

贺照田 主编

第五辑

学术思想 评论

辽宁大学出版社

《学术思想评论》

学术咨议：

邓正来 孙 歌 刘小枫 朱学勤
汪 晖 张志扬 钱永祥

主 编：

贺照田

编 委：

田立年 应 星 吴伯凡 杨立华
姜长苏 龚 隽 舒 炜

本辑责任编辑委：

田立年

目 录

专题一

民族主义与知识分子工作伦理	(1)
---------------	-----

翼 密 现代汉诗的文化政治	(1)
---------------	-----

孙 歌 亚洲意味着什么?	(20)
--------------	------

酒井直树 现代性与其批判: 普遍主义 与特殊主义的问题	(73)
--------------------------------	------

伯 林 民族主义 ——过去对它的忽视以及它现在的力量	(99)
-------------------------------	------

安德森 想象的共同体	(120)
------------	-------

专题二

布迪厄论符号权力和知识分子	(160)
---------------	-------

吴 飞 (译) 论符号权力	(163)
---------------	-------

赵晓力 (译) 倡导普遍性的法团主义: 现代 世界中的知识分子角色	(172)
--------------------------------------	-------

- 吴 飞 (译) 学问观点 (186)
郑 戈 (译) 《学术人》英文版序 (201)
李 猛 (译) 哲学制度 (217)

学者访谈

- 沟口雄三 关于知识共同体 (225)
孙 歌

阐释与分析

- 江宜桦 自由主义哲学传统之回顾 (240)
黄宗智 学术理论与中国近现代史研究
——四个陷阱和一个问题 (256)
王铭铭 知识的自觉
——读邓正来《研究与反思》 (281)
伯 林 现实感 (299)
福 柯 19 世纪法律精神病学中的“危险
个人”概念 (332)

中国学术思想传统研究

- 余英时 朱熹哲学体系中的道德与知识 (352)
- 熊秉真 17 世纪中国政治思想中非传统成
分的分析 (376)
- 墨子刻 中国近代思想史研究方法上的一些问题
——一个休谟后的看法 (410)

序·跋

- 陈启云 《荀悦与中古儒学》中译版自序 (426)

学术经验

- 秦 晖 求索于“主义”与“问题”间 (433)

专题一

民族主义与知识分子工作伦理

奚 密

现代汉诗的文化政治

如果我们只能选择一个词来形容现代汉诗^①，我以为那就是“革命”。
如 现代汉诗是一全面的美学革命，企图推翻原有的诗歌成规，包括形式、音律、题材，以及——最根本的——语言。以现代白话来取代言言的主张给予古典诗传统一致命打击，它也将 1917 年的文学革命和晚清的诗界革

命（由梁启超、黄遵宪、夏曾佑、谭嗣同等领导）明白地区分开来。虽然现代汉诗的第一篇宣言，胡适的《文学改良刍议》，并没有使用“革命”一词，但是它在初稿及胡适 1917 年前后的相关文字里频频出现，更遑论陈独秀的《文学革命论》。

“文学革命”的理念早在 1915 年 9 月就已明白提出。胡适为好友梅光迪所写的赠别诗里有这样几句：

神州文学久枯馁，
百年未有健者起，
新潮之来不可止，
文学革命其时矣。^②

胡适却没有料到，这首用了十一个外国名词的赠别诗竟引来另一位好友任叔永的挖苦。任氏的《送胡生往哥伦比亚》是这么说的：

牛敦，爱迭孙，
培根，客尔文，
索虏与霍桑，
“烟士披里纯”，
鞭笞一车鬼，
为君生琼英，
文学今革命，
作歌送胡生。^③

诗中的外国名词及意象皆来自胡诗。原诗中的“鬼”本指胡适为了提倡白话诗而力图推翻的中国古典诗人，但任氏有意颠倒其所指，反用来影射诗中的西方英哲，暗示胡适对这批“洋鬼子”如此推崇，颇有轻中重西之意。本来是两位朋友之间的唱和，却为现代汉诗史上中西对立的局面开了先声。

