

环太平洋地区
文化与文学交流学术研讨会
论文集

天津师范大学中文系编



ENHUAYUWENXUEJIAOLIU

天津古籍出版社

目 录

世界的现代化

——在环太平洋地区文化与文学交流国际

学术研讨会开幕式上的讲话……………〔中国〕朱维之（1）

语言行为与“前交流”文化形态 ……〔中国〕刘顺利（3）

走向一种对话理论

——由“交往理性”看比较文学 ……〔中国〕曹卫东（10）

文化壁垒、文化传统、文化阐释

——关于跨文化交流中的误读及其出路问题

……………〔中国〕陈跃红（24）

再现与表现的相互离存与统一 ……〔中国〕许桂亭（43）

世纪之交的比较文学研究 ……〔中国〕张学海（57）

环太平洋地区文化与文学交流的历史、

现实与展望 ……〔韩国〕赵龙沂（69）

浅谈中古时期太平洋区域语言与哲学思想

交流中的一些问题

……………〔越南〕邢青梨著 〔中国〕卢蔚秋译（79）

新儒学在中国及日本〔日本〕竺 珉 (84)

迎接二十一世纪亚太地区的新文化与

新文学〔中国〕李 岫 (92)

韩、日、汉语共通语根初探

.....〔韩国〕平容泰著〔中国〕王晓平译 (102)

关于古代汉文在万叶和歌中的异化问题

.....〔中国〕梁继国 (115)

论日语的暧昧性〔中国〕钟玉秀 (131)

八世纪日中文化交流的一个事例

.....〔日本〕后藤昭雄著〔中国〕王晓平译 (143)

《源氏物语》里的孝与不孝

——从与《史记》的关系谈起

.....〔日本〕田中隆昭著〔中国〕王晓平译 (161)

中国文学在越南文学发展进程中的

历史地位〔越南〕陈廷史 (180)

与字喃文学比较中的越南汉语文学

.....〔越南〕裴维新著〔中国〕卢蔚秋译 (186)

文化传播与中越诗缘〔中国〕孟昭毅 卢蔚秋 (194)

“青山一发”渡扶桑

——为森鸥外汉诗中的一个比喻溯源〔中国〕陈生保 (210)

赤绳故事〔日本〕古田岛洋介 (219)

鲁迅的《野草》和与谢野晶子的《野草》

——围绕《晨报副刊》刊登的诗〔日本〕秋吉牧 (233)

二十世纪中国文学西播大势〔中国〕周发祥 (247)

现当代环太平洋地区中国赋文学研究的

- 回顾与展望 [中国] 何新文 (265)
- 世界文学格局中的中国新时期文学 [中国] 王如青 (279)
- 论前苏联对中国新时期文学的接受
- 与研究 [中国] 李逸津 (287)
- 中岛敦与中国文学 [中国] 孟庆枢 (300)
- 清水凯夫与新文选学 [中国] 宋绪连 (313)
- 《诗经》文化人类学阐释的得与失 [中国] 王晓平 (327)

中古时期东亚地区汉字的地位与地中海

- 地区拉丁文地位的比较
- [越南]阮文环著 [中国] 卢蔚秋译 (344)
- 海明威、托尔斯泰与战争主题 [中国] 克冰 (349)
- 自然主义文学：日本与中国 [中国] 何文林 (362)
- 从“五味”论中日文化的差异
- 中日饮食文化对比研究之一 [中国] 陈亦文 顾明耀 (376)
- 神话——民族文化的根 [中国] 何文楨 (386)
- 泰华家庭小说的文化思考 [中国] 任兆胜 (398)

国际交流呼唤跨文化跨学科的共同研究

- 环太平洋地区文化与文学交流国际学术
- 研讨会综述 钟 闻 (410)
- 后 记 (415)

世界的现代化

——在环太平洋地区文化与文学交流
国际学术研讨会开幕式上的讲话

〔中国〕朱维之

女士们，先生们！

今天在天津开环太平洋地区文化、文学交流国际学术讨论会，我心里非常激动。

人类文化的发展、壮大，是靠交流得来的。古代交通不便，各民族就近和邻国交流，由小而大；到了今天交通便利了，天涯若比邻，文化交流范围也扩大到东方和西方的世界性的交流了。

