

比较文学·比较诗学·人文之道

张沛

(北京大学比较文学研究所,北京 100871)

摘要: 本文旨在探讨比较文学的自身形构、比较诗学在比较文学研究中的地位和作用以及比较文学与人文科学的关系。比较文学经历了三个发展阶段:自在的译介阐发实践、自觉的关系研究和自为的比较诗学。其中比较诗学是比较文学的自身反思和自我立法的灵魂,包括诗学的平行比较、比较诗学关系史研究和比较文学的自身诗学三个环节。比较文学是自身反思和自身实践的;通过自身实践,比较文学为人文科学提供了共通的方法论模型,并作为实践的自我认识成为新时代人文主义的标志和先锋。

关键词: 比较文学;比较诗学;人文科学;方法论;人文主义

中图分类号: I0-02 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2010)05-0118-07

和其他学科一样,比较文学在诞生之初曾多有争议;不同的是,时至今日比较文学仍然面临“什么是比较文学”的质疑,甚至是“比较文学比较什么”这样的误解。可以说,比较文学是一门自身焦虑的学科^①。自身焦虑提供了自身反思的契机。与其他学科相比,比较文学更是一门自身反思的学科:通过自身反思,也正是通过自身反思,比较文学不断深化、提升了自身,并由此不断生成和展示着自身。

现在回到这个问题:什么是比较文学?概念的界定意味着概念的延异:为了回答“什么是比较文学”,我们首先要回答“什么是文学”;为了回答“什么是文学”,则需要回答“什么是人”;而要回答“什么是人”,又需要回答“什么是人性”……在不断回溯的过程中,答案一再迁延、消逝而变得不可能。因此,我们与其追问什么是比较文学(What is comparative literature),不妨转向思考:比较文学如何是(How is comparative literature)?

所谓“如何是”,是一种历时性的自身呈现过程。一般说来,比较文学经历了三个历史发展阶

段。第一个阶段主要表现为对异质文化及其语言载体的译介与阐述(包括评论、改写等等),此即比较文学的自在或潜在阶段。在西方历史上,古罗马作家翻译和阐发古希腊文化(如西塞罗摹仿柏拉图对话录、维吉尔摹仿荷马史诗),中世纪—文艺复兴作家翻译和阐发希腊—罗马文化和希伯来文化(如基督教《圣经》的翻译、伊斯兰哲学家阿维罗伊对古希腊哲学的阐发、莎士比亚对古罗马悲剧与中世纪宗教剧的取用),古典主义作家翻译和阐发古代文化(如布瓦洛学习贺拉斯、蒲伯翻译荷马史诗),启蒙主义和浪漫主义作家翻译和阐发外国文化(如伏尔泰根据马约瑟神父翻译的元杂剧《赵氏孤儿》而创作的《中国孤儿》、斯太尔夫人的《德国的文学与艺术》、奥·维·施莱格尔翻译莎士比亚),可以说构成西方文化的一大传统。在中国,本土文化和异域文化的交流(所谓“西学东渐”)也多次发生,如汉魏以来印度佛教文化的传入(第一时期)、晚明以来欧洲基督教文化的传入(第二时期)以及清末以来以西方现代文明的传入(第三时期),而这也是一个译介

收稿日期:2010-06-28

作者简介:张沛,男,山西省太原市人,北京大学比较文学研究所副教授。

^① Charles Bernheimer (ed.): *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 1.

