

November 2016

The Debate on "National Characteristic" and the Mindset of Binary Opposition in Contemporary Intelligentsia

Yugao He

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

He, Yugao. 2016. "The Debate on "National Characteristic" and the Mindset of Binary Opposition in Contemporary Intelligentsia." *Theoretical Studies in Literature and Art* 36, (6): pp.37-45.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol36/iss6/20>

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.

“国民性”论争与当代知识界的二元对立思维

贺玉高

摘要：在世纪之交围绕鲁迅“国民性”而进行的论争中，冯骥才和刘禾的后殖民立场受到普遍的激烈批评。但这些批评却无一例外地误读了刘禾的后殖民主义批评。分析显示，批评者所持的“中国/西方、传统/现代”的二元对立思维模式是造成误读的主要原因。而刘禾对后殖民主义的使用也有二元对立的教条化倾向。这种内在于中国现代学术思想史的思维模式造成了思想的浪费与局限。中国文学研究界应积极引进其他学科相关成果，早日超越这种思维模式。

关键词：后殖民；国民性；二元对立

作者简介：贺玉高，文学博士，郑州大学文学院副教授，中原文化资源发展与研究中心研究员，主要从事文学理论思潮和文化研究的教学与研究。电子邮箱：heyugao126@126.com 本文为国家社会科学基金青年项目“中国后殖民主义批评的反对派研究”[项目编号：12CZW008]阶段性成果。

Title: The Debate on “National Characteristic” and the Mindset of Binary Opposition in Contemporary Intelligentsia

Abstract: In the debate on Lu Xun’s “national characteristic” at the turn of the 20th century, Feng Jikai and Liu Hewere severely criticized for their post-colonial stance. However, all these critics misunderstood Liu He’s point. Through analysis, one finds that critics’ mindset of binary opposition such as “China/west, tradition/modernity” was the main cause of the misreading. Meanwhile, Liu He’s post-colonial practice also betrays dogmatic binary thinking. The mindset of binary oppositions inherent in modern Chinese academic thought throughout history has restrained intellectuals’ talent, hence a waste of intelligence. To avoid such mindset, Chinese literary scholars should be more sensitive and receptive to findings in other disciplines.

Keywords: post-colonialism; national characteristic; binary opposition

Author: He Yugao, Ph. D., is an associate professor of the School of Chinese Literature, Zhengzhou University (Zhengzhou 450001, China), with research interest in literary theory. Email: heyugao126@126.com

后殖民批评在中国的实践充满争议，反对的声音和支持的声音一样强大。我也曾经是后殖民批评的一个批判者。但是，当后殖民批评在中国走过了20个年头之后，我发现批判者也需要反思，因为他们在揭示一些东西的同时也遮蔽了一些东西。我是在回顾和整理“国民性”论争时才意识到这一点的。

一、《收获》风波中的“国民性”论争

围绕着鲁迅的“国民性”的争论发生于世纪之交。由于鲁迅及其“国民性”概念在中国现代文学史和思想史中的重要性，这次论争也成为后殖民批评在中国的最重要实践之一。论争所涉及的核心问题，立场鲜明针锋相对的两派，乃至中间充满的歧异、混乱与误解都使它具有很强的典型性，因而也具有特别重要的学术与思想史的研究

价值。

话题的发起是2000年《收获》第2期“走近鲁迅”专栏中发表的一组反思、批评鲁迅的文章,作者分别是王朔、林语堂和冯骥才。王朔认为鲁迅只有杂文和短篇小说影响了他的文学成就;林语堂半世纪以前的悼文用漫画的方式刻画了鲁迅好斗的性格;冯骥才则反思了鲁迅的“国民性”概念的殖民主义背景。作为中国最重要文学期刊之一,集中发表批评几乎已经“成圣”的鲁迅,自然引起巨大的反响。鲁迅故乡绍兴的作协、文联、社科联、鲁迅研究会等有关人士称这组文章为“贬损鲁迅的集束炸弹”,通过写公开信,召开会议的方式“捍卫鲁迅”,并要求中国作协作出回应。对此,也有很多人支持《收获》把鲁迅由神还原为人的做法,认为“捍卫”一说是压制思想自由和阶级斗争思维的残余,是政治干预学术。《文艺报》则刊发了“鲁迅研究热点问题讨论会”的消息,题为《鲁迅的革命精神不容亵渎》。随着压力不断增大,《收获》当年七月不得不在“走近鲁迅”专栏又刊登出《我爱鲁迅》一类的文章,使这一文坛事件告一段落(陈漱渝 45-52)。

围绕这一事件前后的学术性讨论中,焦点并不是王朔那个看似更加“纯文学”的话题,而是集中在冯骥才关于文化殖民主义的话题上。此时,后殖民主义批评在中国的传播已经有七八年的时间。学界目睹了从“第三世界文化批评”到张艺谋电影批评,从“中华性”的讨论到“中国文论话语的失语与重建”的批评实践。但是大部分学者从来没有把文化殖民主义与鲁迅联系在一起。

