

# 漢學與中西文化的對立

## ——讀于連先生訪談錄有感

• 張隆溪

于連認為他取道中國思想，可以「迂迴」進入「理性傳統之光所沒有照亮的地方」，那前提就已經是把理性歸於希臘，而中國則在理性之外，提供一種與「理性傳統」相反的另一種選擇。在我看來，于連設定的這個前提並非無須證明的公理，卻還大有商榷的餘地。

在歐美，研究中國的學問稱為漢學 (Sinologie, Sinology)，研究中國的學者稱為漢學家。漢學家就像中國研究歐美等國的學者，他們學習外國語，為本國人了解外國及其文化作出貢獻。了解他國固然是為豐富自己，但既然是了解，就須以他國的實際情形為依據，獲取真知，不能預設某事某物其必有或必無，也不能預期其文化傳統與我必同或必異。有無同異之類，應當是認真研究的結果，不是也不應當是預定的結論。

在這一點上，法國漢學家于連 (François Jullien) 似乎與我們一般人的常識相反。據《二十一世紀》4月號所載陳彥的訪談記錄，于連先生說他研究中國是為了「走出希臘」。這似乎是說，漢學研究並不是為了解中國，而最終是為了解希臘——即西方的自我，所以他自謂「通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國」，運用這「『迂迴』」的策略，最後「『進入』我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方」<sup>①</sup>。由中國反觀希臘，本無可非議，但把理性

歸於希臘，並與希臘之外的文化相對比，這在西方實在是古已有之的一個偏見。在過去是把理性對直覺，超越對內在，並將此等對立歸結為希臘文化對希伯來文化，在近代更把這一系列對比轉移到西方與東方文化的對立之中<sup>②</sup>。于連認為他取道中國思想，可以「迂迴」進入「理性傳統之光所沒有照亮的地方」，那前提就已經是把理性歸於希臘，而中國則在理性之外，提供一種與「理性傳統」相反的另一種選擇，因為他認為「歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道」<sup>③</sup>。在我看來，于連設定的這個前提並非無須證明的公理，卻還大有商榷的餘地。

也許訪談的形式太過簡短，于連先生語焉不詳，但在他所著的書中，對此卻有明白的闡述。在討論中國文學批評的一本書裏，他就說西方漢學的出發點是「回到自我」，即把中國作為西方文化的他者 (l'altérité inter-culturelle) 來研究，然後反觀西方文化，「重新審視其問題，其傳統及其動

機」。所以他主張所謂「差異的比較研究」(comparatisme de la différence)，而且認為由於有從中國反觀西方這樣一個新的視角，「西方漢學家也可以是——而且完全有理由是——西方的發現者；漢學知識於是成為他新的工具」④。按于連的理解，漢學研究的目的可以預先規定為尋找差異，論證文化系統的獨特性，在中國這個「文化間他者」的比照之下，重新認識歐洲人自己的傳統。既然于連以「回到自我」為漢學的出發點，以「差異的比較研究」為基本方法，他在中國文化中看到的就都是西方文化的反面。不錯，他這次在《二十一世紀》發表的訪談中說：「無論是將中國看成自身的一面鏡子，還是將它看成自己的反極，我們都應該走出這兩個誤區。」他還表示，他所作的研究是要「通過某種剪輯、安排一種框架，使中國思想與歐洲思想能夠相匯」。可是他安排中西思想相匯的框架，卻是「福柯在《詞與物》中所講的所謂異域 (Hétérotopic)」⑤。我們一讀福柯那本書，就可以知道他所謂的「異域」，正是把中國看成西方之「他者」的一個最典型表現。

這「異域」概念來源於阿根廷作家博爾赫斯 (Jorge Luis Borges) 一段講動物如何分類的話。博爾赫斯以小說家的筆法虛構出這段話，而且說這出自一部「中國百科全書」。且讓我們把這段話引在下面⑥：

動物分為：(a) 屬皇帝所有的，(b) 塗過香油的，(c) 馴良的，(d) 乳豬，(e) 賽梭海妖，(f) 傳說中的，(g) 迷路的野狗，(h) 本分類法中所包括的，(i) 發瘋的，(j) 多得數不清的，(k) 用極細的駝毛筆畫出來的，(l) 等等，(m) 剛打破了水罐子的，(n) 從遠處看像蒼蠅的。