和阐发的过程。第一时期以佛经翻译为主,第二时期的重点是基督教神学和自然科学(如利玛窦和徐光启合作翻译的《天主实义》、《几何原理》),而第三时期无论是在广度还是在深度上都大大超过了前两个时期,如严复的《天演论》(译介赫胥黎的《进化论与伦理学》)、《原富》(译介亚当·斯密的《国富论》)、《群己权界论》(译介约翰·密尔的《论自由》),王国维的《红楼梦评论》(依据叔本华的意志哲学),鲁迅的《摩罗诗力说》(介绍浪漫诗学)、《文化偏至论》(阐发尼采的超人思想),即为其早期代表。这一时期的译介作者往往从当时政治现实的问题意识(如强国新民、救亡图存这样的宏大关怀)切入,有意识地引进、运用西方话语(包括理论范畴、叙述模式、研究范式乃至价值体系等等)来救治、改造本国文学—文化,即如鲁迅在《文化偏至论》(1907)中所说,“外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉,取今复古,别立新宗,人生意义,致之深邃,则国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国”^①,但他们往往对西方话语自身的合法性缺乏批评性反思而作为超历史的标准或超时间的真理加以运用,也没有自觉的学科意识。在这个意义上,他们的著述只是潜在地属于比较文学而有待展开:作为自在的比较研究(comparative literature in itself),它们为将来的比较文学研究提供了对象和材料。

第二个阶段,是对这些译介和阐释所构成的文学—文化关系的研究,即比较文学的关系史研究阶段。这一阶段以自在阶段的实践为研究对象,其特点是历史意识和学科意识的产生。美国人文主义思想家和比较文学学者白璧德曾以古典研究为例指出:

以维吉尔为例,要研究他不仅需要熟悉古典时期的“维吉尔”,也需要熟悉后来的那个“维吉尔”——诱导中世纪想象的那个魔幻“维吉尔”、作为但丁向导的那个“维吉尔”等等,——乃至丁尼生

的美妙颂歌。如果他研究的是亚里士多德,他应当能为我们展示亚氏通过拉丁文传统或间接通过阿维罗伊等阿拉伯学者对中世纪和现代欧洲思想所产生的巨大影响,如果他研究的作家是欧庇得斯,那么他应该知道欧氏在哪些方面影响了现代的欧洲戏剧;他应该有能力对欧庇得斯的《希波吕托斯》与拉辛的《菲德拉》之间的异同做出比较。如果他研究的内容是斯多葛思想,那么他应该能用斯多葛学派的“完善”理想来对照圣波拿文都拉和圣托马斯·阿奎那等基督教作家所盛称的“完美生活”理想。在关注迄今所有研究成果的同时,他也不能忽略用希腊语和拉丁语写作的教父文学名篇,这些著作表明了古代思想是通过何种方式过渡为中世纪思想与现代思想的。上面为数不多的几个信手拈来的例子都向我们说明,比较方法的应用可以多么的广阔和富于成效。^②

在白璧德(他本人正是一名严格意义上的古典学者)看来,比较文学是古典文学的延伸,理想的古典研究应当是“比较文学”。我们看到,白璧德所说的“比较方法”(comparative method)即实证主义的历史比较方法。中国比较文学的先驱陈寅恪于此心有灵犀而身体力行,他在任教清华国学院时曾针对当时研究现状指出:

即以今日中国文学系之中外文学比较一类之课程言,亦只能就白乐天等在中国及日本之文学上,或佛教故事在印度及中国文学上之影响及演变等问题,互相比较研究,方符合比较研究之真谛。盖此种比较研究方法,必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外,人龙天鬼,无一不可取以相与比较。荷马可比屈原,孔子可比歌德,穿凿附会,怪诞百出,莫可追述,更无所谓研究之可言矣。(《与刘叔雅教授论国文试题书》)^③

陈寅恪所批判的研究路数,后来在20世纪80年代中国大陆比较文学复兴时期曾风行一时,即所谓“X比Y模式”;他主张的实证方法,也就是白璧德所说的历史比较方法。在当代学术语境下,历史比较方法有了新的内涵:它要求研究者在

① 《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社2005年版,第57页。

② 白璧德:《文学与美国的大学》,张沛、张源译,北京:北京大学出版社2004年版,第108—109页。

③ 陈美延编:《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,北京:三联书店2001年版,第252页。

