

● 说东道西

索莱尔斯·《原样》·中国“缘分”

钱林森

爆发于20世纪60年代的中国“文化大革命”，在西方，特别在富有革命传统和浪漫激情的法国产生了异乎寻常的反响，这一本质上由政治乌托邦所导演的“革命”，却令法国知识界思考探索的一代热情飞扬。“文化大革命”所“哺育”的“新人”，以及“新人”身上所表现的“令人眼花缭乱的种种美德”^①，更使他们欣喜若狂。“文化大革命的中国”，似乎让他们看到了人类文明的楷模与方向：由“第三世界无产阶级”建立一个摆脱西方危机——世纪危机的新人的社会，已在东方初露曙光。他们苦苦追求、热诚希冀的更加完美的新社会的理想，就要在中国变为现实。然而，由悲剧性的中国“文革”所托起的“东方曙光”，已被历史所证明，只是法国激进知识分子对“文革中国”理想化的误识。法兰西激情与当代东方乌托邦的碰撞，产生了中国新神话，一如“康熙盛世”在中国迷伏尔泰那儿所引发的“中国幻景”。20世纪下半叶法国作家塑造中国新神话，有着深刻的政治历史文化背景：既是20世纪上半期东方召唤的必然回应，也是18世纪启蒙作家梦寻“东方理想国”——“政治乌托邦”的历史承续。但不同于“永不回头”的中国迷伏尔泰，当代中国神话的塑造者，多半目睹过新神话的幻灭，大体都有“中国归来”的反思，出现在造神思潮中的法国毛主义者——“原样”派作家最鲜明的体现了这个特征。

^① Maria - antonietto Macciocchi, *De la Chine*, Seuil, Paris, 1974.

* * *

1960年春,由六位法国青年作家创办的《原样》(Tel Quel)^①季刊,在巴黎悄然问世,这是一份集文学、哲学、科学、政治为一体的先锋刊物,创刊号引用尼采的语录,“Je veux le monde et le veux Tel Quel……”(我要世界,我要它像原来那样……)^②,作为办刊的坐标。它是法国当代文化思想界最前卫的杂志。一些史学家认为,自超现实主义以来,从未有一个先锋文学如《原样》那样,渴望同时在诗学、理论和政治进行革命。《原样》从1960年创刊到1982年停刊,共发刊94期。^③《原样》杂志的领军人物是先锋派小说家和理论家索莱尔斯(Philippe Sollers, 1936—),在他周围聚集着一批年轻的前卫作家和理论家,如中国读者熟悉的拉康、福柯、巴尔特、德里达等^④,他们被统称为“原样”派。

《原样》杂志创建伊始就大量发表热情友好的中国报道,表现出求新求变的办刊人与60年代“革命中国”的心气相通。1966年夏,关于文化大革命十六条决议,通过各种媒体报道传到了巴黎的《原样》编辑部,主编索莱尔斯受到了巨大的震撼。这个早就对中国文化、特别是道家思想怀有激情的年轻作家,突然悟到了“革命”这个字眼,对中国古老迷人的文化所赋予的政治意义。他每天在办公室里通过报刊新闻关注来自中国的消息。1966年秋,历史加快了步伐,它向每个人,每个知识分子发出了信号,要人们思

① Tel Quel, 又译“如是”,见车槿山《法国“如是派”对中国的理想化误读》,曹顺庆编《迈向比较文学新阶段》,第382页,四川人民出版社,2000年。车先生也按Tel Quel的发音译为“太凯尔”,见其译著《结构与符号:罗兰·巴尔特传》第191页,北京大学出版社1997年。

② Cf. Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel, 1960—1982*, Seuil, 1995, P. 51. (菲力普·富雷斯特《“原样”杂志史》1960—1982,第51页,塞伊出版社,1995年。)

