

“潘晓来信”与青年的主体性问题

徐 勇

摘要:发生于上个世纪八十年代初的“潘晓来信”,其意义在于,通过展示青年们共同关心的话题而构筑了一个“公共空间”,从而让他们有了充分表达自己的平台和机会;这一讨论所表征出的,某种程度上是青年的主体性问题。但从讨论被组织的情况及其相对简约分明的态度也可看出主流意识形态将青年“一代人的群像”重新概念化的努力。

关键词:潘晓来信 青年问题 主体性 文学实践

对今天的读者来说,这种事情也许难以想象:一封来信,仅仅诉说和表达了自己的苦恼和思索,以及彷徨和无助;但就是这样一封在今天看来毫不起眼而又没有多少新意的读者来信,竟然在全国上下引起轩然大波,由此而促发了持续近两年的大讨论,其讨论范围之深之广,仅就发表这一读者来信的杂志社(《中国青年》)前后收到的来稿来信达六万多件这一事实就可以得见。诚然,这种苦恼和彷徨在今天当然还在发生着,这种讨论无疑也仍在延续,但其在当时引发的震荡及持续的效力,却是21世纪的今天再也不可能有的,因此,从这个角度看,这一事件就不仅仅是“这一个”事件,而毋宁说是一个时代的症候或表征了。作为一个标记,其所表征的时代已然远逝,但其留下的问题和引发的思考却没有随着这个时代的逝去而逝去。

这一事件就是发生于1980年至1981年间,因一篇署名“潘晓”的来信而引起的关于“人生意义”的讨论,这一时代无疑就是80年代了。随着时间的流逝,今天的人们也许对这样的问题更感兴趣,即,究竟是什么促成了这场讨论的发生?这一讨论是否具有个体性的意义?其背后的意识形态性何在?但问题似乎不止于此。这一场讨论为什么发生于80年代初?而如果发生于80年代中后期,其结果又会怎样?对于当代文化史而言,这是否仅仅乃发生于社会领域的一件事实,而与文学文化(领域)无涉?等等。显然,这些问题的提出就已经暗示或预设着,要解答这些问题,就不仅要把文学文化放置于整个社会历史的实践中去,同样,也有必要把社会历史的具体实践视为文学文化自身发展的一个表征;这既是一种理论预设,同时也是一种文学文化观。

一、作为文学事件的“潘晓来信”

从社会学的角度看,“潘晓来信”及其引发全国上下数以万计的人参与讨论,这显然是一个社会事件;但若从“潘晓”形象的实际构成来看,这无疑又是一次有组织的文学事件。其实,“潘晓”并无其人,毋宁说是实实在在地被构造或虚构出来的;用编辑马丽珍的话说,“‘潘晓’是个思想典型,不是一个真人”(转引自彭波,2000:13)。但问题的关键恰恰就在这里。“潘晓来信”之所以能引起轩然大波,关键不在于“潘晓”是否名实相符,而在于其以文学的表意策略成功地完成了一次广泛而持续的社会动员。但反讽的是,其后来遭到批判也源于此(参见彭波,2000:297—304)。真所谓成也萧何,败也萧何。

今天的研究者往往更多关注“潘晓来信”事件本身,而对发表来信和组织讨论的《中国青年》杂志多有忽略。而后者其实是理解这一事件的关键“着眼点”。《中国青年》乃由共青团中央辖下并主办的一个杂志,其功能相当明确,即教育青年和引导青年,而作为“人生意义的讨论”的“潘晓来信”无疑是与其最初的定位相关,“我们着眼于通过对人生意义的科学探讨,引导青年以更积极的态度对待生活,以更积极的态度投入四化”(转引自彭波,2000:304)。可见,这显然是一次被有意识地组织起来的讨论,并不能自发随意地表达自己的声音。从最开始的命题作文——组织“怎样看待

实惠?”的讨论,到后来的“人生观讨论”的选题被批准,其中每一环节都是基于思想政治教育目的和意识形态的考虑(参见彭波,2000:10—13)。正如彭明榜的追溯所表明的“十年动乱给青年造成了深重的心灵创伤,青年旧有的真诚和信仰被雪崩样冲毁了,而新的信仰还在社会生活中艰难孕育,这时候开展人生观讨论,正是青年重建信仰的时代呼唤”(转引自彭波,2000:13)。从这个角度上看,“潘晓”显然是在“重建信仰”的意义上被建构或虚构出来的,是先有了基于对社会时代的新的思考,才有“潘晓”形象的诞生。而若以此来返观整个事件,便会发现,整个讨论显然都是被设计或组织的,而非青年们真正随意的表达。

就像中国青年杂志社编委会起草的调查报告所指出的,“我们在刊物上开展人生意义的讨论,不是因潘晓信的偶然发现草率发起的,而是经过半年之久的调查、酝酿、反复讨论之后决定的”(转引自彭波,2000:304)。彭明榜也这样说:“编辑部当时考虑的只是,这封信反映的是不是青年典型的思潮,有没有思想典型的意义,能不能引发读者的参与和思考,能在多大程度上引发社会的反响,等等”(转引自彭波,2000:13)。这封信件显然是基于“典型”与否的角度被编辑发表的,而正是这种策略,刊载来信的当期杂志出来没多久,立刻引起了社会上的极大反响。这一情况既在编辑部的意料之中,而又出乎意料之外,他们一方面感到兴奋,同时也多少显得犹豫不决,而且也不能很好地控制和把握势态发展的走向,这种谨慎的心态在第6期的《中国青年》登载的讨论文章中有所体现,但接下来随着《人民日报》、《中国青年报》等报纸的积极介入,以及胡乔木的视察和鼓励,《中国青年》杂志在第8期便作了相应调整,并特意刊发了赵林的《只有自我是绝对的》一文以刺激讨论的进一步展开,结果可想而知,“赵林也因此几乎取代了潘晓成了后期讨论的主角”(转引自彭波,2000:20)。而从当时讨论涉及的相关主题如关于自我和他人的关系问题、人道主义问题、甚至异化问题等等来看,也无不带有有意引导的痕迹。因为,这些问题恰恰是七十年代末八十年代初中国思想文化界讨论的热门话题,《中国青年》杂志社通过“编辑”读者来信的方式把这一相关主题“耦合”进关于人生观的讨论中,其在某种程度上正是为了呼应当时的文化社会思潮,客观上构成了彼时思想解放潮流的一部分。

