

诗性话语建构与新时期生态写作的本土化生成

——以《额尔古纳河右岸》为中心

李 玫

(东南大学 人文学院,江苏 南京 210096)

[摘 要]新时期生态写作主要通过两种话语系统演绎现代生态理念:西方生态科学影响下的自然科学话语,以及与本土资源对接产生的诗性话语系统。诗性话语的建构,是新时期生态写作在审美层面的本土化生成,并以此形成与世界生态写作的对话。其话语体系体现为:故事层面,“天人合一”的生存方式产生天人合一的生命观与时间哲学;话语层面,“立象尽意”的话语建构方式,在勾通自然万物的内在关联中呈现文本形态层面的生态伦理精神;思维层面,对“人道”的认知与对“天道”的认知相通,一方面通过“推己及人”获取对待万物之理,在人际伦理的基础上衍生出生态伦理立场,另一方面,通过对自然的感悟,实现对人类自身的认知。

[关键词]诗性话语;生态伦理;本土化

[中图分类号] I207.42 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-511X(2017)06-0127-08

世界范围内的生态科学和生态文学最初都源于西方现代自然科学的发展与生态观念的传播,在中国本土语境的对接中需要经历本土化过程才能建构真正属于中国文学的生态写作,而在本土文化资源中寻求生态呼应是对接的重要途径。

既有的对于新时期生态写作研究过多强调外源性生态意识的影响,即,作家如何接受外来的现代生态观和生态思想,如何将习得的西方生态学理论应用于对中国生态问题现状的分析和判断,并以理性的伦理立场和自然科学的话语体系建构生态写作的美学形态,而对于本土资源在生态写生成中的能动性,尤其是生态书写的本土化审美形态关注不够。事实上,新时期以来的大量生态写作中,科学话语及其承载的理性生态认知并未真正获得作为文学话语的主体性,而很容易滑向对自然科学生态观、生态伦理观的被动演绎。本文试图通过对《额尔古纳河右岸》(迟子建)等作品的分析,解读在世界生态写作的宏观视域下本土生态写作如何通过自然中“感悟”的方式获取生态理念,并通过诗性话语、意象思维等方面的审美建构,呈现生态写作的本土化特质。

《额尔古纳河右岸》讲述了古老的鄂温克民族的生存方式及其逐渐走出山林的故事。这一蕴涵着人类学、文化学、生态学等多重命题的文本叙事,以天人合一的诗性生存、自然维度的诗性隐喻、感悟式的思维,实现了诗性话语的建构,并以东方式的生态伦理立场,为生态写作的本土化策略提供了重要思路。

一、诗性生存:“天人合一”的生命观与时间哲学

在故事层面,《额尔古纳河右岸》的本土化特征首先体现在叙述“天人合一”的生命形态。

对于理想生存形态的建构,是生态写作中的核心命题。人如何与自然、与非人类生命共生,是新时期生态写作中切入核心命题的重要维度。郭雪波的草原系列、叶广芩的秦岭系列、贾平凹的《怀念狼》、张炜的《刺猬歌》、赵本夫的《无土时代》等文本的切入点皆在农业文明与现代化进程交汇之后

[收稿日期] 2017-01-25

[基金项目] 国家社科基金项目“近三十年中国小说本土话语建构中的传统戏曲影响研究”(17BZW192)阶段性成果。

[作者简介] 李玫(1976—),女,文学博士,江苏东海人,东南大学人文学院副教授,研究方向:中国现当代文学。

的生态灾难,伦理立场上的激进生态意识使叙述视角凝聚在现代文明之下人类生命的粗陋与麻木。与前述文本不同,《额尔古纳河右岸》将视点放在山林中的自然生命形态——一块现代文明的“飞地”。前者关注破坏之后的失序、慌乱与急迫,后者则是呈现破坏到来之前的宁静与和美。

与西方文学从《圣经》到培根、笛福、歌德、海明威等始终将人与自然关系书写为对立状态的传统相比,中国文学传统是以“天人合一”为核心书写二者关系。“天人合一”是中国哲学的核心命题,“‘天’的含义大致有三:一是指主宰之天,也就是通常所说的天神;二是指自然之天,通常也称为天然;三是指义理之天,也称为天理”^{[1]25}。在故事层面,“天人合一”的诗性生存,融合上述多重涵义,体现为“天人合一”的生存方式(人类的全部日常生活都与自然界联系在一起)和“天人合一”的思想体系(人类的生命观、时间哲学具有与自然的同构性)。

