

· 跨文化研究专题 ·

何谓“跨文化”： 自我与他者的吊诡共生

彭小妍

【内容摘要】 继比较研究、文化研究、后殖民研究、翻译研究之后，跨文化研究成为最具发展潜力的研究范式。与传统比较研究及后殖民研究相比，跨文化研究强调的是主体与他者的接触交融所可能带来的转化与新生，同时，破除二元划分的迷思，挑战卷标式的思考模式。跨文化的主体是流动的，自我与他者是吊诡共生的关系，全球化时代的跨文化身份认同即是这种关系的呈现。跨文化研究是一种面对他者的伦理态度，表现在批判僵化主体，主张文化的混杂本质，批判“正统身份”及“中心主义”，就强势与弱势文化的关系与比较研究及后殖民理论对话，在“跨文化连结”与面对“他者”的伦理问题上与全球化理论对话等方面。

【关键词】 跨文化 共生 全球化 身份认同

【作者】 彭小妍，台湾“中研院”中国文哲研究所研究员。

何谓跨文化研究(transcultural studies)，其意义及重要性何在？继比较研究、文化研究、后殖民研究、翻译研究之后，跨文化研究是最具发展潜力的研究范式。中文将 transculturation 翻译成“跨文化”，无法清楚传递 trans 的概念。所谓 trans，有两个最基本的意义：transcend（超越）及 transform（转化），即超越并转化自我。简而言之，就是超越自我的框架，创新自我，例如，在性别认同上，transgender 就是跨越传统性别界线。用俗话来说，跨文化理念的主旨是“跳脱框架思考”（thinking outside the silo），不受任何界线的束缚，换言之，就是穿越种种似乎壁垒分明的疆界，如国家、语言、地域、学科领域、历史分期、意识形态、性别等，不让这些框架绑住我们的心灵和想象。

跨文化理论简史

虽然国际学界不约而同地逐渐注意到跨文化这个新的研究范式，中国学界也不乏将之应用在



论文或专书上的研究，但是在方法论上着墨者不多，其仍有相当大的发展空间，值得国际学界关注及努力。“跨文化”是古巴人类学家 Fernando Ortis 创造的新词。他的著作《古巴对位法：烟草与蔗糖》主张，相对于当时人类学流行的概念 acculturation, transculturation 这一概念更符合古巴的殖民史过程。所谓 acculturation, 是指从一个文化过渡到另一个文化，强调的是 transition；相对的，transculturation 强调的是极为复杂的文化移植过程。Ortis 认为，若非从这个角度来观察，就无法理解古巴民族的演化过程，无论是经济、制度、法律、道德、宗教、艺术、语言、心理、性象 (sexuality) 或其他方面的演化。对他而言，acculturation 是单向的，强势文化进入，进而取代了弱势文化；而 transculturation 则是双向的，无论强势或弱势文化都不能自外于跨文化的历程。他认为古巴真正的历史是一种混杂交融的跨文化现象。^①阿根廷与墨西哥哲学家 Enrique Dussel 从 1960 年代起发展跨文化理论，最重要的著作是出版于 1992 年的《美洲的创造：“他者”的消失与现代性神话》，他承袭了 Ortis 的拉美批判理论传统，包括对欧洲中心主义的批判。^②两位理论家都主张，在殖民过程中，殖民国与殖民地都经历了跨文化的过程，也就是创造性转化的过程；殖民的经验不但重塑了殖民地的文化，也重新定义了殖民国的自我认识。俄裔美国理论家 Mikhail Epstein 1999 年与 E. Berry 合编的专书《跨文化实验：俄美创造性传播的类型》，从巴赫金的文化学 (culturology) 发展出“跨文化”的概念，认为跨文化的进路，挑战传统国家及文化认同概念，冲击认同政治 (identity politics) 及多元文化 (multiculturalism) 理念，不受意识形态及学科传统束缚，也即不受任何“偏见”的束缚。^③

