

招魂：吟唱在现代之后的故土歌谣

——对话鲁枢元及其《陶渊明的幽灵》

李小江

我知道，跨越“东/西”于鲁枢元着实不易。西学不是老鲁的长项，西洋人于他非常陌生。他抱着学习的心态上路，凭着中原人的执着硬是跨越了生死界河，而且超越了文化阻隔，借幽灵以还魂。

学界圈子里，老鲁是很土的。

鲁枢元的“土”在内里不在外表（他体征魁梧，衣着合时），从老家河南走到海南又折回苏州，无论是蓝色的海水还是江南的脂粉气，丝毫没能改变他心底深处质朴的中原土色。他的情怀和思绪，几十年如一日，在求学索骥的艰苦攀登中一路追梦，同时却固执地守望着那难以弃绝的故乡故土，从“文艺心理学”到“精神生态学”，最终在“幽灵”游弋的空间落脚，把陶渊明的魂灵当作民族的精神家园，在世风日下、人心浮躁、德行堕落的当今中国，为一个民族招魂。

所谓“土”，是故土，是大地，是魂系来路的自然本色。所以，老鲁选择陶渊明^①不是偶然的，而是命中注定的一次相遇，如他所说的，这是因为陶渊明：

① 陶渊明(365—427)，东晋末年诗人、思想家。生于江西浔阳柴桑（今江西九江庐山附近），早年在外做官，41岁辞官回乡耕作，写下名垂千古的《归去来兮辞》和《桃花源记》。陶渊明传世的诗文约一百余篇，在中国文学史上享有崇高地位，被誉为“诗人中的诗人”。

质性自然,热爱自然,自自然然地吟咏着他心目中的自然,真正将自然化入自己的生命,让生命因应自然而获得最大限度的自由,从而为人们在天地间的生存提供一个素朴、优美的典范——诗意地栖居在大地上。^②

鲁枢元把“田园情结”、“桃源憧憬”看作“中国传统农业社会精神文明的象征,甚至已经成为中华民族集体无意识的重要组成部分”^③。他旁征博引,不厌其烦,将陶渊明的“回归”意趣与海德格尔的“还乡”之旅置于同一境界,试图在与西方相对应的东方文化背景中阐释中华民族的大地诗意。我和老鲁有着三十年交情,熟悉他的文字,理解他的作为,知道他长久纠结于“自然”与“现代”的博弈,一直在“精神生态”层面上为文学研究开掘新的领地。拿到新书仿佛老友重逢。不期,重逢的感觉不是熟悉而是新鲜:古今交织,中西杂陈,意趣单纯却思路磅礴,尤其是文字背后的赤子心绪,深深地打动了,触碰到了我的心灵之痛。因此,我在现代文明的基础上重新阅读陶文,在《陶渊明的幽灵》(以下称《幽灵》)中重新认识老鲁,在重返经典的过程中为自己招魂,在我的故乡故土——江西庐山脚下的九江,是陶渊明的家乡也是我的出生地——顺应自然去成全心灵的自我救赎。

自新中国成立,一个甲子过去。

我们,作为新中国新一代暨毛泽东时代的人,不仅目睹而且亲身参与了时代的巨大变迁。英雄制造“事件”,人民创造“故事”。寻常的个体生命夹在人民与英雄的历史缝隙中艰难求生,借温饱之余坦然回望,看各种喧嚣最终归于平静,在落叶秋风之后尽显自然的凛冽本色。人生苦短,文字绵长。短暂的人生只有在变幻莫测的历史过程中抓紧了自然之根,才可能超越肉身之朽,为不朽的灵魂找到永恒的安居之所。比如老鲁,在精神

^② 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》题记,上海文艺出版社2012年,第1页。

^③ 同上。

领域,他是一个典型的理想主义者,无论世道怎样不堪或怎样进步了,他始终如一,像眷恋故土那样倔强地守护着自己的心灵世界:

我倾向于相信,人类的生命活动中有一条连贯的、绵延不绝的线,那是人类的精神链,早在一万年以前它就已经非常成熟,再过一万年之后它仍将继续年轻……人,总不能没有期待。期待的永是荒老中的年轻。^④

面对荒老,他轻看物质,偏重精神,借桃花源之幻境“放旷冲澹”;望见死亡,他放逐历史,在回归之路上力求“知白守黑”。

所谓“放旷冲澹”,是一种人生态度,针对盈满繁华的现代社会和现今人们对物质世界的无限欲望,主张文化人在陶渊明式的“忘怀”与“孤往”中守护精神家园:“以清静自如的心态、放任自己的意愿、纵情地生活在空旷天地间。其中,既含有对当下世俗物欲的漠视、退避与超越;也含有对自己独立人格、高远志向的护持与守望。”^⑤

所谓“知白守黑”^⑥,曾被革命中国看作一种消极、中庸的处世方式,老鲁却有自己的解释。他看“白”是“有”、是“显”、是“动”、是“进”,“黑”是“无”、是“隐”、是“静”、是“退”。白是“器”,是存在之物,是已知的世界和知识的领域;黑是“道”,是存在的本源,是未知的世界和信仰的空间。在他眼中,“知白守黑”既是完善人生的一种方式,也是一种完美的精神境界,只有“知白守黑”,才可能在纷繁喧闹的世界上“寻觅时代的和谐与诗意”^⑦。

鲁枢元是“知白”者,他的人生虽多磨难倒也不多坎坷,在已知世界他能将习得的知识运用得恰到好处。但在话语里尤其在文字的下面,他却逆

④ 鲁枢元:《蓝瓦松》,海燕出版社2001年。

⑤ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,上海文艺出版社2012年,第21页。

⑥ “知其白,守其黑,为天下式。”《老子》第二十八章。

⑦ 此处引义均出自鲁枢元的《从陶渊明看当代人的生存困境》,《文汇报》2010年9月20日。

行“守黑”，面对排山倒海的发展需求，孤自挥舞着那面看似过时的浪漫主义旗幡。多年来，与周遭呼啸着的“与时俱进”完全不搭调，老鲁固执地吟唱着山野飘来的古老歌谣。他以文学研究为阵地，以生态批评为武器，以谦恭之心审慎地质疑工业文明和所谓“进步论”，在古代老子倡导的“退步哲学”中呼吁人们给“退步论”文学留下存活的空间^⑧。所谓“退”，在老鲁这里有一个经典说辞：归。他看陶渊明是一个文化符号，诗里诗外都与“归”联系在一起：“归鸟”、“归人”、“归田”、“归心”、“归园田”、“归空无”……更有“南北文章之绝唱”（陈寅恪语）的《归去来兮辞》，将“退步论”的意境舒展到了至善至美的理想境界^⑨。

可是，身在今天这个现代化世界，即使有了念想，又能退归到哪里去呢？

鲁枢元的回答是：自然。

老鲁把“人与自然”的问题看作人类的元问题，试图在传统文化即“天人合一”的意境中发现中国人自己的“上帝”。他从梁启超的《陶渊明》那里找到“自然之美”与“人生之妙”和谐共处的典范^⑩，在陈寅恪的研究基础上认定陶渊明不仅是“品节居古今第一流”的文学家，也是一位“新自然主义”哲学家^⑪。追根溯源，他在老庄哲学中找到自然之根，在“道法自然”的“我自然”^⑫中品出自然之精髓即“自然而然”，从而得以在不同层面上为陶渊明的“质性自然”^⑬铺垫起近乎神性的哲学基础。陶渊明在41岁时辞官返乡，写下千古名篇《归去来兮辞》。辞官返里第二年，他写下了《归园田居》中那些代代传诵的名句：

