

跨文明文论的异质性、变异性及他国化研究

曹顺庆

(四川大学文学与新闻学院, 四川 成都 610064)

摘要:跨文明文论在相互对话时,会形成一种文论杂语共生态,进而生发出变异乃至他国化。通过总结已有经验,我们要明确“他国化”是文化与文论发展的重要规律,而西方文论的中国化则必须彰显以中国学术规则为主的关键要义。西方文论中国化离不开是否适应中国需要这一重要条件,并且其基本路径除了异质文论对话、激活文论新质以外,至少还有相似异质文论的互相启发与创造性误读异质文论这两方面。另外,异质文论间的对话主要涉及“话语自立”、“平等对话”这两条基本原则,以及“不同话语与共同话题”、“不同话语与相同语境”和“话语互译中的对话”这三种主要途径。总之,跨文明文论的异质性、变异性及他国化规律,对于各国文论建设,乃至世界文论建设,皆有重要的学术意义。

关键词:跨文明文论;异质性;变异性;他国化

中图分类号:I 1

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)02-0126-08

跨文明文论的异质性是指基于不同文明而产生的从根本质态上彼此相异的文论。例如,就中国文论与印度文论、西方文论而言,它们是三种从不同的文明中孕育出来的,在基本文化规则和文论话语上是在根本上就相异的理论。异质性的文论话语,在互相交流、对话时,就会产生相互激荡的态势,形成互识、互证、互补的文论杂语共生态,并产生变异甚至他国化,进一步催生新文论话语的产生。如果不能清醒地认识并处理跨文明文论的异质性,则很可能会促使异质性的相互遮蔽,并最终导致某种异质性的失落;如果能够明确认识到跨文明文论的异质性、变异性及他国化规律,对于各国文论建设,乃至世界文论建设,皆有重要的学术意义。

因此,文学变异学研究十分注重跨文明文论的异质性研究。跨文明文论的变异性是指一种文论经过文化传播抵达另一种异质文化后所发生的理论变异,认为一种理论从此时此地文化语境向彼时彼地文化语境的传播都会产生一定程度的变异。一种理

论“进入新环境的路决非畅通无阻,而是必然会牵涉到与始发点情况不同的再现和制度化的过程。”^[1]文学理论变异学通过研究不同文明文学理论交流的变异状态,以及研究不同国家、不同文明文学理论在同一个范畴表达上存在的差异,从而探究文学理论变异以及他国化的内在规律。

一、文论的他国化规律

如何实现异质文论的交流与融汇,需要研究出切实可行的方法和路径。这一方法与路径应是在总结人类文化交流的总体规律,总结各国文学理论发展规律的基础之上得出来的,而不应是闭门空想、人为设计出来的。在中国数千年的历史上,实际上存在着若干次的中外文化“融汇”与文化的“转换”和“重建”。例如,仅魏晋南北朝至唐代,中国文化与文学、文论就遭遇了两次大的异质文明的交流融汇和转换重建。其一是南北文化的碰撞与融汇,其二是印度文

