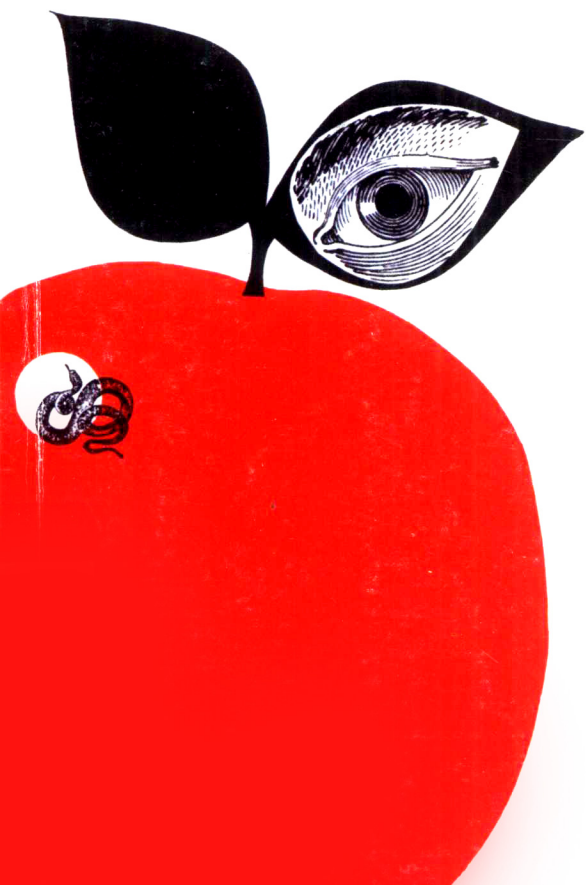


文化批评往何处去

八十年代末后的中国文化讨论

徐 贲·著



吉林出版集团有限责任公司

文化批评往何处去

八十年代末后的中国文化讨论

徐 贲·著



吉林出版集团有限责任公司

图书在版编目(CIP)数据

文化批评往何处去 / 徐贲著.

—长春:吉林出版集团有限责任公司,2011.1

ISBN 978-7-5463-4564-2

I. ①文… II. ①徐… III. ①文化—研究—中国

IV. ①G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 256535 号

文化批评往何处去——八十年代末后的中国文化讨论

作 者: 徐 贲

出 品: 吉林出版集团·北京汉阅传播

出 品 人: 周殿富

策 划 人: 严搏非

责任编辑: 武 学

装帧设计: 林 涛 秦 嶷

开 本: 960mm×1300mm 1/32

印 张: 11.25

版 次: 2011 年 1 月第 1 版

印 次: 2011 年 1 月第 1 次印刷

出 版: 吉林出版集团有限责任公司

发 行: 北京吉版图书有限责任公司

地 址: 北京市宣武区椿树园 15-18 号底商 A222

邮编: 100052

电 话: 总编办: 010-63103398

发行部: 010-63104979

网 址: <http://www.jlpg-bj.com/>

印 刷: 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

ISBN 978-7-5463-4564-2

定价: 30.00 元

版权所有 侵权必究

· 作者简介

徐贲

1950年出生于苏州，美国马萨诸塞州大学英语文学博士。美国加州圣玛利学院英文系教授，复旦大学社会科学高等研究院兼职教授。著作包括：*Situational Tensions of Critic-Intellectuals*、*Disenchanted Democracy*、《走向后现代和后殖民》、《文化批评往何处去》、《知识分子：我的思想和我们的行为》、《人以什么理由来记忆》、《通往尊严的公共生活：全球正义和公民认同》、《在傻子和英雄之间：群众社会的两张面孔》、《什么是好的公共生活》，并编有《复归的素人：文字中的人生》（父亲徐干生的回忆文集）。

