

作为文化研究本土化实践的“再解读”思潮

郑焕钊 李 石

内容提要 海外华人学者在上世纪90年代初试图用西方文化理论对“红色经典”文本进行重新解读的“再解读”思潮,一直以来被人们放置在现当代文学史的框架内进行认识和评价。本文将其视为西方文化研究理论在中国本土接受过程中的一个重要阶段进行考察:再解读从研究路径上体现了一种文化研究的理论实践,它一方面将此前被否定和排斥的红色经典重新纳入了现当代文学研究的视野,另一方面则从西方文化研究的视野出发,为现当代文学研究提供了新的问题意识和研究方法。作为西方文化研究进入中国的一次理论实践,海外华人学者以理论实践者的边缘身份、对文化研究对象的选择以及“本土现代性”视角,呈现的正是海外华人学者自觉地结合当时在西方学术界占据主流的文化研究话语,试图在分析和批判“红色经典”的过程中建立一种“对话关系”的学术努力,为文化研究本土化提供了重要的经验。但我们也要警惕其政治立场的“暧昧性”、“主题先行”的倾向尤其是理论预设所带来的负面影响。

关键词 “再解读”思潮 红色经典 “重写文学史”

郑焕钊,暨南大学文学院中文系讲师 510632

李 石,暨南大学文学院中文系博士生 510632

“再解读”思潮是指1990年代初以唐小兵、黄子平等人为代表的一批海外华人学者试图用西方文化理论对“红色经典”^[1]文本进行重新解读的现象,其主要代表著作是唐小兵主编的《再解读:大众文艺与意识形态》和黄子平的《革命·历史·小说》^[2]。随后,这种“再解读”思潮在国内现当代文学研究领域

本文为国家社会科学基金重大项目“百年海外华文文学研究”(批准号11&ZD111)和广州市社科基金青年项目“华人学者与中国现当代文学学科的海外建构”(批准号14Q18)阶段性成果。

[1]实际上,“红色经典”概念只是“再解读”的研究对象的泛称,尽管“再解读”的作者大部分来自现当代文学研究领域,但是他们各自的立场以及对于自身的研究和解读对象的概念的理解是不一样的。比如唐小兵将其研究对象界定为延安文艺,而黄子平则将其界定为1950-1970年代的“革命历史小说”,孟悦将之界定为“解放区文学”,李扬则将其限定为“红色经典”。相对而言,“红色经典”似乎更有指称上的代表意味,出于行文需要,本文将“再解读”对象统称为“红色经典”。

[2]其中,《再解读——大众文艺与意识形态》于1993年最先在香港牛津大学出版社出版,直到2007年才在北京大学出版社再版;《革命·历史·小说》也最早于1996年香港牛津大学出版社出版,直到2001年改名为《“灰阑”中的叙述》由上海文艺出版社出版。

逐渐引起反响,比较有代表性的则是李扬分别于1993年和2003年出版的《抗争宿命之路——社会主义现实主义(1942-1976)研究》和《50-70年代中国文学经典再解读》。

一

某种程度上,“再解读”既是“重写文学史”的延续,又是对“重写文学史”的反叛。从“延续”的层面看,“再解读”本身也是一种重读,正如刘禾指出:“任何写都已经是某种程度的重写,关键在于能不能对这些叙事提出自己的解释和历史的说明。也就是说重写的大前提在于重新认识现代文学的性质和它的历史语境。”^[1]刘再复也在《重写历史的神话与现实》一文中指出“再解读”与“重读文学史”之间的联系,更从五四以来不同学者对文学史的重述以肯定“再解读”在重写文学史方面的合法性。但是,“再解读”之所以能够在国内取得重大反响,最为重要的原因不在于它对“重写文学史”的延续,而在于它对“重写文学史”的反叛。“重写文学史”思潮最先是1988年王晓明、陈思和等学者提出来的,实质是接续了80年代中期所谓“文学的自觉”的观念,即要求文学挣脱以往的政治意识形态的束缚。一方面,“重写文学史”要求重新回到被“救亡”所中断了的五四“启蒙文学”传统,重新以“审美性”、“文学性”标准对中国现代文学作品和现象进行重新解读和评价;另一方面,这种文学审美原则明确地将“红色经典”视为国家政治意识形态的宣传工具。因此,在“重写文学史”思潮背后,则是五四时期的“启蒙文学”、“新时期文学”主体地位的确立以及“红色经典”的边缘化。总而言之,在“重写文学史”思潮中,“红色经典”成为了被排斥和被批判的“他者”。正如旷新年指出:“洪子诚与陈思和都将‘审美主义’和‘纯文学’固定为文学的本质。他们都不约而同地将‘十七年文学’和‘文革文学’视为‘一体化’的和反文学的。”^[2]因此,这种二元对立的、断裂式的文学史观念,既是“再解读”的历史语境,也是“再解读”试图打破的叙述模式。在唐小兵看来,对“红色经典”进行再解读的出发点和归宿都是意识形态批判,这种批判彰显了一种“拯救历史复杂多元性、辨认其中乌托邦想象的努力”^[3]。

