ACRasmus:

Grønlar

Dialogue Transculturel

跨文化对话

CSSCI来源集刊

28辑

主编＝乐黛云 ［法］李比雄

执行主编＝钱林森

怀旧与未来专号

[意]恩贝托·埃柯 / 裂缝、熔炉，一种新的游戏

赵汀阳 / 深化启蒙：从方法论的个体主义到方法论的关系主义

[法] 陈力川 / 中国怎样当好一个世界大国?

乐黛云 [美]成中英 / 回忆、怀旧和未来——乐黛云与成中英对话

周 宁 / “汉学主义”：反思汉学的知识合法性

[美]顾明栋 / 汉学主义之我见

[法]米丽耶·戴特丽 / 18世纪到20世纪“中国之欧洲”的演进

[法]侯思孟 / 孔子和中国古代文论

[法]马德莱娜·贝尔多 裴 程 / 美是相遇：阅读程抱一的中西对话

生活·讀書·新知 三联书店

CSSCI 来源集刊

怀旧与未来专号

跨文化对话 28

Dialogue Transculturel

主编 = 乐黛云 ［法］李比雄
执行主编 = 钱林森

生活·讀書·新知 三联书店

《跨文化对话》

由北京大学跨文化研究中心
南京大学比较文学与比较文化研究所
中国文化书院跨文化研究院
与欧洲跨文化研究院共同主办

并列入法国夏尔—雷奥波·梅耶人类进步基金会(FPH)
面向未来的文化间文库

北京大学跨文化研究中心网址:
www. pku. edu. cn/academic/ccs/
跨文化交流网网址:
http://transcultures. org

本书得到中国宋城集团的出版资助

Copyright ⓒ 2011 by SDX Joint Publishing Company
All Rights Reserved.
本作品版权由生活 · 读书 · 新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

跨文化对话．第 28 辑／乐黛云、钱林森等主编．—北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2011.7
（“跨文化对话”丛刊）
ISBN 978－7－108－03763－3

Ⅰ.①跨… Ⅱ.①乐… Ⅲ.①东西文化－比较文化－文集 Ⅳ.① G40－53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 131720 号

责任编辑 朱竞梅
封面设计 罗 洪
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街 22 号）
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2011 年 7 月北京第 1 版
2011 年 7 月北京第 1 次印刷
开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 32.5
字 数 449 千字
定 价 56.00 元

目　录 / Table des Matières / Contents

卷首语 / Avant-propos / Preface

关于全球化与文化多元化问题的讨论 /Discussion sur la globalisation et la culture multiple / Discussion on Globalization and Cultural Diversity

裂缝、熔炉，一种新的游戏……[意]恩贝托·埃柯　著　张　锦　译 3
Umberto Eco，Fissure et creuset，un jeu nouveau，traduit par Zhang Jin
Umberto Eco，Fracture and Forge：The New Game，translated by Zhang Jin

多重现代性：跨文化视角……黄　平 14
Huang Ping，Multi-modernité：perspective transculturelle
Huang Ping，Multiple Modernities：A Transcultural Perspective

深化启蒙：从方法论的个体主义到方法论的关系主义……赵汀阳 18
Zhao Tingyang，Poursuivre l'éveil：de l'individualisme méthodologique au relationnisme méthodologique
Zhao Tingyang，Deepening Enlightenment：From the Methodology of Individualism to the Methodology of Relationism

文化经验与第四种危机……[法]克里斯蒂娃　著　秦海鹰　译 23
Julia Kristeva，L'expérience culturelle et la quatrième crise，traduit par Qin Haiying
Julia Kristeva，Cultural Experiences and the Fourth Crisis，translated by Qin Haiying

全球化过程中的跨文化与跨主体关照……[法]李比雄　著　程小牧　译 25
Alain Le Pichon，Pour une approche transculturelle et trans-subjective de la globalisation，traduit par Cheng Xiaomu
Alain Le Pichon，On Intercultural and Cross-subject Speculation in Globalization，translated by Cheng Xiaomu

专稿 / Dossiers / Documents

中国怎样当好一个世界大国？——世界新治理论坛北京研讨会述评
……[法]陈力川 31

Chen Lichuan, Quel acteur mondial sera la Chine?
Chen Lichuan, China as the Major Global Player?

怀旧与未来 / Nostalgie et avenir / Nostalgia and the Future

回忆、怀旧和未来——乐黛云与成中英对话 ..... 乐黛云 [美]成中英 47
Yue Daiyun et Cheng Zhongying, Souvenir, nostalgie et avenir
Yue Daiyun and Cheng Zhongying, Retrospective, Nostalgia and the Future: A Dialogue

回忆之未来价值,或论脱离传统的现代性之不可行性——盎格鲁-撒克逊思想意识探究 .....[法] 让-保尔·罗赛 著 叶 莎译 72
Jean-Paul Rosaye, L'avenir de la mémoire, ou l'impossibilité d'une modernité sans tradition, traduit par Ye Sha
Jean-Paul Rosaye, The Future of Our Reminiscence, or on the Impossibility of a Modernity Without Tradition, translated by Ye Sha

我们的历史——巴尔特书写的中国..... 车槿山 87
Che Jinshan, Notre histoire, la Chine sous l'écriture de Barthes
Che Jinshan, Our History: China in the Writings of Barthes

记忆缺失的悖论.....[法]查理·古代尔 著 陈 玥 刘成富 译 97
Charles Coutel, Paradoxe de l'amnésie, traduit par Chen Yue et Liu Chengfu
Charles Coutel, Paradox of Amnesia, translated by Chen Yue and Liu Chengfu

影像技术与历史记忆..... 雷 颐 110
Lei Yi, La nouvelle technologie vidéo et la mémoire historique
Lei Yi, The New Video Technology and Our Historical Memories

孤独的写作和"文革"记忆叙述:从行村哲的《孤独的咒语》谈起
.....[美]徐 贲 118
Xu Ben, Ecriture solitaire et mémoire de la Révolution culturelle
Xu Ben, Lonely Writing and Narrative of the Cultural Revolution Memory

历史新天使与我们——本雅明的启示 ..... 张 辉 130
Zhang Hui, Le nouvel ange historique et nous: révélation de Benjamin
Zhang Hui, The New Historic Angel and Us: Benjamin's Revelation

拂去尘埃的回忆..... 沈大力 143
Shen Dali, Souvenir dépoussiéré
Shen Dali, Remembrance Dusted

方法论研究 / Méthodologies / Methodologies

作为区域史的东亚文化交流史——问题意识与研究主题..... 黄俊杰 161
Huang Junjie, Les notes sur l'étude de l'histoire des interactions culturelles en Asie orientale
Huang Junjie, Issue Awareness and Research Topics: On the Regional Histocial Study of the History of Cultural Interactions in East Asia

从文字的创造到易经系统的形成:中国原始文化特有的占卜学
.....[法]汪德迈 183
Leon Vandermeerch, De la création des caractères à la formation du Yi-king
Leon Vandermeerch, From Creation of Characters to the Formation of the Yi-king

互为他者之中的自我诠释:关于弗朗索瓦·于连及他的新书 …… 萧盈盈 193
Xiao Yingying, Auto-interprétation de l'un et de l'autre
Xiao Yingying, Self-interpretation in Inter-otherness

圆桌笔谈:汉学与汉学主义 / Table ronde: Sinologie et sinologisme / Round Table: Sinology and Sinologism

主持人语 …… 周 宁 钱林森 201
Zhou Ning et Qian Linsen, propos des présentateurs
Zhou Ning and Qian Linsen, Chairs' Notes

"汉学主义":反思汉学的知识合法性 …… 周 宁 205
Zhou Ning, "Sinologisme": réflexion sur la légitimité du savoir de la sinologie
Zhou Ning, Sinologism: Reflections on the Legitimacy of the Sinology Knowledge

汉学主义之我见 …… [美]顾明栋 210
Gu Mingdong, Mon opinion sur le "sinologisme"
Gu Mingdong, Sinologism in My Opinion

从"西方美人"到"东门之女" …… 张伯伟 219
Zhang Bowei, De la "belle occidentale" à la "fille orientale"
Zhang Bowei, From "Occidental Beauties" to "Oriental Maidens"

"汉学主义"及其反思 …… 张 博 228
Zhang Bo, Le "sinologisme" et la réflexion sur lui
Zhang Bo, Sinologism and Its Reflection

"汉学"之"他者"何以成为"他者" …… 杨慧林 235
Yang Huilin, Pourquoi "l'autre" du "sinologisme" devient-il "l'autre"?
Yang Huilin, How to Become the Other of the Otherness in Sinology?

汉学主义、中国学主义与国学主义 …… 程章灿 238
Cheng Zhangcan, Sinologisme, chinologisme et natiologisme
Cheng Zhangcan, Sinologism, Chinologism and Guoxue-ism (Classic Chinese National Studies)

关于"汉学主义"的几点思考 …… 耿幼壮 245
Geng Youzhuang, Quelques réflexions sur le "sinologisme"
Geng Youzhuang, My Thoughts on Sinologism

汉学作为方法与西方汉学传统的颠覆——从弗朗索瓦·于连说开去
…… 钱林森 251
Qian Linsen, La sinologie comme méthode et le renversement de la tradition sinologique des Occidentaux
Qian Linsen, Sinology as a Method and the Overthrow of Western Sinological Tradition

中法德跨文化比较研究 / Etude comparative du transculturel sino-franco-allemand / Transcultural Comparative Studies on China, France and Germany

18 世纪到 20 世纪"中国之欧洲"的演进
…… [法]米丽耶·戴特丽 著 唐 睿 译 261

Muriel Détrie, L'évolution de "Europe chinoise" de la fin du 18e siècle au début du 20e siècle, traduit par Tang Rui
Muriel Détrie, The Evolution of "Chinese Europe" in Late 18th Century to Early 20th Century, translated by Tang Rui

德、法汉学与中国现代学术之互动——以卫礼贤、伯希和与留西学人的交谊为中心 …… 叶 隽 282
Ye Jun, Interactions entre la sinologie germano-française et la recherche académique de la Chine moderne
Ye Jun, Interactions Between German-French Sinological Studies and Academic Researches in Modern China

黑塞和尤瑟纳尔:道家思想与酒神精神
…… [法]柯莱特·卡米兰 著 王春明 译 305
Colette Camelin, Pensée taoïste et philosophie dionysiaque chez Hermann Hesse et Marguerite Yourcenar, traduit par Wang Chunming
Colette Camelin, Taoist Thought and Dionysian Philosophy at Hermann Hesse and Marguerite Yourcenar, translated by Wang Chunming

歌德的"中法"四季晨昏杂咏 …… [法]热内薇·艾帕妮 著 张茜茹 译 325
Geneviève Espagne, Les saisons et les heures franco-chinoises de Goethe, traduit par Zhang Qianru
Geneviève Espagne, The Franco-Chinese Seasons and Times of Goethe, translated by Zhang Qianru

扇与蝶 …… [法]玛丽·多莱 著 梁 瑶 译 341
Marie Dollé, L'éventail et le papillon, traduit par Liang Yao
Marie Dollé, The Fan and the Butterfly, translated by Liang Yao

飞翔与永生——谢阁兰笔下的一幅道教神仙图探微 …… 黄 蓓 351
Huang Bei, La Ronde des Immortels: une peinture taoïste sous la plume de Ségalen
Huang Bei, Flying up to the Immortals: A Taoist Painting by Segalen

巴金的《憩园》和卢梭的《新爱洛伊丝》
…… [法] 唐吉·拉米奥 著 江 蕾 译 368
Tanguy L'Aminot, *Le Jardin du Repos* de Ba Jin et *La Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau, traduit par Jiang Lei
Tanguy L'Aminot, On Ba Jin's *A Garden of Repose* and Jean-Jacques Rousseau's *New Heloise*, translated by Jiang Lei

古典新读 / Relire le classique / Classics Reread

从灵魂的战争到城邦的战争:希罗多德笔下的波斯四王 …… 吴小锋 383
Wu Xiaofeng, De la guerre de l'ame à la guerre des cités: quatre rois persans sous la plume d'Hérodote
Wu Xiaofeng, From the War of the Souls to the War of the Cities: Four Persian Kings in the Writings of Herodotus

经学何以是"哲学"? ——廖平对"六经皆史"说的批评及对经学性质的界定 …… 李长春 405
Li Changchun, Pourquoi l'étude des canons est-elle une philosophie ?
Li Changchun, How Does the Study of Confucian Classics Become A Philosophy ?

孔子和中国古代文论 …… [法]侯思孟 著 万雪梅 译 425
Donald Holzman, Confucius et la critique littéraire de la Chine antique, traduit par Wan Xuemei

Donald Holzman,Confucius and the Literary Criticism of Ancient China,translated by Wan Xuemei

人文之中:文中子的中国观 …… 张 沛 440
Zhang Pei,Dans les humanités:la Chine de Wenzhongzi
Zhang Pei,In Humanities:Wenzhongzi's China

说东道西 / A tors et à travers / Essays

美是相遇:阅读程抱一的中西对话 ……[法]马德莱娜·贝尔多 裴 程 455
Madeleine Bertaud et Pei Cheng,La beauté est la rencontre:la lecture du dialogue Chine-Occident de François Cheng
Madeleine Bertaud and Pei Cheng,Meeting is Beautiful:On"A Dialogue Between China and the West" by François Cheng

艾田蒲与钱锺书 …… 车 琳 480
Che Lin,René Etiemble et Qian Zhongshu
Che Lin,René Etiemble and Qian Zhongshu

信息窗 / Actualités / News

程抱一先生获莱里奇诗歌大奖 …… 489
François Cheng est décoré du Grand Prix de Poème Lerici
François Cheng Was Awarded Lerici Prize

南京大学高研院举办"汉学主义:理论探索"学术研讨会 …… 489
Le Colloque "Sinologisme:Recherche théorique" a été organisé par l'IAS de l'Université de Nanjing
The Conference of "Sinologism:The Theoretical Researches" Was Held in IAS,Nanjing University

"中国文学海外传播"国际学术研讨会在京隆重举行 …… 490
Le colloque "La diffusion d'outre-mer de la littérature chinoise" a eu lieu à Beijing
The Conference of "Chinese Literature in Its Overseas Distribution" Was Held in Beijing

关于全球化与文化多元化问题的讨论

Discussion sur la globalisation et la culture multiple

Discussion on Globalization and Cultural Diversity

裂缝、熔炉,一种新的游戏[①]

[意]恩贝托·埃柯　著　张　锦　译

如果在互联网上搜索“全球化”一词,你会发现许许多多的网站,每个网站都有许许多多的页面。它们开头都说道,全球化是一种变化过程,在这个过程中,通过全球性的交流、运输和贸易网络以及消除国家界限所促进的商品、资本、服务和劳动力的流动,区域性的经济、社会和文化都变得一体化了。人们通常认为,全球化主要是由经济和科技因素推动的,但是“全球化”这个词还可以指观念、语言或流行文化在国与国之间的交流传播。

有些网站则更加准确地指出,全球化不是一个新现象,因为它在19世纪甚至更早就已经开始了。就这个话题,让我引用一篇并非是为互联网而写的文章:

> 不断扩大产品销路的需要,驱使资产阶级奔走于世界各地。它必须到处落户,到处开发,到处建立联系。
>
> 资产阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。使反动派大为惋惜的是,资产阶级挖掉了工业脚下的

① 2010年10月欧洲跨文化研究院在欧盟支持下于布鲁塞尔举办了欧中高层文化论坛,讨论了全球化与文化多元化当前存在的问题。现将部分发言和部分论文发表于此,以飨读者。

民族基础。古老的民族工业被消灭了,并且每天都还在被消灭。它们被新的工业排挤掉了,新的工业的建立已经成为了一切文明民族的生命攸关的问题;这些工业所加工的,已经不是本地的原料,而是来自极其遥远的地区的原料;它们的产品不仅供本国消费,而且同时供世界各地消费。旧的、靠本国产品来满足的需要,被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足的闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了……

资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里推行所谓的文明,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界②。

这几段话不仅是对资产阶级文明的一种批评,同时也是一种估价。它的作者可能是一个为自由市场辩护的资本家,一个经济全球化新自由主义形式的支持者。但是恰恰相反,我所引用的文章来自马克思和恩格斯的《共产党宣言》(1848 年)。它告诉了我们要定义全球化所需的一切,包括"交通的极其便利",虽然它的作者仅能想到铁路、轮船和电报,而无法想象计算机和人造卫星。

马克思和恩格斯还意识到了全球化的另一方面,即在物质生产领域发生的事情,也同样会在精神生产领域发生。他们说:"各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。"③

这真是一个预言性的洞见,虽然马克思和恩格斯当时只考虑了狭义的

---

② 该译文参照马克思、恩格斯:《共产党宣言》,中共中央编译局译,北京:中央编译出版社,2005年,第29—30页。

③ 同上书,第30页。

文学现象。而今天我们知道,全球化包括了一系列文化人类学意义上的文化现象,它涉及某一特定社会的生活方式、思考方式、行为表现、宗教信仰、思想观念和艺术作品。在文化方面,我们目前对全球化的各种定义列举了世界范围内的文化同质化现象、遥远地区之间不断加快的信息流动,也列举了全世界不断增多的跨文化交际的方式以及新意识范畴和身份范畴的出现;全球化生产出提高个人生活水平的新要求和新欲望,生产出采用新的科技手段和实践方法的新需求,也生产出了参与一种"世界文化"或适应一种新形式的单一文化的新需求,在这种单一文化中,不同人群之间将不再有任何差异,无论是他们的生活方式、音乐、服装,还是其他那些一直以来构成单一文化特点的特征——同时,在广泛使用媒介语的压力下,世界上现存的 4000 种或 5000 种语言中的大多数将会消失。

更不用说生态问题了。生态问题不仅在政治和生物学意义上极为重要,在文化意义上,它们还可以制造一系列影响人们如何看待未来的恐惧与希望。

同样,在《共产党宣言》发表的年代,没有人能想到这些戏剧性的现象,比如大规模的外来移民现象(目前为止在许多方面它代表了一种人类迁移的实例),制造业和服务业从高成本地区转移到工资低、福利差的地区(伴随着高成本地区的工作丧失);犯罪和毒品市场的国际化;动植物和人类疾病更加迅速地跨国界传播;一国金融危机在全球股票交易市场上的反复出现,以及对外国贫困工人的残酷剥削。

我刚才列举了一些消极的方面,但是我同样可以列举出全球化的积极意义:信息在全球的传播导致了非民主政权的垮台;促进了自由民主的发展和国际法庭的诞生;促使那些曾经处在不同地域,相互忽视的宗教团体迅速共存;并且通过把旅行视作连接不同文明的纽带,促进了旅行甚至旅游业的发展。

当然从经济和政治的层面上看,以上这些都是深层全球化的例子。但是,在文化层面上,我们看到的却是典型的表层全球化的例子。我还可以列举烹饪方法、世界时尚以及诸如口袋妖怪、数独游戏、YouTube、Facebook

等流行文化的“麦当劳化”式的全球普及,还有最令人害怕的“无处所”④(non lieux)现象(正如法国人类学家马克·奥热所说),这种现象正是我们后现代社会的典型例证:无数的商业场所、加油站、连锁商店、火车站和飞机场,还有它们的购物中心、国际酒店和海滨胜地。这些完全可以互换的地点在全世界都一样,因此那些离开布鲁塞尔,想要去探索发现一个遥远的具有异域风情的城市的人们,会发现那里的机场和旅店和他们离开时的一模一样——能参观一个新国度而不受到文化冲击,常常令他们非常开心。

为什么说这些现象是肤浅的伪全球化?虽然这些现象的确存在,但是它们遮蔽了更深层的文化差异和文化杂交的状况。

让我举一些饮食方面的例子。大约一个世纪以来,美国人一直认为意大利肉酱面是典型的意大利食品。错,没有人在意大利吃过带肉的意大利面。意大利人是在没有足够的肉吃的时候,才发明了意大利面的。他们如果有足够的肉吃,就不需要意大利面了。而那些移民美国的意大利后裔的经济水平虽然提高了,却依然怀念着家乡的菜肴,因此发明出了带肉酱的意大利面。在世界每个角落都有中餐馆,而且我们都爱去那里吃饭,但是到过中国的人们却发现真正的中国菜远比标准的西式中国菜要丰富得多,所谓的西式中国菜大多只是简化过的菜肴而且用的是罐装的原料。这种西方国家里的中国菜就是文化杂交的例证。早在二次世界大战前,美国人就习惯了(正如他们现在依然是)在烤面包机中插入一薄片面包,习惯了加黄油、果酱、煎鸡蛋或者炒鸡蛋一起吃烤面包片。战后意大利人发现了这种面包片,他们在两个面包片之间放上一根火腿,一片奶酪,把这整个东西放入烤面包箱,就发明了他们猜想的美国吐司。法国人则不仅在两片面包之间,而且在面包片上面都加入许多奶酪和火腿,然后进一步加热,这样就发明了火腿乳酪夹心面包(croque monsieur)。法国的火腿乳酪夹心面包是美国食物吗?它是传统的法国食物吗?这又是一个文化杂交的例子。

---

④ 有空间但不是身份归属地。——译者注

普拉托(Prato)是一个意大利城市,在托斯卡纳区(Tuscany),因为当地的地毯制造业对中国移民十分具有吸引力,所以普拉托现在是中国人、意大利人各占一半。但是,意大利人没有变成中国人,中国人也没有变成意大利人。因此普拉托就像缩小的纽约一样,是一个未融合的熔炉(an unmelted pot),在那里,中国人和中国人一起生活,波多黎各人和波多黎各人一起生活,传统的犹太人与传统的犹太人一起生活,当他们要越过他们的区域界限时,他们都可以讲一些英语,但他们却保留了他们自己的语言、传统、食物和信仰。有一次,我在纽约市中心看到一个墙上广告写着"Zapados para damas sobre la medida",意思大致是"给那些超过平均脚码的女士的鞋子"。因为它是用西班牙语写的,所以它吸引的只是那些不会英语、只会西班牙语的肥胖女士们——显然,在那个区域要发展这样一个特殊的市场是可以的。这个情况就像是一个未融合的熔炉。

在欧洲,很多大城市已经有大量的阿拉伯和非洲穆斯林信仰的移民。这些移民没有变成基督徒,他们说当地的语言是因为当地语言对他们的工作来说是必需的,但他们要求上穆斯林学校,他们还要求建造新的清真寺。

坐飞机时,所有这些人都可能在机场前往同样的购物中心,他们都在同样的超市买东西,总而言之,他们寻访相同的无处所,但是尽管如此,他们只是表面地体验着文化的全球化。当然,另一方面,他们原有的身份已经在某种意义上被污染。他们是全球化的未全球化(non-globalised)效果。

正如我的许多从事跨文化的朋友一样,我认为,我所提到的所有这些现象表明不同文化之间的接触和相互理解并不在于促使习俗、信仰和思想统一,相反在于比较不同的世界观。虽然欧洲对殖民地时期的反文化运动感到愧疚,但同时也(并且很成功地)试图理解非欧洲文化。当马可·波罗到中国时,我们不知道忽必烈汗在多大程度上被那个未开化的商人告诉他的欧洲文化所影响(我们只知道马可·波罗对中国习俗是多么印象深刻);但是我们能确定的是,当几个世纪后,第一批传教士如利玛窦到达中国时,相互的技术和科学思想得到了卓有成效的交流。

经历表层的文化全球化我们没有太多问题,我们意识到,要想理解日本,只待在大谷酒店是不够的(在新加坡寻找假日酒店的愚钝旅客太糟糕了),但是我们的基本目标(我的意思是对那些想要实现真正的跨文化关系的人而言)是理解和尊重在他者的自身文化多样性中的他者。在一个全球化的世界中,教育应该建立在多样性的对视上。

在为此次论坛所准备的一系列问题中,我们的朋友赵汀阳提出了三个问题:(1)我们怎样才能理解他者?(2)我们怎样才能接受他者?(3)我们怎样才能与他者一起生活?这三个问题并不相同。列维-斯特劳斯非常理解波若斯人(Bororos),但是在某个时候,他放弃了和他们一起生活,回到了欧洲;然而要接受一种外来的世界观,我的意思是即使我们不使用它也要承认它,我们必须理解它,只有在这种理解的基础上我们才能尊重它。

在一个全球化的世界,我们必须以这种理解为目标,让它变成教育唯一真正的形式。

我们论坛的主题之一是美。在跨文化关系的预设和前提下,对艺术和美的相互理解似乎是最容易达到的,然而这次论坛的组织者已经通过加上疑问句"但是它们是吗?"为我们设置了一个问号。我的答案是否定的。在这个世界上,确实有大量的普遍术语似乎能翻译不同语言之间相同的思想。但要慎重的是,事实上一些译者决定用"art"来翻译一个特定的中国术语并不意味着思想是相同的。要注意的是事实上英语词汇"art"(或者法语的"art",或者西班牙语和意大利语的"arte")仅仅是对拉丁语"ars"的表面翻译。罗马和中世纪文化用"ars"不仅意味着一个画家或者诗人的作品,而且意味着一个理发师或者管道工的工作,在艺术和美之间并没有必然的联系。当然我非常感兴趣的是了解是否在中国文化中艺术和美的思想与我们自己有共同处,但是我更感兴趣的是认识它们之间是否有一贯的不同。

在这么多文化之间,实现一种对所有文化不同的全面和相互的理解可能吗?这是一个全球化了的世界在未来要承担的任务,而且是必不可少的

任务。正如曾经一个传说所描述的18世纪的知识分子,可以说那个时候,一个法国的知识分子不会为某时死于中国的一个官员所触动。中国太远了。今天,我们不用再打听丧钟为谁而鸣,因为约翰·邓恩(John Donne)说:“它就是为你而鸣,谁都不是一座岛屿,自成一体;每个人都是那广袤大陆的一部分。”

一种促进相互认识的方式是实施大规模的翻译政策。在我上次访问中国书店期间,大量的西方哲学家、批评家和作家的著作被译成汉语,这使我大为震惊。我怀疑根本没有这么大量的中国文本被译成欧洲语言。翻译不应该被留给私人出版商(他们明显被经济标准所限制),而应该依靠非营利性公共出版机构。

翻译无疑是促进跨文化认识的一条重要途径,但是由于翻译总是向我们呈现一种经过我们自己思想过滤的外来思想,所以只翻译是不够的。

关键的问题是语言之间相互理解的问题。这个问题在布鲁塞尔这里尤其重要,在这里可以见到来自27个国家、说23种语言的人们。尽管事实是在现在的世界上,主流的媒介语言是英语(即使说汉语的人有八亿四千五百万,说西班牙语的有三亿二千九百万,说英语的只有三亿二千八百万),但是要把一种语言强加给27个不同的国家是很困难的,而且使用英语的也只是受教育的有限群体。如果这是一个欧洲内部的问题(在欧洲,用德语、西班牙语甚至是俄语,以某种方式理解一本书的题目还是可能的——仅有的完全不懂的语言是匈牙利语、芬兰语和土耳其语),那么请想象一下,当面对讲法语、汉语、日语、印度语或者斯瓦希里语的人之间的相互关系时,这个问题将变得多么困难。

欧洲过去的两个千年,文化一直被巴别塔的神话所困扰。因为巴别塔故事告诉人们,大洪水后,“整个地球只有一种语言”,然而,人类因为虚荣产生了与上帝相匹敌的欲望,这样他们想建立一个能通往天国的塔。为了惩罚他们的骄傲自大,为了停止巴别塔的建造,上帝使他们的语言混乱。你们可能不相信这个圣经故事,但是你们不能否认那个明显的事实,即在这个世界上,存在着太多的语言。这也是为什么,至少在欧洲,数个世纪以

来,为了克服这种 confusio linguarum,这种语言的混乱,专家学者、神秘主义者、诗人已经采取了以下三种方式:

(1)恢复最初的希伯来语,亚当所使用的完美语言,也是其他一些人所谓的"母语",即所有存在的语言都产生于它的"母语";例如 1667 年,墨丘利·凡·赫耳蒙特(Mercurius van Helmont)出版了《简要描绘真正的自然希伯来语字母》(*Alphabeti veri naturalis Hebraici brevissima delineatio*)一书,书中指明为什么希伯来语是能以自然的方式习得的唯一语言:发出希伯来语的音的时候,舌头、上腭、小舌、声门的运动都在复制相应的希伯来语字母的形状。

(2)(模仿中国的表意文字)创造一种能用普遍字符表达的对每个人而言都是普遍思想的新哲学语言。

(3)设法证明我们自己民族的语言是最好的。

对于所有这些尝试我都不敢苟同(我已经写了一本关于寻找完美语言的书),它足以说明所有这些尝试都以失败告终。

这里,我只想援引一些民族主义者的论证过程,因为他们表明要接受他者的语言是多么困难。

17 世纪爱尔兰语言学家们,在一本题为《诗人的箴言》的著作中说道:通过对所有产生于"大分散"⑤后的语言的奇特"剪切和粘贴"操作,盖尔语在语言的混乱之后诞生——所以每一种语言中最好的部分都留存在爱尔兰语中了,爱尔兰语保留了词与物之间最初的相似性。

伊安·凡·高谱(Jan van Gorp)在他写于 1569 年的著作《安特卫普语的起源》(*Origines Antwerpianae*)中以词源学的基础,论证了最初的完美语言是荷兰语,特别是安特卫普方言:安特卫普人的祖先是基姆布利人,即雅弗儿子的直接后代,他们在巴别塔后没有再出现,因此,他们豁免了"语言的混乱"(confusio linguarum)。

1671 年格奥尔·谢恩赫尔姆(Georg Stiernhielm)《语言最初的起源》

⑤ 即指巴别塔的建造所引起的语言大分散。——译者注

(*De linguarum origine praefatio*)支持瑞典语的完美语言候选资格,1688 年他的同胞安德烈亚斯·凯姆普(Andreas Kempe),在他的《天堂的语言》(*Die Sprachen des Paradises*)一书中叙述了上帝和亚当之间的对话,在该书中,上帝说瑞典语,亚当说丹麦语,夏娃为说法语的蛇所诱惑。当然这是一个"戏仿",但是奥劳斯·鲁德贝克(Olaus Rudbeck),在他 1675 年所写的《雅弗子孙的真正家园是大西洋和曼海姆》(*Atlantica sive Mannheim vera Japheti posterorum sedes ac patria*)一书中,论证了瑞典是雅弗和他的族人的家园,从这种人种的和语言的血统中,产生出了哥特语。鲁德贝克认为瑞典就是神话传说中的阿特兰提斯(Atlantis),即金苹果园(Hesperides)的仙土,正是从此地,文明撒播到整个世界。

对路德而言,德语是最接近上帝的语言(顺便说一下,上个世纪海德格尔说只有用德语才可能言说哲学)。在巴洛克时代,格奥尔·菲利普·哈斯多夫(Georg Philipp Harsdörffer)《女士们的风趣会谈》(*Frauenzimmer Gesprächspiele*,1641)认为:德语"用自然的语言说话,非常明显地表达了自然的所有声音。……它和苍穹一起轰隆,和飞云一起闪现,和冰雹一起散射,和风一起细语,它像狮子一样咆哮,像公牛一样低哞,像熊一样嚎叫,像雄鹿一样吼叫,它像绵羊一样咩咩,像猪一样呼噜,像狗一样汪汪,像马一样嘶嘶,像蛇一样嗖嗖,像猫一样喵喵,像鹅一样嘎嘎,像鸭子一样呱呱,像大黄蜂一样嗡嗡,像母鸡一样咯咯,它像鹤一样敲击它的喙,它像乌鸦一样哇哇,像燕子一样唧唧,像麻雀一样喳喳。……因此,许多人愿意这样说,第一个人即亚当,除非使用我们的语汇,否则他就不可能给鸟和所有其他田野里的兽类命名。"

在英国的语境中,罗兰·琼斯(Rowland Jones)《歌篾的流转》(*The Circles of Gomer*,1771)论证道:"凯尔特方言和知识起源于特利斯墨吉斯忒斯(Trismegistus)、赫尔墨斯(Hermes)、墨丘利(Mercury)或者歌篾(Gomer)的流转中……[而且]英语尤其保留了最纯粹的语言之泉。"在同一世纪,安托万·德·里瓦罗尔(Antoine de Rivarol)《论法语的普世性》(*De l'universalité de la langue française*,1784)对为什么要寻找普遍语言觉得很

好奇,因为一种完美的语言已然存在了,它就是法语。与法语相比,德语太多喉音,意大利语太轻柔,西班牙语太冗长,英语太模糊。

然而,在公元 10 世纪到 11 世纪期间,阿拉伯作家伊本·哈兹目(Ibn Hazm)说,一开始存在着单一的上帝给予的语言,它包括了所有其他语言。让我们接受这个来自远方的建议。我们曾渴望的母语并不是一个单一的语言而是所有语言的综合体。正如许多语言学家已经说的每一种语言都构成了宇宙的某种模型,构成了一种理解世界的方式。如果我们用 4000 种语言中不同的方式来描述世界,这将使我们变得非常富有。就像我们保护即将消失的动植物物种一样,我们应当考虑保护各种语言。

正如克洛德·阿热日(Claude Hagège)在他的《语言的气息》(*Le souffle de la langue*,1992)一书中所说的一样:"欧洲人是生活在一个多样性地球上的公民,他们只能倾听人类语言的多元喧嚣。比起许多宣传话语来,关心说他们自己语言的他者,是建立团结关系的更具体的第一步。"

因而,全球化世界的未来应该教育人们说不同的语言。我想我所说的普遍的多语制设想只是一个乌托邦。我们不可能教欧洲人说 23 种语言,更糟糕的是不可能教全球化世界的所有人说 4000 种或者 5000 种语言。但是,更温和的方案是有的。而且流畅地说一门语言和简单地理解一门语言也是不同的。经常发生的事情就是来自不同国家的学生们或者学者们坐在一个圆桌周围,每个人讲着他或者她自己的习语,并且大家或多或少能理解其他人。

现在我想提出一些此次论坛接下来准备讨论的问题。我们处在一种不均等的形势中:一个受教育的中国人至少可以说英语,但是却没有受教育的欧洲人能说汉语的。你怎样预见一个尝试精通数国语言的世界的未来?

如果多语制是朝向一种人们之间真正的相互理解的第一步,因为很明显要教人们所有存在的语言是不可能的,那么在今天,多少语言和哪些语言,你认为不仅对可能会在他的国家以外度过他将来生活的年轻人,而且对那些将继续留在他们自己国家的人而言,都是必不可少的呢?

既然多元文化理解能力的培养应当在一个国家的政治议程上占据首要的位置,那么使世界上的每一个学校都开设跨文化比较的课程可能吗?

各个国家都意识到这是一项不可避免的任务了吗?

怎样实现这样一个对于未来十分必要的梦想呢?

在这里我只能提出一些问题而不是解决方案。我希望我们论坛未来的讨论能够给予我们一些答案。

多重现代性:跨文化视角

黄　平

在社会学的传统里,自马克思、涂尔干、韦伯以来——如果不是更早的话——对现代性的反思,一直都在进行,到今天也远远没有完成,就如现代性本身也远远没有完成一样,而且,这个"没有完成",并不止是哈贝马斯意义上的。

而在中国,对现代性的反思其实是姗姗来迟的,因为在很长时间里,我们主要是把中国的现代性问题看作是一个如何追赶(catching-up)问题,因而对于现代性本身,即使有反思,也无非主要是怎样避免走弯路的问题,却比较少从现代性本身的内在张力去考虑如何超越一元(例如西方的)或一维(例如制度的)的现代性的问题。

如今,谈到现代性的多元(多样、多重、多维),已经不是什么新话题。最近过世的艾森斯塔得(S. N. Eisenstadt),在他的晚年对于这个问题有过非常精辟的论述,我们今天讨论多重现代性,无论如何应该记住他的贡献,并在他的研究和论述基础上往前走、往深走①。

艾森斯塔得不同意他多年的朋友和同事亨廷顿关于文明冲突的假说,艾氏认为,冷战结束后,与其说我们将迎来一个文明冲突的时代,不如说随

① Daedalus, vol. 1, winter, 2000.

着现代性的扩展和深化,将会不可避免地遭遇现代性的冲突,因为现代性本身包含着多重性。

长话短说,现代性,不只是哈贝马斯所谓的"未完成的工程"(unfinished project),更是一个开放的过程(open program);现代性,不只要从制度的角度加以认识,也要从文化的角度加以阐释,甚至还要从性别的角度、族群的角度、生态的角度,等等,去加以理解;现代性,不只是时间概念,也是空间概念,不只西方(欧美)的,也是非西方的,其中,不只有如今正在日益被人意识到——包括以欣赏的眼光和以怀疑、警惕乃至敌视的眼光意识到——的亚洲(日本、中国、印度等)的现代性,也有非洲的、拉美的现代性,甚至还有中东的、伊斯兰的现代性。

所以,现代性,不只是多元的(即多维度的 multiple),也是多样的(即复数的 modernities)。在此意义上,"后现代"绝不只是时间意义上的"现代性之后",中国、亚洲或非西方的现代性,也绝不只是如何在形式和数量上追赶(西方),更不只是(西方的)"具有普遍意义的现代性"之下的特殊个案乃至例外。

拿中国——虽然,绝不只是中国——来说,经过近现代以来的剧烈社会动荡和变革,中国已经在实践的层面对西方的现代性提出了另类的可能。中国作为一个有如此漫长的历史延续、如此丰厚的文化沉淀,又有如此广阔的地域、如此众多的人口,特别又经历过几十年的革命洗礼和建设探索,最近这三十多年的改革和发展,已经对三百年来似乎由西方主导的现代性提出了冲击,而且,这个冲击,并不只是在"(西方)普遍 vs(中国)特殊"的知识框架下产生的地区性展开或区域性现象,也不只是在一般意义上说现代性还应该包含着(除了经济以外)政治、社会、文化和生态的维度,或者,在"现代性"前面是否还应该也带有"中国特色"之类的前缀、修饰。

我自己在近二十年来的中国农村社区建设或重建的研究过程中,提出过一个"大胆"的问题:像中国这样一个经济—社会—历史—文化—地理综合体,为什么一定要用西方式的现代化这种方式来组织?这种组织方式再"成功"(如果把所有的殖民、掠夺、侵略、战争和对生态的破坏都忽略不

计的话!),也就是在很有限的人群和很有限的地域里搞了三五百年,但是,人类社会有文字的历史已经几千年了,各种文明形态并没有完全按照这个模式走下来,有的是消失了,但是有的还在生生不息地变化着、发展着,延续了上千年甚至更长。它们的历史要悠久得多,覆盖的地域要广得多,涉及的人群要多得多,它们的道路和"模式"要多得多,其所能够提供的解释也应该丰富得多。这也才符合任何科学最基本的假设:任何一种东西,如果它所覆盖的地域越广、跨越的时间越长、涉及的对象越多,那么,很可能,它所包含的普遍性就越大②。

如果这个类似科学的句子的逻辑是成立的,那么,关于中国(以及广大的非西方世界)是否也能有自己的发展道路(或"模式"?),这些道路(或"模式")是否仅仅具有自己的特殊性,本来就根本不是问题。或者说,对于西方的道路和"模式"的反思,本来也不是什么问题。

上面之所以说是"很可能",绝不是谦虚,而是因为,即使是很小的地域和很短的时间,也未必就一定不能滋生出后来被证明具有普遍性的东西,比如小如古代雅典者,后来被我们熟知并崇奉的"自由"和"平等"的理念,就是从这里孕育出来的。这个当然也得看后来怎样发展了,并不一定都能如此"个性中有共性",多数情况往往正好相反,无非过眼云烟而已,早就被人遗忘了。当然,最具有反讽意味的——也最值得深思的——是,如今世界上经济、科技、教育、军事最强大的国家,一方面坚持自己是个"例外"(American exceptionalism),另一方面却坚信自己代表了普世的准则,因此是全世界的当然领袖。

中国的现代性,或者说,中国的发展道路,背后最大的意义之一,是它所依据的,并不只是西方意义上的作为单一个人的"自我"(individual self,这是西方现代性最核心的概念!),而是不断由近及远、由我及他、由少及多的自我化过程,其边界从来是不确定的,或者,更准确地说,不固定的。出发点就不只是作为个人的我,而也可以是包括着这个我、家、族、群、团、队、社、村,更可以是勾连着这些我、家、族、群、团、队、社、村的关系、网络。

---

② 黄平:《重建社区公共性》,《中国经济》2010 年第 3 期,第 110—125 页。

其最大的特点，借费孝通的概念，就是某种“差序格局”（这个概念至今没有一个恰当的英文对应词！），而我自己所理解的中国式的自我，是一个不断延伸并拓展的过程（an incremental expansion of selves）。这，大概是我们理解并阐释中国道路（或者，所谓“中国模式”？）的关键，也是中国式现代性之所以能提供另类可能的关键。

举个例子来说，如果只是以古希腊原子论为基础的个人为出发点或者“基本分析单位”，或者，仅仅由单个个人出发去算计投入—产出、效益—成本，中国的江南早就应该破产不知多少次了，怎么可能在所谓农业生产不断过密化（agricultural involution）的条件下还能孕育出“上有天堂下有苏杭”这样的东西来？后来，又怎么可能在 20 世纪 70 年代江南一带率先搞出了乡村企业和后来的个体工商业？如今，怎么可能中国的江南今天居然是发展最强劲的城市乡村一体化地带？小到江南，大到中国，如果按照单一个人为出发点的认识论、方法论，很难解释过去的历史，也很难解释今天的现实，还很难预测今后的发展。如果一定要解释，也就基本是“历史如此黑暗、今天仍然专制、未来必然倒塌”这类自我安慰性质的老调陈词。

回到多重现代性上来看，如果在艾森斯塔得之后，我们不需要再讨论现代性究竟是不是多维多样的，那么，自埃柯等以来，现代性就更需要不断超越自己，跨越原有的文化屏障，不管自己原有的文化多么丰富、多么令自己骄傲、多么令他人羡慕。

所以，“跨文化”，不只是地理或空间意义上跨越各种阻隔的交流和对话（cross-cultural dialogues），尽管这一点 1945 年联合国教科文组织一成立就提倡却至今还做得太少太少；跨文化，更是对现有的文化的超越（trans-cultural），无论其多么伟大，因为，自己的文化越是伟大，反而越难超越，越容易对自我文化优越，对他人文化歧视。但是，如果现代性本身是多维多样多重的，就不得不意识到，跨越出自己文化的屏障，才能看到这些“多”，并从这些“多”（但不是杂！）中看到未来的开放性，以及——甚至更重要的——各个地区和民族的人们在多元一体和而不同的情境下自己不断创造自己的历史的可能性和人类走向和谐、正义和审美的正当性。

深化启蒙:从方法论的个体主义到方法论的关系主义

赵汀阳

人类根据未经证明的观念去创作制度和规则,进而决定人类命运,这是人类最大的冒险。可以说,人文知识是关于人类命运的知识。自然世界的创世可以由科学或神学去解释,但文明世界的创世却尚未完成,因此不可能有定论。文明是一个开放的概念,也许永远无法证明何种生活方式是最好的,但有一点可以肯定:人类的冲突乃是人祸。

人类深陷于自我制造的各种冲突中,从军事战争到经济战争,从资源争夺到社会斗争,从国际冲突到文化对峙。如何克服冲突形成合作,这是人类一直未能解决的最大问题。现代的哲学、经济学、政治学、社会学和博弈论已经对冲突问题有着足够清楚的认识,可是——我想追问的是——为什么还是无望解决冲突问题?我愿意相信苏格拉底是对的:无人自愿犯错。可是为什么人们仍然错误地选择了冲突?合理的解释是,现代知识存在着严重的方法论缺陷。

现代政治的最大成功是个人权利,而最大错误是把自私合法化。冲突并非因为自私而是因为贪婪,贪婪就是所谓利益最大化。自私是自然天成,贪婪却是文化造就。现代个体主义承认自私的自然性,这没有问题,但把自私合理化,却制造了一个错误的文化事实。被确认为正当的自私必定

膨胀为贪婪，因为理性化的自私反而是非理性的。人类的贪婪已经威胁到自然资源、社会安定和世界和平。贪婪几乎解释了人类的全部悲剧。

现代社会科学广泛使用的“方法论的个体主义”是大有疑问的（我指的是从霍布斯、洛克、康德到韦伯、哈耶克、罗尔斯以及当代大多数经济学家、政治学家所使用的方法家族），虽多受批评而未被替代，因为尚无更好的方法论。经济学家和政治学家们已经仔细解释了各种困境，诸如囚徒困境、搭便车、公地悲剧和反公地悲剧、不稳定的权力均衡、靠不住的霸权、适得其反的制裁、遏制或干涉、无计可施的国际无政府状态和文明冲突，等等。可是，如果对问题的清楚认识无法推出对问题的有效解决，那又有什么用？显然，认识问题不一定能够解决问题，描述的方法论不等于求解的方法论。求解问题的方法论之薄弱和不可靠正是现代社会科学的缺陷，它使社会科学具有一种反讽性质：问题都清楚，就是没办法。

问题在于，当一切利益和价值以个人为准，排他利益至上，就在逻辑上拒绝了解决冲突问题的可能性。种种困局令人烦恼的共同点是：个体理性很难导致集体理性。更坦率一些，应该说，个体理性的结果往往是集体非理性。我们有理由疑心，个体主义游戏本身是错的，因为人们玩得越精明，情况就越糟，各种精妙的个体主义策略都只能使人们在集体非理性的陷阱中越陷越深。根本原因在于，个体主义思维是单边主义的，由单边主义视野所规定的个人理性一心追求排他利益的最大化，可是因此必定导致他者不合作，所以总是事与愿违。这是个体主义的宿命或逻辑。

问题总是源于起点。霍布斯以人人冲突的自然状态作为起点，这使得从冲突到合作的进化成为一个类似“无中生有”的难题。从霍布斯到罗尔斯的种种令人赞叹的解法都弱于自私的力量而无法阻止冲突卷土重来。荀子对初始状态有不同理解。荀子相信，个人无法独力生存，因此，初始状态必定是社会合作状态，然后，分配不公才导致了冲突。这是个荀子悖论：合作是每个人之所需，可也是形成冲突的原因。霍布斯的冲突是无解的，因为自私人性不可改变；而荀子的冲突是可解的，因为关系可以改变。最重要的是，荀子发现了希望所在：即使在冲突的环境中，也至少存在一种最

低限度的不可还原的合作，这才是合作得以进化的坚强基因。就是说，合作不可能无中生有，而只能由少到多。可以想象，有合作基因的社会科学比以冲突为基因的社会科学更能促进合作。

我想讨论一种由儒家思想发展出来的“方法论的关系主义”，或许有助于求解冲突问题。方法论的关系主义以关系作为基本单位去分析人类行为和价值观，思考重心不在个体而在关系，但并非否定个体利益，而是优先确保关系安全和关系利益以便更好保证各自利益，优先考虑关系的最优可能性以求开拓更大的可能利益和幸福。方法论的关系主义与其说是一种伦理主张，还不如说是另一种更为合理、更有远见的理性计算方法。孔子相信利益与道德之间存在着某种结合点。假如孔子听说了“存在推不出价值”的休谟理论，他会同意，但他可能会补充说，价值能够推出最好的存在。在此意义上，方法论的关系主义就是试图发现一种更好的存在方式。首先是要建立一个更合理的理性概念，以中间人视野的关系理性去代替单边主义的个人理性。

我想通过一个“普遍模仿测试”游戏来说明关系理性的重要性。假定人人都追求排他利益最大化。每个人都会模仿别人更成功的策略，于是，任何能占他人便宜的策略都将很快失去优势。当人们用尽并互相学会所有的博弈高招，就会出现“集体黔驴技穷”的策略对称均衡。问题是，被普遍模仿的最得力策略有可能人人得益也可能人人受损。我们的检验标准是“无报应性”：如果一个策略被普遍模仿而形成作法自毙的反身报应，它就是经不起普遍模仿的失败策略，或者说，如果一个策略被普遍模仿而自取其祸，就被证明是坏策略。

显然，只有关系理性策略不会作法自毙并使各方满意，因此经得起普遍模仿检验。可以这样解释：关系理性优先考虑的是最优相互关系而不是最优单边策略，这意味着优先考虑的是互相伤害最小化然后才是排他利益最大化，这才是最强的风险规避。只有在互相伤害最小化的条件下，自身利益才更为可靠。关系安全（互相伤害最小化）和关系利益（互助和协作）是每个人的可及利益的限度和必要条件。追求排他利益最大化的单边主

义无法解决冲突问题，也就永远处于风险之中，难免自取其祸，这反而不是真正理性的选择。即使求助于公平规则，个人主义也仍然不可能增进幸福。可以考虑“分蛋糕”的老故事。按照个人理性，最优分法是“我切你挑”，这是最公平的。可是从关系理性来看，公平是不够的，情义更重要，更好的分法把较大的分给更迫切需要或更应该照顾的人。这种处理方式在合理的利益分配之外还创造了合情的人心交换，因此更可能成为和平和合作的可靠基础。无论在风险规避上还是在长期回报上，关系理性都比个人理性更为理性。

不过现代个体主义已经制度化而积重难返，它有两个方面迎合了人们的贪婪：一是创作了政治上的独立个人并且划定了种种似是而非的“个人政治边界”，以人权为名推卸人义而使人们互相疏远，为保卫权利而神经过敏；二是对排他利益最大化进行无理的合法化，而排他利益最大化本身就是侵略性的，因此增加并深化了本无必要的敌意和冲突。回归失去的美德并不现实，但发展一种害处最小的理性思维来替换个体主义却是可能的。与“强者无敌”的现代信条相反，孟子“仁者无敌”观点可能是对的，其秘密在于，仁者更安全，不是因为打败了一切敌人，而是因为他没有敌人。我相信，关系主义是对理性更深刻的理解：冲突最小化是利益最大化的必要条件。

方法论的关系主义试图以更为审慎的眼界去寻找更为合情合理的解法以克服多元世界和多元文化社会的精神和利益冲突。只有以关系为准才能更好地定义和解释普遍价值和理性选择。关系主义的基础是共在存在论，它不同于一般存在论。有关存在的一切难题，无论冲突和合作、战争与和平，还是幸福和不幸，都只能在共在之中去解决。所以我愿意说，共在先于存在，更好的关系创造更好的存在。由此可以理解为什么儒家首先追问的是最优关系。

在建构现代的意义上，启蒙早已结束，但康德希望“摆脱人类自陷其中的不成熟状态”的启蒙目标却尚未完成。如果理性不能创造和谐而相反加深了敌意，理性就仍然有缺陷；如果理性增强了互相伤害，却不能增进

互相信任和幸福，理性就仍然可疑；如果人以理性之名而选择了作法自毙的行为，就仍然不成熟。因此我们需要深化启蒙。个人理性制造问题，交往理性谈论问题，而关系理性将解决问题。于是，深度启蒙需要以关系理性去改进理性的概念，去建立为共在而不仅仅为存在着想的理性。人类既需要“敢于求知”也需要“乐于分享”。可以说，深度启蒙试图以理性的理由去复兴被现代所贬值的根本价值，真、善、美、正义、和谐。如果改变不了世界，就先改变世界观，而世界将因此改变。

文化经验与第四种危机

[法]克里斯蒂娃　著　秦海鹰　译

潜藏在金融危机、经济危机和社会危机中的第四种危机正在显露，这就是形而上的、哲学的、存在的危机。显而易见，人们对那个找不到的“另一种模式”的寻找直接关系到对文化经验的重新肯定，也关系到文化经验在每个人生命中的位置，在每个国家的共同体契约和各国人民在契约中的位置。

“中欧文化论坛”能否通过阐明我们两个文明之间可能的会通而对此作出贡献？这两个文明所具有的文化丰富性使它们的政治经济地位在目前的国际背景中具有了决定性的作用。我们知道，一些紧张冲突正威胁着当今全球化的世界，甚至有可能导致一次核军事冲突；这些紧张冲突都是由文化、哲学、宗教方面的互不理解而引发的。联合国教科文组织和欧盟所热切期盼的文化多样性远远没有成为人们关注的中心。在这样的背景下，“中欧文化论坛”不仅将表明文化对人类命运的人类学意义和政治紧迫性，也将表明欧盟和中国这两个文化大陆希望让人们听到它们协调一致的声音，了解它们倡导跨文化性的意图。

欧洲和中国的这一“协奏”还没有听到我们的声音，它正在慢慢酝酿，已经历了几个世纪的大起大落。为这一协奏作出巨大贡献的有人文学科

的一些专家，尤其是欧洲的汉学家，也有各个领域的艺术家和文人学者。我的贡献很微薄，将局限于以下几点。我将首先谈谈我作为哲学家、精神分析学家和作家——我不是中国文化的“专家”——对这次会议主题的个人兴趣。然后我将从文化的两个基本构成因素出发，探讨一下我们文化之间对话的可能性。这两个因素是：语言和妇女；语言是锻造文化的基本因素，妇女则是文化的主要创造者和传递者；可惜妇女在各种决策场合，包括在这次论坛中，没有足够的代表。最后我将讨论一个最关键的问题：基于这种语言遗产和这种涉及性别差异的遗产，我们的自由观是什么？我们能否在这一点上相遇？

（本文为发言提纲）

全球化过程中的跨文化与跨主体关照

[法]李比雄　著　程小牧　译

1987 年,意大利博洛尼亚大学建校 900 年之际,埃柯主持的跨文化学院邀请广东中山大学人文学院加入“转换人类学”(anthropologie alternative)研究计划。时任中山大学副校长的历史学家胡修为在接受邀请时说:“经过如此漫长的等待,我们终于等来了这个机会。”“这个机会”是指中国学者赴欧洲进行田野调查、以不同的世界观与欧洲学者进行交流碰撞的机会。

跨文化研究的网络就这样建立起来了。25 年来,其宗旨即致力于逐渐转变认识世界的角度及其表征模式,这一角度和模式统治着通常被称为“人的科学”(不太理想的称呼)的领域;致力于日益更新这个领域所参照的概念与方法。这就是要努力把中国与欧洲文化自身的基本概念、方法甚至认识论模式分别纳入视野之中,并在语义学的多样性中通过它们来观察“当下”。

原则简单,实践困难。这片转换与交互人类学的田野,首先参与其中的是几位非洲学者,之后是一群中国学者。

此人类学的预设,从更广泛的意义上说即相互认知的预设,也是一个多样性的预设。这里,我们已接近全球化论争核心问题的第一个悖论:全球化使得跨文化的考察成为可能,因为全球化使我们走近那些在“远观”

中被忽略的多样性的细节，埃柯曾谈到过这种“远观”；然而同时，全球化也趋向于减少和消除这些多样性的细节。这是全球化的首要危险，早在20世纪初，醉心于中国文化的诗人谢阁兰就已经指出：“多样性的减损，这是人类大地的重大危机。”

尽管人类学家列维－施特劳斯对能否保持多样性持悲观态度，但他还是抱有希望。然而，如果设想多样性能够保持并且永远保持下去，这不是也包含着混乱和不和谐的危险吗？从今以后，如何在共同的视野中，确认、维系我们各自的价值传统与文化模式并使之产生有益的结果？如果这样一种设立在新的方法论或元方法论基础上的考察是可能的，借助它来重新应对全球化的挑战和制约，并对历史进行充满活力的重新解读，我们能够创造性地面对未来，并创建一种新的社会模式吗？

在这种视野的关照下，我们的论坛汇集了优秀的学者和思想家，包括科学家和其他学科的专家，他们各自从本学科出发进行的分析研究是不可替代的。论坛只是想指出在跨文化研究的共同道路上，我们遇到的一些潜在的障碍，它们可能危及我们在这场论争中获取的观点，论坛也想虚心倡导那种有益的试探性的态度，这样的态度本身能够使跨文化的研究道路变得平坦。

在第一部分，我试图讲清楚这些潜在的障碍，借助我们自身朴素的经验，以及西方历史上，各个不同的作者曾经作出的种种分析，比如希罗多德、莱布尼兹、拉封丹或近代的尼采、胡塞尔、维特根斯坦和本雅明等等。在我看来，这些分析证明了在确立跨文化的视野之前或同时，必须在观察者之间建立一种跨主体的关系，这种关系是根植于个体与历史语境之中的。

第一部分主要回顾了历史学家希罗多德及寓言家、道德家拉封丹的观察思考，还有莱布尼兹论述的范畴与概念（参考他的一篇谈中国的“自然神论”的文章，及他对“万有归神说”［Apokatastasis Panton］的更为抽象的研究），以及维特根斯坦（他说，眼睛看不到它自己）从另一个角度即语言哲学的角度，试图证明的文化及主体的种种隔阂与限制，这些限制必须通过相互认知去克服。

第二部分特别考察了尼采(他的“批判史”及“价值互估”[trans-valorisation]概念)、胡塞尔(《笛卡儿沉思》中的“交互主体性”[intersubjectivité]概念),试图勾画出超越“交互主体性”与“交互文化性”(interculturalité),代之以“跨主体性”与“跨文化性”并将两者相结合的元方法论的轮廓。此方法论蕴涵着个体及其社会文化语境。

第三部分,最有雄心壮志也最具乌托邦意味,试图将上述思考与本雅明的历史哲学观联系起来,在不同的“历史时间性”中,呼唤我们借助“一种历史的审美模式……引入并行的、片段的、间歇的历时性,简言之即共时性”,从而走出欧洲历史的“目的论时间”。

在这种共时性中,跨主体性与跨文化性或许可以交汇起来,超越西方文化的历史优越感,通过相互认知的积极作用,为处于危机中的西方文化打开另一种救赎的可能性,我们或许可以称之为“沃尔帕吉斯①的诱惑”,就像歌德评论门德尔松的《沃尔帕吉斯之夜》所说的:传统价值与模式的解体固然很好,却也绝望、病态、别无他途,在它们曾经辉煌的年代,那些自感被历史“抛弃”的文明只能屈从于它们。

今天的中国无疑可以成为一个实验室,从它自身发展的活力和历史的经验教训中获得灵感,能够创立新的设想和新的思维模式。

协调合作,在这场概念革命中建立新的批评框架,这是中国和欧洲双方共同的利益所在。

这些元方法论的预设并不想构建一个理论,而只是想应用于调查研究。在尚不确定的第一阶段,它们既不确保跨文化方法所能重建的东西,也不确保能达到在这个论题中我们曾有过的交流程度,特别是与黄平和赵汀阳这样的跨文化的中国朋友所有过的交流。这样的交流理应更多。希望这些元方法在前人思考的基础之上,通过选择一个共同的批评范式,能够在未来为目前仍然非常主观的研究提供真正的跨文化与跨主体的意义与形式。

---

① 也称五朔节,凯尔特民族的节日,人们称4月30日的晚上为五朔节前夜,即沃尔帕吉斯夜,据说在这个晚上,生命和春天的力量将战胜死亡和冬天。

专稿

Dossiers

Documents

中国怎样当好一个世界大国？

——世界新治理论坛北京研讨会述评 ①

[法]陈力川

一、中国的难处

中国人常说外国人不了解中国。对于凡事爱较真儿的西方人来说，这无疑是一种刺激。参加北京研讨会的阿尔诺·布兰(Arnaud Blin)问："外国人最不了解的是什么？"会议主持人陈越光回答说："中国的难处。"

中国的难处由来已久。自鸦片战争以来，中国现代化的航船历经无数艰难曲折，至今没有完全驶出暗礁险滩。2008 年的北京奥运会，2010 年的上海世博会展示了中国改革开放三十年的巨大成就，但是国人清醒地知道：中国还有许多难念的经。

究竟难在什么地方？从经济角度说，如果中国的增长率超过 11%，整个生态系统、资源系统就有崩溃的危险。但如果增长率低于 7%，既

① "世界需要什么样的中国？"主题研讨会于 2009 年 7 月 17 日至 18 日在北京举行，翁永曦、陈越光、王毅、王焱、李成贵、李可、曹晚红、王瑛、蒋为民、阎卓儒、陈顿斐、居斯塔夫·马林(Gustavo Marin)、阿尔诺·布兰(Arnaud Blin)、陈力川参加了会议。本文的写作参考了会议的发言纪要，作者在此对所有与会者表示诚挚的谢意。

满足不了国计民生的需求②,也满足不了政治系统的需要③。鉴于生态系统、资源系统与国计民生和政治系统的供求矛盾,经济过热的时候,政府就不得不降温;经济疲软的时候,政府就不得不加温。经济增长对于近三十年的中国来说,不是一个单纯的经济目标,而且还是一个重要的政治目标;经济增长不只是追求富裕的手段,而且成了政权合法性的基础。

从生态的角度说,中国面对三个难以克服的矛盾:一是工业化和城市化发展道路与环保的矛盾(未来二十年,中国还将有三亿多农村人口向大中城市迁徙);二是满足民众的物质欲望与环保的矛盾(降低消费固然既节能,又环保,然而面对全球经济低迷,出口下滑,中国急需刺激消费,扩大内需);三是为各级政府官员所迷恋的形象工程、政绩工程与环保的矛盾。

从政治角度说,中国需要完成保证现代化转型最终成功的制度框架。但这一政治建构既不能脱离执政党来完成,也不能全靠执政党来完成。在党国一体的背景下,解决执政党的权力受到监督和制衡、司法独立、军队国家化、新闻自由等问题无异于让一个人给自己实施换心脏、换肝脏、换肾脏的手术,难度之大史无前例。

从国家建构的角度说,现代民族国家不是一个单纯的共同市场,而且还是一个政治法律共同体:不同族裔的人应当具有同等的权利,国家的法律应当具有一致性和公正性。这个问题既涉及尊重和维护少数族裔的文化与社会权利,又涉及如何看待现阶段实行的少数民族政策。国家建构需要综合运用政治、经济、社会和文化资源,不是单凭经济手段可以完成的。

---

② 2010 年中国需要安排就业的人数超过 2400 万,新进入劳动力市场的劳动力达到 1500 万,其中高校毕业生超过 630 万人,社会可提供的就业机会仅有 1200 万个。今后,劳动力供大于求的压力仍将长期存在。

③ 中国治理的成本非常高昂,一个国家有四套领导班子:党委、政府、人大、政协,相当于四个政府,在绝对数目上可谓全世界最庞大的官僚体系。按照 2006 年 1 月 1 日实施的《中华人民共和国公务员法》的界定,中国的党政干部加上人民团体的专职干部(统称公务员)为 1100 万人,此外还有 3500 多万职员,由公共财政供养的人员总数约为 4600 万人。

从文化的角度说，目前的中国是古代传统文化与现当代从西方传入的社会主义文化和资本主义文化的混合体，三种文化的冲撞和融合尚未产生一种为国人认同、为世人向往的精神价值体系。中国面对的文化挑战是如何使固有文明与外来文明共生共荣，如何在集体主义精神和个人独立自主之间找到平衡，如何调和个人权利与社会和谐的关系。

从教育的角度说，中国高等教育大众化时代在市场经济的带动下已经到来，然而大学扩招导致教育质量大幅度下降，教育公平缺失的现象在城乡之间、地区之间、不同社会阶层之间普遍存在。许多优秀的青年，仅仅因为其家庭或者出生地的原因就失去了选择大学，甚至接受高等教育的权利。法律上具有公益性质的教育在现实中成为许多家庭消费不起的奢侈品。

此外，中国在医疗体制改革，收入分配制度改革，户籍制度改革，国有企业改制，经济结构调整等方面也是困难重重。一方面，中国需要应对社会转型期的各种困扰，另一方面，随着国力的增强及其在世界经济比重中地位的上升，随着全球化背景下人类社会相互依存性的加深，中国被要求承担世界大国的责任和义务。从以前鲜有发表意见的机会，或者意见不受重视，到今天成为解决世界重大问题不可或缺的力量，中国在世界舞台上的角色转换对中国人提出了一个新的课题：怎样当好一个世界大国？怎样当好一个世界大国的领导人和公民？与此相关的另一个问题是：中国希望建设一个什么样的世界？

二、建立一个没有霸权的世界

世界需要一个不争霸、不称霸的中国。虽然在中国漫长的历史中，冲突、战争和陆地的领土扩张持续了几千年，但是现代历史上的中国却是西方列强侵略和掠夺的对象。尽管中国政府坚持推行和平外交，一再重申不谋求霸权，愿与其他国家一道建设“和谐世界”，但是，任何一个强国的崛起都会使邻国感到巨大的威胁，甚至使远方的国家感到莫大的

压力。

自修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》发表以来,强盛会引发冲突成为西方国家根深蒂固的观念④。近现代世界呈现的就是西方强国争霸的历史,在霸权的背后是作为国与国关系基础的实力政治。因此,用实力对比的眼光观察今天的世界就会产生这样的印象:中国由弱变强,英美和欧洲国家由强变弱,由此推论就会得出实力对比的变化必然导致冲突的看法。美国副国务卿詹姆斯·斯坦伯格于2009年夏提出的建立中美关系的"战略再保证"⑤框架就是这一逻辑的反映。斯坦伯格说:"正如我们和我们的盟友必须表明的,我们已经准备好欢迎中国作为一个繁荣和成功的大国的到来,中国也必须向世界其他国家再保证它的发展和不断壮大的全球角色不会以其他国家的安全和幸福为代价。加强这方面的谈判应该是中美关系的优先要务。"⑥

世界期待中国的崛起走出强盛导致冲突和战争的历史逻辑。为此,中国的"战略再保证"可以是不争霸、不称霸;美国的"战略再保证"则应是抛弃霸权思维,改变霸权政策,促使世界向无战争、无霸权的和平时代过渡。在这个意义上,中国的强盛要比美国一国独大对世界更有利;中国崛起的外部目标应当是霸权世界的结束和无霸权世界的开始,这个世界无法排除竞争,但应消除冲突。美国总统奥巴马于2009年6月4日在开罗大学发表的演讲向世界发出了一个积极的信号,他说:"人类的历史常常是国家和部落为了自身的利益互相征服的历史。然而,在这个新的时代,这样的心态会事与愿违。鉴于我们的相互依存性,任何旨在使某一国家或某一群体凌驾于他人之上的世界秩序都将注定失败。因此,无论我们如何看待过去,我们都不应受其束缚。我们的问题应该通过合作关系来解决,我们应当分享进步。"应当说,目前美国的外交政策离这个宣示还很远。2010年

---

④ 修昔底德认为,导致伯罗奔尼撒战争的一个重要原因是雅典的强盛,形成海上霸权,威胁到斯巴达的地位。

⑤ James Steinberg, US deputy secretary of state, raised the concept of "strategic reassurance" in which he outlined several areas where China needs to clarify its intentions, the growth of military power being one of them.

⑥ www. voanews. com/english/news/a-13-2009-09-24-voa57-68821807. html.

夏天，美国高调介入南海主权争端就是新的证明。

三、探索新的发展模式

谈到发展模式的问题，中国立即遇到一个应该做什么和能够做什么、应该怎么做和能够怎么做的两难困境。自从世界在西方资本主义的率领下开始工业化和现代化的进程之后，辉煌于农业文明时代的中国就沦为一个落后的国家，并且在外敌入侵、连年内战、政治动荡中积贫积弱，一蹶不振，而且至今就其人口规模而言仍然是一个发展中国家。一方面，西方的发达国家向中国显示了其发展模式的效率和生活方式的优越，另一方面，如果中国在人口众多、自然资源匮乏的条件下一味模仿这一发展模式和生活方式，则会加速地球资源的枯竭。中国人可能会说，我们是步西方工业国家的后尘走上这条不归路的，在发展过程中会不可避免地重复前者的错误。例如汽车工业，难道除了多生产、多消费、多污染，还有其他发展办法吗？可是，中国人又不得不向自己提出这样一个问题：按照现在这个发展模式，我们能否承担能源消耗和污染的双重后果？例如，中国如果在汽车拥有量上向美国看齐，就要拥有 11 亿辆汽车，而目前全球总共只有 8 亿辆汽车。

所以真正的问题不是中国有没有权利照搬西方国家的发展模式，而是由于时代变了，西方的发展模式不再具有可复制性和可持续性。西方发达国家是在人口不到世界总人口的 20%，然而消耗全球 60% 以上资源的历史条件下完成现代化建设的。在新的形势下，有 13 亿人口的中国需要探索低消耗、低排放的新型现代化道路，通过大幅度提高能源利用的效率和产出效益，支撑经济的可持续发展。然而，期待中国这样一个曾经非常落后的国家超越发达国家的发展道路，实现既环保又发展，而且发展速度能够满足内需外求的目标是否现实呢？我们知道，中国经济结构转型的空间非常狭小，从片面追求经济增长转为追求适度的经济增长，可操作的空间非常有限。然而，发展低碳经济，走绿色增长的道路，既是中国政府和人民

的愿望,也是不可回避的历史选择。所以,中国政府决心在结构性节能低碳和技术性节能低碳两个方面努力,制定了2020年单位国内生产总值二氧化碳排放量比2005年下降40%—45%的目标。但是在经济全球化的时代,环保和能源这类问题不是一个国家单独能够解决的,必须打破国家的界限,在更大的范围内思考。

除了能源和产业结构的制约以外,中国发展低碳经济还受制于国际市场对中国生产的某些高排放、高污染产品的依赖。最近一个时期,中国对稀土出口的调控在世界上引起轩然大波,类似的情况还有焦炭。自1991年以来,中国一直是世界第一大焦炭生产国与出口国,产量占世界总量的45%,出口量占世界焦炭贸易量的60%,2008年的焦炭生产量达3亿2千多万吨。由于焦炭产业的特殊性,生产过程即使采取严格的保护措施也难免产生严重的污染。焦炭由优质煤炭高温冶炼而成,是钢铁等行业的主要生产原料。但炼焦过程中会有大量粉尘、一氧化碳及有毒气体排放到大气中。炼焦所排出的焦油和废水也含有大量有毒物质,渗入地下后长期污染地下水。而且,每生产1吨焦炭要产生400立方米的煤气。山西是中国最大的焦炭生产省份,也是中国污染最严重的省份。澳大利亚是铁矿石、炼焦煤非常丰富的国家,然而并不在本土大力发展钢铁、焦炭行业。许多西方国家,如美国、欧盟不断削减自己的焦炭产量,甚至全部停产,转而从中国、俄罗斯和乌克兰等国进口,政府给予补贴。近年来欧盟迫于环保的压力关闭了一些焦炭生产厂家,排在世界前十大钢厂中的四家欧盟钢铁企业年消耗焦炭量的三分之一依赖从中国的进口。中国焦炭出口政策的任何变化,都可能引起国际市场的不安。2004年中国计划将焦炭出口量削减至900万吨,结果引起国际焦炭价格上扬,欧盟、美国等国表示强烈不满。2009年6月23日,欧盟与美国以中国限制焦炭等工业原材料出口为由向世界贸易组织提起诉讼,认为中国应提高包括焦炭在内的九种出口产品的配额或降低出口关税。中国要完成到2050年的二氧化碳减排目标需要从现在开始逐渐降低焦炭的产量,但同时又不得不顾及国内外市场的需求,处于欲罢而不能、进退两难的境地。从焦炭的例子可以看出,中国碳排放

量中有相当大的部分与出口贸易有关,而碳排放又与能源消耗分不开。每燃烧 1 吨煤炭会产生 4.12 吨的二氧化碳气体,比石油和天然气每吨多出 30% 和 70% 。长期研究亚洲问题的英国作家马丁·贾克(Martin Jacques)承认,“中国能源的四成是用来生产出口品给西方市场”⑦。

四、开辟再生能源

中国是仅次于美国的全球第二大能源消费国。中国的能源结构呈现“富煤、少气、缺油”的特征。每年的煤炭产量和消费量均占世界的 40% 以上。2009 年中国原煤产量接近 30 亿吨,占一次能源比重超过 70% 。2009 年中国还进口煤炭 1 亿多吨。自 1985 年以来,中国石油需求量以每年 6% 的速度递增。据国际能源机构(IEA)估算,2010 年中国的石油需求量在 300 万到 350 万桶之间,而中国的原油产量只有 200 万桶,中国对进口石油的依赖达到 40% 。因此,中国能源安全战略的目标是在 2020 年将再生能源的比重从现在的 5% 提升到 20% ,减少对煤炭和石油的依赖。为此,2009 年中国在清洁能源领域的投资融资高达 346 亿美元,超过美国(186 亿美元)和英国(112 亿美元),居世界第一。1999 年,中国生产的太阳能板仅占世界总量的 1% ,2008 年就达到 32% ,产量居世界第一,出口额达 150 亿美元。

中国实际上已经踏上寻找替代能源的道路。例如,中国的风能在过去五年当中,每年以超过百分之百的速度增长。中国五大电力集团之一的国电集团,每年近 40% 的投资用于发展风电。中国风电装机总量 2010 年跃居世界第一,但发电量仍低于美国;中国潮汐发电位居世界第三,亚洲第一。预计 2015 年新能源和可再生能源将达到总装机规模的 30% ,2020 年将达到 40% 。

与国营企业相比,民营企业也不甘落后。例如,致力于清洁能源生产

⑦ 马丁·贾克:《当中国统治世界》,台北联经出版社,2010 年,第 214 页。

与应用的民营企业新奥集团在河北廊坊、美国硅谷及欧洲都建立了研发基地,将技术成果产业化,提供包括清洁煤(炭煤地下气化和低温催化气化技术)和太阳能(太阳能建筑、光伏电站及光伏充电站)等多种应用服务,推广节能、减排的综合解决方案,把国外先进的环保技术和低碳排放技术引进到中国来,再把自己研发的产品推向世界。

迄今为止,无论是发达国家,还是发展中国家都没有找到可以占主导地位的清洁能源(核能除外)。风电、水电、潮汐发电等等,还无法取代煤炭和石油。至于核能,世人除了对核辐射事故的担心之外,对核能究竟是不是清洁能源的看法也不一样,对核废料处理的远虑近忧徘徊不去。先发展的国家占尽先机,基本上已将大烟囱工业转移到后发展的国家,因此,新兴国家比发达国家更迫切需要找到能够支撑可持续发展的清洁能源,发达国家有义务协助发展中国家研发环保技术和低碳排放技术。中国正在加强与美国和欧洲在新能源领域的合作。2009 年 7 月 15 日,中美两国政府宣布成立中美清洁能源联合研究中心,两国共同投入 1500 万美元作为启动资金,首批优先研究项目包括节能建筑、清洁煤和清洁能源汽车。2010 年 4 月 30 日,中欧清洁能源中心成立仪式在清华大学举行 ⑧,欧盟资助 1000 万欧元,开展清洁煤技术、可再生能源和新能源技术方面的研究和交流。

五、中国的经验和教训

自 1842 年中英鸦片战争后开始的"自强运动",到 1898 年戊戌变法流产后的"十年新政",中国保守主义的"防御性现代化" ⑨尝试宣告失败。从 1911 年结束皇权帝制的辛亥革命到 1949 年中华人民共和国成立,自由主义现代化运动在内战、党争和救亡中举步维艰。1949 年至 1978 年间,

⑧ 中欧清洁能源中心是由意大利都灵理工大学联合欧洲和中国的十余个合作伙伴组成的联合体,中国有三家单位参与,它们是社会科学院工业经济研究所、国家发改委能源研究所和清华大学。

⑨ 参见罗荣渠主编:《从"西化"到现代化》,北京:北京大学出版社,1990 年,第 3 页。

以毛泽东思想为指导的共产主义现代化实践虽然给中国奠定了工业化的基础,但使国民经济到了崩溃的边缘,国家处于民生凋敝、危机四伏的局面。1978 年改革开放后的现代化进程既可以说是一种有资本主义特色的社会主义,也可以说是一种有社会主义特色的资本主义,而正是这样一个混合模式使中国的现代化事业取得了前所未有的进展。

在过去的 30 年中,中国改革的基本逻辑和重要任务是调整国家与农民的关系。国家和农民的关系历来是中国治理的核心内容之一。这种关系的调整,使农民获得了土地的经营权,农作物的销售权、自治权,以及从事非农产业和获得国家财政支持的权利。其中最重要的是以“包产到户”(家庭承包责任制)为核心内容的土地改革。实际上,土地改革是农民的创造,是农民抗争的结果⑩。家庭承包责任制大大地释放了农民的创造性和生产力,在制度层面促进了粮食的增产和农村经济的转型。

概括起来说,中国的经验有四点:一是始终强调基于国情制定改革的战略与策略;二是始终采取渐进改革,或者增量改革的思路;三是过去解决问题的方法以行政手段为主,现在解决问题的方法是综合式的,包括市场调节和法治;四是在改革开放的进程中,逐渐向社会放权,但中央和地方政府始终扮演着重要的角色,即使在计划经济过渡到市场经济后也是如此。在经济转型期间,中国模式是否比英美模式更适用于发展中国家的现实引起了国际社会的关注和辩论。

中国的改革开放虽然取得了举世瞩目的成就,但是在经济繁荣、国力增强的同时,劳资矛盾和官民矛盾日益加剧。在稳定压倒一切的思维定式下,现有的利益格局被固定化,社会上的利益冲突被政治化,不稳定因素被夸大或混淆,社会公平和正义难以伸张,致使群体事件和恶性泄愤事件频发;在党国一体的威权体制下,政治行政权力的行使不透明,权力制衡机

---

⑩ 1978 年春,安徽省凤阳县小岗村的十八位农民甘冒“坐牢杀头”的危险,秘密聚集在一起,在一份“包产到户”的协议书上按下手印。1978 年 12 月,中共十一届三中全会原则通过的《中共中央关于加快农业发展若干问题的决定(草案)》仍然明确规定:“不许分田单干,不许‘包产到户’。”事实上,家庭联产承包责任制是在 1980 年 9 月中共中央下发《关于进一步加强和完善农业生产责任制的几个问题的通知》后,尤其是在 1982—1983 年间才开始在全国范围内逐渐推广的。

制、利益表达机制、社会反腐败机制无法健全，言论、出版和新闻自由继续受到干涉和控制，这一切使国家未来的发展充满变数。所有这些问题的解决都有待于政治体制的改革。

六、摸索中国的民主模式

对民主的概念通常有狭义和广义两种解释，狭义的民主指公开、自由的投票选举，包括候选人之间的公平竞争。广义的民主指“公共理性的实践”（John Rawls），主要是公民参与政治辩论和影响公共事务决策的可能性，其核心是“公共辩论”。阿玛蒂亚·森（Amartya Sen）认为，从“公共辩论”的角度看，民主不是一个纯西方的概念，而是一个人类文明的产物，因为许多古老的文明都有对政治、宗教、社会和文化问题进行公开辩论的传统。阿玛蒂亚·森在“民主的世界根源”⑪一文中列举古代印度、中国、日本、伊朗、埃及、伊斯兰世界和许多非洲国家的例子，说明“世界民主史”实际上远远超出欧美的地域。阿玛蒂亚·森既反对某些西方人将民主当做资本据为己有，也反对某些非西方国家的人将民主与本国文化对立起来，因为两者都有将民主简化为投票的倾向，而忽视了从公共辩论的角度审视人类民主思想和实践的漫长历史。

在讨论中国的民主问题以前，我们首先要澄清一点，民主化不是西化（无论是欧化还是美国化）的代名词，中国在民主问题上的争论与其说是中国文化与西方文化的冲突，不如说是中国社会内部的冲突。就像每一种文化都会产生不同的价值取向，每一个社会都会有不同理念和理想的争论（中国先秦时代的百家争鸣就是最好的例证之一）。西方社会不仅在历史上，而且至今仍然有反民主的声音。欧洲内陆国家的民主化也比英美两国来得要迟。虽然中国实行皇权专制的历史长达两千多年，但是这不意味着中国的政治思想没有民主的元素。公元前 3 世纪孟子就提出“民惟邦

⑪ Amartya Sen, “Democracy and its Global Roots,” in *The New Republic*, October, 2003.

本”、“民可载舟,亦可覆舟”、“民为贵,社稷次之,君为轻”的思想。我们完全有理由将孟子的“民本主义”与卢梭的“人民主权论”相印证。这两种思想都在原则上肯定政府是公意的代表,政府不能违背人民的意愿;权力的行使应得到人民的赞同。孙中山明确说过,他提出的三民主义(民族、民权、民生)渊源于孟子⑫。在中国古代政治哲学中并不缺少重新构建政治文化所需要的思想资源。

在政治领域,西方人不认同、不理解中国人看问题的角度和处理问题的方式并不奇怪。如果把西方国家用两百多年建立起来的民主制度看作一种模式(多党制、全民普选、三权分立、代议制民主),中国显然不符合这个意义上的民主标准。但如果将民主视为人类社会的一种实践活动和一个历史进程的话(西方的民主制度也是与君主专制长期斗争取得的成果),我们可以说中国正处于社会民主化的初始阶段,只不过这一创制工程不是按照西方的设计而进行的。对中国来说,西方的议会民主制度是一个参照,但不一定是一个可以照搬的模式。法国社会学家皮埃尔·罗桑瓦龙提出:“为了更好地思考民主,必须抛弃模式的概念,转向经验的概念。”⑬“模式的民主”肯定问题的一致性,但无视实践的差异性,将民主价值从民主经验中抽象出来,忽略了民主历史进程中的探索和实验;“经验的民主”承认各个社会探索民主道路的权利和自主性,鼓励它们按照自己的文化传统、政治现实和历史阶段性寻找适合自己的民主形式。

民主是人类社会面对的共同问题,对于这个问题的回答,各个社会有着或相同或不同的经验。西方国家的共和制和君主立宪制就是在不同的历史背景下形成的两种民主制;实行共和制的国家也有总统制和议会制之分。中国有权利、也有必要按照她认为可行的方式和节奏探索符合中国国情的民主形式。从长远的观点看问题,中国最终会走上政治民主化道路。2002 年以来的多次民意调查显示,尽管大多数中国人认同民主的价值观,

---

⑫ 参见黄季陆等编:《研究中山先生的史料与史学》,(台北)中华民国史料研究中心,1975 年,第 557 页。

⑬ Pierre Rosanvallon, “L'universalisme démocratique: histoire et problèmes,” *ESPRIT*, Janvier 2008, p. 118.

但是对民主在一个拥有13亿人口的国家应当采取什么样的制度安排还没有达成广泛的共识。例如,在一项民调中,84%的受访者赞成选举国家领导人,但同时有61.9%的受访者不赞成多党竞争⑭。可见中国人拒绝的不是民主思想,而是作为模式的民主,如多党制。另一些民调显示,民众的经济诉求远远超过民主诉求,发展经济和政治民主化的排序是经济发展先于政治民主化。这表明大多数受访的中国人不认为民主价值可以脱离时间和地点的条件而存在。历史上,西方国家也是先有工业化和经济起飞,后有全民普选,民主化也不是一步到位。总的说来,18世纪是争取公民权利的世纪,19世纪是争取政治权利的世纪,20世纪是赢得社会权利的世纪。当然这只是一种简单的划分,实际上18世纪和19世纪的公民权利运动有交迭,19世纪和20世纪的政治权利运动也有重叠。例如在欧美大部分国家,妇女投票权是从20世纪初才开始发展起来的。法国妇女是在1944年4月21日才被赋予投票权的,1945年才第一次行使这一权利。这个事实正逐渐被人们忘却。

七、世界新治理格局中的中国

世界治理是21世纪人类社会面临的长期挑战,如果将世界治理比喻为一个新的建筑,现阶段我们还在营造这个建筑的基础。在世界新治理的构建中,世界需要什么样的中国?中国需要什么样的世界?这是一个问题的两个方面,不可能单方面说世界要求中国怎么做,中国要求世界怎么做。正如中国未来的走向将是国内外各种分力相互作用和影响的结果,世界未来的走向也是国际上各种分力相互作用和影响的结果。用佛家的话说是"和合"与"无常"。这个合力的结果与各方的期待不可能完全一致,但也不会完全对立。

世界需要什么样的中国与中国不同于他国之处息息相关。中国的特

---

⑭ 参见 *How East Asians View Democracy*, New York, Colombia University Press, 2008, "China: Democratic Values Supporting an Authoritarian System par Tianjian Shi", p. 217。

征与印度相似,有两点比较突出,一是文化悠久,二是人口众多。这两个特点影响着、决定着世界对中国的需要。基于悠久的文化,中国会为世界提供多样性的表现;基于众多的人口,在维护人的尊严和社会公正的前提下,中国的稳定对世界的和平至关重要。

以"金砖四国"(巴西、俄罗斯、印度、中国)为首的新兴经济体的出现肯定会对世界格局产生一些冲击,首先是对威斯特伐利亚条约签署以来形成的以民族国家为基础的国际体系的冲击。通过讨论能源和气候等全球议题,我们已经看到民族国家的概念对构建世界新治理的制约。"金砖四国"分属于三个不同的洲,而且自身就具备大洲的特点,四国的人口占世界总人口的42.9%,国内生产总值已占世界总量的15.5%。最近八年,世界经济增长的50%来自这四个国家。此外,欧洲已经走向民族国家的联合体,"国家联合体"的概念指的不是欧洲联邦,而是欧洲民族在保持自身特性的基础上的联合与趋同。2010年5月11日欧盟设立的"欧元区货币基金"就是一个在超越民族国家的范围维护财政金融稳定的机制;南美洲国家在经过五个世纪的殖民统治和独裁政权之后,正在"另一个世界是可能的"憧憬中,重新掌握自己的资源和命运;非洲国家在结束殖民统治50周年之后终于开启了政治经济一体化的进程,非洲联盟在完成民主、和平与发展三大任务、化解冲突方面发挥着越来越大的作用。所有这些因素将最终改变以威斯特伐利亚体系为中心划分的世界地缘政治的版图。

随着中国、印度等国的强盛,发达国家和发展中国家的传统分野也将变得模糊,或重新洗牌。在未来二三十年,中国、印度和巴西等国可能因国民生产总值名列前茅而跻身于发达国家的行列,同时因人均所得低于发达国家而仍然具有发展中国家的特征。这将使它们的利益多样化,在世界经济和政治格局中表现不同的倾向。中国作为联合国安理会常任理事国,应尝试跳出维持现有秩序和短期利益平衡的逻辑,联合其他国家探索世界治理的变革之道。

中国的崛起应在文化上表现海纳百川的气度,充分尊重世界的多样性和多元化,遵循孔子"和而不同"、"己所不欲,勿施于人"的古训,在历史命

运的转折点上，保持谦和的姿态，不以任何方式谋求“文化霸权”。历史经验证明，民族和文化的自豪感是人民必要的精神支柱，但是民族和文化的优越感会不可避免地导致霸权心态。崛起的中国如何对待内部的差异和外部的差异是对中国文化的新的考验。中华民族和任何民族一样，需要提倡爱祖国、爱人民的爱国主义；但要警惕蔑视他人、仇视他人的民族主义和种族主义。

“中国怎样当好一个世界大国”？归根结底，这个问题还有待于中国青年一代来回答。如果青年人能够处理好经济发展与环境、能源、公平、民主等一系列问题的关系，兼顾中国对世界的责任，以及在全球化背景下中国可以为世界带来的积极变化，那么世界就可以期待中国交出一份很好的答卷。然而为了交出这份能让中国满意、也让世界满意的答卷，中国的年轻人需要什么呢？年轻人需要的是自由的思想和创新的勇气。只要有了自由的思想和创新的勇气，年轻人就可以创造一切。为此，中国首先需要为年轻一代创造自由思想的条件。

怀旧与未来

Nostalgie et avenir

Nostalgia and the Future

回忆、怀旧和未来

——乐黛云与成中英对话

乐黛云　[美]成中英

乐：成中英教授是我们的老朋友。他从哈佛大学获得哲学专业的哲学博士学位。他所做的工作更理论化、更哲学化，而且在很多地方有很好的见解和很高的成就。今天能跟他一起讨论一些人生问题，我觉得很荣幸，希望能把它很好地记载下来。这次想专门讨论一下回忆和未来的问题。

从复仇与遗忘谈起

乐：我们是不是可以从复仇的问题切入？复仇是一种回忆，同时塑造着未来，延续到后代。仇恨不断延续，不管是在巴勒斯坦也好，在阿富汗也好，这种血仇如何才能真正地化解，恐怕是一个很大的人类的难题。中国文化中，也有复仇的传统。如眉间尺和雌雄剑的故事。鲁迅在《故事新编》里编写的《铸剑》，就是根据这个故事改写的。原作见于《列异传》（相传为曹丕所写）和东晋干宝的《搜神记》。故事写的是杰出工匠干将和妻子莫邪铸造了雌雄二剑。楚王得了雌剑，为避免其绝代工艺为他人所用，杀了干将。干将生前将雄剑埋于南山之阴，留待儿子长成，为父报仇。16年后，儿子眉间尺实现了这一宿命。其实他并未见过父亲，但他整个一生

都注定了必须为报父仇而生存,最后献出自己的生命。一个16岁的孩子怎么能得见国王呢?这时有一个黑衣人来帮助他,条件是要用孩子的头和雄剑作为诱饵,骗取楚王的信任。眉间尺英勇自刎,他的头颅随黑衣人进入王宫,在一个金色大鼎中,翻滚作"团圆舞"。黑衣人趁楚王就近观看时,将王头亦斩入鼎中。眉间尺的头颅与楚王头撕咬翻滚,却不能取胜。黑衣人为帮助眉间尺,将自己的头也割下,投入鼎中。最后三个人的头颅都在这个大油锅里沸腾,终于全都变成了白色的骷髅。骷髅是无法分辨出哪个是国王,哪个是复仇者的。分辨不出,怎么能按身份埋葬呢?于是,只好将三个骷髅头埋在一起,都成了"王",称为"三王冢"——复仇者和被复仇者难以分辨,合为一体。短暂的复仇与永恒的死亡相比,人世间极为重要的价值与生命的消亡相比,意义何在呢?我觉得鲁迅写这个故事很有深意,充满了反讽和象征的意味。《罗密欧与朱丽叶》的故事也是一样,家族仇恨的记忆毁灭了美好的生命和爱情。我们应该怎样对待这类记忆呢?其实中国也还有另一种传统,那就是张载说的"仇必和而解"以及民间的"一笑泯恩仇"等等。就是不要把仇恨老是记住,冤冤相报,永无了结,而是要找到一个解决的办法。今天处理人类关系,复仇是一个很重要的问题。回忆、记忆与复仇的关系到底应该是什么样的?你对伦理学很有研究,能不能从这些方面给我们一些启发?主要是你讲,我不过是提一些问题而已。

"仇必仇到底"还是"仇必和而解"?

成:以色列和巴勒斯坦长期的仇恨愈演愈烈,不是一两个国家的领导者就能够很快解决问题的。当然仇恨的长期斗争发展下去,对于两个民族的福祉不好,对世界和平的实现也是有妨碍的。我们相信人类的智慧可以寻找到一条解决之路,但这就涉及自我意识、世界意识、未来意识、超越意识与第三者角色等问题,尤其在如何进行中介的调解(mediation),以及如何来具体化解实际的纠纷热点与实现攸关双方共同利益与有利关联,不能

不做讲究。值得我们注意的是:个人间的仇恨理论上也许可以用报仇的方式解决,也就是说,如果不涉及第三者,我们可以就“债有主、冤有头”的方式解决问题,不超出范围,不伤害无辜,也许仇恨就可以在绝对平衡与对等的偿还中复归为零。但问题是我们个人能够做到这种绝对的平衡正义吗?太多因素,情势的、情绪的、观点的、价值评估的各种因素,甚至宗教的因素,都让我们无法做到绝对平衡与正义。干将与莫邪的故事说明了即使是寻求个人的报仇也必须有外来同情的助力,还得付出更多的生命代价才庶几成功。要不然,就只能冤冤相报下去,甚至身受其害的苦主只能听其自然淡化、消解、遗忘,含恨以终了,留下永远的往往不为他人所知的悲痛或冤情。说到两个集团或两个民族之间的仇恨,往往是因为冲突过久,杀戮过重,造成的灾难过大,承受的痛苦过烈,两民族间的记忆是难以遗忘的。再说,这还往往涉及原始的争执,如宗教信仰的差异、土地主权、当权者的个人爱恨、利益或权益的冲突等等因素,加上与第三者关系及相应不同发展目标等问题,故而造成纠纷不断,事事相连,事事相关,冤仇与时俱进,更不知何日可以以及如何得以消减。与仇敌共处,或成为生活的另一种方式;等待报复或报仇,或成为生活的一个永续的目标。同样,如无外力调解以获得双方有反思检讨或谈判的机会与愿望,这个冤仇之结就只好一代又一代持续下去了,不但成为历史的一部分,也成为铸造历史的一股力量。以色列与近东的回教国家似乎正处在这样一种难以化解的仇敌状态,在怨恨中背负着沉重的历史,在各自寻求平衡与正义的行动中,与历史的创伤同步前行。也许这是人类的宿命。但它也有深刻的生命道德意义:它要我们无论作为主动者或作为被动者,都要从反思历史的复杂而悲痛的教训中,重新起步与重生,有如烈火中的凤凰,希望能做到生命更为精纯,心灵更为正直,因而虽为胜也能谦让与偿还,虽为败也能要求与包涵,虽有大仇也能宽恕,虽处耻辱也勇于认错。这种自我化解可能才是真正的化解,因为只有它能够重造记忆,重造历史,在新的记忆中溶解旧的记忆,在新的历史中诠释旧的历史。终极的,这个过程必须用来化解族群之间的仇恨,也必须用来化解个人之间的恩怨。但这并不妨碍在我们实际的生活

中仍然寻求现实的、合理的、正义的、具体的平衡手段来化解个人与民族的仇恨。

以上说的是我的观点的一个梗概,其中包含着两个原则:一是自我坚强以寻求合乎正义与慷慨的原则,一是发展他者以寻求平衡与公平的原则。两者都可以说是一种超越,也是一种转化。前者是自我要求的,后者是要求世界的。两者并无矛盾,甚至必须同时进行,才能达到相互支撑与转化的目的。回到您陈述的鲁迅写的故事,从第三者的角度讲,这样的结果也是为寻求一种平衡、一种补偿,界定一个正义的人生。从第二代的孩子来讲,他在历史事件之中,除非他不知前因,他已无力摆脱历史,在当时显然命运注定要他复仇。人生本来就是这样,往往不能不受到过去和外在事件的影响,而不可能只是一个纯粹的自由体。人都属于一个历史、一种文化、一个家族,有很多创伤,很多痛苦,很多不利,他怎么去面对?追求正义,为不义的待遇与处境复仇,因之也可以被认为是一种正确的、合理的、合乎道理与人情的寻求恢复的生命行为。从楚王来说,他就必须付出这样或那样的代价,才能为他的自私的行为负责,才能消除那个家族或那个社群的不平之慨。如此说来,复仇也不过是一种寻求补偿、解决正义问题的方式,虽然不是唯一的解决方式。当然在今天我们必须诉之于法律,期待法院公正的判决。但在古代,公共权威的法律还未能建立起来,复仇就是一种自然正义实现的方式,可以看作是尽自己的力量来寻求一种平衡。在欧洲的贵族间,往往为了争夺一个女子的爱情或解决某种纠纷,双方同意决斗(dual)。最后,也许是本来属于正义的一方失败了,但是你同意了,你力不如人,你就得接受弱肉强食的残酷事实。从这个角度看,决斗并非一个理想的解决问题的方式,它是把偶然与死亡当作终结。但偶然与死亡并不代表正义的终结,不可能作为解决正义问题的手段。因此,任何正义的复仇不能因决斗的失败而终结。因为不能因一时的强力而对正义失忆。复仇在寻求平衡,如何取得平衡,这正是人们必须面对历史探求的问题。就以上两原则来说,为了解决问题,我们一方面要求自我满足的解决,另一方面,却不能不维护记忆,为一个社群、一个社会或一个家族提出寻求平衡

的要求，并发展适当的制度与前景，从记忆中领取有益的教训。总而言之，广义的复仇记忆在我看来，是一种对人整体性的生命要求满足平衡与正义的自然现象。广义的复仇事实上是一种自求平衡的要求，但却必须与外在的因果结合起来考察，也就表明人生必须面临一种教训，就是你如果制造出一种不义，一定有人会来要求恢复与补偿——当然亲属是最有权利、最有责任去复仇的，但是即使没有亲属，对一个不义之举，第三者也可以提出公议惩罚你。我们现在的法律赞同这个方式，这就是公诉。杀人者的行为，不是用私刑来了结，而是用公诉的方式，长期地来追诉。杀人犯现在一般是30年的追诉期。也许开始他逃掉了，但是最后一秒被追出来，还是要偿还他所做的不义之事的欠债。于此我们可以看见你所说的复仇记忆的重要性。我指出，广义的复仇或寻求正义的恢复是对生命发展完整性的一种保障。生命发展在正常情况下不允许没有理由的伤害，也就是没有正当目标的伤害。如果为满足个人私欲，谋财害命、见色起意，而不是依循合乎社群发展的道德规律来行为并伤害他人的话，就应该受到惩罚，这就是复仇的记忆。用之于国族之间，当然也是一样。对日本发起侵略中国的行为以及日军在中国犯下屠杀强暴中国百姓的罪行的记忆有助于中国自身的发展，也有利于建立与寻求适当的地区正义与和平的努力。

乐：那么也就是说某种报复、复仇还是正义的，不应该被遗忘的？

成：复仇是最原始的平衡正义原则，在早期人类社会是必然产生的，除非我们找到更好的原则。基督教《圣经》说的“以牙还牙，以眼还眼”，是寻求生命完整、保护正义、保障社会发展的一个基本原则，也是维护诚信、惩罚背信的方法。当然这个原则很野蛮，容易造成永远的仇恨而冤冤相报，伤及无辜，永难化解。因之人类社会才会发展出基本戒条的禁忌、公共法律的约束或道德律则的规范。当然人们也可以以一种超越、慷慨甚至自我牺牲的方式来教化犯罪者。但这却不能是通例。人们可以寻找出更好的方式、更理性的方式来解决问题，但这个方式必须是：首先它满足了平衡性

的要求——这是第一个要求;其次就是满足完整性要求——你不完整就不平衡;再次,它富有警戒性——对群体安全与福祉的发展有好处,加强了对人类未来的信心和保障。当然讲复仇,并不是说任何形式的复仇都是可以的。只是说假如复仇是为了寻得一种正义的恢复、一种补偿,当然是正当的。这是我所了解的复仇意义的重要的因素,也是复仇能成为著名文学作品主题的原因,上述莫干剑的故事是一个例子,大仲马的《基督山恩仇记》也是一个最好的例子。莎士比亚的《哈姆雷特》更呈现了复仇情绪的复杂性,导致对生命存在的怀疑。总之,复仇不是一种单纯的情感,它包含了理性的诉求。我们必须强调这一点。但我还是要体现我上述的第一个原则,即是我们如能自强,达到了一定高度的自强与自尊,我们也能慷慨,也可能选择教化、淡忘与包容为最后消除复仇记忆的方式。

乐:所以对于这些事情还是不能遗忘。

成:当然不能遗忘。遗忘是对生命的不尊重。可以说是对自己的不尊重、对他人的不尊重。像康德说的,一个人犯了罪,首先他自己应接受刑罚,这是对他自己尊严的维护。做错了事,那你就该有一种表示。有的可以通过自己的主动来改变,比如你还人家钱,补偿利息,那是公平的。你用某种方式让对方接受,那也是可以的。但是不可以忘记。如果你强调忘记,那就是说希望别人忘记你造成(别人)仇恨心理的行为。当然,情况很复杂。比如说有人杀了人,但真正的谋杀犯没有抓到,抓了一个和他相似的人,就把他绳之以法。这怎么补偿不幸的死者呢?因此,有人反对死刑,理由之一就是可以避免无法补偿的生命的损失。我这里强调的就是,假设"仇"是受过伤害的人生的一种遗憾与记忆,那么它是应该寻求正义来解决的。"仇"的意思也就表示有人对一个无辜者做了伤天害理的事而无辜者不得不有要求恢复与补偿的责任,而不止是谴责与敌视而已。比如有人欠了你一百块钱,你去打人家一顿,也许还不至于成仇。但如果是为了不义之财,就杀人灭口,那受难的家属哪能不记仇呢?这"仇"是怎么来的?

就是因为你做了一些很不合理的、过分的、残酷的行为。所以在这种条件下,人就有一种自然的本能,认为这个事情有冤(不义未得伸张)——“仇”和“冤”连在一块儿发生,是吧?假如没有这个“冤”,它也不构成这个“仇”了。有时候对方对你造成了伤害,对方也做了某种适当的补偿,在文明社会里面,已经受过了惩罚,已经被判了刑。你再去寻仇,那就不合公允之理了。美国西部曾经盛行的所谓私刑,已有法律而藐视法律与社会公义,私自处死他人,那就是不合公允之理的表现,仇固得报,但报仇的行为却难逃法网。也许对某些人就某些事,这种平衡正义的意义远超过法律的制裁。好莱坞电影中也常有这样的故事题材,其中包含了某一程度的希腊悲剧精神。

事实上,如果单纯从记忆来说,我们真的称为“仇”的对象的不正义的东西,是不能忘记的,一定要寻求最后的解决。这就是说情感上没法做到“一笑泯恩仇”。“一笑泯恩仇”这个说法多少有点浪漫主义,因为并没有涉及家破人亡、灭国亡种之恨。除非那种“仇”不是真正意义上的“不共戴天之仇”。“一笑泯恩仇”往往是江湖上你伤害我,把我打败了,或者伤了我的自尊心、伤了我的身体,最后我又把你打败了,两个人陷入一种斗争不安之中,最后突然有了一种悟觉的智慧,想想真有“仇到底”的必要吗?看到对方也有高尚的品节,因而产生一种共鸣,或者一种共识、默契,或者在第三者的牵引下和解。这是一个高明的和解的方式。在现代社会里面,一个民族和另外一个民族,或者一个家族和另外一个家族,有长期的相互伤害与利害纠缠,由于发生了一些重大的事件,了解到我们这样仇恨下去不但不好,而且对不起死者,对不起死者以死来标示已经成就的和谐与爱情的关怀,而受感动或启发进行了和解。像罗密欧和朱丽叶这两家可能同时承受同等的悲哀,认识到悲剧是因为复仇、长久的恩怨造成的,今天已经得到教训了,以后不再这样仇恨下去了,这就形成了一种教育意义的转化。所以“一笑泯恩仇”可能有很多种不同的方式,不可以也不必要当作单纯的浪漫主义的思考,以为是我觉得这个仇可以不要就不要了。有的时候人在江湖,身不由己,如果从道义上说你是这个家族、这个门派的一分子,你

个人虽没有什么冤屈,但是你对这个家族、对这个国家、对这个门派却还负有责任。在这个意义上讲,你必须要去完成你的家庭责任、你的社会责任以及你的国家责任。就像在中日两国发生战争期间,尽管一个中国留日学生有很多很好的日本朋友,他也不能不回到中国为中国而战。日本军国主义造成对中国的残害,也不能因中日友人之间的个人友谊而遗忘。事实上,个人的友谊反而应该成为合理解决涉及国家不义行为的一个资源方式。

乐:古今中外很多文学作品对于复仇都是很执著的。金庸晚期的武侠小说对此有很多思考,甚至提出有时是不想复仇而不可得(如电影《卧虎藏龙》)。但是,如冯友兰在《中国现代哲学史》中所说"仇必仇到底"总是不行的。什么时候才是"到底"呢?张载在《正蒙注·卷一》中说:"有反斯有仇,仇必和而解。""仇必和而解"是现代社会历史发展的方向,人类不应再走"仇必仇到底"的道路。也就是不要把仇恨老是记住,冤冤相报,永无已时,而是要找到一个解决的办法。今天处理人类关系,复仇是一个很重要的问题,但很复杂,往往是既不能永远仇杀,又不能真正和解。

成:人一旦有了心,就会做很好的事,也会做很坏的事,这是人的特点。他随时要做选择,随时要面对他自己。恶意是伤害别人,善意是帮助别人;善意凝聚人心,恶意让人产生痛苦。中国传统所谓"视恶如仇"、"持善固执"这两句话,我觉得是很有道理的。因为这是维护一个人有尊严的生活、一个民族有尊严的生活、一个国家有尊严的的生活所必需的。张载说"有反必有仇,仇必和而解"作为一个终极原则当然是正确的,一如我的第一个原则所示。在宇宙的层次,在历史的利害冲突中,两强之争、两弱之仇都是容易化解的,因为化解对两者都有利,也有理可说。强与弱的关系之间,如弱胜强以智,往往赢得强者的尊敬,但如是强欺弱以力,则往往导致对不义的仇恨。但强者仍可以德化解。故化解正是强者为强的自然道理。但强者不进行德的化解,反仗势更加欺人,则仇的记忆仍是实现正义的一

个方式。北宋为金所亡,宋人国未能复,靖康之耻未能雪,怎能和而解?如果只是屈就金人,承认丧权辱国,这不是和而解,而是降身为奴,放弃做人的尊严了。故和而解一定要一个平衡与正义的条件,无此条件,是无法和而解的。作为弱者,接受历史教训,刚健自强,力图复兴,方是和而解的唯一途径。历史是不断向前迈进的。历史允许也鼓励平衡与正义的实现,问题在于我们是不是真正的强者,是不是正义的坚信者,是不是真实和谐的追求者。如果是,历史的能量与我们的努力必能把仇转化为更大的力量来取得平衡与正义。因此我认为这里也没有冯友兰先生说的"仇必仇到底"的问题。总之,我们要落实来看问题,不能抽象地做结论。今天中美之间,中日之间有很多对中国与中国人不正义的历史与现实横亘其间,中国人又岂能忘记不正义的屈辱与不正当的巧取豪夺?中国人又岂能只为个人的成败而奋斗,而不涉及国家民族的荣辱?中国人和谐的理想与人类历史的正义就已经包含了仇的定位与解的定向了。

记忆、回顾、怀旧

乐:那你是否认为有些记忆是应该永志不忘的?或者说"忘记过去,就是背叛"?

成:我们可以先来谈谈记忆、回顾、怀旧三者的关系。

记忆纯粹就是对过去事实的重新认识,所以在知识论上,记忆就是知识的一种方式。对过去的知识叫做记忆,对现在的知识叫做知觉。我们对于未来的知识是基于记忆和知觉做出的一种归纳、一种总结,叫做概念。为什么有概念呢,因为知觉和回忆都是以经验为主,经验把两者组合起来,成为概念,例如"床"的概念、"树"的概念。记忆是 memorizing,回忆是 remembering,怀旧应该是 nostalgic reminiscence。我想把这三者分开。记忆是生命体必须要的,与他以后的行为密切相关,也是心灵最基本的活动。心灵的一个功能就在于记忆,记忆过去的经验。对记忆所代表的意义不能掌握,这个时候就

需要回顾。回顾应该是 recollection。比如我的一把钥匙掉了,记不起来怎么掉的,这就需要回顾了。不回顾,记忆就不能形成一个系列。回顾就是给你的记忆一个总结,让我们看到它包含的内容及其所代表的意义。

乐:recollection 和 remembering 有什么不一样吗?

成:remembering 和 recollection 是一样的,都是进行 memorizing,就是记忆。但是怀旧不一样,我们说的"怀旧"有感情成分。这是某些具有特殊价值,尤其对个人存在某些特殊价值的东西。这种价值的基本内涵是情感。比如说喜欢或不喜欢,恨还是爱。怀旧就是通过回顾的方式来重温或重新感觉记忆里的经验,不但是它的意义,而且是它的价值。

乐:有感情在里面?

成:对的。怀旧不是为了单纯解决问题,它是为了建立自我更完整的一个存在的方式。怀旧要有一定的经验基础,它一定是值得回忆的东西。值不值得就是价值。它是构成我存在的一个重要部分。一般怀旧是怀什么?一般怀念的是我们的童年、我们一些美好的家庭生活,怀念我们的父母亲、好朋友、儿时的玩伴、最初的情人。总之我们怀念那些美好的、生命当中最原始的、给你快乐、给你价值、给你希望、给你鼓励的那些东西。

乐:那要是负面的呢?可不可以去怀旧?可不可以叫怀旧?

成:这个正是我接下来要说的。因为当初发展的东西是比较复杂的。比如在战乱时候我的一些遭遇:别人牺牲,我自己怎么走过来的。这就是怀念过去的一些痛苦的遭遇。但是那些痛苦的遭遇因为时间流逝,具有了某种形式上的美感。

乐:为什么会出现这种情况呢?

成:这就是 contemplative(沉思、冥想)思想的作用。它是来自我们的怀念,不是来自本身的事实,而是对事实的沉思——那种沉思的行为所带来的东西。所以那个美感是距离带来的。距离产生美感。例如战争,远看的时候不是血肉模糊,而只是看到一个景象,如大后方逃难的一些动人的场面,是吧?

乐:坏的东西没法去怀旧吧?那些让你很痛恨的东西就不能叫怀旧吧?

成:那就不能叫"怀旧",只能叫"回顾"。回顾它的意义。

乐:怀旧一般都是美好的。

成:对的,怀旧是怀念那些美好的价值嘛,所以怀旧是有选择性的,是充满你的情感性的东西;回顾则是知识性的,是一种理性的反思。怀旧对你成为一个完整的自己很重要,就是说能够使你认同自己,重建你的自我。怀旧是因为值得怀旧。也许从某个意义上讲,生命给你的即使是最不好的东西、最痛苦的东西,但这是你从过去走到现在的一个过程。从某个意义上讲,即使是最痛苦的、最不好的东西,它也对你现在存在的状态产生了影响。所以你还可以重新去怀念它,给它一个洗清——purifying——也说不定。或者某些重新估价,使它具有某种正面的价值。比如情人的斗气、儿时的斗嘴,在怀旧当中,都会有一种救赎力量,重新给它一种新的意义。所以它对维持我现在生活的完整性,或者赋予我现在的生命以某种意义有特殊的作用,因此它丰富、坚定、重建了我的自我。这个自我就产生了新的价值、新的肯定。可能在怀旧当中也会看到一些不好的东西,让自己后悔,例如当初与好友争执可能是因为我误解、我嫉妒,因此从怀旧中会认识到自

己某些心灵上的遗憾与错失。

乐:那也可以称为怀旧?

成:我认为怀旧不是一种单纯的活动,当然可以有复杂丰富的内涵,事实上就是人生的一部分,而不能只想这一部分而不想那一部分。比如写一个回忆录,其中一部分是属于回顾,也有一部分——情感的部分——属于怀旧。每个人写自己的过去,都会面临一些反思性情感,没有情感当然没法怀旧,当然要看深入的程度。但整个来说,回忆录是建设性的,或重建性的,重新建立自己,然后在这个基础上,形成对自己的理解,对现在与未来的观照,甚至使你的生命境界有所提升。在回忆的怀旧中也可以产生对他人的评价、对自己的评价,并选取某种对世界的看法与态度,甚至投射某种行动与导向某种生活模式。因为世界是整体的,生命是整体的,自我的存在是整体的。所以我们在这一方面,从哲学的眼光来看,无法脱离未来、过去与现在的一体性。假如有一天我们发现我们没有过去了,对过去什么也回想不起来了,那是怎样一种感觉?我们会说我们得了遗忘症,那是一件多么不幸和痛苦的事呀。有人因过去有太多的痛苦而要遗忘,这样的事是有的。也有人早年受到灾难,承受了一种创伤经历而失忆。但从心理分析的眼光来说,我们要去了解这个失忆的来源而加以治疗,恢复受害者正常的记忆能力。这就是弗洛伊德等心理分析家的主要目标:通过重新认识,把负面的情感去掉,把正面的情感建立起来。我接受过去,面对过去,消解创伤,甚至于进行重新判断,自觉的爱与恨,谴责或赞赏。这就是重新建立我自己,我就不受记忆的影响。所以怀旧虽不等于是治疗某种心理障碍,但是假如从不怀旧,可能有些记忆就模糊了,那将是个人的一种失落。总之,怀旧是针对自己,建立自我的价值的行为。怀旧不能完全代替回顾,它们对未来有不同的作用。怀旧是坚定自我,具有独特性、同一性的要求。回顾是为了继续客观的发展、生命进化的发展所要求的。两者也相关,因为回顾也是维护人具有情感价值的一个方式。

乐：那么，日本对中国人造成的创伤经历也可以这样来对待吗？

成：从传统来说，中国是一个比较容易包容与宽解的民族，是一个重视情感、重视关系、重视善意、重视行为的民族。这是长期经验与实践的文明结果。中国早期是由华夏多民族形成，逐渐会合成今天的中华民族。在形成过程中，认识到彼此相互有需要，有共同的问题要解决，基于同情共感，相互认同，面对共同的问题形成共识与协力，来面对自然的灾害如洪水等。各个民族因和平相处而产生相互帮助的感情。在这种相互帮助中，领导者自觉而觉他地，发挥了仁爱精神，建立中国历史上的三代。这就是华夏民族理想的圣贤政治。我认为中华民族的形成，和后来的或西方国家社会不大一样，主要在于中国强调民族之间的“和”，后来的或西方的社会国家却往往强调民族之间的“争”。

谈到中日战争，首先要明确这是日本这个民族（或其统治者）明显选择伤害他人，来使自己获利的行为。这一行为肯定是不道德的，邪恶的。发动战争的日本民族的统治者完全是欺善怕恶，凭借自己的强权，看到对方正好羸弱可欺，然后非常积极地、有计谋地——就像谋杀一样——去谋害别人的生命，夺取别人的财产，奴役别人的子女。不管从心理分析还是从对一个民族或种族的尊重，都是很不合正义的。在原始社会可能还没有进化到这一蓄意伤人的层面。原始人看到好的东西就去拿了，像小孩子一样，还属于一种自然的意图，还是动物性的本能。日本侵入中国不只是动物性的，因为它有极大的谋算意图、谋略在里面，是一种理性的、有计谋的犯罪行为。加上造成的伤害是如此之大，杀人是如此之多，手段是如此之残酷，从慰安妇到活体解剖可说已尽毒辣恶劣之能事，时间是如此之长，受伤害的中华民族怎么能忘记？我觉得不但不能忘记，而且为了人类的未来，那是一定要强力记取、强烈谴责的。我要大声疾呼，这样的残害人性的

行为是人作为人所不允许的，过去不允许，现在也不允许，未来更是不允许。再说，日本也不采取行动来消除这种记忆，而要受害者改变这个记忆，这是它恶上加恶的地方。它的罪恶在于，第一，它的行为动机很不正当；第二，它的伤害行为非常恶毒，既深且广；第三，它完全拒绝任何反思、忏悔与消解的行为——以理性和人情可以了解的、或者可以适当接受的方式来消解；第四，它不但不消解，还要掩盖，还要以非为是。这四大罪恶从人类良知来看是很难接受的。

乐：所以德国对犹太人就做得好一点。德国政府认罪，但犹太人还是要把所有的犯罪者抓出来。有个电影讲一个纳粹逃了一辈子，最后还得被揪出来处死。要是中国人，可能就算了，他已经忏悔，年纪那么大了，老了，还能活几天？

成：这是优点，也是缺点。因为犹太人有个正义的上帝耶和华，他们从开始就把正义看得非常重要。正义是维护人类继续存在的一个理由。你做任何事情，首先要问是不是符合公义。只有在这个公义的理解之下，彼此才能合作下去。还有就是，你能不能做到你答应的事情。因为上帝要求犹太人尊重他们与上帝耶和华定下的契约。这种信条也是维持社会继续发展的要求，这点很重要。当然上帝可以允许你犯罪后的补救，条件之一是你要诚实、要忏悔，忏悔之后要寻求补救之道。当然，寻求补救之道，权利不在你个人，而更在上帝。上帝有权惩罚你，也有权原谅你，要看你本身是否有反悔的意识，回到善意的原点，我做错了，我寻求补偿，保证以后不再做，并使对方对你有信心。这样，你不但能够维护对方存在的安全，也能够促进共同发展的条件。但现在日本什么也没有做到，没做到，还要掩盖，这个怎么能符合正义？在这个意义上，我们如何讲求遗忘，如何把不义的伤害排除在记忆之外？如果日本能够真心诚意忏悔，并真心诚意道歉，保证不再发生侵害行为，中国也可以选择宽容与宽恕，不再追究平衡正义。这不是说中国不必有民族的记忆，而是在现实中选择淡忘。民族的记忆本

来就是如此。但如果有的伤害永远得不到补偿,那个伤害就永远存在,这个记忆也就不能够消除,不能消除的原因是因为这是对人类尊严的维护,是人类起码的价值所要求的。假如一个民族丧失良知,不能做到维护人类尊严这一点,那么就应该有第三者来主持正义。不幸的是,作为第三者的美国并没有这样做,反有助纣为虐的意思。假如没有一个主持公正与正义的第三者的话,我们也没有理由把这个正义忘掉。在某种意义上讲,这对犯罪的民族也有一定好处,让他们和他们的下一代知道他们的错误和罪恶,以及必须面对的问题,让他们警觉,总有一天要去面对维护正义的要求,包括道歉、忏悔、补偿与保证。事实上,日本能否做到我没有信心,但理论上应该是如此的。

乐:现在好像越来越坏了。

成:越来越坏就是人类的悲剧和丑剧了。日本是一个很现实的民族。假如今天没有美国撑腰,或者美国和中国之间没有矛盾,无利可图,他的态度就会好多了。日本非常重视他自己能够维护的一种封闭心态,这种维护到了不愿重新开始的地步。也就是说日本人有这样一个习惯:他宁可冒天下之大不韪,宁可坚持错误,死不悔改,或者说"不见黄河心不死"。对中国人来讲,必须要认识到日本这一特点。目前,他们仍然看到中国的一些弱点,认为可以利用这些弱点,还可以在世界上制造一些假象。有种人往往是这样,他可以对其他人很好,但偏偏对他伤害的那个人特别不好。正因为他对你不好,所以更要对别人好,来保护他自己,用这种行为让别人以为他对你不好是因为你不好。日本又是一个崇拜现实权力的民族。他就认为你中国人没把他打败,所以他不服气。他还有很多原始性,就是像一个动物,你没有把他驯服,他就觉得无所谓。你要把他驯服,最后不能动了,他也许就服气了。他认为中国没有做到这一点。

因此,我们也要反思一下中国的弱点在什么地方?我认为那就是当我们有机会争取我们的权利的时候,我们自己放弃了这样的机会。其次,我们

的政治智慧要加强。比如赔偿的问题。我认为当初就不应该放弃赔偿要求。

乐:这是国民党提出来的,是吧?

成:国民党先提出来的。共产党为了以后的斗争,也提出来了。这就是中国人自己的悲哀:把内部的人民矛盾变成民族敌我矛盾,把原来的民族敌我矛盾缓和下来了,变成了你不要赔偿,那我也不要。是不是应该这样做呢?任何一个领导人不能代替整体人民来做决定。死了那么多人,受了那么大损失,(赔偿)说不要就不要了,可以吗?德国人的确是不苟言笑,在这些严肃的问题上不会说过去了就过去了。日本人不一样,不但不反思,还要改变历史的记忆,把战犯牌位放在靖国神社里,每年还要去参拜!中国话太多语义含糊的东西,很多重要文件缺乏准确的表述,以致不能成为客观化的契约。据有人告知,当时"二战"还没结束,雅尔塔会议,美国的罗斯福问国民党,琉球群岛你们中国是否能接管。国民党说现在不能决定,还要回去商量,最后就不了了之。如果这个属实,这就反映出当时中国领导者不对历史负责、不对人民负责、不对未来负责的态度。

乐:能否就这一点再解释一下?

成:含糊的语言容易引起纠纷。胡适就写了一篇《差不多先生》的文章,说对中国人说什么都是差不多。中国人一说话往往就是这样,做事马虎了事。往往"失之毫厘,谬以千里",无法写出精确客观的契约,把很多有价值的东西失落在字里行间。这是第一。第二,日本当时分四块,四国这个部分本应属于中国驻军的。如果驻军的话,后来的琉球、钓鱼岛问题都可以避免的,但是因为内部有斗争,就放弃了。这就是日本人看不起中国人的地方。在你们有权说话、有权占领它的时候你不要求,这样的机会就失掉了,永远找不回来了。中国在这些地方犯了不加回顾的失误,中国是一个最重视历史的民族,但是往往不从历史中得到道德的教训和外交的

教训。我们常常是在短暂的时间里,在自己得到满足的状态下,在短期需求下,忘记了这些历史的教训。

怀旧与未来的关系

乐:我们是否可进一步谈谈怀旧与未来的关系?

成:我想举个怀旧的例子。武汉有一个黄鹤楼,崔颢写《黄鹤楼》诗曰:"昔人已乘黄鹤去,此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返,白云千载空悠悠。晴川历历汉阳树,芳草萋萋鹦鹉洲。日暮乡关何处是?烟波江上使人愁。"他把怀旧与现实连在一块儿。因为在那个情况之下,怀旧是情感的东西,他自然会怀旧。本来是一个出门的旅客,一个人只身在外,自然就会怀旧,就好像另一首唐诗《枫桥夜泊》所示:"月落乌啼霜满天,江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺,夜半钟声到客船。"这种怀旧就是因为这样的情景非让他怀旧不可。见物思人,怀旧是自然的人对过去的不断回顾,这是支持他存在的方式。因为在怀旧中情感得到抒发,让你更好地去面对未来。从怀旧中可以得到很多东西,比如亲人的鼓励,或者对友人的期盼。在怀旧的过程中给生命带来新的空间、新的情怀、新的力量。所以怀旧在情感上有重大意义,是使人走向未来的一种自然的方式。回顾与此不同,回顾是一种主动的、理性的行为,比如要找寻一种意义,或者发现一个什么错误,来解决当前的问题。怀旧可以是不自觉的,不由自主的。但有时也有一种"启发式的怀旧"。我记得读过一篇散文故事,印象很深刻,讲纽约某小屋中一老人,他看到星空中一颗流星,就想到当初父亲对他的期望他没做到。他那种怀旧有一种人生的体悟,表达了一颗忏悔的心,给读者莫大的启发。

乐:这种怀旧对未来也有什么影响吗?

成：对未来的影响就是更好地启发自己，成为更好的自己，净化你自己。如果你有忏悔的事，怀旧提供了一个忏悔的机会，忏悔中得到安宁，自然能变成更好的人，有某种道德提升的意义。所以怀旧的作用，一是对未来产生理解；二是从过去获得情感和力量；三是净化自己。这对自我完整性的建立、自我认同，有很重要的作用，对未来会有重要影响，能产生新的希望，产生新的约制。总之，怀旧可能对自己加以更多的激励，或者教育出更好的子女，对如何教育与培养自己的子女可能有新的体悟：当初自己做了什么，现在对自己的子女是否还应该这样要求？对父母不关心，那是否应该改变自己的态度？所以这是对自我的提升，对他人也有正面影响。为什么回忆录或怀旧故事有文学价值，就因为它们把过去重新建立起来，让人们看到他一生的旅程，或者从里面重新认识自己和人类可以走的方向。当然，我们不能耽溺于怀旧之中，形成了一种心理的惰性或习惯，让你丧失了对未来的愿景或对现实的认知与面对能力。这就是我为什么一再强调怀旧是情感的，但却要一双明亮的慧眼从怀旧中汲取力量，整合自己。

乐：重新认识自己？

成：对的，重新认识，重新改造，重新清理。所以写回忆录是很重要的。自传也是这样，像奥古斯丁的《忏悔录》、卢梭的《爱弥儿》，还有像自传体的文学，《约翰·克里斯朵夫》，像《追忆似水年华》，像林语堂的著作《京华烟云》，也是让我们重新认识了一个时代，认识那个时代的人，说明了一些现象。通过怀旧的方式，也产生了某种更客观的认识。它的作用是多面的。

时间与空间

乐：哲学上讲过去、现在、未来，“现在”好像并不存在，因为一说出来已经是过去了，是不是这样？这个问题怎么看呢？

成:现在是一种什么样的现象?在佛学唯识论里,这个现象叫"刹那"——"刹那"的意思是瞬间。时间是瞬间的瞬间呈现,但每个瞬间又是不相连续或联系的。大乘佛学中也有以此否定因果关系。

乐:说的时候就已经过去了,是吧?

成:对,一说就过去了。所以从唯识论来说,一切都是幻觉,因为都是刹那,你不能掌握任何过去。"刹那"的梵文是 Ksana,那是片段。他们的时间概念和中国不一样,中国的时间是延续性的,是一体的,生生不息的。从现象学讲,中国的时间性可以有分析性在里面,时间可以分成一个绵延不绝的系列。《庄子》里的《天下篇》有"一尺之棰,日取其半,万世不竭"的考察:这一半一半还是连续的,分不开的。也许佛学唯识宗的"刹那"更像道家庄子说的"方生方死,方死方生",可以解释成刚刚死去一个,又生出来一个,但生出来的这个不是前面的那个,全部是新的,还可以是断裂的。所以不但一下子就没有了,再一下子也没有了。

回顾、怀旧属于心的世界。这些经验通过心的回顾,通过认知,成为一体,这就是记忆的作用。事实发生就有记忆,回顾把它组合成为一体,赋予它意义。所以在时间上面也会有现在、过去、未来之分。什么是"现在"?"现在"可以从一刹那变成具有宽度的时间段落。怀特海说得很清楚。他把这个时间段落叫做时机(occasion),一个实际的时机(actual occasion),或者也叫一个事件(event)。什么是现在?现在就是发生的一个事件,这个事件不是说只是一秒钟、两秒钟的。有的事件比较长,比如我们专注地看一个表演,这个"现在"是很紧凑的一个舞蹈,不是只看一个动作,而是连续的动作。而且我们的记忆基本上能容纳十秒钟,相对这十秒钟讲,都是同时的存在,所以就把时间的存在变成为一个空间的现象,不是看了前面就没有了。我们的心灵既是时间性的又是空间性的,它可以把时间的经验、生活的经验变成一个空间的形象。这样一个时间的概念,就更有意义,也更符合实际了。

乐:那么这个时间性怎么能变成空间性的呢?

成:我的基本命题是:时间是一个活动过程,空间是一个静止状态。时间在它不断活动的时候,产生的后果就是静止的空间。空间是时间产生的,用另外一个更诗意的说法:空间是时间的沉淀。

乐:空间是时间的沉淀?

成:就是时间一过了,空间就沉淀出来了。

乐:就是它很快就变成回忆了?

成:在心灵当中它就变成回忆的空间,在物质当中它就成为物质的空间。但是时间有两面性,一面是它活动,不但活动,还产生空间;有的空间你说它不存在,但是在那个空间里仍然发生着事物。中国人说"时间是时光",是一个很深刻的创见。光在照的时候,照到的是东西,但它自己是个过程。这个时间之光是有创造性的,在最少的时间里照出来一些事物,这些事物就让它成为空间。时间创造空间的意思就是时间创造万物之初的基本粒子或量子,而空间不外于基本粒子或量子活动的场,所以时间与空间是不能分开的。在我看来,时间最具体的表现就是光的运动。"光"当然有非物质的含义,但是也有物质的含义。光到哪儿去了呢?从物理上讲,光就是光子,光有个光源,时间有个时间之源,像流水一样不断涌出,那些流出来的东西沉淀下来就变成空间了。现在我们看到这个空间,空间里面不是空的,它变成了生物、事物。时间产生空间的意思就是时间产生了从简单粒子到万物的活动。用《周易》的话来说,就是"太极生两仪,两仪生四象"。有时间就产生空间,有空间就产生万物。人的心灵能关照的是自己的经验,心里能包含的东西就是我们经验里面的事物。所以我们在思考、在感受的时候,实际上我们是在时间中感受,在时间中思考,我们是作

为时间的一部分,自觉地掌握外面的事物。我们看到的事物、想到的事物就是时间的流。看不到的,通过回忆,那就成为过去;还有看不到的,还没发生的,就变成未来。有人看到的现象很丰富——现象也是可以具有伸缩性的层次的。有的人心胸开扩,内容很丰富,有的人心胸狭隘,内容也就很贫瘠。比如有人喜欢看自然风景,一看到这个风景就觉得我的世界多开阔啊。但有人面对自然美景,却无动于衷,他的心中只有一两件东西,其他都视而不见,时间在他那里也就缩小到枯槁无存的地步。这就是生命吧。生命带来心灵的活动,心灵的活动能够展开为时间和空间的种种形态。我们的心灵是用记忆、知觉与想象来掌握时空里的东西,这三个心灵的能力是掌握空间容量的方式,也是表现时间活动的方式。

我不知道海德格尔是否也可以从这个角度来理解。但值得认识的是:海德格尔没有宏观的宇宙论,而中国哲学中有宏观开放的宇宙论。引起的差别是:中国人的心灵能在宇宙的时空中悠游而不必陷于焦虑。海德格尔则完全是从存在论来探讨人的存在状态,他的时间只有内在性而无外在性,所以他打不开心灵的焦虑。从中国哲学来说,我们从根源上认为自己是宇宙的一部分,时间指的是宇宙的时间,也是我的时间。所以可以说"我心即宇宙,宇宙即我心",或者像孟子说的"万物皆备于我"。对海德格尔来讲,他只能反思地感觉到我的存在内涵是我当前能感受到的一些痛苦和恐惧,我的一些生活上的烦恼。由于时间的主观性的约束,人的心灵的空间很小,可说没有什么空间,人际关系的空间自然也不谈上,只谈人在焦虑中怎样想办法超越,或者找一个可以信仰的对象,叫做 Sein(终极)的存有。最后,他又回到基督教的那种超越形式的思考模式。

乐:这点非常有意思。请谈谈人的存在与历史发展的关系。

成:你提出来讨论的题目很好,实在可以展开很多。人可说是历史的动物,人有记忆、理解及知识,因而他能写回忆录,写历史。一个民族为什么要尊重它的历史?因为"人们忘记历史,注定要重复历史,而且要重复

历史的错误”。因为历史是一个自然发生的过程,历史里面很多是属于人类可以选择方向的行为,也有的是不能选择的行为。因为我们必须服从生物的进化,但我们有心灵,我们可以有限度地选择。历史,事实上是人的历史、生命的历史、心灵的历史,以及意志的历史,至少有这样几个层面。我们对历史要认识到其组成条件,是物质的因素呢?还是生命的因素?抑或是心灵的因素?我们要问有些物质的因素是不是心灵可以控制的?还是有些不能控制的?有些民族的历史是没有办法控制,没有办法选择的,比如太平洋里有的小国因地球暖化要淹没,就没有办法选择,只能向别人求援。有的历史是我们可以选择的。在中国很重视这一点,比如盘庚迁都,从西周到东周。因为中国人强调天地人合一,“天时”没有办法改变,但是“地利”可以改变,更多的是“人和”可以改变。一方面我可以适应,另一方面我也可以寻求改变。真正“不可活”的是人的错误选择。“天作孽犹可活,自作孽不可活。”中国文化很看重历史中人的心灵能够做出有效的或有价值的选择这一点。

海德格尔和伽达默尔

乐:你刚才讲到一点很有意思,就是说海德格尔是没有宇宙论的,你从中国文化出发,谈过去、未来、现在的时候有宇宙论为基础,能不能再讲讲这个问题?

