

心靈的迷狂——張承志批判

◎ 傅書華

在當今中國的思想界、文化界、文學界，張承志是一個不容忽視的重要存在，本文旨在對張承志的精神價值取向提供自己的批判性的反思與評價，以貢獻於大家。

對世俗生活的極端蔑視，對與社會現實世俗生活對抗的精神世界的執著追求是張承志的一大特點，也是他超俗顯聖的主要方面。在張承志的小說中，張承志總是要設置一個與社會現實世俗生活相對立、對抗的精神世界來作為他追求的目標，這個精神世界在他的筆下是以這樣三種形態來體現的：第一種，以具有象徵意義的自然景物來體現，譬如遼闊的北方的河、高聳的冰峰、遙遠的老橋等等，由於象徵、抽象意義上的自然景物的遼闊博大性與人的精神世界的遼闊博大的異質同構，所以，這類作品往往在文本意義上遮蔽了超越了張承志所追求的精神世界的虛妄性，從文本的事實意義上，構成了一種真正的對精神世界的美的召喚。第二種，以在社會現實中不能實現的或者已經或者注定要失敗的行動、努力來體現，如《金牧場》中的紅衛兵長征、聖徒尋天國、路·德金的非暴力主義、全共鬥的無政府主義等等，這些作品由於上述行動所體現的社會性，所以，就在一定程度上，暴露出張承志所追求的精神世界的虛妄性，也因此而引起了人們較大的爭議。¹第三種，將一種對精神世界的追求亦或信仰推向極致，形成了一種宗教意識、宗教情懷，也因此而將與世俗生活的對立、對抗推向了極致。對這類作品，無論作者、評論者還是讀者，都沒有糾纏在具體的宗教教義上，而是較準確地將之視為一種對精神境界的追求，²問題只在於如何來評價這種精神境界及對其的追求。

在我看來，問題可以分為三個：第一個，應該如何評判世俗生活。第二個，精神世界與世俗生活的關係。第三個，精神追求、信仰意義上的宗教情懷。

應該如何評判世俗生活，這在中國的今天，是一個非常迫切的現實問題。我以為，世俗生活就是以物質生活以人的生存欲望為主體的人的生存形態。雖然張承志總是指責漢民族耽於世俗生活而缺乏信仰追求，但在我看來，世俗生活在中華民族的悠久歷史中，始終是缺席者。在漢民族的悠久歷史中，除了宋代、明代有過短暫的對世俗生活有局限的認可與實現之外，在漢民族的現實生活中，倒是對建立在人倫關係上的精神世界、精神生活有著過多的推崇，輕物質重精神在漢民族的歷程中，始終是佔據著主導、主潮位置的。由此，中國始終缺乏如何面對世俗生活的思想資源：第一，就生存形態而言，中國長期處於物質貧困的生存困境之中，沒有在享受物質時，如何更好地展開人生的精神資源，而只有在物質貧困時，如何給以應對的精神資源，那就是在人與外部世界與物質需求發生衝突時，不是實際地改變外部世

界，爭得物質的滿足，而是靠退回內心世界靠重精神輕物質來求得人與外部世界的平衡。第二，就文化思想形態而言，西方從希臘神話開始，對人的個人的情欲、物欲就有著基本的肯定，經過人文復興階段，西方對人的世俗生活有了進一步的肯定，其後西方的文化思想都是在此基礎上給以邏輯地展開的。中國則不然。中華民族從一開始就是以群體倫理為社會本位，重天理而滅人欲，又沒有經過類如西方人文復興的洗禮，所以，中國傳統的文化思想始終是在維護群體倫理的基礎上給以邏輯地展開的。五四時代，曾以對人的強烈呼喚，將這一邏輯鏈條給以暫時的中斷，但在建立共和國的鬥爭中，為了實現物質、政治、精神上的翻身解放，又必須在殘酷的鬥爭中，強調犧牲個人的物質利益（手段），以換取整體的勝利（目的）。在這個過程中，精神的因素被再一次凸顯了。於是，在漫長的鬥爭歷程中，對於手段的反覆強調，也便造成了把手段視為目的的幻覺。正因為中國缺乏如何面對世俗生活的思想資源，所以，當中國因為市場經濟從根子上使世俗生活有了存在的可能時，如何應對世俗生活，建立新的人生方式，就成為了一個急迫的社會現實問題。物欲橫流，只是對原有物質貧困的一個惡性反彈。面對這樣的一個新的社會問題，中國傳統的思想資源精神資源就是不夠用的了，這正是中國今天發生精神危機的根本原因所在，馬克思說過：「人們首先必須吃、喝、住、穿，然後才能從事政治、科學、藝術、宗教等等」。³魯迅也提出過這樣的綱領性主張：「我們目下的當務之急，是：一要生存，二要溫飽，三要發展」。⁴他們都是把人的物質生存在第一位的。馬克思對人的物質生活的肯定是根植於西方文化的深厚土壤之上的，魯迅對人的物質生存的重視，也是根植於五四時代對西方文化的接受對中國傳統文化的批判之上的，相對於中國的傳統文化，他們倒確實是一種異質文化。張承志雖然以異質文化自居，但其否定人的物質生活世俗生活的價值指向倒是與傳統文化一脈相承呢，並因為在今天的精神危機中，適合了人們重精神輕物質的思維慣性從而得以大行其道。

