
理论之思：当异质文化被并置时

——从克里斯蒂瓦的讲座谈起

张 锦

2009年2月24日，法国那个风起云涌的时代所剩无几的大师之一的克里斯蒂瓦在北京法国文化中心举办了一个讲座。此次，克氏来华据她个人所言，是一个同构于希拉里访华的带有政治性亲和性却不一定是当局政府性的实践行为。克里斯蒂瓦，一个东欧保加利亚女人，经由俄国到法国定居，从互文性、结构、解构、精神分析、女性主义到现在的思想史和文化实践的关注，她的存在本身成为了一个事件，一个封存了意义的事件，一个跨文化存在的事件，一个将一种复杂的文化实践变成了个体的自然的事件。这次来华我们看到她更重要的不是为了一个学者的个体体验和纯粹的学术理想，更重要是这是一个公共性亲华的实践行为，我们从中进入了另一个深层思考：即跨文化的事件是不同于20世纪初关于文本之类的思考的一个最重要的当下哲学与理论需要思考的议题。

一，再说克里斯蒂瓦的问题

克里斯蒂瓦讲座的题目是《一个欧洲女人在中国》。¹这个看似很私人叙述的话题，通过我们的文本解读会发现，它的背后有一个思想史意识的中国转向，有一个巨大的跨文化思虑。克氏的生命经验与中国是有着事实联系的，1974年5月她来过中国，中国的妇女问题构成了克氏学术和知识生命的在场。她的《中国妇女》汉译也即将要出版。那么，克氏对中国的激情和思考在哪里呢？她有着什么样的问题，对于这些问题她又找到了怎样的答案？

遭逢中国，克氏的问题是：“1，如果说中国式的社会主义与西方的共产主义和社会主义有所不同，那么，民族的历史与文化传统是如何帮助形成了这一谜一般的‘中国式道路’？2，中国传统的一些概念，如因果、神圣、阴阳、语言与文字，是否使得中国形成了一种特殊的‘人文主观性’，与在西方古希腊、犹

¹ 以下引文未注明出处者见克氏讲座记录稿，董强译。有不妥处，由本文作者负责。

太-基督教传统中所形成的不同？假如是的话，这些主观的经验又如何能够与我们普遍而又多元的人类的其他文明相遇、相对立或共存？”对于中国克氏思考的这两个问题可以总结为：一，中国作为一个民族国家政体在携带着巨大的前民族国家文化状态时所形成的政治等方面的独特性；二，一个巨大的跨文化议题：中国与西方，中国古典“人文”传统与西方古希腊、犹太-基督教传统作为一个实践的事实相遇了、并置了甚至对立了，那么是什么保证了它们能更好的多元生存、多元并置而不是被归化。对此，初次来华时，三十出头的她“既能掀起激情又是无法找到解决办法的”。但是，这些问题她一直在思考，她认为：“17、18世纪的耶稣会士们已经在天主教的普世主义所允许的范围内、以他们的方式提出了这些问题，而接下来的人文科学和汉学则以一种技术性的、细致的方式继续了这方面的探索”。让她着迷的是耶稣会士在假设了一个天主教的“普世主义”的文化相遇原则后，开始了细致入微的技术性努力过程。但是，显然，天主教所预设的“普世主义”带有太强的文化归化意味，少了文化间性与与“和而不同”的文化并存意识。

