

---

March 2019

## Does Lu Xun Subvert the Discourse of National Character?

Dongfeng Tao

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Tao, Dongfeng. 2019. "Does Lu Xun Subvert the Discourse of National Character?." *Theoretical Studies in Literature and Art* 39, (2): pp.36-48. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol39/iss2/5>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 鲁迅颠覆了国民性话语么？

陶东风

---

**摘要：**本文通过回应贺玉高的《国民性论争与当代知识界的二元对立思维》一文，并结合对刘禾的国民性话语批判的再批判，阐发了对国民性论争的最新看法。首先，本文回应了贺玉高关于刘禾没有批评鲁迅的说法，指出刘禾反复强调传教士国民性话语对鲁迅的支配性影响，甚至断言鲁迅笔下的阿Q“一字不改地演出了”传教士书写的国民性“剧本”，本身就是对鲁迅艺术创造性的彻底否定。其次，文章反驳了刘禾关于追随鲁迅批评国民性的批评家们充当了国民劣根性看客的观点，指出：阿Q是鲁迅塑造的艺术形象，不等于现实中或幻灯片中盲目的看客。第三，文章重点批驳了刘禾和贺玉高关于鲁迅对国民性话语进行了成功颠覆的观点，指出由于刘禾把西方国民性话语对鲁迅的支配性影响强调到了极端程度，因此完全否定了鲁迅对国民性话语的超越可能性，同时她把超越的原因归之于叙事人的识字能力也十分荒谬。第四，文章质疑了刘禾所秉持的极端后现代主义立场和知识论虚无主义，指出刘禾文章不是充满“张力”而是充满矛盾。最后，文章对贺玉高关于中国启蒙知识分子二元对立的批评进行了反批评，指出：在没有澄清“启蒙主义”“殖民主义”等概念情况下，贺玉高没有也不可能告诉我们启蒙和殖民主义到底是什么关系，这使得他对启蒙的批评变得无的放矢。

**关键词：**国民性； 话语； 二元对立； 启蒙

**作者简介：**陶东风，广州大学人文学院教授，广州大学当代文化研究中心主任，主要从事文学理论和当代中国文化研究。

**通讯地址：**广东省广州大学城外环西路230号，广州大学人文学院，邮政编码：510006。电子邮箱：dftao1959@163.com

本文系广东省普通高校人文社会科学研究重点项目“当代中国大众文化的发生学研究(以粤港澳地区为中心)”[项目编号：2018WZDXM026]的阶段性成果。

---

**Title:** Does Lu Xun Subvert the Discourse of National Character?

**Abstract:** The author tries to elucidate his views on the debate concerning national character by responding to He Yugao and Liu He's related papers. Firstly, the author disagrees with He Yugao's argument that Liu He fails to criticize Lu Xun by pointing out Liu's denial of Lu Xun's artistic creativity. Liu's denial is shown in her repeated highlight of the dominating impact from the missionary discourse of national character and she goes even further to claim that Lu Xun's Ah Q "gives a verbatim performance" of the national character script. Secondly, the author rebuts Liu's claim that critics in line with Lu Xun on the national character served as bystanders of the flawed national character. Thirdly, this paper refutes Liu He and He Yugao's view that Lu Xun has successfully subverted the discourse of national character. The author points out that Liu's overemphasis on the dominant impact of western discourse of national character on Lu Xun has forestalled him from transcending the discourse of national character. Moreover, it is groundless that she attributes the transcendence to the narrator's literacy. Fourthly, this paper questions Liu He's radical post-modern standpoint and epistemological nihilism and contends that what is presented in Liu He's paper is more contradiction instead of tension. Lastly, the paper counters with He Yugao's criticism on the dichotomy of Chinese intellectuals for enlightenment and claims that He's criticism is groundless as he has failed to clarify the concepts of enlightenment and colonialism let alone the relationship between them.

**Keywords:** National character; discourse; dichotomy; enlightenment

**Author:** Tao Dongfeng, is a professor of College of Humanities, and director at the center for contemporary cultural studies, Guangzhou University. His main research interests cover literary theories and contemporary Chinese cultural studies. Address:

School of Humanities, Guangzhou University, 230 Wai Huan Xilu, Guangzhou High Education Mega City, Guangzhou, Guangdong 510006, China. Email: dftao1959@163.com This article is supported by the Guangdong Province Project of Key Research Institute of Humanities and Social Sciences in Universities (2018WZDXM026).

## 一、简要的回顾

新世纪爆发的关于“国民性”的争论，肇始于2000年《收获》杂志第2期“走进鲁迅”专栏文章，其中特别是冯骥才的《鲁迅的功与‘过’》中关于“国民性”的探讨。<sup>①</sup>在这个论争中，贺玉高的《国民性论争与当代知识界的二元对立思维》（载《文艺理论研究》2016年第6期）值得注意。说它值得注意并不是因为文章把我也纳入了批评对象，而是因为似乎这篇带有总结性的文章提出的问题其实仍然值得进一步讨论。

贺玉高文章的主要内容是为刘禾辩护，<sup>②</sup>指责刘禾的批评者把刘禾那篇检讨国民性理论的文章做了简单化的“误读”，<sup>③</sup>而这种误读的深层原因则是知识界二元对立的思维模式在作祟。贺玉高基本认同杨曾宪等人（也包括我）对于冯骥才的批评，认为“批判者大体没有误解冯骥才”（39），但同时指出其对刘禾的批评却是严重的“误读”。贺玉高认为刘文比之于冯文“更复杂，也更具理论深度”，而且根本就“没有批评鲁迅”，相反，她“赞扬了鲁迅对国民性话语的抵抗与颠覆”（40）。而批评者却全部没有看到这一点。贺玉高认定，“说冯骥才的文章是在否定鲁迅，大体上并没有错，但要说刘禾是在直接否定鲁迅，却是非常勉强的。”（40）于是合乎逻辑的是，“既然批评者对刘禾文章的主要观点产生了严重误读，那么他们对她的批评，或者对鲁迅及其‘国民性’批判所做的辩解便显得有些无的放矢。他们不但对她不存在的观点进行批驳，对她没有批判的观点进行辩护，而且在重复她的观点时却以为是对她的批评，把她为鲁迅辩护的材料当作她自我解构的证据”（41）。最后的这个批评是专门针对我的，因为我在文章中曾这样写道：“我们虽然只能先进入既定的历史话语才能叙述历史，但这并不意味着我们就必然成为既定历史话语的奴隶，就不能对它进行反思乃至颠覆。”（陶东风 23）贺玉高认为“这个反驳刘禾的观点正是刘禾文章的中

心观点”（41）。每当我念及自己竟然犯了这样的低级“错误”就不免自觉汗颜。

贺玉高文章的另一个重点是探析刘禾的批评者之所以误读刘禾的深层原因，即二元对立的思维模式，如西方/中国、现代/传统等。贺玉高认为，由于被这些二元对立所控制，刘禾的批评者不能把鲁迅和西方知识（具体而言就是传教士的中国观）分开，“他们认为在否定西方的基础上再肯定鲁迅是不可能的”，“鲁迅和史密斯（即刘禾文中的‘斯密思’，为保持统一，本文一律作“斯密思”。引按）不能分开，否定后者就是否定前者”（42）。而刘禾就不是这样，刘禾试图把他们（鲁迅和西方传教士）分开，在否定西方知识的同时肯定鲁迅（这当然也就意味着刘禾显然要比其批评者高明）。既然批评刘禾的那些所谓“启蒙派”不能理解刘禾（以及鲁迅）的复杂性、深刻性的原因是被二元对立思维所控制，<sup>④</sup>因此贺玉高文章的最后部分重点强调了超越二元对立的必要性。但是当他说“吸收西方现代文化的启蒙主义是必要的，反思西方现代启蒙思想所带来的现实恶果及其背后的殖民主义思维的后现代主义也是必要的”（43）的时候，他显然把后殖民主义和启蒙主义、后现代主义和启蒙主义当成了对立的二元，这是不是也是一种应该扬弃的二元对立观呢？

