



张隆溪
作品系列

THE TAO AND THE LOGOS: LITERARY
HERMENEUTICS, EAST AND WEST



张隆溪 著 冯 川 译

道 | 与 | 逻 | 各 | 斯

东西方文学阐释学



集团
出版社



道与逻各斯

东西方文学阐释学

THE TAO AND THE LOGOS: LITERARY
HERMENEUTICS, EAST AND WEST

张隆溪 著 冯 川 译

凤凰出版传媒集团

● 江苏教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道与逻各斯 / 张隆溪著. —南京: 江苏教育出版社,
2006.2

(张隆溪作品系列)

ISBN 7-5343-7335-2

I. 道... II. 张... III. 诗歌—比较文学
IV. I052

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 011367 号

- 出 版 者 **江苏教育出版社**
社 址 南京市马家街 31 号 邮编: 210009
网 址 <http://www.1088.com.cn>
出 版 人 张胜勇
- 书 名 道与逻各斯
作 者 张隆溪
责 任 编 辑 熊 璐
集 团 地 址 凤凰出版传媒集团有限公司
(南京市中央路 165 号 210009)
- 集 团 网 址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 全国新华书店
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
厂 址 北京市大兴区黄村镇西芦城黄鹅路西 电话: 010-61232262
开 本 940mm × 640mm 1/16
印 张 18
字 数 216 千字
版 次 2006 年 5 月第 1 版
2006 年 5 月第 1 次印刷
- 定 价 20.00 元
发 行 热 线 010-62223842

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换

总 序

在香港经李欧梵教授介绍,我结识了苏州大学的季进先生和江苏教育出版社的席云舒先生。在他们两位的帮助策划之下,我决定把自己历年来写成的文字集中起来,交付江苏教育出版社出一套系列丛书。目前这个系列计划先出五种,计有《道与逻各斯》、《20世纪西方文论述评》(增订本)、《讽寓解释:论东西方经典的阅读与阐释》、《同工异曲:跨文化阅读的启示》和《片语集》。这几本书虽然各不相同,但都涉及文学和文学理论,而且都是在跨越东西方文化的较为广阔的视野里,来讨论文学和文化问题。我认为研究文学和文论,都不能局限在狭隘的定义和范围内,因为深入下去,文学就与整个文化传统密切相关,尤其和宗教、哲学、历史等人文学科领域有紧密联系。研究文学不能只在考论文字,而需在更广泛的文化范围内来讨论文学,这样对文学的理解也才会有一定深度。我希望今后这个系列可以扩大,把另外几本书也容纳在内,包括计划中的著作。

回想起来,我第一次发表论文,是在1979年长春出版的《文艺学研究论丛》上,题为“也谈汤显祖与莎士比亚”。所谓“也谈”,是因为在当时颇有影响的杂志《社会科学战线》上,先有徐朔方先生谈汤显祖与莎士比亚的文章。徐先生是学界前辈,又是研究汤显祖的权威,我当时不过是刚刚考入北大的研究生,可是却不知深浅,投稿给《社

会科学战线》，要与徐先生商榷。我的文章并没有在《社会科学战线》上发表，而是刊登在了那本不大起眼的《文艺学研究论丛》里，不过那毕竟是自己的文章第一次正式发表，我还是非常高兴，而此文讨论中西比较文学，在很大程度上预示了我后来学习和研究的方向。在那之后不久，1980年冬季的《外国文学研究》发表了我的另一篇论文《弗莱的批评理论》，那是我花了不少时间去阅读研究，仔细构想写成的文章，自己当时也颇为满意。这篇文章讨论西方文学批评理论，也是我后来一直注重研究的问题。回首一望，那竟已是二十多年前的旧事了！这二十多年来，我从北大到哈佛，从加州到香港，经历了不少变化，也到过不少地方，但与文字的因缘则始终如一，并且在中文之外，又用英文写了不少论文和几本专著。这次出一套系列丛书，就给了我一个整理自己文字和思想的绝好机会。

