

东吴名家·耿占春

象征祛魅与象征需求：诗学演变的内在驱动力

——对耿占春《失去象征的世界》^①的综述及思考

王东岳

摘要：诗人、诗歌理论家耿占春的著作《失去象征的世界》对从古至今人类对象征不断祛魅的历史发展进程，有着基于思想史、社会史和文学理论的全面论述。象征祛魅和人性本身对象征需求之间的相互作用，既是诗歌话语演变的内在动力，也是推进《失去象征的世界》论述的内在结构动力。本文在凸显这些内部驱动力的基础上，通过对该著论述的从古典象征主义到再现的诗学再到语言本体论这三个宏观阶段的考察，展开对该著内在结构和线索的综述，形成对现代诗歌话语和诗歌理论的批评性认识及思考。

关键词：耿占春；《失去象征的世界》；象征；诗学演变；内在驱动力

读完《失去象征的世界》已有一个月，其间捞出了大量的原文精华，记了许多笔记。这本书是谈象征的，作为一个论证深入的整体，容纳了对象征完整透彻的考察与思考。现代社会很难再形成群体性的、具有社会共识的象征，人们不会再轻易盲信，然而人性本身对象征的需求并没有变，因此随着走入现代，人对精神的需要、对意义的需要被压抑得更狠了。人类对象征的本质需求和对象征的不断勘破，作为文明发展的一条精神驱动力层面的暗线，伴随着整个人

类的精神史与社会发展史。《失去象征的世界》正是在人类思想史和社会演进的发展轴上，考察对象征祛魅和象征需求之间的矛盾张力，考察这一矛盾作为重要的暗流，在推动人类文明发展的背景下，如何推动诗歌的发展演变，并以此来考察和重审诗歌话语作为一类独特的

^① 耿占春：《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》，北京：北京大学出版社，2008。作者凭该著荣获第七届华语文学传媒大奖。本文简称其为《失去象征的世界》。

话语群体所构成的思想世界与整个人类的思想史、文明史之间的隐秘呼应,挖掘其在具体的历史进程中经历了怎样的关键细节,而这些细节,恰恰构成了诗歌写作、诗歌思想发展变化的深层脉络。

一、古典象征主义的象征体系

从象征的视角考察,人类的诗学发展经历了古典象征主义(又称神话象征主义、宗教象征主义)、再现的诗学、语言本体论这三个宏观时期,它们基本上对应着哲学史的前现代时期、启蒙时期、现代主义(包括后现代主义)时期。人类纠葛于象征需求和象征祛魅,背后有其哲学与社会学根源。人是需要象征,是需要感到活着的意义的,对此耿占春在《失去象征的世界》中说到,象征是建立事物之间联系的过程,“是事物之间关系的呈现,意义存在于事物的相互联系之中,事物之间的普遍联系构成了语义网络”^①,这样才能让人感到整体的存在意义,并通过象征交换获得精神补偿。“象征交换”是本书中多次使用的概念,在象征主义的视角下,“一切都处于一个意义关联体之中……没有什么事物是纯粹自然的或单独存在的……自然秩序隐含着人类社会的道德根基……象征是在词与物、事物与另一事物之间所建立的联系方式”,意义通过事物联系之间的象征交换而生成。^②但耿占春并没有仅站在修辞的表面把象征当成一种艺术手法,而是从人类文明的象征本质来谈象征。关于列维·斯特劳斯(Levi-Strauss)在《结构人类学》中对“象征世界的功能是在观念层面上解决现实层面上体验的矛盾”的定义,他引用波德里亚(Jean Baudrillard)的话,说“离‘象征’最差的词义已经不远了”。实际上,象征不是一种“补偿性的理念功能”,而是如波德里亚所说,是“想象或理念与现实之间的交换”。^③人类的语言系统本身就是一套象征符号系统,“象征符号所构建的体系不是作为想象出现的,而是作为一种知识和知识形态出现的”^④,象征是人的社会方式而非仅仅是主观的感受,是人与人建立联系的方式。

