

重点
阅读

睿智而质感的思想言说
——梁平诗集《家谱》印象

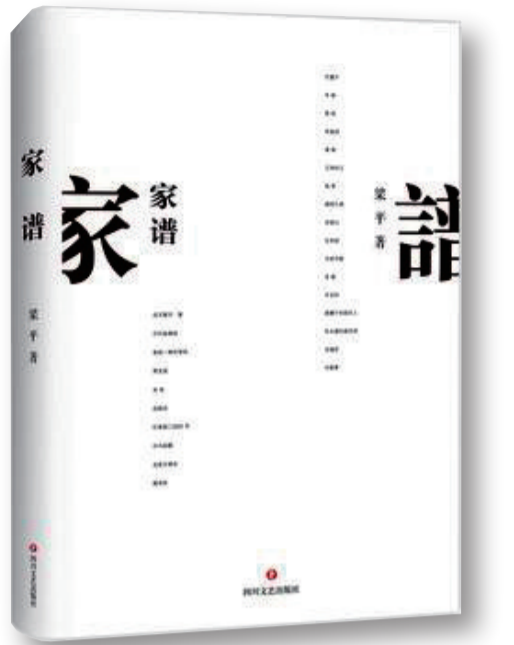
□罗振亚

人到中年,该果断搁笔还是继续写下去,如果写下去又应如何避免无效的状态,对每位诗人都 不啻于一场噬心的拷问。在这个问题上,梁平化解的功夫堪称一流,他虽已届花甲,却宝刀不老,内力愈加醇厚。

诗集《家谱》敞开了宽阔的抒情视野,从《汉代画像砖》《古滇国墓葬群》到《曾家岩》《磁器口》,从《西湖瘦月》《三味书屋》到《梁祝》《西蜀香茗》,从《禅宗祖师·马道一》《雍齿侯》到《知青王强》《杀猪匠》,只要浏览一下目录铺就的意象小路,就会发现诗人是在用自己的一颗心与整个世界“对话”。大到宇宙小至蝼蚁,远到幽幽苍天近至渺渺心河,历史、现实、文化、自然、灵魂、人生等世间所有的事物,打传统眼光看去有诗意无诗意的仿佛都被诗人驱遣于笔端,纳为主体情感渴望和吁求的载体或抒发机缘点;只是颇具文化底蕴的梁平,不愿去关注那种不无吓唬人之嫌的绝对、抽象之“在”,倒是喜欢以“心灵总态度”的融入和统摄,在日常生 活与情趣的“及物”选择中建构自己的形象美学,这种诗意的感知和生成机制本身,就隐含着与读者心灵沟通的可能。

不难看出,梁平的的诗是“走心”的,抒情主体发现诗意、处理历史与现实关系时稔熟超常的能力,保证他面对的不论是宏阔遥远的历史遗迹,还是旖旎奇崛的自然风光,抑或琐屑平淡的日常事 态,任何视域和事物均可出入裕如,随心所欲,能够写历史题材却超越思古幽情的抒发层面,流贯着现代性的经验因子,不为历史所累,写现实题材却不粘滞于现实,而因自觉的历史意识渗入,最终抵达事物的本质有所提升,协调好传统和现代矛盾对立的质素;主体的深邃敏锐则又使诗人作品中传递的诗意自有高度和深度,客观外物尽管看起来仍呈现着见山是山见水是水的状态,实际上却被诗人在他人的习焉不察中悄然置换、晋升为“人化”的山水;于是乎巴蜀风情、川地山水和世道人心,就顺理成章地在诗人的心灵孵化下爆发出盎然的诗趣。

如果说印象中的梁平善于做宏大叙事,诗性解读巴蜀文化的《重庆书》与《三星堆之门》等文本更不乏史诗倾向;这次由《为汉字而生》《蜀的胎记》《巴的血液》三辑结构而成的短诗集,文化气息依然十分浓郁,情绪的舞蹈喧嘩还在,但以见识和经验见长、知性化抒情的“思”之品格却越来越显豁了,这是时间的馈赠,也是诗学理念调整的结果。梁平也曾虔诚地信服某些先贤所言,诗是生活的表现、情绪的抒发或感觉的状写,可随着对诗歌本体认知



