

“海子神话”话语分析

——神话话语下的中国当代
知识分子价值观念蜕变

HaiZi Myth: A Discourse Analysis

——The Value Transformation of Contemporary
Chinese Intellectuals in Light of Myth Discourse

圣童（孙永俐）

Sheng Tong (SUN YongLi)

PhD

UTS

2013

CERTIFICATE OF AUTHORSHIP/ORIGINALITY

I certify that the work in this thesis has not previously been submitted for a degree nor has it been submitted as part of requirements for a degree except as fully acknowledged within the text.

I also certify that the thesis has been written by me. Any help that I have received in my research work and the preparation of the thesis itself has been acknowledged. In addition, I certify that all information sources and literature used are indicated in the thesis.

Signature of Candidate

Production Note:
Signature removed prior to publication.

2013/4/20

致 谢

Acknowledgement

2010年我有幸入读澳洲悉尼科技大学攻读博士学位。而更为幸运的是，我能跟从导师杨径青去完成我的课题研究。杨老师不仅人格高尚、为人坦荡，而且治学严谨、责任心极强，他总是能因材施教，发掘学生身上的优势，所谓授人已渔而非授人以鱼。正是从杨老师的言传身教中，我逐渐掌握了学术研究的基本方法，明确了学术研究随时克服主观性、时刻让主观服从客观现实的治学态度，并将受益终生。这样的教诲难以回报，我当以日后的更多学术研究成果之于社会的利益来担当，所谓大恩不言谢，惟当以牺牲！

同样，对该论文进行最终评审的三位专家所付出的劳动，我必以未来的努力为致谢，他们是澳大利亚新洲教育局的高级官员史双元博士、澳大利亚悉尼大学的博士生导师萧虹博士和中国复旦大学的中文系教授、博士生导师、当代著名汉语文学评论家郜元宝教授。

由于我个人的健康问题，在学习过程中不断面临各种困难，这些日常性的生活问题也一并得到了杨老师的帮助，同时梁明老师也为此付出很多时间为我竭尽所能地提供了最大限度的帮助，这些帮助往往已经超越他们的工作范围，让我在感受到人的关爱之情同时，也感受到了两位老师的善之美德。

同样，我也必须在这里向为我提供健康卫护的 Juleigh Slater 女士表示真诚的谢意，因为我的身体状况需求，Juleigh 女士特别为我请来了健康方面的专家，有效地为我提供了特殊的工作台和特别的座椅，以便我能顺利完成学业。这不仅让我理解了高度职业化的工作管理机制，同时也让我感受到了这种高度职业化管理机制下的情感关怀！

我也要在这一特别感谢我的同学周蕴玉女士、成晓毅女士以及王荣党先生，

感谢他们给我的关怀、帮助和一直以来的鼓励。祝福他们在日后的生活和工作中幸福、安康！

这里，我还必须对为我能顺利申读博士而倾力奔走相助的杨丽萍女士以及其他几位学者表示感谢！没有他们的努力和帮助，我将无法获得这样的学习机会！他们给我的帮助，始终是激励我学习的动力，让我在遭遇困难时充满勇气和力量！

同时，我还要对一直以来从学术角度给我关怀的 Mebal Lee 教授表示真诚感谢，感谢她母亲般的情怀和叮咛！

此外，我也必须对长期以来关怀我的朋友表示衷心地感谢，感谢他们对我始终如一的信任和鼓励！他们是：中国方面的诗人/评论家西渡先生、诗人/编剧李轻松女士、诗人/作家额鲁特·珊丹女士、诗人简宁女士、商务印书馆编辑主任刘雁女士、百花文艺出版社资深编审赵芳女士、天津日报集团记者/作家孟童女士；加拿大方面的黎历博士；美国方面的英文翻译张艺女士；澳大利亚悉尼方面的作家黄惟群及杜敏夫妇、画家谢慧海及吴君夫妇、教育家顾坚毅及姜碧薇夫妇、作家张劲帆及扈丽萍夫妇、卧龙岗大学讲师陶敏先生、张少扬博士、作家林达女士、作家/画家夏儿女士、在读教育学博士曾夏苗先生、画家周唯真女士、作家胡仄佳女士、英文作家李牧原女士、新华社驻澳大利亚记者 Maybel Hu 女士，感谢他们给我的爱护和帮助，是他们兄弟姐妹般的厚爱带给了我温暖和力量。他们是我生命历程中难得的伙伴，也是我人生充满价值的见证者，在此深深地向他们致以敬意！

最后，我也要对所有被引用的文献、图表以及图片的作者表示衷心的感谢！

圣童（孙永俐）

2013/4/20

目录

图片目录	·VII
摘要	·X
绪论	·1
一. “海子神话”现象形成过程	·3
二. “海子神话”话语研究文献综	·6
1. 批评海子及其诗歌的社会性观	·7
2. 中国知识分子心态与神化海子现象	·9
三. 理论框架、课题边界及研究问题说明	·12
四. 本文结构	·14
第一章：“海子神话”的缔造过程	
（“海子神话”话语“描述”）（上）	·20
第一节：“海子神话”发生的“基础”	
（“海子神话”话语的“背景”）	·22
一：“海子神话”发生的文本“基础”	
（“海子神话”话语的文本“背景”）	·23
二：“海子神话”发生的社会“基础”	
（“海子神话”话语的社会“背景”）	·24
三：“海子神话”发生的文化“环境”	
（“海子神话”话语的文化“背景”）	·31
四：“海子神话”发生的“导火索”	
（“海子神话”话语的行为“背景”）	·32
第二节：“海子神话”的分析依据与方法	
（“海子神话”话语的话语“描述”技术）	·34
第三节：“海子神话”的“准备期”	
（“海子神话”话语的“发生期”）：1984—1990	·36

第四节：“海子神话”的“爆发期”	
（“海子神话”话语的“发展期”）：1991—1994	44
第二章：“海子神话”的缔造过程	
（“海子神话”话语的“描述”）（下）	64
第五节：“海子神话”的“扩张期（前学术期）”	
（“海子神话”话语的“持续期”）：1995—1999	65
第六节：“海子神话”的“文化期”	
（“海子神话”话语的“转化期”）：2000—2012	74
总结	88
第三章：“海子神话”的“特征”	
（“神话话语”的“话语类型”界定）	101
第一节：“神话学”范畴的“神话”概念	103
第二节：“神话话语”的“话语类型”界定	
（“神话话语”的“话语类型”概念）	106
第三节：“海子神话”的话语特征（“海子神话”的话语类型）	108
第四节：中国神话学的“神话话语”本质	109
第五节：中国神话话语的“权力”本质	112
第四章：“海子神话”的“本质”	
（“海子神话”话语的社会实践“解释”）	136
第一节：“海子神话”事件“准备期”的社会性分析	
（“海子神话”话语“发生期”的社会实践“解释”）：	
1984—1990	139
第二节：“海子神话”事件“爆发期”的社会性分析	
（“海子神话”话语“发展期”的社会实践“解释”）：	
1991—1994	147
第三节：“海子神话”的“扩张期”的社会性分析	
（“海子神话”话语“持续期”的社会实践“解释”）：	
1995—1999	153

第四节：“海子神话”的“文化期”的社会性分析	
（“海子神话”话语“转化期”的社会实践“解释”）：	
2000—2012·····	157
第五节.“海子神话”话语实践历史时期的“知识型”	
（神话话语的“知识型”）·····	162
结论 ·····	170
一：“海子神话”话语的话语类型确定·····	171
二：“海子神话”话语的话语实践动力为何·····	172
三：“海子神话”话语的出现意味着怎样的社会现实问题·····	173
五. 几点必要说明·····	175
附录：“海子神话”文本目录 ·····	179
参考书目 ·····	183

图片目录

1. 诗人海子（摄影：佚名）	4
2. （法）米切尔·福柯（摄影：佚名）	13
3. 图 1-1 话语的文本、话语实践、社会实践	21
4. 图 1-2 话语的文本、话语实践、社会实践 及“背景”关系示意	22
5. “中国首届（青海·德令哈）海子青年诗歌节”网络题图	23
6. 德令哈（摄影：佚名）	23
7. 1978 年北京“西单民主墙”（图 1，图 2）（摄影：佚名）	25
8. 1978 年北京“西单民主墙”（图 3，图 4）（摄影：佚名）	26
9. 1978 年北京“西单民主墙”（图 5）（摄影：佚名）	27
10. 王若水及刘宾雁（摄影：佚名）	28
11. 胡乔木（摄影：佚名）	28
12. 胡耀邦（摄影：佚名）	29
13. 赵紫阳“六四”期间与学生“对话”（摄影：佚名）	29
14. 邓小平（摄影：佚名）	30
15. 阿尔贝·加缪（1913-1960）（摄影：佚名）	32
16. 海德格尔（摄影：佚名）	33
17. 图 1-3 话语的文本、话语实践及“背景”关系示意	35
18. 诗人骆一禾	39
19. 坐着的魔鬼（1890 年）（俄）弗鲁别利	53
20. 诗人西川（摄影：佚名）	55
21. 德国诗人诺瓦利斯（绘画：佚名）	67
22. 法国当代哲学家让-弗朗索瓦·利奥塔	69

23. “中国首届海子青年诗歌节” 主办人青海省委常委、宣传部长 吉狄马加接受媒体采访（摄影：佚名）	91
24. 海子诗歌陈列馆（摄影：佚名）	91
25. 海子浮雕头像（摄影：佚名）	92
26. 海子诗歌石碑	92
27. 广州江门“主席庙”（摄影：佚名）	116
28. 游客在广州江门毛泽东庙点香（摄影：佚名）	117
29. 温州的毛泽东庙（摄影：佚名）	117
30. 湖南衡山毛泽东庙（摄影：佚名）	118
31. 陕西横山毛泽东庙（摄影：佚名）	118
32. 陕西横山毛泽东庙“中央阁”里的神座位置（摄影：佚名）	119
33. 陕西横山毛泽东庙毛主席脚下的募捐箱（摄影：佚名）	119
34. 四川绵阳毛泽东庙，取名“红恩寺”（摄影：佚名）	120
35. 西川绵阳毛泽东庙内毛泽东等领导人金身 与太上老君接受香火（摄影：佚名）	120
36. 四川绵阳毛泽东庙内毛泽东金身（摄影：佚名）	121
37. 陕西横山毛泽东庙门（摄影：佚名）	122
38. 《王丹回忆录——从六四到流亡》	123
39. 1989 年“六四”现场的王丹（摄影 MAARK AVERY）	124
40. 上海“上证指数”暗合“89.64”截图	125
41. 2012 年伦敦奥运会中国运动员 刘翔比赛号码示意截图	125
42. 北京奥运会上刘翔比赛号码 1356	126
43. 《南方都市报》被恶搞截图	127
44. 图 4-1 话语的文本、话语实践、社会实践 及“背景”关系示意	137
45. “知识分子”的“自我意识”： 关于诗人以及诗人的自杀问题	142

46. “知识分子”的“自我形象”：思想者·····	152
47. 西西弗斯的神话·····	153
48. 2009年北京时间3月1日16时13分10秒 中国“嫦娥”一号卫星成功撞月·····	159
49. 2010年4月25日，中国成为世界银行第三大股东·····	159

摘要

Abstract

“海子神话”是围绕上个世纪80年代中国年轻诗人海子的自杀事件形成的一个持续至今的社会现象。它伴随了“六四”生发过程，关联了“六四”政治情绪，与“六四”事件同时指向中国当代政治、文化和历史的深刻问题。本课题从话语理论角度，通过对该现象23年之久所涉及话语文本的分析，在确定其为神话话语类型同时，探讨了它的实践动力（形成原因），揭示了它所承载的深刻文化问题，并力图由此洞悉“六四”事件的本质以及中国当代知识分子价值观念蜕变等问题，有效延展课题的价值和意义。

关键词：海子神话 话语分析 神话话语 “六四”事件 知识分子 价值观念

"Hai Zi Myth" is a social phenomenon, enduring to the present day, which originated from the suicide committed by a 80s young Chinese poet named Hai Zi in the last century. It underwent the process of the "June 4th Incident" and associated with the political sentiment of the Incident. The Myth, together with the "June 4th Incident", simultaneously points sharply at the profound problems of politics, culture and history in contemporary China. This project, from the perspective of discourse theory, analyses the phenomenon lasting for 23 years and its related discourse. Determining the phenomenon as the myth discourse type, it explores the exertion of its power (the causes of its origination), brings to light its serious cultural problems, and tries to gain an insight into the nature of the "June 4th Incident " and the value transformation of contemporary Chinese intellectuals, and thus effectively extends the value and significance of the research.

Keywords: HaiZi Myth, Discourse Analysis, Mythological Discourse, " June 4th Incident", Intellectuals, Values

绪论

Introduction

“海子神话”是对上个世纪 80 年代一位名叫海子的中国当代诗人的自杀事件以及围绕该事件繁衍出的一系列社会现象的总体称谓。本课题以之为研究对象，着力探讨隐于其背后的深层问题，具体理由如下：

首先，诗人海子自杀于 1989 年北京“六四”事件前的 3 月 26 日，“海子神话”现象则于“六四”后“借势”短时间内形成，并愈演愈烈，使“3·26”逐渐形成一个特别的文化性“纪念日”，随“周年”数不断增长而不断繁盛，逢 5、10、15 和 20 这样的“整数”周期，相关“纪念”活动的盛大程度令人瞩目，特别是官方媒体的介入，使这个最初完全民间性的“纪念”行为开始官方化；

其次，尽管诗人海子的死因在当时已通过遗书、医生诊断及相关人的证明得出定论，[1]但中国知识分子群体部分成员依然能不顾种种实证而将“海子神话”作为一个“不可抗拒”的“事实”跨世纪推动 23 年不衰，其特殊性值得关注；

更为甚者，在诗人海子自杀后短短 5 年时间里，中国诗坛竟有不少于 14 位青年诗人夭亡（或自杀、或病故、或被害），堪称“海子神话”现象的“连锁反应”；[2]

特别是，伴随了“六四”的过程，并关联了“六四”政治情绪，“海子神话”现象却并未像前者一样引起国际性关注，其被忽略和“六四”事件被高度关注的原因，如同一枚分币的两面，极可能指向同一个深刻问题。该问题可能不仅关乎中国当代政治，甚至关乎中国的传统文化和历史。

对于这样一个中国社会现象，法国思想家米契尔·福柯（Michel Foucault，1926—

1984)和英国语言学家诺曼·费尔克拉夫(Norman Fairclough)的话语理论无疑将为我们提供有效的技术框架——任何一种社会现象都可能成为“透视”社会深层动力的“通道”。[3]福柯强调,不去问某种现象所表达的意义,而去探寻这个现象在彼时彼地产生意味着什么。他的原话是这样:“话语只能是它没有说出的东西的逼迫出场;而这个没有说出的东西又是从内部销蚀所有已说出的东西的空洞。”[4]

无论“六四”事件还是“海子神话”现象,从话语理论角度,都不过是当代中国社会现实的同期话语事件,因此我们完全可能透过“海子神话”现象去洞悉“六四”事件的本质。这将使本课题的价值和意义获得延展。

一. “海子神话”现象形成过程

为便于了解课题背景,我们先对“海子神话”作简单描述。

海子,原名查海生,1964年3月25日生于中国安徽怀宁。[5]1983年于北京大学法律系毕业,随后于中国政法大学执教。在北京大学就学期间开始尝试诗歌写作,并很快产生一定影响。后来由于研练气功导致精神分裂,多次萌生自杀念头,最终因酒后失言,伤害前女友而懊悔不迭,于1989年3月26日选择了中国河北省山海关附近一段僻静慢车路段卧轨自杀。[6]

诗人的诗歌写作从1984至1989共历时5年(骆一禾和西川则认为是7年[7])。当时,“文革”后(78年)的中国“朦胧诗”潮流,中国诗歌写作的“先锋”内容发生转变——恰时的政治“解放”是因素之一,而西方文化观念,特别是诗歌写作主题及形式的引进则为另一要因。该变化虽然起于1982年,但直到1984年才形成潮流,海子当于此间得到“启蒙”。[8]就风格而言,虽然有人“定位”海子为“第三代诗人”,[9]但他诗歌的抒情性却与“第三代”形成区别。[10]

5年的时间里,海子创作了300多首抒情短诗和7部长诗。生前共发表作品50首。此外,在1986和1988年还分别获得了北京大学第一届艺术节“五四”文学大奖赛的特别奖和第三届《十月》文学奖荣誉奖,[11]并被吸纳为当时名声显赫的“幸存者诗人俱乐部”。



诗人海子

摄影 佚名

1987年5月在北京作协举行的“西山会议”上，与会者批评了他“搞新浪漫主义”和“写长诗”的行为，[12]“朦胧诗”早期代表多多等人也对他进行了“指责”。[13]从相反角度，这些批评能够反映出海子在当时诗歌界的影响。

海子自杀后，他之前在北京大学形成的声誉很快扩展至社会，[14]甚至有人声称那段时间就是他一个人的“天下”。[15]有关海子的“神话”说法随之产生。有评价说，“他没有速荣的显赫，可也没有速朽的悲哀。”“不但诗集接连出版，诗界频繁纪念，而且被推举成20世纪为数不多的中国诗歌大师之一，甚至有人提议将他每年的祭日定为中国诗歌节。”[16]“海子神话”现象至此形成并延续至今。

就话语样本而言，“海子神话”的代表性文本如下：

1989年，海子自杀一个月后（4月27日）北京爆发了“大游行”，随后“六四”事件发生。因突发脑意外而稍后于海子去世的诗人骆一禾，在生命最后时段为海子诗歌撰写的几篇文章，对“海子神话”产生了非功利性助推作用，但他对海子诗歌中“神话”倾向的导引带有主观情绪，了解海子自杀的原因却对外只字不提，恰是骆一禾主观情绪的证明之一。[17]

同年8月，吴晓东、谢凌岚的《诗人之死》率先借助“神化”技术对海子的死亡行为进行政治化。

年底，一位叫柏桦的诗人创作了一首短诗，也将海子的死和“六四”政治情绪链接起来：

是谁发出绝食的命令/麦子！麦子！麦子！/一滴泪打在饥饿的头顶/你
率领绝食进入第168小时//请宣告吧！麦子，下一步，下一步！/下一步
就是牺牲/下一步不是宴席（《麦子：纪念海子》）[18]

而海子的另一位诗友西川，在次年2月17日写就的悼念文章《怀念》开篇便声称是：“诗人海子的死将成为我们这个时代的神话之一”，[19]对“海子神话”现象起到肯定作用。

1991年8月19日，朱大可的《先知之门》延续了《诗人之死》和《麦子：纪念海子》中的政治性情绪和“征兆”性特征。该文影响深远，其观点常被后来者引用。

1992年，崔卫平先后抛出《真理的祭献》和《海子神话》两个文本。[20]特别后者，开篇便预设了一个拒绝任何证明的结论：“在当今诗坛上，海子作为一个巨大的神话的存在，已是人所共知的事实。”[21]将其视为对“海子神话”的正是“命名”并不为过。

基于“海子神话”的如上热度，1994年5月31日，西川在海子自杀5年后写下了《死亡后记》，试图对这一在他看来非常荒谬“现象”的延续进行阻止。文章不仅批评了朱大可的“造神”行为，认为海子的死与政治无关，所谓“政治自杀”

属于臆造，而且也揭示了海子自杀的客观原因。[22]同时，作者就理论批评界对此做出的反应予以“准备不足”、“措手不及”等批评，[23]并把话锋指向社会，将“海子神话”现象在当时的社会的过热现象称为利益趋使下的“围观”。但该批评收效甚微。

1999年，在“海子神话”持续至第10个年头时，崔卫平搜集了10年来较有影响的相关文本，以“不死的海子”为书名结集出版了关于“海子神话”的文集。各文本作者不仅当时在中国文坛，特别是诗歌圈内各领风骚，而且在学术界也颇具权威地位。[24]其中，马俊华的批评文章《北大诗、海子的诗及其他》非常尖锐。王士民2003年的《海子：没落诗国的神话》、2009年高波的《“海子神话”与“文学知识分子”心态》和朱越的《“海子神话”分析研究》同样值得关注。稍后我们将对此做出具体分析。

而随着2009年中国官方媒体对“海子神话”现象的报道至2012年的大规模文化性介入，其经济利益本质的“符号”性文化现象迅速形成。

从大文化概念角度，“海子神话”现象可大致概括为“政治企图”、“诗人本位”和“文化符号”等几个阶段。

二. “海子神话”话语研究文献综述

话语理论的话语事件通常由两个内容组成，社会实践和文本。文本是社会实践的文本，社会实践则是政治和意识形态的实践，[25]并常常伴以文本的生产和消费。[26]“海子神话”话语亦当如是。

1989至今（2012年底），中国诗歌及文艺理论界，对“海子神话”现象均做出反应，并提供了不少文本资料。我们选择了截至2012年7月前近90篇代表性文献作为话语样本。话语样本主体（作者）至少有8位为大学教授，从事大学教学工作的至少有4位，诗人、作家至少有5位，而且绝大多数文章已由中国学术报刊或其他正式出版物刊载。

经归纳，近90个话语样本主要呈现以下六种研究向度：

以神话本质看待海子自杀行为及其诗歌写作的现象；

以神话比喻的本质看待海子自杀行为及其诗歌写作的现象；

探求神化海子的理由，认为主要源自诗人的自杀行为，同时诗人诗歌作品也起到一定作用；

探求神化海子的理由，认为主要源自诗人作品中的“神性”，同时海子自杀行为本身也起到一定作用；

探求神化海子的理由，对海子诗歌及其自杀行为持否决态度；

探求神化海子的理由，认为与中国知识分子的认识观念有关。

就“海子神话”话语事件而言，前四种向度的研究样本仅属于该话语事件的构成性文本，并非取位于“海子神话”话语总体性探求立场。比较之下，只有后两种向度接近“海子神话”话语研究范畴。因此，“海子神话”话语研究成果的综述对象至多限于后两个向度所涉及的文本。下面，我们就分别综述这两类文本的主要贡献。

1. 批评海子及其诗歌的社会性观点

对诗人海子个体及其诗歌写作的质疑，我们视之为局部探讨“海子神话”话语的立场。相关文献选择了6篇，按文章发布的次序大致排列如下：

西川的《死亡后记》（1994年）、廖亦武的《海子自杀》（2001年）、《西川：难道我们要永远把海子当神》（2005年）和《海子“他被简单化了”》（2005年）、李越的《在海子神话背后》（2005年）、范美忠的《自杀或拯救——诗人的两条道路》（2006年）及网名“白板先生”的《海子的人格并不圣洁》（2007年）等。

作为海子的朋友，诗人西川1990年完成《怀念》后，又沉默五年才呈现了他所了解的海子自杀的真相，并通过对该真相的呈现，批评了诸多“神化”海子的言论，比如海子自杀的“政治”“先兆”说，以及对海子事件的“臆想”、“误会”、“围观”和“收益”态度等等。[27] 客观而言，这些批评虽然“覆盖”了“神化”海子的诸多社会现象，却未探究其成因问题。

2005年，即完成《死亡后记》10年后，西川透过媒介表达了他对当年“神化”海子现象的进一步见解，认为人们对海子的认识过于“简单化”了。在某种层面上，“简单化”即“符号化”或“标签化”。换言之，海子不再是他本人，而是脱离了海子之外大众的“海子”，仅仅成为某些观点或观念的“形象代言”。[28] 而另一次采访中，他对“神化”海子的现象予以直接拒绝，彻底传达了他在该社会现象中被曲解或被压抑了长达10年的态度，[29] 只是在这种表达中依然未作出更深层的揭示。

就西川批评“围观”海子自杀现象的“功利观念”，廖亦武在2001年也撰短文直接但比较局限地做了指认，海子“走红”不在海子本身，无论他的死还是他的诗歌，其分量都显单薄。恰恰是骆一禾和戈麦两个人的相继夭亡为之加大了砝码，而“九十年代孤寂的诗坛需要一个诗歌烈士”，这才成就了“神化”海子的现实。但这个“现实”过于“功利”，而且“功利”得相当令人鄙夷：人们纷纷以海子的“熟人”或“朋友”自居写纪念性文章，并以此来提高自己的知名度，却“没有一个熟人或朋友”把由此获得的稿费寄给生活在困苦中的海子的亲属。这其中不乏“评论权威”，而他们“从前没写过一行关于海子的文字”。[30]应该承认，廖亦武的这些批评指出了“神化”海子社会现象的部分成因。

继西川之后，李越在2005年“重新”分析了海子自杀的社会因素问题，将海子的死因落实在对“生存的现实世界”的“背弃”而不是“抗拒”上。他认为，诗人如果把自己幻想为先知或圣者，那就必然会陷入“无限放大个体的痛苦失败”，“进而与世界势不两立”的境地，即海子的死是因为脱离了客观现实。这不是社会问题，完全是个人问题。[31]

2006年，范美忠从诗人个体信仰角度分析了海子的自杀原因。虽然海子死前带着《圣经》，但他并没有切实的宗教信仰，“他在大地和上帝之间思考他的出路”，“大地”的出路他没有找到，“上帝”的出路他又拒绝去找，剩下的只有死亡之路。[32]

2007年，网名“白板先生”的作者对海子的死因直取了他的精神疾病要素，甚至由这个生理意义上的疾病延伸至海子的诗歌写作问题，认为“海子的人格并不圣

洁”，主要表现在三个方面，他的诗和他的行为产生“分裂”；他的灵魂和“神性”形成“矛盾”；他的精神分裂疾病与他的诗“不搭调”——是他生理意义上的疾病导致了他的诗歌与“行为”呈现分裂状态。这个观点与其他人所强调的因果次序形成了逆反。[33]

综合而言，上述观点主要从个体利益角度孤立看待了“神化”海子的社会现象，诸多批评局限在事件本身而没有将思考延伸至社会大环境对该事件的影响中，因此限制了批评的广度和深度。

2. 中国知识分子心态与神化海子现象

从中国知识分子心态角度探求“神化”海子现象的文本虽然不多，但角度之新、力度之深引人关注。相关话语样本共 9 种：马俊华的《北大诗、海子的诗及其他》（1999 年）、肖鹰的《海子死了》（1999 年）、王士民的《海子：没落诗国的神话》（2003 年）、庞书纬的《诗人神话的诞生——以〈不死的海子〉为个案》（2007 年初）、高波的《“海子神话”与“文学知识分子”心态》（2009 年 3 月）、朱越的《“海子神话”分析研究》（2009 年 7 月）、黄麟的《怀念海子不如称颂韩寒》（2009 年）、杜崇斌的《再谈诗人海子》（2009 年）还有张艳丽、乔业琼的《从诗人到诗歌英雄——论海子神话的建构过程及其外部成因》（2011 年）等。

首先明确从社会高度质疑“神化”海子现象的文章，是 1999 年的《北大诗、海子的诗及其他》，继西川 1995 的批评后，马俊华把批评的发力点指向了“北大势力”，认为造成海子轰动效应的“直接原因”是那些“出身”于“北大”并时刻“高擎”着“北大”标签者的“哄抬和炒作”，跟海子的诗歌和海子的死无关，后者不过是“北大人”用于标榜“北大文化”的一种避嫌“借口”。其中，不仅是“北大诗人”、“北大评论家”，还有“北大出身的新闻出版界人士”等。[34] 马俊华特别对“北大诗人”进行了“描述”：

在北大的一些诗人身上，就保留着这种态度：以一种虚夸的优势身份

观念地面对现实生活，与现实生活保持着一种不易觉察的隔膜，却以为自己已经贴近了现实生活，具体表现在诗歌创作上，就是缺少一种真正的感性的东西，好像诗情主要不是直接地从活生生的生活和心灵中渗流出来的，而是纯粹囿于个人精神世界的抽象构造，是对抽象观念和抽象信仰的诗歌形式的注释……[35]

同时指出，这些“北大诗人”常常表现出一种“狂热的终极关怀”，对“伟大”、“超越”、“不朽”、“绝对”等事物怀有始终如一的“强烈的热情”。但这种情绪被学生们不加辨别地当成了某种“信仰”，并夸大到“神圣的地步”。作者认为，北大不少师生正是以之为“精神寄托”去对待学术研究，使得他们的学术研究产生了“越线”，因此令人担心能否将学问做好。也正是这一情绪将海子之死终于“推向”了一个“神化事件”。该过程包含了一种非常令人警惕的类于“文革”和“法西斯”式的情绪，其“性质”绝非对“虚假的崇高”的痴迷，更非“盲目地追随和迎合”，而是隐于人们意识深层的“本质”。[36]该批评不仅严厉而且深刻，作者突出地意识到了“北大人”情绪的社会性。

同年（1999年），肖鹰也将注意力投向“神化”海子的社会问题上，认为脱离巨大的“时代”去谈论海子的自杀难有说服力，很多观点忽视了“海子的死和时代的关系”的根本性问题。一个“时代天才”怎能与“这个时代”无关？他首先反驳了骆一禾所谓的海子自杀“殉诗”说，然后排除“殉情”的可能，从而将海子的生死放在了20世纪80年代后期的中国“时代背景”中。该“时代背景”包括两部分，经济生产的现代化社会大潮与“褪化为无限制的实验游戏”诗歌写作。肖鹰相信，海子陷入了“抗拒无限欲望和全面技术化”的挣扎中，他的“死亡”即“抗拒”的行动。[37]但该结论是否有效，有待我们进一步研究。

王士民在2003年写就的《海子：没落诗国的神话》中，虽依然以海子和他的诗歌写作为出发点，但试图触及“神化”海子的社会性本质问题，认为海子事件包含人为设计成分，目的是为了“制造一个诗歌的神话”。设计者选择海子，就在于他自

杀的死亡方式。设计者通过制造海子的“神话”完成他们的诗歌理论神话，这些人“是神的创造者”。是人创造了“神”。[38]

庞书纬则将崔卫平 1999 年编著的《不死的海子》一书作为分析对象，认为该书是 90 年代中国知识分子的一部“心灵史”，反映了“这一时期”中国知识分子“彷徨的坚守与绝望的抗争”，即市场经济大潮给他们的政治（社会）角色以及经济地位带来的冲击，令他们感到理想的挫败和自我的边缘化，借助“神化”海子的方式传达出他们由此生出的不安和失望。[39]

2009 年，任职高校的高波以批评立场对“海子神话”现象中“文学知识分子”的心态进行了剖析，认为在 20 年间中国由“文革”后的政治骚动到全社会市场经济化的转变过程中，“文学知识分子”“自外于民众和实践的‘精英’立场，注定其介入现实、凸现自身的努力难有实效”，“海子神话”反映了他们“无奈”的“雄心”和“感伤”的“激情”。作者指出，怀着这样的心态，中国“文学知识分子”在海子自杀事件中通过“过度阐释”，不仅缔造了“海子神话”而且将其“推进”了 20 年。被“过度阐释”的“海子神话”现象，“本是一些‘文学知识分子’介入现实凸现自身价值和意义的基本途径”。高波将“文学知识分子”在“海子神话”现象中的表现界分为“斗士先知”和“心灵赤子”两个阶段，前者呼应了当时的“政治文化骚动”，后者则反抗着现今的“商品社会消费文化的压迫”。但这个界分忽略了“当时”“政治文化骚动”的实质——反抗中国市场经济化的强力推行。或者说，“斗士先知”原本就与“心灵赤子”共生。[40]

同年 7 月，朱越完成了硕士论文《“海子神话”分析研究》，该文对“‘海子神话’呈现的形态、讲述手段及其背后所隐含的知识分子心态”做出分析，揭示了知识分子在诉说该“神话”过程中体现出的“精英立场、艺术至上理念以及旧式文人趣味”，透视了这些“知识分子”“内在品质的复杂性及历史延续性”，特别是“在新形势下的身份焦虑及凸显自身的持续努力”。与高波的分析相比，朱越对中国知识分子心态研究的侧重点体现在个人化的“格位”上，因而弱化了其社会性的一面。[41]

不同于上述学术性立场，黄麟则直言《怀念海子不如称颂韩寒》。他的批评指向了继续为“海子神话”添加“热度”的“文人们”，并指出由这些“势利文人”组成的“当代批评界”“集体沦陷”的现实及功利目的。他更希望这些人把注意力转向活着的诗人，把批评落到实处。[42]

杜崇斌把矛头指向了中国媒体，认为媒体在有意拔高海子的形象，后者并非当代“伟大的诗人”，诗歌也并非优秀。至于海子的“殉诗”行为，属于“海子神话”现象的“结果”。海子若没有卧轨自杀，不会引起如此的“激情和仰视”。[43]

张艳丽和乔业琼对“海子神话”构建原因的拆解，虽然没有强调中国知识分子的作用，但在提到知识分子“精英意识”、“趣味性”和“外部因素”时，指出了“传媒的跟进与推波助澜”，而操纵传媒的主导力量依然来自知识分子。[44]

上述文献，基本从社会视角纵览了“神化”海子的现象，其中不仅揭示了中国当代知识分子群体的个体功利价值意识，还呈现了他们的政治理想与市场化经济之间的社会现实矛盾。但对“海子神话”现象的神话本质、其神话标签的本质，以及该现象形成的深层社会、文化及历史原因等未能予以充分揭示，这就为我们对该课题的研究余留了“空白”。

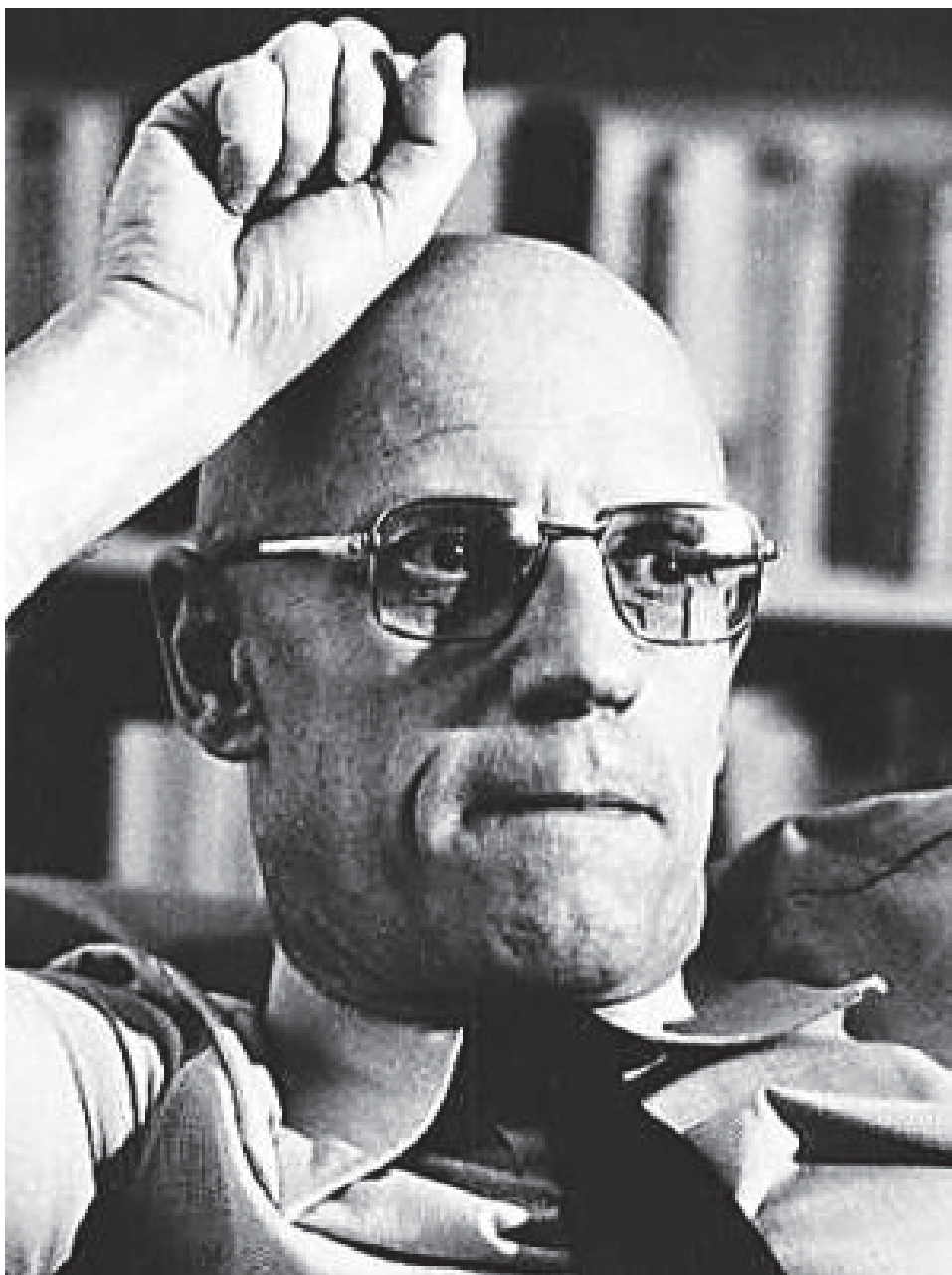
三. 理论框架、课题边界及研究问题说明

前文说过，我们将采用西方话语分析理论对“海子神话”话语事件进行分析。

“话语”理论内容和方向十分广泛。法国的米契尔·福柯构建了该理论，英国的诺曼·费尔克拉夫则在其基础上进行了发展。前者侧重“话语”的泛文化性，后者强调“话语”的文本性。对包含“社会”话语和“文本”话语的“海子神话”，在进行具体分析时当兼顾该理论的两种内容。但任何理论都不是万能的，因此这些理论在具体应用时总会有所侧重。

福柯的“话语”与“权力”理论部分我们将应用三个方面：一是广义“话语”理论，即“文化生活的所有形式和范畴”均被视为“话语”；二是单纯“权力”理论及其若干“界定”；三是“知识型”理论。

对费尔克拉夫的理论，本课题选择两个方面：文本性话语在社会建构现实过程中的文本生产、话语实践和社会实践等内容；“话语实践”通过“互文性”进行“霸权”斗争内容，其中“意识形态”对“话语实践”的“介入”以及霸权概念，为“话语”提供的“发源地”和“模式”等内容尤为关键。



（法）米切尔·福柯

摄影 佚名（该图片来自网络）

对上述将采用的话语理论细节部分，我们将在具体应用过程中逐步介绍。

基于上述内容，本课题边界需要明确以下几点：

首先是研究目标。我们以“海子神话”的总体话语事件为研究目标，在具体分析过程中涉及参与该话语实践的代表性文本；

其次是研究方向。我们仅对“海子神话”话语事件进行话语分析；

第三是研究目标的历史区间。我们界定为 1984 至 2012 年 7 月的时段内。

本课题的任务：

将通过分析“海子神话”话语事件意欲对以下三个问题进行解答：

(1) “海子神话”话语的话语类型判断；

(2) “海子神话”话语的话语实践动力为何（或该现象的形成原因）；

(3) “海子神话”话语的出现意味着怎样的社会现实问题（或该现象所承载的深刻文化问题）。

四. 本文结构

话语分析技术在实用过程中并不存在固定的程序，费尔克拉夫只提供了参考性条目。具体工作概括起来大致分为三部分：资料整合、话语分析和结果获得。[45]资料整合往往通过“文献综述”完成，话语分析则是我们的主体研究工作。

作为一种话语，“海子神话”必包含话语实践的生产、分配和消费过程。通常，分析工作是从话语实践到文本再到社会实践的三个分析向度，即包含从解释（interpretation）到描述（description）再到解释（interpretation）的步骤。[46]第一个“解释”针对的是话语实践的文本生产和消费，对“海子神话”话语而言，即指对已在文本（及其他话语“资料”）的消费和新文本的生产性“使用”，刚刚说过，这部分工作不是我们的重点。我们将从“描述”阶段——对话语文本“目标”的“微观”分析开始，然后进入该话语“宏观”分析的社会实践“解释”阶段。由此，本文结构如下：

第一章和第二章是对“海子神话”话语的“描述”（description），即对“海子神

话”事件的缔造过程的展示。

第一节则首先对“海子神话”话语的发生“背景”（context）——“海子神话”事件的发生基础——作以介绍。

“背景”一词在话语理论中属于“术语”，它是文本生产和消费的基础。“文本在不同的社会背景下也被以不同的方式加以消费。”[47]“背景”的功能在于减少文本解释过程的模糊性，对文本生产和消费的解释更为精确。

在“背景”建立的基础上，我们将通过这两章对“海子神话”话语的话语实践过程进行“微观”性“描述”（对建构“海子神话”话语各个话语文本的生产和消费以及该过程中互文性作用的“描述”），明示“海子神话”话语的话语实践过程。

第三章是对“海子神话”话语进行“话语类型”判断（genres），即对“海子神话”事件的“特征”进行阐述。

首先我们要清楚，有没有“神话话语”这样一种话语类型？如果有，它该如何“界定”。接下来便对“海子神话”话语的“神话话语”类型判断。然后在分析“神话话语”的“权力”特性基础上，弄清楚“海子神话”话语的“权力”特性。

第四章是“海子神话”话语的社会实践“解释”（interpretation），即对“海子神话”事件“本质”的揭示。本章进入了第二个“解释”部分，通过对“海子神话”话语在社会实践过程中的不断社会现实建构，解释该话语主体（话语生产者）的行动动力和目的。

最后，呈现对“海子神话”话语分析的结论。

此外，为便于阅读与理解，下文各章均采用通常语义角度和话语理论立场的“双线”方式进行命题，即便每章中的每节我们也尽力采用该命题方式，比如第一章的首节“‘海子神话’事件的发生基础”与副题“‘海子神话’话语的‘背景’”差异间的含义：前者为通常意义表述，把“海子神话”事件发生的前提（条件）视为该“事件”的“逻辑起点”；后者则从话语理论立场，把“海子神话”话语“背景”问题视作分析工作的前提。