少无适俗韵，性本爱丘山。

⑧ 鲁枢元：《关于文学与社会进步的反思——兼及“退步论”文学评估》，《文艺争鸣》2008年第5期。

⑨ 同上书，第246～254页。

⑩ 参阅梁启超《陶渊明》，商务印书馆民国十二年，第19页。

⑪ 转引自鲁枢元的《从陶渊明看当代人的生存困境》，《文汇报》2010年9月20日。

⑫ 《老子》第三十五章，第十七章。

⑬ 出自《归去来兮辞》：“质性自然，非矫励所得；饥冻虽切，违已交病。尝从人事，皆口腹自役。于是怅然慷慨，深愧平生之志。”

羈鸟恋旧林，池鱼思故渊。

久在樊笼里，复得返自然。

自然是什么？

显然，“自然”不仅是山水天地，更是一种“自由”的境界即“自使其然”^⑭。只有身心自在自然，自由才会在“真”意境中现身，比如陶渊明的诗文。老鲁在陶文中悉心寻觅，觅得“真”的印记，共七处：

悠悠上古，厥初生民，
傲然自足，抱朴含真。

——《劝农》

试酌百情远，重觞忽忘天。
天岂去此哉，任真无所先。

——《连雨独饮》

真想初在襟，谁谓形迹拘？
聊且凭化迁，终返班生庐。

——《始作镇军参军经曲阿一首》

投冠旋旧墟，不为好爵萦。
养真衡茅下，庶以善自名。

——《辛丑岁七月赴假还江陵夜行途中一首》

此中有真意，欲辩已忘言。

——《饮酒·五》

羲农去我久，举世少复真。

——《饮酒·二十》

⑭ 出自李辰冬的《陶渊明评论》，京大图书公司（台湾）民国六十四年（1975），第36页。

老鲁将这七“真”归纳为本真，核心就是自然。所谓“复真”即返真，像陶渊明那样任真率性，抵御世俗诱惑，过自然、自在的生活，方能做一个“真人”^⑮，回归到素朴抱一的本真之中。

鲁枢元看陶渊明的“归”即海德格尔的“还乡”，“桃花源”其实就是海德格尔的“林中路”^⑯。他知道，无论“桃花源”还是“林中路”，从来人迹罕至，赞叹人众多，实践者极少，不是因为难寻，而是因其难行。他指出，归的最佳形式是“放旷冲澹”，其极致结果是“知白守黑”——显然，这不是历史的方向，也不是什么光明大道；相反，它是冷寂和幽暗的荒漠小径，只有极少数勇敢的思想者敢于孤自上路艰难逆行。他坚信，不管时代怎样变迁，总有人在回归之路上坚忍跋涉，朝向精神家园即海德格尔所谓“诗意的栖居之地”：

综观中外人类历史，凡属不朽的诗人、作家，总是与他所在的民族的某些内在的、核心的精神遗存融为一体，总能集中体现出这个民族的生存大智慧，从而成为这个民族灵魂的诗意化身。^⑰

在老鲁眼中，“诗意的化身”并不在诗的形式，而是因为它的内在品质中凝聚着民族的生存智慧。具体到中华民族，这智慧与自然有关，是一种精致而独到的自然哲学。他看陶渊明的生活道路和文学创作无不隐含着自然的哲学意境，而其名号（陶渊明/陶潜）则是一对绝妙的哲学符号，将自然之精髓清晰地展现出来：

⑮ 鲁枢元认为：老庄哲学中的“真”与“真人”观念代表了中国古代社会理想化的人格取向，陶渊明无形中成了现实社会的一个“样板”。详见《陶渊明的幽灵》，前揭，第17-19页。

⑯ 鲁枢元：《从陶渊明看当代人的生存困境》，《文汇报》2010年9月20日。

⑰ 鲁枢元：《陶渊明的幽灵》，前揭，第77页。

陶渊明名字的叫法虽多,汇总起来不外乎相互映衬对照的两个方面:一是潜和渊,一是明和亮。即:一是幽暗,一是光明,所谓“陶潜”、“陶渊明”,就是“深潜于幽暗深渊中的一丝光明”。如果进一步引申,这一命名中还应包含更为蕴藉的哲学意味,那就是道家经典中“知白守黑”的哲理。^⑮

如此翻来覆去,他想在“名/实”对仗中讲述什么道理?

