

中国文学中的乡土乌托邦及其幻灭

北京大学中文系

吴晓东

摘要：中国文学中对乌托邦的叙述始终无法摆脱陶渊明的桃花源传统，从废名的《桥》到阎连科的《受活》都表现出一种向后看的特征，建构的是以桃花源为摹本的乡土乌托邦。本文即以阎连科的《受活》为中心探讨中国文学中的乡土乌托邦传统及其在 21 世纪最终幻灭的过程。《受活》在文本叙述形式以及乌托邦理念两个层面都具有自己的独创性，尤其对由残疾人组成的人间天堂的描述更具特异性。“残疾”的题旨因此成为小说中乌托邦理念的重要维度。而《受活》最终则表现出反乌托邦的特征，小说揭示出中国本土的世外桃源、共产主义的乌托邦实践以及商品经济的消费乌托邦诸种形态的纷纷幻灭，展示了中国乡土社会深刻的历史性危机以及当代文化理想和社会理想的阙如状态。

关键词：阎连科，《受活》，乌托邦，反乌托邦

keyword: Yan Lianke, 《Shouhuo》, Utopia, Anti-Utopia

—

乌托邦的话语与历史实践构成了人类文化史的一个重要线索，“乌托邦”也由此成为世界文学中一个重要的母题，中国作家也不可避免地以各种各样或隐或显的方式对这个话题予以言说。本文试图简单勾勒中国文学史中的乌托邦叙述，进而以阎连科的长篇小说《受活》¹（2003）为中心讨论中国文学中的乡土乌托邦及其最终幻灭问题。

乌托邦（Utopia）意指一个虚构之所，其词义是“没有这个地方”（nowhere），从字源上看是一个空间化的概念，譬如托马斯·莫尔的《乌托邦》（1516）、康帕内拉的《太阳城》（1623）都是从空间的意义上拟想的理想国家形态。

从“没有这个地方”的词义上看，中国的较早的“类乌托邦”叙述或许可以追溯到《逍遥游》：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广漠之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下；不夭斤斧，物无害者；无所可用，安所困苦哉？”庄子拟想中的“无何有之乡”显然标识了一种圣人的精神遨游于其中的自由无羁的方外空间，但就其词义“无何有”而言，与乌托邦的本义“没有这个地方”十分类似。而陶渊明笔下的“桃花源”的重要特征也是空间性，桃花源是一个封闭自足的存在，同时是“世外”的（近似于 nowhere），即存在于世界和历史（时间）之外，一旦被发现，就丧失了存在的可能性。所以桃源中人叮嘱无意中闯进来的武陵渔人“不足为外人道也”，而当渔人返身再想找它的时候，已经失其路径，桃花源遂成迷津。也许直到今天，它仍然存在于中国的不为人知的某个地方。正是这种超越于时间和历史之外的空间性使它成为一个世外桃源。

这种与世隔绝的空间性也是西方早期乌托邦作品的特征，如莫尔笔下的乌托邦就是希斯洛蒂在美洲新大陆的发现，而培根的《新大西岛》中的亚特兰蒂斯至今仍是探险者试图寻找的地方。但是，乌托邦在西方现代性的历史中越来越演变为一个时间化的概念。在詹姆逊那里，“‘乌托邦’不再是一个前述的空间状态的旧地理名词，而转变成一种新的历史行动……因此创造一种‘时间性’的悼念而非‘空间性’的乡愁”²。美国神学家保罗·蒂利希曾经