现代汉诗史上中西对立的思维模式与语言的政治化有密切的关系。中西之对立往往复制在古典与现代、文言与白话的对立上。如果文言与古典传统等同，那么对白话的提倡总被当做西化的证据。在 1916 年 7 月 24 日梅光迪

写给胡适的信里，在讥讽了胡适的“白话游戏诗”（胡适自谓）是“莲花落”之后，梅氏指责胡适的文学革命只不过是“对媚俗的西方新潮流的模仿罢了”：“盖今之西洋诗界，若足下之张革命旗者，亦数见不鲜……大约皆是下俗话诗之流亚，皆喜以‘前无古人后无来者’自豪；皆喜诡立名字，号召徒众，以眩世人之耳目，而已则从中得名士头衔以去焉……‘新潮流’者，耳已闻之熟矣，诚望足下勿剽窃此种不值钱之新潮流以哄国人也。”^④

即使我们体认文学艺术里的“前卫”（“先锋”）必然超前其所生之时代而未必为其时代所接受，梅氏对白话诗的排斥已不仅仅是对新观念、新事物的不了解或怀疑。他的排斥来自更深一层的理由，和他眼中胡适对西方的全盘接受是息息相关的。他指控胡氏“剽窃”的西方新潮流包括了文学里的未来主义、意象派、自由诗以及艺术里的象征主义、立体主义与印象派。换言之，作为中国诗歌媒介的文言与白话之争的潜台词正是中西之争。一旦白话被视为非中国、非正统的，一旦文学革命被视为对西方异端的模仿，讨论的层面就从美学转移到文化认同。这可以解释梅光迪何以忽略了胡适对中国白话文学传统的强调——从诗经到乐府、从宋词到元曲、从宋明语录到明清小说的这一脉传统。同样的，他也不接受胡适的辩解，即“夫吾之论中国文学，全从中国一方面着想，初不管欧西批评家发何议论。”^⑤胡氏常引欧洲十三四世纪以降各国以国语文学来取代拉丁文学为例，强调白话文学的必要。

胡适的解释是否可信其实并不重要。重要的是胡、陈二氏都将中国文学改革放在一个国际——尤其是欧美——的语境里来讨论，不管是文艺新潮还是民族文学。这当然和晚清以来知识结构的剧变是分不开的。任何对中国的论述已不再可能满足于单一的中国视角，而必须考虑（空间上）更广阔、（时间上）更长远的世界观。胡适 1910 年代的著作（包括日记和书信）透露了这样的一个信息：若干知识分子对现代白话诗之反对的一个主因是语言背后所涉及的文化认同问题，也就是中国作为一现代民族国家的身份问题。

自此角度观之，现代汉诗史上对语言的论述实具有深远的意涵。它凸显了中国自晚清以来所必须面对而至今可能仍未完全解决的困境，那就是：如何在依赖西方先进以发展中国之现代化的同时又必须抗拒西方列强以建立中国的主体性。从胡适迄今，语言始终是一个广为棘手的问题，其引申意义更暗示着美学与文化政治之间的纠葛。

为了进一步探讨诗歌语言与文化政治之间的复杂关系，我下面将解析

1993年3月郑敏先生发表在《文学评论》上的文论：《世纪末的回顾：汉诗语言变革与中国新诗创作》（以下简称“郑文”）^⑥。郑文批判的对象不仅是五四以来的现代汉诗，更涵括了现代汉语。除了已受到的注意与回响，基于以下原因，郑文仍有讨论的必要。首先，郑文对现代白话诗作为诗歌媒介的质疑可以追溯到五四前后的争论，而它对现代白话的批判也属于当代对五四传统反思的一部分。然而迥异于过去对五四的批判，郑文完全建立在当代西方理论的基础上，尤其是索绪尔、德里达和拉康。因此，它提供了一个90年代中国研究对西方理论的引进与应用的案例，反映了其中某些潜在的问题。具体地说，郑文与其引起的正反面回响多少凸现了近年来中国文学与文化研究领域里以后现代主义为提纲的某些症候。下面就从这两个视角对郑文及相关论述做些评析。