这一讨论之所以能产生巨大的反响,除了有目的的组织和实践外,同其文学上的表意策略也是密不可分的。这种表意策略主要表现为两方面,一是典型形象的塑造,即采用所谓的文学上“杂糅”的手法,把现实中的潘祎和黄晓菊塑造成想象中的“潘晓”。正如杂志社编委会所说:“我们考虑,这封信是一场大规模讨论的发端,它要吸引千百万青年参加讨论,就要求它更集中、典型、深刻、强烈。因此,我们没有把这封信作为一般的真人真事来处理,而是作为思想典型,以黄晓菊原文为主,揉进了另一青年(北京经济学院潘祎)的一些概括性语言”(转引自彭波,2000:298)。如果说现实的潘祎和黄晓菊还更多地带有“或然”的味道的话,那么一旦他(她)们被塑造成“潘晓”这一形象之后,就带有了某种“必然”的色彩了。我们从“更集中、典型、深刻、强烈”等语中,不难看出其与毛泽东对革命现实主义文学的经典表述之间的深刻关联^①。而这种革命现实主义文学的明显诉求之一,莫过于对现实的干预、介入和影响,这也恰恰是人生意义讨论的组织者们之意图所在。显然,这是一次以文学的方式介入现实的话语实践。二是采用了所谓“内心自白”的方式,用彭明榜的话就是“《忏悔录》式的坦诚和直言不讳的表达方式”(转引自彭波,2000:14)。在这里,关键不仅在于“自白形式”所说的内容(当然内容也很重要),还在于这种“自白形式”背后“真正的自我”的第一次浮现。用柄谷行人的话说就是“自白这个形式,或者自白这个制度生产出了应该自白的内面或‘真正的自我’”(柄谷行人,2006:70)。显然,这在建国后十七年乃至“文革”的文学文化实践中,是不可想象的事情。是这封信率先使得“真正的自我”(个人)有了表述和倾诉的机会,也是这封信把建国后的文学文化实践对“自我”的压抑,通过“自白”的形式充分表达出来了,从这个角度看,这是双重

^① 毛泽东在《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出:“文艺作品中反映出来的生活却可以而且应该比普通的实际生活更高,更强烈,更有集中性,更典型,更理想,因此就更带普遍性。”《毛泽东论文艺》,第49页,人民文学出版社,1992年版。

意义上的“自我”的发现和重建——既重建了“自我”的存在,又重建了对“自我”的表达;文学显然充当了这种重建的最为恰当的工具。如果说当时的思想解放思潮是从理论上使人们摆脱了“文革”的束缚和影响的话,那么文学则通过诉诸情感的方式而使思想解放思潮深入人心,“自白形式”恰好是这种针对“人心”的表达形式。从这个意义上说,人生观大讨论在当时能引起极大的社会反响,显然是同思想解放潮流分不开的。

但也正是这种文学的表意策略,使得这场讨论最终无疾而终,中途夭折了。^①这虽然是一场以文学的表意策略——即对文学典型的塑造——完成的社会动员,但呈现出来的却还是真人真事的形式(所谓以“潘晓”之名的来信,在整个讨论中不只出现了一次,其中“潘晓”来信出现了两次,同时出现了多次以“潘晓”之名的公益活动);这势必造成某种错位和矛盾:“呈现”在公众眼中的“真人真事”的形象或表象——即“潘晓”——事实上,只是现实主义成规制造的“真实”幻想或似真效果,而一旦实际生活中的真人真事——即潘祎和黄晓菊——与这一文学的表意策略和现实主义的成规制造的“真实”的“真人真事”不相符时,讨论便难以为继。因为“潘晓”在人们心目中作为典型的“崇高”地位已然形成,而一旦黄晓菊以“潘晓”的名义在(中央电视台)电视上露面之后,这种生活原型和文学典型之间的“似真”或“仿真性”顷刻之间坍塌:塑造出来的“潘晓”与现实中的黄晓菊和潘祎之间,竟是那样的悬殊,人们的失望愤怒之情不难想象,其遭到主流意识形态的批判也是情理之中的事情了。而吊诡的是,现实中的黄晓菊和潘祎也屡屡被人指认为想象中的“潘晓”,乃至于现实中的潘晓之命运反被想象中的潘晓形象所塑造和规定,他(她)们此后的生活也显得格外艰难。当然,这是后话,但也不禁让人深思。

二、青年问题与认同的危机

作为文学形象的“潘晓”被塑造出来后,反而影响并规定着现实生活中的黄晓菊和潘祎的命运,这一矛盾现象的产生,其实恰恰说明,“潘晓”之作为青年的典型,表征了一个社会问题,即青年不再具有天然合理合法的存在,而毋宁说需要重新对待了。

