

November 2012

The Tension between the Enlightenment and Cultural Identity in Postcolonial Context: with Wai-lim Yip as a Focus

Yiqing Liu

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Liu, Yiqing. 2012. "The Tension between the Enlightenment and Cultural Identity in Postcolonial Context: with Wai-lim Yip as a Focus." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (6): pp.115-124.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss6/16>

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.

后殖民语境中启蒙与文化认同的张力

——以叶维廉为中心

刘毅青

摘要:启蒙所要求的对自我意识和主体性的觉醒,在中国五四以来的启蒙里强烈地表现出对传统的批判,甚至是通过批判传统而达到现代性。但这种启蒙造成了近代中国文化主体的失落,导致一种文化的“虚位”,这就使得中国丧失了自身的主体性。五四以来的启蒙导致的中国主体性丧失的后果在后殖民的香港和台湾,首先被人文知识分子所深刻地体验。有鉴于此,叶维廉认为,在香港殖民文化统治下,对中国文化的认同能够让殖民地下的人民真正意识到自己的文化身份,实现民族觉醒;文化认同能够促使对自身殖民文化限制的反思,文化认同由此具有启蒙的功能。因此,在后殖民语境中,中国传统文化由五四时代作为启蒙批判的对象,成为文化启蒙的主体。后殖民的启蒙要以传统文化重新找回自身的主体性。

关键词:叶维廉 启蒙 文化认同 后殖民

作者简介:刘毅青,江西瑞昌人,文学博士。绍兴文理学院人文学院教授。主要从事中国美学、文艺理论和海外汉学研究。本文为作者主持的2009年国家社科基金(青年项目)《二十世纪下半叶西方汉学家的中国美学研究》[09CZW010]成果。电子邮箱:hero5308@163.com

Title: The Tension between the Enlightenment and Cultural Identity in Postcolonial Context: with Wai - lim Yip as a Focus

Abstract: The awakening of self - consciousness and subjectivity resulted from the enlightenment demonstrates in the May 4th Movement as a radical criticism on tradition, and this criticism itself becomes a means to modernity. The enlightenment also resulted in the loss of Chinese cultural subjecthood, the consequence of which was felt strong in the post - colonial Taiwan and Hong Kong first. Among the intellectuals under the colonial culture, Wai - lim Yip believes that identification with Chinese culture in Hong Kong may reinstall the cultural identity of the colonized people and establish national identity. Identification with Chinese culture may prompt reflection on the constraints of the colonial culture, and therefore it can also perform the function of enlightenment. In the post - colonial context, traditional Chinese culture turns from the object of criticism in the May 4th Movement to the subject of cultural enlightenment, and the primary objective of post - colonial enlightenment is to retrieve the subjecthood of the traditional culture.

Key words: Wai - lim Yip enlightenment cultural identity post - colonial

Author: Liu Yiqing is a professor at College of Humanities, Shaoxing University, with research interests including Chinese aesthetics, literary theory and overseas Chinese studies. Email: hero5308@163.com

自上世纪90年代《中国诗学》(三联书店,1992年版)在大陆的出版以来,叶维廉的比较诗学和基于比较视野的中国道家美学研究引起了大陆学界的兴趣,对叶维廉的相关研究也逐渐成为比较诗学的一个热点,成为相关的硕士和博士论文研究的热门课题。而这个世纪之交《叶维廉文集》(1-8)(安徽教育出版社,2002年版)的出版则将大陆的叶维廉诗学理论研究推向了对其诗歌

艺术的研究,大陆举行了多次不同规模的叶维廉学术研讨会。可以说,叶维廉是中国比较诗学和美学研究的一个较具影响力的研究对象。但是遗憾的是,对作为叶维廉诗学建构情感动力的文化认同学界却着墨不多,其比较诗学和美学中的文化认同未能得到足够的重视,这表现在当前的研究中对叶维廉的文化认同与其比较诗学的关系仅仅作为背景稍略提及,未能对其文化认同的具体

思想内涵和意义进行系统研究。而这种不足使得我们无法对叶维廉诗学有更为深入的理解,因为忽视对叶维廉文化认同的探讨就无法走入其学术研究和诗歌创作的内在核心。在笔者看来,对于海外华裔学者而言,文化认同、身份认同、民族主义关涉其学术的问题意识,这种认同又与殖民地文化实践关系密切。故此,唯当理解文化认同的意识如何影响叶维廉,才能弄清其学术研究和诗歌创作的精神旨趣,对其做出合理的评价。

一

叶维廉生处于中国社会发生剧烈变化的30年代,少年即从大陆随家人移居香港,然后到台湾接受大学教育,在台湾他成为现代诗歌运动的著名诗人,最后从台湾定居美国从事学术研究。不断漂泊的人生经历,从国内到港台,最终到海外,他不但经历了从诗人到学者的身份转换,更经历了殖民时代的香港教育以及中国文化与西方文化的碰撞,正是这种生命与文化的体认使得叶维廉思考:民族认同与传统文化之间的关系。

海外的生活经历给予叶维廉的是一种深深的“郁结”,这来自文化无根的感觉,这种无根在叶维廉骨子里就是对自我的一种文化认同危机。从1960年的《赋格》到1967年的《愁渡》,叶维廉都在文化认同危机中——郁结中寻找出路。1967年,《愁渡》一诗中抒发的正是其文化的无根感受:“亲爱的王啊,别忧伤/你在哪里,城市就在哪里。”他的《赋格》也是其流离经验的抒发,例如第一节的结尾:“北风带着狗吠弯过陋巷/诗人都已死去,狐仙再现/独眼的人还在吗?/北风狂号着,冷街上,尘埃中我依稀/认出这是驰向故国的公车/几筵和温酒以高傲的姿态/邀我仰观群星:花的杂感/与神话的企图——我们且看风景去”,透过“驰向故国的公车”的意象叶维廉抒发了对故国的强烈怀念以及对自身漂零的忧伤之情。《赋格》的内在的情绪正是《诗经》中的古诗:“予欲望鲁兮,龟山蔽之,手无斧柯,奈龟山何”。正如他自己所说:

我在论台湾六、七十年代的现代诗时,数度提到“郁结”,这原是1972年梁新怡访问我问及我的诗为何如此浓烈时我提出的答案(《文林月刊》10, 1973.