2012年12月31日星期一于 UTS

注释：

[1]苇岸：《怀念海子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第45页至第46页。

[2]西川，《死亡后记》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第35页。

[3]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第58页至第92页。

[4]（法）米歇尔·福柯：《知识考古学》（谢强、马月译），（上海：生活·读书·新知三联书店，1998年），第29页。

[5]朱越：“‘海子神话’分析研究”，豆丁网站，“毕业论文”，
<http://www.docin.com/p-118170106.html>

[6]余徐刚：《海子传》，（江苏文艺出版社，2004年），封面折页。

[7]骆一禾：《海子生涯（1964—1989）》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第3页。

西川：《怀念》，载于西川编：《海子诗全编》，（上海三联书店，1997年），第7页至第10页，。

[8]罗振亚：《〈朦胧诗后先锋诗歌研究〉绪论》，当代中国文学网站；2009年7月15日下载于：

http://www.ddwenxue.com/html/wxjy/xwllw/20080915/2163_26.html

[9]、[10]罗振亚：“朦胧诗后先锋诗歌研究”第二章第一节，当代中国文学网站；2009年7月15日下载于：

http://www.ddwenxue.com/html/wxjy/xwllw/20080915/2163_26.html

[11]“诗人海子自杀20周年”，四川在线（成都）网站；2009年3月26日；2009年8月4日下载于：

<http://news.163.com/09/0326/13/55B99JHD000120GU.html>

[12]、[13]罗振亚：“朦胧诗后先锋诗歌研究”第二章第四节，当代中国文学网站；2009年7月15日下载于：

http://www.ddwenxue.com/html/wxjy/xwllw/20080915/2163_26.html

[14]、[15]王晶：“‘海子身后 20 年，我们在“围观”什么’”，《中国青年报》，2009 年 3 月 31 日；2009 年 7 月 17 日下载于：

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[16]罗振亚：“朦胧诗后先锋诗歌研究”第二章第一节，当代中国文学网站；2009 年 7 月 15 日下载于：

http://www.ddwenxue.com/html/wxjy/xwllw/20080915/2163_26.html

[17]骆一禾：《海子生涯》、《“我考虑真正的史诗”》、《关于海子的书信两则》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 1 页至第 20 页。

[18]周立文：“海子之死”，华声在线网站，“精英博克”，2007 年 3 月 5 日发布；2009 年 8 月 4 日下载于：

<http://blog.voc.com.cn/blog.php?do=showone&uid=4960&type=blog&itemid=94729>

[19]西川：《怀念》，载于西川编：《海子诗全集》，（北京：作家出版社，2009 年），第 6 页。

[20]崔卫平：《真理的祭献——读海子〈黑夜的献诗〉》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（中国文联出版社，1999 年），第 89 页。

[21]崔卫平：“海子神话”，《文艺争鸣》，1994 年 12 期，第 62 页至第 66 页。

[22][23]西川：《死亡后记》，载于西川编：《海子诗全集》，（北京：作家出版社，2009 年），第 1156 页。

[24]崔卫平编：《不死的海子》，（中国文联出版社，1999 年出版）。

[25]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003 年），第 63 页。

[26]同上书，第 66 页。

[27]西川：《死亡后记》，载于西川编：《海子诗全集》，（北京：作家出版社，2009 年），第 1155 页。

[28]西川：“海子‘他被简单化了’”，《新周刊》，2005 年第 15 期，论文网站，

2012年2月25日；2012年7月25日下载于：

<http://www.xzbu.com/1/view-208857.htm>

[29] “西川：难道我们要永远把海子当神？”，《新京报》，2005年12月29日；2009年7月20日下载于“新浪网”：

<http://book.sina.com.cn/author/authorlive/2005-12-29/1824195236.shtml>

[30]廖亦武：“海子自杀”，“独立笔会·廖亦武作品选”，2001年1月11日；2009年7月25日下载于：http://www.boxun.com/hero/liaoyw/18_1.shtml

[31]李越：“在海子神话背后”，《山花》，2005年第01期，第113页至第114页。

[32]范美忠：“自杀或拯救——诗人的两条道路”，“海子论坛”，2006年6月22日；2009年7月25日下载于：<http://literary.blog.sohu.com/5039156.html>

[33]“白板先生”：“海子的人格并不圣洁”，新浪网站，2007年4月6日；2009年7月25日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_474120ac010007jp.html?type=v5_one&label=rela_prevartide

[34][35][36]马俊华：《北大诗、海子的诗及其他》，载于金肽频主编：《海子纪念文集》，（安徽：合肥工业大学出版社，2009年），第73页至第80页。

[37]肖鹰：“海子死了”，百度网站，1999年；2009年7月20日下载于：

<http://tieba.baidu.com/f?kz=42279234>

[38]王士民：“海子：没落诗国的神话”，《呼兰师专学报》，2003年第19卷第01期，第21页至第26页。

[39]庞书纬：“诗人神话的诞生——以《不死的海子》为个案”，《北京大学研究生学志》，2007年第1期，第47页至第51页。

[40]高波：“‘海子神话’与‘文学知识分子’心态”，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第4期，第116页至第121页。

[41]朱越：“‘海子神话’分析研究”，豆丁网站，“毕业论文”，

<http://www.docin.com/p-118170106.html>

[42]黄麟：“怀念海子不如称颂韩寒”，红网·珠江站，2009年3月27日；2009年7月20日下载于：

http://www.zznews.gov.cn/dushu/2009/0327/article_327.html

[43]杜崇斌：“再谈诗人海子”，“杜崇斌博客”，2009年3月28日；2009年7月18日下载于：

<http://blog.voc.com.cn/blog.php?do=showone&type=blog&uid=10597&itemid=549257>

[44]张艳丽、乔业琼：“从诗人到诗歌英雄——论海子神话的建构过程及其外部成因”，《安徽文学》，2011年第3期，第154页至第160页。

[45]（英）诺曼·费尔克拉夫，《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第209页。

[46][47]同上书，第214页。

第一章

“海子神话”的缔造过程 (上)

Description

【“海子神话”话语“描述”】 (上)

话语分析工作通常包含从解释（interpretation）到描述（description）再到解释（interpretation）的步骤。绪论中已经明确，“海子神话”话语分析工作的重心在从“描述”到“解释”的后两个步骤上。费尔克拉夫（Norman Fairclough）曾就文本、话语实践和社会实践三者之间的关系绘制过一个示意图（“三个方位的话语概念”）[1]:

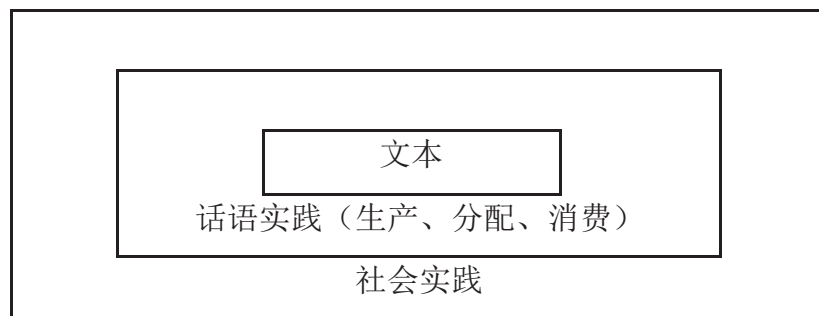


图 1-1 话语的文本、话语实践、社会实践

但他认为，任何话语必然是存在于一个已经形成的客观现实之中，这个既成的客观现实不可避免地会与话语实践行动相互作用：“话语包括对于以前建构起来的客体的参照，也包括客体的创作型的、建构性的意义。” [2] 该“客体”在话语理论中，以“背景”（context）这个术语来称谓。但他没有在上面的示意图中标示出该“背景”的“位置”，现补充并调整该图如下：

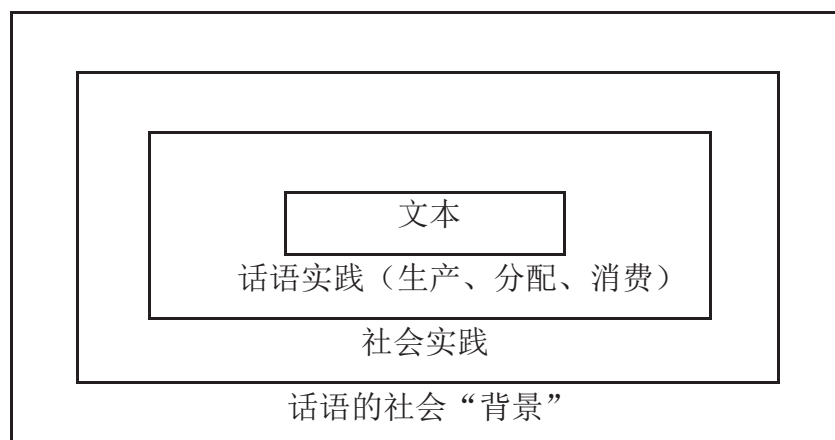


图 1-2 话语的文本、话语实践、社会实践及“背景”关系示意

费尔克拉夫强调，“背景”对预见文本所具有的意义有很大作用，或让我们对文本意义的理解免于失误。[3] 因此，在对“海子神话”话语进行分析前，明确其“背景”的工作便相当必要。

第一节.“海子神话”发生的“基础”

【“海子神话”话语的“背景”】

“海子神话”虽为非文本类型话语，但在具体实践过程中却包含诸多文本性话语内容。这些文本的生产、分配和消费同样需要一个客观“背景”，同时它们也不可避免地成为“海子神话”话语客观“背景”的某些部分。接下来将要界定的“海子神话”话语客体“背景”，不仅关涉前者而且指认后者。

初步判断，“海子神话”话语的客观“背景”有文本“背景”（海子诗歌文本等）、社会“背景”（“六四”政治事件等）、文化“背景”（当时引进的西方文化等）和行动“背景”（海子的自杀死亡事件等）四种。从泛话语概念角度，除第一和第三个“背景”涉及文本形式外，第二和第四个“背景”都属于非文本话语范畴。

一. “海子神话”发生的文本“基础”

【“海子神话”话语的文本“背景”】

“绪论”中已经介绍，海子从 1984 年开始尝试诗歌写作，至 1989 年自杀前的 5 年时间里，共产出 250 多万字的文稿，其中短诗 300（也有说 500）多首，诗剧 7 部。这些文本为“海子神话”的发生提供了基础。不仅如此，这些文本还常常成为相关文化话语事件的“背景”，比如 2012 年 7 月青海德令哈举行以“海子”命名的每两年一次的“中国首届海子青年诗歌节”，就缘自海子生前的诗歌作品《姐姐，今夜我在德令哈》。[4]



“中国首届（青海·德令哈）海子青年诗歌节”网页题图



德令哈

摄影 佚名（图品来自网络）

二. “海子神话”发生的社会“基础”

【“海子神话”话语的社会“背景”】

费尔克拉夫在讨论话语实践问题时强调，任何话语实践都属于社会实践，都脱离不开其所在的经济、政治和制度背景。[5] “海子神话”话语的发生和实践过程，深受中国社会环境及意识形态等社会“背景”的影响。在第四章的“‘海子神话’的‘本质’”中，我们会具体发现这些“背景”与该话语之间的密切关系。具体地，这一“背景”有如下几个方面：

首先是中国的“文革”及其之后的政治斗争“背景”。1978年“文革”结束后，北京出现“西单民主墙”事件，其中魏京生因1979年3月底张贴了《要民主还是要新的独裁》的大字报而被逮捕。同年“西单民主墙”被取缔。1980年9月，“四大（大鸣、大放、大字报、大辩论）”被取消。[6]

其次是中国的“改革开放”经济建设“背景”。1978年12月举行的“十一届三中全会”重点提出了放弃以阶级斗争为纲的论调，强调了“改革开放”的现代化建设问题，中国也从此走上“改革开放的道路”。而1979年，远在欧洲的英国，新任首相撒切尔夫人上台后开始推行市场经济策略，后来该策略成为“撒切尔主义（Thatcherism）”中一个比较重要的内容，还取了个好听的名字叫“金色紧身衣”。该策略很快得到美国前总统罗纳德·里根的认同，[7]随后也在中国分别通过1984和1992年两个阶段予以推行。[8]

第三是“清除精神污染”和“反对资产阶级自由化”运动。事件“起点”是1979年王若水的《关于“异化”的概念》一文。文中直言：社会主义国家的主要危险并不是什么“修正主义”，而是党的异化。[9]形式上，该运动对立双方的斗争并未脱离政治性，但它无法与经济体制改革观念剥离，因此不能不说这是从1984年提出计划性“商品经济”向“市场经济”过渡需要长达8年“势力对抗”的原因。因此，中共十二届三中全会（1984年10月20日）通过的经济体制改革“决定”会有如下强调：



1978年北京“西单民主墙”（图1）

摄影 佚名（图片来自网络）



1978年北京“西单民主墙”（图2）

摄影 佚名（图片来自网络）



1978 年北京“西单民主墙”（图 3）

摄影 佚名（图片来自网络）



1978 年北京“西单民主墙”（图 4）

摄影 佚名（图片来自网络）



1978年北京“西单民主墙”（图5）

摄影 佚名（图片来自网络）

这个决定根据马克思主义基本原理同中国实际相结合的原则，阐明了加快以城市为重点的整个经济体制改革的必要性、紧迫性，规定了改革的方向、性质、任务和各项基本方针政策，是指导我国经济体制改革的纲领性文件。该决定在许多问题上，特别是在商品经济、价值规律这些重大问题上，冲破“左”的思想束缚，澄清了在许多中间存在的模糊认识。[10]

会议明示，中国经济体制改革进入了“第二阶段”，改革由农村走向城市和整个经济领域。[11]

“清污”和“反自由化”运动最终导致胡耀邦“下台”（1987年1月16日），[12]王若水被开除党籍（1987年8月）。[13]

第四是1989年北京“六四”事件。因为“清除精神污染”和“反对资产阶级自由化”运动，“下台”后的胡耀邦于1989年4月15日病世，以悼念胡耀邦为由的

“学生集会”活动发生。随后，以“反官倒”、“反腐败”为主旨、矛头直接指向赵紫阳的“大游行”在4月27日爆发，并最终导致“六四”事件发生，赵紫阳也在“六四”事件的影响下最终“下台”。[14] 两年后（1991年12月25日）苏联正式解体。[15]



王若水及刘宾雁等

摄影 佚名（图片来自网络）



胡乔木

摄影 佚名（图片来自网络）



胡耀邦

摄影 佚名（图片来自网络）



赵紫阳“六四”期间与学生“对话”

摄影 佚名（图片来自网络）

赵紫阳 1989 年 5 月 19 日清晨五时前往天安门广场劝学生停止绝食。这是赵最后一次公开亮相。



邓小平

摄影 佚名（图片来自网络）

三.“海子神话”发生的文化“环境”

【“海子神话”话语的文化“背景”】

随着邓小平“改革开放”政策的提出，上个世纪 8、90 年代中国兴起了引进西方文化的“热潮”，不少西方哲学、艺术、思想、科学等文化方面的经典书籍引入中国学界。特别是存在主义思潮和海德格尔有关诗人、诗歌以及死亡等观点，在当时的中国知识分子中间颇具市场。[16]

1988 年刘小枫的《拯救与逍遥》似乎成为这一状况的先导。该书的“绪论”《诗人自杀的意义》对中国知识分子，尤其是诗人的存在价值问题进行了中西对比性反思。法国存在主义作家加缪在《西西弗斯神话》中强调的自杀哲学性问题则成了刘小枫此文的立意基础，同时又导入了海德格尔“世界之夜”的观念。[17]

海子自杀后，该“绪论”颇受关注，它对后来一些话语主体（文本生产者）在海子自杀事件上进行的话语构建，提供了一个比较契合的文本。目前，我们能搜索到最早采用海德格尔理论分析海子自杀问题的话语文本《诗人之死》便取自该文。[18]

或许与上述原因有关，海德格尔的《诗·语言·思》随后于 1990 年翻译出版，后面我们将分析的文本《先知之门》首句，“由于海德格尔的‘世界之夜’的隐喻，对人类生存图景的陈述已经变得异常悲痛”便引自该书。[19] 而余虹在 1992 年完成的《神·语·诗……》一文的首句，则引自该书的英文版。[20] 接着，陈嘉映翻译的《海德格尔哲学概论》（三联书店）、郜元宝翻译的《人，诗意地栖居》（上海远东出版社）也在 1995 年出版。1998 年，张清华的文章《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》中引用海德格尔的观点多达 6 处，几乎引遍了当时已有的海德格尔汉译著作。[21]1999 年，肖鹰《向死亡存在》一文的立意也建立在海德格尔的死亡观念上。[22]

对“海德格尔热”现象，目前已有有人反思，认为这一现象“是中国当代美学的诸种时代风潮中持续时间最长、影响最深远的一次。它从上世纪 80 年代初开始酝酿、预热、然后一直持续到今天”，并对中国美学思想的发展存在着导向性作用。[23]



阿尔贝·加缪（1913—1960）

摄影 佚名（图片来自网络）

四.“海子神话”发生的“导火索”

【“海子神话”话语的行为“背景”】

涉及“海子神话”话语的不少文本借助了海德格尔的死亡话语，一个重要原因即海子的极端死亡方式：这也似乎是为什么有人会认定海子自杀“成就”了他诗歌声誉的原因。[24]

1989年3月26日，诗人海子在山海关附近卧轨自杀后一个月，北京爆发了“大游行”，随之学生开始“静坐”。海子生前的良师益友骆一禾也在其中。而非常不幸的是，5月14日骆一禾在“静坐”现场突发脑意外，经18天抢救无效于天坛医院死亡。[25]



海德格尔

摄影 佚名（图片来自网络）

虽然骆一禾死于“六四”事件当中，海子的自杀与该事件无论从时间还是因由上都很难关联，但骆一禾的死至今未形成海子事件般的“神话”，很大原因在于两者死亡方式上的不同。对海子自杀形而上意义肯定的观点，从海子自杀伊始便有所呈现，而且始终持续。

但仅仅是死亡方式的极端而缺乏其他基础，“海子神话”话语的发生并非可能。海子和骆一禾之后，戈麦也以极端的溺水（沉湖）方式自杀，同样未产生类似话语结果。因此，海子的自杀对“海子神话”话语的发生更类于一种“导火索”。至于后来，许多人努力从诗歌文本中寻找他“死亡意象”的话语“隐喻”，[26]客观上是在进一步为这个事件“背景”的特殊性寻找更加切实的“依据”。[27]

第二节. “海子神话”的分析依据与方法

【“海子神话”话语的话语“描述”技术】

明确了“海子神话”的话语“背景”后，便可以进行下一步话语实践过程的“描述”（description）工作。作为一个常用话语理论术语，“描述”主要指称文本性的分析工作。[28]“描述”之于话语分析的必要性，就“海子神话”话语而言，主要体现在以下两个方面：

纵观 20 几年的历史，“海子神话”事件经历了一个从局部“聚众”的初期阶段，然后借大众之势，由学术界助推，最终形成颇具影响的话语事件这样一个复杂过程，并体现为“政治企图”、“诗人本位”和“文化符号”等几个阶段。但话语理论排斥这类“概括”性的阶段“划分”，就事件（话语）的“历史”“客观性”而言，类似“划分”极可能产生主观局限，是为话语理论“反抗”的目标：福柯等人强调，类似行为极可能忽视话语的“实在性”，而这正是话语理论努力恢复的“内容”，以消除人为“统治权”。[29]因此，“描述”“海子神话”话语实践的工作十分必要。

此外，话语的“描述”工作，不仅有助于呈现“海子神话”话语实践脉络，还可以了解该话语实践的动力发生、转化以及出现的时间，从而有效地将这些动力内

容与作为话语“背景”特别是社会客观基础进行联系和分析，以便及早发现其中的问题——话语理论称其为话语建构互文性（文本生产）的“关键处”（*cruces*）或“危急时刻”（*moments of crisis*）。虽然两者通常处于话语分析资料整合“档案”（*archive*）阶段，但没有人可以确实在进入话语分析阶段时不会发现新的问题。而任何话语理论都不能规定某种必需的分析“程序”，分析工作的程序总要以客观实际为根本来设定。[30] 这是对“海子神话”话语实践进行“描述”的另一个理由。

上述“描述”工作所处层面，可通过下图（1-3）明示（图中的“文本”框和“话语实践”框在“话语的社会‘背景’”框内部作用）。

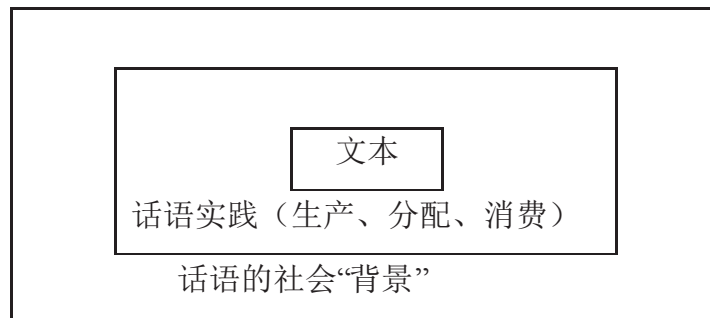


图 1-3 话语的文本、话语实践及“背景”关系示意

“海子神话”话语实践与上节介绍的几个“背景”之间，特别在该话语发生初期，存在着紧密的依附关系。在接下来的分析中，我们不仅能够看到它们相互之间的作用，还会发现它们彼此产生的影响，即“与社会的和文化的变化相关的话语变化”。[31]这种“话语变化”，在话语理论中往往通过三种“途径”实现：侧重文本生产的“互文性”（“互为话语性”、“明确的互文性”，即文本结构上的内容引用）；侧重文本分配的“互文性链条”（*intertextual chains*）（文本内容通过各种渠道对其他人产生的过程性影响）和侧重文本消费的“连贯性”（借助已在内容形成具有逻辑性的新语义文本）。[32]

在“互文性”特别是“明确的互文性”过程中则有“话语描述”、“预先假设”、“否定”、“对抗型解释”、“元话语”和“讥讽”等技术手段。在应用这些技术手段

时，“互为话语性（或话语秩序）”对话语“背景”的“要素”性使用需要特别注意。[33]在具体文本的“微观”分析（关于文本自身的建构）上，则强调“话题控制”、“设定于维护议程”、“阐述”“情态”、“普遍特质”等的“自我”建构性技术方法。[34]而具体文本的“宏观”分析（关于文本对社会的作用）上，则强调“关联词与论证”（“论证”的“阐释”/elaboration、“延伸”/extension 和“增强”/enhancement）、“及物性和主题”、“词语意义”、“语词表达”、“隐喻”等技术方法。[35]“话语描述”技术在互文性过程中的应用比较广泛，其中主要体现在对其他文本内容的具体引用上。诸多“海子神话”文本多采用该技术。

“互文性链条”则在上述技术运用过程中不断体现，具体表现在新文本生产对以往不同文本类型的话语、话语“背景”或话语“要素”的使用上。比如将诗歌文本引入普通文章，或非文本话语引入文本性话语，以及文本、非文本话语被新闻媒体、网络等手段的“分配”方式等等。

“连贯性”（coherence）概念“是大部分解释观的中心概念”。它“不是文本的一个属性，而是一个由解释者加到文本上去的属性”，因此不同解释者的文本具有很大差异是常见的现象。而所谓“连贯性”并非符合客观逻辑意义，它完全可能只“合乎当下的意义”而“不排除不明确的地方和矛盾之处。”[36]

为便于对“海子神话”的实践过程“描述”，我们以时间/年代为线性秩序，将该话语过程分为：1984—1990年、1991—1994年、1995—1999年和2000—2012年四个阶段。同时，需要确定两个概念：“海子事件”和“海子神话”话语。前者即围绕“海子”这一符号形成的“客观”现象；后者即围绕“海子事件”形成的话语客体（Object：话语的实践对象或目标）。

第三节. “海子神话”的“准备期”：1984—1990

【“海子神话”话语的“发生期”：1984—1990】

“海子神话”这个提法形成于1991到1994年。[37]那么，从海子诗歌创作开始至1991年之前的历史区间，便可视为“海子神话”的“准备期”，即1984年至

1990年——由“海子神话”的“逻辑起点”至海子自杀身亡一周年前夕的时段。从话语立场我们则称之为“海子神话”话语的“发生期”。

概括起来，海子诗歌文本话语在此期间的的作用限于局部，原因是它们没有获得“流通”，所谓“互文性链条”尚未建立起来。也可以说它们的话语作用受制于社会“背景”。这种情形具体体现在海子诗歌文本内容和“海子神话”话语内容的差异上：前者不包含自杀性死亡话语内容，但后者始终强调这一死亡话语。它不仅劈开了对该问题研究的一个缺口，也为本文话语的探讨洞开一道通达之势的大门。

该时期涉及“海子事件”的文本目前只发现了10个：《“我考虑真正的史诗”》（《土地》代序，1989年4月26日）、书信《致袁安》（1989年4月28日）、书信《致阎月君》（1989年5月11日）和《海子生涯（1964—1989）》（1989年5月13日）等4个文本均出自骆一禾之手，而其中的《海子生涯（1964—1989）》竟是绝笔。另外6个文本分别是陈东东的《丧失了歌唱和倾听》、钟鸣的《中间地带》（1989年6月15日）、柏桦的《麦子：纪念海子》（1989年冬）、吴晓东和谢凌岚的《诗人之死》（1989年8月）、燎原的《孪生的麦地之子》（1989年11月26日）以及西川的《怀念》（1990年2月17日）。10个文本中分别有文章、书信、诗歌等文本类型（genre）。它们既是“海子神话”话语的第一期建构性文本，又是该话语接下来进行话语实践甚至社会实践的文本“背景”或“要素”。

骆一禾的文本除《海子生涯（1964—1989）》外均与海子的长诗《土地》出版有关，它们的话语目的明确：对海子可能的进一步“死亡”进行阻止，骆一禾相信诗人都会死两次，“第二次的死发生在第一次死后的活人中间”。[38]从写给阎月君的信中可判断，海子的长诗《土地》是骆一禾极力举荐而非出版方对海子诗作的钟情。这也从另一种立场说明了骆一禾担心的“必要”，[39]而阻止海子第二次“死亡”的行动似乎只有一个：借助诗人的诗歌作品使之“永生”。

在长诗《土地》的序言中，骆一禾不仅直呼海子为“诗歌烈士”，还两次使用了“不朽”，将之比肩于卢梭、荷尔德林、兰波等人，[40]为海子的诗人身份作了“预先假设”（presuppositions）。所谓“预先假设”，即话语生产者自主提供的被“视为理所当然”的“主张”，或称“预先建构”（preconstructed）。[41]评价海

子遗稿时，骆一禾又将之与《圣经》、《罗摩衍那》和《那诃婆罗多》等内容进行缔结，其目的在于抗拒当时的海子以死亡方式提升自己诗歌声誉的说法。[42] 在致袁安的信中他也强调了这个问题：认为“难以为继”与“不能写作”有本质区别，前者意味着“他用死来提升他的诗……”（“预先假设”的“否定”negation）[43] 信中还提到了另外一个现象：认为北京诗坛存在“小霸权主义”。[44] 它为骆一禾几个涉及海子之死的文本话语“指向”做出交代。为此，骆一禾拒认海子自杀与其气功练习所造成的精神分裂有关，而只强调高强度诗歌写作使海子的大脑发生痉挛。[45] 但海子遗书中对自己病情症状的描述均与“脑痉挛”无关，反而与精神分裂症更接近。[46] 此外，海子在临终前的另一份遗书中声明，自己的死与任何人无关，[47] 因此骆一禾认定海子死前是清醒的。但自杀行为不可能在非清醒状态下完成，这是常识。稍后我们会发现，海子清醒状态下的自杀与酒后失言伤及前女友的负疚有关。[48] 骆一禾可能对此不了解也可能是故意“回避”，即采用了“明确互文性”的“否定”或“抵抗型解释”技术。后者又称为“抵抗型阅读”，该技术有助于文本解释者自身文本的生产，以剔除旧文本的连接作用。[49]

为此，骆一禾对海子的非正常死亡选择了两个“重要原因”予以“解释”：一是“太阳七部书”写作的高强度压力；一个是生存环境的压力。他引用欧阳江河的话说，海子的生存环境是“没有环境的环境”。[50] 该“环境”自然包含北京的诗歌圈状况。

上述文本建构，涉及海子诗歌文本、海子死亡事件和当时文化环境等几个“背景”话语“要素”，体现为互文性的文本建构。互文性的要义，不仅体现主体（作者）借助文本的自我社会身份建构上，还在于主体可通过自我社会身份建构去推动话语实践的运行。主体建构中的关键是互文性链条中“不断变化的互文性关系”。[51] 但特别之处是，骆一禾的文本目的并非强调个人身份的建构，而是在乎诗人海子的社会身份建构，转换了话语“主体”的角色。这一结果在接下来的话语实践中产生了巨大作用。

骆一禾去世后，上海诗人陈东东撰写了题为《丧失了歌唱和倾听》的文章，对两位间隔 49 天相继离世的诗人表达了惋惜。文章开篇也明确谈到了“死”，但这个

“死”不是一般含义的“死”而是诗人之死。他引用了布罗茨基对曼杰斯塔姆的论述，以强调诗人之死背后隐含的意义。但这个意义是什么作者没有探究，而是直接转向他眼里的海子与骆一禾的诗歌写作关系。[52] 他强调了海子的优秀，而且是“最优秀的”诗人（“预先假设”），把海子比喻为歌唱的“嗓子”。对应的，骆一禾便是“永恒优秀的倾听之耳”。这只“耳朵”所倾听的决非普普通通的声音，而是“诗之精髓和神的音乐”的“海子的歌唱”（“隐喻”、“语词意义”）。[53]



诗人骆一禾

摄影 佚名（图片来自网络）

与陈东东在同一天，四川的钟鸣提供了另外一个文本《中间地带》。标题体现了整个文本的“隐喻”性。话语理论认为，“隐喻”（metaphor）“普遍存在于所有种类的语言中和所有种类的话语中”，它不仅是“话语的表面问题装饰”，同时对思维方式，行为方式，甚至知识体系和信仰体系的建构等都存在建构性，可以担

负重要文化和社会意义方面的话语变化过程。[54]

在钟鸣眼里，海子的死与他常奔波于昌平小镇和北京市区“两地”有关。两者的差异让他处于“身首异处的状态”，精神上造成了“中间地带”，而且呈现出“从来没有展示过的景观”。[55] 但这是钟鸣在替海子“感受”，“中间地带”属于多种内涵的“预先假设”对象。此外，作者还采用“情态”词语，“及物性”语法对“中间地带”进行社会性建构。“情态”（modality）常用于话语主体的“自我”建构，与学术写作较为对立，缺乏精确性，产生的往往是情绪性影响。[56] “及物性”技术虽然也关注文本分析，但强调语言的概念功能、与概念意义相关的方面。[57] 比如下面这段文字：

它必须是一个中间地带，与他生活过的两个地区放在同一水平线上，但保持着丝毫不差的距离。是一片消除了全部差别的真空，一个具有臆想之美的风景区，为月亮、大海、柠檬、树木、古风、缅怀生离死别的男女、多情的中世纪混合气氛所笼罩。[58]

钟鸣没说此“中间地带”呈现出的景致属于死亡，只强调海子生活的两个地区，但接下来进行了目的性“导向”，“如暮色中的原野，在血腥中慢慢合拢”（“隐喻”死亡），让他感到震惊同时“突然感到再也没有获得双重信任的必要了”。[59] 类似“暗示”无需客观依据（“预先假设”）。作者似乎只找了一个旁证，海子的自杀方式，将身体等距离搁置于铁轨，然后被列车“一分为二”，“躯体所达到的精确程度”就是一场“死亡游戏”（通过“一分为二”“隐喻”“中间地带”，即通过词语意义的差异性进行误导）。甚至“抱怨”没人去注意这个细节。钟鸣的目的不在海子自杀的真实原因，而在他认定的海子自杀的原因（“预先假设”）。客观真实并非钟鸣所追求，他在乎的只是自我话语传达。

柏桦 1989 年底的诗作《麦子：纪念海子》是另一种文类（genre）的文本，虽然内容关乎“六四”事件，但并非写于当时，却主观地将海子诗歌意象“麦子”与绝食联系在一起。题记则引用了毛泽东的两句话：“为有牺牲多壮志/敢叫日月换新天”。该主题与骆一禾称海子为“诗歌烈士”不无关系。[60] “绪论”中，我们强

调了该文本的“征兆”性，特别“文革”特质的毛泽东像章与“麦子”的意象联系（“隐喻”），呈现了颇为“惯性”的话语力量（power）。柏桦对海子和骆一禾都有所了解，但文中未涉及骆一禾的病逝，这体现了该文本的政治意图。

不同于骆一禾的“诗歌烈士”说，柏桦在另一个文本中将海子比为中国神话中的哪吒，并“坚信”：作为一个时代的神话，其意义必将得到呈现，“我们”将耐心地等待这个意义的呈现，“10年、20年、30年……”甚至再久都值得，他“赠予我们的闪电之美、血红之美，甚至斧头之美，最终也将变成我们的形象之美、生活之美及运动之美。”透过语词表达出的意义与原语词意义之间的差异完成作者的目的，是为“语词表达”（wording）技术。[61]

吴晓东和谢凌岚的《诗人之死》一文，在“六四”后（8月）被“快速”刊载。文章关注了诗人而非海子单一的死亡问题，通过西方思想界几位突出代表，尼采、斯宾格勒和海德格尔的观念，特别是后者“世界之夜”所围绕的“十九世纪末叶以降”，历史上“几乎前所未有”的“世界范围内的如此集中的诗人自杀现象”为基础，分析了海子自杀的意义（“明确互文性”）。在套用西方死亡话语前，作者首先对“诗人的死亡”进行了使命化、特权化甚至“神化”的“预先假设”：诗人的死亡不是普通的死亡，是对某种“绝对精神”和“终极价值”的死亡象征，构成了“人类生存”“虚无的暗夜”。这种自杀，也是对诗人最大限度“实现和确证”生命价值的象征。[62] 从西方文化角度看待海子的自杀问题，是因为汉民族对死亡问题关注和思考的程度“始终”不足，难以体悟死亡的真正价值，无法参透生命的本质。[63] 为让海子之死具有先决性，作者采用“第一次”这样的重复方式为之定义，“第一次表明作为个体‘存在’意识已经潜移默化地渗透到我们的生存观念之中”，“几乎是第一次，诗人的自杀距离我们如此切近”，让死亡的威胁明朗化（“预先假设”，“情态”）。而其依据仅仅是海子的作品某些语句，比如“走到了人类的尽头”，“一切都不存在”，“走进上帝的血中去腐烂”等等（“话语描述”），并对它们进行简单、直接的思想化（“词语意义”）。[64] 这种主观“对接”的目的只为得出结论：对非主流的中国知识界而言，海子的死如同“神示”（“隐喻”）。于是导致“话语变化”，海子的死也就成了空前的“特殊功业”。[65]

该样本行文逻辑清晰：通过对死亡（自杀）的特权化，首先将诗人特权化，然后对海子特权化，至于证据如何并不在乎。但其中的悖论我们无法忽视，作者颂扬、肯定自杀的目的，只关乎他人，对自己不具有指导作用，死亡只是诗人的“形而上的问题”。[66] 不仅如此，该文本对海子自杀的政治性解读不仅显见，而且是正式出版物刊载的最早文本。它透过互文性体现了话语变化社会性本质的霸权实践意图：“话语事件中的变化的直接起源和动机在于对生产者或解释者的习俗的质问”。[67] 这里的“生产者”或“解释者”可以不单指该文本作者；“习俗”可指“海子神话”的社会“背景”或政治“背景”。

1989年11月26日，燎原的《孪生的麦地之子》亮相，文章以“麦子”类比为梵·高的“向日葵”（以此将梵·高个人所承载的话语力量对海子进行“隐喻”），[68] 并以“麦子”为视角解读了海子和骆一禾的整体诗歌创作。但这时，《海子诗全编》和《骆一禾诗全编》等诗歌文本尚未出版。因此，该文的抽样存在较为严重的局限，特别是我们并未发现该文本明显的“话语描述”痕迹，因此所获结论效果受到影响。[69] 西渡对此作了批评，认为两位诗人的诗歌意象远丰富于“麦子”，特别是骆一禾的诗写立场，其壮阔程度绝非一个“麦子”可以概述。[70] 至于文中“死亡光明的核心”所指为何，颇为费解。但该文本至少能够提升两位诗人的死亡意义，从而提升了他们诗作的价值，对“麦子”的歌颂也让两位诗人的精神生命获得“延伸”——所谓“得永生”。

海子的生前好友西川，在1990年2月17日完成悼念性文章《怀念》，如前所述，该文开篇便作了一个“预先假设”，认定“海子的死”是个“时代神话”。但又强调，在别人眼里海子是天才，在他看来海子只是个“物质短暂的情人”以及“乡村知识分子”（“否定”）。[71] 西川肯定了骆一禾对海子的“赤子”“预先假设”，[72] 却拒绝神化海子的言论，虽然也说海子会成为“神话”，但只是比喻，而且尽可能通过自己的文本呈现海子那些“普通人”性格，比如认为他的不幸源于“偏执”（通过“否定”达到“话语变化”），[73] 甚至委婉拒绝了骆一禾对海子诗歌的肯定，表示自己对此“不能”评价。[74]

在“海子神话”话语的“发生期”，西川想通过自己的文本对“海子事件”进行尽可能的真像“还原”（“抵抗型阅读”或“抵抗型解释”），以消解对海子个人及其诗歌成就的“神化”，但客观上读者并不买帐，并始终误读他的“本意”（另一方的“抵抗型阅读”或“抵抗型解释”）。上述态度，在西川后来的言论中得到更为明确的表述。

此外，还有两点需要指出：

首先，骆一禾和西川都提到了《圣经》对海子的创作影响，[75]但两者似乎与海子一样，都从文化或文本角度看待《圣经》，并脱离原文的意义进行自我的新“意义”建构。这样的文化立场，对《圣经》文本承载的内容有极大的曲解、颠覆甚至亵渎，比如西川认为《旧约》“是暴力，是火，属父性”，认为“以眼还眼，以牙还牙”与“一个人打你的右脸，你要把左脸也给他”不同。其实这是他对宗教中客观因果律与主观“种善因”等内在大逻辑关系的曲意，种善因得善果与“以眼还眼，以牙还牙”的果报律一致。而海子对《圣经》的态度，更多是文本性利用。这也是他走上自杀之路的原因之一，海子并无宗教信仰，否则宗教中强调的自杀重罪（必下地狱）之“果”极可能避免其决绝。骆一禾同样未能避免对宗教观念的选择性态度，否则不会假借宗教口吻颂扬海子不仅是得永生的人还是不朽的人，甚至引用耶稣的话去“感谢”关注海子的人。类似这种“哦，那些聆听过他朗诵的人有福了”之类的篡改不仅曲解了耶稣的原意，也曲解了《圣经》乃至宗教本身。[76]

其次，骆一禾和西川可能都沿用了海子的说法，把法国诗人兰波称为“诗歌的烈士”，[77]这可能缘于他或他们对兰波真实生活轨迹的曲解。兰波与“烈士”一词很难扯上关系，即便比喻也极不恰当。兰波尽管早逝，却死于癌症，而且临终前皈依了上帝。此外，他 19 岁时便抛弃诗歌而去追求金钱了。[78]

除上述文本外，还有一些泛话语内容也值得注意。

海子自杀后的 1989 年 4 月 7 日，北京大学举行了他的诗歌朗诵纪念会，参与者多达千余人（海子诗歌文本的分配与消费）。20 年后的 2009 年，一位当年就读北大中文系的学生回忆了那时的情景：当时海子的自杀在北大影响很大，很多人的表情如同“上帝死了”一般。那时“海子已经是诗歌的神”，而且是北大自己的“神”。

这使海子的自杀成为“爆炸性”的事件，那种气氛有种“于无声处听惊雷”或“大音希声”的架势：

海子的自杀……我们不相信那只是他的个人选择，我们坚信一定可以用更宏大的背景来揭示的。那个年代虽然还不提什么市场经济，但我们已经痛感经济社会的到来对精神理想的冲击。因此我们甚至相信，整个社会要对海子的自杀负责……我承认这有点“过度诠释”了，只不过很多年后我才承认……[79]

这段话对社会话语在当时的作用做了较为客观的陈述。

回忆者还袒露，他一直不明白海子这位心目中的“神”如何能写出那样的作品，甚至相信那该是一种“癫狂状态”，曾想过尝试大麻来体验那种状态，“不幸或者值得庆幸的是，当时找不到大麻”，[80] 这似乎能诠释为什么很多年轻诗歌爱好者纷纷模仿甚至抄袭海子诗歌的原因。[81] 前面分析过的燎原的《孪生的麦地之子》开篇也表示，那时的中国诗坛突然“大面积”种植起了“麦子”。[82] 骆一禾写给阎月君的信中也提到过，海子自杀之后他收到过“很多”来自“诗坛之外”诗歌爱好者的来信，他们对海子诗歌的熟悉程度令他惊讶。[83] 这些内容都客观呈现了“海子神话”话语在当时的状况。

通过上述分析，我们可以明白，在“海子神话”话语的“发生期”，主要产生影响的是海子的诗歌文本（文本“背景”）和海子的死亡事件（事件“背景”），社会性大背景式的话语影响虽然存在，但“政治化”的话语倾向影响并不能构成主流，其中也只有吴晓东、谢凌岚和柏桦提供了两个较为明确的文本。该话语的一个重要建构手段就是“预先假设”话语技术的“神化”效果。

