

東

方

叢

刊

1999 1

东方文化
东方美学
东方文论
东方文学
比较诗学
比较文学

中华美学学会
中国比较文学学会
中国中外文艺理论学会
全国高校东方文学研究会
广西师范大学中文系
广西师范大学出版社
联合主办



1999

1

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01

1999-01-01



东方丛刊

李义林题

1999年第1辑

广西师范大学出版社

东方丛刊
1999 年第 1 辑
王 杰 主 编

责任编辑:麦永雄

封面设计:黄 伟

广西师范大学出版社出版发行

邮政编码:541001

(广西桂林市中华路 36 号)

广西师范大学印刷厂印刷

*

开本:850×1168 1/32

印张:8.125

字数:200 千字

1999 年 4 月第 1 版

1999 年 4 月第 1 次印刷

印数:0001—2600 册

ISBN7-5633-2827-0/I·257

定价:9.80 元

1999 年 4 月
第 1 期
东方丛刊
一

《东方丛刊》

顾问

编委会 (以姓氏笔画为序)

季羨林 金克木
林焕平 贺祥麟

特约编委

王元化 叶 朗
乐黛云 刘纲纪
刘安武 吴元迈
周来祥 饶芃子
钱中文 钱理群
陶德臻 黄海澄
黄宝生 董庆炳
董晓萍 蒋孔阳

编委

王 杰 王 昶
孙建元 麦永雄
张葆全 张明非
张利群 肖启明
何林夏 林焕标
胡光舟 党玉敏

刊首语

1999年新春,《东方丛刊》以清新的装帧和一贯的理论风格推出了新年第一辑:“全球化与中国文化”特辑。

“全球化”(Globalization)是当今国际社会中具有重大理论意义与现实意义的热门话题。1998年法兰西世界杯足球赛和好莱坞大片《泰坦尼克号》在中国火爆上映所引发的文化共振,以电子资讯、电脑网络为标志的大信息时代所昭示的人类生存空间的缩微化,东南亚、俄罗斯和巴西金融危机所导致的全球性动荡,新年伊始的欧元程序正式启动等等,都似乎在显示着“全球化”已成为一股不可逆转的时代潮流,其中充满着各种挑战与机遇,值得学术界和世界各国各地区的有识之士对此认真加以研讨。

本刊“全球化与中国文化”特辑的主体部分是1998年8月在北京举行的“全球化与人文科学的未来”国际研讨会的论文。这次会议由北京语言文化大学、澳大利亚墨朵大学、美国杜克大学、中国社会科学院和广西师范大学(《东方丛刊》)联合主办,由北京语言文化大学比较文学研究所所长王宁教授主持,本刊负责人王杰、麦永雄教授赴京参加了会议。来自亚洲、澳洲、北美和欧洲的十多个国家的六十余名专家学者围绕着下列议题进行了讨论:1. 全球化给当代社会带来的积极和消极后果;2. “文化研究”及其对文学研究和知识分子生活的影响;3. 全球化资本时代的后现代性和后殖民性的不同表现形式;4. “文化研究”的重要理论家及其理论研究;5. 全球化与本土化的对立和对话;6. 后殖民主义和第三世界批评的策略;7. 全球化语境下文化非殖民化;8. 面临全球化挑战的人文科学的未来;9. 下一个千年的文学的未来前景;10. 中西方文化学术对话的可能性探讨。这次会议所收到的近50篇论文经过精选,分别刊载于《全球化与后殖民批评》(中央编译出版社,1998

年11月)一书和《东方丛刊》('99·1)。与这次北京国际学术研讨会相呼应,地处中国南疆边陲的广西师范大学中文系,组织了文艺学、美学、比较文学、文化人类学、民俗学、中国当代文学等学科或专业的专任教师召开了“文化全球化语境中的中国南方文学”学术座谈会。这次座谈会的综述也收入本特辑中。此外,日本九州路德学院大学校长、广西师范大学名誉教授石田顺朗先生在广西师范大学所作的《文明的冲突与异文化共生》讲演的纲要,也收入本辑,在此对石田先生谨致谢意。

新世纪正在向我们大步走来。《东方丛刊》在世纪之交与千年之交的学术总构想是:1999年第一辑是“全球化与中国文化”特辑;第二辑拟推出“对话与沟通:西方文论与中国文论建设”专栏;从1999年第三辑起至2000年各辑,我们将围绕“审美人类学”、“世纪之交的东方文学与东方文化研究”、“多元化时代的比较文学”等专题展开学术研讨,热忱欢迎海内外学者踊跃赐稿。

