

文化研究

与

李欧梵 汪晖

地区研究

汪：李教授，上次您向我们介绍了西方“文化研究”的背景、缘起和发展（见上期本刊），使我们了解西方“文化理论”的兴起，所来有自，这便于我们站在中国的立场来考虑如何接纳、应用或排拒这种理论。现在，可否请您谈谈“文化研究”、地区研究同中国研究的关系。您多年关注中外文化和思想的比较研究，相信会有独到的阐发。

李：我并不认为地区研究如中国研究可以套用文化理论。我是对这两方面都有所批评，是一种批判式的协调。有个学生问我文化理论中的 negotiation 这个概念怎么解释，我想也许就可以用批判式的协调来翻译或解释。美国的地区研究包括亚洲地区，其中又分东亚、南亚、东南亚，另外就是苏联和东欧；由这种分布可以看出地区研究和冷战的战略需要有关，许多研究经费和学生的奖学金也和国防有关。现在这样的格局整个解体了。这是地区研究的一个很重要的前提。另一方面，就中国研究而言，象老一代的学者如费正清、狄百瑞虽然承认中国研究与冷战的需要有关，但又说中国有自己的历史和文化传统，因此地区研究的最终的目的不是冷战的需要，而是对一个异族文化的真正的深入探讨。所以，一部分研究中国古代的学者开始把中国文明当作漂亮的文化真空管里的东西加以研究，而不管其它文化的问题。即使有对话，也是古代文明之间的对话。例如，狄百瑞说中国古代儒家就有自由的传统，他的儒家思想背后隐含的还是西方的问题。

汪：换句话说，尽管是要进入中国自己的传统，但不是把中国当作一个现在仍活生生的文化，而是作为一个他者来对待。

李：是东方主义。许多美国的中国学者显得比中国人更热爱中国，中国一切都好，那是因为中国对他们来说是一个伟大的古典文明，一个美丽的他者。不过，就学术的训练来说，这些研究古代中国，特别是研究文学、历史和哲学的中国学家是最好的。这与欧洲的汉学传统

有关。不过，高本汉时代的汉学与当时欧洲的主流学术是有交流的。美国的中国学即使与日本研究、苏联研究等地区研究相比也显得特别孤立，似乎是只要进入中国历史，完全不必管其他的文化或西方的理论发展。夸张一点说，研究古代的是文明论，研究现代的是政策论。例如许多研究中国哲学的人，主要是把中国解经的传统稍加推广；用于研究经典的观念和义理的解释，却不大注意这些观念和义理背后的历史和文化过程，也基本不研究意识形态的问题，即把这些观念架空到那个中国文明的灿烂的真空管里。

汪：所谓把本文(text)抽离开语境(context)来加以解释，当然也不是完全没有 context，只是这种 context 就是不同的经典文本，而不是在这些不同文本背后的社会、政治和文化的内含及其变化。

李：这是问题的一方面。另一方面，与冷战的需要相关，美国中国研究界约有百分之八十的人是研究二十世纪中国的，他们对中国文化传统知之甚少，大多研究中国政治经济，一天到晚讲中国怎么变，跟着中国政府的政策走，以前讲革命，然后讲改革，现在讲资本主义，两岸和谈他们就注重台湾。问题是美国的经济学完全是西方中心的，政治学也如此，中国只是它的材料罢了。所以，一九八九年以后政治方面的几乎所有判断都错了，后来奥森伯格为此公开出来道歉，承认他们的学问弄错了。问题就出自政治学政治挂帅，经济学经济挂帅，不研究整个的社会文化。其它一些学科，如社会学、人类学和历史学是较有可能的学科。不过社会学现在靠近政治学，人类学又只谈乡村，觉得只有乡村才代表中国，整个中国都市文化交白卷。