青年之成为被怀疑的对象,其实自“文革”中后期开始就已存在,彼时知识青年的上山下乡运动就被意识形态国家机器宣传为“接受贫下中农再教育”而被大加赞扬。但从“文革”时期中国官僚机构的几乎瘫痪,不难看出当时对待青年的某种态度:整体上看,彼时上了年纪的(中年或中青年干部)所谓走资派或当权派很大一部分都被打倒,知识青年虽然存在诸多缺点,但仍可以被改造成社会主义“新人”,堪以重任。相反,“文革”结束后,情况则大不同了。此时作为青年形象出现的,很大一部分都有过红卫兵的经历,因此,作为整体的一代青年,他们就被主流意识形态看成贻误或受骗的一代,因而需要社会的有效引导;而从当时的社会构成来看,随着“文革”当中被打倒的走资派和当权派的复出,社会权力的主体显然是由这些中老年干部组成;而在“文革”中崛起的青年在“四人帮”被打倒及“文革”结束后在针对“四人帮”的揭批查运动中,也始终处于被怀疑的位置;大量知青“文革”后返城,而城市却没有像他们想象的那样接纳他们:青年无疑处于社会结构的边缘。这种社会结构也制约并限定了整个社会对青年的态度。从这个角度看,对青年的重新评价及其引导乃至再启蒙就显得尤为重要而迫切了,“青年”事实上成了一个社会问题。

而从青年自身来看,他们对自身的文化身份及现状也表现出深深的困惑。这在很多讨论文章(及信件)中都有很明显的体现。“由虔诚地迷信‘革命词句’,憧憬‘英雄业绩’,到狂热地追随激烈行动,盲目地寻求献身的庄严时刻,直至在生活面前碰得头破血流,进而转入怀疑、彷徨、苦闷,这几乎成了共和国诞生后成长起来的一代青年必经的历史过程。”“你(指潘晓——引注)表达了自

^① 当时就有人写信指责潘晓的原型之一黄晓菊的种种缺点,如打姥姥和邻居吵过架等等,显然这是把生活原型视为文学典型,而混淆了它们之间的差异。参见彭明榜:《“潘晓讨论”始末》,彭波主编:《“潘晓讨论”:一代中国青年的思想初恋》,第21页,南开大学出版社,2000年。

己——实际上是今天中国青年中相当一部分人的真实思想和感受”(诚石,1980)。“潘晓的思想,真实地反映了相当多数青年的思想发展过程,她是这一代青年探索人生道路的一个缩影”(方冀生,1980)。在这里,表面上看,是在讨论人生及人生的意义问题,但其实他们是把青年问题同对历史的看法联系在一起的。“人生问题——在相当意义上也即是‘人——生活’问题的提出,直接起因于文化大革命”(旷洋、郑宁,1980)。“你的遭遇是十年浩劫的产物,你的苦闷是迷失方向的困惑”(胡昆明,1980)。“为了认清今后的路,我们不能不反省过去的十年,不!十年还不够,应当回顾二十年”(刘英,1980)。“潘晓是一个肯于学习、不想浑浑噩噩度日的青年。在是非颠倒的十年浩劫中,她所看到的就是一片混乱,激昂的、‘革命’的口号和说教后面隐藏着虚假和欺骗。面对着政治变幻、经济崩溃、社会动乱这万花筒式的假社会主义,刚刚进入社会的青年怎能不迷惘呢?”(鲁毅,1980),可见,青年问题在80年代并不仅仅作为现实社会问题出现,而是与历史记忆纠缠在一起的,因此,一定意义上可以说,如何看待(“文革”)历史实际上就成为制约并塑造青年对人生意义的看法的关键所在。青年问题显然不仅仅是关乎青年自身的问题,而是关乎整个时代的宏大命题。这从讨论所涉及的实际问题可以得到印证。讨论主要涉及到如下一些问题:理想与现实、自我和他人、个人和集体、盲信和反省、历史和现实、思想解放和保守等等,在这些问题中,信仰问题以及人性问题贯穿始终,为很多人所关注。显然,这些问题并非仅仅为青年人所困惑,而是与时代历史息息相关,是关乎一整个时代的大问题。

虽说如此,这些讨论的参与者们(包括中老年读者),总还是有意无意地凸显他们的“青年”身份。“青年们在追求真理、探索人生的道路上,常常要走弯路,有徘徊,有叹息,有时候还会走进死胡同”(何乐为,1980)。“当代青年,已不满足于消极被动地做人,不甘心被简单地当做劳动力来看待,他们要求作为一个完整的人而受到尊重,作为名副其实的社会主人而发挥自己的作用”(柳松,1980)。这既是一种自觉,也是某种指认和命名(或自我命名),是参与者们(包括中老年读者)和组织者们在这一“人生”的话题下共同完成的一次仪式和追问,即,面对新的时代,昔日的信仰已然失去它原有的凝聚力时,青年该如何重建自己作为一代人的主体地位和身份认同?

三、叔叔(讲)的故事,还是“我”的故事?

显然,不论是从当时还是从今天的角度看,这场讨论所能达到的水平和深度都是相当有限的,这不仅表现在参与者文化程度的巨大差异上,也表现在讨论的内容层面上。而实际的情况是,问题讨论的深浅似乎并不重要,重要的是这次讨论通过展示青年们共同关心的话题而构筑了一个“公共空间”,从而让他们有了表达的平台和充分表达自己的机会。“青年第一次获得了可以无拘无束地诉说自己真情实感的机会,社会因而也第一次得以这样近地听到青年的真切的声音”(黄杰、牟国义,1989)。或者如编者所言:“青年们渴望有说心里话的地方”(《中国青年》杂志编者,1980),这种心理在讨论中的很多文章中都有体现。“人生的意义是什么?这个问题牵动了我们的每一根神经”(旷洋、郑宁,1980)。“多少年来,青年的这些苦衷,谁也不敢触动一下。粉碎了‘四人帮’,我们的呻吟被一片狂欢淹没了。然而,这并不意味着我们命运的彻底改变……许多单位的干部,关心的只是利润、产值,对我们,他们也会捧出一个拼命干活的青年榜样,却很少关心我们的痛苦和欲望”(李翠华,1980)。“你(指潘晓——引注)的信引起了我很感触,我也想谈谈‘人生的路’”(刘英,1980)等等。