收稿日期:2016-02-22

作者简介:曹顺庆,中国比较文学学会会长,四川大学文科杰出教授,北京师范大学教授,长江学者特聘教授,主要从事比较文学、古代文论研究。

化与中国文化的交流、转换与禅宗的建立。魏晋南北朝时代,印度佛教传入中国,对中国文化以巨大冲击,曾一度威胁中国文化之根本。这就是“中国的佛教化”。这个时期,有点类似于中国现当代时期的全面西化状况,中国文化在欧美文化的强烈冲击之下,几乎完全断裂,中国文化之根已经很虚弱了。这种虚弱状态,就是当今文化与文论的“失语”状态。目前这种状态可能有两个发展方向,其一是继续“西化”(在古代是用西来的佛教来化中国,在当今是用西方文化来化中国);其二是将西方文化中国化。而佛教虽然“西化”(或曰中国佛教化)了中国,同时也逐渐走上了中国化的道路。“西来”的佛教在经历魏晋南北朝的“化中国”之后,自唐朝始,经过文化调整,佛教开始加快了在中国化的步伐,使中国文化渡过了危险期,终于走向了融汇西(印度)中的“转换”与“重建”之路,形成了中国化的佛教——禅宗,禅宗已经不是印度佛教,而是中国佛教。“中国的佛教化”和“佛教的中国化”最关键的问题和最根本的区别就是以什么东西为主来“中国化”。如果以印度佛教文化为主来“中国化”,那只会适得其反,只能是印度佛教“化中国”;正确的道路是以中国文化为主,以中国文化话语规则为主来实行佛教的中国化,才可能真正实现“转换”与“重建”。从“中国佛教化”与“佛教中国化”的历程中,我们可以总结出一条文论发展的基本规律,即“文论的他国化规律”。无论文化还是文论,在一定的历史文化条件下,都是可以“转换”的,这种“转换”,就是“他国化”,“中国佛教化”与“佛教中国化”都是一种“他国化”现象,这是一条文化与文论发展的规律,是不以人们意志为转移的客观事实,我们如果掌握了这一规律,就找到了中国当代文论“重建”的可靠方法。中国当代文化与文论的重建任务,就是在实现古代文论现代转化的同时,要利用“他国化”的规律,实现“西方文论的中国化”。而要实现“中国化”,首要的不是处处紧追西方,而应处处以我为主,以中国文化为主,来“化西方”,而不是处处让西方“化中国”^[2]。

理解“文论的他国化”规律,首先必须正视:当一种理论在不同的文化背景中被跨语际译介和传播后必然被不同程度地“他国化”,这是“他国化”的初涉阶段。初涉阶段是由文化传播和语言翻译的“他国化”决定的。在不同的文明体系中,当一种文化传播到另一种文化中,必然会面对过滤、误读、理解后的再创造过程。这主要是因为文明的差异“是历史的产物,不会很快消失。它们比政治意识形态和政治制度

的差异更为根本。”^[3]文学理论作为文化的重要载体,在译介传播时同样会有“他国化”的特点。无论是被传播的理理论还是传播后的理论,都必然带上不同文化的品质,很难通过译介就消除文化间固有的差异。从语言译介的角度看,当一种语符转化成另一种语符时,不仅很难追求形似,更难追求和把握的是蕴涵在语言后面的民族文化心理、不同语言之间的理解,必然带有误读和再创造的过程。从阐释学的角度来看,翻译者对文本进行解读和阐释时,他的“前理解”会先行占有文本,他与文本之间的对话,也就是两个文化之间的对话,当两个特殊的视界融合时,组成的是一个新的“视界”。这样,经过翻译后的文本已经是对原文本的超越,前后两个文本不可能是完全相同的,不同之处正是在一定程度上被“他国化”的部分。西方文论在中国被译介后,由于受到文化和语言的过滤与误读,已经在不同程度上有异于原创理论,这是西方文论“中国化”的初涉阶段。其次,西方文论中国化的根本阶段是以中国的学术规则为主来吸收西方文论,这才是真正意义上的“中国化”。文化的传播和理论的翻译绝不仅仅是语言的转换问题,必然会遇到隐藏在文本之后的学术规则,是在不同学术规则中进行话语的切换。一旦某种理论离开自己的学术规则,很难说还具有最初的意义生成,因此我们必须从根本上结合中国的学术规则,以中国的运思方式、话语习惯为主,来吸收与改造西方文论。中国学术规则与西方学术规则代表着不同的文化传承和文明特点,它们在文化机制和话语方式等方面存在着根本的差异。两种不同学术规则决定了中国传统文论话语与西方文论话语(以及被“西化”的中国现当代文论话语)之间的异质性。只有意识到我们有着自己的文化传统和文化身份,以平等的姿态投入到与西方文论的对话中,并且以自己的话语习惯和学术规则为准则,逐步在互证、互补的多元视角下形成杂语共生生态,并进一步催生新的文论话语,才能将中西文化和诗学以不同的路径走向更高层次的融合。那么,我们又该如何以中国学术规则为主,来使西方文论中国化呢?一方面我们必须充分意识到中国传统学术规则的重要性。中国现代学术话语积极主动地采纳了西方的逻辑语势,而弃绝了传统的学术规则。我们未能照顾民族文化特征的西化式现代化历程,最终导致了文化建构思路和学术言说方式的全面西化。在我们对中国现代性危机进行反省和调整的时候,除了西方资源就只剩下中国传统的诗学资源,我们必须把握住这个资源。这个资源的