的深化,他发现传统观念涵盖不了理性思考占较大比重的人类心理结构,至少到了冯至、穆旦、北岛等一系列诗人那里,诗歌已经成为某种提纯和升华了的经验,诗原本该是情感和思想共同的丰富和延伸,它有时就是主客契合的情感哲学。这种科学的理念同丰富的人生阅历体验,超拔的直觉力遇合,敦促着梁平的《栅栏世界》《一次晚餐的感觉》《我们》等大量对人生、历史、时间、死亡、爱情等精神命题思考的诗,就不时逸出生活、情绪以及感觉的层面,成为饱含某种理意内涵、情理浑然的思想顿悟。如“很久以前,/栅栏轰然一声,散了。//栅栏里的世界,/静如处于,有雾走动。//其实爱恨无形,/有 无栅栏并不重要。//不散的栅栏是时间,/一万年以后,也不。//比如我,在与不在,/早已置之度外”(《栅栏世界》)。栅栏仅仅是触媒,作者借助有形的栅栏聚焦无形的爱恨情感和时间范畴,平静达观的主体现身,展开的即是一段人生边上的“眉批”,一片思想的“家园”,其实,世间许多事物之间并无隔膜,也无需设障,在亘古的时间面前谁也无法永恒,因此尽可以超然对待一切,包括生死,诗给读者的更多是启人心智的感受。

“思”之品质和分量的强化,在动摇、拓展传统诗歌观念的同时,自然增加了诗意内涵的质度和硬度,提升了现代诗的思维层次。可贵的是,梁平清楚如果诗之“思”单凭理性或哲学去认识,无异

于赤裸苍白的人;所以他走了一条感性、悟性言情的非逻辑路线,在意象、事态的流转中自觉地渗透“思”。多年在诗歌海洋里的浸泡和摸爬滚打,使他对诗歌的习性了如指掌,最清楚诗歌文体对“此在”经验的占用和复杂题材的驾驭,绝对不如小说、戏剧和散文文体来得优越,所以很早即养成了一种开放意识,在诗中向叙事文类借鉴必要的艺术手段,关注对话、细节、事件、过程、场景等因素,将叙述作为建立、维护诗和世界关系的基本手段,以缓解诗歌文体自身的压力。如“梁山伯,/与女扮男装的祝英台,/十八里相送之后,化了蝶。/他们两人的那点儿事,/从坊间的流言蜚语,/落笔成白 纸黑字,/不是也是了。//东晋当过县令的老家,/鄞东山上治理过姚江,/积劳成疾而终。//青春 期与英台有点暧昧,/而且不知道她是女人……山伯的古墓遗址,/碧草还是青青,/花也在开,妖娆。/飘飞的衣袂隐约、孤零,/没有成双成对。/过眼一只蝶,老态龙钟,/已经扇不动翅膀”(《梁祝》)。它避开抒情诗意象寄托和叙事诗情节表现的路数,以“事 态”的经营凸显人物特质,干净利落,具有较为丰满的叙事长度。其中有梁祝悲情故事的复现,有梁山伯善良却迂腐性格的刻画,有梁祝相处和分别后的细节描写,有古墓孤蝶凄清氛围的烘托,乃至诗人对梁祝故事的评价,诗似乎已经具备了叙事性文学的主体要素,当然诗人同情婉叹情绪的渗透前提,使之仍未超离诗性叙事的范围。

梁平说过,诗人的价值就是担当,《好人张成明》这首诗就以冷幽默的叙述方式,在尽一个诗人关注当下的忧患之责,硬朗朴素的词汇,诙谐调侃的语气,一下子拉近了与读者的距离,可是承载的令人疼痛的医疗事故致人死亡的严肃命题,又让人悲愤不已,轻松和沉重间的张力制造堪称匠心独运。梁平诗歌的语言在机智幽默的同时,遣词造句上总透着某种出人意料的“嘎劲儿”,能带来一股陌生的新鲜气,像“日干乔大沼泽没有表情,/它不知道该怎么表情”(《红原》),“界限不清,/子夜从来没有夜过”(《子夜》)。这种写法经济而奇峭,它能够改变读者惯性的思维路线,带给人一定的审美刺激和惊悚;尤其是在过于典雅含蓄的诗坛憋闷得太久,被诸多不痛不痒、不温不火、不死不 活的文本折磨之后,再去接近它们就更会产生一种阅读的快乐。

原来,《家谱》在“写什么”和“怎么写”两方面,均有建树和启示。

《家谱》,梁平著,四川文艺出版社,2017年10月出版)

