

多元社會中的文化批評

張隆溪

1995年2月號《二十一世紀》在「評九十年代中國文學批評」的題目下，發表了趙毅衡和徐賁討論中國文學批評與西方當代理論之間關係的文章，接着又在4月、6月和10月各期發表了張頤武、鄭敏、吳炫、許紀霖、萬之等人回應和繼續討論的文章，12月號更有一組劉東、雷頤、崔之元、甘陽針鋒相對的論辯。這些討論，作者見解各不相同，有時候辯論的語氣也頗為激烈，但我認為他們討論的問題十分重要，值得更多人注意。如果大家都來關心當代文學和文化的問題，使這場討論深入下去，豈不更有意義？我因此不揣冒昧，也來參加這場討論。但我希望大家都能以冷靜理性的態度來討論問題，因為儘管我們各人的認識和見解有所不同，最終的目的卻應當是一致的，那就是有利於中國文化和中國文學在未來的發展。

由於東西方在歷史、文化和政治制度上的不同，西方學者對西方傳統所作的自我批判，很容易變成東方人維護自己傳統和本民族利益的口實。難怪趙毅衡要問，西方的「後學」是否「本身具有某些特點，使它在中國的具體情境中自然趨向保守」？

一 如何在當代中國背景上理解後現代？

實現現代化可以說是近代中國走向自強之路，也可以說是自五四以來大多數中國人的共識。現代化的內容，從科學技術的更新到社會制度的改革，尤其是自由、民主和進步的觀念，都以西方啟蒙時代以來的思想為基礎。然而自60年代以來，在西方哲學、文學和文化理論各個領域中，又出現了對啟蒙時代以來的現代思想作全面反思和批判的後現代主義。如何在中國社會、政治和文化的背景之上理解後現代主義思潮，的確是值得我們討論的問題。

趙毅衡的〈「後學」與中國新保守主義〉，對近年來中國文學和文化討論中出現的後現代主義熱潮作了尖銳的批評，儘管這篇文章過於簡短，也不免有失諸粗略的地方，但在傳統、現代與後現代這一基本輪廓中看來，我認為作者有明確的立場和堅定的信念，有十分敏銳的眼光，在文章裏提出了值得大家注意的問題。我可以坦率地說，我十分贊同這篇文章的基本觀點。趙毅衡明白表示，

無論在文學或文化上，他都「堅持精英主義的立場」，這就是文化批判的立場，而這批判不是民族主義式的中西對立，而是「以本國的體制文化(官方文化、俗文化、國粹文化)」為對象^①。他在〈文化批判與後現代主義理論〉一文中，把這一層意思講得更顯豁，認為「文化可以變遷，萬象或能更新，批判的鋒利卻是永在的，甚至可以說批判本身即目的。這是知識份子區別於傳統中國的讀書士子，或宗教社會經學家的根本特徵」。又說「傳統文化與大眾文化本身並不是文化批判的對象，文化批判的對象是體制化，是現存文化秩序的理論化、合理化」。他把文化批判視為知識份子當仁不讓的根本職責，而批判的對象是現存秩序以及為之辯護或順應其意旨的理論。這種批判是現代的、理性的，其根源是近代西方的民主思想和科學精神，顯然繼承了五四新文化的批判傳統。趙毅衡在90年代國內熱衷於談論後現代、後殖民等等他稱之為「後學」的理論中，敏銳地見出對五四和80年代文化批判的否定和背叛，同時又是以東西方的對立代替了「以本國的體制文化」為對象的文化批判。從文化批判的立場看來，這種傾向無論在政治或在文化上都是對現存秩序的妥協，所以他稱之為「新保守主義」。這種新保守主義的特點在於一方面宣稱代表「第三世界」中國的利益而反對西方的霸權，另一方面又以西方當代最新最流行的後現代主義、後殖民主義理論為依據，從概念、方法、術語到句法和詞彙，其整個「話語」都是最時髦的西式。