## 二、刘禾对鲁迅有没有批评？

必须承认，贺玉高的批评有不少地方不无启发，其对刘禾文章的解读也的确比较全面。他指出刘禾的批评者对刘禾文章的阅读不够细致、判断有些简单化也有一定道理（职是之故，本文不仅仅是对贺玉高的回应，同时也是一次对刘禾文章的更为深入细致的解读）。但他的一些基本判断仍然存在明显的牵强之处，其中最牵强的莫过于说刘禾“没有批评鲁迅”。

说它最牵强，是因为刘禾文章前三部分的核心内容之一就是论述斯密思对鲁迅的决定性影响或决定性的塑造和建构（不是一般的影响）作用。

刘禾指出,鲁迅最初从梁启超等人的著作中接触到国民性理论,但他是在“看了斯密思的著作日译本之后,才开始认真思考用文学改造中国国民性的途径”(刘禾 80)。也就是说,在此之前鲁迅没有认真想过用文学改造国民性,足见斯密思之影响具有关键性。在第三部分“翻译国民性”中,刘禾甚至说“他(鲁迅)根据斯密思著作的日译本,将传教士的中国国民性理论‘翻译’成自己的文学创作,成为现代中国文学最重要的设计师”(88)。这个观点是刘禾的话语决定论——关于西方知识(传教士国民性话语)塑造“中国人自己的看法”——在其阐释鲁迅小说时的应用:鲁迅对于国民性的批判,是对传教士国民性理论的“翻译”,而非来自当时中国的屈辱现实或鲁迅自己的生活经验,当然也不是来自中国国内其他思想家的启发。考虑到刘禾断定传教士的中国观是殖民主义和东方主义话语,是为帝国主义侵略行径张目的(参见刘禾文章的第一部分),那么,认定传教士的中国观决定性地影响乃至塑造了鲁迅的国民性批判,乃至认为鲁迅的国民性批判是对前者的“翻译”,这不是在批评鲁迅又是什么呢?尽管作者在使用“翻译”这个词时使用了引号,但从上下文看,这个引号并没有反讽的意思(正如冯骥才的《鲁迅的功与“过”》的“过”字尽管加了引号但并没有反讽的意思)。

如果说这还不能说是刘禾对鲁迅的批评,那么,还有一个更具体、更有说服力的例子。还是在文章的第三部分,刘禾谈到了鲁迅《阿Q正传》对阿Q的“爱面子”的描述,而“爱面子”显然是阿Q身上国民性的重要方面,对它的出色刻画也是阿Q这个形象之所以成功的重要原因。但刘禾认为,“在斯密思断言中国文化重体面的30年之后,阿Q几乎一字不改地戏剧化地演出了这个剧本。”(刘禾 94)(这种“戏剧化演出”的高潮无疑是阿Q临死时候的画圈丑剧)。一个作家对文学史、对人类文化的贡献,就在于他/她创造了前人没有创造或创造得不成功的艺术形象,而阿Q这个形象又是鲁迅创造的最重要的艺术形象;如果构成阿Q性格核心方面的爱面子只是“一字不改”地“演出了”传教士事先写好的剧本,那这个形象还有什么价值?鲁迅还有什么创造性和艺术成就可言?还有比这更加严厉的对鲁迅的批评吗?这个批判与冯骥才对鲁迅的批判真的差别很

大吗?能说刘禾这个观点低估了鲁迅的创造性是“无的放矢”甚至是对她的“不存在的观点的批驳”吗?

### 三、复杂深刻还是自相矛盾?

在贺玉高看来,刘禾不但没有批评鲁迅,而且还“赞扬了鲁迅对国民性话语的抵抗与颠覆”。他认为刘文想说的是“国民性话语来自西方种族主义理论,但鲁迅的文学创作是对这种理论的抵抗、超越和颠覆”(贺玉高 40)。这应该也是刘禾比她的那些批评者高明、复杂和深刻的地方罢。那么,刘禾关于鲁迅颠覆了传教士国民性理论的分析是否成立呢?如果成立,她关于阿Q只是“一字不改”地“演出”了斯密思编写的国民性“剧本”之说又做何解?这两个观点能够自洽吗?

表面看,刘文的确花费了很多篇幅阐释鲁迅对传教士话语的超越和改写。在贺玉高看来,这就使得刘文充满了“复杂性和张力”,她强调的不是传教士/西方殖民主义的国民性话语对于鲁迅国民性批判的影响,而是鲁迅作品对它的超越和颠覆,表现了鲁迅与西方国民性理论之间“接受与拒绝之间的张力”。所以问题的关键就是:贺玉高一再强调、津津乐道的刘禾的所谓“复杂性”到底是怎么回事?

刘禾拿来作为鲁迅对国民性理论存在“接受与拒绝之间的张力”的第一个证据是:由于其“双重身份”,鲁迅一开始就对国民性理论充满了复杂和矛盾的情绪。她以在日本留学期间的幻灯片事件为例指出,一方面,鲁迅是看客,也是被看者/被杀者,因为两者都是中国人,而鲁迅也是中国人。幻灯片事件的特异之处就是中国人自己看自己。用刘禾的话说,鲁迅和“他们”(看客和被看/杀者)是“重合”的(刘禾 90);但另一方面,鲁迅又拒绝与其中任何一个位置/身份——特别是看客——完全认同,他不作看客,因为他比“看客们”清醒和痛苦,他是一个痛苦的而不是盲目的观看者。刘禾认为,鲁迅的这种“重合又拒绝”的态度,在其之后的众多小说(《药》《示众》《阿Q正传》)中不断出现。

应该说,刘禾对鲁迅这种“双重身份”的观察没有问题。但她从中得出的“鲁迅面对国民性理论时的两难处境”(92)<sup>⑤</sup>这个结论却是似是而非

甚至是虚假的。因为，两难意味着要么做中国人，要么做中国人的批评者，要么是国民性中人，要么是国民性的批评者，两者不能兼有，只能择一。但事实是：尽管鲁迅和看客/被看者都是中国人，但鲁迅同时也是、或更是一个清醒的反思者（这是鲁迅和看客/被看者的根本区别），他选择的是做一个新的、觉醒了的中国人（既不是麻木的看客，也不是同样麻木的被看者），做一个对国民性和中国人具有反思能力的中国人，我看不到这里有什么“两难”。

当刘禾接着把这种所谓“两难处境”应用到《阿Q正传》的批评家身上时，其“发现”就更令人匪夷所思。在刘禾看来，《阿Q正传》既然被批评家公认为是描写“国民性”的典范，阿Q是“国民性的具象”，那么，追随鲁迅先生批评国民性的批评家们必定“恰恰巩固了国民性理论，使学者一再重蹈鲁迅当时的文化困境。鲁迅观看幻灯镜头的噩梦在文学批评中重演：批评家一次又一次地充当鲁迅小说中的国民劣根性的看客”（92）。