09.01),但后来回头看我的前行者鲁迅以还的诗人,一直到我同代的作家,无一不被笼罩在个体群体大幅度的放逐、文化的解体和无力把眼前渺无实质支离破碎的空间凝合为一种有意义的整体的废然绝望、绞痛、恐惧和犹疑的巨大文化危机感里,都可以称为“郁结”。在我的情况,从《赋格》到《愁渡》间的作品最为浓烈,在1970年吐血割胃后,风格数度改变,其间,因着妻子慈美,我们共游了台湾和台湾以外不少美丽的山川,也曾写下不少农村山光水色,但我始终没有完全走出这个“郁结”。是这份诗的而且更是中国文化危机的关怀与“郁结”驱使我后来用诗一样浓烈的情感投入中国特有的诗学、美学的寻索。(“增订版序”8)

究其因,这种“郁结”来自海外的漂泊,从小饱受殖民文化歧视,他不觉地“在我这个在死亡边缘上挣扎的小小的心灵里,无形中生了一个长久以来都解不开的郁结,一个为国家民族而忧伤不尽的郁结”,而这一情感的“郁结”乃至凝结成为这样的信念:“由忧伤慢慢地凝为一种爱与信念:我的成长必须与国家民族再生的努力同进”(叶维廉,“增订版序”2)。正如有论者所看到的,“处身于残酷的时代隔离与文化剧变的环境,让叶维廉长年专注于身份与文化认同命题,整理出开创性的东西文学比较坐标与文化思维模式”(黄梁6)。

二

陆建德在关于后现代主义和后殖民批评的思考中指出的,在殖民主义盛行时,殖民者极其注重推行自己的教育制度,教授自己的语言。麦考莱在谈及印度人的英语教学时强调,英国应致力于培养一个特殊阶层,“其血液和肤色和印度人一模一样,但是其趣味、见解、道德观和智识却都是英国人的”(陆建德52)。殖民地独立后,殖民者的语言保留了其特殊地位,用殖民者的语言写作有利于殖民地精英阶层和统治集团融入原殖民宗主国的社会。港英政府出于自身的殖民统治的需要,在其教育体系中一贯不重视中文教育,多年之

后,香港学者关子尹借现代德语的危机反省香港的中文教育时指出:

香港教育最严重的是中学界一直存在着不少所谓‘英文学校’,除了中文、中史两科外,所有其它学科都以英文授课,换言之,基本上是放弃了“母语教育”。在这种教学策略之下,除了少数有优良传统的“名校”外,大多数学校的教学结果,就是教出一大批中英文都不行的学子,从“语文作育”的观点看,总的而言,是失败多于成功,正如当年莱布尼兹参观德国书展后的感想一般:“许多人没有学好法语之余,竟然连德语也生疏了”。(关子尹 9)

同时,港英政府的教育也严重忽视教育的人文科学传统,导致至今香港人都不重视人文科学的发展,缺乏应有的历史意识。港英政府的文化政策是把文化商业化,从而文化变成了娱乐活动。港英政府的大学教育是完全的实用主义,有意地用实用的工商业挤压人文的思想,大学成为培养“找工作”的地方,大学生缺乏必要的人文思考能力。陈国球在谈及他在五六十年代在香港所接受的文学教育时这样说道:“最令今天的我们感到失望的,是老辈们限制我们认识自己、教我们遗忘自己”(陈国球 43)。因此,表面上英国人给香港留下了文化自由的空间,但其实由于缺乏人文思想的传统教育,以致香港人无法利用这种自由来开拓人文的精神空间。

对于香港人来说,由于殖民地统治者凭借的西方现代化的文明成果来到这里,西方那种文化上的优越感,致使被殖民者以一种落后民族的崇拜心理,自觉承认殖民统治具有的那种文化优越性;同时,远离母体文化,对母体传统文化隔膜以及反叛情绪,这二者使得他们对中国文化的民族认同瓦解了。殖民地的知识分子只能眼睁睁看着古老的精英文化与文明遗产日渐衰落。叶维廉指出:

英国殖民者宰制原住民的策略,其大者包括殖民教育采取利诱、安抚、麻木制造替殖民地政府服务的工具,制造原住民一种仰赖情结,使殖民地成为殖民者大都会中心的一个边远的羽翼;仰赖情结里还包括弱化原住民的历史、社团、

文化意识,并整合出一种生产模式,一种阶级结构,一种社会、心理、文化的环境,直接服役于大都会的结构与文化,西方工业革命资本主义下的“文化工业”,即透过物化、商品化、目的规划化把人性压制、垄断并将之工具化的运作,便成了弱化民族意识的帮凶;殖民文化的利诱、安抚、麻木和文化高度的经济化商品化到一定程度,使任何残存的介入和抗拒的自觉完全抹除。在文化领域里,报纸的文学副刊和杂志泛滥着煽情、抓痒式的商品文学,大都是软性轻松的文学,不是激起心中文化忧虑的文学,其结果是短小化娱乐性的轻文学,读者只作一刻的沉醉,然后随手一丢,便完全抛入遗忘里,在文化意识民族意识的表面滑过,激不起一丝涟漪!对历史文化的流失没有很大的悲剧感,偶然出现的严肃认真的声音,一下就被完全淹没。 (“自觉之旅” 273)

