理论何为?

伍晓明

摘要 理论何为?这一多义表述提出三重问题:第一,何为理论?第二,理论何为?第三,为何理论?实际上,理论决定了我们对"何为文学"这一问题的回答,因为文学批评的背后总是隐藏着某种普遍陈述/理论,是理论让我们看见特定事物,而我们的语言本身就是一种最基本的理论。此外,不同理论向我们呈现不同的观点和看法,有了不同理论间的论战、质疑,思想和文化才得以保持其生命。为了使得思维不会在一种总体化的语言或者支配所有解释的单一理论中受到桎梏并僵化,我们永远需要不同理论,从而保持自身语言向另一者的开放,令其始终能够容忍内在的另一者并欢迎外来的另一者。

理论何为?这是一个多义的标题,因而也是一个难以翻译的标题。作为问题,这一标题既意味着"何为理论"(What is theory?),即什么是理论,又意味着"理论何为"(What does theory do?),即理论所做的是什么,它为我们做了什么。同时,如果我们改变"为"的声调,这一标题还意味着"为何理论"(Why theory?),即我们为什么需要理论。这一三重问题将是本文的核心。理论在本文的语境中当然主要是指文学理论,之所以省去"文学"两字,是因为几乎没有任何文学理论是纯文学的。文学理论,尤其是20世纪以来的文学理论,几乎"皆出现于人文研究的其他领域,并且都具有远远超出文学本身的意义"^①。

现代文学理论的复杂与多样很容易让我们忘记理论的本质,仅将其视作一些可以信手拈来的工具。对文学理论的热情也在许多地方退潮。拒斥理论者认为一切文学理论都是对空说空,只有文学的"实证研究"才是脚踏实地。伊格尔顿曾在《二十世纪西方文学理论》二十五周年纪念版"前言"中,以几分怀旧之情忆起该书最初写作时的情形:那时,"理论就像让-吕克·戈达尔的电影一样,新颖,陌生,危险,神秘,

而且激动人心",现在文学理论却"不再像25年前那样占有居高临下的地位了"^②。确实,如今文学理论课在大学司空见惯,伊格尔顿认为这是一件好事,然而在另一种意味上:

这也许确实是某种屈服,或至少也是某种令人不安的妥协,因为理论从未仅仅意在作为吸引那些在知识市场上花钱的顾客们的又一种产品而与那些教授伟大经典的课程并肩而立。这样看待理论就是误解理论之何以为理论。在其最佳状态中,理论向其他知识追求提出问题,而不是作为诸种选项之一而与这些知识追求温顺地共存。它并不单纯为对于文学作品的研究提供各种新的方法,而是去探究文学本身和文学制度本身的性质和作用。③

有鉴于此,我希望在《二十世纪西方文学理论》中译本出版三十五周年之际,以此书译者的身份重提文学理论问题,不是为检验作为或已经沦为工具的文学理论是否依然顺手好使,而是试图重新接近理论的本质与意义[®]。本文不欲直接讨论伊格尔顿的观点,但他给我们的启示在于,理论不仅"向其他知识追求提出问题",也对我们拥有的理论本身提出问题。因此,本文的基本目标就是对理论本身提出问题。我们将回到基础,回到理论的产生过程,从而逐渐接近这一目标。我将以一个来自《孟子》的例子展开论述,选择这一通常不会被认为是文学的文本,是为了表明"文学"与"非文学"之间并没有一条明确界线,因为"什么是文学"这一问题,总是依赖于我们自觉或不自觉地根据某种"理论"做出的判断。

一、何为理论? ——从理论发生和形成的角度看

理论这一概念在汉语和外语中都有许多不同的意义和用法。现代汉语中的"理论"一词对应着英语中的"theory"、法语中的"théorie"和德语中的"Theorie",这些西语单词则皆源于希腊语的"theoria",后者意味着"看"(a looking at)、"凝视/沉思"(contemplation)和"推想"(speculation)。在汉语中,"理论"则是两个各有意义的单音词的结合。《汉语大辞典》"理论"条下所列五种含义之第一、二、四项分别为"说理立论,依理评论""据理争论,讲理"和"道理,理由"。这些说法的共同之处是,"理"须经"论"(即需要被说出),"论"须依"理"。该辞典为"理论"列出的第三项含义为"注意",这是口语用法,却可以让人注意到"理"所具有的"将目光转向特定对象(人或言或物)"的意思,此"理"即我们通常说的"不理(睬)某人"之"理"。其所列第五项含义为"系统的理性认识",这显然与我们想要讨论的理论关联最大,却语焉不详,无助于回答"何为理论"的问题。诸桥辙次主编《大汉和辞典》"理论"条下则引了不见于《汉语大辞典》的《法华玄义》:"理论则同如是故不异,事论则有机应是故不一。"。此句之中的"理论"与"事论"相对。有关"理"的"论"应该是普遍的,"放之四海而皆准",所以同而不异;有关"事"的"论"则因人、因事、因时、因地而发,所以异而不同。这一含义与本文希望讨论的"理论"有一点关

联。具体到文学研究上来,前者多少可以对应"文学理论",而后者则部分对应"文学 批评"。

但是在文学研究中,异而不同的不只是文学批评,文学理论也总是不一而足的,除非受到强制被迫统一。文学研究作为"事论",其异而不同则不仅是因为论者(具体批评者)和研究对象(具体文本)的不同,也是因为特定文学"事论"背后所依据或隐含的文学理论的不同。但是,当关于文学的理论也异而不同时,它们还能"放之四海而皆准"吗?我们也许可以通过对《孟子》中齐宣王"以羊易牛"一事的分析来回答这一问题,进而从发生的角度考察"何为理论"。