道理就在《陶渊明的幽灵》中:

在这个天空毒雾腾腾、大地污水漫漫、人类欲火炎炎的时代,期待陶渊明的幽灵重新为世人点燃青灯一盏,让那一丝清幽之光,照亮我们心头的自然,那才是我们自由美好生活的真正的本源。^⑯

借助陶渊明的诗文和人生实践,老鲁想在现代社会的精神残垣上重建精神家园;面对西方物质文明带来的人文颓势,他试图借助往古的“幽灵”构建他的理想王国“东方乌托邦”。

什么是东方乌托邦?

“东方乌托邦”一词出自梁启超。现代化进入中国之初,梁启超重新发现陶渊明,将桃花源看作“东方的 Utopia(乌托邦)”^⑰。西学大师朱光潜应和这一说辞,认为桃花源是农业文明的理想境界,其“人生真正的乐趣也在桑麻闲话,樽酒消愁,所以寄怀于‘桃花源’那样一个纯朴的乌托邦”^⑱。梁、朱二人将“纯朴”与“东方”联系在一起,对应的是“西方”即莫尔(Sir Thomas More)和培根(Francis Bacon)们设计的“现代乌托邦”理念——

^⑮ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,前揭,第76页。

^⑯ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,封底题词,前揭。

^⑰ 梁启超:《陶渊明》,商务印书馆民国二十二年,第25页。

^⑱ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第2卷,上海文艺出版社1982年,第217-218页。

它们都以理性与知识为前提,以制度与管理为手段,试图通过开发自然、改造自然的途径在人间建立一个繁荣昌盛的新社会。对照陶渊明的“桃花源”,它们除了在“文学想象”这一点上拥有笼统的相似外,其内涵、趋向、途径,几乎毫无相同之处。^②

老鲁指出,相对于现代西方那些“光明的”和“进取的”乌托邦,东方乌托邦是“幽晦的”、“退隐的”,与后现代前驱(如扎米亚京、赫胥黎、奥威尔们)的“反乌托邦”拥有类似的指向^③。但是,老鲁的立场不在“反”而在“重建”,他的乌托邦批评中隐含着鲜明的生态精神与朦胧的后现代品格,与我所说的“后乌托邦”^④的政治理想不谋而合。他看漫长的中国文学史中陶渊明的出现是一个划时代事件,从此,“回归自然、返身田园的文学意象”成为一个新的经典意象,对后世文学和文化人产生了非常重要的影响^⑤。他将“陶渊明的幽灵”从历史的隐蔽处搜寻出来,撷其精华,因此,他的“东方乌托邦”在在都是陶渊明的影子:借陶的“归去来兮”呼吁“回归哲学”,质疑急功近利的“进步论”;在陶的“素心清谣”中倡导“清贫自守”,批判贪欲恣肆的“消费社会”。他将“悠悠南山”看作“闲逸与劳动伦理”的理想之地,把“长吟陇亩”提炼为“田园诗与耕读文明”之精粹,用“桃源情结”连接后现代和前现代的浪漫情怀^⑥……在他这里,“桃源”与桃花并无干系,它不是应景之物,也不是季节之时,与东方日出一样,它是笃定恒生的,周而复始,循环不已。它不是对象化的客体或环境,而是天人合一的生命体验,是“通过对日出日落、草青草黄、春华秋实、星转斗移来感知的”。不同于凡俗世界,这里不主张竞争,不思与时

