

## 中外文学交流史的“侨易学”

杜心源

叶隽的“侨易学”以“观侨取象，察变寻异”为基本方法，达到“物质位移导致精神质变”的鹄的。不仅如此，我们从中还可以窥见“二元三维，大道侨易”的总体精神。用他的话说，即“在棋域之中侨易，在侨易之中寻求道衡；道衡之后又复生一种原初之美，可循环往复又成其为必然之规则”。在“侨易学”视域中，对文学、文化上的交融和流变现象不能仅仅作经验上的分析，更要让其上升到“宏阔的世界认知维度”，和宇宙的基本秩序相联，而我们反过来也能从制度和器物层面洞察到天理是如何运作于其中的。

在这个层面上，“侨易学”就不仅仅止步于在文学研究中“试图打破线性思维，强调多元立体的思维方式，通过侨易主体链性网状结构的勾连成型，促使我们将关注的目光放大开来，从而形成一个宏大开阔的空间视域。”（张琳）而是上升到一种形而上的整体可能的层次，“侨易学的出现，乃是为了更好地给我们观察变动不居的大千世界……提供一种理论和学理上的支持，同时开辟出一块更高的学术平台。如果我们重新以侨易学的思路去审视原有的相关研究，譬如说中外文化交流史领域，在比较文学领域、在留学史领域等，或许不乏更为洞明的眼光。”（叶隽）不难看出，“侨易学”实蕴藏着为上述学科提供无条件的总体性基础的雄心。这一雄心可被视为一种理性化的创制，我们不妨借用康德的术语称之为“宇宙论的理念”（Cosmological Idea）。

康德认为，宇宙论的理念一定包含了次一级的综合性思想范畴，如因果性、必然性等。如果这些范畴超越了自身的权限，将范畴形式

扩展到无限和整体上去，就会出现理性的幻相。反过来说，“宇宙论的理念”把握世界的方式只能是“思辨性”（speculative）的，也就是说，我们的先验思想观念充其量只能为向我们显现出的那个表象（appearances）“立法”，这一立法必然是主观和有限的，而不能将此立法视为对“物本身”（things in themselves）的把握。否则，就是思辨理性迈向纯粹理性的非法扩展和僭越，并形成独断论（dogmatism）。从这个意义上说，“侨易学”在方法论上有无可争辩的启发性，但应警惕其向本体维度的非法扩展。我们应不断认识到，由“二元三维”、“向度变型”、“格义立型”这些繁复的范畴所构建的“侨易学”体系，本身的逻辑大体上是自洽和无矛盾的，但这是因为其不过是一种人为的创设。换句话说，每一种理论都可以自洽，这是因为其认识的东西都只是“表象”，不过是一种在特设的视野里出现的有限之物，而不可能对世界的本质有所谓的“洞明”。不妨说，世界上可以存在无数这样人为设定的“宇宙论的理念”，但理论的倡导者往往无视这点，把自己当成了“本原性”的东西。

因此，当“侨易学”被解释为一种调节性（regulative）的理念时，它是恰切的。因为此时它是为大千世界中的移易现象做一个方法论上的说明。如萧凤娴的《现代性、身份认同与文学史：读叶隽〈中外文学交流史·中国-北欧卷〉》和张琳的《中外文学交流史的侨易视域——叶隽教授〈中外文学交流史·中国-北欧卷〉》都注意到“侨易学”对文化交往过程中的多向流动的重视，以及对既有学科畛域的打通：“丰富了文学史的复杂性，也完成自我世界参与胸怀与理想”（萧凤娴）；“侨易学”着重多点发散的“网链点续”方法“在复杂的场域中能够尽可能地向我们勾连呈现出较为完整的整体图景，通过牵涉关联性的关键环节的把握，使得复杂的侨易现象得到展现和阐释”（张琳）。然而，当“侨易学”成为一种建构性（constitutive）的理念时，就可能产生问题。换言之，如果“侨易学”不满足于仅仅充当某一具体问题的理论抓手（该抓手是随时可以被替换的），而独断地假定自