冯骥才这篇被看作是“贬损鲁迅”的文章——《鲁迅的功与“过”》——是以总结和肯定鲁迅的成绩开始的。文章认为鲁迅在中国文学界的地位来自于他写了一种代表某种特定文化的人。“然而,我们必须看到,他的国民性批判源自1840年以来西方传教士那里。[……]只要翻一翻亚瑟·亨·史密斯的《中国人的性格》[……]就会发现这种视角对鲁迅的影响多么直接”(125)。尽管它“对民族的觉醒起过十分积极的作用”,尽管鲁迅笔下的“文化人”不是对西方人东方观的图解,而是自己的创造,“可是,鲁迅在他那个时代,并没有看到西方人的国民性分析里所埋伏着的西方霸权的话语。[……]他们的国民性分析,不仅是片面的,还是贬意的或非难的”(125)。鲁迅用西方视角来解决自己的问题,偏

激但有合理性,“可是他那些非常出色的小说,却不自觉地把国民性话语中所包藏的西方中心主义严严实实地遮盖了。我们太折服他的国民性批判了,太钦佩他那些独有‘文化人’形象的创造了,以致长久以来,竟没有人去看一看国民性后边那些传教士们陈旧又高傲的面孔”(125)。这个把西方人的东方观一直糊里糊涂延续至今的过错,并不在鲁迅身上,而是在我们把鲁迅的神化上。他死后被人插上“禁骂”的牌子,这一来,“连国民性问题也没人敢碰了。多年来,我们把西方传教士骂得狗血喷头,但对他们那个真正成问题的‘东方主义’却避开了。传教士们居然也沾了鲁迅的光!”(126)。

这篇文章发表后首先在学界引起了轩然大波。难道说是鲁迅中了传教士的计?对此,学者们有三个方面的质疑。首先,关于鲁迅的国民性批判思想的来源,很多人都指出,它不只是外国传教士的东西,而是有着更为深广的文化渊源、历史背景时代氛围(陈漱渝 48)。有人还非常具体地论证了鲁迅国民性批判思想更多地是受到旧民主主义思想家(包括康有为、严复、梁启超、章太炎和邹容等)的影响(刘玉凯 12)。关于鲁迅是否中计,很多人都指出鲁迅对于外国人对中国国民性批判是有批判和反思的。张全之在援引鲁迅对安冈秀夫所著中国国民性著作的批评后指出,鲁迅在借鉴东方主义论述时,一直激烈地批判这种话语,并对这种话语必然产生的恶果(谄和骄)持高度警惕和戒备(张全之 82)。竹潜民认为,鲁迅吸收了西方传教士的某些思想,是对西方资本主义意识的郑重选择,是为治自己的病而从外国药方贩来的一帖泻药。这种“以毒攻毒”的方法,倒不失为一种有效的手段。鲁迅接受外国人对中国的批评,同所谓的传教士的“东方观”根本不是一回事(竹潜民 12)。陈漱渝引用鲁迅的书信和文章,指出鲁迅早就发现史密斯著作中“错误亦多”,这说明鲁迅对外国传教士的东西也是有科学分析、批判在其中的(陈漱渝 48)。后来的其他很多文章也都提到了这一证据。

其次,关于冯文对传教士的全称否定问题,有的文章也有从逻辑上指出这种全称判断正是东方主义的话语方式,但更多的是从现实历史经验中为来华传教士辩护的。比如竹潜民认为,“西方传教士虽然也有不光彩的一面,但总的来说,他们在东西方文明之间起了桥梁的作用,中西交流的

最终结果是使中国在经济、科技、文化、教育等方面和国际接轨,并且使中西双方获利”(竹潜民 11-12)。

第三,在肯定各国文化的相对价值之后,是否还有先进与落后的普适标准?竹潜民认为冯文的根本问题之一在于它没有分清,“在鲁迅那个时代,中国和西方资本主义国家相比,究竟谁是先进国家、谁是落后国家,当时的西方文化和中国文化,究竟谁是先进文化、谁是落后文化[……]不分青红皂白地一律否定外国的文化意识,说到底,是一种夜郎自大的表现”(竹潜民 12)。

批评冯骥才的观点可简单归结为三个,第一,西方传教士并不都是坏人,他们对于中国的论述也不全是错的;第二,中国人在吸收运用西方思想时有自己的主体性,并不必然成为西方理论的受骗者与牺牲品;第三,外国人也可以批评中国,因为文化之间的先进与落后之分终究是客观存在的。在表达这些观点的时候,批判者大体上没有误解冯骥才,论证过程合理,观点也符合经验与常识。批判者似乎仅仅用“常识”就轻易取得了“胜利”,我也曾经是这种自信的胜利者之一。但现在,这种过于轻易的“胜利”却令我感到不安。比如作为常识的“先进文化”“落后文化”“先进国家”“落后国家”这种说法,不正是后殖民主义所要质疑的进化论的、线形的启蒙历史观,以及“有关不同生活方式和时间的等级观念”(杜赞奇 4)吗?后殖民主义理论可以这样被轻易打发吗?固守“常识”,藐视论敌的做法会不会最终遮蔽自己视野,遗漏掉有价值的东西呢?事件后来的发展证明,“常识”有时就是我们思维的局限,它让我们听不见别人在说什么,看不见就在眼前的东西。