^② 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,前揭,第79页。

^③ 同上。

^④ 我在《后寓言:〈狼图腾〉深度诠释》(长江文艺出版社2010年)中提出这一概念,在该书“小结”中对“后乌托邦”以及后乌托邦批评有详细论述。

^⑤ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,前揭,第178页。

^⑥ 鲁枢元在《陶渊明的幽灵》最后一章的最后几节中有详细表述,前揭,第246-290页。

俱进,而是与人欲保持距离以恪守“天纪”^{②7}。因此,他认为,桃花源是一个纯粹的精神世界,是想象中的理想社会,是一个接近神灵的世界,亦即幽灵的世界^{②8}。“桃源情结”长久存在于历代思想家和诗人心中,因而它是真实的,是“真”的影子。有趣的是,与过往书写不同,《幽灵》虽然说的是中国古人和古代诗文,却页页都有西洋印记。通篇看起来不难发现,“中/西”文化纠结在“幽灵”中,一旦遁影现身,仍然各自气派。《幽灵》在形式上很洋气很现代,骨子里却一如既往,依旧中原血脉,故土情愫,仿佛西洋乐器弹奏出来的东方民谣。西式家什在他这里,是镜子,从中反观东方的陶渊明,可见同样的品格;西方话语成为桥梁或舟船,将东方的桃花源直接超度到了普适性的大同世界——话到这里,老鲁想说:“东方的”未必只属于东方,它也属于世界;现代之后,人的生存模式未必仍然来自西方,更长久更完美的理想境界也许恰恰是古老的,来自古老的东方,比如陶渊明和他的桃花源。

“桃花源”属于农业文明,今天能在何处?

老鲁说:在人与自然的关系中,它是一种生活态度。

生活亦总是物质性的,“态度”体现在哪里?

老鲁说:就在人的精神领域,在梦里。

无论什么时代,人总是要做梦的。老鲁看文学是梦的一种形式,而文学批评的任务就是要进入梦境,“看见那些看不见的东西,即看见那些游移与幽暗深渊中的些微亮光”^{②9}。作为现实生活中的现代文人,老鲁是务实的,他无法抵挡现代化的进程;在人文学科前沿,他有时甚至表现得很“现代”。但是,作为中华文明自觉的传承者,他对一切来自西方的现代化均保持高度警惕:

^{②7} 鲁枢元认为,“嬴氏乱天纪,贤者避其世”(逯钦立校注《陶渊明集》,北京中华书局1979年,第167页)划清了理想社会与现实社会的界限,为历代文人在乱世无道的现实社会中选择退隐提供了合理说辞。

^{②8} 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,前揭,第283页。

^{②9} 同上书,第238页。

“现代化”的进程中,人类作为整体性的存在有得有失。得到的是物质上的富裕和享乐,失去的是精神的高尚与丰满;得到的是一个便捷的人造生存空间,失去的是清新美好的自然,同时失去的还有生活中的诗意与宁静平和的心态。^⑩

他在不同场合和诸多文章中重提文学的社会功用,在“精神守望”的意义为纯文学加冕,同时也为文学批评赋权:在新的历史高度即在“现代”的意义上,文学创作和文学正在担负起一种续接古今、跨越生死界河的神圣使命:

“为古老的幽灵再度招魂!”^⑪

“招魂”原本是汉民族一种古老的民间仪式,对于老鲁来说还来自童年的故乡记忆:

午夜子时,由母亲在十字路口焚香烧纸,祝祷本邑土地帮忙指引,同时拿上我的一件衣裳朝着东北方向呼唤我的名字,让我的魂魄回到我的衣服里,然后把衣服小心捧回家来,盖在正昏睡着的我的身上,迷路的魂魄便又重新回到我的身体里。^⑫

《幽灵》书中,老鲁把“招魂”这种看似迷信的华夏民俗嫁接在两个西洋人——瑞士精神分析学家荣格和法国后现代领军人物德里达——的学术理念中,不仅跨越生死界河,也超越了文化阻隔,让它成为一切精神守望者遥相呼应的思想平台。我早知道老鲁对荣格情有独钟,在20世纪80年代中国文艺心理学学科的重建中,“集体无意识”就成为他常用的一种治学工具。因此,他看陶渊明的艺术表现仿佛一种醇厚的陈年佳酿,凝结着华夏民族“回归自然、返身田园”的集体无意识,是东方文