¹阎连科：《受活》，沈阳：春风文艺出版社，2003。

²颜忠贤：《“乌托邦化”的身体与城市——荒木经惟的摄影地/人志书写》，《空间》，1999年，第122期。

把“乌托邦”区分为“向前（未来）看的”和“向后（过去）看的”两种³，即是时间意义上的划分。如果说乌托邦的实践和冲动最终是在时间上指向人类理想和未来的话，那么，陶渊明的桃花源所标志的东方传统理想乐园就与西方现代意义上的乌托邦理念有所区别。从《桃花源记》到《红楼梦》⁴，中国传统的乌托邦基本上都取消了时间性指向，这就是中国传统乌托邦的超时间性。在《桃花源记》中是“不知有汉，无论魏晋”，时间似乎是静止和永恒的，只剩下空间。而《红楼梦》的终极理念则是佛教的“空”，这使得《红楼梦》的世界中没有一个新的历史观念和远景形象（未来的时间指向）的维度，它的最终结局只能是寂灭，即“白茫茫大地真干净”，从而使《红楼梦》成为关于颓败的文学和历史寓言。中国的类似于西方的乌托邦理念大约是在晚清诞生的，这就是以康有为的《大同书》以及梁启超的《新中国未来记》为代表的乌托邦叙事。虽然康有为的大同理想更多的是从传统思想中获得资源，但《大同书》出现在晚清的历史背景下，仍反映了西方乌托邦思想的深刻影响。张隆溪认为：“从文学创作方面看来，中国也许不能说有一个丰富的乌托邦文学传统，然而如果乌托邦的要义并不在文学的想象，而在理想社会的观念，其核心并不是个人理想的追求，而是整个社会的幸福、财富的平均分配和集体的和谐与平衡，那么，毫无疑问，中国文化传统正是在政治理论和社会生活实践中有许多具有乌托邦特点的因素。”⁵《大同书》与《新中国未来记》尤其在政治理论和社会理想方面印证了张隆溪的上述论点，同时，中国的乌托邦叙事也才有了更具体的内容，有了指向未来的乌托邦社会理想和具体形式⁶。

但是到了20世纪20年代废名的长篇小说《桥》这里，东方理想国又表现出了向后（过去）看的意向。《桥》所塑造的，就是来源于中国自己的诗性文化传统的美学乌托邦。它接续的是中国作为一个几千年的诗之国的诗性传统，废名在小说中营造了一个让人流连忘返的诗性的世界，其田园牧歌的情调，尤其使人联想起陶渊明的《桃花源记》。当年的评论者即称：“这本书没有现代味，没有写实成分，所写的是理想的人物，理想的境界。作者对现实闭起眼睛，而在幻想里构造一个乌托邦……这里的田畴，山，水，树木，村庄，阴晴，朝夕，都有一层缥缈朦胧的色彩，似梦境又似仙境。这本书引读者走入的世界是一个‘世外桃源’。”⁷同时《桥》的世界中也有《红楼梦》和《镜花缘》的女儿国的影子。无论是桃花源，还是女儿国，都是东方的理想国，在这个意义上，《桥》中的具体人生世相，不过是一个乌托邦化的充满诗意的东方理想境界的象征图式。当然，强调《桥》提供的只是一个“象征图式”，是因为从小说类型学的意义上说，《桥》并不是一部真正的乌托邦小说。然而，它所蕴涵的理念无疑具有乌托邦特征。正像张隆溪所指出：“乌托邦尽管有文学虚构的形式，更重要的特点却在于其寓意和内容。”⁸我所看重的正是《桥》的“寓意”。《桥》的寓意充分隐含在其“过去性”之中，这种“过去性”表现在它试图建构一个传统意义上的诗性的世外桃源，或者说塑造一个带有东方色彩的乡土乐园构成了废名创作《桥》的总体性动机。这使《桥》具有一种田园牧歌般的幻美情调，汇入的是经典的“桃花源”母题，显示出了《桥》的古典

³蒂利希：《政治期望》，第171页。成都：四川人民出版社，1989。

⁴中国古典文学中很难找到西方意义上的乌托邦小说。即使如《镜花缘》，其描绘的女儿国也并不是西方乌托邦意义上的理想国，大概只能称得上是准乌托邦小说。这证明了具体细致的乌托邦叙事在中国文学史上的匮乏。从乌托邦作为一种理念和精神的角度着眼，中国叙事文学史上或许只有一部真正的乌托邦小说，那就是《红楼梦》。《红楼梦》中的大观园蕴涵了乌托邦理念的精髓，尽管最后曹雪芹又自己粉碎了它。

⁵张隆溪：《乌托邦：世俗理念与中国传统》，《二十一世纪》，1999年第2期。

⁶而在西方乌托邦文化史上，早在17世纪就产生了关于中国的“孔教乌托邦”的形象。1613年，金尼阁神父带着利玛窦的日记自澳门返回欧洲，1621年，在德国出版了《利玛窦中国札记》。其中“介绍的中华帝国，像是一个现实中的哲人王统治的乌托邦”，“《利玛窦中国札记》的意义，在西方的中国形象史上，是开启了中国的‘孔教乌托邦’的形象”（参见周宁：《东风西渐：从孔教乌托邦到红色圣地》，文化研究网 <http://www.culstudies.com>）。

