

評論之評論

——談朱大可的「迷津」

• 鄭 敏

朱大可：《燃燒的迷津》（上海學林出版社，1991）。

起始與終極

朱大可的評論有自己特殊的風格，那就是以暗喻的語言代替清醒的語言：以詩的思維代替邏輯思維。在這樣暗喻的語言架構上豎立起混亂的邏輯，或者說邏輯式的混亂：看來很像五彩線條構成的一幅當代抽象畫，如康定斯基所喜歡做的那樣。在那裏，邏輯時隱時現，糾纏在一起如線團。這種文體的形成一半是由於對理性的厭惡，一半是由於對邏輯的畏懼。但是凡人如果不是完全喪失理性，就無法擺脫邏輯思維，因此在朱大可的行文中邏輯混亂地存在着，時常露出受作者壓抑的邏輯的蛛絲馬迹。這種風格使不少讀者望而卻步，但也使另一些讀者興奮地對作者的思索進行

追蹤。我正好屬於後者，因此拜讀了他的論文集《燃燒的迷津》。

朱大可對自己同時代的「第三代」詩人的心態有着十分透徹的理解，並且將他們的心態作為一種當代文化現象，和他們的詩作聯在一起，進行剖析。這無疑使得他的詩評成為可貴的當代青年詩人的心靈「檔案」，他的剖析細緻、深雋，直入紋理。將文化現象作為詩評的出發點是朱大可的風格十分可貴的獨特性。恐怕只有身居其中的作者，才能如此深入地探索到這一代青年人心靈洞穴中的地下湍流。他的迷津論正是他這種心靈探索後的測繪圖。

《燃燒的迷津》共有論文十餘篇，240頁，全部詩人都是青年的第三代和他們的先行者。因為「迷津」大約是大陸30歲左右的年青人所特有的心態。這種心景是一種幻象，既真實又虛妄，出現在他們的心靈中。《迷津》所涉及的哲學問

題，照朱大可的分析，是「終極」和「起始」的問題，這也可以說是古已有之的一種困惑。在西方，它是和玄學的邏格斯論相牽連的，成為自希臘的柏拉圖開始到十八世紀理性主義的結構式思維的哲學中心問題。當解構論在70年代深入到結構主義所盤踞的各個學科領域，進行解構後，「終極」和「起始」的本體論之謎已不再是甚麼迷津了。至少在西方是如此。朱大可在論文中重提出這樣一個本體論的問題，作為青年詩人們的精神狀態的癥結所在，如果果然如此，那只能說我們對人類思想史發展的最新階段尚無所知。

中心論的崩潰

今天我們面對的思維演變問題，是如何走出結構主義的虛擬的完整，及它對我們心靈的桎梏。即使我們開始認識到結構思維對我們靈魂的允諾和安慰是危險的誘惑，我們也仍然要經過一個相當長的斷奶時期的痛苦，應當說西方的解構運動正是對斷奶時期的召喚。因為人們幾千年來對各種形式的結構中心論的依賴，已經形成人們的心態，一旦捨棄它，就會有茫然失落感。現代哲學正是以質疑古典玄學開始，但甚至偉大的牛頓也還不能放棄對「終極」真理的神性的追求，他為他的因果決定論所設的終極就是非機械的①。在二十世紀初，當玄學的中心發生動搖已達一個多世紀之後，仍然會出現結構主義語言學，以語音中心來代替人性的可

靠，以各種符號系統來代替「文學是人學」這一中心論，於是符號成為最可信賴的中心。符號學曾成為羅蘭·巴特和克利斯托娃的驕傲，直到他們遇到德里達的解構論才開始動搖，對他們所創立的二十世紀最巧妙的符號中心論的信念，不那麼確信不疑了，而轉向解構論②。由此可見人類要走出各種結構主義的中心論是多麼困難。在拂開玄學本體論的蛛絲後，人類正面臨如何自另一個蛛網——二十世紀結構主義——擺脫出來，以獲得真正的思維自由。這是極為艱巨的問題。人類依戀各種結構中心論，因為他畏懼面對萬物的必然自行解構的現實，而逃往各種虛擬的、貌似永恆的人造結構，以求得心靈的安慰。范森特·李區 (Vincent B. Leitch) 在他的《解構批評》一書中對結構論者與解構論者在面對無可逃避的萬物的解構時的不同心態，有着極為形象的刻畫：結構論者的惶惑不安和解構論者的泰然處之，形成鮮明的對比③。回顧十九世紀的浪漫主義憂鬱與世紀初現代主義的失落、惶惑都和習慣性的結構心態在面對信念的解構時所受到的震撼有關。但科學家是最早的醒悟者，他們勇敢地面對牛頓宇宙觀的解構(並非完全消滅)，認識到牛頓的「鋼尺」的不準確④，數學推理、邏輯思維並不能代替自然的豐富和複雜，多變而充滿偶然性的世界不容忽視機率，我們對客觀的認識往往只是客體的函數。當自然科學深入到微觀世界的探索時，科學研究就從追求決定論到不決定論，從追求確切到接受模糊。這樣，科學家