③ 《原样》1982年停刊后,改名《无限》(L'Infini)由加利马出版社出版,仍由索莱尔斯主持。

④ 与《原样》杂志合作的,还有欧美其他作家、哲学家,如意大利著名作家、思想家埃柯(Umberto Eco)等。

考、回答东西方同时出现的问题。这一年,“一方面,越南战争已陷入无耻、野蛮的泥潭;另一方面,中国的局势似乎宣告了一种革命、甚至内部革命的可能性。法兰西知识分子的历史就在这一真实而神秘的舞台上,远远地展示出来。”^①“原样”派作家就在这样的背景下,思考中国、走向中国。特别是当他们听到毛泽东的声音:“要使文艺很好地成为整个革命机器的一个组成部分,作为团结人民、教育人民,打击敌人、消灭敌人的有力武器,帮助人民同心同德地和敌人作斗争。”仿佛听到了一种召唤,看到了一个远景,使他们情不自禁地把目光投向遥远的东方,渴望文化革命^②。

从1966年秋始,《原样》杂志在索莱尔斯等人的推动下,立即行动起来,在编辑部成立了与文学委员会相并重的政治委员会,以遥远的“文化大革命”为召唤,开始步入政治,进入它的“中国时期”。在索莱尔斯的带领下,开始钻研马克思主义、社会主义,并以共产党“同路人”的身份与文化界法共人士共同组织研讨会,探讨当代思想政治问题。1970年,《原样》杂志发表了索莱尔斯翻译的毛泽东诗词十首,同时就中国“文化大革命”等问题与法共文化人士及法共的理论刊物《新批评》展开“论战”。1971年,《原样》杂志与法共公开决裂,奉行“毛主义”的路线,宣称:“中国是唯一的革命源泉”。该刊在索莱尔斯的领导下,多次推出“中国专号”,对中国的政治、思想、文化、教育、文学进行全方位介绍。如,《原样》1972年春夏两卷连续三期(春季卷第48/49合刊、夏季卷第50期),开辟“中国专号”,邀请各方面专家(包括汉学家),如约瑟夫·尼德曼(Joseph Needham)、吉奥瓦尼·热尔维(Giovanni Jervis)、米歇尔·鲁阿、程纪贤(即程抱一)、阿拉东等,发表有关中国思想、中国文字、中国古典诗词、鲁迅杂文、中国京剧、中医学等文章,索莱尔斯也亲自写了《“合二为一”,复辟资本主义的反动哲学》、《论中国》等文章,明确地以中国“文革”的立场来观察当代政治、

① Cf. Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel, 1960—1982*, Seuil, 1995, P. 273.

② Cf. Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel, 1960—1982*, Seuil, 1995, P. 465.

思想问题。从这个时候起,《原样》的封面或扉页经常引用毛泽东语录,或刊载毛泽东手迹,俨如“文革”时期的中国刊物。《原样》刊载的文章和著作,对“毛泽东的中国‘神话’”,极度崇拜。可以毫不夸张地说,一时间形成了一种“言必称中国”的独特景观。直到1974年,当法共加剧反华,并利用评论一部有关中国电影的机会,试图嘲笑中国的时候,《原样》又一次重申其“中国立场”,站出来加以批驳:“一股反华的种族主义臭气开始在西方弥漫开来……,欧洲中心论,自称老子天下第一的西方文化,又开始它们的毒化工作,散发臭气了,在那儿,‘左派’和右派乱七八糟地、不自觉地结成内在的联盟。”^①对于“原样”派,中国是他们赖以行动的一种神性的“启示者”,是区分革命和反革命的分水岭。他们以这个理想化、神圣化了的中国为准则,在当时国际思想文化斗争中,坚定不移地为“文化大革命”辩护,为中国这一想象的“美好社会楷模”辩护。1974年,“原样”派首领索莱尔斯出版尊奉毛泽东主义的论文集《论唯物主义》,从理论上把这“革命神话”推到了巅峰,那就是:“毛主义的中国,道家的中国,文化革命的中国。”^②