把阅读、阐释《阿Q正传》的批评家对国民性批判（而不是国民性本身）的认同，等同于幻灯片中的中国人看中国人，或曰“甘当看客”，这里存在致命的混淆。按照刘禾的观点，所有沿着国民性批判的思路解读和分析《阿Q正传》的批评家，都是甘当阿Q（国民劣根性）的看客。但实际上，阿Q是鲁迅塑造的艺术形象，不等于现实中或幻灯片中盲目的看客，鲁迅在这个形象中注入了自己对阿Q（以及看客们）的反思和批判，这就使阿Q的形象从根本上不同于现实中的阿Q或幻灯片中的看客。正是这个批判维度（价值评价）引导批评家（也包括其他启蒙了的读者）反思地、主动地、批判性地解读阿Q这个形象——“国民性的具象”，而不是像幻灯片中的看客那样被动、盲目和无动于衷。这样，批评家认同的是鲁迅对阿Q的批判，而不是现实中的阿Q，是要告别“看客”，不做“看客”，而不是“甘当看客”。

被刘禾拿来作为鲁迅对传教士国民性话语的超越是第二个例子，是鲁迅对阿Q的“重面子”的描述。如前所述，一方面，刘禾认为鲁迅笔下的阿Q几乎“一字不改地”“剧化地演出了”斯密思编写的中国人“爱面子的剧本”（这番话话说得非常绝对，即使紧接着作者似乎想要挽回也无济于事）。但令人不解的是，紧接着文章却突然转入

了另一个与刚才的断言完全相反的方向：当传教士关于中国人爱面子的故事“出乎意料地”被鲁迅拿去运用时，鲁迅又解构了斯密思的国民性话语（“爱面子”）。这个明显矛盾的论断是如何协调的呢？让我们来看看其论据。

首先，刘禾猜测，鲁迅写《阿Q正传》是在熟悉《支那人的性格》几十年后，“因此它的写作可能不单单是在证实斯密思所言，而是有他意的”（刘禾 94）。其次，《阿Q正传》与斯密思的《支那人的性格》还有一个不同：斯密思笔下“爱面子”的县官“身着官服”，而阿Q穿的是“洋布的白背心”。因此，她问道：这个穿“洋布”（西方的象征）的阿Q代表的是中国的国民性还是别的什么？中国国民性的理论，是不是也和“白背心”一样，是“洋布”编织（传教士塑造）出来的（意为是用西方话语建构出来的）（94）？

为解释这个问题，刘禾引入鲁迅的《马上支日记》（1926年）以证明：鲁迅对西方人关于中国人“爱面子”的说法并不认同，而且有深刻的批评。以下是刘禾的引文：

我所遇见的外国人，不知道可是受了Smith的影响，还是自己实验出来的，就很有几个留心研究着中国人之所谓‘爱面子’。但我觉得，他们（即上面说的“外国人”，引注）实在是已经早有心得，而且应用了，倘若更加精深圆熟起来，则不但外交上一定胜利，还要取得上等“支那人”的好感。这时须连“支那人”三个字也不说，代以“华人”，因为这也是关于“华人”的体面的。（94）

刘禾认为，她所引的这段话表明，鲁迅不但知道所谓“爱面子”等国民性话语是服务于西方人之“外交”的，而且还用上了阶级分析的方法，指出了“上等支那人”与“外国人”之间的“利益交易”，“他们对‘体面’的研究出于其（传教士与上等支那人，引注）共同利益者多，为理解中国种族者少”（95）。在刘禾看来，这足以证明鲁迅不但不是全盘接受（奇怪的是：谁认为鲁迅“全盘接受”了？）西方传教士的国民性理论（包括“爱面子”），而且对其“狼子野心”看得很清楚。

刘禾引用的鲁迅的《马上支日记》讲的是他

在北京前门外买到一本日本人安冈秀夫的《从小说看来的支那民族性》。此书讲到中国人爱“做戏”、重“体面”。对此,鲁迅说:“我们试来博观和内省,便可以知道这话并不过于刻毒。相传为戏台上的好对联,是‘戏场小天地,人生大戏场’。大家本来看得不过是一出戏,有谁认真的,就是蠢物。但这也并非专由积极的体面,心有不平而怯于报复,也便以万事是戏的思想了之。万事既然是戏,则不平也非真,而不报也非怯了。所以即使路见不平,不能拔刀相助,也还不失其为老牌的真人君子。”(鲁迅 177)接下来就是刘禾引用的那段话。可见,刘禾的引用带有选择性。我们通读鲁迅这个日记的全文,可知鲁迅实际上一方面讽刺了外国人,但另一方面又基本认可这本书关于中国人喜欢做戏(心口不一)的论断。他在日记中写了各种演戏之人,其中一类就是国粹家道学家,鲁迅不相信他们的“痛哭流涕”出于真心,“什么保存国故,什么振兴道德,什么维持公理,什么整顿学风……心里可真是这样想?一做戏,则前台的架子,总与后台的面目不同相同。但看客虽然明知是戏,只要做得像,也仍然能够为它悲喜,于是这出戏就做下去;有谁来揭穿的,他们反以为扫兴”(鲁迅 177—78)。再如对于“做戏的虚无党”的讽刺,说他们“善于变化,毫无特操,是什么也不信从的,但总要摆出和内心两样的架子来。”“要寻虚无党,中国实在很不少;和俄国的不同的处所,只在他们这么想便这么说,这么做,我们的却虽然这么想,却是那么说,在后台这么说,在前台又那么做”(鲁迅 178)。其实,鲁迅的例子倒是告诉我们:鲁迅对“外国人”的态度本身就是复杂的,一方面认可其对中国人民族性的某些描述,但另一方面则对其“利益交易”有清醒意识。两者并非不能同时存在,亦非所谓“两难处境”。

至于阿Q穿的为什么是“洋布的白背心”,我实在看不出里面有什么特别玄机,而刘禾也没有告诉我们。

#### 四、到底是谁颠覆了国民性话语?

贺玉高特别指出,刘禾文章的第四部分“跨际写作的主体性:《阿Q正传》的叙述者”是文章的“主体”,“试图通过对《阿Q正传》叙事视角的分析,阐明鲁迅对国民性理论既利用又颠覆的关

系”(贺玉高 39),因此最能体现刘禾观点的复杂性和深刻性,因此一再得到贺玉高的极高评价:“她的批评旨趣属于赛义德之后霍米巴巴为代表的新一代后殖民批评,注重挖掘殖民地人民面对西方话语的主体能动性(原文缺‘动’)和反抗实践。整体上看,她想说的是,国民性话语来自西方种族主义理论,但鲁迅的文学创作是对这种理论的抵抗、超越和颠覆。以往的研究者却没有注意到这一点,反而一次次巩固和确证着殖民主义的国民性理论。”(40)就是说,贺玉高认为刘禾的文章同时兼及了鲁迅国民性批判(特别是《阿Q正传》)的两个方面。一方面,鲁迅接过了传教士的国民性话语;但另一方面,鲁迅又在自己的创作中“抵抗、超越和颠覆”了它(这表现了鲁迅的能动性和主体性)。如果这两方面是能够自洽的,那么,贺玉高说的刘禾具有“复杂性和理论深度”是成立的。可惜的是,贺玉高在这方面没有提出令人信服的证明就匆忙地陶醉于刘禾文章的“理论深度”了。细读刘禾的文章,我以为她没有能够有力地协调自己明显矛盾的观点,她对于第二个方面(鲁迅颠覆了传教士的国民性话语)的阐述十分勉强,与其说它呈现了刘禾的“复杂性”,不如说显示了刘禾的矛盾性和不一致性。

刘禾是试图通过对《阿Q正传》叙事者以及鲁迅的文本-阐释关系的分析来阐明鲁迅对国民性理论既利用又颠覆的关系的。他分析的重点是:小说中叙事者自己是否也有他所批判的“国民性”?如果也有,他又如何能够成为“国民性”的批判者?“叙事中的什么声音使得阿Q和国民性向批判敞开?批判者的意识从哪里来?”(刘禾 98)刘禾所聚焦的是叙事人和他叙述的世界(未庄,阿Q)之间的关系,其关节点是:叙事人是否属于他叙述的“未庄”社会(隐喻中国社会),是否属于中国人及其国民性?如果“完全属于”那个社会,对未庄村民及其国民性批判与嘲讽又如何可能呢?