後現代主義對啟蒙時代以來的現代思想文化作全面批判，在西方是否有激進意義，在此姑且存而不論。但由於東西方在歷史、文化和尤其是政治制度上的不同，西方學者對西方傳統所作的自我批判，很容易變成東方人維護自己傳統和本民族利益的口實。對西方傳統持激烈批判態度的西方後現代主義，是否也會為中國知識份子放棄自身文化批判的責任而轉向民族主義立場提供方便的理論依據呢？難怪趙毅衡要問，西方的「後學」是否「本身具有某些特點，使它在中國的具體情境中自然趨向保守」？

徐賁的〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉一文，可以說對這個問題作出了簡明扼要的回答。所謂「第三世界批評」和趙毅衡所說的「後學」一樣，都是避開對本國現存文化秩序的批判，在東西方對立的觀念中，把反對西方「第一世界」的文化霸權和控制作為首要任務。這種批評和官方政治宣傳中反帝、反殖的說法以及對集體統一和民族主義的強調有頗為驚人的相似之處，或至少兩者之間有異曲同工之妙。徐賁指出「中國第三世界批評的核心是『本土性』，而不是反壓迫。儘管它也談反壓迫，但那是指第一世界對第三世界的話語壓迫。它脫離中國實情，把這種話語壓迫上升為當今中國所面臨的主要壓迫形式，從而有意無意地掩飾和迴避了那些存在於本土社會現實生活中的暴力和壓迫」。所以徐賁認為中國這種第三世界批評的基本傾向是「捨近求遠、避實就虛」。值得深思的是，「作為民族『當然代表』的官方文化機器和意識形態是不是一定代表本土人民呢？本土文化機器的歷史敘述是不是一定與人民記憶相一致的呢？」以「人民」的名義壓制實際生活中每一個具體的人，在把集體抽象的「人民」偶像

這種對外不對內、放棄知識份子文化批判責任或根本否認知識份子獨立存在意義的「後學」和「第三世界批評」，在中國近代歷史的大背景上看來，是否有利於中國的現代化，尤其是中國的民主化？

化、神聖化並盡量抬高的同時，又把每一個具體的人壓縮到幾乎等於零的渺小，這是專制極權制度慣用的手法。何以90年代某些批評家們也來奢談「人民」，而且與官方宣傳的口氣如此相似呢？正是這樣的疑問使我們不能不對中國的「後學」和「第三世界批評」提出質疑。而說到底，這質疑的根本問題就是：這種對外不對內、放棄知識份子文化批判責任或根本否認知識份子獨立存在意義的「後學」和「第三世界批評」，在中國近代歷史的大背景上看來，是否有利於中國的現代化，尤其是中國的民主化？