精神世界與世俗生活的關係及相應而來的選擇甚麼樣的信仰也是應該予以辨析清楚的問題。單單說自己執著於精神追求而蔑視世俗生活並不能讓人敬佩，單單說自己不放棄信仰並不能讓人敬佩，還應該給以追問的是，追求的精神是怎樣的一種精神，不放棄的信仰是一種甚麼樣的信仰。

馬克思指出：「任何人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在」，「不是意識決定生活，而是生活決定意識」，「前一種觀察方法從意識出發，把意識看作是有生命的個人，符合實際生活的第二種觀察方法則是從現實的、有生命的個人本身出發，把意識僅僅看作是他們的意識」，馬克思並且進一步指出：以對人的個性和獨立性的是否認可和成全為價值衡准，「集體」被相機劃分為「真實的集體」與「虛構的集體」（「虛幻的集體」），這兩種「集體」分別配稱於以之為存在對象的兩種「個人」，即所謂「有個性的個人」與「偶然的個人」。⁵這是對物質與精神、個人與集體關係的深刻說明。「真實的集體」與「虛構的集體」的最後分界線便是看這個集體裏的個人是甚麼樣的個人。如果這個集體裏的個人是個連人之得以生存的根本性的基礎性的物質生存都得不到關注，更惶論個人的主體性的實現的個人，那麼，這樣的集體就只能是一個「虛構的集體」，這一「虛構的集體」所構建的精神世界、價值指向，雖然常常以國家、民族、群體等名義出現，顯得很神聖，但卻與人的解放相去甚遠。正是在這一意義上，魯迅才會在《狂人日記》中指出，中國的傳統文化，是打著神聖的名義吃人。張承志對精神的執著追求及相應而來的對信仰的堅守的失誤恰在這裏。他對精神的追求是執著的，但他所執著地追求的精神卻是「虛構的集體」所構建的精神世界、價值指向，無論是他筆下的紅衛兵的長征，還是全共鬥的無政府主義，亦或是聖徒尋天國，哲合忍耶教徒的為教犧牲，「意識」被看作了「是有生命的個人」，在這種錯覺中，個人在對

精神與信仰的追求中，自覺地充當了「虛構的集體」的得心應手的工具而喪失了自身。

宗教情懷。如前所述，當張承志把對精神的追求對信仰的堅守推向極致時，就形成了一種宗教意識、宗教情懷，也因之使對精神的追求對信仰的堅守，從個體行為變成了一種社會行為，從而給了我們審視張承志以另一不可缺失的必要維度。宗教意識、宗教情懷的形成有兩個最根本的原因。第一是組織社會組織人群的需要。杰姆遜曾指出：「過去的社會裏，由於宗教佔統治地位，社會是以一種經濟之外的方式來組織的。」⁶雅卡爾(Albert Jacquard)也說過：宗教的詞源之一即是「捆扎」，即「是將人們聯繫在一起的一種手段」。⁷如果我們不是從狹義意義上理解宗教，而是把宗教理解為對精神追求的極致化，理解為靠精神來把社會組織成為一個整體，那麼，杰姆遜與雅卡爾的話可以說是對中國傳統社會的極好概括。在中國的傳統社會，正是靠政治倫理正是靠思想與精神的統一成為社會的最主要的組成形式，譬如儒教，譬如皇權。宗教之所以能夠形成，之所以能夠靠宗教來構建、維繫社會，是因為人沒有在物質上改變自己的可能，如張承志在《心靈史》中所描寫的：除了信仰，一無所有，這是宗教意識、宗教情懷能夠形成的第二個根本性原因。杰姆遜引馬克思的話說：「宗教是絕望人的希望。」杰姆遜解釋說：「在現實生活中，大多數人也許沒有實際辦法改變社會……在這種情況下，他們只有發明宗教……宗教成了沒有行動可能性的人們的唯一希望。」⁸形成宗教意識、宗教情懷的這樣兩個根本性原因，在市場經濟以個體以經濟為主體後，就發生了很大的變化與根本性的動搖。杰姆遜說：「只是在資本主義、個人主義出現之後，上層建築的各層次才分離開來。宗教失去了其統治地位……這也和社會的『世俗化』是聯繫在一起的……進入資本主義社會之後，社會機器卻完全是以純經濟的方式來組織，其它的一切都和經濟有關，都受經濟的制約。」⁹在中國的市場經濟成為社會生產的主導力量之後，原有的依靠政治倫理依靠思想、精神等非經濟力量維繫社會成員關係的社會結構就被從根本上動搖了，精神的至高無上的作用消失了，帶來的則是精神世界的危機。杰姆遜引用艾略特的話說：資本主義是個世俗化的社會，並不直接由宗教價值觀形成，因之，資本主義沒有文化。¹⁰正因此，張承志對精神、理想、信仰的執著追求，在今天才具有著極大的魅力。杰姆遜認為：「宗教不僅成了革命的形式，而且造成了聲勢浩大的革命力量。宗教現在不再和農民聯繫在一起，而基本上是屬於城市無產階級的革命或稱宗教運動。」他並且認為：「美國當前興起的原教旨主義是一個很複雜的運動，其中便包含了反對資本主義的因素。」¹¹張承志的宗教情懷之所以在今天的中國文學界思想界有著巨大的影響，也正是因為許多人將之視為是一種對抗、批判今天物欲橫流的革命力量。但是，這裏需要辨析清楚的仍然是，張承志所代表的這種精神力量的實質是甚麼，是建立在原有的經濟基礎之上，還是建立在新的經濟基礎之上。從這個意義上說，誠如雅卡爾所說：宗教是「可以沿著解放的方向發生作用，也可以相反，沿著禁錮的方向發生作用……同一所教會在不同的時期可以從一種態度轉變到另一種態度。」他還指出：「我們並不能因此就宣稱『上帝死了』，在我看來，這是沒有意義的一聲勝利的呼喊……我們的尊嚴在於我們拒絕接受自然規定的種種限制。正是通過這一拒絕，我們成為共同的創造者，一步步地接近『上帝』一詞努力想表達的東西。」¹²在我看來，這正是我們今天在面對張承志所特別應該強調的，我們不僅僅是要否定舊的精神世界，不再披掛舊的精神武裝面對新的世界；我們不僅僅是在否定舊的精神世界時，就隨波逐流地接受市場經濟「規定的種種限制」，我們更應該重構新的精神世界，只有做出這樣的切實努力，我們才能不再時時戀戀不捨地回望站在舊時疆界的張承志。