关注事实联系(*rappports de fait*)的同时,不再把作家、文本或话语视为单一的、静止的、封闭的、本质主义的实体,而是作为某种“差异的内在发生”(inner differentiation)或文化变异现象、某种效果历史(effective history)、某种延异活动(différence)加以剖析。这既是一个拆解的过程(dissection),同时也是一个重新组装的过程(rearticulation);总而言之,就是今天所说的解—建构(deconstruction)工作。正是在此解—建构过程中,比较文学反思前一阶段的自在状态,由此获得自我意识而成为一门自觉的学科。

这一自觉过程分两步完成。首先是方法论的自觉。在中西文化交流的第一时期,佛学初传东土,时人(如康法朗、竺法雅、毗浮、昙相等)曾用“格义”方法译介和阐释作为异质文化的佛学理论。所谓“格义”,即用本土儒家或道家的概念、范畴“比配”佛学“名相”术语(如把僧人称为“道人”、将“涅槃”译为“无为”),这正是一种比较的方法。在第二时期,基督教偕同西方近代自然科学进入中国,并引发了“天崩地解”的思想革命。面对这一情况,徐光启于1631年提出:

欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译。
(《历书总目表》)

如果说“格义”启动了第一时期方法论的自觉,那么“翻译——会通——超胜”说则标志了第二时期的方法论自觉。在第三时期,现代西方文明随坚船利炮涌入中国,中国文化面临前所未有的巨大挑战,如何正确看待自我(中国文化)、他者(西方文化)和二者的关系成为当时中国知识界的首要关注,而方法论的自觉即成为文化自觉的一个重要环节。20世纪初,章太炎在《馗书》(1902)中指出:

今日之治史,不专赖域中典籍。……亦有草昧初启,东西同状,文化即进,黄白殊形,必将比较同异,然后优劣自明,原委始见,是虽希腊、罗马、印度、西膜诸史,不得谓无与域中矣。(《袁清史》)^①

章氏在此强调比较的方法(“比较同异”),但这仅就“治史”即历史研究而言,并未涉及文学研究。数年后,鲁迅在《摩罗诗力说》(1907)一文中提出:

欲扬宗邦之真大,首在审己,亦必知人,比较既周,爰生自觉。^②

鲁迅主张通过比较走向自觉,他所说的“自觉”是指中国文化的自觉或自我认识,而自觉的方法或途径即是“比较”。他在晚年提倡“拿来主义”(1934),认为“没有拿来的,人不能自成为新人,没有拿来的,文艺不能自成为新文艺”(《拿来主义》)^③,与之一脉相承。从今天的角度看,鲁迅的主张和学衡派的宗旨“昌明国粹、融化新知”(1922)实是殊途同归、不谋而合。事实上这也是当时中国知识界的共识,如陈寅恪在《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》(1933)中指出:

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。

陈氏之意,文化正是由于差异而具有生命力,差异为文化的自我反思与自我超越提供了必要的契机和动力。然则反思和超越的依据何在?钱锺书在《谈艺录序》(1948)中回答了这个问题:

凡所考论,颇采二西之书,以供三隅之反。……东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂。

“同”或者说对包含差异在内的更高自我的认同,构成了自我超越的起点和终点。就此而言,比较——作为自身反思和自身超越之道(途径和方法)——必然具有人文主义的内涵与指向。

方法论的自觉进一步促进了学科的自觉。20世纪80年代以来,比较文学在中国大陆经过三十

① 徐复:《馗书详注》,上海:上海古籍出版社2000年版,第867页。

② 《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社2005年版,第67页。

③ 《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社2005年版,第41页。

年的沉寂后重新崛起。这一时期的代表人物钱锺书指出:要发展我们自己的比较文学研究,重要任务之一就是清理一下中国文学与外国文学的相互关系(张隆溪:《钱锺书谈比较文学与“文学比较”》)。所谓“清理关系史”,即通过知识考古重新建构(同时也是解构)文学史,并对作家、作品重新进行定位。通过这一阶段的工作,比较文学将事实联系内化为自身效果历史,由此获得本体存在(自身研究领域)而成为一个独立的学科。

