

## 释“听”

——关于“我听故我在”与“我被听故我在”

傅修延

**摘要** “听”是唯一与人的生命相始终的感觉,汉语中的“听”有时候也指涉听觉之外的其他感知。声音的发生与生命繁衍有密切联系,国人在涉及两性关系时常用声音譬喻。声音的转瞬即逝要求接受者集中注意力,人类听觉的相对“迟钝”反而有利于增强思维的专注和想象的活跃。听觉往往比视觉更能触动情感,人类沟通之所以会从视觉符号(手势)向听觉符号(语言)演化,原因在于后者更有利于较大范围内的全天候沟通。说话者的声音被别人和自己同时听见,这种“不求助于任何外在性”的内部传导使得能指与所指完全不隔,声音因此成为一种最为“接近”自我意识的透明存在。声音传递的“点对面”格局,赋予“被听”之人某种特殊地位,听觉沟通对人类社会架构的“塑形”作用体现于此。母系社会转型为父系社会之后,以往处于“被听”位置的女性开始转向“被看”,这是她们顺应男权社会的一种生存策略。

**关键词** 听 被听 声音 叙事

DOI:10.16240/j.cnki.1002-3976.2015.06.019

“听觉转向”的提出,为叙事研究打开了一个新的研究维度。从最初意义上说,叙事本是一种诉诸听觉的“讲”故事行为,然而视觉文化兴盛之后,“你讲我听”逐渐受到“你写我看”之类的排挤。到了今天的“读图时代”,“听”在许多人心目中已然是一种可以被忽略甚至是可以被替代的信息接收方式。然而,“听”和“看”相比真是那么无足轻重的吗?“听”作为一种感觉方式在人类生存与发展中有何意义?“被听”这一概念是否属于被忽略了叙事研究对象?男性和女性究竟为什么那么在意自己的“被听”与“被看”?在对这些问题做出初步回答之前,让我们走进声音的世界,从宇宙和生命的开端说起。

## 一、太初有声

科学家对宇宙形成有过许多猜测,当前影响最

大的一种理论为大爆炸宇宙学,这一理论得到了当今科学研究和观测最广泛且最精确的支持。大爆炸宇宙学的英文为“big-bang cosmology”,“bang”是撞门之类声响的象声,“big-bang”的本义为“一声巨响”,因此大爆炸宇宙学可理解为“太初有声”——“一声巨响”导致了我们这个宇宙的诞生,有人甚至称大爆炸为宇宙婴儿的“第一声啼哭”。科学家说宇宙目前仍然处于大爆炸之后的膨胀状态,也就是说地球周围还有着“big-bang”的袅袅余音,什么时候这一余音消失殆尽,那就是宇宙终结之时的到来。

像宇宙一样,人类生命的历程也是由一声响亮的啼哭开启。国人用“呱呱坠地”形容人生之始,婴儿的第一声啼哭就像是运动场上发布起跑命令的枪声,只有听到这声枪响,裁判员和教练员手中的计时器才开始计数。当然,生命的孕育是一个渐进的过程,怀孕的母亲一般都能察觉到腹中胎儿与自己的

互动,而此时胎儿什么也看不见,其听觉与触觉还处于一体无分的状态,国人所说的“胎教”便是通过这种“听触一体”的渠道进行。听觉不仅在生命孕育阶段最先形成,它还在生命结束阶段最后离开我们。人在弥留之际其他感官都已关闭,唯有耳朵还能依稀听到声音。这是因为声音信号的接收无需肌肉运动便能完成,消耗的物理能量相当有限,相形之下视觉信号的接收不但需要张开眼睑,而且还要通过睫状肌的收缩来调节眼球晶体的对焦,垂危者此时渐趋停止的血液循环根本无法提供完成这一系列肌肉动作所需的能量。据此而言,“听”是唯一与人的生命相始终的感觉,用“我听故我在”来概括不为过之。

对于“太初有声”这一提法,或许有人会举出《圣经·旧约·创世记》第1章第一段话来予以驳斥:

起初,神创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗;神的灵运行在水面上。神说:“要有光”,就有了光。神看光是好的,就把光暗分开了。神称光为昼,称暗为夜。有晚上,有早晨,这是头一日。

这则叙事似乎旨在说明,诉诸视觉的“光”最为重要,所以耶和华把“要有光”作为照亮天地的第一项任务。与此相关,《创世纪》第3章中亚当与夏娃偷吃禁果之后,最显著的变化为“眼睛就明亮了”。然而,这些恰恰证明《创世记》的叙述者认为视觉在听觉之后发生,不像听觉那样是先在和固有的。仔细阅读《创世记》便会发现,耶和华造人之后,无论是亚当还是夏娃,他们都立刻能听会说,要不然耶和华无法向他们下达这样那样的指令,他们也无法回答神的种种询问,与之相比,视觉则是后天(偷吃禁果之后)的产物。就连耶和华本人也是先用声音发出“要有光”这一指令,然后才执行“看”这一动作。“光”固然能照亮人类所处的世界,但没有“要有光”这个声音发出,宇宙万物无从显形。那么,为什么耶和华不说“要有听”呢,因为已有的无须再有,已在的毋庸提及,显然叙述者在这里认为“听”是与生俱来的。

《圣经》中可以与《创世记》对读的是《新约·约翰福音》,后者第一句话是与“太初有声”相联系的“太初有道”。“太初有道”的英文原文为“In the beginning was the Word”,所以有人又将其译作“太初有言”,但我认为“太初有道”这种译法更为高明——

118 天津社会科学 2015年第6期

汉语中的“道”既可以表示抽象性质的万物本原(《易经》有“道生一,一生二,二生三,三生万物”之说),又有与“word”对应的“道说”之义,而这两层意思在《约翰福音》第1章中兼而有之:

太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的;凡被造的,没有一样不是藉着他造的。生命在他里头,这生命就是人的光。

有一个人,是从神那里差来的,名叫约翰。这人来,为要作见证,就是为光作见证,叫众因他可以信。他不是那光,乃是要为光作见证。

所谓“为光作见证”,实际上就是叙述者安排使徒约翰来为基督作“道说”,如果没有“道说”或者“说出”,人们眼中所见是没有意义的,而一旦用语言来为事物赋予意义,事物便获得了存在的形式与位置。雅克·德里达对逻各斯主义即语音中心主义有过批判,然而他主要还是针对“言在意先”这一传统观点,其论述并未颠覆“太初有声”这一事实(详后)。《道德经》早就指出“道说”并不等于事物的本质,“道可道,非常道;名可名,非常名”开门见山指出符号的局限性,与此同时,这一表述也显示出对“道说”的高度重视。海德格尔也用“道说”(Sage)来命名他的“寂静之音”,但他的“道说”我理解是一种借喻,主要针对人类的心灵而非耳朵。

不过海德格尔的“寂静之音”或无声的“道说”,倒是与我们古人对声音和听觉的理解有某种契合。汉语中“听”的繁体为“聽”,除了左旁有“耳”表示信号由耳朵接收之外,其右旁尚有“目”有“心”:一个单字内居然纳入了耳、目、心三种人体重要器官,说明造字者认为“听”近乎为一种全方位的感知方式。不仅如此,“聽”与“德”的右旁完全相同,这也不是没有缘故的——古代的“德”不仅指“道德”之“德”,还有与天地万物相感应的内涵(所以《道德经》原文《道德经》排在《道经》之前)。《左传·宣公三年》记载,周定王使者王孙满告诉前来“问鼎”的楚庄王,拥有“德”比拥有“鼎”更为重要,这个“德”便有应天顺民、天命所归的意蕴。《庄子·人间世》说耳听只是诸“听”之一:

回曰:敢问心斋?仲尼曰:若一志;无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气;听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也,唯

道集虚，虚者，心斋也。

引文中“听之以心”、“听之以气”之类，显示古人心目中的“听”非耳朵所能专美，“心斋”可以理解为像母腹中的胎儿一样用整个身体去感应身外的动静，这种全身心的感应可以说是中国传统文化的一大重要特质。“心止于符”这一表述，与海德格尔所说的“应合”(Entsprechen)庶几相似<sup>①</sup>，波德莱尔的十四行诗《应和》亦可为此作注，在这方面西方一些人与我们古人的心是相通的。庄子的“听”分别对应“耳”、“心”、“气”，而《文子·道德》中的“听”则对应“耳”、“心”、“神”：

学问不精，听道不深。凡听者，将以达智也，将以成行也，将以致功名也，不精不明，不深不达。故上学以神听，中学以心听，下学以耳听。以耳听者，学在皮肤，以心听者，学在肌肉，以神听者，学在骨髓。故听之不深，即知之不明；知之不明，即不能尽其精；不能尽其精，即行之不成。凡听之理，虚心清静，损气无盛，无思无虑，目无妄视，耳无苟听，专精积蓄，内意盈并，既以得之，必固守之，必长久之。

古人类似论述甚多，以“听”来囊括各种渠道的信息接收，在视觉文化崛起之前颇为多见。君王处理政务称“听政”，官员审案断狱为“听讼”，人们上戏园也说去“听戏”，这些活动其实都不只是诉诸耳根。将“聽”简化为“听”后，“听”便失去了感知的综合性，只要想到汉字的“聽”中并不是只有耳朵，我们对旧时这类表达方式便不会感到奇怪。汉字“意”为“音”与“心”的组合，这也是强调了“心”“音”相合方能生“意”。

## 二、声之所起

迄今为止，人类之间的沟通还是以声音模式为主。对于语言的起源，学界众说纷纭莫衷一是，1866年巴黎语言学协会曾经通过一个著名的决议，禁止接受任何探讨语言起源问题的论文，因为这方面的探讨缺乏想象之外的过硬证据，就像钱锺书所说的那样——“上古既无录音之具，又乏速记之方”，后人的种种论说统统都属“生无旁证，死无对证”的假说<sup>②</sup>。

然而，没有假说的研究又是不可想象的，对于语

言的起源与功用，还是有许多人发表过自己的见解。国人最熟悉的可能是鲁迅的“杭育杭育”说：

我们的祖先的原始人，原是连话也不会说的，为了共同劳作，必需发表意见，才渐渐的练出复杂的声音来，假如那时大家抬木头，都觉得吃力了，却想不到发表，其中有一人叫道‘杭育杭育’，那么，这就是创作。<sup>③</sup>

“杭育杭育”只是协调发力节律的劳动号子，并未携带任何有实质内容的信息，与真正的语言还相差很远。达尔文在《人类的由来》中提出了另一种假设：

在当初，会不会有过某一只类似猿猴的动物，特别的腹智心灵，对某一种猛兽的叫声，如狮吼、虎啸、狼嚎之类，第一次作了一番模拟，为的是好让同类的猿猴知道，这种声音是怎么一回事，代表着可能发生的什么一种危险？如果有过这种情况，那么这就是语言所由形成的第一步了。<sup>④</sup>