二

从研究路径看,“再解读”实际上体现了一种文化研究的理论实践。在《再解读:大众文艺与意识形态》一书中,尽管我们看不到太多具体的西方文化研究理论的运用,比如现在学界非常流行的大众文化、消费理论、媒介理论、视觉文化理论等,但这本书却十分鲜明地体现了文化研究的理论解构特质。从整体看,最早一批“再解读”的作者似乎被福柯式的知识考古学观念所支配。正如唐小兵指出:“福柯的理论工作改变了传统的学术范式,使得当代前沿的理论思考摆脱了‘思想派生思想’的这种延续式的思维定式,而让我们把精力更多地放在研究话语与物质世界和社会体制生成的互动关系。”^[4]如果说,“重写文学史”是将“红色经典”视为纯粹的政治运作的产物,而从“否定文革”的正确历史政治立场出发对之进行拒绝和批判,那么“再解读”则试图对这种所谓的“正确的政治立场”保持一种超然态度。正如黄子平指出:“解读意味着不再把这些文本视为单纯信奉的‘经典’,而是回到历史最深处去揭示它们的生产机制和意义架构,去暴露现存文本中被遗忘、被遮掩、被涂饰的历史多元复杂性。”^[5]

[1]刘禾:《文本、批评与民族国家文学——〈生死场〉的启示》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第1页。

[2]旷新年:《“重写文学史”的终结与中国现代文学研究转型》,〔南宁〕《南方文坛》2003年第1期。

[3]唐小兵:《我们怎样想象历史》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第15页。

[4]李凤亮编:《彼岸的现代性:美国华人批评家访谈录》,〔桂林〕广西师范大学出版社2011年版,第137页。

[5]黄子平:《“灰阑”中的叙述》,上海文艺出版社2001年版,第2页。

对于他们而言,重要的不是对“红色经典”的立场本身——因为“立场”最容易造成偏见,而是以一种“客观”的态度去关注“红色经典”具体的历史生产过程。

从具体的操作策略层面而言,贺桂梅将“再解读”的研究方式概括为三种:一是考察同一文本在不同历史阶段的结构方式和文类特征的变化,辨析不同文化力量在文本内的冲突或“磨合”关系;二是讨论作品的具体修辞层面及其深层意识形态功能或文化逻辑之间的关系;三是把文本重新放置到产生文本的历史语境之中,通过呈现文本中“不可见”的因素,探寻文本如何通过压抑“差异”因素而完成主流意识形态的全面覆盖^[1]。这三种策略尽管存在不同,但归根结底,“再解读”呈现出来的最为重要的策略,就是在解构“红色经典”的过程中重新建立对“红色经典”的复杂化理解。