我从来都对人文学科有很浓厚的兴趣，所幸近二十多年来，一直在大学的环境里，能够做自己感兴趣的研究，写自己愿意写的文字，虽然言不要其中，文不济于用，却自得其乐，而且从来都遵守一条自订的原则，就是作文态度必须认真，绝不随意敷衍，也绝不发表连自己都不满意的文章。所以这许多年来，发表的文字并不算很多，又因为长期生活在海外，许多文章用英文写成，所以很少有结集为中文的著作，就是这次系列中的五种，也有两种是友人翻译成中文的。在1983年至1984年，我曾在《读书》上连续发表评介西方文论的文章，1986年由三联书店结集出版，即《20世纪西方文论述评》，那是我的第一本中文著作。差不多二十年后，到2000年才有另一本《走出文化的封闭圈》在香港商务出版，2004年由三联出了增订新版。2005年年底，复旦大学出版社又出版了《中西文化研究十论》，算是我中文书的第三本。我自问生性还不算疏懒，虽有这样三本书，但我并不满意，还希望能给读者更多一点奉献，所以今后不敢懈怠，却更要努力。

在这里写这些话,一方面是就这系列的书向读者稍作说明,但与此同时,也是提醒自己光阴荏苒,必须抓紧时间多做一点事,多有一点成绩。

张隆溪

2006年3月25日

序

本书研究语言的性质及其在文学创作、文学阅读中的复杂内涵。这一研究来源于长期以来我从东西方比较诗学角度对阐释学这门理解和解释艺术产生的兴趣。不久以前,阐释学这一术语还仅仅为某些专门领域内的少数专家所知晓,然而近年来,它已经越来越作为一个常用词进入到若干学科(尤其是神学、法律、文学理论)的研究讨论中。不过,大多数这样的讨论不只受惠于哲学阐释学,同时也受制于哲学阐释学,而且仅仅局限在西方传统的范围之内。这在我看来是颇难令人满意的,因为理解和解释并不是专门用来满足理论兴趣的哲学范畴,而是人生中无所不在的普遍事实——甚至可以说,它们是人的存在中至为重要的部分。伽达默尔在论及海德格尔的存在分析时曾说:理解是“在世之此在实现自己的原初形式。就其是存在的潜在性和‘可能性’而言,早在其因种种实用的和理论的兴趣而向不同的方向分化之前,它就是此在之‘在’的方式”^①。这也就是说,阐释并不是一种理论上的建构,相反,它从本体论上讲就是人生所必有的,因为只有能够在充分理解并规划出其与世界之关系的相应程度上,人们才能够生存和发展。生活中自我与他者的关联是无所不在的,这一关联,已经构成了

^① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed., English translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1991), p. 259.

阐释学问题所必然从中产生的背景。显然,阐释学的复杂内涵具有真正的普遍性,它并不局限于、也不可能局限于某一特殊的研究领域和某一特定的文化传统。

事实上,正是凭借西方哲学阐释学的背景,我才从一种将“非西方”也融会于其中的角度,开始了我对语言 and 解释的思考。语言的重要性已毋须我在此多加论证,因为它已经如此经常地占据着 20 世纪理论探讨的中心(在分析哲学和现象学中是如此,在结构主义和后结构主义中也是如此),同时当然也因为,言说和书面文本的理解一直是典型的阐释学问题。不过,我对语言性质的讨论虽然立足于哲学阐释学,最终却因为集中在文学理解的一些特殊问题上而与之分道扬镳。换句话说,我的关注焦点是一种特殊的文学阐释学,它考察诗人们使用的语言,追问这种语言在文学阅读和文学解释中的内涵。自然,有关文学阐释学的书和文章已经写了不少,其中尤其值得一提的是汉斯·罗伯特·姚斯和他的接受美学理论。按照姚斯的说法,阐释过程可以被颇为有利地分割为这样三个部分,即:“最初的、审美感知式的阅读”、“第二步的、回顾式的诠释性阅读”以及“第三步的、历史性的阅读”。不同的视野、“一部作品的先前的和当前的理解之间的阐释差异”,为新的文学史观和“历史的接受方法”奠定了基础。^①然而,在我对文学阐释学的研究中,我关心的并不是将阅读经验划分成不同的阶段,以便在人们对一部作品的过去和现在的理解之间设置出阐释的距离来。的确,尽管重建经验的范围在姚斯看来乃是接受理论的必要步骤,我却觉得它在文学史研究中(尤其在对

^① Hans Robert Jauss, “Literature and Hermeneutics”, trans. Timothy Bahti, in *What Is Criticisms* ed. Paul Hernadi (Bloomington: Indiana University Press, 1981), p. 137; and Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, trans. T. Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 28.