當我們仔細分析清楚了張承志對精神的追求及他追求的精神以及他所執著的信仰的實質是甚麼了之後，我們就可以進一步分析在這基礎之上的獻身、無私、激情、犧牲、苦難、對信仰的執著等等的意義了，而這些，往往是張承志所最能打動人之處。

獻身的激情與犧牲的狂熱。在張承志的小說中，充滿了獻身的激情與犧牲的狂熱。譬如《金牧場》中紅衛兵的長征，奔赴越南的參戰，《心靈史》中眾多教徒的為宗教的獻身，張承志竭力地渲染這些並經常以此為自豪。對此，有論者曾經批評說：作品似乎在告訴人們：「凡是理想都是崇高的，不管它多麼虛妄；只要犧牲就是英雄，哪怕它毫無價值。這似乎是《金牧場》所闡發的最新理想，也是張承志的理想主義的最新內容。」¹³我以為這種批評是點中了要害的。我們為甚麼對激情、犧牲對苦難的承當會情有獨鍾特別地偏愛？我以為這是有著歷史原因的。由於社會結構的不合理所造成的生存的艱難，為了變更不合理的社會結構，突變式的政治革命與戰爭形態成為最能夠立竿見影的改變現狀的有效手段，在對這種手段的實施過程中，特別地需要激情、犧牲與對苦難的承當，長期的政治動盪與戰爭，使我們形成了這樣的一種強大的思維慣性，在今天這樣一個漸進式的經濟時代，激情、犧牲與對苦難的承當的相對弱化，使我們在精神上心理上產生了一種失重感，於是，在一種強烈的懷念情愫中，我們把激情、犧牲與對苦難的承當本身當成了惟一，當成了最高價值的所在，而不再追問其價值的指向與意義的存在，就好像張承志所說過的那樣：「旗幟的本質是飄揚過。不管飄揚得高不高，人們看見沒看見，飄揚之後留下了甚麼——旗的追求是獵獵飄揚，激烈地抖擻著風，美麗地飄揚。¹⁴但這裏我們要追問的是，這是一面甚麼樣的旗，如果旗本身是醜陋的，這種飄揚是否還讓我們感到美麗。

在我看來，這樣的一種追問至少應該有這樣三個方面：

第一，歷史擔當與道德擔當。就以張承志心中的紅衛兵情結及對知青生活的懷念來說吧。紅衛兵在十年浩劫中的惡劣作用，遲至今天並沒有受到應有的清算，反而時時有著青春無悔的自豪；對知青的插隊生活也是很奇怪地從一種整體的批判很快地轉向了一種整體的懷念¹⁵，張承志在《金牧場》中對紅衛兵長征的讚嘆，對知青生活的描寫，體現的也就是這樣的一種頗有代表性普遍性的情緒。我以為這其中原因之一即在於，當年的紅衛兵均是二十上下的年輕人，當年投身於紅色狂潮，是出自於純潔的動機，青春的激情，對理想的追求，從這個意義上說，其個人的道德品格是無可指責的，應該指責的是時代的錯誤及時代錯誤對他們的利用。時過境遷，當年的紅衛兵已步入中年，而人的青春一生中畢竟只有一次，青春記憶在個體生命中，永遠是鮮活生動的，如是，青春無悔成了這一代人憶念青春時的口號。但是，在這裏，誠如一位論者所說：歷史擔當退位了，個人的道德品格獨居歷史、人生的舞台中央，在用道德擔當替代了歷史擔當時，我們就在有意與無意之間，不再追究歷史所造成的罪惡，這樣的一種對歷史罪惡的遺忘是十分可怕的。¹⁶

第二，理性的迷狂往往假激情、犧牲與對苦難的承當而行，從而造成災難性的後果，這樣的例證在近代的中外歷史中可謂比比皆是。1958年的大躍進運動，十年浩劫的興起，就都是我們還記憶猶新的為時不遠的前鑒。張承志的小說中，充滿了對一種不計利害全身心投入的激情的描寫與讚頌之情，這種不計利害往往是通過行動者所投身的事業是注定不可能實現來體現的，如聖徒尋找天國，哲合忍耶教徒作明知是失敗的抵抗等等，並以此來證明這種激情的非功利性，且因這種非功利性而讓讀者覺得這種激情的可愛，並在這種可愛中對這樣的一種激情在非理性情況下所造成的危害，構成了一種強光下所造成的盲視似的遮蔽。對激情的描