"以羊易牛"之事本身并不复杂:作为战国时代一国之君的齐宣王见到衅钟(一种用牲畜之血涂抹刚铸好的大钟的仪式)之牛"觳觫,若无罪而就死地",于是下令以羊易之。"百姓皆以王为爱也",孟子则以王为"不忍"。此种同情的理解使齐宣王很高兴,"诗云:'他人有心,予忖度之。'夫子之谓也。夫我乃行之,反而求之,不得吾心;夫子言之,于我心有戚戚焉"^②。

"他人有心,予忖度之"——这是齐宣王肯定孟子的话,实际也是文学批评家通常所做之事。"他人之心"只体现于言行举止之中,将言行举止依据时间序列和因果关系叙述出来就构成故事,有了故事就有了理解的需要,这就是所谓"予忖度之",而我们对"他人之心"的忖度则基于我们对故事的解释。如果齐宣王"以羊易牛"本身就已构成一个故事,那么《孟子》中所记录的,就是一个关于如何解释故事意义的故事。如果故事——或用更为学术的字眼来说,叙事作品——就是通常所谓的文学,那么对于故事的解释就是文学批评。就此而言,这段选自《孟子》的文本可以被视为一篇包含不同文学批评的文学作品。之所以说包含了"不同"的文学批评,是因为当中除了孟子的解读以外,还有齐国百姓对故事的解读。孟子认为,齐宣王以羊易牛的举动显示了他的不忍,这意味着,齐宣王作为一国之君可以行仁政;百姓则认为,齐宣王此举是因为爱财吝啬,所以舍不得杀较贵的牛来衅钟。

先看孟子的解读。孟子认为齐宣王"不忍",其实是基于这样一个陈述:"人皆有不忍人之心"[®]。无论孟子自觉与否,这就是他的解释或"文学批评"所依据的理论。"人皆有不忍人之心"之所以可被称为理论,是因为它是一条关于人和人性的普遍陈述,这一普遍性由陈述当中的"皆"字明确点出。作为普遍陈述,它意味着所有人都应当被论断涵括,无一人可以例外。孟子用以支持这一普遍陈述的论据是对人性现象的描述,即人在见到弱小无助的他人处于危险时的心理状态:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也。^⑤

孟子以全称性的"人"展开描述,如果我们接受这种全称的用法以及其全称式的结论,那么孟子对齐宣王以羊易牛故事的分析就隐含着这样一个三段论:因为"人皆有不忍人之心",而齐宣王是人,故而齐宣王有不忍人之心。这里,"人皆有不忍人之心"是

理论,以羊易牛之事是文本,齐宣王有不忍人之心、可行仁政是批评。孟子的理论无论如何简单,都为他观察各种现象提供了一个"观-点"(view-point),由此他就可以对特定人性现象做出分析和解释。齐宣王作为故事的主人公却不能解释自己以羊易牛的意义,似乎正是因为他缺乏理论提供一个"观"事"察"物之高"点"。

奇怪的是,齐宣王不能解释自己的行为,他的百姓却能。这些百姓并不觉得自己 有任何理论,他们认为自己所看到的就是事实: 齐宣王爱财吝啬,仅此而已,岂有他 哉!然而,这其实也是一种文本分析和意义阐释,是那些坚称没有理论、不喜或不屑 于理论甚至敌视理论的人的文学批评。当然,这种没有也不屑于有理论的现象并不仅 仅限于齐国百姓,我们只要想一下那些坚持不懈地反对空谈文学理论而要求更多实证. 研究的呼声和实践就行了。然而,齐国百姓的批评背后真的"没有理论"吗?其实, 支撑着齐国百姓批评的也是一种理论,一种他们尚未自觉的有关人性的三段论:所有 人都爱财吝啬,而齐宣王是人,故而齐宣王也爱财吝啬,因此他才会下令以羊易牛。 正因为百姓有这样一种不自觉的理论,他们才会在这一故事中读出"爱财吝啬"。因 此,所谓"没有理论"也许仅仅意味着有一个更古老陈旧的理论,一个因未被自觉意 识到而或许更具危险性的理论。正是在这一意义上, 伊格尔顿赞同地提到英国经济学 家凯恩斯的说法:"那些厌恶理论或者声称没有理论更好的经济学家们只不过是在为更 古老的理论所控制而已。" ®无法解释自己行为的齐宣王,他的不能理解其实也是一种 批评行为:我不能解释这一事件/文本,我看不出这一事件/文本有何意义,我不承认 这一事件/文本有意义!这一连串否定最终蕴含的意味是:我拒绝承认这是有意义的文 本,我拒绝承认其价值。当然,这大概并非齐宣王的本意,在孟子询问前,他似乎并 不以此事为意。但是,齐宣王的不以为意,恰恰宣示了理论和意义的关联:理论将评 价标准包括在自身之中,故而理论的缺乏将导致文本被认为是不可解释或没有意义的。 在文学史上,时常有一些后世才得到认可的作品在其问世之初被完全忽视,与之相伴 的,是另一些作品最初声名显赫却在后世无人问津。一些作品经典化的过程,必然与 另一些作品"边缘化"的过程联袂而行。然而,研究者和理论家通常都不会承认,自 己是因为缺乏解释作品的理论或找不到相应的话语,才无法辨认出这些作品的价值, 相反总是会言之凿凿地声称它们本来就没有什么意义。

