

狮在华夏

——文化双向认识的策略问题

主编：王宾 阿让·热·比松



中山大学出版社

狮 在 华 夏

——文化双向认识的策略问题

王 宾

阿让·热·比松^{主编}

中山大学出版社

1993年6月

内容摘要

本论文集收入国际文化研究会第四次学术讨论会的大部分论文，中心议题是文化交流中双向认识的策略问题。

全书分为：语言、文学与文化；哲学、科学、宗教与文化；历史、社会民族与文化等内容。从不同学科、不同侧面探讨文化双向认识的策略问题。

狮 在 华 夏

——文化双向认识的策略问题

王 宾

阿让·热·比松 主编

责任编辑 李玉杏 封面设计 朱霭华

责任技编 黄少伟 责任校对 李 嘉

*

中山大学出版社出版发行

广东省新华书店经销

中山大学印刷厂电脑排版

南海系列印刷公司印刷

850×1168 毫米 32 开本 9.25 印张 23 万字

1993 年 6 月第 1 版 1993 年 6 月第 1 次印刷

印数 1000 册

*

登记证号(粤)第 11 号

ISBN7-306-00720-3
G·150 定价 13.00 元

目 录

文化双向认识的策略问题——代《序》	(1)
迎接新的文化转型时期	(33)
“单行道、错位、定位”和比较研究	(42)
概念困惑、不可译性及弥补手段	(53)
误译：不同文化间的误解与误释	(63)
中西文学中对修辞之比较	(67)
“伊甸园”和“大观园”	(74)
灵感说与文化差异	(84)
梦境、幻境和透视角度	(95)
理解异质文化的可能性与局限性	
——对第三世界“前卫艺术”前景的考察	(99)
中西艺术中的“真实”观	(111)
法国文学的东方边界	(120)
汉语交际程式探源	(121)
中英混合语之社会意义和文化功能	(125)
汉、法成语的色彩词 与中、法文化差异	(133)
狮在华夏——一个跨文化现象的历史考察	(135)
文化的双向选择——印度佛教输入中国的考察	(151)
中国文化的非宗教化与泛宗教化	(158)
家族研究与社会科学中国化	(172)
基督教文化对近代中国社会进程的推进	(184)

说“目”	(186)
知识分子理想人格的比较研究	(191)
人口行为与文化差异	(214)
文化的同一和差异对历史发展的影响	(226)
 论科学模式	 (231)
叩响中国大门——传教士的人类学研究	(247)
描绘他人——中国在革命前法国的形象	(257)
种族边界——差异的感知与认同	(264)
个人主义与集体主义	(271)
自我表现与边界游戏	(274)
价值观念与价值体系	(276)
在中法合作中异质文化间的冲撞	(280)

文化双向认识的策略问题

——代《序》

王 宾

(一)

承认原始文化与现代文化的平等关系,是20世纪欧洲文化人类学一大进步。但是,顽固地站在欧洲文化的立场来审视和评估非欧洲文化,也是二十世纪欧洲文化人类学的重要特征。这种理论上的相对主义与实践中奉行的“普遍主义”相结合,构成了欧洲乃至整个西方文化学术界的主流,被广义地称为“单向文化人类学”。在当今法国以及整个欧洲,结构主义人类学创始人列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss)是“单向文化人类学”的火车头。以哲学理性主义和科学的结构分析为中介,“欧洲文化中心论”改头换面,以“普遍主义”的形式走向全世界。

“不和谐”之音在欧洲时起时伏,但并未形成气候。零星的反抗往往被视为“旁门左道”,甚至扣上“背叛文化人类学”的帽子。1987年,经过反复酝酿,一批来自不同学科的欧洲学者与来自第三世界的学者联手合作,公开另立门户。他们意味深长地挑选了欧共体总部所在地布鲁塞尔来召开第一届跨文化国际研讨会,成立了常设协调机构TRANSCULTURA,宣布“双向文化人类学”派的诞生(Reciprocal Anthropology)。成立后的第一件事,是邀请非欧洲人去欧洲实地考察并点评欧洲文化。被邀请者有第一

次出国门的亚洲学者，也有在学术界看来是近乎文盲的非洲民间艺人。对传统“单向文化人类学”来讲，这一打破常规之举，仅象征意义而言也是一种无法容忍的背叛。TRANSCULTURA 的挑战开始了。

