

从西方汉学反思中国学术

——从于连的《(经由中国)从外部反思欧洲》谈起

□ 张西平

汉学(中国学)^①作为西方学术中的一个重要方面日益引起中国学术界的重视,西方汉学著作翻译出版的繁荣也说明了这一点。无论从知识论上还是从方法论上,域外汉学,特别是西方汉学已经成为我们今天中国自己的传统学术重建时的一个重要的参考系列。

做西域研究,我们不能不看伯希和的著作;做晚清史研究,我们不能不读美国中国学家的书;做中国科技史研究,李约瑟是一个绕不过的环节;做近代中国语言史中的外来词研究,意大利年轻的汉学家马西尼的成果一定要看。

从方法论来说,中国近代史研究中的“范式”的转变,从社会学、人类学切入晚清史研究,乃至采取“后现代史学”的方法重新审视长期被忽视的领域和文献,开拓新的研究领域,这些无不和美国中国学的引进有着密切的关系。在文学领域中,从夏志清和刘若愚的关于中国文学史的著作被翻译成中文后,文学史界看到了另一种文学叙述的模式。他们运用新批评主义的形式主义分析方法,重评中国现代文学史,使张爱玲、沈从文、钱钟书又回到现代文学史的研究视野之中,这种方法极大启示了中国文学史的研究者。甚至有的学者认为,由于西方汉学的影响,“20世纪涌现出来的意象研究、新批评、原型批评、结构主义、主题学、文类学、风格学、叙事学,甚至女权主义、混沌理论、文化理论等等,举凡用之于西方文学研究者,几乎都在中国文学研究中派上用场”。新时期的中国文学研究在很大程度上是在步西方汉学方法论的后尘。

^① 在我看来,汉学和中国学在内涵上虽有所差别,但大体是一个学术的类型,所以,在这里我们是在一个意义上使用的。

绝大多数的汉学家无论是以方法著称还是以史料著称,有一点是很明确的,他们都以中国的知识和思想作为自己研究的对象,他们学术的目标是中国。但有一个人例外,他认为中国的知识和思想并不是其研究的对象,而只是他治学的一个方法,他的学术目标也不是在中国,而是在希腊,在西方。这个人就是法国当代的汉学家——弗朗索瓦·于连(François Jullien, 1951—)。

当我们称他为汉学家时,这会受到法国许多汉学家的反对,认为他不是汉学家,但他实际却坐在巴黎七大汉学系主任的位置上,他能熟练地读中文书,他所写的每一本书都在讲中国;当我们称他为法国哲学家时,同样也有不少法国的哲学家反对,认为他是汉学家,但他确实当过国际哲学学会的会长,他对希腊文的熟练程度绝不比任何一个哲学家差。

于连的学问为什么在法国引起这样的争论呢?在我看来这根本上是由他的学术取向所决定的。这位毕业于巴黎高师的古希腊哲学专业的高才生对哲学有一种独到的理解,他认为哲学就是一种反叛,他说:“每一种哲学除了对自己的前者说‘不’之外,没有其他出路。”在他看来到目前为止的所有西方哲学都是在希腊的传统中发展的,尽管有各种各样的派别和分歧,但都没有同希腊传统彻底地“断裂”,因而也无法有真正建设性的开创未来。如何真正地摆脱掉希腊传统,真正重新审视西方的文化传统呢?

只有从外部来重新审视它。如果排除印欧语系,在欧洲文明以外真正能和其对话的只有中国文明。所以,他说:“从严格意义上讲,唯一拥有不同于欧洲文明的‘异域’,只有中国。”中国的特点在于它无法按照欧洲的逻辑进行归类,正如帕斯卡尔说的“这个不可归类的理论丰富性”。正是中国的这种“异”,既使欧洲黑暗,又有光明可寻,于连说,通过中国文本将我们陷入的黑暗,有一种别样的光亮,一种成为可能的理论光辉,并且必须寻找它。当欧洲面对中国时,在语言上和历史上遇到了不可归类的情况,因此是在原则上遇到了无法做任何直接比较的情况,因为人们只能在一种有共同参照物组成的框架内进行比较。而同中国比较,没有这样现成的框架,它需要制作。或是,中国特异性给我们的教训之一是不应混淆“别处”和“不同”:中国是在“别处”,是在欧洲范围之外——它既不同于欧洲,也不与欧洲相像。