在上引《孟子》文本中,百姓不认为自己有理论,是因为他们不能将自己的批评 提升至普遍性层面。荀子则为百姓完成了这一工作,他认为:"好利而恶害,是人之所 生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。"[®]不同于孟子,荀子认为人生而 "好利而恶害",他将此提升为一个普遍性陈述,并举例阐明自己的看法:

夫好利而欲得者,此人之情性也。假之有弟兄资财而分者,且顺情性,好利而欲得,若是,则兄弟相拂夺矣。¹²

现在,如果我们邀请荀子也对齐宣王以羊易牛之事发表评论,那么他或许会基于自己的理论做出以下判断:齐宣王必然像所有人一样生而好利,如果他放任这一天生倾向,就很可能会下令废除衅钟。齐宣王最终并未废除衅钟是因为人性能"伪",亦即能被

"人-为"地改造,而礼乐之用恰巧就在于"化性起伪"。此乃荀子人性论的另一组成部分。人性好利、好逸、恶义、恶劳,放纵这一自然倾向,父子兄弟就会相争,但圣人以礼乐教化民众。因此,尽管齐宣王必然生而好利,但他也同时受礼乐影响,知道自己应该尊重传统,所以他并未简单地废除衅钟,而只是用羊代替这一仪式中的牛而已。至于应该如何进一步解释齐宣王的以羊易牛,孟子的说法是,齐宣王处于两难择一的困境:他既不忍见牛被牺牲,但又必须服从传统,所以就用一只未曾见过的羊换下已在眼前的牛。荀子则可能会根据自己的理论认为,齐宣王虽已"化性起伪",却仍只在成为圣王的途中,所以在遵守传统之礼时三心二意,以至于以小代大,偷梁换柱。

荀子的解释只是我们的想象,孟子的解释则有文本根据。需要注意的是,后者的解释会面对一个困难的问题:要是可怜动物的"无罪而就死地",那牛和羊就都不该被牺牲,然而,齐宣王只是用羊代替了牛,这该如何解释?针对这一麻烦的问题,孟子以"君子远庖厨"³³的说法给人皆有之的恻隐之心打了一个折扣。人不忍见动物痛苦,但又不能放弃吃肉,于是只好眼不见为清,耳不闻为静,这是一种可以"保护"不忍之心的"仁术"。如果孟子更彻底一些,那么从人之不忍动物受苦出发,就应该"合理"地推出人也不该吃动物。在这一点上,孟子的理论就暴露出其软肋,我们可以由此质疑孟子的看法,挑战他的理论。但质疑和挑战并非全盘否定,而是对思想的重新解释和理解。接续旧理论的新理论就在这样的过程中产生,而旧理论的生命也如此重新焕发出来。

在以上分析中,我们可以看到一个理论是如何产生的:第一,做出一个陈述(或一组逻辑的、相连的陈述,此即"discourse"的本义),一个可以或应该普遍有效的陈述;第二,以被确实证明者或被普遍接受为事实者来支持和论证这一陈述;第三,将这一陈述用于解释特殊现象,以检验其有效性。一般而言,一个理论能解释的特殊现象越多,理论就越有效。如果在特定领域中,没有任何现象可以作为例外逃出某一理论的藩篱,那么该理论就是这个领域中最好的。

当然,提出理论者不一定总是充分意识到这一过程:其陈述或许是基于某种直觉,也可以只是一个假设,论证则有可能是不完全的、有待加强的、自以为是的,而对理论的应用也很可能只是一种武断的强加。这样的理论是片面的、不好的乃至无效的。但即使是这样的理论也有其意义,因为它们的提出本身就可以引出问题、质疑、批评和挑战,尽管这一"可以"或许违反提出者的本意。当然,人文领域的理论也像其他领域的理论一样,其"论证"不可能不涉及波普尔意义上的"证伪"。但人文领域的理论不同之处在于,"事实"上的证伪并非全然有效。例如,举出某人对"孺子将入于井"一事无动于衷,并不能完全证伪孟子的"人皆有恻隐之心"之说,因为此种无动于衷很可能是出于特定的原因,例如惧怕被所救者讹诈而不是出于本心。因此,人文领域的证伪或证谬操作起来更为复杂,但是,其存在对于验证理论仍是必要的。

二、几种西方理论的试用

如果回到时髦的现代文学理论大行其道之前的日子,那么上述孟子的批评或可被

称为"人文主义批评",我们所想象的荀子的批评亦是如此。所谓人文主义批评家经常以为自己看重的是具体感受而非抽象理论,他们甚至排斥和敌视理论。就孟子而言,虽然在他解释的背后是一种特殊的理论,但他可能会认为自己只是在就事论事,荀子大概也会这样看待我们所想象的他的批评。同时,就像人文主义批评家通常都有明确的道德教化和社会改良目的一样,孟子也并非只是为批评而批评。他的批评有着明确的道德和政治目的,因为他欲通过对齐宣王以羊易牛行为的解释,进而影响齐宣王行王道、施仁政。但为了说服人,理论就必须彻底,而这却是很多人文主义批评家所不屑的。孟子以不忍之心解释齐宣王的行为,但又反问齐宣王:"王若隐其无罪而就死地,则牛羊何择焉?""如果孟子追求自己理论的前后一致,他可能就会意识到这一矛盾。流行了两千多年的"君子远庖厨"之说一直是我们传统中最大的未思之一,尽管教诲人不杀生的佛教同样在我们的文化中占据一席之地。我们要吃肉,因此要杀生,但又不知如何处理自己的恻隐之心,于是就只好虚情假意地"君子远庖厨"。我们迄今仍无法确定,"君子远庖厨"是否是一种必要的虚伪。如果人类作为世界的统治者不能放弃自身的利益(我们并不能确定吃肉是人的必要利益)而不杀动物,那么人间的统治者又如何可能放弃自身的利益和权力,而施行普遍的仁政呢?