对于古典象征主义体系,耿占春以《礼记》

为例写道:“《礼记》文本缜密的象征主义,它的叙述上的形象与概念的融合,读来犹如一首宏大的象征主义诗篇。……不仅是一种对典章制度的解释,还是一个包容一切的象征主义的知识体系,其中的观察具有天文学和动植物学的精确性,然而又充满象征主义的想象力。”^⑤它清晰复杂的图表“显示了诸事物的场所”,“这个场所是一个象征空间,诸事物构成了一个寓意复杂的象征网络”。“无论是作为一种占卜体系(《易传》),还是作为一种礼仪规范体系(《礼记》),它首先都是一个象征体系。”^⑥它“用以规范个人和群体的社会行为”,“构建了一整套的礼仪制度”。^⑦在象征交换中,“大量事物或几乎全部事物之间的易位书写(易位移植)造成了事物之间的相互交换……宇宙的支配性力量无处不在,原始神名以流动的、循环的、消散的方式存在”,“遍布于一切时序和物序之中,遍布于事物之间的相互交换与易位之中”。^⑧人在面对生老病死等重大不可逆的现实痛苦与代价的时候,精神补偿正是通过象征化的、充满仪式感的现实过程来实现的。譬如人死之后,生者有繁琐的仪式对死者进行祭奠。哀悼不只是生者内心的主观感受,而是一套社会化流程,这一套充满象征意味的流程使死亡得以重新社会化,就如死者在生者间仍然有着社会存在一样,象征交换使生死仿佛可逆,死仿佛并非绝对的消亡与虚无,而是以象征仪式依然存在于生者的世界,因此使死亡获得了转化,而不像在现代性下的死亡那样,因为有了对象征仪式意义的信任,而使死亡沦为了赤裸的压抑和绝望。

“在象征秩序的视野中,人类社会和自然界存在着一种连续性,作为道德主体的社会存在,依赖于自然秩序的观念”,后者为前者“提供了摹本和基础”。“象征主义的自然秩序及其道与德的寓意是整个社会共同体的共享视野”,是“习俗制度、宗教仪式和典礼的基础,这些仪

①③ 转引自耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第54、58页,北京:北京大学出版社,2008。以下引用皆据此本,不再具录。

②④⑤⑥⑦⑧ 耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第42-43、59、68-69、66、68、67页。

式是此世与彼世的必要统一的象征。这些信念不是一种个人性的内部沉思(个人还没有成为一个具有独立根源的道德主体),而是一种共同的行为模式的基础”。^①因此,“象征主义体系也日益成为一种权力体系或权力体系的神圣基础”^②。当人们把构成事物之间联系的象征方式“通过诗歌、神话叙述、抽象的概念,通过某种物质化的形式”或者“一种象征仪式”直接表述时,“文化的语言就在生成人们赖以存活的意义。一种语言中的象征构成了一种意义表述。正是这样的表述构成了一个意义的世界,构成了古典象征的世界”,古典象征主义下的诗歌也正是古典象征的世界里意义表述的一部分。^③

二、启蒙时代的象征祛魅：从古典象征主义诗学到再现的诗学

古典象征主义的本质是与人的理性相悖的。赫伊津哈(Johan Huizinga)说它“一直有一种机械的倾向。一旦它被当作原则接受下来”,就“变成一种劳作的产品……演变成了思想的痼疾”。^④通过象征秩序持久固定下来的观念,构成了“因袭的话语模式”^⑤。“一种真实的生活世界的合理化”,原本“是在解释体系与生活世界的论证关系中、在交往行动中表现出来的合理性潜力的连续体现”,而“象征符号所建构起来的‘临时概念’变成了秩序的永恒范围,不是生活世界不停地建构适应自身的解释体系,而是生活世界适应体系。解释体系与生活世界的脱节,造成了一种强加的秩序”。^⑥因此,“当语言所建构的象征秩序成为一种绝对命令,并且不受合理化交往行为和反思所批判时,从表面看,语言象征符号就把自身本体化和实体化了,变成了象征符号的暴力”^⑦,变成了一种“控制体系”和“社会统一的狭隘限制”。^⑧耿占春总结了哈贝马斯(Jürgen Habermas)对神话世界观的封闭性批判,其一是“神话世界观对客观世界,对社会世界,以及对主观世界的基本表述没有区别”,其二是神话世界观“缺乏反思性,不能作为世界观而只能作为文化传说”而存在。哈贝马斯在其思想中“把与神话世界观相反的思维结构作为现代世界观的重要前提”。^⑨