文化交流，文学交流，不仅仅是交换礼物，作为纪念。更重要的是心心相印，结成婚姻，产生新的文化。古代中国和印度的文化交流，产生了中国的新佛教，影响远超过印度的，单就翻译的佛经看，远比印度更完备，更丰富，影响更大。到了唐代，日本派了大量的“留学僧”来学习中国的新佛教。魏晋以后的中国文学，受佛教的影响而产生了新的中国文学，如唐、宋的诗、词，元、明、清的小说、戏剧。这些，今天被视为中国古典文学的正宗，原来是中印文化交流产生的宁馨儿。

同样，古代的希腊文化和希伯来文化，因在公元前最后300年的“希腊化运动”使二希文化全面交流，结果产生了基督教新文化，也就是欧洲的新文化，在中古时期一千数百年中，成了欧洲文化的统治者，其势力至今犹存。今天，一部分人认为基督教是老掉牙的旧文化，尼采甚至发出“上帝已死”的讣文；但它正是近二千年前二希文化交流的新生儿，二千年来指引着西方文化的向导。

今天，我们这个国际学术讨论会，是东方和西方文化的交流会，于礼物交换之外，也有一个更远大的前景，就是东、西方文化结合而产生的胖娃娃。这个胖娃娃是什么呢？现在还难预料，姑且名之为“世界的现代化”。什么是“现代化”？它不是西方化，也不是东方化，而是东、西文化相结合而产生的新文化。其中有东方精神文明的特长，也有西方物质文明的特长。能使世界人类活得更幸福的生活方式，拥有无限丰富的生活资料，和繁荣的文化。

现在，我们已经听到21世纪的脚步声了。好多有识见的人预料21世纪是太平洋的世纪。意味着环太平洋地区的经济将跑到世界的前头去，这个地区的文化将蓬勃发展，文化交流、结合的胖娃娃将产生在这个地区。

因此，我祝这个讨论会将圆满成功，祝与会朋友身体健康，始终精神饱满！谢谢大家！

（作者为南开大学教授）

语言行为与“前交流”文化形态

〔中国〕刘顺利

考诸文化发展史，“文化加速度”（Cultural Acceleration）除了技术和物质文化的积累之外，交流（Communication）的因素也在很大程度上决定着文化变化中的增长率（Rate of Increase）。这里我们不妨回忆一下文化人类学诸前贤对人类历史的区分。美国的摩根（Henry Lewis Morgan, 1818~1881）在《古代社会》（Ancient Society, 1877）一书中，把社会形态划分为“蒙昧”、“野蛮”和“文明”三个阶段。英国的弗雷泽（James Frazer, 1854~1941）在其文化人类学巨著《金枝》（The Golden Bough）一书中把“巫术—宗教—科学”作为人类超自然行为的一个普遍模式，则恐怕与摩根之说是同出一辙了。尽管摩根、弗雷泽之说有单线进化论之嫌，然而人类学鼻祖泰勒（Edward B. Tylor, 1832~1917）早在《原始文化》（Primitive Culture, 1871）一书中便把人类信仰归纳为由“泛灵论”（Animism）到“多神教”（Polytheism）再到“一神教”（Monotheism）的过程。直到晚近的“新进化论者”英国的柴尔伍德（V.G. Childe, 1892~1957），至以“能量”（Energy）为标尺来衡量不

同的社会发展阶段，也仍与上述三位大师的说法有异曲同工之妙。他说所谓能量，是每一社会内某一时期个人消耗能量的总数。据此我们可以制订出人类进化程度的高低。例如由人力到兽力，再到机器再到原子能，能量运用不断变化，文化也就一个一个地出现了新阶段。柴氏所说“人力”时期，分别与泰勒的“泛灵论”、弗雷泽的“巫术”、摩根的“蒙昧”时代相对应。这一时期是交流的准备阶段，由于地理条件的限制，以及其他方面的制约，这时的人们还不可能进行大规模的文化交流，故此我以为此阶段可称作“前交流”（Before-Communication）时期。