当下中国在全球的地位和克氏初次访华有了巨大的不同，但是，她再度复述她的问题的重要性：“我的那些问题继续存在，那是因为它们来自一种本质性的探问，现实使这一探问变得更加迫切：由于全球化而导致的那么不同的文明的相遇（大家注意到，我没有用“冲突”一词，而是相遇）的可能性，是否也暗藏着重大的危机？……”克氏再次强调异质文化并置邻近的现实，对于这一现实的不同认识和处理将决定世界格局的状态。是冲突还是互补，如何理解，又如何行动？在耶稣会士之后，在两次世界大战之后，全球化使得多文化的并置变得更复杂、更可能，也更具迫切性。克氏回顾了她的“中国经验”的思考，从中可以看到克氏对自己开篇的两个问题的两个答案，并由此说明了中国经验将如何保证在和他者文化相遇中的独特性。从克氏对龙华民和莱布尼茨的解读中她要说明的是：“确实，在西方和中国之间最初相遇的过程中，遇到的问题正是‘个体’之谜。”克氏在莱布尼茨那里读到中国出现了另一种“存在中的人”“一切统一体（包括男人和女人的统一体）都是一个‘受力点’，在这一点上实现了各种力量和逻辑的无穷组合。”也就是说中国或者说中国智慧的独特性在他们那里体现为一种特别的“具体性”，这种“具体性”落实在每一个点和个

体的具体运作上，而具体真正保证了多元的状态和可能，保证不被化约化和归化。克氏从这一点生发开去，认为：“这种根据中国经验所说的个体所特有的‘与生存逻辑和社会逻辑不可分割的自我的本体论’，同时难道不也能够包涵另外一种‘人的权利’，一种进入与比宇宙和社会矛盾的法则更为广阔的和谐之中的权利？”那么是什么造就了中国对待个体的具体性与独特性呢？克氏在讲座一开篇所提的问题的具体答案是什么呢？尽管克氏在这里用了比较绝对性的语言，但是我们还是可以体会其间的认识论和方法论意义：“一是女性和母亲的特殊作用，二是语言的意义从属于音乐（四声的语言）和手势（身体），二者不可分离。换言之，西方形而上学在中国的个体面前之所以举步维艰，那是因为，不存在个体，只有每个整体中都存在着的男、女的互补性；而且，一个意义或一种语言的真理性永远无法脱离它在性别化的身体中的具体穿越。”这就是克瓦所找到的与西方并置甚至对立的经验，这里我们会发现一些诸如精神分析的方法论和认识论起了作用，同时反形而上学成为没有出场的在场的现代西哲传统成为潜话语，也会发现克氏并没有回答是什么保证异质文化并置这个问题，但是她描述了一种相遇的具体的异质性东西是什么，因而事实上说明了异文化在具体性上的相遇。

那么，今天的中国和欧洲能否相遇，相遇的条件是什么？相遇在哪里呢？克氏说：“社会从未如此看不到未来，人类从未如此拙于思考。然而……我们大家可以达到一种相互的理解。”但她认为中国无论从实然和应然来说，都是一个欧洲要遭遇的跨文化对象，同时又是要主动去付出意志努力的交往对象：“对于法国人和其他欧洲人来说，在诠释中国经验之谜这一工作上，不论他们多么迟缓，有多笨拙，也不论他们走过多少弯路，他们始终都是认真对待的。”克氏接着以她的身份状态为例讲述了中国和欧洲文化相遇的可能性。克氏“作为一个保加利亚裔的法国人、欧洲公民，并被美国接纳的女性”成为欧洲多样性的实践和叙述主体。她的问题是“存在一种欧洲文化吗？”我们从她的讲演中如果还能发现一个比较本质的答案的话，那就是存在一种变动的但却是欧洲的特殊文化，那就是“身份追寻”：“欧洲文化曾经是‘身份追寻’的摇篮，但它从未停止过揭示这一追寻的徒劳无益……”这也恰恰说明了欧洲身份的开放性，这种开放性保证了欧洲与中国与其他文化相遇的可能性。在这种身份的自反思考下，克