在叶维廉看来,殖民地教育目的的实质就是在制造替殖民政府服务的工具,这些人最好只是工具,因为如果有中国民族意识与文化意识,将对殖民统治不利;这些人的人生取向最好是指向英国式的上流社会,但缺乏文化内涵的社会。(英国上流社会当然有它的文化内涵,但并非这些中国人可以认同的;往往他们只取其表面,如讲究住半山区的洋房、开鸡尾酒会) (“自觉之旅” 270 - 71)。叶维廉指出,殖民教育,使得很多香港人凭借英语思维、英国大学的文凭得以进入所谓的上流社会的社交活动圈,在貌似高雅的生活情趣和公众自信中变得麻木。其结果不过是使他们更容易融入殖民地的上流主流社会,成为“非黄非白”的杂交人。虽然这种混杂的身份意识在殖民语境中一定程度上建构了他们的自我身份,缓解了其身份的焦虑和危机,却并不能从根本上获得真正的自我意识,因为丧失中国文化和国家的民族认同后的自我始终不能真正摆脱内在的自我意识的分裂,无法达到真正的自我身份认同。多少年后,陈国球在回忆自身的成长经历时,感叹道:“香港,我们的一代,就是这么一个失去自己身世的孤儿。我们的记忆,或许于大家族中话聚天伦时,不无少补;我们的失忆,正好把这段野外求生的经历

忘记。香港,本是借来的空间、借来的时间”(陈国球 46)。因此,正如周蕾指出香港人所面临的文化困境和身份认同的危机:

不同的语言和文化在日常生活中无时无刻地交错,使在香港土生土长的一代如我,一直活在“祖国”与“大英帝国”的政治矛盾之间,一直犹豫于“回归”及“西化”的尴尬身份之中。对于香港人来说,语言,特别是“中文”,包含着意味深长的文化身份意义和价值意义。但是对于在香港生长的人,“本”究竟是什么?是大不列颠的帝国主义文化吗?是黄土高坡的中原文化吗?(周蕾 6)

叶维廉深刻地洞察到,香港的殖民文化构成了一种双重的压制,即文化工业和殖民文化的结合。他说,“殖民文化也是一种文化工业,透过利诱、安抚、麻木,把民族自觉压制,进而把被统治者工具化”(“自觉之旅” 271)。他认同法兰克福学派的阿多诺和霍克海姆所指出的:工业革命后期资本主义的文化为文化工业,透过物化、商品化、目的规划把人性压制、垄断,并将之工具化。由此,叶维廉认为,香港的现代主义艺术也就不单是面临着对工业文化的批判,同时也担负着民族文化认同的启蒙作用。启蒙在香港的殖民语境中,就是让人们意识到自己的身份处境,达到民族自觉。传统文化是启蒙必须依赖的文化资源。叶维廉由此激赏症弦的《盐》,因为,在这首诗歌里面:“它不但流露了症弦作为一个诗人在历史经验流失的忧伤与无奈中必需作、或只能作的一种努力——利用破碎、片断记忆的书写作为文化记忆的一种印记,在最深处还反映了现代中国人在剧变的苦难境况中必须面对文化记忆势将流失的必然”(“记忆离散” 360)。叶维廉极力批判殖民教育的蒙昧性,他认识到对于海外华人而言,对中国文化的认同乃是一种思想启蒙,即破除对西方文化的盲目崇拜,用一种理性的眼光看待自我,形成自我的价值观念。正如叶维廉所说:

要了解,殖民地的教育,在本质上,无法推行启蒙精神。启蒙,即是要通过教育使我们自觉到作为一个自然体与生俱来的权力和自觉到自己作为一个中国人所处的情境。这,殖民政府不能做,因为唤起被统治者的民族自觉,就等于让

他们认知殖民政策控制、镇压、垄断的本质;自觉是引向反叛与革命之路。殖民地教育采取利诱(譬如你是“皇家”出身的,包括英国回来或者港大毕业的,你的薪水比非皇家出身的高一倍以上)、安抚、麻木等。(“殖民主义” 183)

无疑,殖民地的文化困境首先来自于近代以来中国传统文化在西方现代化冲击下的危机。作为一个民族的历史传统来说,文化是其延续的核心,尤其对于海外的华人而言,他们同时感受着世界政治格局的变化,在文化和政治的双重逼迫之下,中国文化对于海外华人来说,其作为自我认同的根源意义不仅仅在于维护文化传统,它还必须在多元文化的语境中吸收其它文化,从中汲取有益于自身的养料。叶维廉认为,诗本是华夏民族重视情感的文化传统之精华所在,当传统断裂造成个体存在的失落,写现代诗乃成为一种文化本能,诗人在想象中努力恢复诗文化传递行为方式的意义系统。叶维廉以自己的创作为例,分析到:

我后来的成名作《赋格》是在身体的离散和殖民地城市香港孤立断裂的伤错这双重冲击下产生的。抗战胜利还没有透一口气,内战又把中国人狠狠地隔离,妻离子散凡四十年,饱受多重的错位的绞痛。我和一些其他的作家被迫离开大陆母体而南渡香港与台湾,在“初渡”之际,顿觉被逐离母体空间及文化,永绝家园,在“现在”与“未来”之间焦虑、犹疑与彷徨;“现在”是中国文化可能被毁的开始,“未来”是无可量度的恐惧。五六十年代在港台诗人感到一种解体的废然绝望。我们既承受着五四以来文化虚位之痛,复伤情于无力把眼前渺无实质支离破碎的空间凝合为一种有意义的整体。在当时的历史场合,我们如何去了解当前中国的感受、命运和生活的激变以及忧虑、孤绝禁锢感、乡愁、希望、精神和肉体的放逐、梦幻、恐惧和犹疑呢? (“增订版序” 4)

