

学充满了将自我撕裂开来的矛盾：既存留着等身大的自我意识，又超越自我而面向世界吐出文学话语。事实上，虽然作为文学观照对象的中国并非其永远的生活空间，但是他却感受到了日常生活中的中国民众的等身大的现实，这正是竹内文学的立足点。

竹内的这种状况与将水俣病抗争作为文学对象的石牟礼道子有许多相似之处。石牟礼虽然置身于水俣并深深地爱着不知火海，但毕竟不是以那片海域为生业之地的渔民。她的文学方法在于，以与当地渔民同样的常民的眼光来看待水俣病抗争。石牟礼自然也意识到自己难以成为和渔民同样的常民，而是一种面向更广阔的世界发出文学话语的存在。尽管如此，她与竹内不同，她并非只写评论，而是同时写下了以《天湖》、《十六夜桥》为代表的字字珠玑的小说。原因可能在于，她终生没有离开自己的生活立足点不知火海，始终生活在水俣渔民的身旁。就此而言，石牟礼比竹内具有更多的常民的要素。但总起来看，两者的文学具有相同之处：一方面自觉意识到自身内部的矛盾，同时却“深知言辞拙呐而吐出一片肺腑之言”。

这里所以举水俣病的例子而将石牟礼和竹内加以比较，是想明确两人之间的共同特征，也即他们并非像一般的水俣病运动支援者那样从空间和意识上来往于非政治和政治空间，而是带有以非政治卷入政治的姿态，同时在明知自己难以成为非政治世界常民的情况下，把与作为各自文学对象的常民的结合当作文学的方法。⁷

在这一意义上，石牟礼和竹内都与前述的松下圭一、小林直树，乃至丹尼尔·贝尔和赖特·米尔斯等“大众社会”论者不同。松下和小林都否定地看待民众的非政治性，而且站在“启蒙者”的立场试图将他们引向政治世界。就此而言，从他们身上看不到爱惜“自身内部的常民”的视点。与此相对，石牟礼和竹内都明确意识到同样具有民众的非政治性，而把保留这种非政治性同时面向政治世界发言当作自己的使命。这与一般印象中的“启蒙者”有着本质区别。但是当像水俣渔民那样的民众在以非政治性之身而发起具有政治性的居民运动的时候，

从前者担当起了指点运动方向的作用这一点来看，却又完全可以称之为真正的“启蒙者”。

[III]

坂口安吾与刘再复：战后与革命后

在日本战败不久的昭和21年，坂口安吾曾经在《堕落论》中这样写到：“战争结束了。特攻队的勇士进入了黑暗的世界。战争的幸存者以新的姿态挺起了胸膛。人是不变的。只是那曾经失去的人又复原了。……人活着，人堕落着。除此之外，不存在拯救人的捷径。”⁸

坂口的这一态度在战时体制下是一贯的，例如他在昭和17年写下的关于其友人大井广介的文章中说到：“大井的评论也是虚构的。……（但）我认为这是非常好的地方。（大井的）文学不是孤立的，生活的全部都在文学中表现了出来。几乎所有的日本作家都只谈文学，认为不谈文学以外的事情最纯粹，我的看法正好相反。如果真的是活着的文学，那么生活的全部就必须成为文学。”⁹（括号内的文字为笔者所加）

进而，在昭和18年7月号的《现代文学》卷首随笔中，坂口又说：“有人主张战时体制的文学……我想象不到有战时体制的文学这种东西。……有飞机的话就会战胜，如果是那样的话……就牺牲一切造飞机吧。……到那时，与其执笔写作还不如扛着锄头去种地。与此相反，我只要还在执笔，就只想写一些悠闲的作品。”¹⁰

坂口在《堕落论》中所称的“失去的人”，正是生存于等身大的非政治世界的人们。战时日本的国家体制正是建立在剥夺人的这种生活、将其纳入忠诚于国家这一道德性政治世界的基础之上的。因此，坂口否定了战争期间所强调的“道德”，认为只有“堕落”（反道德）才能够使“失去的人”得以复原。另一方面，他断言“真正活着的文学”就是生活的全部都在其中得以表现。也正是因为如此，他认为当文学在战时体制下被要求与生活割裂开来

