

异想天开

西洋镜里看中国

周宁著

文本与文化 / 跨语际研究

周宁主编

西方的中国形象是一面镜子

我们可以看到自身成长与衰落、优越与缺憾的历史

从中反省自身，完成文化的自我超越与自我批判

西方的中国形象是一面哈哈镜

我们可以看到我们自身的形象

也可以看到我们的形象如何被变形

进而努力从文化自觉中拯救主体，重建文化自信



南京大学出版社

文本与文化 / 跨语际研究

周 宁 主编

异想天开

西洋镜里看中国

周 宁 著



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

异想天开：西洋镜里看中国 / 周宁著. —南京：南京
大学出版社，2007. 6

(文本与文化：跨语际研究 / 周宁主编)

ISBN 978 - 7 - 305 - 04936 - 1

I. 异... II. 周... III. 民族性—研究—中国 IV. C955. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 095830 号

出版者 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093
网 址 <http://press.nju.edu.cn>
出版人 左 健

丛 书 名 文本与文化：跨语际研究
书 名 异想天开——西洋镜里看中国
著 者 周 宁
责任编辑 张雪芹 金鑫荣 编辑热线 025 - 83593947
照 排 南京紫藤制版印务中心
印 刷 南京京新印刷厂
开 本 787×960 1/16 印张 17.25 字数 248 千
版 次 2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷
印 数 1—3000
ISBN 978 - 7 - 305 - 04936 - 1
定 价 38.00 元

发行热线 025 - 83594756
电子邮箱 sales@press.nju.edu.cn(销售部)
nupress1@public1.ppt.js.cn

* 版权所有，侵权必究

* 凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与所购
图书销售部门联系调换

总序

周宁

当今时代的跨文化研究,无法回避后殖民主义文化批判的问题。赛义德研究作为话语的东方主义,至少有三重含义:一、欧洲19世纪形成的有关东方的一整套知识体系;二、该知识体系生成的将东方异类化的神话或“套话”;三、东方主义话语建制的西方对东方的权力关系。赛义德的研究主要集中在19世纪,他从大量的文本中分析东方学赋予“东方”的所谓“东方性”特征。这些特征包括人种的、心理的、政治的、宗教的、历史的、语言的等多方面的内容,在任何一个时代都被确定为超时代的某种本质,东方不仅是一成不变的,而且是普遍相同的,既无变化的个性又无多样的丰富性。东方主义是一个自指涉的系统,它制造了一个西方之东方,这个东方是具有某种怪异性的、一成不变的、低劣的、被动的文化他者,它的意义是解释西方或认同西方。

东方主义话语形成于19世纪,主要包括三种套话:一、东方主义是一套关于自由与奴役的话语。东方专制主义以理论的形式源于古希腊,成于现代,从启蒙运动到冷战时代,从孟德斯鸠到魏特夫。它认为东方是一种没有差异的社会,权力集中在由官僚阶层扶持的独裁君主身上(与分权制对立),国家极权彻底打碎社会力量(与市民社会对立)。二、东方主义是一套关于进步与停滞的话语。有关东方的专制与停滞的表述是相互关联的。东方社会的专制奴役、单一性与家长制限制了个性与自由,窒息了精神的发展与个人和民族的创造力。专制导致停滞。西方现代意识构筑启蒙的自由与进步神话时,将东方专制与停滞作为被否定的他者。地理的二元区分便具有了文化意义。三、东方主义是

一套关于理性与感性的话语。西方自由与进步的精神根源是理性主义，东方专制与停滞的原因是感性主义或感官纵欲主义。西方的理性与宗教传统使西方富于纪律与约束甚至禁欲方面的自觉。相对而言，东方则是感性的、纵欲的、道德堕落、心智幼稚、缺乏理智和意志、思维混乱、没有逻辑、不负责任、不讲信用的未成熟的民族。这三种套话，无不将东方设定为西方之他者，使西方体认到并确认自身文明的意义与价值。

