

构建人类命运共同体意识下的文明冲突与变异

曹顺庆, 张帅东

(四川大学 文学与新闻学院, 四川 成都 610064)

[摘要] 习近平总书记关于构建人类命运共同体的倡导为解决东西方之间长期存在的文明冲突论提供了新的思路。在日益深入的全球化进程中, 坚守中华文化立场、增强文化自信与民族认同、积极参与国际交流历史的书写是中国学者在新时代背景下的重要任务。中华民族的文化自信来源于自身厚重悠久的文明积淀。自有据可考的文明交往开始, 中国文化的影响在世界范围内就未曾熄灭过。作为西方文明之他者, 中国始终被参照着、想象着。不同时代思想家与文学家们的著述中都可以找寻到中国文化的踪影, 这其中褒贬不一, 当然也不乏偏见与变异。比较文学变异学从东西文明间的差异性出发, 梳理中国在国际文明交流史中的形象和影响, 对纠正偏见、化解冲突、构建人类命运共同体起着积极的作用。

[关键词] 人类命运共同体; 文明冲突; 文化自信; 比较文学变异学

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2019. 12. 005

习近平总书记指出: “文明交流互鉴, 是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力”。^[1] 借助他者, 一个文明可以更好地审视自身, 并在与世界的对话中获得文明发展的新动力。1697 年, 德国哲学家莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 在《中国近事》一书的开篇写道: “人类最伟大的文明与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端, 即欧洲和位于地球另一端的——如同

‘东方欧洲’ 的 Tschina (这是 ‘中国’ 两字的读音)。”^[2] 他以开阔的国际视野和宽广的学术胸怀肯定了东、西方文明各自的特点与成就, 字里行间充满了对中国与欧洲进行文明对话的热切期盼。2015 年 6 月 29 日, 国务院总理李克强在布鲁塞尔举办的中欧工商峰会开幕式上发言致辞, 引用了莱布尼茨与入华传教士闵明我的一封信件: “中国人以观察见长, 而我们以思考领先,

作者简介: 曹顺庆 (1954—), 《学术界》本期封面人物, 湖北荆州人。四川大学文科杰出教授 (院士待遇), 文学与新闻学院学术院长, 北京师范大学教授, 国批博士生导师 (1993 年), 欧洲科学与艺术院院士, 教育部长江学者特聘教授, 国家级教学名师, 享受政府特殊津贴专家, 国务院学位委员会学科评议组成员, 教育部教学指导委员会中文学科副主任委员, 国家社科基金评委, 第四任中国比较文学学会会长, 中国古代文学理论学会副会长, 中国中外文论学会副会长, 美国哈佛大学、康奈尔大学访问学者, 国际期刊 *Comparative Literature: East & West* 主编, 《中外文化与文论》(CSSCI 集刊) 主编。主持国家社科基金重大招标项目, 教育部重大招标项目等多个项目, 多次获国家级优秀教学成果奖、教育部人文社科奖。出版学术专著多部, 主要有: 《中西比较诗学》、《中外文论史》、英文专著 *The Variation Theory of Comparative Literature*, Springer; Heidelberg, 2014; 在国内外学术刊物发表论文 200 多篇。张帅东, 四川大学文学与新闻学院博士研究生。

正宜两好合一,互相取长补短,用一盏灯点燃另一盏灯”。^[3] 莱布尼茨观点之清醒开明,今时今日仍有借鉴意义。东西双方在承认差异的基础上,相互了解学习,寻求互利共赢的合作模式正契合了当下构建人类命运共同体意识的时代要求。

一、焦虑心态与“亏欠话语”