⁷灌婴：《桥》，《新月》，1932年2月1日，第4卷第5期。

⁸张隆溪：《乌托邦：世俗理念与中国传统》，《二十一世纪》，1999年第2期。

文学资源和中国传统文化背景，最终使《桥》生成为一个东方理想国的象征⁹。在废名这里，乌托邦并不是存在于现代时间和空间里的真实而具体之物，而是仅仅借助于对传统世界的回眸才能真正获得，这就是废名的乌托邦的过去性。这种过去性依然是陶渊明的桃花源传统的历史性延续。直到 21 世纪今天的《受活》，我们依然能感到陶渊明投下的庞大阴影。

二

阎连科的长篇小说《受活》甫一问世，马上引起中国文坛的普遍关注。它使中国当代小说出现了难得一见的乌托邦话语和实践的维度，提供了一种在我看来值得重视的小说的内在视景：即《受活》的乌托邦叙事所处理的正反乌托邦的理念。

小说中的“受活”是一个村庄的名字，它创始于明代洪武至永乐年间的一次晋地大迁徙。移民大臣胡大海为了报答当年对自己有施舍之恩的耙耧山脉一条深沟中的残废哑婆婆，应允了她的求情，答应把迁徙队伍中寸步难行的盲父亲和瘫儿子留下来，“而且还留下许多银两，并派兵士百人，给他们盖了房屋，开垦了数十亩良田，将河水引至田头村庄，临走时向哑巴老妇、盲人老父、残腿儿子说：耙耧山脉的这条沟壑，水足土肥，你们有银有粮，就在这儿耕作受活吧”。“受活”就这样得名¹⁰。尽管受活庄是一次民怨沸腾的大移民的产物，但是它的从无到有却无异于一个创世神话，继而它又成了一个残疾人的天堂：“听说一个哑巴、一个盲人、一个瘫子在这儿三人合户，把日子过得宛若天堂，四邻八村、乃至邻郡邻县的残疾人便都拥了过来”，受活庄应运而生，哑婆婆则成了受活庄的先祖神明受活婆。移民的大迁徙，本来是封建王朝把天下百姓都纳入自己的版图加以整治和规划的过程，但是受活庄却奇异地从这个过程中逃逸了出来，成为一个方外的天地，成为残疾人的世外桃源。这个受活庄的创始神话一开始就以正史和传说真假难辨的方式，把健全与残缺、统治和逃逸、约束和自由、国家和自治等诸种主题纠缠在一起，也预示了它在以后的漫长历史过程中与国家权力规约之间盘根错节的关系。

《受活》中最具特异性的图景是对残疾人生存世界的描述。受活庄是一个完全由残疾人组成的世界，而且村民几乎个个身怀异秉，而这些异禀是健全的正常人（小说中称“圆全人”）所匮乏的。换句话说，正是因为残疾，受活人反而有了圆全人所没有的惊人的特异功能，这本身就是一个惊人的构思。小说中与乌托邦因素相关的重要理念，正是关于残疾人与“圆全人”的辩证。由于受活人都是残疾人，所以圆全人欲进入这个乌托邦，就必须首先把自己弄成一个残废。残疾是进入这个世界的通行证，小说中当年那个途经受活的县令和今天的县长柳鹰雀都是通过自残的方式才获得了在受活生存的权利。传说中的县令宁可砍断自己的一只健全的手，也要在被他描述为天堂的受活留下来，不仅如此，他还担心自己的孩子是个圆全人：“是圆全孩子了，他长大就不会明白人在这儿的日子了，不明白他就会丢掉天堂的日子不过，去外面世上瞎闯胡荡了，那他就要受苦受难了。”这或者是继承了庄子的智慧，只有残缺方得享天年。在这里，身体的残缺，是进入理想社会的一个前提。残疾是原罪，却也是自我救赎。正因为残疾，才得以入乌托邦之门，其残疾本身已经是获得救赎的可能。而小说中的“圆全人”缺乏这一救赎，就无法进入受活世界，或者说，圆全人由于其“圆全”，注定了与乌托邦无缘。小说竭力书写圆全人世界的卑劣和狡诈，反衬出的正是受活世界的乌托邦属性。残疾人与圆全人的辩证因此也具有了一种寓言色彩。“残疾”的题旨因此成为小说中思考乌托邦理念的重要维度。小说试图表达的理念是：正是残缺，才造就了根本性的“圆全”，受活世界的乌托邦正是建立在残缺的基础上的，从一开始就是不圆满的；它不圆满，因此才是人间的天堂。《受活》的悖论正在于此，作为一个残疾的世界，它不可能是一个真正的乌托邦，只能是一个残缺的乌托邦，因此，阎连科的乌托邦天然就与缺陷连在一起。这