成:海德格尔看到当初西方的形而上学,基本上是两个层面,一是古希腊以来的那种非常外在化的,现在被称为科学宇宙论的层面。那种宇宙论认为人只是物,人只能看到物质宇宙的发展,好像跟人没有关系,也就没法解释人内在生命的痛苦和困境,而且认为人无法对这些加以掌控。所以海德格尔认为这样的宇宙论是纯粹外在的,没有人的意义在里边,所以他不能接受。他要肯定人的存在,因为存在先于本质,当然他说的“本质”有古希腊形而上学的成分在里面。因为它是根据存有论 ontology 来的。注意

我不叫 ontology 为本体论而叫存有论。把 ontology 译成本体论造成了对中国哲学很大的误解。亚里士多德的形而上学,讲要从无知当中抽出一些具体的东西叫做“be”和“being”,是永远不变的东西。而中国的本体论则是天地人的宇宙变化形成的。对于具体的人的生活、具体的感受就有极大的意义。对海德格尔而言,西方传统的存有论与人不相干,他认为这是传统形上学本质主义最大的缺陷。但他对中国天地人的本体论也未能深入认识,只能在人的时间意识中体现时间的心灵三态。后期的海德格尔倾向于基督教神学的思维模式,走向了伽达默尔所说的天主教神学的思维方式。2001 年伽达默尔请我到他家去,做了三个小时的对谈,其中的一部分对话就是针对此一基督教神学化的海德格尔而发的。

乐:你们的这个对话有没有留下来?

成:在我编著的《本体与诠释》第二期上发表过了,我还写了一首诗。因为伽达默尔这个人有点中国味道。当时我曾说,假使早期的海德格尔有点道家的意味的话,后期的你(伽达默尔)就有点儒家的意味。伽达默尔也和我谈进入哲学的往事:他的父亲希望他学化学,但他发现自己关心的是人类的一些共同思想问题,走上了不同的道路。但伽达默尔对他父亲有很大的崇敬,有浓浓的怀念。我觉得这个怀念是儒家的情怀。他又说明自己跟海德格尔是不一样的。他说海德格尔最后要肯定超越的存在(Sein),这种存在要给个别的存在(Dasein)一种赋予,使我们的存在从超越的存在中获得意义。这等于说我们存在的意义是来自于 Sein——这是针对海德格尔早期对人的没有出路的心境而说的。早期的海德格尔面对人的欲望怎么解决,人的痛苦怎么解决?人必须生活在自己的存在里面,这是最真实的东西,这些怎么解决呢?如果要靠一种 Dasein 决定跳出去,最后能逃到哪里去呢?所以他有某种虚无主义的说法,认为这是不可能(跳出)的。他的世界是围绕在一种自我怀疑之中,但他又跟笛卡儿不同:海德格尔经历的是一种非常具体的怀疑,感觉到存在的痛苦,面对着存在性的日常性

等等。这些都是真实的感觉。这种真实的感觉是他在战争前后,特别是第一次世界大战后提出的,所以也许可以以此来解释他后来为什么去参加纳粹。但是这没有解决根本问题,根本问题是他没有宇宙论的认识。后期他一直在找寻神学作为存在的基础,但由于没有宇宙论,他一直不能完全安排人跟人在世界时空中的关系。

《易经》和宇宙论

乐:刚才提到你的哲学有宇宙论为基础,最后能否再谈谈?

成:宇宙论是中华民族在最早时候就认识了的。希腊人与中国人不同之处有一点是他们可以用科学来找规律,但无法找到整体。周易中却讲到这一点。从人看到世界,看到人与自然的关系,从一种相互沟通的关系中产生了宇宙观,这是一种动态、发展、活泼、有人参与的宇宙观。这样的宇宙观衍生出来八卦,八卦是经验积累所得。周易所包含及呈现的本体宇宙是一个上下、左右、内外、前后互连贯通的生命发展整体。它的符号系统是在人类观察天、地、水、火、山、泽、风、雷等自然现象的经验基础上发展出来的。故上下、左右、前后、内外都有一个广泛的经验基础。我对周易有一些新的理解,人从观察中认识到人的存在并认识世界,从而又反过来认识自己,认识人存在的意义。人所以为人需要两个充分条件:一是"观",就是看天地万物,把天地万物纳入观感中,这是一种外观——人能够自由广泛地认识世界。二是"感",是回观自己,是一种感觉,建立一种感应影响的关系。比如咸卦,第三十一卦,讲"天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平;观其所感,而天地万物之情可见矣",可以理解"感"的含义。我用"观感"两个字来说明中国人的知识论以及为其自然基础的宇宙论的建立,观而后感,感而后观。就是说你是宇宙的一部分,宇宙又是你的一部分。太极是总根源,中国重本源,认为人与宇宙从原点上是一致的,一体同源。人与天地同其德,与日月同其明。基于这种对宇宙的信念,认为天人合一,人与宇宙有和谐的关系,人与人的关系本质上等于人与自己、与他人

的关系。这种认识论的产生既基于历史又基于现实。这也就导向了中国的本体论的建立,体现人与天地的整体意识、根源意识以及发展成体系的意识。这样合起来,到了汉代就有了本体的观念了。现在学者对“本体”一词用得很多,却对此词的含义并不了然,可说是忘了原意及其含义。我们必须认识到先有本再有体,本体含有一个动态的由本发展到体的整体意识的意思。

乐:所以中国的宇宙论更凸显了人的意义。

成:这与西方当然不一样。西方文化的起源之一是希腊文化,希腊人认识到变化的现象,试图在变化之后寻找一种永恒不变的东西,后来又用超越性的上帝来规范一切。中国人也不像印度人把现实看作幻象,要超越和否定变化的世界,寻求变化之外的空的世界。文化经验不同,形成了不同的宇宙意识。中国的态度是面对变化,了解变化,接受变化,在变化中找到生命的动力,这是中国与众不同的地方。

乐:今天讲的很有意思,很哲学,将很多东西都贯穿起来了。

成:我还可以举个天人交感以认识人的存在定位的例子。唐代张若虚的《春江花月夜》诗中有“江畔何人初见月?江月何年初照人?”的发问。这里有两个问题:谁是“初见月”的人?谁是“江月初照”的人?经过推敲,我们可以发现:月亮初照的人即初见月的人。意思就是人在回顾自觉中得到新的自我认识。

乐:非常感谢今天的对谈,我们讨论的是个复杂的问题,但你的谈话为深入思考回忆、怀旧和未来以及它们的关系,提供了很多启发。谢谢!

(整理者:陈毓飞)

回忆之未来价值,或论脱离传统的现代性之不可行性

——盎格鲁－撒克逊思想意识探究

[法]让－保尔·罗赛　著　叶　莎　译

“回忆之未来价值”是一个美好的语辞。初见之,它意味着回忆过去不无裨益,可以在很大程度上决定未来的趋向。或许这个词组所言非虚:人类为了追寻个体存在的意义和应对集体生活的挑战,在各种文化形式漫长的积淀过程中产生了丰富的哲思与设想,“回忆之未来价值”肯定了逝去时光的价值,肯定了这些思想对于现今的启示,从而消除了现代人的一种疑虑……尤其是在越来越纷繁芜杂的社会中。不得不承认,在全球化的社会,我们极少回首往昔,唯有关注眼前,仿佛时不我待,日新月异。如今,思悟往日何有于来者,是否已在不经意中渐露一丝悲剧意味呢?似乎这已不再是自然之理,而成为一种必需的思考:难道记忆呈现的历史遗迹中不曾蕴涵未来种种征兆吗?

事实上,只要略微细究,又怎会察觉不到此语之矛盾:倘若说回忆能够重现过去,它与未来又有何关联呢?

我们当然可以否认时间存在的真实性,早在公元 2 世纪(基督教时代),一位印度哲学家就论证了这个观点 ①,无独有偶,19 世纪和 20 世纪

① “若因过去时,有未来现在。未来及现在,应在过去时。若过去时中,无未来现在,未来现在时,云何因过去?不因过去时,则无未来时,亦无现在时,是故无二时。以如是义故,则知余二时。上中

的一些英国哲学家也持相同看法,且无从证明他们之间存在因袭[②]:这就表明,时间本为混沌一体的假设并非无稽之谈,因为否认时间的实有性本来就一并否定了时空的任何界定分化。但问题并不在此,因为所要知道的仅仅是时间是否可能绵延存在而非仅限于此间一瞬。借此之机,"回忆之未来价值"这个词组就得以通过其自身的悖论探问是否可能置身于文化延续性的角度而求理解,人类是否能够以史为鉴,回忆又是否因此得以孕育未来、成就未来。简言之,回忆是否能够赎回时间:

现在的时间和过去的时间
也许都存在于未来的时间,
而未来的时间又包容于过去的时间。
假若全部时间都永远存在
全部时间就再也无法挽回。[③]

将回忆与未来联系起来,即是将现代紧紧附着于传统:令逐渐进步中构建成形的未来承担起属于它的过去,过往的经历使其避免陷入混乱,不至于在疾速前进中忘记来处,奔向自我毁灭之路。这是一个深烙在西方文明中的命题,笔者将通过对英国文明的着重观察,呈现出这个命题的主要脉络。选择英国并非出于个人偏好,而是因为自现代化伊始,英伦世界就从思想上成为西方世界命运的缩影。笔者将依次研究最能鲜明体现这一问题的三个历史时期:首先是19世纪,处于鼎盛时期的英国为了揣测自身命运究竟如何,掀起了一场狂热的寻根之旅;接着将探讨乌托邦的意义,乌

下一异,是等法皆无。时住不可得,时去亦叵得。时若不可得,云何说时相?因物故有时,离物何有时?物尚无所有,何况当有时?"龙树:《中论·观时品第十九·第一颂至第六颂》,居伊·布高尔特(Guy Bugault)译自梵文原本,巴黎:伽利马出版社,2002年,第243—245页。

② 参见F. H. 布拉德利(F. H. Bradley)《现象与实在》(*Appearance and Reality*,1883)第四章,以及麦克塔戈特(J. M. E. McTaggart)《时间非实有》(The Unreality of Time)一文,发表于《思想》(*Mind*)杂志,1908年,第17卷,第457—473页。

③ 艾略特(T. S. Eliot)《四首四重奏》之《焚毁的诺顿》(Burnt Norton,*Four Quartets*)(《诗歌与戏剧全集》,费伯出版社,1969年,第171页)。

托邦思想与现代进程紧密相连,在得现代化独厚之地英国成长发展,以回归人类社会最古老的社会形态为不渝信念;最后笔者将探讨两位将这个命题演绎到极致的英美学者的思想,他们鄙弃现代世界,并试图在作品中指出,现代社会获得救赎的唯一出路便是重寻传统的意义,以使未来按照前史而定,有据可依。

经过两天的研究,笔者就何为西方撰写了一篇总结性文章。文章采用围绕英国解读西方的视角④,研究英国历史学家亨利·托马斯·巴克尔(Henry Thomas Buckle)的作品。选择巴克尔并非出于偶然,因为这位历史学家著书之际,正是英国成为整个西方文明的中心之时,这种举足轻重的地位至少在经济和工业领域是毋庸置疑的。通过巴克尔,英国思想继征服不列颠群岛后,又进一步思考西方的发展进程⑤;他的立场属于典型的"统治吧,不列颠尼亚!"这类英式思维,且并非如人所想一般已经过时⑥。事实上,巴克尔的作品有助于今人理解西方在沉醉于物质力量所带来的一时粗俗满足中是如何丧失其形而上的哲学思辨传统,摇身变为所谓的"西方文明"。巴克尔的论述基础是,英国是世界上第一个大力倡导发展政治经济自由主义的国家,这要归功于它成功地摆脱了形而上的抽象思辨以及神学和迷信思想⑦。巴克尔是启蒙思想的继承者,不仅因为他将理性视作通往真理的唯一途径⑧,还因为他对英国文明史的研究直接把19世纪大

---

④ 让-保尔·罗赛《西方的方向》(*Les sens de l'Occident*)一书《亨利·托马斯·巴克尔或作为西方方向的英国》一章(Henry Thomas Buckle, ou l'Angleterre comme sens de l'Occident),让-保尔·罗赛、夏尔·古特尔主编,阿拉斯:阿尔多瓦大学出版社,2006年,第169—185页。

⑤ 参见迈克尔·赫克托(Michael Hechter):《内部殖民主义:英国国家发展中的凯尔特族群》(*Internal Colonialism: The Celtic fringe in British National Development*)(附作者新作引言与附录),伦敦和纽不伦斯克省,1999年。同时参见迈克尔·贝特莱(Michael Bentley):《英国及其史学》(The British State and its Historiography),登载于《欧洲国家的发展:现代国家理论与史学》(*Visions sur le développement des Etats européens: théories et historiographies de l'Etat moderne*),欧洲科学基金会和罗马法国学院组织的研讨会记录,维姆·布洛克曼和热内出版社,罗马:罗马法国学院,巴黎,1993年,第153—168页。

⑥ 2007年5月10日英国首相托尼·布莱尔的去职演说证明了这一点:"在结语中,他说:'实际上我很幸运,也是被祝福的。而这也是一个被祝福的国家。英国人很特别,全世界都知道,我们的内心深处也知道这点。这是地球上最伟大的国度。'"英国广播电台(BBC)2007年10月5日新闻报道。

⑦ 巴克尔:《英国文明史》(*History of Civilization in England*),亚瑟·布里斯班(Arthur Brisbane)作序,纽约:赫斯特国际出版公司,1913年,第一卷第一部分,尤见第三章及第五章。

⑧ 同上书,第4—6页。

行其道⑨的物质文明推向了至高无上的宝座。

巴克尔的作品分为两卷(每卷各由两部分构成),其中《概论》(达362页!)至关重要,正是在这个部分,巴克尔根据人类社会进化的普遍模式着墨最重地凸显了英国的优势地位。巴克尔有意将英国的成功和其他欧洲国家(如法国、西班牙、德国)进行对比,以此极力在各个层面论证英国在转型为以崇尚自由与科学为根基的文明之后是如何一跃而起傲视群雄,又是如何在成功地将自己文明模式推行到世界各地之后对此津津乐道。

巴克尔认为,现在与将来都依存于过去:他通过搜罗一些使英国的优势地位稳固和谐的理论基础,从英国丰富的历史文化遗产中找到了赖以维持其统治地位的根源⑩。他在第二卷卷首语中对这些原则进行了阐述⑪,并从西班牙、德国、苏格兰和英格兰的思想史中选择能够佐证他的论点的材料,藉此反复说明为何偏偏是在英格兰崛起了强势文明,为何英格兰由此树立起文明的经典范式。任举一例,不论是西班牙还是苏格兰,都无法奢望这等荣耀:英格兰因奉行自由的精神而有别于西班牙⑫;因笃信归纳法(归纳法在本质上是反神学的)而与苏格兰迥然不同(巴克尔认为,由于苏格兰人的思维模式天然是演绎推论⑬,所以不可能摆脱迷信的束缚⑭,而英格兰则不会陷入同样的命运,因为它自古以来便有实证主义传统,虽然自己可能浑然不觉……)。

---

⑨ 巴克尔:《英国文明史》,前揭,第一卷第二章。参见此版本第8页第4个注解:"因此,正如我将在下一章力图证明的一样,物理现象十分重要,它在形而上学之前,且通常掌控形而上学的走向。"

⑩ "发现这些基本法则是概论中的任务;同时,在文章主体中,我将结合英国历史,用这些法则研究我们所经历的重大事件,为现有文明奠定基础,指出未来发展的道路。"同上书,第672页(第一卷第二部分)。

⑪ "首先,人类的进步取决于物理世界定律的成功发现以及这些定律的普及程度。第二,在这些定律被发现之前,必须有怀疑一切的精神,它有利于发现规律,而后又受益于定律。第三,这些发现扩大了知识的影响力,相对地而非绝对地减少了道德影响力。道德真理较知识真理而言相对固定,鲜有增加。第四,这场运动最大的敌人,也是文明的最大敌人,是保护主义;我指的是政府和教会必须时时监视日常生活才能保证国家繁荣;政府教导人们如何作为,教会则教导他们应有何信仰。"同上书,第1页(第二卷第一部分)。

⑫ "我们英国是具有批判精神、永不满足且苛求一切的民族,我们永远在抱怨我们的统治者,怀疑他们的阴谋,带着敌意讨论他们的举措,不论对教会还是皇室,都严格限制权力,我们以自己的方式处理自己的事务,只要受到一丁点儿挑衅就准备好放弃那种古板肤浅的愚忠,这种忠诚从未深入人心,只是表面上的惯性,而非内心深处的激情。"同上书,第29—30页(第二卷第一部分)。

⑬ 同上书,第324页。

⑭ 同上书,第459—462页。

然而,巴克尔借历史文化传承之功极言大英帝国鸿运高照的论词也激起了一些对其辉煌能否持久的激烈质疑。

尽管巴克尔的个人经历堪称自学成器的天才典范,尽管他学富五车,名冠当世,舍他之外无人有如此才力完成这样一部鸿篇巨制,他却被视为实证主义史学的反面典型之一,频繁遭致指摘其"实证主义臆造"⑮的口诛笔伐。而且很容易看到,他在作品中描画的骄矜得意的英国形象终究只是适得其反。巴克尔的作品反映出对史实肆意取舍删节的问题:他只根据基本定型的现状和眼前所见的成果来思考英国文明的地位,而没有参照历史演变过程中基本传统沿革的来龙去脉。英国文明的致命点就在于否认自己诞生的形而上学基础。而从整个西方来看,这种哲学背景是建立在希腊思想与科学、罗马的法律和基督教文化三大支柱之上的。从对巴克尔模式的批判,我们可以看到维多利亚时代的英国人在分析本国发展模式能否保持活力长盛不衰的方式上发生了根本转变。巴克尔的英国史是一部应时势诠释过去的《辉格式历史》,正是在这一时期,英国为了证明帝国鼎盛荣光是顺理成章之事,开始从意识形态的角度重新修订本国历史(因此删节改动和片面取材在所难免)。但同时仍应注意到,一场反对高歌英伦盛世的思想运动正悄然兴起:彼时西方蜕变为"西方文明"的进程已完成,而且声势浩大,而恰恰是在举国欢欣之际出现了这种警示思想,实在有悖常理。

1851 年,伦敦水晶宫举办万国博览会(Great Exhibition),正是此时巴克尔决定动笔撰写作品。此举的确耐人寻味:若说他的作品是应运而生,定格了"繁荣的五六十年代"之初大英帝国的巅峰时刻,不想却也昭示了一种盛极而衰的忧惧。昔日登峰造极、引领世界的豪情渐渐消弭,骄傲的心态迅速滑向另一个极端,唯恐帝国走向没落衰微。1851 年之后的那些年,确实也出现了批驳英国盛世论的声音⑯,这一现象也许就是源于巴克

---

⑮ 柯林武德(R. G. Collingwood):《历史的观念》(*The Idea of History*),牛津:牛津大学出版社,1994 年,第 144 页。

⑯ "在'有教养的阶层'中,思想、情感和价值观的发展与社会历史的发展是平行的。1851 年万国博览会成为这一发展进程的分水岭……但万国博览会一代标志的是终结而非开始。"马丁·维纳:《英国文化和工业精神的衰落》(*English Culture and the Decline of the Industrial Spirit*),哈蒙德斯沃斯:企鹅图书公司,1985 年,第 27—28 页。

尔作品问世之后的几年里，人们对英国乃至整个西方文明日趋衰落的恐慌与日俱增。而宣扬英国优势论的巴克尔本人也是一夜之间声望扫地，这也再次印证了人们对英国兴衰运势的看法前后发生了大逆转。

马丁·维纳(Martin Joel Wiener)指出在19世纪中叶英国工业式微之初和流行的英国衰落论之间是有联系的，这种论调后来在20世纪成为一个非常重要的主题，而且在维纳看来，这从维多利亚时代哥特复兴风潮就可见一斑⑰。他还列举出1850年末之前去世的英国大工业家伊桑巴德·布鲁内尔(Isambard Brunel)、罗伯特·史蒂芬森(Robert Stephenson)和约瑟夫·洛克(Joseph Locke)，以此表明1859年的确标志着一个时代的终结。我们还可以援引其他标志性事件佐证这一结论，例如1854年热力学第二定律的发现悄然带来了一个新观念，即熵定律同样适用于文明的兴衰。又如，1859年发表的《物种起源》可以象征性地力证，文明的延续或消失同样取决于一些自然法则。所以看到从前鼓吹英国霸主地位的人开始感到巨大的恐惧是不足为奇的。维纳在其著作扉页引用了埃诺奇·鲍威尔(Enoch Powell)的一段话，意为想象力对于把握民族国家的发展进程十分重要⑱。他认为英国国力蒸蒸日上反而激发了悲观主义传统，担忧工业文明的思想匮乏和缺少灵气，仿佛悲观决定论已成为与巴克尔的实证主义决定论背道而驰的对立思潮。这种悲观主义传统甚至能衍生出各种变体：从高尔顿的优生学理论到日耳曼人种优越论的种族悲观主义(弗朗西斯·高尔顿[Francis Galton]《遗传的天才》[*Hereditary Genius*，1866]，豪斯顿·斯蒂华·张伯伦[Houston Stewart Chamberlain]《19世纪之基础》[*The Foundations of the Nineteenth Century*，1899])；哀叹精神价值衰落的文化悲观主义(约翰·拉斯金[John Ruskin]《威尼斯城的石头》[*The Stones*

---

⑰ 马丁·维纳：《英国文化和工业精神的衰落》，前揭，第28页。维纳认为最早反对工业革命的是浪漫派诗人，但浪漫派已与启蒙精神为敌，这使它超越了英国的狭小圈子，属于一种文明的范畴。关于这个主题，参见安妮·勒布伦(Annie Le Brun)：《颠覆的城堡》(*Les châteaux de la subversion*)(巴黎：伽利马出版社，弗里奥随笔丛书[Folio]，1982年)。克里斯多夫·赫伯尔(Christopher Herbert)也试图通过相对主义思潮的壮大来证明文化寻根始于19世纪中叶，参见：《维多利亚时代的相对主义：激进思想与科学发现》(*Victorian Relativity: Radical Thought and Scientific Discovery*)，伦敦：芝加哥大学出版社，2001年。

⑱ 《民族国家的生命同人的生命一样在很大程度上存在于想象力之中》(*The life of nations no less than that of men is lived largely in the imagination*)，维纳，著作同前，第五部分。

of Venice,1853]中《哥特式本质》[The Nature of Gothic]一章以及马修·阿诺德[Matthew Arnold]《文化与无政府状态》[*Culture and Anarchy*,1869]);由迈克尔·丁坦法斯(Michael Dintenass)1850 年最先提出,自 19 世纪 70 年代起明朗化的经济与工业悲观主义[19];以及与声势日隆的社会主义和新联合主义一脉相承的政治悲观主义,如此等等。

阿瑟·赫尔曼(Arthur Herman)强调自启蒙运动以来,直到"文明"一词刚刚在法国和英国出现之时,文明衰落论内涵丰富,包罗万象[20],并在 19 世纪下半叶对维多利亚时代的英国影响迅速扩大[21]。这大概是由于人们认为,英国作为西方文明的先驱,理应保留奠定其强势地位的传统,以稳坐霸主宝座,而且英国也确实害怕丧失这种身份。笔者已经强调过,在涉及文明这个概念的英国思想中,逝去的岁月因人为原因而丧失了形而上的厚重感:可是,若要往昔指向未来,就必须使其稳固并凝结成一种记忆,而非仅仅用于衬托现今。弃绝灵性、割裂过去,或推行一种彻底抹杀历史痕迹的观念,这样的现代文明进程计划已经宣告失败:它引发了一些对自身未来的担忧与不确定,且在某种程度上暗含着向形而上学回归和依托于传统的需要。英国把西方世界打造为"西方文明",却留下了一种失落感,人们不得不追寻失掉的统一性,这种追寻成为了传统与现代之间口舌之争的焦点。所以在笔者的论述中,关键便是追溯现代性的起源,并指出作为表达这一诉求的最有力的主张,乌托邦是如何重新勾起人们对古老的传统社会的怀想,最后,我们将引出因两位学者对西方记忆的重视而广为接受的结论。

研究英国的乌托邦流派能使我们通过人类为实现更公正世界所作的尝试近窥现代与传统的二元对立。何为乌托邦,它在过去代表了什么,有哪些

---

⑲ 迈克尔·丁坦法斯:《英国工业的衰落》(*The Decline of Industrial Britain*),伦敦和纽约:罗德里奇出版社,1992 年(详见第一章)。

⑳ 埃米尔·本维尼斯特《普通语言学问题》之《文明一词历史起源补遗》(Civilisation: contribution à l'histoire du mot, *Problèmes de linguistique générale*),巴黎:伽利马出版社,《如是》文丛,1966 年,第 336—345 页。

㉑ "对衰落的恐惧已经改变了 19 世纪的自由主义。传统意义上文明人在经济与科学上的进步,如今却不足以保证一个安全稳定的社会。"阿瑟·赫尔曼:《文明衰落论:西方文化悲观主义的形成与演变》(*The Idea of Decline in Western History*),纽约:自由出版公司,1997 年,第 130 页。详见下设章节《维多利亚时代英国的进步、衰落与帝国称霸》(Progress, Decline, and Empire in Victorian Britain),第 258—267 页。

主要传统,为了理解这些问题,就需要考虑到乌托邦一词在今日作何解释。

20 世纪 80 年代初,形形色色的乌托邦运动偃旗息鼓,西方媒介弹冠相庆,但他们很快发现,进入 21 世纪后,随着高科技加速渗透到人们日常生活的方方面面,乌托邦又借此春风重生。因此,乌托邦可能正是人类和文明现实处境的反映,最吸引我们注意力的也正是乌托邦与当时的历史环境之间的关系,当然,这种历史背景下的考量仍需补充其深层意义,即对乌托邦进行内在界定,从而无论时代如何变换,人们都能超越历史的偶然因素而获本质。

简而言之,乌托邦涉及三大问题:思考人类的境遇及其对某些价值观的认同;提出一种表面新颖的理想社会模式来表达变革社会结构的诉求;与同时代社会科技进步之间保持一种微妙关系,即重视实际而鲜有空论,尽管仍然不失演绎成分。我们往往深谙自己所处的文明时代,因而能轻而易举地根据这种分类建立起与当今语境的联系,可一旦在其中加入时间的维度,即当我们极力从一些久远的历史情境中寻找与现今的相通之处时,事情就变得错综复杂;而当我们试图思考乌托邦这类事物产生的缘由时,就愈发感到困难重重。通过对当今乌托邦的性质进行较为精细的研究,我们提出某些假设作为补充,比照 16 世纪初英国出现乌托邦时的社会状况。

按照皮埃尔·穆索(Pierre Musso)[22]的观点,随着互联网时代的到来,今日社会其实已实现圣西门的乌托邦构想;然而,这些年里,生活似乎并未起波澜巨变,因为我们没有感觉到自己是生活在乌托邦时代。这正是这类设想的局限之一。因为普遍意义上的乌托邦是建立在人类命运进行翻天覆地的变革基础之上。这就好比圣西门提出的变革主张若在今天看来已是稀松平常,而不再是虚无缥缈的空中楼阁,那么圣西门的乌托邦就不再成其为乌托邦。20 世纪 60 年代末,赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)[23]认为,只有当人类获得新生,乌托邦才有望复兴。因为无论哪种形态的乌托

---

[22] 皮埃尔·穆索:《网络批判》(*Critiques des réseaux*),巴黎:法国大学出版社,2003 年。

[23] 赫伯特·马尔库塞:《乌托邦的终结》(*La fin de l'utopie*),纳沙泰尔:德拉绍和尼埃斯莱出版社,1968 年,第 11 页。

邦都承载着某种对人类个体的设想:简言之,即必须创造出一个“新人”。这就意味着人是乌托邦理想的核心所在,但也同样表明,时至今日,各式社会变革已穷尽所能之极限,要重振乌托邦之路,除了对人性进行显著改良以外别无他法。弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)㉔认为,从技术层面来看这已成为可能:在生理或基因上改良人类,造一个“新人”,在我们高科技极度发达的西方已成为众人瞩目的焦点;只要社会仍以人性特点为基础而建构,那么这种对人的改造就能够深刻改变社会结构,从而实现社会的根本变革,总而言之,历史或许可以重新开始……不过若论原始本末,这种高扬个人价值及其在社会中的积极作用的观点还得上溯至现代社会之初,准确地说,是乌托邦诞生之际。所以在乌托邦和现代意识形态之间存在着某种关联,这就容易理解为何当这种现代观念挣脱 20 世纪羁绊其发展的极权思想几乎化为现实之际,乌托邦理想却开始枯竭凋萎。

将社会中的人看得如此重要,这被路易·杜蒙(Louis Dumont)称为“个人主义”㉕;另一方面,他把要求个体服从社会集体的思想称为“整体主义”,这样一来就使个人主义与整体主义形成对立互斥的关系。杜蒙考证指出,个人主义发端于基督教,他认为人是一个“道德”㉖的存在,即必然受到某些价值观的影响,而个人的发展是这种现代社会意识形态的主要特征。现代法律理论起源与教会正统教义的改教㉗,路易·杜蒙认为这些修正始于有“现代英国的精神之父”㉘之称的英国哲学家威廉·奥卡姆(William of Ockham)。正是这些形而上性质的改变使得“个体在哲学与法律中诞生”㉙的理论被奉为圭臬,由此带来的必然结果便是私有产权“被

㉔ 弗朗西斯·福山:《后人类未来:基因工程的人性浩劫》(*Our Postmodern Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*),伦敦:普罗发出版社,2002 年;参见同一作者著作:《大分裂:人类本性与社会秩序的重建主制度》(*The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*),纽约:自由出版公司,1999 年。

㉕ 路易·杜蒙:《个人主义论集:从人类学的角度看现代意识形态》(*Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*),巴黎:瑟伊出版社,1983 年,第 37 页。

㉖ 同上书,第 84 页。

㉗ 同上书,第 86 页。

㉘ “自然法从来不是从理想秩序中推论得出;除了神法或经上帝允许的人定法外,没有别的法则,……所以奥卡姆是法律‘主观理论’的奠基人,实际上也是现代法律理论的奠基人。”同上书,第 87 页。

㉙ 同上书,第 88 页。

刻意贬低的形象”[30]。然而,所有这些主题都是托马斯·莫尔乌托邦思想中的核心内容,早在1516年,他就奠定了此类设想的基本原则。

现代以来,国家权力的上升始终伴随着与教会组织的对立冲突,在这一进程中,乌托邦的出现至关重要。的确,乌托邦是基于“独特个体”的角度审视人性,这种思想虽源自基督教,却在中世纪末期之后含义有所变化,它所具有的潜力伴随着国家制度演变和人类自由权利的逐渐扩大,反抗以法制势力维持社会的黑暗不公,从而与之同沉浮共波澜。所以现代社会以来,基督教统治下的欧洲、尤其是英国所经历的政治社会的变革或许与乌托邦思想不无关联。这不仅仅由于英国思想家深受唯名论思想浸淫,也因为中世纪的立宪主义和英国某种与罗马教会唱反调的传统已经为颂扬个人价值的现代思潮提供了沃土。

但悖论随即而来:虽然乌托邦的主张反映出对社会、政治、经济及其他现状的深层不满,但它所描画的理想社会却总是一味效仿古代先哲或文人笔下的世外桃源。仅举两部经典著作为例。莫尔的《乌托邦》(1516年)开共和与立宪制乌托邦先河,论其宗源乃是师法柏拉图哲学;而作为科技乌托邦的开山之作,弗朗西斯·培根所著的《新大西岛》(1627年)体现的则是亚里士多德的哲学。

阿芒·马特拉(Armand Mattelart)[31]强调,在一个淡漠了基督教传统且战乱频仍的世界,莫尔的乌托邦反映了重建业已失落的中世纪基督教世界的精神完整性以及恢复基督教公民(Civitas Christiana)身份的诉求。只要人们期望结束无休止的宗教战争,乌托邦运动就与极力宣扬思想自由的个人主义以及接踵而来的自由主义思潮的发展相辅相成;但乌托邦运动也因坚持个人具有社会性的一面而与这种思潮有冲突碰撞。其中有一点值得我们关注:乌托邦所具有的批判性一面,其作用便是于乱世中申求澄清

---

[30] 路易·杜蒙:《个人主义论集:从人类学的角度看现代意识形态》,前揭,第88页,路易·杜蒙引自米歇尔·维利(Michel Villey):《现代法律思想的形成　方济各会唯名论与法律》(*La formation de la pensée juridique moderne. Le Franciscanisme et le Droit*),巴黎:法律课程出版社,1963年,第257页。

[31] 阿芒·马特拉:《全球化的乌托邦历史:从语言城邦到全球社会》(*Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale*),巴黎:发现出版社,2000年。

天下,追怀淳朴安定的遗风古道,以借往日的余晖照亮将来。因此,乌托邦以修正的观点取代一个偏离的乌有之乡。这就是若·赛尔维埃(Jean Servier)在其关于乌托邦的著述中论证的主题[32]。也正因如此,我们认为乌托邦堪称"现代与传统的交汇点",而在19世纪"价值观革命"的大背景下,当在现实世界中推行乌托邦思想的愿望付诸具体实践时,这个乌有之乡竟变成了思想交锋的场所。乌托邦就这样被纳入政治主张的推理辩论之中,失去了自身批判与颠覆的力量,即被卡尔·曼海姆(Karl Manneheim)称作与现实之"不相容性"[33]。

在一个处处不公、混乱无序而空虚贫乏的社会中,乌托邦试图通过回归传统与原始法律重建秩序。可当它一旦不再仅限于空谈美好理想,而是为之付诸行动时,就渐渐失去了原本的定位。所以,乌托邦一方面与现代人的境遇紧密结合,另一方面又旨在恢复传统秩序,以此观之,乌托邦也是现代性的一大悖论;而且,乌托邦也是西方文明进程中浓墨重彩的一笔,对英国思想史尤是如此。归根结底,乌托邦是一个喻示:它们渴盼的理想社会化为现实的唯一途径就是追本溯源,寻回几百年的沧桑记忆,以此为未来树本立根。正是在这种意义上,我们现在才能转而研究亨利·亚当斯和T. S. 艾略特心中的乌托邦。他们的精神乌托邦存在于奇幻瑰丽的中世纪,这是一片和谐融洽、惠美丰饶的乐土,与贫乏空虚的现实世界有着天壤之别,回归这片福地构成了他们作品的主基调,一并涉及的还有对文明一词本身的思考。

几年前,美国前国防部长唐纳德·拉姆斯菲尔德(Donald Rumsfeld)提到"古老欧洲"和北美大陆之间的对立。"古老欧洲"这个词立即让人联想到第二次"海湾战争"爆发之初的情景,但它也证明了人们开始关注如何在西方和雷内·格农(René Guénon)所说的大洋彼岸的"远西"之间建立

---

[32] "乌托邦首先是一种回到一成不变的传统城邦中作明君的愿望,这个城邦矗立在梦中的浊浪之上,宛如海洋尽头的一座小岛,宛如长夜中离恨忘忧的人类之城。"若·赛尔维埃:《乌托邦的历史》,巴黎:伽利马出版社,1967年,第27页。

[33] 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》(*Idéologie et Utopie*),巴黎:马尔塞·里维埃和锡出版社,1956年。

联系[34]。唐纳德·拉姆斯菲尔德认为,尽管自16世纪以来,西方就开始向美国扩张,此后依然没有停下脚步,因为向西之行为已经成为美利坚联邦疆界神话的一部分,但是如今"古老欧洲"已经在世界进程中"出局"了,这种论调在美国的新保守主义者中间已是屡见不鲜[35]。但也可以反过来认为,"西进! 西进!"(Westward Ho!)[36]同样可以意味着万劫不复地奔向深渊,变成了一场"Worstward Ho!"(这是贝克特一部作品的题目,艾迪特·福尔涅[Edith Fournier]译为"糟糕透顶!"[37]);奔向美国的现代化进程还是以堕入痛苦孤绝告终,在这当中,欧洲一点一点抛弃了自身最深刻最美好的传统。正是在这种情况下,我们可能发现一些回到"古老欧洲"的举动,一些离开美国、摒弃美国价值而重回欧洲的尝试:一切都是为了逃离一个让人绝望的文明。但这里的欧洲实属久远的从前,而非我们今日所见。亨利·亚当斯和T. S. 艾略特寻找的欧洲事实上只是过去、现在与未来的交汇:这片净土超越了时间的樊篱,植根于对中世纪传统文化风貌的幻想之中,属于但丁的世界,属于大教堂的时代,是一个与现代世界更为格格不入的"古老欧洲"。

在《新教与现代》一书中,欧内斯特·特洛尔奇(Ernst Troeltsch)[38]专门研究中世纪悠久的文化与宗教积淀是如何在新英格兰日甚一日地剥蚀殆尽。仿佛从此便由美国引领现代性进程的方向,规划出现代性的典型轮廓。然而,亨利·亚当斯和T. S. 艾略特决意离开的正是这样一个新英格兰,在西方文明迷醉于物质与功用之时,他们逆潮流而行,在欧洲寻觅返归精神家园之路。这一场还乡梦亦是一番寓意深远的时光旅行,追溯之人始终盼望着在"古老欧洲"寻找一处真实存在且抚慰心灵的乌托邦。但他们究竟如何寻根呢? 是通过某种形式的归隐静修得释然自在,还是反其道而

---

[34] 雷内·格农:《东方与西方》(*Orient et Occident*),巴黎:特雷丹尼尔出版社,1987年,第22页:"我们在此想到的主要是美国人,他们处于同一文明的更高阶段:不管从精神上还是地理位置上来看,美国都是'远西';欧洲也将步其后尘,这是毫无疑问的。"

[35] 约翰·丰特(John Fonte):《天堂》(Paradise),发表于《国民评论》(*National Review*)第55期第5页(2003年4月7日)。

[36] 参见查尔斯·金斯利(Charles Kingsley):《西进! 西进!》(*Westward Ho !*)(1855年)。引用它是鉴于其实际意义,用于指出向美国的移民和西进运动。

[37] 塞缪尔·贝克特:《糟糕透顶!》(*Cap au pire*),巴黎:午夜出版社,1991年(创作于1983年)。

[38] 欧内斯特·特洛尔奇:《新教与现代》(*Protestantisme et modernité*),巴黎:伽利马出版社,1991年,第118—199页。

行,积极进取以获新生,借往日回忆滋养未来呢?在《文化与无政府状态》(1869 年)中,马修·阿诺德对时代弊病进行了尖锐批评,而事实上,在他之前 40 年,卡莱尔(Carlyle)就在《时代的标志》[39]一书中痛斥谓之物质文明的机械时代。阿诺德的独创在于,他从文化的视角审视现代世界,将庸俗的外部世界和充满柔情与光明(sweetness and light)[40]的内心精神世界对立起来。提及 19 世纪初的美国模式,亚当斯指出,美国已断定欧洲没落式微,于是标榜自由与现代价值,意欲崛起于世界之林[41],美国社会刻意迎合这个庸俗世界的游戏法则,不以风雅文化为本源,而是植根于粗鄙恶俗的欲望:

> 美国的刺激力颠覆了旧世界的秩序,这一刺激力的影响力越来越大,触及了最底层最鄙陋愚昧的阶层,如火炉中炽热的火焰一般把他们拖拽往上层。身无分文无家可归的苏格兰、爱尔兰移民就被卷入这一火焰中,斧劈锄犁的声声敲打都能使他们成为资本家,让他们的子孙生来便是富绅[42]。

艾略特与亚当斯所见略同,他认为成为欧洲人是一个美国人臻于完美的标志,然而却是在一个不复存在的欧洲做欧洲人[43]。亚当斯将回归欧洲视作回溯时光,亦如徐徐推开一扇 13 世纪的教堂大门。回到欧洲,对亚当斯而言,就是跨越时间之桥,沐浴在大教堂的神秘光晕中[44]。但他认为,若

---

[39] 托马斯·卡莱尔:《时代的标志》(Signs of the Times)(1829 年),发表于《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*),"文论丛刊"第 90 编,伦敦:查普曼出版社,1888 年,第二卷,第 230—252 页。

[40] 马修·阿诺德《散文选编》之《文化与无政府状态》(*Culture and Anarchy*, in *Selected Prose*),哈蒙德斯沃斯:企鹅图书公司,1987 年,第 209—213 页。

[41] 亨利·亚当斯《托马斯·杰弗逊领导下的美国历史》之《1800 年的美国理想》(American Ideals 1800, *History of the United States During the Administrations of Thomas Jefferson*),纽约:美国出版社,1986 年,第 108 页。

[42] 同上书,第 109 页。

[43] "美国人最完美的境界不是成为英国人,而是成为欧洲人——这种身份没有任何一个欧洲国家的人能够获得。"《纪念亨利·杰姆斯》(*In memory of Henry James*),登载于《自我》(*Egoist*)杂志 1918 年 1 月。

[44] "……不时转向教堂之门,它架起了我们与祖先之间的桥梁。现在我们试图在精神上穿过这座桥而不跌倒,我们进入教堂,面对着 11 世纪。"亨利·亚当斯:《圣米歇尔山与夏特尔教堂》(*Mont Saint Michel and Chartres*),哈蒙德斯沃斯:企鹅图书公司,1986 年,第 11 页。

要成功穿越时光,需要一定的精神准备。他在文章中提到"去除化"这样一个概念,即全然忘记习以为常的环境,褪尽现代社会打在我们身上的印记,达到神秘的顿悟。在他的自传作品《亨利·亚当斯的教育》一书中,推开俗世之门、走向精神升华之路被描述成他个人经历的必然结果。他将之归因于深入骨髓的悲观思想[45]。亚当斯的悲观主义由来已久:他向来拒斥实证主义和达尔文的进化论[46],又目睹了1893年美国金融危机造成的恐慌,他确信这次危机预示着现代经济与社会体系的全盘崩溃,在这之后,为了给现代社会寻找出路,他全身心地投入了对秩序与普遍客观性的追寻之中[47]。

和亚当斯一样,艾略特也在追寻传统和无我性,这种探寻被理解为对基督教自中世纪以来的西方文化深刻意义上的继承与传承,与亚当斯的另一个相似之处是,艾略特也出生于新英格兰,且熟悉波士顿和哈佛的文化氛围;他甚至为故土谱写了一组诗歌——《波士顿组诗》,其中第一次出现精神荒漠的意象,这成为日后《荒原》(*The waste land*)的雏形。在艾略特看来,早在欧文·白璧德(Irving Babbitt)讲授虽逝犹存理论和传统价值的时候,早在乔治·桑塔耶纳(George Santayana)关于西方思想史和历史哲学的课上,上下几百年的求索历程就已经开始了[48]。在西方物质文明穷途末路之际,亚当斯和艾略特试图寻找出路,走出困境,代表了现代向传统回归的悖论。一些评论家[49]强调,从爱默生到亚当斯,再到艾略特,体现了知识分子的一脉相承,他们回归传统并非图一时折中,而是为了摆脱折磨自己的精神危机而苦苦探求终极解脱之道。当所有的重大迹象都无力给世界一个合理安心的解释时,这种绝对的探求就在情理之中了。

---

[45] 1894年10月28日致查尔斯·米尔纳·盖斯凯尔的信(To Charles Milnes Gaskell),《书信集》(*Letters*)第二卷,波士顿,1938年,第57页。

[46] 参见《亨利·亚当斯的教育》(*The Education of Henry Adams*)中有关"达尔文主义"和"芝加哥"的章节,波士顿,1973年。

[47] 同上书,第337页。

[48] 贝尔:《艾略特:生平与作品编年录》(*T. S. Eliot: A Chronology of His Life and Works*),伦敦:麦克米伦出版社,1983年,第4页。

[49] 林德尔·戈登:《艾略特的早期生活》(*Eliot's Early Years*),牛津:牛津大学出版社,1988年,第13页,引自派克斯《实用主义试验:思想史杂文》之《清教徒之异教》(The Puritan Heresy, in *The Pragmatist Test: Essays on the History of Ideas*),旧金山:亨利·班福德出版社,1941年。

西方文明走到19世纪，终究还是将自身的物质主义思想暴露无遗。这些西方文明的批判者重寻传统的意义，试图执古之道，以御今之有。对于那些拒绝苟活于世、摒弃不求精神只求浮生的人而言，回忆确有其未来之价值。从现代之初直至物质主义大行其道，盎格鲁－撒克逊思想的发展演变一直暗含着自我否定，终在19世纪、20世纪之交达到深刻意识。失去了自身的传统，现代性只会是无源之水、无本之木。

我们的历史

——巴尔特书写的中国

车槿山

巴尔特的全部著作中,1970 年发表的讲述日本文化的《符号帝国》是最经常被人提到的书之一,并且得到许多人的喜爱和赞扬。例如,曾任法国文化部部长和教育部部长的雅克·兰就说过:“我不知道他的书是真实的还是虚构的,不知道他与那个国家的关系是幻觉的、想象的,还是现实的,但我非常喜欢他对日本烹调、人群、东京的描绘。”①

在这本书中,巴尔特把自己初次接触的古老而遥远的东方异质文明当成文本解读,展开了自由自在的片段式、发散式思考。他关注的不是日本的历史、地理、政治、经济、法律、意识形态等,甚至不是文学艺术,而是生活艺术,或者说是生活方式。在他的笔下,日本不再是一个民族国家,而是一种文化形态,一种文明范式,一种符号系统,即符号帝国。巴尔特正是用这种文本解读的方式,以亦真亦幻的文学方式,讲述了一个哲学的日本,描绘了一个让我们感到既熟悉又陌生的国家,写出了这部极具个性的著作,真正说出了人所未言的一些东西。

相比之下,尽管巴尔特在 1974 年也曾访问过中国,但似乎回去后没能

---

① 路易-让·卡尔韦:《结构与符号——罗兰·巴尔特传》,北京:北京大学出版社,1997 年,第 194 页。

就中国说出什么了不起的东西,我们以前知道的也仅仅是一篇发表于《世界报》的应景文章——《中国怎么样》。在这篇文章里,他谈到他在中国各处的参观,强调指出中国没有什么色彩,绿茶无味,景色平淡,生活平静,到处都是祥和的气氛:“民众来来往往,劳动,喝茶或独自做操,没有戏剧,没有噪声,没有矫揉造作,总之没有歇斯底里。”②

这样的印象式描述,自然谈不到深刻,而且和当时法国内外的主流话语有相当的距离,尤其是至少从表面看不大符合中国的历史现实。要知道,当时中国正处于文化大革命时期,正在进行热火朝天的批林批孔运动,恰巧并不平静,并不祥和。

巴尔特当然知道中国正在批林批孔,他也谈到了中国的政治运动,说中国几乎只能读出政治文本,到处都是陈词滥调。然而他接下来的分析,却让人感到十分意外,政治运动在他的笔下失去了严肃而残酷的内涵:“这些表面看来严格编码的话语绝不排除发明,我几乎要说:这是某种游戏活动;以目前的批林批孔运动为例,它在各处进行,有千万种形式,它的名称本身就像快乐的铃铛作响,运动分解为发明的游戏:一幅漫画、一首诗、一场儿童短剧,在这种演出中,一个化装的小女孩在两段芭蕾舞之间突然出来劈开林彪的模拟像。政治文本(独自)孕育了机遇剧的这些节目单。”③

我们可想而知,几乎所有对巴尔特有所期待的人都对他的这篇文章感到失望:巴尔特作为当时最杰出的社会符号学家,曾在《神话》中出色地破译了传媒、广告、时装、饮食、搏击赛、脱衣舞等种种社会话语,曾在《符号帝国》中成功地解读了日本文化,但为什么遇到中国就不行了呢?

其实,情况也许并非如此简单。

首先,巴尔特在这篇文章里对自己的“问题系”有一个说明。在他看来,西方对中国的发问必然带来西方对自身的质疑,在难以发现中国文化的确切意义时尤其如此:“中国似乎在拒绝交付这种意义,这并不是因为

---

② Roland Barthes, *Alors, la Chine ? Œuvres complètes*, tome 3, Seuil, 1995, p. 34.
③ 同上。

它隐藏了意义,而是因为它更具颠覆性地拆解了概念、主题、名称的机制;它不分享我们的知识对象;语义场瓦解了;不合时宜地对意义提出的问题,反倒成为意义本身的问题,我们的知识反倒成为幻影。”④显而易见,巴尔特在这里是持一种反本质主义的立场,凸显中国的相对性,因此不能以西方的范式解答中国之谜,描绘中国形象,建构中国叙事,否则就有可能在思想上落入欧洲中心论的陷阱。反过来说,也正是中国文化体现的差异性给他提供了审视自身文化的机遇,中国的“无意义”才是最重要、最值得深究的意义。

其次,这篇文章在第二年出版单行本时他又增补了几段内容,在反驳对自己的责难的同时,更进一步地谈到了言说中国的可能性问题,即他所说的“原则问题”:“不是允许说或不说什么,而是可能说或不说什么。”⑤他认为,就像语言受到限定一样,话语也受限于文明和意识形态,西方历史上对中国的许多发言,都是出于某种教条以肯定、否定或虚假自由的方式展开的对中国的想象。而他恰恰是想突破这种限定,生产一种既不肯定,亦不否定,甚至不是中性的话语,而是一种“无可奉告”式的话语,一种属于伦理学和美学而不属于理性和信仰的话语,让中国处于鲜艳的色彩、强烈的味道和生硬的意义之外,因为这样的色彩、味道和意义归根结底是与菲勒斯的炫耀联系在一起的。他在这里所说的“菲勒斯的炫耀”其实也就是德里达所说的逻各斯中心主义。

巴尔特的这些补充性论述,尽管是事后对自己的一种辩护,但仍然表露了他面对中国这个他者时不愿意做出直接而简单的价值判断的根本态度,以及他在更普遍的层面上对写作—阅读这类语言实践活动或文化介入行为的思考,这和他一贯的思想也是吻合的。我们知道,此时的巴尔特早已从结构主义走向了后结构主义,在他的观念中,社会就像文学一样,不再是以线性历史为先设的、成等级制有序排列的、有固定结构和终极意义的研究对象,而是一种体现无限差异的开放性文本。他在《S/Z》一书中曾对

---

④ Roland Barthes, *Alors, la Chine ? Œuvres complètes*, tome 3, Seuil, 1995, p. 32.

⑤ 同上书,第34页。

这样的文本做过形象的描述:“这个文本是一个能指的星云,而不是一个所指的结构;它没有起始,是可逆的;我们通过好几个入口进到其中,但任何一个入口都不能被确认为是主要入口;它调动的代码无止境地显现,不可确定(除了偶然情况,其中的意义从不接受一个判定原则);各种意义系统有可能控制这个绝对多元的文本,但它们的数目没有穷尽,因为度量单位是语言的无限。”⑥ 换句话说,巴尔特在《中国怎么样》这篇文章中的写作态度和他在《符号帝国》一书中的表现其实是一样的。他在此书开篇第一章《那里》中说:“写作总体而言是一种具有自身方式的顿悟:顿悟(禅宗事件)是一次或多或少有点强烈的地震,晃动知识和主体:它造成一种‘言语的空无’。正是这种言语的空无构成写作;禅宗的特点正是从这种空无出发,抛弃一切意义来书写花园、动作、房屋、树丛、面容、暴力。” ⑦

另外,去年,法国克里斯蒂安·布尔瓜出版社出版了巴尔特的《中国旅行笔记》,这本书还未收入全集,因而应该不大为人所知,但它在法国却引起了一场不小的轰动和争议。我们可以把它看作是《中国怎么样》一文的展开,细读之下,能更清楚地意识到以上所谈的问题。

《中国旅行笔记》实际上是四册笔记的合集,前三册是巴尔特访华时的逐日记录,有时甚至是“逐时”的记录,第四册是他自己对前三册的内容所做的主题索引。

这次访华是受中国驻法国使馆邀请,与泰凯尔派成员索莱尔斯、克里斯蒂娃、普雷奈、瓦尔一起来的,从 1974 年 4 月 11 日至 5 月 4 日为时约三周,全程费用自己负担。来中国后,他们按照中国旅行社的安排,先后在北京、上海、南京、洛阳、西安等城市停留,游览了故宫、中山陵、龙门石窟、大小雁塔、长城、十三陵、颐和园、天坛等名胜古迹,参观了人民公社、工厂、医院、小学、幼儿园、居民区、展览会、动物园,与复旦大学、南京师范学院、中央民族学院、北京大学有过交流,晚上还观看了杂技演出、体操表演、女排比赛、电影《青松岭》、舞剧《白毛女》、京剧《杜鹃山》等。总之,这基本上

---

⑥ Roland Barthes, *S/Z*, *Œuvres complètes*, tome 2, Seuil, 1995, pp. 558 - 559.

⑦ Roland Barthes, *L'Empire des signes*, *Œuvres complètes*, tome 2, Seuil, 1995, p. 748.

是中国在那个年代为外国人安排的典型的旅游线路和项目。

因此,巴尔特这次访华的经历看似丰富,其实十分有限,但他的笔记仍然涉及中国的方方面面,他自己列出的主题都有一百多个,其中除了“刘少奇”、“林彪”、“大字报”等当时不可避免的官方话题之外,出现最多的是“艺术”、“书法”、“修辞”、“色彩”、“气味”、“身体”、“服装”、“客厅”、“风景”等主题。这也就是说,他虽然身处当时那种疯狂的政治氛围,但有意保持了一种距离,关注的是事件的细节以及日常生活中的人与物。全书行文也十分散漫,客观记录夹杂着思考和评论,零零碎碎,经常都不是完整的句子。当然,《中国旅行笔记》是巴尔特身后出版的遗作,是一本未完成的书,我们读到的是原初状态的手稿,但它仍然显露了巴尔特书写中国的构想。一百多个主题说到底也就是没主题,他避免的就是结构中国,避免赋予中国一个固定意义,他要把中国当成一个没有中心的文本解读,当成一个“无中之国”。

巴尔特在《中国怎么样》一文的结尾,提到法国著名史学家和散文家米什莱曾把梦想的法国比作一篇大散文。巴尔特借用米什莱的比喻,说中国也是“杰出的散文”⑧,也就是说它不是一首诗歌,不是一部小说,不是一出戏剧,总之,不是隐藏着大写的真理和终极的意义而有待破译的叙事。这样我们也就可以理解,为什么他尽管在中国看过戏剧,却说中国“没有戏剧”。《中国旅行笔记》则最典型地体现了巴尔特的这种散文想象,它本身就是一篇大散文,而其中再现的中国则成为一篇更大的散文。

由于这本书还没有中文译本,作为此书写作风格的例子和具有某种重要性的历史事件的回顾,我们来占用一点篇幅,看看巴尔特对他们在北京大学的交流活动所做的记录和描述。这是《中国旅行笔记》中仅有的较为详尽的部分,长达十多页,而且也是最具批评意识的部分,此书其他地方尽管偶尔也有对中国的批评性思考和评论,但一般都较为温和,而且多是以幽默、委婉、模棱两可的方式提出的。

---

⑧ Roland Barthes, *Alors, la Chine ? Œuvres complètes*, tome 3, Seuil, 1995, p. 34.

5 月 3 日,也就是巴尔特离开中国的前一天,他们一行五人来到北京大学和师生座谈。他们清楚地知道这是中国之行的重头戏,为此还特意要求增派翻译,最终每人都各配了一名译员。他们乘坐的面包车在校门口就像今天一样被门卫拦住,打了电话才得以放行,进入“精致而无人的校园”⑨。接待他们的有中文系和哲学系的师生,还有革命委员会的干部。

首先是北大方面为他们介绍学校的历史和现状,内容涉及学科建制、师生概况、两条路线斗争、工农兵上大学、社会实践等,其中基本的观点是说,由于文化大革命,现在相比过去,学校发生了根本的变化,取得了巨大的进步。中文系学生现在可以创作诗歌、小说、报告文学,哲学系学生现在学习两个月就可以解释、批判《论语》,这就是教育革命取得的具体成果。然后这些泰凯尔派成员提出问题,北大教师做出回答,问答涉及学生生活、批林批孔运动、《哥达纲领批判》、对斯大林的评价、马克思主义、中国文化传统、语言问题等。

显然,这次座谈的内容主要是政治性的,这在那个政治挂帅的年代是不可避免的普遍情况。而且我们也完全可以想象,北大方面不论是在对学校的介绍中,还是在对问题的回答中,只会使用一套陈词滥调,建构一个走向光明的革命叙事。巴尔特对此做了认真而忠实的记录,同时也罕见地表达了自己的不满、失望和厌烦。我们从他的评注中摘录几条来看看他当场的实际感受:

“永远不能回答事实问题、历史问题,话语是普遍性的,某种畸形意愿的诉讼。”

“我们确实不是身处历史科学的大学,我们的历史学家为了拿出意愿的证据要付出多大的努力啊!”

“我们总是提出材料的问题,但从未得到回答。”

“推理和论证的幻影,没有证据,返回到神话?返回到话语?”

“这所大学——文化革命的发源地,现在完全空荡,平静——而且讲

⑨ Roland Barthes, *Carnets du voyage en Chine*, Christian Bourgois, 2009, p. 197.

着人们可以想象出的最乖巧的话语。”

“这是纯粹的教理世界。”

“这个可怜的人,幼稚的人,没有料到我们已经听过他的全部讲演了,已经有十次了。或者这对他而言毫无重要性?价值的改变:原创性不再是一个价值?重复不是一件坏事?”

“最奇怪的地方在于,这不是中国,而是激进程度的马克思主义。”

“这所大学超正统,超激进,超符合教理,确实是:先锋派——但不符合我们的词义!”

“绝对的政治集权主义/政治极端主义/就个人而言,我不能生活在这种激进主义中,这种狂热的独白中,这种强迫性偏执狂的话语中/这种织物中,这种没有裂痕的文本中。”⑩

座谈结束后,这些法国人回到饭店,不知是因为兴奋还是郁闷,全体聚在一起喝了一通茅台酒。

《中国旅行笔记》大约首先是有史料价值,毕竟文化大革命中来华的外国思想家不多,写下记录的就更少了,而来北京大学与师生座谈并写下详细记录的就更可谓是凤毛麟角了。北京大学作为中国正式设立的第一所现代意义上的大学,作为新文化运动、五四运动和多种社会思潮的发源地,一向享有崇高的声誉,理所当然地受到无数人的赞美,像这样受到负面评判应该是极其罕见的。文化大革命中这段不光彩的历史,不应该忘记,也值得深思,不过这不是我们要讨论的重点。

我们感兴趣的是,巴尔特在这里的种种异议具有惊人的内在一致性,以否定的方式清楚地再现了他的肯定和喜好。普遍性话语、畸形意愿、非历史科学的大学、没有材料、幻影式推理和论证、最乖巧的话语、纯粹的教理世界、没有原创性只会重复、激进程度的马克思主义、超正统、超激进、超符合教理、集权主义、极端主义、激进主义、狂热的独白、强迫性偏执狂,总之“没有裂痕的文本”,这一切在他看来全是套话、假话、神话,是屈服于意

⑩ Roland Barthes, *Carnets du voyage en Chine*, Christian Bourgois, 2009, pp. 204 – 211.

识形态的说教,不仅不是真实的中国,而且还掩盖了真实的中国,因而不足为信亦不足为训。换句话说,巴尔特认定的中国就是这里的否定之否定,所以他才会面对这样的疯狂却说中国“没有歇斯底里”。

如果我们把巴尔特有关北大的评论综合起来看,有趣的地方还在于,他反感、反对的一切,也许可以归结为北大违背了蔡元培提倡的“仿世界各大学通例,循思想自由原则,取兼容并包主义” ⑪。这当然是巧合,也是我们阐释的结果,巴尔特不大可能知道蔡元培,更不大可能知道几成北大校训的这段名言,但这也恰恰说明中外思想家理想中的“世界各大学通例”其实是一样的,并且扩大而言,这种“通例”也恰恰是巴尔特书写中国时的原则和“主义”。

古往今来,多少外国人书写过中国! 以至于中国学正在成为,甚至已经成为一门显学。仅就法国当代书写“红色中国”而言,人们经常提及的著名人物就有马尔罗、萨特、波伏娃、克里斯蒂娃等人,他们全都是驰名世界的思想家,但今天看来,他们那些关于中国革命和中国未来的乐观主义论断在相当程度上是成问题的,也部分地被中国自身的历史发展所证伪。巴尔特是左翼知识分子,从亲华—反华这种自启蒙运动就有的简单二项对立来看他是前者,但他却保持了一种清醒和谨慎,同时也就避免了以上这些人的境遇。

如果说历史上有人在面对中国时和巴尔特很相似,那应该就是意大利电影导演安东尼奥尼了,巴尔特在《中国旅行笔记》中自己承认了这点。他说:“重读我的笔记来做索引,我发现,如果我就这样发表,这就可能是完完全全的安东尼奥尼。” ⑫ 我们知道,1972 年,安东尼奥尼受中国政府邀请来华摄制了大型纪录片《中国》,而 1974 年初,《人民日报》发表评论员文章将这部影片定性为反华影片,全国性大批判随即展开,直到 2004 年底,北京电影学院举办安东尼奥尼电影回顾学术观摩展,《中国》才第一次

⑪ 蔡元培:《致〈公言报〉函并答林琴南函》,载《蔡元培全集》卷三,北京:中华书局,1984 年,第 271 页。

⑫ Roland Barthes, *Carnets du voyage en Chine*, Christian Bourgois, 2009, p. 215.

在中国境内解禁公映。在这部影片中,安东尼奥尼尽管也拍摄了一些著名景点,如天安门广场、故宫、长城、苏州园林、红旗渠,也记录了一些官方安排的参观,如小学课间活动、针刺麻醉剖腹产手术、纺织女工学习毛主席语录并讨论政治形势等,但他的重点放在偶然捕捉到的场景上,大量篇幅用于随意的日常生活,尤其是许多特写镜头长久地停留在普通中国人的面孔上,展现各种表情,试图理解人物的精神状态,这也就是《人民日报》的批判文章所说的:"他挖空心思地拍摄坐茶楼、上饭馆、拉板车、逛大街的人们的各种表情,连小脚女人走路也不放过,甚至于穷极无聊地把擤鼻涕、上厕所也摄入镜头。"⑬ 这样的批判当然是中国文化大革命的政治氛围造成的冲突,但同时也隐约显露了中西纪录电影观念的差异。安东尼奥尼作为新写实主义的代表,他眼中的世界只可能是不完美的,不论东方还是西方,不论剧情片还是纪录片,都是如此。他追求个性化体验的影像表达,必然超越意识形态的分析,放弃道德说教的叙事,所以如果说中国对西方人是一个谜,那么他的影片恰恰忘记了给出谜底。这一切确实和巴尔特笔下的中国相像。安东尼奥尼和巴尔特相像的另一个地方是,这部影片在导演自己的国家也受到不少的责难。历史的阴错阳差,有时真让人既无奈,又感慨。

归根结底,巴尔特在书写中国时也是没有给出中国的谜底,即拒绝赋予中国的现实一种固定意义,不论是在《中国怎么样》一文中,还是在《中国旅行笔记》一书中,这都是他为自己划出的最基本的警戒线。老实说,他这里应该也有明哲保身的策略考虑。在当时中国甚至整个世界都高度政治化的背景中,他不想得出意识形态的意义,否则,不论他是肯定还是否定还是折中,都将是尴尬的,不讨好的。但无论如何,他书写中国时的这种立场、态度和方式,不仅使他最终展现了一个有多种指向的、多元的中国,没有简化中国,而且使他从根本上避开了"以西格中"的陷阱,即欧洲中心论的陷阱,因为在他看来,就连追问意义本身都是西方思想的特质:"西方

---

⑬ 《恶毒的用心,卑劣的手法——批判安东尼奥尼拍摄的题为〈中国〉的反华影片》,载《人民日报》1974 年 1 月 30 日。

用意义湿润一切事物,如同一种专制的宗教把洗礼强加给全体民众。”⑭

其实,欧洲中心论这一概念和思潮本身也是现代历史的建构,只能通过线性历史观得到虚假的证明。因此换一种说法和理论视野,我们也可以认为,巴尔特在这里拒绝的,其实就是利奥塔尔所说的在世界范围内已然崩溃的大叙事:“大叙事失去了可信性,不论它采用什么统一方式:思辨的叙事或解放的叙事。”⑮巴尔特的替代方案也正是通过描述日常生活的方方面面,创建无数的小叙事:“小叙事依然是富有想象力的发明创造特别喜欢采用的形式”⑯,“如开放系统话语、局部性话语、反方法话语,以及我们在误构一词下汇集的一切。”⑰这些小叙事只符合局部决定论,只具有临时契约性质和相对真理价值,但它们却更能经受历史的检验。

今天,离巴尔特访华并书写中国已经有三十多年过去了,现场记录不可避免地变成历史文献,东西方碰撞的空间问题也变成古今延续的时间问题,尤其是今天的社会现实和理论形态也已经面目全非。然而,不论是阅读巴尔特的《中国旅行笔记》,还是观看安东尼奥尼的《中国》,我们倾向于遗忘的中国人曾经的真实生活,带着震撼的力量扑面而来,唤起我们无尽的回忆和感动,就像普鲁斯特《追忆似水年华》中那块著名的马德莱娜小蛋糕一样,复活了我们的整个世界和历史。本雅明在评论普鲁斯特时把这种记忆或回忆称为“没有要点的故事”,并且说:“回忆中的事件是无限的,因为它不过是开启发生于此前此后的一切的一把钥匙。”⑱这种“没有要点的故事”,个性化体验,最终指向集体记忆,指向青春,指向拯救。

---

⑭ Roland Barthes, *L'Empire des signes*, *Œuvres complètes*, tome 2, Seuil, 1995, p. 794.

⑮ 让-弗朗索瓦·利奥塔尔:《后现代状态——关于知识的报告》,北京:生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 80 页。

⑯ 同上书,第 130 页。

⑰ 同上书,第 140 页。

⑱ 瓦尔特·本雅明:《普鲁斯特的形象》,载《启迪——本雅明文选》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008 年,第 216 页。

记忆缺失的悖论[①]

[法]查理·古代尔　著　陈　玥　刘成富　译

忘记过去的人只能重新体验过去。

——普里莫·莱维

导言:文化是为了抵御对遗忘的遗忘

这一章致力于探讨“民主时代”与回忆、过去以及未来之间的复杂关系。这些关系构建于悖论的模式之上,本章将着力探讨“独特的思想”想要掩盖的东西:“当前”只有在对过去持之以恒的回忆里,才能真正成为“当前”。然而,不为我们所知的是,“独特的思想”开启了对于我们自身的普遍遗忘。宣称人文主义的文化知识一直试图让以下的问题更具有开放性:怎样才不会忘记我们自身时常忘记呢?

之所以我们以普里莫·莱维的引语作为文章的开头,是因为他就是那类从不愿忘却亲身经历的人。这句引语提出了一个悖论,接下来对孟德斯

① 此文译自法国哲学教授查理·古代尔的《自由之话语》(*Les mots de la liberté*)的第 11 章,该书于 2006 年在比利时出版。

鸠和狄德罗的各种分析，会对其进行提问并给出解答。

一、普里莫·莱维的警示

在《如果这是一个人》中，莱维把我们将听到的下述论证视为一种警示。在《尤利西斯之歌》②一章的末尾，他记录了自己如何尝试将意大利语的基本知识教给一位名叫皮洛克的贫苦朋友。为此，作者凭记忆向他背诵但丁作品的若干选段；一些语句浮现在他的脑际，指示与传递完成了，但他无法回想起任何东西：

“今天，我在回想‘non ne avevo alcuna’与结尾之间的部分。借助于韵脚，我努力重新组建所有的一切，我紧闭双眼，咬着手指：焦虑消失了，剩下的唯有平静。……我请皮洛克留下：让他倾听，让他在还不算晚的时候理解‘come altrui piacque’是绝对必要的，而且是十分紧迫的；因为无论是他还是我，都有可能在明天死去，抑或是再也无法见到彼此。”③

在遗忘中能被提前感知的，是与肉体死亡一样无法避免的精神死亡的风险。个体遗忘的效应，与文明化的集体遗忘的后果会聚到了一起。再次回忆起某事是否会太迟呢？已经遗忘是否会突然变得无法挽回呢？这位局内人切身体会到了记忆缺失的悖论：这场让人心碎的论证需要我们对其进行思考。

（一）关于记忆缺失的悖论本身

这条悖论可以被理解为：只有当人停止遗忘时，才能意识到自身已然遗忘了。人们不会觉察到自己正在丢失记忆，只可能在重拾回忆后才会有所发觉。遗忘因此也是对自身的遗忘④。然而，重组记忆有时为时已晚，莱维本人饱受这种记忆减退的困苦。在未开化地带之中回想起但丁《地狱》里的诗句，实质上就是抵抗所有会导致遗忘的方法：忘记自我，忘记但

② 在这本书中，作者讲述了他在纳粹集中营里所遭受的苦难。
③ 见该书 1987 年译本，巴黎：Juliard 出版社，第 116—123 页。
④ 参见：《为什么学习？》，南特：Pleins feux 出版社，2001 年。此章进行了概述性分析。

丁,忘记意大利的阳光、被照亮的欧洲以及全部的人性。在此,是否应当想起纳粹曾竭尽所能,摧毁灭绝集中营所有蛛丝马迹的行径呢?

如若没有想到这一点,“记忆缺失的悖论”可以用相似的词组,被表达为“记忆衰退的悖论”,也就是说,在避免这种衰退已经太迟的时候对其产生意识。这种记忆衰退的致命悖论,同样还有导致野蛮逻辑的风险:有些东西能使人在某天回忆起他曾毁灭过的东西,因此必须将所有这些东西全部销毁——焚烧书籍,推倒纪念碑,屠杀他人。这就是为什么为了分析“独特思想”的成因与发展,我们的尝试必须以主动消除所有悖论为出发点。通过莱维的论证,对遗忘的抵抗向我们揭示摧毁记忆的三大因素:记忆缺乏,记忆衰退,野蛮。希望这场争斗能颂扬人文主义文化,同时向因循守旧说“不”。

遗忘再也不会被列入精神范畴,而是成为被雅斯贝尔斯称作“限定状况”的一部分,也就是说,认定所有人文条件的可能性。遗忘贯穿一个人,所有文明(忘记衰退的风险),以及全人类(忘却人类可能的结局)的一生,就像尼采在接下来的一章里将向我们论述的那样。在我们看来,莱维的论证就像一种警示:在糟糕的境遇中以回忆的视角重读但丁;不要仅仅是当一名读者,更重要的是提前成为见证者与传递者。既然已经意识到了忘却我们所读书籍内容的危险,那就应当使我们的日常阅读不再只是个消遣,而是一场全身心投入的运动;让文学不再是某种娱乐或争辩,而是一场真切的、对抗被遗忘的遗忘的战斗。这就是文艺复兴时期人文主义思潮与启蒙思想的全部纲领。

(二)抵御遗忘

在孟德斯鸠和狄德罗的著作中,我们发现,两人分析并探讨了导致人类忘记自身、事实并被过往阴影所困扰的过程。通过一些被反复讨论的原文以及文体学策略,孟德斯鸠与狄德罗力求不会遗漏任何他们希望告知读者的内容,但他们从理论上将时空相异性的观点纳入了文中。他们不断将这些观点融合起来,以期能提前吸引未来的读者,同时也是为了表达他们自己的担忧。他们逃避睡眠,因为其就像遗忘症那样突然出现,让人猝不

及防。在面对记忆缺失(孟德斯鸠《波斯人信札》涉及的话题,狄德罗作品中墙头草的象征)的危险时,百科全书派的好奇心因而成为了他们警觉性的灵魂。这两人都提出了本文开头莱维引言所引发的问题:人们怎么会遗忘他们已经忘记的事物呢? amnésique(无意识的遗忘)如何演变为 oublieux(有意识的遗忘)? 怎样才能抵御这种将我们置身于一种无止境过程(忘记了不该遗忘的,等等)中的被遗忘的遗忘?

为了摆脱这种困境,孟德斯鸠和狄德罗将采用一些属于整体回想范畴的策略:比如被启蒙时代的欧洲赋予力量的人文主义欧洲 ⑤。这两位巨匠的创新性表现为:他们担心在人类可完善性的理论中展现出记忆损耗的所有后果。他们打算将健忘者犯错的可能性变为当其在面向过去与未来时能提升责任感的契机。人文主义文化从而成为了这种意识与这种抵抗的汇集地。两位作家将被遗忘的遗忘记录在合理性的框架内,而非教条的宗教易犯罪性的范畴。忘记主要内容并不是一种过错;人们再也不会将这种指示放置于世界、社会以及各类机构的有效统一性之中,而是让其在自身的幻影下避难。遗忘不是对整体意识的丢失,被遗忘的遗忘可以被解释清楚,因为细节被人视作整体:人们再也搞不清词汇含义的具体所指。虚构的封闭整体因此取代了开放的实际整体,逸事趣闻替换了根本内容,独特性的主导地位掩盖了共象的要求。

在这项避免遗忘的预防措施中,孟德斯鸠和狄德罗遵循了两种在最终契合前有过共性交叉的方向:其一是被遗忘整体的哲学说明(孟德斯鸠),其二是个人不稳定性的美学假定(狄德罗)。

二、孟德斯鸠与被遗忘的人群

(一)第一步:《罗马盛衰原因论》

一切就如《罗马盛衰原因论》(1734 年)与《波斯人信札》(1721 年)所

⑤ 参见:《欧洲的启蒙运动》,巴黎:Ellipses 出版社,1996 年,第 19 章。

描绘的那样发生了，孟德斯鸠希望了解遗忘会给人们带来何种危害；因此他破天荒地采用了具有历史遗传性的“绕道方式”：从“政治制度的力量”⑥出发描述罗马的历史。孟德斯鸠指出，凭借着建立罗马的象征性力量，一系列虚构的想象整体被逐步替换。整部作品展示了罗马在放弃把自我定义为任务与未来后，是如何通过一幅自身的封闭凝固画像而变得充满吸引力。逐渐地，金钱取代了牺牲与简洁的精神，权力代替了权威（参孟德斯鸠该作品的第九章与第十章）。两种过程正在发生。前者将遗忘自我与遗忘他人联系起来。罗马人实际上已经忘记了他们的对手，他们并没有预料到自己将不知不觉地变成自身的敌人；有人重读该书的第四章——这一章节提及了迦太基在罗马人追寻共和真理的自我辩解中所扮演的角色：

> 先于罗马富裕起来的迦太基早已腐化。……为了抵御罗马人的贫穷，迦太基与自身的富足作战，因而处于劣势；黄金和白银被消耗殆尽；但美德、忠贞、力量与简洁永远都不会枯竭⑦。

罗马人与敌人打交道时便懂得了他们急需捍卫的究竟是什么；然而，一旦迦太基被摧毁，罗马也对自身实力估计错误。孟德斯鸠得出结论：

> 在迦太基人势力衰微后，罗马只剩下一些小型战斗与恢弘的胜利，而在以前，他们总是投身于大型战斗，取得的只是零星的小胜⑧。

然而，“恢弘的胜利”只是教会人在估算敌人实力的同时要全身心忠实于自己⑨。在这本著作中，对遗忘起源的分析首先要确定罗马人在反抗时停止自问的确切时刻；于是他们不再怀疑自我。相同的告诫还出现在

---

⑥ 《罗马盛衰原因论》，巴黎：Garnier-Flammarion 出版社，第 48 页。
⑦ 同上书，第 43 页。
⑧ 同上书，第 52 页。
⑨ 这就是为什么“独特思想”的飞跃出现在民主政体中，因为后者既不会为自身担忧，也不了解究竟是谁在内部或外部对其造成威胁，正如托克维尔曾经预见，汉娜·阿朗、斯拉马、富马洛里与帕索里尼最近预料的那样。

《波斯人信札》一书里，尤其是在第 11 封与第 14 封关于穴居人“寓言”的信中。

第二种过程强调语言可能具备的双重性；孟德斯鸠在该书论述奥古斯都的第 13 章对此进行了分析。共和国慢慢地解体，因为奥古斯都不但运用其所有修辞本领来歪曲罗马人的共和真理，他还声称自己一个人就能代表所有罗马公民；正是这种自命不凡为这些相同的美德敲响了丧钟。这种深藏在奥古斯都花言巧语下的伪劣逻辑使人在虚假的庆祝仪式里忘却了罗马的起源 ⑩。既然奥古斯都“拒绝了独裁者的名号” ⑪，那么共和国就依然存在……人们相信了他的动听辞藻。孟德斯鸠讽刺地补充道：

> 奥古斯都只会谈论元老院的尊严以及他对人民的尊重……作为一位狡猾的暴君，他不知不觉地就把（人民）变成了奴隶……当独裁不断加强时，人们探讨的话题只有自由 ⑫。

这就是共和国在自我沉醉中获得的最终结局。孟德斯鸠通过这个例子让人明白，词语最终遗失了他们的象征与动员功能，成为了空壳（自指词特性 ⑬的过程）。走向灭亡的共和国一边忠实履行它的各种准则，一边遗忘了自身的本来面目。一个虚幻的整体取代了真实的政治实体。因此，当人确信应当忠实于他正在背叛的事物时，被遗忘的遗忘也就被提升到了一个更高点。

（二）第二步：《波斯人信札》

在《罗马盛衰原因论》问世的 13 年前，借助于一些新颖的文学方法，孟德斯鸠怀着回想的意愿写成了《波斯人信札》：以书信形式表现的多变

---

⑩ 考虑一下“恭维”的过程，就如柏拉图在《高尔吉亚》所论述的那样：表象被误认为存在。这种“恭维”与独特思想的修辞学结合起来。

⑪ 《罗马盛衰原因论》，前揭，第 106 页。

⑫ 同上。

⑬ 自指词特性是一种语言过程，事物的名称通过自指词特性可以被视为事物本身；回想一下雅斯贝尔斯 1931 年撰写的文章，本书的总引言对其进行了引用。

观点与相异性(《波斯人信札》中的主题)的出现使虚假一致性的幻想熠熠生辉,而社会则同时成为其根源和受害者。孟德斯鸠打算把“遗忘的社会学”考虑在内,在《关于〈波斯人信札〉的几点想法》中意识到中断和割裂后他立刻想到了这两种方法。但这种割裂并非是杂乱无章的,按照作者的说法,一种“秘密链条”把所有书信与探讨的主题紧密联系起来了。

这种联系或许正是抵抗被遗忘的主观意愿。当我们专注于旧体制下的社会时,就会发现孟德斯鸠笔下的角色一直受到实践与原则、言语与行动这两种矛盾的强烈冲击。一切就如这样,仿佛演员是他们自身存在的梦游者,游移在某种虚假整体性当中,而后者与他们声称所尊重的准则格格不入。宗教活动的例子意义深远。在第 CXXIV 封信里,黎加对于某些人在《圣经》中挖掘修辞学用法深感惊异:

> 这些作者并未在《圣经》中翻阅他们应当相信的内容,而去寻找他们自己相信的东西;他们不再将《圣经》看作是一本囊括了他们应当接受的教理的书籍,而把它视作能为他们的自身想法赋予权威性的著作。

对虚假来源的修辞性参考压制了真实起源,继而产生了记忆缺失;圣徒传记的上演催生了背叛的逻辑,也确定了在伪造的纪念仪式中举行庆祝的过程[⑭]。当人们阅读书籍是为了不“被他人所阅读”,是为了能够采纳埃德蒙·雅贝提出的某种方法时,这就形成了记忆缺失的时代。在此,我们应当强调书里的这样几页内容——孟德斯鸠指责那些宣称自己才华横溢但却未能付诸行动的人。于是剽窃者在编写无法“汇集”记忆但却将“他人作品的片段”堆砌起来的书籍时洋洋自得(第 LXVI 封信)。为了颂扬原著,孟德斯鸠写道:

---

⑭ 伏尔泰在《哲学辞典》中设法对比了基督教在当时的宗教仪式与其自身的福音起源。比较阅读《基督教》一文。

我希望人们能够尊重原作,我认为将原作中的某几页从它们所处的圣殿中剥离出来是一种莫大的亵渎…… ⑮

记忆的神圣性也是书籍的神圣性:各类书本的传播反映了社会与道德的扩散。种种伪作却突出了人类的堕落,因为它们误导了读者对其所生活的世界的认识。因此,热衷于"新事物"肤浅表面并强化大众遗忘症的记者们也未能逃脱作者的谴责。第 CXIII 封信这样记录:

记者所犯下的大错在于他们只谈论新书;似乎真理曾经也是新的一样。

之后,孟德斯鸠开始强调回忆,他在第 CXIII 封信中继续阐述:

我觉得,当一个人读完所有的古书后,他就没有任何理由去偏爱新书。

在一片狼藉的图书馆中人们可以发现伪劣书籍的杂乱(参见第 CXXII 封信与接下来的书信)。所有类别的遗忘因而叠加起来:忘记古书,忘记作者,忘记纪念碑,忘记词汇……于是虚伪开始泛滥,美德逐渐丧失。全人类都遗忘了自身受创与死亡的可能性:往昔提出的各种悖论轻而易举地遭到了蔑视。对遗忘自我的拓展探讨出现在研究地球人口减少的若干封长信(参见第 CXIII 封信与随后的信)中:传承的意愿不再存在。人类个体的轻率,社会机构的腐化,对行为准则的遗忘,大大小小的冲突以及无根据的风俗习惯共同导致了全球性的社会混乱、人口的减少,甚至是人类潜在的毁灭。记忆的衰退使我们接近死亡,就像我们在本文开头引用的莱维的话所影射的那样。然而,根据这项分析,我们触及了孟德斯鸠思想的极限:在

⑮ 参注⑭。

阐述遗忘对人类影响的同时,指出或多或少遭到轻视的整体与起因是否足够引发人们的警觉?是否能抑制记忆缺失的危险?“遗忘的社会学”可行吗?难道人们不会继续保有某种幻觉,相信他们最终能够避免所描绘的这种危险?在一个被遗忘的世界中生活并受到警示的人会因此变得不那么健忘吗?此外,孟德斯鸠会甘冒被人指控采纳“天狼星观点”⑯的风险吗?又或者这种观点是可能的?

一个新问题出现了:怎样才能在接受表述的复杂性与人类的不确定性,并涵盖了所有关乎于此的观点的同时,“in medias res”(在事物之中)消除记忆缺失的悖论?如果人们不能“跳出”偶然性,不能摆脱会使我们失去判断力的时间的束缚,那该如何防止被遗忘的遗忘?我们认为狄德罗不仅回答了这些复杂的哲学思辨,并且还提出了一种建立在不确定性以及人类限度基础之上的“遗忘的诗学”。

三、狄德罗与人类不确定性的美学阐述

我们知道狄德罗的哲学是一种对生活与生存乐趣的礼赞⑰。在他的作品中,遗忘被定义为精力的锐减、往昔与人文多样性的贫乏。狄德罗的思想从本质上抵抗遗忘。他承认人类行为的不确定性,但并不因此放弃追寻真相与道理。与孟德斯鸠相反的是,狄德罗并不会预先假定被个体的堕落和强权的疏忽所遗忘的整体的存在。他期望能通过对精益求精的概述与道理的开放性默想进行三重提问,以此来预防记忆缺失的危险:制造道理不等于规定道理。对于那些尊重人类的个体而言,任何事物都不应当丢弃过去,也不该遗失文化的多样性。还应考虑到多样性在导致记忆缺失(种族中心主义的危险)时也有可能会妨碍阶级、法典、演讲与文化被他人所接受。人们之所以会出现遗忘症,是因为他独自生活在世界上。

---

⑯ 康德将向我们准确地说明这种幻觉的来源(先验幻觉的概念)。“整体展示”可能吗?因此,能够讲述一切事物不等于能够阐明宇宙万物。

⑰ 弗朗索瓦·达戈涅在《文体与肖像学》中这样评价过狄德罗,巴黎:Vrin 出版社,1973 年。

三种方案能使人在不脱离自身条件的前提下预防记忆缺失:其一是认识论的方法(《百科全书》的作用);其二是美学的方法(特别是在他的沙龙评论文章中);其三便是翻译学的方法(狄德罗本人也做过一些翻译)。在狄德罗的沙龙评论与其他美学作品里,作者的天才理论得到了巨大的延展,这三种办法也完整地融合于其中。

(一)百科全书的事业

如果说人们是健忘的,这是因为他们在各类信息与描述的细节中迷失了方向,忽略了本质并低估了当时的科学、艺术,以及技术研究。狄德罗认为应当帮助人们获取所处时代的所有知识,但他从不声称"百科全书派"是通晓一切的;有些人显然已经忘记了《百科全书》在文章与插图中同时包括了文本与注释。这些组成部分贯通起来共同传播知识,因而所有事物都无法逃脱读者的好奇心,学识得以存在并不断开放性发展:财产清单总是进行投资的条件。狄德罗看到了一种"环视的"忧虑,所以文章、插图与注释之间搭建起了流通的无限性。《百科全书》并不能使我知晓一切事物,但足够让我置身其中以获取知识,从而不会对这个世界感到陌生⑱。狄德罗在书籍传播开之前重新采纳并深化了孟德斯鸠的思想。人们之所以会患上遗忘症,是因为他们在阅读时心不在焉,对词句不够专注。《百科全书》的读者于是找到了他们所提出问题的答案,此外,他们还会汲取自己本不打算涉猎的知识。这就是对记忆缺失的悖论做出的首要回答。

(二)废墟的诗学

狄德罗对绘画,尤其是休伯特·罗伯特描摹废墟的画作进行思索,又一次消除了记忆缺失的悖论。他观察现实中或画布上的废墟景观,着手研究关于遗忘的复杂问题。狄德罗式的废墟从此具备了三重深远意义:回忆与批判、预后与启发、致命与熵变。

---

⑱ 参见《百科全书》中《百科全书》一文。

1. 回忆与批判意义

布满废墟的场景似乎在邀请观者用过去的回忆照亮今朝。往昔给当前镀上了一层时间与考古的色彩,就像接下来这段1770年面世的《朗格勒游记》的节选所暗示的那样:

> 现代的朗格勒必然是建立在古老朗格勒的废墟之上。很少有人在进行深度挖掘时不会发现墓穴、石柱、铺满镶嵌画的古迹以及建筑物的遗址。

废墟是往昔留下的痕迹,但它也是古老岁月在今天(居民与地点的名字,交流渠道等等)所受的明显影响的佐证。废墟抑制了定义自我中心与种族中心的风险:它促使人们确定起源,正如孔多塞在1793年撰写的文章中所建议的那样。个人身份因为各自的出身来源而得到说明。起源推动了叙述同一性的诞生,在这种同一性中,接纳不完美之事的世界观得到包容。它还是一种防御遗忘风险的强制性回想:人们通过对废墟的尊重、被低估的文章以及古老的语言来评价某种文化。别忘了回忆还是对当前的一种批判条件。我们将从狄德罗1769年11月写给德摩夫人的一封信中摘录出几行来加以阐述:

> 那些从未尝试去爱和被爱的人不配在罗伯特的废墟前停驻!废墟该向这群人倾诉什么呢?他们没有回忆,没有祝福,能缓和他们悲哀思想的温情与感动同样也不具备。

2. 预后与启发意义

狄德罗关于废墟的诗学并不只是对回忆的呼吁。它同样拥有预后性,一如休伯特·罗伯特的画作《废墟上的卢浮宫画廊》。废墟在这里是一种

积极的过程:在随时可能出现的死亡的指引下,画家想象当前在将来的某一天会变成何种模样,这就是汉斯·约纳斯提出的"恐惧的启发性"所具有的美学视野。今天终究会逝去,这就触及了问题的本质。对今朝非稳定性的敏感有助于使人对表象背后的观点、虚伪背后的价值观、词语背后的构想以及实体背后的过程进行思忖;精神开始运作并进行回忆,从而获取了一种被"独特思想"故意否认的 identité pérégrinale。将当前想象成废墟,这使人好奇我们是否能在忠于自身的同时也能忠于故去后的自己。对废墟非稳定性的认知能使人意识到某种相异性,但遵守政治体制与社会道德准则的虚假一致性却对其加以抑制。狄德罗总结道:"要使一座宫殿变为兴趣中心(centre d'intérêt),就应当摧毁它。"

3. 致命与熵变意义

最后,鲜为人知的是休伯特·罗伯特曾画过火灾与拆除建筑物的工地(参见巴黎卡纳瓦莱博物馆收藏的罗伯特画作)。他捕捉到了建筑化为断壁残垣的精确瞬间,而不用去描绘其变成废墟。这种主题开始具备道德含义,使人回想起《死亡象征》:面对向往可替代性的人类印记,破败构成了缄默静物无法回避的经历。相反地是,废墟要么毁坏瓦砾,要么抵抗哪怕是最微小的崩塌。世界必须保存废墟,避免化为瓦砾:这就是人文主义文化与抵制"独特思想"的关键之处。狄德罗认为:

> 废墟是危险之地,坟墓是某种避难所;因此生活是一次旅程,墓穴则是休憩停留之处。

这最后一重意义将紧急与死亡镌刻进了废墟的美学中。正如莱维的引言所述,找回记忆就是消除死亡。狄德罗对于记忆缺失悖论的最终答复得以凸显:这便是他的翻译哲学。

(三)翻译体验

在狄德罗看来,翻译并非一种结果,而是对抗所有准则的过程。生存,

意味着翻译和再翻译;回忆,则代表重译已有的译文。这种像移植一样对翻译的再利用质疑一切规章和文化的霸权。翻译启动了一项促使人进行回忆的双重性任务:译文必须竭尽所能地理解原文,在遵照原文的同时,它还必须更好地认清自己。比如,英文里表示“回忆”的 remembrance 就来源于古老的法语词汇 remembrance(XI 世纪)。在这里,英文促使法语更好地了解自身。所有准则的可译性迫使即刻意识远离自我封闭:因此它摆脱了自身墨守成规的从众独白(“独特思想”)。每一种语言都能成为另一种语言的丰富移植[19]。翻译学的警觉性修复了所有词语的自身历史。我们可以更为深远地展示欧洲究竟凭借着何种事物而变为翻译的沃土。狄德罗就是这样来帮助我们去抵御被遗忘的遗忘。

尽管孟德斯鸠与狄德罗的观点并不完全相同,但他们的阐述方法都具备同一种精神标志:人文主义的欧洲,启蒙时代的欧洲,就像回忆与再生的固定行为。它使人能回忆起往昔的教训,并听到截然不同的声音。想一想孟德斯鸠著作里罗马人与波斯人的对白,赛内克的告诫,以及狄德罗书中塔希提老人的见解。欧洲依靠自己而具备了回忆的能力,这意味着它不仅能追忆过去,还能期盼未来。为了抗争被遗忘的遗忘,共享批判性的人文主义文化至关重要。莱维已经感到了这样的责任,因此在这个最终会归于废墟与遗忘的世界上,我们必须在每一天里重新编织被我们奔腾的记忆在夜里拆分开来的细碎文本,并重新拾起但丁的诗句——它提到了荷马,也描写了时常忆起勇敢坚忍的佩内洛普的尤利西斯。

---

⑲ 参见《百科全书》中《移植》一文。

影像技术与历史记忆

雷　颐

人们往往会有“我们缘何需要集体记忆”的疑问。其实,集体与个人一样,当丧失了记忆时,就会“错乱”。因此过去的痛苦与欣悦、辉煌与衰败、光荣与罪过都应该铭刻在集体记忆中,只有记住历史,才能面对未来。一位俄罗斯历史学家写道,在俄国面临的大变动中,俄罗斯人民了解历史的热情空前高涨,因为人们认为俄国在20世纪几次影响人类命运的巨变,并非凭空产生,而是与俄国历史有着紧密的内在关系。在俄国的启蒙思想传统中,文学一直起着特殊的作用,而现在,“历史”则取而代之,“历史学家的随笔和论文接过了文学的接力棒”,“在文学止步的地方,由历史学家撰写的随笔和论文展开了接力赛”①。因为有记忆,个人和集体才会对自己的过错、罪孽忏悔,才可能不重蹈覆辙,而且受害者才有可能原谅、宽恕迫害者。忘记过去,并不能带来和谐。而健忘的集体,总会不断地重复错误、罪孽,难以自拔;人类社会也将陷入“冤冤相报何时了”的悲剧循环之中。

① 阿历克西斯·别列洛维奇:《俄罗斯:一桩尚未了结的工作》,载联合国教科文组织“信使”精华丛书:《通往自由之路》,北京:中国对外翻译公司,2003年,第180页。

一

但是,保持真切的集体记忆并不容易。“孔子作春秋而乱臣贼子惧”,“史之外无有语言焉;史之外无有文字焉;史之外无有人伦品目焉。”由此可见,在中国的主流观念中,历史一直有着崇高甚至近于神圣的位置。“春秋笔法”也是中国文人在政治高压下指陈时弊的惯常手法,因此历代统治者对历史的写法也就极其敏感,要垄断历史的话语权。历朝历代,都要花官帑无数,修出“钦定”的“历史”,即人为地规范集体应记住什么、忘却什么。这种“钦定历史”,必然形成巨大的集体记忆空白,为伪造、涂抹历史提供了可能。这种“记忆空白”,就是历史健忘症。

“健忘”形成的一个重要“学理”原因是“唯文本”阅读。当研究一个历史人物、一个重大历史事件、历史运动时,往往将某个历史人物的公开言论、自我表白,有关事件的宣言、主张、纲领等“文本”信以为真。殊不知,公开的“文本”与真实的“历史”,往往相距甚远,有时甚至完全相反。而且,每个社会,每个时代或多或少都会有各自不同的“禁忌”;对一些事件、人物在一定时空内的“书写”往往“只能这样”、“只能那样”。而学者往往也会有自己的“偏爱”或“偏恶”,对自己的研究对象,无论是人物、事件还是思想体系,可能有意无意地会“隐恶扬善”或者“隐善扬恶”;对某种思想往往根据“文本”便阐发、叠加、附会了越来越纷繁、丰富、精巧、华美、恢宏的意义。这一切,都使“文本”留下了更加巨大的空白。然而,后来者往往容易唯文本是信,对“钦定”的“记忆规范”和书写者的主观好恶形成的这种空白,缺乏应有的认识。

我也是经过二十多年的历史研究并“结合”自己曾经下乡、当兵、当工人的生活经历,才逐渐认识此点。

大学时代,我对“当代外国哲学”深感兴趣,自然要读到当代法国结构主义大师、西方马克思主义代表人物之一阿尔都塞。当时,他的著作并未翻译过来,只有一些介绍、评析文章,在这些文章中,第一次知道了他的

“症候阅读法”。“症候阅读法”是他的一个重要理论,就是在阅读中把所读文章中被掩盖的东西揭示出来并使之与另一篇文章发生联系,而这另一篇文章作为“不出现”存在于前一篇文章中。这种阅读方法不相信看得见的东西,即书本上的白纸黑字都是不值得相信的“表面文章”,而真实的东西往往是“不可见的”,往往表现为“匮乏”和“缺席”,必须从作者的文本的“症候”入手,从字里行间读出空白、犹豫与沉默。对此高论,当时我“费尽心机”仍感一头雾水,也就似懂非懂,不了了之了。

如果说当代外国哲学是我的课外兴趣,那中国古代思想史就是不得不学的专业课了。当读到明末清初学风丕变,以黄宗羲为宗祖的浙东学派坚决主张“言性命者必究于史”,钱大昕强调以读史来救治当时学风之弊,对长期的“经”、“史”两分强烈不满,章学诚进而提出“六经皆史也,古人不著书,古人未尝离事而言理”、“盈天地间,凡涉著述之林,皆是史学”、“圣如孔子,言为天铎,犹且不以空言制胜,况他人乎?故善言天人性命未有不切于人事者”、“近儒谈经,似于人事之外别有所谓义理矣”等等论述时,我并未理解其中大有深意,反而不无轻慢地以为饾饤琐屑。

或许,只有岁月才能使人理解深刻。这些年,我对“唯文本是信”的荒诞与危险感觉越来越强烈,认为越来越严重的“唯文本”阅读,是当前值得重视、应当警惕的学风之一。这种纯文本阐释舍去历史,通篇都是最新潮最时髦的学术话语,以此歪曲历史使之符合“理论”。而“趋新若鹜”的青年学子,格外容易被其震住、唬住、迷住,不知不觉便戴着这种“有色眼镜”看待历史与现实。因此我经常不厌其烦、不惮重复地写文章提出要透过“文本”,要看到“文本”之后的历史实在,指出纯文本阐释有可能造成非常严重的后果。历史研究,就是要能够发现“空白”,然后“填空”。这时,三十年前读过、当时并未理解、几乎已被忘记的“症候阅读法”突然浮现脑际。阿尔都塞早就这样写过:要看见那些看不见的东西,要看见那些“失察的东西”,要在充斥着的话语中辩论出缺乏的东西,在充满文字的文本中发现“空白”的地方,我们需要某种完全不同于直接注视的方式,这是一种新的、有信息的注视,是由视域的转变而对正在起作用的视野的思考产

生出来的。突然,我觉得这番道理深刻丰富却又简单易懂。同时,同样被我遗忘已久的“浙东学派”也重新浮现出来,真正体会到他们对“不切人事”、“离事而言理”的批评,对“切于人事”这种貌似饾饤的学风和对“史”的强调,其实饱含着历经一个王朝覆灭劫后余生者的椎心泣血之痛!

二

文字长期几乎是记载历史、保存记忆的唯一工具,但摄像技术的发明,使文字的这种功能开始面对挑战。

影像技术是工业社会对大众生活最有影响的发明之一,其触角从宏大的社会、政治场景一直伸展到普通人生活的最私密部分。它将稍纵即逝的种种场景摄取、保存下来,使之进入“历史”,成为对过去记忆的最重要证据之一。纪实的照片与纪录影片,以其形象逼真、直观性、现场性受到空前的重视。影像逐渐成为与文字一样重要(如果不是更重要的话)的记载历史、保存记忆的工具。因此,它也更受权力的宰控,也就是说,如同书面文字一样,影视作品也会留有“空白”。而且,其“空白”可能比“文字”还要大、还要多。因为在很长一段时间内,由于成本昂贵、设施复杂,只有少数人才有“照相器材”,只有官方才有拍摄与播出“纪录片”的权力。相对而言,民间一直可以自己的文字,哪怕是冒高风险,偷偷记载历史,而影像则只有官方一家,完全为官方所垄断。另外,“眼见为真”,也使受众更易为“影像”所欺瞒,对“新闻照片”、“纪录片”笃信不疑。所以,在阅读影像时,更要发现作品中的“空白”。

《中国青年报》摄影部主任晋永权的《红旗照相馆:1956—1959 年中国摄影争辩》②一书,为我们提供了解读新闻照片中的“空白”的难得范本。

半个多世纪前的“大跃进”造成了巨大灾难,原因当然非常复杂,但新闻界起的推波助澜的作用,也是其中一个重要因素。新闻照片中,最著名、

② 金城出版社 2009 年出版。

最具代表性的是四个小孩站在稻穗上以“报道”水稻密植、高产的照片。在此,笔者仅以该书提示的从“四个小孩站在生长着的稻穗上”到“十三个人站在生长着的稻穗上”为例,说明“空白”是如何产生的。

新中国的新闻摄影向苏联学习了“组织加工”与“摆拍”传统,但1956年到1957年,一些记者对新闻摄影能否“组织加工”与“摆拍”提出疑问,引发一场争论。最后,实际以可以“组织加工”与“摆拍”收场③。这就为后来大规模的“造假”提供了理论依据。

1958年8月15日,《人民日报》一版刊登了署名“新华社记者于澄建”拍摄的一组新闻照片,报道湖北省麻城县麻溪河乡建国一社一块亩产3万斤的“天下第一田”。其中一幅照片是四个孩子在生长着的稻穗上跳跃,文字说明是:“这块高产田里的早稻长得密密层层,孩子站在上面就像在沙发上似的。”此图一发,引起轰动,作为典型加以推广,产生了巨大的示范效应。8月28日,《中国青年报》刊登署名“戈永坤摄(新华社稿)”的新闻照片,报道安徽省繁昌县峨山乡东方红三社一块“丰收田”,相片中是一个十六七岁的大姑娘坐在稻穗上,文字说明是:“在收割时,有个十六七岁的姑娘好奇地爬上了稻穗,盘坐在稻穗上,竟对稻穗没有多大的影响。”1958年9月5日,《人民日报》和《中国青年报》同时刊登了署名“新华社记者李志昭摄”的广东北部山区连县星子乡田北社中稻大丰收的新闻照片,图片中是稻穗上站着十三个青年!《中国青年报》的文字说明是:“请看,这张六万斤‘卫星’田照片,更稳稳当当地站着十三个青年!谁知道祖国的明天,还有多少奇迹中的奇迹将要出现。”《人民日报》的文字说明是:“这块稻田里的稻谷像金黄色的地毯一样,十三个人站在上面也压不倒。”几十年后,于澄建说出了这张“新闻照片”的真相:“它是把那十几亩、二十几亩快成熟水稻并到一个大田里面,而且这个稻田很小,只有几分地,从这个上面你可以看到,它是层层叠叠的,其实根本就不是,整个都倒伏了,所以,这群小孩就可以站在这个上面。”④

---

③ 《红旗照相馆:1956—1959年中国摄影争辩》,北京:金城出版社,2009年,第3—58页。

④ 同上书,第109—135页。

那个年代私人拥有照相机的并不多见，但毕竟仍有少数私人拥有照相机，而摄像机、摄影机则完全没有私人拥有的可能。除了严格的政治原因外，从技术上说，当时个人也不可能有摄像机、摄影机之类，因此对影像的记录更是“只此一家”，不可能“别有分店”。这些“纪录片”的“空白”，可能更大。

例如，“越南电影，飞机大炮；朝鲜电影，哭哭笑笑；罗马尼亚电影，搂搂抱抱；阿尔巴尼亚电影，莫名其妙；中国电影，新闻简报。”这是“文革”时的民谣，生动反映了当时文化的凋敝状况。有好些个年头，中国没有拍过一部故事片，除了几部经过严格审查引进的越、朝、阿、罗等“真正的社会主义兄弟国家”电影外，国产片就是没完没了地由中央新闻纪录电影制片厂摄制的“新闻简报”。

新闻简报的内容首先是国家领导人接见外宾，然后就是没完没了的“广大革命群众”慷慨激昂的“大批判”和工农业生产“蒸蒸日上”，总之全是一片经过精心设计的“莺歌燕舞”，当时破败凋敝的真实状况，镜头中毫无反映。如果查阅当时的影像资料，那一段历史就被如此记录下来。曾记否，“文革”时期千百万“知青”上山下乡，临行的告别仪式上都是哭声一片，生离死别，但官方都要组织一些人身背绿背包、手拿“红宝书”，作“胸有朝阳”满怀激情状，拍成纪录片。这种历史的书写只是权势者的“传声筒”，真相被完全遮盖。真相，将在时间的过程中一点点被吞噬、被忘却。如果后人查阅当时的影像资料，人们看到的只是一段又一段、一幅又一幅、一场又一场“轰轰烈烈”、“热火朝天”的场景，这种场景将被复制、放大、留传。而许多家庭经历过的悲欢离合，许多个人经历过的难以想象的痛苦，都将永远被遗忘。这种虚假的“宏大场景”很可能成为唯一的历史叙事、历史文本。当真实的私人叙事被“宏大场景”彻底铲除、完全消失的时候，真实、具体的历史将被消解，只留下一个貌似宏大，实却空洞无物、残缺不全的“历史”。这将造成一种群体的历史健忘症，一个丧失了记忆的群体同个人一样，不仅可怜、可悲，甚至更加可怕。

然而，新技术的发明或多或少总会引起社会生活甚至社会体制的某些

变化。在政治控制有一定宽松度后,数码视频技术,即俗称 DV(Digital Video)、手机拍摄等影像技术也渐渐普及,使我们对社会的反映、对时代的记录、历史的书写发生了根本性变化,即普通人或曰“民间”也开始夺得历史影像记录的部分“话语权”,夺得部分“记忆”的权利。“凤凰卫视”曾经播出过一次青年“DV 大赛”,这些民间 DV 作品即可说明此点。

这些作品都是由普通人从普通人角度对普通人的普通生活的真实记录,表现了平民百姓生活的“原生态”。如记录民工、以前被称为“盲流”者在大都市打工求生的《架子工》,记录一位农村青年艰难娶亲的《严震的婚事》,而引起我格外注意的则是那部记录一位外来卖花女生活的《像尘土一样飞》,因为我惊讶地发现,这位卖花女正是此前不久北京电视台的新闻报道中被严谴的“主角”。同样的人与事,不同电视台的不同视角、不同诠释,其间的反差的确令人回味。

这位卖花女是个已经离婚的中年农妇,只身来京后原本以摆摊贩菜为生,但由于“无照”,终难维持生计。这时,她遇到了一位从河南来京以卖花为生的老头。这个老头看她可怜,就劝她不如以卖花为主卖菜为辅,并教会了她谋生之道,如怎样养花、卖花,怎样与各类戴红袖章的“城管”们周旋。由于这个老头也没有家小,久而久之两人干脆就住在一起,相依为命。或许是因为她特别善于和“城管”“打游击”,不是最先“发现敌情”逃之夭夭,就是能就地藏盖花、菜,伪装成路人,“城管”拿她毫无办法,所以那家北京电视台专门用“偷拍”的手法“揭露”了她的狡猾,并对这种违法行为进行了义正词严的批评、谴责。而《像尘土一样飞》看来也对她的“打游击”甚感兴趣,也详细记录了她的各种“高招”。不过它的记录则是客观的、分析的,把挣扎在社会最底层的那种小人物的艰辛、奋斗、挣扎和他们生命力的旺盛都真实、自然地表现出来。面对平视的镜头,她坦承嫌那个男人太老,根本不想和他结婚,现在只是搭伙过日子。而之所以“无照违法经营”,是因为自己没有“关系”,也无钱送礼打通各种关节,根本办不下执照。

两种镜头,两种目的,两种叙事方式。一种是俯视的,传达严厉的福柯

所谓的“规训与惩戒”;一种是平视的,在理性叙述中潜藏些许理解的温情。如果没有 DV 的普及,我们将只有前者而没有后者,将只有官方的一家之言,只有权力者的意志。了解、认识一个社会一个时代,最重要的其实不是各种政策、文件、纲领、主张、宣言的“文本”意义,而是这些“文本”、“影像”在社会实际生活中对千百万普通人生存状态的真实影响,是最大多数人最经常的生活状态。而在 DV 出现之前,“我们”的镜头只对准领袖、英雄,而群众只是如何“响应”“伟大号召”的陪衬,他们的真实生活状态无从在镜头中得到反映。DV、手机拍摄、网上视频等影视新技术的出现,使镜头能真正对准普通人,或者说,普通人真正成为叙事主体。从普通人的角度来记录普通人的事情,是大众生活的原生态,是最真实的历史原生态,为青史留痕,保留下了珍贵的历史档案。

影视新技术终于打破了权力对“历史影像”书写的话语垄断和记忆控制。以后,任何重大社会事件都将会有许许多多不同角度的“纪录”,无论谁想垄断对重大事件的影像记录与阐释,终会感到无可奈何。或许,这就是数码时代历史书写、保存记忆的特点。

孤独的写作和“文革”记忆叙述：从行村哲的《孤独的咒语》谈起

[美]徐　贲

彻底的孤独写作不是指一个人独自坐在书桌前写作，而是指在完全明白作品绝无发表可能的状况下继续写作。这样的孤独写作简直就是一个悖论。在绝对的孤独中，写作者对自己说，他是纯粹在为自己写作。但是，写作本身却又是一种试图突破这种孤独的行为，他至少要对他自己和对亲近者说话。孤独的写作者可以承受孤独，但却极其畏惧虚无。他把真实的思想结果记录下来，为的是不让它随着生命的逝去和谎言的遮掩而消失到永恒的虚无中去。他因为比一般人畏惧虚无，所以才愿意承受一般人所不愿意承受的孤独来写作。写作是他对抗虚无和外部世界无视他存在的一种生命方式。为了保存真实的思想，他必须对抗谎言，在一个充斥着谎言的世界里，坚守真实本身就是孤独的。孤独是他必须为真实付出的代价，孤独的写作因此成为他的志业。

亚里士多德说，人是社会的动物，这句话对孤独的写作者也是适用的。即使是完全为自己写作的人，也同样感受到要有读者的需要。我并不认识行村哲先生，当他通过电子邮件与我联系，说是想让我阅读他的《孤独的咒语》时，我感觉到他挑选了我当他的读者，是为了找一个对抗虚无的同盟者。我所不知道的是，他是想找一个喜爱他作品的读者，还是想找一个

能理解他写作的读者。

一、写作的志业和两种读者

“第一种读者”(喜爱他的作品)和“第二种读者”(认同他的写作志业)是有区别的,有时候会合而为一,但有时候却始终相互分离。我们可能直接喜爱一个作家的文字、情调、意趣、人物或故事,而未必理解他的写作动机或者认同他的写作目的。我们也可能认同一个写作者的动机,而对他的作品有保留的看法。在阅读《孤独的咒语》时,我觉得自己只是充当了一个“第二种读者”。行村哲先生在把文稿寄给我之前,先告知我了一些他在“文革”中的经历,尤其是他在牢狱中度过了十年,说有一部记录自己经历的作品,问是否可以请我读一读。我的第一反应是,这是一部纪实作品,因此我立刻答复说:行。但是,后来我发觉读到的并不是我所期待的那种纪实作品。我的感觉是,作品中似乎有太多虚构的东西,正如行村哲先生后来向我说明的,这是一部“纪实小说”。

行村哲先生还对我说,他想知道我对这部作品的想法。虽然我认同他的写作目的,但是,在阅读的过程中,同时作为这部作品的两个不同读者,我的感觉是分裂的。而且,我越是认可它的写作目的,越是理解它写作的艰辛,就越是希望它不是一部小说,而是以另一种更合乎纪实目的性的写作样式来完成的作品。

我为此给行村哲先生打过一个电话,告诉他我的想法。我对他说,读了他的自我介绍之后,我对他的作品便有了一种期待,我期待这是一部纪实的幸存作品。结果我读到的是一部“小说”,而且是一部有意用技巧和手法来取胜的小说。虽然我并不怀疑书中情节、人物的真实性,但我觉得作者以幸存者的身份说了许多别人的故事,而没有集中地说出他自己的故事,没有让他自己的经历和声音贯穿在整个叙述之中,确实太可惜了。

我建议他先把别人的故事放到一边,而单单把他自己的故事整理出二三十万字来,然后另外再写别人的事情不迟,就像维塞尔先有《夜》,再有

别的作品那样。维塞尔出版过八十多部著作,《夜》是这些著作的核心,因为只有这本书才是他的亲身经历纪实。维塞尔其他的书,包括《夜》三部曲本中的另外两部,《黎明》和《白昼》,尽管也都“真实”,但如他自己所说,都只是《夜》的“评注”。今天,活着的“文革”幸存者,那些像行村哲先生这样一心一意要把他们的经历用文字保存下来的活着的幸存者,是越来越稀少了。因此,幸存叙述者的那个“我”和“我的故事”就越发成为一种宝贵的写作资源。用小说这个形式来讲述“文革”故事,没有亲身经历者也完全可以去做,但纪实叙述却非亲身经历者来做不可,这是亲身经历者特殊的见证资格,以特殊的资格去做一件无须这一资格也能做的事情,在我看来是一种浪费。如果用原本十分真实的“我”和“我的故事”来写小说,而且由于叙述混合运用了第一人称和第三人称角度,给人“虚构”的感觉,那就更是令人遗憾了。

我对小说形式有碍纪实叙事的想法,并不只是针对行村哲先生的《孤独的咒语》才有的。去年年底,我的一位朋友在美国出版了他的英文自传小说 *The Cave Man*。我和他从十几岁起就是朋友,“文革”中他因为弄脏了一张报纸上的毛主席照片,被判五年徒刑,在苏州太湖当中的西山岛石矿劳教,刑满释放后又“留场”了几年。其间我去看望过他,见过他的几位狱友,听他讲过狱友的故事。他回到苏州后,把一些故事写了下来,我读了觉得非常震撼。我到美国后,和英语系的一位教授说起这件事,他又和一位匈牙利裔的同系教授谈起我的朋友。这位匈牙利裔教授是 1956 年匈牙利事件后来到美国的,对我这位朋友的经历非常感兴趣。现在回想起来,这位教授和我一样,是我前面说过的那种认同写作者“志业”的读者(“第二种读者”)。他没有读过我朋友的作品,只是听我转述而已,根本谈不上喜爱我朋友的作品,也不可能成为“第一种读者”。由于他理解我朋友的写作动机和写作意义,他决定帮助我朋友,终于帮他争取到了研究生入学身份(我那位朋友没有念过大学)和奖学金。

我这位朋友在收到 *The Cave Man* 正式开印前样书的第二天,就给我快件寄来了一本。我读了以后,不知道该如何回答他,所以一直拖着。在我

朋友的追问下，我告诉他，*The Cave Man* 的小说叙述方式与我对这书的期待有相当的距离。我记得二三十年前他所写的那些纪实故事，现在我读到的 *The Cave Man*，作为小说当然要比他那些二三十年前的作品精致，也更有文学特色。但是，我在小说中感觉不到纪实写作给我的那种直接震撼。他对我说，我的话很让他伤心，因为他最希望能够认可他的，便是我这个对他知根知底，从他刚开始写作，几十年一直站在他这一边的朋友，而如今恰恰是我没有能够给他热忱的赞赏。我知道，他所失望的是我没有能成为喜爱他作品的读者（“第一种读者”），尽管我一直是理解他写作价值的读者（“第二种读者”）。我对这位朋友说，我会在合适的课程中把他这本书包括在学生的指定读物之中，听听他们会怎么说。阅读的感受并不是读者想要怎样便会怎样的，感动和喜爱是一种自然的、难以勉强的感觉。有时候，我们对作者太了解，所以便对他的作品有了与一般读者不同的期待，这会使得我们无法像普通读者那样阅读他的作品。这实在也是没有办法的事情。

二、幸存者的写作

我是一个从“文革”中过来的人，也教授过人道灾难的“幸存者的写作”课程。这可能造成了我阅读《孤独的咒语》时的“第一种读者”限制。在我看来，“幸存者文学”的意义和价值在于它真实地保存了人道灾难的记忆，说那是“文学”，其实是在“文献”的一般意义上说的。文献和文学是同一个字（literature），而文献不一定就是小说、诗歌、散文、戏剧这样的“文学”。这个区别大致也是“写作者”（author）和“作家”（writer）的区别。“幸存写作”的 author 是写作真实性的不二权威（authority）。作家的写作不是非需要有这种 authority 不可的。“作家”是一个需要得到别人承认的头衔，而“写作者”则不是。写作者因此有作家不能体验、也常常不愿意体验的孤独感。例如，大屠杀幸存者利瓦依写作了他的《如果这是一个人》，一举成名，但他后来还是自杀了。他所经受的灵魂孤独并没有因为他成为一个公认的“作家”而有所消失。前不久，有报道，中国作家在重庆开大

会,吃吃喝喝热闹了一阵,他们是不喜欢寂寞、不喜欢孤独的一群,他们相互吹捧,并且接受指示来“创作”。在中国,当“入会”成为“作家”身份辨认的常态时,写作者“孤独”的价值和意义也就越加显示出来了。这是我敬佩行村哲先生的根本原因,至于我觉不觉得《孤独的咒语》是成功的小说,那完全是次要的了。

对孤独的写作者,我们不能用一般对待作家,尤其是成功作家的标准去谈论他的作品,当孤独的写作者写作的是纪实作品时,尤其如此。这是我觉得需要区分“幸存纪实”和“小说”的一个根本原因。幸存纪实作品,包括最成功的《夜》、《安妮日记》和《如果这是一个人》(利瓦依),都称不上有高的文学品质。有人在模仿幸存纪实的时候,甚至还特意模仿(说“艺术创造”也未尝不可)一些“非文学”的特征,如简单的情节、无个性的人物、破碎的语言、单调的叙述等等,维克米斯基的《片断》就是一个非常成功的例子(至于这部作品是否合乎真实见证的伦理标准,那就是另外一回事了)。

极权人道灾难纪实是一种 20 世纪 50 年代后才形成的写作样式。目前,常见的其他纪实形式,如口述史和个人回忆,也都会在相当程度上保留原始真实素材的这种简单、破碎、单调的特征。因此,同一灾难的许多不同回忆者的叙述,往往给人一种重复、雷同的感觉。这种雷同本身是真实的,因为灾难经验的一个特征就是许许多多人直接经验的高度相似性。有一次,我遇到一个北大的右派,他说,极权统治不要说能够强迫所有的人有同一样的思想,就是要强迫他们拉同一样的屎,也完全可以办得到,只要配给他们吃同样的东西就可以了。极权灾难叙述者雷同的是人的恐惧、孤独、罪恶感、仇恨、懦弱、空虚,而这些是在单调的、日复一日的重复生活中产生的。在叙述这样的经验时,叙述样式的翻新和创造,不仅是多余的,而且是不真实的。

在纪实见证的写作中,刻意对记忆内容进行艺术化和文学化处理,会削弱叙述材料的原始真实感。纪实写作者因此一般会避免这么去做。例如 2007 年费格斯的《耳语者》是一部记录斯大林时代私人生活的口述史,

虽然有许多关于西蒙诺夫的故事，似乎可以形成一条主线，但作者并未如此处理。相反，他随机分叙的方法，述及许多其他的真实人物，有话则长，无话则短，整书呈现一个零散的结构。费格斯特别交代，为了保持真实性，他没有给全书设计一个完整连贯的结构。维塞尔的《夜》三部曲，每一部都很短，如果他把这三部合成一部，那就一定会需要一个远比各单独部分复杂的整体结构和连贯叙述，以他的写作能力也许不难做到，但他却没有这么做，这或许与他顾虑过多的结构和叙述技巧会破坏真实效果感觉有关。

行村哲先生的小说长达百万字，有四个家庭和六对恋人的故事。我能理解他时不我待的紧迫感，要把所有要说的事情都尽数囊括在一本书中的心情。但是事情和人物越多，中间的联系就越复杂，越需要作者作虚构的添加。有的读者也许对此并不在乎，但是，我怀疑这是纪实写作的最佳形式。杨小凯（杨曦光）的“文革”回忆《牛鬼蛇神录》（香港牛津大学出版社，1994 年）中有许多他在监狱中的人物和事件实录。虽然他写的绝大部分是别人的事，甚至很少直接写到自己，但是他通过描写别人给他的感觉印象和观念启示，间接地写到了自己，尤其是他自己的思想转化与发展。他把这些人一个个分开来写，没有用一个整体的结构去把他们硬串起来，这种片段式的简单结构要比小说复杂叙述和描绘更适合纪实的目的。而且，他下笔很简洁，很克制，语调平实，没有过多的细节描绘，也没有大段的对话（这些是最令人对叙述真实性起疑的地方）。我是在许多年以前阅读《牛鬼蛇神录》的，至今仍印象深刻。

三、怎么说“文革”故事？

简单化的纪实写作当然不是说写作者的写作能力不高，只具有简单叙述的能力，“简单”乃是一种选择，一种为特定目的而作的适当选择。这或许也是能够让纪实记忆叙述得到读者信任的一种正确选择。一方面，写作的样式并不单纯是一个样式的选择，而是作者与读者建立的一种信任关

系。如何利用现有的有效写作样式,是作者不得不首先要考虑的问题。另一方面,作者与读者之间的信任关系又不是想怎么建立,就可以怎么建立的,它还取决于某一写作形式本身在目前的可信度和可信性。例如,直到18 世纪古典时期,写作都负有道德教化的任务,作者们和读者们都是这么认为的,这也是他们之间的默契关系,因此也就存在许多道德教谕(moralist)的写作样式,如箴言、警句、格言、道德寓言等等。这种作者和读者的信任关系在 19 世纪改变了,写作的道德教化作用也瓦解了,道德教化的写作也就基本退出了文学舞台。19 世纪的小说成了没有道德主角的故事,例如,萨克雷的《名利场》的副题就是"没有英雄(主角)的故事"。19 世纪的俄国小说家有一种使命感,读者从小说家那里接受一种精神指导。但到了斯大林时代,苏联文艺顺从的是斯大林的极权意志,文学成了宣传工具,小说的精神指导作用也就自然消失了,没有谁去期待苏维埃小说家再起托尔斯泰或陀思妥耶夫斯基的那种作用了。今天中国的小说也是一样,小说创作长期应诏自荐,歌唱"主旋律",早已不再具有承载说真话的作用,它自己没有这个使命感,读者也不如此期待于它。对于一个可以用身历者的"我"来作纪实叙述的作者来说,用第一人称的叙述角度来写小说,看起来似乎和纪实叙事的"我"之间可以转换,其实并非如此。在今天的中国,就真实性而言,纪实叙述事实上远比小说得到读者信任,许多读者对回忆叙述比对小说有兴趣,也是因为这个缘故。

我们阅读一种写作,听一个叙述,往往与作者有一种尽在不言之中的默契,文学教授冯麦特(Peter von Matt)称之为"道德合约"。就纪实的灾难见证叙事而言,道德合约指的是一些与真和善的价值有关的默契,如讲述的必须是真实的往事、对受害者的同情,体现普遍人性、痛恨暴力残害和压迫,等等。见证者讲述过去的灾难经历,只要是事实,不管他善言与否,读者都是带着同情去倾听的。读者一定是在接受了这些价值观的前提下,才会觉得故事值得叙述,听了会受感动,会不由自主地同情故事中的人物。如果一个读者不接受故事的基本价值框架,那么,无论故事说得多么有技巧,他都不会被感动,也不会被吸引。如果一个读者接受故事的基本价值

框架,那么他不会在乎故事说得是否有文采,是否艺术化。他要了解的是关于灾难的真实,这个真正是被加害者刻意隐瞒的,而纪实灾难见证叙事的价值正在于不顾一切地说出真相。

我相信行村哲先生的写作目的是留下这样一个纪实灾难的见证叙事,而不是写一部像《战争与和平》或《约翰·克利斯朵夫》那样的皇皇巨著。我不知道即使像《战争与和平》或《约翰·克利斯朵夫》这样的文学巨著在今天的中国还能有多少读者。皇皇巨著的时代已经过去了,就像古典时期道德写作的时代已经过去了一样。勉强运用长篇巨著小说这种已经成为过去的写作形式,而舍弃现今较受读者信任的那种简约直接的幸存文学纪实写法,这是不是一种好的选择呢?我不知道别的读者会怎么想,我自己对此是有保留看法的。

怎么说故事,说出来的就是怎么的"一个"故事。也可以说,怎么说故事,说出来的就是怎么的"一种"故事。在对待"文革"纪实的问题上,我对用"文革"作为题材写的小说(或戏剧文学作品)有我自己的看法,不是因为我不喜欢,而是因为用小说或戏剧说故事,说出来的就不是一个全真的故事(当然虚构的成分有程度差别)。这就是"怎么说故事,说出来的就是怎么的一种故事"的意思。用小说、戏剧叙述灾难历史,不充分真实(我说的是个体经验、感受的真实),不一定是因为作者故意虚构,而是因为这些叙述形式本身就含有虚构,所讲述的也就只能是不全真的故事。许多有"文革"情节的故事都相当优秀,如《蝴蝶君》、《霸王别姬》、《巴尔扎克和中国的小女裁缝》,我也都很喜欢,但它们毕竟都不是纪实意义上的"文革"见证。至于后代读者将来非常可能从这类作品中获得一些关于"文革"的知识,那是另外一回事,我在《变化中的文革记忆》一文中专门讨论过这个问题。

就"文革"记忆而言,我觉得,如果谁想要说一个全真的灾难故事,纪实叙述有其特殊的功能和不可替代性。在中国,用小说叙述灾难往往是一种不得已的选择,或是用小说艺术的名义躲避政治题材审查(所谓的"艺术归艺术,政治归政治"),或是写作者不是亲身经历者,不能以当事人的

立场作叙述。写反右的“夹边沟”文学中有不少优秀作品的例子(如杨显惠的《夹边沟纪事》),但都不像高尔泰在《寻找家园》中的那种亲身经历者叙述有直接见证的力量。随着灾难当事人渐渐消失,灾难叙述越来越得依靠非当事人的后人进行,那是没有办法的事情。这也是为什么我认为,“文革”当事人有责任在活着的时候让自己的直接见证发挥最大的真实叙述功能。

四、虚构形式的真实代价

见证叙述以第一人称叙述真实经历,同一般小说的第一人称“叙述角度”是不一样的。只有真实经历者本人才有权利说:这是“我”的经历。这个“我”不只是一个方便的叙述角度,而且是一个对经验真实的承诺和宣称。这是一个别人无法代替的“我”,一个不允许虚构的“我”。我在阅读《孤独的咒语》时,往往被两种不同的“我”的混淆所困惑。还有,书中有不少用第三人称叙述角度讲述的故事(如第 138—145 章中的亮亮和晶晶的故事),对叙事真实性造成不必要的损伤,让我无法确定如何看待书中的一些本来也许很好的细节。例如,第 239 章“在牢房里过春节”中,有过年吃肉的情节,每人发到几片瘦猪肉,“一个叫余义昌的年轻农民狱友远比我能忍耐:他用一片芭蕉叶做的小勺子,舀了一点菜汤放在嘴里咂咂,又咬下一点儿肉丁细嚼慢咽,把其余的肉剩在缸子里,妥善放在支起的床板的下边。从此,我见他天天拿出来,用小勺子抿一点在嘴里。一直吃到过阴历正月十五元宵节,肉菜变色,发出刺鼻的异味,才最后吃完。”如果没有书前面那些虚构和枝枝蔓蔓的他人故事,而把叙述集中在作者的个人遭遇章(像书后面部分写到自己经历的那样),或者索性把后半部单独成书,像“瘦猪肉”这样的具体情节效果一定会更好。

“文革”叙述中的真实性问题,当然不是《孤独的咒语》这部小说所特有的,我在读闵安琪的“自传小说”《红杜鹃》时也碰到过这个问题,并为之作过专文讨论。在美国华人以“文革”为题材的作品中,《红杜鹃》是最

受好评的作品之一。这本书1994年出版后,大众媒体上立即好评如潮。《迈阿密导报》称它为"勇敢而动人之作"。《芝加哥太阳报》的赞词是:"炙热……震撼……这是闵安琪的处女作,但即使是资深作家也未必能像她这样传达人心的崎岖……真诚而有道德感。"《新闻周刊》则写道:"以前就有过描写极权统治下惨痛生活故事的作品,但是闵安琪的《红杜鹃》,讲述一个毛主义奴役下的女孩子长大成人的故事,是这些故事中最令人难忘的之一。"《辛辛那提邮报》甚至将《红杜鹃》与犹太见证文学中最著名的作品媲美:"一部读起来像是小说的自传……坦诚而质朴的美……令人想起了《安妮日记》。"

《红杜鹃》是"小说",还是"自传"?是虚构,还是史实?对于"文革"纪实研究,这个问题的回答是越清楚越好,但大众传媒对作品的介绍,就不是这样了。大众传媒的介绍具有"报道"的特征。大众传媒向普通读者介绍一部作品,总是捎带着一些作者的故事。作者故事与作品故事越是能相互印证(或者甚至为同一故事),作品就越能因为它的"真实感"而具有报道价值。闵安琪的个人故事很适合大众传媒的这种报道需要。她在"文革"时当过"红小兵",后来成为上海郊区崇明农场的知青连队战士,后又被选入样板戏《杜鹃山》剧组。"四人帮"倒台后,她跟着倒霉,万般无奈之下,在电影明星陈冲的帮助下来到美国。她从头学习英文,百折不挠地学习写作,终于一炮走红,成为华美文学的一颗新星。《红杜鹃》的第一人称叙述者的"文革"故事大致与作者经历相同。

既然闵安琪的自传故事说的是她如何在"文革"中由"红小兵"成长为样板戏的"角儿",如何在"四人帮"倒台后,不能忘情于对她有提携和知遇之恩的"首长"(江青),如何为"首长"的命运愤愤不平,那它又怎么会是一部与《安妮日记》同一性质的"见证作品"呢?如果一般美国读者在《红杜鹃》中看到的是一个在"文革"中人性被极度压抑的少女的真实生活景象,看到了她的反抗欲望和意愿,那么又如何去解释她对"文革""伟大旗手"的真诚认同呢?要回答这样的问题,普通读者的阅读必然会要求有更为专业的文学解读。德国著名的电影理论家 Mariam Brad Hansen 曾指出,

并不存在某种恒定不变的“通俗”和“专业”文化区分。那些看上去很显白的故事后面往往会隐藏着一些“微妙的、省略的和难以启齿的”东西。如果我们把《红杜鹃》当作一部揭示“文革”史实的作品,除了作品中的一些显见事例,还可以深及叙述者本人被极权扭曲的人格、心态以及种种极权后遗症状,以揭示那些与“文革”有关的、微妙的、省略的和难以启齿的个人野心、巴结权势、是非不分和“斯德哥尔摩综合征”。

我在阅读《红杜鹃》的前两部分时,觉得是一部相当优秀的作品。整个故事只有一条单线,集中在叙述者从红小兵到农场青年,再到样板戏剧团成员的过程,纯粹是记述个人在“文革”中的经历,十分符合读者对“我”和“我的故事”的纪实期待。书的叙述结构和语言非常简单,与叙述者的身份很一致,她只有小学文化程度,叙述谈不上什么技巧,但没有技巧本身却可能就是一种技巧,这正是许多见证叙事的共同特点。见证叙事往往采用角度极有限的第一人称角度,平铺直叙、语言贫瘠、结构简单。这些叙述特征会给文本留下许多有待读者自己去填充和领会的“空隙”。读者在字里行间读出许多自己想说而作者并未说出的话来。但是,当我读完了《红杜鹃》的第三部分,尤其是最后两页的“后记”后,我对书的感觉就从阅读的愉悦变成了失望和不快。第三部分有明显的虚构,使我对前两部分的真实起了怀疑。在第三部分中,叙述者用大量篇幅描绘她和一位“首长”的暧昧关系。从故事细节来看,这位“首长”就是江青。但在故事中,“我”始终不知道“首长”是男的还是女的。一直到故事的最后,读者也还是不知道“首长”是男的还是女的。这样的虚构也许很有文学特色,但破坏了《红杜鹃》的整体真实性,使得我只能把它当作小说,而不是“文革”纪实来阅读。但是,即便如此,也还是有人会把《红杜鹃》当“文革”纪实来阅读。在加州伯克利大学图书馆里,这本书同时分别放在两个不同部分的书架上,一个是小说,另一个是“文革”历史,可见,连专门管分类的图书管理员都给搞糊涂了。

结　语

在今天的中国,“文革”记忆者即使选择了小说这种相对“自由”的写

作形式，他的选择也并不见得比纪实叙述自由到哪里去，这在《孤独的咒语》中可以清楚地看出来。书中用的一些代号式的人名，还有那些隐去了真实姓名的人物，其实都反映了作者所感受到的限制和不自由，这也说明完全、彻底抛开外部影响的孤独写作是多么困难。完全抛开外部影响的写作不是完全不可能的，但却是有条件的。郑念的《上海的生与死》是在美国写的，又是用英文写的，她可以不必有任何顾虑。我父亲的《“文革”亲历纪略》（收在《复归的素人》中）是在中国用中文写的，实录了他亲身经历的真实事件和所有当事人的真实姓名。他自己根本没有期待过有一天能够出版这个《纪略》，只是希望他的子女能有空儿取出来读一读而已。我父亲是绝不可能主动去找一个陌生人来读他的作品的。行村哲先生找我这个陌生人读他的作品，想要在这寂寞世界的茫茫人海中寻找读者，甚至是知己读者，这样的愿望是我父亲所没有的。行村哲先生因此是一个远比我父亲有作公共见证的心愿和勇气的人。这是我从一开始就觉得理解他的写作目的、赞佩他的写作毅力、认同他的写作价值的原因。行村哲先生选择了用小说这种形式来记录他自己不能忘却、也希望别人不要忘却的灾难历史，这是他自己的选择，我只是作为一个阅读者说出我对“文革”灾难叙述形式的想法而已，并无意对这部作品本身加以褒贬。“文革”灾难叙述形式的问题肯定还会有人继续讨论下去，和许多其他叙述“文革”的作品一样，《孤独的咒语》也可能成为这个讨论中的一个样本。

历史新天使与我们

——本雅明的启示

张　辉

一

“怀旧与未来”话题,将我们带回到一种朴素的生命体验。作为万物之灵长,我们不仅活在当下,而且可以“思接千载,视通万里”,纵横历史与未来。不过,与此同时,我们又分明听说“历史已经终结”,似乎现代西方文明已完全代表了人类的终极模式、普遍真理。而在国人之中,所谓“读经热”、“国学热”之类也与“中华民族的伟大复兴”联系了起来;对华夏文明的自尊与自信,仿佛就简单表现为追随与紧跟孔子孟子、唐宗宋祖,或孙中山毛泽东。这更使我深切感受到“怀旧与未来”这个话题的现实感与针对性,并油然想起“周虽旧邦,其命维新”这个古老教诲。复杂的社会与思想现实促使我们进一步意识到,无论是主张“历史车轮”终于有了无须怀疑的前进方向,还是预言我们终将光荣地“重回历史”——无论是鼓吹“终结”还是倡导“复兴”,这其间新与旧、过去与未来的关系,似乎都并不如想象的那么简单,那么容易把握。

于是,我想起了本雅明写于 1940 年年初的《论历史概念》。

这是他的最后作品,发表时被阿多诺易名为《历史哲学论纲》。这一微妙改变,无形中更彰显了这篇遗作的双重意味——它既是这位犹太天才个人生命史的天鹅之歌,也是超越自我对宏观历史所作的哲学思考。本雅明以解释保罗·克利的画《新天使》的方式集中概括了自己对历史的惊人发现:

> 保罗·克利(Paul Klee)的《新天使》(*Angelus Novus*)画的是一个天使看上去正要从他入神注视的事物旁离去。他凝视着前方,他的嘴微张,他的翅膀张开了。人们就是这样描绘历史天使的。他的脸朝着过去。在我们认为是一连串事件的地方,他看到的是一场单一的灾难。这场灾难堆积着尸骸,将它们抛弃在他的面前。天使想停下来唤醒死者,把破碎的世界修补完整。可是从天堂吹来了一阵风暴,它猛烈地吹击着天使的翅膀,以致他再也无法把它们收拢。这风暴无可抗拒地把天使刮向他背对着的未来,而他面对的残垣断壁却越堆越高直逼天际。这场风暴就是我们所称的进步①。

粗看起来,本雅明的这段话与人们通常对历史的理解没什么不同。历史,不就意味着过去,意味着我们对过去的记录和记忆吗?因此,毫不奇怪,天使的脸是朝向过去的。旧有的一切,正是历史天使所应该面对的,这乃是每一个观察和理解历史的人之宿命。"怅望千秋一洒泪,萧条异代不同时",岂有他哉!