TRANSCULTURA 倡导的“双向文化人类学”派认为“文化沟通是一种相互认识和承认的过程，而打着“普遍主义”旗号的“欧洲文化中心”观和它所派生的“单向文化人类学”是相互性的一大障碍。诚如当代美国史学家柯文所言：从近代至当代，欧洲乃至整个西方“从来没有从外界来观察自己，”而“被囚禁在自己的近代经验的狭隘牢笼中，幻想去了解并解释非西方社会……”^①，“双向文化人类学”并不主张文化相对论，而是要在文化的相对性和普遍性之间寻求一种动态的平衡，以超越狭隘的种族中心观。政治和外交方面的“求同存异”并不能解决文化意义上的相对与普遍的矛盾。任何人无法超越自身的传统，以此为出发点去“求同”潜伏着危险。“普遍”应理解为在差异中求和谐。“和而不同”与“同而不和”，不仅仅是君子与小人之分（孔子），而且是真“普遍”与假“普遍”之别。与其“存异”，不如“寻异”和“释异”以求互补。“双向文化人类学”不仅重视传统与现代的关系，传统在当代的再现即“活的传统”，而且提倡在不同文化双向往来和相互认识的上下文中来考察那种关系。参照是互为参照，是视角之交叉和综合。要防止“互补”沦为“替代”。

“双向文化人类学”是广义的人类学。为研究人类自身，它不能有任何学科性门户之见。几年来，TRANSCULTURA 在社会和人文各学科之间促成广泛合作关系，在科学和人文之间开展沟通性对话。因此，参加“双向人类学”活动的学者的学科背景相当广泛：人类学，社会学，语言学，文学，历史，哲学，宗教神学，音乐和绘画艺术，建筑设计，符号学，数学，生物学，等等。为了协调不同学科的方法和关注热点，我们提出了所谓“边界线”的

问题(frontiers),希望通过问题之探讨而求得一个大致共同认可的跨文化跨学科的策略。“边界线”不是国土意义上的分界,而是一种关系走向,指不同文化圈之间的分隔和关联。它呈交叉走向,“你中有我,我中有你”不可避免,“异”中显出“同”,“同”包含了“异”。它又指向自然科学与社会人文各学科之间的区别和联系,反对将科学和人文绝然对立。按英文语义,“边界线”也是“已知”与“未知”的分野和过渡。“边界线”可从后移从而扩大认识的视野,但“边界线”永远存在,因而文化沟通永无止境。凡以语言为媒介的沟通一定要运用概念。概念从属于特定的语言文化体系,同时又离不开特定的学科的上下文。在探测“边界线”的走向、交叉范围和它对特定领域的保护作用和自我封闭作用时,概念运用的问题特别突出。文化间的误解或误释,往往是概念的误解或误释。双向文化认识的策略探究,不可避免地要在语言层面展开。

1991年3月,TRANSCULTURA以“双向认识的策略”为中心议题,与中山大学合作,第一次在中国召开跨文化国际研讨会。呈现在读者面前的这本书便是学者们提交大会的部分论文汇集。为广开言路,“双向认识的策略”仅仅作作为筹委会的建议而提出,学者们仍可以离开“策略”而就文化沟通问题畅所欲言。但是,细心的读者不难发现,在不少文化比较研究的论文中都隐含着“策略”的问题。“策略”不等于方法,各个学科都有自己的方法论。它是指某种原则,用以协调或在一定程度上约束方法。由于纯技术的原因,部分学者的论文仅登载摘要。全书以蔡鸿生教授的大会发言《狮在华夏》为正题,因为狮在中国的历史命运正好再现了“双向文化人类学”所关心的一种复杂而有趣的文化交流过程,是确立认识策略的出发点。论文集由笔者和TRANSCULTURA主席阿让·热比松博士共同筛选、整理和编辑。按过去合作的惯例,我们要站在“双向文化人类学”的立场,对各位作者提出的不同

