

从“比较”到“超越比较”

——比较文学平行研究方法论问题的再探索

刘耘华

内容提要 作为一个在全世界大学知识生产体系中具有稳固而独特位置的学科，比较文学的方法论之根却仍然不够牢靠；比较文学的固有界定无法完满地解决现代思想界提出的“他异性”难题，故学科理论建设在西方已经长时间地陷入停滞状态。这一状况既是一个挑战，同时也给我国比较文学学者提供了与西方学界并驾齐驱，甚至率先突破的机会，而国内外比较文学界所长期轻忽的“平行研究”正好提供了一个绝佳的突破口。本文以“不一比较”的观念为切入点，对“超越比较”的平行研究方法论及其主要蕴含和运作机制进行探索。

关键词 平行研究；他异性；“之间”；“不一比较”

“平行研究”的理念，是在 20 世纪五六十年代由一批自欧入美的犹太裔美国学者如韦勒克、雷马克等人率先提出的。它引发了美、法学者关于比较文学到底“是什么”、应该“做什么”和究竟“怎么做”的长期论争。或许是受到当时欧美人文学界重要思潮如现象学、存在论诠释学、新批评的影响，这批学者在执著于探求“共同诗学”的同时，大都疏于方法论的建构，甚至否定比较文学具有独特方法。这一状况一直延续至今。近十年以来，笔者特别关注平行研究及其方法论建构的问题并撰写了若干论文，引起了一些反响，但却远未改变学界主流对平行研究不以为然的轻视心态，而在方法论建构方面，笔者的尝试更可谓“孤独的前行”。

在所谓“后真相”的时代，随着激进民族主义或民粹主义以及貌似殊途、实则同归的保守主义思潮的日益泛滥和蔓延，以迎合、诱导和操纵民意来牟取眼前实利的做法大行其道，笔者以为这绝非人类的福音。在减缓、平抑乃至消除网络平台上的各种激进偏执方面，笔者感到人文学界理应有所作为。通过摆事实、讲道理，即诉诸理性，而非诉诸欲望冲动和野蛮暴力来解决各种争端，严肃的平行研究便能够为自己找到介入世界的广阔道路，换言之，

东西方文学与文化之间的平行比较及其方法论的建构研究，无疑既具有重要的理论价值，又具有重大的现实意义。鉴于此，本文拟在前期研究的基础上对平行研究方法论建构的问题再做进一步的探索，并以此就教于大方之家。

一 摇晃的方法论，还是修辞性的“危机”？

作为一个在全世界的大学知识生产体系中具有超过一百年历史并占据了稳固而独特位置的学科，比较文学已经很难再被定位于“新兴的学科”了。可是，由于它的方法论之根似乎仍然不够明确和牢靠，仍然处于摇晃状态之下，故各种具体而微的“比较文学研究”的枝叶花果，在不少学者们的眼里是软弱无力或飘摇不定的。这样一来，比较文学实际上长期陷于理论与事实的尖锐悖立之中：一方面，它被广泛地认定为没有独特的主题和方法，另一方面很多欧美大学却设有比较文学系（在我国，“比较文学”分别于中国语言文学和外国语言文学两个一级学科之下被设为二级学科），它因而在现代中西知识生产系统中均拥有不可替代的独特

地位。

这一状况是否能够表明,在这个尖锐悖立之下隐藏着某些尚未引起真正反思的关键原因呢?换言之,所谓“比较文学危机”是否实质上只是一种名实彼此脱节的修辞性表述呢?笔者认为,答案是肯定的,因为的确存在着这样一些原因,只不过它们一向未被我们充分地认知。择要而言:

第一,在试图界定“比较文学”之时,我们常常忽视了“方法”与“方法论”的区别。“方法”是指用来通向“目标”的手段、工具、途径、视角等,而“方法论”是在世界观或本体论的牵引和约束之下对方法问题的整体规划和综合考量,它是一种思想理念,而非单纯、自在的客观手段。比较文学虽无独特方法(哪一门学科又能够断言它独占了某种或某些方法呢?),但它拥有独特的方法论,简言之,即跨越“自我”的边界,航行到最遥远的“他者”世界,以此来探索新的生长与超越之可能性。“比较文学”之所以难以界定,最重要的原因就在于,借助“方法”来捕获“方法论”,本来就是一项不可能完成的任务;此外,这种“越界”的探索,常常缺乏明确的对象和范围(借用美国学者苏源熙的表述,比较文学有一个“鬼魅一样的身份属性”^[1]),因此,“越界”本身与其说是一种结果,不如说是一种行为和过程,一种对真正的差异保持开放和互动的反思精神。