文化虚位之痛包括文化虚位的提出,说明了海外华人对传统文化价值观的消逝带来了自我认同的深刻痛苦。“我们想拈出文化语言在身为异‘国’为异客的诗人意识状态中的现象。和自己

的文化国土隔离了,本国的文化及语言反而强烈起来,这固然是认同的一种心态活动的一部分。其次,本国文化和语言的亲切感,本国文化所包孕的完整意念可以构成诗人心理上的一种保卫的技能。再其次,便是把传统的构架层叠在异国机械工业社会支离破碎的文化面上,试图求得完整的意义”(“经验的染指”260)。正因此,叶维廉对处在世界一体文化视野之下的华人文学表示了忧虑。他认为自五四以后,“虽然构成文化认同意识的四要素——历史意识、社会意识、宗教或文化意识和承传、持护文化记忆的语言——并没有像某些非洲土著民族那样为全然毁灭,但列强的侵略及日本一而再,再而三地设法把中国殖民化的活动,显著地感染了中国文化,如外来文化的中心化和本源文化被分化、渗透、淡化以至边缘化而产生的‘文化失真’和‘文化改观’”(“文化错位”261)。

三

叶维廉对五四的文化学者有着同情之了解,认为在当时特定的历史中,中国被外来的侵略势力完全打垮的情形下,由这种民族危机引发了对本民族文化的极度的不自信,由此对自身的文化采取了完全负面性的否定性的批判。五四运动原是一种文化觉醒的运动,百多年来外侮之辱,至此无以复加,当时的中国正面临灭亡的恐惧。所谓文化觉醒,便是要雪耻辱,重建民族的信心,要除恐惧,推动新的科技文化以充实国势。要救国,必须要传播新的思想,所以必须要推动口语,作为传播的媒介,使新文化的意识与意义得以普及大众。要他们觉醒到国家的危机,必须对旧文化的弊病作全面的攻击,在当时,新思想者不假思索地揭传统文化的疮疤,呈露着一种战斗意识的批评精神。正因为此,“当时的凶猛程度,我们现在看来,是相当情绪化的,对于传统文化中一些对新文化新社会仍具启发意识的美学内容及形式甚至生活、伦理的观念,对于它们的正面作用完全一笔抹煞者,大有人在”(“中国文学批评”10)。在当时的激流中,要停下来不分新旧只辨好坏完全客观而深思熟虑地去处理文学者实在不多,而且亦非当时的主流。五四时期强烈的战斗的批评精神亦反映于当时的创作里,譬如批判的写实主义(critical

realism),反传统社会的戏剧与小说,为当时最具代表性而贡献也最突出的文学创作,即就诗歌来说,当时所继承的便是西方浪漫主义中革命性的一面,由语言的形态(弃传统不涉理路的语态而袭用说理演绎的语法,强调“我”的重要性,由“我”向“你们”申说当前要义)到题旨,无不具有批评的精神,甚至有时会沉入过度伤感主义的新月诗人,都可以说是在一种对过去制度批判的精神下进行的,如徐志摩认为爱情至高至大可以克服万难改变世界等等。这固然可以视作缺乏理智平衡的一种宣泄,但这种推崇爱情的态度,背后仍是对传统儒家克制爱欲的批评(“中国文学批评”10)。

五四以来对西方文化的引入部分起到了启蒙的作用,西方成为对传统中国进行现代启蒙的价值坐标,西方的价值观念和思想成为新文化运动的主要目标。问题在于,五四以来的中国启蒙运动对现代性的追求中伴随着对传统的颠覆,传统是作为现代的对立的负面消极价值需要进行批判的,“在新文化运动中,中国传统思想文化和儒家伦理被看作是阻碍民主政治的最大障碍,于是孔家店被砸烂了”(周方舟)。启蒙带有积极乐观的进步论色彩,现代西方文化则是启蒙追求的理性价值的代表。而在经过了二次世界大战,在后殖民语境下,叶维廉认为,殖民地尤其需要一种启蒙,这种启蒙是以唤醒民众的民族意识为目的的,这里个体的自我意识与民族认同是统一的。因此,对传统文化的追溯,乃是对自我身份的认同过程,而这种启蒙更伴随着对现代性的批判。启蒙的意义就在于发现自我,对自身处境进行理性的反思。“把被传统、因袭、历史、文化、家国镇压下去的经验解放出来,然后试探他们,通过感觉,通过一连串的质问,企图找到人的存在的真质”(“自觉之旅”267)。对于海外的华人来说,他们对个人生存价值的追寻与对自我身份的认同扭结在一起。

正如我们所见,五四的那种以西方文化作为启蒙的主体性建构在后殖民的语境中面临着深刻的困境,其根源就在于以对传统的彻底批判所展开的启蒙,或者说将传统视为启蒙的对立面,这种启蒙思路从根本上会导致文化主体的失落,“实际上五四新文化运动的中国知识分子只是肩上扛着‘科学’和‘民主’的大旗,自身已经成了没有自

己的灵魂—思想文化的躯壳”(周方舟)。^①也就是叶维廉反复指出的:五四的新文化运动导致了自身文化的“虚位”,这就使得中国文化丧失自身的主体性,因为以西方文化作为自身的主体意识,是无法真正的确立自我的主体意识。叶维廉在痛心疾首地追问“旧文化割弃了,但浸淫了几千年的光辉精纯的文化,真的可以挥挥剑斩断情丝千万丈吗?向新的文化认同?但新的文化在哪里呢?”(“文化错位”264)。