然而全球化进程发展至今虽已达到了前所未有的深度与广度,但东西两大文明体系之间的冲突依然时有发生,对异质文明的差异与误解在很大程度上阻碍着人类命运共同体的构建。早在20世纪90年代初冷战结束之后,美国学者塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)就率先抛出了“文明冲突论”的观点,他将世界格局划分为八种文明,直指未来世界的冲突将不再是意识形态之间的斗争,而是不同文明之间的对抗。此论断随即在世界范围内引起热烈讨论,争议此起彼伏。2001年美国纽约发生了震惊全球的“9·11”事件,亨廷顿的理论在21世纪伊始再次成为学界关注的焦点,其著作《文明的冲突与世界秩序的重建》在世界范围内销量持续攀升。他甚至大胆预言了文明之战,提醒西方要警惕防范东方文明,尤其是伊斯兰文明和儒家文明。虽然多数学者对亨廷顿偏颇极端的理论持否定态度,但历史似乎一直在用事实为文明冲突论做出注脚。尤其是在对国际贸易的论述中,亨廷顿提到:“对国际政治来说,贸易的增长水平可以是很大的分裂力量”,“高水平的经济相互依赖‘可能导致和平,也可以导致战争,这取决于对未来贸易的预期’”,^[4]它似乎的确印证了近年来中美之间不断升级的贸易摩擦。

自爱德华·萨义德(Edward W. Said)解构性地辨析了“东方主义”这一概念起,东西之间二元对立的模式(刻板印象)便已定型。在萨义德的话语中,东方学不仅是关于东方各种知识的综合,更是长久以来体现在西方带有意识形态倾向的各种学问与研究中的一种表述。东方主义框架下东、西难分难解的焦灼境况实际上是一种

“中心—边缘”的文化模式,具体表现为长期居于领先地位的中心文化以其现代性向边缘的弱势文化不断渗透。

在19世纪末兴起的文化相对主义(cultural relativism)就曾试图对支配“中心—边缘”模式的西方中心主义进行突破。以美国人类学家博厄斯(Franz Boas)为代表,文化相对论首先驳斥了一般意义上粗泛的文化进化规律,承认不同文明间存在差异性以及各个种族文化发展的特殊性。他反对以西方制定的“文明”或“野蛮”等概念去定义其他民族文化的发展形态。基于对人类文明进程中不同民族历史独特性的关注,文化相对主义改变了人类学与社会学中诸多重要观念,在拆解西方中心主义、殖民主义与种族优越论等方面都起到过重要的先导作用。但与此同时,它也扼杀了异质文明间沟通与对话的可能性。完全否定人类不同社会的相似性和一般性普遍规律是逆全球化进程的另一种极端表现,因此博厄斯的尝试并不能对文明冲突作出实质性的解决。此后对于异质文明的交往大致形成了消极与积极两类基本态度:在消极方面,一个被反复提及的案例是美国比较文学学者乌尔利希·韦斯坦因(Ulrich Weisstein)关于文体和文类对比研究的评论,他认为“只有在一个单一的文明范围内,才能在思想、感情、想象力中发现有意识或无意识地维系传统的共同因素……企图在西方和中东或远东的诗歌之间发现相似的模式则较难言之成理”,^[5]并否认了文学体裁可以在超越“历史—地理环境”的情况下被接受。韦斯坦因的观点背后无外乎两个原因:要么是出于对西方中心主义的维护,通过取消可比性的方法将作为他者的非西方文明从世界文学间的对话中剔除出去;否则即是面对全球化文明冲突的一种投机取巧之法,因为相较于理解差异、沟通差异而言,忽视差异显然是一种捷径。可以用来反驳上述观点的例证不胜枚举,如印度佛教在传入中国后生根发芽,借助文学他国化的手段演变成了中国禅宗,并由此催生了变文、宝卷等新的文学体裁和

形式;寒山诗在去往北美之后通过译介和接受,也推动了美国新诗的繁荣。与此相反,在积极方面,东方学者没有止步于对差异的认识,而是以开放包容的心态进一步探讨差异背后的可能性。他们以丰厚的文化底蕴运思,主张和而不同,推动异质文明和谐交往、平等对话。哈佛学者杜维明自20世纪90年代起便开始倡导“文明对话”的理念,他认为在多元文明共存的世界体系里可以找到不少的共性,各宗文明通过对话来增进理解是有必要的。台湾学者叶维廉则提出了“文化模子”的理论,所谓“模子”是指一种植根于文化传统的思维模式和结构行为的力量,是价值决定和判断的起点。^[6]东西文明分属于不同的两个模子,要在体认他者模子的基础之上寻求跨文明交流之法。