第二,我们常常忽视了比较文学所赖以产生并伸展自己的真正驱动力量是“差异”,而非“同一”。回顾比较文学的发展历程,无论是早期影响研究所探求的实证性“同源关系”,还是平行比较所侧重的美学与价值方面的“相似或契合”^[2],其目标诉求都在于“同一性”或“相通性”。从本质上说,这是一种借助“他者”来确认“自我”的心理表现。这样的研究,从起点到终点是一个封闭的圆环,无法真正起到通过否定来实现自我超越的作用,因为它所择取的“他者”往往只是“自我”的低级幻象,不能带来“真正的差异”。这一方面最典型的例证是黑格尔的正反合逻辑:“反题”的否定性一开始便被包含于具有“绝对自我同一性”的“正题”——“理性自我(意识/精神)”之内,且具有浓烈的、排他性的基督教本质主义和欧洲白人

中心主义底色,所以,他的合题只能是重新回到自身(即借助于对“非洲”“中国”“印度”等低等他者的否定与扬弃,来确认绝对理性的欧洲高等白人品质)。按照他自己的说法,在“东方”曾经升起的是“外在的、物质的太阳”(象征着尚未产生物质与精神分化的“直接意识”)。它已经在“世界历史”的舞台上永久地沉落并退出了,因为取而代之,并成为“世界历史”主角的,是自我意识的“内在的太阳”,它撒播着“更为高贵的光明”,那是表征着欧洲白人高贵个性的主观自由与客观的宇宙普遍原则相融合统一的“完全的自由”,这就是永恒的绝对精神之具体显现。历史在此终结了,以日耳曼白人为巅峰代表的人类精华从此居于世界舞台的中心,永不退场^[3]。当然,时至今日,欧洲白人中心主义已受到学界的广泛围剿,然而在比较文学界“尚同”(美其名曰“打通”“汇通”或“寻求共同规律”)意识似乎仍然是一种镌刻在骨子上的价值诉求。笔者并不否定“尚同”的学理意义,但是以此为根本诉求的方法论构想往往是以对于真相的背离或对于“他者”的“自我幻象”为前提的,因为“差异”才是“跨越边界”的真正驱动力量,才是比较文学产生和存在下去的根本理由,而在真正的差异之间,我们常常找不到互通的桥梁;换言之,真正的差异拒绝汇通。

第三,“比较文学”的现有界定,无法完满地解决现代思想界提出的“他异性”难题,即:“差异”(他者)作为“自我”不断新生、不断伸展的驱动性力量,其生成机制如何?或者说,“自我”与“他者”的“互动”遵循着何种逻辑关系?以往我们常常依据黑格尔的“同中之异”与“异中之同”来认知并接受二者之间的逻辑关系及其具体展开机制,即,根据有机体(无数的“这一个”)的概念,将同异、内外连接为一个既具有构成性关系,又具有规范调节性关系的整体;而宇宙世界作为无限的整体,就是绝对的“这一个”(太一),一种“万有之一”,即“总体性”。在这个整体及其语境的宰制和协调之下,同异、内外等各种因素均可分疏为相互对立、相互依存又相互转化的动态的过程,换言之,万事万物皆服从整体与部分的辩证法。何以现代西方思想的主流要质疑乃至否定黑

格尔的辩证法?主要因为它本质上是一种自我同一性的逻辑^[4]。倘若一切都处于“太一”辩证法的掌控之下,“差异”就不是真正的差异。

此处所云“他异性”,是指由列维纳斯首次提出的一个概念。它是对列氏提出的几个关键概念“有”“异在”“他者”等之独特蕴含的特征表述,简言之,这些概念所具有的“他异性”,是永远无法被“太一”等“总体性”概念所整合、同化(转化)、统一、消弭的“超越的差异”;在“自我”与“他者”之间,“间距”永远无法逾越(在列氏这里,它既非时间性的,更非空间性的,而是伦理性的、本体性的)。这种“差异”,不是静止不变的“品质”,而是总处于“延异”、“异质”或“歧异”之中,变动不居^[5]。列氏对“绝对他异性”的痴迷,奠基于犹太人的“二战”创伤记忆。在他看来,任何形而上学的“价值”,不管它看起来多么闪亮迷人,其实都具有“残暴性”的一面,而对于这种“残暴性”的根本抵制,就是否定和消解其作为“真理”的自我同一性以及永远不变、无远弗届、普遍适用的虚构品质。“他异性”永远处于作为“同一性”的“真理”之“外”,这是对其“普适”神话的有力挑战。