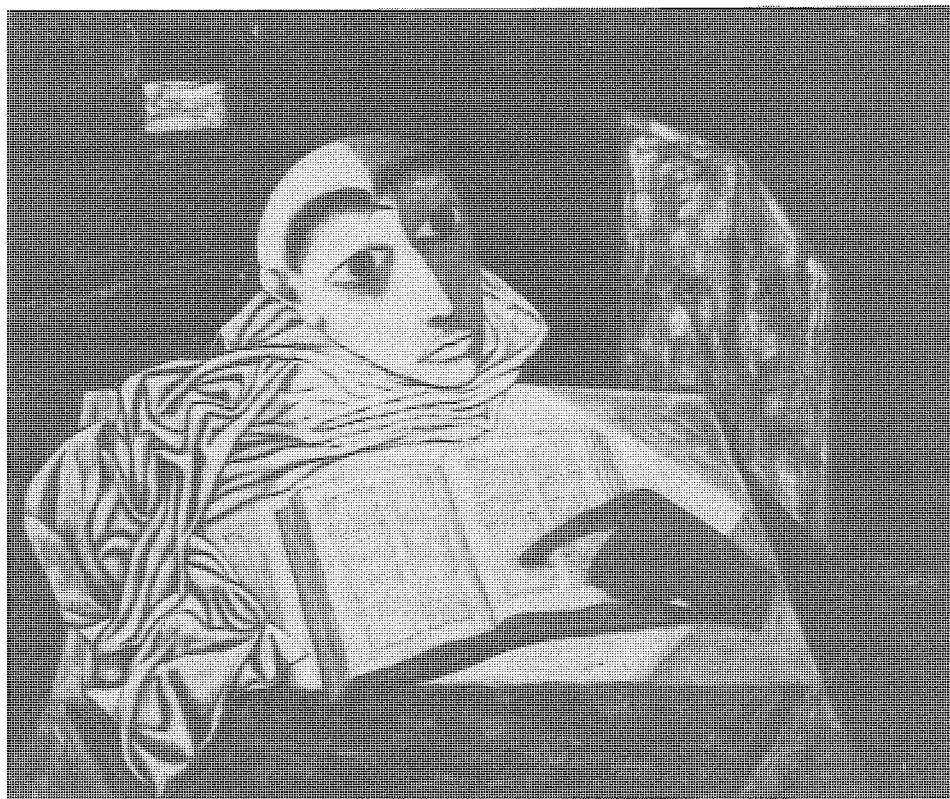
以敏銳的眼光見出90年代中國文學和文化批評中這些問題，又以明確的形式提出質疑和尖銳的批評，這是趙毅衡和徐賁兩篇文章的主要價值。這兩篇文章當然不是無懈可擊，許多人在對趙毅衡的回應和批評中，已經指出了他的某些失誤，但是我希望我們在爭辯中不要只是情緒激化，熱度升高，卻失去冷靜思考的頭腦和公平省視的目光，以至於看不到他們文章的主要價值，聽不到他們提出的根本問題，甚至把這場有意義的討論引入無意義的歧途，變成無聊的個人意氣之爭。

二 中國「後學」的困境

張頤武作為中國90年代「後新時期」鼓動後現代、後殖民理論最活躍、最有影響的批評家之一，理所當然對趙毅衡和徐賁的文章作出了反批評。這篇反批評的文章也自有它的價值，因為它不是從批評者的立場，而是從主張者的立場對「後學」作了正面的表述。儘管這表述是在反駁和辯難當中作出，不那麼全面，卻至少可以讓我們從主張者的口中聽到「後學」的聲音，見出其中的問題。換句話說，這篇文章的正面論述和反面批評，包括其中的自相矛盾之處，都可以視為「後學」的典型，其難以避免的毛病是自相矛盾，而這正是「後學」內在的困境。這首先表現在張頤武文章的標題、開頭和結尾上：標題是〈闡釋「中國」的焦慮〉，在文章開頭及全文大部，作者都儼然以整個中國或中國大陸批評界發言人的口氣說話，可是到結尾處卻突然一轉，承認這只是「個人的若干觀點」，並沒有「代表其他人或任何群體」。既然如此，何必一開頭要打出「中國」的旗號，至少代表「中國大陸理論批評」的全部或主流呢？原來第三世界批評家的路數，是以第三世界中國反第一世界西方為立言之本，而且以中國發言人自居，就可以使一切批評者閉口，誰批評他，誰就是以「西方中心的文化霸權」去壓制第三世界的中國，去把中國「再度變為一個馴服的『他者』」。「後學」不是一貫講「全球性後殖民語境所構成的權力關係」和「西方『現代性』話語的文化霸權」嗎？「後學」批評家把自己等同於「中國」，正是使「個人的若干觀點」變成全中國統一思想的妙法，由此而獲得無限的「權力」和大得可怕的「話語霸權」。

張頤武特別點出趙、徐二人是「來自中國大陸，並任教於西方學院體制中的學者」，而且反覆指出他們已經有「對西方的主流話語和意識形態的強烈認

張頤武儼然以整個中國或中國大陸批評界發言人的口氣說話，大有將趙、徐革出教門，不認其為炎黃子孫的架勢。這樣一來，就可以方便地把趙、徐作為西方第一世界的代表，而自己則安居第三世界中國代言人之位，照着中西、內外對立的套數一路打下去。



