

聚焦跨文化沟通实践

——全球文化语境下比较文学的形态、策略与趋势

□ 胡继华



“跨文化沟通个案研究”丛书

2005年,由乐黛云教授领衔主编的“跨文化沟通个案研究”丛书问世,一下子集体推出了十五本学术专著。这在比较文学研究领域,不能不说是一个标志性的事件。“标志性”体现在两个方面:第一,这一系列著作特别突出比较文学研究跨文化视野及其普遍的沟通,在以“文化全球化”为特征的当今世界,^①这一学术姿态充分显示了世界审美主义精神;第二,这一系列著作聚焦于现代中国从事跨文化沟通实践的先驱学者,以他们的生命历程和问学生涯为个案,显示了现代中国“古今文化传承和中西文化沟通”^②的学术传统及其建构的中国现代文化精神。不用说,这套系列丛书给学术文化带来了这么一种消息:经过了学科合法性

危机、研究对象危机以及方法论危机的比较文学,正在“言论陷阱”之中挣扎却又在原教旨主义和文化霸权主义二极之间摇摆的比较文学,在跨文化语境下获得了新的发展机遇和新的理论生长点。作为这套系列丛书的作者之一,笔者试图结合自己的问学经验,从跨文化语境下比较文学的形态、策略与趋势探索这种发

① 张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》前言。北京大学出版社,1999年。

② 乐黛云:《“跨文化沟通个案研究”丛书·总序》,见该系列丛书每一本的第2页。北京:文津出版社,2005年。

展机遇和理论生长点。

一、比较文学的策略——在个案批评之中体现理论诉求

“比较不是理由”，这曾经是对比较文学作为学科的合法性的冷峻质疑，也是对比较文学方法不确定性的严厉谴责。但这个命题所预示的比较文学危机却没有真正克服。这个质问与谴责在当今转换成了比较文学的一个不可避免的选择：比较是理论，还是实践？理论是一种对普遍性与确定性的诉求。与置疑普遍性、颠覆确定性以及消解宏大叙事的后现代思潮不期而遇，“抵制理论”(resistance to theory)成了文学研究捍卫自身合法性的一种政治伦理姿态。“抵制理论”所蕴涵的“理论前提”是文学研究无法像哲学思辨那样超越于文本、媒体、活的形象以及艺术境界之上，无法离开对文本的实用批评。“文学理论诞生于处理文学文本的方法”，但传统的理论阐释模式“不加批判地有于植根于美学的一种文学理论”^①，于是传统和现代两种文学理论的思维方式产生了历史的冲突。纯然的理论思辨所建构的纯净乌托邦和白色神话，在文学研究之中除了投射独断论的阴影，就什么也没有留下。所以，在保罗·德·曼打出“抵制理论”的王牌之后，“理论的撤退”(withdrawal of theory)又将一种令人茫然的沙漠景象呈现在研究者面前。

在语言论转向、文字学转向之后，西方深厚的人文主义传统语境下生成的“意义批评”(epi-criticism)，迅速转向了后现代叛逆精神驱动下的“字面批评”(gragh-criticism)。所谓“意义批评”，就是批评家执著地寻索文本符号后面的深层意味，并力图把这种意味转化为一种原则、一种绝对律令、一种普遍适用的规则。这种批评有如一道魔咒，必将把理论与文本圈定在两个互相隔离的王国。所谓“字面批评”，就是批评家集中探索文本符号，文学媒体和形式结构，拒绝对文本进行过度的阐释，恪守批评的有限价值。作为对这两种策略的矫枉过正，当今批评家既反对“意义批评”，又反对“字面批评”，而选择了一种“伦理批评”(ethical criticism)策略。^②

“伦理批评”之中的“伦理”具有三层含义：一是把文本当作他人来倾听、来应答；二是把文本的作者当作他人来尊重；三是力图把文本和作者还给作为大写他人的文化历史语境。“伦理批评”意味着通过倾听和回答文本、作者以及历史语境

来把握文学现象及其文化精神。

正是在“伦理批评”这种精神的烛照下，我们也看出比较文学研究的策略转向。比较文学，不仅仅是寻求事实联系和实际影响的文学关系史考察，不仅仅是寻求跨国文学现象之间类似性和平行性，也不仅仅是在共同人性与历史规律同一性的指导下探索普遍的文学类型。比较文学，是在跨文化语境下对非同一文化体系下的异质文学景观进行观察与反思。从一般意义上说，比较文学跨文化沟通实践的自我反思；对中国比较文学而言，就是现代中国跨文化沟通实践的自我反思；对文化全球化时代的中国比较文学而言，就是全球文化同质化与异质化历史运动的自我反思，其根本宗旨在于反对原教旨主义又反对文化霸权主义，培育和谐博弈的文化生态。在这三层意义上说，比较文学的目标是审美的世界主义，比较文学的策略是“伦理批评”。