赛义德的《东方学》开办的后殖民主义文化批判，揭示了东方学中隐藏的文化帝国主义阴谋。东方学构筑低劣、被动、堕落、邪恶的东方形象，为西方的殖民扩张奠定基础、铺平道路。赛义德认为，研究西方的东方学话语如何将东方当做“他者”构筑其知识谱系，有三重意义：“第一，以一种前所未有的方式将他们的学术谱系呈现在他们面前；第二，对他们的著作大多依赖的、常常是未受质疑的那些假定提出批评，希望引起进一步的讨论……所有这些问题都不仅与西方关于他者的概念和对他的处理有关，而且与西方文化在维柯所说的民族大家族(the World of Nations)中所起的极为重要的作用有关。最后，对所谓‘第三世界’的读者而言，这一研究……是理解西方文化话语力量的一个途径……显示文化霸权所具有的令人生畏的结构，以及特别是对前殖民地民族而言，将这一结构运用在他们或其他民族身上的危险和诱惑。”^①

二

在后殖民主义文化批判大旗下开展的跨文化研究，研究者本身的身分、立场与价值，又有诸多可疑之处。赛义德与其他主要的后殖民理论家斯皮瓦克、霍米·巴巴等，都是出身第三世界但又在西方文化体制内部从事研究的知识分子。他们文化身份的“混杂性”(Hybridity)，使他们在后天教育与文化上认同西方文化主流，同时这种文化认同又与他们意识或无意识深处的民族文化记忆相冲突。他们的后殖民主义理论，不管多么激进、叛逆，总是在西方文化内部进行，表现出西方文化自

^① (美)爱德华·W. 赛义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第32—33页。



身的自省精神与包容性。学术“向权力言说真理”，却最终无法超脱个人化的经验表述与文化语境。

理论发生的文化语境，决定理论的意义。《东方学》在西方文化内部揭示西方帝国主义文化中的东方主义霸权，与在西方文化之外进行后殖民主义文化批判，意义有所不同。后殖民主义理论在西方文化内部，表现的是开放、宽容的跨文化对话精神，但在其他文化系统内，尤其是自发认同“东方”的文化系统中，这种开放的批判精神，就可能演变成褊狭、封闭、狂热的民族主义态度。中国 20 世纪 90 年代后期开始介绍后殖民主义理论，很大程度上成为民族主义激情与新左派理论的隐喻。过分关注作为帝国主义殖民主义的一个组成部分的现代东方学，很有可能遮蔽西方文化中东方主义的另一个侧面，那个自由开放、谦逊豁达、自我批判的侧面。

西方文化中有两种东方主义：一种是否定的、意识形态性的东方主义，另一种是肯定的、乌托邦式的东方主义。作为一种社会知识或社会想象，意识形态的功能是整合、巩固权力，维护现实秩序；而乌托邦则具有颠覆性，超越并否定现实秩序。^① 两种东方主义，一种在建构帝国

^① 乌托邦是否定现实秩序的，而意识形态的功能是维护现实秩序的。曼海姆对人类知识进行的社会学分析发现，一切知识，不管是自然科学还是社会科学，或多或少，都不可能是纯粹客观的，其想象性的内在逻辑起点，或者是乌托邦的，或者是意识形态的，其差别只在于知识与现实秩序之间的关系。乌托邦是否定现实秩序的，而意识形态的功能是维护现实秩序的；乌托邦指向未来，而意识形态巩固过去。乌托邦与意识形态，在历史过程与逻辑结构中，都是一对相互对立而又相互依存转化的范畴，与现存秩序一致的统治集团决定将什么看做是乌托邦（一种不可能实现的思想）；与现存秩序冲突的上升集团决定将什么看做是意识形态（关于权力有效的官方解释）。如果上升集团随着社会历史的变动成为统治集团，它曾经拥有的乌托邦在一定程度上就变成意识形态。在具体的历史过程中，乌托邦可能转化为意识形态，而意识形态也可能取代乌托邦。曼海姆依旧在“知识”意义上分析乌托邦与意识形态，而保罗·利科尔则直接将乌托邦与意识形态的分析运用到社会想象中。因为知识本身就在表述人们与现实存在的想象关系，直接用社会想象可以避免传统的认识论的真假之分，就像阿尔杜塞用想象定义意识形态（意识形态是“表现系统包括概念、思想、神话或形象，人们在其中感受他们与现实存在的想象关系”）。利科尔指出，社会想象实践在历史中的多样性表现，最终可以归结在乌托邦与意识形态两极之间。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象，而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。社会想象的历史运动模式，就建立在离心的超越颠覆与向心的整合巩固功能之间的张力上。参见（德）卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣、李书崇译，商务印书馆 1999 年版，第四章；又 Paul Ricoeur: *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986, pp. 194—197.