二、刘禾的国民性问题讨论

围绕冯骥才文章展开的争论,到 2000 年底暂告段落。但学界的讨论还在深入,并逐渐挖到了这种观点的根子——美籍华裔学者刘禾。杨曾宪较早注意到冯骥才的观点主要来自于刘禾的文章。刘文有三个版本,分别发表于 1993、1999 和 2002 年。因为三个版本内容相差不大,我们就以最后一个版本为准来看看刘禾的观点。^①

刘文一共分为四个部分。第一部分作者站在后殖民批评的立场上指出,国民性理论的背景是 19 世纪的种族主义国家理论,它使其他文化丧失

合法性,为西方征服东方提供进化论的理论依据。最初把这个概念引入中国的梁启超、孙中山等人尽管都抨击帝国主义,但他们却没有对这种话语的背景进行反思,把中国的悲剧归结为国民性的问题。到“五四”时期,陈独秀、蔡元培等人使这个概念成为传统文化的象征符号,负担一切罪名。它自身也慢慢脱离历史语境,变得自然透明起来,成为一个本质主义的神话。

刘禾在第二部分中论证了鲁迅的国民性批判思想与阿瑟·史密斯^②的著作的关系。她指出,鲁迅最初从梁启超等人的著作中接触到国民性理论,但史密斯的著作对他影响最大。而在鲁迅的影响下,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,却往往不考量此话语本身得以存在的历史前提。一直到 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。刘禾分析了史密斯著作中描述中国人睡觉的一段,认为史密斯的描述不是准确与否的问题,而是语言权力的问题,他描写中国人时用动物(如狗熊与蜘蛛)来作比喻,这中间不仅有种族歧视,也有阶级的问题。这种论述是为殖民主义张目的,它正是萨义德所说的“东方主义”神话。

在名为“翻译国民性”第三部分,刘禾提出了这样一个问题:鲁迅是如何使用西方人的“国民性”理论的?她发现鲁迅一开始就对国民性理论充满复杂矛盾的情绪。在日本留学期间的幻灯片事件中他既拒绝看客,又拒绝被看者的位置。这种态度在之后的众多小说中不断出现,可以表明“鲁迅面对国民性理论时的两难处境”(刘禾 92)。但众多的文学批评家们没有注意到鲁迅的这种微妙的分裂态度,他们甘当看客,事实上巩固了国民性理论。尽管对阿 Q 的面子问题的描写似乎非常符合史密斯著作中的描述,但刘禾通过引入鲁迅的其他文本和其他学者的研究试图证明,鲁迅在接受来自西方的国民性理论时至少还在用阶级的意识批判它。她认为研究鲁迅作品与西方国民性理论的关系时,应探讨的正是鲁迅接受与拒绝之间的张力。

第四部分是文章的主体,刘禾试图通过对《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。刘禾分析的重点是,小说中的批判意识何以产生?分析发现,小说叙

事视角尽管局限于未庄范围内,对阿Q的去向所知一直不比村民多,但叙事的观点并不总与村民重合,叙事人也可以自由出入阿Q的心灵。那么到底叙事人是否属于未庄社会(从而属于中国社会)?刘禾通过对小说最后于阿Q不会写字一段的细读,认为使叙事者能够超越未庄人的,正是他的知识和能力,即他的优越的文化启蒙者地位。“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”(刘禾 103)。

可以看出,刘禾的这篇文章确实是冯骥才文章的主要观点的来源。与后者相比,这篇文章更复杂,也更具理论深度。她的批评旨趣属于萨义德之后以霍米·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性和反抗实践。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、超越与颠覆;但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;因此,知识话语考古学与知识的社会学是必要的。可见,刘禾批评的是“国民性”话语,以及那些无意识地使用“国民性批判”理论话语来研究鲁迅的人。她并没有批评鲁迅,相反,她赞扬了鲁迅对国民性话语的抵抗与颠覆。这使她的观点与冯骥才的观点存在巨大而重要的差异。表面上看,冯骥才也在肯定鲁迅:“鲁迅笔下的‘文化人’决不是对西方人东方观的一种图解与形象化。他不过走进一间别人的雕塑工作室,一切创造全凭他自己”(冯骥才 124)。“这个把西方人的东方观一直糊里糊涂延续至今的过错,并不在鲁迅身上,而是在我们把鲁迅的神化上”(冯骥才 125)。但他在每次肯定之后,都迅速用转折词来做过渡,“可是,鲁迅在他那个时代,并没有看到西方人的国民性分析里所埋伏着的西方霸权的话语”(冯骥才 124)。“可是他那些非常出色的小说,却不自觉地把国民性话语中所包藏的西方中心主义严严实实地遮盖了。我们太折服他的国民性批判了,太钦佩他那些独有‘文化人’形象的创造了,以致长久以来,竟没有人去看一看国民性后边那些传教士们陈旧又高傲的面孔”(冯骥才 125)。这些转折词有力地表明了冯骥才的重点所在。因此,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。