在“伦理批评”的策略下，我们可以看出跨文化沟通个案研究的价值了。第一，跨文化沟通个案研究是一种意义实践。它的研究路径是从文本出发接近创造这一文本的作者，同情地了解 and 有限地阐释作者的生平和学说，从而亲近文本借以诞生、作者借以创造的文化历史语境及其时代精神，逼近催生文本和压迫作者的世界景况。但这并不是比较的目的，比较的目的在于呈现文化的异质性，展开文化和谐博弈的景观。也就是说，要通过聚焦于现代中国跨文化先驱的意义实践，展现他们建构的现代文化精神。

第二，跨文化沟通个案研究既是一种理论的探索，又是一种批评实践。先说批评实践，意思是说任何一种文化理论也好，文学理论也好，都必须在具体的批评运作当中展开，并通过对文本的处理提升理论。个案研究是批评实践可以大显身手以及批评理论大显威力的创造性空间。从表面上看，将理论批评化，批评技术化，似乎有消解理论的风险，好像理论在批评实践之中遁迹了。但从深层看，理论要触摸到文本才能获得其生命力，而批评的生命永远在文本之中。上个世纪80年代以来，“批评理论”在西方兴起，并迅速发展成为“显学”。这一脉流向所表现的文学研究趋势，就是理论从居高临下的位置上撤退，自觉地淡化在文本批评实践之中。从此，理论与批评汇通，理论不再指点江山，批评也不是雕虫小技。理论在文本之中“道成肉身”，文本在理论烛照下“自我言说”。^③这就是个案研究的魅力所在，它通过个体人物的生命与学术以及表达其思想的文本来展开理论探索，把文学还给文本，把思想还原到文化语境，透过文本来领略历史的浩淼烟波。

① (美)保罗·德·曼：《对理论的抵制》，见《解构之图》，李自修等译，第98、112页，北京：中国社会科学出版社，1998年。

② Robert Eaglestone, *Ethical Criticism: Reading after Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997. 特别是该书的结论部分。参见拙著《后现代语境中伦理文化转向》，第11页注9，北京：京华出版社，2005年。

③ 参见王一川主编：《批评理论与实践教程》，第6—8页，北京：高等教育出版社，2005年。

“也许藏着一个重洋,但流出来的是两滴眼泪。”个案研究和批评实践,就是要从两点晶莹的泪滴来观照大海的壮阔波澜。

二、比较文学的理论视野——跨文化景观

1970年,纽约州立大学教授勃罗克为了辩护比较文学的学科合法性,超越比较文学危机,而提出“比较文学主要是一种前景,一种观点,一种坚定的从国际角度从事文学研究的设想”^①。往后的比较文学学术历史及其表现的学术文化精神表明,这事实上已经预示了比较文学发展的跨文化转向——比较文学第三阶段的到来。跨文化视野,成为比较文学研究在当今安身立命的“场所”。让我们用德里达所着迷的希腊语“khora”来命名这一场所。这个场所也是一种前景,一种观点,一种坚定的从国际角度从事文学研究的设想。这个场所,给予了比较文学存在的理由,因而可以看作是“本体”(ontology)。

那么,跨文化的涵义到底是什么?坦率地说,“跨文化”是一个容易引起歧义和误解的概念。它首先让我们想到,跨文化研究就是以跨国家跨民族的姿态来研究“国际文学的交流关系及其历史”,而这正是比较文学法国学派所坚持的基本论点之一。文学关系纵横交错,构成了文学潮流的生动脉络,以及文学现象的复杂谱系。从实际影响和事实联系出发理清这种脉络,探索这种谱系,我们可以说跨文化研究就是“intercultural studies”,即在跨文化的视野下对文学关系进行考察。在这个层次上,跨文化的文学研究,关心的是文化间性。^②

其次,跨文化研究也应该有一些跨越的动作,这种动作当然是理论上的。跨越什么呢?无疑是跨越界限,跨越地缘、血缘、民族、国家以及各种共同体的界限。在这层意思上,我们不妨认为跨文化研究就是 crossing-cultural studies,即跨越各种自然的或者人为的界限对文学现象进行描述和反思。这既指跨越国界的文学研究,也指跨越学科界限的文学研究。接受了解构论洗礼的当代比较文学研究,或者更大范围的比较文化学研究,特别侧重于这种研究之中的跨越动作(crossing)。

这个跨越的动作是一种虚拟的动作。通过虚拟的跨越动作形成了一种虚拟的文学共同体。用法国后现代哲学家的一些悖论的术语来说,跨文化动作形成的文学共同体,是“无为的共同体”(inoperative community),或者“不可承认的共同体”(unavowable community)。让-吕克·南希写道:

① 勃洛克:《比较文学的新动向》,见于永昌等编选:《比较文学研究译文集》,第190页,上海译文出版社,1985年。

② 比如,文化间性不仅是比较文学的课题,而且是比较政治学的课题,哈贝马斯曾经谈论过“人权的文化间性”。

在每一个个体心中,在每一个集体内部,总是有未实现的共同体,总是有有抵抗能力的共同体,因此实在共同体的神话总是一而再而三地被打破,因这个共同体的存在,共同体总是被自身的表述所中断,因而陷入到分裂离散之中。因而“文学共同体”的危机总是存在。但这意味着——思维,无数声音共同参与一种实践:没有独特个体只有共同暴露,没有共同体只有独特个体的表述界限。^①

这个界限是一定要被跨越的,但跨越并不意味着异质性的泯灭,而是意味着众多声音参与意义实践,从而塑造一种和谐博弈的文化景观。

这个虚拟的跨越动作又会产生一种不容怀疑的现实。霍米·巴巴指出,作为文化比较之基石的东西,在全球信息化、网络化和消费化的趋势中都遇到了“重新定位”的疑难(aporia),那就在跨国文化传播以及转译之中呈现出“杂交性”(hybridity)^②。通俗地说,就是在跨文化实践中文化的涵化就是文化的互相污染。已故法国哲学家德里达在其生命的最后几年,就反复论说文化的互相涵化彼此污染的互动关系。他还从生命科学中借来了“自我免疫性”(self-immunity)这个概念,论说过分夸张的自我免疫对生命以及文化而言是死路一条。德里达从生命科学的“自身免疫性”来反思20世纪的政治冲突,如“冷战”、“冷战的终结”或者“恐怖的平衡”以及“恐怖主义和流氓国家”,揭示当今文化冲突的宗教渊源和伦理维度。他发现,在一切政治危机、文化冲突和宗教战争之中起支配作用的是“自身免疫性”逻辑:

自身免疫过程是那样一个奇怪的行为,其中每一个活着的东西自身都以自杀的方式工作,破坏它自己的保护层,使它自身具有反抗它“自己的”免疫性的免疫性。^③

① Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, ed. and trans. Peter Connor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p.60.关于“无为共同体”概念之中的“共在”,参见拙著《后现代语境中伦理文化转向》,第189—196页,北京:京华出版社,2005年。

② H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, p.5.

③ (美)博拉朵莉:《恐怖时代的哲学——与哈贝马斯和德里达的对话》,王志宏译,第100页,北京:华夏出版社,2005年。关于“自身免疫性”,参见 Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, Jacques Derrida and Gianni Vattimo(eds.), *Religion*, Stanford: Stanford University Press, 1998, pp. 73, note 27.

“自我免疫性”是一个自杀性的陷阱,以纯净诱惑生命走向死亡的深渊。这就提出了一个“学会生活”的哲学课题:如何抗拒“自我免疫”?德里达暗示,必须打破“自我免疫”的封闭性怪圈,让他人成为绝对的他人,向他人报以“无条件的友善”;让异质的文化真正异质,并互相污染,文化才拥有真正的未来。这个克服自我免疫性的动作,在比较文化研究之中恰恰是跨越动作。我们很难想象,将生命的“自我免疫”夸张到文化的“自我封闭”会导致一种什么样的文化景象。说得粗糙一点,如果没有文化上的互相污染,也就不可能有古代和现代的文化传统。

最后,跨文化研究就是要超越文化。这层意思比较理论化,也就是说有点“玄”,是在形而上学意义上说的。我们通过对文化互动关系的描述和反思,通过跨越各种自然或者人为界限对文化进行考察,目的是要超越文化给予人们视野的局限,寻求更大范围、更深层次以及更高阶段的文化会通。而这种对文化的超越,就是沟通这个词语所暗示的意义。这一点涉及到当今“世界化”(或者全球化)的普遍文化语境所表现出来的特征。所谓“世界化”(或者全球化),不仅是整体同质化,而且更重要的是个体的异质化。整体同质化是表层,而个体异质化是深层。在这一点上我们愿意引用阿尔君·阿帕杜莱的“全球文化差异和断裂”的理论来描述当今“世界化”生存体验。他指出:

当今全球文化的一个主要特征是这样一种政治,即同一性和差异性都力图吃掉对方,从而各自宣称自己成功地实现了战无不胜的普遍性和恢复活力的特殊性这一孪生的启蒙思想。……关键的要点在于,当今全球文化进程的这两个方面,都是同一性与差异性持续不断地互相斗争的产物,而这场斗争的舞台的特点是不同类型的全球流动之间深刻的断裂与脱节,以及由此而产生的不确定的景观。^①