但对本雅明而言,保罗·克利的画却提供给我们更丰富的意蕴。历史天使在面朝过去的同时,却还不得不被天堂的风暴刮向背对着的未来的方向。这究竟什么意思?

最直接而简单的联想也许是,本雅明试图告诉我们:历史并不仅仅如我们通常所理解的那样是过去时的,它也是现在时甚至将来时的。过去的

---

① 本雅明:《历史哲学论纲》九,见《启迪:本雅明文选》,张旭东等译,香港:牛津大学出版社,1998年,第253—254页。

一切不仅曾经参与形成了我们的今天——如 E. 希尔斯在《论传统》中所说,今天的我们也都生活"在过去的掌心之中" ②——而且,它甚至对我们的未来可能构成决定性影响。

这当然没错。可是,"历史天使"那"背对未来"的姿势,却还是让我们不能不产生进一步的疑问。他为什么没有采取我们非常熟悉、甚或极其欣赏的姿态——站在现在(现代),"面向未来"呢?本雅明这弥赛亚式的启示话语,有什么深意?

依据本雅明的解释,至少有两层意思。其一,它意味着历史对每一个现代人强有力的制约。用本雅明自己的话来说就是,历史新天使所处的时代,乃是一个由尸骸堆积起来的时代,一个在我们看来具有连续性和整一性,但事实上却不过由一个又一个单一灾难构成的时代。置身其中,我们每一个人都不可能对灾难和灾难遗留下的残酷后果视而不见。正因为此,"天使想停下来唤醒死者,把破碎的世界修补完整";也正因为此,他需要朝向过去而背对着未来。因为,现代性已使历史惨不忍睹,对此我们除了勇敢面对,已别无选择。这是一重意思。

更重要的,还有第二层意思。那就是,新天使与未来的联系,事实上带有某种被动成分,他是被迫离开过去而接近未来的。这里,本雅明特别提醒我们注意的,乃是他所谓的进步的风暴。在他看来,正是启蒙主义的进步观念以及与之如影随形的线性历史逻辑,仿佛一场风暴,裹挟着所有现代人,使得人们不得不依循理性设计的美好目标,在遗忘甚至打倒传统的前提下,以"顺应历史潮流"的方式大步向前。

而这一进步风暴带来的严重后果却骇人听闻。丰富而特殊的过去,被简化为大一统的普遍历史——或"历史的连续统一体" ③——中微不足道的环节。以进步的名义,人们毫不可惜地抹去对于过去的真切记忆,为了所谓的美好未来,新天使的翅膀再也无法收拢。但事实上,人们只是错将"进步的幻象"(乔治·索雷尔语)当成了进步本身,甚至将进步变成了一

② E. 希尔斯:《论传统》,傅铿等译,上海:上海人民出版社,1991 年,第 45 页以下。
③ 《历史哲学论纲》十六,前揭,第 258 页。

种意识形态④。

可以说,这是本雅明对现代世界具有隐喻意义的天才写照。他在以隐喻方式提醒人们注意进步主义逻辑所蕴涵问题的同时,赋予“历史天使”以独特意蕴。一定意义上,“历史天使”既是充满断裂和危机的现代社会的产物,同时也是现代性进程的遏制力量。与“一往无前”的浮士德精神形成对照,“历史天使”更强调返回与复归;与线性的进步主义潮流相对抗,“历史天使”执拗地期望未来能转过头来看到过去。

是“背对未来”还是“面向未来”,看来似乎只是思想姿态的微妙不同,但究其实质,却有着历史哲学的根本差异。“背对未来”,当然并不是期望放弃未来而只停留于过去,这既无必要也不可能。在现代社会,如此冬烘式的历史癖尤其近乎痴人说梦。关键是,这种不同于“面向未来”的历史哲学取向,以极端的方式提示我们深入认识“历史天使”的真实处境——既需要面对直逼天际的残垣断壁,又对进步的风暴无可抗拒。

二

有意思的是,如果说本雅明所深刻批判的进步主义逻辑,简单地将过去——至少是某种特定过去——理解为通向美好未来的巨大障碍,或必须超越的落后阶段;那么,还有一种思想逻辑,则与这种进步主义主张可形成鲜明对照。这后一种思想主张,试图以某种光辉灿烂的历史作为现在与未来的模本。前者的关键词是“进步”,标志着从过去走向未来——“天天向上”;后者的关键词是“崇古”,倡导以古人为楷模——“郁郁乎文哉,吾从周”。

从怀旧(nostalgia)的一般意义上来说,将过去设想得无比美好,当然是最为典型的情绪之一。但更重要的是,这种“朝向历史”的姿态与“天使”对历史断裂感的体验,并不可同日而语,它强调的恰恰是历史的整一

④ 乔治·索雷尔:《进步的幻象》,吕文江译,上海:上海人民出版社,2003 年。

性。此其一。其二,这种“朝向历史”,绝非与未来丝毫没有关系。毋宁说,它是通过对美好历史的营造,试图看到那本来看不见的未来。旧有的范式,在这里充当了未来的模本。在极端的情况下,未来甚至被构拟为过去的仿制品。

在进步主义者眼中,这种对过去的刻意追怀未免保守,甚至是一种“倒退”。

但反讽的是,就是有人并不忌讳所谓的“倒退”,甚至在一定程度上有意采取一种“倒退”、而非前进的姿态——本雅明“历史天使”的姿态。不过,不是倒向过去,而是倒向未来。这样的例子还并不少见。比如,千百年来西方人从来也没有停止过对“古希腊”的景仰,而中国人自古就有对“三代之治”的推崇与缅怀。有学者甚至认为有宋一代政治文化的开端,乃是“回向三代”⑤。“回向”这个带有佛教色彩的词汇,在这里却非常准确地传达了一种有别于进步主义的历史观念。

又比如,刘勰的伟大著作《文心雕龙》,虽然并没有直接在时间向度提出返回古代,但在精神实质上却以“征圣”、“宗经”为指归。所谓“论文必征于圣,窥圣必宗于经”,说到底就是要以古代为最高标准,只是这个古代具体落实到“夫子文章”、“圣人之情”上罢了。《序志第五十》中所叙述的那段梦见孔子的往事(“尝夜梦执丹漆之礼器,随仲尼南行”),正可与孔子自述梦见周公的话对读(《论语·述而》:“甚矣吾衰也!久矣,吾不复梦见周公!”)。

更值得我们注意的是,蔡元培先生在《中国新文学大系·理论建设集》中的一个重要观点。1935 年,在对“五四”进行总结性评价时,蔡先生将新文化运动与欧洲文艺复兴有意味地联系了起来:

> 欧洲近代文化,都从复兴时代演出;而这时代所复兴的,为希腊罗马文化,是人人所公认的。我国周季文化,可与希腊罗马比拟,也经过

⑤ 余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004 年,第 184—198 页。

一种烦琐哲学的时期,与欧洲中古时代相埒,非有一种复兴运动,不能振发起衰;五四运动的新文化运动,就是复兴的开始⑥。

事实上,这还不是蔡元培一个人的观点。胡适 1933 年 7 月在芝加哥大学比较宗教系所作的哈斯克讲座(Haskell Lectures)就已明确提出了类似看法。他的那个系列演讲的题目就是"中国的文艺复兴"(The Chinese Renaissance)⑦。与此相联系,1919 年傅斯年、罗家伦等人创办的北大学生刊物《新潮》,其所附英文译名也是"Renaissance"。应该说,这些均非简单巧合。

所有这一切,至少可以帮助我们理解两个问题。其一,对历史的尊崇,并不必然意味着"走历史的回头路";相反,它实际上在很大程度上反映了人类文化的某种必然:返本始能开新。无论是重回古希腊,还是回向"三代";无论是刘勰意义上的征圣、宗经,还是蔡元培那样的将"新文化运动"与"文艺复兴"相提并论,都有这层意思。只有不失去旧有的精华,所谓新潮、新政乃至新纪元,才不至于成为无源之水、无本之木。换言之,崇古不等于泥古——更不应该等同于刘勰在《知音第四十八》中所批判的"贵古贱今"。

其二,与返本开新紧密关联,人们对历史的尊崇,已然暗含一种迥异于进步主义逻辑的历史哲学。如果说,进步主义的历史进程是线性的,那么这种强调不断返回本源重新出发的思想,则是回环的,它期望尽最大可能保持新与旧、历史与未来之间的张力和对话关系。是双向的回护,而不是单向的否定。在这个意义上,即使是带着美好目的的"托古改制"、"古为今用"之类说法,或许也需要加以清醒审察。因为,这种圆形而非线性的历史观,究其实质,并不赞同现在与过去乃至未来与过去的关系,是一种主

---

⑥ 胡适编选:《中国新文学大系·理论建设集》,上海:上海良友图书印刷公司,1935 年,第 3 页。

⑦ 胡适:《中国的文艺复兴》(英汉对照本),欧阳哲生等编,北京:外语教学与研究出版社,2001 年。周质平编:《胡适英文文存》(台北远流出版社,1995 年)未收此演讲,但该《文存》中另有几篇文章,胡适直接使用了"The Renaissance in China"或"Literary Renaissance"等说法,参见该书第 197—218、471—488 页。亦可参看吴德祖:《胡适"中国文艺复兴"思想研究》,2004 年北京大学硕士论文。

从关系、利用和被利用的关系。历史,并不因可以成为今天的工具才有意义。相反,如柯林武德所说,历史的价值在于,“它告诉我们人已经做过什么”,而“人已经做过什么”乃是“人能做什么的唯一线索”。也就是说,历史在很大程度上规定了我们应该和可能做什么⑧,在很大程度上规定了我们的未来。

三

当然,说历史在很大程度上规定了我们的未来,并不是说我们将永远被笼罩在历史的阴影之中。如果是这样,就不会有返本开新的可能,甚至不会有“周虽旧邦,其命维新”的说法了。不过,倒确实有人对中国有过这样多少让人费解的看法,尽管那很大程度上是在感叹中国文明的早熟与早慧。比如,有一位德国汉学家早就说过,中国乃是一个“没有童年的国度,穿越几个世纪来到今天”,而“它的头颅是向后转的,他把所有理想都留在了过去,对未来几乎无所祈求”⑨。

事实当然并非如此。否则,我们大概还在茹毛饮血,最多也就只能在乌托邦中“炳然与三代同风”而已。何况,崇古又岂止是中国的特产。仅举几个德国的例子也许已足以说明问题。例如,席勒在《审美教育书简》中曾这样赞美古希腊人:“希腊人不只是由于具有我们时代所缺少的淳朴而使我们感到惭愧,而且就以我们的长处来说——我们常常喜欢以这些长处来慰藉我们道德习俗的反自然的性质——他们也是我们的竞争者,甚至常常是我们的榜样。我们看到,他们既有丰富的形式,同时也有丰富的内容,既善于哲学思考,又长于形象创造,既温柔又刚毅,他们把想象的青春性和理性的成年性结合在一个完美的人性里。”⑩而莱辛在他著名的《拉奥孔》中,则一方面嘲讽“近代人在许多方面都自信远比古人优越”,另一

⑧ 柯林武德:《历史的观念》,何兆武等译,北京:中国社会科学出版社,1986 年,第 11 页。
⑨ 鲍吾刚:《中国人的幸福观》,严蓓雯等译,南京:江苏人民出版社,2004 年,第 1 页。
⑩ 席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,北京:北京大学出版社,1985 年,第 28 页。

方面则将荷马视为“典范中的典范”⑪。甚至尼采——这位主张“重估一切价值”的“超人”,这位“未来哲学”的鼓吹者,众所周知,也首先是一个对古希腊褒奖有加的古典语文学家。他出版的第一部著作《悲剧的诞生》中这样写道:“但愿有一天,一位公正的裁判经过仔细的衡量做出裁决,迄今为止,在哪个时代,在哪些人身上,德国精神曾不遗余力地向希腊人学习。”⑫当然,尼采的希腊无疑不同于莱辛以及歌德、席勒的希腊,不同于温克尔曼的希腊——这是另外一个问题了。

不过,话该说回来。人们对“朝向历史”这种思想姿态的质疑,却提醒我们需要以更广阔的视野进一步思考崇古思想的根源以及可能带来的问题。

除了一般的历史癖,以及对逝去的美好时光的珍视与惋惜,崇古思想最直接、也最值得重视的原因,应该是基于对现实的不满与批判。这就像英文怀旧(nostalgia)一词的词根中 algia 有疼痛(pain)的意思那样。

这又可以从两个侧面去看问题。其一是个人情感和生存状况的侧面,其二乃是宏观历史侧面。

从个人侧面看,向秀的《思旧赋》是一个很好例证。向秀对友人嵇康、吕安的怀念,固然有该文“序言”中所谓“追思曩昔游宴之好”的意思,但作者“济黄河以泛舟兮,经山阳之旧居。瞻旷野之萧条兮,息余驾乎城隅。践二子之遗迹兮,列穷巷之空庐”,显然是触物兴叹,怀古而伤今。

他更想说的也许是:“叹《黍离》之愍周兮,悲《麦秀》于殷墟。惟古昔以怀今兮,心徘徊以踌躇。”将自己个人的所见所闻,与宗周及殷商故都的倾覆联系起来,谁能说不是对司马氏政权的谴责乃至诅咒!虽然是非常隐讳的诅咒。而之所以隐而讳之,显然是由于政治气候的严酷和无法改变现实的无奈⑬。难怪鲁迅先生当年要感慨其“只有寥寥的几行,刚开头便又煞了尾”,而在写《为了忘却的记念》时才表示自己“懂得了”呢。

---

⑪ 莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1979 年,第 2、111 页。
⑫ 尼采:《悲剧的诞生》,赵登荣译,桂林:漓江出版社,2000 年,第 118 页。
⑬ 向秀:《思旧赋并序》,见《昭明文选》,上海:上海古籍出版社,1986 年,第 719—722 页。

中国文学史上,从庾信的《哀江南赋》到杜甫的《咏怀古迹五首》,甚至龚自珍的《己亥杂诗》中一些咏古的篇章……这样的作品数不胜数。而这些篇章一个很显然的特点是,个人对于往事、对于故人的怀恋,其实常常是与家国之思、王朝兴废等等"大叙事"无法分离的。过去,成为当下的重要对照物。

在这方面,本雅明的回忆录《1900 年前后柏林的童年》也是一个很好例证。仅仅看看这部书的"题词",也许已说明问题:"哦! 那烤得焦黄的胜利纪念碑/撒落着童年冬日里的白砂糖。"很明显,本雅明在这里将非常个人化的具体而微的记忆——"白砂糖",与宏大而沧桑的历史联系了起来——那伟岸的"纪念碑"甚至已经"焦黄"。虽然在该书的前言中本雅明说,他要努力克制自己"在不可追回的社会历史发展中"缅怀过去的愿望,尽可能在"个人的偶然经历中审视昔日的时光";但是,他却不得不承认"这些都市童年的画面或许能够预先塑造蕴涵其中的未来之历史经验" ⑭。在这里,不仅个人与历史联系了起来,历史也事实上与未来不可分离。

从宏观历史侧面看,人们对于过去的尊崇,与对整个现代社会的基本判断相关。与进步主义的盲目乐观完全不同,不少思想者将现代性之路描绘为一种"下行"过程。表面的前进,实际上掩盖了现代精神史的颓势。因此,不是要对现代性推波助澜,而是要"朝向过去"对之深刻反思。关于此,也许可引述为人熟知的施宾格勒《西方的没落》及汤因比的《历史研究》,但这里我则更期望提及雅克·巴赞和布克哈特。

与本雅明构成某种对话关系,布克哈特和巴赞都反对进步主义的历史逻辑,并企图以各自的方式"朝向过去","把破碎的世界修补完整"。

巴赞的文化史巨著《从黎明到衰落——西方文化生活五百年:1500 年至今》,如它的书名所示,将西方文化自 16 世纪初叶至今五百来年的历史,描绘为一个从黎明到衰落的过程。不过,他之所以将现代西方文化史描绘为"衰落"的过程,与其说是在怀古,倒不如说是试图对自己时代的病症做

---

⑭ 本雅明:《驼背小人:1900 年前后柏林的童年》,徐小青译,上海:上海文艺出版社,2003 年,扉页,第 2—3 页。不过,"驼背小人"这个书名是译者加上去的,它只是原书中重要的一章而已。

出诊断。只是他的诊断,是以一个长时段的历史为参照的。用他自己的话来说就是,他用的是一个历史学家惯用的方式——讲故事,而不是提出一整套历史哲学的方式。历史,在这里成为人们看清现实的一面镜子,但却不是人们回到原始主义、做一个卢梭意义上"高尚的野蛮人"的理由。巴赞要反对的,恰恰就是这种认为"丢弃现有的东西就会产生新生命"⑮的错误观点——这似乎也与本雅明异曲同工。

而且在巴赞看来,所谓衰落,"并不是真的停止或完全毁灭,也并不意味着生活在这个时代中的人丧失了精力、才能或道德……正相反,现在是一个非常活跃的时代,充满着深深的关切和忧愁,又有着它特有的躁动不安,因为它看不到清晰的前进道路。它失去的是可能性。生活中艺术的各种形式已经用尽,发展的各个阶段也已经走完。制度的运作艰涩困难,造成的重复和失望让人难以忍受。现在的主要历史力量是厌倦和疲乏。"⑯

用一个比喻性的说法来概括巴赞的意思,似乎不是"历史终结"了,而是"历史累了"。而我们需要知道,疲惫的历史究竟在哪里丧失了活力。也就是说,我们对历史的回溯,并不是要回归曾经美好的过去,而是要重新积蓄出发的力量。在巴赞看来,这甚至是一个无法回避的过程。因为,"怀旧"并不是感伤主义的"文化乡愁",而是真正拥有未来的基本前提。

比较而言,布克哈特的历史哲学似乎更激进、更具批判性。从这位巴塞尔大学教授 1865—1885 年间的《历史讲稿》中可以看出,他是如何有力挑战他的时代所广为传播的进步与启蒙观念的。事实上,他与伏尔泰以来的众多历史学家和评论家进行了有形无形的激烈论战。而这些论战的核心观念乃是,拒绝以 18 世纪和 19 世纪兴起的理性主义和自由主义为标准评价过去。

这基于两个原因。首先,从对现代社会的基本评价来看。在布克哈特看来,平等主义的大众民主、不受约束的资本主义及其消费主义和物质主

---

⑮ 雅克·巴赞:《从黎明到衰落——西方文化生活五百年:1500 年至今》,林华译,北京:世界知识出版社,2002 年,第 9 页。

⑯ 同上书,第 8 页。

义风气，甚至所谓慈父般照看所有人的福利制度等等，并不如人们想象的那么完美无缺，而是问题多多，甚至危机重重。简单以现代为标准，不仅无法看到现代自身的弊端，而且也会扭曲我们对历史的客观认识。

更进一步，在历史哲学层面，布克哈特认为："上帝面前，一切世代皆平等。"正如《历史讲稿》英译本序言所概括的那样，"某个时代可能在物质财富或知识和艺术造诣上低于别的时代，但并不因此就在其精神洞见的能力或尊严上低人一等。每个时代都有其自身的内在意义，都对人类累积的知识和艺术财富有其贡献要做。历史学家的任务绝不是依据其对现代的贡献来评判一切，而要以欣赏的眼光去打量过去的每个角落，去发现人类创造过程背后那令人惊叹与着实神秘之处。"⑰因此，对布克哈特而言，正确面对历史，是基于"欣赏的眼光"和"同情的理解"，而不是基于当前时代的所谓真理；是对古人的敬畏和尊重，也是从根本上遵循这样一个理念："无论亲近还是对立，我们都从古代获益无穷。"⑱

总之，无论是巴赞式的振发起衰的诉求，还是布克哈特式的"一切世代皆平等"的呐喊，都源于对于现代性的深刻不满。对于大历史的这种宏观判断，毫无疑问既深刻影响了他们对现在的基本估计，也影响了他们对未来的设想与谋划。在这个意义上，不仅如希尔斯所云，当下的我们，生活在"过去的掌心之中"，甚至未来，也无法脱离"过去的掌心"。怀旧，作为一种习以为常的个人情感，不但是一种对于过去的留恋与缅怀，而且确实也以"向后转"的方式表达了我们"向前走"的愿望。

而那正是本雅明"历史天使"的姿态。只可惜，"我们早已忘却我们生命之屋赖以筑起的礼仪基石"，只有"当它受到攻击，而且带敌意的炸弹已击中它时"，"在一个绝望的夜晚"，我们才会像"梦见我和学生时代的第一位朋友在一起"那样，重新梦见这块基石⑲。

---

⑰ 雅各布·布克哈特：《历史讲稿》，刘北成译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，英译本前言，第 2 页。

⑱ 同上书，第 3 页。

⑲ 本雅明：《单行道》之《113 号》，王才勇译，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 4 页。

四

借用本雅明“朝向历史”又“背对未来”的“姿势”,无疑有助于我们更加看清“进步”与“崇古”两种历史哲学的具体内涵。不仅如此,借此我们甚至也找到了今天所盛行的“历史终结论”与“文化复兴论”的主要理论根源。

“终结论”与“复兴论”二者看似风马牛不相及,但细究起来,“终结论”实际上是进步主义的一种极端表达。它所谓的终结当然并不是指物质进步的停止,而是试图以所谓普世价值最终取消历史的特殊性,从而也取消人们追怀历史、拥有真正未来的动力。而“复兴论”恰好与“终结论”形成有意味的对照。在普遍主义日益高涨的思想氛围中,它主张民族文化要能找到自己的源头,并从那里找到纠正谬误、继续出发的可能性。这无疑是合理的。

但如果将“复兴论”与历史上的“崇古”思潮对照起来看,就要警惕口号背后的深刻问题。现在的问题是,所谓“复兴”可能往往停留在“国学热”、“读经热”,甚至以商业为目的的建设“孔子文化城”、开发“夜郎古国”层次上。那其实不是“崇古”,而是在泥古乃至败坏古人,与“文艺复兴”、与真正意义上的返本开新毫不相干。至于一边背诵着“三军可以夺帅,匹夫不可夺志”,一边却费尽心机将一切“现实的”解释为“合理的”;一边口中念念有词“富贵于我如浮云”,一边又蝇营狗苟“著书都为稻粱谋”……则哪里有对古人的起码尊重?

而隐性的问题则在于,“复兴”民族文化,也可能成为拒绝新思想、反对革故鼎新的漂亮理由。这不单单是指鲁迅先生所曾经讽刺过的嗜痂癖,更需要引起我们注意的是,将“古已有之”当成“中国特色”,当成维持现状乃至保护既得利益的借口。比较而言,这隐性的问题也许更加致命。如果处理不好,我们就真的只有永远“怀旧”的机会,而没有拥有“未来”的资格了。

早于本雅明提出“历史天使”约 70 年前(1873 年),尼采在《历史对于

人生的利弊》一文中对他所认为的历史做了三种区分。这也许对我们思考历史与未来的关系,依然具有启发意义。尼采说:“历史在三种关系里属于生者:它属于行动者与努力奋斗者,属于保存者与尊敬者,属于受难者与需要解放者。与这三种关系相应的有三种历史:在可能的范围内,可以把历史分成一种纪念的、一种好古的与一种批判的。”⑳

尼采并且这样解释自己的划分:“历史的这三个类型的每一种,都只恰恰在一块适宜的土地上和在一种适宜的气候下才是正当的,在另一块土地上它就要长成荒芜的乱草。若有人要创造伟大事物而运用过去,那么他就凭借纪念历史占领过去;谁若相反地能在习惯与敬古中坚持,他就充作好古的历史学家料理过去;只是这个人,目前的切要在压迫他的心胸,而他无论如何要摆脱这个负担,他就对于批判的历史有需要,就是判断的与定罪的历史。某些灾害是在不加考虑植物的移植中产生;批判家没有切要,好古者没有敬虔,伟大的有识者没有伟大的能力,这些都是长成为乱草,背离它自然的产地,因之而成为变种的植物。”㉑

尼采在划分历史的三种类型,也在区分对待历史的三种不同态度,并要求人们在对待历史时分别具备切要、敬虔和能力这三个条件中的一个。如果说本雅明的“历史天使”逡巡于“进步”与“崇古”之间无法得到安宁,那么,尼采意义上的批判家、好古家与伟大的有识者,则事实上面临同样困境。只是,三者都不期望由于“历史意识不被约束地支配一切”,因而被“根绝了将来”㉒。换言之,他们不惜以分裂的方式面对历史。

对此,本雅明会是什么看法?我们呢?刘勰在《文心雕龙》中曾确信,这个世界存在着“恒久之至道,不刊之鸿教”(《宗经》),并说“妙极生知,睿哲惟宰”,“百龄影徂,千载心在”(《征圣》)。那穿越“百龄”与“千载”直到永恒的“至道”与“鸿教”,如今在哪里?在这个莫衷一是、分崩离析的时代,它们依然足以连接起当下与过去,连接起历史与未来吗?

---

⑳ 尼采:《历史对于人生的利弊》,姚可昆译,北京:商务印书馆,1998 年,第 11 页。
㉑ 同上书,第 17 页。
㉒ 同上书,第 43 页。

拂去尘埃的回忆

沈大力

引　子

众所周知，回忆是人对畴昔经历的反顾，或一怀春露秋霜，或寓对旧事之褒贬。《论语·子罕》载："子在川上曰：'逝者如斯夫！不舍昼夜。'"《论语·微子》中则录："楚狂接舆歌而过孔子，曰：'往者不可谏，来者犹可追。'"尔后在西方，古希腊先哲柏拉图似乎接应东方孔圣贤的嗟叹，在忘川面对逝水抒发自己的感悟，确认欲获真知，需要唤起灵魂对理念世界的回忆。这位形而上学大师强调回忆的精神层面，修辞形象恰如我国《诗经·尔雅》里的"回风为飘"，让尘世一切皆随风飘上摩天。

几千年来，从东方孔丘集华夏至仁的《春秋》和印度蚁垤梵音净心的《罗摩衍那》，到泰西的《荷马史诗》和维吉尔的《伊尼特》，再转至冰岛13世纪大诗人斯诺里·斯图鲁逊的斯堪的纳维亚史诗《埃达》，今人不难发现，一条回忆的经脉，传承增润着人类的文明，汇成文学与艺术的源泉，滋养五洲四海黎民百姓的心灵。

文学的回忆与回忆的文学

荷马史诗下部《奥德赛》讲述奥德修斯在返回故乡的途中受阿勒基诺斯王指点迷津，听岛国一吟游歌人回叙特洛伊木马的原委，眼前又重现自己和伙伴们抗拒美人鱼妖歌诱惑等一系列情景。这是远古时代运用回忆来构筑文学的典型。回忆寓于文学之中，也就产生了回忆的文学。文学既是回忆的客体，又是主体，而回忆则为文学修辞的主项。文学与回忆合成了“文学的回忆”，其中回忆非复固定遗迹，而是一种活跃于读者目下的运动。从这一意义上说，文学本身就是回忆。像回忆一样，文学创作是虚拟与现实的化合。通过语言的运用，世界变为回忆的对象。荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》表明，文学绝非简单的叙事手段，更是传递往昔回忆的泉源，或正如现代阿根廷大诗人博尔赫斯所云：“一座遍布歧径的森林。”爱尔兰现代派作家乔伊斯在1922年起笔的巨著《尤利西斯》中，同样从其“散文大堂”里将回忆由过去引向未来，希冀将世界从时间旧观念的重压下解脱，获得崭新的面貌。这种在螺蛳壳里做道场的特技，无疑为作家制造神话增添了回忆的玄奥色彩。

更典型的回忆文学，当数法国作家玛赛尔·普鲁斯特的长河小说《追忆似水年华》了。仅看作品的题目，中国读者就会想到唐朝托古喻今诗人李商隐的七律《锦瑟》：

锦瑟无端五十弦，
一弦一柱思华年。
庄生晓梦迷蝴蝶，
望帝春心托杜鹃。
沧海月明珠有泪，
蓝田日暖玉生烟。
此情可待成追忆，

只是当时已惘然。

卒读普鲁斯特的《追忆似水年华》,掩卷静思,读者感受的是李商隐恋旧情怀和对逝水流年的怅惘,在回忆时才会有。那位法国“精神贵族”诗人企望以艺术,借不由自主的回忆闪光,在深埋于潜意识的真实里找回往昔的年华。继陀思妥耶夫斯基的《死屋手记》之后,一整部《追忆似水年华》散发着回味旧事的气息。在作者的寻觅途中,一切皆回忆,都是文学泛起的人海泡沫。何况,书中确实将“回忆”与“文学”相提并论,得出了“文学的回忆”一语。当代文论家埃里克·奥尔巴什专门分析《追忆似水年华》的“普遍时间象征”,称之为“意识的回流”。在关于普鲁斯特的论述中,另一学者安东尼·贡帕尼翁干脆将《追忆似水年华》归结为“回忆的小说”(le roman de la mémoire)。他举证道:“这是回忆的场所,回忆的艺术,回忆的技巧。在大量草稿簿里,普鲁斯特可以随意翻看,轻易找到几年前写下的段落,重获回忆的空间……”这位教授最后肯定:“《追忆似水年华》是一部存在的文学,以历史学家米什莱的方式全面复活了生命。”

18 世纪,启蒙思想家卢梭在《忏悔录》篇首从回忆的角度开启了浪漫诗体的先河。到 19 世纪,拉马丁充分发挥回忆的文学功能,将之作为一种桥下流水的动态,在其名篇《湖》里给予了曼妙的诗意处理:

曾记否?那晚我俩泛舟,
只听见远方水天之间
桨手们击水的节奏……

诗人坐在萨瓦省的布尔日湖畔,回忆去岁同情人朱莉泛舟湖上的情景。眼下,女方重病卧榻巴黎不能前来赴约,他无限伤感道:

这样,总是划向新岸,
进入永恒的夜,一去不返。

岁月的汪洋里，我们永远
也难抛锚静泊一天。
噢！湖呵！离别经年，
她应重来看近前这滚动的恋波；
可是瞧呀，在你见她坐过的岩石上，
我一人枯坐，影只形单……

诗篇《湖》乃是一片回忆，回忆的运动。诗情画意的互文性回环不绝，激越着此起彼伏的文学波澜。在上边谈到的普鲁斯特《追忆似水年华》里，这种对缺席者追怀的回忆诗歌特征也曾得到了尽致的体现。

艺术的回忆与回忆的艺术

沧海桑田，艺术从古至今表露着回忆的运动轨迹。公元1世纪的拉丁文大修辞学家昆体良就在其关于“回忆艺术”的论文里阐述了绘画与回忆的关系，为后人的研究奠定了基础。文化史里，雕塑是用形象艺术表达回忆的传统形式。后现代社会又新生出摄影术，用科技来保留记忆，成为人们日常生活中回忆的视觉依托。摄影照片体现出了对世界形象的回忆，同时也表明回忆与虚拟艺术之间存在着亲缘的血链。

绘画为艺术与回忆提供了表达宇宙时空的交合点。这方面，俄罗斯画家列宾的作品尤为突出。且看他的油画《伏尔加纤夫》、《伊凡雷帝紧抱气绝之子》，尤其是《流放者的归来》。后一幅画描绘沙俄时代被专制暴君流放西伯利亚多年的一个囚徒突然返回家中，令妻女惊愕不已。两个小女孩被陌生人的骤现吓得躲到了床底下。画中，久别夫妻各自的表情里流露出二人意外重逢时的悲凉和酸楚，构成一幅撼动人心的回忆画面，富有回忆的艺术感染力。观者会联想到在诗坛发挥回忆象征作用的爱尔兰诗人叶芝和美国诗人兼戏剧家奥登。诗与画中含蓄着回忆的修辞形象，深深触动人们的心弦。

从回忆角度考量美术，可去佛罗伦萨的圣马可修道院。那里边东过廊的墙上有一幅据传为贝托·安杰里戈修士所绘的壁画，系15世纪中叶的作品。这幅文艺复兴风格的壁画底色泛红，与白墙相映成趣，看上去，有如一团爆燃的焰火，又像天空闪烁的星座。今天的观察者用现在眼光审视往昔形象，会顿生时光流逝之感。画上的形象是回忆，又胜似回忆，让人领悟其内在的必然本质，仿佛在琢磨一种抽象艺术。艺术史家乔治·迪第－于贝赫曼从当时历史文化条件，看出了其中美术与回忆叹为观止的奥秘，突破传统阐释寓意画像艺术的陈规，为历史学家廓清了“主题”、“隐喻”、“含义”三者之间的关系。他破天荒提出一个“艺术史批判考古学”，摒弃苏联作家兼心理学家薇拉·巴诺娃囿于人际关系分析的艺术史观旧模式，将重心移至时间复现表象，拒绝时空雾化。或许，乔治·迪第－于贝赫曼为纠正“时代混淆”提出了众人情愿接受的“金科玉律”。在探讨艺术回忆时，他充分考虑原定时代的源泉，尽量采用异质时间蒙太奇，在解释上获取完满的节律协和，而又不失事物的本质。

迄今，我们对文艺复兴时期画家们的艺术研究得还很不够。在圣马可修道院壁画上的发现，确认画师安杰里戈修士恢复记忆的实践和预示将来的艺术才华，就使人看到文艺复兴画家的“预兆”与现代美国画家波洛克的“滴彩”之间，似乎存在着始料未及的相似之处。

在国际乐坛上，波兰作曲家维尼亚夫斯基的幻想曲《莫斯科的回忆》至今令听众难忘。回忆产生于时空的距离。维尼亚夫斯基在莫斯科同捷克天才女小提琴家维尔玛·内鲁达联袂举行音乐演奏会时，得罪了一个俄国权贵，被勒令限期离境。在远离俄罗斯的境况里，他回忆那北国的森林草原，耳边响起待嫁村姑轻唱的民歌《红纱拉纺》，于是谱出了《莫斯科的回忆》，在自己的小提琴上奏出他对一方热土的怀恋，余韵不息。

回忆的形成过程也顺延一条复杂多变的艺术途径。奥地利作曲家马勒生时创作过一部交响乐，其中《大地之歌》根据中国唐朝诗人李白、孟浩然和王维的诗篇谱成。他在交响乐中采用回忆的音符和旋律，奏出浮生幻梦，以音诗将听众引入浪漫境界，体验尘世离合悲欢，诚可谓回忆的音乐。

个体的回忆与群体的回忆

文学艺术作品的回忆中,有个体的,或群体的,社会的,或民族的,祖辈的,还有文化特征的或身份认同的回忆。在这些不同回忆中,无论是个体回忆,还是群体回忆,不论文学回忆,还是艺术回忆,或专从历史角度进行的回忆,全都脱不出社会学的范畴。因为,人是社会性的,回忆作为文艺创作的要素,必然不可能离开社会学,尽管现代鲁滨逊们在揪着自己的头发,要拼命升天腾空。

一般而论,艺苑不是空中花园,里边也不存在纯粹的象牙塔,其与社会的关系是个难以否认的现实。我在法国《两世界杂志》编辑部的同僚让-彼埃尔·诺格莱特是巴黎三大的英国文学教授。他通过柯南·道尔的《福尔摩斯探案》分析回忆与文学创作的关系,撰写了专论《巴斯克维尔家族的肖像》。诺格莱特教授注意到,在小说《巴斯克维尔的猎犬》里,福尔摩斯静观庄园中一幅肖像,发现蝴蝶收藏者斯台普顿原来也是巴斯克维尔家族一员,此人重新推出关于荒野猎犬的传说,完全是为了威胁他的同族人。诺格莱特认为,这幅肖像不仅让过去重新浮现在福尔摩斯的眼前,而且使他找到了一条即时的破案线索。因此,福尔摩斯与斯台普顿同形对应,二人都从回忆中受到了感悟,面对摆在眼前的现实。

《福尔摩斯探案》同时在探寻回忆的赎救职能,其中作者借用一个人物的口吻说:"但愿你们相信,公正的神明能够惩罚那些有罪的人,但只要他们能祈祷悔过,无论犯了多么深重的罪,也都能得到宽恕。你们知道了这件事,也不用因为前辈们所得的恶果而恐惧,只要自己将来谨慎就可以,以免咱们家族过去尝受的深重痛苦重新落到咱们这些败落的后代身上。"

综观福尔摩斯的一桩桩探案,多数属于个案,涉及的也都是个体的,或家族的回忆,但毕竟都具有一定的社会性。

英国女小说家乔治·艾略特以创作实践显示了个体回忆的特征,即这种回忆行为与形象密不可分,本身也是具象的。作者回首往昔,让昔时的

景象通过语言传递回忆,又突然以形象重新出现,不无迂回地展现柏格森式的“生命冲动”,亦即“真正的时间”。在乔治·艾略特笔下,回忆呈示的是一连串内心写照,贯穿着怀旧的思绪和赎救的意愿。个体回忆给人以感应,以树木与森林的关系反映社会面貌。这也是当代法国文学发展的新动向。从这层意义上说,个体回忆促进着对群体回忆的进一步领会。对此,只需细读大文豪夏朵勃里昂的自传《墓外回忆录》,就可略见一斑。

说到群体回忆,人们自然而然想到“民族回忆”。作为一种挥之不去的记忆,民族回忆无疑是当今的普世现象。犹太人忘记不了奥斯维辛集中营,中国人铭记南京大屠杀。从文学角度看,人们可以称此为超越时间的“无意记忆”。美国现代作家约翰·帕尔斯在他的小说里就力求反映对群体回忆的思考。依他看来,在小说里回忆过去,并不在于重构一个昔日曾存在的客观现实,而是要用话语在读者面前再现一种美学与社会伦理相关的观念,供人们思量。这一历史叙述学里,包孕的正是回忆的伦理,力求通过评议构筑出回忆的化境。

显然,民族的记忆带有浓重的意识形态和文化特征。譬如,马提尼克诗人艾迈·西塞尔的《返乡笔记》就是一部非洲黑奴后裔的反思之作。他倡导的“尼格罗德”(la négritude)意识形态充分表露了在西方白人殖民者奴化统治下,非洲黑人维护自身尊严和传统文化的愿望。这一心声震响在塞内加尔诗人大卫·狄奥普的诗篇里。狄奥普回忆,那个如同兀鹰般的白人用“文明的喙”和“洒在奴隶额上的圣水”,在他们利爪的阴影下筑起了“殖民纪元血腥的纪念碑”。从此,非洲大陆的原住民沦为“失去一切的人”,痛苦地呐喊:

> 我深夜里的塔姆-塔姆鼓,
> 祖辈的塔姆-塔姆鼓呀!
> 奴役的锁链撕裂了我的心房。

大卫·狄奥普不幸于1962年在巴黎至达喀尔航班一次飞机失事时遇

难。1980 年,我在巴黎找到了他的姐姐克丽丝蒂亚娜 - 扬德・狄奥普。她是塞内加尔知名学者阿里乌纳・狄奥普的妻子,在夫婿逝世后接办非洲映像出版社,位于巴黎拉丁区学府街。我正是在该出版社编辑部会见克丽丝蒂亚娜的。见面那天,她坚称自己无权让非洲黑人的话语在忘却中沉寂,要克服经济困难,不惜代价出版黑人作家维护非洲文化特征的优秀作品。听她一番话,我仿佛看见了一个非洲民族回忆在当代的化身。感于她的热忱,我回国即将大卫・狄奥普的《自由》、《呼唤》等诗篇译成中文,发表在《世界文学》上,让逝者反抗西方新殖民主义的声音在遥远的东方回响。

在大洋彼岸的拉丁美洲,“民族记忆”同样异常强烈。在欧洲纪念哥伦布“发现新大陆”时,拉美国家的民众没有忘记西班牙征服者对印第安人实行种族灭绝的罪恶历史,纷纷怒斥欧美殖民主义者采用暴力和欺诈,扼杀美洲原土地主人的回忆,输出西方文明的恶劣行径。人们不会忘记,美国诗人朗费罗虽然歌颂西方文明,但他却特别尊重印第安人的民族记忆,写出长篇叙事诗《海华沙之歌》,表达了对北美印第安人悲惨遭遇的深切同情,被美国文坛视为一部印第安民族的史诗,文学群体回忆的杰作。

由是观之,回忆可以是民族历史和文化特性的认同,一部凸显寻根意向、照亮当今现实的传灯录。这里,确如魁北克谢尔布鲁克大学教授海伦・吉女士在论述隐迹纸本,强调原迹复现时所说:“问题并不在于重构过去的经历,而需要突出犹存的实在。在此情况下,写作就相当于传承畴昔至今的记忆。”

法国具有优秀的文化传统,在全球化的推土机正碾平五洲之时提出了维护本民族文化特殊性的口号,实际上与美国大众消费文化的扩张相抗衡。1984 年,法国首创“文化遗产日”,免费开放各大博物馆及众多平日不对外的历史文化遗址。1991 年,欧洲委员会在欧盟的支持下,决定在全欧范围内推广,作为公民教育的重要组成,旨在介绍欧洲丰富多彩的文化,增强欧洲的凝聚力。欧洲现已有四十多个国家和地区,每年秋天 8 月底至

11 月初举办“文化遗产日”活动,通过组织参观提醒大众警惕。“世界村”的出现,虽然在时间上缩短了各国来往的距离,但也在湮没不同文化的差异和异域风趣,导致大众审美日益赤贫化。在国际范围内,联合国教科文组织也致力于维持世界各国人民文化特性的努力。这场斗争中,防止回忆“风化”,努力发挥其作用,无疑是至关重要的。所以朱迪特·施朗热教授在《作品的回忆》一书里强调回忆的“活跃动力”,认为回忆能够作为往昔与今日的文艺“开启桥”,起到文明传承的核心作用。

为了不忘却的回忆

英国 19 世纪小说家查理·狄更斯曾曰:“一切人类的记忆都负载着忧伤和烦恼。倘若有能力忘却,我会将之遗忘。”美国当代作家杰拉德·斯坦更是将其现代主义文学观建立在拒绝“心理与文化的往昔”基础之上。他否定“回忆”,弃置年表,坚持“持续的现在”,被称为“雾化写作”。

然而,在记忆与忘却之间,事实上存在着剪不断理还乱的联系。人的回忆是流动的,即“动态回忆”,将遗忘的苦难偶然移录进文艺,乃是一个包括晕厥,乃至弃绝的复杂多变的过程。问题在于研究出一种真正的“遗忘修辞学”,弄清是否因为时蚀的缘故,遗忘变为一种本分,是否忘却旧恶就可以被赦免,或得到救赎。

前面提到法国当代文论家安东尼·贡帕尼翁教授,他在巴黎法兰西学院的讲坛上和纽约哥伦比亚大学的客座提出了关于“回忆本分”(le devoir de mémoire)的理念,强调回忆是一种责任,一个回忆者应承担的义务。有史以来,一些史官,或书生,确实是依此理行事的。在中国有左丘明的《左氏春秋》和司马迁的《史记》,在法国有《圣西蒙回忆录》,一部部卷帙浩繁,记载个体和群体的回忆,作为一个“子宫”,让后人读之知悉前车之失,慎以史为鉴。哲学家保尔·里格尔在法国《世界报》撰文,论述他所谓的“惬意回忆”,以图理清历史、回忆和遗忘三者之间的辩证依存关系。他分析现今存在于历史见证人与历史学家二者之间的冲突,考虑如何为他们筑起

一座“天桥”,从而为研究者的历史与见证者的回忆提供一个互通“舷梯”,最终以充分确凿的历史文献照明回忆的历程,挽回当前的颓势。这与美国诗人热洛姆·罗登贝格在20世纪中叶用自己的创作实践证实的信条如出一辙,即让人回忆过去,是促其看清现在的有效步骤。北非的柏尔柏尔人有句格言:“不知去路,且看来处。”由此,法国当红作家卡瓦纳在他1985年所著小说《玛丽亚》的序言中发挥道:“当人们从往昔过来,赶上现在时,剩下只有一个可能的方向,那就是得面向未来。”凡此种种教谕,若看看美国电视连续剧《月亮》中的“当过去重来”那一集,观众或许会有一些实际的生活体会。

地球上,大江后浪推前浪。诗人阿波里奈尔几度失恋,一次在塞纳河奥德依的米拉波桥上回忆同女画家玛丽·洛朗桑的旧情,孤身一人痛苦地独白:

米拉波桥下流着塞纳河,
宛如我们爱的逝波。
旧情已成追忆,
犹记那痛定的欢乐……
爱情似流水,
一流而过,
生活这般缓慢,
而希望却如此火热……

阿波里奈尔这首短诗之所以成为法国现代诗歌的“珠玑”,被千万读者传诵,显然是因为诗人乞灵于人们心灵深处的“回忆本分”,自然而巧妙地获取了回忆的艺术感染力。他虽然嗟叹无可奈何花落去,但依然感到自己被对未来火热的希望所驱动。这是人之常情,总不愿过去在回忆的意识流里淹没,而将回忆当作是为了不忘却的纪念。

记得在毛泽东时代有句口头禅:“千万不要忘记过去!”当时众人认

为,忘记过去,就意味着背叛。在中国改革开放的当今时代,人们好像已经不认同这一关于回忆作用的信念,觉得往事如烟,不堪回首,不如及时休闲娱乐。君不见,在一个趋向超消费的社会里,不少人似乎已经遗忘了过去的伤疤,甚至在创伤未愈之时,已经忘却疼痛。细细思之,岂不悲哉!

“时代三部曲”的回忆

时下,法国学界在探讨每个作者与个体或群体回忆的关系。自 20 世纪 80 年代,我动笔同时用中文和法文写了《悬崖百合》、《夜空流星》和《梦湖恋》“时代三部曲”,每一部都以“回忆本分”为动量。

像小说《梦湖恋》中的主人公伊芒一样,我在文化大革命中无端遭受构陷,以说“太阳上存在黑洞”被扣上“现行反革命”的帽子,接连挨关押批斗。到“文革”后期获得暂时行动自由,竟忘了父亲“千万不要当空头文学家”的告诫,突然拿起笔来要写一部关于 1957 年反右运动的小说,定名为《风雪夜来人》。其时,1957 年右派尚未“改正”,连周恩来总理都几次公开表示绝对不允许那年划的右派分子翻案,永远不得刮“翻案风”。这种局势下,要写书为右派鸣冤,显然是要冒极大风险。当时,妻子见我半夜起身奋笔疾书,急得跪下哭道:“你反革命还没当够,还想坐牢啊! 右派是一辈子都不能翻案的,你写了谁敢给你出版?”我回答:“我只是想写,留下作回忆,并不奢求出版。”妻子欲夺我手中的笔,又道:“人家来抄出你的手稿,岂不又是抓人的罪证,求你千万别胡来!”妻子的眼泪并没能阻止我心灵的冲动,自己只想将真实的历史回忆笔录下来,把可能再被打成反革命的阴影置之度外。

《风雪夜来人》写的是原北京大学生物系学生夏雨石于 1957 年因给后来被定为“右派刊物”的《整风通讯》捐了一角钱,而被划成右派分子的真人真事。数年后,夏雨石在一个风雪之夜来找我,真是“一声《何满子》,双泪落君前”。他惨痛回忆被送去劳改,又因在 20 世纪 60 年代初大饥荒时饿得偷吃了一点儿猪饲料加判五年徒刑的凄凉经历。不过,我只写成第

一章初稿就辍笔了。主要因为突然被派到巴黎教科文总部当国际公职人员,日日忙碌不迭,无暇再兼顾此事。后来,1957 年“错划”的右派“一风吹”,“伤痕文学”出笼。我觉得一些“伤痕文学家”们在赶潮流,缺少几分真诚,不愿与之为伍,恰应了《金瓶梅》里所云“时不来,他来。时来,他不来”。直至 1999 年,我才又重新提笔,再度回忆将原作续完,接着出版了法文和意大利文版本,题名为《梦湖恋》。

先后间隔二十来个春秋,在异邦回首逝去的岁月,自然增加了反思的深度,愈感从 1949 年后日渐风行的“个人崇拜”变为革命的“异化”,而我们这一代知识分子在中国开放的今天,竟成了远不如大熊猫的“濒危人种”。当不少年轻人不谈过去的时候,我们依然还记得。小说《梦湖恋》展示,虬髯客出洋,离开湖泊到大海,淡水鱼虽然自由多了,甚至可以随处畅游,但反而难以继续生存,只缘海水是咸的。更何况,湖深固然有沉重的压力,但鱼浮到海面上骤失惯性,是势必要死亡的。

今日又追忆旧情,其实当时已惘然,这是“时代三部曲”第一部《悬崖百合》的尾声。1947 年 7 月,蒋介石命胡宗南占领延安。宝塔山下延安保育小学三百余孩子撤离“窑洞城”,在老师带领下开始长途行军,跋山涉水近两年走到石家庄附近,迎接全国的解放。

我八岁时参加了这次儿童行军,在巴黎回忆起孩提时这段亲身经历,先用法文写出了《悬崖百合》,由法国斯多葛出版社更名为《延安的孩子》发行,不久斯彼拉里出版社将之译成意大利文,在亚平宁半岛面世,赢得了众多热情读者。法国、意大利、瑞士、比利时、加拿大和北非近百家媒体评介这部小说。法国国家电台称其为“中国孩子的《奥德修记》”,阿舍特出版集团以“引起轰动的文献”向世界各国推荐。应该说,轰动千万欧洲读者的是中国“儿童长征”本身,再就是回忆这段行军历史的“孩子目光”和“稚气的心灵”:

> 从麒麟岩到北京途程中,在河北大平原上,我们这些孩子平生第一次吃上了苹果,尝到了自由又甜爽、又酸涩的滋味。我一边啃着多

汁的苹果，一边左顾右盼，看见自己行军的小战友朵朵、鸣泉、永杉、山丹姊妹、叶球和天香都幸福地笑了。他们眼里闪烁着激动的泪花，酷似延安崖畔上那含着朝露的一朵朵红百合。

读者也许会问，在那样令人欢欣的时刻，作者何来酸涩的滋味。我会回答：这是作者回忆中的一个先兆。解放后我考入北京师大二附中，即现今的一零一中学后，这种预感日益强烈。我跟随行军的延安保育小学，本是个温暖的大家庭，其中有一些革命战争和抗日烈士的子女。在圆明园废墟上的师大二附中，我眼见周末一些孩子被家长的小轿车接回城里，而另一些烈士遗孤却遭冷落，因没有父母关爱而感到茫然。此情此景，让我觉得解放后周围的一切已经开始发生变化。此类心绪流露在整部《悬崖百合》里，无意中形成文学中的回忆与预兆。

法国女学者朱迪特·施朗热提出，“预兆”的概念是对存在于一定时间内的作品提出询问，不同于启蒙的作用，而会产生终结与初衷的间距，乃至偏离。文化历史中的预示现象，让人感到了前因后果的必然关系。在乐观的渐进中，若有尔后的悲观，想必确如李商隐所云：“当时已惘然”。事实上，人类文化史的轨迹向来都不是直线形，往往隐含着意义的变数，导致分岔或脱节。在逻辑方面，纯粹的西塞罗主义者与反西塞罗主义者之间的歧见，正在于前者扼守传统正典，不承认记忆与预兆有间隔，而后者却更情愿接受变化的衡量标准，承认往昔文艺作品里的潜在性，介入具有创造力的跨时空对话。从后者的角度，在评价从柏拉图、拉伯雷到蒙田一些经典作家时，读者应将他们的作品当作一种可变动的活体来阐述，透过其中潜在的预兆，领会超文本集束折射的真相。

依此观点，我在《悬崖百合》的序曲里这样借回忆抒怀：

在起伏的山冈，
透过波动的云浪，
我瞥见一支驮队

迤逦悠晃在盘陀路上。
我仿佛听见驮畜的铜铃声
远彻沉寂的蛮荒，
回荡在茫茫的天壤……

最后，一切又渐渐消失，
唯余那驮队玄奥的影像，
忽隐忽现在蔚蓝的穹苍，
让天籁响在我的耳旁：
叮当……叮当……

在历史小说《夜空流星》的题词中，我也是采用这一寓意，在回忆里浮现“魔沼”的隐喻修辞格：

垂髫之时，
我就听说过魔沼。
可它在哪儿，
从来无人知晓。
只是在梦中，
我见过那大自然的幽灵，
那闪耀着希望的
残春的微笑……

流年似水，
多少岁月过去了。
如今我大梦初醒，
不见昔日魂系的魔沼。
噢！魔沼啊，魔沼！

你一向隐形于虚无，
总是那般杳渺。
只有那昔日的梦，
那梦的映像，
透过猥琐的生活，
不时地在我的脑际
飘忽……萦绕……

长篇小说《夜空流星》追述俄罗斯女史伊丽莎白·德米特里耶娃赴伦敦见马克思，到巴黎参加保卫巴黎公社的战斗，于1918年被契卡逮捕秘密枪杀的悲剧。小说通过作者走访众多历史和现今人物，用一幕幕回忆重现一位女革命英烈的生平，探究了“革命吞噬自己儿女”的惊人异化现象和今人应从中吸取的沉痛教训。

1991年夏天，作者在莫斯科会见苏联著名巴黎公社专家曼弗雷德的遗孀，听她谈及德米特里耶娃的往事。她说：“我觉得，我们不是要继承历史的灰烬，而要从中取火，来照亮人类前进的路途。”曼弗雷德夫人的这番话，使我更加明确，回忆应该点燃希望的火种，照耀人类的前程，这应当是一个作家的天职。

从文学风格看，《夜空流星》犹如一面透镜，其中流星的轨迹正是回忆的轨迹，即追寻者与被追寻者的双轨足迹，有历史的回忆和先兆，又有今昔对比的思辨和对未来的预感。它按照生活动荡的节奏，以“现时目光”纵横时空，切断情节，择取最冲动的瞬间表露心怀，形成回忆的脉象，尾声是作者在法国圣马洛港仰首眺望的情景：“远处，芒什海峡烟波浩渺，白帆点点，宛若罗浮清梦，乘槎贯月……”

总之，《悬崖百合》、《夜空流星》和《梦湖恋》形成的“时代三部曲”，从历史回忆到当今见闻，从中华黄土高原到放眼全球，作者沿闪回叙述旧事的断续线索，挂上今人抽象的哲理思索，以充盈现代气息，让过去的瞬间成为永不泯灭的怀念。

结　语

无论是文学艺术的回忆，还是回忆的文学艺术，都反映出文艺与逝去岁月的形象联系。无论是个体的回忆，还是群体的回忆，都呈现着一定的社会面貌，为现代科技的优势所不可企及。这中间，先兆具有赎救的特性，起着特殊的启迪作用。法国诗人波德莱尔的《恶之花》，在19世纪预卜资本主义追求功利的恶果，现已为后工业社会的病态和人们开始对“启蒙哲学”的质疑所证实。今天，西方人迫切感到他们要反思过去，企望一次新的文艺复兴。他们急需摆脱在地球上游荡的毁灭幽灵，弥补回忆的缺失，纠正回忆的偏离，重塑回忆有生机的原本功能。一言以蔽之，就是填充“记忆的黑洞”，克服“记忆的晕厥”，治愈由时蚀产生失忆的遗忘症。我国古乐府有一首《休洗红》，曰：

回黄转绿无定期，
世事返复君所知。

中国古人在此言明的，正是一种对回忆的觉悟，似乎可以将人类社会从当代空前严重的精神空虚和普遍信仰危机中挽救出来。笔者非出惊人之语，唯愿能促使人们清醒起来，走出浑浑噩噩的怪圈。此为不应推卸的“回忆的责任”，供不甘沉沦于“时代错误”的人们思之。

方法论研究

Méthodologies

Methodologies

作为区域史的东亚文化交流史

——问题意识与研究主题

黄俊杰

一、引　言

历史学家从搜集史料到撰写史著的研究过程中,最常思考的问题之一就是:历史研究的范围与视野应以国家、地区或世界为主?扣紧这个问题来看,"国别史"(national history)从1789年法国大革命以后就成为历史研究的主流,通贯整个19世纪,一直到20世纪(尤其是20世纪上半叶),各国的历史学家多半以国家(尤其是自己的国家)作为研究单位,"国别史"研究是20世纪史学研究的主要潮流,以国族论述作为主题,以政治的或文化的民族主义作为价值论的基础[①]。以20世纪中国史学研究为例,钱穆(宾四,1895—1990)的《国史大纲》就是一部最具代

① 欧洲科学基金会(European Science Foundation)资助以Chris Lorenz及Stefan Berger等人为首的团队,在2003年至2008年执行一项大型研究计划:"Representations of the Past:The Writing of National Histories in Nineteenth and Twentieth Century Europe"(NHIST,www.uni-leipzig.de/zhsesf)。这项以研究19世纪与20世纪欧洲的国别史写作为目标的研究计划成果,将于2010年在阿姆斯特丹举行的International Congress of Historical Sciences的"Religion,Nation,Europe and Empire:Historians and Spatial Identities"圆桌讨论会上发表,随后将由Palgrave MacMillan出版公司出版6卷本丛书及10本专书。

表性的“国别史”的经典著作②。但是,正如巴勒克拉夫(Geoffrey Barraclough,1908—1984)在1979年所说,第二次世界大战结束之后,各国史学家对二战以前盛行的民族主义史学逐渐感到厌恶,欧洲史学家普遍认为民族主义史学是引起第二次世界大战的思想根源之一③。在这样的思想氛围之中,“国别史”研究的合理性逐渐受到质疑。虽然亚洲各国在近百年来由于经历被侵略、被殖民的历史苦难,使得亚洲史学界的“国别史”研究仍然居于主流④,但战后日本对1945年以前,以国族论述、爱国情操为意识形态的历史研究与历史教育,的确有所反省。战后日本历史学基本上可说是从民族主义史学走向以人民为中心的史学研究⑤。

相对于20世纪盛行的“国别史”研究而言,“全球史”(global history)研究从21世纪开始受到许多史学家的重视。最近伊格斯(Georg G. Iggers)与王晴佳回顾20世纪90年代至今历史学研究的趋势,就指出五个新动向⑥:(1)文化转向与语言转向蔚为“新文化史”;(2)女性史与性别史的壮大;(3)在后现代主义的批评之下,历史研究与社会科学再度结合;(4)结合后殖民主义的对“国别史”的批判;(5)世界史、全球史与全球化历史研究的兴起。在20世纪90年代以降的史学潮流中,“全球史”研究的崛起是一个值得重视的新趋势。这个“全球史”研究的趋势,最近也获得许多学者的热烈讨论。在重视“全球史”研究的同时,怀特(Hay-

---

② 黄俊杰:《钱宾四史学中的“国史”观:内涵、方法与意义》,《台大历史学报》,第26期(2002,台北),第1—37页;Chun-chieh Huang,“Historical Thinking as a Form of New Humanism for the Twentieth-century China:Qian Mu's View of History,”paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography:Regional History and Global History”(Shanghai:East China Normal University,3 - 5,November,2007)。

③ Geoffrey Barraclough,*Main Trends in History*(New York and London:Holmes & Meier Publishers,Inc.,1979),p. 149. 关于20世纪史学研究的回顾,可参 Georg G. Iggers,*Historiography in the Twentieth Century:From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge with a New Epilogue*(Middletown,C. T.:Wesleyan University Press,2005);“The Historians and the World of the Twentieth Century,” *Daedalus:Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 100:1(Spring 1971,Boston)。

④ 最近关于亚洲史学界的整体回顾,参考 Masayuki Sato(佐藤正幸),“East Asian Historiography and Historical Thought,”in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes eds,*International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*(New York:Elsevier,2001),pp. 6776 - 6782。

⑤ 遠山茂樹:《戦後の歴史学と歴史意識》(東京:岩波書店,1968)。

⑥ Georg G. Iggers and Q. Edward Wang,“The Globalization of History and Historiography:Characteristics and Challenges,from the 1990s to the Present,”paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography:Regional History and Global History”.

den White)指出,所谓"全球史"视野中的"全球性事件"(global event)是一种全球视野中之崭新的"事件",它可能会瓦解作为近代西方科学研究领域的历史学中的"时间"、"空间"、"因果关系"等既有概念⑦。安克司密特(Frank Ankersmit)从所谓"cosmopolitical"观点质疑"世界史"写作常重视人以外的因素(如瘟疫)对人类历史的影响,可能沦为一种"非人文化的历史"(de-humanized history)⑧。托塔若洛(Edoardo Tortarolo)也检讨"世界史"写作的过去、现在与未来,指出"世界史"写作在其意识形态基础以及研究的合法性上均面临挑战⑨。虽然如此,"全球史"的新视野仍将持续挑战当前史学研究的"主流论述"(master narratives),成为未来不可忽视的研究动向⑩。

在20世纪盛行的"国别史"与新兴的"全球史"研究之间,以东亚、西欧或北美等不同地理区域作为研究范围的"区域史"(regional history)研究,是一个值得严肃考虑的史学研究新领域。本文写作主旨在于分析作为"区域史"研究领域的东亚文化交流史之方法论基础,提出东亚文化交流史研究的问题意识,并建议若干可能的研究主题。

所谓"区域史"作为一个史学研究的领域,可以区分为两种不同的类型:第一种"区域史"介于"国别史"与"地方史"(local history)之间;第二种"区域史"则介于"国别史"与"全球史"之间⑪。前者是国家之内不同区域的历史,如南台湾史、华南史等;后者则是跨国界的区域的历史,如东亚史、西欧史等。本文所说的"区域史",指第二义的"区域史"而言。

---

⑦ Hayden White, "Topics for Discussion of Global History," paper presented at International Conference on "New Orientations in Historiography: Regional History and Global History".

⑧ Frank Ankersmit, "What Is Wrong with World History from a Cosmopolitical Point of View?" paper presented at International Conference on "New Orientations in Historiography: Regional History and Global History".

⑨ Edoardo Tortarolo, "Universal/World History: Its Past, Present and Future," paper presented at International Conference on "New Orientations in Historiography: Regional History and Global History".

⑩ 即将于2010年举行的International Congress of Historical Sciences,就有一项专题讨论会"Global History-An Inter-Regional Dialogue",由Chris Lorenz、Dominic Sachsenmaier、Sven Beckert等人主持。

⑪ 这两种"区域史"的定义,参看Allan Megill, "Regional History and the Future of Historical Writing," paper presented at International Conference on "New Orientations in Historiography: Regional History and Global History"。

二、方法论的思考

(一)作为“接触空间”的东亚

在讨论东亚文化交流史的研究方法论问题之前,我们必须先整体性地说明东亚这个地理区域的特质。“东亚”这个区域包括中国大陆、朝鲜半岛、日本、中国台湾、中南半岛等,这个地区的气候、温度等“风土”有其特殊性,是20世纪日本哲学家和辻哲郎(1889—1960)所区分的三种“风土”类型(季风型、沙漠型、牧场型)当中的“季风型”地域,有其特殊的“人文风土”。生长于“季风型”地区的人,一方面感情纤细而丰富,另一方面又习于忍辱负重,历史感较为强烈⑫。和辻哲郎的学说虽然不免有地理决定论的疑虑,但是,东亚这个地理区域确实有其气候与环境的共同性。

“东亚”这个区域是各国家、各民族、各文化的“接触空间”(contact zone)⑬,两千年来在不对等的支配与臣服关系之下,进行各种交流活动。在20世纪以前,支配东亚的强权是中华帝国;20世纪上半叶,日本帝国是东亚强权,为其他各国人民带来被侵略、被殖民的苦难与血泪;二战结束后、20世纪下半叶,美国成为东亚的新霸权,在东亚建立冷战的新秩序。进入21世纪以后,中国的崛起则使东亚的政经秩序再次面临重组。

在“东亚”这个接触空间里,中华帝国广土众民、历史悠久,不仅在历史上对朝鲜、日本、越南等地发挥政治、经济、文化的影响力,而且在相当程度上扮演东亚区域的“中心”之角色。从东亚周边国家的立场看来,中国作为汉字文化、儒学、汉医等东亚文化共同要素的发源地,确实是一个巨大的“不可避的他者”⑭。

正因为中国在东亚这个地域扮演关键性的角色,所以使东亚文化交流史的研究更具复杂性与挑战性。在东亚历史上的“中国”,与其说是一个

---

⑫ 和辻哲郎:《風土:人間學的考察》(東京:岩波書店,1935)。

⑬ 所谓“接触空间”,指不同文化遭遇、冲突或斗争的社会空间。参看 Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 2000), p. 6。

⑭ 子安宣邦:《漢字論:不可避の他者》(東京:岩波書店,2003)。子安宣邦在本书中强调汉字是东亚各国之“不可避的他者”。

(现代史意义下的)“国家”,毋宁说是一个超“国家”的政治、社会、文化共同体。因此,在东亚文化交流史研究中,中国与朝鲜或日本的交流活动,与其说是中、韩交流或中、日交流活动,不如说是江浙地区与日本的交流,或是山东半岛与朝鲜的交流,更具有历史的实体性。

(二)“区域史”研究的新视野:从“结果”到“过程”的转换

在上文的基础上,我们进而讨论东亚文化交流史研究的方法论问题。作为“区域史”的东亚文化交流史研究,第一个值得讨论的方法论课题就是:我们可以将过去聚焦于文化交流活动之“结果”的研究,转向聚焦于文化交流活动的“过程”的研究,从而进行某种东亚文化交流史研究的“典范转移”。

为了阐明上述方法论的思考,我们可以以 1970 年起、集日本史学界之力所出版的《岩波講座世界歷史》丛书为例,加以讨论 ⑮。这套丛书共包括 31 卷,视野广阔,气吞万里。编辑委员会在整套丛书序言中,首先批评明治时期(1868—1912)以降日本史学界所谓“世界史”,仅是“西洋史”的同义语而已 ⑯。昭和时期(1926—1989)由于马克思主义的影响,使史学界的历史意识产生重大变化,新的“世界史”理论应运而生,对西欧中心主义的史观批判不遗余力。但是,太平洋战争以日本的“世界史的使命”作为合理化的基础,却使得日本所谓“世界史的使命”随着二战结束而走入

---

⑮ 战后日本史学界提倡“世界史”视野不遗余力,从二战结束至 1970 年的 25 年间,日本所出版以“世界历史”为名的丛书,就多达 14 套。高明士:《战后日本的中国史研究》(台北明文书局,1996 年修订版),第 48 页,注 1。《岩波講座世界歷史》共 31 卷最具代表性,1970—1971 年初版发行,1974—1975 年就出版第 2 版。

⑯ 我要补充指出,启蒙式的西洋史研究,发展到明治晚期及大正初期就已结束。19 世纪末叶,东京帝国大学文学部史学科逐渐奠立基础,人才渐出。1877 年,德国史学家利斯(Ludwig Riess,1861—1928)到东大讲学,开风气之先,接着坪井九馬三(1858—1936)亦于 1891 年留欧归日,出任东大讲师。自明治三十年(1897)以降,东大史学科在西洋史领域上造就了不少人才,坂口昂(1872—1928)、村川堅固(1875—1946)、内田銀藏(1872—1919)等皆为其中之佼佼者;京都大学亦于 1906 年设立文学院,1907 年由出身东大的坂口昂出任西洋史教席。坂口昂及其同事原勝郎(1871—1924),共同开创了京大的西洋史研究学风。1889 年 11 月 1 日,东大客座教授利斯的学生辈创立了《史學會雜誌》(后易名为《史學雜誌》),其初期编辑方针多受利斯之引导。坂口昂则于 1908 年在京大发起“史学研究会”,并于 1916 年创办《史林》杂志,鼓励学者以世界史的视野来研究中西历史。[日]酒井三郎:《日本西洋史學發達史》(東京:吉川弘文館,1969)。

历史。战后的“世界史”问题在于研究与教育的乖离,这套丛书有心于既批判又摄取继承各种“世界史”理论,以日本国民主体的问题意识为基础,在具体的研究成果之上撰写“世界史”,所以这套丛书的编委会将“世界史”从古至今分成八个历史世界:(1)古代近东世界,(2)地中海世界,(3)东亚历史世界,(4)东亚世界,(5)内陆亚洲世界,(6)西亚世界,(7)中古欧洲世界,(8)近代世界⑰。

《岩波講座世界歷史》丛书虽然宣称“世界史”的视野,但是各卷各章的论述基本上仍是在“国别史”的架构中进行。我们以该丛书第四册:古代4《東亞世界的形成》1 这一册为例,进一步讨论这套丛书的问题。本册共包括十二章,各章题目如下:

1. 黄河文明之形成
2. 殷周国家之构造
3. 古典之形成
4. 春秋战国时代之社会与国家
5. 诸子百家论
6. 皇帝支配之成立
7. 汉王朝之支配机构
8. 均输、平准与盐铁专卖
9. 儒教之成立
10. 王莽政权之出现
11. 后汉王朝与豪族
12. 汉帝国与周边诸民族

以上共十二章的篇幅,所论述的内容完全是中国史视野中的历史事件、思想或人物,所以,如果将本册标题“东亚世界的形成”,改为“中华世界的形成”亦无不可。

《岩波講座世界歷史》这套丛书的内容,显示至少两个问题:第一,这

⑰ 《岩波講座世界歷史》1(東京:岩波書店,1970),古代1,《序言》,第1—9页。

套丛书各册是各章机械式地组成的“马赛克”(mosaic),而不是有机整体的泼墨山水画,所以,各册的论述因为是在“国别史”而不是在“世界史”脉络中进行,所以难免产生欧洲思想史家赫克斯特(Jack H. Hexter,1910—1996)所谓的历史研究中的“隧道效应”(tunnel effect)⑱。例如《東亞世界的形成》这一册各章论述的主题,在中国史脉络中确有其重要性,但是,放在世界史的格局中,其重要性与历史意义当有不同的定位。

第二,由于从世界史脉络中“去脉络化”(de-contextualization),因而形成各章论述注重文化发展的“结果”远过于“过程”。例如《東亞世界的形成》书中各章,述及殷周国家的构造、汉王朝的支配机构、均输、平准与盐铁专卖等项目,均讨论这些政治制度或经济措施之发展完成的形态,只有西嶋定生(1919—1998)所撰的第六章《皇帝支配之成立》,涉及中国的皇帝制及与东亚世界的形成之关系。

从以上论述的基础出发,我们就可以看到:将东亚文化交流史的研究方法从重视“结果”转向重视“过程”的重大意义。从“结果”到“过程”的研究方法的转换,可以带动以下三个新的研究方向:

1. 从结构观点向发展观点移动

注重“结果”的文化史研究,多半倾向于静态研究,着力于分析文化中的结构性的共同要素。例如西嶋定生为《岩波講座世界歷史》第四册《東亞世界的形成》一书撰写《總説》,就指出作为历史文明圈的东亚世界有四大指标:(1)汉字文化,(2)儒教,(3)律令制,(4)佛教⑲。西嶋定生所提出的这四大指标,基本上是从结构的观点来看东亚历史世界的共性。但是如果我们聚焦于东亚文化史的动态过程,就会特别注意到汉字文化、儒教、律令制、佛教四大指标,在中、日、韩各国之发展,及其“在地化”或“风土

---

⑱ Jack H. Hexter, *Reappraisals in History* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1961), pp. 194 – 195; David H. Fischer, *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought* (New York: Harper Colophon Books, 1970), pp. 142 – 144.

⑲ 西嶋定生:《總説》,收入荒松雄等编集:《岩波講座世界歷史》4,古代 4,第 5 页。关于西嶋定生的学说,参考高明士:《战后日本的中国史研究》,第 40、70—72 页。

化”之现象及其所开展的不同内涵。

2. 从“中心”向“边缘”移动

以上所说的从“结构”到“过程”的移动,将引导史学工作者的眼光从“中心”移向“边缘”。

如果仅从东亚文化发展的“结果”着眼,那么,我们就会如同西嶋定生那样地,以汉字、儒教、律令、佛教作为东亚文化四大指标,因为这四大要素是东亚文化发展最成熟的“表现”(manifestation)。因此,西嶋定生会接着说,历史上的东亚世界是近代以前的世界历史上诸多并存的历史世界之一,是“自律的、完结的历史的世界”⑳。但是,晚近的研究文献已经告诉我们:自远古以来,各民族之间早已进行跨文化的交流。旧世界的东方与西方在公元前2000年至1000年之间,在冶金技术上早有交流,从而为“丝绸之路”奠基㉑。我们可以说,历史上的东亚,从来就不是“自律的”、“完结的”历史世界。

西嶋定生的学说在方法论上其实建立在一种假设之上,认为:在东亚各国具体而特殊的交流关系之上,存在着某一个抽象而普遍的“中心”,这个“中心”具足了文化要素,而在“边缘”地域逐渐“展开”(unfolding)。这种文化交流史观,无意中将所有的“边缘”地域的文化之形成与发展,都当作趋向于或远离于“中心”的发展历程。这种东亚文化史观,潜藏着某种“文化一元论”(cultural monism)与“政治一元论”(political monism),强调“中心”与“边陲”之间存在着“从属原则”(principle of subordination),而不是“并立原则”(principle of coordination)㉒。

但是,一旦我们采取从“过程”,而不是从“结果”来观察东亚文化交流

---

⑳ 西嶋定生:《總說》,收入荒松雄等编集:《岩波講座世界歷史》4,古代4,第7页。

㉑ Victor H. Mair ed., *Contact and Exchange in the Ancient World* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006).

㉒ “从属原则”与“并立原则”系牟宗三(1909—1995)先生所创名词。牟宗三:《中国文化的省察:牟宗三讲演录》(台北联经出版事业公司,1983),第68页。

史,我们的眼光就从“中心”移往“边缘”[23],看到了在东亚地区的各个文化交往互动的过程之中,每一个地域的人的“自我”(self)与“他者”(others,或译“异己”)的互动、冲突、重塑、转化或融合。因此,东亚文化的共同命题或价值理念,就不是抽离于东亚各国之上的唯一“中心”或具有宰制性的单一核心价值。相反地,东亚文化的共同命题,只能在各国的具体互动过程之中形成,而东亚文化交流史也就可以被视为东亚各国建构各自的文化主体性的过程。正如陈慧宏最近介绍比利时学者钟鸣旦(Nicolas Standaert)的学说时所说:

在交往互动的“过程”(process)及沟通中,多元观点的交错或共现(multiplicity),是研究者应该注意的视角,而非只专注单一的主体(subject),如传教士或中国人;或客体(object),如基督宗教或西方文化[24]。

这里所说的从“结果”向“过程”的转换,所导致的从“中心”向“边缘”的移动,就可以更清楚地看到东亚文化的多元多样性,各地区文化既有其共性(如西嶋定生所说),又有其殊性。

3. 从文本到氛围

我们将东亚文化交流史研究的重心从“结果”转向“过程”之后,研究对象也会从“文本”(text)转向“氛围”,或至少“文本”与“氛围”或“环境”并重。我们以东亚文化交流史上的经典诠释与政治权力的互动关系为例加以分析。

在20世纪以前的东亚各国历史上,知识分子都熟读儒家经典,他们在东亚王权高涨的现实情境之中解读并引用经典文本,使儒家经典在东亚的历史进程中与政治权力构成复杂的关系。我最近爬梳东亚儒者注解《论语》与《孟子》等经典的资料、明代(1368—1644)科举考试试题、德川时代(1600—1868)日本宫廷讲官进讲《孟子》时所批注之“御读禁忌”资料,以

---

[23] 当然,这并不是说在历史上作为“中心”的中国不重要。事实上,中国作为“不可避的他者”,仍对东亚各国产生极大影响力。

[24] 陈慧宏:《“文化相遇的方法论”——评析中欧文化交流研究的新视野》,《台大历史学报》,第40期(2007,台北),第239—278页,引文见第253页。

及中国汉代(206 B. C. —A. D. 220)与唐代(618—907)君臣对话中所引用的经典资料,探讨这个问题,发现东亚儒家经典诠释者身兼儒者与官员之双重身份,所以他们的经典诠释事业与政治权力关系密切。约言之,两者之关系有三:第一,经典解释与政治权力有其不可分割性;第二,两者之间有其竞争性;第三,诠释者致力于在两者之间维持平衡性㉕。

如果采取传统的文化史研究观点,这个问题的研究当会聚焦在经典文本之上,分析各国精英思想人物如何解释文本。但是,如果采取新文化史的研究观点,我们就会同时注意到经典文本被各国学者解读时的时代环境与氛围,也会注意文本如何影响或改变氛围等问题。如果说聚焦于文本的分析是一种"入乎其内"的研究途径,我们不妨说后者是一种"出乎其外"的研究途径,两者可以相辅相成,庶几内外兼观,探骊得珠。

(三)"区域史"与"国别史"及"全球史"的关系

作为"区域史"的东亚文化交流史研究的第二个方法论问题是:"区域史"与"国别史"及"全球史"的关系如何?

首先,这个问题可以引导我们思考:"区域史"这个研究范畴的本质。我认为,作为"区域史"的东亚文化交流史,并不是一个不占空间、不占时间的抽象的概念架构。相反地,它是一个在具体而特殊的时间与空间交错互动之下的领域。在这个文化交流史领域里,固然充满了各国人民的忧苦与血泪、儒家知识分子在现实政治环境中的挫折,我们也看到了各国使节交流络绎于途、商贾越境往来以互通有无、各国知识分子从各自国家的脉络出发,重新解释各种经典文本,并在各自的著作中与他国的学者隔空对话,成为未面心友或异代知音。因此,所谓"区域史"概念正是出现于各国"国别史"的互动关系之中,而不是在各国"国别史"之上的一个抽象范畴。

㉕ 黄俊杰:《论东亚儒家经典诠释与政治权力之关系——以〈论语〉、〈孟子〉为例》,《台大历史学报》,第40期(2007,台北),第1—18页;Chun-chieh Huang,"On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia:An Inquiry Focusing upon the Analects and Mencius," *Medieval History Journal*:*Journal of the Association for the Study of Medieval History* 11:1(2008,New Delhi),pp. 101,122.

其次,所谓“全球史”与“区域史”也是互倚而立之两个研究范畴。最近国际史学界所提倡的所谓“全球史”这个研究领域,就其以全球作为研究之视野这一点来看,其实与第二次世界大战之后所谓“世界史”(world history)并无根本的差异。早在战后初期的 1953 年就有《世界史学报》(*Journal of World History*)创刊,从 1963 年起亦有《人类史》丛书之出版[26]。战后的“世界史”著作,均强调历史研究必须聚焦于具有世界性意义之各地区的特殊的历史事件[27]。各国或各地区的具体历史人物或事件,被放在全球的脉络或背景中加以衡量。在这种意义之下,我们可以说:“区域史”就是构成“全球史”的一部分之地域性经验。如果将各区域人民之具体而特殊的历史经验抽离,则所谓“全球史”就成为空洞而缺乏具体内容的抽象概念。在这个作为“部分”的“区域史”构成作为“整体”的“全球史”的意义上,我们可以进一步说:所谓“全球史”可以被理解为“跨区域史”。

(四)“区域史”研究中的“脉络性转向”问题

第三个方法论课题就是作为“区域史”研究中的“脉络性转向”(contextual turn)问题。这个方法论问题之关键在于:在东亚文化交流史上,所有包括典籍、价值理念等所谓“文化产品”[28],都是具体而特殊的文化脉络下的产物,均有其特定之时间性与空间性,因此,在东亚文化交流史上,任何文化产品(尤其是经典文本)之传播到异邦,必然要经过程度不等的“脉络性转向”,才能在当地落地生根。16 世纪朝鲜朱子学大师李滉(退溪,

---

[26] International Commission for a History of the Scientific and Cultural Development of Mankind, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development* (New York: Harper & Row, 1963).

[27] 例如 L. S. Stavrianos, *The World to 1500: A Global History* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1975), pp. 4 – 5。

[28] 用夏提埃(Roger Chartier)的名词,参看 Roger Chartier, trans. Lydia G. Cochrane, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997)。夏提埃所谓“文化产品”的研究,所强调的不是书籍或文本的制作或流通,或“读者”身份、阅读内容以及阅读地点之类的社会史问题,而是着重于读者在特殊的文化运作之下,如何理解自身社会中的观念、信仰、文本或书籍之类的问题。[法]夏提埃(Roger Chartier)著,杨尹瑄译:《“新文化史”存在吗?》,《台湾东亚文明研究学刊》,第 5 卷第 1 期(2008,台北),第 199—214 页。我的同事秦曼仪教授与我讨论夏提埃的“文化产品”概念,我获益良多,敬表谢意。

1502—1571),穷半生之力编《朱子书节要》(成书于 1556 年),就强调中韩时地不同,必须将朱子(晦庵,1130—1200)的著作加以"损约" [29],才能适合朝鲜儒者的阅读。李退溪所谓"损约",虽然原意是指删节而言,但也包括本文所谓的"脉络性转向"。我最近曾以日本德川时代(1600—1868)儒者的《论语》解释为例说明,所谓"脉络性转向"指:将原生于中国文化脉络的诸多儒学经典中的概念或价值观,置于日本文化或思想家之思想体系的脉络之中,进行新的解释。这种跨文化的脉络性的转换工作,在东亚世界的政治秩序(尤其是华夷秩序)与政治思想(尤其是君臣关系)两个不同层次的脉络中进行,也激发诸多跨文化的经典诠释问题 [30]。

东亚文化交流史中,"文化产品"儒家经典之经历"脉络性转向",最具关键性的人物是儒家学者,而儒者在中、日、韩三国社会之中,却各有不同之角色与功能。中国的儒者自宋代以后,在社会及政治上发挥重要作用,经科举考试后在朝为官成为士大夫,退休后则在地方上成为乡绅。朝鲜时代(1392—1910)儒家知识阶层逐渐壮大成为世袭的"两班"阶级,而德川日本的所谓"儒者",则是社会上的一般知识分子,并不分享政治权力 [31]。这种"脉络性转向"最具代表性的个案,就是中国经典习见的"中国"词称。在中国文化脉络中,经典中的"中国"一词兼指"文化认同"与"政治认同",两者融贯为一。但是,当德川日本儒者研读中国经典,遭遇"中国"一词时,就引起他们自身的"政治身份认同"与"文化身份认同"的剧烈拉锯。因为"中国"对日本儒者而言,既是他们的精神的、文化的故乡,又是他们的政治的、现实的异国,所以他们常将"中国"一词解释为指日本而言,主张日本得孔子之道,所以才配称为"中国"。而"中国"一词,在近代台湾则

---

[29] 李滉:《朱子书节要序》,《陶山全书》3(汉城:退溪学研究院,1988),第 59 卷,第 259 页。

[30] 黄俊杰:《德川日本论语诠释史论》(台北:台大出版中心,2007 年修订新版,日译本于 2009 年在東京ぺりかん社出版),第 43 页。

[31] Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp. 13 – 30;渡邊浩:《儒者・讀書人・兩班——儒學的"教養人"の存在形態》,收入氏著:《東アヅアの王權と思想》(東京:東京大學出版會,1997),第 115—141 页。

又一分为二,或指“文化中国”,或指“政治中国”[32]。诸如此类的“脉络性转向”,确实是东亚文化交流史研究中的重要现象,涉及诸多研究方法论课题,有待进一步发掘。

一旦我们从“脉络性转向”这个角度来看东亚文化交流史,就比较能够对东亚文化交流史进行一种已故人类学家吉尔兹(Clifford Geertz,1926—2006)所谓的“深厚叙述”(thick description)[33]。虽然早在20世纪80年代,史学界就开始注意文化史问题[34],但是我想强调的是所谓“文化史”,尤其是“文化交流史”研究的对象,不应停留在具体的人、事、地、物的交流事迹的考证与厘定,而应将这些人、事、地、物都视为寻求意义的“事件”,诚如吉尔兹所说:“人是悬挂在自己所编织的意义之网上的动物,而文化就是那张[意义之]网,……文化研究……就是一种寻求意义的解释性的学问。”[35]文化交流史研究正是因为它深入“意义之网”,并将各国间的交流活动视为寻求意义的活动,才取得它的高度、厚度与深度。

三、问题意识

现在,我们可以讨论作为“区域史”的东亚文化交流史研究的问题意

---

[32] Chun-chieh Huang,“The Idea of ‘Zhongguo’and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan,”《日本漢文學研究》,第2号(2007,東京),第398—408页;黄俊杰:《论中国经典中“中国”概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》,《台湾东亚文明研究学刊》,第3卷第2期(2006,台北),第91—100页。

[33] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 3 – 32. 吉尔兹的所谓“深厚叙述”,将文化视为象征与意义的系统,也激起许多学者的批评。较早的评论,见 Aletta Biersack,“Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond,” in Lynn Hunt ed., *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 72 – 96. 夏提埃批评吉尔兹的学说,认为吉尔兹所强调的文化系统的“意义”说,并不能包括社会实体,参考 Jonathan Dewald,“Roger Chartier and the Fate of Cultural History,” *French Historical Studies* 21: 2 (Spring 1998, Baton Rouge), pp. 211 – 240, 尤其是 pp. 223, 225。有的学者则批判吉尔兹将“文化系统”与“社会系统”分得太清楚,颇有将人类行为过度抽象化之嫌,参考 William H. Sewell, Jr., “The Concept(s) of Culture,” in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt eds., *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley: University of California Press, 1999)。也有人指出,吉尔兹的立场与一些后现代主义者,如福柯(Michel Foucault, 1926—1984)及德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)非常接近,参考 Joyee Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton & Company, 1994), p. 219. 承蒙陈慧宏教授提示上引论文,敬申谢意。

[34] Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography* (Middletown, C. T.: Wesleyan University Press, 1984), p. 200.

[35] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 5.

识。我想建议以下两项问题意识：

（一）东亚文化交流史中“自我”与“他者”的互动

本文第二节提出：将东亚文化史研究的焦点从过去的研究之注重交流的“结果”，转移到交流的“过程”。经过这个研究焦点的转换，我们就更能注意到东亚文化交流互动的过程中，各国人民的“自我”（self）与“他者”（others）的互动、张力与融合的复杂问题。

关于“自我”与“他者”的问题，近年来有若干研究论著出版。当代古希腊哲学研究名家索拉比（Richard Sorabji）在2006年的新书中，首先就指出“自我”的本质虽难以探究，但每一个人都有透过“自我”来与世界取得联络的需求，心理学实验中已一再证明这种需求。“自我”的意义并不明确，但对于“自我”的指涉却是一种含义广泛的活动，因此索拉比主张，“自我”是一种“体现”，是就人和世界的关系而言的“体现”㊱。“自我”这个概念在西方思想史脉络中常与“自主”（autonomy）或“权利”（rights）等概念相结合，因此一般比较伦理学家常强调儒家哲学中的“自我”和西方的“自我”观念并不相容。信广来最近探索中西思想中“人观”的适用情境，并特别分析儒家思想中的“心”、“志”、“气”等概念，主张西方所谓的“自主”、“权利”未必不见容于儒家，只是中国思想中的“人观”更加强调人类的社会性格㊲。从东亚文化交流史的脉络来看，我认为所谓“自我”与“他者”在具体历史经验中实包括“自我”与“他者”存在之各种面向（如政治的、社会的、文化的、性别的“自我”与“他者”），尤聚焦于“文化身份认同”（cultural identity）与“政治身份认同”（political identity），其中尤其以“文化的自我”最具关键性，我已另文探讨㊳，此处不再赘及。

㊱ Richard Sorabji，“The Self：Is There Such A Thing?”in Richard Sorabji，*Self：Ancient and Modern Insights About Individuality，Life and Death*（Chicago：The University of Chicago Press，2006），pp. 17－31.

㊲ Kwong-loi Shun（信广来），“Conception of the Person in Early Confucian Thought，”in Kwong-loi Shun and David B. Wong eds.，*Confucian Ethics：A Comparative Study of Self，Autonomy，and Community*（Cambridge：Cambridge University Press，2004），pp. 183－199.

㊳ 黄俊杰：《中日文化交流史中“自我”与“他者”的互动：类型及其涵义》，《台湾东亚文明研究学刊》，第4卷第2期（2007，台北），第85—105页；黄俊杰：《中日文化交流史に見られる“自我”と“他者”——相互作用の4種の類型とその含意》，《東アジア文化環流》，第1编第1号（2007，大阪），第1—16页。

我们从“自我”与“他者”的互动这个问题意识出发,就可以扣紧东亚文化交流史中,“自我”与“他者”之“文化身份认同”与“政治身份认同”,在社会文化背景语境中之冲突、协调及其迈向融合之过程,并论证其理论之意涵。在东亚文化交流史中,“自我”的觉醒与建构,恒在与“他者”的互动之中完成。东晋郭璞(景纯,276—324)注《山海经》,序云:“世之所谓异者,未知其所以异。世之所谓不异,未知其所以不异。何者?物不自异,待我而后异。异果在我,非物异也。”[39]明末黄宗羲(梨洲先生,字太冲,号南雷,1610—1695)说:“盈天地间无所谓万物,万物皆因我而名。如父便是吾之父……”[40]这两段话都强调“自我”的建构是认识“他者”的前提,完全符合东亚文化交流史的经验事实。举例言之,在朝鲜时代(1392—1911)约五百年之间的中韩文化交流史中,朝鲜来华人士对中华文化与思想均有所评论,反映朝鲜人士对中国社会、政治及思想之观察,显示在中韩文化交流史中“自我”与“他者”的互动,也显示了朝鲜人士的“自我”的觉醒是他们对华认识的前提。在许多状况中,与“他者”的接触与交流,也常常是唤醒“自我”的重要因素。当20世纪初年日本汉学家内藤湖南(1866—1934)、吉川幸次郎(1904—1980)、青木正兒(1887—1964)与宇野哲人(1875—1974)等人来中国参学旅游时,他们作为日本人的“政治自我”与“文化自我”,在中国政治与文化的对照之下,都经历了从潜藏到外显的觉醒过程[41]。例如极端尊崇孔子(551—479 B. C.)的当时东京帝国大学中国哲学教授宇野哲人,在1906年游长城八达岭时,甚至在长城上大唱日本国歌《君之代》,就是一

---

[39] [晋]郭璞注:《山海经》,收入《四部丛刊·初编》(台北:台湾商务印书馆,1965),第1页,上半页。

[40] [明]黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》(杭州:浙江古籍出版社,1985),册1,《孟子师说》,卷7,《万物皆备》章,第149页。

[41] 黄俊杰:《20世纪初期日本汉学家眼中的文化中国与现实中国》,收入氏著:《东亚儒学史的新视野》(台北:台大出版中心,2004),第265—312页;黄俊杰著,森岡ゆかり译:《二十世紀初頭の日本人漢学者の目に映った文化の中国と現実の中国》,收入杨儒宾、张宝三合编:《日本漢學研究初探》(東京:勉誠出版,2002),第329—378页。

个极具代表性的个案 ㊷。

在东亚文化交流史上,“自我”与“他者”的互动,尤其是“自我”对“他者”的“再现”(representation),或甚至描述某种“想象的地理”(imaginative geographies) ㊸,主要见之于东亚各国人士的游记、笔谈录或地方志对异地的描写之中。举例言之,1895 年割台前后,中国大陆知识分子或官员曾来台湾旅游,如池志征(1853—1937)撰《全台游记》(1891 年至 1894 年游台),施景琛(1873—1955)撰《蜚瀛日记》(1912 年 2 月 27 日至 3 月 17 日游台),张遵旭撰《台湾游记》(1916 年 4 月 3 日至 20 日游台) ㊹,均从大陆人观点对当时的台湾有第一手的描述。

“自我”对“他者”的观察或描述,有时是有计划的官方派遣行动,如隋唐时代日本的遣隋使、遣唐使,明清时代朝鲜的燕行使、通信使等;有时是因天候变化而意外地漂流到异国,例如清道光六年(1826),日本船“越前寶力丸”漂流到上海,中国人撰写《赠倭国难民诗》;日本人也曾漂流到广东,而对广州港有所描述 ㊺。清代澎湖进士蔡廷兰(1801—1859),在道光十五年(1835)从澎湖赴台湾途中,遇风漂流至越南广义,次年由陆路回福建后撰写《海南杂著》 ㊻。上述这些有意或无意而留下的史料,都是我们研究东亚文化交流史中“自我”对“他者”的“再现”的重要资料。

(二)东亚文化交流与权力结构的互动

东亚文化交流史研究的第二个问题意识是:在东亚各国间的文化交流

㊷ 宇野哲人:《支那文明記》(東京:大東館,1912),收入小島晋治编:《幕末明治中国見聞録集成》(東京:ゆまに書房,1997);中译本见张学锋译:《中国文明记》(北京:光明日报出版社,1999)。宇野哲人唱日本国歌一事,见中译本,第 60 页。关于宇野哲人游华一事之讨论,另参考 Joshua A. Fogel,“Confucian Pilgrim:Uno Tetsuto's Travels in China,1906,” in Joshua A. Fogel, *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations:Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York:M. E. Sharp,1995), pp. 95 – 117。

㊸ D. Clayton,“Critical Imperial and Colonial Geographies,” in K. Anderson et. al. eds. , *Handbook of Cultural Geography* (London:Sage Publications,2003), pp. 354 – 368.

㊹ 以上三书均已收入张遵旭撰:《台湾游记》,《台湾文献丛刊》第 89 种(台北:台湾银行经济研究室,1960)。

㊺ 松浦章:《江戸時代唐船による日中文化交流》(京都:思文閣,2007),第 310—344 页。

㊻ [清]蔡廷兰:《海南杂著》,收入台湾银行经济研究室编:《台湾文献丛刊》第 42 种(台北:台湾银行经济研究室,1960)。蔡廷兰略传,见[清]林豪:《澎湖厅志》,收入台湾银行经济研究室编:《台湾文献丛刊》第 164 种(台北:台湾银行经济研究室,1963),卷 14,《艺文下》。最近有关蔡廷兰研究,参考陈益源:《蔡廷兰及其海南杂著》(台北:里仁书局,2006)。

活动中,政治权力发挥何种作用?这个问题不仅是东亚文化史的根本问题,而且也带领我们思考中华帝国作为东亚各国之"不可避的他者"的角色。

中国史上帝国的规模,自秦(221—206 B. C.)以后就日趋成熟,以皇帝制度为中心所建立的一套政治秩序,对文化传播与知识建构均产生毛细孔般的渗透作用。甘怀真在2004 年所著《皇权、礼仪与经典诠释》书中,就环绕着儒家学说、"儒教国家"与皇帝制度之复杂关系而有所论述[47]。中国这一套政治秩序展开一种具有东亚文化特色的天下观[48],并影响整个东亚地区的王权理论[49]。东亚文化交流史正是在上述权力结构网络中展开。

循着这个问题意识,我们可以探讨很多问题,例如:

(1)东亚历史上,政治秩序的"中心"之政治权力更迭(如 1644 年大明帝国灭亡)之后,文化交流活动出现何种变化?对各国(如朝鲜)国内政治、思想与文化造成何种影响?[50]

(2)正如松浦章所说,中日文化交流史可分三阶段:1)日本被整编入明代册封体制,以室町幕府第三代将军足利义满(1358—1408,1368—1394 年在位)为"日本国王",向明朝朝贡,开始勘合贸易之时期;2)日本在宁波争朝贡先后,明朝下令停止朝贡,并将日本置于册封体制之外,中日开始进行对等贸易的时期;3)江户幕府第三代将军德川家光(1604—1651,1623—1651 年在位)在宽永年间颁"锁国令",限定中国商人与日本通航仅在长崎一地,两国关系进入以长崎通商为中心的时期[51]。在上述中日两国权力互动的过程,文化交流受到权力结构影响的广度与深度如何?

以上仅就管见所及,提议两个可能的问题意识作为东亚文化交流史研究的出发点。

---

[47] 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》(台北:台大出版中心,2004)。

[48] 甘怀真:《重新思考东亚王权与世界权——以"天下"与"中国"为关键词》,收入氏编:《东亚历史上的天下与中国概念》(台北:台大出版中心,2007),第 1—51 页;《"天下"观念的再检讨》,收入吴展良编:《东亚近世世界观的形成》(台北:台大出版中心,2007),第 85—109 页。

[49] 甘怀真:《天下国家:东亚王权论》(台北:三民书局,出版中)。

[50] 关于 17 世纪至 19 世纪,朝鲜的尊周尊华、思念明朝的思想之研究,参看孙卫国:《大明旗号与小中华意识——朝鲜王朝尊周思明问题研究(1637—1800)》(北京:商务印书馆,2007)。

[51] 松浦章:《江戸時代唐船による日中文化交流》,第 3 页。

四、研究主题

最后,在本文第二节与第三节论述的基础上,我们提出以下三个东亚文化交流史研究的主题:

(一)人物的交流:"媒介人物"及其对"他者"的观察

东亚文化交流史上,各国人士络绎于途,密切往来,不仅日本的遣隋、唐使可以上溯1400年前,朝鲜官员与知识分子也奉使来华,日韩之间也有使节来往,都留下大量的史料,值得深入研究。

东亚文化交流圈的人物,正是杨联陞(1914—1990)所谓"媒介人物"(professional intermediate agents),杨先生说:

> 这个名词的广义,可以包括好几种人物,例如经济上的媒介人物,有商人、企业家、掮客、纤手(例如"拉房纤儿的")、买办,以及佣工介绍者(例如"开老妈儿店的")等等;社会方面的媒介人物,有媒人,合二姓之好,有门房,就是传达处的听差等等,法律方面有律师,外交方面有各种使节。还有宗教方面的媒介,如传教士、牧师、祭司、巫师等,文化方面的媒介人物,如教师、翻译同传译(通事,也属于外交方面)之类[52]。

"媒介人物"是东亚文化交流史研究的首要对象,因为这种"媒介人物"不仅是东亚各国政治经济活动的主力,也是各国社会与文化价值理念的重要载体。东亚文化交流首先表现而为人物的交流。

就中韩文化交流史研究而言,可以运用的基本史料是林基中所编《燕行录全集》(首尔:东国大学校出版部,2001),共100册,收录朝鲜时代五百余年间来华访问之朝鲜人士之笔谈录、奉使录、朝天录及旅行札记等,史料价值极高,可以反映当时朝鲜人之中国意象,亦可部分地窥探中国朱子

---

[52] 杨联陞:《中国文化的媒介人物》,收入大陆杂志编辑委员会编:《史学通论》(台北:大陆杂志社,1960),第243—250页,引文见第244页。

学与阳明学在朝鲜思想界之接受与批评。在日韩交流史上,朝鲜派赴日本的使节留下大量海游录、扶桑录、海槎录之类笔记。壬辰倭乱(1592—1598)以后,也有一些被俘到日本的朝鲜人留下见闻资料,在1914年由朝鲜古书刊行会汇编成为《海行摠载》出版[53]。《海行摠载》的资料所呈现的朝鲜人的日本观,正可以与日本人的朝鲜观[54]互作比较。

(二)物品(尤其是书籍)的交流

第二个研究主题是东亚文化交流圈中物品的交流,尤其是书籍的交流,更是具有东亚文化特色的现象。据现代学者估计:远在公元9世纪,中国文献典籍之输入日本就有1568种。至19世纪初年,中文书籍据估计应有百分之七十或八十左右传入日本[55],其中中国重要经典如《论语》、《孟子》等书东传日本之后,均对日本思想家造成极大冲击,影响深远[56]。反之,失传于中国而为日本所保存的中国典籍,也流传回到中国。例如梁代皇侃(488—545)所撰《论语义疏》,自著录于南宋尤袤(延之,1127—1194)的《遂初堂书目》后,即亡佚于中国,后由根本武夷(1699—1764)在足利学校发现、校刻,再回传中国,作为"浙江巡抚采进本",而被收在《四库全书》之中,并收录于鲍廷博(以文,1728—1814)校的《知不足斋丛书》(台北:艺文印书馆,1966),始广为中国学界所熟知。

再看日韩之间的文化交流史实,日本在1395年至1443年之间,每年派遣使者至朝鲜,皆请求《大藏经》、《大般若经》、《法华经》等佛教经典[57]。

---

[53] 民族文化推进会编:《海行摠载》(首尔:民族文化文库刊行会,1986),现已上网:http://www.minchu.or.kr。

[54] 罗丽馨最近的研究指出,19世纪以前,日本人的朝鲜观是多元的,如蔑视朝鲜、征讨朝鲜、尊敬朝鲜等,但以蔑视朝鲜的心理最值得注意。罗丽馨:《19世纪以前日本人的朝鲜观》,《台大历史学报》,第38期(2006,台北),第159—218页。

[55] 严绍璗编撰:《日本藏宋人文集善本钩沉》(杭州:杭州大学出版社,1996),第1—2页;大庭修著,戚印平等译:《江户时代中国典籍流播日本之研究》(杭州:杭州大学出版社,1998)。

[56] 黄俊杰:《德川日本论语诠释史论》;张崑将:《日本德川时代古学派的王道政治论:以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》(台北:台大出版中心,2004)。

[57] 姜周镇:《海行摠载·解题》,收入《海行摠载》,第1辑,第1—28页。关于东亚文化交流经典诠释,最新的研究成果有関西大学アジア文化交涉研究センタ编:《東アジア文化交流と經典詮釋》(大阪:関西大学アジア文化交涉研究センタ,2009);徐兴庆编:《东亚文化交流与经典诠释》(台北:台大出版中心,2008)。

凡此,皆反映中日韩三国文化关系之密切。所以,王勇就提议,相对于“丝绸之路”而言,东亚另有一条可称为“书籍之路”[58]的文化交流路线。

(三)思想的交流

以上所说的人物的交流与物品(尤其是书籍)的交流,都涉及思想的交流,这是东亚文化交流史研究的第三个主题。这个主题之下的相关研究问题甚多,均与上文所说中国作为东亚各国之“不可避的他者”有关,以下两个议题尤具探讨之价值。

1. 中国思想对日、韩地区的冲击

中国思想与东亚周边国家的地域特性,常有巨大落差,例如孟子的“汤武放伐论”与德川时代日本政治体制就格格不入,所以当《孟子》这部书传入日本后,就引起徂徕学派思想家之挞伐,也激起古义学派与程朱学派学者起而为孟子辩护[59]。包括孟子思想在内的中国思想东传日、韩之后,因与异域之政治特性与思想风土不合,而激起思想的浪花,确实值得研究。

2. 东亚文化交流中所出现的“自我认同”问题

在东亚各国密切的文化交流关系中,巨大的“不可避的他者”中国,常常激起周边地域的“自我认同”问题。举例言之,18 世纪日本的藤貞幹(1732—1797)与国学派思想家本居宣長(1730—1801)关于日本文化的起源的辩论,就是一个重要的例子。藤貞幹认为,日本的皇统、语言、姓氏等文化要素皆来自朝鲜,而辰韩则是秦的亡人。藤貞幹的“日本文化外来说”,引起了本居宣長的强力批驳,直斥之为狂人[60]。这场日本思想史上

---

[58] 王勇:《中日“书籍之路”研究》(北京:北京图书馆出版社,2003)。

[59] 张崑将:《日本德川时代古学派之王道政治论》,第 5 章,第 219—286 页。

[60] 藤貞幹的《衝口發》与本居宣長的《鉗狂人》,均收入鷲尾順敬编:《日本思想闘諍史料》(東京:名著刊行會,1970),第 227—312 页,并参考子安宣邦:《方法としての江戸》(東京:ぺりかん社,2000),第 16—26 页。

所谓“韩之问题”的辩论,处处有着巨大的中国的投影。这是东亚文化交流史研究的重要现象。

当然,在将近1500年的东亚文化交流史上,可以进行研究的主题不仅止于以上所谈的物品的交流、人物的交流与思想的交流而已,其他如政治制度的交流,如中国王权对东亚周边国家的影响,以及宗教信仰的交流,如中国观音信仰东传等,都是值得研究的课题。

五、结　论

21世纪全球化趋势的加速发展,一方面造成了社会学家贝克(Ulrich Beck)所谓的“解民族化”与“解疆域化”的效应[61],但另一方面也进一步加强了全球各地的相互联结性(interconnectedness)[62]。这些新发展,对于20世纪盛行的“国别史”研究造成巨大的冲击。但是,正如全球化时代的经济活动中,“民族国家”(nation state)仍展现其坚韧的主导力量一样地[63],传统的“国别史”研究在全球化时代仍不可偏废[64],因为每一个人首先是国家的公民,然后才是“地球村”的居民。本文基于上述认识,提议推动作为“区域史”的东亚文化交流史研究,既整合“国别史”研究的业绩,扩大历史研究的视野,又为未来“全球史”视野的拓展奠基。

本文第二节建议,作为“区域史”的东亚文化交流史研究,在方法论上可以从注意文化交流的“结果”,转向聚焦于文化交流之“过程”,从而引入东亚文化交流史研究的动态观点,使研究重心从“中心”移向“边缘”,从“文本”转向“文本”解释的氛围或环境。

本文第三节提议两项问题意识作为进行研究的出发点:第一是东亚文

---

[61] 贝克(Ulrich Beck)著,孙治本译:《全球化危机》(台北:台湾商务印书馆,1999),第90—91页。

[62] Anthony Gidden, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4 – 5.

[63] Peter F. Drucker, “The Global Economy and the Nation State,” *Foreign Affairs* 76:5 (1996, New York), pp. 159 – 171.

[64] 甚至最近仍有讨论“国别史”的新著出版,参考 Stefan Berger, Mark Donovan and Kevin Passmore eds., *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (*London: Routledge*, 1999); Stefan Berger, ed., *Writing the Nation: A Global Perspective* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007)。

化交流过程中,“自我”与“他者”的互动及其张力;第二是东亚文化交流活动与各国之间,及各国国内的权力结构之关系。从这两项问题意识出发,本文第四节提议在诸多研究主题之中,可以研究东亚各国人物(尤其是“媒介人物”)的交流、物品(尤其是书籍)的交流以及思想的交流。

随着亚洲(尤其是东亚)在21世纪的兴起,以及“全球化”的加速发展,东亚人文社会科学界开始从20世纪“国家中心主义”的研究格局,逐渐转而以东亚为研究的视野。举例言之,日本东京大学原有的“中国哲学”讲座,就更名为“东亚思想文化学”讲座;日本各大学获得日本文部科学省资助的卓越研究中心(COE)计划,也大多以东亚为视野。南韩政府所推动的“21世纪韩国头脑”卓越计划(简称BK21)及后续“人文韩国”(HK)研究计划,在人文学科方面的计划也多以东亚为研究范围。台湾自2000年开始所推动的两梯次卓越研究计划,也都是以广义的东亚文化范围为研究领域,如“东亚儒学”、“东亚民主”、“华人心理学”等计划,均在不同领域与不同程度上说明了21世纪东亚人文社会学术研究的新取向。

余英时最近回顾近百年来中国与日本史学界之受到西方模式(尤其是实证主义与马克思主义)的支配,指出国际史学研究出现“新文化史转向”,寄望于中国史学工作者重访亚洲的传统文化,提出适用于研究中国历史经验的研究概念与方法,但不是自外于包括西方在内的世界其他地区历史经验的理论与实践。余先生认为,每一个社会与民族之所以值得研究,不仅是因为其作为世界史的一部分,更是因为它们自身所具有的内在价值[65]。本文所论述的作为“区域史”的东亚文化交流史研究,正是回归并重访亚洲文化传统的重要工作!

(本文繁体字版刊于《台大历史学报》第43期〔2009年6月〕,第187—218页,本刊获得作者同意,刊载简体字版。)

---

[65] Ying-shih Yu,“Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia,”*Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6:1(March 2007,Binghamton),pp. 39 – 51.

从文字的创造到易经系统的形成：中国原始文化特有的占卜学[①]

[法]汪德迈

一、汉字原起于龟卜

(一)甲骨文之前中国没有文字

许多学者认为汉字的起源应该是半坡与大汶口遗址出土陶器上类似象形文字的图画。然而,若提到文字,就令人想到某些符号相互组构,而在此之前,没有文字,仅有单一的符号。所以中国文化里最初出现的文字只起源在卜辞中,因为仅仅在卜辞中文字之间开始有关联性的特点。

关于这一点,有人反对的论点是:甲骨文进化到在它之前肯定已开始用一种文字,初时形状原始,之后逐渐改进,然而我们今天寻不到痕迹,因为这些文字该出现的媒体,如树皮、木头、动物皮或其他媒介物等,皆因容易腐蚀而消失得无迹可寻。而仅仅甲骨文则可留存。

而我则反对这个观点:因为有比甲骨文更经久的文字媒体,那就是铜器。我们今天甚至还有保存得非常完整的金文参考资料。然而,虽然第一

① 2010年9月在北京中国文化书院的讲演。

个铜器早出现于公元前1600年,二里头遗址的商朝那一地层上②,但也不过是两个世纪后的武丁在位末期,才出现最初的有金文的铜器(其铭文尚未成长)。在此之前,跟陶器一样,也有铜器上刻有图画的,但是从来没刻过文字。而铜器上的文字,不过是在甲骨文的文字体系已经发展得非常完整后才出现,所以我认为甲骨文之前中国没有文字。

然而,甲骨文中出现的文字体系为什么突然一下子那么完整,这又如何解释呢?我的说法:这个体系本身不是语言的传达工具,而是占卜学所用的准科学性的工具,是多少世纪以来渐趋完善的占卜学问所孕育出的。

(二)占卜学的合理性与中国新石器时代占卜制度的演变

至今,仍有不少与在新石器时代的中国人同种的大草原民族依旧沿用下来的骨卜制度,但是他们的占卜方法还是很粗糙的。相反地,商朝以前龙山文化时代的中国人所使用的占卜技术就已十分精湛发达:

首先可看出的是龙山文化末期,进入岳石文化,当时之所以用龟甲占卜是因为乌龟本身就代表整个宇宙的形象(圆形体的背甲象征"天",四方形的扁腹甲象征"地"):以乌龟为宇宙的缩影,在这几乎可说合乎实验科学精神的程序下进行占卜,就是使占卜技术更显合理。

其次,特别是在二里岗北边不远,与它类似的下七垣遗址处,发现了龟甲,其反面上施以钻凿的痕迹(整体看来,"钻"出来的形状呈正圆形,"凿"出来的则呈椭圆形);这种技巧极其不易。其实,在骨胛或龟甲上挖出小洞,商朝以前就已经出现过:因为龟骨硬得不易致坼,而其上挖出小洞能使龟骨变得薄些,就容易烧灼见兆。可是为什么须要钻凿并施,使小洞这么复杂化呢?董作宾说:"凿之,所以正面易于直裂也;钻之,所以使正面易于横裂也;钻凿之后,灼于其处,即可使正面见纵横之坼文,所谓'卜'兆者也。"

商代占卜专家所以如此一板一眼地钻凿,目的并不仅仅使坼纹美化,

---

② 参照郑光著《二里头的发掘》,郑杰祥收集:《夏文化论集》,北京:文物出版社,2002年,第II期,第784—785页。

而且是使坼纹尽可能正规地标准化,以便能更清楚地依其形象判断吉凶。到了这个阶段,占卜技术已是十分合理化,占卜学于是变成了一种准科学。下一个阶段就是文字的发明;而这个发明的缘由,就是"卜"式的坼纹开始被视为文字。

(三)文字的发明:甲骨文的创造

考古学家所发现的是,用钻凿方式所制作的龟骨片突然大量出现的遗址是在河南省的小屯。殷商于盘庚时期在此定下。但是,那里有的大量的这种龟骨片,年代并不早于武丁王朝,而从武丁王朝才开始出现刻有文字的龟骨片。然则,这样龟骨片之所以突然地激增,一定是因为文字已经发明,龟骨片才可以有卜辞。其实,在登记占卜的内容以前,庋藏龟骨片尚无意义;只要龟骨片上有卜辞,就开始把它存档。

至于为什么武丁的时候开始有卜辞的问题,我的应答如下。

那个时候,占卜专家常常用施行钻凿的方式,已经几十年。他们习惯了标准的"卜"式的坼纹,下定其类型使成一组(我看过,六七个一组)③。但是,撇开标准坼纹的不同标本之差异,其模式"┣"或者"┫"被不自觉地视作"占卜"的征象。为了称呼这个征象,据董作宾看来,专家用灼龟而爆裂的声作象声名(bu)(见董作宾:《商代龟卜之推测》,安阳发掘报告第一期[1929 年],钻凿第六。董作宾的话,关于爆裂之声音的,在该论文的第 108 页;关于钻凿之形式的,在第 95 页)。然则,标准的坼纹模式又有写法(卜),又有发音(bu),变成(原始)文字,意味着"占卜"的词。

只要推论"卜"的写法和取名法来创造类似的(原始)文字而其间构成体系性的关系,(原始)文字就成为真的文字。

占卜专家,因为想起把占卜内容登记在龟骨片上,所以想出卜辞的系统而且创造所需要数量的文字。关于这个过程,我再提出几点注解:

---

③ 我想"卜"式的坼裂之类型不过五六种,因为我以为以后的甲骨上写的筮数一组就是同一题的(参看下文)。对于"卜"式的坼裂的类型,参看台北故宫博物院张光所描写的他做的重新灼卜的实验(《故宫通讯》,总第 18 期,台北,1983 年,第 19 页)。

(1)“卜”式的坼纹化成文字,证据就在“枼”这个字的双关语上:如“枼龟”一语(《诗经·大雅·绵》:“爰枼我龟”)指的是“灼龟而产坼”;而另外“枼文”一语则指的是“卜辞”。

(2)我们不应把(原始)汉字的“卜”字的性质与许久以来出现在陶器上的图画的符号的性质混为一谈。图画的符号所归属的是物主或制作陶器的工匠,因此有专有名词的性质;“卜”字所归属的是坼纹所有的各种类型,因此有普通名词的性质。

(3)在卜辞中,占卜准科学上最重要的一部分是辞头的表示宇宙时间坐标的天干和地支的名词。然而,意味着干支的文字大部分(甲,乙,丙,丁……,巳,午,未,申……)是跟“卜”字一样非象形的字。我们晓得占卜专家创造文字的时候,不觉地从“卜”字得到启发,而且等到这个办法用尽后,再去找象形的字来使用(戊……,戌……)。

(四)卜辞的构成式不是句子式而是占卜学的方程式

卜辞的构成式皆是如下,绝无例外:

A(干支) × B(贞人):C(命辞) = D(占辞)

A,B,C,D 就是占卜涉及的资料;三个运算子(× ,: , =)就是关联的工具。

比方说,京都大学所藏的骨片“京大八四八”上刻的唯一完整的卜辞读如:“癸巳(A)卜(×)永(B)贞(:)旬亡祸(C)[王]占(=)[曰]有灾(D)”。

这种构成式与其说是文章式,不如说是类似数学的方程式。我们可留意到三个关联的工具的文字:第一个(“卜”)是标准化坼纹的本身;第二个(“贞”)出自这个“卜”和“鼎”字(以后简写为“贝”)组合成的;第三个(“占”)也是由“卜”和下面的“口”组合成的。这证明卜辞的构式关系到龟骨坼裂。

还应该补充一点,有的卜辞附加后辞。后辞有两种:一种是常常有的,注明月期;另外一种(验辞)是罕见的,注明占辞预测之结果实现了。但是,这些后辞并不属于卜辞的原始状态,而是文言语言形状出现的开端。

原来的卜辞实际上与自然语言有相当大的距离。有些学者认为这是由于最简陋的初期文章所呈现出的不完整面。正相反,卜文的系统并不是初期文章,而是非常形式化的方程式,是为了满足占卜学的需要产生的类似科学性的语言。

(五)甲骨文字体系后期的演变

原来是占卜者所发明的文字体系,日后越来越发展成为官方文书的工具,首先出现在祭祀用铜器上,之后出现在所有用来作档案保存的行政文件上,占卜者所发明的文字体系就如此演变成为文言文。

孔子为了恢复王道的政治制度,把本来官方专用之文言文的工具私化了,并为儒家专用。如此文言文就成了知识分子发表个人意见的媒介。然而,由于文言文起源于占卜学的一种非常形式化的文字体系,它一直持续保有它与口语之间大不相同的特点。而到唐朝产生变文,汉字开始用来记录白话,然后从文言文中产生出书面语。然而,就是书面语,它仍继续维持了原有的汉字精神,就是占卜的精神 :类似坼裂一样,每个字神秘地含容一种超普通意义的秘密的意义,只有书法家(像古代的占卜学者一样)会通美术(像占卜技术一样)能将之显露,所以中国书法很有特点。

另一方面,文字的创造使占卜技术进一大步,成为算数式筮占。

二、从龟卜到筮占以及易经

(一)殷代的数字卦之前没有筮占

虽易卦的传统可溯源追本到所谓的伏羲演八卦,然其果真有据可考吗? 迄今最早的数字原卦,却要等到殷商后期。截至今日,据统计数字表明,此卦种尚存刻于龟甲 16 卦,刻于陶器及铜戈 34 卦 ④。在很长的一段时期它们是不可理解的。幸得张政烺先生终于识破谜底,以具有说服力的

④ 宋镇豪:《谈谈“连山”和“龟藏”》,《文物》2010 年第 2 期,第 35 页。

论据证明它们就是易经之卦的原始形式。问题在于其原始形式本体的状态和起源怎么来说明。

数字卦不同于易卦的主要特征有二：

(1)易卦以四个数字为本(营数:6—7—8—9);原卦却以七个数字为要:1—5—6—7—8—9—10,这就与所有阴阳思辨说中的奇偶平衡原则完全不符。

(2)易卦通常以三爻一组、六爻一组(八卦:三爻之组;重卦:六爻之组)。数字原卦以6为常组,兼有3、4或5。这种尚未固定成形的态势,正好显示出原卦作为易卦的初始形态,远早于《易经》中确认的系统化占卜形式。

如果这些根本的差异迫使我们得出原卦并非简单的易卦变形的结论,那吾等何处觅其源？可以肯定的是,此意仅能由兆纹之意衍生而来,在那通常承载兆纹的龟甲中去寻求原卦的正意将是一条确实之路。在下以为,每个组成原卦的数字都有相应的“卜”字形坼纹对应,由该坼纹组成的兆纹则对应与原卦相同的卜兆,因为易卦系统起点也是基于此6或者7的数种而创成定式的。

然坼纹类型的估算定式作为数字原卦之源,可有据考耶？不然也。皆因迄今未有殷末卜官施职之记载存世,固有此忖度也。而此忖度依在下之见,确为从龟卜到易卦之最为合情理之解释。可考,先代龟甲腹部之凿钻实践技术的提高和完善,使兆璺上卜字坼纹的标准化、统一化成为可能。凭借这种特殊的技艺,使各类坼纹得以区别、变异和发展,并最终形成六或七个类,每一类都具备了自身特有的吉凶征兆(比如:吉兆是“卜首仰”,凶兆是“卜首俯”或是“身节折”,等等)。以此列,将坼纹类型以六七种编了号码,至此,将烦琐复杂的灼龟手续演变为更加简单的抽签代表坼的记号定式。

又曰,坼纹类型估算定式坼纹的图划一化对数字原卦的出现,以及而后文字体系的形成都起到了一定的作用:此二者皆依同一心理原件而成。再曰,简化后的新抽签辨坼程序,使易卦这一本以铭刻记录卜辞的中央垄

断权力,延伸到更广阔的领域成为可能。至此,该简易的操作方式使得占卜成为普遍的问事手段,甚至连一些日常使用的器皿上也出现了针对日常事务占卜的大量数字原卦。

(二)数字卦原起于龟卜

对于龟数字原卦是否因袭龟卜的问题,中国学者中,是与否两种观点都有。张政烺先生以为数字卦属于跟龟卜没有关系的占筮技术。反之,屈万里先生则认为本来就源于龟卜⑤。吾上面已说,也以为本来源于龟卜。可是吾以别的见解为理由。吾尤其注意到龟卜技术合理化和科学化的进程,经过先前用整个宇宙形象的乌龟来进行占卜的第一个阶段,继续接着龟甲钻凿形式的第二个阶段,再继续接龟甲上刻卜辞的第三个阶段,然则占卜逻辑上的卜纹合理化换成占筮逻辑上的数字卦合理化就是第四个阶段。

否认占筮可以来源于龟卜的汪先胜先生说:"事实上甲骨兆纹是没有规律的。《史记·龟策列传》说:'灼龟观兆,变化无穷',因此,有规矩的卦不可能从无规则的龟骨兆出来。"这种说法是值得商榷的。"灼龟观兆,变化无穷"并不是指构成卜兆的龟甲坼纹没有规矩的形式。相反地,在龟甲反面施以钻凿挖出相当复杂的小洞,正是为了在正面灼出十分标准化的,⊦或是⊣形的"卜"式的坼纹。如此这样标准化以后的坼纹,其独特的变种却不是无穷而是很少的,大概:横纹向上/横纹向下/横纹水平的/横纹节坼/横纹首部向上足胙/横纹分叉等。我们可以假设卜官所区别的卜式变种一共有六类。于是,只要把六个号码分给这六类,就可以用抽号码之很容易的手法替代灼龟的坼纹之非常复杂的手法。

这样的进程有没有证实?由于我们无法得到关于殷代占卜程序的直接资料,回答自然还是否定的。我们也无法知道那个时代的卜官所区别出的变种确切怎样而且事实上究竟有几种(很可能先前是不一致的,专家中

⑤ 屈万里:《易卦源于龟卜考》,中央研究院历史语言研究所月刊,27号,台北,1956年4月。

大概有分歧),但是原理上并没有别的论法可以解释无可置疑的占筮与龟卜之间如下的紧密联系之征象:

——数字原卦是跟卜纹一样被刻在龟甲上的;

——卦字从"圭""卜",意味着"系列"("圭"=4"—"联系起来)的"卜";

——尽管易经的卦辞比较晚,它们还保存了很多与卜辞相似的语法特点。

由号码替代卜纹开启的占学的科学化、合理化进程,将最终引发数字原卦的数字学逻辑代替坼纹的形式相似性逻辑,从而取得下面的进步。

(三)从数字原卦到易经爻卦

1. 以若干数字作组的形态被修正,正规的以六个数字一组的卦被确立

龟卜方法,一事灼几卦是不一定的,同一个龟甲可以有从一至五卜,几个龟甲可以有从一至十卜。至于数字原卦内替代卜纹的数字,最常见的是以三个数字作组,但是也有以四个、五个、六个数字作组的时候⑥。这种形态终于规律化,六个数字(后来的六爻)的卦成为定式。为什么是六个?在吾看来,可能关系到六合(上下和东西南北四方),即是占卜学上易卦所凭借的空间的概念。

2. 原卦所使用的1—5—6—7—8—9作数位的系统被修正,6—7—8—9(易经的"四营")的系统成立

在数字原卦系统里,数位和龟卜所用的标准化的坼纹一样多,这就是说大概有六个数位(也许七个:有时用10)。问题在于为什么2—3—4一开始就被排除在外?

张政烺先生给出的回答如下:因为古汉字的数字从一到四都是积横画

⑥ 宋镇豪:《谈谈"连山"和"龟藏"》,《文物》2010年第2期,第53页。

为一、二、三、≡,自上而下书写起来容易彼此掺和,因此将二、三、四从字面上去掉,归并到相邻的偶数或奇数之中:二、四并入六,三并入一。

吾以愚见书而下:2—3—4 在事实上确是可能为了避免混淆而弃之不用。然卜官为补此缺将"二、四并入六,三并入一"却未尝可信。皆因张政烺先生所归纳的,是以原卦数字中已经必然存在奇偶平衡的猜测为前提。然而正是在这里,这位杰出的学者用易卦之原则注解原卦犯下了不合时代的错误。而此平衡却是基由占学的科学化、合理化而缓慢形成的。在原卦的初始阶段,占卜官们极有可能,为了防止一、二、三、≡自上而下彼此掺和,仅仅选择了在 5 到 10 之间数字作为号码来代表吉凶等级之标准的坼纹。至于不用的数字 1,则用来作单独一个除外的卜纹之号码,也许垂直而不仰或俯亦不节折不分叉的卜纹,其意思是非吉非凶。

若果真如此,我们就很容易理解为什么非类性的数字 1 成为了被易卦系统舍去的。而后,在其系统剩下的前五个数字中唯一个五数字,很快也被排除了。之所以如此,是占卜学的理论思辨不能不分开 1、2、3、4、5 作为一个整体,演变成了所谓"生数",既是体现天地五行、万物归一的基因组性的数,与 6、7、8、9、10 作为对应的整体,演变成了所谓"成数",又是体现五行所盛产的万物之表型⑦。而且思辨推断"生数"属于龟卜的系统,而"成数"属于筮占的系统。然而,因万物之表型都以阴阳为区别,筮占的"成数"系统不能不体现奇偶平衡,然则占卜学的专家截断撇开数字 10 不管,而只用 6、7、8、9 作"四营"。

3. 从数字卦到爻卦

(1)在卜官们看来,每个数字内都含有本动力(这将准科学的占卜学与真科学的数学区别开来)。所以,按照占卜学,阳性的数字 7 内在的动力使它变成还是阳性的 9,然而数字 9 内在的动力使它变成阴性的 8;因此,数字 7 比数字 9 更具内涵阳性的力量,算作"少阳"(青年阳),尤其代表阳气;相反,阴性的数字 8 内在的动力使它变成还是阴性的 6,然而数字 6 内

⑦ 《左传·僖公四年》,注疏。

在的动力使它变成阳性的7;因此,数字8比数字6更内涵阴性的力量,算作“少阴”(青年阴),尤其代表阴气。然则,占卜学的思辨比数学的道理更深,取数字7作阳气的象征,取8作阴气的象征。

(2)而后,占卜专家把数字7的古文字写法“十”逐渐演变成“ ﹏”,并最终简化为“——”,以为作“阳”的符号;把数字8的古文写法“/ \”逐渐演变成“亅 乚”⑧并最终简化为“— —”,以为作“阴”的符号。至此爻卦代类卦被系统地载入了《易经》。如果我无错,那么值得注意的是,阳爻本来并不是“1”这个数字,而是“7”;阴爻本来并不是“2”那个数字,而是“8”。

正如在六边的矩阵上表达两个符号的算数可能性有64种一样,易卦也由64卦组成。故此辩证思维自然存续于易卦的各种可能之分析、计算、排列中,进而将此归纳为以下的逻辑发展程序:

——太极生两象(“——”和“— —”);

——两象生八卦;

——八卦演六十四重卦。

这个理论上的演化过程是通过历史和伏羲神话及其后人的传奇故事而来。但真实的易卦产生过程却远远比此更加烦琐复杂。吾作此文以叙一二。

(四)结论

中国的哲学思辨就在占卜学中成形,而这种占卜学遗传因子一直有效存在于中国哲学思辨领域中,这就是为什么中国思想与西方思想极端地不相同:西方思想从神学思辨起点发展,而中国思想则是从占卜学思辨上出发,由此很早产生了《易经》。在中国,传统的《易经》,正如西方传统中的《圣经》,极大地影响了整个思想的历史。

---

⑧ 参考马王堆帛书。

互为他者之中的自我诠释：关于弗朗索瓦·于连及他的新书

萧盈盈

自20世纪80年代弗朗索瓦·于连以汉学家和哲学家的双重身份在法国当代学术界出现以来，他提供的研究中国的独特视野在法国哲学界和汉学界所引起的讨论和反思至今尚未平息。

依照弗朗索瓦·于连自己的说法，他的初衷是为了离开以逻辑思维来诠释欧洲哲学的思维定式，隔断哲学思考里的如尼采说过的“返祖”（atavisme）现象 。他因此选择进入离希腊哲学最远的中国思想，并以之做一个“他者”的参照来重新观照欧洲哲学的源头，以产生对欧洲哲学的解构性解读。这一开始就大胆得近乎浪漫主义的学术理想居然也被这位当年在巴黎高师里特立独行的学生以他三十多年的不懈研究和迄今23本的汉学专著得以实现。然而他今天独特的研究方式，也正如他自己所说，是单枪匹马杀出来的一条血路，至今在法国哲学界和汉学界，还未能找到同路人。

如果说中国哲学对弗朗索瓦·于连来说更是一种研究方法而非目的，那么将中国视为完全存在于欧洲哲学之外的“他者”，如何在研究中保留并凸显中国哲学的“域外”特性，是于连首先要考虑的问题。光看他历年著作的书名：从第一本汉学研究专著《影射的价值》（*La Valeur allusive*，Des

catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise)到普遍受法国读者欢迎的《平淡颂》(*Éloge de la fadeur*),以及诘牙难懂的《事物的势能》(*La Propension des choses*, Pour une histoire de l'efficacité en Chine)到最新的《默化》(*Les transformations silencieuses*)和《这奇怪的美的观念》(*Cette étrange idée du beau*),我们就可以知道首先作为哲学家的于连并没有就中西哲学里的某个概念展开对比和阐述。相反,他尽可能在哲学话语边缘寻找进入中国思想的入口。在于连看来,以某个哲学概念为起点做中西哲学比较,的确是一件极具诱惑的事情,但同时也是一个大陷阱。比如,比较中西哲学里关于"自由"的概念,这一开始就是给中国思想设套,因为在中国思想中本无自由的概念,况且,概念也不是构成中国思想的要素,中国人原本就不以概念阐述思想。于连还提出,一直以来,大多数法国汉学家甚至中国人自己就是采用西方哲学的分类来引进或介绍中国思想,使用西方哲学现成的概念的确是让别人承认他们论述价值最有效甚至是唯一的方法,但这样就只能是在介绍过程中把中国思想纳入西方哲学的体系,结果是不可避免地把中国思想放置在西方哲学体制之下,成为其附庸。也是由此,于连在他的书中一再强调应如何寻找诠释的起点并坚持凸显中西之间的这种相异性。

虽然从根本上来说弗朗索瓦·于连做的还是中西哲学的比较,他的著作由此通常被归入对照诠释学,但他拆掉了既定的比较框架,不做归类,也不贴标签,采用了诸如"平淡"、"趋势"、"执著"等非哲学化但又在每一种文化里随处可见的观念作为他论证的起点,试图绕过欧洲哲学阴影,编织一个新的沟通中欧思想的理论网络。有意思的是,不以中国思想研究为目的的于连却恰恰透过他独特的研究方法在客观上尝试了走出西方哲学中心主义的一种努力,也是这种努力使他的论述具备了跨文化比较的公平性和意义的普遍性。

2009 年巴黎 Bernard Grasset 出版社出版的 *Les transformations silencieuses*(《默化》,共 198 页)和 2010 年在同一出版社出版的 *Cette étrange idée du beau*(直译就是《这奇怪的美的观念》,共 263 页)是于连同一个系

列(chantiers)的第一册和第二册。

Les transformations silencieuses(《默化》)以作者对看不见的时光流逝的感悟为楔子,引入中国思想中的"化"这一概念。"化",更确切地说是无形无声的"默化",从易经和诗经时代开始就成为中国人思维和行动的基本模式之一:诗三百说的是教化,特别是国风;易经说的是变通,对立的恰恰是可相互转化的。

但为何"化"的概念从未在欧洲哲学中出现过?如果追溯问题的源头,我们会发现中国的"化"是没有确切主体,没有具体形态,更没有明显变化阶段划分的一种"暧昧不清的行为"。这从一开始就必然要被以本体论奠基,以逻各斯为推理工具的欧洲哲学拒之门外。从古希腊时代起,欧洲哲学中所谈论的"变化"(changement),就明确指向从 A 事物到 B 事物的不同状态,却忽略了变化中还存在着的中间状态,就是中国的"化"所注重的这个转化的过程。因此当亚里士多德遇到"灰色"这一种非黑非白的颜色就难以定义了。也因此欧洲哲学所注重的不是活生生的、连续不断的"生命"和"生活",而是超出这个过程之外的"存在"。而这一存在也必然选择的是走上哲学和神学的道路。

就像众多二元对立的命题,当存在作为一种突出,绝对而固定的形式奠定了它的霸主地位,相应地,死亡也就不可动摇地被摆在了它的对立面。近代的康德和黑格尔分别以"超越"和"绝对理念"试图解答这个事实上并无答案的"生还是死"的问题,但即便到了强调延续的柏格森,也没能走出本体论的泥沼。

那么,是不是可以暂时离开主体性、本体论?对比中国古代的时间观,我们反问自己,难道一定要有现代的"时间"概念?对照中国的"生命流动"观,我们难道非得把历史连续的时间分割成一块一块的?难道生命的流动性不正是自然而然的,正如人类历史发展的进程?