這所謂動物分類法毫無邏輯和理性可言，借用中國通俗小說裏常用的一句歇後語，真叫「丈二和尚，讓人摸不着頭腦」。可是這本是西方作家的虛構，福柯卻拿它作中國思想的代表，並且認為這段來自「中國」的瘋話會「瓦解我們自古以來對同和異的區別」，還說這表明中國人的思想方法與西方完全不同，一方面顯出「另一種思維系統具異國情調的魅力」，另一方面又反襯出「我們自己系統的局限性，顯出我們全然不可能那樣來思考」⑦。按邏輯和理性，這些所謂「動物」互不相干，根本不可能放在同一空間來分類，而中國人竟可以分類，於是福柯總結說：「如此看來，在我們所居住這個地球的另一個極端，似乎有一種文化完全專注於安排空間的次序，但卻不是把天下萬物歸於有可能使我們能命名、能說、能想的任何範疇裏。」中國思想表露出來那個奇特不可理喻的空間，福柯新造一個名詞，稱之為「異域」或「異托邦」(hétérotopia) ⑧。這個奇怪的概念把中國文化完全當做西方文化的反襯，以此論證不同文化各有其獨特的「認識基素」(epistèmes)，為福柯所謂「知識考古學」建立一個框架，得以把自我區別於異己的非我，勾勒出西方文化作為一自足系統的輪廓⑨。試問，還有甚麼比這更明確是把中國當做西方的他者，「看成自己的反極」的呢？于連以福柯的「異域」作為漢學研究的一個基本框架，就理解中國文化而言，那結果又將如何呢？

于連在訪談中以靈感之有無為例，說明中西思想的區別。他說⑩：

靈感、創作概念並非中國的概念，這是一個翻譯的概念。中國思想不是從靈感這個角度考慮問題的。中國的詩

柯福的「異域」概念來源於阿根廷作家博爾赫斯一段虛構講動物如何分類的話。這個奇怪的概念為福柯所謂「知識考古學」建立一個框架，得以把自我區別於異己的非我，勾勒出西方文化作為一自足系統的輪廓。試問，還有甚麼比這更明確是把中國當做西方的他者呢？

作並非來自於「靈感」，而是來自一種心靈與世界的互通、內與外的相觸、情與景的交融。中國思維乃是一種無始無終的進程。詩來自於這一過程，而絕非創作，創作意味着有一個起點，是人為的，而非自然進程，因而不可取的。

于連認為中國詩不是創作，而是「自然進程」的結果，不是「人為的」，無須詩人自我的努力就能成功，因此也不可能可能有靈感和想像的觀念。在討論中國詩學的專著中，他把這一點發揮得更充分。他認為在希臘，詩與自然是分隔開的，詩是從人的主觀角度出發來「模仿」自然。而在中國，詩卻與自然聯為一體，是「自然進程」的產物，「無須作為主體的人的意識之干擾，詩就已經形成了；或者說主體意識從一開始，就融入物我交融的互動過程中，而正是這種物我交融使整個人間現實充滿生氣，互相影響」<sup>⑩</sup>。把希臘與中國、人為創作與自然進程對立起來，就完全否認中國詩人運思作文的艱辛和技巧，忽略了他們殫思極慮、苦心經營的藝術。劉勰《文心雕龍·神思》列舉「相如含筆而腐毫，揚雄輟翰而驚夢，桓譚疾感於苦思，王充氣竭於思慮，張衡研京以十年，左思練都以一紀」，證明作文之苦。如果真像于連所說，中國詩文不待作者主體意識的干預而早已自然形成，這就好比馬路邊的石塊，沙灘上的貝殼，順手拈來就成，那他們又何必琢句煉字，寫得如此艱難呢？杜甫〈江上值水如海勢聊短述〉自謂「為人性僻耽佳句，語不驚人死不休」；李白〈戲贈杜甫〉曾對他這位詩友開玩笑說，「飯顆山頭逢杜甫，頭戴笠子日卓午。借問別來太瘦生，總為從前作詩苦」；賈島做詩，「於驢