观点作出积极的回应并提出一些探索性存疑。回应和存疑以《序》的形式完成，围绕最初拟定的大会中心议题展开，于是便有了本文的题目和全书的副题。

阿让·热·比松博士委托我撰写此《序》。我们共同商议，希望在“文化双向认识策略”的题目下，结合中西文化沟通的实际，向中国学术界和广大读者介绍 TRANSCULTURA 的基本立场和观点以听取批评意见。限于议题和篇幅，回应和存疑只能围绕几篇与策略直接相关的论文展开。面对不同的观点，我们一贯的态度是注意论者提出的新问题，而不是他们对问题作出的结论。柏拉图的结论，两千多年来一直是批判的靶子；柏拉图提出的问题，如哲学的共相问题，灵感的来源问题，艺术与哲学的关系问题，艺术与政治的关系问题，等等，至今还是讨论的议题，其深度和魅力不减于当年。任何结论都受时空的限制，而问题（包括隐含在错误或正确结论中的问题）却能帮助我们跨越时间的长河，开拓空间的视野。回应是对问题的回应，存疑是对问题之问题的存疑。希望中国学术界的朋友和广大读者也能以此态度来对本文和全书提出批评意见。至于说“策略”，坦率而言，在 TRANSCULTURA 内部尚未达成一致的看发，也许永远不会，但这也不一定是坏事。统一的观点往往潜伏着自我设限的危险。因此，下面提出的种种看法，在很大程度上是笔者个人的见解，与阿让·热比松博士的观点可能一致，也可能有出入。一句老话：文责自负。此原则也适用于本书所收的各篇文章。

（二）

“概念困惑”是双向认识过程中无法回避的问题，也是作为暗喻的“边界线”之不确定性在思维层面的抽象。它涉及的学科相当广，表现形式也错综复杂。区铨教授从翻译的角度切入并加以

界定：“由于原文概念的意思与译文语言中被认为是相对应的意思有差异而在理解和翻译过程中引起的困惑。”为清晰起见，他诉诸直观，图解了四种常见的“困惑”。前三种虚实两线包容或相交，类似形式逻辑所划分的概念之间的“从属关系”和“交叉关系”。第四种“困惑”，虚实两域完全分离，似乎无关系可言，也就没有对应的概念了。为克服“困惑”产生的“不可译性”，他从四个方面来描述翻译过程的一般模式，以确定“困惑”的具体原因，然后提出了“至少有六种”重构手段，帮助“转化”或“规避”从而变“不可译”为“可译”。他提出的问题之重要性超越了翻译本身，因为在以语言为基本物质载体的异质文化沟通过程中，各种“困惑”最后都往往落实到翻译问题上。对特定文化体系的理解或诠释，也是一种广义的翻译。区铎教授全文的逻辑结论是：“边界线”可以超越，“困惑”可以克服，随着“不可译”之“转化”或“规避”，异质文化之间的沟通完全可能。编者对几位中方学者的回应和存疑，将围绕区铎教授文中的两个中心概念展开：“概念困惑”和“不可译性”。

是否所有的“不可译性”都可以转化？答案恐怕取决于对“概念”一词的理解。区文转引了符号学鼻祖索绪尔的那幅著名的图例。索绪尔把“所指”等同于概念，而“能指”则指纯语言因素所唤起的“语音图像”（sound—image）。这种形式主义划分突出了语言，却冲淡了概念本身的二重性。概念是对具体经验的抽象，任何概念都是经验性的概念。因此，作为抽象的概念，一方面有形式逻辑上严格规定的内涵和外延，它仅仅存在于思维之中；另一方面，概念在现实生活中又离不开经验性素材，以殊相形式独立于思维而存在。作为理性主义者的索绪尔直到当代的乔姆斯基，他们更关心的是前者，而问题恰恰出在这里。因为在翻译或诠释概念以沟通不同文化体系之间的理解时，我们首先应该考虑的是经验性内容，而不是抽象的“所指符号”——作为概念的“所

指”。一旦脱离经验内容，它就被架空了。把“精神文明”不假思索地译为“spiritual civilization”，就犯了这个错误。这个错误又是双重的：一方面，它忽略了“精神文明”在中国大陆具有的确定性的经验内容；另一方面，它又忽略了“spiritual civilization”在英文中作为抽象的“所指符号”在形式逻辑意义上的内涵和外延。这是用误译来克服“不可译性”。百年来，我们在借用西方概念来描述中国经验生活实际时，犯了多少类似的错误从而组构了一幅虚幻的文化普遍性蓝图，是值得认真清理一下的。当然，这不等于说如果甲文化体系的某种经验内容在乙文化体系内不存在的话，抽象出来的概念就“不可译”。人是理性动物，没有直接经验过的不等于不能认识和理解。只要较准确地理解了某种经验内容，就可以借助重构手段变“不可译”为“可译”。但是，经验内容应界定为认识论意义上的经验内容，是知识的组成部分。区铁教授所论“不可译”，无论是“相对”还是“绝对”，均指向这种认识论意义上的知识。由此得出第一个结论：作为经验知识形式的概念是可译的。