“天人合一”的环境产生“天人合一”的生命观。生活在额尔古纳河右岸的人们,他们以天然之材自制衣、食、住、行的日常生活用品,用兽皮换取盐,自己生产,用萨满跳神治病,“我的医生就是清风流水、日月星辰”,并最终通过风葬回归自然。他们取食山间的生命同时又为另一部分生命充当食物,用这样的方式使自己的生命嵌入大自然的森林与河流:“我不愿意睡在看不到星星的屋子里,我这辈子是伴着星星度过黑夜的。如果午夜梦醒时我望见的是漆黑的屋顶,我的眼睛会瞎的;……听不到流水一样的鹿铃声,我一定会耳聋的;我的腿脚习惯了坑坑洼洼的山路,如果让我每天走在城镇平坦的小路上,它们一定会疲软得再也负载不起我的身躯,使我成为一个瘫子;我一直呼吸着山野清新的空气,如果让我去闻布苏的汽车放出的那些‘臭屁’,我一定就不会喘气了。我的身体是神灵给予的,我要在山里,把它还给神灵”^{[2]4}。“星星”“流水一样的鹿铃”“坑坑洼洼的山路”和“山野清新的空气”,分别对应了人体的视觉、听觉、触觉、嗅觉,共同长养着生机盎然的生命形态——神灵给予而最终也必将回归至神灵的身体。只有与自然融为一体的生命,才会弥漫着无与伦比的清新气息。《额尔古纳河右岸》中呈现了人与自然合一的诗性生命形态:人是自然界的一环,而不是外在于自然的某个他者。

“天人合一”的生命观,决定作为生命终点的死亡被视为对自然的回归并转化为另一种生命形态。死亡是对自然界的回归,重新与自然融为一体,开启下一次生命轮回的开端——“叶子变了颜色后,就变得脆弱了,它们会随着秋风飘落——有的落在沟谷里,有的落在林地上,还有的落在流水中。落在沟谷里的叶子会化作泥,落在林地的叶子会成为蚂蚁的伞,而落在流水中的叶子就成了游鱼,顺水而去了”。在对自然季节变化的叙述中,融入了对生命的诗性感悟,通过树叶与泥、与蚂蚁、与水的丰富关联,隐喻了不同物种之间的循环往复、生生不息。人的生命和万物一样,可以在季节轮换中化作“种子”重新发芽:“妮浩在离开母亲风葬之地的时候说:她的骨头有一天会从树上落下来——落到土里的骨头也会发芽的”;安葬妮浩的孩子时,我们“用手指为他挖了一个坑,把他埋了。在我们眼中,他就像一粒种子一样,还会发芽,长成参天大树的”;至于优莲,则是“你不要以为优莲是死了,她其实变成了一粒花籽”。死亡叙述在这里是如此天然和富有诗性:生命的死亡是以一种形态转化为另一种生命形态——化为种子重新回归大地再次生根发芽开花,或者升到天空和小鸟一起飞翔(比如列娜和老达西)。一种生命形态的结束并不意味着长久的终结,而是以转化为另一种形态实现生命的续接,这样的解读方式足以淡化生者对死亡的畏惧和伤痛,从而在面对死亡时更为从容淡定:“我想起尼都萨满说列娜是和天上的小鸟在一起了,就觉得她是去了一个好地方,而不怕再想起她了。”

在中国传统文化中,“对万物流逝、变化和不断生成的欣然接受,是中国思想的特质”,“死不是绝对的,它只是宇宙生命过程中的一个环节。在道的展开过程中,先是逝,是远,最后是反,反也是返,即回到本原的道中。宇宙生命是一个大循环。个体生命之死,只是回到宇宙整体生命这个大熔炉中,投入整体生命的再造之中。从个体看,死亡是一种毁灭,然而,从全体看,死亡是生命的另一面,另一环节,另一阶段”^{[3]40-41}。对于死亡的解读,使人类回归为自然界万物之一员,是自然循环中

的一环,人类取食其他生命,并最终将自己的肉身返还自然,“号物之数谓之万,人处一焉”^{[4]87}。如同姜戎《狼图腾》中草原人死后将身体交由狼群食用,《额尔古纳河右岸》中狼吃掉达西、熊杀死瓦罗加、毒蜂刺死交库托坎,都和人饮桦树汁、取熊胆、猎杀堪达罕一样,是生命之间的自然关系。作品以本土化的生态立场,绕开了激进的生态主义理论中的尖锐话题,比如反对“狩猎”、肉食和以皮草为衣等。