这种对狮吼、虎啸和狼嚎的声音模拟，属于列维—布留尔所说的“声音图画”<sup>⑤</sup>，在语言初起未起之时，也就是说狮子老虎等动物尚未获得约定俗成的

① “终有一死的人说，因为他们听。他们关注那区一分之寂静的有所令的召唤，即使他们并不认识这种召唤。听从区一分之指令那里获取它带入发声的词语之中的东西。这种既听又取的说就是应合(Entsprechen)。但由于人之说是从区一分之指令那里获取其所说，人说便已经以其方式跟随召唤了。作为有所听的获取，应合同时也是有所承认的回答(Entgeggen)。终有一死的人说，因为他们以一种双重的方式，即以既获取又回答的方式，应合于语言。人之词语说，因为它在某种多样意义上应合。”海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆1997年版，第21页。

② 钱锺书：《管锥编》第1册，中华书局1979年版，第164页。

③ 《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第94页。

④ 达尔文：《人类的由来》上册，潘光旦、胡寿文译，商务印书馆1997年版，第130页。

⑤ “土人可以通过德国研究者所说的 Lautbilder(声音图画)，亦即通过那些可以借助声音而提供出来的对他们所希望表现的东西的描写或再现而达到对描写的需要的满足。魏斯脱曼(D. Westermann)说，埃维人(Ewe)各部族的语言非常富有借助直接的声音说明所获得的印象的手段。这种丰富性来源于土人们的这样一种几乎是不可克制的倾向，即摹仿他们所闻所见的一切，总之，摹仿他们所感知的一切，借助一个或一些来描写这一切，首先是描写动作。但是，对于声音、气味、味觉和触觉印象，也有这样的声音图画的摹仿或声音再现。”列维—布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1985年版，第157~158页。

名称之前,最简便的办法莫过于模拟它们的叫声作为代名。《山海经》中屡屡出现的“有兽(鸟)焉……其名自叫(呼)”,遵循的就是这样的命名逻辑。爱德华·泰勒如此概括:“世界各种语言中,表示动物的词和表示乐器的词,听起来常常是动物叫声和乐器音调的简单模仿。”<sup>①</sup>我们身边的猫、鸡、鸭等动物,其名称的发音显然与它们特有的叫声(“喵喵”、“唧唧”、“嘎嘎”)有关。

“声音图画”虽然是一种原始的沟通手段,其传递的信息却并不那么简单,因为以声音为“画笔”不但能“画”出发声的对象,还可以描摹其动作或状态,后来的名词、动词与形容词中,有许多就是这样由“声音图画”衍变而来,古希腊斯多葛派哲学家甚至认为“拟声”(onomatopoeia)是语言的形成基础。为了说明“声音图画”对动作与状态的传达,列维·布留尔引述了埃维语中与“走”(Zo)相关的32种表达方式<sup>②</sup>:

Zo bafo bafo —— 小个子人的步态,走时四肢剧烈摇动。

Zo behe behe —— 像身体虚弱的人那样拖着腿走。

Zo bia bia —— 向前甩腿的长腿人的步态。

Zo boho boho —— 步履艰难的胖子的步态。

Zo bula bula —— 茫然若失的往前行,眼前的什么也不看。

Zo dze dze —— 刚毅而坚定的步伐。

Zo dabo dabo —— 踉跄的、衰弱的、摇晃的步伐。

Zo goe goe —— 摇着脑袋扭着屁股地说。

Zo gowu gowu —— 稍微有点儿瘸,头向前歪着走。

列维·布留尔特别指出,跟在“Zo”之后的“bafo bafo”之类并非都是拟声,主要还是说话人对步态、步伐留下的声音印象,就表现力的生动传神与细致入微而言,现代人使用的“比较拘束的语言”难以望其项背:“土人们借助这些词来表现由某种景象、声音或观念使他们引起的突然的直接印象,或者描写什么动作、幻影、闹声。只要听到几次黑人们的那种完全自由的、无拘无束的谈话,就可以发现他们拥有

120 天津社会科学 2015年第6期

的这一类的词多得多么惊人。也许有人会说,这只不过是儿童的说话方式,不值得注意。然而,事实恰恰相反,正是在这种绘声绘色的语言中反映了种族的天性灵活而机敏的智慧。这个智慧能够借助这些词来表现种种细微的意义差别,这是比较拘束的语言所不能表现的”<sup>③</sup>。

在一定意义上说,语言的文野之分也就是表现力的“拘束”与强大之分,即便是在今天,我们仍然能在方言文化区的民众那里,听到列维·布留尔高度肯定的富于感性魅力的声音。民间表达方式之所以能做到绘声绘色与惟妙惟肖,将“种种细微的意义差别”表现得淋漓尽致,关键在于底层社会中有一个世代相传、储藏量极为丰富的“声库”,说话者可以根据需要随时调用其中的“声音图画”。我所在的南昌地区有这样一首极富草根韵味的儿歌:

xi xi sa sa tiao dan gu  
窸窸飒飒挑担谷,  
qi qi ca ca ca jin wu  
跂跂蹠蹠插进屋,  
qin qin kon kon zon cen mi  
磬磬鞞鞞舂成米,  
qi qi kua kua zu cen zu  
噉噉夸夸煮成粥。<sup>④</sup>

“窸窸飒飒”为农夫挑谷行进时稻粒在箩筐中发出的碰撞与磨擦声,“跂跂蹠蹠”形容挑担者双脚在地面上用劲而疾速的、但不一定每下都踏到实处的蹬动,“磬磬鞞鞞”模拟木椎舂米时的轰响与回声,“噉噉夸夸”为煮粥至沸腾时粥汤在锅中的翻滚状态。只有真正懂得南昌方言的人,才能充分领略这首民谣的听觉魅力。通过一系列“声音图画”的运用,挑谷进屋、舂米煮粥的过程获得近乎“原汁原味”的再现,听者能从中感觉到扁担在农夫肩上的晃动,还有挑着重物好不容易“插”进屋子的艰难,以及舂米的喧闹和粥滚的节律。书面语言要创造同样的效果,不知道要花费比这长多少倍的文字篇幅。

① 爱德华·泰勒:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》,连树声译,广西师范大学出版社2005年版,第164页。

② 列维·布留尔:《原始思维》,第158页。

③ 列维·布留尔:《原始思维》,第160页。

④ 提供者为我的中学语文老师兼班主任程光茜女士,特此致谢。

“声音图画”的生动形象源于其直接与自然。以描写细小颗粒相互碰撞、磨擦的“窸窣飒飒”为例,这一拟声激活了人们脑海中贮存的声音记忆,因而能立即唤起装稻谷的箩筐因挑担者行进而悠悠晃动这一印象,南昌人还以此描写雨声,李商隐的“飒飒东风细雨来”保留了这一拟声的遗痕。然而“声音图画”还有间接表意的微妙功能,也就是说可以通过引申、隐喻来创造新的意义,在这方面它和普通语言并无二致。泰勒说奇努克人用“嘿嘿”(hee-hee)称“旅店兼饭馆”,因为“嘿嘿”既是笑的拟声,又可引申为娱乐消遣的场所,与此同时他提到“苍蝇”一词在巴苏陀语中的转义:

声音经过一个隐喻化(也就是转移)的过程,转变成与最初的意思稍远的新意义。……似乎很难找到某一种摹声语来表示宫臣,但是南非的巴苏陀人(Basuto)能够非常成功地做到这一点。他们有 ntsi-ntsi 这个词,这个词的意思是苍蝇,实际上是对它的营营声的摹拟。他们单纯地赋予这个词以阿谀奉承的寄生虫的意义,这种寄生虫在首领的周围发出营营之声,就像苍蝇在肉周围一样。这些取自不文明民族的语言中的例子,跟在最文明的民族的语言中所遇到的例子相似,例如,英国人采用专门表示“吹”的摹声动词 to puff 来表示关于对某种事或某个人的空洞、欺骗的赞颂的概念。<sup>①</sup>

东海西海文理攸同,用苍蝇和跳蚤来影射权贵身边的趋炎附势之徒,用“吹”和“捧”来形容口不应心的阿谀奉承行为,诸如此类的表达方式在汉语中俯拾皆是。南昌方言中“跂跂踏踏”又可指代为达到某种目的而做的种种有效的或是无效的挣扎努力,“噉噉啮啮”有时也被用来形容人的心潮起伏难平,这些都属泰勒所说的“隐喻化”转义。“声音图画”起初只是代名,一旦成为符号,它们就有可能由名词而向动词或形容词等转化,如引文中“ntsi-ntsi”就由“苍蝇”变为“苍蝇般的”,不言而喻,这种词性转变为鲜活叙事的发育提供了最初的胚胎。

达尔文说狮吼虎啸之类拟声“代表着可能发生的什么一种危险”,这是从安全需要角度探讨语言的发生,鲁迅的“杭育杭育”论则可以归纳为劳动需要。然而除了安全需要与劳动需要之外,人和动物还有性爱或曰繁衍的需要,霍理士认为声之所起更多不

是由于劳动而是为了繁衍:“我们虽不能接受比埃歇(Buecher)和冯德(Wund)的见解,认为人类的诗歌音乐只有一个来源,就是在我们做有系统的工作的时间,我们总有一些押着拍子的喉音的陪衬,例如建筑工人打桩时的喊号或搬运工人的‘杭育’。我们总得承认,节拍这样东西,无论是简单的呼喊或复杂的音乐,对于肌肉的活动确乎是有强大的兴奋的力量。瑞典语音学家斯泼勃(Sperber)认为性的现象是语言所由发展的主要的源泉。这一层我们倒觉得很有理由可以接受。斯氏的理论是这样的:原始生活里有两种情形,每一种里总是一方面有呼的,另一方面有应的;一是新生的动物在饥饿时的呱呱的哭和母亲的应答;二是雄性在性欲发作时候的叫唤和雌性的应答。两种局面之中,大概第二种的发展在先,所以说语言大概是渊源于性的现象了。这种一呼一应的发展,大概在脊椎动物进化的初期就有了”<sup>②</sup>。这种由荷尔蒙催生的呼唤与应答,属于大自然赋予动物的一种本能,如果没有这种本能,发情时期的雌雄双方就无法在莽原林海中找到对方,完成传宗接代的古老使命。

