

声音的

诗学

Poetry
Studying
of
Different
Voices




张闾 著

先锋批评文丛



本书以民族诗学为切入点，探讨诗学在古今中外不同文化语境中的流变与建构。作者认为，诗学不仅是文学研究的重要组成部分，更是理解民族文化、审美观念乃至人类精神世界的关键。本书通过对不同文化、不同时期诗学理论的深入剖析，揭示了诗学在人类文明史上的独特地位与深远影响。全书结构清晰，论据充分，是研究诗学、文学理论及跨文化研究的必读之作。



 中国人民大学出版社

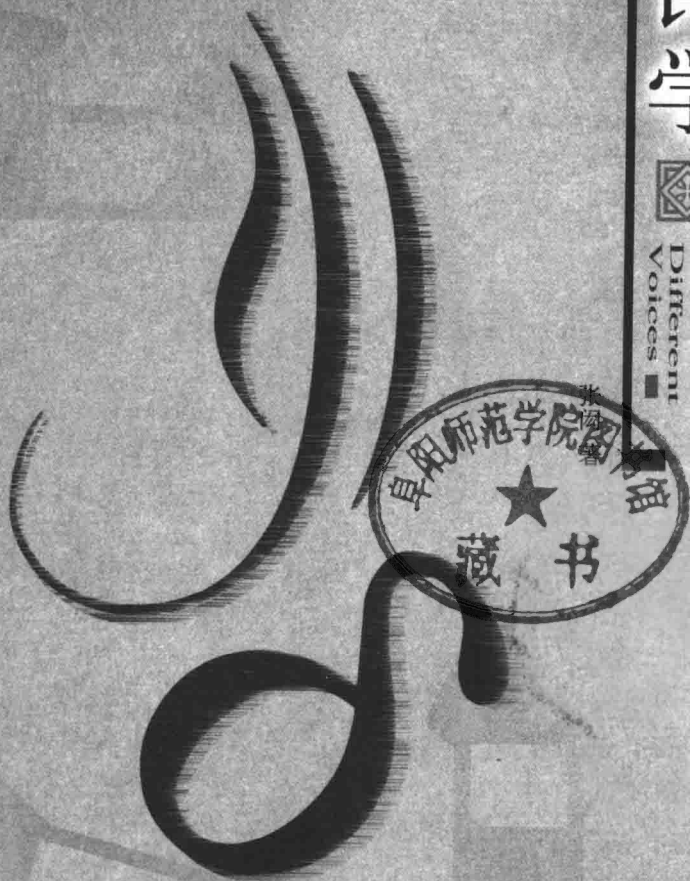
China University Press

声音的

诗学



Poetry
Studying
of
Different
Voices



先锋批评文丛



图书在版编目(CIP)数据

声音的诗学/张闵著.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·先锋批评文丛)

ISBN 7-300-04895-1/G·999

I.声…

II.张…

III.现代文学-文学评论-中国-文集

IV.I206.6-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第066339号

先锋批评文丛
声音的诗学
张闵著

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街31号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242(总编室)	010-62511239	(出版部)
	010-62515351(邮购部)	010-62514148	(门市部)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	山东高唐印刷有限责任公司		
开 本	965×1270毫米1/32	版 次	2003年10月第1版
印 张	9.75	印 次	2003年10月第1次印刷
字 数	251 000	定 价	19.80元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

目 录

第一辑 沉默与倾听

- 听与说:汉语文学言说的问题史 (3)
- 《野草》:沉默的声音 (24)
- 戴面具的萨德 (48)
- 意识形态诗学批评 (55)

第二辑 抒情的荒年

- 北岛,或一代人的“成长小说” (63)
- 舒婷:世纪末的诗歌“口香糖” (107)
- 介入的诗歌 (131)
- 昏暗的诗歌 (147)
- 贫乏时代的抒情诗人 (158)

第三辑 感官王国

- 莫言:感官王国 (185)
- 余华:血的精神分析 (220)
- 虚构与梦幻 (234)
- 向苏珊·桑塔格致敬 (254)
- 革命中的医生 (259)

第四辑 情欲时代的神话

霓虹灯中的上海	(271)
小资的精神幻象	(273)
“大话文化”的修辞策略	(283)
空心的音乐	(288)
全球化:欲望和想像	(299)

