

為何去印度

● 李潔非

約一千五百年前，玄奘法師翻山渡水、歷盡艱辛去印度，而在虹影新作《阿難》中，女主人公的目的地也是印度。當然，後者的旅程不再含有《大唐西域記》的傳奇和歷險色彩，大型噴氣客機使得現代的印度之行似乎並無悲壯可言，但是，與人們一般願意注意和強調的方面有所不同，我從不贊同將八世紀玄奘的故事理解為馬可波羅式的努力——如果我們過份地宣揚它的神奇性質，則不啻於遮蔽了這個事件在整個中國歷史和文化上一種真正的特殊性；簡而言之：玄奘的舉動乃是激於宗教虔信之渴念。

此一渴念，雖不可由一般中國人的內心來否定，但確為中國本土文化典籍的精神所否定。亦即，我們固不便聲稱中國人內心天然地缺乏宗教情緒，然而作為世界古代幾個偉大文明之一的中國文化，唯一不曾自發形成而由外域輸入宗教虔信體系卻是事實。疏理這個話題頗複雜，不過儒家倫理成為中國人精神生活的基石，充當其結構者，無疑是抑制和阻止宗教發展的最重要原因之一。儒家倫理建立了一個有別於宗教的解決社會和精神焦慮的獨特方式，而且由於它的行

之有效，任何宗教在中國都不能像在世界其他地方一樣取得精神的權威，即便佛教也是如此。佛教在中國能較基督教、伊斯蘭教傳播為廣，恰是因其神學意味不如後二者濃厚，許多士大夫對它的興趣與其說出於神學，不如說出於哲學。觀佛教傳入及立足中國二千年史，番僧不斷東來，而漢僧逆向往佛教發源地求經朝聖者，僅唐代有玄奘、義淨等六十餘位，以後竟就絕迹。此一現象充分說明，中國人之於佛教，不重本原的溯求與歸應，而專執於與本土文化的互證互融，且修身成分多於虔信成分，致其倫理意義大於信仰意義，這也大大迥乎一般的宗教態度。

中國的社會在非宗教的氛圍和結構中生存了二千多年，一直安然。它的被觸動，還是因了最近這一百來年的歷史。與西方文明的碰撞，不惟開啟了中國社會經濟政治的現代化進程，也在精神領域引入了信仰思考。西方文明的侵入首先便以十字架為前導，儘管由於中國自身文化傳統的罕見非宗教化特質，十字架登陸中國的努力，除開它的醫療、教育部分，幾付東流，全無在非洲、美洲大陸那樣的成

效，可是信仰體系的問題卻就此在中國提出了。清室甫終，袁世凱政權便企圖假立憲尊儒學為「國教」（陳獨秀批判為「以國家之力強迫信教」），於是，中國是否應該有自己的宗教基礎、「孔教」夠不夠格乃至它究竟算不算宗教等話題，一時成為輿論焦點；此議雖隨袁政權迅速倒台而作罷，問題卻留下了。到二十世紀晚期，現代化進程再獲延伸之日，這樣的問題也以新的背景再次發生。一是在文化反思層面上，韋伯（Max Weber）有關基督教與近世資本主義之關係的理論，在中國知識界深獲人心，並促使他們對中國文化的總批判從歷史、政治、社會的眼光移到信仰和精神體系方面；二是在生活實踐的層面上，信教特別是信基督教突然成為一種時髦，80年代大城市教堂恢復宗教活動以後，人山人海，幾成奇觀，雖然蜂擁而至的人群裏有多少人出於明澈的虔信很值得懷疑，但對信仰的好奇和朦朧的需求卻反映出現代性概念下的社會心理特點，和中國傳統文化結構的某種固有危機。

《阿難》的主要故事，正好發生在這樣一個時期。從諸多方面來看，阿難是一個精神危機象徵；這種危機，部分是他作為一個人或一個個體的存在危機，部分則作為一種縮影，以反映置於全球化和現代性背景下的中國文化的厄難。

在這本對偵案小說具有戲仿意味的長篇小說中，虹影嘗試提出罪及救贖的主題：阿難之罪及社會歷史之罪。「罪」在這裏，並不簡單地與「惡」劃等號，它更多表示一種偏斜、罅裂、不自足以及失去支點的狀態。作者所以戲仿偵案小說，可能的解釋是本書情節也隱含着罪與正義之間的衝突。不過，此處的正義遠非一般的社