然而这一说又会有过分追求“通则”（Nomothetic）的嫌疑。的确，作为文化研究，原本应在“个案”（Idiographic）上下功夫。但这并不影响我们对“前交流”文化形态的界说。

文化自然会在交流与传播中得到发展。但决不是如施密特（Wilhelm Schmidt, 1868~1954）神父等人所说的，全世界的各种文化都是由古埃及传播出来的。事实上，在描绘“前交流”文化形态时，我们不妨引用德国文化人类学家B·巴斯蒂安（B. Bastian, 1826~1905）的提法：人类由于具有心理上的一致性，所以尽管人群分布于不同的地区，地理环境不同，但他们都会产生大致相同的“基本概念”（Elementary Ideas）。也正因为如此，彼此毫无交流可言（例如在古代，远隔高山或大洋，通常就会成为交流的不可逾越的障碍。公元前21世纪的中国与南美便是如此。）的文化形态却惊人地类似也就不奇怪了。按照“文化加速度”理论，我们可以推知，不同文化模式只是在“野蛮”阶段以后才形成的。在此之前的“蒙昧”时期，世界各地的文化形态是区别不大的。或者说也可以说，

“加速度”的起始阶段是相差不多的。此时的“交流”之所以要称为“前交流”，是因为当时的人们主要还停留在与自然和自我心灵的“交流”阶段。例如对于冯登史坦能男爵（Baron Von dlen Steinen）在1890年左右于南美亚马逊河考察时，发现巴西中部波若若（Bororo）印地安人宣称自己是红鸚鵡这一事实，法国的列维·布留尔（Levy-Bruhl）就发表了如下的议论：

波若若人……自称为红鸚鵡，这并不仅在表示他们在死后会变成红鸚鵡，也不是说鸚鵡是变了形的波若若人，应该受到象族人一样的待遇。这完全是另外一回事……也不是他们给自己取了这样的名字，也不是主张他们和鸚鵡之间有什么关系存在。他们藉此想表达的是一种完全而真实的“同一性”（Identity）。他们可以同时是人类，也是那种红羽毛的鸟。冯登史坦能认为这是不可能的，但对土著受到“互渗律”（Law of Participation）支配的心智而言，这并没有什么困难。所以具有这类集体表征的图腾性社会，都包含有彼此相同的同一性，使图腾群体的个别成员均与其图腾相认同。

（How Natives Think, p62, 1910）

波若若人分不清鸚鵡和“我”的区分。这种情况和我国汉代画像砖上所遗留伏羲女娲人身而蛇尾的图形在语言行为上是一致的。倘若我们承认维特根斯坦（L. Wittgenstein）所说“操持一种语言乃是一个整体行为的一部分，或说是一种生活的形式”（Philosophical Investigation p.23）的说法是对的，那么我们还必须承认，原始人所做的这些语言游戏（La-

nguage Game)是与当时的思维、行为甚至环境相一致的。我们可以相信,当一个波若若印地安人说“我是鸚鵡”时,他的思维模式与唱“燕燕往飞”的殷民,与古埃及的圣甲虫克卜利的说法,甚古奥林匹斯山上的“潘”神并无什么太大的差别。思维是对于环境的确认与理解,并在适应的过程中得到调整,然后才表现为语言行动。所以咒语除了具有宣言性(Declaratory)、表现性(Performative)之外,还具有组织性。《礼记·郊特牲》中的“土返其宅,水归其壑,昆虫勿作,草木归其泽”中的宣言性和表现性都是极为明显的,整个仪式中的组织性也不可谓不明显。

思维也是对人类自身与环境作用的确认。美国恩柏夫妇《文化的变异》(辽宁人民出版社中译本)中,就白种人的高个头与爱斯基摩人的矮个头作了比较。他们说,假如白种人也生活于极地地区,那么他们这些高个子的人会宁愿是矮个头,因为这样便会少丧失许多热量,且更容易活动。关于这一点,文化研究中的“功能论”者(Functionalist)英国的马林诺夫斯基(B. Malinowski, 1884~1942)以及布朗(Alfred R. Radcliffe-Brown, 1881~1955)等人分别注意到了个人的心理需求以及某个社会内部结构的关系是如何发生作用的,以及如何维持这一社会形态存在的。他们看到了文化形态的有机性。也就是在任一文化模式中,各组成部分都服从于整体需要而产生各自不同的功能。处于“前交流”阶段的各部落人群,之所以还处于与自我和周围环境的交流阶段,是环境使然,而他们的思维—语言—行为范式既是对这一文化形态的适应,又强化了这种形态。“自我交流”包括了同一部族间的交流与个人的心灵体验。而相比之下,个人的心灵体验(如爱斯