郑文的推论逻辑如下：以白话为媒介的现代汉诗“否定”、“遗忘”和“背弃”了古典语言与文学传统，因而丧失了最宝贵的文化资源。其结果是，现代汉诗至今没有出现世界级的诗人和作品。始作俑者当推胡适和陈独秀，他们犯了两个严重错误：第一、极端的二元对立的思维模式；第二、对现代语言学的无知。郑文用来支持第一点的证据是陈独秀曾说文学革命“必不容反对者有讨论之余地。”^⑦至于二元论，胡、陈二氏的立场被归结为一系列的“二元对抗”：

文化革新	/	传统的继承
白话文	/	文言文
口语	/	书面语
明清口语文学	/	其以前的古典文言文
新文化	/	旧文化 ^⑧

郑文指出胡、陈不了解二者之间的互补关系而将它们对立起来。他们不听学衡派诸子的建议，以文言文作为中国语言改革的基础，却武断地主张废除文言。在一篇回应文字里郑敏重申其观点：“传统可以批判地继承，发展其精华，却不可能被打倒。”^⑨郑文一再强调胡、陈不了解语言是一个“武断的、继承的、不容选择的符号系统”^⑩；企图将文言从现代汉语里“完全抹去”正违反了索绪尔、德里达和拉康等理论所昭示的“语言本身的性质与规律”。^⑪

首先,我认为郑文对历史的描述相当偏颇。它将文学革命和政治革命等同,将白话/文言之争和“无产阶级文化/资产阶级文化”之争等同。如果这点对陈独秀而言还可以成立,对胡适则难以自圆其说。至于说胡、陈的二元论成为五四以来的“正统逻辑,拥有不容质疑的权威”^⑬,更造成郑文论证上的自相矛盾。郑文一开始即列举五四时期对文学与文字改革的不同意见,并以此来批评胡、陈的一意孤行。许明更明白指出,在当时众声喧哗的局面下,文学革命之取得优势并非倚仗任何“强制性的权力力量强压知识界做什么”,^⑭而是由于它能引起许多知识分子的共鸣。共鸣的原因包括了中国的现代化,^⑮但现代化绝不仅是政治、经济、社会的层面,更有其重要的美学考量。

将文学革命等同于政治革命也导致郑文将前者跟五六十年代的“反右文学”、“大跃进人民公社文学”、“反帝反修文学”^⑯以及稍后的文化大革命相提并论。尤有甚者,郑文将白话与文言之对立等同于80年代初大众诗与朦胧诗之对立。^⑰假设我们按照郑文的二元思维模式,朦胧诗也应该更接近白话而不是文言。而且,当初朦胧诗被批判的罪状之一是它表现了现代主义,而通过三四十年的现代主义诗歌,朦胧诗可溯源到五四时期的新诗。

上面列举的扭曲和谬误主要来自郑文对历史语境的搁置与忽略。胡、陈的文学革命产生在特定的时空条件下。如陈平原在其近作《中国现代学术之建立》里所指出的,“晚清志士之提倡白话文,蔚为风气。”作为启蒙工具或文学表现手段,“提倡白话文实非胡适首创;胡适的发明权在于宣判‘文言’的死刑。”^⑱

郑文忽略了在当时文言文仍根深蒂固的情况下,激进是一种策略而未必表现在实践上。在《五十年来中国之文学》一文中,胡适表述他将第一本现代汉诗集命名为《尝试集》,采取的是一远较陈独秀为“和平”的态度。“若照他这个态度做去,文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。”^⑲因此,他对陈氏的“勇气”深表敬佩,认为陈氏的激进、武断是必要的。“当日若没有陈独秀‘必不容反对者有讨论之余地’的精神,文学革命的运动决不能引起那样大的注意。”^⑳