价值并不是用来注解和确证现代诗学知识的正确性、合理性,而在于从“异质性”的立场和视角来反省和调整现代诗学作为一种诗学知识形态的偏差。另一方面在具体实践上,在西方诗学全面取代中国传统诗学并已出现“失语”危机的情形下,应尝试让传统诗学的学术规则成为吸收和融汇的平台,让外来理论和现代诗学在这个平台上与中国的话语系统、学术规则互为补充,互为启发^[4]。

以中国文化与文论为主来重建中国文论,不仅走得通,而且已经有学者走过来了。在现代文论史上,王国维、钱钟书等人的成功实践就是明证。王国维深受德国古典哲学美学的影响,他的许多论文都是运用叔本华、尼采、康德、席勒等人的美学理论来探讨中国文学问题的名篇,是中西文化交融的产物。他的诗学有两大突出鲜明的特征:“一是在概念、范畴层面因大量吸纳西方话语而带来的言说能力增强和理论视野的扩展;二是在诗学精神上向中国传统诗学的回归。”^[5]在《人间词话》中,他开宗明义地指出,“词以‘境界’为上”。“境界”是中国传统话语,王国维以中国传统文论话语为根本,直接运用中国传统的“词话”言说方式,同时将西方的许多美学术语融入其中。比如,对“境界”的分类,他就认为“有造境,有写境,此理想与写实二派之所由分。然二者颇难分别。因大诗人所造之境,必合乎自然,所写之境,亦必邻于理想故也。”^[6]他对“造境”与“写境”的分类,其实是受西方浪漫主义与现实主义分类的影响,但王国维并未以二元对立的哲学观念来认定非此即彼,而是以中国哲学整体和谐及物我合一的观念来消化之,认为二者难以分开,同存于作品中。可见,王国维虽然吸收了西方文论话语,但他已成功地将其消化,并融入中国传统的诗学精神和表达方式中,成为中国文论话语的有机组成部分,实现了西方话语的“中国化”。钱钟书学贯中西,他的《谈艺录》、《管锥编》都引用了大量的西方话语。但与世人对待传统思想文化不同,钱钟书不是“机械地以现代西方术语去‘切割’中国古代思想”,而是“独辟蹊径,借照邻壁,以现代西方文化的映发,而使中国传统典籍中那些往往不为人注意的思想智慧,焕发出一种‘当代性’”,在当代思想中找到自己的位置并推动这一发展。”^[7]王国维和钱钟书的成功在于:他们根植于中国传统文论话语,有效地将西方文论话语中的某些“枝芽”“嫁接”到中国文论话语的“大树”上,增强了中国文论话语的言说能力,同时保持了中国文论话语的“本色”。这说明西方文论“中国化”不仅仅是良好的愿望

和设想,而是具有可能性、现实性的。我们通过对中西文论传统进行清理,完全可以挖掘出其中可以交汇交融的生长点,在中国文论话语的基础上,实现其有效“嫁接”。只要我们运用文化与文论“他国化”这条文化发展规律,实现以我为主的西方文论的中国化,就能真正实现中国文论的现代转化与重建^[8]。

二、西方文论的中国化研究

西方文论“中国化”是指以中国的学术规则为主来创造性地吸收西方文论话语,吸收、利用西方文论话语来丰富、更新中国传统的文论话语,并将“新话语”切实作用于当代文学创作和批评的实践中,以推动中国文论话语的发展,实现中国文论话语的当代重建。其要义在于:一是改变生搬硬套、“以西代中”的做法,将西方文论置于中国文学实践的土壤中,用中国的文学创作实践和具体文学现象来辨析、检验西方文论具有的普适性价值所在;二是以中国的学术规则为主来创造性地转化西方文论成果,在中西文论对话与互释的基础上,达到中西融合,从而揭示文学发展、演变的普遍规律。因此,“中国化”最关键的就是“坚持以我为主来消化吸收西方文论,进行深层次的话语规则融合,以形成一种新的学术话语规则。”^[9]