寫是如此，對犧牲的描寫也是如此，而且張承志總是特別著意渲染犧牲的慘烈，但如果我們不追問一句：為甚麼犧牲，那麼，這樣的犧牲就只能給生命的大規模的毀滅與自毀披上一層神聖的外衣，並使之有了法理性的依據。這樣的一種追求犧牲的狂熱，在張承志的筆下，特別是在他的《心靈史》中，達到了一種自虐的程度：儘管哲合忍耶遭受了官兵的大肆屠戮，但「日後哲合忍耶回憶往事時，儘管悲憤沉痛，但心理中有一種很難理解的得意與輕鬆」，因為他們認為自己「有了身上殉教者的血證，就可以直入天堂」。¹⁷正因為如此，所以，他們總是自覺地去尋找與追求犧牲，把犧牲視為一種美去尋找與追求，《心靈史》當中有一節的題名就是：犧牲之美。所謂「血脖子教」，所謂「手提血衣撒手進天堂」，是對他們這種自虐式的對犧牲的追求的凝煉與鮮明的概括。但是，如果我們不追問清楚：為甚麼犧牲，那麼，這種自虐式的對犧牲的自覺追尋與承當，就只能成為一劑從心靈從靈魂上，自覺地戕害與泯滅人性需求的烈性毒藥，個體生命也就只能成為、充當「集團」的最有力的工具。自虐式的犧牲的程度越高，對個體生命的荼毒就越慘烈，個體生命的無價值的犧牲的悲劇成份就越重，「集團」給社會給人類造成的災難就越慘重。二戰時期的納粹士兵，日本的敢死隊員，今天恐怖行動的「肉彈」，就是如此。與此大致相似的是對苦難的承當。對眾多不堪忍受的苦難的自覺的承當的熱烈的讚頌性描寫，在《心靈史》中也可謂是比比皆是，但這裏仍然是要追問一句，為誰承當苦難？如果不作這樣的追問，就會使對他人權益的剝奪及為了一己私利或者為了「虛構的集體」的利益而使他人受苦受難合法化、合理化，而由於同樣的原因，我們也往往沉溺於前者而忘記了後者。

第三，不是所有的激情、犧牲、對苦難的承當都是有意義的。在一個價值、意義存在、明確的年代，當為了「真實的集體」而付出時，個體生命為此所付出、承擔的激情、犧牲、苦難、死亡都因此而具有了意義，獲得了崇高。但在一個價值缺失文化破碎的意義荒漠化的時代，當個體作為「偶然的個人」，是為了一個「虛幻的集體」付出與承擔時，個體生命為此所付出的才能、激情、犧牲、苦難、死亡等等，就都一下子失去了依托，失去了份量，成為一種無意義的荒誕存在，並構成了一種最可怕的最難以訴說的深刻的生命的破滅，生命意義的喪失。激情也就因此而蛻化變質為迷狂，犧牲與對苦難的承當也就成為了愚昧，這是一種時代與個體生命的雙重悲劇。譬如紅衛兵及知青的命運就是如此。張承志不是作這樣一種追問，卻在對激情、犧牲、對苦難承當的禱頌中，將之幻化出了神聖的光彩與意義，並因此而減少了對歷史與人之生命的深究與拷問，而且，這種幻化卻感動了許多人，這是最讓人失望的。

信仰崇拜的誤區。宗教的一個詞源是捆扎，另一個詞源則是「再讀」：「宗教變成了一個再閱讀的活動……也就是說，是一個使我們每個人能夠從自我中走出來，從而質疑自己對世界和自身的看法的過程。」¹⁸可惜，宗教的這一本義被許多人忽視了。雅卡爾還說：「確信自己擁有真理的人才是狂熱的，他最終困在這確信的念頭裏面，再不能參與到交流之中，從而失去了做人的根本。他就只是一個隨時準備受擺布的對象。宗教的罪惡正在於，培養不再提出任何問題的信徒。」¹⁹張承志及他筆下的人物就是這樣的一些信徒，雅卡爾所指出的兩個方面在他們的身上都有著鮮明地體現：第一，他們只是在虔誠執著地信，卻從來不問為甚麼信，在這種盲目地對信、信仰的推崇中，個體的主體性喪失殆盡，個體放棄了「再讀」，不再「質疑自己對世界和自身的看法」，個體「只是一個隨時準備受擺布的對象」。第二，由於「確信自己擁有真理」，「最終困在這確信的念頭裏面，再不能參與到交流之中」，所以，構成了一種封閉性與排它性，並因之在排斥他人時，構成了對他人的粗暴侵犯。張承志對與自己精神志向不同者，特別是對世俗者與知識界，充滿了強烈的鄙視與敵意，他更通過

筆下的人物對激情、犧牲、苦難承當的狂熱，對世俗者與知識者進行一種激烈的拒斥與批判。對這種拒斥與批判，對這種拒斥與批判的姿態，在對這兩點的一片叫好聲中，我們對其在今天所形成的新的障蔽與危害失去了應有的警覺：

第一，這種拒斥與批判。如前所說，突變式的政治革命與戰爭形式這樣的一種非常態的解決問題的方式，曾經在歷史的進步中獲得了極大的成功，這樣的一種成功使我們對在這一方式中形成的非常態的人生形態、生活形態及相應地亢奮的精神形態充滿了好感與懷戀，張承志在自己的筆下總是設置似乎難以想象的生存的嚴峻與苦難，注定要失敗的奮鬥，超乎一般的勇氣與犧牲等等，就是為了凸顯這樣的一種非常態的人生形態、生活形態及相應地亢奮的精神形態。但是，當歷史行進到以漸進式為特點的經濟建設時代時，怎樣面對常態的生活並使之具有詩意，就是今天這個時代給我們提出的一個似乎從未有過的新問題，在這新的時代問題面前，我們面臨著兩種危機：一種是被經濟所左右，讓常態的生活失去意義而庸俗化；一種是用非常態的思維扭曲常態的生活並試圖以此來對抗這新出現的前者的庸俗化，張承志就屬於這後一種，又由於我們是從久遠的非常態的歷史中走來，所以，有著一種與張承志的天然親和力，並陶醉在這新時代的唐·吉訶德的燦爛幻影中，放棄了對這新出現的現實問題的直面。

