

主体弥散 的空间

——亚洲论述之两难

■ 鹅湖学术丛书

江右学术，椎轮于两汉，蕴积于六朝，荡摩于唐季，勃兴于两宋。两宋之际并起特立而为一代之宗者，大有人焉。孝宗乾、淳间，金溪陆九渊以扫空千驹、壁立万仞之势，昌言为学当先立乎其大，以发明本心为始事，以尊德性为宗，而与紫阳之学相抗争，谓紫阳之学以道问学为主，视格物穷理为始事，必流于支离。两家门径既别，遂相持不下，交互辩难，学术波瀾为之迭起。适其时金华吕祖谦承其家学，以缙绪中原文献相标榜，加之不名一师，不私一说，兼收并蓄，而与朱、陆成鼎足。乃于淳熙二年，亲约朱、陆等会于铅山鹅湖寺，旨在折衷两家异同，期归于一。于是三大主将齐聚鹅湖，相对执手，各申己说，非仅极一时之盛，而实开我国古代学术争鸣自战国以后未有之局。虽异同犹是，未能划一，而其启沃后世之至深至远者，固不在此也。

——《鹅湖书院志》



孙 歌 / 著

孙 歌 / 著

■ 鹅湖学术丛书

主体弥散 的空间

——亚洲论述之两难

当现实已经以复杂的方式实现

了这种开放的时候，主体的自足性

早就受到了挑战。应该说，在一系列

社会实践当中，主体发生了不可逆

转的弥散，但是意识的领域里并没

有提供相应的思想工具以勾勒这种

状态。

江西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

主体弥散的空间:亚洲论述之两难/孙歌著. —南昌:
江西教育出版社, 2002. 6
(鹅湖学术丛书; 3)
ISBN 7 - 5392 - 3842 - 9

I. 主… II. 孙… III. 文化 - 亚洲 - 文集
IV. G13 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 051197 号

主体弥散的空间

——亚洲论述之两难

孙 歌 著

江西教育出版社出版、发行

URL: <http://www.jxeph.com>

E-mail: [jxeph @ public. nc. jx. cn](mailto:jxeph@public.nc.jx.cn)

(南昌市沿江北路 40 号 330008)

各地新华书店经销

封面印刷:江西新华印刷厂

内文印装:江西科佳图书印装有限责任公司

2002 年 10 月第 1 版 2002 年 10 月第 1 次印刷

787 毫米×1092 毫米 16 开本 27 印张

350 千字 印数:1 - 2000 册

ISBN 7 - 5392 - 3842 - 9/Z·119 定价:35.00 元

赣教版图书如有印装质量问题,可向我社产品制作部调换

编辑人语

江右学术,椎轮于两汉,蕴积于六朝,荡摩于唐季,勃兴于两宋。两宋之际并起特立而为一代之宗者,大有人焉。孝宗乾、淳间,金溪陆九渊以扫空千驹、壁立万仞之势,昌言为学当先立乎其大,以发明本心为始事,以尊德性为宗,而与紫阳之学相抗争,谓紫阳之学以道问学为主,视格物穷理为始事,必流于支离。两家门径既别,遂相持不下,交互辩难,学术波澜为之迭起。适其时金华吕祖谦承其家学,以缙绪中原文献相标榜,加之不名一师,不私一说,兼收并蓄,而与朱、陆成鼎足。乃于淳熙二年(1175),亲约朱、陆等会于铅山鹅湖寺,旨在折衷两家异同,期归于一。于是三大主将齐聚鹅湖,相对执手,各申己说,非仅极一时之盛,而实开我国古代学术争鸣自战国以后未有之局。虽异同犹是,未能划一,而其启沃后世之至深至远者,固不在此也。

——《鹅湖书院志》

在学术图书出版叠床架屋之今日,要为自己操持的一套深度原创性学术专著取一个满意的丛书名称,着实费了我们几个愚钝的编书匠不少心思。某秋日,陪学界同道至铅山鹅湖书院寻踪朝圣,于习习秋风中目睹“斯文宗主”、“圣域贤关”诸多旧墨遗痕,不

禁感怀寄意，遥念起八百余年前极一时之盛的“鹅湖之会”，朱、陆辩难论诘之情形，依旧令人景行行止，温情与敬意填满胸臆。蓦然间我们发觉：还有什么比用“鹅湖”来命名它更为合适的了？！