⁹参见吴晓东：《镜花水月的世界——废名〈桥〉的诗学研读》，南宁：广西教育出版社，2003。

¹⁰在耙耧山区特有的方言中，“受活”有享受、快活的意思。

是对乌托邦主题的一个嘲弄。正是这种嘲弄意味着阎连科的乡土乌托邦的观念与经典乌托邦的差别之所在。

关于受活庄残疾人的天堂世界的历史和传说，在小说中主要是以一种别出机杼的“絮言”形式叙述出来的。所谓的“絮言”，在《受活》中是一种类似于给正在行进的现在时态的叙事加注解的方式。作者在絮言中灵活自如地介绍受活庄的由来、讲述受活庄的传说故事、解释受活庄独有的地方语汇、展示受活庄的历史背景、交代人物的身份和经历。这些以絮言方式存在的注解部分其实同样构成了小说的主体，因此很多絮言部分是独立成章的，同时在絮言中又以注解的方式衍生出新的絮言，由此就牵引出—个涵容了巨大的历史时空的繁复的网络。当然所谓的“注解”是小说化的注解，而并非严谨的学术论文的注释。也许是强调小说与论文的区别性，作者把这个补叙的注解部分称为“絮言”，这是恰如其分的称法。同时“絮言”的指称突现的是它的作为历史断片的本质。历史由此是以断片的形式进入小说叙述的，作者无意于呈现完整叙事形态下的编年史格局，尽管读者可以从零落的絮言中自行整理出—个受活庄的相对完整的历史脉络。絮言因此使小说回避了正史化的讲述方式，借此逃逸出宏大的历史叙事。它以传说、地方志、寓言的真真假假的方式提供了中国乡土社会和历史的另—种讲述形态，也为小说叙事提供了新的可能性。这是把地方志、乡土传说、人物素描、寓言故事和历史叙事结合起来的一种综合的叙事形态，同时为现在时的叙事主线提供历史背景和前理解，构成了与小说主体叙事并行的另—世界，甚至是更重要的世界。没有这个世界，《受活》的意义就要大打折扣。“絮言”堪称是这部长篇小说最具有形式创新意味的部分。《受活》的—个可以尝试的读法便是首先阅读它的“絮言”部分。在我看来，这甚至是更为可取的读法。阎连科显然找到了—个别出心裁的言说传说世界的方式，借助“絮言”的形式，《受活》描绘了—个自足而完整的传说世界。传说是乡土世界的意义生成的方式，是乡土的意识形态，是乡土想像力的凝聚，甚至就是乡土生存本身的组成部分。絮言部分所描述的乡土生存空间，具有丰富的历史意蕴和人类学内涵。

《受活》絮言部分的另—重要作用是提供了当代小说中难得—见的内在视景：乌托邦话语和乌托邦实践的维度。这个维度所赋予当代小说的历史意义是必须予以充分估价的。阎连科在找到了—种言说历史和传说世界的理想方式的同时，也找到了言说乌托邦的新的可行的方式。这种言说方式使乌托邦元素与历史图景盘根错节地纠缠在—起，从而丰富了乌托邦话语所应该具有的复杂性和历史性。而其背后，则是一种独属于阎连科的关于历史以及乌托邦的理念。作者的叙事图景决定于历史理念，而历史理念又在叙事中获得了表达形式。历史和叙事理念在絮言中获得了相对完美的结合。