在人文主义批评之外,我们也不妨用现代西方文学理论在上引《孟子》文本上操练两下,看看面对同一文本,不同理论可以做些什么,或让我们在其中看到什么。

首先,我们可以操练一下结构主义。作为文学理论的结构主义是将现代结构语言 学创立者索绪尔的洞见与方法应用于文学研究。结构主义者认为、系统内的个别单位 之意义,是它们之间的差异和联系造成的。根据这一理论,我们很容易找出上引文本 中一系列差异的二元对立: 王业对霸业、君主对百姓、游说者孟子对被游说者齐宣王、 他人之心对我之理解、羊对牛、禽兽对人类、"恻隐之心"对"君子远庖厨"等等。二 元对立中的每一项都相对于其对立项而获得价值和意义。比如,齐宣王的以羊易牛之 所以有意义,是因为有牛与羊这一对立,牛大羊小,牛贵羊贱,牛被目睹而羊未被见, 等等。为建立一个等级化的价值和意义系统,就需要有诸多可以两相对立的单位,这 样,一者的价值和意义就可以相对于另一者而被确定,一个对立本身的价值和意义也 可以相对于另一对立而被衡量。有了牛与羊这一由大与小、贵与贱、目睹与未见所结 构起来的二元对立后, 二者择一的决定就可以被做出, 而这一决定就确立了它们的价 值阶序。如果这一叙事中没有牛或羊,这样的决定就不可能,孟子也就不会看到齐宣 王的不忍。就此而言,这样的二元对立乃是(叙事)结构的需要。但决定并不是任意 而为的,而是取决于规定着一系列二元对立并在其中运作的权力/力量。权力结构和权 力关系中的二元对立从来不是对等的或对称的,而是权力借以确立价值和意义的必由 之径。价值和意义取决于谁能在二元对立关系中做出孰轻孰重的决定,因此,权力与 二元对立之间有一种相互依赖的共谋关系。然而实际上,对立两项并无高低贵贱之分, 所以,被权力等级化的二元对立总是可以被解构甚至自行解构的。在以羊易牛的叙事 中,孟子不自觉地以一句反问解构了牛与羊间等级的差异:"王若隐其无罪而就死地, 则牛羊何择焉?"这一解构并非基于羊和牛的不同实用价值,而是基于人与动物的伦理 关系:对于人而言,羊与牛都是同样不可替代的另一者。

齐宣王的以羊易牛令人联想到《庄子·山木》中"材与不材"的寓言。这一寓言 典型地体现了对立二项的价值如何取决于特定权力结构和权力关系而没有一定之规的。 山中之木以不材生,主人之雁以不材死。同样不材,结果却天悬地隔,孰生孰死,端 视谁来决定。充分意识到这一困境,庄子就希望以一种非此非彼的方式处于二元对立 之中,故而声称"周将处乎材与不材之间",但他又深知这是不可能的,因为"材与不 材之间,似之而非也,故未免乎累",于是他就想跳出二元对立,"乘道德而浮游"^⑤。 然而,他最终也许仍然只能在特定状况中为保全自身而做出一个政治性或策略性的选 择:作为树木时选择不材,作为雁鹅时则选择成材,假如他真能有此自由的话。

有些二元对立来自自然,例如天地、日月、阴阳、男女、日夜、阴晴、前后、左右等等,有些则来自思想,如神人、善恶、美丑、贵贱、好坏等等。但即便是自然给予的,也未尝没有思想在其中起作用。当二元对立中的一项相对于另一项被确立为第一位的,被确立为善的、好的、贵的、美的、可欲的,能够做出这样判断的确立者也就通过这一确立而巩固了自身的权力,而如此被巩固的权力则又会反过来巩固这些等级化的二元对立。是以《老子》有言:"天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善矣。故有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随。是以圣人处无为之事,行不言之教。"⁶⁰

然而,《老子》的圣人乃是难以企及的理想,就像庄子很难让自己处于材与不材之间一样。我一定要说不材是好的、美的,你却一定要说不材是坏的、丑的,相持不下,就只能一争。胜者为尊、为主、为王,败者为卑、为奴、为臣,并必须承认胜者所说为是。谁能确立和巩固这一二元对立的高下,谁就能确立和巩固由此而来的权力。如果任何一方都不能绝对获胜,那就只好做出政治性或策略性的让步。就此而言,分析二元对立就是分析权力结构、权力关系和权力运作。反之,分析权力关系和权力结构也就是分析二元对立如何被操纵或利用。何以"天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善矣"?就是因为权力根据自身的利益将二元对立的各项明确规定出长幼、尊卑、美丑、贵贱、贤与不肖的等级。在《老子》看来,这就是一切问题的开始。