朱、陆所生活之宋代，乃中国文化之重要转折期与特出鼎盛期。陈寅恪先生曾推许：“华夏民族之文化，历数千载之演进，而造极于赵宋之世。”而作为宋代文化中心之一的江西，时人亦多有“人才之盛，甲于天下”、“国朝文章之士，特盛于江西”之美誉。在此时空交结点上出现的鹅湖学术盛会，并非横空出世之偶然事件，而实崭露出一个思想活跃、诸说并起之学术繁兴时代，昭示着一处文化中心区域人文蔚郁、群星璀璨之阔大气象。作为一家地方出版社，我们从不以地域自囿，从不因地处边缘自惭，而一向努力追求胸怀中华文心学脉、放眼天下学术图景以尽当代出版人一己之学术文化担当；况且沾溉于如此悠远之地域文化资源，沐浴于千年不绝之流风遗韵，我们无法不油然对这份赐福深怀感激，并常萌生将其继往开来、光大发扬之念想。“鹅湖学术丛书”之所以能够问世，与这种历史深处的人文底蕴时时在催促着我们戮力勤勉是分不开的。

要进一步说，我们坦言，以“鹅湖”为一学术丛书命名，还有深意存焉。在今天的各类辞典及史论著述里，“鹅湖之会”被简单地定义为朱熹之客观唯心主义与陆九渊主观唯心主义之争。事实上，历史本身所蕴含的内容与精神，远比历史的描述与记录丰富、深远得多。朱陆之异，首在为学工夫。朱熹指陆九渊的“脱略文字，直趋本根”是近于禅学，所谓“其病却是尽废讲学而专务践履”，而主张以“道问学”为重；而陆九渊则责朱熹的“即物穷理”是“留情传注”、“增疣益赘”，所谓“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”，而力辩以“尊德性”为先。这种学术分野，与当代学界近年的“思想”与“学术”之争，颇有异代同调、契合暗通之处，堪引以廓清今日之喧嚣与迷茫。鹅湖数日，朱陆双方细参异同，各抒己见，反复讲论，

但最终彼此存异,不合而罢。此后两家门人,各有所宗且互竞争雄,恰如两水分流,双峰并峙,在思想史上流衍、弘大为程朱与陆王二大学派。而双方于此颉颃互异之中,又不乏同情理解之心:朱熹晚年颇悔其支离训诂之失,而陆子不久亦有自责“粗心浮气”之语。所谓学术和而不同、各美其美,而又有克己之勇与服善之诚,此诚学人戒偏戒执之至道和现代学术精神之首端要义,与当代学人所谓“于己理论彻底而于人学术宽容”一说,不亦有精神相通之处乎?至于其他,如古代士子问道游艺四方的良好风习、于民间书院中接“学术地气”而使个体元气酣畅之追求、讨论天理心性之类形而上问题所体现出的自由与想像、学术对手相互切磋砥砺的进学之道、“志同道合,极论无猜,降心从善”的学术胸襟等等,凡此“鹅湖之会”中所荷载之种种,皆为值得我们今天弘扬推重之优秀学术传统。由其光大的古代学术会讲制度,在近现代发展为各种研究会、讨论会,成为推动学术与时俱进的重要方式与动力。但其中至为重要者乃在于,“鹅湖之会”所蕴含的学术精神,无疑有望成为促进当代中国人文社会科学的一种重要历史资源与一剂针石良药。质言之,“鹅湖之会”之所以被定格为中国古代学术史上一场影响深远的辩论会和一段流传千古的士林佳话,并非因为其所具论百世不易,而乃因其藉争鸣以激荡思想、繁荣学术之优良传统为百世不可易者。逝者如斯——“鹅湖之会”早已超越了其具体论题,而逐渐凸显出其象征之意义:它所孕育的良好学术机制和所倡导的自由学术空气,在当代学术发展中日益体现出其不可或缺之重要性。拒斥异见,则必流于武断塞蔽,终使学术枯萎衰竭;众说争鸣,有望走向宽容多元,终使学术健康昌明。这一事关学术发展的“元问题”,与当前中国人文社会科学所关注的学术规范问题、学术创新问题、学术机制问题、学术“本土化”问题、“中国话语”问题等等,在时下复杂的学术语境中有着一种发人警省、促人深思之历史一现

实关联性。所谓“赋新思于旧事”，“鹄湖学术丛书”接续于历史久远厚重的人文传统，而着眼于现实坚韧有力的学术建设，并深深期许于未来别开新局之文化前景。作为当代出版人，此等高远标杆，虽或有不能至者，但始终心向往之。