作者在对照中国的"化"的概念来论述欧洲哲学的同时,对法国当代历史和欧洲近代文学也信手拈来,并从当代欧洲历史、政治的角度(柏林墙,法国 1968 年 5 月学潮,"9·11"事件等)来思考中国思想是不是可以

给欧洲提供一个新的角度。

第二册 *Cette étrange idée du beau*(《这奇怪的美的观念》)则是从“美”的词性出发,首先区分作为名词的“美(或美学)”和作为形容词的“美”的不同,前者是欧洲哲学的基石之一,而后者则是关注“美”时的一种态度。

对欧洲哲学和中国思想来说,究竟什么是“美”?事实上,柏拉图、普罗提诺、康德以及黑格尔,都曾为“美”下过定义。但“美”是真正可被定义的吗?如果是的话,他们所定义的“美”为什么到了当代社会就显得这么不适用呢?反观中国,古代中国人甚至没有提出过“美”的概念,而现代汉语中的美学一词也是19世纪末期才由西方传入。其中最大的原因就在于,中国人的审美标准是“气韵生动”和“传神”,而非凝结的固定的希腊雕塑式的美。这在一开始就注定中国和欧洲美学观的分流。

在欧洲,由于美的概念被提高到了哲学的高度,“美”和“善”与“崇高”结合,并与“伦理”、“规范”联姻,“什么是美”的问题就被化成了寻找“美的本质”的问题。并且,当这一问题被视为永恒的谜而神圣化之后,它本身也就占据了一种“霸权主义”的话语权。“美的概念”让我们(欧洲)丧失了大部分最初的审美愉悦,而被作为不限于纯粹感知的理性判断固定下来。

但从另一方面来看,“美”在西方文化里恰恰是一个最可被接受的“准则”。欧洲哲学从一开始就承认美是一种既有私人感受又有理性认知的观念。在解释对“美”是如何从私人感受到理性认知的过渡时,康德认为这是一个私人情感被提出寻求认同的过程,在这过程里私人情感需要被分享、被讨论,然后升华成一个理性的共识。这也是“民主”最初的体现方式之一。但在中国,“美”仅是作为一种感觉存在,一种与欣赏者和被欣赏者(人或物)相通的感觉,中国最高的美的境界恰恰是不可言说,无法讨论的,即使一方赞同另一方的品位,也无须解释,一个眼神自然就能心领神会。也正因为缺少对“美”的公共讨论,西方的这种“民主”观念从未在中国自主出现过。

这两册书,与于连以往的著作有些不同,无论从论述方式到行文再到其

所选用的论证材料,都文学化了很多,甚至在第一册的开头有抒情散文般的笔触。而第二册则是一本结合哲学和美学的论述,也可以视为 *De l'essence ou du nu*(中文译为《裸体和本质》,译者林志明和张婉真)的姐妹书,谈的都是涉及绘画和雕塑的美学及哲学问题,但 *Cette étrange idée du beau*(《这奇怪的美的观念》)在文化和政治层面上的探讨更为广阔深入。

2008 年于连在接受法国《哲学》(*Philosophie*)杂志的采访时指出,经历了哲学精英辈出的 20 世纪 60 年代至 80 年代的辉煌之后,当代法国哲学界不免有些寂寥。然而沉默也正暗示了这是一个各种思想不断涌动、风云际会的时代。各种从前看来毫不相干的思想正在相互交汇,重新整合:哲学,政治,艺术,法学,科学,当然还有汉学。这或许可以解释于连写这两本新书的动机:试图从文学和美学的角度来诠释中西哲学的另一种尝试。

当于连把中国思想作为一个他者来参照希腊哲学时,同样,于连的研究也正可视为中国思想的一个他者。在这一遥遥相对的二者关系中,于连提醒我们的是不仅仅只有东方哲学需要从西方借鉴,西方哲学也同样需要以东方作为参照。在这世界朝着各种理性或思维类型开放的时代,在向别人学习的同时,我们或许也要开始思考能给别人提供什么。参照西方哲学的时候,更要注重的或许正是如何最大限度地挖掘自身的哲学资源。我们无疑处在一个新的哲学时代,一个不只有对抗,更有多元文化共存、互相诠释的时代。也正是在互相诠释、互相理解中,我们更可能达到更深度的自我诠释和理解,并从中寻找走出困境的出口。

圆桌笔谈:汉学与汉学主义

Table ronde: Sinologie et sinologisme

Round Table: Sinology and Sinologism

主持人语

周　宁　钱林森

1978 年,萨义德的《东方主义》(*Orientalism*)在西方的发表,标志着国际理论界清算欧洲中心主义的开始。如今,“汉学主义”理论及相关问题在中国语境中的提出与思考,其意义显然不在于祖述“东方主义”,而是意味着中国学人从学科合法性的角度对这场持续三十多年的学术转型的深刻介入。作为中西学术交流、互动产物的“汉学主义”,在国际间不仅实现了汉学学科的意识形态再生产,还完成了这一生产方式自身的再生产。中国学界近年来对西方汉学译介、研究的热潮,以及非西方国家学术研究中的“汉学主义化”倾向均可作为明证。这些情势,都在呼唤着一场极其紧迫的学科反省,审视愈演愈烈的“自我汉学化”动向。

理论产生于问题与对话。为了凸显“汉学主义”的多重意义面向,使“汉学主义”的相关思考和研究走向理论的自觉,此次“圆桌笔谈”,假南京大学和美国达拉斯得州大学联合举办的国际论坛(2010 年 10 月 19—22 日),发表周宁、顾明栋、张博、张伯伟、杨惠林、程章灿、耿幼壮、钱林森等学者的文章,就“汉学主义”的意识形态本质、汉学以及“汉学主义”批判中存在的“中国中心主义”陷阱及其可能遮蔽的积极意义维度,以及汉学的对话性建设进路等问题,从不同的角度和侧重点提出了不同的见解。“汉

学主义”理论在众声喧哗中显现出学理上的深入。

“汉学主义”的概念来自汉学,那么,讨论“汉学主义”就必须从汉学入手。汉学究竟是一门科学性的学科,还是一种意识形态?周宁先生结合自己多年来从事的跨文化形象学研究的心得,在后现代的、批判的知识立场上,追索了汉学的学术谱系,进而指出:“西方汉学从一开始就有浓重的意识形态色彩,与其说它是一门学问或知识体系,不如说是一种意识形态,汉学包容在汉学主义中。”从研究的基本假设和学科体制上看,20 世纪的“中国研究”与汉学研究具有一致性和连贯性,它们作为一种西方塑造文化他者的话语,本质上具有“汉学主义性”。因为西学中的汉学在中国现代观念的起点上就已经植入中国学术,其中的知识合法性危机,可能质疑到中国学术的合法性问题。因此,一场深刻的学科反省势在必行。

顾明栋先生也认为汉学是一种意识形态,但他通过与萨义德的“东方主义”比较,从历史的角度指出,由于中国从来都不是西方的殖民地,因此汉学作为学术的一个知识系统,并没有东方主义那么强的政治性和意识形态。以汉学概念为基础的“汉学主义”可以视为“认识论的意识形态”,但它是一种智性意识形态,而不是政治上的意识形态。根据汉学中特殊的人力资源因素,顾先生认为汉学主义的表现有两个方面,即观察和研究中国的西方学者们全面看待中国的方式和中国知识分子看待中国与西方的关系的方式。因此,汉学主义不是一个区域性问题,而是超越汉学和中西研究领域的一种全球现象。去政治化和去意识形态化是“汉学主义”与“东方主义”的最大差别,这也许正是提出“汉学主义”的意义所在。

“汉学主义”理论的提出,不难看出其中暗含的萨义德“东方主义”批评的脉络,那么,《东方主义》的理论假设是否适用于汉学的探讨?张博先生指出“东方主义”是“汉学主义”的理论先驱,因此反思“汉学主义”,必须重新审视“东方主义”。在这个前提上,张先生首先思考了“东方主义”的理论缺陷,即萨义德的阅读方式对于文本人性意义上的美学空间的关闭及其潜隐的本质主义倾向。以“东方主义”的理论假设思考汉学,必定会排斥他者的目光;如果将西方学者的学术成果不加区分地全部视为“汉学

主义”的变体,将失去打开我们“思想的可能性”的良机。也许,如何积极地创造属于中国文化自身的独特批评语言,才是在对“汉学主义”的反思之外一个真正需要思考与实践的话题。

耿幼壮先生肯定了“汉学主义”理论的现实意义,但他又谨慎地指出“汉学主义”所具有的明显的“东方主义”西方话语方式或理论模式色彩,对于其概括和解释某种具有普遍性意义的知识生产方式的理论意图而言,在学理层面的支持就显得有些欠缺。耿先生没有直接提出“汉学主义”能否直接运用“东方主义”的批评模式,而是举了谢阁兰、福柯、费诺罗萨、庞德、德里达、石江山、叶维廉等人的写作、研究实例,生动鲜活地呈示了“东方主义”论述的缺陷,由此提请我们注意“汉学主义”理论中可能暗含的“中国中心主义”话语。

面临着今天西方汉学新一轮的译介高潮,我们不能不去思考汉学或汉学主义对中国学术究竟意味着什么,介绍与研究西方汉学的批判态度将缘何而起?张伯伟先生认为,任何一项人文学研究也都或隐或显、或多或少地留有意识形态的痕迹,汉学也不例外。但这与从意识形态出发、为意识形态效命完全是两回事。如果把汉学研究视为“汉学主义”,把“汉学主义”视为以“殖民”为核心的意识形态霸权,那么学术问题就完全可能演变为政治辩论或冲突。鉴于此,张先生在中国学术的西化和不足的基础上提出“作为方法的汉文化圈”的治学思路。其基本内涵是:“21 世纪的中国研究,应该返回东方、返回亚洲、返回中国。然而从中国出发不是局限于中国,而是要以文化圈为单元,以中国和周边国家及地区的文化为参照,在更深入地理解汉文化的同时,也提供一幅更好地理解当今世界的图景。”

钱林森先生以法国当代著名汉学家弗朗索瓦·于连的“另类”学术实践路径为例,思考汉学究竟是知识、学问,还是一种方法、工具的问题。钱先生从西方学术史和思想史的层面深入剖析了于连的“创新和特异性”,即“以汉学作为方法”,对欧洲固有汉学模式的超越;以及“以中国(汉学)作为工具”,对西方传统哲学思路(方法)的更新。“汉学作为方法”,超越了汉学作为知识和学问的“专业”“博学”的虚假幻象,构建起“发问的桥

梁”；而“中国（汉学）作为工具”则可以“从他乡寻求对话的伙伴”，探寻反思自身文化的“外部”视角。就思想的意义而言，提出问题远重于提供答案。于连那不无争议的学术实践方式和文化策略，对于操西学、汉学的中国学者而言具有深远的启示，它提请我们反思自己的学术研究指向究竟在何方。

程章灿先生从研究主体的角度指出，把研究汉学学者涵盖在“国外（西方）学者”这一共名之下，容易遮蔽汉学研究的丰富性，因此不能简单地将汉学研究与殖民话语等同起来。同时，西方汉学亦非一个封闭、静止的系统。它不断吸纳来自中国和西方的各种学术信息与研究资源，并且从19世纪开始，通过中西方学者的合作、对话与交流，已经参与到近现代中国学术传统的建设进程之中。因此，当代学术已难以确定哪些纯粹是东方的，哪些纯粹是西方的。“汉学主义”如果真的存在，那么也必定内在于中国的学术传统之中。不同的学术范式之间的对话、通融将是大势所趋，而不是彼此以“主义”相称相斥。

“他者”的意义不在于自我印证，而在于促使自我反思。杨慧林先生的《“汉学”之“他者”何以成为“他者”》对于西方汉学研究的批判与对话性建设进路问题做出了有益的探讨。杨先生指出，“如果说汉学研究的前提是‘他者’，那么其实质当在于‘对话’而非‘对象’。”因为将“对话”的一方“对象化”是“汉学主义”所及的问题和积弊，所以“让他者成为他者”这一“非中心”或者“解中心”的话语策略，可以让一切言说都包含在“倾听”和“回应”的对话关系中，汉学尤其如是。由此我们看到，“汉学主义”理论的提出的真正意义也许正在于超越“汉学主义”。

（本次“圆桌笔谈”多录南京大学人文社科高研院“汉学主义：理论探索”论坛主持人何成洲教授支持，多承周云龙博士协助和上述作者积极参与，在此一一谢忱！）

“汉学主义”:反思汉学的知识合法性

周　宁

《东方主义》提出的问题,是汉学无法回避的。汉学究竟是一种真理形式或科学,或者,只是一种叙事,一种具有意识形态特色的叙事?反思汉学的知识合法性问题,有可能发现近年来随着“汉学热”出现的一种新的学术殖民化动向。

一

汉学表示学科,“汉学主义”则表明该学科的意识形态或话语特征,表明其知识包含着虚构,协调着权力,类似萨义德使用的“东方主义”。广义的西方汉学,最初很难说是科学或学科,它指西方拥有的关于中国的“知识”,甚至可以追溯到蒙元世纪旅行者的著作。欧洲的中国知识,或想象,有三种来源:商人水手的传闻、官方使节的报告、传教士的书简。商人水手的传闻大多难以置信,官方使节的报告不仅稀少而且片面,只有传教士的书简似乎还可靠一些,为西方汉学奠定了基础。广义的西方汉学作为一种“知识”,从来没有摆脱异想天开与异国情调的“想象”,传教士的汉学

研究实际上是神学研究，而恰恰就是这些“索引派”著作，奠定了西方汉学的基础。

追索汉学的学术谱系，西方汉学从一开始就有浓重的意识形态色彩，与其说它是一门学问或知识体系，不如说它是一种意识形态，汉学包容在“汉学主义”中。早期西方汉学经历了一个“赋、比、兴”阶段，“赋”指关于中国的信息大量的介绍铺陈；“比”指牵强比附中国与西方；“兴”指借助被美化的中国形象，表达自己的宗教或世俗理想。传教士美化的中国形象成为哲学家启蒙批判的武器，在推翻神坛的时候，他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容；在批判欧洲暴政的时候，他们运用中国的道德政治或开明君主典范。汉学被绞进启蒙文化的宗教之争、哲学与宗教之争、哲学与政治之争、政治之争，从宗教上的自然神论到无神论、宽容主义，从政治上的开明君主专制、哲人治国到东方专制主义，汉学成为西方现代性文化意识形态的一部分。

汉学参与启蒙文化建设，最终成为西方现代性文化意识形态的一部分，塑造了西方现代性的“他者”。回顾西方汉学的历史，是反思“汉学主义”问题的根据。文艺复兴是“地理大发现”的时代，启蒙运动则是“文化大发现”的时代。地理大发现启动西方的世界性扩张大潮，启蒙主义者跟在冒险家后面，在观念中进行“知识扩张”，他们以培根的经验主义与笛卡儿的怀疑主义为思想武器，试图为整个世界各个民族构筑一个完整的图景，并将其置于一种理想的时空框架中：世界的空间是二元的，分为东方与西方。东西方以地中海为界，东方扩展到太平洋，西方扩展到美洲。世界的时间是三段式的，过去、现在、未来，以线性历史的方式从过去发展到未来。正如旅行在时空交错中进行，观念中的世界秩序也在交错的时空中进行。西方是自由民主、理性进步的，东方是奴役专制、愚昧停滞的。

西方殖民主义帝国主义扩张，可能从汉学等东方主义学科中获得“正义性”。在启蒙大叙事中，汉学界定的中国形象成为现代性的“他者”；中国是进步秩序的他者——停滞的帝国；中国是自由秩序的他者——专制的帝国。在此汉学已经不仅表述知识，而且表述权力。因为一旦确立了民主

与专制、文明与野蛮的对立观念，并肯定民主消灭专制，文明征服野蛮是历史进步的必然规律，西方殖民主义帝国主义扩张就获得了某种似是而非的“正义性”。

二

广义的汉学可以说是一种意识形态，包括虚构与想象，协调知识与权力。狭义的汉学指西方现代学科体制中东方学对中国与中国文化的研究，被假设为一门严肃、严谨、客观真实的科学，似乎无关乎功利与权力。但是，即使在汉学成为“科学”或“学科”时，汉学也难免意识形态因素。狭义的汉学在西方现代性知识与权力的总体秩序确立之后作为一门学科出现，其中真正值得注意的，不是深奥冷僻的汉学有什么研究成果，而是汉学学科的意义生产的原则、制度与基本假设。

首先是汉学研究的基本假设。经典汉学研究的是古代中国，纯粹文本中的中国。这种学科假设的真正意义前提是，中国是一个停滞在历史的过去、没有现实性的国家，一种已经死去的文明。这种理论假设并不来自汉学本身，而是来自黑格尔的哲学或汤因比的历史学之类的一般社会理论甚至庸俗社会进化论。我们在汉学的理论前提与同时代的西方意识形态之间，可以发现某种相互指涉关系。

其次是汉学的学科体制。后现代主义质疑知识的合法性问题，汉学的知识合法性自然也受到威胁。汉学在西方的社会科学学科体制中，属于东方学。其所在的社会科学体系六大学科的建制有时间向度也有空间向度，有地缘政治时空向度也有永恒时空向度，划分这六大学科的时空向度不统一，暴露了隐藏在学科体制中的意识形态或话语因素。解构汉学的基本假设与学科体制，揭示了狭义的学科化的汉学的“隐性意识形态”，“汉学主义”的问题再次凸现出来。东方学学科下的汉学研究中国的实际文化效果，不是接近中国，而是从文化时空中“疏远”、排斥中国，为西方现代性“大叙事”提供“文化他者”的形象。

“中国研究”往往强调它与传统汉学的不同,一个研究死去的文本的中国,一个研究活着的、现实的中国。这种研究假设否定了中国文明的连续性,否则同样研究中国的学术,为什么分为传统汉学与中国研究?而一旦否定了中国文明的连续性,也就否定了中国文明的认同基础。中国拥有的现实性或者是虚幻的,或者不属于中国。表面上看“中国研究”假设了中国的现实性,实际上却肯定了传统汉学的假设。中国文明的确是一个死去的文明,传统汉学有其合法性,西方冲击下经过革命后的中国,是另一个中国,需要另一门学问“中国研究”来对付。传统汉学以法国为中心,“中国研究”则以美国为中心。在费正清的冲击—反应模式下,现代中国不仅是另一个中国,而且是西化的中国。

西方学科化的、“隐性意识形态”的“汉学叙事”,一直延续到20世纪的“中国研究”。回顾西方汉学的历史,证明汉学作为一种西方塑造文化他者的话语,本质上具有“汉学主义性”。如果将西方汉学史分为三个阶段,前学科阶段、学科化阶段、后学科阶段,与这三个阶段相应出现的是汉学早期显性的意识形态阶段、隐性的意识形态阶段与现代若隐若显的意识形态阶段。

三

汉学究竟是知识还是想象?究竟是“真理”还是“神话”?究竟是一个科学学科,还是一种意识形态?如果西方的中国研究某一个时期出现想当然的误解或虚构,尚可以就那段历史讨论那段历史中的具体问题,如果这种误解反复出现,不同历史时期虽然有所变化,但大多不外是些感情用事、一相情愿的想当然的虚构,那么,值得怀疑的就不是某一个时代西方汉学,而应该怀疑西方汉学或中国研究这一学科或知识领域本身的合法性问题。或许汉学的所谓“客观的认识”这一假设本身就是值得商榷的,汉学更像是一种叙事,一种能动主动地选择、表现、结构、生成意义的话语,其随意性并不指涉某种客观的现实,而是在特定文化意识形态语境下创造表现意义。

东方学既是一个学科,一个以地域划分的研究对象确定的奇怪的学

科,又超出一个学科的意义变成“主义”,成为西方“改造驯化”异域、认同自身文化的话语策略或权力工具。汉学作为一种西方文化他者的话语,本质上具有“汉学主义性”。如果将西方汉学史分为三个阶段,前学科阶段、学科化阶段、后学科阶段。前学科阶段的汉学带有明显的意识形态性,尽管与殖民扩张没有直接联系,但隐含在“发现”观念中的文化霸权,已经出现了,因为拥有关于异域的知识的同时已经拥有了某种关于异域的权力。学科化阶段中汉学的意识形态倾向被掩蔽在学科理论假设与建制中,不易察觉,但后现代主义学科解构与东方主义理论提供的分析模式,已经揭示了最纯粹的学术与最功利的殖民扩张之间的隐秘的协调关系。“中国研究”出现,汉学进入后学科阶段,一方面是汉学学科本身反思性批判,一方面是更彻底的意识形态话语。汉学的“汉学主义性”,贯穿始终。

汉学的“汉学主义性”,贯穿汉学史始终。而且其知识合法性危机,不仅限于西方汉学,还可能危及中国对西方汉学的译介研究的学术理念,甚至可能质疑到中国学术的合法性问题。西学中的汉学在中国现代观念的起点上植入中国学术,于是,中国不仅进入了一个西方中心的政治经济的世界秩序,也进入了一个西方中心的学术观念的世界秩序。这是 20 世纪初的事。21 世纪初,西学与汉学再次成为中国的“显学”,在中国的“知识场域”中,由于缺乏学科批判意识造成的“自我汉学化”与“学术殖民”,已经成为一个敏感紧迫的问题。

必须警惕汉学与汉学译介研究中的“汉学主义”!如果西方汉学是某种真理的形式,那么中学西学的界限就没有意义了,可是,倘若作为西学的构成部分的西方汉学,本身是一种体现着西方文化霸权的话语,那么,西方汉学与中国国学就不仅有必要区分,还必须假设竞争、冲突、批判与超越。否则,一味译介与接受西方汉学,就可能使中国学术成为西方文化霸权的话语殖民工具。实际上现代“汉学主义”是中西学术文化交流互动的结果,“汉学”正在塑造“国学”。学科反省是必要的。“汉学主义”批判动摇了汉学的学术根基。现代学者的文化使命,不仅要时刻保持一种文化批判意识,还必须有意识地为他所属的学术领域提供合法性证明。

汉学主义之我见

[美]顾明栋

近几年来,在海内外中西研究领域出现了一个新概念,即“汉学主义”(Sinologism)。目前,这个概念只是散见于为数不多的一些学术文章中,尚未收录进字典,也没有明确的定义。该词的出现很明显与汉学及萨义德的《东方主义》有关,因为中西现存的少数涉及该词语的资料都赋予了它这样一种特征,认为它是汉学研究中的一种东方主义形式①。笔者认为,汉学主义的确与萨义德的东方主义有着共同之处,也与“汉学中的东方主义”有着一定的共同基础。但是,在本人的构想中,汉学主义是一个独立的概念范畴。它既非东方主义的一种形式,亦非汉学研究中的一种东方主义形式。本人已发表的两篇文章中,已经对这些差异做了初步的研究②。在2010年10月由南京大学人文社科高级研究院和美国达拉斯得州大学人文艺术学院共同举办的《汉学主义:理论探索》的学术研讨会上,笔者作了题为《什么是汉学主义?》的发言,来自海内外十几位知名学者对笔者的

① “汉学主义”作为一个新词,最早似乎出现于20世纪90年代末期。无论在中西方,其含义完全一致,即被解释为“汉学研究中的东方主义”。参见 Bob Hodge and Kam Louie, *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons* (London and New York: Routledge, 1998), pp. 12 – 17;周宁:《汉学或“汉学主义”》,《厦门大学学报》2004年第1期。

② 参见拙作:《汉学与汉学主义:中国研究之批判》,《南京大学学报》2010年第1期,第79—96页;《汉学主义:中国知识生产中的方法论意识形态》,《文学评论》2010年第4期,第87—93页。

观点进行了讨论,既有赞同的,也有质疑的,无论是赞同者的进一步阐发,还是质疑者的诘问,都使笔者受益匪浅。笔者对质疑的批评意见作了回应,但由于时间关系,未能深入阐明自己的想法。《跨文化对话》的笔谈提供了一个很好的机会,笔者想就三个问题较为深入地发表一些看法。

第一个问题是:什么是汉学主义?有学者指出,笔者对汉学主义这一概念没有作出明确的定义。当时为了使研讨会能以开放的态度探索这一新概念,笔者没有提出清晰的定义是有意而为之。在此,不妨将自己不成熟的定义抛出来,作为引玉之砖:汉学主义既是一个知识系统,又是知识生产的一种实践理论。前者主要包括中西方研究中偏离中国文明实际状况而产生的纷繁复杂的现象,而后者则涉及了全世界,尤其是西方和中国在生产关于中国文明的知识时所采用的有问题的认识论和方法论。从整体上看,它作为一个知识系统,是建立在西方为中心的种种观点、概念、理论、方法和范式构成的总体基础之上的,其理论核心是以认识论和方法论的他者殖民与自我殖民为中心的一种隐性意识形态。

第二个问题是:汉学主义是不是一种东方主义?围绕这一问题,笔者撰写了一篇长文③,在此只能谈几个主要的方面。依本人浅见,首先且最为重要的是,汉学主义是西方试图建立一个国际性思想与物质体系的努力中必不可少的组成部分,完全不同于萨义德在《东方主义》一书中的最初构想,将东方主义归为"欧洲物质文明与文化的必要组成部分"这样一个较为狭窄的概念。也不同于萨义德在之后的一篇文章《东方主义的重新省思》中所作的相对宽泛的重新构想④。在其重新构想中,萨义德仍然将东方主义视为欧洲人有关亚洲的一个宽泛建构以及西方现代性中的一个问题,其核心是东方主义的政治学⑤。他的重新思考并没有改变政治批判的核心。即使在作为一门学问的领域,萨义德仍然强调东方主义政治意识

---

③ 这篇文章目前已经发表,见《汉学、汉学主义与东方主义》,《学术月刊》2010 年第 12 期,第 5—13 页。

④ Edward Said, "Orientalism Reconsidered," in Francis Barker et al, eds., *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976—1984* (London and New York: Methuen, 1986), p. 211.

⑤ 同上书,第 211 页。

形态:“就东方被构建并被融合入欧洲的知识学科而言,东方主义是一个科学的运动,其在现实政治世界里的相似之处是东方逐渐被欧洲吞并的殖民主义攫取。”⑥ 在回应西方学者对其东方主义理论的批评时,萨义德特别强调东方主义的广阔政治背景,并对这种政治背景常常被忽略和无视而提出反批评⑦。

笔者认为,汉学主义作为一种知识系统,其政治性和意识形态要比东方主义微弱得多。与萨义德对东方主义所下定义进行比较可以揭示这种差异。萨义德坚持认为:“从文化甚至是意识形态来看,东方主义表达并展现为一种话语模式,伴有支撑性的惯例、词汇、学术、意象、教条,甚至殖民官僚主义和殖民主义风格。”⑧ 我们必须注意萨义德概念中与汉学主义形成对比的几个要点。其中一点是汉学主义不具备“殖民官僚主义与殖民主义风格”。这是汉学主义区别于东方主义的一个基本点。汉学主义并非帝国主义征服与殖民主义扩张的产物,相比之下,正如萨义德所指出的,东方主义在本质上是帝国主义和殖民主义的产物。简言之,东方主义作为一门学科、一种意识形态体系,它产生于欧洲殖民主义的扩张。

而且,作为汉学主义母体的汉学从一开始并非殖民主义的产物。纵观人类历史,中国从未成为西方帝国主义国家的殖民地。由于这一历史背景,汉学作为学术的一个分支、一个知识系统,远没有东方主义那么强的政治性和意识形态。它很少成为服务于殖民主义扩张的工具,因为它并不像东方主义那样服务于明显的政治目标。此外,除却极少数一部分人,大多数汉学家都是鞠躬尽瘁的学者,他们要么对中国文化有着真诚的热爱,要么对中国人民满怀同情。真正的汉学家通常都是倾慕、欣赏中国文化的亲华人士。少数表达了对中国及其文化的厌恶与仇恨的排华人士恰恰不是真正的汉学家。那些撰写中国负面作品的思想家和作家要么对中国传统一无所知,要么受到某种意识形态的驱使,希望巩固他们自己的文化优越

---

⑥ Edward Said, “Orientalism Reconsidered,” in Francis Barker et al, eds. , *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976—1984* (London and New York: Methuen, 1986), p. 215.

⑦ 同上书,第220页。

⑧ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), p. 2.

感,但是很少有人能够将中国学术服务于殖民主义扩张。汉学主义还具有以下不同之处。

首先也是最为重要的是,汉学主义因其地理政治和地理文化的因素有别于东方主义。依据萨义德的观点,东方完全是西方想象的产物,没有这种想象东方就无法存在⑨。尽管这些评论也适合中国,因为确实存在许多对中国带有幻想的表述,但是,在公元以前中国在西方的印象中就已经是文化现实而不是海市蜃楼式的虚构。马可·波罗的游历,传教士的冒险之旅,哥伦布的航海以及费迪南德·麦哲伦的环球航行的目的地都是中国;欧洲帝国主义国家如葡萄牙、西班牙、荷兰以及英国都把中国视为它们潜在的征服之地、商业贸易的市场以及宗教皈依的场所。萨义德的核心论点是不存在像"一个真实或真正的东方(伊斯兰、阿拉伯,或无论什么)"的东西,因为东方"自身是一个构建而成的实体"⑩。无论就西方人还是中东人而论,东方作为包含中东的一个构建而成的实体也许是正确的,但是汉学主义具有真实、具体的研究对象,那就是中国。这是东方主义与汉学主义之间一个主要的地理文化差异。

其次,东方主义的批判范式并不完全实用于远东文化尤其是中国文化的研究。本人心中想到的是自中世纪以来众多西方学者、思想家、文学家、传教士和旅游者们对中国的爱慕之情以及对中国文化传统的捍卫与正面研究。尽管在某种程度上,这些学者的论述似乎符合东方主义范式,也就是说,由于他们对中国的所知有限,他们眼中的中国常常是被简单地理想化或被善意地扭曲。但是,总的来说,这些思想家和学者并不符合东方主义范式,因为东方主义者虽然也有对中东文化的欣赏,但那种欣赏是完全建立在一种居高临下的态度之上,将中东文化异国情调化,就像人们去动物园欣赏老虎狮子一样。老虎狮子有着令人敬畏的特质,但毕竟是不可亲近的异类。萨义德的《东方主义》1978 年刚出版时,《纽约书评》刊登了一篇评论,其中一段话确切地描绘了东方主义者的这种心态:"研究东方(特

⑨ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), p. 1.
⑩ 同上书,第 322 页。

别是穆斯林东方）的学者，以东方为题材的虚构作家，和致力于‘教导东方、在东方定居、统治东方’的种种机构，他们都怀有某种对东方的描述和看法，在他们心目中的东方被定义为完全不同于‘西方’，神秘莫测，一成不变，但归根结底是低劣的。”⑪东方主义者对中东文化的欣赏如出一辙，对穆斯林东方可以居高临下地欣赏，但那种文化毕竟是异类，它可以帮助西方认识自己，定位自己，但永远不可能成为自身文化的一部分。相比之下，多数喜爱中国的西方人对中国的欣赏是真诚和发自内心的，这反映在莱布尼兹建议邀请中国的传教士去欧洲传授中国的道德，庞德自认是儒家信徒并对孔子的仁义治国之道大加推崇，以及狄更生相信自己前世一定是中国人的断言。诚然，他们都对中国的真实状况有所歪曲，但是他们的扭曲，却与东方主义截然相反。他们不仅没有将中国妖魔化，而且还美化了中国文化，更以为中国文化在若干方面优于西方文化。

再次，在很大程度上，殖民主义“他者”的概念为萨义德的东方主义理论提供了概念支撑与合法性。然而，“殖民主义他者”的概念在汉学中却不存在对等的参照，只要人们考虑这样的事实：汉学的根源在于中国对自身文化与文明的研究，许多西方汉学家的老师都是中国学者。与埃及学以及东方研究的其他分支不同，它们至今大多由西方学者开拓和从事，而汉学则源于中国对自身文化与文明的研究，近半个世纪以来学者一直进行着这种研究，其中华裔的汉学家并不少于西方汉学家。即使我们不计算那些研究领域与汉学研究相同的中国学者，仅仅是在西方的华裔学者已经和西方学者在汉学的形成与发展成熟过程中发挥了同样巨大的影响力。鉴于这一因素，一些汉学家认为，西方对中国文化与文明的研究在过去三代时间内有幸逃过了“东方主义”的恶劣影响，这样的论述很有道理。由于历史、地理政治学以及人力资源等因素，将萨义德的东方主义理论用于汉学以及中国研究确实存在着这样那样的局限性。一些汉学家强烈反对将东方主义的理论应用于汉学研究，他们反对在中国研究中应用东方主义的理

⑪ 英文原文见萨义德 *Orientalism* 一书 1978 年版的封底。

论并非完全出于偏见。

最后,汉学中特殊的人力资源因素推动我们进一步思考萨义德东方主义的局限性,并证明提出汉学主义这一概念范畴是颇有道理的。正如有些学者指出,萨义德仅仅将东方主义作为欧洲人对亚洲的一种建构,作为欧美现代性中的一个问题,他没有注意到这样一个事实:自始至终,亚洲人参与了对东方的建构⑫。在以西方为中心的权力话语和话语霸权的全球语境下,汉学主义的发展呈现了一种新的转折,即自我东方主义化。但是,依本人之见,在汉学主义话语中将它命名为"自我他者化"可能更为恰当。一些中国人可以将自己置于西方人的位置、将自己视为他者而研究,因此这就使汉学主义增加了一种维度,这在东方主义中尚未发现。汉学主义的这种特殊形式也可被称为"逆向他者化"。这在东方主义中是十分罕见的。

第三个问题是:汉学主义是不是一个与西方以外的世界无关的区域性问题?笔者认为,汉学主义既不仅仅是西方问题,也不纯粹是中国问题。因为国际知识系统受控于西方,所以非西方国家及其人民趋向于通过西方的视角来看待中国及其文明,而他们也是通过西方知识来形成自己对中国知识的认知。最具讽刺意味的是,这些非西方国家也包括了中国自身,因为许多中国学者以及华裔学者趋向于从西方视角来看待中国及其文明。这也在一定程度上促成了本人希望提出的这样一个中心论点:即汉学主义不是一个区域性问题,而是超越汉学和中西研究领域的一种全球现象。因此,汉学主义还有着另一个更为引人入胜的维度。在这个维度中,汉学主义可以被理解成对西方视角与西方生产的中国知识消费的响应、回应,或接纳、吸收和内在化。多重维度构成了认识论中一个以西方为中心的意识形态,这种认识论引导了人们看待中国的现代方式,导致了关于中国和其他非西方国家的知识生产的一种特殊方法论。因此,汉学主义也许适用于关于其他非西方国家与文化的西方知识生产。这也许是将汉学主义作为

---

⑫ 参见 Sadik Jalal al-'Azm,"Orientalism and Orientalism in Reverse," in Alexander Lyon Macfie, ed., *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2000), pp. 217 - 238。

全球化语境下的一个批评理论的普遍意义。

汉学主义也不是另一种形式的欧洲中心主义,西方中心主义,或者后殖民话语中的族群中心主义。汉学主义产生于西方为建立一个国际知识和物质系统的努力,一开始并没有十分清晰的殖民主义的自我意识,也没有完全指向西方控制,至少在汉学家和其他研究中国的学者撰写出来的大量有关中国的知识中,以及许多西方学者和思想家对中国的正面再现中表现如此⑬。在知识层面,汉学主义代表了由西方思想家和学者们长期的、大规模的精神活动,旨在将中国及其文明纳入他们已有的人文知识系统和普遍历史的系统之中。汉学主义在构建过程中并不存在固有的、不可告人的阴险动机。实际上,它的起始过程是全球化的一个早期形态。在全球化过程中,我们在汉学主义中可发现互为冲突的动机、目标、观点、意识、运动、实践、结论和后果。因此可以认为,汉学主义不是另一种形式的欧洲中心主义。

汉学主义与东方主义、欧洲中心主义、西方中心主义或族群中心主义息息相关,但却不是这些主义的翻版。以萨义德的东方主义为例,东方主义完全是西方人的产物,而汉学主义并不完全是西方人的发明,它是西方人和中国人共同创造的产物,某种意思上说,由于它是多个国家和地区的人们共同创造的智性产物,因而也是一种以中国为内容、供全球人消费的智性商品。汉学主义与东方主义几乎处处相通,但最为核心的不同来源恰恰是二者产生的母体的不同。汉学主义产生于汉学,东方主义产生于东方学,由于在地缘政治、发生起源、历史沿革以及从事研究的人员结构的不同,决定了二者的同中有异。东方学是西方学者创立的一门学科,兴起的动力是殖民主义的扩张需要了解中东,从事东方学研究的人员在草创阶段和相当长的时间内几乎全是西方学者,东方学者只能是史料的提供者。东方学的历史几乎可以说是西方人从事东方研究的历史,东方学的成就几乎

⑬ 比如,19 世纪末以降,即使在西方媒体对中国的观察开始呈全面的负面报道的时期,一些西方思想家和作家,如雨果、高迪艾、罗素、庞德,仍然坚持他们对中国文明的高度评价,并向全世界传播对中国正面形象的报道。

是西方人的成就,在这个领域,西方人具有绝对的话语权和文化霸权。相比说来,汉学在本质上是中国人建立起来、绵延两千多年的中国学的一个分支,其兴起的原初动力也不是殖民主义的扩张需要,而是西方为了了解中国,进行自我定位、推行全球化的需要。从事汉学研究的人从一开始就是以中国人为师,汉学研究的队伍中华裔学者一直不断,而且越来越多,汉学的成就也是西方人和华裔学者共同创造的。

正因为汉学研究的从事者有大量的华裔学者和中国学者,汉学主义具有东方主义没有的一个特点,中国的不少所谓精英们,一方面在西方人的西方中心主义面前虚心降气,自惭形秽,另一方面在中国人面前表现出一种东方主义化了的优越感,把中华文明说成是自有人类以来最不堪的一种文明,并有意无意地对中国学术界和大众进行西方思想的精神殖民。这样的做法已不仅仅是汉学主义的问题,实质上已经是一种汉学主义的极端形式,即"汉学主义化",从其有问题的认识论与方法论出发,本质上可以说是一种思想的隐性殖民化。在中西研究领域,隐形殖民化的体制化是"汉学主义化"的意识形态。

综上所述,汉学主义既是认识论、方法论,又是意识形态。作为认识论,汉学主义是看待中国和与中国相关的世界事物的总体方式。作为意识形态,是由西方学者和非西方世界在中西方接触时所持有的一系列观点、信仰、态度和价值的总和。关于两者之间的关系,并非意识形态决定了认识论而是认识论演变成了意识形态。因此,汉学主义也许应该在概念上定义为"认识论的意识形态",这是一种智性意识形态或学术意识形态,而不是政治上的意识形态。它有两个范畴:一个与中国相关联,另一个与世界相关联。在中西研究中,汉学主义的表现有两个方面,其中一个方面是观察和研究中国的西方学者们全面看待中国的方式。居其范畴核心的是西方习惯性地从西方角度,用西方的价值观去观察、建构,以及赋予中国文化以意义。这一核心决定了该概念范畴中具有一种固有的存在意识,即拒绝或不愿意从中国自身的角度去研究中国及其资料。这种看待问题的方式生产出来的中国知识经常大大偏离中国现实,由此而产生的中国学术与其

说是对中国客观的研究,不如说是对中国问题西方化了的描述。汉学主义的另一范畴与中国人有关,尤其表现在中国知识分子看待中国与西方的关系的看法之中。这一范畴是前一范畴的反映或折射,其核心在于中国知识分子习惯性地用西方的观察、构想和评价来看待中国,以及相应地用西方价值观、西方的首肯或反对来判断和衡量自己文化的价值和成就。在世界范围内,它既表现为若干中国知识分子透过西方眼光来看待世界的普遍倾向,也表现为全世界人民透过西方眼光来看待中国。汉学主义不是知识研究,而是关于知识生产的研究。更确切地说,是对与西方和世界相对的中国及其文明的知识生产的一种批判性研究。作为一种批判性研究,汉学主义的首要焦点是产生于中西研究中的问题,次要关注点是在非西方包括中国在内的中国知识生产中出现的种种问题。通过分析中国知识生产的问题性,可以促进自觉的批判性反思,揭露其背后的内在逻辑,即普通大众的智性无意识和学界的学术无意识。

不少学者指出,近年来中西研究的成果不凡,但由于照搬了东方主义和后殖民理论的路数,总体上缺乏理论的创新 ,流为后殖民主义在中国的翻版。提出汉学主义,也许会促进产生一种全新的文化批评理论。笔者认为,这种文化理论应该正视知识生产领域和文化研究领域的文化战争及其后果,反思怎样才能产生真正客观、公正、科学的中国知识,提出一种去政治化和去意识形态化的文化批评和学术批评范式。构建汉学主义理论当然应该关注学术政治化和意识形态,但关注的目的恰恰是为了去政治化和去意识形态化。汉学主义理论不应该是一种政治批判理论,而应该是知识生产的学术批评理论,追求尽可能客观、公正、科学的知识生产和学术研究应该是这一理论的终结目标。

从“西方美人”到“东门之女”

张伯伟

今年8月初,钱林森教授来电话约我写一篇关于“汉学主义”的文章。说来惭愧,在此之前,我都没有听说过这个术语。问了一个对美国汉学颇为关心的旧日门生,他的回答也是不知道。于是自己查阅文献,拜读了周宁教授的《汉学或“汉学主义”》(载《厦门大学学报》2004年第1期)和顾明栋教授的《汉学与汉学主义》(载《南京大学学报》2010年第1期)、《汉学主义:中国知识生产中的认识论意识形态》(载《文学评论》2010年第4期)等大作,才略知其梗概,也引发出自己的一些想法。8月21日,接到南京大学高研院的会议邀请,要我参加这个“汉学主义:理论探索”研讨会,因为这些年来忝为高研院中的一员,即便自己对这一问题缺乏研究,似乎也无法拒绝,所以写了这篇小文。

我读周、顾二教授的论文,深为其学术热忱和责任感所感动,他们的观点和认识虽有出入,但大体不相乖。尤其是周文提请“学界警惕学科无意识中的‘汉学主义’与‘学术殖民’的危险”,顾文在呼吁“走出汉学主义”的同时所期待的“处理中国材料真正科学而又客观的研究方法”,都值得我们深思。不过,也许是平日较多关注对“问题”的研究,因此在习性上对于“主义”的命名多抱谨慎之心。即便对于今日学界影响深远的萨义德的

“东方主义”(一译作“东方学”),也不能不怀有疑问。既然萨义德将怀疑和回忆看成知识分子的关键词,那么,对他的学说的质疑也就是理所应当的。萨义德宣称:“将东方学视为欧洲和大西洋诸国在与东方的关系中所处强势地位的符号比将其视为关于东方的真实话语更有价值。”(《东方学》,生活·读书·新知三联书店 1999 年版,第 8 页)因此,我们可以不必质疑其“东方学”与“真正”的东方是否对应,但不能不质疑其“东方主义”所概括的“东方学的内在一致性”是否真的那么同质或单一。萨义德是一个强调理论与实践携手并进的学者,即使在面对“纯粹知识”和“政治知识”的区分时,他也会因为任何一个学者自身现实环境的原因,即“他与东方的遭遇首先是以一个欧洲人或美国人的身份进行的”,而这“欧洲人或美国人的身份决不是可有可无的虚架子”,因此,“可以认为,欧洲,还有美国,对东方的兴趣是政治性的”(《东方学》,第 15—16 页),实际上否认了“纯粹知识”的存在。我们由此也不能不想到,“东方主义”是萨义德“从一个其现实已经被歪曲和否定的东方人的立场出发的”(詹姆斯·克里福德语,转引自瓦莱丽·肯尼迪《萨义德》,江苏人民出版社 2006 年版,第 50 页)。在其回忆录《格格不入》、访谈录《文化与抵抗》中所展现的,正是这样一个“斗士学者”的形象。如果我们也强以“主义”命名,是否可以说,他眼中的“东方学”实际上只是一个“萨义德主义”呢?在我看来,“汉学主义”就是从“东方主义”演绎而来,尽管顾文对二者作了切割,但周文却坦承其关联。尤其是,这两者在其使用的思维方式、术语及专有名词上的一脉相承,比如“主义”、“殖民”、“虚构与想象”、“知识与权力”等等,即便在对未来的追求上,萨义德渴求的“最重要的是进行可以取代东方学的新的研究,即从自由的、非压制或非操纵的角度研究其他民族和其他文化”(《东方学》,第 32 页),显然也能引导出顾文期待的“处理中国材料真正科学而又客观的研究方法,产生对中国不带偏见的知识”。

Sinology 意义上的“汉学”一词起于江户时代的日本,与“国学”、“兰学”(即西洋之学)相对而言,后沿用至今。汉学是一个内涵丰富的名词,含括的地域从东方到西方,而汉学的历史,即便从日本的平安时代算起,至

今也有千年以上。因此,这是一个在时空中不断变迁的动态的过程,很难想象能够用一个贯穿所有的概念、理论或方法加以囊括,即便仅仅就欧美汉学而言也是如此。不错,任何一个学者皆有其意识形态,任何一项人文学研究也都或隐或显、或多或少地留有意识形态的痕迹。但是,这与从意识形态出发、为意识形态效命完全是两回事。假如从来的汉学研究就是"汉学主义",假如"汉学主义"就是以"殖民"为核心的意识形态或文化霸权,那么我们今天的讨论,就完全可能变为一场阶级斗争、政治辩论或文明冲突。对于我们这一代人来说,为政治服务的文学创作或学术研究并不陌生,但同时大家也清醒地知道,那只是御用的工具,绝非真正的文学创作或学术研究,与学问的世界根本不沾边。如果从古到今的汉学,哪怕仅仅说西方汉学就是为意识形态服务的工具,就是居心叵测、不可告人的阴谋,就是对中国的历史与现实的精神暴政,我们完全应该报之以不屑一顾乃至嗤之以鼻。而事实恐非如此。

以平常心看东西方的汉学研究,其在学术上所取得的成就是有目共睹的。因此,其成果也能引起包括中国学术界在内的广泛注意。当然,任何一种学术方式也都难免其弊端,这就特别需要引起中国学者的警惕,对汉学研究成果作批判性吸收。一个成熟的学者,在具备了怀疑力、创造力的同时,必定也具备了反省力。推之于一个成熟的学术界,也必然是如此。事实上,无论是东方还是西方的汉学界,他们都有从学术出发的自我反省,美国学者柯文(Paul A. Cohen)的《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》和日本学者沟口雄三(Mizoguchi Yuzo)的《作为方法的中国》(一译作《日本人视野中的中国学》),就是东西方汉学界反躬自省的代表作。至于具体到作为个人的汉学家,在20世纪有把中国当作其"天生的恋人"的吉川幸次郎,在今日有将《荀子·修身篇》中"非我而当者,吾师也;是我而当者,吾友也"当作学术讨论信条的罗哲海(Heiner Roetz)。而在与本人有所交往的东西方汉学家中,他们对于学术的热情恳挚,在为人上的坦诚友爱,无一不让人感到和煦温暖。这如何能与所谓的"汉学主义"发生联系呢?又如何能耸人听闻地断言汉学的本质即"汉学主义",并且"束缚了

中西方之间的真正对话以及不同文化之间的文化交流”(语出本次会议邀请信)呢？即便在某些时候、某些地区的某些汉学研究带有强烈的意识形态,那么,以一种意识形态去对抗另一种意识形态,也只是学术文化世界中的“以暴易暴”,这才是“束缚了”中外之间的真正对话和文化交流呢。

周、顾二教授的论文提醒人们要对汉学(特别是西方汉学)加以反思,尤其是要警惕西方汉学在“课题选择、理论假设、思考框架、主题意义与价值”上对中国学术的“控制”(周宁文),这具有深刻的学术意义和现实意义。现代学术中的西学对中学的影响是一个颇为复杂的问题,我在此愿意略抒己见,并以春秋时代“赋诗断章”的方式,将该问题的起因、现状及如何回应作一表述,简称从“西方美人”到“东门之女”。

一、“云谁之思,西方美人”

语出《诗经·邶风·简兮》,若翻译成现代汉语,就是“哪个人儿我最想？思恋的美人在西方”。紧跟后面的两句诗“彼美人兮,西方之人兮”,即“那个美人儿啊,就是西方的人啊”。借用这个“美人”,既指美艳之人,也指欧美之人。黄遵宪于明治后期到日本,写有《日本杂事诗》,讲到日本汉诗自古以来“大抵皆随我风气以转移也”,但时人则已“变而购美人诗稿,译英士文集”。这代表了19世纪末以来整个东方文化的大趋势。

中国现代学术的起步,是在西方学术的刺激和启示下形成的。在当时,如果要从事学术研究,唯一正确的途径似乎就是取法乎西方。西方的学术观念、学术方法代表了人们追求、努力的方向。胡适当年强调用科学的方法整理国故,而所谓“科学的方法”,其实就是西学的方法。傅斯年1928年在《历史语言研究所工作之旨趣》中说:“我们很想借几个不陈的工具,处治些新获见的材料,所以才有这历史语言研究所之设置。”他所想“借”的“几个不陈的工具”,说穿了也是西洋的方法。陈寅恪在1934年写的《王静安先生遗书序》中,曾经以王氏为例,举出其学术“足以转移一时之风气,而示来者以轨则”的三项原因,前两项都属于材料方面(地上和地

下,异族与汉族),列于第三的就是“取外来之观念,与固有之材料互相参证”。因此,当我们回顾百年来的中国学术,除去文献、人物和史实的考辨以外,其学术方法、理论框架以及提问方式,占据主流的都是“西方式”的或者说是“外来的”。这是一项基本事实。在外来的理论、观念和方法的启示下,中国学术曾经得到了长足的进步,甚至仍然可能继续产生有价值的学术成果。但我们也必须看到,在汗牛充栋的论著中,外来的观念和方法愈演愈烈为学术研究的起点(提问方式)和终点(最后结论),其势至今未能改变。

这涉及一个更大的背景,就是中西文化之争。从鸦片战争以来,中国在与西方列强的对峙中,政治、军事、经济诸方面皆连遭失败,这种现实世界中的万事不如人,也就激发起一些人以为中国传统文化的不如人,必欲去之而后快。五四运动的“打倒孔家店”的口号,就代表了对中国传统文化的否定。更多的人即便不作如是想,但对于自己的文化,也不敢堂堂正正地加以承担、发扬。胡适倡导的整理国故,其目的也是为了打倒国故。因此,在20世纪前期的中西文化之争中,西学占了绝对的优势。在这一背景下的学术研究,其主流自然也就是“云谁之思,西方美人”了。

二、“匪女之为美,美人之贻”

语出《诗经·邶风·静女》,“匪”同“非”,“女”同“汝”,前两句是“自牧归荑,洵美且异”,“荑”为白茅草之嫩芽,翻译起来就是“郊外回城送我荑,又好看来又奇异,哪是你荑草分外美,只为美人亲手贻”。

20世纪80年代以来,大量的西方译著在中国学术界涌现,即便就其中的汉学部分而言,其数量也是惊人的。各种专以“海外汉学”、“国际汉学”或“海外中国学”为名的期刊、集刊比比皆是,也有专以国别为范围的,如“法国汉学”、“日本中国学”等,各种相关研究机构纷纷成立,以此为对象的专著和论文也层出不穷,成为出版界的一个热点。汉学家的研究著作大量翻译出版,甚至以系列形式成套出版。不仅如此,汉学家也迈上中国

高等学府以及各种学会的讲坛，并且受到高度的礼遇，不少名校还设有欧美汉学的系列讲座，中国学界对于海外汉学似乎拥有了前所未有的热情。如果与日本学界做个比较，他们对于“海外和学”的兴趣似乎难以调动起来，也许他们有一个根深蒂固的理念，那就是外国人根本理解不了日本。像《法国的日本古典研究》(《フランスの日本古典研究》，小沢正夫译编，べりかん社 1985 年版)之类的书，也只是偶一见之而已。事实上，在各色汉学家以及各种汉学研究著作中，有些固然富有真知灼见，有些则未免偏见或谬见；有些固然是沉潜有得的学者，有些则未免不着边际地夸夸其谈。但只要是新异的，就会受到普遍的肯定乃至追捧。中国现代学术的不成熟，表现之一就是求“新”的欲望远远大于求“真”的欲望。而在年轻学者以及研究生、大学生中，对于海外汉学著作的迷恋也是较为普遍的现象。自己的论著中引用上一两本汉学著作，或是一两句汉学家的言论，不管那个著作是优秀的还是平庸的，不管那个言论是精辟的还是普通的，似乎就能够增加自身论著的学术分量。我们即便承认远来的和尚会念经，但远来的道士、远来的喇嘛、远来的牧师也同样会念经吗？这真是“匪女之为美，美人之贻”了。

相对于中国学界对海外汉学的追捧，汉学家对中国学者及其论著又是怎么看的呢？我们也许很难一概而论，但欧美汉学在其自身的学术传统中，早已形成了其优越感，这正如萨义德所指出的欧美东方学的一个共同之处：“那就是，西方文化内部所形成的对东方的学术权威。……它被人为构成，被辐射，被传播；它有工具性，有说服力；它有地位，它确立趣味和价值的标准；它实际上与它奉为真理的某些观念，与它所形成、传递和再生的传统、感知和判断无法区分。”(《东方学》，第 26 页)在汉学研究中，汉学家所乐于承认的中国学者的工作价值，往往只是体现在文献的整理考证上，至于理论和方法，他们自有一套。20 世纪 90 年代之前，欧美汉学家的学术论著中所引用的往往是日本学者的研究成果，近 20 年来，他们有时也引用中国学者的论著，但只要我们仔细观察，其引用的绝大多数属于文献整理类，或可思过半矣。对此，我们似乎应该平心静气地加以反省。在我

们自身的研究工作中,是否缺乏原创的理论和方法?在传统人文学的研究中,是否仅仅重视了文献的收集整理,而忽略了问题的提出与分析?假如我们的研究工作,在"课题选择、理论假设、思考框架、主题意义和价值"上都取法乎欧美汉学,那又如何能够奢求汉学家的垂注呢?更进一步说,在东西方学术的这种互动中,也许真有一天,中国学术界变成了"自我汉学化"与"学术殖民"。我读周、顾二教授的文章,在这一点上是特别"于我心有戚戚焉"的。

三、"出其东门,有女如云"

语出《诗经·郑风·出其东门》,文意明白,不劳翻译。以"东门"借喻为东亚,由西方转向"东门",能够看到的是美女如云。这些如云的美女,就是富有魅力的中国学术的象征。

我曾经说,在学术上,中国的知识人能否提出并实践一种有别于西方的知识生产方式,这是我所体认到的当代中国学术所面临的问题和所处的困境。为此,我提出了"作为方法的汉文化圈"。这一思考是沿着沟口雄三的思路而来,诚如他指出:"迄今为止,特别是近代以来,以欧洲的视角来看待中国乃至亚洲,已是很一般的事。"(《日本人视野中的中国学》,中国人民大学出版社 1996 年版,第 17 页)因此,他提出了"以中国为方法",其目的是"想从中国的内部,结合中国实际来考察中国,并且想要发现一个和欧洲原理相对应的中国原理。"(《日本人视野中的中国学》,第 94 页)"以中国为方法,就是要追求那种对原理的、同时也是对世界的创造。"(《日本人视野中的中国学》,第 96 页)我进而提出"作为方法的汉文化圈",用以概括十多年来我在学术上的一个努力方向,也是试图对当代学术所面临的问题和困境作一个初步的回应。

东亚地区,以汉字为基础,从汉代开始逐步形成了汉文化圈,除中国以外,还包括今天的朝鲜—韩国、日本、越南等地,直到 19 世纪中叶,在同一个文化精神的熏陶下,表现出惊人的内聚力。汉文化圈的形成,其核心是东亚文明。尽管在汉文化圈中有着不同的国家和民族,但人们内心的感受

方式、道德观念、知识结构等，往往是根据某些基本原则而展开。作为其载体，就是今天在中国、朝鲜—韩国、日本和越南等地所大量存在的汉籍，站在中国的立场，我们把中国以外所存在的汉籍称作“域外汉籍”。将汉字材料作为一个整体，就是以汉文化圈为方法的文献基础。也就是说，当我们提出“作为方法的汉文化圈”，我们在研究工作中所使用的文献，就是超越了国别和地区的汉籍整体。这就要求研究者以更为弘通的眼光、更为宽广的胸怀、更为谦逊的态度来对待各类汉文献。对于中国以外的汉文献的认识由来已久，但在 20 世纪之前，中国人提及域外汉籍，仅仅是从证明自身“文教之盛”的角度去看待，未能摆脱“礼失而求诸野”的思想牢笼，未能消释“慕华”、“事大”的心理优越，未能超越“中心—四裔”的二元化区隔。因此，将中国、朝鲜—韩国、日本、越南等地的汉籍文献放在同等的地位上，寻求其间的内在关系，揭示其同中之异和异中之同，这样，域外汉籍的价值就不只是中国典籍的域外延伸，不只是本土文化在域外的局部性呈现，不只是“吾国之旧籍”的补充增益。它们是汉文化之林的独特品种，是作为中国文化的对话者、比较者和批判者的“异域之眼”。因此，汉文化圈中的汉文献整体，就不仅是学术研究中必需的材料，不仅是古典学研究的对象，不仅是一个学术增长点或学术新领域，在更重要的意义上说，这是一种新的思考模式和新的研究方法。以汉文化圈为方法，其目的就是为了更好地认识汉文化，更好地解释中国和世界的关系，最终更好地推动东亚文明对人类的贡献。

20 世纪的中国研究，是以西方的、欧洲的、美国的观念为中心，为了摆脱其困境，掀开历史的新篇章，21 世纪的中国研究，应该返回东方、返回亚洲、返回中国。然而从中国出发不是局限于中国，而是要以文化圈为单元，以中国和周边国家和地区的文化为参照，在更深入地理解汉文化的同时，也提供一幅更好地理解当今世界的图景。这是用任何别的方法所无法达到的。不仅中国研究是如此，韩国学、日本学、越南学的研究，很可能也是如此。这样，相对于西方的、欧洲的、美国的知识生产方式，就可能发现一个东方的、亚洲的、中国的知识生产方式，沟口雄三所追求的“那种对原理

的、同时也是对世界的创造”的目的,就不会是十分遥远的了。

2010 年 5 月底在北京召开了一个“当代欧美汉学对中国哲学的诠释——以罗哲海为中心国际学术研讨会”。讨论的重心是罗氏的《轴心时期的儒家伦理——基于突破观点之上的、面向后习俗性思维的重构》一书。我特别注意到会议综述中对该书“重构”之用意的学理性探讨:“所谓‘重构’显然得益于阿佩尔(Karl-Otto Apel)与哈贝马斯(J. Habermas)的‘对话伦理学’,意味着以一种与古人之真实意图相应的方式对其思想加以重新整合,并且要根据我们今日所面临的伦理学问题而加以充分利用。”(李雪涛:《儒家伦理学的当代阐释》,《文景》第 68 期,第 72 页,2010 年 9 月)这显示出欧美汉学家在探讨问题之际,已经自觉到其使用的方法与研究对象之间的融合性问题,不仅使得问题的提出拥有客观依据,而分析问题的方法也能够尽量符合问题本身的自然脉络。他的“以一种与古人之真实意图相应的方式”来阐释古人的思想,完全符合中国传统的阐释学思想,即孟子所说的“以意逆志”和“知人论世”。它意味着对作者的敬畏和尊重,意味着对文本的敬畏和尊重,意味着对历史的敬畏和尊重。而用以衡量中国文化价值的标准,也不是西方的某一既定的观念或主义,而是“今日所面临的伦理学问题”。尽管罗氏的做法与我所说的“作为方法的汉文化圈”有别,但同样能够在一定程度、一定意义上回到东方、回到亚洲、回到中国。这使我想到,汉学研究也好,中国学术也罢,一旦真正地“出其东门”,我们可以看到的就不止是“有美一人”(《诗经·郑风·野有蔓草》),而是“有女如云”。

“汉学主义”及其反思

张　博

你生活在西方,但可以自由迁居去你的东方。(Vous êtres en Occident,mais libre d'habiter dans votre Orient.)

——阿尔蒂尔·兰波

东方与西方,始终引起诗人与学者无尽的遐想与思索。自萨义德提出“东方主义”以来,国内学界也纷纷以此为基础努力思考“汉学主义”的问题。与此相对,“中国中心主义”作为一个反向的概念也同样引起笔者的关注。西方的霸权思想如何通过汉学进入东方,东方又如何通过对西方的彻底拒绝构建起自身的霸权,在这正与反之间,无疑包含着类似的意识形态根源。而正是由于“汉学主义”将“东方主义”视为其理论先驱,因此反思“汉学主义”,势必首先对“东方主义”做一次重新梳理。

萨义德在其《文化与帝国主义》的序言中强调:“叙事,或者阻止他人叙事的形成,对文化和帝国主义的概念是非常重要的。”因此,压制与反压制,成为萨义德个人学术研究的重点,东西文化的“斗争”则可谓其最内在的看法。因此,萨义德的文化观念并不指向普世,而更多指向每一个文化内部的独立性与排他性。在萨义德看来,叙事的构建,成为西方内部认同

的一个重要组成部分。但对于东方,则始终是一种外在的压迫力量,因此并不真正存在所谓平等的交流对话,过去的西方文艺作品中对于东方所包含的隐形叙述往往是变相的殖民主义话语,这类“平等对话”亦非历史性的存在。这一系列定义,也同样可以视为“汉学主义”的理论基础。萨义德由于其独特的生平与经历,深切地体验到西方对东方,尤其是近东的阿拉伯世界所刻意制造的长久的歪曲和误解,但也使得他在对西方文学作品的阅读中加入了强烈的主观色彩,使得他习惯于带着某种“目的”刻意地寻找作品。在萨义德的批评话语中,外在的社会观念无限压倒作者本人的意志,并最终无限控制作品的美学情趣。这样的批评方法虽然有助于说明作品中某些潜在的意识形态因素,却从根本上无法阐释一部作品在全世界所引起的广泛反响的核心理由。假设一部西方作品作为一种对殖民帝国的美化而引起了西方读者广泛的好感与兴趣(这无疑绝非众多小说获得成功的首要原因),那么这些符码与暗号对一个遥远的东方读者来说无疑是彻底失效的,令人遗憾的是,萨义德仅仅满足于发掘小说中这类潜在的暗示,而对从人性意义上更广阔的空间置若罔闻。因此尽管他找到了西方妖魔化东方的方法与证据,但同样造成了一种美学损失,因此他的方法并非一种有效的构建,而更类似一种革命性的破坏或者说扫荡。他通过对这一系列“东方主义”的否定,以期寻找一条准确而公正的东方研究法,这确实是一个良好的愿望,但这一愿望的达成是否能完全撇开西方世界,则必然成为一个问题。

必须指出,以阿拉伯地区而论,19 世纪之前的殖民者并非萨义德倾注火力批判的西方世界,而恰恰是同属于东方的奥斯曼土耳其帝国,而面对此东方对东方的殖民,萨义德却奇怪地保持了沉默,同时,萨义德笔下的西方的概念中将西欧、东欧与南欧诸国进行无差别对待,可谓完全无视各个国家相对独立的历史与观念差异。因此,将此并不完善的“东方主义”理论运用到汉学中来,先天便存在着疑问。而“汉学主义”这一萨义德理论的变体究竟能够运用到何种程度,也同样需要反思。

在笔者的浅见中,西方对于东方的研究,除却萨义德所指出的为殖民

与帝国主义服务的研究方式之外，至少存在另外两种态度：一是以东方作为其全部的对象与目的，专注地研究东方，以此构建出这些古老文明曾经独特的面貌；另一种是通过对他者的研究反躬自身，探寻西方文明内部的缺陷与不足。

就法国来说，既有对于近东（中亚、阿拉伯、埃及）的专门化研究，所谓古埃及学、粟特学、波斯学、突厥学等等，利用其完善的考古积累与文物发现对诸多古代文明做重新发现与研究，也同样有所谓反求诸己的研究方式。例如 18 世纪孟德斯鸠和伏尔泰分别于东方做出过无尽的想象，以此批评当时的法国社会。而对孟德斯鸠以及伏尔泰相关文字的阅读，并不会混淆我们对于中国历史与文化的认识，却恰恰可以清楚地看到在一段长久的时期内中国在欧洲所代表的形象，以及法国学者在使用这一系列形象的过程中，所指向其社会的具体问题。孟德斯鸠将中国社会描述为一种对自由的反动，而黑格尔更称中国历史根本上并没有运动，面对这一类无疑充满偏颇的判断，我们却依然可以将反思引向自身：也许中国的社会与历史命运，并非先天想象的那般完美纯粹。埃兹拉·庞德也许可以作为一个反向的例子，他对于中国文字与中国文学的狂热推崇，也同样与其自身的文学创作思路密切相关，而他对于中国文字以及早期诗歌作出的解读，虽然充满诗人的想象与误读，却也使我们注意到一个西方人面对异域时的惊叹之情，并从一个另类的角度领略到中国文化独特的美。法国当代汉学家弗朗索瓦·于连在其《迂回与迁入》中写道："通过中国——这是一种策略上的迂回，目的是为了对隐藏在欧洲理性中的成见重新进行质疑，为的是发现我们西方人没有注意到的事情，打开思想的可能性。"而于连著作丰富的学术性已然在东西之间引起广泛的阅读与思考，这正应该视作西方学者在东西交融中所获得的成果。

在这两类态度中，"汉学主义"所谓"无意识的意识形态"无疑是存在的，但是这并不妨碍我们继续对其观看，并通过他者投向我们的目光对自身进行重新判断，以此打开我们"思想的可能性"。这一方式并非意味着彻底丧失自身的主体性或自由——萨特所谓"地狱"，"汉学主义"所谓自

我殖民——而恰恰相反,我们主动将自己投入他人的视域之中,以自己的眼光观看这一他者的观看,并继而作出判断,这一主动的选择正意味着一个坚强主体的诞生。至于天堂还是地狱,这取决于东方学者本身之修为,而非西方人的内在逻辑。我们没有任何理由禁止他人对我们的想象,既然我们同样在自发或被迫地虚构或掩埋着一段段历史。重要的是这些哪怕是想象出来的产物都将被我们重新观看,这不仅仅可以用来反躬自身,甚至可以在这种观看中发现对方的某些特点。而萨义德所谓真正的自由的研究方法,也并非一种彻底的隔绝,而同样可以是某种融合。他本人也曾认为"关于解放和启蒙的最有力的叙述也应是融合而非分隔的叙述",尽管他这一话语的重点落在"那些过去被排斥在主流之外,现在正在为自己的一席之地而斗争的人们",但毫无疑问,这一套路在东西强弱两边都有其长久的有效性。西方对于东方,从地理与思想上均意味着某种边界,也正是在不断突破边界的过程中,世界才会获得新的前行动力。

"汉学主义"所谓以西方文化入侵中国的这种研究态度,虽说在历史上并不罕见,但必须区分,西方学者是带着某种主观恶意进行政治性意识形态化的学术研究,还是无功利的纯粹学术活动。如果将这两种不同动机与态度所引出的学术研究成果作相同的处理,将西方学者的学术成果不加区分全部视为"汉学主义"的变体,则无疑是本国学界莫大的损失。一种文化如果拒绝与外界的交流沟通,而封锁起来保持所谓"纯粹性"与"正统性",则必然逐渐衰落。在许多时候,我们恰恰需要与另一个主体进行交流,以此探寻我们自身真正的存在之谜。海德格尔曾在一次与一位日本学者的座谈中提出疑问:当西方用西方的概念探讨东方时,会不会导致东亚文化的真正本质被掩盖起来,由此被贩卖到一个格格不入的领域中去,并进一步感到一种地球与人类被全部欧洲化的危险。这恰恰说明西方学术体系从未停止过对其自身的反思,说明他们同样以东方的学问作为一个相异的观察对象,力图保持其独特性。而今天所谓"汉学主义"的危机,早在半个世纪前已被海德格尔道破。同时,海德格尔思考的核心是语言以及由语言差异所引发的文化上的理解问题,这一提法无疑更为深入。在当今世

界中意识形态已不再如冷战时一般全方位地影响着世界,而语言却始终历史性地造就着人类的思维。如何积极地创造属于中国文化自身的独特批评语言,这恐怕是在对“汉学主义”的反思之外,一个真正需要思考与实践的话题。

另外,“汉学主义”中声称对西方汉学著作的阅读导致了中国学者学术体系的“汉学主义化”,这一论断同样值得商榷。西方汉学著作带给中国学者的更多只是认识论上的新意,而哲学、社会学以及心理学等方面的研究才真正影响了当下中国学界的学术思维,正是这些西方学者对其自身文学、政治、哲学等等领域的讨论,激发起东方学者方法论上的重新思考,并不断试图以新的角度思考中国,并从根本上推动着学术体系的发展。不可否认,这其中确实存在许多生硬机械的模仿与移植,但其根源并非西方思想强大的压制力,而是东方学者自身学养的差距以及融汇能力的欠缺。但这无疑早已超出了“汉学主义”的范畴。因此如果过度强调西方学术中的政治因素而忽视甚至刻意抹杀其独特的学术魅力,在对西方学术体系内部的完整考辨之前便匆忙抛出“汉学主义”的概念,却不愿正视西方学术的独特性与冲击力,甚至认为世界上一切的学问与思考都已被中国人提出甚至说尽,则无疑是从对“汉学主义”的警惕落入了“中国中心主义”的圈套之中。正视西方学术,反思西方学术,在发现自身的缺陷时努力向西方古今学人求教,那么这一普罗米修斯式的理想不仅是正当的,甚至是崇高的。这绝非暗示西方的学问代表着奥林匹斯圣山,而仅仅想指出人面对自己的无知所应该具备的勇气与毅力。古往今来的东西圣贤,无不在努力解决一切种族一切人类的生存难题,不断地做出超越的努力。而正是由于人类灵魂深处的共通性,使我们得以在阅读索福克勒斯、莎士比亚、福楼拜、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡之时不断获得灵魂的震颤。如果文学尚没有边界,那么文学研究则更是如此。只要读者在与文本的交流中保持住起码的善意,而非先天地将自己锁闭于密室之中,就始终有可能获得超越时间与空间的理解力。

世界上是否存在“普世之真”,这是一个长久的疑问,甚至只能依赖每

个人内心中未必准确的判断,但我们依然可以努力追求“真”之一体,寻找一种独立的说话方式,最终形成东方汉学与西方汉学不同的特性,而非武断地从某种仅属于自己的标准出发去判断他人研究的成果,却毫不关注对方的作品中是否也能带来某种借鉴。东方学者应该有意识地构造自己的学术批评术语和方法,这不仅仅要与我们的古代汉语与现代汉语的特质紧密相关,也应该充分吸收西方学者在西方大地上所发展出的成果。在汉文化中思考中国,同时将异域之眼作为一种反思的利器,以此去构建一条有效的批评之路,这条道路尽管遥远,但并非不可能。在今日的西方哲学中已然越来越多融入了东方智慧,而东方在对西方的学习与比较中何时能真正认识自己,寻找并最终获得自己的声音,则还有待时间的考察。但无论其发展如何,西方思想终将作为一种独立眼光而存在。如果仅仅出于恐惧被西方文化同化或吞噬这一简单原因就拒斥与西方的接触,而不去向内并向外挖掘自身文化的潜力,则无异于过早预判了一种文化的安乐死。因此,“汉学主义”这一术语的发明和提出,实质上是将全部的问题指向自身,指向中国人到底应该如何做学术,如何深入透视中国文化的独特性,而非仅仅在术语层面出新,除此之外无他。

笔者在此提出此一观点当然并非希求推翻萨义德的后殖民理论,亦非全盘否定“汉学主义”的意义,正是这一系列理论的提出,使学者对西方潜在的思想方式有了更加深入的理性思考与认识。但其作为一种“主义”而言,也同样带有其必然承受的危险。以加缪为例,在 1957 年诺贝尔文学奖的颁奖典礼上,当有记者就阿尔及利亚独立问题问及加缪时,他回答了一句充满争议的名言:“我相信正义,但是在正义和母亲之间,我首先保护我的母亲(这里指法国)。”按照萨义德的理解,这极为简单明了:加缪是一个彻头彻尾的帝国主义者。但这一判断显然无法阐释加缪始终力图保持的中间路线、他的改良主义思想以及他内心剧烈的矛盾。如果我们翻开加缪生前的一部未竟之作《最初的人》(*Le Premier Homme*),则可以清晰地从这部半自传体的小说中感受到加缪这个出生并成长在阿尔及利亚的法国人在其年轻时代对“法国”的隔膜,以及他对于阿尔及利亚那种农夫对土地

般炽热的深情,这一切,却最终被萨义德一笔带开了。而另一位受到萨义德称赞的第三世界殖民地作家法农,却在他的《全世界受苦的人》中宣称:“生命只能产生于殖民者腐烂的尸体。”面对这样赤裸而血腥的暴力,萨义德同样选择了沉默。由此我们至少可以说,将此理论奉为阅读一切西方作品的圭臬,将一切西方文艺思想视为潜在的文化侵略工具,无疑是重大的错误。如果以此理论为基础最终停止阅读西方作品,那么即使萨义德本人也绝不会同意,诚如他在《文化与帝国主义》的序言中所言,“如果我们不只看到自己一方的观念,而能看到如吉卜林那样的艺术家(没有人比他更反动,更具有帝国主义思想了)是如何艺术地描绘了印度,该是多么令人清醒和鼓舞啊。”

由此我们应该清醒地注意到,将“汉学主义”视为一种警惕西方学者潜在的思维习惯和文化性格的方法,无疑是其独特的理论建树,但这亦是其唯一的贡献,因为我们不应该追随巴扎洛夫虚无主义的道路,而要在破坏之后,懂得建设。今天,在此学术待兴之时,我们更需要打破“汉学主义”中包含的夸大与歪曲,克服东方人作为弱势群体天生的胆怯与愤恨,将一切重新还原为对西方汉学的认真观看,以此重新思考西方自成体系的文化世界,并在对“异域之眼”的积极深入中,将其有意义的概念为我所用,充分地化入中国独特的文化体系之中,同时对其看似错误的观念多做一层反思,最终反躬自身,以此充分发挥西学的功效。唯有将一种长久的怀疑作为我们始终坚持的立场,在自身的文化环境中追问一切可以问与不可以问的话题,对西方采取一种正视而非拒斥的态度,而非过度夸大“东方主义”或“汉学主义”的威胁,才能不被历史的迷雾所欺骗,获得长久的洞察。学术也因此方能成为一盏明灯,照亮前方苍茫的路。

我要回到东方,回到那初始与永恒的智慧之中。(Je retournais à l'Orient et à la sagesse première et éternelle.)

——阿尔蒂尔·兰波

“汉学”之“他者”何以成为“他者”

杨慧林

就“汉学主义”所引出的诸多思考而言,阿尔都塞(Louis Althusser)的一个命题可能特别值得玩味:主体可以、而且应当是“非中心”(decentred)的①。由此追索,则还有巴丢(Alain Badiou)的说法:“一个真正的思想总是解中心的(de-centered)”②。这其中至少可以涉及两个方面的讨论:第一,以“他者”为前提的汉学研究,如何才能“非中心”或者“解中心”?第二,被作为“对象”的中国本土文化,是否可能参与这种“非中心”或者“解中心”的过程?这首先关联于西方语境中的“让他者成为他者”(Let other be other)。

“让他者成为他者”可能来自神学家“让上帝成为上帝”(Let God be God)的推演。比如卡尔·巴特(Karl Barth)曾在《上帝的话语和神学》一文中提出:“作为神学家我们应该谈论上帝,但是作为人我们又不能谈论上帝。……这便是我们所处的窘境,其他一切统统是儿戏。”③因此“我们

① Paul Goring edited, *Studying Literature: the Essential Companion*, London: Arnold, 2001, p. 213.

② Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota, 2003, pp. xi – x.

③ 转引自海因利希·奥特著:《上帝》,朱雁冰等译,香港:社会理论出版社,1990年,第111—112页。

自身并不能理解真理”,“对上帝的认知……永远是间接的”④。这种“上帝的他性”(God's otherness)⑤亦即言说者与言说对象之间的绝对差异,从而“全然的他者”(the wholly other)便成为“让上帝成为上帝”⑥的基本结果。

当代神学家大卫·特雷西(David Tracy)将“他者”进一步延展到文化对话的问题。因为当代人不能不承认:以主体理性为概念工具的西方传统,确实凭借“现代性”扩张和“中心”话语形成了一种备受质疑的真理模式,乃至一切都可能成为某一叙述主体所描述的对象,成为某一“自我”所认识的“非我”、“异己者”或者“异教徒”。用特雷西的话说,这样的“对象”已经谈不上“真正的他者”,而只是“我们欲求的投射”或者“投射性的他者”(projected other);于是所谓“对话”,必定是强势之“我”的退隐和大写之“他者”(Other)的呈现,必须“让他者成为他者”,然后才能开始了解“我们”之外的声音⑦。

如果说汉学研究的前提是“他者”,那么其实质当在于“对话”而非“对象”。将“对话”的一方“对象化”,亦即将“真正的他者”变为“投射性的他者”;或许可以说,这正是“汉学主义”所及的问题和积弊。“让他者成为他者”当然与这种“西方中心主义”针锋相对。不过“让上帝成为上帝”如何才能过渡为“让他者成为他者”?比如,巴特的神学命题是否可以置换为“作为汉学家我们应该谈论中国,但是作为西方人我们又不能谈论中国”?这可能还需要从大写的“他者”中解析两层含义。

从根本上说,大写的“他者”意味着任何一种叙述都不再具有“中心”的地位。神学家论说人与上帝的绝对差异,只是将叙述主体和语言媒介的有限性极而言之,这一关于自我限度的警觉,其实并非神学所独有,也是人文学术的普遍关注。因此“让他者成为他者”被德里达(Jacques Derrida)

---

④ Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, New York: T & T Clark, 1961, pp. 40, 51.

⑤ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 130.

⑥ Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction, p. 51.

⑦ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Louvain: Peeters Press, 1990, pp. 4, 49.

表达为一种难以理解的同义反复:tout autre est tout autre(每一个他者就是每一个他者)⑧。德里达甚至将其与卡尔·巴特的命题 Dius est tout autre(上帝是他异性的)相互并置⑨,于是米勒(J. Hillis Miller)和卡普托(John D. Caputo)都干脆用巴特的概念翻译德里达:Every other is wholly other(每一个他者都是全然的他者)⑩。按照这样的思路,承认差异性就是承认独一性⑪,任何叙述都无"中心"可言。

而这种绝对的"差异"和"独一"所真正质疑的,只是人类认识活动中的"主体"和中心"话语",它所保证的恰恰是不同叙述之间的相互激发。如果将大写的"他者"转换为一种"身份政治"(identity politics),则同样没有摆脱"中心"的逻辑。换言之,"让他者成为他者"绝不意味着"只有同性恋者才能理解什么是同性恋,只有阿拉伯人才能理解什么是阿拉伯人"⑫。与此相反,大写的"他者"之所以可以与某种神圣的"他异性"相关联,正因为它必然否弃叙述主体本身的"中心"地位,进而成为不同语言、文化、族群和传统之间的中介,使我们"在对话各方之外,……导向真正的对话"⑬。这些神学论题当然会通向某种信仰的表达,然而将它们剥离开来,"他者"所及的两层含义可能仍然是有效的。

在这样的意义上,一切言说都包含在"倾听"和"回应"的对话关系中,汉学亦当如是,汉学尤其如是。由此成就的不仅是互为"他者"、进而"自我他者化"(self-othering)⑭的丰富个案,也将是"非中心"或者"解中心"的"真正的思想"。

---

⑧ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 82.

⑨ Jacques Derrida: *The Gift of Death*, translated by David Wills, p. 87.

⑩ J. Hillis Miller, *Derrida's Others*, see Aeynep Direk and Leonard Lawlor edited, *Jacques Derrida: the Critical Assessments of Leading Philosophers*, London: Routledge, 2002, volume III, p. 332; John D. Caputo, *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, pp. 3 – 4.

⑪ Jacques Derrida: *The Gift of Death*, translated by David Wills, p. 83.

⑫ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 10 – 12.

⑬ 潘尼卡:《宗教内对话》,王志成等译,北京:宗教文化出版社,2001 年,第 39—41 页。

⑭ David P. Haney, *The Challenge of Coleridge: Ethics and Interpretation in Romanticism and Modern Philosophy*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 181 – 184.

汉学主义、中国学主义与国学主义

程章灿

我的专业是中国古代文学与文化的研究，近十几年来，出于了解国外同行研究信息的需要，也比较关注国际汉学的研究动态。最近，注意到以顾明栋教授、周宁教授为代表的一些学者在报纸杂志上发表文章，提出“汉学主义”的概念，并作了一些论述。这两位学者有不同的学术背景，他们对于同一问题的论述有各自不同的出发点，也有各自不同的指向。周宁教授研究西方人的中国观已持续多年，是这一领域成就卓著的学者。显然，他的论述更多是基于他自身所拥有的丰厚的形象学研究的基础，从文化交流史的角度，分析形象的走样、变形或者扭曲背后的深层原因及其意义。而顾明栋教授似乎更着重于将汉学主义视为一种包含概念、理论、方法和范式于一体的隐性体系，着眼于其方法论与认识论及其背后的意识形态意义。如果说，周宁教授的论述是历史研究的延伸，那么，顾明栋教授的论述则似乎可以说是学术现状的分析，虽然各自切入的角度显著不相同，但是，同样显著的是，他们具有相同的理论思考和现实关怀的热忱。这一点无疑应该充分肯定，并且应该特别加以注意。

“汉学主义”（Sinologism）这个概念，是在“汉学”（Sinology，或 Sinologue）这个概念的基础之上提出来的。因此，在讨论“汉学主义”这一概念

之前,我认为,有必要先厘清“汉学”这一概念的内涵和外延。实际上,对于“汉学”这一术语的界定和理解,目前学术界并没有达成一致的意见。其主要观点至少有三种:第一种认为“汉学”是指国外学者对于古代中国以及中国周边民族文化的研究;第二种认为“汉学”既包括国外学者对于中国历史文化的研究;也包括国外学者对现当代中国社会文化及其现状的研究;第三种认为“汉学”研究不仅包括国外学者对传统中国历史文化的研究,也应该包括中国学者对中国历史文化的研究。这三种观点对“汉学”的研究主体、研究对象,特别是研究对象的时空范围,理解大相径庭。而“汉学主义”的概念,显然只能基于前两种观点之上,就这一概念展开论述的具体情形来看,应当更倾向于采用第二种观点对“汉学”一词的界定。对于研究对象的理解,第一种观点与第二种观点有所不同,但二者都强调其研究主体是国外学者,而且主要是指西方学者。但仔细分析起来,在国外(西方)学者这一共名之下,其实包含着千差万别的个体,就其研究方法和学术理念来说,个体之间的不同很难用简单的几句话就概括周全、说明清楚。

众所周知,西方汉学历史悠久,按照目前学术界比较通行的一种说法,它经历过游记汉学、传教士汉学、经院汉学以及现代汉学等几个发展阶段。不同发展阶段的西方汉学,连同其各自的特点及其优劣短长,构成了西方汉学的历史传统。从社会背景上看,西方汉学发展史几乎是与西方列强殖民史相伴而行,列强对中国的殖民政策导向,在一定程度上促成了汉学教育机构的成立和汉学教授职位的设置。从学术历史上看,西方汉学研究队伍较强、成就较高、影响较大的法国、德国、英国、荷兰以及后起的美国,也正是殖民时代的西方列强。这两种贴合现象,无疑彰显了汉学研究兴起的殖民背景,但是,简单地将汉学研究与殖民话语等同起来,显然是不妥当的。殖民政策所刺激的是汉语教育和对中国利益的兴趣,而不是严格意义上的学术教育和研究兴趣,其所培养的人才也是商务、外交或者传教等方面的实用人才,而不是真正的汉学家,尽管在早期汉学家中,确实有很多人是由这些商人、外交官或传教士转变过来的。他们的身份背景当然会对其

汉学研究产生作用,但同时也必须看到,他们在中国的实地生活体验,对于他们理解和研究中国社会文化,也产生了积极的影响。另一方面,从学术研究的角度来看,对今天的学术研究影响更直接、也更大的,应该说是现当代西方汉学所代表的那个学术传统,而实际上,这个传统中又包括了传统欧陆汉学和战后美国中国学两个小传统。

这里所谓欧陆汉学,是指19世纪以来在欧洲大陆形成的汉学研究传统。1814年,法国在皇家科学院(今法兰西学院)设置了西方第一个汉学与满文讲座教席,法国汉学界泰斗雷慕莎(Remusat,1788—1832)出任首任讲座教授,开创了西方汉学研究的经院传统。这一研究传统以法国、德国、英国、荷兰等国为主要基地,其学术研究在领域上重视古典中国及其与四裔的关系,在对象上重视基础文献,在方法上重视语文学(philology)训练,并注意借鉴欧洲东方学以及古典学的研究成果。在这个传统中,有一批皓首穷经的学究型学者,他们取得了一系列令人瞩目的研究成果,为后来的欧美汉学研究打下了重要的基础,对19世纪以及20世纪前半期的汉学研究,产生了深远的影响。直到今天,在某些领域、某些学者身上,仍然可以看到这一学术传统的余波。欧陆汉学的语文学研究传统,强调将文本阐释建立在字义训诂的基础之上,颇有点像中国传统的小学。但他们字斟句酌,例如,有人将娥皇译为Fairy Radiance,将贵妃译为precious consort,貌似直译,忠于原文,有时候其实也不免过度阐释,但这与"汉学主义"似乎并不是一回事。

战后美国中国学基本上是第二次世界大战以后在美国发展起来的。第二次世界大战期间及战后,大批外国尤其是欧洲大陆的汉学人才移居美国,为美国汉学研究的兴旺发达提供了人才基础;战后美国的强盛国力,则为此提供了人力物力资源等经济保障;战后逐渐形成并日益加剧的东西方冷战的国际局势,又为推动汉学研究提供了强劲的政治后援。战后美国中国学在研究领域、对象以及方法等方面,与传统欧陆汉学都大有不同。其研究领域拓展到政治、经济诸领域,其研究对象则以现当代中国为重点,尤其关注中国的现状,其研究方法则大量引入西方现代社会科学各学科(如

社会学、人类学、经济学、统计学等)的方法。如果说,欧陆汉学属于东方学或者西方古典学的一支,其古典与传统的指向较为明确,那么,美国中国学则是属于战后兴起的区域研究(area studies)的一部分,其现代和实用的取向亦较明显。因此,在英文中,中国学被称为中国研究(Chinese studies)。总之,一方面,从学术传统和研究方法两方面来看,汉学与中国学都是外国人研究中国的学问,其与中国人研究自己的学问的国学是截然不同的。另一方面,同样是外国人研究中国的学问,中国学与汉学二者之间,其学术传统和研究方法又有明显的不同。

如前所述,"汉学主义"这个概念,是以"汉学"这个概念为基础的。那么,顾教授等人为什么采用"汉学主义"的提法,而不采用"中国学主义"的提法?一种可能是,在他们看来,"汉学主义"就是"中国学主义",这两种提法之间本没有分别,所以,用哪一种提法都可以,只不过"汉学"作为学科名称,其历史更为久长一些,因此择而用之。另外一种可能是,汉学主要是指外国人对古典中国的研究,而对于外国人来说,传统中国不仅有空间的距离、时间的距离,还有语言的隔阂,因此,其研究中的"汉学主义"倾向自也更为突出一些,故而采用"汉学主义"的提法。当然,这仅仅是我的猜测而已。不管怎样,在西方知识传统和学术体系中,汉学或者中国学应该说是一个比较边缘的学科,而这些年来,汉学研究或中国学研究在中国国内却受到了相当多的学术关注,在某些场合和语境中,这一边缘学术俨然已成为中心话题。"汉学主义"这一概念的提出,并且受到学术界的关注,似乎也与这一学科从边缘到中心易位的学术背景有一定关系。

顾明栋教授在论述中指出,"汉学主义"从根本上说就是一种思想殖民,其具体表现就是拒绝或者不愿意从中国自身来研究中国,而是站在西方的立场,以西方认识论为标准来认识和研究中国。他并且担心中国学者因为急于"与国际接轨",而唯西方马首是瞻,在知识、精神和自我等方面陷入于自我殖民。从原始出发点来看,"与国际接轨"本来是一个很好的提法,问题在于不能将其简单化。所谓"国际"本来包括很多国家,所谓"轨"更不止一条,应该跟哪个国家、哪条轨道对接,也要具体问题具体分

析。比如,对于西方汉学不能笼统对待,对于西方汉学家也不能一概言之,他们的身份背景、学术背景、学术方法及其理念各不相同,只有具体分析,才能准确立论。在现当代西方汉学家中,华裔学者是比较特殊的一个群体。就身份背景来说,他们有的来自中国大陆,有的来自中国台湾或者中国香港,有的来自东南亚,有的是二战后赴美留学,有的是新时期以后才出国的,而赴美以前的教育背景与学术基础也各不相同。在他们身上有没有"汉学主义"?如果有,是如何表现的?与非华裔学者有何异同?这些都需要仔细分辨,有待深入讨论。

值得强调的是,西方汉学并不是一个封闭的系统,也不是一个静止的系统。它不断吸纳来自中国和西方的各种学术信息与研究资源,并且从19世纪开始,通过中西方学者的合作、对话与交流,参与到近现代中国学术传统的建设进程之中。以英国汉学史为例,19世纪英国汉学家理雅各(James Legge)与王韬合作翻译中国经典,20世纪著名英国汉学家霍克思(David Hawkes)留学北京大学,著名学者李约瑟(Joseph Needham)不仅有在中国工作和生活的经历,而且其对于中国科学技术史的研究,也大量吸收华裔学者参与。而在20世纪中国学术史上作出重大贡献的文史学者中,很多人都曾经留学西方、受惠于西方汉学,如胡适、陈寅恪、萧公权、李方桂、周一良等。我这里想说的是,西方汉学传统早已进入中国现代学术传统之中。瑞典汉学家高本汉的汉语语言学研究,对于现代中国学术的影响,已是有目共睹。另外,像杨联陞、余英时这样的学者,他们既有良好的中国学术基础,又接受了良好的西方学术教育,由于长期活跃于西方汉学界,也就能将中国的学术方法及理念传播于西方汉学界。总之,当今之世,在中国或者外国研究中国学问,早已是你中有我,我中有你,很难确定哪些纯粹是东方的,哪些纯粹是西方的。近年来,在中国大陆、香港和台湾,都有越来越多从西方学成归来的学人,活跃于人文及社会科学研究各领域,在他们的学术中,多少都可以看出东西交汇的特征。如果说有"汉学主义",那么,恐怕也不只是存在于西方的研究和认识中,而是内在于中国的学术传统之中。

2007 年 12 月 5 日,我曾经在南京大学研究生会“国学讲坛”上,作了一次题为“国学、汉学、中国学:一种学问,三个世界——全球化时代的中国文化研究及其他”的演讲。我的主旨是,从表面上看,国学、汉学和中国学各有各的历史,各有各的方法,也各有各的传统,但实质上,三者都是研究中国文化的学问,从长远来看是可以而且必须融通的,所谓天下大势,合久必分,分久必合。支持从分到合、由多返一的理由,存在于历史经验、体制建设以及全球对话等方面。当然,从目前来看,这种期望仍是理想多于现实。但是,正如刘东在为《喜马拉雅学术文库 · 阅读中国系列》撰写的序言中曾经指出的:“在这种深深的渴望之中,国学与汉学这两种自成系统的学术话语,在彼此解构与相互竞争的同时,就仍有可能彼此解读和相互补充,从而在文明之间激发出辩证发展的‘中国性’来。”

我在那次讲座中,还提出了研究中国学问的三个世界的说法。无疑,这个说法借鉴了毛泽东关于“三个世界”划分的提法。毛泽东的提法,体现了他对于世界局势的宏观理解,是从政治、经济、军事力量等方面所作的全局把握。我在讲座中借用其说,而加以变通,以中国为研究中国学问的第一世界,以日本为第二世界,以欧美诸国为第三世界。现在看来,我当时作这样的划分,主要是看谁是研究中国学问的大国,而没有更多考虑谁是这一领域研究的强国。不管“汉学主义”的现象是否存在,这一提法至少提醒我们,在衡量和评判中国研究各方的实力时,不仅要看谁是大国,更要看谁是强国,谁的学术影响最深远持久。

综观学术历史,可以看出,中国、日本、欧美,国学、汉学、中国学,各自有不同的学术焦点和研究范式,也有各自不同的观念与方法,并形成各自的学术圈子与传统。同样,他们各自也或多或少存在认识的盲点和观念的偏差。如果说存在“汉学主义”,那么,似乎也可以说同样存在着“国学主义”,“中国学主义”,只怕我们身处庐山之中,容易对“国学主义”习焉不察。无论哪一种“主义”,我觉得,都是对研究对象有距离感或者隔阂感,导致认识偏差,理解不足,其中可能也有非学术因素的干扰,但是不是严重到了必须以“主义”相称,我是有一点迟疑的。就学术论学术,具体问题具

体分析,纠其偏差,补其不足,取其优长,似乎也就够了。

如果说汉学是对国学所代表的那一套中国知识与学术传统的解构,那么,在当下对“汉学主义”这一概念作一番理论探索,则有一种“解构的解构”的意味。当然,我们的目的不在于解构,而是希望在此基础上,能够有学术思考的深化推进。

关于“汉学主义”的几点思考

耿幼壮

在跨文化交流日渐频繁和深入之际,“汉学主义”的提出无疑具有现实意义;而面对西方强势文化的冲击与影响,对这一概念的探讨也肯定有助于中国学术思想的发展。不过,“汉学主义”这一概念本身显然需要加以界定和辨析。何况,这一提法本身明显带有西方话语方式或理论模式的色彩,比如“东方主义”。如果“汉学主义”只是被用来描述或概括西方学者,尤其是汉学家在看待中国文化时的一种居高临下的态度,或者中国学者在自己的学术研究中流露出的一种盲目追随倾向,问题倒相对较为简单。可是,这显然不是“汉学主义”的提出所试图达到的全部目的。如果“汉学主义”作为中国学者率先提出的一种理论范式,被用于概括和解释某种具有普遍性意义的知识生产方式,那就更需要对其进行深入的思考和细致的研究,从学理方面予以充分的说明和论证,而这恐怕不是可以即刻做到的事情。因此,与其过于匆忙地构建理论体系,不如先着手分析一些具体个案。以下几个例证,或许与“汉学主义”的提出有一定的关联。

谢阁兰(Victor Segalen)与跨文化交流中的异邦想象问题。近年来,谢阁兰的重新发现是一个非常有趣和值得注意的文化现象。在长时间处于边缘地位之后,无论在法国、中国还是北美,谢阁兰和他的著作都“突然”引起了学者们的

热切关注。现在,无论作为一位文学家还是汉学家,谢阁兰的贡献开始得到普遍的承认,其历史地位也已经无可动摇。谢阁兰的重新发现表明,如同对于文学作品的接受一样,人们对于学术研究的认识也始终处在不断变化之中。

如果按照东方主义的理论,谢阁兰应该被置于一个什么位置呢?这是一个很难回答的问题。谢阁兰《论异国情调》一书的标题似乎就表明,其看待东方的态度与一些备受非议的西方文学家和思想家没有什么不同。可是,对于他来说,"异国情调的力量不过就是认识他者的能力。"①如果"汉学主义"可以成立,谢阁兰的学术研究又应该被如何对待呢?这同样是一个很难回答的问题。我们知道,谢阁兰的"汉学"著作虽然反映了古老中国的历史与现状,其主旨却在揭示出一个诗人想象中的理想国度。就如谢阁兰曾经对友人德彪西明确表示的:"最终,我寻求的……是中国的一种幻象。"② 或许,从东方主义或"汉学主义"的角度来看,没有什么比"异国情调"的追求和"幻象"的寻求更需要加以质疑了。但是,在跨文化交流中不是始终充满了异邦想象吗?想象本身不就是知识生产的方式之一吗?

福柯(Michel Foucault)与思想和存在的历史先验性问题。我们知道,在令其声名鹊起的《词与物》中,福柯曾经引证作家博尔赫斯(Jorge Luis Borges)提到的一部充满了奇思异想的中国百科全书,并声称《词与物》就诞生于阅读那个段落时发出的笑声。不仅如此,就是在《词与物》中,福柯写下了一段关于中国的著名论述。在那个段落中,福柯使用的几对词语极富意味:乌托邦储藏地/神秘王国,梦幻世界/空间场地,想象系统/地球的另一端③。它们清楚地表明,福柯始终试图在西方对于中国的两种认识——即在梦境和想象意义上的中国和在地理学或地志学意义上的中国——之间寻求一种平衡。虽然,这些用语难免会引起,事实上也的确引起了许多质疑,但这一做法所隐含的思想却不容忽视。

---

① Victor Segalen, *Essay on Exoticism: An Aesthetics of Diversity*, trans. Yael Rachel Schlick, Durham: Duke University Press, 2002, p. 19.

② Victor Segalen, 转引自 Andrew Harvey and Iain Watson, Introduction to Victor Segalen, *Paintings*, London: Quartet Books Limited, 1991, p. viii。

③ 参见福柯:《词与物》,莫伟民译,上海:上海三联书店,2001 年,第 6—7 页。译文略有改动。

首先,福柯似乎有意将自己立论的基础归之于一部不那么可靠的著作,即某一部中国百科全书,而那本书很可能出自一位文学家的想象。其次,这部中国百科全书在分类上的确荒诞,但这一分类引人发笑的不合逻辑却具有独特的逻辑力量——其将真实的东西和想象的东西合乎逻辑地并列在一起。就是依靠这种力量,不但"我们的"(福柯们的)思想的限度被展露出来,而且我们的(中国读者的)思想的限度也被展露出来了。我们是这样思想的吗?我们的祖辈是这样思想的吗?如果真是如此,我们是否知道或者思考过这样的思想的意义?最后,并非最不重要的是,我们已经看到,在福柯本人对于中国的描述中也充满了异邦想象的成分。只是,福柯并不为自己对于中国或东方的"不真实"认识而感到有什么不妥或不安。相反,福柯清楚意识到并试图明确表明,他和许多其他西方人心目中的中国本身就是这样一种构成——即真实与幻象的统一体,思想和想象的共同产物(反之亦然,对于我们来说,西方其实也是这样一种存在)。所以,对于福柯来说,那可能不那么真实的东西正是历史的真实产物。因为,不可能的并不是传说中的、种种不可思议的存在物(如那部中国百科全书的怪异动物),因为它们就是思想的产物,就是历史的构成。相反,不可能的是我们对它们的所谓真实的认识,即所谓客观的,或者基于历史事实之上的认识。历史当然存在,但历史告诉我们,重要的不是它们是否真的存在,重要的是它们如何成为真实的或不真实的存在。这就是我们的历史先验性,这就是我们的思想和我们的存在所无法逃离的限度。因此,"汉学主义"所关注的问题或许不是西方关于中国的认识是否正确,而是这一认识是如何形成的,以及这一认识所产生的影响和作用。

费诺罗萨(Ernest Fenollosa)—庞德(Ezra Pound)诗学思想与文献资料的历史地位问题。福柯在关于中国的讨论中曾经提及中国文字,即:"它的文字也不是以水平的方式复制声音的飞逝,而是以垂直的方式树立了物的静止的但仍可辨认的意象。"④ 不同于西方的字母—表音文字,中国的

④ 福柯:《词与物》,前揭,第6页。

象形—表意文字只是基于意象在空间中的呈现,与声音在时间中的延续毫无关系,这是西方自莱布尼兹以来就存在的对于中国语言文字的不准确理解,而这一显然部分来自异邦想象的认识至今仍然为大多数西方人所深信不疑。不过,更为有趣的是,基于这同一种看法之上,却可能引申出截然不同的结论。例如,在黑格尔那里,表音文字和表意文字之间的区别就已经决定了西方文化和东方文化的高下之分⑤;而在德里达那里,中国的表意文字却可以为破除所谓"语音—逻各斯中心论",乃至消解整个西方形而上学传统提供一种启示和依据⑥。

我们知道,德里达对于中国表意文字的看法主要来自美国汉学家费诺罗萨和诗人庞德的诗学思想。而所谓费诺罗萨—庞德诗学的基础就是费诺罗萨的那篇《作为诗歌媒介的中国书写文字》,其核心内容——中国文字是诉诸于眼睛,与声音完全无关的"即时图画"——对美国乃至整个西方现代诗歌创作和理论的影响极为深远。可是,基于新的材料之上,美国学者最近对于《作为诗歌媒介的中国书写文字》的研究有了突破性进展。2008 年,由苏源熙(Huan Saussy)、石江山(Jonathan Stalling)和柯夏智(Lucas Klein)编辑的《〈作为诗歌媒介的中国书写文字〉评注本》出版,使我们第一次看到了这篇文字的不同版本的真实全貌。随后,石江山在 2010 年出版的《空的诗学》(*Poetics of Emptiness*)中,翔实辨析了费诺罗萨的思想来源和思想内容,并在一个更为广阔的范围内深入探讨了费诺罗萨—庞德诗学在跨文化交流中的形成和意义。现在,我们得知,庞德在编辑整理这篇文字时只选取了一些他觉得最重要或最需要的部分,而有意漏掉了其中的一些内容。特别是,所谓《作为诗歌媒介的中国书写文字》的第二部分,即明显属于同一系列的另一篇讲稿,被庞德完全舍弃和删除了。正是在这一部分中,费诺罗萨详尽讨论了中国语言文字与声音有关的东西,尤其是诗歌的韵律问题。任何对于费诺罗萨—庞德诗学有所了解的人,都会立即意识到这一发现具有多么重大的意义。

---

⑤ 参见黑格尔:《精神哲学》,杨祖陶译,北京:人民出版社,2006 年,第 281—285 页。
⑥ 参见德里达:《论文字学》,汪家堂译,上海:上海译文出版社,2005 年,第 106—139 页。

如石江山所指出的,由于庞德对《作为诗歌媒介的中国书写文字》的删节,“美国诗人和读者所一直接受的基本上是没有声音的中国诗歌的视觉感知,因而与中国古典诗学和美学相去甚远”⑦。事实上,不但对美国读者而言是这样,对于中国读者来说也是如此。不管是批评还是赞赏,中国学者对于费诺罗萨—庞德诗学大都持有类似的看法,即,这一诗学思想关注的首先是诗歌所呈现的鲜明意象,并同样将这归结为对于中国文字的创造性误解。不仅如此,中国学者通常会将费诺罗萨—庞德对中国文字的不准确理解与西方思想传统联系起来。问题是,即使我们终于得知,费诺罗萨对于中国文字的认识不仅限于其形(意象性)方面,同时也涉及与声音相关的诸多方面,庞德的以“中国文字方法”而为人所知的诗歌实践和理论就失去意义了吗?德里达对于这一诗学在西方思想史上的位置所做的评价就失去基础了吗?事实是,不仅庞德基于对中国文字的错误理解之上的意象派诗歌理论和实践仍然是“正确”的,而且德里达依据人们长期以来对这一诗学的“错误”认识之上对于费诺罗萨—庞德诗学所做的评价也仍然是恰当的。在这里,我们又一次看到了历史先验性对于我们思想和存在的限制。同时,这也提示我们,仅仅停留在基于史实的考证之上而找到和指出一些想象性误解或创造性曲解是远远不够的,重要的是探索和发现这些误解和曲解如何作用于和影响了我们的前人和我们自己的思维、认识和存在。

与此相关,我们今天应该如何看待叶维廉(Wai-lim Yip)的诗学思想呢?众所周知,叶维廉不仅是费诺罗萨—庞德诗学思想的主要阐释者之一,而且深受这一诗学思想的影响。更值得注意的是,虽然叶维廉长期在美国教学、研究和创作,其著述只是在亚洲地区才得到了广泛的承认和接受。对于这一现象,石江山有如下解释:不同于张钟元(Chang Chung-yuan)这样的老一辈华裔汉学家,“叶维廉将对于中国古代诗歌的‘道家’描述转化为一种充满生机的诗学和批评方法。……早于萨义德的《东方

⑦ Jonathan Stalling, *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*, New York: Fordham University Press, 2001, p. 95.

主义》,叶维廉在其著述中声称自己已经找到了一种既承认又挑战那发生于西方知识结构的普遍论断的方法,而且,在韦努蒂(Lawrence Venuti)或尼南贾纳(Tejaswini Niranjana)提出后殖民翻译理论几十年之前,叶维廉就已经将自己的批评思想运用于翻译实践"⑧。不管这种说法是否成立,更重要的是,石江山已经在提醒我们,叶维廉的"道家现代主义"在20世纪70年代后期的确挑战了西方文学霸权,但现在可能会"成为对一种新的中国中心论范式下的民族主义话语的倡导"⑨。显然,这也是我们在讨论"汉学主义"时需要注意的一个问题。

⑧ Jonathan Stalling, *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*, p. 129.
⑨ 同上书,第154页。

汉学作为方法与西方汉学传统的颠覆

——从弗朗索瓦·于连说开去

钱林森

伴随着世纪之交海内外“汉学热”的不断升温,近十余年来,无论是在西方还是在东方,汉学已日趋成为跨文化研究中的一门“显学”,并以势不可挡的热潮,涌入我国学术场域,成为时下思想界、知识界学人的热门课题和话题。“汉学与‘汉学主义’”的提出和讨论,正是“汉学热”在中国一再持续升温,西学、中学再次直面碰撞的背景下出现的,具有不争的现实意义和理论探索价值。它体现了我国学界有识之士敏锐的问题意识和自省意识,反映出他们对汉学学科科学建构的渴望与努力,以及对本领域理论探索的自觉与热忱,应予积极的评价和肯定。两天来,我专心聆听了在座诸位的高论后,真可谓茅塞顿开,受益良多。虽然像我这样缺乏悟性和思辨力的“老朽”,面对“汉学主义”这一陌生概念,以及它与“东方主义”、“西方中心主义”,乃至“中国中心主义”多种关系,多层纠结,不免云里雾里,一时有点“摸不着头脑”,但对“汉学热”背后所隐藏问题的揭示及先觉者的发问与反思,却是认同的:因为这是学界自省意识、自省力的表现,而自省意识、自省力的拥有,正是学术发展、学人成熟的一种标志。我们注意到,汉学发展到今天,特别自它成为跨文化研究的“显学”后,不论在东方还是在西方,凡是具有创造力和自省力的圈内学者,都曾相继发出过类似

的追问:汉学究竟是一个科学学科,还是一种带有意识形态的叙事?汉学究竟是知识,是一门学问,还是一种方法,或者一种工具?事实上,东西方学人都面对着同样的反思:反思汉学的知识合法性问题,反思汉学知识的必要性问题。我想,在这个严肃、热烈而众说喧哗的论坛上,与其沉浸于各种"主义"的无休止的争鸣,不如集思广益,正视这些共同的追问和反思。为此,我愿在这里引出一位欧洲汉学家反思自家汉学传统的例证,来参与"汉学主义"的探讨,这或许能为我们今天讨论的话题,提供新的作料和有益的参照。

我要说的一位欧洲汉学家,便是法国当下著名的思想家兼汉学家弗朗索瓦·于连(François Jullien),这对在座的诸位和《跨文化对话》的读者来说[①],恐怕都不是陌生的名字。他自 20 世纪 80 年代,以西方哲学"反思派"身份闯入汉学界,便表现出异乎寻常的创发力,几乎每年都有新作问世[②]。他以过人的学术胆识和独特的探索路径,用一部又一部短制佳作,在欧洲传播,为法国和欧洲汉学吹来了一股新风,被受众称为最具创造性、特异的"另类"汉学家。称他为汉学家的"另类",是因为他以完全不同于前贤侪辈的研究套路和思维方式,彻底颠覆了西方汉学传统。从西方学术史和思想史的层面看,他的创新和特异性,主要体现在两个方面:一是以汉学作为方法,对欧洲固有汉学模式的超越;二是以中国(汉学)作为工具,对西方传统哲学思路(方法)的更新。我认为这正是对中国学者最有启发性的方面,对我们今天热议的"汉学主义"话题也不无借鉴意义。

先说于连的"汉学作为方法"。有趣的是,在昨天张伯伟教授的精彩发言里,谈到日本汉学家沟口雄三也有类似的提法,表明东西方汉学

---

① 《跨文化对话》自创刊号(1998 年 10 月)起,接着在第 2 辑(1999 年 6 月)、第 5 辑(2001 年 1 月)、第 14 辑(2004 年 4 月)、第 17 辑(2005 年 4 月)、第 19 辑(2006 年 8 月)、第 22 辑(2007 年 9 月)、第 23 辑(2008 年 8 月)等,连续刊载过有关他的专论、专访、专栏及我国学者对其主要论作的评介。

② 他的主要著作有二十余种,先后译成二十种语言,在欧洲和东方广为传播。我国引进的中译本有《迂回与进入》(杜小真译,北京:生活·读书·新知三联书店,2000 年)、《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》(宋刚译,北京:北京大学出版社,2001 年)、《圣人无意,或哲学的他者》(闫素伟译,北京:商务印书馆,2004 年)、《本质或裸体》(林志明、张婉真译,天津:百花文艺出版社,2007 年),及他与狄艾里·马尔塞斯合著《(经由中国)从外部反思欧洲——远西对话》(张放译,郑州:大象出版社,2005 年)等。

家在不约而同地进行着同一思考。“汉学作为方法”,而不是“知识”和“学问”③,在于连那里,无疑是对自家汉学传统的彻底反叛与颠覆。检视法国和欧洲汉学谱系,无论是早期的游记汉学、传教士汉学,还是后来在国际学术舞台登堂入室的经院汉学,天经地义,从来“汉学”就是一种“知识”和“学问”,一种专门的“中国学问”。于连特立独行,一反同胞固有的理念和路径,一反西方汉学固有的模式和传统,一路向我们走来,以其多产的著述,特异的思考,庄重地告诉我们,汉学是方法,而不是一成不变的知识和学问。在他看来,汉学之专攻,不在固守一个封闭的“专业”、一门“死的学问”,而在寻求一种方法,一种思考工具;汉学对他来说,不是目的,不是专攻对象,而是手段和策略。他认为汉学“专门化”并非本领,“专业化并非是一种更大的学问”,他说:“我所认识的专业化的人并不比别人学问更多——他们只不过是切断了一切可以引起发问的桥梁。”④他反思了前贤同侪所走过的道路,断然拒绝他们专攻“学问”的路径——“至少在优先程度上没有考虑知识的‘实证性’。这正是许多汉学家为之遗憾的……”(《远西对话》,第 199 页)他多次强调,研究汉学切忌陷入故纸堆里,切忌亦步亦趋地重复中国人的叙述,并警告汉学家,不要陷入“中国化”(汉学化)的危险,避免患上“汉学的综合征”,即自我封闭于“博学”之中的“沙畹综合征”(《远西对话》,第 120—121 页),他一再声称他不想做这种“学问渊博之士”,不愿担当这个“‘传经送宝’的中介角色”,他是个特异的汉学家,不愿步他前辈后尘,要自创新路。于连的汉学之路,正是这样起始于西方“汉学故乡”的反思与批判的举步之中,表现出了他对自身汉学传统最鲜明的自省意识,最自觉的反思精神。我认为,仅此就足以给在座的我们,特别是对其中专攻西学、汉学的中国同人,以深刻的启迪,使我们不能不扪心自问:我们攻西学,操汉学,是否也有如此的批判意识和反思精神

---

③ 需要说明的是,于连并非一味否定“知识”,相反,他认为汉学知识具有“必要”性和“不可通过”性,他反对的是一味专攻死知识、死学问的倾向。

④ 参见 François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine) Entretiens d'Extrême-Occident*, Editions du Seuil, 2000, p. 175。中译参见弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯著《(经由中国)从外部反思欧洲——远西对话》,张放译,郑州:大象出版社,2005 年,第 110 页。以下引文,均据此,不再详注。

呢？是否有如此的自省意识和自省的勇气呢？

再说中国（汉学）作为工具。于连自称，研究汉学，研究中国，不是他追求的“目的”，不是他直奔的主题和“对象”，那么，他追寻的“对象”和“目的”何在呢？他不止一次表示，他学习中文是为“更好地阅读古希腊文本”，“更好地阅读柏拉图！”（《远西对话》，第208页）可见，他研究的真正“对象”不是“他者”而是“自我”，不是中国，而是希腊和欧洲，他的目标不在东方，而在西方，他追寻的“主题”是思想，是哲学，于连的汉学之路缘起于哲学。为什么要选择中国（汉学）？他的回答非常明确：

> 为了能够在哲学中找到一个缺口（边缘），或者说为了整理创造性理论，我选择了不是西方国家中的中国，也就是相异于西方希腊思想传统的中国。我的选择出于这样的考虑：离开我的希腊哲学家园，去接近遥远的中国。通过中国——这是一种策略上的迂回，目的是为了对隐藏在欧洲理性中的成见重新进行质疑，为的是发现我们西方人没有注意到的事情，打开思想的可能性⑤。

很显然，他研究中国（汉学）出于一种“策略上的迂回”考量，其目标是“双重的”：一是通过迂回与进入的方法，让思想脱离本土，以期从他乡寻求对话的伙伴；二是从外部反思，将思考回归到故国哲学的最初阶段，以质疑其固有成见。在这里，中国（汉学）成了一种工具，汉学从研究对象、研究目标，变成了一种方法和手段。于连毫不犹疑地将汉学研究对象——中国，置换为“一种理论工具”，一种“潜在哲学的场坊”，一种符合他自己的方式的“哲学实验场”，他在《关于伦理的对话》前言中这么说：

> 人们知道，定期威胁到哲学命运的正是自封于辩论而失去辩论的目标。然而，在这里，“中国”用于再开放；它用于让人们拉开距离，用

⑤ 转引自杜小真：《远去与归来：希腊与中国的对话——关于法国哲学家于连的研究》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第3—4页。

于从外部反思。它不是又一个要清点的大抽屉,然则,它成为一种理论工具(汉学从目标变成了方法)。(《远西对话》,第 168 页)

至此,我们终于完全明了,于连研究汉学(中国)的目的,实出于对自家哲学的探究,在于寻求一种对自身文化再思的方法;汉学在他那里,成了一种思考方式的探寻。于连选择中国(汉学),旨在"中国用于再开放","用于从外部反思"自身;他选择中国,是因为"中国让他发问","中国让他廓清",他要通过中国参照,"获得一种哲学利用",从哲学上利用别样的思维模式,"即后来简单称作'欧洲思想'在其历史过程中形成的思维模式之外的模式"(《远西对话》,第 180 页)。其真实意图,就是要把中国看作一种"理论显示器",以便"他的"西方与中国"相互打量"(《远西对话》,第 182—183 页),从而将西方哲学传统的"未思之处"(l'impensé de la pensé)揭示出来,开发出新思维、新思想。如是,于连的汉学之攻,重在思想开发和哲学利用,重在新思维的探寻和方法论的建构,这对我们同操西学、汉学的中国学者,无疑也具有启示性意义,使我们不能不自省、发问,反思自己的研究路径:我们趋之若鹜,如此热心西学、汉学,我们的追求和期待,目的和指向,究竟在何方?

毫无疑问,于连的汉学之路相对于他所身处的西方汉学传统,具有鲜明的反叛性和开创性,在法国和欧洲思想界、汉学界,产生了很大反响,赞赏的、支持的,质疑的、反对的,论争无可避免。争论的焦点在于,如何理解与处理中国思想的"异质性"(altérité)问题,即于连以"异质性"为基石所建构的思考之路是否合理的问题。反方以瑞士资深汉学家让·弗朗索瓦·毕来德(Jean F. Billeter)教授为首,他曾专门出版过一本《驳于连》的精致小书⑥,批评于连夸大且过分"利用"了中国的"异质性",以致使其全部著作"建立在中国的相异性这一神话之上",不惜将中国置放在与欧洲"相对立的世界",而殊不知"这一神话",正是中华帝国意识的构筑。他指

⑥ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien* , Allia, Paris, 2006. 中译参见毕来德著,郭宏安译:《驳于连》,载《国际汉学》第 19 辑,郑州:大象出版社,2010 年,第 216—224 页。

出,于连继莱布尼兹、伏尔泰、葛兰言、谢阁兰等人之后,重拾这个中国"神话",借助"翻译的滥用",将"内在性"(immanence)思想归结为中国思想本原,"没有看到'内在性思想'天生就与帝国秩序相关联",它在自动解决终极问题的时候却创造了一个封闭的世界。于连"不曾一刻想到要对这种思想进行批判",而把它加以"理想化",视为"'中国思想'的本质",从而形成了"中国思想"与"西方思想"的"差异"与"对立面"⑦。除毕莱德外,法国专攻中国思想的当红汉学家程艾兰(Anne Cheng)教授,在其主编的《中国当代思想》开篇之作《终结异质性神话》⑧中也指出,"汉学发展到今天,用希腊去对比中国,或者用中国去对比希腊,这类做法往往导致问题的简单化",最好能回到历史研究中去。而于连的支持者则认为:"历史是大部分传统汉学家的必修课,于连的研究恰恰鲜明地反其道而行之。"⑨于连不是历史学家而是哲学家,"正是为了哲学他才去研究中国。大多数的汉学家并不理解,因为他们倾向于使用历史认识论和方法论因素,是历史观点,而于连的研究则首先要求以哲学为评判"⑩,他们极力维护于连的研究路径。至于异质性的考量,支持者众说纷纭,称:于连作为一个哲学家,"深知异质性概念是一种源头上的异质,或者说对立"⑪;"只要读于连的作品便能发现他的方法与异质性思想毫无关系。他的思想代价也正是他的目标和成功之处,思考差异却不简单地归为异质性象征"⑫;中欧文化间的差异客观存在,无可回避,"面对中国和欧洲两种文明,无论二者差异性如何,弗朗索瓦·于连都视之平等","为了避免成为'他者',更需要一种外部的眼光……"⑬等等,多方面地为于连研究方法的革新辩护。于连的思考和建构远非圆满,争议不可避免,即便同为他的前辈导师,也是对之看法相异,褒贬不同:汪德迈称赞于连的论著"打破了传统汉学的习

---

⑦ Cf. Jean-François Billeter, *Contre François Jullien* , Allia, Paris, 2006, pp. 62 – 63.

⑧ Anne Cheng, *Pour en finir avec le mythe de l'altérité*, pp. 7. in *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard(Editions), 2007.

⑨ *Oser construire-pour François Jullien* Empecheurs de Penser en rond, 2007, p. 74.

⑩ 同上书,第 78 页。

⑪ 同上书,第 13 页。

⑫ 同上书,第 80 页。

⑬ 同上书,第 108 页。

惯”,“传布着令人耳目一新”的特异性气息,“这种特异性超越了形式,是一种思想的特异性,这种思想要在中国和西方之间寻找一条思考之路,用以沟通这两种根本不同的世界观”(《远西对话》,第 107 页)。谢和耐则持置疑的态度,他说:“从前,把我们的西方对峙于一个模糊的东方成为时髦,这个东方无所不包,从君士坦丁堡到北海道。把这个对峙局限于中国是不是进步呢?……况且,‘西方’或‘欧洲’思想的理念本身是可笑的。对照这两种思想兴许能够廉价地、以极端蔑视对中国作家进行长期而艰难研究的态度,为精彩的阐述提供材料;但是,因为这些阐述不顾时间和脱离一切背景,它们同时便失去了任何合理性。”⑭

我在这里征引于连个案及其在欧洲争议的例证,无意臧否其得失,旨在引发出对我们所探讨的“汉学与‘汉学主义’”话题有益的启示。于连个例引起我们的高度关注和兴趣,不在于它的完美无缺,而在于它的发人深省,能让我们自省、再思、再发问。于连不愧为来自“汉学故乡”的“另类”汉学家、思想家,他的寻求“未思之处”的治学方法,他的“迂回与进入”的探索之路,他的本土文化的问题意识、自审意识,他的致力于中欧文化间的“相互打量”、对等对话的努力,乃至他的思想与方法论建构的雄心和孜孜以求的勤奋精神,都值得我们深思。于连的出现及在欧洲引发的争论,恰恰是反“汉学主义”的明证,且回应了当下汉学学科科学建构的理性吁求,为我们的话题的深入探讨,提供了一个范例。

(本文系南京大学人文社会科学高级研究院“汉学主义:理论探索”[2010 年 10 月 19—22 日]论坛发言稿,刘欣女士曾协助整理,在此致谢。)

⑭ 谢和耐:《中国思想或中国哲学》,载《世界报》1998 年 2 月 6 日。

中法德跨文化比较研究

Etude comparative du transculturel sino-franco-allemand

Transcultural Comparative Studies on China, France and Germany

18 世纪到 20 世纪“中国之欧洲”的演进 ①

[法]米丽耶·戴特丽　著　唐　睿　译

1988—1989 年间,艾田蒲,这位一直孜孜不倦地企图让比较文学从故步自封的“欧洲中心主义”中解放出来的比较文学大师在伽利马出版社出版了两册题为《中国之欧洲》的著作。在著作的第一卷里,艾田蒲试图“呈现出欧洲教士在中国的传教活动,实际上竟为欧洲导入了有关中国科技、思想以及艺术的认识” ②,“从罗马帝国一直到莱布尼兹”,就像书本副题所写的一样;而在第二卷里,他则追溯到欧洲在启蒙运动时期,从仰慕中国到排斥中国的演变。这部著作并不以穷尽主题为目标;后来者的补充使之不断完整;但多亏了这部著作,我们得以明白,中国在 17、18 世纪曾经怎样借着旅人,特别是传教士,深深地激荡以及丰富了欧洲文化。而人们一般都认同,19 世纪,中国从一个众多思想家、作家及艺术家的楷模变成了欧洲的对立面、一个被鄙视的国度,一个被帝国主义大国瞄准的目标。而近几十年来,许多研究成果又表明,20 世纪的欧洲思想、文学与艺术又由于重新对中国产生兴趣、对中国文化有了更深入的欣赏而获得激励和更新。

---

① 这组论文出自“19 世纪初至 20 世纪初法德文化与中国”国际研讨会,2009 年 5 月 13 日至 16 日,由法国亚眠庇卡尔大学(Université Picardie Jules-Verne)“语言文学关系研究中心”(C. E. R. C. L. L.)举办。

② 艾田蒲:《中国之欧洲》(*L'Europe chinoise*),第二册《从仰慕中国到排斥中国》,巴黎:伽利马出版社,1989 年,第 11 页。

这种得到普遍认同的历史观点已在集辑《中国的遗产》(*The Legacy of China*)的结语里被概括出来:"受到欧洲旅行家及旅居在华的欧洲人所做观察研究之刺激,欧洲知识界对中国的兴趣 ……被分割成两个阶段,当中隔有相对漠然的一段时期;其中第一阶段由耶稣会士利玛窦于1600年抵达北京从事他的传教工作开始算起,然后一直持续到18世纪的七八十年代;至于第二阶段,则由20世纪初开始,一直延续至今。"③我在这篇文章里希望探讨的,正是从18世纪末到20世纪这段"相对漠然的时期"。我提出的问题是,欧洲知识界对中国的兴趣是否真的在19世纪一度止息;换言之,从17、18世纪之交到20世纪中国重新对欧洲文化发生影响,这段时间是否有可能让我们看到"中国之欧洲"的某种延续。考虑到该问题涵盖之广,脉络之复杂,我在本文里将探讨范围收窄在文学以及艺术的领域,并按照艾田蒲就"中国之欧洲"所提出的四个主要元素分别陈述。它们分别是:旅人提供的大量有关中国的资料、学术界对中国文化的研究、大众中发展出来的"中国趣味",以及前面三个元素在文学创作领域产生的回响。

一、提供中国资讯的欧洲人

在《中国之欧洲》里面,艾田蒲对研究外国旅人的中国游记予以重要的肯定,他相信"哲学精神大抵来自对旅行者的经验进行的思考"④。尽管他以不少于三章的篇幅去谈马可·波罗以及中世纪其他几位在蒙古统治时期到过中国的旅行家,然而被艾田蒲视为最重要的中国情况提供者,却是16世纪开始穿梭于中国边界的商人以及传教士,而在这些人当中,尤以17世纪起以他们的中国游记来浸没欧洲的耶稣会士最为重要。这涉及一大批从1702年至1776年期间相继出版的《耶稣会士中国书简集》,一些像李明神甫的《中国近事报道》(1697)一样私人的著述,又或者是以杜赫

③ 雷蒙·杜笙编:《中国的遗产》(*The Legacy of China*),牛津:牛津大学出版社,1964年,第355页(这结论乃来自G. F. 胡德逊)。

④ 艾田蒲:《中国之欧洲》,第一册《从罗马帝国到莱布尼茨》,巴黎:伽利马出版社,1988年,第215页。

德神甫的《中华帝国全志》(共四册,1735),以及《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗、习惯录》(共十五册,1776—1791)两部著作为代表,荟萃了大量手稿及出版文章的编集,这些书籍都普遍提供了一幅巨大而且多样的中国图景,同时也基本上准确易懂,客观属实。

传教士长期旅居中国,学习地方语言并跻身中国社会最高层,从而对中国有深刻认识。商人和领使则与他们不同。他们只在中国作短暂停留,跟社会的底层打交道,或者完全抽离于当地社会,因而留下了一些关于中国的带有隔阂以及苛刻的描述。从 18 世纪末通商及欧洲使节出使中国日渐变得频繁的时代起,这些较低层次的对中国的描述弥补了耶稣会士自 1773 年瓦解之后,日渐变得贫乏的资讯。正是它们促使了"仰慕中国到排斥中国"之转变的形成。在艾田蒲看来,这一转变恰恰奏响了"欧洲殖民之序曲" ⑤;而欧洲殖民以 1793 年的马戛尔尼使团访华为肇端,最终实现于 1839—1840 年的中英鸦片战争。这样的一个观点无疑是值得斟酌的。即使我们承认有关中国的资讯的演变改变了欧洲人对中国的观点,我们是否能断言,19 世纪的欧洲大众获得的相关资讯一定不如前代人?