然而,学者们却几乎没有人^③注意他们之间的这些重要差异,普遍认为刘禾与冯骥才一样是在批评鲁迅的国民性批判是在有意无意传播西方殖民主义文化。比如杨曾宪写道,“冯先生的文章,不过是刘禾国民性神话理论的一次批评实践而已。而与冯先生的文章比较起来,刘禾的文章更学术但也更片面,其观点更难苟同”(杨曾宪 59)。刘禾站在反对西方殖民话语霸权的话语“制高点”上,“几乎将百年来所有推进中华民族进步解放的思想文化先驱们,统统一网打尽,使他们或者变成被国民性神话蒙蔽者”(杨曾宪 60)。“据刘禾说,‘鲁迅国民性思想的主要来源’就是明恩溥教士写的那本《中国人的素质》,鲁迅笔下的阿Q简直就是明教士理论的拷贝。鲁迅几乎是在形象化地阐释作为殖民话语的国民性理论”(杨曾宪 60)。刘禾指责“众多思想先驱,特别是鲁迅,没识破这一点,反而相信并认同了这一国民性理论的神话,才使我们确信明恩溥所做的国民素质描述是真实的存在。今天,刘禾的使命,就是揭露这一‘阴谋’,让我们从国民性话语霸权中走出来,并像冯骥才先生那样,廓清罩在先驱们头上的迷雾,夺回属于中国的话语权力。这就是刘禾反对国民性神话理论的要义”(杨曾宪 61)。这里,他明显误解了刘禾的文章。刘禾与冯骥才观点并不一致,她不认为鲁迅上了传教士的当,相反,她赞扬了鲁迅在抵抗中改造、消解传教士的东方主义话语的态度。

汪卫东和张鑫也认为冯文与刘文“两者对鲁迅的质疑基本相同:鲁迅的国民性思想来自西方传教士话语——西方中心主义立场对中国的歪曲”(汪卫东 张鑫 68)。作者也看到了刘禾努力区分鲁迅使用的国民性话语与西方传教士的东方主义话语的不同,但作者却强调二者的同一性,认为否认西方传教士的国民性话语也就等于废除了鲁迅“国民性”思想的有效性。

王学钧也认为刘禾的“国民性神话”是在批判鲁迅。“在刘禾看来,从梁启超、鲁迅、陈独秀以来近百年的‘国民性改造’论者真是愚不可及,竟然在追寻一个根本不可能存在‘答案’的梦幻。[……]它(刘禾的论述—引者注)直接将西方殖民主义‘建构’的‘国民性神话’指称为中国新文化的国民性话语,这就好比先给中国近代思想贴

上西方殖民主义‘想象’的画像,然后予以揭发,这就是中国近代思想自己的‘集体想象’”(王学钧 49)。刘禾确实批评了从梁启超、孙中山到陈独秀,国民性话语日益向具有“东方主义”色彩的“本质论”转化,但是她文章的主要内容之一却是鲁迅对这种“东方主义”话语的抵抗与超越。这一点却被批评者忽略了。

陶东风先生同样误认为刘禾是在批评鲁迅上了传教士的当,他发现刘文里“隐含的一个潜台词似乎是:鲁迅是唯传教士马首是瞻的洋奴,或者至少也是对于传教士的著作完全没有反思能力的傻瓜”(“‘国民性神话’” 22)。“作家冯骥才对于鲁迅国民性批判的批判就和刘禾几乎如出一辙”(“警惕” 46)。

一篇学术文章被误读并不说明什么问题,但是如果出现的是相似的、群体性的普遍误读,那说明学界一定存在着某些整体性的深层次问题,因而值得我们深入地认真地探讨。

三、无效的批评与中国启蒙主义的症候

既然批判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”批判所作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。比如陶东风先生写道:“遗憾的是,这个似乎石破天惊的发现(即鲁迅是洋奴或没有反思能力的傻瓜——引者注)却遭到了刘禾自己的文章的解构。从刘禾自己引述的鲁迅致陶康德的信看,鲁迅也并没有完全失去对史密斯此书的反思态度,更没有以它为‘绝对真理’”(“‘国民性神话’” 22)。实际上,刘禾用这个材料本身就是要说鲁迅的主体性,而不是自相矛盾或自我解构。在同一篇文章中,陶东风先生引用刘禾文章的最后一部分后评论道:“我们虽然只能先进入既定的历史话语才能叙事历史,但这并不意味着我们就必然成为特定历史话语的奴隶,就不能对它进行反思乃至颠覆”(“‘国民性神话’” 23)。实际上,这个反驳刘禾的观点正是刘禾文章的中心论点。汪卫东、张鑫批评刘禾“看到的只是国民性话语背后西方中心论章的霸权话语,却并未顾及国民性话语作为历史范畴,曾是

19、20 世纪弱小民族反抗压迫、争取独立和自由的民族国家理论的重要内涵及其历史作用”(10)。实际上,刘禾以鲁迅为例讲的正是弱小民族知识分子如何创造性挪用国民性话语,使之成为反抗西方的工具。与此相似,杨曾宪想通过强调语汇概念的相对独立性,来为国民性概念辩护,这与刘禾的观点也并不矛盾。他们与刘禾在肯定鲁迅的主体创造性方面其实是有共识的。