而这就是直指五四至今没有解决文化认同危机的课题。近代以来中国文化失去主体意识的代价就是对西方的盲目推崇与追随,对西方思想文化缺少必要的反省,而这从根本上也违背了启蒙所要求的理性批判意识。启蒙的这种丧失自我主体性的后果在后殖民的香港和台湾,首先被知识分子所深刻地体验。

可见,彻底的反传统,只能导致传统与现代成为一种对立的关系,使得现代化成为一种单一的对西方的接受和对自身传统的否定,从而忽视了真正的主体性的建立不可能是建立在全盘西化的基础之上。正如叶维廉所言:“在五四之初,德先生和赛先生确曾开启过重要的文化的转机:怀疑精神、批判精神、开放精神,使青年对传统文化中的宰制性的权力架构做出挑战,做出反思,包括对维护传统权力架构的解读方式的破解(顾颉刚的《古史辩》的努力),但同样的反思精神并没有应用到外来意识形态上。事实上,对西方的知识、思想和意识形态的沉醉,往往压倒了对中国文化原质异化生变的思索。这种把侵略者、殖民者的思想内在化,即被外来思想同化到无法反思、无法认知这些曾经帮助他们批判传统宰制架构的外来思想”(“文化错位”260)。

可以说,五四以来的中国启蒙思想面临的深刻悖论莫过于此。因此,在后殖民的语境里,对传统文化的主体性的确立是希望通过中国文化作为启蒙的主体,重新找回自身的主体性。如叶维廉所强调的,中国的现代性是一种植入式的现代性。我们今天仍然珍视五四的精神遗产,如叶维廉所说,五四给我们的贡献最大者莫过于怀疑精神,反对人云亦云的批评态度,对传统的批评方法有极大的修正作用。但如果我们将怀疑精神真正地进行到底,“怀疑精神所引发的必然是寻根的认识”(“中国文学批评”10)。让我们重新反思五四的

反传统,“在五四时期,由于对于西洋思维方式及内容过度一厢情愿地重视,而不能对传统文化作寻根的认识,到其正面价值的再肯定”(“中国文学批评”10)。譬如当时过度重视功利主义——影响至今——便是一例。但遗憾的是,这种怀疑在当时并没有真正推进到更深层。究其因,叶维廉认为“为什么五四以后并没有引发到对传统及西洋的寻根的认识呢,我想一方面是传统惰性的阻力仍大,最重要的还是开放性思想的受挫。五四反对了传统的定型思想以后,作家们受着当时政治潮流的影响,再落入新的定型思想的枷锁中,尤其是上世纪三四十年代的左派作家,每每被困在源出西方的马列主义的模子中;当时的胡风,因为紧握着五四给他的一点开放精神的种子,欲挣脱思想的枷锁,而终于被围剿整肃到无法生存”(“中国文学批评”12)。

四

对后殖民的中国人而言,启蒙应该首先就是一种民族文化的身份认同。文化认同的启蒙就是要走出五四启蒙彻底传统的误区,因为五四的启蒙在思想上并未能摆脱西方启蒙理想的局限,不能清醒地看待中国传统文化,五四启蒙忽视了对我们所接受的西方进行反思,这种对西方文化的盲目崇拜实则违背了启蒙所提出的理性精神。文化认同的启蒙意义就在于开始认识到,应该同样以一种批判的眼光来接受西方。五四以来启蒙思想的丧失自我主体性的后果在后殖民的香港和台湾,首先被以文学创作为中心的知识分子所深刻地体验。殖民经验给予他们的是对中国文化的断裂的焦灼感,因为,他们深刻地认识到离开了中国文化的主体,他们无从去表述自身的当下经验:“如果诗必须来自经验的话,那所谓的香港经验是什么?”与那些安于被殖民文化统治的不同,他们“在下意识中,作者认定自己是中国人”,因此,在他们看来,从文化创作来说,“虽然住在香港,表达的应该是中国文化的一部分”(“自觉之旅”269)。他们自觉希望通过自身的创作来承继中国文化的传统,将其视为自身的文化根源。而回顾百年的中西文化的碰撞和发展,在《被迫承受文化的错位》一文中,叶维廉指出,现代“中国人是苦难的,他们恒常在两种文化的夹缝里,在不同

的错位空间、风景、梦的夹缝里哀伤穿行,承受着身体的、精神的、语言的转位放逐之痛”(75)。惟其如此:

中国的作品,既是“被压迫者”对外来霸权和本土专制政体的双重宰制作出反应而形成的异质争战的共生,所以它们一连串多样多元的语言策略,包括其间袭用西方的技巧,都应视为他们企图抓住眼前的残垣,在支离破碎的文化空间中寻求“生存的理由”所引起的种种焦虑[……]这些作品往往充满了忧患意识。为了抗拒本源文化的错位异化,抗拒人性的殖民化,表面仿佛写的是个人的感觉,但决不是“唯我论”,而是和全民族的心理情境纠缠不分的。(叶维廉,“被迫承受”75)