《受活》在絮言中集中描述了—个地地道道的乡土世外桃源，—个传统农业社会的乌托邦，用小说中的语汇来形容则是“天堂地”。“天堂地”是“受活”世界的—个关键词，它是乌托邦的另—种表述：丰衣足食，自由自在，散淡悠闲，没有国家的苛捐杂税，也没有政府的治理约束，类似于陶渊明的桃花源。中国传统的乌托邦想像往往有乡土农耕社会的本性，这是肇始于陶渊明的乌托邦的特征。张隆溪在《乌托邦：世俗理念与中国传统》中指出：“在《桃花源诗》里，渊明描绘了想象中桃源社会的生活，那是一—个人人勤劳耕种，日出而作，日入而息的农业社会，与现代城市型的乌托邦绝然不同。”“值得注意的是陶诗中‘秋熟靡王税’—句，我们由此可知桃源里没有苛政重敛，所以才有‘童孺纵行歌，斑白欢游诣’那样怡然自乐的场面。我们之所以说陶渊明的桃花源具有乌托邦特色，重要原因在于他设想的是—个理想和睦的—人间社会，而不是超凡的仙境。”这是中国传统农业社会和传统知识分子心向往之的理想乐园，但是它同时又是群体的乌托邦，而不是一种个人话语。对“受活”世界来说，它与乌托邦理念吻合之处正在于它描绘的是一种具有传统中国特色的群体社会实践，从受活庄的最早的老婆婆直到20世纪的茅枝婆，都是为了全体受活人谋取幸福和利益的乌托邦实践者。

但是这种群体性的社会理想实际上也是向后看的，是向陶渊明的桃花源传统的回归。如果说，人类社会进入现代以后遵循的是一种进化论的历史逻辑，那么，中国文学中的乌托邦想像则有一种“退化”的迹象。正像有研究者指出的那样：“文学退化与整个文化乃至文明进化交错之悖论这一中国古代文学思想史特有的书写模式，亦使中国传统文化以及文学观念都呈现出极其浓郁的向后看的乌托邦倾向。”¹¹《受活》的乌托邦寓意即深刻地表现在它的“过去性”上。这种过去性依然是陶渊明的桃花源传统的历史性延续。这使得阎连科的乐园叙事从理念的意义上说离陶渊明的理想相去不远，也限制了它的新意。《受活》真正有创意的部分是对这个乡土乌托邦的失落的描述。《受活》的价值在于阎连科同时也讲述了一个失乐园的故事。

三

小说中的受活人创造了只属于自己的群体性的词汇，如“倒日子”以及前面所谈到的“天堂地”即是受活世界的专有名词。所谓天堂地“不是天堂之地，是如天堂般令人向往的田地”。所谓“倒日子是和天堂地紧密相连的一种对失去的岁月的怀念，是只有受活人才明白，体验过的一种独有的生存方式。其特点就是自由、散淡、殷实、无争而悠闲。受活人把这种流失的美好岁月称为倒日子。又叫丢日子，掉日子”，这显然是关于失乐园的一个独属于受活世界的表述。

“受活”的失乐园的历程与它进入现代史的过程是同步的。小说着重描写了 20 世纪受活世界进入现代体制的历程，写了受活庄在茅枝婆的带领下入社经历，乡土的乌托邦由此被纳入了共产主义新乌托邦的实践。但历史证明了这恰恰是一个失乐园的过程，失乐园的痛苦经历主要表现在受活庄经历的大跃进、三年自然灾害和文革灾难的过程，受活庄发现它与现代政治和社会组织形态的格格不入的同时，天堂般的往昔岁月已经失落了：“……各种自家田土，从不被他人管束那悠闲自在、丰衣足食的日子，成了受活人失去的一种生活方式，一个美梦，一个幻想，也因此在过去和未来的岁月中，开始成了茅枝婆为之奋斗的一个目标，成为全庄人对美好的向往寄托”。于是在茅枝婆的带领下，受活又为“退社”进行着艰苦卓绝的努力，即企图退出人民公社，重新回到“史前”的三不管时代，回到无人管辖的非体制化状态——一个复乐园的过程。

小说的一个重要线索即受活被纳入革命史和社会主义实践的历程，茅枝婆无疑是串连起这一线索的核心人物。她曾经是红四方面军中的最小的女兵，30 年代爬雪山时致残，与组织失去联系后，在讨饭还乡的途中留在了受活庄，同时把革命和集体奋斗的种子播撒了下来，最后带领受活人从一个方外的天地，纳入了互助组、合作社以及人民公社的轨道，在受活的历史用语中，是为“入社”。在茅枝婆的东奔西走下，终于双槐县接纳了受活庄，使受活从行政区划上找不到踪影的三不管的自然村落，成为双槐县辖下，柏树子区管理的一个村庄。在经历了共和国的几代人都耳熟能详的若干历史性灾难（受活的专有名词是“铁灾”、“大劫年”、以及“黑灾”、“红难”等等）以后，又是这个茅枝婆，带领受活人开始了“退社史”。

