

人文
学术

张 辉 宋炳辉 主编
比较文学与世界文学学术文库

范 劲 著

从符号到系统： 跨文化观察的方法

From Signs to Systems: Methods of a Cross-Cultural Observation

复旦大学出版社

范 劲 著

从符号到系统： 跨文化观察的方法

From Signs to Systems: Methods of a Cross-Cultural Observation

图书在版编目(CIP)数据

从符号到系统:跨文化观察的方法/范劲著. —上海:复旦大学出版社, 2019. 4
(比较文学与世界文学学术文库/张辉, 宋炳辉主编)
ISBN 978-7-309-14177-1

I. ①从... II. ①范... III. ①比较文学-文学研究 IV. ①I0-03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 033849 号

从符号到系统:跨文化观察的方法

范 劲 著

责任编辑/方尚岑

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编: 200433

网址: fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售: 86-21-65642857 团体订购: 86-21-65118853

外埠邮购: 86-21-65109143 出版部电话: 86-21-65642845

上海四维数字图文有限公司

开本 890 × 1240 1/32 印张 9.25 字数 236 千

2019 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-14177-1/I · 1132

定价: 45.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司出版部调换。

版权所有 侵权必究

学术顾问：乐黛云 杨慧林 谢天振

陈思和 陈跃红

主 编：张 辉 宋炳辉

“比较文学与世界文学学术文库”总序

“比较文学与世界文学学术文库”终于将陆续与读者见面。从动议编辑这套文库到如今变成现实,其中真是颇多可感怀之处。

“风雨如晦,鸡鸣不已”,这是“中生代”比较文学学人一次小小的集结;“虽不能至,然心向往之”,这是我们献给自己师长们一份迟交的作业;“嚶其鸣矣,求其友声”,这又是我们给各位同仁,乃至更年轻同行们发出的对话与批评的邀请。

多年的酝酿筹划、多年的协同努力,使我们逐步将自己的工作与更深远而广大的时间和空间背景联系了起来,并开始慢慢融入其中。作为从20世纪80年代开始接受系统学术训练的“新一代”比较文学学人,我们深深知道,自己的每一点成长与进步,都无不受惠于祖国的开放改革,受惠于师长们的谆谆教诲,受惠于同辈间的切磋琢磨。我们是这十五年、三十年乃至更长时段文化积淀的受益者,也是一批如饥似渴的学习者和无比幸运的历史见证者。我们也许注定是行色匆匆的“过客”,但我们却也应是承先启后的“桥梁”,必须发出属于我们自己的“声音”。而这里记录的正是我们探索行进的脚印,也是我们对自己所从事的学科一点微末的贡献。

百年中国文学“走向(进)世界”的历程,给了我们思考过去、筹划未来的“底气”;新时期中国比较文学的复兴与发展,为我们准备了难能可贵的学术资源和不可或缺的学科建制。我们将这套丛书命名为“比较文学与世界文学学术文库”,以之与我们所属的学科名称相呼应,因为我们有一个共同的默契:打破界限,超越学科、语言与文化的限制,乃是我们比较文学学人的使命乃至宿命。是的,我们无疑拥有不同的学术爱好、志趣和观点,但至少有一个基本的共识把我们联

系在了一起——那就是,我们必须在世界的语境中,以比较的眼光,从多学科视域,面对并尝试回答我们所浸润其中的文学与文化问题。

“德不孤,必有邻。”非常幸运的是,我们身处富于活力和学术追求的知识与精神共同体之中。我们的工作得到了中国比较文学学会许多老师和朋友的无私帮助;也得到了具有远见卓识的上海文化发展基金会以及复旦大学出版社的大力支持。在这里,我们要送上我们衷心的感谢。