主义的政治经济与文化道德权力,使其在西方扩张事业中相互渗透协调运作;另一种却在拆解这种意识形态的权力结构,表现出西方文化传统中自我怀疑、自我超越的侧面。我们并不否定后殖民主义理论对东方主义的批判,只是想补充丰富这种理论,使学界在后殖民主义文化批判的激进潮流中,不至于忽略另一种东方主义的意义,忽略西方文化中开放博大、高贵谦逊的品质。两种东方主义如何构成西方文化扩张性格的内在张力与活力、多样性与复杂性,这才是我们在现代化语境中真正值得反思借鉴的。

西方对东方的知识与想象,多面含混、复杂矛盾,不是一种单一的知识体系或单一的知识与权力的协作关系可以说明的。在后殖民主义批判的褊狭霸道的帝国主义意识形态性的东方主义之外,还有另一种东方主义。这种东方主义仰慕向往东方、美化神化东方,将东方想象成幸福与智慧的乐园。其历史一直可以追溯到古希腊的东方传说与基督教的人间乐园神话中。中世纪晚期西方传说的“长老约翰的国土”、马可·波罗那一代西方旅行者描述的人间乐园般的大汗治下的契丹与蛮子、文艺复兴时代流行的大中华帝国形象,塑造了另一种东方主义想象传统,直到启蒙运动时代的哲学家将中国当做欧洲启蒙的楷模,连西方一贯排斥仇视的伊斯兰文化,如今也成为西方文化进行自我批判的尺度与楷模,著名如让·查丹的东方报道和孟德斯鸠的《波斯人信札》。

肯定的、乌托邦式的东方主义,已经成为西方现代性精神的一部分,与现代理性深刻的怀疑精神、危机意识相关。西方仰慕向往的幸福而智慧的东方,在19世纪已经从中国移到印度,梵文经典的发现兴起了一场所谓的“东方文艺复兴”^①。如果说中国曾经昭示西方一种政教

^① 东方文艺复兴的说法,来自于法国学者、作家 Raymond Schwab 的一本书的书名 *La Renaissance Orientale* (《东方文艺复兴》, Paris, 1950)。Raymond Schwab 认为,19世纪西方对印度梵文经典的发现,在西方文化思想史上的革命意义,不亚于文艺复兴对古希腊古罗马典籍的发现。他的著作不仅追述了西方知识界对梵文、印度哲学与佛教、印度教的系统研究过程,而且还具体分析印度思想如何最终构成欧洲文化传统的一部分。英译本见 *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680—1880*, trans. by Gene Patterson-Black and Victor Reinking, New York, 1984。



乌托邦,可以为入世的批判;印度启示西方的,则是一种精神乌托邦,具有超世的灵性。20世纪初在所谓的“西方衰落”的思潮背景下,种种社会危机意识与美学哲学上对现代工业文明的反思与批判,都开始古老的东方寻找启示与救赎的希望。^①西方历史上贯穿始终,一直存在着另一种东方主义,一种仰慕东方、憧憬东方、渴望从东方获得启示甚至将东方想象成幸福与智慧的乐园的“东方主义”。20世纪后期,民族独立运动与共产主义运动中的东方,再次成为西方左翼知识分子的政治期望。当年启蒙哲学家向往的孔教乌托邦,成为“毛主义”乌托邦,寄托着西方激进思想对社会公平正义、进步与繁荣的向往。^②在西方历史上,肯定的、乌托邦化的东方主义,可能比否定的、意识形态性的东方主义历史更悠久、影响更深远,涉及的地域也更为广泛。它展示了西方文化面对东方或世界的特有的开放与包容性的侧面,也令我们思考西方文化的正义与超越观念以及自我怀疑自我批判的精神。

三

超越西方发起的后殖民主义文化批判话语,是汉语学术界跨文化研究的当务之急。西方文化传统中有两种东方主义:肯定的、乌托邦式的东方主义与否定的、意识形态性的东方主义。两种东方主义共同存在于西方文化传统中,最终构成西方现代性外向精神的两个侧面,谁也不可能完全取代谁。赛义德的《东方学》发动的后殖民主义文化批判,关注西方文化如何在帝国主义意识形态体系中,构筑出一个低劣的、被动的、堕落的、邪恶的东方形象,使东方成为西方观念与权力的“他者”。这种东方主义是否定的、意识形态性的东方主义,它不仅生产