在比较文学界,对这种“自我”与“他者”的差异观作出较为深入的回应者,主要是斯皮瓦克的《一个学科之死》(2003年初版)。其策略是,面对变动不居的文学文化,要求“新的”比较文学以变应变、唯变所适,总是处于“逾越边界”的状态,保持一种面向“未来”的“莅临性”和“先到性”^[6]。所以严格来说,正如朱迪斯·巴特勒所言,此书并非关于(学科)“终结”的“悼文”,而是迎接未来的新的“应许”^[7]。基于此,美国学者大卫·费里斯认为,以“逾越边界”为己任的比较文学压根儿就不是一门“学科”。以变应变、唯变所适的比较文学,天性就抵制“界定”,它是一门“非学科”,一种向“不同种类的他异性”保持开放姿态的“不可能性的可能性”;“不可能性”,以及对于“不可能性”的欲望,就是“新的”比较文学的守护神(guardian,即,基础和依据)^[8],而长期纠缠比较文学、令从业者心力交瘁的“危机”魅影,在这种新“应许”的朗照之下,自然也

会消散于无形。

不过,进入新世纪之后,欧美比较文学界很少再推出导论类的比较文学著作了。笔者认为,造成这一局面的一个重要原因,应该与上述拒绝传统认识论意义上的符指关系,转而重视“变动”与“延异”的“后现代”思潮相关联。总体而言“现代”与“后现代”的根本对立和区别在于对“真实”的看法殊异,这是两种不同的“真理观”;而且相比之下,“后现代”的真理观似乎更加切近“真实”本身——至少可以断言,它增加并丰富了观审“真实”的不同视角和方法,突破、甚至颠覆了从柏拉图直至黑格尔以来“理性”之“光”对于“真相”诠释的垄断(如弗洛伊德、荣格等人进入无意识或潜意识的幽暗深渊,去探寻人性以及奠基于其上的文化与文明的“真正本质”),进而打碎了“本质再现论”的“真理”神话。处于新的真理观的笼罩之下,欧美比较文学界在学科理论探索方面变得沉默寡言了——在剥夺了学科原理建构之逻辑前提的“非学科”认知面前踟蹰不前。

二 平行研究:打破学科理论探索之瓶颈的突破口

目前,中外比较文学在学科理论探索方面都处于新的瓶颈阶段。早在1993年的美国比较文学学会报告中,编者伯恩海默所作导论的第一句话就是“比较文学令人心生焦虑”。何以如此?因为随着各种新理论的不断入侵,关于比较的“内容和方法”变得更加模糊不清了。对此,伯氏自嘲道:“难道说,总是处于危险状态恰恰就是比较文学的身份表征?”^[9]苏珊·巴斯奈特在1993年问世、后来被反复再版的《比较文学:批评性导论》一书中指出,随着其边界“愈益云雾笼罩和松散无靠”,比较文学正在丧失(其赖以成立的)根基,因而越来越不像一个“学科”了,它的学科位置势必由翻译研究取而代之^[10]。这样一来,比较文学就该下降为“翻译研究”之下的一个从属性领域,从此也不必再为其理论基础和方法论的问题操心劳神了。