同样值得高兴的是,与这套“文库”相呼应,《比较文学与世界文学》辑刊、“比较文学与世界文学讲座系列”等姊妹项目也已次第启动。

在“文库”陆续面世的这个特殊时刻,先贤们的声音似乎又一次在我们的耳畔响起。鲁迅先生说,中国文化的发展应“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”;而陈寅恪先生则说,华夏文化的崛起须“取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯,旧染既出,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局”。响应先贤的号召,集结这套文库,仅是我们的一种尝试。希望有更多的朋友加入到这“取今复古”“扩大恢张”的行列中,贡献他们的智慧与力量;希望我们会有继续编辑以后各辑的荣幸。

是所望也,谨为序。

编者

2013年5月初稿

2014年4月修订

序言：“空”的比较文学

记得 2004 年赴华东师大中文系比较文学与世界文学专业求职时，试讲被我弄成了一场虚张声势的方法论演讲，还引用了里尔克《新诗集续编》中写罗马墓道的著名十四行诗来概括我的中心意思。在绿原译本中，那首诗是这样的：

从拥挤不堪的城市（它宁可
睡去，好梦见豪华的温泉浴），
笔直的墓道伸向了狂热；
最后农庄的窗户

以怨毒的目光向它一瞅。
它则一向将这些窗户置诸脑后，
当它走了过去，或左或右地破坏着，
直到它在城外气咻咻恳求着

将它的寥廓举向了天国，
匆匆四顾，看有没有任何
窗户在窥探它。当它示意遥远

的水管桥迈步向前，
天空便向它回报了
自己的活得更久的寥廓。^①

① 里尔克：《罗马郊野》，载于绿原译：《里尔克诗选》，人民文学出版社 1996 年版，第 385 页。

诗人绿原的翻译显然太本土化了,反而妨碍了读者的理解。里尔克诗中,“寥廓”的原文是“Leere”,也就是“空虚”。中心形象就是,通往墓地的大道向罗马郊原一路奔来,气喘吁吁,虔诚地将自身的空虚举向天空,天空随即回赠给它以另一个空虚。时间轮转中,这个空虚比象征人之死的墓道更耐久(die ihn überlebt),因为这是永恒的宇宙空虚。而死生的转换,就在空虚与空虚交融的一瞬间。移用到比较文学研究上,我想要借此阐明,看透了一切传统方法论的空虚,才可能进入真理场域,面对比较文学的事情本身。

事实上,“空”早就成了我的方法论思考的导引,我从“空”来思考比较文学的困境,也在“空”中寻找比较文学的出路,正类似于里尔克《罗马郊野》诗中的设想:走出人为的空虚,进入真正的宇宙空虚。在我看来,比较文学陷入困境的原因,是没有摆脱传统的文学认识,仍然以文学作为实体为出发点。殊不知,文学间关系乃是符号与符号的关系,而所谓世界文学、比较文学不过是一种普遍化的交流媒介——人们以世界文学、比较文学为名义去实现一种跨文化交流,完成一种共同意义的建构,也就是说,世界文学、比较文学存在于文本之前而非之后。世界是否为空,我不敢说,然而文学世界必为空,文学即符号世界,乃幻境而非实体。比较文学是处理文学关系的中介性机制,更不能等同于任何一种文学本身,换言之,其实体性还不如文学的符号世界。如果文学是幻境,比较文学就是幻境之幻境。按佛教观念,依缘而生,无实自体,即为空。《华严还原观》云:“谓尘无自性,即空也。”“良由幻色无体,必不异空。”在空幻处寻求实体,必然出现执迷。和实体的文学观相应,传统意义上的比较文学方法实际上只是从对象获取知识的技术,它足以从某个角度为求知者显示出对象的美丽,却终究不是真正的方法论,即实现知识在凝固化和去凝固化之间往复交替以至于无穷的机制。这一机制的缺失,对于比较文学是致命的。比较文学以跨界为学科特征,一次跨界就意味着一次技术的转换,故而比较文学总是和危机相伴,总是没有自己的方法论和研究对象。中外求知者在经验主义(个别作品)和理想主义(世