桃花源般的受活世界的失落似乎表明中国传统的乌托邦最终无法成为一种普世的社会理想。陶渊明笔下的桃花源本身即是一个避秦的产物。它证明至少从秦始皇的时代开始，国家和政权就千方百计把治下的生民纳入统治的格局。所谓“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”，所谓“天下是朕的天下”，都表明了世外桃源的想像性。而在现代历史中，更不可能找到这样一个与世隔绝的封闭的场域。受活的必然命运是被纳入体制。小说《受活》正表现了一个有史前特征的乌托邦，怎样被纳入现代的体制，从而成为体制化的一部分。是 20 世纪共产主义这个更有力量的乌托邦把传统封闭的乌托邦纳入了自己的实践的历史性中，茅枝婆主动去寻找党组织和集体的过程，也是传统的乌托邦理念开始丧失的过程。受活

¹¹夏静：《文质原论——礼乐背景下的诠释》，《文学评论》，2004 年第 2 期。

由此进入现代性。它经历了革命的、社会主义的、文革的历史，传统的乌托邦显然与共产主义的组织化以及全民动员的社会形态格格不入。桃花源式的乌托邦其实传达的是千百年来传统农业社会小农经济格局下男耕女织的理想。阎连科最终还展示了再想回到这个世界已经是不可能的，传统农业社会的乌托邦想像注定是一个失乐园。而世外桃源的故事之所以一直被中国知识分子以及老百姓讲述，正因为它是无法真正实现的。讲述的焦虑正在于没有真正获得。

《受活》的反乌托邦的主题由此出现了。这种反乌托邦性首先表现在上述作为意识形态和社会制度的共产主义乌托邦理想的破灭。而在改革开放以后，受活庄又遭受了第二个乌托邦——资本主义消费乌托邦的幻灭。小说现在时的故事写的是县长柳鹰雀想把受活人带上致富之路，其“谋略”是在当地的魂魄山上建起一座庄严宏伟的“列宁纪念馆”，然后去遥远的俄罗斯把列宁的遗体购买回来，让游人前来瞻仰并收取门票，把列宁遗体当成赚钱的法宝。为了筹集购买列宁遗体的巨额的钱款（小说中称为“购列款”），他把受活庄残疾人组织起来，成立了残疾人“绝术团”，利用受活人因残疾而带来的各种特长（“绝术”），在全国巡回表演。受活人由此产生了一夜间暴富的梦想并终于挣得了大钱，但却遭到“圆全人”的打劫和拘禁，最后是惨败而归。对受活打击最大的正是现在时中的商业化活动，它首先给受活人以发家致富的美好许诺，展现了商品化时代的欲望乌托邦的美好诱惑以及实现这一欲望的可能性，这一诱惑似乎比以往任何一个时代带来的诱惑都要巨大，也更加无法抗拒，因为这种资本主义的消费乌托邦唤醒的是人性中的本能欲望。但是，也恰恰是这一次，受活人的乌托邦图景得到了前所未有的覆灭：他们世代代维系的乡土乌托邦传统被新的物质欲求和商业活动所彻底异化和消蚀。