「後學」批評家指責別人步西方人後塵，他們自己卻又比任何人更徹底地接受當代西方的一套理論、方法、概念和術語，弄得他們自己的「話語系統」先就「被」後殖民」得難以卒讀」。

同」，甚至更進一步說是「對西方白人中產階級的主流意識形態的強烈認同」。言下之意，大有將此二人革出教門，不認其為炎黃子孫的架勢。這樣一來，就可以方便地把趙、徐作為西方第一世界的代表，而自己則安居第三世界中國代言人之位，於是「後學」和「第三世界批評」才有了立言之本，可以照着中西、內外對立的套數一路打下去。然而對「後學」說來不妙的是，中國大陸的理論批評不止一條言路，對「後學」的批判不僅來自海外，也來自海內。例如葉秀山一面對後現代思潮作詳細介紹，一面又對其否定一切意義和價值深表懷疑，認為這「沒有時尚」和「沒有大氣候」的後現代，「未必是好的時代。」^②王岳川也在對後現代主義文化作多方面介紹之後問道，這「指向世紀末的極點，並映照出世紀末意緒」的後現代主義，「到底標示了二十世紀文化和價值的出路還是末路？」他最後更明確說，即使「在思維論層面上」，我們可以肯定後現代主義的懷疑精神和多元論，但「在價值論層面上」，我們卻必須「批判其喪失生命精神超越之維的虛無觀念和與生活原則同格的「零度」藝術觀」^③。許紀霖批評趙毅衡用「後學」概括國內後現代主義研究過於籠統，也以葉、王等學者為例，說明他們「對後現代哲學顯然保持一種冷靜的、批判的、反思的知識距離」。在我看來，雷頤發表在《讀書》上的一篇短文〈背景與錯位〉，對「後學」的批判最為精闢，可謂入木三分。他指出在中國的具體背景上看來，後現代、後殖民理論給人有錯位的感覺，更有無可避免的內在矛盾。「後學」批評家指責別人步西方人後塵，他們自己卻又比任何人更徹底地接受當代西方的一套理論、方法、概念和術語，

弄得他們自己的「話語系統」先就「被『後殖民』得難以卒讀」。他們宣稱後殖民、後現代在西方是「弱勢集團的代言人，對社會主流文化持批評態度」，可他們就是不肯在中國做同樣的事情。於是雷頤質問他們，「為何不用以對中國語境中的『主流』、『中心』、『大一統』、『傳統』作一番深刻的解釋、解構、消解和知識考古呢？而偏偏要拋其神髓，不期而然地加入到『主流』對『支流』的衝擊、『主調』對『雜音』的淹蓋、『中心』對『邊緣』的擴張、『整體』對『片段』的吞噬、『強勢』對『弱勢』的擠壓中去呢？」④雷頤發表在《二十一世紀》上的〈「洋涇浜學風」舉凡〉，也指出大陸學術界出現的後現代、後殖民理論，是「脫離具體社會、歷史內容的『新趨勢』」，其危險正在於「加強權勢、中心、主流對弱勢、邊緣、支流的統治、擴張和衝擊」。最能發人深省的是他從抗日戰爭時期一本漢奸文人的《論文集》摘引的例子，這些人明明做了日本「皇軍」的走狗和奴隸，寫起賣國文章來卻理直氣壯、振振有辭，原來他們「都是以『大東亞戰爭』是黃種人反對白種人數百年殖民統治的解放戰這一冠冕堂皇的『反對殖民主義』為其『理論基礎』的」。當年日本帝國主義宣揚的「大東亞共榮圈」，不正是以黃種人「同文同種」作侵略別國的藉口嗎？這歷史的例證提醒我們，以種族作是非標準是何等荒謬而危險，而這正是在中國機械搬用後殖民、後現代理論的危險，正是中國「後學」和「第三世界批評」的危險。