跨文化对多元文化、间文化、后殖民、比较研究的批判

跨文化概念一方面是对多元文化概念的检讨，另一方面也是对传统比较研究及后殖民研究的响应及挑战。传统的比较研究，强调不同文化的差异及特性，并主张各文化共享普适价值；多元文化研究 (multicultural studies) 及间文化研究 (intercultural studies 或 cross-cultural studies) 强调的是差异、认同与沟通；后殖民研究则强调异文化接触时知识与权力的关系，批判强势文化的霸权，指出弱势文化的谐拟及抗拒。相对的，跨文化概念的重点不在讨论差异、认同与沟通（文化的接触往往造成误解），而是关注各文化的混杂本质及各文化间的相互连结，体认他者文化的不断渗透如何成为自我不可分割的部分，进而促成自我的转化与创新。换句话说，跨文化概念赞同后殖民研究主张的文化混杂或混血 (hybridity) 说法，但强调的是与他者的接触交融所可能带来的转化与新生，也就是爱普斯坦所主张的“超越在地文化及借由文化内部力量自我转化”。在讨论权力关系时，跨文化研究关心的并非强势文化的霸权与弱势文化的抗拒，而是在权力不均等关系中，弱势文化如何在全球化趋势中找到立足点，创新传统、面向未来。

过去我曾提出“跨文化现代性” (transcultural modernity) 概念，主张现代性发生的场所是跨文化场域 (transcultural site)，亦即不同语言、文化及国家的重叠空间，它打通古今中外，既跨语际、跨国、跨地域，也跨学科、跨历史分期。^④我认为跨文化研究打破了二元对立及标签化的思考。后殖民研究的二元划分不可取，因为它将二元两端的恒久辩证关系简化了。二元化论述强调霸权与弱势、中央与边缘、主要与次要的二元划分，但如果仔细检验，这种绝对的二元划分是难以成立的，例如，在文化汇聚的场域，弱势与强势的关系错综复杂，弱势可以在强势夹缝中求生存，更可以迂回隐晦地挑战、撼动强势霸权。若我们胶着于此类二元划分，就漠视了边缘弱势突破限



制的生命力和主体性，置弱势的能动性于不顾。^⑤从根本来说，权力关系的不平等，是任何社会团体的现实。假如要求绝对的平等，那只有在乌托邦才可能实现。

跨文化一方面打破二元划分的迷思，一方面挑战卷标式的思考模式。中国数百年来演变，正是最好的例证。清朝初期的大帝国，到了19世纪末在强权瓜分下已经支离破碎，而到改革开放后，中国经济起飞，俨然成为冷战结束后全球新秩序中足以与欧美分庭抗礼的三强之一。中国数百年来戏剧性起伏，正说明了强势/弱势、中央/边缘等的二元划分，是经不起历史考验的。最显著的例子是儒家思想命运的改变。五四时期标榜西方的民主科学，“打倒孔家店”的口号震天价响；而当下，儒家思想成为中国传统文化遗产的代表。事实上，如果爬梳清末民初的相关文献，会发现“五四”前后所谓激进派、保守派、自由派的共通性也大于差异性。无政府主义、社会主义、共产主义的微妙共通性，亦应从跨文化角度重新做细密的分疏，探讨这些长久以来标签化的意识形态的吊诡共生。^⑥

我曾提出“跨文化语汇”(the transcultural lexicon)的概念，串连起19、20世纪之交中、日、德、法的人生观运动，论证人生观论述所主张的唯情论及“情感启蒙”致力于批判启蒙理性，是谓反启蒙。^⑦翻译研究是跨文化研究不可或缺的一环，但前者以语言的共量性或不可共量性(incommensurability)为主，^⑧后者则超越翻译可能或不可能的讨论，目的在追索外来语言和概念如何在关键时刻进入在地文化，进而翻转在地知识分子的自我观、社会观及宇宙观。跨文化语汇的概念亦有别于目前盛行的关键词研究，^⑨后者探讨的是诸如某个词汇如何透过日本进入中国，以及同一个词汇进入中日后，在意义上的演变等。相对的，跨文化语汇研究，则是将诸如某个欧洲语汇进入中日的过程看成一个连结欧亚的事件，说明一个挑战常识的故事(有明确的行动者及发展情节)，可据以重写中国文学史及思想史。