只有建立在平等基础之上的文明对话才是有效对话。从某种程度上讲,当下中西文明间的冲突其实是源自一方的一厢情愿与另一方的不屑一顾。上述学者的努力收效甚微,因为他们主动谋求对话的姿态往往被解读为非西方文明的自我伸张,这对旧有的中心主义构成了威胁。西方文明的衰落已是有目共睹的事实,20世纪初德国哲学家斯宾格勒(Oswald A. G. Spengler)就在《西方的没落》一书中从文化比较形态学的宏大视角详尽地阐述了西方文明所面临的困境,并以宿命论的方式预言了西方的未来。自中心跌落的失落感难免使西方学者产生焦虑,这种焦虑来源于对世界秩序掌控的丧失,而所谓的文明冲突论正是这种焦虑与恐惧的直接表现。另一方面,中国学者在过去很长一段时间内都处于文化、文学借贷上的羞耻感中。毫无疑问,中国的现代性建立在对西方的模仿和学习之上。20世纪初猛然间被帝国主义列强裹挟入现代世界大潮的中国知识分子面对西方先进的科学文化知识,纷纷以自省的形式来寻找落后的症结、探讨民族出路。也正是出于这个原因,中国的现代性自开始便形成了一种“亏欠的话语”,它试图借贷西方的文化及象征资本来补偿历史进程中的

时差。^[7]在探索中他们将希望完全寄托到“别求新声于异邦”^[8]的实践上,也直接导致了中国学术界的自卑心理,从而丧失了文化自信,甚至一度出现文化自戕,将落后境况归咎为汉字的责任就是其中的一个表现。

五千年华夏文明是靠汉字的书写得以形成典籍流传下来,可以说汉字是解码中国文化的核心。中国古代关于语言文字的学问素有“小学”之称,内容博大精深。自秦汉时代起汉字开始进入朝鲜、日本、越南等周边诸国,逐渐形成了受中国文化影响的汉字文化圈。而欧美一些学者曾对具有表意功能的象形方块字嗤之以鼻,叶维廉在《比较诗学》一书中曾援引过两段外国学者对中国文字的肤浅见解:“由于他们缺乏发明的才能,又嫌恶通商,至今居然也未曾为这些符号再进一步减缩为字母”,“他们还没有字母,他们还无法铸造成别的国家已铸造的”。^[9]其言下之意是讥讽使用象形文字的中国仍处于文明发展的原始阶段,几近野蛮。这些论断明显是以西方文化规则为绝对标准而产生的偏见,其背后的傲慢姿态只会使文明冲突愈演愈烈。令人感慨的是,如此荒谬的价值判断曾经竟得到过中国许多知识分子的附和。面对彼时亟待普及的教育事业与改善国民素质的严峻形势,以鲁迅、瞿秋白、钱玄同等人为代表的进步知识分子提出废止汉字使用,于是一场长达近半个世纪之久的汉字革新热潮由此拉开了序幕,其间不乏许多言辞激烈的批判,体现的是中国知识分子面对现代化西方的焦虑与恐惧。美国学者斯塔夫里阿诺斯(L. S. Stavrianos)曾在《全球通史》里将中国文明的特点总结为“统一和连续”,^[10]但这种统一和连续自现代以来在很大程度上遭到了破坏。与传统的决裂随即也带来了一系列文化并发症,“文论失语”便是其中之一。早在20世纪末笔者便已提出,中国文论的失语症是中西文明剧烈冲突的结果。我们缺乏的是一套自己的文论话语,一套独有的表达、沟通、解读的学术规则,一旦离开了西方文论,我们几乎无法说话,只能成为学术哑