西方文论能否“中国化”的一个重要条件在于是否适应中国的需要。只有适应需要,才能变异、转换。乐黛云先生在《尼采与中国现代文学》一文中,考察了尼采与中国现代文学的关系后得出结论说:“可见一种外来思想能不能在本国产生影响,产生什么样的影响,其决定因素首先是这个国家内在的时代和政治的需要,全盘照搬或无条件移植都是不大可能的。”^[10]乐先生得出的这一结论同样适用于文学理论的“中国化”。异质文论的“中国化”不能“全盘照搬或无条件移植”,异质文论在中国生根发芽必须适应中国的土壤,这种适应性包括多方面,比如文化适应性、文论适应性、文学适应性等等,而需要适应性则是更为根本的。这里以苏联文学理论在中国的合法化为例加以说明。20世纪20—30年代的中国文艺学教学主要受西方文论的影响,教材以翻译西方文艺学教材和根据西方文论自编教材为主。以后受“革命文学”和无产阶级文学运动的影响,苏联文艺学教材开始进入中国,1937年以群翻译了维诺格拉多夫的《新文学教程》,并于1942年写了《文学基础知识》,该书被认为是“维诺格拉多夫《新文学教程》的

中国版”,标志着中国文艺学教材由受西方文论教材的影响到受苏联文艺学教材影响的重要变化。1953查良铮翻译了富有权威性和完整性的季摩菲耶夫的《文学原理》,对解放后的文艺学教学和教材产生了更大影响。但是这些翻译和编写教材仅是个人行为,而1954年毕达可夫来到北京大学讲授文艺学并出版《文艺学引论》则是政府行为,他是由中央教育部和北京大学聘请来的苏联专家。毕达可夫的讲课和教材的出版标志着苏联文学理论在中国的合法化。那么为什么要请毕达可夫来中国讲授文艺学?实在是“时代和政治的需要”。首先,从时代政治来讲,与新中国建立后向苏联“一边倒”、全面学习苏联有关。50年代苏联派了大量专家帮助中国发展工业、科技,同时也派专家到各高校,帮助发展高等教育事业。就高校中文系而言,往北大派了毕达可夫讲文艺学,往北师大派了柯尔尊讲俄苏文学,后来全国高师的一批俄苏文学的学科带头人都是北师大苏联文学研究班、进修班毕业的。其次,从教材建设来讲,也与国内的需要有关。在1951年全国知识分子思想改造运动中,《文艺报》对高校中文系的文艺学教学展开了批判,主要对象是山东大学的吕荧教授,最后连“马大师”黄药眠教授也不得不做检讨。批评以后,全国没有统一的教材,教师们也无所适从,不知道文艺学该怎么讲,这样请苏联专家来帮助就成顺理成章之事。再次,从师资队伍来讲,也是迫切需要的。在《文艺报》关于文艺学教学大讨论中,认为解放前留下来的教师已不适应新的教学需要,解放后毕业的年轻教师刚刚走上教学岗位,新一代教师还没有成长起来,所以迫切需要通过办由苏联专家讲课的研究班来培养文艺学课程教师,以解决师资问题。可见,异质文论的“中国化”必须适应中国的需要,适应是变异、转换的基础,没有适应性,就缺乏变异的条件和可能,也就无法实现文学理论由“中国西方化”向“西方中国化”的转变。

西方文论“中国化”的基本路径,除了异质文论对话,激活文论新质之外,至少还有两条可行的途径:

一是异质文论相似,互相启发阐释。异质文论面对共同的文学话题,在某些方面会有相同或相似的见解。这种相同或相似之处,能够互相启发阐释。这样在一种文化中产生的文论由于有与中国文论在某些方面的相似性,极易被中国文论界接受和理解,从而实现文学理论的“中国化”。这里我们以阐释学在中国的接受为例加以分析说明。阐释学起源于对《圣