三年前出版的《比较文学的未来:学科现状报告》是美国比较文学学会第五次十年一度的报告,

主编厄休拉·海斯在此书前言中指出,从“伯恩海默报告”开始,这类报告便不再强调学科的“标准和边界”了,而是召集本领域的顶尖学者各自畅谈自己的看法。这一方面,第五次报告可谓“于斯为甚”:它不仅将关注的视域拓展到网络媒体,而且所召集的学者也来自学科之外的不同专业。在编者看来,比较文学的“未来”不在于如何确定标准、划定边界或探讨方法论的问题,而是取决于“如何去具体的探索”^[11]。当今美国比较文学的领军人物达姆罗什在今年出版的《“比较”文学:全球化时代的文学研究》一书最末,就“学科的重生”问题对斯皮瓦克的《一个学科之死》做了简要的回应。他说,20世纪八九十年代,衰落、混乱以及平庸之感在美国比较文学学会年会的每次会议上都有显著的体现,但是自1997年之后,情况就有所改变:年会开始移至美国本土之外举办,且向全球召集论文(不限于有“会员证”的学者),结果是,活力随着旧边界、旧范式的打破而日益提升。在他看来,比较文学就是一个为“骚动不安的灵魂”提供跨文化地探索问题之答案的平台,是“牵线搭桥”,而非聚焦于抽象学科理论的“徒劳论争”,所以,关键是,实际上也正在如此这般地展开着主题、方法、视角、材料等方面之开疆拓土式的跨界探索(因此,比较文学早已从“死亡”之中得到了“重生”)^[12]。从上述正反两方面的观点,我们可以推断,近二十多年来“比较文学学科理论建设”的问题在西方几乎陷入停滞状态了。

笔者以为,上述状况既是一个挑战,同时也给我国比较文学学者提供了与西方学界并驾齐驱,甚至率先突破的机会,而国内外比较文学界长期轻忽的“平行研究”正好提供了一个绝佳的突破口。何以如此?一方面,今日世界已进入“后印刷品主导的时代”,历史文献的大规模数字化(“后印刷品”)使得“远程阅读”愈来愈成为人们相互学习和思考的基本形式,而如何应对这样的时代,欧美知识界和思想界同样尚未准备好,也就是说,在远程阅读时代东西方国家几乎处于同样的起跑线上;另一方面,特别是从17世纪以来,中西思想文化的发展和变迁始终都在相互交往与彼此碰撞之中汲取新的营养和能量,但是以往中西学界更注重从影响联系

的层面来探索和思考彼此之间的复杂关系,而忽略了在其他层面(如平行研究)也曾展演过的彼此冲击和相互激荡的内蕴。比较文学学科史常常把影响研究与平行研究这两种范式简单地对立起来看待,其实,这两者具有深刻的貌异心同特质:以文献实证为基础的影响研究同样具有想象、虚构和过度诠释的内涵(这也能够解释,何以在20世纪五六十年代法美学界论战最酣之时,恰恰在影响研究的堡垒内部——法国比较文学界产生了以跨文化交往中的想象与虚构现象为焦点的“形象学研究”),而真正的平行研究,正如梁漱溟早已指明的,恰恰应该以所比较的对象自身发展之“因果联属性”(按:此即影响研究的根本要求)为基础,也就是说,以陈寅恪所要求于“影响研究”的主张——“历史演变及系统异同之观念”为前提,而绝非仅做简单、随意的“平列的开示”^[13]。此外,平行研究的展开本身,同时也在接纳、打开、转化、呈现,进而缔结新的影响关联。

窃以为,平行研究是应对远程阅读时代中外思想文化相互“面对面”的主要方式。一方面,它并非如韦勒克等美国学者所云没有自己的独特方法与方法论;另一方面,从平行研究入手,比较文学在基础理论和具体研究两方面应均能取得突破和升华,从而为自身找到新生之路,也为我国文化的当代转型与重构做出自己的独特贡献。笔者曾就法国学者朱利安的“不比较”(即,不做一般意义上的平行研究)思想蕴含,对远程阅读时代的阅读伦理以及跨文化对话的方法论做了初步探索和总结^[14],但对“不比较”的理论内涵和运作机制尚未展开阐述。今拟以此为焦点再做进一步的讨论。

三 “不比较”:“超越比较”的主要蕴含和运作机制

“不比较”是朱利安在一次访谈时针对钱锺书的相关研究所谈及的一个想法。他认为钱先生的“平行比较”是一种横向的“串联文本”,一种“跨越了传统的一切差异”来连接各种文学和思想的“汇通”;这种汇通,因尚未触及“功能性”的内部关系,所以只是一种外部的“求同”,一种“没