^① J. J. 克拉克在《东方启蒙》一书中详细介绍了20世纪初西方突然兴起的一种东方热情。这种热情表现在艺术、哲学、宗教、科学甚至生活情调等各个方面。印度哲学对非理性哲学、中国诗歌对意象派诗歌、日本与中国的绘画对现代画派,都有重要的影响。详见 J. J. Clarke: *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, London and New York: Routledge, pp. 95—180, Part III, “Orientalism in the Twentieth Century”。

^② 周宁:《东风西渐:从孔教乌托邦到红色圣地》,《文艺理论与批评》2003年第1期。

出一种文化与物质霸权,而且还培养了一种文化冷漠与文化敌视。后殖民主义文化批判,虽然揭示了西方的自由主义传统中隐蔽的思想霸权,具有激进的批判意义,但也难免片面偏激,遮蔽了西方文化传统中对东方的另一种态度、另一类知识与想象,那是一种景仰求知东方、美化亲和东方的东方主义。

赛义德严格将自己的研究领域限定在19世纪以后英、法、美对阿拉伯和伊斯兰世界的东方学研究范围内。^① 尽管他也感到有必要拓展东方主义论题的视域,但毕竟万分谨慎,因为一旦跨出这个范围,东方主义概念就可能受到威胁。东方主义的想象地域,大可以扩展到阿拉伯和伊斯兰世界以外,东方主义的历史甚至可以追溯到古希腊时代。但是,那样,后殖民主义文化理论所假设的东方主义的定义,就明显不适用了,比如说,如何解释19世纪之前伊斯兰东方以远,西方从马可·波罗时代开始连续五个世纪对中国的崇拜与美化? 然而,这只是问题的一个方面,另外,更重要的是,即使在赛义德严格限定的研究范围内,东方主义也有另一种表现,19世纪西方的“东方文艺复兴”,就出现在赛义德批判的东方学的同时代。伯纳德·刘易士曾用雷蒙·施瓦伯的著作《东方文艺复兴》质疑赛义德的《东方学》,认为不仅在研究范围上

^① 赛义德对自己的研究领域有清晰的界定:“我的出发点是:英、法、美对作为一个整体的东方的经历;什么样的历史和学术背景使这一经历得以发生;这一经历的性质和特征是什么。我将这一已经受到限定(但仍然过于宽泛)的问题再次限定到英、法、美对阿拉伯和伊斯兰——它们在长达千年的时期内共同代表着东方——的经历上,这样做的原因我待会儿再加说明。做此限定之后,东方有相当大的一部分——印度、日本、中国以及其他远东地区——似乎被排除在外,这并不是因为这些地区过去不重要(它们显然一直很重要),而是因为人们在讨论欧洲在近东或伊斯兰的经历时完全可以不考虑其在远东的经历。”(爱德华·W. 赛义德:《东方学》,王宇根译,第22页)赛义德也试图扩大东方主义论题的视域。《东方学》出版5年以后,他开始撰写《文化与帝国主义》,他在谈到该书的写作宗旨时说:“自那以来,我一直潜心于撰写该书。我在《东方主义》里提出的论点,仅限于中东地区,这些论点后来在不少人类学、历史和区域研究领域的著作里得到进一步引申和发挥。于是,我也打算扩充《东方主义》的论点,描写现代西方本土与海外殖民地之间的关系,并从中找出更具普遍性的模式。”(爱德华·W. 赛义德:《赛义德自选集》,谢少波、韩刚等译,北京:中国社会科学出版社1999年版,第162页)赛义德的《文化与帝国主义》写了10年,1993年问世的《文化与帝国主义》将东方主义话语批判从伊斯兰世界扩展到印度、澳大利亚、拉美,但在空间上还是没有扩展到东亚——中国和日本,在时间上也没有推到19世纪以前。



过于褊狭,没有理由仅限于伊斯兰东方,更没有理由将德国的东方学排斥在外;而且,赛义德的研究观念与方法也过于褊狭,遮蔽了另一种东方主义,那种在西方文化史上从未间断的、仰慕东方甚至将东方想象成幸福与智慧的乐园的“东方主义”。^①

两种东方主义,构成西方现代世界性扩张的两个精神侧面。这两个精神侧面:一表现为霸道的、褊狭的、傲慢的沙文主义与种族主义态度;一表现为谦逊的、开放的、反思的相对主义与怀疑主义态度。西方现代文明的真正活力,也就在于这种相互对立相互包容的文化结构中。后殖民主义文化批判遮蔽了另一种东方主义,也就遮蔽了西方现代性的一个重要精神侧面。西方对东方的知识与想象,是一个复杂多面的矛盾体,两种东方主义代表着这个矛盾体的两极,赛义德不是不承认另一种东方主义的存在,而是不承认另一种东方主义的诚意与自足性。^②超越赛义德的《东方学》的假设与范围,可以发现西方文化中更广阔深刻、更悠久复杂的东方主义内容,可以进一步理解西方现代文明的一种精神动力或背景。

