

论文化现代性与作为跨文化事件的“异”

——兼论文化三个“我”之间的隐秘关系

张宏辉 郑春兰

【摘要】“异质性”和“现代性”是文化两大在体性结构品质,要想深化中西跨文化比较,增进双方异质传统之间的文明互鉴意义及其理解,就需要把对“异质性”静态特征的横向比较纳入对“现代性”动态审视的纵向视野中,深入考辨“异质性”和“现代性”两者之间相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的复杂关系,既看到“异质性”传统及格局的现代意义,也看到“现代性”发生及演进中的异质基因与异质力量。实际上,正是在世界文化的多元异质存在及其相互交往对话、互鉴比照被文化现代性所利用,以及被文化的现代认同与守护、现代传承与发展所渗透时,“异”便不再只是静态性的存在,而更是成了现代的一种跨文化事件、跨文化策略、跨文化行动介入,直接决定了文化基于本土“自我”这个原点而对异域“他我”的话语构建,决定着现代“非我”的意义生成。文化这三个“我”之间的隐秘纠葛,实质性地反映了在世界多元异质格局影响下,文化发展以本土“自我”为源为母,以异域“他我”为参照为坐标为支点,以现代“非我”为方向为远景,从本土观猎异域、从现世规划未来的一种现代图景。

【关键词】文化异质性;文化现代性;在体性;跨文化;中西文明互鉴

【作者简介】张宏辉,文学博士,四川大学出版社,副编审;四川大学文学与新闻学院,副教授(四川 成都 610065)。

【原文出处】《西南大学学报》:社会科学版(重庆),2022.5.184~195

【基金项目】中央高校基本科研业务费人文社科项目“道与逻各斯:文化异质及其现代性与诗性阐释”(SKCB 201706)。

一、从对“异质性”和“现代性”内在关联的考辨中增进对中西文明互鉴的理解

学界对中西文化“异质性”和“现代性”的认识及阐释已有大量研究成果,然而,其中许多成果都是对“异质性”“现代性”两个话题分而论之,有意无意妨碍了对其整体上的深层次探讨与反思。无论西方还是中国,现代性的发生发展都离不开对作为他者的异质性文化的镜鉴与利用,基于中西跨文化比较而生的异质性话语、异质性元素,不仅本就是现代性的产物,而且在现代性的推力下,它们在中西之间既会形成互补也会走向同构。所以,对近现代许多文化现象、文化命题的思考,我们既要立足本土,有自觉的文化历史维度的现代性审查意识,也要放眼全球,

从文化地理维度纳入异质性比较及考量的思考框架。只有时间性和空间性的双重考察,才能道出这个时期文化更多的奥义。

人类文化撒播在全球各个角落,形成了几个核心文明,数千年来一直在相互交流中发展成长。伴随着这种碰撞交流,旧的元素隐去甚至消失,新的元素滋生壮大,许多文化现象、文化故事、文化论题、文化谜团之间都有复杂的纠葛关系。由于现代人文主义的思想信念驱动、西方帝国殖民进程加剧的中西文化碰撞、现代民族国家建设的勃兴实践,异质性和现代性成了近现代以来中西文化现象与文化发展的两个宏大主题和核心主脉,它们之间存在的相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的复杂关系,仿佛

是“阿里阿德涅线团”，从根本上决定着中西文化的风貌、面相、特点、走势等，有待细心辨析，方能在中西文化发展的历史迷宫中寻得清晰的方向。多年来，比较文学界大谈“失语症”，大谈“变异学”，其实，无论是文化“失语”还是文化“变异”，这些现象发生的前因后果，即“失语”“变异”何以发生、怎样发生、发生后又如何等问题，都既不是单纯的学术现象，也不是单一的本土现象，而是和文化与文化之间甚至核心文明与核心文明之间的异质性相遇与碰撞，以及与在这个异质性结构语境中的某种文化的具体的现代性关怀、现代性演变等密切相关，背后涉及的正是异质性和现代性之间相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的复杂关系。也正是因为背后隐藏着异质性和现代性这样一对隐秘范畴，近年来学界围绕“失语”“变异”问题的论述，不乏同时有着异质性比较视野和现代性关怀意识，然而，大多论述并不尽如人意：现有成果多是立足于具体文艺文论现状，或比较文学建设与差异研究中出现的具体问题，站在本土民族(国别)话语及民族情怀的立场，局限于对“失语”“差异”“变异”问题本身的面相分析，从发展变异学、推动中西对话、促进传统话语与现代话语融合、实现对本土民族(国别)文艺或文论话语的现代性重建层面上展望或构想为归宿，鲜有超越“失语”“差异”“变异”命题本身和本土民族情怀，鲜有聚焦深入下去并沉淀到文化心灵的底层，对隐藏于这种跨文化交流现象背后的某种普遍性的人类文化心灵结构，或内在学理、机理规律所进行的思考和研究。李嘉璐立足于中国近百年来山水画领域实际，从纵向的现代与传统、横向的自我与他者以及作为核心的中国现代性三方面辨析失语症内涵，提出要正视山水语汇的变异和文化碰撞后所产生的新质，以变异学观点重建山水画话语，坚持独立性与异质性，乃是百年山水的突围之径^[1]。胡作友、梁爱玲认为中国现当代文论“失语症”命题的提出存在悬而未决的问题，解决“失语症”需发展比较文学变异学，构建中西文论对话机制，构建具有本民族特色的文论话语体系^[2]。曹顺庆、黄文虎认为要应对“失语”的现代困

境，需要注重传统话语的建构，辨别异质话语之间的异质性和变异性，促使传统审美话语与新话语的融合^[3]。曹顺庆、邱明丰指出“失语症”是中国文化与文学现代性变异的症候，它并非完全负面，而是中国文化现代化的一种表现，当代中国文论应该走现代性重建的道路，努力实现中西文论对话^[4]。曹顺庆、彭茂轩系统反思了比较文学建设中的学科危机问题、中国文学理论的失语问题、新型文本形态下的“文学终结论”问题以及中西交互中因语言阻隔和过度阐释而产生的文化焦虑等，探讨新世代中西文明的协同诉求，阐明中国比较文学学者基于上述问题意识而建构的变异学方法论，乃跨文明对话建构中的突破性进展^[5]。李安斌、盛国诚从阿普特对亚洲现代性问题的思考所引起的如何对待以及进行差异研究的思考出发，针对差异研究及其衍生的“不可译”观念的失范问题，以东西方文明形态的差异性和异质性为据点，基于变异学思想，提出正是因为存在差异及其所引起的变异，我们才走向可比与求同^[6]。