■开卷絮语

托尔斯泰曾担心,如果万一耶稣到了俄罗斯乡村,那该如何是好呢?我们中国作家中,可能鲜有如此深沉伟大之宗教情怀者,但在19世纪末20世纪初,虔诚的基督徒们——大批来自英美的西方传教士,确曾以耶稣之名到过中国乡村。那是清朝末年,一个西风东渐、春寒料峭的傍晚,年轻美丽、信仰坚定的英国女子阿曼达携着幼小的妹妹安琪拉,在中国女信徒罗子漫的陪伴下,忍受着饥寒和劳累,走在荒凉寂寞的辽西乡野上,正为寻找安身之所而忧心忡忡。丛培申这部洋洋60万言的小说,就这样开始了讲述。

《烟火人间》无疑是奇特的作品,它不是通常意义的历史小说,而是在民间的立场上,展示了一段特殊历史记忆中的家国之思和家国之痛。小说的时间跨度很短,然而小说的叙述却是惊心动魄、曲折跌宕的,一如绵延起伏的辽西丘陵。这是中国历史上“三千年未有之大变局”的瞬间,这个转型瞬间的绵延和展开,构成了近代史的序幕和全部戏剧性的预演。其场景之多变,高潮之迭起,人物和事件之纷纭,就像昆德拉谈陀思妥耶夫斯基时所说,充满了“生活中骤然升起 的密度之美”。

但生活中不仅会升起密度之美,也会升起密度之恶。这大概是中华民族最难忘怀的一段痛史,国势倾颓,外侮日强,鸦片战争之败北在前,八国联军之烧掠在后,当时时日,即使在相对偏远的辽西边地,也同样存在着多种势力的生死博弈与较量。这里有统治阶层中不识大势的因循弄权者、腐败者及最后的被牺牲者;也有生于末世运偏消的官场投机者和新生代官僚;有身为公车遗老却又只能为先圣之道慷慨悲歌的边城陋儒,也有不断被寄予厚望又不断被侮辱、被损害的读书种子;有风韵尚存、坚韧不拔、无怨无悔地支撑着一个破落世家的卫道者和母亲,也有出身或高贵或低贱,或因懦弱而遭辱,或因抗争而沦落的年轻女性;有成分复杂、行事诡秘、如侠客也似帮会的革命党;也有持刀奋起、懵懂浑然、被裹挟在义和团风潮中前仆后继的血性农民;有来自东邻北邦,或阴毒如鬼魅、或残暴如虎狼的日俄潜伏者和掠夺者,也有远涉重洋,笃信耶稣,以传播福音为己任的英国传教士及其沉迷于华土文化、沉沦于异乡恋情、在基督教和儒学经典之间徘徊徇徇的女儿。

丛培申是出手不凡的年轻实力派作家,关于《烟火人间》,他说自己的写作初衷,就是要通过揭示那段特殊的历史,写出“一个民族的死亡与再生”。纵观全书,我觉得这并不是过高的期许。作者以最大的真诚,通过以写实贯通意象与思辨的个性化叙事,传达了这样一种信念,那就是我们中国的文化传统与价值不仅根深叶茂,而且渊深流静,她可以包容和吸纳,但其精神的原点、灵魂的本色是不可改变的,任何统摄、消融、殖民、渗透、异化这种文化传统的企图,都是徒劳的,因为哪怕是最底层、最卑微的“老中国的儿女们”(鲁迅语),骨子里都充满着她的血脉和力量。

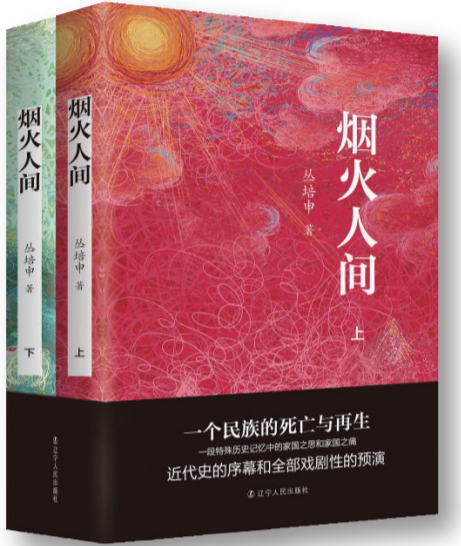
作者的叙述是令人震惊和震撼的。东北文学的特点之一是场面化,这种空间与氛围的流动感,我们在萧红的《生死场》和萧军的《八月的乡村》等作品中不难发现,但《烟火人间》的场面化叙事,不仅有事件的发生和发展,更有鲜明的精神质感和象征意味。如小说中荣念萁的被“卖于市”和弓然明被判凌迟的场面,戏剧性集中而聚光鲜明,两个弱女子之“罪与罚”,照出了一个没落王朝及其政权的本质,而这两个出身贵贱截然不同的女性,面对巨大的羞辱与痛苦,却表现得那样沉静、淡然、无畏,在国难当头、大厦将倾的时刻,这种精神的力量,确如鲁迅先生所说,足可视为中国女子之承当精神,虽压抑数千年,而终于没有消亡的明证了。