有结果的活动”^[15]；同时，这种横向的比较容易造成“对比”，即在“不同类”的两种文化间进行对照式的、外部的“别异”，把“中国”视为西方的“反面”^[16]。这两种“比较”都是朱利安所不赞许的，因为它无关乎思想内在的“再范畴化”，而后者之宏图构撰，若非经由“哲学”便无以措手。所以，朱利安的“不比较”实质上乃是要求所有哲学家均应该经由“他者”之迂回来回归自身。至于“不比较”本身，他自己很少再提及了，在这里这个概念只是一个随意流露出来的说法，并非精心构撰的术语。而在笔者看来，“不比较”恰恰是一个很有方法论新创、值得深入开掘的“观念”。下面笔者将围绕这一概念的基本蕴含、运作机制及其方法论意义做一初步的探讨。

为了便于理解其基本的蕴含，我们效仿朱利安造一个新词“*dé-comparison*”：“不一比较”。它同时具有三层意思：“不要比较”、“要比较”以及“超越比较”。“不要比较”，是指拒绝只在不同文学文化之间进行关于同异特征的“平列的开示”，即展开外部的求同或别异；“要比较”，是指要把所探讨的不同文学文化一起摆到眼前来，并予以内在的聚焦式阐发^[17]；“超越比较”，简言之就是既有“比较”，也有“不比较”，从而把自我与他者摆放在二者“之间”，让彼此有一个“面对面”的空间；正是有赖于这个不黏着两极、从容中道的“之间”，“超越比较”的宏愿才能形成独特的实际操作空间。以下笔者试解析其主要蕴涵和运作机制。

（一）前提一：无“他”不成“我”。经由“他者”的否定来不断地升华和完善“自我”，自黑格尔以来便成为欧洲思想界的一个共识。但是如前所述，黑格尔的“他者”，只不过是日耳曼白人的自我设想与表征，它遵循的是同一性逻辑。率先以“自由心灵”的“精神游牧者”自居，始终致力于“一种巨大的、越来越大的距离，一种任意的‘踏入陌生之中’，一种‘陌生化’、冷却化、清醒化”，“彻底摆脱欧洲”，借着“超越欧洲的目光”来看清欧洲精神特征的人是尼采^[18]。尼采说，“疏离现时代”具有“很大的好处”，就仿佛“离开岸边，从汪洋中向海岸眺望”，我们就能“看清它的全貌。当我们重新回到岸边时，就有了一种优势，

能比那些从未离开过它的人更好地从整体上理解它”^[19]。一个民族，要具有“从内而外的生长与交织”，就必须始终处于“去民族化的过程”之中。所以，在尼采看来，一个“好的德意志人”，要使自己真正“德意志化”，那就是“转向非德意志”：

因为当一个民族前进和成长的时候，它每次都会挣脱那条迄今为止赋予了它民族面貌的束绳；如果它停滞不前了，就会有一条新的束绳捆住它的心灵，一个更加坚硬的外壳，仿佛围着心灵盖了一座墙壁越来越高的监狱。如果一个民族有很多稳固不变的东西，那就是它想要石化、甚至想要变成纪念碑的一个证明，正如在某个确定的时间点之后的埃及文化一样。因此，一个把德意志利益放在心上的人，应该各自日新月异地超越德意志品性。何以转向非德意志总是我国族人中最强有力者的标记？这就是缘由。^[20]

可是，欧洲的精神已经内化为束缚欧洲人的心灵绳索了。因此，只要囿限于欧洲的目光之内，欧洲哲人所一向自诩的对前人说“不”以及“以不同的方式思考”，甚至于一切的“哲学活动”，都不过是某种程度上“（回归）最高秩序的返祖意识”，换言之，任何对传统的显性决裂或抗拒，其实只不过是“某一个地方兜圈子”，每一种与众不同的哲学都不得不在隐形的根本性哲学方案中“填充（自己的）一个格子”，并在“预定的图标中相继占据它们各自的位置”；这种思考，与其说是一种“发现”，更不如说“只是向遥远、原始、无所不包的灵魂故园的一次（别后）相认，一个回忆，一种回归”；尼采进一步指出，这种隐形而先在的系统构架与概念关系业已沉积于语言、思维甚至（人的身体）生理构造之中，在印度、希腊与德国哲学之间造成了“奇怪的家族相似性”，它阻挡并抗拒着自身向其他“世界—诠释之可能性”敞开^[21]。

