

再說「闡釋中國」的焦慮

● 張頤武

1995年，無論在中國大陸的或是大陸與海外的知識份子之間，均就當下中國的文化問題進行了廣泛而激烈的論爭，由此亦造成了異常深刻而巨大的分歧。這種論爭和分歧是在兩個領域中展開的：一是國內知識份子在面對中國因市場化進程而引發的一系列文化問題時，到底應如何回應與選擇的論爭。無論是對「人文精神」這一曖昧含混的概念的爭議，還是對「二張」（張承志、張煒）或「二王」（王蒙、王朔）的不同評價，都顯示了自70年代末期以來，在文化領域內維繫中國大陸知識份子的若干基本「共識」業已徹底破裂。這裏的論爭有十分濃厚的實踐性，它喻示了在「後新時期」文化轉折的關頭，選擇「位置」及「立場」的緊迫性，亦表徵着知識份子在「後殖民」語境下面對「後現代」問題的深刻分裂。二是由於中國在全球化進程中對自身造成了眾多的文化困擾，因而引發了在海外學者之間或海外學

者與大陸學者之間的爭議。無論是有關「後殖民」、「第三世界」理論在中國的意義或是關於「新左派」的論爭，無不喻示着「闡釋中國」的理論框架正在發生前所未有的改變，亦說明了新話語的出現已衝擊着現存於海外和中國大陸的中國研究格局與範式。這一論爭具有較多的理論色彩，凸顯了不同話語在理論上的「共識」的破裂，它可以說是中國知識份子試圖在「後現代」的語境之中處理「後殖民」問題的努力。

在這兩個互有交叉、互相糾結的領域之中，知識份子所表現的意氣之爭以及其言辭激烈的情緒化表述，使我們感覺到一種前所未有的「闡釋中國」的焦慮^①。這一方面是由於中國社會／文化的變化「速度」使人難以把握、「中國」在「冷戰後」世界格局中的位置變得複雜難解、「中國」內部隨着市場化而產生的問題對舊有闡釋模式提出的巨大的挑戰所致；另一方面，中國迅猛的變化使得關切中國命運的知識份子無法不重新審視和追問

當下中國的文化問題的激烈論爭，凸顯了不同話語在理論上的「共識」的破裂。這是由於中國迅猛的變化使得關切中國命運的知識份子無法不重新審視和追問自己的「位置」，擺在他們面前的是緊迫與嚴酷的選擇。

張隆溪似乎陷入了自我矛盾，他一方面指責我把「任教於西方學院體制中」作為「革出教門」的依據，但另一面卻又嘲笑我引證「任教於西方學院體制中的學者」的論點是「洋涇浜」學風。

自己的「位置」，擺在他們面前的是緊迫與嚴酷的選擇。於是，無論是對自身立場的捍衛抑或是對「他者」的爭議或批判，都以一種異常強烈的戲劇化方式出現。1995年的文化論爭的意義，正在於知識份子在面對當下中國時的不同立場與位置業已十分清晰。這裏最為關鍵的分歧在於，作為關切當下中國的知識份子，究竟是以一種對話方式來為中國的變化作深入細緻的新解釋，還是執着於那業已被中國的變化所否定的舊框架？我們究竟是超越以往的二元對立從而靈活平和地面對「中國」，還是誇大並堅持那個舊的二元對立？問題不在於誰「有權」或「有幸」去「闡釋中國」，而在於每一個關切與承擔這問題的知識份子都必須面對中國出現的變化和發展。本文試圖對這場討論中所出現的問題作出新的反思。這種反思並不針對個別論者的論點，而是試圖指明討論中的一些盲點和困境，以期獲得更為開闊而明智的視野。

二

張隆溪先生的〈多元社會中的文化批評〉一文對出現在中國的「後殖民」與「後現代」理論表達了強烈不滿^②。作為一個較少對當代中國的文化問題發表意見的學者，張隆溪的論點無疑會引起我們的興趣。可惜的是，他僅以我的一篇帶論爭性的文章來了解這一理論，顯然有較大的局限^③。但他指出中國「後殖民」與「後現代」理論的兩個矛盾有一定的代表性，值得加以分析。