但他们与刘禾之间还是有一些真正分歧的地方,这就是对西方传教士及其中国知识如何评价。比如汪卫东认为,“刘文的过激言论不仅仅是发向史密斯本人,其实指向的是整个西方人的中国观及其 Sinology (中国学),其背后是萨义德的理论背景。这里就涉及到西方人的中国观的客观性及其价值问题”(10)。作者从三个方面对西方的中国知识进行辩护。1、不同文化的相互认识总是难以摆脱自身固有文化眼光的限制,因而认识的不准确是难免的,但如果说西方人当初是有意歪曲、丑化中国形象,则不尽符合事实。2、平心而论,西方的中国观对中国观察的范围之广、层次之多、内容之细、态度之客观,非同时期中国人对西方的认识可比。3、西方人认识中国的动机,不能一概归之于殖民扩张的需要。欧洲人中国观出自殖民扩张需要说,始自苏联东方学者对十月革命前中国学的本质界定,现在又在西方后殖民主义理论中得到强化,我们在认识这一论说的合理性同时,也要切忌走向极端,把东、西方文明的交流史看成你死我活的斗争史(10)。

杨曾宪和陶东风先生也为传教士和西方知识辩护。杨曾宪读过史密斯的《中国人的素质》之后评价道:“这样一本对中国人态度客观的著作怎么能变成某种妖魔化中国的著作呢? [……]这位在中国落后农村一呆就是 50 余年的明教士,对中国人、对中华民族不抱敌视态度的事实却是清楚的”(62)。他用了全文近三分之一的篇幅强调史密斯和鲁迅所提出的中国国民性的客观性,并且通过译文对比说明刘禾是通过在译文上做手脚,用文革话语要将史密斯“置于死地”。^④

陶东风先生对于刘禾关于西方传教士及其话语矮化中国人的整体判断表示不满,认为不能把西方汉学家和传教士看成是铁板一块的实体(“‘国民性神话’” 22)。其他批评者除了重复实际上已经由刘禾表达过的对鲁迅的赞扬的观点之外,剩下的绝大部分篇幅可以说都由这种对西

方知识的辩护组成。

在这一点上,他们确实没有误解刘禾。刘禾确实对西方知识进行了过激的批评。比如,她不加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,服务于西方对中国的侵略。因此,误读必定是与这一根本分歧有关的。尽管双方都肯定鲁迅的创造性,但刘禾是在否定西方的基础上肯定鲁迅的,而批评者是在肯定西方知识的基础上肯定鲁迅的。多数情况下,批评者实际上认为鲁迅与西方知识是一体的,因此,他们认为在否定西方的基础上再肯定鲁迅是不可能的。在这种基本判断下,他们一看到刘文开头部分在否定西方知识,就不再阅读后文,不假思索地认定刘禾是在否定鲁迅,把刘禾对西方知识的指责也一概看成是对鲁迅的指责,并对此进行反驳与辩护。即使看见了后文,他们也认为,只要否定了西方,鲁迅一定不可能再被保存。比如汪卫东写道,“刘禾[……]着重考察了鲁迅与史密斯的关系,强调二人的思想联系,然后只要能证明后者的片面性,前者也就不攻自破了”(汪卫东 69)。这句话不仅代表了对刘禾的误读,而且也暴露了作者的想法:鲁迅与史密斯不能分开,否定后者就是否定前者。他完全无法想象鲁迅与史密斯之间存在着任何对抗关系。因此在他那里保卫鲁迅与保卫史密斯成为同一个问题:“刘禾有意强调鲁迅与史密斯的距离,而不顾鲁迅终其一生对史氏《中国人的气质》一书的关注与推崇”(汪卫东 71)。对于刘禾声称的鲁迅颠覆、超越和改写国民性理论,在他看来是不可能的,“刘禾这样做似乎是捍卫了鲁迅,但她让鲁迅最重要的思想财富在他自己的手里变成空头支票,是不是让鲁迅自己打了自己的耳光?”(汪卫东 71)。这样,汪卫东实际上就把鲁迅的价值依靠在了史密斯身上,而非鲁迅的创造性与主体性身上。杨曾宪和陶东风先生没有说得这么直接,但他们在保卫鲁迅的同时为西方汉学辩护的努力显示其内在逻辑与汪卫东有一致性。

鲁迅与西方知识是否可以分开呢?当然可以。甚至批评者有时也在表面上承认这一点。比如,他们大部分人都强调了鲁迅相对于西方的反思能力与主体性。这时,他们承认了鲁迅与西方知识并非同一,也承认了某些西方知识具有西方中心主义成分。但在论争展开过程中,因为他们无法把鲁迅与西方知识分离开来看,所以又实际上

否认了鲁迅的独立性。那么,是什么强大的力量造成了他们的前后逻辑不一致?为什么他们一定要把鲁迅与传教士绑定在一起呢?

按照结构主义语言学基本原理,两个实际上有差异的东西被视作同一,往往是因为在使用者的符号系统中,它们有共同的对立面,导致它们之间的差异被忽略。这个共同的对立面是什么呢?我们可以从批评者的文本中找到一些线索。在杨曾宪那里,这个对立面是对“五四”思想文化先驱的攻击,是与进步的启蒙相对立的“晚清的愚昧”,是反对现代西方先进思想的“狭隘民族主义”与“盲目自傲的民族文化心理”,是“缺乏科学理性训练、缺乏道德良知约束”的中国人所进行的“大跃进”、反右、“文革”等“极左思潮”(杨曾宪 60,64,65)。在汪卫东那里,这个对立面则是“苏联东方学”和“西方的后殖民主义理论”,是“民族情感”的“发泄”,是与“世界主义和人道主义的开放平等的民族意识”相对立的“形形色色的国粹主义”“民族文化自大和排外主义”,是与开放、自我反省相对立的民族文化的“自我封闭”(汪卫东 70,68,71)。在陶东风先生那里,它是挑战“五四”启蒙主义的后殖民主义(“‘国民性神话’” 21),是民族立场高于一切的民族主义,是比海外汉学更具支配力的中国官方意识形态(“警惕” 47)。如果联系到前面对冯骥才的批判,我们能看到批评者对这个对立面认识是相似的。它是与普适主义相对立的文化相对主义,是封建文化与“国粹”,是“真诚”与“浅薄”的“爱国主义”,是与西方先进文化相对立的中国落后文化。在这些人的语言中,我们看到了由一组熟悉的二元对立构成的认识框架:

中国西方
传统现代
愚昧进步
家长制个性自由
后殖民主义启蒙主义
“文革”(极左)“五四”
保守封闭自我反思与批判
官方意识形态西方汉学
(狭隘的、浅薄的)民族主义(世界主义的)普
适价值
……

如果思维在这个二元对立的框架中展开,鲁迅就只能被放入右侧一栏理解,成为与现代性、西

方、和个性自由等相关价值的象征,与它们构成不可分割的同盟或同一关系。在这个框架中是无法容纳鲁迅抵抗西方的一面的。所以尽管他们也都承认鲁迅面对西方时的主体性与独立性,但这种承认实际上却很容易地被二元对立的认知结构压倒了,异于这种二元对立的差异因此也被忽视了。正是中国/西方、传统/现代、启蒙主义/后殖民主义之间的这种二元对立的认知结构造成了这次“国民性”论争中批评后殖民主义立场、捍卫启蒙价值的学者的群体性误读。

四、二元对立思维传统及其超越

中国现代思想领域的核心问题是现代化问题。这个问题又可以继续细化为:要不要现代化以及要怎样的现代化?现代化过程中如何处理中国传统文化与西方文化的关系?在严重的社会、政治、经济危机中,现代中国思想界发展出一套中与西、传统与现代相互对立的思维方式,并由此分成大体相互对立的二派。一方把西方与现代相等同,认为它的一切文化与价值都是可欲的,而中国的传统文化则代表着落后与败坏;另一方则正好持相反的看法,认为西方现代文化代表着机械与道德败坏,而中国传统文化代表着自然、价值与淳朴。前者的极端可以以《新青年》群体为代表,后者的极端可以以“国粹派”及辜鸿铭等人为代表。围绕着现代化问题,二派之间形成激烈争论,并在这二极之间形成丰富细腻思想和政治光谱。

面对数千年一遇之大变局中中华文明共同体的重建,这些问题也成为各个现实政治力量争夺政治合法性的焦点。因此,两种对立的立场与观点也因此随着时局变化而交替兴衰。国民党以民族主义来自我定位,倾向于肯定传统文化,而共产党则自我定位为“五四”精神的继承者,因此处在相反的批判传统文化和民族主义的一极。但从20世纪30年代的抗日战争开始,由于现实军事斗争和政治联盟的需要,传统文化与民族主义得到各方认可。新中国成立后的30年,特别是在“文革”时期,中国大陆主要以阶级来定义文化身份,并且把传统文化当作“四旧”进行了相当激进的革命。但是非常吊诡的是,在20世纪80年代的思想解放中,激进反传统、“反封建”的“文革”自身却被执政党与知识分子共同看成是封建传统文化的毒性发作。这导致从思想解放运动中延伸

出来的“新启蒙”思潮重新自我想象为与“五四”新文化运动相似的,用西方的民主、科学价值观念来反传统专制、迷信的运动(贺桂梅 16-17)。其代表人物李泽厚用西方近代民主主义和个人主义价值观重新反思中国现代史,并重新把中国现代史描述为“救亡压倒启蒙”的历史,即民族救亡压力下倡导的民族主义、集体主义价值观,压倒个人权利诉求的过程。^⑤20世纪90年代以来,主流思想又一次发生转向。人们开始反思从“五四”到80年代,割裂传统所造成的“激进主义”。传统文化与民族主义话语似乎重新获得优势,并一直延续至今。在西方社会,后殖民文化批评的兴起与冷战后民族/种族议题取代政治意识形态阵营有关,但就中国的后殖民批评则必须在以上二派不断轮回的历史线索中得到解读。鲁迅作为启蒙和反传统文化的符号,后殖民主义批评延烧至此,可以说是必然的,引起论争也是必然的。尽管在这新一轮争论中攻守之势发生了逆转,但其话语方式似乎仍然是“五四”时期二元对立模式的翻版,并没有太大的新意。