而从青年参与者们的讨论文章中还可发现,表达心声固然重要,而更为重要的是这种表达所表征出的青年自我表达的主体性问题。这些讨论诚然幼稚浅薄,甚至充满偏见,但无疑都是“我”自己讲述的有关“我”的故事,而非前辈或权威所能左右。而实际上,他们在讨论中,也多次表现出对权威和前辈的怀疑,“请不要简单地高举着结论向青年们高喊:‘真理在这儿,向它跪拜吧。’我们这一代人的思考正是从这里出发”(旷洋、郑宁,1980)。“我和差不多所有的同时代者一样,怀着别人替

我所勾勒的理想进入社会,而我也确实是虔诚地信仰着这理想,……然而,我毕竟不是盲人”(桂钢,1980)。显然,这里所说的“别人”无疑就是以权威出现的长辈,对于这种权威,有些讨论者甚至宣称“不管对什么,也不管是谁说的,不可不信,也不可全信,关键是要通过自己大脑的思考”(杨文杰,1980)。显然,如果说此前的关于青年应该如何如何,某种意义上还是叔叔讲的故事,是叔叔的故事的话,那么此时,通过这次大讨论所讲述的则是“我”——青年自己——的故事了,这既是讲我(我们)自己的故事,也是我们自己在讲述。

虽然青年们表现出普遍的怀疑、困惑和迷惘,但这怀疑困惑正如黑格尔所说的“怀疑主义”,其所表现出的是对青年自我意识的肯定,这是一种自我意识的自由(斯多葛主义)所导致的必然结果。用讨论者的话,就是“现在,八十年代青年鲜明地提出‘自我价值’问题”(柳松,1980)，“走过了那艰难痛苦的历程,青年一代在觉醒,在以崭新的面貌奋然崛起”(李宝善,1980)。可见,正是通过这次讨论,青年作为一个群体或一代人所具有的主体意识正在生成,而作为这种主体意识的标志的,就是独立思考以及对权威的怀疑态度,这主要是通过讲故事的方式,即叙述,呈现出来。通过分析这些讨论文章发现,很多文章都在讲述一个大致相同的故事,即青年如何成长,以及在成长的过程中如何经历了盲信到失望甚至绝望,而后迷惘、找寻,乃至最后觉醒的过程。从这个角度看的话,署名“潘晓”的来信其实就是一个被讲述出来的故事——潘晓的成长故事。这种讲述的故事还在韩方的《从抗争到开拓》、赵林的《只有自我才是绝对的》、杜一力《寻求生活中的真善美》、鲁临《走出思想的死胡同》、刘英的《回顾与看透》、周晓东的《让我们用血肉来拥抱世界》、郑明的《“时势”与“拼命”》、杨文杰的《驯服野牛的“哲学”》、杨柏的《“危机”与“蹲苗”》等讨论文章中有明显体现。总体上说,这些故事大致可以分为情节上略有差异的两类,而实际的讨论其实就是讲述各自不同的故事,以及两种故事间的交锋,并以此表达他们对作为群体的“青年”的不同理解^①。前一类以潘晓的来信和赵林的《只有自我才是绝对的》为代表;后一类则以韩方的《从抗争到开拓》、鲁临《走出思想的死胡同》、刘英的《回顾与看透》、周晓东的《让我们用血肉来拥抱世界》等其他几篇为代表。

在前一类故事中,两篇文章的叙述恰好构成了一个自我意识成长的完整过程。在潘晓的来信中,他这样叙述自己的经历,“回顾我走过来的路,是一段由紫红到灰白的历程;一段由希望到失望、绝望的历程;一段思想的长河起于无私的源头而最终以自我为归宿的历程”(《人生的路呵,怎么越来越窄……》),在他这里,更加突出一个人在成长过程中不断地遭到打击、不断地寻求的过程,这些过程都是与亲身经历的事实息息相关;可见,这是一个在感性的经历中成长的自我,充满怀疑和困恼而又找不到出路,如果说这类似于黑格尔意义上的怀疑主义和苦恼的意识的话,那么在赵林的叙述中,这种苦恼的意识则上升为一个理性思考的过程,“从此以后,我开始在萨特的存在主义和欧美文学中的超现实主义里面去挖掘自我,我从马克思的早期著作中寻找马克思主义对人性的态度,我从社会主义和叔本华、尼采等人的思想中去了解社会的本质,得到很多启示,逐渐形成了自己的一套崭新的人生观。”这套人生观概而言之的话,就是以自我为中心和前提,肯定自私,主张个人自觉以及发掘、表现和扩张自己,即使是四化建设也应以个人和自我为目的,而不是手段。

在后一类故事中,大都从潘晓的经历开始叙述:“两年前,我是第二个潘晓,也曾在绝望中挣扎过”(《走出思想的死胡同》)。生活中确实有很多“丑恶”和黑暗面,“在我们初晓事理的时候,大量地接触到现实的黑暗,我们的感官畸形发展,美好的东西往往被误会,对丑恶的东西分外敏感,于是我们以怀疑的眼光注视社会和人生,以至陷入无法自拔的泥潭”(《寻求生活中的真善美》)。但面对此情此景,有的人把视线转向人民和国家并从中汲取力量,“十年浩劫中,我目睹了人民遭受的深重灾难,有些难以想象的野蛮行为……这是我深感中国迫切需要实行改革和发展经济。我自己的生活经历,也是坎坷曲折的”,“但是,挫折和打击并没有使我失掉人生的信念。……历史是人民创造的。我相信人民。”(《让我们用血肉来拥抱世界》)。生活中也有“许许多多的‘好人’和‘恩人’,

^① 贺照田在他的一篇讨论“潘晓来信”的论文中,提到两种类型的“文革”后青年一代的形象。参见贺照田:《从“潘晓讨论”看当代中国大陆虚无主义的历史与观念成因》,《开放时代》2010年第7期。