上述生命观背后,是以自然坐标为参照的时间哲学。在整部作品中,有两种时间维度:诗性时间与历史时间。其中与鄂温克民族生命形态密切相联的是诗性时间。在纵向时间之流的建构中,它的时间坐标是以春夏秋冬四季轮回为刻度,自然界的循环运转成为确立时间的参照系,时间的存在与天空和大地相联,是“天人合一”关系在时间维度中的体现。在“上部·清晨”中,时间的行进是以季节轮换、物候变迁和月亮圆缺为参照。开篇“我是雨和雪的老熟人了,我有九十岁了。雨雪看老了我,我也把它们给看老了”,把主人公置于与自然万物对视的定位中,人与雨雪的互相“看”意味着双方互为时间参照,意味着在时间的流逝中人与自然间相互依存的关系。在诗性时间哲学的背后,是人与自然和谐共生的状态。

此外,与现代时间中具体时刻的划分以钟表的刻度为参照不同,在诗性时间的测度中,具体时刻的划定是依照一天之中日升日落予以标注的,“太阳和月亮在我眼里就是两块圆月的表,我这一辈子习惯从它们的脸上看时间”。张炜散文《人生麦茬地》中母亲在儿子指着腕上的手表告诉她到了正午时,她“疑惑地盯着指针——指针没有指向太阳,怎么就是正午?”^{[5]4}日月星辰和钟表的对立,是两种天人关系的对立。迟子建在《时间怎样地行走》^{[6]138}一文中说:“挂钟上的时间和手表里的时间只是时间的一个表象而已,它存在于更丰富的日常生活中——在涨了又枯的河流中,在小孩子戏耍的笑声中,在花开花落中,在候鸟的一次次迁徙中……”,区分了两种时间的差异并认同诗性时间与生命之间的内在关联。诗性时间以自然为参照系,因而它是循环的。对自然时间的认同,使个体生命顺天应时,在自然时间序列中从容自适,由此支撑了对死亡淡定与从容的生命观。

到“中部·正午”“下部·黄昏”“尾声”部分,依次出现民国、“康德”(伪满州国年号)和公元纪年的时间刻度,回响着战争、建设、开发等时代的足音,时间的维度以重大历史事件以及与之相应的历史进程作为参照,人的命运与历史的方向密切相关,时间远离自然的生命节律,转而附着于人类社会无限前行的、不可逆转的单向时间,由此形成历史时间。在历史时间中,具体时间的测度则依靠作为现代科技产物的“钟表”。“人们同样地感受着黄昏 这个词不是来自树林的间隙或阳光的移动/而是来自晚报和时针 从前 人们判断黄昏是根据金色池塘 现在/这个词已成为古代汉语……”^{[7]128}晚报和时针作为时间刻度,挤走并取代了树林、阳光和金色的池塘。作为现代科技产物的“钟表”以机械设置取代了原本时间测度中人对自然的观察和仰望,人与自然在时间维度上的关联由此被割裂和阻断。历史时间的介入,意味着人与自然之间单纯的天然互动关系的终结,在使时间的测度脱离自然坐标的同时,也使人与自然的关系被人为地割裂和疏离。人的命运受历史进程的影响与掌控,丧失了生命的从容,生态平衡也由此被打破。

由此,生态伦理问题被以时间哲学的方式提出,逐步展示了历史进程与生态失衡之间的对应关系。时间维度的变迁,清晰地凸显了文本对生态问题的逻辑归因,时间哲学中蕴含较为明确的生态伦理立场。

二、诗性话语系统:形态、本土性及其“天人合一”的生态伦理内涵

诗性话语是指“通过描写一个具体的自然事物来给人一种感性的启示,以诗的形式阐述抽象的哲学问题,这就是中国独特的诗性智慧”^[8]。以自然科学为指归的生态写作中,在生态认知的催生下,大量使用自然科学的生态知识、术语,理性地解释生态灾难的起源并严谨地推理论证,寻求解决方案,由此形成富有理性气质的自然科学话语系统,曾是新时期生态写作话语层面的突出特质^[9]。

《额尔古纳河右岸》等文本,以独特的诗性话语语法对应文本中的诗性生存,通过以自然为喻的诗性话语建构,沟通人与自然之间、自然万物彼此之间的内在关联。

(一)诗性话语形态

文本诗性话语形态的特点之一,是以具体的自然物象作为喻体,实现对抽象概念的界定。与自然科学话语的生态写作中大量使用科学术语不同,诗性话语中对抽象概念的界定多通过形象比喻:

我始终不能相信从书本上能学来一个光明的世界、幸福的世界。但瓦罗加却说有了知识的人,才会有眼界看到这世界的光明。

可我觉得光明就在河流旁的岩石画上,在那一棵连着一棵的树木上,在花朵的露珠上,在希楞柱尖顶的星光上,在驯鹿的犄角上。

“光明”无疑是个抽象的概念,但文本并未用抽象逻辑推演和理性思辨作缜密的阐述,而是用“河流旁的岩画”“一棵连着一棵的树木”“花朵上的露珠”“希楞柱尖顶的星光”“驯鹿的犄角”这样取自自然生活的具有鲜活生命质感的感性形态予以描述,以飘忽而意义不确定的审美形态对本应抽象严谨的理性思考做出诗性的置换。由此强调了人与自然之间的本质联系:“光明”是应存在于自然生命之中,存在于自然之美的引领中,存在于自然的生机与活力中。此类例证在文本中大量存在,如以“黑夜中跳出一轮明月”“雨后山间升起的彩虹”“傍晚站在湖畔的小鹿”等灵动意象的叠加来对应马伊堪的“美”等。与之相呼应,郭雪波、陈应松等作家的生态写作中亦有大量诗性话语界定抽象概念的例证:“仇恨,的确让人变得古怪和失常,把人的血搅得紧绷绷、黑糊糊、冷冰冰;而爱的感情,则完全不同,就像那明媚的春光,和煦的暖风,淙淙的山溪,清脆的鸟鸣”^{[10]371-372},对于抽象的“恨”与“爱”的情感,以“春光”(季节)、“风”(物候)、“溪”(地舆)、“鸟鸣”(动物)等天地之间的自然物象,以生动鲜活的喻体传达感性启示,以此来替代对抽象概念的阐述与理论建构。

诗性话语形态的特点之二,是以熟知的自然现象蕴涵的内在逻辑,取代复杂而抽象的理论推演过程。逻辑推演是对概念界定的进一步拓展,类似从组词到造句的递进关系。

……娜拉说,他们跟额尔古纳河没有关系,怎么会来这里?依芙琳说,如果没有好的猎手,有肉的地方就有狼跟着。

……我又到尼都萨满那里去,我说娜杰什卡带着吉兰特和娜拉跑了,你是族长,你不去追啊?他对我说,你去追跑了的东西,就像用手抓月光是一样的。你以为伸手抓住了,可仔细一看,手里是空的!

上述两例中,所要表达的认知是抽象而深刻的:前者是日本人为什么入侵鄂温克人聚居的额尔古纳河右岸,这是一个复杂的军事、政治乃至历史问题,其间蕴涵着深层的理性逻辑,依芙琳用猎手、肉、狼三者关系的类比,形象而又举重若轻地完成表述;后者讨论是否要去追已经跑了的东西,则是一个蕴涵深刻哲学思考的心理难题,尼都萨满用手抓月光的感性经验给予了到位的类比和判断。类似的话语逻辑还有,以自然万物之间的物理关系喻抽象复杂的人际关系:用额尔古纳河右岸的人们异常熟悉的物象“光着脚在冰河上走过”喻玛利亚对杰芙琳娜的难以接受;以“两块对望着的风化了的岩石”喻坤德夫妇关系的恶化;以云彩给盛夏带来的阴凉、穿透阴云的明媚阳光、驱散湿柴水气的火苗等与生活息息相关的物象分别传达父母/子女、夫妻、祖孙、朋友等人际关系细微的差异;等等。

诗性话语形态的特点之三,是以一种自然物象比喻另一种物象的某种特质,以此实现自然万物之间语义的跨领域衔接、衍生与创造,进而勾通万物之间的生命联系。“驯鹿很像星星,它们晚上眨着眼睛四处走动,白天时回到营地休息”,以星星的特点对应驯鹿的生存状态,将自然的灵性引渡至生灵,让天空与大地相联;“如果说篝火在白昼的时候是花苞的话,那么在苍茫的暮色中,它就羞羞答答地开放了。黑夜降临时,它是盛开,到了深夜时分,它就是怒放了”,以花朵的开放过程,对应篝火在夜间不同时刻的意义,使篝火弥漫着生命感;“如果说夕阳是一面金色的鼓的话,这些晚霞就是悠

悠鼓声了”,以鼓和鼓声的关系喻夕阳和晚霞之间的亲密关联。本体和喻体均来自自然界,这意味着在话语系统建构层面拥有自足的逻辑推演方式,不需要外在的话语引入用以解读他们的世界。