将理论与实践混为一谈也造成郑文中的另一个矛盾。那就是,郑文一方面声称胡、陈二氏全盘否定古典传统,一方面又引胡适的两首白话诗《两个蝴蝶》及《梦与诗》作为古典诗词和哲学“踪迹”的证据。事实上,对早期现代汉诗最普遍的批评——包括诗人的自我批评——就是他们对旧诗的过

份依赖。几乎所有的新诗拓荒者都有深厚的古典诗词素养。胡适自嘲他的诗是“放大的小脚”，承认受到宋词很大的影响。刘大白是前清举人，在其诗集《旧梦》序言里自称沉浸于旧诗近30年。宗白华风靡20年的小诗其灵感直接来自唐人绝句，而不是像某些评论家以为的那样，是受到泰戈尔、歌德，或日本俳句的影响。任举一位早期诗人——不论是周作人、俞平伯，还是李金发、闻一多，还是废名、戴望舒——虽然风格各异，但是作品中都明显地有古典诗词的痕迹，不论是晚唐诗还是老庄还是禅宗。其中有些诗人后来或只写旧诗或专攻古典。与其说他们“遗忘和背弃”了古典文学，不如说正因为他们深知传统的资源与局限所以才刻意强调差异甚于延续，断裂甚于继承。

比上述策略性激进主义更重要的是，所谓的对抗传统总是对传统的再诠释、再发明、再建构。郑文流露出一個未经检验的前提，即：中国古典传统是一永恒不变、普遍统一的个体，然而历史上它并非如此。每一代的诗人与学者都通过对传统的重新认识来为自己定位，无论是为了创作或知识的目的。现代汉诗的前行者的确否定了古典文学文化中的某些元素，但是他们对传统中那些元素可为己用的看法有很大的个人性。就整体而言，1917年的文学革命是重新修正传统一相当激进的努力。它质疑经典，提升某些被忽略的作品，建立从传统美学规范里解放出来的白话诗。让我重复曾引用过的一句话，那是叶公超在1937年说的：“虽然新诗与旧诗有显然的差别，但是我们最后的希望还是要在以往整个中国诗之外加上一點我们这个时代的聲音，使以往的一切又非重新配合一次不可。”⁵⁰这句话表面上的时序颠倒正启示任何文学传统一个内在的吊诡：只有在新的出现过程中传统才得以定位，或者说，传统只有在与新的对照之下才有意义。我们总是“回到未来”（back to the future）。

1917年文学革命的深刻意义在于它对中国诗歌的重新理解与定位，通过白话作为一新的、仍充满生命力的媒介来树立新的诗歌范式——从词汇到语法、意象、象征、题材、形式、以至诗观诗学。1922年胡适自觉地将他早先对“白话”与稍后对“白话文学”的提倡作一区别。20年代梁家秋、徐志摩、俞平伯等人都体认到从“白话”到“白话诗”这一艰难而必然的过程。现代汉诗可说是中国文学史上前所未有的大胆实验，因为它提出关于诗最根本的问题。在中国政治、经济、教育和文化结构转型的同时，文学革命要求诗人重新思考下列问题：“诗是什么？”“诗对谁说话？”“为何写诗？”文学革命

既是对现代中国特殊语境的回应，也是构成该语境的一个因素。它所开创的现代汉诗最大的贡献即在于新语言媒介的发展，新诗歌典范的建立，新诗观诗学的探索。²⁰

郑文对胡、陈二氏“口语中心主义”的批评固然言之成理，但是它自己仍将口语与书面语截然分开，忽略了两者的其实构成一延续体(continuum)。书面语与口语，文言与白话，正如光谱的两端，从典雅到俚俗，从华丽到朴素，类似这样的光谱同样存在于现代汉诗里。