在我的心中逐渐凝聚成一个整体,这整体的名字就叫做:‘人民’!这个词,对我来说是那么亲切,它带给我永恒的光明和温暖”(《回顾与看透》)。“我只觉得有一种为我们中华民族争口气的愿望,它在强烈地驱使着我,鞭打着我”(《驯服野牛的哲学》)。有的则从时势中寻求力量,“回顾十多年人生道路的变化,我认为时势对于每个人却是具有重要的影响作用。……命运的转机是有赖于时势的变化。……今天,我们国家的时势已经越来越好,我们的‘拼命’也就会越来越有成效”(《时势与拼命》)。“随着真理标准讨论的深入……生活中的许多事情迫使我重新观察,重新思考。我有意识地跳出老框框来观察周围的变化”,“头脑一旦清醒,眼睛一旦睁开,一个正在逐步克服自身缺点的朝气蓬勃的党,一个正在医治自身创伤的生机勃勃的国家,就展现在我的眼前。……我看到了前途,看到了光明。”(《走出思想的死胡同》)

从前面的分析可以看出,在这两种不同类型的故事中,大都采用了前后对比的叙述模式,以显示青年自我意识成长的起源和过程。这两类故事中,故事的前半部分情节上大致相同,即从希望到失望乃至绝望的历程。在前半部分的叙述中,个人的经历和国家民族的经历纠缠在一起,因此,对个人痛苦和坎坷的反思,往往就成为对“文革”历史的否定。两种故事的不同之处只表现在后半部,(前)一类表现为消极迷惘而沉沦,由集体转向个人,肯定自我;(后)一类则表现为积极抗争,到上下求索,不懈奋斗,转向集体或国家,肯定大我。它们大都通过现在的“我”回忆或回叙的方式,讲述曾经的“我”的故事。这显然是一种历史和现实对话,也是不同时期的“我”之间的对话方式,而正是通过这种对话,以表达出对历史和现实的不同看法,和对个人命运的思考,这是一重意义上的对话;另一重意义上的对话则表现为对两类故事的不同讲述及其互相辩驳上。正是在这双重对话的基础上,青年/个人的主体性由此得以建立。这种主体性是在对历史的反思的基础上建立的,故而具有明显的反思意味;同时,其又因对历史和现实具有大致相同的(两种)看法,因而又具有类的特征,可见,这既是个人的主体性,又是青年的主体性,个人和青年在某种程度上是同一的。如果说,通过这两类故事的讲述,标志着新的青年叙述的生成及青年主体地位的重建的话,那么这两种不同的叙述恰好表征对青年的群体想象的两种不同类型。在这个意义上,所谓青年的自我意识和主体地位也应分为两类,而非单一的形象。而像上文分析所言,如果说潘晓讨论正是通过自我表白的方式(即“自白形式”),建构了一个“真正的自我”的话,那么这个“自我”并非仅仅个人主义意义上的“自我”或“大我”,而毋宁说是对“一代人的群像”的想象和表达。他们生活在历史转折的年代,因而他们的经历也就不可避免地带有两个时代的表征和印迹,而正是这些印迹的存在,也表明他们的任何关于自身的想象和表达不可避免地受到时代和社会的限制。

四、两种资源,两套话语,两种形象

如果说讨论是以讲述不同故事的方式而进行辩驳和争鸣的话,那么对辩驳的双方而言,借用何种理论资源就不是可有可无,而是事关重大的事情了。而若通过梳理双方的理论资源便会发现其中明显的不同。他们引经据典,来加强自己的论证,从这不同的资源和论据,也看出他们思想倾向的不同。

在这两个故事的讲述中,其不同主要表现在后半部,因此借用的理论资源之不同也表现在故事讲述的后半部^①。在前一个故事的后半部中,被经常征引的资源有(早期)“黑格尔、达尔文、欧文的有关社会科学方面的著述”,以及“巴尔扎克、雨果、屠格涅夫、托尔斯泰、鲁迅、曹禺、巴金等人的作品”(《人生的路呵,怎么越来越窄……》)、早期黑格尔、“萨特的存在主义”、“欧美文学中的超现实主义”、“马克思的早期著作”(即《1844年经济学—哲学手稿》)、“社会达尔文主义和叔本华、尼采

^① 贺照田已经注意到署名“潘晓”的来信中对理论资源借用的一面,但作者只是就这封来信进行分析,没有涉及其他讨论文章,因而也就没有对理论资源借用上的不同作出区分。参见贺照田:《从“潘晓讨论”看当代中国大陆虚无主义的历史与观念成因》,《开放时代》,2010年第7期。

等人的思想”(《只有自我才是绝对的》)等。显然,从这份清单中,明显可以看出与此前主流社会理论资源的不同之处;而从故事的讲述者潘晓和赵林等借用这种理论资源的实际情况,更可以看出其使用理论资源的意图。潘晓这样说,“我读了黑格尔、达尔文、欧文的有关社会科学方面的著述;读了巴尔扎克、雨果、屠格涅夫、托尔斯泰、鲁迅、曹禺、巴金等人的作品。可是,读书并没有使我从苦恼中得到解脱。大师们像刀子一样犀利的笔把人的本性一层层地揭开,让我更深刻地洞见了人世间的一切丑恶。……社会达尔文主义给了我深刻的启示。人毕竟都是人啊!谁也逃不脱它本身的规律。……人都是自私的,不可能有什么忘我高尚的人”(《人生的路呵,怎么越来越窄……》)。而赵林则更是直接,“我开始在萨特的存在主义和欧美文学中的超现实主义里面去挖掘自我,我从马克思的早期著作中寻找马克思主义对人性的态度,我从社会主义和叔本华、尼采等人的思想中去了解社会的本质”。显然,他们的态度相当明确,即生活的经历使他们不再相信历史以及(曾经和现在的)主流意识形态宣传,这是他们的起点所在,正是基于这一起点,他们才纷纷把眼光放在了早期黑格尔、早期马克思以及西方现代主义等等“异端思想”上,而即使是他们在读“巴尔扎克、雨果、屠格涅夫、托尔斯泰、鲁迅、曹禺、巴金等人的作品”,以及达尔文等时,也无不是带着这样“异样”的眼光,因此,自然也就作出不同于以往对这些作品的解读:“大师们像刀子一样犀利的笔把人的本性一层层地揭开,让我更深刻地洞见了人世间的一切丑恶”。