上述诸形态的诗性话语,并不是散落在文本中彼此孤立存在的修辞手法,而是通过不断延展、衍生、交织和连缀,建构内在的宏观逻辑并生成整个话语体系。以文本的第一段为例:

如今夏季的雨越来越稀疏,冬季的雪也逐年稀薄了。它们就像我身下的已被磨得脱了毛的狗皮褥子,那些浓密的绒毛都随风而逝了,留下的是岁月的累累瘢痕。坐在这样的褥子上,我就像守着一片碱场的猎手,可我等来的不是那些竖着美丽犄角的鹿,而是裹着沙尘的狂风。

对于“生态恶化”这一抽象问题的叙述,先是以具有时间堆积感的“磨得脱毛的狗皮褥子”喻逐年稀少的雨雪,之后在作为喻体的“褥子”上衍生“坐”的动作,并由此延伸出新的物象“守着碱场的猎手”,再藉猎手的身份牵引出鹿的消失和狂风肆虐。叙述通过喻体在动物(狗、鹿)和气候(雨雪、风沙)之间的流动、转换不断向前推进。象喻的密集、叠加,不断衍生又切换呼应,表明上述话语形态特点并非仅仅是语言层面修辞策略,而是贯穿全文的叙事特质,是支撑整个话语系统的经纬。

(二)诗性话语的本土性与生态伦理意义

生态写作中诗性话语系统的本土性体现在,它延续了“立象尽意”的汉语诗性传统。“在言、意之间插入一个‘象’,是中国古人对语言学、符号学、诗学、哲学等不同学科的重要贡献”^{[11]108}。西语以逻辑推理实现对语义的论证与穷尽,而中国诗学则以“立象”实现对语言的模糊化感知与延展,实现不同领域的对接与勾通。作为文化源头的《易经》,“对自然、社会、人类、哲学等现象的种种论证,总是立足于具体的意象表达,因而形成了从具象性事物向抽象性哲学演化的表达特点”^[12]。

与西语的逻辑中心而隐喻边缘不同,汉语是以隐喻为中心的。“如果说西方诗学是以‘是’为其话语方式的核心,是‘焦点’式的;那么,传统汉语诗学则是以‘似’为其基本言说方式,是‘散点’式的。传统汉语诗学因此也就没有‘……是……’之类‘属加种差’而形成的明确的定义,它的言说是‘隐喻性’的,常用‘形象化’的表达方式,是一种非聚焦的方式。”^[13]如,《道德经》整个话语体系皆是将缜密、抽象的哲学思考作飘忽、形象的审美置换,“古之善为道者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容:豫兮,若冬涉川;犹兮,若畏四邻;俨兮,其若客;涣兮,其若凌释;敦兮,其若朴;旷兮,其若谷;混兮,其若浊”^{[14]37},以隐喻式的描述,取代定义式的解说。以“豫”“犹”“俨”“涣”“敦”“旷”“混”等飘忽而语义不确定的语词来构建“古之善为道者”的诸多特质,以“冬涉川”“畏四邻”“若客”“凌释”等跨度较大的具体情境作喻体,对应不同的性状,体现出中国文化诗思同源的诗性哲学品格。《额尔古纳河右岸》在话语方式上承继汉语的诗性思维,在新时期生态写作的自然科学话语之外重建汉语的诗性话语,实现了生态写作在话语层面的本土化特质。

语言语法背后通常蕴涵着深刻的思想语法。诗性话语系统背后蕴含着深层的生态伦理意义,通过恢复语言的有机性,不断召唤语言背后深刻的生态伦理精神。“隐喻的基础是:人与自然的基本相似性”^{[15]5}。《世说新语》曾以大量自然风物作喻体,比喻人的风貌,彰显了魏晋时代对自然天性的张扬:“太尉神姿高彻,如瑶林琼树”,“王公目太尉:‘岩岩清峙,壁立千仞’”;嵇康“肃肃如松下风,高而徐引”,“岩岩如孤松之独立”;“时人目右军:‘飘如游云,矫若惊龙’”,“有人叹王恭形茂者,云:‘濯濯如春月柳’”^{[16]605-625}。以“树”“壁”“风”“松”“游云”“惊龙”“柳”等为喻体,通过隐喻的话语方式,赋予本体以放诞飘逸的自然天质。