但是，概念并不完全等于知识。前者的功能含盖面比后者宽。诗歌中的词或词组也是概念。它不仅提供知识，更重要的是唤起美感。美感因人而异，不像知识总有一个客观标准。这种因人而异的美感，不仅仅取决于诗歌蕴含的经验性内容（这是可以间接把握的），而且受制于纯形式的“能指符号”在空间的排列（图像）和时间顺序（声音之先后），这是无法间接把握的。将一首莎士比亚“商籁诗”的美感准确地传译给中国读者，可能吗？且不论译者所体会的美感会因人而异，就算莎翁本人精通汉语并兼任翻译，他除了要克服“所指符号”（即索绪尔所言“概念”）创造的“意象”（image）背后的文化和历史的差异（属经验性内容，传译时的回旋余地大大小于非诗歌文体），还必须把英文中非经验性的纯语音因素即“能指符号”之形式上的排列所直接唤起的快

感和联想，通过汉语像形文字传达出来。这显然是不可能的。翻译或诠释一定要转换“能指符号”，如果不能随意转换，还有什么路可走？第二个结论是：作为美感形式的概念是不可译的。

由于作为美感形式的概念不可传译，隐含在美感形式中的知识能否传译也成了问题。“床前明月光，疑是地上霜，举头望明月，低头思故乡。”就经验性内容而言，翻译有何难？且慢！谁的床？几张床？谁“疑”而“举头望”和“低头思”？几个人？几张床？什么时候（过去或当下）？这些问题，中国读者在读诗时不会亦不必考虑，在译成西文时却不可避免。麻烦在于：无论译文取单数或复数，都会破坏原诗在思想和艺术两方面的含混性。这里所涉及的远远不止语法形式的差异。从根本上讲，是两种思维模式和情感表达方式在艺术层面的再现。再看：“众鸟高飞尽，孤云独去闲，相看两不厌，只有敬亭山。”语法上“数”的问题不存在了。“两”指谁呢？一方当然是“山”，另一方呢？英译为照顾英语表达习惯——实则是深层的文化心理，添加了一个“我”字。^②殊不知，这个基于二元对立的知性的“我”的概念（Knowing “self”），向英语读者传译了一种李白诗中并没有的知识，而诗人要借美感形式来表达的某种特定的知识却在传译过程中失落了。上述经验性内容或知识，用哲理语言和分析方法不难转述。一旦溶入美感形式就“短路”了。中国文化难于走向世界（尤其是西方），很重要的一个原因是中国式的智慧和知识往往与美感的形式难解难分，用当代汉语转述（这是一种翻译）再用西方概念去分类重构（又是一种翻译），能不走样？第三个结论：隐含在美感形式中的作为知识的概念，往往是不可译的。

两种“不可译性”，自然引出一种悲观的结论：异质文化的沟通，在某些方面是不可能的。人创造了语言，语言反过来限制了人。人无法超越“语言的牢笼”，而“不可译性”正是这“牢笼”造成的。当然，多掌握一种语言就多了的一块自由的天地，但也

多了一个“牢笼”。对绝大多数靠译文来了解对方的人来说，沟通始终是个难题，“边界线”无法超越。从积极方面看，正是这种不可超越的“边界线”保护了特定文化的特殊性，民族文化认同遂成为可能。

“不可译性”是客观存在，沟通的难题却并不全由“不可译性”造成。分析还要从“概念困惑”的主观原因入手。如前所述，区铁教授列举的前三种“困惑”再现了概念之间的两种必须仔细疏的逻辑关系。可是，在理解和传译过程中，形式逻辑的“从属”和“交叉”关系被推到后景，因为思维首先面对的是彼此间无任何内在关联的纯语言因素，而翻译又往往被片面理解为在两种“语言游戏”规则之间寻找对应物，从而不期然而然地转到了形式逻辑所规定的“同一关系”。人类对普遍性的执着追求，再加上那些令人神往却又无法准确界定的“通感”、“共感”之类的心理学“奇迹”，无不加剧了“同一化”趋势。“神思”与“imagination”（想象）之间的“从属关系”，“兴”与“inspiration”（灵感）或“association”（联想）之间的“交叉关系”，是客观存在，并不随译者的主观理解而转移。由于主观的原因，“交叉”和“从属”都归于“同一”，结果是一个概念兼并了另一个概念。刘志伟先生在《家族研究与社会科学中国化》一文中分析了这种概念兼并给中国家族制度研究带来的弊端和困境。他强调，要把“实证性和分析性”的科学方法（这是从西方引进的）与“建构关于中国研究的概念体系”区别开来，这样才能完成“社会科学中国化”。至于说能不能避开传统中国文化基本范畴难以靠逻辑抽象来驾驭之难题，争议性颇大。笔者此处要强调的不是重构的可能性——这是无法否定的，只有大小之分；而是“同一化”的危险性——这并没有引起充分重视。它无异于用一种文化的知识成份去取代另一种文化的知识成份。在中西文化交流过程中，许多概念不就是这样造出来的吗？