張隆溪先生指認的第一個矛盾是：我的〈闡釋「中國」的焦慮〉一文

「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的發言人的口氣說話，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』。……而且以中國發言人自居，就可以使一切批評者閉口」^④。這一批評和指責確是令人驚訝的。我與趙毅衡及徐賁二先生的最大分歧，在於是否把中國大陸的理論批評發展看成是鐵板一塊的「新保守主義」或是「捨近求遠，避實就虛」。我文章的第三部分正是討論「整個中國或中國大陸批評界」的「交織雜糅」的複雜性。而且，我還舉出了三種不同的話語模式之間的「複雜互動」關係，也指出了「與趙毅衡的立場相當接近」的中國大陸的學術潮流^⑤。而海外／本土之間之二元對立也正是徐賁與趙毅衡先生的基本理論預設，關於這一點他們的表述都十分清楚，我在文中均已做過分析。在這裏「以中國的發言人自居」的依據何在，的確令人不解；相反，倒是徐賁先生認定「1989年以後的中國文化及文學理論中……以張頤武的第三世界文化理論最有代表性」^⑥。我的回應文章正是指明這種表述遠未確切地勾勒出中國當下批評理論的複雜情勢，而部分大陸學者對徐、趙二先生的不同回應也直接證實了這一點。從以上的舉證可知，張隆溪先生指我「把自己等同於『中國』」^⑦之類的批評及由此引出的「矛盾」、「困境」，均只存在於他的想像之中。

至於我對徐、趙二先生的文章中表現出「對西方的主流話語和意識形態的強烈認同」的分析，並不是由他們「任教於西方學院體制中」的角色所推斷出來的，而是他們論文之中的文化邏輯所表現出來的，因而不存在「將

此二人革出教門」之類的誇張失度的論說^⑧。我在提及他們任教於「西方學院體制中」時，正是點明了他們為我們「提供了新的思考與探索的視界」^⑨。我絲毫沒有把任教於「西方學院體制中」作為「革出教門」的根據，也從來沒有想過要將任何人「革出教門」；相反，正像張隆溪先生本人指出的，我引證的許多學者「卻都是「任教於西方學院體制中的學者」」^⑩。至此，張隆溪先生似乎陷入了自我矛盾，他一方面指責我把「任教於西方學院體制中」作為「革出教門」的依據，但另一面卻又嘲笑我引證「任教於西方學院體制中的學者」的論點是「洋涇浜」學風。在這裏，實際的情況是很簡單的，「任教於西方學院體制中的學者」不是一個未經分化的、鐵板一塊的整體，他們的立場和觀點互有不同，我們需要的不是簡單認定他們的角色，而是細心的思考和體察他們的論點。

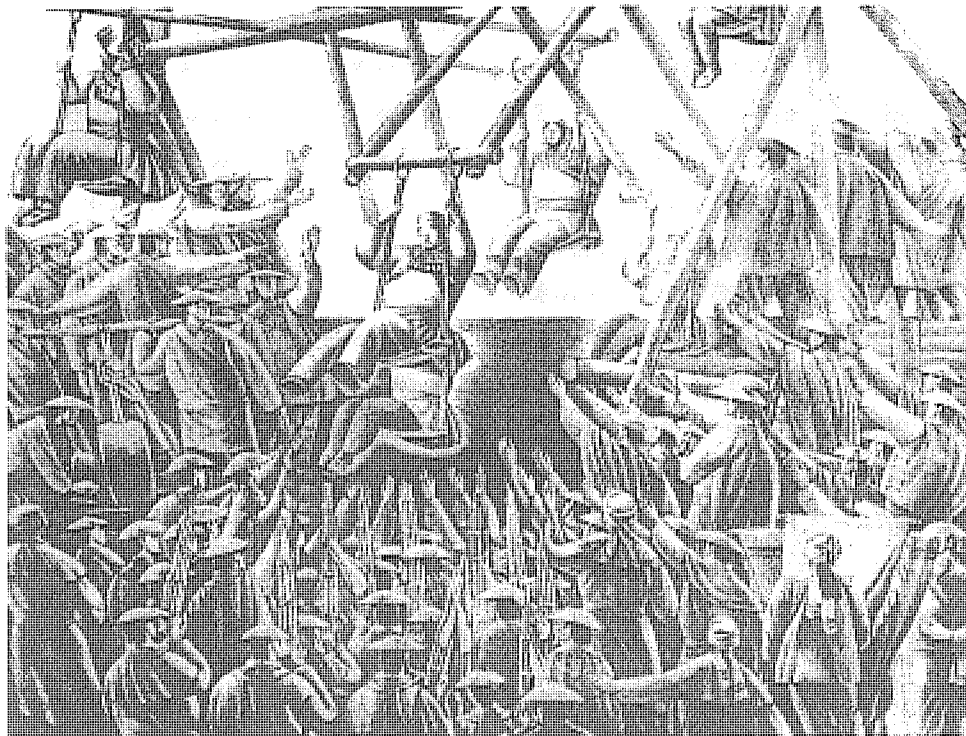
至於張隆溪先生指出的第二個矛盾，是指我「既以「中國」代言人自居，又以西方當代理論為立言之本」^⑪。這個「代言人」的身分本屬虛幻，對這個「矛盾」的表述本身也顯得極為矛盾。張隆溪先生無法認知中國當下的「交織雜糅」的複雜性，他仍然把中國／西方視為絕對的二元對立，因此，他從西方「現代性」思想所強調的絕對「普遍性」出發，並要求我們在西方的普遍性／中國的特殊性之間做一絕對的選擇。他提出了一個中國近代以來人們熟悉的、非常單純明快的問題^⑫：