近十年以降，中国人文社会学科思想学术的“引进—模仿”色彩逐渐淡出，而“创造—参与”之追求日益凸显。历80年代之激越蹈厉，90年代之沉潜蕴积并经跨世纪苍茫心绪之过滤淘洗，中国学术正借全社会创新之主旋律而深入精进。新世纪清明宽阔的学术舞台，正期待着当代学术中坚勇毅担当、践履自任。“鹄湖学术丛书”试图在此推波助澜，激荡风气，以促成新世纪中华学术之“预流”。在这个大的出版宗旨之下，我们并不想从学科内容上为丛书划定绝对明显的范围——如果一定要说有所限制，那我们想可以概括为偏重于人文而扩大至整个社会科学；而从特质上说则不妨特意提出学术原创、中国话语、问题意识“三原则”，以此有别于充斥坊间之整理汇编类图书、简单译介类图书等，超越于重复堆垛而毫无新创之泡沫学术。

上承八百年前“鹄湖之会”学术民主之精神，适逢中国学术迈向繁荣新创之盛世，“鹄湖学术丛书”贯通历史当今，占尽天时地利，吾等编辑于此深感大幸，同时更觉有重责。志在学术之心意殷切，而常恨个人力气之绵薄，深恐有负士林学界之厚望，由此尤望天下学人同道乐于成人和之美，秉为学当有益于天下之公心，共襄此旨在提升中国当代学术人文境界之善举，庶几可望构筑一当代学术之“公共空间”。

聊作以上赘语，以为启动“鹄湖学术丛书”之开场锣鼓。

国功 景琳

二〇〇一年五月

序言：命名的困难

初夏夜，接到出版社的催促电话，被告知我应该尽快把此书完稿交印。这使我顿时睡意全消：自从去年答应了这件事情以后，我一直迟迟不曾付诸行动，那原因，不是因为本书缺少正文，而是因为它缺少一个名字，并因为缺少这个名字，连带着缺少一篇序言。

我于是开始体会“命名的困难”，并且因而意识到，我原来实在缺少命名的天分。

我在电脑上打开了目录，搜肠刮肚了一番，却没有什么收获：我在命名方面一直习惯于不劳而获。这本书里的一部分内容马上就在日本结集出版了，那书名是热心肠的编辑越俎代庖的——《论述亚洲的两难》；计划中的台湾版书名也由天资聪颖的主编做了一多半的主——《感情记忆：面对相互缠绕的历史》；而大陆版是这些版本中内容最多的一本，我终于下决心自立一回，独立地给自己的书取个名字。

这几年里我一直面对命名的困难：为自己的书和论文命名；为自己的思考命名；为自己从事的研究所可能归属的领域命名……我深知这一切困难来自于自己知识积累的不足，也来自于思考的不成熟。当每一篇文字的写作，无论是长是短，都使得我越发远离那些斩钉截铁的结论的时候，我不无惊恐地体会到了无法命名的

悲哀:因为这很可能就意味着我无法有效地交流。

本书责编景琳兄似乎洞察了我的困境,他铁下心来逼我迈出这一步:“你要给读者交代一个主题。这是一本主题论文集。”而他决不援手与我。

我把归入本书的稿件从头理了一遍,努力像阅读他人作品一样地读自己的文字,但得到的不是一个主题,而是一个层面。那不是概念的层面,而是一个感觉的层面。但是,它不是直观意义上的感觉,而是那种经历了纠葛困惑、经历了外部抗争和自我否定的过程之后所产生的非直观的感觉。这种感觉,借用斯皮瓦克的说法,可以使人不同于他所在的场景。

本书中的所有文字,都写作于这个层面,或者反过来说,本书中的所有文字,都为了呈现这个层面而写作。这个层面,如果命名的话,我愿意称它为“文化间”。

这几年来一直在阅读日文的资料,甚至有时也用日语思考和写作,可是我总是对人说,我不是个日本学研究者。事实上,我也的确不是。无论“国家”如何不具有实体的物化特征,它仍是一个有对应物因而可以直观把握的前提,日本学就建立在这个前提下;而“文化间”的非直观性,在于它没有相对的对对应物可言——在中国和日本之间,除了公海之外,还能找到什么别的物质空间吗?

