

从

王熙凤

到

江弱水 著

波托西

从王熙凤到
波托西

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

从王熙凤到波托西

CONG WANGXIFENG DAO BOTUOXI

江弱水 著

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

从王熙凤到波托西/江弱水 著. —桂林:广西师范大学出版社,2005. 10

ISBN 7 - 5633 - 5615 - 0

I. 从... II. 江... III. 文学评论—文集 IV. I06 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 096357 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
网址: <http://www.bbtpress.cn>

出版人:肖启明

全国新华书店经销

山东人民印刷厂印刷

(山东省泰安市灵山大街东首 邮政编码:271000)

开本:890mm×1 240mm 1/32

印张:6.125 字数:120 千字

2005 年 10 月第 1 版 2005 年 10 月第 1 次印刷

印数:0 001 ~ 4 000 册 定价:18.00 元

如果发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目 录

CONTENTS

第一辑 鲁迅杂识

像个逗点一样添加了意义/3

——《呐喊·自序》片论

木刻·国画·李贺诗/13

——论《野草》的视觉艺术及其渊源

沉默与开口之间/30

——论鲁迅的言说之难

妙有分二气/39

——论鲁迅与胡适的语文观之异

第二辑 书有轻重

唯灵的泉水·致幻的魔汤/51

——读钟鸣的《畜界·人界》

不要翻脸不认“人”/55

——读韩少功的《心想》

从王熙凤到波托西/58

——读加莱亚诺的《拉丁美洲被切开的血管》

诗与帝国的对立/61

——读“俄罗斯文学大师开禁文选”《复活的圣火》

一身横肉的民族主义/65

——读许介麟的《近代日本论》

“我是吴宓教授”/70

——读北塔的《吴宓传》

胡兰成的人格与文体/74

——读《今生今世》

一只唯美的细腰蜂/80

——王尔德百年祭

第三辑 诗无古今

文心雕龙·唐诗·卡尔维诺/87

绮语：细读清真/96

一个人的情人节：姜白石元宵词说/107

成就一本完美的书/118

——《卞之琳译文集》出版感言

思的聪明与诗的智慧/124

——从夏志清评语谈卞之琳诗

挣脱那水的刑枷/133

——读潘维的《乡党》

附录：乡党/143

等待着中华的语言重新在静中形成/145

——《线装的心情》自序

第四辑 问题与异议

汤显祖“澳门之行”献疑/155

述他人之说与作一家之言/162

——评王攸欣《选择、接受与疏离》

冷屁股与热心肠/168

——评夏中义《九谒先哲书》

《圣经》、官话与中文的骨感/176

编选·遍选·偏选/181

——评九歌版《新诗三百首》

诗悟与禅悟/185

后记/188

第一辑 鲁迅杂识

对言说一直满腹狐疑的鲁迅，敏感于、警惕于自己的言说混入一切“现成习语”。人云亦云在鲁迅看来，是一种严重的不道德。

像个逗点一样添加了意义

——《呐喊·自序》片论

鲁迅在《呐喊·自序》中所写的幻灯片事件，堪称他一生中的一个戏剧性的转折，一个充满意义的隐喻。^①虽然有人质疑它是否出于虚构，事件的震撼力和感染力已经使之成为我们几代中国人的心理真实。我们完全认可了鲁迅因此得出的如下结论，而不觉有任何不妥：

凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。（《呐喊·自序》）

这段文字里，作者将强壮健全的“体格”与麻木愚弱的“精神”对举，而凸显了一个“意义”之有无的问题。其中的逻辑非常清晰：如果一个国民徒有一副健全的体格，而缺乏一种健全的精神，“也只能做毫

^① 李欧梵：《铁屋中的呐喊》，尹慧珉译，岳麓书社，1999年，第17页。

无意义的示众的材料和看客,病死多少是不必以为不幸的”,于是,意义只存在于精神的层面,它的有无,直接关系到个体生命的存在价值。一旦没有了这个意义,则死不足惜矣。

—

现在的问题,首先是:意义究竟从哪里来?个体生命的意义将如何获得,或者说,该如何赋予?