第四节. “海子神话”的“爆发期”：1991—1994

【“海子神话”话语的“发展期”：1991—1994】

将“海子神话”的“爆发期”（“发展期”）设定为 1991—1994 年之间依据有三：

首先有人明确了该时段，“1991 年到 1994 年，那纯粹就是海子的天下”，而且“神话的说法”也是在这段时间形成，上个世纪 80 年代末期（当时的社会“背景”），很多年轻人感到一种大话语环境下的精神危机，特异功能、宗教文化的消费不断增大，海子事件的“神化”力量（power）便轻易赢得“市场”；[84]

其次，几篇“海子神话”的标志性话语文本均在该时期完成，朱大可的《先知之门》（1991 年 8 月 19 日）、崔卫平的《海子神话》（1992 年）和《真理的祭献》（1992 年 4 月—7 月）、西川的《死亡后记》（1994 年 5 月 31 日）等。1999 年崔卫平编辑出版的《不死的海子》就收录了该时段的文本 13 篇之多，占全书篇幅 45%；

第三，海子的诗歌作品在该时期并未赢得经济市场。[85]

而概括地，该期间“海子神话”话语实践的倾向有二：死亡话语和政治话语。新文本生产目的也大致为两类：继续深化已在话语的力度，即对同一个主题的重复论证；力图生产新的话语（“话语变化”）。

下面，我们将有所侧重地分析相关文本。

1991 年上半年出现的相关话语文本有宁志荣的《倜傥与失落——评青年诗人海子的诗》、王培敏和王俊凤的《1989—1990 年诗歌阅读札记（一）》和海客的《海子：浪漫精神的复活》等。这几个文本的重心均在于对之前文本的强调上（“互文性”），反映了“海子事件”在当时备受关注的社会性现象。比如王培敏、王俊凤出示的海子“麦子”意象热“使中国诗坛在 1989 年几乎是集体地俯身农事，对自己的衣胞之地倾注了极大的关注和热情”的事态，[86]以及海客描述的“两年后（按：1991 年），越来越多的人开始谈论海子，搜寻海子的诗篇”的状况，都能反映出当时“海子神话”话语（非文本性内容）的话语力度。[87]

宁志荣“预先假设”的海子诗歌“精神王国”对骆一禾的文本进行了延续和延伸，具体手段即借助对海子诗歌文本的“话语描述”和对尼采“上帝死了”的观念引进，通过“情态”技巧认为他“抑或”（情态副词）受到“中国古代天人合一哲学的影响”，可能打算“寻找一种全新的精神世界”，因而形成一种“对自然顶礼膜拜”的态度。[88]“情态”有主观和客观之分，上述“情态”属于客观情态，这类情态的使用“往往暗示着某种形式的权力”，[89]即通过这种跨诗歌文本进行跳跃

式的“联系”，对设定的海子“精神王国”给予了力量性支持。[90]此外，文本也延续了骆一禾对海子“诗歌烈士”的“预先假设”，不同之处在于作者对此作了语词转换，如“献身”或“大无畏的英雄气概”等，即“语词表达”（wording）技术。[91]随后，作者提出海子长诗《太阳》充满了对文化的“背叛”，在看待“人”的传统观念问题上发生了“怀疑”，而且是“毁灭性的”，“将人类置于绝壁之上”（主观“情态”），与中国古代天人合一的哲学构成了逻辑上的“断档”，作者的意图也因此明确：通过“预先假设”将海子的“精神王国”进行落实——“这种诗歌精神充满了执着和顽强，弥漫着原始的、宗教的、神话气息”。[92]作者通过对海子诗歌文本（“背景”）话语消费本质的“解释”，达到了建构目的，这个过程“语言的身份功能”表现出了自身的重要性。[93]该观点较之前的文本内容是特别的、新鲜的，在哲学认知高度上突现了海子诗歌文本的威慑力（power）。

上述“预先假设”、“语词表达”、“情态”（主观或客观）等话语技术，目的在于协助话语主体（作者）的话语内容“阐述”（formulation），其目的之一即达到互动控制，“往往是维护作用的一种形式”，从而“赢得他人的认同”以便“约束”对方。[94]虽然费尔克拉夫的“互动控制”和“阐述”是以谈话样本来说明的，但从大范畴来说，互文性本身同样具备“互动控制”和“阐述”的内涵，只不过这个“互动”是文本与文本之间的，而非“上句话”与“下句话”之间的行为。或者，“互动控制”只是互文性技术的微观使用，因此所“赢得”的“认同”以及达到的“约束”都指向消费者的消费向度。

王培敏和王俊凤的文本也延续了骆一禾的观念，将海子定位在“圣杯少年”和“浪漫主义诗人”两个形象上（通过“话语描述”延续之前的“预先假设”），为文本提供了新话语力量，“死亡的美丽之花一直开在海子的河上，他在触摸到光明的中心，接近圣杯的时候，他的精神已经走到一个光明的地带。”（“隐喻”、“预先假设”）至于这个“地带”为什么既是“精神的天堂也是肉体的地狱”，作者未作解释（“预先假设”，或者是将“死亡”与“地狱”进行了等价——“词语意义”，但与之前“死亡的美丽之花”在逻辑上又出现了不一致——“互文性”和“转换”，即文本的“连贯性”问题）。这类过于随意的语句虽然令人费解，但并不匮乏话语作用力量。[95]

海客的文本在“承接”海子“浪漫主义抒情诗人”以及“诗歌烈士”的“定位”同时，引入了“现代”和“后现代”概念，力图从区别两个概念的角度对之加以“印证”或仅仅是“复述”（“话语描述”）。[96]

在海客之后出现的三个文本，则均颇具缔造性话语力量，即刚刚提到的《先知之门》（朱大可）、《真理的祭献》和《海子神话》（崔卫平）。

如果朱大可的“先知”说算是对“海子事件”的“隐喻”，那么崔卫平的“海子神话”则是直接“命名”。虽然前者将骆一禾纳入“先知”行列，但文本涉及骆一禾的内容有限，客观上仍是在对海子“单指”。[97]继吴晓东、谢凌岚的《诗人之死》之后，作者也从海德格尔处“描述”了“世界之夜”，并在定义“世界之夜”的“黑暗”时，引用了海子的句子“诸神之夜何其黑暗啊”，从而强调了“世界之夜”的“神性”。[98]然后通过海子的另一句“我的人民坐在水边 只剩下泪水 耻辱和仇恨”，将“世界之夜”导向政治隐喻——不仅指一个“庞大的谎语制度”还“维系一个摇摇欲坠的价值体系”。[99]在“话语描述”基础上，通过“词语意义”的转换抵达“话语变化”的建构。海子便成为“世界之夜”的唯一“目击者”和“言说者”（“预先假设”）。“海子说：‘骑上 诉说 咒语 和诗歌 一匹忧伤的马 我骑上语言和眼睛’，这暗示了目击与目击后的反应。”[100]由此，未经海子“同意”，作者便让他承担起了抗拒中国极权主义政治的角色（“预先假设”）：海子自杀的地点是秦皇岛、长城、山海关。特别是山海关，吻合了统治者“巨大的种族之门”的意象（“隐喻”）；[101]海子自杀的时间3月26日则与“两个著名的浪漫主义先知”贝多芬和惠特曼辞世的时间一致（“预先假设”）。[102]海子便自然而然地“成为”众人的“先知”。这“先知”与骆一禾之前命名的“诗歌烈士”同为一——众人的“英雄”或“话语英雄”。但作者似乎认为该逻辑线路（“预先假设”）依然不够，为突出海子的“先知”“神性”背景，还将他的全部写作结果直呼为“神学”，而且是“二十世纪最不可思议的意识形态神话”（“隐喻”），[103]而他最具体的神性行动就是“以死写诗”或“用死亡语法去反抗世界之夜的黑暗语法”。[104]虽然朱氏也沿用了骆一禾对海子“浪漫主义”诗写观念的“归纳”，却违抗了后者对海子自杀尖锐抗拒的以死提升诗歌价值的“说法”（“抵抗型解

释”)。特别是在应用上述材料时出现了不全面(顾此失彼)的情况,比如在将惠特曼和海子进行“同类先知”比肩时,忽略了海子对包括惠特曼在内的一系列导引“文学走向现代败落的直接原因”的作家的“指责”(“抵抗型解释”)。[105]

为塑造海子“神学”,朱大可同样延续了骆一禾和西川之前的基督教话语:将海子与耶稣的行动“同化”(“隐喻”),其过程有两个步骤,首先对耶稣被犹太的“出卖”历史进行修改,认定是两者共谋,“正是耶稣要求着犹太的背叛,并把他(‘撒旦’)的计划告诉了犹太。接着,在耶稣的公开催促下,犹太动身离去,而后的事众所周知”,[106]“修改”的依据是《约翰福音》中的一句话:“他吃了以后,撒旦就入他的心。”朱氏认为其中有一个逻辑次序,“不是先有撒旦后吃蘸血之饼(耶稣肉身的隐喻),而是先吃饼后才出现了撒旦和‘叛卖’之意”,这无疑是一种暗示(“隐喻”),[107]耶稣之死是耶稣与犹太联合设计的“叛卖与受难艺术”(通过“隐喻”达到“话语变化”),“海子的死亡绝唱”不过是对耶稣“伟大艺术的现代模仿”,不同之处仅在于海子是“独自完成了这一行动”,因此“他就必须一个人同时承担英雄和叛徒这两种使命”——“自杀”就是海子的背叛行为。但海子是“历史中最年轻的先知,沉浸于愈来愈强烈的弥赛亚精神之中,并且指望用那精神去处死一个腐朽到极点的时代。”[108]为了解释海子自我“背叛”问题,朱氏重回《圣经》去寻找证据,即耶稣临死前绝望般的呼喊:“我的神!我的神!为什么离弃我?”[109]他将此解释为是耶稣对神主是否在场的探查。“海子的死亡绝唱,正是短暂者对永恒者的激烈探查。”(“预先假设”)[110]但对耶稣“呼喊”的这一解释完全背离了《圣经》:耶稣成为人类的替罪羊,在罪孽未能清洗完成之前,他不能与他的天父“同在”,那一刻神主确实离开了他,而这才是耶稣呼喊的原因。[111]

此外,为强调海子自杀的“权威性”,朱氏还“删除”了从屈原到海子之间所有自杀诗人的名字,以此认定中国文学史的基本特色是“缺席”自杀行为。海子便成了屈原“最年幼的兄弟”。[112]朱湘、闻捷等诗人和他们的死便被朱氏一笔抹除。

通览《先知之门》可以看到,朱氏无论是塑造海子的“神学”还是命名海子为“先知”,都包含了明确的政治意图,体现了话语理论的“霸权”性“话语权力”

内容。[113]

虽然该文本遭到西川的反对和批评，但日后所起到的影响并未因此减弱。

崔卫平虽然重点分析了海子的诗歌文本，结果却作用于“海子事件”。

《真理的祭献》沿骆一禾对海子“抒情诗人”评价的角度，以海子的《黑夜的献诗》为对象进行了“真理”层面解读，这个“众多声音中最嘹亮、最尖锐”、“被传得最远的声音”，“在没有真理的时代”将“痛苦”以“真理”的内容“唱出”，这“痛苦”是“为真正的真理的到来准备一场祭献。”（“话语描述”在“互文性链条”的文本分配和解释上建构起新的话语，并采用“隐喻”和“预先假设”等技术）[114] 其中“没有真理的时代”之提法，突现了话语的政治立场。作者对海子诗歌的分析，并非为了发现其诗意内容，而是挖掘其中隐含的思想乃至政治意味（“霸权”）。这在她编撰《不死的海子》的文章分类上可明确：她的文章均收编在“思想探析”的下篇。

这是一份较典型的互文性作用文本，体现了互文性的链条功能——由诗歌文类转换为评论文类（genre）。这个过程中，作者将个人观点“植入”新文本，达到个人身份的建构目的。诗歌文类的特点，是存在大量“隐喻”，它们会为解读者或消费者提供主观可能性，为“话语变化”带来便利。

崔卫平的另一个文本《海子神话》，非常直接地通过海子诗歌文本的“话语描述”对“海子神话”这个当时仍处于“雏形”的话语事件进行了“命名”：“在当今诗坛上，海子作为一个巨大的神话的存在，已是人所共知的事实”，非常典型的“预先假设”。同时为“现代造神运动”进行辩解，“‘神’是无法被造出来的，它总是给予人们共同分享的某种悟性”，以此“解释”了“神”这个词语的意义，并以诸多主观“情态”方式“认为”，称为“神话”的东西一定包含某些“原型”。[115] 为此，她采用了五个部分揭示这些“原型”，其中的第四部分“天启情绪”为重点：该情绪“包括预感、预言、先知口吻、末日、审判及拯救等”，而且“这是海子神话中最突出、冲击力最大的成分。围绕着海子的造神运动，在很大程度上即围绕着这种情绪而展开的。”（“预先假设”）[116] 作者通过把客观现实中的“现代造神运动”与海子诗歌写作中的“造神运动”进行了概念上的“切换”，仿佛

“海子神话”意指海子诗歌文本制造的“神话”，从而“多重”了“神话”的含义（“语词意义”）。为增添其力度，作者还强调了对海子“圣徒”称谓的含义，即“他知道他端坐在他自己的内心里，端坐在自己内心的黑暗当中。这是一个‘内圣’的王，内心分裂，永远不能上升到地面的‘王’。”[117]“内圣”是中国儒家取庄子之意而沿用的一个名词。[118]为了避免骆一禾生前一直反抗的海子以死提升诗歌价值的观念，作者在篇末作出声明：

但不管怎么说，从中并不能得出为什么他选择 1989 年 3 月 26 日这个日子突然离开人世的理由，这种危机一直存在，但结果却并非必然，从他的诗中得出他自杀的原因总是不充分的，同样，从他的自杀去理解他的诗更是没有多少道理的。……[119]

这个段落的“情态”技巧多处采用，像“不管”、“并非”、“充分”和“更是”这类“情态”词的使用。

从海子诗歌文本角度出发助推“海子神话”事件的文章，在这一时期还有不少，奚密（美）的《海子〈亚洲铜〉探析》（1991 年至 1994 年之间）、麦芒的《海子与现代史诗》（1991 年至 1994 年之间）、余虹的《神·语·诗——读海子及其他》（1992 年）、李超的《形而上死》（1992 年 6 月 4 日）、陈超的《海子》（1993 年）、邹建军的《试论海子的诗歌创作》（1993 年 7 月）、谢冕的《思念海子》（1993 年 9 月）、宗匠的《海子诗歌：双重悲剧下的双重绝望》（1994 年 4 月）和程光伟的《现成的诗歌与可能的诗歌》（1991 年 11 月 19 日）等等，[120] 它们大多通过肯定海子诗歌写作的价值和意义去肯定他的自杀行为（借助“互文性链条”进行文本类型的转换方式，达到作者自我身份的建构）。

麦芒从“现代史诗”立场切入，认定完成“现代史诗”也就完成了“个人”的“事业”，“海子就成为了这样的神话”，[121] 这样的成绩并非“文学类型”而是“生命形态”的，从而印证了骆一禾对海子的概括，[122] 体现了“预先假设”的特

殊类型“否定”：A 不是 B；以及建构社会现实的“及物性”（transitivity）：C 是 D。[123]

余虹对神化海子的态度毫无隐讳，直言海子的诗写是“天”的旨意，理所当然要献出生命（“预先假设”）。[124]作者采取了三个角度来“神化”海子，首先提出“神性即灵魂”；然后认定“神”是“太阳”；最后陈述“神话”是“语言之语言”。三者间的“逻辑”是“如果说真正的‘大诗’必源于神话，而神话又是太初之词，那么，诗必是原初的语言。”“神话即原诗”，“第一位创诗者是神，诗是神的”，同时“所有的神话都是人话”，一言以蔽之，神即人。海子是“神”，他的诗歌是“神”的“话语”，如此也就左右逢源了。[125] 因为海子是太阳神之子，所以中国没有太阳。这就意味着中国没有神，两者是同一的表达（“否定”、“关联词”与“论证”、“及物性”）。[126]在这样的“惨境”中，是海子拯救了中国——他在 1988 年写出了堪称民族神话的《太阳》，这部诗歌的产生预示着诗神的降临。[127] 于是，海子只有一死，因为“血成言辞，语言返回神话”（“隐喻”）。[128]

类似观点被李超在《形而上死》中一语道破，“死者的坟茔，就是生者说话的客室。”因为“死易被诗化”。[129] 李超认为，海子以死抬高自己诗作的说法潜藏着一种危险，它会为其他诗人的效法提供一个成功实例。[130] 两年后，这句话得到印证。

对死亡的意义李超先是做了“否定”，视之为“至恶”，所谓“死亡的现代意识”就是一种“死亡拜物教”（“否定”），[131] 然后又肯定了海子的死，理由是他“留下了感人的诗篇”，因此，对他的死“应该给予昂贵的评价”，这不仅是诗人的“宿命”，也是诗人的“尊严”——最终，又回到了卫护“海子神话”的立场，[132] 以“预先假设”为基础，通过“及物性”的“是”进行了社会现实建构。

陈超则通过《海子》首先认同了其作品的“准神学意义”，但也指出其中散发着自我迷恋和自我神化的意识，他会视自己为神或神子（“预先假设”、“否定”）。为此，他才会有“曲解圣经，重铸圣训”的行为。[133]

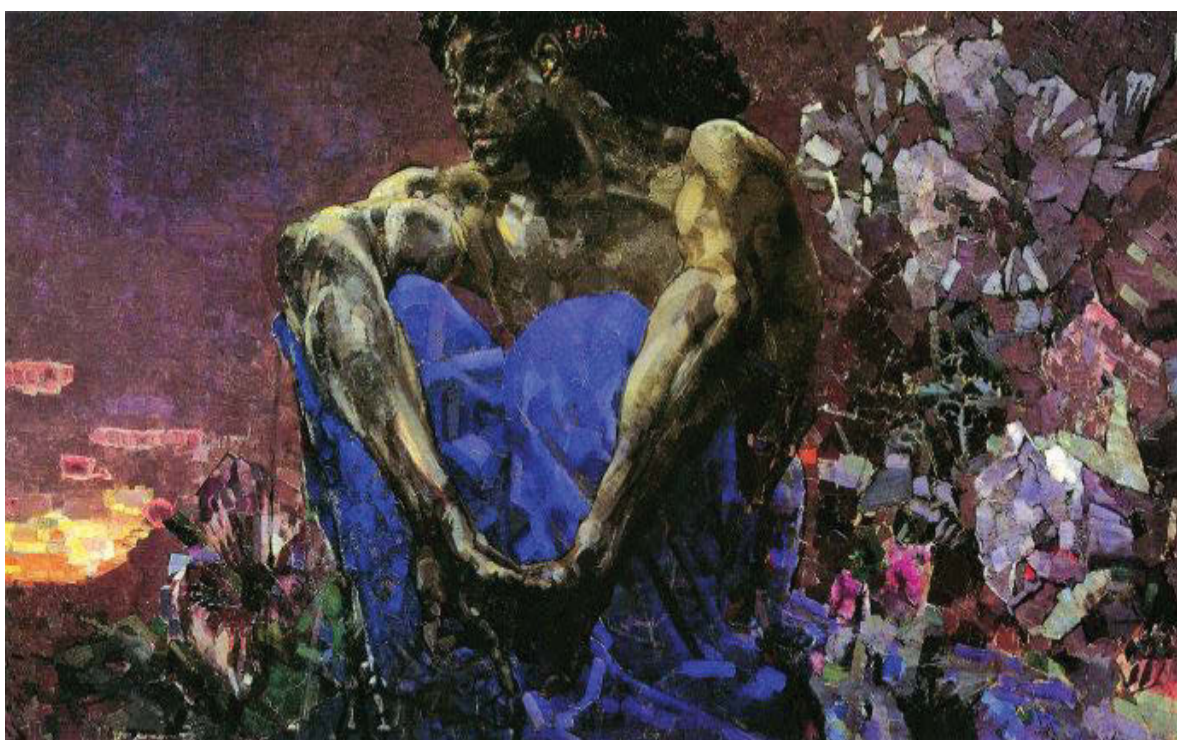
邹建军则力图对海子的抒情诗歌给出“历史定位”，[134] 他首先认定海子在抒情诗作中几乎是前所未有地将“神性和人间性”进行了“有机统一”（“预先假设”），并以《四姐妹》为例。而这个作品传达的是海子的私人情感，与神性相去甚远。不仅如此，邹建军还通过这个作品转向海子的死亡问题，认为后者的死实为“必然”行为，其根本来自他的人生和命运。[135] 于是，美国普拉斯的死亡艺术说成了作者实证诗人的死“等于”“再生”的依据，而且还是“一种伟大的胸怀、壮烈的（地）赴死。”（“互文性”、“及物性”的 A 是 B）[136] 但读至篇末仍未见其“历史定位”以及影响中国诗歌发展的基本例证。

在“海子神话”话语的“发展期”，并非没有对立观点。早在 1991 年（11 月 19 日），程光炜的《现成的诗歌与可能的诗歌》就于《诗歌报月刊》刊出。这是一篇从海子诗歌现象入手进行中国诗歌批评的文章。作者直截批评了海子的作品“更像是简单明了的神学大纲或初级课本”，“愈来愈显得乏味”，长诗“愈来愈显得堆砌”（“否定”）。与之对立，作者强调了一种“可能的诗歌”，即建立在“多重意义的基础”上的诗歌作品，而反对直陈真理或思想的诗歌，因为诗歌至多为读者提供一种“可能”（通过“论证”抵达“话语变化”）。而造成这一结果的原因是，中国当下一些诗人的“士大夫情绪”以及“不尚务实的民族性格”，比如那些“好大喜功、功利浅近的无节制性”表现（“否定”）。[137] 三年后（1994 年 4 至 5 月），海子生前交往密切的朋友苇岸所道出的内容吻合了程光炜的判断，海子“满脑子名士观念”，甚至“社交上人为地制造距离感等等”。

值得注意的是，苇岸还提到了被骆一禾和西川都刻意回避的细节，在海子的房间里，有一幅他喜爱的俄国油画，《坐着的魔鬼》（“隐喻”）。此外，文章还对钟鸣《中间地带》一文所表达的观点予以指责，认为钟鸣的文章不仅“牵强、晦涩”而且结论“武断”（“否定”）。苇岸曝出的最大“内幕”则是前面提到过的海子自杀原因，因喝醉了酒“说了许多同女友关系的事，醒后大为懊悔……罪不容恕，只想一死受过”，而且“不好意思回校”，并“在宿舍留好了遗书”，他们在这次见面（1989 年 3 月 21 日）前，海子已经“差点死了”，5 天后海子真的自杀身亡。

作者还在文中袒露，之所以在海子死后 5 年才将诸多细节公布，是因为以讹传讹的现象已愈演愈烈。[138]

这篇文章写成一个月后，西川的《死亡后记》出手。在对当时诸多不冷静状况进行概括性描述之后，西川对钟鸣和朱大可分别在他们各自文本中传达的观念进行了严厉批评（“否定”），他强调如果海子的死真若朱大可等人所认为的那样有着巨大的政治企图，那么海子“定然脱不了演戏的干系”（“论证”）。[139]



坐着的魔鬼（1890 年，油画）

（俄）弗鲁别利 [Mikhail A. Vrubel]

西川此文态度明朗，对“海子神话”现象的“狂热”进行了冷却。他采取的方法就是坦白 5 年来一直缄口不谈的海子自杀的诸多可能原因，之前之所以不谈是认为“应该由一些更加客观的人去探讨”，毕竟他们曾经是交情很深的朋友。[140]

但西川的努力并未获得收效，后来有署名张祈的文章公然表示：虽然西川的分析很令人信服，但还是更相信朱大可赋予海子自杀的政治企图说，理由是后者的分析论证不仅严谨而且令人信服（“建构的互文性”）。[141] 十年之后，西川对记者

说出他为此文所承受的攻击，“有疯狂崇拜者”说他对海子没有情感，认定他无论如何也不该“分析”海子的自杀问题，而他当初撰文的目的就是不希望人们把海子“永远当神”（通过“互文性”进行文类转换、“否定”）。[142]

尽管这段时间人们对“海子神话”爆发了极大的热情，但“狂热”也仅仅停留在某种“情绪”阶段，至少人民文学出版社在当时打算出版《海子的诗》时竟因征订印数严重不足（只有 5 册）而难以开机，说明“海子神话”话语的话语实践尚未进入商业利益层面。但 1994 年，由海南出版社出版的《二十世纪中国文学大师文库·诗歌卷》中选入了海子的作品，海子由此跻身中国文学大师行列。[143]



“西川：海子死的意义被无限放大了，大家把其他的情感附加到了海子的死亡上。”摄影 佚名（图片来自网络）

注释：

[1]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第68页。

[2]同上书，第72页，第57页。

[3]同上书，第75页至第76页。

[4]“首届海子青年诗歌节将于2012年7月25-26日在青海德令哈举办”，诗生活网站，2012年7月5日下载于：

<http://www.poemlife.com/newshow-7054.htm>

[5]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第66页。

[6]“老照片：七十年代末北京的‘西单民主墙’（组图）”，文学城网站，2012年7月1日下载于：<http://www.wenxuecity.com/news/2012/07/01/1850757.html>

[7]（美）托法斯·福利德曼：《世界是平的：“凌志汽车”和“橄榄树”的视角》（赵绍棣、黄其祥译），（北京：东方出版社，2006年），第96页至第97页。及“撒切尔夫人”词条，百度网站，2012年8月30日下载于：

<http://baike.baidu.com/view/46916.htm>

[8]“中国市场经济体制”，2012年8月30日下载于：

<http://baike.baidu.com/view/132395.htm>

[9]王若水：“‘清除精神污染’前后”，360doc网站，2012年8月30日下载于：

<http://www.wangroushui.net/CHINESE/QINGWUQH.HTM>

[10][11]“改革开放三十周年系列策划.党的重要会议之二 十二届三中全会——改革从农村走向城市”，人民网站，2012年8月31日下载于：

<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/134580/135608/index.html>

[12]“胡耀邦”词条，维基网站，，2012年8月31日下载于：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%83%A1%E8%80%80%E9%82%A6>

[13]顾昌海：“一个悲壮的故事：单枪匹马挑战庞然大物”，凤凰网站，2010年2月6日；2012年8月31日下载于：<http://blog.ifeng.com/article/4250157.html>

- [14] “想了解关于‘六四’的始末？”，香港人网站，2008年2月16日；2012年9月1日下载于：<http://www.hkreporter.com/talks/archiver/tid-9751.html>
- [15] “苏联解体时间”，百度网站，2012年8月31日下在于：
<http://zhidao.baidu.com/question/70604618>
- [16] “海子‘他被简单化了’”，《新周刊》，2005年第15期，论文网站，2012年2月25日；2012年7月25日下载于：<http://www.xzbu.com/1/view-208857.htm>
- [17]刘小枫：《拯救与逍遥》，（上海人民出版社，1988年），第41页。
- [18]刘小枫：《拯救与逍遥》，（上海人民出版社，1988年），第75页。转引自吴晓东、谢凌岚：《诗人之死》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第50页至第53页，原注（2）。
- [19] 海德格尔：《诗·语言·思》，彭富春译，文化艺术出版社90年版。转引自朱大可：《先知之门》，载于崔卫平编：《不死的海子》（北京：中文联出版社，1999年），第122页至第141页，原注（1）。
- [20]海德格尔：《诗人何为？》，载于海德格尔：《诗、语、思》英文版，第142页。转引自余虹：《神·语·诗……》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第111页至第120页，原注（1）。
- [21]张清华：《“在幻象和流放中创造了伟大的诗歌”》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第172页至第185页。原注（11）、（12）、（18）、（19）、（26）等。
- [22]肖鹰：《向死亡存在》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第226页至第231页。
- [23]吴兴明：“海德格尔将我们引向何方？——海德格尔‘热’与国内美学后现代专项的思想进路”，《文艺研究》2010年第5期，第5页至第17页。
- [24]张清华：《“在幻象和流放中创造了伟大的诗歌”》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第168页。
- [25]陈东东：《失了歌唱和倾听——悼海子、骆一禾》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社1999年），第36页。

[26] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 181 页。

[27]: 陈东东、韩东、张祈、龚宏和邵波、廖建国、阎怡秋、吴晓东和谢凌岚等都在肯定“海子神话”的前提下, 从文本的角度反向诠释起海子的死的价值和意义。

[28] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 68 页。

[29] Michel Foucault. *L'ordre du Savoir*, Editions Gallimard, 1971, p48.

转引自莫伟民: 《译者引语: 人文科学的考古学》, 载于米歇尔·福柯: 《词与物》(莫伟民译), (上海三联书店, 2001 年), 第 6 页。

[30] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 214 页。

[31] 同上书, 第 89 页。

[32] 同上书, 第 215 页。

[33] 同上书, 第 108 页至第 120 页。

[34] 同上书, 第 144 页至第 156 页。

[35] 同上书, 第 158 页至第 181 页。

[36] 同上书, 第 98 页。

[37] “海子身后 20 年, 我们在‘围观’什么”, 《中国青年报》2009 年 3 月 31 日; 中青在线网站, 2009 年 7 月 17 日下载于:

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[38] 西渡: 《壮烈风景》, (北京: 中国社会科学出版社, 2012 年), 第 4 页。

[39] 骆一禾: 《致阎月君》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》(北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 18 页。

[40][42][43]: 骆一禾, 《“我考虑真正的史诗”》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 7 页至第 13 页。

[41] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》, (殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 112 页。

[44][45]: 骆一禾, 《关于海子的书信两则: 致袁安》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 15 页。

[46] “脑痉挛” 词条, 2012 年 8 月 16 日下在于:

<http://wenwen.soso.com/z/q60335639.htm>

脑痉挛俗称“抽风症”, 脑痉挛抽风是一种突发性、暂短性大脑功能失调疾病。西医认为, 脑痉挛病分原发性和继发性两种。原发性和遗传因素有关。继发性则是由脑先天性异常, 颅脑损伤, 脑肿瘤, 脑血管疾病, 脑寄生虫, 脑部感染性疾病, 煤气中毒, 农药中毒, 脑变性疾病等引起脑局部损伤或疤痕, 脑瘫, 脑发育不良和萎缩等造成的; 或是由于全身性疾病, 如脑炎后遗症, 小儿高烧惊厥等, 都易造成抽风痉挛。

[47]西川: 《怀念》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 22 页。

[48]苇岸: 《怀念海子》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 39 页至第 49 页。

[49] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 125 页。

[50]骆一禾: 《海子生涯》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 3 页至第 4 页。

[51] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 122 页至第 123 页。

[52][53]陈东东: 《丧失了歌唱得倾听》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年) 第 36 页至第 38 页。

[54] (英) 诺曼·费尔克拉夫: 《话语与社会的变迁》(殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003 年), 第 181 页。

[55][58][59]钟鸣: 《中间地带》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999 年), 第 62 页至第 64 页。

[56]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会的变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第148页至第151页。

[57]同上书，第165页至第172页。

[60]柏桦：《麦子：纪念海子》，2012年8月24日下载于：

http://www.zgyspp.com/Article/y2/y11/200907/17071_2.html

[61]柏桦：《左边：毛泽东时代的抒情诗人》，2012年8月24日下载于：

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:2MQ_-

[ExdiCMJ:http://book.zgyspp.com/modules/article/packdown.php%3Fid%3D5%26type%3Dtxt%26fname%3D%25C0%25C7%25B4%25E5%2B%E6%9F%8F%E6%A1%A6%E3%80%8A%E9%BA%A6%E5%AD%90%EF%BC%9A%E7%BA%AA%E5%BF%B5%E6%B5%B7%E5%AD%90%E3%80%8B%E5%86%99%E4%BD%9C%E6%97%B6%E9%97%B4&hl=zh-CN&gbv=2&ct=clnk](http://book.zgyspp.com/modules/article/packdown.php%3Fid%3D5%26type%3Dtxt%26fname%3D%25C0%25C7%25B4%25E5%2B%E6%9F%8F%E6%A1%A6%E3%80%8A%E9%BA%A6%E5%AD%90%EF%BC%9A%E7%BA%AA%E5%BF%B5%E6%B5%B7%E5%AD%90%E3%80%8B%E5%86%99%E4%BD%9C%E6%97%B6%E9%97%B4&hl=zh-CN&gbv=2&ct=clnk)

[62][63][64][65][66]吴晓东、谢凌岚：《诗人之死》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第50页至第53。

[67]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会的变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第85页第89页。

[68][69][70]燎原：《孪生的麦地之子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第144页。

[71]西川：《纪念》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第21页。

[72][73][74]同上书，第22页至第24页。

[75]同上书，第4页，第8页，第23页。

[76]同上书，第3页，第12页，第12页至第13页。

[77]同上书，第24页至第25页。

[78]（法）让-吕克·斯坦梅茨：《兰波传》（袁俊生译），（上海人民出版社，2008年）。

[79] [80]李方：《海子自杀以后》，新浪网站，2012年8月6日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_5ed9817d0100cxsx.html

[81] “海子身后 20 年，我们在‘围观’什么”，《中国青年报》2009 年 3 月 31 日，中青在线网站，2009 年 7 月 17 日下载于：

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[82]燎原：《孪生的麦地之子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 143 页。

[83]骆一禾：《关于海子的书信两则》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 19 页。

[84][85] “海子身后 20 年，我们在‘围观’什么”，《中国青年报》，2009 年 3 月 31 日；中青在线网站，2009 年 7 月 17 日下载于：

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[86] 王培敏、王俊凤：“1989—1990 年诗歌阅读札记（一）”，《沧州师范专科学校学报》（季刊），1991 年第 2 期，搜狐网站，2006 年 12 月 1 日；2012 年 6 月 21 日下载于：<http://literary.i.sohu.com/blog/view/23202813.htm>

[87]海客：“海子：浪漫精神的复活”，新华网站，2004 年 3 月 1 日；2012 年 7 月 28 日下载于：

http://news.xinhuanet.com/book/2004-03/01/content_1339040.htm

[88][90][91][92] 宁志荣：“侗傻与失落——评青年诗人海子的诗”，《运城高专学报》（双月刊），1991 年第 3 期，搜狐网站，2006 年 12 月 1 日；2012 年 7 月 27 日下载于：<http://literary.i.sohu.com/blog/view/23203179.htm>

[89][94]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会的变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003 年），第 147 页至第 149 页。

[93]同上书，第 156 页。

[95]王培敏、王俊凤：“1989—1990 年是个阅读札记（一）”，《沧州师范专科学校学报》（季刊），1991 年第 2 期，搜狐网站，2006 年 12 月 1 日；2012 年 6 月 21 日下载于：<http://literary.i.sohu.com/blog/view/23202813.htm>

[96]海客：“海子：浪漫精神的复活”，新华网站，2004 年 3 月 1 日；2012 年 7 月

28 日下载于：http://news.xinhuanet.com/book/2004-03/01/content_1339040.htm

[97][98][99][100][103][104]朱大可：《先知之门》，载于崔卫平编：《不死的海子》（北京：中国文联出版社，1999 年），第 123 页至第 127 页。

[101][102][105][106][107][108][110][112]同上书，第 131 页至第 140 页。

[109]《新约·马太福音》，27：46；15：34。

[111]《旧约·诗篇》，22 篇第 1 节。2012 年 7 月 28 日下载于：

http://www.jonahome.net/bbs/dv_rss.asp?s=xhtml&boardid=11&id=27983&page=460&star=1&count=13

这节经文最初出现在圣经中是在《旧约·诗篇》22 篇第 1 节，是大卫被圣灵感动所写下的。预言了主耶稣基督将要受到的痛苦。主耶稣基督被钉在十字架上的时刻，成了替罪的羔羊，担当了世人的罪孽，那时刻天父离开他，他感受到极大的痛苦。所以才有那样的呼喊，也是为了旧约所有指着自己的预言全都应验。

[113]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会的变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003 年），第 85 页至第 89 页。

[114][115][116][117]崔卫平：《真理的祭献》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 89 页至第 107 页。

[118]庄子：《庄子·天下》，百度网站，2012 年 7 月 31 日下载于：

<http://zhidao.baidu.com/question/7769530>

“是故内圣外王之道暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉，以自为方。”

[119]崔卫平：《海子神话》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 110 页。

[120]：相关文章，除谢冕的《思念海子》外，均可见于崔卫平编辑的《不死的海子》，北京：中国文联出版社，1999 年 3 月第一版。

[121]麦芒：《海子与现代史诗》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 215 页。

[122]同上书，第 218 页。

[123]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会的变迁》（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003 年），第 165 页。

- [124][125][126][127][128]余虹：《神·语·诗》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第111页至第118页。
- [129] [130]李超：《形而上死》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第54页。
- [131] [132]同上书，第58页至第61页。
- [133]陈超：《海子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第73页至第74页。
- [134][135][136]邹建军：《试论海子的诗歌创作》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第232页至第237页。
- [137]程光炜：《现成的诗歌与可能的诗歌》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第221页至第225页。
- [138]苇岸：《怀念海子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第39页至第49页。
- [139]西川：《死亡后记》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第27页。
- [140]同上书，第28页。
- [141]张祈：“海子诗歌艺术论纲”，搜狐网站，2006年6月13日；2009年7月18日下载于：<http://litory.blog.sohu.com/4456096.html>
- [142]“西川：难道我们要永远把海子当神？”，《新京报》，新浪网站，2005年12月29日；2009年7月20日下载于：<http://book.sina.com.cn/author/authorlive/2005-12-29/1824195236.shtml>
- [143]海子：《亚洲铜》等22首，载于张同道、戴定南主编：《二十世纪中国文学大师文库·诗歌卷》，（海南出版社出版，1994年），第669页至第718页。

第二章

“海子神话”的缔造过程 (下)

Description

【“海子神话”话语的“描述”】
(下)

第五节. “海子神话”的“扩张期（前学术期）”：1995—1999

【“海子神话”话语的“持续期”：1995-1999】

1995至1999年，“海子神话”话语处于“持续期”，较为典型的文本是崔卫平编撰的《不死的海子》一书。虽然诸多作者多来自学术圈，但因文本并未体现严谨的学术性，遂称“前学术期”。

处于“持续期”的“海子神话”话语表现出四个特征：首先，因延续了上一时期话语文本的“神化”向度，加之该时期话语文本的学术感，使之“神化”本质增添了“客观性”和“权威性”；其次，政治向度的话语“消失”；第三，诸多话语主体（作者）对西方各时期权威性人物及其文本的互文性应用更为频繁、宽泛，并呈现出主流性；最后，海子诗歌作品赢得了经济市场，人民文学出版社委托西川为海子编撰的诗集《海子的诗》在1995年得以出版；[1]《海子诗全编》也几经周折于1997年由上海三联书店推出，并反映出其经济价值。

两部权威性的海子作品集，无疑为学术界的研究提供了充分的资料。极可能缘于此，接下来我们将“描述”的十几篇文本基本完成于1998年后，具体篇目为谭五昌的《海子论》、郭宝亮的《飞升与沉降》、肖鹰的《向死亡存在》和《海子死了》、张清华的《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》、崔建军的《海子诗歌的家族谱系与冲击向度》、老象的《海子：神秘之象》、梁云的《海子抒情诗风格论谈》、王一川的《海子：诗人中的歌者》、西渡的《再生的海子》、余杰的《海

子：诗是生命的倒刺》（1998年）、韩东的《海子·行动》、马俊华的《北大诗、海子的诗歌及其他》和老文的《不死的海子和孩子的诗歌研究》等。

谭五昌（《海子论》）在定位海子“浪漫精神”气质时，尽管强调了与西方“浪漫主义”的不同，但又将其落回到西方浪漫主义诗人精神倾向上去，采取“明确互文性”手段，以德国十九世纪浪漫派诗人诺瓦利斯与之“对位”，说海子是“秉承着西方近代浪漫主义精神（尤其是十九世纪德国浪漫主义精神）”的诗人，但海子的抒情属于“个人主义”行为（“及物性”的A是B，不乏“预先假设”）。在举证海子抒情短诗时，认为他缺乏“朦胧”诗人抒情背后的“大我”。但该结论与随后言及海子长诗创作的“现代史诗”意识又形成背离，[2]这种逻辑上的对立反映了作者对“海子事件”的不确定观察立场。

谭五昌沿用的另一个西方文化内容是被多次“重复”过的海德格尔“黑夜”话语（“隐喻”），采取明确互文性的技术用西方文化话语力量建构“海子神话”话语。

郭宝亮（《飞升与沉降》）也认为海子属于“古典浪漫主义气质的诗人”，而且是“生活在遥远的事物当中”。这个遥远的“事物”又是“诗歌”。这个“古典”与“现代”的对立，让海子成了“被故乡和社会双重放逐的人”，是为他的作品常表现出“现实中的荒凉感”的原因（由“预先假设”通过“及物性”经由“论证”抵达话语的建构）。作者同样借助海德格尔的死亡观念，并沿用了“诗化哲学”的内容，最终获得海子“诗化”自我生命的结论，“生命即诗，诗即生命”（通过“明确互文性”达到“话语变化”的建构目的），为文本主题予以佐证，所谓“沉降”即“死亡”的同义语（“词语意义”）。[3]

肖鹰没有继续抓住“黑夜”意象不放，而从另一个角度注意了海德格尔与之颇为呼应的“死亡”隐喻，《向死亡存在》即取自海德格尔“死亡”是“每一种生存都不可能性的可能性”的观点（“明确互文性”，并“预先假设”海子的自杀与海德格尔的“死亡”寓意一致）。当然，肖鹰所谈绝非海子的死亡，更非他的诗写问题，他确信从海子的诗写“不能”推出他的死亡，相反对“死亡的叙述”往往能成功“自救”，歌德的《少年维特之烦恼》就是一个例子（“否定”的“互文性”）。

他所意欲的，是从海子的死亡反观其诗写之路。换言之，海子的死亡比他的诗写更重要。[4]