笔者早年致力于将“异质性”和“现代性”并置，将“异质性”和“现代性”两个论题合而论之，从辨析中西文化之间的异质性传统出发，既重点考察作为传统的“文化异质”现象本身的现代性演变，也把“异”作为一种推力或驱动力，重点厘清文化现代性背后存在的这种异质性力量，集中从学理、逻辑层面综合考察异质性和现代性两者之间的复杂关系，围绕中西文化异质及其现代性话题，主张“对中西文化文学异质性传统的理解应推展、衍伸进对其各自现代性问题的审视当中”。笔者根据对中西诗学(文论)跨文化比较研究的内在价值理路及其知识学进阶三大环节的理解，以及“话语—模子研究”范式的方法论残缺及其“泛文化”危机倾向，提出将“异质性话语理解”“诗性阐释”“现代性审视”三者结合起来的 가 方法论新范式，勾画并说明了这种“异质话语的诗性阐释及其现代性审视”方法论具体运作的三个内在环节^[7]。

近年来，包括比较文学界在内的文学文化各领域都涌现了不少新鲜话题及创新成果，但在跨文化

比较视域中自觉对“异质性”“现代性”两个话题合而论之,将“异质性”“现代性”作为同等位次的内在概念、核心命题、问题原点、关键话语放在一起,把对中西文学文化异质性传统的理解,推展、衍伸进对其各自现代性问题的审视中,集中从对两者之间内在且复杂的本质关联考察角度,清理与审视跨文化的文学及文化现象(活动)中的某些基本规律、有关现代特征及深层次问题,既看到“异质性”传统及格局的现代意义,也看到“现代性”发生及演进背后隐藏的异质基因与异质力量,这样的专门研究目前还不多。张荣翼将“异质性”“对话性”“现代性”三者并举,作为文学及文论活动的内在关键词,认为中国当代文论话语重构的一个重要基础工作就是需要寻觅问题的原点,现代性、对话性和异质性就是提出问题、建立文学研究基本框架的几个最重要的概念,是中国当代文论的内在关键词,现代性是中国当代文论的出发点,对话性是中国当代文论的立足点,异质性是中国当代文论的生长点^[8]。张荣翼明确把“异质性”和“现代性”作为同等位次的问题原点、话语概念放在一起,体现了与我所述将“异质性”“现代性”合而论之大致相似的研究基点或旨趣,与我关于“对中西文化文学异质性传统的理解应推展、衍伸进对其各自现代性问题的审视当中”这一主张,在问题指向、论域关怀上基本契合。

从对近年学界成果的文献梳理来看,也有少量研究成果触及对异质现象与现代性话题两者之间内在关系的思考。邹平林认为,近现代以来的中国,“现代性”主题表明中西文明、传统与现代文明之间的异质性及由此导致的冲突和相互作用已经开始彰显,从而也标志着现代文化场域在中国开始形成^[9]。陈俊昆认为,作为一套起源于西方的权力话语与制度方案,现代性其实是地缘政治的产物,是在与作为他者的非西方的参照中被西方话语所建构、想象和编撰的,其所蕴含的中心主义的宏大叙事,掩盖了普遍历史背后各历史主体间的异质性与差异性,取消了非西方他者的主体地位,使之沦为现代性规训的对象^[10]。在郭春明看来,因异质区分而形成的东西二元对立思维其实源于自由创造、解放和启蒙等现

代性之核心观念,正是在这种现代性观念影响下,表征着守旧、封闭、非理性与盲从的“非西方”被视为异质而处于被否定、被破坏、被征服的境地^[11]。范云晶认为,具有异域特点的草原为草原诗歌带来了诸多异质性特征,而对现代性时间的抵抗便是这诸多异质性特征之一^[12]。杨大春认为,西方的现代性反思特别突出异质思维的重要性,乌托邦思维和异托邦思维是异质思维的两种主要形式,因此在反思中国新文化运动这一伟大的思想文化运动时,应把这两种异质思维结合起来,从当代性角度来反思,我们或许更应关注各种异托邦方案^[13]。赖大仁认为,要进一步深入研究中西文论的异质性与同构性问题,找到向西方文论学习借鉴和异质互补、异质同构的契合点,即着力于让百年中国文论所追求的“现代性”走向新时代所应建构的“当代性”,不必过于强化异质性的方面,而是要更多地看到趋同性或同构性方面,才能更有利于克服焦虑情绪,推进当代文论的创造性转化和创新性发展^[14]。

笔者认为,“异质性”和“现代性”是文化两大在体性结构品质,要想深化中西跨文化比较研究,增进双方异质传统之间的文明互鉴意义及其理解,就需要深入考辨“异质性”和“现代性”两者之间相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的复杂关系,既看到“异质性”传统及格局的现代意义,也看到“现代性”发生及演进中的异质基因与异质力量。本文试图进一步把对中西文化“异质性”静态特征的横向比较纳入对“现代性”动态审视的纵向视野中,着力从对文化中三个“我”之间隐秘纠葛的关系的逻辑解析角度去透视。可以发现,在中西文化交流互鉴中,“异”不再只是静态性的存在,而更是现代的一种跨文化事件、跨文化策略、跨文化行动介入,直接决定了文化的现代性中“非我”的意义生成和文化发展从本土观猎异域、从现世规划未来的现代图景。

二、“异质性”和“现代性”:文化的两大在体性结构品质

(一)文化的空间维度和时间维度造就了“异质性”和“现代性”

文化是人类生命在历史发展过程中基于族群

化、整体化原则而创造的可交流、可传承、可延续的知识经验、行为规范、生活习俗和内在思想精神的总和,是人类生命活动成规化、知识化、结构化、灵性化的结晶。文化作为凝聚、体现和影响特定范围族群生命活动的一种知识形式与精神结构,是在横与纵、空间与时间这两个方位上得以构建和展开的:一是通过对当下世代社会特定范围内人类生命活动及生活样态的形式化规范及统合,形成遵守约定俗成、较为稳定的社会族群“空间范域”,即特定的文化群落;二是通过自身知识及精神传统的不断延承、改造、更新和转换,形成体现自我发展演进的“时间延展”,即变动的文化历史。也就是说,离开了空间地域上的聚落覆盖和时间历史上的延展积淀,便谈不上文化,而这也就造成了文化的两个基本的结构性品质。

