

## 侨易观念：第三极智慧与起源的诱惑

周云龙

### 比较研究的两难困境

当下的比较（文化）研究似乎已经陷入了一个两难困境。当我们把两种或多种文化并置在一起，或者把它们纳入某种“关系”，探讨彼此间的异同或呼应时，总是无法避免一种“A $\leftrightarrow$ B”式的二元格局。在1971年的一次对谈中，德里达曾表达过一个广为引用的观点：“……要认识到在古典哲学的对立中，我们所处理的不是面对面的和平共处，而是一个强暴的等级制。在两个术语中，一个支配着另一个（在价值论上、在逻辑上，等等），或者有着高高在上的权威。”（[法]雅克·德里达：《多重立场》，余碧平译，北京三联书店2006年版，第48页）因此，在一般的比较文化研究中，前述二元格局的权力级差已成为考验我们的学术眼界的一个重要尺度。对此，常见的反应有两种。一种是以二元格局中较为强势的一方作为评估异文化的基本参照，在理论前提上预设一个一元的、普遍的价值系统，并以此作为其他文化的未来愿景和发展模板。这一反应常常发生在西方与非西方遭遇的历史时刻，西方文化借助其海外拓殖的历史，在非西方世界的心智层面深深地植入了其优越性的意识形态，并为后者留下了沉重的文化包袱。

随着多元主义理论的兴起，另一种反应以充满挑战的姿态，站在一个道德制高点上，以地方性文化为基点，反向评估、甚至质疑二元格局中的强势文化的普遍性，进而论述地方性文化的独特意义与价值。第二种反应源自否定的激情，它试图对第一种反应提出批评和拒绝。但是，在激情的背后，它仍然和第一种反应分享了同一个理论前提，即边缘和中心的二元区隔。在第二种反应里面，地方性文化虽然得到了承认和展示，但被忽略的问题则是：地方性文化需要谁的承认？为什么需要其承认？答案一目了然，即作为地方性文化对立面的强势文化。在这一文化“比较”方案中，地方性文化落入了相对主义的陷阱，它假设自身是超越历史的、静态的、完成的文化模式。这一假设事实上支持了强势文化的普遍性地位，因为地方性文化（不）自觉地把自身设置为其对立面，并未对它们所共处的话语结构构成任何挑战，从而使地方性文化成为“普遍——特殊”模式中“特殊”的一极。在这一过程中，“ $A \leftarrow \rightarrow B$ ”式的二元格局事实上更加稳固了。甚至可以想象，在多元主义的理论预设下论证地方性文化特殊性的实践，其实也是自我否定的，因为它深刻地复制了原本属于强势文化的运作机制，它本身就是否定边缘的。在其心智层面，同样存在着成为“中心”的渴念，而所谓的“多元”不过是“一元”的改头换面。

第二种反应在一定程度上比第一种反应更加可怕，因为它具有道德上的优势和合法的表象，可以掩盖其伪善和危险的一面。

这就是当下的比较文化研究面临的两难困境。

## 问题脉络与第三极智慧

每一种理论方法的背后都暗隐着特定的时代性命题，彼此在阿尔都塞意义上的“想象”层面相互成就。具体到中国的比较研究，就方法而言，继影响研究和平行研究之后，后殖民主义文化批判理论在上个世纪九十年代，伴随着全球化进程的再次全面启动，“旅行”到了中国本土。因其激进的理论锋芒和道义力量旋即成为理论界津津乐道的话题，并成为比较研究中的首选理论方法。

思考一种文化现象，关键不在于对现象作出肤浅的价值判断，而在于指出其背后的合理性所在。后殖民主义文化批判理论与九十年代的这个问题的契合点在于，全球化的冲击为中国知识界提供了一个非常具体的问题脉络，此时此地面临的似乎是“后启蒙”时代的“文化自觉”命题，而后殖民主义文化批判理论正好可以对全球主义意识形态构成一定的对抗。但不无讽刺的是，正是后殖民主义文化批判范例的开启者萨义德，早在 1982 年发表于 *Raritan Quarterly* 的文章 *Traveling Theory* 中，就告诫人们，理论与观念是情境的一部分，其意义将随着情境的改变而变异，因此，“如果不加批判地、重复性地、不加限制地使用一种理论，其（原有的）洞见可能成为陷阱。”事实上，后殖民主义文化批

判理论“旅行”到中国以后，不仅构成了一个 G.C.斯皮瓦克所谓的“新东方主义”的意识形态陷阱，而且加深了本文开始所描述的比较文化研究面临的两难困境。

那么，我们该如何将中国立场与那些后殖民国家的后殖民主义文化批判区别开来？如何才能不再假设敌意或对立，找到“A $\leftrightarrow$ B”式的二元文化比较格局之外的空间或立场？在侨易观念的相关思考中（叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京大学出版社 2014 年），我们可以看到关于上述问题的有效回应。