第二，這種拒斥與批判的姿態，即能不能把自己自視的正確看作是唯一的存在，並因為這一存在而否認他人的存在？而不承認人生形態多樣性的合理？我們為甚麼要把不同人生形態在人生形態上的不同與價值上的高低、對錯劃等號？我們為甚麼要在劃了等號之後，給一種人生形態奴役、改變另一種人生形態以行使權力的法理性依據？老舍的話劇《茶館》寫了一個普通的小人物王利發，從生存論的角度說，一個讓王利發不能生存的社會是一個讓人詛咒的社會。從價值論的角度說，我們應該給王利發式的人以生存、存在的價值上的認可。凡人與超凡的人，將自己的價值目標定在自己個人的日常世俗的生存的人，與將自己的價值目標定在為了一個「宏大理想」而獻身的人，他們作為個體生命的社會價值的大小可以有所不同，但作為一次性的、不可相互取代相互通約的個體生命，在個體生命自身的存在價值上，他們是平等的，他們都有各自生存、存在的合理性。馬克思把未來社會描繪成「自由人的聯合體」「每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」。²⁰德國總理施羅德則說：「個體一方面必須追求自己的利益和願望，另一方面又必須同時不斷問自己，在追求自己的願望和利益的過程中，其他人會受到甚麼影響」。²¹這都說明，以個體生命為主體基本單位的主體間性關係，應該是一種相互承認、理解、認同、促成的關係，並因之構成人與人之間的「交流」，這是「現代人的真正範例」。²²而張承志所極力張揚的，以一種激烈的態度，對與自己精神指向不同的人生形態的拒斥與批判，又應該歸入哪一種「範例」呢？這樣的一種拒斥與批判，不僅拒絕了「交流」，而且只能造成對他人的傷害。任何一種社會行為，如果因為以為自己正確，就有了強迫他人的法理依據，那麼，任何災難性的社會事件就都有了得以發生的依據，這種災難性的社會事件，難道我們見識得還少麼？在《心靈史》中，我們不幸就看到了這一點：哲合忍耶派與花寺派雖然同為穆斯林，但因為「它們自認為掌握著惟一的真理」，用《心靈史》中的話說「糾紛一起便無所不用其極；不惜殺傷人命也不惜犧牲」，這正應證了雅卡爾的一句話：「它們自認為掌握著惟一的真理，這種自命不凡正是那些最殘酷的戰爭的根源」。²³

與這種信仰的誤區相一致的，是對信仰體現者的崇拜誤區。在《心靈史》中，對信仰體現者即七代教主的崇拜到了跡近神化的描寫與文字，可以說到了登峰造極的地步，譬如這樣的描寫：「眾多斯達尼一見他的尊容，都撲倒跪地，揮涕如雨，哭喊連天……造反的穆斯林悲憤

狂熱達於極點。傳說馬明心曾經扔下他的太斯達爾（纏頭白巾），要義軍見物撤離。但城下一見聖物，瘋狂撕搶，太斯達爾被撕成碎片。義軍懷藏了碎片，更誓死撲城」。²⁴這樣的描寫與文字在《心靈史》中，可謂是俯拾即是。這樣的場面對任何一個中國人來說，是都不應該陌生的，那對皇帝的三呼萬歲，那十年浩劫中的個人迷信的頂峰，那所謂的紅海洋，那所謂的語錄如符咒般的一念即靈，我們還應該歷歷在目吧。

