

讀〈告別諸神〉

• 伍曉明

劉再復先生在〈告別諸神〉^①一文中描述了中國文學理論思考在我們這個世紀末進行的艱難掙扎。我願寫出我對這些問題的看法，以就教於同為掙扎所困者。

一 概念借貸

劉文以「借貸」形容我們與西方理論的關係。這一比喻為文章的閱讀開闢了一個經濟的層面。似乎是，通過思想借貸，我們與他人的思想發生了某種「經濟」關係。這種關係可以是學科之間的，也可以是不同文化之間的。本來，互通有無，未可厚非。但根據劉文，我們的問題在於，本世紀以來，中國文學理論幾乎一直在舉債度日，全靠借貸的概念與理論資本維持我們自己的思想生產。

於是乃有停止借貸而「自力更生」的慾望。為甚麼？因為「借貸」意味着

作為債主的他人對於我們自己的支配，我們對於他人的屈從，以及自我的喪失。停止借貸則意味着回歸自我。在這裏，一個自足的自我是價值的中心。正是這一中心價值決定了概念借貸的消極意義。

然而，從「借貸」比喻開闢的閱讀層面——經濟層面——來看，借貸可能是必然的。在全球性的經濟關係中，任何自給自足的慾望都已經成為懷舊的幻夢。思想理論活動作為一種經濟關係亦難例外。當然，像在物質經濟關係中一樣，在思想經濟關係中，我們也無法擺脫某種相對的貧富關係，儘管這些關係絕非意味着公平正義的關係。對於貧者來說，擺脫在這種關係中所處的劣勢地位必然會經歷痛苦的歷程，但擺脫並不意味着回到封閉的、自給自足的狀態，這從根本上說是不可能的。這種自給自足或自己獨創的慾望恰恰產生於必然的經濟關係之內。可以說，如果我們尚未

捲入這種國際間的思想經濟關係，這種「非借貸」的慾望就不會產生。但如果我們已經被捲入這種經濟關係，這一慾望的實現則是不可能的。正是捲入這種經濟關係的必然性與割斷這一經濟關係的不可能性，才產生出非借貸這一慾望：處於思想經濟交換中的不利地位，我們設想有朝一日可以讓我們的思想經濟不再依賴借貸而完全獨立，這種獨立將是自我的——文化的、思想的、理論的自我——恢復。

擺脫借貸關係的慾望有些像對於純真起源的嚮往。只不過在這裏非借貸的自己獨創被作為目的投入未來。這一慾望投射必然蘊含一關於借貸尚未開始的過去的想法，這應該是某種理想的、原始的非借貸狀態。用中國傳統語言說，就是：足乎己無待於外，萬物備於我而不假他求。但是這種狀態首先就意味着語言／思想的否定，因為在這樣的自足狀態中語言是沒有必要的。而語言正是思想經濟中的貨幣。擺脫思想經濟關係中的借貸必須擺脫作為貨幣的語言。正是語言破壞了最原始的非借貸的自足狀態，而語言發動的借貸過程一經開始就不會停止。於是，跨出本土思想經濟進行國際借貸正是前述過程的題中應有之義。

如果借貸是必然的，那麼在甚麼情況下才可以說：我們「缺乏自己獨創的、非借貸的範疇概念系統？」只有在借貸了「範疇」、「概念」、「系統」等「概念」，並且已然忘記這一借貸之後，才有可能談論「非借貸」的、自己的「範疇」、「概念」、「系統」等等。沒有這些已經成為本錢的借貸，〈告別諸神〉的告別辭甚至根本無法宣佈出來，因為（西方）「諸神」的語言已經由

於長期的借貸過程（至少長達百年左右）而牢固地植入我們自己的語言。例如，「告別諸神」本身已是一西方比喻，「世紀末」的感覺也已是一種西方情緒，在不以世紀為周期的中國傳統中，是無所謂「世紀末」的。放開這些西方比喻不論，如果沒有「理論」、「命題」、「概念系統」、「範疇」、「美學」、「主體」、「本文」、「能指」乃至「人」（西方哲學中的「人」）這些借貸的字眼，作者也許根本無法像他所做的那樣表述他的思想。換言之，我們現在已經很難離開這些借貸，我們自己的思想經濟已經被借貸無可挽回地改變了。在這種情況下，「自己獨創」最多意味着以過去的借貸為資本進行新的理論生產。如果是這樣，我們能做到絕對的「自己獨創」嗎？