这些学科都是以现代化理论为背景的社会科学：美国的中国学界对西方当代学术对现代化理论的批判缺乏了解，这也是中国学在传统上不愿与西方当代学术对话造成的。

汪：从上述两方面说，文化理论有可能提供一些资源或灵感。不过，就象你上次所说，现在的文化理论又太注重当代，完全不管古代和传统。最近这些年中国学界正在发生一些变化，例如有的年轻学者开始用解构主义、女性主义、后殖民主义理论来分析中国的问题，这可以看作是以法国理论为主要背景的反冷战的“中国学”，是中国学的另

一极，你怎么看？

李：他们大都受福科的影响，把历史看作是一些断片。他们关注的是知识与权力的关系，并把历史文本化，对历史文本背后的权力加以解读。这些都有道理。比如现代文学研究，我这一代基本是从历史学的训练出来，作家比文本更重要，也有人专门为此批过我。现在我承认文本的重要性。可我不放弃作家和背后的文化。文本理论传统的进入对文本的解读有了很大的发展，问题就在于整个美国的文学研究太过文本主义；文本主义并不是如新批评似的只注重文本内部结构的分析，而是说对任何问题的分析只要拿几个文本就行了。比如，要分析女性主义问题，拿一篇丁玲的小说来解读；要分析帝国主义问题，拿一篇别的什么小说；至于为什么拿这篇而不拿那篇，没有说明，理由是反正选不完，总得要你选择。但为什么不在方法论上说明为什么重视这几本，而不重视那几本？这样，连福科式的历史都没有了。他们已经不去找碎片了，只是随手捡几片。举个例说，当女性主义最初影响中国学时，大家都去看丁玲、王安忆，那么为什么不去看张爱玲呢？谈丁玲的女性主义，就选她的《莎菲女士日记》，没人谈她的《不是情书》。所以，等到丁玲来美时，许多人大吃一惊：我们都以为你是女性主义者，你怎么说最重要的是党呀？他们不看后期丁玲的文章。从五四到三十年代的革命和浪漫再到延安，这整个过程不能通过《莎菲女士日记》解读出来。

汪：从这些方面，你是否觉得文化理论的方法论对解决上述问题有用？

李：是的。但也很矛盾。因为搞文化研究的人本身也受到文本主义影响很大。所以有时也是抓了几个文本在那里花拳绣腿。而花拳绣腿得最精彩的是印度人，如霍米巴巴，英文写得漂亮到我看不懂。他西方的东西抓起来漂亮，西方人很佩服，然后印度的东西随便抓一个，没有一个西方人敢说他抓得不对。究竟抓得对不对呢？问题很大。他在美国采取边缘立场，通过受压迫者的、第三世界的、被殖民的立场而把自己变为他者，批判西方。对于印度，有些是为了批判印度的殖民主义遗毒，并同时提出他们理论上的建树，这就是后殖民主义。这

一点很了不起。为什么印度学者提出后殖民主义问题呢？我的看法是印度的确曾被英国殖民。中国有殖民主义的问题，但从未象印度那样被殖民。已有学者说这样的看法是阿 Q 式的。但我们必须承认历史的差异性，而不能仅作理论的强辩。从历史的角度看，中印的情况当然不同。现在印度内部关于被殖民者与殖民者的关系的争论越来越复杂，最表面的是反抗，但被殖民者的反抗的方式很可能是对殖民者的摹仿，最近又有学者提出，其实二者的关系更复杂，双方是一种纠缠不清的关系，他们写出的东西都可以被看作是殖民主义的中心，也可以被看成是殖民主义的边缘，二者的关系并不如自我与他者或主人与奴隶那么清楚。比如英国经典文学的研究起初是殖民主义者在印度的教科书，而后再回到英国去，影响本土。我想从这里可以提出一些问题：这些学者的文章都是用英文写的，现在越来越多地引用印度学者的成果，我查了一下，后者也都是用英文写的。而且这些被引用的印度学者一个一个被请到西方的学术界里来。那么，其他那些印度学者算什么角色呢？换句话说，谁是真正的第三世界的本土的他者呢？现在在美国谈后殖民主义的中国学者基本上是跟在印度学者后面跑，当然他们觉得这是某种形式的第三世界大团结，但亚洲几个不同地区之间没有对话。中印学者之间有多少真正的对话？印度学者对美国学界的影响对中国学者应该是一种灵感和刺激，就是我们应该提出自己的看法，这个看法不是中国的孤立看法，而是从自己的情况出发，提出可以与其它国家与文化进行对话的问题。本尼迪克特·安德生的《想象的共同体》(Imagined Community)关于东南亚的研究就是一个极好的例子。