一方面,文化对自身所凝聚所影响的特定群落的确认和框定,总是要依靠它自身及其所覆盖族群的生命生活样态与其他族群生命生活样态的区分辨别甚而排斥,即必须要依靠一个或多个有别于自身的他者作为参照,方能确定文化“自我”的存在。张隆溪说:“要确定我们自身的存在,要明白我们自己及周围世界的特性,也就是说,要获得关于我们自己和我们的文化的任何知识,都总须通过辨别彼此他我才得以实现。斯宾诺莎曾这样提出一条定理:‘任何个别事物,即任何限定和有条件存在的事物,若非有自身之外的原因使其有条件存在和行动,便不可能存在或在一定条件下行动。’这当然是一条基本的逻辑原理,即‘同’总是和‘异’互相关联,任何事物都不可能由自身和在自身确定,而必须靠区别于不同于自身者来确定,即如斯宾诺莎所说,‘一切确定同时就是否定’。”^[15]⁹⁶在这个方面实际造成了一种文化样态在其本源性和根本性特征上,必定有着不同于其他文化样态的质性——这也就是能够将此文化与其他文化区别开来的“异质性”。另一方面,一种文化对自身发展延续历史进程的建构,则要依靠它自身及其所覆盖族群的生命生活样态的不断变化发展,以及在此历史进程中所必定产生的今与昔、新与旧的生存性紧张关系,这种紧张关系就是刘小枫所谓

“生存性现代事件”的“不断发生”——“‘现代’所蕴含的是生存性的时间,带有在体性(ontic)的意涵,表明生存品质和样式的变化,与过去的生存品质和样式构成紧张关系。从生存性的时间意义上说,每一世代都可能发生‘现代现象’,‘现代’因此是不断发生的生存性事件:现代与古代的对比,是每一个时代都会有的结构与演化之间的自然张力,如柯拉科夫斯基所看到的,其根源是生物性的生存事件。”^[16]正是这种生存性紧张关系,或者说这种作为生存性事件及时间的“现代”的不断发生,才使得文化自诞生以来一直在古与今、传统与现代的不断更迭纠葛中生长延展,早就结构性、本源性地决定了我们今天所谓的文化“现代性”的产生。所以,“传统”与“现代”、“古代性”与“现代性”等,并不该用来指代某种决然分割的历史阶段和时间界定,或某种绝对的社会文化秩序模式,其内涵外延也不是绝对稳定不变的。正如刘秀玉所说,在文学史乃至整个文化史上,“没有绝对的古代,也没有绝对的现代,不曾经历过‘现代’洗礼的文学不可能走入传统,成为经典,抑或说每一个经典都是现代过去式,又是现代的进行时”,从某种意义上讲,“现代”“现代性”“只是一种隐喻”,承担的是文学、文化演变的“推手角色”,而正是这种基本内核的存在,才使得现代性“成为跨越前现代、现代、后现代的恒常历史现象”^[17]。

空间地域上的聚落覆盖和时间历史上的延展积淀,这种横与纵两方面情况的同时存在,深刻造就了某种文化在构建形成自身并历经发展的过程中所具有两种最基本的结构性品质:一是在与他者文化体系相对举相比照相别异的基础上所获得的静态空间意义上的“异质性”;二是在对自身文化传统实行“发展—演变”“嬗变—转换”“造反—新生”过程中所造成的动态时间意义上的“现代性”。可以说,“异质性”和“现代性”其实是文化的与生俱来的两大在体性结构品质。

(二)中西文明互鉴需要深入考辨“异质性”和“现代性”之间的内在关联和交互影响

汉语中国与欧美西方之间,在文化思想、文化样

态包括文学艺术活动方面的跨域性比照与互鉴审视,具有十分重要的世界文化意义。在全球不同文化现代碰撞、现代转型愈演愈烈的今天,要深化对中西文化及文学艺术的跨文化比较,增进双方异质传统之间的互鉴意义,就需要把“异质性”和“现代性”这两种基本的文化在体性结构品质放在一起进行考察,需要考虑如何把对“异质性”静态特征的横向比较纳入对“现代性”动态审视的纵向视野中,思考中西文化及文学艺术的各自异质性传统与双方间异质性格局的动态性发展,思考中西文化及文学艺术在动态性发展中所形成的现代差异、所产生的一种相互纠缠利用的异质交往或异质想象的关系,以及这种现代差异、现代关系与异质性传统、异质性格局的内在关联,也就是要考量“异质性”和“现代性”这两种文化特质之间多方位的相互意义、交互影响。我们应该认真面对的问题是:中西文化及文学艺术的“现代性”转变,能否抹平化解它们相互之间的“异质性”鸿沟,从而促进双方趋于同一或类同?倘若回答是肯定的,就意味着文化“现代性”的发生发展有利于消除人类文化的多元性、差异性、冲突性,就能通过异质文化之间的交往与对话把人类文化带向世界大同的远景,促成真正意义的世界文学的到来。倘若回答是否定的,那么“现代性”的发生发展对中西文化及文学艺术的“异质性”格局又具有何种意义?反之,文化及文学艺术的“异质性”格局又在文化及文学艺术的“现代性”发生发展中扮演了什么样的角色?发生在现代世界的频繁的异质文化交往与世界文化对话,对于人类文化的现代性命运的影响,到底蕴藏有怎样的本质性力量与潜在性意义?

显然,汉语中国文化及文学艺术的现代性转变和欧美西方文化及文学艺术的现代性转变,无论如何也不可能是中西之间的彻底转同或融合,不可能涂封、抹杀、化解掉中西之间基本的异质性。人类文化的“现代性”变迁,正是对文化“异质性”世界格局的现代意义上的证成、延续与巩固。正是借助于现代性变迁,处于世界文化异质性格局中的某种特定文化传统,立足于本土自我,基于本土文化中心主义

立场,通过对异质他者文化实施包括文化殖民、文化移入、文化渗透、文化想象、文化虚构、文化误读等方式在内的各种文化利用方式,才可能更有力地实现对本土文化传统的有针对性的嬗变与革新,从而实现本土文化的民族性内涵、异质性特质的更好的传承与延续,本土文化的民族化特征才能在与世界文化元素的融合中不断发展。因而,中西各自的文化现代性具有不同内涵、品相与路径,经过现代性阵痛而获得嬗变新生的现代中西文化样态,相互之间仍具有根本的异质性差异,实际上是不同民族文化传统的现代式演进与现代式呈现。