巴。^[11]中国传统的诗学话语面对现代文学研究已经失效,它不再能够切实地解决文学实践中的各种问题;换言之,中国文化的元语言被西方话语替换了。

对传统文化不加筛选地摒弃如今看来令人惋惜,这也更说明了提升民族文化自信对于新时代社会主义文化强国建设的重要意义。“我们不能在传统之外展开对传统的批判……对传统的理解说到底就是一种自我理解”。^[12]传统文化凝结了中华民族在漫长的生产生活中形成的审美观与价值观,社会主义先进文化事业的建设要想继往开来、面向世界发声,首先应当客观公正地对待历史传统,发掘自身价值,重建中国文论话语体系。不同文明间文学与文化的借贷关系是国际交往中的常态,首先需要澄清的一点是,施加影响并不代表荣誉,接收影响也无需为此蒙羞。没有任何一种文明是在完全摆脱了他者的情况下孤立地发展形成的,我们总是需要在对他者的观照之中来进行自我构建。回到韦斯坦因颇受争议的《比较文学与文学理论》一书,在“体裁”一章中他写道,“直到最近,远东国家尚未根据类属对文学现象进行系统的分类。”^[13]然而事实是,早在汉魏六朝时期曹丕在《典论·论文》中就已经作出了四科八类的文体划分;随后,陆机在《文赋》中更加细致深入地探讨了诗、赋、碑、诔等文章十体;至南北朝时期,体大虑周的《文心雕龙》中专论文体的篇目多达20篇,刘勰根据“原始以表末,释名以章义,选文以定篇,敷理以举统”^[14]的原则,对文章的各类体裁形式都进行了详实地辨析。西方诸如此类的偏见和误解在全球化文明冲突与交融中时有发生,以文化自信的态度予以回应可以增进彼此间的认知,纠正偏差与谬误,使世界更好地理解中国。

二、西方思想史中的中国元素

习近平总书记认为“文化自信是一个民族、一个国家以及一个政党对自身文化价值的充分肯定与积极践行,并对其文化的生命力持有的坚

定信心”。^[15]从这个角度来讲,源远流长、积淀深厚的中国有着坚实的基础和底气去践行文化自信的理念。中国与古印度、古埃及、两河流域四个大型人类文明诞生地并称为四大文明古国,它们作为原生文明对其所处地区产生了深远的影响,是之后各类文明的发源地;相较而言,其他文明则属于派生文明,深受邻近地区原生文明的影响,古希腊的爱琴文明就是其一。事实上,以古希腊为文化源头的西方文明在形成过程中从东方借鉴了不少内容:古希腊文字源于亚洲的腓尼基字母,古希腊的青铜器来自两河文明,而其巨石建筑的技术与风格又来自古埃及,因此可以说古希腊文明是在古埃及文明与两河文明影响下通过变异融汇形成的次生文明。以此为滥觞,自14世纪起经历了文艺复兴、启蒙运动、浪漫主义等一系列全欧性的文学艺术思潮后,欧洲各国在精神和文化层面被紧密地联结在了一起;到18世纪后,随着全球殖民体系的建立,欧洲的影响逐渐波及北美、大洋洲各国,由此形成了一个广泛意义上的西方文明体系。而在地球的另一端,中国在进入现代以前,以其连续而统一的文化影响力辐射着韩国、日本、越南等东亚诸国,整个远东地区在较长时间内保持着一个以中华文化为核心的东方文明体系。东西两大文明体系的成熟发展看似无甚关联,但中国作为西方最为清醒的一个参照坐标,一直存在于西方主流思想文化中。在此之下,厘清世界文明事实、探讨文明的交流变异与融汇创新、构建中国话语体系是化解异质文明冲突的关键。

学者金惠敏指出:“全球化研究一直缺乏哲学的介入,哲学家一直超然于全球化这个世俗的话题”,全球化需要哲学的支援。^[16]因此对全球化背景下文明冲突和变异的探讨不妨从中西哲学交流进入。黑格尔(G. W. F. Hegel)在《哲学史讲演录》第一卷中明确地界定了东方与东方哲学不属于哲学史内容,他认为“真正的哲学是自西方开始的”,因为“思想自由是哲学和哲学史起始的条件”。^[17]东方哲学只能被勉强称为“宗

教哲学”，严格来讲它更像是一种“宗教的世界观”，还不能算真正意义上的哲学。黑格尔仅用极其简短的篇幅“附带先提到”了东方哲学，以此作为世界哲学史正式开始前的补缀，这其中包括了14页的中国哲学和15页的印度哲学，在整整四卷本的哲学史中微不足道。对此他解释说，对于中国哲学，“我们所以要提到它，只是为了表明何以我们不多讲它。”^[18]（随后由“中国没有哲学”这样的论断又衍生出了各种伪命题，诸如中国没有史诗、中国没有悲剧等等。）