上吟哦，時時引手作推敲之勢」<sup>⑪</sup>。這類故事很多，以于連的觀點看來，這些中國詩人豈非多此一舉？其實，在理論上提出詩非人為，無須詩人主體意識干預，正是古希臘人關於靈感的看法。柏拉圖在《伊安篇》裏說，詩人「除非受到靈感，完全失去理性而瘋狂，便不能作詩」<sup>⑫</sup>。由此可知，認為詩與理性無關，不受人的主體意識控制，正是柏拉圖的觀點。于連先生既然通曉希臘文化，不知何以把古希臘「詩非人為」這一觀念轉移到中國，而且將其視為與希臘相反的中國特色？

于連反對用現代漢語翻譯古典作品和古代的觀念，他認為中國詩人不僅沒有靈感，也沒有想像，因為他認為想像也是西方獨具的觀念。許多中國學者認為，陸機《文賦》「精鶩八極，心遊萬仞」、「觀古今於須臾，撫四海於一瞬」等語，已是對文學創作中想像活動的描繪。劉勰《文心雕龍·神思》：「文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里；吟詠之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風雲之色。」更明確肯定作文時思想可以自由馳騁，不受眼前現實的局限。王元化先生就說：「劉勰所說的『神思』也就是想像」，並解釋上面所引劉勰那幾句話，認為那是「說明想像活動具有一種突破感覺經驗局限的性能，是一種不受身觀限制的心理現象」<sup>⑬</sup>。對中國學者把劉勰所謂「神思」稱為想像，于連頗不以為然。他提出兩點反對的理由，一是因為承認中國南北朝時已經有想像觀念，那麼「想像的概念就會比在我們那裏（即西方）早一千又好幾百年產生了」。第二個理由則是「神思」這兩個字和「形象」並沒有聯繫<sup>⑭</sup>。但在我看來，于連提出這兩個理由都不充足。「想像」這一名詞可

于連認為中國詩不是創作，而是「自然進程」的結果，無須詩人自我的努力就能成功，因此也不可能可能有靈感和想像的觀念。在討論中國詩學的專著中，他把這一點發揮得更充分。

以產生得晚，但並不妨礙想像活動很早就作為現象和事實存在，「神思」和「形象」在字面上沒有聯繫，更無礙這兩個詞彙所指為同一事物。其實欣賞中國古典文學的人大概也和于連一樣，不喜歡用現代白話文翻譯的古典作品，但于連反對用想像來詮釋或翻譯「神思」，還有更深一層原因，即他認為「在翻譯的過程中，原來的經典已被加進了西方的思維邏輯」<sup>⑩</sup>。他曾引海德格爾 (Martin Heidegger) 的話，說中國或日本的觀念「一旦被納入西方思想框架，一旦用西方的語言來表達，就必然被歪曲 (dénaturées)，變得貧乏」。然而這並不妨礙像于連這樣的漢學家們用西方的語言來著書立說，而且自信可以把握中國古代的思想。于連所謂「納入西方思想的框架」，是指用現代漢語來論述古典作品。他認為現代中國的學者都太西化了，而且現代漢語本身就有太多西方的影響，所以中國學者用現代漢語討論中國古典文學，往往就會「把從西方搬來的範疇，過於直接地投射到他們自己的文化傳統上去」。他們把古典文學觀念「翻譯」成現代漢語時，更往往「忘記其原來的本義」<sup>⑪</sup>。我想問的是：如果古代漢語表達的思想觀念用現代漢語尚且不能充分傳達，于連先生又用了甚麼妙法，可以在他用法文寫成的著作裏，準確把握中國古典「原來的本義」呢？

其實問題並不在語言本身。錢鍾書先生討論中國古代經典的學術著作《管錐編》和《談藝錄》，雖然作於當代，卻都以典雅的文言寫成。書中不僅評論中國典籍，而且廣引西方各國著述，在中西文化的相互比照之中，深化我們對文化傳統的理解。誠如余英時先生所說，《管錐編》、《談藝錄》等著作使錢先生「已優入立言不朽之城