德国诗人诺瓦利斯

绘画 佚名（图片来自网络）

诺瓦利斯（Novalis，1772-1801），早期浪漫派代表人物。1790年在耶拿随费希特学习哲学，并结识席勒。与早期浪漫派作家弗·施莱格尔等有所交往。

此外，肖鹰强调了海子之死的社会“背景”问题，“80年代后期，除了商业主义的矫情外，死亡几乎成为诗歌唯一的主题。”也因此，“海子承担了利奥塔所谓的‘表现不可表现的无限’的现代主义崇高语境压力”，这个压力就来自当时中国的“现代化无限发展”观念（通过“预先假设”进行“论证”的建构）。[5]同时，也强调了海子死亡的价值，“诗人的死亡本身成为一种诗歌的可能形式”，他的死是对诗的“绝命性启示”，这个“启示”有非常具体的表现，“一夜之间，诗人和他的诗都被神话化了”（“及物性”：“成为”、“是”等，以建构社会现实为目的）。[6]但作者犯了个细节错误：对海子之后相继离世的骆一禾和戈麦，竟“担心”是受到了海子死亡的“直接激励”。骆一禾是于1989年5月病逝，显然他不可能更不应该对此“无视”。那么只有一种可能，他刻意“修订”了骆一禾的死亡“路径”，以“服从”他对海子死亡的分析。

1999年（4月9日）“海子十周年祭”前夕，肖鹰再次成文《海子死了》（“绪论”已提及）。与上一个文本的态度不同，对之前评价海子“天才诗人”、“先知诗人”、“太阳神之子”等“圣赞”的“总调”予以（自我）质疑，认为把海子当作一方“神圣”会忽略他诗歌的内在冲突和基础性“缺陷”（“否定”）。同时再次强化了之先的社会“背景”对“海子事件”作用的观点：

……诗人海子的生与死都必须在80年代后期中国的时代背景上来理解。这个时代提供给诗歌的特殊背景是，加入现代化的世界一体化的改革开放运动……从而进入了无限发展的进程中。……海子投身于……这种无限制自由之中，但是他抗拒无限欲望和全面技术化。海子的意义，在于他的诗人生命所实现的对欲望化和技术化的现实的抗拒。[7]



法国当代哲学家让-弗朗索瓦·利奥塔

让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-Francois Lyotard, 1924—1998），
当代法国著名哲学家，后现代思潮理论家，解构主义哲学的杰出代表。

但肖鹰并未脱离“神化”海子的“群体”，设置海子为“难以企及的现代时代的反抗者”（“及物性”的“论证”）。为此，他必然去死（“情态”）。在摧毁“圣赞”同时，作者又树起另一个他人难以攀附的高度：时代的反抗者。[8]虽然这让海子有了“人”的“气息”，却依然不是普通人的“气息”，而是换了一种方式后的继续“神化”（“话语变化”）。

事实上我们已经看到，在卫护“海子神话”的话语立场上，极少有放弃海子自杀这一死亡话语内容的（“预先假设”）。稍后我们会看到张清华、崔建军、王一川、梁云、老象等人的分析性文本均以此为基础。或言之，互文性的作用关系在该问题上表现得十分明显，也从而推动了“海子神话”话语的社会实践。

张清华在1998年（《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》）就毫不隐讳地将自杀行为当作海子“最后的创作”，称其为海子“‘一次性’的生命实践”（“预先假设”，“及物性”），如此“伟大的诗歌”必然拒绝模仿而只“给后来者以永恒的启示”（“情态”）。“海子诗歌中的死亡似乎是无处不在的”（“情态”）。[9]以死来造就“神性光彩”的观点在1997年作者就已明确，并被他人引用。[10]但作者对海子诗歌的分析基本重复了崔卫平的观点，比如“神启”说、“魔力”或“魔法”说（“明确互文性”），或者只是对其夯实（“论证”的“延伸”与“增强”）。在讨论海子诗学观念时，也反复提到海德格尔、尼采等人，不同之处是又引入了存在主义人物雅斯贝斯，认为三者对海子产生了“重要影响”（“明确互文性”），而且“海子极似尼采”（“明喻”手段），[11]从而给人错觉，海子是在翻弄西方某些前人已经完成的观念。

在“魔”的观念上，崔建军比张清华走得更远些，甚至提出了海子身上潜伏着“魔鬼”的根由：中国诗人“浸润”西方文化太久的缘故——不过这个潜伏在海子体内的魔鬼还只是个小魔鬼，他还在“侍奉着一个更大的魔鬼”，后者已经活了上千年（“预先假设”、“隐喻”）。就此，崔建军将海子与但丁、歌德和莎士比亚进行攀比，认为海子遭遇的魔鬼跟他们遭遇的魔鬼没什么不同（“明确互文性”）。但海子偏执地要以自己“诗歌王子的身份，绕过三大王座（但丁、歌德和莎士比亚）”（通过“预先假设”进行“话语变化”），结果不仅用“古典理性主义的斧

子”砍了魔鬼也砍了自己，最终与魔鬼同归于尽（“隐喻”）。他自己的那个小魔鬼被称作一种“原始力量”。作者表示，他常能感受到海子诗歌背面“魔鬼那迷醉般的狂欢”（“论证”），[12] 让人忍不住想起海子昌平房间里《坐着的魔鬼》那幅画，或至少那幅《坐着的魔鬼》呈现出的某种话语隐喻。

署名“老象”的作者在 1999 年（《海子：神秘之象》）也强调了海子诗歌的“魔性”问题，但以“气象神秘”作了概括，认为海子其实是在有意识、自觉地追求一种“神秘诗性”的写作，并用“显然乐意迷恋其中”来描述海子的态度（“预先假设”，“论证”及“隐喻”）。这种“神秘”并非正面积极的“神性”，而是呈现出某种负面恐怖的死亡气息，典型作品即《叙事诗》。老象形容该作品“传达了“诡秘幻想的恐怖感”（“互文性链条”分配与消费）。[13]较为特别的是，老象还分析了“海子现象”问题，并从中获得三点“启示”：诗学批评立场之大气的诗歌理想；生命价值角度之“通灵”和“草率”的双重性；文化批评角度之诗性精神。[14]

梁云（《海子抒情诗风格论谈》）在谈海子的作品时始终未偏离“神性”基调，像“神性感悟”和“神性拥抱”的界定（“预先假设”，“互文性”下的“话语变化”建构），前者指涉海子诗写方面的精神状态，后者直指海子的自杀方式。[15] 其中一些观点受到张清华的影响。在话语“背景”上，作者也采取了西方文化立场，并以此为标准对海子的诗作和人生进行剖析（“明确互文性”的“话语变化”建构）。[16]

王一川 1998 年（《海子：诗人中的歌者》）的观点则较为对立，强调该时期的评论“高潮”基本以海子的死亡方式为重心，少有涉及诗歌“形式方面”的内容（通过“否定”进行“话语变化”）。在他看来，更应该从“现代汉语本体”，特别是汉语歌唱性的“节奏”和“韵律”等方面对海子的“贡献”进行分析。[17] 作者试图通过诗歌的语言，特别是语音上的探讨塑造海子“歌者”的形象。但塑造的向度依然指向“‘神话’的境界”。采取的技术，即通过强调“歌”在汉语诗歌中“本体的因素”之地位来应和海子诗歌中的歌唱特性——认定“现代汉语诗”早已丧失了“歌”的内容而只能去“诵诗”，海子则提供了强烈“歌”之意味的作品，

是一种“进步”。甚至由此认定海子对上述“时代要求”有先知先觉，所以才会对汉语诗歌的“歌诗”进行“领悟、复活”。理由有二，一是海子每次提到“诗”时都称“诗歌”；二是作品中设置了“歌队长”角色。“海子的诗歌才真正配称为‘诗歌’。这是真正的、名副其实的‘诗’中之‘歌’”（“论证”的“阐释”、“延伸”和“加强”，其间夹杂着“情态”、“及物性”甚至“预先假设”等技术）。[18] 但古典汉语“诗歌”中“歌”的意味“丧失”是否确为一种“倒退”，其结论有待探讨——是“歌”被分离独立了还是“丧失”了，需要具体求实。至于“歌队长”的角色，其实是海子对古希腊悲剧形式的一种效仿，与“歌诗”问题能否相关同样有待讨论。

这期间对海子作品的学术性研究，当属诗人、诗评家西渡（《再生的海子——〈海子诗全编〉读后记》1997年4月）。他指出了海子诗歌，特别长诗创作的整体不足，“缺乏……宏大构想所需要的耐心、阅历和材料的准备”，导致海子无法找到通往自己渴望的“伟大的诗歌文本”的“途径”，尽管他的“诗歌理想和写作抱负”给中国“当代诗坛带来巨大的震撼”（“否定”）。[19] 由于批评者站在诗艺（技术）的角度，对海子诗歌的写作成就无异构成质疑。

作家韩东的批评，针对了“海子神话”现象而非海子诗歌（《海子·行动》），并从文化概念角度反思了该事件，对称道海子自杀死亡是“中国当代先锋诗人”中的“第一人”的“欣喜若狂”予以抗拒（“否定”），直指视海子的自杀为一种诗歌“试验”具体“行动”的极端态度，“海子之死对于他们自我确立的意义不言自明”，“但这些和海子本人毕竟无关”（“否定”），[20] 对海子死亡理由的猜测也必然徒劳，“无论是行动意义上的还是诗歌意义上的”（“论证”）。[21] 这一反驳指向了余杰此前似是而非的态度，特别是为“借喻”“海子事件”传达个人观点，后者不仅认同海子自杀的“神话”，甚至确实海子死亡的必要性。而且怪异地认定，在海子的死亡中，“神”扮演了“凶手”的角色。[22]

马俊华的《北大诗、海子的诗及其他》，在“绪论”中已做过介绍。但由于该文本的关键，我们在此做进一步分析。

作者将北大校园文化作为诸多文化现象的基础进行了揭示，“泛滥的抽象批判”

和“狂热的终极关怀”是其两大特征。前者可从“传统士大夫的批判人格里找到源头”，现代的“批评”是对它的延续，不同的只是将“传统道德观念”换成“现代观念”，两者的空洞性却没有变化（“否定”），“很多批判者陶醉于这种批判”，造成关心现实的假象；后者则是“对伟大的、崇高的、超越的、不朽的、绝对的等等一类事物，始终保持着强烈的热情”，“北大的一些诗人”得到了这种情绪的影响，“他们对诗歌价值的极端拔高，把诗歌与死亡、太阳等相联系，甚至提出‘殉诗’的论调或行动，就是这种关怀在作怪的证明”。作者对“海子事件”中的态度进行了反问，“历史是否给我们赐予过一个二十余岁的写出真正大诗的诗人？”（“否定”）并得出结论，“造成这种轰动效应的直接原因，既不是海子的诗，也不是海子的死，而是北大诗人、北大评论家以及北大出身的新闻出版界人士等的哄抬和炒作”，其中包含着“缺乏检省的盲目和狂热”（“否定”）。[23]

在诠释海子诗歌的问题上，马俊华认为“北大人”有种“六经注我”、“微言大义”的态度（“话语变化”），“生拉硬扯”地找“深刻的东西”，属于“典型的个人填加”。海德格尔也有这类问题，他对荷尔德林、特拉克尔、里尔克的解释很有“代表”性。这样的行为难免造成“哄抬”结果（“否定”）。而且更为严重的是对海子狂热的推崇，在心理上和“文革情绪”、“法西斯情绪”本质一致，迷惑于那些假想的“崇高”，然后去盲目应和（“隐喻”、“否定”、“论证”）。为拆解这些“幻觉”，作者对海子的诗歌作品也作出评价，他的长诗“整体上看是一些观念的堆积”，短诗大部分“写得很笨拙”，语言“不但没有变得更加锋利，反而显得更加粘滞、死板和怪异”，因此拒认了海子“天才”的结论。至于海子的名篇《亚洲铜》，“内容上有‘造诗’的痕迹”，而且是“无法掩饰”的、典型的“学生腔”的“痕迹”（“否定”）。[24]

上述批判无疑从意义上对“海子神话”现象构成了毁灭性拆解。但就“海子神话”话语来说，任何批判性文本的消费“市场”在当时还依然有限——即便对该话语的批判也还是在该话语内部而难以跳出其威慑的范围，因为作者批判所依赖的话语“背景”并未改变：当一种力量依然身为“主流”（意识形态）时，任何“逆流”势必遭到“吞没”而难以形成强势。这也是话语权力（power）在消费过程中必然遭

遇局限性“制约”的原因。[25] 该结论的最好说明便是“海子神话”话语在接下来十年甚至更长时间的延续、扩大和作用，而未因此受制。这一点我们接下去会看到。

海子辞世十周年时（1999 年），清华大学举办过纪念性的海子诗歌朗诵会，据说朗诵者中有人“在热泪盈眶中大声地朗读着海子的诗歌”。新文学史编者和“一些学者、意识形态主流等已经开始关注海子的诗歌”，与之呼应的“民间”则将海子和他的诗歌视为一股“潜在的暖流”，时刻“流淌”并伺机“喷涌”。[26] 钱理群和吴晓东编撰的插图本“中国文学史”也以海子为终点，说明“海子在 20 世纪中国诗歌史上占据了一个不容忽视的位置”，[27] 这些现象都在某种程度上表明，“海子神话”话语在该时期的社会影响及学术热度。

回顾该时期，“海子神话”话语政治实践向度的“消失”非常值得关注，它极可能“暗示”了一种社会性“背景”，比如“习俗”或意识形态的“转化”已经发生。对此我们将在第四章进行分析。

第六节 . “海子神话”的“文化期”：2000—2012

【“海子神话”话语的“转化期”：2000—2012】

“海子神话”的“文化期”设定自 2000 年起，主要以对该话语的市场化势头为依据，其“下限”则因该话语实践仍在继续而不予以明确。因此，只以本课题界定的 2012 年 7 月为限。

中国市场经济大潮的“涌动”，对民众的价值观念必然发生冲击，娱乐消费的出现是之一现象。1998 年 7 月 11 日，中国湖南卫视一档名为《快乐大本营》的娱乐节目通过卫星向全国收视群体的发射，体现了中国娱乐消费时代的来临。[28] 由后面的文本分析会发现，这一社会化大话语“背景”的互为话语性“要素”作用，让“海子神话”话语持续至第十个年头时的“神化”海子行为呈现出泛文化意味。具体地，该话语通过社会实践所产生的话语变化不仅出现了经济利益向度，而且更反映在对海子死亡事件缺乏节制的娱乐性消费上，特别是传媒（新闻乃至广告等）的不同程度介入。下面一组从 2001 至 2009 年的数据可侧面做出印证：除 2001 年海子

获第三届人民文学奖诗歌奖、短诗《面朝大海，春暖花开》进入“人教”版高中语文课本等话语实践外，仅2001至2005五年内就连续出版3部海子传记、5部海子诗歌作品和两部研究类专著。1995年出版的《海子的诗》至2008年11月已再版17次，销售量近15万册。[29]至于期间各种相关诗歌研究文献更不胜枚举。娱乐性消费现象在海子的传记中得到体现，特别对海子情欲生活的细节描写，不乏低级趣味，让死者成为读者的娱乐消费“商品”。[30]而且，这种娱乐死者的势头不断递增。至2012年，音乐剧、舞剧和电影等新话语文类同时涉及海子人生题材，但无一不进行消费性杜撰（“互文性链条”下文本分配和消费，新“文类”产生，“话语变化”发生）。

下面我们将代表性地分阶段对该时期的40几篇文本进行分析。

首先是2000年至2004年期间，即“海子神话”话语实践的第三个五年时段。期间，继续“神化”海子的话语实践向度依然占据“主流”。也因此，西方文化“要素”作用力度依然不减。

2000年10月，廖建国（《试论海子的“殉诗之路”》）便继续抓住海德格尔不放，“乡愁”、“贫乏的时代”，甚至“神性的家园”等主题都紧紧围绕海氏关涉荷尔德林的观念（“明确互文性”），将海子比肩荷尔德林，认为前者有如后者，同为获得“神性”的“神子”（“预先假设”，“隐喻”），甚至还创造了“天地人神合一的四维世界”（“预先假设”）。于是，为“没有神”或“神缺场”的“贫乏时代”的中国重建了“神殿”，[31]而且还是“第一次”认识到中国历史是“根本”没有神性的历史，因而“导致”中国人的“生命存在之悲惨”。海子便不仅是“神子”，还是寻找神的使者，是“背弃了众神”的中国人的怜悯者（由“预先假设”、“隐喻”和“及物性”进行“论证”产生“话语变化”）。[32]对中国无神历史的说法，作者又称为“汉语言神性的丧失”（“预先假设”），且由来已久，依据是孔子的“子不语怪力乱神”和庄子的“六合之外，圣人存而不论”（“话语描述”，“否定”）。于是汉语便彻底“与神性话语分流”而被“不断地世俗化和人化”了（“隐喻”，“否定”）。作者由此印证了海子“造神运动”的丰功伟业（“隐喻”，“论证”）。但“在贫乏的土地上要建立神话”，仅靠一个

人绝不可能，因此只能“以生命为代价，换取神的降临”，是为“殉诗”的原因。

[33]此后，网名 Admin 的《用生命殉葬的麦地情思》（2003 年）也采取了一连串“预先假设”的类似“神化”途径。[34] 王士民（《海子：没落诗国的神话》2003 年）则延续着同样途径对“海子神话”进行了“抵抗型解释”，“绪论”中已做过分析，这里不再重复。[35]

与廖亦武在 2001 年初（《海子自杀》）对“功利观念”批评不同（绪论中已经分析，这里不再重复），《病句走大运——从海子的自杀说起》（2000 年）一文则以作品《天鹅》为例对海子诗歌语言的内在逻辑问题进行了批评（“否定”），文章激起网络读者强烈的反抗（网络成为“互文性链条”新途径），[36] 短时间内便“臭动”文坛，“受到百十家文学论坛或思想论坛的批判”，“海子神话”的话语力量由此可鉴。[37]

如果上面几种批评对“海子神话”话语的“神化”向度所有弱化，那么 2003 年燎原完成的《扑向太阳之豹：海子评传》（2001 年 1 月）势必强化了该“神化”力度（“隐喻”）。书中对海子“通灵”的“先知性”（“词语意义”）进行了强调，说他儿时喜欢扮“王”，而且有预知能力（“预先假设”和“隐喻”）。[38] 对此，胡源和李进 3 年后透过对余徐刚《诗歌英雄：海子传》中诸多不实的纠正，间接反驳了燎原（“否定”或“抵抗型解释”）。[39]

2003 年 7 月，章启群（《诗人自杀究竟有什么意义》）对海子自杀事件进行了反思（“明确互文性”，“否定”）。文章首先对刘小枫在 20 世纪 80 年代广为流传的《拯救与逍遥》一书，特别是绪论《诗人自杀的意义》作了分析，在指出其诸多主观臆断、牵强附会、难以自圆其说的观点同时，认为那些自杀的“形而上意义”说法均援于此（“互为话语性”的“要素”建构）。而刘小枫的“观点”又多受后期海德格尔的影响（“互为话语性”的“要素”建构），由此作者质疑，刘小枫是否“准确”转述了海德格尔，或者在“引用”海德格尔时是否存在不实或曲解（“否定”）。[40] 作者对刘小枫的“错误”概括为两点，第一夸大诗人的意义，认为“诗人就是一种哲学或宗教价值观的代言人”（对“预先假设”的揭示）；第二海德格尔“从未论述过诗人自杀的‘意义’”，刘小枫关于诗人自杀的言词和理

论“既没有依据，又没有逻辑”，他所列举的一系列西方自杀诗人名单中，极少有谁的自杀起于“形而上”原因（“否定”）。即便中国自杀的诗人屈原、王国维等也由政治而非“形而上”因素所致。把诗人自杀说成是 20 世纪“最令人震撼的内在事件”是在“故弄玄虚”（“否定”）。最后作者总结，中国诗坛“神化”海子的事件实属“文化人”的“精神病态”。而中国“这块热土上正在发生的怪事”，会让任何人的想象力感到“羞愧”（“讥讽”）。[41]

2003 年，高波的专著《解读海子》出版。作者从学术角度分析了海子的诗歌作品。虽然作者剥除海子身上的“神话”，却从诗歌写作“天才”和对中国诗歌创作“贡献”的立场“重新”缔造了另一个“神话”披在其身上（“否定”，通过“互为话语性”的“要素”进行“话语变化”的建构）。[42] 但该书的出版得到官方媒体的关注（新“互文性链条”对文本的“分配”和“消费”），助推了“神化”海子的势力。

一年之后，前面提到过的《诗歌英雄：海子传》（余徐刚）出版。该传记同样得到官方媒体的眷顾，《北京晨报》以《生日忌日同天〈海子传〉展现海子生命全景》为题做了正面宣传（“互文性链条”，“互文性”，“话语变化”）。[43] 《北京青年报》也以《离世十五周年〈海子传〉出版纪念诗人短暂一生》为题进行了报道（“互文性链条”，“互文性”，“话语变化”）。[44] 该传记将海子 3 月 25 日的生日改为 3 月 26 日以预示某种“天兆”（对“预先假设”的揭示性“否定”），媒体借此错误进行宣传，娱乐消费目的显然（“互文性”，“话语变化”的建构社会现实）。不仅如此，传记还夸大了海子父亲对儿时海子的看法，认为“海子天资优于同龄人，将来必成大器”。后来有人就此事问过海子父亲，对方强调，只是觉得海子“记性好”，“有点小聪明”而已（“否定”）。此外，传记还将海子说成“是中国 70 年代新文学史中一位全力冲击文学与生命极限的诗人”，但海子 1979 年考入的北京大学，然后才开始尝试诗歌写作，他在“70 年代的诗歌史中没留下一点痕迹”（“否定”或“抵抗型解释”）。[45]

海子自杀 15 周年纪念“收尾”后，一篇题为《海子》的文章出现在网络上。该文为“海子神话”话语提供了一个新“神化”依据：将海子自杀“场景”中的铁轨

视为海子诗歌的“天梯”意象（“天梯”话语）：

……《太阳》……开头就是一个图像：在天空和大地之间，天梯静静地支撑在中间。……如果有人夜间乘火车……更会有这样的经历：在近处的灯光下，遥望远方，无限的铁轨正一点点地上升，一直扑到天上，而一个个枕木，恰是让人拾级而上的木阶……铁轨的死亡景象——天梯，不仅在诗人的诗中如此，就是在现实中也是有它的具体意象的（通过“预先假设”、“及物性”、“关联词”以及“论证”抵达“话语变化”的建构）。[46]

作者力图用这一意象来反驳西川的言论——海子没有选择曾和朋友们讨论过“从飞机上往下跳”的自杀方式是因为可能性太小的缘故，在作者看来问题没那么“简单”，他为海子死亡的“最后一个疑点”找到了“最合理”的解释，让“海子神话”抵达“完美境地”。“天梯”的隐喻性由此完成（通过“预先假设”和“否定”进行“互文性”建构）。

或许是海子自杀 15 周年纪念情绪的某种延续，2005 年中央电视台新年诗会上竟“群体朗诵”了《面朝大海 春暖花开》（“互文性链条”的文本性分配和解读），[47] 为 2005 至 2012 年的“海子神话”话语实践预示了一个“新起点”，相关海子事件的话语文本随之添加了一批。

首先，李越的《在海子神话背后》由《山花》（2005 年第一期）推出，该文欲以提醒的立场剖析“诗人自杀”问题，但仍陷入“海子神话”话语之中。文章强调的“背后”内容仍浮于表面（“预先假设”）。或者说，该文仍不过是对“海子神话”的再一次“强调”（通过“互为话语性”的“要素”进行“自我”身份建构）。[48] 对“海子神话”仅仅属于“累加”作用的文本，还有署名“风破浪”的《海子：纯粹歌咏时代的终结》（2005 年 5 月 21 日）、唐斌的《海子：我们的精神家园》（2005 年 10 月 5 日）、[49] 张文刚的《“梦”与“花”：顾城和海子诗歌创作之比较》、张祈的《海子诗歌艺术论纲》及《海子与〈面朝大海〉》、网名“快意苦

笔”的《海子所折射的时代精神图景》、龚宏和邵波的《意象的裂变与海子之死》以及孙文涛的《海子及其优美诗歌特质奥秘》等。这些文本的话语实践结果更多在于话语主体的“自我”身份建构。

具体地，张文刚以“嗅觉”“闻”到了海子“神性王国”的“神秘气氛”，海子用“花”的神秘和芬芳造就了这个“神性世界”，并成为“人类的秘密”。这个秘密的“神性世界”体现了“自然神性”、“生命神性”、“女性神性”和“宗教神性”。[50]

此“神秘”颇有“浪漫”情绪，与朱大可用“浪漫”去“界定”海子诗歌的观点有所重叠。除“先知”外，“浪漫”情绪是朱大可分析海子的另一个角度——海子的“重要性”而不是海子诗歌文本的“重要性”在于，他“第一次”通过语言对“最高本体”表达了“终极关怀”。这个语言表达，不是个别的，而是整体的。朱大可所谓最高本体即“上帝”。这时的“浪漫”便成为对“神性”的渴望与倾向。

[51]

朱翊（《海子诗意，互联网文学所不能到达的天国》2009年3月）后来对海子的浪漫则分别用“梦境”和“幻想的青春”予以“诠释”。[52]

上述三者都在“预先假设”基础上，透过“隐喻”进行作者的“自我”身份建构。

张祈对海子“王国”的说法趋于现实，坦言该“王国”是海子个人的虚构，因此该“王国”的属性便成为“牺牲者”与“现行者”的归宿。[53]此一点上，他与孙文涛持同样态度（“预先假设”，“隐喻”）。[54]同时，在朱大可十年前（《先知之门》）对海子的“神化”和西川对海子“反神化”观念之间，张祈选择了前者。[55]强调西川虽然在《死亡后记》中对海子自杀原因的揭示“令人信服”，却逊色于朱氏形而上“诠释”的严谨“立论和论证”，[56]显然作者对形式逻辑的信任远胜于客观事实，即便了解西川对朱氏“形而上”解释海子自杀的反驳和批评，甚至也“删除”了苇岸（《怀念海子》）对海子自杀原因的揭示。类似的“过度”解释似乎颇能令某些知识分子体味到“快感”，比如后面将提到的柯小刚（“论证”的“阐释”、“延伸”和“增强”，以及“语词表达”来建构社会现实）。

朱大可文本的互文性在此阶段似乎颇为活跃，除上述文本作用外，“快意苦笔”的《海子所折射的时代精神图景》也延续了朱氏思路，并从“先知现象”走向了“流氓的盛宴”，海子代表了“中国的最近一代流氓”，所谓“时代精神图景”即“生命终止，精神永存”——“一个肉身与精神分裂的时代”（“明确互文性”、“预先假设”、“论证”）。或者朱氏和“快意苦笔”确实命中了海子自杀后一些诗人效法赴死的行为（“明确互文性”），但当某人自杀目的真的只是“想写一首诗”时，便免不了这种“精神图景”的矫情或做戏姿态：很快“知识分子”便自愿跌进经济大潮，“贪婪”地追求“利润”和“市场的快餐化满足”（“预先假设”，“语词表达”，“话语变化”）。[57]

事实上我们已经发现，该时期生产的文本，无论“神化”还是“反神化”海子，两种倾向都无视海子自杀的实情而从海子诗写角度去“落实”其死因，竭力重复诗人形而上自杀的观点。龚宏和邵波的《意象的断裂与海子之死》颇为典型（“预先假设”，“论证”）。[58]

研究黑格尔哲学的柯小刚在海子 16 周年忌日出手的文章，欲采用黑格尔的“实体”和“主体”概念拆解诗人的自杀行为。他把海子的死刻意修改为“断头”，这个被作者主观臆想“砍下”来的“头”还是“道”或者“斧子”（“预先假设”，“词语意义”转换）。这就让作者的“实体”和“主体”不仅油滑且面目全非起来，让全文堕入虚幻（“互为话语性”，“话语变化”，目的在于话语主体的自我建构）。即便如此作者依然感到不够，因此继续疑问，“当以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的现代西方哲学家把‘主体’的全部核心和‘自我意识的目的’押在头上的时候，想成为‘主体诗人’的汉语诗歌王子却要把头砍下来，以便让它‘成长为血红的太阳’”（“互文性”，“词语意义”转化，“话语变化”，“抵抗型解释”），于是对海子之死的原因拆解也就滑向了未知（“话语变化”）。但作者认定对该疑问思辨的无能不只是他个人的，而是“汉语思想至今还没有能够深思”、“将来恐怕也会永远保持为一个共通的秘密”所造成的（通过“预先假设”进行“论证”）。[59] 的确这是个聪明的行文技巧（通过“话语变化”完成文本生产主

体的“自我”身份建构），但海子自杀的原因事实不会被黑格尔的“实体”、“主体”或者柯小刚的主观意识改变。

此外，作者不仅沿续了海子生日忌日同天的错误（“预先假设”），还对朱大可的海子抗拒“山海关”式专制政治的“视角”予以“扩充”（“预先假设”），变成“亚细亚”与“太平洋”之间的世界性“山海关”政治“场景”（“互文性”，“词语意义”和“语词表达”）。[60]

非常特别，这是“海子神话”话语进入第四阶段唯一还明确带有政治向度的话语文本。显然，这时的社会“背景”或政治话语基础已为经济“背景”替代（互为话语性的建构“要素”已经发生了变化），因此该话语的“政治”向度权力目的完全可能转化：不再仅仅助推“海子神话”话语实践，而成为某些知识分子意欲假借的话语“霸权”势力。从互文性理论来看，此时柯小刚话语文本的生产是建立在“海子神话”这个话语“背景”或前提之上，“海子神话”话语必然大于作者的新话语文本——从利益方面来说，话语主体会通过新文本从“海子神话”话语中获得话语利益——“自我”身份的社会性建构——“政治”向度的话语目的便转为个体功利目的了。

上述社会性“背景”的话语力量（power）作用转化（从互为话语性/话语秩序技术来说，即参与话语建构“要素”已经发生转变，因此话语变化必然会发生），还可由该时期中国官方传媒对“海子神话”话语实践的介入的情况来获得实证（“互文性链条”“分配”和“消费”行为），除前述官方媒体外，《新周刊》在2005年第15期刊载了西川关于海子的访谈，后者不仅表达了个人对海子诗歌写作“水分比较大”的评价外，还强调了已演变成社会性话语的“海子神话”把海子“简单化了”（“否定”或“抵抗型解释”；文类变化，“话语变化”）。[61]随后，《新京报》记者也采访了西川，并以西川的反诘“难道我们要永远把海子当神”作为标题，强调了海子死亡意义“被无限放大”，人们把“其他的情感附加到”了海子死亡之上的情况。就“海子神话”而言，西川所言基本是“旧闻”。但对中国官方媒体而言，这些内容依然“新鲜”，或者说在已经以“娱乐”为博取利益为主要手段的文化潮流下，它们还能成为博取大众目光的“新闻”。[62]

2005年7月，前文提到过的“娱乐版”“海子传”上市。作者比较赤裸地“描写”了海子在6年内与8位女性（而不是4位）的“情欲生活”。[63]有研究者对此评价，是为多年来“‘海子神话’叙述者们造就的一种业绩”。[64]“色情”话语的介入，对文本生产、分配和消费下的“话语变化”建构势必产生作用，其直接结果就是娱乐话语乃至经济话语向度上的拓展与延伸。

随后三年（2006至2009），不少出版社看到“海子”这个符号的商业价值，致使相关海子的书以每年至少一种的速度出版：《海子作品精选》（2006年8月）、《海子的诗》（周易主编，2007年1月）、《海子诗歌精品（插图本）》（2008年1月）、《纪念海子（四卷文集）》（2009年）、《海子诗全集》（2009年3月）和《海子诗歌研究》（2009年12月）等。

2006年，崔卫平的《海子、王小波与现代性》再次触及海子，作者避开了“海子神话”的词语表述，行文上贴向客观现实社会，认为海子和王小波相似，对写作都有一种献身热情，并体现出一种“现代性”。这个“现代性”强调的是脱离了文本创造者之后的“另一种真实”，该“真实”不会与日常生活的现实“等同”（“词语意义”，“互为话语性”的新“要素”话语建构），[65]即反过来从“海子神话”的现象中找回可靠切实的依据。或言之，崔卫平在“缔造”了“海子神话”后，开始从这个“神话”中捞取其“真实”意义。这时已与《海子神话》和《真理的祭献》两文相隔12年。

2006年，范美忠的《自杀或拯救——诗人的两条道路》指出了诗人面对的两条出路，“自杀或拯救”（“预先假设”，“抵抗型解释”），并“设定”诗人“必须是追求真善美、神圣纯洁的爱、崇高的理想的人，需要绝对和稳定的根基才能活下去的人”，否则他们就失去活下去的理由，除非他们是“伪诗人”。于是信仰的重要性在此突显出来，而拯救需要一个“上帝”，但海子没有“上帝”，因此他无力“抗衡虚无”（“预先假设”，“抵抗型解释”，“论证”）。[66]

写出了第一部海子传的燎原，5年后对海子的看法产生了变化，相信海子其实是一个卑微感极强的人，他就像个“傻孩子”始终无法成年。但他并不似莫言小说《丰乳肥臀》中司马金童所“隐喻”的那种中国知识分子——与西方文化“杂血”

后又无法与本土文化进行“断奶”，却终究能历经沧桑而存活，[67]海子只是个“傻孩子”，出生了却没有活过。于是也就不再是当初“通灵”的“先知”和神圣的“王”了（“互为话语性”的建构话语“要素”变化导致了“话语变化”，“抵抗型解释”，“论证”）。

这并非燎原一个人的感叹，署名“白板先生”的文章直言了《海子的人格并不圣洁》，认为海子的“形象”被“套上带有意淫意味的光环”，这种行为不仅可怕，而且也是对海子本人的亵渎。文章贴在网之上后，得到了部分认同，反映了一些人对“海子神话”话语的态度（“论证”，起到“阐释”和“加强”的效果，其中也有“预先假设”成分。另外，该文本在“互文性链条”上借助了网络途径）。[68]

这时，有人开始追问《我们真的需要海子吗》，[69]并郑重提出两点警示：首先对海子的自杀行为和“海子热”背后隐意的正视；其次禁止海子的诗歌进入中学语文教材。在该文作者看来，海子的自杀不仅没有引起人们的反思，反而让一些诗评家感到某种莫名其妙的“兴奋”和“狂热”，担心照此下去“中国诗歌界”将招致灭顶之灾。因此，把海子《面朝大海 春暖花开》这首包含“隐患”的诗歌引入中学课本“其负面影响不容忽视”（通过“抵抗型解释”和“否定”的方法，进行“话语变化”的建构）。[70]

此类批评引起了卫护“海子神话”之“神圣性”者的敌视。《海子·死亡》一文认为，批评海子诗歌的人是“发死人财”的“小丑”（“抵抗型解释”，“否定”，“互为话语性”），甚至恶语，批评者是一条“吃腐尸的野狗”（“明喻”，“词语意义”和“语词表达”），这种话语“强势”颇令人质疑。[71]而沿此思路继续生产出的单纯称颂性文本，像《解读海子的诗歌：〈阿尔的太阳〉》[72]、《纪念海子：海子及其优美诗歌特质奥秘》[73]和《海的子民与海子的对话》等，[74]则难以再有新鲜观点。

同作为诗人，臧棣在 2009 年初对意欲从海子死亡和海子诗歌中寻求“真理和真实”的人发出警告：对海子而言，真理和真实是诗歌写作“次要的需求”，甚至会显得“不当”，人们应该寻找其中“秘密的源泉”。臧棣的观点是建立在海子的诗歌确实属于生命“原始力量”的实践“产物”基础上的（“预先假设”，“语词意

义”和“语词表达”）。[75]表面上，藏棣的分析回落于海子的诗歌文本，但这样的文本回落更在于藏棣对海子个体存在态度的认知上，换言之，藏棣即便拒绝“海子神话”这个说法，他也不会拒绝普罗米修斯向神抗争的那类神话——他是站在“海子神话”中间抗拒那个“神”对海子不可避免的“驾御”（借助对文本的分配和消费，通过“预先假设”进行话语主体的“自我”建构）。

同出于安徽的作者金肽频则呈现了一个“矛盾”，他反对“神化”海子，又确信海子的死是个“神话”。这种“神话”对海子来说是“幸运”，对中国诗歌来说却是“不幸”（“悖论”式建构）。[76]

其实，“矛盾”并不只限于此，比如张嘉映就通过分析海子的《弑》和《太阳》获得结论，认为海子留下了一个没有帝王的“诗歌帝国”，并将该“帝国”类比于秦始皇的“万里长城”。此举锋利地对峙了朱大可等人对海子之死的“革命”本质（“抵抗型解释”）。[77]可见，不同的人，不同的主观目的，对同一客观事实，可以得出完全相反的结果。

对中国知识分子在“海子神话”的心态问题上，虽然出现的文本不多，但深度和力度令人关注。庞书纬的《诗人神话的诞生——以〈不死的海子〉为个案》（2007年）、高波的《“海子神话”与“文学知识分子”心态》（2009年）、朱越的《“海子神话”分析研究》（2009年）以及黄麟（2009年）、杜尚斌（2009年）、张艳丽和乔业琼（2011年）等人的文本我们已在“绪论”中做过分析，它们不仅直接以“海子神话”为研究对象，而且不同程度地剖析了其中的“知识分子”心态问题，特别是高波的文本，将社会“背景”的政治与经济内涵通过分配和解释进行了有效建构（“互为话语性”），而且指出了中国“文学知识分子”华而不实“‘精英’立场”的难有作为现实，最终不得不以采用“过度解释”海子自杀事件的方式排解自己理想挫败后的躁动心绪。[78]但显然，高波的结论并不能解释“海子神话”能够延续20多年的内在原因。不过黄麟对继续为“海子神话”添加“热度”的“势利文人”组成的“当代批评界”“集体沦陷”的功利目的批评（“讥讽”，“否定”，“抵抗型解释”），似乎能够对高波遗留的问题做些补偿。[79]张艳丽和乔业琼则强调了“传媒的跟进与推波助澜”作用，但操纵传媒的主导力量依然未脱离知识分子群体。

[80] 这些文章，无疑是我们至今所能见到最具深度的批判性文本。

2009年，在“海子神话”话语20周年之际，商家再次借势出版了《海子诗全集》，并以此赚得了利益；[81]同时，一套四卷本的《海子纪念文集》也编辑上市（文本生产在“互文性链条”的分配和解释中，获得经济话语的社会性建构）。而最为突出的是，中国传媒界以前所未有的深度、广度和热度介入到了该事件之中。前面已多次强调，传媒话语的介入意味着“海子神话”话语在“互文性链条”上的新发展，它强调和显示了该话语社会实践在程度上的更大建构势力。

“新华网读书频道”和《中国新闻周刊》都特别推出了纪念海子去世二十周年的专刊。[82]前者继续沿袭关于海子生日和忌日同一天的错误资讯，[83]后者则通过记者走访，勾画出了海子诸多性格甚至生活上的习惯，比如他的心胸不宽（会喋喋不休计较某些事情）、酗酒、缺乏必要的责任心等等（“抵抗型解释”），[84]对“神化”海子的势力进行了消解。

《北京晚报》在此期间刊登了王家新一篇纪念海子的发言稿，不难看出发言者对客观真实的拒绝态度，即便20年过去，话语主体还在秉持“海子为诗歌而死”的观点（“预先假设”），甚至对记者的质疑不满，继续强调海子自杀“是他为诗歌献身”（“词语意义”，“论证”）。在王家新看来，海子就差“自杀而死”“那最后一步了”（“预先假设”）。[85]同时把自己的纪念长文《海子的思与言之途》发布在网上，呈现了许多极端观点，比如海子的诗“构成了中国诗歌史上最罕见的一道景观”（“词语意义”和“语词表达”建构）；“我知道了一个写出如此诗篇的人必死无疑”（“情态”，“词语意义”及“语词表达”）；“他已创造了一种可以让他去死的死”云云（“预先假设”，“词语意义”和“词语表达”，像对“死”的变化性使用）。[86]二十年后，依然出此重言的确值得反思。但有时我们也不得不将这类“极端”仅仅视作一种市场经济“背景”下的行文“策略”（“抵抗型解释”形成“话语变化”，完成“自我”的社会性建构）。

在听到很多崇拜海子的年轻人行为过激时，王家新又反过来提醒要“理智”，但他个人的言论与那些走到海子墓前就激动得晕过去以及在海子墓前把头磕得流血的年轻人的行动所蕴含的情绪并没有多少区别。[87]《东方早报》对上述过激现象给

予了快速反馈，《对海子张国荣自杀的诠释必须有度》，文章首先对“海子是为诗歌而死”的观点进行质疑，然后指责“把其自杀行为视作某种表征，为之涂抹上神秘色彩或理想主义”不仅“走的过远”而且“简直功利主义到了可鄙的程度”，“为一个人的自杀找出种种‘文化的理由’，并非完全不可以，但必须有度”，否则“便是一种文化恶俗”，完全是“一剂剂毒药”，“毒害到更多文学青年”（“抵抗型解释”，通过“互为华语性”“要素”建构进行“话语变化”的社会性建构）。[88]《新京报》刊出的文章题目令人侧目《海子辞世 20 年：诗性终结 生活继续》，特别是“诗性终结”的具体含义，与文章内容刚好“对立”——记者采访过的诸多人物均反对这一“立意”，认为“完全是外行的说法”（“预先假设”，“否定”或“抵抗性解释”）。[89] 但文中引用的一段话很有概括性：

对海子的认知已经进入了消费化时代，他的很多短诗可以变成房地产商的广告语，很多人开始琢磨海的地域性，借用他拿出地方经济名片。现在的孩子并没有被神化，要警惕的诗消费化的倾向，别拿海子说事。（“互为话语性”的“话语变化”的社会性建构）[90]