总之,这里有共赴国难的快意恩仇,有人间乱世的爱恨情仇,也有文化碰撞的书剑恩仇。而综观全书,不同文化碰撞交流的主题相对更具有思想的贯穿性。从秀塔书院到红山教会,主要人物来来往往,形成了儒学精神与基督信仰,中国经验与西方价值多层次回调对话的格局。

哲学家海德格尔在谈到古希腊作品时说,它们的真正魅力,就是“让大地成为大地”。那么怎样才能让大地成为大地呢?海德格尔认为,大地本身并不能成为大地,还需要有“天地人神四重奏”的交响。特别在天地无光的黑暗岁月,正如《烟火人间》所表现的,人与神的关系就成了更重要的主题。

从基督教在中国传播的层面上,穿越历史风云,走进世道人心,这确实是并不轻松的选择。现代以来,中国作家的文学书写与基督教之间一直存在着复杂的关联,或题材结构,或母题显现,或精神形象,或话语方式,或情感痕迹,都可以找到某种创造性吸收或转化的痕迹,但像《烟火人间》这样,不仅正面剖析基督教精神与中国文化语境的冲突及融汇的可能性,而且把西方传教士的心路历程和一个东方民族面临灾难的心灵秘史贯穿起来叙述,戏剧性的密度和思想性的密度相得益彰,还是十分少见的尝试。

陈寅恪曾为王国维之死写下这样的话——凡一种文化价值衰落之时,为此文化所化之人,必感苦痛。在这里,民族劫难与文化苦痛,构成了全书的思想脉络和叙事基调。尤其文化苦痛的表现是普遍的、强劲的、痛彻骨髓的,与其说它属于士人或特定阶层,毋宁说它属于每一个中国人。所以我们看到,当义和团“拳匪暴民”与罗子沫一起被打入死牢的时候,这些本来没有文化的普通农民发自内心的觉得这个读书人 不该和自己一样,他不该死,因为他是一个读书人,他们甚至用全体招供来换取罗子沫的性命。直到被处决之前,他们还想最后听一听这读书人的声音。在他们心中,儒家的求仁得道之思是某种寄托,但更是一个民族的英雄主义幻象。这就是读书种子的意义,连荣格在自己也即将沦为罪臣之际都醒悟到了,为什



么有那么多人有意无意地保护这个读书人,就因为他们的内心都有一条不忍断绝的根脉。

《烟火人间》是一部文史之作。小说的叙述主线是义和团运动在辽西边地的兴起与失败,而与此相关的则是基督教“西风东渐”的历程。实际上,关于义和团的争议是始终存在的。“浩浩愁,茫茫劫,短歌终,长歌歇”,一个多世纪过去了,那段特殊历史中人与宗教的关系,似乎仍是思虑未了,是非难辨。这里有客观的史实求证和文化辨析,也有“污名化”的所谓评判。其实无论中国还是西方,宗教就其本源来说,首先就是对人间苦难的关怀与揭示。正是在这个意义上,马克思说过:“宗教评判是一切评判的基础。”关于义和团也是这样,不说摧残民气,会酿成怎样的世界,至少既然是评判,就不该忘记评判的本源和基础,那就是一个民族所经历的苦难。

由此观之,《烟火人间》对文化奴性的轻蔑,对文化自信的诠释,对民族苦难记忆的发掘与思考,是尤其值得肯定和赞佩的。小说以正史之思、心史之韵,构成了精神底色。普通民众在苦难中的歌哭呐喊、民族生存的渴望、文化信念的坚守、社会变革的吁求,这是整个叙事的基本律动,也是那个时代的本质和 历史前进的主流。