刘禾通过分析发现,叙事人和叙事世界(未庄)的关系是:既在所叙之事之外(第一章“我”的叙述:故事开始讲自己如何写《阿Q正传》,这是所谓“超剧情层次”),也在所叙之事之中(这是所谓“剧情世界自身层次”,叙事人同时是叙事的对象,不再使用第一人称“我”,改用第三人称叙事或全知叙述)。相应地,在小说的有些部分,叙

事者的视点明显地限制在未庄范围,以未庄村民全体的眼睛来观察(限制叙事,未庄之内),其“对阿 Q 的去向所知一直不比村民多”(刘禾 101)。但“在其他段落中,叙事观点又并不与村民重合,叙事人可以自由出入阿 Q 的心灵”(101)。也就是说,转入了全知叙事。问题的复杂性更在于,即使是后者(全知叙事),叙事也还是围绕在未庄内部(特别是阿 Q 和村民的来往上)。这表明,叙事人也属于未庄(中国)及其村民,也就是说,在“国民性”之中。

刘禾的分析似乎很玄妙,但我认为她不过说出了一个基本常识:鲁迅在“国民性”中但又超越了“国民性”(在小说艺术中具体表现为叙事人超越了阿 Q/未庄的视野),否则他不可能写出以批判阿 Q“精神胜利法”著称的《阿 Q 正传》。作为一个具有深刻反思性和批判性的作家,既超越未庄(喻中国)、超越国民性,又通过“在其中”(在未庄,在中国,在国民性中)的方式进行叙述,两者本来就可以共存。这和鲁迅既是中国人又能批评中国人,既在传统文化中,但是又对传统文化进行了最深刻的反思批判一样,没有什么“紧张”或“两难”。

但刘禾对此给出的解释却很特别。她认为,鲁迅既在国民性中、又能跳出国民性的奥妙全在“书写符号”,即叙事人是识字者,这是超越的关键。识字是知识和“上等人”的象征,同时也是超越的保证。叙事者之所以能够超越未庄人,依赖的就是他的知识(第一章充分展示了他既懂得传统文化,也懂得西方文化),以及他由此而掌握的书写权力(叙事权力)。小说的最后,叙述人通过嘲笑阿 Q 不会写字儿,表明了自己高级文化人的优越地位:有知识的启蒙者地位。他“处处与阿 Q 相反,使我们省悟到横亘在他们各自代表的‘上等人’和‘下等人’之间的鸿沟。叙事人无论批评、宽容或同情阿 Q,前提都是他是高高在上的作者和知识地位,他的知识不限于中国历史或西方文学,而且还包括全知叙事观点所附带的自由出入阿 Q 和未庄村民内心世界的的能力”(刘禾 102)。

令人感到意外的是,刘禾就是在这个“上等”叙事人身上发现了颠覆“国民性”话语的力量——这和她作为文化批评家应有的底层立场似乎很不吻合:“正是小说叙述人的这种主体位置

(识字者或知识者的位置,引者)出人意料地颠覆了有关中国国民性的理论。尤其是那个‘斯密思一网打尽的理论’”(102),因为“鲁迅的小说不仅创造了阿 Q,也创造了一个有能力分析批评阿 Q 的中国叙事人。由于他在叙述中注入这样的主体意识,作品深刻地超越了斯密思的支那人气质理论,在中国现代文学中大幅改写了传教士话语”(103)。

这真是你不说我倒还明白,你越说我就越糊涂了。首先,仅仅是“识字能力”就能保证鲁迅/叙事人超越未庄人(中国人或国民性)的视点、“大幅改写传教士话语”么?《阿 Q 正传》中的赵老太爷、假洋鬼子难道没有识字能力?他们能够超越国民性吗?再大胆设想一下:为什么是鲁迅而不是同样知识渊博的复古派(如辜鸿铭)塑造了一个能反思国民性、具有主体位置的叙事人(尽管不能认为就是鲁迅本人,但是至少有鲁迅的影子),原因难道不在于接受了西方现代启蒙思想熏陶的鲁迅,对于国民性及其所代表的传统文化具有强烈的批判意识(尽管这种批判现在看来未必都十分中肯客观)?最后,也是最重要的,塑造了这样一个叙事人决不意味着鲁迅颠覆了国民性话语,因为国民性话语的核心就是对于中国人身上爱面子、虚荣、麻木等负面性格的概括(其实它的准确表述是“国民劣根性”),而鲁迅塑造的阿 Q 恰恰集中体现了这种负面性格。换言之,肯定了国民性话语的所指(内涵),同时也就肯定了对国民性进行批判的必要性和紧迫性,在这个意义上它没有颠覆而是肯定了传教士的国民性话语,至于与此同时鲁迅又认识到传教士的描述具有他们自己的目的,则是另外一个层次的问题。因此,鲁迅创造了一个能够审视阿 Q(国民性)的叙事人并不意味着这个叙事人(同时也包括鲁迅自己)超越了国民性话语,只有当他像无产阶级革命文学(比如《金光大道》)那样把阿 Q(中国农民乃至中国人)塑造成一个高大全形象,身上全无传教士描述的那些劣根性,他才真正颠覆了传教士的“国民性”话语(因为依据革命文学,中国农民是没有任何国民劣根性的)。从延安文艺到建国后的无产阶级革命文学塑造的这种新型农民形象难道还少吗?实际上,从创造社的钱杏邨开始,那些钟情于阶级分析、高举阶级斗争旗帜的革命理论家就一直在批判鲁迅,认为阿 Q 属于辛亥

时代的农民,早在五卅之后阿 Q 就过时了,再这样描写农民就是对中国革命主力军的歪曲和污蔑。<sup>⑥</sup>所以,如果一定要说对国民性话语的颠覆,这个“颠覆”的功劳也该归于疯狂攻击鲁迅的左翼理论家——至于这个颠覆是否成功,那种高大全的农民形象有多少思想和艺术价值,历史已经做出了回答。

综上所述,鲁迅批判了中国人的国民性,并不意味着他身上已经没有任何国民性的影子。假设要么是国民性的奴隶因此不能批判国民性,要么完全摆脱了国民性因此才能够批判国民性,这本身就是简单化的二元思维。刘禾或许主观上的确试图超越这种二元对立,但由于她把西方国民性话语对鲁迅的支配性影响强调到了极端的程度(乃至用了“一字不改”这样的表述),因此完全否定了鲁迅对国民性话语的超越可能性,更何况她把超越的可能性归之于叙事人的识字能力,也根本没有抓住要害。

## 五、关于话语与现实的关系

我和刘禾在国民性问题上的根本分歧,不在于是否承认国民性话语的西方影响,而在于这种影响达到什么程度,除了西方影响,国民性是否还有中国本土知识、特别是当时中国社会现实的影响。更重要的分歧是:我认为国民性话语的“出身”不是一个重要问题,重要的是**是否存在国民性的事实以及这种国民性是不是应该批判**,换言之,我认为国民性的事实比国民性话语的“出身”更重要,而刘禾的态度正好相反:不问事实只问出身,因为在她看来事实根本就是话语的建构物。这个问题说到底还是话语与现实关系问题(可惜贺玉高对此不置一词)。刘禾文章的根本问题在于其秉持的极端后现代主义立场导致了知识论虚无主义,<sup>⑦</sup>从而无法谈论一个实质性问题:国民性到底是不是一个事实?它到底存在不存在?