我们正生存在日益显豁的“全球化”语境之中,我们也正迎接并参与开创一个多元文化碰撞交融的新纪元。从汤因比的文明论、雅斯贝斯的“枢轴时代”、斯宾格勒的“西方的没落”之说,到麦克卢汉的“地球村”之喻、亨廷顿的“文明冲突论”以及季羨林先生的“21世纪是东方的世纪”的预言,我们对复杂多元的人类精神现象与文化悖谬现象,对全球一体化的历史进程与本土文化的特异性的辩证统一关系,仍有宏阔的思考空间,仍有继续深入研讨的必要。1999年是非同寻常的年份,人们应当奋发向上,大有作为。《东方丛刊》编辑部恭祝各位读者兔年新春之喜,祝大家幸福康乐,万事胜意!

《东方丛刊》编辑部

1999年1月

目 录

“全球化与中国文化”专辑

【荷兰】杜威·佛克马
王 宁 译

【澳】霍斯特·鲁斯洛夫
张晓红 译

【丹麦】彼得·迈德逊
王怡福 译

【美】阿瑞夫·德里克
徐晓雯 译

【新西兰】西蒙·杜林
陈太胜 译

【澳】戴维·伯奇
斯义宁 译

【澳】宋宪琳
李 华 李 晶 译

【英】查尔斯·洛克
徐燕红 译

【美】鲁晓鹏
王春梅 译

【日】石田顺朗
张 民 译
王 宁

走向新世界主义/P. 1

全球化与人文科学的未来/P. 19

世界思想

——全球化与普遍化/P. 38

欧洲中心主义之后还有历史吗？全球主义、后殖民主义和对历史的否认/P. 56

后殖民主义和全球化：一种辩证的关系？
/P. 85

论跨国/民族文化研究/P. 107

全球化、文革后新诗和“西方主义”
/P. 124

全球化的隐身代理人/P. 139

肥皂剧在中国：视觉、性爱与男性的跨国政治/P. 153

文明的冲突与异文化共生/P. 176

全球化、本土化和汉学的重建/P. 183

曹顺庆 李思屈	全球化与边缘话语的重建/P. 198
王 杰 覃德清等	文化全球化语境中的中国南方文学 ——跨学科对话与多视角阐释/P. 212
陶东风	全球化、后殖民批评与文化认同/P. 225
张 强	后现代理论与中外文化交流谈片 /P. 239
	东方书目/P. 250

A Multidimensional Study of Orientalism(《东方丛刊》)

Copyright © 1999 by Guangxi Normal University Press.

Subscription rates: individuals \$ 30 per year, \$ 50 for two years; libraries and other institutions \$ 35 per year, \$ 60 for two years; postage \$ 8 per year.

Address orders and inquiries to Editorial Office, Chinese Department, Guangxi Normal University, 541004 Guilin, Guangxi, P. R. China.

MSO also invites contributions on all aspects of Orientalism that reflect the knowledge and depth of the scholar's own studies, including comparative literature and poetics, oriental culture, aesthetics, literary theories and criticism, etc..

走向新世界主义

【荷兰】杜威·佛克马 著

王 宁 译

在一个受到经济全球化和信息技术日益同一化所产生的后果威胁的世界上,为多元文化主义辩护可得到广泛的响应。当然,作为一种与把一切拉平的表层全球化相对立的潮流,强调差异倒是颇有必要的。

多元文化主义的论点已经在历史主义和文化相对主义的概念那里得到了支持,这两种观点强调的是种族上和文化上有着差别的族群的独特品质。人们可以为这些品质找到理想化的表现特征,同时,居于各种文化混合体之间的阐释学意义上的距离也几乎是无可弥合的。例如,利奥塔德就曾拒绝通过讨论来达到共识的尝试,因为在他看来,“这样的共识对于语言游戏的杂异性是一种暴力”^①。当抽象的计划和身份政治主宰了精确的区分和科学的研究时,这种辩论就进入了一条死胡同。因此要想否认这一点是不可能的,即文化孤立主义往往会导致种族清洗,而且这两者都在社群身份的不确定建构中有着基础。如果要讨论文化或民族身份的话,知