氏认为当下欧洲实践提供了欧洲与中国相遇的保证：首先是多样性与多语言。多语言是多样性理解的前提，是跨越的根本，“从今往后的欧洲已经成为一个使用多种语言的政治实体……这一多语现象是文化多元化的基础。”在这样的当下欧洲，“一类全新的人正在逐渐涌现：一个‘复调的主体’，即多民族欧洲背景下知晓多种语言的公民”“复调的主体”在此是一个非常好的提法，克氏借助巴赫金的“复调”一词，将一个全新的欧洲“时空体”和此在“时空体”下可能孕育的主体描述出来。其次，在语言的多元基础上，克氏又从语言层面回到身份进而联系到文化与文明的层面：“它同样关系到某些被假定为具有普遍意义的价值观念，譬如说民族与自由，而这两者都是欧洲文明的遗产的产物。”民族作为一个最早的法国实践和建构，经历了历史的变迁，一度作为一个理想形象辉煌过，也引起过巨大的杀戮，但是克氏认为重建和重组民族和自由的概念是必要的，而且是可能的。一个理想的民族形象应该如何呢？克氏讨论了两种文明模式，事实上是两种自由模式，一种是康德意义上的“自我启动”模式的自由，这个模式由于使得“自由”从属于一种“因”的道德律令的外在性而渐渐演化成“适应的自由”，克氏认为美国式的文明最是如此。金钱和工具理性不断的占据了“因”的最高位置，自由其实变成一种被这种价值标准的驯服。这样，克氏主张不同于这种自由模式的欧洲的另外一种自由模式。这种自由模式更根本更具有元性质，也更能提供诧异性相遭遇的包容的可能性：“它出现在古希腊世界，……这另一种自由并不从属于一种‘因’，它先于亚里士多德的‘范畴’的关联，而这种范畴本身就是科学与技术理性的前提：这种根本性的自由在向自我与他者倾诉、敞开、呈现的话语的本质中舒展开来，并在这一意义上得到解放。”这就是海德格尔不断阐述的自由。克氏认为：“面对现代世界的不久的将来，在今天强调这第二种对自由的概念极其重要：一种通过自我对他者的呈现而在话语的实质中展现的自由观。”欧盟要做的就是拥有两种自由的理念：“一种是适应技术发展和全球化市场的自由；另一种则是强调无限可重建的、开放的身份探询的自由”这不仅是欧盟应该拥有的两种自由概念，对于今天的中国和世界而言，这样两种自由观的并举都是具有普适性和普遍意义的。最后当克氏这样叩问自己和我们时：“我们是否能够为全人类保留住这种特殊的自由观念？”我们自当自觉于这样的自由思考。

克氏的讲座虽然不断提到人文主义、普世主义等等的大词，而且整个过程中不断出现各种不自明的概念和术语。但是，她那已然说出的背后的东西是可以描述的：从大的方面来讲，克瓦也是从人文主义的基本预设下进行诉说的，从根本上克氏也确实把共同人性、普遍个体、遭遇自由等作为中国和欧洲，作为多元文化相逢时对话的基本保证和基础，但是克氏值得重视的地方在于她对于人文主义、普世主义这些概念有一种重组、重释的欲望，这种欲望只能来自微观的考察。所以从小的方面来说，克氏不断的描述着中国和欧洲文化的异质性的一些表征，从这些异质性的描述中，表明了这些异质性能够被自觉纳入到对话的范畴中。这些具体性探索简单来说就是，克瓦提到的中国的女性问题带来的性别体验和社会结构的反形而上学性和中国语言文字带来的元生命状态的描述；对于欧洲则是“身份追寻”的自觉带来的对于别样身份或者别样自由、民族、文明观念的接受和包容。具体行为事实上成为她和时代最重要的反形而上学和反普遍主义整体化的有效关注对象。克氏从个体出发所作的这种整体观照确实具有启发意义

“这种每个男人、每个女人的特殊性，存在于他或她不可测量的、不可缩减为共同体的东西之中，存在于在这一意义上成为他或她的特征性的东西之中。”