也许有人会觉得作为地球上最文明的动物,人类如今已经彻底告别了有伤大雅的“叫春”行为,然而事实并非如此,一到求偶时期,人类身体内的基因就会莫名其妙地作用于人的发声系统,导致种种改头换面的“雄呼雌应”:“还有一点值得留意的,就是春机发陈的年龄来到以后,青年人对于音乐及其他艺术总会表示一些特别的爱好,知识阶层的子女,尤其是女的,在这时期里,对于艺术总有一阵冲动,有的只维持几个月,有的维持到一两年。有一家的研究说,六个青年里,差不多有五个在这时候对于音乐的兴趣表现得特别热烈,假如用一条曲线来描写的话,这兴趣的最高点是在十五岁的时候,一过十六岁,也就很快地降落了”<sup>③</sup>。明乎此,便不难理解为什么《诗经》开篇会用“关关雎鸠,在河之洲”引出“窈窕淑女,君子好逑”——对于声音与性爱之间的隐秘关系,我们的古人似乎早就了然于心。潘光旦在为

① 爱德华·泰勒:《人类学——人及其文化研究》,连树声译,广西师范大学出版社2004年版,第105~106页。

② 霍理士:《性心理学》,潘光旦译注,三联书店1987年版,第59页。

③ 霍理士:《性心理学》,第64页。

霍理士的《性心理学》作译注时,特别举出《诗经》中的例子来说明:“中国人以前说到婚姻生活的健全,最喜欢用音乐的和谐来比喻,可见是很有根据的,并且事实上也不止是一个比喻。《诗·郑风·女曰鸡鸣》篇第二章说:弋言加之,与子宜之,宜言饮酒,与子偕老,琴瑟在御,莫不静好。又《小雅·常棣》第七章有句:妻子好合,如鼓琴瑟。后世又每称美满婚姻为得倡和之乐或倡随之乐,也有同样的根据”<sup>①</sup>。我们还可以从反面举出例子,如果一个家庭中不是常态的“夫唱妇随”,那么人们便会用“牝鸡司晨”乃至“河东狮吼”之类来形容,国人在两性孰为主导的问题上总是倾向于运用声音譬喻,这一点颇为耐人寻思<sup>②</sup>。

以上列举的三种假说,安全需要和繁衍需要似较合乎情理,但劳动需要也不是全然无据,这三者都与人类生存进化密切相关,因此不如说是它们的共同作用导致了人类的开口说话。

### 三、听之为用

人类的听觉不像猫狗那样灵敏,与视觉相比,对信息的把握也不是那么直接和准确——“耳听为虚,眼见为实”反映的正是这方面的视听差距,因此“听”似乎并不是人类感觉中的强项。然而这种简单理解未免辜负了造物的神奇,人类之所以需要听觉,更准确地说之所以拥有目前这样的听觉,绝对不是无缘无故的,否则千万年的进化(包括感官间的相互调适)就是虚掷光阴。我们不妨先从听觉的功能说起。

人是时间中的生命,如果说白天和黑夜各占时间的一半,那么视觉和听觉分别在这两个一半中各擅胜场:阳光普照之下视觉可以大显身手,然而到了伸手不见五指的黑夜,占据上风的则是听觉。《创世记》中耶和华说“要有光”,是因为“看”要在有光的情况下才能“看到”,相比之下,“听”却是无条件的和全天候的——即便是在其他感觉都已“下班”休息的黑夜之中,“听”仍然保持着相对清醒的“值班”状态。许多叙事作品在描写人物从梦中醒来这一时段的意思时,都会首先提到声音。毫不夸大地说,倘若没有听觉的昼夜守护,或者说假使耳朵也效仿眼睛长出可以关闭的“耳睑”,那么人类的历史也许早已终结。

令人遗憾的是,对于主导生命中这一半时间的

听觉活动,迄今为止的学术关注远远不足。当然可以说这是因为人的活动主要发生在白天,晚上作为人的休息时段,与生产劳动相关的活动趋于停顿和静止,因此“重视轻听”似乎是必然的。然而我们现在讨论的是叙事,叙事的最初形式是讲故事,这一活动更适宜在休息时段进行,讲故事在过去主要诉诸夜色朦胧中的“听”。爱·摩·福斯特为原始人的夜生活描绘了这样一幅栩栩如生的画面:“故事在远古时代就已经出现,可以追溯到新石器时代,以至旧石器时代。从当时尼安得塔尔人的头骨形状,便可判断他已听讲故事了。当时的听众是一群围着篝火在听得入神、连打呵欠的原始人。这些被大毛象或犀牛弄得精疲力竭的人,只有故事的悬念才能使他们不致入睡。因为讲故事者老在用深沉的声调提出:以后又发生了什么事呢?”<sup>③</sup>

鲁迅也认为口头叙事起源于劳动之后的休息:“人在劳动时,既用歌吟以自娱,借它忘却劳苦了,则到休息时,亦必要寻一种事情消遣闲暇。这种事情,就是彼此谈论故事,而这谈论故事,正就是小说的起源”。根据这一规律,他认为中国早期叙事欠发育的原因在于先民居住的黄河流域“颇乏天惠”,古人劳作太勤休息甚少,“眠食尚且不暇,更不必提什么文艺了”<sup>④</sup>。所谓“姑妄言之姑听之,瓜棚豆架雨如丝”,说的便是人们在“瓜棚豆架”之下用讲故事活动

- ① 霍理士:《性心理学》,第91页。潘光旦在该页第79条译注中还有一段有趣的附识:“译者记得美国心理学家霍尔(O. Stanley Hall)的《青年》(Adolescence)一书里有一句最有趣的话,大意说:一只不会唱歌的小鸟,到了春机发陈及求爱的年龄,也总要唱几声!当时同学中有一位朋友又正好做了这句话的一人证明。他并不是一个爱好文学的人,但因为正当求爱的年龄,而同时也确乎追求着一个对象,他忽然做起白话诗来。后来这位朋友学的是商科,目前在商界上也已有相当的地位,这白话诗的调门却久已不弹了。”达尔文也有同样的论述:“我们在这里所更为特别注意的哺乳类这一纲中间,几乎所有物种的公的,一到繁育的季节,总要使劲地运用他们的噪音,用得比任何别的时候多得多,而有几种动物的公的,一过这个季节,便绝对不发声。”(达尔文:《人类的由来》下册,潘光旦、胡寿文译,商务印书馆1997年版,第855页)与这些相似,我们中国人也把男女约会称为“谈恋爱”,可见“谈”(发声)是爱情交往中的标志性行动。
- ② 惧内在当下被称为“气管炎”(谐“熄管严”),川渝一带则有更形象的表述——“趴耳朵”,这些都离不开听觉。
- ③ 爱·摩·福斯特:《小说面面观》,苏炳文译,花城出版社1984年版,第23页。
- ④ 《鲁迅全集》第9卷,人民文学出版社1981年版,第302、303页。

来消磨时光。一直到晚近,这类活动仍在神州大地上延续。

按照诺思罗普·弗莱的意见,明亮的阳光让人的意识保持清醒,而昏暗的夜色则容易使人陷入梦幻状态:

与太阳的白昼光明、夜间黑暗的循环密切对应的,是清醒生活与梦幻生活这一富于想象力的循环。这一循环构成了上文已论及的经验与天真的想象之间那种对立关系的基础。因为人类的节奏与太阳的节奏恰好相反:当夕阳西沉后,人内心的“力比多”却似巨人般醒来,而白昼时光天化日,常常是人们欲望的黑暗。<sup>①</sup>

引文的关键为“人类的节奏与太阳的节奏恰好相反”,我理解弗莱的意思是人的欲望在光天化日之下受到种种压抑,夜幕拉开之后体力活动告一段落,“似巨人般醒来”的“力比多”开始发生作用,于是就有了讲故事和做梦等释放欲望压力的“梦幻生活”。这番话还包含了另外一层更为重要的意思——想象力在视觉信息“干扰”较少的情况下表现得更为活跃。我在研究太阳神话时发现,先民对日出到日落的叙述,远远不及夜太阳的故事那样丰富多彩<sup>②</sup>,究其原因,乃是由于红日的东升西坠是“一览无余”的,而太阳落山后到重新升起之前的运行则是看不见的——看不见的一大好处是可以自由发挥想象。在许多民族的日没神话中,太阳的夜间运行被说成是英雄在冥界(或恶魔体内)经历种种匪夷所思的危险,最后于黎明时分从黑暗的包裹中挣脱出来。弗莱认为这一想象构成后世一切复杂叙事的“原型”:“在许多关于太阳的神话中,英雄从夕阳西沉到旭日东升这段时间里,危险地穿越一个到处布满怪兽的迷宫般的冥界。这一主题可以构成具有任何复杂情节的虚构作品的结构原理”<sup>③</sup>。

神话的时代已然远去,但是人类还未“进步”到可以抹去白天和黑夜的界限,因此到了该休息的时候,人们主要还是按鲁迅所说用“彼此谈论故事”来“消遣闲暇”,当然这一活动目前更多是通过现代传媒进行。无论是侃大山、打电话、听广播、看电视、读小说、上影院、传邮件还是发微博微信之类,其内容或多或少都离不开叙事。或许有人会说这些活动有不少与“看”的关系更为密切,但请注意,现代传媒到

晚近才开始崛起,电灯的使用也不过只有一百多年的光景。而在照明革命之前的数千年中,夜间的听觉想象往往是庸常生活中的诗意来源。中国古代有大量与“夜听”有关的诗句,脍炙人口的有孟浩然的“夜来风雨声,花落知多少”、陆游的“夜阑卧听风吹雨,铁马冰河入梦来”以及郑板桥的“衙斋卧听萧萧竹,疑是民间疾苦声”等。传奇初兴的唐代,作者为强调所叙述的内容并非虚妄,往往会在文中披露自己的故事是从何处“听”来,这不啻掀开历史帷幕的一角,让后人窥见当时文人交流见闻的“叙事之夜”:

建中二年,既济自左拾遗于金吾。将军裴冀、京兆少尹孙成、户部郎中崔需、右拾遗陆淳,皆谪居东南,自秦徂吴,水陆同道。时前拾遗朱放因旅游而随焉。浮颖涉淮,方舟沿流,昼宴夜话,各征其异说。众君子闻任氏之事,共深叹骇,因请既济传之,以志异云。(沈既济《任氏传》)

元和六年夏五月,江淮从事李公佐使至京,回次汉南,与渤海高钺、天水赵攒、河南宇文鼎会于传舍。宵话征异,各尽见闻。钺具道其事,公佐因为之传。(李公佐《庐江媪传》)

贞元丁丑岁,陇西李公佐泛潇湘、苍梧。偶遇征南从事弘农杨衡,泊舟古岸,淹留佛寺,江空月浮,征异话奇。(李公佐《古岳渎经》)