识分子自然责无旁贷。

有些批评家曾试图以各种不同的警告来阻挡这场没有好结果的辩论的进程。霍米·巴巴就曾警告说,我们不当“借文化多样性或多元性之名来把同一性(homogeneity)强加给‘少数民族’人民”^②。布鲁斯·金也注意到,多元文化主义的概念已变得越来越狭窄,逐步成为“各种分离主义结合在一起的一个含混的隐喻”^③。玛莎·努斯鲍姆在最近出版的《培育人类》一书中也赞同这一观点,她写道:“在‘多元文化主义’的旗下下……一种新的反人文主义观念已不时地冒头,这种观念以一种不加批判的方式弘扬差异,否认可能存在的共同兴趣和理解,甚至否认对话和辩论,而且还把人们带到自己的族群以外。”^④约翰·爱利斯也以一种更为生硬的方式并且带有对弘扬文化相对主义和种族性不耐烦的态度,参照斯里兰卡和前南斯拉夫的情形论证道:“这些态度……可能排除掉部族沙文主义和不满情绪所酿成的危险力量。”^⑤

最能打动我们的也许是辩论中隐含的并由这场辩论引发的混乱,这是一种由于缺乏第二层面上的讨论或元分析而导致的混乱。这场辩论被混淆为方法论上的缺憾而带来某些后果,例如,人们很少对文化的概念作出解释。同样,如果参照文学的话,其可能的功能也几乎未得到澄清。为了给我的论点准备依据,我首先要讨论多元文化主义研究的方法论方面,其中包括文化概念所能产生的作用。

使用“多元文化主义”(multiculturalism)这一术语隐含着一种元视角,因为我们实际上是指超越我们自身文化局限的一些不同的文化。那么多元文化主义究竟意味着什么或者我们应对这一术语作何解释?这个问题需要用一种元语言来加以回答。认知能力包括各种不确定的方法,在这其中人们似乎可以用这种方法从一个远距离来观看自己的文化。研究者也可以通过不同的文化背景来假设这样一个角色。正是在这一元水平层面上关于我们自己

的文化或另一种文化的概念才可得到检验。而居于这一层面上，专家之间的辩论才能得到发展，并带有互相纠正谬误和达成共识的可能前景。

这就意味着来自不同文化的研究者可以确立一个文化的概念，这一概念可以用来指导他们对差异和相同的考察研究。这一普通的概念主要是一种研究工具，而决非终极真理。在我的研究和本篇论文中，我依然遵循传统的观念。我认为，文化有别于自然，文化只可习得，而不可被发现。此外，文化仅适用于人类而非物体之间的交流。文化客体是一些东西，人们正是通过它们来进行交流的。最后，文化还包括对协调问题的讨论，这些问题并非是逻辑学和生物学的问题，而是人们可以不同的方式来决定的问题。如果一个族群的人们就某个特定的协调问题达成共识，那么实际上也就确立了一种成规，这就是一种人们可赖以行为的规则。作为对罗里·雷恩的论文的回答，我需要指出，成规(convention)是一种文化的基本单位。任何一种文化都可以用成规来加以分析。

按照基尔特·霍夫斯太德的看法，文化作为一种社会现象，被定位于自然和个体人格之间。任何人都同时具有自然的、文化的和个性的特征。人的本性是天生的，同时也被解释成具有普遍意义的，文化则是后天习得的，具有族群的特点，个体人格则是天生特性和后天习得的品质之结合体。个体可以获得关于文化体系的成规方面的知识。他的知识越是广博，他就能参与文化活动。

文学写作和阅读基于一套文化成规之上，但正如始终出现的情形那样，个体人格往往在决定关注这些成规还是忽略它们时扮演了一个重要的角色。文学成规也许因文化的不同而显得千差万别，但西方的文学体系通常共有一些成规。也许东西南北的各主要文化传统也共有一些数量有限的文学成规。鉴于这一问题的重要性，我看到，令人感兴趣的是这些企图找到共同成规的尝试至今仍收效甚微。

把文化和文学的整体概念分裂为不同的成规是有一定长处的,因为它使我们得以进行较为细致的区分并且在相关的成规系统中看到差异和共同点,这些相同点和相异点可以根据历史的、地理的和社会学的参数来加以区别。各种成规系统并非封闭的系统,我们也不能视其为同一的,正如霍米·巴巴试图阻止我们去追求同一性那样。碰巧的倒是,同一性和差异性之间的差别与其说是一个事实倒不如说是一个界定的问题。

