

## ● 要籍时评

## 跨文化研究的视角

——关于《迂回与进入》

陈 来

我饶有兴味地读完了弗朗索瓦·于连著的《迂回与进入》(三联书店1998年版)一书。近二三十年以来,法国与美国学术研究的差别,越来越给人以深刻的印象,以至《迂回与进入》这本书的书名本身,就会使人猜想到:这是一部出自法国学者之手的著作。法国人文研究引起人们的兴趣,通常并不在于其论证或结论,而在于其所显示出来的方法、视角和“典范”性。这种“阅读”法国人文著作的经验,重现于我对《迂回与进入》的阅读。具体说来,面对这一本研究中国思想与哲学传统的著作,我所感兴趣的,还不是本书对中国文化的某些特征所作的具体刻画和描写,而是作者“为何”研究中国文化,

“怎样”研究中国文化,以及这种研究对于所谓“跨文化研究”所提示的意义。

我参加过一些“对话”性质的活动或会议,如东西方哲学之间、儒家与基督教之间,更广义地说,我们平常所进行、所参与的一切学术研讨,也都是对话活动。特别是八十年代以来,“文化对话”、“文化交流”这一类字眼的使用频率日益增加,然而,对话的最终目的是什么?交流所要达到的结果是什么?这样的问题很少被认真地讨论过。在东西方文化对话、儒家与基督教对话的“话语”中,我们常常听到各种不同的有关文化交往目的的设定,一种是主张对话应当谋求“沟通”和“了解”;另一种是强调对话的目的旨在“会通”

和“融合”;最后,在近代以来的东方,“学习”和“吸收”作为异质文化的西方文化,这种态度更加普遍。沟通与了解、学习与吸取、会通与融合,是常见的三种跨文化对话的态度。

“了解”的欲望是跨文化交往活动中的最基本的也是最常见的动力,“融合”的期望是从事文化交流活动的知识分子所向往的理想的境界,“相互学习”的态度立足于彼此各方都承认对方具有自己所缺少的长处。如果从方法上看,“了解”的取向是“客体性”的取向,在这种立场上,研究一种异文化,是把它作为一个“对象”;“融合”的进路可谓是“主体间性”的取向,谋求由两种以上的文化交汇而取得一种视界的融合。弗朗索瓦·于连的《迂回与进入》所体现的则是另一种取径。照这种研究立场,研究一种异文化,并不是纯粹为了研究一个客观的对象,也不是为了产生一种新的融合;研究“他者”的目的不是以认知对象为满足,乃是为了最终更好地理解自己,这个

立场可以说是“主体性”的立场,在这个意义上,研究他者,是认识自我的一种“迂回”的方式,套句俗话,就是“曲线救国”。然而,如果说不经过这种“迂回”就不能深刻地理解自己,那么,迂回就不是一个可有可无的选择,而在某种意义上成了一条必经之路。

于连对“迂回”的探索,首先是对中国与中国文化的一种解读。但解读中国只是其整个理论活动的一个方面或阶段,而于连所希望的是在解读中国的活动中会引致回归到对自己的根于希腊的文化的研究。正如他在《前言》里告诉我们的,特别促使他学习中文和中国文化的根本原因,并不是对了解中国文明有兴趣,而是因为,作为表意文字的中国语文是外在于庞大的印欧语言体系独立产生、发展起来的,中国是最古老的文明之一,是在与欧洲没有实际的借鉴与影响关系之下独自发展时间最长的文明。与那些由于看到中国在当今世界上日益显示出来的重要性而研究中

国的学者们不同,在于连教授看来,研究中国的兴趣和必要性来自于这种认识:“中国是从外部正视我们的思想——由此使之摆脱传统成见——的理想形象。”人们常常对与自己不同的东西感兴趣,而对自己熟悉或自认为熟悉的东西不感兴趣。根据于连教授的看法,他之研究中国,并非因为对中国有特别兴趣,而是因为中国本身为西方人提供了一个与西方最相异的他者,给西方人提供了一个全然不同的角度来看西方自己。需要这样的他者的理由是:西方哲学虽然不曾停止提出问题,但总是从内在来提出问题,而一种外在的观念则可以提供内在者不曾想到也从不为之提问的东西。

这就是说,研究中国,终极目的是为了更深切地了解西方本身。于连说:“我最终接近的是希腊,事实上,我们越深入中国,越会导致回归希腊。”“深入”中国是西方人回归希腊的一个有益的“迂回”。在这个意义上,跨文化对话和研究的目的,就是通过