首先是解构“红色经典”本身。这种解构方式将“红色经典”视为某种“奠基性话语”。所谓奠基性话语指的是某种神话的起源或历史目的论的合法性本身,其具体承担的功能就是将刚刚过去的“革命历史”经典化,通过“讲述革命的起源神话、英雄传奇和终极承诺,以维系当代国人的大希望与大恐惧,证明当代现实的合理性”^[2]。在唐小兵看来,这种“奠基性话语”在很长时间内一直被视为某种终极意义以及人们信奉的宗旨,而不是解读的对象,因此,“再解读”就是对这种“历史元叙述”的颠覆和挑战。“解读的批判价值正在于其不懈地组合和重新组合,编码和重新编码已存的文本,并由此出发把历史的文本归还给历史,始终拒绝将任何表意过程镶嵌或钉死在某一奠基性意义框架或母体上。”^[3]唐小兵的《暴力的辩证法——重读〈暴风骤雨〉》便对这种作品的“神话性质”进行了揭示。“《暴风骤雨》与其说是‘革命历史小说’,不如说是象征神话,是解释、说明新的社会秩序的意识形态重构。”^[4]刘再复和林岗的《中国现代小说的政治式写作——从〈春蚕〉到〈太阳照在桑干河上〉》也对其中的“政治式写作模式”进行重新的批评和解构。这篇文章指出,《太阳照在桑干河上》的叙事逻辑是被马克思主义时间观所支配的。马克思主义时间观对人类的历史进行了一种设定:原始共产主义—奴隶制社会—资本主义社会—社会主义、共产主义社会,这是一个不以人的意志为转移的人类历史不断“进步”的必然过程。而在《太阳照在桑干河上》里,这种时间观被嵌入了中国历史土地改革运动的地主与农民的阶级斗争。在这场阶级斗争中,地主是落后的、腐朽的反动势力,农民才是进步的、革命的先进力量。因此,要取得历史的进步,就必须淘汰历史的否定性因素,清除一切反动的力量,就需要毫不手软的斗争,即便这种斗争是残暴的。如果说这种叙述逻辑在一定历史时期具有某种不可动摇的正确性,那么,刘再复和林岗正是试图揭示出这种写作方式背后的政治支配力量。在他们看来,这是“文学中具有同情心和人道热情的人文传统被毫不留情的残酷斗争的新传统所取代”,是政治压倒了文学。某种程度上,这种解读方式是对“重写文学史”的延续。

其次是解构关于“红色经典”的批评和叙述。在刘禾看来,现代文学既是民族国家的产物,也是民族国家生产主导意识形态的重要基地。她关注的不仅仅是作家和文本,而试图将作家和文本之外的全部文学实践纳入自己的研究视野,这种文学实践具体指的便是围绕着文本而产生的关于文学批评、文学理论和文学史的叙述。“这些实践直接或间接地控制着文本的生产、接受、监督和历史评价,支配或企图支配人们的鉴赏活动,使其服从于民族国家的意志。”^[5]这种文学阐释话语在唐小

[1]贺桂梅:《再解读:文本分析和历史解构》,[海口]《海南师范学院学报》(社会科学版)2004年第1期。

[2]黄子平:《“灰阑”中的叙述》,上海文艺出版社2001年版,第2页。

[3]唐小兵:《我们怎样想象历史》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第15页。

[4]唐小兵:《暴力的辩证法——重读〈暴风骤雨〉》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第116页。

[5]刘禾:《文本、批评与民族国家文学——〈生死场〉的启示》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第3页。

兵那里也被称为关于文学理解的“强势话语”，而“再解读”要做的就是对这种强势话语的形成过程进行深入的分析，从而解构这种强势话语。在《文本、批评与民族国家文学——〈生死场〉的启示》一文中，刘禾认为萧红的小说就是民族国家文学生产的某种缩影。她从女性主义立场发出，通过细读《生死场》，并挖掘其中呈现出来的女性身体经验，以及这种身体经验所蕴含的对于生存和死亡的思考，来颠覆以往的民族国家话语对《生死场》的解释和评价——比如胡风认为《生死场》体现的是“抗日精神和中国农民爱国意识的觉醒”，而鲁迅则关注《生死场》写出的“北方人民对于生的坚强，对于死的挣扎”。但刘禾认为这依然是用民族兴亡的眼睛来看待《生死场》，而萧红在这部作品里其实并没有太多所谓的爱国主义精神和反帝国主义的内涵。如果说这部作品确实存在着某种反抗，毋宁说是萧红对某种根深蒂固的男权意识的反抗，反抗的方式就是呈现出女性被压迫的身体。“对萧红来说，生命并非要进入国家、民族和人类的大意义圈才获得价值。在女人的世界里，身体也许就是生命之意义的起点和归宿。”^[1]