一方面,文化的“现代性”演进作为世界文化秩序中开放性的变动因素或变革力量,实质上是基于世界文化“异质性”格局而根本性地引发构建文化本土“自我”、异域“他我”和现代“非我”三者之间的内在关联及复杂纠葛,从而旨在促使不同文化传统能够立足世界文化“异质性”格局,通过彼此间多元化的交往及对话碰撞,保持不断面向世界开放与融合的活力。另一方面,文化的“异质性”世界格局作为世界文化秩序中的一种稳定性结构基因,恰好促动和支撑了文化“现代性”的发生发展,因为正是文化的异质性世界格局的存在,才刺激引发了某种文化的现代性冲动,为该文化的现代“非我”之产生提供了基于本土“自我”与异域“他我”之间对话交流的文化资源,提供了“异”的视角、“异”的刺激、“异”的体验、“异”的催化,以及包括文化殖民、文化移入、文化渗透、文化想象、文化虚构、文化交往、文化对话、文化误读等在内的各种“异”的策略。总之,文化“异质性”和文化“现代性”两者是相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的。发生在现代世界的频繁的异质文化交往与世界文化对话,实际上正是各文化为各自本土文化中心的“自我”确认与确证,特别是为自身的现代性发展演变提供来自于“异”、受助于“异”、融注有“异”的世界资源与现代机制。基于这样的认识,笔者提出“异质话语的诗性阐释及其现代性审视”方法论,主张对中西诗学(文论)的跨文化比较研究应当将“异质性话语理解”“诗性阐释”“现代

性审视”三者结合起来^[7]。正如张荣翼所说,现代性、对话性、异质性三者是中国当代文论的内在关键词,在中国当代文论的建设发展中,现代性是“出发点”,对话性是“立足点”,异质性是“生长点”^[8]。总之,我们应当紧紧围绕“异质性”和“现代性”两大文化在体性结构品质,把“异质性”和“现代性”作为同等位次的问题原点、核心话语、关键概念放在一起思考,把对中西文化文学异质性传统的理解,推展、衍伸到对其各自现代性问题的审视中。

三、异质性格局下的文化“自我”“他我”“非我”与现代性

当文化的“异质性”问题与“现代性”问题相遭遇相交织,“异质性”格局被灌注、被绑架到“现代性”之中,被给予动态性审视利用,被赋予特定现代意义时,“异”就不再仅仅是作为传统的一种文化“内涵”、文化“品相”、文化“特征”,作为一种静态性的文化“结构”或“格局”,作为一个名词或形容词而存在;而更是作为现代的一种跨文化“事件”、跨文化“策略”、跨文化“行动”,作为一个动词而存在。这实际上涉及文化的三个“我”——本土“自我”、异域“他我”、现代“非我”三者之间相对相待相反相成、互识互补互证互动的隐秘关系。正是这种隐秘关系,造成在文化“现代性”的生成、发展乃至反思中,常常发生所谓“异质思维”的相互对撞,并且“乌托邦思维和异托邦思维在其中都扮演了各自可以扮演的角色”^[13]。

(一)基于本土“自我”的两个概念:异域“他我”和现代“非我”

我们首先要明辨两个概念,“他我”和“非我”。其一,“他我”。“他我”等同于我们常说的“他者”,但“他我”这个命名比“他者”之名更具有本质性的揭示意义。因为凡是被视作为、被命名为“他者”的东西,其实都并非真正实体的、纯然客观独立的其他在者。某种异域文化事物之所以被认作为“他者”,其实是本土“自我”基于对自身中心的某种确认或确证,或基于实现自身的某种生存发展(例如现代性演进)之需要,通过“文化想象”和“文化虚构”所构建起来,故而“他者”在本质上是本土“自我”利用自身话

语所炮制,渗透着自身之灵魂,投射着自身之意志和想象的一种文化镜像。所以,从求得名实相符的意义上看,同时为便于将异域“他者”与本土“自我”的这种话语镜像关联直观地昭示出来,“他我”这个命名无疑更为精准,这也便于将它与真正的、客观独立的异域实体之在者相区别。其二,“非我”。此处“非我”并非张隆溪在其《非我的神话》中的那个“非我”^[15]。张隆溪这里的“非我”可等同于异域“他我”,而本文的“非我”不是“他我”那种基于文化的异质性格局和异质交往对话,从而在本土与异域之空间比照中生出的概念,而是一个具有未来时间意义的概念,即是本土“自我”基于自身的文化现代性演进,在遭遇现代问题时面向未来寻求出路的一种自我衍生或新生。“非我”概念的核心在于“非”,有两层基本内涵:一是指现代性新时自我(即“新我”)对旧时传统自我的“非”,即基于生命冲创性造反的非议、否定、转换、超越,但这种造反与非议又始终根植于、持守于本土本己之“自我”的自体结构中,并资以异域异己之“他我”作为资源支持;二是指现代性新时自我(即“新我”)是一种“开放性”的我,即它始终是处于既与本土本己之旧时“自我”、又与异域异己之“他我”的互补互证互动的相互激荡碰撞中,因而实质上是被保持在一种“非结构性”的状态,是开敞未定、变动不居的。

显然,“他我”实际上是隶属于“异质性”范畴的一个概念,而“非我”则实际上是隶属于“现代性”范畴的一个概念,但两者又都基于、缘于本土“自我”而生,与本土“自我”有着内在性的本体关联。文化的“异质性”问题与“现代性”问题相互遭遇交织,实际上引发的正是文化的本土“自我”、异域“他我”和现代“非我”三者之间的复杂纠葛。

(二)文化现代性中的“取同”和“取异”:异域“他我”的生成机理及文化意义

文化的现代性本质上是本土自我的一个在体论生存事件,即对该文化既成的某种封闭性传统结构所作出的生命冲创性造反,这种造反既表现为直接针对传统文化结构——例如中国以宇宙人文关怀为

内涵的“道”中心主义秩序^[18],欧美西方以生命存在理思为内涵的“逻各斯”中心主义秩序——而作出合法性追问、批判乃至解构、重建,还表现为作为文化主体的生命心灵本身对其处身于这个传统文化结构中的旧时传统自我——例如处身于中国文化传统中具有“物性-直觉化”特质的人文生命整体^[19],处身于欧美西方文化传统中具有“神性-理思化”特质的生命存在个体——作出内在性的省察、转化与重生。由于合法性追问本身具有自我悖论性,即对合法性的追问与追问本身的合法性,这两者之间始终存在紧张的矛盾关系,也就是合法性追问及由此所带来的批判、解构、造反乃至转化重建等本身是否合法?这种进退两难的困境始终是悬在现代性心灵天空中的“达摩克利斯之剑”,因而在追求对传统结构、传统自我的冲创性造反时,文化现代性同时有一个力求“确定自身”“确证自身”的内在要求。