从理论与实践两方面着眼，现代汉诗并没有将白话局限于口语，也没有以白话取代口语与书面语。郑文一再强调此二元对立实和其所凭借的理论模式——结构主义与后结构主义——有紧密的关系。郑文宣称，胡、陈的一个严重错误是“只重视‘言语’(parole)而对‘语言’(langue)不曾仔细考虑，只认识到共时性而忽略历时性。”²¹索绪尔的主要贡献在于他领先把语言当做一个自足的符号系统来研究。这些符号由差异关系所构成，每个符号又由能指和所指组成。不同于同时代大多数的语言学家，索绪尔的着眼点不是语言的演变(历时性)而是在某特定时间里语言作为一符号系统的全面状态(共时性)。他将语言系统称为 langue，将语言的个别实践称为 parole。前者如同球赛的结构与规则，后者则如同个别球赛。每场球赛都不一样，但是它们之所以能作为球赛来被理解被欣赏，实有赖于其背后的结构与规则。因之，“意义”取决于结构。

欧美许多学者将 parole 等同于口语，郑文亦是如此。但是郑文进而将白话等同于口语并据此指责胡、陈为语音中心主义，则有以偏概全之嫌。胡适重写中国文学史，为白话文学寻根溯源，强调“白话可以产生第一流文学”。²²他所提倡的白话绝不仅限于口语，更涵括了大量的从古至今的白话文。汪晖即明白指出：“这里存在的是用一种汉语书面语系统取代另一种汉语书面语系统的问题。”²³“作为一种书面语系统，白话文对文言文的替代也不能被描述为语音中心主义。”²⁴

拉康与德里达都受到索绪尔结构语言学的启发，尤其是语言作为一由差异关系所组成之符号系统的理论。两位分别在心理分析与哲学的领域里加以阐发，达到相当激进的结论。他们都否认能指与所指之间的必然对应关系而强调能指的独立存在。对拉康而言，语言作为一种象征秩序界定了人类心理。他的名言：“无意识的结构正如语言一般。”指出欲望的作用类似能指，总是

“通过在意义之前展示其自身幅度来预期意义。”^②能指总是“表意链”(signifying chain)上的一环,经由旁喻(错位)和隐喻(替换)的过程以产生所指的效果。同样的,欲望总是指向一个缺席的他者,表述人类活动的象征及差异关系。

至于德里达,能指通向其他的能指而非所指,正如隐喻作为“转向”并不通向真理(罗格斯)而只通向其他的隐喻。能指无止尽的“游戏”颠覆西方形而上学的罗格斯中心主义,其核心概念(如:存有、起源、真理等)被视为仅仅是能指的作用,后者以延异、踪迹、补充等词来示意。

郑文反驳胡、陈主张:用现代白话写诗会使诗较能为一般人所理解。郑文道:“口语果真是那么明晰易解吗?这又是因为他们并没有理解在能指与所指之间,依照J·拉康的理论有一条难以完全跃过的横杠,所以在任何一种言语中都有那未完全揭露的一面。”^③因此,郑文声称无论是文言还是白话,所指都不易理解。它也引用德里达“踪迹”的观念来证明胡、陈企图抹去文言终究是枉然的,因为文言的遗迹无所不在。

郑文对后结构主义的引用亦有若干可商榷之处。首先,它毫无保留地接受了后结构理论,将它视为新发现的绝对真理,而不是对前人的批评与重新诠释(譬如拉康对欲望的诠释就和德勒兹非常不同)。郑文对后结构主义的全盘接受表现在作者屡次自称站在“今天语言学的高度”^④来驳斥胡、陈二氏。也因此,郑文一方面强调象形的汉语与西方拼音语言有本质上的差异,并以此作为赞赏中国古典诗之独特艺术性的解释,另一方面它却可以把西方语言学中关于能指与所指的理论直接套用到汉语身上。

其次,虽然拉康和德里达的文字是有名的晦涩,但是郑文对他们的理解过于简单。后结构主义对能指和所指对应关系的解构并不表示它否定意义的存在,也不牵涉到一般意义(即语义学)上的难懂与否的问题,它只是重新定义意义形成的原理而已。

第三,如果白话诗已有无数古典文学的踪迹,郑文又如何解释对文学革命“砸碎”、“推倒”、“擦去”古典传统的控诉呢?我们又何需担心文言已不是白话的一部分了呢?