经》的解释,这一起源与儒家传统的解经方式有相似之处,因此阐释学就容易被中国文论界所接受。德国哲学家和神学家弗里德利希·施莱尔马赫把古老的阐释学发展成为一门具有普遍意义的学问。他的“哪里有误解,哪里就有解释学”成为解释学上的名言。而《周易·系辞上》中也有“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智”的认识相对性的说法。狄尔泰把仅仅局限于文本解释的阐释学上升到历史哲学的高度进行认识,海德格尔和伽达默尔使阐释学成为当今一门显学。中国古代不仅有“解经”的实践经验,而且孟子早在《孟子·万章上》中就提出“故说诗者,不以文害辞,不以辞害志,以意逆志,是为得之”的说法。董仲舒在《春秋繁露·精华》中更总结出“《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。”在阐释学中,海德格尔强调文本本身,认为我们必须向文本消极地敞开心胸,屈服于其神秘的存有,任由自己受其质问^[1](P56)。伽达默尔却认为:作者没有穷尽作品的意义,文学文本的“真貌”无从得知^[1](P61-62)。正如对“以意逆志”的解释,东汉赵岐说:“以己之意逆诗人之志”(《孟子疏》),朱熹也说:“当以己意逆取作者之意,乃可得之”(《四书章句集注》)。而清人吴淇则认为应“以古人之意求古人之志”(《六朝诗选定论缘起》)。《周易·系辞上》:“书不尽言,言不尽意。”《庄子·天道》:“意之所随者,不可以言传也。”陆机《文赋》:“恒患意不称物,文不逮意。盖非知之难,能之难也。”所有这些同伽达默尔相似都在慨叹语言表意的局限性。伽达默尔认为文学作品的意义“总是超出字面所表达的意义”,艺术语言“意味无穷”,就因为有“意义的过量”;这和司空图《与李生论诗书》中的“韵外之致”、“味外之旨”,欧阳修《六一诗话》中的“含不尽之意,见于言外”,姜夔的“句中有余味,篇中有余意,善之善者也”(《白石道人诗说》)等等,不是也很相像吗?我们这样比较,并不是说中国古人早就提出了西方现代文学理论,而在强调已有的知识前提往往是借鉴接受的有利条件,相似的理论见解往往有利于异质文论的“中国化”,如果说相似中的差异是比较的理由,那么差异中的相似是互相启发的基石。

二是创造性误读异质文论。对异质文论可以作为一种知识加以学习,在阅读的时候,力求准确理解和接受。但也可以“误读”,“误读”不在于掌握知识,而在于创造新理论,从误读异质文论中创造自己的理论。众所周知,西方意象派理论大师庞德从中国传统诗学和儒家思想中得到滋养,创造了西方意象派理论,成为美国现代主义诗歌理论的奠基人。庞德的

成功在于他既吸收了中国诗学精神中的精髓,借鉴了对于西方世界来说的一种“陌生化”的中国古典意象理论,又立足于自己本国的诗学话语根基之上,用一种分析的、逻辑化的诗学话语表述出来,成为一种科学化、体系化、具有可操作性的理论批评形式。否则,如果离开西方逻辑的、体系化的表述之根,意象派诗学也就不会有今天的成就。可见,通过创造性误读异质文论可以实现异质文论的本土转化。西方文论的“中国化”也是如此。例如对于注重创造新理论的鲁迅来说,他对尼采的接受就是“误读”中的创造。五四前夕,鲁迅并不把尼采的思想作为一个完整的体系来研究和接受,他只是“为我所用”地择取尼采思想中引起自己共鸣、符合自己意愿的部分,按照自己的理解加以运用,为构建自己的思想体系服务。他提出的“拈物质而张灵明,任个人而排众数”(《文化偏至论》)主张以及“有一分热,发一分光”(《随想录第四十一》)的精神都来源于对尼采的“误读”,在“误读”中加以吸收改造,从而阐明自己的理论主张。这种创造性“误读”的例证很多。胡风在论述他的具有“主观战斗精神”特点的现实主义时,提出了一个“相生相克”的理论命题,这是对苏俄作家阿·托尔斯泰“误读”的结果。阿·托尔斯泰说:“写作过程,就是克服的过程。你克服着材料,也克服着你本身。”对此,胡风发挥说:“这指的是创造过程中创造主体(作家本身)和创造对象(材料)的相生相克的斗争;主体克服(深入、提高)对象,对象也克服(扩大、纠正)主体,这就是现实主义底最基本的精神。”^[12]这些“误读”所得出的具体结论,不一定都是我们赞成的,但是通过创造性误读异质文论,为构建自己的理论服务,确是实现西方文论“中国化”的一条有效途径^[13]。