这样,于连的思路就很清楚,他是为了解决欧洲思想的问题,而找到了中国,他研究中国不是为了做一个汉学家,而是做一个欧洲的哲学家。中国不是他的目的地,只是他为冲破欧洲思想的藩篱所反思自己的工具,他的目的地是希腊,是欧洲。他是一个要返回自己故乡的汉学家。

他在同中国学者杜小真的对话中清楚表达了这一想法,他说:“哲学史扎根于问题之中。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。”(杜小真著《远去与归来:希腊语中国的对话——关于法国哲学家于连的研究》,第3—4页,中国人民大学出版社,2004年。)他在《道德奠基》的序言中也表达了这样的想法,他认为研究孟子是“有意要从侧面,从一个在印欧文化圈之外独立发展起来的伟大道德传统:从中国(以孟子为代表)这个曲角着手。这并非是想在中国为我们的迷途找一个出路(以18世纪的口味,生造一本什么《中国道德入门》),而是首先想要清理出这个问题本身来。笔者希望通过换一个地域带来的错位感,通过把这个问题移动到别的理论的框架之中,通过理论之间的相互作用所产生的动力,能够为这个问题提供发展的可能性,让它重新发动起来”(《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》,第5—6页,北京大学出版社,2002年)。

有了这样的学术取向,他的汉学研究就完全是另类的,他不重视关于中国知识的积累,他不做实证性的研究。这和绝大多数汉学家是完全不同的,甚至他背叛了法国汉学的优良的传统。在他那里,再没有伯希和那种严密的考证,没有戴密微那种文本上的细微探究,难怪当代法国著名汉学家谢和耐在一篇书评中说:“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。把这种对峙局限于中国会不会是个巨大进步呢?任何真正的汉学家,只要他意识到中国地域的广大和它留给我们的异常浩繁的文献,就会感到很难回答中国是什么这个问题。这是因为他所了解的至多只能使他保持其谦虚态度而已。……如果说相距遥远的文明之间存在根本差异的话——人们也会发现印度,这个另样的社会和精神世界——,抽象而言,却不能说存在比‘欧洲思想’更多的‘中国思想’。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、以一种对中国作家进行长期而艰难研究极端蔑视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。”谢和耐在这里几乎否认了于连所主张的全部的理念,对他这种脱离历史和时间的中西思想比较不屑一顾,认为于连的做法没有任何合理性。

但于连仍坚持自己的主张,他认为:“第一,人们只能从外部通过远景(视觉

以外)合理地使用中国思想概念或欧洲思想概念:从内部看,看到的是认识论的紧张关系和决裂;从外部看,看到的却是构成“理性”基础的逻辑—相符性形式。第二,如果说中国代表一种特殊的、更加根本的特异性情况,这正是因为中国跟我们不属于同一语言群体,不同于印度(印欧语系);也不同属于同一历史或交流的群体(至少直到近一个时期),不同于阿拉伯语或希伯来语。”

汉学在他看来只是方法,而不是对象。这样说时并不意味着他不懂西方汉学的规矩,他懂,他很了解。从传教士汉学家到19世纪的理雅各、顾赛芬,他对西方汉学的传统也很熟悉。他在为自己的方法辩护时说:“我要说,不谈中国历史是想避难就易,甚至是懒惰。在此问题上,我的选择很清楚,我要使中国思想走出历史车辙,并使之参与思想活动。但这显然并不意味着我忽视历史的分量,也不是我不重视历史条件。我的书都是以历史为基础的。”这也是实话,他熟悉中国的典籍文献,他的研究都是建立在对中文文本的分析之上的,直接阅读文本,而不靠二手材料是他的著作的基本特点。