刘禾文章的开头就写道:“国民性,一个挥之不去的话题。从晚清到今天,中国人的集体想象被这个话题断断续续地纠缠了近一个世纪。无论理论家之间的分歧有多么尖锐,争论多么激烈,其中的大多数人都有一个共识:相信国民性是某种‘本质’的客观存在,更相信语言和文字在其中仅仅是用来再现‘本质’的透明材料。这种认识上

的‘本质论’事实上模糊了国民性神话的知识构成,使人们看不到现代性的话语在这个神话的生产中扮演了什么角色。”(75)这段话非常鲜明地亮出了她的知识论立场(其核心是语言和现实的关系):语言不能表现现实,国民性不是现实,不是客观存在,而是话语建构,她要批驳或颠覆的就是把国民性当作现实的“本质论”,把它重新还原为话语建构的“神话”。这种话语决定论是刘禾整个文章的方法论支点。在文章最后,作者又特别强调:“国民性是现代性理论中的一个神话,问题的复杂性倒不在于文化与文化之间、国与国之间到底有没有差异,或存在什么样的差异。我们的困难来自语言本身的尴尬,它使我们无法离开有关国民性的话语去探讨国民性(的本质),或离开文化理论去谈论文化(的本质),或离开历史叙事去谈论历史(的真实)。这些话题要么是禅宗式的不可言说,要么就必须进入一个既定的历史话语,此外别无选择。”(103)在这样的指导思想下,刘禾对是否存在国民性根本不感兴趣,她轻蔑地奚落道:“将近一个世纪的中国知识分子都对国民性有一种集体情结,他们定义、寻找、批评和改造中国国民性”,“1980年代中国知识分子还要再度提出,中国国民性出了什么问题?好像真的存在有答案似的”(80)。“好像”一词泄露天机:刘禾对国民性是不是“出了问题”不但非常怀疑而且根本就懒得去思考。她感兴趣的是“考量此话语本身得以存在的历史前提”(80)。这样一来,国民性问题就无法通过考证事实或诉诸经验的方法得到处理,也就是说,国民性是不是“事实”这个问题从一开始就被悬置起来了。这是一种典型的知识论虚无主义,我们根本无法用事实证明话语的真实性或知识的客观性。于是一切都变成了话语权力问题。比如刘禾在分析斯密思著作中描述中国人(在书中是斯密思的仆人)睡觉的一段时指出,“斯密思的描述不是准确与否的问题,而是语言权力的问题”(83—84)。在她看来,这种描述是为殖民主义张目(中国人不会“自己驱策改革”“中国需要外国的干涉”),它正是萨义德所说的东方主义神话。

刘禾之所以对话语(包括国民性)的真实性问题不感兴趣,是因为刘禾秉持的是**话语塑造现实(包括人的经验)**的观点。她写到:“有关中国国民性的西方传教士话语,我们不应该只是看成

一种歪曲，而应理解为真实发生过的历史事件，因为它曾经塑造中西间的现代历史和关系。斯密思的书属于一个特定文类，它改变了西方的自我概念和对中国的看法，也改变了中国人对自己的看法。”(86—87)在刘禾看来，国民性话语是不是真实反映了现实并不重要(她其实是否定这种所谓“符合论”真理观的)，重要的是它不但能够塑造中国人的自我认知、自我意识，而且能塑造现实、塑造中西间的现代历史和关系。<sup>⑧</sup>

经过言论转向之后，相信很少有人会再相信语言和文字“仅仅是用来再现‘本质’的透明材料”(刘禾 75)。我也同样认为话语不仅仅像镜子那样反应现实，同时也建构现实。“镜子说”和“白板说”早已经被抛弃。但有两个问题必须澄清。首先，话语“不仅仅反映现实”和“话语根本不反映现实”“话语的真实性/真理性根本不可知”是不同的命题。“不仅仅反映现实”的意思是：它在反映现实的同时也建构现实，而且它的反映是否具有真理性、具有多大程度上的真理性是可以判断的(即使不是通过先验标准来判断)。其次，存在非话语的现实(不管是客观世界还是主观经验)，话语之外并非一无所有。即使没有“石头”这个概念，石头打在你的头上你仍然会疼，即使没有“饿”这个概念，三天不吃饭仍然会饿得奄奄一息。即使后现代大师福柯也承认，在没有“同性恋”概念的古希腊，也存在同性之间的性关系(尽管不叫“同性恋”)。<sup>⑨</sup>

就国民性话语而言，应该研究的至少是两个问题：一是它是否和多大程度上真实地反映了现实(比如中国人的各种性格特点)，即国民性是否是真实存在的；然后才是第二个问题：从西方传入的“国民性”话语多大程度上影响和建构了我们对中国人性格的认识，这种影响的政治后果是什么。但刘禾文章(同时也包括贺玉高的文章)通篇没有讲第一个问题，她(们)关心的只是“传教士的话语被翻译成当地文字且被利用，这种翻译创造了什么样的现实？”(87—88)即使就这个问题而言，我们也要追问：传教士话语在多大程度上“创造了现实”？它单独就能够创造现实、创造中国人的自我认知吗？如果不是，还有哪些因素参与了这种“创造”？事实上，只有既承认国民性的事实，承认它是一个国家特有的社会、经济和政治条件的产物，既不是种族或天然的民族本性

的体现，也不完全是“非我族类”的权力话语神话，我们才能在避免种族主义的同时保持改造国民性的希望，因为国民性是客观存在的，但也是可变的：变化的原因就在于产生它们的政治、社会、经济环境发生了变化。如果造成国民性的客观条件仍然存在，批倒批臭了西方传教士话语，国民性不仍然继续存在吗？

我不是话语拜物教者，在我这个不那么后现代的人看来，说斯密思的书“改变了西方的自我概念和对中国的看法，也改变了中国人对自己的看法”太抬高传教士话语的力量、同时也太贬低中国人的智商，中国人的自我认知、中国和西方的关系尽管很难避免西方传教士话语的影响，但是起决定作用的是中国和西方在近现代的遭遇，是它们在经济、军事、政治力量方面的悬殊对比。它首先是被残酷的现实(这个现实可不是话语)而不是话语塑造的。

当然，贺玉高会说(他确实这么说了)：刘禾没有认为话语能够支配中国人的自我认知，所以她才强调了鲁迅先生对于国民性话语的颠覆和超越。但问题是：在刘禾的话语塑造和决定现实的极端后现代主义认识论基础上，她能够得出的只能是鲁迅的国民性批判是对传教士话语的“翻译”，是“一字不改”地“演出”了这套话语的结论，而无法得出鲁迅能够超越和颠覆传教士国民性话语的结论。这即是我说刘禾文章前后矛盾而不是充满“张力”的原因。换言之，即使她对于鲁迅《阿Q正传》超越和颠覆国民性话语的分析是正确的(实际上我不这么认为，这点我在前面已经有分析)，也只能说她的这个分析是对她话语决定论立场的“自我解构”。贺玉高特别反对我关于刘禾的观点是“自我解构”“自相矛盾”的说法，声称“刘禾没有批评鲁迅”而是“赞扬了鲁迅对于国民性话语的抵抗和颠覆”(贺玉高 40)，但由于他回避了刘禾秉持的话语决定论的内在困境，因此无法自圆其说。