己已经成为了意义之源，可以为相关领域的各种命题提供一个能够不断溯返的终极无条件者（“大道”）的话，那就是不可能的。

“道”是中国文化的本有理念。但传统上，中国文人达到这一境界主要还是靠静观和冥想，并往往基于某种虚无主义的人生态度。不妨说，“道”在老庄、佛陀那里其实是一个消极、被动的概念，以“无”来加以限制。但对叶隽来说，侨易形成的“流动”或“流力因素”则要“知其不可而展开自己的求知之路”。（叶隽）在此，“道”的精神境界被当作了积极追寻的目标。在其著述之中，叶隽一再显露出“侨易学”的目的论倾向。简言之，就是“通过形而下阶段的侨动过程，而达致形而中的‘不易之谓庸’，再努力提供一种形而上的整体可能。”可以看到，“二元三维，大道侨易”不单单只是操作性的理论范畴，更蕴涵了生命、意欲和精神力这样一些本原性的因素。从这点来说，“侨易学”从一开始就具有旺盛的建构性特质。

因为这一建构性的特质，对叶隽而言，“侨易”就不仅是文化交流的某种可能的视野或显示出来的特点。而是将自己设定为文化交流中的不可或缺的构成要素，更明确地说，是将器物层面的位移提升到精神层面的质变的精神动因——“如果能进一步借助博弈、侨易、游戏的三位一体构建一种整体框架，特别理解侨易作为二元三维结构中‘三’之功能，则更易进入到一种‘万类霜天竞自由’的自然通达之境。”这样激动人心的表述，却蕴藏着一个吉凶莫测的幻相：“侨易学”在一种形而上学的狂热中，似乎将自己视为能窥破“大道”（物本身）的确定性的东西。

如此这般的话，“侨易学”就可能违背自己为现有的文学研究提供一个差异化、复杂化视角的初衷，而走向不由分说的独断性和意义的霸权。如前所述，当我们说到理念的“调节性”重要性时，是因为这预设了多种适用性理论的并存和可替换性。因为每种理论或命题都是有限的，所以无论如何搜集事例，“无限”的全称命题都不可能存在。这就意味着任何命题总要等待着不符合命题的情况或自己的认识不能

企及的情况出现，不妨说命题总是等待着“他者”的出现。然而“侨易学”似乎在不知疲倦地扩大自己的涵盖范围，以“大道侨易”的原则和相关的公式建立起跨学科和跨领域的公分母。在这样做的时候，叶隽实际上一方面忘记了任何的超越性理论都不可能产生这样的效用，另一方面也忘记了人本身是有限的、易于感性化的生物。

我们看到，叶隽致力于创制侨易学的“原则”、“公式”和“规律”，形成了令人眼花缭乱的理论体系，如“生三归一”、“复元寻道”、“精神质变”等等。但康德早已提醒我们，“宇宙论的理念”向着“无限”、“太全”的扩展必定产生二律背反。比如说，在“侨”和“变”的关系上，我们至少可以得出“因侨生变”和“侨而不变”两个相对的命题，而这两个命题却有同样的说服力。在“变”和自然的关系上，我们也同样可以得出并存的两个命题：其一，“变”只和自然规则有关，不能用精神加以统摄；其二，在物理迁移之上，只有精神的“变”是算数的。这两个相反的命题也是具有相等效力的。“侨易学”的困境是，如果只强调一方的正确，就会陷入排斥“他者”独断论，要是不断向整体性扩展以求兼容两者，则逻辑上必然不能自洽。这是任何建立“宇宙论的理念”的企图所必须付出的代价。在实际的论述中，叶隽间或有自相矛盾之处，但总体上倾向于前者（独断论）。

说到底，对“原则”、“公式”和“规律”的迷恋，说明了“侨易学”致力于建立一种本原性的认识论装置。“中外文学交流史的侨易视域”中的“视域”一词，本身就有我们可以借此装置更有“深度”地透视文学史的含义。这里隐含着此种视域较之其他视域更“真”的假设。假以时日，可能形成制度化的“范式”力量，而且立刻就会遗忘自己本是人为创设，似乎万物就客观地处于“侨易”之中了。在本次笔谈中，我们已可看到这种建构性的范式的产生的规制化的力量。姜智芹的《侨易学视域下的中美文学交流》中分析了中国古典诗歌对埃兹拉·庞德的触发，又反过来给予中国新诗以启示。这一“交感”和“侨化”显示了“精神力量的形成、观念领域的扩展和丰富”。同时在中美形象