引文中的“夜话”、“宵话”与“江空月浮,征异话奇”等表述,有力地印证了这种“彼此谈论故事”发生在夜晚。即便是在科技发达的今天,仍然有许多人在入夜之后遵循“夜听”的模式,广播电台的夜话类节目便是应“夜听”之需而设。美国电影《西雅图夜未眠》(1993年)讲述的故事堪称现代“夜听”的典型:一名男子无意间对电台节目主持人讲述了自己对亡妻的思念,没想到感动了夜幕之下侧耳聆听的无数女性听众,她们的信件在后来几天中像雪片一般朝这位鳏夫飞来。

“听”既然如此重要,那么为什么人类的听觉没有进化得更为灵敏一些呢?这个问题其实也适用于人类的所有感觉,在视、听、触、嗅、味等方面,许多动

① 诺思罗普·弗莱:《批评的解剖》,陈慧等译,百花文艺出版社2006年版,第227页。

② 傅修延:《元叙事与太阳神话》,《江西社会科学》2010年第4期。

③ 诺思罗普·弗莱:《批评的解剖》,第274页。

物都远远胜过了我们。然而从总体上看,这些各有所长的动物在进化上都落到了人类后面,因为人类的进化策略表现为将大脑置于首位,身体其他部分的进化必须服从大脑的扩容,这一策略使人类凭借智慧的力量成为万物的灵长。大脑与五官同居头部,大脑中负责与五官联系的区域不能占据太多空间,否则大脑中更为重要部分的发育无法实现。英国牛津大学罗宾·邓巴率领的研究小组注意到,尽管尼安德特人的大脑不比与其同时的现代智人小,但由于视觉系统过于发达,大脑需要分配更多部分来负责视觉处理,结果其额叶(大脑前部控制社会思考和文化传播的部分)未能像现代智人那样自由扩大,这可能是尼安德特人灭绝的主要原因<sup>①</sup>。美国宾州大学汉塞尔·斯特德的研究团队则认为,古人类颌肌生长速度在某一时期因基因突变而放缓,这一放缓极大地减轻了颅骨所受的束缚,从而使现代人进化出比古人类大三倍的大脑<sup>②</sup>。这两项近期发现似在说明,为了生长出更为聪明的大脑,人类在进化过程中不惜付出大眼睛与宽下颚的美学代价。

或许有人会提出质疑:人类的进化难道不可以朝着扩大脑袋的方向发展——头颅一大不是什么空间都有了?进化论学者斯蒂芬·杰·古尔德对此给出了自己的回答:人类的头颅尺寸已经达到上限,再大的话就会影响到产妇的分娩:“人类的脑太大了,若要成功出生的话必须有另外的策略——相对于整个发育,孕期缩短,当脑只占胎儿体积的1/4时,就要分娩。我们的脑大概已经达到体积增长的极限。我们进化的最优越特性的进一步发展终于受到了限制。除非女性的盆腔在构造和功能上有根本的改变,否则我们要出生的话就不得不保持这样的脑”。有鉴于“人类婴儿的脑在出生时仅为最终体积的四分之一”,古尔德提出了一个惊世骇俗的观点——人类婴儿出生时实际上还是未发育成熟的胚胎!“假如妇女在婴儿‘应该’出生时再生产,孕期要达一年半”<sup>③</sup>。如果此说无误,那么较之于那些生下来便能奔跑的四蹄动物,人类为了维持自己的智力优势,又竟然不惜承受哺育婴儿胚胎的风险。

“大脑优先”的进化原则,让我们认识到人类五官功能均不十分发达的奥妙所在,如果没有这条原则,人类可能已沦为莽莽丛林中某种“一觉独大”的动物。然而又不能简单地将这些“不十分发达”当作

为大脑让路付出的代价,上面讲过的进化史故事中还存在着更为复杂的因果纠缠:人类直系祖先的视力不如尼安德特人那么敏锐,因此他们更不能缺少火光的照耀;颌肌变弱后咬嚼能力的下降,必然强化对熟食和切割食物工具的需求。如此看来,先天方面的某些不足对大脑的发育来说又是幸事,从某种意义上说,为弥补自身不足而做出的种种探索与发现充当了人类智慧的磨刀石。人类在视听触嗅等方面比某些动物“迟钝”固然是种不幸,但这种“损失”已经由大脑的发育得到了补偿,人类后来能够驱役视听发达的猎鹰和猎犬为狩猎活动服务,凭借的就是比它们更为聪明的大脑。

听觉在帮助大脑进化方面贡献甚大。声音除了看不见、摸不着、闻不到、尝不出的特性之外,它与其他感觉对象的区别还在于其独特的瞬间性质。沃尔夫冈·韦尔施说:“人们环顾四周意味着去感知相对持久的空间和形体资料,但是人们倾听,则意味着去感知瞬时便消失无踪的声音。这一差异具有意味深长的结果。不妨想一想,假如口说的话不是消失远去,而是像可见的事物一样,存留下来,说话便将不复成为可能。因为下面所有的言辞,都会被先时持久存有的言语吸收进去。这表明视觉和听觉现象的差异,是多么举足轻重。可见和可闻,其存在的模式有根本不同。可见的东西在时间中持续存在,可闻的声音却在时间中消失。视觉关注持续的、持久的存在,相反听觉关注飞掠的、转瞬即逝的、偶然事件

<sup>①</sup> 该研究报告发表于2013年3月12日出版的英国《皇家学会生物学会学报》。罗宾·邓巴的团队对距今7.5万年至2.5万年的尼安德特人(远古欧洲人类的近亲)的颅骨化石进行了研究,发现其眼窝要比现代人大得多,进化出这样的大眼睛是为了适应在高纬度地区低亮度的环境中生存,但其负面效应为视觉工作区所占的体积过大,影响了额叶的发育空间。对比之下现代智人是从光线明亮的非洲进化而来,相对较小的眼窝使其能自由地进化出更大的额叶。

<sup>②</sup> 该研究发表于2004年3月25日出版的英国《自然》杂志。汉塞尔·斯特德与其合作者(费城儿童医院的外科医生)认为,大约在240万年前,人类体内一个名为MYH16的基因发生突变,使得头部与咬嚼有关的颌肌放慢了生长速度,颅骨因此不再像以前那样受到颌肌紧绷的压迫。2004年3月26日的《解放日报》用“高智商缘于短下巴”为题报道了这一发现。

<sup>③</sup> 斯蒂芬·杰·古尔德:《自达尔文以来》,田沼译,海南出版社2008年版,第48页。



式的存在。”<sup>①</sup>转瞬即逝的声音要求听者集中注意力,看不清楚时可以再看,听不清楚时却无法再来一遍。不仅如此,听到声音只是间接地感知发出声音的对象,大脑处理声音信息主要靠推测、想象和判断,由于我们的听力不像别的动物那样灵敏,大脑只有用更有效率的工作来弥补这一不足。似此听觉信息的不确定性,反而成了增强思维专注性和想象活跃性的有利因素。

对于声音的瞬间性及其与思维的联系,黑格尔曾经有过哲学意义上的思辨。他提出“听觉比视觉更是观念性的”,因为视觉让“所观照的对象静止地如其本然地存在着”,而听觉则“无须取实践的方式去应付对象,就可以听到物体的内部震颤的结果,所听到的不再是静止的物质的形状,而是观念性的心情活动”。黑格尔的思想总是在“否定之否定”的辩证轨道上运行,他的意思是说,声音的传递是一种双重否定:一重是物体发声导致的“震颤”构成对其空间状态的否定,另一重是声音的旋生即灭构成对其持久存在的否定,这样一来声音本身“并不能独立持久存在,而只能寄托在主体的内心生活上,而且也只能为主体的内心生活而存在”:<sup>②</sup>“所以声音固然是一种表现和外在现象,但是它这种表现正因为它是外在现象而随生随灭。耳朵一听到它,它就消失了;所产生的印象就马上刻在心上了;声音的余韵只在灵魂最深处荡漾,灵魂在它的观念性的主体地位被乐声掌握住,也转入运动的状态”<sup>③</sup>。引文中“所产生的印象就马上刻在心上”,这一描述与我们古人对“听”的认识不谋而合,说明东贤西哲在用“心”倾听这一点上存在共识。不过声音并不能真正“刻”在心上,“观念性的心情活动”本身也是变动不居的,佛典《优婆塞戒经》的“示修忍法”教人别把恶骂当作一回事——骂詈之声就像耳边刮过的“风声”一样转瞬即逝,因此不能构成对被骂者的真正伤害:“有智之人,若遇恶骂,当作是念:是骂詈字,不一时生;初字出时,后字未生,后字生已,初字复灭。若不一时,云何时骂?直是风声,我云何瞋!”<sup>④</sup>这里的“初字出时,后字未生,后字生已,初字复灭”,与黑格尔的声音“随生随灭”殊途同归。正是由于声音“不能独立持久存在”,人们才需要发明诉诸视觉的文字。不过如韦尔施所言,声音假如不具瞬间性,“先时持久存有的言语”便会成为后来人说话的障碍。蒲松龄《聊斋

志异·骂鸭》写某人偷鸭烹食后肤痒生毛,“触之则痛”,无奈之下向邻人坦白求骂,挨骂之后“其病良已”,这个故事从另一个侧面指出声音与心灵的联系。

## 四、视听之辨

以上所举黑格尔与韦尔施的论述,均已涉及听觉与视觉的本质区别,由于后现代社会的视觉依赖以及视听关系的密不可分,我们对听觉的探讨已不可能脱离视觉。

视听之辨的始作者是卢梭。在《论语言的起源——兼论旋律与音乐的摹仿》这本小册子中,卢梭指出人类之间的沟通无非只有两种途径,一种是诉诸视觉的肢体动作(手势以及表情),一种是诉诸听觉的声音。虽然世界各民族都毫无例外地将听觉沟通作为人际交流的主要途径,但卢梭认为“我们眼睛看到的事物多于我们耳朵听到的”:<sup>⑤</sup>“古人的最生动最充满活力的表达方式不是言辞,而是符号。他们不是去说,而是去展示。古老的史书中记载的用符号而不是话语之类的事物去更加有效地表达自己意图的事例比比皆是。……大流士带着他的军队进攻斯奇提亚时,他收到了斯奇提亚国王派人送来的一只青蛙、一只鸟、一只老鼠和五支箭。来人呈上这些物品,一言不发就回去了。大流士从来人送来的这些物品中感受到了深深的恐惧,他旋即放弃了对斯奇提亚的进攻而罢兵回国。……因此,诉诸视觉比诉诸听觉更有效”<sup>⑥</sup>。卢梭是人类自然天性的崇拜者,他觉得“诉诸视觉比诉诸听觉更有效”,是因为手势比语言更为本能,人的肢体动作包括表情发自天性,无须从后天生活中习得,也更少依赖于人际间的约定(符号学认为规约性是任何符号都必须要有有的品质)<sup>⑦</sup>。如果斯奇提亚国王派去的使臣不是“一言