域」；錢鍾書先生「是中國古典文化在二十世紀最高的結晶之一」<sup>⑫</sup>。然而于連從他強調中西文化差異的角度，對錢鍾書先生的著作卻頗有微辭。他認為《管錐編》談論中國著作又涉及西方，是沒有甚麼意義的比較，「把一切都看得多多少少是相同的」(Tout et toujours plus ou moins pareil)<sup>⑬</sup>。不過錢鍾書先生從不發空疏的議論，他的任何論斷都以極其豐富的材料為基礎，以具體文字為依據，旁徵博引，辨析精微，有很強的說服力。于連先生如果使不出同樣的功夫，拿不出同樣豐富的具體文字材料作根據，只泛泛而談，說《管錐編》把一切都視為大致相同，我們有理由懷疑他是否真把錢鍾書的著作看過一遍，或者說看懂了幾分。

于連先生作為法國知識界精英，十分擔心東方會被西方同化，呼籲「不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩」，那懇切的態度是

于連呼籲「不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀」，那懇切的態度是很令人感動的。不過在我看來，把文化視為各自孤立的自足系統，尤其把東西方文化對立起來，把中國看成西方傳統的反面，卻正是西方思想一個相當結實牢固的框架。



很令人感動的<sup>⑩</sup>。在這一點上，我十分尊重于連先生在學術上的努力和成就。不過在我看來，把文化視為各自孤立的自足系統，尤其把東西方文化對立起來，把中國看成西方傳統的反面，卻正是西方思想一個相當結實牢固的框架。因此對我來說，不要盲從西方，避免被完全納入西方思想的框架，也就恰好意味着要消除把中國和西方文化對立起來的偏頗看法。其實不同文化有巨大差異，本是不言而喻的。中國不在歐洲，漢語不是法語，中國在政治、經濟、社會制度等等方面都與西方國家不同，這都是明擺着的事實，無須大學問家來教導，一般人早已懂得。但唯其如此，指出「一切都多多少少是不同的」，就鮮有學術的價值。能夠熟讀中西典籍，超越語言文化的障礙，以具體的材料和合理的分析論證同中之異、異中之同，那才是真學問，也才真是對新世紀的挑戰作最好和最有力的回答。

### 註釋

①③⑤⑩⑬⑭ 于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1999年4月號，頁18；18；19；24；24；24。

② 我曾撰文專門探討此問題，詳見Zhang Longxi, "Cultural Differences and Cultural Constructs: Reflections on Jewish and Chinese Literalism", *Poetics Today* 19 (Summer 1998): 305-28。此文已收入拙著*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

④⑪⑯⑰ François Jullien, *La valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la*

*tradition chinoise (Contribution d'une réflexion sur l'altérité interculturelle)* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1985), 8, 11-12; 65; 10; 126, no. 1.

⑥ Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973), xv. 福柯此處所引原文見Jorge Luis Borges, "The Analytical Language of John Wilkins", in *Other Inquisitions, 1937-1952*, trans. Ruth L. Simms (Austin: University of Texas Press, 1964), 103。

⑦⑧ 同註⑥Michel Foucault, xv; xix.

⑨ 關於福柯的「異托邦」以及西方所構想的中國，可參見拙文「The Myth of the Other: China in the Eyes of the West」, *Critical Inquiry* 15 (Autumn 1988): 108-31。此文已收入拙著*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*。

⑫ 蔡正孫：《詩林廣記》引《劉公嘉話》（北京：中華書局，1982），頁129。

⑬ Plato, *Ion* 53b, trans. Lane Cooper, in *The Collected Dialogues, including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), 220.

⑭ 王元化：《文心雕龍講疏》（上海：上海古籍出版社，1992），頁105-106。

⑮ François Jullien, "Naissance de l'«imagination»: Essai de problématique au travers de la réflexion littéraire de la Chine et de l'Occident", *Extrême-Orient — Extrême Occident* 7 (1985): 25.

⑯ 余英時：〈我所認識的錢鍾書先生〉，《中國時報》，1998年12月24日。

張隆溪 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授