与黑格尔的傲慢无知相反，他的欧洲前辈伏尔泰（François - Marie Arouet）曾对中国哲学与文化赞赏有加。从其各种著述中不难发现，伏尔泰对中国的历史、制度、哲学、礼仪等情况非常了解（诚然这些了解依然存在偏颇之处）。他认可中国的文明开化，在囊括世界各民族文明历史的著作《风俗论》里将中国列于第一章进行分析。对于中国这个遥远的东方他者，伏尔泰在仰慕之余，更重要的是借它去批判当时法国乃至整个欧洲政治上的专制统治和文化上的僵化腐朽，宣扬启蒙主义思想。17世纪启蒙运动前夕的欧洲虽然已是中世纪的尾声，但基督教会和封建制度仍严格地把控着人们的思想，大众的精神意识长期处于蒙昧的状态，启蒙思想家们试图用理性与科学来破除教会制造的精神枷锁。随着来华传教士将大量的儒家典籍与中国思想传回欧洲，西方自大航海时代后再一次掀起了中国热。伏尔泰惊奇地发现儒家哲思与他所追求的美德、理性、法制如此契合，不禁感慨道：“如果说有些历史具有确实可靠性，那就是中国人的历史……其他民族虚构寓意神话，而中国人则手中拿着毛笔和测天仪撰写他们的历史”。^[19]在伏尔泰看来，中国的政治制度是由理性和法制支撑的开明君主专制，而科举制度也成为伏尔泰反对法国封建世袭制的有力武器。值得注意的是伏尔泰将儒家哲学思想理解为自然神论，认为中国人广泛地信奉着一位非人格的上帝。究其原因，东、西方哲学在形成过程中最显著的差异之一莫过于中国人

信奉祖先而非宗教，如汉学家艾田蒲（René Etiemble）所言：“18世纪的‘哲人’们在中国人信教与不信教的问题上受到的震撼，并不亚于中国的古老历史给基督教出的难题所引起的震动。”^[20]伏尔泰本身是一位自然神论者，加之文明差异的隔阂，他无法理解中国人不信仰上帝这一事实。因此他坚信是“中国人把自然神论改造成了一套‘简单、英明、庄严、免除了一切迷信与野蛮’的制度，简言之，它是唯一未被宗教狂玷污的制度”。^[21]虽然中国文化在接受过程发生了变异现象，但这并不影响伏尔泰崇敬孔子以及东方文明的事实：在他的小教堂中供奉着这位东方圣人的画像，他还曾在画像下为其作诗一首，

“济世之理代言人，
开蒙何须惑人心，
圣贤从未夸预言，
邦中他人人人信。”^[22]

除开儒家思想，道家学说也曾漂洋过海与欧洲哲人进行过对话，海德格尔（Martin Heidegger）就是其中一位。尽管海德格尔试图把自己的思想渊源维系在欧洲以内，但随着国内外越来越多学者如葛瑞汉·帕克斯（Graham Parkes）、莱因哈德·梅依（Reinhard May）、张祥龙等人的考据，海德格尔的哲学体系与东方思想，尤其是老庄哲学和日本禅宗间的关系脉络逐渐明晰。其弟子伽达默尔（Hans - Georg Gadamer）也曾说过，海德格尔研究必须在其作品与亚洲哲学之间进行严肃的比较。^[23]海德格尔曾于1946年与台湾学者萧师毅合译《老子》，虽然只完成了八章的内容，“但这种使西方思想的开端面对东方传统伟大的开端之一的努力，在一种批判性的位置上改变了海德格尔的语言，并赋予他的思想一个崭新的方向。”^[24]也许是因为这次的深入合作，在此后五六十年代中海德格尔更为频繁地提到老子与道家思想，不过事实上他对“道”的了解应当比这还要早许多。1930年海德格尔就曾在公开场合援引过布伯译本的《老子》中“鱼之乐”的寓言故事；^[25]在写于1943年的文章《诗人的

独特性》中,海德格尔引用了《老子》第十一章的全文。^[26]此外,莱茵哈德在《海德格尔与东亚思想》一书中运用实证影响研究的方法,细致深入地比较了海德格尔德文原文与他先前所阅读过的东方典籍德译本的相似之处,证实了海德格尔思想中的中国元素。