《长江商报》的记者则报道了 3 月 27 日在武汉大学举办的一次相关讲座，发言者不仅担心海子会在“身后的喧嚣”中“再次死亡”，而且也分析了这个被“‘跟风’者制造的神话”，批评了“一些研究者、评论者，包括教材编写者，是出于‘跟风’的目的谈论海子，好像在今天不谈论海子、不在教材中选一两首诗，就很落伍”，同时认为在“消解”了“小我”和“大我”的“二元对立”前提下，称海子为“诗歌英雄”不如说他是个“诗歌疯子”（“抵抗型解释”，通过“论证”的“阐释”完成“话语变化”的社会性建构）。[91]

尽管越来越多观点对海子的诗歌及“海子神话”话语质疑，但海子自杀 20 周年纪念（2009 年 3 月 26 日）的活动，特别是“绪论”中介绍过的北京大学和海子家乡两方活动依然引人注目。

北京大学方面，教授、专家、学者等悉数到场，与会者对海子自杀的意义均做肯定了。[92] 海子家乡方面，官方及官方媒体在“3·26”这个成为近年来比较“重要”的纪念日里联合举办了相关纪念活动。海子生前所在学校甚至将海子树立为可效仿的榜样。[93]

北京师范大学文学院教授赵勇在谈到上述活动时感慨，较比往年这次的纪念活动更为隆重。“多家媒体刊发纪念海子的专辑。好几个地方举行海子诗歌朗诵会。”“还有数不清的诗歌爱好者写出了关于海子的文章。这些纪念活动又一次把海子推向一个宣传的高潮。”[94]

2012年，“海子神话”话语进入了第23个年头。其文化意味显得尤为浓重。刚刚3月，相关祭祀活动便已开始（3月5日），首先是新浪微博发起了“春暖花开时，晒晒那些记忆中闪亮的诗句”的活动，同时新浪读书频道也策划“诗人海子纪念专题”。豆瓣网则随后（3月15日）发起了“春天，十个海子复活”的活动，该活动持续了一个月。接之（3月18日），郑州举办了名为“春天遗失的嘴唇”的纪念会。“新世纪两岸诗歌高端论坛暨海子诗歌艺术节”则在（3月23日）东北大学秦皇岛分校拉开帷幕，该论坛由中共海港区委、海港区人民政府、海港区文联和国际汉语诗歌协会联合主办，不仅邀请了台湾诗人还将海子的母亲请到现场。海子的母亲在会上朗诵了《面朝大海，春暖花开》，获得秦皇岛一个企业老板捐助的1万元捐款。据悉，秦皇岛目前已经修建了一座“海子公园”。[95]同一天晚上，陕西商洛市举办了“写给春天一首诗”的纪念海子诗歌朗诵活动，策划者希望通过该活动“普及海子诗歌的阅读”，但“阻力太大”，有人认为“一个25岁就自杀的年轻人”没什么可以纪念的，策划者由此认定“文学已经到了生活的边缘，诗歌更到了文学的边缘”。[96]长沙（3月24日）的岳麓书社麓之风书店举行了名为“看见灵魂发光”（第一届大雅诗会暨海子诗歌精神）的座谈会。深圳举办的纪念活动（3月25日）涉及范围更广，香港、东莞、惠州等地的热衷者以及香港卫视主持人黄伟、深圳大学副教授谷雪儿等出现在活动现场。[97]一部追忆海子的音乐舞台剧《走进比爱情更深邃的地方》也在这个期间（3月22日至3月26日）登上北京舞台（东宫影剧院）。中央人民广播电台FM106.6文艺之声主办的纪念海子诗歌分享会也在这期间

举行（3月26日）。[98] 据记者介绍，已经有人出资为海子修建陵墓，将在该墓地背后建一片碑林，用来刻上海子的代表诗作，并塑一尊海子铜像，该计划预计2013年3月26日前完成。还有人提议将3月26日设为诗歌节。[99] 海子的家乡则从3月25日起便开始迎接来自各地的纪念者，“从50后到00后，来自合肥的50多位诗歌爱好者，聚集在海子墓前，献花、送书、朗诵诗歌……焚香，作揖，宣读祭文，集体唱诗歌《九月》，向海子献书，请里面的海子‘喝酒’”。次日上午，“怀宁县小市镇中心学校组织师生约一百六十余人来到查湾村，瞻仰海子故居，诵读海子经典，并参观海子母校高河中学”。[100] 3月26日，搜狐网推出了纪念性专题，命名为《怀念海子，怀念那个充满理想主义的时代》，当晚就吸引超过一千名网友的留言。[101]

但3月的海子纪念活动并非由此告一段落。2012年7月，现代舞《海子》在中国国家大剧院小剧场上演，[102] 电影《海子传说》也在这个期间推出。[103] 7月25日至26日《首届海子青年诗歌节》在青海德令哈举办。该诗歌节定为每两年一次。首届诗歌节内容不仅包含占地1300平方米的“海子纪念馆开馆”仪式，还有“德令哈杯海子诗歌咏诵”和“海子诗歌研讨会”等活动、重达7吨的昆仑玉石海子纪念碑和重达5吨的海子半身像。18首海子诗歌作品分别雕刻在18块石碑上。据说已“形成国内较完整的、具有一定规模和水平的海子专题纪念场所”。[104]

至此，“海子神话”话语裹挟着经济利益的文化性本质被推向至高层面，其经济属性的文化话语向度形成主导。

总结

通过上述两章的梳理，我们对“海子神话”事件之话语属性的实践历史有了基本了解，特别是该话语实践四个阶段的特点基本清晰。

在“海子神话”话语实践第一阶段的“发生期”（1984-1990），通过对海子诗写或海子死亡事件的神话性“预先假设”，为该话语的实践划定了“神话”基调。在此基础上，除了对海子诗歌成就的社会性建构外，还出现了社会性的政治话语

（“霸权”）建构，两种倾向的话语基础即我们在首章第一节中明确的话语建构“背景”，特别是当时政治话语“背景”和海子的死亡话语“背景”。也正是该阶段，话语主体借助互文性手段生产出第一批“海子神话”话语文本，为该话语的自我实践乃至社会实践提供了文本性的话语“背景”。

进入“海子神话”话语实践第二阶段的“发展期”（1991-1994），之前通过“预先假设”的“神化”性话语得到了顺应的文本分配和消费，换言之，在对“海子神话”话语的“神化”性内容消费过程中，没有发生“抵抗型解释”，“互文性链条”所提供的文本分配和消费（解释）途径在“神化”性话语上不仅未出现障碍，反而得到拓展。之前的政治话语在该阶段也得到了文本性的分配和消费，虽然这种消费在程度上有所强调，但社会实践的介入范围并未有所扩张，具体表现是，相关文本的生产没有在数量和广度上递增。

到了第三个阶段，也就是“海子神话”话语实践的“持续期”（1995-1999），虽然发生“抵抗型解释”的话语文本，但从力量对比上，未能形成主导，“预先假设”的“神化”性在话语实践中依然赢得分配和消费，因为社会大话语“背景”的演变（互为话语性的建构话语“要素”发生变化），政治话语的社会实践倾向受到“抑制”，这种“抑制”与社会话语消费的“需求”有关。同时，“神化”海子个人和涉及海子诗歌文本的话语实践得到张扬，比较明显的现象是诸多高校诗歌研究者将“兴趣”转向“海子神话”话语。当然，前两期生产出的相关话语文本为这一期的互文性话语生产提供了更为丰富的话语“要素”。

随着经济话语在中国的消费，“海子神话”话语的经济话语实践向度得以开启，这个新的“倾向”使该话语的社会实践介入程度得到推进，互文性链条的文化话语分配和消费成为主导，娱乐性话语的出现成为自然，其表象即媒介话语的发生。这一话语实践倾向对以往相关话语文本必然产生“新”的解释向度，即“话语变化”的社会性建构。在该话语实践的倾向导引下，政治话语社会实践力度彻底消解，“神话”话语则借助经济话语的实践被分配和消费，较为显著的特征是“海子神话”话语所一直强调的“神圣性”被瓦解，代之以消费的娱乐性。由于该阶段出现了以

“海子”为文化符号的系列话语实践行为，我们以“文化性”来概括“海子神话”话语的此一时期特征。

至此，对“海子神话”话语的文本性“描述”工作便告一段落。接下来，我们的话语分析工作将顺延至该话语社会实践的“解释”阶段。但话语理论却在此向我们提出了一个非常重要“停顿”要求，该“停顿”甚至成为话语理论分析技术的一个重要“环节”：话语建构的互文性（文本生产）“关键处”（cruces）或“危急时刻”（moments of crisis）——它极有助于我们发现话语分析对象在话语实践过程中的“要害”。

就“海子神话”话语而言，其话语实践的“要害”即“神化”本质的话语问题。

“海子神话”话语在 20 多年的社会实践过程中，“神化”性话语从最初话语文本生产的“预先假设”开始，便成为该话语各个实践阶段所介入的核心话语内容，从未脱离过文本分配和消费的整体互文性链条。换言之，“海子神话”话语的社会实践过程，“神化”性话语始终是参与者，并通过互文性作用“进入”各种新的相关话语文本，让“海子神话”话语整体上呈现出特质，甚至形成一种独特的话语类型（genre）：神话话语。

这不能不引起我们对它的关注，“神话话语”在“海子神话”话语的社会实践过程所扮演的“角色”相当重要。因此，接下来的工作不是以“解释”“海子神话”话语的社会实践过程为首要，而是先对“神话话语”作以分析：同样作为一类话语，“神话话语”则隐含着较为独特的“内容”，虽然它不可能脱离一般性话语理论“范畴”，但可能常为具体话语分析者所忽略。我们希望通过“神话话语”的分析，来发现“海子神话”话语所承载的或更为深刻或更为复杂（或两者兼而有之）的内容，以便尝试能否通过对它的探讨和分析来回答本课题最初提出的问题。



“中国首届海子青年诗歌节” 主办人青海省委常委、宣传部长吉狄马加接受媒体采访



海子诗歌陈列馆

摄影 佚名（图片来自网络）



海子浮雕头像

摄影 佚名（图片来自网络）



海子诗歌石碑

摄影 佚名（图片来自网络）

注释：

[1] “海子身后 20 年，我们在‘围观’什么”，《中国青年报》，2009 年 3 月 31 日，中青在线网站，2009 年 7 月 17 日下载于：

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[2]谭五昌：《海子论》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 187 页至第 212 页。

[3]郭宝亮：“飞升与沉降——论海子诗歌的意象构成及其内在张力”，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》，1998 年第 2 期，第 25 页至第 28 页。

[4]肖鹰：《向死亡存在》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 226 页。

[5][6]同上书，第 228 页至第 231 页。

[7][8]肖鹰：《海子死了》，新浪网站，2007 年 5 月 8 日；2012 年 8 月 8 日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4cb5bc47010009rw.html

[9]张清华：《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 172 页至第 182 页。

[10]张清华：“存在的巅峰或深渊：当代诗歌的精神跃升与再度困境”，《诗探索》（中国社会科学出版社），1997 年版第二辑，第 5 页。

[11]张清华：《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 173 页。

[12]崔建军，《海子诗歌的家族谱系与冲击向度》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 165 页至第 167 页。

[13][14]老象：“海子：神秘之象”，新浪网站，2012 年 8 月 9 日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_52e556150100ci4f.html

[15][16]梁云：“海子抒情诗风格论谈”，《深圳大学学报》，1998 年第 2 期，第 88 页至第 93 页。

[17][18]王一川：《海子：诗人中的歌者》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 245 页至第 259 页。

- [19]西渡：《再生的海子——〈海子诗全编〉都后记》，载于崔卫平编，《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第165页至第170页。
- [20][21]韩东：《海子行动》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第65页至第66页。
- [22]余杰，“海子：诗是生命的倒刺”，4808网站，2009年7月25日下载于：
<http://www.4808.com/note/zhuanti/haizi/pl/pl04.htm>
- [23][24]马俊华，《北大诗、海子的诗歌及其他》，载于金肽频主编：《海子纪念文集（评论卷）》，（安徽：合肥工业大学出版社，2009年），第73页至第80页。
- [25]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》（殷晓荣译），（北京：华夏出版社，2003年），第38页，第75页至第76页。
- [26]老文：“不死的海子和孩子的诗歌研究——序言：初读海子”，DONOWS网站，2003年2月4日；2012年8月11日下载于：
<http://home.donews.com/donews/article/4/48068.html>
- [27]老象：“海子：神秘之象”，新浪网站，2012年8月9日下载于：
http://blog.sina.com.cn/s/blog_52e556150100ci4f.html
- [28]“快乐大本营”，“娱乐节目”，《快乐大本营》是湖南电视台于1997年7月11日开办的一档综艺性娱乐节目，是湖南卫视上星以来一直保持的品牌节目之一。2012年8月9日下载于：
<http://baike.baidu.com/view/874842.htm> 或
<http://tv.sohu.com/s2012/9246/s332007777/>
- [29]朱越：“‘海子神话’分析研究”，豆丁网站，2012年8月9日下载于：
<http://www.docin.com/p-118170106.html>
- [30]周玉冰：《面朝大海春暖花开——海子的诗情人生》，（安徽文艺出版社，2005年），第147页。
- [31][32][33]廖建国：“试论海子的‘殉诗之路’”，《福建商业高等专科学校学报》，2000年10月，搜狐网站，2006年12月29日；2012年6月13日下载于：
<http://lityer.i.sohu.com/blog/view/27368708.htm>

- [34]admin: “用生命殉葬的麦地情思——论海子诗歌的麦地意象”，湘滨文学网站，2004年10月21日；2009年7月25日下载于：
<http://www.4808.com/Go.asp?id=192>
- [35]王士民：“海子：没落诗国的神话”，《呼兰师专学报》，2003年第19卷，第01期，第21页至第26页。
- [36]刘大生：“病句走大运——从海子的自杀说起”，中国教育学会网站，2000年；2012年8月15日下载于：
<http://www.zw99999.com/read.php?tid=2378&page=e>
- [37]刘大生：“点评姜广平先生的《诂刘大生》”，新浪网站，2002年；2012年8月15日下载于：
http://blog.sina.com.cn/s/blog_534960f30100ie19.html
- [38]燎原：《扑向太阳之豹：海子评传》，（南海出版公司，2001年），第40页，第26页至第27页，第125页。
- [39]胡源、李进：“关于《海子传》的谬误及其他”，中国诗文网站，2012年8月15日下载于：<http://www.zhgshw.cn/go.asp?id=2552>
- [40][41]章启群：“诗人自杀究竟有什么意义——评刘小枫先生的一个观点兼谈海子自杀事件”，《学术界》（双月刊），2003年第2期，第140页至第148页。
- [42]高波：《解读海子》，（云南人民出版社，2003年）。
- [43]“生日忌日同天 《海子传》展现海子生命全景”，《北京晨报》，新浪网站，2012年8月16日下载于：
<http://book.sina.com.cn/news/b/2004-03-29/3/54690.shtml>
- [44]“离世十五周年 《海子传》出版纪念诗人短暂一生”，《北京青年报》，新浪网站，2012年8月16日下载于：
<http://book.sina.com.cn/news/b/2004-03-29/3/54689.shtml>
- [45]邵敏：“海子诗歌的意象谱系及相关问题研究”，安徽大学硕士学位论文，2004年8月，第34页至第36页。
- [46]“海子”（佚名），放心医苑网站，2005年12月20日；2012年8月17日下

载于：<http://lady.fx120.net/snsb/sw/200512191505041773.htm>

[47] “海子资料小全”，2005 年中央电视台新年诗会群体朗诵《面朝大海 春暖花开》，VeryCD 网站，2012 年 8 月 15 日下载于：

<http://www.verycd.com/topics/2768936/>

[48]李越：“在海子神话背后”，《山花》，2005 年第 1 期，第 113 页至第 114 页。

[49] “风破浪”：“海子：纯粹歌咏时代的终结”，左岸文化网站，2005 年 5 月 21 日；2012 年 8 月 16 日下载于：

<http://www.eduww.com/lilc/go.asp?id=4512>

唐斌：“海子：我们的精神家园”，湘江文学网站，2012 年 8 月 16 日下载于：

<http://www.4808.com/note/zhuanti/haizi/pl.htm>

[50]张文刚：“‘梦’与‘花’：顾城和海子诗歌创作之比较”，《湖南文理学院学报（社会科学版）》，2005 年第 6 期，第 37 页至第 42 页。

[51]朱大可：《缅怀浪漫主义》，载于朱大可主编《记忆的红皮书》，（广州：花城出版社，2008 年），百度网站，2005 年 9 月 28 日；2009 年 4 月 22 日下在于：

<http://tieba.baidu.com/p/44695623>

[52]朱翊：“海子诗意，互联网文学所不能到达的天国”，“朱翊博客”，2009 年 3 月 25 日；2009 年 7 月 20 日下载于：

<http://zhuyi.org/blog/post/haizi-poem-than-WEB2.0.html>

[53]张祈：“海子诗歌艺术论纲”，搜狐网站，2006 年 6 月 13 日；2009 年 7 月 18 日下载于：<http://litery.blog.sohu.com/4456096.html>

张祈：“海子与《面朝大海》——与孙文波的讨论”，今天网站，2009 年 3 月 28 日；2009 年 7 月 20 日下载于：

<http://www.jintian.net/today/?action-viewthread-tid-11733>

[54]孙文涛：《海子及其优美诗歌特质奥秘》，载于金肽频主编：《纪念海子文集》，（安徽：合肥工业大学出版社，2009 年），第 253 页至第 263 页。

[55][56]张祈：“海子诗歌艺术论纲”，搜狐网站，2006 年 6 月 13 日；2009 年 7 月 18 日下载于搜狐博客：<http://litery.blog.sohu.com/4456096.html>

[57] “快意苦笔”：“海子所折射的时代精神图景——读海子的诗”，2008年7月30日；2012年8月20日下载于：

http://www.8dou.net/html/article_show_47140.shtml

[58] 龚宏、邵波：“意象的断裂与海子之死”，《文艺批评》2007年第1期，全国杂志欣赏网站，2012年7月13日下载于：

<http://qkzz.net/article/0b45357b-7862-4d8e-99a4-816f05593760.htm>

[59][60] 柯小刚：“海子的‘实体’与‘主体’——海子断头十六年祭——给无头的汉语人共通体”，搜狐网站，2006年6月13日；2012年8月18日下载于：

<http://literary.blog.sohu.com/4458019.html>

[61] “海子‘他被简单化了’”，《新周刊》2005年第15期，全国杂志欣赏网站，2011年2月15日下载于：

<http://qkzz.net/article/c8953d37-018a-4c27-b27c-954557c4f31d.htm>

[62] “西川：难道我们要永远把海子当神？”，《新京报》，新浪网站，2005年12月29日；2009年7月20日下载于：

<http://book.sina.com.cn/author/authorlive/2005-12-29/1824195236.shtml>

[63] 周玉冰：《面朝大海春暖花开——海子的诗情人生》，（安徽文艺出版社，2005年），第24页，第147页。

[64] 朱越：“‘海子神’分析研究”，（论文第17页），豆丁网站，2012年4月25日于：<http://www.docin.com/p-118170106.html>

[65] 崔卫平：《海子、王小波与现代性》，载于郜元宝主编《2005—2006 中国文学评论双年选》，（广东省出版集团花城出版社，2007年），第482页至第483页。

[66] 范美忠：“自杀或拯救——诗人的两条道路”，搜狐网站，2006年6月22日；2012年8月19日下载于：

<http://literary.blog.sohu.com/5039156.html>

[67] 莫言：《丰乳肥臀》，（北京出版集团公司，北京十月文艺出版社2010年）。

[68] “白板先生”：“海子的人格并不圣洁”，新浪网站，2007年4月6日；2012年8月19日下载于：http://blog.sina.com.cn/s/blog_474120ac010007jp.html

- [69][70]杨理沛：“我们真的需要海子吗？”，《西南交通大学学报（社会科学版）》，2007年第5期，第72页至第74页。
- [71]李文明：“海子.死亡”，石台论坛网站，2008年9月17日；2012年8月20日下载于：<http://www.245100.com/archiver/tid-2597.html>
- [72]邵鹏飞：“解读海子诗歌：《阿尔的太阳》”，《诗歌报》2007年4月26日，新浪网站，2007年4月26日；2011年9月18日下载于：http://blog.sina.com.cn/s/blog_4a740a9701000870.html
- [73]孙文涛：“纪念海子：海子及其优美诗歌特质奥秘”，诗歌报网站，2006年6月14日；2012年8月20日下载于：<http://literary.blog.sohu.com/4496753.html>
- [74]许亦善：“海的子民与海子的对话”，《南平师专学报》（季刊），2002年（9月）第3期，第62页至第65页。
- [75]臧棣：“海子：寻找中国诗歌的自新之路——纪念海子仙逝20周年”，《诗选刊》2009年第4期，第90页。
- [76]金肽频：《〈海子纪念文集〉总序》，载于金肽频主编《海子纪念文集》（四卷本），（安徽：合肥工业大学出版社2009年），第8页。
- [77]陈嘉映：“海子的诗歌帝国”，豆瓣网站，2009年3月27日；2009年7月25日下载于：<http://www.douban.com/group/topic/5830928/>
- [78]高波：“‘海子神话’与‘文学知识分子’心态”，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第4期，第116页至第121页。
- [79]朱越：“‘海子神话’分析研究”，豆丁网站，2012年4月25日于：<http://www.docin.com/p-118170106.html>
- [80]黄麟：“怀念海子不如称颂韩寒”，红网·珠江站，2009年3月27日；2009年7月20日下载于：http://www.zznews.gov.cn/dushu/2009/0327/article_327.html
- [81]“诗人海子去世20周年22幅画作首次披露”，《新闻晚报》，广西新闻网站，2009年3月20日；2012年8月21日下载于：<http://culture.gxnews.com.cn/staticpages/20090320/newgx49c35061-1960170.shtm>

- [82] “新华网读书频道特刊：海子二十周年祭”，新华网站，2009年3月26日；2012年8月21日下载于：
http://news.xinhuanet.com/2009-03/26/content_11073916.htm
- “《中国新闻周刊》纪念海子专刊：海子一去二十年”，中国新闻周刊网站，2009年4月3日；2012年8月21日下载于：
<http://www.chinanewsweek.com.cn/news/2009-04-03/268.shtml>
- [83] “新华网读书频道特刊：海子二十周年祭”，新华网站，2009年3月26日；2012年8月21日下载于：
http://news.xinhuanet.com/2009-03/26/content_11073916.htm
- [84] “《中国新闻周刊》纪念海子专刊：海子一去二十年”，中国新闻周刊网站，2009年4月3日；2012年8月21日下载于：
<http://www.chinanewsweek.com.cn/news/2009-04-03/268.shtml>
- [85]王家新：“‘那是春天，树木飞向它们的鸟’”，《北京晚报》，中国艺术批评网站，2009年4月5日；2012年8月21日下载于：
<http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=14800>
- [86]王家新：“海子的思与言之途”，中国艺术批评网站，2009年4月15日；2012年8月21日下载于：
<http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=10913>
- [87]“诗人王家新劝狂热诗迷：要理智地认识海子”，《京华时报》，公益中国网站，2009年3月27日；2012年8月21日下载于：
<http://www.pubchn.com/articles/81377.htm>
- [88]“对海子张国荣自杀的诠释必须有度”，《东方日报》，厦门网站，2009年4月1日；2012年8月21日下载于：
http://www.xmnn.cn/simpl/y/pl/200904/t20090401_953036.htm
- [89][90]胡续东：“海子辞世20年：诗性终结 生活继续”，《新京报》，央视网站，2009年4月24日；2012年8月21日下载于：<http://blog.cctv.com/html/78/1054378-690341.html>

[91] “身后的喧嚣让海子‘再次死亡’”，《长江商报》，现在新闻网站，2009年3月30日；2012年8月22日下载于：

<http://cjsb.cnxianzai.com/wenhua/wenhua/2009/0330/133090.html>

[92][93] “诗人王家新劝狂热诗迷：要理智地认识海子”，《京华时报》，人民网站，2009年4月7日；2009年7月24日下载于：

<http://book.people.com.cn/GB/69360/9039507.html>

[94] “纪念海子须先澄清误读”，南方网站，2009年04月03日；2009年7月25日下载于：

http://news.ifeng.com/opinion/200904/0403_23_1089605.shtml

[95][96][97][98] “3.26 诗祭海子现高潮 周云蓬建议设立诗歌节”，《新京报》，诗生活网站，2012年3月27日；2012年8月22日下载于：

<http://www.poemlife.com/newshow-6917.htm>

[99] “陕西商洛举行纪念海子诗歌朗诵会”，诗生活网站，2012年3月28日；2012年8月22日下载于：<http://www.poemlife.com/newshow-6918.htm>

[100] “音乐舞台剧追忆海子”，《北京晨报》，诗生活网站，2012年3月21日；2012年8月22日下载于：

<http://www.poemlife.com/newshow-6903.htm>

[101] “搜狐网推出海子纪念专辑”，诗生活网站，2012年3月26日；2012年8月22日下载于：<http://www.poemlife.com/newshow-6916.htm>

[102] “现代舞《海子》演绎海子诗歌意境”，《北京青年报》，诗生活网站，2012年7月22日；2012年8月22日下载于：

<http://www.poemlife.com/newshow-7120.htm>

[103] “中国首部描写海子的电影《海子传说》近期上映”，毕节文学网站，2012年8月22日下载于：<http://www.bijieshi.cn/List.asp?ID=406>

[104] “首届海子青年诗歌节将于2012年7月25-26日在青海德令哈举办”，诗生活网站，2012年6月22日；2012年8月22日下载于：

<http://www.poemlife.com/newshow-7054.htm>

第三章

“海子神话”的“特征”

Genres

【“神话话语”的“话语类型”界定】

福柯的“话语”概念有广狭之分，广义“话语”强调的是“文化生活的所有形式和范畴”。[1] 那么，神话——抛开其形式而就起内容所辖定的范畴而言，均当包含于“话语”概念之内。

现实中，将神话明确为话语的观念并不鲜见，比如有人分析乱伦母题，[2]有人研究神学内容。[3] 作为一种概念，“神话话语”的提出也不复杂，尤其话语理论对“话语”概念的泛文化性指认，让“神话话语”几乎成为自然而然的观念，常常直接使用而无需说明，比如朱大可的《神话话语识读》、[4]卢德平的《论神话的交流模式》[5]和李定清的《古希腊神话话语的神学阐释》都属此类情形。[6] “神话”和“神话话语”两个概念的差异也由此显然。

话语理论强调话语的“功能性”，“所谓‘话语’，就是对展示出某种外在功能的符号系统的称呼。”[7] 那么，“神话话语”侧重的便是神话对外展示出的功能而不是神话本身，这就将“神话话语”从“神话学”中区分出来。此外，作为概念“话语”与“神话话语”之间是包含与被包含的关系，后者为前者的部分。“神话话语”与“神话”之间也是包含与被包含的关系，后者同样是前者的部分。

法国人罗兰·巴特（Roland Barthes, 1915-1980）的《神话学》就是一个例子，“神话”（Mythologies）不过“是一种言说方式”，一种“措词、言语表达方式”。[8] 他的“神话”与神话学无关。但在讨论“神话话语”问题前，搞清楚“神话学”范畴的“神话”概念依然十分必要。

第一节.“神话学”范畴的“神话”概念

“神话学”概念肇始西方，神话研究的历史比较长，甚至可追溯到 2500（乃至 2600）多年前的“柏拉图时代”。[9] “神话”的定义虽至今未能一致，但总体上呈现出一种趋向，即神话的史实性。威廉·巴斯科姆是其中较有代表性的一位，他在《口头传承的形式：散体叙事》一文中以表格的方式区分了神话、传说和民间故事之间的差异（见表一）：

神话、传说和民间故事性质比较 表一[10]

形式	信实性	时间	地点	取态	主要角色
神话	事实	遥远的过去	不同世界：其他的和很早的	神圣的	非人类
传说	事实	不久的过去	今天的世界	世俗的/神圣的	人类
民间故事	虚构	任意时间	任意地点	世俗的	人类/非人类

就西方神话学家而言，对威廉·巴斯科姆的“神话”概念存在的争议主要体现在“信实性”、“取态”和“时间”三个项目上。“信实性”的“事实”争论在于，它到底是指神话叙事这个意识形态的客体本身，还是指主观产生神话意识形态的过程；“取态”的“神圣性”问题也如此，它是指最初的发生性质还是现存“叙事”本身的性质；对“时间”项，神话进化论观点就对它产生了干扰。[11]

如果将埃里奇·贝蒂、[12] 马林诺夫斯基 [13] 和拉斐尔·贝塔左尼[14]的神话真实说，维柯[15]、乔治·劳伦斯·戈姆[16]、谢林[17]和埃里克·达代尔[18]的神话思维反映说，珍妮特·鲁恩·培根[19]和加斯特[20]的神话解释说以及劳里·杭柯[21]的神话虚构说进行整合，我们可对上表补充如下（见表二）：

西方神话概念比较 表二

项目	信实性	时间	地点	取态	主要角色
威廉·巴斯科姆的神话	事实	遥远的过去	不同世界：其他的和很早的	神圣的	非人类
其他学者的神话	事实 / 反映 / 虚构	遥远的过去/进化性的	不同世界：其他和很早的	神圣的/非神圣性的	非人类

了解了西方神话的概念之后，我们再来看只有一百年发展历史的中国神话学范畴的“神话”概念。

据记载，首次使用“神话”一词的中国人是蒋观云（1903年）。但也有观点认为，“神话”一词首先出现在梁启超的文章中（1902至1903年），不过此类存疑对我们的研究不构成影响。

随后，有关中国神话问题的研究论著持续不断。有关“神话”的概念也不断给出界定。下面，我们将一百年来中国神话学对“神话”概念的主要界定进行表格化如下（表三）：

中国现代神话观念

表三

时间	代表人物	神话叙事	倾向	主客观
1902-1903	梁启超《历史与人种之关系》	意识/思维反映	学术/政治	主观[22]
1903	蒋观云《神话历史养成之人物》	意识/思维反映	学术/政治	主观[23]
1905	夏曾佑	“传疑时代”	学术	客观[24]
1907-1935	鲁迅	意识/思维反映	政治	主观 [25]
1928	钟敬文	意识/思维反映	模糊	主观
1939	吕思勉	历史	学术	客观
1930-1940	闻一多	意识/思维反映	模糊	主观 [27]
1924-1941	顾颉刚	古史神话观	政治	主观 [28]
1979	袁珂	神话的历史化， 历史的神话化	模糊	主观[29][30]
当代	阎云翔	神话历史性， 关注其功能性	政治	主观[31]
当代	邓启耀、叶舒宪	神话功能性	政治	主观[32] [33] [34] [35] [36]
当代	田兆元	神话历史	政治	主观[37] [38] [39]
当代	鲁刚	意识/思维反映	学术	主观[40]
当代	常金仓	意识/思维反映	学术	主观 [41]
当代	杨利慧	意识/思维反映	学术	主观 [42]
当代	陈金文	意识/思维反映	学术	主观 [43]
当代	潜明兹	意识/思维反映	政治	主观 [44]
当代	叶舒宪	神话即迷思	学术/政治	主观 [45]

当代	杨堃、罗致平、 萧家	意识/思维反映	政治	主观 [46]
*	马克思	意识/思维反映	政治	主观

需要说明，将马克思的神话定义归入“中国现代的神话概念”问题中讨论，是因为该定义在西方未受到学术界关注，反而在中国更具影响性。

纵览中国现代神话概念，研究者主流观念呈现主观性，并始终强调以马克思神话观以及马克思唯物观为依据的科学神话观——在给出一个明确的“神话”名词基础上，一边延续中国神话内容的某些现象，一边在形式上借鉴/复制西方现代神话的各种理念。

而比较中西双方的“神话”观念，与其说呈现差异不如说交叉更准确。虽然中西方都以神话叙事本身为研究对象，但在其信实性态度上颇为对立。比较而言，西方神话观念比较多元，中国神话观念则较为单一，基本认定神话叙事内容属于虚构。

以此为基础，在神话叙事的时间、地点和属性以及主要角色等问题上，中西双方观念的对比便显见，西方神话观念将神话发生时间仍视为相当遥远的过去，不是人类的历史时期；事件发生地点则认为神话发生在不同于此在世界的“他处”；属性上不再单纯为“神圣”，也有“非神圣”内容出现；神话中的人物属神人共处状态。中国神话观念将神话发生时间视为人类早期甚至一直延续至今的各个历史时期；事件发生地点是当下世界；属性上则趋向“神圣/世俗”化；事件中的角色是人和人的超越者两类。两者的比较建立表格化如下（表四）：

中西神话定义/概念比较

表四

项目 \ 分类	西方	中国
客体（对象）	神话叙事	历史事件/伪神话叙事
信实性	反映/虚构/事实	事实/历史/虚构
时间	遥远的过去	先民时代/各历史时期
地点	不同世界：其他或很早的	现时的世界
属性（取态）	神圣/非神圣性	神圣/世俗
主要角色	非人类/人类	人类/虚构非人类

第二节. “神话话语”的“话语类型”界定

【“神话话语”的“话语类型”概念】

由前面介绍过的“话语”定义，[47] 现可界定“神话话语”如下：

所谓神话话语，即对神话学范畴之神话概念的辖定内容所展示出某种外在功能之符号系统的称呼。

“神话话语”的上述定义受制于神话学的神话概念。由于中西神话学的神话概念不同，因而使得中西“神话话语”的界定也出现差异。

正是由于西方神话学对神话的定义，使得西方神话话语这一独特的话语类型受到了限制。同样，也恰恰因为中国神话学的神话概念，让中国神话话语较之西方神话话语拥有更加宽泛的外延。这一差异也让中国神话话语呈现出更为绵长的生命力，稍后我们会从现实的例证中看到，中国神话话语至今的活力，而西方的神话话语几乎退出话语世界。这也是我们已经注意到的，福柯在他的话语理论中几乎忽略了“神话话语”内容的重要原因。

我们在前面提到，虽然费尔克拉夫认为，话语实践的形成过程会受到以往“建构起来的、物质的现实”限制，但话语实践依然对“社会本身（社会身份，社会关系，知识体系和信仰体系）”有再造的力量，而且“有助于改变社会。”[48] 如果把“神话话语”作为已经构建起来的“社会现实”看待，那么它就会时刻受到新的话语实践冲击。与神话话语行成最尖锐的冲突性话语便是自然科学话语，比如物理学等学科所形成的话语，我们姑且概称其为“科学话语”。

西方的科学主义观念可溯源至 17 世纪，培根和笛卡尔为代表人物，他们的思想为科学主义的发生、延续提供了资源。“随着近代科学革命的大功告成，牛顿崇拜的社会思潮兴起，法国百科全书派致力于知识统一梦想……”[49] 科学话语的社会实践在当时受到的限制可从下面这些现象中得到实证：虽然牛顿的《自然哲学的数学原理》于 1687 年出版，但所引起的科学崇拜却延迟至 18 世纪才发生。科学话语在社会实践初期受阻延迟的现象，说明了当时社会主体话语（并非一定是神话话语）

与科学话语的对抗。但科学话语一旦“发生”，对再造社会的社会关系、知识体系和信仰体系将产生急剧作用，并达到改变社会的结果，它对神话话语的冲击和破坏势必巨大。而相对容易理解的是，从费尔克拉夫的话语社会理论角度来看，作为已经建构起来的“社会现实”，中国神话学范畴的“神话话语”所遭受的新话语实践冲击远远小于西方社会，否则它不会活跃于当今中国社会，而这与中国的科学话语并未形成有力的对抗有关。对此，我们稍后分析。

有一个问题，我们已经注意到，这就是罗兰·巴特将他的符号学理论以“神话学”做了命名。那么，他的“神话学”与“神话话语”之间有什么关系呢？下面我们就来讨论这个问题。

罗兰·巴特强调：“神话成了社会习惯和意识形态。神话之所能够构成，扭曲之所以能够实现，乃是由于神话的形式（含蓄意指的能指）已经由直接意指的符号形成了。”这个“直接意指的符号”包含了形式和意义（内容），它们转化为神话形式的过程，就是在不改变具体事件形式的前提下，“扭曲、改变”具体事件的意义（内容）的过程，让该具体事件的形式承载起完全不同的意义（内容），当两者的“搭构”得到社会（集体）承认时，也就形成了我们通常所说的意识形态。[50] 这让罗兰·巴特的“神话学”与中国的神话话语较为吻合。但这不意味着前者与中国神话学的神话概念一致。

稍加留意我们就会发现，罗兰·巴特的“神话学”理论，在指认具体话语事件时不采用“神话某某”或“某某神话”甚至“神话”这样的称谓去辖定，因为他所强调的“神话”仅限于“扭曲”、“曲意”及“暗示”，而不对“无中生有”、“虚构”以至“捏造”等世俗现象进行指认。因此，他对“神话学”的取意，是“形式或措辞的特点是颠倒，亦即把社会和文化之物逆转为‘自然’之物”，而且直言“神话什么也不掩饰，它的功能是扭曲事物，而不是使之消失”，但这种“凡是使用这般意指形式的，都是在制造神话”的话语态度，[51] 只与中国神话学的神话概念或中国神话话语的部分内容有所重叠。换言之，它只排除了西方神话学的神话和神话话语内容，而更多采用现当代对“神话”一词的演化性含义，比如带有贬义的“不真实”含义以及“‘荒诞’这一否定性含义”的指称。[52]

第三节. “海子神话”的话语特征

【“海子神话”的话语类型】

现在我们回过头来，以第一节表四中列举出的条款对“海子神话”话语事件进行神话学立场检验。我们知道，对神话的概念而言，表四中的六个要素均为必要条件，即其中任何一项不符，都必然被排除“神话”范畴。

首先看“客体”问题：“海子神话”作为客体（对象），它指的是由于海子自杀而导致的一系列相关狂热现象，基本属于历史性事件，而非叙事性内容；

再看“信实性”问题：“海子神话”为客观真实的“信实性”事件，但该“信实性”并非指海子作为神话内容之主角的事实，而是指“由于海子自杀而导致一系列相关狂热现象”的客观实在；

“时间”和“地点”问题：比较显然，在“时间”和“地点”上，“海子神话”属于当下社会现象，时间为当下，地点也是当下世界；

“主要角色”类属问题：无论“海子神话”现象中的海子本人还是涉及该现象的其他人，都属于人类；

至于“属性（取态）”问题：尽管面对“海子神话”时有人表现出了比较主观的情绪，但客观上它并不体现“神圣”性而更多时候呈现以“世俗”性。

于是，结论明确：在西方神话学的立场中，“海子神话”事件不属于神话内容，其所谓的“神话”为伪神话；但就中国神话学的立场而言，“海子神话”事件属于神话内容。那么，从话语理论角度，“海子神话”话语事件属于中国神话学范畴的神话话语事件，它的话语类型则为中国神话学范畴的“神话话语”。

虽然，中国神话学的神话话语（特征）与罗兰·巴特的神话学“话语”相近，但本质上存在区别：中国神话话语始终有意无意地强调着“神性/神圣性”历史内容，罗兰·巴特则完全忽略甚至剔除这一历史“胎记”。这并非形式上的差异，前文已经讨论过，罗氏对“神话”的取意，仅限于“扭曲”、“曲意”以及“暗示”，而不针对“无中生有”、“虚构”以至“捏造”等世俗现象。但中国神话话语的“伪神

圣—真世俗”本质，不仅以“无中生有”、“虚构”以至“捏造”等内容为基础，还包含着罗兰·巴特氏神话学的“话语”特点，像中国历史上的“流言”、“讹言”、“妖言”、“谣言”、“设言”和“设谣”等形式均含纳其中。[53]这就让中国神话话语与西方神话话语——而不是罗兰·巴特“神话学”的话语——呈现出完全不同的话语特征。两者间最根本的差异在于，西方神话话语强调的是“神性”或“神圣性”，中国神话话语体现的是“伪神性”或“伪神圣性”：前者的话语力量偏向学术性，后者则侧重话语的社会实践性（比如政治向度）。

从纯粹的“神话学”学科角度，由于中国神话学的“宽泛”神话概念——如果我们确实可将其视为一种学术的“宽泛”性，中国神话话语在侧重话语的社会实践性同时，并不与单纯学术角度的“神话学”立场发生冲突。我们可以将中国神话话语的这一特点视为它的双重向度。但相对西方学术本质，中国神话学呈现出了伪学术性。当然，我们也可以把中国神话学的这种伪学术性看成是独特于其他学术性的自身“特点”。

第四节. 中国神话学的“神话话语”本质

汤一介在 1994 年的一次国际性“神话学”讨论会上提出过一个观点，认为“中国神话往往存在着把‘历史’神话化，又把‘神话’历史化”。[54]请注意，汤一介的这个说法是将两者视为并列关系，后面我会具体分析，其实两者见的关系并非如此。也因此，德国的谢林会在他的《神话哲学导论》中早早断言，中国没有神话。[55]谢林的结论在西方得到某种认同，比如有人进一步就此出示了猜测性理由：“中国古代自然神话之稀少是由于古代中国人对人类社会政治关系之集中注意及相应的对自然世界的疏略。”[56]

汤一介的观点可在中国历史中获得印证，比如孔儒“删书”为“史”，[57]《史记》对五帝的“神话”和“历史”“身兼两职”的记载等等。[58]因此，有人认为那些由相关历史的种种传说而自然形成的“社会性神话或古史神话”可通过“剥离”进行还原，所谓“重造古史”的想法。[59]