二 獨創神話

「自己獨創」這一思想基於自我與他人這種二元區分與對立。而在我他對立中，「他人是自我的地獄」：「這個世紀，中國知識分子……共同的感覺是常常生活在他人的各種形式的無所不在的精神地獄之中」（頁121）。因此我們應該走出他人的地獄，而自己獨創就是「要作超越諸神的獨立存在，開闢和討論一些屬於自己的課題」。當然，「我們的未來，自然會更有效地借鑒和吸收人類的思維成果，但恐怕不能再生活於他國他人為我們製造的精神帝王的掌握之中了」（頁127）。

在這裏，「人類」這一普遍概念的使用恰恰暴露了自我與他人，我們與他們的關係中的難題。「人類」意味着一個使用代詞，「我們」指稱自己的整體，而一旦我們可以確信地談論「人

只有在借貸了「範疇」、「概念」、「系統」等「概念」，並且已然忘記這一借貸之後，才有可能談論「非借貸」的、自己的「範疇」、「概念」、「系統」等等。沒有這些已經成為本錢的借貸，〈告別諸神〉的告別辭甚至根本無法宣佈出來。

類的思維成果」時，我們作為「人類」這一我們總體中的成員就既無須借鑒亦無須相對於他人而獨創。我們會共享「我們的」思維財富，並共同創造。如果我們仍然需要借鑒，那麼這一需要就蘊含一無法化為「我們」的某一特定的「他人／他們」。但對於作者來說，「他人／他們」卻正是「我們」為了擁有自己而必須走出的「精神地獄」。換言之，如果借鑒是「自然」的，「人類」作為一總體我們就是不可能的②。

卡在獨創的慾望與借貸的必然性之間，捲入無可擺脫的我他關係之中，作者心目中的「獨創」似乎只能是在已被先來諸神所盤據和規劃的話語空間中循規蹈矩。例如，在語言問題方面：「西方學人們已把語言的控制力描述到極致，甚至描述到難以超越和令人難以接受的程度。也就是說，我們只能在文學批評中利用他人提出的命題觀照自己的對象〔本文〕……」（頁134）。由此看來，我們似乎很難逃出他人的地獄，而生活於自我的天堂。看來，與地獄相對的天堂可說只是不得不生活於地獄之中——不得不生活於與他人、與異己（the other）的必然聯繫之中——的自我的慾望：超越他人而獨立自足地存在的慾望。

實際上，自我只有通過他人才能規定自己。遺忘或壓抑使自我成為自我的可能性條件，壓抑或遺忘自我也是他人的他人，是自我神話得以產生的原因。在自我神話中，自我被幻想為本質上先於和獨立於他人的自足存在，自足狀態的喪失被解釋為偶然，而自我的終極目標總是被規定為自我的獨立存在的恢復。然而，「獨」僅僅通過「偶」並且借助偶才成為獨，正如