关键在于:他的归宿点不再是中国,不再是汉学,他有着极大的思想的“野心”,他说:“为什么不要思想雄心呢?任何前进的思想都是有雄心的,冒险性的。甚至这里必须有果敢行为,我觉得这是思想生命所特有的:躲避思想冒险是无益的,或毋宁说是不可能的。”他就是想以汉学为方法,对西方思想做一次观照,一次思想的冒险,他不赞同那种只把中国作为历史去研究,而不把它作为思想去对待的治学方法。他认为,如果只停留在历史的侧面上,“也就没有了产生概念的可能性,哲学也就不复存在了。或是说人们不能从中国思想出发去思维而只能去诠释它?但是,这就等于把中国思想打进博物馆了。而且,这也等于自我封闭,拒绝进入其中,进而对其真正理解的可能性;因为人们只能在思考中理解思想,甚至只能在为了思维而利用思想时才能理解思想”。

那么,于连给我们展示了什么样的思想呢?于连首先迁回到中国,目的在返回欧洲,从外部来看欧洲。但实际上当他迁回到中国时,他首先是从外部在看中国。他不是从汉学家的立场,而是从一个西方哲学家的立场,从一个希腊哲学的研究者的立场来看中国的思想,从而给我们展示了他眼中的中国思想的特质。

在西方黑格尔对中国哲学的评价很有影响,在黑格尔看来,从孔子的思想中看不到深刻的哲学研究,更谈不上思辨,仅仅是“善与诚实的道德”而已。在他眼中孔子就是一个俗的不能再俗的老头,毫无精彩之处。于连不同意黑格尔这种看法,从表面上看,孔子的言论松散,但言简意赅,而且,在孔子简单的回答之中,我们可以发挥出无限的可能性意义。他认为在孔子生平的那些具体事件中,在那些

具体的论述中“得以开启整体的意义,可以阐明道理;也就是说,有关的联系使我们通过简单渐进的扩展,从‘有限’、局部的面貌过渡到有关全面的范围:因而不存在像具体(可见)与抽象(可知)之间那种转化,一种代表性的关系也不因此建立起来”(《迂回与进入》,第3页,三联,1998年)。这实际上在讲中国思维的特殊性,它不是像希腊哲学那样去追问事物背后的概念,从而将世界二元化,分成抽象和具象。在孔子那里没有这样的路向,不问这样的问题。他只给你具体的答案,让你推想,这样那种西方式的思维关系在孔子那里就不存在。

所以,于连认为黑格尔的问题在于他“把那些应该看成通过一种或另一种迂回方法指明渐进途径的各种标志的东西,当作一般和‘抽象’的(从否定意义上讲)”的方法,这是说黑格尔实际在用西方的问题方式来套孔子,孔子的意义不在于从特殊事件中抽象出一般概念,像柏拉图那样。如果从于连的迂回策略来看孔子,孔子的思想价值在于“指示”,在于从简单出发的“扩散、包容的方式”。

当然,于连也是从外部,从西方来看中国的,只是结论不同。黑格尔在看中国时,手中已经有了一把西方的尺子,以此为标准来衡量中国的思想,裁减中国思想。而于连看中国时,手中也有一把西方思想的尺子,但他不用它来裁减中国思想,反而用中国的思想来检验西方思想的尺子。

所以,从黑格尔后西方思想界认为中国没有哲学,没有存在概念,没有上帝概念,没有自由概念,这成为中国思想的问题和缺点。(当然,德国的雅斯贝尔斯是个例外,需要专门研究)但于连却反其道而行之,他认为,在中国没有存在概念,没有上帝概念,没有自由概念,这不是中国的错,这反倒是中国思想的独特之处,是合理的、正常的。

在《(经由中国)从外部反思欧洲》一书中,他专门论述了中国思想的这“三无”的必然性。他认为,在中国的语言中原来并无“存在”的概念,在古典汉语中没有任何语词对应于“存在”这个词,“在整个中国思想历史中尽管不乏权势和特立独行,甚至是忤逆和边缘人物,而实际上却没有一人想过这个存在概念!没有一个人”。

这样中国思想就自然没有孕育出整个以“存在”为基础,并使之成为可能的语意网。而实际上“存在”这个概念是纯西方的概念,他说:“只要读一读希腊语的《荷马》,便可看出柏拉图和亚里士多德在多大程度上只是让人们说他们的语言,换言之就是说《荷马》的语言;也可以更好地衡量出,如本维尼斯特告诉我们的,‘存在’,‘本体论’说法只是阐明了包含于希腊语的某些意根及某些语法类别里的东西。”