1974年4月11日,《原样》派代表团到中国访问,这是一次“中国朝圣”。代表团成员由索莱尔斯圈定,除他本人外,有拉康、巴尔特、克里斯特瓦、瓦尔(François Wahl)、皮雷内(Marcelin Pleynet)等人。拉康后因反感于“四人帮”批孔等原因而未能前往。^③他们用三个星期的时间,走访了北京、上海、南京、西安等地,并在中方安排下,在观赏了“革命样板戏”、户县农民画、针灸麻醉,参观了龙门石窟、半坡遗址等当时外国游客必看的节目外,“中国同志”还特意让他们参观了“五七干校”。这些规定的访问线路,指派的“参拜”内容,使“原样”派企盼已久的“革命朝圣”,变成一次奇特的个人精神历险。在这完全陌生的国度,穿越在这古老文明

与现代革命相扭结的土地上,一方面使他们觉着“跨越了几千年的历史”,看到了当时很少有欧洲人能看到的“碑林、雕塑、珠宝、文字”,另一方面,身处异国如火如荼的“批林批孔”的激流中,又使他们体验到了一种别样的疏远和隔膜,这是来自内心的双重隔离:前来“朝圣者”彼此间的隔离和西方“朝圣者”与中国人之间的隔离。后来,克里斯特瓦在其自传体小说《武士》中流露过这种被疏离的感情,他们“对自己对团队都很冷漠,与自己绝断也与团队绝断。他们不再构成一个整体,像是一片白。然而他们还在继续说着国语和日常用语。批林、批孔——打倒林彪、推翻孔子。战斗,征服,胜利。并不是他们不再相信:他们总是试图理解,他们为此而来,但他们却被抛弃。……这次政治航行变得越来越像他们所怀疑的可能出现的样子,……在那里死神的通道与神明的通道紧紧相连。”^④在这次精神历险中,他们每个人都在试图寻求自己的存在,并以各自纯属个人的方式来感受这“革命的中国”。但是,由于这个中国表面上的开放,骨子里的封闭,由于横亘在他们面前的东西方文化的巨大差异,更由于他们想象的革命却造成了人与人之间的隔膜,他们所面对的中国,其实仍然是个无法参透的神秘和“拒绝被阐释”的未知。在这种状况下,“朝圣者”和被朝圣的对象,永远存在着难以逾越的隔膜。还是克里斯特瓦,她在记述“原样”作家拜访能诗善画的户县农民时,录下了这样一个场景:

一大群人坐在阳光底下:他们不发一言、一动不动地等着我们。平静的目光中,甚至都没有好奇,却藏着些许的戏谑或不安,不管怎样,是尖锐的目光,是一种对属于某一团体的肯定,而这一团体跟我们没有任何关系。她们并不把目光放在我们这一群男男女女、或老或少、金色头发或棕色头发、有如此的脸部或身体特征的人身上。他们像是发现了一群奇怪而可笑的动物,一群无害却失常的动物。没有进攻性,但跨越了

^① 《'Editorial. Nouvelles contradictions, nouvelles luttes》, Tel Quel, 1995, P. 4.

^② Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 474.

^③ Cf. Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 475—476.

^④ Julia Kristeva, *Les Samourais*, Paris, Fayard, 1990, P. 218—219.

时空的鸿沟。^①

“朝圣者”在被朝圣者面前是毫不相干的陌生人,甚至是“一群奇怪而可笑的动物,无害而失常的动物”,这种经历是“令人眩晕的”,也是悲凉的。尽管“原样”派投向中国的目光完全是一种赞同、赞许的目光,但也无法掩饰他们内心的忧虑和疑惑,因为“这个中国”寄托着他们太多的希望和理想。他们多么愿意“远远地陪伴这一难以置信且危机重重的新人类的复兴”,但这种“新人类”刚刚从东方地平线上露出脸庞,就那么令人难以接近、辨认和琢磨!而他们,远方来的“朝圣者”在东方“新人”面前,又显得何等的局促、无知和陌生!“原样”作家们就这样带着自己的友善、赞同、无知和疑虑,走完了中国之行的路程,离开了“这个什么都没有表现出来,而什么都有可能发生的中国”^②。