王国维曾认为，中国这种上古神话与历史混淆是世界性的共通现象。[60] 若因为古代中国人对政治关系过于关注所致，那么所谓“共通”只能是一种表象。对此，顾颉刚强调了该现象背后的宗教性原因，因此反对把古史看成一部政治史，主张将其看作是一部想象与祭祀的宗教史，[61]但这需要一个假设，当时的宗教与政治能够被清晰界分。胡适则避开了“政治关系”假说，认为只是古代中国民族朴实，不富于想象力。[62]但认定中国神话匮乏的原因是“重实际而黜玄想”的结论却忽略另一个问题，“实际”一词的具体含义是否指认政治关系等社会内容。[63] 至少，认定这个“实际”针指“自然世界”的理由不够充分。如果中国古人确实“重实际”，中国的古代科学就不会若此。“重实际”与“重客观”的区别，体现在科学的发达与否这一结果上。[64] 或者说，墨家的“实际”与儒家的“实际”有严格区别。[66] 所以，在神话学研究者眼里，今天的历史学者比古代历史记录者正以更大的规模将神话进行着历史化。[66]

对中国神话历史化结论持反对意见者则认为，该观点必须假定中国上古时代也曾有过缤纷绚烂的神话，只是商周时被“历史记录者”修正成历史传说，[67]因而认同“历史神话化”的见解，[68]认为形成中国神话的重要途径就是将历史进行神话化。[69] 但这种观点又无法拒认“神话在被历史化的同时，历史也被神话化了”的态度，那些帝王家谱与神话中诸神角色之间勉强的关系能对此“印证”。[70] 而古代帝王家谱与神话中角色的关系却有巫统和血统两种“脉络”，非“神话”那么简单。[71]

但无论是神话的历史化还是历史的神话化，两种结果的原因都与儒家的政治企图分不开，特别先秦时期，将神话历史化“是一种社会需求，即借助托古的方式塑造出治世平天下的理想人格”。儒家“对上古史的构想越来越多，也越溯越远”，“于是神话在拉长的历史中被历史化了”。[72]而“历史神话化的原因同神话历史化的原因一样”，也深受儒家思想中宗祖荣耀等观念的影响，目的是为了抬高自己的社会地位，“为自己统治寻求神的支持的需要”，[73] 甚至认为上古时期的这种神话历史化行为应和于当时中央集权专制政治的要求。[74]

这种儒家式的借助神话内容“携带”政治企图的行为，并非早期儒家的独特方式，现今的中国学者依然对此“效法”，比如某些人从“中国神话”到“神话中国”

演变的努力“呼号”就是一个典例，认为神话代表着文化基因，“神圣叙事的神话”和“史前宗教信仰”以及相关“仪式活动”的揉杂，就是中国文史哲三类内容的共同“源头”，早期的中国历史呈现了神话性历史的特征。《尚书》、《春秋》、《周礼》以及一直到《说文解字》等等，都反映了“神话思维编码”的统一“逻辑”。于是“呼吁”学术界借助中国八千年（按：“八千年”说法是否具有科学依据尚待考察）的神话传承，把“文学视野”的“中国神话”研究方向转移到文化属性的“神话中国”“整体视野”上来，而且强调这个“神话中国”特指中国的五千年文化传统，该“传统”是以“天人合一”的神化性“感应方式”和主观的、神化目的下的“思维方式”所建构而成。[75]从而使得“神话中国”的“呼吁”在学术表象背后，蕴含了某种非学术性的功利企图，甚至赤裸出专制主义的“气味”。该“气味”我们从后来出现的《儒家神话》一书“嗅”出了某种扩张。[76]而稍候我们将看到，它与“神话话语”的话语权力功利行动所依据或建构的价值观念直接相联。这在客观上便明确了一个事实，只有 100 年历史的中国神话学，主体上仍然呈现意识形态本质，具体体现即研究者在虽然努力剥离功利目的下神话历史化后的神话与历史，但同时又将新的功利目的带入其中，最终形成了同样功利本质的新神话内容，将神话的历史化“行为”改造成历史的神话化“行为”，而且该“行为”已经从“主流社会”延伸至“学术”阶层。

从话语理论角度，这就让中国“神话话语”的本质突显出来：皇权或王权的政治话语——“神话历史化”的话语“权力”（power）作用获得的是一种特权的客观性结果，让不切实际的特权通过历史的客观性进行现实性的使用和贯彻；“历史神话化”的话语“权力”（power）作用获得的则是一种事实的特权性结果，让客观的事实通过神话过程产生特殊权力，并获得广泛的准许和接受。这一点，我们同样可以通过前面提到古代帝王的巫统和血统两套逻辑关系中得以证明。[77]但中国的“神话话语”本质并非强调“神话的历史化”的目的，而是在这个基础上进行“历史的神话化”行为，即将具体事件进行神话化从而获得具有极高“权力”（power）的“伪神性”或“伪神圣性”。而这也正是我在前面所说的，汤一介把中国神话的“历史神话化”和“神话历史化”行为进行并列并不准确的原因。

第五节. 中国神话话语的“权力”本质

中国神话话语的本质是神话历史化和历史神话化的“续接”而非“融合”（次序）。一旦将神话历史化，神话话语便可直接通过历史“身份”进行话语实践活动，甚至这种实践从一开始就介入了社会现实建构之中。试想一下，还有什么能比通过认定其为真实“历史”的方式让一个不真实的“故事”获得最大限度的认可呢？还有什么样的话语实践能比将一个不真实的“故事”生产成真实的历史文本更能赢得分配和消费的“市场”呢？即便当下，这种神话与历史间的“过渡”依然在中国学术界“畅行”，认为“中国”应当是“神话中国”，称上至《尚书》、《春秋》，下至歌曲《东方红》及 2008 年北京奥运会“金镶玉”奖牌设计，尽可梳理出中国神话的社会实践现实建构。并对《尚书》、《春秋》、《庄子》、《周礼》、《礼记》、《吕氏春秋》和《说文解字》等 6 部经典文献进行分析，提出它们具有相同周期性的神话话语社会实践“逻辑编码”——《春秋》起于“元年春王正月”（“创世神话观”）终于“西狩获麟”（“日落隐喻神话”）、《庄子》的“鲲化鹏神话”至“混沌神话”的“圆圈”、《周礼》的四季轮转、《礼记》的“七七四十九”篇、《吕氏春秋》的“天道与人事的统合对应结构”以及《说文解字》的“一”字始“亥”字终的“轮回”逻辑，同时也认定起自中国红山文化时期“玉神话”的神话话语至今依然参与社会实践的现实建构。[78]

无论是被历史化的神话还是被神话化的历史，内容往往带有明确主观目的，因为多用于“建元开国、治国理政”，所以又被称为“政治神话”，并成为“中国历代皇权合法性的基本政治符号之一”。它一般包括“与政治人物有关的神秘故事、谶言、异象、异梦、望气、歌谣等，也包括他们祖先的神秘事迹”。[79] 有统计表明，自汉代（包括曹丕、王莽、刘备、孙权等）起中国涉及“开国之君神话”内容者共 23 人，“占总人数”92%。神话的话语作用在此得以体现，“似乎是天命所归”让背负“神话”身世的人可一呼百应，得到诸多拥戴同时也能威胁“对手”“减削他们的士气”。[80]

“政治神话”的权力本质是一种政治属性的霸权内容，这是我们试图通过以上分析获得的确实结论。但它并不意味着神话话语权力的操纵者必属统治集团，它完全可以作为挑战的方式直接与统治集团对抗。陈胜、吴广的“置鱼腹书，篝火狐鸣”、刘邦的“斩白蟒”以及《汉代的谣言》一书中所列举的种种“征兆”内容，多属挑战式的神话话语霸权实践实例，“天凤二年”流传于民间“讹言黄龙堕死黄山宫中，百姓奔走往观者以万数”的“谣言”就是挑战王莽皇权的霸权本质神话话语。王莽当初靠伪造“黄”之“土德”符瑞的方式登基上位，“黄龙”之死直指他的政权衰退。[81]同时，这也不意味着神话话语权力操纵者就不能属于统治集团内部，它完全可以是统治集团内的一部分，以挑战的方式直接与统治集团的另一部分对抗。

“政治神话”的霸权实践，基本通过知识分子阶层来实现，换言之，中国知识分子的政治权力欲求历史悠久，比如儒家。最初，儒家“就是想得君行道，想治理国家”。但中国统一后，儒家便丧失了游说自己思想的可能性，“择主而事”已不再有效，所以胡适说叔孙通（又名叔孙何，？一约前194，西汉初期儒派人士）“事十王”依靠的是巴结之能是。[82]秦灭之后，刘邦上位，但他是布衣平民，缺乏信服力。冯友兰认为，儒家的董仲舒由此看到了契机，实施其政治理念，“独尊儒术，罢黜百家；天人感应论；三纲五常；三统循环论；灾异论”，并以此协助统治者“解决了汉王朝统治的合法性问题”，为儒家神学合法性提供了基础。他的一句“王者承天意以从事”，将刘邦乃至诸多统治者推向了神的高位，并借此赢得了话语权力。董仲舒在神化王权同时，也神化了孔儒脉系。其主要观点来自《公羊春秋》：声称任何一个新王者出现，都会有“受命天符”。在《公羊春秋》中，孔丘已被神化为一个承受天命的王者，他的“受命天符”是“西狩获麟”说，言鲁国一樵夫伤亡一只怪兽，是“麟”，预示当时的中国出现了“王”者。但该“麟”被打死，所以“王”者不是个真“王”，乃“素王”。[83]该神化行为可谓一石两鸟，先成全了孔丘，然后造就了汉天子——神话历史化成功地向历史神话化进行了过渡。

中国神话话语能够持续至今，表明其权力（power）的社会实践功能依然处于活态。请注意，在这里我正式提出“活态话语”和“固化话语”两个概念，起具体内容我将在另外的课题中详尽呈现，这里暂时从略。话语理论认为，意识形态是一种

关于世界认知的概念，它内在于各种个人或集体的生活，[84] 具有群体性、系统性和历史性三个特征，其核心即价值观的体现。意识形态揭示世界的方式常常是似是而非的，甚至自欺欺人，因此有“背离现实的倾向，制造假象”，甚至“变成祭祀的仪式”，成为社会的权力轴心内容。[85] 以此而言，称中国神话话语为一种比较特殊的意识形态形式并不为过，即便如费尔克拉夫强调，并非所有话语都是意识形态，但所有的话语实践都包含意识形态内容的参与，且均对权力关系产生影响，意识形态甚至与科学或理论成为等价的话语本质。[86] 换言之，即便拒认中国神话话语是一种意识形态，也难以回避它的意识形态功效。这也让中国神话话语与西方神话话语在本质上形成了差异。

神话话语与其他话语的不同在于，前者因强调其话语的神圣性或神性而在社会道德、社会心理上较后者拥有更加强大的权力（power）。而因为科学话语的发生与强盛，意识形态在西方一般处于“检讨”位置，不会将它与学术思想进行对比，特别是提出意识形态理论的马克思甚至曾过激地强调，只有“科学”可以不受意识形态干扰，从而区别了意识形态较之科学话语内容的非客观本质问题——但我们已经论述过，科学同样属于一种意识形态，只不过相比其他，显得更为“冷静”。[87] 由此，对以下问题可作如下理解：

与西方社会不同，中国神话与人的关系不仅密切而且始终相互作用，并通过话语方式以社会习俗甚至意识形态的立场起到持续影响。虽然影响幅度有所变化，但并未由于科学的出现和发展受到限制——我们可以就此认定中国的科学话语势力不足以与之对抗，科学话语势力不足的根本原因与“知识分子的原罪意识”有关，即所谓的“臣罪当诛，天王圣名”。这就与西方知识分子对待知识的客观独立态度形成对比。真理隶属知识领域，它与道德关系薄弱。[88] 当对道德的强调过于对客观事实的重视时，科学话语的权力在中国必然遭受制约，这是原因之一。另一个原因则是，霸权势力集团借助物质利益分配的权力（掌控甚至左右人们的价值观念）控制知识分子的价值观念或意识形态，这也是专制政治的统治过程和结果——比如世人熟知的“指鹿为马”行为，就非常典型地反映了这套统治与被统治之间的作用关系。

虽然中国神话话语的“权力（power）”作用始终处于活态性，但并非没有蜕变发生。话语实践总是离不开话语实践的主体。从客观历史现象来看，中国神话话语的拥有者分为三个集团，统治集团、知识分子集团和民众。相对于统治集团和民众部分，知识分子的意识形态演化便成了中国神话话语“权力”（power）发生蜕变的重要参照指数。换言之，当统治集团始终拥有绝对话语权力时，知识分子和民众，特别是前者对自身话语权力的应用效果便成为主要变量，但这种变量的作用通常倾向统治集团一方，即以维护统治集团利益为基本目的。

有观点认为，中国古代知识分子特别孔儒阶层是以抗衡统治者的“势”为己任，[89]但这个“抗衡”并非对立，更多是为当时的政治、社会秩序作“辩护士”，“他们的主要兴趣是为自己的武断思想作系统化的努力”。[90]徐复观则对此表示反对，认为“后来，许多人上书拥护王莽”不是“无耻”而是“王莽当时之谦恭下士”，“让大家认为是可做皇帝的”。[91]现代知识分子则不同，经历了明清以来的“专制政治”，基本“经不起政治权力的巨大压力”，特别是当今现代化社会对客观知识的强调使得权威的主体发生多元化，“政治权威的功用”受到严重威胁，尤其是中国传统社会中产阶级的空缺，使知识分子阶层的政治纷争力量格外重要起来，因此对中国知识分子的“创世纪”具有相当高的期待，[92]直言之，中国知识分子的“世纪”并未开始。该说法显然将统治集团与知识分子集团对立起来。事实并非如此，这个无法开始的“世纪”从另一个角度来说其实已经“创世”，新中国成立后知识分子本身已经成为统治集团核心力量，未“创世”之说仅限于形式而非本质。这种格局便让统治集团的权力分配止限于知识分子集团内部。中国“文革”中毛泽东与刘少奇的“阶级斗争”即属其中。包括1989年“六四”事件的背后，赵紫阳与邓小平之间的矛盾也属内部权力问题的制衡。[93]也就是说，新中国建立后，中国神话话语的权力实践主体只有知识分子和民众两个集团，如果仅仅从掌握知识的角度看，民众集团甚至也属泛知识分子范畴，同样具有知识分子的基本属性（“公共知识分子”的提法这里不予以考虑）。于是中国神话话语的权力社会实践途径便发生变化，如果把“文革”时期执政党通过民众阶层对毛泽东的“神化”视为神话话语权力的社会实践内容，那么“文革”结束后，这种“神化”执政党领袖的行为便

得到控制，特别邓小平重回执政位置后对“两个凡是”的遏制，以及“实践是检验真理的唯一标准”的口号，[94]均标志着类似“神化”行为乃至观念的削弱，即神话话语“文革”后在中国执政党内部得到了控制，至少我们不会看到中国执政党将神话话语的权力社会实践再明显地直接运用到政治行为中去。相反，这时知识分子和民众阶层对神话话语权力的社会实践依然“乐此不疲”，特别在民间。只是该话语实践向度是单纯政治还是披着政治“外衣”的经济利益目的，往往并非泾渭分明。

2011年“凤凰网”发布过一条新闻，说在中国的广东江门、温州、陕西、湖南、四川绵阳以及延安等地有人将毛泽东作为神进行贡拜。[95]



广州江门“主席庙”

摄影 佚名（图片来自网络）



游客在广州江门毛泽东庙点香

摄影 佚名（图片来自网络）



温州的毛泽东庙

摄影 佚名（图片来自网络）



湖南衡山毛泽东庙

摄影 佚名（图片来自网络）



陕西横山毛泽东庙

摄影 佚名（图片来自网络）



陕西横山毛泽东庙“中央阁”里的神座位置 摄影 佚名（图片来自网络）



陕西横山毛泽东庙毛主席脚下的募捐箱 摄影 佚名（图片来自网络）



四川绵阳毛泽东庙，取名“红恩寺”

摄影 佚名（图片来自网络）



四川绵阳毛泽东庙内毛泽东等领导人金身与太上老君接受香火

摄影 佚名（图片来自网络）



四川绵阳毛泽东庙内德毛泽东金身 摄影 佚名（图片来自网络）



陕西横山毛泽东庙山门

摄影 佚名（图片来自网络）

由延安至横山县城，出县城南 12 华里，路侧有水泥制牌楼，进入后登山约两华里即至毛泽东庙。

而特殊时段下，这种民间的观念欲求也会随时启动神话话语的实践作用。比如1989年“六四”的事件，其主要代表王丹与“美国之音”关于他“回忆录”的谈话内容就遭到了网友质疑：

当时的流言太多，太有煽动性。也太有针对性。事后想想，这大多都是一方为打倒另一方而有意编造的。想和谈？没门，就是要打倒！而且，编造者是，不惜造成国家混乱！

要说“六四”只是学生和市民游行反腐败，是把事情简单化了。考虑到当时的流言，和那些流言可能的来源，以及它们的针对性。我更相信事后中央所说的，这是有组织有预谋的。[96]

该网友同时希望，作为当时组织者的王丹能够真正对历史负责，“晒晒那些幕后的东东（现在还不行的话，希望他将来写出来）”，并非常具体地指出要说出“哪些境外组织积极主动联系学自联了，他们都提什么要求了”以及“赵紫阳方面的人到底和学自联有过什么合作”等等。[97]



《王丹回忆录——从六四到流亡》

（图片来自网络）



1989年“六四”现场的王丹










摄影 MAARK AVERY(图片来自网络)

事实上，通过由 Richard Gordon 和 Carma Hinton 导演并制作的长达 3 小时的纪录片《六四 天安门》，我们也能看到“流言”甚至“谎言”在当时的“作用”。[98] 吕宗力所著的《汉代的谣言》比较充分地论述过这样的“流言”和“谎言”所产生的力量。

2012 年 6 月 4 日，同样有“上证指数”的“征兆”说出现。消息说，“六四”事件之日，“上证指数开盘时为 2346.98 点，倒读后四位数，就很容易令人联想到血腥镇压学生运动的 1989 年 6 月 4 日，而今年恰好是 23 周年。”“另一个更令人惊讶的巧合是，上证指数 4 日收盘时下跌 64.89 点。”对此，竟有呼应者符合着另外的信息称“我有一张中国邮政发行的第二十五届奥林匹克运动会（小型张） 1992-8M 三个运动员的号码分别是 64, 9, 17”而“ $1+7=8$ ”，所以得出结论是“良知尚存。”但一位网友给出了“上证”那天的真实开盘指数：2346.984，是有人故意“舍掉”了后面的“4”，称“这是事后有人捣鬼造成的。” [99]

上证指数	2308.55	昨收盘: 2373.44 今开盘: -
上海 000001	-64.89 -2.73%	成交量: 901793手 成交额: 8
2012-06-04 15:02:13		
指数资料: 基本属性 最新成分 历史成分 指数成分行情		
2012 ▾ 二季度 ▾ 查询		
上证综合指数		
日期	开盘价	最高价
2012-06-04	2346.984	2346.199
		230

上海“上证指数”暗合“89.64”截图

Heat 6					
Lane	Bib	Athlete	PB	SB	+
1	2909	 DEMBELE Moussa	13.87	13.87	+
2	1126	 BRATHWAITE Shane	13.31	13.31	+
3	2040	 BAJI Balazs	13.50	13.50	+
4	1356	 LIU Xiang	12.88	12.97	+
5	2664	 NOGA Artur	13.27	13.27	+
6	1633	 QUINONEZ Jackson	13.33	13.80	+
7	1840	 TURNER Andrew	13.22	13.41	+
8	2548	 SEDOC Gregory	13.37	13.45	+
9	2572	 NURUDEEN Selim	13.54	13.54	+

2012年伦敦奥运会中国运动员刘翔比赛号码示意截图



北京奥运上刘翔的比赛号码 1356

2012 年伦敦奥运会上，中国运动员刘翔的比赛号码也被“征兆”了。信息内容称，刘翔的比赛号码 1356 与 2008 年北京奥运会上的号码完全一致，代表着中国“13 亿人民 56 个民族”。[100]

2012 年，“法广”香港特约记者郑汉良在 11 月 16 日撰写的一篇评论中，对中国《南方都市报》一条有关“十八大”的新闻题目进行了带有强烈目的性质的篡改——将小标题与大标题中的文字进行完全主观“联系”：

小标题是“坚定道路自信、理论自信、制度自信”，大标题是“十八大胜利闭幕”……但如果将头条横走的小标题和大标题以上下方向来看，

不难发现“自大、自利、自闭”的三组字句，三个“自”字来自小标题的“坚定道路‘自’信、理论‘自’信、制度‘自’信”，“大”字、“利”字、“闭”字则来自大标题的“十八‘大’胜‘利’‘闭’幕”，如果是编辑的原意，堪称是鬼斧神工之作。[101]

如果说，这种行为属于一般性网络“游戏”，或可忽略，但作为“法广（法国国际广播电台）香港特约记者”的新闻评论，其行为便难令人“一笑了之”。足见一种“习俗”和意识形态（思维模式）的顽冥。



《南方日报》被恶搞截图

（图片来自网络）

我们反复强调，这类“神话话语”与罗兰·巴特的“扭曲”、“曲意”以及“暗示”不同，首先是两者间的荒谬程度不同，特别是前者体现出的意识形态或价

值观念上的“大众意识”强烈势态——它不仅反映在“无中生有”、“虚构”以至“捏造”者一方，更体现在对这种“无中生有”、“虚构”以至“捏造”的接受者一方，换言之，这种“神话话语”的分配和消费至今拥有着“广阔”“市场”；其次是两者间的本质不同，中国神话话语虽然反映了世俗性本质，但形式上依然强调精神、道德层面的神化或神性格位。

如果用一句话概括中国神话话语权力的特点，那么它就是霸权、假借霸权和反霸权三种势力共通运用的典型。

随着社会的演变，中国神话话语的霸权和反霸权社会实践力度越来越弱于它的假借霸权社会实践力度。下一章我们通过分析会看到，“海子神话”话语的神话话语霸权社会实践向商业本质的文化向度蜕变，正是该内容的表现。

注释：

- [1]王治河：《福柯》，（湖南：湖南教育出版社 1999 年），第 157 页。
- [2]陈建宪：“神话的权力——从福柯理论看神话中的乱伦母题”，《民间文化》，2001 年第 1 期，第 44 页至第 47 页。
- [3]李定清：“古希腊神话话语的神学阐释”，《襄樊学院学报》2004 年第 25 期（1），第 22 页至第 29 页。
- [4]朱大可：“神话话语识读”，《戏剧艺术》，上海：1995 年第 2 期，第 46 页至第 56 页。
- [5]卢德平：“论神话的交流模式”，《中国青年政治学院学报》，北京：2001 年第 6 期，第 88 页至第 93 页。
- [6]李定清：“古希腊神话话语的神学阐释”，《襄樊学院学报》，湖北：2004 年第 1 期，第 22 页至第 29 页。
- [7]吴猛：《福柯话语理论探要》，复旦大学博士学位论文，2003 年 11 月，第 35 页。
- [8]（法）罗兰·巴特：《神话修次术 批评与真实》，（屠友祥 温晋仪 译），（上海人民出版社，2009 年），第 3 页。
- [9]Lowell Edmunds ed., *Approaches To Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, 1990,p.1.
- [10]（美）阿兰·邓迪斯：《西方神话学读本》，（朝戈金等译），（广西师范大学出版社，2006 年），第 11 页。
- [11]常金仓：“中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化？”，《陕西师范大学学报》，2000 年第 3 期，第 5 页至第 13 页。
- [12]埃里奇·贝蒂：《民间故事、传说、神话》，莱比锡，第 6 页。转引自阿兰·邓迪斯：《西方神话学读本》（朝戈金等译），（广西师范大学出版社，2006 年），第 34 页。
- [13]B·马林诺夫斯基：《原始心理与神话》，载于 B·马林诺夫斯基编：《巫术、科学、宗教及其他论文》，（纽约，1954 年），第 101 页至 107 页。转引自阿兰·邓迪斯：《西方神话学读本》，（朝戈金等译），（广西师范大学出版社，2006 年），第 17 页。
- [14]（美）阿兰·邓迪斯：《西方神话学读本》，（广西师范大学出版社，2006 年），第

125 页至第 11 页。

[15] (意) 维柯:《新科学》, 朱光潜译, 人民文学出版社, 1986 年版。

[16] 乔治·劳伦斯·戈姆:《作为历史科学的民间传说》, (伦敦, 1908 年), 第 129 页。转引自阿兰·邓迪斯:《西方神话学读本》, (朝戈金等译), (广西师范大学出版社, 2006 年), 第 34 页。

[17] (德) 谢林:《现代神话学的崛起》, 有关中国无神话的见解, 可参看《德国思想家论中国》, 江苏人民出版社, 1989 年, 第 135 页至第 174 页。转引自叶舒宪:《神话的意绪与神话学的方法》, 《淮阴师范学院院报》, 2002 年第 2 期第 24 卷, 第 225 页。

[18] (美) 阿兰·邓迪斯:《西方神话学读本》, (广西师范大学出版社, 2006 年), 第 279 页。

[19] 珍妮特·鲁恩·培根:《取金羊毛之旅》, (伦敦, 1925 年), 第 3 页至第 5 页。转引自阿兰·邓迪斯:《西方神话学读本》, (朝戈金等译), (广西师范大学出版社, 2006 年), 第 31 页。

[20] (美) 阿兰·邓迪斯:《西方神话学读本》, (广西师范大学出版社, 2006 年), 第 141 页。

[21] 同上书, 第 53 页。

[22] 梁启超:《历史与人种之关系》, 载于梁启超主编:《梁启超史学论著四种》, (湖南:岳麓书社出版社, 1985 年), 第 255 页。

[23] 马倡议:“中国神话学发展的一个轮廓”, 中国民族文学网站, 2006 年 12 月 8 日; 2012 年 4 月 26 日, 下载于:

http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=2012

[24] 徐旭生:《中国古史的传说时代》, (北京:科学出版社, 1960 年版), 第 22 页。转引自潜明兹:《中国神话学》, (上海人民出版社, 2008 年), 第 7 页。

[25] 潜明兹:《中国神话学》, (上海人民出版社, 2008 年), 第 18 页至第 49 页。

[26] 同上书, 第 69 页。

[27] 同上书, 第 82 页。

[28] 同上书, 第 141 页。

[29] 同上书, 第 188 页。

- [30]袁珂：“从狭义的神话到广义的神话”，《社会科学战线》，1982年第4期，第256页至第260页。
- [31]阎云翔：“神话的真实性和神圣性”，《神话新论》。转引自潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第207页至第208页。
- [32]邓启耀：“神话思维心理结构中思维主体与思维对象的关系”，《神话新论》。转引自潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第18页至第49页。
- [33]叶舒宪：《中国神话哲学》，（西安：陕西师范大学出版社，1987年），第3页。
- [34]叶舒宪：“神话的意蕴与神话学的方法”，《淮阴师范学院院报》，2002年第2期，第24卷，哲学社会科学版，第219页至第229页。
- [35]叶舒宪：“中国的神话历史——从‘中国神话’到‘神话中国’”，《百色学院学报》，2009年第22卷第01期，第33页至第37页。
- [36]叶舒宪、唐启翠编：《儒家神话》，（深圳：南方日报出版社，2011年），第2页。
- [37]田兆元：《神话与中国社会》，（上海人民出版社，1998年版），“序”和“后记”。转引自潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第219页。
- [38]潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第219页。
- [39]田兆元：《神话与中国社会》，（上海人民出版社，1998年），第60页。
- [40]鲁刚：《文化神话学》，（北京：社会科学文献出版社，2009年），第237页。
- [41]常金仓：“中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化？”，《陕西师范大学学报》，2000年第3期，第5页至第13页。
- [42]杨利慧：“神话一定是‘神圣的叙事’吗？”，《民族文学研究》，2006年第3期，第81页至第87页。
- [43]陈金文：“神话何时是‘神圣的叙事’——与杨利慧博士商榷”，《社会科学评论》2007年第2期，第62页至第65页。

- [44]潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第210页。
- [45]：马克思：《马克思恩格斯选集（第2卷）》，（北京：人民出版社，1995年），第113页至第144页
- [46]杨堃、罗致平、萧家成：“神话及神话学的几个理论与方法问题”，《民间文学论坛》，1995年第1期，第2页至第9页，第22页。
- [47]：吴猛：“福柯话语理论探要”，复旦大学博士学位论文，2003年11月，第35页。
- [48]（英）诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（尹晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第57页，第60页。
- [49]曾欢：《西方科学主义思潮的历史轨迹：以科学统一为研究视角》，世界知识出版社，2009年7月第一版，“内容提要”。
- [50][51]（法）罗兰·巴特：《神话修辞术 批评与真实》，（屠友祥、温晋仪译），（上海人民出版社2009年），第19页至第20页。
- [52]（美）阿兰·邓迪斯：《西方神话学读本》，（朝戈金等译），（广西师范大学出版社，2006年），第1页。
- [53]吕宗力：《汉代的谣言》，（浙江大学出版社，2011年）。
- [54]汤一介：“《儒家神话》序”，《儒家神话》，（叶舒宪、唐启翠编），（深圳：南方日报出版社，2011年），第5页。
- [55]（德）谢林：《德国思想家论中国》，（江苏人民出版社，1989年），第135至174页。
- [56]常金仓：“中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化？”，《陕西师范大学学报》，2000年第3期，第5页至第13页。 [57]闫德亮：“神话历史化与历史神话化及其原因”，《南都学坛》，2008年11月，第6期，第63页至第68页。
- [58][59]潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第2页。
- [60]同上书，第122页。
- [61]：顾颉刚，《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，《古史辨》第七册上第10页。转引自

- 潜明兹：《中国神话学》，（上海人民出版社，2008年），第122页。
- [62]胡适：《白话文学史》，（上海：新月书店，1931年），第12页。
- [63][66][68]常金仓：“中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化？”，《陕西师范大学学报》，2000年第3期，第5页至第13页。
- [64]竺可桢：“为什么中国古代没有产生自然科学”，《历史教学问题》，2006年第2期，第45页至第48页。
- [65]胡适：《中国哲学史大纲》，（团结出版社，2006年），第167页至第200页。
- [67]郭芳：“中国上古神话与民族文化精神”，《管子学刊》，2000年第1期，第72页至第87页。
- [69]王青：“中国神话形成的主要途径——历史神话化”，《东南文化》，1996年第4期，第44页至第48页。
- [70]闫德亮：“神话历史化与历史神话化及其原因”，《南都学坛》2008年11月，第6期，第65页。
- [71]陶磊：《巫统、血统与古帝传说》，（浙江古籍出版社，2010年）。
- [72][73]闫德亮：“神话历史化与历史神话化及其原因”，《南都学坛》2008年11月，第6期，第66页至第67页。
- [74]绍延洁、赵海霞：“中国古代神话的历史化及其背后”，《西藏民族学院学报》，2003年9月第5期，第72页。
- [75]叶舒宪：“中国的神话历史——从‘中国神话’到‘神话中国’”，《百色学院学报》，2009年2月，第1期，第33页至第37页。
- [76]叶舒宪、唐启翠主编：《儒家神话》，（深圳：南方日报出版社，2011年）。
- [77]陶磊：《巫统、血统与古帝传说》，（浙江古籍出版社，2010年）。
- [78]叶舒宪：“中国的神话历史——从‘中国神话’到‘神话中国’”，《百色学院学报》，2009年2月第1期，第35页至第37页。
- [79]吕宗力：《汉代的谣言》，（浙江大学出版社，2011年），第174页至第175页。

- [80]孙广德：《我国正史中的政治神话》，1989年，第67页。转引自《汉代的谣言》，（浙江大学出版社，2011年），第175页。
- [81]吕宗力：《汉代的谣言》，（浙江大学出版社，2011年），第29页至第30页。
- [82]胡适：《中国中古思想史长篇》，（安徽：安徽出版集团、安徽教育出版社2006年），第194页。
- [83]单正齐、甘会兵：《听冯友兰讲中国哲学》，（西安：陕西师范大学出版社2008年），第107页至第113页。
- [84][86]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第84页至第86页。
- [85]“什么是意识形态”，中国在职研究生招生网，2012年10月6日下载于：
<http://www.zzyjszs.com/Html/MingCijieShi/1/2536.html>
- [87]余英时：《中国知识人史的考察》，（广西师范大学出版社，2004年），第177页，第168页。
- [88][92]同上书，第157页至第159页。
- [89]同上书，第22页。
- [90]同上书，第25页至第26页。
- [91]徐复观：《中国知识分子精神》，（华东师范大学出版社，2004年），第4页。
- [93]赵紫阳：《改革历程》，（香港新世纪出版社，2009年），第65页至第68页。
- [94]“实践是检验真理的唯一标准”，百度网站，2012年10月7日下载于：
<http://baike.baidu.com/view/71175.htm>
- [95]“毛泽东成了迷信膜拜的神‘毛庙’烧香塑金身（组图）”，文学城网站，2011年11月19日；2012年3月12日下载于：
<http://www.wenxuecity.com/news/2011/11/29/1550177.html>
- [96][97]“‘王丹出版回忆录’六四我最大的失误是这个（组图）”，文学城网站，2012年12月26日（美国之音）；2012年12月28日下载于：
<http://www.wenxuecity.com/news/2012/12/26/2144253.html>
- [98]：Richard Gordon、Carma Hinton，纪录片《六四 天安门》，youtube网站，2012

年 12 月 28 日:

<http://www.youtube.com/watch?v=uyauJ34d2K0>

[99] “太巧合！六四敏感日上证指数跌 64.89 北京追查（图）”，加拿大家园网站，2012 年 6 月 5 日；2012 年 8 月 17 日，下载于：

<http://www.iask.ca/news/china/2012/0605/138842.html>

[100] “13 亿人 56 个民族关注 刘翔号码‘1356’与京奥同（图）”，文学城网站，2012 年 6 月 5 日；2012 年 8 月 17 日下载于：

<http://www.wenxuecity.com/news/2012/06/05/1811634.html>

[101] “南都头版如此布局，暗讽十八大自大自利自闭？（图）”，文学城网站：2012 年 11 月 16 日；2012 年 11 月 17 日下载于：

<http://www.wenxuecity.com/news/2012/11/16/2082847.html>

第四章

“海子神话”的“本质”

Interpretation

【“海子神话”话语的社会实践“解释”】

通过前面三章，我们呈现了“海子神话”话语的社会大话语“背景”，“描述”了它的发生和发展过程，确定了它的神话话语“类型”，并分析了神话话语的“权力”特性，为“解释”“海子神话”话语社会实践具体建构（constitutive）现实的“行动”提供了较为充分的基础。接下来的工作可由下图（4-1）显示，它是对一个话语在社会中存在并变化的原因和意义，以及该存在并变化与社会客观实在之间相互作用、相互影响的事实进行结论性揭示的工作“阶段”，将为回答与当年“六四”事件关系紧密并已伴随其“痛”走过 23 个年头却至今未能引起国际性关注的“海子神话”话语的本质，及其发生、发展的动力等问题作好最后的准备工作。

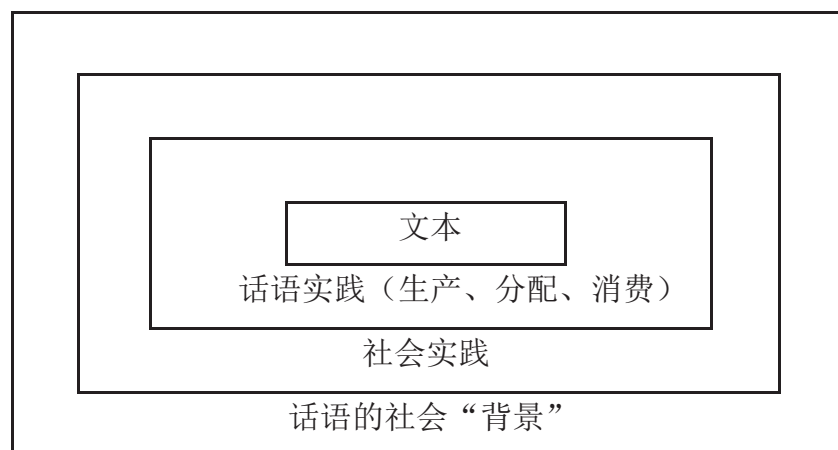


图 4-1 话语的文本、话语实践、社会实践及“背景”关系示意

但在“解释”工作前，有两个问题需要明确。

首先，必须对福柯和费尔克拉夫的话语权力理论明确一种态度：无论福柯还是费尔克拉夫的主观态度如何，他们的话语权力理论客观上会产生一种“错觉”，话语的社会性构筑是“积极”的，甚至“正面”的，特别后者，甚至让我认为这个“错觉”近乎一种颇具“危险”或“陷阱”性的“预先假设”。[1]就文本而言，这个“错觉”总会“自主”地为“解释性主体”（读者等）“内在”地“预先假设”一个“解释的立场”。[2]但通过对“海子神话”的话语过程“描述”，以及接下来将要对其社会实践建构现实进行的“解释”，我们会发现，话语实践并非一定朝着“积极/正面”的方向建构社会，其作用/影响倾向常常对立社会发展。换言之，一种话语的社会建构，到底是“建设性”建构还是“破坏性”建构本质上排除“预先假设”。稍后我们会看到，相对“海子神话”话语社会实践的“社会母体”——“社会的和霸权的关系和结构”所构成的“社会的和话语的实践”的“发源地”——“海子神话”话语无论如何不是“建设性”（“积极/正面”）的建构行为。因此，当任何一种话语在当代社会呈现出“民主化”、“商品化”和“技术化”的趋向时，它可能带来的是“威胁”或“压力”，[3]这是第一个问题。

第二是关于“话语秩序”（order of discourse）或者“互为话语性”（interdiscursivity）问题。[4]它是除“社会母体”外，话语实践对社会建构产生影响的另一内容，我们也可以把它看作话语“背景”（context）或影响该话语形成并使其得以延伸的客观“要素”（element）。费尔克拉夫强调，它所关注的焦点是“话语习俗”。[5]就“海子神话”话语而言，“话语秩序”全可视为隶属“社会大话语”内部大于“海子神话”的话语事件。“海子神话”话语的社会实践“解释”工作必须建立在这个包括“话语秩序”在内的“社会大话语”系统内。对此，本课题第一章已经作了交待：“海子神话”话语的“社会大话语”系统包括社会“背景”和文化“背景”两个主要内容。至于“海子神话”话语的文本“背景”（海子诗歌文本）和行为“背景”（海子自杀事件）两个“要素”，若没有其他“成员资源”参与，它们“既不能被生产，也不能得到解释”。它们所体现的作用更接近“海子神话”话语事件的“踪迹和提示”等，凭借它们，我们难以“重现”该话语的生产

过程，也难以对该话语的过程进行解释——除非通过“互文性”（intertextuality）技术，否则无法实现其“自身价值”。[6] 或言之，在“追溯各种方式的解释性联系”时，后两者可能起到的作用将小于前两者。[7]

由此，需要首先借助图 4-1 所示“关系”调整一下思路：把“海子神话”话语仅仅作为一个“小”的话语事件对待（“小”于刚刚说过的“话语秩序”所指认的话语事件，比如话语习俗等），它不过是某种话语变化的部分“反映”，即“海子神话”不过是中国社会变迁大话语下的部分话语事件的变化“内容”，诸多涉及“海子神话”的中国知识分子只是社会大话语的部分“生产者”或“解释者”——“海子神话”话语只是这些“生产者”或“解释者”的“习俗”遭到中国社会变迁大话语变化“质问”（“挑战”）的“结果”之一（“六四”事件是此一“质问/挑战”的另一“结果”）。如此调整思路的理由，是前面揭示的“海子神话”的话语类型“神话话语”所呈现出的“权力”特征。

下面，我们将依然延续第二章和第三章阶段性“描述”“海子神话”话语的方式，对应地按照已经划分的四个话语阶段对“海子神话”话语进行“解释”（interpretation）——分析该话语的社会实践。同样，这种划分依然为了方便，对最终的分析结果并不会产生影响。

第一节. “海子神话”事件“准备期”（1984—1990）的社会性分析

【“海子神话”话语“发生期”（1984—1990）的社会实践“解释”】

海子诗歌文本和海子自杀事件的“死亡话语”分别属不同话语类型，前者为诗歌文本类型，后者为行为类型（activity type）。出自骆一禾的最初 4 个“海子神话”话语文本，明显接受了这两种话语“要素”的互文性建构，即骆一禾对海子诗歌文本和海子自杀行为予以了互文性链条的“解释”（分配和消费）。当然，上述建构过程还结合了当时文化“背景”，且采用“明确互文性”的直接和间接“话语描述”，将上述三种话语“要素”引入新文本（解释主体通常需要“跨越文本的具有互文性意义的各种不同要素”才能完成上述文本的话语建构工作）。[8]

骆一禾 4 个文本的话语实践目的比较明确，通过自己的话语权力（power）对自杀身亡的诗人海子进行社会现实的个人功利性建构，试图努力去“抵抗型解释”那些来自当时社会环境负面于海子话语力量的。但骆一禾采取了“预先假设”话语技术，为接下来的文本解释主体（读者等）“假定并内在地设定了解释的立场”。但该“假设”并非一般假设：而是将海子及其诗歌（成就）进行神化或神圣化同时，又“抵抗型解释”了神话话语建构的各种不利因素——海子自杀真实原因、他的疾病真相等，甚至非常细心地“删除”了海子生前居所内的那幅《坐着的魔鬼》而只说梵高的《向日葵》，[9]即采用神话话语类型对海子的身份进行社会实践的现实性建构，以便让后来的解释主体（读者等）能通过自身经验对上述文本进行具体的“连贯性”分配和消费。骆一禾上述话语行为的“动力”与当时神化海子的社会性话语“要素”建构作用有关，该“要素”常被冠以“北大”之名，确切地说，是简称“北大”的北京大学部分话语者神化了海子和海子诗作，甚至是海子的死。该“要素”对“海子神话”话语实践的影响在后几个阶段反复“启动”。但同时，对另一个话语事件我们同样不可忽视：骆一禾话语文本所透露的“北京诗歌圈”对海子诗作及其个人的“破坏性”行为。该话语事件不仅直接反映了话语主体的个体权力（power）欲求，甚至还将看到，它贯穿了“海子神话”话语社会实践的大比例过程。通过该话语事件，我们需要解决诸多涉及“海子神话”话语文本中的“矛盾”。