^⑩ 鲁枢元:《关于文学与社会进步的反思——兼及“退步论”文学评估》,《文艺争鸣》2008年第5期。

^⑪ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,前揭,第238页。

^⑫ 鲁枢元:《蓝瓦松》中“招魂”一节,海燕出版社2001年。

明永恒的诗性化身^③。荣格在高度发展的物质文明中呼吁“重新恢复人与自然的精神纽带”，将“重返精神家园的悠悠归路”看作诗人与艺术家的使命^④。老鲁响应他的召唤并认同他指示的方向，为发掘文学艺术的“柔性制衡”功能不遗余力。相识德里达于老鲁是晚近的事，孤往苦旅中，这或许是一次幸运的偶遇？

不久前，鲁枢元夫妇邀我在太湖边吃鱼，望水听风。

说到“风”，老鲁有深入研究，从文字学的语义分析，他看到“风”字的不同寻常，应是中华民族漫长生存史的智慧结晶。他认为，汉文化域界里，一个“风”字就是一个活力充盈的语义场，在词组和组词造句中可以引申出无穷含义，从自然、社会、文学艺术到人格气质……自成一个四通八达的语义网络^⑤。以陶渊明为例，在其寥寥百余篇的诗文辞赋中有64处写到“风”字^⑥，将自然现象与人文精神结合到天衣无缝，仿佛幽灵的使者，渗透在整个民族生存系统中。遗憾的是，当农业文明即将成为历史，汉字“风”的语义场也随之塌陷：

汉字“风”的语义场塌陷的根本原因是由于中国“气”哲学的退化和衰落。而“气”哲学的衰落……归根结底，还是原本圆融一体、大化流行的“自然”被现代人的客观主义的、唯物主义的、现实主义的、功利主义的启蒙理念分割、简化、解析的结果。这一最终的结果，其实是宣告了自然的终结与死亡。^⑦

身在庙堂，老鲁用各种庄严的“主义”对应来自乡土的古朴歌谣；生在

③ 鲁枢元：《陶渊明的幽灵》，前揭，第178页。

④ [瑞士]荣格：“艺术的社会意义正在于此：它不停地致力于陶冶时代的灵魂，凭借魔力召唤出这个时代最缺乏的形式。”《荣格文集：让我们重返精神的家园》，改革出版社1997年，第228页。

⑤ 鲁枢元：《汉字“风”的语义场与中国古代生态文化精神》，《文学评论》2005年第4期。

⑥ 如鲁枢元在上文中列举：“飘飘西来风，悠悠东去云”，“平畴交远风，良苗亦怀新”，“山中饶霜露，风气亦先寒”，“仲理归大泽，高风始在兹”，“道路回且长，风波阻中涂”，“幽兰生前庭，含熏待清风”，“斯人久已死，乡里习其风”，“风来如房户，夜中枕席冷”，“微风从东来，好风与之俱”，“愿言蹶轻风，高举寻吾契”，以及“三五道邈，淳风日尽”，“贞风凌俗，爰感懦夫”，“白雪掩晨，长风悲节”等等。

⑦ 鲁枢元：《汉字“风”的语义场与中国古代生态文化精神》，《文学评论》2005年第4期。

当下,他却怀着祭祀的心态追寻旧梦。他想说:今天这个世界这个中国,人不那么穷了,精神却贫瘠了。现代化进程中,中国崛起,民族新生;可是,桃花源不再,美文不再;甚至,自然的精气神也死了,因为“风/气”不再——既然如此,还有什么可以追寻或追念呢?

因此说到幽灵,他说:唯有幽灵依稀尚存。

在太湖边吃鱼(他仍然不会吃鱼,依旧地道中原老家口味),说的却是“幽灵”。我夸他长年坚持精神守望,他却自暴自弃自称“精神”已死,存活于世的不再是我们称道的所谓精神,而是魂灵。幸而幽灵不再会死去。

陶渊明连同他的自然主义的哲学精神或许已经真的死去。一线希望在于:现时代的生态灾难与当代人的生存困境将会再度把人们逼上回归之路,即所谓希望正在于绝望之中。那也将是陶渊明的再度复活。我愿意把我今天的这番话,作为对渐行渐远的陶渊明的幽灵的一次“招魂”:中国伟大诗人陶渊明,“魂兮归来”!^③