因此,同质化和异质化是须臾不可分、形影不相离的两个方面,构成了全球文化进程的流动的复杂的景观。像什么消费时尚,购物中心,国际机场,这么一些东西似乎越来越少地缘性差异,趋向于同质。但那些看不见的生活方式之独特个性,伦理和审美观念,却在根本上保留着巨大的差异性。中国学者王一川敏锐地看到,全球化过程之中同质化的是“器物层面”,异质化的却是“神理层面”。“异

质”产生了喧哗的杂语,表现了千差万别的趣味指向,但杂语和异趣势必沟通。这就是超越文化的意义所在,在这层意思上跨文化研究就是 transcultural studies,也就是通过研究把握文化的差异,再寻求普遍的沟通。“异趣沟通”,可以看作是世界化时代的审美文化精神。^②有鉴于此,当今从事比较文学的人基本取得了这么一个共识,那就是在世界化时代从事跨文化研究,必须力求在同质中倾听异响,在杂语之中寻求和谐。我不揣冒昧,斗胆将这一研究理念称之为“审美的世界主义”(aesthetic cosmopolitanism)。而这一点,同我研究的宗白华美学与诗学有直接关联。

综上所述,跨文化研究意味着,在全球文化语境下,观照文化间性,反思文化越界,超越文化局限寻求普遍沟通。因此,跨文化既是比较文学研究的视野,又是比较文学研究的框架,更是当今比较文学的生命所在——和而不同,异趣沟通。

三、比较文学的使命——在跨文化视野中确立中国问题意识

全球化时代文化已经成为人文科学研究之中一个内省的维度,而跨文化语境下比较文学研究之关键问题,就在于通过对非同一文化体系下发生的文学现象进行严肃的审视和反思。就中国现代比较文学的发展历史与现状而言,这种严肃的审视与反思需要一种犀利的中国问题意识。比较文学研究的中国问题意识,就是一种历史反思意识和现实针对意识。一方面,在全球文化语境下,比较文学研究必须对异于其他文化体系的中国文化体系及其在现代的自我超越展开一种反思;另一方面,比较文学研究又必须针对全球文化语境下的中国现实。中国文化体系有何特殊性?在中国文化体系下发生的文学现象有何特殊性?在中国文化体系与其他文化体系的遭遇之中又产生了什么特殊性?现代自我超越的中国文化体系下的文学呈现了什么独特的生存问题?以人物为个案,以文本为证据,以全球文化语境为平台,以文学中呈现的审美体验为中介,叩探现代中国的生存处境,从而建构出支配民族独特生存方式的文化精神。这就是跨文化语境下比较文学的完整含义,其中一定蕴涵着一种使命感。

为了不辜负比较文学的这种使命感,就必须善待跨文化实践的先驱者留下的遗产。而要善待遗产,首先就要从个案入手展开跨文化研究,沿着他们生命与学术活动的踪迹,生动地描绘出中国文化体系之现代自我超越的视觉景观。这种“视觉景观”展开在几个互相交错的圆圈上。

^① 阿尔君·阿帕杜莱:《全球文化经济中的断裂与差异》,见汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,第543页,北京:三联书店,1998年。

^② 王一川:《文学理论讲演录》,第161—163页,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

首先,个别学者与其同时代的学术渊源的关系,构成了跨文化交流的基本脉络。这个脉络上,主要是个体学者或者思想家的学缘,包括他们的生命之中的各种交往。从人物的一些交往细节上,可以看出他个人思想发展的偶因。比如宗白华先生早年与郭沫若、田汉、王光祈等人的遭遇,他们之间心灵上的互动,直接引发了他的意境诗学观,节奏论美学观念,以及审美化的人生态度等等重要的理论创获。举一个例子说,王光祈(1891—1936)在宗白华的生命和学术历程中是一个举足轻重的人物。是王光祈,引导宗白华加入“少年中国”,使宗白华在新文化运动实践中渐渐形成了独特的文化观;又是王光祈,召唤宗白华踏上了欧洲大陆,亲证了第一次世界大战之后欧洲的败落,并在悲凉的柏林写下了白云流空的诗篇,开始返观中国古典文化,希望重振文化血脉;还是王光祈,以他的音乐文化思想影响了宗白华,催生了宗白华以节奏为中心建构礼乐文化精神的美学构想。宗白华的学术,说到底就是在西方的没落和中国的衰微之中对中国文化精神的一次审美建构。

