【文　学】

DOI:10. 15986/j. 1008 - 7192. 2022. 05. 012

天人迷思

——泰戈尔与冯唐的文明观比较

吴　鹏

(中国社会科学院大学 文学院,北京 102488)

摘要:中国当代作家冯唐因其对《飞鸟集》争议性的翻译引发了广泛的讨论,但其翻译选择显示了他与泰戈尔之间思想上的共契。冯唐与泰戈尔的思想联系主要体现在他们对文明与自然的思考,即两人的文明观上。泰戈尔的文明观主要表现在针对个人和针对人类两个向度,他要求在个体和群体的层面克服对权力的迷恋,皈依自然神性。冯唐的文明观主要通过他的小说创作体现出来,他将文明视为同时容纳欲望和仰望自由的存在形态。两位作家文明观的异同集中在对待融通自然和人工智巧的态度上,二者都有着对自然的强烈追求,泰戈尔将其发展为对人工智巧的排斥,冯唐则将其与人工智巧整合为内在统一的整体。泰戈尔与冯唐文明观的分异,源于他们不同的历史时代语境、家庭成长背景和创作本位观念。阐明泰戈尔与冯唐跨越时代和民族的文明观对话,有助于从更深的层面理解泰戈尔的思想体系及其对于当代文化建设的意义。

关键词:泰戈尔;冯唐;文明观;自然神性;人工智巧

中图分类号:I046　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1008 - 7192(2022)05 - 0090 - 11

一、引　言

若论印度 20 世纪大诗人罗宾德拉纳特·泰戈尔对中国文学界的影响,人们首先想到的是寻索受其诗风直接影响的“新月”“小诗”体诸流派的诗人,这是由于历史与文化之便,这些诗歌创作者在诗歌的体裁和内容上与泰戈尔的趋同,更容易让人注意到他们在文学脉络上的承继关系。但实际上,对泰戈尔的借鉴和承袭并不一定是建立在对其写作倾向的直接模仿上,而更多是对其思想精神的内在认同上。从这个意义上来说,真正理解泰戈尔并将其文学精神内化到自己的写作过程中的人,才能超越语言和文化的隔膜成为泰戈尔的知己。从这个思路出发,冯唐这个中国诗坛上的异类也就走进了我们的考察视野。

冯唐是很难被纳入中国当代文学的阐释体系的一位作家,至多可以用年代分层的方式将其划入“70 后”作家之列,但作为这个中年写作群体的作者,他又有着鲜明的叛逆性。他没有就宏大主题作直面性的挑战,也没有对带有底层标签的弱势群体投注同情的目光,相反,他一直对自己所身处的北京这个城市的文化印记和人物群像有着丰富的感受性,在与人群的接触和相互进入中尝试自己的写生工作。与泰戈尔家族承传式的文艺教养不同,冯唐的文学积累来自于其自发的经典阅读。在他的成长过程中,《史记》《全唐诗》等文学经典的修辞习惯和艺术品位从起始即规约着冯唐的写作,他也时常在自己的访谈中提及自己继承的是《史记》等严肃史传作品的“文脉”。因此,他一开始选择的写作对象是他的生活地——北京,完成了“北京三部曲”,包括《十八岁给我一个姑娘》《万物生长》《北京北京》,以回忆体的形式,讲述了自己的成长过程,这实际上是一种个人精神史的书写。在作家地位得以巩固后,冯唐又转向了杂文创作,出版了《猪与蝴蝶》《三十六大》《活着活着就老了》等杂文集,在杂文中,他以横向列举的方式检验了自己的世界观和人生观,以一个中年思考者的身份向身处平凡生活的读者传递一种平民化的处世哲学。而从《不

收稿日期:2021-12-26
基金项目:国家社科基金项目“泰戈尔与 20 世纪中国文学”(14BWW022)
作者简介:吴　鹏(1994 -),男,中国社会科学院大学文学院博士研究生,研究方向为东方文学与比较文学。E-mail:1597130707@ qq. com

二》《天下卵》《女神一号》等作品开始,他的视角进一步扩散,从政治、宗教、两性关系和哲学思辨的角度,论述了人类整体要处理的一些终极问题。可以看出,冯唐在创作中体现出的思考呈现逐步深化的态势。正是因为这样的深化,让他得以在某个节点与泰戈尔的思想发生了共鸣,从而于 2017 年选择重译了泰戈尔的《飞鸟集》。当然,由于他在新的译本中使用了一些过激词汇,最终译本被出版社召回。这次风波在泰戈尔学乃至整个中国文学界引发了不小的争议,但笔者正是从这次风波看出,冯唐的思想与泰戈尔的思想存在同构性,这种同构成为了对这两位作家进行平行比较研究的逻辑基础。尽管二者在思想高度上可能还存在关乎本质的差距,但这并不妨碍我们对二者的思想相通之处进行深入分析。

两位作家思考的问题虽然有宏阔与狭隘之分,但是在二者的视野里,人的生存与探索所要解决的问题是一切问题的出发点。如果用一个范畴来概括这种思考的内容,就是所谓的文明观。文明是人类思想史上一个重要的课题,也是关注人类命运的思想家无法绕开的重大问题。不同的思想家笔下,文明这个概念具有不同的内涵。英国文化研究学者雷蒙德·威廉斯提出英文中的 civilization(文明)“通常被用来描述有组织性的社会生活状态”[1]92,“一种社会秩序及优雅的状态”,“强调的是世俗、进步的人类自我发展”[1]93。可以看出,在启蒙时代以来的西方思想语境里,文明意味着一种对人类自然状态的克服和超越。相对而言,泰戈尔为代表的东方思想家并没有那么强调文明与自然之间的紧张关系,而是将文明看作一种更为统合性、融摄性的范畴。具体来说,泰戈尔将文明定义为人类的一种自我实现形式,他指出:“文明是人类创造的产物,是人类对普遍存在的‘人’的表现。”[2]337 也就是说,文明是人类一切精神与物质创造的总和,文明观就是人类对于应该进行何种社会建设和精神修养的总体看法。