概念兼并不仅仅通过直接翻译，更多是通过诠释来完成。例如：不少西方汉学家基于“二元对立”的认知模式，将传统中国文化阴阳理论解释为“二元论”。以“二项对立式”（binary opposite）为基本分析手段的结构主义也将《周易》纳入其“结构主义等级制”（sturctural hierarchy）。戴镛龄教授的文章从音韵分析入手，批驳了上述误见。又如：近年来国人动辄按西方“人治/法治”二分法来剖析传统中国政治结构和运作。拙文则认为它掩盖了中国独有的利弊参半的统治模式——“德治”（也有人称“礼治”，但“礼”是外在的，它包含了一种广义的“制”，法律规范也是“礼”）在政治和伦理纠缠一起的中国文化体系里，只讲用“法治”来替代“人治”而不讲“德治”，是行不通的。

在涉及策略问题的讨论中，孙景尧教授的文章独树一格。他关心的是“错位”而不是“困惑”。他从结构分析入手来梳理文化交流过程中复杂的“概念错位”现象，用佛语“因缘”来描述同一文化体系内各个成份之间的关系。这是一种既有时间先后顺序的线性的“因果关系”，又有在同一空间内的相对独立即超越了因果律的“依存关系”。他所强调的无外乎是我们常说的“文化背景”或“文化的上下文”。他不用“上下文”，可能是因为在传统西方的理解中，“上下文”往往按机械力学的因果性来确定关系；而在传统中国的理解中，“上下文”常常不受因果律限制，更多的是互为因果的有机性。两者都不可偏废，合到一起只好用“因缘结构”来指代了。每一个成份，都被定位在一个时空纵横交错的体系网上，形成“一即一切，一切即一”的“因缘结构”。这种对关系的描述显然比泛泛而论“上下文”要精细得多，它对“一与多”（西方）或者“部份与整体”（东方）之关系的规范，有助于我们跳出形式逻辑的界限去理解概念的内涵和外延的复杂性。文化交流，起码要面对两种不同的“因缘结构”。如果从中西两个结构中各抽出一个成份相比较，很可能相近甚至雷同，如放回到各

自的“因缘结构”的定位点上去，却会显得彼此风马牛不相及。他以“叙事文类”为例，它“在西方文化体系中被定位于文学学科”，“在中国则被错位进了历史。”说有吧，都有——抽出来比较；说无吧，都无——放回去对比。推而广之，孤立地比较两个成份，无论多么相似，“而从中西文化体系的总视野审视，则它们彼此都在错位，而且这种错位，还涉及到由因缘关联决定的被错位成份同其他成份间的错位。”因此，单一“因缘结构”的“一即一切，一切即一”变成了不同“因缘结构”之间的“一即非一切，一切即非一”。按此理解，“错位”不再指传译过程中概念内涵的转移，因为这往往是主观原因造成的；而是指同一个概念在不同的文化上下文中因定位点不同所出现的不同内涵，这是客观原因造成的。鉴于此，任何一个成份，如要进入另一个“因缘结构”，非“错位”不能“入境”。孙先生举了不少中国文化吸收外来成分时“错位”的实例，很有说服力。存疑的问题是：吸收西方文化的成份，免不了要“错位”，但“吸收”是人去吸收，主观性一定会介入。吸收乃是一种创造，而主观性创造一定要与诠释某一特定的“因缘结构”区分开，不理顺关系，“双向文化人类学”就有可能退回到“单向”的旧道。这一问题，留待本节最后一部分再详细论述。

如何解决“错位”问题呢？孙景尧教授转述并发挥了钱钟书先生提出的“仿佛国际货币中有兑换率”的做法，“对二者作等值‘折合’方能见同见异，从而进行如康德所说的按‘分殊原则’或‘合并原则’的理性比较，”以克服中国人过去搞的那种‘格义’和‘合本’的感知比较方法。“兑换折合”的具体过程如何？孙先生语焉不详。纵观全文，我的理解是：要“分殊”（specify），就要把被考察的成份置于它原来的“因缘结构”的定点处以确定它的意义和功能；“合并”（aggregate）指当转换到另一个“因缘结构”时，要考虑该结构的全部纵横关系网，以重新确定此成份的定点处。这样，就完成了一种意义和功能发生了一定变化的“兑换折合”。通