汪：本尼迪克特·安德生的书薄薄一小册，所含的资料极为丰富，同时提出了理论上的问题。象这样的研究在近年的中国文化研究领域不多见。法国理论进入中国研究之后的现象之一，是人们越来越多地对已有的成果进行批判和解构，这就是所谓“后设研究”。社会经济史方面的情况稍有不同。这当然也是解构主义理论进入美国文化研究领域之后的特点之一。这是一种历史叙事的“范式”的转变，还是一种学科的困境？抑或两者都是？

李：我认为这里包含着一种危机。文化理论进入美国大学英文系、

比较文学系、大众传播系、人类学系之后，一些学者认为学院要政治化，理论也就是一种政治行为；资料本身是死的，你要使它活；使它活的过程是一种解释，而解释活动就是一种政治性的行为。因此他们轻视资料的研究。这些道理与福科的理论有关。英文系有关英、美文学的题目差不多都做完了，老一代的学者的传记式的研究至今仍然很多，如莎士比亚已有几千本书。学院派只能做理论。另外，传统的学科分得太狭窄，直到最近科际整合才真正开始。文化理论提供了科际整合的方法。例如，有学者提到不能仅仅研究文本了，理论的目的开始投向文本背后。问题是他们在文本背后看到的东西都落在广义的政治层次，一切都是政治，文化研究就是文化政治。我的批评就是，这样的文化研究既不重文化，也不重研究。文化研究中的文化的定义基本上是两个：一个是“西马”、特别是葛兰西的定义，注意的是文化再生产；一个是人类学的定义，注意的是仪式行为、日常行为等等，基本上是不注意价值的。最近弗吉尼亚·多明盖斯也开始对此进行反思，他指出这样的文化研究与原来的人类学没有什么差别，只是把第三世界划进来而已。

汪：中国的情况与美国很不一样。对于中国人来说，文化中当然有政治因素，文化问题也经常被当作政治策略，但同时它是我们日常生活的一部分。中国人谈到文化时关注的是文化价值，是生活方式；就象你上次谈到的美国黑人的文化认同，美国黑人是先有肤色问题，然后用理论方式去寻找认同，而后去寻找自己的文化。文化对于中国人来说，就象人之于空气一般，是无处不在的东西，而不是经由肤色的认同重新寻找自己的文化。在美国的文化语境中，肤色的认同如此重要，它本身既是种族关系问题，又是美国国内的尖锐的政治问题。这可能就是美国的文化研究的中心问题是文化政治的原因。直到一九九一年，我才读到一本写中国伊斯兰的小说，那本用汉语写的小说涉及了文化认同的问题。在这本以伊斯兰为主体的小说中，“中国”成为了他者。或者反过来说，这里出现了自居于边缘的“他者”与主体中国的关系。但是，小说仍然是一种古典式的历史叙事，并且其中的认同问题涉及的是信仰，而不是肤色。