在西方中世纪晚期,象征主义开始“逐渐露出衰竭的迹象”,“多神论或一神论的宗教都已经失去真实普遍的文化功能,这些宗教赋予自然之物和词语的象征意义也随之淡化或消失”,传统故事里的“词语幻象或图腾形象,都开始失去其象征寓意和叙事功能”。^⑩随着启蒙时期人的自我主体意识的产生、科学的发展、工商业的进步、社会转型的开始,古典象征体系和宗教神正论开始逐步失去作为知识与意义的地位,遭到大规模证伪和祛魅,这种象征的祛魅与衰退体现为“从象征的压迫或象征的暴力之下解脱出来的自由经验”,这时“个人主义诗歌的隐喻话语充当了消除集体幻象和社会象征的解放力量”。^⑪古典象征主义解体的标志性时间在不同地域并不相同,在西方是在中世纪末期,而中国诗歌中一直以来就有将“个人对自然的共鸣、咏物和个人感时话语”^⑫作为对古典象征秩序的反抗,而古典君权象征主义的大规模祛魅,则是在清末引入西方思潮时开始。在这一阶段,人们一方面开始追求个体精神独立,一方面开始批判、反思与改造社会现实,开启了步入近现代化的变革。文学中小说创作进入了批判现实主义,诗歌也开始脱离古典象征主义体系,开启了从象征主义到再现式书写的过渡——再现人生、生活与社会,并在再现之中寻找意义的关联。文学开始正视个体生命,并开始给予生活以观察、思考、抒发及指导。

但是,诗学中的象征并没有紧随人类的古典象征主义衰退而衰退。“宗教和神话在社会学意义上的衰落,把它自身的结构、功能、语言、主题与象征传递给了艺术和诗歌”^⑬，“象征主义视阈(开始)从语言共同体转向诗人个人化的世界”^⑭。耿著第四章梳理了古典象征主义衰落之后向再现的诗学过渡,如法国的象征主义、俄国的革命象征主义等,由此一方面解构古典象征主义,一方面又建构新的象征谱系。此时,诗歌

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ 耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第71、72、43、45、80、82、80、82、76-77、44、74、96、92页。

④ 转引自耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第76页。

圣言形式唤起的不再是“超验世界”而是“虚无与暧昧”，“虚构从叙述转向修辞幻象”，^①“从诗人到读者之间留下了一个空白的空间，这片空白是由象征的密码所构成的诗学视野”，它“近似于一种契约，一种承诺。……非确定性的象征主义表达再现了这个时代的特征，同时又构建了意义的不确定性”。^②基于对象征主义的诗学纠正，“艾略特等人恢复了直接交流的价值和意义的必要性。他重新开启了‘叙事’与‘描述’，意义的阐释等，成为对象征‘感应’理论的修正。哲学开始与象征主义的言语联姻”。^③在历史意识的维度上，“象征主义维系着诗歌的‘未来学’特征……这种历史观赋予诗歌象征主义以及其后的历史运动以活力……象征主义者与励志改变世界的革命家在历史的这一时刻有了共同的历史象征主义视阈”^④。由此，诗歌的革命象征主义作为思潮开始兴起，以往宗教象征主义的热情开始注入革命象征主义。“革命不只在历史的、经济的局部原因得到赞许，而且作为象征主义行为被肯定”^⑤。