于连这个说法是对的,只要想一下从贺麟先生开始到王太庆等前辈学者,为翻译“Sein”和“Bing”所费的心思,以及这个概念在中文概念系统中的多义性,我们就会赞同他的这个观点。

上帝这个概念原是中国的,但它并没有从远古时神的概念向人格神的方向发展,在中国这个概念和西方完全不同。他认为,“这个概念逐渐被排除,后来在中国文化里慢慢地被边缘化,变得越来越不实用。这个概念从未受到过批评,中国人从未想过是赞成还是反对,也从未试图过从中解脱出来;在他们的思想里,这个概念太淡泊,不会形成问题,不能够使人为之折服。这个演变大致在公元前2000—前1000年从商朝到周朝转折期间,周代为使周制合理化采取一种新伦理教育;他们采用新出现的‘天’的概念作为调解世界的原则,取代上帝的个人形象。此后,是‘天’授君权。天的概念占优势的同时,地的概念囊括了古老的地狱诸神,开始成为天的伙伴。由此产生了构成古代中国人世界观的重要对偶词:天与地”。

他的这个看法大体是对的,王国维说殷周之变是中国文化发展中的重要阶段,所谓的“旧文化灭,新文化生”就是指中国文化由此开始从宗教性文化向世俗性文化的转变。于连也认为,“中国此后无需形而上学”,“没有享有特殊和神圣地位的圣职功能,也没有由此而来的为社会所必须的精神导师。总之,没有与上帝有特权关系的权威神甫——包括政治含义的权威神甫”。

自由概念也是如此。人们不能按西方的自由概念来理解中国,因为,自由这个概念在西方是在特定环境下产生的。他说:“希腊的政治自由概念(eleuthria)本身就是双重的。自由首先是希腊城邦面对波斯帝国和他们的意欲扩充其专制制度的‘大王’的自由。但这也是在城邦内部,民主组织的自由,后者构成一种权利平等公民的‘民众’,它的部族混合挣脱了氏族联系,也就挣脱了大家庭的监管。然而,中国没有过独立于外族人的要求(只是在很晚的时候遭到了大的入侵——蒙古人和满族人的入侵),也没有想像过不属于个人专权的政治秩序,此后,公民概念没能扎根。最后,它没有确定自由人法律地位与之对立并由此得以肯定的奴隶条件。”因此,他认为,自由的概念“在中国未享有过这两种地位。不享有形而上学地位,也不享有政治地位”。

是什么原因使中国和西方形成了两种完全不同的思想体系呢?他认为是对数学的不同态度。因为柏拉图传统把哲学的概念赋予了数学家毕达哥拉斯(Pythagore)本人。……中国人也发展了数学,尤其是计算程序非常发达;在孔子时代的《六艺》就有算术。然而,事实是数学对中国思想从未起过模式作用。其结果是数学没有在中国思想里产生模式化的要求。数学和思想的结合在中国没有

发生,而在希腊却扎了根,并且自此不停地发生效应。

所以,对中国的思想不能进行“逻辑推理”,不能将其作为完全的知识对象。他在给杜小真的谈话中说:“说到底,中国思想和西方哲学的一个根本‘无关’的地方,就是不那么区分在西方人那里非常明确区分的感觉的和知性的这两个世界。”

但不能由此就说中国思想只处在幼年,没有达到西方哲学思考的阶段,他认为“像黑格尔那样阅读理解中国思想史是不妥当的,他认为中国思想一方面是最模糊的抽象,一方面又是最平庸的具体。二者之间,他认为一无所有,中国思想欠缺对观念的研究。而我认为,二者之间的关系不是特殊和普遍的关系,而是指号和总体之间的关系”(杜小真,第50—51页)。他由此对中国思想和西方思想做了一个非常新奇的区分:西方思想中规定语言追求普遍性,而中国思想中的语言“指号”可以说是从普遍性来的。这样“在前者,普遍性构成的是目的,而在后者,普遍性构成的是‘源泉’”。因此,西方的思想是“哲学”,而中国的思想是“智慧”。