「第一」僅僅通過和借助「第二」才能成其為第一一樣③。

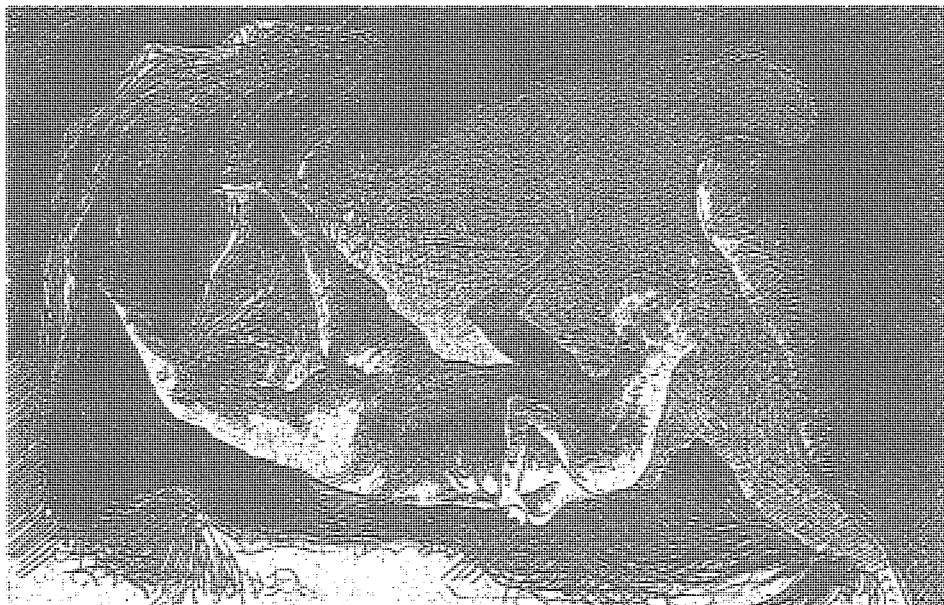
三 語言暴力

事實上，〈告別諸神〉的作者充分意識到走出他人地獄的困難，雖然作者沒有從不可能性的角度思考這一困難。中國當代文學理論思考面對的困難被概括為雙重壓力：一方面，試圖走出地獄的中國當代文學理論乃是回到了西方的主體形而上學的話語之內。據說這是因為在中國，人尚未成為主體，「證明『人等於人』的公式，確認人的自由本質與個體主體價值，……仍然十分困難」（頁133）。但「人」和「主體」概念本身都是來自西方哲學的借貸。正因為如此，借助他人的主體哲學才成為必要，因為西方現代意義上的「人」與「主體」乃是笛卡爾以來西方哲學話語的建構。於是我們似乎是為了成為「人」，成為「主體」，為了獲得「自由本質」，而重新落入他人的地獄。另一方面，當我們為了成為主體而落入他人話語的地獄之時，解構人和主體概念的西方後現代話語卻已經在威脅着我們的主體在這一他人地獄之中的安全：「因此要在多大的程度上關注這種落差和歷史具體性，要如何跨越時間去在缺乏主體性觀念的人文環境中認識取消主體的後現代理論，就常常困擾着中國的學人，形成中國學人世紀末的一種煎熬」（頁133）。我們似乎是夾在建構和解構主體性的敵對的他人話語之間，腹背受敵。

如果我們的處境果真如此，出路何在？作者在此似乎猶豫不決。一方面，後現代的語言理論受到歡迎，因

自我只有通過他人才能規定自己。遺忘或壓抑使自我成為自我的可能性條件，壓抑或遺忘自我也是他人的他人，是自我神話得以產生的原因。

西方現代意義上的「人」與「主體」乃是笛卡爾以來西方哲學話語的建構。於是我們似乎是為了成為「人」，成為「主體」，為了獲得「自由本質」，而重新落入他人的地獄。



為可以借助這些理論打破所指／意義的統治，開關能指的無限遊戲，對抗主流意識形態^④。另一方面，能指的遊戲必然意味着中心，尤其是一直作為中心的主體的不在或缺失，意味着語言暴力的統治：「我們發現自己生活在無所不在的語言暴力中」。於是，「不改變這種壓迫形式就沒有出路」。

首先，甚麼是「無所不在的語言暴力」？作為規則和系統的語言(索緒爾的 *langue*)還是作為言談話語(*parole*或*discourse*)的語言？作為前者，語言也許可以被理解為普遍暴力，因為言者必須首先接受語言規則的限制，那怕這一服從只是為了違背。作為言談話語，語言可以理解為特定的暴力：每一話語都可視為針對某一對象的暴力(理論話語必須始終保持「批判」立場)。問題是，如果承認語言是暴力，我們是否有可能「改變這種壓迫形式」？也許某種革命可以實現這一改變：推翻語言暴力，恢復我們在語言暴力統治下失去的主體地位，恢復一個先於語言就已存在的主體？但是這一革命似乎是不可能的。要推翻作為普遍暴力的語言統