比较文学研究的第三个阶段,是对文学—文化关系研究进行反思而上升为理论,同时作为阐释实践进入新一轮的文化互动。如果说比较文学第一个阶段是自在的译介阐发实践,第二个阶段是自觉的关系研究,那么第三个阶段就是自为的比较诗学。所谓自为,即自我界定、自我解释和自我规划。正是在这个阶段,比较文学真正成为一个按照自身逻辑发展的学科。这时,译介阐释、关系史研究和比较诗学形成三种相互支持—蕴涵、相互渗透—转化的共时研究模式:译介阐释实践必然同时构成关系史研究的对象,关系史研究必然在比较诗学的指导下进行,而比较诗学的阐释(如诗学比较)必然作为理论实践进入关系史研究的视野。没有译介实践,比较文学的关系史研究将是无源之水,而比较诗学研究自然也就无从谈起;没有关系史研究,比较文学的译介实践将滞留在不自觉的前学科状态,而比较诗学将成为虚浮的海市蜃楼;而没有比较诗学,比较文学的译介实践和关系史研究则将是蒙昧的(即缺乏自我意识的)和他律的(即无法自我规定的)。在这个意义上,比较诗学是比较文学的自身反思的灵魂:正是通过比较诗学,比较文学成为一个自我立法、自我规定的学科。因此,比较诗学虽然在时间上是后来的、派生的,但在逻辑上却是先在的、本原的。

正如比较文学不即是文学比较一样,比较诗学也不即是诗学比较。前面谈到,比较文学经历了从自在到自觉、再从自觉到自为的发展历程,并将与之对应的译介阐释、关系史研究、比较诗学作

为自身的基本构成。作为比较文学的内在灵魂,比较诗学同样经历了从自在到自觉、再从自觉到自为的发展历史,并在共时层面上表现为阐释、关系史研究和比较诗学的结构形态:首先是跨文化的诗学比较,或者说诗学的平行比较,这是比较诗学的自在实践,也是比较诗学的起步和基础,正如异质文化间的译介阐释实践是比较文学研究的基础一样;其次,是对前一阶段诗学比较的自觉反思,即比较诗学的关系史研究;最后,是对自觉阶段的研究成果进行反思的自为阶段,即作为比较文学自身诗学的比较诗学研究,这不仅包括一切关于比较文学的元叙述或自我言说,同时因其跨越语言、学科和文化的特性,亦是“理论”(theory in general)的话语实践。可以说,诗学比较、诗学关系研究和比较文学的自身诗学共同构成了比较诗学;诗学比较固然不是比较诗学的全部,却是后者的必要构成。

既然比较诗学是比较文学的灵魂、核心机制和根本原理,那么它是否只有一个?换言之,它是一个单数概念还是一个复数概念?或者说,它是一元的还是多元的?如果从比较诗学是比较文学的统一性原理这个角度来看,比较诗学似乎应当是一元的。然而正如黑格尔所说,一切概念或理念都是包含自身差异在内的同一体^①,或者用德里达的话讲,延异构成了生命的本质^②,比较诗学也不例外。首先,以比较诗学为神经中枢的比较文学是一个不断变迁的建构过程,其中包括文学关系研究、海外华人文学研究、海外汉学研究、翻译研究、跨文化研究、大众文化研究、文化人类学等等分支领域,它们分别具有自己的指导原则,这些原则构成各种具体的比较诗学,同时作为差异性的支流而汇入整体比较诗学,这时比较诗学作为自相差异的同一体而不断奔流变化;其次,诗学比较、诗学关系研究和比较文学自身的诗学共同构成比较诗学,比较诗学自身同时也在经历内在分化而包含差异于自身。无论在哪一种意义上