骆一禾对海子的个体功利性建构与诗人角色的社会性权力有关。该权力与中国知识分子的社会权力基本一致，并拥有较鲜明而且传统的“习俗”性“消费市场”。西川提供的另一则信息部分地“旁证”了该观点，他曾告诉记者，诗作《雨季》在 1987 年得奖之后，他拥有了某种“特权”，不仅有人会冒充他去行骗，还有某地区的村民向他写信状告他们的村长。“那个时候，你對自己充满希望，对中国的文学充满希望。尤其是在北京你会出现一种幻觉，觉得自己正在和别人一起创造历史。”[10]这种现象反映了上个世纪八十年代中国知识分子群体在传统习俗中的权力“角色”，对知识占有往往就是对权力的某种占有。知识本身就是参与话语权力实践的一个“内在”内容。[11]

骆一禾的话语文本随即成为该时期其他几位文本生产者的分配消费对象，特别是他对海子及其诗作成就的“神性/神圣性”“假设”所定下的“基调”，甚至西川也同样借助《圣经》这一话语文本对海子进行了明确的互文性建构。但有一点，就“神化”或“神圣化”海子的问题而言，西川的“解释”较复杂，在明确神话话语特性同时又“暗自”“抵抗型解释”了骆一禾对海子的“神化”或“神圣化”，建构了“反神化”话语倾向。

此外，骆氏 4 个文本没有显示出受到社会“背景”（社会大话语）的政治性影响，虽然当时“六四”政治话语已经“发生”。也就是说，骆一禾的话语建构“背景”排除了政治话语“要素”，只单纯地反映了中国文人（具体指向诗人群体）的价值观念（当然也必包括世界观等）内容。但与之不同，该时期的另外三个文本却对社会“背景”（社会大话语）的政治内容性做了充分“消费”。

吴晓东、谢凌岚的《诗人之死》和钟鸣的《中间地带》属于一般性话语文本，柏桦的《麦子：纪念海子》则为诗歌文本类型（在文本的分配互文性链条上出现了不同途径）。他们对当时话语“背景”的互文性建构/话语秩序各有侧重，钟鸣强调了海子自杀的行为类型话语“要素”；吴晓东和谢凌岚则以该“要素”为基础，通过对文化话语“要素”的解释，与政治性社会大话语“要素”进行建构，使文本重心向当时的“六四”政治话语事件倾斜；柏桦从海子诗歌文本（“麦子”意象）“要素”出发，和“六四”政治话语“背景”进行互为话语性的文本类型“跨越”性建构，三者的神话话语特征以《诗人之死》为最。

通过第一章和第二章的“描述”，我们看到上述神话话语特征的文本为接下来话语实践的分配和消费提供了“预设”性“方向”，为海子诗歌贡献的“正向”或“反向”社会性话语建构以及借助海子事件进行政治性权力的话语建构确定了“基础”。

话语理论中，政治性的权力实践是以葛兰特的“霸权”理论为核心，“霸权”即“以经济因素限定的阶级”所拥有的“凌驾于社会之上”的“不稳定”而且“永远不过是部分”的或“暂时”的权力，对“整个社会的经济、政治、文化和意识形态”都具有“领导”性作用而且“占有统治地位”，该理论发端于西方资本主义社

会，属于阶级层面的概念。[12] 于是，应用该理论是会出现两个问题：首先，20 世纪 80 年代至 21 世纪最初 10 年的中国并不存在“阶级”概念所指认的“内容”；其次，如果说“海子神话”初期话语实践“质问”的是已在“习俗”和意识形态所拥有的“霸权”——即“海子神话”话语的社会“背景”（社会大话语内容）的政治权力内容，那么它们所采用的神话话语方式本身不仅具有传统势力的“习俗”和意识形态，而且也同样带有政治权力的“霸权”含义，这就出现了“悖论”。



“知识分子”的“自我意识”：关于诗人以及诗人的自杀问题

但分析了费尔克拉夫的霸权理论后会发现，虽然该理论只强调了霸权掌控方的诸多内容，且未对霸权挑战方话语社会实践意图的权力进行“霸权”性界定，我们仍可通过挑战权力的特征对其话语权力的“身份”进行认定。“文本的话语实践以及文本的生产、分配和消费是霸权斗争的一个方面”，这个挑战过程的文本实践或生产、分配以及消费等虽然受到“话语秩序”的影响程度可能不同。或费尔克拉夫只是将处于掌控方手中的权力定义为霸权，但所谓霸权的“重建”或“挑战”不可能是单方的，它只能是“对称性”的单方概念。[13] 挑战霸权的权力，可能不属于霸权性质，但其挑战力度会明显不足，政治话语的权力之所以理所当然地被认定为“霸权”，一个重要原因就是它对权力目的性的看重大于对权力公平性或客观性的恪守。换言之，霸权的目的性——政治企图——必须是明确的，有意识的，而不是模糊的，无意识的。于是，霸权的政治企图话语文本中，出现明显的谎言、主观臆想、歪曲、篡改等现象比较常见。甚至说，谎言、主观臆想、歪曲、篡改往往是霸权的政治企图话语文本生产最常见的技术手段。对这种同质力量对抗的认同，在中国历史的政治斗争中常常得以体现，神话话语是最直接的反映。

那么，对于第一个问题我们若采取模糊态度，将政治权力内容套用“霸权”的称谓予以解决，忽略费尔克拉夫这一话语权力的社会性理论适应范围（局限），或以整体的一部分与另一部分之间的内在矛盾来呼应“霸权”理论的阶级性基础，那么第二个问题突出的却是：谁在质问（“挑战”）谁的“习俗”和意识形态。更进一步地，是谁用什么样话语类型的话语在质问（“挑战”）谁的什么样话语类型的“习俗”和意识形态。对这个问题的回答，将直接揭示出“海子神话”话语社会实践的现实社会建构主旨。

稍微回顾一下中国上个世纪七、八十年代的社会发展历史，就会发现，与“神话话语”对立的“科学话语”的发生“痕迹”：首先是 1975 年、然后是 1978 年，再后是 1988 年，邓小平先后三次提出“科学是生产力”的观念。前两次是在相关中国科学界的工作报告中直接提出，第三次则是在同捷克斯洛伐克总统胡萨克谈话时强调。同时，政府其他领导者也对此回应性地强调“科技体制改革的中心问题，是如何使科技与经济建设密切结合”。[14]邓小平指导起草的《中国科学院工作汇报提

纲》，就以马克思“生产力中包括科学”的论述为依据，指出了科学技术是生产力这一事实。

虽然邓小平“科学话语”的提出侧重的是当时中国经济发展问题，但对刚刚结束“文革”的中国来说不可能不是一次“挑战”：科学话语向以往“习俗”和意识形态发起“质问”的行动。“西单民主墙”在1978年出现，当时该话语事件得到了邓小平等人的肯定与支持；同年12月举行了“十一届三中全会”，会上提出放弃以阶级斗争为纲而强调“改革开放”走经济路线的观念。但很快（不足4个月后的1979年3月）中国知识分子群体中便出现了《中国人权宣言》和《要民主还是要新的独裁》之类的“对抗性”政治话语——按照费尔克拉夫的权力理论，这样的话带有明确的“霸权”意图，王若水的“社会主义异化”观点也在这个时候发生，客观上“续接”了“人权”和“民主”的言论，中国当代知识分子的个体功利向度也得到一定程度的明示。那么，这时知识分子依从的是什么样的“习俗”，他们的意识形态是否已经从“文革”中“脱胎”出来？而以“红卫兵”为核心的诸多民众能够“造反一切”，不去思考和研究跟风逐浪，以“爱国”的名义“害国”，“一张大字报就可以毁掉一个老学者”，转身这些人却能把过错直接推卸到毛泽东身上，让自己“摇身一变”又变成了时代的“受害者”，[15]其中隐含的问题令人无法漠视。不仅如此，即便从执政党方面，该时期也存在较为复杂的态度——当时，中国正值结束“文革”后执政党的方针政策由政治中心的阶级斗争向经济中心的改革开放向度转变的思想动荡期，极左思潮的长期影响使阶级斗争观念势头不减。或者说，阶级斗争“这根弦”在当时依然是意识形态中的核心内容。“所有的革命，不论多伟大的号召，都会落空，除非真正改善了人民的生活与国家的地位”，[16]用这句话来刻画当时中国所处的势态应该贴切。而这也是1978年的“西单民主墙”在任畹町的“人权宣言”和魏京生的“民主”言论发出之后，邓小平的态度由支持“大字报”到取缔“民主墙”之转变的根源——经过死掉三千多万人的“文革”，十亿人口的中国依然处于一片混乱之中，人均收入只有40美元，人均粮食产量低于1957年。[17]但该“结果”在邓小平看来，决不该归罪毛泽东一人，而是“我们大家都有份”。[18]恰如福柯的权力理论观点：“法西斯”不是某几个人的“法西斯”而是

“所有人身上的法西斯”，它“既包括我们头脑中的法西斯，又包括日常行为中的法西斯”。[19] 作为话语权力的某种极端性，“法西斯”存在于我们每个人的意识里，并常假借集团性话语权力进行话语实践的社会性建构。如果大众的意识形态不具基础，仅凭毛泽东一人的一声号令，中国人如何能一夜之间制造出“文革”这样史无前例的灾难。或者说，在“西单民主墙”的“自由言论”中，邓小平已经“闻”到了相左于 1978 年 12 月召开的“十一届三中全会”所提出的以“改革开放”替代“阶级斗争为纲”思路的情绪，很难说魏京生等人的言论不带有“文革”政治权力斗争的“遗风”。时至今日，这种“遗风”尤在，上一章列举的“法广”记者郑汉良对《南方都市报》相关“十八大”新闻的刻意曲解就“重现”了当年中国“文革”时期的劣行。

事实上，1979 年由周扬和王若水引发的“异化”思潮，批判矛头直指邓小平的经济改革路线。特别王若水的一系列文章所指谨防社会主义“异化”问题，无论有意无意都与邓小平引进西方资本主义经济模式的改革路线形成对抗。因此，1984 年 10 月召开的中国十二届三中全会上，特别强调了当时经济体制改革的“决定”是根据“马克思主义基本原理同中国实际相结合的原则”所制定，并且要“冲破‘左’的思想束缚”，[20] 这似乎也是邓小平对胡耀邦、赵紫阳等人产生不满的原因，因为：

身为最高领导人，邓小平并不认为自己的任务是提出新思想，他认为自己要负责的是设计和建立新体制这一颠覆性过程。他要承担最后责任，做出正确判断。他要挑选一个与他共事的核心班子，在引导这个体制的过程中能够与他分担责任；他必须迅速建立起一套组织，使他们能够有效开展工作。……[21]

无论胡耀邦还是赵紫阳，在具体工作中都出现了与之的不协调。[22]退一步，如果我们不能断定当时邓小平作出的一系列政治决定是否正确，包括对胡、赵的“免职”及对周扬、王若水言论的“控制”，那么从今天得以发展的中国现实来看，他

所引导的路线确实实现了“真正改善了人民的生活与国家的地位”这一理念，他的“贡献”“不可磨灭”，《纽约时报》的社论评价说：“邓小平的功绩在改革。”也因此，“对民主社会中的知识分子来说，‘改革’远比‘革命’可取，‘流汗’远比‘流血’可贵。” [23]

中国当时的“经济改革”在很多人眼里似乎是“洪水猛兽”，必然引起大众特别是知识分子的“焦虑”和“不良反应”，所以才有知识分子将其比喻为海德格尔的一个需要用死亡去抗拒的“世界之夜”，一个需要用精神力量去抗争商品社会所带来的物质化生活的“堕落”大潮的时期。1988年刘小枫的《拯救与逍遥》及该书绪论《诗人自杀的意义》，都较为充分地体现了该时期知识分子思想的矛盾势态。

的确，邓小平在当时说过不少“要杀头”的话：“不搞改革的开放，是死路一条”，“让一些人先富起来”等等。[24] 1989年“六四”事件提出的一个关键问题就是“反腐倡廉”、“反官倒”，即“让一些人先富起来”所造成的“后果”，赵紫阳就是当时被质问的主要对象之一。[25] 换言之，十年“文革”在中国民众中间建构起来的“习俗”和意识形态能否在一两年内得到“清除”，决不可简单用“能”或“不能”回答。

由此，我们至少可以得出如下结论：邓小平在当时提出“科学是生产力”的科学话语以及对“中国实行‘改革开放’走经济发展路线”的观念，严重“质问”了当时中国知识分子及民众群体的“习俗”和意识形态。多年后，不是有人在回忆1989年海子自杀身亡后的精神波动时，一语道破了知识分子对邓小平经济改革思路的对抗情绪吗：他们不相信海子自杀是个人行为，认为与那时的中国整个社会环境变化有直接关系，虽然当时的“市场经济”概念还没有在中国明确提出，但他们“已经痛感经济社会的到来对精神理想的冲击”，所以他们相信，“整个社会要对海子的自杀负责”。20多年后，反思者才明白是自己“过度诠释”了海子的自杀行为。[26] 这时，邓小平已经去世12年，香港已回归中国，有数据显示中国加入世界贸易组织之后外汇也已由2002年的3000亿美元递增至2万3千亿美元（数据仅限于参考）。此外，前苏联解体已18年，2008年的世界性经济危机也爆发了一年有余。

面对中国的当时形势，某种过激情绪的发生实为“必然”。排解这种情绪的便利选择往往是精神途径。政治途径则属精神途径的过激或极端方式。“六四”政治事件便是实例。一旦政治途径受阻，人们就会重新选择宣泄“出口”，海子（3月26日）的自杀行为便成了当时知识分子群体一个便利但无奈的“旁支”渠道。从话语理论角度，该渠道“描述”了知识分子话语权力社会实践的具体“轨迹”。所以会看到，他们话语中包含的鲜明政治倾向，甚至是霸权式挑战内容。

那么，我们是该把邓小平当年提出的科学话语属性的经济体制改革内容视为“霸权”，还是该将中国民众及中国知识分子“人权”、“民主”和“社会主义异化”的政治性话语及“海子神话”这样的神话话语权力实践视为“霸权”？对这个问题，目前最好悬置于此。但有一点需要清楚，“霸权”作为阶级属性的政治术语，它对“角色”的“命名”存在相当大的局限性，甚至会显得非常浮于表面。为此，我们可将“霸权”暂时性地理解为一个中性概念，先让它既不褒义也不贬义。

第二节. “海子神话”事件“爆发期”（1991—1994）的社会性分析

【“海子神话”话语“发展期”（1991—1994）的社会实践“解释”】

话语权力的实践是一柄“双刃剑”，对话语的主客体权力同时建构。

进入“爆发期（发展期）”（1991-1994），“海子神话”话语获得了明确“冠名”，该时期话语文本的权力社会实践基本延续了上一时期的两个方向：诗人个体功利性社会建构和霸权政治“斗争”。前者分配和消费的话语“要素”依旧涉及死亡话语、诗歌文本话语和来自“诗歌圈”的社会话语三个范畴，并出现“神化”和“反神化”两种倾向。后者则继续分配和消费社会（大话语）“要素”、文化“要素”及死亡行动“要素”等。不同的是，第一阶段“海子神话”话语的文本和非文本“要素”也参与到此阶段的话语建构实践中来。各话语文本主体对自身（个人）权力的社会性建构，也在该时段得到显著体现，特别是政治向度的话语主体权力建构。但比较而言，霸权政治权力向度的文本在生产数量上并未增加。

前文说过，政治属性的霸权实践，其目的性明确。因此，霸权话语文本会出现明显的谎言、主观臆想、歪曲、篡改等现象。甚至谎言、主观臆想、歪曲、篡改等成为霸权政治话语建构的常见技术，充分体现了神话话语的社会实践特征。

比较第一阶段的神话话语文本《诗人之死》，朱大可的《先知之门》不仅延续了前者神话话语霸权立场，在话语力度上也有所加强，甚至直接称海子为“先知”，并继续通过“预先假设”手段，令人瞠目地将海子自杀“设定”为“抗拒中国极权主义政治”的行为，视诗人自杀地点“山海关”为中国统治者“巨大的种族之门”；[27] 因为诗人自杀的3月26日与贝多芬和惠特曼两人死亡日期相同，所以又结论海子选择这样的日子自杀便与前两人有了相同精神意志。[28] 这与弗雷泽“交感巫术”的“原理”十分“吻合”。[29] 更为激烈的是，为抵达“神性”高度，朱氏还通过对《圣经》内容的主观“修改”，将海子和耶稣的“死”进行“同质化”。[30] 无论主观如何，客观上都直陈了朱氏神话话语的政治霸权目的，只是在挑战政治权力目标时，至多显现了权力意识的个体性，特别是当它对立当时中国经济改革方向的科学话语社会现实建构时，很难代表他个体/集团意图，但这并不意味着类似个体性话语不具有发展为他个体/集团意图的可能。有个细节我们不该错过，《先知之门》成文时间与前苏联解体开始的“9.18”同时。如果以此为时间“结点”，对1991年的中国经济“大事”稍作回顾，或者对神话话语的霸权实践立意更为明确：

1月12日，《关于调整粮食购销政策有关问题的通知》由国务院颁布；

1月18日至23日，全国农业工作会议在北京举行。会议强调要进一步推进“科技、教育兴农”；

1月25日，《人民日报》报道：全国80%的国营企业如期完成第一轮承包合同；

1月28日至2月18日，邓小平视察上海，在阐述改革开放的重要问题时指出：“不要以为，一说计划经济就是社会主义，一说市场经济就是资本主义，不是那么回事，两者都是手段，市场也可以为社会主义服务”；

2月7日至11日，国务院在北京召开了以提高经济效益为中心的全国企业工作会议；

2月25日至3月1日，国务院召开“全国经济体制改革工作会议”，讨论了《经济体制改革“八五”纲要和十年规划》和当年度经济体制改革的要点；

3月2日、22日，上海《解放日报》发表署名皇甫平的文章《改革开放要有新思路》和《扩大开放的意识要更强些》，讨论了“姓社还是姓资”问题；

3月3日，“扶贫开发工作会议”在北京召开；

3月3日至5日，国家体改委、计委、国务院生产委员会“联合召开全国企业集团工作会议”，解决“思想问题”，强调拒绝以“与现行体制有矛盾”或以“现行法规中找不到根据”为理由的“保守”状态；

5月1日，国务院公布了“调整粮油统销价格”的具体内容；

5月12日，中共中央、国务院做出《关于加强计划生育工作严格控制人口增长的决定》；

5月15日，中国银行上海浦东分行正式开业，并决定为经济改革提供资金支持；

5月20日，国务院同意并批转国家体改委《关于1991年经济体制改革要点》；

5月30日，《人民日报》刊载国务院《关于进一步增强国营大中型企业活力的通知》全文；

7月3日，深圳证券交易所正式开业，实现了股票的集中交易；

8月31日至9月4日，国务院召开全国清理“三角债”工作会议；

9月23日至27日，中共中央召开工作会议，强调“关于当前经济形势和进一步搞好国营大中型企业的问题”。[31]

从上述经济“事件”中，我们能够清楚发现“习俗”和大众意识形态在当时对科学话语的经济向度社会实践阻力。政治实践是话语的“高级范畴”，它不仅是“权力斗争”的“场所”还是“权力斗争”的重要操作角度。它充分“利用了那些孕育了特殊的权力关系和意识形态的习俗，而这些习俗本身，及它们之得到表达的方式是斗争的焦点”。[32]

《先知之门》之类政治霸权的神话话语文本在当时知识分子群体中十分鲜见，但神话话语应用于当时社会实践的势力却十分显著，甚至神化海子及其死亡事件的态度，较上一阶段更加直接、明朗。我们虽然不能由前者结论当时中国知识分子的

神话话语政治霸权社会实践意图处于弱势，但后者不能不引发我们去反思：这些套用神话话语的非政治霸权话语文本的生产目的为何？是建构诗人海子的社会性话语权力，还是借助该话语的实践过程对文本生产者的自我权力（私人利益）进行社会性建构？

首先，海子在 1991 至 1994 年间已经“名满天下”，对他的“神话”说法在此时段形成。中国当时处于经济体制改革进程，许多人感到在金钱利益与精神价值之间出现了一种无法容忍的“对立”，一些社会现象让“很多人，特别是年轻人”在精神上产生了危机感，加之当时的宗教等文化现象出现了一种热度，[33] 神话话语便获得了“优势”。1994 年，海子已经被视为“二十世纪中国文学大师”之一。[34]

其次，就话语理论而言，如果不具备或不借助社会性环境话语的作用（互为话语性或话语秩序的诸“要素”），个体性话语文本很难在短时间内透过互文性链条的分配和消费形成有效的建构社会现实结果，即个体话语文本总是需要社会性环境话语的基础/前提。换言之，神话话语类型的“海子神话”话语所以发生是因为该类型话语具有充足的消费“市场”，该“市场”也是诸多（有形和无形）的利益前提。

上述客观性结论从反神化话语的社会实践结果中也得到印证：与其说西川在《死亡后记》文本中传达出的态度背反了他在第一阶段所秉持“神话”的观点（《怀念》），还不如说他将自己在“海子神话”话语初期的“反神化”话语实践进行了“伪装”——前文已提到他对海子形象的“世俗”化态度。[35] 虽然这与他对自己（个体）话语权力社会实践的现实利益建构分不开，比如他直言自己名声在当时“大于”海子的话语行为等等，[36] 但因“反神化”话语的消费“市场”明显不足而使他的话语文本未能沿着既定方向获得分配和消费。

不同于西川的个体目的，程光伟（《现成的诗歌与可能的诗歌》）和苇岸（《怀念海子》）等人的“反神化”话语，将权力实践目标指向了操持神话话语的中国当代知识分子群体的价值取向：一种“好大喜功、急功近利的无节制性”本质的“士大夫情绪”和“不尚务实的民族性格”人生态度。[37] 其中有两个“细节”性反例：编辑将描述海子外形“长发抵肩”的“抵”字“修改”成“披”字的目的；[38] 回避海子喜欢油画《坐着的魔鬼》的目的。第一个细节“两字的差异在于”，

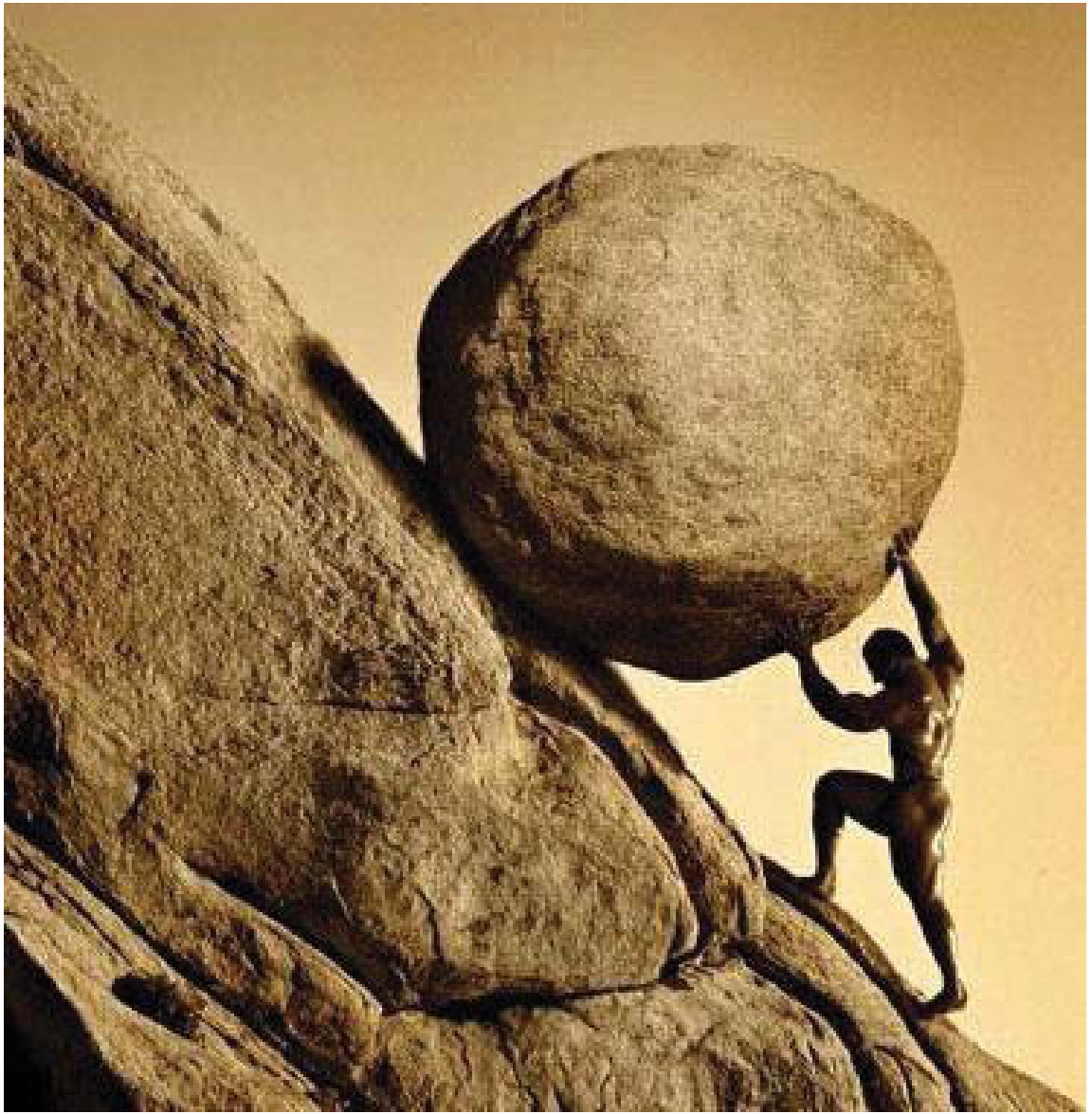
“披”字更能表现出“现代派艺术家”或“前卫诗人”这类形象（但海子并非如此）。编辑的一字之“改”实践了神话话语的客体建构。第二个细节“避开”的是不利于神话话语建构的一切“因素”。

因此，对“套用神话话语的非政治霸权话语文本的生产目的为何”的答案自当明确，即话语主体的个人权力建构（包括个体的直接物质利益），理由有二：首先，这样的文本对作为诗人海子的个体利益（特别是物质利益）无效，海子并非“海子神话”的话语主体，至多属于该话语的实践“基础”或互为话语性建构“要素”；其次，神化一种建构话语的“要素”，其话语目的不在“要素”而在话语本身或话语主体本身，即话语实践的权力利益更多是话语实践主体（话语权力拥有者）而不是其他人的权力利益（话语权力的拥有者才是话语文本的最大受益者），特别当话语主体套用具有霸权性质的神话话语时。所以，1994 西川（《死亡后记》）表示，诸多“海子神话”的话语文本制造者“是想从海子自杀这件事上有所收益”，这种收益不是普通的金钱利益，而是比金钱等物质更大的利益，“想参与到一个必将载入史册的‘事件’当中来”，并举出实例，认为那些“自身尚在谋取功名”者甚至愤怒“怎么让这小子玩了头一把”，海子抢了这些人的“风头”。在这种话语权力利益的驱使下，海子事件引来了“围观”。[39]

而一个事实不容忽视，那就是“反神化”话语的社会实践建构，正通过互文性链条对已在“神化”话语文本的“抵抗型解释”中发生。西川对朱大可《先知之门》的文本分配和消费比较典型。客观上这对神话话语的政治霸权社会实践力度进行了对立性消减，[40]虽然“反神化”话语的权力实践并未能与“神化”话语的权力实践形成势力上的“对抗”。这也从客观现实立场反映了神话话语（及其所包含的政治霸权内容）在中国大众特别是中国知识分子群体中的“习俗”和意识形态之传统势力。



“知识分子”的“自我形象”：思想者



西西弗斯的神话

第三节. “海子神话”事件“扩张期”（1995—1999）的社会性分析

【“海子神话”话语“持续期”（1995—1999）的社会实践“解释”】

进入“海子神话”话语社会实践的“持续期”（1995至1999年），“海子神话”事件的“势力”得到了“扩张”。

1995年，世界金融圈发生一系列事件，墨西哥金融危机、美元汇率波动、英巴林银行倒闭、欧洲货币体系危机、西方多家银行兼并等等，国际经济受到很大影响。[41] 而是年，中国执政党不仅提出“科教兴国”的战略，[42]还提出经济建设的“经济体制从传统的计划经济体制向社会主义市场经济体制转变”和“经济增长方式从粗放型向集约型转变”的“两个根本性转变”目标。[43] 随着中国经济体制改革的深入，民众的生活受到了冲击，1997年中国大陆歌手刘欢为下岗工人演唱的《从头再来》可从侧面反映这段时期的“阵痛”。[44] 如今，比较中国大众在这一改革过程中承受的困难与前苏联的解体及在解体过程中民众所受到的创痛，我们会发现中国民众要幸运得多——对中国这样一个人口大国来说，此一经济变革的“过渡”非常成功。这样的现实给包括中国当代知识分子在内的民众观念的蜕变带来动力，特别是经济利益在日常生活中的重要性，让中国当代知识分子的“习俗”和意识形态“自动”适应了经济朝向的“科学话语”社会实践。之前诸多抵触情绪在得到缓解。

这必然给“海子神话”话语的社会实践带来影响，主要表现就是该话语之前意识形态本质的情绪宣泄目的，已经从笼统的模糊态度变得具体、清晰而且复杂化了，特别随着个体利益话语意图的显现，“反神化”话语实践向度呈现了上升势头。尤其在海子诗歌文本得到整体出版后，随着其商业价值的突显，诸多知识分子（主要来自高等学府）把自己话语文本生产的着眼点回落于海子事件（死亡话语）和海子诗歌文本（文本话语）“要素”。

虽然该时期生产的诸话语文本似乎维系着上阶段的话语实践向度，但互为话语性的各参与建构“要素”及“要素”内部均发生变化，比如社会大话语“要素”和文化“要素”内部的政治性作用弱化和经济性作用强化，海子诗歌文本“要素”的数量及其经济价值的突增，以及知识分子群体对个体精神权力与物质欲求上的此消彼长等等，使文本生产者在以往文本的分配和消费向度上发生转向，话语变化必然发生。具体体现为，神化向度的神话话语社会实践趋向学术性（比如局限于诗歌创作本身的探讨）；反神化向度的“科学话语”倾向的社会实践趋向文化性（或意识形态向度）。后者对前者发起了“遏制”，其对象并非单纯于海子事件（死亡话

语)及海子诗歌写作问题(诗歌文本话语),而是同时指向神化海子、海子事件及其个体意识形态等更为广泛的问题。

下面我们具体分析学术性的“神化”和“反神化”两个向度的“海子神话”社会实践建构。

由于学术本身的非社会功利性本质,[45]使得学术研究个体功利常体现于个体物质利益的获取上,比如学术成就为个体带来的权威性,学术文章为个体的职称晋级资历支持——所谓的“学术原始积累”等等,[46]这些内容总是能够化作物质利益回馈于个体。或言之,学术性的文章(文本)本身就体现了个体的物质利益。这种前提下,学术研究者的研究向度便直接受到物质利益左右:选择什么样的课题、进行什么向度的研究、研究的目的性等必然关乎个体物质利益,也让我们不得不审慎中国当时学术界对“海子神话”事件的“过热”介入目的。

此阶段中国高等学府诗歌研究者对“海子神话”话语涉猎的原因有三:一是西川编辑的《海子的诗》和《海子诗全编》的出版及其引起的商业效果;二是“海子神话”话语前两个时期社会实践建构的成果;三是市场经济社会大话语“要素”的作用。

由此,“神化”向度的话语文本依然占该阶段总数量的极大比例。虽然“神化”细节上出现“魔化”的“魔性”和“神秘性”差异,而“魔性”并非正面肯定积极的“神性”而是负面恐怖且与死亡气息相关,但其神话话语特质并未减弱,无论从哪个角度最终都在重复前两个时期的文本建构成果,同时继续“神化”海子的死亡。它不能不令人生疑:因何发生如此学术态度?从话语理论立场,势必追问这样的话语文本究竟在实践怎样的话语权力。换言之,学术研究者并未将“海子神话”这一社会现象作为研究对象加以探讨,而依然“身陷其中”从神话话语角度为“海子神话”话语进行权力(power)“填充”,这说明他们的话语权力社会实践目的客观上并未脱离个人功利向度,甚至相反正是该个体功利向度使之继续采用神话话语类型对海子进行“神化/魔化”:从1995至1999年,是“顺神化”海子潮流还是“逆神化”(“反神化”)海子潮流,在当时市场经济大潮中,谁能赢得更大个人利益应

该容易明了一一以往的“习俗”和意识形态还在为神话话语的社会实践建构延续“使命”。

相对的，该时期“反神化”话语文本则体现了社会性或文化性立场。学术性文本只发现了西渡的《再生的海子——〈海子诗全编〉读后记》一篇。但它并非体现出某种范围的共性，特别纵观西渡几个涉及“海子神话”文本所保持的一贯性，我们只能视之为个体行为，体现的也只是西渡个人话语权力（power）的社会实践向度。

而社会或文化立场话语批判的典型表现，就某种程度上话语主体跳出“海子神话”话语系统，反身对其整体社会实践行为的“审读”。但数量上，此类话语文本不仅有限而且批判针指的范围比较狭窄，或者依然将海子死亡事件与当时整体政治状态进行联系（比如肖鹰）；或者脱离海子死亡事件对其引发的社会现象与当时社会某部分群体的利益进行联系（比如韩东和马俊华）。相对后者，前者的批判态度需要警惕，存在个体话语权力意图。

韩东将批判指向“诗写圈”，抗拒以此谋取私利的目的，并“抵抗型解释”了“海子神话”之前历史时期的社会实践。这样的“科学话语”个体权力社会实践建构，在当时必然处于弱势。

马俊华的批判针对的是“北大势力”，将问题根本指向“北大文化”的利益集团，并强调推动“海子神话”话语社会实践的“动力”类于“文革”乃至“法西斯”等神话话语霸权。这种“局部”话语霸权作用暴露出非现实倾向，话语主体并不关怀社会现实而是单纯从自身集团权力利益出发，呈现了批判横向局限纵向深刻的尖锐力量。

此外，马俊华的批判还指向了当时引进的西方文化“背景”内容，甚至直指海德格尔在解释荷尔德林、特拉克尔以及里尔克等人时所采用的神话话语问题——“典型的个人填加”式“神化”性，即个人话语权力的政治霸权属性的话语社会实践态度。

概述该时期，在神话话语强势于科学话语的社会“习俗”和意识形态环境下，对“海子神话”话语的“神化”向度研究在物质利益的获取上优势于“反神化”研究：神话话语的社会“消费”市场依然远远大于科学话语社会“消费”市场。与上

一阶段西川所言的“历史”性“荣誉”利益不同，该阶段的“收益”是赤裸裸的“物质利益”。这似乎让神话话语在中国的市场经济潮流中“重新”找回了“市场”。不能不说，这是神话话语在中国市场经济大话语社会实践下在“分配”和“消费”链条上的“延伸”，也是神话话语在该社会大话语“背景”下的话语变化。换言之，神话话语依附的“习俗”和意识形态仍未得到改变，科学话语的权力社会实践并未在中国知识分子群体乃至民众群体中有所拓展。即，社会建构向度“积极肯定”还是“消极负面”对当时的中国知识分子而言并不“重要”，关键是那种向度能够给他们带来经济利益。导致了当代中国知识分子群体在学术话语上呈现出负面倾向：典型的中国当代学术造假现象，像上个世纪 90 年代发生的两个抄袭案，1993 年南京师范大学教育科学院博士研究生吴安春的抄袭案和 1998 年华东理工大学技术化学物理研究所所长胡黎明的抄袭案。[47]因此，在“海子神话”话语上，“神化”或“反神化”不重要，社会建构向度是“积极肯定”还是“消极负面”也不“重要”，哪种向度能够给个体带来经济利益才最为重要。这一急功近利之势在该话语接下来的社会实践中依然有所延伸，甚至加剧。

第四节. “海子神话”事件“文化期”（2000—2012）的社会性分析

【“海子神话”话语“转化期”（2000—2012）的社会实践“解释”】

2000 至 2012 的 12 年社会实践过程，我们称为“海子神话”话语的“转化期”。期间，中国经历着第十和第十一个“五年计划”，虽然提高经济实力、稳固市场经济的目标始终未变，但在政治、文化、教育等各方面都提出新的发展要求。虽然科学话语“消费”市场通过上一时期得到扩张，但 2000 年初，“法论功”这一新神话话语事件出现，该话语事件的发生客观地警示了神话话语的社会“习俗”及意识形态势力。但与之对应的科学话语发展势头也积极强劲，2001 年中国加入世界贸易组织，并申办 2008 年奥运会成功；2002 年中国生产总值突破 10 万亿元；2003 年中国第一艘载人飞船神州五号成功升上太空；2004 年中国企业在经济全球化下海外并购开始，至年底国家全年外汇储备再创历史新高达到 6099 亿美元；2005 年中国神舟六

号载人飞行成功；2006 年人民币兑换美元汇率首度“破 8”，中国货币环境和经济发展稳健有序得以印证，同年提出“八荣八耻”的“社会主义荣辱观”；2007 年第十届全国人大五次会议表决通过《物权法》；2008 年中国北京成功举办奥运会；2009 年中国“嫦娥”一号卫星成功撞月；2010 年中国—东盟自由贸易区全面启动，中国成为世界银行第三大股东国；2011 年中国外汇储备余额为 30447 亿美元，首次突破 3 万亿美元关口；2012 年中日就“钓鱼岛”主权问题出现争端，莫言荣获诺贝尔文学奖。[48]

就“海子神话”的互为话语性（话语秩序）“要素”而言，尽管该称时期海子自杀行为“要素”和诗歌文本“要素”状态稳定，新“海子神话”话语文本不断产生而未出现新社会实践向度，但当上述来自政治、经济、文化等方面的变化给该时期中国整体社会大话语“要素”和文化话语“要素”带来新的作用力量（power）时，“海子神话”的话语变化势必延续，其社会实践建构现实作用出现新现象，概括说来，在科学话语势力大幅度提升同时，神话话语势力虽被削弱但依然不可小视，致使“海子神话”事件纵向“势力”趋于“抑制”而横向“势力”得到“延展”，主要特征即该话语事件呈现出的社会性表象具有较典型的文化性——经济利益的集团化和文化内容的符号化，前者以经济实体的介入为手段，后者以传媒渠道的启用为技术。

下面，我们分别从“神化”和“反神化”两个角度来分析该时期“海子神话”社会实践的建构情况。

首先，神话话语向度的集团性功利目的在该阶段“海子神话”社会实践中得以体现，像出版行业，始终抓住海子事件这个具有市场效应的题材，以平均每年一种的频率连续出版相关书籍。各种出版文本在“神化”强度上虽有所差异，甚至现以娱乐倾向，但市场化的企业性出版模式决定了出版者必以经济利益为首要的目的，因此客观性向度的话语文本始终难以出现。类似周玉冰《面朝大海春暖花开——海子的诗情人生》这种加入“情色”内容的“传记”出版与此一市场消费的经济逻辑十分吻合。这一神话话语的市场化趋向，同时让电影、舞台等艺术形式随而跟进。



2009 年北京时间 3 月 1 日 16 时 13 分 10 秒中国“嫦娥”一号卫星成功撞月 (图片来自网络)



2010 年 4 月 25 日，中国成为世界银行第三大股东国 (图片来自网络)

无论是集团性的“神化”出版还是娱乐性的“神化”演绎，两种商业行为均离不开传媒（甚至中央人民广播电台这样的官方媒体）的介入，而且前两者本身就类于后者的行业属性。传媒的介入，让海子事件的文化内容快速符号化，这种现象在2009年和2012年尤为繁盛，特别是每年的海子自杀纪念日前后，大量以“海子”为题头的文化活动连续举办，让“海子神话”的社会实践在“横向”建构现实力量上得到了“拓展”。该结果让“海子神话”的话语实践出现了“民主化”（democratization）变化趋势。所谓话语“民主化”并非侧重文本本身承载的狭义思想或意义（特别是政治性），其指向当更为宽泛，比如语种或群体/集团之间的“权力”（power）平衡或对称等。就“海子神话”话语而言，其“民主性”主要指该话语自身适应范畴和参与该话语实践之群体（主体）的宽泛程度。[49]

但也恰恰是该“民主化”的“拓展”行为呈现了颇为“悖论”的现象，娱乐性的神话话语并未使非娱乐性“海子神话”神话话语的权力社会实践向度受到“遏制”，甚至依然保持势头，比如廖建国（2000年）、柯小刚（2005年）和王家新（2009年）等人的“神化”话语文本。虽然三位文本生产者都对诗人海子个人的“神化”未有“突破”而仅仅是“重复”，但在强调海子的“神性”时都呈现出极端性态度。

廖建国将海子视为“神子”，而且用个人的死为没有神“降临”的中国“换”来神的“降临”，这种神话话语在海子自杀12年后依然能够被高等学府学术期刊接受的确令人惊讶，但从2000年一篇批评海子诗歌的文章所遭受“围攻”的程度来看，廖建国观点的出现并不意外。

柯小刚在海子自杀16年后，力图从哲学高度去诠释他的死亡本质，在神话话语的政治霸权向度上“重复”了多年前朱大可的“山海关”话语，不同的是将“山海关”这个地域性“主体”扩展成“亚细亚”甚至“太平洋”式的世界性大“背景”。