让我们再回过头来看那场对全球化及其对立物多元文化主义问题的摇摆不定的讨论,后者正日益被解释为与分离主义共存的现象。利奥塔德曾对压抑差异的宏大叙述的有效性提出质疑。作为一个推论,他提议我们对分离主义保持缄默,并“容忍不一致性”^⑥。然而,利奥塔德本人似乎也大大低估了具有包容性构架的心理需求。人的头脑总是试图在不同的兴趣和经验领域之间建立相关联的结构。当世界知识扩张时,全球的观念就必定会流行。这样一些观念始终是教条主义的信念或牢固刻板的信念,但它们也可以像一些临时的方案或前提一样用来服务于组成我们的知识的手段。我们也许只能抱这样的希望,我们一旦有了更为可行的建构,就将抛弃不可行的建构。在任何情况下,自从利奥塔德写了《后现代状况》以来,他对元叙述的怀疑便无法阻止新的元叙述的发明,例如后殖民主义、多元文化主义以及身份政治。但另一些宏大的叙述也正在重新流行:查尔斯·詹克斯在1996年出版的《什么是后现代主义?》一书中,提出了一种基于宇宙进化逻辑之上的元叙述。玛莎·努斯鲍姆在《培育人类》一书中则讲述了从古到今关于世界公民的故事。我并不是说所有这些叙述都是令人信服的;实际上,它们常常显得令人不可信和过于简单化,它们需要仔细的阅读,同时也必须经常受到创造性批评的挑战。这些包容的构架必定也会遭遇到生活实践的那些具体细节。然而,它们将受到批判这一事实决不意味着它们就一定是肤浅的。有些宏大的叙述远比另一

些更为令人信服。

与哈伯马斯的不顾文化上和其他方面的巨大分歧进行交流的论点相比,利奥塔德的关于一切宏大叙述均终结的似是而非的宏大叙述显然不那么令人信服。哈伯马斯一如既往地坚持跨越文化差异进行交流,这种主张显然受到经验证据的支持,即跨文化交流有时是可行的,它证明了在文化上有着巨大鸿沟的国家的代表之间可以进行谈判,同时也证明了在有着巨大差异的文化条件下产生出来的文学文本有时也能得到成功的翻译。

在利奥塔德的关于语言游戏具有不可比性和宏大的叙述终结的修辞中,显然带有决定论和悲观主义的色彩。如果存在着一种跨文化交际的心理需求的话,那么人们便企图设计排除一切实际困难使其可行的必要精神建构。毫无疑问,哈伯马斯也并非总是能使人信服,而且他的跨文化交际的概念也可以进一步改进。然而,如果我们参与利奥塔德的推理,我们就必定放弃所有企图跨越文化差异的共识。其结果将是,我们应当说服我们的政府中止一切外交关系,从联合国撤回自己的代表,再也不去参加关于人权问题的谈判;当我们求助于人文科学领域时,如果我们遵循利奥塔德的观点,我们就不应当再出席国际会议,放弃科学研究的跨文化效应的观念,并停止翻译他种文化的文本。但与其相反的却是,我们应当寻找社区的边界,因为在这之内我们仍然可以获得共识。最终我们还是会实践对世界有所危害的文化分离主义的。

如果遇到世界分裂的危险,知识分子就可以通过把事情澄清而作出自己的贡献。我们不应隐瞒这一点,也即正如金、努斯鲍姆以及其他许多人已经注意到的那样,有人对多元文化主义的概念作出了一种偏颇的、过于简单化的解释,因而,正如我前面所引证的,这一概念已变成了一种“弘扬差异……否定共同兴趣和理解、甚至否定对话和辩论的可能性、并把人们带到自己的族群之外的”政见。人们也许容易相信,主要在美国和加拿大这样的政见才

表面上存在着,但甚至在其他地方也可以见到那些最为严酷的现象,比如在前南斯拉夫、北爱尔兰以及巴斯克地区,更不用说非洲或中亚地区了。这种现象可以在基要主义(fundamentalist)的族群以及正统的马克思主义者中见到,那些人正在迅速地减少,但却留下了可供文化分离主义的辩护士们去仔细研究的一整套著述。利奥塔德本人曾是一位马克思主义者,他不承认任何整体化的概念,诸如无阶级的社会这类宏大的叙述,但他拒绝跨越文化障碍获得共识的尝试,因而他仍然想牢牢抓住阶级斗争所规定的有计划的分离主义。因此我们所得出的印象便是他的论点基本上仍是决定论和悲观主义的。

正如有人所说,多元文化主义的概念只是在一种跨越文化差异的启蒙辩论的视角中才具有意义。强调一种考虑到所有文化之共同因素的多元文化主义解释是可以自圆其说的。

我们关于文化的定义在这里也许有助于我们进一步的讨论。在所有的文化成规系统中,我们至少可以假设一种一切文化都共有的成规。这一也许可为所有文化都接受的成规便是:自己文化的基本宗旨是可以得到讨论、解释、辩护、重新思考,甚至批评和补充的。如果这样的辩论和批评全然不可行的话,那么同样在一个范围狭窄的层面上,相关的文化仅仅包含受到机械地考察的一套规则。这种文化实际上是僵死的。尽管文化一般不包括死板的规则,但却包括成规,也即行为规则,这些规则可以得到或多或少的人们原则上的赞同,同样,这些规则也可被具有不同性质的另一些规则所取代。我们权且将这种所有文化都共有的成规称为“自我解释的成规”。它具有一种重新解释和调整的功能。