所谓对自身的确定与确证,实质上是要寻求自我对自我的认同,寻求对自身事实的自我价值肯定,而在人类的生命存在及文化活动中,这样的自我认同、自身肯定,实际上不可能仅仅“由自身中和在自身中”得到实现,而更是需要从“自身之外”,即从“不同于自身者”,也就是从异域、从他者处,才能获得真正具有支撑性的刺激、资源、参照、动力乃至意义等。正如上文张隆溪所说,“‘同’总是和‘异’互相关联,任何事物都不可能由自身和在自身确定,而必须靠区别于不同于自身者来确定”^{[15][196]}。

“同”总是和“异”互相关联,对自我的认同总是和对自我与他者的区别辨异联系在一起。无论在东方中国还是在欧美西方,文化的现代性造反对这个造反本身的自身确定或自我认同、自我肯定,实际上都求助于对作为异质甚至作为对立面的异域他者的看取分辨,也就是说,对本土自身文化的“取同”依赖于对异域他者文化的“取异”。具体说,中国文化的现代性很大程度上所求助、所取异的正是欧美西方“逻各斯”文化心灵精神,特别是这种文化心灵精神的现代性演进形态,如“启蒙主义”“个人主义”“生命直觉主义”“现代主义”等之于20世纪现代中国知识话语的影响;而西方文化的现代性很大程度上所求

助、所取异的则正是汉语中国“道”文化心灵精神,而且基本上是着眼于“道”文化心灵精神的古代传统,如老庄之于海德格尔、德里达等的影响,古诗古文字之于庞德、“意象派”等的影响。

然而,这种通过基本的“他”“我”之辨而所求助、所取异的,处于自身之外的“不同于自身者”,如果是完全陌生于、完全超然于脱离于本土自我的在体性根基,那么它仍不可能真正有助于本土自我实现对自身的确定与确证。实际上,对自身的确定与确证,只有将“由自身和在自身”与“自身外”这两方面结合起来才可能真正实现,而这样的结合实质上是源自文化本土自我的一种“投射”、一种“想象中、虚构中的幻化”、一种“话语炮制”。也就是说,在本土自我的文化现代性冲动中,那个作为被求助、被取异的异域“他者”,实质上绝非一个完全处于本土自我之外、真正实体而纯然客观独立的其他在者,而只是本土自我之灵魂、意志、想象、渴求等在幻化成他性的过程中的一种投射,因而本质上是归属于“我”、而不是归属于“他”的,故应当名之为“他我”;而这种构建起异域“他我”的投射,根本上是以一种话语的方式所进行的,故异域“他我”其实是本土“自我”话语的产物。王国维“境界(意境)”说^[20]中的康德、叔本华,鲁迅“摩罗诗力说”^[21]中的西方浪漫诗派,海德格尔“诗之思”与“道说”(Sagen)^[22]中的中国道家思想等,均是各个本土话语的产物,是从文化的本土“自我”中诞生出的异域“他我”,而非纯然实体的、真正作为客观他者的康德、叔本华、西方浪漫诗派、中国道家思想。再如,“东方主义”或“东方学”^[23]作为一种话语,其所指涉的“东方”也并非纯然现实和客观实在的东方本身^{[24][131-134]}。萨义德认为,正是通过“东方主义”或“东方学”这种话语,欧洲“以政治的、社会学的、军事的、意识形态的、科学的以及想象的方式来处理——甚至创造——东方”^{[23]5},欧洲总是立足于欧洲本土去看取“东方”,从而炮制、想象出了作为其本土“自我”话语产物、作为欧洲的异域“他我”形式的,一个虚构、幻化的“东方”。所以,乐黛云在谈及“异国情调”的文学时说:“遥远的异国往往作为一种与自我相对立的‘他’(The other)而存在。凡自我所渴求的、所构

想的,以及在现实中无法满足的,都会幻化成一种‘他性’投射于对方。”^[25]

异域“他我”所具有的文化意义是多方面的。其一,就文化的本土“自我”方面来说,异域“他我”其实是“自我”的一种文化想象、文化虚构,即是本土“自我”向着异域“投射”出去后所产生的一种自我“镜像”,透过这面镜子,“现出来的实在是自我的形象”^{[15][212]}。其二,就真正身处异域、作为客观实体的文化“他者”来说,异域“他我”是“他者”本身遭遇来自自身之外的某个本土“自我”的认知错位(错差)而被文化误读的产物,故而又是“他者”本身的一种“错像”。所以,文化的异域“他我”其实是既不外执于真正的异域之“他”,又不内执于真正的本土之“我”,而正是在这种两不相执的化境中,“他我”成就了自己的虚化和幻化——无论是作为“镜像”还是作为“错像”,其实都是“虚像”“幻像”“假象”。其三,文化异域“他我”的虚幻化,不仅具有这种直接的异质性空间意义,既以“文化镜像”的方式为本土自我的自身确定确证或者说自我认同、自我肯定,提供异质性的文化资源和比照,也以“文化错像”的方式为异域他者在自身之外的被认知被接受被理解,提供异质性的文化路径和视点,而且还具有一种间接的现代性时间意义,即它往往能催生激发,并承载、映现本土自我的现代性意义诉求,这实际上就涉及它与现代“非我”的在体性关系。

(三)文化三个“我”之间植根于文化现代性中的在体性关系

异域“他我”与现代“非我”的在体性关系,植根在文化现代性的本身意义中。从生命存在的在体处身意义看,在文化的现代性中,本土文化生命心灵对其处身于自身传统文化结构中之旧时传统自我的冲创造性造反,正是一种力图构建和生成自身之现代生存样态——即现代“非我”——的生存谋划。本土文化自我的这种生存谋划由于不可能仅仅依赖于本土文化现实去展开和实现,故而便采取了一种幻化、投射而诉诸异域文化他者的方式,也就是试图把基于自身空间意义上的异域文化他者,筹划预设为自身时间意义上的现代“非我”样态的处身位格,以求“道

成肉身”,以求让自身的现代“非我”能借由自身对异域文化他者的想象和投射来位格性地生成。在这个过程中,那个真正身处异域、作为客观实体的文化他者,正是由于遭遇到了来自其自身之外的这个本土文化自我的幻象化投射,因而被误读、被错视,于是对这个本土文化自我而言便失去了其纯然独立的客观实体性内涵,从而被虚化、改塑、转换成了异域文化“他我”。这种异域文化“他我”,就成了能够承载本土文化“自我”之现代“非我”生成的一个依托、一个出口、一个在体性身位。