西方文明的扩张性格的物质与精神两个侧面,经常表现出相反的倾向,一方面贪婪地掠夺征服,另一方面谦逊地仰慕借鉴。表面上看,这两种倾向相互矛盾,实际上,在西方文明的有机结构中却相辅相成。肯定的、乌托邦式的东方主义,使西方文化不断扩张不断调节改造自身,赋予西方文化一种虔诚热情、博大谦逊的精神;否定的、意识形态性的东方主义,使西方在动荡变革中不至于迷失自我,始终充满自信与尊严,表现出西方文化坚守自定、完整统一的文化传统。相互矛盾而又相辅相成的两种东方主义,才构成西方文化的全面的东方态度甚至世界观。后殖民主义文化批判,已经过分关注西方否定的、意识形态性的东方主义,我们希望提醒人们注意那个肯定的、乌托邦式的东方主义侧面及其在西方文化整体结构中的意义。

^① 参见“The Question of Orientalism”, by Bernard Lewis, *Orientalism: A Reader*, edited by A. L. Macfie, Edinburgh University Press, 2000, pp. 249—270.

^② (英)巴特·穆尔-吉尔伯特:《后殖民理论》,陈仲丹译,南京大学出版社2001年版,第58—59页。

后殖民主义文化批判在不同的文化语境中有不同的意义。在它产生的西方文化语境中,后殖民主义文化批判意味着西方文化自身的开放与包容性以及自我反思与批判的活力。而在那些后殖民或后半殖民的社会文化中,却可能为褊狭的文化保守主义与狂热的民族主义所利用,成为排斥与敌视西方甚至现代文明的武器。20世纪90年代中期开始,后殖民主义文化批判理论被介绍到中国,成为一时显学。学人们忙着搬弄理论,却忽略了知识分子应有的现实关怀。在中国的现代化文化语境中一味批判那种否定的、意识形态性的东方主义,很容易培育一种文化自守与封闭、对立与敌视的民族主义情绪,甚至使前现代或反现代的狂热愚昧的本土主义与后现代新锐奇幻的新左派理论,在后殖民主义文化批判热潮中不伦不类地结合起来。

四

超越后殖民主义文化批判,首先应该清算其哲学前提。传统的东方主义的思维模式是二元对立的,东方与西方、文明与野蛮、殖民者与被殖民者,人们认识世界、认同自身的基本方式是在差异基础上确立自我与他者的关系,建立由不同文化、种族、国家构成的世界秩序。这个世界秩序的文化逻辑具有认识与价值的双重含义。首先,被绝对化的二元对立的差异关系,构成人类社会象征与意识形态系统的意义的基本原则。差异原则表现在文化身份认同上,便是“我”与“他”之间的差异关系。自我身份是通过与他者构成的差异关系确立的。其次,差异的世界同时也是等级的世界。任何一种文化,都是在遭遇不同文化并区分、评价不同文化中确立自身的道德核心。因此,差异与认识的世界同时也是等级与价值的世界。

后殖民主义文化理论批判东方主义的文化霸权,却同时又在同一东西方二元对立框架内思考问题,不仅认同了这个框架,也认同了这个框架内所包含的对立与敌意。赛义德揭示了东方主义的话语霸权的危险性,但并没有提出超越这一话语的可能途径。如果东方学表述的并不是“真实的东方”,东方学创造了一个自己的东方,那么,



那个假定的“真实的东方”是否可以言说？由谁来说？如果西方无法认识东方，东方自身就可以认识、言说自身吗？如果东方主义是西方甚至世界现代性规划(Project of Modernity)的组成部分，超越现代性的现代主义与后现代主义，提供了批判的动力但没有提供建设的前景。后殖民主义文化批判不仅为“西方主义”留下了位置、准备了冲突的想象性资源，而且，还潜伏下两种危险：一是带有愚昧主义的本土主义倾向的反现代化的危险；二是鼓励一种文化自大与封闭的民族主义狂热的危险。