其次,学者与中国古典文化的关系,构成了文化传统的血脉。他们在什么样的生存处境之中返身凭依传统,从而获取了古典文化之中哪样的理论资源?又是什么样的文化语境的压力导致了他对古典文化做出了一些扭曲了的解释?如果说解释都是误解,而且是必要的误解,这些思想家或者学者们的偶然的“瞬间的误解”(顾彬语),那么,这种误解的创造性含义何在?宗白华在论述中国艺术时反复论说了这么一个观点:音乐的节奏,是中国艺术意境的“本体”,是中国文化意识的“最后根据”。这一重要论点击中了中国古典文化的命脉。按照他的想法,默然而直接体验天地宇宙间的生命节奏,与其说是一种认识世界的方式,倒不如说是一种直取生命情调和价值意义的风姿和境界。这是一种永久陪伴着哲人生命、上达“绝对至美”的灵知。以孔子为典范的中国圣贤默然关照着四时的运行,体察着生育万物和涵养生命的宇宙,聆听着一种默然运化于宇宙之间的创造性韵律。这是一种最高度地把握生命、最深度地体验生命的精神境界。^①

第三,学者与世界文化(西方文化)的关系。没有人会否认这些被挑选出来作为个案来研究的人物,都是学兼中外,意欲会通古今的大师。但是我们在具体的研

① 《宗白华全集》,第2卷,第400—401页,合肥:安徽教育出版社,1994年。宗白华的原话是:……子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”……老子也从他高超严冷的眼里观照着世界的旋律。他说:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复!”活泼的庄子也说“静而与阴同德,动而与阳同波”,他把他的精神生命体合于自然的旋律。孟子说他“上下与天地同流”。荀子歌颂着天地的节奏:列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。(《艺术与中国社会》)

究过程之中,必须想办法解决的问题是:他们在什么样的生存处境之中,怀着什么样的问题意识和期待视野,通过什么样的途径,去获取世界文化之中什么样的有效资源?没有人否认,宗白华建构了一个审美乌托邦。但这个审美地建构起来的乌托邦背后的深刻问题即使在今天也是无法回避的:在与世界,比如说与西方文化的接触和冲突中,如何确立中国文化精神在现代世界上的地位?在宗白华生活的时代里,浮士德所象征的西方权力意志迅猛扩张,在全世界建立他们的文化霸权,而宗白华提出的问题是:如何安顿无止境地追求的灵魂?中国文化的美丽精神往哪里去?前者指向西方文化的现代性问题,后者指向中国文化的现代性问题。

上述三个圆圈中,第一个构成了中国现代性文化圈,其中的人物代表着“新生文化”(emergent culture);第二个构成了中国古典性文化圈,其中的人物身上体现着“残余文化”(residual culture);第三个构成了世界化文化圈,其中的人物在奋力追寻现代的“主导文化”(dominant culture)。^②我这里化用了威廉姆斯的文化理论概念,但我想强调从个案入手进行跨文化研究,可以实在地从一个人物身上描绘一个时代的文化地形图。在这张地图上,文化的互动、文化的越界、文化的超越就不是一种理论的构想,而成为一种活生生的建构行为。赛义德曾经夸奖法国伊斯兰学大师马西农(Louis Massignon)等人“确认了赋予东方文化以价值和意义的那些活生生的力量”^③,对于中国20世纪那些跨文化先驱者,也不妨作如是观:在与西方文化体系的遭遇之中,他们传承了中国古典文化,开创了中国现代文化的传统,确认了赋予中国现代文化以价值和意义的那些活生生的力量。

至于拙著《宗白华:文化幽怀与审美象征》,我没有太多的话要说。因为,我坚信一本书一旦脱离了作者的笔端,它就有不以作者的意志为转移的命运。但笔者在问学经验中有一段经过炼狱的体验值得说说,其中的甜酸苦辣供同行共品味。拙著是在北京师范大学王一川先生指导下完成的博士学位论文。我在拜师王门之前,因自己的理论思维而万分自负,觉得接下来的三年不就是写一篇博士论文吗?有什么大不了的?想当初,不仅海阔天空,而且还是天马行空啊!一踏进攻读博士的门槛,自己向导师报了好几个选题,如哈贝马斯,德里达,德国浪漫主义神话学。记得当时王一川先生从国外讲学归来,一个冬天的下午踏雪来召见我。在我说出了那些不着边际的构想之后,先生以和悦的语音语调说出了决然否定的意见。我改弦易辙,回到现代中国人生存体验的地面,决心研究一下我非常喜爱的宗白华的学术与人生。但是,随着读写的深入,美学老人宗白华似乎越来越陌

① Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977, pp.121—127.