再次是重构“红色经典”本身的复杂性。重构的过程实际上就是试图挖掘不同的作品文本内部的“缝隙”，以一种“解码—编码”的方式重新呈现“红色经典”文本生产和接受过程当中的复杂脉络。孟悦的《〈白毛女〉演变的启示——兼论延安文艺的历史多质性》分别考察了《白毛女》这部作品在歌剧、电影、舞剧这些不同的文本形式当中的具体呈现。孟悦发现，政治意识形态话语并非完全像一些持有偏见的学者那样认为的，即“红色经典”的叙事机制完全被政治意识形态所支配，相反，在歌剧《白毛女》中，民间的伦理逻辑才是政治话语合法化的基础和前提。“只有这个民间秩序所宣判的恶才是政治上的恶，只有这个秩序的破坏者才可能同时是政治上的敌人，只有维护这个秩序的力量才有政治上以及叙事上的合法性。某种程度上，倒像是民间秩序塑造了政治话语的性质。”^[2]同时，孟悦也发现，《白毛女》从歌剧、电影到舞剧的改编过程，尽管是政治意识形态话语逐渐占据上风的过程，但实际上却是政治话语与民间话语之间的复杂交锋的过程。这种考察视角同样体现在贺桂梅的《赵树理文学的现代性问题》中。作者试图摆脱“现代文学”与“当代文学”的二元对立状态——比如，当代文学试图克服新民主主义时期的现代文学的局限性，强调作为一种社会主义的文学的进步性，而现代文学则将当代文学判定为缺乏文学性的畸变形态。她注意到了赵树理在现代文学与当代文学之间的暧昧定位，并赋予了赵树理“翻译者”的身份。“这种‘翻译者’的身份，意味着他一方面熟悉知识群体的现代思想和语言，成为将此种思想和语言传递给隔绝其外的农民的启蒙者；另一方面，由于不满足于那种局限于都市市民和知识群体的现代文学，他致力于将现代文学扩展到更为广大的范围，并格外强调以农民作为现代化主体的文学实践。”^[3]可以说，重构“红色经典”文本的复杂性，实际上是对某种二元对立的文学史叙述观念的解构。

三

也许正是针对于80年代以来的启蒙主义文学叙述史观对于红色经典的拒绝和排斥，“再解读”所展现出来的超然的学术立场和解读策略，对80年代的文学史关于启蒙主义文学和“红色经典”的认定带来了巨大挑战，因此也给国内学界带来了相当大的影响。正如李扬指出，“再解读”之所以能够在国

[1]刘禾：《文本、批评与民族国家文学——〈生死场〉的启示》，载《再解读：大众文艺与意识形态》，北京大学出版社2007年版，第12页。

[2]孟悦：《〈白毛女〉演变的启示——兼论延安文艺的历史多质性》，载《再解读：大众文艺与意识形态》，北京大学出版社2007年版，第57页。

[3]贺桂梅：《赵树理文学的现代性问题》，载《再解读：大众文艺与意识形态》，北京大学出版社2007年版，第94页。

内引起反响,是因为它揭示了看起来泾渭分明的五四启蒙文学与以延安文艺为代表的“红色经典”的内在关系。李扬也是对“再解读”最为热情的呼应者,他也是最早对“再解读”的文学史意义进行肯定的学者。作为作者之一的国内学者戴锦华后来也以“重读”为题对新时期以来的一批文学作品进行解读^[1]。除此之外,旷新年也将“再解读”看作是对“重写文学史”的终结以及中国现代文学研究的转型。总体而言,“再解读”一方面将此前被否定和排斥的“红色经典”重新纳入了现当代文学研究的视野,另一方面则是从西方文化研究的视野出发,为现当代文学研究提供了新的问题意识和研究方法。但与此同时,“再解读”思潮在国内所引发的讨论和争议也正来源于此。