跨文化的吊诡共生

接下来我预备提出的关键概念是“跨文化的吊诡”(the paradox of transculturality)，目的在回答学生经常询问的一个问题：如果跨文化的主体是流变的，是否表示主体性不存在？我曾在2014年提出“流动的主体性”(subjectivity in flux)概念，说明主体不是僵化固定的；在跨文化经验中，主体为因应外在刺激而不断自我调整、自我形塑，因此，主体是流动的(in flux)、流变的(becoming)。^⑩然而，这种说法不免引起疑惑，让人担心主体性是不是消失了。为了解决这个问题，近年来我的思考聚焦在“跨文化的吊诡”概念上。

“吊诡”的说法，来自牟宗三对庄子《齐物论》的阐释。^⑪牟宗三指出：“《齐物论》说：‘予谓女梦亦梦也，是其言也，其名为吊诡。’……吊诡是庄子的专有名词，到现在还可以用，我们就拿来翻译 paradox”。^⑫他认为“分析是第一步，第二步是辩证的”。黑格尔讲辩证逻辑，遵从逻辑规律分解地讲，是直线的，这叫作“思考”；东方哲学则是“曲线的智能”，乃通过辩证的“诡辞”来表达。道家“用诡辞的方式，通过一个表面上看起来矛盾而实不矛盾，达到一个更高的境界，把两个相冲突的东西协调。这才叫做辩证法”。^⑬牟宗三主张，庄子所讲的道理并非“分解的逻辑思考”(logical thinking or speculative thinking)可以达到，而是透过感觉、灵感，通过矛盾辩证的诡辞，化掉有无相对而达到绝对。^⑭吊诡的方式，就是 dialectical paradox，这才是“真正的辩证法”。他认为，吊诡不是分解的、思辨的理论，而是实践的，是“就个人实践达致的境界”而言的。这

似乎与福柯所说的“自由实践”(practice of freedom)相通,值得深究。

跨文化研究主要在探讨自我与他者的吊诡共生关系。跨文化的吊诡能否“化掉相对而达到绝对”,亦即“把两个相冲突的东西协调”,令人怀疑。所谓“绝对”,简单而言,是有一个不移的真理,根据牟宗三的说法,“天地间只有道德、宗教是绝对真理”,^⑮而且真理都有普遍性。跨文化的确是具有普遍性的真理,因为所有的文化如果要长久,必定与他文化交流,不能自我封闭,自我封闭则一定走向衰败,人类学上著名的塔斯曼尼亚岛原住民的命运,就是明证。既然与异文化交流是常态,那么人类社会必然会历经跨文化的吊诡过程。这里说“过程”,是指跨文化是一个不断流变的经历,在这不断流变的过程中,吊诡的现象也永不终止。然而,我认为跨文化的吊诡最终并不能“化掉相对而达到绝对”,亦即跨文化的吊诡无法“把两个相冲突的东西协调”。不同文化的相对或冲突是无法避免的,文化的接触往往是相对、冲突,甚至误解的开始。异文化的渗透、进入,对在地文化产生什么冲击,基本上要看在在地文化本身的情境如何——如在地文化正是一片升平、自信满满,异文化的相对面与冲突面就可能只沦为奇闻逸事,让人惊诧赞叹,这是猎奇的心理引发的好奇心;如在地文化正处于危机之中,与异文化的对比、冲突势必将强化在地文化的自我怀疑、自我否认,引起向往他文化的心理。例如五四时期,有“打倒传统、全盘西化”一说,日本明治维新时期也有“全盘西化”的说法,但近年这种说法早已被推翻。无论现代中国还是日本都经常以传统文化来对应西方概念,例如在“科学与人生哲学”的论辩中,中国的人生观派以儒家文化中“生生之谓易”的概念,日本的生命哲学则以佛教的情观和修养观,来对应欧洲的人生哲学,反驳科学至上的启蒙理性主义。^⑯我认为跨文化的吊诡正说明了不同文化的“紧张共生”关系。古今中外、东西文明的截然划分在跨文化实践中失去了意义,在危急时刻现代人总是从传统中找到安身立命的启示,东方国家从西方文明中发现自己科学落后,除了在这方面迎头赶上,同时则强化自身的传统智慧来与西方的反启蒙运动接轨。许多西方传教士长期大量翻译中国的学术文献,他们的研究指出,西方启蒙时代的理性主义与中国儒家学说遥相呼应,为了宣扬基督教,他们从中国的传统文化中找到了对应基督教教义的概念。^⑰这种种都说明了不同文化之间是吊诡共生、互相发明的关系,消灭异文化企图使自身文化独大,消灭传统以追求现代,在全球化的现实中是行不通的。