19 世纪是欧洲人到中国旅行的重要世纪 ⑥,自这一世纪的开端始——清帝国当时采取普遍闭关政策,仅在广东设有洋货行——商人、探险家以及天主教或新教教士不停造访中国港口并四处渗透到国家之中。这些欧洲人的数量在南京条约之后开始攀升;这项在 1842 年第一次鸦片战争之后签订的条约为西方的商业以及形形色色的旅行者打开了清帝国的大门。在这些旅行者当中,既有跟前一个时代传教士相似的人物,也有新增加的人物:游客、记者、外交官、医生、工程师、勘探家、军事家以及妇女等等。他们在中国既有匆匆一游的,也有长期羁旅的。在这些旅行者当中,有一大部分在回国之后都有文章出版为他们的见闻作见证。可是就像

---

⑤ 艾田蒲:《从仰慕中国到排斥中国》,收录于《书写身体》(*Corps écrit*),第 25 号,《中国视野》(*Vues de Chine*),巴黎:Presses 出版社。

⑥ 较完整的文选汇编代表作,可参考妮叶·布托华特(Ninette Boothroyd)和米丽耶·戴特丽(Muriel Détrie)的《中国之旅,自中世纪到中华帝国失落之间的西方旅行家选集》(*Le Voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen-âge à la chute de l'Empire chinois*),巴黎:Robert Laffont 出版社,1992 年。

我们可以轻易想见到的那样,这些文章的质量往往跟它们的数量不成正比:大部分在19世纪出版的中国游记由于都出自过客之手,因此文章所提及的中国经验一般都较为狭窄,观察亦经常比较肤浅,他们提供的信息粗略甚至还有谬误,而他们的评价也是建立在一些偏见之上,而非一些客观的分析。就像我在一篇题为《中国游记:"他者"的真假说词?》⑦的论文中指出的一样,大部分19世纪的游记,在内容上都重复他人观点的特点,而它们的观点亦比较贫乏且经常沿用一些陈词滥调。而我在本文里针对这一现象要再作补充的是,正是出于这些原因,这些游记仍在传递着过去的信息,而且,在最好的情况下,对过去的信息进行了改正及补充。

在有关记录马戛尔尼使团访华的书稿,以及对19世纪最初25年外国使团的书稿当中⑧,最常被提及的参考资料,就是构成有关中国最主要信息来源的耶稣会士书稿。然而即使在后来仅满足于游山玩水且无意仔细查询资料的旅行者身上,我们依然能找到过去传教士的文字的回响,特别是关于这些旅行者所不能进入的紫禁城,抑或是在1860年遭到摧毁而不可能再见到的圆明园。这是因为耶稣会士书稿最有名的一部分,譬如王志诚神甫在1743年11月1日的一封书信里所写的有关圆明园的描述,在19世纪一直被不停地重印,或者被收入一些汇编的集子,甚至在旅游指南之中,例如1819年重版的《耶稣会士中国书简集》;还有在1746年到1770年先后出版的普雷沃修士的《旅行简史》(*L'Histoire générale des voyages*),其中三册跟中国有关的部分也在1826年至1831年由查理-阿坦拿斯·瓦肯拿(Charles-Athanase Walckenaer)重版时,出现了一个更新、更完备的版本。至于那些庞大的汇编集子往往能方便人们去认识一些名不见经传的著述,例如亨利·儒勒(Henry Yule)于1866年出版的《华夏和指向它的道路　成为中国中世纪录系列》(*Cathay and the Way Thither. Being a Collec-*

---

⑦　保罗·谢菲(Paul Servais)编:《从东方到西方再回归. 旅行指南及文学中的他者形象和表述》(*De l'Orient à l'Occident et retour. Perceptions et représentations de l'Autre dans la littérature et les guides de voyage*),卢凡-拉-乐夫:Academia Bruylant出版社,2006年,第81—92页。

⑧　有关这些使领官的更普遍描述,可参考《中国之旅》,第86—87页,而相关的选篇,可参考同书第253—318页。

tion of Medieval Notices of China)等等。

如果说19世纪大量面世的有关中国的著述受到了前代描述的滋养，那么也同样有一些著述——尽管为数不多——带来了丰富的新资讯，延续了先代耶稣会士所开展的文档传统。这一种著述的最佳例子当数古伯察神甫(Père Huc)所提供的记述。古神甫在他的记述中写满了他那个时代许多没有被记述的细节，表现出一种深具洞悉力的观察触角，并同时对中国生活的种种面貌怀有一种普遍的关怀。他的《鞑靼西藏旅行记》(*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*)于1850年面世，另外还有他于1854年出版的《中华帝国》(*L'Empire chinois*)。该书很快被译成他种文字，在法国及其他国家都赢得极大成功。就像18世纪一样，传教士借着他们的宗教活动以及他们对福音的热心混迹于民众之中，并始终力求深入到更内部的中国领土；而他们所撰写的记述，亦是众多的记述之中材料最翔实的。然而，在那些过路的旅人之中，亦不乏善于运用他们的好奇心以及观察力的人，就像那位在他的"亚洲之旅"期间曾在中国度过不下13个月的法国记者马塞尔·蒙尼耶(Marcel Monnier)，他为《时间报》(*Le Temps*)撰写了许多有关中国内陆省份的独特报道⑨，又或者那位独自在扬子江上游探险的英国女人伊莎贝拉·贝蒂(Isabella Bird)及其著作《扬子江流域及以外地区》(*The Yangtze Valley and Beyond*: *An Account of Journeys in China*, 1899)。此外，同样还有一些个人或团体对在中国从事科学任务特别感兴趣，他们送回的一份份有关中国国土的报告而为人们对这个国家的进一步了解作出了贡献，就像李希霍芬男爵(Ferdinand von Richthofen)于1877年出版的著作《中国：亲身旅行的成果和以之为根据的研究》(*China*: *Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*)的第一册里对地理及地质学所作的贡献一样。而特别是在19世纪末之后，在中国辽阔土地上的深入探险才因着欧洲各国的通商、政治，以及竞争等原因而有系统地展现出来。

---

⑨ 这些汇报于1899年以《环游亚洲—中央帝国》(*Le Tour d'Asie—L'Empire du Milieu*)的标题于Plon出版社重新出版。

正因如此,受益于游记的大量出版,另外又因为这些游记同时转载及补充了过去有关中国的记述,因此,欧洲大众在19世纪能够不断地接收并逐渐认识到各式各样有关中国的信息。欧洲大众一如既往如饥似渴地阅读这些文字,甚至较之以往有过之而无不及。旅行游记品种繁多,且出版量很大,以飨不同口味读者的需要。至于报章,这个在19世纪有着重大发展的媒介,为这些游记的传播作出了重大的贡献,特别是那些专门佐以插画的旅行杂志,例如《环游世界》(*Le Tour du monde*)(创办于1860年),又或者是专门转载世界时事的《伦敦插图新闻》(*Illustrated London News*),以及在法国跟它扮演着相同角色的《插画》(*L'Illustration*)(先后在1842年及1843年创办),都经常地报道到中国,为大众转载了当时不断发生的事件(中国与西方列强的战争,国家内部的叛乱,皇位的继承等等)并且让读者得以发现有关中国的新知及文明。在被整辑成册以前,许多游记都是以连载形式先发表在杂志上面,就布尔布隆夫人(Bourboulon)——这位最早旅居中国的欧洲妇女之一——先于1864年由阿希尔·普希耶格(Achille Poussilgue)在《环游世界》杂志上刊载了她的《中国及蒙古之旅》(*Voyage en Chine et en Mongolie*),之后又于1866年在阿歇特出版社(Hachette)结集成书出版。我们亦不应遗漏那些具有教育及娱乐功能的年轻人读物,它们为提早唤起大众对遥远中国的兴趣作出了一定的贡献。这些出版物都证明了19世纪的欧洲对中国的态度远远并非"漠不关心",而是较启蒙时代的"中国之欧洲"现象怀着更好奇的心理;而这种好奇心,更是多亏当时在数量上比前几个世代来得多的旅行者而大大得到满足。

二、有关中国的研究

除游记以外,18世纪欧洲有关中国的第二大消息来自耶稣会士的翻译与研究。从利玛窦这位17世纪初来华、提倡传教应融入当地社会的先导者起,直到18世纪末在北京城逝世的钱德明,耶稣会士特别是到北京宣教的法国传教士,都纷纷学习汉语或满洲语,直接利用中国的典籍去研究

中国的文化,将它们翻译并将他们所习得的一切以出版物或手稿的形式传播给整个欧洲,激起了学界的极大兴趣,引发无数的辩论、思考、疑问及反省。不过,他们的工作也不是毫无私心的,因为这些传教士的首要任务,就是要借助这些方法去方便福音在中国的传播。这就是为什么艾田蒲及其他学者会把利玛窦、柏应理 、马若瑟、钱德明等人视为汉学的先驱,因为他们认为汉学实际上是一门诞生于 19 世纪的科学学科。然而,这样的一种说法是否就意味着,从一个世纪到另一个世纪,有关中国的研究已经完全循着一条新的道路去发展了呢?

这首先应该精细地界定好汉学作为一门在 19 世纪发展出来的学科是怎样的一个概念。坦白说,在当时主要的欧洲国家之中,法国是唯一一个在 19 世纪之初为研究“中国事务”资助设立教席以及专门的研究机关的 ⑩。1814 年,拿破仑决定在法兰西学院创立一个“中国、鞑靼—满洲语言文学”的教席,而在 30 年之后的 1843 年,一门称为“通俗汉语”的课也在国立东方语言学院创立 ⑪。至于其他的欧洲国家,则起码要到 19 世纪末甚至 20 世纪初,才追随法国在这方面的步伐:荷兰是继法国之后首个设立中国语言及文学教职的国家,时为 1870 年,在莱顿大学(首个获得这一位置的是施古德[Gustav Schlegel]);至于德国,则要等到 1887 年,俾斯麦在柏林仿照巴黎的东方语言学院创立了东方语言学院,推出了汉语课程,而德国的首个高等学府中的汉学教席则是 1909 年在汉堡才得以创立;至于英国,更是要到 1916 年才在伦敦创立了“东方研究学院” ⑫。

尽管如此,法国跟其他欧洲国家的差别实际并没有它表面看起来那么显著:到处都是一样,无论汉学是否制度化 ,它始终都被几位享誉国际的大家烙上了强烈的个人色彩。至于那些没有设立汉语教职的国家,也不一

---

⑩ 关于法国的汉学家,可参阅戴密微(Paul Demiéville)的《法国汉学研究的历史现象》(*Aperçu historique des études sinologiques en France*),收于 1973 年 E. J. 比尔(E. J. Brill)的《汉学研究文选(1921—1979)》(*Choix d'études sinologiques[1921—1970]*),Leiden 出版社,1973 年,第 56—110 页。

⑪ 在这些数据之外,我们可以补上一笔有关 1898 年在西贡所创立的法国远东学院,令这批法国学术机构的整体面貌得以完整。

⑫ 有关欧洲各国整体的汉学情况,可参考《欧洲中国研究 . 欧洲汉学历史国际会议论文》(*Europe Studies China. Papers from an International Conference on the History of European Sinology*),伦敦:Han-Shan Tang Books 出版社,1995 年。

定就缺乏汉学专家,而这些专家,一般都能获得该国最尊尚的学府的临时聘请。正因如此,在德国,硕特(Wilhelm Schott)受聘于柏林,而伯莱特(Johan Heinrich Plath)则先受聘于哥廷根然后是慕尼黑。至于在19世纪末同一时期的英国,一些伟大的汉学家如威妥玛(Thomas Wade)、翟理斯(Herbert Allen Giles)和理雅各(James Legge)都分别被牛津或剑桥所聘任。在法国也一样,在整个19世纪,汉学发展史都能够归结到几个伟大的名字上去(主要是雷慕沙[Jean-Pierre Abel-Rmusat]、儒莲[Stanislas Julien]、巴赞[Hervé Bazin]、戴理文[Marquis d'Hervey-de-Saint-Denys]和高第[Henri Cordier])。他们都先后任职于巴黎的两个汉学教席,而其中的儒莲更是一度同时出任了这两个教席。这些学者拥有一批来自欧洲各地、特别是德国的学生⑬,而他们的工作亦持续地激起了整个欧洲学界的兴趣,先是成为了一些讨论的主题,甚至引起争论。雷慕沙和洪堡(Wilhelm von Humboldt)之间就汉语问题而作的争辩是其中最好的一例。汉学家之间的关系亦同时为以欧洲为单位的合作关系制造了契机,就像高第和施古德1890年共同创办《通报》,同时在荷兰和巴黎发行。至于学术机关,有1822年成立的巴黎亚洲协会,一年之后以它为蓝本而创立了伦敦皇家亚洲协会,而1845年创立的德国东方学院亦在某种程度上受到巴黎亚洲协会的启发。这些机关借着它们各自的期刊与出版物,以及它们定期举办、不分国别的研讨会,鼓励了汉学研究以及整个欧洲的内部学术交流。

18、19世纪之间的延续同样也能在天主教传教士的汉学研究上看出。耶稣会士于1842年之后再次得到官方允许而得以留在中国,他们在上海的徐家汇以及河北的献县建立了汉学研究基地,而河北的献县更是后来戴遂良神甫(Père Wieger)和顾赛芬神甫(Père Couvreur)二人分别在19、20世纪相交之际译出大部分中国古典经籍的地方。而夏鸣雷(Père Havret)神甫为了重新发扬18世纪耶稣会士的汉学传统,于1892年在徐家汇创办

⑬ 这个观点尤为正确,19世纪的前半叶,巴黎不单是法国中心,更是欧洲东方学的中心。有关德国东方学者受巴黎所吸引的资料,可参阅《国际德国杂志》(*Revue germanique internationale*)2008年7月号的《法德之间的东方学路程》(Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne)。

了集刊《汉学杂刊》;日后许多欧洲汉学家都在该集刊上发表了他们的研究成果。至于新教传教士则在19世纪上半叶为英国带来了第一批汉学家,其中马礼逊(Robert Morrison)以及米怜(William Milne)就在马六甲创立了"华英书院"这个亚洲最早建立的汉学基地之一;而19世纪下半叶最重要的人物则是理雅各(James Legge):他翻译了大部分中国古典经籍,在穆勒(Max Müller)主编的《东方圣书》(*The Sacred Books of the East*)系列丛书中出版。

跟宗教组织无关的世俗汉学在19世纪则是秉着一种开放的精神,在一些跟18世纪"中国之欧洲"相似的模式下发展的。个中原因是由于能够肩负起汉学家名衔的人物寥寥无几,同时汉学研究仍然首先是经书典籍的研究,这即使对传教士们来说亦不例外。而只有到19世纪末,随着欧洲各国为了满足它们外交及军事上的需要而组织的更精进的中文教育之出现,还有译员的数量增长、在中国实地工作的汉学趋势的出现,让我们看到汉学的发展形式变得更具有每个国家的特色,而且更具现实性,而非仅仅为传统典籍所主导。

世俗汉学也好,传教士汉学也罢,如果我们现在试图为19世纪欧洲汉学作一整体评价,我们可以看到,18、19世纪两个世纪之间有着一种延续性,而欧洲汉学发展最重要的转变则只有在20世纪之初才发生。傅吾康(Wolfgang Franke)在一篇题为《19世纪欧洲汉学》(European Sinology in the Nineteenth Century)的文章里评价道:"整体而言,汉学发展在整个19世纪末都显出了一种远远超越前代的、高度的学术水平。"⑭事实上,跟20世纪初这个迸发出大量优秀研究成果,以及在中国实地训练出来的许多具有革命性的年轻天才汉学家的时代相比(如法国的沙畹和伯希和,英国的魏礼[Arthur Wale]以及德国的福兰阁[Otto Franke]等等),19世纪则没有产生出特别具有代表性的研究成果。然而就19世纪的研究成果而言,如果我们将它们的数量跟当时研究汉学的人数相比,我们就能看出它们的重

⑭ 《加拿大比较文学杂志》(*Canadian Review of Comparative Literature*),第24册4号刊,1997年12月,《汉学与跨文化研究》(*Sinology and Cross-cultural studies*)特刊,第894页。

要性,另一个就我看来更加重要的,是这些研究成果大部分都是17、18世纪的"早期汉学"的直接延续;"早期汉学"的某些成果时至今日还有被发现整理而得以面世的⑮。尤其是在翻译领域——这是19世纪汉学研究最重要的贡献——个中的延续性尤为显而易见。由耶稣会士完成的翻译事实上经常都成为第一批汉学家的入门读物。另一个原因则是,在图书馆里,大部分汉语的资源其实都未曾变化:法国王家图书馆(即后来的国家图书馆)里的中文书籍是由驻京法国传教会的耶稣会士带回来的,雷慕沙从1816年开始为它们编目(这项工作要一直到1902年才由古兰[Maurice Courant]接手并且完成);而它们构成了整个19世纪法国甚至欧洲汉学研究的基础书目及研究材料。而在巴黎之外,就只有伦敦、维也纳和柏林才有中文藏书,而它们的数量更为有限,也更不容易看到。

至于中国文学,耶稣会士在这方面所作的翻译则比较有限,不过正因为它们数量有限,它们激起了整个欧洲的非同寻常的兴趣。这兴趣在19世纪一直持续着:它们中仍处于手稿状态的得以首次出版,如孙璋神甫(Père Lacharme)18世纪用拉丁文翻译的《诗经》在1830年由莫勒(Jules Molh)出版;或者已经出版的再次被译成其他语言;还有一部分仍使用同种语言,但以一种更为尊重原著的精神加以重译。而且,这些最初的翻译又得到了原本属于同一集子中的其他部分的翻译的补充。《赵氏孤儿》是18世纪欧洲所了解的唯一一个中国戏剧,他首先由马若瑟神甫(Premare)翻译,并且为伏尔泰的悲剧《中国孤儿》提供了灵感;这部作品在1834年由儒莲再度翻译,并配上了那些被第一位译者舍弃了的说唱部分。儒莲,这位法国汉学家还首次在1832年翻译了《灰阑记》(这个译本下启了1876年的德文译本,而这个德译本在1925年为布莱希特[Brecht]赋予灵感之前,就已由克拉邦德[Klabund]改编上演过)。在巴黎王家图书馆里,《灰阑记》与《赵氏孤儿》在同一个元杂剧的汇集之中。而巴赞,这位儒莲的学

⑮ 事实上,耶稣会在被取缔后而遭到充公的文档为公众提供了许多的文章(这些文章在转移到国立图书馆之前都集中在Saint-Germain-des Prés修道院的图书馆内),这些文章当时仅只是一些手稿。因此,萨西(Silvestre de Sacy)才得以在1814年为有名的《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗、习惯及其他之论考》补上第16册,也是最后一册。

生以及日后东方语言学院的首位中文老师,亦同样在这部汇集里为他在1838年面世的《中国戏剧,或元杂剧选集》(*Théâtre chinois, ou Choix de pièces de thtre composes sous les empereurs mongols*)汲取灵感。而这些汉学家亦介绍了中国传统戏剧剧目的其他面貌,就像1841年被首次介绍到欧洲的明代戏剧《琵琶记》,以及其后被介绍的明代十六幕剧《西厢记》(以连载的形式于1872年至1880年间刊载)。

同样,一些由耶稣会士翻译的故事亦被重新出版或重新翻译(由原文或由法文译到其他语种)。例如《庄子休鼓盆成大道》(选自《今古奇观》),因为它跟《以弗所的寡妇》的故事很相似,于是在18世纪到20世纪之间的欧洲获得了很大的回响;后来雷慕沙将它收录到他在1827年出版的《中国故事》(*Contes chinois*)中。《今古奇观》的其他一些选篇也被翻译出版,例如德理文在1885年以及1892年出版的《中国三短篇》(*Trois Nouvelles chinoises*)以及《新编六短篇》(*Six Nouvelles nouvelles*)。首批欧洲汉学家同样也致力于翻译以及转译一些短小的"才子佳人"类的言情小说,例如《玉娇梨》就带来了18世纪托马斯·帕西(Thomas Percy)的英文译本以及雷慕沙在1826年出版、以《玉娇梨,或两姐妹》为标题的法译本;另外还有《好逑传》,它首先在1761年由魏金森(Thomas Wilkinson)从一份葡萄牙语手稿译本译成英文,然后1829年由戴维斯(Francis Davis)再翻出另一个英文译本;1842年,阿塞(Guillard d'Arcy)亦将这部书译成了法语(题为《好逑传,或完美的姑娘》),而这部书最后又在1925年由德莫朗(George Soulié de Morant)重新(不肯定是由英语或是汉语)译成法语!如果这些篇幅较小的小说持续地吸引着汉学家的注意,那些古典长篇小说例如《红楼梦》和《水浒传》反而没有任何译介;而蒲松龄的古典文言志怪小说《聊斋志异》也很晚才有译本,即1880年出版的翟理斯的英文节译本。

至于诗歌,其文体却被耶稣会士们严重忽视,只有少得可怜的一部分才获得了译介并收录到有关中国的大部头汇编之中。然而诗歌逐步借着短篇小说、寓言以及戏剧中的韵文部分而受到关注。而诗歌真正受到关注,则是有赖19世纪后半叶德理文1862年出版的《唐代诗歌》以及朱迪

特·戈蒂耶(Judith Gautier)1867 年出版的《玉书》(*Le Livre de jade*)的翻译。尽管德理文的翻译是为了配合他的《中国人的诗学与音律学艺术》(*L'art poétique et la prosodie chez les Chinois*)研究而翻译的,但是当中的翻译却相当忠实;至于朱迪特·戈蒂耶的翻译则没有那么忠实,不过却更富诗意,因而这部翻译在欧洲获得了巨大的回响并且被无数次转载及引用。可惜,跟中国诗歌浩瀚的汇编相比,直到 19 世纪末,中国诗歌的翻译数量始终非常有限,而且较难凸显出中文诗歌的多样性:这些译本大多以唐代的律诗为主,而忽略了宋词⑯,至于赋以及古代长诗就更不用说了。《诗经》作为汉诗的奠基石,曾在 1833 年由吕克特(Friedrich Rückert)按着孙璋神甫的拉丁文译本译成了德文,至于它的英文译本则要等到 1876 年的理雅各译本,而法文译本还要再晚 20 年,由耶稣会士顾赛芬翻译。

哲学方面,耶稣会士对儒家思想表现出一种几乎是偏执的兴趣,至于佛家和道家思想,他们则将之视为"偶像崇拜"而相对忽视,至于 19 世纪的汉学家则表现得更为开放并且大大地拓展了知识的领域。他们不单像他们的前人那样关心儒学,将它的经典逐步翻译直至完备,而且还努力去将另外两种宗教介绍过来。中国佛教研究受益于当时东方学家普遍表现出的对印度佛教及其在亚洲影响的兴趣。然而,同样亦是由于这个原因,欧洲对中国佛教的介绍主要是站在历史研究的立场,而非哲学思想的立场。因此,雷慕沙和儒莲分别翻译了法显和玄奘这两位西游印度的中国僧侣的著作。至于中国佛教的经籍则一直到 1878 年,才由英国海军传译比尔(Samuel Beal)介绍到欧洲。当时对于禅宗还没有任何译介。跟佛教相反,道教被介绍到欧洲,首先是透过一本小小的、带有道德意味的民间宗教册子(在 1816 年由雷慕沙翻译,然后 1835 年由儒莲重译的《太上感应篇》[*Le Livre des récompenses et des peines*]),后来,道教才借着它的主要经籍而被进一步认识为一门哲学思想。《道德经》的首个法文译本是在 1838 年

⑯ 一直到 1902 年朱迪特·戈蒂耶的新版《玉书》,宋词才以"可咏唱的诗歌"的名目出现,这些词很可能是藉着年轻的佐治·素依埃·德·蒙汉之力而翻译出来的,佐治·素依埃稍后更于 1923 年以自己的名义出版了《宋词选》。

由卜铁(Guillaume Pauthier)所翻译的,这一译本受到儒莲很大的批评,所以儒莲在1842年出了另一个新的法文译本(*Livre de la Voie et de la Vertu*);之后又有1870年的斯特劳斯(Victor von Strauss)的德文译本,以及其他的英文译本面世。另一本道家经典《庄子》则要在更晚之后才被译成英文,分别是1881年巴尔弗(F. H. Balfour)的译本,题为《南华真经》;1889年翟理斯的译本,题为《庄子:神秘主义者,道德家,社会改革家》,以及1891年理雅各放在《道教经典》里的译本。然而这些译本都令人感到有点惶惑,因为巴尔弗的译本译得太像警句,至于翟理斯的译本则译得过于寓言,这对于大部分的读者而言都比较晦涩难懂。一直到20世纪初有新的译本面世(其中包括1913年戴遂良[Léon Wieger]的法译本以及1915年卫礼贤[Richard Wilhelm]的译本),才唤起了学界以外读者的兴趣。

总体而言,19世纪汉学家的翻译其实很有限,它们的数量远远比不上多元而且浩瀚丰富的中国文学,然而这些译本却有着一种我们今日难以想象的巨大传播力。这些翻译每一篇都曾经是一些学术杂志,例如《亚洲杂志》(*Journal asiatique*),以及一些拥有大批读者的报章,例如英国的《季刊》(*Quaterly Review*),以及法国的《两个世界杂志》(*Revue des Deux-mondes*)介绍的题材。另外还有一部分成为大众出版社的出版物,抑或被一些汇编或是杂志转载。例如儒莲题为《印度寓言与中国故事》(*Les Avadânas:contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour,suivis de,de fables,de poésies et de nouvelles chinoises*)的译作,它曾在1859年由杜普拉出版社(Duprat)出版了三册,而这套书却在之后的一年由"铁路文丛"(Bibliothque des chemins de fer)以其副标题命名以两册袖珍书的形式出版,而同一时间,阿歇特出版社则将原来作为整套书的最后一部分《中国短篇小说》辑成了一本书独立出版。杂志和百科全书经常会刊登一些有关中国的文章以报道欧洲当时的汉学研究动态,而汉学家们亦会自觉向这些书籍刊物递交他们或者他们在外国的同侪的研究成果。19世纪的汉学家远远有别于故步自封在自己研究范畴的学者,他们反而特别善于聆听,就像儒莲所宣称的那样"在处理一些只有小部分人才能明白以及品味的高级学

问之前”,19 世纪的汉学家们都会将他们的学养发挥到极致以“阐明中国人的历史,不同的宗教、风俗,以及文学”。这种教导式的方法令这批汉学家在看待中国文学作品时特别地像看待文献似的,较少去关心它们的美学价值,但却尽可能去牵引以及满足大众对中国的好奇心。

三、中国趣味的发展

第三个激起欧洲知识界对中国产生兴趣的元素,就是对中国原产货品的进口,比方说茶叶、丝绸、瓷器,以及所有中国手工艺者制作的其他艺术品。艾田蒲就阐述过 17 世纪及 18 世纪的欧洲曾经怎样自我执迷于中国的货物,以至于当时为了一飨大众倍增的需求而去抄袭和模仿中国的产品,继而在瓷器、建筑、园林、绘画,以及装饰艺术等范畴趋生出丰富的产物,我们亦将之称为“中国风”(Chinoiseries)。这个用语今日虽然已变得带有贬义,但从我们在 19 世纪上半叶找到的例子来看,这个用语的词性并非如此:戈蒂耶(Théophile Gautier)在 1830 年就写了一首题为《中国风》的诗,这首诗的语调就满带颂扬;而在 19 世纪下半叶,利特雷词典(Littré)再次将“chinoiserie”一词单纯地定为“来自或带有中国式品味的小物品”。这是因为在整个 19 世纪,中国物品继续为人们所趋鹜以及追捧,当时如繁花盛放般的商业特点就是最好的见证,尤其是当中国的门户再次向西方商界打开之后。当时比较新鲜的是,这样一种现象并不再只限于贵族阶级的上流社会,也包括了中产阶级。那些专卖一切从中国进口的“中国舶来品”的小商店在巴黎如雨后春笋一般出现。而 19、20 世纪之交法国古董商王涅克(Léon Wannieck)、卢芹斋(C. T. Loo)和沃尔什(Adolphe Worch)等人则使巴黎成为中国艺术市场的中心。建立于 18 世纪的欧洲几个主要陶器中心则始终大量地生产一些无论在造型或是装饰上都从中国摄取灵感的瓷器,至于在中产阶级之间,他们开始以茶、瓷缸、花瓶、漆器屏风等带有中国风格的物件招呼客人。最富有的人则像 18 世纪上流社会的贵族那样命人修筑带有中国风味的楼房或者庭园:于是 1840 年英国园林设计师比

特曼(James Bateman)就在斯塔福德郡的比多福农庄(Biddulph Grange)修建了一座至今仍可以见到的中式园林以及建筑物,至于洛蒂(Pierre Loti)则在20世纪初在罗什福尔(Rochefort)别墅的内院内设计了一个中式亭阁(可惜已经消失了)。中式建筑同样亦投入到公众场所,并且用一些中式装饰、服装及焰火营造奢华庆典的氛围:1855年曾在协和广场举办过带有中国风格装饰的圣母升天节的庆祝活动,军人们排演成中国皇帝的仪仗;至于建筑师 Charles Duval 于1864年至1865年在巴黎所建的中国宫"巴塔氏"(Ba-ta-clan)则迅速地变成了法国首都最有名的演艺咖啡馆[17]。

中国趣味同样亦受惠于旅行的发达:事实上,"中国小玩意儿的争购"——就像瓦赞(Gilbert de Voisins)[18]后来所说的那样——事实上是旅居中国的居民及往来过客不会错过的、用作打发时间的首选。至于西方人向中国所发动的战争也带来了战利品:1860年对圆明园的烧掠,以及1900—1901年的义和团事件所导致的紫禁城的占据与掠夺等等,为艺术品市场带来了无法估计的宝藏。这些宝藏后来逐渐形成一些特别的收藏系列,然后不时造就出公开的展览:例如英国人纳森·唐(Nathan Dunn)在结束12年在中国从事艺术品买卖的旅居生涯后,于1842年在伦敦的海德公园组织了一次中国艺术品展;而从圆明园夺走、后来转献给拿破仑三世的物件则先在杜乐丽宫(Tuileries)被展出,然后再由拿破仑三世的夫人欧仁尼皇后命人转移到枫丹白露宫的"中国博物馆"。先后在伦敦及巴黎举办、延续了整个19世纪下半叶的世界博览会同样也为来自欧洲各地的参观者建立了一个专门展出中国精致艺术以及手工艺品的橱窗。一些西方的中国艺术品商人及收藏家,乃至中国人自己,从1851年首届伦敦世博会开始就参加展出。1867年的巴黎世博会上可以看到灵感取自圆明园的中国馆及中国花园。1878年的巴黎世博会上展示了四种中国建筑风格,而1900年的巴黎世博会则修筑了一个从紫禁城摄取灵感的黑龙宫。

---

[17] 参阅伯特厄(Nadine Beauthéac)和布沙特(François-Xavier Bouchart):《异国情调的欧洲》(*L'Europe exotique*),巴黎:Chêne 出版社,1985年。

[18] 德·瓦赞(A. Gilbert de Voisins):《中国纪行(1913)》(*Écrit en Chine*[*1913*]),巴黎:Georges Crès,1923年,第一册,第80页。

然而,我们是否就能说,这样一个对中国产品产生浓厚兴趣及好奇的巨大运动就带来了对中国艺术的一种更好认识?说实话,那些被注意的物件,只有那些我们称之为装饰艺术的东西(瓷器、漆器以及景泰蓝等等)才被大众化,至于对中国艺术的更高认识,例如古青铜器、佛像以及文人画则要在更晚才为人所认识。博物馆中的中国艺术部乃至专门的中国艺术博物馆一直到19世纪末才出现:在巴黎,塞尔努奇博物馆(Le muse Cernuschi)在1898年成立,而吉美博物馆(Le muse Guimet)则是在1889年,在伯希和于1900年[19]引进一大批从北京以及敦煌带回来的宗教绘画之前,中国艺术在这些博物馆只有少部分展品而已。一直要到19世纪末,卢浮宫才在它的艺术品部门之下专门为亚洲艺术特别是中国和日本艺术划出展区,而这个展区在日后变成了亚洲艺术部。同样,如果我们将早就已经获得妥善展出的瓷器置诸一旁的话,伦敦和柏林的博物馆则要到20世纪之初,才可以说有一些重要的中国艺术样本了,就像大英博物馆所藏传顾恺之作《女史箴图》,又或是由石泰安(Aurel Stein)和勒柯克(Albert von Le Coq)带回来的中亚绘画。

欧洲收藏的中国艺术作品的稀缺同样说明了在19世纪有关研究基本上是不存在的。首本有关中国艺术的欧洲著作《中国艺术》要到1887年才由帕莱奥洛格(Maurice Paléologue)书写出版,然而,在建筑和瓷器之外,亦非常重要地出现了有关工艺的著作,例如青铜、玉石、木雕、象牙、琉璃以及景泰蓝,而中国绘画史的介绍,却主要是建构在中国书籍中对画家的介绍资料上,对作品则缺乏认识。一直到19、20世纪,多亏宾扬(Laurence Binyon)、费诺罗萨(Ernest Fenollosa)以及裴图奇(Raphael Petrucci)的研究,通过特别为亚洲艺术而建构的收藏系列来进行的研究,文人画才断断续续地为人们所认识。而我们要一直等到几次伟大的考古探险工作,如沙畹、谢阁兰、伯希和及20世纪初的石泰安、勒柯克的贡献,中国古代丧葬艺

---

[19] L. 德·米卢埃(L. de Milloué)于1905年出版的《吉美博物馆插图小指南》(*Petit guide illustré au Musée Guimet*)参照,就此角度而言是蛮有启发意义的:对于中国,他特别枚举了大量的瓷器、道佛像、玉器和玉玺,以及一些珍贵的绘画。

术、石雕艺术以及壁画艺术才最终得以被注视。

我们很难证明自1860年开始的对日本艺术的趋之若鹜是延缓还是加速了欧洲对中国艺术的发现。事实上,可以肯定的是,在一般群众之中,“日本风”逐步取代了“中国风”(而这个词亦可能就是这样沾上了一种贬义),那些驻扎在欧洲的日本艺术收藏家以及商贩,例如巴黎的林忠正识,就经常引导中国艺术爱好者的选择。而同样,诸如塞尔努奇与吉美这样的收藏家也是在日本觅得了他们日后所创立的亚洲博物馆中最精美的藏品。最后,我们亦发现,就是日本艺术本身,人们也逐步发现它并非仅仅局限于浮世绘版画。日本艺术中所折射出的某些中国美学特征必然也对欧洲观众渐渐关注中国艺术起到了不可小觑的作用。然而,无论如何,我们都可以说,欧洲大众对中国艺术的认识,在整个19世纪,表现得十分散乱,对中国人自己的审美标准也无甚所知。

四、中国对19世纪欧洲文学的影响

前面所说的一切,都清楚显示了19世纪欧洲对中国的兴趣跟18世纪相比并没有减弱,甚至从某个角度而言变得大众化。此外,通过学者、学院、交流关系、传播途径等各种层面,它的欧洲化程度甚至胜过20世纪。广义上的文学同样也带着这种持久兴趣的特征:整个19世纪,中国都为众多追求新奇或异域的作家所迷恋。但是这并没有带来杰出的作品,没有像17、18世纪时那样激荡思想,也没有像20世纪时那样带来新的文学形式与文学主题。

在思想领域,我们已经说中国不再是启蒙时代哲学家眼中的典范,而被19世纪的思想家作为对立面。19世纪的主流思想是进步之说,而濒临消亡的中华帝国则成为落后、停滞的象征;尊重传统的儒家思想也一般被视为进步的障碍。不过,仍有一些思想家看到中国社会的美德;中国还为他们对社会以及政治的倡议提供了灵感。单举几个法国的例子:例如狄蒂耶(Béatrice Didier)谈到的塞南古(Senancour),作为“启蒙时代的信奉

者”,他“在19世纪延续了‘中国之欧洲’的传统”,同时又为之增添了“簇新的花卉”⑳;又如施穆兹(Georges-Marie Schmutz)谈到的孔德及其弟子拉菲特(Pierre Laffitte),对他们而言,“中国显示出纯粹的社会的特征,即符合实证主义工业社会发展趋向的特征”㉑;还有西蒙(Eugène Simon),他在1886年出版的《中国城市》(*La Cité chinoise*)里也提议,法国应该以一种他从中国农村观察出来的父权模式的生活作为榜样㉒。

另外,我们还应当注意到,再没有任何一种宏观地思考人类发展的哲学会不给中国以一席之地。无论是在洪堡的语言学里,还是在黑格尔的历史哲学里,或是在韦伯的宗教社会学里,中国(语言、文字、历史、社会、宗教)都成为不能回避的参考;而藉着对比参照或者等级划分,它也能帮助理解欧洲的思想或社会的特殊性与相对性。当然,从耶稣会士书信的资料来源到19世纪汉学家的著作,其间还夹杂着旅行家以及其他传教士的见证,他们的资料纯粹取自书本而且不足,甚至不相调和,这就使他们为中国作一确凿定位而感到犹豫;但他们中没有一个不认为中国在自己宏观的思想机制里毫无疑问应占一席位。在文学批评的领域里同样如此:我们知道,正是中国小说的阅读促使歌德在1827年提出“世界文学”的概念,而60年之后,也正是在将欧洲文学、阿拉伯文学、印度文学和中国文学进行对比的过程中,波斯奈特(Hutcheson Macaulay Posnett)在《比较文学》(1886)一书中试图回答这个问题:“什么是世界文学?”

在狭义的文学的范畴(戏剧、小说、诗歌),19世纪的欧洲与18世纪的欧洲一样,没有产生特别刻有中国烙印的作品。但有不少作家偶尔面对中国,以逃避时代的平庸与道德的束缚,让奇思异想自由驰骋,或以说教文饰纵乐,

---

⑳ 狄蒂耶(Béatrice Didier):《伏尔泰的一个弟子的中国:塞南古》(*La Chine d'un disciple de Voltaire: Senancour*),收于Mabel Lee、孟华编:《文化对话与误读》(*Cultural Dialogue and Misreading*),悉尼大学世界文学(Wild Peony, University of Sydney World Literature)1997年第1号,第113、121页。

㉑ 施穆兹(Georges-Marie Schmutz):《乐观主义者所发明的社会学和中国社会(1854—1861)》(L'invention de la sociologie et de la société chinoise par les positivistes [1854—1861]),收于卡提耶(Michel Cartier)所编《爱恨之间的中国·第八届香提依汉学会议汇报》(*La Chine entre amour et haine. Actes du VIIIe Colloque de sinologie de Chantilly*),巴黎:Desclée de Brouwer,1998年,第203页。

㉒ 参阅格多夫(Gilbert Gadoffre):《安吉·西蒙和80年代的中国式乌托邦》(“Eugène Simon et l'utopie chinoise des années quatre-vingts”),收于《艾田蒲神话》(*Le Mythe d'Etiemble*),巴黎:Didier Erudition出版社,1979年,第61—67页。

或在异域的幌子下发出警示之言。就像戈蒂耶在他的《中国风》(录于《杂诗,1833—1838》)中写道,从此缪斯化身为一位"娇小的中国女","每夜,如一位诗人,吟唱杨柳与桃花"。除了许多中国意象与中国比喻,他还将"一夫多妻"的主题引入他写的故事《水榭》(*Le Pavillon sur l'eau*,1848)[23];这是从雷慕沙翻译的中国古典小说里获得的灵感。他的女儿 1868 年用 Judith Mendès 的笔名以连载形式出版的小说《帝国龙》(*Le Dragon impérial*)描绘出一个既智慧又残忍的中国,它的政治角斗如诗如歌,它的酷刑则堪比艺术创作[24]。成见中的中国人物依旧不断地被搬上舞台,例如残忍的图兰朵公主;同时对中国戏剧一无所知,因为汉学家们介绍过来的仅是作品。凡尔纳在他的《奇异的旅行》里也不忘带热衷异域情调的读者去中华帝国走一遭(《一个中国人在中国的苦难》,1879)。德国作家卡尔·梅(Karl May)在其作品《游记荟萃》(*Gesammelte Reiseerzählungen*)中——尤其是《江陆》(*Der Kiang-lu*)一篇——意大利作家塞格里(Emilio Salgari)在其作品《菩提树》(*La Scimitarra di Buddha*,1892)以及《中国残杀:远东历险》(*Le Stragi della China: Avventure nell'Estremo Oriente*,1901)中,也都从古伯察神父的中国纪行里汲取灵感,同时又不乏戏笔[25]。如果说在好几十年间,德国作家们把威权与守旧的中华帝国拿来作为抨击普鲁士王国政权的幌子[26],19 世纪末期,在米尔博(Octave Mirbeau)的《苦刑花园》(*Le Jardin des supplices*,1899)里,中国仍是一个借口,用来揭示当时法国政治乃至人性深处的野蛮。

无论是作为背景、主题还是借口,19 世纪欧洲文学中的中国都受惠于各

㉓ 有关戈蒂耶的中国素材,可参阅尚·希谢(Jean Richer)的《有关散文家提奥菲·哥提耶的研究和考察》(*Etudes et recherches sur Théophile Gautier prosateur*)第七章《中国的倒映》,巴黎:Nizet 出版社,1981 年。

㉔ 参阅依凡·丹尼尔(Yvan Daniel):《朱迪特·戈蒂耶的帝国龙中的"中国酷刑"》("Cruauté et 'supplices chinois' dans *Le Dragon impérial* de Judith Gautier"),收于利瓦(Antonio Dominguez Leiva)和米丽耶·戴特丽(Muriel Détrie)编纂:《文学及艺术中的东方酷刑》(*Le Supplice oriental dans la littérature et les arts*),第戎:Murmure 出版社,2005 年,第 31—45 页。

㉕ 有关凡尔纳、卡尔·梅和塞格里作品的比较,可参考米兰·V. 狄密克(Milan V. Dimič):《皇家旅行故事:欧洲通俗文学中的中国及中国人镜像(梅,塞格里,凡尔纳)》(Imperial Fictions of Travel: Images of China and the Chinese in European Popular Literature [May, Salgari and Verne]),《加拿大比较文学杂志》(*Canadian Review of Comparative Literature*),第 14 册第 4 号,1997 年 12 月,第 1007—1079 页。

㉖ 参阅埃尼斯·罗斯(Ernst Rose):《中国作为德国反应的象征(1839—1880)》(China as a symbol of reaction in Germany, 1830—1880),《比较文学》(*Comparative Literature*),1951 年第 3 期,第 67—76 页。

种游记、译介以及舶来物品,同时也继承了过去的中国形象;后者在社会想象中依然有很重的分量。19 世纪文学中的中国较之于 18 世纪拥有更多的信息来源,而这个中国未曾使欧洲离开自己的世界,却使它的自我表现、自我梦想、自我批判成为可能[27]。然而,随着对中国认识的逐步加深,我们可以感受到在一些作家的笔下,中国不再只是一面镜子,而是革新的源泉。

中国诗歌的例子最能说明这一点:无论是从语言、形式、主题还是从审美角度来看,在 19 世纪的法国诗人眼里它都是一种堪作目标的理想艺术。布耶(Louis Bouilhet)曾与好友福楼拜共享中国行的梦想。他对中国表意文字十分着迷,并且向被称为"戈蒂耶的中国人"的丁敦龄学习汉语,因为他预感到中文可以作为一种诗歌语言的典范;他也试图在德理文翻译的《唐代诗歌》中的诗歌形式里寻找灵感。之后的布雷蒙(Emile Blémont)也做过同样的努力,但终究无果。一直要等到马拉美在《倦怠》(1887)一诗中吟出这样的诗句:"模仿心灵澄澈细腻的中国人 / 他醉心于狂喜的月下 /在雪白的茶杯上,精心描绘那朵 / 奇花的终岁,香泽他一生。"马拉美表达的是他的诗歌语言理想:一种暗示性的、透明的、言简意赅的语言。中国艺术确乎可以成为典范,如果他对这种语言有所认识的话。最终他还是决然在中国影响之外尝试这种语言的实现。因而,尽管中国诗歌,或在更广意义上的中国艺术,成为诗人们所向往的新的诗歌语言的象征,直到 20 世纪初,克洛岱尔、谢阁兰、庞德、洛威尔等对此有更深入了解的诗人才懂得如何从中摄取养料,创造出新的诗歌形式与语言[28]。

在思想的领域,一些作家意识到中国思想并非只有儒家;道家思想就呈现出一种完全不同的面貌,而西方正可以从中受益[29];但由于耶稣会士

---

[27] 19 世纪和 20 世纪间,有关"黄祸"的传说是一项尤其叫人感到震撼的旁证:参见集中了有关主题文章的《异国风情札记》(Les Carnets de l'exotisme),《远东》(*Orients extrêmes*)第 15—16 期,Le Torii 出版社,1995 年。

[28] 更丰富的描述,请参笔者《西方对中国诗歌的翻译和接受》,台湾《淡江评论》,第 22 册,1991 年秋至 1992 年夏,第 1、2、3、4 期,第 43—57 页。

[29] 根据杜瑞乐(Joël Thoraval)的观点,黑格尔在他一生的最后年月曾对道家思想表现出兴趣,而且还推测这种思想可能会颠覆他以往对中国的印象。《从巫术到"理性"黑格尔语中国宗教》(De la magie à la "raison" Hegel et la religion chinoise),收于卡提耶(Michel Cartier)编:《爱恨之间的中国·第八届香提依汉学会议汇报》,第 111—141 页。

对道家颇有鄙薄,这方面的材料十分有限,这种直觉也就没有得到发展。直到后来,在中国本土学习多年的汉学家将有关文献翻译过来,同时又有“一战”带来的对西方价值的质疑,一些西方思想家或作家,例如凯泽林(Hermann von Keyserling)、荣格(Carl Jung)、黑塞(Hermann Hesse)或米肖(Henri Michaux),才慢慢地借道于中国思想提供的轨迹,勘探未曾开发的意识世界以及新的思维模式。

从18世纪到19世纪,欧洲与中国间的力量关系发生了颠倒:从一个被欧洲羡慕的强大帝国,中国沦为一个被欺凌的弱国。然而,这一政治事实不应让我们对这样的现象视而不见:整个19世纪,中华帝国不断地引起欧洲人的兴趣乃至迷恋。如同启蒙时代,商人、旅人与学者所带来的有关中国的发现满足着他们的好奇心;而这些发现传播的途径也没有改变:信息仍在欧洲国家之间交换流传,更新缓慢;汉学建立在传教士研究的基础上,研究的方式和内容长期以来都没有变得更为丰富;“中国趣味”仍在延续;文学中的异域中华也没有缺席。这些对17、18世纪“欧洲之中国”的一脉相承很可以解释19世纪的欧洲文学艺术并没有因与中国文学艺术的接触而发生改变,而对于后者的介绍也还十分肤浅。然而,尽管有关中国知识十分有限,尽管仍受到过去的中国形象的左右,尽管有殖民主义的重压,我们可以看到,在与中国接触的过程中,某种艺术复兴的前兆开始出现。但这一复兴要到20世纪才得以实现。扎根于中国本土的汉学研究,帝国的结束、中国的现代化、西方的价值危机、世界力量格局的变化……凡此种种条件得以聚合,中国的他性才开始被欣赏。

德、法汉学与中国现代学术之互动

——以卫礼贤、伯希和与留西学人的交谊为中心

叶　隽

就20世纪以来的世界现代学术而言，世界学术中心场域虽完成了由德国到美国的转变，但作为思想原创地的欧陆价值却并未受到削弱，20世纪上半期以海德格尔、雅斯贝尔斯、伽达默尔等为代表的德国哲学的发达，20世纪下半期以福柯、布迪厄、德里达为旗帜的法国思想的异军突起①，都足以证明此点。实际上，相比较主流学术与思想的蒸蒸日上，作为该国学术与文化场域边缘的东方学（包括汉学），其实扮演了相当重要的“边缘—中心”的互动作用，本文不拟采取萨义德过于强调“权力话语”的宰制式眼光②，而试图调和与沟通这一学术地图的整体性特征；所以，从汉学与主流学术的互动与思想生成角度，我们会获得理解汉学发展的崭新眼光；而就国际汉学的发展来说，第一流的大家始终重视与中国学者的交往与思想互动。有趣的是，当20世纪前期之时，正是中国现代学术建立的重要时

---

① 关于法国理论在美国的流布与影响，可参见 François Cusset：*French Theory—Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*（《法国理论——福柯、德里达、德勒兹与公司及美国知识生活的变化》），Paris：Editions La Découverte，2003，2005。

② 在他看来，东方学乃是“地域政治意识向美学、经济学、社会学、历史学和哲学文本的一种分配；它不仅是对基本的地域划分，而且是对整个‘利益’体系的一种精心谋划——它通过学术发现、语言重构、心理分析、自然描述或社会描述将这些利益体系创造出来，并且使其得以维持下去……”萨义德（Edward W. Said）：《东方学》（*Orientalism*），王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第16页。

代,就此期来看,有两位汉学家意义相当重要,即德之卫礼贤(Wilhelm, Richard,1873—1930)、法之伯希和(Pelliot,Paul,1878—1945)。卫礼贤长伯希和五岁,但对后者却甚是恭敬。之所以如此,那自然还是因为伯希和为国际汉学祭酒的原因。本文尝试分别梳理卫礼贤、伯希和与中国现代代表性学者的交谊状况,进而构建起一个德法汉学共享的中国学术圈,并追问其意义。

一、卫礼贤的中国交游:以蔡元培为中心[③]

1899 年,作为德国传教士,卫礼贤首次踏上了中国的土地。他恐怕没有想到,他会在这里度过将近半生的岁月,并且藉此做下对于德国乃至西方文化厥功甚伟的事业。与其前任花之安不一样的是,卫礼贤开辟了一种崭新的事业,就是由传教士汉学走向了学院汉学,这虽然远不能代表德国汉学的发展,但这样一种路径的开辟,确实有其不可替代的学术史与文化史意义。相比较那些纯粹科班出身的汉学家们,卫礼贤以他的中国经典德译工作和对中国的人类学感觉和体验性认知,为德国汉学的后发崛起提供了一种难得的范式标本,并最终在世界汉学场域里名垂青史。然而,在当时的语境里,卫礼贤以一传教士出身的业余汉学家身份,而欲在学术界博得容身之地,实在不易,可他毕竟通过自己的努力获得了承认。而卫礼贤在中国的广泛交游与近乎人类学的深刻认知,则为他在德国学术与文化场域的成功打下了良好与关键的基础。以青岛被日本占据为转折,卫礼贤在中国的生活大致可分为两个阶段,即青岛时代(1899—1920)与北京时代(1922—1924),虽然后者的两年光阴只有前者 20 年时间的十分之一,但就卫礼贤在中国文化场域的关系网络建构而言,却几乎是同等重要。因为不同地区和场域所提供的,几乎就是完全不同的发展可能。作为殖民地的青岛,在其时的中国人眼里,享有特殊的文化地位,所以前清帝国的遗老遗少

③ 此节内容材料主要取自拙著:《主体的迁变——从德国传教士到留德学人群》,上海:上海外语教育出版社,2008 年。

往往在此聚集,所以可以毫不夸张地说,即便是在中国早期共和的年代里,此城仍有“帝国遗韵”;而卫礼贤则充分利用了他作为德国传教士的便利条件,与这批遗老往来密切甚至频繁,其目的不在于政治,而在于他们的文化身份,要知道中国的传统“学而优则仕”,故此官宦人物中不乏鸿学硕儒之士。卫礼贤利用其在青岛的便利条件,与这些人交往密切,并进而发起组织了一个“尊孔文社”,其目的既在于探讨中国传统文化,也还致力于进行中西学术交流。卫氏自己后来的这样一段叙述,大致可以见出其初衷:“当时的想法是,着眼未来,力争对其时已受到严重损害的中国文化宝库进行抢救。我们应当通过翻译、报告、学术著作等方式,来加强东西方思想界的联系与合作。例如,可以把康德的著作译成中文,也可以把中国的经典译为德文。”④这些人物包括作为尊孔复古中坚力量的劳乃宣(京师大学堂总监督,兼署学部副大臣)、康有为、陈焕章,也有刘廷琛(京师大学堂监督)、溥伟(恭亲王)、徐世昌(前军机大臣)、赵尔巽(前东三省总督)、升允(前陕甘总督)、周馥(前两江总督)等。所谓“近朱者赤,近墨者黑”,与这些遗老们常相接触,卫氏不但在国学学问上大有长进,而且也连带附和了他们的“复辟主张”,甚至主动地出谋划策让清逊帝溥仪与德国皇室联姻,以换取德国支持⑤。但最重要的,当然还是文化意识。至于说到北京,虽然早在青岛时代,卫礼贤就与北京建立了关系,但那毕竟只能是浮光掠影,很难和他亲身任职并长期居留的时代相比拟。

当1922年卫礼贤再返中国时,是以德国驻华使馆学术顾问(Wissenschaftlicher Beirat)的身份来的。所以,居留的地方,正是其时中国的政治文化中心——北京。这就与原来作为德国殖民地的青岛大不一样,他得有天时地利,与中国的新派人物开始交往起来,尤其是与新文化运动的领导人物蔡元培、胡适等,并赞扬这种居于统治地位的“极其现代”的精

---

④ Wilhelm Richard: *Die Alten von Tsingtau*(《青岛的遗老》),Berlin,1973. 转引自蒋锐:《卫礼贤的汉学生涯》,载《德国研究》2004年第1期,第55页。

⑤ 同上书,第56页。

神⑥。他在日后论及心目中的“新中国”时,这样提到蔡元培:“在这一时期,国立北京大学的校长蔡元培也扮演了重要的角色,他对青年学生的影响尤其大。蔡元培属于老派学者,他曾经是翰林院的成员之一。但是,他却从一开始就坚定不移地支持新运动,并且很快就取得了领导地位。他是老一代领袖人物中唯一在欧洲大学中待过的人。回国之后,他担任了教育总长,后来又被委以国立北京大学校长一职。重新创造中国的教育和文化体制是他的主要目的。”⑦虽然以外来者的身份,使卫礼贤很难能真的深刻体察五四时代对中国在文化意义上由传统转向现代的重要意义,但这种近乎局中人的“异域之眼”,从另一个方面来看,却也未尝不是观察现代中国形成过程的有益补充。蔡元培(1868—1940)的身份,卫礼贤认识得很到位,而对其文化资本的分析尤其全面,这也可从日后国人对蔡氏的盖棺定论中得到印证。冯友兰有这样的解释:“他(指蔡元培)所以得到学生们的爱戴,完全是人格的感召。道学家们讲究‘气象’……如程颐……说程颢‘纯粹如真金,温润如良玉,宽而有制,和而不流。……视其色,其接物也如春阳之温;听其言,其入人也如时雨之润。胸怀洞然,彻视无间;测其蕴,则浩乎若沧溟之无际;极其德,美言盖不足以形容’。这几句话,对于蔡元培完全适用。”⑧但将蔡氏描述为上代学者中留欧唯一人,则未免牵强。严复年长于蔡氏,且曾出任京师大学堂总办(即校长),其留英时间远早于蔡氏。不过,卫礼贤倒确实是以一个“外来和尚”的眼光敏锐地看出了蔡元培对于现代中国建设和发展的极端重要意义,即重建中国的教育和文化制度,尤其是前者。如果说,作为教育总长的时代,相对关注作为整体的中国教育发展的长期规划;那么,当 1916 年年底蔡元培由法国归来并开始改革北大后,这项制度建设则更聚焦到一所具体的教育与

---

⑥ Ursula Ballin:“Richard Wilhelm(1873—1930)—eine biographische Einführung”(卫礼贤简传),in Klaus Hirsh(hrsg.):*Richard Wilhelm Botschafter zwei Welten—Sinologe und Missionar zwischen China und Europa*(《卫礼贤:两个世界的使者——在中国与欧洲之间的汉学家与传教士》),Frankfurt am Main & London:IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation,2003,S. 19.

⑦ 卫礼贤:《中国心灵》,王宇洁等译,北京:国际文化出版公司,1998 年,第 63—64 页。

⑧ 冯友兰:《我在北京大学当学生的时候》,载陈平原、夏晓虹编:《北大旧事》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998 年,第 359—360 页。

学术机构，而且与作为外国人的卫礼贤的个体生命历程直接挂起钩来。这里要特别提及的是，此前卫礼贤已与蔡元培长校的北大颇有来往，譬如他在1919年6月15日时即曾来北大讲演，据《德国尉礼贤到京演讲通告》称：

> 德国尉礼贤博士（Dr. Wilhelm）本彼邦哲学家，到中国已十一年，精通华文，尤研究中国哲学。已译成德文者，有论语、孟子、老子、列子、庄子及大学、中庸等，现正译周易，近适以事来北京，本校特请于十五日午后五时，在第三院大礼堂用华语讲演。演题为"中国哲学与西洋哲学之关系"，届时全校同人均可往听 ⑨。

可见，卫礼贤之受聘北大，不是一个突发其来的事件，而是事先即颇多铺垫 ⑩；如果再考虑到时任北大德国文学系主任的关键人物杨丙辰 ⑪，就是当初卫礼贤在青岛书院教学时的学生，这样一种关系也就更有其水到渠成的一面了。但不管怎样，作为北大校长蔡元培的作用不容低估 ⑫，卫礼贤得以比较轻松地进入中国的大学场域，但我们应注意到这种报告多

---

⑨ 《德国尉礼贤到京演讲通告》，1919年，北京大学档案，案卷号 BD1919027。

⑩ 同样值得指出的是，1922—1923年卫礼贤任职德国驻华使馆期间，也有相当的机会与蔡元培接触。譬如1922年，德国哲学家杜里舒（Driesch，Hans，1867—1941）应邀访华讲学，时任德国驻华使馆学术顾问的卫礼贤，亲自由北京赶到上海迎接，并陪同其在上海、南京的讲学活动。参见《北大邀请德国哲学家杜里舒教授讲学的有关报道》，1922—1923年，北京大学档案，档案号 BD1923002。在这类活动中，他与北大校长蔡元培发生接触关系，是很正常的。

⑪ 杨丙辰（1892—1960年代中期，待考），早年获河南省官费赴德留学，1913年夏季学期起在柏林大学注册学习法律，原名为杨震文（Yang Zhenwen），在德注册名为 Yang Dschen-wen。到第一次世界大战结束，杨一直在德留学，他归国后即任北大德文教授，之后并任清华大学教授。1933年，北平的中德学会建立后，他与卫德明分别出任中、德双方的干事。1935年时，他曾短期出任过开封的河南大学的校长。除了作为德文专业的开创者之外，他的重要功绩表现在翻译上。他翻译大量德国文学著作，诸如莱辛、歌德、席勒、豪普特曼等均有涉猎，是北大德文系创建时期的重要人物，亦是中国德语文学学科第一代创始人的最重要成员之一。他还翻译过里尔的《德国民族的性格》与费希特的《对德意志国民的演讲》。Thomas Harnisch：*Chinesische Studenten in Deutschland—Geschichte und Wirkung ihrer Studienaufenthalte in den Jahren von 1860 bis 1945*（《中国留德学生——1860至1945年间留学的历史和影响》），Hamburg：Mitteilungen des Instituts für Asienkunde，1999，S. 173. Kreissler，Françoise：*L'Action culturelle allemande en Chine：de la fin du XIXe siècle à la Seconde guerre mondiale*（《德国在中国的文化活动》），Paris：Ed. De la Masion des sciences de l'homme，1989，p. 289.

⑫ 参见 Thomas Zimmer：Richard Wilhelm，1920—1930. in Walravens，Hartmut（zusammengestellt）：*Richard Wilhelm（1873—1930）. Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesgutes*（《卫礼贤——在华传教士及中国精神产品的介绍者》），Nettetal：Steyler Verlag，2008.

半与德国的文学、哲学有关系⑬。

但真正使得卫礼贤与蔡元培发生直接关联的，还是1923年蔡氏重组德文系时对卫礼贤的延聘。其时卫礼贤正在失业，因为经济危机的缘故，德国外交部大幅度削减人员，卫氏本就非外交官身份，故亦在被裁之列。蔡氏于是送了聘为教授的一年期合同给他。所以，我们可以认为，蔡元培之聘卫礼贤，既是出于为北大延揽人才的需要，同时也不妨看作“济友于水火之中”的雪中送炭。如此“公私兼顾”之事，原本多多益善。可惜的是，卫礼贤与北大的因缘，并不表现在聘用关系的长久上。1924年，卫礼贤本已准备与北大续签合同，但法兰克福的聘书正好到了⑭。于是他准备打点行装，毕竟，建设一个新的汉学学科的诱惑，对他这样的人来说很难抗拒。蔡元培与卫礼贤的关系之所以颇为密切，可能与双方的文化背景之切合颇有关系。蔡元培致卫礼贤的书信都是用德文写的。

但是卫、蔡之间的交谊并未因空间的距离而中断。卫礼贤在法兰克福创办中国学社(China-Institute)，也同样寻求蔡元培的帮助，看重的当然是其中国学界领袖的地位。1925年11月12日，蔡元培致卫礼贤函，专门推荐学人参与卫氏创办汉学杂志的事业：“先生有意创立汉学杂志，我可推荐两位撰稿人，他们是傅斯年和俞大维。傅先生出生于山东一个名门世家，饱读经籍，博闻强识；自毕业于北京大学后，先后在伦敦、柏林读书，业已六年。其专业为心理分析，但他也从事中国语言文字的研究。俞先生出生于浙江一个书香之家，其叔俞明震为著名诗人。俞先生聪敏过人，所欲学者，从不知其难；尤长于数理哲学，多有新论发表于德国杂志，并为德国

---

⑬ 吴素乐：《卫礼贤——传教士、翻译家和文化诠释者》，载马汉茂等主编：《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，郑州：大象出版社，2005年，第473页。

⑭ Ursula Ballin：“Richard Wilhelm(1873—1930)—eine biographische Einführung”(卫礼贤简传). in Klaus Hirsh(hrsg.)：*Richard Wilhelm Botschafter zwei Welten—Sinologe und Missionar zwischen China und Europa*(《卫礼贤：两个世界的使者——在中国与欧洲之间的汉学家与传教士》)，Frankfurt am Main & London：IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation，2003，S. 19－20.

数学界所注目。”⑮1925 年 11 月 14 日,中国学院正式成立,并成为德国极为重要的中国文化传播机构。1924 年 11 月 21 日,蔡元培赴德,入汉堡大学,研究民族学,时间大约一年余⑯,所以 1925 年他主要居留于汉堡。显然,卫礼贤对他的行程是比较清楚的,由此可见彼此的关系不会太远。卫礼贤甚至极力建议法兰克福大学授予蔡氏荣誉博士学位⑰,虽不果,然亦可见出卫氏的判断力。卫氏对此非常失望,便在自己的新著《中国心灵》(*Die Seele Chinas*,1926)扉页上题词:“献给正义与自由之斗士、学者、友人蔡元培先生。”⑱其对蔡元培的推崇与敬重,可谓终身不改。而蔡元培同样对中国学院的发展给予了大力支持,不但出任该院的董事会成员,而且“不遗余力地为中国学院筹集来自中国方面的官方和私人捐款,并取得了成效。”⑲可惜的是,天不假年,卫礼贤在五年之后即“驾鹤西归”。否则,这样一种学术交谊一定还可以给我们以更多的启迪。

作为一个客居中国的传教士(外交官、学者),卫礼贤与蔡元培的交谊相当可贵。一方面,这表明了卫礼贤的超卓眼光和活动能力。他对蔡元培之所以推重非常,乃在于充分认识到他对现代中国文化史的重要意义,即:“重新创造中国的教育和文化体制是他的主要目的。”(见前引文)从这段表述中,我们可以看出,卫礼贤不但对蔡元培的经历相当了解,而且对其优长(兼具新旧之长,而易为各派所接受)及其抱负(对教育文化制度的重建)都有很深刻的认知。对于一个外国人来说,相当难得。而在蔡元培,

---

⑮ 致尉礼贤函(1925 年 11 月 12 日),《蔡元培全集》第 11 卷,杭州:浙江教育出版社,1998 年,第 244 页。蔡元培对卫礼贤创办的中国学院显然很有好感,1936 年时还专门提及,他说德国人是愿意研究中国问题的,“二十三所大学中,有五所设中国学讲座,佛郎克府的中国学院,尤常与中国的学者生密切关系。”蔡元培:《王光祈追悼会致词》(1936 年 3 月 10 日),《蔡元培全集》第 8 卷,第 284 页,杭州:浙江教育出版社,1998 年。此处佛郎克府即法兰克福。

⑯ 蔡元培 1924 年初迁往法国,为何 11 月抵德并赴汉堡大学求学呢?其原因是当年他在荷兰、瑞典出席民族学会大会时,遇见了莱比锡大学时的同学、德国民族学家但采尔教授,但采尔盛赞汉堡民族博物馆资料丰富,劝蔡前往汉堡进行研究。蔡元培于是决定去其所在的汉堡大学研究民族学。参见蔡建国:《蔡元培与近代中国》,上海:上海社会科学院出版社,1997 年,第 118 页;周天度:《蔡元培传》,北京:人民出版社,1984 年,第 252 页。

⑰ 关于蔡、卫之间的来往,参见致尉礼贤函(1925 年 7 月 23 日)、致尉礼贤函(1925 年 11 月 12 日),《蔡元培全集》第 11 卷,杭州:浙江教育出版社,1998 年,第 240、244 页。

⑱ 张东书:《卫礼贤的中国魂》,载《国际汉学》第 6 辑,郑州:大象出版社,2000 年,第 46 页。

⑲ 吴素乐:《卫礼贤——传教士、翻译家和文化诠释者》,载马汉茂等主编:《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,郑州:大象出版社,2005 年,第 480 页。

以其开国元勋、首任教育总长、北大校长等现代中国文化与教育领袖的身份,之所以愿意折节下交,一方面显示了他的领袖气度的宏容大度,另一方面也展示了其可贵的学人品格。总体来说,双方共享的双重文化背景(两人对中、德文化都颇熟悉)恐怕亦为重要因素,毕竟知识精英的交流以学问、志趣和见地为基础。这一点,在蔡元培与伯希和的交往过程中也有所表现。

早在1921年,蔡元培赴欧美考察大学教育,即于3月2日在巴黎拜访伯希和[20]。作为北大校长,蔡元培还聘请伯希和担任北大研究所国学门考古学通信员[21];而伯希和同样对北大在国际学术场域的在场与发声颇多贡献,譬如曾代表北大国学门出席在埃及开罗举行的万国地理学会大会、促成中法交换图书、推荐中国学者李济荣获法国科学院考古与文学研究院(Académie des inscriptions et belles-lettres, l'Institut de France)颁发的儒莲奖金(Prix Stanislas Julien)等[22]。1933年1月10日晚,中研院史语所在欧美同学会公宴伯希和,并由所长傅斯年致欢迎辞,而伯希和在答词中则表示了对中研院长蔡元培人格学问的景仰之意[23]。不过,也有一则小插曲,相传1935年伯希和与蔡元培一同鉴定中国文物,议论风发,而蔡氏则唯唯不置可否[24]。这固然可以视作外国学者和本土士人的差异所在,但毕竟伯希和在学问上的真正对手,还不是作为中国教育界领袖的蔡元培,而是沈

---

[20] 蔡元培:《西游日记》(1921年3月2日),载高平叔编:《蔡元培全集》第7卷,北京:中华书局,1989年,第332页。

[21] 参见蔡元培:《敦请今西龙伯希和为北大考古学通信员的便条》(1923年1月9日),载高平叔编:《蔡元培全集》第4卷,北京:中华书局,1984年,第309页。

[22] 参见伯希和:《在开罗万国地理学会演说》,载《北京大学国学门周刊》第3期,1925年10月28日;《研究所国学门重要纪事》,载《国学季刊》第1卷第1号,1923年1月。《伯希和致蔡元培函》(林语堂译)、蔡元培《复伯希和函》(1932年3月),载高平叔编:《蔡元培全集》第6卷,北京:中华书局,1988年,第179—180页。

[23] 《法国汉学家伯希和莅平》,载《北平晨报》1933年1月15日。

[24] 林语堂这样回忆道:"伦敦举行伯灵顿中国名画展览,派两三位代表来南京上海监选故宫博物院名画。蔡先生当然与其事。外国代表中一位是法国汉学大家伯希和。你说他不通,他倒算通。妙在我们四五人在一室一室巡行观览之时,伯希和滔滔不绝表示其内行。这张宋画,看绢色不错,那张宋徽宗的鹅,无疑是真的,墨色如何,印章如何。蔡先生却一声不响,不表示意见,只有口口客气说'是的,是的'。后来伯希和忽然怕了不说,若有所觉,不知在蔡先生面前出丑没有。这是中国人涵养反映外人卖弄的一幅绝妙图画。"林语堂《记蔡孑民先生》,载陈平原、郑勇编:《追忆蔡元培》,北京:中国广播电视出版社,1997年,第270页。

曾植、王国维与“二陈”等学问大家。

二、伯希和的中国交游:以陈寅恪为中心

作为中国现代学术的重要介入者,汉学家的重要性值得予以充分关注。这不仅是说,汉学家因其特殊的所在国学术与文化背景,必然有可能为中国现代学术的发展提供“外来之眼”的崭新视角;而且也意味着,真正学问博大精深的纯粹学者,有可能做出“别出手眼”的业绩,譬如说伯希和。当初伯氏初过而立之年而来到帝都北京,作为前辈学者的罗振玉就深震于其博学通识与才华流溢,称其“博通东方学术,尔雅有鉴裁,吾侪之畏友也”㉕。相比较卫礼贤更多以翻译者的形象出现在中国学界㉖,那么伯希和完全是以一个纯粹学者获得权威辈的赏识和推崇的㉗。这里相对忽视早年深受伯希和推崇的两位中国学者——王国维与陈垣,将关注重心落在“后起之秀”的陈寅恪身上,试图从中略窥伯希和的学术品位及其与现代学术之互动可能。因为,毕竟陈寅恪是中国现代学术建设期的最杰出代表。

伯希和长陈寅恪 12 岁,大致可算是师辈人物。但与陈寅恪的“大器晚成”不同,伯希和属于“少年成名”的那种人物。早在 1901 年时,年仅 23 岁的伯希和就受聘为法国远东学校(École Française d'Extrême-Orient,简称 EFEO)教授,可谓“大器早成”,让人羡慕不已。这与当时世界学术的整体背景又相关联,自 1890 年代后,世界考古重心东移,随着新疆、敦煌等地不断有新材料之发现,对学术发展有重要促进意义,而伯希和正是由于得此风气之先,能利用新材料而开一时之风气。陈寅恪当初应聘

㉕ 罗振玉:《莫高窟石室秘录》,载《东方杂志》第 6 卷第 12 期,1909 年,第 87 页。此文分两部分载于《东方杂志》第 6 卷第 11、12 期。

㉖ 胡适在日记中对卫礼贤做如此评价,称其“对于中国学术,有一种心悦诚服的热诚,故能十分奋勇,译出十几部古书,风行德国”。胡适:《胡适的日记》上册,北京:中华书局,1985 年,第 441 页。

㉗ 沈曾植被誉为一代大儒,其学问深湛在彼时罕有人懂,而伯希和与他论学则“谈契丹蒙古畏兀儿国书及牟尼婆罗门诸教源流,滔滔不绝,坐中亦无可搀言”。叶昌炽《缘督庐日记钞》丙辰六月二十六日(1916 年 7 月 21 日)。转引自桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社,1999 年,第 148 页。

清华时,《清华周刊》曾报道称其"在巴黎与伯希和、莱维(Sylvain Levi)诸大学者相从问学,极为熟稔"[28]。从日后的情况发展来看,显然是新闻报道的惯用伎俩,陈寅恪与伯希和的交情没有那么深。这种传说到后来则更加离谱,说是"西洋汉学家伯希和等曾从陈先生学中国史"[29],无论是从年齿代际,还是实际时间,都是没有可能的事情。这明显是一种"请上神坛"的伎俩。

陈寅恪早期治学取向以所谓"殊族之文,塞外之史"为选择[30],对西方的"东方学"自然很重视,最为接近的当然还是汉学。他在留欧时代自然就会拜访法国的汉学家。这一点在其日后的诗作叙述中也得以印证,其怀王国维诗云:"伯沙博士同扬榷,海日尚书互倡酬。"其弟子蒋天枢记录陈氏自述解释道:"法国汉学者曾劝罗王两先生往游巴黎,然终不果。余之得识伯希和于巴黎,由先生作书介绍也。"[31]这里的"伯沙博士"即指法国汉学家伯希和、沙畹。陈寅恪自己亦承认,他之早期治学曾"深受西洋学者的影响",第一人就是"法国 P. Pelliot(伯希和)"[32]。不过这种学者之间的相互交流乃是常事,相比较王、陈二位对伯希和的推崇,伯希和对中国学

㉘ 《清华研究院筹备处消息》,载《清华周刊》第 337 期,1925 年 2 月 27 日。

㉙ 《为国家作育人才文学院添聘教授多位——名教授陈寅恪等将应聘到校授课》,载《岭南大学校报》1949 年第 91 期。

㉚ 余英时:《陈寅恪史学三变》,载《中国文化》第 15—16 期,北京:中国文化杂志社,1997 年,第 2 页。

㉛ 《王观堂先生挽词并序》,载陈寅恪:《陈寅恪诗集·附唐筼诗存》,陈美延、陈流求编,北京:清华大学出版社,1993 年,第 14 页。

㉜ 这段话原来是这样叙述的:"寅恪先生又常说,研究中西一般的关系,尤其于文化的交流、佛学的传播,及中亚的史地,他深受西洋学者的影响,例如法国 P. Pelliot(伯希和)、德国的 F. W. K. Muller、俄国的 W. Barthold,及其他国学者。"俞大维:《怀念陈寅恪先生》,载钱文忠编:《陈寅恪印象》,上海:学林出版社,1997 年,第 13 页。对陈氏这段研究"殊族之文,塞外之史"的经历,余英时的分析很有道理:"陈寅恪研究'殊族之文,塞外之史'最初或出于爱国动机,或为显学所掀动,或两俱有之,今已无从确知。但无论如何,在深入这一学术领域的堂奥之后,他自然比谁都清楚,以'殊族之文,塞外之史'而言,欧洲的东方学是居于绝对领先的地位。他本人的基础功力在中国虽然首屈一指,但若与第一流的欧洲东方学家相较,也并不特别超出。"再进一步追问,就不仅是某个学者用功的问题,而是涉及本国学统的建立与传承积累问题了:"而且东方学在欧洲早已形成有规模的传统,后起者除了在某些'点'上寻求新的突破外,很难取得典范式的新成就。"余英时:《陈寅恪史学三变》,载《中国文化》1997 年 12 月第 15—16 期,第 4—5 页。参照这一立论,我们就不难理解,为什么陈寅恪归国之后中国学界多半对其推崇备至(陈寅恪所擅长之各种语言文字,中国学者难能也);而伯希和这样的汉学家反而更推崇陈垣这样的史学家了(陈寅恪的西方学术训练,对汉学家来说没什么好惊讶的),陈垣使用的中国传统学术方法而达致的精深境界,自然会使外国学者敬佩。可当陈寅恪逐渐能将中、西学术融会贯通,在 1930 年代开始厚积薄发之后,情况就变了。

者也推崇王、陈二氏，不过在伯希和心目中，中国近代的世界学者就只王国维与陈垣两人而已 ㉝。

陈寅恪在留法时代之拜望伯希和，乃是经由王国维之介绍，而且在他的家中看到了韩本《元朝秘史》 ㉞；两者显然保持了交谊，日后陈垣欲联系伯希和，也是向陈寅恪索取通讯地址 ㉟。就中国现代学术史的内部评价而言，“史学二陈”各有所长，未必一定要“扬一陈抑一陈”；而陈寅恪，其实大有后来居上之意；但在 1930 年代初期的时候，因陈氏踵步西人之东方学，就治学方略而言虽可使国人眼界大开，但对西人而言，实无甚高明新颖可言；但到了 1930 年代后期，伯希和显然已意识到陈寅恪的重要性，在陈氏出任牛津大学汉学教授过程中他对陈氏的评价曾被引用：“陈先生能以批判性的方法并利用各种不同文字的史料从事他的研究，是一位最优秀的中国学者。” ㊱即便考虑在书写推荐信过程中的“场域因素” ㊲，如果不是对陈寅恪学术水准的认知有较大变更，以法国学者的严谨态度，很难有如此巨大的评论落差。毕竟，白纸黑字，以伯希和这样在世界学术场域中享有盛名的人物，是必须为自己的学术评价负责的。

㉝ 尹氏接着说道：“不幸国维死矣，鲁殿灵光，长受士人之爱护者，独吾陈君也。在平四月，遍见故国遗老及当代胜流，而少所许可，乃心悦诚服，矢口不移，必以执事为首屈一指。意者夫子之道，其西行乎？儒在下风，欣忭何极。此间第一师范学校之长田恩霈者，亦法国之留学生也，雅闻公名，又与张伯霖博士同学。而蔺生适毕业归来，公宴之间，亦颇道及。”1933 年 4 月 27 日尹炎武致陈垣函，载陈智超编注：《陈垣来往书信集》，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 96 页。

㉞ 陈寅恪致陈垣函十五，载陈寅恪：《陈寅恪集·书信集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 131 页。

㉟ 陈寅恪致陈垣函七，列出伯希和的地址：“Prof. Paul Pelliot, 38 Rue de Varenne, Paris VII, France。”陈寅恪：《陈寅恪集·书信集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 125 页。同信参见陈智超编注：《陈垣来往书信集》，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 375 页。

㊱ 原文是：The great sinologist P. Pelliot considers Mr. Tchen as the best Chinese scholar who pursues his study with a critical method and is able to utilize all sources of material written in different languages. 1938 年 10 月 4 日杭立武致 A. G. Morkill 函之附件“关于陈寅恪学术水平介绍”。Archive of Oxford University, CP/1, File 1. 此档案复制件承程美宝教授见赐，特致谢意。参见程美宝：《陈寅恪与牛津大学》，载《历史研究》2000 年第 3 期，第 155 页。A. G. Morkill 为英国大学中国委员会秘书。英文有拼写错误，径改之。不过伯希和此评判乃转引之语，需追索出处，以考究伯氏对陈寅恪的真实认知。

㊲ 胡适说：“Cambridge 大学中国教授 Moule 退休，寅恪电告 Cambridge 愿为候选，他们将暂缓决定，以待商榷。Pelliot 允为助力。我已写一推荐信，昨交去。大概不成问题。”胡适 1938 年 7 月 30 日致傅斯年函，载耿云志、欧阳哲生编：《胡适书信集》中册，北京：北京大学出版社，1996 年，第 753 页。胡颂平编著：《胡适先生年谱长编初稿（校订版）》（5），台北：联经出版事业公司，1990 年，第 1639 页。

从1933年之推崇陈垣[38],到1938年之褒扬陈寅恪。五年之间,伯希和对中国学术祭酒人物的判断,已斩截有变?究竟是伯氏"老眼昏花"或"情面难违",还是学术发展确实"日新月异",陈寅恪果然具备了让异域大师"刮目相看"的实力?但以在学术场域中阅历丰富者如伯希和,肯定不会不知道其中的陷阱,胡适的推荐信中不过说:"在我这一辈人当中,他是最有学问、最科学的历史学家之一。"[39]

事实上,看一看牛津大学所看重的陈寅恪之学术贡献,我们就知道国际学界评价的标尺所在。在关于陈寅恪的学术水平介绍中,特别强调的是其"贡献之重点":

> 由于历史研究的领域甚为广泛,要达致最好的成果,必须具备深厚的知识和批判的态度。在现代中国,历史研究真正的进展,是透过运用批判性的方法达致的,惟应用范围一般仍十分狭窄。近来,研究领域已有所扩展,但方法一般仍欠严密。欧洲正统比较语言学的影响,只是在最近的历史著述中才开始感觉得到。陈先生是朝着这个方向发展的先行者[40]。

这段评价,其实最好地印证了陈寅恪自己的学术预期,即"预流"。所谓

---

[38] 关于陈垣与伯希和的交往,参见1933年1月23日陈垣致伯希和函(原稿),载陈智超编注:《陈垣来往书信集》,上海:上海古籍出版社,1990年,第417—418页。此函详细讨论伯希和捐赠的俄京所藏《元秘史》来历。不过,陈垣对伯希和也有"金刚怒目"的一面,他对其载运敦煌遗书的行为是强烈而公开批判的。有论者解释其《敦煌劫余录》的题旨时这样说道:"取其历劫仅存之意,在《序》里有'匈人斯坦因、法人伯希和相继至敦煌裁遗书遗器而西,国人始大骇悟'。当时有的朋友曾劝他在《序》中不要直接提名,因为他们来中国,在学术界集会上还常见面;而且'劫余'二字太'刺激',是否改一名称。他说:'用劫余二字尚未足说明我们的愤慨之思,怎能更改!'这反映他对中华民族文化的一片丹忱。"刘乃和:《"书屋而今号励耘"——学习陈援庵老师的刻苦治学精神》,载《励耘书屋问学记——史学家陈垣的治学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1982年,第153—154页。

[39] 胡适的推荐信,转引自程美宝:《陈寅恪与牛津大学》,载《历史研究》2000年第3期,第155页。

[40] 1938年10月4日杭立武致A. G. Morkill函之附件"关于陈寅恪学术水平介绍"。牛津大学档案,CP/1,File 1,转引自程美宝:《陈寅恪与牛津大学》,载《历史研究》2000年第3期,第154页。由修中诚(Hughes, Ernest Richard,1883—1956)经陈寅恪授权而提交的"高级中国研究计划·东方研究学院"中就提及:"陈教授是仍在世的最伟大的唐代文献权威和在敦煌手稿这个特殊领域的大师。"上揭书第163页。这里的陈教授即指陈寅恪。

“一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流(借用佛教初果之名)。其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也”[41]。正是以一种通识眼光与东西贯通的学养为支撑,陈寅恪能在1930年代以后更新学术思想,而皎然有“王者之相”。须知,此时其代表作《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》都要到1940年代才能问世,而伯希和已然以一种近乎决绝的态度表达对陈寅恪的重新认知,不但殊为难能,而且也正显示出西方学者可贵的“求真品质”。这种态度,多少让人有些“前倨后恭”的感觉,但事实上则是“见真求是”。陈寅恪初出茅庐之际,其所发挥的乃是西人东方学之长,在国人眼中当然可拔得头筹,但在为数非少的西方学者那里则很难“技压群雄”[42]。这也是日后陈氏为何翻然变计,重寻学术生长点的根本原因。这一文本中所强调的三个重点,所谓“陈先生是目前中国唯一可以利用蒙、藏、满文的原始文献研究中国边疆史地的学者”、“陈先生比较梵文、藏文和汉文的佛教文本,例如他对不同的佛教文本所做的笔记,于准确性方面在中国无人能超越”,这些都是相对次要的,是陈寅恪在留学时代花大气力掌握的治学工具,即承受西人“东方学”传统而得识的“殊族之文”。其根本则在第一条:“陈先生能够掌握其他人忽略的某些事实的真正意义,利用一些看来是微不足道的事实,论证意义极为重大的事件。”更准确与概括地说:“展示出各种细微事实的联系,以解决大的历史问题。”[43]也就是说,陈氏治学的安身立命处,在将其治学手段落实到了学术对象的“恰当契合”处。从归国初期的西学痕迹浓重的考证文章,到将主要学术范围设定在隋唐之际。这正是陈寅恪学术路径调整的重要思路:“平生治学,不甘逐队随人,而为牛后。年来自审所知,实限于禹域以内,故仅守老氏损之又损之义,捐

---

[41] 《陈垣敦煌劫余录序》,载陈寅恪:《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第266页。

[42] 参见桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社,1999年,第143页。

[43] 1938年10月4日杭立武致A. G. Morkill函之附件“关于陈寅恪学术水平介绍”。牛津大学档案,CP/1,File 1,转引自程美宝:《陈寅恪与牛津大学》,载《历史研究》2000年第3期,第154—155页。

弃故技。凡塞表殊族之史事,不复敢上下议论于其间。”[44]这实际上是一个学术战略与策略的问题,正如同伯希和治学的求精不求泛、治史不治诗(文学)一样,乃是深悉其中可能陷阱的见道之思。伯希和逝世之后,其弟子叶理绥总结其学术特点乃在“不大注意于中国书上的一般大问题的讨论与表现,而宁愿对特殊个别问题加以深到的钻研”[45]。李璜认为:“这是伯希和最聪明之处者,乃他能认识西方治中国学问者,对于中国的古典思想往往难于捉摸得定,而要能在中国文哲思想上加以贯通,发为议论,只在中国书本上求之已非易事,又何况西方人对中国哲学文学思想的境界甚难同样体验及之。”[46]这一评价,是相当切中肯綮的。作为第一流的大学者,伯希和与陈寅恪都充分意识到,治学的战略和策略的重要性,或谓“以小见大”(小处着手、大处着眼),或谓“扬长避短”,或谓“知其所止”,在他们身上都有非常自觉的表现;而被二者引为同调的陈垣之学术主张亦相近,所谓当“缩短战线,专精一二类或一二朝代,方足动国际而垂久远”[47]。这也显现出,在陈垣的心目中,国际学术界的评价也是重要的考量之一,也难怪大家都能渐有“惺惺相惜”之感呢!

应该说,伯希和与陈寅恪的交谊,乃是学者之间“棋逢对手”的最佳案例之一。作为20世纪最声名卓著的汉学家,伯希和的学术史地位毋庸置疑,傅斯年强调“此君固中国以外,全世界治汉学者奉为祭酒者也”[48]。而陈寅恪则被公认为是中国现代学术第一代学者代表人物。虽然,早期伯希

---

[44] 《朱延丰突厥通考序》(1943年),载陈寅恪:《寒柳堂集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第162页。

[45] 叶理绥:《保罗·伯希和(1876—1945)生平概略》,载李璜:《法国汉学论集》,香港:珠海书院出版委员会,1975年,第54页。叶理绥(Serge Elisseeff)是俄国人,先后在德国柏林大学、日本东京帝国大学学习语言,后至法随伯希和学习,通俄、日、法、英、德、汉等多种语言。后经伯氏推荐,任教于美国哈佛大学,担任过哈佛大学远东语文系主任、哈佛—燕京学社第一任主任等。在他的倡导下,哈佛—燕京学社将研究范围拓展到日本,并在哈佛创建远东语言系。

[46] 《关于保罗·伯希和》,载李璜:《法国汉学论集》,香港:珠海书院出版委员会,1975年,第48—49页。

[47] 陈垣接着说道:“不然,虽日书万言,可以得名,可以啖饭,终成为讲义的教科书的,三五年间即归消灭,无当于名山之业也。”1933年6月24日陈垣致蔡尚思函,载陈智超编注:《陈垣来往书信集》,上海:上海古籍出版社,1990年,第355页。

[48] 傅斯年:《论伯希和教授》(1935年),载欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第5册,长沙:湖南教育出版社,2003年,第469页。

和尚未充分意识到陈氏的重要意义,但随着时间的推移和陈氏学问规模的显露端倪,他越来越重视陈寅恪。应该说,二者的交谊,代表着学院派学者交流的典范,这是一种发自内心的"英雄肝胆相照",这从陈寅恪对伯希和的态度可以见出,从伯希和对陈寅恪任职英伦事的鼎力相助也可以看出。而由于年齿和时空交错的原因,陈寅恪与卫礼贤当无机缘相识,更谈不上相知[49]。

三、学人交谊的双向功用:现代欧陆思想兴起的汉学背景与中国现代学术建立的汉学因素

我们讨论伯希和、卫礼贤与中国学者的交谊,虽然不过两个个案考察而已,但似已可看出一种链性的网状关联。这样一种出自学者个体之交谊的跨文化意义是不言而喻的,但如果仅仅停留在此,那就浅显了。这其中还有更深层次的、相当复杂的"异文化博弈"功用。我们可以清楚地看到,不仅是卫礼贤、伯希和均有相当长时期的中国居留经历,而且他们的文化养成相当丰厚与复杂,即便就欧洲背景而言,至少各自代表了北方日耳曼—南方拉丁文化的差异;而其所代表的德、法学术传统,则是世界范围内现代学术的两大重镇,德国固然以柏林大学的建立和发展标示着世界现代学术的中心场域的确立[50];而从13世纪以其国际性而成为大学渊源地之一的巴黎大学(Université de Paris)到大革命时代拿破仑确立的精英大学校传统[51],也同样标示着其在从"人文主义"转向"科学主义"过程中法国学术的重要性。而与他们交往的另一方,除了胡适之主要由美国文化养成的"一元留学人"(但他对德、法语还是略通的),如蔡元培、陈寅恪都是具

---

[49] 但值得指出的是,季羡林在整理陈寅恪笔记时,曾指出在其一页关于甲骨片数的记录上提及"尉礼贤有600片",当指卫礼贤。如此看来,则至少陈寅恪是了解卫礼贤其人的。钱文忠编:《陈寅恪印象》,上海:学林出版社,1997年。

[50] "到1900年为止,横渡大西洋到欧洲伟大的学术研究中心,主要是德国的大学留学的差不多有1万名美国学者,坚定地服膺于学术研究和以科研为基础的教学和学习的思想回到美国。"伯顿·克拉克:《探究的场所——现代大学的科研和研究生教育》,王承绪译,杭州:浙江教育出版社,2001年,第3页。

[51] 参见李兴业编著:《巴黎大学》,长沙:湖南教育出版社,1988年,第22页。

有相当丰厚的异文化资源的“多维留学人”。这样一种思想的碰撞和生成就必然是相当复杂交错的状态,而非简单的交流可以一言蔽之。

当时的中国学者,如方志澎就充分意识到国际汉学的范式区分,他将其一分为二,称为“考证派”与“翻译派”:

> 他们(指考证派——笔者注)觉到希腊拉丁考证学(die klassische Philologie),已经达到最高点,再不允许一鸣惊人的簇新研究(Originalforschung)。失掉了用武之地以后,他们不可不寻找另一荒芜地,就是我们的国学。……这派对于西域问题及塞外民族的历史,庞搜冥索有伟大的成绩。然而,其末流免不了皮毛之讥,甚至于有抄袭书目为职者。这派的特征,就是自信力太大,所以酷爱抬死杠。……他们(指翻译派——笔者注)的汉学,都有实质的根底。而且,他们的贡献,比考证派,实为宏大。因为考证派几乎成了考证工匠,对于中国文化本身,漠然不知,甚至于阅读汉文的能力,往往薄弱得可怜。然而翻译派也有缺点,就是武断。如理雅各,对中国文化有顽固无比的偏见[52]。

应该说,这段论述对欧洲国家的学术史有一定的整体把握,但论述未免略显偏执。对翻译派的肯定固然不错,但将考证派如此贬低却有问题,如以伯希和为代表的法国汉学,其学术史地位怎么高估也不过分。相比较之下,傅斯年同样也曾区分汉学家乃至亲华派西方主流思想家的类别与意义,则更值得重视:“西洋之谈中国事或治中国学者,如罗素伯爵、卫礼贤博士一派,欣悦中国文化而号‘中国之友’,固当为吾人所亲爱。其将中国文史研究流布,发见已湮没之光荣,明辨将灭之文物,如伯希和君一流,准以吾国之为历代重视文史学之民族,自应加以敬重。”[53]此文自有其特殊

---

[52] 方志澎:《卫礼贤教授及其著作》,载《研究与进步》第1卷第4期,第21—22页。

[53] 傅斯年:《论伯希和教授》(1935年),载欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第5册,长沙:湖南教育出版社,2003年,第469页。

背景,而罗素则更应纳入到西方主流思想家、学者的范畴中去,如杜威、杜里舒等都是,而此处所关注的,是卫礼贤、伯希和所代表的不同路径。这其中固然有传教士汉学与学院汉学的差别,但德、法学术的背景似也不可不重视。德国学术虽然是世界中心,但诚如伯希和所批评的那样,德国汉学真的是殊不如人。

具体到两个个案而言,作为传教士的卫礼贤与作为外交官的伯希和,虽然日后都退入学院,以学者面目作为终身志业,但我们要考虑到的是,在一个社会的发展过程中,教育机构不仅具有一般意义上的教化和传授知识的功能,它还是重新调整和配置个体(乃至家庭、阶层)的文化资本的过程,它能够对文化资本分部的再生产起到关键性乃至决定性作用,从而对社会空间结构的再生产施加重大影响。故此,教育机构,尤其是那些具有核心意义的精英型的教育机构,"就成了人们为了垄断霸权位置而进行的争夺的关键"(un enjeu central des lutes pour le monopole des positions dominantes)[54]。正是在这个意义上,决定了卫礼贤与伯希和二人日后迥然不同的学术发展路径。相比较伯希和很早就进入学术场域,并以其学术成就而博得大名和场域地位;那么卫礼贤的教育之路,却是由教会教育所决定的,故此他虽然在翻译中国经典方面成就卓著,但迈向学术之路却走得相当艰难。有趣的是,对双边文化交流史来说,卫、伯二人均具有近乎"垄断性"的重要意义。不过,相比较卫礼贤对日耳曼文化思想的意义,伯希和的贡献,似乎主要在法国学术史本身。

就以上研究的学人交谊而言,似乎应关注其"双向功用",一方面是中国现代学术建立的汉学因素,另一方面则要进一步追问现代欧陆思想兴起的汉学背景。这样,就需要我们将关注的视野扩大,应当注意以下几点:

1. 汉学家的中国交谊,必须要求其扩大知识域,而非仅仅是"术业有专攻"而已。除了伯希和这样少量的顶尖级学者可以与中国一流学者从

---

[54] Bourdieu, Pierre: *La noblesse d'état—grandes écoles et esprit de corps* (《国家精英——大学校与群体精神》), Paris: Les editions de Minuit, 1989, p. 13. 中译文见 P. 布尔迪厄:《国家精英》,杨亚平译,北京:商务印书馆,2004 年,第 9 页。

容“就中学论中学”,其他一般学者恐怕很难做到。故此,他们就必然要有“入乡随俗”的一面,也就是说要念“外来和尚之经”。有论者指出,对于中国现代学术体系的真正形成而言,“域外汉学(特别是德国汉学)在其中起到过至关重要的作用。实际上来自不同欧洲的汉学家们对中国的重要影响并不在汉学方面,而是在各不同学科。这些汉学家在本国大都受到过不同学科系统的专业训练,他们来到中国之后,跟中国的学者相比他们的强项显然不在经史子集诸方面。他们要在中国生存下去,就要接受在大学中的有关德国文学、哲学、历史学、社会学、民族学等的课程。他们的优势在于,这些往往是从西方事例出发总结出来的元理论,毕竟汉学家结合中国事例的讲授,更容易让中国学生和学界接受。”[55]卫礼贤在中国的交谊其实也充分说明了这点,在他与辜鸿铭、蔡元培等人的交往中,歌德、荷尔德林等德国话题当是很重要的;而在北大等地演讲时,他也往往是要扯上德国的先哲如康德、歌德等作陪衬。

2. 以机构和机制的形式将这样一种学术交流固定和长期化。应该指出,德、法学术界对与中国学术交流有极为浓厚的兴趣,这一点充分表现在民国时代的若干机构的创设上。中德学会(Das Deutschland-Institut)、中法汉学研究所(Centre Franco-Chinois d'Etudes Sinologiques)在北平的创建,就是最好的例子。相比较美国人的同类行为,如哈佛所设立的哈佛—燕京学社、中印研究所等,那么德、法汉学界在北平建立的这两个机构几乎就成了一种相当典型的示范性机构,虽然日后因为战争的爆发而受到很大影响,但仍坚持了相当时间。而这两个机构与卫礼贤、伯希和都是有关系的,前者的发起人一为卫礼贤的亲密朋友兼弟子的郑寿麟,一为其子卫德明(Wilhelm,Helmut);后者则在留德时代与卫礼贤过从颇密,并深受卫礼贤促进中德文化交流的理想与努力的影响。由此,我们也可以看出,卫礼贤、伯希和作为德、法汉学的重要人物,其影响力是相当深远的。当然,值得指出的是,这种交流并非是单纯的双边关系,譬如卫礼贤与其他法国学者也

---

[55] 《清水一片光照人——追忆傅吾康教授》,载李雪涛:《日耳曼学术谱系中的汉学——德国汉学之研究》,北京:外语教学与研究出版社,2008 年,第 224 页。

有交谊。在北京时,他就曾与铎尔孟(André Roquette Dit d'Hormon,1881—1965)等一起参加过东方学会(由柯劭忞、罗振玉等组织)[56];卫礼贤似乎还试图将其建成一个有多种资金来源渠道的有效机构,譬如他希望同善会能对此计划感兴趣,并区别于此前的"李希霍芬研究所"的德国民族色彩[57]。

3. 德、法汉学在20世纪前期之所以有如此表现,与两国各有其特殊的学术背景和传统很有关系。而法国学术发展到18、19世纪之交,其实正是大可注意之时。其中有两个学科的兴起引领世界学术潮流,特别予以关注,一为汉学,一为比较文学。1814年,法兰西学院(Collège de France)设立汉学讲座,具有划时代意义,这是汉学在西方大学体制内首次占据一席之地,首任汉学教授是雷慕沙(Rémusat, Abel,1788—1832)[58];1817年,诺埃尔(Noël, F.)提及"比较文学"(littérature comparée)这个概念,1827年,维尔曼(Villemain)在巴黎大学开设比较文学讲座[59]。所以,我们或许可以注意到,学科的发展与周边的学术群是有关联的[60]。法国汉学之强大,首先取决于其自身的悠久传统,德国汉学要晚至1909年(汉堡)才建立,不但远逊于作为发凡起例者的法国,而且要逊于俄(1851)、英(1876)等国,而自雷慕沙、儒莲而沙畹,似乎可以认为构建出了一套比较纯粹的学术传统;其次,法国汉学家相对而言有更为开阔的学术视野,尤其是在与本国学

---

[56] 其他外国学者还包括钢和泰、福开森(Ferguson, John C.)等,见桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社,1999年,第46页。原文注释称引金梁:《瓜圃述异》,自《近代中国史料丛刊》第24辑,第34页。此书当为金梁:《瓜圃丛刊叙录》,台北文海出版社作为沈云龙主编《近代中国史料丛刊第29辑》印行。

[57] 吴素乐:《卫礼贤——传教士、翻译家和文化诠释者》,载马汉茂等主编:《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,郑州:大象出版社,2005年,第472页。关于这个问题,可参见 Richard Wilhelm: "Pekinger Orient-Institut," In *Ostasien-Jahrbuch* (1921), S. 29 – 35.

[58] 戴密微(Paul Demiéville):《法国汉学研究史》,载戴仁(Jean-Pierre Drège)主编:《法国当代中国学》(*Cinquante ans d'études chinoises en France*),耿昇译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第24页。

[59] 关于比较文学的学科情况,可参见马·法·基亚(M. -F. Guyard):《比较文学》(*La Littérature Comparée*),颜保译,北京:北京大学出版社,1983年。伊夫·谢弗勒(Yves Chevrel):《比较文学》(*La Littérature Comparée*),王炳东译,北京:商务印书馆,2007年。张弘:《比较文学的理论与实践》,上海:华东师范大学出版社,2004年。

[60] 参见托尼·比彻(Tony Becher)、保罗·特罗勒尔(Paul R. Trowler):《学术部落及其领地》(*Academic tribes and territories: intellectual enquiry and the culture of disciplines*),唐跃勤等译,北京:北京大学出版社,2008年。

术主流互动和资鉴经验方面，这点德国汉学界似乎颇有不如；第三，法、德在世界现代化进程中毕竟地位不同，相比较前者的老大地位与殖民需求，德国是个后发现代性国家，其“特殊道路”也决定了它对东方学的需求没有前者那么迫切和强烈，这或许也是政治、文化背景因素限制学术发展的一例？不过有趣的是，德国汉学作为一个特殊学科建立后，与国家政治、经济利益纠缠似乎很明显；相比较法国汉学从一开始就是建立在一种相对比较单纯的学术性探求的基础之上，德国汉学的殖民利益考量似乎更强[61]。对这个问题，中国现代留欧学人已有所意识，相比较冯至后来组织留德精英翻译出版《五十年来德国之学术》，李璜则以一人之力陆续翻译了《法国学术史》的部分内容（《法国汉学史》、《法国社会学史》等）。

当然，这样一种中欧学术的密切交往，与中国学者的留西背景不可分割。因为虽然汉学家均通汉语，且往往能流利对话[62]，但双语（乃至多语）交流毕竟更加便利，再加上他们在西方大学与学术体制中接受过训练，对西方学术本身很熟悉，使得大家更具共同语言。但这样一种深度认知，也正造成了中国现代学者对德、法学术（汉学）的取径有别，有论者甚至认为：“德国学者的论著虽然也屡被陈寅恪先生引用，表面上看，陈寅恪先生受德国传统的影响应该是最深的，但是，无论是学术风格，还是学术问题的选择，陈寅恪先生身上的法国东方学色彩远比德国东方学色彩浓厚。”[63]这就是说，德、法汉学的层次水平还是有异的，正如伯希和在德国批评德国汉学殊不如人那样[64]。那么，问题就来了。既然德国汉学并非所长，陈寅恪为何又要两度赴德，立雪程门呢？这一点其实不难剖白，陈寅恪是对德国情有独钟，可他要攻读的不是汉学，而是梵学（导师是梵学家吕德斯）。

---

[61] 譬如被尊为德国汉学代表人物的福兰阁，在其子傅吾康的眼中就是“一个地地道道的外交官，政治是他人生之中至关重要的东西。”Franke, Wolfgang: *Im Banne China: Autobiographie eines Sinologen 1912—1950*（《神系中国——一个汉学家的自传 1912—1950》），Dortmund: Project Verlag, 1997, S. 116.

[62] 但也不尽然，如马伯乐虽“喜与中国人士接交”，但不过是“强作汉音，殊有风趣”而已。高名凯：《马伯乐教授》，载《燕京学报》第30期，1946年6月。

[63] 钱文忠、王海燕：《陈寅恪与季羡林——一项学术史的比较研究》，载《文史哲》2002年第1期，第35页。

[64] 1926年10月26日日记，曹伯言整理：《胡适日记全编》第4集（1923—1927），合肥：安徽教育出版社，2001年，第411页。

他欣赏的是作为整体的德国学术,而非作为德国学术边缘的汉学。相比之下,陈寅恪对德、法汉学家的领军人物态度也相当不同。一方面,他对德国汉学家如福兰阁相当不看好,不同意聘请他当中央研究院的特约通讯员,称若约聘此人会使外人怀疑到我们的学术判断水平,不知背后是否也有其他的场域考量因素在内?可他对法国汉学家伯希和却态度相当不一样,虽然陈寅恪"在学者圈中也是有名的极不耐烦应酬,但每逢伯希和来华,他不仅参与宴会,还往往具名做东"[65],可见相当敬重。这也可从另一方面证明法、德汉学在陈寅恪心目中的地位,可见他对当时世界学术的整体进展是心中有数的[66]。

但如果只看到了这一点,也还仅是问题的一个方面而已。事实上,对于现代欧洲而言,因一战而爆发出现代资本主义的孽根性,导致了人心的极大困惑。德国固然不仅经济衰退,而且整个国家与民族陷入一种相当迷惘的精神危机状态;法国的状态也很不妙。胡适曾有过这么一段话:

> 这一次大战,真是欧洲文明的自杀,法国已不可救了;拉丁民族的国家——意大利、西班牙、葡萄牙——将来在世界上只有下山的前途,没有上山的希望。德国精神还好;将来欧洲必有俄德英连成一片的时候,欧洲将永为日耳曼斯拉夫民族的世界。但世界的文化已在亚美两洲寻得了新逃难地。正如中国北方陷入野蛮人手里时,尚有南方为逃难地。将来欧洲再堕落时,文化还有美亚澳三洲可以躲避,我们也不必十分悲观[67]。

这样一种判断当然可备一说。但欧洲文明的前途,看起来确乎是大问题。难怪当初力主西化的梁启超在欧游之后,信心倍增,大谈"中国人对于世

---

[65] 桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社,1999 年,第 142 页。

[66] 就汉学领域而言,法国(巴黎)确实为其时的世界学术中心,所谓"英美德荷比瑞士及北欧各国研究汉学的专家,接踵而来巴黎,求教于法国汉学家。当时汉学家上课,各国远道来听讲学生甚众。"陈定民:《中法文化交换之回顾与前瞻》,载《中法文化》第 1 卷第 1 期,1945 年 8 月。

[67] 1922 年 7 月 3 日日记,曹伯言整理:《胡适日记全编》第 3 集(1919—1922),合肥:安徽教育出版社,2001 年,第 714 页。

界文明之大责任”,甚至要求青年人自称一种新文化系统并对外扩充,然后有这么一段豪言壮语:“我们可爱的青年啊!立正!开步走!大海对岸那边有好几万万人,愁着物质文明破产,哀哀欲绝地喊救命,等着你来超拔他哩。我们在天的祖宗三大圣和许多前辈,眼巴巴盼望你完成他的事业,正在拿他的精神来加佑你哩。”[68]过于极端当然是个问题,但事实倒也是,对于现代欧洲来说,中国及其文化绝不仅仅是一个空洞的存在而已,它曾相当实在与深刻地影响到欧洲文化与思想世界的历程。而这其中扮演极为重要角色的,是卫礼贤。凭借其德译中国经典和对中国文化的普及工作,对德国与西方语境产生了极为深远的影响。荣格在其逝世之际,不惜以崇高的语言来表彰其人:“卫礼贤无愧为一个大师,他不仅超越了他的职业范畴,而且以他的学识关注着人类的命运。他自始至终一直如此。”[69]这并非一般意义的死后哀荣的颂词而已,因为在荣格,有着与卫礼贤长期学术与思想交往的友谊,乃是对其精神人格有深度认知和感受后的肺腑之言。如果说这仍不免带有挚友追忆的褒扬色彩,那么后世论者的评价可谓立场客观,他将第一次世界大战后德国对中国的兴趣达到了高潮的原因与卫礼贤联系起来,认为他的翻译、写作、讲座、建设中国学院,不但是为了一种学术性汉学的建立,更是为了一种大众化汉学的普及[70]。应该承认,就对欧洲(或西方)思想本身的形成而言,影响之大、涉及之广,未有过于卫礼贤者。

可即便是被视为纯粹学院人物的伯希和,其活动范围也并不仅限于学界而已。1935 年 5—6 月,伯希和夫妇来华作最后一次访问,期间在上海出席法租界公董局举行的法国捐赠东方图书馆书籍赠送仪式,并代表法方致辞。当时法方由上海法租界公益慈善会出资,伯希和亲自挑选 1500 余

---

[68] 梁启超:《欧游心影录》(节选),载夏晓虹编:《梁启超文选》上册,北京:中国广播电视出版社,1992 年,第 428—429 页。

[69] 荣格:《纪念卫礼贤》,载卫礼贤、荣格:《金花养生秘旨与分析心理学》,通山译,北京:东方出版社,1993 年,第 141 页。

[70] 参见 Walravens, Hartmut: *Sinica und andere periodische Publikationen des Frankfurter China Institut-Bibliographie und Register 1925—1942*(《中国与法兰克福中国学院的当时其他出版物》), Muenchen, 1981。

种法文书籍捐赠,出席者甚众,包括名流如张元济、王云五、蔡元培、李石曾等[71]。而李石曾更对伯希和颇有表彰:"中国与欧西的文化沟通,法国有同样的伟大贡献,伯希和先生是一位很专门的汉学家,他代表法国协会同时又代表威尔顿公使来参加,他说话的时候,有一点没有讲,兄弟稍微补充一下,就是在巴黎的中国学院,是班乐卫创办,并有伯希和先生的帮助,才组织成功。不幸班先生去世;好在还有伯希和先生与其他的好多位继续班先生努力,要求发展……"[72]

总体来说,卫、伯二氏的中国居留值得深入考察。他们两人均有过长期驻华经历,并通过其孜孜不倦的学术(或高深,或普及)工作与文化活动,成就了自己作为一代学人的事功与思想。此处初步探讨二君与中国现代若干代表学者的交谊,他们的巨大贡献与思想史意义只是"小荷才露尖尖角"而已,其身后的巨大思想宝藏和学术史意义如何进一步揭示,仍有待学界同人的戮力推进。但我坚信的是,卫礼贤和伯希和不仅在中欧之间文化交流史上有重要意义,他们同样具备世界范围内思想史、学术史的重要意义!而同样毋庸置疑的是,与他们有深厚交谊的中国现代学术建立期的那批学者,身上也蕴藏着丝毫不逊色的思想矿藏。

---

[71] 参见《法公益慈善会赠书东方图书馆昨举行隆重赠受典礼》,载《时事新报》1935 年 6 月 7 日,上海。

[72] 《在法租界公益慈善会赠书仪式上致词》(1935 年 6 月 6 日),载中国国民党中央委员会党史委员会编:《李石曾先生文集》下册,台北,1980 年,第 264 页。此处提及的班乐卫(Painlevé, Paul, 1863—1933),是法国学术场域的重要人物,他不但在学术上成就卓著,中年转入仕途,同样一帆风顺,让人羡煞。自 1909 年由巴黎五区选为众议员,到 1917 年出任内阁总理,他只用了区区八年时间,其间历任公共教育部长、国际技术发明部长、陆军部长等要职,可谓阅历丰富。1920 年班乐卫率一个五人小组的法国知识界代表团访华,谱写一段中法文化因缘。关于班乐卫与中国的关系,参见《法国前总理班乐卫访华之行的意义》,载陈三井:《近代中法关系史论》,台北:三民书局,1994 年,第 219—240 页。Bastid-Bruguiére, Marianne: "Le voyage en Chine de Paul Painlevé en 1920"(《班乐卫 1920 年的中国之旅》), in Claudine Fontanon et Robert Frank éds.: *Paul Painlevé (1863—1933)—un savant en politique*(《班乐卫——一位致力于政治的学者》), Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 83 - 103.

黑塞和尤瑟纳尔:道家思想与酒神精神

[法]柯莱特·卡米兰　著　王春明　译

19 世纪,佛教思想激起了哲学家和艺术家们的强烈兴趣,但道家思想在欧洲的传播——这有赖于对老子和庄子的全新翻译——仅仅肇始于 20 世纪初。佛教思想的根本观念——尘世的整个生存无非痛苦——触动了那些沉浸于宗教感伤,或借用波德莱尔的说法,那些对“世界外的任何理想驻地”孜孜以求的象征派作家和画家,如奥迪隆·雷东[①](Odilon Redon)。兼容并包的玄秘主义在 19 世纪末蔚然成风,这使佛陀获得了极高的地位,舒雷(Schuré)就将佛陀列为与摩西、赫尔墨斯、毕达哥拉斯和耶稣比肩的“伟大的奥义圣徒”[②]。实际上,舒雷的神智学(théosophie)内属于“唯灵论复兴”(renaissance spiritualiste)运动,作为对于科学所表现出的物质论和宗教教条主义的反对,这场复兴体现为一种带有瓦格纳崇拜的理念论、一种时常混杂着沙龙无政府主义的神秘主义复苏。此外,在当时的象征派圈子里,叔本华哲学得到了广泛的阅读和评论。这位哲学家经常参

① 奥迪隆·雷东:《佛陀》,1906 年,藏于巴黎奥赛博物馆。

② 舒雷:《伟大的奥义圣徒——宗教隐秘史初探:罗摩、奎师那、佛陀、琐罗亚斯德、赫尔墨斯、摩西、毕达哥拉斯、耶稣》,巴黎:Perrin et Cie 出版社,1889 年。

照佛教学说③,认为在佛教学说中有着与其学说相同的关于人类生存的观念。他认定:“苦难乃是整个生命的根底。”④他甚至将自己等同于佛陀:他写到,自17岁起,他就“如同年轻时的佛陀一样,对疾病、衰老、苦难、死亡有所感知,为生命的悲惨性所攫获”⑤。

如果说在1880年时,人们只是凭着“神圣的阿尔图尔”⑥起誓,那么在1900年时,出于对象征派唯灵论的反对,尼采就成为了诸多欧洲年轻知识分子“真正膜拜”的对象⑦。事实上,在20世纪初,转折就开始了,米歇尔·戴高丹(Michel Décaudin)将这一转折描述为“象征派诸价值的危机”⑧。用尼采的话说,这一转折随之带来的就是“诸价值的颠覆”:以生命的诸价值来对立于精神的理念,“伟大的健康”对立于颓丧的忧郁,身体与大地的激昂对立于“彼岸世界”。1898年亨利·阿尔贝尔(Henry Albert)在《法兰西信使》杂志上翻译的《查拉图斯特拉如是说》乃是1900年间出版业的一大功绩⑨。

19世纪末,对于那些当时尚鲜为人知的道家思想家的全新翻译正是在这一知识界背景下被接受的。实际上,耶稣会士汉学家曾经更倾向于开展儒学研究,他们故意将道家学说混同于巫术和萨满教,认为儒学能够与天主教相容不二。自18世纪末起,道家思想就通过卡尔·西格蒙德·冯·塞肯多尔夫(Karl Sigmund von Seckendorff)的一篇论述文⑩被引介入德国,但叔本华使用了儒莲(Stanislas Julien)1842年的老子翻译来综述道

---

③ 叔本华给出了一张极长的欧洲佛学研究书单,其中囊括了26部著作(见《论自然中的意志》,“汉学”章节,巴黎:Presses Universitaires de France出版社,1969年,第187—188页)。

④ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,奥古斯特·布尔多(Auguste Burdeau)译,Alcan出版社,1888—1890年;理查德·鲁斯(Richard Roos)重新校订,巴黎:Presses Universitaires de France出版社,1966年,第393页。

⑤ 见理查德·鲁斯在《作为意志和表象的世界》导论中所引用的叔本华1831年笔记,同上书,第Ⅷ页。

⑥ 即叔本华——译注。

⑦ “现在,这是一种膜拜,一种真正的膜拜”。德·帕拉来斯(V. de Pallarès):《偶像的黄昏:尼采,尼采主义,尼采派分子》,Bernard Grasset出版社,1910年。转引自里德尔(J. Le Rider):《尼采在法国:从19世纪末到现时代》,巴黎:Presses Universitaires de France出版社,1999年,第93页。

⑧ 米歇尔·戴高丹:《象征主义价值的危机:1895—1914,法国诗歌20年》,巴黎:Privat出版社,1960年;日内瓦:Slatkine出版社1981年重版。

⑨ 见里德尔:《尼采在法国:从19世纪末到现时代》,前揭,第105页。

⑩ 卡尔·西格蒙德·冯·塞肯多尔夫:《命运之轮,或庄子的故事》,Dessau出版社,1783年。

家义理：

> 这一义理关乎的是世界的内部秩序或固着于所有事物的原则，是“大一”，是承载所有屋梁、却凌驾其上的主梁（太极）——实际上，是宇宙灵魂穿透了所有的事物——关乎的是道，亦即导向救赎、导向对于世界及其苦难之解脱的道路[11]。

对叔本华来说，这一“教派”似乎“已经完全属于过去了”。他总结说：“我们看到，道教义理的意义和精神完全与佛教义理相呼应。”[12]在这里，我们不对这一论断进行讨论，而从对道家思想的接受来看——在19世纪，道家仍旧被等同于佛教和泛神论——这一论断却具有某种意义。

19世纪末和20世纪初对于道家文本的英语[13]和德语[14]翻译具有重要的澄清作用，即使这些翻译在某些时候倾向于一种出自神智论的混搭学说（syncrétime）；耶稣会士戴遂良（Léon Wieger）在1913年进行了法语翻译，这一翻译还是打上了天主教教条的标记[15]。尽管这些翻译还不够完善，道家思想的影响在20世纪还是广为散播：举例来说，克洛岱尔（Claudel）、谢阁兰（Segalen）、圣·琼－佩斯（Saint-John Perse）、黑塞（Hesse）、德布林（Döblin）、罗曼·罗兰（Romain Rolland）、保朗（Paulhan）、穆奇尔（Musil）、米肖（Michaux）、德利尤·拉·罗谢尔（Drieu La Rochelle）、格诺（Queneau）、塔尔丢（Tardieu）、尤瑟纳尔（Yourcenar）、洛朗·加斯帕尔（Lorand Gaspar），他们时常对道家思想进行参照。这些作家中的大部分人在阅读老子——有时阅

---

[11] 叔本华：《论自然中的意志》（1836），“汉学”章节，桑斯（É. Sans）译，巴黎：Presses Universitaires de France出版社，1969年，第186页。

[12] 同上。正如黄蓓所指出的（见《谢阁兰和克洛岱尔：经由东亚绘画的对话》，雷恩：Presses universitaires de Rennes出版社，2007年，第159页），对于婆罗门思想和道家思想间亲缘关系的确信在20世纪初乃是一种定见。尤其参照戴遂良（Léon Wieger）在其《道教：总目录》（*Taoïsme. Bibliographie générale*）中的导论部分，中国河间府献县，天主教印书房，1911年。

[13] 理雅各（James Legge）：《道家经典》（*The Texts of Taoism*），伦敦，1881年。

[14] 卫礼贤（Richard Wilhelm）1911年翻译老子，1912年翻译庄子。见米丽耶·戴特丽（Muriel Détrie）：《文学与远东。远东山水。欧洲文学中的道家思想》，Champion出版社，1999年。

[15] 戴遂良：《道教：道教理论体系始祖》（*Taoïsme. Les Pères du système taoïste*，*Lao-tzeu*，*Leu-tseu*，*Tchong-tzeu*），中国河间府献县，天主教印书房，1913年。

读庄子——的同时,也对尼采富有极高的热忱;乍一看来,在道家学说和尼采哲学之间,矛盾似乎是显而易见的。“无为”似乎与“强力意志”(Wille zur Macht)正相对立,后者被理解为如同创造力量之激昂一般的强力的意志。然而,如果我们把强力意志理解为生命能量,理解为构成实在的力,以及自然进程,那么一些尼采式的命题并没有与道家的论题相距千里。我们也找到了一些相近的生存命题:对社会价值的蔑视,对教条、对专业化认知以及对抽象范畴的怀疑,对身体、对生成、对自发性、对个体自由、对命运的肯定,还有……幽默。

在发言的头一部分,我将讨论作为新的东方思想形式的道家思想和中国禅宗思想的影响,并通过对赫尔曼·黑塞的《悉达多》(*Siddhartha*)的分析来取代印度佛教在19世纪的主导地位。对于中国思想的参照孕育了黑塞对于“通向艺术之路”⑯的探究——从1914年《诗人》开始,直至1943年《玻璃球游戏》。艺术家的力量乃是关于唐代画家吴道子⑰的神奇生命传说的多种故事版本的主题,这些故事成为了黑塞《一部自传的尝试》⑱、克洛岱尔一次谈话⑲以及尤瑟纳尔享有盛名的《王佛脱险记》(*Comment Wang-Fô fut sauvé*)⑳的灵感来源。最后,我想对20世纪初的尼采读者从其发现的道家文本中可能得出的若干阐释进行一下质询。

一、赫尔曼·黑塞作品中的佛教和道家思想

自其童年时期起,黑塞就对东方思想十分敏感。其祖父曾在印度传教,成为享有盛誉的印度学家。黑塞写道:“在我们家,我们对佛陀和老子都十

---

⑯ “通过艺术之路”(Der Weg zur Kunst)乃是《诗人》(*Der Dichter*)这本书最初的题目。见《中国诗人》,埃德蒙德·博庸(Edmond Beaujon)译,Calmann-Lévy出版社,1982年。

⑰ 吴道子是公元8世纪的著名画家,深受禅宗影响,但却没有留下任何关于禅宗的著作。见库特·沃尔夫(Kurt Wolf):《中国山水画》(*Chinesische Landshaftsmalerei*),O. Fischer,1921年。转引自阿德里安·夏(Adrian Hsia):《黑塞和中国》(*Hermann Hesse und China*),法兰克福:am Main,Suhrkamp Verlag出版社,1974年,第187页。

⑱ 黑塞:《一部自传的尝试》(*Kurzgefasster Lebenslauf*,1914),载于《魔术师的童年》(*Kindheit des Zauberers*,1925),埃德蒙德·博庸(Edmond Beaujon)译,Calmann-Lévy,1975年。

⑲ 克洛岱尔:《病人之梦》(Aegri somnia),见《克洛岱尔散文集·对话》(*Œuvres en prose*,*Conversations*),巴黎:伽利马出版社,七星丛书,1989年,第896页。

⑳ 尤瑟纳尔:《王佛脱险记》,载《东方奇观》(*Nouvelles Orientales*),巴黎:伽利马出版社,想象丛书,1963年。

分熟悉。”[21]自其1911年印度之旅后,他于1913年出版了《印度归来》,但其题献给远东文化的作品乃是1914年名为《诗人》的虚构文本。这部小说的灵感来自一些道家的寓言故事[22]。一个名叫Han Fook的中国年轻人,在一个节日之夜,弃下了他的双亲配偶,追随“至言圣师”来到毗邻大川源头的高山之上:“圣师几乎不置一言,只是在沉寂中向其授予抚琴之艺,直至这名学生的内在为音乐所充盈。”[23]当Han Fook通达至境(同时也步入暮年),圣师消隐了。他就回到了故乡。他所有的亲友都已逝去。他靠在数十年前那同一棵树下,抚弄琴弦,被其琴声触动的人们呼唤着他,但他却沉浸于对反象的凝视之中,“反象(images reflétées)与实象(véritables images)”[24]相一不二。

我们可以将这篇简短的故事阐释为一种对于摩耶(Maya)和艺术启蒙的思考:故事的开头,主人公在节日的夜晚为水中的灯笼倒影所吸引;他欣喜地“凝视着在河流之镜中飘摇、晃动的无数光亮”[25]。作为一个“具有感知力的注视者”,他想“采集所有这些图像,并在一首完美至极的诗歌句子中,重塑这些倒影”[26]。这乃是叔本华式的立场,即把自身理解为凝视着闪闪发光的诸世界显像的“注视者”。对叔本华来说,“在这一凝视中获得喜悦的人再也不是一个个体了——因为在这一凝视中,个体甚至化为乌有——他成为了从意志、痛苦和时间中解脱出来的纯粹的认知主体”[27]。黑塞在其少时日记中写道,当他面对着高山湖泊时,他品味到了“纯粹美的胜利”,并将“世界之美的美学观念”作为自己的宗教[28]——用叔本华的术语来说,这就是“作为表象的世界”,对于这一世界的体认独立于理性原

---

[21] 黑塞:《魔术师的童年》,前揭,第24页。

[22] 根据阿德里安·夏的说法,黑塞读过马丁·布伯(Martin Buber)的《庄子言谈寓言集》(*Reden und Gleinisse des Tchuang-tse*,Insel-Verlag出版社,1910年),并且他在读卫礼贤《中国民间故事集》(*Chinesische Volkmärchen*,Jena出版社,1914年)这本书时,曾用铅笔为一篇源自《庄子》的故事《师与徒》(Vom Schüler zur Meister)作评注。有关该故事请参见《庄子·庚桑子》。

[23] 黑塞:《诗人》,见《中国诗人》,埃德蒙德·博庸(Edmond Beaujon)译,Calmann-Lévy出版社,1982年,第11页。

[24] 同上书,第13页。

[25] 同上书,第8页。

[26] 同上。

[27] 叔本华:《作为意志和表象的世界》,前揭,第231页。

[28] 黑塞:《诗人》,“1900年日记”,前揭,第25页。

则和“我们的可怜的自我”原则,后两种原则屈从于“意志”的专横欲念。如果说叔本华以类似佛教的口吻认定说,“对(他)来说,智慧最后的言辞仅仅在于沉入虚无之中”[29]的话,那黑塞则转向了另一个方向,他写道:“没有比佛教思想更远离我自己信仰的教派了。”[30]无疑,他和尼采一样,拒斥那种根除所有欲望、屈从于某一主宰的消极被动性。

相反,根据阿德里安·夏的说法[31],黑塞从没有表现出对于道家思想的批判。实际上,他对于这位音乐家的道家式“学习”非常感兴趣,后者深谙将其行为与“天行”相调节之道,他任由身体和心灵的力量运作于自身之中,从而通达了一种完美的音乐操作。他的圣师并没有授予他某种“技术”,他所做的乃是促进自身深邃潜能的充分发挥:“愚故道,道可载而与之俱也。”[32]实际上,黑塞所选择的并不是一条神秘之路,而是奇术,是艺术活动。他在《一部自传的尝试》里写道:“我的首要关注乃是绘画,以及对于中国术士所运用的方法的研究。”[33]他对于《易经或变易之书》的研习——这是一本汇集了通往预知的奥义程式的书——肯定了这一选择:

> 长久以来,伴随着老子和《易经》,我探身到那些东方之路中,愈行愈远,以求获知在所谓的现实的偶然、恒变特征中,我自持于何处。自此以后,这一现实就应当听从于奇术的授意,而我应当说,对于我这正是所有欢愉的来源[34]。

他的《悉达多》同样很奇异。他把悉达多·乔达摩分为两个人物:小说主角婆罗门悉达多和佛陀乔达摩。从书的开头起,作者的叙述就脱离于某种传统,在这种传统中,悉达多在与乞讨者、患病者和死者相遇后,就领

---

[29] 叔本华:《作为意志和表象的世界》,前揭,第512页。

[30] 黑塞:《一部自传的尝试》,前揭,第68页。

[31] 阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第116页。阿德里安·夏引用了黑塞1923年2月5日的一封信,后者在其中认为,对于《道德经》的阅读对他来说乃是“最具解放性的经验”(第237页)。

[32] 《庄子》十四章,载于毕来德(Jean-François Billeter)《学习庄子》(*Leçons sur Tchouang-tseu*),Allia出版社,2002年,第126页(这里是他对于该段落涉及黄帝演奏成池之乐的故事的最后一句译文)。

[33] 黑塞:《一部自传的尝试》,前揭,第66页。

[34] 同上书,第69页。

会到了苦难。黑塞的悉达多并不满足于认知活动及其父亲传下的宗教仪式,这就是为什么他离开家,前往寻求“阿塔曼”(Atman),寻求“唯一”,并和沙门苦行僧一道,通过践行凝思,来湮灭“自我”,但这条道路也不令他满意。作为尼采的一名读者,黑塞在其所有著作中对一切为了“不满者、禁欲者、理念论者”[35]而设的哲学学说都持有严厉态度,并且这一态度也指向那些为他们授业的精神导师[36]。从而他也就与庄子的反讽有所呼应,后者嘲讽那些“高论怨诽”者的“异俗”:“枯槁赴渊者之所好也。”[37]

如此,悉达多亦从其苦行经历中抽身而返,遇见了佛陀。他被那“驻住于佛陀整个身体之中、直至指尖的静默”[38]所吸引。然而,在悉达多看来,如果佛陀“通过思想、认知、觉悟”获得了解脱,那么他的所有门徒就应当服从其教导。悉达多意欲“远离所有教理和所有圣师,并且,他想独自通达目标或独自死去”[39]。黑塞多次断定,“对他来说,所有允诺以这种或那种方式获得救赎的教理都必定通向死亡和生命力的贫瘠”[40]。拒不屈从教理、要求个体的独自修行,这乃是与佛教格格不入的。这就是为什么悉达多离开了佛陀,并且转向了对于大地生存的信仰。在颇具讽刺意味的名为“醒觉”的章节中,悉达多一下子明白了:生命当然是痛苦的,但“世界是美的”,“这边是黄色,那边是蓝色,是天空,是森林,那也是神圣的特性,而悉达多他就在这里。意义与存在根本不藏在事物背后,而是在事物内部,在所有事物内部”[41]。这让我们想起斯宾诺莎的一元论,或为尼采颂扬的“大地乐园的幸福”[42]。在这里,一个尼采的读者[43]只会感受到庄子

---

[35] 黑塞:《欲求改变世界的人》(*Der Weltverbesserer*),载于《魔术师的童年》,前揭,第 229 页。

[36] “你们愤恨生命和这大地……我不走你们的道路”,尼采:《查拉图斯特拉如是说》第一章,《肉体蔑视者》,H. 阿尔贝尔翻译,巴黎:Mercure de France 出版社,1958 年,第 32 页。

[37] 《庄子》十五章。

[38] 黑塞:《悉达多》(1922),约瑟夫·德拉耶(Joseph Delage)译,巴黎:Grasset 出版社,1925 年,第 46 页。

[39] 同上书,第 51 页。

[40] 黑塞:《德米安》(1919),德尼斯·里波尼(Denise Riboni)译,巴黎:Stock 出版社,1974 年,第 194 页。

[41] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 55 页。

[42] “对自由的心来说,它活泼而天真,是大地乐园的幸福”,见尼采:《查拉图斯特拉如是说》,“论三恶”,前揭,第 175 页。

[43] 1914 年 3 月 16 日,黑塞写信给他父亲说:“在十年的停断之后,这段时间我重读了尼采,我在其中发现了一种热情、一种新的欢愉。”(转引自阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第 17 页)

的教诲,后者回答一个学生说,道“无所不在”,直至稻田的稗草也存在道[44]。

放弃了僧侣生活的悉达多既不想重觅其家人,也不想重觅其婆罗门众的团体:“现在,他只是醒觉者悉达多,此外无他”——他自由。作为醒觉者,他正“通往朝向自身之路”,他只听从他“内在的声音”。不依托任何外在命令乃是道家的一种德行:老子向其访客问道:“能翛然乎?能侗然乎?能儿子乎?”[45]对于自身的信赖,心灵的独立,这种称为“执住”(Eigensinn)的德行“只倾听、敬重自身”,根据纪德(Gide)的说法[46],这就是此种德行为黑塞招来放逐的原因。甚至约瑟夫·瓦莱(Joseph Valet),《玻璃球游戏》中的这一伟大圣师,也最终放弃了自己的职能,因为从他领悟到一切人类事业的所具有历史性开始,他就再也无法支持“大秩序”的律则了[47]。黑塞的另一个文学人物德米安(Demian),他十分赞赏这一尼采的德行:“正是有他的伴随,我才这样生活,我意识到了他内在的孤独以及那无情驱迫着他的命运,我十分同情他,我十分欣喜存在过这样一个人,他同样坚定不移地追随着他自己的道路。”[48]实际上,一旦那些“自由心灵”——尼采将他们对立于那些“信徒”——确定了一种特殊的观念视角,无论他们属于什么派别、什么宗教,无论他们的科学信念为何,尼采的思想就向他们诉说:

> 相反,一个人也可以想象得到自我决断的欢愉和力量,以及一种意愿的自由,心灵会为了它驱赶走所有的信仰、所有对确定性的欲求——这一心灵惯于在诸种轻盈的可能性间保持平衡,就如同在绳索上一样,并且即使在深渊的边缘也同样能翩翩起舞。这种心灵便是完

---

[44] 《庄子》二十二章,第180页。在1929年7月一封致亨里希·维冈的信中,黑塞宣称“《庄子》是中国最卓越的书籍之一”(转引自阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第100页)。

[45] 《庄子》二十三章,同上书,第188页。

[46] 纪德,为黑塞《东方游历》(1932)所作之序,第16页。“执住”(Eigensinn)是《玻璃球游戏》中克奈希特(Knecht)使用的一个术语,以此来表明他对自身道路的寻求。强力个性的价值乃是一个尼采式的论题,谢阁兰在其《异国情调论》中也有所涉及。

[47] 黑塞:《玻璃球游戏》(1943),J. Martin 译,Calmann-Lévy 出版社,1955年。

[48] 黑塞:《德米安》,前揭,第179页。

美的自由心灵[49]。

然而,对于悉达多来说,在获得这一内在自由之前,应当要经受社会生活和种种激情的体验。他碰到了一个妓女,美丽的卡玛拉(Kamala),他深深地爱上了她。为了体验这份爱情,他下海从商,获取了大量财富。但由于他听任自己被金钱、纵酒、玩乐所败坏,他随后对自身产生了憎恶,并且离开了市镇。关于世界的体验——或许它很负面——使他从那些屈从于诸种仪式规章、诸种苦修、诸种习得认知的教士和苦行僧那里解脱出来。他摆脱了对于所有事物和所有存在者的依托,他毫无目的地四处漂泊,然后在一条河边停下了脚步:"他满足了,他凝视着流动的河水,他从没有获得过如此的愉悦。"[50]他住进了一个渡船人的家里,在其屋棚里共住,和他一道做事,处理日常工作。他没有陷进苦行僧的狂热之中,他就这样迈进了简单的道路上。像所有禅宗信徒一样,他将日常生活引入了与自然的沟通之中。