从文化间比较研究着眼，侨易观念最富于创造力的理论层面就是其关注的重心从“A $\leftrightarrow$ B”式的二元格局中，找到了具有超越单极视野的“第三极”。这个“第三极”的浮现，需要把理论视点投注于既有二元文化格局之“间”的“流力因素”上。这一步“具有重要意义，因为如此就构成了三维结构，是个稳定性结构。……但这个三元结构不是实体三元，因为那个‘三’可能永远不是完整意义上可以与‘二’抗衡之‘三’。”（第 14-15 页）这等于宣示了侨易观念的“第三极”其实是一种立场和方法，它并不与“二元”处于同一范畴，它拒绝既有的二元抗衡游戏，从而使自身具有了哲学的意义。因为在二元的“游戏场”中的任何一极都必定是觊觎场中的各种资本、并且试图调整自身文化位置的棋子，当它试图获取资本的同时，就总是已经（always-already）默认并受制于场中的游戏规则。“第三极”不再假设对抗与对立，不再关注资本

与权力，而是寻求沟通与转化。

不妨把侨易观念与纽约大学西佛讲席教授（Silver Professor）普拉特（Mary Louis Pratt）提出的“接触区域”（contact zone）概念做以简单比较，就更能凸显侨易的“第三极”智慧所在。侨易观念关注的二元之“间”的“流力因素”与普拉特的“接触区域”有一定的相似之处。普拉特的“接触区域”是“迥异的文化相遇，冲撞，和互相对抗的社会空间，这些文化常常处于极不均衡的支配与从属关系中，比如殖民主义和奴隶制度，或者是这种关系的延伸”。在该空间内，“从属的或边缘的群体如何从支配的或大都市的文化传播过来的材料中进行选择和创制。虽然被征服者不能自如地控制统治者文化所施予他们的东西，但他们确实可以在不同程度上决定他们需要什么，他们如何应用，他们赋予这些东西以什么样的意义”。（Mary Louis Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Second edition, London and New York: Routledge, 2008, p.7.）在普拉特这里，“接触区域”是宗主国和殖民地共享的跨文化区间，而且，殖民者的“旅行”经验在遭遇殖民地文化后，其既有认同就不再稳固如初。由此，“接触区域”的思路就超越了“东方主义”论述的二元分野。但是，与侨易观念的“三维结构”相比，“接触区域”仍然是一个充满权力拉扯的二元认同空间，虽然该空间使认同产生了不确定性。换句话说，“接触区域”仍然与“二元”处于同一层级，而侨易观念则获得了一个超越的外部空间。正是因为这种“第三极”的超

越视野，当侨易对象发生侨动之后，其“易”在“变创”的表象中表达了潜隐的“渐常”，或者说是变与不变的辩证。正如叶隽先生所强调的，“其实在经历过那么多的渐变、变化之后，最后它还是三元归一，又回到原初的状态去了，即事物形态可能千变万化，但最终有其不变的恒定之理在。”（第7页）换句话说，这种“第三极”的智慧的最终导向即为“不易”或“归一”。从“第三极”的超越视野反观“二元”，二者间就是在一种“流力因素”中互相沟通转化的关系，而这样的关系就是迈向“归一”的前提。

从理论资源看，除了明显的中国古典哲学典籍如《易经》、《老子》中的思想外，侨易观念还整合了德国的文化比较观念，特别是德国18世纪哲学家赫尔德（Johann Gottfried Herder）对于不同民族的文化所持的历史主义和世界主义观点。这一观点主张处于不同历史时空中的人类价值观念有着深层次的统一，而这正是文化沟通、吸收和转化的前提，亦是比较研究的基础。这就是“易”中的“不易”。“这里实际上也提出了‘不变’的问题，有一种大道存焉。”（第98页）当时欧洲少数的（相对于其他启蒙思想群体）思想家所论证的人类不同民族、文化间可相互交流的共同语言，在侨易观念中与中国古典哲学中的“道”、“一”相遇、相交了，且一并成就了作为“第三极”智慧的侨易。若在“二元三维，大道侨易”的框架中观察侨易观念的理论资源构成，如果说中西思想构成了“二元”，那么侨易观念就是那个重要的“三维”——侨易理论的建构过程本身，就是侨易理论的“第三极”智