“文化间”的感觉只能建立在思维的空间里,而且假如你不想把它建立在公海之上,它也只能在一种文化之内去建构。可是当你试图这样做的时候,你的麻烦就来了。因为你必须面对一个毫不含糊的问题:你如何处理自己的文化认同?你的主体性是否将会因而被消解?

当我在面对本书的第一部分课题的时候,我不得不审视自己的文化认同。我相信,假如我愿意把日本问题仅仅看做是日本人的事,我就没有什么麻烦。假如我愿意仅仅以知识的方式去面对历史的话,那么也不会有太多的进退两难;但是,假如我不愿无视

自己作为一个出生于东北的中国人的感情记忆,同时又不想直观地依赖和运用这些感情,那么,就很难仅仅以隔岸观火的态度对待同时代日本思想的现实和历史紧张,这意味着我不可能无视日本人的感情记忆和战后半个多世纪以来日本社会的内在冲突——不言而喻,这一切决不是“谢罪—和解”的模式或者“左派—右派”的归类所能穷尽的。假如我甘于使用惯常的日本学研究模式来使自己非主体性地发生“移情”,似乎事情会变得简单一些,然而在我决定拒绝这一模式之前,就先被卷入了一个具体的事件,从而不再有选择的余地。

这个事件就是东史郎来华。本书第一部分的前三篇文字都和这个事件相关,而前两篇文字也有相当的重复之处。不加润色地把它们收入本书,只是为了使我的讨论保持一个“原初形态”。在这些事后看来相当粗糙的文字里,我别无选择地对简单化的“民族立场”和它虚假的政治正确性进行了正面的批评,因为正是这些因素多年来使得我们的思想空间里难以形成有力度的独立思考,也使得中国与日本的良知者至今还难以形成在战争历史认识上的某些具体共识。更重要的是,这些因素使得对于中日战争史的研究游离于当代思想文化课题,仅仅变成现代史学者的“专业”。东史郎的来华,由于中国和日本有良知的进步人士的共同努力,具有多样的丰富性,但是只有在摆脱了既定的简单结论之后,这些丰富性才能呈现出来。我尝试着在对东史郎事件的分析中打破知识界约定俗成的某些思维惰性,以期引起超越具体事件的原理性讨论。在写作当初,我没有料到这些文字后来会在中国和日本激起强烈和持续性的反响,更没有料到这些文字在引来日本右翼和保守派的攻击之时,也会让一些从事具体实践的左翼人士不舒服。我固然因此获得了一些宝贵的机会,和那些在第一线从事战争史研究的中日学者以及从事反战活动的进步知识分子建立了联系,有可能多少体验一下他们工作的艰难,但对于我个人来说,更基本的收

获却在于写作这几篇相互关联的文章使得一个本来模糊的问题呈现了较为清晰的轮廓：“跨文化”的基点是对于一种文化的内部与外部结构关系的感知能力，而它的结果则是对于封闭式“文化开放”模式的彻底否定。

在现实层面上，全球化运动所造成的一系列新的现象使得过去一向自圆其说的民族国家思维模式越来越显得捉襟见肘。从足球队的组织方式到商业跨国公司的运作，从通俗文化那种单调的一统天下到全球政治日益紧密的复杂互动关系，这一切并没有导致民族国家利益和价值体系的解体，而是导致了这一切价值判断从直观的状态悄悄地演变为复杂的非经验状态：新的现实经验正在以其非直观的性质考验着我们的理性想像力。旧有的民族国家理论无法有效地解释当今世界的变动，我们必须建立新的思考基点，而来自西方特定历史风土的民族国家理论本身，也不能在抽象直观的意义上简单挪用。但是相比而言，其实更可怕的是思想与道德感知力的风化。徒具形骸的“思想”不具有对应复杂现实的活力，而在知识界，特别是在面对历史和面对世界的时刻，我们无数次地目睹令人尴尬的空洞道德姿态。问题的复杂性在于，今天的全球化并不能取消民族国家的思考模式，它仅仅把这个模式拆解为更复杂的因素，又重构为具有不同功能的系统，使得我们越来越无法在实体的意义上简单地认识民族国家的当代机制。为此，思想的活力需要在现实的碰撞当中激发，但是思想的功能也必须具有超越具体事件的能量。本书第一部分的后两篇文字，可以说是在处理东史郎个案之后试图把问题进一步深化的尝试，它们虽然没有专门讨论战争历史，但是却意在勾勒讨论战争历史的上下文：假如我们习惯于把未经思考的正确概念作为无条件接受的前提，那将不得不付出思想风化和实践变质的代价。至少，日本当代的“教科书事件”，应该足以冲击我们对于“民主”“自由”等观念的抽象理解，而跨文化对话的真实状况，也提供了一个走出文化代言