生态写作中,诗性话语的建构,通过自然喻体的隐喻设置,在话语层面抵达人与自然的诗性勾通。其喻体中,主要取自树木花草、山川河流、雨雪阴晴等人类生活中熟知的自然现象:属于山川河流等地與范畴的“冰河”“淙淙的山溪”等;属于花草树木的“一棵连着一棵的树木”“花朵上的露珠”“湿柴”等;属于气候等阴晴雨雪的阳光、月光、“希楞柱尖顶的星光”,微风、夕阳、星星、明月、山涧彩虹、寒流、闪电、初春的小雨、盛夏飘来的一片云;属于飞禽走兽虫鱼的“驯鹿的犄角”“湖畔的小鹿”“鱼”等;属于日常中的自然现象的篝火、火苗、灯等。在自然喻体和它所指涉的本体之间,通常借助

自然界的生机与灵性赋予本体强烈的生命气息和天然质感。“哲学上的感应或意象思维最明显的好处就是:活力呈现,生命感突出。”^{[17]145,127-128}

“在存在论的角度,隐喻指示了人与自然之间一种更原始的存在状态”,上述隐喻的存在,“能把语言与存在的原始关联时时唤回现场”^{[18]37},从而在语言层面上使人类在前行的途中不断反思自身。以自然万物作为喻体来比喻人、人与人、人与万物之间、万物彼此之间的关系,将人类情感与自然表象通过隐喻整合,保持人与自然在深层机制的密切关联,沟通深隐在松散表象背后的世界万象之间的血脉渊源,在文本形态上实现人与自然的浑然一体、“天人合一”的美学品格。

三、诗性思维:推己及人、感悟与“天人合一”的本土化认知

思想语法的背后,是较深层面的思维语法。诗性话语的生态伦理维度背后,是“天人合一”的诗性思维方式。“天人合一”是中国哲学的基本思路,“在中国传统哲学中,天道是指对世界的认识,而人道则是对人自身的认识”,在思维方式上,“中国哲学家特别重视认识世界与认识人自身的一致性”^{[1]42}。对于生态认知问题而言,这种一致性一方面体现在,人类常常通过对自身情感的体悟获取对待万物之理,即“同理心”,推己及人,将心比心,由此确立生态伦理的原则与立场;另一方面,人通过对外部物象的体悟,实现对自身的认知,即主体通过自然现象实现对生态问题的“感悟”。前者是由内及外,后者是由外及内,二者共通之处在于人对天的信念依赖和人与天的交流沟通。

首先,是“推己及人”的中国式感性认知方式,通过将个体感受迁移至外部世界,获得生态伦理理念和立场。

与西方理性思维“以范畴、概念判断为基点,以逻辑、演绎、推理为方法,以确定性、清晰性和统一性为目的”不同,诗性话语背后的意象思维,则几乎“不用逻辑、演绎、推理的方法,甚至连确切的范畴、概念、判断都找不出来,更谈不上思维过程与最终结果的确定性、清晰性和统一性了”。其依据是“人同此心,心同此理。也就是中国人常说的推己及人、将心比心。这在中国人的观念里、在中国传统哲学里几乎是不言自明的道理,根本无须任何实证化的理论分析与解释”,即“人心内在的想象力以及由此而引发的建基于物莫无邻、以类相召之上的感通与应和。”^{[17]145,127-128}

在新时期生态写作中,作为主体的人类生态意识萌发通常源自三个维度的触动:自然科学中的生态学知识、人文理论中的生态伦理观念与诗性立场中的生命感悟。其中数量较少的以人文精神的价值维度作为依托的文本中,保护生命和自然的意义在于建构人类的精神高度并以此实现人类自身的完善,如贾平凹《怀念狼》、张炜《刺猬歌》等。占较大比例的以自然科学话语为支撑的文本,通常以生态学知识论证生态保护的合理性,以自然科学中生物相克相生的理论,来反驳人类中心的伦理立场,进而重新定位人类和万物在自然界的生态伦理关系,提醒人类对其它物种的敬畏:“狼要吃羊,是因为它的生理需要,因为它的食物链所安排”(叶广岑《老虎大福》);“沙漠里的动物和植物互相都有依附关系,形成特殊的生物链,不能随便伤害其中任何一物一草的”(郭雪波《沙葬》)。姜戎《狼图腾》中,以老鼠、野兔、旱獭、黄羊乃至蒙古马对草场的祸害,叙述草原狼存在的巨大价值与合理性,依据的都是生态科学结论影响之下的生态认知。人类对生灵的爱源自生态维持的理性需求,以此确定对待自然和不同生命的生态策略,以科学的认知取代一己的情感好恶,通过理论的引用和逻辑推演获得结论。