苏珊·桑塔格在一篇对话中说：“对人类的具体生活改变最大的不是社会主义实践，而恰恰是资本主义精神和商业化。”“传统的专制政权不干涉文化结构和多数人的价值体系。法西斯政权在意大利统治了二十多年，可它几乎没有改变这个国家的日常生活、习惯、态度及其环境。然而，一二十年的战后资本主义体系就改变了意大利，使这个国家几乎是面目全非。在苏维埃风格的共产主义，甚至极权的统治下，多数人的基本生活方式仍然植根于过去的价值体系中。因此从文化的角度讲，资本主义消费社会比专制主义统治更具有毁灭性。资本主义在很深的程度上真正改变人们的思想和行为。它摧毁过去。它带有深刻的虚无主义价值观念。这有点儿自相矛盾，因为专制国家的人民欢迎资本主义。这是可以理解的。他们以为他们会更加富有，他们的生活水平会提高。这一点在中国比在前苏联好象实现得好一点儿。但是，和走向繁荣之机会一同来到的还有对文化的最激烈的改变。人们愿意把自己的生活和价值体系彻底摧毁。这个资本主义商业文化真是不可思议。它可能是有史以来最激烈的社会思潮，它比共产主义来得更加激烈。”¹²英国理论家特里·伊格尔顿在《当代文化的危机》一文中也说：“正像贝尔托尔特·布莱希特说过的那样，激进的是资本主义，而不是共产主义。他的同道瓦尔特·本雅明补充说，革命并不是失控的火车，而是一次紧急制动。资本主义使每一个价值都成了疑问，使熟悉的生活形式分崩消解，使一切坚实的东西化成空气或肥皂剧。”阎连科的受活世界与资本主义消费乌托邦的碰撞及其幻灭的过程，似乎证明了苏珊·桑塔格等的上述观点。资本主义消费乌托邦表现出对传统生活和价值体系的更具有摧毁性的一面。中国传统的乡土乌托邦尤其与资本主义现代性格格不入。《受活》写出了中国的历史和社会现实给乌托邦留下的空间日渐逼仄的过程。阎连科的乡土乌托邦一旦进入历史，进入体制，进入商品时代，则丧失了它原有的活力，迅速被革命、政治、制度和消费欲望异化。《受活》更重要的意义正在于表现了几种乌托邦理念和实践的碰撞、消长和冲突，一是至少从陶渊明时代的世外桃源就已经开始的传统的乌托邦精神，二是共产主义的乌托邦理念以及在中国的革命和社会主义实践的历史。而最终，这两者都在资本的消费主义乌托邦面前丢盔卸甲，

¹²苏珊·桑塔格、贝岭、杨小滨：《重新思考新的世界制度》，《天涯》，1998年，第5期。

土崩瓦解。这是世界历史进入现代体制，尤其是进入全球化之后具有普遍性的问题。随着共产主义的乌托邦理念与实践的挫折，以及日裔学者福山所谓的“历史的终结”，乌托邦叙事的衰竭是世界性的。正像苏珊·桑塔格在1996年所说：“我们不再生活在一个乌托邦的时代，而是生活在一个每种理想皆被体验为终结——更确切地说，已越过终结点——的时代。”¹³阎连科的成就恰恰是把乌托邦的不可能性淋漓尽致地状写了出来。在这个意义上，《受活》纳入的是乔治·奥威尔的《1984》以及赫胥黎的《美丽新世界》所代表的反乌托邦的模式。

阎连科的《受活》最终提供的毋宁是中国乌托邦形态的不可能性。两种乌托邦因素（正、反乌托邦）在小说中的存在与纠缠，以及传统乌托邦被现代乌托邦的侵蚀，展示出的是中国的乡土乌托邦理念和形态是怎样在现代历史和现代体制中逐渐丧失了可能性和合法性，以及传统的生存状态和生存法则是怎样丧失的历史过程。换句话说，作者在表现了对共产主义乌托邦和资本主义商业乌托邦的深刻怀疑的同时，也写出了传统的乡土乌托邦的流失。从这个意义上，作者展示的是中国乡土社会的深刻的历史性危机。作者对受活人的生存图景的描绘也正借助这种正、反乌托邦的话语实践而上升到了一种存在论和人类学的层面。《受活》在这个意义上，唱出了一曲中国乡土自给自足农耕社会的乌托邦以及与世隔绝的桃花源世界的挽歌。

如果说在詹姆斯那里，“乌托邦”概念“表现为对一种更为合理的社会制度的憧憬和描绘”¹⁴，那么在阎连科所呈现的历史语境中，却恰恰是乌托邦理念的渐渐流失以及乌托邦冲动最终被反乌托邦的因素所销蚀。一种乌托邦带给人类的完全可能是相反的东西，这就是乌托邦本身在历史洪流中的异化。或者说，乌托邦实践本身已经内涵了自我逆反的因素，这是乌托邦理念的终极性悖论。乌托邦首先是一种理念化的存在，当它历史化，即被付诸人类实践的同时，可能就离它的本义渐行渐远。但问题在于，人类很难抵御把乌托邦理念付诸实践的诱惑。《受活》即展示出乌托邦图景的巨大的诱惑力量。同时这部小说的矛盾性以及丰富性还体现在把乌托邦和反乌托邦因素集于一身，两者悖论一般地统一在《受活》的话语世界中。