总之,异域“他我”是幻像,但绝不止于幻像。它一方面是文化异质性空间意义上的一面“镜子”,以自我镜像的方式为某个本土文化“自我”对自身及其现代性造反的自我确定确证或自我认同、自我肯定,提供一种意义刺激、资源参照和知识依凭;另一方面又是文化现代性时间意义上的一种“身位”,以筹划投射的方式,为这个本土“自我”基于现代性事件而对自身现代“非我”样态的构建生成,亦即对自身未来命运的现代谋划,提供一种在体性的位格依托,而这种位格依托也恰好折射、映现了这个本土文化的某种现代性诉求。

正是当文化的“异质性”问题与“现代性”问题相遇相交织,世界文化的多元交错及异质互鉴被文化的现代性诉求、现代性发生发展所利用时,便内在地产生或分裂出了文化的三个“我”——本土“自我”、异域“他我”、现代“非我”,这三个“我”之间存在一种复杂隐秘、相互支撑、相互勾连的三角关系。异域“他我”来源于本土“自我”的异质性想象,现代“非我”来源于本土“自我”的现代性谋划;异域“他我”既是本土“自我”的一面镜子,也是现代“非我”的一种文化身位:现代“非我”借由以异域“他我”作为自己的位格性支撑,促成了异域“他我”由空间范畴突入时间领域、从而获取现代性的历史意义,由此成就了自己担负本土“自我”之现代性诉求、作为本土“自我”之现代嬗变样态的命运。显然,在这种三角关系的背后,正隐藏着人类文化在世界多元异质格局影响下,当其致力于现代性发生发展、寻求现代嬗变演进时,所存在的一种在体性隐秘,亦即这种发展演进

正是以本土“自我”为源为母,以异域“他我”为参照为坐标为支点,以现代“非我”为方向为远景,方才如一个有机生命体一样,既来自过去,又走向未来,既立足本土,又放眼世界,显得完整而有活力。

四、现代“非我”的意义生成:作为跨文化事件的“异”

(一)现代“非我”在跨文化“异”事件中的生成过程

文化的三个“我”——本土“自我”、异域“他我”、现代“非我”——之间是一种三角关系,也是一种纵深递进的关系。三角关系显示出三者之间基于异质性格局而相互支撑、相互勾连的稳定性;纵深递进关系则显示出文化基于现代性的发生演进,以现代“非我”为内在方向和维度,在体性身位从本土到异域、从现世到未来不断迭变、演化的动态性,其实质就是现代“非我”的意义生成。在现代“非我”的意义生成中,世界文化的异质性格局被“绑架”到现代性发生发展事件中,被给予动态性的现代审视利用,“异”由此不再只是一个名词或形容词从而指称文化的一种静态性“内涵”“品相”“特征”“结构”或“格局”,而是变成了一个动词而成为现代的一种跨文化“事件”、跨文化“策略”、跨文化“行动”,这正与文化殖民、文化移入、文化渗透、文化想象、文化虚构、文化交往、文化对话、文化误读等各种文化利用有关。

在文化的现代性演进中,作为跨文化事件的文化之“异”,植入到文化的生命心灵中,直接决定着文化在体性身位的迭变演化,以及现代“非我”的意义生成。综合前文的有关分析,我们不难梳理出这个跨文化“异”事件的“情节”历程,它内含四个阶段:第一阶段,某种文化生命心灵基于生命存在的意义冲动,对所在的本土传统文化结构及处身于该传统结构中之旧时传统自我作出合法性批判及冲创性造反,这意味着现代“非我”意识在本土“自我”中的源始萌生,现代生存样态开始得到谋划。第二阶段,本土“自我”为了对自己这种以现代“非我”意识为指向的现代性造反诉求本身给予合法性的自身确定确证,即为了取同于自身、认同于自我,便试图求助于对作为异质的异域他者的看取分辨,即试图取异于他者。第三阶段,对异域他者的求助、取异,采取了

一种自我幻化且话语投射的方式,即本土“自我”将自己的灵魂、意志、想象、渴求、构想等幻化成他性而投注到异域他者身上,从而使得纯然客观独立的实体性他者,被虚化、被改塑、被转换或升华成为一个与本土“自我”的现代性诉求内在相关、能映现且承载本土“自我”之现代性诉求的异域“他我”。第四阶段,本土“自我”把异域“他我”内在地筹划预设为自身现代“非我”的在体性身位,使得现代“非我”样态不仅能借助或依托异域“他我”而得以最终位格生成,而且在与本土“自我”的内在融合中开展出新时自我(即“新我”)。

上述四个阶段的发生发展,好似一个“位格神”的生成,经历了由仅有“神格”之体,到“一位人格”生成,再到“二位人格”生成,最后到“三位人格”生成的历程。即:现代“非我”意识在本土“自我”的冲创性造反中源始萌生(神格之体的形成)→本土“自我”基于以现代“非我”意识为指向的自我确定、自我认同,而求助、取异于异域“他者”(“一位一体”的形成)→本土“自我”通过自我幻化及话语投射而对异域“他者”给予虚化和改塑,从而使得作为自身文化想象及自我镜像,并作为自身现代“非我”样态之在体性身位依托的异域“他我”的生成(“二位一体”的形成)→现代“非我”样态借助或依托异域“他我”而最终位格生成,并催生、开展出本土新时自我,即“新我”(“三位一体”的形成)。

这正是现代“非我”意义生成的完整过程。这个意义生成过程以中间两个阶段为中枢关键,终点指向的是现代“非我”的开放性、未定性、非结构性,即承载着文化现代性使命的“非我”,如何在催生、开展出新时自我(即“新我”)时,敞开结构、变动不居、保持其“非”的生命冲创性,也就是说,已生成的现代性意义如何永葆作为未来世界永恒展开的起点。

(二)跨文化“异”事件对文化现代性的两方面意义

上述内含四个阶段情节的跨文化“异”事件表明了两方面的意义。一方面,从文化的世界大范围看,某种文化的现代性演进或自我转型,离不开对世界文化异质性格局的文化利用,也就是说,通过对处于本土文化之外、作为异质文化的他者及其“异”的看