没有想到,天南海北,时过多年,我们在“招魂”路上意外重逢。

在我已经完稿的《文学考古》一书中,前言是“招魂”;不谋而合,在老鲁精心制作的《幽灵》中,结语也是“招魂”。我看这巧合是心的契合,在守望精神的孤旅中我们其实从不孤单。比如老鲁,他把德里达的幽灵学用作“招魂”的理论依据^④,将《陶渊明的幽灵》接续在《黑格尔的幽灵》^⑤、《马克思的幽灵》^⑥、《尼采的幽灵》^⑦……那不曾断裂的精神链条上,为东方的诗国精灵找到了新的伴侣,也为自己的心灵在世界各地寻到了随时可以落

③ 鲁枢元:《从陶渊明看当代人的生存困境》,《文汇报》2010年9月20日。

④ [法]雅克·德里达:幽灵是“一个永远也不会死亡的鬼魂,一个总是要到来的或复活的鬼魂……一种救赎,亦即——又一次……精神焦急的和怀乡式的等待”。《马克思的幽灵》,何一译,中国人民大学出版社1999年,第141、191、192页。

⑤ 《马克思的幽灵》,前揭。鲁枢元在《陶渊明的幽灵》第五章前三节中详细阐释了重说“幽灵”的文化含义。

⑥ [法]路易·阿尔都塞:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集》,唐正东等译,南京大学出版社2005年。

⑦ 《尼采的幽灵》,汪民安、陈永国编,社会科学文献出版社2001年。

脚栖息的家园。我知道,跨越“东/西”于老鲁着实不易。西学不是鲁枢元的长项,西洋人于他非常陌生。他抱着学习的心态上路,凭着中原人的执着硬是跨越了生死界河,而且超越了文化阻隔,借幽灵以还魂。童年,病中的他魂不附体曾有过“被招魂”的经历,他的身体在故乡亲人“柔和的抚摩和坚定的说辞中一次又一次康复”^⑬。如今,他将古老的精神疗法直接用于创造性研究,试图用陶渊明的幽灵为自己疗伤,为民族招魂。常常,夜深人静的时候,正是他伏案疾书时刻。在那绵延不已的静谧中,我们或许可以听到他的喃喃自语:

就让我们等待着,柔弱轻盈的游魂、幽灵最终……将本真与自然归还人间。返朴归真,归于素朴,归于自然,在全球经历了现代化的洗礼之后,这种前现代的、东方式的生存选择,竟又成了新的哲学思考对象。^⑭

老鲁是恋旧的。

老鲁的朋友多半是老友。

但凡老友都会认同这样的评价:鲁枢元的怀旧心结与务实的现代精神纠缠在一起,他自己“同时交错着追忆往昔的无奈叹息和立足今日学者的理性精神。它们看似矛盾而实则互相寄寓……在恋旧情结中发现了‘文化本能’”^⑮,因而有所创新。由此看我们身处的新中国,新人,新事,新面貌,无处不变迁,总仿效西方“现代化”模式奋勇向前。在如此潮流中,老鲁孤身上阵,借陶渊明之力重新“创造信念和信心”^⑯,试图为素朴古老的“自然哲学”搭建起新的话语平台。此举,如西西弗斯逆势推石上山,倾一己之力而欲擎巨石不倒。

仅仅一人,能坚持多久?

^⑬ 鲁枢元:《蓝瓦松》,“招魂”,海燕出版社2001年。

^⑭ 鲁枢元:《陶渊明的幽灵》,结语,前揭,第293页。

^⑮ 耿占春:《天真与经验之歌》,《蓝瓦松》引题,海燕出版社2001年。

^⑯ 出自鲁枢元的《蓝瓦松》中“招魂”的结尾,海燕出版社2001年。

活多久,就坚持多久。
如此,“一人”足够了。
至少,他托举起了自己的生命。

2012 年 8 月至 11 月初稿

苏州—大连