再版序

文化批评往何处去

徐 贲

这是一本我在 14 年前的 90 年代中期写成的书,这次重印,勾起我对 90 年代的许多回忆,尤其是我自己当时所参与的一些文化、思想争论,似乎又回到了眼前。今天,对 90 年代思想讨论感兴趣的读者可以把书中的文字看成是一个过来人所提供的历史时期见证,这个时期,从 20 世纪 80 年代到 21 世纪最初 10 年,是中国思想界变化和知识分子角色转换的一个重要过渡阶段,也许现在还没有到充分评说的时候。读者不妨带着对当下中国文化政治的问题意识,来阅读这本第一次在国内出版的书。十多年前,书里的文章曾经是对当时中国学界一些争论问题的介入即刻反应,今天,虽然部分争论失去了时效,但背后的诸多问题仍然在持续影响着中国的思想生态。在这个意义上可以说,这本书所见证的历史时期从上个世纪 90 年代一直延续到了今天,并没有间断或成为过去。

全书涉及中国文化批评的五个方面:公民社会和公民意识、社会伦理及其资源、大众文化及其公共空间、政治文化的环境,以及中国如何面对“西方”。这些都是从 90 年代以来中国文化批评界持续投以关注的问题。这些问题的一些具有 90 年代特征的表述,有的可能于当今读者已经相对陌生(如“新国学”、“人文精神”、“后新时期”、“新写实”、“新市民”等等),有的则仍然是他们所熟悉的(如大

众文化、后现代、后殖民、“第三世界”、公民社会、伦理建设、政治文化等等)。无论是相对陌生还是熟悉,这些议题都包含着一系列纵横交错的文化政治问题,如身份政治、文化暴力、阶级和阶层区分、认识主体、知识伦理、现代化和民族化、知识分子、伦理资源转换、本土身份和全球化趋势、学术规范、人文教育,等等。这些大小、纵横交错、沟通呼应的问题,形成了《文化批评往何处去》一书篇章之间的内在联系网络。这个问题网络虽然涵盖甚广,但都以民主和公民社会问题为总体框架。这些问题在今天之所以还值得讨论,乃是因为这个总体框架的基本现实环境至今在中国并没有改变。就像在 90 年代一样,民主和公民社会在今天的中国仍然是一个有待实现理想,因此仍然主导着人们对许多具体文化问题的批判思考。

一、从 80 年代到 90 年代

对我来说,《文化批评往何处去》具有特别的意义,因为它是我从 80 年代开始的“心路历程”的一个站点,也是我思想和学术经历的一个转折。经由这本书,我对文学和文学理论的关注过渡和扩展到了人文思考、社会伦理和政治文化。没有这本书,虽然可能有 80 年代的我,但不可能有 90 年代后期和 21 世纪今天的我。

我是带着 80 年代留给我的记忆和期待离开中国的。1985 年春,我在到美国求学的几个月前,参加了由社科院文学研究所在扬州召开的“文艺批评方法论”会议。我至今仍然记得当时的会议情形,因为我在会上切实感受到了当时文艺思想界变化的暗潮汹涌。会议的议题是“更新方法”,但很快就转向了“观念变化”,不少与会者干脆抛开了原来预备的讲稿,就观念比方法更迫切,更重要作了即席发言。这是出乎会议议程的,展现了某种集体的自发觉醒和自我启蒙。这个出乎意外的“突然发生”给我留下了深刻的印象。

1985 年正处于一种观念变革萌动的思想转变之中。扬州会议

不过是一个缩影,在思想解放要求十分热烈的80年代,原先的“方法论”议程本身就暗含着一种顾左右而言他的迂回策略,是现实使然的“不得不如此”(necessity),而不是取决于自由意志的“我选择如此”(choice)。这是由当时中国的基本政治现实所决定的:谈方法比谈观念安全。长期的思想禁锢使得知识分子习惯于把“不得不如此”当成是“我选择如此”。但是,在扬州会议上,出现了一个暂时的“例外状态”,于是便有了一次暂时的“畅所欲言”。80年代有许多类似于此的,不可预测的偶然时刻,给人们带来一阵阵思想惊诧和顿悟,使人们在一些或长或短的集体清醒片刻中,摆脱自我麻痹和自我欺骗的魔咒。如今人们怀念80年代,是因为不能忘怀这样的时刻和它们释放的思想解放能量。整个80年代的思想解放作用正是在这些清醒时刻的能量积累中发生的。这样的时刻在90年代以后,几乎不再出现。