1974年5月5日,《原样》五人作家代表团从北京返航回国。当他们身着“毛制服”气宇轩昂地走下飞机的时候,整个巴黎(思想界、文化界)都以惊异的目光注视着他们,等待这些从东方“朝拜”归来的先锋战士。“中国怎样?”这是他们必须回答国人的问题。5月24日,巴尔特在《世界报》发表文章,没有在政治上作任何辩护或忏悔,而是从符号学的角度得出了结论,中国拒绝被阐释:“我们以为自己的理性任务就是要一直寻求某种意义。而中国似乎拒绝交出这一意义,……我们的社会建立起来的意识产物正悄悄地被宣告为是不正确的。这是解释学的终结。”^③与巴尔特“低调”、“中性”的评论相反,瓦尔在6月15—19日间发表的《没有乌托邦的中国》,则表现了他对中国的一种友善而怀疑的态度,被同道讥为“悲观主义”^④。而皮雷内在其访华日记中,也表现了

一种类似的疑惑和隔膜:“这个国度正在觉醒,也正在摆脱它过去的幸,只是何时把它的财富转化为何物还未可知。……我所考虑的是以我的拥有为前提,我认为黑暗的在他们看来可能是光明,是白日,而在我看来光明的对他们来说却可能是丑闻、犯罪、黑暗。”^①总之,他们所接触的实际与他们所构想的“神话”相距甚远,信仰的裂缝所造成的幻灭的苦涩,便油然而生。1974年秋,《原样》第59期中国专号,为他们的这次“幻灭之旅”作了总体“报道”。除了充满失望、幻灭感的“社论”外,还有索莱尔斯的《没有孔夫子的中国》、《毛反孔》,克里斯特瓦的《反潮流的中国妇女》、皮雷内的《为什么人民中国?》,以及有关批林批孔的文章。“原样”派在失望的苦涩中反思,它的领军人物索莱尔斯,从中国归来后,也一直处于“长期沉默”之中。但即便如此,直到1976年夏,《原样》第66期,仍然刊载了由索莱尔斯翻译的毛泽东的两首诗,发表佩劳贝(Alain Peyraube)的长文《中国的教育革命》,继续关注在中国所发生的一切^②。但随着文化大革命的悲剧性的结局和“中国神话”的破灭,他们才看清,显露在东方的诱人曙光,只不过是一个“幻景”。1976年《原样》冬季号(第68期),一篇《关于“毛主义”》的文章称,中国文革的浩劫,使他们“最终睁开犹豫的眼睛”,看到了真相。同年12月22日,索莱尔斯也在《世界报》上声言:“据我看来,目下的中国形势,不是什么‘疑惑’或‘忧虑’的事,而是真正的悲剧。显示得愈来愈清楚的是,一种新闻机制和权力机构的斯大林的灾难现实,凭借新闻机制的宣传,人们能制造某些幻象,但在我看来,已愈来愈不可能了。”^③只有到这个时候,“原样”派才向“神话中国”诀别。史学家以宽容的口气这么说:“‘原

① Julia, Kristeva, Des Chinoises, op. cit., P. 13—14. In. *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 479.

② Ibid., P. 180. in *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 480.

③ Roland Barthes, *Alors, la Chine*. *Le monde*, 24 mai, 1974.

④ 《A propos de la Chine sans utopi》, *Tel Que*, 1995, P. 7.

① Marcelin Pleynet, *Le Voyage en Chine*, op. cit., p. 66. in: *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 479.

② 事实上直至《原样》停刊前,它都在持续关注中国、报道中国,如1979年夏季卷发表《中国新的论争》、1981年秋季卷发表《还是中国》、1982年冬季卷(最后一期)发表《〈中国的自由诗篇〉》等等。

③ Philippe Sollers, *Le Monde*, 22 octobre 1976. in *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 480.