李：在中国，肤色不重要。这一点与美国不同，与印度也不同。即使在美国，中国人的肤色问题也不如黑人、印度人那样敏感，歧视表现于别的方面。美国的文化研究关注的主题是性别、种族，加上一点阶级。性别就是男女性别和同性恋问题，种族就是肤色等问题。这都是美国社会的大问题。然而，中国的情况不一样。正因为如此，就不能简单地把美国的文化研究照搬到中国研究的领域里。我在夏威夷会议上提到三个方面需要特别加以研究。这三个方面就是时间、翻译和传统，用英文说是三个“T”(time, translation, tradition)。我这里所说的传统并不只是古已有之的东西，并不仅仅是在直线时间或循环的意义上运用传统的概念。传统是可以想象、并置的方式来加以理解的。福科认为过去都是一些碎片，历史是我们制造出来的。但是，那些碎片也可以区分出商朝或夏朝，也有某种时间感。至少我们可以发现一些宛如蛋糕式的层次。这就是我所说的并置的方式。翻译的意思也就是协调(negotiation)的意思。现在有学者谈到殖民者与被殖民者的关系不完全是主人与奴隶的关系，或者自我与他者的关系。现在通常讲后殖民主义的理论，西方的主体是殖民者，东方或第三世界是被殖民者，是他者。但是，在主体与他者的关系中，主体本身没有意义，他必须在他者的关系中才能显现出来。既然西方主体与他者的关系是从殖民历史中来的，所以后殖民主义理论强调他者或被殖民者要有充分的说话的权利，要说回去。现在的问题是，这些在美国写后殖民主义理论的印度人是不是能代表他者或被殖民者？谁才是第三世界的“本地人”(native)？这就是文化理论中最为重要的“本地”与“世界性”的关系问题。其实在文化传播如此发达的情况下，“本地”这个概念就很难解释。

汪：从理论范式上说，时间或历史范畴的引进是很重要的。这些理论基本上是在一种空间的关系中展开，例如主体与他者的关系。现在把历史的范畴再一次引进来，实际上意味着主体与他者的关系的变动，是一种历史性的关系。正因为是一种历史性的关系，才可能是一种变化的关系。谁是主体，谁是他者，这是在历史或历史叙事中形成并变动的。

李：有一本很早的书叫《欲望、欺骗与小说》讨论了主体与他者的关系，作品用堂·吉珂德来比喻，他的价值系统中有一个规范，这个规范就是他者，这个他者就是他心目中的骑士。也许我们可以引申说，我们现代人有某种主体性的话，我们心目中的历史就是他者？历史在这里不是一个史实的问题，而是我们基于当前的现实而建造出来的。

汪：这使我想起当代中国哲学和思想讨论中经常提及的个人主体性概念。中国学者批评西方马克思主义理论基本上是批判理论，或否定性理论，而他所致力的是建设性的或肯定性的理论。个人主体性概念是这个肯定性理论的核心概念之一。但是，在弗洛伊德、阿尔都塞之后，如何论证个人主体性已是极其困难的事。批判理论从个人的主体性出发，批判资本主义社会的异化，隐含的范式是“个人(self)/社会(other)”、“主体/客体”的空间性的关系。在这样的理论框架内，作为肯定性概念的个人自主性概念是很难论证的，它始终处于被压抑的、被仪式化的和被教化的状态；从被压抑、被异化的角度出发，个人主体性概念是一个批判性的概念。如果想要从肯定的方式来论证这一概念，就必须把它放置在不确定的历史叙事之中。肯定性的个人主体性概念只能借助于历史的范畴来解决。也许，伽达默尔的诠释学意义上的历史性概念会对解决我们前面所说的问题有些启发？

李：我想应该有很大的启发。自我的建构需要有一个他者，否则没有意义。例如有一位日本的学者说，日本的本体需要西方这个他者来界定，否则就无法界定日本自身。中国人谈了一百年的“中西”问题，也与此有关。正如你所说，在理解主体与他者的关系时，可以引进历史性的概念。在中国的文化中，象后现代主义那样完全抛开历史性就无法理解中国的事情。比如香港的电影，似乎完全是商业化的，但背后是历史的寓言。香港电影里的历史不能当作“客观的”历史对待，但是一种历史的建构。这同样说明历史性在中国的文化里是无处不在的。在这样的语境里，你既不能说资本主义是历史终结论，又不能说后现代主义里面是只有空间、没有时间。当然中国过去的研究在处理历史时太过相信直线式的进化，太相信历来分期。在二十世纪末，我们处于所谓当代的时候，讨论如何处理历史是一件重要的事情。如果我们