阅读这部长篇,我有一种穿越隧道或荒野之感。就人物形象而言,罗子沫、荣念萁以及本身即为基督徒的阿曼达和罗子漫,他们虽然信仰不同,却都曾有过受难、困惑、迷惘、堕落的经历,都是某种意义上时代“迷羊”。而这里的中国经验在于,对这些人物来说,宗教的忏悔与救赎情节并不存在。如果可以称为救赎的话,罗子沫在战乱中独自去寻找阿曼达,可谓别具人性光彩,包括荣格在流放途中的自尽和即纪平面对日本人胁迫的自焚,也都可视 为某种文化殉节或自我救赎之举,但这种救赎力量并非来自基督的神性,而是来自孔子的灵光。小说的叙述者,就像某种意义上 的伦勃朗,似乎“总想把主人公从黑暗中拉出来”,只是这种拉出来的力量也是中国式的,是中国的价值与经验:“落日的余晖总给人温暖的感觉,就像老人的眼神,照射着幼小的地面”。

而实际上这是一片神奇久远的大地。这片大地上有我们的家园。《烟火人间》不是通常意义的历史小说,也不是前些年流行的家族史小说。但小说却始终有一个家园的意象,那就是破落的、贫寒的、风雨飘摇、惨剧频发的罗家,可这个家园的容纳力和支撑力却是强大的,直到小说最后,幸存的男人女人们又冒雨回到了这里,“好像彼此都各自找到归处,静默静坐,有万般心事需要久地回味。于是,这个百年罗家大院,在雨中迎来了少有的宁静”。

阿曼达的母亲对女儿说,他们不该来这里,中国是一片复杂的土地。其实和他们的土地一样,这片土地并不复杂,它在人与神之间只需要一个灵渡,那就是信仰和浴火,数千年浩劫巨变,这片土地惟以此浴火自救,家园长存,生生不息,并不断新生为更神奇更美好的大地。

《烟火人间》,丛培申著,辽宁人民出版社2018年1月出版)

■新知新思

古典维度与拯救维度 ——读张伟栋《修辞镜像中的历史诗学》

□黄家光

同情之理解对于学术阅读,在于揭示文本的内在努力和思想逻辑,这里起码包含两个向度,一个是理解、重构文本的思想图景,这一理解与重构,构成了真诚的对话,一个是批判性的面对未完成的文本。实际上,任何文本都可被视为未完成的。张伟栋的新作《修辞镜像中的历史诗学》虽未构成一个字面意义上完整的体系文本,却始终围绕核心的问题意识展开,因而具有一定的系统性。这一问题可简化为诗歌(语言)与历史(现实)的对位法问题。在对历史对位法问题的展开中,我认为有两个维度十分重要,一个是古典维度,亦包含对个人化的批评;另一个维度是拯救性维度。

所谓历史对位法,是指“诗人们在历史的迷雾中,向现实的讨价还价和对未来的计算法则,其轴心则是当下的真正的历史逻辑,正在展开的,塑造我们现实和未来的具体法则”(第6页),但这一“真正的历史逻辑”并不是惟一的,将其视为单一的,是“单边的历史幻觉”,不论这种“单边的历史幻觉”表现为救世的目的论观念的实用法则和现实斗争的法则,还是表现为历史终结论的欲望法则。如何应对这一历史困境,在张伟栋看来是当代诗歌必须面对的。但与试图在当下现实与“将来之神”之间寻求平衡的努力不同,张伟栋似乎更强调两者的“非均衡性”,他将荷尔德林—张枣这种对非均衡之张力的表现,视为第三条路线,异于“‘历史’中的激进的人本主义和‘历史终结论’的人道主义”(第19页)。

与此密切相关的,在当下语境中,如何处理诗歌与政治之关系,是“历史对位法”必须面对的问题。在对 中国新诗史的“时间维度”的勾画中,从古典诗歌的“绝对时间”到民国时期的“推论的时间模式”,到社会主义诗歌中“诗歌与历史合二为一”,再到当代诗歌中的“此时此刻”,这一历史过程中,诗歌与政治分分合合。在当代诗中,呈现为将“政治”与“审美”、“个人生活”割裂、对立起来,从而将对立的双方都本质化了。在“此时此刻”的时间意识中,历史和政治因被归于宏大叙事,而被拒斥,留下的是“对个人经验和感知的依赖,对日常生活主题的迷恋”。(第31页)这一将个人生活与审美相互绑架的方式,把个体—主体空心化,小写的语言开始成为大写的语言,诗歌迷失在语言的狂欢之中。如何让政治维度重新回归诗歌,张伟栋认为,主要有三种模式,一种是见证式诗歌,以作为真理主体的个人,记录历史;一种是公共诗歌,以法官身份,裁决现实,给出正义,诗歌之 为一种理想的律法;一种是“反政治”诗歌,以反政治作为