三 多元是否意味着無正義、無普遍價值？

張頤武文章無法避免的另一個矛盾，是既以「中國」代言人自居，又以西方當代理論為立言之本。他指出90年代「最為尖刻的『歷史的諷刺』在於，中國政治／文化／經濟的進程完全脫離了昔日居於話語中心的『知識份子』的把握，也完全脫離了在海外或中國本土所產生的既定話語及闡釋模式的把握。中國似乎已變成了一個無法加以馴服的『他者』。」真是如此麼？且慢！且看西方理論家們提供「後學」闡釋模式來馴服和把握中國這「他者」。這才是「後學」最為尖刻的歷史的諷刺。僅就張頤武文章所舉者，就有荷米·巴巴(Homi Bhabha)、「一位印度學者」、博德里亞(Jean Baudrillard)、斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak)、葛蘭西(Antonio Gramsci)，還有一位是對中國人的民主自由要求嗤之以鼻的周蕾。誠然，這當中有幾位以種族而論不是西方的白種人，但卻都是「任教於西方學院體制中的學者」，而在他們背後的是從尼采、海德格爾(Martin Heidegger)到福柯(Michel Foucault)、德里達(Jacques Derrida)等諸多理論權威。同樣的矛盾在鄭敏回應趙毅衡的文章裏，也表露得很明顯。據鄭敏說，她在〈世紀末的回顧〉一文裏否定五四、新詩和白話文，以及「近年關於文化傳統的討論，……其動力還真是來自世紀末自我審視，是純本土的」。可怎麼這「純本土的」自我審視又全依賴於西方的「當代結構—解構語言觀」，發源於索緒爾(Ferdinand de Saussure)、拉康(Jacques Lacan)、海德格爾、弗洛伊德和

德里達等西方的「經典著作」？「後學」可以為否定五四以來的現代中國文化提供依據，這算得一個明顯的例子。

研究傳統文化，提倡繼承章太炎、王國維、陳寅恪的國學研究，甚至呼籲重視文字的考據訓詁，並不能一概目為保守。在大多數情況下，這種國學研究也和西方後現代、後殖民理論全然不相干。張頤武就以鄙夷的口氣談論這種傳統文化研究，並在「國學」的名稱前冠以一個「後」字。像鄭敏那樣把西方後現代理論和文言文及古詩扯在一起，實在不多見，也和實際上的國學研究沒有關係。在這一點上，趙毅衡沒有作細緻區分，把「新國學」與「後學」混為一談，的確太粗疏籠統，反而誇大了「後學」的學術視野和能力。許紀霖在此點上對趙毅衡的批評，我認為是有道理的。萬之在〈「後學」批判的批判〉一文中轉述汪暉對這一問題的闡述，也頗有說服力。不過許紀霖的文章也引起我一點疑問，那就是他在批評趙毅衡的同時，是否完全忽略了趙毅衡提出的主要問題，即「後學」在中國具體的社會文化背景上，是否會導致與現存文化秩序妥協，甚至把它理論化、合理化，從而引向保守？許紀霖明確指出，「後學」的興起與1989年天安門事件之後的社會環境有直接聯繫，而據說人們在這一環境中思考的是這樣一些問題：「為甚麼89年事件中對立的雙方都表現出一種同構性的思維邏輯，都自以為真理在握，代表着正義，掌握着道德的制高點？為甚麼現代中國知識份子往往不自覺地以一種一元化的、獨斷論的整體主義思維方式思考問題？中國的政治專制主義又以甚麼樣的話語霸權作為自己學理上的合法性依據？進而，所有整體性的宏大敘事對價值、意義的烏托邦承諾是否從根底上說是虛妄的，是現代悲劇的思想淵源所在？」毫無疑問，這些是十分嚴肅的問題和十分認真的思考，不過問題在於，取消二元對立是否意味着世界上根本就無真理、無正義、無價值、無意義、無是非、也就毫無價值判斷的可能？是否一切都不過是權力關係，是「話語」敘述，是表象而非真實，於是任何真理、正義都不過掩蓋着權力和意識形態，也就和它們的對立面沒有兩樣，是「同構性的」？這種取消一切對立、根本否認有甚麼真理的「後學」理論，相比於對真理的執着，哪怕只是執着於局部而非絕對的真理，究竟何者為虛妄？中國早有成者為王、敗者為寇的說法，莫非「後學」提供給我們的，也就是這樣的歷史觀麼？秦二世時指鹿為馬的趙高，莫非就是今日「後學」權力關係理論的實踐者和「後學話語」的先驅麼？