于连在法国学术界是个有争议的人物,但他独特的思路和治学路向的奇特,对于我们还是很有启迪意义的。思想最忌讳的是平庸,学术最忌讳的是没有创新。在这个意义上,听听于连的“奇说”,反观我们自己的思想和学术是很有意思的。

从近代以来,由于社会文化的深刻变化,如何回应传入中国的西方文化成为一个根本性的问题,它几乎牵动了所有哲学家和思想家的心。但当时的所有选择都是用西方哲学来改造中国思想和哲学。按冯友兰的话说:“新的中国哲学,只能是用近代逻辑学的成就,分析中国传统哲学的概念,使那似乎含糊不清的概念明确起来。”(《中国现代哲学史》,第207页)。实际上冯友兰是在“用柏拉图和新实在论的哲学”对宋明理学进行诠释,而熊十力和梁漱溟则更倾向于西方的生命哲学,牟宗三用的是康德的哲学,李泽厚用的是马克思的实践本体论。当然,他们很清楚“哲学”是个外来的概念,用它来套中国古代的思想是有一定的困难的,也清楚看到中国古代对修养义理之学有着自己的贡献,西方哲学并不能包含。张岱年先生认为,哲学并不是专指西方哲学,它只是一个学科类称,西方哲学只是其中一个特例而已。冯友兰甚至认为可以撰写一部《中国义理学史》,并以此为标准来写一部西洋义理学史。前贤们虽有此心,但无此力,当时的局势是如何回应西方哲学,用西方哲学的概念来表述中国自己的思想是一个学术的主流,而对中国思想中与西方哲学不同的问题,他们较少注意。(陈来,《现代中国者的追寻》,第358页,人民出版社,2001年)

在这个意义上,如何从中国哲学自身的特点出发来表述和研究中国哲学,反映出中国思想的独特性,真正摆脱西方中心主义对我们的影响是一个尚待努力的问题。于连给了我们一个西方学者的观察,他的这些结论都可以讨论,但他的那种将中国哲学和思想的独特性与西方区别开来加以研究的路向是有启示意义的。

在一定意义上西方的汉学家很类似我们中国的“西学家”,即中国学术界的西方学术研究者,他们都是以对象国的学术文化为自己的研究对象,西方汉学家研究孔子如同中国的“西学家”研究柏拉图。在西方汉学家的学问中,他们的方法论深受其自己国家文化和学术传统的影响,学术的材料虽是中国,但方法论上往往不同于中国的学问家。这点不仅在西方汉学初期时的传教士汉学中是这样,在今天的美国中国学中也是这样。从西方的哲学思想中取其方法论,来研究中国的学问,这几乎是所有西方汉学家的基本套路。

反观中国,做西学研究的学者中,如果和西方的汉学家相比较,有两点是明显不同的。其一,在方法论上有自己独到之处,受到西方学术界的重视的人很少,大约只有陈康先生少数几位学者。而在研究西学中采用中国式的研究方法解释西学,运用中国的思想资源来解释西方思想,如同汉学家运用西方的学术方法来解释中国文化那样,以区别于西方学者的研究者更是少之又少。反倒是做国学研究的学者在解释西方哲学和文化时往往有些独到之处,梁漱溟笔下的柏格森哲学,牟宗三笔下的康德,张君勱笔下的黑格尔都有着研究者独特的视角。其二,真正对中国文化本身有深入研究的西学研究者不多,这点在前辈学者中倒是很普遍,但今天真正打通中西的学者并不多,尽管,不少人在努力这样做。这两条都和近代以来西方文化成为强势文化有关,它直接影响了学者的学术取向和学术修养。于连的学术路向是:学习中国是为了返回希腊。在中国有此明确学术路向——学习希腊,是为返回先秦——的学者几乎没有听到过。或者像于连那样原是专攻希腊的学术背景,而后转为研究汉学的中国学者也不多,至少我还未见过原来的专业是研究中国古代思想史的,现在转为研究希腊哲学史的学者。