由于刘禾在认识论虚无主义的基础上不可能谈论国民性话语的客观性和真理性问题，因此她能够谈论、谈论得津津乐道的是也只能是国民性话语和权力的关系，是它的不光彩起源(也算是一种出身论吧)，只能把国民性的问题彻底还原为话语权力问题，而且让争论成为纯粹的权力斗争。于是她反复提醒我们：国民性话语的背景是

“19世纪的种族主义国家理论”，它的特点是“把种族和民族国家的范畴作为理解人类差别的首要准则。”更恶毒的是，这套话语“为西方征服东方提供进化论的理论依据”，“这种做法在一定条件下剥夺了那些被征服者的发言权，使其他的与不同的世界观丧失了存在的合法性，或根本得不到阐说的机会”（刘禾 76）。我不仅要问：既然国民性话语的力量神奇到使得“不同的世界观丧失了存在的合法性，或根本得不到阐说的机会”，那么鲁迅（还有刘禾本人以及大量像钱杏邨这样的无产阶级革命理论家）怎么又超越、颠覆了它呢？

刘禾的认识论虚无主义很典型地体现于她对“面子”的分析中。鲁迅的《阿Q正传》十分详细地描写和批判了阿Q的爱面子，这是精神胜利法的内核之一。刘禾指出：“几乎可以肯定地说，西方传教士话语来到之前，‘重面子’在文化比较中不是一个有意义的分析范畴，更不是中国人特有的品质。”（92）这里，刘禾把“分析范畴”与“品质”相提并论，认为在西方传教士话语来到之前，不但没有“重面子”这个文化比较的“分析范畴”，而且没有“重面子”这种“品质”。这就是典型的话语之外一无所有的话语拜物教。在我看来（我的看法也许很不后现代），“文化比较中有意义的分析范畴”与“品质”并不是一回事。前者是话语建构，而后者是客观事实。即使没有“爱面子”这个话语，重面子也是一个客观事实（可能不被称之为“爱面子”而已）。换言之，“传教士话语”到来之前，“爱面子”的确可能不是“文化比较的有意义的分析范畴”，因为在这个时候可能还没有文化比较这一研究领域和这种分析方法，“比较文化”作为一种学术研究领域，的确是学术话语的建构（整个现代人文社会科学都是建构），比较文化的“范畴”更是如此），但不能因此断定作为中国人性格特征的“爱面子”并不存在。这就像“文学理论”“中国古典文学”作为学科都是建构的，但不能说古代根本就没有《诗经》《楚辞》《汉赋》这些作品存在（它可能被称之为“诗”或“赋”而不是“文学”）。至于刘禾正面引述以佐证自己观点的何维亚的观点，同样存在这样的问题。何维亚说：“关键不在体面是否为一项统筹指导中国人行为的原则，而在它在西方仪式化的实行暴力和教训别人中所占的地位。”（刘禾 93）这段话

同样悬置了“爱面子”是不是“指导中国人行为的原则”这个认知层面的问题，而死盯住它在西方人侵略中国时发挥的作用（政治权力问题）。我认为，这是两个不同层次的问题。某人利用了你的某个特点为自己所用（包括贬低你，做有损于你的坏事），并不等于你的这个特点并不存在。八国联军利用中国人的“爱面子”为自己破坏城墙辩护（姑且一用这个何维亚举的例子），与“爱面子”是不是一个事实，不是一个层次的问题。当何维亚在同一段话中说斯密思等传教士的话语“制造了‘体面’说”（93）时他或许是对的，但如果进而认为它们制造了爱面子本身就很荒唐了。

## 六、关于二元对立、后现代和启蒙

贺玉高文章的第三和第四部分旨在将关于国民性论争的评述提升到对论争双方二元对立思维方法的批评，以及对于中国启蒙主义的批判性检讨（因为贺玉高认为启蒙主义最典型地体现了二元对立思维），其论题更带普遍性。贺玉高梳理了“五四”一直延续到当下的、对于西方现代文化和中国传统文化的两种简单化态度：或者全盘拥抱西方现代文化并彻底否定传统文化，或者全盘肯定传统文化而彻底拒绝西方现代文化。尽管贺玉高也承认刘禾存在把西方知识本质化、把中国和西方二元化的倾向，“不加区分地把所有西方传教士话语全部当作是西方殖民主义话语”（贺玉高 42）。但他的主要矛头是对准刘禾的批评者的，认为后者不能辩证地看待西方文化，认识不到“来自西方的现代性文化有光明面，也有阴暗面”，“我们对西方文化既有学习的必要，也有反思的必要”，从而“非常明显地陷入了二元对立思维的简单和僵化”（43）。这导致了这些批评者无法理解鲁迅对西方现代性既接受又反抗的态度。贺玉高自己的观点也很鲜明：我们要超越这套二元对立，既要启蒙，也要反启蒙的后现代，“相互吸收对方的合理之处”，两者并不矛盾。

这番话看起来很辩证很全面，几乎无懈可击，但其最大问题就在于“启蒙”（以及“西方知识”）概念的含糊不清：到底什么是启蒙？我们要继承什么意义上的启蒙，又要反思什么意义上的启蒙？贺玉高说：“吸收西方现代文化的启蒙主义是必要的，反思西方现代启蒙思想所带来的种种现实

恶果及其背后的殖民主义思想的后现代主义也是必要的。”(43)似乎贺玉高要反对的是启蒙主义中的殖民主义。但由于“启蒙”概念的含混,贺玉高没有、也不可能告诉我们启蒙和“殖民主义”到底是什么关系:启蒙思想内在地包含了殖民主义吗?这就使得贺玉高对启蒙主义者的批评也随之变得含糊不清,因为就我所知,启蒙主义者当中没有一个曾为殖民主义叫好。与此同时,这也使得贺玉高对刘禾的批评显得同样含糊不清:他说刘禾“用‘反帝的鲁迅’压倒了‘启蒙的鲁迅’,并最终否定了启蒙的价值”(44)。但如果不先搞清楚启蒙和帝国主义的关系,又如何认定刘禾否定了启蒙的价值?由此,厘清启蒙的内涵及其与殖民主义的关系就变得至关重要。

由于“启蒙”概念的内在复杂性,本文不可能也无必要对它进行系统梳理。笔者认为,大致可以从两个层次理解启蒙:作为基本理念(价值观)的启蒙和作为一种精神和态度的启蒙。前者体现了启蒙对于何为好生活、好社会,何为真正意义上的人的看法,它大致上相当于以赛亚·伯林说的启蒙思想家的“共同信仰”。在其《启蒙的三个批评者》一书之“启蒙运动”章,伯林指出,尽管启蒙运动内部有很多分支乃至分歧,“但是也存在着对整个文明和进步的某些或多或少共同的信仰”(伯林 299)。这些信仰包括:“世界或自然是一个整体,这个整体受到唯一一套规律的支配,这些规律原则上是可以被人的聪明才智发现的;[……]人能够提升自己;存在某些可以公正地说所有人都在追求的客观上可以认识的人类目标,即幸福、知识、正义、自由,以及那些在一定程度上被含糊地叙述为美德但却得到很好理解的东西;这些目标对所有人都是实际上共同的,并非不可实现的,也并非不相容的,人的痛苦、罪恶和愚蠢主要是由于对包含着目标的东西的无知,或是对实现它们的手段的无知——而无知反过来是由于对自然规律认识不充分”(299—300)。上述描述可以概括为启蒙所依赖的“三个最有力的支柱”:对理性的信仰(理性主义);对人的本质同一性和普遍人类目标的信仰(共同人性或普遍主义);通过运用理性,人类能够达到物质和精神的和谐和进步(进步主义)。中国学者任剑涛把启蒙的基本理念概括为:个人主义、理性主义、普遍主义和进步主义,与伯林的概括基本一致,只是比较突出