界文学)之间彷徨,在无数文学镜像中迷惘,无所适从。

摆脱实体性、经验性文学思维的束缚,是我的一贯立场。由此出发,我写过《影响概念的符号化和后现代时代的比较文学》一文,试图将“文学影响”这一最实证的维度彻底虚无化。郭象注《庄子·德充符》所言“夫因其所异而异之,则天下莫不异”和“因其所同而同之,则天下莫不皆同”,在我看来,实在妙不可言,轻易地刺破了一切“影响”的肥皂泡。也因此我批评美国学者达姆罗什的经验主义思维无法真正思考世界文学的问题,尽管他正确地提出,世界文学是一种流通和阅读的特殊模式,然而他的研究方式本身就是实体性的,因为他的方法针对的仍是具体文学,他心心念念的仍是独创性文本(为此他反对莫莱蒂的图式分析),而非流通和阅读的“抽象”模式。流通和阅读模式的提法,意味着世界文学的实质是一种交流机制。经验主义者的悲哀就在于,即便他说出了一句正确的话,也不知道自己在说什么。

然而一切知识都是实有,以实有的手段实现一个“空”,绝非易事。自然的伟大空虚无疑包容了人类空虚,可是如何包容?回避这个问题的人,就是神秘主义者了。顺着“空”的线索,我在思路经历了由多元性向整体性、由差异向系统的转变,其间有两个关键词频繁出现,那就是“符号”和“系统”。从符号学到系统论,意味着空虚的媒介发生了改变,从通过符号实现空虚到通过系统实现空虚。符号是空(不是现实),系统仍是空。两者本是相通的,符号是理解系统的基础,而系统可以视为一个大的符号,只是这一符号完全指向自身。

符号化成为打破实体幻象的第一步,其作用在于屏蔽现实,而由此才能触及文学的真相——文学就意味着和现实相区分。但这是另一种现实,即话语的现实。话语现实是新实证主义的出发点和诉求。在研究中外文学关系之始,我模仿福柯等人的做法,提出将符号学和比较文学相结合的“新实证主义”设想。自然,“新实证主义”优先考虑的,是差异和由差异导致的符号游戏的问题。它所要实证的,是符号关系,而索绪尔已经证明,符号关系不过是差异关系。

符号学这一头连接了结构主义、后结构主义旗下的种种理论。

由符号思维,很容易融入结构主义、后结构主义的问题域。由符号思维,也会对解构主义和后现代主义的诉求表示同情。解构主义重视修辞形象,意在打破一切逻辑的幻象,自然是“空”的理论表达。后现代视解构为既成的现实,可谓“空”的完成——“空”成了意识形态。

然而,空而复空,后现代以空的眼光看世界,同样会被人看出自身的空。奥地利的齐马(Peter Zima)教授是我尊敬的比较文学权威,他2014年来华师大授课,我执弟子礼,全程陪同。其间一位同学问他如何看待德里达,老先生不假思索就说,德里达说过许多聪明的话,但更多的是废话。后来我在他的书中看到,他认为德里达把差异本体化了,事实上,世界本身并非差异,差异是被看成的。我引申言之,在系统中才有差异,系统制造了差异关系。视一切为破碎的后现代,却是隐蔽的整体主义,正因为有了整体的背景,才能看出破碎。后现代主义者要么视野狭窄,看不见自身对于整体参照的依赖,要么是有意隐瞒这一世界整体,换言之,他要么被整体所利用,要么利用整体,不管哪种情况,都如荷尔德林所说,他享受上帝的盛宴,却不告诉世人。在荷尔德林的小说《许佩里翁》中,许佩里翁在和笛奥玛等的讨论中提到:

怀疑主义的潜意识乃是整体。“请相信我,怀疑者因此而在所有思想中只发现矛盾和缺陷,因为他认识完满的美的和谐,而这决不是思想所得出的。人的理性自以为是地递给他一块干面包,他蔑视它,是因为他悄悄地在享用神的宴席。”^①

海德格尔讲得更直接,探讨虚无的人,自己绝不是虚无主义者。在《中国空间的符号学意义》中,我对波德里亚的后现代主义命题也提出了类似的批评:波德里亚对于系统封闭性的评判毋宁说是对于意义的哀求,须知,若真是完美的封闭系统,同样囿于系统之中的波德里亚又如何知道其封闭性?他从哪一个全知位置看到了其封闭?他