当然,这种比较是一种纯粹的理论想象。但我在这里想表达的是:很长时间以来,我们的西学研究者大都在跟着西方跑,不能像西方的汉学家研究中国时那样,有一种理论上的自觉;更少见的是我们的西学研究者有于连那种“迂回与进入”的意识,有强烈的本土文化的问题意识。在这个意义上,于连对我们的西学研究是个启示。

从汉学研究来说于连也是个典型的个案。我们不能从知识论的角度来看他,

他和伯希和完全是两类汉学家。他在书中也说:“我的双重目标——通过使思想脱离故土来干扰思想和回到哲学的最初阶段以质疑其固有成见——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,他们更希望我终生为他们修一部优美的中国思想史……或完全不同的此类知识研究——预先是有用的,合理的!而且遇到的困难要少得多……那样,我就会很好地,像人们说的那样,完成我的‘传经送宝’的中介角色。在这样做的时候,通过用欧洲的观点比照他们的客体,因此也就丰富了他们的视角,我甚至会对中国人做了有益的事情了。但问题就在此!事实是我既不想做学问渊博之士,也不想‘制造’某些思想效应和关于思想的效应。”于连的存在再次说明汉学的跨学科性,我们在研究它时,仅仅从知识论的角度来看是不行的,我们必须将其视为西方学术的一部分,摸清其西方学术的背景和价值取向。跨文化的视野是不可少的。正像法国当代哲学家利奥塔在评价于连时所说的:“他是中国人了吗?或只是哲学家?又抑或,两者皆是。”(乐黛云主编《跨文化对话》第17辑,第190页)

于连自己很清楚自己的角色,他说:“我根本不能作为这一领域的代表,但我会继续在这一领域中进行研究。”(乐黛云、钱林森主编《跨文化对话》第17辑,第151页)他在做汉学研究时,始终注意自己的角色,他告诫他的汉学同行们,在研究中国时,总会面临着“中国化”的危险,因为中国文化异常的强大,它往往使研究者坠入其中而浑然不知。所以,要时时和中国文化保持一种距离,时时不忘自己的问题。

这样,我们看到在对于连的汉学成果进行把握时,必须从比较文化的角度入手,才能切入他的要害。如果把他的汉学成果搬来就用,像现在不少学者对待美国中国学那样的方法,是一定会出问题的。

于连的汉学研究给予我们的主要是一种比较文化的方法。这种方法显然受到后殖民主义的影响,他努力摆脱“西方中心主义”。如在《迂回与进入》中对列维-斯特劳斯的批评,“从而把自列维-布留尔以来关于中国人原始思维的神话彻底消解。这是对西方人文社会科学中欧洲中心主义的思维定势和白人优越的种族主义偏见的激进颠覆”(叶舒宪《在中国发现诗学》,见乐黛云、钱林森主编《跨文化对话》第14辑,第190页)。

如果我们仔细研究于连的作品,我们会发现,他所设定和研究的中国文化基本上是先秦时期的元典文化,这样他忽略了中国文化在其漫长的发展过程中的演变,如他为说明欧洲语言的多样性和中国语言的单一性,说道:“我在中国也没发现人们对翻译的兴趣。一个简单的原因就是,中国以往身处汉字世界中,尽管

在中国通过梵文接触佛教时,翻译活动延续了好几个世纪,但这种翻译是由一些并不地道的中国人以过度的形式完成的,几乎形成对汉语的干扰点。”(乐黛云、钱林森主编《跨文化对话》第17辑,第143页)显然,这个结论是可以讨论的,佛教的传入对中国中古语言的影响是比较大的,很多词语已经成为我们今天最常用的词语,这点在语言学界已经得到证明。近代以来,基督教和西方文化传入中国后,中国的语言也发生了较大的变化。中国文化的源远流长一个重要的原因就是它对外来文化的吸收,这一点于连注意不够,在一定的意义上,他是在一种静态的环境中把握与分析中国思想和文化。

因此,我们并不是赞成他的所有论点,但我们关注他的研究,他的方法,作为法国汉学的一个特殊形态,他的学术存在使我们对域外汉学的认识更为宽阔,同时作为一个思想的例证,他也提供给了我们反思自己文化的一面镜子。