因此在反省70年代的香港和台湾的艺术创作时,叶维廉意识到,应对文化殖民化保持警觉。由此他对台湾的现代艺术发展作出了深刻的批判。他认为,台湾的艺术在现代化的过程中过多地以西方的价值取向与意识形态为导向,其社会、政治、经济、文化各体系,无不依据欧美所提供的理想模式塑造而成。台湾现代艺术的发展的历程乃是对西方艺术流派亦步亦趋的模仿;从早期泛印象派到后来抽象表现主义,西方现代艺术的各种流派在此轮番上演,其艺术观念无不是对西方艺术的形式技巧与思想观念的直接套用。叶维廉认识到,那种一味追求艺术的现代化而盲目西化的创作是一种简单的邯郸学步,是以丧失自身固有之文化传统与民族意识为代价,其结果是非但没有得到西方的承认,更使得香港和台湾的现代艺术无法建立自我身分的认同,最终沦为一种殖民地的文化点缀(“殖民主义”362-82)。他质疑到:“香港经验是中国文化经验的一部分吗?”对此,叶维廉自己的回答是矛盾的:“是又不是。”因为,他从香港人那里感受到的:“是,因为是中国人的城市;不是,因为文化的方式不尽是,香港人的心态不尽是。”他深感“香港人民族意识空白”,并希望通过艺术惊醒他们,寻找其中的病因(“自觉之旅”270)。叶维廉提出香港作家应该挑战殖民政策下意识的宰制和垄断的形式,反映在这个体制下的挣扎和蜕变。只有当其正视中国意识与殖民政策的对峙、冲突、调整、有时甚至屈

服而变得无意识、无觉醒到无可奈何的整个复杂过程才能构成真正的香港经验,才能成为中国文化经验的一部分。“我们有没有或者可以不可以写殖民政策下意识的控制和垄断形式。我觉得,能够触及和反映在这个体制下意识的挣扎和蜕变(包括中国意识与殖民政策的对峙、冲突、调整、有时甚至屈服而变得无意识、无觉醒到无可奈何的整个复杂过程)才算是香港文学”(“自觉之旅”270)。

面对殖民话语和消费主义传媒的虚假意识,叶维廉对中国民族意识的真正觉醒抱有深刻的忧虑:在这种全球化资本主义浪潮中,如何使香港回归本位文化,以民族文化精神为港人的精神文化资源。正因此,“我们想拈出文化语言在‘身为异“国”为异客’的诗人意识状态中的现象。和自己的文化国土隔离了,本国的文化及语言反而强烈起来,这固然是认同的一种心态活动的一部分。其次,本国文化和语言的亲切感,本国文化所包孕的完整意念可以构成诗人心理上的一种保卫的技能。再其次,便是把传统的构架层叠在异国机械工业社会支离破碎的文化面上,试图求得完整的意义”(“经验的染指”260)。叶维廉以为只有通过中国文化的启蒙,才能实现香港的真正复兴。因为,华人始终无法到西方文明中去找寻自己的身份认同,他只能回到自己的文化传统当中去,在自己的文化里确认自己的认同。即在后殖民时代,叶维廉认识到在海外的知识分子,必须认清西方的局限,对西方的消费文化进行批判,对传统价值观的建构此时就成为思想的启蒙。

在后殖民时代传统与西方,在启蒙的位置上互置了。而如果没有这种借助传统文化复兴的思想启蒙,殖民地的新一代就不能觉醒,丧失自己的价值观,被西方的文化所占据心灵,成为没有灵魂的一代。叶维廉批判现代的消费文化,对消费文化的全球扩张忧心忡忡,因为它搅碎了各民族国家的传统价值,建构了以消费文化为架构的新世界文化秩序。他认为,知识分子应该担负其反思责任:“我们在位的菁英分子仿佛对现代化、全球化有高度的内在化,没有多大批判性的反思,譬如现在中国不少学者(包括比较文学学者和全球化的论述者)往往对西方流行的理论话语、术语未经反思地全面拥抱,没有经历文化异质争战内在的衍化,许多对传统中国文化里的解困能力甚至

没有什么认识,把后现代全球化的走向奉为圭臬,乐不思蜀。西方霸权的成功,其中最大的关键之一,是依存第三世界统治阶级中菁英分子对西方后启蒙思想,包括开发理论的内在化,对西方生产模式所带动的杀伤性的文化工业视而不见”(“增订版序”3)。可见,以对传统的彻底批判进行启蒙,或者说将传统视为启蒙的对立面,这种启蒙也就从而造成了文化主体的失落——最终导致一种文化的“虚位”,这就使得文化本身没有主体性,以西方作为自身的主体,这恰恰失去了自我主体。近代以来对西方的盲目推崇,对科学主义等西方的盲从,也正是以失去自我的主体为代价的。正如有论者指出的,在近百年现代性的建构中,启蒙知识与新型国家的结合是最典型的表征。不仅国家现代化的主题渐渐压倒了其他主题路径(如自由主义与无政府主义),而且种种“新人”“新女性”“新文学”等“新”字打头的现代性设计也潜在地参照着西方民族国家的伦理和美学设计。这种从国家制度到文化意识形态的启蒙话语,在把民族国家从半封建半殖民化境遇中解放出来的同时,却又内在的将其范围内的个体们再度殖民化。个体成为了权力所征用、建构的对象,除了权力所命名的身份,他自身缺少想象的依据(李作霖124)。

五

叶维廉诗学比较研究蕴含着强烈的文化认同意识,他在方法上是以西方诗学为参照,重新发掘在他看来传统中被遮蔽的,具有现代价值的诗学进行深度的阐释。他的文化认同是从西方回转到东方,以反对“西方中心”为取向的“多元文化论”,通过批判西方全球化来塑造自己的文化认同。他的研究从而具有了多元文化的背景,他的美学研究突出了中国美学固有的特质,对其中蕴含的现代意义,与西方现代艺术做了深层的沟通,以求达到中西融合。这种融合是以中国文化为本位,体现了对中国文化的强烈认同。对叶维廉而言,当他的学术复归于中国美学和诗学研究,随着其学术研究的中心转移到了对传统美学的阐发,他找到了一种文化的认同。正如有研究者所说的:吸纳道家美学思想是促成他从文化“郁结”成功突围的关键因素(龙扬志87)。文化认同影响