四

在反思乌托邦的过程中，阎连科也暴露出了历史感的欠缺，这表现为，他在处理共产主义实践时有简单化之嫌。他写出了这一历史实践带给受活人的灾难，却忽略了现代中国选择共产主义的历史性和必然性。其历史（革命史、文革史）叙事背后的历史理念有概念化倾向，正如李陀所指出的那样，缺乏“对中国革命和社会主义建设的一种同情态度”¹⁵。这多少限制了小说乌托邦维度的深入开掘。

而更值得讨论的问题是，阎连科营造的乌托邦具有中国本土性，是向后看的，这是有意识或者无意识地向传统文化寻求依据和资源的结果。但是，也正是他的文学实践，昭示了从中国传统以及当代文化现实中很难生成指向未来的文化理想，从而在未来的向度上昭示了乌托邦的不可能性。面对未来，阎连科表现出的是茫然与无奈。《受活》的最后一章以“以后的事情呢，也就是以后的事情了”这一近乎同义反复的句式为题，正表现了这种茫然与无奈感。小说结尾写受活人奇异地重新获得了自由身，不再被政府行政体制管辖。首先不问这种自由的获得在中国的现实中是否真实和可能，即使重新回到“三不管”境地，又真是自由的空间的获得吗？受活人在世界闯荡了一番，虽然在资本和城市的圆全人的坚硬的石头上碰得头破血流，但是欲望和消费的潘多拉的盒子已经向他们打开了，他们还如何能够原封不动地回到传统的世外桃源的世界中？当传统乌托邦的理念在受活如同在整个世界一样，受到了前所未有的冲击的时候，他们还能被史前传说中的世外桃源理想继续哺育吗？如果说，废名的

¹³苏珊·桑塔格：《反对阐释》，第357页，程巍译，上海译文出版社，2003。

¹⁴胡亚敏：《詹姆斯的意识形态叙事理论》，《华中师大学报》，2001年，第6期。

¹⁵参见《〈受活〉：超现实写作的重要尝试——李陀与阎连科对话录》，《小说选刊》，2004年，第5期。

向后看的回眸其实是在告别一个诗意传统，那么，阎连科的意义则在于既否定了来自西方的两种乌托邦：共产主义乌托邦和商品经济的消费乌托邦，也最终否定了传统的乡土乌托邦。《受活》中的反乌托邦因素意味着在当今的中国社会建立乌托邦形态的不可能。作者其实面临的是当代文化理想和社会理想的缺席状态，不得不回到传统乡土文化的乌托邦去寻找理想生存方式和形态，这种向后的追溯恰恰反映了中国当代文化的自我创造力和更新力的薄弱。中国小说缺乏的往往是历史观的图景，作者们大多是思辨的矮子，无力赋予历史以一种哪怕是观念意义上的远景。这种能力不是在小说中言说一点哲学和哲理就能获得的，而是基于小说中的内在历史视景。那些执意言说哲学的小说，反而因为缺乏真正的内在视景而显得愈加苍白。这种内在的视景不是一种哲学图式，而是一种真实的历史反思和超越视野，一种植根于历史和现实之矛盾的复杂叙事。而现代性是一种社会和制度层面的世俗化实践，它不仅没有给中国作家带来乌托邦的幻想图景，反而在把一切纳入自己的规训的同时，耗尽了作家的想像力，或者说使想像力纳入了一个资本主义全球一体化的格局和进程。因此，在 20 世纪只能产生以《1984》、《美丽新世界》为代表的反乌托邦的叙事。诚如有论者说的那样：“乌托邦问题似乎可以关键性地测验出我们还有多少能力可以去想象改变。”¹⁶文学里的乌托邦因此关涉着一个时代的政治想像力和文化想像力，它并非是向壁虚构所能奏效的，实际上检验的是作家在文学想像中提供理念创新以及历史反思的能力，提供一种远景叙事的预见力。诺贝尔文学奖获得者，前南斯拉夫作家伊沃·安德里奇说过：“在将来，只有那些能够描绘出自己时代，自己的同时代人及其观点的最美好图景的人，才能成为真正的作家。”而恰恰在这一点上，绝大多数中国作家是不合格的。

（发表于《北京大学学报》，2006 年第 1 期）

¹⁶颜忠贤：《“乌托邦化”的身体与城市——荒木经惟的摄影地 / 人志书写》。