① 沃尔夫冈·韦尔施:《重构美学》,陆扬、张岩冰译,上海译文出版社2002年版,第221页。

② 黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆2012年版,第331、333页。

③ 钱锺书:《管锥编》第2卷,三联书店2007年版,第685页。

④ 卢梭:《论语言的起源——兼论旋律与音乐的摹仿》,吴克峰、胡涛译,北京出版社2010年版,第3~5页。

⑤ 卢梭此论不无道理,有些民族以摇头表示同意,点头表示反对,但我们仍能从其表情中判断这些肢体动作的真正含义。

不发”地呈上物品后转身离去,而是滔滔不绝地表达斯奇提亚的抗战决心,那么大流士也许会把这番言辞看作虚张声势的恫吓。

然而这主要是就“表达自己意图”而言,在“涉及激发心灵、触动情感的问题时”,卢梭认为情况就完全不同了:没有声音的哑剧很难使人动容,而没有动作的言说却能够感人至深;看到一个悲恸欲绝的人,我们不可能为之落泪,但当此人陈述自己的悲伤时,我们很可能会跟着他一道放声大哭。卢梭还如此阐述声音对情感的催化作用:“那些打动我们的语调,那些令我们不可能充耳不闻的语调,那些渗入我们心灵最深处的语调,它们带动了我们的全部情感,让我们忘我地感受我们自己所听到的东西。我们断定,可视的符号能让我们更加精确地模仿,而声音却能更加有效地激发我们的意愿”<sup>①</sup>。引文中“渗入我们心灵最深处”这一论述,与黑格尔的“声音的余韵只在灵魂最深处荡漾”异曲同工。文学艺术作用于人的心灵和情感,卢梭断定听觉比视觉更能“激发心灵”和“触动情感”,不啻说听觉与文学艺术更有缘分,后世文艺大家如华兹华斯、叶芝与 T. S. 艾略特等也对听觉有类似推崇,卢梭此论可谓开其先河。

唐传奇中有一个例子颇能说明卢梭的观点。白行简《李娃传》中,荥阳生为李娃倾尽资财后被鸨母设计赶走,李娃在这场欺骗中无疑扮演了配角,但当荥阳生沦落为丐行乞至其大门外时,她在阁中听出了荥阳生“饥冻之甚”的乞食声,急忙“连步而出”,“前抱其颈,以绣襦拥而归于西厢”,“失声长恸曰:‘令子一朝及此,我之罪也’”<sup>②</sup>。此前荥阳生曾在代办丧事的凶肆中练就了“哀歌”的本领,其“乞食之声甚苦,闻见者莫不悽惻”,这样的声音在雪夜传入天良未泯的李娃耳中,无怪乎能激活其“心灵最深处”潜藏的悔恨与爱怜,于是乎故事情节为之一转,凄惨的乞食声令男主人公的命运获得改善。

讨论卢梭《论语言的起源》不能不提到德里达最重要的著作《论文字学》,因为后者用了十几万字的篇幅来引述和讨论只有寥寥数万字的前者(借他人酒杯浇自己胸中块垒的做法在法兰西文论中屡见不鲜,罗兰·巴特的《S/Z》也属此类),但这也反过来说明了卢梭之作在德里达心目中的地位。德里达《论文字学》的重点并不在视听之辨,不过德里达还是指出了卢梭论述中存在的矛盾,我们不能不佩服

德里达目光的犀利:“《语言起源论》一开始赞扬,最终又谴责无声的符号。第1章赞扬无声的语言,赞扬眼神和手势(卢梭把它与说话时手舞足蹈区分开来):‘因此,向眼睛说话比向耳朵说话更为有效。’最后一章描述了在历史源头内,无声符号的循环所构成的社会的最终的奴役。”<sup>③</sup>除此之外,《论文字学》的主体部分(第二部分)还用了《爱弥儿》中的一段话作为题记。只有把卢梭的意思弄清楚,才能懂得为什么德里达会把这段话放在如此重要的地位:“我们有对听觉作出反应的器官,即处理声音的器官,但我们没有对视觉作出反应的器官,我们不能像发出声音那样发出颜色。通过主动器官和被动器官的交替使用,这便成了培养第一种感觉的辅助手段”<sup>④</sup>。从引文中“主动器官”和“被动器官”这样的提法可知,卢梭认为人身上有两个器官涉及听觉:一个是被动地接受声音的耳朵,一个是主动发出声音的嘴巴;相比之下人身上只有一个被动的器官即眼睛来接受视觉信息,也就是说我们缺少一个“像发出声音那样发出颜色”的主动器官。按此逻辑推论,人类的听觉系统作为唯一的主动器官,除了“对听觉作出反应”之外,还要承担“对视觉作出反应”的功能,用卢梭的话来说就是用声音代表颜色。如此一来,不但视觉信息需要转换成听觉信息才能发出,能指与所指之间更隔了一层。《论文字学》的主要任务是扫荡逻各斯中心主义(又称语音中心主义),如果说有人对逻各斯中心主义感到困惑,那么阅读这段引文(在此它已经成为《论文字学》的 paratext——副文本)可能有助于他们理解这一表述的涵义——德里达以此表示对声音的越俎代庖及其霸权地位的不满,虽然他承认听觉比视觉在生理结构上更具先天的优势。

那么,为什么上天如此厚爱听觉?或者说,为什么分布在世界各地的人类最后都选择了听觉沟通?卢梭引发我们思考的这些问题,在德里达之后仍有必要给出更为明确的回答。《人类沟通的起源》一书

① 卢梭:《论语言的起源——兼论旋律与音乐的摹仿》,第6页。

② 荥阳生被驱逐过程中李娃是否完全知情,学界有不同议论。参见马幼垣《扫落叶、话版本——李娃有没有参加驱逐李生的金蝉脱壳计?》,载马幼垣《实事与构想——中国小说史论释》,台北,联经出版事业股份有限公司,2007年,第309~313页。

③ 雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社2005年版,第341页。

④ 雅克·德里达:《论文字学》,第143页。

的作者迈克尔·托马塞洛说：“人类开始以声音渠道作为主要的沟通模式，是演化史上非常后期的事。”<sup>①</sup>在此之前人类的祖先主要是靠视觉符号来彼此沟通，即用以手指物、比划示意等来为合作活动提供信息，这些肢体动作为声音符号提供了最初的演化平台<sup>②</sup>。然而，为什么视觉符号一定要向听觉符号演化呢？这是因为相对于前者，后者更有利于较大范围内的全天候沟通——体型偏小，视听触嗅偏弱而又不具爪牙角翼之利的人类祖先，只有靠相互合作才能在弱肉强食的黑暗丛林中生存下来。

达尔文说：“在高等动物里，最普通的一种互助是通过大家的感官知觉的联合为彼此提供对危险的警告。”为此他讲述了两个灵长类动物靠呼救逃脱魔爪的故事<sup>③</sup>。不仅是高等动物，许多智力较低的动物也会发出表示危险的声音信号，即便没有救援者闻声而来，至少听到声音的同类可以及时逃脱。可以反过来设想一下，如果求救或警告信号只能通过视觉渠道发出，那么在光线昏暗（夜晚和密林中）、物体遮挡和沟通对象麻木不仁（睡眠或昏聩）的情况下，这种信号被及时接收到的可能性是很低的。《红楼梦》第二十三回贾宝玉“大受笞挞”前被贾政关在厅上，这时正好有一位老妈妈迎面走过来，宝玉便一迭连声地对她说：“快进去告诉：老爷要打我呢！快去，快去！要紧，要紧”，没想到这位老妈妈“偏生又聋，竟不曾听见是什么话”，不管宝玉如何“跺脚”和“着急”，这些诉诸视觉的肢体动作和表情都没能让她明白过来，由于救兵未及时赶到，宝玉最后结结实实挨了父亲一顿毒打。

托马塞洛关心的是诉诸视觉的手势，但他对听觉沟通的优势也有深入研究，以下不避繁冗，照引其颇耐咀嚼的一大段总结：“声音模式之所以优越，是因为，它让人可以在较远的距离沟通；它让人在浓密的森林里也能沟通；它让手可以空下来，于是人类可以一边沟通一边做事情；它通过听觉渠道沟通，让眼睛可以四处搜寻掠食者和其他重要讯息，诸如此类。这些原因或多或少都起过一定的作用。在此我们还提出另一个可能性，它跟我们这一章里所提供的解释是一致的，就是声音模式的沟通，比起手势沟通来得更公开。第二章探讨灵长类沟通时，我们谈过它们的声音可以一视同仁地传播到附近每个个体的耳朵里，但手势就只能比给几个人看。在历经以手

势对着几个人沟通的阶段后，逐渐转变成声音模式的沟通可能意味着，沟通行为还是只针对少数几个人。因此沟通意图本身，可视为一种后设的符号（metasignal），告诉你这是‘给你’的讯息——但与此同时，声音的媒介让旁边所有人都能意外听见谈话内容（要避免这种情况发生，只能采取特殊手段，如低声私语）。这表示，口说的行为本质上是公开的，因此才会关乎名声一类的事”<sup>④</sup>。托马塞洛的总结，似可归纳为“远可闻”、“暗可听”、“解放手”、“解放眼”、“听者众”和“声可控”等六条。“远可闻”和“暗可听”指声音在空间中的弥漫及其对幽暗介质的穿透，旧时值夜巡防多用人声加响器发出信号，传声最远的响器或为《黄帝内经》中提到的夔牛皮鼓：“黄帝伐蚩尤，玄女为帝制夔牛皮鼓八十面，一震五百里，连震三千八百里。”“解放手”的意义在恩格斯笔下有精辟阐述：“手的专门化意味着工具的出现，而工具意味着人所特有的活动，意味着人对自然界进行改造的反作用，意味着生产。”<sup>⑤</sup>前面提到“杭育杭育”之声或为因劳动而发，这里我们可以进一步领悟到，人类如果无法发出“杭育杭育”的声音来相互沟通，也许就不会进化到能够腾出手来开展合作劳动。“解放眼”显示人类内部的沟通转为以听觉为主是多么重要，耳朵接管了这项重要的职能之后，眼睛可以