方了解自己,经由迂回而进入自己。这当然不是跨文化活动的唯一选择,但的确是发人深省的一种选择。值得指出的是,他在书中提到,通过中国,可以映照出“制约我们固有的解释模式的理论成见”,如果没有这种比较和比照,“就会把这些理论成见视为自明之理,以至于把它们混同于‘理性’”。当然,我们也不要由此误解,以为这种研究只是要显示出西方的“成见”或反思西方的缺失,事实上,本书也很强调由这种比较而带来的对西方文化的优点的更加肯定。

从方法上说,这种主张“迂回”的研究策略,无疑预设了西方人与希腊思想暗含的关联,有可能阻碍现代西方人去认识以希腊为根源性的西方文化的力量与方向;而认识自己文化的方法,只能是“脱离家族传统,切断血缘联系,保持某种距离”。于连教授此书所体现的跨文化研究的问题意识与方法,很值得我们注意。

从哲学上说,这表示我们要认识一个事物,可能要经过

一个“保持距离”的方式和过程。我们要认识自己,就要先离开自己,将欲近之,必先远之。这使我们想起《老子》的话“曲则全,枉则直”。我不敢说于连教授采取这种方法全然是受到道家的启发,但这种方法对道家来说,是并不陌生的。道家把这种方法变成一种世界观,一种对任何事物都适用的“从反面着手”的辩证策略,而于连则只限于“保持距离”上面。“保持距离”可以是一个抽象的方法概念,包含着各种具体的形式,如隐喻。对于作者而言,保持距离意味着“间接性”,即通过间接性来达到目标。

全书的大部分是对中国文化偏爱“间接性”或“迂回性”的论述。这些论述十分有趣和发人深思。所谓中国文化的迂回特性是指哪些内容或现象呢?在于连看来,这种特性弥散在中国文化的各个方面。如在军事上,希腊人主张正面进攻,绝对反对侧面的策略,中国人则重视迂回的策略,讲究克敌的艺术、希腊的

逻各斯的本质是在最近处把握对象,并诉诸话语的对抗,如反驳;而中国的表达和文章的特点是通过迂回来保持言语的从容委曲,注重与所指的对象保持隐喻的距离。中国的政治批评也是通过意义的曲折表达、暗示,并由以自我保护。批评的迂回表达更存在于诗歌的全部历史,甚至在《春秋》中。一件事情的被陈述,叙事本身就是作为一种表达判断的迂回的方法。于连指出,迂回的意义除了“意在缓冲”之外,迂回的另一种意义是“意在揭示”,如希腊诗注重“使人看见”而使诗“生动”,加强叙述的真实性;而中国是通过隐喻的距离,注意避免紧扣事件,采取间接的迂回,由此生发意义的微妙性。

“中国诗不是对具体也不是对本质的描述,亦非模仿的和象征的。中国诗是隐喻的,让诗意悬而未决,使诗的隐喻价值无限扩大,含蓄道出内心深处的情感。中国诗是喻意的,希腊诗是表象的。”(196页)与诗类似,于连认为,

中国思想不是致力于定义和归向普遍性以探讨事物的本质,因而不需“存在”的术语而用“过程”的术语来考察现实;在西方,法庭、议会是建立在“说话和阐明”的基础之上的,而中国孔子主张“默而识之”、老子指出“道可道非常道”。中国思想主张“说得越少,指明的东西越多”,“盖一说出,情便浅也”,中国文化的话语是让人隐隐地看到事物,并不求理论的建构。道家思想,主张用迂回的方式接近难以说出的东西。于连教授从西方与中国的鲜明对照所观察到的中国文化的这些特性,确实持之有故,富有启发,他对中国文化的迂回性所付出的代价的分析,也言之成理,一针见血。

本书从《前言》交待迂回方法的必要性,然后展开对中国文化迂回特性的叙述,这容易给人以一种印象,即,由于比较研究的性质、目的、要求是通过“迂回”而“接近”自己,所以书的后来叙述才集中在中国文化的“迂回性”或“间接性”上面,以为论证。但是,在