东方主义话语建立在东西方二元对立的世界秩序原则上，强调差异与对立。超越东方主义的途径不是在二元对立的格局内，从一方转向另一方，从西方转向东方，而是采取一种强调同一与连续性的态度，强调世界历史发展中不同文明互动的关系，强调不同种族、文明之间的所谓“跨文化空间”或“跨文化公共空间”的发展动力，强调不同文明之间的分野(Demarcation)不仅是相互对立与排斥的过程，同时也是超越界限、互通有无、互渗融会的过程。超越东方主义的真正出路是倡导一种全球意识的、跨文化的文化间性伦理。用全球主义取代东方主义或西方主义，奠定全球伦理基础，不仅要破除东西方地缘政治与文化的偏见束缚，也要破除狭隘的民族主义、国家主义偏见。从东方主义到全球主义，这是超越东方主义的起点。

学术根植于问题之中。不同研究范型的出现与转换，关键意义在于它如何以专业的方式介入现实问题。产生自西方民族国家体系确立时代的比较文学学科，本身就是民族国家意识形态的产物。影响研究的真正命题是确定文学“宗主”，特定文学传统如何影响他人，他人如何从“外国文学”中汲取营养并借鉴经验与技巧。平行研究兴盛于冷战时代，试图超越文学关系的外在的、历史的关联，集中探讨不同文学传统的内在的、美学的、共同的意义与价值。后殖民主义文化批判试图颠覆

比较文学研究的价值体系，却没有超越比较文学的理论前提。^① 因为比较研究尽管关注不同民族、不同国家文学之间的关系，但其理论前提却是：不同民族、国家的文学是以语言为疆界的相互独立、自成系统的主体。而且，比较文学研究总是以本国本民族文学为立场，假设比较研究视野内文学之间的关系，是一种自我与他者的关系，只不过“影响研究”表示顺从与和解，后殖民主义文化批判强调反写与对抗。对于“他性”的肯定，依然没有着落。

当今时代比较文学研究的真正问题是，如何回应全球化时代文明与文明之间、民族与民族之间、国家与国家之间、人与人之间的对话与和谐的问题。后殖民主义文化批判关注的是不同文化间关系中的陷害与屈辱、冲突与危险的一面，却没有提供一种交往理性、对话精神的可见性前景与可能性方向。因为不超越主体立场的比较研究，就无法开展立足“文化间性”的跨文化研究。全球化时代的文化问题，不是不同文化体系的接触与影响、对峙与冲突，而是文化的互渗与融合。每一种文化都应该具有一个充满活力的开放的空间，它时刻准备跨越本文化的实在论与本质主义藩篱，向他种文化开放，进入深层的、内在的对话。文化间性的合理秩序是一种“我与你”的“对话”秩序，我中有你，你中有

^① 陈燕谷指出比较文学的发展“与当时世界的政治、经济和文化状况密切相关”，历史上比较文学已经出现过三种研究模式，“所谓的影响研究发端于民族国家在欧洲得到确立的时期，其背后的推动力就是现代民族主义。‘莎士比亚在德国’、‘歌德在法国’曾经被讥笑为‘文学贸易’，但的确是这种模式的比较研究的经典性课题。第二个阶段叫平行研究，是冷战时期的主导性研究模式。这个时期的文学研究最忌讳政治、经济或意识形态等‘外在因素’的干扰，所以比较文学致力于不同文学的‘内在价值’的比较，相应流行的就是‘莎士比亚与汤显祖’一类的题目。继之而起的新模式没有一个公认的名称，但是和所谓的后殖民批评有着明显的关系，甚至可以把后殖民批评称为比较研究的第三种模式。这种模式从后结构理论吸取了‘话语’、‘权力’等概念，致力于清算伴随着资本主义扩张的帝国主义和殖民主义，尤其是其文化方面的问题。这种批评的所谓‘后’字既有‘反对’的意思，也有‘在……之后’的意思。现在也许有理由提出比较研究的第四种模式，也就是“新帝国治下的比较研究”。后殖民批评的假设前提是正式的帝国/殖民主义时代已然成为历史。在第二次世界大战之后这一点已经成为普遍的共识，当时不同政治阵营能够加之于对方的最严厉的谴责莫过于‘帝国主义’了。这种共识是后殖民批评能够立于不败之地的先决条件，当‘帝国’去而复返，上述先决条件不复存在，自然意味着后殖民批评不再具有不证自明的有效性。今天这种情况正在发生，比较研究必须在新帝国条件下重新界定自己的任务和方向”。参见陈燕谷：《比较文学与“新帝国文明”》，《中国社会科学院院报》2004年2月24日。