然而，革命象征主义在构建人的集体意识和社会行动之时，和宗教神正论一样，也渐渐开始沦为意识形态与象征的暴力。“诗人和艺术家作为‘新人’创造者的观念得到了官方所说的‘人类灵魂工程师’的认同，却是在意识形态的狭窄的意义上被构想的，他们最终堕落为意识形态的灌输者。人的自我探索被转换为荒诞的政治仪式……对象征主义遗产的挪用伴随的是对先锋运动的谴责与迫害。……对现实的转换堕落为粉饰，先锋艺术家所捍卫的个人生活领域里的自我探索和对人的转变，被转变为自我伤害的荒诞的公共仪式”，“象征主义从通灵术变成了统治术。而现实也已经从它的超现实状态回到了革命的通灵术魔法消失后的状态，而这仍然是革命前的状态。……革命以其象征主义的历史视野赢得了包括知识分子在内的认同，现在要求对现实的非批判性认同。象征主义者遭遇了自己的‘反题’时期”。^⑥

群体狂热的战争灾难过后，是人们对乌托邦引发的罪恶的反思与对象征的警惕和继续祛魅，而社会作为自由人结合体的人权保障体系，在启蒙时代结束后的数年以后，才作为全社会

层面的共识，在越来越多的现代国家制度层面得以或正在得以实现。

整体而言，启蒙时期的诗学是不断由群体象征经由祛魅而走向再现的诗学。从追求个人的精神独立、伸张真实人性，到追求自由、公平、民主等社会权利的改良或革命运动，再到反思各类极端乌托邦造成的罪恶，象征祛魅不断在深入着，再现的诗学也从对个体的人生意义、社会意义的追求与批判等较大范围的理想主义，更加进入到对个体化、日常化的生命与生活的追求之中。

在古典象征主义体系中，语言的象征结构原本“是宇宙秩序的反应”，而“象征体系松动之后，语言缓慢地成为一种再现体系，或显现的体系”，^⑦“再现式的话语取代了象征语言”^⑧。“文化处在一种持续的去象征化过程，或者一种祛魅的过程中，祛魅不仅是自然的祛魅，它还意味着祛除事物之间的普遍联系，比如人与事物，生与死之间的象征联系”，“社会思想方式中的象征思维”由此“被理性化的思维方式所祛除或祛魅”。人们在时间上“越来越作为个人说话”。^⑨象征的修辞开始让位于再现的修辞，“事物的存在从意义的网络中脱离，从与其他事物的类比关系中脱离，成为一个单独的存在或被分类的存在。……无法从自身转度、变形为别的事物”，象征世界“被理性化进程和世界观的合理化话语所消解”。^⑩虽然有世界观的合理化和对象征主义的大量祛魅，人对象征和意义的需求与追求并没有降低。象征“不再是一种话语表达的总体化修辞”^⑪，诗人开始在个人层面构建自己的象征体系，或书写无法进入象征的日常生命体验，通过对日常事物的书写寻找意义的关联，挖掘个人意义层面的隐秘价值。耿著第五章以王小妮的诗歌写作为例，详细考察了诗人以象征的衰落和缺失为时代背景，在历史与自身的处境中捕捉日常生活和叩问生命意义。第六章则考察了革命象征主义被证伪、祛魅时，昌耀诗歌象征体系与个人修辞学所呈现出的自我定位

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 耿占春：《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》，第94、95、93-94、97、98、103-104、39、45、40、43-44、39页。

与精神追求上的巨大裂隙,以及他与自身及时代反复缠斗、不断寻找并重新找到意义的精神成长历程。

三、现代性的象征祛魅与现代诗歌： 对语言本体论的批评性反思

进入现代以后,随着对启蒙的解构和对人类理性局限的更深切的认识,哲学上“人的主体性”开始遭到怀疑,语言再现生活的能力也遭到怀疑,“‘事物的秩序’能够准确无误地再现在‘词语的秩序’之中,被视为一种幻想”。科学上,“诸多话语已经不再成为再现式的话语”,不再“表征自然的秩序或者某种客体”,而是“一种自我指涉的语言结构”,“每一种语言(科学的或诗学的)都不依赖对事物的指涉,而是依靠种种不同的自我指涉方法……话语建构了某种智力的理解模式”。^①伴随着对语言再现世界能力祛魅的,是以马拉美(Stéphane Mallarmé)、福柯(Michel Foucault)等人为代表的激进语言本体论的出现。福柯认为,语言工具主义采取“创造性主体的概念、原初经验和普遍中介的概念”来“忽略话语实在性”^②,而只有“语言不再充当普遍中介的媒介”时,语言才“可能回复到自身的自由建构功能”,此时“语言不再是宇宙的理性秩序或某种实体逻各斯的表达”,而是“回归其个人化的、经验性的、碎片化的命名状态”,“是被肢解的、非统一的、非完整性的存在”,“在此意义上语言与人自身的存在状态更加接近而不是疏远”。^③