围绕泰戈尔的文明观,中国内地学界已有一定的研究积累,几位关注本问题的学者都在印度和中国的思想体系下为泰戈尔的文明观寻找对应的坐标。尹锡南[3]认为,泰戈尔的文明观集中体现为东西方文明调和论,即将东方的自我实现、调和兼容与西方的追求进步、重视竞争相结合,从而创造出更为具有总体性、整全性的人类普遍文明。任文惠[4]认为,泰戈尔访华在中国知识界的反应,包括陈独秀、辜鸿铭、梁漱溟、梁启超、胡适等各个流派立场的知识分子对泰戈尔文明观的复杂态度,反映了中印所处的历史文化语境之间微妙的差异。祝薪闲、高健[5]认为,泰戈尔通过东方尤其是印度的思想文化资源,试图寻找西方之外的第三条现代化路径,即不通过暴力掠夺而是通过合作来创造现代社会。孙宜学[6]提出,泰戈尔通过挑战和质疑西方而对中国文明产生了强烈的认同感,并在与中国文明的相互映照中重审印度在世界文明体系中的位置。另一个与文明观密切相关的问题是民族主义问题,泰戈尔对于这个问题同样抱有极为复杂而微妙的态度。于笑竹[7]认为,泰戈尔的民族主义观是一种多重的混合体,既通过本土民族主义来抵抗西方的殖民主义,又批评本土民族主义运动中过于激进和狂热的部分。这种多元立体的民族主义观,是通过广泛吸收东西方文化传统和参与印度独立运动的社会实践的综合产物,是从单一的民族主义观逐步发展出来的。虞乐仲[8]也认为,在泰戈尔看来,由于民族国家压抑个人自由和社会和谐,因此应当受到批判和超越。

总体来看,尽管众多先行研究者都尝试对泰戈尔的文明观进行较为深入的探讨,但由于缺少了中国当代视角的介入,使得他们的观照显得问题意识不足,其文明观论述主要是一种就事论事的历史言说。正是出于对这种研究现状的不满足感,笔者将冯唐这个伴随着中国改革开放成长起来的作家引入泰戈尔研究的比较视野,试图寻索泰戈尔思想与当代中国现实之间的沟通脉络。本文将从泰戈尔与冯唐的文明观入手,分析体现在他们的创作和论著中的哲学思想,并探究背后的深层原因,以图从个体精神史的角度定位泰戈尔思想的当代意义。

二、泰戈尔的文明观

作为深受印度森林哲学影响的诗人,泰戈尔的文明观充满了浓厚的自然哲学的色彩,其对文明的思考始终围绕着人与自然的关系而展开。在泰戈尔看来,印度人的社会理想是与自然紧紧联系在一起的。雅利安人来到印度后,虽然征服了本土的达

罗毗荼人,但并没有将印度的传统生活迁出森林以外。在印度人的“人生四期”里,第三个时期就是“林居”期,即归隐林中,远离俗务。可以看出,印度人是将森林(即自然)置于人类文明的商业霸权之上的。深受印度传统哲学影响的泰戈尔,当然也对人类文明采取自然至上主义的态度。对于泰戈尔来说,人类本身始终是作为自然的一部分而存在的,人类的价值也只能在与自然的和谐而不是在对自然的战争中产生。正是基于这种自然至上主义思想的逻辑基础,泰戈尔也对现代民族国家提出了强烈的质疑,提出要超越西方建立的现代民族国家体系,以避免现代工业文明的封闭利己破坏了人类圆满的自然属性。

1. 人类文明需要坚守自然底线

泰戈尔的自然主义文明观很大程度上是根据东方文明与西方文明之间的区分来界定出来的,他的文明视域本身内在地包含了一个明确的他者。他将东方文明视为一种天然包容群体性价值的文明集合体,因而具有社会层面的合作性、各区域之间的文化分散性、崇拜神而非人、通过自我修炼来实现人生价值、追求普遍灵魂而非具体细节等特征,与之相对,西方文明则具有宗教性色彩强烈、文化同源性、重进取性等特征,属于发达的科学技术与大众社会。这样一来,西方文明就成为了机器文明的代名词,而东方文明则具有了自然与和谐精神的内质性[3]5-9。在历史的维度上,泰戈尔也从起源的角度来为两种截然相异的文明类型提供视觉化的解释,“西方人似乎将征服自然引以为荣,好像我们是住在一个敌对的世界里,我们所要的任何东西都必须从不情愿的、异己的东西的安排中掠夺过来,这种思想是以城墙习惯训练头脑的产物,由于生活在城市,人自然而然地将他的目光集中在自己的生活和工作上,这样就在他和他所寄居的大自然之间造成了人为的分离。”[9]4也就是说,自然的生命肌质是一个不言自明的前提,人类的创造物本身则是这个自然原质的衍生物,如果被创造的客体反过来支配了主体,这种悖乱本身就会成为人类各种文明弊病的来源。

对机器技术为代表的现代文明,泰戈尔的批判也是从机器所固有的僵硬和物质化属性中切入的,他提出“从纽约到东京,大大小小码头上,粗野的机器用自己过分的噪声使创造的标志、吉祥的声音变得不堪入耳。这股赤裸裸的力量的高傲,想以自己不洁的低卑的权力,掠夺永恒世界的尊严,人类当今最大的痛苦,最大的耻辱,就在于此。”[10]292在泰戈尔看来,机器的技术确实能给人类生活带来显著的便利,但由于人类生活的具象层面本身是有限的,因而这种便利也只会强化和加剧这种有限性,使得人类社会距离无限的宇宙精神本体更为遥远,使得人的心灵更加被局限在有限的具体事务的应对和短暂欲望的满足中,对自然所具有的妙悟境界愈发生疏和抵触。这是泰戈尔所看到的工业化时代人与自然日渐远离的文明危机。总而言之,泰戈尔将自然范畴视为人的心灵修养所必须恪守的边界,提出必须深刻认识到自然万象与人的精神之间的接应关系,必须思考这样一个问题,“首要的必须做出回答的问题是:究竟在多大程度上把人类看成是一种精神而不是一部机器呢?”[11]89在这种精神-自然二元耦合的逻辑基础上,个体的精神皈依与整个人类的未来求索才达成了嵌套关系。

2. 民族主义是对人类族群发展的妨害

在泰戈尔所处的时代,印度正处于民族危亡的时刻。英国人在17世纪来到印度,19世纪中期实现了对印度的独占,随之从19世纪后期开始,印度人的民族独立运动开始风起云涌。在这样的时期,泰戈尔必须面对民族这个问题。在泰戈尔所论述的问题中,“民族”对应的英文词应是nation,这个词既可以表示由习俗、文化和语言等规定的自然民族,也可以指政治上的国家。而印度历史上由于统一少分裂多,加上语言和宗教信仰分布复杂,所以实际上很难用民族国家的概念将其认证为一个实体。英国人的到来为其树立了一个他者,因而民族这种意识形态观念便迅速地发展起来。