今天回顾80年代的思想解放,以文化批判政治,以文化摆脱政治,似乎已经是老生常谈。但是,我们仍然必须弄清楚,批判和摆脱的是什么样的政治?是一般的政治呢?还是特定形态的政治?葛兆光先生在《从文化史、学术史到思想史——近三十年中国学界转变的一个侧面》中回顾80年代时说:“由于传统皇权把‘道’(信仰)、“学”(知识)、“政”(权力)的合法性与合理性合于一体的传统依然延续,政治权力和意识形态总是垄断性地成为主导,因此,任何在中国出现的学术现象,都可能是‘反政治的政治’。所以,八十年代,无论以科学民主为口号的(如《走向未来》丛书编委会),以传统文化为象征的(如中国文化书院),以西方资源为旗帜的(如《文化—中国与世界》编委会),其实都在充满矛盾的思路中有同一的批判性。”葛兆光先生所说的是一般的政治,或者一般的中国政治。这种政治从“传统皇权”时代延续到毛泽东和后毛泽东时代,似乎没有本质的变化。从80年代对中国2000多年“封建专制传统”的反思和批判来看,当时许多知识分子,包括我自己,确实是局限在这样一种“中国政治”的观念之中,而缺乏对特殊现代极权政治的重视和认

识。80年代,我在《文化:中国与世界》上发表论福柯政治观的文章,也是从一般政治来谈文化政治的。我当时也有一种错觉,认为经历了“文革”这样规模空前的全民灾难以后,中国肯定会就此吸取“专制政治”危害的教训,即便有“批白桦”、“反思想自由化”这样的回潮,民主政治的自然演进和发展已经势不可挡,不可能再走回头路了。让我从这个错觉中清醒过来的,是80年代末发生的那个事件。

我本人在80年代关心的几乎完全是文学和文学理论的问题,直到80年代末,我并没有特别关心中国1949年后的那种特别形态的政治。尽管我在这个政治环境中整整生活过35年,和许多人一样,由于在这样的环境中生活久了,而且只有这个环境中的生活经验,我对它已经习以为常,失去了能够激发批判的直观感觉。1985年,我以复旦大学外文系西方文论专业博士生的身份到美国马萨诸塞大学留学,原本是想收集博士论文材料的,后来虽然决定在美国取得博士学位,但根本没有想到要滞留美国。我的博士论文写的是两位有公共影响的美国文学批评家知识分子(Edward Said 和 Frank Lentricchia)。就在我写完论文初稿的时候,80年代末事件发生了,这使得我对公共知识分子的一般想法一下子聚焦到了与中国特定政治、社会形态有关的问题上。对我来说,这也是一种现实使然的“不得不如此”。我的学术兴趣和问题意识从此注定要与我对中国社会、政治的关注联系在一起,再也无法分离。

二、参与90年代

1991年我获得加州圣玛利学院英语系的教职,1994年提前3年获得终身制教授身份,在这3年期间,我把几乎全部的精力都花在了教书上面,等到我从教案上重新抬起目光的时候,发现中国思想界已经发生了许多令我强烈失望的变化,《文化批评往何处去》中几乎所有的文章都是在这样一种心情中写成的,书名本身就表达了

这样的失望。造成这种失望的首先是我对 80 年代文化批评思想觉醒的记忆。90 年代,经过最初 3 年的沉寂之后,重新登场的文化讨论(诸如“新写实”、“新市民”、“后现代”、“后新时期”、“人文精神”、“新国学”等等)明显地撤离了 80 年代已经开始涉及或展开的社会、政治问题,如中国文化与专制传统的关系,人在现代社会中的尊严、权利、义务,社会政治文化的现代化,各种体制的变革等等。在 90 年代明显由政治变化主导的思想气氛转变中,学界不但没有反抗的欲望,反而沉浸在一派喜不自胜的自鸣得意和妄自清高之中。今天,许多对 80、90 年代思想变化的所谓“学术回顾”常常采用一种貌似“客观”的陈述,给人的印象是,90 年代思想和学术“变化”是一种按照学术自身发展逻辑,或者取决于学者自由意志选择的发展。这样的描述淡化了现实使然的“不得不如此”因素。在思想、学术处处受到政治影响和意识形态严格控制的中国,这样的“客观”的陈述,其实是一种逃避和虚与委蛇。