① 黑格尔:《小逻辑》115节附释,贺麟译,北京:商务印书馆1980年版,第249—250页。

② 德里达:《书写与差异》,张宁译,北京:三联书店2001年版,第368页。

讲,比较诗学都必然是“多”中之“一”,即寓自身于特殊和多元之中的普遍与一致。就其自身同一而言,比较诗学甚至必须是多元的、复杂的,这种多元性、复杂性是比较诗学自身生命力的来源和保证。如果比较诗学是绝对的单一(the one),作为绝对的普遍凌驾于一切特殊(the many)之上而与之相对立,那么普遍恰恰因此下降为特殊,这时它不过是名义上的(假的)普遍、死的普遍而不是真正的普遍、活的普遍。“问渠哪得清如许?为有源头活水来。”真正的普遍(一)与特殊(多)对待生成并生息相通;特殊是普遍的自身构成,普遍通过反思自身差异而获得自身同一。正是通过对差异、非同一的反思,比较诗学不断超越、丰富自身而完成、呈现自身;也正因为如此,比较诗学才有资格称为比较文学的灵魂。

比较诗学既是对实践的理论反思,同时也是理论层面的实践;比较文学由此在更高层面回归自身并开始新一轮的演化(同时也是异化和延异)。这一进程不仅是比较文学的自身回归与重新出发,也是比较文学向人文学科总体方法论的具化落实。

在西方,方法论问题的提出是近现代思想学术转型的一个重要标志。中世纪经院哲学尊奉亚里士多德的演绎法,以为天下之能事毕矣,但自文艺复兴新的世界需要新的认识,而新的认识则需要新的方法。人类发现了一个新的世界。以降17世纪20年代,培根在《新工具》中提出:经院哲学的演绎法不足以发现真知,发现真知只能通过新的方法,这就是建立在实验基础上的归纳法。^①随着“新工具”的提出,一个以方法论为标志和导向的新时代到来了。培根之后,笛卡尔提出在“直观”(天赋观念)基础上运用“马特西斯”(Mathesis)即数学方法(包括代数方法和几何学方法)作为“探求真理的指导原则”^②。此后的人

文研究,从斯宾诺莎运用几何学方法撰写《伦理学》)到康德通过代数方法论证“先验综合判断如何可能”,都不同程度受到笛卡尔方法的影响。牛顿的《自然哲学的数学原理》及其物理学的成功进一步加强了人文学者对数学方法的信心,此后数学和物理学成为真理或“科学”的化身,数学—物理学方法充当了包括人文学科在内的一切科学的方法论模型(休谟运用牛顿方法研究道德哲学即是典型一例)。然而,随着研究不断深入,人们发现数学—物理学方法并不足以揭示人文真理,人文科学需要有自己的方法。18世纪20年代,意大利学者维柯在《新科学》一书中提出:人类社会文化是人类自身的创造物,认识人类自身必须通过语言回顾考察理念的历史,这种关于人类原则的“新科学”类似于几何学,“但是却比几何学更为真实”。^③维柯的“新科学”揭开了19世纪的历史主义方法,在一定程度上甚至预示了20世纪以语言学和解释学为主轴的方法论转向。19世纪初,黑格尔提出数学方法只是一种“外在的方法”,而人文研究应当具有属于自己的方法,这就是历史的方法。黑格尔以历史的方法考察哲学(黑格尔心目中的人文科学的最高代表),事实上历史成为哲学的方法。20世纪30年代,意大利人文学者克罗齐(他也是维柯著作的译介者和阐释者)指出:通过批判超验哲学,哲学在其自主性中死亡,因为它自诩的自主性恰恰基于形而上学性,取而代之的不再是哲学,而是历史——作为哲学的历史和作为历史的哲学,即“哲学的历史化”,这时哲学只具有历史思维方法论的功能^④,或者说它只构成“历史学的方法论的一个阶段”^⑤。继续克罗齐的思路,英国学者科林伍德强调“一切历史都是思想史”而指出:“只有在历史过程亦即思想过程之中,思想才存在;而且只有这