语言本体论的产生,其最初根源,是人对意义虚无感的深切认识与对死亡的绝对性认识。语言本体论虽然看似“果决地驱逐了主体,甚至宣判了人的死亡”,实则却“潜在着另外一些文本与话语,那就是‘欲望’‘癫狂’‘死亡’”,在福柯的话语中,这些“属于一个被消解了的主体,属于已经死亡的人的属性的东西,或者是‘一种分裂的自然观’,以暗喻的形式潜在于语言的颂歌之中”,“即使在他(福柯)的语言的乌托邦颂歌中,也潜藏着经验的阴影与痛苦”。^④

耿占春在书中通过论述波德里亚在激进的语言观念下对“易位书写”观念的分析,阐

释了语言本体论的语言自我指涉理论的实质。“易位书写”的概念由索绪尔(Ferdinand de Saussure)在《易位书写笔记》中最先提出,它的特点是不断循环重复一些音节,“某些音节和句子通过多种变体不断重复出现,相互回应”^⑤,“所有成分……以某种方式相互回应;所有能指,所有音素随着诗句的展开而相互回应……易位书写一直延续到现代诗歌话语的基本形式之中”^⑥。

针对易位书写,波德里亚质疑语言学对于诗歌的价值。“陷阱就在这里……所有这些阐释,不论有多么复杂,永远只是把诗歌变成一个附加操作,变成一个辨认过程(辨认一个词、一个术语、一个主题)中的迂回。……从什么意义上而言这一切具有‘诗性’呢?如果是为了把同一个词再说一遍,如果诗句仅仅是隐藏某个关键词的声音,那么就只是毫无必要的复杂和细致。……语言学在这里巧妙的歪曲了诗歌……它从不承认,作为语言象征形式的易位书写中,有疯狂的散射,有能指的沦丧,有死亡”。在波德里亚的观念里,“诗歌的力量永远不在同一性的重复中,而在同一性的摧毁中”,“诗歌摧毁一切朝向某个终点的通道,摧毁一切指涉,一切谜底。消解易位主题,消解对语言施加压力的规则”,“重复不是词项的积累,不是积累的或叠韵式的(强迫性)冲动,而是成对词项周期性的相互抵消,是通过重复的循环而达到的毁灭。……诗歌是语言反抗自身法则的起义”。^⑦“语言学的想象企图兼并诗歌,甚至想在诗歌中丰富自己的经济学,即词项和价值的经济学”,但是“诗歌与经济学正相反,它是价值毁灭的过程”,是“按照一种严格的程序,使得什么也不剩下。正是在这个意义上,诗歌与语言学话语相对立,后者是一个把语言当做价值来积累、生产和分配的过程”。^⑧

按波德里亚的观点,诗歌语言和语言学的对立,“就像节日赠礼和象征交换是对经济学

①②③④⑤⑥ 耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第46-47、272、276-277、277-278、279、279页。