90 年代的一些“新理论”,应该以“90 年代”还是以“后 1989”来定位,这本来就是一个还有待于深入讨论的问题。今天搁置这个问题的讨论,并不意味着这不是一个问题,相反,这恰恰说明它不仅是一个问题,而且还是一个敏感的问题。用历法意义的“90 年代”来定位 90 年代,容易造成一种错觉:历史是自然演进的,思想、学术的变化乃是这种自然演进的一部分,因此完全有理由对形势使然的“不得不如此”限制装聋作哑,讳莫如深,刻意回避。

我能理解 90 年代知识分子那些不得已的非自由意志选择,也能理解他们因“不得不如此”而采取的迂回曲折策略,因此我在《文化批评往何处去》中批评一些 90 年代“显学”的同时,始终在寻找这样一个平衡点,那就是,如何在处于困境中的中国文化批评表现得退缩无助的时候,肯定它的社会认识作用,重申它的批判价值,并明确它对民主和公民社会必须承担的政治责任。

我在批评 90 年代的一些主要文化理论时,把注意力放在“事情”本身,而不是放在它们的表面说法(“文本”)上,我是在就 90 年

代的事情说事,不是在就 90 年代的“文本”说事。在区别关于“事情”本身和“书本”(文本)的知识时,福柯曾经提到了文艺复兴时期的“思考尝试”大师蒙田,特别赞同蒙田对“二手话语增生”的不满。蒙田说:“(解释文本)是对解释的解释,而不是对事情本身的解释,是就书在写书,而不是就事情而写书,一层层添加虚饰。”蒙田要求写作回到“事情”本身,以事情本身为对象,这就必须对前人对具体事情说过的话和积累的知识作评价性的甄别,在其中选择那些与直接观察相一致的部分。这种新的务实的精神和评价型知识行为是以个人的直接经验观察为出发点的。它把“字词的秩序”与“事物的秩序”加以区分,用后者来评价和检验前者的再现(representation)是否确切。

“一手经验把握”和“二手话语增生”的区别,使得我特别在意我自己和我的同代人在中国现实生活中的个体经验。我在《文化批评往何处去》中讨论日常生活“经验”对于普通人求变意识的重要性,提出要以公民身份代替“中国人”,以“宪法爱国主义”代替“民族主义”,便与这样的个体经验有关。我还记得 1985 年我来到美国最初几天发生的一件小事。我在一位来自浙江大学的留学生小胡那里寄宿过一晚。闲谈中,小胡对我说他要在美国有自己的事业,不准备回中国了。我觉得他“不爱国”,就对他说,中国再穷,美国再好,毕竟不是你的祖国。小胡说,这跟中国的穷富没有关系,“关键是人心太坏”。于是他跟我讲了一件他自己的往事。他来美国留学,原本是要坐中国民航的飞机。他去中国民航买票时,售票员说是一定要用美元买票。那个时候,外汇是严格管制的,每个留学生只能换到 100 美元的零用钱,根本不够买飞机票的。小胡要求用人民币买票,跟中国民航售票员商量再三,结果都是一样:“不行”。万般无奈之下,他决定到美国的泛美航空公司去试试,售票员听了他的要求,面露难色地说,我们是美国公司,只收美元,但是让我问问经理,先生你先请坐。小胡说,我听到“先生请坐”这几个字的时候,眼泪流了下来,“长这么大,没有中国人称过我‘先生’,第一次称我

‘先生’的，居然是美国人。”小胡等了一会儿，美国经理来了，听他说明情况后说，“好吧，你就用人民币买票吧。”小胡对我说，你看，中国人不让我用中国的钱坐中国的飞机，而美国人却能让用人民币坐美国飞机，你说我还必须回中国吗？”

对小胡这样用经验来认知现实的人，是没有办法用抽象的“爱国主义”去说服他的。后来我读到刘宾雁的《第二种忠诚》时，虽然同意他对爱党和爱国个区分，但还是觉得他那个“爱国”太抽象，不如小胡那个故事令我印象深刻。我和我的家庭有不少类似于小胡的经验体会。这些经验体会和感觉，在一些中国式“后殖民”和“民族主义”理论那里，也许会被用作被西方帝国主义洗脑或被糖衣炮弹击中的例子。对这些理论来说，中国“真实”的对人不尊重，比起美国“虚假”的对人尊重，不仅更符合中国国情，而且甚至应当成为仇恨西方（美国）的理由。我对这类理论始终保持怀疑，觉得经验足以帮助我形成关于国民认同的看法。这就是我后来在《通往尊严的公共生活：全球正义和公民认同》中专门讨论的公民认同，而最初的基本想法则是表述在《文化批评往何处去》中的。