互塑中，双方通常以既有的境遇为前提来想象他者，并最终指向对自身文化的认同。这体现了不同民族互察中对道衡的追求，是对侨易规律的一种把握。乔修峰的《文学交流史中的侨易语境》以中英文学交流史中的辜鸿铭为例，认为在他身上体现出的文化多重互动与叶隽教授所说的移变、移常、移简、移交等“移易四义”若合符节。这些移易的因素使他有了一种超越性的眼光，能以西方眼光在中国文化中找到应对西方文明弊病的资源。姜、乔两位学者所言，固然是真知灼见，而且向我们展示了当用“侨易学”透视文学史时，即会有更加繁复和有生命力的“网格”出现。但仍有疑义的是，姜智芹文中所言的现象在形象学那里已经有过讨论，但在此似乎到了只有通过侨易学的概念才能观察的程度。而乔修峰谈到的在辜鸿铭身上发现的侨易规律则是以“移易四义”作为超越性的在上之存在为前提的。“侨易学”的秘密在于陌生化，即把原先熟悉的东西转化成让我们惊讶地发现的非熟悉的东西。似乎“侨易”此前就作为宇宙的“大道”（规律）存在着但谁也没注意到一样，然而，“侨易”——正如其他所有的宇宙论的理念一样——绝不可能是“大道”（或者说我们可以有无数这样的“大道”），而是因为有了制造“大道”的需求才出现的“侨易”。可以说，“侨易学”不过是在这一符号学式的颠倒中构造出来的。叶隽先确定了文化交流中有深层之“规律”存在，然后将此规律作为装置（线性和整合性的）来对文学史进行阶序化的解读，确定哪些事情是侨易的“规则现象”，哪些是“异则现象”；以及哪些是侨动能产生精神成果，哪些只是无意义的位移。我们认为，这里有着危险的整体主义倾向。

在《侨易视域下的翻译文学史研究》中，崔峰以叶隽论述中的叶圣陶为例，说明即使没有物质位移（留学），但仍发生了“精神质变”的“侨易升华过程”。而中国传统文学作品通过翻译被“迁移”至东南亚地区时，特定的翻译策略和技巧亦使侨易对象的接受者产生了精神质变。张琳的文章则对此精神质变做了进一步的说明。她注意到，

叶隽的《中国-北欧卷》写作中有鲜明的问题意识，即文化侨动中接受方的内在主体意识对源符码的完成与完善。譬如，在研究曹禹和西方文学的关系时，就不能拘泥于点对点的关系，而应该着眼于包容性更大的北欧文化甚至日耳曼文化圈；而“学养和意识都出类拔萃”的周氏兄弟因为具有“格义立型”的主观能动性的“自觉之意识”，所以产生了“特别的文化创造意义”。同样，张华的《中外文学交流生态和侨易中的“身份”》也高度赞赏“侨易学”对人内在精神力量的关注：“人们虽然每天甚至每时每刻都有物质意义上或物理意义上的位移，处于动态之中，但思想和精神上却是沉闷和死寂的。他们正需要被一定的力量去唤醒、去搅动……这是文学艺术的责任，同时也是侨易学的责任。”

用柄谷行人的术语来说，我们不妨将上述有关“精神质变”的论述称之为在“侨易学”认知装置下出现的特殊“风景”。这一“风景”的确有助于我们打破影响研究所固有的实证主义和以个人为中心的模式，转而凸显思想观念的群集与交错，以及知识精英集团的精神力量对构造“文化中坚民族”（叶隽）所起到的作用。然而，如前所述，这里潜藏着某种形而上学狂热。因为“学养和意识”也好、“自觉之意识”也罢，其实都是类似于“时代精神”的超越性理念，预设了人精神上的完美状态。这种完美状态当然是可以被追求的（pursuable），但其只能存在于纯粹的“思辨性”中，也就是说，是想象性的东西。我们切不可把那某种只能被“思辨”的东西当成是在现实中可获致（attainable）的“存在”。无论曹禹还是周氏兄弟，他们所谓的“学养”和“自觉意识”不过是我们知道他们是伟人的前提下的倒推而已，是建立在“后见之明”上的倒果为因。其道理正如一个人也许可以通过阅读马云的传记来获得激励，但绝不可能复制马云的某种精神状态来获得成功。遗憾的是，在“侨易学”中，想象性的东西往往不由分说地统摄现实世界，将文化交流的现场概念化为作者的“自觉意识”和“时代精神”这种整体性的观念，而且视之为必然的、连续性的观念，

仿佛世界上真的存在这些东西一样。在这方面，我们可以举一个反例，钱锺书的《管锥编》遍取中西方文学素材进行比较，但从来不考虑这些文本属于哪个时代、哪种流派甚至哪个作者，他从不把作品还原于“时代精神”这样的整体观念，而是尊重文本自身的差异、多向和流动的状态，因此仅取作品在文本形式上的特点予以关注。这就让古今中外的作品都呈现出了交叉耦合的情况。