这里说“全球化的现实”而不说“全球化的时代”,是因为从古到今,无论东西,全球化现象都是事实。以唐朝为例,当时印度的佛教、西域的密教、西方的景教、本土的道教和儒教等,早已在唐朝社会中生根,西域和北方的其他民族在唐朝的文化风景中更是不可分割的一部分;贸易上透过陆上与海上丝路,欧洲、中亚、东亚、东南亚等也都成为唐朝的商圈范围。在这种全球化的现实中,国家、语言、文化等疆界日益模糊,族群、概念、物质精神产品、疾病等大肆流动。在此情境下,跨文化的吊诡说明了文化的屹立不摇与创新变异紧张共生,传统与创新共生翻转,理性与情感、身体与心灵反复辩证。我们享受跨文化实践带来的灿烂异域风情和丰富资源,同时跨文化实践所面对的文化对立和冲突,也带来难以言状的痛苦与焦虑。

全球化时代的身份认同

在全球化的现实中,身份认同当然是焦虑的来源和质疑的焦点。史书美在《反离散:华语语系研究》(2017)中,认为“离散有尽时”,主张对原乡的向往应该有终止的时候,总有一天要完



全地在地化。史书美认为她的理论有别于后殖民理论，指出有些国家的殖民者并未离开，仍在殖民地生活，即她所谓“定居殖民者”。¹⁸但是我要指出，她的思考模式基本上并未脱离后殖民理论的二元划分框架。我们应该思考的是：离散和在地化看似二元对立，但是只能二选一、非此即彼吗？离散和在地化是相互排斥的吗？从跨文化的吊诡来看，离散和在地化是一种紧张共生关系：对原乡的向往，并不妨碍在地的生活，也不妨碍对在地的忠诚。

比如李安，他的出身背景、成长学习，到成就大红大紫的国际电影事业，最能彰显跨文化的吊诡。李安是1953年在中国台湾屏东出生的外省人，就两方面而言他都属于当时台湾社会的非主流群体——外省人身份和出生于南台湾。他成长于公教家庭，父亲是中学校长，他大专联考两次落榜，终于考上艺专念戏剧与电影专业，但他的追求并未获得父亲和亲友的认同。他无法满足当时台湾社会对年轻人“正常发展”的期待。1978年他来到美国，再度经历了外来者格格不入的焦虑，进入伊利诺伊大学念戏剧后，才发现自己的英语口语是当不成演员的，于是改行学导演，最后闯出了一片天。¹⁹他从1979年起便定居美国，但始终未归化为美国公民。台湾的童年和青少年的记忆，学校和家庭的中华文化教育，以及台湾政治话语的变迁构成他身份认同的多元底色，对他而言，“何去何从”的身份认同问题一直是一种纠结与迷惑。2002年，李安接受访问的时候，透露他对故土和中华文化的感情深厚，他的自白充分显示了其父母的出身、中华文化的熏陶、台湾岛内的政治更迭，以及旅居美国的文化冲击，导致他“在国家认同上有着飘零的迷惑感”。²⁰2007年，电影《色戒》上映，其展现的女间谍无耻叛国的故事引发轩然大波。戴锦华教授就指出，像李安这样的全球化人士，为了他的电影事业发展，必须遵循好莱坞电影的资本流动运作模式；他对生活土地的忠诚，和他与生俱来的民族归属感之间“有时并不是那么和谐”。²¹这话说得含蓄，如果说白了，这就是一种跨文化的吊诡共生。