基摩人长时间地在亲人的墓葬旁发呆)比个体之间的交流要简易得多。高名凯先生《语言论》中曾记录了某些原始部落居民对于“5”这个数字的运用情况。这些居民若想告诉别人说来了5个人时,不说“来了5个人”,而是说“来了一个大鼻子的男人,一个老头儿,一个小孩,一个皮肤苍白的男人和一个很小的小孩。”原始居民的这种不会数数的情况,列维·布留尔曾经也介绍过。我国的国学先哲们,也有从“予”(包括“吾”“尔”(包括“汝”))的读音而推测上古汉语中曾有一个时期内,第一人称即指向1,第二人称即指向2,而相对于第三者,便无法计数,而以“众”笼统括之(许慎《说文》中有“人从部,被认为是上古这一时期的语言遗存)。这些说法,如果从今人的角度来看,似乎是印证着原始人的低能。然而若从文化结构的角度着眼,我们又会看出,这并非什么缺憾。因为若按结构主义的说法,语言其实是一盘棋,任一语词如果不在特定结构中起作用,便只如国际象棋中的棋子脱离棋盘一样,只是个小木头块或石子儿而已。在“前交流”阶段,由于数字系统未能建立起来(它之未能建立,又与它在生活中无甚用处有关。就如猿人进化出双手,原本是古猿生活环境恶劣化的产物一样)。倘若高先生描绘的原始部落的人告诉因外出打猎而晚归的同胞“来了5个人”,假定那些同胞也弄明白了“5”的数字涵义,因为在生活中和数字相关的事情实在是太少了,于是在此语言行为中的“5”便根本无甚价值。而实际发生的语言行为在今天的现代人看来显得十分罗嗦而又麻烦。但在“前交流”时期,语义负载是今天的现代语言所无法比拟的。于是这则小小的通告便负担起了包括新闻、文学、历史等后世文本所分别承担的任务。它既是新闻(闻者通过提示性语词,在头脑中过了一遍,

等于是我们今天看了一遍“新闻联播”。)，又是引发和渲染、传达情感的文学作品。同时，又是这一部族生活中的大事。这则通告又借助于口耳，而留在部族成员的大脑中，成为该部族的“大事记”。

现在再来看另一种语言行为。巫术活动中也包容着一种语言行为，它也是属于“前交流”文化形态的。以我国情况来看，殷墟甲骨，多载卜辞，足见卜筮之风之盛于殷商。英国功能学派大师伊凡·普理查（E.E.Evans-Pritchard, 1902~1974）所调查的亚桑地族人（Azande）所用的“毒药神谕”（Poison Oracle），也属巫术中的语言行为。据普理查的报告，亚桑地人在遇到最忧虑的问题时，先以毒药喂鸡，然后将问题用言语清楚地表达出来。并吩咐毒药，如答案是肯定的便毒死鸡。在第二轮中，再告诉毒药，如果答案是否定的，便把鸡毒死。在这里，语言行为不仅是内向的，而且是神秘的。但通常理解巫术语言时，总是认为原始人赋予了语言一种魔力，而笔者认为，这其实正是原始人在以独特的方式在与外在世界的魔力进行交流。如果说上述高名凯先生所举的例子是“前交流”中属于小范围的内部交流中的语言行为，巫术中的语言行为，便只好归入“自省”式的一类了。由巫术中产生了后来的艺术，然而巫术与艺术在本质上的不同，也包括了巫术是封闭的。那么，巫术语言也是内向的。但这种内向，是在泛灵论观念之下的一种交流。换句话说，亚桑地人是在与具人格特征的毒药进行着交流，也就如《礼记》中那位挥斥水土草木以及昆虫的巫人一样，这些人都在进行着特殊的交流。这种形式的交流在现代社会中的遗存便是宗教仪式中的信众与偶像之间的交流。不用说，在现代社会中，这种非现实的交流越来越多地被