會概念，而是精神歸宿的追詢。阿難其人，一而二，二而一——是阿難，是黃亞連。作為搖滾藝術家，叫阿難，而除此以外——作為商人、在逃的經濟案件嫌疑人以及孤兒——叫黃亞連；在專案組負責人孟浩眼裏是黃亞連，在女作家「我」眼裏則始終是阿難，或者，始終與黃亞連明確區分開來（頁214：「『那是黃亞連，不是阿難。』我也不知道為甚麼要強調這點。」）；最後走入滔滔恆河水中的那個人，是阿難。作者以聖徒之名相穿鑿，有多種寄意，而主要的兩點，一是關乎救贖，二是以字隱義。難者，災也，厄也，困誤不明也。阿難從孤兒到歌星到商人到沉寂恆河，一生漂泊，苦無所依，盡在一個「難」字當中。這或許並不只是一種個人遭際抑或小說者言，而是一個民族及其文化的歷史處境。我曾在自己一本集子的序中寫過以下的感想：

漂泊者，是居無定所的人吧？我想，在精神上，在思想上，自己也是這樣一個人。……這樣的經歷，使我內心有一種無所執的狀態，實際上也不知究竟該執甚麼。……有時，讀着自己留下來的文字，不禁悲自心來，因為從中我找不到一個完整的自我。……無根、漂泊、選擇和改革，古老的中國及其文學，自從被迫走出它的老屋以來，就一直「在路上」。

所以，讀《阿難》尤其讓我嘗到一種「於心戚戚然」之感，雖然我沒有他那樣的遭歷，性格也毫不相干，但魂靈卻在同一處痛着。

阿難的出生、成長，無不伴隨二十世紀全球化和民族衝突兩大文化背景的激烈碰撞，而在這種碰撞之中，

他突出的命運是「無力」。突然間喪父亡母成為孤兒；少年時代受累於父親歷史和中印衝突；文革中隨人流衝進英國代辦處縱火；80年代的搖滾巨星；後搖身一變，從叛逆的藝術家變成唯利是圖的商人……其人生軌迹，常自相矛盾，乍看令人不解，例如他由於身世而歷來為極左政治所貶抑打擊，但其所做出的縱火的極端之舉卻連許多極左份子亦望塵莫及，他也可以在一夜之間從一個駭世驚俗的先鋒派藝術家變成商品拜物教的信徒。這樣的大矛盾大逆轉，絕不僅僅發生在阿難身上，事實上，這種情況自二十世紀以來，在幾代中國人尤其是它所謂「精英」群體亦即知識階層的身上，在無數青年學生、文人、學者、作家、藝術家的身上，屢見不鮮；毋如說，我們若想找到人格和思想完整如一例子已難乎其難。這種普遍並且似乎沒有盡頭的自我背叛和扭曲，多被從個人品質上檢討着、拷問着，直到不久前，還有一位文革中曾名列「寫作班子」的文壇聞人被這樣質難，但質難者恐怕無法解釋，這種個人品質的追詢如何面對顯然並非個人的整體「墮落」的事實，而且，除了文革那樣一個特殊的可以用「墮落」來描述的時代，在上世紀其他一些重要時代——例如90年代、50年代、40年代（延安）、30年代和20年代——知識階層何時不在抉心自食？又何嘗延存了完整統一的靈魂？「我剝我的皮，我食我的肉，我嚼我的血，我齧我的心」——郭沫若這幾句詩，豈止是他自己一生的寫照，更是走向現代性以來中國人在精神、心靈上那種必然命運的讖語！

這命運，就是漂泊、無根、撕裂和難以自掌的命運。捲入現代化對中國來說，最深刻的困境並不是經濟或

知識體系上的，那可以通過「轉型」來克服，而有一種困境既必然發生又無法克服，亦即對自身文化的不認同（或曰難以認同）。二十世紀中國諸多大事件（包括文革在內）、大論爭以及知識份子普遍的精神分裂現象，甚至一些傑出人物如毛澤東、魯迅身上複雜的矛盾性，皆以此為最終解釋。這種與自己為敵的處境，不單單蝕損了中國人的自信心，它真正可怕的前景在於精神「歸途」的惘失。從國家到個人，對精神「歸途」的尋求始終未斷，有如孤雁飄零；人們尋求過德先生、賽先生，尋求過進化論，尋求過馬克思主義，尋求過人道主義，尋求過存在主義……結果都因無從解決與固有文化歷史的關係而擱淺。現代化進程每前進一步，上述困境也就加深一層，事到如今，精神基礎的脆弱與曖昧，已直接威脅到社會的完整性、凝聚力，乃至民族的長遠生存。