三

張承志對底層民眾真誠的血肉情懷是構成張承志光環的一個重要組成部分，但真誠的血肉情懷並不必然地具有價值與意義，我的追問正是因此而展開：

對物質貧困的崇拜誤區。在張承志的小說中，有一個突出的特點，那就是他總是認為物質上越是貧困，越是沒有文化，精神上就越是富有，對信仰的追求就越是真誠越是執著，精神上也就越是高尚越是聖潔，所以，在他的小說中，特別是在《心靈史》中，他才要特別渲染西海固那讓人難以想象的貧困，渲染西海固民眾的大字不識一個，哲合忍耶教的不籍文字以流行，並以此來凸顯那超乎常人的心靈的聖潔之光。對於張承志的這樣的一種精神特點思維模式，我想，凡是對十年浩劫略有記憶的人是都不應該陌生的。馬克思在《1844年經濟學哲學手稿》中所說的：憂心忡忡的窮人，對最美麗的景色也是無動於衷的名言，凡有學術常識的人都耳熟能詳，黨中央物質文明與精神文明兩手抓，且將物質文明置於精神文明之前的方針也無人不曉。從整個的歷史進程看，物質文明的發展推動著精神文明發展的廣度與深度，這本來並不是一個多麼深奧的理論難題。真正能夠體認到山鄉生活恬淡、和諧、淳樸、靜謐價值的，永遠只能是那些走出山鄉的人們；在爬雪山過草地的極度的物質貧困裏，之所以有著高尚的精神情操，是因為有著毛澤東、周恩來這樣的接受了雪山草地之外的西方工業土壤上誕生的馬克思主義的革命領袖，且他們以此來教育了自己的部下。其實就是張承志自己，也常常會在狂熱地吹噓物質貧困下的精神聖潔時，會在不經意間，以鮮活的細節，顛覆了自己那竭力張揚的龐大構架。譬如在《心靈史》中，他講了這樣一個細節：一個小孩子跑到地裏挖野菜，他連挖開地皮的力氣都沒有了，就在野菜的旁邊死了，當目睹者跑回來告訴他的母親時，他的母親剛剛討回來一碗稀糊糊，準備給她的兒子吃的，一聽說她的兒子死在地裏了，她接下來的第一個動作，就是自己馬上把這碗稀糊糊喝下去，物質的貧困就是這樣地吞噬了人性、人情之痛。²⁵如果我們深究下去，張承志筆下的在物質貧困土壤上生存的哲合忍耶的下層民眾的精神境界，也並不是能以高尚聖潔來稱譽的，他們精神世界中的信仰、激情、犧牲、對苦難的承當等等，已如前述，你又怎麼能對此給以讚嘆呢？那麼，既然如此，我們為甚麼還要常常被張承志那物質貧困下的所謂的精神富有所感動並常常給以由衷地讚嘆呢？而且這樣的一種讚嘆、贊同又是那樣的普遍，難道說我們因為長期地行走在物質貧困的黑暗的歷史隧洞裏，已經習慣、同化於這黑暗？我們是不是因為不習慣並因這種不習慣而恐懼於建築在物質基礎上的個體獨立所形成的人與人之間相忘於江湖的對人的解放，從而過多地美化了物質貧困下的人與人之間的集團性的「相濡以沫」？我們是不是因為對在歷史前進中新形成的物質世界與精神世界的不平衡中的精神失重深感恐懼，從而過多地美化了原有的物質世界與精神世界平衡中的物質貧困基礎上的精神貧困？我們是不是因為我們民族的歷史過於悠久而又不能承受在今天現實面前的倍受刺激，從而總是願意回頭張望過去，總是願意重返「西海固」，並在這種重返的幻化中，美化了「西海固」？

心靈皈依的誤區。在張承志的小說中，時時體現著一個身處現代文化中心現代大都市如北

京、東京的知識分子的心靈焦慮、精神焦慮，為這種焦慮所迫使，他筆下的這位知識分子一次次地從現代社會的中心——都市出走以求解脫這種焦慮，以尋求心靈的皈依。在他的作品中，始終有著一種尋父的焦慮與衝動。構成張承志的此岸世界、精神兒子的是現代都市，是知識分子，構成他所尋求的彼岸世界、精神父親、心靈皈依的一種最主要的形態則是身處窮鄉僻壤的下層民眾生活，而我，恰恰認為這正是張承志心靈皈依的誤區，這種誤區在寫右派生涯的作品中，在知青題材的作品中，也普遍存在，²⁶且有著深遠的思想源緣，所以，就更有著給以剖析的必要。

張承志心靈皈依的誤區的某些方面我在前面曾經或多或少有所論及，譬如不能美化物質貧困的下層民眾的精神世界；譬如傳統、鄉村要經過現代化的洗禮才能對現代社會構成價值與意義。除此之外，張承志心靈皈依的誤區，我們還可以分為這樣幾個方面來談：

第一，在事實上沒有做到，並因了這事實而造成了自我的解構。有論者曾經指出：儘管張承志竭力讚美西海固是他的精神聖地，但「神聖的西海固卻不是女兒『快活地成長』之處，而那個發達的後現代與後工業的日本，那『污濁之地』卻是（他的女兒）法蒂瑪的樂園。給予我們的『能解開你的苦惱的鑰匙』的黃土高原，卻不是給子女兒的……哲合忍耶的沙溝的美好和神聖卻沒有留住法蒂瑪，也當然沒有留住張承志。張承志依然生活在北京或東京這樣的超級都市之中」。²⁷這樣的一種矛盾也廣泛地存在於「右派作家」「知青作家」之中。不論他們怎樣由衷地感激、讚美鄉間的下層百姓特別是下層的鄉間女子給了他們以第二次生命，是他們重新開始人生的生命源泉，也不論他們怎樣由衷地懷念那「遙遠的清平灣」，讚頌那是「一片神奇的土地」，但他們最終還是不顧「今夜有暴風雪」，而回到了他們所詛咒的都市。你或許會說，回到都市是他們的生存選擇，鄉下的下層民眾才是他們的精神家園。但我不這樣認為。人的生存與人的精神是不能夠截然分開的，新的精神需求是由人的生存給提供的，而不是從精神的家園中生長出來的。