那么，如何摆脱欧洲的“短浅目光”，进而与“返祖性”形成真正的决裂呢？那就是要像“去德意志化”那样“去欧洲化”，转向语言、文化甚至生理构造上的“非欧洲”，譬如，尼采认为很少碰触“主体概念”的乌拉尔—阿尔泰语哲学就或许能够为“认知并超越欧洲”找到一条全然不同的道

路（出处同上）。然而，深受尼采影响的海德格尔，却颇为怪异地将“印度”单独提取出来，将其作为“日耳曼尼亚”的极点：

把人的栖居建立在一种诗意地栖居的诗意创作的灵魂，本身就必然先行诗意地创作之际居于本质的法则之中。本来诗人们的诗人世界的这一法则，乃是由他们建立的历史的基本法则。历史之历史性的本质在于向本己之物的返回，这种返回，惟有作为向异乡的行驶才可能是返回。

诗意创作的男人们已经更坚决地远离故乡。船夫们必须还要勇敢地处身于遗忘之中。但是他们在对故乡的最大远离中不是更亲近于本己之物么？在印度这个地方，他们不是到这由向殖民地的出游到向源泉的返回的转折点了么？

遥远之物中最遥远的，乃是双亲之来源的原初性。在印度，就是那种从异己之物到家乡之物的漫游的转折位置。向那里的航行（那里发生着向“日耳曼尼亚”的转折），把那种向异乡的出游带到它的关键位置。^[22]

一旦到达“印度”这个“极点”，日耳曼尼亚人就能自动地辨识出自己的原初本性，实现“向本己之物的返回”并“栖居于本质的法则之中”。不过，在印度的问题上，朱利安重新回到了尼采的立场，认为印度很早就与欧洲纠缠在一起，已远非欧洲视域下最遥远的地平线。他主张从未与欧洲相互纠缠的“中国”，才是其真正的“他者”^[23]。

总之，“他者”意味着“差异”，“自我”必须经由“他者之差异”方能认出真正的“自己”。从尼采开始，这种“自我”辨识就不仅仅是借助“他者”来绝对地肯定自身，而是不断地借助“他者之差异”的否定性力量来超越“旧我”，同时建构一个敞开的、变动的、新新不已的“自我”。这是“不一比较”的精义之一。

（二）前提二：无法消弭的差异性。如前所述，这里的“差异性”得益于列维纳斯的“他者”与“他异性”思想。列氏认为，自我的存在及其意义是由他者提供并给予保障的，他者是自我之成立的先决条件，对自我具有超越性，从而绝对地临在

于自我的面前（列氏称之为“面容的神显”）。从这个角度讲，自我不过是他者之被动的“人质”，必须承担起对于“他者”的无限的责任，即：要求自我对于他者的关爱，具有绝对无私、完全无偿、排除任何利益考量的单向性^[24]。这种人我应然关系的单向性和绝对性，使他者优先的“伦理学”变成了列氏心目中的第一哲学。由于他者对于自我的“超越性”，其“差异性”因而无法被任何最高原理或终极目的予以消化、转化或统一，而是永远处于自我之“外”的“他异性”。

除了列维纳斯关于差异的论述，福柯的“另类空间”概念也是“不一比较”的重要理论资源。对于古希腊哲人奠定的范畴化系统及其词物关系，西方人不仅早已心安理得，而且还一向坚信这种范畴系统和词物关系能全球通用、解释一切。所以，一旦遭遇难以“归类”之物，“不安”“懊恼”便会应运而生。福柯坦言，其《词与物》之创造触媒，就是在读到博尔赫斯关于动物分类法的描写之后充满“不安”的“一笑”。他认为，博尔赫斯的动物分类法完全颠覆了西方范畴体系及词物关系，表明世界上还存在着无法被西方归类、收编的“另类空间”；后者之所以会“扰乱人心”，是因为它悄悄地损害了语言，阻碍了命名，破坏或混淆了名词的通用性，摧毁了使“词”与“物”连接一体的句法，最终使言语枯竭，词物断裂，一切分崩离析^[25]。

（三）绝对的“间距”与“之间”：理论操作空间。从列维纳斯和福柯关于“他异性”的思想，很容易推导出以下认识：自我与他者之间存有永恒的“间距”，使彼此无法实现根本上的“合一”，也即二者之间存有绝对的“之间”。