① 迈克尔·托马塞洛：《人类沟通的起源》，蔡雅菁译，商务印书馆2012年版，第165页。

② 迈克尔·托马塞洛：《人类沟通的起源》，第120~169页。

③ “在阿比西尼亚，勃瑞姆碰上一大队狒狒……受到猎犬的袭击，在山坡上的老成一些的雄狒狒便立刻从石丛中赶下来，张大嘴，吼声震耳，使猎犬吓得急剧地向后撤退。在猎人的激励下，猎犬再一次进攻，但这时候全队的狒狒已经登上高坡，谷里只留下一只大约六个月大的小狒狒，正大声呼救，同时爬上一块大石的顶上，受到了猎犬的包围。在这当儿，山坡上最大的一只雄狒狒，一位真正的英雄，再一次赶下坡来，很镇定地跑到小狒狒身边，抚慰了一番，把它胜利地带走了——猎犬们一时惊得发了呆，没有能进行攻击。到此，我情不自禁地要介绍这同一位自然学家所曾目击的另一个场面：一只老鹰抓住了一只幼小的长尾猴，由于小猴缠住树枝不放，老鹰没有能把它立刻带走，小猴大声呼救，猴队的其他成员闻声赶到，一时叫声大起，包围了老鹰，拔下了它的大量的羽毛，老鹰情急，只想逃命，再也顾不到所要捕食的小猴了。”达尔文：《人类的由来》上册，第152页。

④ 迈克尔·托马塞洛：《人类沟通的起源》，第162页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第456~457页。

更加专注地观察外部世界。这当然不应理解为绝对意义上的“耳不听外，眼不看内”，但各有侧重的视听分工正好可以解释人类对外部世界的倾听为什么不那么灵敏，而对自己同类的声音却又能够分辨得那么精细。这里同样要对前面所说作一点修正，即人类听觉的不够发达只是就“外听”而言，就群体内部的声音沟通而言，没有哪种动物的“内听”能胜过人类<sup>①</sup>。“听者众”是说相对于视觉沟通的“点对点”形式——手势只能比划给少数人看，听觉沟通是一种更为公开的“点对面”传播——声音可以“一视同仁”地传递到周围竖起的耳朵里。不难想象，早期人类社会中的诸多信息发布（号令下达、舆论引导、故事讲述、技艺传授）就是在这样的沟通基础上形成。“声可控”指出听觉沟通虽有被人“意外听见”的危险，但说话人可以通过“低声私语”控制传播范围，这种压低嗓门作为一种“后设的符号”也在传递信息：听到的人在接受信息的同时也获悉自己被纳入了一个相对较小的群体，而听不到或听不清楚的人则明白自己被排除在这个范围之外。中外叙事经典中有太多内容证明这一点。

托马塞洛的总结似乎漏掉了声音的冲击力。人类和许多动物一样，也会以声音为武器来遏止或威胁对手，我们姑且称此为“声可威”。前述达尔文的故事中，狒狒以吼声吓退猎犬，群猴“叫声大起”令老鹰落荒而逃，这些都证明巨大的声音可以造成对手的心理恐慌。拳击运动员会用挑衅性的肢体动作和凶恶的面部表情来向对手施加压力，但这种作用于眼睛的恫吓不如作用于耳朵的声波来得直接。《三国演义》第四十二回张飞在长坂桥接连三声怒喝，将“曹操身边夏侯杰惊得肝胆碎裂，倒撞于马下”，曹操本人也“惧张飞之威，骤马望西而走，冠簪尽落，披发奔逃”，这样的叙述固然带有文学艺术的夸张性质，但至少声音的杀伤力从中可见一斑。马歇尔·麦克卢汉在《理解媒介：论人的延伸》中谈到服装、住宅和城市是人类肌肤之类的延伸<sup>②</sup>。据此意义而言，声音的冲击也是人体力量的对外“延伸”，由于听觉在某种程度上与触觉相似（即前述“听触一体”），这种“延伸”对外部世界的“扰动”乃是其他感觉所不能达到的。

## 五、“听”与“被听”

以上对视听之辨的讨论，特别是“听者众”这一

128 天津社会科学 2015年第6期

条中包含的“点对面”沟通，已隐约涉及听觉沟通对人类社会架构的塑形。不难想见，一人发声而众人侧耳，这种格局本身就赋予“被听”之人某种特殊地位。声音的传播固然是“一视同仁”的，人人都大声喧哗又是不可能的，因为众说纷纭必然导致莫衷一是，无所适从可以说是群体生存和发展的大忌。如前所述，人类沟通的根本目的在于合作，只有合作才能让集体变得强大，而合作意味着众人要将自己“被听”的权利让渡出一大部分，交给在政治、军事、宗教、生产乃至休闲等方面更有“发言权”的某人。这种“听于一人”的结果，便是“听”的群体中涌现出“被听”的领袖式人物（包括能手）。从“听”与“被听”的角度，可以解释为什么雄辩术在古希腊罗马的公共生活中那么盛行，即便是在传播手段多元化的今天，用慷慨激昂的演说攫获听众，仍然是西方政治家施展影响的本色当行。

中国古代虽然没有雄辩术这样的提法，但我在研究先秦叙事时注意到，中国最早的历史文献《尚书》中充满了政治人物的声音，其中不乏“威风凛凛”的演说与“滔滔不绝”的训诫。刘知几在《史通·六家》中这样总结：“《书》之所主，本于号令，所以宣王道之正义，发语言于臣下，故其所载，皆典、谟、训、诰、誓、命之文。”也就是说，《尚书》的功能为具载政治号令，由于古代的号令发之于“口”，形之于“言”，故《尚书》的篇名多从“口”从“言”。不仅如此，由于这部记言之作在用文字写定之前经历了长期的口耳相传，后人在阅读时仍能近乎“原汁原味”地感受到上古时期“听”与“被听”的具体情境。

声音传播的“一视同仁”，还体现为说话者在被别人听见的同时也听见了自己。我们不可能不借他

① 人类对口头语言的精细敏感，主要表现为能识别音素间与语义相联系的关键差异，米歇尔·希翁称这种识别为“语义聆听”：“这种以极其复杂的方式运作的聆听模式，一直是语言学的研究对象，而且被研究得最广泛。一个重要的发现就是，它纯粹是基于差异性的。一个音素(phoneme)被听到并不是严格地因为它的声学属性，而是作为整个的对比与差异体系的一部分。因此，如果发音中(由此也就是声音中)相当大的差异不是所论及的语言中的关键差异的话，语义聆听通常会忽略它们。例如，在法语和英语的语言聆听中，对于音素a的某些变化很大的发音并不敏感。”米歇尔·希翁：《视听：幻觉的构建》，黄英侠译，北京联合出版公司2014年版，第25页。

② 马歇尔·麦克卢汉：《理解媒介——论人的延伸》，何道宽译，译林出版社2011年版，第140~152页。

物看见自己,水面或镜中的映像和真正的自我总是隔了一层,然而听见自己无须通过其他媒介,我们的声音传递的正是我们自己的意识。德里达在这种“被听见—说话”中,发现“声音是在普遍形式下靠近自我的作为意识的存在”:

向某人说话,这可能就是听见自己说话,被自我听见,但同时,如果人们被别人听见,也就是使得别人在我造成了“被听见—说话”的形式下在自我中直接地重复。直接重复“被听见—说话”,就是不求助于任何外在性而再产生纯粹的自我影响。这种再生产的可能性,它的结构是绝对独一无二的,它表现控制力的现象或一种对能指的无限的权力,因为能指具有非外在性的形式本身。从理想意义上讲,在言语目的的本质中,能指很可能与直观追求的并导引“意谓”的所指绝对相近。能指会变得完全透明,因为它与所指绝对相近。<sup>①</sup>

引文中某些表达由于语言障碍而显得有些晦涩,但若将其与前引卢梭之说(人类缺乏对视觉信息作出主动反应的器官)联系起来,德里达的意思就变得比较清晰了:说话者的声音被别人和自己同时听见,这种“不求助于任何外在性”的内部传导使得能指与所指完全不隔,声音因此成为一种最为“接近”自我意识的透明存在。可以印证我们这种理解的是德里达接下来说的一句话:“当我看见自己在写或用手势表达意义而不是听见自己说话的时候,这种接近被打断了”<sup>②</sup>。

引文中较为费解的还有“对能指的无限的权力”这一表述,我理解这是“说话—被听见”的题中应有之义。声音在德里达那里既已与意识同义,那么声音便是意识赖以证明和显示自己存在的能指<sup>③</sup>,在此意义上说话者当然对这种“纯粹的自我影响”拥有“无限的权力”。德里达这里已经涉及“说”的深层动机:由于声音总是一言既出驷马难追,因此为了维持生命中的存在感(胡塞尔说“生活世界”中的存在是纯粹意识的意向性存在),人们需要不断发出声音,让别人听见就是让自己听见。“太初有声”一节曾用“我听故我在”表达人的一生与“听”偕行,本节讨论的则是另一种意义的“我听故我在”,这里的“我听”指听见自己(这同时意味着听见自己的“被听”),强调的是“说话—被听见”对自我存在的提示,因此也

可表达为“我被听故我在”。

与一般讲故事的人相比,作为故事讲述者的文人在“我被听故我在”方面更具自觉意识。前面提到唐代文人喜欢“彼此谈论故事”,如果我们进一步考察产生这些故事的具体语境,就会发现当时一些传奇简直就是为了“听”与“被听”之永在而被付诸书写。陈鸿《长恨传》如此记述:“元和元年冬十二月,太原白乐天自校书郎尉于盩厔。鸿与琅琊王质夫家于是邑,暇日相携游仙游寺,话及此事,相与感叹。质夫举酒于乐天前曰:‘夫希代之事,非遇出世之才润色之,则与时消没,不闻于世。乐天深于诗,多于情者也。试为歌之,如何?’乐天因为《长恨歌》。意者不但感其事,亦欲惩尤物,窒乱阶,垂于将来者也。歌既成,使鸿传焉。”<sup>④</sup>这段文字最令人印象深刻的地方,在于王质夫郑重其事地举酒于白居易之前,告诉他口传故事再精彩也无法留存于世,具有“出世之才”的文人应当用自己的生花妙笔将其记录下来。

比王质夫更具鼓动力的是李公佐,小说史家注意到,李公佐本人不仅是四五部口传故事的记录整理者,他的名字还多次在别人所作传奇的头尾部分出现<sup>⑤</sup>。白行简《李娃传》最后如此介绍故事的书写缘由:“贞元中,予与陇西李公佐话妇人操烈之品格,因遂述汧国之事。公佐拊掌竦听,命予为传。乃握管濡翰,疏而存之。时乙亥岁秋八月。”按照这一介绍,没有李公佐热情如火的“拊掌竦听”与“命予为传”,就不会有白行简的“握管濡翰,疏而存之”,联系王质夫在白居易前的“举酒”劝书,白居易、白行简二人的濡染彩笔看来都离不开别人的大力怂恿。众所