与前述两种立场的理性色彩不同,《额尔古纳河右岸》等文本中,对生态伦理的认同,来自于与意象思维相对应的“人同此心”式的情感主导下的认知迁移:触动放生念头的,是源自人类内心的情感偏向——不希望小水狗一睁开眼睛就看不到妈妈,“那四只小水狗还没有见过妈妈,如果它们睁开眼睛,看到的仅仅是山峦、河流和追逐着它们的猎人,一定会伤心的”,所以放过它们,并在此基础上形成保护行为的长期性,同理,“我”因为自己热爱与自然相合的山林生活,而相信让驯鹿下山圈养是对生命的戕害,等等。对自然和其他生命的关爱,缘于对人类自身伦理取向的领悟和迁移,与本土文化



中“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”或“己所不欲,勿施于人”,具有思维方式上的内在一致性。与科学思维的理性、实证不同,“人同此心,心同此理”式的伦理确认,具有明显的感性定位特征,是通过人类自身的情感体验,推及自然和其它生命的情感需求,通过认识自身实现对自然准则的觉察和认定,并在此层面上实现天道与人道的统一。

其次,“天人合一”的思维特征还体现在,通过对自然现象的“感悟”获得对人类行为准则的认知,进而建构创作主体的生态观,在自然生态和精神生态之间建立关联。在获得知识的认知过程中,与西方经由逻辑推演的思维方式不同,中国的传统则强调直觉与沟通,重视以直觉来感悟,尊重自然感官的直接体悟,淡化形式的、抽象的结构逻辑。

在新时期生态写作的本土化进程中,创作主体在对自然的亲近与认同中获取对人类生命的感悟和对世界的认知,是其本土化思维建构的重要体现。在新时期作家中,通过现代西方生态科学、生态哲学与生态文学的影响形成生态观是常见途径:叶广岑在其散文集《老县城》^[19]中多次提及利奥波德、边沁、劳伦斯等人的理论,苇岸、韩少功等对于《瓦尔登湖》多有推崇和吸收。另有部分作家在领受西方生态认知的同时,努力从本土文化资源中寻找呼应:郭雪波的小说中大量借鉴蒙古萨满教教义,于坚认为“中国古代的思想越来越成为一种现代思想”^{[20]267},贾平凹、张炜对传统文化的执着钟情等。而在《额尔古纳河右岸》等具有诗性话语特征的生态写作中,生态理念和作家内在的契合则是经由东方式的独特认知方式——感悟,在对自然万物的感悟中熔铸、生成创作主体的生态观。

从作家本人的散文作品中可以看出,其生态观的形成,更多基于童年时期的生活经历和对自然的亲近,是由个体体验出发,借助东方式的直觉和“感悟”获得的:

我经常看见的一种情形就是,当某一种植物还在旺盛的生命期的时候,秋霜却不期而至,所有的植物在一夜之间就憔悴了,这种大自然的风云变幻所带来的植物的被迫凋零令人痛心和震撼。我对人生的最初的认识,完全是从自然界的一些变化而感悟来的。比如我从早衰的植物身上看到了生命的脆弱,同时我也从另一个侧面看到了生命的从容。因为许多衰亡了的植物,在转年的春天又会焕发勃勃生机,看上去比前一年似乎更加有朝气^{[21]152}。

对人生和宇宙规律的认知不是源于先验的理念或自然科学知识的研习,而是来自感性的体认,来自对日月星辰季节流转生命轮回中的感悟,这是中国式的思维特点。赵本夫书写人类与土地精神渊源的长篇小说《无土时代》中表达过类似的认知途径:

如果有秋天的衰败、冬天的枯萎,一年中有一段时光能看到地上的落叶和枯死的草棵,我们就会珍惜生命,也尊重死亡。会感到生命的短促和渺小,会看淡世俗的一切,用一种感恩的心情看待我们的生活。人也由此变得平静、淡定而从容。大自然会给人许多暗示的,千万不要小看这些暗示,这种暗示如清风细雨浸润着我们的身心,不知不觉间已经改变了我们,也改变了这个城市^{[22]145}。

在自然与人的关系中,“暗示”和“感悟”分别对应了自然的蕴涵/赐予和人的领悟,共同呈现了人类从自然的盛衰枯荣中探询人生规律的认识途径。通过人对自然变化的感应,获得对自然的认识和对生命的敬畏,进而获得正确处理人类社会问题的准则,这是感悟式认知思维的基本过程。以“融入野地”的情怀参与生态写作的作家张炜,谈及与野地的关系时,亦表明对自然的领悟是其获得生态意识的重要途径:

辽阔的大地,大地边缘的海洋。无数的生命在腾跃、繁衍生长,升起的太阳一次次把它们照亮……当我在某一瞬间睁大了双目时,突然看到了眼前的一切都变得簇新。它令人惊悸,感动,诧异,好像生来第一遭发现了我们的四周布满了奇迹。

我极想抓住那个“瞬间感受”,心头充溢着阵阵狂喜。我在其中领悟:万物都在急剧循环,生生灭灭,长久与暂时都是相对而言的;但在这纷纭无序中的确有什么永恒的东西^{[23]5}。



赵本夫的“暗示”以自然为主体,强调自然发出的信息和启示,自然生态中蕴含精神生态命题。迟子建的“感悟”、张炜的“领悟”则强调人类“悟”的行为和结果。他们的共通之处在于,都强调了自然之道与人类之道的可沟通性、可迁移性,体现在思维特点上,都“不是来自对事物的唯一的、本质的抽象,而是一种奇特的‘隐喻’和联想。它不必遵守形式逻辑的基本规律,而主要地是靠‘直觉’和‘顿悟’”^[24]。这种思维方式,可以在中国传统哲学和科学思维中得到印证。学者杨义在对“感悟”深入研究之后,肯定其在本土文化中的核心地位:“感悟思维已成了中国诗学中几乎无所不在的思维方式,成了中国诗学关键词中的关键词。”^[25]“感悟”式思维方式的存在,是生态写作本土化生成的重要指征,与中国古代哲学“格物致知”的认知方式,诗歌传统中的“心物相感”“感物兴怀”,具有内在思维运转方式的一致性,并以此区别于自然科学话语中的“科技理性思维”。

新时期生态写作经历了对生态科学的演绎和对西方生态写作的借鉴之后,终于寻找到属于自身的本土美学形态,并以此实现与中国式诗性智慧的对接,在世界生态写作的宏观格局中实现本土化特质的生成。

[参 考 文 献]

- [1] 宋志明,姜日天,向世陵.中国古代哲学研究[M].北京:中国人民大学出版社,1998.
- [2] 迟子建.额尔古纳河右岸[M].北京:北京十月文艺出版社,2005:4.
- [3] 吴国盛.时间的观念[M].北京:北京大学出版社,2006.
- [4] [战国]庄周 著,[晋]郭象 注.庄子[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [5] 张炜.人生麦茬地[M]//张炜散文.北京:人民文学出版社,2008.
- [6] 迟子建.迟子建散文[M].北京:人民文学出版社,2008.
- [7] 于坚.在钟楼上[M]//于坚的诗.北京:人民文学出版社,2000.
- [8] 傅道彬.《易经》与中国文化的诗性品格[J].华夏文学论坛,2009(4):16-24.
- [9] 李玫.新时期生态写作中的自然科学话语[J].江苏社会科学,2014(4):187-193.
- [10] 郭雪波.银狐[M].桂林:漓江出版社,2006.
- [11] 朱玲.文学符号的审美文化阐释[M].合肥:安徽大学出版社,2002.
- [12] 傅道彬.周易的诗体结构形式与诗性智慧[J].文学评论,2010(2):36-44.
- [13] 张小元.“似”:隐喻性话语——传统汉语诗学的基本言说方式[J].文学评论,2006(3):39-44.
- [14] 饶尚宽.老子译注[M].北京:中华书局,2006.
- [15] 耿占春.隐喻[M].北京:东方出版社,1993.
- [16] [南朝宋]刘义庆.世说新语笺疏·容止第十四(修订本)[M].[南朝梁]刘孝标注,余嘉锡笺疏.上海:上海古籍出版社,1993.
- [17] 余治平.中国的气质:发现活的哲学传统[M].北京:中国社会科学出版社,2004.
- [18] 范爱贤.汉语言隐喻性质[D].济南:山东大学博士论文,2005.
- [19] 叶广岑.老县城[M].北京:中国工人出版社,2004.
- [20] 于坚,谢有顺.于坚谢有顺对话录[M].苏州:苏州大学出版社,2003.
- [21] 迟子建.我的梦开始的地方[M]//迟子建散文.北京:人民文学出版社,2008.
- [22] 赵本夫.无土时代[M].北京:人民文学出版社,2008.
- [23] 张炜.融入野地[M]//张炜散文.北京:人民文学出版社,2008.
- [24] 傅宗洪.东方的感悟与西方的思辨:从哲学人类学看中西方不同的理论形态[J].四川师范学院学报·哲学社会科学版,1993(1):47-51.
- [25] 杨义.“感悟”的现代转型[J].学术月刊,2005(11):112-119.

(责任编辑 刘 英)