除却以上两位,拉康、德里达、福柯等西方哲人都或多或少与中国文化有过精神交流,东西文明间的交往远比我们所认知的要更为深刻,当下若想在完全脱离对方的语境中去探讨自身已然太迟。这些纷繁的影响与借贷给我们的启示是中西方文明不存在绝对的冲突与差异,在构建持久和平的人类命运共同体意识中将对抗冲突转变为合作共赢才是明智之举。学者严绍璩从发生学的角度解释过文明冲突的不可避免性,他认为在文明的形成过程中,自然环境和人文环境决定了民族特性,“任何文化的‘民族特性’一旦形成,就具有了‘壁垒性’特征……这种由文化的‘民族性’特征而必然生成的文化的‘壁垒性’,是普遍范围内各民族文化冲突的最根本的内在根源。”^[27]这种基于本质差异的壁垒无法打破也不应被打破,因为它是自我区别于他者的根本特征。试想若壁垒不复存在,当然不会再有任何形式的文明冲突,但世界的多样性则会被彻底摧毁,趋于某种普世性的可怕同质化将主导人类文明的共同发展。换言之,异质文明间的壁垒是我们在全球对话中维持和而不同的保障。这从另一个角度证明了冲突并非绝对的坏事,它能够“激活冲突双方文化的内在的因子,使之在一定的条件中进入亢奋状态。无论是欲求扩展自身的文化,还是希冀保守自身的文化,文化机制内部都会发生一系列的‘变异’”。^[28]按照文明发展的自然规律,如果某种文明没有来自他者的刺激与滋养,那么它必将在一定时期内萎缩衰亡。冲突和变异为文明的更新提供了不竭的内在动力。

三、变异为新对话提供的可能性

纵观历史,从冲突到融合是人类文明上升的

主旋律,也是不同文明间交往的普遍规律。萨义德曾指出,“谈论比较文学就是谈论世界之间的相互作用。”^[29]比较文学变异学为超越文明冲突、实现合作对话、构建人类命运共同体提供了一条有效的途径。变异学理论的提出符合习近平总书记关于构建新时代“中国话语”的号召,对此他指出:“要善于提出标识性概念,打造易于为国际社会所理解和接受的新概念、新范畴、新表述,引导国际学术界展开研究和讨论。”^[30]自诞生至今变异学理论已赢得了国际学界的广泛关注,围绕这一理论话语而展开的比较文学研究也已收获丰硕成果。2013年,《比较文学变异学》英文版专著由德国斯普林格出版社(Springer-Verlag)出版发行,进一步推动了它在英语世界中的学术影响力。哈佛著名比较文学学者丹穆若什(David Damrosch)评价道,变异学为英语世界的比较文学研究提供了一个中国视角,是一个很受欢迎的学科延伸。对变异的关注一方面超越了亨廷顿式过分简单的文明冲突论,另一方面也走出了普遍的同质化现象。^[31]《欧洲评论》主编席奥·德汉(Theo D'haen)称,变异学标志了世界比较文学发展的一个重要阶段,它将比较文学从西方中心主义方法的泥潭中解脱出来,推向一种更为普遍的理论。^[32]不难发现,从中国文论话语的立场出发,比较文学变异学以文化自信的姿态为国际主流学术界所认同接受。

具体而言,变异学的研究领域十分丰富,包括社会集体想象、创造性叛逆、文化误读等等,文学他国化是其中重要的理论创新点。所谓“他国化”,是指一国文学或某一文学现象在传播到其他国家时,经过文化过滤、译介、接收之后形成的一种更为深层次的变异,这种变异主要体现在传播国文学本身的文化规则和文学话语已经从根本上被改变,成为他国文学文化的一部分。佛教的中国化可以很好地对这一概念进行阐释。同所有异质文明的融合过程一样,佛教与中国本土文化在相遇之初也经历过不少冲突。印度佛教于两汉之际传入,至魏晋南北朝时社会动荡、战