第一辑

沉默与倾听

☆ 感官的萎缩，欲望的衰退，心志的荒芜，创造力的丧失，日渐成为汉语文学写作的真实面貌。

☆ 圣（聖），从耳，从口，表示一个人在倾听，并在言说。惟能听能言者，能为“圣贤”。“圣”是对创造者的嘉誉。……向“圣”学习的结果是丢掉了“耳”和“口”，只剩下象征着权力的孤家寡人。代圣人立言，变成了代权力立言，代君主立言。对于权力的寄生性，是中国历代文人和文学写作的根本特征。这就是“圣”的没落。



听与说：汉语文学言说的问题史

汉语是人类历史上最古老的语种之一，其诞生、发展、丰富，并臻于成熟，上下经历了数千年。汉语将汉民族几千年的文化信息容纳其中。今天，每一位使用汉语进行写作的人，都不可避免地要面对这笔巨大的文化遗产。在漫长的历史之河中，汉语文字的每一个符号都浸透了文化的汁液。它的词汇、句式、语体、“文本”结构方式以及审美境界等，都是在特定的文化历史语境中形成的，并基本趋于固定。同时，也只有特定的语境中才能被理解。例如，一些意象（凭栏、寒梅、雨打芭蕉、小桥流水等），以及一首绝句、一阕词所构成的意境，都有着浓郁的文化历史意蕴。而随着传统文化体系的衰微，这些特定语境中的意象或意境，已然失去了其原初的审美可感性。它们出现于现代汉语中，宛如一片废墟或古迹，人们只能凭吊其往昔的荣华。王国维不忍这一古老的美景沦为荒芜，于是发明了“古雅”这一概念来加以挽留，并将“古雅”确定为中国文学中一个基本的美学范畴。然而在古代汉语言说的特定语境被无可挽回地撤除之后，“古雅”之美也就日渐变得空洞、苍白，僵死不堪。不妨说，汉语害了文化性的“失血症”。作为审美境界的“古雅”事实上沦落为一种风格，甚至，在今天它已经很体面地屈居于“反讽”的风格范畴之中。另一方面，由于文化意蕴的充斥，又导致了现代人的生存经验难以进入汉语的语义空间。古代中国人的言说疆域几乎穷尽了全部的生活世界。大到河流山川，小到一只蝴蝶、一朵梅花，都是古代文学作品的基本意象。现代的写作者简直连一朵梅花都不能拥有。世界对于我们现代人来说，窄小得难以穿行。如果不能更新汉语的基本词汇、话语结构和言说方式，记忆的惯性便会将语义引向原有的意义领域，从而将言说的现代性化为乌有。可以说，汉语一方面是被填满了的语言；一方面又是被淘空了的语言，淘空了个人性的生存体验的语言。它既是古老的，又是幼稚的；既是丰富的，又是贫乏的。对于现代的汉语写作者来说，这是一笔令人尴尬的遗产。承领这样一笔

遗产的结果是,当下的汉语写作陷入一个前所未有的窘境。言说的窘境,真正来说,即是灵魂窘境的表征;或者,更进一步地说,是灵魂窘境的根源。对于一个写作者来说,我们也许无法改变我们的生存处境,但我们至少能够改造我们的语言。然而,对于一个理论写作者来说,甚至连语言也无力改造,但我们至少还能够,并且也有义务去考察一番我们的母语言说(特别是文学性言说)的问题史。我们曾被语言放逐了灵魂,今天,我们应该试图为灵魂寻找语言家园。

圣的没落

“古者庖牺氏之天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《周易·系辞上》)与任何一个民族的祖先一样,华夏民族的祖先在极其遥远的年代即开始了自己言说的历史。先民们在洪荒初开之际,直接面对天地万物,他们有着旺盛的原创力,有着敏锐的感官,俯仰之间,悉心倾听、查看来自天地每一处的声响和迹象,并从中分辨和捕捉事物的奥秘。他们说最初的那个词,并为万物命名。先民们在原初的生存活动中,创造出汉语符号系统。传说汉语文字诞生之初,“天雨粟,鬼夜哭”,可见,这是一个石破天惊的伟大诞生。后人惊叹其伟大,乃尊那最初的创造者为“圣人”。“圣(聖)”从耳,从口(甲骨文作“𠄎”,表示一个人在倾听,并在言说。)它表明创造者拥有敏锐的感受力和富于创造性的表达力,堪称“聪明的人”。惟能听能言者,能为“圣贤”。“圣”是对创造者的嘉誉。