李安艺术成就的关键，在于他跨文化的处境：他吸收了不同的文化，又总是处在外来者的状态。外来者之所以眼光独具，主因在他的发言位置：他总是处于不同的语言、文化、思想、历史与传统之间，即萨义德所谓边缘状态和移民意识（*émigré consciousness*），²²这必然造成他的压抑、焦虑，同时也导致他见人所不能见、感人所不能感，因而酝酿成创造的活水。外来者所处的文化交错空间，充斥不确定与偶发机缘，他隶属多个社会，和每个社会的联系都不密切，因此角色分裂、前途未卜是家常便饭——这正是选择处于边缘状态必须付出的代价。这就是跨文化吊诡共生的真髓——外来者的身份使他很容易成为被各方批判的对象，但这种身份同时也可能是自我创造性转化的泉源。林建国指出，正是《断背山》《卧虎藏龙》《色戒》等描写认同与道德灰色地带的影片，让李安的好莱坞事业如日中天。²³我们能强制他放弃在台湾地区的记忆和对中华文化的情感吗？移民者必须在地化，是不得不采取的生活手段，属于理性思维；相对的，对原乡的向往则是情感的需求。史书美的反离散理论，是理性思维挂帅，泯灭了人性的情感需求。实际上，情感与理性是一种吊诡共生，不能偏废，就像离散和在地化是一种吊诡共生一样。

总结

最后我要指出，跨文化研究是一种面对他者的伦理态度，主要包含以下五个方面。

（一）对僵化主体的批判

跨文化理论探讨“自我”与“他者”的关系，认为主体因与他者的不断相互渗透而持续转化、

流变、创新。无论是1930、1940年代巴赫金主张的“门槛上的自我”(the self on the threshold),^②何乏笔主张的“气化的主体”(énergie soufflée),^③我主张的“流动的主体性”,均与全球化理论主张的“流动的认同”(fluid identities)^④异曲同工,目的都是批判僵化的主体概念。如同福柯主张,主体的形成是“去主体化”与“主体化”不断交错的过程,^⑤又如同阿多诺所说,主体是“同一性”与“非同一性”的永恒张力所形成,^⑥主体是不断流动变易的。相较于过去的“多重自我”(multiple selves)观,跨文化研究强调的是“自我的流动性”与自我蜕变转化的可能。

(二) 主张文化的混杂本质

纵观世界史上各地现代性的发生,往往与殖民(或半殖民)经验密切相关,正因为殖民所带来的文化混血,孕育了现代性发生的可能。2009年,彼得·伯克提出文化的混血(cultural hybridity)概念;^⑦何乏笔在批判欧洲哲学界的内省排外时,呼吁欧洲哲学界体认“混杂现代化”(hybride Modernisierung)的事实,积极与汉语哲学界对话;^⑧我在研究新感觉派的现代性时,以“混语书写”(macaronic)强调语言文化的混杂本质;^⑨刘纪蕙则以“混成”(syncretism)概念,讨论中国现代思想转化的关键。^⑩启蒙理性将主体视为统领客体世界的中心,以至于造成“主客分离”的趋势,^⑪刘禾的翻译研究理论也有“主方语言”“客方语言”的说法。^⑫相对的,跨文化研究关注“主”与“客”之间的复杂共生关系,自我与他者的相互渗透、盘根错节、纠结隐微。从跨文化研究的角度而言,“华语文学”或“汉语哲学”的跨文化潜力及文化创造性恰好来自此一相互渗透的混杂化过程。

(三) 对“正统身份”及“中心主义”的批判

在国家认同及个人认同方面,跨文化研究主张,在全球化缩短了地理空间及模糊了文化差异的过程中,国家或民族性已非生活方式的疆界,所谓纯粹的国家文化或民族文化的概念相当可疑。文化的本质就是混杂,文化内部的异质性不见得低于文化外部的异质性。就个人层面而言,在全球化冲击之下,个人的文化养成也是混杂而充满异质成分的,也就是跨文化的。换言之,无论在国家民族认同还是在个人文化认同层面,跨文化研究都挑战了“正统身份”或“真实身份”(authenticity)的概念,以此延伸,亦即质疑任何“中心主义”。