相比而言,第二类故事的讲述者借用的还主要是文革前十七年时期(甚至“文革”时期)的理论资源,如列宁、《共产党宣言》(《不能搞“公私合营”》、《“看透了”活得更积极》)、马克思主义的辩证法、唯物论(《弊病安在?》)、马克思主义(《回顾与“看透”》、《无须如此充“硬汉”》)等等。这种对旧有理论资源的袭用,难免令他们的辩驳在理论和现实上显得苍白而说服力不够。显然,对于第二类故事的讲述来说,一个必须面对的事实是,如何看待“文革”给人们造成的创伤?而如果沿用此前的理论资源是否仍具有历史的合法性?其合法性何在?讨论者之一何乐为对此十分清醒:“多年来,林彪、江青之流对马列主义、毛泽东思想的歪曲宣传(当然,马克思主义本身也不是尽善尽美的)和蹩脚的实践,竟然招致如此无情的惩罚——尼采和社会达尔文主义被重新召唤到今天的舞台上,同马克思主义争地盘。这确实值得人们深思、猛醒的! /我们能因为有人歪曲了马克思主义,就连真的马克思主义也抛掉吗?我们能因为个人曾受到严重的压抑,就断言只有自我才是绝对的吗?”(何乐为,1980)。而对大多数辩护者来说,他们则大都采用了这种策略,即在为“大我”辩护时,借用马克思主义(很多时候是《共产党宣言》),但却有意无意地绕过毛泽东及其思想不谈。这种做法的好处是,能避开敏感的话题,但同时也就绕开了历史问题(如何看待“文革”及毛泽东的功过问题),而只能在个人的经历或抽象的层面上进行,因此他们在讨论现实问题时总显得多少有点底气不足。

有趣的是,与第一个故事中经常提到的早期黑格尔和早期马克思不同的是,后一类故事中,“老黑格尔”(《寻求生活中的真善美》,《关于潘晓的两个命题》)和成熟时期的马克思是他们经常提到的理论家。这种对同一个理论家的不同方面的侧重和选择,可以看出当时社会转型的微妙和复杂处。虽然西方现代主义和社会达尔文主义等“异端”思想也常见于第一个故事的讲述者之口,但对他们来说,真正能和第二个故事的讲述者对话并具有理论合法性与说服力的还只能是黑格尔和马克思的理论。因此,这时就出现了对马克思和黑格尔的不同时期和不同方面的各取所需和有意的选择。在他们看来,黑格尔和马克思也并非一成不变的,而是有变化的,因此,借用黑格尔和马克思什么时期哪一方面的理论就成为他们立论的关键所在。而按照研究者所指出的:“《手稿》的总问题是黑格尔式的而非马克思式的”(贺桂梅,2010:68),也就是说,青年马克思在理论上更多地与黑格尔有传承之处,这主要表现在青年马克思的《1844年经济学哲学手稿》同青年黑格尔的《精神现象学》之间的理论关联上。这样也就能理解,为什么第一类故事的讲述者往往把青年黑格尔和青年马克思并举,以此作为他们的理论资源。

从前面的分析可以看出,两类故事的讲述者之间的不同,可以从他们借用的理论资源的差异中看出来。但这并不是说,理论资源的差异就决定了他们的立场的不同和观点的差异,以及讲故事的

分殊,而毋宁说这是理论的接受上态度和立场的差异所致。正如讨论者之一刘英所说:“我读了许多马克思主义的书,同时,也读了黑格尔、费尔巴哈、亚当·斯密、大卫·李嘉图、蒲鲁东、巴枯宁、克鲁泡特金、欧文和圣西门的著作。但我觉得,他们讲的道理,都不及马克思。只有马克思主义才真正讲清楚了社会发展的规律,教给我们认识复杂多变的社会和人生的正确方法”(刘英,1980)。显然,对第二类故事的讲述者是如此,但对第一类故事的讲述者们,结果却是两样了。这表明,通过这次讨论,青年已然从此前“革命青年”(陈映芳,2007:213—239)的范畴中游离出来,而有待重新阐释和概括:他们很多人对此前的信仰已然失望,而此时又难以找到很好的“着陆点”,大我和集体已然对他们已失去了吸引人的力量,或正在变得不再具有说服力,他们毋宁说是一个个单个的人,其虽名曰“青年”,但其实乃个人。因此,如何重新组织和书写青年就成为一个亟待解决现实,而不仅仅具有理论上的意义了。

但另一方面,从这次讨论被组织的情况以及其相对简约分明的态度也可看出,这种被组织以及被选择发表意见的做法其实又体现出重新“将青年一代的本质特征浇筑成一条简单的公式”,或“一代人的群像”(瓦尔特·霍恩斯泰因等:1988:12)的努力和尝试,这种重新概念化的做法,正如研究者所指出的“新的、不为人所习惯的事物一旦被变成概念和名称,对于它们的恐惧就大大减弱了。‘一代人的群像’同时也就替代了现实,在意识形态领域发生影响,成为一种镜片。通过这种镜片,现实只能得到支离破碎的反映。‘怀疑的一代’之‘怀疑’就变成了解释一切的万能钥匙,一切都要服从于它”。“所谓‘标签’也属于这种情况。它并不完全由科学中产生而来,而是在宣传媒介和公众舆论中形成的。”……“也许,这种标签的作用与其说是传达新的看问题方式,不如说它加强了已有的假象、偏见和模式。”因此,“对于青年来说,这意味着他们不仅要对付已存在于成年人脑中的想象,而且要不断地同存在于成年人脑中的‘画像’打交道,而这些画像永远只是部分地与他们的实际相符”(瓦尔特·霍恩斯泰因等:1988:13)。通过这种有组织的讨论以及宣传,可以看出,主流意识形态一方面对青年的现状的忧虑和恐惧,一方面又表现出通过重建对青年的想象和叙述而达到重新引导青年的意图或目的。