争频发的历史背景进一步催动了其接受。诗人杜牧曾在《江南春》中描绘：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，极言当时佛教之盛，在中土遍地开花。将希望从现实生活转移到来世成了当时苦难大众的不二选择，在此情形下佛教的势头一时无二，甚至对本土的儒、道文化都产生了不小的冲击。以儒家思想为核心的中国传统文化倡导的是积极入世的人生哲学，包括“远神近人”的人本取向和“孝悌敬亲”的伦理文化，这些都与当时新兴的佛教教义相冲突。南朝道士顾欢在《三破论》中痛斥佛教三大危害，他总结道：“入国而破国，谎言说伪，兴造无费，苦尅百姓，使国空民穷”；“人家而破家，使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝”；“入身而破身，人生之体，一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之道，四有绝种之罪”。^[33]顾敦铄也在《佛教与中国文化》中指出，“其出世论和违反人性的生活方法，具备把中国文化的人间性、理智性和伦理性等观念加以推翻的危险”。^[34]到了唐宋时期，国家相继实行了一系列“固本”措施，如确立儒家四书为公民必读科本，并从政治、经济、文化等各个方面确保百姓重返现实生活，追求世俗幸福。^[35]文明冲突最终以佛教的中国化得到缓和，而佛教中国化最根本特征是对道家思想的吸收，将注重语言里因名逻辑的印度文化规则转变成“不立文字，以心传心”的中国话语规则，并由此形成了以“悟”为核心的中国禅宗。同时为弱化语言及文化内涵上的差异，人们常用本土的儒、道思想去解释佛学教义，这种跨文化比较、类比的阐释之法也被称作“格义”。佛教完成他国化后对我国古代文化的方方面面都产生了难以磨灭的影响，尤其是在诗歌方面，对禅宗的热爱陶冶了诗人们“禅而无禅便是诗，诗而无诗禅俨然”^[36]这种诗禅相通的文学审美。

再者，美国诗人埃兹拉·庞德（Ezra Pound）作为意象派代表人物，曾译介过多部儒家经典与大量中国古诗。通过对东方诗歌的借鉴，意象派推动了英美诗歌的现代化进程。作为对 20 世纪

初新浪漫主义陈腐造作诗风的抗议，意象派主张用凝练、纯净的客观意象去捕捉现代人瞬息万变的复杂情感。这样的艺术诉求与冷静克制、注重言外之意的中国古典诗歌是吻合的。庞德的成就主要体现在他对表意文字法（ideogrammic method）的创造上，如他坦言：“如果我对文学批评有任何贡献的话，那就是我介绍了表意文学体系”。^[37]这种表意文学体系就是基于文化误读而形成的变异现象。与林纾的情形颇为相似，作为译者的庞德几乎没有任何中国汉字的相关知识，他的翻译建立在对二手资料的嫁接和个人创造性叛逆的基础之上：马修斯的《汉英辞典》和马礼逊的《汉语字典》为庞德提供了直观的形象甚至图画以供拆解、分析；^[38]同时，受到美国汉学家费诺罗莎（Ernest Fenollosa）遗稿的启发，庞德尝试从视觉的角度出发拆解中国的表意文字，再以拉丁字母式的拼读将文字拆解所得的意象进行拼接，从而得到全新的诗意阐释，“这样中国诗就彻底地浸泡在意象里，无处不意象了”。^[39]庞德抛弃了中国古典诗歌原有的话语规则，跳出汉字本身的意义生成模式，大胆进行再创造式的想象与发挥。在成功地实践了意象派文学主张的同时，庞德完成了对中国汉字与古诗的他国化改造，这也正是庞氏译作区别于一般译本的魅力所在。

他山之石，可以攻玉，对外来文明的吸纳转换可以丰富自身的内涵；另一方面，对他者的接受能力也能反映出自身文化生命力的旺盛与否。回溯历史，人类文化活动最具活力和创造性的时代，往往正是不同文明碰撞与激荡最剧烈的时代。习近平总书记站在人类整体历史进程的高度，指出世界正面临着百年未有之大变局，亨廷顿文明冲突论的观点纵然有其狭隘偏颇的一面，但在此之际借助对它的回顾可以使我们总结出一些关于构建人类命运共同体意识的经验。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中从历史唯物主义的角度考察了“天然共同体”这一概念，即以血缘关系为纽带的共同体的演进过程。^[40]

这种基于血缘的认同随着族群的发展壮大逐渐延伸到对语言、文化、历史的认同,由此也形成了现代民族国家的概念。然而在全球化深入的今天,面临气候变暖、资源枯竭、恐怖主义等一系列全人类共有的自然与社会问题,旧有的狭隘认同感亟待更新,对一种全球性价值观的迫切需要已经成为国际共识,而这种新的认同感正是来源于彼此休戚相关的共同命运之中。全球化趋势不可逆转,东西对话将日益频繁,关注差异、理解差异也因此显得尤为重要。比较文学变异学对纠正文明冲突中的绝对化观点,提升文化自信,构建人类命运共同体有着重要的理论意义与现实意义。