(四) 就强势与弱势文化的关系与比较研究及后殖民理论对话

比较研究的基本概念是关于个别文化主体或文化现象、文化概念之间的比较,经常停滞在文化差异性与同一性(或说认同)的辩证逻辑之中,难以响应现代化过程所带来的诸种混杂化的动态情势。跨文化研究关注的不是两种文化之间的异同,而是文化本身的容纳性,以及异质因素渗透所造成的文化变异及转化。在这个过程中,不仅是强势文化改变弱势文化,异质的弱势也有可能冲击、转变强势文化。后殖民研究凸显帝国的霸权与殖民地的对抗,及其中知识与权力的关系。相对的,跨文化研究认为,在人类社会中,强势与弱势的权力不均等是无法杜绝的常态,问题是弱势如何在强势主导的社会结构中发挥能动性,找到突破的契机——如同霍米·巴巴所说,能动性总是在不均等的权力关系中展开。^⑬后殖民研究是批判殖民过去与不平等的现在,相对的,跨文化研究则是以过去及现在为鉴,面对的是弱势可能开创的未来。

(五) 就“跨文化连结”与面对“他者”的伦理问题与全球化理论的对话

全球化理论呼吁个人性及组织性的努力,以纠正全球化带来的贫富差距、环保问题等。^⑭类此,跨文化研究在面对跨文化连结时,也牵涉到面对“他者”时的伦理态度。我主张,跨文化的态度不只是尊重异己,而且是要深切体认到“自我”当中所存在的无数“他者”已成为自我不可或缺的成分。与“多重自我”的概念比较,跨文化研究强调的是在无数他者与自我混杂共生的作用下,

自我创造性转化的可能。跨文化研究对僵化主体、正统身份、中心主义的批判，有关流动主体及文化混杂本质的主张，都出自面对“他者”的伦理态度。

之所以提倡跨文化研究，不仅是着眼于这个研究范式在学术上的发展潜力，更是因为这个研究范式彰显了有史以来融入本土文化的无数他者，已经成为我们习以为常、不能分割的自我成分。

注释：

- ① Fernando Ortis, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, translated from the Spanish by Harriet de Onnis, Durham: Duke University Press, 1995.
- ② Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, translated by Michael D. Barber, New York: Continuum, 1995.
- ③ Ellen E. Berry, Mikhail Epstein, ed., *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*, New York: St. Martin's Press, 1999.
- ④③① 参见彭小妍：《浪荡子美学与跨文化现代性：一九三〇年代上海、东京及巴黎的浪荡子、漫游者与译者》，台北：联经出版事业股份有限公司，2012年。
- ⑤⑩ 彭小妍：《跨文化伦理观：“连结”与“流动的主体性”》，“中研院”文哲所“跨文化理论工作坊”，2014年2月10日。
- ⑥ 过去我主编的跨文化研究专书，例如《跨文化情境：差异与动态融合——台湾现当代文学文化研究》（2013）及《跨文化流动的吊诡：从晚清到民国》（2016），虽然均曾讨论以上概念，但这方面仍有长足的发挥空间。
- ⑦ 我的个人专书《唯情与理性的辩证：五四的反启蒙》（台北：联经出版事业股份有限公司，2019年）挑战“五四”是启蒙理性运动的常识，提醒研究者注意“五四”同时发生的情感启蒙运动。书中发现“人生观”这个语汇其实是日本人的汉字翻译，原文是倭伊铿的德文 *Lebensanschauung*。由此，我提出“跨文化语汇”概念。
- ⑧ Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity*, Stanford, CA.: Stanford University Press, 1995.
- ⑨ 参见孙江、刘建辉编：《亚洲概念史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年。
- ⑩ 这方面包括《齐物论释》《庄子〈齐物论〉演讲录》《庄子齐物论义理演析》。
- ⑫⑬⑭⑮ 牟宗三讲述、卢雪昆整理：《庄子〈齐物论〉演讲录》，14讲，第6页，第10页，第11页，第2页、第10页。共15讲，《鹤湖月刊》自2002年1月第319期起连载。
- ⑯⑳ 参见彭小妍：《唯情与理性的辩证：五四的反启蒙》。
- ㉑ 参见朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，上海：上海人民出版社，2006年。
- ㉒ 参见史书美：《反离散：华语语系研究》，台北：联经