随着“文革”的结束,青年无疑已成为了全社会或整个时代的问题,对主流意识形态而言,这些“新的、不为人所习惯的事物”显然已使它们感到深深而内在的恐惧。这从组织方对人生意义问题的重要性的强调可以看出,“像以往多次发生过的情形一样,在人类历史上每一次较大的社会进步的前夕,差不多都发生过人生观的大讨论。”“今天,在我们的民族经历了如此巨大的灾难之后,在我们国家急待振兴的重要关头,在科学文明已经如此发展的当代,人生意义的课题,必然地、不可避免地在青年当中又重新提出来了。”如果说“人生”在这里仅仅是个人意义上的“人生”的话,那么人生意义的问题自古已有,其在80年代重新被提出,显然包含某种内在的诉求。在这里,重要的不是人生观与社会进步之间到底有什么关系,而在于对这种重要性的强调是放在历史灾难的背景上被提出来的。也就是说,青年的人生观问题并不仅仅是青年自身的问题,而是关于一个国家民族的宏大命题。“十年动乱冲毁了这一切:理想与现实竟有着这样惊人的距离,人生的旅程竟是这样的艰辛,人生的目的竟又是这样模糊、把握不住?!他们彷徨,苦闷……。”但这苦闷并不仅仅为青年自身所具有,而毋宁说是全社会在感同身受。对后者而言,问题的严重性在于,一旦这种苦闷变得只是个人的苦闷,那么其势将难以被“规训”和组织,而可能成为社会动荡的潜在因素;因此,它们宁愿把这种苦闷视为一个时代的苦闷,乃至整个国家民族的苦闷。这样一来,这种苦闷就有可能被重新组织和建构为某种肯定性的东西,而不是相反了。而对青年自身来说,这种被叙述出来的形象,既是一次对“我的故事”的集中的表达,同时也是一次对青年形象的新的“标签”,无疑会在全社会“加强”它“已有的假象、偏见和模式”,这在“潘晓”形象的两位原型——黄晓菊和潘祎——其后的命运中表现得更为明显:他们两人的命运其实早已限定在“潘晓”这一形象之中了。

同时,这次讨论事实上也传达出青年们的某种诉求:即自我表达、书写和想象的欲望。这一欲望和诉求并不仅仅表现在青年的广泛参与讨论这一事实本身,同时还表现为自我书写即创造青年形象的欲望。尽管生活艰苦,“我还是确定了要走的奋斗之路:下决心……动手写一部反映我国五

十年代末到七十年代末的社会生活的长篇小说”，“我要为这二十年留下一幅忠实的画卷”（刘英，1980）。“现在我的脑子里不时涌现出一些小说轮廓。我已下决心献身于这个事业”（杨文杰，1980）。当然，这些诉求并不能仅仅理解为一种自我书写，其中带有为人民和社会代言的味道“我只觉得有一种为我们中华民族争口气的愿望，它在强烈地驱使着我，鞭打着我。……我就是想用笔作旗帜，作品当旗帜，向全中国、全世界展示：‘八十年的中国新一代，是思考的一代，奋斗的一代，是‘不幸’的风口吹打出来的挺拔的青松，是腐朽混乱的思想废墟上破土而生的虽黄弱但具有无限生命力的嫩芽，是大有希望、前途无量的一代。’”（杨文杰，1980）在今天看来，这其实是青年通过重新书写自身以建立青年自身的合法性，而不仅仅是书写和叙述本身了。对于这种自我书写，事实上，在八十年显然不是这位作者所想象的这么简单明了。

五、结语

应该说，正是这种自我书写的欲望，使得青年一代与八十年代文学特别是小说之间别有其内在的关联显现。这种关联表现为一种“互文性”^①的关系。有研究者指出：“历史的吊诡在于，编辑部一方面的意图——解决青年的思想困惑——并没有实现，而另一方面的意图——承认‘潘晓’提出问题的合理性——却在80年代以后越来越被人视为理所当然。”（王钦，2010）诚然，如果仅从“潘晓来信”的编织来看，这种观点自有其合理处，但问题是，如果把这一大讨论视为一“文本”而从“互文性”的角度来看的话，其显然又具有巨大的生产性和能指性。

这一生产性和能指性表现为，在八十年代，“潘晓来信”虽然是一次社会事件，同时也是一次文学实践，它们之间往往是一种“互文性”的关系。指出“潘晓来信”的“叙事”性（参见王钦，2010），并不能成为分析的终点，事实上，这只是一个起点，也即表明，“潘晓来信”其实是借助于文学的表意策略而完成的一次有点类似于巴迪欧意义上的“事件”（event）。换言之，“潘晓来信”所表征的问题并不是单方面单向度的，而是多方面多层次的。这里面既反映出主流社会的忧虑甚至焦虑，同时也表现出主流社会的有限的承认和引导、规训的意图；另一方面，这里面又表现出青年自身的自我辩解、表达的渴望，以及脱轨和回归并建构自身主体性的意图。而且，这些问题之间，往往又互相缠绕在一起，互相生发促进，其结果，这些问题就具有了生产性和能指性。如果说，“潘晓讨论”与当代中国大陆的虚无主义思潮之间有某种内在关联的话（参见贺照田，2010），这种关联仅仅具有思想史的意义，而若把它放在整个八十年代文学场域中来看的话，“潘晓讨论”更像是一个文学/文化实践：八十年代的许多小说，某种程度上其实是回应并回答了“潘晓来信”提出的问题^②。而事实上，这样一个复杂的“问题域”，恰好与彼时以表现问题和传递情绪见称的文学/文化恰相对应，因此，谈论它们之间的“互文性”也就不是什么理论上的预设了。