慧的精彩演示和绝佳例证。用侨易的思维构建侨易的观念是该过程中最具奇思妙想的部分之一。

## 起源的诱惑

侨易观念的“第三极”关于异文化间的“二元归一”主张和立场，决定了其视域中的文化间的冲突的非政治化。具体地说，面对“流力因素”中的对立、相悖，侨易观念的把握方式是这样的：“文化冲突与政治冲突不尽相同，它并不一定导致政治冲突和秩序战争。同样，出现观念冲突是正常的，它也并不一定就导致血流成河的现实惨剧，因为人类文明史的和平进步也需要通过这种正常的观念冲突和社会演进来推动。”（第123页）这一把握文化冲突的方式可以视为侨易观念或“第三极”的最重要的前提之一。然而，正是这一非政治化的文化概念使侨易观念的“第三极”具有十足的乌托邦性质。

与文化的精神性、思想性、永恒性或者说形而上特质的假设相对应的，是（马基雅维利意义上的）政治的血腥、肮脏、务实性等形而下特质。这一分野和对立鲜明地印证了现代学科（disciplinary）划分的成功规训（disciplining），其实这与前述文化的无辜特质一样，都是人造的神话。罗兰·巴特认为，“神话是非政治化的言说。我们必须在更深层次上的意义上去理解政治，就像在真实的社会结构中塑造这个世界的的能力中描述人类

关系的整体状况那样；我们首先必须给‘非’一个积极的价值：这里它表述了一个操作过程，它持续地体现为一种缺席。”

（Roland Barthes, *Mythologies*, New York: The Noonday Press, 1991, p.142.）文化关系的“非政治化”神话固然可以化解敌意，寻求和解，但是，它同时也回避了裹挟在文化交通过程中冲突的事实。这类冲突事实上是无法非政治化的。文化与政治其实是一体两面的，文化即政治。当人类的身体（物质）在日常生活中的每一种（包括狭义政治在内的）实践后果中成为文化的时候，文化同时就渗入了身体的每一个节奏，在微观层面、甚至无意识深处对人类实践发挥着“政治”的形塑作用。把该思路推而广之，在不同的文化区域之间，一种绝对不涉政治的交往理性目前还只是一种理想。文化交流固然依赖彼此间“同情的理解”，但这只是一小部分。此间的冲突、误解往往与地缘政治利益互相渗透，无法剥离，亨廷顿的“文明冲突论”标榜意识形态、政治纷争已经终结，但它暗示的恰恰是文化的政治意涵。从文化和解化解或回避政治冲突，有其积极的意义，但也回避了地方性文化在文化互动中的不利处境。

文化的非政治化前提，使侨易观念在建构过程中时时为一种起源的诱惑所捕获，致使其“第三极”的文化交往理想悖谬地在单极思维中陷溺。这里说的起源至少体现在侨易理论构建过程中涉及的两个层面上。首先，当侨易主体发生物质位移或精神漫游时，总是从某个起点作为侨易过程的源始。无论发生何种侨

动、变易，这个起源则始终是“归一”的动力和依据。这个起源和侨易观念中的文化概念一样，具有形而上的性质。从空间意义上思考侨易主体的实践场域，这个层面的起源其实就是侨动行为发生的文化区域。如果说起源意味着本质，意味着某个绝对参照系统或尺度，那么侨易主体的侨动行为就无法摆脱身份政治的幽灵，最终的“归一”或“不易”就缺乏反思性。如此，侨易观念的“第三极”追寻就沦为单极的变体，它其实还是在二元格局中操作的。这种情形让人联想到萨义德那篇著名的论文 *Traveling Theory*，它也假设了观念或理论旅行线路的源点，从而简化了文化互动的图式，使这篇原本充满启迪的文章落入西方中心主义的窠臼。侨易理论构建过程中，第二个层面的起源，主要体现于“物质位移导致精神质变”的基本原则中。（第 21 页）“精神”一如非政治化的“文化”，成为形而下的物质的导引和旨归，具有明目张胆的优越性。这里的“精神质变”成为凌驾于物质或（狭义的）政治之上的本源，其实这是认识论上的偏见和幻觉，其理论后果是或对地方性文化视而不见，或对不均衡的文化交流格局充满善意的幻想。起源在上述两个层面对侨易观念的诱惑，将使其回应本文开始论述的比较研究的两难困境的力度与效果大打折扣。既然侨易理论关注二元间的“流力因素”，那么其理论建构的首要工作就是用德勒兹意义上的“流动”（flux）搅乱侨动的起点，赋予侨易行为一种“水流”的混沌气质。当然，这需要一种重建新的认识论的勇气和努力。无疑，那将是一项艰苦

的理论工作。

如此，问题似乎更为繁复错综，而不是澄澈明晰了。然而，能够轻易求解的问题从来都不是真正的问题，不是吗？

[本文为福建省教育厅 A 类项目“崛起背景下的中国自我形象塑造研究”（JA13081S）及福建师范大学“文体学研究”创新团队阶段性成果]