二、当代思想和哲学最具挑战性的议题

每个时代都有自己最具挑战性和当下实践性的理论与哲学议题。在我们生活的最近的过去和将来中，我们生活中最大的实践（强调中国对于世界格局的加入），或者说与前20世纪生活实践最大的不同在哪里呢？我想至少有一点就是资本主义从它的迅猛发展中所启动的全球化，两次世界大战其实从某种意义上说也是这种启动的特殊形式。这样我们遭逢的最不同于古代社会的实践就是跨文化的军事的、政治的、经济的、科技的、文学艺术和文化的相遇。这是一个不争的事实，这个事实已经作为一个历史事实和事件在年代学的意义上成为了一个多世纪的有效事件，因而在今天它既是我们正身处其中的实践形式，又是一个可提供反思的历史文本。如果说从学理的意义是这样，从实践的意义就更是这样，全球化、全球金融危机、全球意识的能源危机、恐怖事件与局部战争。对此我们不难看出跨文化的思考已然成为当下思想和哲学最有挑战性的议题，也是最应该加入智力投资的议题。这是一个时代的重大命题。克里斯蒂瓦的讲座也是

以身体力行的实践和理论思考来描述和应对这一问题。

在中国，关于跨文化实践的描述应该说已经是非常多，非常之自觉，但是对于这一问题的哲学思考就显得没有描述那么广泛。如果说有自觉的理论反思，那么，比较文学与比较文化研究就是在自觉的承担着这一使命，特别是有关的中国智慧和策略的反复讨论，如“和而不同”的文化原则，“万物相育而不相害，道并行而不相悖”的中国智慧对于个体生存的兼容性的思考。同时，作为一个有效的文化资源，当实践越出中国的疆域，通向跨文化的界限时，这个原则依然能成为有效的异质文化并置却不被归化的有效策略和思考。事实上两个异质的东西，包括文化，一旦相遇，一些微妙的遭逢他者的经验就产生了，我们的思考是如何在这种自然实践的基础上，增加人的合理的和有效的文化介入以至于这个过程能够良性运行，这一切取决于相遇者的态度。一是在尊重各种文化特殊性的前提下进行平等对话，二是使这种对话具有真正的跨度和多元性。

异质性的并置还有一点值得注意，正是这一点使得跨越成为可能。这就是没有作为“本质”的不动的身份状态。假想一个身份是必要的，这是一个有效的思考和表述的策略。这就如车槿山教授经常表述的：“有没有一个本质的中国概念呢？如果说有，那也是一个虚幻的预设，事实上中国和外国更重要的是一个建构的文化概念，而且仍然处在建构和变动中。”这种反本质主义的中国观是不是要取消地理政治民族等意义上的中国呢？当然不是。这只是一个文化思考，是一个关于中国身份思考的知识范畴，是一个有效的自觉的丰富中国概念，建构多元身份的文化路径。在这样的前提下，我们最终习得了跨文化并置的条件和前提之一就是文化身份的开放性。这样的思考也有利于避免普遍主义和相对主义的争论。

那么是不是说普遍主义和相对主义的讨论就要取消呢？也不是，事实上我们可以发现普遍主义和相对主义都可能作为异质文化相遇的条件和保证，只是要对其进行适当的阐明和分析。比如如果假设了人文主义，共同人性作为普遍的文化理念，那么去寻找相应的普适性成分也是可能的。如果假设了中国的特殊性如克氏看到的中国女性地位的流动性和中国汉字，那么这种相对主义也会成为有效的交流资源。这个问题再向上追溯，我们要问的就是文化决定论还是语言决定论，如果是文化决定论，那么就说明一切是可以重构和建构的，普遍主义是