問題又還在於中國的「後學」並不僅僅只是抱一種哲學上的相對主義而毫無取捨，無可無不可。哲學相對論的後現代主義加上「第三世界批評」的後殖民主義，就使中國的「後學」有相當明確的取捨，即只消解五四和80年代從近代西方文化中吸取的現代性價值，而不消解本土現存文化秩序及其價值。張頤武說：「『現代化』或『現代性』絕不是一種超越歷史和文化限制的絕對真理，絕不是一種在意識形態之外的純潔的烏托邦，而是深深地捲入了全球性的權力話語之中的壓抑性的關係。」如果您覺得這句話的意思還不大清楚，請把「現代性」換成具體的現代價值觀念，如人權、民主、自由等，看張頤武又是怎麼說的：

哲學相對論的後現代主義加上「第三世界批評」的後殖民主義，就使中國的「後學」有相當明確的取捨，即只消解五四和80年代從近代西方文化中吸取的現代性價值，而不消解本土現存文化秩序及其價值。

「『人權』早已變作了對中國市場進行調控及對於貿易進行控制的籌碼，變成了對『中國』的他性進行定位的最後幻影。正如周蕾指明，由自由女神所代表的民主，只是『以白人女性代表美式民主的理想得天真的喧鬧』。」這是文學批評家在說話呢，還是外交部發言人在作政府聲明？「後學」的特點，正在於消除這樣的二元對立，而代之以第一世界西方和第三世界中國的對立。我想問的是，除「後學」批評家認可的西方後現代、後殖民理論之外，是否凡是西方的東西，就都不符合中國的特殊國情，中國人就都不能有？人權、民主、自由固然是源於西方的價值觀念，汽車、飛機、電燈、電話也都是西方的發明，何以「後學」不把後面這類東西也反掉而代之以木牛流馬之類第三世界中國本土的發明呢？為甚麼中國人可以有汽車、飛機、電燈、電話之類源自西方的「奇技淫巧」，卻不可以有或者不配有人權、民主、自由呢？我認為這就是五四和80年代文化批判與今日「後學」的根本分歧，只要關心中國和中國文化的人，都需要在這裏作出明確的選擇和回答。

四 明確是非的界限

「後學」和現代性之間的分歧，絕不是以黃種人和白種人的種族差別為界限，也不是以海內和海外、第三世界中國和第一世界西方為界限。不明白這簡單的道理，就很容易受「後學話語」的蒙蔽。「後學」不代表中國，上面已經論及，「後學」本身也正以西方後現代理論為精神資源，而且「後學」批評家不僅在中國大陸有，在海外也不乏其人。批評「後學」並不是批評它研究後現代、後殖民理論（研究一種理論並不等於認同那種理論），而是批評它脫離中國的歷史和現狀，機械搬用西方當代理論，在中國的實際環境裏形成一種維護現存秩序的保守理論，成為中國實現現代化和民主化的障礙。在這個意義上，我很贊成劉東對中國本土經驗和實際情形的強調，而且正如他所說，「似乎人們所想要採納的理論框架越是新穎獨特，就越難以把它們原樣照搬到中國的經驗材料當中，否則便會有跟中國的原有事實越隔越遠的危險」。用這句話來描述「後學」的困境和毛病，可以說十分妥帖。把脫離中國實際、違背中國生活經驗，而且充滿生硬的外來名詞和過分歐化的句法、讀起來像拙劣翻譯的「後學」文字，戲稱為「洋涇浜」也可以說別緻而恰當。