① 雅克·德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆2010年版,第101~102页。按:德里达此说乃极而言之,能指与所指不可能“绝对相近”。“符号的载体与表意对象必须有所不同,符号表现绝对不会等同于对象自身,不然就不成其为‘再现’,符号就自我取消了。”赵毅衡:《符号学》,南京大学出版社2012年版,第61页。

② 雅克·德里达:《声音与现象》,第102页。

③ 索绪尔认为能指是“声音—形象”,即“声音留下的印迹”。Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, New York: McGraw-Hill, 1969, p. 66. 索绪尔此说与陈澧的“文字者,所以为意与声之迹也”不谋而合。陈澧:《陈澧集》,上海古籍出版社2008年版,第224页。

④ 《全唐诗》第七册,中华书局2013年版,第4828页。

⑤ 石昌渝:《中国小说源流论》,三联书店1994年版,第146~150页。

周知,儿童在“被听”和“被看”的情况下会产生难以抑止的表演性冲动,一些家长对此以“人来疯”作形容,同样的道理,文人聚谈造成的“被听”也会对作家的创作欲构成良性刺激,所以白行简等人会将“被听”的情境也一并写入传奇。

鲁迅曾惋惜李公佐的叙事贡献与其名声不甚相符<sup>①</sup>,这是因为一直以来人们都忽略了传奇写定之前的听觉传播,更具体地说,过去的研究只注意传奇的书面形态,而不关心其口传过程中的切磋与反馈。李公佐、王质夫等人的细心聆听与热情鼓励,从某种意义上说也使他们成为相关文本的“共同作者”。“夫希代之事,非遇出世之才润色之,则与时消没,不闻于世”这样的观念,值得用金字镂铭于中华叙事史册,李公佐、王质夫等人应该被追授“最佳聆听者”称号!“与时消没”这一用语,显示出当时人对“听”与“被听”之不能永在已有非常深刻的自觉认识,正是基于这种认识和遗憾,小说这种专属于文人的笔头叙事才会在李公佐、王质夫那个时代开始崛起。陈澧《东塾读书记》如此总结:“声不能传于异地,留于异时,于是乎书之为文字。文字者,所以为意与声之迹也。”<sup>②</sup>顺便说说,“书之为文字”的更深意图是为了对抗肉身的易朽,曹丕《典论·论文》的“未若文章之无穷”,道出了古今中外一切搦管为文者对斯文永在的向往。

## 六、“被听”与“被看”

听觉沟通对于人类社会架构的塑形,可以一直上溯到母系社会时期。众所周知,人类的父系社会大约只有四五千年的历史,在此之前人类社会的领导角色一直是由女性担任,这种“先来后到”不可能不对男女两性的生理进化产生影响。众所周知,两性除了生殖系统的构造不同,在第二性特征上还存在种种差异,其中之一为青春期后男声较为低沉粗犷,女声趋于高亢尖细。人们注意到,女性在排卵期间噪音最高,而男性如果在发育之前切除睾丸(中国的太监便是如此),那么这种人会一辈子保持尖声尖气的噪音。这两种现象告诉我们,较之于与生俱来的生理构造,噪音高低是更为显性更能反映本质的性别判识依据。那么,为什么会形成“女高男低”这种噪音配置?如果仅仅是为了两性区别,那么“男高

女低”也不失为一种选择,甚至可能是一种更好的选择:摇篮曲用低音哼唱更能令婴儿感到安稳,哺育后代在任何时候都是女性的天职;而对一贯承担外向性任务的男性来说,高音似乎更有利于空旷地域的沟通。因此,大自然赋予女性较高噪音一定有更为特别的原因,回答这个问题不能不考虑女性在绝大部分时间内是“被听”对象这一重要事实。

物理学中的韦伯-费希纳定律告诉我们,在能量消耗相同的情况下,高音比低音更具传播或曰穿透效率。这一定律经常自觉不自觉地被人运用于实际生活中:为了确保自己说话能被别人听清,我们会情不自禁地将自己的声音提高八度。乔奇姆-恩斯特·贝伦特认为,母系社会时期处于领导地位的女性总是提高声音说话,久而久之其噪音频率便在高音阶段固定下来。在《第三只耳朵——论听世界》中,贝伦特用了整整一章的篇幅讨论“为什么女性的噪音更高”这个话题,他给出的理由和证据包括:(1)“女高男低”是漫长的进化所致,如果把人类的历史看作一把2米长的尺子,那么女性统治的时长为1.999米,而男性统治的时长不过0.001米;(2)“女高男低”这一现象置之四海而皆准,世界各大洲居住的人类无不遵循这一规律,但由于听觉文化在现代社会中不受重视,这一现象从未纳入生物学家、人类学家、心理学家和进化论学家的视野;(3)女性的“被听”导致人类对高频率的声音更为敏感和警觉,所以提示人们注意的警笛、门铃、口哨之类皆为高音;(4)女性语言能力普遍高于男性,这也和她们长期处于统治地位有关;(5)男童噪音较高,缘于他们是受女性庇护的对象,因此需要用同样的频率发声<sup>③</sup>。

在谈到两性之间的“听”与“被听”时,贝伦特还饶富兴致地插入了一段他写作这段文字时的“窗前即景”：“我是在山间的河流边写作这段文字。一对年轻人正顺着溪谷往上走,由于路上还有积雪,他们需要走到河床上面。他们跳着走——男子带路——

<sup>①</sup> “然传奇诸作者中,有特有关系者二人:其一,所作不多而影响甚大,名亦甚盛者曰元稹;其二,多所著作,影响亦甚大而不甚彰者曰李公佐。”《鲁迅全集》第9卷,第80页。

<sup>②</sup> 陈澧:《陈澧集》,第224页。

<sup>③</sup> Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear, On Listening to the World*, tran. by Tim Neveill, New York: Element Books Ltd., 1988, pp. 129-153.

从这块浮冰跳到那块浮冰,从这块岩石跳到那块岩石。有时候事情不大顺利,或是由于没看准岩石的距离,或是由于脚下的冰块开裂,他们的脚下溅起水花,身体也被弄湿。男子和姑娘都发生过这种情况。但男子只是继续往前,而姑娘每一次遇到滑跌,不管是在冰块之间,还是踩在不稳的石头上,她都会发出一声尖叫。在我看来,这种尖叫行为带有较为典型的女性特征”<sup>①</sup>。这幅司空见惯的场景反映了两性在“听”与“被听”上的原始格局:年轻的男子虽然走在前面,但他的沉默显示自己正处于“听”的状态,而“被听”的姑娘则不时发出尖叫以提示存在着的危险。两性和谐的基础在于明确谁是“被听”,夫妻之间吵架往往因“你不听我的”而爆发,按照贝伦特的意见,菲律宾的卡林加人之所以很少发生这种争吵,是因为他们的鱼水之欢是从亲吻和抚摸耳朵(尤其是男性的耳朵)开始,但他们从不亲吻嘴唇<sup>②</sup>。可以想见,耳朵里一旦灌满了甜言蜜语,对方的思想便在不知不觉之间进入了自已的意识。前面我们提到“夫唱妇随”为家庭常态,“牝鸡司晨”为反常,这些当然是进入父系社会后男权思想的流露,但我们能由此进一步体悟“唱随之乐”、“琴瑟之好”与“鸾凤和鸣”之类表述的真谛。枕边风力量之大在《圣经》中已有叙述,《旧约·创世记》第3章耶和華明令亚当不得偷食禁果,但亚当最后还是唯老婆之言是听,所以耶和華在将亚当逐出伊甸园时,特别指出对他的惩罚是由于这一罪过:“你既听从妻子的话,吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子,地必为你的缘故受咒诅。你必终身劳苦,才能从地里得吃的。”

贝伦特《第三只耳朵》中的许多论述严格地说只是一种推论或猜想,今天的我们也无法回到母系社会去验证其真伪,但从传世叙事作品中那些涉及女性声音的片断来看,贝伦特的观点似乎不无道理。说唱体话本《快嘴李翠莲》(《清平山堂话本》卷二)中,女主人公的伶牙俐齿与出口成章达到登峰造极的程度,虽然故事中的其他人物对其无法容忍,但我们从叙述中觉察不出作者对这一人物的态度是褒是贬,相比之下,我们在中外文学中很少看到这类以男性语言能力为对象的叙事。《红楼梦》第三回写王熙凤人未到而笑语先闻,引起初进贾府的林黛玉纳罕——“这些人个个皆敛声屏气,恭肃严整如此,这来者系谁,这样放诞无礼”,接下来又写王熙凤上场

之后的说话:

这熙凤携着黛玉的手,上下细细打量了一回,仍送至贾母身边坐下,因笑道:“天下真有这样标致的人物,我今儿才算见了!况且这通身的气派,竟不像老祖宗的外孙女儿,竟是个嫡亲的孙女,怨不得老祖宗天天口头心头一时不忘。只可怜我这妹妹这样命苦,怎么姑妈偏就去世了!”说着,便用手帕拭泪。贾母笑道:“我才好了,你倒来招我。你妹妹远路才来,身子又弱,也才劝住了,快再休提前话。”这熙凤听了,忙转悲为喜道:“正是呢!我一见了妹妹,一心都在他身上,又是喜欢,又是伤心,竟忘记了老祖宗。该打,该打!”又忙携黛玉之手,问:“妹妹几岁了?可也上过学?现吃什么药?在这里不要想家,想要什么吃的、什么玩的,只管告诉我;丫头老婆们不好了,也只管告诉我。”一面又问婆子们:“林姑娘的行李东西可搬进来了?带了几个人来?你们赶早打扫两间下房,让他们去歇歇。”

从引文中可知,除了贾母之外,其他人在王熙凤开口时几乎都插不上话,这番滴水不漏的言谈配上见风使舵的表演(忽而“用手帕拭泪”,忽而“转悲为喜”),一个工于辞令、八面玲珑的管家婆形象跃然纸上。必须指出,这一形象给人的印象主要是听觉的而不是视觉的,因为作者对王熙凤外貌只给了“一双丹凤三角眼,两弯柳叶吊梢眉”这样的简略介绍。王熙凤的大声说笑让林黛玉觉得“放诞无礼”,是因为贾府其他人都是“敛声屏气”,而王熙凤敢于如此是由于她在贾府中属于“被听”的对象,发号施令者的音量不能不达到一定的分贝。

这样我们就能理解,为什么王熙凤会在第二十七回中称赞林之孝的女儿红玉“说话虽不多,听那口声就简断”：“好孩子,难为你说的齐全。别像他们扭

① Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear, On Listening to the World*, tran. by Tim Nevill, New York: Element Books Ltd., 1988, pp. 148-149.

② Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear, On Listening to the World*, tran. by Tim Nevill, New York: Element Books Ltd., 1988, pp. 19-20. 贝伦特还谈到西方人抵达日本之初,惊讶地发现当地女性竟然没有接吻概念,后来是美国电影教会了她们这一习惯。笔者所在的南昌地区,方言中没有与接吻完全对应的词语。

扭捏捏的蚊子似的。嫂子你不知道,如今除了我随手使的几个丫头老婆之外,我就怕和他们说话。他们必定把一句话拉长了作两三截儿,咬文咬字,拿着腔儿,哼哼唧唧的,急的我冒火,他们那里知道!先时我们平儿也是这么着,我就问着他:难道必定装蚊子哼哼就是美人了?说了几遭,才好些儿了”。母系社会虽已远去,但母系社会以“老祖母”为核心的文化习俗似乎还在《红楼梦》的故事世界中延续——贾母在整个贾府处于至高无上的地位,王熙凤的威风八面源于“老祖宗”自上而下(经过王夫人)的授权,第八十五回中贾母干脆就称王熙凤为自己的“给事中”。“贾母—王夫人—王熙凤”这种统治格局,使得贾府中各年龄段的男性都处于“失语”状态,旁观者在评论王熙凤时几乎都将其与男性相比较——第二回冷子兴说她“模样又极标致,言谈又极爽利,心机又极深细,竟是一个男人万万不及的”,第六回周瑞家的说她“少说些有一万个心眼子。再要赌口齿,十个会说话的男人也说他不过”。书中男子偶尔也有按捺不住的时候,但他们说出的话多半会被身旁的女性堵了回去,贾宝玉、贾琏、贾环等人自不必说,贾赦和贾政这样的“老爷”辈人物也多次遭遇贾母发出的“呛声”。

王熙凤称赞红玉的话中还有一点颇耐咀嚼,这就是她批评平儿等人说话老是“把一句话拉长了作两三截儿,咬文咬字,拿着腔儿,哼哼唧唧的”。王熙凤肯定意识到自己说话有违温柔娴静的古训,因此她会用“难道必定装蚊子哼哼就是美人了”的反话来作挑战。平儿等人说话“装蚊子哼哼”,在王熙凤看来无异于刻意遮蔽自己本来就强于男性的语言能力,“美人”这一表述则暗示她们被迫从“被听”转向“被看”。王熙凤也是女性,也有爱美的自然追求,但其争强好胜的本性决定了她对转向“被看”的不屑——对贾瑞过于残酷的惩罚说明了这一点。旧时对女性有“德言容工”四方面的要求,其中“妇言”的要义为贞静,说白了就是少说话甚至不说话。文康《儿女英雄传》第二十七回对此有一针见血的归纳:“‘妇言’不是花言巧语,嘴快舌长,须是不苟言,不苟笑,内言不出,外言不入,总说一句,便是‘贞静’两个字。”《快嘴李翠莲》与《翻棚书》(敦煌出土文献)中的女主人公<sup>①</sup>,则被许多人认为是有违“贞静”的反面典型。男权社会的话语体系中,“妇言”一词经常处

132 天津社会科学 2015年第6期

于被污名化的状态:周武王在牧野之战前历数商纣王的种种罪状,第一条便是“惟妇言是用”;明太祖向郑濂咨询治家之道,得到的回答竟然也是“不听妇言”<sup>②</sup>。

无独有偶,西方对“妇言”的厌恶与中国相比亦不遑多让。英语中有这样两条谚语,一条是劝诫型的——“最好的女人保持沉默”(The best woman remains silent),另一条是警告型的——“吹口哨的女孩和打鸣的母鸡都该被拧断脖子”(One should wring the necks of the girls who whistle and hens which crow)。蒂利·奥尔森在《沉默》一文中愤怒抗议:“男人不是为女人创造的,女人却为男人而生。让妇女们学会默不作声和俯首帖耳。与生物学的生育事实相反,上帝取亚当的肋骨做成其妻夏娃。犹太男人的祷告:感谢上帝我不是女人。在圣堂不许说话,要坐在一边,或者根本就不让进去。”<sup>③</sup>由于存在着“被拧断脖子”这样的威胁,不但生活中的女性需要保持沉默,女作家小说中的叙述者也经常三缄其口(有些女作家为掩饰自己的性别甚至使用男性名字)。苏珊·S.兰瑟《虚构的权威》有一章专门讨论女作家里柯博尼小说《蜜蜂》中的“自我缄默”:“蜜蜂既然无法获得西苏式的(Cixouian)‘自我书写’(S'écriture)的能力,于是只好应用她能够随意采用的反面权利,那就是:‘自我中止’(S'arrêter)。正如露丝·伊里盖论拟态表演时所说的那样:这样的行为对‘女子气’的叙事行为(即无写作能力)进行夸张,使之成为对既定的文学规约的抨击,这种文学规约要求那些为名利写作的女性服从主流写作模式。”<sup>④</sup>这里,“蜜蜂”嗡嗡之声的骤然停歇与平儿的“装蚊子哼哼”相映成趣。还应指出,女性的“自我缄默”看似一种主动退让,实际上却是以退为进,兰瑟

① 王重民等编:《敦煌变文集》下集,人民文学出版社1984年版,第858~864页。

② “王曰:‘古人有言曰:牝鸡无晨;牝鸡之晨,惟家之索。今商王受,惟妇言是用。’”(《尚书·周书·牧誓》);“濂受知于太祖,昆弟由是显。濂以赋长诣京师,太祖问治家长久之道。对曰:‘谨守祖训,不听妇言。’帝称善。”(《明史·孝义传一·郑濂》)。

③ 蒂利·奥尔森:《沉默》,载玛丽·伊格尔顿编《女权主义文学理论》,胡敏等译,湖南文艺出版社1989年版,第94页。

④ 苏珊·S.兰瑟:《虚构的权威——女性作家与叙述声音》,黄必康译,北京大学出版社2002年版,第61页。该书第三章标题为:“独处阶级之中:里柯博尼小说《蜜蜂》中的自我缄默”。



看出了这一点,她在上引那段话之后紧接着又说:“具有讽刺意味的是,正是这种自我沉默的行为赋予《蜜蜂》独创性和权威性”。

与此有几分相似的是,《红楼梦》中王熙凤一味与男性争胜,结果在众叛亲离中撒手人寰,而平儿的委曲忍让与顾全大局,反而使贾琏做出将其“扶正”的决定<sup>①</sup>。母系社会转型为父系社会,意味着男性占据了“被听”地位,女性在此形势下只有转向“被看”,这是她们顺应男权社会的一种生存策略。诉诸视觉的美貌也是一种武器,它可以使被美貌吸引的男性变得困惑乃至失去主见,历史上许多美女都是这样通过“被看”又重新赢回了“被听”的地位。古往今来的史家异口同声地谴责那些谗言惑主的“狐狸精”,殊不知男女在视听上的各有侧重源于两性“共谋”:社会既然已经发展到由男性来发号施令,那么处于弱势地位的女性只能用自己的身体来做交换的资本,这是一种两厢情愿彼此有利的安排。

过去人们常用“郎才女貌”来衡量一对男女是否般配,言下之意是男方长得如何并不构成障碍,但我们知道大自然中的标准恰恰相反,那些体格更为强健(例如雄狮)、犄角更为发达(例如雄鹿)、毛羽更为靓丽(例如雄孔雀)的雄性往往被认为更具基因优势,因而更能赢得雌性青睐,据此而言对女性美貌的强调实际上是一种专属于人类社会的文化现象。西蒙·波娃《第二性——女人》开篇第一句话为:“一个人之为女人,与其说是‘天生’的,不如说是‘形成’的。没有任何生理上、心理上或经济上的定命,能决断女人在社会中的地位,而是人类文化之整体,产生出这居于男性与无性中的所谓‘女性’。”<sup>②</sup>由于处在“被看”的位置,女性很早就开始关注自己的容貌与身体,而男性出于“共谋”的目的也愿意为之提供条件。前面已提到人类不能像直接听到自己那样直接看到自己,因此女性只能通过镜子再现自己的“被看”。《第二性——女人》如此描述女性对镜中影像的迷恋:“特别对女人来说,镜中的影像就证实了她的自我。一个有英俊外表的男人,他会感觉他自己超然的存在,女人要看到镜中她的影像后才会确实证明她的存在。只有女人才会企图去捕捉她的影像而成为银色镜子的俘虏。男人不会强烈地需要他自己的身体。男人希望主动进取,不会由一个影像去看自己,影像不会对他有任何吸引力,女人,她了解

自己所处的地位于是把自己造成被动的,相信在镜中可以真正看到她自己,因为镜中反射出的像她自己一样也是被动的。她爱她自己的身体,通过爱慕和欲望,她赋予生命于她看到的影像”<sup>③</sup>。波娃没有进一步阐述这种迷恋的原因,女性热衷于来到镜前是因为她想看到别人眼中的自己,与前述“我被听故我在”不同,这里表现出来的是一种“我被看故我在”的心理,即看见自己的“被看”后更为真实地感觉到自己的存在。所以男性读者要理解女性对自己外表的在意,以及对能提升自己被注视度的衣物的热心。《木兰辞》中女主人公从战场回家做的第一件事,便是“开我东阁门,坐我西阁床。脱我战时袍,著我旧时裳。当窗理云鬓,对镜贴花黄”。

时下热门话题之一是外形邈邈的中国男性配不上衣着打扮追赶国际潮流的中国女性,许多人对此提出了自己的见解,我觉得唯有用男女在“被听”与“被看”上各有侧重,才能圆满阐述为什么两性对个人仪表的在意程度有如此巨大的不同。

本文系国家社会科学基金重点项目“听觉叙事研究”(项目号:13AZW003)的阶段性成果。

(本文作者:傅修延 江西师范大学资深教授、叙事学研究中心首席专家)

责任编辑:时世平

① 《红楼梦》第一一九回:“贾琏见平儿,外面不好说别的,心里感激,眼中流泪。自此贾琏心里愈敬平儿,打算等贾赦等回来要扶平儿为正。此是后话。暂且不题。”

② 西蒙·波娃:《第二性——女人》,桑竹影等译,湖南文艺出版社1986年版,第23页。

③ 西蒙·波娃:《第二性——女人》,第419页。