在这次误读事件中,捍卫鲁迅的人非常明显地暴露了这种二元对立思维方式的简单与僵化。如同任何文化一样,来自西方的现代性文化有光明面,也有其阴暗面,这应是常识。因此,我们对西方文化既有学习的必要,也有反思的必要。那么,刘禾提倡的鲁迅对西方现代性既接受又反抗的态度,也就并不难理解。但二元对立思维则显得无法接受和理解这种态度,它倾向于简化历史与现实的复杂性。它在应对冯骥才的时候也许已经足够,但在面对稍微复杂一些刘禾的时候,就出现了硬伤。在这种思维模式中,论者还倾向于把不同立场的人说成是傻瓜或坏蛋,从而回避反思自身。这是一种真理在握的姿态,不愿意听取他人的不同意见。在西方,现代性的启蒙主义与反思启蒙主义的后殖民主义、后现代主义之间是一种继承基础上的扬弃关系。在中国,它们也可以以互补的形式存在,互相吸收对方的合理之处。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种种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。因此,反思现代启蒙思想并不意味着就不能再坚持启蒙立场了。相反,你要继续坚持启蒙立场,你就必须反思启蒙立场,必须迎接其他观点对启蒙主义的挑战,思考启蒙主义在现实中暴露的弱点。而二

元对立思维框架无疑仍是启蒙主义派迎接挑战的一大障碍。尽管很多人都宣称启蒙思潮在中国已经衰落,尽管学术不必然受思想立场的限制,但是不得不承认启蒙主义思想对中国学术界潜移默化的影响极大。在批评中国后殖民主义的人们,绝大多数都是持启蒙思想立场的人。因此,理解他们的思想框架和盲区,有助于我们更加深入理解中国的后殖民主义论争。

由于研究课题所限,本文侧重呈现了反对中国后殖民主义批评的人士的二元对立思维。但这并不意味着他们的对立面就是无辜的。就像冯骥才一样,后殖民批评在中国语境中的确存在一种倾向:把西方及其文化都看作是帝国主义对中国的阴谋,通过诉诸民族立场否认西方知识的有效性,否认自身存在的问题。汪晖曾指出,“在‘中国后现代主义’的文化批评中,后殖民主义理论却经常被等同于一种民族主义的话语,并加强了中国现代性话语中的那种特有的‘中国\西方’的二元对立的话语模式”(“当代中国”143)。刘禾的文章对中、西二元对立模式有一定的超越,她看到了强弱文化“杂化”过程中的抵抗。但是,这种超越并不彻底。这体现在她文本表层含义与深层含义之间存在的断裂上。她一方面通过强调“抵抗”而“拯救”了鲁迅,另一方面却以“国民性”概念的西方起源为由打倒了鲁迅影响下其他讨论“国民性”问题的中国知识分子。为什么鲁迅可以超越国民性的东方主义,而受鲁迅影响的其他人再来谈论“国民性”就必然是上当、中计和受蒙蔽呢?这个重要的观点其实严重缺乏论证。她的文章表面上在说鲁迅对西方知识既利用又反抗,但实际上对这种利用的价值却未置一词,而把全部注意力放在了反抗与解构之上。文章表面上赞扬鲁迅,而实际上通过精心安排,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。难怪那些坚持启蒙价值的人会把这当成是对鲁迅的全面否定了。刘禾文章中无疑仍然隐含一种“中国/西方”二元对立的思维方式。反思西方启蒙现代性背后的殖民主义与种族主义是应当的,但刘禾全面否定它在中国现代历史中的价值则又体现了后殖民主义批评非常教条化的一面。而以反对敌人的一切为内容的自我意识恰恰正说明了主体性的不够成熟。这也让人怀疑她是否只是把中国模式的政治正确转变成了美国学院模式的政治正确?

近代以来的中国知识界的这种二元对立思维

模式让我们的学术思想史充满了惊人的浪费。有关人类事务的相互冲突的意见向来很少有一方全对,另一方全错的情况。约翰·穆勒在谈论人类思想的变迁时感叹道:“在观念的历次革新换代中,往往是一部分真理兴起的同时,伴随着另一部分真理的沉没。纵然是本该由一项项偏而不全的真理不断累加的进步过程,也多半变成了仅仅以一项替换另一项了事;而改进之处,也主要在于那些新真理片段较之所取代者更能适应时代的需要而已”(约翰·穆勒 51)。他说的多么像是中国现代思想史的情况呀!

可喜的是,中国学术思想界近来有越来越多的人开始努力超越中/西、现代/传统二元对立思维模式的限制。比如,针对思想史上的西化派与传统派,汪晖指出不应把后者定义为民族主义而把前者定义为民族主义的对立面,而应区分文化民族主义与政治民族主义。西化的启蒙派与文化民族派可能只是在现代化的路径上选择不同。西化派可能反对文化民族主义,但它却与文化民族派一样仍然是政治上的民族主义者(“文化批判理论”18-19)。这就取消了把启蒙派与民族主义对立起来的固有二元思维。秦晖则从中国传统文化中法家与儒家、周制与秦制的斗争中,来反思中国现代思想史,并指出原始儒家与启蒙主义联盟抵抗法家传统的可能性。^⑥这同样消解了一直以来的中与西、传统与现代的二元对立。另外,一些历史学家也从国际地缘政治和政治权力争夺方面质疑了固有的二元对立模式。可以说,挑战这种固有模式已成为当代中国学术创新的一大突破口。但遗憾的是,中国文学批评和文化研究领域对这些新的思想观点提出的挑战还不够敏感,到现在还没有大的反响。但是可以相信,这些其他领域的成果最终会对中国后殖民主义主义批评及相对立的文化批评产生影响,在对中国历史语境的细致深入研究中,超越固有的简单、僵化和大而化之的二元对立思维模式。

注释[Notes]