在结构主义之后,我们也可用这段《孟子》文本检验一下精神分析理论的适用性和有效性。弗洛伊德将古希腊悲剧中俄狄浦斯的故事普遍化为著名的"俄狄浦斯情结",一种通过压抑无意识的恋母弑父倾向而使我们成为我们自身之所是者的机制。虽然文本的语焉不详让我们很难对以羊易牛的故事展开精神分析式的批评,但源自精神分析的无意识概念却可以令我们提出一些特殊的问题。例如,齐宣王的以羊易牛反映或表现了怎样的无意识?他为什么看到被牵去衅钟之牛哆嗦会觉得难以忍受?这是所有人在类似情境中的普遍经验吗?或者我们也可以问,与荀子相比,孟子本人何以对恻隐之心有着如此的敏感?这会跟他的童年经验有关吗?至少,根据"孟母三迁"的传说,我们知道孟子家中母亲对儿子的深刻影响,但对于其父我们却所知甚少。为什么没有孟父对孟子影响的故事呢?仅仅是因为史料的缺失吗?还是我们的传统中也有某种集体性的、潜在的"恋母情结"呢?这些问题都通过精神分析的理论透镜才成为可能,它们大多荒诞不经,但也有可能将我们引向极有意义的研究课题,并且反过来检验精神分析理论本身。

最后,我还想对有时被视为文字游戏甚至被讥为虚无主义的解构略赘片语。解构并非一种与其他理论并列的理论,因此不该在此词之后再加"主义"二字。德里达明言解构不是主义,不是理论,不是批判,不是方法,它试图看到的是文本自身所蕴含或预设的、但又不为文本所自觉的理论,那些令一个文本得以自圆其说而一旦拆开就"七宝楼台不成片段"的隐含前提。一个文本可能从未意识到自身在依据这样一个理论前提行事,而解构作为面向文本敞开的阅读则一步一步地将其拆开。拆开不是破坏、摧毁和消灭,而是更好地理解一个文本之不得不然的苦衷,如果我们可以这么说的话。此种苦衷说到底是思想始终欲自圆其说但又不可能完全自圆其说的苦衷,是思想以为已经自成一体却始终不能完全自成一体的苦衷。这样的苦衷在某种意义上是必然的,就像哥德尔所证明的那样,一个形式系统本身的自恰无法在该系统内部得到证明。这是思想的必然处境,因而也是我们自身作为思者和言者的必然处境。我们必须坚持在这样根本的"自相矛盾"中,才能敞开自身欢迎另一者的到来,而不会盲目追求成为囊括一切的"至大无外"者^愈。

三、理论何为? ——通过理论看到世界

我们总是通过各种理论看世界。不同理论让我们看到不同事物,从而拥有不同事物。比如,正是那些回答"何为文学"的理论,才使得一些文本得以被称为"文学",相应的研究领域也随之出现[®]。当我们以文学的方式阅读《孟子》中叙述齐宣王以羊易牛的片段时,某种回答着"何为文学"的理论就已经在背后出场了。没有这样的文学理论,我们就不会在形形色色的话语中看到文学,遑论对其的研究。

理论令我们看到事物,这一点可以通过日常语言中的"植物"一词来说明。"植物"一词的存在,使得我们能够在理解其意义后,将世界中的花、草、树等形貌差距极大的存在视为同一类事物。当然,这并不是说此前并不存在植物,而是说它们之所以能归为一类,在相当程度上有赖于"植物"一词,这一词汇以特定的方式让我们看到特定事物。在这个意味上,词汇本身或许已经构成一种理论,因为"植物"的含义本身就是关于一类现象的普遍陈述:一种活的有机体,通常固定地生长于一处,通过根系吸收水分和无机物,并通过光合作用合成养分。所以,当我们将某一事物看作植物时,"植物"一词就正在作为理论发挥着作用。与此类似,当我们将某个文本看作文学时,"文学"一词也正在作为理论发挥着作用。

然而,如果我们只有对"植物"一词的笼统理解,就无法对花草树木进行区别和分类。所以,在"植物"的名称之下,或在此词之"根"(即关于植物的基本陈述)上,还必须长出"枝叶花果"来。也就是说,尽管"植物"一词已经构成理论,但为了更好地理解不同植物的具体存在,我们还需要发展出更加完备的理论,就像若要更好地理解"文学"话语,我们还需要更完备的文学理论一样。一种完备的文学理论体系不仅要"论"其"理",而且要"理"其"论"。所谓"论"其"理"就是做出有关文学的普遍陈述并加以论证,所谓"理"其"论"则是整理有关文学之论并予其以条理。作为体系的理论就是这样形成的。