在以“间距”与“之间”作为理论的操作空间来展开不同思想之间的对话并借此孕育新创构的现代思想家之中，保罗·利科是尤其值得推介的一位。其《弗洛伊德与哲学：论解释》《解释的冲突》等著作，要义在于，认为不同的、相互竞争和对立的解释是同等有效的，因此必然是相互“冲突的”。然而，正因为彼此冲突，各种解释便具有不可化约、无法统一的多元性，如此才能造就思想的“孕育性”“生产性”和“创造性”；反过来说，任

何生命的实体,当他/她/它独自面对死亡之时,一切反抗都是徒劳。与死亡抗争的真正力量,来自于与另一个生命实体的“结合”,这个结合就是“爱欲”^[26]。这就是说,真正的“孕育”和“创造”来自相互“结合”所生发出来的“之间”。利科进一步指出,胡塞尔现象学的“纯粹意识”,与笛卡尔的“我思”一样,是空洞的虚假意识,若非经由“他者的迂回”,“我”便不可能得到真正的认识——仅凭自身,无法认识自身;而所谓“他者的迂回”,主要是指认知的过程要始终伴随着各种相互竞争性的解释,特别是处于“最极端的对立”之中的解释,因为这种对立“提供了最遥远的思想间距”,“制造了最强烈的张力”。这样一来,“间距”和“之间”就是一个充满了张力的理论操作空间,相互对立者在这个空间中借助于彼此的差异以及否定之否定,把原先在客观化之文化世界中显露出来的“外在的对立”转化为精神赖以提升自己的“内在的对立”,此时“每一种观点均以某种方式成为它的对立面,如此便在其自身之内也蕴含了其对立观点的存在理由”^[27]。

(四)“迂回”与“回归”。如前所述,利科的“迂回”主要是针对胡塞尔现象学以及海德格尔的存在论诠释学。在他看来,胡塞尔的“纯粹意识”是空洞的,而海氏“越过方法”把语言“存在论化”,这只是“取消”问题,而非“解决问题”。因为,“语言”并非“存在”的最终根基,它扎根于“欲望”和生命的自我保存和自我伸展的“欲求”之中,经由弗洛伊德之回溯式的“主体考古学”,则可以清晰地辨识出“欲望”的“诡计”及其隐藏于象征之下的深层意义;再经由作为精神现象学的诠释学(含解经学)之前推式辩证运动,“主体便摆脱了其幼稚期”,进而超越了同时又保存了欲望层面的“主体考古学”。这种“迂回的”“相互竞争的”诠释学表明:“生存只有通过那些出现在文化世界里的所有意指进行连续的解读,才能获得言语、意义和反思;只有通过占有这个起先存在于‘外面’,存在于精神生命藉以客观化的文化产品、制度和不朽巨著中的意义,生存才能成为自己——人性的和成年的自己”^[28],即真正的、内在的自我“回归”与“认知”。

与上述聚焦于个人“自我”的探寻不同,朱利安把自我向他者的“迂回”引入到跨文化“面对面”的界面,这样一来,问题就变成了“作为民族文化的自我,如何经由向作为他者的异质文化‘迂回’来获得重新孕育、创造和转型的可能性”?如前所述,朱利安认为,民族文化的自我重构与转型——回归式的“再范畴化”,必须经由“他者”之迂回方有可能。而对西方来说,这个“他者”只能是“中国”^[29]。离开欧洲的家,来与中国“面对面”,并建立起“之间”的精神互动空间;赖以措手的根本策略,则是借助于中国文化的鲜明特性来凸显并标识欧洲的“未思”。在朱利安看来,这是促成欧洲“再范畴化”,并使之不断创造、生生不已的力量和源泉。它也是朱利安为古老欧洲找到的精神自新之路,一条别无选择的“回家之路”。说到底,它仍然是经由“他者”之差异及其所蕴含的否定力量所达成的“自我”超越之路。

对于我们来说,由于各种异质文学文化的“间距”所造成的“之间”,总是深深卷入到民族、文化或语言的相互越界之中;又加上芯片存贮空间与处理速度的日新月异,人类已经快速进入“远程阅读时代”,极度频繁的彼此越界所造成的“间距”和“之间”因而变得日益广阔和深远。这一现实既给比较文学带来了极大挑战,同时也赋予共时性平行研究以无限的魅力和生机,而平行研究的方法论建构势必因此而成为未来学术的重要课题。

[本文系国家社科基金一般项目“作为汉学概念的关联思维研究”(项目编号19BZW030)的阶段性研究成果]

[1] Haun Saussy, “Exquisite Cadavers Stitched from Fresh Nightmares,” in Haun Saussy, ed., *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006, p.5.