上古时代的写作活动,同最初的言说创造活动一样,也是匿名的,是一种集体性的活动,其作品很少留下个人性的痕迹。“圣”也就成为一种集体的荣誉。随着权力者由复数变为单数,“圣”就不再是一种荣誉的称号,而是变成了权力的标记。例如,集体造物《易》被签上了权力者的名字;基本上属于民间口耳相传的歌谣《诗》,也就被当做是所谓“大抵圣贤发愤之所为而作也”(《史记·太史公自序》)。

汉语写作的历史上第一次个人性的签名活动是从孔子开始的。这是一次奇特的签名,它规定了汉语写作个人性签名的基本方式。孔子并不

是以作者的身份，而是以解释者的身份签下自己的名字。孔子本人并不以“圣人”自居，而是自称为圣人的学生。圣人是创作者，孔子并不是创作，而只是述、讲解。他对上古以来的创作加以解释、评价，“研神理而设教”，目的是指向建立教化。可见，这种个人性的签名，首先是一个意识形态化的签名。孔子在编修、删订古代诗歌集《诗》时，与其说像一个文学评论家，不如说更像是一名书报检查官。经他严格的审查，春秋以前数百上千年的诗歌作品仅存 305 篇。他签下了这样的审查意见：“《诗三百》，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”（《论语·为政》）。这一意识形态化的评语用于即使是孔子删削后所幸存的上古时代的创作，也未见得恰如其分，却一劳永逸地框定了汉语文学言说的疆域。

孔子不仅是圣人之言的解释者，同时也是学习者。《论语》一开篇即称：“学而时习之，不亦乐乎！”“学习”是孔子思想体系中一个最基本的概念。《论语》这部中国历代读书人的“圣经”，实际上即是一部孔子的教学记录。向谁学习？当然是向“圣人”学习。向“圣人”学习言说。圣人的言说是直接与天地万物的交流和对话，他们的言说欲望来自其内在的生命冲动和情感需求。《虞书·舜典》云：“诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”孔子也承认“诗言志”，并且也认为人的心志与人的自然本性和情感有关，但他同时又认为，对于“志”的言说，因“发乎情，止乎礼仪”，感受和言说的界限应由“礼”来规定，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。（《论语·颜渊》）“礼”是先圣在其生命活动中创造出来的道德规范和行为准则，并被赋予了一定的仪式。孔子要求人们学习并严格恪守古代的礼仪，但这种“学习”却放弃了先圣的感受方式，丧失了先圣富于生命力的创造精神，故而，永远无法达到圣人的那种“神人以和”的精神境界。尧舜时代的那种刚健有力、自强不息的声音，到了孔子这里变成了温柔醇厚的鸚鵡学舌；那种“击石拊石，百兽率舞”的奇观，变成了一种“勃如战色，足躅，如有循”的卑微。这是圣人之“志”的沦丧和萎缩。

一方面是“志”的萎缩，另一方面却是言说中的“权力”因素不断地渗透和强化。依照血缘序列和伦理秩序所制定的礼仪，助长了“权力”的生长。礼仪亦被意识形态化，变成了以君主为中心的政治律令。例如用以描述宇宙和事物变化生成之模式的阴阳太极理论，被纳入了权力意志的