而海子自杀20周年之际，王家新在“重弹”贯穿“海子神话”20年的“海子为诗歌而死”老调时则没再那么“幸运”，遭到同行和媒体非常严厉的抨击。

上述三种话语文本可谓该时期“神化”海子事件的典型例子，即其极端性抵达了某种显而易见的程度，反映了“海子神话”话语依然具有分配和消费“市场”的

客观现实以及 2000 年后的 10 年内，继续“神化”海子自杀等行为者的功利目的（虽然至 2009 年时王家新的态度已遭到强烈批判）。我们甚至可以延续这个逻辑猜测到这种功利势态给文本生产者个人带来的利益种类，比如个人名声/权威、文本获得发表的机会以及文本发表带来的经济利益（稿酬或职称晋升的“筹码”等等）。

但话语理论则从更深刻角度将“海子神话”在该阶段话语实践呈现出的“现象”理解为一种“技术化”（technologization）变化趋势。[50] 如果“海子神话”在上一阶段出现类似情形，我们似乎还不能用“技术化”概念去解释，因为它只体现为神话话语的“市场”性。但发展至第四阶段，若还从“市场”角度分析该现象，便会忽视话语主体对生产文本的可“操作性”（“技术化”趋势）问题：在一定“市场”的需求下，此类话语的生产已成为一种“话语技术”（discourse technologies），它将面对“某种预期效果”。[51]就“海子神话”话语而言，“神化”海子的话语文本因为有消费“市场”，按需求制造“神化”海子的文本，就会通过消费获得商业回报（这一“预期效果”）——直言之，生产“神化”海子的话语文本已经形成一种“技术”，可为生产者带来“预期”利益。但这样的私人利益会使话语文本的权力（power）在社会实践中不仅丧失社会的积极肯定意义，而且还会带来社会的消极否定影响——递增神话话语的力量（power），挟制科学话语的力量（power）。

与上述情况对立，“反神化”海子事件的科学话语在该时期文本数量比上一时期有所上升，但并不能形成势力。除几个具有对抗力量的话语文本外，其他文本均出自 2009 年参与海子自杀 20 周年相关报道的几家媒体。这个现象说明，“反神化”海子的科学话语文本不仅没有形成消费“市场”，其“技术化”的变化趋势也未形成——“反神化”海子的科学话语并未呈现出功利性。

但有一点不该忽视，该时期“反神化”海子的科学话语都将着眼点放在“海子神话”这一社会现象上而不再关注海子个体问题，这就将话语立场上升至社会层面，因此话语文本的社会实践力度有所加强，对以往神化态度乃至结论呈现出直接的否定或颠覆（推翻）作用。

章启群对刘小枫关于诗人自杀意义的批判，便力图对神化诗人自杀行为的话语实践予以“遏制”，特别通过文本分析对神化诗人自杀行为话语文本构建依据的虚假性揭露，从本质上剥去了诗人自杀行为的神性“外衣”，暴露出“神化”话语文本生产者个人权力（power）的实践意图。

高波和他的学生朱越直接以“海子神话”话语为研究对象，立于学术角度，剖析和批判了在该话语事件中充当主要角色的中国当代知识分子群体。前者的批判可谓尖锐，后者的分析则较为丰富，不仅客观冷静地梳理了“海子神话”话语发展的20年历程，还比较清晰地解构了该现象形成、持续的部分原因，是至今我们所能看到的最为全面的“海子神话”“反神化”科学话语批评文本。

纵观“海子神话”上述10几年的话语实践过程，相对“反神化”话语，“神化”话语依然占据主导势力，不仅呈现出商业属性，话语生产者还由个体“转化”为集体：不仅一种话语的生产者数量由个体增至为集体，生产所必须的环节也由个体增至集体（出版等群体行为），这就使该话语此一时期的文化性成为表象，实为以经济利益为核心的“伪文化”本质。其特点是，不仅与经济利益相伴还多从经济利益立场出发。虽然从泛文化概念来说，经济本身也属文化内容，但我们强调的文化，并不泛指，仍对文化和经济两种内容进行区别。[52]

上述结果便让“海子神话”话语实践在出现“民主化”和“技术化”变化同时，还在总体性质上突显出“商品化”（commodification）趋势，后者的有意识介入，直接影响了话语变化。[53]“商品化”包括两方面：一是该话语所涉及内容被以商品形式出售；二是该话语所涉及文本以及这些文本的生产者或解释者都进入商品流通渠道。说到这里我们会发现，所谓“民主化”和“技术化”似乎最终“殊途同归”，都综合为“商品化”趋势，将文化直接视为能够带来物质利益的商品趋势。比如出版、艺术娱乐、传媒广告等文化性产业的方方面面。

第五节. “海子神话”话语实践历史时期的“知识型”

【神话话语的“知识型”】

我们能够明确感受到“海子神话”在四个阶段发生的话语变化，而且与社会和

文化的变化相关。[54] 当话语变化发生在话语事件的实践过程中时，我们就该知道它的直接起源和动力对话语生产者或解释者的以往“习俗”和意识形态发出了“质问”。[55] 对“海子神话”话语生产者或解释者的“习俗”和意识形态“质问”，直接来自中国此一历史阶段“出现”的“科学话语”。相对前者来说，“科学话语”既是它的社会基础话语（“背景”），又是参与它互为话语性（话语秩序）建构的话语“要素”。

“科学话语”这种基础性的“背景”或“要素”作用，是导致“海子神话”的话语变化根因。但该话语变化并非整体向度的一致转变，而始终是整体中部分地、多向度地变化：

比如第一阶段的诗人个体权力（利益）建构和政治性的霸权建构，两者均未脱离神话话语类型；

到了第二阶段，诗人个体权力建构的神话话语出现对立的“抵抗型解释”——“反神化”倾向的科学话语发生。虽然政治性霸权的神话话语社会性建构有所加强，但非政治性霸权的神话话语个体权力建构向度也一并发生；

延续至第三及第四阶段，政治霸权的神话话语基本“消失”，神话话语个体权力实践力度得到扩充，与之对立的科学话语虽然有所突破，但始终不能成为替代前者的主流话语。特别是诸多神话话语文本的学术化倾向，让文本生产者的个体利益目标变得极为赤裸；

此外，最后阶段的神话话语还开始分离出娱乐性向度，不过它与非娱乐性向度的神话话语一致，均以个体利益为话语实践目标。同时，“海子神话”这一神话话语还“分裂”出文化表象的多种形式——电影、电视、舞台剧、雕塑、纪念性建筑、朗诵、诗歌节等，尤其传媒话语的介入，让“海子神话”话语的文化性得以突显，但这个“文化”只是商业利益本质的文化表象。

由此可以发现，无论“海子神话”话语在 20 多年的历史过程中发生怎样复杂的话语变化，其中神话话语这个话语“脉络”始终贯穿如一。而随着科学话语对它的不断“质问”，该话语个体权力利益建构目标越来越明确，并迫使以往话语霸权实

践向度很快褪去政治性“面具”。或者说，神话话语的消费，在当代中国始终拥有广泛市场。

但我们也同样发现，上述话语变化中所谓“质问”话语生产者或消费者的“习俗”所引发的“悖论”并未得到解决，而是将原来的“习俗”转化成了一个“新的结合体”，即该“习俗”在通常的排斥机构中被“利用”了。[56]换成另一种方式来说，就是当某种话语的社会（话语）基础（或前提）已经发生迁移时，该话语生产者或解释者却依然抱持原初的话语权力实践倾向而脱离自身所处的社会（话语）基础（或前提），那么他们的社会实践目的（向度）便自然显现出某种特别权力（power）意图，它必然表现为某种社会性的意义（“背景”对文本解释的影响）——“它们暗示了不言而喻的假定和基本规则，后者往往带有意识形态的特性。”[57]事实上，这就向我们提出一个更为深刻的问题：为什么“海子神话”话语的社会实践能历时20年不衰，它必然与某种社会性“背景”有关。这个“背景”完全可由福柯所谓的“知识型/认知型”（episteme）概念去“对应”。

福柯对“知识型/认知型”概念未做具体定义，目的是卫护它的丰富内涵。但他强调了它的某些特质，比如它不是知识的形式，也不是知识之间的统一性“理念”，而是一种缔结性“总体关系”。不仅如此，它还“制约、支配该时代各种语言、各门学科的形成规则”，“是某一特性时期社会群体的一种共同的无意识结构”，“决定着该时代提出问题的可能方式和思路，规定着该时代解决问题的可能途径与范畴”。福柯认为，社会的时期性变化由“知识型”的转化（断裂）造成。[58]用福柯著作的标题来说，“知识型”基本体现在“词”与“物”之间的“呼应”方式上，即“词”是怎样对“物”进行“贴切”的。

经过本课题至此的研究可以结论：“神化”至少是中国当代知识分子群体在“海子神话”话语发生并持续至今所依据的“知识型”。神话话语是“神化”这一“知识型”的通常话语类型。该“知识型”不仅建构了该时期中国知识分子群体的意识形态，而且也建构了该时期中国知识分子群体的价值观和思维模式。

所谓“神化”，既包含“神圣化”也包含“非神圣化”。“神圣化”不是“神化”全部，后者常强调明显的谎言、主观臆想、歪曲、篡改等含义。

由于本课题研究的历史区间仅限于上个世纪 80 年代末至本世纪 12 年，“神化”也仅止限于该历史时段中国知识分子群体的“知识型”。“神化”可能也适于指认几千年来中国知识分子群体的“知识型”，但这已经超出了本课题研究范围，所以不对此深入探究。

除“神化”外，该历史区间内，或许还有其他的“知识型”正相伴“孕育”，比如，该时期极可能与神话话语相对立的科学话语所隐含的另一个“知识型”——“解释”。虽然在“考古学”理论中，福柯强调在社会的时期与时期“断裂”之间，旧“知识型”和新“知识型”彼此会有“搭接”或“重叠”期，即一个“知识型”往往是在前一个“知识型”尚未结束时发生，或者，恰恰是一个新的“知识型”产生，才会使旧“知识型”失效。但他仍断言一个时代只有一个“知识型”。从统计学立场，任何社会历史时期，唯一性“知识型”至多是一种“主流”概述。也就是说，“神化”并非该历史时段中国知识分子群体的“知识型”全部，而只是主流部分。那么，其他“知识型”便完全可能“隐含”其中。不过，该问题依然超出本课题研究范畴，因此我们将它搁置于此。

注释：

[1]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第38页。

[2][8]同上书，第124页。

[3]同上书，第186页至208页。

[4]同上书，第219页。

[5]同上书，第96页。

[6][7]同上书，第67页。

[9]苇岸：《怀念海子》，载于崔卫平主编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999年），第39页至第49页。

[10]“西川：难道我们要永远把海子当神？”，《新京报》，新浪网站，2005年12月29日；2012年10月16日下载于：

<http://book.sina.com.cn/author/authorlive/2005-12-29/1824195237.shtml>

[11]王治河：《福柯》，（湖南教育出版社1999年），第190页。

[12] [13]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第85页至第89页。

[14]“纪念‘科学技术是第一生产力’重要论断提出20周年”，新华网站，2012年12月23日下载于：

<http://www.xinhuanet.com/politics/kxjssdyscl/>

[15]“微博‘大字报’揭丑运动 引发网络‘红卫兵’忧惧”，多维网站，2012年12月23日；2012年12月24日下载于：

<http://www.wenxuecity.com/news/2012/12/23/2140428.html>

[16]高希均：《出版者的话.邓小平改变中国——付高义在〈天下文化〉第四本著作》，载于付高义：《邓小平改变中国》，（冯克利译），（香港中文大学出版社，2012年），第12页。

[17][18]付高义：《邓小平改变中国》，（冯克利译），（香港中文大学出版社，2012年），第42页。

- [19] (美) 詹姆斯·米勒: 《福柯的生死爱欲》(高毅译), (上海: 世纪出版集团, 上海人民出版社, 2003年), 第320页, 第510页。
- [20] “改革开放三十周年系列策划 党的重要会议之二 十二届三中全会——改革从农村走向城市”, 人民网, 2012年8月31日下载于:
<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/134580/135608/index.html>
- [21] 付高义: 《邓小平改变中国》, (冯克利译), (香港中文大学出版社, 2012年), 第44页。
- [22] 赵紫阳: 《改革历程》, (香港: 新世纪出版社, 2012年), 第23页至第68页。
- [23] 高希均: 《出版者的话·邓小平改变中国——付高义在〈天下文化〉第四本著作》, 载于付高义: 《邓小平改变中国》, (冯克利译), (香港中文大学出版社, 2012年), 第12页。
- [24] 同上书, 第11页。
- [25] 赵紫阳: 《改革历程》, (香港: 新世纪出版社, 2012年), 第23页至第25页。
- [26] 李方: “海子自杀以后”, 新浪网站, 2009年3月27日; 2012年8月6日下载于: http://blog.sina.com.cn/s/blog_5ed9817d0100cxsx.html
- [27][28] 朱大可: 《先知之门》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999年), 第137页。
- [29] 刘魁立: 《〈金枝〉中译本序》, 载于弗雷泽: 《金枝》(徐育新、张泽石、汪培基译), (北京: 新世界出版社, 2006年), 第5页。
- [30] 朱大可: 《先知之门》, 载于崔卫平编: 《不死的海子》, (北京: 中国文联出版社, 1999年), 第139页至第140页。
- [31] “1991年中国经济大事记”, 网易网站, 2012年12月24日下载于:
<http://money.163.com/09/0911/15/5IUL563T00253JPR.html>
- [32] (英) 费尔克拉夫: 《话语与社会变迁》, (殷晓蓉译), (北京: 华夏出版社, 2003年), 第62页。

[33] “海子身后 20 年，我们在‘围观’什么”，《中国青年报》，中青在线网站，2009 年 3 月 31 日；2009 年 7 月 17 日下载于：

http://zqb.cyol.com/content/2009-03/31/content_2603151.htm

[34] 海子：《亚洲铜》等 22 首，载于张同道、戴定南主编：《二十世纪中国文学大师文库·诗歌卷》，（海南出版社出版，1994 年），第 669 页至第 718 页。

[35] 西川：《怀念》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 21 页。

[36] “西川：难道我们要永远把海子当神”，《新京报》，2005 年 12 月 29 日；2009 年 7 月 20 日下载于“新浪网”：

<http://book.sina.com.cn/author/authorlive/2005-12-29/1824195236.shtml>

[37] 程光伟：《现成的诗歌和可能的诗歌》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 221 页至第 225 页。

[38] 苇岸：《怀念海子》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 39 页至第 49 页。

[39] 西川：《死亡后记》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 26 页至第 27 页。

[40] 西川：《死亡后记》，载于崔卫平编：《不死的海子》，（北京：中国文联出版社，1999 年），第 26 页至第 27 页。

[41] 李绮：“1995 年国际金融十件大事”，《经济研究参考》，1996 年第 17 期，2012 年 12 月 26 日下在于：

<http://wuxizazhi.cnki.net/Article/JJCK199617066.html>

[42] 李泽清：“1995 年至 2008 年中国大实践”，新浪网站，2008 年 2 月 13 日；2012 年 12 月 26 日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4743ca4001008gf3.html

[43] “改革开放三十年”，百度网站，2012 年 12 月 26 日下载于：

<http://baike.baidu.com/view/1624253.htm>

[44] 刘欢：《从头再来》，百度网站，2012 年 11 月 20 日下在于：

<http://baike.baidu.com/view/5720.htm>

[45] “学术”概念，《辞海》（1999年版）将其定义为“指较为专门、有系统的学问”，但是这只是泛泛而论。我们今日所谈的“学术”概念实际上是从西方引进的。在英语里，对“学术”的解释有两个共同的主要特点：“与学院有关”和“非实用性”。互动百科网站，2012年12月26日下载于：

<http://www.baike.com/wiki/%E5%AD%A6%E6%9C%AF%E6%B0%B4%E5%B9%B3>

[46][47]马凯臻：“学术造假与学术打假——谈中国学术在国际学术舞台上的形象塑造”，《中国读书报》，国学网站，2001年2月7日；2012年12月26日下载于：

<http://www.guoxue.com/?p=1301>

[48] “2005至2012年中国大事记”，新华网站，2013年1月14日下载于：

http://news.xinhuanet.com/ziliao/2012-03/05/c_122790965.htm

“2000-2006年中国经济大事件”，周睿鑫摘自《新周刊特刊谁照亮中国经济？》2013年1月14日下载于：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_744f72e401017h2d.html

[49][50][53]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第186页。

[51]同上书，第200页。

[52] “文化”概念，维基百科，

<http://zh.wikipedia.org/zh/%E6%96%87%E5%8C%96>

[54][55][56]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第89页。

[57]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第76页。

[58]王治河：《福柯》，（湖南教育出版社，1999年），第54页至第55页。

结论

Conclusion

作为一种社会现象，“海子神话”呈现出了相当程度的复杂性，本课题的研究工作只针对以下三个问题：

- （1）“海子神话”话语的话语类型判断；
- （2）“海子神话”话语话语实践动力为何（或该现象的形成原因）；
- （3）“海子神话”话语的出现意味着怎样的社会现实问题（或该现象所承载的深刻文化问题）。

通过前文四个章节的分析讨论，现以话语权力理论为立场对上述三个问题试做回答。

一. “海子神话”话语的话语类型确定

通过前文第三章对中国神话学神话概念的界定，我们首先明确，“海子神话”现象符合中国神话学下的神话定义，“海子神话”为中国当代神话事件。

从话语理论角度，“海子神话”现象则是一种包含着文本性话语内容和非文本性话语内容的话语事件，它的话语类型为“神话话语”。

所谓神话话语，即对神话学范畴之神话概念的辖定内容所展示出某种外在功能之符号系统的称呼。

“海子神话”话语的“权力”特征为“霸权”，按照权力的内容又可细分为政治属性的“霸权”和假借政治属性的个体功利“霸权”等。

二. “海子神话”话语的话语实践动力为何

探究“海子神话”的话语实践动力，也即分析“海子神话”现象形成的原因问题。要解答该问题，还需先从话语理论角度去解析。

任何一种话语都包含话语主体和话语客体两个内容。前者即话语的生产者或制造者，通常话语主体为个体或他个体/集体的人。后者即话语主体的话语实践对象（目标），通常该实践对象（目标）呈主观性。而权力理论告诉我们，任何话语过程本质上都是一种“权力”（power）的具体实践过程。换言之，话语客体体现为权力的具体实施。

如果把“中国当代知识分子群体”视为全概念，那么它当包括执政阶层和被领导阶层。因此，无论前者还是后者，都只是“中国当代知识分子群体”这一全概念的部分所指。于是，作为神话话语类型的“海子神话”话语，其话语主体即中国当代知识分子群体部分成员；话语客体即中国当代知识分子群体部分成员的权力（power）实施。由于该话语的神话话语类型，使得中国当代知识分子群体部分成员的权力（power）本质凸显为政治话语霸权和假借政治的个体功利话语霸权两种内容。

前文第四章的分析已经明确，中国当代知识分子群体部分成员在“海子神话”话语的社会实践过程中意欲实现的是他们强烈的主观政治诉求，其中包含反抗已在政治压力的部分，当然也有假借政治理想实现个体利益欲求的部分。但在该话语社会实践的“蜕变”过程中，前者势力不断削弱，后者势力越来越明确，最终基本演化为集团性经济利益和个体私人利益的权力欲求。

通过讨论我们也发现，由政治诉求到经济利益欲求，其话语权力的社会性建构包含两类内容，一类是中国当代知识分子群体部分成员（与其他话语主体一样所共有）的“内在”权力“基因”（其中包括“法西斯”情绪的极端个体话语权力），另一类是“外在”（社会）的“背景”或不断变化着的互为话语性（话语秩序）的建构性“要素”。具体来说，1989年的“六四”事件当属一个比较具体的“随机性”原因，从话语实践的过程来看，该事件不过是上述权力实践过程中的一个过程性

“结果”，引发 1989 年“六四”事件的权力“矛盾”才是真正动因。

这一权力“矛盾”，即中国执政党在上个世纪 80 年代初实施的商品经济发展策略科学话语对当时中国社会“习俗”及固有的意识形态（中国当代知识分子群体部分成员的“精神”内容）的“质问”（压迫）。

话语是实践的话语，实践的社会现实建构才形成过程。上述权力“矛盾”只是“海子神话”话语发生的动因。“海子神话”话语并非朝起暮落，而是历时 20 余年。因此，能够促使该话语实践 20 年之久的“动力”绝非单一权力“矛盾”。特别是随着中国经济体制改革及市场化经济的繁荣，中国当代知识分子群体部分成员起初的对立情绪已经得到弱化、消解甚至转化为顺势“动力”，推动“海子神话”话语继续实践的原因必然发生相应变化。

中国当代知识分子群体部分成员的政治性话语权力诉求，本身包含着集团性话语权力利益和个体功利性话语权力利益二元并存的现象。当集团性话语权力利益被转化或消解之后，个体功利性话语权力利益便突显出来。特别是商品经济给中国当代知识分子群体部分成员带来的冲击和利益诱惑，必然对个体功利性话语权力的实践形成助推。第四章的分析已经向我们显示了该“动力”作用下的结果。

由此，总结“海子神话”话语形成的原因将简洁如下：

中国当代知识分子群体内部，由领导阶层与被领导阶层之间的政治及经济向度的集团性话语权力最初的对抗，继而转化为被领导阶层单纯以经济向度为中心的集团及个体功利性的话语权力欲求。

三. “海子神话”话语的出现意味着怎样的社会现实问题

人是社会的人，社会是人的社会。任何社会问题根本上都是人的问题。“海子神话”话语所反映的社会现实问题或承载的深刻文化问题，也必然是中国当代知识分子群体自身所存在的问题。

我们强调过福柯指出的潜藏在每个人意识里的“法西斯”极端权力问题，个人功利性话语权力利益与集团性话语权力利益的并存，通常融合为一种动态内容。前

者掩盖于后者的实践过程，或明确借助后者的实践抵达自身的利益。因此，当个人利益受到威胁时，话语主体便会以卫护个人利益为本而放弃集团性话语权力利益。换言之，“法西斯”的极端话语权力内容始终会贯穿于话语主体的实践过程。正因为此，“海子神话”话语的社会实践内容颇为复杂。

上面我们总结了“海子神话”话语形成的原因，简单说来，“海子神话”话语就是中国当代文化内在“冲突”的反映，该“冲突”虽然包含西方文化成分的介入，但这种介入必须借助中国文化自身的“载体”——中国当代知识分子群体来完成。

话语理论的特点之一是独立使用自己的“术语”，它不仅是一种称谓上的替代，而且在概念界定上有新的立场和范畴。比如，我们可以将“海子神话”话语所承载的文化问题以话语理论的“习俗”立场去考察，而话语的社会实践则体现在非话语理论范畴的意识形态斗争上。但我们借助话语理论进行分析的目的，不是为了区分理论或术语之间的差异或特点，而在于如何通过理论及理论下的术语去解决具体问题。因此，跨越理论及术语的功利性态度是此刻的需要。

缔造“海子神话”话语的中国当代文化内在“冲突”的具体表象，是中国当代知识分子群体部分成员裹挟个体功利的集团性话语权力遭到科学话语属性的经济话语“质问”（所谓“精神”压迫）而产发的矛盾显现。按照费尔克拉夫的观点，提出科学话语属性的经济话语主体一方是“霸权”话语一方的中国执政当局，它本身也是中国当代知识分子群体的部分成员，它所“质问”的是中国当代知识分子群体另一部分成员的权力。

于是问题出现了，被领导的中国当代知识分子群体部分成员所秉持的话语权力之“习俗”内容的个体功利性话语权力，起初完全裹挟于集团性话语权力下，它并不匮乏“法西斯”性质的极端权力内容——如果我们不习惯“法西斯”权力这个称谓，则可以用“专制集权”概念替代——它的显著特征就是采用神话话语进行霸权斗争。这种由神话话语裹挟的政治霸权内容，本身就带有强烈的“专制集权”政治属性，用它来与科学话语属性的经济（政策）话语进行斗争（社会实践）便显得非常“悖论”，民主含义下的政治真的需要依靠神话话语属性的政治霸权去斗争吗？用一句普通的话来说：到底谁在进步，谁在阻止进步，问题的本质也就不言自明了。

问题趋于明朗，中国当代知识分子群体部分成员抱持神话话语与他们所拥有的“知识型”直接相关。第四章我们总结了当代中国知识分子群体部分成员的“知识型”，“神化”。

而“知识型”术语所针指的内容，与形式逻辑的“思维模式”概念较为接近，它所反映的主要内容就是意识形态。换言之，我们可以透过“神化”的“知识型”去了解当代中国知识分子群体部分成员的思维模式，进而揭示出他们整体世界观下的意识形态本质。

于是，“海子神话”话语所意味的社会现实或该话语所承载的深刻文化问题便可以明确：

当代中国知识分子群体部分成员在意识形态深处依然抱持着明确的集权专制属性的文化“习俗”，该“习俗”不仅左右着当代中国知识分子群体部分成员的共性思维模式，而且使得他们的个体话语权力呈现出霸权的“专制集权”政治属性，并且会“惯性”地采用“神化”的“知识型”进行话语权力的斗争（社会实践）。这一文化内质，也导致了当代中国知识分子群体部分成员会因为话语权力的“受阻”而付诸极端对抗科学话语的行动，典型行为便是采取谎言、流言等歪曲客观事实的神话话语斗争手段。

至此，我们比较完整地完成了本课题预设的三个任务。

五. 几点必要说明

回顾整体研究过程，有以下几点问题需要补充说明。

首先，由于客观条线所限，本课题在研究过程中从略了对“当事人”的直接访谈，如此难免对话语样本生产者现今的思想变化形成“屏蔽”，同时也使我们的研究对不少关键样本在当时的生产动机形成“空白”，甚至可能对“当事人”的真实思想/意识发生曲解或误解。

但话语理论框架在分析和处理抽样样本时，并不强调样本本身所表达/传达的思想/意义，而将研究重心放在样本如此表达所反映出的客观意义，即我不在乎你说了

什么，而是要问你这样说意味着什么。因此，从略工作并不影响本课题的最终结论。

其次，课题采用的主要分析技术是诺曼·费尔克拉夫的“话语与社会变迁”方法论框架。该框架是从文本话语的样本入手，去分析话语主体通过话语实践对社会现实的建构。虽然提供的方法十分具体、细致，但与本课题所面对的话语分析工作依然“错位”，作为话语分析对象，“海子神话”话语既包含文本性话语又包含非文本型话语，我们的任务是透过社会大话语环境来分析“海子神话”话语而不是分析该话语对社会的建构现实作用。换言之，我们的具体分析工作与费尔克拉夫所提供的方法论刚好“逆向”。

但费尔克拉夫也强调，事实上“并不存在进行话语分析的固定程序”，任何研究总需要根据具体情况进行灵活对待。因此，他所提供的话语分析“模型”只属于“一般指南”。[1]或言之，每一个话语分析都可能属于“个案”。重要的是方法论运用，而不是方法论套用。因此，本课题所运用的方法论虽然以费尔克拉夫所提供的框架为主，但一些细节上的调整并不被视为“违规”，当然也不会对本课题的最终结论构成左右。

再次，费尔克拉夫还强调，最理想的工作方式是在“跨学科意义”的基础上进行话语分析。[2]本课题的工作的确面临了神话学、历史学等学科。这些内容无疑对工作的展开提出非常具体要求，特别是由于相关资料的局限，难免为分析工作带来困难。不过，我们通过界定课题的研究边界，避免了可能的影响——某些材料方面的不足至多在问题的充分性上有所限定，而不会在必要性上对最终结论形成作用。

最后，一个令费尔克拉夫十分担心的问题是，话语技术化必将面临的一个尴尬：话语分析技术这个具有诸多相对性的方法正在被僵化为一种绝对性的批评“标准”。方法论虽然会对世界观的形成起到一定积极作用，但后者始终是前者的决定者而不是相反。对某些理论的过度技术化态度的确有悖于客观。[3]

费尔克拉夫的担心并非小题大做，话语分析的技术化问题的确需要我们时刻警惕。但这并不意味着不能应用该技术，更并不意味着只要应用该技术，相关危险就会发生。事实上，费尔克拉夫所提出的问题是一个存在于一切学科中被常常称为“自我相关”的逻辑悖论问题：以局限的视角如何能够洞悉整体的存在，或以部分的经验

如何能概括整体的事实以及以意识/思维/头脑如何能认知客观/整体/全部的世界的问题。这绝非话语分析面临的问题，而是整体人类意识/思维/头脑始终面临的问题。

早在 1931 年这个问题就由年轻的德国数学家、哲学家哥德尔以一篇毁灭性的论文《论〈数学原理〉即有关系统的形式不可判定命题》做出了回答：人类意识/思维/头脑存在局限——虽然论文讨论的是《数学原理》系统问题，但数学本身属于形式逻辑系统，即与人脑的思维系统具有同样本质，因此该结论直指人的意识/思维/头脑问题。[4]也因此，哥德尔被誉为哲学家。但哥德尔出示的这个定理，重心是在告诫我们，人类并非拥有无限的认知能力，人类自身存在不可逾越的局限。

费尔克拉夫的担心，其实并非源自人类这一认知局限的事实，而是人们常常不自觉地无视这个事实，忽略自身的局限，去过度夸大自身能力。这反而让我们看到了更令人担心的“远景”，人们正自动陷入“自我相关”的逻辑悖论中而不自知——也就是说，费尔克拉夫提出了一个相对于他的担心更令人不安的问题——他似乎还是没能对该问题表现出充分的重视，这可能源于他身陷话语理论，过度重视话语而忽略决定话语的基础是客观存在这一根本所导致（而这也是社会科学学科乃至科学学科始终存在的问题）。

于是，避免费尔克拉夫所担心问题的最基本方法并非复杂深奥，它只需要我们时刻牢记“存在决定意识”、“客观决定主观”、“规律决定技术”这样的恒在性认知，就能随时纠正我们的研究工作方向，避免步入歧途。具体说来，就话语分析理论而言，我们永远不能过度依赖技术而忽视现实社会的客观存在，凡事以客观存在的事实为出发点，在此基础上去应用话语分析技术。换言之，有了人才会有话语。没有人，社会、话语均不存在。像福柯那种过分强调话语，是“话”在说人，而不是人在说“话”，认为话语最终替代了人，人必将消失于话语之中的极端话语态度，才是我们最需要警惕的。这也是本课题整个研究始终恪守的前提，将客观事实始终放在第一位，而将话语分析技术仅视作研究工作的辅助工具。也因此，费尔克拉夫所担心的问题被排除在本研究工作过程之外。

注释：

[1][2]（英）费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，（殷晓蓉译），（北京：华夏出版社，2003年），第209页。

[3]同上书，第221页。

[4]Ernest Nagel and James R. Newman：《数学巨人哥德尔——关于逻辑的故事》（林志愈译），（中国台北：究竟出版社股份有限公司，2003年），第115页。

附录：“海子神话”文本目录

1989-1990

1. 骆一禾的《“我考虑真正的史诗”》（1989年4月）
2. 骆一禾的《致袁安》（书信 1989年4月）
3. 骆一禾的《致阎月君》（书信 1989年5月）
4. 骆一禾的《海子生涯（1964—1989）》（1989年5月）
5. 陈东东的《丧失了歌唱和倾听》（1989年6月）
6. 钟鸣的《中间地带》
7. 柏桦的《麦子：纪念海子》（1989年冬）
8. 吴晓东和谢凌岚的《诗人之死》（1989年8月）
9. 燎原的《孪生的麦地之子》（1989年11月）
10. 西川的《怀念》（1990年2月）

1991-1994

11. 宁志荣的《惆怅与失落——评青年诗人海子的诗》（1991）
12. 王培敏和王俊凤的《1989—1990年是个阅读札记（一）》（1991年）
13. 海客的《海子：浪漫精神的复活》（1991年）
14. 朱大可《先知之门》（1991年8月）
15. 崔卫平的《真理的祭献》（1992年）
16. 《海子神话》（1992年）
17. 奚密（美）的《海子〈亚洲铜〉探析》（1991年至1994年之间）
18. 麦芒的《海子与现代史诗》（1991年至1994年之间）
19. 余虹的《神·语·诗》（1992年）

20. 李超的《形而上死》（1992年6月）
21. 陈超的《海子》（1993年）
22. 邹建军的《试论海子的诗歌创作》（1993年7月）
23. 谢冕的《思念海子》（1993年9月）
24. 宗匠的《海子诗歌：双重悲剧下的双重绝望》（1994年4月）
25. 程光伟的《现成的诗歌与可能的诗歌》（1991年11月）
26. 苇岸《怀念海子》（1994年4-5月）
27. 西川的《死亡后记》（1994）

1995-1999

28. 谭五昌的《海子论》
29. 郭宝亮的《飞升与沉降》
30. 肖鹰的《向死亡存在》（1991年9月之后）
31. 《海子死了》（1999年）
32. 张清华的《“在幻像和流放中创造了伟大的诗歌”》（1998）
33. 崔建军的《海子诗歌的家族谱系与冲击向度》
34. 老象的《海子：神秘之象》（1999年3月）
35. 梁云的《海子抒情诗风格论谈》
36. 王一川的《海子：诗人中的歌者》（1998年4月）
37. 西渡的《再生的海子》（1997年4）
38. 余杰的《生命的倒刺》（1998年）
39. 韩东的《海子·行动》
40. 马俊华的《北大诗、海子的诗歌及其他》（1999）
41. 老文的《不死的海子和孩子的诗歌研究——序言：初读海子》

2000-2012

42. 阎怡秋的《自焚的火焰》(2000年5月)
43. 杨秋荣的《青春的单翅鸟》(2000年9月)
44. 廖建国的《试论海子的“殉诗之路”》(2000年10月)
45. 刘大生的《病句走大运——从海子的自杀说起》(2000年)
46. 《点评姜广平先生的〈诤刘大生〉》(2002年)
47. 《海子自杀》(2001年1月)
48. 燎原的《扑向太阳之豹：海子评传》(2001年1月)
49. 余徐刚《海子传》(2004年)
50. 胡源和李进《关于〈海子传〉的谬误及其他》(2004年4月)
51. 章启群的《诗人自杀究竟有什么意义》(2003年)
52. 王士民的《海子：没落诗国的神话》(2003年)
53. 高波的《解读海子》(2003年9月)
54. 佚名的《海子》(2004年8月)
55. 邵敏的《海子诗歌的意象谱系及相关问题研究》(2004年8月)
56. Admin的《用生命殉葬的麦地情思》(2004年)
57. 李越的《在海子神话背后》(2005年)
58. 风破浪的《海子：纯粹歌咏时代的终结》(2005年5月)
59. 唐斌的《海子：我们的精神家园》(2005年10月5日)
60. 张文刚《“梦”与“花”：顾城和海子诗歌创作之比较》(2005年)
61. 柯小刚的《海子的“实体”与“主体”》(2005年?)
62. 西川的《海子“他被简单化了”》(2005年)
63. 西川的《西川：难道我们要永远把海子当神》(2005年12月)
64. 周玉冰的《面朝大海春暖花开——海子的诗情人生》(2005年7月)
65. 钱玉林和李沫来的《对于“虚幻性”的否定：从海子现象谈起》(2006年3月)

66. 孙文涛的《纪念海子：海子及其优美诗歌特质奥秘》（2006年6月）
67. 张祈的《海子与〈面朝大海〉——与孙文波的讨论》（2006年6月）
68. 范美忠的《自杀或拯救》（2006年6月）
69. “白板先生”的《海子关你屁事》（2007年3月）
70. “白版先生”的《海子的人格并不圣洁》（2007年4月）
71. 龚宏和邵波的《意象的断裂与海子之死》（2007年1月）
72. 庞书纬的《诗人神话的诞生》（2007）
73. 杨理沛的《我们真的需要海子吗？》（2007年）
74. 邵鹏飞的《解读海子诗歌：〈阿尔的太阳〉》（2007年4月）
75. “快意苦笔”的《海子所折射的时代精神图景》（2008年7月）
76. 李文明的《海子·死亡》（2008年9月）
77. 许亦善的《海的子民与海子的对话》
78. 朱大可的《缅怀浪漫主义》（2008）
79. 黄麟的《怀念海子不如称颂韩寒》（2009年3）
80. 杜崇斌的《再谈诗人海子》（2009年3）
81. 王家新的《“那是春天，树木飞向它们的鸟》（2009年4月）
82. 王家新的《海子的思与言之途》（2009年4月）
83. 臧棣的《海子：寻找中国诗歌的自新之路》（2009年）
84. 金肽频的《海子，活在珍贵的天堂》（2009）
85. 陈嘉映的《海子的诗歌帝国》（2009）
86. 胡续东的《海子辞世20年：诗性终结 生活继续》（2009年）
87. 朱越的《“海子神话”分析研究》（2009年6月）
88. 张艳丽、乔业琼的《从诗人到诗歌英雄》（2011年）

参考书目

1. 《不死的海子》，崔卫平编辑，北京：中国文联出版社，1999年3月第一版。
2. (英) 诺曼·费尔克拉夫，《话语与社会变迁》，(殷晓蓉译)，北京：华夏出版社，2003年7月版。
3. (法) 米歇尔·福柯，《知识考古学》(谢强、马月译)，上海：生活·读书·新知三联书店，1998年6月第一版。
4. 余徐刚，《海子传》，江苏：江苏文艺出版社，2004年3月版。
5. 海子，《海子的诗》(西川编辑)，北京：人民文学出版社，1994。
6. 海子，《海子诗全编》(西川编辑)，上海：上海三联书店1997年出版。
7. 《海子纪念文集》，金肽频主编，安徽：合肥工业大学出版社2009年3月第一版。
8. (美) 托法斯·福利德曼，《世界是平的》，北京：东方出版社，2006年9月第一版。
9. 刘小枫，《拯救与逍遥》，上海：上海人民出版社，1988年4月第一版。
10. 海德格尔：《诗·语言·思》，彭富春译，北京：文化艺术出版社，1990年版。
11. 米歇尔·福柯，《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年12月第一版。
12. 西渡，《壮烈风景》，北京：中国社会出版社，2012年12月第一版。
13. 让-吕克·斯坦梅茨，《兰波传》，袁俊生翻译，上海：世纪出版集团上海人民出版社，2008年11月第一版。
14. 周玉冰，《面朝大海春暖花开——海子的诗情人生》，安徽：安徽文艺出版社，2005年7月第一版。
15. 燎原，《扑向太阳之豹：海子评传》，海南：南海出版公司，2001年4月第一版。
16. 高波，《解读海子》，云南：云南人民出版社，2003年9月第一版。
17. 朱大可，《记忆的红皮书》，广州：花城出版社，2008年1月版。
18. 《2005—2006 中国文学评论双年选》，郜元宝编选，广东：广东省出版集团，2007年。
18. 莫言，《丰乳肥臀》，北京：北京出版集团公司，北京十月文艺出版社，2010年1月第一版。

20. 王治河,《福柯》,湖南:湖南教育出版社,1999年7月第一版。
21. (法)罗兰·巴特《神话修次术 批评与真实》,屠友祥 温晋仪(译),上海:上海人民出版社,2009年8月第一版。
23. Lowell Edmunds ed., *Approaches To Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, 1990,p.1.
22. (美)阿兰·邓迪斯,《西方神话学读本》,广西:广西师范大学出版社,2006年6月版。
23. 维柯,《新科学》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1986年版。
24. 潜明兹,《中国神话学》,上海:上海人民出版社,2008年5月版。
25. 叶舒宪,《中国神话哲学》,西安:陕西师范大学出版社,1987年版。
26. 叶舒宪,《〈儒家神话〉导论》,《儒家神话》(叶舒宪、唐启翠编),深圳:南方日报出版社,2011年10月第一版。
27. 田兆元,《神话与中国社会》,上海:上海人民出版社,1998年版。
28. 曾欢,《西方科学主义思潮的历史轨迹:以科学统一为研究视角》,世界知识出版社,2009年7月第一版。
29. 吕宗力,《汉代的谣言》,浙江大学出版社,2011年10月第一版。
30. 胡适,《白话文学史》,上海:新月书店,1931年,第12页。
31. 胡适,《中国哲学史大纲》,团结出版社,2006年1月第一版。
32. 陶磊,《巫统、血统与古帝传说》,浙江古籍出版社,2010年8月第一版。
33. 胡适,《中国中古思想史长篇》,安徽出版集团、安徽教育出版社 2006年8月第二版。
34. 单正齐、甘会兵,《听冯友兰讲中国哲学》,西安:陕西师范大学出版社 2008年10月第一版。
35. 余英时,《中国知识人史的考察》,广西师范大学出版社,2004年1月第一版。
36. 徐复观,《中国知识分子精神》,华东师范大学出版社,2004年2月第一版。
37. 赵紫阳,《改革历程》,香港:新世纪出版社,2012年5月第一版。
38. 王丹,《王丹回忆录》,中国台北:明报文化出版企业股份有限公司,2012年。

39. 付高义,《邓小平改变中国》,冯克利译,香港中文大学出版社,2012年第一版。
40. 赵紫阳,《改革历程》,(香港)新世纪出版社,2012年5月第一版。
(美)詹姆斯·米勒,《福柯的生死爱欲》,上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2003年第一版。
41. (英)弗雷泽著《金枝》,徐育新,张泽石,汪培基译,北京:新世界出版社,2006年9月第一版。
42. 张同吾等编辑《二十世纪中国文学大师文库·诗歌卷》,海南出版社出版,1994年第一版。
43. Ernest Nagel and James R. Newman,《Godel's proof》,First published 1958,LONDON.
44. John L.Casti, Werner Depauli,《数学巨人哥德尔——关于逻辑的故事》(林志愈译)
(Godel: A Life of Logic),台北:究竟出版社股份有限公司,2003年1月第一版。