渡船人瓦苏德瓦(Vasudeva)这个人物拥有印度名字,但其音容笑貌却让人想到中国的诗歌、绘画以及道家文本[51]。瓦苏德瓦泛舟,垂钓,种植稻谷和蔬菜,注视河流并深深沉思。他首先习得了"以一颗静谧的心来聆听,灵魂全然打开、悉心听候,没有丝毫的激情、丝毫的欲望、丝毫的判断、丝毫的定见"[52]。他并非苦行僧,亦非瑜伽修士,也不是行乞者,他获得了从无数的定见、偏见、激情中解脱出来的道家智慧所具有的自由无束,他在自身之中实现了冲虚(vide),同时他也向其自身显现,随时接受自然的能量:河流使他领会如何像镜子一样映射世界。这正是中国诗人和画家在透过其"身心"——眼睛、呼吸、手腕——为画笔注入竹子、河流或高山的气脉时所希冀达到的状态:"那自由且随遇而用者,就成为了花的主人、风的

---

[49] 尼采:《快乐的科学》,347 节,P. Klossowski 译,巴黎:伽利马出版社,1982 年,第 246 页。

[50] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 111 页。

[51] 比如,"觞深之渊"的渡船人"操舟若神",见《庄子》十九章,第 152 页。一个渔翁在授教孔子之后,刺船而去,延缘苇间(三十一章,第 251—256 页)。

[52] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 120 页。"听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。"见《庄子》四章,第 52 页。

主人和月亮的主人。”[53]正是以这种方式,尼采时常设想到“自由心灵”:“带着孩童、行乞者、疯子的行为,设想自己穷困潦倒——从今以后,这时而可以让我们感到欢愉。”[54]

与佛陀迥异的是,瓦苏德瓦“不喜欢漫长的言谈”[55]。根据让-弗朗索瓦·比勒泰的论述[56],通过言辞,我们既无法理解也无法传达作为“万物之行”或“行之至形”的道。瓦苏德瓦以一种中国垂钓翁[57]的方式,通过日常活动和对于河岸的沉思,向悉达多传授了关于自然永不停歇的进程、天命的允诺、“命运之爱”(amor fati)的领会:

> 在静谧的河边,他们聆听着涓涓细流,对于他们,那不是平常的水,而是活生生万物的声音,是那存在之物的声音,是永恒生成的声音[58]。

聆听大道者感受到了“生成”,感受到了阴阳的诸种变形。这段文字让人想到道家思想中水的形象。一方面,水再现了外在于我们、又在我们之中的恒久形变,另一方面,它再现了阴柔、无为的效力:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者,莫之能胜,其无以易之。”[59]

作者的叙述终结于悉达多与童年玩伴格旺达(Govinda)的重逢,后者已经成为了佛陀的门徒。悉达多向格旺达上了一堂“中国式”的课:

> 那意欲寻求的人意欲拥有目标。但最终的寻得,就是自由自在,

---

[53] 郑日奎:《风的形式:散文中的中国风光》,瓦莱特-艾梅里译,巴黎:阿尔宾·米歇尔出版社,2007年,第146页。

[54] 尼采:《朝霞》,于里安·埃尔维耶译,巴黎:伽利马出版社,1970年,第350页。

[55] 黑塞:《悉达多》,前揭,第120页。我们知道,保持沉静乃是一种道家的“德行”:“希言自然”(老子《道德经》二十三章);“孰知不言之辩、不道之道?若有能知,此之谓天府”(《庄子》二章,前揭,第42页)。

[56] 毕来德:《学习庄子》,前揭,第74页。

[57] “我轻摇船桨,它和夜深处的清风彼此相絮”,Hsiu Li Chi:《渔翁》,Moundarren出版社,2001年,第65页。

[58] 黑塞:《悉达多》,前揭,第122页。

[59] 老子:《道德经》七十八章。

就是向一切敞开,就是不拥有任何预先的目标。你啊,你多么令人尊敬,或许你是一个寻求者;但你试图获得的、在你眼前的目标恰恰阻碍了你对于那临近你的东西的视见[60]。

教理限制了思想和行为的自由,因此道既不能被确定,也不能被传授:"道可道,非常道"[61]。根据这些规定,道并不是可以事先确定轨迹的道路:老子说,"我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩"[62]。1922 年 11 月 27 日,黑塞写信给斯蒂芬·茨威格(Stefan Zweig)说:"我的圣人身着印度服装,其智慧中直贯冲,但相比于乔达摩的思想,这智慧更接近老子。"[63]根据阿德里安·夏的说法,在瓦苏德瓦这个人物身上,黑塞不仅再现了老子的教诲,还再现了老子"其人"[64]。事实上黑塞认为,在《反基督》中尼采认定,如果耶稣参照的是一些犹太—闪米特观念,"他若身处中国人之间,使用的就是老子的一些寓言;两者于他并无二致"[65]。在这本书里,尼采将作为"自由精神"的耶稣对立于犹太教和教会的"专断教条":"他知道,唯有生命实践才能让他感受到'神圣'、'真福'、'福音',感受到他一直是'上帝之子'。"[66]与老子和《反基督》中的耶稣一样,瓦苏德瓦并不教导一种新信仰,而是传授"一种不同的行为方式"[67]。

总而言之,《悉达多》提供了一种由尼采引领的形而上学批判所建立的智慧:"表象—世界"(monde-apparence)和"真实—世界"(monde-vérité)的对立囿于对"生成"——这里由河流所表现——的否定。尼采写道:"佛

---

[60] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 148 页。

[61] 同上书,第 150 页。

[62] 老子:《道德经》二十章。《庄子》第一章的标题建立于关于"游"的中国观念上,即"任意驰骋"(Wandern mit Musse,卫礼贤译)。根据毕来德的说法,这一"游"的观念与一种"对于行为的幻想性体悟"相连。见上述引文,第 69 页。黑塞笔下那些伟大的漂泊者——克诺尔普、戈尔德孟、亨利·哈勒(《荒原狼》)——无疑来自这一观念……并且,尼采也多次漂泊于瑞士和意大利。

[63] 由阿德里安·夏转引,前揭,第 247 页。

[64] 阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭。《东方游历》中的圣师莱奥(Léo)亦为"老子"(Lao)的变形(黑塞:《东方游历》,1932 年)。

[65] 黑塞:《1914 年 3 月 16 日致父亲的信》,转引自阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第 17 页。黑塞引用了尼采《反基督》32 章,由 R. Rovini 和 J. -J. Pauvert 译,巴黎,1967 年,第 124 页。

[66] 尼采:《反基督》,33 章,前揭,第 127 页。

[67] 同上。

教理论以一种普遍的方式(表象 = 苦难)否定了实在。”[68]而“对于我们来说,表象—世界是绝对真实的,因为我们生活于其中,我们可以活在其中:对我们来说,这就是其真实性的证明”[69]。对于诸价值的颠覆恰恰就在于表明,表象世界就是作为生命、行动、欲望、生成的存在,而“真实—世界”却是谎言、虚构、虚无。尼采的狄奥尼索斯构建了“对于丝毫没有被否弃、被割裂的整个生命的宗教式肯定”[70],这一生命既是欢愉,也是痛苦。

实际上,悉达多拒绝在轮回和涅槃、苦难和解脱间将世界一分为二。他不“蔑视”身体,也不蔑视世界,他所想的乃是赞美、敬重大地上所有的存在者,包括他自身。和德布林《王伦》(*Wang-Lun*)中那位老者智人一样,《悉达多》的教诲是“道家式”的,德布林和黑塞可能参照了同样的中国故事:“除了那热和的风,那无尽的雨,啊,还有那沿岸呼啸的飓风,我们没有其他的佛。”[71]悉达多指着一块石头,向格旺达解释着佛教思想和他自己的思想方法间的差异:在佛教看来,这块石头为摩耶虚幻、徒劳的过程所执著,而悉达多却十分喜爱它,“因为这块石头也就是神……因为它镌刻着所有纹理,着染上黄嫩颜色,刚强而坚硬”[72]。通过视觉、通过触觉,我们感受到它所有的物理性质。身体、心灵和石头之间,连续性丝毫没有被消除,因为我们分有着同一个世界、同一种能量(当代物理学已表明了这点)。尼采认为,这块石头是“实在”的,因为我们可以看着它、拿着它,我们可以使用它,但尼采并没有写石头就是“神”! 在这一点上,黑塞毫无疑问更接近禅宗佛学,更接近道家和斯宾诺莎的一元论[73],而不是尼采的无神论。

事实上格旺达觉察到,“悉达多的笑容不差分毫地相像于乔达摩那沉静、淡定、无法揣摩、或许略显宽厚、也微带嘲讽的笑容”[74]。从而,这两个

---

[68] 尼采:《强力意志》,第 290 章,H. 阿尔贝尔译:《法兰西信使》,1903 年;口袋丛书,1991 年。
[69] 同上书,第 292 章。
[70] 同上书,第 483 章。
[71] 德布林:《王伦》,E. P. Isler 译,巴黎:Fayard 出版社,1989 年,第 386 页。
[72] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 152 页。
[73] 毕来德断定:“在斯宾诺莎和庄子的思想之间,存在着极深的亲和力。”《学习庄子》,前揭,第 47 页。
[74] 黑塞:《悉达多》,前揭,第 159 页。

人物项相融于同一种智慧之中,而黑塞笔下的悉达多通达这一智慧的途径甚为独立,十分接近道家思想。小说的结尾试图淡化佛教和道家思想间的差异,以此亲近于禅宗佛学这朵中国思想的奇葩,在后者看来,觉悟的获得既不来自传授,也不来自仪式,而是得源于自然自为的涌现。

与此相反,谢阁兰(Segalen)笔下的悉达多并未通达这一"沉静、淡定……微带嘲讽的笑容"。谢阁兰将这种笑容留给了他的"小小云游神",留给了略带"嘲讽的光明"(lumière et splendeur ironique)的"道之圣人" [75]。在谢阁兰名为《悉达多》(*Siddahârtha*)的剧作结尾,当佛陀示现成佛之时,其面孔"光透四方","照亮穹宇——无颤——无栗" [76]。谢阁兰在 1907 年和 1911 年间完成了这部剧作,并希望德彪西可以为之创作一部歌剧。当他感受到"令人憎厌的众生" [77]苦难之后,他坚持于佛陀的使命。这部剧作凸显了佛陀的脆弱、欲念和疑惑:"那使我从自身中解脱、从自身深处的痛苦中解脱的救赎,它在何处啊?" [78]谢阁兰将悉达多这位"可敬的思想者所历经的苦痛" [79]与"年迈的老子所具有的深不见底的思想" [80]区分了开来。自谢阁兰与中国文化初次邂逅起,老子思想就深深吸引了他,并且他还以老子思想作为其精神爱恋的能量核心:"这醉眼之所见,这明澈之洞观,对某些人来说——诸位可在其中? ——足以抵得上整个寰宇乃至神灵存在的理由。" [81]

"醉眼之所见"在根本上区别于二元论的形而上学——无论是柏拉图式的、佛教式的还是基督教式的——因为前者并不凭借某种超验的理念或绝对来摒弃由诸表象所构成的低级世界;与此相反,醉眼深谙表象之美,正

---

[75] 谢阁兰:《出征》,想象丛书,巴黎:伽利马出版社,1983 年,第 27 页。

[76] 谢阁兰:《悉达多》,见《谢阁兰全集》第 1 卷(*Œuvres complètes*),H. 布耶(H. Bouillier)编,巴黎:Robert Laffont 出版社,1995 年,第 616 页。瓦格纳也曾经想过要写一部关于佛陀的歌剧。

[77] 同上书,第 614 页。

[78] 同上书,第 604 页。

[79] 谢阁兰:《1908 年 3 月 10 日致戈梯埃(Jules de Gaultier)书》,《书信集》第 1 卷(Correspondance,I),巴黎:法雅尔出版社,2004 年,第 752 页。正如谢阁兰为一部小说设想的名称——《佛陀的模仿》,讲述一对恋人发现佛教的故事——所表明的那样,这些苦痛让人想起基督的苦痛。见《1909 年 10 月 24 日致妻书》,《书信集》,第 950 页。

[80] 谢阁兰:《1909 年 6 月 16 日致妻书》,《书信集》第 1 卷,第 889 页。

[81] 谢阁兰:《画》,想象丛书,巴黎:伽利马出版社,1996 年,第 12—13 页。

如黄蓓所言:“在一种尼采式的眼光看来,道家是那些绝对的洞观者。”[82]狄奥尼索斯在尼采看来正是“肯定世界、改变生存的神秘象征”[83]。对谢阁兰来说,这种更为强烈、更为明澈的对于世界的感知求助于想象,求助于无意识;他认为,“活着,就是享受表象”[84]。从而并不存在此岸(ici-bas)和彼岸(au-delà)的对立:“这里,有的只是事物本身;其下没有任何东西。”[85]唯一与实在有关的差别就是诸种感知、思想形式间的微妙差异:在论及“艺术家心理”时,尼采写道,“在迷醉中,关键点在于力与饱满的强度感”[86]。旅行者的那些强烈感情,以及艺术家的迷醉状态,经由这两者就可以把握住无限变异的生命进程。中国道家所称的那与“人”相对的“天”,就是一种活动方式:庄子笔下的北海若说道,“无以人灭天”[87]。牛马四足,是谓“天”;落马首,穿牛鼻,是谓“人”。毕来德同样评述了这一段落:“不要让你有意的作为阻碍你通达由更深邃的来源所滋养的更为整体的活动形式(无以故灭命)。”[88]“顺天”而行,这就是对存在于我们自身之中的所有物理、心理、有意、无意的力量的通达。酒神狄奥尼索斯和森林之神萨提尔的迷醉状态相符于“一种对自然和原始的眷恋”[89]——我们在庄子那里也可以发现这种情感[90]。倘若说狄奥尼索斯式的迷醉有助于通达这些力量[91],那么艺术家的直觉和自由无束则更具有这种能力。那位消融于壁画之中的画家,其作为正是得自于这种“洞观”。

二、“吴道子入画”传说的诸种变型

著于1925年的《一部自传的尝试》(*Esquisse d'une autobiographie*)是黑

---

[82] 黄蓓:《谢阁兰和克洛岱尔:经由东亚绘画的对话》,前揭,第164页。
[83] 尼采:《强力意志》,第482章,前揭,第510页。
[84] 同上书,第171页。
[85] 谢阁兰:《异国情调论》,《谢阁兰全集》第1卷,前揭,第164页。
[86] 尼采:《偶像的黄昏》,J. -C. Hemery 译,巴黎:伽利马出版社,1974年,第90页。
[87] 《庄子》十八章。
[88] 毕来德:《学习庄子》,前揭,第49页。
[89] 尼采:《悲剧的诞生》,第8章,C. Heim 译,巴黎:Denoël 出版社,第53页。
[90] 上古之士“同乎无欲,是谓素朴”,《庄子》九章。
[91] “彼得全于酒而犹若是,而况得全于天乎?”《庄子》十九章,前揭,第151页。

塞最后一部小说,它提供了关于“吴道子入画”这一传说主题的某种诙谐变型。根据阿德里安·夏的说法,由马丁·布伯(Martin Buber)翻译的一则“墙中画”的中国故事[92],以及关于著名画家吴道子之死的神奇传说给予黑塞许多灵感,后者在其1920—1921年的日记中概述了这一故事[93]:

> 关于中国最著名画家之死的这则故事实在是绝妙非常。他在观众和友人面前于墙上绘制了一幅山水画。当他神奇地走入画中、探进山洞、消隐其中之时,其画作也随之逝匿[94]。

在《一部自传的尝试》中,叙述者在屡次不屈反抗之后,被送入牢狱,理由是“以奇术引诱良家妇女”。他在牢房墙上作了一幅风景画,以此驱散“纸老虎”(d'enfer du papier)般官司的无聊。由于他被禁止“独自追寻艺术家的纯真游戏”,他便诉诸奇术。当守卫前来带他去问话时,他回忆起了那些“中国法术”,便呼吸吐纳一番,从“虚妄的现实中抽身而出”:

> 此时,眼看着我就越变越小,进入画中。我站在小火车里,与之消匿于隧道深处。片刻间,人们看到从画的圆形口子里冒出缕缕青烟,渐趋消淡,画与我在这烟中一并散去。
>
> 处于一旁的守卫们茫然不知所措[95]。

中国山洞变成了一个玩具隧道。我们知道,孩童形态是尼采式启蒙的最终诉求:

---

[92] 布伯:《墙》(Das Wandbild),见《中国神奇传说和爱情故事集》(*Chinesichen Geister und Liebesgeschischten*),法兰克福,1911年。一位年轻男子钟情于壁画上的一位女子,并进入画中,与之相会(阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第186页)。

[93] 见沃尔夫(K. Wolf):《中国山水画》(*Chinesische Landschaftsmalerei*),O. Fischer出版社,1921年(转引自阿德里安·夏:《黑塞和中国》前揭,第187页)。画家吴道子生活于公元8世纪,他深受禅宗佛学的影响。苏东坡评论吴道子画人物“如以灯取影”。他创作的《地狱变相图》如此摄人心魄,以致观者睹之不觉悚然。其画龙甫毕,所画之龙旋即鳞甲飞动。吴道子所作之画无一留存。

[94] 转引自阿德里安·夏:《黑塞和中国》,前揭,第187页。

[95] 黑塞:《一部自传的尝试》,前揭,第71页。

孩童是纯真与遗忘,是一种新兴,一场游戏,是一个围着自身转动的轮盘,是发端的运动,是神圣的肯定[96]。

至于庄子,他也将"动不知所为,行不知所之"[97]的孩童作为智慧的榜样。漂泊者克诺尔普(Knulp)四处流浪,带着"一点点儿疯狂,一点点儿孩子般的笑容"[98]。孩童任其身体自由、自然地活动。在此我们看到,叙述者拒斥在孩童或艺术家的"创造游戏"与社会秩序中"所谓缺乏心灵的粗野现实"之间设定对立。毫无疑问,画家消融入画也会让《快乐的科学》的作者欣喜不已,因为后者十分喜爱"那种涉及艺术家逃遁于人前,或者艺术家愚弄人、愚弄自身的艺术"[99]。

克洛岱尔也略带诙谐地讲述了这一中国画家消融入画的故事。他描写一位"年老画家"成功创作了一幅能够"为其灵魂构建最终归宿"的画[100]。他把这幅画带给皇帝和大臣们看;虽然所有人都知道这是一幅杰作,但情形还是十分尴尬,人们感受到某种说不出的不自在。皇帝"表达了这种普遍的印象"。老者"恭敬地委身鞠躬,随之神秘地迈步跨入画布之中"——克洛岱尔说,"在这样的时刻,我也会这么做"——"他消失了"。克洛岱尔总结说,"我十分想了解人们可以怎样运用绘画"。这位创作《灵与水》(*L'Esprit et l'eau*)的诗人将此寓言故事阐释为诗人在其作品中的"消隐",诗人由此摆脱其社会角色。在他履行外交职务期间,他对这些"闲逸之趣"欲罢不能,以致他梦想着获得中国画家的这种自由!无疑,克洛岱尔也暗示,艺术家所唯一拥有的真实空间,就是无物通达的艺术创作。

对于这个寓言故事,尤瑟纳尔(Marguerite Yourcenar)给出了更为复杂的阐释版本,她用以下这些话表明了其来源:"《王佛脱险记》从古老中国

---

[96] 尼采:《精神之三变》,见《查拉图斯特拉如是说》,前揭,第15页。

[97] 《庄子》二十三章,第189页。老子这一名字可能也意味着"老—孩子"。见程艾兰(Anne Cheng):《中国思想史》(*Histoire de la pensée chinois*),巴黎:Seuil出版社,1997年,第177页。

[98] 黑塞:《克诺尔普》(*Knulp*),H. Cheyron de Beaumont译,Calmann-Lévy出版社,1971年,第119页。

[99] 尼采:《快乐的科学》379章,前揭,第288页。

[100] 克洛岱尔:《克洛岱尔散文集·对话》中的《病人之梦》,前揭,第896页。

的道家寓言中获得了灵感。”[101]王佛是一个四处漂泊的画家,他过着一种简朴但不苦修的生活,在客栈里,就像许多唐代艺术家——如李白——一样,他酩酊大醉。皇帝判王佛接受焚目截手之刑,因为后者那些关乎人世的杰作“惑乱圣心”;其实,天子独自成长于封闭的环境中,周围都是这些绝妙画作。当他对其帝国的现实翻然了悟时,一股强烈的失望感油然而生。在这里,对“种种表象”的凝思借助的仍旧是道家文本。尤瑟纳尔笔下的中国皇帝指责那个艺术家创作了如此幻美的天地,以致相形之下现实不过是“一大摊混乱的墨迹”,这些墨迹被“一位疯狂的画家信手涂来,无尽地被我们的泪水所冲刷”[102]。他嫉妒这个画家所具有的能力,后者将嘈杂动荡的世界转化为极度充满生命力,同时又柔缓平息的作品:“最值得统治的帝国只有一个,那就是你王老头通过成千条曲线和上万种色彩所进入的王国。”[103]由画笔掠过之处揭示了一种与皇帝在揭开轿帘时所看到的完全无法相容的“现实”。皇帝治国“借人力”,而画家感知世界则“循天道”,即遵循自然。然而,“在一个中国人的眼中,恰恰是绘画艺术才完美展现了天地的奥秘”[104]。

在 20 世纪 30 年代,对于艺术之伟大与人类生存之苦难这两者间对立关系的强调十分令人不安。一些狂热捍卫纳粹意识形态的作家对道家进行了假借滥用,如拉·罗谢尔(Drieu La Rochelle)1943 年编写的《刍狗》(*Les Chiens de paille*)那样。书名借用了老子一句最著名的格言,并不无讽刺地写道:“天地不仁,以万物为刍狗。”[105](刍狗是被用于献祭的狗)在小说中,法奸、纳粹、戴高乐抵抗派及共产主义者,所有这些人最终都在轰隆一声中丧生,就像“刍狗”一样,而唯一得救的只有绘画,“那在线条中把握

---

[101] 尤瑟纳尔:《王佛脱险记》(《巴黎杂志》,1936 年 2 月),见《东方奇观》,巴黎:伽利马出版社,想象丛书,1963 年,《附言》,第 147 页。参见安娜-伊冯娜·于里安(Anne-Yvonne Julien):《玛格丽特·尤瑟纳尔的〈东方奇观〉》,巴黎:伽利马出版社,Foliothèque 文库,2006 年,第 120—136 页。

[102] 同上书,第 21 页。(莎士比亚说:“它是一个愚人所讲的故事……却找不到一点意义。”)

[103] 同上。

[104] 程抱一(F. Cheng):《虚与实:论中国绘画语言》(*Vide et plein*),巴黎:Seuil 出版社,1991 年,第 11 页。

[105] 拉·罗谢尔:《刍狗》,巴黎:伽利马出版社,1964 年。“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”,老子:《道德经》五章,第 64 页。

无限的精柔之作”[106]。而拉·罗谢尔同时还利用了尼采,他认为,在那些“无视罪恶”的希特勒分子和斯大林分子那里,尼采“凯旋而归”[107]。我们看到,那些将指向个人生存智慧的命题简化为一种野蛮罪恶政治的人,对尼采和老子进行了最不堪的综合。

与此相反,尤瑟纳尔的故事颂扬了艺术家在暴虐权力面前所表现出的自由。皇帝命令王佛完成一幅他年轻时的画作。王佛为了不顶撞皇帝,躬身自屈:他随机应变,践行无为,而他的弟子林则公然抗旨,当即处斩。随着画作渐趋完成,皇宫大殿里也冒出了越来越多的水,王佛却全然无知。水属“阴”,相对于石头、金属的刚硬,可救人于危难之际:

> 金玉满堂,
> 莫之能守。
> 富贵而骄,
> 自遗其咎[108]。

与庄子笔下忘我而为、物我合一的庖丁、轮扁、吕梁善游者一样,王佛也“全然入画”。林复返而还,红巾缠颈,两人一道登上王佛方才画就的轻舟,随之“画家王佛和他的弟子林便永远消失在刚刚由他自己制作的碧玉般的海洋里”[109]。这一“消融”让人想起老子“过西关”,以及渔翁在拒绝收孔子为徒后悠然离去:“乃刺船而去,延缘苇间。”[110]勒维(Jean Lévi)评论了尤瑟纳尔在领会道家思想后对这一“画中打开一扇小门”主题的使用。他认为,在尤瑟纳尔那里,这一主题体现为以诙谐“来逃匿世界之虚妄秩序”[111]的脱身术。通过寓言、漫步、奇术、诙谐来滑入事物的缝隙,这对于

---

[106] 拉·罗谢尔:《刍狗》,前揭,第 100 页。
[107] 同上书,第 101 页。
[108] 老子:《道德经》九章。
[109] 尤瑟纳尔:《王佛脱险记》,前揭,第 37 页。
[110] 《庄子》三十一章(原文注为二十一章,有误——译注)。
[111] 勒维:《关于庄子不合时宜的论述》(*Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*),Allia 出版社,2007 年,第 52 页。

道家和狄奥尼索斯都是共通的。这就是为什么庄子用寓言故事来回应名家的“守坚白”之论,同时尼采也偏爱“概念的坚实城堡”,偏爱寓言、诗歌、隐喻、幽默。黑塞在《荒原狼》中指出:“幽默:最为独特、可能也是最为天才的人性创造。”[112]

对黑塞、克洛岱尔和尤瑟纳尔来说,问题的关键在于作为想象世界创造者的艺术家的地位。黑塞和尤瑟纳尔都是尼采的读者,尼采是这种艺术的强烈捍卫者:

> 艺术乃是对于表象的允诺。我们不要老是禁止我们的目光,禁止它去扩展、完满我们的想象:这样,我们对于生成之流的承载便不再是永恒的缺憾——相反,我们相信我们得到了女神的青睐,并且在用艺术投桃报李之时,我们显得是如此自豪,如此富有童心[113]。

这就是“强力意志”(Wille zur Macht),就是那种被理解为创造性力量之激发、那种无视由对于世界的科学认知所带来的虚无主义和悲观主义的生存强化的强力意志:

> 倘若我们未曾赞同艺术,未曾发明这种对于非真(non-vrai)的膜拜,那么我们将完全不能忍受那种现在由科学所提供的、用来理解作为非真实(non-vérité)和谎言的普遍心灵(universel esprit)的机能——也就是用来将谵妄和错误理解为可知、可感知之存在的条件的机能[114]。

然后无疑也正是在这里,我们能够以最明显的方式将道家智慧区别于尼采式的狄奥尼索斯主义。如果说我们可以将道家本体论和尼采的本体

---

[112] 黑塞:《荒原狼》,J. Pary 译,Calmann-Lévy 出版社,1947 年,第 XVIII 页。
[113] 尼采:《快乐的科学》107 章,前揭,第 132 页。
[114] 同上。

论相比较,因为两者都未曾构想作为绝对者的存在,而是将现实看作永无休止的生成,“一种没有主体、没有固定点的无止进程”[115],我们却要看到,两者在伦理层面有着深刻的不同。老子寻求“游心于物之初”[116]:无欲无念,沉心静性,圣人自由诸感任驰,直通天道。同样,道家也没有想通过艺术及艺术家的天资与强力来证实生命。毋宁说,他们借由画笔或弦琴来让自己自由受用于给世界注入活力的能量。相反,尼采将艺术家的创造力置于人类生命的顶端。对他来说,下面这句话所意味的正是这一点:“活着,就是将所有我们之所是永恒地变为火焰与光亮。”[117]

---

[115] P. 沃尔廷(P. Wolting):《地下室思想:阅读尼采》(*La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*),Allia 出版社,1999 年,第 76 页。

[116] 《庄子》二十一章,前揭,第 169 页。

[117] 尼采:《快乐的科学》,第二版前言(1887),前揭,第 25 页。

歌德的“中法”四季晨昏杂咏

[法]热内薇·艾帕妮　著　张茜茹　译

“诗人歌德晚年时读了雷慕沙(Abel-Rémusat)平庸的法译中国小说,受到启发,并对中国小说产生了兴趣,在爱克尔曼(Eckermann)与歌德的谈话记录里,1827 年 1 月 31 日这一天,他写下了这样的内容。”

这段话出自 1927 年出版的《好逑传》德译本后记,其书名为 *Eisherz und Edeljaspis*,由弗兰兹·库恩(Franz Kuhn)翻译,此时距对话发生之时已有百年,而这段陈述却有些令人不快。一方面,它误以为爱克尔曼所说的就是《好逑传》这本小说[①],另一方面,对于雷慕沙这样一位率先译介中国小说的法国学者所做的辛苦工作,它没有给出公正中肯的评价。但它仍让我们注意到了法国、中国、德国三者在歌德创作中的共同作用,接下来我们就来探讨这个问题。

研究者们已经从歌德异常丰富的创作中理出了中国这条线索。这里

① 君特·德本(Dünter Debon)两次为我们指出了这个错误:《好逑传》先是被译成了英语(1761 年),紧接着,在 1766 年便被译成了法文和德文,法文版译者为艾杜(Marc-Antoine Eidous),德文版为冯·穆尔(Christoph Gottlieb v. Murr),很有可能早在 1796 年,甚至是 1781 年,歌德就已读过这本小说了。此外,1815 年 9 月、10 月,歌德赴海德堡,也在朋友圈中传阅了《好逑传》,当时他已经开始着手翻译波斯诗人哈菲兹(Hafis)的作品。(君特·德本:《歌德在海德堡讲解一部中国小说》,君特·德本及兹亚(A. Hsia)合著:《歌德与中国—中国与歌德》,伯尔尼/法兰克福/纽约:Peter Lang 出版社,1985 年,第 52—62 页。)

还要在这次中德对话中加上法国,亦即将它置于一个跨国界的欧洲语境中研究,置于19世纪20年代后半期这个时代背景下研究。实际上,正是在这个时期,法德语境中产生了“世界文学”(Weltliteratur)的概念。法国汉学家雷慕沙所提出的一些见解尤其应该引起关注,他为自己于1826年出版的《玉娇梨》法译本写了一篇长长的序言,其中可以见到这些见解,而《玉娇梨》则是歌德在1827年所读的两本中国小说之一。我们的视线最后将聚焦在歌德的抒情组诗《中德四季晨昏杂咏》(*Chinesisch-Deutsche Jahres—und Tageszeiten*)上,这组诗共有14首短诗,其中大部分创作于1827年5月。然而,为了更好地感受这次中德对话,首先应当回溯到线索的另一端,也就是18世纪六七十年代,彼时,歌德的文学事业方才起步,而这条线索则刚刚织起。从中可以看到,从那时起,法国文化已经开始影响日后中德对话的形成。

一、歌德眼中18世纪的欧洲:对中国痴迷的欧洲

18世纪欧洲学者们关于中国的乌托邦式政治思想并未引起歌德的注意。他总是对于具体的问题产生兴趣。然而,18世纪的欧洲对于中国表现出的特殊偏爱却让歌德不满。

在自传里,歌德叙述了他求学期间所患的一场疾病,他因此在法兰克福的家中休养了两年,直到1770年4月才得以重赴斯特拉斯堡。此后不久,他与父亲的关系就恶化了,日后回忆起来,歌德觉得此乃他与父亲两代人的矛盾所致,即我们今天说的代际冲突:父亲一边是不理解,孩子一边则是年少轻狂夹杂着理想主义。在莱比锡,歌德的绘画老师是奥塞尔(Adam Friedrich Oeser),他也是温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann)的好友,经由老师奥塞尔的教导,歌德喜欢上了古典艺术形式的简朴,从莱比锡回家后,歌德画了一些建筑和室内装饰的设计图,并且声称父亲的住所应按他的设计来改造。歌德日后回忆时说,这个想法让父亲“大发雷霆”,“再加上我不久前才诟病过家中几个装饰繁冗的镜框和几幅中国卷轴画,他简

直怒不可遏了”②。当时的欧洲对于中国艺术品着了迷,上漆家具、丝绸、折扇、瓷器,当然还有卷轴画,这股最新的中国热就这样传进了德国资产阶级文化圈里。

《诗与真》中提到的这个时代背景很重要:那时,德国历史上的第一次青年运动才刚兴起,这完全是两代人间的冲突造成的,用歌德的话说,这是一场“文学革命”③,以更开阔的眼光看,这也是美学的革命,针对的是权威的审美传统,而其中很大一部分恰恰来自法国。这种完全从实用功利角度出发的审美观,决定了戏剧创作中应守的规则,也决定了文艺鉴赏中应有的趣味和规范,如今却遭到了摒弃。不同于囿于旧传统的自然主义者,青年一代的德国作家站在其对立面,呼唤一种真正的“自然”,自由的、创造性的自然,在他们眼中,拥有这种自然的艺术家就像普罗米修斯一样伟大④。歌德和他的朋友们为充分的表达、自我的体现和个人力量的解放摇旗助威,这无疑是对当时处于强势地位的法国艺术观的反叛,其中不仅包括古典主义和新古典主义,还包括另一个后起的、但破坏性极强的流派——洛可可。矫造烦琐的社交礼仪,细微到极致的享乐主义,对私人世界的窥探和揭示,对怪诞、不对称的追求,对装饰的偏爱,杂糅的风格和形式,洛可可推崇的这一切都在摆满了各式器具的室内空间体现出来,与之相对应的是一种奇怪的混合体,既是半中国的,又是半哥特、半现代的。对于歌德而言,中国工艺品代表着社会对于模仿及人工的推崇。它们是杂交的产物,这种人为的杂交既盲目无据又专横霸道,因此,中国工艺品不仅违背了歌德心目中那个纯粹的、本真的、原初的自然,更违背了他的历史观,也就是文化史学家赫尔德(Johann Gottfried Herder),歌德的良师益友,教授给他的理念。因为一件中国工艺品便是一个违背自然的混合体,它否定了其中每个元素的独立价值。赫尔德的历史主义恰与法国传统里的怀疑论相对立,从蒙田到伏尔泰,持怀疑论者在真实的历史中只看到了“无数

---

② 歌德:《诗与真》,见《歌德全集》,汉堡版本,共 14 卷,由埃里希(Erich Trunz)出版,慕尼黑:Beck 出版社,1974 年,第 9 卷,第 356 页。

③ 同上书,第 11 卷,第 490 页。

④ 我们可以回溯到歌德青年时代写的伟大诗作《普罗米修斯》(创作于 1773—1774 年)。

的罪恶、疯狂和不幸”⑤。与此同时,赫尔德也不赞成当时巴黎的哲学家们所推崇的普世主义,因为它建立在对理性之可靠性近乎盲目的信仰上,赫尔德写道,这些巴黎的哲学家“把极为重要的个人体验抛在一边,追求所谓真理、完美和普遍(*le général*),却不知只有在个人体验(*l'individuel*)中事物的个性(*la species facti*)才得以展现”⑥。从这个角度看,对于中国的异域想象只会阻碍对中国文化的理解,因为它构建了一个完全抽象的空间,几乎所有的历史文化传统、所有的背景因素都被抹去了,如此一来,想要把握住本质是不可能的。

当然,赫尔德绝未否认不同文化间的交流。相反,他很重视传统、异国文化所带来的历史、地域差异,主张积极主动地了解传统、异国文化,与之产生情感的共鸣,从而跨过差异,接近它,同时又不丧失自己独特的个人体验,还要真正从其本身、从其内部、从其内涵上一点一点地理解它,而文学自然是一条重要的途径。歌德谨记老师的教导:他始终对传统、异国文化保持着浓厚的兴趣,从宏观上把握它们,同时也从同时代的学者身上汲取有关它们的一切知识,从语言的使用到风俗人情,再到公众舆论。正是在这种人类学、人种学的视域下,歌德找到了对抗庸俗的文化解读的武器,这种庸俗肤浅的解读不仅轻蔑个人的感悟,也禁止各种不同意见的表达。

18 世纪 70 年代,中国工艺品成了歌德笔下的嘲讽对象。1777 年,“心血来潮”的他以幽默的口吻讽刺了当时正流行的半英式半中式庭园风格,讽刺了拙劣的园林师:“再加个什么东西吧! 为了让我们的花园变得完美/我们几乎什么也不缺了。/瞧瞧,这儿有谷也有山,/有成片的灌木丛,/曲径,瀑布,池塘,/塔,穴,小草地,怪石和峭壁,/木樨草伴着其他植物的香气,/松树,柳树,残存的古迹,/洞穴中的隐修士,绿草上的牧羊人,/清真寺,有暗室的塔楼,/绿茵遍地,扰人心绪,/方尖碑,迷宫,凯旋门,拱廊,/垂钓者的小屋,沐浴者的小楼,/半中国半哥特的穴洞,楼阁,亭台,/庙宇,摩

---

⑤ 伏尔泰:《论道德观》,前言部分、参考书目、不同版本的清单、注释和索引由热内·波莫(René Pomeau)完成。共两卷,巴黎:Bordas 出版社,1990 年,第 2 卷,197 章,第 804 页。

⑥ 赫尔德:《关于人类教育的另一种哲学》,见《十卷作品集》,第 9 卷,《论哲学、艺术、文学与古代,从 1774 年到 1787 年》,由于尔根(Jürgen Brummack)和马丁(Martin Bollacher)出版,1994 年,第 62 页。

尔人的建筑,/还有墓穴,尽管并没有需要埋葬的死者,/因为什么都不缺,才能拥有一切。”⑦

二、兴趣的交汇:巴黎、中国和“世界文学”概念(歌德,“世界文学”概念的支持者)

在1827年至1830年间,歌德开始在写作中提到“世界文学”这个概念。研究者们当然没有忽略一个时间上的巧合:此概念的出现正逢歌德的“中国年”,亦即他频繁接触中国文化之时。“世界文学”这一术语比较早地出现在歌德对英译版《花笺记》(*Chinese Courtship*)的评论中,翻译这本中国诗体小说的是汤姆斯(Peter Perring Thoms)。我想提醒大家注意的是,“世界文学”的概念其实有一个更大的产生背景,其中包括歌德与爱克尔曼的交往,也包括他大量阅读的文学作品,有当代的,也有更早些时候的,像理查逊(Richardson)、贝朗瑞(Béranger)、曼佐尼(Manzoni)、马蒂森(Matthisson)、卡尔德隆(Calderon)及斯考特(Scott)⑧等人的作品:“国别文学这个概念至今为止都没多大的意义。如今应该关注的是世界性的文学”,歌德这么写道,“而我们每个人都要努力推动它的形成和发展。”⑨歌德就这样化解了在赫尔德那里无法调和的一对矛盾:一方面,文化之间应当沟通交流,另一方面,一种文化作为独立的个体,有其自身的完整性。当文学,或者说文艺,终于从一种文化里独立出来,摆脱了社会、政治等的束缚,文学作品才可能跨越国界⑩。

那时的法国似乎与德国有着同样的文学潮流:在其邻国德国之后,它

---

⑦ 歌德:《柔情的胜利》,见《歌德全集》,受公爵夫人索菲·冯·萨克森(Sophie von Sachsen)委托出版。共147卷,分为四部分,魏玛:Böhlau出版社,1887—1919年,第一部分,第17卷,第37页及后页。

⑧ 爱克尔曼:《在歌德最后的日子里与他的谈话》(*Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*),见于歌德的《作品合集》(根据不同的创作时期所编),第二部分。第19卷:信件,日记和谈话。由海恩兹(Heinz Schlaffer)出版,慕尼黑/维也纳:Hanser出版社,1986年,第205—210页(1827年1月31日)。

⑨ 同上书,第229页。

⑩ 科克(M. Koch):《魏玛世界的居民——论歌德“世界文学”概念的起源》,图宾根(Tübingen):Niemeyer出版社,2002年,第107—117页。

成了第二个“翻译家的国度”⑪。众所周知,大约在19世纪初,德国兴起了一场轰轰烈烈的民族复兴运动:长久以来,由于德语很晚才进入文学创作,德国的文学领域充斥着翻译的外来文学和舶来品,而因此失去了自己的价值,多亏了施莱格尔的理论,德国才得以重新认识自己,大量翻译外来文学,汇集这许许多多的作品,译介外国的文学杰作,吸收其语言和思想的精华,这正是德国的优势和价值所在,正是这种兼收并蓄赋予了德国无可比拟的地位。而到了20年代,则轮到法国翻译家们一展身手、推动法国翻译的发展了。拉沃卡出版社(Lavocat)因为大量出版浪漫主义作品而家喻户晓,相对而言,另一家出版社穆塔迪艾(Moutardier)可能名气没那么大,但也出版了不少作品,1826年的《穆塞乌斯(Musäus)故事集》⑫、《中国故事集》⑬,1828年的《爱尔兰故事集》⑭,当然还有1827年的《玉娇梨》⑮,前文已经提到过的中国小说。这说明那时已经有译者在关注中国文学,希望能让中国文学也参与世界文学的交响曲,奏出它的乐章。

当时文学交流之盛,离不开文学刊物的繁荣:“这些刊物吸引了越来越多的读者,极好地推动着‘世界文学’早日形成,我们都殷切盼望着那一天的到来。”⑯歌德的这段话是很有预见性的。

可以看到,“世界文学”的概念是在两本杂志的对话中逐渐清晰起来的:一本是巴黎的《环球》(*Globe*),另一本是1816年由歌德创办的《艺术与古代》(*Art et Antiquité*),因此,这个概念是在一个跨国界的背景下逐步发

---

⑪ 施莱格尔(A. W. Schlegel)此观点出自于《1802—1803讲授于柏林的课程》,见施莱格尔所著的《批评书简》,共4卷,由埃德加(Edgar Lohner)出版于斯图加特(Stuttgart),1965年,第4卷,第34—36页。

⑫ 《穆塞乌斯故事集》,由布盖(David-Ludwig Bourguet)翻译,前言作者为保罗·德·科克(Paul de Kock),共5卷,巴黎:Moutardier出版社,1826年。

⑬ 《中国故事集》,由雷慕沙编辑,弗朗索瓦(P. François-Xavier d'Entrecolle)、汤姆斯和戴维斯(J. Fr. Davis)共同翻译,共3卷,巴黎:Moutardier出版社,1826年。

⑭ 《爱尔兰故事集》,由杜佛(Pierre-Armand Dufau)翻译,共两卷,巴黎:Moutardier出版社,1828年。

⑮ 法文版《玉娇梨》,法语译名为 *Iu Kiao Li ou les Deux cousines*,雷慕沙译,序言中作了中国小说和欧洲小说的平行比较,共4卷,巴黎:Moutardier出版社,1827年。

⑯ 歌德,对于《爱丁堡杂志》(*Edinburgh Review*)、《爱丁堡外刊》(*Edinburgh Foreign Review*)及《外国季刊》(*Foreign Quaterly Reviews*)的评论,载于《艺术与古代》(*Ueber Kunst und Alterthum*),斯图加特(Stuttgart):Cotta出版社,1816—1832年,第6期,第二分册(1828),第396页。

展的⑰。对话开始于1826年2月:当时,歌德怀着很大的兴趣翻译了一篇一年前发表于《环球》上的评论文章⑱,话题是上演于巴黎奥德翁剧院(théâtre de l'Odéon)的《自由射手》(*Freischütz*)——韦伯(Carl Maria von Weber)的歌剧作品,由于这次的演出剧本经过了非常随性的改编,《环球》便借此对法国长期存在的偏见加以批评,对于异国的艺术表达样式,法国总是无法理解,对邻国民族的信仰、出色的成就,也同样如此。此后不久,即同年的9月⑲和次年的5月⑳,歌德在《艺术与古代》上发表了一篇很长的译作,译的是安培尔(Jean-Jacques Ampère)关于最新的法译《歌德全集》所作的文学批评,担任该书翻译的是史塔佛(Stapfer),而歌德在翻译安培尔这篇文章的过程中,插入了不少其他法国文学评论家的文字,还加入了他自己的一段评论,"世界文学"的概念再一次出现了:"不管读到什么,听到什么,我们关注的始终是人类的进步,以及面向世界和全人类敞开的新视角。要从宏观的角度去把握和解答这个问题,恐怕我无法胜任,但是我想告诉我的朋友,我深信如今'世界文学'确实正在形成,而其中有一个光荣的席位是留给我们德国人的。"作为回应,1827年11月1日出版的《环球》发表了一篇关于瑞典文学的评论,其中的序言对歌德的观点表示了赞同,并给他的构想增添了完全实用化的色彩:该序言认为,之前一直不为人所知的"精神产品贸易"将迅速繁荣,如同物质商品的交换贸易一样,它也将从现代工业和技术的发展中借一把力。歌德借鉴了这种比喻,1828年7月,他在自己的杂志里发表了一些翻译过来的评论,其中出现的一些表达,如"日益便捷的交流","该贸易的市场和清单"㉑,显然都受到法国杂志《环球》的启发和影响,这些表达使最初相对模糊的"世界文学"的概念清晰起来。

---

⑰ 我们可以参考海恩兹(Heinz Hamm)著述的前言部分,《歌德与法国杂志〈环球〉》,见于《世界文学概念下的读物》,魏玛:Böhlau出版社,1998年,第27—30页。

⑱ 《环球》,第1卷,第66期,1825年2月8日出版,第323页及后页。

⑲ 《艺术与古代》,第5期,第三分册(1827),第131—145页。

⑳ 同上书,第6期,第一分册(1828),第94—111页。

㉑ 同上书,第二分册(1828),第267、270页。歌德的思考又为《环球》提供了灵感,《环球》因此发表了一篇题为《外界的关系》的文章(同上书,第267—269页)。

将文学纳入更大的文化范畴,通过商业贸易的比喻赋予它一种自由的、不受束缚的、开放的视域,这正与歌德的社会观和价值观相契合。歌德童年时所看到的法兰克福贸易市场很大程度上促使了这种比喻的产生。在《威廉·迈斯特的学习时代》里,他借主角迈斯特的朋友威尔纳(Werner)之口,对商业贸易大加赞扬。威尔纳看到了商业与自然的共同之处:一方面,它们都展现了无限丰富的物产,另一方面,因为有了现代的计算技术,商业可从宏观上统计把握,于是它们又都归于统一的整体下,归于人类理性建立起的秩序下。"没有,也不会有什么比商业贸易精神更广阔的精神。有了贸易的秩序,我们还需要什么呢!"[22]19 世纪 20 年代,歌德兴趣盎然地阅读着《环球》和其他英国杂志上有关经济和技术进步的文章,英国和法国当时无疑走在经济发展和技术进步的前列。如同连接莱茵河与多瑙河的运河一样,巴拿马运河、苏伊士运河的开凿引发的辩论也激起了歌德很大的热情。他已经迫不及待地想象着这条穿透巴拿马地峡的"交通要道"如何"连接起美国和中国、印度"[23]。时已年迈的歌德与《环球》共同作出的"世界文学"之设想实际上摇摆于"经济和乌托邦"[24]之间。在这设想中,文学和文化将被纳入历史、经济的大发展中,其风险不可避免,但机遇也值得把握。比如说,在他者的比照下,原本充满纷争、矛盾的本国文学得以反观自己,便有了股统一的力量,从而形成一国的"整体文学"[25],并把它从原本的故步自封中解放出来。他者的比照还能打破自大的民族中心论,推进客观的评价和判断。歌德在阅读斯塔尔夫人(Mme de Staël)、安培尔和英国作家卡莱尔(Carlyle)对其作品的评论时也深切地感受到了这一点。歌德推崇的文学集市将扫除纯属多余的自以为是[26]。

㉒ 歌德:《威廉·迈斯特的学习时代》,见《歌德全集》,前揭,第 7 卷,第 37 页。

㉓ 爱克尔曼:《歌德谈话录》,前揭,第 538 页(1827 年 2 月 21 日)。

㉔ 艾尔克(Elke Sturm-Trigonakis):《文学中的全球作用》,见于《对新文学的尝试》,伍兹堡(Würzburg):Königshausen&Neumann 出版社,2007 年,第 33 页(章节副标题)。

㉕ 歌德对《德国浪漫》(*German Romance*)杂志所写的评论(第 4 期,1827 年,爱丁堡),载于《艺术与古代》,第 6 期,第二分册(1828),第 280 页。

㉖ 科克(M. Koch):《魏玛世界的居民》,前揭,第 250 页及后页。

三、比较视域下的汉学家
（歌德，“世界文学”概念的对象）

19 世纪 20 年代末歌德密切关注的《环球》杂志为巴黎赢得了“德国东方学学者心目中的圣地”之称[27]，哈特穆特·瓦尔拉文斯（Hartmut Walravens）便是这么描述巴黎的。

当时的汉学家希望能把中国文学引入世界文学集市中去，其中固然有个人的考虑，想把自己的辛苦劳动展示于人，不过更大程度上是出于一种真诚的责任感。雷慕沙就是这么做的，1826 年，他新译了一本小说，法文名为 *Iu Kiao Li，ou les Deux cousines*（《玉娇梨，又名双媛传》），并为之写了一篇很长的序言（共有 82 页），将欧洲小说和中国小说进行了“平行比较”。这篇序言相当有分量，一方面，它体现了在那个时代进行跨文化思考的巨大困难，同时，它又表现了雷慕沙推动文化对话的决心。当然，他也希望中国文学在“世界文学”的实现中获利。然而，从一开始，欧洲对于中国——另一个“世界”——的了解就是非常不够的，长久以来它都“不为欧洲人所知”[28]，这种状况下，需要的是译介中国的文学作品，同时又兼顾欧洲读者的口味和期望。这便是雷慕沙写这篇颇为复杂的序言、作这种平行比较的目的所在。

雷慕沙对异族文化的兴趣使他能充分理解那些“想要了解中国”[29]的人，与他们感同身受，他介绍中国文学，首先特别强调其独一无二，在世界文学的集市上，中国文学的真实性和“原创性”[30]都是无可比拟的。为了让读者认识到这一点，他把中国小说与当时欧洲最有影响力的文学样式，

㉗ 哈特穆特·瓦尔拉文斯（H. Walravens）：《19 世纪初对中国的研究，巴黎——德国东方学学者的圣地》，载于《国际日耳曼杂志》（*Revue Germanique Internationale*）2008 年第 7 期（《法国与德国间的东方路程》），第 33—48 页。

㉘ 作出这些描述的是安培尔，1832 年雷慕沙去世后，《两世界评论》（*Revue des deux mondes*）发表了安培尔悼奠老师的长篇传记，他在其中指出了雷慕沙在促进欧洲对于中国的了解上所作出的辛勤努力和卓越贡献，见《两世界评论》，1832 年 11 月 15 日出版，第 373 页。文章的后续部分可以在 1833 年 11 月 1 日及 15 日的期刊中读到。

㉙ 法文版《玉娇梨》，前揭，第 1 卷，序言，第 16 页。

㉚ 同上书，第 39 页。

也就是历史小说进行比较。雷慕沙还把中国小说与旅行文学进行了比较。后一个比较的结果与前一个相同,都显示出了中国小说的优越。与同类的小说一样,《玉娇梨》勾勒出了中国士人阶层的私人、家庭生活,其中还包括女性的生存状况,雷慕沙也特别指出了这一点[31]。他还把中国小说具体地同理查逊(Richardson)、菲尔丁(Henry Fielding)、斯摩莱特(Tobias George Smolett)及范尼·伯尼[32](Fanny Burney)的作品作比较,因为他们的小说情节刻画"细致入微"。雷慕沙认为,中国通俗文学的现实性和真实性很能应和当时欧洲社会的发展演变:作为两个古老悠久的文明,欧洲和中国虽然分处世界的两端,却都在信仰的衰微之后,产生了描摹现实的小说——最能表现社会变局的文学式样[33]。

当然,雷慕沙也没有忘记指出中国小说的一些"缺陷"[34]:景色的描写太冗长,以至于破坏了读者的兴致,诗歌主题过多地出现,还有情节过分简单。写才子佳人的小说最容易出问题,因为这类小说通常都有一段以喜剧结尾(*happy end*)收场的三角关系。雷慕沙翻译的《玉娇梨》也不例外。因此,为欧洲读者考虑,他不得不采取了一些改动,他首先去掉的就是小说对于三人间情爱欢愉的描写,在犹太教—基督教的传统下,这样的三人恋情势必会激起强烈的厌恶和反感。这个颇有预见性的做法还是很明智的,雷慕沙以一种负责的态度写道:"从这一点看,中国观念里的落后性一览无余,[……]可不凑巧的是,这一点对于理解中国文化又是非常关键的。[……]在中国人的眼中,三人的结合[……]乃人间至福,甚至是一种完美的幸福,只有才德双全、得到上天青睐的人才有幸消受。我想,这一点正是最让人吃惊之处:主角的言行举止居然与道德系统完全吻合。"[35]翻译《好逑传》的戴维斯(J. F. Davis)在其译本的序言中讲到,这本小说是符合现实的,因为男主人公后来只娶了一位妻子,而在戴维斯看来,这么做是符合中

---

[31] 法文版《玉娇梨》,前揭,第 12 页。
[32] 同上书,第 14 页。
[33] 同上书,第 6—8 页。
[34] 同上书,第 45—46 页。
[35] 同上书,第 49—51 页。

国主流的伦理道德的。他还区分了多妻制和姘居,雷慕沙则在他的评论中表示,这种区别"有些微妙" ㊱。然而,戴维斯从人种学角度出发的评论多少还是帮助雷慕沙摆脱了一些对于中国文化的偏见。雷慕沙相信不同伦理系统间的相对性,他并未冲淡其间的差异以卫护犹太教—基督教的道德观,或是以此避免对欧洲人敏感神经的刺激。尽管措辞婉转,他仍是强调文化差异的,不过,最后,以欧洲文学为参照,他得以有了新的视角:"我们在小说的题目[《双媛传》]中就能看出的三人恋情在一些西方作品中也有,歌德先生青年时代就写过这个主题,在戏剧《斯黛拉》(*Stella*)里。" ㊲这里,作为文学评论家的雷慕沙大胆地引入了两个对照文本,中文的和德文的,与法语文本一起形成了三者间的、颇有些复杂的相互比照。1825 年起就有了歌德全集的法译本。其中收有《斯黛拉》,写于 1776 年的戏剧作品,由既是医生又是学者的卡巴尼斯(Cabanis)翻译 ㊳。雷慕沙读到的应该是这个译本。这部"献给恋人们的戏剧"——该剧的副标题便为此——展现了一个令人吃惊的三角关系。其情节倒是很简单。主人公进行了大段的自白,陈述其印象、感受和激情,故事几乎没怎么展开,许多无法表达的东西更是匆匆带过。到了结尾部分,人物之间的爱情几乎脱离了人情味,完全抽象化了。宗教也介入其中,三个主角中最平和的一位,卡西莉(Cäcilie),所讲述的中世纪传奇无疑为剧中的爱情增添了神圣的意味。雷慕沙引用了故事的结局:"费尔南多(Fernando),同时拥住两位女友:你是我的! 你也是我的! 斯黛拉,握住他的手,搂住他的脖子:我是你的! 卡西莉,握住他的手,搂住他的脖子:我们都是你的!" ㊴在汉堡和柏林上演数

㊱ 雷慕沙对戴维斯 1829 年于伦敦英译的《好逑传》(*The Fortunate union, a romance translated from the chinese original, with notes and illustrationses*)所写的评论,见于《学者报》(*Journal des savants*),1830 年 10 月,第 581 页。

㊲ 法文版《玉娇梨》,前揭,序言,第 49 页。

㊳ 巴尔登斯伯格(F. Baldensperger)指出,早在旧版《德国新戏剧》(*Nouveau Théâtre allemand*)中就有《斯黛拉》的翻译,该书由 Andrien Chrétien Friedel 在 1782 年至 1785 年间于巴黎出版,共 12 卷,这出戏被杜博松(Paul Eric Dubuisson)和德沙耶(Prosper Didier Deshayes)改编成三幕后,1791 年甚至还在卢瓦路剧院(Théâtre de la rue Louvois)上演过,当时的剧名为《泽莉》(*Zélie*),又名《两个女人的丈夫》(*Le mari à deux femmes*)。因此,卡巴尼斯的翻译已算是第二个译本了(巴尔登斯伯格:《歌德在法国》,见于《比较文学研究》,巴黎:Hachette 出版社,1904 年,第 105 页)。

㊴ 歌德:《斯黛拉——献给恋人们的戏剧》,见《歌德全集》,前揭,第 4 卷,第 347 页。

次后,该剧遭禁。雷慕沙能超越自己汉学家和人种学家的身份,摆脱道德限制,提倡从纯粹审美的角度来阅读中国的才子佳人小说和歌德的这部戏剧:“要以一个小说家的眼光来看事情,而不是以道德学家或是哲学家的眼光,应该好好观察作家能从同一情节中写出什么不同来。”[40]同时,雷慕沙也提倡对异族文学作品中体现的文化因素重新表达,从而做到异族文化到本国的迁移:在他这里,《玉娇梨》的结局是传奇浪漫和戏剧性的,但又没有浪漫主义戏剧中常见的“无休止的相思情,感情的过度消耗,对于一份不幸的爱情带来的痛苦完全束手无策”[41],也没有“强烈的复仇之心,或者崇高的献身精神,还好这两者在现实生活中本就少有”[42],让主角同时与两个人结合,这样的艺术表现手法化解了情感上的剧烈冲突。这里可以看出,雷慕沙对于浪漫主义戏剧里过分的情感表达持批评态度,他称之为“现代派的虚幻”[43],对于古典主义的喜爱使雷慕沙与中国风俗小说里简单的故事情景和简洁的形式产生了共鸣。雷慕沙给出了汉语、德语文本的双重参照,使这两种文化都迁移到了法国文化中,这便需要我们重新阅读法文版的《玉娇梨》,有趣的是,在雷慕沙这种文化迁移的视角下,歌德的《斯黛拉》无疑是古典的,而他在狂飙突进运动——即浪漫主义的先声——这出现实的戏剧中最后竟成为了古典主义的卫护者。

四、象征符号之花园里的诗人
(歌德,“世界文学”概念的实践者)

在1813年的危机时期,歌德读了一些有关中国的书。由法德语境中产生的“世界文学”概念开启了各国文学在世界范围内传播交流的序幕,其中也包括最遥远的东方,在这样的背景下,产生了第一批英译、法译的中国文学作品集,正是这些译本在19世纪20年代末重新激起了歌德对东方

---

[40] 法文版《玉娇梨》,前揭,序言,第53页。
[41] 同上。
[42] 同上书,第47页。
[43] 同上书,第48页。

的浓厚兴趣。1827 年 5 月上半旬,他阅读了雷慕沙翻译成法语的《玉娇梨》,同年 1 月、2 月,他读了《花笺记》的英译本(*Chinese Courtship*),当时这本小说只被翻译成了英语,且只有这一个译本。遗憾的是,歌德只记录下了他阅读第二本小说的感受。在不同的文化中,人却是有共性的,共性中还有个性,"在他们[中国人]那里,外界的自然总是参与到人的生命中,影响他们的一言一行。他们总能感受到池塘里的金鱼戏水,枝头的鸟儿啁啾,明媚和煦的白昼,清朗的黑夜;月光几乎同日光一样明亮,所以夜景也同样迷人。"[44]这番视觉、听觉的感受是面对自然而发的,一个生机盎然的自然,永远那么鲜活,那么充满活力。中国小说及诗歌对于自然的描绘可谓细致入微,虽然那时歌德还未能接触到中国诗歌,但他读的这两本小说已经在他面前展开了数不胜数的自然画卷,柳、桃树、梨树、菊、牡丹、风、云、雾等等[45]。中国文学对自然独一无二的细致描摹却与歌德的心灵深深契合。

自然将成为《四季晨昏》唯一的主题,这组诗以一种随意的方式徐徐展开一幅幅精巧的细密画,其中有水仙,有青草,有孔雀、杜鹃、黄莺,也有蔷薇苞儿和蔷薇。第一首诗显然受了中国作品的启发,可以说是对中国文学的赞美和致敬:

疲于为政,倦于效命,
试问,我等为官之人,
怎能辜负大好春光,
滞留在这北国帝京?

怎能不去绿野之中,
怎能不临清流之滨,

---

[44] 爱克尔曼:《歌德谈话录》,前揭,第 205 页(1827 年 1 月 31 日)。

[45] 法文版《玉娇梨》,前揭,第 1 卷,第 121 页的赏菊诗(poème sur les reines-marguerites)或第 2 卷,第 137 页及后页的红花梨树颂(chanson sur le poirier à fleurs rouges)。

把酒开怀,提笔赋诗,
一首一首,一樽一樽[46]。
(钱春绮译)

可以说,《四季晨昏》的作者此时戴上了一副中国面具,正如在《东西合集》(*Divan*)中,他扮演过恋人哈滕(Hatem),演过商人,扮演过穆罕默德的信徒(Mahométan),甚至是先知穆罕默德(Mahomet)一样。这里用戏剧来作比喻,当然与浪漫主义戏剧过分的、自恋的、排他的个人抒情没什么关系,而是说自其创作成熟以来就始终植根于歌德内心深处的自然主题于此得到了表现,自然,正是这组诗的灵魂所在。以中国士人的口吻说话,这不仅仅是对于尚不为欧洲人所知的中国文化所表达的敬意,这还是一种谦恭之心,一种自我在天地间的消隐,以及对自然法则的遵循。写《普罗米修斯》的那个歌德大概过于激昂了。作为狂飙突进运动的领军人,青年时代的歌德不得不激奋,卸下了肩上的重任,褪去了少年的跋扈,歌德总算可以静观自然,将自己置身其中,充分体验其无限丰富带给他的幸福。扮演中国士人,展现其交游生活,歌德因此能在诗歌中体验到一个与人融为一体的自然,它蕴涵的文化底蕴那么丰富,真可与外界的自然媲美。

受斯宾诺莎一元论之启示,歌德相信万物有灵。他还相信自然中的对立因素同时又是统一的,影与光,吸气与呼气,毁灭与创造,这种对立并非静止不变,它始终处于运动中,上升、变形、升华,甚至可以说它自身内部就有这股力量。《四季晨昏》为我们展现的图景就印证了这一点,这些图景镶嵌在中国园林这个画框里,在歌德的笔下,中国园林是一个适合静思的处所,在那里,感官体验和思想融为了一体。且看"清晨"和"秋"(第9首和第10首):

---

[46] 歌德:《中德四季晨昏杂咏》,《歌德全集》,前揭,第1卷,第387页。可以引用法文版《玉娇梨》开篇的一段:"他有一小群朋友,同他一样爱酒爱诗,他们几乎把所有的时间都用在咏柳颂花上了。"(中文原文可能为:"他为人沉静寡欲,不贪名利,懒于逢迎,但以诗酒自娱。")法文版《玉娇梨》,前揭,第1卷,第91页。

已过了蔷薇开花的季节，
始知道珍爱蔷薇的蓓蕾；
枝头还怒放着迟花一朵，
弥补这花的世界的欠缺。

世人公认你美艳绝伦，
把你奉为花国的女皇；
众口一词，不容抗辩，
一个造化神奇的表现！
可是你并非虚有其表，
你融汇了外观和信念。
然而不倦的探索定会找到
“何以”与“如何”的
法则和答案[47]。
（钱春绮译）

这里，蔷薇这个意象很容易感受与捕捉，从而带给人们一种愉悦和美感，因为在歌德看来，自然界和日常生活的现象背后并没有另一个世界，它们本身就是真实的，歌德曾写道：“不要再去现象背后寻找：它们就是全部。”[48]此处印证这一观点的诗句是：“可是你并非虚有其表。”蔷薇的开放说明自然本身就是自足自在的，自然就是象征本身。歌德的这种观点使他眼中的自然充满了神秘和意义，它是统一与多元、普遍与特殊、法则与运动的永恒结合。所以，凭借现代科学精神的理性分析，或是理念论都无法接近自然，因为理念论认为只有在精神世界里人们才能窥见事物的本质。在极少数的情况下，那些拥有“直觉”（Anschauung）的人能通过通灵而真正感受到自然，这里的“直觉”正是诗人所说的“直觉”，即看、信（*Glauben*）、

[47] 歌德：《中德四季晨昏杂咏》，第 389 页。
[48] 《箴言与思考》，见《歌德全集》，前揭，第 12 卷，第 432 页（第 488 条箴言）。

思(*Forschen*)三者的统一。歌德认为,表现形式与所表现事物的本性间一定有共通性,用象征的手法恰能表现出一个象征的自然。在他的中国花园里开放的玫瑰朝生暮死,向他揭示了运动之中表现出的自然法则、永恒的自然法则——恒正体现在变中。

从《中德四季晨昏杂咏》中很容易读出道家思想的味道来(自我的消隐,阴阳两极的统一)。这真是巧合,因为彼时《道德经》可谓不为欧洲人所知,只有雷慕沙翻译过其中的几个章节[49],而歌德是没有读过雷慕沙的译文的,这么看来,歌德可算得上预言家。我想说,在这组诗中,一切都是稍纵即逝的,其句也好,其阙也好,其创作所占的数周时间也好,甚至是其源于中国的创作灵感,都短暂不可留。这组诗如同瓣瓣绽放的蔷薇那样,于短暂间透出了永恒,也以如此愉快、轻松、趣味的形式表现出诗人歌德的一元论思想,而这思想始终摇摆于物质与精神之间。

---

[49] 雷慕沙:《公元前6世纪的中国哲学家老子生平及其哲学观》,巴黎:皇家出版社(Imprimerie royale),1823年。

扇与蝶

[法]玛丽·多莱　著　梁　瑶　译

扇与蝶组成了息息相关,若即若离的一对轻盈的主题,在文学史上有着重要的价值。它们都脆弱,纤细,蝴蝶挥舞的翅膀呼应了人们手中挥动的扇子。《庄子》这部书有时被称为《蝶梦》。确实,其中第二章的末尾有以下这几行文字:

> 昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化[①]。

作者本意不在哲学方面深入探讨,而是着重于"做梦者与梦中人"这一主题的重现。如何分辨梦境与现实?两者常有的混淆又能给予怎样的启迪?西方读者对这种颠覆倒错并不陌生,加尔德隆(Calderon)的《浮生若梦》(*La Vie est un songe*),莎士比亚(Shakespeare)的《仲夏夜之梦》(*Le songe d'une nuit d'été*),博尔赫斯(Borges)的《圆形废墟》(*Les ruines circu-*

① 《道家哲学家》(*Philosophes taoïstes*),巴黎:伽利马出版社,1969 年,第 104 页。

laires)(《小说集》)正是得益于此。在《冲虚经》中,道家哲学家列子描写富人尹氏与其役夫的故事:生活富足的主人夜夜梦见自己是奴隶,而役夫每天晚上都梦见自己身为王侯,荣华富贵。这一主题也出现在《一千零一夜》中关于阿布哈桑的故事中,一个醒着的梦中人(国王阿伦阿尔拉齐拿他取乐,许诺他可以取其王位,登上宝座)。我们可以设想这篇故事从亚洲流传到了中东,又传入西方文学。事实上,这种故事模式提供了丰富多彩的可能性,能被各个作家按照各自的哲学和美学倾向进行改造加工。或许还有其他传说或作品源自《蝶梦》,但我没有觅见踪迹。我所知悉的唯一直接引用的例子,是雷蒙·格诺(Raymond Queneau)的小说《蓝花》(*Les Fleurs bleues*),这是一部被艾田蒲(Etiemble)列为欧洲文学中罕见的真正的道家小说 ②。我们知道格诺创作编写了七星文库的百科全书,他从雷诺·盖农(René Guénon)与米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)的作品中发现了东方文学,并对此产生了兴趣。对庄子形象的引用明确出现在初版的作品附录中:

> 我们知道这则著名的中国寓言:庄子梦见他是一只蝴蝶,但难道不是蝴蝶梦见了他是庄子吗?同样,在小说中,是奥热公爵梦见了自己是西德罗林还是西德罗林梦见自己是奥热公爵呢?

确实,小说中的两个人物——一个比较现实(西德罗林),却又像另一个的产物(如同奥热地区的产物是土豆)——彼此交换梦境与遭遇。一个安静地待在驳船上,另一个却穿越时间回到几百年前。一个人无所事事,却逃离了永恒的重复,另一个则历经坎坷,跟着宇宙的时间之轮完整地转了一圈,在书的结尾处还得再重新开始。然而,相较于人物命运的变化,格诺的版本更关注于梦境带来的不确定感,并使我们对现实产生怀疑。交换

② 艾田蒲(Etiemble):《(真正的)文学论文类型》(*Essais de littérature*[*vraiment*]*générale*),巴黎:伽利马出版社,第三版,1975 年,《论格诺与道教》,Quelques mots sur Queneau et le taoïsme,艾田蒲也评注了研究过《道德经》的穆齐尔(Musil),以及其他两部德国小说:德布林(Döblin)的《王伦三升》(*Die drei Sprünge des Wang-Lun*)(1912)以及希克多夫(Seckendorff)的小说。

转变是他的兴趣所在。与封四的庄子故事呈对称呼应的是篇首题名,借用了柏拉图的引言,“一梦易一梦”。这句话引自《泰阿泰德篇》:苏格拉底与泰阿泰德各执一词的对话,为了回答一个问题:什么是科学?哲学家与他的门徒检阅泰阿泰德的论点:认知不过就是感觉。苏格拉底对这一说法持怀疑态度,因为在梦中或某些病态中,感觉是虚假的。苏格拉底提出了一个关键论题:人们是否能够辨别梦境与现实?如何知晓“我们是沉睡着,梦见我们在思想,还是我们是清醒着,确实在谈话”?故此,小说家将他的作品建立在两个传统上,一个源于希腊,另一个来自中国,而我们在关于扇子的主题中,也同样看到了这个双层基石。

扇子与蝴蝶的相互毗连,首次出现在18世纪的法国文学里,是在杜赫德神甫(Père du Halde)编写并于1739年出版的《中华帝国及中国领地之地理、历史、编年、政治及自然记述》(又译《中华帝国全志》)(*Description géographique*, *historique*, *chronologique*, *politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*)丛书的第三卷中。正如伏尔泰所评,“尽管未出巴黎一步,也不认识一个中国人”,这个耶稣会士却“通过他的同行们的报告资料,做出了对中华帝国迄今为止最全面而且最精彩的描述”③。确实,从未离开巴黎的杜哈德神甫根据27位在中国的耶稣会传教士的记录,编撰了18卷18世纪欧洲最重要的中国百科全书。这部著作在当时的欧洲社会影响可观。这部皇皇巨著涉及的众多领域中(农业、医学、地理、技术、丝印、蚕饲、陶瓷技术、儒家经典翻译)也有传说故事,其中就有我们感兴趣的那一则。故事题目为《宋国夫人》(*la dame du pays de Soung*)的作品,与一则在中国非常著名的传奇有关,即冯梦龙(1574—1645)所著的《警世通言》中的《庄子休鼓盆成大道》。

这则传奇故事教诲人们放弃感情和亲情:“男女之情,正如同我们的肉身或血缘,到头来无非是空虚一场……当心被套上锁链,因为它看似宝石。”

---

③ 伏尔泰:《路易十四世纪》,有关杜赫德注。

故事大意是,每次庄子睡觉,都会被一个梦所惊扰。他梦见自己是一只硕大的蝴蝶四处飞舞,时而在果园,时而在草地。他的师父解释道:“须找到这个梦的原因,在你的前世,你曾经是一只美丽的白色蝴蝶,因为损坏了娘娘花园里的花蕾,被守护园子的神鸟所捕杀。”蝴蝶死了,但是它的魂魄却穿行在不同的肉身中,最后附在哲人庄子身上。

这番介绍与庄子寓言已经大相径庭。它包含异域的元素:罪行,惩罚,可认为是故事的“功能”,即普罗普(V. Propp)所定义的童话寓言中所涵括并常见的因素。灵魂转世(即不散的魂魄在肉身中再生)的观念,在印度教中比佛教更早存在。

确切来说,这一传奇明显由两部分组成。一部分是关于庄子这一身世不详的人物传说:一个提倡无为的哲学家,不接受高官厚禄。然而,他三次成婚(这又是寓言故事的反复特征),并与他的第三个妻子十分亲密。一天当他在坟地散步时,看到一个年轻女子在一座坟墓前摇着白扇子。这个女人解释说,她曾对亡夫发誓在他的坟头未干之前不会再嫁。于是哲人就去帮她,并用他的法术很快吹干了坟头的土。庄子于是心灰意冷地向妻子田氏抱怨:“一生系于这些朝三暮四之心,真的是疯子不成。”田氏听了,很愤怒地维护自己的德行,并且信誓旦旦地表示自己绝不会再嫁。庄子想试探她,便假装断气。他死了以后,一个年轻男子来访,自称是庄子门徒,并恭维了孀妇。田氏被这个造访者的翩翩风度所吸引,屡屡接待他,并从此人的侍者处得知自己就是他主人所梦寐以求的良偶。在侍者不停的怂恿下,田氏最终向造访者求婚。未婚夫欣喜应允了,但他声称必须扫除三个障碍:棺材依然停在屋里;田氏恐还钟情于亡夫;他囊中羞涩,无力举办婚礼。于是田氏打点好了一切,并说了很多对亡夫不恭敬的话,终于使她的新夫君安心了。在举行婚礼的时候,席间这个年轻男子忽然感到一阵剧痛。只有一种方法可以治疗:将死去 49 天之内的人的脑髓混以热酒服用。正好庄子死了 20 天。田氏便使一把斧头将棺材劈开。这时死去的庄子复活了。田氏解释为何她未服丧,为何棺材已不再停在家中,婚礼究竟是因何举行,然后,由于羞愧难当,她悬梁自尽了。庄子“击釜而歌”,烧掉宅

邸,离家远游,了结了一切牵挂。

这则中国的传奇故事,尤其是第二部分(田氏的故事),与古罗马剧作家佩特罗尼乌斯(Pétrone)的作品《萨迪利孔》(*Satyricon*)中以弗所寡妇的故事有惊人的相似。一个寡妇发誓要在亡夫的坟墓里饿死。一个在坟墓附近看守十字架的士兵听到了响动,便走进坟墓,劝说侍女和寡妇进食,并引诱了悲痛的寡妇。这时钉死在十字架上的尸体被其父母偷走了,为了救她的新欢,寡妇吩咐士兵将她亡夫的尸体从棺材中取出,钉在空的十字架上。寓言作家菲德尔(Phèdre)写了同样的故事《寡妇与士兵》(*La veuve et le soldat*)。尽管篇幅短小简练,菲德尔的版本依然表现出与田氏故事非常相似:不忠贞的妻子打碎了丈夫的棺材,正如中国女人用斧子劈开亡夫的灵柩一样。

这些中国传奇与西方古代故事之间有很多相似之处:故事结构,人物设置(寡妇—侍者—求婚者的三角结构),对死去丈夫的"利用",对棺材的毁坏。我们知道,古代的人非常重视对死者的葬事,以求死者得到身后安宁。所以士兵发现十字架上的尸体被盗以后慌张失措,怕的正是受刑人会得到体面的埋葬。而劈椁开棺则是一种极大的亵渎;因为这个缘故,棺材的四壁上刻着恐吓与咒语,以使盗墓者不得好死。

这则故事被编为著名的民间传说《以弗所的寡妇》并广为流传:阿普列乌斯在《变形记》里发展了情节,中世纪的小说家们将这个故事收录进他们的讽刺小说中,而拉封丹将之改变为韵文。在1830年的一首诗《贞妇之歌》④(*Das Lied von der Weibertreue*)中,夏米索(Chamisso)将之改编,明确参考了拉封丹(因此源自古代)。在此附上此诗的结尾以证实本文以上所讨论的文化转化:亵渎以另一种形式出现,对于一个现代读者而言,与打碎棺材同样野蛮。士兵认出了死者是自己所喜爱的一名司令官,而他对死者也愿意表现比寡妇更深切的同情。他发现仅仅替换尸体并不能挽回局面,因为十字架上的尸体曾经缺失一颗牙。寡妇毫不犹豫地解决了这个

④ 《民谣和史诗》(*Lieder und Lyrish-epische Gedichte*)。

问题：

于是她捡起了一块石头，
敲下了死者的牙 ⑤。

如何理解这些既来自中国又来自古希腊的寓言故事，能够引起从伏尔泰到法郎士的关注？如果我们追本溯源，可以认为，正如贝迪尔（J. Bédier）在对“神奇”文学的研究 ⑥的序言中所说，这些来自互不相干的国家的传奇故事，也许折射了在不同社会情况之下的相同的人性。在这种情况之下，女性的不忠，被强化为背信弃义或厚颜无耻。本文作者不会如此悲观地揣测人性，我们更愿意相信，正如伏尔泰所说，这则来自古希腊的传说，是从阿拉伯的传奇故事中得来。“而阿拉伯的故事从何而来？来自中国。你们将会在由登特高勒翻译、由杜赫德编撰的中国传奇中一窥全貌。” ⑦

而伏尔泰的哲理小说《查第格》中的《鼻子》也正是取源于这一双重灵感，并将之加以扩展（事态愈加危险，补偿愈加重大，故事中女人所犯的错误也愈加严重：她不仅仅满足于模仿之前听到的不忠女子的故事，还做出了更糟糕的举动）。我们可以承认研究者格里斯巴赫（Eduard Grisebach ）⑧在19世纪末期的关于这则故事起源自印度的假设（可以解释蝴蝶的转世说），之后流传到中国与希腊。

故事的原文有两个部分，在第一部分，不忠的女人扇动着扇子来吹干坟头的土，在第二部分，故事中女人的举止更恶劣，更令人愤慨。这则传奇在传播中折断了一只翅膀，只保存下来古代文学的第二部分。据我所知，这则传奇一直到18世纪才在伏尔泰笔下再现。我们可以认为，《以弗所的

---

⑤ 原文为德语。

⑥ J. 贝迪尔：《神奇：民间文学及中世纪文学研究》（*Les fabliaux*，*étude de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*）。

⑦ 伏尔泰：《伏尔泰全集》（*Œuvres complètes*），巴黎：Garnier Frères 出版社，1877—1885 年（共 52 卷），第 32 卷，第 518 页。

⑧ E. 格里氏巴赫（E. Grisebach）：《不忠贞的寡妇，一则东方故事在世界文学的传播》（*Die treulose Witwe*，*Eine orientalische Novelle une ihre Wanderung durch die Weltliteratur*），莱比锡：Verlag von W. Friedrich 出版社，1883 年。

寡妇》故事结构因太过常见而显得重复单调。与此相反,蝴蝶的主题在19—20世纪得到了新的机遇。我们知道整个19世纪面对远东的大门如何敞开,对中国文化和语言的了解又有了怎样的增进。如利尔-阿当(Villiers de l'Isle-Adam)在《极致之爱》(*Amour suprême*),查理·克鲁斯(Charles Cros)在《檀香盒》(*Le coffret de santal*),皮埃尔·洛蒂(Pierre Loti)在《在北京最后的日子》(*Les derniers jours de Pékin*)都借鉴了中国题材;但另一个帝国的出现并未影响他们的写作风格(20世纪初的谢阁兰则完全不同;浮光掠影不能使他满足)。19世纪末,有两个作家抓住了白扇子与不忠女人的故事。

首先是法郎士,在异域的鲜花中寻找到了写作的灵感。他阅读了雷慕沙(Abel Rémusat)在1827年几乎是原封未动转写的杜赫德版本的《中国传奇》(*Contes chinois*)。我重新阅读了米丽耶·戴特丽(Muriel Détrie)关于法郎士的"东方文化"⑨的文章。她认为卖弄风雅的作者声称引述他印象中曾经读过的一个传奇,并当即将它译出。他摒弃了故事的第二部分而只保留了第一部分,或许是因为后者的婉约对他更有吸引力。他对年轻寡妇的行为处理更合情理:她在匆忙扇坟头的土,是因为她的情人在等着她。这个故事因此具有完全不同的意义,因为它给予了年轻女人应有的追求生活快乐的权利:"归根结底,卢夫人还是一个诚实的人,她不愿背叛自己的誓言。"⑩我们很容易在这种描写中认出善于描述脆弱人性的泰伊斯(*Thaïs*)的作者;他的温情一如贝尔纳诺斯(Bernanos)的仇恨。

其后是朱迪特·戈蒂耶(Judith Gautier)。她于1867年发表了《玉书》(*Le livre de jade*)。忽略谢阁兰对她不善的评价,她确实表现出对亚洲文化的兴趣。1893年出版的《东方之花》(*Fleurs d'Orient*)中,她收录了一些东方故事,没有注明出处,并根据自己的品味进行了改写。在故事集中,《送终扇》(*L'éventail de deuil*)(白色是丧葬的颜色)是对中国故事原文较为忠实的

---

⑨ 《文学与民族》(*Littérature et nation*),1993年,第2册12号刊,第3—25页。

⑩ 首先发表于《时间》(*Le Temps*),1889年7月28日,然后见于《文学生活》(*La Vie littéraire*)第3册,巴黎:Calmann-Lévy出版社。

改写,无疑是作者从雷慕沙的版本以及法郎士于1889年7月28日在《时间》(*Le Temps*)发表的版本中得到了灵感。朱迪特·戈蒂耶在文中强调了年轻妻子与哲学家年纪的悬殊,创造出一种仿佛具有东方特色的花喻:"蛞蝓占了牡丹。"这个年轻女子(18岁)固然不忠:她只服了三天的丧,而在中国故事中是20天;但是哲学家表现出一种糟老头对女人的仇恨和厌恶。他唱道:

> 哈哈,所有的女人都该在李子树上吊死,男人才能平静。他们才会像我一样高兴,击釜而歌⑪。

这个版本的寓意截然不同。有个声音对愚蠢的老头说:

> 你曾有一只迷人的蜂鸟,它以为宇宙就是这般,以为你的灰白胡子便是世间的最美。蠢啊!蠢啊!你想试它的翅膀,却向它展示了春天的活力和爱情的天空。
>
> 哈!哈!它已经飞走啦,小鸟翱翔在欢乐中,现在你就哭吧,愚蠢的夫子,对着空空的鸟笼哭吧!

这一版本出自女性的手笔不容忽视:我们感觉到朱迪特·戈蒂耶在谴责疯癫癫的老头(因为他击釜而歌)并控诉他妄图从他的伴侣身上获得青春,剥夺了她爱的权利。

这一母题继续流传,以"Wanderung"(远足)的形式(这个词语很难翻译为法语),完全符合它自由的翻飞。从法郎士开始,白扇子传到了霍夫曼斯塔尔(Hugo von Hoffmansthal)的手中。正如舒特(Ingrid Schuster)⑫所指出的,他在法郎士的故事中找到了母题。我们可以假设诗人曾读过法郎士的作品,但他也同样知晓格里斯巴赫(Grisebach)于1883年出版的书:

---

⑪ 《东方之花》(*Fleurs d'Orient*),巴黎:A. Colin出版社,1893年,第312页。

⑫ 英格里·舒特:《法郎士与霍夫曼斯塔尔中的中国元素》(*Die "chinesische" Quelle des Weissen Fächers, Hofmannsthal-Blätter*),1972年,第90—91页。

《不忠贞的寡妇·东方传奇及它在世界文学的传播》(*Die Treulose Witwe. Eine orientalsche Novelle und ihre Wanderung durch die Weltliteratur*)。事实上,诗人将故事分为两个部分:处于初稿状态的《不忠贞的寡妇》,以及《智慧扇》。促使他动笔的理由是他想在作品两个重要部分中间插入一种"道德的诗谚"。"谚语"在法国历史悠久,首先来自沙龙的娱乐,路易十三后期在世俗生活中的一种时髦的社交游戏。其方式是即兴创作几个场景,其中包含某个"秘密",即一个谚语,观众必须猜测是哪个。如果说路易十四时期其他的娱乐活动会赶走这一个,我们知道玛德农夫人(madame de Maintenon)还为圣西的小姐们写了谚语剧。18 世纪末谚语剧十分流行。我们知道缪塞的妙语:"与爱情不能游戏。无须发誓。只要一扇门,关闭或开启。"诸如此类,只不过更长些。如果霍夫曼斯塔尔所选择的题目《白扇子》不是一个谚语,那么 1897 年发表的这场戏则是一出"Zwischenspiel"(插曲),回返简洁之风。在一封信中,诗人完美定义了这一功能:"在开始英雄支撑一个主题(譬如说不再关注过去),然后介入一个小事件,必须返回到主题(我们无法自由改变过去)。这将是理想的喜剧,但是在这一形式中,会有太多塔纳格拉小陶像或萨克森的瓷偶。" ⑬

这种母题的精致无疑吸引了在此处提及陶像与瓷器的诗人。较之他的法国前辈,他更疏远了中国模式。事实上他从克莱(Gottfried Keller)的一首诗《墓地》(*Die Gräber*) ⑭得到灵感,在这首发表于 1888 年的诗中,两个丧偶的年轻人在坟场哭泣并相遇了:

> 在这个早晨,炙热
> 亲吻那最后的眼泪,
> 我们紧紧相拥 ⑮。

---

⑬ 《书信集 1890—1901》(*Briefe* 1890—1901),柏林,1935 年,第 62 页。

⑭ 引自诗人作品注释:《作品全集,戏剧集》(*Sämtliche Werke, Dramen*),郭茨·埃伯哈德许布纳(Götz Eberhard Hübner)、克劳斯·格哈德·波特(Klaus-Gerhardt Pott)、克里斯托弗·米歇尔(Christoph Michel)译,法兰克福:Fischer 出版社,第 642 页。

⑮ 《诗集》(*Gesammelte Gedichte*),1888 年。

因此,并非是扇子,而是白昼的阳光将亲吻的眼泪晒干了。

米兰达,守寡两年,梦见她用扇子扇干丈夫坟头的土。她羞于提起这个梦所代表的欲望。她来到了坟场并遇到了一个老相识,弗提尼奥,如今亦是鳏夫。尽管后者认为人生不过是"影子游戏",他还是想将自己鳏夫的角色尽可能扮演得高贵矜持⑯。然而正是他被米兰达的美貌所吸引,接近了这个自感罪孽深重而延长了服丧、并深陷于悲哀之中的年轻女子。年轻女人粗暴地离开了他,但是当她再次出现的时候,她手持一把扇子,扇干指间的露珠,决定重新开始生活:

> 笑容是上帝最美的礼物。夜晚温热而美好。
> 繁星闪耀……我从未发现它们如此之多,向我们俯冲,
> 仿佛要加入我们,我想知道……⑰

她的退场词轻微地消逝在舞台上,正如戏剧与生活里的影子游戏。霍夫曼斯塔尔的版本应该说没有法郎士的那般肆无忌惮:它意在接受人生的脆弱,探寻与万物的和谐。这位德国诗人很可能并不了解这一母题的中国背景,但是他超越了百年来对女性不忠的批判。首先,两年的守寡期使两个年轻人的事件显得不那么违背道德,其次不专一也发生在男性这一方,弗提尼奥并不比米兰达更能洁身自好。接受共有的宇宙法则,爱慕世界的美:诗人的境界比起他的前辈显然更接近道家思想,尽管他并未接触过相关的文本。

几千年来,一些文学母题流传在不同文化之间,或许取道于商业交往之路,并有故事家们参与记录流传。它们原初的记忆已经消失,却影响深远,变化往复,它们从不同的口中说出,在万卷书海中毫不疲倦地穿行,每个作家以之织经布纬,纺出不同的风景,用各自的扇子送出清风,扶摇蝴蝶自由翱翔。

---

⑯ 译为:人生不过是影子游戏,我愿成为最优秀的游戏者,扮演好一个鳏夫的角色。
⑰ 原文为德语。

飞翔与永生

——谢阁兰笔下的一幅道教神仙图探微

黄　蓓

一、道教的出场:谢阁兰与克洛岱尔的一场宗教讨论

在20世纪初跟中国都有过一段不解之缘的两位法国作家——谢阁兰与克洛岱尔[①],曾在1915年初的一组通信中对宗教问题有过一番讨论。这组通信言辞激烈,双方各执一词,谁也说服不了谁。究其缘起,竟是谢氏对克氏文章的一番由衷的赞叹。在1月25日给克洛岱尔的信里,身为晚辈的谢阁兰盛赞其作品的力量,称后者的《正午的分界》(*Partage de midi*)、《金发英雄》(*Tête d'or*)、《认识东方》(*Connaissance de l'Est*)等力作"携着无与伦比的财富与力量,带给我一个世界背后的世界(arrière-monde),为我展现出强大的人性之神秘。"并称"如若没有这些,我也许会胡乱地投入不知哪个宗教的怀抱"[②]。最后这句话表明这番称赞已超越了文学的

① 谢阁兰(Victor Segalen,1878—1919)曾于1909年至1914年以海军医生及译员的身份旅居中国。克洛岱尔(Paul Claudel,1968—1955)曾于1895年至1909年以外交官的身份在中国生活。1909年谢氏刚到中国时,正值克氏要离华之际。两人在天津有过一次短暂的晤面。之后有断断续续的书信来往。

② 谢阁兰,1915年1月25日致克洛岱尔书,《谢阁兰书信全集》(*Correspondance*),第二卷,巴黎:Fayard,2004年,第546页。

界限,而跨入了信仰的领域。确实,在同一封信中,谢向克承认了自己信仰上的苦闷:少年时曾受过天主教洗礼的他,成长后却走向了反天主教的道路;然而灵魂非但没有因此而轻快,反而备受信仰迷失的折磨。而他对克洛岱尔的感谢,恰恰是因为后者为其流浪的灵魂指出一道方向。克洛岱尔的作品是灵肉相搏的战场。作为天主教作家,他将难以平息的人间爱恨化成文字,向上帝发出绝望的呼唤,热烈的祈祷。而在谢阁兰眼里,克氏作品的炽烈与其让他领悟到了神的力量,毋宁让他看到了人的不可思议:不是上帝赐予作家有力的文字,而是文字创造出了万能的上帝。"我得出这样一个亵渎的结论:您赞美神,赞美某位天主教的神,而它所显示的令人讶异的人的力量反而拉大了我与上帝的距离,却将我推向发出赞美的那个人。您的文字充满神秘的力量,为我呈现别的象征,别的超自然力——不是您邀读者趋向的那位神明。"③

这种异教式的解读当然没有获得克洛岱尔本人的认可。在2月12日的回信中,他都顾不上感谢一下对方对自己的赞美,马上开门见山,指出谢氏即便是个"反天主教"者,也必定有自己的信仰生活。然而任何其他的宗教或神话信仰,较之于天主教,在四个方面永远是处于劣势的:其一,它们不是普世宗教④,不涵括宇宙与生命的方方面面;其二,它们不是快乐的源泉;其三,它们无法赋形于思想,使思想只能在虚空中游荡;其四,它们起不到令人不断反省自我、超越自我乃至走出自我的作用⑤。

这封信显然给了谢阁兰极大的触动。1915年3月15日致克洛岱尔的信堪称是谢氏对自己的信仰问题的第一次明确告白。首先,针对克氏的猜测,他声明自己虽然放弃了天主教,但也没有投奔其他存在的宗教或神话。东方的佛教与道教在此时走入他的笔下。"如若非得选一个宗教不可,"他写道,"也许我会在原始形态的佛教与某一种还不太为人所知的道

③ 谢阁兰,1915年1月25日致克洛岱尔书,《谢阁兰书信全集》,前揭,第547页。

④ 法文中天主教"Catholicisme"一词源于希腊文"Katholikos",本义为"普世"。

⑤ 克洛岱尔,1915年2月12日致谢阁兰书,《勒尔讷杂志》(*Cahier de l'Herne*)"谢阁兰专号",总第71期,1998年,第208—209页。

教之间作一选择。”⑥佛教打动他的是将宇宙视作飘忽动荡的万千幻象的观念,宏大精微的思维模式;尤其是这种宗教里没有带着“人的面容和人的情感的人格化上帝,并且排除依靠外力得到救赎的可能”⑦。然而他又称:“我叹息它在现实生活中的作为,我看到它生命力的微弱。”而道教恰恰相反:

> 至于道教,我不敢多言。因为有价值的文献译成法文的还很少,已经译过来的也未必可靠——而文献并不是关键……我也不清楚它对现实生活的影响。但无论如何,道教为我洗去了佛教中苍白乏味的一面——日后我会用到它,至少在画面上,或者用于比较⑧。

这里需要说明的是,在谢阁兰的时代,即19世纪末20世纪初,印度教与佛教在法国的传播已有一个世纪的历史,对道教的认识则还刚刚起步⑨。上面这段文字无疑显示出谢阁兰对道教的特殊兴趣,却也表明谢氏对道教的好感与其说来自道教本身,不如说基于对其他两个宗教的批评:对佛教的赞扬——没有人格化上帝,依靠自身获得救赎——归根结底来自对基督教的批评;而对道教的肯定又是出自于对佛教“生命力的微弱”的批评。

谢阁兰用自己对佛教和道教的态度回答了克洛岱尔的问题:放弃了天主教并不意味着选择了其他的宗教,即使是抱有好感的东方宗教。但回答还没有结束。谢氏笔锋一转,承认自己内心深处确实有一个信仰,但它不属于任何一类现存的宗教:它“不是适合某些人的信仰,更不是适合所有人的信仰”;它“给我养料,使我满足,令我浮沉。但我不能断言它对别人有什么作用”。这是“美”与“艺术”的宗教:

---

⑥ 谢阁兰,1915年3月15日致克洛岱尔书,《谢阁兰书信全集》,前揭,第二卷,第564页。
⑦ 同上。
⑧ 同上。
⑨ 《奥义书》的第一个译本于1785年问世(Anquetil-Duperron译本)。《道德经》的第一个译本则在1842年才出现,译者是汉学家儒莲(Stanislas Julien)。

我不能用一句话阐明,但是我清楚地感觉得到它是什么——百分之百的审美信仰,完完全全的美的追寻,无处不向美的永恒欲望,在思想中、在行动中,尤其在作品中,呈现美的投影;然而从不以为能够把美揽入怀中,特别是让美静止不动⑩。

谢阁兰的声音,在尼采宣称"上帝死了"之后的时代并不是孤独的。信仰的虚无使人生失去了目标,而在倒塌的神坛上,艺术家立起了新的神像:"美"取代神而成为绝对、成为信仰——个人的信仰。"美"给人生以慰藉,更为灵魂打开了一条救赎之路:"在思想中、在行动中,尤其在作品中,呈现美的投影",便是在艺术中寻找美,创造美,在艺术中寻找救赎。而克洛岱尔的作品纵然浸透着对上帝的呼唤与祈祷,给谢阁兰带来的却是艺术救赎的信心:"在您面前,我更不敢对我的崇拜对象下定义,因为它的形成、它在我心中的强大,一部分得益于您的作品。"⑪

就在这个陈述信仰的关键时刻,道教重新出现在谢阁兰的笔下:

我再没有更多的东西要说给世人。我只是希望能够在闭上眼睛之前,告诉人们我眼中的世界:虚幻而又美丽——这又把我带回到道教的看法,带回到他们面对世界的醉眼所观:一方面,穿透沉重的事物,同时看到它的正反;另一方面,享受不可言传的飘忽不定的表象之美⑫。

道教在信的前半部分被谢阁兰一笔带过时,不过是用来跟基督教与佛教作比。而当它在信中再度出现时,却被谢氏用作自身信仰的写照。一边是被遗弃的上帝,一边是新立于祭坛上的"美"与"艺术":两者之间,来自中国的道教与来自法国文化的谢阁兰究竟发生了怎样一种奇妙的相遇?

---

⑩ 谢阁兰,1915 年 3 月 15 日致克洛岱尔书,前揭,第 565 页。
⑪ 同上。
⑫ 同上。

1915 年初的这场关于宗教的书信争论最终不了了之。谢阁兰的坦诚没有得到克洛岱尔的回音。然而谢氏翌年出版的散文诗集《画》(*Peintures*)的开场白中,却有这么一则故事:

> 大宋年间,一位画坛宗师,常爱带壶酒去山间小酌,在浅醉微醺中度过时日。他放眼远眺,又沉思冥想。你们可知道他看的是什么?他是丹青妙手,又是一代宗师,看到的当然是世间好景。后人有评述,说他"在寻找一种阳光,能让人生与快活、快活与人生永远交织";于是他被当作醉鬼狂人,成为笑柄。
>
> 然而,这醉眼之所见,这明澈之洞观,对某些人来说——诸位可在其中?——足以抵得上整个寰宇乃至神灵存在的理由[13]。

这位自在逍遥、陶然于世界的"画坛宗师",无疑既是艺术宗教的信徒,又是道教的传人。还有一个绝非巧合的细节:这段故事在《画》的开场白中并不是一开始就有的,而是在第八稿中才出现[14]。而第七稿的空白处有作者后加的一句话:"添加:这种略点醉意中看到的世界足以抵得上形而上学,抵得上各种神灵;中国的道教信徒与画家把这种观看发挥到了极致。(1915 年 2 月 15 日,布莱斯特)"[15]这一日期恰处于谢阁兰与克洛岱尔书信讨论信仰问题期间。

但这则后添的故事不过是 1911 年就开始创作的《画》的精神的一个总结。谢阁兰将这本散文诗集分为三部分:"玄幻图"、"朝贡图"、"帝王图"。其中"玄幻图"最初的命名是"道教绘画";后来虽然内容有了扩充,诡异的氛围仍然浓郁:神仙鬼怪时出时没,人物山水亦真亦幻。而"玄幻图"中,最有道教色彩的,莫过于《天上飞仙》(*La Ronde des Immortels*)。从这幅图里,我们或许会探得一点谢阁兰钟情于道教的秘密。

---

⑬ 谢阁兰:《画》。本文所用《画》的引文均出自拙译,上海:上海书店出版社即出。
⑭ 谢阁兰:《画》第二手稿,藏于法国国立图书馆手稿部。
⑮ 谢阁兰:《画》第一手稿,第一卷,藏于法国国立图书馆手稿部。

二、《天上飞仙》:一幅道教神仙图

在散文诗集《画》中,叙述者"我"在街头摆开戏台,向观众抖出一幅又一幅的中国画。《天上飞仙》是"玄幻图"部分的第一幅,也是整个《画》的开篇。画刚一展开,观众——读者——便被抛入了另一个世界:

> 忽地一下,我们已被掷进了五彩云间,身处九霄。祥云之中,飞檐翘角抛出一座座宫殿。殿宇上方,几块嶙峋的岩石突兀高耸,直冲屋脊,几乎就要撞上了这道屋梁;从屋梁上挂下整幅画,一直垂落到尘世的山岭,垂落到人间的谷地。天与地之间,一方菱形的仙台献出一隅福地,接住降落的想象世界。

紧接着,画中出现一群异鸟,每个鸟背上驮着一位老翁:

> 放眼四边内的空间,你们只看到千万只白色异鸟结成一行,振翮高翔。这是些带羽的飞箭,喙尖且硬,爪细而红。这是些驮人的飞箭:每支上头都坐着个老翁,额头外鼓,双颊红艳,胡须雪白,长袍飘飘一路翻滚。老翁和坐骑难分彼此:他,借着它的羽翼高飞;它,随着他的思绪扶摇。飞过了一片又一片云岛,他们刚刚降落在那块白色的菱形仙台上。你们现在看到,这座仙台底下有一排柱子托着。
>
> 而在画的底部,在尘世,你们认出了烟波浩淼的海;这些细细的波浪纹表现的是水的荡漾。令人目眩的飞翔就是从这儿扶摇而上的,从这大地的摇篮。

洞天福地,仙人乘鹤:一幅不折不扣的道教图画!《画》的初稿里清楚地写明灵感来源:"我所描绘的这幅画是归于马麟(宋)名下的《群仙会海图》。藏于吉美博物馆。"[16]这幅画曾于1910年吉美博物馆举办的法国第

[16] 谢阁兰:《画》第一手稿,第一卷。

一次大规模中国画展览时展出。但是谢阁兰1909年来到中国,并没有机会亲眼目睹。他对该画的了解来自吉美画展的目录。然而《天上飞仙》并不是《群仙会海图》的忠实描述。先是后者的手卷形式在谢氏的文字画中成了立轴形式,更加凸显了天空、群山、大海的纵向纬度。画的内容也有改变:原画中,右面的山岭中伸出一方楼台,十余位仙人在楼台上奏乐吟咏;左下方的海面上,可见十余只仙鹤或戏于云间,或栖于石上。《天上飞仙》中,人鸟却不分彼此,人借鸟飞,鸟为人翔,氛围更显灵异。还有一个重要的细节变动:原画中的人物因身处仙境而被判断为仙人,但面容形态与常人并无二致;《天上飞仙》中,他们却被塑造成"额头外鼓,双颊红艳,胡须雪白,长袍飘飘一路翻滚"的"老翁"。额头突出,童颜鹤发,这显然是传说中寿星的特征。仙人形象这样一改,为原本文人气十足的《群仙会海图》陡然增添了不少民间道教画的色彩。

《画》中的叙述者"我"既是画家,又是评论人。在对《天上飞仙》的画面进行了一番描绘后,"我"这样评说:

> 这幅画的"视点"难道不是异乎寻常的高?高上九霄!此画并非为凡夫俗子的祈祷救赎而作;它既不是升天图,也不是神迹图。这里只有脱去了人形蛹衣的仙人。一幅飞仙图。你们的目光那般自如地漫步云霄;岂不是借了画家的神笔,你们才能看到这巍峨的山峦,高耸的峰巅?这里只有云中之路,仙鹤为驾。不必寻找来回过往的痕迹:这里没有出发,只有飘然的降落。不是凡骨肉身!而是天地之精神,悠然之长生。这些神仙貌似老翁的地方只有髯髯的胡须和粉红的葫芦脑瓜;他们有千把个,甚至更多。

这段文字泄露出评论者"我"的西方文化背景,不然又如何会把中国土生土长的道教神仙图与西方基督教传统的"神迹图"作比?毋庸讳言,谢阁兰化身为作品中的"我"的时候,也把自己的宗教思考带入了作品中。"视点"一词在这里一箭双雕:一方面它是绘画用语,指中国画采取的俯瞰

视角,与西方画的平行视角不同;另一方面,“视点”(point de vue)在法语里亦有“观点”之意,暗指画中不仅有仙山福海、异鸟神人,更有高远的精神“视点”——生命的救赎。上文说过,谢氏对道教的兴趣,原本是出于对基督教的叛逆。他在1915年3月15日给克洛岱尔的信中称自己会用到道教,“至少在画面上,或者用于比较”;而《天上飞仙》无疑就是一幅暗含比较的画面。“此画并非为凡夫俗子的祈祷救赎而作;它既不是升天图,也不是神迹图。”在谢氏眼里,道教和佛教一样,不求外在神明赐予恩典,而是从自我超越中寻求救赎。同时,道教之贵生乐生,又与佛教的无欲无求形成鲜明对比。神仙之轻盈自在,表现的正是基督教传统中沉重的救赎观的反面:“这里没有出发,只有飘然的降落。不是凡骨肉身!而是天地之精神,悠然之长生。”

既然《天上飞仙》暗含人生救赎的思考,必然涉及对永恒的追问。“天地之精神,悠然之长生”正是道教对永恒问题的回答。从这个角度来看,谢阁兰将仙人个个赋予寿星的形象并非没有缘由,因为寿星正是长生的象征:“这些老翁,我们猜得到他们暗含的意思:生生不已之快活。他们是长生大帝的年迈之子。”接下来的文字,表现的也是中国民间信仰里时间与生命的关系:

> 你们知道,随着时间的增长,体内之“精”会不断聚积,体内之“神”会多得溢将出来:老钟的精气自诩胜过小树;老树的精气在枯枝后头放光;老兽的精气诡异得几乎有如智叟;老叟的精气知道如何慢慢积攒岁月——如同有人积攒铜钱——它能钻入别的魂魄与身体,冲上九霄,来到这翩然轮舞的群仙中翻飞。好好看着,这可是永生的神奇法力。

时间与永恒,这是以道教为首的中国本土信仰与基督教信仰之间的一道重要分水岭。对于后者来说,永恒只能在时间之外实现;前者却不放弃世界,相反追求时空内与宇宙的共生。谢阁兰在对此津津乐道之余,也一

语点破道教成仙的天机：

> 道之所往，气之所趋。这里画的是精气，是神仙，是长生不死的生命。

谢阁兰对道教的了解主要来自当时一位久居中国的传教士戴遂良（Léon Wieger）的著作。1911 年，河间府献县天主教印书房出版了戴遂良神甫的《道教》第一卷 ⑰，内有道藏通检，是最早研究道藏的索引体专著。在该书的序言中，戴氏详细介绍了道教的理论基础 ⑱、历史发展以及修炼方法。这是法国汉学史上第一次对道教的系统介绍。1913 年，戴氏又出版了《道教》第二卷，又名《道教理论体系始祖》，收录了《道德经》、《南华经》、《列子》三部经典 ⑲。《天上飞仙》的初稿成就于 1911 年底，其中清楚地注有“戴遂良，道藏”字样，可见该文的创作得益于对戴氏著作的研读。

戴氏在《道教》第一卷序言中不仅阐明了道、气、仙之间的关系，还介绍了道教两种主要的修炼方法：“外丹”与“内丹”。前者的修炼主要靠炉鼎与火候；后者则以身体为鼎，以精气神为火，在丹田炼成精气“内胎” ⑳。戴氏提道，内胎可以离开身体，如蝉脱壳，神游方外，亦被称为“婴儿”。故而我们在《天上飞仙》读到这样一句：“这些老翁会变成婴儿，这些婴儿会变成老翁。万物归一；二亦非为二。”

关于得道成仙的修炼法，实际上《画》中还有其他两处涉及。一是“帝王图”中的《秦朝的皇陵》一文。秦始皇的时代，虽然道教教派还没有正式产生，神仙方术却早已盛行。谢阁兰笔下的秦始皇帝四处寻求长生不老药：

---

⑰ 戴遂良（Léon Wieger）：《道教》第一卷，即《道教：总书目》（*Taoïsme. Bibliographie générale*），河间府献县，天主教印书房，1911 年。

⑱ 戴遂良在该序言中推测道教源于印度教，并多处将“道”与印度教的“梵天”混为一谈。参见《道教》第一卷，前揭，第 9—10 页。这种混淆必然会影响到谢阁兰对“道”的理解。

⑲ 戴遂良：《道教》第二卷，即《道教：道教理论体系始祖》（*Taoïsme. Les Pères du système taoïste, Lao-tzeu, Leu-tseu, Tchong-tzeu*），河间府献县，天主教印书房，1913 年。

⑳ 戴遂良：《道教》第一卷，前揭，第 12—14 页。

天底下无处不是他的疆土,无人不是他的臣民。他甚至声称能够降服死亡,并且下令从他的炉里炼出金丹不死药,长生不老酒。为了寻得仙方,他派出浩浩荡荡的队伍浮海东渡。这不,方士们要来的三千童男、三千童女正漂往海上蓬莱……(你们不会看到他们的归途。)

这里,他等得不耐烦了。因为仙丹还不能享用,有人为他制成万灵汁;此药更为神奇,乃汞与日月精华之合成——服后能脱胎换骨,从此可分身有术,灵气运转,阴阳交通而大道成矣。

皇上俯允接过杯子;他这就喝了下去……

秦始皇想方设法求不死,到头来却竹篮打水一场空。有趣的是,谢阁兰尽管在戴遂良神甫的《历史文献》中读到秦始皇是在巡幸途中得病猝死的[21],却偏偏在《秦朝的皇陵》中给他安排了一个中毒身亡的结局。文中紧接着上面引文的一句"……我们现在站在灵棺前"。一个省略号,断开生前身后,连接前因后果,更包含了无声胜有声的揶揄。

同样的揶揄也放不过"内丹"修炼。"玄幻图"部分有一幅图,画的是一个正在打坐的人物:"……很可能是位被玄思弄得有些疲倦的修行者,仅此而已。"很快,"元神出窍"的场面出现了:

你们到底看到了什么非同寻常的东西?这是一个人,或者说这曾经是一个人;仅此而已。——然而,他并不是唯一的人。画的右上角,最靠上的地方,另一个人正在朝无限飞奔,另一个人正在一缕上旋的烟雾上翻飞——你们瞧仔细——烟是从那个疲倦的人的脑盖上旋出来的。这不过是个象征,仅此而已。

这"正在朝无限飞奔"的"另一个人"正是修行者炼成的"内胎"。这段文字描写的是内胎出离肉体的情境。当然"出窍"并非道教独有;佛教

---

[21] 戴遂良:《历史文献》(*Textes historiques*),河间府献县,天主教印书房,1903—1905 年,第一卷,第 274—275 页。

也有类似的修行。但无论哪宗哪派,作者的嘲弄都化为一声长笑,从一只癞蛤蟆口中吐出:

> 可是你们眼中的恐惧到底从何而来?——啊!是这东西,就在这位正在打坐的人物的左肩上;这东西躲在阴影的深处默不作声;这个眼睛鼓得比额头还要突出的东西,脖子上的皮肤松弛得就像一个老太婆;——我们还能看到它的掌,四个趾头紧紧按住那个智慧多穷、正在逸出灵气的脑盖…… 还有,从一端到另一端,从那张无唇的大嘴中,一声长笑被有力地勾勒出来…… 让你们感到害怕的原来是这吗?是这东西?这?
>
> 一只癞蛤蟆。一只癞蛤蟆,我对你们说;仅此而已。

一次又一次的"仅此而已",制造出一次又一次的惊讶。画面的宁静最终被彻底打破,而最后出现的题目——《怪物得意》——更是对修行者的嘲讽。

将《天上飞仙》、《秦朝的皇陵》、《怪物得意》三幅"画"并置,一个矛盾的现象就出现在我们面前:如果说谢阁兰用神仙形象表达道教的贵生乐生与自我超越,甚至以此来批评基督教救赎观对现世的厌弃、对上帝的祈祷,那么他对得道成仙的种种修炼法的冷嘲热讽,又该如何解释?而在1915年3月15日至克洛岱尔的信中被谢氏引为自己信仰知音的道教,又究竟是一个怎么样的道教?

三、"飞仙"的隐喻:飘忽人生舞,悠悠诗画存

1917年2月,谢阁兰乘坐西伯利亚大铁路从欧洲去中国。途经彼得堡时,逗留了十日,与俄国汉学家阿列谢夫(J. X. Alexeieff)有过兴致盎然的交谈。后者的一部有关晚唐诗人司空图的论文当时刚刚问世。在2月10日给友人拉尔蒂格(Jean Lartigue)的信里,谢阁兰记述了这场交谈,并

特别提到阿列谢夫热爱的几位得“道”诗人:陶潜、李白、司空图。谢氏称司空图为“纯粹的道人”(un pur taoïste),并写道:

> 真正的诗人就是庄子笔下的“真人”,得道而成仙。他是“道—诗人”(tao-poète),餐风饮露,真气盈身。与凡人共处时,“道—诗人”处处与之相左,因为他与众不同,超然“不群”。灵感是道的声音,稀薄难辨……理想的诗是一种不可言的直觉,在默默中丰富,不吐一字,却传深意……㉒

这里需要说明的是:法语里的“taoïsme”既可指“道教”,又可指“道家”,没有清楚的区分。上述引文中的“Tao”与“taoïste”可以从两种角度理解。事实上,“taoïsme”自从 18 世纪被传教士在寄往欧洲的书信中提起,在欧洲人的心目中长期以来是以宗教面目呈现的;进入 20 世纪以后,对老庄的研究越来越多,它的哲学层面反倒渐渐遮掩了宗教层面。若一定要区分两个层面,需要在名字“taoïsme”的后边加上形容词“religieux”(宗教的)或“philosophique”(哲学的)。谢阁兰所处的年代正是法国人对“taoïsme”的关注点发生转折的时期。汉学家裴图奇(Raphaël Pétrucci)于 1910 年出版的《远东艺术中的自然哲学》㉓,戴遂良(Léon Wieger)于 1913 年出版的《道教》第二卷(含《道德经》、《南华经》、《列子》),加上早先于 1842 年出版的《道德经》的儒莲(Stanislas Julien)译本,都为法国读者展示了道家与道教哲学思想的一面。但由于 19 世纪末欧洲宗教比较的思路流行,谢氏本人也被信仰问题困扰,“taoïsme”出现在他笔下的时候,常指的是宗教;老庄思想与民间信仰相缠绕,为谢氏的中国题材创作既提供了玄思,又丰富了想象。

谢阁兰在给拉尔蒂格的信中盛赞与“道”有缘的中国诗人,赞他们的飘逸——“餐风饮露,真气盈身”——赞他们的艺术——“灵感是道的声音”。

㉒ 谢阁兰,1917 年 2 月 10 日致拉尔蒂格书,《谢阁兰书信全集》,前揭,第二卷,第 788 页。

㉓ 裴图奇(Raphaël Petrucci):《远东艺术中的自然哲学》(*La Philosophie de la nature dans l'art d'Extrême-Orient*),巴黎:Henri Laurens,1910 年。

如此“得道”,如此“成仙”,才是谢氏对道教的欣赏。换言之,谢氏迷恋的与其说是道教信仰本身,毋宁说是受道教影响的艺术家们的特殊的生活方式。对他而言,成仙并非是通过修炼获得不死之身,而是达到一种自在轻盈的生命状态。

这种生命状态,正是谢阁兰在给克洛岱尔的信中所表达的至高境界:在世界里追寻美,在作品中表达美。当然,中国诗人对“道”的追求,在谢氏的理想中变成了对“美”的追求。但无论是将“道”还是将“美”作为终极目标,面对世界的态度始终是轻盈和沉醉。正因如此,谢阁兰以为在道教中看到了自己追求的理想境界:“我只是希望能够在闭上眼睛之前,告诉人们我眼中的世界:虚幻而美丽——这又把我带回到道教的看法,带回到他们陶然醉意中看到的世界:一方面,穿透沉重的事物,同时看到它的正反;另一方面,享受不可言传的飘忽不定的表象之美。”

“得道成仙”在谢氏笔下无非是个比喻;《天上飞仙》中乘云驾鹤的仙人亦如是。“飞仙”形象,实则表达了一种理想的人生境界:飞翔与舞蹈。借飞仙之轻盈,谢氏拒绝人生之沉重。因为于他而言,审美人生与醉意观看并非与生俱来的生活态度,而是经过痛苦而作出的选择。克洛岱尔曾对谢阁兰说,唯有天主教能成为人生真正的快乐之源。谢阁兰却在 1915 年 3 月 15 日的信里回答,对他来说,审美信仰才是医治痛苦的良药:

> 有好几次,我一连走过几个月的空虚。没有情感,没有慰藉,唯有植物性的生命在延续,也在衰竭。于是我在心里掂量神之存在的价值,不管是天主教的上帝还是其他神灵;我也掂量着“牺牲”、“职责”、家庭。凡此种种在我看来都毫无价值,毫无作用。正是在这虚无当中——生命仅仅勉强依靠动物的本能维系——对美的爱拯救了我。没有奇迹,没有喷发,只有缓缓的流淌,还给我充盈的生命,赐给我几年的生气,把我带向幸福。我知道它还会回来。又一次,我应该等待拯救[24]。

[24] 谢阁兰,1915 年 3 月 15 日致克洛岱尔书,前揭,第 567 页。

对上帝的质疑、对虚无的体验，直至对美的崇拜：这番告白让我们隐隐听到了尼采的声音。将美摆上祭坛取代上帝，这是生命在虚无中为自己开的一帖药方。正如尼采，谢阁兰对生命的热烈颂扬后面透出的是对人生苦痛的直面：既然生命是痛苦的，既然衰亡是必然的，不如在浮云一生中活出精彩。正如尼采所言："我们应当认识到，存在的一切必须准备着异常痛苦的衰亡，我们被迫正视个体生存的恐怖——但是终究用不着吓瘫，一种形而上的慰藉使我们暂时逃脱世态变迁的纷扰。我们在短促的瞬间真的成为原始生灵本身，感觉到它的不可遏止的生存欲望和生存快乐。"㉕ 审美人生是瞬间生存的激荡而非生命不止的追求，是今生的沉醉而非来世的幸福。因而查拉图斯特拉教人们跳的是"今天"的舞蹈："哦，我的灵魂呀，如同我教你说'曾经'和'从前'一样，我也教你说'今天'，教你跳超越一切此地、彼地和远处的轮舞。"㉖

《天上飞仙》中，谢阁兰也邀请读者"冲上九霄，来到这翩然轮舞的群仙中翻飞"。尼采式的酒神精神与道教的逍遥境界被奇妙地糅合在了群舞的"飞仙"形象上。在想象的空间，两种舞蹈的重叠妙不可言；在思想的领域，我们却看到两种不同精神飞翔。这是因为醉人之酒本不同。在道教的陶然里，神人"将磅礴万物以为一"（《庄子·逍遥游》），与宇宙浑然一体。而谢阁兰在将尼采的酒神精神个性化的时候，一再强调的是人对世界的"观看"——"他们面对世界的醉眼所观：一方面，穿透沉重的事物，同时看到它的正反；另一方面，享受不可言传的飘忽不定的表象之美。"（1915年3月15日致克洛岱尔书）"这醉眼之所见，这明澈之洞观，对某些人来说——诸位可在其中？——足以抵得上整个寰宇乃至神灵存在的理由。"（《画》）"观看"的姿态则必然包含着审美主体与客体的分离，人与世界的分离。

世界如景，人生如戏：这是谢阁兰对世界的观看。依然是在1915年3

㉕ 尼采：《悲剧的诞生——尼采美学文选》，周国平译，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第71页。

㉖ 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉、娄林译，上海：华东师范大学出版社，2009年，第365页。

月 15 日的那封信里,谢氏写道:“正如戈吉耶所说,这是一种‘景观说’(doctrine ‘spectaculaire’);我不会将它发展成思辨理论。”这是在申明一种审美立场而非哲学立场。戈吉耶是 19 世纪末最早将尼采译成法文的哲学家之一,也是谢阁兰的精神导师。二人有过数次晤面,也有不少书信往来。戈吉耶的所谓“景观”说即把世界当作剧场;自然万象与人生百态在其中不断上演,呈现出虚幻而美丽的景观。人生本是一场悲剧,但倘若我们观看世界如同观看演出,便会从中获致无穷乐趣,将悲剧人生转化成快乐的审美人生;由此,“从理性的角度无法解释的生活,便从它的舞台价值上找到了存在的理由” [27]。景观说无疑是叔本华的“表象世界”的审美观看与尼采的艺术救赎思想的糅合:如若说世界就是表象,这个“表象世界”却不再如同以往被理性传统和基督教传统否定,相反因其审美价值而得到肯定;人生也从对它的观看中获得了意义。谢阁兰把道教精神描述为“享受不可言传的飘忽不定的表象之美”;“表象”(apparence)一词显然不属于没有二元哲学传统的中国思想的范畴,却透露出作者在西方文化背景下的人生焦虑与拯救尝试。事实上,整部散文诗集《画》正是谢阁兰对戈吉耶的“景观”说的实践——《画》所呈现的与其说是一幅幅中国画,毋宁说是生命舞台上的种种幻象;而作者便是开场白中的那位逍遥的画家,在浅醉微醺中观看世界。谢氏还发展了戈吉耶的观点:世界不仅提供了种种景观——尤其是人生百戏——,它更因“多异”(Divers)而丰富了色彩;只有看到审美对象与自己的差异,以及不同审美对象之间的差异,观看者才能从世界的丰富多彩中体验到深刻的快乐——这便是他在美学论文《异域情调论:一种‘多异’美学》(*Essai sur l'exotisme. Une Esthétique du Divers*) [28]中所阐发的观点,也是《画》的第二部分《朝贡图》的寓意。

我们看到,《天上飞仙》里乘鹤翔舞的仙人,表面充满道教色彩,实则却是尼采精神的表达。但这些仙人还被赋予了鹤发童颜的寿星模样——

---

[27] 戈蒂耶(Jules de Gaultier,1858—1942):《从康德到尼采》(*De Kant à Nietzsche*),巴黎:Mercure de France,1900 年,第 296 页。同时参见戈蒂耶:《唯心主义的理由》(*Les Raisons de l'Idéalisme*),巴黎:Mercure de France,1906 年,第 23—24 页。

[28] 参见拙译:《异域情调论:一种“多异”美学》,收录在《画》中,上海:上海书店出版社,2010 年。

这就把我们带到“飞仙”隐喻的第二个层次:永生。

上文我们已经说过,道教追求的永恒在时间之中,基督教追求的永恒在时间之外。从尼采的观点来看,正是由于将救赎的希望设在彼岸与来世,基督教使人的今生今世变得虚无。作为尼采的信徒,谢阁兰在道教的长生理想中无疑看到了对生命价值的充分肯定。但道教内气外丹的苦心修炼,却也只能博得他的一笑。人生一世,俯仰之间,纵然苦短,又何以能抗拒死亡。真正能延长生命的,唯艺术而已。

在1912年出版的诗集《碑》(*Stèles*)[29]里,谢阁兰把每首诗都置于一个长方形的框中,将诗变成“碑”,抵抗时光的侵蚀。而1916年出版的散文诗集《画》中,“画”同样成为了生命延续的象征。《天上飞仙》里,作者玩了一个文字游戏。叙述者“我”先是这样介绍该画:“这里画的是精气,是神仙,是长生不死的生命。”而在该文的结尾,“我”又这样说:“哎,诸位可知道,这幅画是出自一位唐代老画家的手笔;就凭这,它也成了精。”第一句话中的“精气”(Esprits)和第二句话中的“精”(Esprit)看上去用的是同一个法语词[30],但长生不死的载体却不露声色地由“仙”变成了“画”。还有一个细节:《天上飞仙》的原型《群仙会海图》的作者本归于南宋的马麟,而文中“我”却称此画出于一位唐代画家之手,陡然又添了两百年的寿命。

“飞仙”之舞蹈,实是凡人之舞蹈;“飞仙”之不死,实是艺术之不死。“画家”在陶然醉意中走完自己的时间,但他的“画”却在人类的时间中永生。谢阁兰的心目中,艺术家的典范莫过于高更。在《纪念高更》(Hommage à Gauguin)一文里,谢氏指出画家有两种生命:“在高贵而可

---

[29] 谢阁兰:《碑》,车槿山、秦海鹰译,北京:生活·读书·新知三联书店,1993年第1版;上海:上海人民出版社,2009年第2版。

[30] 20世纪初时,“道”在法语里通常被译为“Esprit”,借用的是法语中表达“圣灵”的词。该词首字母小写的时候,亦指神话中的“精灵”,以及与肉体相对的“精神”。在《天上飞仙》里,谢阁兰多次使用该词,但每次意思不尽相同。“道之所往,气之所趋。这里画的是精气,是神仙,是长生不死的生命”的原文为:“Les Esprits soufflent et règnent partout où Il veut. Ceci est la Peinture des Esprits, des Génies, des Immortels.”其中“Il”指代的是“道”;前一个“Esprits”为“气”,后一个“Esprits”则为“仙”,可与“Génies”、“Immortels”二词互换。在译文中为了避免重复,又考虑到道教哲学中道、气、仙的相通,故而将该句中的第二个“Esprits”译为“精气”。

泣的临终时刻,他留给我们的——不是殉难者的躯壳——是他的作品,一生的作品。”[31]谁能料到,此文发表数月之后,年仅41岁的谢阁兰竟也离开了人世。然而他的《画》,他的《碑》,他的人生追寻,他的艺术灵魂,却非但没有被时间吞没,反而越来越受到瞩目,在一代代读者的心中延续着生命。

---

[31] 谢阁兰:《谢阁兰全集》(*Œuvres complètes*),第一卷,巴黎:Robert Laffont,第373页。该文首次发表于1919年,收录于《高更致蒙弗利德书》(*Lettres de Paul Gauguin à Georges-Daniel de Monfried*),巴黎:Georges Crès,1919年。

巴金的《憩园》和卢梭的《新爱洛伊丝》[①]

[法]唐吉·拉米奥　著　江　蕾　译

中国文人了解卢梭是在20世纪初期。卢梭对于20年代的中国人来说,不仅仅是政治基础的理论家,还是一个抗争和受难的个体,他在书中倾诉了他的抗争和苦难,而年轻的文人在读书时,仿佛在书中读到了自己。郁达夫把他定义为"反抗的诗人,自由和平等的捍卫者,大自然的骄子"。巴金的作品体现了这种双重的影响。1981年,在发表于上海的一份杂志中的文章里,他向他的老师鲁迅先生致敬,写道:

> 我勉励自己讲真话,卢梭是我的第一个老师,但是几十年中间用自己的燃烧的心给我照亮道路的还是鲁迅先生。我看得很清楚:在他,写作和生活是一致的,作家和人是一致的,人品和文品是分不开的。他写的全是讲真话的书。他一生探索真理,追求进步。他勇于解剖社会,更勇于解剖自己[②]。

---

① 这篇文章是"卢梭在亚洲"系列的第二篇。第一篇是关于卢梭在越南和越南小说家黄玉珀(1896—1973)及其小说《一颗纯洁的心》,2009年,发表在《卢梭研究》第17卷中。

② 巴金:《怀念鲁迅先生》,发表于《"文革"博物馆——随想录》,安热尔·皮诺(Angel Pino)从中文翻译。巴黎:Bleu de Chine出版社,1996年,第52页。

此处巴金对鲁迅的描写完全符合卢梭的“为真理,献生命”的座右铭。事实上,卢梭吸引中国,乃至亚洲的广大民众是因为他的真诚,因为民众对其思想、行动、生命和想法的赞同,读者在他的身上看到的是一个苦难的、与社会斗争的作家形象,如同启蒙时期的众多哲人一样:贫贱不能移,威武不能屈,富贵不能淫。虽然生活清贫,但是恪守原则。

在巴金的书和文章中,我们能经常读到这样一个场景,因为其梦幻、奇特的氛围,这个场景仿佛发生在神话中:

> 晚上 11 点钟以后我和卫从夜校出来,走在小雨打湿了的清静的街上,望着杏红色的天空,望着两块墓碑似的圣母院的钟楼,一股不能扑灭的火又在我的心里燃烧。我的眼睛开始在微雨中看见了一个幻境。有一次我一个人走过国葬院旁边的一条路,我走到了卢梭的铜像脚下,不自觉地伸出手去抚摸冰冷的石座,就像抚摸一个亲人,然后我抬起头仰望那个拿了书和草帽站着的巨人,那个被托尔斯泰称为“18 世纪的全世界的良心”的法国思想家。我站了好一会儿,我忘记了我的痛苦,一直到警察的沉重的脚步声使我突然明白自己活在怎样的一个世界里的时候 ③。

《我的眼泪》是发表于 1931 年的一部小说,在书中他也描述了相同的场景:

> 我只是无目的地走着。街上只有寥寥的三两个行人,尤其是国葬院旁边一段路最清静,而且有点阴森可怕。我走过国葬院前面,走到卢梭铜像的脚下。我抚摩那个冰冷的石座,我差不多要跪下去了。我

③ 巴金:《写作生活的回顾》,《灭亡》,由安热尔·皮诺(Angel Pino)和何碧玉(Isabelle Rabut)翻译,巴黎:Bleu de Chine 出版社,1995 年,第 209 页。这篇文章首先于 1932 年发表在上海的杂志上,之后结集于 1935 年出版《巴金自传》。由翟梅莉(May-lee Chai)翻译,印第安纳波利斯大学出版社,2008 年,第 76 页。关于巴金和法国及他在法国的岁月的报道,请参看刘秉文(Liu Bingwen):《巴金和法国》,比较文学博士论文,由达尼埃尔·H. 帕诺(Daniel H. Pageaux)指导,巴黎三大,1992 年。

抬起头仰望那个屹立的巨人,喃喃地说了许多话。这些话的意义我自己也不明白,不过我知道话是我从我的心里吐出来的。在这里,在这一个角落里,并没有别人,只有那个手里拿着书和草帽的"日内瓦公民"和我。一直到圣母院的沉重、悲哀的钟声响了,我才踉跄地站起来,向着热闹的圣米歇尔大街的方向走了④。

在1979年,他又追忆起那段时光,写道:

我在1927年春天开始在巴黎写小说,我住在拉丁区,我的住处离先贤祠(国葬院)不远,先贤祠旁边那一段路非常清静。我经常走过先贤祠门前,那里有两座铜像:卢梭和伏尔泰。在这两个法国启蒙时期的思想家、这两个伟大的作家中,我对"梦想消灭不平等和压迫"的"日内瓦公民"的印象较深,我走过像前常常对着铜像申诉我这个异乡人的寂寞和痛苦;对伏尔泰所知较少,但是他为卡拉斯老人的冤案、为西尔文的冤案、为拉·巴尔的冤案、为拉里—托伦达尔的冤案奋斗,终于平反了冤案,使惨死者恢复名誉,幸存者免于刑戮,像这样维护真理、维护正义的行为我是知道的,我是钦佩的⑤。

我列举了巴金在一生中对卢梭的数次致敬,是为了证明《新爱洛伊丝》和这位中国作家的成熟之作《憩园》(1944年发表于上海)之间的亲近。我不知道巴金是否读过卢梭的这部小说。据我所知,他从没有谈论过

---

④ 巴金:《我的眼泪》,引自《罗伯斯庇尔的秘密和其他新闻》,由妮科尔·杜利奥斯特(Nicole Dulioust)和贝尔纳黛特·鲁伊(Bernadette Rouis)翻译,巴黎:Mazarine出版社,1980年,第79页。巴金还写过一部小说,关于罗伯斯庇尔对卢梭的一次传奇的拜访。这本书受到亨利·贝罗(Henri Béraud)《我的朋友罗伯斯庇尔》的启发。

⑤ 巴金:《把心交给读者》,《随想录》,由潘爱莲(Pan Ailian)翻译,北京:中国文学出版社,1992年,第47页。还请参看第238页。巴金的记忆与现实有所区别。如果说保尔·贝尔泰(Paul Berthet)塑像的揭幕仪式是于1889年在先贤祠广场举行的,那么那幢铜质的塑像,不是矗立在先贤祠的入口,而是在建筑的右侧。建筑左侧的塑像是皮埃尔·高乃依,而不是伏尔泰。巴金还汉化了卢梭的外貌,让他戴上了一顶草帽。事实上,哲人的左臂下夹着一顶三角帽。在那个时期,这座塑像强烈地,甚至达到了一种病态的程度,吸引了住在先贤祠广场的伟人旅馆中的安德烈·布勒东,正如他在《娜嘉》中描述的那样。

这部作品,他对这位哲人的兴趣似乎特别关注于其政治思想家的身份和他反抗当时权威的生动形象。《新爱洛伊丝》近期才在中国被完整地翻译出来。在 1930 年,由上海黎明书局出版的译本,是伍蠡甫据英译本译出的一个简本。因此,作为卢梭的崇拜者,巴金也许读过这个译本或者直接读过法文,也许读过全文或是选编。我们想起达尼埃尔·莫尔内(Daniel Mornet)在 1925 年,就在巴金来巴黎的两年前,出版了《新爱洛伊丝》的一个加注版。巴金可能读过莫尔内或者路易·弗朗德兰(Louis Flandrin)为卢梭的小说写的文章,当时发表在卢梭的作品选中⑥。上海,作为向世界开放的都市,应当能够保证巴金获取书籍的途径,更何况他住在法租界。巴金于 1939 年回到上海,在逃离到其他城市以躲避日军的轰炸前,他一直住在这里。