即使我們開始認識到結構思維對我們靈魂的允諾和安慰是危險的誘惑，我們也仍然要經過一個相當長的斷奶時期的痛苦，應當說西方的解構運動正是對斷奶時期的召喚。

們就在本世紀初已經打破結構論的一個中心，首尾相銜、因果相應的穩定靜態宇宙觀，相對論的時一空說與原子結構的測不準說，就是科學走出古典結構思維後的劃時代發現。但在社會科學，特別是人文科學方面，由於人們對結構的習慣性依戀，對心靈所寄托的結構無法擺脫，要走出幾千年賴以維持信心的結構中心，要比科學家困難得多，因此人文科學接近解構思維要比自然科學慢了半個世紀。如今在西方社會也還存在結構論者與解構論者間，在宇宙觀、世界觀、人生觀各方面觀點的鴻溝。在東方，由於古典結構觀所建立的秩序至今仍縈繞人們的夢魂，對舊結構的依戀極為強烈，結構心態牢牢地掌握着人們，以致即使自認已跨出舊的框架，也會匆匆地建起新的框架，並

賦予它不容質疑的權威，不允改變的中心。

詩人的結構夢

為甚麼朱大可所謂的「迷津」多出現在年輕詩人中？這是因為這些70年代進入成人社會的年輕人趕上了開放時代，當大門打開，五光十色的西方文化湧入，而他們的心靈剛從單純的團員生活中醒來，難以適應，陷入了混亂和興奮交替出現的精神狀態。他們的急於探索和難以駕馭的時代間的矛盾，使他們在進取中陷入所謂的迷津。在他們的身上對舊結構的厭惡和依戀是同等的強烈。而與此同時，他們的長者則仍滿意於維修舊的結構觀，因此並不感到迷津的存在。這批敏感、

在東方，結構心態牢牢地掌握着人們，以致即使自認已跨出舊的框架，也會匆匆地建起新的框架，並賦予它不容質疑的權威，不允改變的中心。

中國當代詩人茫然之後，紛紛追尋理性的結構之夢，然而好夢難圓，迷津難渡。



有才華的年輕人，在他們的詩作和行動上都充分反映出他們同時是結構論的繼承人和逆子。他們急於掙脫原有的結構，而又在詩的想像中，締造自己的結構之夢。尤其是其中的所謂史詩派，他們對歷史或時代的闡釋與構想，充滿了玄學中心論，或西方結構主義的原型論、神話論等等。他們在茫然、惶然之後，緊緊依附在這些類型的結構上，換取精神的寄托感。楊煉的構造智力空間說和他的易經組詩都充分說明他是一個在理性的結構架上，點綴上感性的詩句的結構型詩人。由他和江河所掀起的「陶片」熱，多多所熱衷的對「父親」的反抗，也都是符號結構主義。當結構主義在詩歌創作中佔上風時，我們所讀到的不再是每個詩人用自己獨特的心靈觸角所發現的世界、所經歷的生命，而是由符號砌成的結構。而那些符號，一經出爐，就被詩人們蜂擁而上，搶去進行自己的建構，以致符號的老化空前的快速，無需一代人的時間，更等不及一次詩歌運動的平息，就已經令人煩厭了。1990年我和一位第一代朦朧詩人談詩時，我建議少用符號，他吃驚地問道：「現在不是說一切都是符號嗎？」可見符號學結構主義是怎樣難以擺脫。解構論認為只有當僵死的、不再有生命的符號死去了，語言才能復活，才能有自己的活力，生命之力。象徵符號是可以窒息一個詩人的個性和靈感的，符號是可以借來借去，唯獨詩人自己富有個性的感受是別人無法竊取的，只屬於他一個人的創作寶庫。放着自己的創作源頭不去探尋（它