整体上来说,泰戈尔对民族与民族主义持批判态度。在《民族主义》这部由他在美国、欧洲和日本的演讲集组成的论著中,他论述了印度、欧洲和日本三种形态的民族主义。泰戈尔首先对民族进行了定义,“民族就是全体居民为了机械目的组织起来的那种政治与经济的结合”[12]4。正是这种组织结构上的机械性,构成泰戈尔对欧洲民族主义的主要批判依据。在泰戈尔看来,人们因为生活需要而聚集起来,形成自然的聚落,就像人因为生活需要而分化出复杂的器官一样,是一种自然的产物,“是

人的自发的自我表现”[12]4。但是一旦形成了民族,它将不再以自身为目的,而是以一个被外部强加的目的所绑架,从而使自身的发展趋向不合理化。泰戈尔将这种畸形发展比喻为动物的外壳,动物自身的外壳是有生命的,因而是与肌体本身相协调的,一旦这个外壳变成“钢铁制成的,无活力的,机械的”[12]42,则民族群落的生命就会为了适应非生命的外壳而变得畸形。泰戈尔将这种民族的形成过程视为工业文明对人类自然状态的侵蚀,加以激烈反对,主导这种文明扩张的欧洲也就成为泰戈尔的抨击对象。

泰戈尔认为,近代以来诞生的民族共同体说到底是一种欲望与野心的集合,“民族的概念是人类发明的一种最强烈的麻醉剂。在这种麻醉剂的作用下,整个民族可以实行一整套最恶毒的利己主义计划,而一点也意识不到他们在道义上的堕落——实际上,如果有人指出,他们会感到非常恼怒。”[12]23可以说,19 世纪和 20 世纪的民族主义浪潮,是对泰戈尔所崇奉的自然边界的最为致命的破坏和最为根本性的冲击,是泰戈尔构想中的社会伦理秩序逐渐走向颓丧的时代根源。尽管泰戈尔对殖民地的民族独立和解放运动表达了支持和赞美,但他仍然对诞生于西方的近代民族主义意识形态抱有深沉的警惕,认为亚非后发殖民地的民族解放运动不应企图复刻欧美的民族国家模式,否则就有可能走向暴力和悖乱。“哪里流行西方民族主义精神,哪里的人民从幼年起就被用各种办法培养仇恨和野心——用半真半假的历史和虚伪的历史,不断歪曲其他种族并培养对他们的反感……这就是将巨大的自私自利奉为世界所有民族的普遍信仰。”[12]43正是因为泰戈尔对民族主义表现出的疏离和厌憎,他与 20 世纪初的印度民族独立运动之间格格不入,并最终在 1907 年退出运动。泰戈尔的民族观和政治观,塑造了他与时代精神之间的距离。

当然,泰戈尔反对西方帝国主义发展模式,并不意味着要对印度的传统社会制度抱残守缺。实际上,泰戈尔激烈反对童婚制、闺房制和逼迫寡妇殉葬的“萨蒂”制等陋习,认为正是这些制度束缚了印度的社会发展,导致了印度民族的积贫积弱。正如他所说,民族有可能是对民族本身最大的戕害。如此,泰戈尔便将批判的范围扩大到整个被文明所束缚的自然人群体,所以他说,“我并不反对一个特定的民族,而是反对一切民族的一般概念。”[12]59他在反思印度的被殖民历史时,指出印度传统的种姓制度制造了阶层之间的绝对对立和隔离,使印度缺乏向心力和凝聚力,整个民族陷入惰性的原地踏步怪圈,对这样的“缺乏自尊和完全依赖我们的统治者的社会风气和观念”[12]61,泰戈尔主张坚决地予以拔除。

三、冯唐的文明观

冯唐在自己的小说和杂文中,都反复探讨了“北京”这个城市的地域文明发展,在探讨的过程中形成了自己独特的文明观。他的小说《北京北京》以北京为题,实际上就已经揭示了他的这种关注重心。在他走上文坛的前期发表的“北京三部曲”中,北京是他的青春时代的空间舞台,也是与他的写作出发点紧密相关的文化意象。这个意象紧紧缠绕着他的写作,乃至他到过了中国香港、上海和美国的城市,小说中舞台也越推越广后,字里行间的京片子依然一分不减。下面笔者就从北京人的地域特征出发,梳理冯唐写作中体现的文明观。

1. 文明是对欲望的容纳

北京作为中国的政治中心和最早发展起来的开放城市之一,近代以来始终与中国的国族命运牵连在一起。对冯唐这样的 70 后一代人而言,这种牵连主要是改革开放的历史进程与城市变迁的关联。对于那一代人来说,北京有着浓烈的意识形态气息,同时生命本能又会以各种形式在现实的皮下组织里流淌。“那个时候,不阳光的东西都被消灭了,所以阳光明亮得刺眼。老流氓孔建国是所有不阳光的东西的化身。”[13]7这明显是一种隐喻,在一个政治正确统摄一切的环境下,人们对身体本能抱有罪恶感,人们更相信来自抽象主义的意识形态饵料,并在这种饵料的喂养下实现精神世界的平衡。北京为这种平衡提供了天然的庇护所,也为这种平衡埋下了打破它的伏笔。为了凸显北京的这种包容性,冯唐甚至不惜设置上海作为参照物,在《万物生长》中借来自上海的魏妍批评上海人的小气,称其“大处很少看得明白,小处绝不吃亏”[14]121,正是通过这种反讽,表达一种北京人从“大处”着眼的自负。“北京城大而无当,周围高中间低,好像一个时代久远的酒杯,到处是萎靡不振的树木。我和朱裳

走在酒杯里,到处是似懂非懂的历史,我和朱裳走在粘稠的时间里。”[13]28正是因为北京这种“宽广的封闭性”,为居住在其中的人们提供了一个封闭但又有充分腾挪空间的居所,在这个居所里,欲望或者说被压抑的生命激情,都能以历史记忆的形式留在人们的视野里,供人们把玩和想象,成为这个古老城市新的异质架构得以存在的前提。“我问他是不是觉得北京有一种神奇的腐朽,这样大的一块地方,这样大了这么久,仿佛阳光之下,没有太新鲜的东西,有一颗平常的心就好了。”[14]124这种历史的“粘稠”感和一体感,与泰戈尔将自然与人作为两个极点来加以黏合的努力是有同构性的。