三、从 90 年代到 21 世纪头 10 年

在我看来，比起什么是中国和如何当中国人来，什么是公民社会和如何当公民要更为基本，更有现实意义。从“公民”和“公民社会”（更确切地说，是这二者的缺失）来观察和判断中国的许多文化现象，使得我更多地关注文化思考与社会价值和公民道德的联系。今天，人们普遍忧虑中国的“核心价值”问题，其实这个问题在 90 年代的一些文化“新论”中早已萌生。“新国学”想用学术规范来影响社会道德，人文精神讨论者倡导人格理想，“后殖民”理论家谴责第一世界对第三世界的文化控制和压迫，这些都显示了文化讨论对道德问题的关切，也显示了文化批评所关切的许多问题都与某种道德标准和伦理目标有关。90 年代的文化讨论虽然涉及了一些局部的

价值和规范问题,但却并没有与中国特定的政治制度规范联系起来。

由于缺乏明确、普遍的民主价值诉求,90年代时新过一阵的理论许多都难以持续到21世纪。来的快,去的快,形成了90年代文化理论变化形同时尚的特征。当年倡导“新国学”的一部分人士早已分化成今天主张文化民族主义的“新儒学”和为中国制度合理性背书的“新左派”。当年“新国学”所提倡的“学术规范”被琐碎化为一些初级写作问题,如什么算是“剽窃”,如何“引文”和“注释”等等。当年的“人文精神讨论”基本上已经寿终正寝,只是偶然还在发出自怨自艾的精英论调。

90年代的文化讨论也产生了一些至今仍具有现实意义的思想议题,“大众文化讨论”便是其中之一。回顾90年代,大众文化的复杂性,包括它与统治权力既顺从又反抗的特点,似乎变得更为清晰。随着精英阶层与普通民众矛盾、对立的加深,文化精英否定大众的文化价值,以文化差异来忽略和掩饰精英与大众的其他实质性冲突矛盾,变得越发不可取了。在21世纪的今天,我们已经可以越来越清楚地看到,文化精英们已经成为体制中人,不少正在积极扮演体制卫士和辩护人的角色。精英的在上,群众的在下,不仅仅是文化的差异,而且还与物质分配、政治权力、社会权利等等的的不平等密切相关。用简单的文化区分来掩盖其他区分的重要性,这样的区分观念在今天的中国远远不能准确地反映实质的社会阶级或利益集团区分。

90年代的新理论中,另一个至今仍有相当影响的应该算是“后现代”和“后殖民”理论了,其中又以“后殖民”与“说不”式的极端民族主义、“中华文化输出论”以及一些以抵制“西方民主”和“坚持中国特色”为己任的“新左派”关系尤其密切。这是一种“中国化”了的“后殖民”理论,它是建立在对后殖民理论的创造性误解之上的。后殖民理论本来是一种反抗不公正权力关系的批判理论,这一批判锋芒不符合当下“中国国情”,中国后殖民理论的创造性误解因此不

幸有了它的合理性。《文化批评往何处去》有相当篇幅是针对这种所谓的“合理”创造性误用的,为的是特别提出全球格局下中国文化批评的民主化和知识分子公民政治问题,因为中国式的“后殖民批评”对在中国开启民主理念和公民社会建设造成了很大的困扰。打着后殖民旗号的文化民族主义理论,它的核心往往是“本土性”而不是“反压迫”。尽管它也谈反压迫,但那仅是指第一世界对第三世界,或者西方对中国的话语压迫。它脱离中国实情,把这种话语压迫上升为当今中国社会不同内部人群所面临的主要压迫形式,从而掩饰和回避了那些存在于本土社会现实生活中的具有压迫性的不平等和不公正结构关系。它以民族亲和力来代替政治凝聚力,以削弱国内民主变革的合理性和迫切性来支持以民族主义为掩护的威权内政的合法性和正当性。