范畴之中,阴阳有了尊卑,君为阳,民为阴。五行也被权力所命名。甚至,连中药方剂的配制,也有君臣佐使之分。

在权力话语的范畴中,文学的言说也被抬到一个很高的位置,成为权力者言说的基本工具。权力在“圣”的结构中越来越占据支配地位。正统的文学言说被规定为“代圣人立言”。写作者失去了像圣人那样直陈其志的可能,只能在“圣”所规定的言说领域里学舌。几千年来,汉语文学从语式文体、言说方式、表现内容诸方面,基本上可以说是陈陈相因,江河日下。它只在极小的范围内,在一些技术性的因素上,才有所变化。鲁迅指出:“如中国之诗,舜云言志;而后贤立说,乃云持人性情,三百之旨,无邪所蔽。夫既言志矣,何持之云?强以无邪,即非人志。许自繇于鞭策羁縻之下,殆此事乎?然厥后文章,乃果辗转不逾此界。”^①而这种闭目塞听式的“学习”,取消了感官活动的主动性,导致感官“废用性瘫痪”。在权力的囚笼之内的“封闭式”的话语机制,又限制了言说的自由,导致创造力的萎缩。“学习”的最终结果恰恰是感受和言说能力的丧失。对于“圣”的学习,结果丢掉了“耳”和“口”,只剩下象征着权力的孤家寡人。代圣人立言,变成了代权力立言,代君主立言。对于权力的寄生性,是中国历代文人和文学写作的根本特征。这就是“圣”的没落。

道的空虚

庄子的时代是一个欲望和暴力泛滥的时代。权力者相互倾轧,寡廉鲜耻。孔子“学习”圣人,倡言仁义,庄子却从所谓的“仁义”之言中,看出了言说与权力之间的隐秘关联和同构性。在庄子看来,圣人已死,文献中所流传的片言只语和一些固定的礼仪条例,不过是“古人之糟粕而已夫”(《庄子·天道第十三》),远不足以传圣人之“道”。另一方面,孔儒将“道”纳入到现实生活的言辞和事功之中加以实现,这在庄子看来,必将置“道”于欲望和权力的桎梏之下。庄子曰:“圣人生而大盗起。”(《庄子·胠篋第十》)孔子式的“仁义”之言,不过是一种权力话语的遮羞布。所谓“百家争

^① 《鲁迅全集》,第1卷,68页,北京,人民文学出版社,1981。

鸣”的是非之辩，也不过是为争夺言说的中心霸权位置而引发的一场混战，正是权力支配言说领域的体现。因而，庄子要重建“道”的至上地位，以瓦解所谓“圣人”之言的权力话语结构。在庄子看来，即使是圣人，其生存活动及言说的依据，亦在于天地之“道”。因而，以其师法圣人之“言”，不如直接师法“道”。以“道”为“言”之本，才真正接近于圣人的言说状况。“道”，不仅仅是道理、真理，更重要的是它还是通道、途径，是与世界之奥秘相通的门径，即所谓“众妙之门”。相比之下，孔子以“礼”为“言”之本，只能算是连“道”的门户都未能摸到。

老子云：“道可道，非常道。”又云：“道之为物，如恍如惚。”“道”的这种不可言说的恍惚性，使得庄子尽量回避直接从理论上论证“道”本身。他只能通过描述“圣人”、“真人”领悟“道”的途径和方式，以及他们得“道”时的状态，小心翼翼地接近“道”。在庄子看来，“道”的不可言说的恍惚性，与存在的无可把握的虚无性是一致的。“无”才是存在的本原。“道”是“无”的声音。它如同“天籁”，如同自然的呼吸。感官只能触及到有形的存在物，囿于存在的实有性，这样，感官恰恰是遮蔽了存在的真正本原。“五色乱目，使目不明”，“五声乱耳，使耳不聪”。（《庄子·天地第十二》）对于“道”而言，感官的听力都如同聋人。只有通过摆脱了感官束缚的心灵的内在听力，才有可能倾听到“虚无”的声音。庄子提出了一个“心斋”的概念。“若一志，无听之以耳而听之于心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。惟道集虚。虚者，心斋也。”（《庄子·人间世》）庄子认为，只有通过内心的虚静化，内在地模仿自然之“道”的状态，才能使“道”澄明，才能映照出“道”的真相。

然而，言说行为与“道”的关系又是怎样的呢？“夫言非吹也，言者有言。”（《庄子·齐物论第二》）言说行为总是指向特定的内容和意义，指向实有。庄子认为：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。”（《庄子·齐物论第二》）“言”是一种增殖，由一而多，渐渐远离了“道”，并瓦解和消耗了“道”。“言”是“道”由一向多的沉沦。“言”拘于实有，恰恰是“道”的筌，“道”的囚笼，或者说，它充其量只能是无形无迹的“道”留下来的一点痕迹而已。因而，庄子认为真正的圣人是要致虚静（“静而圣”），任何“有所为”，无论是日常事功，还是言说行为，都是权力意志的体现（“动而王”）。

言说在“道”面前，最终是无可避免地归于“无言”、归于沉默。“故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”（《庄子·逍遥游第一》）