审美趣味和社会准则的勾画中)充其量只能被视为方法上有用而已。我们不能把这种历史的重建视为当然,而对它的种种前提以及它所具有的试验与假说性质却毫无批判意识。尽管我丝毫不否认文学阐释学对接受美学的意义,我更感兴趣的却是重新思考语言的隐喻性质,思考词作为符号和象征使用时固有的暗示性和不足性,以及所有这些东西对文学写作和文学阅读的微妙意义。这些问题在当代文学理论中无疑是许多争论的中心,而正是它们在极大程度上形成了本书对阐释学问题的讨论。

也许只是从观察范围的广阔程度上看,我的这一研究才不同于已有的哲学和文学阐释学著作,因为我对语言与解释的讨论超越了西方批判传统的疆域,并从东西比较研究的“得月楼台”中获致一种更为广泛的透视。迄今为止,在文学阐释学中,还没有任何一部著作试图把东方和西方带入富有成果的相互启发中去,与此同时,许多刊物上的文章尽管以东西方比较文学为标题,在我看来却很成问题。这要么是因为它们把来自不同文化传统的文本杂然并存地罗列在一起,同时却没有对这样选择的理由作出正当的说明;要么是因为它们总是习惯于机械地运用术语和概念,把西方的研究方法生硬地强加在非西方的作品之上。^① 比较的基础或比较的理由,从一开始就是一个恼人的问题,然而只有当涉及东方和西方的时候,比较文学的合法性

^① James J. Y. Liu's posthumously published book(刘若愚先生遗著)在探讨中国诗歌语言的阐释学意义方面,作出了不少贡献,但虽然他希望寻求中西文论的交汇点,但全书仍未能从比较诗学的角度对阐释学作深入研究。对此书得失的讨论,请参见拙文《中国传统阐释意识的探讨》,载《读书》1989年第12期,95—101页。is an admirable pioneering work that attempts to highlight the hermeneutic significance of poetic language in the Chinese tradition. Despite the author's wish to mark the "possible points of convergence" between Chinese and Western literary theories, however, the book as a whole seems to fall short of its aspiration to offer an insightful study of hermeneutics from the perspective of comparative poetics. For a discussion of both the strengths and weaknesses this book contains, see my review in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 10 (July 1988): 190—194.

才真正面临了危机。在东方和西方之间,几乎不存在任何 *rappports de faits*(事实的联系)。许多人会坚持主张,对于东方和西方,唯一合适的评论话语就是彼此相异的话语。然而,今天的比较文学理应超越搜求不同国家的作家彼此之间的接触以及一个作家对另一个作家之影响的做法——韦勒克曾把这种对来源和借鉴的追溯式研究挖苦为文学中的“对外贸易”^①。如果直接的接触和联系已经不再为比较研究提供正当的基础,那么人们便会看到:比较诗学——东西方对文学批评和文学理论问题的研究——可能会比传统的影响研究产生出更为有趣和更有价值的结果。

文学理论从定义上讲便超越了民族和语言的疆界,它为比较研究提供了真正肥沃的土壤。通过考察文化上异质的(*heterogeneous*)和历史上没有关联的作品,人们完全可望获得对文学艺术的大量洞察。理论为比较研究开辟了新的景观,而从理论上获得了活力的研究,则必须把不同的文化传统置于平等的地位。换句话说,比较诗学不应该仅限于把西方概念和西方方法运用到非西方的文本上去,而应该以融会了东方与西方的批判性眼光去审视和考虑理论问题。如果文学理论是对文学和解释的批判性思考,那么理论之研究就必须对理论本身作出批判性思考——同时也对东方和西方的区别作出相应的思考。

在此,我应该声明:本书使用“东方”一词,主要指中国的文化和文学传统,不过本书中也有某些讨论涉及印度佛教思想家龙树的哲学。对“东方”这个词作这种武断的、以偏概全的使用,并不意味着要抹杀“东方”不同文化之间的差别,不过,这个词的武断性却有助于我们对与西方相对的“东方”从名称上提出质疑。一旦这个通常并未受到质疑的词义进入我们的自觉思考,我们就有可能不再继续执著于

^① René Wellek, “The Crisis of Comparative Literature”, in *Concepts of Criticism*, ed. Stephen Nichols (New Haven: Yale University Press, 1963), p. 283.