① 培根:《新工具》第1卷第11—19章,徐宝骥译,北京:商务印书馆1984年版,第10—12页。

② 笛卡尔:《探求真理的指导原则》,管震湖译,北京:商务印书馆1991年版,第8、11—13、19、21页。

③ 维柯:《新科学》,第1卷第4部分,朱光潜译,北京:商务印书馆1989年版,第163—165页。

④ 克罗齐:《作为思想和作为行动的历史》,田时纲译,北京:中国社会科学出版社2005年版,第19、113、106页。

⑤ 克罗齐:《美学原理 美学纲要》,朱光潜译,北京:人民文学出版社版,第254页。

个过程被视为思想过程时,它才是思想。”^①历史主义与现象学相结合而产生了现代阐释学,其代表人物如伽达默尔认为:真理通过阐释而自身呈现,这一过程构成了阐释的“效果历史”。伽达默尔认为效果历史是一条“不应局限于某一历史境况的”普遍原则^②,并且指出:

我们所探究的是人的世界经验和生活实践的问题。借用康德的话说,我们是在探究:理解怎样得以可能?这是一个先于主体性的一切理解行为的问题,也是一个先于理解科学的方法论及其规范和规则的问题。我认为海德格尔对人类此在(Dasein)的时间性分析已经令人信服地表明:理解不属于主体的行为方式,而是此在本身的存在方式。本书(即《真理与方法》——笔者按)中的“阐释学”概念正是在这个意义上使用的。它标志着此在的根本运动性,这种运动性构成此在的有限性和历史性,因而也包括此在的全部世界经验。^③

我们看到,阐释学不仅是对先验认识论的历史主义改造(康德认为是先验的“纯粹知性”使知识成为可能,而伽达默尔则认为经验的“阐释”使作为理解的知识成为可能),而且标志着现代方法论——从“新工具”(培根)、“新科学”(维柯)和“科学方法”(黑格尔)一直到作为“真理的方法”的阐释学——的最后完成。

作为跨越语言和文化、兼有历时向度(如所谓“法国学派”的影响研究)和共时向度(如所谓“美国学派”的平行研究)、综合古今而面向未来展开、在自我与他者的对话中实现互动超越的现代学科,比较文学既是阐释学的具体运用,也是它的一个生动例证。比较文学的自身反思(同时也是它的自身实现)即人文科学的自身经验,我们由此得以直观“此在的根本运动性”。因此,比较文学不仅是人文科学的一个具体部门,同时也是人文科学的一个全息影像。可以说,比较文学是人文科学的具体而微,而比较文学之道即人文科学之道:通过自在到自觉再到自为的“此在”,比

较文学为人文科学提供了共通的方法论模型。

比较文学的“此在”是一种自身反思的运动过程。通过自身反思,比较文学深入自身而实现了自身。因此,比较文学是一种自我认识。当然,这是一种特殊的自我认识:在这里,自我不再是本质性的实体或主体,而是某种动态的过程,其中蕴涵了自我与他者的对话和互动。在自我反思中,自我分裂为反思的自我和被反思的自我;反思的自我是作为主体的自我,而被反思的自我是作为他者的自我。自我始终是自相差异的自我:他者异在于自我,但又因自我而存在;他者总是自我的他者,或者说是自我的另一种存在样态。反过来说,自我也总是相对他者而存在,甚至是作为他者而存在:单纯的自我本身是不完整的、未完成的,只有通过他者即异在的自我才可能成就真正的自我。在这个意义上,他者是自我的潜在。事实上,真正的自我总是一种超越性的自我;换言之,自我总是自我的超越性存在,这种超越性存在恰恰来自于自我的相对性或自相差异性,即他者。这也就意味着:正是自我的相对性、他者性构成了自我的实在性、超越性,而自我与他者的对话也就是自我的相对性和自我的超越性之间的反思和对话。通过这种反思性对话,自我超越自身而升华为更高的自我。这既是一种否定的工作(对自我的否定),也是一种肯定的工作(对更高自我的肯定)。丹麦学者勃兰兑斯认为法国浪漫主义作家斯达尔夫人“通过自己的作品,特别是她关于意大利和德国的伟大著作,帮助法国、英国和德国人民以比较的观点来看待自己的社会及其文艺思想和理论”,并就此指出:

如果你想唤醒和震惊人类大多数,你必须清楚地让他们认识到他们认为绝对的东西是相对的,这就是说,必须让他们看到他们普遍承认的标准只不过是某一数量思想相近的人接受的标准;而别的国家、别的民族对是非美丑却又完全不同的概念。^④

① 科林伍德:《历史的观念》,何兆武译,北京:商务印书馆1997年版,第303、319页。

② 伽达默尔:《真理与方法》第2版序言,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社1999年版,第11页。

③ 伽达默尔:《真理与方法》第6页。按:原文是“诠释学”,为行文统一,今改为“阐释学”。

④ 勃兰兑斯:《十九世纪文学主流》第一册,北京:人民文学出版社1997年版,第137页。

所谓“让他们认识到他们认为绝对的东西是相对的”即意味着对单纯自我的否定。而白璧德在强调用东方思想对治现代西方文明弊病时指出：

认为欧洲和亚洲的一小块地方构成了整个世界,这不过是我们西方人骄傲自大的一种表现。这意味着对将近一半人类的经验视而不见。在这个交流普遍而便捷的时代,整合这两部分人类经验将是格外可取的。^①

“人类经验”的“整合”即指向对更高自我的肯定。相对性自我与超越性自我互为主体,这种内在而超越的主体间性构成了比较文学的人文内涵。美国比较文学学者尤斯特曾经指出:作为人类总体历史发展的必然结果,比较文学代表了新的人文主义精神。^②的确,比较文学的终极目标在于发现更高自我或实现自我的更高存在;在这个意义

上,比较文学是哲学——不仅是单纯认识论意义上的哲学,更是作为“认识你自己”的实践哲学,即人文之道。通过此在的实践和实践的此在,比较文学成为新时代人文主义的标志和先锋。在这时,比较文学作为一门人文学科的意义和价值也得到了最终证明(fully justified)。

本文是笔者近年来与乐黛云教授多次交流、探讨的成果。我在写作中曾得到乐老师的热情鼓励和亲切关怀,乐师仔细阅读了文章初稿,并就其中的关键问题提出了切实具体的意见和建议。可以说,这篇文章我们师生合作的产物,也是我们师生情谊的一个见证。先生八十寿辰将至,笔者谨以此文礼献乐黛云教授,以及她为之奋斗了三十年的中国比较文学事业。

Comparative Literature , Comparative Poetics and the Way of the Humanities

Zhang Pei

(Institute of Comparative Literature and Culture , Peking University 100871 , China)

Abstract: This article , beginning with a historical review of the discipline of comparative literature , is intended to reorientate the constitution of comparative literature , the position of comparative poetics in comparative literature , and the relationship between comparative literature and the humanities. As manifested by its own history , which is self-reflective , comparative literature has undergone three stages: 1) translation and interpretation as comparative literature in itself; 2) self-conscious comparative literature , which focuses on relation studies; and 3) comparative literature for itself or comparative poetics. Comparative poetics makes the soul of comparative literature , through which comparative literature serves as a methodological model for the humanities , represents a new practical philosophy and champions a new humanism.

Key words: comparative literature; comparative poetics; humanities; methodology; humanism

(责任编辑 何方)

^① Irving Babbitt: *Democracy and Leadership* , Boston and New York: Houghton Mifflin Company , 1924 , p. 156.

^② Francois Jost: *Introduction to Comparative Literature* , New York: The Bobbs - Merrill Co. , Inc. , 1974 , pp. 29—30.