强调了个人主义。<sup>⑩</sup>必须承认,这套基本理念或价值尽管存在进一步完善的可能性和必要性,但它实际上已经具体融化到并体现在现代社会的各个领域,成为现代人的基本价值共识,特别是成为现代政治的基石(如普遍人权、主权在民、宪政民主等)。它尽管最早出现于西方,但却具有普遍的适用性(除非你认为某些地方/国家/民族的人不是人,不配拥有普遍人权)。我们不能把这套价值在非西方国家的实现视作是“帝国主义扩张”。

回到国民性批判问题。我认为,中国启蒙主义者,包括鲁迅,对于现代启蒙主义的认同,对“西方知识”的肯定,根本上就是对上述启蒙基本价值的认同,他们对传统文化和国民性的批判也是以此为根基的(尽管有些具体观点现在看来不无偏激和偏颇)。而贺玉高对启蒙和国民性话语的反思又是建立在什么基础上的呢?由于贺玉高始终没有界定启蒙的具体内涵和殖民主义的具体所指,因此客观上难免给人以全盘否定启蒙的感觉。

对于作为一种精神和态度的启蒙,最经典的阐释者分别是康德和福柯。康德在其著名论文《回答这个问题:什么是启蒙》的开篇即指出:“启蒙乃是人脱离其自我导致的不成熟状态。不成熟状态就是没有他人引导便无法使用自己的理智。如果不是因为缺少理智,而是因为有人在无人引导时缺少使用自己理智的决心和勇气,那么此种不成熟状态就是自我导致的。因此,‘敢于运用你自己的理智!’就是启蒙的座右铭。”<sup>⑪</sup>(22)可见,启蒙的要义就是从人自己加给自己的“不成熟”中解放出来,这说明“不成熟”不是自然的结果,也不是缺少知识或理智的结果,而是缺少运用理智的勇气的结果。这种意义上的启蒙就是一种持续的、不间断的反思和批判勇气,也是启蒙不断地展现其全部丰富内涵并自我完善的过程。

殊堪玩味的是,正是后现代主义大师福柯(而不是别人)充分领会、肯定并出色阐释了康德界定的这种作为态度和精神的启蒙,并明言这种精神就是批判精神:“康德把启蒙描述为人类运用自己的理性而不屈服于任何权威的时刻,就在这个时刻,批判是必要的”,“批判是在启蒙运动中成长起来的理性的手册,反过来,启蒙运动是批判的时代”(福柯 429)。依据福柯的阐释,康德所谓“未成年的状态”不能被理解为自然所加的

无能无力或被动的缺陷,而是“特别指向一种具有积极主动性的妥协,源自于怠惰怯懦,是在自律性及其要求面前的退缩”(格霍 171)。联系到福柯自己晚年的自我治理思想,“未成年是一种因为被他人治理,而逃避自我治理的方式”(171)。福柯明确指出:启蒙不是“一个理论,一个学说,甚至也不是一个不断在积累的永恒的知识体系,而是一种态度,一种精神[……]通过它,我们对自己是什么的批判同时也是对加在我们身上的局限性的历史分析,也是一种超越这些局限的尝试”(丹纳赫 斯托拉托 韦伯 12—13)。这样,福柯提炼出了作为一种批判精神的启蒙,认为它比作为学说、理论、教条的启蒙更为重要。“可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条,而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲学的气质,它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。”(福柯 433—34)在福柯看来,就是启蒙精神或批判本体论本身也不能教条化,“不能作为一种理论,一种教条,或者甚至正在积累的知识的永恒实体,而必须作为一种态度,一种气质,一种哲学的生活。在这种生活中,关于我们是什么的批判同时是对我们背负的限度的历史分析,并伴随着超越它们的可能性的实验”(福柯 441)<sup>⑩</sup>。

在这里,后现代主义和启蒙主义显然不构成对立,而贺玉高把两者对立起来(然后才可能“相互吸收对方的合理之处”)似乎没有看到它们在态度和精神方面的内在相通之处,没有跳出他自己深恶痛绝的二元对立。依据福柯、利奥塔等后现代大师的观点,后现代的核心是反抗宏大叙事或总体化叙事,以及各种形式的宰制性力量和话语霸权,解构各种形式的绝对真理和意识形态神话,最大限度地为差异性赋权,解放被边缘化的话语。这是后现代的精髓,也是对作为一种精神和态度的启蒙的继承。由此立场出发,后现代主义反对整体描述法。福柯指出:“整体描述法就是让一切现象围绕一个中心——一个原则、一个意义、一个精神,一种世界观。”(《性经验史》7)福柯倡导的批判态度与康德阐释的启蒙精神是一致的,这就是对独断论、总体性的批判。

最后我要指出,作为与启蒙相通的后现代主义,与后殖民主义是有重大区别的:后现代主义的批判精神既可以用来解构殖民主义——从而发

展为后殖民主义批评,也可以用来解构其他以“绝对真理”面目出现的话语霸权和意识形态。后殖民主义只是后现代主义的一种可能的发展形态和应用领域:它把后现代的精神应用于反思殖民时代的国家和国家之间的权力关系。但是后现代批判精神的用途绝非只此一种。

#### 注释[Notes]

① 主要文章包括:冯骥才:“鲁迅的功与‘过’”,《收获》2(2000):123—26;张全之:“鲁迅与‘东方主义’”,《鲁迅研究月刊》7(2000):80—82;杨曾宪:“质疑国民性神话”,《吉首大学学报》1(2002):59—66;竹潜民:“评冯骥才的《鲁迅的功与‘过’》”,《浙江师范大学学报》3(2002):11—13;汪卫东、张鑫:“国民性作为被拿来的历史概念”,《鲁迅研究月刊》1(2003):65—73;王学钧:“刘禾‘国民性神话’论的指谓错置”,《南京工业大学学报》1(2004):48—53;刘玉凯:“鲁迅国民性批判思想的由来及意义”,《鲁迅研究月刊》1(2005):11—12;陶东风:“‘国民性神话’的神话”,《甘肃社会科学》5(2006):21—24;贺玉高:“国民性论争与当代知识界的二元对立思维”,《文艺理论研究》6(2016):37—45,等等。

② 虽然贺玉高最后也对刘禾提出了批评,认为刘禾过激、片面地否定西方传教士的中国观,“对西方知识进行了过激的批评”(贺玉高 41),但这个观点在文章中不是其主导方面。

③ 刘文有多个版本。一是载于《文学史》第一辑(陈平原、陈国球主编,北京大学出版社,1993年)的《一个现代性神话的由来:国民性话语质疑》,属于最早版本。一是收入作者著《跨语际实践》(上海:上海三联书店,1999年)一书的第三章“国民性理论质疑”,后者是以前者为基础(删掉了一些语气较为激烈的言论),并与另一篇文章合并而成,最后又以“国民性理论质疑”为题收入刘禾的《跨语际实践》(北京:三联书店,2002年)。本文的引文以最后一个版本为准。

④ 再重复一遍,贺玉高尽管也承认“刘禾文章中无疑仍然隐含着一种‘中国/西方’二元对立的思维方式”(贺玉高 44)。但是其文章的主体部分却是论证刘禾对鲁迅的辩证观点,也就是对二元对立的超越。