那种一成不变的、通常被我们称之为“东方”与“西方”的文化分割——尤其是有可能避免文化研究中种族优越论的诱惑，避免把一种文化中的价值和概念强加给另一种文化的不良做法。因此，我在本书中试图做的，就并不是把西方的阐释学理论运用于对中国文学的阅读，而是深入到阐释学这一概念，即深入到语言 and 解释之间的关系中去，看看西方批评传统和中国古典诗学是怎样理解这种关系的。这样做，一方面可以为西方读者和学者引入一种来自不同文化语境的阐释角度；另一方面，通过把卷帙浩繁的中国哲学、诗歌、批评著作中零散的洞见和说法汇集在一起，也有助于使我们对中国文学批评传统的理解变得更有系统。在这一意义上，目前的研究也是一种尝试——它试图暗示：在中国诗学中有一条一以贯之的阐释学思路。

这样一种研究只有在下面的意义上才称得上是一项理论研究：一、它研究的是言词表达的不足和它的暗示作用在什么样的程度上既对文学作品的写作发生影响，又对它的阅读发生影响；二、它把写作和阅读都放在一种以审美体验为媒介的交流框架中予以考虑。本书并没有为日常的文学批评提供模式或标准——就此而言，它也可以说并非一种理论上的研究。在我看来，文学阐释学并不是一套指定的准则和方法，凭借它，阐释者只要掌握了某些技巧并将其运用于特定的文本，就能够解决文本批评中的种种问题。文学阐释学的运用，毋宁说即在于深化我们对语言使用的感觉和我们对文学艺术的体验；它有助于更为正确、更为敏锐地揭示：当词和词、句子和句子被组织到一部文学性文本之中，尔后又在阅读过程中变得活跃起来时，所发生的事情究竟是什么。借助于这样一种阐释学，我们也许可以思考隐藏在文学性文本写作之下的那些原则，并因而能够比作者和一般读者更好地理解文学作品。

从本书的开头一直到结尾，我将既参考西方的资料又涉及中国

的资料,并把它们组织到一种批判的对话之中。这种跨文化对话的理由,正如我已经提到的那样,乃是阐释现象的普遍性,也就是说,乃是那恒久常在的问题即语言 and 解释。尽管阐释学作为一种理论是从德国哲学传统中发展出来的,我们却确乎可以把中国文化传统说成是一种阐释学传统,因为它有一个漫长的、始终围绕着一套经典文本发展起来的诠释性传统,以及建立在大量品评之上的财富。这些东西是可以与为西方阐释学传统提供了基石的《圣经》诠释相比拟的。从对经典的阅读和评论中产生出来的许多理论问题,无论对中国的学者还是对西方的《圣经》诠释者来说都是共通的,而且在两种文化传统中都直接涉及文学批评。在中国也像在西方一样,语言的本性及其与文学解释的相互关联是在一个历史过程中逐渐被人们意识到的,但在中国和西方这两种截然不同的文化中,对这种相关性的研究在年代顺序上却没有任何可比性。在中国和在西方,许多可以用来比较的思想和观念并不是同时出现的,因此,本书所作的比较和对照,其取向就并非历史的取向,而是旨在以一种批判的眼光,从某些共通的主题(它们在不同的时刻出现于东方和西方)中找出它们的共同点来。在此,我所谓的“主题”,指的是中国和西方传统中某些有关理解的共同问题,即有关语言性质的一些重要的思想和观念,如语言的隐喻性、歧义性、暗示性及其对文学作品的作者和读者所具有的意义,等等。自然,这些主题中的每一个,都在它自己的传统中形成并拥有它自己的历史,这在采取一种求同的观点时是不应该忽视的。然而,我的研究能够使这些主题聚合在一起,并在文学阐释学问题上采取一种拓展的眼光,却并非得力于每一主题的自我封闭的特殊性,而是得力于它那广阔的、突破了封闭性的理论内涵。

我对这些共同主题的兴趣,使我有理由不必去理会某些技术性的细节问题。例如,作者问题,本来可以是一个相当棘手的问题,尤

其在中国文献中更是如此。几乎所有的古代典籍,例如《论语》和以“老子”、“庄子”命名的书,都要么是由该哲学家的门生所编撰,要么包含了一些伪托、增添的章节——其情形之严重,竟到了人们不得不怀疑在谈到《庄子》的时候,究竟还能不能把其中的不同篇章视为出自同一个作者并代表同一个哲学家的思想的地步。然而,在我的讨论中,我并不区分那些通常被人们视为真实可信的篇章和那些据说是伪托的篇章,因为这里关注的并不是作者的真实性和该书的思想及其对中国传统实际产生的影响。正像庄子本人可能会说的那样,“庄子”这个名称,不过是一个方便的名称,它只有在某些历史地和武断地予以限定的范围内,才具有这样或那样的意义。