治，恐怕只有消滅語言本身。然而，即使我們要向語言宣戰，這一解放戰爭也只能在語言中並且通過語言才能向語言宣佈。沒有語言，我們甚至無法宣判語言暴力。沒有語言，我們會遭受最壞的暴力：沉寂。語言的確是暴力，但也開關了抗暴的可能性：我們可以通過說話抵抗沉寂的暴力，我們可以以一種話語抵抗另一種暴力的話語或話語的暴力。只有在語言中承認和接受語言暴力，選擇語言暴力以抵抗語言暴力，才能走向較少的暴力，走向公平與正義^⑤。

從上述理解來看，也許有必要重新思考語言暴力問題，思考我們與西方語言(作為語言與言談話語)的關係。我們也許必須承認，中國現代語言與理論話語早已為西方語言暴力所貫穿(試思現代漢語的歐化問題與劉再復先生文中所列中國文學理論在本世紀所接受的種種主義)。我們恐怕只能在一個暴力結構中抵抗我們認為是壓抑和消滅文化差異的西方話語暴力。在這樣的抵抗中，我們肯定要「借用」西方話語，借用也是「改變」：改變原來話語的方向與力量。而任何

我們恐怕只能在一個暴力結構中抵抗我們認為是壓抑和消滅文化差異的西方話語暴力。在這樣的抵抗中，我們肯定要「借用」西方話語，借用也是「改變」：改變原來話語的方向與力量。

非借貸方針都只會使西方話語不遭觸動。

四 多元幻夢

處於雙重壓力造成的困境之中，「除了用『掙扎』一詞來說明，再也找不到更恰當的詞匯」。然而，希望總是有的：「意識到本世紀中國現代文學理論總是生活在他人的陰影下，正是理論原創力的覺醒，而意識到生活在獨斷論的掌握之中，正是非中心、非主流、非兩項對立的多邊思維方式的覺醒」。

覺醒當是從睡眠中覺醒。在睡眠中，我們落入夢的掌握之中而不自覺，我們睡在他人（作為地獄）的陰影中作我們自己的夢。而夢總是具有來自慾望力量的獨斷傾向，這似乎就是為甚麼他人的理論「加以中國化之後，都一律地帶上了獨斷論的思維方式」。這樣的夢體現的是追求中心的慾望。在這一慾望支配下，他人理論成為自我實現中心化的手段。我們落入他人話語的掌握，卻夢見已佔有着獨斷的真理，而夢想獨斷的真理正是對於他人／異己的話語的遺忘與壓抑。

現在，由於他人投下的陰影，我們的自我意識及理論原創力得以覺醒（這裏作者實際上自己道出了他人對於自我的構成作用）。而隨着我們對於他人的記憶的恢復，遺忘和壓抑他人的獨斷論幻夢亦被打破，多邊思維方式得以覺醒。根據作者，這樣的覺醒乃是未來世紀的希望：一個容忍、尊重他人的多元思想文化並存的世紀。

這一前景確實美好。在我們這個世紀末的思想文化衝突中，「多元」似

乎已經是佔主導地位的解決衝突的許諾。但「多元」也可能仍是這個世紀末的典型的文化幻夢，一個包含着二元獨斷慾望的幻夢。多元原則所包含的內在衝突乃是，一方面，根據這一原則，我們應該接受原則（思想、理論、文化）的多元化，另一方面，當多元成為原則時，我們卻失去多元原則而得到某種一元標準。我們被多元原則置於某種奇特的處境之中。假設我們現在面對以反對多元原則為原則的話語的挑戰，我們何以應付？如果挺身而出，維護多元原則，我們就會違反這一原則，並且證明我們的多元並不容忍和接受其反對者為其中之一元。反之，如果我們在挑戰面前放棄多元原則，多元原則亦歸於消滅。在這種情況下，「真正」可能維護多元原則的做法似乎只能是一種矛盾或吊詭：同時既承認挑戰的合法性又堅持多元原則⑥。

多元作為原則涉及到的另一問題是不同原則（作為思想、文化、理論）之間的對話可能性問題。對話基於一套共享的符碼或共同語言，多元原則蘊含的則是這樣一種普遍符碼或語言的闕如。這一闕如使對話的可能性成為疑問⑦。