《憩园》让人联想起《新爱洛伊丝》的第二部分,后者描述了圣普乐在失踪六年后重返故乡,其间他随安森上将的舰队周游世界,和他在克拉朗的发现。巴金的小说也描写了回归:人物兼叙述者在离乡 16 年后,重归故里。

小说写于 1944 年,受到了自传的启发。奥尔格·郎(Olga Lang)写道:

> 小说的创作来源、人物及情景都受到了巴金最近的一次成都之行的启发。"憩园"这个名字来源于作者的过去:这是他祖父的园子中一幢屋子的名字,他的第三个叔叔住在这里,并取名憩园,巴金于 1941 年拜访了他的三叔。小男孩父亲的形象和巴金的五叔十分相似,故事的作者兼叙述者有几分巴金的神态。甚至他的名字都是巴金在 1934 年至 1935 年间在日本使用的笔名⑦。

---

⑥ 卢梭:《卢梭片段选》,达尼埃尔·莫尔内(Daniel Mornet)作序和注释,巴黎,图卢兹,Didier, Privat,1911 年(1923 年出版了第八个版本);卢梭:《卢梭作品选》,L. 弗朗德兰(L. Flandrin)作序和注释,巴黎:Hatier 出版社,1930 年。

⑦ 奥尔格·郎(Olga Lang):《巴金和他的写作·两次革命中的中国年轻人》,剑桥:哈佛大学出版社,1967 年,第 213 页。

茅国权(Nathan K. Mao)进一步明确了引文中谈到的巴金五叔之死:他挥霍无度,完全是小说中杨老三的模样:一掷千金、玩弄女人、满身恶习。即便妻子将其撵出门去,他依旧为所欲为⑧。巴金在1944年写的一篇前言中承认:"我自己就是在这个公馆里出生的。我写的是真实的生活。《憩园》中的杨老三杨梦痴就是《家》里面的高克定。他的死亡是按照他真实的结局写的。"⑨

《憩园》和《新爱洛伊丝》的故事情节大相径庭,即便我们从第四部分圣普乐旅行回来时比较起。然而,两部小说的相似之处首先表现在主题层面。茅国权在评论巴金的书中,花了大量笔墨写《憩园》,他写道:"小说有三个主题:财富带来的罪恶,女性的地位和父子关系。"⑩这三个主题在卢梭的创作中是十分鲜明的,在不少的作品中都有体现,从《论不平等的起源》到《爱弥儿》,富人的悲剧和有钱人对同胞的伤害。在《爱弥儿》中有一段话非常著名,日内瓦哲人想象如果他是个有钱人,他会变成什么模样,会做些什么事情:

> 我曾上百次恐惧地想如果我今日不幸完成了这项工作,那么在某些国家,我明日就可能不可避免地成为暴君、贪污分子、人民的破坏者、对王子有害的人,以及全体人类、公正和各种美德的敌人。
>
> 同样,如果我有钱了,我将做所有能发财的事情;我将变得蛮横、低俗、自私、敏感,对他人冷酷严厉,对贫民的苦难冷眼旁观。我除了叫他们"下等人或恶棍"之外,不会再用其他称谓了,好让别人忘记我也曾是下等阶层的一员。最终,我把财富当作玩乐的工具,一心沉迷其中;到那时,我就变得和他人一样了⑪。

---

⑧ 茅国权:《巴金》,波士顿:Twayne出版社,1978年,第116页。

⑨ 巴金:《憩园》的前言,由郁白(Nicolas Chapuis)和罗杰·达罗贝(Roger Darrobers)翻译,巴黎:Robert Laffont/Bibliothèque Pavillons出版社,2005年,第302页。

⑩ 茅国权:《巴金》,前揭,第117页。

⑪ 卢梭:《爱弥儿》,《卢梭全集》,巴黎:伽利马出版社,七星书社,1969年,第四卷,第678页。此外,卢梭约在1750年就撰写了一篇关于财富的文章,表达了他的一些想法,并写道:"富人和所有那些满足于现状的人都非常希望事物按部就班,而不希望灾难只会引起革命。"(《关于财富》,《卢梭全集》,巴黎:伽利马出版社,七星书社,1995年,第五卷,第481页)

巴古宁(Bakounine)希望表达得更精确些,他否认财富使优势阶层越来越不道德和愚蠢。他写道:没有财富,人类恐怕连最小的进步也不能实现,然而,"败坏道德的,其实是财富掌握在优越的、而且自然而然地变得游手好闲的人手中;这是物质的、甚至是精神的和道德的享乐,但这是不劳而获的,或者是超过了劳动的量、强度和辛劳的。这最终会败坏道德,并导致优越阶层变得懒散和愚蠢。大众日益增长的、越来越激烈的反抗使得他们认为罪恶是其存在的固有的本性,他们没有欲望也没有能力去改变这一现状。"⑫在《憩园》的后记中,巴金对富人的财富和幸福发表了相同的、保留的看法:"高大房屋和漂亮花园的确常常更像主人。谁见过保持到百年、几百年的私人财产!保得住的倒是在某些人看来是极渺茫、极空虚的东西——理想同信仰。"⑬小说突出了两个家庭的衰落:一个是杨家,不得不变卖自己的家产,看着父亲悲惨地死去;一个是姚家,终究不能和谐地生活,逃不离失去孩子的巨大不幸。

《新爱洛伊丝》的第二部分,表面上洋溢着理想构建出的完美的幸福,但最终也是以悲剧收场。这次不是孩子,而是朱莉死了,她的死标志着故事的结束,毫无疑问也宣告了家庭的解体。沃尔玛先生,在第六部分第十一封信的结尾,描写了朱莉死后圣普乐的状况,并试图去重建一个活在他的记忆中的家庭。克莱尔在集子的最后一封信中老生常谈,在这封信与前一封信之间插入了朱莉写给情人的最后一封信,她的遗言宣布了死亡的消息和与情人相守的渴望。《憩园》塑造了一个同类型的结尾。作者兼叙述者离开了园子:他的朋友姚,被丧子之难击垮了,没有来和他道别,但是他的妻子来了。她请他明年一定再来园子住住,仿佛这样生活就能重新好起来,就会有希望的明天。在这两部小说中,一切都无可挽回,痛苦只出现在生活的表层。两本书都在对世界绝望的视角下结束。

礼数问题,是亚洲的特色,但不是巴金的小说结尾处姚太太来送行的

---

⑫ 巴古宁:《巴古宁全集》,由阿蒂尔·莱宁(Arthur Lehning)编辑,巴黎:Champ libre 出版社,1973 年,第一卷,第 263 页。

⑬ 王晓玲在这段文字的翻译和交流上做出了贡献。

唯一解释。年轻的妻子在整本书中占据的位置,和朱莉在克拉朗的世界中占据的位置同等重要。批评指出朱莉的通信在书信体小说中渐渐地减少,但她的重要性在她的朋友们往来的信件中却越来越凸显。圣普乐描写了家庭的经济状况,她陪同他参观的爱丽舍花园,评价了孩子们接受的教育。她是所有人围绕的中心,在第五部分第三封信中写到的一个英式的早晨,在该书的第一版中被用版画的形式表现了出来,成为了一幅经典的插图:

> 有些东西不言自明!有些炽热的感情不需要冰冷的言语交换就能互相交流!不知不觉朱莉也让主导所有在场人的感情所侵蚀了。她的目光完全停留在三个孩子的身上,她的心沉浸在甜美的欢乐之中,她迷人的面庞因为母爱无与伦比的动人而更加美丽⑭。

朱莉的自制力及从其身上散发出的气息在姚太太的身上也有所体现,正如巴金在《憩园》中所刻画的那样。首先,在亚洲传统社会中,女性,特别是妻子的行为被强行地弱化了。当姚太太接待丈夫的访客时,从看见他,到走出来,到和他交流,她的态度似乎从来走不出这个框框。黎没有直接表露他对姚太太逐渐产生的感情,由于他同时是文章的叙述者,因此读者也无法得知。这和《新爱洛伊丝》的第二部分相同,激情在涌动,但是没有喷薄而出。

事实上,女性在叙述中被置于首要地位,当叙述行进到她不在场的点时,反使得她更在场。巴金对姚太太的外貌有一系列的描写,稍稍类似王家卫的电影《花样年华》中的张曼玉,她每次出场时都穿着新衣服,丰富的颜色吸引了叙述者的注意力,突出了她,刻画了她。黎首先看到"一个穿淡青色旗袍、灰绒线衫、烫头发的女人":

> 一张不算怎么长的瓜子脸,两只黑黑的大眼睛,鼻子不低,嘴唇有

---

⑭ 卢梭:《新爱洛伊丝》,《卢梭全集》,巴黎:伽利马出版社,七星书社,1964 年,第二卷,第560 页。

点薄,肩膀消瘦,腰身细,身材高高,她跟她的丈夫站在一块儿,她的头刚达到他的眉峰。年纪不过二十三四,脸上常常带笑意,是一个可以亲近的、相当漂亮的女人⑮。

这是叙述者在第四章第一次见到她时的描述。又四章之后,她穿了一条浅绿色旗袍,上面罩了一件白色短外套;在第十五章,她身上穿一件灰色薄呢的旗袍,外面罩了一件黑绒窄腰短外衣,陪黎去看电影。明晰的色调突出了姚太太的特征,也增加了她的灵性⑯。她散发出的光彩,同样表现在卢梭笔下的朱莉身上,在第一部分的第六封信中,当圣普乐在克拉朗家的门口遇见了自己昔日的情人,在拥抱后,他写道:

在平静地端详这张可爱的脸时,我还以为它变丑了,我惊奇地看到她真的比之前更美丽、更光彩夺目了,我既喜又悲。她迷人的线条更匀称了,身材更丰满了些,衬托出她那耀眼的白皙的肤色⑰。

朱莉的光彩被评论者捕捉到了。让-路易·勒赛尔克莱(Jean-Louis Lecercle)写道"对朱莉的崇拜有点像对太阳崇拜的意味",马尔克·埃热尔丹内(Marc Eigeldingger)拓展了这个观点,他肯定地说:"在恢复情爱修辞的传统时,卢梭经常使用太阳的隐喻来代表心中爱恋的女性的完美,使她成为一种宗教崇拜的对象。"这位批评家还写道:"朱莉象征着太阳的纯洁,犹如《费德尔》中的伊波利特。在死之前,她犹如太阳般光彩夺目,在整部小说中她一直作为太阳的隐喻的化身。"⑱巴金笔下的姚太太身上也

---

⑮ 巴金:《憩园》,由玛丽-若泽·拉利特(Marie-José Lalitte)从中文翻译,巴黎:Gallimard-Folio 出版社,1981 年,第 29—30 页。除了特别的说明,在本文我们使用的均是该版本。

⑯ 服饰的细节描写依次出现在第 29—30 页,35 页,46 页,80 页,119 页,141 页。

⑰ 卢梭:《新爱洛伊丝》,《卢梭全集》,前揭,第二卷,第 421 页。

⑱ 请参看让-路易·勒赛尔克莱:《卢梭和小说的艺术》,巴黎:Armand Colin 出版社,1969 年,第 168 页,以及马尔克·埃热尔丹内(Marc Eigeldinger):《卢梭,神秘和协调的世界》,纳沙泰尔:A la Baconnière,Payot 出版社,1978 年,第 209 页和第 210 页。读者还可以参阅由阿内·沙马尤(Anne Chamayou)编辑的《文学和杰出的作家》,阿拉斯:Artois Presses Université,2002 年,特别是雅克·伯克托尔德(Jacques Berchtold)的研究:"朱莉,或反卢梭的《阿尔米德》,对《新爱洛伊丝》中出色的谎言的指责。"

透着这种太阳的色彩。作者不断强化着她的光彩或是她的光亮。当黎在为他收拾出的房间内一安顿下来,他就意识到刚刚为他准备房间的女主人带给他的好心情:

> 她每一笑,房间便显得明亮多了,同时我心上那个"莫名的重压"[……]也似乎轻了些。现在她立在窗前,一只手扶着那个碎瓷大花瓶,另一只手在整理瓶口几枝山茶的红花绿叶。玻璃窗上挂着淡青色窗帷,使得投射在她脸上的阳光软和了许多。这应该是一幅使人眼睛明亮的图画罢[19]。

在第二十九章,当姚太太和她的丈夫拜访黎,感谢他把前日刚完稿的小说借给她看时,她的服饰和面色之间的联系被着重地突出了。作者写道:

> 她的脸色比昨天好看些,也许是今天擦了粉的缘故。病容完全消失了。脸上笼罩着好像比阳光还明亮的微笑。她穿了一件浅绿色的(浅得跟白色相近了)印深绿色小花的旗袍,上面罩了一件灯笼袖的灰绒线衫[20]。

姚太太的光彩,和朱莉一样,是可能发生的爱情的预兆。圣普乐在到达克拉朗家时就注意到这一点:他希望能够重燃和沃尔玛夫人的爱情。在《憩园》中姚太太的影响最明显的,就是黎更加强烈地想见到她。小说在悲剧的和喜剧的场景间切换,喜剧的场景对应着年轻太太的华丽出场。在第十六章,年轻太太向黎吐露了一些私事、她的希望和梦想。她把他视作知己,或者用卢梭的话来说"灵魂上的情人",她向他袒露她多么喜欢他的书,想过一种更加无拘束的生活。如果说朱莉掌控着圣普乐,她的丈夫和朋友们,那么姚太太的权力就要小得多,只掌控着她的丈夫,她不赞同丈夫

---

⑲ 《憩园》,前揭,第35—36页。
⑳ 同上书,第193页。

的意见,建议黎的小说以另一种方式结尾。她是创造者,但是,是间接的创造者。这种影响在一部感情始终压抑着的小说中具有重要的作用。她表达了没有说出的和不能被说出的内容;她标志着心中的语言,无声的爱情。在第二十一章中,黎已经感觉到"她的话照亮了我的内心"[21],他告诉自己姚太太为他打开了一个新世界,这个天地仿佛是由她打造的,四周围绕着她的光芒。他意识到自己对她的感情的变化,但是直到小说的结尾,这都是一个秘密:

> 她仰起头看天空,脸上带了一种哀愁的表情,这在银白的月光下,使她的脸显得更纯洁了。她第一次对我吐露她的心里的秘密。她的生活的另一面终于显露出来了。赵家的仇视,小虎的轻蔑,丈夫的不了解。……这应该是多么深的心的寂寞啊……
>
> 同情使我痛苦。其实我对她有的不止是同情,我无法说明我对她的感情。我可以说,纵使我在现社会中是一个卑不足道的人,我的生命不值一文钱,但是在这时候只要能够给她带来幸福,我什么也不顾惜。
>
> 可是怎么能够让她明白我这种感情呢?我不能对她说我爱她,因为这也许不是爱。我并没有别的心思。我只想给她带来幸福,让她的脸上永远现出灿烂的微笑[22]。

就像《新爱洛伊丝》一样,《憩园》是一个不可能的爱情的故事,只能超越小说之外存在。外部的现实生活,直接导致压抑,还有死亡幽灵的缠绕,最终毁灭了所有的希望。在巴金小说的最后一幕,有情人最后一次见面:姚太太来向要离开小城的黎告别。虽然刚经历了丧子之痛,但是,她还是尽力表现得愉快,让客人感到"这微笑点亮了四周"[23]。然而不完美的是:

---

[21] 《憩园》,前揭,第 90 页。
[22] 同上书,第 120 页。
[23] 同上书,第 249 页。

这是光亮最后一次出现。

故事发生在一个封闭的和限制森严的地方,就像在克拉朗:在庄园主的一座园子里,在其中叙述者是陌生人、宾客和观察者。园子,在两本书中,像一对引号将生活在其中的人包裹起来,即便人物会生活在物质的范围之外。黎在小说的最后一页中说到宅子和居民从视野中消失:"那两个脸盆大的红字'憩园'仍然傲慢地从门楣上看下来。它们看着我来,现在又看着我去。"㉔

两个故事的发生地都闭合在象征的、引发联想的园子内,叙述者被邀请进入园子。然而朱莉的爱丽舍花园不再是高尚的心灵的聚居所,巴金的憩园也不再是平和之地。激情暗涌,情绪的张力显现出来。在卢梭的作品中,园子是为一具敏感的灵魂建造的新建筑;在巴金的园子中,生活着至少两代人,因为年轻的杨在这里读到了他的父亲在孩提时,刻在山茶花枝干上的字。在《憩园》中,园子是一处记忆之所,历史在其中延续;相反,在《新爱洛伊丝》中,园子是一处新地方,对它的发现和感受是为了消除圣普乐恼人的过去。一处留恋着过去,惹人思乡;一处向往着未来,寻求一个更和谐的世界。一处用来保存;一处用来转变。对于朱莉来说,爱丽舍花园是一个创造之地,在这里她像花儿一样绽放:这是克拉朗家心中的秘密花园;对于姚太太而言,憩园是一个她不能走出的牢笼。在第十六章中,在电影散场后,她向陪伴她的黎说,这是两年来她第一次在路上走。这完全和小说家老舍在小说《离婚》中(法文翻译为《微开的牢笼》)描写的30年代的中国女性的状况一样,巴金在《憩园》中描绘了女主人公楚楚可怜的模样,但是丝毫没有归咎于她生活的社会之基础。

教育也是两位小说家通过人物表达的主题之一,在《憩园》的第十七章中,姚和黎遇到的小虎的问题就和《新爱洛伊丝》中第四部分的第十一封信相契合,在这封信中圣普乐向米勒·爱德华转述了朱莉在孩子教育问

㉔ 《憩园》,前揭,第249—250页。

题上向他提出的问题。然而巴金没有利用人物之口说出与卢梭的思想殊途同归的话。他满足于讨论父母的宽容和它对孩子长大成人后可能造成的后果。在《新爱洛伊丝》中,对孩子的教育是沃尔玛和朱莉共同思考的结果,孩子的教育在对儿童、个人的幸福和社会的哲学和政治的思考中,占据了一席之地。在中国的小说中,小虎和年轻的杨比朱莉的孩子更真实,因为朱莉的孩子都是卢梭笔下理论化的形象。小虎是一个特别难管教的孩子,在《新爱洛伊丝》和《爱弥儿》中都没有出现这样的孩子。《憩园》不是一个未来社会的缩影,这个未来的社会根据比其余社会更理性和更和谐的规则运转;在这里,教育不是在为实现未来社会的计划做贡献的视角下——例如在卢梭的作品中——被审视的。姚家人不是智慧的有产者,即便他们与和他们经常往来的人之间的关系是正确的和人性化的。在黎的笔下,他们与仆人之间的关系是再合适不过的了。园子的主人和克拉朗家的主人一样善良,但是前者没有像后者一样,将如何温顺地服侍主人理论化。姚氏夫妇代表的是中国的暴发户夫妇,事实上,正是他们的社会状况引发了巴金的批评。

这个批评是相当严肃的,我们可以认为它烘托了在中国盛行的马克思主义思想。我们也许错了,因为作品写于 1944 年,小说的第一版的前言里写道:

> 这部小说借着一所公馆的线索写出了旧社会中前后两家主人的不幸的故事。……不劳而获的金钱成了家庭灾祸的原因和子孙堕落的机会。富裕的寄生生活使得一个年轻人淹死在河里,使得一个阔少爷病死在监牢中,使得儿子赶走父亲、妻子不认丈夫。憩园的旧主人杨家垮了,它的新主人姚家开始走着下坡路。连那个希望揩干每只流泪的眼睛的好心女人将来也会闷死在这个公馆里,除非她有勇气冲出来㉕。

㉕ 巴金:《憩园》的前言,前揭,第 302 页。

1978 年当我们再看这篇文章时，巴金补充道，他的小说不仅仅是“濒于灭亡的旧社会的哀歌”。如果这个定义持续有效，那么它不是也适用于《新爱洛伊丝》吗？因为卢梭的小说同样直抵毁灭和死亡。我没有答案，但是我想这个问题值得深思。

古典新读

Relire le classique

Classics Reread

从灵魂的战争到城邦的战争:希罗多德笔下的波斯四王

吴小锋

在柏拉图的《王制》中[①],为了应对格劳孔(Glaucon)提出的巨吉斯(Gyges)指环的难题,苏格拉底提出从大写的人来考量小写的人,从城邦的正义来考察人的灵魂正义。类比城邦与个人,希罗多德的《原史》其实已经起步[②]。《王制》在讨论僭主的灵魂时,便是将僭主与欲望合在一起讨论,因为:

> 关于欲望问题,我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好,我们讨论僭主式人物就讨论不清楚。(《王制》571a—b)

僭主纵容自身的"非法欲望",打破了灵魂的正义,造成了灵魂秩序的混乱,《原史》开篇和结尾讲的就是这个主题:王的非法爱欲。僭主的爱欲不仅破坏礼法,而且导致城邦的衰落和覆灭。《原史》与《王制》的不同之

① 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,2002 年。本文将《理想国》的书名译为《王制》。

② 《原史》译文,参王以铸先生译本,译文稍有改动,下文中的引文,若无说明,皆出于《原史》,并注明卷号和节号。希罗多德:《历史》,王以铸译,北京:商务印书馆,2005 年。

处在于,《原史》是从个人的灵魂正义问题出发,来理解城邦的正义问题,在希罗多德看来,理解城邦的兴衰,关键在于理解王与僭主这类统治者的灵魂问题。《王制》的主题同时也是响应《原史》提出的问题——政制好坏的关键在于政治人灵魂的好坏。

人的灵魂由理性、血气与欲望构成(《王制》439d—e),灵魂的好坏与灵魂三部分之间的关系相关。在柏拉图的苏格拉底看来,灵魂的正义就在于"不允许自己灵魂里的各个部分相互干涉,起别的部分的作用"(《王制》443d)。相反,灵魂的不义就在于:

> [灵魂的]三种部分之间的争斗不和、相互间管闲事和相互干涉,灵魂的一个部分起而反对整个灵魂,企图在内部取得领导地位——它天生就不应该领导而应该像奴隶一样为统治部分服务,——不是吗?我觉得我们要说的正是这种东西。不正义、不节制、怯懦、无知,总之,一切的邪恶,正是三者的混淆与迷失。(《王制》444b)

灵魂的正义在于理性统帅血气和欲望;灵魂的不义,就是欲望或血气试图推翻理性的统治,僭取领导地位,从这个意义上讲,灵魂的不义,也就是灵魂的僭政。城邦僭政的产生,在于僭主冲破礼法的约束,按照自己的意愿施行统治。苏格拉底曾谈到,与欲望相对应的美德就是"节制"——"节制是一种好秩序或对某些快乐和欲望的控制"(《王制》430e)。在城邦中,对欲望的节制靠的就是城邦的习传礼法。在城邦这个小宇宙中,礼法维系着共同体各阶层的关系时,这个城邦就达到了它的正义;在人这个"小小的宇宙"(德谟克利特语)中,当理智统治着灵魂的其他成分时,这就是个正义的灵魂。礼法不仅约束着城邦的各个阶层,也约束着城邦各个成员的欲望。

从这一角度看,从灵魂的僭政到城邦的僭政,从灵魂的战争到城邦的战争,就并不难理解。《原史》在序文之后,一开始就是讲不同民族之间相互"抢女人"的故事。抢女人,意味着将不属于自己的东西据为己有,因此

带出“不义”的主题,“抢女人”最后导致了特洛伊战争,希罗多德将“正义与否”的问题与“战争”联系起来。苏格拉底从城邦的正义转而谈论个人正义的时候,首先谈的是灵魂成分之间的关系(《王制》435c 以下)。希罗多德在引出正义问题之后,紧接着同样过渡到一个不义的爱欲故事中,这个不义的爱欲故事的结果,便是僭政的诞生。

在希罗多德笔下,最能说明灵魂战争与城邦战争之间关系的例子便是波斯四王,从谋篇上讲,波斯四王的故事是贯通《原史》叙述最重要的主线,因此,从灵魂的战争到城邦的战争,也可以说是希罗多德最重要的主题。但是要理解波斯四王的灵魂问题,必须首先理解波斯人的民族性。

序文之后,希罗多德讲了四个“抢女人”的故事,不过,这四个故事是他通过有学问的波斯人之口讲的。与希腊人所熟悉的关于这四个女人故事的神话式讲法不同,波斯人的讲法丝毫没有神话色彩,希腊人的神话故事,在波斯人口中去神话化了。波斯人对抢女人事件有两个看法:(1)抢女人是坏人的勾当;(2)妇女是自愿的。因此,波斯人得出结论:抢女人虽属不义,却不是大事——波斯人根本不把这当回事,对此进行报复的人未免愚蠢,智慧的人(sōphronōn,1.4)不会过于计较。所以,在波斯人看来,希腊人为了海伦(Helen)大动干戈,实属不智。本来,相互抢女人系义与不义的问题,但在波斯人的讲法中演替为智慧与愚蠢的问题,显然,在波斯人的眼里,是否智慧的问题高于是否正义的问题。波斯人用理智的德行——智慧,来贬低希腊人,无疑以理智标榜自己,波斯人是智慧的民族。

在居鲁士(Cyrus)推翻美地亚(Medea)帝国之后,希罗多德讲述了波斯民族的习俗。他说:

> 波斯人所遵守的风俗,我所知道的是这样,他们不供神像,不修神殿,不设祭坛,他们认为搞这些名堂的人愚蠢。我想,这是由于他们与希腊人不同,他们不相信神和人一样。他们的习惯是到最高的山峰上去,在那里向宙斯奉献牺牲,因为,他们把整个穹苍称为宙斯。他们同样向太阳和月亮、向大地、向火、向水、向风奉献牺牲(1.131)。

凡是他们认为不能做的事,他们绝对不许讲。他们认为说谎是世上最不光彩的事,其次就是负债;他们对负债之所以抱着这种看法,有其他多种的理由,特别是因为负债的人不得不说谎(1.138)。

波斯人不相信神与人一样,因为神没有人的外形,也没有人的情和欲,他们相信的七个神都是自然神:天空、太阳、月亮、大地、火、水、风。即便这些自然神,他们的形象也不确定,天空可能被云遮住,且在晚上看不见;太阳和月亮交替出现,且月有阴晴圆缺,太阳也有变化——日食;大地由于四季的更替而在外形上呈现出不同的面貌,甚至大地本身也会发生变化(注意尼罗河与埃及三角洲的关系);火、水、风本身就没有形状,风更是不可见。比起眼见,波斯人更相信耳闻。因此,他们决不允许人说谎,讲真话成了他们的核心礼法。

他们的儿子在五岁到二十岁之间受教育,他们教给他们儿子的只有三件事情:骑马、射箭和说老实话(1.136)。

波斯人的教育有三件事,骑马、射箭对应于身体教育;说老实话则对应于灵魂教育。因此,波斯人相信言辞更甚于行动。坎道列斯(Candaoles)在怂恿巨吉斯去看王后裸体时,对巨吉斯说:

巨吉斯啊,我看,说说我女人的模样只怕你不会信我,对人们来说,耳闻不如眼见,想个办法去看看她的裸体吧(1.8)。

从这里我们可以看到,行动更多地与欲望相关,相比于行动,波斯人更愿意相信言辞,因为言辞,更多相关于理性。在希罗多德介绍波斯人的习俗时,有两条礼法得到了希罗多德的称赞:(1)孩子五岁之前不能见父亲,以免孩子不能养大时,父亲承受亡子之痛(1.136);(2)任何波斯人——即便是国王,也不能任意处死或伤害另一个人——即便此人是他的仆人

(1.137)。看望自己的小孩,乃人的自然欲望,但这种欲望被另一种理性的考虑所克制——他本人可能承受的痛苦,显然,这种可能的痛苦比自然欲望不能实现所带来的痛苦更大,所以,父亲不得见自己的幼子。在这里,理性的考虑克制了自然的欲望。第二条说,当有人犯错,其他人必须经过计算——用理性权衡此人的功过,最后才能按照理性所允许的分寸,发泄自己的怒气。在这里,理性克服了血气(比较7.193,大流士[Darius]对桑多克斯[Sandoces]的判决)。

波斯人在《原史》卷一的前面大部分,表现为一个理性民族的形象,理性统治着血气与欲望。这种波斯人灵魂的正义,在居鲁士进兵马挛戈泰(Massagetae)时,开始瓦解,灵魂的其他部分开始造反理性的统治。伴随着波斯四王的故事,我们可以清晰地看到波斯王的灵魂战争与波斯城邦的战争之间的关联,同样,我们也能看到,维持灵魂秩序与城邦秩序的礼法,在两种战争中如何节节破碎。

"法是什么"这个问题,仅见于柏拉图的一篇对话《米诺斯》,在这篇对话中,柏拉图的苏格拉底隐晦地向我们透露了法的三面含义:给土地分配(dianeimai)种子;给歌(metē)分配合适的曲调;牧养(nemein)羊群(《米诺斯》317d—318a)。dianeimai 最初的含义,就是给牧群划分牧场,引申为让不同民族的人居于不同的地方,从地理的角度看,可以说就是自然的界限(山、河、海等);法的最早含义似乎就是歌(metē),孩童的教育便是用抑扬顿挫的曲调来背诵法,牢记法的过程便是驯化灵魂的过程,可以说,法就是灵魂的尺度"当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调,仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样,使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的及和谐的整体"(《王制》443d—e);牧养羊群到了城邦时代,牧养羊群的法就成了牧养邦民的习俗。从这个意义上,我们可以进一步将法的这三个方面分别引申为自然的界限、灵魂的尺度和城邦的习俗。

希罗多德对波斯四王的叙述——从灵魂的战争到城邦的战争,正是表现为对法的这三个方面的颠覆。

作为灵魂尺度和城邦习俗的法,前面我们多少已经触及,在《原史》中,作为自然界限的法,最初通过哈吕斯河表现出来。希罗多德在介绍他笔下的第一个僭主克洛伊索斯(Croesus)时,说他是"哈吕斯河(Halys river)以西所有民族的僭主"(1.6),他统治着哈吕斯河以西的土地:

> 美地亚帝国和吕底亚帝国的国界就是哈吕斯河。……哈吕斯河便形成了从面朝塞浦路斯的海到黑海的几乎全部亚细亚的边界(1.72)。

当克洛伊索斯企图攻打居鲁士时,就需要跨过哈吕斯河(1.75),克洛伊索斯不仅跨越了灵魂的界限,也跨越了自然的边界,这就是肆心(hubris)的含义。在克洛伊索斯身上表现出来的肆心,在波斯四王身上更是展露无遗。

克洛伊索斯跨越哈吕斯河的后果是葬送了自己的帝国。在反击克洛伊索斯成功之后,居鲁士打算烧死克洛伊索斯,想看看是否有哪位神来救他,不过,居鲁士此时的肆心仍为自己的理智克制,他旋即认识到自己不过一介凡人,却要烧死另一个曾与自己同样幸福的人,同时,他害怕报应,并以为人间万事无常,于是立即下令解救克洛伊索斯,随后,神降下豪雨,无疑加强了居鲁士的悔意并肯定了他当时的见识(1.86)。这便是早期的居鲁士,当他把亚细亚所有其他民族收归自己掌握之后,便向亚述进军,亚述城邦中最强大的就是巴比伦(Babylon,1.178)。进攻巴比伦,必须跨越金德斯河(Gyndes river),在大军来到金德斯河时,希罗多德写道:

> 当居鲁士试图渡过这条只有用船才能渡过的河流时,在随他出征的白色圣马中,有一匹非常鲁莽地冲到河里去打算涉水而过,但这匹马被水流卷住冲跑,淹死在河里了。对于这条河的暴虐无礼,居鲁士感到十分愤怒。他威吓说将要打垮这条河流的威力,甚至让妇女也能够不没到自己的膝盖轻易渡过(1.189)。

《斐德若》中,柏拉图的苏格拉底在讲述灵魂的样子时,将灵魂比喻成一架马车,御者驾驭着两匹马,一匹优良、一匹顽劣(参《斐德若》246a 以下,253c 以下)。这里,希罗多德说居鲁士的圣马由于鲁莽被河水冲走,可能就是在暗示居鲁士灵魂的变化。居鲁士的愤怒宛若那匹脱缰的马,以至于他要惩罚河流——不要忘了,水是波斯人的神(1.131)。他将河的两岸向四面八方挖了 180 条壕沟,实现了对河流的惩罚,在这件事上,大军耗费了整整一个夏天。

进攻马挲戈泰,是居鲁士肆心最鲜明的表现,先前他认识到自己是凡人,且万事不可预料,此时,他认为自己已非凡人,而且历次战争的好运,表明神对他眷顾有加,以至于他认为,不管他进攻哪里,都能取胜(1.204)。征服马挲戈泰,必须渡过伊斯特河(Ister,即今天的多瑙河)。在是否渡河作战的问题上,居鲁士显得很纠结③,最终他选择渡河,结果兵败,他本人被枭首,头放在盛满血的革囊里(2.214)。希罗多德说,关于居鲁士之死的传说很多,但他只选择讲述这一种,因为他认为这个说法最可信,毋宁说,在希罗多德看来,这个说法最具警示意义。

在前文中,我们已经见识过冈比西斯(Cambyses)不义的爱欲对城邦习俗的破坏,现在,我们再来看看冈比西斯的愤怒(血气)。

卷三的叙述,以冈比西斯的愤怒开头。冈比西斯一怒之下,决定进攻卷二所描绘的埃及。理由很简单,冈比西斯对尼特缇丝(Nitetis)话中揭露的真相——阿玛西斯(Amasis)的骗局,感到怒不可遏。在这里,我们看到了冈比西斯的血气促使他做出决定,"居鲁士的儿子冈比西斯十分激怒,从而率领军队进攻埃及"(3.1),从愤怒到发动战争,希罗多德的简洁叙述似乎表明,冈比西斯并没有用理智考虑自己的决定。

在冈比西斯考验普萨美尼图斯(Psammenitus)的故事中,他认为普萨美尼图斯最后所说的话很好,从这里我们隐约看到了理性的影子。不过,这种隐约的印象,迅速被冈比西斯一系列的疯狂举动打破。攻下埃及之

---

③ 关于此时居鲁士灵魂中的理智问题及其前后变化,参 Harry C. Avery,"Herodotus'Picture of Cyrus"(《希罗多德笔下的居鲁士》),*The American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 4, 1972, pp. 529 – 546。

后,为了惩罚阿玛西斯,冈比西斯将阿玛西斯的尸体挖出来鞭尸(木乃伊在埃及被视为神,并参3.37),并用各种方法羞辱,最后,还下了"一道渎神的命令",将阿玛西斯的尸体烧掉,之所以"渎神",是因为火是波斯的神,而在埃及人看来,火是活的野兽,死尸决不能交给野兽吃掉。希罗多德说,冈比西斯的命令"违背了两个民族的习俗"(3.16)。

在冈比西斯惩罚了阿玛西斯之后,他决定同时发动三场战争(3.17)。随后,冈比西斯派间谍去打探埃塞俄比亚(Ethiopia)的情况,当间谍回来报告他的所见所闻时:

> 冈比西斯十分震怒,并立刻对埃塞俄比亚人进行征讨,他既不下令准备任何粮食,又没有考虑到他正在率领自己的军队向大地的边缘进发;由于他不冷静考虑而处于疯狂状态,因而,在他听了伊克图欧法基人(Icthyophagi)的话之后,立刻率领全部陆军出发(3.25)。

冈比西斯的血气完全压倒了理智。进攻埃塞俄比亚需要像跨越河流一样穿越沙漠,沙漠与河流同样是自然的界限。由于缺乏粮草,波斯军队在进入沙漠之际,出现了人吃人的现象,冈比西斯害怕同类相食,放弃了远征。从远征返回埃及之后,冈比西斯以为埃及举行的盛大节日是在嘲笑他远征的失败,盛怒之下杀掉了埃及的神。由于这件事,"之前缺乏理智的冈比西斯立刻便转变到疯狂的地步"(3.30)。他先由于嫉妒,杀掉了自己的兄弟(3.30),然后娶了两个妹妹,同样出于对其中一个妹妹的愤怒,冈比西斯害死了她(3.31—32)。

之后,冈比西斯对波斯人说他"嗜酒太过"感到非常恼怒(3.34),认为他们前后说法不一,是在说谎,为了验证是否如此,他用箭射死了亲信普勒克萨斯佩斯(Prexaspes)的儿子,最终逼迫普勒克萨斯佩斯说谎。他之所以要射普勒克萨斯佩斯的儿子,是因为他相信自己身体行为的稳定将证明自己灵魂的稳定,而稳定灵魂的正是理智。冈比西斯将身体等同于灵魂。显然,身体并不等于灵魂,理智恰恰不能在身体当中找到,身体的自然呈现的

更多是欲望和血气的状态,冈比西斯将欲望和血气等同于理性,并最终取代了理性。

后来,冈比西斯又逮捕了国内犯了小错的12位知名人士,将他们头朝下活埋了(3.35)。我们记得,希罗多德曾赞扬波斯的一条礼法,就是国王必须经过计算才能对犯错的人施以惩罚(1.137),在这条礼法中,透露出的是波斯人的理性。希罗多德之所以记录这件事,显然是要突出冈比西斯的行为已经丧失了理性,不仅如此,"头朝下"也隐喻着他的行为颠倒了波斯人的礼法,颠倒了血气与理性的位置。冈比西斯在卷三开头曾说,他长大以后,要将埃及掀个底朝天(3.3),现在,我们发现,他不仅将埃及掀了个底朝天,而且也将波斯掀了个底朝天。

眼见冈比西斯的疯狂行径,克洛伊索斯对冈比西斯说:

> 主公,不要太放纵你那少年的盛气和激情,克服和管制一下自己罢。谨慎是一件好事,事先考虑是真正的智慧(3.36)。

听了这话,冈比西斯不但没有反省,反倒是拿起箭来要射克洛伊索斯。

> 在主宰激情的控制之下,他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶然出现的事情。他变得无法无天,无论杀人越货还是亵渎神圣,什么事都敢做。主宰他心灵的那个激情就像一个僭主暴君,无法无天,驱使他(像僭主驱使一个国家那样)去干一切,以满足他自己和其他欲望的要求。(《王制》574e—575a)

这段话用在冈比西斯身上,再合适不过。波斯作为一个理性的民族,对言辞的信赖更胜于行动。从上面我们看到,冈比西斯的四次愤怒都与言辞相关,或者说都是由言辞激发的愤怒(3.1;3.25;3.32;3.34),如果说言辞更多对应于理性的话,那么,在冈比西斯这里缺少的恰恰是理性,冈比西

斯的疯狂,就在于他的血气和欲望完全湮没了自己的理性。

到此,冈比西斯的灵魂故事还没有完。在萨摩斯－科林斯的僭主这一插话之前(3.39—60),冈比西斯是疯狂的,但插话之后,冈比西斯开始转变。这一转变首先表现在他认为普勒克萨斯佩斯的话"有道理"(3.63),在他搞清楚假司梅尔迪斯(Smerdis)篡权的真相之后,便由于误杀自己兄弟而悲痛(3.64)。这一点非常关键,表明冈比西斯开始由疯狂转变为清醒,他对兄弟的哀悼和对自己的责备,从某种程度上修复了自己破坏的礼法,这首先表现在修复家庭成员之间的关系。希罗多德接着说,他哭够之后,"十分痛心于他的全部不幸",冈比西斯开始认识到人的不幸——人无法掌控自己的命运,认识到人的不幸便意味着懂得高于人的东西的存在,即神的存在。神是礼法的源泉,违反礼法便是忤逆神,这终将受到神的惩罚(报应)。在他明白了这层道理之后,决定立即严惩沃僧,不过,此时他自己的报应来了,他在上马的时候,被自己佩带的刀刺伤了大腿,受伤的部位正好是他刺伤埃及神阿庇斯的地方。冈比西斯认为这伤是致命的,可能是他已经意识到,这是神的报复。希罗多德说,沃僧的篡位和他的受伤,让冈比西斯恢复了理智。恢复理智的表现,便是懂得了以前没有懂得的神谕的意思,说"居鲁士的儿子冈比西斯注定是要死在这里"(3.64)。冈比西斯之前痛心自己的不幸,已经在某种程度上修复了被他所破坏的礼法,他开始重新建立起家庭成员之间的血缘关系。此时,他说自己是"居鲁士的儿子"——这一点正好被沃僧的通告有意忽略(3.61),由于他在血缘上与居鲁士的关系,他的王的身份重新得到确认,也为后面七人谋反假司梅尔迪斯的正当性正名。冈比西斯王的身份重新得以确认,不仅是他意识到自己与居鲁士的关系,更重要的是他恢复理智,重新认识到了人的限度与神的存在。冈比西斯的肆心,在这一句话里完全消退,理智重新统治了血气与欲望。冈比西斯在恢复理智之后,便陷入了20天的沉默。

20天之后,冈比西斯说出了他的临终遗言。他向波斯重臣坦白他杀害兄弟的事,承认自己的鲁莽,认识到没人能扭转命运。接着,他向神发誓,命令他们夺回王权。最后,再次为自己命定的全部遭遇痛哭。冈比

西斯的临终遗言伴随着他自己的忏悔、对命运的认识以及对神的重新敬重。

希罗多德点出,冈比西斯并没有男女子嗣(3.66),因此,继承权成了大问题。沃僧假冒司梅尔迪斯篡夺了波斯的王权,在重夺波斯王权的过程中,大流士粉墨登场了。大流士的出场,给人的印象首先是急躁,然后是对行动的倚重与对言辞的轻视,他甚至认为:

> 在必要的时候,可以说谎。我们中间不管说谎还是讲真话的人,都是为了达到同样的目的。说谎者通过用谎言说服他人而获得好处;说真话的人以期通过讲出真实获得好处,并赢得更大的信任。因此,我们只不过是用不同办法达到相同的目的罢了。如果没有得到利益的希望,则说真话的人也愿意说谎,说谎话的人也愿意讲真话了(3.72)。

冈比西斯即便在疯狂的时候,依然恪守着讲真话这一波斯的礼法,他以说谎罪处死了埃及祭司,并用箭来射普勒克萨斯佩斯之子的心脏,来判断波斯人是否说谎。大流士一出场便试图更动这条波斯最为核心的礼法——为达到目的,可以说谎。大流士将讲真话与获得好处联系在一起,由于讲真话是为了获得好处,通过讲假话获得好处自然就无可厚非。在大流士那里,真话不再具有礼法的约束力,不再具有道德意味。既然都是为了获得好处,因此,真话与假话只是达到目的的手段而已。波斯礼法规定的讲真话的美德,是否为了仅仅让人获得实际的好处?我们看到,在大流士那里,理性并没有表现出智慧的美德,毋宁说,理性已经蜕变为一种狡计。

由于冈比西斯做了很多疯狂行为,波斯人已经不再信任他,即便在他恢复理智之后,说出他的临终遗言,要波斯人替他夺回王位,即便这时他讲的是真话。讲真话的关键其实在于让彼此之间能相互信靠,从而一个团体、一个民族才有凝聚力。因此,讲真话作为波斯民族的核心礼法,与整个

民族的生存休戚相关。波斯人对真话的不信任,从破坏礼法的冈比西斯开始,冈比西斯虽然没有打破讲真话这一条礼法,但他打破了其他礼法,从而导致波斯整个礼法体系的崩溃。冈比西斯在临终的时候,试图修复波斯的礼法,但积重难返,波斯人的彼此信任已经难以为继。

在言辞—信任这种联系崩溃之后,试探真相便不再可能借助于言辞,只能依靠行动,因此,欧塔内斯(Otanes)让自己的女儿冒生命危险去摸假司梅尔迪斯的耳朵(3.69)。这一行为最终获得了真相,为下面的策反提供了依据。借助于言辞获得真实,与借助于行动获得真实之间有什么不同?言辞更多与理智相关,行动更多与血气和欲望相关,这一点我们已经在冈比西斯那里看得很清楚。大流士正是一个不信任言辞,而信任行动的人——"许多事情虽用言语说不清楚,却可以用行动做出来"(3.72)。

欧塔内斯获得真相之后,将真相讲给他认为"最值得信赖"的两位地位极高的波斯人,这两位波斯人"立刻相信"了欧塔内斯给他们说的事情。这里,言辞与真相、信任联系起来,说明在波斯,这种联系并没有彻底断掉,依然是当时人们的行事原则。这三人随后又各自找了一个人——应该同样是他们信赖的人。大流士最后一个加入,他并非这三人各自找的人,他在最后时刻从波斯来到苏萨(Susa),这六人觉得应该将他引为同党。虽然大流士这次来到苏萨抱着与他们同样的目的,但在他们第一次聚会商谈时,大流士已经显得与他们不太相同。大流士认为讲真话这条波斯的核心礼法无足轻重,他指责其他六人随便将策反这样秘密的事情加以宣扬,以为大家会相互信任,保守秘密,伺机而动。大流士威胁说,这事必须立刻动手,否则,他会首先向沃僧控告他们。之前基于信任建立起来的六人团体,如今受制于大流士的威胁。当讲真话的美德被抛弃或被置于无足轻重的地位时,信任当然无从谈起。反讽的是,希罗多德说他们七人刚开始聚在一起商讨的时候,"相互间作了忠诚的保证"(3.71),这种保证,是用言辞维系彼此的信任,但这种言辞所维系的信任对于大流士而言,丝毫没有力量。

在七人推翻假司梅尔迪斯之后,他们重归于言辞,讨论波斯未来可能选择的道路。大流士在论辩时,最后一句话是说,他们不应当废弃祖先的优良法治(3.82)。但我们先前已经看到他明确废弃了一条波斯的核心礼法——讲真话。我们同样看到,在言辞与行动当中,他已经选择了行动,为什么他又在这里参加这场言辞的斗争?在大流士那里,言辞是否已经变成了行动——玩弄言辞的行动?

大流士显然是个聪明人,不然他也不可能说服七人当中的四人,而且最后懂得利用伎俩登上王位。他显然想当王,他主张君主制,最后又在当王的过程中玩诡计。我们必须注意大流士的出场过程。大流士从波斯首府来到苏萨,显然是有备而来,他说,他以为只有他一人知道国王是假的,他此行的目的便是要铲除这个沃僧(3.71),很明显,这句话只说了一半,他心里肯定有个计划,这个计划不仅包括铲除沃僧,而且包括铲除沃僧之后的计划,大流士并没有和盘托出,这个计划很有可能是如何取代沃僧当波斯王的计划。由于这个计划的驱动,大流士显得是执行推翻沃僧计划最坚定的执行者。在铲除沃僧之后,波斯国变得群龙无首,冈比西斯身后并没有子嗣。因此,这七人需要就波斯的未来展开筹划,于是就有了政体论辩。我们看到,之前鄙弃言辞的大流士,此时却成了言辞高手,并最终获胜。

经过一番论理,大流士的意见以多数票获得通过,大家决定在波斯延续君主制,并决定以"最公正"的办法选出一位国王,这种最公正的办法就是"机运"——谁骑的马最先嘶叫,谁就当国王。他们以为最公正的办法是"机运",让这种人无法控制的东西来做出决定。不过,大流士却是一个试图控制"机运"的人,他并没有像其他几个人那样等待机运的选择,而是主动询问他的马夫有没有什么办法能让他得逞,希罗多德特别强调,这是个"聪明"的马夫,其实是在侧面烘托大流士的"聪明"。关于大流士让马嘶鸣有两种说法,这两种说法都反映了同一个东西,那就是两者都懂得利用动物的自然,大流士通过掌握事物的自然从而掌握了自己的机运。

相对于其他五位候选者来说,大流士的行为显得不义,他的不义行为源于他想当王的欲望,这种欲望最初潜藏在他来到苏萨并铲除假司梅尔迪斯这种貌似正义的行为当中。大流士懂得用表面正义的行为来实现自己的不义欲望。尽管他鄙弃言辞,却能够利用言辞的说服力量实现自己的计划。大流士曾说,讲真话或假话并不重要,重要的在于是否能从讲真话或假话中获益(3.72)。在波斯的礼法中,讲真话是正义而假话是不义,因此大流士的话无异于说,为了获得利益,正义与否并无所谓。在这里,普勒克萨斯佩斯与大流士的关键区别在于,他撒谎是为了高贵而正义的目的(3.74—75);大流士撒谎则是为了自身的利益,目的自私且不义。普勒克萨斯佩斯并没有用目的的正义论证手段的正义,他并没有做出这种论证。他强调了处境的危险,而他的最高使命是要讲出真话,因此只能忍辱偷生。大流士用貌似正义的目的来为自己的不义辩护,用目的的正当论证手段的正当。但大流士的虚伪在于它的目的正当性只是个幌子,他声称的正义只是表面的正义,而背后恰是他不义的欲望。

在大流士这里,理性成了实现不义欲望的帮手,欲望的实现成了灵魂最终的追求。大流士"在每件事上都贪图小利",所以,波斯人将大流士称为"商人"(3.89)。

大流士当王之后,先后征服了萨摩斯和巴比伦,然后亲自率兵进攻斯基泰人(Scythians)。大流士举兵斯基泰,必须跨越自然的边界,他必须用舟渡过博斯普鲁斯海峡(Bosporus),并在伊斯特河架桥。后来证明,跨越伊斯特河几乎让大流士率领的波斯军队全军覆没。由于斯基泰人是游牧民族,大流士进入斯基泰之后,根本找不到人打仗,只有跟在斯基泰人的屁股后面跑。斯基泰人派人到伊斯特河,告诉架桥的伊奥尼亚人只要将桥拆除,波斯人便无路可退,必定困死在斯基泰。全赖于伊奥尼亚人——"世界上最卑劣的胆小鬼"和"最忠实于主人的奴隶"(4.142),大流士才狼狈地逃离斯基泰。

薛西斯(Xerxes)在《原史》中第一次露面是在卷一。自居鲁士时代起,在巴比伦的一个圣坛里就立着一尊纯金的人像,后来,"商人"大流士

曾企图把这座神像搬走,最终还是不敢。希罗多德接着说,“大流士的儿子薛西斯把劝他不要移动这座像的祭司杀死,并把神像搬走了”(1.183)。从这第一印象,我们已经能感觉到薛西斯前无古人的肆心。

薛西斯的故事对我们理解《原史》的主题意义重大,但要理解希罗多德笔下的薛西斯非常困难,乍看之下,薛西斯有着遵守礼法的一面(7.8—18,9.108—110)。之前我们已经提过,《原史》首尾的两个情欲故事显然是一个对举,构成理解《原史》的框架。因此,理解薛西斯,最好先从他的情欲故事入手。在巨吉斯的故事中,欲望的羞耻必须用礼法织成的衣服约束起来,欲望撕破衣服的后果,我们已经见到。在薛西斯的故事当中,我们再次见到了这件衣服。

薛西斯爱上了兄弟玛希斯提乌斯(Masistius)的妻子(9.108),但他并不能使她顺从自己。因此,他让自己的儿子娶了这位妇人的女儿,以为这样,就能亲近儿媳的母亲。在这里,我们隐约看到了大流士灵魂的影子:理性为欲望服务。希罗多德说,薛西斯“按礼法规矩”安排了这场婚事,如果我们想到薛西斯背后不义的欲望,那么,希罗多德在这里特地强调礼法,是否在暗示薛西斯用体面的礼法遮掩自己的欲望,礼法成了实现欲望的手段?因为,我们难以想象一个谨守礼法的人会放纵自己的不义情欲。当薛西斯见到儿子娶过门的媳妇时,他爱欲的对象从儿媳的母亲迅速转到了儿媳身上,这位叫做阿尔塔芸特(Artaynte)的姑娘禁不住薛西斯的爱意,从了他。

希罗多德说,久而久之,真相暴露了(9.109)。这个暴露出来的真相,不仅是薛西斯不义的情欲,还包括这不义的情欲与礼法之间的关系。薛西斯之妻阿美斯特丽丝(Amestris)织了一件外袍送给薛西斯,言下之意,暗示薛西斯应该用这件衣服——礼法来约束一下自己的情欲。希罗多德接着写道:

> 薛西斯很喜欢(hēstheis)这件外袍,就穿着它去见阿尔塔芸特,他也很喜欢(hēstheis)阿尔塔芸特(9.109)。

希罗多德故意用同一个词,来描写薛西斯对衣服的喜爱和对女人的喜爱:他很喜欢礼法,也很喜欢欲望的对象。希罗多德用同一个词,同样意在凸显薛西斯对阿尔塔芸特的欲望显然有悖于礼法,但薛西斯并没有这样的意识,他同时喜欢这两者,看不出二者有什么不同或冲突。若是他不能依据礼法来判断自己的欲望是否不义,那么,在薛西斯身上,礼法已经无法约束欲望,在薛西斯的灵魂中,已经没有了作为灵魂尺度的法。薛西斯是如此喜欢阿尔塔芸特,以至于他许诺愿意将任何她要求的东西给她。可他万没想到,她向他索要那件他穿在身上的外袍。由于薛西斯的誓言(=礼法)的力量,薛西斯必须答应阿尔塔芸特的要求。在这里,我们看到了薛西斯灵魂与身体的分离,礼法约束不了薛西斯的灵魂,却对他的身体行为依然有效。如果希罗多德在这里是为了突出身体与灵魂的分离,毋宁说是在让我们看到礼法约束灵魂的重要性,如果礼法丧失了对灵魂的约束力,那么礼法对行为的约束意义已经不大,因为,行为由欲望激发,薛西斯的不义情欲通过合乎礼法的行为达到,礼法成了欲望的手段。

阿尔塔芸特提出这一要求之后,薛西斯用尽一切办法想要回避,但她执意要这件衣服。薛西斯又说他可以用其他东西来替换这件衣服,薛西斯接着举了城、黄金(财富)和军队这三样东西。我们发现,这三样东西恰好是一座城邦得以运作的基础。薛西斯要用一座城邦来重新博得阿尔塔芸特的喜欢。薛西斯不仅看不到礼法与欲望的冲突,也分不清私人的欲望与公共事务之间的界限。阿尔塔芸特对城邦并不感兴趣,她只要那件衣服,薛西斯必须在妻子织成的衣服与情人的渴求之间作出选择,必须在礼法与爱欲之间作出选择,薛西斯最后选择将衣服送给阿尔塔芸特,他选择了成全爱欲,牺牲礼法,或者说通过给出礼法,实现爱欲。理解了薛西斯的灵魂,我们才能更好地理解薛西斯为何要发动对希腊的远征。

卷七同样以继承权的问题开头。大流士打算征服希腊,不过在远征之前必须选择王位继承人。经过一番争执,薛西斯成了储君。大流士在为攻

打希腊做准备时死了,于是,薛西斯当上了王(7.1—4)。

通常认为薛西斯远征希腊是遵循波斯人的礼法,因为薛西斯在做出这个决定时说:

> 波斯人啊!这并非我首先在你们中间推行新法,我不过是把它从父祖那里继承下来并加以恪守罢了(7.8α)。

从薛西斯的情欲故事中,我们已经看到了在薛西斯那里,礼法与欲望之间的关系,因此,我们必须对这里薛西斯口中的法保持警惕。在卷一,希罗多德曾对波斯礼法做过介绍(1.131—140),我们并没有读到关于对外扩张的相关信息。因此,我们有理由怀疑,这条法可能出于薛西斯的杜撰。希罗多德明白写道:"一开始,薛西斯根本无意讨伐希腊。"(7.5)之所以有这个想法,是因为薛西斯的表兄弟玛尔多纽斯(Mardonius),这个与国王亲近的人,挑起了薛西斯的欲望。他说,薛西斯应该惩罚希腊人对波斯人行的不义,这样国王就能在人间赢得美名,也能让别人不敢再对薛西斯有什么举动。之后,希罗多德说,玛尔多纽斯"不经心"地加上了一个理由(希罗多德强调"不经心",可能正是为了凸显这条理由的重要性),说:

> 欧罗巴是一个非常美丽的地方,它生产人们栽培过的一切种类的树木,它是一块极其肥沃的土地,在人类当中,除去国王,谁也不配占有它(7.5)。

出于对这块肥美之地的欲求以及其他理由(7.6),薛西斯决定征服希腊。于是,他召集波斯显贵,向他们说出自己的决定,薛西斯的决定以我们上面所提到那句关于礼法的说辞开头。他引述了自居鲁士以来的征服,仿佛征服从来就是波斯人的传统。然后,他说出他自己的想法,相比之下,之前的说法其实就是一番修辞:

从我个人这一方面来说,自从我登上王位以来,我就在想怎样才能在这一光荣的地位上不致落在先人的后面,怎样才能为波斯人取得不比他们更差的权势。在我深思熟虑之后,我觉得,我们不仅可以赢得声名,而且可以得到一块在质和量方面都不次于我们的土地,这块土地比我们现有的土地还要肥沃;这样,我们既满足了自己的需要,又达到了报复的目的(7.5)。

礼法在薛西斯这里变成了欲望的修饰。曾经极力劝阻大流士不要出征斯基泰的阿尔塔巴努斯(Artabanus,4.83),这时以薛西斯叔父的身份劝薛西斯要深思熟虑,并警告薛西斯神会打击那些高大的动物,他不容许过分高大的东西存在,因为,"神除了他自己之外,不容许任何人妄自尊大"(7.10ε)。薛西斯当时听不进这样的话,待到他冷静下来之后,认为自己的决定并没有充分运用自己的"智慧",并由于"血气方刚",对阿尔塔巴努斯的好言劝阻出言不逊,于是,他改变了自己的决定。随后,在睡梦中,有个人警告他不要改变决定,他大为惊恐,立刻招来阿尔塔巴努斯。不过,他的叔父并不相信,这时,薛西斯对他说:

如果你把我的全套衣服穿起来,坐在我的王位上,然后再到我的床上去睡,这样,你很可能遇到同样的事(7.15)。

阿尔塔巴努斯果然梦到了那个人,这让他也改变了决定,并支持薛西斯远征希腊。这个故事颇为费解,为什么薛西斯要让阿尔塔巴努斯穿上王的衣服、坐上王的位置、躺到王的床上?前面我们已经见到,薛西斯强调过王位(7.5),这里更加突出王位的意义,希罗多德究竟想要表明什么?早在卷三政体论辩的时候,《原史》中可谓最没有政治野心的欧塔内斯在批评君主制的时候,曾经对"王位"有过这样的说法:

把最优秀的人置于如此位置,他的想法也会与往常不同(3.80)。

我们在这里已经看到,当时波斯最冷静的人,坐上王位之后,同样产生了与往常不同的想法。希罗多德借用薛西斯的故事,是否想要表明,对于王者而言,对外的军事扩张是他们必须面对的永恒诱惑,这个梦中人便是这个诱惑的形象④,王者要是克服不了这种欲望,欲望必会吞噬王者的心。

薛西斯重新坚持原来的决定,征服希腊,为此他必须在赫勒斯澎特(Hellespont)架桥,因为海峡隔开了亚细亚和欧罗巴,是两块大陆的自然界限。当海峡上的桥刚刚架起来时,即刻刮来的暴风,将这个工程全部摧毁(7.34)。在这里,我们看到了对作为自然界限的"法"最暴烈的破坏。

> 薛西斯听到这个消息时大为震怒,于是下令把赫勒斯澎特笞打三百下,并把一副脚铐投到海里去。在这以前我就曾听到,在上述的做法之外,他还把烙印师派到那里去给赫勒斯澎特加上烙印。他的的确确曾命令那些他派去笞打的人们,说出野蛮和横暴无礼的话。他要他们说:"你这毒辣的水!我们的主公这样惩罚你,因为你伤害了他,尽管他丝毫没有伤害你。不管你愿不愿意,国王薛西斯也要从你的上面渡过,任何人不向你奉献牺牲,那是正当不过的事,因为你是一条险恶而苦咸的河。"他便下令这样来惩罚海,并下令把监督造桥的人们枭首(7.35)。

如果我们记得起"水"同样是波斯的神,那么,这种暴烈的破坏程度更是无以复加。薛西斯竟然想要鞭打神,并将神锁住,烙上烙印,还用恶言恶语辱骂神。他不顾神的意愿,却将自己的意愿凌驾于神的意愿之上。薛西斯显然记得"水"就是神,所以,他才会提到牺牲,后面他对此事感到后悔

---

④ 阿尔塔巴努斯曾说,这个梦中人可能是薛西斯白天头脑中所想的东西的影像,但在他自己梦见之后,他放弃了这个看法。薛西斯首先称这位梦中人为神,继而阿尔塔巴努斯也将他称为神,但这位梦中人在自己的讲辞中并没有提到他自己的身份。与其说他是命令王者的神,不如说他是诱惑王者的魔鬼。比较柏拉图的说法,《王制》359c。

并尝试弥补过错时，又对赫勒斯澎特进行了献祭(7.54)。阿尔塔巴努斯之前就对薛西斯说，当他们的军队离开波斯越远，水(海港)和土——这两位波斯的神，就会渐渐成为他军队的敌人(7.49)。

按照薛西斯最初的想法，他

> 将会使波斯的领土和苍天相接，因为，如果我得到你们的助力把整个欧罗巴的土地征服，把所有的土地并入一个国家，则太阳所照到的土地便没有一处在波斯的疆界之外。因为，我听说将没有一座人间的城邦、人间的民族能与我们对抗，如果我所提到的那些人一旦被我们铲除掉的话(7.49γ)。

在薛西斯的情欲故事中，我们看到，薛西斯其实分不清私人的欲望与公共事务的界限，如果他可以用公共事务来替代私人欲望，他同样也可能将私人欲望等同于公共事务。薛西斯的帝国欲望，便是这种等同的最佳例证。薛西斯的灵魂并没有尺度，欲望主导这一切，正如在他的帝国梦想中，帝国的疆域没有自然边界，太阳所照耀之处，全是帝国的领土。希罗多德在《原史》中编织的灵魂与城邦的辩证法，就是要捅破这个帝国迷梦。

> 只要尚有国家存在，世界上就必然不会只有一个国家。那种囊括全世界和全人类的世界国家不可能存在。政治的世界乃是一个多元的世界，而非统一的世界。……若就其无法囊括全人类和全世界而言，政治统一体在本质上不可能具有普世性⑤。

最深刻表明这一点的，正是希罗多德。但希罗多德同时告诉我们，永远都会有人做帝国梦。

---

⑤ 施密特：《政治的概念》，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社，2004年，第133页。

据说,在荷马史诗中,并没有礼法(nomos)的概念,也没有"希腊人"的概念,希腊人作为一个大民族,是在希波战争时形成的。战争对民族的统一可谓至关重要,波斯大军压境之前,希腊内部其实战乱不断,之所以能在面对波斯的时候联合在一起,就是因为他们信奉共同的神——礼法相同。美地亚人从亚述人统治下通过斗争取得独立,但美地亚人部落林立,冲突不断,直到戴欧克斯(Deioces)率领美地亚人建立新城,颁布新法,希罗多德接着说,"这样,戴欧克斯便把美地亚人这个民族统一起来"(1.101)。居鲁士率领波斯人推翻美地亚人统治之前,也是部落散居,波斯人真正成为一个民族,同样是在一场战争之后,当他们成功取得独立,希罗多德才开始介绍波斯人的习俗(1.125 以下)。由此可见,民族的礼法可谓民族凝聚的纽带,战争作为一种生存危机(契机),将民族最为内在地统一在一起,民族城邦的肇兴便源于此。但是,不同的民族有不同的礼法,不同民族之间终不免战争,是因为他们无法认同其他民族的礼法——

> 如果向所有的人建议,在一切风俗中选择他们看来最好的风俗,那么,在经过检查之后,他们一定会把自己的风俗放在第一位。每个民族都深信,他们自己的习俗比其他民族的习俗要好得多(3.38)。

我们若要从战争中理解政治,就必须明白,政治其实是民族内部礼法的表征。如果战争本身是政治的延续,那么,政治的冲突便表现为礼法的冲突,这就是为什么《原史》中两个民族的冲突,总要捣毁对方的神殿。依据我们前文的观察,礼法不仅止于城邦的习俗,还代表着灵魂的尺度,礼法规范着邦民——尤其是政治人的灵魂。坎道列斯认为自己看到的东西最美,他就纵容自己的爱欲,不顾礼法的限制,让巨吉斯来看王后的裸体;薛西斯欲望肥美土地,做着帝国之梦,想让自己的领土与苍天相接。从坎道列斯到薛西斯,不义的欲望将灵魂中的战争引向城邦间的战争。战争不仅存在于民族城邦之间,同样存在于人的灵魂之中,因此,从战争中理解政

治,不单要理解城邦中的法,还要理解灵魂中的法,政治的要务不单要认识并建设城邦中的法,同样要认识并建设灵魂中的法。希罗多德让我们看到,城邦礼法的败坏最终会导致城邦的衰亡,而导致礼法败坏的正是政治人灵魂之法的紊乱,灵魂之法比城邦之法显得更为紧要。从这个意义上讲,希罗多德修史的意图,就是要校治政治人的灵魂。灵魂就像河水,不断地涌动,城邦习俗和自然界限就像河的两岸,希罗多德就在这动与静之间观察城邦治乱兴亡的历史。

经学何以是“哲学”？

——廖平对“六经皆史”说的批评及对经学性质的界定

李长春

以经为史，最典型的莫过于清代中期的章学诚。章氏《文史通义》的核心思想之一即是所谓“六经皆史”之说。然而，以经为史的观念却非章氏孤明先发。汉代王充、隋代王通、唐代陆龟蒙、宋代陈亮、明代王阳明以及清初的钱谦益都曾表达过类似的思想，但都没有较为系统的论述①。可以说，经史关系是章学诚以前的中国思想既无法完全回避，又没有被充分展开的一个议题。早于廖平的今文学者龚自珍，与廖平同时而稍晚的古文学者刘师培、章太炎都曾是“六经皆史”之说最热情的宣传者。与之相反，廖平则是这一思潮最激烈的批判者。

一、经史关系的思想史寻踪

自经学成立以来，经史关系一直作为一个非常重要的问题而存在。但是，西汉今文学家对经史关系或视而不见，或避而不谈。到了东汉，古文学者中就逐渐开始有人将经视作史，譬如王充，其《论衡·谢短》曰：

① 日本学者山口久和对“六经皆史”说前史有详细的梳理和分析，可参看。见《章学诚的知识论》第三章《围绕“六经皆史”的诸问题》，王标译本，上海：上海世纪出版公司，2006年。

> 夫儒生之业,五经也。……五经之后,秦汉之事,不能知者,短也。夫知古而不知今,谓之陆沉。然则儒生,所谓陆沉者也。五经之前,至于天地始开,帝王始立者,主名为谁,儒生又不知也。夫知今不知古,谓之瞽盲。五经比于上古,犹为今也。徒能说经,不晓上古,然则儒生,所谓瞽盲者也。

显然,王充只是把五经当作记录某一历史阶段的史书来看待。研读五经的儒生只能了解五经所记载的历史。儒生们对于五经没有记载的远古和没有写进历史的当代,则懵然无知。王充所鄙夷的"儒生"显然是指博士。在批评博士"陆沉"、"瞽盲"的时候,王充的说法明显回避了经书与"道"之间的关系。董仲舒曾经宣称:"天不变,道亦不变。"这就是说,在今文学家看来,假如经书能够彰显大道,那么它就必然关乎整个历史,而不只是历史的某一部分;只有在经书并不载道的情况下,它才可能只是部分历史的记录。今文经学家会反问:经书承载的不是万古不变的常道吗?研读经书怎么会导致对历史的无知和对现实的盲目呢?我们无法评估王充的看法究竟能在多大程度上代表东汉古文经学对经史关系的判断,但是至少它能说明以史学来看待经书的立场最早来自于古文经学。所以廖平在《今古学考》中将古文学列为"史学派",应该是有道理的②。可见,是否以经为史的确是今古文经学的一个重要的分水岭。

相比于汉代思想中对于经史关系的两种判断之截然对立,宋明儒学中对于经史关系的看法虽有冲突但似乎并不那么尖锐。宋明儒者以"道"明其学,又伊川以《诗》、《书》皆为"载道之文"。经书和"道"之间的关联自然不会被抹杀。但这并不意味着这种联系会被儒者所强调。朱熹就是一个典型的例子。《朱子语类》卷一百一十六中记载一条对话:

> 先生问渊:"平日如何做工夫?看甚文字?"曰:"旧治《春秋》并史

② 周予同在其《经今古文学》中也沿用了廖平这一看法。

书。”曰:“《春秋》如何看?”曰:“只用刘氏说看。”……曰:“《春秋》是学者末后事,惟是理明义精,方见得。《春秋》是言天下之事。今不去理会身己上事,却去理会天下之事,到理会得天下事,于身己上却不曾处置得。所以学者读书,先要理会自己本分上事。”

从“旧治《春秋》并史书”一语,可见至少朱门师弟并未将经当作史来看。但是朱子并没有把经典置于绝对优先的地位。“《春秋》是学者末后事”,大概不光是说《春秋》,在朱子看来,恐怕所有经典的研读都是“末后事”。朱子不是说:“读书乃学者第二事” ③吗?由格物致知而体贴天理乃是“自己本分上事”,须要先理会;经典讲的是“天下事”(属第二事),理精义明方见得。这样,在朱子学的系统中,“道”与“经”的关联虽然没有被割断,但是体道和读经却被置于一种逻辑上的先后关系之中。并且,经典本身不具有任何价值上的优先性。

阳明对经史关系的看法与朱子有很大不同。有学者认为阳明提出的“五经亦史”之说对章学诚“六经皆史”说具有决定性的影响 ④。本文重点在于对经史关系作类型学的考察,故对两者之间的谱系关系存而不论。且看阳明的说法:

爱曰:“先儒论六经,以《春秋》为史。史专记事。恐与五经事体终或稍异。”先生曰:“以事言谓之史。以道言谓之经。事即道。道即事。《春秋》亦经。五经亦史。《易》是包牺氏之史。《书》是尧舜下史。《礼》、《乐》是三代史。其事同,其道同。安有所谓异?”

又曰:“五经亦只是史。史以明善恶,示训戒。善可为训者,特存其迹,以示法。恶可为戒者,存其戒而削其事,以杜奸。”(《传习录》卷上)

---

③ 《朱子语类》卷十。

④ 参看美国学者倪德卫著(杨立华译)《章学诚的生平及其思想》第三章《史与道》,南京:江苏人民出版社,2007 年。

徐爱因先儒(大概是指朱熹)之论⑤,而顾虑《春秋》与其他经书体例不合。阳明则以为《春秋》与其他各经本无不同。因为各经无一不是既有事的记载,又是道的体现。《春秋》主要记"事",但"事"又何尝不是心体的发用流行?又何尝不是道?在阳明那里,"事"即是"物"⑥,意之所在之谓也。"事即道,道即事",就等于说,经即是史,史即是经。阳明依据其"意之所在便是物(事)"的思想,当然有理由认为历史本身也是心体的发用流行。因而"经"(道)与"史"(事)得以合而为一。这与朱子把《春秋》等经典看成(并非"自己本分上事"的)"天下事"则有很大不同。

《传习录》中又记载了阳明和徐爱的这样一段对话:

> 爱曰:"著述亦有不可缺者。如春秋一经,若无左传,恐亦难晓。"先生曰:"春秋必待传而后明,是歇后谜语矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词?左传多是鲁史旧文。若春秋须此而后明,孔子何必削之?"爱曰:"伊川亦谓,'传是案,经是断'。如书弒某君,伐某国。若不明其事,恐亦难断。"先生曰:"川此言,恐亦是相沿世儒之说。未得圣人作经之意。如书弒君,即弒君便是罪。何必更问其弒君之详。征伐当自天子出。书伐国,即伐国便是罪。何必更问其伐国之详?圣人述六经,只是要正人心。只是要存天理,去人欲。"

徐爱强调传记对于理解经典不可或缺,而阳明则强调经书本身即圆满自足。徐爱引伊川之语,意在说明经传结合才能显示一种实践智慧,而阳明则强调经典本身的意义在于呈现一种道德形上学的价值。考虑到这段对话是围绕《春秋》与《左传》的关系展开,阳明对传记之于经书的价值的贬低显然是针对《左传》的解经特点(即提供历史细节)而言。这对于我们理解阳明所谓"《春秋》亦经,五经亦史"至关重要。阳明所理解的"史"并非

---

⑤ 日本学者山口久和认为此处大概指《朱子语类》中的一条:"问:'《春秋》当如何看?'曰:'只如看史样看。'"见氏著:《章学诚的知识论》,前揭,第115页。

⑥ 《传习录》上:"爱曰:'爱昨晓思,格物的物字,即是事字。皆从心上说。'先生曰:'然。身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。'"

一般意义上的史实(历史细节),而是能够提供价值判准的事例。“史”的意义不在于提供真实的细节,而在于“明善恶,示训戒”。历史事件本身的过程究竟如何,根本无关紧要。在阳明看来,《春秋》之所以是经,并非是因为他们记录了古代的历史,而是因为它们提供了判断是非的标准。“五经亦史”的真正含义为:五经也是《春秋》意义上的“史”。这里并不是强调五经是对于古代的真实记录,而是强调五经也是能够提供价值判准的事例。这与章学诚的“六经皆史”说还是有重大的区别。

二、章学诚的“六经皆史”

章实斋的“六经皆史”之说,具有远较阳明“五经亦史”思想更为复杂的意蕴。其值得注意者,约为以下几点:

其一,章学诚《易教》篇中提出的“六经皆史”说是以其《原道》篇阐述的“道器合一”论为理论前提的。

他在《与陈鉴亭论学书》中说:

> ……故知道器合一,方可言学;道器合一之故,必求端于周孔之分,此实古今学术之要旨。

“道器合一”从某种意义上可以视为清儒在哲学上的一个基本预设。从顾炎武到戴震,他们的思想论说无不是在“道器合一”的前提下展开。汪晖就曾强调“道器合一”为整个清代思想的共同前提⑦;倪德卫、山口久和等均以“道器合一”为理解章实斋“六经皆史”之说的关键⑧。实斋所谓“六经皆史”,实际上是想表达“六经皆器”的含义。如果不强调这一点,“六经皆史”的“史”就会被曲解成与道无关的“史料”,进而会产生实斋并不以六

⑦ 汪晖:《现代中国思想的兴起》,第一卷上,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年。

⑧ 倪德卫、山口久和,前揭书。山口久和过于强调章实斋把道器关系比喻为形影关系,认为这是“‘器’在价值上乃至存在论意义上明显优越于‘道’”。显然是把实斋所作的一个较为随意的比喻作了过度诠释。这是笔者不能同意的。

经为载道之书的误解。

其二,“六经皆史”虽未明确否定六经为载道之书,但它对于六经之道的理解却与先儒大为不同。

在章学诚看来,人类社会产生之前,道就已经存在,“是未有人而道已具也”;人类产生之初,道存在却尚未显现;家庭出现,人类社会形成,道也随之逐渐显现;随着人类社会的发展,人口逐渐增多,社会分工日趋细密,道显现自身并彰明昭著。但是道只能在历史之中并通过历史展现它自己。人类历史的发展过程就是道的形著过程(渐形渐著),它既是一个自然的过程,也是一个必然的过程;它既不是任何个人(包括圣人)所能创造,也不是任何个人(包括圣人)所能左右。历史是人的实践活动,而无论是人的道德实践,还是人的政治生活,都是历史的,时间性的,变动不居的。道德实践产生的伦理价值(仁义忠孝之名)、政治实践产生的法律政制(刑政礼乐之制)既反映了人与历史的共存关系,又是道自身的展现。

章学诚所论之“道”,其存在是超越于历史的,但其显现却依赖历史,甚至受制于历史。历史没有展开之前,道是无法被认识的。即使圣人,也无法认识尚未展开的道。既然历史没有全幅展现,道自然也就不可能被全部认识。这样,六经作为载道之书,只能记录圣人时代的历史,因而只能承载圣人所见的并未完全展现的道。换言之,仅仅通过六经,无法把握道的全部。完整的道必须由全部的历史来承担,而不是由作为部分历史的六经来承担。道有待于在历史中持续展开,从而被人们更加深入地认识和领悟。

其三,在“六经皆史”说之中,圣人与道之间的关系相对于宋明儒学发生了一个哥白尼式的倒转。

宋明儒学作为成德之教,无论是朱子式的顺取之路,还是阳明式的逆觉体证,都是以圣人作为道的承担者或者体现者为前提。正是藉着圣人这样一个天道性命相贯通的生命极致,各种个体成德之教才成为可能,个人的道德实践才成为可能,心体、性体、神体、道体等等的内在而超越的性格才成为可能。一旦历史替代圣人成为道的承担着,历史与圣人之间的关系

就将被重新定义：

> 道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也。人可得而见者，则其当然而已矣。（《原道上》）

道展开为历史，体现为存在于时间序列中的万事万物。道就是万事万物存在的根据（所以然），道不可见，万事万物皆为可见者，圣人也历史地存在于时间序列之中，也是“人可得而见者”（其当然而已）。这样，历史与圣人的关系被置入了一个因果链条之中：是历史（道）造就了万事万物（当然也包括圣人），而不是圣人创造了历史（道）⑨。圣人之所以成为圣人，不是因为他主动创造了历史，而是因为他成功地让自己的业绩成为历史的创造物的一部分。换言之，圣人必须投身于历史才能实现其价值，而非历史因圣人创造才有其价值。于是，圣人与道的关系被这样界定：

> 言圣人体道可也，言圣人与道同体不可也。（《原道上》）

在实斋看来，圣人的生命可以融入历史（大道）之中（体道），但这并不意味着圣人的生命就是大道本身（与道同体）。大道与圣人的生命无必然的关联，它只存在于亿万人共同构成的历史整体之中。

其四，在“六经皆史”说之中，周公与孔子的关系被重新定位。

根据前引“所以然”和“当然”的区分，实斋把道的一阴一阳往复循环比作车轮，把圣人的道德/政治实践比作轨辙。“自有天地而至唐、虞、夏、商，迹既多而穷变通久之理亦大备。”（《原道上》）历史不断发展，道也渐形渐著，先圣创制垂统的基本原则业已不断完备。一个作为“集大成者”的圣人的出现就成为“理势之自然”了。但是，在实斋看来，这个“集大成

⑨ 在宋明儒者心目中，圣人即是历史的创造者——即使历史不是完全由圣人创造，至少可以说圣人参与了历史的创造并且主导了这一过程。譬如“赞天地之化育”（《中庸》）、“天不生仲尼，万古如长夜”（《朱子语类·卷九十三》）所引。

者”,不是通常所说的孔子,而应该是周公:

> 周公以天纵生知之圣,而适当积古流传道法大备之时,是以经纶制作,集千古之大成,则亦时会使然,非周公之圣智能使之然也……故创制显庸之圣,千古所同也。集大成者,周公所独也。时会适当时而然,周公亦不自知其然也。(《原道上》)

章学诚强调,“集大成者”之所以是周公而不是其他人,乃是因为他具备了其他所有人都不完全具备的条件:他不仅是天纵生知之圣,而且得其位可以经纶制作,最重要的是他“适当积古流传道法大备之时”,“时会使然”。所谓“集”,就是“萃众之所有而一之也”。周公之前的圣人如唐、虞、夏、商虽然都能得位行道,创制垂统,但其时道未著而法未备,根本不具备集大成的条件。那么,处于周公之后的圣人孔子何以不是“集大成者”呢?实斋说:

> 自有天地至唐、虞、夏、商,皆圣人而得天子之位,经纶治化,一出于道体之适然。……孔子有德无位,即无从得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎?非孔子之圣逊于周公也,时会使然也。(《原道上》)

尧、舜、禹、汤既是具有完美人格的圣人(有德),又是地位至尊的天子(有位),所以他们个人的道德实践就是共同体的政治实践。圣王的道德/政治实践就是道体的呈现的最恰当的方式(“一出于道体之适然”)。孔子有德无位,无制作之权,他的道德实践自然也就不能成为共同体的政治实践。孔子甚至不能和尧、舜、禹、汤并列为一成,哪来的大成可集呢?

孟子说:“孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。智,譬则巧也;圣,譬则力也。由射于百步之外也,其至,尔力也;

其中,非尔力也。”(《万章下》)在孟子看来:孔子之所以成为集大成者,乃是因为他具有伟大的人格(圣)和完善的智慧(智)。孟子和受他影响的宋明儒者普遍认为,正是这种圣和智的完美结合,构成了圣人所特有的创造力的源泉。这种创造力在各种知识领域都会发生作用,以至于无法给它一个具体的规定性。正如达巷党人所赞叹的那样:“大哉孔子,博学而无所成名。”(《论语·子罕》)

实斋反驳说:

> 天地之大,可以一言尽;孔子之大,亦天地也,独不可以一言尽乎?或问何以一言尽孔子?则曰:学周公而已矣。……周公既集群圣之成,则周公之外,更无所谓学也。周公集群圣之大成,孔子学而尽周公之道,斯一言也,足以蔽孔子之全体矣。(《原道上》)

周公之所以伟大,是因为他能够集先圣之大成而“制礼作乐”;孔子之所以伟大,是因为他学习周公的礼乐刑政并将其传承发扬。实斋强调:“自古圣人,其圣虽同,而其所以为圣不必尽同。”周公和孔子之所以成为圣人的原因是完全不同的。在历史的运会到来之时,德、位合一的周公能够“制礼作乐”,而圣、智合一的孔子则只能“述而不作”。“制礼作乐”和“述而不作”对置背后是德位的结合与圣智的结合二者的对置。其中的要害在于是否有“位”,即道德实践是否同时是政治实践。这意味着只有圣王的道德/政治实践,才是真正可以藉以窥见大道的知识。无“位”的圣人只有学习、传述圣王的道德/政治实践,才能够藉以见道、体道。实斋的圣人论实际上颠覆了宋明儒者以圣智合一的圣人心体为一切创造的源泉这个基本信念。孔子依旧是圣人,但已不再是一切正当的知识/价值的创造者,而是一个学习者、守护者和传播者。

这样,在实斋“六经皆史”的论述中,不但经书与大道的关系发生了变化,圣人与历史、圣人与道体、周公与孔子的关系都与传统儒家(尤其是宋明儒者)的看法和观念大相径庭。朱子因认定《春秋》等经书为史,而否认

了经书本身在价值上的优先性;实斋认定六经为史,却是在史(道)的意义上肯定经书的价值。阳明从"事即道,道即事"的角度来说明其"五经亦史"的思想;实斋则从"道器合一"的角度来论证"六经皆器"、"六经皆史"。实斋和阳明的不同在于:他虽然承认六经载道,但不认为六经可以尽道之全体。要穷尽道体,就得"约六经之意以随时撰述"。

实斋本意并非是要贬低经学,而是要提升史学,强调从道的高度来认识史学。但是其学说被化约为"六经皆史"这样一个论断之后,建立在对这一论断的简化理解之上的学术信念对于经学研究自然会产生很大的冲击。

三、经史有别,对经学性质的重新界定

章学诚的时代,今文经学的复兴还在酝酿之中,今古文之争尚在遥远的将来。所以,实斋的论述当然不能视作对古文立场所进行的刻意表达。尽管如此,它与古文经学所信守的一些共同的观念却极为契合。实斋的论述,究竟包含着多少清朝中叶思想界的共识(或学者中流行的观念)也不易评估。但是,实斋的"六经皆史"论,的确成为了即将兴起的今文经学所面临的一大挑战,它对于整个晚清思想的影响不宜低估。廖平在其经学"一变"的"以礼制分今古"时期,似乎并未明确意识到实斋之学对他所要阐发的今文经学"微言大义"可能构成的威胁。但是到了二变时期,分辨经史的问题就浮现出来。这个时期,廖平逐渐意识到,只有严格区分经史,今文经学的基本信念才能得以确立。当然,有另外一种可能,即廖平是在对"六经皆史"之说的不断反省之中才找到自己思想的立足点——今文经学之素王论。无论如何,判分经史成为廖平二变以后其思想的一个至关重要的方面。所以,在二变时期的《古学考》、《知圣篇》,一直到五变时期的《孔经哲学发微》、《五变记笺述》,都有关于经史之别的论述。

廖平对于经史的分判,大抵有以下几个方面:经有笔削,史为实录;经制文明,史事蛮野;经为空言,史为实事;经乃百代之书,史以断代为准。

首先,《春秋》经过孔子笔削,所以是经而不是史。

六经之中,《春秋》最易被当作史籍。从汉刘歆引《左氏》以史事解经开始,至晋杜预将《左氏春秋》整理为《春秋左氏传》,逐渐开创了以史解经的传统。后代儒者基本上沿袭这一传统,即便朱熹,也不例外。这样,澄清《春秋》非史,就尤为重要。

杜预《春秋序》曰:"《春秋》者,鲁史记之名也,记事者,以事系日,以日系时,以时系年,所以纪远近、别同异也。故史之所记,必表年以首事;年有四时,故错举以为所记之名也。……周德既衰,官失其守。上之人不能使《春秋》昭明,赴告策书,诸所记注,多违旧章。仲尼因鲁史策书成文,考其真伪,而志其典礼,上以遵周公之遗制,下以明将来之法。"⑩在杜预看来,孔子对《春秋》所作的工作只是"考其真伪"和"志其典礼",而且这一过程只是"遵周公之遗制"进行的编纂,而不是孔子的"圣心独裁"的制作。杜预为了说明孔子《春秋》只是发明"周公遗制",还从《左传》中归纳出50处以"凡"开头的文字,后人称作"五十凡"。杜预声称这是孔子继承的周公旧例,《春秋》即是依照此旧例进行编纂(当然杜预没有否认孔子也有自创"新例")。这样一来,孔子《春秋》不但在制度上无新可言,即使在编纂体例上也以沿袭为主,创造性被大打折扣。廖平意识到:"国史之说,出于古文家,隐驳孔子作六经之意。"⑪(《古学考》)古文家的意图分明是想否定孔子作经,把孔子由"至圣"贬为"先师"而已。

廖平反驳说:"杜氏承古文家法以为鲁史,《五十凡》为周公旧例,多存史书原文。则十二公中至少亦经七八人之手。以为据周礼凡例而书,故人多而文不一律。又据外国而书,又不问其得失与本国义例。似此,则真为断烂朝报,无足重轻矣。"(《古学考》)若孔子《春秋》只是依照周公"旧例"编纂"遗制",了无深意,那岂不真成了"断烂朝报"?可见,此说完全不可靠。杜预这种说法不但荒唐,而且非常危险,"一言史,则其弊不可胜言","圣人垂教之大经,至诋为缘口代笔之杂说,非圣无法,至此已极"(《古学

⑩ 李学勤主编:《十三经注疏·春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第3—11页。
⑪ 本文所引廖平著作,皆依李耀先主编:《廖平选集》,成都:巴蜀书社,1989年。

考》)。经不复为经,圣亦不复为圣矣。

《春秋》之所以是经,乃是因为它是孔子所修。孔子"修《春秋》",意味着"于史文有笔有削,各有精义"(《古学考》)。那么,什么是"笔削"呢?

> 《春秋》有笔有削,史所有而削之为"削",史所无而加之为"笔"。(《知圣篇》)

"笔削"就是"加损"。廖平又引董子之言推而广之:

> 董子云,《春秋》有诡名、诡实之例。当时所无之制,欲兴之,则不能不诡其人;义所当讳之事,欲掩之,则不能不讳其实。……《春秋》有笔削。凡涉笔削,皆不可以史说之。削者首尾不全,笔者当时并无其制。……故凡大事,众人所共知。史原事也。至于一切外间小事,鲁国细事,不惟当时多无记录,即使有之,亦其细已甚,史不得详。总之,孔子之修《春秋》,正如刘歆之改《周礼》……《周礼》当复旧观,《春秋》不可复言史法。如欲侈言史,太史为圣人矣,《通鉴纲目》真可以继尼山之传矣。(《古学考》)

"笔削"之说并非仅为今文家所主张,古文家也不反对,只不过对它的理解不同罢了。譬如,唐人孔颖达看来,"笔削"只是依据周公旧典修订(或修正)错乱的史册文书而已。章学诚也认为"《春秋》之义,昭乎笔削"。他说:"笔削之义,不仅事具始末,文成规矩已也。……所以通古今之变,而成一家之言者,必有详人之所略,异人之所同,重人之所轻,而忽人之所谨,绳墨之所不可得而拘,类例之所不可得而泥,而后微茫杪忽之际,有以独断于一心。"(《文史通义·答客问上》)可见,对他而言,笔削的含义近乎"折中",更接近一种凭借超乎寻常的卓越史识来判断取舍史料的能力。可见,从一般历史学的学术立场来看,无论如何,孔子修《春秋》都不可能"史所有而削之"、"史所无而加之",因为这几乎等于有意的隐瞒(削)或编造

(笔)历史。在一个推崇“秉笔直书”,并且以董狐、太史简等人为正义化身的史学传统中,隐瞒或编造历史简直是不可饶恕的罪恶。人们会说,假如孔子真是一个伟大的史学家,他怎么可能隐瞒或者编造历史呢?

但是,在廖平看来,孔子的的确确“隐瞒”或者“编造”了一些东西。否则,经书就不是经书,而孔子也就不是孔子了。孔子当然不是一个史家,而史家根本无缘成为圣人。正因为孔子不是秉笔直书的史家,他才可能成为创制改作的圣人。廖平反讽道:假如《春秋》只是一部史书,那么所有史官都可以称为圣人了!

第二,如果孔子在修《春秋》的过程中真有所谓“笔削”,那么,“史所有而削之”的究竟是什么?“史所无而加之”的又是什么?

《古学考》曰:

> 今所传者均非史。若周时真事,皆怪力乱神,不可以示后人。如同姓为婚、父纳子妻、弒逐其君、桓公灭卅国、姑姊妹不嫁七人等,悖礼伤教之言,乃为真事。当时亦均视为常事,并无非礼失礼之说。孔子全行掩之,而雅言以诗书执礼,不得于孔子以后仍守史文之说也。

孔子笔削所隐瞒的正是那些愚昧的、野蛮的甚至是邪恶的“历史真相”。得出这样一个结论并非毫无依据——它立足于对经典语词的创造性的理解和诠释:《论语·述而》中的“子不语怪力乱神”和“子所雅言,诗书执礼”恰好一为遮诠,一为表诠,由“不语”知其所“削”,由“雅言”知其所“笔”,两者相得益彰,是对“笔”和“削”的最好诠释。有“削”必有“笔”,史只有通过笔削才能成为经;而一旦经过笔削成为经,它就不再是史,也不可能还原为史。就像生米一旦煮成熟饭,它就不再是生米,也不可能还原为生米。

笔削的过程,就是把史事改造成为经制的过程。把史事改造成为经制,就是把“怪力乱神”隐去,而代之以“诗书执礼”。经过这一改造,野蛮

愚昧的上古历史，就变成了“天下文明”的理想社会。“五帝”也好，“三王”也罢，都是变史为经的产物。“三代”之治之所以成为中国文化的最高理想，就是因为它根本不是历史事实。它并不存在于过去的历史之中，而是圣人假托历史为将来的人类生活所立之“空言”。《孔经哲学发微》云：

> 经为孔子所立空言，垂法万世。故凡往古之旧史，草昧侏离，不可为训。若欲存之，则如《黑蛮风土记》、《赤雅獞猺志》、《四裔列传》。故孔作新经，尽祛以往之陈迹。《论语》所谓“成事不说，遂事不谏，既往不咎”。康氏《孔子改制考·上古茫昧无稽考》，颇详此事。

因药求病，可以推知经制所对应的史事，但是若要完全恢复古史旧貌，则既无可能，也无必要。既然上古茫昧无稽，章学诚所期待的那种全幅展现的历史画卷，便却绝无可能通过推考经制而获取了。

当然，这并不是说经中所有的内容都经过“笔削”，全无史事。它毕竟保留了很多历史事实。以《春秋》为例：

> 不知《春秋》记大事以明祸福得失，可以史例，如国史所记。经所记小事，多详礼制，阐发微意，其细已甚，史所不详。……传曰：“我无加损”，是有加例可知。旧无而新创之制，则不得不见。……总之，《春秋》之功，全在定一王之制，以为万世法，不徒刘四骂人。“乱臣贼子惧”谓其改制作、绝乱源、失为厉之阶，非谓褒贬而已。经传果为史法，则不足重。南史，董狐之书故不传。若以为经学，则不徒以史例责之矣。（《知圣篇》）

孔子制作，有加例，有损例，亦有史例。就《春秋》而言，凡言大事，皆以历史实事为依据，这是史例；而与礼制相关的内容，往往都是细节琐事，史所不详，正好加损。孔子“我无加损”的“微言”，正好可以说明史无而经有之

制都是“加例”。《春秋》乃是一部立法之书,所立者乃是“万世法”。为什么孔子作《春秋》能令“乱臣贼子惧”?这是因为《春秋》的立法功能。《春秋》的立法,不能理解成褒贬,因为褒贬乃是“史法”。经义不能误认作“史法”,经学更不能用史例来通释。

廖平似乎想表明:正是因为经中保存了未作加损的史例,所以才能衬托出有过加损经例。但是,经之所以为经,不是因为其中保存的未改之史例,而是因为其中经过加损之经例。经的本质特征在于其有“加损”,而不是有“褒贬”。

第三,“笔削”之义果真如此,岂不是经中所言礼制都是历史上并不存在的“空言”?若经中礼制皆为“空言”,那岂不是尧、舜、禹、汤、文、武、周公都成了孔子借以建立自己理想制度的傀儡?

在廖平看来,正是如此。《五变记笺述》曰:

> 《尚书》托古垂法,以尧舜为傀儡。宰我曰:“夫子远贤尧舜”,正谓《书》之尧舜,政治文明,非若龙蛇同居之景象也。后儒不信及门亲炙之评,而从枝叶之絮论,乖离道本,徒逞机辨,违心自是,甚无谓也!《论语》:夏礼、殷礼,杞宋不足征。则唐虞之文献,自更无可据也。《纬》说:“圣人不空生,生必有制,由心作则,创起鸿漠。”经异于史,尚何异议之有?

廖平引纬书以证其说:圣人的使命就在于制作。所谓“制作”,就是编织出一套“空言”。对于圣人而言,编织“空言”乃是天之所命;对于平常人而言,试图“制作”则是僭越。只有圣人编织的“空言”,才能称之为“哲理”或者“哲学”。他说:

> 哲学名词,发表于东瀛。说者以哲理与事实为反比例,则古称孔子空言垂教,垂法万世者,正哲学之定名矣。六经空言非述旧,空文非古史,则以哲理说六经,所依托之帝王、周公,皆化为云烟,与子虚乌有

成一例矣。(《孔经哲学发微》)

哲理(哲学)在与事实(史事)相反的意义上才能成立。假如六经所载,都是真实的历史,那么它自然就不是哲理,也没有资格成为哲理。正因为六经都寄托着圣人的"空言",而非仅仅著录旧史,所以经学才是哲学。不仅如此,在廖平看来,只有经学,才是哲学:

> 哲学名词,大约与史文事实相反。惟孔子空言垂教,俟圣知天,全属思想,并无成事,乃克副此名词。如中外诸学人,木已成舟,皆不恰此名义。故书名《孔经哲理》,示非史法。且思想变迁,无有极尽。以凡夫而谈圣神,固自绝于拟议也。(《孔经哲学发微·凡例》)

孔子在六经中垂训后世的,乃是一种制度的理想,它有待于历史的发展来印证(俟后),而不是在以前的历史中已经实现(并无成事);中外学人所讨论的问题,都在现实中已经实现(木已成舟),所以都不是"哲学"。但是,廖平借用"哲学"一词所要表达的并非是一个脱离历史、与历史毫无关联的玄想的概念。恰恰相反,哲学是在与历史的相关性中被定义的。孔子的"空言"(哲学)必须寄托于"行事"(历史),借"行事"来显示出来;"空言"也将逐渐成为"实事",并且由"空言"转变为"实事"的过程将是一个持续不断的过程。"空言"转变为"实事",就意味着思想逐渐演变成现实。"思想变迁,无有极尽"实际上是说,我们对孔子的"哲学"("空言")的了解无有止境,空言转化现实的过程同样没有止境。如果把"空言"当作"实事",不知六经乃"哲学"(譬如章学诚以为"六经皆史"),这便是"凡夫而谈圣神"了。

这样,"空言"("哲学")在廖平的思想中大概就相当于宋明儒学里"道"的位置。与之不同的是:道是一个存在于天地万物而又超越于天地万物的抽象的最高范畴,而"空言"("哲学")却是指孔子对人间秩序乃至宇宙秩序的理想设计。在宋明儒者看来,圣人的生命之所以伟大,是因为

它完美地呈现了道体的流行;而在廖平看来,圣人的生命正是凭借其"空言"才获得超越其自身有限性的永恒价值。《易传·文言》里描述圣人"先天而天弗违,后天而奉天时"。廖平对它作了极富创造性的诠释:

> 旧哲史⑫于孔前罗列帝王周公,今全以归入经学。六艺为旧,六经为新。孔前旧史为骈音书,《庄子》所谓旧法世传之史,《史记》所谓百家语、百家言。六书文字,固专为孔氏古文也。故孔前从略,则以孔之俟后,固先天而天弗违者也。
>
> 旧哲史于孔后胪列历朝学人,下及性理考据,其弊与《改制篇》⑬孔子创教、诸子亦创教同。诸子及帝王卿相,师法经术,其善者不过得圣人之一体。在孔子为思想,在孔后为事实,此孔后不得再言哲学。故孔后从略,则以孔之法古,固后天而奉天时者也。(《孔经哲学发微·凡例》)

廖平认为:以往哲学史写作从五帝三王开始,这是弄错了"哲学"的开端。孔子以前的历史,皆因孔子制作六经而被尽数遮盖了。所以,探讨孔子以前的"哲学",既无可能,也无必要。所以,要讲"哲学",孔子以前既不能讲,亦不必讲。孔子作六经,是为了垂法后世,期待后来历史的验证(俟后)。不光是孔子以后的历史发展验证了圣人所说的真理,而且,圣人生前就已经对他将来的历史确立了某种方向。这样,"先天而天弗违"就可以理解成为:圣人存在于可知的历史的开端(先天),而历史的发展不会违背圣人指出的道路(天弗违)。以往的哲学史写作在孔子之后平行罗列历代学人,这是没有搞清"哲学"的性质。譬如康有为《改制考》,错就错在把孔子等同于诸子。孔子以后的学术和政治都只不过是孔子六经所开创的

---

⑫ 此处之"旧哲史",似应指谢无量所著之《中国哲学史》。谢无量为其书所写的序文中引用廖平书信曰:"……义皆新拔,将求人攻难,非以自树也。"《孔经哲学发微》一书似应是与谢氏商榷之作。但谢著《哲学史》出版于1916年,而《孔经哲学发微》则出版于1913年,早于谢著。谢著之前,又无《哲学史》,故笔者怀疑谢著出版之前廖平已经读过书稿。

⑬ 指康有为《孔子改制考》。

文教—政制在某一方面的展开(得圣人之一体),它们只不过是由孔子的“空言”转化而来的“实事”,却不是“空言”本身,因为只有“空言”才能称之为“哲理”。所以,孔子之后既不必再有新的“哲学”,也不可能再有新的“哲学”。又因为孔子出现于尧舜禹汤文王之后(后天),其“空言”吸收、消化并且结晶了往圣的历史,从而蕴涵了人类未来发展的各种可能。这也是天命使然(奉天时)。

第四,经学与史学必然存在着时间性差别?廖平总结说:

> 经学与史学不同:史以断代为准,经乃百代之书。史泛言考订,录其沿革,故《禹贡锥指》、《春秋大事表》,皆以史说经,不得为经学。读《禹贡》,须知五千里为百世而作,不沾沾为夏禹一代而言,当与《车幅图》对勘。……《春秋》以九州分中外,是《春秋》以前,疆域尚未及三千里。《春秋》收南服,乃立九州,不及要荒。《尚书》乃成五千里定制。《周公篇》又由海内推海外,此皆《禹贡》之微言大义。胡氏概不详经义,泛泛考证,故以为史学,而不足以言经学。(《知圣篇》)

《禹贡锥指》是清初学者胡渭(1633—1714)所作的一部地理学著作,它被认为是《禹贡》研究的集大成之作。这本书汇集了历代关于《禹贡》的经注、《史记》以下各史中的河渠志、《水经注》以下各类地理著作以及《元和郡县志》等历代方志和总志中的相关资料来考察《禹贡》所载的山川河流。《春秋大事表》则是清儒顾栋高(1679—1795)穷毕生之力完成的一部巨著。它把《春秋》经传的所有内容提炼成50个类目,各为之表,使之条分缕析,纲举目张。但是,在廖平看来,这类著作,无论考订如何精审,都不过是以史说经,不能算真正的经学。

《春秋》、《王制》疆域三千里,《尚书》、《周礼》疆域三万里。若以史学论,则完全不合情理:何以时代愈古,疆域反而愈广?若以孔子“微言”所托之“大义”视之,则庶几可解:“孔子缮经,专为俟后。”经书是对未来历史走向的洞见和规定,而非对过往历史事实的忠实记录。那么孔经所划的疆

域也是对未来人类交往和活动范围的预期,而不是对以往某朝某代管辖范围的描述。《王制》三千里,是古代华夏活动的大致范围,而《周礼》三万里,则是对未来(即今日)全球交通之后人类的视野所及的展望。这样,以疆域论,如果以《周礼》为周时一代之史,则极为荒唐;只有视之为百代之书,以俟他日得人而行,方才能解其中疑惑。

以上是以"疆域"而论,若就"制度"而言,更是如此。

孔子所立六经制度,在暴乱已极的春秋时代,根本无法实施。及至战国,孟荀首倡王风,尊汤武、黜五霸,犹不获一试。但是,孟荀以下,情况就逐渐不同了。《五变记笺述》曰:

> 商鞅……孝公大悦,遂行新法。垦田定赋,变秦戎狄之俗,比于鲁卫。孔道初行于世。李斯学于荀卿,得帝王之术,出而相秦,并六为一;规摹《王制》,施行郡县。分中国为三十六郡,力小易治,海内混一。……炎汉既兴,初泥封建之说……继乃改用郡县之制。传之后世,遂为行省。至于省、道、府、县四等,适合《王制》伯、正、帅、长之规则。《春秋》王伯之学,当日孔圣刱法,不过理想之空文,而小统政治,久而必征实验。

廖平(和他的弟子黄镕)把秦汉郡县制到明清行省制的发展看成是《王制》中的"空言"转变而来的历史"实事"。这样,从秦汉到今天两千余年的变迁,就成了《王制》的"小统"制度由不获一试的"空言"逐渐转变为历史陈迹的"实事"的过程。它既是一个自然的过程,也是一个必然的过程。既然"小统"《王制》都已经由"空言"转变为"实事",则"大统"《周礼》的推行必待诸将来:

> 方今世界大通,列强角逐,已入中国战国时局。昔之战国小,今之战国大。中外名流,竟欲提倡"大同"学说,以安天下。五译谓"大同之学",即《书经》、《周礼》"皇帝学"也。《书·洪范》"建皇极",居中

统八州。……羲和二伯,即二帝,如尧舜。即《中侯》之成王、周公,东西二雒。《顾命》五篇分五方,验推之,即《周礼》五官,如全球五大洲。将来一洲一帝,即《戴记·帝德》之五帝。泰皇出而一统,则《范》所谓"皇建有其极"。此孔经韫匮之美,数千年后,必见诸实行者也。顾验之往古,必先有学说发明于先,而后事迹从而践之。(《孔经哲学发微》)

历史愈发展,疆域愈开阔。对于更加辽阔的世界版图的治理,必须诉诸于更加高远的理想制度。《王制》作为圣人"小统"理想的政治模型,其意义已经在往古的历史中获得了验证;而未来的历史必将见证《周礼》"大统"(大同)政治理想的实现。

这样,对于经书与史书的差异,廖平从四个方面做出了分别:经有笔削,史为实录;经制文明,史事蛮野;经为空言,史为实事;经乃百代之书,史以断代为准。根据这四个方面的差别,廖平认为:所谓"经书",即是孔子把质朴的、简陋的,甚至是野蛮的、混乱的远古世界的真相"削"去,而"笔"之以一套繁复的、文明的、有秩序并且具有象征意味的礼仪政治和文明生活。可见,经典的世界不是一个实然的"历史真相"的世界,而是一个应然的"理想生活"的世界。"凡属经中典制,莫非圣心所独断。"(《五变记》)这即是说,所谓圣人,绝非真实历史的记录者,而是理想生活的设计者。正因孔子不是一个秉笔直录的良史,所以他才可能是一个哲想弥纶的圣人。也正因为经学不是历史事件的真实记载,所以它才可能是一种指向理想生活的"哲学"。

孔子和中国古代文论

[法]侯思孟　著　万雪梅　译

一

很显然,没有什么文明比中华文明更具有书卷气,没有哪种文明比中华文明更倾向于尊崇经典,在日常事务中也没有哪种文明像中华文明这样更容易在它的传统甚至现代文学的字里行间里寻求指引。然而当我们洞察古代汉语作品,寻求关于这种自然文学的一般评论——也许可以最宽泛地定义为"文学批评"时,我们几近彻底受挫。西方尽管成卷的作品都已经致力于古希腊,特别是亚里士多德有关文学方面的研究,但是它们的影响仍然持续着。而研究中国文论的历史学家们,从另一角度来看,几乎没有一章专门来写整个古代时期(溯源到汉末),尽管说这个时期对后来的时代没有影响、或者说这个影响更多是来自总体的哲学态度和通常经过了重新阐释、或者纯粹就是误读的相当短小的陈述,而不是来自任何与文学原理相似的内容是不对的。在这篇论文里,我的意图是想表明文学原理在古代中国是如何发展的(或者更确切地说发展没有成功),为什么它形成了那个样子,并且为什么我们必须等到"古代文风"的末期——汉末,去发

现某种正如我们在西方所了解的与文学原理相似的内容。我将集中讨论孔子,因为我认为他首先成为古代最有影响力的思想家,并且他也是提出问题数量最多的人。但是首先我愿概述一下为什么文学批评理论在古代中国并没有发展起来的理由。

二

我知道我对中国古代文论的贬抑态度是值得争议的,并且我给出的这个结论也很仓促,庄子或许会说,这不过是“井底之蛙的观点”而已,非常概要形象。简要地说,文学理论(或者文学批评),在中国古代没有发展起来,就因为那些谈论文学的古代中国思想家们,那些儒学家,拒绝把文论看作一个独立整体,看作某种与似乎吸引了他们全部兴趣的道德、仪式和政策分离开来的、可以被独立思考的东西。他们的不仅有关世界而且有关一个人和他的作品的观点都是极端的综合,不可以说是单一的。万事万物都被看作一个整体,看作彼此之间的相互关系,而不是被分析为它们各自的组成部分。这种看问题的方式,很自然地,令人钦佩,并且这使得黄金时代的哲学家所说的人和世界依然与我们今天有关——也许比以往任何时候都更有关,因为高度复杂和科技化的现代生活模式倾向于使我们不能够见木知林。举例来说,一个人甚至可以想象这种综合的视野可以产生关于文学的社会地位和文学在一个人道德生活中重要性的相当中肯的评论;但是古代中国的思想家太完全倾向于以表面、客观世界、国家和作为政治动物的人为目的,而不能看到文学可以是任何东西而不是政体运行的一个因素。

最早的文学评论很有可能是在《尚书》里记载的有关传说中的皇帝舜和他的音乐指挥夔之间那著名的对话。我正要谈论的政治偏见具有一切特征地出现在最古老的文本里。在解释他所相信的音乐会赋予他的子孙以文明的影响后,舜作出了下面著名的、确实可以被称作文学理论或文学批评的陈述:“诗言志;歌永言;声依永律和声;八音克谐无相

夺伦;神人以和。"①当我们再次听到这样一个正如"诗言志"一样总括的、引发思考的、如怀孕一般让人充满期待的陈述时,我们不得不等了近千年。但是在《尚书》里,就正如后来的传统一样,这种激发人好奇心的说法依旧流产了;虽然这由心而生的诗歌的最后效果只到达了上帝那儿,没有必要再进一步追究了,但它似乎已经发出了声音,仅仅为了描述音乐指挥的职责,一旦音乐指挥熟练技巧,这种仪式的颂歌就会被歌唱,而且整个过程将顺畅进行。

三

几乎所有有关文学的古代评论都带有这种政体性的倾向,并且其中很少如"诗言志"那样有趣和意义深远。这一点非常适用于孔子——中国古代文明的骄傲,还有他的继承者们。一位现代学者 ②已经尝试反证"孔子作为文学评论家的能力"不可以受到质疑 ③。研究文学批评的中国历史学家们,或者至少他们当中最著名的两个人,正是由"文学批评的能力"被划分出来 ④。但是让我们洞察孔子本人关于文学概说的内容。《论语》不长,谈文学的部分更要少得多。

让我们首先洞察我们能够了解到的孔子在总体上对待艺术的态度,看看是否能对艺术作品的优秀之处善于接受,这也是任何批评活动名副其实

---

① 《尚书》Ⅱ1/5,"舜典",参见高本汉译:《远东古物博物馆馆刊》(斯德哥尔摩),第 22 卷(1950 年),第 7 页。有关"尧(舜)典"的撰写日期的章节已经受到了很大的争议(参见张西堂《尚书引论》里的讨论[西安,1958 年],第 173—177 页),但是,正如罗根泽在《中国文学批评史》(*LCWPS*)第一章第 36 页里所指出的那样,"诗言志"可以在汉前的数个文本里找到。但除了日期,文本是如此简要以至于高度含糊。它指诗人的感伤表达还是指某人吟诵《诗经》里的诗以婉转地"表达他自己的思想"(《赋诗》[*fu shih*])?关于这一段以及它随后的历史在朱自清《诗言志辩》(上海:开明书店,1947 年)里有一些有趣的评论;也可见周策纵(Chow Tse-tsung):《早期中国诗词(诗歌)史》,载于周策纵主编《文林》(麦迪逊:威斯康辛大学出版社,1968 年),第 151—166 页。

② 马幼垣:《作为文学评论家的孔子:与古希腊比较》,载《献给饶宗颐教授的中国研究文集》(香港,1970 年),第 13—45 页。

③ 同上书,第 44 页。

④ 《中国文学批评史》第Ⅰ章,第 38—40 页和第 47—49 页都非常关键;郭绍虞:《中国文学理论批评史》(北京:人民文学出版社,1958 年),第 15—19 页也非常有帮助。还可以见前面由马幼垣在文章里提到的引用文献材料,在第 16 页注解 6,还可见附录第 44—45 页。

的必要条件。最吸引人的孔子艺术敏感度的证据，立即跳到我们脑海中的是《论语》，《述而第七》第 13 章："子在齐闻《韶》⑤，三月不知肉味，曰：'不图为乐之至于斯也。'"就像《论语》几乎所有的内容一样，这一段也充满了难度。我的翻译仅仅是三到四种可能性当中的一种，不一定是最好的。也许孔子并没有不知肉味达"三月"之久；也许他也并不惊讶于音乐的完美性，而是惊讶于《韶》已在齐国被演奏这样一个事实。不管一个人选择什么样的翻译，事实依然是孔子被他所听到的音乐震撼得很厉害。他的评价是审美的，固守仪式的，考古学的，还是有点趋炎附势？无从知晓，但我认为我们应该把无法恢复的意思（在考虑到各种各样的翻译后）当作预示孔子是一个高度敏感的人，对艺术的刺激非常善于反应，而且反应强烈。这进一步的证据，全与音乐有关，在他热情演奏音乐时（《论语》，《宪问第十四》第 42 章）、在他对《诗经》中第一首诗（《论语》，《泰伯第八》第 15 章）有关音乐伴奏的欣赏中都可被发现，还有他对歌唱的喜爱（《述而第七》第 31 章，《先进第十一》第 25 章也可能算在其中）。总的来说在《论语》里，所有最可信赖的谈话和评论都描述了一个高度敏感和文雅的人：一位初露头角的文学批评家的完美典型，但是孔子的文学批评天才有没有绽放过？

对文学批评家的第二个要求，与敏感度相比虽然稍微次要一点，但是对学习的热爱，是一种对过去作品的阅读和吸收的热望，当他在欣赏他同时代的作品时，他很想用它们来作为指导和标准。贯穿《论语》的始终，孔子似乎都是这样一个形象：对过去非常热爱，并且几乎也非常适合第二点要求。《论语》的首行，正如我愿意诠释的，在任何情况下，似乎都描写了这位完美的好古者重读古时的卷宗："学而时习之，不亦 ⑥悦乎？"（《学而第一》第 1 章）再一次，通常很谦逊的他，为他自己热爱学习而骄傲："子曰：十室之邑，必有忠信，如丘者焉，不如丘之好学也。"（《公冶长第五》第 27 章）有时他给人们这样一个印象，热爱过去是他唯一的美德："子曰：我

---

⑤ 在早期的评论中，据说是为仪式典礼时舞蹈而奏的音乐，由神话中的皇帝舜所作。在《论语·八佾第三》第 25 章和《卫灵公第十五》第 10 章也都曾被提及。

⑥ "亦"的微妙之处在于"即使一个人不为人所知，没有当政"。

非生而知之者,好古敏以求之者也。”(《述而第七》第 19 章)在孔子看来,不管怎样,“学习”被限制为读古书,他把一个人道德品质的提升也算在里面(《论语》,《学而第一》第 14 章),并且如果他在他说过的某句话里(《论语》,《学而第一》第 6 章),将学习置于第二位,那确实是因为相对于某种道德职责它处于第二位,只有最苛刻的唯美主义者才会拒绝认可他理想中的完美文学评论家的形象。在这一点上,将孔子与他精通文艺的弟子子夏相比时,孔子的地位可见一斑,他被看作比子夏更加博古通今。后者(《论语》,《子罕第九》第 13 章)似乎坚持学习应当是一种闲暇活动,其次才是一个人对国家承担的责任,这样就敏感性和爱学习、爱了解过去而论,孔子顺利通过了崭露头角的文学评论家的测试。但是我们还没有谈完。

让我们更仔细地考察孔子有关文学批评和文学本身的原材料——话语和人类的措辞的观点。一个人应该料到,特别是现在当“结构主义”、“形式主义”和“文体学”是最受文学理论者尊重的吸引人的词语时,文学评论者也会非常热爱词语、口才和修辞。然而孔子不是——根本不是。至少在《论语》里没有任何迹象表明这一点,并且有关语言的评论对此全都是持怀疑态度或者完全否定:“子曰:‘巧言令色,鲜矣仁。’”(《学而第一》第 3 章和《阳货第十七》第 17 章) ⑦作为一个好的演讲者的能力与孔子的仁爱思想没有关系:“或曰:‘雍也仁而不佞。’子曰:‘焉用佞? 御人以口给,屡憎于人,不知其仁,焉用佞?’”(《公冶长第五》第 4 章)在一些其他的谈话中,孔子也提及了雄辩一事(《论语》,《雍也第六》第 14 章;《先进第十一》第 20 章;《宪问第十四》第 29 章;《卫灵公第十五》第 40 章) ⑧,他似乎实际上对这类言语表示怀疑。在《颜渊第十二》第 3 章,也许用了一个双关语,他说:“仁者,其言也讱。”在书的后半部分《阳货第十七》里,他几乎变成了一个唯我论者:“子曰:‘子欲无言。’子贡曰:‘子如不言,则小子何述焉?’子曰:‘天何言哉? 四时兴焉,百物生焉,天何言哉?’”(《阳货第十七》第 19 章)这些言语表明孔子对修辞或雄辩之类的东西似乎没有多少

⑦ “巧言令色”来自《尚书》Ⅱ3/2,“皋陶谟”,高本汉,第 8 页。
⑧ 《论语》中《宪问第十四》第 5 章可能是个例外。

兴趣。假如他会是一名文学评论家,他就必须非常传统守旧,对文学的方方面面比对语言本身更感兴趣。

有一段,尽管如此,可能会反驳我刚才所说的内容,这是很著名的描写“正名”的那一段(《论语》,《子路第十三》第 3 章),这一段不仅在提到语言时把它当作有趣的东西,而且提及的方式也是如此,就像其他我愿意提及的段落一样,实际上让人想到了一个美学体系。这就是我想提出的我们或许可以期望文学评论家具有的第三个品质。一个美学体系不一定是必要条件,也不必在每一种情况下都令人满意:依赖着文学评论家的性格,它弊多利少。但是孔子毕竟是名哲学家,并且这也是事实,通常正是他总体的与美学和文论相关的思想被提及,而不是他有关文学和语言的实际表达本身被引用。

关于“正名”的这一段,在《论语》里是最不典型的部分之一。尽管它在中国思想史上有巨大的影响,但是今天很少有学者细想它处于《论语》的哪个层面,而《论语》极有可能溯源到孔子和他当时的门徒所处的时代。这一段很著名。子路问孔子,他欲承担管理魏国的责任、被人信赖,需采取的首要措施是什么。孔子回答说:“必也正名乎。”在子路发表了一席表示并不理解的怀疑话语后,孔子通过长长的连锁推理,或者说是预设的三段论或原始的逻辑推理来解释他的意思:“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成……”当然,这一段的目的根本不是关于文学的,而是关于政治的:正名导致了国家的秩序。但是这一段以简要的关于一个高素质的人应该如何表达自己的总括来结束:“故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”所有这些都是相当模糊,但是有一点应该非常明确,那就是没有一句直接与文学相关。也许“正名”或者“言顺”,就正如威利(Waley)所译 ⑨,可以有利于应用到文学研究中去,这里应当注意的重要问题是它并非如此。孔子或者他的追随者,是把语言作为统治工具而对它有兴趣,关于这一点就论述到这里。

---

⑨ 阿瑟·威利(Arthur Waley):《论语》(伦敦:乔治艾伦与昂温出版社,1932 年),第 171 页。

《论语》里另有一段时常被作为孔子对文论的重要贡献而引用。很难说为什么;但我们可以讨论。“子曰:‘质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。’”(《雍也第六》第16章)⑩这一段确切的意义当然依赖于我们对“质”和“文”的理解。不管它们意味着什么,我认为与文学没有关系,除非偶然的巧合,“文”正好也意味着“文学作品”。这两者自身相对并不完善的品质结合成某种完美的整体是引人注意的,并且或许当然与文学评论有关,但是这里它确实与此没有关系。孔子正在描写的是人,是能够在政府中担任重要角色的“君子”,而不是艺术品⑪。

四

直到现在我们关于孔子作为文学评论家的研究已经变得不得要领;敏感性、热爱学习、美学理论都即将成为评论家必备的品质。只有在实际的文学评论中我们才能够定义孔子对待文学本身的态度,和他批评的质量或倾向。幸运的是我们有相当多的有关他谈论文学的语录可以选择,这些都是关于那本诗歌总集《诗经》的。这些语录中大部分内容实际上就是关于诗歌本身的讨论,我认为我们必须称它们为中国最初的真正的文学评论;其中一些是关于《诗经》在教育上价值的总概述;还有一篇试图用简短的措辞总结整个作品。让我们首先看看对诗歌本身的讨论。它们会立即向我们显示真相的。

第一个例子并不表明孔子而表示他的门徒子贡对《诗经》的评价,孔子的评论如果说很难理解的话,却也是非常有趣的:

“子贡曰:‘贫而无谄,富而无骄,何如?’子曰:‘可也,未若贫而乐,富而好礼者也。’子贡曰:‘《诗》云:如切如磋,如琢如磨⑫。其斯之谓与!’子

---

⑩ 参见《论语·颜渊第十二》第8章,子贡所重复的,或多或少,与此意思相同。

⑪ 马幼垣把这一段当作文学来理解就部分破坏了其他有趣文章的内涵。孔子满足于一些关于舞蹈(想必还有音乐)非常切合实际的批评,在《论语·八佾第三》第25章,将“善”和美以一种让我们联想到《论语·雍也第六》第16章将后天获得才能和先天具有的特性分离开来的方式区分开来。

⑫ 《诗经》第55篇,高本汉:《诗经》(斯德哥尔摩,《远东古物博物馆馆刊》,1950年),第37页。

曰:‘赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。’”(《学而第一》第 15 章)

据说孔子已经改进了子贡的小格言,因为他感到子贡,一个富裕的人,正试图使许多情况简单化。但是对我们而言在这一段里最有趣的是子贡摘自《诗经》里的引文和孔子对该引文的认可。引文所在的那首诗显然描写了一位男子(也许是一位人们爱戴的人)的优雅。这首诗的第二节描写了他奢华的衣着,第三节将他比作贵重的金属和石头。子贡引文的恰当并没有立即显示出来。它或许在某种程度上有助于我们知道人们爱戴的这位男子传统上被认为是卫武公(在位时间为公元前 811—前 757 年)。可是描写大丈夫气概优雅以激励道德提升依然会被认为是牵强附会的。但这恰恰为孔子所赞扬,他所发现的是《诗经》评论的本质。这里重要的不是《诗经》诗歌里的道义至上——此类文学批评在西方就如在中国一样正统有效,而是他宽恕对诗歌故意的误读以便它可以被用作道德警句。

还有一段与此非常相似的思想交流在孔子和子夏之间展开(《论语》,《八佾第三》第 8 章):“子夏问曰:‘巧笑倩兮,美目盼兮 ⑬,素以为绚兮,何谓也?’子曰:‘绘事后素。’曰:‘礼后乎?’⑭子曰:‘起予者商也,始可与言《诗》已矣。’”

我的译文是对传统的和威利的翻译的一种奇特的模仿。我感觉我们不可能带着任何把握去翻译被引用诗歌的最后一行,而这在很大程度上决定于它本身的意思。孔子回答(“绘事后素”)也很晦涩,因此被朱熹诠释为恰好相反的含义:“绘事,绘画之事也;后素,后於素也。”这种译法有个好处就是使得子夏的回答更易被理解,但确定对汉语的词序造成了曲解,但是这种含糊,不管怎样,影响了我们对这一段的主要兴趣,对我们而言重要的是看孔子是如何诠释《诗经》里的这一段,看他是否真的说出了它的含义。只有当《诗经》文本与我们今天所拥有的完全不同了,我们才不再能够判断孔子的翻译。如果与今天或多或少一样,那它就描写了一位高贵而美丽的女子,卫侯的妻子,以一种令人难以理解的方式传了孔子所认为

⑬ 《诗经》第 57 篇。

⑭ 并非摘自目前的《诗经》。我对翻译没有把握,这里就仿效威利第 95 页的译文。

的道。他对一个美丽女子做了出色的描述,并将它转化为了道德训诫,在此过程中不经意地发现《诗经》中有他可以用作"道德革命"的证据,它将礼的教育放到了第二位,仅次于道德教化。重要点不在于孔子强调了诗歌的道德寓意,而在于他使诗歌变形以便可以为人们所用。

还有三处,孔子引用了《诗经》里的诗并对它们进行了一番评论。关于《诗经》全书的首篇,他说:"子曰:'《关雎》乐而不淫,哀而不伤。'"(《八佾第三》第 20 章) ⑮很显然《关雎》是一首表达思念恋人而不得的痛苦的爱情诗。这一次孔子关于这首诗的评论并不真的很牵强,但似乎确实很奇特地撇开了它的具体内容 ⑯。另外两段来自《诗经》的引用是如此复杂(或牵强),以至于需要很长时间的讨论才可以理解:第一段(《论语》,《子罕第九》第 26 章)含有彻底的误读,如果我们依照高本汉的意思的话 ⑰;第二段(《论语》,《颜渊第十二》第 10 章[有时被编为第 11 章])对程氏兄弟(程颢和程颐)和理雅各他们而言是如此地牵强以至于他们认为它实际上属于《论语》(《季氏第十六》第 12 章)里的另一段 ⑱。还有其他两处孔子引用了诗:一首(《论语》,《子罕第九》第 30 章)来处不明,这样就很难查考他的评价 ⑲;另外一首(《论语》,《乡党第十》第 18 章)甚至不能确定它实际上是一首被引用的诗 ⑳。在实际的文学评论活动中,我认为可以毫不夸张地说,孔子很少注意或几乎没有注意到他正在"分析"的诗歌的真实含义,并且他不惜一切代价,无情地吸取道德教训。

尽管如此,我们不必把自己仅仅限制在我们从孔子那里获得的他自己

---

⑮ 参见《论语·泰伯第八》第 15 章。

⑯ 邵洵美:《孔子论诗》,《天下月刊》(1938 年 9 月),第 137—150 页,给出了孔子这种说法的非常老到的翻译,维持了证明"爱是所有情感中最神圣的、最正确的"方式。青木正儿(Aoki Masaru):《支那文学思想史》(*Shina bungaku shisō shi*)(东京:岩波书店,1948 年),第 29 页,更加敏锐,说孔子相信这一段,《周南》和《召南》总的来说,"是最适合情感教育"的部分。所有这些都非常具有启发性,但是它忽视了一个事实,即孔子再一次误读,他对诗歌的意思几乎没有兴趣。

⑰ 《诗经》第 33 篇,高本汉,第 20 页。

⑱ 理雅各(James Legge)译:《中国经典》(牛津:牛津大学出版部印刷所,1893 年),第 I 部分,第 256 页。威利(第 166 页)很灵活地解释了它们都出自《四书》。

⑲ 威利的翻译(第 145 页)对我而言似乎是最好的;也可参见铃木虎雄(Suzuki Torao):《支那诗论史》(*Shina shiron shi*)(东京:弘文堂,1961 年),第 18—19 页。

⑳ 威利的另一猜测(第 152 页)。在《论语·八佾第三》第 2 章,孔子提到《诗经》,第 282 篇,但仅仅(正确地)评论它是一首帝王的颂歌,而不用于非皇家的典礼仪式。

的“实用批评”的印象里;他已经给了《诗经》一定量的总论,而且很清楚地告诉了我们他的兴趣所在。最著名的,当然是那短短的、对整部《诗经》的三句话的总结:“子曰:‘诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪。’”(《为政第二》第 2 章)[21]被选的这一行来自《诗经》的第四节,第 297 篇,实际上描写的是一匹奔腾着的马:“无邪”意味着“没有偏离正轨”,那个词“思”在《诗经》和其他古代文本是常见的词。孔子就这样使《诗经》具有了道德小册子的特征,同时再一次应用了无情的误读方法[22]。

我不愿意因为把《诗经》描写成“道德的小册子”就低估它对孔子的重要性。毫无疑问在孔子的教育课程里,它是最重要的课本之一。在《论语》里有很多段落跟我们讲述这样的道理,那有助于我们更好地理解《诗经》对孔子而言意味着什么。首先我将引用的内容向我们表明这位圣人是如何教育他自己的儿子的:“陈元问于伯鱼(孔子的儿子)曰:‘子亦有异闻乎?’对曰:‘未也。’尝独立,鲤趋而过庭。曰:‘学《诗》乎?’对曰:‘未也。’‘不学《诗》,无以言。’鲤退而学《诗》。”(《季氏第十六》第 13 章)

在这一段的后半部分,孔子问他的儿子同样有关礼的问题。我想这两个问题可以被拿来表明孔子主要关注的事物:《诗经》很显然代表了他教学的一个非常重要的方面。在《诗经》里,他给出的学习理由有点令人惊奇:“无以言”听起来似乎暗示一个人应当在他的谈话里随时引用古代诗歌。情况很有可能不是如此,在古代外交盛会人们用《诗经》作为交流的重要手段:引用合适的诗句及上下文,有目的地阐释(很多就如我们已经从孔子和他的弟子身上发现的那样),外交家们可以谨慎有礼节地提出各自的立场观点[23]。引用不合适会导致交流的彻底失败[24]。在此,孔子向我

---

[21] 孔子引用的精确含义是含糊的;它或者指《诗经》的读者(正如我翻译的那样),或者指《诗经》文本本身,或者指它的作者们,当他们写诗的时候“思无邪”。

[22] 如果我们接受威利关于《论语》这一段的翻译(第 88 页),这句话只有最后部分是可靠的。他说孔子用这行诗总结了他自己的哲学。对我而言似乎有些牵强,就我所知也只有威利本人才这么理解。

[23] 这也是班固(32—92)对这一段的理解,见《汉书》(《四部备要》丛书[*SPPY ed.*]),30/29a。

[24] 《左传》里有很多外交上使用《诗经》的例子。随机取样有:襄公 26(《中国经典》第五卷,第 525 页);昭公 1(同上书,第 577 页);昭公 17(同上书,第 667 页)。青木正儿,前揭,第 36—37 页,以这种方式简要讨论了“诗歌的当众吟诵”,也可见罗根泽:《中国文学批评史》第 I 章,第 37—38 页。

们表明他对《诗经》的评价是多么高,但这种看重,在这个案例里,纯粹是实用的,超出了文学的范围之外。

在另一段里,他再次挑出《诗经》,把礼作为本质要素,将音乐添加到里面,但是他引用了《诗经》里的措辞,或许有文学的弦外之音:"子曰:'兴于《诗》,立于礼,成于乐。'"(《泰伯第八》第 8 章)[25]在我理解孔子有关"兴"的评论时,相对于后来的注释者和翻译者,我非常谨慎地更加喜欢早一点的评论家包咸(Pao Hsien,公元前 6—公元 65)和皇侃(Huang K'an,488—545)的注释。这个词,正如许多汉语里的词那样,有非常宽泛的词义,从"开始"到"唤起"和"引起"。我认为,要绝对地决定哪一词义是正确的,或者更确切到孔子所指的最终意义范围是什么,这是不可能的,但评论的形式对我而言似乎暗示着一个简单的"开始",达到道德完善的三部分课程的首要课程。假如孔子的意思,正如所有他的注释者们所相信的那样,"兴于《诗》"的话,那么这一段也许就会被认为是我们所认为的《诗经》文学美的朴实的赏析。

这一段的翻译稍微复杂些,因为这个词"兴"在另一语境中出现,也与《诗经》有关。在《论语》这一段,作为一个事实,孔子给予了我们他所认为《诗经》的最广泛意义的讨论[26]:"子曰:'小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。'"(《阳货第十七》第 9 章)术语兴、观、群和怨似乎很清楚就是学术术语。为精确查明它们对孔子(或者对这个说法的作者)意味着什么引起了几乎不能克服的困难,我已经注意到孔安国有关"兴"的注释的伪译本,尽管如此,一个重要的理由是:他间接提到的我所认为的"隐晦的暗示"是属于那种牵强附会的类推。我们已发现孔子本人就有这样的行为:他将许多

---

[25] 这里的"礼"和"乐"很有可能指的也是有关这方面主题的书。

[26] 这或许也是一个证据,如果这是必需的,孔子个人也被诗歌所感动了。我想这点是毫无疑问的,也不怀疑古代的中国人欣赏诗歌,并被诗歌所感动。但我发现这是很难相信的:一个像孔子那样明显敏感而肯定人道的人没有带着真正的理解和赏析对诗作出个体的反应,或者古代中国人对诗歌本身而言已经失去了纯粹的美学兴趣。在这篇文章里,我的兴趣不在于任何假定由孔子在个人层面上作出的反应;我感兴趣的仅在于他实际上告诉了我们什么,并且,就我所能看到的,仅在这一段,只有当我们给出这个词"兴","刺激"、"鼓动"的意义时,他才接近把诗歌当作诗。