“北京是个大茶壶。太多性情中人像茶叶似的在北京泡过,即使性情被耗没了,即使人可能也死掉了,但是人气还在,仿佛茶气。”[14]125这里,就为我们描述了一个精神的北京,一个刚刚进入改革开放、还没来得及沾染新气息的北京所具有的精神标本作用。这种精神上对历史时空的超越,让冯唐笔下的北京成为了一个双重嵌套的奇观。一方面,是无限接近形而下的器物世界;另一方面,又以一个悬空的精神意象,始终在冥冥之中连通着古代精神。这种双重结构的文明形貌,正是冯唐理想中的文明存续模式。这种模式不仅对于具体的北京市民是重要的乡愁依据,对于书写北京的冯唐也是重新定位自我的参考。借助北京这个地点的时空交融感,冯唐成功地将自己变为了一个复数的叙写对象。这样一来,一个关于北京的巨型自我与一个城市小青年的小型自我的双重成长叙事就得以顺理成章地实现了。

冯唐借自己发生在北京的青春故事,表达了他的文明观。对于他来说,一个成熟的文明躯体应该是有包容性的,这种包容蕴含于它的历史厚度之中。只有在时间和空间上不断拓展自己的广度,人类文明才有可能不断产生建设性的欲望而不会倾覆于欲望的横行。

2. 文明是对自由的仰望

冯唐在他的青春叙写里除构筑一种双重嵌套结构外,还描述了这两种结构中现实层面的自我对精神自由的憧憬和想象。现实是卑陋的、苟且的,但是精神世界却有其无限的扩张范围,在这个可以不断扩张的精神实体中,主体的意识边界尽显其灵活的可塑性。这种可塑性有时近乎诗意的生成,冯唐的青春念想就是在这样的构造里腾挪辗转,打开自己的下意识视域。“如果沿着自己的目光走过去,走过隔开两个世界的窗上蒙蒙的水雾,就是精灵蹦跳的奇幻世界。椅子下的这个世界太小了。”[13]81这样的句子时常出现在冯唐叙事的间隙,为他的叙事在感官层面进行扩张提供了基础语境。

这种语境分化为三种具体的语境。

第一种语境。冯唐作为行使自由的主体,用自己的方式在自己的草原上奔驰。这与冯唐的蒙古族血统有关,也与他彪悍的母亲有关,他称自己的母亲是自己的文学灵感来源之一。正是他的母亲对他进行训诫,让他记住自己的蒙古族身份,同时也保存了他对自由精神的追求心。“我骨子里游牧民族的血将诱惑我四方行走,旅行箱里是全部的家当,生活在边缘上,拍拍屁股明天就是另外一个地方;我一旦求田问舍,买了带好些厕所的房子,我的气数就尽了。”[14]207这是从成吉思汗以来的游牧精神所塑造出的流动性,这种流动性让冯唐永远在歌颂不断改变的人和不断在移动的人。他在变化中寻找将自然精神进行固着的可能性,这成为他小说人物成长的原动力。

第二种语境。冯唐将文学艺术作为自己灵魂的升腾剂。其他人在将经济活动作为自己的毕生所需时,冯唐却将自己沉浸在文学和古器物收藏的世界中。在他的杂文集里,多次提到了玉器珍玩的收藏,“君子无故,玉不去身。”[15]204因为玉是君子之物,因而冯唐通过对玉的把玩,将古典贵族精神把握在自己手里。而文艺这种形式,最便于冯唐表现自己的异人风骨。冯唐在自己的杂文和小说中,常常出现“文章千古事,得失寸心知”这样的对文艺和古典精神进行赞美和阐释的句子,这样的句子在冯唐的文章中,起着润滑油的作用。“如果躲进自己的房间,沿着青灯黄卷走过去,跨过千年时光流成的浅浅的河,就是混混被看作正当职业的英雄时代,就是青楼女子代表文化美女的时代。”[13]81冯唐笔下的人物通过这种寄身于文艺理想的形式,让自己得以进一步远离商业异化和政治威权,从而让自己的人物也就是纵身于文本中的那个自我能够获得自由的加持。与上一种来自文化传承的自由感相比,这种自由感因其具有天然的超种族性和超时

代性,更能在读者的阅读中占据感知的高地。

第三种语境。则是将具体的自然风物放置在作为人类工业精致文明象征的都市中心。在“北京三部曲”中,这个风物就是北京大学的燕园。他的作品中的“秋水”跟他本人一样,在协和医科大学的第一年是在北京大学上的,因而北大中的燕园就成了承载他的青春恋爱往事的舞台。燕园内部小径纵横,道路复杂,因而能掩人耳目,成为幽会胜地。“我们会想念燕园那些看得见月亮和星星的隐秘所在,那种阴阳不存在阻碍的交流,天就在上面,地就在脚下,我们背靠大树,万物与我们为一。”[14]208 情爱象征着男女两性的自由交融,而自成一体的园林则象征着人与自然的自然交融,这两种交融形成了两条坐标轴,冯唐在这个坐标系上构建了他自己的自由主义城堡。

通过游牧性、文艺性、山林性这三种自我身份定位,冯唐在其作品中表达了主体对自由的把握,这也是冯唐的自然化的文明观一个必要的基石。没有这个基石,冯唐既无法完成自己的价值观陈述,也无法完成自己的理论打磨。

四、泰戈尔与冯唐文明观的异同

泰戈尔与冯唐分别以民族和城市作为自己论述文明价值的中心。由于立足点和视野的差异,他们在文明观上既表现出某种理念上的接近,同时又在状貌上表现出鲜明的分异。以下从对自然融通的追求、对人工智巧的态度两个方面来论述其文明观的异同。