通过把历史上互不关联的文本和思想会聚在一起,我试图找到一个共同的基础,在这样的基础上,中国文学和西方文学——尽管它们的历史和文化背景完全不同——可以被理解为彼此相通的。这样一种主题比较,其最终的目标是超越狭隘眼光的局限,通过尽可能多地吸收那些看上去与己相异并且显然属于他人的东西来拓展我们的视野。如果与异己而陌生的东西相遇可以被视为阐释学的起点,那么,经验和知识在自我与他者的关联中得以充实(即伽达默尔所谓的“视域融合”)则是阐释学引领我们走向的最后归宿。理解的过程是学习和自我修养(Bildung)的过程,在这一过程中,陌生的东西变成熟悉的东西,充实着我们知识的宝库,而异己的东西则被吸收,直到成为我们自身的一部分。伽达默尔提醒我们说:“哲学之任务,就是去发现完全不同的东西中的相通之处。按照柏拉图的说法,哲学家的使命就是‘学会从分散的事物中看出同一’。”^①在我看来,这不仅

^① Hans-Georg Gadamer, “The Relevance of the Beautiful”, in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, ed. Robert Bemasconi, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 12.

是对哲学之使命,同时也是对真正有比较眼光的文学阐释学任务的极为恰当的表述。的确,哲学与文学阐释学紧密相关,文学解释的特殊问题总是植根于语言性质之中,并且只有在哲学阐释学的更大背景中才能得到最好的理解。正因为如此,我对文学解释的讨论,便不得不首先考察哲学家们的语言观,而我对诗人和作家——例如里尔克、马拉美、陶潜——的作品评论,其用意也并非使之成为个别作品的解释,而是意在揭示这些作品的内涵以印证我试图论证的观点。换句话说,把这些彼此无关、迥然相异的作品拿来比较,其目的恰恰是为了“从分散的事物中看出同一”。

然而,“一”(the “one”)的性质究竟是什么呢?我们如何才能认识到迥乎不同的文化、迥乎不同的文学中共有(the shared)、共通(the common)、同一(the same)的东西呢?在一篇论荷尔德林的文章中,海德格尔在同一(the same)和等同(the equal or identical)之间作了精彩的区分:“等同总是趋于差别的消失,以便每一事物能够归并在一个共同的名称之下。与之相反,同一则是不同东西的共同归属,它需要以差异的方式把不同的东西聚集起来。”^①对任何试图比较东方和西方文学传统并在不同文化外观之下找到同一性的人来说,极为重要的一点,就是牢牢记住海德格尔的这一区分。正像海德格尔所说的,“只是在差异的实现和定位中,同一的聚集性质才得以显现”。同一“把不同的东西聚集到一种始源性的同一之在(being-at-one)”中,却并不把每一事物纳入到“纯粹一致性的沉闷统一”之中。^②这就是说,发现共同的东西并不意味着使异质的东西彼此等同,或抹杀不同文化和文学中固有的差异。不过另一方面,承认海德格尔所作的区

^① Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), p. 218.

^② *Ibid.*, pp. 218—219.

分,同时也意味着接受同一之可能,即不把同一混同于纯粹的等同而不加考虑。这一点在当前极为重要,可以直言不讳地说,我作东西方比较研究,其目的正是要不顾深刻的文化差异而发现其中共同的东西,而如此众多的当代或后现代的西方理论,却正好建立在对文化、种族、性别等种种差异的强调上。事实上,正是针对当代西方过分强调差异的理论背景,我的研究才集中在对同一性的强调之上而把不同的文学传统聚集在一起,使之有可能展开跨文化的对话。

让-弗朗索瓦·利奥塔(Jean-François Lyotard)对后现代状况作了很有影响的研究,按照他的说法,后现代世界是西方后工业社会中一个由种种迥异的东西组成的世界。在他那本论后现代状况的书的末尾,他呼吁人们拿起武器“向总体性开战”,“以使差异性获得生气,并拯救这一名称的荣誉”。^① 由于眼光总盯着一个充满文化差异的世界,西方的许多批评家和理论家都对寻找和发现共同之处的努力持怀疑的态度——仿佛这种努力完全是为了把不同的东西等同到沉闷的统一中去似的。随着知识的分科越来越细和学院式专家的越来越专门化,“始源的同一”和“审美的完整”似乎已破碎不堪,并且很难看到有什么东西可以把那分裂成碎片的同一性重新聚合起来。特别是当跨文化的比较涉及到中国的传统时,那些我们视为同一的东西就更可能惹人怀疑,因为对西方理论而言,中国岂不正是文化差异的象征吗? 举例来说,当福柯(Foucault)想要强调东方和西方作为彼此不可理解的文化系统,两者之间横亘着难以逾越的鸿沟时,他用来再现这一完全不可归约的异的证据,就恰恰是取自“某部中国类书”中的一段文字。在这一有趣的段落中,一种荒谬的“中国

^① Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 82.