其基本政治要义。

但在张伟栋看来,这一讨论就算是意义重大的,也是无效的,他给出的方案是揭示现代诗的古典维度。在他看来,古典维度,“首先,着眼的是共同体及其原则”(第39页),以此区别于以原子化个人为根基的现代自由主义。诗歌政治性正体现于这一古典维度中,古典维度包括“想象”与“判断”,在此无指“判断”,即“与总体性世界的关联问题,而非某个具体的政治理念”(第41页)。张伟栋不愿意将诗歌简单归于语言,认为诗歌在语言之外,还关涉存在,并且与古典意义上的真理相关。

我们看到,当这一古典—政治维度介入的时候,张伟栋已不满足于只提供一套客观描述的理论,而是试图提供一套带有价值色彩的、具有拯救维度的历史意识,这一历史意识,展开于总体性状态之中。通过对阿甘本的解读,他认为“当代性就是弥赛亚时间”,内在就包含拯救的含义,他同样也将这一拯救性维度放入“语言—历史”机制之中,同样在考察当代新诗史的基础上,勘定拯救维度的位置,试图走出由资产阶级语言观—左派语言观—古典主义语言观构造而成的旋转木马,或说诗歌体制。在此诗歌体制中,“‘历史’是已经被打包封存的历史”(第92页),而这本身也是一种语言—历史机制,因而也是“单边的历史幻觉”。要从中赎回“历史”,进入时间内部,就要重新理解拯救。这一具有弥赛亚性质的拯救维度,内在于乌托邦相联系。

诗人们在此通过拯救维度召回乌托邦,也召回历史,但是具有拯救功能的不是历史,而是语言,此语言“不是信息交流、意义传达或借助政治、伦理、美学等中介所衍生长出来的语言,而是来自乌托邦”(第99页),这一结构,可以联系讨论荷尔德林和张枣时所提及的现实与“将来之神”之间的“非均衡性”。

我们看到以历史对位法(“语言—历史”机制)为轴,以古典—政治性维度和拯救维度,张伟栋试图建构一个具有价值含义的历史诗学体制。并以此解读当代中国诗歌,并在阐发当代诗歌基础上进一步推进这一历史诗学。这一努力,可以视为是“思·史·诗”的互动。我们在陈超的《个人化历史想象》一书中,可以看到类似的互动模式,但张伟栋明在“思”,也就是哲学化上走得 更远。

本书的另一个特点是,不同于更早一辈的诗论家,除广泛征引本雅明、伽达默尔之外,更新一代的欧陆哲学家如阿甘本、朗西埃等,进入了他的理论视野,也可见出其理论资源与上一辈



已有差异。

张伟栋力图使古典—政治维度与拯救—乌托邦维度重新回到诗歌讨论之中,从上文中,我们可以看出,对“时间”问题的理解构成了十分重要的枢纽作用。他通过对“当代性”的阐释,试图“深入时间内部”,也希望诗歌“创制自己的时间”,这说明他意识到了时间问题,对时间的理解,直接关涉到对“语言—历史”机制内在结构的理解,但可惜的是,此一问题并未成为其关注焦点,因而对此问题并未给出更多更细致的说明,也导致古典维度和拯救维度的关系并不明朗。我在上文中给出的说明,也不具有很强的逻辑性。这一不够重视的一个例子是,其在一处把古典诗歌的时间视为“绝对时间”(第26页),在另一处又把现代主义的时间视为“绝对时间”(第32页),这一内在齟齬,并未得到说明。

而且就历史诗学建构本身而言,如何理解“时间”关涉到如何理解“历史”,理应构成其结构框架的重要一环,这也是我所期待的。当然,就其做重点阐述的古典维度和拯救维度,也更类似于框架之勾画,其内在纹路肌理有待于进一步展开,比如古典—政治性维度中的“判断”,具体所指为何,只是一笔带过,并未展开。比如是否可以 用康德的“审美判断力”概念来加以丰富,阿伦特在其论述康德政治哲学思想的讲座中,正是从判断力概念入手的,政治、审美可以通过判断力来沟通。又比如,他借用了柏拉图“分有”的概念,作为证明其诗歌主权的一个关键概念,也并未得到有效考察,所有对柏拉图“分有”概念困境的指责,似乎也可以全部用来对他的“分有”概念进行指责。

《修辞镜像中的历史诗学》,张伟栋著,华东师范大学出版社2018年1月出版)