② 爱德华·W.萨义德:《东方学》,王宇根译,第340页,北京:三联书店,1999年。

生,越来越遥远。甚至踪迹全无。夜阑人静,面对宗白华那些行神如空,行气如虹的文字,一遍又一遍地发呆,还有一种面对着一个无血肉的美丽幽灵的恐惧感!记得那还是一个冬天,寂寞漫长的午后,焦躁的心,困惑而又疲惫。硬着头皮写出七万字,通过网络发给正在哈佛大学访问的王一川先生。先生回函,显得比我自己还要焦虑,但比我清醒万分。一如既往,先生强调小题大做,从小角度开拓大空间,但这一次他用“文化精神”一语点亮了我的迷惘的心。^①从“中国文化(的美丽)精神”在现代的命运入手,展开对宗白华老人的美学话语及其时代语境的梳理,竟然是一条人人面前有而个个脚下无的道路!那么,宗白华理解的文化精神是什么?他一直认为是生生之条理的节奏,是贯地通天的音乐化的时间和空间。而这,在王先生看来,恰恰是体现在我们的民族之符号实践及其产品中的独特生活方式与个性,恰恰是在现代中国遭受厄运侵袭的美丽精神。但是,有必要指出,这种音乐化和节奏化的艺术意境,已经属于威廉姆斯所说的“残余文化”,已经是正在消逝的“瞬间美丽”。但宗白华给我们留下的启示,就是一种对于古典文化的回眸,以及拯救这种文化的使命。你看他返身寂照,凝视着中国古典诗歌绘画,深情地倾听古典文化的残韵与绝响——“音乐节奏”。围绕着“音乐节奏”这个轴心,宗先生“孤怀默运”,“独自歌吟”。于是有了中国文化精神在现代世界开放的奇葩——以节奏为中心的审美经验、审美意境、审美人格、审美伦理以及审美的形而上学。这就是拙著的基本论点和基本框架,敬请读者诸君惠鉴。

四、比较文学空间的拓展

全球文化语境下跨文化沟通个案研究,是比较文学的当代形态。这个形态具有一个显著的特征,那就是“文化转向”。所谓“文化转向”(cultural turn),有两个方面的涵义:首先,“文化转向”是指文化形态的转化,如古典文化形态转化为现代文化形态,现代文化形态转化为后现代的文化形态;其次,文化转向是指继“言论转向”中语言占据关注的中心之后,文化成为当今学术研究关注的焦点,成为优先关注的对象。“文化转向”的直接表征,是异质文化体系之间广泛交流,强烈互动,以及在交流与互动之中展开身份建构。而跨文化研究是文化转向的一种基本视野和内在要求。

针对“文化转向”和“跨文化研究”对比较文学研究的挑战,乐黛云教授指出:

^① 王一川先生对于我的指点,多是在谈话和电子通讯之中进行的,这些材料还没有形诸公共领域分享的文字,甚为遗憾。不过,关于中国现代文化乡愁和回眸型审美体验,王先生有杰出的论述,见他的著作《中国现代性体验的发生》,特别是该书第七、八章,北京师范大学出版社,2001年。

对20世纪一百年来卓有成就的中国学术名家如何在继承中国传统文化的基础上,吸收西方文化,根据时代和社会的需要形成独特的中国现代文化,进行全面的总体探讨和深入研究;并在这一基础上探讨继承传统文化,吸收西方文化以及多元文化交汇共存的规律,目的在于阐明新文化在中国生成的独特路径,通过实例对延续百年的中西、古今之争作出正确结论并预示今后的发展方向,以便中国文化真正能作为先进文化,在世界文化多元格局中占据应有的地位,起到应有的作用。^①

看得出来,这已经把比较文学定位在文化研究领域之中,从而提出“古今文化承接和中西文化沟通是20世纪文化发展的一个十分重要的内容”。依据这一“会通中西,传承古今”的标准,我以为20世纪中国许多人物都可以作为跨文化研究的个案,不仅包括学者、作家、诗人、文人,而且还可以包括外交家、教育家、科学家(当然是那些热心于人文思考的科学家)。从“逆写文化传统”(cultural traditions writing back)的角度看,还可以包括那些对跨文化交往做出贡献的异邦人——著名的传教士、外来教师(教授)、文化使节等等。哲学界和艺术界的人物,必须写入跨文化的历史,因为我们的跨文化研究并不能局限于文学。退一步说,即使是研究文学,跨学科的方法也是不可缺席的。

从跨文化的视野来研究现代作家,上可追溯,将晚清一些作家纳入到跨文化研究之中。像李伯元、张恨水等等通俗作家也应该进入跨文化研究的视野。王德威等人的研究,在这方面确实有开拓之功^②。像鲁迅、郭沫若、郁达夫、茅盾、田汉,也必须从跨文化的视野展开新的探索,李欧梵、周蕾等人的研究,为我们提供了有价值的参照。^③像萧红、卢隐、张爱玲、冰心这么一些女性作家,也一定要纳入研究视野,否则,跨文化就成了没有女性的沙漠!顺便说一下,研究范围可以延伸到20世纪末期,因为世界化运动的加速,对跨文化研究提出了新的问题。而回答这