四、21 世纪的知识分子

1987 到 1989 年,我关心知识分子问题,是从后殖民理论家萨义德开始的。20 多年过去了,如今在中国,许多教授和对外国理论有了解的研究生都常常在引用萨义德,但是,似乎很少有人在真正重视知识分子和后殖民理论的关系,也很少关心后殖民理论的本土反抗政治价值。

后殖民本来就容易沦落为一种高度学院化的玄谈高论,不少西方的后殖民文化理论原本就不关心真正曾经是殖民地的非洲,也不关心民族解放运动后(现实生活意义的“后殖民”)那里人民在“自己国家”中的政治、社会苦难现状。学院式的后殖民理论家,他们关心的其实只是自己在社会或学院圈子中的话语身份定位问题。这种“后殖民”与非洲国家现实政治中的“后殖民”根本就不是一回事。后一种“后殖民”关心的是殖民地国家在民族解放胜利和殖民统治结束以后,如何不再出现新的人压迫人的形式。现实政治中的“后殖民”问题不仅仅是拉康或德里达式的文化身份认同“暧昧”或

“杂合”，而更是实实在在的内战、饥荒、无人权保障，甚至种族屠杀。第三世界国家人民在“自己国家”里，公民权利被剥夺，政治自由遭压制，社会生活无保障，日常生活中饱受恐惧、暴力和社会非正义，这些才是后殖民政治批判首先需要关注的问题，在像中国这样的原来并未被殖民化的“第三世界”国家里，用所谓“本土”身份政治代替现实专制政治问题，更是一种倒退性的政治逃避。

在许多后殖民国家中，精英阶级趁殖民势力的撤出而掌握了权力。新的统治者掌握的是代表精英阶级利益的权力，但以全体人民利益的名义，即民族主义这个意识形态来获得合法性。后殖民理论先驱人物法农(Franz Fanon)曾经就此写道，“在独立之前，(革命)领导一般代表多数人争取独立政治自由和国家尊严的愿望。但是，一旦取得独立，领导就会暴露出他不愿告人的目的，那就是成为一小伙人急于捞取利益……的总管事，完全不再把人民的衣食、土地和民主政治放在心上”。在这些国家发生的独立其实不过是“易帜独立”(flag independence)。并不总是民族一独立，人民就解放的。

萨义德很重视法农对殖民地国家本土精英的批判，他同样不认为民族独立必然带来人民自由作主的民族解放。萨义德积极投身于巴勒斯坦民族解放运动，但对阿拉法特政府的腐败、不公开和压制新闻持有严厉的批评态度。具有讽刺意味的是，阿拉法特在法国弥留之际，他控制的巴勒斯坦媒体仍称他“身体状况良好”，巴勒斯坦人竟然是从以色列媒体得知阿拉法特的死讯的。萨义德清楚地看到，民族主义的胜利往往带来另一种新的压迫，他因此而呼吁殖民批判必须从事“新人道主义”和“后民族”政治重建的关键任务。这令人想起了鲁迅说过的：“用笔和舌，将沦为异族的奴隶之苦告诉大家，自然是不错的，但要十分小心，不可使大家得出这样的结论：‘那么，到底还不如我们似的做自己人的奴隶好。’”

文化理论在中国的引入、运用和本土化过程应当成为今中国民主政治文化建设的一个部分。单单新理论、新说法并不能自动形成社会文化批判，也不会自动带来政治良性变革。90年代和21世纪

最初 10 年的经验让我们看到,新理论是每个社会中不同的政治和社会力量争夺解释的对象,批判现实和卫护现实的知识界人士都在运用新理论。今天,卫护现实的甚至比批判现实的更善于运用新理论。

从 80 年代到今天这 30 年来,我始终觉得知识分子是一个关键的问题,为此我在这个新版中增加了两个有关知识分子作用的访谈附录。从 90 年代到接踵而至的 21 世纪最初 10 年,我见到许多中国知识分子放弃了知识分子的批判传统,变得热衷于担当帝师、谋士、智囊、巧辩术士一类的“有机知识分子”角色,并且不断用各种理论来为这种转型提供合理性。但是,我并不认为这种转型完全是他们价值理性判断和自由主体意志的“我选择如此”结果。相反,我在这种不幸的转型“选择”背后,看到的一只始终在影响、控制着他们角色定位的无形之手。我并不想把自己对知识分子传统作用的理解强加于那些用新理论,包括新的知识分子理论武装起来的,与权力“有机”的知识分子“有机知识分子”们,但我确实不能不对这样的“知识分子转型”表示我不赞成的看法,这是我在《文化批评往何处去》中所持的看法,也是我今天仍然没有改变的看法。