现实交流所取代。然而上古时期巫术中的语言行为却不得不接受文化本身的局限以生命意识来构筑巫术中的语言行为类型：人格化的外物，换者用泰勒的话说，叫“泛神论”支配下的外物，是人类自我生命意识的投射，在文化加速度启动以后，越是晚近，人们越无暇顾及于此，而只让一部分艺术家、哲学家去关注此等事情，而在我们所论及的原始巫术之中，语言行为本身便兼有了这一反思功能。

总之，按照经典的人类文化演进（Cultural Evolution）的观点，可以在大规模文化交流到来之前划出“前交流”阶段来。与“前交流”阶段相对应的便（合乎逻辑的）应是“交流”阶段与“世界文化”阶段。而几不可考的“前交流”阶段作为一种文化模式，又相应地产生了在今天看来不可理喻的语言行为。由一般性的叙述文法到巫术活动中的祈使语句，“前交流”文化形态所建构的语言行为模式是内向的和自足的。它既满足人与环境的需求，又是这种文化模式的有机组成部分。这些都又一次证明了，人类所创造的文化，说到底，是对于生命形式的模仿。这也足以说明了在近百年的文化人类学发展史上，虽经历了“传播学派”、“文化史学派”以及“功能学派”的冲击，文化演进的学说始终具有强大生命力的原因。今天，我们研究环太平洋地区文化与文学交流，如果不仅仅把文化当作一棵树而去寻找它的谱系，也不完全信奉“文化平行论”（Cultural Parallelism）。而是以“前交流”为起点从文化有机体的视点来看待亚、太地区的文化，是会有一点好处的罢？

（作者为天津师范大学副教授）

走向一种对话理论

——由“交往理性”看比较文学

〔中国〕曹卫东

我们也许可以这样认为，比较文学作为一门学科，在其发端之际，危机便应运而生，此后历久不离。西方如此，中国更为突出。远的暂且不讲，单说近期中国比较文学学会所组织的《九十年代比较文学研究：对策与展望》学术研讨会上，与会者大都忧患重重，认为比较文学研究大有举步惟艰之势。承认目前存在着困境，无疑有助于我们努力寻找对策，尽量对之加以克服；并以此为契机，促使比较文学研究进一步朝纵深方向发展。但是，大家似乎异口同声地把目前的局面归因于商品大潮和大众文化，则让人有些不敢苟同。其实，在当下语境中，绝非比较文学一门学科遭遇到了挑战，任何一门学科都在经受社会转型和文化转型的洗礼。^①因此，我认为，比较文学目前要说有困境，其原因与其说来自外部，毋宁说根源于比较文学自身。具体而言，主要是由于比较文学在实际操作过程中，忘记了自己是一种实用诗学，或者说是一种实践理论话语，从而使比较文学研究要么沦为单调“国际文学关系史”，梳理和清点些文学贸易史料，要么降格为浅薄的“比附文学”，尽干

些生拉活扯的事，追求片面的“求同道异”，以致于比较文学最终被剥离了所应有的一切对话性、理论性的话语特征，流于单维性和片面化。本文旨在根据德国当代著名哲学家J·哈贝马斯（Jurgen Habermas）的“交往理性”概念^②，并结合巴赫金的对话理论，尝试对比较文学进行一次重建，以便寻找到新的研究途径。

—

哈贝马斯的“交往理性”，既是理性批判的结果，也是对“理性的狡黠”的一种反应；换言之，是哈贝马斯继承阿道尔诺和霍克海姆的工具理性批判所建立起来的一种新型的批判理性。