注释:

- [1]习近平:《习近平谈治国理政》,北京:外文出版社,2017年,第258页。
- [2][3][德]莱布尼茨著,[德]李文潮、张西平主编:《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》,[法]梅谦立、杨保筠译,郑州:大象出版社,2005年,《中文本序》第4.2页。
- [4][美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪、刘继等译,北京:新华出版社,2009年,第46页。
- [5][13][美]乌尔利希·韦斯坦因:《比较文学与文学理论》,刘象愚译,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第5-6、104页。
- [6][9]叶维廉:《叶维廉文集》(第1卷),合肥:安徽教育出版社,2002年,第27、29页。
- [7][美]王德威:《被压抑的现代性》,《想象中国的方法:历史·小说·叙事》,天津:百花文艺出版社,2017年,第7页。
- [8]赵瑞蕻:《鲁迅〈摩罗诗力说〉注释·今译·解说》,天津:天津人民出版社,1982年,第14页。
- [10][美]L.S.斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》,吴象婴、梁赤民译,上海:上海社会科学院出版社,1988年,第278页。
- [11]曹顺庆:《文论失语症与文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期。
- [12]金惠敏:《全球化就是对话——从当代哲学家伽达默尔谈开去》,《全球对话主义》,北京:新星出版社,2013年,第23页。
- [14][南朝梁]刘勰:《文心雕龙》,王志彬译注,北京:中华书局,2012年,第576页。
- [15]赵银平:《文化自信——习近平提出的时代课题》,《理论导报》2016年第8期。

- [16]金惠敏:《全球对话主义》,北京:新星出版社,2013年,序言第1-2页。
- [17][18][德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第一卷),贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1983年,第93、115页。
- [19][法]伏尔泰:《风俗论》(上册),梁守锵译,北京:商务印书馆,1995年,第74页。
- [20][21][22][法]艾田蒲:《中国之欧洲》(下卷),许钧、钱林森译,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第182、187、189页。
- [23]Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, p. 5.
- [24][25][德]奥特·波格勒:《东西方对话:海德格尔与老子》,见[德]莱因哈德·梅依:《海德格尔与东亚思想》,张志强译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第195、196页。
- [26]曹顺庆、韩周琨:《海德格尔与老子:事实联系、交点及共同的关切》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2017年第3期。
- [27][28]严绍璜:《“文化语境”与“变异体”以及文学的发生学》,见杨乃乔、伍晓明主编:《比较文学与世界文学》,北京:北京大学出版社,2005年,第129、129页。
- [29][美]爱德华·W. 萨义德:《文化与帝国主义》,李琨译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第60页。
- [30]习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,新华社,2016年5月18日。
- [31][32]王苗苗:《“中国话语”及其世界影响——评中国学者英文版〈比较文学变异学〉》,《比较文学与跨文化研究》2018年第2期。
- [33][南朝梁]刘勰:《灭惑论》,见杨明照:《文心雕龙校注拾遗》,上海:上海古籍出版社,1982年,第798-799页。
- [34]顾敦鏊:《佛教与中国文化》,见张曼涛主编:《佛教与中国文化》,上海:上海书店出版社,1987年,第71页。
- [35]曹顺庆:《南橘北枳》,北京:中央编译出版社,2014年,第205页。
- [36]陈荣昌辑:《溟诗拾遗六卷·诗禅篇》,《丛书集成续编集部第151册》,上海:上海书店出版社,1994年,第484页。
- [37]Ezra Pound, *A Visiting Card*, 1942, p. 36. 转引自赵毅衡:《诗神远游——中国如何改变了美国现代诗》,成都:四川文艺出版社,2013年,第250页。
- [38]杨平:《20世纪〈论语〉的英译与诠释》,《孔子研究》2010年第2期。
- [39]赵毅衡:《意象派与中国古典诗歌》,《外国文学研究》1979年第4期。
- [40]李梦云:《建设人类命运共同体的文化构想》,《哲学研究》2016年第3期。

[责任编辑:李本红]