^① 荷尔德林:《荷尔德林文集》,戴晖译,商务印书馆1999年版,第77页。

的怀疑精神并不彻底,毋宁说,他也是在以信念偷换理性,谈论虚无恰恰是要保护虚无。我意识到,后现代的真实目的是综合而非分割,后现代将经由虚无而走向整体。

2009年我赴德国访学,经由德国的后现代主义哲学家斯洛特戴克(Peter Sloterdijk),偶然地接触到了卢曼。斯洛特戴克当时如日中天,出现在各种电视节目上,成为老少皆宜的公共知识分子。读了他的《欧道主义》(*Eurotaoismus*)后,我也心向往之,一口气买了他几乎全部著作(幸亏畅销书总是便宜的)。我却听一个哲学系的中国学生讲起,斯洛特戴克的思想基础就是卢曼的系统论(我迄今也不知道这一论断是否准确),还不无夸张地说,哈贝马斯和卢曼相比就是一条死狗。很快,卢曼对于德国当代社会学和哲学的重要性又从不同朋友的口中得到了证实。卢曼的系统是一个以危机和悖论为本质的系统,换言之,系统构建的出发点其实是“空”。何等惊人的悖论!这对我产生了极大的诱惑。斯洛特戴克的书被推到了角落,取而代之的是卢曼的几十本枯燥而晦涩的著作,从《社会的社会》(2卷)、《社会的科学》、《社会系统》一直到6卷社会学论文集,囫圇啃了几部大部头,好歹也熟悉了他这一派的基本思路。

系统概念这一头连接了福柯、德勒兹、迈克尔·哈特等人的生命政治构想,也响应了新千年以来的“世界文学”和“全球化”“全球治理”呼声。间接地经由卢曼,我意识到了德国早期浪漫派的当代意义。卢曼的话题包括科学、生态和风险社会,貌似一位纯粹的当代思想家,然而评论者都注意到他和德国早期浪漫派的深刻联系。事实上,德国早期浪漫派就是从系统的角度来理解灵魂、精神、上帝、自然这一类最为空灵的范畴的。弗·施勒格尔(Friedrich Schlegel)1793年8月28日致奥·威·施勒格尔(A. W. Schlegel)的信中提到:“我们在作品、行动以及艺术作品中称之为灵魂(Seele)的(在诗歌中我更愿意称之为心[Herz]),在人之中称之为精神(Geist)和美德(sittliche Würde),在创世中称之为上帝——最生动的关联——的,在概念中就是系统。世上只有一个真正的系统——伟大的隐匿者,

永恒的自然,或者真理。”^①对这位早期浪漫派的灵魂人物来说,精神、自然、上帝都不过是系统的代名词。

“系统”赋予了空以新的意义,它不仅是领会世界的工具,对于比较文学操作也有实际的用处。我相信,系统概念会导致一种新的比较文学和现实世界的关系,导致比较文学转向一种特殊的世界治理。

比较文学一直有干预社会的热忱,如何干预,却是从来缺乏深究。多数人满足于一种混沌的想法,以为能够通过身份研究、族裔文学研究改变社会现实,实现社会正义,因为文学想来是可以改善世道人心的。系统论的基本原理,却是系统自治,这就排除了系统间直接干预的任何可能性。可在我看来,这才厘清了比较文学和社会现实的真实关系。何为比较文学?简单地说,比较文学是一个特殊的交流系统,凡进入这个系统的,不论文学或社会要素,皆为比较文学。同时,比较文学是自治的交流系统,和教育、经济、法律、道德等其他交流系统并列。这就解决了长期以来比较文学的两种矛盾立场:坚持社会干预,还是坚持文学性。比较文学通过自身的文学交流建立一个世界系统,实现系统的良性运作,这就是在干预社会,因为它为其他系统生产和储备了足够的复杂性。必须清楚的是,出现在比较文学系统中的所有外在因素,其实都是内在的。比较文学的所有外在兴趣,不过是引入新的参照,建立一个良性的文学系统本身——不引入新的偶然因素,文学系统会停滞、死亡。世界治理指的是世界文学系统的治理,因为文学的治理手段只能针对文学本身,并不能对文学外的教育、政治、法律、道德系统发生直接影响。