人和自由个体幻觉的途径。

其实,无论是文化开放还是跨文化,都不是一个轻松的过程。我们之所以会轻松地使用这两个概念,仅仅是因为它们被置于一个自我中心和封闭的上下文中。当现实已经以复杂的方式实现了这种开放的时候,主体的自足性早就受到了挑战。应该说,在一系列社会实践当中,主体发生了不可逆转的弥散,但是意识的领域里并没有提供相应的思想工具以勾勒这种状态。我们依然习惯于想象主体是一个整合的独立实体,即使在文化开放的状态下,这个主体的功能也不过是使世界“为我所用”,并不会因此而改变自己的整合性和排他性。所以,对于现实中发生的主体弥散的状况,我们只好视而不见。我在一系列现实碰撞中遭遇到的,便是这种被视而不见的棘手问题。在这些年与日本各个层面知识分子的对话中,一个无法回避的陷阱是,中日之间的战争历史,本来是缠绕在一起的,但对于国家前提的单一化理解,使得我们往往忽略了国家的真实存在方式,从而忽略了一个悖论性的事实:战争历史这个国家行为的结果,不仅是国家之间的对抗历史,而且也是国家内部与外部之间的政治力学互动关系的结果。简单化和抽象化地将国家理解为一个均质的实体,是无法面对真实历史关系的,它导致人们把缠绕在一起的历史简化地归结为国家框架内部的历史,把这个相对的框架夸大为绝对的和唯一的认识途径。在多次遭遇民族记忆被以空洞化的概念加以传达,并因此使得那些丰富的问题在瞬间失掉其生产性的具体事件之后,我开始认真地面对这样一个基本事实:如果一个人试图在文化间的层面思考和形塑世界关系和历史关系,那将意味着他要处理不同于约定俗成前提下的那些问题;同时,这首先意味着他要追究主体的存在方式本身。

我在这里使用的“弥散”概念,最初来自于日语里“分节化”一词的启示。在翻译后结构主义有关主体性的理论时,日本人使用“分节化”一词表述西方理论所传达给他们的主体被从内部分割、

敲击从而发生断裂的状态,因此这个词汇经常与“差异”、“非稳定性”、“不确定性”、“错位”等等概念一同使用。我关心的其实并不是这个词汇的语源或出典,而是它有可能带给我们的陌生化感觉。因为它直接敲击了我们把主体视为一个无可分割的实体性单位的习惯,打造了在流动状态下审视主体的真实存在方式的新的感觉,并因而有可能提出完全不同的课题。假如把相近的感觉翻译成中文,我想那该是“弥散”吧。虽然弥散这个词的缺陷在于它暗示了某种均质性,但是它有一个“分节化”所不具备的优点,就是它传达了某种“无形”的非物质性质。后结构主义所强调的主体性被敲击的状态,开启的是一个新的认识论层面,从而揭示不具有单一内在同一性的主体存在的真实样态;而这个揭示迫使我们离开给人以安全感的那个整合的“自我”实体,在一个关系网络里重新认识流动性的、无法自足的主体。这当然不仅仅是西方后结构主义者和批判知识分子的思想课题,但是假如它仅仅以理论的方式进入我们的视野,恐怕很难转化为我们自身的课题意识。因为主体的弥散,不仅与我们的历史和社会实践直接相关,而且关涉到我们对于这些实践的认识和评价——而这一切都无法以直观的方式回收到西方知识界的思想课题中去。

在讨论东史郎问题之前,我已经开始撰写关于日本亚洲论述的论文。但是关于东史郎的讨论和我不断收到的意见反馈,才使得我开始找到了讨论亚洲的生产性视角。亚洲论述既不是对抗西方的思考单位,又不会成为自我肯定的有效工具,在知识论意义上,亚洲论述可以被结构进西方思想的基本框架中去,而在现实实践中,亚洲论述又往往会成为东方知识精英回应西方后殖民知识分子的一个路径。简而言之,亚洲想象并不是个自明的前提,它并未赋予亚洲知识分子以任何“优先权”。