[2] A. O. Aldridge, edited with introductions, *Comparative Literature: Matter and Method*, Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1969, p.5.

[3] Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*. With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M. A., Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001, pp.121-128.

- [4] 可参阅德国学者迪特尔·亨利希《精神的他异性与绝对性——从谢林到黑格尔的道路上的七个步骤》，收录于氏著：《自身关系——关于德国古典哲学奠基的思考与阐释》，郑辟瑞译，第101—120页，中国人民大学出版社2017年版。
- [5] 德里达、利奥塔、朗西埃等人对于“差异”观念的独特表述，详见王嘉军《存在、异在与他者：列维纳斯与法国当代文论》，第41—96页，上海社会科学院出版社2019年版。
- [6] Gayatri C. Spivak, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003, p.6.
- [7] 参看巴特勒等人为《一个学科之死》所撰写的封底推介语。
- [8] David Ferris, “Indiscipline,” in Haun Saussy, ed., *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006, pp.78–95.
- [9] Charles Bernheimer, “Introduction: The Anxieties of Comparison,” in *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, ed. Charles Bernheimer, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 1–2.
- [10] Susan Bassnett, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1993, p.11, pp.138–161.
- [11] Ursula K. Heise (ed.), *The Futures of Comparative Literature: ACLA State of the Discipline Report*, London and New York: Routledge, 2017, pp.1–2.
- [12] David Damrosch, *Comparing the Literatures: Literary Studies in a Global Age*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020, pp. 334–347.
- [13] 对梁、陈二人之观点的辨正，参见刘耘华《欧美汉学与比较文学平行研究的方法论建构》，《中国比较文学》2018年第1期。
- [14] 参见刘耘华《远程阅读时代诗学对话的方法论建构》，《华东师范大学学报》2020年第2期。
- [15] 参见于连（即朱利安）、马尔塞斯（Thierry Marchaise）《（经由中国）从外部反思欧洲——远西对话》，张放译，第129—135页，大象出版社2005年版。
- [16] François Julian, “De La Grèce à la Chine, aller-retour”，收入林志明、魏思齐（Zbigniew Wesolowski）编《辅仁大学第二届汉学国际研讨会“其言曲而中：汉学作为对西方的新诠释的贡献”论文集》，第63页，台北辅仁大学出版社2005年版。
- [17] 参见刘耘华《“清扫通向中国的道路”——郝大维、安乐哲中西比较文化方法论初探》，《文艺理论研究》2013年第6期。
- [18] 奥尔苏奇：《东方—西方：尼采摆脱欧洲世界图景的尝试》，徐畅译，第2页、第48—61页、第195—196页，华东师范大学出版社2015年版。
- [19] [20] Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Translated by R. J. Hollingdale, with an introduction by Richard Schacht, London and New York: Cambridge University Press, 1986, p. 195, p. 287.
- [21] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated, with commentary by Walter Kaufman, New York: Vintage Books, 1966, pp. 27–28.
- [22] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，第106页、第113页、第168—169页，商务印书馆2000年版。
- [23] 参见刘耘华《远程阅读时代诗学对话的方法论建构》，《华东师范大学学报》2020年第2期。
- [24] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis, The Hague and Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, pp.194–214; *Otherwise than Being or beyond the Essence*. Translated by Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 3–18.
- [25] 参见福柯《词与物》，莫伟民译，“前言”第1—6页，上海三联出版社2001年版。
- [26] [27] Paul Ricœur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage, New Haven and London: Yale University Press, 1970, p. 291, p. 27, p. 60.
- [28] 参见保罗·利科《解释的冲突》，莫伟民译，第8—9页、第22—25页，商务印书馆2017年版。
- [29] 参见刘耘华《汉学视角与中西比较文化方法论的建构——以于连为个案》，《中国比较文学》2014年第2期。

[作者单位：上海大学文学院]

责任编辑：吴子林