三、异质文论的对话与激活

中国现当代文论在总体上是西方文论播散的结果,最直接的影响者包括文艺复兴时期思想家的文论主张和原苏联的文论体系,这些理论可能包含了人类审美活动的共同性方面。可是如果我们承认各地区、各民族文化、文明的异质性,那么文学、文论本身就是文化的核心内容,它理应具有民族文化的特性,而且无论从文学反映生活还是表现了作者的心理来看,也都有异质性的问题。如果仅以西方的文论作为基轴,就无法把握中国的文学与文论!20世纪以来,中国古代文论面临的最大问题就是自身文化传统“异质性”的被遮蔽。余英时先生在总结20世纪

中国知识分子与传统文化的关系时写道:“中国知识分子对自己历史、文化、传统的认识则越来越疏远,因为古典训练在这一百年中是一个不断堕退的过程。到了今天,很少人能够离开某种西方的思想架构,而直接面对中国的文学、思想、历史了,他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。”^[14]这一观察应该说是准确的。如用现实主义浪漫主义这一套现成的西方文论来研究中国古代的作家或古代的文学思想,力图让古代作家或古代文学思想在西方文论体系中就座落实,这种现象在现当代中国知识分子的文章与论著中表现得异常频繁。现代学术史上学者们为白居易的文学思想是现实主义的还是浪漫主义的争得面红耳赤就属这方面的典型案例。李白是浪漫主义、杜甫是现实主义的现代认知,也可作如是观。至于新时期以来用各种时髦的西方理论来研究中国古代文论(准确地说是阉割了中国古代文论),亦是这一现代“传统”在当代的继续而已。因此可见,中外文论的异质性正是需要展开对话的现实基础^[15]。

所谓“对话”其实就是换位的思考意识。巴赫金认为,对话才是意义的呈现,才能造出意义的多方面性,他说,“须知,在任何时代和任何社会集团的意识形态视野里,都不是一个,而是几个相互矛盾的真理,不是一条、而是几条分开的意识形态途径。”^[16](P131)这里相互矛盾的真理不是在一个固定的视点就可以全面观察到的,也不是单一的话语就可以全面加以表述的,它需要一种在对话中得以凸显的契机。哈贝马斯认为,没有哪一个人或者团体可以独自宣称自己就是理性的代表,真正的理性应该是在一个场域之中体现的,它是一种公共对话的空间,在这种对话中达成某种程度的共识,而该共识才是理性原则的体现,就是说理性实际上是在交往对话的过程中展现的。由此,哈贝马斯注重现实生活本身的意义,认为生活的知识是“一种深层的非主题化知识,是一直都处于表层的视界知识和语境知识的基础。”^[17](P77)在生活的世界中,发话人、听者共同参与所涉及的题域,不同人士会有各自对问题的看法和理解,他们都是主体而不只是其中某方作为单一的主体。这种对话的思想和立场在重建中国当代文论话语中具有十分突出的意义。这一意义体现在:从中、外文论的关系来看,一方面我们再也不能盲目地闭关锁国式地进行学科工作,这一转变在新时期以来虽然也还有若干不足,但是基本已经做到了;另一方面就是我们在引进西方的文论和学术思想的

过程中,我们自己缺乏源自本身的问题意识,像欧美文论家对于商业文化、对于现代社会可能展开了一些抨击,而这样的批评在中国本土的适用性其实是需要加以论证的。在跟进西方的过程中,我们对身边的现实缺乏反应已经成为普遍现象,而这正是人文学科发展中的畸态。