认为历史是一种解释的话，那末历史的并置关系就值得注意。

汪：这涉及过去的中国研究中不太注意的历史叙事的问题：是环相扣的时间上的展开，还是一种并置的历史关系？把并置与历史放在一起，也许是一种悖论。这个悖论只能在历史叙事中理解。

李：我刚刚去香港参加一个关于晚明的讨论会，我就从现代性问题与某种文学意象的关系进入。李渔小说《十二楼》里甚至写到望远镜，以及人物利用望远镜进行窥视。实际上是作者在偷看。从叙事方式上看，他的小说中的个人与社会的关系，以及小说中的宇宙观，都发生了变化，小说的叙事成为半“后设”性的，叙事视野(perspective)变得极为重要，有许多自我反讽。另外，李渔的小说中出现了颓废。

汪：马太·卡林内斯库(Matei Calinescu)的《现代性的五副面孔》(*Five Faces of Modernity*)中提及的现代性的“面孔”之一，就是颓废(decadence)。

李：颓废的定义就是对于世俗的时间观念的一种反抗。当你感到历史走到头了的时候，颓废就出现了。所以颓废是进步的反面。晚明有几种颓废的模式，一种是明朝快完了，一种是外来的东西预示了历史的大改观，还有一种是内外的世界不同；当你发现内在世界与外在世界的不同的时候，现代艺术就出现了。颓废是把内在世界的时空关系与外在世界的时空关系打破分开。西方的现代主义小说往往是把外在的时间化作内心的空间，如《尤利西斯》所写的是一天一夜的事情，但转化成心理的混乱的空间。我的臆想就是，在晚明的时期已经有这样的内在的视界、文本的视界。

汪：周作人《新文学的源流》就从明代的公安、竟陵谈起，实际上是从主观性、情感性、人的解放等等方面追索“五四”新文学的起源。说到源流，很自然地使人感到这是在一中直线时间的框架内的历史观。但实际上，周作人这本书的时间观念是循环论的历史观，我记得他在一开始就用《三国演义》的话说，天下大势，合久必分，分久必合。然后把晚明的文艺复兴与“五四”新文学的兴起视为历史大循环中的一个轮回。想到周作人是“五四”新文学的理论代言人，是进化论和科学思想的信奉者，他在时间观念上的这种转变特别值得注意。在现代中国的

历史语境里，把“五四”新文化运动置于历史的轮回之中，对我来说，不仅仅是在寻找它的历史合法性，因为在一九二八年，新文学的历史地位已经相当稳固；我的感觉倒不如说是对“反动”的到来的预感。我在研究鲁迅的时候就觉得，重复、轮回的历史观与进化论的历史观的并置，是中国现代性的时间意识的特点之一。自我与历史的关系在鲁迅的文学世界里特别耐人寻味，例如，《狂人日记》里狂人先说自己不见月亮已经三十多年，暗示他是三十多岁；结尾又说“活了四千多年的我”，暗示自己的生命与历史是合二而一的。历史对于鲁迅来说，不是时间的延续，倒象是一个就在身边、甚至身内的巨大的深渊，是心灵中的鬼魂。他经常有一种不祥之兆，似乎同时生活在宋、元、明、清和民国的时代；对于理念上接受了进化论的人来说，当下的生活舞台上现实的人与历史鬼魂并存是一种极端恐怖的意象，那可以说是现代人丧失了时间感的惊慌失措的经验，一种置身于没有时间的无底空间里的窒息的体验。我觉得人们很少注意这样的中国的现代性的经验。在当下的世界里，我仍然能够体验到这个鬼魂的世界。话说远了，我想当你谈论晚明与现代性的时候，你的历史叙事既不是进化论的，也不是循环论的，而是如你所说的并置的。我记得你在分析张爱玲时，也曾谈过她的小说中对重要的现代历史事件的讽喻，这种历史讽喻首先也是对进化的现代时间意识的否定。只是那是一种文学的叙事，而你所说的是历史叙事的问题。