对于孔子来说，言说的可能性本身是无可怀疑的。在古代圣人言行记录的“痕迹”中，孔子找到了言说的依据和范本。只有时间的流逝，才会使孔子感到言说的困难。时间消磨了圣人的形象，使我们的记忆与先民们活的声音之间产生了无法跨越的鸿沟。记忆的时间性误差，使后人永远难以充分复原圣人之言。因此，孔子才有川上之叹；因此，孔子才要去作《春秋》，以弥补记忆的误差。但是，对于庄子来说，言说本身的可能性便是可疑的。庄子言说的困难源于“言”与“道”的分离。因此，从庄子本人的言说行为看上去，总是显得迟疑不决。从庄子的言说方式中可以看出，当一个命题被引出之后，在向某一意义“中心”趋近的过程中，时常同其悖反命题相遇，并被其悖反命题所瓦解。悖反命题在趋向另一个意义“中心”的途中，亦被新的悖反命题所瓦解。如此再三。相对于孔子式的“中心话语”而言，庄子式的话语是“结构式”的。庄子的言说本身，即是在证明言说的不可能性。从另一方面看，也可以说，它是为言说的可能性划出了疆界。

庄子式的言说是一种开放型的话语结构，它的解构性是对权力“中心意义”结构的疏离，这从某种意义上解放了言说的自由度，并为言说者的创造性提供了更大的空间。它的内在性，使得言说更加体现言说者个人的内心感受，为言说远离现实事功，更加充分地容纳诗性提供了样板。从某种意义上说，庄子式的言说也更加接近于古代圣人那种直面自然、直抒胸臆的言说状况。正因为如此，可以说，庄子为汉语言说（尤其是文学言说）输入了新鲜的血液。这一点，已为汉语文学的历史所证实。

但是，庄子的言说状况与古代“圣人”的言说状况存在着一个根本性的差别。对于圣人来说，“道”即在“言”之中，“言”是“道”的显现。圣人肯定感官，敢于运用心的生命冲动对“道”进行把握与要求，并将欲望付诸言说实践。在此过程中，肯定了自己的生命存在，肯定了面向存在的勇气。在庄子这里，“道”与“言”之间存在着一个严重的分裂。“言”是“道”的障碍。另一方面，则是“心”与感官（耳、口、眼等）之间的分裂。感官不仅不是心志的源头，反而成了心志的累赘。庄子精神结构中的这种双重分裂，导致了“道”对言说的废止，知觉与记忆也不可避免地要被遗忘所吞没。他只能通过“心”去模拟“道”的状态，“堕肢体，黜聪明，离形去知”（《庄子·

大宗师第六》),达到“物我两忘”的状态。无言和遗忘,将生命引向了原始的无知觉、无声响的混沌之中。心灵和自然之“道”的完全同一,人的生命存在的自在性或自为性与自然的自在性等同,这等于是对生命的放弃。在这样一种自然化的状态下,生命感官被废弃,“道”又如何人的心志结构中留下印记?心灵处于无声的荒漠中,日渐化为空虚。这样,“道”在空虚的心灵中也势必走向空虚。

庄子及其后学言说“取消主义”策略,对于遏止权力对言说的渗透有着釜底抽薪之功,但与此同时,也抽空了自己的生命。在被遗忘所腾空的心灵的领地上变成了寸草不长的荒漠。“道”的领域在言说之外,而在现实生存的可言说的领域之中,权力却趁机围上了自己的栅栏。如果说,孔子式的言说是一种鹦鹉学舌式的“聒噪”,那么,庄子式的言说则如同一声若有若无、意义消沉的“唿哨”。无论是“圣”的没落,还是“道”的空虚,其结果都是一致的,由塞听而致失聪,由失聪而致失语,由失语而致失记,最终是心灵的一片空无。感官的萎缩,欲望的衰退,心志的荒芜,创造力的丧失,日渐成为汉语文学写作的真实面貌。