异质文论之间如何展开对话?进行异质文论的对话应掌握两条基本原则,明确三种具体途径。两条基本原则就是“话语自立”和“平等对话”。所谓“话语自立”就是指异质文论的对话要明确各自不同的话语,有了各自不同的话语,然后再寻找相互之间的能够达成共识和理解的基本规则。这里的“话语”是指一定文化思维和言说的基本范畴和规则。因此,异质文论对话就是要实现话语之间的相互对话。忽略话语层面,忽略文化最基本的意义建构方式和言说规则,任何异质文论的对话只会有两种可能:要么是文化现象的表层比较,要么是强势文论的一家独白。第二条基本原则是“平等对话”原则。要做到东西方异质文论话语真正平等对话是很不容易的。但是,异质文论的对话如果抛弃或忽略这项平等原则就只会导致一种强势文化的霸权状态。20世纪中国文化与文论在与西方强势文化与文论交往时未能重视相互之间的平等,其结果就是我们所谓中国文化与文论的“失语”。我们学到了别人的理论话语,却失去了自己的理论话语。我们不是用别人的文学理论来丰富自己的文学理论,而是从文化的话语层面被整体移植和替换。历史经验表明,异质文论之间的对话只有在坚持话语平等原则的条件下才得以有效地进行。否则,“对话”只能再次变为“独白”。异质文论对话的具体途径主要有三种,即“不同话语与共同话题”、“不同话语与相同语境”和“话语互译中的对话”。所谓“不同话语与共同话题”就是指异质文论进行对话,首先要确定一个共同的对话话题,有了共同的话题也就有了对话的基础。比如,我们可以以“文学的本质”为共同话题,在中国古典文论、西方文论、印度古典诗学乃至日本古代文论之间进行多元对话。“不同话语与相同语境”是指没有共同的话题但具有共同的语境。所谓共同语境,就是不同话语在完全不同的社会历史条件下所面对的某种相同或相似的境遇或情境。在这些相同或相似的境遇或情境下,不同的话语模式都产生各自不同的反应,形成自己不同的话语言说方式和意义建构方式。虽然不同话语各自的话语内容和话语功能都不相同,它们的话题也不相同,但是,它们都是由某种共同的语境或境遇造成

的。根据这些话语的共同语境,我们就可以让它们进入对话领域。“话语互译中的对话”是指在文学与文论的话语互译中展开深层的话语对话。随着语言哲学和比较文学译介学的发展,翻译的本质开始越来越为人们所了解和重视。翻译所涉及的不仅仅是纯语言学问题,两个文本或两种语言背后是两种迥然不同的异质文化和话语体系。不同的文化和话语体系,有其独特的概念范畴和言说规则,它们之间可能有一些重叠、交叉和对应,但绝不可能完全等同。这样,异质文化和话语之间的表层互译背后充满着深层话语“张力”。翻译本身就是一种异质文化与话语的潜在对话^[18]。

异质文论的对话能够相互激活与启发,从而促使文论新质的产生。例如,在佛教中国化的过程中,印度佛教演变为具有中国特色的禅宗文化。在文化新质基础上,中国古代文论开始出现诸如“妙悟”、“意境”等极具创造性又有中国特色的概念范畴。这里我们以“境”或“境界”为例加以分析说明。唐宋以来的诗论、词论中,广泛用到“境”或“境界”,这一术语来源于佛教,《大毗婆沙论》说:“境,通色、非色,有见、未见,有对、无对,有为、无为,相应、不相应,有所依、无所依,有所缘、无所缘,有行相、无行相。”唐代孔颖达最早把“境”运用到文论中来,他在解释“感物说”时说:“物,外境也。言乐初所起,在于人心之感外境也。”^[19]“外境”是指客观的物象世界。王昌龄在《诗格》中提出“诗有三境说”,其中,“物境”是指自然景物层面,“情境”是指主体感情层面,“意境”是指诗歌整体意蕴层面。刘禹锡在《董氏武陵集纪》中认为“境生于象外,故精而寡和。”司空图在《与王驾评诗书》中说“长于思与境偕,乃诗家之所尚者。”王国维更在《人间词话》中区分“有造境,有写境”,“有有我之境,有无我之境。”“境界”一名,早见于《无量寿经》:“斯义宏深,非我境界。”《楞伽经》中说:“第一义者,圣智自觉所得,非言说妄想觉境界。”《法苑珠林·摄念篇》中说:“如是六根种种境界,各各自求所乐境界,不乐余境界。”在诸如《成唯识论》、《大毗婆沙论》等佛教经论中,“境界”一词,频频出现。古代文论家用到“境界”的,如宋李涂《文章精义》:“作世外文字,须换过境界。庄子寓言之类,是空境界。”明代王世贞《艺苑卮言》云:“骚赋古选乐府歌行,千变万化,不能出其境界。”陆时雍在《诗镜总论》中说:“唐人无此境界。”清代叶燮《原诗》中说:“从至理实事中领悟,乃得此境界也。”梁启超《饮冰室诗话》说:“(黄)公度之诗,独辟境界。”况周颐《蕙风词话》:“涩之中有味,有韵,