第二，將下層民眾實際地改造社會的強大力量與下層民眾在人類精神領域裏所可能具有的力量混為一談，從而造成了張承志及中國知識分子心靈皈依的誤區。

知識分子在努力變革社會的過程中，由於自身在社會結構中並不是社會結構中經濟與政治的主體，所以，知識分子通過思想文化的努力來從根本上變革社會，相較通過政治革命、戰爭形態來變革社會，總顯得軟弱無力，猶如魯迅所說：「一首詩嚇不走孫傳芳，一炮就把孫傳芳轟走了。」²⁸在這樣的一種軟弱無奈中，下層民眾在政治革命、戰爭形態中的主體地位及相應顯示出來的偉大力量，就使知識分子產生了一種通過依靠下層民眾而使自己獲取力量的精神需求、精神信念，但在這種精神需求、精神信念中，知識分子卻把下層民眾實際地改造社會的強大力量與下層民眾在人類精神領域裏所可能具有的力量混為一談了。實際上，在人類精神領域，由於歷史中形成的腦力勞動、精神勞動與體力勞動、物質勞動分工上的不同，所以，人類精神上的成果，人類在精神上的前驅性、敏感性、豐富性、探索性、深刻性以及由此而體現出來的精神力量，更多地還是由知識分子來體現的，將這樣的兩種力量混為一談，就造成了知識分子在下層民眾中尋求心靈皈依的誤區，在中國現代化進程的政治革命、戰爭形態中，中國知識分子一度放棄了自己思想啟蒙的主體位置，不能說不與這種誤區無關。張承志在《心靈史》中，對哲合忍耶在多次地大規模地起義及與「官家」對抗中所顯示的力量的讚美，張承志由此而來的總是要在下層民眾中尋求自己的心靈皈依，可以說，也是這種誤區的一個具體例證。同時，由於知識分子是站在人類精神領域的前沿位置，所以，他們在精神、心靈上的危機、需求是不能在下層民眾中得以解脫與實現的。我們在前面所論述

過的，知識分子在下層民眾中尋求心靈皈依之所以在事實上未能做到，張承志們之所以要離開「西海固」，其中的一個原因，也正是因此。對於這一點，倒是張賢亮在他的《綠化樹》、《男人的一半是女人》中，通過反諷而有著較好的體現。²⁹

第三，將下層民眾在惡劣的現實環境中的頑強的生存力量與下層民眾在人類精神領域裏所可能具有的力量混為一談，這也是造成張承志及中國知識分子心靈皈依誤區的一個原因。中國知識分子在變革社會、在精神探索、在身處生存劣境時的軟弱無力感，使他們總是有著一種尋求力量的焦慮，下層民眾在惡劣的現實環境中的頑強的生存力量，給了他們以緩解這種焦慮的幻覺，特別是由於他們一般地說來，生存環境較之下層民眾總是要好一些，所以，一旦他們也淪為下層，在他們也身處如下層民眾一樣的生存劣境時，由於適應能力的差別，使他們更感覺到自己在與社會、命運對抗的力量上的不及下層民眾，這種幻覺就尤為強烈，這在表現右派淪落社會下層的小說中，體現得更為明顯。³⁰張承志則是通過竭力渲染下層民眾生存環境的惡劣來造成這種幻覺，這就是他為甚麼在《金牧場》中要重筆濃墨寫草原「鐵災」的原因，這也是他為甚麼在他的作品中，總是要將下層民眾置於特別惡劣的生存環境之中的一個原因。但是，雖然同為「力量」，然而卻「形」同「神」異，生存力量與精神領域裏的力量是不能相混等同的。

對民間立場的「誤讀」，對人性、人道主義的「誤讀」。張承志常常以底層民眾利益的代言人自居，他在《心靈史》中，聲稱自己宣揚的是「窮人的宗教」；他又以此而憤怒地抨擊知識分子對人性、人道的主張，聲稱自己體現的是窮人的人性、人道，譬如他這樣說：「我還將正式描寫我終於找到的人道主義；你們會在讀後發現，這種人道主義要遠比中國那些知識階級廉價拍賣的貨真價實」。³¹

自從陳思和提出民間概念之後，對這一概念的理解頗為不一。我的理解是，民間話語，民間的精神指向，民間的價值立場，是建立在個體生存的物質、世俗的需求之上的，民眾面對時代變遷社會變革，總是以是否適合自己的日常生存作為其判斷的標準。張承志以民間的立場窮人的宗教自居，但是，所謂的窮人，首先指的是物質上貧窮的人，民間、窮人特別急切要求的是，改變自己的物質生活的條件，首先特別注重的是，物質生活、世俗生活在日常生存中的重要性，張承志蔑視物質生活、世俗生活，並不要求改變下層民眾所特別迫切需要改變的物質生存條件，這怎麼能說他是代表民間、窮人的利益呢？民間、窮人所要求的對物質生存條件的改變，首先是要看得見摸得著地具體實在地落實在個體的物質生存條件的改變上，張承志特別強調張揚的是，個體為著一個「虛幻的集體」而犧牲，這又怎麼能說他是代表民間、窮人的利益呢？這樣的「教」，怎麼能是窮人的「教」呢？張承志動輒尖刻指責而又語焉不詳的知識分子的人性、人道主義是甚麼，我們暫且不論，張承志所鼓吹的為了一個「虛幻的集體」；為了這一「虛幻的集體」所制定的「神聖的精神」，這一「神聖的精神」又是以剝奪、泯滅個體生命的物質利益、人性欲望而顯示其「神聖」的；為了據說能體現這一「虛幻的集體」與「神聖的精神」的「聖主」，每個個體生命，尤其是下層民眾，都要自覺地不再要求改變自己的物質生存條件，心甘情願地過一種最貧困的物質生活，而且越是貧困越是甘於這種貧困，就越是顯示出了自己精神的高尚；都要自覺地泯滅自己的人性欲求，而且越能夠泯滅自己的人性欲求越能夠顯示自己的聖潔；都要自覺地成為一個被「虛幻的集體」「隨時準備受擺布的對象」；都要自覺地為這一「虛幻的集體」「神聖的精神」及其體現者作出犧牲，而且犧牲得越自覺越徹底越顯得崇高；為此，不學文化沒有文化最好，越沒有文化越能不受「雜念」污染；越窮越好，越窮精神越是高尚；越吃苦受罪越好，越吃苦受罪越能磨煉自己，其實也是給了自己一個顯示自己崇高的好機會；為了這些，越是從根本上