从具体的研究对象而言,对于“红色经典”的再解读体现了一种政治立场的“暧昧性”。如果说“重写文学史”思潮对“红色经典”的否定和批判暗合了当时反对文革的政治意识形态,那么“再解读”作者们试图以搁置对“红色经典”的政治立场判断,而以文化研究的学术话语策略将“红色经典”重新拉回到人们的视野,这是否也同样暗合了当时的左倾思潮?是否客观上也可能在当时所处的“后革命时代”重新点燃人们的革命热情?当然,“再解读”确实是在努力反思以往的文学史研究并试图打破“非左即右”的二元对立思维,但是“再解读”的这种暧昧的立场却在客观上容易引起争议。比如南帆就曾提出质疑,由于“再解读”的巨大影响,“启蒙话语‘重写文学史’之中遭受贬抑的一批作品恢复了名誉——从《小二黑结婚》、《李有才板话》、《青春之歌》、《林海雪原》到《暴风骤雨》、《创业史》乃至六七十年代的‘革命现代京剧’样板戏。然而,许多人首先感到不适的是,这个新颖概念主持的文本解读会不会游离于文本的生产环境,尤其是掩盖了文本所依附的文化体制拥有何种权力等级?”^[2]换言之,“再解读”对于“红色经典”研究的重新关注,似乎是在重新论证它的合理性因素,但是这种合理性论证也可能造成对那个逝去的如今已遭到否定的政治时代的一种肯定。

从具体的研究问题和方法的角度,“再解读”突破了传统现当代文学研究当中的形式主义的批评模式,给现当代文学研究带来了巨大的方法论启示。但是在具体的操作过程中,“再解读”的文章大多都存在一个“主题先行”的倾向。换言之,“再解读”基本都是借用某种理论而预设了特定的问题或角度,因此在具体的分析过程中会不自觉地攫取文本当中的有关因素来证明自己提出的理论或问题的正确性。由此,文本本身完全可以被解码、切割成一块块可供选择的碎片,以便让作者以不同理论对各种文本碎片重新进行编码和阐释,从而达到再解读的目的。对此,刘再复在《“重写”历史的神话与现实》中评价道:“这本集子的多数文章解读细致,注意避免再读与重写时把复杂问题简单化,但在避免这一‘偏至’的时候是否也可能把简单的问题复杂化,即把本是简单的很难说是文学的俗物,却用过细过繁甚至概念过于密集的学术刀子解剖得人迷呢?”^[3]即便如此,刘再复还是充分肯定了“再解读”在方法的运用及问题的提出上给现当代文学研究带来的巨大活力。因为这未必是文本解构本身的问题。真正的问题也许正如贺桂梅所说,是理论阐释的限度与历史叙述复杂性之间如何更好地融合的问题。

四

“再解读”思潮从开始提出到现在已经有二十多年时间,如前所述,“再解读”一直被视作是对“重写文学史”思潮的一种反叛。换言之,一直以来,“再解读”思潮是被人们放置在现当代文学史的

[1]这些文章有《“世纪”的终结:重读张洁》(《文艺争鸣》1994年第4期)、《真淳者的质询——重读铁凝》(《文学评论》1994年第5期)、《池莉:神圣的烦恼人生》(《文学评论》1995年第6期)等。

[2]南帆:《现代主义、现代性与个人主义》,〔南宁〕《南方文坛》2009年第4期。

[3]刘再复:《“重写”历史的神话与现实》,载《再解读:大众文艺与意识形态》,北京大学出版社2007年版,第252页。

框架内进行认识和评价的。但本文试图换一种思路对“再解读”进行重新考察和评价——不是将“再解读”思潮视为中国现当代文学史的一部分,而是将“再解读”视为西方文化研究理论在中国本土接受的整体过程之中进行考察。如此一来,问题的核心就不再是仅仅将西方文化研究看作是“再解读”思潮的一种阐释方法和策略,而是将“再解读”思潮当作西方文化研究在我国学界发展进程中的一个十分重要的阶段或者说个案。实际上,“再解读”对我国文化研究的本土化接受确实具有自身的历史意义。