⑦⑧ 转引自耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第280-281、282页。

领域的等价交换的违反”，诗歌话语与易位书写“就是语言实践中的节日，是语言中的象征交换得以实践的時刻，诗歌话语因此带有狂欢的特性，它意味着纯粹的耗费，是价值的毁灭而非积累与等价交换。只有在这种类比、比喻和象征语境中，我们才能充分理解波德里亚对语言学的极端批判立场，才能理解诗歌话语在他的思想中所占据的批评性的位置”。^①耿著将波德里亚对语言学的批评以类比的思想关联了他对现代社会经济构成的批评，“从语言批判中开辟了一条通往社会学批判的道路”。^②他反对“能指材料的无限生产的维度”^③，反对词语的滥用，反对“无休止地自由使用和汲取声音材料，只考虑自己要说什么。……这种掌握话语、使用话语，却从不归还话语、从不为话语负责、从不牺牲话语的哪怕任何一小部分的可能性……把语言当做一个无所不能、取之不尽的媒介的语言观念”，与“现代社会构成的特点”中的“无限生产性”和社会各方面的“无休止的上涨”这样的经济学特征和规则有着类比上的相似之处。^④“话语经济学如同政治经济学一样，都拥有一种取之不尽用之不竭的资源的幻觉，大众媒介话语的机械复制活动以及各种各样的日常性话语所引起的‘语言表达的上涨’足以印证这一事实，语言的无限度使用、复制和传播大量生产的是‘废料’”，而语言学“仅仅抓住了这个‘废料’阶段，把它普遍化”。^⑤“语言学没有能力想象语言的另一种状态，只能想象语言是代码（语言系统）的抽象组合再加上自由流通基础上的无限运用”。^⑥

波德里亚的激进语言观根植于“诗学上的非确定性、非存在或无意义”，它在总体上“与生存的非确定性是一致的”。^⑦“除了引入虚无概念注入诗歌话语之外”，波德里亚主要是通过引入另外三种隐喻，“使诗歌话语重新具有类比性的意义”：其一是“政治经济学的隐喻，诗歌话语的象征交换是对政治经济学的等价交换原则的破坏”；其二是“把所指的播散和能指的缺席视为神名的处死与献祭”；其三是“某种形式上的‘死亡的迷醉’”，其中“既有神名之死，也有人之死亡”。^⑧由此，他“在语言的意义体系（表达、再现、模仿）即意指体系与政治经济学的等

价交换体系之间建立了象征（短路）联系”^⑨。

对于语言本体论的激进语言观念，耿占春认为它的理论意义远大于实践意义，是“纯粹语言的乌托邦想象，是语言的政治浪漫主义想象，最多是给予语言、给予诗歌话语的一种象征性力量”，其“自身就是一首诗，一首理想的‘元诗’”，但它却“消除了每一首具体的诗的生存论内涵，消除了每一首诗的经验参照”。^⑩语言本体论基于对令人绝望的虚无的透彻认识，它对虚无和死亡持宿命论式的静止态度，这体现在它对所指的反对（但它根植的虚无本身却又属于“所指”范畴）、对能指在诗歌内部需要耗尽的要求、对语言的节制，以及将诗歌消解至虚无等论调上。语言本体论认为经济学的物质大生产违背了虚无本质，就如同用语言再现生活，哪怕是书写走向死亡的人生之路上的痛苦，也违背了根本性的死亡、虚无的定律。语言本体论攥紧宿命终点的空虚，对现代人在生活日常中因为象征祛魅而不断被挤压进潜意识的压抑、痛苦不予真正的正视。和古典象征主义的象征仪式是与人对意义的需要所做的象征交换一样，语言本体论的语言自我象征仪式是与人对反意义的需要和对遵从死亡的透彻认识的需要进行的象征交换。然而，对人而言，对意义的需求与追求，更大于对无意义的坚守，而且对无意义的深入思考本身就是深度地反思意义。针对语言本体论的漏洞与矛盾，耿占春写道：“即使宇宙的理性秩序被宣判为幻象，主体的存在也被语言的建构性所分解，‘原初经验’仍然是人们在表达问题上、在话语观念上遇到的一个经验性问题，它是人们觉得有话要说的、先在于话语的东西，至少也是与语言同时涌动的东西。……完全放逐了经验和经验主体，或宣布其死亡的语言狂欢，并不具有表达实践上的有效性。”^⑪

对应语言本体论，耿占春在书中第十、十一

①②③⑤⑦⑧⑨⑩⑪ 耿占春：《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》，第283、284、285、286、295、296、297、298-299、277页。