出版事业股份有限公司，2017年。

- ㉓ 李安的成长历程参见张靓蓓编著：《十年一觉电影梦》，台北：时报文化出版社，2002年；Whitney Crothers Dille, *The Cinema of Ang Lee: The Other Side of the Screen*, London: Wallflower Press, 2007, pp. 5-17. Dille在谈论李安成长历程时，以“the outsider”（外来者）作为标题。
- ㉔⑳ 张靓蓓编著：《十年一觉电影梦》，第100—102页，第100—102页。
- ㉕ Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1993, pp. 332-333.
- ㉖ 林建国：《黑色边界》，见彭小妍主编：《色，戒：从张爱玲到李安》，台北：联经出版事业股份有限公司，2020年，第227—267页。
- ㉗ Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin: University of Texas Press, 1981.
- ㉘ 何乏笔：《气化主体与民主政治：关于〈庄子〉跨文化潜力的思想实验》，《中国文哲研究通讯》第22卷第4期，2012年12月。
- ㉙⑳ Arif Dirlik, *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Paradigm Publishers, 2007.
- ㉚ 福柯从《性史》开始，就关注主体化的课题，所谓主体化就是把主体看成一个社会化的过程。
- ㉛ 阿多诺颠覆黑格尔的同一性哲学，他的非同一性哲学从1933年的《审美对象的建构》即已开始发展，1947年的《启蒙辩证法》已见规模，于1966年的《否定辩证法》完成。
- ㉜ 伯克的 *Cultural Hybridity* (Malden, Mass.: Polity Press, 2009) 即继续就此议题发挥的，参见 Homi Bhabha, *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London: Zed Books, 2015.
- ㉝ 何乏笔：《混杂现代化、跨文化转向与汉语思想的批判性重构（与朱利安“对一话”）》，《中国文哲研究通讯》第24卷第4期，2014年12月。
- ㉞ 刘纪蕙：《正变之分与“心的政治”：现代性的文化翻译与知识混成》，《中国文哲研究集刊》第29期，2006年9月。
- ㉟ 参见刘禾：《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，宋伟杰等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。
- ㊱ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994.

编辑 屠毅力

· 跨文化研究专题 ·

卓别林电影在中国的百年接受史

——兼谈跨文化接受史研究

陈国战

【内容摘要】 自 1915 年中国报刊上首次出现卓别林的名字以来，中国观众对卓别林电影的接受已逾百年。最初，卓别林被中国观众称为“滑稽大王”，这是他在中国获得的最早、也是最有影响的一副面孔。1930 年代初，左翼批评家透过阶级分析的滤镜，赋予卓别林无产阶级同情者的身份。1952 年，卓别林与美国政府决裂，成为社会主义阵营着力争取的世界知名人士，在苏联和中国又被塑造为受美国政府迫害的进步艺术家。新时期，中国密集译制卓别林电影，在接受过程中，意识形态因素退场，其电影喜剧技巧成为人们的关注重点。卓别林电影在中国的百年接受史为跨文化接受史研究提供了一个典型案例，可由此反观近代以来中国社会变迁的侧影。

【关键词】 卓别林 滑稽电影 译制电影 跨文化接受史

【作者】 陈国战，首都师范大学文化研究院副研究员。（北京 100089）

提起“滑稽大王”，大多数中国观众都会首先想到查理·卓别林，大概没有哪位外国影星像他一样在中国家喻户晓，受到几代电影观众的持续喜爱了。卓别林的名字第一次出现在中国报刊上是在 1915 年 9 月 14 日，当日上海的《新闻报》刊登了一则放映广告，称共和活动影戏院将上映九部滑稽影片，其中第一部就是“哑波林”的《射猎》。^①这里的“哑波林”就是卓别林较早的中文译名之一，而《射猎》是他早期拍摄的众多滑稽短片之一。卓别林早期拍摄的滑稽短片脱胎于马戏里的丑角表演，情节简单，动作夸张，以搞笑为目的，因此，卓别林留给中国观众最早、也是最深入人心的形象是“滑稽大王”。此后，随着卓别林电影创作和中国社会语境的变化，他在“滑稽大王”之外，又被赋予更为复杂的多副面孔。这些面孔相互错叠，不同时期有不同的显影方式，构成了卓别林及其电影在中国的百年接受史，同时也为探讨跨文化接受史相关议题提供了一个典型案例。