曾几何时，理性失去了其被尊宠为至上法官和最佳范畴的女王的地位，蜕变成了一个专爱惹事生非的灰孩子。它作祟多端，成了众矢之的；理性批判历久不衰；直至当代法兰克福学派的批判理性把它发展到了极致。阿道尔诺和霍克海姆由启蒙辩证法角度揭示出，理性在现代采取的是合理的主体性形式。理性从而变成了操作程序的合理性，内容合理性转变为结果的有效性。这种有效性又取决于认知主体在解决问题时所遵从的操作程序的理智性，亦即取决于主体性本身。质言之，理性被单维化成目的论的工具理性。尤有甚者，这种工具理性还被张扬成为一种意识形态。^③因此，扬弃工具理性，批判意识形态，便构成了批判理论的主导话语，自然也是哈贝马斯的理论话语的主题。由此入手，哈贝马斯进而建立起了自己独特的现代社会理论，亦即“交往行为理论”。

在“交往行为理论”中，哈贝马斯提出并阐明了以“交

往”为取向的理性观。换言之，哈贝马斯提倡用“交往理性”范式取代传统的理性范式，以求完成对被工具化了的传统理性的超越和转化。按照他的这种理性观，理性不能被归结为孤独的主体的客观化的认识；也就是说，理性不能被简单地认作是合理的主体性；反之，交往理性要求主体以语言为中介，进入互动状态，形成一种主体间性（Intersubjektivität），用以克服主体性。根据哈贝马斯的理解，主体间性中实际操作的应是交往行为，才能保证主体相互之间平等互动。

关于交往行为，哈贝马斯指出，它不同于目的论的工具行为和策略行为，而是导向社会主体间相互理解的活动，与语言有着密切的关联，因而，它“是这样构局的：种种理解行为把不同参与者的行为计划联结起来，并把指向目的行为同相互作用这种联系衔接在一起；这些理解行为在它们那方面却不能归结为目的论活动。理解过程以一种意见一致为目标，这种一致依于以合理推动的对一种意见内容表示同意。意见一致不能强加于另一方，不能通过处置加于对方；明白可见地通过外在干预产生的东西，不能算作达于意见一致。意见一致是基于共同的信念。这些信念的产生可以按照对一种建议表态的模式来分析。只有当对方接受其中包含的提议，一个人的语言行为才达到成功，这时不管对方如何欠明朗，对原则上可批判分析的有效性要求是作了肯定性表态。”④

由此可见，交往行为是相互理解的行为；它以达致共识为目标，“为规定”。否则就不是相互理解的行为，而是相互误解的行为。这种理解是以其合理性为基础，而以另一方表示同意为完成。理解过程则是语言过程，即是一种交谈和对话。

哈贝马斯替其“交往行为理论”拟定的一般假设性前提乃

是“普遍语用学”(Universale Sprachpragmatik)。根据这种“普遍语用学”，任何处于交往活动中的人，在施行任何言语行为时，必须满足以下几方面的普遍有效性要求，1.说出某种可理解的东西；2.提供(给听者)某种东西去理解；3.由此使他自己成为可理解。具体地说，我们在交往中表达应具有可领会性(Verstaend lichkerit)，陈述应具有真实性(Wahrheit)，规范和价值应具有道德—法律的正确性(Richtigkeit)，自我表达应具有真诚性(Wahrhaftigkeit)。我们要想使交往不受干扰，就必须使所有的有效性要求都能得到保证并最终兑现。^⑤

哈贝马斯以“交往”为取向的综合尝试，无疑是当今世界中最重要理论的综合尝试，它广泛地涉及到了理性、社会和进化的理论问题，具有深刻的穿透力和强大的影响力。为了把握比较文学这一特殊的社会精神现象，解决其中的基本理论问题，我们完全有必要把它纳入研究视野。此外，早在哈贝马斯之前，先有马克思从生产与再生产的理论角度，提出一种并非仅限于经济学，更适用于精神生产方式的交往理论；后有巴赫金依据其自己的语言哲学，阐述了一种对话诗学。正如德国学者H.-P.克鲁格(H.-P.Krueger)所说的，交往理性研究其来有自，到了当前发展得更加博大精深，无所不入，无所不在。^⑥因而，我们不但有必要，而且更必须由交往理性切入比较文学研究。

二

根据交往理性重建比较文学，我们首先就要把比较文学设定为一种理论话语，即作为对话理论(或交往诗学)。强调比