样’派深信,中国将是文艺复兴时期的古希腊:是一个彻底颠覆西方知识和思想的未知大陆。人们怎能责备他们拥有这份梦想呢?”^①

* * *

“中国归来”后,“原样”作家对他们这一段“中国缘分”进行了深刻的反思。最先做出反映的是思想家巴尔特:中国“绿茶淡而无味”,“中国没有色彩”,“中国很平静”,“中国缺乏诗意”^②。他做出如此“中性”、“乏味”的反映,一是因为“文化大革命”的中国,使这位以追求快感乐趣闻名的文本主义者,感到“乏味”,他没有从中“找到在色情或爱情方面投资的任何可能性”,二是因为他不是“选择”中国,而是“接受”中国,“从中国旅行回来后,他试图用‘默认’一词来让《世界报》的读者,即‘他的’读者理解,他不是选择中国(他缺乏这种选择所需要的材料),而是默默地‘接受’中国。但这点没有得到人们的理解,因为知识界要求的是一种‘选择’:从中国回来应该像冲出牛栏进入斗牛场的公牛那样,或者狂怒,或者兴奋。”^③

与巴尔特不同,“原样”主流派作家索莱尔斯和克里斯特瓦对中国,不是被动地“接受”,而是自觉地“选择”,他们对“毛泽东的中国”,曾经怀有一份真实的“激情”。索莱尔斯从中国归来后,曾通过不同方式回顾他的这份“中国缘分”。他说“将我引向中国的是文学”。^④1965年,他写了一部探讨“空”的叙事作品《戏剧》,表现出他对中国哲学和诗歌的兴趣。1966年,中国“文化大革命”爆发,索莱尔斯后来回忆说,“正是文化革命才使我对马克思主义产

生兴趣。我不能对别的什么感兴趣。事实上,在那一时代,毛似乎重开了由斯大林所封杀的革命前景。”^①于是,他研究马克思主义,拥抱这个革命;1968年,他开始学习中文,豪情满怀地投身于“中国前景”。然而1974年从中国归来后他则陷入了“长期沉默”。他说:“1976年我去了美国……别人是从美国到北京,我则是从北京到美国。”^②克里斯特瓦也经过了这种类似的“选择”。尽管她宣称,在巴黎读中文学士的时候只对古代中国感兴趣,只对一种“共产主义的民族出路的可能性”感兴趣,但对60年代“革命中国的神话”,显然也怀有同样的敬意和“激情”。她对马克思主义的信仰、对毛泽东的推崇,并不下于索莱尔斯。中国归来后她也陷入“沉思”,沉思之后,便和索莱尔斯“从北京到美国”,转向了美国自由主义,最后开创了新的怀疑主义,她声言:“我对组织、对团体没有兴趣。我对个人感兴趣。……”^③。

如此,从巴黎——北京,再由北京——美国,这便是“原样”主流作家60—70年代重塑“中国神话”的全部旅程。这个线路又一次标示,不管是远古的“中华帝国”,还是当代的“革命中国”,对于文化迥异的法国作家来说,永远充满着神秘,永远是制造“神话”的对象,而他们之所以热衷于捕捉“中国幻景”,塑造“中国神话”,只不过是借东方佳酿浇胸中块垒,借“中国幻景”装点“自我”的乌托邦,映照出的永远是自己的梦想和心路历程。经过“从北京到美国”的戏剧性的巨变,索莱尔斯痛定思痛,后来他对来访的中国朋友说:“再过十年,人们也许能够看出,我们法国青年一代当年对中国的狂热并非虚掷光阴,我们对中国的感情后来归结、落实到了对中国的文化、诗词、绘画以及汉语的兴趣与喜爱。特别是我们走过错路,走过弯路,所以认识也就更为深刻。以我而言,我学过

① Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 484.

② Roland Barthes *Alors, la Chine. Le moude*, 24 mai, 1974.

③ 《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》第52页。转引自路易·让·卡尔韦《结构与符号》(车槿山译)第204页。

④ Philippe Sollers, *Pourquoi j'ai été Chinois?* Tel Quel, 1988, P. 11.

① Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 488—489.