俗讲，仍然是从甲“上下文”过渡到乙“上下文”的问题。但是，文化双问认识面临的难题并没有解决，因为：（1）从客观方面看，某一文化成份在它所从属的“因缘结构”或上下文中有有一个定点，但两个结构相遇，会不会出现定点无定处？《文心雕龙》的“神思”综合了情感和理智，在汉语中只有一个定点。转到西文中，能“一分为二”定到“想象”和“思考”两个点上吗？翻译时可以加注释来说明，要定点就困难了。因为如果把“神思”一切为二，那就不再是一个客观存在和容许的“错位”问题（如西方文学中的叙事文类“错位”进入了中国的史学），而是“神思”概念的瓦解。又如“individualism”（“个体本位”或“个体主义”），在作为整体的西方文化体系内很难找到一个定位点，没有一个整一划齐的界定，因为意大利、法国、德国、英国、美国都有各自的“个体主义”。差别之大，“个体主义”在德国的“因缘结构”内可以通向“国家主义”乃至走到纳粹，在英国的“因缘结构”内则与“妥协”原则相通，在美国可以把最保守的清教伦理和最开放的“换妻俱乐部”溶为一炉，在意大利可以使全国人民不承认有什么东西可以作为民族的文化认同标志。（国际性足球比赛是唯一例外的认同机会。）即使抽出各种“个体本位”核心价值观的共同点，也还要应付政治的、经济的、宗教的、伦理的、认识论的和方法论的“个体本位”之变体。就方法论而言，马克思的《资本论》基本上是“个体本位”，即从微观（剩余价值）到宏观（整个资本主义社会），而它不共戴天的敌人却是政治的和经济的“个体本位”。^③要定到一个点上是不可能的。（2）从主观方面看，问题更大。“分殊”和“合并”是人去做，人无法超越自己赖以生存的“因缘结构”。那么，如何保证中国人在“分殊”过程中能将某一成份（观察对象）准确地置于西方“因缘结构”而不会制造人为的“错位”呢？人的视野又被他所在的定点局限住。那么，又如何保证一个中国人可以从宏观上把握住自己的“因缘结构”，从而在“合

并”过程中能确定某一成份进入汉语后应重置的点而不会制造另一种人为的“错位”呢？这一担心可不是多余的。近十年来，有不少令人啼笑皆非的议题频频出现在各种学术刊物上，如：“中国十大悲剧”、“中西悲剧比较”、“中西史诗比较”，等等。在大众传媒中则有“苏州——东方的威尼斯”，“杭州也有一座比萨斜塔”，等等。连莎士比亚的嫡系后代也不敢在“英国悲剧”的题目下做文章——因为这个概念是虚假的，不成立，而我们却敢扩大到中西之间。笔者三访威尼斯，左看右看，也找不出一丝一毫苏州的模样。奇怪的是为什么法国人不说“凡尔赛宫——法国的颐和园”？为什么荷兰人不说“阿姆斯特丹——荷兰的威尼斯”？（比起苏州，阿姆斯特丹倒真有那么一点点像威尼斯）这种“错位”，要纠正就难了，因为制造者们不承认是“错位”，他们自有一套“分殊”和“合并”的原则。

如果有人批评（实际上已经有了）笔者对沟通的广度和深度持相当保守的态度，那么读了乐黛云教授的文章便会耳目一新，精神重振。《迎接新的文化转型时期》一文的字里行间充溢着对未来的乐观，使人感到一种压抑不住的创造冲动。笔者倾向于将某一文化“文本”当作一个被观察的独立客体，将形成“文本”的时空外因暂时悬挂（但不排除必要的牵连），希冀通过主体对“文本”的认识或反思来揭示不同“文本”之间的差异。面对不同“文本”之间的不可通约性和必须设法沟通这一对悖论或者说“二律背反”，行文中难免会流露出对理论困境的淡淡悲哀。乐先生不同，她将“文本”看成一种不断发展，永远在形成的“将来之物”，而不是定点在“因缘结构”网中某一处的“已成之物”。这一视角大转换不仅导致完全不同的策略和心态，而且有可能使我在前面提出的种种存疑问题变成非科学的“假问题”。不断发展靠什么？“认同”和“离异”两种作用。乐先生特别强调“离异”。它指主体“在一定时期内，对主流文化否定和怀疑，打乱既成规范