段落用到《诗经》里。举例来说,“绘事后素”,他事实上将诗当作“兴”,当作一个“隐晦的暗示”,意味着某种与实际所说的完全不同的事物。这种外交场合必需的暗示,还有我们在古代文本里一次又一次发现的此类诠释实际上就是“兴”。孔子在列举时会仅仅忽视了《诗经》的这种“用途”吗?而且关于诗歌的术语“兴”,非常古老,并且有着与“类比”或“暗示”相关的意思[27]。这里忽视这个术语的学术含义将之译为“煽动人的情感”(威利)或“刺激思维”(理雅各)对我而言似乎是危险的。即使这个翻译可以给出正如《论语》的翻译者在《泰伯第八》里的第 8 章的意思一样(根据我的观点也是错的),它是出于与我们已经看到的孔子对待《诗经》的态度保持一致。

我认为我们必须纯粹接受所有列举到的术语的学术含义:“兴”并不意味着“刺激”;“观”并不意味着“自我反省”(理雅各,按照朱熹的假定),并且如果它意味着“观察人们的情感”(威利),那它就是以“读诗以观察一个地区公众的道德观”[28]的高度的学术敏感性去意味的,而不是对济慈(Keats)的热情或 T. S. 艾略特(Eliot)的厌世作出反应的共鸣感。最后的两个术语,“群”和“怨”,足够清楚与外部世界和社会生活有关,而与我们开始相信的更加真实的文学价值观没有关系。

这并不意味着孔子没有高度评价《诗经》。恰恰相反,有一些段落表明他对这部著作致以最高的敬意,他觉得这部著作非常重要,任何一位受过教育的男子都必须学会它。在紧跟着刚才引文出处的那一段,结合老一点的版本,我们可以读到:“子谓伯鱼曰:‘女为[29]《周南》、《召南》(《诗经》的头两部分)矣乎?人而不为《周南》、《召南》,其犹正墙面而立也与?’”(《阳货第十七》第 10 章)并且,在《先进第十一》第 5 章,我们了解到孔子将他的侄女嫁给一个不断(或者三遍?)诵读《诗经》中一首诗的人。有关

㉗ 参见《周礼》(《四部备要》丛书),23/7b—8a;被用在《诗经》的“大序言”里(《中国经典》,第四卷,第 34—35 页)。

㉘ 或者也许正如《左传》襄公 27(第 533—534 页),和其他任何地方一样,通过看一个人在正式会面场合将背诵《诗经》里的什么小节而观察一个人的情感。

㉙ 读“为”正如《孟子》VIB3/2 里一样,是这个词在古代文本里常见的含义;皇侃将之近似地注解为“学”。

孔子赋《诗经》以重要性,这可能是毫无疑问的;但是至于他赋予《诗经》以超出文学之外的重要性也可能是毫无疑问的:《诗经》不是作为一部文学作品而重要,而是作为外交的手段,超出文学之外的道义指南,和对社会生活的一种帮助而重要:"子曰:'诵《读》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对。虽多,亦奚以为?'"(《子路第十三》第 5 章)像《论语》中大多数段落一样,这一段可以有多种译法。我认为一个人如果非常笼统地说孔子的文学研究是为了寻求它本身的意义、而不是为了任何道德的提高、也不是为了个人人格的完善这一点很难有争议,是没有用的。假如孔子真是这么说的,那么这种说法将毫不例外地是一种文学理论的表述,这种表述可使孔子置身于马修·阿诺德(Matthew Arnold)学院,因为马修·阿诺德把文学看作"甜美和光明"[30]的提供者。但我并不认为这是一段恰当的翻译。孔子在对他的学生提要求时,表达要独特得多;他没有直接讲道德要提高,也没有说人格要完善:他只要求学《诗经》的学生成为一名有能力、有礼节的公仆,特别是当他被派出执行外交使命时,他要能够"为本国利益应对问题"。我认为他的意思是在那种发生在各国使节和国家首脑之间的、以类似引证交流为特征的正式场合,他应当能够使用他已经熟谙于心的《诗经》里的诗句。

假如这是有关这一段恰当的解释,人们立即就可以发现这种解释偷走了这里面文学理论的笼统暗示,再一次把文学作为有用的、掌控在从事国家事务的男子手里的工具加以强调。

五

正如我所看到的那样,孔子的文学观点并非更加深刻。这似乎是很奇

---

[30] 这种理论归因于孔子在《礼记》中《经解》那一章的开头(顾赛芬[Couvreur]译:《礼记》[何贤福(Ho kien fou),天主教慈善机构,1913],第Ⅱ部分,第 353—354 页)。我已经忽视在《论语》(包括在《左传》襄公 25[第 517 页里最著名的部分])中没有被发现的归因于孔子的引证,并且相信它们几乎无一例外都是伪证,至少在那些与文学理论有关的情况下。参见胡适对《中国文学批评史》序言的注解,第Ⅰ部分,第 3—4 页。

怪的一件事:认为一个敏感的、有教养的,并且首先是一位如此尊重文学以至于使《诗经》成为他教学基础内容之一的人,在我最后的分析中,却把对他的讨论局限到完全功利的视野。但是孔子毕竟是当时时代的产物,并且他的兴趣也不可避免地受围绕当时中国异乎寻常的、紧急的道德、社会和政治危机所影响。这不也奇怪吗:在《诗经》最后一首诗和《楚辞》的第一首诗之间的整个阶段几乎完全没有任何美好类型的文学?在这长长的几个世纪里,不可能没有诗,哪怕民间诗(像《诗经》中的许多诗一样);一定是当时缺乏对诗歌的兴趣,就其本身而言,就使得人们写的(或当众吟诵的)诗歌被学者们所疏忽,因此就消失了。这就是说,孔子和他所有同时代的知识分子一样,对哲学,主要是政治哲学,而不是对任何其他的内容感兴趣。他的这种综合的、反分析的方法,就使得他很难、如果不是不可能,把文学从如此使他全神贯注的道德和政治难题中分离出来,而把文学看作文学本身。文学,如果它确实将要存在的话,一定得适合他综合的人类生活观。

只要人类的生活被当作完全以国家为中心,只要中国男子几乎完全是政治动物,文学评论就依然很大程度上如孔子留给我们的一样。这并不是说从这些与文学相关联的古代哲学家的作品里,甚至关联更少的、许多后来没有被古代哲学家(特别是道家)的哲学态度所激发出批评的作品里不可能找到评论。但是没有对文学本身的真兴趣,远远不及古代西方的文学批评。荀子很有可能是古代最重要的理论家,但他依然保持了很多孔子的传统。按照他的观点,所有说的和写的文字都应该由是否顺从正统的信仰来判断,也就是说,顺乎道,道体现在圣贤人的教学——"管窥"之道中㉛。这种态度,当然,在文学理论上是一个"发展",但它真的没有比《论语》让我们更接近文学本身。新文学形式的出现,特别是"赋"在汉代似乎已经只稍微修饰了同时代中国思想家的文学理论。对他们而言,文学依然是应该为国家服务,而且必须在阐明正统思想的道上判断其用途。

㉛ 《荀子》(《中华诸子》丛书)第8篇,第84页。

只有当孔子的正统学说本身开始失去他对人们大脑的控制力,文学才能使它从所充当的对国家的辅助角色中分离开来,成为比较个性化的工具。在这演变过程中王充(27—91)是个重要的连接角色,一点都没有偏离孔子的思想范围,然而,他坚定地强调了作者个性的优越以及原创哲学著作胜过那些把时间全部花在权威评论上的国学院的文献学家们的行为。

但是我们不得不等到汉朝末年,才发现真正关键的著作,从奇特含糊的程度上看,它是文学的独立宣言。曹丕(187—226)在他的著作《典论》中的《论文》里,强烈地坚持个人文学作品的重要性,正如王充所做的那样,但他甚至走得更远,提出了超越权威判断作品、将诗歌和哲学总括在"文"的标题之下的尺度。他已经打开了通向文学、研究文学自身的通道,不一定要与道德思考分离开来,但是至少不独与实用的、狭窄的说教有关。并且就在他文章的末尾,当他给予儒家散文以最高的评价,且说荀子本人很有可能赞扬并认为只有这种哲学散文在所有同时代的文学作品中才会"不朽"时,他提醒我们他依然非常接近古代的文风。

曹丕的可做多种解释的话语使我们想到传统的中国古文具有的非凡吸引力。如果他的《论文》预示着接下来的几个世纪文学评论作品的繁荣,那么它也有助于我们记住在整个古代具有特色的文学和社会大一统的思想,有助于我们记住孔子本人在详细阐述方面是发挥了相当的作用。假如曹丕的散文在中国文学评论史上标志着一个新时代的开端,那么它绝对没有取消所有过去的风格。文学获得了新的自由,新的复杂性,但是它仍然强烈地面向社会,面向政治,正如孔子想要它成为的那样。这种文学在社会地位方面的双重性在本卷下面的文章里将以变化的方式向人们展现出来。

人文之中:文中子的中国观

张　沛

中国传统蒙学经典《三字经》于孔孟道统之外标举诸子五人:“五子者:有荀扬,文中子,及老庄。”其中“老庄”指老子、庄子,“荀扬”谓荀子、扬雄,而“文中子”即隋代大儒王通之号。

王通字仲淹,生于隋开皇四年(公元584年),隋河东郡龙门县万春乡(今山西省万荣县通化镇)人。其先为太原祁人,后因永嘉之乱,随晋室南迁,侨居江左。王通六世祖王玄则,仕宋历任太仆、国子博士,人称“王先生”;五世祖王焕,曾任江州刺史;四世祖王虬因南齐萧道成代宋,于建元元年(魏太和三年,公元479年)奔至北魏,任并州刺史,始家河汾;三世祖王彦曾任同州刺史,因北魏永安之变①,退居河曲;祖父王一②,曾任济州刺史;王通父王隆,隋开皇初曾以国子监博士待诏云龙门。王通少年早慧,“十五为人师”(9.5)③,仁寿元年(公元602年)秀才高第,次年任蜀郡司户书佐、蜀王侍读。仁寿三年初春,赴长安上隋文帝《太平十二策》(8.26、

① 魏武泰元年(公元528年),胡太后鸩杀明帝,尔朱荣起兵,杀胡太后、幼帝元钊及王公臣民二千余人。永安三年(公元529年),庄帝诛杀尔朱荣(《魏书·帝纪第十·孝庄纪》、《魏书·列传第六十二》及《北史·列传第三十六》)。

② 一说名杰,见司马光《文中子补传》:“彦生杰,官至济州刺史。”(邵博:《邵氏闻见后录》卷四,北京:中华书局,1983年,第28页)

③ 前为《中说》卷数,后为章数;下引同此。

10.21),未被任用遂归。自大业元年(公元605年)起,居乡著述讲学,以九年之功续成《六经》(又称《续经》),世称"河汾之学"。此后朝廷与地方(杨玄感)数次征召,均辞不就。大业十三年(公元617年)五月甲子病逝于家,门人私谥曰"文中子"(《文中子世家》)。

王通殁后,《续经》湮灭无闻④,仅《元经》与《中说》传世。《中说》一名《文中子》,原为王通门人问学记录⑤,由胞弟王凝整理成书,王福畤(王通第三子)编为十卷(时在贞观十九年至二十三年,即公元645—649年之间),而后刊行于世⑥。今本《元经》系后人伪作,不足为信;《中说》虽有窜乱,大体尚真⑦,《续经》之义、河汾之学犹可得而闻焉。故"文中子"一名有三义:一曰王通其人(文中子);一曰《中说》其书(《文中子》);一曰河汾之学(如《续经》之具见《中说》者)。本文即以《中说》为蓝本,由此而论"文中子"之中国观。

上　篇

《续经》为王通平生最大著述,包括《礼论》、《乐论》、《续书》、《续诗》、《元经》、《赞易》六种。《续经》既成,王通感慨陈言:

> 甚矣,王道难行也!吾家顷铜川六世矣,未尝不笃于斯,然亦未尝得宣其用。退而咸有述焉,则以志其道也。盖先生(按:此言其六世

④　唐人言《续经》多语焉而不详,想是未见其书。北宋司马光称"今其六经皆亡"(《文中子补传》),已有定论;然而此后张耒又称"读通所著《续经》"云云(《答李文叔为兄立谥简》),又似其书尚在。未审二者孰是,录此待方家考证。

⑤　王凝曰:"夫子得程、仇、董、薛而《六经》益明。对问之作,四生之力也。"(10.28)杜淹告王凝:"昔门人咸存记焉,盖薛收、姚义缀而名曰《中说》。"(《王氏家书杂录》)阮逸《中说序》:"《中说》者,子之门人对问之书也,薛收、姚义集而名之。"《文中子世家》:"(王通)寝疾七日而终。门弟子……丝麻设位,哀以送之。礼毕,悉以文中子之书还于王氏。"

⑥　李翱曰:"其理往往有是而辞章不能工者有之矣,刘氏《人物表》、王氏《中说》、俗传《太公家书》是也。"(《答朱载言书》)是知《中说》中唐前已行于世。

⑦　宋人邵博曰:"世传王氏《元经》、薛氏《传》、关子明《易》、《李卫公问对》皆阮逸拟作。"(《邵氏闻见后录》卷五)清人李光地曰:"文中子《元经》都是假的,《中说》内有几条假的。"(《榕村语录》卷二十)

祖王玄则)之述曰《时变论》六篇,其言化俗推移之理竭矣。江州府君(按:此言其五世祖王焕)之述曰《五经决录》五篇,其言圣贤制述之意备矣。晋阳穆公(言其四世祖王虬)之述曰《政大论》八篇,其言帝王之道著矣。同州府君(按:此言其三世祖王彦)之述曰《政小论》八篇,其言王霸之业尽矣。安康献公(按:此言其祖王一)之述曰《皇极谠义》九篇,其言三才之去就深矣。铜川府君(按:此言其父王隆)之述曰《兴衰要论》七篇,其言六代之得失明矣。余小子获睹成训,勤九载矣。服先人之义,稽仲尼之心,天人之事,帝王之道,昭昭乎!(1.1)

又其尝告弟子董常:"吾欲修《元经》,稽诸史论,不足征也,吾得《皇极谠义》焉。吾欲续《诗》,考诸集记,不足征也,吾得《时变论》焉。吾欲续《书》,按诸载录,不足征也,吾得《政大论》焉。"董常问:"夫子之得,盖其志焉?"曰:"然。"(1.2)是则《续经》非一人之作,实王氏六代继志翼力而成。

王通自云:"王道之驳久矣,礼乐可以不正乎?大义之芜甚矣,《诗》、《书》可以不续乎?"(2.33)又曰:"吾续《书》以存汉晋之实,续《诗》以辩六代之俗,修《元经》以断南北之疑,赞《易》道以申先师之旨,正礼乐以旌后王之失,如斯而已矣。"(6.29)此其著述大旨。王氏以圣人自任,乃以《元经》拟《春秋》,每将二书并举。如其谓王凝:"汝为《春秋》、《元经》乎?《春秋》、《元经》于王道,是轻重之权衡、曲直之绳墨也,失则无所取衷矣。"(3.25)又称:

1.《元经》天下之书也,其以无定国而帝位不明乎?征天命以正帝位,以明神器之有归,此《元经》之事也。(8.11)

2.《元经》其正名乎!皇始之帝,征天以授之也。晋、宋之王,近于正体,于是乎未忘中国,穆公之志也。齐、梁、陈之德,斥之于四夷也,以明中国之有代,太和之力也。(5.47)

王通之"正名",即正中国之名,以明中国之道。

考诸古籍,“中国”实具二义:一曰中国之地,一曰中国之道。中国之地,乃就四方而言之天下之中。如《礼记·王制》所称:

> 中国戎夷,五方之民,皆有其性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。

中国之道,谓人文之中。如《战国策·赵二》记赵公子成语:

> 中国者,聪明睿知之所居也,万物财用之所聚也,贤圣之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。

再如《法言·问道》设为宾主问答:

> 或曰:“孰为中国?”曰:“五政之所加,七赋之所养,中于天地者为中国。”

夷狄而行中国之道,则夷狄为中国;中国而行夷狄之道,则“中国亦新夷狄也”(《公羊传·昭公二十三年》)。是故中国之为中国,不在居中国之地,而在行中国之道。

行中国之道,在建人文之中。《易·贲卦·彖传》:“观乎人文,以化成天下。”《国语·周语下》记单襄公语:“忠,文之实也;信,文之孚也;仁,文之爱也;义,文之制也;智,文之舆也;勇;文之帅也;教,文之施也;孝,文之本也;惠,文之慈也;让,文之材也;……经纬不爽,文之象也。”再如孔子称尧:“巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章!”(《论语·泰伯》)称周公:“周监于二代,郁郁乎文哉!”(《八佾》)是知“文”因人而称,实即“人文”。按《易·说卦》:“立人之道,曰仁与义。”《礼记·丧服四制》:“仁义

礼智,人道具矣。”是“人文”与“人道”同义。人居天地之中,如《易传》所说:

1.《易》之为书也,广大悉备:有天道焉,有人道焉,有地道焉。(《系辞下》)

2. 天地设位,而《易》行乎其中矣。……乾坤,其《易》之缊邪?乾坤成列,而《易》立乎其中矣。(《系辞上》)

故“人道”又称“中道”。“圣人成之”,意同“观乎人文,以化成天下”(《易·贲卦·彖传》);此圣王事业,即所谓“王道”。王通曰:“天下无赏罚三百载矣,《元经》可得不兴乎?”薛收曰:“圣人达而赏罚行,圣人穷而褒贬作。皇极所以复建,而斯文不丧也。不其深乎?”出告董常,董常曰:“仲尼没而文在兹乎?”薛收曰:“皇极所以复建,而斯文不丧也。”(1.8)秉持“斯文”,所以建有“皇极”。《尚书·洪范》:“皇极:皇建其有极。”孔安国传:“太中之道,大立其有中。”是知“皇极”即中道(大中之道),即“王道”。荀子曰:“礼者,人道之极也。”(《荀子·礼论》)荀爽曰:“圣人建天地之中而谓之礼。”(《后汉书·列传第五十二》)王通则曰:“王道盛则礼乐从而兴焉。”(3.1)又曰:“礼其皇极之门乎?圣人所以向明而节天下也。其得中道乎?故能辩上下,定民志。”(6.26)居家不暂舍《周礼》,曰:“先师以王道极是也,如有用我,则执此以往。”(8.14)王通殁后,门弟子会议曰:“夫子生当天下乱,莫予宗之,故续《诗》、《书》,正《礼》、《乐》,修《元经》,赞《易》道,圣人之大旨,天下之能事毕矣。仲尼既没,文不在兹乎?《易》曰:‘黄裳元吉,文在中也。’请谥曰文中子。”(《文中子世家》)斯文在兹,故曰“文中”;人文之中,即是“中国”。王通以大中立言,为中国说法,此其所以为“文中”也。

下　篇

自晋永熙元年至隋开皇九年(公元290—589年),三百年间南北分

立,中国不一。北朝为异族政权,史称“五胡乱华”;然隋乘魏、周之势统一中国,又为华夏正统,于是有“南北之疑”。王通自称“修《元经》以断南北之疑”(6.29),即在判定正统以为中国说法。判之之法,首曰“天命”:

1.《元经》天下之书也,其以无定国而帝位不明乎?征天命以正帝位,以明神器之有归,此《元经》之事也。(8.11)

2.《元经》抗帝而尊中国,其以天命之所归乎?(8.15)

王氏所说“天命”,非上天之耳提面命,如“天命玄鸟”、“昊天有成命”之类,实称人德而言:

1. 子述《元经》皇始之事,叹焉,门人未达。叔恬(按:王凝字叔恬)曰:“夫子之叹,盖叹命矣。《书》云:天命不于常,惟归乃有德。戎狄之德,黎民怀之,三才其舍诸?”子闻之曰:“凝,尔知命哉!”(1.10)

按“皇始”乃北魏道武帝拓跋珪年号(公元396—398年)。皇始二年拓跋珪平灭后燕,统一北方。“天命不于常,惟归乃有德”引用《尚书·咸有一德》伊尹语:“天难谌,命靡常。常厥德,保厥位。……非天私我有商,惟天佑于一德;非商求于下民,惟民归于一德。”又《大禹谟》:“皋陶迈种德,德乃降,黎民怀之。”施行仁政而得民之心,此之谓“有德”。得民心者得天下:

1. 或曰“苻秦逆”,子曰:“晋制命者之罪也,苻秦何逆?昔周制至公之命,故齐桓、管仲不得而背也;晋制至私之命,故苻秦、王猛不得而事也。其应天顺命、安国济民乎?是以武王不敢逆天命、背人而事纣,齐桓不敢逆天命、背人而黜周。故曰:晋之罪也,苻秦何逆?三十余年,中国士民,东西南北,自远而至,猛之力也。”(4.12)

2. 子曰:“苻秦之有臣,其王猛之所为乎?元魏之有主,其孝文之

所为乎？中国之道不坠，孝文之力也。”(4.13)

3. 董常曰：“《元经》之帝元魏，何也？”子曰：“乱离斯瘼，吾谁适归？天地有奉，生民有庇，即吾君也。且居先王之国，受先王之道，予先王之民矣，谓之何哉？”(7.10)

“苻秦”谓前秦苻坚，“元魏”指北魏拓跋氏。孔子尝告弟子：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”又曰：“如其仁！如其仁！”(《论语·宪问》)王通称苻秦、王猛，犹孔子之许齐桓、管仲。“应天顺命，安国济民”、“天地有奉，生民有庇”，此王者之道，即中国之道。行中国道者，可为中国之主；主中国者，不必中国之人。孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也；文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也千有余里，世之相后也千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”(《孟子·离娄下》)王通断南北而“帝元魏”、“尊中国而正皇始”(10.9)，遥契孔孟之心。

宋儒严夷夏之防，故于王通之帝元魏不无訾议。如欧阳修曰：“夫帝王之统，不容有二。而论者如此，然缙绅先生未尝有是正之者，岂其兴废之际，治乱之本难言与？……文中子作《元经》，欲断南北之疑也，绝宋于元徽五年，进魏于太和元年，是绝宋不得其终，进魏不得其始。”(《原正统论》)南宋林夔孙更称：

> 《玄经》(按：即《元经》)尤可疑。只缘献帝(按：当为“献公”之误)奔北(按：奔北者为“穆公”，即王通四世祖王虬)，便以为天命已归之，遂帝魏。(《朱子语类卷第一百三十七·战国汉唐诸子》)

后人曾有辩驳，如明代郑晓以为：“《春秋》谨华夷之辨，中国有主也。文中子帝元魏未为非。”(《今言》卷一)清人钱曾曰：“《春秋》抗王而尊鲁，《元经》抗帝而尊中国。文中子之孝文犹帝魏也，殆夫子之遗意欤？宋儒高谈

性命,不达经权,数百年来抹略其书,无有扬之如司空表圣、皮袭美其人者,可不叹乎!"(《读书敏求记卷三·元经薛氏传十卷》)清人李慈铭亦曰:"夫通生于元魏,不帝魏而将谁帝乎?且舜生东夷,文王生西夷,然则舜与文王亦当绝之中国乎?"(《越缦堂读书记·集部·别集类·升庵集》)盖时势有异,故立论不同。此且不言;王通岂真"绝宋不得其终,进魏不得其始"乎?按宋"元徽五年"(公元 477 年)即魏太和元年,是年萧道成废刘昱,两年后齐代宋立。王通自云:"晋、宋之王,近于正体,于是乎未忘中国,穆公之志也。齐、梁、陈之德,斥之于四夷也,以明中国之有代,太和之力也。"此其所以"绝宋于元徽五年,进魏于太和元年"。再如王通因穆公奔北而帝魏之说,亦不尽不实。《中说》载录:

1. 子之家庙,座必东南向,自穆公始也,曰"未忘先人之国"。(4.16)

2. 裴晞问穆公之事,子曰:"舅氏不闻凤皇乎?览德晖而下,何必怀彼也?"叔恬曰:"穆公之事,盖明齐魏。"(7.17)

所谓"明齐魏",即"明中国之有代,太和之力也"。王通又云:

1. 太和之政近雅矣,一明中国之有法。惜也不得行穆公之道!(5.12)

2. 孝文没而宣武立,穆公死、关朗退,魏之不振有由哉!(10.1)

穆公之奔魏,盖"览德晖而下",然"未忘先人之国";王通之帝元魏,盖"太和之政近雅矣,一明中国之有法",然又惜其"不得行穆公之道",以为"信美"而"未光"(7.6)。王氏之家国情怀如此。可知王通之帝元魏,初不在穆公北奔,实以大中为心而不得不然:

1. 薛生曰:"殇之后,帝制绝矣,《元经》何以不兴乎?"子曰:"君

子之于帝制，并心一气以待也，倾耳以听，拭目而视，故假之以岁时。桓、灵之际，帝制遂亡矣；文、明之际，魏制其未成乎？太康之始，书同文、车同轨，君子曰‘帝制可作矣’，而不克振。故永熙之后，君子息心焉，曰：‘谓之何哉？’《元经》于是不得已而作也。”（5.50）

2. 董常曰：“敢问皇始之授魏而帝晋，何也？”子曰：“主中国者，将非中国也。我闻有命，未敢以告人，则犹伤之者也。伤之者，怀之也。”董常曰：“敢问卒帝之，何也？”子曰：“贵其时，大其事，于是乎用义矣。”（7.10）

3. 叔恬曰：“敢问《元经》书陈亡而具五国，何也？”子曰：“江东，中国之旧也，衣冠礼乐之所就也。永嘉之后，江东贵焉，而卒不贵，无人也。齐、梁、陈于是乎不与其为国也。及其亡也，君子犹怀之，故书曰‘晋、宋、齐、梁、陈亡’，具五以归其国，且言其国亡也。呜呼，弃先王之礼乐以至是乎！”叔恬曰：“晋、宋亡国久矣，今具之，何谓也？”子曰：“衣冠文物之旧，君子不欲其先亡；宋尝有树晋之功，有复中国之志，亦不欲其先亡也。故具齐、梁、陈以归其国也，其未亡则君子夺其国焉。”曰：“中国之礼乐安在？其已亡，则君子与其国焉？”曰：“犹我中国之遗人也。”叔恬曰：“敢问其志。”文中子泫然而兴曰：“铜川府君之志也，通不敢废。书五国并时而亡，盖伤先王之道尽坠。故君子大其言，极其败，于是乎埽地而求更新也。‘期逝不至，而多为恤’，汝知之乎？此《元经》所以书也。”（7.13）

《元经》“天下之书”（8.11），王通于此为大中立言，故属意江东而不得不尊中国，伤怀南土而不得不帝元魏。苦心孤诣，岂“弃亲昵而媚豺狼，悖逆至此”（章太炎：《蓟汉微言》）⑧一语可以了得！叶适谓其《续经》“以圣人之心处后世之变”（《水心别集卷八·王通》），王阳明言其“良工心独苦”（《传习录·上》），近人汪吟龙亦曰：“推文中子之用心，曷尝一日忘中国

⑧ 章氏感激时事，故有此说；然其厚诬古人，实不足为训。

哉!《元经》之作,实具苦心。”(《与章太炎论文中子书》)⑨皆可谓解人知言。

附　论

有宋一代,文治远胜武功,此史有定论。其时中国积弱,强敌环伺,于是宋儒大夷夏之防,以求自振⑩。王通断南北之疑,正皇始而帝元魏,其不为宋儒所喜,自是意料中事。然宋儒又奉之为道统中人⑪,几乎众口一词,如宋初柳开宣言:

1. 隋之时,王仲淹于河汾间,务继孔子以续《六经》,大出于世,实为圣人矣。(《补亡先生传》)

2. 昔先师夫子,大圣人也……厥后寝微,杨墨交乱,圣人之道复将坠矣。……孟轲氏出而佐之,辞而辟之,圣人之道复存焉。……孟轲氏没……再生扬雄氏以正之,圣人之道复明焉。……扬雄氏没,佛魏隋之间,讹乱纷纷……重生王通氏以明之(下略)。(《答臧丙第一书》)

稍后“宋初三先生”之孙复、石介声称:

1. 吾之所谓道者,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也,孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。(孙复:《信道堂记》)

2. 传曰:“五百年一贤人生。”孔子至孟子,孟子至扬子,扬子至文

---

⑨　汪吟龙:《文中子考信录》,台北:台湾商务印书馆,1963 年,第 96 页。

⑩　“自振”兼自认(self-identification)与自张(self-assertion)之意。西方哲人称为政要在分别敌我(参见卡尔·施密特:《政治的概念》,刘宗坤译,上海:上海人民出版社,2004 年,第 106—107 页),宋儒严华夷之辨,用意正同。

⑪　以文中接承儒家道统,始自晚唐皮日休。如其曰:“夫孟子、荀卿翼传孔道,以至于文中子。”(《请韩文公配飨太学书曰》)又曰:“夐乎千世,而可继孟氏者,复何人哉?文中子王氏,讳通……较其道与孔孟,岂徒然哉!”(《文中子碑》)然文中子道统地位之底定,实在宋代。

中子,文中子至吏部……其验欤?(石介:《上赵先生书》)

朱熹虽谓文中"其学之不足以为周、孔",然又云:

1. 荀卿之学杂于申商,子云之学本于黄老,而其著书之意,盖亦姑托空文以自见耳,非如仲淹之学颇近于正而粗有可用之实也。(《王氏续经说》)

2. 邹汾(按:即孟子、王通)断简光前载,关洛(按:即张载、二程)新书袭旧芳。(《抄二南寄平父因题此诗》)

是亦推许有加⑫。同时提倡事功之陈亮,史称"其学自孟子之后惟推王通"(《宋史·列传第一百九十五·儒林六》),朱熹曾言:"陈同父(按:即同甫,陈亮字)学已行到江西,浙人信向已多。家家谈王伯,不说萧何、张良,只说王猛;不说孔孟,只说文中子,可畏!可畏!"(《朱子语类》卷一二三)心学宗匠陆象山亦称:

由孟子而来,千有五百余年之间,以儒名者甚众,而荀、扬、王、韩独著,专场盖代,天下归之,非止朋游党与之私也。(《与侄孙浚书》)

非特如此,宋代科考兼用策论,南渡之后尤以策论取士;据《宋史·选举志》载:

绍兴元年,初复馆职试,凡预召者,学士院试时务策一道,天子亲览焉。……凡应诏者,先具所著策、论五十篇缴进,两省侍从参考之,分为三等,次优以上,召赴秘阁,试论六首,于《九经》、《十七史》、《七书》、《国语》、《荀》、《扬》、《管子》、《文中子》内出题,学士两省官考

⑫ 李光地曰:"程朱身份高,又见得到,直眼大如箕。三代下所推者,不过几人:董江都、诸葛武侯、文中子、韩文公,余则称陆敬舆、郭汾阳。"(《榕村语录》卷二十二)可为旁证。

校,御史监之,四通以上为合格。

是则文中之学不但为士林所重,更列入国家考试经典。今以王十朋(绍兴二十七年丁丑科状元)、陆象山(乾道八年进士)二人策论为例:

1. 后世有大儒王通者,鸣道河汾间,与弟子难答问,动以洙泗为法。《中说》十篇,犹孔氏《论语》也。(王十朋:《策问》)

2. 孟子之后,以儒称于当世者,荀卿、扬雄、王通、韩愈四子最著。(陆象山:《策问》)

犹可想见当时风习之盛。宋以积弱偏安之国而如此推重帝元魏之王通,岂非咄咄怪事?按儒家崇尚文德,以武功为次,所谓"大上有立德,其次有立功"(《左传·襄公二十四年》)。《尚书·大禹谟》载禹征有苗,三月而苗民叛;舜敷文德,七旬而有苗格。孔子称之:"无为而治者,其舜也与!"(《论语·卫灵公》)又曰:"远人不服,则修文德以来之;既来之,则安之。"(《季氏》)孟子亦曰:"以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也。"(《孟子·公孙丑上》)所谓"文德",即人文大中之道,说已见上。孔子曰:"夷狄之有君,不如诸夏之无也。"(《论语·八佾》)斯文在中,是为"中国"。千百年来,其说深入人心[13]。宋室偏安一隅而自居中国,根源在此。文中子为大中立言,宋引之为奥援,又何足为怪哉!

孔子论政,以为"民无信不立"(《论语·颜渊》),言国家当取信于民。取信之方,"君子以为文,而百姓以为神"(《荀子·天论》),如"天命"、"五德终始"即是,"正统"、"道统"之说亦然;以今人视之,则无非当时之"国家(民族)意识形态"而已。国固不可无信,否则人心涣散,难免土崩鱼烂。虽然,国家欲取信于民,唯当以可信者信之,所谓"有诸己而后求诸人"(《礼记·大学》);不可信而欲人信,甚且强人信从,则不过愚而暴而已,此又不必烦言也。

---

[13] 西人所谓"汉族文化中心主义",参见费正清、赖肖尔:《中国:传统与变迁》第八章第一节。

说东道西

A tors et àtravers

Essays

美是相遇:阅读程抱一的中西对话

[法]马德莱娜·贝尔多　裴　程

裴　程:马德莱娜·贝尔多教授,您曾致力于法国17世纪文学的研究和讲学长达三十多年。2009年春,您出乎人们意料地发表了法国第一部研究程抱一的专著:《程抱一,走向开放人生的历程》①。其实,四年多来,您似乎放弃了17世纪,把注意力集中在这一位来自中国的法兰西学院院士身上。您曾经告诉我,是程抱一把您带进当代文学领域的。这个转变令人惊讶,尤其是在学科间门户森严的法国大学界。您是否能先就这个转变给中国的读者做些解释?

马德莱娜·贝尔多:那是2004年深秋的一个夜晚,在巴黎卢森堡宫举办的一个文学沙龙晚宴上,我第一次听到作为嘉宾出席的程抱一侃侃而谈。他的声音有点沙哑,但却异常地柔和;饱经风霜的谈吐里依然焕发着青春的活力。他像面对友人那样,讲述自己为什么选择用法语创作,如何在异国他乡经受漫长的语言和文化的磨砺,坚信不同文化之间对话的必要性,探讨美的奥秘……句句发自肺腑。在此之前,我一直陪伴着被法国

① 巴黎:Hermann出版社,2009年。以下简称 *François Cheng*。

人称作“伟大世纪”的文豪们度过了三十多年,当时还没有读过程抱一的著作。如果要描绘那天晚宴后我的感受,我想用程抱一所说的“相遇”最为准确②:比如他曾经用“相遇”来描绘塞尚(Cézanne)、谢阁兰(Segalen)、克洛岱尔(Claudel)对自己的影响。这个意义上的“相遇”(或《迎接的时刻》③)给生命以价值。

第二天,《天一言》④就放在了我的书桌上。我匆匆通读,未及领会要义就捧起了《此情可待》,然后就是论著、翻译、艺术论著、诗集⑤……一本接一本。我当时感到在不停地发掘,被这个突然变得接近的“万有之东”所吸引,但是一时还找不到进入这个艺术大厦的钥匙。于是我就在这些著作间来回穿行,其中《论美沉思五篇》⑥对我的帮助尤其突出。渐渐地(耐性不也是东方美德之一吗?),我意识到这些著作相互映照,它们共同构建和深化着同一个沉思:人和人的命运及其在宇宙中的位置,换一个角度说,就是善与恶、美与丑在人身上和自然界的并存⑦。几年以后,我终于可以确认,尽管诗人的生涯(首先指生命)还在继续,他已经完全进入了他自己所说的“开放人生”。在研读了他的《卢浮宫朝圣》⑧之后,更使我对此念坚信不移。

我不懂中文,更谈不上宗教理论和艺术史专家。我以一个纯粹西方人的方式来接受和讨论程抱一的著作,所以难免在某些问题上无知(诚然,

---

② 对于程抱一来说,和某个人相遇并不是和他碰面,也非礼节性的寒暄。相遇是生命中最真实和最珍贵的时刻,它丰富生命、留下痕迹。正如他在《此情可待》的前言里所说,真正的相遇就是“向无限展开”。参阅 *François Cheng*, p. 29。

③ 参阅诗集 *Que nos instants soient d'accueil*(《愿我们的每一时刻都是迎接》),Francis Herth 石版画插图,巴黎:Les Amis du livre contemporain 出版社,2005 年(以下简称 *Instants d'accueil*)。

④ 巴黎:Albin Michel,1998 年,同年出口袋版 *Livre de poche*。以下引文皆出自该版,简称 *Dit*。

⑤ 诗选集 *A l'Orient de tout*(《万有之东》),巴黎:Poésie/Gallimard,2005 年。以下简称 *Orient*。该集选自:*Double chant*(《双歌集》),*Cantos toscans*(《托斯坎咏叹》),*Le long d'un amour*(《沿着爱之长河》),*Qui dira notre nuit*(《谁来言说我们的夜晚》),*Le livre du vide médian*(《充虚之书》)。参阅 *Vrai lumière née de vraie nuit*(《真光出真夜》),Cerf,2009 年。

⑥ *Cinq méditations sur la beauté*(《论美沉思五篇》),巴黎:Albin Michel,2006 年第一版。以下引文皆出自该版,简称 *Méditations*。

⑦ 1937 年日本全面发动侵华战争时,程抱一年方八岁。他当时刚开始发现自然之美(庐山、长江三峡)和女性之美,却同时目睹了报纸刊登的日军南京大屠杀惨绝人寰的照片。参阅 *Méditation*, pp. 18 – 19及 p. 20:“我从此明白……必须同执两端。”

⑧ *Pèlerinage au Louvre*(《卢浮宫朝圣》), Musée du Louvre-Flammarion,2008(以下简称 *Louvre*).

我对中国历史、思想、诗歌、绘画艺术等作了一些粗浅的了解⑨)。但是,我最终还是决定把我和程抱一的相遇写出来和读者分享。我不妨用《卢浮宫朝圣》中的一句箴言来形容我的写作动机:“每一个热忱的灵魂都能奉献一丝光照”⑩。

您也和我讲述过您同程抱一的相遇,我想您的体验和阅读一定同我有很大的不同。

裴　程:我和程抱一的相遇始于1999年,也就是《天一言》发表一年之后。虽然我以中国的传统方式对他以“老师”相称,但是我没能有幸时常当面聆听他的教诲。更确切地说,我的体验来自和他的著作相遇,来自我的阅读和个人的领会。在老师的诗、小说、艺术和美学论著中,我获得了许多启迪性的教导。其中最使我振聋发聩的是他关于语言的生存意义的思考。

当年轻的天一初到巴黎时,他平生第一次感受到自身的外异性(étrangeté)。这并非因为他的面孔在人群中与众不同,也非因为行政手续不全(他的证件“基本符合规定”⑪),而是由于不懂法语,因而无法进入属于法语的世界。他必须像一个牙牙学语的孩子那样一切从头开始。这种语言的缺陷⑫给他带来的痛苦远胜简陋的物质生活条件,那是一种“无言”的羞辱。这使他“意识到一个更加根本性的缺陷,那就是存在的合理性(légitimité d'être)”⑬。

语言一旦被升华到这个反思的层次,就远远超出了简单的交流工具的范畴。它触及存在最深层的本质,“承载着我们所有的意识和情

---

⑨　我是通过程抱一有关中国诗歌和绘画艺术的论著,以及他的中国诗词翻译来获得这方面的知识的。《冲虚集》对我的帮助也不小。另外还要感谢他的女儿、法兰西公学院教授程艾兰(Anne Cheng)女士。她的《中国思想史》(*Histoire de la pensée chinoise*,Seuil,2002)使我受益匪浅。
20世纪法国中学文史教学,只涉及法国。我想其他国家也大体相仿。如今全球化意识促使中学教程不断开放,但是还远远不足。

⑩　*Louvre*,p. 12.

⑪　*Dit*,p. 213.

⑫　这里使用的“缺陷”概念,引发于对普罗米修斯神话的生存性阐释。参阅贝尔纳·斯蒂格勒:《技术与时间——爱比米修斯的过失》(裴程译),南京:译林出版社,2001年,pp. 19—20,217—239。

⑬　*Dit*,p. 213.

感”⑭。它参与构造每一个人赖以逐渐形成自我的基本元素。从这个意义上说,程抱一完成了一个罕见的存在转折(《转折的历程》⑮):当他把法语不仅作为自己的创作语言,而且作为自己的语言之后,他可以确认自己已经从当年的程纪贤“变成另一个人”,并把这个转折称作为“再生”。我试图从这个生存的意义上来理解您所说的“程抱一例外”和“走向开放人生的历程”。这不正是通过法语而孜孜不倦地寻求超越自我的相遇吗?

我自己也遇到过程抱一 40 年前提出的问题,但远不如老师的思考自觉和精邃。我 24 岁来到法国,当时只掌握了几句法语的日常用语。所以我也曾以自己的方式像天一那样感受过自身的外异性,而且从某种程度上说,这种感受依然时隐时现。正当我开始认真地思考我在法国“存在的合理性”时,我和程抱一奇迹般地相遇了。他的著作不仅让我坚信同另一种语言化为一体、融入这个语言所构造的世界的可能性,而且给我指引了如何在不丢失自己母语文化的基础上,超越异我两难,进入另一种生存境界的道路。

这个问题在我看来是至关重要的,它构成程抱一“走向开放人生的历程”的中心。在中法文化的不断交换和对话中另辟新径,这就是他所说的“易—变”(échange—change)。

马德莱娜·贝尔多:我已经预感到我们的对话会卓有成效。虽然我们各自在中西两种不同的文化背景中阅读程抱一,但是我们的阅读平行互补,而非针锋相对。但愿这个方法能帮助我们开拓和深化关于程抱一的研究和思考。

我完全同意您的分析。我本人也主张把著作和作者的人生联系在

---

⑭ *Le Dialogue*, *une passion pour la langue française*(《对话——一份对法语的激情》),巴黎—上海:Desclée de Brouwer-Presses littéraires et artistiques de Shanghai,2002,p. 10.(以下简称 *Dialogue*)

⑮ 这是《天一言》第二部的标题,可见作者用意之深远。当然,尽管小说中有很多作者亲身经历的痕迹,但是它不是一部自传体小说。作者在第一稿中曾经用第三人称“他”,但是在最后定稿时又修改了标题并重新用第一人称“我”改写。这就使初读者容易将“小说”和“自传”混淆,切忌。

一起研究。顺便提一句,我对当代许多文学批评放弃这种方法非常不满。不过和我相比,您的观点有独到之处:您来自中国(当然,您初来时的处境不像程抱一当年那么窘困⑯),您体验过和诗人相仿的语言文化困扰,而且,您说这种感受依然挥之不去……您毕竟尚未走过半个世纪的漫漫之路。您一定注意到,尽管程抱一在多种文学形式的创作中都有大师手笔,我却偏爱以"诗人"相称。因为在我看来,他原本是一位诗人。

鉴于您的亲身经历,您对程抱一的"语言历险"非常敏感,其中既有绝望的痛苦,也有成功的喜悦。对此,他曾经这样描绘:"多少次,我像出现在世界的早晨,陶醉于重新命名一切的喜悦之中。"⑰

至于我,作为一个纯粹的法国人和法国文学教授,我对他选择了"莫里哀的语言"而充满了感激和敬意。我知道,这个选择对于他来说是多么艰难和痛苦,因为中文是一个伟大的语言,具有无比的诗情画意⑱。从人生的角度看,我认为他苦行僧般地穿越虚无、焕然一新的经历是至关重要的。正是这一段人生经历,使他跻身于当代法国最杰出的诗人之列。举目当代法国文坛,有谁的文字能像他那样准确、细致、精雕细琢?在"语言历险"的同时,他融会贯通了西方文化,这一点更使我完全震惊。这样程度上接受一种非母语文化,似乎超出常人所能及的范围。然而程抱一却做到了。无论是文学、艺术(包括绘画、音乐、雕塑、建筑),还是伦理、哲学,他都造诣很深。他对西方文化的知识之渊博而多样、领会之精要(绝非眩人耳目的装潢)实在让我仰慕。

当然,我最注重的是程抱一的精神世界。

裴　程:您的书开卷就谈论程抱一的精神世界,把它比作是贯穿著作的"通奏低音"(basse continue)。这一点使我很感兴趣。因为这是一个比

---

⑯ 他曾经对我说:"我当时像一个海上落难者,不知能否到达彼岸。"
⑰ *Dialogue*, pp. 38 – 39.
⑱ 同上书,第36页。

较微妙的问题,正如您自己也意识到:“谈论一个作家的精神世界,尤其是一位尚在世的作家,这几乎是闯禁区,因为这意味着要敲开作者最隐蔽的一道门。”⑲所以,以这个问题开章,无异于把自己置身在一个较为尴尬的境地。我想,您一定是经得老师的允许才叩门的。那么,一旦门被叩开,您认为最重要的启示是什么?

马德莱娜·贝尔多:只能说是默许⑳。不过一切(至少程抱一愿意说的部分)都包含在他的著作之中。可以肯定,如果我没有意识到这一点,绝不会投入这一项研究,更不会调查他的生平。只要用心阅读程抱一的每一本书,就能从中领会诗人给我们的启示,那是这位杰出的沉思者奉献给人类的礼物。正如《天一言》就是他的馈赠之一:

> 在一切尚未完全消失[……]之前,有一人,从无底的泥土深处,仅凭借语言的力量,依然将“充满狂风暴雨和酸甜苦辣”的一生所积,如同珍宝呈献于世㉑。

我之所以强调这一点,尤其是因为程抱一本人对此长期缄默不言。直到我动笔写这本书的时候,他觉得公开谈谈这个问题的时机已经成熟。

兜了这个小圈子之后,让我来正面回答您的问题。通过程抱一精神世界的研究,我得到的最重要的启示(我觉得说启示并不过分),可以概括为“合璧共生”(symbiose vivante)。一方面是对中国文化传统的保留,其中以道家思想为主,并渗入佛家精义;另一方面是对西方基督教文化传统的接受:《论美沉思五篇》中颂扬了基督为拯救人类而捐躯十字架的牺牲精神,称之

---

⑲ *François Cheng*, p. 35.

⑳ 作为《文学研究传播协会》(ADIREL)主席,我于 2006 年和好友 Pierre Brunel 教授合作,在索邦大学举办了一次关于程抱一的学术讨论会。在会上,我告诉程抱一,自己正着手写一本研究他的书。他直言不讳地回答我:“一般说,我反对。等我死后再写不迟。”我坚持要说服他:“是否有特殊情况呢?……”

㉑ *Dit*,前言。本文《天一言》引文翻译,参考了杨年熙译本,北京:人民文学出版社,2009 年。

为“人类所知最美的表示”[22]。我以前真的不敢想象这种“合璧共生”是可能的。它要求高层次的超越和嬗变,是经过罕见的努力而收获的果实。如今,诗人的人生旅途已过大半,他可以欣慰的是,自己一路走来没有丢失丝毫的本真和灵魂(您一定注意到,他不忌讳使用“灵魂”这个被许多学者排斥的概念)。在他的精神世界里,佛教的慈悲和基督教的爱之间没有一丝的断裂;气对万物的孕生和基督复活对世界的承诺也水乳交融。作为一个“地道的中国人”(他曾如此自称),他完全忠实于道家的宇宙观,及其给人类在天道中的定位[23]。然而,这并没有妨碍他于1969年(也就是入法籍的两年前)接受洗礼,取名“弗朗索瓦”[24]。“清贫”的圣弗朗索瓦[25](即小兄弟会创始人圣方济各)以同情上帝创造的世间万物而著名,程抱一以此给自己命名不是很有象征性吗?如果您要寻找“合璧共生”的其他表述,请看《卢浮宫朝圣》。比如程抱一挑选一幅洛伦佐·洛托(1480—1557)的

㉒ *Méditations*, p. 78. 他在2007年10月16日接受巴黎天主教研究院荣誉博士的演讲中,再一次阐发了这个观点。参阅 *Transversalité*, n°105, janvier-mars 2008, pp. 167—169:“在某一时刻,我明白了,人类需要有那么一个人来揭露绝对的恶、面向绝对的善。不仅仅是揭露一方、面向另一方,而且是真正地承受二者,不惜以自己的生命为代价。这就是以命相赠,从而指明绝对的善是可能的,荒诞和绝望并非我们的宿命。这就是人们所说的真理的化身;这就是基督完成的使命。在他的身上,绝对的善体现为绝对的爱。他完成的使命是超凡的,超越简单的推理和简单的意志。这个举动来自神,并揭示了人类命运中神性的部分,我接受这种看法。也就是说,我情愿采纳基督之道。我的立场是赞同,而非‘信仰’。”

我们还可以引用《卢浮宫朝圣》中,关于卡尔东《圣母哀悼耶稣》(*Pietà de Villeneuve-lès-Avignon* d'Enguerrand Carton, *Louvre*, p. 86)的评论。面对约翰、圣母和玛丽-玛德莲围着刚刚从十字架上取下的基督僵硬的尸体这样动人的画面,程抱一如此写道:“我们看到,正是他招集和凝聚活着的人们,带领他们团结和分享。人们为他而绝望地哭泣,也只有他才能擦干人们的泪水。这个令人惨不忍睹的僵硬而被摧残的躯体突然变成一个威严不屈的表示,它唤起这个躯体的主人临死前做出的惊世之举,即证明存在着绝对的爱,这个爱不会被任何恶腐蚀和玷污。”

㉓ 他在2007年10月6日的演讲中还说过:“这[指对基督之道的赞同]是否同我得自伟大的道家直觉的宇宙观相矛盾?根本不是。原始的道家思想没有偶像。从气的观点出发,道家提出了万物有机一体、相依相存的宇宙生命。……我在这个祖先的世界里,能从肉体上感到和有机自然共存。我不会放弃这个宇宙观,而且也没有必要放弃。相反,它使得我能完全体验基督之道。这条道路把人类命运引向最高层次的要求和实现。”

㉔ François是程抱一的法国名字。他于1948年到法国。不过他最近告诉我,他的几位姑姑皈依了基督新教(当时新教传教士在远东很活跃),所以早在离开中国之前,他就因为自己的姑姑而对基督教有了初步的了解。这不禁使人们想起《天一言》中的“老丁”。他少年时学习儒学,之后信佛行善。在霍乱瘟疫流行时,他帮助传教士们治病救人,因此接受了他们的宗教(和对神的希望)。在北大荒劳改农场,老丁于弥留之际,把一本《约翰福音》送给了天一。这也是程抱一常引用的基督经典,他对文中渗透的普爱原则感到很接近。

㉕ 即圣方济各,方济各会(又称小兄弟会)创始人。该会笃守清贫,托钵乞讨游说。后分成三支:住院派、嘉布遣派和收规派。参阅 *Cantique du frère Soleil* 或 *Cantique des créatures*(1224)。

《苦修的圣哲罗姆》。画中圣哲罗姆背靠岩石而坐,一只手握着十字架,另一只手里紧攥着一块石头——这就是他忍受饥渴苦修忏悔的陪伴:

> 圣徒修士在以主为榜样承担世间痛苦的同时,或许能够感到和这块有生命的石头休戚相关。石头支撑着他。同人的灵魂相反,石头永不腐蚀,永不背叛[26]。

我的阅读理解中有一点"空白",那就是儒家思想在程抱一著作中的痕迹。现在我想就这个问题听听您的分析。我在读《论美沉思五篇》时,发现作者对儒家似乎略有保留。他曾用过"较好的儒者"的说法[27],这难免让我揣度作者言下之意,是否有"较差的"或至少是"平庸的"儒者?我为这些保留找到的解释是:由于儒家比道家更关注社会中人的行为准则,所以变成一种"国家教条(因而会萎缩和僵硬)"[28]。不过,天一的父亲难道不是儒者吗?而他的母亲却信奉佛教。用今天的话说这是一对和谐的"混合配偶"。作者自己的父亲不也是一位深受儒家思想影响的文人吗?

裴　程:毫无疑问,以"阴—阳—冲虚之气"三元本体论为中心的道家思想是中国美学理论的基础。作为一个诗人,程抱一十分明朗地表示了自己对这种审美观的认同,并认为这是"中国文化最精华的部分之一"[29]。他把自己的一本诗集命名为《冲虚集》(*Le livre du vide médian*),我看这分明是诗人的"美学信仰自白"。所以,在他的作品中,道家思想的影响触目皆是,这并不奇怪。

至于程抱一著作中儒家思想的痕迹,相对比较隐晦些。但是对于一个有心的中国读者来说,这并不难辨认。我现在就以"父子—师徒"这个儒家教育思想的重要环节为线索,对《天一言》中的有关描述作一个简短的

---

[26] *Louvre*, p. 32.
[27] *Méditations*, pp. 89 – 90.
[28] *Dialogue*, pp. 18 – 19.
[29] *Méditations*, pp. 94 – 98.

解读。

天一自幼受到父亲“笔墨的熏陶”,很早就萌生了对笔墨和文字的喜爱。随着他把“墨条在盛了水的砚台上慢慢转磨”,浓稠的黑色液体对他散发出异样的吸引。他甚至“熟悉墨汁的滋味”[30]。他对文字的“力量”和“美”感到惊讶,因为“尽管当地人都是文盲,却对文字由衷地崇拜”[31]。少年时代,当他第一次接触传教士们漂洋过海带来的西方书籍时,本能地对那些“砖块般的纸垛”产生了浓厚的兴趣。从那些描绘中西方书籍装帧差别的细致而优美的字里行间,读者不难透过天一这个人物联想到作者本人必定是一位藏书行家[32]。这难道不正是儒者不可缺少的品质之一吗?

笔墨除了对幼小的天一有一种诱惑力外,更重要的是启发了他心灵深处的生存意识:笔墨是他“抗拒外界强大压力”的唯一武器[33]。这个武器,天一将绝不放弃。对于一个了解笔墨在中国传统文化中特殊地位的读者,就不难理解,天一心目中的“笔墨”已经远远超出了简单的书写和绘画用具的范畴,它表征着一种人在自然界中的生存态度。所以天一通过观察草、木、茶田对地势“龙脉”的贴合来领会书写笔画的自然和谐,从而感受到“和风景身心的沟通”[34]。

父亲的角色在师父身上继续延伸。就在浩郎和玉梅紧紧相扣的手在天一无邪的目光下陡然松开的一瞬间,天一忽然感到自己是多余的。伤心之余,他曾一度徘徊桥上,想被湍湍急流吞没。就在他最绝望的时刻,耳畔响起了已故父亲的声音。这声音不仅把他从险路上引开,而且还提醒他:“三人行必有我师。”正是先贤的这一句家喻户晓的话,让天一想到了曾经在旅途上遇到过的老画家,而且萌生了拜他为师的念头。渐渐地,“师父”的形象和“父亲”的形象重叠。父亲教他如何握笔、蘸墨、写下生平第一个字,那是天一“真正的诞生”。现在,他需要“另一个父亲”,教他写出生命

---

[30] *Dit*, p. 23.
[31] *Dit*, p. 19.
[32] 参阅 *Dit*, pp. 91 – 93。
[33] *Dit*, p. 24.
[34] *Dit*, p. 19.

的一画。“只要一支笔,就可以重新谱写生命”[35]。在师父的指导下,经过锲而不舍的努力,天一感到一个新的生命在自己身上滋生和成长[36]。这就是儒学所说的师道。师教徒,不在于简单的传授知识,把弟子造成一个装载知识的“器皿”——所谓“君子不器”[37],而是要像培育树木那样树人成才。一旦成才,便可“取之左右逢其源”[38],采纳“外来”一切精华。天一后来“转折的历程”充分证明,他从师所学,以及因师父举荐去敦煌临摹,对他后来和西方文化真正相遇是多么具有奠基性意义。

“父子—师徒”的纽带并不会因为父亲或师父的消失而断裂。一旦成才,师道无所不在。即韩愈所言:“无贵无贱,无长无少,道之所存,师之所在也。”[39]这才是儒家教育的真谛。正因为如此,天一能够在穿越三峡的船上领会“F 教授”关于道学的哲思,在荷兰雨夜的班车上感受“和梵高相遇”,在佛罗伦萨乌菲丝画廊不被巨人压垮,在北大荒聆听老丁“宽恕”的劝导……

现在我想回过头来,谈谈您刚才提到的程抱一“穿越虚无”的问题。这倒让我想起中国传统美学由实到虚,然后得以返回本真的创作意念。

马德莱娜·贝尔多:其实您比我更了解“穿越虚无”的内涵。据我所知,中国传统艺术讲究艺术家自身净化至空的境界,以便达到不是用眼睛而是用心灵去看自然。这时方可动笔,不是再现所见,而是在纸上重新创造(一个普通的西方人根本不会明白纸和笔墨在中国的重要性)。程抱一在 2007 年 11 月 29 日入座法兰西学院的仪式上,作了题为《论美德》的讲演。其中,他赞美竹子,把空心的竹竿比作艺术家应当具备的心灵(虚心)[40]。这也是他一直主张的诗化境界:

虚心倾听不可触及的,揭示不可言传的,

---

[35] *Dit*, p. 171.
[36] *Dit*, p. 174.
[37] 《论语》,2·12。
[38] 《孟子·离娄下》,14。
[39] 韩愈《师说》。
[40] “‘虚心’是指‘心被空无所占据’,摒弃了虚荣和自满。因此,所谓美德,无非就是谦虚。”

意会悄无声息的…… ㊶

Etre humble assez pour entendre l'impalpable
dévoiler l'indicible, épouser l'inouï. . .

在写出“再也无可奈何/树已诉尽人间”之前 ㊷,他接受了通过“不见”和“无为”,成为老子所说的“为天下溪”。然后:

只需一画
一切重新开始

浓墨漫溢
轻划飘逸
从提笔到落笔
我们重新汇入一切……

Il suffit d'un trait
Et tout recommence

Par le trop plein
Par le délié
De retrait à attrait
Nous rejoindrons tout. . . ㊸

这种方法和西方以模仿为主的艺术传统恰恰相反。西方艺术家要求观察对象,

㊶ 《万有之东》,朱静译,上海:同济大学出版社,2007 年,第 192 页。
㊷ 同上书,第 101 页。
㊸ *Instants d'accueil*, p. 21. 这首诗最初是写给画家 Francis Herth 的(*Qui dira notre nuit*, Arfuyen, 2e édition, pp. 65 – 68),了解这一出处,不无益处。

以求再现。所以这是一个美学的范畴。而中国艺术首先是一个意念的范畴。

裴　程:这就是中国传统书画家们常说的“意在笔先”。这是同源自柏拉图的模仿原则完全不同的审美态度。它要求我们不依赖于直接所“见”的表象,通过“不见”,而达到更深层次上的“再见” ㊹。所谓“再见”,就是要捕捉某一个特定的、可遇而不可求的“情景”感应瞬间。其实,每一个人都会有类似的经验。所不同者,艺术家能够用石涛所说的“一画之笔”让这个瞬间永恒。在这种意义上的审美,不是把美作为一个固定的对象,而是作为一个呈现的过程。这就需要“观者”忘却自我(即所谓“不见”或“空虚”),以求和“被观者”达到“身心的沟通”。这一点在程抱一的诗作里表现得尤为突出。

马德莱娜·贝尔多:不过我们不能忘记,在对欧洲文化有着深远影响的古希腊神话中,行吟诗人奥尔菲的形象同样揭示了“穿越虚无”的诗人精神。继兰博之后(可惜兰博本人去世太早,未能自成一派)开现代诗先河的马拉美认为:“奥尔菲对人世间的解释是诗人的唯一职责,并且是文学艺术的最高境界。” ㊺撇开奥尔菲到阴间寻找妻子娥丽蒂丝(Eurydice)的悲剧故事不谈,我们在此不妨关注一下这个神话的寓意。奥尔菲的诗歌能打动世间的一切。然而他却冒着下地狱的危险完成了阴世之旅 ㊻,从而给世间带回了新的知识和力量,那就是联系生和死,在可见事物之外去洞察永恒的、往返于生死之间的对应关系。诗人安德烈·维尔特(André Velter)在为《万有之东》写的序中,不无道理地赞誉程抱一是“外来的奥尔菲”。的确,程抱一的人生之旅不仅是外在的,而且也是内在的。这个旅程虽然没有把他带到人世间的边缘,但是也包含了迷失 ㊼的危险。通过这个

㊹　程抱一本人也以佛语“见山有山,见山无山,见山似山”来概括他的审美观,并认为它同奥尔菲原则一同深深地影响了他的创作理念。*Dialogue*, pp. 64 – 67.

㊺　1885 年 11 月 18 日致魏尔伦(Verlaine)的信。

㊻　参阅拉辛的《费德尔》(1677), Ⅱ – 5, V. 623:“人们不会两次看见死亡的彼岸。”

㊼　作者自己用了“迷失”这个词,参阅 *Dialogue*, p. 28。在《天一言》中,主人翁回忆在巴黎遇见的难友们时,用了同样的词(pp. 216, 225)。

旅程,他找到了自己存在的合理性,也为自己新生的"诗语言"获得了权威:

突然,在我们面前,明显

Soudain,au devant de soi,l'évidence [48]

再如:

真正的光
　来自夜
真正的夜
　滋生光 [49]

Vraie Lumière
　Celle qui jaillit de la nuit
Et vraie Nuit
　Celle d'où jaillit la Lumière

然而不要忘记,和马拉美的相遇虽然影响了诗人,但是并没有使他变成隐晦大师的追随者。为了实践"奥尔菲之道",诗人并不需要放弃自己的中国文化底蕴。他的"真夜"和禅的"不见"相吻合,不仅解读世界,而且完成诗人唯一的使命,其中包括毫无保留地命名一切:

谁来言说我们的夜晚
如果不是我们自己?
我们在自身以外触到了不见

[48] *Vraie lumière née de vraie nuit*,XII.
[49] 《万有之东》,前揭,第 266 页。

我们承载着无言

如果不是我们自己
谁来命名不断发生的一切……

Qui dira notre nuit
Sinon nous-mêmes?
Nous qui touchons hors nous le non-voir
nous portons le non-dire

Qui d'autre sinon nous-mêmes
Pour nommer ce qui sans cesse advient... ⑤⓪

可见,中国传统的审美和奥尔菲诗意的吻合,在程抱一的创作中得到了罕见的呈现。

还有更奇特的吻合:复活的基督也曾经沉入死亡世界(黑夜)。他在荣誉中升天(光明)。于是献给玛丽-玛德莲——也就是给全人类——一个"新花园",在那里,承诺永远成为实现:

这里是新花园,
若你还在淌泪,
把它给你。

若你睁开双眼,
这里是蝴蝶花。
若你伸出双手,

⑤⓪ *Qui dira notre nuit*(《谁来言说我们的夜晚》),Arfuyen,[2001] 2003,p. 33.

这里是红牡丹。

[……]
[这里是条条小径]
通往喷自
坟墓的泉…… ⑤1

Voici le nouveau jardin
Si tu es en larmes encore
A toi s'offre

Si tu ouvres les yeux
Voici les iris
Si tu tends la main
Voici les pivoines

[...]
[Voici ls sentiers menant]
Vers la fontaine
jaillie du tombeau...

程抱一在不放弃道家宇宙观的同时接受了他所说的"基督之道",并作为诗人,重新植根于存在,这是走向开放人生的一个漫长历程。如今,他可以说已经具备了"同所有精神世界中的奥秘对话"的条件。

裴　程:我明白您称程抱一为"诗人"的深意。从词源的意义上说,古

⑤1 《万有之东》,前揭,第343页。

希腊文中的 *poiêzis* 就是指“创造”。您在《程抱一》一书中对人们通常把他称为“传播大师”提出不同看法。您认为,尽管这个称号也颇具荣誉感,但是它如今不足以体现“程抱一例外”的特点。我认为,这一正名对帮助读者进入老师著作的有机整体是很有启迪性的。如果说,《中国诗语言研究》、《中国绘画语言研究》(分别写于 1977 年和 1979 年)以及早期的中法诗歌的翻译尚属于“中西文化的传播”,那么老师很快就升华到了另一种创作境界。你在书中用“创造性综合”来概括这种升华。是否能请您就这个问题作一些解释?

马德莱娜·贝尔多:正如您所知,“传播大师”的说法最早是克洛德·卢瓦提出来的。这的确是一个美称,而且也很准确。诗人确实是一位传播者,而且是双向的,因为他也曾经为中国同胞翻译过雨果、波德莱尔、兰博、圣琼·佩斯和夏尔等各时代和流派的法国诗人。他的小说中对中国社会(尤其是 20 世纪)的见证也带有“传播”的意义。更显而易见的是《卢浮宫朝圣》,很快被译成中文,为那些急匆匆而且对西方绘画艺术不太了解的游客提供了帮助。不过文学批评和报刊都不遗余力地套用了这个提法,以至于那些不仔细阅读程抱一的读者会产生误解。我认为应该将“程抱一”和“传播者”区分开。作为诗人、作家、艺术评论家,他和所有的大作家一样,首先是一个创作者。他主宰自己的创意和语言。换言之,他在自己的创作中打造自己的语言,像首饰工匠那样精益求精(他曾经用超语言来谈论自己的诗)。显然,创作和传播之间存在着本质的区别。

至于“创造性综合”,我在前面已经提到,它是相遇的结果,形成于他从东方到西方的漫长的旅程(他曾经说过选择法国的三个原因:法国的文学、法国文化的精致、法国处于欧洲的中心),来自他锲而不舍的对话,也就是您刚才提到过的“易—变”。在“易—变”中,相遇的双方献出各自的“精华”,从而得到相互的充实和丰富。创造性综合不是聚合(诗人拒绝这个提法),不是像扩展住房那样将两种文化的并列累积,也不是将一种文化转化为另一种文化。它是指一种新的、不同于相遇双方的文化艺术和精

神世界的生成。当然,这种现象几乎是奇迹,恰如上帝给予的恩赐(用程抱一的话说:“不是应得,而是馈赠”)。程抱一受之无愧,因为这也是他半个多世纪以来对人类生命之本的探索的结晶,是他付出的艰巨劳作的果实。

关于这一点,我想知道如此罕见的“合璧共生”现象在中国是怎样被接受的。比如,当中国读者阅读《天一言》或者某些带有明显唐诗痕迹的法文诗时,是否会有某种似曾相见又不相识的感受呢?

裴　程:您这里提出了一个既关键又饶有趣味的问题。我认为,有必要举办一个由中法比较文学专家共同参加的学术会议,就此问题展开讨论。就我个人而言,由于在法国生活了 26 年,所以不敢充当程抱一的中国读者的“代言人”。不过我有幸能阅读老师著作的法文原本和中文译本。这种双语对比阅读可以帮助我理解老师艺术创作的蕴义及其语言的奇妙“易—变”现象。所以我想就程抱一著作对中国读者的特殊意义,谈一点个人的看法。

首先,程抱一的作品是他的中文译者必须面临的一大挑战。我们已经提到,程抱一经历了坎坷的语言历程之后,获得新生,“重新植根于存在”。如今,他已经不是半个多世纪之前离乡背井的程纪贤了。不过,中国读者却不能像安德烈·维尔特那样称程抱一为“外来的奥尔菲”,因为,他的诗篇中弥散着中国人耳熟的乡音,他的审美不能不引起一颗中国心灵的共鸣。同时,他确实是一个地地道道的法国诗人,他的作品呼唤着翻译。面对这样一位既熟悉又陌生的诗人的作品,“译者的任务”是相当艰巨的[52]。一方面,法语帮助他从“母语土壤”难免包含的成见积淀中超脱出来,从而在文学创作中,重新拉开“词与物”之间的距离,他称此为“必需的、有益的距离”。另一方面,程抱一非但没有丢弃或遗忘“比历史还古老”[53]的母语

---

[52] 在此,我借用瓦尔特尔·本雅明(Walter Benjamin)在《译者的任务》一文中提出的这个概念。Walter Benjamin, *Œuvres I*, 法文版, Gallimard, collection “Folio essais”, Paris, 2000, p. 257.

[53] 戴高乐将军在 1964 年 1 月 31 日的记者招待会上,曾用这个说法来形容中国文明之悠久。

文化,相反,他不断地从植根深处汲取其滋养。他曾经形象地把中文比作自己“忠实的奶妈”。这样完美的“中西合璧”,使他常常感到“出现在世界的早晨”,“陶醉在重新命名一切的喜悦之中”[54]。老师慷慨地把这种难得的愉悦呈现给所有的读者。那么怎样在中文里再现这种独特的、新生的语境而不重新落入俗套?怎样在翻译中保持诗人借法语展开的“词与物”之间的张力和距离呢?这就是译者面临的挑战。

限于篇幅,我不可能在这个对话中展开这个特殊的翻译学问题,谨举一例。《天一言》是这样结尾的:

> 那无形无象的元气,既然它是生命之源,便不会忘记这块土地上充满狂风暴雨和酸甜苦辣的经历。它承载着那样多的怀念和憧憬,也必将重来,任其所愿,无论何时,无论何地。
>
> L'invisible souffle, s'il est de vie, ne saurait oublier ce qu'il a connu sur cette terre, fureurs et saveurs confondues. Il porte en lui assez de *nostalgie* pour qu'il n'effectue pas, lui aussi, sa marche du retour, quand il voudra, où il voudra. [55]

在程抱一的笔下,“nostalgie”一词的含义相当丰富和复杂。当然,它包含着通常意义上因对故土和往事的眷恋而引起的忧思情结。但是不要忘记,作者让主人翁天一说过这样的话:“和普鲁斯特相反,我会写《追寻未来时光》。时间的法则,至少对我而言……不是在实现和完结中,而是在迁延和未完结中。”[56]可见,在程抱一的笔下,“nostalgie”已经不仅仅是同往事或过去相关的一种心理状态。基于中国传统的循环时间观念,他在创作中,赋予“nostalgie”一词新的、在通常法语语境中不具有的含义,这就是对

---

[54] *Dialogue*, p. 39.
[55] *Dit*, p. 443.
[56] 同上书,第 206 页。

未来的向往和期待。这个新含义拓宽了“nostalgie”的联想范围,从而超越了传统的心理描述。在万物有机一体、相依相存的宇宙观中,未来不能游离过去,回归也绝非单一性的重复。这一层“过去”和“未来”的循环关系,是理解程抱一笔下的“nostalgie”的关键。同样,我们也应当从这个角度来理解,四川村姑“大妹子”因天一和浩郎的出现而牵动的“对一个遥远的他乡的怀念和憧憬”(nostalgie d'un lointain ailleurs)[57]。正因为如此,我建议用“怀念”和“憧憬”两个词的组合,来转译程抱一赋予“nostalgie”一词特有的双重时间性。

马德莱娜·贝尔多:这种“译者的任务”的艰巨性可想而知。我记得程抱一审阅《万有之东》译稿时的情形,他真是付出了艰辛的代价。不过我想回到刚才谈到的“奥尔菲之道”。您是否认为它对中国读者而言是毫无意义的?

裴　程:并非如此。因为在程抱一的创作中,“奥尔菲之道”和中国的“禅学之道”是相辅相成的。老师自己也承认:他的著述是一个“缓慢的融合、长期的嬗变和在剧烈的‘易—变’中耐心地向一个超越形式升华的结果”[58]。所以,他并不是在叙述自己长期以来的所见所闻。所谓通过“奥尔菲之道”穿越虚无,同时也就是在“易—变”中摆脱“见山有山”、超越“见山无山”,从而达到禅学所追求的“见山似山”的境界。所以,他奉献给中国读者的,是经过半个世纪艰难超越后获得的真知灼见。

若要充分地得益于这一份厚礼,我以为中国读者应当和法国读者一样,避免把程抱一框在“传播者”的狭义范围内。您关于这个问题提出的看法,在中法两个方面都适用。不过就中国读者而言,似乎还有一个隐患,那就是把程抱一的作品,尤其是两部以中国明代和现代社会为背景的小说,误解为用法语讲述的见证,现在还原成中文。这种误解很自然,所以更

---

[57] *Dit*, p. 128.
[58] 转引自 *François Cheng*,第 25 页。

需警惕。否则,人们难免将“见山似山”误作“见山有山”,以致看不见作者深邃的精神世界。

人民文学出版社2009年6月出版的《天一言》,附有一篇程抱一的采访录。他明确指出,自己写小说不是简单的纪实或见证,而是要像普鲁斯特所说的那样,用语言去重新体验生活过的一切,从而在一个新的境界给生活以“光照和启示”。这正如普鲁斯特所说:“真正的生活、最终被发现和照亮的生活,也就是说充分体验的生活,那就是文学。”[59]从这个意义上说,我赞同达尼埃尔-亨利·帕卓(Daniel-Henri Pageaux)的观点:《天一言》属于这样一类“巨著”,在它们面前,一切文学评论的归类企图都无所适从[60]。

马德莱娜·贝尔多:然而这一部“不可归类的作品”却阐述了程抱一始终为之魂牵梦系的主题:那就是人类的命运。从他的早期作品直至最近出版的诗集《真光出真夜》[61],无一不同这个主题相关。为了探究人类命运的悲剧,作者认为必须把小说中的人物置于极端的社会处境之中,别无选择。更确切地说,为了观察、分析和探究生活的本真,他自己置身于人类的最底层。因为生活中的每一个人只有在动荡中,才会彻底揭开面具,显露出隐藏在深处的本性。《天一言》的作者就是在这样一幅由血和肉构成的画卷上,展开人生的一系列重大问题;他揭露死亡,把存在的处境放在宇宙整体中考察,沉思从有限通往无限历程的奥秘……[62]

裴　程:您的分析无论是对法国读者还是对中国读者,都非常具有启发意义。这不禁让我想到,您在《程抱一,走向开放人生的历程》一书的前言里,谈到了自己阅读程抱一著作的方法,并依照中文里“情景”的构词

---

[59] 《追忆似水年华》。*A la recherche du temps perdu*, Paris: Gallimard/Playade, t. IV, *Le temps retrouvé*, p. 474.

[60] 参阅:“*Le Dit de Tiqnyi*, un roman de l'artiste,” *Revue de littérature comparée*, n° 322, avril-juillet 2007。

[61] *Vrai lumière née de vraie nuit*(《真光出真夜》), Paris: Cerf, 2009.

[62] 我在《程抱一,走向开放人生的历程》中阐述了这种观点,参阅第83页。

法,提出了“情读”(sentiment-lecture)的方法,颇具意味。的确,我们每一个人都不可避免地带着自己母语文化的情感(无论是汉语还是法语,或是其他语种)来阅读一部文学作品。这一点决定了中法读者理解程抱一的角度会有所不同。对程抱一这样一位“中西合璧”的诗人而言,带有自身文化情感的阅读非但不会曲解他的作品,相反会帮助读者进入其创作意境,从而产生共鸣。如果有幸体验陪伴他漫步于“世界的早晨”、和他一起“陶醉于重新命名一切的喜悦之中”,那实属阅读的上乘境界了。

受您的启发,我在此以程抱一的一首诗为例,展示自己的“情读”,意在抛砖引玉:

恐惧饮尽了,
伤痛吞咽了,

你身受雷击时
会背弃初衷么?

任何爆破:播种;
任何缺裂:萌生。

伤痛吞咽了,
恐惧饮尽了,

永是造物之
第一声。[63]

Frayeur bue

[63] 《万有之东》,前揭,第11页。

Douleur tue

Se livrer à la foudre
Est-ce déjà trahir

Toute fêlure semence
Toute fracture naissance

Frayeur bue
Douleur tue

Eternel premier cri

作为一个唐诗的爱好者,我对这首诗里蕴涵的东方韵律特别敏感。加之他的诗通常简短(是否律诗留下的痕迹?),所以有利于在诗句间作穿插、往返阅读。

将这首诗一气吟诵之后,我们可以明显地感到韵律的抑扬顿挫、刚柔相济,犹如阴阳二气贯穿全诗。首联两句始发于静,以庄严的沉寂面对恐惧和伤痛。第二、三两联以雷鸣和爆裂打破沉寂,由静至动。第四联回归于静,看似重复,然而以柔克刚,不可抗拒。尤其值得一提的是,译文中巧妙地运用了中文里"伤痛"—"恐惧"和"吞咽"—"饮尽"这四个动名词之间组合的可互换性,突出了和首联重而不复的对仗之美。最后,"造物之第一声"如石破天惊的雷鸣,久久回荡。"永是"二字,给全诗注入时间的意境,从而牵动整体的静动、柔刚、抑扬的螺线循环,以至无穷。

在这种抑扬顿挫的韵律伴随下,诗人给我们展现出一幅寓意深远的画面。这种意象表现手法对于中国读者并不陌生。因为中国诗词尤其是古典诗词的重要特征之一,就是有着异常丰富的意象隐喻体系。程抱一在

《中国诗语言研究》一书中,专门论述了这个问题。他把意象表现手法融入自己的法文创作中,形成了自己独特的诗语言风格。

这一首诗出自以赞美石和树为主题的《双歌集》。诗中展现的是遭受雷击的岩石形象。正如程抱一在《精气》一书中指出,石和树在中国传统美学中的地位,犹如人体在西方美学中的地位[64]。其实,这并不奇怪。既然万物有机一体、相依相存,岩石所体现的不屈不挠的美,难道不是人类的楷模吗?所以,这一首诗涉及的仍然是生命之本的问题。

我们都肩负着一个原始的承诺,那就是生命。任凭电震雷劈,这个承诺始终不会放弃。生命在爆破中萌生,在断裂中伸展,以至永久。宇宙的呐喊永远是"造物第一声",生命之链不会中断。

在这一首诗里,抑扬顿挫的韵律和情景交融的意象完美和谐,达到了中国传统美学所追求的最高境界——"神韵"。

最后,请允许我回到您刚才提到的洛伦佐·洛托的画:《苦修的圣哲罗姆》。程抱一在《卢浮宫朝圣》中选这幅画的用意非常深远。我把这幅画和以上那首诗对比观摩,渐渐地似乎看到圣哲罗姆的身体和周围的岩石融为一体,岩石的裂痕宛如苦修僧血脉的延伸,那就是对无限的生命之链的原始承诺。我可以想象老师在评论这幅画时的激动心情。

我知道您正在为《程抱一》一书的第二版做准备。您说过要在第二版中充实讨论程抱一诗的那一部分,而且将会得到诗人的亲自指点。真令我羡慕。

马德莱娜·贝尔多:我打算在今年秋天完成第二版的补充和修改。我知道对程抱一诗的分析是这本书的薄弱环节。这主要是因为我只能从一个西方人的角度来理解和领会。在这一点上,您对程抱一诗的一系列"情读",对我帮助很大。但愿我能弥补这方面的不足。诗人自己也答应给我适当的指点。另外,当《卢浮宫朝圣》和《彼此相遇之路——和谢阁兰同

---

[64] *Souffle-Esprit*, Paris: Seuil, 1989, p. 13.

行》[65]出版时,我的书已经定稿,所以只是略加评述。我也希望充实对程抱一这两部近作的讨论。

裴　程:最后,我建议以法兰西的方式结束我们的对话,那就是让"爱情"这个西方文学中最重要的主题来压轴。您以"他们的目光相遇了,但是……"为题,对程抱一两部小说中的爱情故事,作了深入独到的分析。我认为,程抱一对爱情主题的处理,集中体现了他在中西方传统的"易—变"中独辟新径的风格。您说:程抱一对爱情的描述"将西方读者带进一个陌生的他乡"[66]。其实在我看来,中国读者面对这个既富于诗情画意、又充满神秘的爱情世界,也不免产生新奇感。诚然,两部小说(尤其《此情可待》)中主人翁之间的爱带有浓厚的中国传统色彩,但是其中也自然流露出许多来自基督教的痕迹。比如,从肉体、情感和灵魂三个层次实现爱的升华。爱不仅超越肉欲,而且超越个体间的情感,从而在灵魂上和永恒的此在共存,因为那就是生命之源。经过如此升华之后,"此情可待"所期望的是否是那个普世福音呢?这就是文学的魅力。它能够把人们从"物"的世界里提升出来,把他们带入"词"的世界。正如您所说,这个世界属于"真朴的灵魂",在那里,"不论信仰……只要把爱作为至上的价值,相遇就一定真实"[67]。能否谈谈,程抱一的爱情主题中最使您感到陌生的是什么?

马德莱娜·贝尔多:首先我认为,当人们面临一个理想世界(无论情感、伦理还是美)时,都会有陌生感。但是,这个理想世界同时又吸引我们,指引我们升华,帮助我们摆脱庸俗。

如果说程抱一小说中最令我费解的爱情观,那就是《天一言》第一部和结尾部分中展示的"三"的完美。这无疑是因为我尚未领会"冲虚"概念

---

[65] *L'un vers l'autre, en voyage avec Victor Segalen*, Paris: Albin Michel, 2008.
[66] *François Cheng*, p. 146.
[67] 同上书,第159页。

的要义。这个概念对于我来说还很抽象。

不过就我的文化背景和个人的文学爱好而言，我认为有一条线贯穿《皮拉摩斯和西斯贝》[68]、《特里斯坦和伊索尔德》、《罗密欧与朱丽叶》，直至《此情可待》。当然，我并不是说程抱一用东方的故事改写西方爱情经典。这就是“他们的目光相遇了，但是……”这一章试图说明的问题。

（裴　程　译）

[68] 出自奥维德《变形记》。

艾田蒲与钱锺书

车　琳

法国著名作家和汉学家艾田蒲(一译“安田朴”,René Etiemble,1909—2002)被认为是当代西方最杰出的比较文学与比较文化学者。他对中国哲学和文学都有深入研究,把从事中法文化交流当作毕生坚持的生活道路和治学道路。1934 年,他曾与留法诗人戴望舒 ①成为挚友,并翻译茅盾、丁玲、张天翼、施蛰存等现代作家的小说。如果人生多一些机缘巧合,艾田蒲和钱锺书(1910—1998)这两位年龄相仿、学术兴趣相近的青年才俊也许有可能在巴黎结识。可惜的是,当钱锺书 1937 年从牛津大学毕业后偕同妻子杨绛抵达巴黎时,艾田蒲似乎大多数时日并不在巴黎,先是辗转到外省当了一段中学教师,接着远行到了美洲。后来,艾田蒲虽也曾到访中国,可惜与钱锺书一直无缘晤面。

经过近半个世纪的世事动荡,开始改革开放的中国终于重新恢复了与西方的学术交流。1982 年,艾田蒲在法国收到了第三期《中国文学》杂志,他通过其中《钱锺书与比较文学》一文发现了这位中国学者的比较文学观与自己的学术思想不谋而合,如融贯东西,在不同民族的文学作品中寻找

① 戴望舒于 1932 年 11 月初赴法,1935 年春回国。

共同的人性情感和文学规律等。艾田蒲对于中国同人的学术成就肃然起敬,同时欷歔感慨:“这恰是我三十余年来竭尽全力而不得,一直向那些欧洲中心论者阐述甚至灌输的思想。”②于是,他兴笔在文旁空白处批注:“对中国(比较文学)的发展新方向至关重要。”此时,他已经把钱锺书这位不曾谋面的中国学者当作自己的“知音”了。1985 年,在巴黎召开的国际比较文学与世界文学学会第 11 届会议上,艾田蒲发表了题为《论比较文学在中国的复兴》的演讲,用五分之一的篇幅评述了上述文章,并欣然公开表示:“我们素不相识,但是在半个世纪中,一个法国人与一个中国人,我们共同致力于同一个研究课题并拥有共同的学术思想:我们是在同一条艰难道路上并肩行进的战友,而且达至同样的结论。”③此外,他还评论了钱氏巨著《管锥编》,称其中所揭示中西文学间会通之处不可悉数,并且也印证了他本人 1983 年在《金瓶梅》法译本序言中表述的思考。艾翁了解钱锺书曾说过自己所从事的并非比较文学,而只是运用了这个领域的一些研究方法,但是他依然十分赞同钱锺书关于比较文学的言论以及研究实践,而且充分认识到他对中国比较文学所做的贡献,视之为领军人物,令人看到比较文学在中国复兴的希望。如今,以回顾的眼光来观察这 30 年我国比较文学的历程,中国学术界也普遍认为 1979 年《管锥编》的出版是一个重要标志。因此,我们不得不感慨艾田蒲英雄识英雄的慧眼,而且也要佩服他目光如炬,对中国比较文学的发展了如指掌并充满信心。

到了 1987 年,法国 Christian Bourgeois 出版社同时推出了钱锺书先生两部作品的法文版,一是小说《围城》,二是文艺专著《诗学五则》。艾田蒲撰写书评《双重发现!》向法国读者推荐这两本不可错过的好书。这篇文章被艾翁两次选入自己的文论集——《通向一种全球性比较主义》(*Ouverture[s] sur un comparatisme planétaire*,1988)和《世界文学新论文集》(*Nouveaux essais de littérature universelle*,1992),足见他对钱锺书的重视与

---

② Etiemble,“Double révélation!,”in *Ouverture(s) sur un comparatisme planétaire*,Christian Bourgeois Editeur,1988,p. 235;in *Nouveaux essais de littérature nouvelle*,Paris,Gallimard,1992,p. 237.

③ 同上。

推崇。对于《围城》,他说这是恃才傲物的钱锺书独一无二的小说作品,敢于拿中国传统婚姻作为创作题材,值得大家"蜂拥抢购"。他在书评中着重介绍了《诗学五则》,该书由法国学者、驻华外交官郁白(Nicolas Chapuis)选译自钱锺书的不同著作:前三篇《中国诗与中国画》、《通感》和《诗可以怨》选自1985年出版的《七缀集》(由《旧文四篇》和《也是集》两部合编);《宋诗》一篇选自《宋诗选注》第二版,而《诗分唐宋》即《谈艺录》(1984年新版)首篇。艾田蒲首先推荐法国读者比较容易接受和理解的《诗可以怨》一文,文中不仅举用南唐后主李煜诗作、韩愈的文论为例,而且还援引雪莱、缪塞等西方诗人的诗句来说明"诗可以怨"乃是古今中外共通的文学主张。艾田蒲从这些旁征博引的文字中再次得到共鸣,他在书评中写道:"尽管历史的偶然造成差异,无论是中国人还是法国人,大家都能懂得这些在几乎所有文学中都能发现的常量和不变因素正是说明种族主义愚蠢性的确凿证据。"④他认为人们应当排斥的是种族主义观点,而不是亚洲、非洲、阿拉伯这些欧洲以外的文学,而且应该以合适的教学方法让孩子们从小学开始就接触到比较文学。接着,他鼓励法国读者阅读《通感》一文:钱锺书不仅从中国古代诗文和文论中来说明"通感"这种艺术手法,而且追溯到古希腊荷马史诗和亚里士多德的《心灵论》来证明"通感很早在西洋诗文里出现"⑤,到19世纪更为欧美现代派诗人所熟用。艾田蒲认为钱氏丰富的引文再一次证明"在东方诗学与西方诗学中不存在任何对立","数百年以来,中国古代诗人就沉浸在他们和我们共同的通感中"⑥。《中国诗与中国画》一文则介绍了不同艺术门类之间的"通感",而且在这一点上,钱锺书依然从容自在地"打通"中西:"'无声诗'即'有形诗'和'有声画'即'无形画'的对比,和西洋传统的诗画对比,用意差不多。古希腊诗人(Simonides of Ceos)早说:'画为不语诗,诗是能言画。'……"⑦艾田蒲

---

④ Etiemble, "Double révélation!," *Nouveaux essais de littérature nouvelle*, *op. cit.* p. 238.

⑤ 钱锺书:《七缀集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年(1985年第一版),第71页。*Cinq essais de poétiques*, tr. fr. Nicolas Chapuis, Christian Bourgeois Editeur, 1987, p. 112.

⑥ Etiemble, "Double révélations!," *op. cit.* pp. 239 – 240.

⑦ 钱锺书:《七缀集》,前揭,第6页。*Cinq essais de poétiques*, *op. cit.* p. 34.

十分钦佩钱锺书博古通今、中西合璧的艺术素养,竟然能够把西塞罗、达·芬奇的相关言论信手拈来。在一个中国比较文化者的著述里,他欣喜地发现他们声气相通,那就是以宽阔的心怀和视野在各国文化和文学中的求同存异。在艾田蒲看来,钱锺书为真正的比较文学和世界文学贡献良多,因此真诚地写道:"让我们感谢这位大师!"⑧当然,他最后也不忘呼吁法国读者去把《诗学五则》这本书"抢购一空",而且希望此书早日再版。正是由于像艾田蒲这样的重要汉学家的大力推荐,无论是文学创作还是评论研究,钱锺书作品逐渐受到法国读者和学者们的喜欢与重视,被视为20世纪中国文学中的名著。

1988年,艾田蒲集数十年精力所著中国和欧洲文化关系史两卷《中国之欧洲》⑨(一译《中国文化西传欧洲史》,*L'Europe chinoise*)得以出版,该书以广阔的学术视野、深厚的学术功力和独特的批判精神得到西方学术界高度的评价,荣获当年巴尔桑比较文学基金奖(Prix de la Fondation Balzan-Comparatisme)。从时间上推断,一向能够以最快速度接触和阅读西文新书的钱锺书先生应当对艾田蒲的学术成就和理论有所了解。此外,1990年3月,艾田蒲被聘为中法比较文化研究会名誉会长,钱锺书先生对此应当有所耳闻。然而此时,他们都已是耄耋老人,无论是行走还是通信都已不便。从杨绛所著回忆录《我们仨》的结尾之处我们得知,钱锺书先生晚年身体欠佳,著述不多,从1994年开始便住进医院,直到1998年岁末去世⑩。因此,我们很遗憾地尚未发现任何钱锺书评述艾田蒲或者记述二人之间交往的文字。

作为晚辈学人和旁观者,我们可以从这两位令人高山仰止的学术大师身上看到许多相通之处。首先从个人禀赋来看,艾田蒲和钱锺书都可以说是自幼聪颖,喜好读书,而且具有语言天赋和博闻强识的才能。从所接受教育来看,他们首先都拥有深厚的本国文学、文化素养,钱锺书先生少年开

---

⑧ Etiemble, "Double révélations!," *op. cit.* p. 240.

⑨ 该书最早在1992年、1994年由南京大学钱林森和许钧教授译出,而且前者早在1990年《中国比较文学通讯》第3、4合期中也发表过中译本序。

⑩ 杨绛:《我们仨》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第165页。

始熟读诗书,国学基础笃实,1929 年被清华大学外文系录取,1935 年又以第一名成绩考取英国庚子赔款公费留学生,赴牛津大学英文系留学,其学问体系可谓中西合璧。而艾田蒲先生虽家境贫寒,但少时便喜欢在阁楼上寒窗苦读,大学时学过哲学,并且很早就对中国文化感兴趣,于是师从法国汉学家葛兰言(Marcel Granet),受益颇多,对中国古代经典及近、现代文学无不精通,也是一位学贯中西的大家。另外,他们都很早形成自己的学术兴趣:钱锺书在大学期间建立会通中西的学术观念,因才华出众而受到罗家伦、吴宓、叶公超等老师欣赏,被视作殊才;艾田蒲自称在年幼时便有意识成为比较文化学者,用了三十多年终于修成正果。而且,作为一个优秀的比较文化、比较文学学者,他们都有意识地学习多门语言。钱锺书先生能够阅读多门欧洲语言,所以才能在学术研究中引经据典、博采众长;而艾田蒲先生熟稔十几门语言,甚至是一些非常偏僻的稀有语种。当然,最能够在两位学者身上产生共鸣可能性的是相同的学术理路。艾田蒲对比较文学学科的贡献主要有两点,一是早在 1963 年的重要学术论文《比较不是理由》中提出"比较诗学"概念 ⑪,所谓法国派影响研究和美国派平行研究应当相互结合和补充,在世界文学中寻找属于一切文学美的"永恒不变的东西";二是提倡突破欧洲中心论,反对以西方思想意识来贬低非洲文学、亚洲文学或美洲印第安文学等,实现真正的总体文学。钱锺书先生虽然不以比较文学为己任,但是也曾提出类似观点,客观上极大地推动了中国比较文学的发展。学界评价他的治学方法就是"打通时代、学科、国别、语种以至文化系统等壁障" ⑫,收集古今中外的相同相通的资料,在参互比较中求文学的共同规律,即寻求共同的"诗心"、"文心",正所谓"东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂" ⑬。从某种意义上说,钱锺书先生曾经在 80 年代初与学者张隆溪的谈话中呼应过艾田蒲关于"比较诗学"的学术设想,他认为"比较文学的最终目的在于帮助我们认识总体文学乃至人类文

---

⑪ Etiemble, "Comparaison n'est pas raison," in *Ouverture(s) sur un comparatisme planétaire*, *op. cit.* pp. 136 – 138.

⑫ 《钱锺书作品集》,http://www.eywedu.com/Qianzhongshu/index.htm(2010 年 3 月 7 日)。

⑬ 钱锺书:《谈艺录》,北京:中华书局,1998 年,序,第 1 页。

化的基本规律,所以中西文学超出实际联系范围的平行研究不仅是可能的,而且是极有价值的。这种比较惟其是在不同文化系统的背景上进行,所以得出的结论具有普遍意义。……文艺理论的比较研究即所谓比较诗学,是一个重要而且大有可为的研究领域”⑭。而且,他本人在治学经历中也一直践行着这种理念和方法。由此可见,在相同时代、不同空间里,两位学术泰斗在基本学术思想上确实不谋而合。最后值得一提的是,他们不仅都是批评家,而且也是作家,都创作过诗歌、小说,他们的文字都是文理并茂、妙趣横生的。总之,两位宗师或许不曾谋面,但是这并不妨碍二者之间的精神会通。这段鲜为人知的神交给予我们很多启示,为我们提供了东西方文化交流又一则精神会通的范例。他们的学术成就成为永传后世的精神遗产,他们宽广的学术视野和深厚的学术素养更是后辈学人们努力学习却难以超越的榜样。

⑭ 张隆溪:《钱锺书谈比较文学》,《读书》1981 年第 10 期,北京:生活·读书·新知三联书店。

信息窗

Actualités

News

程抱一先生获莱里奇诗歌大奖

莱里奇诗歌大奖创办于1952年至1954年间,其宗旨是在世界范围内弘扬诗歌,鼓励新的诗语言探索,表彰对诗歌做出重大贡献的诗人。如今,莱里奇诗歌大奖已经成为国际诗歌最高荣誉之一。世界各地的重要诗人都曾获奖,比如:阿拉伯诗人Adonis,法国诗人Yves Bonnefoy,德国诗人Magnus Enzenberger,阿根廷诗人Juan Gelman,爱尔兰诗人Seamus Heaney,美国诗人Lawrence Ferlinghetti,瑞典诗人Jesper Svenbro,俄罗斯诗人Bella Achmadulina等等。

程抱一先生因其在法语诗歌创作中的卓越成就,获得2009年度莱里奇诗歌大奖。

莱里奇位于意大利利古里亚沿海,史称"诗人海湾"的中心。正如程先生在获奖演讲中提到,自古"诗人海湾"不仅凝聚了意大利诗魂,而且吸引了来自世界各地的诗杰,在此陶冶情操、激发灵感。其中最具悲剧性的,无疑是雪莱。1821年,雪莱和妻子玛丽从比萨搬至莱里奇安居。1822年7月的一天,雪莱和友人威廉姆斯驾自制的帆船出海去维亚雷焦。不料途中遭遇风暴,船毁人亡。雪莱的尸体在妻子玛丽、好友拜伦和其他友人及当地渔民的默祷中,在维亚雷焦海滩上被焚化。

(裴　程)

南京大学高研院举办"汉学主义:理论探索"学术研讨会

2010年10月20日至21日,南京大学人文社会科学高级研究院

举办主题为“汉学主义:理论探索”的学术研讨会。此次会议邀请了包括美国得克萨斯州立大学顾明栋教授、香港大学 Kam Louie 教授、清华大学王宁教授、中国人民大学耿幼壮教授、中国社会科学院赵稀方研究员、叶隽研究员、四川大学曹顺庆教授、赵毅衡教授等在内的众多知名学者与南京大学学者钱林森、张伯伟、程章灿、何成洲等一起,就“汉学”、“国学”、“中国学”、“汉学主义”、“东方主义”等热点问题进行讨论。

与会学者主要讨论了汉学主义与萨义德“东方主义”的联系与区别,分析了东方主义的文本语境及其运用在中国研究中的局限,并对汉学主义的建构过程进行了剖析。学者们认为,在建构“汉学主义”的过程中,我们既要警惕西方价值体系和意识形态的影响,也要打破“以中国为主题、以中国人为主角”的框架,强调在一种交互、混生的状态下,在异质文化之间形成一种自然合理的文化调节机制,从而实现一种真正的内在平等。在国际化语境中,文化主体应不断反思和调整自身与外界的关系,努力构建一种积极而真实的中国形象,并将中国文化的独特精神和内在活力带向整个世界。

汉学主义是一个涉及中国知识生产的新概念,它既是一套知识体系,又是一种实践性理论,同时还是一种心态。在世界一体化进程不断加速的今天,我们将以什么样的状态面对世界与看待自身,这是一个有着强烈现实意义的理论问题。本次会议将对此问题的研究引向深入。

(何成洲)

“中国文学海外传播”国际学术研讨会在京隆重举行

2011 年 4 月 28 日上午,由国家汉办、北京师范大学文学院、俄克拉荷马大学文理学院、《当代世界文学》(*World Literature Today*)杂志社、《今日中国文学》(*Chinese Literature Today*)杂志社联合主办的“中国文学海外传播”国际学术研讨会在北京师范大学新图书馆三层报告厅隆重开幕。来

自中、美、德、日、韩等12国和地区的180多位专家学者、作家诗人受邀与会,共同探讨中国文学海外传播的历史、现状和未来。北京师范大学校务委员会主席刘川生,文化部副部长赵少华,国家汉办副主任马箭飞,美国俄克拉荷马大学副校长、孔子学院理事长、文理学院院长博文理,北京师范大学文学院院长张健分别在开幕式上致辞。开幕式由北京师范大学文学院分党委书记李国英主持。

开幕式之后,与会的中外作家、学者就“中国文学的海外传播历史、现状与前景”这一主题进行了广泛而深入的探讨,童庆炳、莫言、玛丽·瑞·阿曼特鲁、多多、奚密、竹本干夫、陈晓明、吉狄马加等作了大会发言,他们站在世界文学的高度从中国文学作品生成的语境、对话的视角、翻译的可能、接受的尺度、交流的影响等方面对中国文学在本土和海外的各种生存状态进行了学理化的深刻剖析,指出在当下全球化语境下,只有把创作、批评、翻译、传播几个方面的资源和力量整合起来,才能改变中国文学目前在世界文学中影响力微乎其微的窘境,使中国文学的传播更加有效,使中国文学的形象更加生动立体。

这些作家和学者们敏锐的哲思和深邃的剖析,为下午的中外作家与学者论坛和29日的分会场发言拉开了精彩的序幕。在接下来两天半的大会中,顾彬、冯铁、刘象愚、杨乃乔、钱林森、黄子平、李敬泽、钟玲、谢天振、伍晓明、程光炜、食指、西川、麦芒等学者与作家,就“中国文学的海外传播:机遇与挑战”、“文学翻译与文化身份:实践的伦理”、“汉学与汉学家:理论、方法与趋势”、“著名作家与诗人:世界视野与中国经验”等主题分别发表精彩的大会发言。参会的专家学者们踊跃发言、各抒己见,畅谈对中国文学创作和研究现状的思考、对中国文学翻译的期望、对全球化语境下中国文学海外传播机遇与挑战的剖析以及对其前景的展望。

此次大会期间,还分别在北京师范大学英东学术会堂和励耘学术报告厅举办了“‘语词的光焰’——中外诗人诗歌朗诵会”和“我写作中最关怀的——著名作家、批评家与北师大学生见面会”两场大型主题活动,给与会代表留下了美好的记忆。在4月28日晚上的中外诗人诗歌朗诵

会上，还举行了纽斯塔特国际文学奖的颁奖典礼，来自美国的纽斯塔特家族三姐妹为该奖项的第21位得主，同时也是首位华人得主诗人多多颁奖。

此次大会还设立了“博士生论坛”，来自全国16所高校的55位博士生就“中国文学海外传播”、“革命传统与中国文学思想”、“语文教育教学”等议题展开了深入的讨论与交流。

会议于4月30日上午落下帷幕，《当代世界文学》杂志社社长戴维斯－昂蒂亚诺和北京师范大学文学院副院长姚建彬分别致闭幕辞。

这次“中国文学海外传播”学术研讨会规模空前，是近些年来国内同类学术会议中，规格最高，最具国际影响力的学术盛会之一。中外杰出汉学家、作家、批评家和翻译家齐聚北京，就中国文学海外传播的历史、现状和未来畅所欲言，展开开放性的交流与互动，多元化的争鸣与碰撞，对于推动“中国文学海外传播”工程的继续顺利进行，对于拓宽中国文学研究的全球化视野，对于增强中国与世界各国作家、学者的交流，对于在全球化语境中提升中国文学在世界文学大家庭中的影响力具有十分重大的意义。

（北京师范大学文学院　林紫晓、姚建彬供稿）

本辑作者介绍

Liste des auteurs | List of the Authore

[意]恩贝托·埃柯　著名作家,文学批评家
Umberto Eco,célèbre écrivain et critique littéraire,Italie
Umberto Eco,Writer and literary critic,Italy

黄　平　中国社会科学院美国研究所所长
Huang Ping,directeur de l'Institut des Etudes américaines,Académie des Sciences sociales de Chine
Huang Ping,Director,Institute of American Studies,Chinese Academy of Social Sciences,China

赵汀阳　中国社会科学院哲学研究所研究员
Zhao Tingyang,chercheur à l'Institut de Philosophie,Académie des Sciences sociales de Chine
Zhao Tingyang,Fellow,Institute of Philosophy,Chinese Academy of Social Sciences,China

[法]克里斯蒂娃　著名作家,文学批评家
Julia Kristeva,femme écrivain et critique littéraire,France
Julia Kristeva,Writer and literary critic,France

[法]李比雄　欧洲跨文化研究院院长
Alain Le Pichon,Président de l'Institut transculturel d'Europe,France
Alain Le Pichon,President of International Institute of Transcultural Studies,France

[法]陈力川　法国文化传媒协会执行主席
Chen Lichuan,président exécutif de l'Association Culturemedia,France
Chen Lichuan,Director,Culture-media Association,France

乐黛云　北京大学比较文学与比较文化研究所教授
Yue Daiyun, Professeur à l'Institut de Littérature et de Culture comparées, Université de Pékin
Yue Daiyun,Professor,Institute of Comparative Literature and Culture,Peking University,China

[美]成中英　美国夏威夷大学哲学系教授
Cheng Zhongying,professeur de philosophie à l'Université de Hawaii,USA
Cheng Zhongying,Professor,Department of Philosophy,University of Hawaii,USA

[法]让-保尔·罗赛　法国阿尔多瓦大学英国思想史教授
Jean-Paul Rosaye,professeur de l'histoire des idées,Université d'Artois,France
Jean-Paul Rosaye,Professor of the History of British Ideas,University of Artois,France

车槿山　北京大学比较文学与比较文化研究所教授
Che Jinshan, professeur à l'Institut de Littérature et de Culture comparées, Université de Pékin
Che Jinshan,Professor,Institute of Comparative Literature and Culture,Peking University,China

[法]查理·古代尔　法国阿尔多瓦大学哲学教授
Charles Coutel,de philosophie du droit,Université d'Artois,France
Charles Coutel,Professor,Department of Philosophy,University of Artois,France

雷　颐　中国社会科学院历史研究所研究员
Lei Yi,chercheur à l'Institut d'Histoire,Académie des Sciences sociales de Chine
Lei Yi,Fellow,Institute of History,Chinese Academy of Social Sciences,China

[美]徐　贲　美国加州圣玛丽大学英文系教授
Xu Ben,professeur au Département d'Anglais,St Mary's University,USA
Xu Ben,Professor,Department of English,Saint Mary's University,USA

张　辉　北京大学比较文学与比较文化研究所教授
Zhang Hui, professeur à l'Institut de Littérature et de Culture comparées, Université de Pékin
Zhang Hui,Professor,Institute of Comparative Literature and Culture,Peking University,China

沈大力　北京外国语大学法语系教授
Shen Dali,professeur au Département de Français,Université des Langues Etrangères de Beijing
Shen Dali,Professor,Department of French,Beijing University of Foreign Studies,China

黄俊杰　台湾大学特聘教授
Huang Junjie,professeur de chaire à l'Université de Taiwan
Huang Junjie,Visiting Professor,Taiwan University,China

[法]汪德迈　巴黎七大中国政治制度与政治思想史教授
Leon Vandermeerch,professeur du régime politique et de l'histoire des idées de la Chine,Université de Paris VII-Denis Diderot,France
Leon Vandermeerch,Professor of Chinese History of Political System and Ideas,University of Paris-Diderot(Paris VII),France

萧盈盈　法国巴黎七大博士生
Xiao Yingying,doctorante à l'Université de Paris VII,France
Xiao Yingying,Ph.D candidate,University of Paris-Diderot(Paris VII),China

周　宁　厦门大学人文学院教授
Zhou Ning,professeur à l'Institut des Humanités,Université de Xiamen
Zhou Ning,Professor,School of Humanities,Xiamen University,China

[美]顾明栋　美国达拉斯得州大学艺术与人文学院教授
Gu Mingdong,professeur à l'Institut des Arts et Humanités,Université de Texas à

Dallas,USA
Gu Mingdong,Professor,School of Arts and Humanities,The University of Texas at Dallas,USA

张伯伟　南京大学文学院教授
Zhang Bowei,professeur à l'Institut des Humanités,Université de Nanjing
Zhang Bowei,Professor,School of Humanites,Nanjing University,China

张　博　法国巴黎索邦大学法国语言文学系研究生
Zhang Bo,étudiant chercheur à l'UFR des Lettres,Université de Paris Sorbonne IV
Zhang Bo,MA student,Departnment of French Language and Literature,University of Paris-Sorbonne(Paris IV),China

杨慧林　中国人民大学文学院教授
Yang Huilin,professeur à l'Institut des Humanités,Université du Peuple,Chine
Yang Huilin,Professor,School of Literature,Remin Univeristy of China,China

程章灿　南京大学文学院教授
Cheng Zhangcan,professeur à l'Institut des Humanités,Université de Nanjing
Cheng Zhangcan,Professor,School of Humanites,Nanjing University,China

耿幼壮　中国人民大学文学院教授
Geng Youzhuang,professeur à l'Institut des Humanités,Université du Peuple,Chine
Geng Youzhuang,Professor,School of Literature,Remin Univeristy of China,China

钱林森　南京大学文学院教授
Qian Linsen,professeur à l'Institut des Humanités,Université de Nanjing
Qian Linsen,Professor,Institute of Comparative Literature and Culture,Nanjing University,China

[法]米丽耶·戴特丽　法国巴黎三大教授
Muriel Détrie,professeur à l'Université de Paris III-Nouvelle Sorbonne,France
Muriel Détrie,Professor,University of Paris-Sorbonne nouvelle(Paris III),France

叶　隽　中国社会科学院外国文学研究所研究员
Ye Jun,chercheur à l'Institut des Littératures étrangères,Académie des Sciences sociales de Chine
Ye Jun,Fellow,Institute of Foreign Literature,Chinese Academy of Social Sciences,China

[法]柯莱特·卡米兰　法国普瓦提埃大学教授
Colette Camelin,professeur à l'Université de Poitiers,France
Colette Camelin,Professeur,University of Poitiers,France

[法]热内薇·艾帕妮　法国亚眠庇卡底大学教授
Geneviève Espagne,professeur à l'Université de Picardie Jules Verne,France
Geneviève Espagne,Professor,Jules Verne University of Picardie,France

[法]玛丽·多莱　法国亚眠庇卡底大学教授
Marie Dollé,professeur à l'Université de Picardie Jules Verne,France

Marie Dollé,Professor,Jules Verne University of Picardie,France

黄　蓓　复旦大学中文系副教授
Huang Bei,maître de conférence au Département de Chinois,Université Fudan
Huang Bei,Associate Professor,Department of Chinese,Fudan University,China

[法]唐吉·拉米奥　法国国家科学研究中心研究员
Tanguy L'Aminot,chercheur au CNRS,France
Tanguy L'Aminot,Researcher,French National Center for Scientific Research(CNRS),France

吴小锋　中国人民大学文学院古典文明研究中心教授
Wu Xiaofeng,chercheur au Centre de Civilisation classique,Institut des Humanités,Université du Peuple
Wu Xiaofeng,Professor,Centre of Classical Civilization,School of Literature,Remin Univeristy of China,China

李长春　中国人民大学文学院博士后
Li Changchun,Post-doctorant à l'Institut des Humanités,Université du Peuple
Li Changchun,Postdoctoral fellow,School of Literature,Remin Univeristy of China,China

[法]侯思孟　法国著名汉学家
Donald Holzman,célèbre sinologue français,France
Donald Holzman,Sinologist,France

张　沛　北京大学比较文学与比较文化研究所副教授
Zhang Pei,maître de conférence à l'Institut de Littérature et de Culture comparées,Université de Pékin
Zhang Pei,Associate Professor,Institute of Comparative Literature and Culture,Peking University,China

[法]马德莱娜·贝尔多　巴黎大学退休教授
Madeleine Bertaud,professeur retraitée de l'Université de Paris,France
Madeleine Bertaud,Professor,University of Paris,France

[法]裴　程　巴黎国家图书馆东方部主任
Pei Cheng,directeur du Département oriental,Bibliothèque nationale de Paris,France
Pei Cheng,Director,Oriental Department,The National Library of France(BnF),France

车　琳　北京外国语大学法语系副教授
Che Lin,maître de conférence au Département de Français,Université des Langues Etrangères de Beijing
Che Lin,Associate Professor,Department of French,Beijing University of Foreign Studies,China

赠书鸣谢

Cao Shunqing, *Comparative Literature: East West*, No. 13, Sichuan University Press, 2010. 12.

François Jullien, *Les transformations silencieuses*, Editions Grasset & Fasquelle, 2009.

François Jullien, *Philosophie du vivre*, Gallimard, 2011.

Marie-Claire Bergère et Angel Pino, *Un siècle d'enseignment du chinois à l'école des langues orientales 1840—1945*, L'Asiathèque, 1995.

Tanguy L'Aminot, Rousseau: économie politique, ' Etude Jean-Jacques Rousseau, 11, Musée J. -J. Rousseau-Montmorency, 1999.

Tanguy L'Aminot, Dialogues de Rousseau, Etude Jean-Jacques Rousseau, 17, Musée J. -J. Rousseau-Montmorency, 2007—2009.

[法]勒克莱齐奥著:《奥尼恰》,高方译,人民文学出版社,2010 年。

[法]勒克莱齐奥著:《燃烧的心》,许方、陈寒译,人民文学出版社,2010 年。

[法]勒克莱齐奥著:《沙漠》,许钧、钱林森译,人民文学出版社,2010 年。

[法]奥古斯特·博尔热著:《奥古斯特·博尔热的广州游记》,钱林森、张群、刘阳译,上海书店出版社,2010 年。

[法]布封著:《动物素描》,刘阳译,浙江文艺出版社,2010 年。

[法]德里达著:《论好客》,杜小真导读,广西师范大学出版社,2008 年。

[法]亨利·柯蒂埃著:《18 世纪法国视野里的中国》,唐玉清译,上海书店出版社,2010 年。

[法]米歇尔-安托瓦纳·布尼耶著:《萨特,穿越 1960》,顾家琛译,2008 年。

[法]妙莉叶·芭贝里著:《刺猬的优雅》,史妍、刘阳译,南京大学出版社,2010 年。

[法]皮埃尔·绿蒂著:《在北京的最后日子》,马利红译,上海书店出版社,2010 年。

[法]托马-西蒙·格莱特著:《达官冯皇的奇遇——中国故事集》,刘云虹

译,上海书店出版社,2010 年。
[法]谢阁兰著:《画》,黄蓓译,上海书店出版社,2010 年。
[法]谢阁兰著:《出征》,李金佳译,上海书店出版社,2010 年。
[法]谢阁兰著:《诗话随笔》,邵南、孙敏译,上海书店出版社,2010 年。
[法]谢阁兰著:《谢阁兰中国书简》,邹琰译,上海书店出版社,2010 年。
[英]约翰·曼德维尔著:《曼德维尔游记》,郭泽民、葛桂录译,上海书店出版社,2010 年。
《中央大学人文学报》(第 45 期),台湾中央大学文学院,2011 年。
陈跃红、张辉、张沛主编:《乐在其中:乐黛云教授八十华诞弟子贺寿文集》,北京大学出版社,2011 年。
丁超主编:《欧洲语言文化研究》第 6 辑,时事出版社,2011 年。
杜小真、刘哲主编:《理解梅洛-庞蒂——梅洛-庞蒂在当代》,北京大学出版社,2011 年。
乐黛云著:《当代名家学术思想文库·乐黛云卷》,北方联合出版传媒(集团)股份有限公司万卷出版公司,2010 年。
黎跃进:《东方现代民族主义文学思潮发展论》,中国社科出版社,2011 年。
李伟昉主编:《语言文言就》2011 年第 2 卷第 1 期,开封日报社印务中心。
李向玉、李长森主编:《澳门在天主教东进中的地位与作用》,澳门理工学院,2010 年。
李向玉主编:《中西文化研究》第 18 期,澳门理工学院,2010 年。
刘洪涛:《二十世纪中国文学的世界视野》,台湾秀威资讯科技股份有限公司,2010 年。
刘建军著:《欧洲中世纪文学论稿》,中华书局,2010 年。
刘顺利著:《朝鲜半岛汉学史》,学苑出版社,2009 年。
刘顺利著:《朝鲜文人李海应〈薊山纪程〉细读》,学苑出版社,2010 年。
吕超著:《比较文学新视野:城市异托邦》,中国社科出版社,2011 年。
孟昭毅等著:《20 世纪东方文学与中国文学》,中国社科出版社,2011 年。
齐宏伟著:《经典中的信仰独白》,台北宇宙光出版社,2010 年。

齐宏伟著:《鲁迅:幽暗意识与光明追求》,江西人民出版社,2010 年。
王臻中、丁帆主编:《扬子江评论》1—4 期,江苏台城印务责任有限公司,2010 年。
杨慧林、罗秉祥主编:《基督教文化学刊》(第 24 辑·秋),宗教文化教育出版社,2010 年。
余斌著:《周作人》,南京大学出版社,2010 年。
曾思艺著:《俄苏文学及翻译研究》,中国社科出版社,2011 年。
曾艳兵著:《价值重估:西方文学经典》,中国社科出版社,2011 年。
张慈赟主编:《东方翻译》2010 年第 6 期,上海竟成印务有限公司。
张健、丹尼尔·西蒙(Daniel Simon)主编:《当代世界文学》(中国版)第三辑,中国社科出版社,2010 年。
张西平主编:《国际汉学》第 19、20 辑,大象出版社,2010 年。
赵庆庆著:《枫语心香:加拿大华裔作家访谈录》,南京大学出版社,2011 年。

《跨文化对话》组稿、投稿须知及来稿撰写体例

一、组稿、投稿须知：

1. 来稿作者或译者，均请提供邮政通讯地址、联系电话和电子邮件地址。

2. 凡来稿为中文，务请用英文或法文分别注明论文题目和作者情况（作者姓名、工作单位和职称）。

3. 凡来稿为译文，务请附上原文，以便审稿时查核，同时请用英文或法文分别注明论文题目和原作者情况（作者姓名、工作单位和职称）。

4. 来稿请寄送 Word 格式电子文档一份。

二、来稿格式体例：

1. 稿件正文请使用 Word 文档，5 号宋体，1.5 倍行距。

2. 标题级别顺序为：“一、”“（一）”“1.”“（1）”。

3. 文章中的引文务请核对准确。一般引文以页下注形式注明出处；大段引文可采用仿宋体，上下各空一行，左缩进两字。

4. 正文中的注释采用页下注连续编码（各篇文章独立计码）的形式，注码排在所注文字的右上角，按数字序号（①、②……）排列。译注请特别注明（如：雅克·勒芒尚，法国戏剧评论家。——译者注）。

5. 如有参考文献，可按音序排在正文后，中、外文文献分列。

6. 对于翻译文章，或原创文章有引用外文文献的情况：（1）注释若只是注明文献出处，则不必译成中文，全部保留外文内容即可。（2）注释中若有作者的论述性或说明性文字，那么这部分文字应译成中文，而涉及原始文献的出版信息（如作者名、书名或文章名、出版社名称等），应括注在相应的译文后面，以便读者溯源原始文献。

7. 中文书籍注释格式为：作者、书名、译者、出版社、年代版次、页码

(如:[美]伯克:《法国革命论》,何兆武等译,北京:商务印书馆,1988 年,第 47 页);期刊格式为:作者、论文篇名、刊名、年代期号、页码(如:[美]成中英:《论〈周易〉作为本题诠释学的全面的"观"及其意义》,《国际易学研究》1995 年第 1 期,第 156 页)。

8. 中文书刊名和文章篇名均使用书名号;外文书名、期刊名均使用斜体,文章名用双引号。

9. 西文书籍和文章注释格式如下:

专著类

Raymond Williams, *Keywords* (New York: Oxford University Press, 1984), pp. 184 – 186.

Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, vol. I, 3rd. ed. (New York: Appleton, 1895), pp. 44, 437.

篇章类

William Wordsworth, "Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey," in *William Wordsworth*: *The Poems*, vol. I, ed. John O. Hayden (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 361.

编辑类

Henry D. Thoreau, *Walden*, ed. J. Lyndon Shanley (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. 12, 112 – 114.

Frederick L. Gwynn and Joseph Blotner, eds., *Faulkner in the University* (New York: Vintage, 1965), p. 199.

翻译类

Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson-Smith (1974; Oxford: Blackwell, 1991), pp. 222 – 225.

期刊类

Louise Westling, "Virginia Woolf and the Flesh of the World," *New Literary History*, 30 (Autumn 1999): 855 – 876.

James C. McKinley, Jr., "A Tiny Sparrow Is Cast as a Test of Will to

Restore the Everglades," *New York Times*, June 5, 1999, sec. A, pp. 1, 19.

重印书

John Muir, *Our National Parks* (1901; rpt., Madison: University of Wisconsin Press, 1981), p. 125.

资料来源

Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and environment in the U. S. and Beyond* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), pp. 267 – 340.

10. 译名采用学界或国内读者熟悉的通译或惯用译名,若无通译或惯用译名,请参照《大英百科全书(中文版)》、《世界人名翻译大辞典》、《世界地名译名手册》以及商务印书馆出版的人名、地名译名手册等工具书。工具书上未见的译名,可根据上下文情况,或保留原文,或由译者自行翻译,但应在第一次出现时,把原文用括号注在中译文后,处理方法要全文统一。

《跨文化对话》编辑部

编辑部地址:
南京大学文科楼 222 室
电话:025-83232140
Email:jqtang 57@ hotmail. com
http://chin. nju. edu. cn/kwhdh. html

特稿

第三次再出发

——乐黛云教授 80 华诞访谈录　乐黛云　张　辉

比较文学与世界文学

比较文学与世界文学:建构建设性的跨学科关系　[美]John Pizer 著　刘洪涛　刘　倩　译

海外中国学

跨语际与跨文化的海外汉学研究

——以海外中国现代文学研究为对象　季　进

文学、历史与意识形态

——海外中国现代文学研究论之一　余夏云　姜荷梅

翻译研究

翻译的周边文字

——"十七年"英美文学翻译策略的改写功能分析　卢玉玲

论意识形态在《尤利西斯》汉译中的影响　朱建新　孙建光

中华多民族文学关系研究

新疆三大文学作品与元蒙时代"中间地带的文明效应"　杨亦军

心理时间的绵延

——试论中外比较视域下的当代西藏意识流小说　卓　玛

古代的开放诗学:司空图"含蓄"篇的后结构主义解读　顾明栋

《玻璃球游戏》、《易经》和新浪漫主义理想　范　劲

谢文洚与西学　刘耘华

莫言与川端康成

——以小说《白狗秋千架》和《雪国》为中心　康　林

快乐的对话

汉学新动向的三个例子　乐黛云

序·书评

"当代中国比较文学研究文库"总序　谢天振　陈思和　宋炳辉

以"中国"的方式想象中国

——读王德威《抒情传统与中国现代性》兼谈中国现当代文学研究中的汉学化"问题　庞书纬

中外文学关系原始图景的一次还原与延伸

——评《世纪的回响·外来思潮卷》　孙宜学

沟通与交流

——读丁尔苏《平行、互动和启迪:跨越中西符号理论》　张良林　胡志红

《跨文化对话》学术委员会

Membres du Comité Scientifique/Members of the Academic Committee

中国/Chine/China(以姓氏笔画为序)

丁石孙 数学家,北京大学前校长

Ding Shisun

Mathématicien, ancien président de l'Université de Pékin

Mathematician, former President of Peking University

丁光训 神学家,金陵协和神学院院长,南京大学前副校长

Ding Guangxun

Théologien, président de l'Institut de Théologie de Nanjing, ancien vice-président de l'Université de Nanjing

Theologian, President of Nanjing Union Theological Seminary, former Vice President of Nanjing University

厉以宁 经济学家,北京大学光华管理学院名誉院长

Li Yining

Economiste, directeur honoraire de l'École de Gestion Guanghua, Université de Pékin

Economist, honorary Director of Guanghua School of Management, Peking University

汤一介 哲学家,中国文化书院院长,北京大学中国哲学与文化研究所所长

Tang Yijie

Philosophe, président du Collège de la Culture Chinoise, directeur de l'Institut de Philosophie et Culture Chinoises, Université de Pékin

Philosopher, President of Chinese Culture College, director of Chinese Philosophy and Culture Institute, Peking University

刘小枫 古典学家,中国人民大学教授

Liu Xiaofeng

Philologue, professeur à l'Université du Peuple

Culturalist, Professor of Renmin University

张异宾 哲学家,南京大学教授

Zhang Yibin

Philosophe, professeur à l'Université de Nanjing

Philosopher, Professor of Nanjing University

杜维明 历史学家,哈佛大学教授,北京大学高等人文研究院院长

Tu Weiming

Historien, professeur à l'Université Harvard, directeur de l'Institut supérieur des Sciences humaines de l'Université de Pékin

Historian, Professor of Harvard University, Dean of Institute of Advanced Humanities Studies, Peking University

庞　朴　历史学家,中国社会科学院研究员

Pang Pu

Historien, chercheur à l'Académie des Sciences Sociales de Chine

Historian, Research fellow of Chinese Academy of Social Sciences

赵汀阳　哲学家,中国社会科学院研究员

Zhao Tingyang

Philosophe, chercheur à l'Académie des Sciences Sociales de Chine

Philosopher, Research fellow of Chinese Academy of Social Sciences

欧洲/Europe/Europe (par ordre alphabétique du nom)

皮埃尔·卡蓝默　夏尔—雷奥波·梅耶人类进步基金会理事会主席,瑞士—法国

Pierre Calame

Président de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme, Suisse-France

President of the Charles Leopold Mayer Foundation for Human Progress, Switzerland-France

安东·唐善　生物学家,巴斯德学院基因与遗传研究部主任,法国

Antoine Danchin

Biologiste, directeur du Département Génomes et Génétique, Institut Pasteur, France

Biologist, director of the Department Genomes and Genetics, Pasteur Institute, France

恩贝托·埃柯　符号学家,作家,文学批评家,欧洲跨文化研究院学术委员会主席,意大利

Umberto Eco

Sémioticien, écrivain, essayiste, président du Conseil Scientifique de l'Institut International Transculturel, Italie

Semiotician, writer, literary critic, president of the Academic Committee of Transcultural International Institute, Italy

克萨维·李比雄　地质动力学家,法国科学院院士,法兰西学院教授,法国

Xavier Le Pichon

Géodynamicien, Membre de l'Académie des Sciences, Institut de France, professeur au Collège de France, France

Geodynamician, Member of the Academy of Sciences, Institute of France, professor at the Collège de France, France

利大英　中国学家,法国里昂三大教授,香港城市大学人文社科院院长

Gregory B. Lee

Sinologue, professeur au Université Lyon 3, France; directeur de l'École de Sciences Humaines et Sociales, City Université de Hong Kong

Sinologist, Professor of University Lyon 3, France; Dean, CHASS, City University of Hong Kong

卡梅罗·利松—托罗萨纳　人类学家,西班牙皇家学院院士,康普鲁登塞大学人类学系教授,西班牙

Carmelo Lison Tolosana

Anthropologue, Membre de l'Académie Royale d'Espagne, professeur au Département d'Anthropologie, Université Complutense de Madrid, Espagne

Anthropologist, member of Spanish Royal Academy, professor of Department of Anthropology, Complutense University of Madrid, Spain

阿兰·海伊 语言学家,词典学家,国际词典学联合会主席,法国

Alain Rey

Linguiste, lexicographe, président de l'Association Internationale de Lexicographie, France

Linguist, lexicographer, president of the International Lexicography Association, France

《跨文化对话》编辑委员会

Membres du Comité de rédaction/Members of the Editorial Committee

主编　乐黛云教授(北京大学)

Yue Daiyun(Rédactrice en chef/Editor-in-chief)

Professeur à l'Université de Pékin/Professor of Peking University

通讯地址：中国北京 100871，北京大学跨文化研究中心

Adresse：Centre de Recherche Transculturel，Université de Pékin，Beijing 100871，Chine

Tel/fax：86-10-62752964，Email：tyjydy@ pku. edu. cn

主编　李比雄教授(欧洲跨文化研究院)

Alain Le Pichon(Rédacteur en chef/Editor-in-chief)

Président de l'Institut International Transculturel/President of Transcultural International Institute

通讯地址：123，rue Saint Jacques，75005 Paris，France

Adresse：123，rue Saint Jacques，75005 Paris，France

Tel：33-1475349262，Fax：33-134256267，Email：lepichon@ wanadoo. fr

副主编　金丝燕教授(法国阿尔德瓦大学)

Jin Siyan(Rédactrice en chef adjointe/Associate editor-in-chief)

Professeur à l'Université d'Artois/Professor of Artois University，France

通讯地址：15 Rue Victor Cousin，75005 Paris，France

Adresse：15 Rue Victor Cousin，75005 Paris，France

Tel：33-156240921，Email：jinsiyan@ fph. fr

执行主编　钱林森教授(南京大学)

Qian Linsen(Rédacteur en chef exécutif/Executive editor-in-chief)

Professeur à l'Université de Nanjing/Professor of Nanjing University

通讯地址：中国南京 210093，南京大学比较文学与比较文化研究所

Adresse：Institut de Recherche en Littérature et Culture Comparées，Université de Nanjing，Nanjing 210093，Chine

Tel：86-25-86206233，Fax：86-25-83309703，Email：linsenqian@ hotmail. com

执行副主编　赵白生教授(北京大学)

Zhao Baisheng(Rédacteur en chef exécutif adjoint/Executive associate editor-in-chief)

Professeur à l'Université de Pékin/Professor of Peking University

通讯地址：中国北京 100871，北京大学外语学院世界文学研究所

Adresse：Institut de Recherche en Littérature Mondiale，Université de Pékin，Beijing 100871，Chine

Tel：86-10-62754160，Fax：86-10-62765009，Email：bszhao@ pku. edu. cn

执行副主编　余斌教授(南京大学)

Yu Bin (Rédacteur en chef exécutif adjoint /Executive associate editor-in-chief)

Professeur à l'Université de Nanjing/Professor of Nanjing University

通讯地址:中国南京 210093,南京大学比较文学与比较文化研究所

Adresse: Institut de Recherche en Littérature et Culture Comparées, Université de Nanjing, Nanjing 210093, Chine

Tel: 86-25-83730391, Email: yubing1960@126.com

编辑部主任　唐建清副教授(南京大学)

Tang Jianqing (Directeur du Comité de rédaction/Director of the Editorial Committee)

Maître de conférences à l'Université de Nanjing/Associate professor of Nanjing University

通讯地址:中国南京 210093,南京大学比较文学与比较文化研究所

Adresse: Institut de Recherche en Littérature et Culture Comparées, Université de Nanjing, Nanjing 210093, Chine

Tel: 86-25-86271359, Email: jqtang57@hotmail.com

卷首语

乐黛云

全球文化多元接触已不可避免,其结果是使不同文化像合金那样熔为一体呢,还是各自保留着自己的文化基因,不同程度地体现着传统的特点,使数千年形成的多样文化生态得以保存?2010 年 10 月在布鲁塞尔举办的欧中高层文化论坛,相当深入地讨论了这一问题。恩贝托·埃柯认为表面的一体化不过是一种“肤浅的伪全球化”,它遮蔽了更深层的文化差异和文化杂交。我们的基本目标应是理解和尊重“在他者的自身文化多样性”中的他者。因此,在一个全球化的世界中,对多元文化理解能力的培养应当在国家的政治议程上占据重要位置,特别是教育应该从一开始就建立在多样性的“对视”之上,他坚持这是一个全球化了的世界在未来要承担的必不可少的任务。本刊主编李比雄在会上提出必须在观察者之间建立一种跨主体的关系,通过相互认知的方法克服原有的隔阂和限制,在一场概念革命中建立起新的批评框架。中国学者黄平博士进一步强调“跨文化”,不只是地理或空间意义上跨越各种阻隔的交流和对话(cross-cultural dialogues),更是对现有文化的超越(trans-cultural),跨越出自己文化的屏障,看到文化的多样性,并从中看到未来的开放性,以及各地区和族群的人们在多元一体、“和而不同”的情境下自己创造历史,共同走向和谐、正义的可能性和正当性。赵汀阳博士以中国传统文化的“关系理性”为例,指出“关系理性”优先考虑的是最优的相互关系,是互相伤害的最小化,是优先确保关系安全和关系利益以便更好保证各自利益,并开拓更大的可能利益和幸福。这也许是规避风险,消弭冲突的最好办法。他坚

信任何文化都可以超越自己,为其他文化提供新的思考和可能。他们的主张在会上引起了热烈的讨论,有些人认为以上说法也许一时还难于实现,但他们相信如果改变不了世界,就先改变世界观罢,世界终将因世界观的改变而改变。

本期所载方法论的研究与上述有关多元化的讨论一脉相承,黄俊杰教授以东亚文化圈作为区域文化的研究中心,倡导"每一个社会与民族之所以值得研究,不仅是因为它作为世界史的一部分,更是因为它自身所具有的内在价值"。汪德迈教授以"汉字起源于占卜"来说明汉字文化圈的特殊意义。从这种新的方法论出发,西方历史学中的"时间"、"空间"、"因果关系"等概念都会受到质疑而萌生出新的历史理论体系。作为本期约稿中心的"回忆、怀旧和未来"正是与此遥相呼应。例如在《我们的历史——巴尔特书写的中国》一文中,罗兰·巴尔特就强调"历史文本是一个'能指'的星云,而不是一个'所指'的结构";它调动的代码无止境地显现,不可确定;各种意义系统都有可能控制这个绝对多元的文本,我们可以通过好几个入口进入到其中,但任何一个入口都不能被确认为是主要入口,更不是唯一入口。

本期以"汉学与汉学主义"为核心的圆桌笔谈提出了一系列尖锐问题,如汉学究竟是知识还是想象?是"真理"还是"神话"?是一个科学学科,还是一种意识形态?汉学的"汉学主义"性,会不会由于学科缺乏批判意识而造成"自我汉学化"与"学术殖民"等等。预期这些问题都会引起激烈的争论。