显然,一个人存在的意义并不能自足,自明,一定要在某种文化体系中,由某种意识形态和价值规范——宗教的、社会的、民族的、家庭的,等等——予以认定。要给你的“活法”一个“说法”,首先就要解释你来到这个世界上的目的,以及此一目的与别人来到这个世界上的目的之间的关系。如果不能够在一个价值的序列与等级的体系中找到你的位置及去向,你就是不可理解的。总之,意义不是从天上掉下来的,而是由一个可以进行定位和估价的文明体系为你建构出来的。比如,在古代中国的儒家社会,个人可以在“君君,臣臣,父父,子子”的等级关系中获得其存在的意义,体现出“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”等一系列价值。正如在中世纪基督教欧洲,个人可以在与上帝的关系中体现出自己的意义来。

但是,意义不能够交换。不同的文化体系之间,很难理解对方存在的意义。这里既有古今之异,也有中西之别。20世纪20年代,法国诗人瓦雷里(Paul Valéry)有一番话,典型地表明了这种意义的隔膜:

由于我们对中国人的认识困惑不解,所以不知道应将他们列在我们的文明体系的什么位置上,虽则我们可以明确界定埃及的、犹太的、希腊的和罗马的文化在文化体系中的地

位。我们既不能像他们看待我们一样将他们视为野蛮人,又不能把他们抬到与我们同样骄傲的地位,于是只好把他们列入另一领域,编入另一个历史顺序之中,即将他们划归到实际存在但不可理解却又与我们永远共同生存的一个类别中了。^①

一旦划归异类,则越发不可理解。以“霜露所均,不育异类”的成见,异类简直就是“非人的人”,而其历史,也就是黑格尔所谓的“非历史的历史”。比如,在约瑟夫·康拉德的小说《黑暗的心》里,作者这样描写一群白人在刚果河之所见所感:

汽船吃力地沿着黑暗的、不可理解的狂暴的边缘缓慢行驶。史前的人在向我们诅咒,祈祷,或表示欢迎——谁说得清是什么? 我们被阻断了对周身环境的理解;我们可疑地、偷偷地、形同魅影般滑过,就像正常人面对疯人院里的一场热情的爆发。我们理解不了,因为我们走得太远,我们记不得,因为我们正旅行在洪荒时代的一个夜晚,那已消失了的洪荒时代,消失得不留痕迹,没有记忆。

“史前的人”(The prehistoric man)也就是还没有进入意义的建构的人。康拉德几乎在不经意间,就对非洲的历史进行了“非历史化”,同时对非洲人进行了“非人化”(dehumanization)。^②

① 瓦雷里:《中国和西方》,见何兆武、柳卸林主编:《中国印象——世界名人论中国文化》,广西师范大学出版社,2001年,第85页。

② 齐努瓦·阿切比:《非洲的一种形象:论康拉德〈黑暗的心灵〉中的种族主义》,译文见巴特·穆尔—吉尔伯特等编撰:《后殖民批评》,北京大学出版社,2001年,第181页至193页。原文见以下网页:<http://www.erinyes.org/hod/image.of.africa.html>。

二

那么,接下来的问题是,鲁迅是依据什么而认定人的意义之有无,而展开对中国人国民性的批判呢?

由于自甲午战争以来空前的内忧外患不断出现,中国旧文化的基础发生了剧烈动摇,传统的世界观与价值规范濒临崩溃,已经无法赋予中国人的生存以积极的意义。中国知识分子面临思想的转型,借鉴西方文明的标准来反观自身已成必然的趋势。因此,鲁迅对中国人国民性的批判,无疑是建基在以西方为中心的价值体系上的。用不着因此而为鲁迅辩护,因为在他那里,与西方视野相重叠的看法,比比皆是。举例来说,在《随感录四十二》中,鲁迅针对外国人称中国人为“土人”——即野蛮人的代名词——而发表意见说:“我们现在,除却承受这个名号以外,实是别无方法。因为这类是非,都凭事实,并非单用口舌可以争得的。”但是,如果从传教士那里去寻找鲁迅对中国看法的根源,却是舍本逐末。^① 要找就得从西方近代思想的主流里去找。而众所周知,鲁迅早期思想中占主导地位的,是进化论;并且他对“黑该尔”的“神思宗”也不陌生。正是黑格尔的历史观与达尔文的进化论,形成了瓦雷里所谓“我们的文明体系”的轴心观念。

今天的我们已经不大能想像,在那个超稳定的、不断循环的古代中国社会里,人们的生活意义何在,因为我们已经习惯了历史有目的,在进步。我们已经认定,只有进化的观念才能够赋予生存以意义。杰姆逊(Fredric Jameson)认为:

尽管达尔文的理论说明生命并不是充满意义的,社会达

^① 冯骥才:《鲁迅的功与“过”》,见上海《收获》2000年第2期。

尔文主义却赋予人类历史以一定的意义,历史被认为是在朝着一定的目标前进。而社会生活中所有的非正义、不平等和痛苦便都因为一个伟大的目标、计划而消失或减轻了。这样,社会达尔文主义便和宗教有了相同之处。宗教建立一个神性的目的,而社会达尔文主义被利用来建立了一个新的目的,不再是宗教,却和宗教有相同的作用,因为它也为个体的生命提供了意义。^①

意义存在于历史的进步中。不能体现出进步及其目标的历史产生不出意义。这就是黑格尔为什么把中国以及印度的历史称之为“非历史的历史”的根本原因(鲁迅的心目中,也有一个“中国历史的整数”,而“这历史没有年代”)。在黑格尔看来,东方的精神不能自省,缺乏普遍性,无法上升。“中国和印度可以说还在世界历史的局外,而只是预期着、等待着若干因素的结合,然后才能够得到活泼生动的进步。”^②杰姆逊打趣地问道,这种文化与世界历史还能有什么关系呢?

很显然,生活在巴比伦文化中的人不会认为自己的任务就是繁育一些人,然后消灭,巴比伦人也是生活在一个完整的文化体系中的,他们认为他们的生活是重要的。而从黑格尔的历史观来看,他们只有一个世界历史作用,那就是繁育,并且发明天文学和数学,然后从地球上消失。^③

套用这样的说法,则中国人对于世界历史的作用,也只是生一大

① 杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社,1997年,第87页。

② 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店,1956年,第161页。

③ 杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,第93页。

堆孩子,发明出火药和纸,造出丝和瓷,然后消失。黑格尔根本否认中国人的精神性,认为“凡是属于精神的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的宗教、科学和真正的艺术——一概都离他们很远。”^①为什么呢?因为“我们西方人所称的‘上帝’还没有在东方的意识内实现,因为我们的‘上帝’观念含有灵魂的一种提高,到了超肉体的境界。”^②可以想见,在他的眼中,中国人只是以肉体的形式存在着,体格健全而精神愚弱,所以“只能做毫无意义的”“材料”。

那么,中国人要想获得积极的意义,就必须加入,或者说,拉入世界历史之中。但不是作为个体,而是作为整个的民族。世界历史是以进化为特征,又以民族为单位的。“合群竞争”的民族才能进入历史,这一观念,经严复、梁启超等人的鼓吹,20世纪初已经深入中国人的心中。

值得注意的是,幻灯片事件的发生“其时正当日俄战争的时候”。正如以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)指出的,“直到1904年日本人战胜俄国造成的巨大冲击之前,欧洲以外的任何人民,都没有使自身作为一个完整意义上的民族得到过西方的社会或政治理论家的关注”。^③鲁迅呢,恰恰处在这一巨大冲击中,“我那同学们的拍手和喝采”,表达的正是日本民族登上世界历史舞台的狂喜。令鲁迅更受刺激的是,中国的东北成了这场日俄战争的舞台。他久违的许多中国人,夹在日俄两军之间,或被砍头,或看砍头,“一样是强壮的体格,而显出麻木的神情”。

鲁迅对中国人存在意义的拷问,从这特定的时间和特定的场合出

① 黑格尔:《历史哲学》,第181页。

② 同上,第157页。

③ 伯林:《民族主义:往昔的被忽视与今日的威力》,见伯林:《反潮流:观念史论集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第422页。

发,必然地指向了民族。他现在用的称谓是“国民”,这是一个后设的名词,被追加了内涵,是民国成立以后从家中“懒洋洋地踱出来”的角色。有着“强壮的体格”的“国民”之所以仍然是“愚弱”的,是因为他们“麻木”于自己的民族认同和国民身份,没有在异族侵袭、同胞受难之时唤醒沉睡的意识。“所以我们的第一要著,是在改变他们的精神”。

这就是鲁迅形成其国民性批判的思想脉络,我们可以清晰地辨认出,它历史地依托于西方近代的观念体系,不可避免地打上了西方的烙印。世界性的启蒙主义话语落脚在中国,携带了历史进化与民族解放这些基本要素,而赋予个体生命以存在的意义。想脱离这一话语体系而进行任何意义的建构,几无可能。