李：对。例如我所关心的是明朝人的想象世界是什么，想象的历史是什么，另一方面则是想知道明朝人的日常生活是怎样的，这与你说的城市生活的形成有关。类似的方法论就是法国的年鉴学派。也就是把心态史与社会史的方法结合起来。

汪：法国的年鉴学派提倡“整体的历史”，但这种“整体的历史”同整体主义的历史观不是一回事。年鉴学派也反对简单地征引史料，是著名的“问题史学”；但它所致力的主要不是“解构”的工作，而是尽可能地全面分析经济、社会、心理现象。这种整体性的史学倾向与所谓现代性的大叙事(grand narrative)不同，它的特征是史学的社会科学化或社会科学的史学化，并着力追踪人类的“全部”活动，包括衣食住

行和心态，从而避免把历史化约为单一的政治史、军事史或经济史，避免单因论的和目的论的历史叙事。上次我们谈话时，您曾经谈到中国文学中的那些鬼的故事及其反映的心态，从这个角度来叙述历史的可能性，等等。我记得年鉴学派的史学家如 R·芒德鲁对“追巫”的研究就是从心态史的角度进行的。他的问题是，在十七世纪初期，对巫术的追究是世俗法律机构的重要任务，但到十七世纪末，这些机构却放弃了对这类案件的诉讼，那么这样一个建立于长期的习惯基础上的法律原则，是如何成了问题，并最终被抛弃的呢？他认为这个问题涉及法官和被告的整个心态世界，在这里受到质疑的是他们关于个人、上帝和魔鬼对自然、他人行使权力的整个观念。因此，他的结论是，不再追究巫术魔法的罪行反映了一种心态结构的解体，在几个世纪的时间里，这种心态结构曾是划分这个世界的不可分割的组成部分。实际上，正是由于心态结构体现的是由漫长历史所塑造的对世界的看法，这些看法得到整个社会或者社会集团的认可，因此对心态的研究不可能是孤立的心理学的研究，一定要涉及经济、政治和日常生活。我觉得福科的《癫狂与文明》、《规范与惩罚》也可以看作是心态史的研究典范。

三联书店杭州分销店邮购书目 杭州六公园内 邮编 310006

- | | |
|--|-----------|
| 左传全译 王守谦等译注(上下) 22.00 元 | 贵州人民出版社 |
| 古希腊罗马美学与诗学 蒋培坤等著 2.45 元 | 山西人民出版社 |
| 烟文化 郑天一等著, 3.55 元 | 中国社会科学出版社 |
| 伏尔泰论文艺 丁世中译 9.80 元 | 人民文学出版社 |
| 梦境与潜意识——来自美国的最新研究报告
(美)里查德·戴明等著 刘建荣等译 3.20 元 | 复旦大学出版社 |
| 现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈会议
(英)詹姆斯·C·利文斯顿著 何光沪译(上下) 16.10 元 | 四川人民出版社 |
| 中国近代民主思想史 熊月之著 3.80 元 | 上海人民出版社 |
| 中国禅宗与诗歌 周裕锴著 7.40 元 | 上海人民出版社 |
| 土思维 冯必扬等著 4.65 元 | 上海人民出版社 |
| 陈独秀著作选 任建树等编(全三册) 62.00 元 | 上海人民出版社 |

以上书价未含邮资，邮购请加 15% 邮资费。