取分辨,文化的本土“自我”将自身灵魂、意志、想象、渴求、构想等幻化成他性而投注到异域他者身上,借此构建、生成起一个与自身现代性诉求内在相关的异域“他我”,这是文化现代性发生发展所运用的一种基本策略与重要手段。文化的现代性其实是与这种作为跨文化事件的文化之“异”纠缠在一起的。顾彬说:“歌德认为,一个人可以通过异国文化把原本自我发展成为一个新的自我,而旧的自我则应当死亡,这样将有助于西方人重新做人。”^[26]陈晓梅认为,在中国,“一种话语实践通过建构它的西方他者而使东方得以积极地、带着与生俱来的创造力参与到自我转换(self-appropriation)的过程中去,甚至是在它已被西方的他者们转换和建构起来之后”^{[24][37]}。关于这个方面,中西学术界、文化界都不乏突出例子。例如欧美的中国学或汉学研究,据孙太的分析梳理,它虽然在欧美学术界“只能算是边缘学科”,但却在欧美学界却得到了“广泛、持续的关注”,甚至曾一度受到欧美政界、商界、学术界的“普遍尊重”和“前所未有的重视”,而且在实际表现中还存在一个“不争的事实”或尤其突出的现象,那就是欧美汉学家们“在对待中国文学史的态度上,一直有厚古薄今的倾向。他们对中国古代文学、近代文学、现代文学和当代文学成就的评价,呈现出依次递减的总体趋势”,并且有的论述还明显“受到偏见、眼界、言说的语境乃至意识形态的束缚”^[27]。笔者以为,欧美中国学或汉学研究的这种情况,正缘于欧美西方在建构与反思自身现代性的过程中,立足西方中心,出于学术资政、异域猎奇、西学批评理论运用等策略目的,着意对作为异质的中国文化进行别有用心地看取利用,反映了欧美西方试图通过异国文化把原本自我发展成为一个新的自我的努力。又如返观中国本土,长期统治着国内学术界、成为学界潮流的“以西释中”或“以中适西”的研究视角及论述范式,虽然被学界反思检视为其造成并体现了20世纪以来中国人文学术及中国文化的所谓“失语症”这种病态现象^[3],但“以西释中”“以中适西”作为一种话语实践,在推动现代乃至当代中国通过利用西方资源、投射自我心灵而建构自己的西方他者,从而得以实现自身文化

的现代性演进或自我转型方面,实在是作出了巨大的历史贡献,并还将持续推进。

另一方面,从文化的自我发展及前途命运看,正是基于这种对世界文化异质性格局的文化利用,正是依托于异域“他我”形象及其话语的构建与生成,正是有了这种作为跨文化事件的文化之“异”,一种文化的现代性演进或自我转型,才可能就自我而言是自身确定、自我认同的,是有效证成的,也才可能使得这种文化无论自身经历怎样的现代性震荡,未来的它仍然是自己,而不会变成他者文化。正如张隆溪在评析西方文化时所言,“东方代表着非我,相对于这非我,西方才得以确定自己之为自己,所以东方乃是西方理解自己的过程中在概念上必有的给定因素”^{[15][97]}。张隆溪此处所讲的“非我”,其内涵实际上指的就是“他我”。萨义德也曾说:“像‘东方’和‘西方’这样的地域观念都是人造的。因此东方正和西方一样,都是一个概念,有它自己的历史,有它自己思想、形象和语汇的传统,正是这历史和传统在西方并且为了西方,使它成为现实存在。”^{[15][97-198]}正是通过在自身话语观念、概念体系中炮制或虚构出这样一个与“西方”相对照、且为了“西方”而存在的“东方”,欧洲便能更好地“从作为一种替代物甚至是一种潜在自我的东方获得其力量和自我身份”^{[23]5}。

总之,中西文化各自现代性的发生、各自现代性的自我确定和确证(即“取同于我”),以及各自现代性的前途命运,始终是各自文化的自身传承发展,是立足于本土的自我认同与守护,并不是要舍弃“我”而变成“他”。然而,中西文化各自这种旨在追求自我发展嬗变的时间性事件,是深深依靠和利用了双方早就因交往对话、互鉴比照而形成的异质性空间格局,也就是说,中西文化各自在现代性中的自我认同与守护、自我传承与发展,根本离不开在世界文化异质互补大格局下,各自对彼方“异”的体验,并基于这种体验而采取的包括文化想象、文化虚构、文化误读、文化渗透等在内的种种对待“异”的策略及手段。一言以蔽之,对本土自身文化的“取同”依赖于对异域他者文化的“取异”。而在这种“取异”的过程中,中西双方“异质话语之间在交流和碰撞中必

然会发生变化,出现变异”,并且“完全可以在不断的调适和融会过程中,发现同中之异或异中之同,进而吸收和转化积极、有益的成分,实现求同存异、和而不同”^[1]。这便使得互为本土“自我”与异域“他我”的中西双方,通过不断地互鉴互释互补互融,不仅促成异质话语之间的良性发展,也促成传统话语与现代话语的结合转换,从而得以实现各自现代“非我”的意义生成,推进各自现代性乃至后现代性的发展。

(三)文化现代性中的两种“异”体验:从“时间的异”到“空间的异”

文化的现代性,由于实质上是源自文化生命心灵对所在的本土传统文化结构及处身于该传统结构中之旧时传统自我做出合法性批判及冲创性造反,因而其最初的表现形式即为现代“非我”意识在本土文化中的源始萌生。可以说,从一开始诞生于这种现代“非我”意识的最初萌生起,文化现代性就已经是一种“异”的体验的产物,只不过在现代“非我”意识源初萌生的阶段,文化现代性所触及与关联的还主要只是一种直接操心于本土文化自身的历史走向与未来命运的、时间距离意义上的“异”,这有别于后来为求得对自身的合法性确定确证而着力依靠和求助于世界文化的异质性互补大格局时,所产生的一种直接涉及异域认知和他者体验的、空间距离意义上的“异”。顾彬说:“从古希腊到本世纪80年代,西方哲学关于‘异’的概念存在着两种看法,一种是通过‘异’来表现时间距离;另一种是通过‘异’来表现空间距离。”^[2]他所讲的关于“异”的这两种表现,其真正反映在文化现代性从起源萌生到发展巩固的整个过程中。表现为时间距离意义的“异”,实质上是那个正处于生命冲创性造反时下当中的本土文化“自我”,对其所在的旧式传统结构和内在传统自我的一种断裂性体验,其所表征的正是现代性意识在文化生命心灵意义冲动中的最初起源和萌生;表现为空间距离意义上的“异”,实质上是这种本土文化“自我”对异域他者文化的一种投射式、利用式、误读式、改塑式的想象性幻化性体验,其所体现的正是现代性变迁的全面展开乃至巩固与深化。显然,在现