往往深埋在無意識中），卻忙着收集流行的符號，實在是自毀創造的天賦。久而久之，那源泉就枯竭了。

聖言之謎

朱大可是一位充滿詩的想像力的理論家，但他也是一位充滿矛盾的結構主義者。因為他對正統的理論結構，從內容到語言，都進行抵制，因而發展了自己的獨特風格，但他又在自己的風格裏開始了陳舊的結構主義式的思維，特別是玄學的本體論和結構語言學的中心論。他以自己的結構觀觀察年輕人的心態和作品，以自己的結構本體論與結構語言觀衡量他們的成敗。他避開清晰的語言，而用無數隱喻的畫面傳達自己的邏輯思維，他有驚人的繪畫場景的才能，他的語言充滿暗示、滑動，絕非僵死的符號，這有利於他在模糊中傳達自己的思想。所有理性的邊緣都被模糊的光所塗抹。他在詩樣的思維中接觸十分艱澀的哲學核：本體的「起始」與「終結」。只在〈燃燒的迷津〉一文的結尾，他才較明朗地亮出自己的觀點：「先鋒詩歌運動和終極的詩，這是一個事物的兩個極點，中間分隔着廣闊的迷津」，「這其實就是在吞噬信念的時間的威脅下，逼近一個難以名狀的希望，也就是在燃燒的迷津裏，收集靈魂的火焰以烙寫最高的信念文本。時間之神注視並裁決着這一切。它是初者，也是終者。」引文明確說明作者是一位本體結構論者，他的本體觀在此是「最

朱大可對正統的理論結構進行抵制，但又在自己的風格裏開始了陳舊的結構主義式的思維，特別是玄學的本體論和結構語言學的中心論。

高的信念文本」，「時間之神……它是初者，也是終者」。作者將他對詩歌的理解和本體論連結在一起，充分說明他的本體結構主義。

在語言觀上朱大可也接受了結構主義的觀點，認為語言、文字和符號獨立於人，並且支配人的觀點。而且他的語言本體觀也是顯而易見的，他繼承了西方最早的將神的話選格斯作為語言本體的觀點，這樣就給予語言以神祇、神性等超越性，以支配人類：「神聖語言(選格斯)締造和握住了人，而這就是它的工具。語言利用人達到它自我完善的偉大目標。歷史中的個體，可憐的肉身、僵硬的舌頭，皆被許諾以各種未來的名聲，而一旦他們衰老得不能說話，就遭到神聖語言的拋棄，成為一文不名的人。」語言駕馭人，成為他的生存中心，人成為實現聖言的工具，這自然是古典的選格斯中心論，並帶有濃厚的中古經院哲學色彩，它的當代變種就是結構語言學的語言中心論。然而，在二十世紀，後結構主義吸收了弗洛伊德關於夢的解釋後，已經將語言還給人類，它的源頭不再在神、神祇，而是在人的無意識中。拉康雖仍是一位結構主義者，也已超出索緒爾。他和德里達一樣將語言從神的神杖下奪回。德里達更提出心靈的書寫，那是無形的自由的蹤迹的運動。他用蹤迹說解構了結構主義語言學，消解了它將人變成符號的奴僕的令人沮喪的理論。但是無論結構語言學或解構語言理論，他們都不將語言看成任人類的意識隨意推敲的載體，因此與我國古典的語言觀很不相同。