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、電話之類源於西方的「奇技淫巧」，卻不可以有或者不配有人權、民主和自由呢？

從來沒有人認定中國人「不可以有或者不配有人權、民主、自由」，但這並不意味着「中國人」就無權反思和追問這些價值觀念背後的意識形態與權力關係，也不意味着這些觀念是無限純潔的、美好的、絕對的價值而不必經過「中國人」的思考。其實，正像張隆溪所承認的，「後現代」與「後殖民」理論本身也來自西方。那我們也可以向張隆溪先生發問：為甚麼中國人可以有「人權、民主、自由」，卻「不可以有或者不配有」由「後現代」和「後殖民」話語出發的，對「人權、民主、自由」的反思呢？張隆溪的提問只能是一種自我矛盾的表徵，它顯示出張先生對於「汽車、飛機、電燈、電話」之外的西方話語也是有異常明確的選擇的。凡是與他的意識形態與價值觀一致的就是絕對的真理，而與之有「差異」的或者是「邊緣」的話語就會被指認為「脫離中國的歷史和現狀」^⑬。他所認同的這種話語，的確至今還是「西方白人中產階級的主流意識形態」。在這裏，「中國的歷史和現狀」都恰好停在最適合用這種話語加以闡釋的「點」上。到底有甚麼根據可證明這種來自西方的「舊」理論就天然地適合「中國實際」和「中國生活經驗」呢？我們並不能從張隆溪先生的文章中看到這種對「中國實際」和「中國生活經驗」的具體分析，卻只能看到他對「人權、民主、自由」的絕對肯定。在這裏，「中國實際」或是「中國生活經驗」

從來沒有人認定中國人「不可以有或者不配有人權、民主、自由」，但這並不意味着「中國人」就無權反思和追問這些價值觀念背後的意識形態與權力關係，也不意味着這些觀念不必經過「中國人」的思考。



在「闡釋中國」的努力中，任何理論話語都不應該享有優先權；相反的，它們卻都必須經過「以中國的當下狀態反思理論，以理論切入中國的當下狀態」的「雙向闡釋」過程。

只不過是潛存在「人權、民主、自由」這些絕對價值之下的話語霸權的合法性論證而已。

周蕾曾論及「一位畢業於哈佛而現時在美國一所大學任教的人」由於知道「她是香港人」，因而充滿蔑視地談論她的論文。周蕾指出：「隱含在這種對我出生及成長地事實的陳述中，大概是這樣的質問：這個來自殖民地香港已西化了的中國女子，這個文化雜種又怎麼配代表中國和中國知識份子呢？」周蕾認為這種觀點「讓我們知曉一種固執而惡性的中心主義的存在」，而「這個攻擊我的人曾經歷過文化大革命時代，體制化教育過程完全破壞和癱瘓給中國青年帶來的艱苦。他應該比誰都更迅速地體會到自己話中所隱含的文化暴力」^⑩。張隆溪先生以完全未經闡發的「中國實際」、「中國生活經驗」來熱切肯定西方的主流話語，並斥責中國大陸的「後現代」與「後殖民」理論，都說明了他的論述不過是這種「文化暴力」的又