然而,理论毕竟是人的创造,在通过理论看事物的过程中,"看错"或"错看"是 不可避免的,在这个意义上,理论是一把双刃剑。与"植物"有关的"野草"一词可 以很好地说明这一点®。表面上,与"植物"相似,我们透过"野草"一词将一类事物 看作野草。但究竟何为野草?一个关于野草的普遍陈述可以是这样的:所有不是在园 地中刻意栽培的、并不为我们所希望的自生植物。根据这一陈述,只要是我们想除掉 的植物,无论它们具体是什么,都可以被称为"野草"。"野草"作为理论,其作用就 是让我们找到那些想要在花园中排斥和清除的异己之物。然而,决定何为野草是没有 客观标准而只有主观好恶的,没有植物生来就是野草,也没有植物生来就不是野草。 当被问及为何某一植物是野草而另一植物不是野草,或为何某一植物此时此地是野草 而彼时彼地却不是野草时,那些以"除草"为己任者的回答只能是任意而武断的,用 伊格尔顿的话说就是"反理论的"(anti-theoretical)。与"野草"相类似的,是"9·11" 恐怖袭击事件后一时间在美国大行其道的词汇,比如"邪恶"(evil)、"热爱自由" (freedom-loving)、"坏蛋"(bad men)、"爱国者"(patriot)和"反美"(anti-American) 等。伊格尔顿认为,这些词汇之所以"反理论",是因为它们诱惑甚至命令人们关闭思 想》。的确如此!而这恰恰是"野草"这类词汇的特殊理论作用或害处。这类词汇的力 量/权力正在于它们能让人觉得,关于此事此物已再没有什么可说的,除掉就好。毕 竟,对"邪恶"的"坏蛋",我们还能做什么呢?

古往今来,此类"野草"式理论不胜枚举。就文学理论而言,中国现当代文学史上也曾有过某种"野草"式理论,它让那些推行者根据意识形态教条在文学作品中找出和除掉了一大批甚于"野草"的"毒草"。其所造成的危害不应在历史中被遗忘。

但如果我们除掉"野草"一词,不再有"野草"这一恶名,那又会怎样呢?或许,当语言中不再有"野草"一词时,我们在园地里也就不再有野草可除。那些被当作野草的事物将会回到"植物"名下,与所有其他植物平起平坐。当我们将所谓野草作为普通植物来看时,就会发现它们千姿百态,各有各的优美可爱,进而可以将野草一一分类和命名,让原先被笼统归到"野草"之名下者开始有各自之名。如此一来,我们看到的就不再是无名的野草,而是蒲公英、马齿苋、荠菜、车前草、三叶草等。同样,如果从语言中除掉那些与"野草"相类的歧视性词汇,以及那些可由权力随意规定价值的词汇,在"文革"中也许就不会有那么多的"异己分子""专政对象""阶级敌人"需要监视,那么多的"地""富""反""坏""右"需要清理了。

"植物"是一名,"野草"是一名,"蒲公英"和"马齿苋"各是一名,"文学"也是一名。这些名是所谓通名而非专名,后者用以指代独一无二者。举例来说,每个人的名字都是专名,但姓不是。汉语所谓"姓",乃是英语的"sur-name",即名上之名,家族成员共享之名。在这一意义上,"姓"是通名而非专名。专名对应独一无二者,通名则涉及对事物的分类。在这个意义上,通名或普通名词本身也许可被称为"最微理论",例如前述之"植物"或"文学"。作为最微理论,名让我们得以有物,或者,"有存在"。海德格尔就在这个意义上认为,如果语言里没有"Sein"(或Being,Être,是,有,存在,存有)这个或许最空洞的词或名,如果我们不能在各自的语言里理解这个词的意义,那么就根本不会"有"任何东西®。正因为我们的语言包含众多通名,我们

才有一个包含形形色色事物的大千世界。

就此而言可以进一步说,我们的语言本身就是一种日用而不自知的理论,一个由无数最微理论构成的基本理论,因为我们首先是在语言里看到一切、拥有一切、解释一切、理解一切(但这当然并不意味着是语言创造了一切)²⁰。当然,为了让我们更好地看到和理解世界,每一最微理论本身都应该被发展为有关一类特定事物的最全理论,这样,我们的语言作为基本理论才能日益丰富完备。

四、为何理论? ——保持语言向另一者开放

围绕每种作为最微理论存在的通名都会产生许多不同的理论。在这一语境中,"为何理论"这一问题就变为"为何要有不同的理论"。这首先是因为,我们不仅要能看,而且还要能不同地看。如此一来,我们才不至于让自身囿于一隅,成为庄子笔下的"坎井之蛙"³⁰,而是能够在时间和历史之流中调整和改变自身。因此,这种能力乃是生命作为生命对自身的要求。从某种意义上说,从病毒到人类,都是因为基因能够不同地看,生命才能在保持自身同一性的同时,不断改变自身以适应新的生存条件和环境。

如果自然生命本身就需要不同地看,人类社会作为生命之共同体就更加如此。只有通过允许其成员不同地、自由地看并无拘无束且又"言之成理"地表达不同的看法,一个社会才能保持自身的活力。然而,尽管我们的语言本身已经包含着让其成员可以不同地看的可能性,当中仍有许多隐而不显的限制和压抑。传统、风俗、制度、习惯、法律,简言之,各种权力/力量,都规定和限制着我们的"观-点"和"看-法"。然而,正如在观赏庐山时,如果不能变换观看之点和观看方法,我们就不可能看到其方方面面一样,当我们阅读和研究文学时,为了更全面地理解,我们也需要不同的"观-点"和"看-法"来接近文本。一种理论,无论它是文学的还是非文学的,都将各种可能的"观-点"和"看-法"从语言中发掘出来并提供给我们。例如,前文中不同文学理论对《孟子》文本的解读,都提供了一些离开它们就不太可能被看到的东西。也许有人会争论说,我们最好能够不经理论中介、直接品尝未被加工的大千世界(或作为其表现的文学)。这话乍听很不错,但只要试想一下,如果没有语言我们还可能"有"什么的话,就知道此种愿望是多么不切实际了。