可行和可能的；如果是语言决定论，那么就是说语言是绝对他者性的，它决定了整个他者思维的不可兼容性，文化应是绝对相对主义的。那么比较文学或者说跨文化研究的思考的可能性到底在哪里呢？我想，首先我们前一段假设了时空流动中“身份”的开放性，这个假设也有着很多的实践基础，尤其对有着跨文化实践的人来说是如此。接着我们怎么看待这个身份开放性在普遍主义和相对主义之间的位置呢？我想身份更重要的是一个异托邦²的区域，也就是说身份不是一个纯理念哲学的区域，也不是一个日常已经被接受了的经验界的区域，它位于一个正在混沌的变动中一定涉及了身体的具体性的实证性区域。这样，跨文化的真理可能在文化决定论和语言决定论之间。也就是说跨文化是可能的。要注意的是这里的身份又不完全是克氏描述的欧洲的身份追寻，克氏描述的欧洲的身份追寻显然带有欧洲哲学永远的西绪福斯神话的悖论，带着痛苦的形而上学的影子，带着对失乐园永远的回溯。我们这里说的身份，已经成为一个普通名词一个普通的理论设计。

结语：向跨文化的身体性迈进

身体转向无疑是当下哲学的一个前沿话题，当我们此前对于跨文化的讨论还主要放在精神分析的层面上时，当下学理中不可避免的思考就是要将跨文化的思考置入一个身体思考的范畴。首先，我们看到了克氏所说的中国个体的具体性和独特性；其次，在中国从古至今，践行性就是非常重要的维度，我们经常师法的是一个具体的身体。这些和身体转向当然完全不是一个语根，而且甚至不能作为身体思考的证明。但是，在这里这些都将成为跨文化实践中重要的资源。跨文化确实是一个异托邦的实践，跨文化中乌托邦的想象成分其实只是跨文化实践的一部分和特例，更重要的和更根本的是跨文化是一个福柯意义上可以被有效使用的异托邦的区域的观念，跨文化的实践和思考中充满了不可能性、异质性、不兼容性、无法归类性、无处寻找结构的可能性，但是，当我们设置一些共同条件和前提时，当我们考虑到一些具体命题时，跨文化的过程实现了并且正在

² “异托邦”是福柯的一个重要概念，它可以有效阐释跨文化研究的议题，同时它也是一个有多重内涵的复杂概念。此处的使用“异托邦”主要在两个意义上：1，跨文化研究应该关注的区域的变化，即跨文化研究不只关注已经为每个个体确定的经验秩序，同时也不只关注另一极即纯粹的科学理论或哲学阐释，它更是将区域设定在前二者之间的正在形成的模糊、暗淡，并且可能不易分析的，身体参与的秩序实践的实证性领域。2，跨文化研究思维形态和发问方式的变化，即问题不再是用思想史、知识史和建构因果联系的系统判定为什么异文化相遇了，而是着力于思考异文化如何相遇，怎样相遇，那些保证了它们相遇的兼容性或者不兼容性，同质性或者异质性的条件是什么，怎么分析、考究、思考、解释它们。

实现，我们要做的恰恰是合理的促进和阐明它。在此，更重要的说跨文化是异托邦而不是乌托邦，是说它永远指向实践、指向身体、指向具体性、指向实证性而不是只停留在欧洲传统哲学的唯理空间，也更不是日常生活实践已然的秩序能够诉说的空间，它指向一个正在交融的提供了一切正在发生和思考的问题的基地。克里斯蒂瓦，她的来华与讲座践行了身体的维度，叙述着跨文化的实证性和活动性领域。

参考文献：

- 1, 克里斯蒂瓦：《一个欧洲女人在中国》。
- 2, 乐黛云：《中国文化与世界文化的重构》，《文史哲》，2008年第3期。
- 3, 乐黛云：《21世纪的新人文精神》，《学术月刊》，2008年1月。
- 4, 乐黛云：《文学：面对重构人类精神世界的重任》，《文艺研究》，2007年第6期。
- 5, 乐黛云：《全球化语境中的多元文化发展》，《社会科学辑刊》，2002年第1期。
- 6, 乐黛云：《文化差异与文化误读》，《中国文化研究》1994年夏之卷（总第4期）。
- 7, 米歇尔·福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海三联书店，2001年1月。