我,“当‘他者’在我之中不会感到被视为异己,我在他者之中也不会感到被视为异己……”^①。

五

超越后殖民主义文化批判,探寻真正的“中国问题”与“中国方法”,意味着一次新的学术转型。从比较文学进入跨文化研究,从“影响研究”、“平行研究”到“间性研究”,学术思想的真正挑战来自不同文学与文化传统相遇时的“跨越的”、“主体间性”(Trans-and Cross-、Inter-subjective)的问题。而这也正是汉语学术界面对西方现代性主流思潮与后殖民主义文化批判的必需的反应。

雷蒙·潘尼卡深入思考过“文化间性”问题。在当今世界文化冲突与文化互渗的时代,人类面对异己文化的五种态度:排外论、包容论、平行论、互相渗透论、多元论,其中互相渗透论与多元论似乎更接近于理想状态。而实际情况并非如此,互渗共存的境界很好,但实际上难以实现,不同文化之间本质上具有不相容性与不可通约性;而多元论的本质是一元论的宽容态度,当今世界具有统治性的文化是西方现代科技文化,它表面上具有理性的宽容的多元文化态度,在经济全球化浪潮中不断被提倡,在美国、加拿大、澳大利亚等移民国家用来平衡社会的种族结构,但事实是,不管如何多元共荣,在西方现代科技文化主导的全球化浪潮中,不管是伊斯兰文化、印度文化、中国文化,还是印第安人文化、毛利人文化,都将必然溶解到西方现代科技文化中。而唯一的出路是一种跨文化的间性智慧,将他种文化当做另一个自我,相互沟通、理解、渗透、建构,激发各自的文化创造力。^②

“间性哲学”构成跨文化研究的理论基石。如果说比较文学已经经历了“影响研究”、“平行研究”两种模式,呼之即来的第三种模式是“间性研究”。准确地说,“后殖民主义批评”模式只是从“平行研究”到“间

^① (西)雷蒙·潘尼卡:《宗教内对话》,王志成、思竹译,宗教文化出版社2001年版,第11页。

^② 有关雷蒙·潘尼卡的文化间性哲学与对话理论,可参见(西)雷蒙·潘尼卡:《宗教内对话》;思竹:《巴别塔之后:雷蒙·潘尼卡回应时代挑战》,宗教文化出版社2004年版。

性研究”转型的过渡形式，因为研究的理论前提并没有改变。跨文化研究进行的“间性研究”是人类文化通往间性智慧的理性途径。跨文化研究站在文化间性的乌托邦立场上，研究不同文学与文化传统之间的交流与对话、互渗与建构的方式，反思并质疑不同文学惯例与文化传统的基础；拓展文化间开放的空间，深入到文化间性空间的内在对话层面，思考文化的语言问题，逻各斯(Logos)与迷索斯(Mythos)的问题。语言是存在之屋也是对话之屋。以文学为路径，思考文化间性的语言基础，是文学的跨文化研究最富挑战性的使命。

如何超越后殖民主义文化批判的解构与对峙，进入跨文化研究的间性创造境界？本套丛书从不同路径、选择不同个案、从跨文化角度思考当代中国文化的问题。跨文化形象学研究提出“中国形象”的问题，西方的中国形象史研究建立在“异域形象作为文化他者”的理论假设上，在西方现代性自我确证与自我怀疑、自我合法化与自我批判的动态结构中，解析西方现代的中国形象；在跨文化公共空间中，分析中国形象参与构筑西方现代性经验的过程与方式。亚洲不同国家的中国形象，不仅意味着该国与中国的双向文化想象关系，更重要的是意味着不同东方国家面对西方现代性进行彼此参照、自我确证的三角关系，其中西方现代性具有覆盖性与宰制力量，东方国家在“彼此东方化”中将自身与对方同时置于西方现代性的他者地位；东方的中国形象成为西方的中国形象话语的再生产形式。跨文化研究的全球化背景提出全球伦理的问题，而生态问题是目前最紧迫也最重要的。王志成、思竹在《走向第二轴心时代的跨文化研究》一文中总结当前跨文化研究的三种进路：“一是以生态等基本生存问题为基础和核心的研究进路；二是以诸传统的相互对话和共同转变为手段和目标的研究进路；三是以当代生活为中心进行全新创造的研究进路。”^①本套丛书的论题分别属于这三种不同的进路并关注三种进路呈现的问题。