一表徵而已。任何與他立場不同的人都沒有資格進入「中國」的「經驗」和「實際」，這種獨斷的文化邏輯的確值得人們深思。

三

上面零散的討論所試圖說明的，其實是一個相當簡單的道理：就像不存在一個純粹的「西方」一樣，也沒有一個純粹的「中國」，中國與西方之間是如此複雜地「交織雜糅」在一起^⑪。在當下中國處於全球化和市場化的極為複雜而多變的情勢之下，對於這種狀態的闡發就更為艱難。我以為在這種「闡釋中國」的努力中，任何理論話語都不應該享有優先權；相反的，它們卻都必須經過「以中國的當下狀態反思理論，以理論切入中國的當下狀態」的「雙向闡釋」過程。只有這樣，理論或當下狀態的複雜性及「闡釋中國」的可能性才得以彰顯。我並不認

為西方的「後現代」及「後殖民」理論能直接適用於當下的中國，但是在這種雙向闡釋中不斷地對理論進行重寫，一種切入當下中國的闡釋力是可以達致的。這不是唯一的理論，它不過是「闡釋中國」的諸多理論中的一種。但從張隆溪先生等人的文章中，我們卻可以明顯的讀出他們熱切肯定自身理論話語的合法「優先」性。然而，這種自我「優先」的盲信無助於加深我們對「中國」的學理認知的能力，也無助於當下所進行的文化討論的發展與深化。這種「優先」的話語欲望表現為兩種形態：

一是「政治優先」的話語欲望。在張隆溪及趙毅衡諸先生的論文中，均有將論敵變為政治上的敵人而加以漫畫式的勾勒的強烈欲望。在張隆溪的文章中，對西方「現代性」的質疑及對西方政府的「人權」話語的政治／經濟及意識形態含義的分析，卻被用來提出一個異常尖銳的問題：「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？」^⑩在「冷戰後」的全球格局之中，這樣的提問所隱含的意義是異常清晰的。特別是中國政府在人權、貿易等諸多領域中與西方之間發生複雜互動的今天，將與自己的選擇不同、學術觀點有分歧的「他者」指認為「外交部發言人」，其意義之所在自是不言自明的。於是，一切不同的理論與分析均變成了「順應」「體制」的無聊聲音，而不必予以重視。在這裏，理論選擇的不同變成了道德上的善／惡之間的搏鬥。張隆溪先生對於「外交部發言人」的斥責，自然是一個崇高的「自由知識份子」與卑劣的官方代言人之間為捍衛自由、民主、人權而進行的戰鬥。「政治優先」所產生的合法性也就轉化為道德優勝的證明。

捍衛自由的天使好像在與惡魔的辯護士進行一場007式的傳奇般的鬥爭，一個「是非界限」分明的史詩劇就被創造出來了。這種「政治優先」在有關所謂「新左派」的討論中亦表現得非常清楚。「政治優先」者的理論不能被反思和追問，一切反思和追問都被指認為與「官方」之間的合作，尤其是在中國大陸進行這種反思和追問就更被明確地指認為某種政治投機或是良心喪失的結果。這種對於「非我」的思想及差異的漫畫式編碼，只能使爭論變為無聊的告發或揭露式的指認。我完全同意趙毅衡先生在與劉東先生商榷時的看法，他反對「以集團身分判定集團動機」^⑪。但趙毅衡先生本人卻未能尊重這一原則，反而將對中國大眾文化的任何分析與讀解（這種分析與讀解只包含着若干具體分析而非一筆抹殺）指認為與官方和體制的「順應」^⑫。這種「政治優先」的討論只會加劇我們對「闡釋中國」的焦慮。