④⑥ 转引自耿占春：《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》，第285-286、286页。

章溯源了与人的内在性有关的语境和概念,梳理了人的内在性在社会历史进程中,从古典时期自宗教象征体系中获得伦理道德归属感的内在性,到浪漫主义时期被自然唤醒的内在性,再到现代社会与外部世界构成紧张冲突的精神关系的内在性的整个变化、发展过程,进而从源头上回溯、阐释了现代感受性主体的形成原理,并在此基础上探讨了书写人不断变化、生成着的自我内在性的诗歌话语特征,以及这样的诗歌话语是如何对现代社会的概念分类话语与物欲化的感受性进行双向批评的,由此形成了对语言本体论的对照与批评。耿占春说:“语言是具有建构作用的,但是语言并不能独立地建构一切。”^①“当社会或个人生活不幸的事态发生时,表达的冲动显然不是来自于语言,是我们心中的痛苦要说话,而不是语言。在痛苦着的也不是语言。感受着的主体不能荒唐地说是语言本身。即使在琐碎的日常经验中,一种感受性主体的存在,他所遭遇的事件与情境,也不能完全还原为语言,不能还原为纯粹的所谓‘语言说话’。……虽然语言参与了经验的建构,建构了我们看待事物的框架,或一种象征主义的视野,但这种建构不是发生在纯粹的语言领域,而是发生在语言与我们经验世界的关系中,发生在一种感受着的主体的内部,或者这是同时发生在感受性主体之间的话语活动。”^②

语言本体论“消解主体性的欲望”,源发于“一个日益加剧的彻底管理化的社会”中,“个人越来越难以成为一个真实的道德主体”,而是被“还原为功能性的存在”,被分解为“原子化的个人”。然而,如耿占春所说,这“并不是一种积极的批评立场,它一方面是对这种状态的认同,另一方面还包含着对这一状况的神秘化”。^③耿占春引用了哈贝马斯对结构主义提出的批评:“结构主义把普遍的语言形式提高到先验的地位,因此,它也就把主体及其言语降低为纯粹偶然的的东西。主体如何言说及其所作所为,应当由基本的规则系统加以解释。”^④为此,耿占春表示:“我要在话语活动中引进感受性主体的概念,即一个动态的、过程之中的传记性自我的概念,非本源的、非实体性的然而又是一个经验性的自我观念。”^⑤虽然“个人在行为的意义上不再是

主体,更不是自主性道德行为的主体”,但“他仍然可以是一个感受性的主体”,“一个审美感受的主体”和“道德感受的主体”。^⑥“由于象征交换在社会层面或结构层面的消失,人的内在性没有社会表征的方式,而完全被潜意识化了”^⑦,“意识与无意识的某种不透明性,使我们感知到自身是具有内在深度的生命,自我具有隐秘的内在性质”,“自我的现代观念是与特定的‘内在感’相联系,或由内在性所构成”。^⑧

在古典象征主义社会,“上帝和诸神的内在化”构成了“感受性主体的特定内在感”,它“保留着所谓善是宇宙万物的秩序的观念”,“把道德根源转向了人的内心,诸神是内在性话语的隐喻焦点,是内在性话语的表达框架和象征主义视野”。^⑨在浪漫主义开始之时,“感受性主体的内在性开始与自然事物相关”,“自然既作为世界的可见性,同时也作为感受性主体的内在性的形象……充当了自我和精神的内在性的象征,并使这种内在性在自然的象征秩序中得以关照”。“自然状态主要不是宇宙实体理性的体现,不是社会道德秩序的象征,而是人类情感与感受性的共鸣领域”。^⑩而进入到现代社会后,感受性主体的内在感“从自我与诸神、自我与自然的共同关系中来到了社会场所”^⑪。“自我的内在性来自于自我与社会化世界的非连续性和差异的认知,对自我与社会的破碎的相似性或者是扭曲的肖像之间的痛苦体认。”^⑫“自我的他者不是直接的社会存在,而是自我与社会的关系所构成的感受性主体的潜意识”,“任何一种类型的这个‘我’都不是一个纯粹独立的主体,这个主体具有哈贝马斯所说的‘主体间’的内核”。^⑬