西方（相對於後現代的）現代哲學話語，當初解決這一問題的方法是設定一普遍歷史，一個指向某一終極目的（在黑格爾那裏是絕對精神）的人類共同歷史。在這一起總體化作用的歷史（作為普遍語言和話語）中，不同文化的差異僅僅被歸結為普遍歷史中的不同時刻。無法被壓縮為這樣一些時刻的文化則被粗暴地排斥於世界歷史之外。但這一普遍歷史其實是東方被西方所揚棄的歷史，是以西方為終點的歷史，是特定語言產生的普遍敘事

(universal narratives)，而後者又反過來將前者普遍化^②。黑格爾哲學意義上的「歷史」應該受到解構。普遍歷史或世界歷史不再是各個文化的共同語言。然而，多元原則雖然肯定不可壓縮的文化差異，但也同時使對話成為問題。思考這一對話的可能性與不可能性條件，也許是我們現在和未來——不再是黑格爾歷史哲學意義上的未來——必須面對的問題。

閱讀劉再復先生的〈告別諸神〉乃是閱讀中國當代文學／文化／哲學思考所面對的困境與問題，這些問題在不同程度上也是世界其他理論思考所面對的問題。對於這些問題，任何天真的或簡單化的解決都有使我們重新落入我們力圖逃離的陷阱的危險。實際上，西方當代思想也在這些困境中掙扎，做出一個又一個尋求出路的努力。因而我們的「掙扎」只有面對西方的掙扎、西方的努力、西方的話語壓力，才有可能避免成為徒勞的掙扎。我必須承認我對劉文的閱讀也是一種掙扎，而這一掙扎離開借貸、離開西方話語的壓力是不可能的。我在本文中所說可大致概括如下：沒有無借貸的思想經濟，沒有不為他人 (the other) 構成的自我，沒有非暴力的語言，沒有不面對悖論的多元原則。這些思考——其方向是解構的——權當引玉之磚，希望引出更深入的思考。

閱讀劉再復先生的〈告別諸神〉乃是閱讀中國當代文學／文化／哲學思考所面對的困境與問題，這些問題在不同程度上也是世界其他理論思考所面對的問題。對於這些問題，任何天真的或簡單化的解決都有使我們重新落入我們力圖逃離的陷阱的危險。

註釋

① 文見《二十一世紀》1991年第4期。以下引文僅註頁碼。引文中黑體字皆為引者所強調。

② 參閱Lyotard: "Universal History and Cultural Differences", *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 314–23.

③ 參閱 G. Bennington, Lyotard: *Writing the Event* (Manchester: Manchester University, 1988), p. 124所引 V. Oescombes關於這一問題的論述。

④ Derrida在一篇文章中論述了這一問題：「……必須認為沒有任何中心……中心或起源的不在使一切都變為話語(discourse)。……超越所指的不在使意義的領域及其遊戲獲得無限的延伸。」見"Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference*, tr. A. Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 280.

⑤ 參閱 Derrida, "Violence and Metaphysics", *Writing and Difference*, pp. 116–7.

⑥ 參閱G. Bennington所論Lyotard對於這一問題的思考，Lyotard: *Writing the Event*, p. 137.

⑦ 關於對話問題，可參閱Heidegger在"A Dialogue on Language"中對此的討論，見其*On the Way to Language*, tr. P.D. Hertz (New York: Harper & Row Publishers, 1971), p. 5.

⑧ 中國對於黑格爾的世界歷史來說是一個難題，因為中國似乎難以納入黑格爾的世界歷史的辯證發展之內。於是黑格爾斷定中國沒有歷史發展，「中國……仍然處於世界歷史之外」。見Hegel, *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York: Dover Publications, Inc., 1956), p. 116.

伍曉明 畢業於上海復旦大學，獲北京大學比較文學碩士學位並留校任教，曾任北京大學比較文學研究所講師。現在英國Sussex大學讀博士學位。發表過論文多篇，譯有伊格頓(T. Eagleton)《文學理論》及畢萊士(M. Wallace)《敘事理論種種》等。