沒有疑問意識越好；越是堅定執著不動搖越好；越是為此犧牲越大越好；越是把這一切讓每一個人都接受越好，如此等等，如此等等。張承志所鼓吹的這樣的一種人性、人道主義，相信每一個經歷過十年浩劫的人，都一點兒也不會陌生。經歷過二戰的浩劫，德國總理施羅德說：「謝謝，謝謝，我們經歷過了這一集體主義，我們不想要它了」。³²只是不知為甚麼，在十年浩劫中，被「虛幻的集體」折磨得生不如死的我們，卻仍然要對此戀戀不捨，真可謂是匪夷所思。

張承志曾經是、現在也仍然是中國文學界、思想界的一個「神話」，這個「神話」的出現不是偶然的，而是為我們在長久歷史中所形成的思維慣性、情感慣性所凝鑄的，它容易使我們在傳統中所形成的情感激動，並在這種激動中失去現代理性的「澄明」，因之，才更需要我們對之給以仔細的清醒的辨析，本文的寫作正是因此而發生。

註釋

- 1、13 參見《1949-1999文學爭鳴檔案》第434-436頁所摘引的徐明旭、吳亮、陳駿濤等人的文章。
- 2 張承志說：「不，不應該認為我描寫的只是宗教。我一直描寫的都只是你們一直追求的理想。是的，就是理想、希望、追求」。見《心靈史》第9頁。湖南文藝出版社1999版。王安憶認為：《心靈史》「就是要寫心靈」。針對一些人將《心靈史》視為教史的看法，王安憶反覆強調：「我確實認為它是小說」。參見王安憶：《心靈世界》（上海：復旦大學出版社，1997），第三章。
- 3 恩格斯：《在馬克思墓前的講話》
- 4 魯迅：《華蓋集·忽然想到之六》
- 5 引自並參見黃克劍：《人韻》（北京：東方出版社，1996），頁290、293、296。
- 6 6891011杰姆遜(Fredric Jameson)著：《後現代主義與文化理論》（西安：陝西師範大學出版社，1986），「宗教與意識形態：新教與個人主義模式」一節。
- 7、12、18、19、23 雅卡爾(Albert Jacquard)著，周冉譯：《獻給非哲學家的小哲學》（桂林：廣西師範大學出版社，2001），「宗教」一節。
- 14、48 張承志：《清潔的精神》（合肥：安徽文藝出版社，2000），頁283、300。
- 15 最早出現的知青小說對知青的插隊生活都是取批判態度的，如孔捷生的《在小河那邊》竹林的《生活的路》等，但其後很快就轉入了對知青插隊生活的懷念、讚頌、重返農村的衝動與願望，如孔捷生的《南方的岸》王安憶的《本次列車終點》史鐵生的《我的遙遠的清平灣》梁曉聲的《這是一片神奇的土地》等。
- 16 參見珂珂：〈在失禁的道德激情中作秀——梁曉聲批判〉，《十作家批判書》（西安：陝西師範大學出版社，1999）。
- 17242531張承志：《心靈史》（長沙：湖南文藝出版社，1999），頁76、58、16、9。
- 20 馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》。
- 21、22、32 伯姆(Ulrich Boehm)編，王彤譯：《思想家的盛宴》（杭州：浙江人民出版社，2001），「價值——我們為甚麼需要價值」一節。
- 26 關於這樣的一種普遍性，請參閱許志英、丁帆主編的：《中國新時期小說主潮》第二章第四節《「人民認同」的內在分野》（北京：人民文學出版社，2000）。該節以「右派作家群」「知青作家群」為例，詳細準確地闡釋了他們對下層民眾的感恩性的認同。
- 27 張頤武：〈張承志神話：後新時期的人間喜劇〉，《文學自由談》，1995年第2期。

28 魯迅：《而已集》《革命時代的文學》。

29 在這兩部小說中，張賢亮都寫道，當章永麟初到鄉下為首要的物質生存所困時，他對馬櫻花、黃香久是發母親般地依戀。但一旦解決了最基本的物質生存這一問題時，但一旦他的精神世界不完全依附在物質世界時，馬櫻花、黃香久就不能滿足他的精神需求了。他對馬、黃的背棄、逃離的主要原因，即在於此。在這兩部小說中，張賢亮也寫道了馬、黃以章精神世界的不理解。如是，儘管作者在小說中真誠地讚美了馬、黃，將之視為給了章第二次生命的「母親」，但最終的結局卻是章在事實上背棄了馬、黃，雖然在《綠化樹》中，章似乎是因為再次被捕而離開了馬，但你只要想一下，他在吃飽了飯恢復了體力之後，對馬的輕視，就可以知道，所謂再次被捕，只不過是章給了自己一個背棄馬的冠冕堂皇的借口而已。

30 譬如張賢亮在其早期小說《靈與肉》中，就寫了李秀芝頑強的生存能力對許靈均在生命、精神上的支持，最後許靈均之所以拒絕了出國的選擇，也正是因為以為在李秀芝的身上找到了最終可以依靠的力量。中國知識分子這種尋求力量的焦慮，在中國現當代文學史中，可以說是一以貫之的。譬如早在五四時代郁達夫的《春風沉醉的晚上》等。30年代之後，緩解這種焦慮的幻覺日益居於主導位置，類如丁玲《在醫院中》所體現的知識分子的無力感，已成為鳳毛麟角，空谷足音。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第二十二期 2004年1月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十二期（2004年1月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。