⑤ 这个观点与第四部分对《阿Q正传》的叙事人既是未庄中人,又是未庄外人的观点,明显有呼应关系。也就是说,刘禾把鲁迅和幻灯片中的自己和中国看客的关系,类比于《阿Q正传》中叙事人与未庄的关系。

⑥ 奇怪的是,刘禾的文章也提到钱对鲁迅的批评,却没有把它视作对国民性话语的真正颠覆。钱之所以能够“颠覆”国民性话语,根本原因就在于他们认为启蒙和启蒙文学已经过时了,现在(所谓五卅时代)是革命文学的时代,

现在的农民已经觉醒,不再是阿Q时代的农民了。

⑦ 我所谓知识论虚无主义是知识论相对主义在后现代时期的极端化发展。知识论相对主义在历史上有多种形态,经历了诸多变化,在此不可能详细论述。大体而言,一种温和的知识论相对主义可视为知识论多元主义,它认为知识的真理性受到不同的文化传统和认知手段(比如自然科学中的测量仪器)的制约,因此,一个有自己传统文化和认知手段的民族或其他群体,有自己不同、但同样有效的真理观,它们只有相对而非绝对的有效性(否定真理的普遍性和一元性)。更激进的相对主义则认为,知识的真理性不仅取决于不同的文化和认知手段,而且取决于每个不同个体的主观意志,知识是个体意志的产物(否认知识的客观性)。最激进的知识论相对主义是在后现代、后结构主义语境中出现的,由于秉持话语之外一无所有的立场,某些极端的后现代主义者认为,一切观点和思想都是话语建构,与话语之外的现实无关。话语不可能反映现实。因此,一切知识都不能告诉我们话语之外的现实为何。这种极端化的相对主义就是我所谓的知识论虚无主义。

⑧ 令人不解的是,既然“不应该只是看成一种歪曲”,说明它起码是歪曲,而既然使用了“歪曲”一词,就说明存在真相或真正的中国人性格,否则何来“歪曲”?

⑨ 在国民性是否真实存在的问题上,西方学术界是有争议的。依据埃克斯迈·英格尔斯的归纳,在国民性——一个国家的国民或一个民族成员的群体人格——是否存在的问题上有三种基本观点。第一种认为国民性根本不存在;第二种认为国民性存在,但讨论它有“种族主义之嫌”;第三种、也是英格尔斯本人所持的则是第四种观点:“国民性是一个真实的现象,可以考量,而且没有证据表明我们看到的国民性的多样性与生物、遗传意义上的种族相关。”同样一个种族的人在不同的国家、不同的文化环境中会表现出殊为不同的心理特质,而处在同一个国家和社会环境中的不同种族则会有相同的国民性,因此,国民性是文化塑造的而不是种族本有的(英格尔斯 1)。

⑩ 任剑涛认为,个人主义就是认为“人就是不可化解的个人,既不是上帝的特选子民,也不是他人规定的活动者,而是自由、自主和自治的个体”。参见任剑涛:“启蒙的自我澄清:在神人、古今与中西之间”,《学术界》10(2010): 5—16。

⑪ 这篇文章的中译本可参见康德的《历史理性批判文集》(何兆武译,北京:商务印书局,1990年)第22页。译者何兆武先生的这个译文经修改完善后发布于网上,基本意思一样,但网络版的译文更显流畅,本文引用所用的是网上的译本。参见〈<https://www.douban.com/note/628915676/>〉,发表日期2017年7月13日,访问日期2018年9月10日。

⑫ 当然,不能说福柯的启蒙观和康德完全没有差别。我

以为主要的差别在于:与康德不同,福柯的批判不再寻找“具有普遍价值的正式结构”,而完全是“对一些事件的历史性探讨,正是这些事件引导我们去建构和认识我们自己——作为我们正在做、正在想和正在说的主体的我们自己。”在这个意义上,这种批判缺乏康德批判的超越性和普遍性诉求,它也“不去寻求确认所有知识或所有可能的道德行动的普遍结构,而是话语具体实例,这些话语实例将我们所思、所想、所为与徐多历史事件来连接起来”(福柯 437)。同时可参见李康译本,〈<https://www.douban.com/group/topic/14194644/>〉,2010年9月19日,2018年9月10日。

#### 引用作品[ Works Cited ]

以赛亚·伯林:《启蒙的三个批评者》,马寅卯、郑想译。南京:译林出版社,2014年。

[ Berlin, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment*. Trans. Ma Yinmao and Zheng Xiang. Nanjing: Yilin Press. 2014. ]

杰夫·丹纳赫 托尼·斯托拉托 贞·韦伯:《理解福柯》,刘瑾译。南昌:百花洲文艺出版社,2002年。

[ Danaher, Geoff, Tony Schirato, and Jen Webb. *Understanding Michel Foucault*. Trans. Liu Jin. Nanchang: Baihuazhou Literature and Art Publishing House, 2002. ]

米歇尔·福柯:“什么是启蒙”,《文化与公共性》,汪晖、陈燕谷编。北京:生活·读书·新知三联书店,1998。

[ Foucault, Michael. “What’s the Enlightenment?” *Cultures and Publicity*. Eds. Wang Hui and Chen Yangu. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998. ]

——:《性经验史》,余碧平译。上海:上海人民出版社,2000年。

[ ---. *The History of Sexuality*. Trans. She Biping. Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2000. ]

弗里德里克·格霍:《福柯考》,何乏笔等译。上海:华东师范大学出版社,2017年。

[ Gros, Frédéric. *Michel Foucault*. Trans. He Fabi, et al. Shanghai: East China Normal University Press. 2017. ]

贺玉高:“国民性论争与当代知识界的二元对立思维”,《文艺理论研究》6(2016): 37—45。

[ He, Yugao. “The Debate on National Characteristic and the Mindset of Binary Opposition in Contemporary Intelligentsia.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 6(2016): 37—45. ]

艾历克斯·英格尔斯:《国民性:社会-心理的视角》,王今一译。北京:社会科学文献出版社,2012年。

[ Ingalls, Alex. *National Character: A Psycho-Social Perspective*. Trans. Wang Jinyi. Beijing: Social Sciences

Academic Press. 2012. ]  
伊曼努尔·康德:《历史理性批判文集》,何兆武译。北京:商务印书馆,1990年。  
[ Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Trans. He Zhaowu. Beijing: The Commercial Press, 1990. ]  
刘禾:《跨语际实践》,宋伟杰等译。北京:生活·读书·新知三联书店,2002年。  
[ Liu, He. *Translingual Practice*. Trans. Song Weijie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002. ]  
鲁迅:《鲁迅全集》(第三卷)。北京:同心出版社,2017年。  
[ Lu, Xun. *The Complete Works of Lu Xun*. Vol. 3. Beijing: Tongxin Press. 2017. ]

任剑涛:“启蒙的自我澄清:在神人、古今与中西之间”,《学术界》10(2010):5—16,245—49。  
[ Ren, Jiantao. “The Self-Clarification of Enlightenment: Between Divinity and Human Being, Ancient and Modern Times, the Chinese and the Western.” *Academics in China* 10(2010): 5-16,245-49. ]  
陶东风:“‘国民性神话’的神话”,《甘肃社会科学》5(2006):21—24。  
[ Tao, Dongfeng. “The Mythology of ‘Mythology of National Character’.” *Gansu Social Sciences* 5(2006): 21-24. ]

(责任编辑:赵勇)