当然,并非任何"观-点"和"看-法"都可一视同仁。我们不应忘记,理论中总会有那些让我们"错看"和"看错"的"野草"式理论。因此,任何理论都应该面对证伪和证谬,而能够证伪和证谬一种理论的,即在一种积极意义上批判和解构一种理论的,只能是另一种理论,它可以是本就存在的理论,也可以是在证伪和证谬的过程中涌现出来的理论,却不能是空洞的口号。因此,我们不仅始终需要理论,而且需要不止一种理论,这样,不同的"观-点"和"看-法"才可以互相质疑和挑战。换言之,之所以需要不同理论,是因为我们必须而且也只能在语言中质疑和挑战语言,这在思想、文化的健康和发展中是不可或缺的。

我们可以通过荀子为捍卫名之正统而举的古典诸例说明这一点。"见侮不辱""圣 人不爱己""杀盗非杀人"分别为宋钘之见、庄子之意和墨子之论。在荀子看来,这些 说法都是"用名以乱名",即通过对"名"有意或无意的曲解而扰乱"名"的正确用法³⁰。但是,荀子所谓的正确,说到底亦只是被权力(荀子所谓"明君"或"圣王")确立的约定俗成而已。荀子想做的,是以自己的语言质疑和挑战这些被他视作不正确的语言。他认为,只要检验"名"是为表达怎样的"实"而制定的,并观察此"名"又是怎样被运用的,我们就可以禁止"名"之乱用或滥用了:"验之所以为有名而观其孰行,则能禁之矣。"³⁰但果真如此吗?

先以"见侮不辱"为例。这一说法是一个普遍性陈述:一切被欺侮皆非蒙耻辱。 这一陈述构成了关于侮与辱之关系的理论,它可以为人们如何对待欺侮提供特定的 "观-点"和"看-法",从而影响人们在遭遇他人欺侮时的态度和行为,即不以侮为 辱。荀子针对这样一个他不能接受的陈述,虽然可以做一个类似于"见侮为辱"的相 反陈述,并亦宣称其为普遍有效,但如此并不能在事实层面上证伪"见侮不辱"。他只 能通过与之辩论的方式尝试将其证谬,为此就需要进一步的"辨说",而不能仅仅断言 "见侮不辱"是"用名以乱名"或"名"之滥用。宋子的"见侮不辱"也仍然可以反过 来"据理力争",为自身进行言之成理的辩护。至于"圣人不爱己"和"杀盗非杀人" 二论,它们本身也是可以被辩护的。前者基于"人"与"己"的二元对立,在此之中 "人"为他人,"己"乃自己。如果按照传统的看法,圣人是爱人者,而既然所谓"人" (他人) 并不包括"己"(自己) 在内, 那么"圣人不爱己"之论就有其言之成理之处, 尽管此论也是可以被反驳的。墨子的"杀盗非杀人"则对荀子(或我们)构成一个更 困难的理论挑战³⁰。此论类似于公孙龙的"白马非马"论。说盗贼不是人,就像说白马 不是马一样。就此而言,"盗"很像我们讨论的"野草"一词,当需要被杀掉时,盗贼 就只是盗而非人,就像当需要被除掉时,马齿苋就只是野草而非植物了。对于这样的 理论,通过言之成理的"辨说"来论证其谬误和危害当然是非常必要的。

不过,荀子可能并不满足于此。对他来说,"辨说"或"理-论"只是在一个没有 专断权力来彻底禁止"奸言"时代的退而求其次:"今圣王没,天下乱,奸言起,君子 无势以临之,无刑以禁之,故辨说也。"^②我们如今会倾向于认为,没有定于一尊而不可反对之话语才是常态,因此,我们甚至随时随地准备去辨说。就文学而言,即便人 们谈论作品的方式、读出的意义、做出的价值判断都各不相同,那也是很自然的,哪怕他们是在一个语言共同体之内。当我说一部作品好而你则坚持说它坏,我以其为香花而你却断其为毒草时,我们就是在以一种简单的方式表达双方"观-点"和"看-法"的不同,并在语言中质疑和挑战对方。为说明各自的"观-点"和"看-法",我们都必须在相当程度上言之成理。只有当一方的说明中有"理"可"论"之时,另一方才能"论"其所论之"理"的"有理"或"无理"。因此,所谓"辨说"就是言之成理,也是理论的诞生和开端,无论我们各自所言之理在开始时如何原始、粗糙,如何有待进一步的条理化和系统化。

如果不能在语言中以自己的语言质疑和挑战他人的语言,如果这一可能性被限制或禁止,那么,我们置身于其中的语言就会变得总体化。所谓总体化的语言即是说,关于一种特定事物,我们将只会有并且只能有一种"观-点"、一种"看-法"、一种理解、一种意义。这样的语言将会同化一切,而其主要方式就是排斥和清除那些不能被

同化的另一者。正是为了让我们免于在一种总体化的语言或支配所有解释的单一理论中受到桎梏,我们才永远需要理论——新的理论,与众不同的理论,甚至是敢冒天下之大不韪的理论。这样我们才能保持自己的语言始终向另一者开放,让我们的语言始终能够容忍内在的另一者,并且欢迎外来的另一者。当然,质疑和挑战他人的语言必然总是只能在特定语言中进行,就我们自身的处境而言,那就是我们历史悠久而又永远年轻并始终充满创造活力的汉语。正是我们始终置身于其中的语言本身,使语言对语言的质疑和挑战成为可能,而正是这样的语言对语言、理论对理论的质疑和挑战,使思想得以保持其生命力。因此,语言并非是注定要囚禁我们的牢笼,而开放也并不是要走到语言之外的神秘之境。相反,语言本身正是那让我们能够向另一者敞开并因此拥有未来的存在。