了他的美学影响,他选择庞德和艾略特作为对象,阐发他们的诗学中符合中国诗学的审美理想。西方现代诗歌的美学反而成了叶维廉回归中国传统,寻求精神的源头的契机。而唯有通过传统文化的再造才能最终化解他“郁结”于心的文化之伤,让他获得了心灵的宁静。

叶维廉对道家美学价值的张扬与对西方中心的解构立场是结合起来的。正因此,叶维廉继承徐复观对道家哲学来自忧患意识的阐释,颠覆之前中国学界将道家视为一种消极的思想的观点,指出了道家哲学的思想动机依然是来自对社会与人生的忧患,这种忧患就是一种自我意识的觉醒。叶维廉尤其强调这种觉醒就是一种对“常”的批判意识:

很多人对道家作为一种思想力量都有点保留的态度,往往把它看成一种消极的行为/哲学,这,实在是因为内在化了几千年得势的思想(儒家)的偏见所致,我想趁此机会唤起读者一种沉湎已久的觉识,当我们把一些现象视为“异于常态”时,我们所依据的所谓“常”,或者我们已经内在化的仿佛不用思索便知道的“常”,其实不是绝对的,而在相当多的情况下,这些所谓“常”往往只是以前因某种政治利益或社会效应的主观执见而建构出来的一种运作准据,多是以偏概全的,是一种器囚。尤其是在某些社会的运作下,僵固偏狭,反而宰制了我们思维的活动空间,而看不见这些强势的“常”如何遮盖了宇宙与人性更大的胸怀。道家要我们时时质疑我们已经内在化的“常”理,要不受“常”理左右,首要的,要知道道家用的语言已经出自强势机制的“常”语,所以只要把常语的既定语意颠覆,就能释放出该字的另有所指。道家精神最终是要去语障、解心囚,恢复活泼泼的整体的生命世界,是另一种积极的运作。我们后面要凸显道家机灵的语言策略。(“中国诗学”110)

叶维廉的这一美学立场根源于其文化认同,他对中国文化的推崇并不是盲目的,而是以其美学思想为内在的指针。他选择道玄禅作为自己的文化根底,但他对儒家思想亦抱有同情之了解:

“一个常犯的错误是儒家思想的解读。现代中国的情况,太多太多有关儒家思想的叙述,往往只借助于减缩性的择要,仿佛儒家思想几百年来一成不变似的。这完全是错的。我们需要重现现代撷取儒家思想特有的复杂的历史心理情状”(“异花受精”6)。

总的来说,叶维廉在对中国文化的认同里发掘了其中对现代性的批判性,他关注以中国美学与西方那些对现代性的进行颠覆和批判的诗人和美学思想进行沟通。他批判柏拉图,亚里斯多德以来西方哲学中那种独断论的单一文化观。而在在他看来,中国文化本身就是一种鼓励多样性的文化,他从中国文化内部的多元性扩展到世界文化的多元性,他所认同的不仅仅是单一的中国传统文化,而是多元的中国文化。正是这种对于中国文化的现代意义的学术研究方向的确定,在叶维廉那里,中国文化一方面是构成殖民地民族文化认同的核心,另一方面起着批判西方文化危机的责任。在西方的现代化进程中消费文化的兴起与其殖民文化有着共生性,殖民文化伴随着“消费”逐渐走向了全球化。正如后殖民理论所指出,以西方为中心向外扩张的后现代文化策略,其实是西方文化霸权延续其支配他国的利器(徐贲 172-74)。叶维廉从其香港的殖民生活经验中体验到,人类精神世界的荒漠化,不仅仅是当今美国的特殊现象,更是整个人类所面临的共同危机。这使得他对西方消费主义、物质主义作为普遍价值观的全球化的扩展感到忧虑。因此,他的文化认同所具有的启蒙精神一方面是对殖民文化的批判,另一方面也是对现代性的批判。

结 语

在殖民化社会里面,文化认同丧失的同时伴随着传统文化的崩溃,殖民心态成为影响知识分子发挥独立作用的主要意识。在后殖民语境中,中国传统文化由五四新文化运动以来作为启蒙批判的对象,变为文化启蒙的主体,后殖民的启蒙则是要以传统文化重新找回自身的主体性,参与构建后殖民语境下的主体意识。叶维廉认为,知识分子应该成为这一社会最重要的革新力量。后殖民地时代,知识分子面临的任务一方面是重建中国文化,一方面是重塑文化认同。而对传统文化

现代价值的肯定自我认同的前提。对于海外华人学者来说,其学术研究从一开始就要解决两个自我的身份认同与中国文化重建之间的张力,通过学术话语的梳理完成身份冲突到文化认同的协调。一方面,西方的学术训练和知识体系的完整性使得他们对传统文化面临崩溃的困境有着深刻的忧虑和体认,另一方面,在对自我认同的重建过程中,他们日益感到传统文化所具有的根基地位,他们迫切地希望在其学术视野中达成“中国文化的重建”,以此为其文化认同,传统必须释放出活力和创造力,对现代文化产生影响。

注释[Notes]

①徐碧辉亦指出,中国的现代性启蒙是以民族独立、国家富强而不是以个体价值的认定和张扬为主要目标的,因此,中国现代性启蒙的主潮是社会启蒙,而这种社会启蒙的内容与目标跟西方启蒙运动所提倡的理性精神也有很大差异。见徐碧辉:“美学与中国的现代性启蒙——20世纪中国的审美现代性问题”,《文艺研究》2(2004):4-11。

引用作品[Works Cited]