二是「價值優先」的話語欲望。張隆溪及趙毅衡、徐賁諸先生均認定「現代性」價值的絕對性是無可爭議的，它是全人類的共同準則、是不能加以質疑的永恆的真理；它又是無需論證而先驗地符合於「中國實際」，任何與之不同的選擇都被認定是不良動機的表現。張隆溪先生引用了一篇雜文的見解，將「後現代」、「後殖民」理論與「漢奸文人」、「『皇軍』的走狗和奴隸」作類比，我以為這種作法是缺少對自己和他人的尊重。這說明一種絕對的、不必討論的「價值優先」論會把我們帶向怎樣的困境之中。這裏用得着錢鍾書先生的一個見解：「文人好名，爭風吃醋，歷來傳為笑柄，只要它不發展為無情、無義、無恥的傾軋與陷害，終還算得上『人間喜劇』裏

將與自己的選擇不同、學術觀點有分歧的「他者」指認為「外交部發言人」，這種「政治優先」在有關所謂「新左派」的討論中亦表現得非常清楚，一切反思和追問都被指認為與「官方」之間的合作，更被指認為某種政治投機或是良心喪失的結果。

一個情景輕鬆的場面。」^⑬對於這些相當誇張離譜的見解，我們也應做如是觀。

總而言之，要在「闡釋中國」的過程中取得扎實的成果，首先就要超越這種「政治優先」／「價值優先」所構成的屏障，認真地、具體地面對「中國」的變化與發展。在這裏，我完全同意張隆溪先生發出的呼籲：「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。」^⑭

讓我們共同為達致這個理想的境界而作出真誠的努力。

要在「闡釋中國」的過程中取得扎實的成果，首先就要超越「政治優先」／「價值優先」所構成的屏障，認真地、具體地面對「中國」的變化與發展。

註釋

① 參閱拙作：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年4月號，頁128-35。

② 張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年2月號，頁18-25。

③ 張隆溪先生對國內有關「後殖民」及「後現代」理論討論的了解，似不如趙毅衡及徐賁二位先生。他引用的國內材料除了一本書之外，就是由發表書評及隨筆的《讀書》雜誌中摘出，這使他作出的結論受到了限制。我無意批評張隆溪先生「脫離中國實際，違背中國的生活經驗」，但他在進入這一涉及面甚廣、問題極複雜的論爭之前，似應對有關情況有更多的認知。這種認知對於超出情緒化的表述是至關重要的，且有關的材料並不難於檢索和查閱。

④⑦⑧⑪⑫⑬⑭⑯ 同註②，頁20；20；21；22；24；24；24；25。

⑤⑨⑩ 同註①，頁132-35；128；128。

⑥ 徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年2月號，頁17。

⑭ 周蕾：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995），頁37-38。

⑮ 這種「交織雜糅」的狀態可以以現代漢語的許多抽象名詞的來源為例。周祖謨指出：「十九世紀以來，西方資本主義國家的社會科學和自然科學陸續傳到中國，漢語裏也增加了許多新的外來詞。這種外來詞大半是從英語借來的。……我們直接從日本語汲取過來，沒有改譯。」見《漢語詞匯講話》（北京：人民教育出版社，1959），頁65。而周在同頁引出的例子裏就有在張隆溪先生標題中的「文化」一詞，而這一標題的「批評」、「社會」二詞亦是來自日本的外來詞。見劉正燾等編：《漢語外來詞詞典》（上海：上海辭書出版社，1984），頁272、310。指明這一點，只是為了提醒張隆溪先生在批評他人借用西方的「概念和術語」時不要太過自信，而「充滿生硬的外來名詞」現象的成因亦極為複雜，可參看〈論新學語之輸入〉，《王國維文學美學論著集》（太原：北岳文藝出版社，1987），頁111-14。

⑰ 趙毅衡：〈「身分論」小議〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年2月號，頁133。

⑱ 趙毅衡：〈文化批判與後現代主義理論〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年10月號，頁147。

⑲ 錢鍾書：〈林紓的翻譯〉，見舒展選編：《錢鍾書論學文選》，第六卷（廣州：花城出版社，1990），頁131。

張頤武 1962年生於北京。現任北京大學中文系副教授，從事中國當代文學及文學理論的教學與研究。