在对于日本亚洲主义的思想资源进行整理的过程中,我逐渐察觉到亚洲想象的真正价值在于它的诱导能力。亚洲论述是引导

我们面对形成中的弥散主体的一个认识媒介,因为在亚洲区域性的历史叙事中,我们将面对一个很难掌握的两难问题:如何建立亚洲叙事的必要性,又不陷入文化特殊论的泥沼?二战期间日本京都学派深谙西方历史和哲学的学者们曾经使用过“世界史的立场与日本”的思路来讨论“大东亚共荣”的可能性,它基本上没有能够找到亚洲论述在原理上的生长可能。因为在一个抽象的“世界历史”的模式下进行自我表述和整合,将导致这种世界史框架再生产国民国家的传统意象。其实,中国人的亚洲论述与东亚邻国的日本和韩国之间存在着极大的不同,那就是邻国的亚洲论述,特别是日本的亚洲论述,事实上只能局限于东北亚的历史,而中国的亚洲论述则可以涉及和必须涉及到西亚和南亚以及东南亚的历史。这也正是亚洲论述为什么难以在中国作为一个相对独立的论述呈现的原因之一。但是这个重大的差异并不妨碍我们在相对意义上参考东北亚地区的历史经验,因为一个同样重要的理由是,中国的现代史里最沉重的篇章是与日本纠缠在一起的,而战后冷战格局中与美国的抗争关系,也离不开日本和朝鲜半岛以及台湾的复杂介入。恰恰是这样的一个区域化的历史,把我们直接引向难以被西方后殖民理论简单回收的复杂历史状况,它的特征很难被国民国家的论述框架所穷尽。而对于这个状况的分析,将不应该把我们导向简单化的二元对立思维,换言之,不应该把我们导向一个以对抗“西方”为旨归的实体化亚洲,而是相反,它所呈现的界面将迫使我们重新组合东—西方的思想资源,以一个历史的和理论的有机层面,呈现世界史新的结构可能。在这个层面里,直观意义上的“东—西方”区分方式会暴露它的抽象性和虚假性,而理性想像力则可以最大限度地勾勒历史张力场的牵制力和边界,并在对于世界历史形成过程中不同区域理论传统的分析中寻找那些具有启发性而不是具有复制可能性的理论思考命题。如果说亚洲叙事给了我们具体可感的历史经验,那么,这些经验的价值与其说在于可以

用来指出西方“普遍性理论”的缺陷(我当然决不否认这种工作的价值),不如说更在于打造我们体验状况的能力并重新思考包括西方理论传统在内的世界思想资源的真实状态,从而把我们从“理论意识形态”的误区中解救出来;具有悖论意味的是,这个从理论意识形态中摆脱出来的努力无法借助于直观经验,更无法借助于“对抗西方”的本土意识形态,它需要借助于一种机能性的理论想象,这种想象不会把我们最终引导到某一个既定的学派和理论的结论中去,而是相反,它会引导我们建立一个开放的理论传统。

1965年,阿尔都塞在《保卫马克思》一书的序言中激烈地抨击了“法兰西的贫困”——他认为法国工人运动和法国共产党一贯缺少真正的理论素养。他指出,法国真正的民族传统是政治传统,这个传统提供了运动的营养,也滋生了看不起哲学理论(他在区别于已有的教条哲学意识形态的意义上使用哲学理论这个词)的实用主义偏向。阿尔都塞认为,看不起哲学理论比看不起政治理论和经济理论更严重,因为这是发展理论教条主义和哲学意识形态化的土壤。意味深长的是,阿尔都塞是在一个精细的边界意识下表述民族理论传统形成的必要性的:他一方面强调法国知识分子必须要培养自己的哲学修养,同时又强调这个理论上的空白导致的直接恶果在于法国除了少数德语学者外没有人关心法国疆界以外的思想和成果,法国历史中没有造就出马克思主义哲学大师。阿尔都塞提供了一个非常深刻的启示:问题的症结不在于如何在一个民族的特殊性意义上创造独特的思想,而是在于如何在民族运动的历史实践中建立与这些实践相对应的理论传统。这个传统,说穿了就是阿尔都塞所说的“从神话退回到现实”,或者说是“从意识形态退回到现实”。马克思这样做了,但是这个传统却在后来以斯大林时期的独裁政治和教条主义为代表的国际共运历史实践中负的一面影响下受到了扭曲。阿尔都塞保卫马克思,针对的是使得马克思主义变成教条主义和实用主义的极左意识形态;他在事