首先,值得注意的是“再解读”这批作者的海外华人研究者的学术身份。实际上,被人们普遍忽略的是,海外华人学者对西方文化研究在国内最早的译介和推动有着较大的作用。比如说,从国内文化研究的发展历程看,学界普遍认为西方文化研究最早被介绍到国内,是1994年《读书》杂志分别在第7、8期刊发的汪晖和李欧梵的访谈文章《什么是文化研究》和《文化研究与区域研究》。这两篇文章梳理了美国文化研究与英国伯明翰学派的理论渊源关系,并探讨了西方文化研究在中国语境中的适用性问题。李欧梵正是著名的海外华人学者。此外,在我国文艺学界普遍看来,西方文化研究成果的第一次亮相应该是1985年美国学者杰姆逊来中国演讲,随后1986年杰姆逊的演讲录音被整理并翻译成《后现代主义与文化理论》一书出版,而这本书的翻译者就是当时在北京大学读书的唐小兵。正是这次机缘让唐小兵有机会赴美国杜克大学跟随杰姆逊攻读博士学位。对此,程光炜十分犀利地指出了以唐小兵、刘禾、黄子平、孟悦等一批“再解读”作者的学术边缘身份。“他们(指“再解读”作者群)在中国大陆都属于优越的‘知识精英’阶层,但在美国主流学术界却被彻底‘边缘化’。他们只能屈辱地将自己的‘身份’转成‘访问学者’、‘短期讲学教授’、‘留学生’,即使后来逐渐获得‘终身教授’,也只能寄生在美国各大学那种边缘性、小儿科式的如‘东亚文学系’等小学科中。”^[1]概而言之,“再解读”的边缘性主要体现在两个方面:一方面是“红色经典”研究在后革命时代的被边缘化的处境,这种边缘化处境未必完全来自于国内学界的主动拒绝,还跟当时大陆特定时期的政治意识形态(对左倾和文革问题的敏感性)密切相关。这就不难理解,不管是唐小兵编的《再解读:大众文艺与意识形态》还是黄子平的《革命·历史·小说》都是先在香港出版,多年以后才在大陆再版。换言之,由于政治意识形态差异,在中国大陆的学术话语系统中被有意遮蔽的东西,反而能够在海外学者的学术视野中成为值得深入挖掘的部分;更为重要的另一方面则是这些海外华人学者在美国主流学术界的“边缘化”处境。不过,这批学者对于这种边缘化处境实际上并不讳言,唐小兵、张旭东、刘禾等学者在相关访谈中也多次有提到过^[2]。但相对国内大陆而言,这批学者在特定历史语境下却有着某种天然的学术优势——对于在当时十分重视西方学术话语的国内学界,他们的“海外学者”身份本身就具有某种优越性;同时,由于深受西方文化研究理论的影响,当他们将这种知识话语重新引入“红色经典”的解读过程时,那种带有学理性的话语阐释逻辑以一种另类的视野重构了红色经典的历史感。正如李凤亮指出:“海外华人学者在美国式学科建制‘规训’下的学术训练,使其研究的问题意识及言说方法呈现出较强的新锐气息……这种文化研究理路及跨学科方法的实践对中国文学研究批评现代性的推进意义自不待言。”^[3]因此,“再解读”思潮不应该仅仅被当成是中国现当代文学研究视域转型的一个重要现象,同时,它更应该被看作是西方文化研究进入中国的一次理论实践,其理论实践者就是这批海外华人学者。