世界系统解决了动能问题,从而突破了比较文学方法论的困境。困境的本质为认知本身的悖论。举三个最常见的方法为例:影响研究旨在重现作为事实本身的影响,实际上是选择影响、建构影响(西

^① Friedrich Schlegel, „Brief vom 28. 8. 1793 an A. W. Schlegel“, *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, Oskar F. Walzel, ed., Berlin: Speyer & Peters, 1890, p.111.

方文学对于中国文学的影响就是中国现代文学制造的最大神话);平行比较更是随意,因为万事万物都既是相同者又是差异者,平行比较唯一的效果是意识形态而非科学——制造了共同的文学性和共同人性的神话;形象学要发现的形象已经提前被发现了,真正的形象没有几个,或者说只有一个,即自我——诺瓦利斯的塞斯学徒揭开神像面纱后,发现的却是自己。

问题出在哪里?因为缺乏动能。正是一系列悖论,使研究者的努力沦为空虚。动能是解决悖论的关键(悖论只有在静态中才存在)。于是人们想到了差异,差异可以造成运动。但是差异的本义是世界系统,世界系统中才有差异。从世界系统的角度来看问题,比较文学的实质就清楚呈现了。一门缺乏严格科学性的学科还能生存至今,其秘密就揭开了。比较文学不过是世界系统建立世界文学关系,亦即世界文学系统自我展开的工具。影响研究就是构建影响,即建立单边关系,由此促进中心和边缘的交流;平行研究就是建立双边关系,是平等伙伴的互相印证;形象学的存在是为了交换自我形象,发明自我形象。这些操作都是世界文学系统自我治理、自我调节的方式,世界文学借此组织自身、实现自身、更新自身,没有比较文学研究,就没有世界文学系统。

在一个有机的系统中,空转化为有。空不能单独存在,否则,空的矛头会转而对准自身,空而复空,结果仍是有。空的实质是系统的自我腾空,腾空了才有新生,空只是系统展开自身的手段。

比较文学的任务将由单纯的求知转为一种框架建设,这一框架能包容空和有的循环。包容空和有的循环,才成其为真正意义上的世界框架。如果视世界为一个有机体,世界整体就不是静止的部分(有)之和,而是生生不息的演化过程,包含了无中生有的创造动机,故有和无的转换,才造成了世界的完整和无限。显然,完成这一世界建构的关键是想象力,而非认知,因为唯有想象力才能制造出空。故并非如通常所想象,不断在研究者个体的知识储备中增加新的文化要素(其主要标志是增加新的外语),或者在研究团队中加入

尽可能多的不同国别文学的专家,从而带来新的认知可能性,就可以成就一种真正的世界文学。世界是无限,唯有想象力能达到无限,而一切知识都是有限,再多的有限也构不成一个世界,所有的文学经验相加也构不成世界文学。理解了这一点,就会明白,新的框架必然是理念性的、先于一切经验的,它将成为我们这个时代创造的新神话。