② 柳鸣九《桥上的回忆之四:曾有过‘中国缘分’的索莱尔斯》。

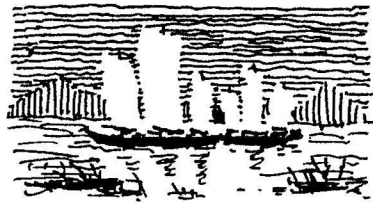
③ 托里·莫娃《性别/文本政治》(陈洁诗译),第160页,骆驼出版社,1984年。转引自罗姆《克里斯多娃》第17—18页,生智文化事业有限公司,2002年。

两年中文,我现在还想把《道德经》译成法文。”^①从“神往”革命而撰写《论唯物主义》,到革命沉思后要译《道德经》,这是“原样”作家“中国之旅”后的回归;这种回归不是地理旅行的回归,而是精神历险的回归,回归之结果是对中国文化的重新认识与定位,“原样”派将他们的“中国缘分”,“归结、落实到了”实处、真处。

这种精神历险的回归,对于“原样”派主将索莱尔斯来说是极其自然的。他在向往“革命中国”之前,早就钟情于中国文化,致力于中国精神探索。他曾认真地阅读过汉学大师马伯乐(Henri Maspero)、葛兰言(Marcel Granet)等有关中国思想文化的著作。道家思想便是他的叙事作品《戏剧》最主要的灵感源头之一。在这部“中国象征之作”中,索莱尔斯按照《易经》结构布局全书,分64章,相当于64卦,单数与偶数、第三人称与第一人称分别对应于阳爻和阴爻,探讨“空”的宇宙观,“试图寻求一个思想空间和诗的沉思空间”^②。而写于1966—1967年间,发表于1968年的《数目》(Nombres),则借助大量的汉字和《道德经》的引言,继续这种新的精神空间的探讨。全书计有100个序列,组合在象征着空间和戏剧舞台的“方格”模子上,书中没有人物,只出现简单的人称代词“我”、“他”、“她”、“我们”、“你们”,而这些人称代词与其说是指称现实的人,不如说是一些代号。整个文本借用包括老子、但丁等不同的语录加以组合,展现了文化记忆和语言的无限前景^③。小说里频频出现表意的汉字,某些段落甚至直接使用汉字,这是作者“互文性”文本写作的一种追求,表现了作家对汉字文化的憧憬。对于这种插入汉字的“互文性”写作的特点,索莱尔斯在《写作与革命》一文中是这么说的,“这些表意文字是叙述的一部分,它们在图形力量的基础上起作用,表音文字在这种基础上被粉碎,它们在最终的效果中表现表音文字。……可以说它是自主的,或

者说它直接而无限地与现实发生联系,对我们而言,它让人想到的更像是戏剧和梦幻中的现实。”^①在作者看来,相比较于西方表音文字,汉字是一种充满活力、能开拓新的空间的文字。他之所以要在作品中留下“汉语的痕迹”,目的在于使西方读者“抑制本能的回归”,以便从内部和外部冲击西方语言文化系统,企求更新和超越,开拓新的表现空间,一种“思想和诗的沉思空间”。

索莱尔斯对中国汉字及其拓展的思维空间尤其充满着一种神奇的幻想。他把《数目》称作一部“抵达中国的宣示书”,宣称它的作者已敏锐地触及到了中国文化的实处,触摸到东西方文化传统的对立和冲突。而这种冲突也是政治冲突,也是政治力量、政治前景的冲突,这些都被小说以明确的语言揭示了出来。小说明确吁求的对东西方的选择,既是文化的选择,也是政治的选择。索莱尔斯撰写这部作品的时候,东方正响起文化革命的春雷,小说刚刚出版的时候,“革命中国”已在地平线上展露曙光,他选择了中国。当他发现他所倾情的“文化革命”原不过是“剿灭”文化的“赌注”,便抽身回归,回到当年引领他走向中国的文化起点,依然保留着对中国思想、中国艺术一份真情^②,表现了一个文化探索者应有的本色和诚实。



① 柳鸣九《桥上的回忆之四:曾有过‘中国缘分’的索莱尔斯》。

② Philippe Sollers, *Pourquoi j'ai été Chinois?* Tel Quel, 1988, P. 27.

③ Cf. Philippe Forst, *Histoire de Tel Quel*, 1960—1982, Seuil, 1995, P. 232.

① 转引自车槿山《法国“如是派”对中国的理想化误读》,曹顺庆编《迈向比较文学新阶段》,第385—386页,四川人民出版社,2000年。

② 他一如既往地关注中国,经常与华裔著名学者探讨中国的诗画,便是这份真情的见证。