听的误差

直至近代,中国人面前第一次出现了一个强大的“他者”文明。这个“他者”以暴力的方式,强行插入中国文化封闭式的结构之中,并迅速地分解了中国传统文化。“他者”的打击突如其来,又如此强烈,迫使中国人不得不重新面对世界,重新面对自身。面对一个新的世界,中国人必须重新开始学习“倾听”和“言说”。鲁迅曾经写道:“古民之心声手泽,非不庄严,非不崇大,然呼吸不通于今。”^①在近代的历史语境内,古老的言辞显得格外的贫乏,古老的声音已然暗哑,“老调子已经唱完”。建立能够传达近代以来中国人的人文经验和生存体验的言说机制,成为汉语写作者的迫切任务。正是在这样一种情况下,青年鲁迅开始建立自己的“诗学”。

青年鲁迅的诗学,从根本上说,首先是关于“倾听”的诗学。在民族麻

^① 《鲁迅全集》,第1卷,65页,北京,人民文学出版社,1981。

痹已久的感官恢复之初,中国人被西方大炮的轰鸣声所震慑。真正“倾听”的姿态,始于最初的震惊和打击之后。“倾听”,是对陌生事物的第一个积极反应,是意识和感官复苏的标志。鲁迅把“倾听”作为自己的诗学基础,同时也是作为重建民族“自我意识”和言说机制的出发点。他在《破恶声论》中写道:“吾未绝大冀于方来,则思聆知者之心声而相观其内曜。”^①“声音”一词,在鲁迅的诗学体系中,是心志或自我意识的同义词。诗(文学)被看做是心灵的“声音”。这一观点,与中国传统诗学并无根本性的差别。但是,“心”的概念在鲁迅的诗学中却有着全新的含义。鲁迅指出:“盖惟声发自心,朕归于我,而人始有己;人各有己,则群之大觉近矣。”^②所谓“有己”,即是指个体具有“自我”的意识。这一概念显然是来自西方理性主义哲学范畴。鲁迅在其母语的言说领域内,听不到这种自我意识的“心声”。在孔子那里,心灵的声音被伦理化的社会生存所禁锢,而在相对强调精神活动自由的庄子那里,精神的理想境界则恰恰又是一种“无己”状态。鲁迅在审视了本民族本体性言说的历史语境之后,便不得不将倾听的对象转向了来自“他者”的“声音”——异邦新声。

在西方文化多重的声音中,鲁迅的听觉惟独对“反抗挑战之声”最为敏感。他对19世纪以来的欧洲浪漫主义文学和哲学思潮表现出非同寻常的兴趣,并着意强调他们“立意在反抗,指归在动作”的反叛特性。鲁迅在介绍这些诗人和哲学家以及近代欧洲精神发展的历史时,将“反叛性”作为一个根本的特性加以发挥,乃至将其确立为“自我意识”的核心内容,但却忽略了欧洲精神文化中的理性主义“反思”传统。也就是鲁迅所说的“反省于内面者深”的传统,而这一点,恰恰是“自我意识”生成的一个基本前提。这是一种文化性的“听觉”误差。这种文化性的“误听”,妨碍了倾听者对所谓“反抗挑战之声”的深层结构中包涵文化内容的辨别和领悟,而只能将注意力倾注到形式层面的反叛行为上去。因而,尽管青年鲁迅企图为民族“自我意识”的觉醒引进近代启蒙主义思想,但是,鲁迅启蒙主义与近代欧洲的启蒙主义之间仍然存在着一个结构性的差异。

欧洲启蒙主义的基本原则可以归结为两条:一、大胆运用人的理智,

① 《鲁迅全集》,第8卷,23页,北京,人民文学出版社,1981。

② 《鲁迅全集》,第8卷,24页,北京,人民文学出版社,1981。

二、怀疑一切。根据这些原则,启蒙主义的写作是逻辑论证式的,或是诘难质疑式的。启蒙精神也就意味着人类的理性没有任何限制力量,一切都是可以怀疑的或可以反叛的。而在鲁迅启蒙主义体系中,理性的限制力量只是传统(如礼教文化),反叛的对象也仅限于传统文化。但近代启蒙主义人文精神却是作为既定的尺度和标准,对它是不加怀疑的。在这里,理性不是人的意识自由生长的结果,而是被给定的或被强制的。这种“启蒙”,恰恰是违背了“启蒙”的精神,是通过一种“反启蒙话语”来进行的。另一方面,启蒙的终极目的也发生了转换。民族的强盛(而不是理性真理),成为鲁迅启蒙主义的目标。从结构上看,鲁迅的“启蒙话语”与孔子的“学习话语”是同构的。只不过,鲁迅用“理性中心”取代了孔子的“礼仪中心”,用异邦“新哲”驱逐了古代“圣人”。