当我们说“侨易学”应该是一个有限的、调节性的理念的时候，指的是：如果某种文化交流看起来在某种程度上“合乎”侨易的，或者说是“侨易性”的，这是完全恰当的；但如果说是“出于”侨易而进行交流，则是绝不可能的。我认为，这是一个必不可少的区分。“合乎”的意思是，也可能“不合乎”，总之“侨易学”不过是对文化交流的诸种描述方式中的一种，而且不管哪种描述方式反正都不可能更加探本或“真实”；而“出于”却与之相反，有着中心化的态度。

换言之，“侨易学”或侨易现象是文化交流可能显示出的一种样貌，而不能被视为文化交流的必要构成成分，更不能被混同为动因。譬如，张华在其文章中认为，“侨易学”提示我们，人类并非终结性的存在，而是一个更大的多元生物进程环链中的一分子，因此文学交流也永远处于“行旅”的动态之中。在这里，“侨易学”不再是装置性的至上理念，而是和生物学意义上的某种人类状况相缀联，且双方并没有高低尊卑之分，而仅仅是对等地产生了转喻性的关系。这方面，周云龙的《文学的“侨寓”与“翻易”：以中美戏剧文学交流为例》对“侨易学”的运用可谓别开生面。该文不取“侨易学”较为整体主义的一面，转而强调其解构性的一面，认为在施动方和接受方的“二元”之间，永远有一个和二者不处于同一范畴中的“三”。如西方的戏剧理论在中国现代戏剧家的跨文化实践中被创造性地和本土经验结合，生发出了新的意义。总之，文化交流本身就是一个不断脱离原生语境、不断进行知识、权力再生产的批判性过程。“三”从根本上并非实体，而

是一种“流力因素”，一种“间性伦理和对话精神”。他还进一步认为“侨易学”的“二元三维”框架中蕴含着反讽性的自我批判。无论该文的观点是否符合叶隽的本意，但作为“宇宙论的理念”的“侨易学”的建构性基础在此被巧妙地釜底抽薪倒是我们目睹的事实。至少，叶隽理解的“三”有精神世界在物质世界中的呈现的意思，是进入“万类霜天竞自由”的完美境界的预演，其实是一个非常积极和具有独断论色彩的概念。但周云龙却自我开发出了这一概念差异性和多元性的可能性，并使之非实体化。实际上使“二元三维”的独断论式的认识装置受到了破坏。

袁筱一对“侨易”的理解同样意味深长。她在《侨易、比较文学与世界文学——以〈中外文学交流史·中国-法国卷〉为例》一文中说到，她不相信“侨易学”是十七卷《交流史》“自觉遵循的方法论”，但并不排斥双方有“相通视野”。也就是说，“侨易学”一开始就没有被视为必然性的前提。她认为，“侨易学”在比较文学中的任务是考察“侨”与“易”的发生——“考察它们如何在不同的环境里在一个时间的截面上绘制成不同的版图”。当然，其他学者未必没有谈到这点，但这里的特出之处在于：袁筱一避开了“侨易学”中的“物质迁移”和“精神质变”之间的因果联系，而是强调不管有没有“侨”，“易”总是在实际地发生着。“易”也并非总是确定性地通向某种预设的目的（大道），相反，“易”的过程中充满“正面的或负面的”误解，学者的任务仅是秉承“史学客观立场”，“就是审视、揭示这个误解的过程”。于是我们看到，“侨易”在这里获得了平和恰当的理解，它不再是一股神秘的推动历史的精神力量，也不再是想象中的精神完美状态，而是“以我们不知道的方式悄然发生着”的历史事实，是即使没有“侨易学”这一认识装置也一定会存在于“任何两种具体文学、文化之间”和“交流史的任何阶段和任何方向”的自然图景。因此我们就能信服这样的结论，即哪怕把“侨易”看作一种理想状态，那也绝不是靠任何人为的“文化追求与文化策略”所能获得的，而不过是



历史的长时段的演化所呈现出的平衡性——“如果说历史的截面呈现的事实离平等很远，历史的整体却印证了平等理想的价值”（袁筱一）。从这个意义上说，不妨说，并不是通过“侨易学”自身，而是通过对“侨易学”所带来的问题域的深切讨论，我们才能重思和重构这个时代中外文学交流史的历史形象和文化形象。



商務印書館  
The Commercial Press

商務印書館  
The Commercial Press