最后,郑文对后结构主义的引用忽略了其产生与意义都和西方形而上学传统是分不开的。拉康与德里达不是放诸四海皆准的惟一真理,那样看待他们正是对其理论的一大反讽!反讽的另一面是,郑文同时也忽略了现代汉诗

的历史语境。它将中国古典传统本质化(reification)，“传统”一大写的传统——被提升为一封闭、稳定、不变的存在。这个前提预设了“起源”、“原本”，恰恰和解构主义的精神背道而驰。让我引德里达的一段话：“遗迹不只是起源的消失，它更意味着起源并不曾消失，〔因为〕起源除了‘非起源’或‘遗迹’的构成，是不存在的。因此，非起源或遗迹正是‘起源’的起源。”²⁹郑文生硬地将文言和白话，书面语和口语对立起来，坚持传统作为一起源性存在受到了遮蔽并等待恢复其原来的丰富。郑文的逻辑斯中心倾向正在于它只是颠倒了胡、陈二氏文言/白话的价值对立，却并没有改变逻辑斯中心主义的内在结构。文言从未自白话诗里消失，正如传统从未是一纯粹、封闭的存在。

在做了以上的解析之后，我们要问：为什么？为什么一位优秀的现代诗人会对现代汉诗做出如此猛烈的抨击？为什么一位资深的文学学者在引用西方理论时缺乏更高度的自觉与反思？郑文所引起的反响又传达了什么样的信息？换言之，值得我们进一步探讨的是郑文作为一个文化现象的意涵。

首先，我们得回到郑文的开头：“中国新诗创作已将近一世纪。最近国际汉学界在公众媒体中提出这样一个问题：为什么有几千年诗史的汉语文学在今天没有出现得到国际文学界公认的大作品、大诗人？”³⁰郑文的动机来自对现代汉诗的不满，认为它至今未能达到古典诗的高度，赢得国际的“公认”和赞赏。除了众所周知的政治因素干扰了文学自由自然的发展外，郑文认为其主因是现代汉诗“自绝于古典文学。”³¹现代汉诗背离了中国传统，因为：一、它是反传统的；二、它对西方文学的钟爱与模仿。因此，现代汉诗丧失了它的“中华性”(Chineseness)，而中华性是中国跻身国际文坛惟一有效的“门票”。

在她的回应文字里，郑敏用了这么一个隐喻：“当一个古老民族走进世界文化之林时，他最需要携带的财产就是自己的文化传统，如果他空手前往是无法入股到世界文化的大集团中的。”³²世界文化被比喻为一个跨国公司，要做股东就必须具备足够的资本。所谓必备的资本就是中国文化或中华性，因为它是惟一能区别中国于世界其他文化的条件。没有这项资本，中国就一无所有，不能成为股东。

受到西方深刻的影响与中华性的丧失有着因果关系。当郑文谈到40年代西南联大的另一位优秀诗人穆旦时，作者虽肯定其作品的艺术成就（包括语言的复杂性与音乐性），认为“像这样充满现代意识的诗……语言早已离开

白话运动时的要求很远很远了”，但是她同时也感慨穆旦“离古典文学更远了。”^⑧郑敏认为，离开了古典传统，现代汉诗“不得不向西方语言借词藻，借句法，借语法，”而“语言的失落”也是“人格的失落”，“文化的失落”。^⑨郑敏1993至1994年的相关文字可说是对现代汉诗中华性失落的挽歌！

这类观点和感慨在90年代并不只来自郑敏。郑文一开始就引“国际汉学界”作为她立论的权威例证。虽然郑文没有指名道姓，但是我认为至少有两位汉学家具代表性，值得提出来讨论。