^① 乐黛云:《“跨文化沟通个案研究”丛书·总序》。

^② 王德威《现代中国小说十讲》中就研究了侠义小说,而其《被压抑的现代性》研究了“狎邪小说”、“侠义公案小说”、“丑怪谴责小说”等等。可贵的是,王在研究这些文学现象时具有了跨文化研究的视野。

^③ 周蕾对“鲁迅的幻灯片事件”的研究是众所周知的。在她看来,鲁迅的幻灯片事件表明,电影媒介作为一种超越文字媒介的新型沟通模式,威胁到了文字和写作的传统权威;而鲁迅之所以在幻灯片事件后返回到文学,提倡以文学来拯救国民灵魂,这是为了捍卫传统的“文字中心论”。她指出,中国现代文学虽然也有一个“技术化视觉传统”,但现代文学起源于对“视觉再现暴力”的反抗与规避(周蕾:《视觉性,现代性与原始的激情》,见罗岗等主编:《视觉文化读本》,第258—278页,桂林:广西师范大学出版社,2003年)。这个结论有些滑稽可笑,但她的研究却提出了文学的跨媒介研究问题。

些问题,必须到晚近的跨文化实践之中去寻找解决方案。

随着“文化转向”,跨文化沟通研究呈现了四种趋势:一是跨语言实践。所谓“跨语言实践”(translinguistic practice),是指跨越多种文化共同体及其语言的障碍,对各种集体想象、记忆以及表达形式展开研究。跨语言实践研究的中心场所是翻译。翻译不是一种语言转换的机械行为,而是一种在“本源语(source language)”和“译体语(target language)”的互动之中寻求第三种纯粹语言(pure and divine language)的创造行为。在本雅明的语言理论之中,翻译甚至被看作是迎接弥赛亚的神圣活动。探索这第三种语言,即纯粹神圣语言的合法性和政治文化意义,事实上是在文化阐释之中进行文化创造。跨语言实践研究的意义在于,通过翻译研究跨文化沟通,揭示出文化的政治性。^①由此而终结“翻译与价值无涉”的寂静主义意识,人们认识到翻译不再是与政治斗争和意识形态冲突之中的利益关系无关的事件。相反,它是文化斗争的场所,客方语言(guest language)被迫遭遇主方语言(host language),二者之间无法还原的差异使它们成为文化冲突的符号表演,它们一决雌雄,生死搏斗,旧权威受到挑战,新权威在呼唤之中,歧义得以解决或者被创造出来,直到新的词语和意义在主方语言内部浮上水面。

二是跨媒体或者泛媒体批评。所谓跨媒体研究(transmedia studies),或泛媒体研究(pan-media studies),是将文学文本与多种媒体(如印刷媒体、影视媒体以及电子网络媒体)综合起来研究,探索文学的复杂属性和多元系统构成。^②跨媒体研究的焦点在于复杂多维的关系,这些关系包括:现代人的生存状态和审美经验的关系,文本的存在方式与审美特征的关系,全球化文化实践之间的关系,等等。通过研究这些复杂的关系,致力于揭示文学文本的多元决定因素和多种价值取向。

三是学科会通研究。学科通串即跨学科性(interdisciplinary),或者说“科际整合”,这是指文学研究可以跨越不同学科之间的界限而相互渗透。而在北美和澳洲学术界,“跨学科研究”与“跨文化研究”就是一个意思,比如有些学者对文学之中的哲学、建筑之中的音乐、哲学之中的诗意进行跨学科研究。如今的批评理论不仅跨越理论与批评之间的界限,而且经常地与语言、历史、心理、哲学、政治、伦理等其他学科话语紧密缠绕,形成文学研究中的跨学科交响。

① 刘禾:《跨语际实践》,宋伟杰等译,第36—37页,北京三联书店,2002年。

② 跨媒介研究可以拓展文学研究空间,产生新的发现,李欧梵说:“现代文学研究需要扩大文本研究的范围。原来文学作品是一种文本,后来范围扩大,报刊杂志也是文本,现在图像是文本,电影是文本,甚至整座城市也可以当作文本。……作品是文本,背景也是文本,需要将这几个文本交织在一起才能有新的发现。”(罗岗等主编:《视觉文化读本》,第17页,桂林:广西师范大学出版社,2003年)