1. 对自然融通的追求

无论泰戈尔还是冯唐,都在自然与人工的尖锐对立中强调自然与人工的和谐融洽。这种和谐融洽不是表面上的二元共存,而是真正将两种元素融入对方的肌体内部,在某种程度上,就是对真理立体性的一种忠实的回归。“自然的美丽、辽阔而纯净的平和,它的沉静、无为、缄默和深邃与我们每天的那些鸡毛蒜皮、忧心忡忡和尔虞我诈的烦恼形成了鲜明的对照,令我不知所措。”[16]223 泰戈尔在个人生活叙事中大量融入了自然的元素,使得其个人私语风格的诗歌和小说创作都有更加鲜明的个体性。显然,人类文明表现为国家和社会的复杂制度,而作为自然动物的个人则天然与这一套制度不可兼容。通过坚定站在人的自然属性这边,就是在用另一种声音为个体的人辩护。

与之相比,冯唐的自然书写远没有那么高屋建瓴,他更多是从一个“我”的自我辩护立场,给自己的行为赋予更多的正当性。在他早期的青春小说创作中,他塑造的是一个叛逆而又精明的小镇青年形象,为了不让这个形象染上更多的街头色彩,他借助文艺和自然景观,在逼仄的城市街区和大学城墙之内,培养一种魏晋文人的余裕风度,这成为他小说能得到不同群体的读者认可的重要原因。如果说群体是产生分歧与对立的主要因素,那回归到个体就是达成人群共识的重要方式。冯唐采用了这个方式来让他的小说更能与读者单独对视,让读者掌握其小说的私人裁判权。在这个过程中,读者也在间接回温青春记忆,一种良性的文本对话框架就形成了。

可以看出,在自然与文明的关系问题上,泰戈尔与冯唐有着共同的人与自然相互融合的关切,但他们有着不同的出发点。泰戈尔在个人层面上对自然的亲近是无意识的,是一种本能的回归。冯唐则是在文本的布局过程中精准地拾起了自然主题,具有鲜明的策略性。这与泰戈尔和冯唐所立足的社会视角和写作领域有关系。泰戈尔秉持的更多是社会和文明思考;冯唐则更多的是关注个人生命体验。泰戈尔作为诗人,始终拒斥明确的策略安排;冯唐作为小说家,则始终在故事的层面精心谋划,显示其亲近自然的功利性和保留性。

2. 对人工智巧的态度

无论是冯唐还是泰戈尔,对以现代工业技术为代表的现代人类智巧都抱着谨慎的态度。在泰戈尔看来,智巧本身意味着权力关系,掌握着智巧的一方对没有掌握智巧的一方构成霸权关系,那么如果把这种霸权关系施加于自然之上的话,就相当于是人类对将自己包含在内的自然母体的挑战,泰戈尔认为这不仅是愚蠢的,也是危险的。在《飞鸟集》这部哲理诗集中,泰戈尔表述了自己对人工智巧所催生的权力关系深沉的忧虑。

首先,对于泰戈尔来说,人类权能是虚无的。在《飞鸟集》第 93 首中,他用对话体来让权力说话,权力说:“你们都是我的!”它以横蛮的姿态对待这个看似乖顺的客观世界,但最后只是落得“世界就

把他拘禁在王座上”的可悲下场,充满征服欲的权力话语最后只是徒然成为束缚自己的监狱[17]51。权力在给予他人以压迫和霸权的同时,也在把自身置入一个阶层性的霸权结构,在这个结构里,他失去了作为自然物的自由,而变成了役于外物的符号。

其次,权力也是可笑的。泰戈尔在《飞鸟集》第166首中,借拟人的手法塑造了这样一个将自然看作自己工具的“运河”形象,在他们的眼里,“河水川流不息,为的是给我们供水”[17]90,将自然看作自己的奴隶和工具,这是典型的工具主义的思维。这种思维使人类无法看到自身在大自然面前的渺小和自然力的神奇美好,把自己在开发自然力上的暂时成就看作是人类对自然的天然优势,从而使自己的世界观变得肤浅和轻躁。

最后,权力也是危险的。由于权力使人类失去了对客观规律的敬畏,因而也会让人类对自己的行为失去了基本的理性约束,让人类身体中潜伏的兽性爆发出来。毕竟人性本身并非兽性的对立而是兽性的提炼,“当一个人是禽兽的时候,那他一定比禽兽还恶劣”[17]133。技术和机器时代的发展一方面延伸了人类对外界的控制力,另一方面也加剧了这种力量失控的危险性。就像泰戈尔所说,“心思如果全是逻辑,好比刀剑全是锋刃,用起来会让手流血”[17]105,如果缺乏自然情感的制约和润滑,人类所掌握的对于自然对象的权能也将变成危险的火药桶,随时可能将人类自身推向毁灭。即使没有面临此种终极境遇,在人类工具化逻辑面前,个体的生命尊严也将无处安放。

与泰戈尔相比,冯唐对人类智巧持有更加包容甚至是欣赏的态度。对冯唐来说,智巧是他必须具备的一种生存本领。从他的蒙古族血统来说,他的文化基因里一直是把世界看作一个等待征服的对手,而自然只是藏身于其后的一个证盟人。既然如此,显然在冯唐的语境里,放弃自己的智巧是不可取的。他推崇曾国藩的思想,在小说和杂文中反复引用曾国藩的《曾文正公嘉言抄》,自始至终,他始终在思考“成事”。这种对物质成就无比的渴望毋宁说是一种自我恐吓的结果。他描述了一个异化的后现代工业社会,在这个社会里,有生存欲望而没有与之相配合的智巧技能,则会被时代所凌辱和抛弃。

在小说《北京,北京》的三个主要人物“我”、小红和小白之中,小白就是个被时代所抛弃的代表。“我”在解释为何小白会如此义无反顾地爱上小红之前,这样对小白进行了描述。他以在高速路上自己轧死的一只松鼠为喻,那是一只有着“我见过的最困惑的眼神”的活物。“太上忘情,如果更超脱一点,就不会走上这条路。最下不及情,如果再痴呆一点,就不会躲闪”。正是由于小白所代表的那种自然人格在物质化的人类社会中无法调适自己的步调,最终难免被这个横暴的高度发达的资本世界所淹没,这也是小白以艰苦的代价追求到小红后,最终仍然与之失之交臂的原因。小白身上所具有的人格美更有卢梭所言的自然人气质,也令“我”“在这个气势汹汹、斗志昂扬、奋发向上的时代里”,在这个看似文弱的青年的眼睛里,“体会到困惑、无奈和温暖”,这也令中夜痛哭、孤独彷徨的“我”如获知己。[18]29但是在这个喧嚣的后现代环境下,他注定会被毁灭和牺牲。这是泰戈尔所愤慨的时代悲剧和荒诞剧,但在冯唐这里,它成了某种壮烈内向的代名词。