如何实现新整体性的框架?自然离不开既有的资源。受限于个人学术视野,我的主要启迪一方面来自中国,一方面来自德国。德国汉学家卫礼贤(Richard Wilhelm)对中国古代的整体性、变易性思想的重视,促使我关注符号游戏的框架问题,在后现代语境下思考整体性和人类共同体的问题。我又在卢曼的系统论中发现了《易经》的影子,卢曼的“系统/环境”的循环让我想到了《易经》的“一阴一阳”的转换。交替运用中德视角,我在最近几年尝试了如下理论实验。① 将《易经》引入文学和比较文学思考,尝试以易理解决文学史的框架问题。② 将卢曼的系统论引入比较文学和外国文学研究。我由系统论立场反思国际比较文学界热议的“世界文学”问题,将世界文学看成自行演变的交流系统,提出以“种子”模式代替歌德的“市场”隐喻重释世界文学机制。同时,我把外国文学的方法论看成自我观察程序,重审“失语症”话题和中国文化立场真正的位置。③ 提出以“生命的符号学”包容后现代的构想:“如果符号学能采用《易经》视角,所导致的混杂性将促成一种生命导向的新符号学,它能够包容和整理后现代时代的混乱。”^①等等。这些尝试旨在思考一种新的世界文化框架,其特征是对文化(及文化观察者)的变易性的包容,《易经》、后现代理论、符号学和系统论都成为新整体性建构的备选工具。而我的黑塞论文《〈玻璃球游戏〉、〈易经〉和新浪漫主义理想》之为题,用意也昭然若揭,即借助一位德国诗人连接几种世界文化要素,呈现一种典型的新整体性框架。

① Jin Fan, “The Semiotic Significance of Chinese Space”, *Neohelicon*, 2013(2), p.543.

新整体性必须是包含了“空”的整体性。在弗·施勒格尔看来,系统的实质并非明确性或科学性,毋宁说,这些只是系统的表面特征,系统的内在特征乃是“多”(Vielheit)、“一”(Einheit)、“全”(Allheit)。我大胆猜测,也许可以将弗·施勒格尔的系统三特性——多、一、全——置换为多、一、空。全就是空,空才能包容一切。空是偶然性的维度,这就意味着,新整体性在多元和整体之外,还要能包容偶然。这个偶然包括系统的偶然和人本身的偶然,系统的偶然表现为系统的不确定性或风险性,而人的偶然表现为人的创造性,两者相辅相成:系统的风险性从根本上源于人的创造性,也只有人的创造性才能平衡系统的风险性。

故需要超越方法。一种方法就是一种视角,也是一种限制。既要打破所有界限,也要尊重所有界限。没有界限,无法认知;不打破界限,就无法继续认知。要打破这一悖论,需要一个更宽阔的视野。在更宽阔的视野中,悖论变成了交替循环的生命演进。德国浪漫派的大视野是宗教,而我更喜欢中国的空观,空则无可无不可。但德国浪漫派的宗教也具有强烈的空的意味,因为宗教对他们而言,不过是无限的代名词。

德国浪漫派的整体主义理想深刻地影响了后来的德国思想,从里尔克的“世界内在空间”构想、荣格的整体心理学、黑塞的新浪漫主义到卢曼的系统论都带有德国浪漫派的烙印。但整体性也是中国特征,我曾经把中西思想比喻为小大之争。中国思想的优长在“大”,故而为大学,为统观、综合、包容,而西方思想的优长在“小”,故而为小学,为剖析、细分、辨伪,小学有效而常陷入僵化,大学灵活而常限于空疏。然而当今的许多问题必须借助“大”才可以解决,生态问题需要“大”,民族问题需要“大”,意识形态问题需要“大”,经济问题还是需要“大”。“大”就体现在,在必然之外为偶然留下空间,因为偶然由必然所导致,必然的范围愈大,偶然的范围也愈大,方法论愈多,不服从方法论的偶然也愈多,就愈需要“大”境界。而一旦获得整体维度,后现代就由“虚无”变为“崇高”。

有同事曾拿福柯来反对我的“普遍主义”，在他看来，这一思维模式体现了德国的不良影响。的确，我倾向于普遍主义，也倾向于整体主义和形而上学，只是这种普遍主义、整体主义和形而上学的唯一目的，是保证个体的自由。波兰尼(Karl Polanyi)告诉我们，无形的市场之手并不存在，自由竞争、自我调节的市场环境是由人为干预创造出来的机制。这一发现足以提示人们，个体的高度自由离不开合理的框架设计，想象力的游戏依托于一个基本的参照体系。其实，福柯本人的宇宙主义倾向也很明显，他反对被称为结构主义者的理由就是，结构主义只是一种分析手段，而他关注一种远为宏大的结构，譬如说，不但要揭示疯人院出现的经济和社会动机，疯癫在现代社会的医学化的结构性背景，还要洞察这一切转型背后的宇宙性原因，即文明对于疯癫的依赖，或者说疯人的“宇宙性地位”。^①