在七八十年代，对于中老年（干部）而言，他们在动乱结束后还可以冠冕堂皇地谈论“归来”和“苦难”；这一位置上的优越使他们在“潘晓来信”处于一种居高临下的同情状。而对于曾经参与动乱的青年一代来说，则不可能有这么“幸运”了。他们曾经视为真理的，如今被社会说成是荒诞；而被他们打倒的，现在又重矗于高堂。这种“颠倒”带来的是整个一代人的双重“失语”：他们既在语言上，又在现实中，都处于一种被放逐的境地。从这个角度看，“人生”及其“意义”于青年一代而言，其实意味两个方面的内涵，一是重建自身的现实处境，另一是重建自身的主体、信仰和话语，后者表明一种文化上和精神上的诉求。这一“人生的意义”的讨论，虽然每个时代都会发生，但于八十

^① 参见蒂费纳·萨莫瓦约：《互文性研究》，天津人民出版社，2003年。其中有言：“认真思考互文性的概念可以使我们的文学批评所划定的对立分歧，即认为文学要么谈论外部世界，要么它只谈论它自己；事实上，文学根据某些因素把这两个对立的特性结合了起来”（第94页）。

^② 另参见朱杰的博士论文：《人生“意义”的重建及其限制——“潘晓”难题的文学展现（1980—1985）》，上海大学现代文学，2010年。在这篇论文中，作者也注意到八十年代文学与“潘晓来信”之间的内在关联，只不过，作者从“潘晓来信”中概括/解读出“潘晓难题”，这与本文从青年的主体性问题入手探讨这一事件，有明显不同。

年代初的青年一代而言,却是切近而形而下的。这样来看七十年代末八十年代的文学/文化,就明显带有重建青年的信仰和主体性的双重意义了。而事实上,在有些小说中会有主人公直接参与这一“人生意义”的大讨论(这在张抗抗的小说《北极光》中有明显的表现)。有些则是以主人公命运转折的变化,表明这一过程(典型的如蒋子龙《赤橙黄绿青蓝紫》中的两类不同的典型刘思佳和解静)。在这当中,青年的主体和信仰的重建,其实是与特定时代的主题息息相关的。《北极光》(1981)中的曾储和《赤橙黄绿青蓝紫》(1981)中的主人公,他们最后投身改革或现代化的想象和建设,都可说明这点。而《人生》(路遥,1982)中高加林“自私”的选择背后凸显的时代(现实)困境也一再表明,任何脱离时代的个人主义都将面临失败的危险。显然,高加林的困境只是特定时代的产物,其对孙少平(《平凡的世界》,路遥,1986年及以后)那样的青年而言,无疑已不再成其为问题了;对后者而言,作为一个被从土地中解放出来的“揽工汉”和矿工,其首先需要面对的,并不是什么个人主义、自私或集体、现代化之类的问题,而毋宁说是初露端倪的全球化浪潮带来的冲击。这一对青年人的巨大冲击,无疑已为今天的现实所证实。

显然,这些都是发生在七八十年代转折时期,而随着时代的发展,中国加入全球化进程的加快,以及青年一代现实处境的改善和主体性的建构完成之后,这些问题也就不再成其为问题了;某种程度上,这与八十年代中期以后文学逐渐“失去轰动效应”之间,有着看似偶然其实必然的对应关系。文学不再是社会问题(包括青年问题)的传声筒,也不是留声机,文学回归自身之日,也就是文学失去轰动效应之时。这样来看,“潘晓来信”如果出现在八十年代中期,其结果也就不难想象了。

参考文献:

- 柄谷行人,2006,《日本现代文学的起源》,北京三联书店。
 陈映芳,2007,《青年与中国社会的变迁》,社会科学文献出版社。
 诚石,1980,《“窄”是“宽”的前奏——致潘晓同志》,《中国青年》第6期。
 方冀生,1980,《我们在关注着讨论的命运》,《中国青年》第6期。
 桂钢,1980,《谢谢你的启示》,《中国青年》第10期。
 何乐为,1980,《无须如此充“硬汉”——答赵林同志》,《中国青年》第10期。
 贺桂梅,2010,《“新启蒙”知识档案》,北京大学出版社。
 贺照田,2010,《从“潘晓讨论”看当代中国大陆虚无主义的历史与观念成因》,《开放时代》第7期。
 胡昆明,1980,《弊病安在?》,《中国青年》第8期。
 黄杰、牟国义,1989,《潘晓讨论与“人的时代”的呼唤》,《青年研究》第6期。
 旷洋、郑宁,1980,《我们社会中的人怎样被“模式化”了》,《中国青年》第9期。
 李宝善,1980,《感受到了时代的春风》,《中国青年》第9期。
 李翠华,1980,《痛苦与希望》,《中国青年》第7期。
 刘英,1980,《回顾与“看透”》,《中国青年》第8期。
 柳松,1980,《关于潘晓的两个命题》,《中国青年》第10期。
 鲁毅,1980,《和潘晓交个朋友》,《中国青年》第9期。
 彭波主编,2000,《“潘晓讨论”:一代中国青年的思想初恋》,南开大学出版社。
 王钦,2010,《“潘晓来信”的叙事与修辞》,《现代中文学刊》第5期。
 瓦尔特·霍恩斯泰因等,1988,《命运与机遇》,农村读物出版社,1988年。
 杨文杰,1980,《驯服野牛的哲学》,《中国青年》第11期。
 《中国青年》杂志编者,1980,《写给青年朋友》,《中国青年》第7期。

作者单位:浙江师范大学人文学院,北京大学中文系
 责任编辑:易众