而紧密依附政治世界的时候,文学“难以表现生活”,所以已经不能再称为文学。这样,坂口也与竹内和石牟礼同样,将自己的文学置于“等身大的”生活的意识中。

回过头来看,在文化大革命结束的时候,中国的文学评论家刘再复写下的《论情欲》和《论文学的主体性》,也提出了几乎与安吾同样的观点。¹¹刘再复主张,只有对“反道德”加以肯定,人才能复原日常生活中具有的正常的“情欲”,舍此一点则无从复活发自内心(内在精神)的“文学”。他指出:

“宗教与艺术的区别,正是在对待情感的问题上发生分歧。艺术是最尊重人的全面感情的(包括自然欲望、情绪和社会性情感),以解放人的情感为自己的使命,教人从情感上认识人的伟大性,教人情感上占有自身的全面本质。而宗教则以自己的整个体系来限制人的全面情感,特别是人的自然情欲(包括爱情),认为它是非法的,恶的,因此,应当实行苦行和禁欲主义。……宗教也讲爱,可惜它的爱只表现对于弱者的怜悯和同情之类的情感,而不承认人的情感的全面神圣性。……这就是神道主义与人道主义的不同之处。彻底的人道主义就只有在文学艺术中才可能实现。”¹²

如果把刘再复所用的“宗教”置换成“政治”的话,那么他所暗示的意思就非常明白了。在文革时期的中国社会,与战时国家体制下的日本社会一样,在对人的日常“情欲”加以过度压制的情况下,要求所有人对神化了的克里斯玛(毛泽东)都进行绝对崇拜以及对国家的忠诚。但是,在经过史无前例的动乱而到了文革末期,下放到边境地区的红卫兵和造反派青年们在1972年左右开始冲破严厉的政治限制回到城市,同时,文革的真相也渐渐明了。对于意识形态特别是社会主义意识形态的怀疑开始迅速蔓延于整个社会,从而被看作“信念危机”、“信仰危机”。进而,当1976年9月毛泽东去世,以毛的夫人江青女士为首的“四人帮”被打倒,邓小平推进的改革开放时代在1978年底正式拉开帷幕,中国社会很快进入意识形态终结的状态,金钱至上,物欲横流,社会伦理道德崩溃,“无思想”的状况

愈发突出,与战争结束后日本社会的状况非常相似。

面对这种状况,许多政治家和知识精英都持否定的态度并抱有极大的忧虑,开始宣扬恢复伦理道德的必要性。在这一潮流中,刘再复于1985年对此却加以肯定,同时提倡“情欲”,主张解放“反道德”的情欲。¹³在他看来,文革期间所宣扬并被民众接受了“雷锋精神”所代表的伦理道德,并不是发自人们内心的(内在精神),而是建立在从属于外在政治权威的从属意识(外在的权威主义)基础上的。为此,他认为必须否定这种外在的权威主义,而为了做到这一点,有必要解放长期受到外在权威性的伦理道德压抑的“情欲”。

刘再复进而主张,文学的重建应该通过以“情欲”解放为基础的发自内心的话语来完成,也只有这样才存在着所追求的“文学的主体性”。这与竹内的表述方式即在“肺腑之言”的基础上建立文学本质上相同。在这里,非政治性的情欲与对抗政治的“文学的主体性”是作为不即不离的一体性的东西加以叙述的,从中可以看到与竹内好、石牟礼子和坂口安吾等人的相似之处,也即正是在自身内部相互矛盾的非政治和政治的对立中看到文学的可能性。¹⁴

与此相关,张宁在前述的研讨会上提出了富有启迪性的观点。他说,“当下(中国)‘竹内鲁迅’的出现,会成为一个强有力的媒介,一方面促使鲁迅研究重返当代思想的前沿;另一方面,在进行语境转换之后,也可以参与到中国当代思想观念和主体性的重建中。”¹⁵张宁所说的“语境转换”,涉及到竹内好所说的“深知言辞拙呐而吐出一片肺腑之言”,以及鹤见俊辅和松本健一所介绍的“竹内特有的沉默寡言”问题。将自己的意识系留在等身大的非政治日常世界这一竹内好的方法,作为话语空间是以关涉生命的有机自然空间为基础的,必然会使无空间性的心理描写和超越空间的无机的语言难以自由驱使。因此,新的语境是必要的,发出独特的话语也自有道理。在这一意义上,可以说石牟礼的小说语言充满了维系着生命灵魂的“语魂”。