[1]程光炜:《“再解读”思潮与历史转型——以唐小兵编〈再解读:大众文艺与意识形态〉等一批著作作为话题》,《上海文学》2009年第5期。

[2]参见李凤亮编:《彼岸的现代性:美国华人批评家访谈录》,(桂林)广西师范大学出版社,2011年版。

[3]李凤亮:《海外华人学者批评理论研究的几个问题》,[北京]《文学评论》2006年第3期。

其次,“再解读”思潮在研究对象的选择上对文化研究的启示。如前所述,“再解读”思潮可以看作是西方文化研究在我国学界的一次理论实践,但是国内的大部分学者似乎完全忽略了“再解读”思潮的这种理论实践意义。尤其是在赵勇和陶东风的论述中,“再解读”思潮几乎完全没有出现在他们的视野里。究其原因,一方面可能是因为“红色经典”一直被局限于现当代文学领域被理解,另一方面也可能是“红色经典”并非市场化之后在文化工业体系中生产的大众文化产品。事实上,在我国学界,特别是在文艺学领域,文化研究主要指的就是大众文化研究。那么,为什么当初“再解读”作者选择的研究对象不是大众文化,而是早已成为过去历史的一部分的“红色经典”?正如唐小兵所言,他们对于“红色经典”的再解读,实际上是在“尽力解构一个已经迅速变得遥远的时代,仍在揭示一系列话语、影像和观念的结构性张力以及隐含其中的乌托邦冲动”。在唐小兵看来,大众文艺(延安文艺)与通俗文学(鸳鸯蝴蝶派)存在着根本的差异,前者是集体生产,而后者则是等价交换,更接近我们今天所说的作为文化工业产品的大众文化。但是这两者之间实际上也存在着某种相似性,甚至是互为镜像的。“比如美国街头的香水、电话广告,它隐含的逻辑实际上是一种对美好生活的乌托邦冲动,这和社会主义宣传画宣扬一种更美好的生活,在逻辑、语言、到对人们内在欲望的呼唤方面都是一致的,这两个东西在某种意义上都是现代大众社会的产品。社会主义的宣传形式,其实和资本主义通过市场、欲望的调节控制一样,也是实现大众社会控制的一种方式。”^[1]在这方面,我们可以看出阿多诺、霍克海默等法兰克福学派思想对唐小兵的影响。换言之,他试图将“红色经典”当作是文化工业背景下的大众文化进行批判和解构,其目的不仅仅是为了重新审视和解构“红色经典”背后支配性的“奠基性话语”,同时也试图“换一个角度来审视当下的文化,便不会沉浸在其中沾沾自喜,很麻木地庆祝消费文化的到来,而是以一种更具历史性、批判性的态度去看待当下的文化现象”^[2]。在国内学界最早具有影响力的大众文化批评应该是90年代初国内学者借用法兰克福学派的文化工业理论对大众文化的批判^[3],而这种批判又与1993年国内引发的人文精神大讨论密切相关。当时学界普遍对大众文化持一种批判的态度,认为大众文化是平庸的、雷同的,大众是没有独立判断能力的纯粹消费者。而在唐小兵那里,他同样将商品经济环境下生产的通俗文学当成是对大众的对象化、客体化和物质化。毫无疑问,这是那个时代人们对于大众文化的某种普遍“偏见”。但是这里又必须指出一个深刻的吊诡之处:尽管国内学界后来对早期人们关于大众文化的偏见以及对简单借用法兰克福学派的文化工业理论进行了反思和批判,但是“再解读”思潮对于“红色经典”文学作品和现象的研究,不管是在研究方法还是在问题意识上呈现出来的学理性和知识性,都与国内早期对大众文化的批判截然不同。正如刘再复将“再解读”对概念的运用比喻成为“学术的解剖刀”,“再解读”所力图避免的就是文本分析中的感性化和情绪化,不管是在方法运用还是话语特征上,“再解读”都呈现出相对成熟的知识性和学理性。而这应该是本土文化研究者充分予以关注和肯定的。

最后,“再解读”开辟了文化研究的“本土现代性”视角。南帆曾认为,“反现代的现代理论”是当代文学史叙述的重要纲领,并指出,“唐小兵和李扬可以视为这种文学史叙述范式的代表人物”^[4]。不过,“反现代性的现代性理论”原本并不是一个文学研究概念,而是思想文化层面的概念,这涉及到中国在走向现代化过程中,传统文化和现代文化之间的交锋,以及人们对西方帝国主义和资本主

[1][2]李凤亮、唐小兵:《再解读的再解读——唐小兵教授访谈录》,〔西安〕《小说评论》2010年第4期。

[3]这些文章有陶东风《欲望与沉沦——当代大众文化批判》(《文艺争鸣》1993年12月)、张汝伦《论大众文化》(《复旦学报》1994年第5期)、杨扬《大众时代的大众文化——从比较文化的视野看当代中国的大众文化》(《文艺理论研究》1994年第10期)。