结 语

伊格尔顿认为,很多所谓的纯粹理论"事实上都有一个隐而不显的乌托邦层面"[®]。我们也许可以说,所有理论作为理论最终都隐秘或公开地追求成为"至大无外"者,成为能解释一切者,就像物理学追求可以解释宇宙一切现象的"普遍理论"那样。此乃理论的本性使然,因为任何理论的雄心或梦想都是要做出能够解释一切的普遍陈述,至少是在其所关切的特定领域内。这也就是说,希望成为该领域内"唯一"的理论。然而,一旦理论实现了这样的雄心或梦想,理论的终结或末日也就同时到来了。这是内在于理论本身的危险。幸或不幸的是,这样的雄心或梦想难以实现。就文学而言,如果可以解释一切的"唯一"理论是不可能的,而认为理论可以多元平等并存的观点又充满内在的矛盾,那么,我们便需要且应该容忍不同理论的存在和竞争,其最终意义在于,能够保持我们的语言和理论——作为理论的语言,作为语言的理论——的批判性,时刻警惕我们的语言和理论成为唯一者或"至大无外"者。

毫无疑问,以上这些关于"理论何为"的说法虽然挂一漏万,但其实也是在提出一个理论,一个关于理论的理论,一个因此可以也应该被质疑和挑战的理论,一个期待着质疑和挑战的理论。而这也就是说,一个期待着另一理论的理论,甚至一个期待着"理论之另一者"(the other of theory)的理论。

① 特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》"第二版序", 伍晓明译, 北京大学出版社2018年版, 第8页。

② 伊格尔顿这里只是就西方学术界情况而言,详细论述可参见特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》 "二十五周年纪念版序言",第3页。在写于2012年的《文学事件》之《前言》的开头,伊格尔顿也发出了 类似的慨叹,我们"很难在20世纪七八十年代就预见到,符号学、后结构主义、马克思主义、精神分析 等在三十年之后对(文学)学生而言会基本上成为外语"。这里的"外语"当然是指学习文学的学生们不 再能流利地使用它们,挤占这些理论空间的是四种新的理论,即"后殖民主义,种族,性和文化研究" (Terry Eagleton, *The Event of Literature*, New Haven and London: Yale University Press, 2012, p. ix)。

③② 特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》"二十五周年纪念版序言",第4页,第6页。

④ 伊格尔顿此书初版于1983年。拙译由陕西师范大学出版社1986年以"二十世纪西方文学理论"为题印出,迄今恰好三十五年。2006年,北京大学出版社购得原书再版之版权,嘱笔者修订译文并译出其长达二十页左右的再版后记。2018年,该社又出版了原书二十五周年纪念版的汉语译本。

⑤ 《汉语大辞典》,汉语大辞典出版社1997年版,第2390页。

- ⑥ 諸橋轍次編『大漢和辞典』巻七(大修館書店,1986年)929頁。
- ⑦⑧⑨⑬⑭ 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1960年版,第14—15页,第79—80页,第79—80页,第15页, 第15页
- ⑩⑬ 特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》"序",第10页,第11页。
- ①②②⑤② 王先谦撰, 沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》, 中华书局1988年版, 第63页, 第438页, 第419页, 第419页, 第422页。
- ⑤② 王先谦、刘武撰, 沈啸寰点校:《庄子集解·庄子集解内篇补正》,中华书局1988年版,第167页,第146页。
- ⑩ 朱谦之:《老子校释》,中华书局2000年版,第9—10页。
- ① 关于解构更详细的论述,参见伍晓明:《解构正名》,《文本之"间"——从孔子到鲁迅》,北京大学出版社2012年版,第3—68页。
- ① 伊格尔顿在《二十世纪西方文学理论》的"导论"中提到艾里斯(John M. Ellis)的一个说法,即"文学"一词起作用的方式颇似"杂草"一词。杂草并不是一种具体的植物,而只是园丁出于某种理由想要除掉的任何一种植物,而"'文学'也许意味着某种与之相反的东西:它是人们出于某种理由而赋予其高度价值的任何一种作品"(特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》,第10页)。
- ② Terry Eagleton, After Theory, New York: Basic Books, 2003, p. 223. 此书有台湾商周出版公司2005年出版的李尚远译本,也有北京商务印书馆2009年出版的商正译本,标题皆为"理论之后",但两个译本都没有译出原书第223—227页的《后记》。
- ② 参见伍晓明:《有(与)存在:通过"存在"而重读中国传统之"形而上"者》,北京大学出版社2005年版。
- ② 笔者曾从不同角度讨论过我们的日常语言如何决定着我们的理论范式(伍晓明:《作为范式的语言,作为语言的范式》,《北京大学学报》2015年第1期)。
- ② "盗人,人也。多盗,非多人也。无盗,非无人也。奚以明之?恶多盗,非恶多人也;欲无盗,非欲无人也;世相与共是之。若若是,则虽盗人人也,爱盗非爱人也,不爱盗非不爱人也,杀盗人非杀人也。无难矣,此与彼同类。"(吴毓江撰,孙启治点校:《墨子校注》下册,中华书局1993年版,第643—644页)

作者单位 四川大学文学与新闻学院

责任编辑 黄盼玲