朱大可的選格斯中心論使得他不能探索語言與無意識及詩歌創作三者的關係。他將詩歌創作，或任何一種語言創作，都放在很低的層次，因為他以為語言文字是神賜，詩人的處境只是聖言的工具。「語言統治無所不在，像罪惡之手，操縱人的存在，並迫使那些思想者就範。」然而朱大可和他的同時代年輕人一樣，同時又是結構的反叛者，因此他想到以沉默來對抗聖言的專政。他歌頌沉默者「用個人冥想和靜慮去抵制語言，削弱着它的權能」。這裏朱大可的叛逆是極為無力的，因為任何語言學都認為語言是不必然發出聲音的，一切思想及其在各種領域內的活動，有聲或無聲，都是語言，冥想自不例外。由於將語言與思想的關係看成孤立割裂的，忘記它們在無意識中是混沌的一體，作者又提出一個自相矛盾的理論，即「語言，它不過是思想的前夜而已」。這裏作者又將思想變成超越的本體，似乎它在語言之外，在遙遠的天際有其獨立於語言及凡世的超越存在，這就再一次流露了作者思維深處牢固的玄學本體中心論。於是作者從這裏就完全退回到古典玄學及中古哲學，甚至拋棄了他在此以前所大力倡導的結構語言觀，重新回到思想超越語言，思想赤裸地存在着，這種「思想自身」的概念實在是柏拉圖的理念的翻版。更有甚者，詩人抓住這超越的「思想自身」，將它看成一艘能強渡迷津的船，他興奮地號召詩人們：「那麼，憑藉難以抑制的激情、征服世界的意志和洞悉真理的智慧和，一個大質量的心靈將最終抓住

他所着注的終極價值，使以往所有的喧鬧都成為廢品。」這裏用來「征服」讀者的再也不是當代理論家所應有的冷雋的思考，而是一種拜倫式的浪漫主義的憤怒。作者의思想和探索如此迅速地自二十世紀的高度退向十九世紀的水平，那時思想界還沒有出現結構主義和弗洛伊德心理學，更不用說德里達的解構理論。朱大可的急速退卻令人痛苦，只能說他在自己所挑起的迷津之謎面前，失去了控制局面的能力，因此只在混亂中喊着響亮但全然沒有意義的話退出戰場，留給讀者無限的惆悵。

迷津難渡

讀罷《燃燒》，我看出朱大可探索的腳被結構主義的繩索絆住了。他熱衷於編織系統，塑造模式，以便將他所研究的詩人一一納入他為他們所建構的模式，這些模式的完美系統性給人以深刻的印象。但它們的完整結構並不能捕捉到詩和詩人的變化中的活的素質：也包容不了每個詩人獨特的個性。清晰的模式必然削足適履，篩去一切不規則。清晰因它排除模糊而可能導致謬誤，這正是結構的醉心者所常面對的陷阱。一切活的，有自己的個性，有變化着的生命的事物都拒絕被納入清晰、美觀但沒有生命的結構框架。詩和詩人最可貴的是他們那潺潺流水的生命力，而這恰是作者所沒有捕捉到的，當他着意構造模式時，生命力已悄悄離去。

二十一世紀人類將面臨比二十

世紀末更大的解構運動。解構是真正的新的結構的催產劑。解構與結構是人類在文明的路途上跋涉時的兩種思維。它們交替的出現，過去過多地意識到結構的積極意義，但當結構成為一種「主義」，對文化進行專政時，我們需要解構意識的塗抹(erasure)運動，才能面對更大的創作自由，有更開闊的視野，更自在的飛翔着的想像力。這是歷史和文化在突破自己時所需要的動力。

註釋

- ① 牛頓曾說「……自然哲學的任務，是從現象中求論證……從結果中求原因，直到我們求得其最初的原因為止，這個最初的原因肯定不是機械的。」見W.C.丹皮爾著，李珩譯：《科學史》(商務印書館)，頁643。
- ② 《立場》，阿倫·巴斯的英譯本(芝加哥大學出版社)，頁15-36，克利斯托娃訪問德里達。
- ③ V.B.李區：《解構批評》(哥倫比亞大學出版社，1983)，頁38。
- ④ 谷世義主編：《物理學史簡編》(天津科技出版社，1990)，頁230。

鄭敏 1920年生，1943年畢業於西南聯大哲學系，1952年獲美國布朗大學英國文學碩士後回國參加英美文學科研教學工作。現為北師大外語系英美文學教授。詩歌著作有《詩集：1942-47》、《尋覓集》、《心象集》；另有理論專著《英美詩歌戲劇研究》及關於中外詩歌理論、文藝理論等論文多篇。

將思想變成超越的本體，似乎它在語言之外，並將它看成一艘能強渡迷津的船，朱大可迅速地自二十世紀的高度退向十九世紀的水平，他的急速退卻令人痛苦。