威廉·兼乐(William J·F·Jenner)是澳大利亚国立大学的著名中国文学学者与翻译家。在1990年1月号的《澳洲中国事务学刊》上，他发表了一篇短短的书评。书评开头作了这样一个对所谓“事实”的陈述：“汉语不再可能写出伟大的诗篇了。过去四十年没有真正能传世的汉诗，在那以前的半世纪也没有什么值得一提的作品。”^⑩兼乐接着批评手中那本(英译)当代汉诗个人诗集缺少“真诗的必然性、份量、结构和权威性。”他认为这本低水平的诗集象征着一个症候，它反映了文化大革命时期普遍的文化低落，〔因为〕它丧失了中国文学传统资源，所有的仅是毛泽东式的贫乏的政治语言。”^⑪

文化大革命对中国文化所造成的严重摧残，没有人会否认。大部分读者也会同意“新时期”之前的三四十年的艺术性高的文学作品并不多。但是兼乐对现代汉诗的全盘否定却值得商榷。他认为现代诗和古典诗之间有一道无法跨越的鸿沟。白话的目的“是为了反映活的语言”，然而，“事实是只有浸润在那简洁而深奥的书写密码里的人才能充分运用白话。”他继续发挥其论点：“即使是那些受过古典教育的人也发现几乎没办法用白话创造勉强称得上好的诗歌。闻一多和徐志摩是无法跟奥登与叶芝相比的。”^⑫

兼乐的观点缺乏说服力，因为虽然我们可能同意奥登与叶芝在诗歌上的成就大于闻一多和徐志摩，但是这种比较就像“拿苹果和桔子比”，没有多少意义。从诗歌史的角度观之，徐、闻二氏所面对的语言与美学挑战远甚于奥登与叶芝。从个人创作的角度观之，徐氏14岁才开始写诗，35岁坠机身亡。闻氏20年代末基本上已停笔，直到1946年被国民党暗杀之前，他仍致力于古典文学的研究。两位中国诗人都有一段短暂而绚丽的创作生命。相对于他们，叶芝与奥登写诗均长达半世纪。兼乐认为像闻、徐这样受过完整传统教育的诗人都“发现几乎没办法用白话创造……诗歌”，事实上那只证明现代汉诗在创造新典范过程中所面临的巨大挑战。前行者朝此目标进行了种种实

验,虽然许多实验连他们自己都认为并不成功。

兼乐和郑敏所持观点非常接近,他们也都没有考虑中国大陆以外的现代汉诗,包括台湾自20年代以来的现代诗,以及香港、东南亚和其他地区的华文诗歌。他们抱怨现代汉诗乏善可陈,然而又完全忽视大陆以外的诗人和作品。这种省略不仅流露出华夏中心的心态,而且也削弱了他们论述的说服力。

郑文所指的“国际汉学界”也很可能包括另一位汉学重镇,哈佛大学的宇文所安(Stephen Owen,或音译“欧文”)。有趣的巧合是,宇文对现代汉诗的批评也根据兼乐所评的那本诗集,只是发表的时间晚了10个月。在他的书评里宇文也认为现代汉诗已丧失了它的中华性,虽然他的分析远比兼乐来得细腻。

宇文指出,1917年文学革命以来的现代汉诗源自这样的期望:“诗歌脱离历史,文字作为自由想象力和纯粹人性的透明载体。”^⑨结果是,以欧美浪漫主义与现代主义为蓝本的现代汉诗难以与“世界诗歌”有所区分。

自宇文的角度观之,现代汉诗体现了双重的不足:它一方面比不上中国古典诗,一方面又比不上欧美诗。失了根的现代汉诗注定只能模仿西方的原本,变成一不中不西的赝品。宇文的结论是:“身为国际读者中的欧美成员,我们阅读的是由阅读我们自己的诗歌遗产之译本所衍生出来的中文诗之译本。”^⑩因此,他不禁要问:“这倒底是中国文学,还是以中文作为起点的文学?”^⑪对他而言,答案当然是后者。