代“非我”的意义生成过程中,正是对“时间的异”的体验,引发了现代“非我”的源初萌生,但这种“异”的体验很快便转进到“空间的异”方面,从而导致了异域“他我”形象及其话语的构建与生成,使得现代“非我”最终是通过借助或依托异域“他我”而得以品格生成,从而在对“空间的异”的体验中得以处身安置。正是由于文化现代性内含了“时间的异”和“空间的异”这两种体验,笔者认为,在对中西文化现代性,以及在此之中存在着的中西异质话语之间的“异”现象、“异”事件及其三个“我”之间隐秘关系的洞悉与反思中,应当将各自本土文化针对彼方异质文化的“乌托邦策略”和“异托邦方案”放在同样重要的位置,把“异质思维的两种主要形式”——即着眼时间历史的连续性、关注相对他性的“乌托邦思维”,和着眼空间散布的非连续性、指向绝对他性的“异托邦思维”——结合起来^[3]。

五、互鉴之境:“异质”中的“现代”,“现代”背后的“异质”

异质文明之间的交往对话、比照互鉴伴随着中西文化走过了漫长道路,这条路的背后存在着“异质性”和“现代性”两个文化在体性结构之间的复杂交织,这种复杂交织既有着人类文化心灵结构方面的深刻的学理依据,也有中西文化在长期交流互鉴发展实践中形成的现实依据。

在这个存在着多元而异质文化的世界,在现代性乃至后现代性不可避免、不可推卸地将整个文化裹挟的时代,文化之间的交流对话与冲突融汇愈演愈烈,文化之间的异质性被文化现代性大肆利用,被文化的现代认同与守护、现代传承与发展深深渗透,这使得文化之“异”不再只是静态性的存在,而更成为现代的一种跨文化事件、跨文化策略、跨文化行动介入,直接决定了文化基于本土“自我”这个原点而对异域“他我”的话语构建,并决定着现代“非我”的意义生成。文化三个“我”之间的隐秘纠葛,实质性地反映了在世界多元异质格局的影响下,文化发展以本土“自我”为源为母,以异域“他我”为参照为坐标为支点,以现代“非我”为方向为远景,从本土观猎异域、从现世规划未来的一种现代图景。

“异质性”和“现代性”是属于文化本体结构的,具有同等位次的内在概念、核心命题、问题原点、关键话语,我们要想深化中西跨文化比较,增进双方异质传统之间的文明互鉴意义及其理解,就有必要在跨文化比较视域中自觉地将异质性和现代性并置,对“异质性”“现代性”这两个话题合而论之,把对中西文学及文化异质性传统的理解推展、衍伸到对其各自现代性问题的审视中,深入考辨“异质性”和“现代性”两者之间相互利用、相互渗透、相互支撑、相互促成的复杂关系,从对两者之间这种本质关联的考辨中清理与审视中西文学及文化中的某些跨文化规律、特征及深层次问题,既看到“异质性”传统及格局的现代意义,也看到“现代性”发生及演进背后隐藏的异质基因与异质力量。既逼视出“异质”中的“现代”,也照见出“现代”背后的“异质”,或许这才是属于今天这个时代的文明互鉴之境。这条路“道阻且长”,但“行则将至”。

参考文献:

- [1]李嘉璐.变异学:百年山水画的突围之径[J].中外文化与文论,2021(1):350-359.
- [2]胡作友,梁爱玲.关于文论“失语症”的争论、悬疑和前瞻[J].东北农业大学学报(社会科学版),2020(1):75-80.
- [3]曹顺庆,黄文虎.失语症:从文学到艺术[J].文艺研究,2013(6):33-40.
- [4]曹顺庆,邱明丰.失语症与现代性变异[J].社会科学战线,2009(4):190-195.
- [5]曹顺庆,彭茂轩.从“学科危机”到“变异学”——中国比较文学的问题意识[J].中外文化与文论,2021(3):272-287.
- [6]李安斌,盛国诚.从“不可译”到变异学[J].中外文化与文论,2020(2):460-470.
- [7]张宏辉.“异质话语的诗性阐释及其现代性审视”方法论[J].四川大学学报(哲学社会科学版),2005(5):139-144.
- [8]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):90-97.
- [9]邹平林.历史断层视野中的“现代性”与中国现代文化场域[J].理论与现代化,2018(3):79-84.
- [10]陈俊昆.他者:批判理论视域中的城市现代性问题[J].

阴山学刊,2020(5):70-74.

- [11]郭春明,孙庆斌.论现代性与主体性的深层关联——基于实践哲学视角的现代性批判[J].黑龙江社会科学,2016(2):13-19.
- [12]范云晶,于东新.“异域”的草原与草原诗歌的“异质性”——关于草原的空间诗学[J].前沿,2018(1):123-128.
- [13]杨大春.异质思维与新文化运动反思[J].河北学刊,2016(3):7-12.
- [14]赖大仁.影响的焦虑——论当代中国文论对西方文论的接受[J].文学评论,2021(5):5-12.
- [15]张隆溪.非我的神话[G]//史景迁.文化类同与文化利用.廖世奇,彭小樵,译.北京:北京大学出版社,1997.
- [16]刘小枫.现代性社会理论绪论[M].上海:上海三联书店,1998:63.
- [17]刘秀玉.论英国戏剧现代性演进的四个美学维度[J].西南大学学报(社会科学版),2019(3):121-129.
- [18]张宏辉.意象—象符—无声直言:“道”的语象中心主义形上性秩序与阐释性言路[J].文学人类学研究,2020(1):131-146.
- [19]郑春兰,张宏辉.中国传统生命心灵的物性境界:从文化到诗学[J].华中国学,2016(1):183-188.
- [20]王国维.王国维文学论著三种[M].北京:商务印书馆,2001.
- [21]鲁迅.摩罗诗力说[G]//舒芜,等.近代文论选.北京:人民文学出版社,1959.
- [22]海德格尔.海德格尔选集[M].孙周兴,选编.上海:上海三联书店,1996.
- [23]萨义德.东方学[M].王宇根,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [24]佛克马,蚁布思.文学研究与文化参与[M].俞国强,译.北京:北京大学出版社,1996.
- [25]乐黛云.世界文化总体对话中的中国形象[G]//史景迁.文化类同与文化利用.廖世奇,彭小樵,译.北京:北京大学出版社,1997:6.
- [26]顾彬.关于“异”的研究[M].曹卫东,编译.北京:北京大学出版社,1997.
- [27]孙太.比较视域下的重写中国文学史策略——以哈佛学者的中国文学史书写为例[J].西南大学学报(社会科学版),2018(5):105-116.