式”分类方法——把那些被颇为奇怪地予以分类的动物放在同一个场所而完全不考虑它们根本没有任何可比性——显示出思维方式和命名方式的基本差异。福柯评价说,不同的事物以这样一种不可思议的秩序(或毋宁说这样一种不可思议的无秩序)杂然并陈在一起,这种做法只有在 heterotopia——那种任何语言描述的可能都遭到悄然破坏的场所,那种既使人生厌又具有吸引力的场所,才是可以想象的,它所展示的是“另一种思想体系的异域魅力”,与此同时也显示出“我们自己的局限和完全不可能那样去思考”。^①

史蒂文·康纳(Steven Conner)在一本研究后现代主义理论的出色著作中评论说,由“纯粹的差异性”构成的后现代世界,在 heterotopia 这一概念中找到了它“最著名的意象”,它是一个适合于“整个没有中心的后现代世界的名称”。^② 然而,正如我在别处论述过的那样,来自“中国类书”的这些有趣段落,其实是福柯从博尔赫斯(Borges)的一篇随笔中转引来的。它实际上是一种西方式的虚构,在引用这一虚构并把它作为中国式思维的代表时,福柯并没有摆脱创造文化神话的传统——这些神话总是把与己相异的他者说成迥乎不同的东西。无论作为一个诱人且具有异域情调的梦境、一个西方可以使自己的理想在想象中得以实现的乌托邦,还是作为一片停滞不前、精神上愚昧无知的国土,它都是西方的一个陪衬——而正是在它的反衬下,西方文明所具有的更高价值才在每个人眼中凸显出来。^③ 然而,康纳争辩说:“一旦这样一种不同形态的东西获得了一个名称,尤

^① Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. xv.

^② Steven Conner, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 9.

^③ See Zhang Longxi, “The Myth of the Other: China in the Eyes of the West”, *Critical Inquiry* 15 (Autumn 1988): 108—131.

其是,一旦它被一再地提到,它也就不再像过去那样是一个概念上的怪物,因为它的不可比性在一定意义上已经受到限制,它得到了预先的解释,获得了一个中心和一个说明性的功能。”^①然而,问题在于,这所谓不同形态的东西从来就不是福柯声称的概念上的怪物,因为那迥乎不同的他者,其实是西方人为了自我认识和自我批判的方便而召唤出来的;而所谓不同形态的东西,从一开始就不过是为了隐喻的殖民才创造出来的。因此,差异性和异质性,就其标志着当代西方文化批判的一种愿望而言,并不具有普遍合法的权力,它也不应该成为一个终极性的词汇——批判性话语总是试图找到这样一个确定不移的终极词汇,就仿佛这是比较研究的唯一和最后的目标似的。确实,在西方理论和西方批判性话语一再把非西方的他者说成完全不同的东西的时候,对非西方文化与非西方文学的真正理解反倒变得不可能了。以他者的声音和为他者说话,我宁可拒绝这一指定的角色,并试图超越自我与他者的分割,努力使经验和知识达到一种得以拓展的视野。而在这样的努力中,阐释学及其对普遍一致性的要求——哪怕仅仅是一切有限理解中的普遍一致——很可能会给予我们最好的支持。

在设定我处理中西哲学和文学阐释学问题的计划时,我不断地意识到:对于我自愿承担的任务来说,我自己的知识是很不够的。我知道我往往越出了自己熟悉的领域,闯入属于他人的领地,而在这些领地中,主人是完全有权要求有关学术问题的熟悉和学术知识的扎实的。的确,在专家的眼中,从事比较研究的学者往往显得像一个不受欢迎的人或者一个走得太远的怪物,因为今天的学术界已经分化和发展成了种种专业的迷宫。然而,打破学术领域的疆界,跳出自

^① Conner, *Postmodernist Culture*, p. 9.