宇文的书评不乏独到的见地,譬如他指出国际认可已成为当代诗坛的一种重要资本。对国际声誉的追求潜存在诗人、诗评家和汉学家这个跨国界领域中的文化政治里。但是,这不是宇文的主要论点。针对他的论述,已有不少学者做出回应,包括:格里格雷·李、安德鲁·琼斯、周蕾和我。^⑫下面我只简单讨论琼斯的文论与它所触及之相关问题。

这篇题为《‘世界’文学经济中的中国文学》就宇文的书评做了一些发挥和辩解。它称赞宇文揭露了世界文学写作与消费背后所存在的结构性不平等,和那仍然操纵着中国文学在美国的翻译、接受和出版的东方主义话语。琼斯认为“宇文的贡献在于他将世界诗散放在西方霸权与……第三世界之关系的……脉络中”来讨论。如果较早周蕾对宇文的批评是他表现出西方汉学如何“绝对化中国传统和轻视当代中国文化”的话,琼斯采取的其实是同一策略,只是他所批评的对象从汉学体制转移到世界文学体制,包括国际一意即

西方一声誉、文学奖和出版合同之分配与颁赠的体系。^④

琼斯对东方主义的批判相当有力，但在批评歌德“世界文学”的概念乃一“为满足自恋的西方观众而将本质化的差异投射到被动之东方的行为”时，他却并没有告诉我们宇文本质主义和歌德有何不同。琼斯言道：“虽然歌德采用了普遍性修辞，但是我们很快发现，世界文学主要是一个欧洲现象。”^⑤琼斯却没有考虑过，他和宇文所寻找和维护的“民族文学”在起源和论述上也“主要是一个欧洲现象。”问题关键在于如何定义“民族文学”？如何定义现代中国的文化身份或中华性？兼乐、宇文和郑敏对现代汉诗的失望与轻视实源自下面的假设：古典文学是中华性的惟一宝库。我称它为“纯粹论神话”、“本真神话”或（借用克里斯蒂娃的词汇）“起源崇拜”（cult of origin）。前面我已指出，这类论述忽略了传统本身是一充满抗衡、协商、诠释、再诠释的过程。从五四到90年代的今天，有关现代汉诗的种种争论正代表了最新一轮的协商与再诠释。

我相信诸位学者对中国文学的尊重与关注是真诚的，我更不质疑他们批评西方霸权，肯定中国价值的诚恳。琼斯感慨中国文学在当今世界文学格局里仍处于“二等地位”。我对它的理解是，它源自现代中国的双重危机：既是“时间危机”（temporal crisis，总落在西方后面），也是“典范危机”（normative crisis，总不及西方原本）。此双重危机意识为许多作家与知识分子所共有。对郑敏来说，解决之道是将现代汉诗与古典传统重新联系起来，再次肯定中华性。我却不认为这真能解决问题，因为中西对立之本质化正是问题之所在。当郑敏将中华性等同于古典传统时，她已陷入自己制造的恶性循环中，即：现代汉诗不够“中国”，所以我们回到传统里去找中华性，而那里的中国跟现代汉诗又没有深刻的关系。因此，现代汉诗永远无法跳出“迟到的焦虑”和“失真的焦虑”的双重困境。换言之，用维护传统来批判现代，用维护中华性来批判西方性，本身即接受而且复制了宇文与琼斯所欲颠覆的结构性不平等，因为它只是颠倒了东方主义而已。

东方主义不是单向的。诸位学者在将中华性本质化的同时，也本质化了西洋性。他们视为对立的欧美文学传统并不代表纯粹的“西方”，“西方”同样是一不断变化、抗争、修正的过程。我们别忘了“但丁、莎士比亚、塞万提斯的作品直到19世纪初以后才被公认为不朽之作”，^⑥别忘了浪漫主义与现代主义诗歌刚出现时均曾被视做异端，布雷克、华茨华兹、波德莱尔、兰