四是文化哲学的探索。展开文化哲学研究,势必使比较文学转向比较文化学。而比较文化学则将文学文本和文学现象置放在更大的文化系统之中,通过文学文本抓取文化精神,通过文化精神通达价值形而上学(axiological metaphysics)。比较文化学开拓了比较文学的空间,更重要的是展示了比较文学的前景。这种研究倾向于从审美体验到叙述方式,从叙事方式到人文意趣,从人文意趣到共同诗心,进行一步一步的提升,对文化精神和生命境界进行形而上的探索(metaphysical research for the conception of life)。就文学研究而言,比较文化学使批评理论挣脱了“语言的牢房”,直取文本意义的深度。这样文学研究就从文本的修辞分析上升到文化精神的建构。以宗白华为例,他的比较文化学就力求揭示文化精神的基本象征:古希腊文化以雕刻为象征,埃及文化以金字塔为象征,西方近代文化以伦勃朗的油画空间为象征,中国文化以音乐节奏为象征。^③以方东美为例,他的比较文化学就力求把握文化的“共命慧”:古希腊如实慧演为契理文化,要在援理证真;欧洲方便巧演为尚能文化,要在驰情入幻;中国平等慧演为妙性文化,要在契幻归真。^④

我们应该特别强调指出,在一个以资本全球扩散为经、以消费文化主宰日常生活为纬、以金融—科技—媒体—货币—观念多种景象流动为面相的世界化文化语境之中,以生存体验为基础,穿越日常生活、伦理道德、艺术、哲学、宗教,而建构文化精神,恐怕是跨文化研究的使命。而这就是宗白华的跨文化沟通所获得的重大收获,这项收获已经汇入了现代中国文化传统。宗白华的跨文化沟通事件体现了两种精神:超越文化和寻找普遍沟通。所谓“超越文化”,首先意味着把握文化精神,即把握一个共同体生存方式的独特个性,其次要克服有限生存和有限视野所固有的局限,向他者敞开。所谓“普遍沟通”,就是容许不同的声音加入到世界性对话之中,“提携整个人类演奏壮丽的交响乐”(宗白华语)。这就是我所说的审美的世界主义——万物共存而不相悖相害,坚信在紊乱之中可以见出秩序,在丑恶之中可以见出完美,总之,世界可以通过改造成为宜人的家园。

在国外,跨文化研究的幅度非常巨大。比如说,玛丽·路易丝·普拉特写过一本书,书名叫《帝国之眼:旅行书写与超文化传播》,一看题目就知道,这是从旅游文化出发切入跨文化沟通主题的^⑤。又比如说,费尔南多·奥尔蒂斯也写了一本书《古巴

③ 宗白华:《中国诗画中所表现的空间意识》,见《美学散步》,第98页,上海人民出版社,1981年。

④ 方东美:《哲学三慧》,见《中国现代学术经典·方东美卷》(刘梦溪主编),石家庄:河北教育出版社,1996年。

⑤ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: The Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992.

的对位变奏:烟与糖》,其中从烟草和甘蔗两种工业文化切入,研究一种文化向另一种文化的演化。作者把跨文化沟通称为文化涵化过程,其中有文化的解体和文化的再生两个阶段。^①这让我想到前不久,旅美中国艺术家徐冰回到上海,在外滩三号沪申画廊举行一次艺术展示行为,名为《烟草计划:上海》,艺术理论家巫鸿从跨文化沟通的视角策划和评论了这次艺术行为。这次艺术行为以实物为媒体展现了20世纪初在华的烟草贸易、美国大学、现代艺术、中国人的生存状况等文化因素之间的复杂关联。

赛义德在他的名著《东方学》之中,高度评价著名的伊斯兰学家马西农的学术贡献,说他是东方学关键发展阶段的完美象征,说他坚守了作为审美存在和宗教、道德、历史存在的“精神概念”,说他恣意畅游在犹太教、基督教和伊斯兰教之间,说他在同一个文本之中轻而易举地把神秘主义、现代心理分析、现代物理学、马拉美的象征主义诗歌以及克尔凯郭尔的哲学编织在一起。^②这显然是说,马西农就是跨文化沟通的典范。而且的确如此,哲学家德里达晚年也有一系列讲演阐释马西农,并从他的学说之中引申出世界三大一神论宗教的自我解构、宗教回归、无条件的友善等重大的哲学命题,从而预示着“后现代精神”的衰退,以及文化伦理的转向。^③由此,我们可以简单地,典范的跨文化沟通研究,就应该是文化生产的动力行为,最终要超越学术本身。

① Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, 1940*, trans. Harriet de Onis, 1947, Durham and London: Duke University Press, 1995.

② 爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第340页,北京:三联书店,1999年。

③ Jacques Derrida, "Hospitality", in *Acts of Religion*, ed., and with an introduction by Gil Anidjar, New York/London: Routledge, 2002, pp.358-420.