可以设想,如果时间推移到抗日战争年代,当年鲁迅眼里的中国农民,投身到民族救亡的事业中,其存在的意义自然别有分说。1938年英国诗人奥登来到中国战场,写下组诗《在战时》(*In Time of War*),其中第十八首写一位战场上牺牲的中国农民士兵。诗人认为,当这场战争“被整理成书卷”的时候,他的名字,他的模样,都将永远消失,但是——

他不知善,不择善,却教育了我们,
并且像个逗点一样添加了意义。

不多不少,在历史的宏大叙事里,“像个逗点一样添加了意义”(added meaning like a comma)。在奥登的英国视野里,它具有世界反法西斯战争的意义;在我们的中国视野里,它具有民族反侵略战争的意义。这是无可置疑的。可是,这个意义的获得,与这个人的民族意识的觉醒和国民精神的改变似乎也并不具有必然的联系,因为在诗人笔下,这位中国农民士兵“不知善,不择善”(neither knew nor chose the

Good),照黑格尔的说法,其精神还没有取得内在的主动,还缺少主观性的认准,那么,何以仍能“添加了意义”呢?这就不能不让我们怀疑,唯一的意义添加者,只能是掌握话语权利的“书卷”的“整理”者,也就是说,所谓意义,首先是一种叙述、一场意识形态的虚构。

三

最后一个问题是,当鲁迅说,“凡是愚弱的国民,即使体格如何健全,如何茁壮,也只能做毫无意义的示众的材料和看客,病死多少是不必以为不幸的”,他是不是已经将普遍意义凌驾在个体生命之上,为精神而蔑视了肉体呢?显然,这有违人道主义的原则,可是这正是进行历史的宏大叙事时经常表现出来的典型症状。

不妨对照萨义德对马克思的批评。当马克思看到印度的传统社会遭到英国人的毁灭时,他提醒我们,那种农业文明的平和安宁的生活方式,其实成了专制主义的牢固基础,人的头脑被封闭在狭小的圈子里,“表现不出任何伟大和任何历史的首创精神”。于是,马克思说:

的确,英国在印度斯坦造成社会革命完全是被极卑鄙的利益驱使的,在谋取这些利益的方式上也很愚钝。但是问题不在这里。问题在于,如果亚洲的社会状况没有一个根本的革命,人类能不能完成自己的使命?如果不能,那末,英国不管是干出了多大的罪行,它在造成这个革命的时候毕竟是充当了历史的不自觉的工具。^①

^① 马克思:《不列颠在印度的统治》,见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社,1972年,第68页。

萨义德评论说,是什么使得绝不缺乏同情心的马克思放弃了他对印度的苦难的同情呢?一个终极的历史使命,一个抽象的理性形式。“一般意义上的东方比现实存在的人类实体更容易用来证明他的理论。因为在东方与西方之间,如同一个意识到日后必须兑现的宣言一样,只有毫无特色的普遍性才有价值,或者说才会存在。”^①

我们当然能够理解,鲁迅是在深受刺激的情况下说出那“咒诅的言语”的,不应该视之为清醒的理性判断。但无论如何,危险正潜伏于此中。“想到人类的灭亡是一件大寂寞大悲哀的事;然而若干人们的灭亡,却并非寂寞悲哀的事。”这是鲁迅在《随感录六十六·生命的路》一开头说的话,可是文章最后,当他重复这个意思时,他借朋友的口说:“这是 Natur(自然)的话,不是人们的话。你应该小心些。”在另外一处,针对不长进的民族未必竟至于灭绝的说法,鲁迅回答说:

“灭绝”这两个可怕的字,岂是我们人类应说的?……但我有一句话,要劝诸公。“灭绝”这句话,只能吓人,却不能吓倒自然。他是毫无情面:他看见有自向灭绝这条路走的民族,便请他们灭绝,毫不客气。我们自己想活,也希望别人都活;不忍说他人的灭绝,又怕他们自己走到灭绝的路上,把我们带累了也灭绝,所以在此着急。倘使不改现状,反能兴旺,能得真实自由的幸福生活,那就是做野蛮也很好。——但可有人敢答应说“是”么?(《随感录三十八》)

鲁迅这里的“自然”,就是“物竞天择”的那个“天”,其“毫无情面”和“毫不客气”,一如从黑格尔到马克思的所谓“历史”。以一个虚拟的天道而放弃了人道,鲁迅意识到了自己的政治不正确(“你应该小心

^① 爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店,1999年,第200页。