实上建立了一个思想和理论的实践层面。虽然这个层面和实际社会运动的关系并不直接,而且在阿尔都塞的论述里它也并非总是清晰和一致的,但是阿尔都塞的问题意识却另有警示意义。我相信,这意义就在于重建我们对于理论传统的理解。

在东方的思想传统里,并不缺少帮助我们“从意识形态退回到现实”的思想资源。在中国,有鲁迅;在印度,有泰戈尔;在日本,有竹内好……本书的第二部分中,有几篇短文在极其有限的意义上涉及了这些资源,它们的主题其实都是相同的,这就是东方的主体建构问题。如果说阅读阿尔都塞和其他西方思想家使得我破除了简单和静止的“西欧”意象并初步感知了存在于西方理论世界的内在纠葛和差异的话,阅读上述东方的思想家却使我得以更直接地了解亚洲的文化主体性是如何以弥散状态得以建构起来的。在使用理论或创造理论的意义,这些东方的思想家几乎都是“两手空空”地进行思想工作的,但是也许正因为如此,他们都处在一个极其复杂的位置上,这就是他们的开放性文化认同。我们几乎很难使用理论的方式穷尽这些思想家,但是却可以在完全不同的历史文化脉络里阅读他们各自的课题,并进而把这些被阿尔都塞称之为“总问题”的基本课题置于一个更广阔的思考空间里加以定位和把握。这个思考空间就是“亚洲”,而这些互不相同却又息息相通总问题,就是近代亚洲的主体性想象问题。在此意义上,亚洲正是主体发生弥散的空间。

正如亚洲同时具有实体性和非实体性一样,主体性也同时具有这样的两面。假如没有政治经济和外交的独立自主权,没有地域自治的权利,亚洲论述和主体性的论述都将是纸上谈兵。但是与此同时,正如我们一旦仅仅把亚洲处理成一个具体的实体就将失掉亚洲论述的真实性一样(在这种情况下人们立刻会质疑亚洲的“一体性”从而使亚洲想象失掉地理风土和国家、社会制度之间的一体化根据),主体性也具有这样非实体的机能性。对于主体性



的讨论,恰恰是在这样的机能性层面上才可能构成思想的积累,因此它的敌人正是实体化的思维方式。

很难找到比鲁迅更懂得如何在机能性层面工作的思想家了。在他所处的那个时代,无论是已有的还是新造的亦或是引进的,几乎所有的概念都需要经受剧烈变动的锤炼,从而不得不承载过重的和流动的思想内涵;在这样的时代里,“主体性”尤其不仅仅是一个庞大的概念群,更是一个需要穿透语词从而穿透复杂现实状况的文化政治力学场。鲁迅的工作场域,就是这样的文化政治力学场。在鲁迅的思考和著述中充满着的紧张和矛盾、悖论和反讽,正勾画着这种文化政治的特性——它必须在不是自己的时候才成为自己,在拒绝对方的时刻才能包容对方。假如不具有鲁迅式的机能性感觉,这一鲁迅所代表的现代中国文化政治将被视为语词游戏;而同时,鲁迅所具有的敏锐政治感受力将被理解为彼此不相干的几部分概念的松散结合。但是,正如我们不能把西方世界理解成一个均质空间,但同时它又的确不断产生自己的“总问题”一样,其实鲁迅也一直固守着自己的“总问题”——现代中国的主体性文化政治。鲁迅告诉我们的,不是关于主体性观念的界定,而是关于主体性建构的谎言与误区;他告诉我们,在看上去最有主体性的地方,存在的仅仅是奴颜婢膝,在最具流动性和无路可走之处,却是造就主体性的真实状态——主体的弥散状态,并不能仅仅理解为没有边界和没有形状,它所具有的那种被竹内好描述为“骷髅”和“黑洞”的性质,建立的是一种极具现代色彩的结构关系。鲁迅在杂文里简洁而形象地描述的主体弥散状态和它所处的困境,比起福柯和德里达的后结构主义描述来,其实远为博大和深刻。这是古老的中国文明在转型期的艰难和苦难所孕育出的深重智慧,它带有东方文明特有的印记。对于在“送来主义”和“送去主义”的双重欺诈之下艰难地以“拿来主义”作为自我形成信条的文化政治而言,主体的弥散本身构成的不是弱者的自欺,而是对于生