① 最早的版本载于陈平原、陈国球主编,《文学史》第一辑(北京: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》,另一个是收入作者著《语际书写》(上海:上海三联书店,1999年)一书作为第3章的《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),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:北京三联书店,2002年)。

② Arthur H. Smith,一般译为“阿瑟·史密斯”,刘文译为“斯密思”,为保持前后统一,本文仍用“史密斯”这一传统译法。另,他还有一个中文名为“明恩溥”。

③ 只有袁盛勇博士注意到了二者的区别,他认为刘禾“并非像冯氏一样简单地认为鲁迅的国民性话语直接来源于传教士的有关理论,或者似某些人那样对这种来源加以简单的拒绝,而是极为细腻地探讨了两者之间的张力。”见“国民性批评的困惑”,《鲁迅研究月刊》10(2002):8-11。这种正确判断使他把注意力放在探讨鲁迅在“国民性”批判中所呈现的中自我批判意识,因而没有加入到对刘禾文本的批评性论争中。

④ 查看英文原文之后,我可以公平地说,刘禾的译文比杨先生引用的译文要更准确一些。

⑤ 参见李泽厚:“启蒙与救亡的双重变奏”,最初刊载于《走向未来》1986年创刊号,后收入《中国现代思想史论》(天津:天津社会科学院出版社,2004年),第1-36页。

⑥ 参见秦晖:“新文化运动的主调及所谓被‘压倒’问题(上)”,《探索与争鸣》9(2015):72-82;“新文化运动的主调及所谓被‘压倒’问题(下)”,《探索与争鸣》10(2015):74-82。

引用作品[Works Cited]

陈漱渝:“由《收获》风波引发的思考”,《鲁迅研究月刊》1(2001):45-52。

[Chen, Shuyu. “Reflection on the Dispute of *Harvest*.” *Lu Xun Studies Monthly* 1(2001): 45-52.]

杜赞奇:《从民族国家拯救历史》。王宪明等译。南京:江苏人民出版社,2008年。

[Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation*. Trans. Wang Xianming, et al. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2008.]

冯骥才:“鲁迅的功与‘过’”,《收获》2(2000):123-26。

[Feng, Jicai. “LuXun's Merits and ‘Demerits’.” *Harvest* 2(2000): 123-26.]

贺桂梅:《“新启蒙”知识档案》。北京:北京大学出版社,2010年。

[He, Guimei. *The Pedigree of “New Enlightenment”*. Beijing: Peking University Press, 2010.]

刘禾:《跨语际实践》。北京:三联书店,2002年。

[Liu, He. *Translingual Practice*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]

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):11-22。

[Liu, Yukai. “The Origins and Significance of the Idea of Lu Xun's Criticism of National Characteristic.” *LuXunStudies Monthly* 1(2005): 11-22.]

约翰·穆勒:《论自由》,孟凡礼译。桂林:广西师范大学出版社,2011年。

[Mill, John Stuart. *On Liberty*. Trans. MengFanli. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2011.]

陶东风:“‘国民性神话’的神话”,《甘肃社会科学》5(2006):21-24。

[Tao, Dongfeng. “The Myth of ‘Myth of National Characteristic’.” *Gansu Social Sciences* 5(2006): 21-24.]

——:“警惕中国文学研究中的民族主义倾向”,《探索与争鸣》1(2010):45-48。

[——. “Beware of the Nationalist Inclination in Chinese Literary Studies.” *Exploration and Free Views* 1(2010): 45-48.]

汪晖:“当代中国的思想状况与现代性问题”,《天涯》5(1997):133-50。

[Wang, Hui. “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity.” *Frontiers* 5(1997): 133-50.]

——:“文化批判理论与当代中国民族主义问题”,《战略与管理》4(1994):17-20。

[——. “Cultural Criticism Theory and the Question of Nationalism in Contemporary China.” *Strategy and Management* 4(1994): 17-20.]

汪卫东 张鑫:“国民性作为被拿来的历史性观念”,《鲁迅研究月刊》1(2003):65-73。

[Wang, Weidong, and Zhang Xin. “National Characteristic as a Historical Idea Taken from Outside.” *Lu Xun Studies Monthly* 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》(社会科学版)1(2004):48-53。

[Wang, Xuejun. “On the Erroneous Statement of Liu He's ‘Myth of National Characteristic’.” *Journal of Nanjing Tech University* 1(2004): 48-53.]

杨曾宪:“质疑‘国民性神话’理论”,《吉首大学学报》1(2002):59-66。

[Yang, Zengxian. “Questioning the Validity of the Theory of ‘National Characteristic Myth’.” *Journal of Jishou University* 1(2002): 59-66.]

张全之:“鲁迅与‘东方主义’”,《鲁迅研究月刊》7(2000):80-82。

[Zhang, Quanzhi. “LuXun and ‘Orientalism’.” *LuXunStudies Monthly* 7(2000): 80-82.]

竹潜民:“评冯骥才的《鲁迅的功和‘过’》”,《浙江师范大学学报(社会科学版)》3(2002):11-13。

[Zhu, Qianmin. “On Feng Jicai's Article ‘Lu Xun's Merits and Demerits’.” *Journal of Zhejiang Normal University* 3(2002): 11-13.]

(责任编辑:王 峰)