对“异邦新声”的文化性的“听觉”误差,也影响了鲁迅对文学的理解。一方面,鲁迅反对以狭隘的社会学观点来看待文学,强调文学的审美特性和“启人性之闾机”的功能。同时,他又将浪漫主义文学的功能归结为“以起国人之新生,而大其国于天下”^①。这实际上是对“人生”狭隘化的理解,将“人生之闾机”等同于民族之强盛;同时,将文学的审美特性打上了鲜明的文化历史印记。文学中个人与世界的关系,被简化为民族与世界的关系。个人性的生存经验被民族集体的历史经验所取代。因而,在鲁迅的启蒙主义诗学体系中,个体的自我意识及其言说机制的建构付诸阙如。在言说实践中,个人性的“声音”被纳入到民族集体的历史“大合唱”之中,变得无以辨别。由于“启蒙中心”的引入,鲁迅本人在“倾听”的对象上也渐渐发生了转换:由对异邦“反抗挑战之声”的倾听,转向了对历史“中心话语”指令的倾听——“听将令”。

言的窘迫

中国近代以来,鲁迅是一个典型的“倾听者”,同时,又是一个真正意义上的“言说者”。他的文学写作无可争辩地成为近百年来汉语文学写作的典

^① 《鲁迅全集》,第1卷,99页,北京,人民文学出版社,1981。

范。从某种意义上说,鲁迅的言说状况,即是近代以来中国人的言说状况。

鲁迅言说的欲望乃是被一个历史性承诺——民族意识的启蒙和拯救——所激发的。这一承诺决定了鲁迅言说的基本性质:历史性和集体性。在鲁迅那里,言说者的身份只有在面对民族历史,并对这个历史加以解读的过程中,才得以确立。个人只有在历史话语的语境中才能说话。离开了集体的历史经验,个人没有自己的经验,没有自己的声音。在《狂人日记》中,“狂人”的经验是关于民族历史的经验,“狂人”主动地把自我纳入民族历史的河流,作为集体的一分子,担当起当代全民族“忏悔”的使命。“狂人”对历史的颠覆性的解读,为民族的集体经验的重塑提供了可能性,但他作为纯粹的个体主体的经验,却被淹没在集体的历史经验之中。历史的主体是大众,而不是个人。在集体历史经验这个巨大的音箱中,言说者个人声音的惟一标志,即是其极端的言说姿态——“呐喊”。然而,“呐喊”仅仅作为一种反叛性的声音,将历史的危机感昭示于众,却不能拯救个体自我意识的空虚——它本身是否定性的。并且,如果它不能建立起“呐喊者”个人的自我意识的话,它将不可避免地走向对历史的皈依。然而,在历史语境中,个人自我意识的获得,却又是以“疯狂”为代价的。这样,最初关于“拯救”的承诺又将落空。在这样一种两难处境下,鲁迅不得不将个人性的演说活动紧紧地维系在民族历史意识的建立之上。他的写作也基本上是听命于启蒙主义中心话语指令的写作活动。

在《呐喊》的其他篇章中,《狂人日记》的那种近似于宗教吁告的隐喻性成分逐渐减弱;历史批判的转喻性成分越来越多,并且干脆变成了直陈式的杂感写作。在这些作品中,集体历史记忆被进一步简化为关于“国民性”的记忆。这一点,在《阿Q正传》中得到了集中的体现。阿Q这个形象只是一个符号,一个由“国民性”拼凑起来的木偶。它在作者的操纵下,表演着“国民性”的种种特性。阿Q性格的复杂性,只能归结为“国民性”的复杂性。在这一类作品中,“国民性记忆”占据了鲁迅的基本意识空间。从总体上说,“国民性话语”是近代以来,特别是“五四”时期的基本话语。它是民族集体历史经验在“他者文化”的冲击下发生断裂的产物;是在西方文化之光的映照下,对民族“自我意识”缺失的焦虑的产物。“国民性”批判的全部目的,在于抹杀关于“国民性”的记忆,腾空民族的意识空间,为接纳一个假想中的现代意识内容做好准备。“国民性话语”,即是关于