- 陈国球:“借来的文学时空”,《读书》7(1997):43-47。
 [Chen, Guoqi. “Borrowed Literary Time and Space.” *Reading* 7 (1997): 43-47.]
- 关子尹:“莱布尼兹与现代德语之沧桑——兼论‘语文作育’与民族语言命运问题”,《同济大学学报:社会科学版》1(2005):1-11。
 [Kwan, Tze-wan. “Leibniz and the Development of Modern German.” *Journal of Tongji University (Social Sciences)* 1 (2005): 1-11.]
- 李作霖:“福柯的主体阐释学及其对中国现代性问题的启示”,《湖南师范大学社会科学学报》6(2008):121-25。
 [Li, Zuolin. “Foucault’s Hermeneutics of Subjectivity and its Significance for Chinese Modernity.” *Journal of Hunan Normal University (Social Sciences)* 6 (2008): 121-25.]
- 黄梁:“从无声处扣问浮生——推敲的诗艺:叶维廉《雨的味道》索隐”,《江汉大学学报(人文科学版)》4(2008):5-10。
 [Huang, Liang. “Inquiries into the Floating Life from the Silence: On Wai-lim Yip’s *The Taste of Rain*.” *Journal of Jiangnan University (Humanities and Social Sciences)*

4 (2008): 5-10.]

龙扬志:“郁结与突围——试论叶维廉70年代诗歌风格的转变”,《叶维廉诗歌创作研讨会论文集》。北京:北京大学中国新诗研究所,首都师大中国诗歌研究中心,2008年。82-89。

[Long, Yangzhi. "Stagnation and Breakthrough: On Wai - lim Yip's Stylistic Change in his Poetry in the 1970s." *Proceedings from Symposium on Wai - lim Yip's Poetry*. Beijing: Institute of Chinese New Poetry, Peking University, and Research Centre for Chinese Poetry, Capital Normal University. 2008. 82-89.

陆建德:“知识分子与‘地之灵’”,许纪霖主编《知识分子论丛》第一期。南京:江苏人民出版社,2003年。32。

[Lu, Jiande. "Intellectuals and 'the Spirit of the Earth'." *Intellectuals Forum*. Vol. 1. ed. Xu Jilin. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2003. 32.]

叶维廉:“增订版序”,《中国诗学》。北京:人民文学出版社,2007年。

[Yip, Wai - lim. "Preface to the Revised and Expanded Edition." *Chinese Poetics*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2006.]

——:“文化错位:中国现代诗的美学议程”,《中国诗学》。北京:人民文学出版社,2007年。

[- - - . "Cultural Dislocation: The Aesthetic Agenda of Chinese Modern Poetry." *Chinese Poetics*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2007.]

——:《中国文学批评方法略论》,《中国诗学》。北京:人民文学出版社,2007年。

[- - - . "An Introduction to the Methodology of Chinese Literary Criticism." *Chinese Poetics*. Beijing: People's Literature Publishing House, 2007.]

——:《殖民主义:文化工业与消费欲望》,《叶维廉文集》第五卷。合肥:安徽教育出版社,2004年。

[- - - . "Colonialism: Cultural Industry and Consumer Desires." *Collected Works of Wai - lim Yip*. Vol. V. Hefei: Anhui Educational Press, 2004.]

——:“异花受精的繁殖:华裔文学中文化对话的张力”,《世界华文文学论坛》4(2004):5-8。

[- - - . "Cross - fertilization of Breeding: The Tension of Cultural Dialogue in Oversea Chinese Literature." *The*

Forum for World Chinese Literature 4 (2004): 5-8.]

——:“自觉之旅:由裸灵到死——初论崑南”,《叶维廉文集》第三卷。合肥:安徽教育出版社,2002年。

[- - - . "The Conscious Journey: From the Naked Spirit to Death: On Kunnan." *Collected Works of Wai - lim Yip*. Vol. III. Hefei: Anhui Educational Press, 2002.]

——:“经验的染指——序马博良诗集《美洲三十弦》”,《叶维廉文集》第三卷。合肥:安徽教育出版社,2002年。

[- - - . "Meddled by Experience: Preface to Ma Boliang's 30 Strings in America." *Collected Works of Wai - lim Yip*. Vol. III. Hefei: Anhui Educational Press, 2002.]

——:“在记忆离散的文化空间里歌唱——论弦记忆塑像的艺术”,萧萧主编《诗儒的创造》。台北:文史哲出版社,1994年,357-63。

[- - - . "Singing in the Cultural Space of Discrete Memories: On Ya Xian's Art of Memory Sculpture." *Poetry Scholars' Creation*. Ed. Xiao Xiao. Taipei: Wenshizhe Press, 1994. 357-363.]

——:“被迫承受文化的错位”,《创世纪杂志》100(1994):37-45。

[- - - . "Forced Bearing of Cultural Dislocation." *Genesis Magazine* 100 (1994): 37-45.]

周蕾:《写在家国以外》。香港:牛津大学出版社,1995年。

[Chow, Rey. *Writing Diaspora*. Hong Kong: Oxford University Press, 1995.]

周方舟:“五四新文化运动与启蒙运动的区别”。2012年6月7日〈<http://www.confuchina.com/08%20xiandaihua/wusi%20yu%20qimeng.htm>〉

[Zhou, Fangzhou. "The Difference between the May 4th New Culture Movement and the Enlightenment." 7 June 2012 〈<http://www.confuchina.com/08%20xiandaihua/wusi%20yu%20qimeng.htm>〉]

徐贲:《走向后现代与后殖民》。北京:中国社会科学出版社,1996年。

[Xu, Ben. *Towards the Post - modernity and the Post - colonial*. Beijing: China Social Sciences Press, 1996.]

(责任编辑:王嘉军)