[4]南帆:《现代主义、现代性与个人主义》,〔南宁〕《南方文坛》2009年第4期。

义某种弊端的拒绝和警惕。正如汪晖指出：“‘反现代’的取向不仅导因于人们所说的传统因素，更重要的是，帝国主义扩张和资本主义现代社会危机的历史展现，构成了中国寻求现代性的历史语境。推动中国现代化运动的知识分子和国家机器中的有识之士，都不能不思考中国的现代化运动如何才能避免西方资本主义现代性的种种弊端。”^[1]而关于中国学术理论“本土现代性”的思考，这既跟“反现代的现代理论”有关，同时也与后殖民话语密不可分。海外华人学者刘康曾指出，中国近三十年来对西方学术的引进和介绍是规模空前的，文化研究首先就被当成西方前沿的、先进的学术潮流或时尚大量引进和译介推广，出现了越来越多的读本、译本和中国学者所做的文化研究的论述。但实际情况却是，文化研究领域实际成为了西方理论霸权的殖民地，我们不过一直是西方理论的消费者，而本土的文化研究却几乎从未产生过有普遍学科范式意义的理论建构。不过，刘康教授并没有完全否定西方文化研究对中国学术界的价值和意义^[2]。平心而论，文化研究对中国学术界最大的启示便在于它的反思性批判思维。正是文化研究自身的反叛性和解构精神，为学术界反思中国现代学术本身提供了有力的武器，由此学界开始深刻思考当代中国的学术建构与政治、经济、社会的关系，尤其是权力与知识的错综复杂的关系。如今看来，“再解读”思潮背后同样牵涉到中国学者在90年代初面对中国和西方、本土和全球的复杂学术语境，“再解读”大部分作者从国内学者到海外华人学者的学术身份转化可以说是一种“跨语际”的学术转型。从目前国内学界看，文化研究的本土化已成为了一种普遍的共识，即在结合中国本土问题和本土经验的基础上，充分借鉴西方文化研究的相关理论，从而完成西方理论消费到本土的理论生产。而“再解读”可以说是西方文化研究的一次颇有成效的本土化尝试，尽管这种实践对于“再解读”作者而言在当时并未成为一种十分清晰的自觉行为。文化研究思潮进入中国之后，对于国内人文学界最大的影响便是开启了从文学批评到文化批评的学术转向，而这种转向的最早开端也应该归功于“再解读”的文化研究实践。这种实践，实际上是海外华人学者自觉地结合当时在西方学术界占据主流的文化研究话语，试图在分析和批判“红色经典”的过程中建立一种“对话关系”。而且，这种对话尝试确实对中国现当代文学研究的话语造成了较大的刺激，从而促使其完成了知识话语上的更新。

毋庸讳言，作为文化研究本土化实践的“再解读”思潮，也存在着政治立场的暧昧性和主题先行的弊病，其在现当代文学领域所引发的争议正是围绕此而进行，我们在上面也已论及。从西方文化研究的本土化的角度，尽管我们并没有看到太多具体的媒介理论、文化理论等属于文化研究的理论在“再解读”实践中的运用，但是，其以西方解构主义哲学话语以及意识形态批评理论作为底色所进行的批评实践，无疑也潜藏着理论前提的预设、批评话语的主观挪用等脱离文本、割裂文本的情形，并呈现出解构主义的去中心化的倾向，其对国内学界产生的负面影响，尤其是对文学批评和文化批评中所存在的批评理论话语的肆意运用、割裂文本和解构倾向等具有不可推卸的责任。而这也正是其作为文化研究本土化实践所提供的需要我们警惕的一个教训。

〔责任编辑：平 啸〕

[1]汪晖：《去政治化的政治：短20世纪的终结与90年代》，[北京]三联书店2008年版，第65页。

[2]刘康：《从区域研究到文化研究：人文社科学术范式转换》，[北京]《文艺研究》2007年第6期。