换言之，个体不但要获得绝对自由，还要让自由变得有意义，意义就是最终的框架。有意义的自由，才符合浪漫派将世界浪漫化——即赋予世界以意义——的原则。一个标准的后现代主义者会认为，意义是对绝对自由的束缚，是专制的萌芽；一个标准的整体主义者却认为，即便是绝对自由，也需要意义的框架，因为绝对自由本身已经是绝对专制(绝对自由意味着他者的消失)。这个意义框架不是规定的，而是自由的个体自己创造的。绝对的自由与多元，不过是为人为的抽象状态，其实质为虚无主义。它之所以拒绝一切意义，是因为看不到意义。当代西方思想陷入以解构主义为代表的虚无泥沼，从根本上说，是没有一种有效的方式统观已变得极度复杂的现代世界——人的想象力暂时无法跟上理性发展的超快步伐。不过可以确信，从长远来说，理性的发展和想象力的成长是同步的，由现代技术催生出来的想象力自会解决新世界的框架问题，理性自会召唤出和自身匹配的新神话。由理性催生出想象力，又依赖于生命力本身，这

^① Michel Foucault, "Madness and Society", *Aesthetics, Method, and Epistemology*, James D. Faubion, ed., New York: The New Press, 1998, p.338.

种生命力代表了一种更大的理性,一种始终以整体为目标的理性,只有最强劲的生命意志,能看到理性之外的黑暗领域。天行健,君子以自强不息,才是真的“空”。既然真空是不粘不着,进进不已,虚无主义执迷于“空”,就是假空,这不过是生命力衰弱的表现。

细心的读者一定看得出来,啰唆这半天的真实目的,不过是打着序言的幌子,在努力地整理自己的思路,以便给有意阅读本书(或仅仅对序言稍作浏览)的读者留下一个美好的印象,或造成一种错觉:将落座开讲的作者是一个胸怀大志、思维连贯、自始至终在关注终极问题的学者。尽管事实与此大相径庭,相信读者们也会原谅我的意图,不但因为我的自知之明,也因为我的自嘲多少体现了一种反讽的态度。显然,自觉的反讽意识和“空”的比较文学精神是一致的,唯有它才能防止我的“普遍主义、整体主义和形而上学”不会变成专制的框架——应质疑的并非形而上学,而是我们满足形而上学的方式。然而,序言所要实现的交流功能,绝不止这一种,还是要借此场合,感谢所有值得我诚挚地表示谢意的人。感谢两位丛书主编——宋炳辉教授和张辉教授——给了出版本论文集的机会,也感谢支持我发表里面这些不成样子的习作的各位编辑——如王纪宴、范智红、刘保昌、魏策策、吴芳等。我是一个完全不会写文章,也不懂得比较文学专业规范的人,这里收录的文章,其实很多是命题作文,是在师长们的鞭策下才出笼的。感谢我素来尊敬的长者陈建华老师,不嫌我浅陋,让我在他主持的“新中国外国文学研究 60 年”重大项目内负责外国文学方法论一文,他善意的“逼迫”,使我整整两年都在思考外国文学元理论的问题。感谢上海师大的刘耘华老师约我编写《西方现代诗学选编》(将出),这一超出我能力范围的任务,又让我差不多两年时间思考诗学和系统性的问题,还脑洞大开地提出要重新定义诗学。感谢上海外国语大学的查明建老师约我写世界文学的论文,我得以把卢曼的交流系统理论第一次和世界文学问题结合起来,这对我后来的思考和研究至关重要。就连这部论文集本身,也是炳辉兄的“逼迫”所致(当然他“逼迫”的对象包括这套比较文学丛书的所有作者)。