正是在这种喧嚣的时代氛围里,冯唐比泰戈尔的腾挪余地要更小,他更适合作为一个小市民在激烈变幻的历史环境下争取自己对自由的赋魅余地,只有在如此狭小的叙事里,冯唐才是可爱的。他只有将自己局限为一个个人主义的西西福斯,将自由和崇高推上足以进行偶像化的位置,他的世界才能维持完整性,他的自我才能进行可视化的塑形。这是他始终游离于虚化自我和皈依自然之间的原因。相比起来,泰戈尔就要从容得多。泰戈尔出于一个高蹈的命题来观照自己的阐释对象。他是一个导师的角色,他直接与世界对话,直接回答时代的根本性疑问,尽管他不能把自己变成另一个时代新偶像,但他却可以将自己放在历史的错位点,让自己的诗歌赞颂和故事讲述变得形迹明晰。在这样的语境差异下,二者对技术、权谋和智巧的态度也就截然有别了。

五、泰戈尔与冯唐文明观差异的根源

如果抛开泰戈尔与冯唐的思想和文学成就不谈,要寻找泰戈尔与冯唐文明观差异的根源,恐怕

还是需要从二者所处的社会、家庭和个人人文立场去考量。

1. 历史时代差异

泰戈尔与冯唐都处在一个转折性的时代,两人的文明观也是紧紧地与时代需求联系在一起的。转折性的时代最需要能在两条道路、两种意识形态中作出自己的选择。此时,既有的民族传统和外来的异质思想成为了两种最能提供借鉴的资源,是将二者融合,还是以一种来驱逐另一种,这成为了一个关键问题。面对这种时代的提问,泰戈尔和冯唐做出了不同的回答。

泰戈尔生活于 19 世纪后半期和 20 世纪上半期,在他去世数年后,印度才取得民族独立,因而他的一生都是在殖民统治下度过的。在他的时代,印度民族解放运动风起云涌,民族主义成为了当时的印度社会最大的主题,这个问题的核心就在于如何发展和解放这个古老的民族。泰戈尔的父亲德本德拉纳特·泰戈尔领导的“原始梵社”尽管反对偶像崇拜和寡妇再嫁等历史陈习,却是一个彻底的保守主义者,他主张复兴印度的古代价值观,用一位论排除化身论,重建虔诚的印度社会。他的弟子克舒勃·钱德拉·森分离出去,创立了“印度梵社”,主张改革印度教传统陋习,拥抱西方文明,其中激进者甚至要求彻底废除印度传统[19]10。这一代人的纷争到了泰戈尔的时代,就变成了泰戈尔与甘地之间的矛盾。与他的父亲相比,泰戈尔融合了“原始梵社”与“印度梵社”的观点,他既是一位虔诚的敬神者,又接受了吠檀多派的“梵我一如”思想和多神观,建立了自己的泛神论信仰。泰戈尔主张用东方的精神融汇西方的技术文明,破除传统的苦行弃世主义,要求人们在现实追求中实现自己的精神价值。这与甘地的抵制西方文明的主张背道而驰,这也造成了这两位伟人的决裂。

泰戈尔之所以将与自然的融合视为比发展人类技术更重要的底线,与印度所处的国际环境是分不开的。印度已经是英国的殖民地,英国与印度在某种程度上已经成为了利益的连带体。在这样的时代里,要实现印度的发展,借助英国的工业体系和世界市场显然是更加明智的选择。这样一来,印度就不像同时代的中国一样有那么强烈的自发工业化的需求。当时的西方社会现代化的弊病已经开始暴露,一战的爆发更是让人们看到了西方秩序的紊乱,这种情况下,印度要避免陷入欧洲的现代困境,就要发挥其民族传统的智慧,在自然神性与技术文明之间,做出某种互为表里的调和。由于泰戈尔对民族主义的超越,他最终选择将西方民族主义的衍生品——工业文明进行贬抑,将“自然”概念作为一个终极概念进行申说。

与泰戈尔生活的 19 世纪末 20 世纪初的印度一样,20 世纪末 21 世纪初的中国也是一个转型的关键期,冯唐正是这段历史时期的书写者。冯唐所属的 70 后作家身上的一大历史烙印,就在于他们的青春是与改革开放的历史进程联系在一起的。商品化浪潮的冲击下,人们面对着双重挑战:一方面,剧烈的社会变迁动摇了人们原有的伦理体系和价值体系,人们急需找回心灵的平静和价值的平衡;另一方面,激烈的市场化竞争又摆在人们面前,知识的爆炸要求人们充分激发个人的创造力。于是,冯唐式的个人奋斗者形象就在中国文学的视野里出现了。冯唐自己的生平就具有鲜明的传奇色彩:毕业于协和医学院,取得了美国 MBA 学位,进入全球最大的咨询公司麦肯锡公司,而后又独自创业,在医疗投资领域确立了自己的地位。当他作为一个写作者时,他的智性因素自然成为他描画的对象了。所以在冯唐的文明思想里,最关键的因素就在于个人的积极思考和行动,而以文艺、山林之美和古典理想为代表的自然境界,就只能作为消解存在困惑和时代焦虑的药剂而存在了。

2. 家庭成长差异

泰戈尔成长在一个“达利特”婆罗门家庭,“达利特”的意思就是“不洁”,即其祖上因为破戒而变得不洁净,也正是这个历史原因,让泰戈尔家族自我放逐到了加尔各答,并成为与英国东印度公司直接接触的产业家。泰戈尔的祖父德瓦尔卡纳特·泰戈尔是一位实业家和社会改革家,积极引进西方的工商业文明;泰戈尔的父亲德本德拉纳特·泰戈尔是一位宗教家,倡导回归印度教的本原教义。这种背景,使得泰戈尔得以在西方文化与印度文化交融的环境里成长,形成自己的世界观,文明观自然也是其中的重要一环。

在这种二元结构的家庭教育中,泰戈尔每天背诵《奥义书》,还曾跟随父亲去喜马拉雅山修道,同

时又曾从西式学校和兄长那里接受英语为主的教育。他最早的思想矛盾,就是来源于此。他又是如何调和这种思想矛盾的呢?在研究者看来,他采取了一种近乎辩证法的态度。对于印度传统,他肯定其用无限来囊括有限的智慧;对于西方工业文明,他肯定其富于建设性和革命性的历史作用。他希望借助这两种分别富于精神性和物质性的文明的融合,促成印度的革新和开放。