2010 年 6 月,苏州

引言

“文化讨论”中国式的文化批评

80年代末政治风波以后,随着中国官方意识形态控制的加强和人文知识分子生存策略的调整,中国文化讨论进入了一个特殊的时期。一方面,文化讨论撤离了80年代已经开始涉及或展开的许多敏感的学术论题和社会政治问题,如中国文化与专制传统的关系,人在现代社会中的尊严、权利、义务,社会政治文化的现代化,各种体制的变革等等问题;另一方面,文化讨论却又出现了许多新潮流、新说法,如“新写实”、“新市民”、“后现代”、“后新时期”,还出现了一些颇具多样性的理论、议题和学术主张,如第三世界或本土文化理论、人文精神、新国学等等。

对于文化讨论来说,80年代末以后中国特定的社会政治环境既在很大程度上限制了它的发展形态,也为它形成独特的时代特征提供了条件。因此,这个时期的文化讨论,无论从它的思想内容或者表现形态来看,都成为我们观察和研究80年代末以后中国社会和知识分子特点不容忽视的一部分。从20世纪初以来,中国知识分子对文化以及由文化定义的民族国家身份问题,一直保持着强烈的兴趣。他们在各种人文学科领域里的思考和写作直接间接地涉及文化问题,表达他们对自己民族和文化身份的观点和理想,产生了一种可以称之为“文化讨论”的特殊话语范畴。从时间上说,“文化讨论”比目前在世界学术界广有影响的以英国伯明翰学派为滥觞的

“父化研究”要早出半个世纪,然而它的理论和实践价值却还远远没有得到应得的总结和评价。为了发展与中国国情和社会变革需要相符的文化批评,对文化讨论本身的讨论越来越成为文化讨论者迫切的任务。把那些纷杂多样的思想、理论、观点和学术行为放在一起,统称其为“文化讨论”,是在什么意义上这么说的呢?是不是凡是涉及“文化”的都是文化讨论呢?“文化”指什么?“讨论”的目的又是什么?“文化讨论”和时下学界所说的“文化批评”或“文化研究”有什么联系?中国的文化讨论又有一些什么自己的特征?

中国的文化讨论涉及的诸多问题特别集中在这样一些方面:中国文化和社会的传统和素质,文化或民族的特征和身份认同,以及这些方面同西方文化相应方面的比较或差异分析。文化讨论也包括大量在哲学、历史、文学、文学理论等专门领域中产生的具有一般文化意义的见解和看法。文化讨论还包括那些以引进思想和文化研究新方法、新理论为目的的西方人文研究成果的翻译和介绍。这样的人文讨论在近代中国史上出现过两次高潮,一次是新文化运动前后,另一次则是80年代的“文化热”时期。这两个时期的文化讨论都成为产生新知识、新观念的理论机制。这不单单是就学术性的新思想、新观点、新理论、新方法、新规范而言的,而且也是指与这些新的知识内容相联系的,对国家性质、社会政治理念、群体素质和身份的重新评估和变革设想。文化讨论中的“文化”因此也就包括思想和与之有关的社会政治体制这两个方面。

在中国,文化讨论从来没有形成像日本的“日本精神”研究那样具有明显辨认特征的文化民族主义话语,也不像英国伯明翰研究学派那样具有明显意识形态批判专题特征(工人阶级、青年亚文化、媒体研究等等)。中国的文化讨论借用了许多现成的话语形式,如报章时评、书籍序跋、书评、历史或文艺讨论等。它一直没有受到专门的文化理论刊物或体制的规约,它所形成的是一种极为松散的话语领域。中国文化讨论的松散性使得它具有广大的读者。这就要求我们在观察中国文化讨论的时候,不仅要关心它的内容,而且还要