对于现代社会的两大特征:概念的统治和物欲化的感受力崇拜,耿占春进行了详细分析,并从诗歌话语的批评性意义角度提出了批评性思考。概念的统治是“意识形态话语的主要特

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬ 耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第51、300-301、301、301、304、304-305、305、306、307、309、310、311页。

④ 转引自耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第313页。

性,也是日常话语判断的基础。……概念是某些退化的象征图示或原始分类的产物。……知识系统基本上是以概念对经验领域进行切割与分类的方法”,它“取消了感受性主体的作用”,是一种“话语活动的简化”。^①与此同时,“现代文化中日益增长的感受力崇拜”,是一种“寻求直接的感官性或寻求情感表面化感动”,经济与技术发展在持续地为感受力“提供种种直接的物质形式的满足”,使它“成为一种价值虚无化之后的价值代用品”,“消除了感受性主体的内在性”。^②“无论在内在性还是在外部世界,人们寻求的似乎不是美感与和谐经验,而是渴求刺激的欲望,通过不断更新的意外事件来维系失去平衡的生活感情。”^③然而,如今的消费与生产活动却“不仅回收了文学艺术所开辟的现代感受性,也回收了包含在文学感受性之中的批判性。消费社会把各种感受性引向它自身,引入它对自身的沉溺,而使个人成为感觉化的原子,失去了社会性和思想能力,成为这个消费社会对消费者的一种规训”^④。对此,耿占春说:“只有在摆脱了概念的统治,不满足于它对经验的粗略分类知识,也不满足于直接的感性经验与感官刺激时,我们才能深入语言。对于粗略的概念而言,诗歌话语是对它的解构,对于感受性的弥散而言,诗歌话语具有一种持续的建构作用。”^⑤此外,耿著中还有很多对现代诗歌话语批评性意义的探讨与论证,恕无法一一引用,有兴趣的朋友可以阅读原书。

基于现代诗歌书写感受性主体不断生成自我的观点,耿占春在第五至第八章详细考察了王小妮、沈苇、昌耀、臧棣等诗人对他们各自不断变化与生成的真实自我的书写,以及他们是如何在对自我精神变迁的不断反观和触摸中形成了自己独特的诗歌修辞学和象征谱系。概言之,现代诗歌话语书写的是现代社会中感受性主体的非统一、非连续、不断变化与生成的自我,即便在新闻与经济话语主导的、失去象征的现代杂语体系中,诗歌话语依然可以以个性化

的象征图谱,参与到自我挖掘和改写的修辞学实践中。现代性诗歌话语一方面是对忽略感受性主体的概念与知识话语模式的批评,一方面也是对物欲横流的物质化感受力的批评。它是一种书写包含人的意识、潜意识、无意识等深层内在性感受的语言,是以诗歌特有的修辞学寻求个人体验的精神意义的语言。

结语

象征与人追求精神深度和生命意义的内在体验深切相关。在人类历史的发展进程中,在思想史和诗歌话语的层面经历了从群体象征到再现世界再到现代性的个体化象征过程。在现代社会中,随着社会体系的不断完备与细化,个人作为行动主体可以有所作为的范围越来越狭窄,但作为感受性主体,因为象征祛魅和意义缺失的增多,其感受的内在性却越来越具有复杂性与深度。对于普遍被压抑和被现代社会原子化了的个人内在精神深度而言,在新闻话语、知识话语盛行的现代杂语化社会,诗歌是少数保留人类象征遗产、满足人深层次精神需要的语言艺术领域。《失去象征的世界》在中国特色的语言本体论及类似理论盛行的时代,提出了与语言本体论迥然不同的理论参照体系,对于观察、反思当代纷杂的诗学理论或诗歌写作,给出了十分重要的参考坐标。

【作者简介】王东岳,河南开封科技传媒学院中国当代诗歌研究中心特约研究员,河南省作协会员。主要研究方向:诗歌修辞学与元小说理论。主要著作有长篇小说《未卜之夜》《阿德莱德》《爱情与双重的墙》等。

①②③④⑤ 耿占春:《失去象征的世界——诗歌、经验与修辞》,第 331-332、331-332、343、345、332 页。