冯唐与泰戈尔有所不同。冯唐的家庭采取自由放任的教育方式,他的母亲只要求他对自己负责即可。他的母亲是一个纯正的蒙古族妇女,生性彪悍精明,处处斤斤计较,从小就教育冯唐靠贱买贵卖来取利。在冯唐的周围,像他母亲一样具有鲜明小市民性的妇女比比皆是,这不可不谓对冯唐产生了思想上的影响,冯唐在小说中就说一个售票阿姨是"我"(作者的化身)的文学启蒙导师。这些小市民人物在冯唐的精神自我里赋予他一种野性,一种对人类冒险精神的迷恋,是这些因素让冯唐对人的智巧充满信心,并在他的小说中塑造了这样一群充满行动力的角色。在他2016年出版的小说《女神一号》里,主人公田小明从美国到中国,不断追逐着爱情的影子,虽然不断遭受挫败,却始终相信自己的选择和追求。这种野性思维也让他能以另一种方式去接近自然,就像他母亲所说的那样,"别忘记幕天席地,敬畏自然"[14]207。一个对自己有着充分自信的猎人,是不会惧怕眼前莫测的森林草原的。冯唐正是出于这种对自我智巧的自信,从反面达成他对自然融通的追求。

在冯唐父亲这一边,给予他的是关于文艺和历史的最初积淀。"我爸爸说,他小时候上私塾,填鸭似的硬背《三字经》《百家姓》《千家诗》、四书和五经,全记住了,一句也不懂。长到好大,重新想起,才一点点开始感悟,好像牛反刍前天中午吃的草料。"[17]2这种硬性灌输式的文艺教养方式,在代际接受中也影响了冯唐,他在杂文中就曾说过自己幼时花所有的钱买《全唐诗》的回忆。这让冯唐在自己的小说中,于世俗庸碌生活中,始终留存一种对历史空间和艺术审美境界的向往。

另一个影响了冯唐野性文明观形成的是游荡在他童年和青春岁月里的一些叛逆者形象,这些形象出现在他小说中,则成为了《十八岁给我一个姑娘》中好勇斗狠的"老流氓孔建国"、《万物生长》中爱喝酒吃串的"王大师兄"、《北京,北京》中沉迷于网游的"大鸡",这些颓废的失败者被排除在社会的边缘,但是在他们身上却能看到人最温暖纯真的一面,如"老流氓孔建国"对"朱裳妈妈"数十年如一日的思念。他们一方面被社会法则惩罚,另一方面又用自己的小聪明让自己活得有滋有味。这种方式,不就是经由适度智巧而达成的返璞归真、复返自然吗?

比较泰戈尔与冯唐,就会发现两人的成长环境有着某种惊人的相似。在他们的成长里,人类智巧和自然本真的因素都在悄然发生作用。在泰戈尔这里,这是他的印度教家庭和英式教育;在冯唐这里,是他的母亲、社会精神导师和他的父亲。不同的是,泰戈尔这里,享有崇高声望的父亲始终是主导因素;而在冯唐这里,他强悍的母亲是他的性格模板。于是,在泰戈尔这里,自然至上成为主导模式;在冯唐这里,人类智巧是自由意志的标杆。两种自然与人工的思想组合就各自成型了。

3. 创作本位差异

泰戈尔与冯唐对文明与自然的不同态度,一个重要的影响因素是两人对文学的不同定位。他们的思想很大程度上取决于他们对待文学和表达的不同态度,正如现代语言论哲学所认为的,语言本身就是思想形体,如果没有语言载体的表达,一种思想就无法建立自己的逻辑体系。冯唐与泰戈尔对待智巧和自然本真的不同方式,与他们的文体差异所塑造的思维差异深刻纠缠在一起。相异的文明观念决定了两人不同的书写对象和书写面貌,而文学书写中所采用的不同形式结构也反过来形塑了他们对文明问题的进一步思考。两方之间形成了复杂的双向影响和双向制约关系。

在泰戈尔那里,诗歌创作是他一切思考和行动的出发点,相应地,他的文明观也是来源于诗歌创作过程中产生的困惑和顿悟,诗歌本身的技巧性催生了泰戈尔世界观中对技术智巧关注的萌芽。在泰戈尔诗歌创作的伊始,就意识到韵律对于诗歌创作的基础性作用,"因为有了韵律,诗词似乎结束,但似乎又没有完结;倾诉结束,但它的回响犹在;心灵和耳朵互相不断玩着押韵的游戏。"[16]5将游戏的趣味加入诗歌的架构中,这本身就意味着对诗歌进行解构,在诗歌宏大混沌的整体中加入细微的技巧

性内容。这样一来,对于泰戈尔来说,诗歌已经变成一个可以进行技巧言说的对象了,人工开始进入诗歌这样天然具有神秘性和自发性的文体中,相应地,泰戈尔的思想结构中也开始将人的智性纳入人的神圣本性之中了。

与之相比,冯唐更具有狡黠的文体布局者的性格。他虽然是用小说来填充自己主要的思想内容,但是这些内容更易把握的部分则出现在他的杂文里。他以随感录的形式,记录自己对世界和人生的看法,这种单向诉说的方式成为他主要的文学言说形式。即使在他的小说文体中,强烈的表达欲依然无处不在,这种表达欲展露的结果,就是他分裂成了两个发出语言的自我。一个自我负责面向无限的“道”,另一个自我则面向纷繁复杂的“器”。两个自我都是完整的冯唐,而前一种无法用冯唐式的文体来完整表达,于是,呈现在我们面前的,就是后一种操着“京片子”絮絮叨叨不停的冯唐了。

泰戈尔的文学是面向自我的文学,他始终在关注自己的灵魂与“梵”、自然的和鸣;冯唐的文学是面向世界的文学,他的思考对象从来没有离开过人的现实遭遇和时代的细微表征。创作的立足点不同,使得他们思考问题的方式也迥然不同。虽然他们都同时要处理文明与自然谁主导谁的问题,但两人选择的不同创作本位使得他们的思考方式和思维结构不断向自我适应性的层面发展,最终也反过来影响了他们对文明的不同态度。