比较文学从“影响研究”到“平行研究”再到“间性研究”，每完成一

^① 参见程竺(王志成、思竹)：《走向第二轴心时代的跨文化研究》，《浙江大学学报》(人文社会科学版)2004年第6期。



次转型,每向前跨进一步,都有深刻的现实问题根源。“间性研究”模式出现的问题根源,在于全球化时代导致的文化困境。自500年前发现新航路,从那一刻起,人类就已别无选择,只能以地球为共同的祖国,将人类命运捆绑在一起,荣则共荣,毁则俱毁。任何一种文化都不可能像孤岛那样生存,必须面对彼此间的误解与理解、冲突与融合;任何一种文化都必须面对西方现代文化的冲击与挑战,回答“活,还是不活”的哈姆莱特式追问。而唯一的出路是邀请“我”与“你”,在文化间性的创造性空间进行“地域性协商”的深层对话,谋求文化共生共荣的前景。比较文学研究,也必须以专业的方式,参与这一问题的思考。建立在本质主义实在论假设上的比较研究,将被建立在文化间性哲学基础上的跨文化研究所取代,而跨文化研究本身就是文化间性哲学的实践形式。

超越后殖民主义文化批判,确立跨文化研究的中国问题与中国方法,回应中国文化自觉与文明崛起的时代问题。在全球化多元文化共生的环境中思考现代中国文化自觉的问题,重要的不是高谈多元共处、多极均衡、和谐发展的理想,而是认清现实,积极面对文化多元主义背后的西方现代文化一元主义的强势冲击,焕发现代中国的文化创造力;不是一味到古代中国思想中寻找复兴的资源与灵感,从后殖民文化的西方中心主义滑到大国崛起梦幻的东方中心主义,而是勇敢地开放自身文化,向文化间性的自由乌托邦跃进,占领文化的间性空间,使它成为文化自我的一部分,激活自身的创造力。人类历史上最富文化创造力的时刻,都是文化间性空间最为开放的时刻,不论是文艺复兴、启蒙运动时代的欧洲还是春秋战国与盛唐时代的中国。我与你,跨文化的深层对话,是让我在你中做客,也让你在我中做客,从异乡到异乡,像从家到家。中国文化自觉的资源与动力不在发掘自身的传统,而在发现跨文化的间性乌托邦。

真理在路上。先知总是那些从异乡或另一个世界回来的人。

(周宁博士,厦门大学闽江学者特聘教授,博士生导师,中文系主任)

西方的中国形象是一面镜子，从中我们可以看到自身成长与衰落、优越与缺憾的历史。

马可·波罗时代的旅行家用几乎程式化的套语赞叹中国物产丰富、城市繁荣、国土广大、统治严明，大汗统治的是世界上最富有的国家，大汗是世界上最强大的君主。地理大发现时代，西方冒险家、商人在中国沿海活动，传教士扮成儒生从广东到北京，欧洲开始出现有关中华帝国的越来越多的消息。中华帝国人口众多、国土广阔、河流交错、物产丰富、城市繁荣，这是前代人们已经知道的；但门多萨的《大中华帝国志》、《利玛窦中国札记》等著作描述中华帝国悠久的历史、古老的文明、君主仁慈、统治严明、司法公正、社会和谐、风俗淳朴、人民勤劳，却是从未听说过且难以想象的。

西方中世纪晚期开始出现的中国形象，一直到启蒙运动时期，似乎都在表现中国的强盛与文明，西方启蒙哲学家如莱布尼茨、伏尔泰，都在赞美中国的政教制度与道德民风。当然，这只是一个方面，随着历史的发展与交流的增多，西方的中国形象也越来越多地呈现出负面内容。中华帝国的统治，以仁义道德作软道理，以严刑酷法作硬手段。中国的社会并非不存在罪恶，官吏贪污、懒惰、欺压百姓，百姓狡诈、说谎并习惯偷窃，士兵懦弱而缺乏训练。19世纪以来西方人越来越多地了解中国并研究中国，传教士们细致的观察记录，汉学家们深入的分析研究，加上记者们迅捷的报道，西方不仅了解中国的历史与现实，还每每预测中国的未来并为中国的改良与革命献策。以至于我们今天研究晚清史，都不得不根据当时“洋人”的材料。