有境界。”王国维更在《人间词话》中标举境界说：“然沧浪所谓兴趣，阮亭所谓神韵，犹不过道其面目，不若鄙人拈出‘境界’二字，以探其本也。”这些说法中，“境界”的含义不同，有的是指艺术修养所达到的境地，有的是指意境，但借用佛教话语来言说中国诗词，则是一致的。现在看来“妙悟”、“意境”等概念范畴已完全中国化。异质文论之间的相互激发应站在本土文化的立场上接受外来文论的影响，起主导作用的是本土文化传统，立足点与归宿也是本土文化。诚如陈寅恪所说：“其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”^[20]异质文论对话中的激发所坚持的正是这种一方面吸收输入外来的文论学说，一方面不忘民族特质的主张。陈寅恪在《鸠摩罗什译经的艺术》一文中曾讲道，鸠摩罗什译经，“或删去原文繁重，或不拘原文体制，或变易原文。”^[21]这里的“变易原文”就是立足本土文化立场而接受外来文化影响的变异。

变异与他国化是异质文化、异质文论相互对话与激发的必由之路，也是当今文论发展与创新的康庄大道。

参考文献：

- [1] 赛义德.理论旅行[A].赛义德自选集[C].北京:中国社会科学出版社,1999.138.
- [2] 曹顺庆.文学理论的“他国化”与西方文论的中国化[J].湘潭大学学报(哲学社会科学版),2005,(5).
- [3] 亨廷顿.文明的冲突[J].张林宏译.国外社会科学,1993,(10).
- [4] 曹顺庆等.重建中国文论的又一有效途径:西方文论的中国化[J].外国文学研究,2004,(5).
- [5] 李思屈.中国诗学话语[M].成都:四川人民出版社,1999.162.
- [6] 王国维.人间词话[M].上海:上海古籍出版社,1998.1.
- [7] 胡范铸.钱钟书学术思想研究[M].上海:华东师范大学出版社,1993.290.
- [8] 曹顺庆,童真.西方文论话语的“中国化”：“移植”切换还是“嫁接”改良?[J].河北学刊,2004,(5).
- [9] 曹顺庆,邹涛.从“失语症”到西方文论的中国化——重建中国文论话语的再思考[J].三峡大学学报(人文社会科学版),2005,(5).
- [10] 乐黛云.尼采与中国现代文学[A].北京师范大学中文系比较文学研究组选编.比较文学研究资料[C].北京:北京师范大学出版社,1986.557.
- [11] Terry Eagleton. Literary Theory: An Introduction [M]. Blackwell Publishers, 1983.
- [12] 胡风.人道主义和现实主义的道路上[A].文振庭等编.胡风评论集(下册)[C].北京:中国社会科学出版社,1991.66-67.
- [13] 靳义增.从变异学视角看文学理论“中国化”的基本路径[J].文艺理论研究,2006,(5).
- [14] 余英时.文化危机与民族认同[A].王元化主编.学术集林(卷七)[C].上海:上海远东出版社,1996.71.
- [15] 张荣翼.现代性、对话性、异质性——中国当代文论的内在关键词[J].湘潭大学学报(哲学社会科学版),2006,(5).
- [16] 巴赫金.文艺学中的形式主义方法[A].巴赫金全集(第二卷)[C].石家庄:河北教育出版社,1998.131.
- [17] [德]哈贝马斯.后形而上学思想[M].上海:译林出版社,2001.77.
- [18] 曹顺庆,支宇.在对话中建设文学理论的中国话语——论中西文论对话的基本原则及其具体途径[J].社会科学研究,2003(4).
- [19] 十三经注疏(下)[M].上海:上海古籍出版社,1997.1527.
- [20] 陈寅恪.金明馆丛稿二编 [M]. 上海:上海古籍出版社,1990.252.
- [21] 陈寅恪.鸠摩罗什译经的艺术[A].胡适.白话文学史[C].天津:百花文艺出版社,2002.115.

【责任编辑：向博】

【下转第 150 页】