这里容易产生一种混淆。假如我是一个西方学者,我需要通过一个全异的他者来对照认识自己,这种通过他者的过程固然是“间接”是“迂回”,但那一他者本身的特性却不一定是偏爱间接与迂回的。换言之,于连的方法应当是可普遍化的,就是说至少也可以为中国学者所用,一个中国学者需要一个异在的他者(西方)来比较地认识自己,这也是应用“迂回”来“接近”的策略,但这一被用作他者的西方文化却不一定是偏爱“迂回”和“间接”的。欧洲文化本身的特性,正如于连教授所说的,并不是间接性,而是直接性。所以作者强调跨文化研究的迂回方法的正当性,与作者为何注重研究中国文化的间接性现象,是两个不同的问题。而在这一点上,作者并没有说明对于他自己来说,这两者之间是什么关系。如果是于连教授研究了大量的中国文化的间接性现象之后,启发了他关于跨文化研究的迂回方法论,这会使读者感到很自然。如果不是这

样,而是于连先已产生跨文化研究的“迂回”的方法论,然后来研究中国文化,而在这儿,碰巧遇到了中国文化的偏爱“迂回”的种种现象,如果是这样的话,作为本书方法论的出发点的迂回,和本书内容中所叙述的中国文化的迂回,就只是偶然的结合。实际的情形究竟如何,于连教授并没有说明。本书的结构给人以印象,即跨文化研究的迂回,与中国文化的迂回倾向,统一在“迂回与进入”的题名之下,在本书的叙述中似乎只有内在的联结关系。但是跨文化研究的策略并不能引导出考察中国文化迂回特性的必要性。

其次的一个问题是,中国古代政治生活中的隐喻表达,和中国古典文化中审美、哲学表达上的隐喻间接性,这二者是什么关系?作者在文革中国的经历造成了他对当代中国政治文化隐喻表达的深刻印象。他的书的叙述次序,似乎把古代政治生活中的曲折表达作为文化演生的开始。这给读者一种印象,似乎在发生学

上,严格审查的政治世界,是中国文化诉诸间接性和迂回的根源。如果这样,我并不觉得,把文化的审美、哲学表达的偏爱统统归根于政治环境的压力是有说服力的。反过来说,也不必然能把当代政治表达的普遍迂回归根于文化传统。政治表达的方式更多地是一定时期政治环境的产物,而不一定体现文化的特性。对此,我们只要看五十至七十年代的东欧(及俄罗斯)就可明白,这一时期东欧政治表达的迂回显然不能归因于它与西欧共同分享的文化传统。

我很欣赏也基本同意于连教授对中国文化的迂回性或间接性偏爱的刻画,并对于连教授对中国经典文化的广泛了解和深刻识见而感到敬佩,也许仍有必要补充的是:在以推崇“……阴、阳之谓道”而著称的中国文化中,有“曲”必有“直”,有“不说”也有“说”。如果看过此书的法国读者就此而认为中国人只有“迂回的接近”、“间接的表达”,而没有或很少“直接的说明”,那

就会导致对中国文明认知的不全面。(同样中国读者也不能由此忽视西方文化中大量的迂回和曲折现象)。就以政治传统而言,先秦的儒家思想家子思就面对鲁穆公直言:“恒称其君之恶者为忠臣”。历代受正统儒家思想影响的士大夫的“直陈时弊”、“抗疏直谏”的直接批评更是数不胜数。在儒家的经学传统中,为五经、四书所作的“传”“说”更是汗牛充栋。为了解释经文而写的“说”不是不说,而是更多的说,更详细的阐明,更接近的揭示。所以,如果我们仔细观照中国历史文化的丰富性,特别是“儒道互补”的组合结构,我们可以说,作者对儒家传统需要更为周全的描画。

最后,如果有读者在读完此书之后,对于作者对希腊思想文化的更深肯定,有特别深刻的印象,以至于认为此书的结论是归结为对西方文化优点的体认,那我也并不会觉得惊奇。因为我们在“前言”中读到:“我们与希腊思想暗含的关联有可能阻碍我们感知它

的生命力、估量它的创造性”,这似乎提示出作者所关注的是更深地察知希腊思想的生命力和创造性,而不是其缺失。更为明显的,我们在结论中被告知:在中国的迂回中一个与另一个沟通联结,西方则是采取“剥离为二”的方法。这种方法把此岸的世界贬值,让超越的外在与现象界分开。这种方法的习以为常,使人们可能由此看不到这种方法的益处,而没有意识到它所带来的一切优长,“因为,多亏了这超世,我们设定了理想世界,因为我们创立了灵魂和上帝而体验了崇高”,“多亏了这超越的外在我们思考了自由”,而使西方“知识分子”直面政权的压制关系的形象得以产生。作者这些看法当然合乎西方文化的历史实际。但人们仍会问一个问题:如果跨文化的研究归根结底只是为了更深的认识自己的优点,这会不会降低这种研究的意义?这个问题对中国知识分子自己的跨文化研究,也同样适用。