我以為虹影所看到和表達的，正即此也。有着遊記般美麗和罪案小說般懸念的《阿難》，實際上是對中國和中華民族精神危機的一次長鏡頭式鋪覽，是對精神上「家」的概念的追問。《阿難》結尾處隱晦地寫道：「你是那種『黑寡婦』的貪婪的雌蜘蛛，我將讓你吞食我，一口口撕咬吞進你的身體，在一場忘情的交合之後。」這個令人震驚的句子與場景，也許將是對全球化下文明衝突的最深刻的象徵。作者有多年國際化生存的經驗和體會，在這當中，中國人在「現代性」時代的精神無歸或懸空狀態，想必更具體，更有質感。然據我看，虹影雖敏感、痛切地揭現了中國的精神困境，但她也仍不能擺脫對於「歸途」的困惑——這正是讀《阿難》後我不能不提的問題：為甚麼去印度？

表面看，一千多年前玄奘去印度，阿難、「我」則在二十一世紀伊始也去印度，似乎構成某種「歷史的回聲」，然而這裏面包含了錯覺——也即前文指出了的：玄奘之去印度，個人精神的意義遠大於民族文化的整體意義，雖然也對文明傳播垂功至偉。關鍵在於，先秦以來中國的文化已形成其自適、自足、有效、運轉良好的結構，它足夠支撐中國人的精神，供給情感與理智之所需，解決疑問或危機，以是之故董仲舒才敢宣稱「天不變道亦不變」，而此外的文明輸入皆不過是微調和補充。有所補則納之（如佛教），無所補則任之（如耶回二教）。無論佛教東輸還是玄奘西遊，都不表示中國人的精神基礎有所欠缺而欲獲一新的支撐，而僅因其義理有可採之處以益人心，所謂「儒主入世，釋主出世」而已。

到近世，中國固有文明的有效性卻遭到徹底否定了，魯迅說：「中國的精神文明，早被槍炮打敗了，經過了許多經驗，已經要證明所有的還是一無所有。」又說：「我以為要少——或者竟不——看中國書，多看外國書。」追逐現代性的過程根本廢止了自我文化的參照系，對價值的主張已無法從固有典籍中獲得，轉眼間中國幾千年的文明便成一堆廢紙，中國人則實實在在成了靈魂上的沒有家園的流浪者！

這才是清末以降中國持久的精神危機的真正根源。問題不在於中國文化有沒有一個宗教核心，不在於中國人心靈是不是缺少宗教的支撐。假若固有精神文明未遭廢黜，假若固有的哲學、價值體系仍可以運轉，則中國人精神家園的充分性和完整性並不亞於基督徒、伊斯蘭教徒、印度教徒或任何其他的人們。所謂宗教的必要性、不可或缺性，並非人類精神生活

的普遍規律，事實上，在過去二千多年的大部分時間裏，中國社會雖不基於政教二元結構，仍然運轉良好、協調，甚至比多數文明更為健康（這不意味着否認它存在種種弊病）。毫無疑義地，在探究現代性之前中國社會所發生的各種問題時，沒有可能從宗教的角度切入，也無從使結論歸結到信仰匱乏上——本質而言，此類思考對古代中國純係偽命題。但二十世紀後，同樣的提問卻變得極真切，且日益難以迴避；文革後中國據說面臨了「信仰的真空」，實際上，「信仰的真空」何嘗是文革後始有，自無奈踏上現代化之路、遠離甚至不得不親手破壞自己的精神家園以來，中國人就一直被懸於「信仰的真空」。

恰恰是在這裏，我們被西方價值觀——例如韋伯式理論——進一步誤導着，認真地以為自己的不幸的癥結，乃是缺少一個類似於基督教的信仰體系的支撐。虹影筆下的「我」追尋玄奘足迹前往印度，以及目睹阿難一步步走入恆河洗滌靈魂的場景，表達了一種普遍的幻覺：對得救的途徑或曰精神出路的幻覺。但是，此因非彼因，此果非彼果。中國人的精神危機，並非其文化上先天匱乏宗教所致，更非走向恆河、耶路撒冷、麥加所能替代地解決。中國人的希望在於，能夠回到自己固有的精神家園，簡單地說，就是重新認同、肯定自己的歷史、倫理和價值觀；捨此別無他途。

這是遲早要發生的事，不論眼下看起來還何等不可思議。

李潔非 復旦大學中文系畢業，曾任雜誌編輯，現供職於中國社會科學院文學研究所。