然而可惜的是，劉東自己對「洋涇浜學風」的理解卻狹隘得令人失望，因為他以海內、海外作分界，只看見海外有「洋涇浜」，對海內的「洋涇浜」則好像眼睛裏有一個盲點，幾乎完全視而不見。趙毅衡對「後學」的批評，正在於大陸的「後學」脫離中國實際，在故意誇大的中西對立中迴避面對中國現實的問題。可是因為趙毅衡身在海外而批評的是國內學者，在劉東眼裏竟也成了「洋涇浜學風」之一例。這樣一來，所謂「洋涇浜學風」豈不成了海外學人的通病？而只要在國內，就可以有一種天然免疫力，絕不會受到傳染？如果真是這樣，「洋涇

劉東只看見海外有「洋涇浜」，對海內的「洋涇浜」則幾乎完全視而不見。於是對脫離實際、故弄玄虛的空論本來很有針對性的「洋涇浜」概念，就變成一個毫無理論意義的貶詞，成為海內學者壓倒海外學人的一個法寶。

浜學風」之產生就不是因為在「援西入中」的過程中生搬硬套，脫離中國本土經驗和實際情形，而只是由於人到海外就必然失去對中國「完備的直覺把握」，到頭來全視人在甚麼地方而定，跟這具體的人有怎樣的思想感情、觀念意識倒沒有甚麼關係了。於是對脫離實際、故弄玄虛的空論本來很有針對性的「洋涇浜」概念，就變成一個毫無理論意義的貶詞，成為海內學者壓倒海外學人的一個法寶。在這一點上，劉東和「後學」以第一世界西方和第三世界中國為分野的路子竟然不約而同，殊途同歸了。但是正如「後學」不能等同於中國一樣，身在國內也不等於就能獨佔有關中國的發言權。在這一點上，甘陽對劉東的反駁就很有說服力。然而把有關「後學」及「洋涇浜學風」的討論變成誰在中國研究中最有發言權的爭執，實在無聊得很。因為在正常的學術論爭中，大家都應當有平等的發言權，這本來不成其為問題。重要的不是誰有發言權，而是發的言有沒有道理，能否深化大家對所討論問題的認識，而這和發言者在海內還是在海外毫不相干。我希望這場有關中國文學和文化批評及其與西方當代理論關係的重要討論，不要因此而偏離了主要的方向，變成海內海外誰有發言權，誰是原味正宗的無聊論爭。在這裏我希望再一次籲請讀者和參加討論的諸位，不要忽略了趙毅衡和徐賁最先提出的問題，不要在情緒化的爭辯中失去理性和邏輯，不要輕易放棄了是非標準和價值判斷的責任。據說後現代主義否認理性和邏輯，否認有大家可以普遍接受的真理和是非標準，一切只是權力和「話語」控制，不過「後學」家們既然也著書立說，便總也以為別人應當以他們的所說為是，以「後學」所反對者為非。這是否是「後學」無法避免的又一個矛盾呢？此一問題值得探討，我極願就教於海內、海外的方家，在互相切磋中獲得共識。

註釋

① 本文引用的文章大都出自《二十一世紀》1995年各期，包括趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉(2月號)，〈文化批判與後現代主義理論〉(10月號)；徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉(2月號)；張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉(4月號)；鄭敏：〈文化、政治、語言三者關係之我見〉(6月號)；吳炫：〈批評的癥結在哪裏？〉(6月號)；許紀霖：〈比批評更重要的是理解〉(6月號)；萬之：〈「後學」批判的批判〉(10月號)；劉東：〈警惕人為的「洋涇浜學風」〉(12月號)；雷頤：〈「洋涇浜學風」舉凡〉(12月號)；崔之元：〈反對「認識論特權」：中國研究的世界視角〉(12月號)；甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉(12月號)。為節省篇幅起見，以下引用這些文章不再一一註明出處頁碼。

② 葉秀山：〈沒有時尚的時代？論「後現代」思潮〉，《讀書》(1994年2月號)，頁11。

③ 王岳川：《後現代主義文化研究》(北京：北京大學出版社，1992)，頁404、405。

④ 雷頤：〈背景與錯位：也談中國的「後殖民」與「後現代」〉，《讀書》(1995年4月號)，頁18、20。