六、结　语

泰戈尔与冯唐两位作家生活在不同的文明背景下,生活在不同的历史转折期,但他们都对文明与自然的关系问题作出了自己的思考,并将自己的思考贯穿于自己的创作中,产生了不同的社会反响。泰戈尔与冯唐都从个人与民族整体的角度对文明问题进行了思辨,无论是泰戈尔对个体自然人性的歌颂和对现代民族主义的抨击,还是冯唐对欲望的迷想和对自由的赋魅,都从不同的角度强调了自然与人工两种要素在人的生存与演化中相辅相成的重要性。两人的区别之处在于,泰戈尔强调人的积极创造应服从自然神性,冯唐则认定人的智巧可以容纳和推动对自然美的皈依。这种分歧与他们所处的历史时代、所生长的人文环境和所背负的文学使命有着密切的联系。

不论是伟大的世界哲人,还是被主流文坛忽视的偏才作者,面对人的存在所必然要处理的文明与自然的问题,都会用自己一生的创作做出独特的回答。这种超越时间与空间的思考,本身就是他们的文学深层价值所在。

参　考　文　献

[1] 雷蒙德·威廉斯. 关键词:文化与社会的词汇[M]. 2 版. 刘建基,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2016.

[2] 泰戈尔. 人的宗教[M]//泰戈尔. 泰戈尔全集:第 20 卷. 刘建,译. 石家庄:河北教育出版社,2000.

[3] 尹锡南. 泰戈尔的文明观及其在东西方的反响[D]. 成都:四川大学,2002.

[4] 任文惠. 中国知识分子对泰戈尔来华事件的误读[D]. 北京:首都师范大学,2005.

[5] 祝薪闲,高健. 泰戈尔的文明观——对非西方国家现代化道路的思考[J]. 学术交流,2017,(11):66 - 70.

[6] 孙宜学. 泰戈尔的中国印象和文明观[J]. 书屋,2020,(10):11 - 14.

[7] 于笑竹. 泰戈尔与民族主义[D]. 福州:福建师范大学,2012.

[8] 虞乐仲. “印度精神”的召唤——作为政治理想主义者的泰戈尔研究[D]. 杭州:浙江大学,2014.

[9] 泰戈尔. 人生的亲证[M]. 宫静,译. 北京:商务印书馆,1992.

[10] 泰戈尔. 论创作[M]//刘湛秋. 泰戈尔文集:1. 合肥:安徽文艺出版社,1997.

[11] 泰戈尔. 在爱中亲证[M]//倪培耕. 泰戈尔集. 上海:上海远东出版社,1997.

[12] 泰戈尔. 民族主义[M]. 谭仁侠,译. 北京:商务印书馆,1982.

[13] 冯唐. 十八岁给我一个姑娘[M]. 天津:天津人民出版社,2012.

[14] 冯唐. 万物生长[M]. 杭州:浙江文艺出版社,2017.

[15] 冯唐. 活着活着就老了[M]. 杭州:浙江文艺出版社,2013.

[16] 泰戈尔. 我的回忆录[M]. 李鲜红,涂帅,译. 南京:江苏文艺出版社,2012.

[17] 泰戈尔. 飞鸟集[M]. 陆晋德,译. 南京:译林出版社,2011.

[18] 冯唐. 北京,北京[M]. 天津:天津人民出版社,2012.

[19] 袁永平. 泰戈尔的大爱思想[M]. 兰州:兰州大学出版社,2016.

Myth of Heaven and Man
——Comparison of Tagore and Feng Tang's Views on Civilization

WU Peng
(School of Chinese Language & Literature, University of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 102488, China)

Abstract: An extensive discussion has been aroused about the contemporary Chinese writer Feng Tang due to his controversial translation of Stray Birds, although the choice of translation also shows an ideological agreement between him and Tagore. The ideological connection between Feng Tang and Tagore lies primarily in their views on civilization, namely their thinking about civilization and nature. Tagore's idea revolves around individual-oriented and human-targeted dimensions. He demands that both individuals and groups should shed the fascination with power and convert to natural divinity. Feng Tang's thoughts of civilization are mainly reflected in his creation of novels. He regards civilization as a form of coexistence that embraces desire and at the same time looks forward to freedom. The similarities and differences between the two writers' views on civilization are highlighted by their attitudes towards the integration of nature and human ingenuity. They both have a strong passion for nature. Tagore develops it into a rejection of human ingenuity, while Feng Tang unifies them into an intrinsic whole. Their disparate views on civilization stem from their varied historical context, family background, and writing standard idea. To clarify the dialogue between Tagore and Feng Tang's views on civilization across times and nations will contribute to a deeper understanding of Tagore's ideological system and its significance for contemporary cultural development.
Key words: Tagore; Feng Tang; views on civilization; natural divinity; human ingenuity

【编辑 王思齐】

(上接第89页)

Learning from the Ancient Literature Theory and Creating a New Style of Literary Criticism
——On Tong Qingbing's achievements in the study of *The Literary Mind and Dragon Carving*

XU Song
(College of Humanities, Shaanxi University of Technology, Hanzhong 723001, China)

Abstract: Tong Qingbing has studied *The Literary Mind and Dragon Carving* for more than 20 years. His achievement was threefolds: to learn from previous achievements, to develop modern research methods, and to inspire contemporary literary writing. Drawing on the essence of ancient Chinese literary theories and classical literary works, he frequently employs some relevant parts to interpret another piece of ancient literary theoretical materials. He cited the modern research achievements of *The Literary Mind and Dragon Carving*, and praised highly Xu Fuguan's viewpoint. With his unique temperament, character and self-cultivation, Tong's study forms a new interpretative style of ancient literary theory, that is, the academic pursuit with farsighted view, the confidence in Chinese culture in the comparison between Chinese and western literary theories, a plain and fluent writing style that expounds truth and beauty. Based on his deep thinking on contemporary literary creation, he believes that Liu Xie's ideas are also enlightening for our literary creation today. It is possible to find a breakthrough for the creation of new poetry and maintain the glory of classical poetry in new styles by studying in depth the literary criticism discourses of Tong Qingbing, Zhu Guangqian, Miu Yue and Xue Fuguan.
Key words: Tong Qingbing; *The Literary Mind and Dragon Carving*; Xu Fuguan; literary theory

【编辑 高婉炯】

注释:

① 童庆炳此处的"诗的创作超越了新诗的创作",我疑心当为"旧诗的创作超越了新诗的创作"。