各种文化之间的关联这个问题同样可以通过考察参与这些文化的人的本性来加以探讨。当然,有些人要比另一些人具有更多的关于自己的文化成规的知识,或者说比别人更清楚如何以及何时去考察这些成规,但所有的人都具有学习的能力。他们能够通过学

习了解成规及其应用。人类也具备语言能力,知道如何进行交际。人类还具备更多的普遍有用的本领,但是如果我们讨论文化问题,那么学习和交际的能力就是至关重要的。

有各种理由使我们相信,这种学习和交际的能力并不受制于我们所出生其中的文化体系。人们可以争辩,由于人类有着可与其阶级、种族、性别、文化或语言所规定的标准的角色相背离的能力,因而才具有人性。但这并非意味着人类有责任抛弃自己的族群所拥有的成规,也并非只有那些确实与自己的阶级、民族、性别、文化或语言相背离的人才能被称作“有人性”。这仅意味着所有的人都具有学习的能力,包括学习与本族群的文化相异的另一族群的文化成规的能力。这一立场与亨利·路易斯·盖茨的立场颇为一致,他在《松散的经典》一书中论证道:“任何极端好奇和有着一一定动机的人都有可能充分地掌握另一种文化,不管那种文化是否与自己的文化‘相异’。”^⑦

有充分的证据表明,人类并非全然受制于自己的出身条件:社会的动荡、迁徙、同化、性欲错乱、劝诫和皈依都是当代文化中颇为熟悉的现象,尽管有些文化比另一些更加鼓励这类事情。跨越阶级、种族、民族、性别以及语言的界限同时也意味着跨越文化的界限。

事实上,小范围的跨越文化界限也是我们的日常生活经验。我们对从家庭生活的文化转向工作环境的文化并再返回已经习惯了,或者说我们也习惯于转向进城用餐的文化,或某一特定的体育运动的文化,或阅读文化或音乐文化,或者说,旅行是要了解一个国家的文化。每一种文化都具有特定的一套成规,这些成规都可习得。

跨越文化界限也是我们常做的事,往往多少会带有一些后果。由于越来越多的旅行和交往机会,我们仿佛处在一个此时正跨越着几十年以前的文化边界上。因此,也许我们会想要知道横跨边界

的过程究竟意味着什么。当我们从一套文化成规转向另一套成规时将会发生什么？

拥有另一套成规并非意味着我们将失去自己的个性特征。成规是社会交往的工具，而掌握这些工具的自我在某种程度上却依然如故。介入常规知识和实践的变化之中的自我往往可以被设想为一种认知和情感的作用系统。尽管自我会遇到变化的过程，但他仍将拥有许多知识和经验，这些因素在一个较早的阶段决定着他的身份特征(identity)。身份的概念总是与一个特定的时刻和环境紧密关联的，自我也许可以在另一时刻或另一情境展现出不同的面目。然而，这些转变决不意味着个体的身份会被完全抹煞或得到重建，因为连接这些不同的身份之面目是得到记忆保证的。因此加入到另一套新的成规中并不意味着自我的全然丧失。

关键的一个要点是人为什么要去费力学习另一些成规？如果得不到明显的成果，人们就将停留在原有的自己熟悉的环境中。有些知识分子认为，知晓他种文化系统是有用和有益的，但是要说服别人也持这种信念则并非易事。如果人们费力去学习另一种文化的成规的话，他们将指望得到何种益处呢？他们如何才能被激励去努力学习那种文化呢？

文学艺术提供了一种好玩的学习方法，其益处在于知识和快乐，正如贺拉斯所指出的那样。就其本质特征而言，多元文化主义的辩论几乎总是专注社会关系的主题，专注内容而非形式。然而，文学方面的讨论同时也包括形式的方面并且专注于情感和态度。由于多元文化主义强调不可弥合的差异，因而关于它的政治辩论也许使我们过于分心，造成的结果便是我们容易忘记可以弥合这些差异的艺术手段的功能。罗莎·布莱德拉(Lothar Bredella)不无正确地构想，我们需要“艺术，以便防止我们被刻板僵化的现实概念所束缚，同时也不至于对别人的要求无动于衷”^⑥。如果包括文学在内的艺术能够具有那种效果，那么这种效果如何才能取得