

有“侨”必“易”

——以清末中西文化接触为说

方维规

应叶隼君之邀，为“侨易学的观念：意义与问题”圆桌笔谈写一些感想。中国社会科学院有一些创新工程，我曾参加过叶隼主持的两次小型专题讨论会，对“侨易”现象或“侨易学”略知一二。本来，友人创立学说，当高兴才是，亦当好好学习。可是他那“二元三维，大道侨易”，令我不敢问津，总觉得不花时间不好懂，一时把握不住。说实在的，虽然侨易学的研究对象是很具体的，比如探讨不同文化之间的相互关系，或者观侨取象、察变寻异之类的问题，但他要以侨易学来建立理解世界和宇宙的基本思维模式，既视之作为一种理论、一种哲学，同时还是一个领域和新的学科，或者一种方法论，这就不由得让人产生宽泛和空濛之感，就像侨易的“易”所出自的《易经》那样。说这些话，很可能是我还未得侨易学要领。但是我的直觉，或者我的担心是，人们完全可以不在侨易学的名下继续从事相关研究而侨易学却得不到发扬光大。真的很希望有朝一日，我的直觉被证明为错觉。

我得承认，叶隼提出的“侨易”概念至今未能打动我。我想，一般读者看到“侨易”这个陌生字眼儿，一定会问其为何物，这是很自然的。按照叶隼的说法，侨易学的基本理念是因“侨”而致“易”，也就是在国际文化交往中，不管是物品流转还是思想传播，从一个地方到另一个地方，都会发生变易或异变，乃至精神创生。而我之所以没有青睐这一创新之词，因为在我看来，这是不言而喻之事：有“侨”必“易”。换句话说：虽然侨易观念还不是常识，却不失为常理。当然，我知道叶隼创辟发明的良苦用心，他极力倡导侨易思维，意在推动理论的自觉。我的这篇短文，主要以 19 世纪中西接触中的相关现象为例，简要地从文化的比较、移译、传输和新解等方面来说明有“侨”必“易”之理。尤其是不同语言之间的交往和翻译，实为变易、变异的基因。

我的思考有一个基本假设，即文化是不可译的。不同文化之间的理解，永远是相对的。此时，我想到近期在中国也很活跃的朱利安（François Jullien）的“他者哲学”。在他看来，所谓“东西方最终会结合在一起”，只是一个宏大的宣传口号，或者神话而已。显然，他的思路与西方世界所见重的“他者性”思想是一脉相承的。或如法国后现代哲学家列维纳斯（Emmanuel Levinas）所言，他者绝对不可知、亦无法感受，我们因此而必须结识和接受一个有着不可比之独特性的人。若说列维纳斯的观点过于绝对，当代德国的一种哲学思潮似乎不无道理，即完全的、真正的理解是不可企及的。如此看来，文化比较只是权宜之计为的是较为清晰地认识我们提出的问题。

我就先从常见的中西文化比较来谈论问题。有文化或思想的旅行（“侨”），就会有比较；而许多比较看似有理，其实是跛足的；有些理解看似深入，其实是表面的。我们不得不说，对西方与中国进行跨洲跨国比较是很困难的。一般而论，不管选择哪种比较客体，从社会范畴、各种机构和团体到审美形态，人们面对的总是历史形成的事物，因而必须区别对待，这里涉及可比性问题。一方面，特定事物有其特定的形成条件，我们在这个层面上对之进行考察，便能凸显其特殊性，并将之与其他比较客体区分开来。另一方面，特定事物又与社会、政治、经济、文化生活中的其他事物处于活跃的交流 and 互动之中，这使各种界线和定义处于不断的游移之中。改移和发展是文化的重要特征。给文化贴标签，在很大程度上是一种化约，而化约是比较的前提。

比较的功能是显而易见的，它常常是一种认知行为，或曰最基本的文化认识过程，同时也是一种自我认识过程。比如在 19 世纪下半叶，第一批中国外交使者踏上欧美土地，然

后将他们的纪行和其他重要资料带回中土。在这些文献中，通过对比而获得的认识比比皆是。仅以薛福成论述中国不知通商之要为例：“欧洲立国以商务为本，富国强兵全借于商，而尤推英国为巨擘。”“大抵通商之要，不外四端，曰：培物产、工制作、精仿造、广流通。四者既备，乃可与各国争衡。中国不知此理，一切听其自然。”“中国圣贤之训，以言利为戒，此固颠扑不破之道。[……]凡一言及利，不问其为公为私，概斥之为言利小人。于是利国利民之术，废而不讲，久矣！”“盖中国素有‘不勤远略’之名，外洋各国知之甚审，莫不欲夺我所不争，乘我所不备，瞰瑕伺隙，事端遂百出而不穷。”（薛福成：《出使英法比四国日记》）应该说，并不是所有比较都是无稽之谈，它们甚至很有说服力。但在观察和理解文化现象时，一概而论的比较常会忽略事物本身的发展逻辑和内在结构。

许多中国使者的游记和日记中可以见出，由于缺乏足够的对外认识，有些比较（甚至很大一部分比较）并不恰当，但这显然没有妨碍那些求索于西洋的中国人进行比较。探讨外域文化不可避免地要进入文化比较，然后才会出现自我界定和他者形象的比照。不少出使西方的中国士大夫的对外认识和理解，其明显特征是实用主义的，偏颇也在所难免。尽管如此，他们的追求令人吃惊地呈现出一种正面意义，而这也应该是当今世界文化交流的一大追求：不再依从文化落差的模式，也不从传播方的立场出发来解释文化关系，而是注重接受方的意图，以此决定取舍对象和取法策略，并按特定需求来引进和新解他者文化。尤其在這一诠释模式中，新解和变易如影随形。

如果说西方传教士带着宗教使命在中国所做的工作更多地属于传布型的，应归入“影响史”（influence history），那么，中国早期使者的那些同样可视为使命的作为，则应归入“传输史”（transfer history）。这是两种不同的文化传播类型。中国士大夫是在不寻常的、外在胁迫的情况下出使西方的。他们受命使西，所起的作用却更在本土，也就是中国人后来对他们所介绍的欧美文化的接受及其所产生的影响。甚至连那些由于本国文化和大环境所引起的传输上的回避和限制，都应理解为接受过程中的能动行为。传输史所关注的，首先是外来文化在本土化、社会化和接受过程中的变异及其前因后果。中国第一任驻外公使郭嵩焘的《使西记程》（1876/77）在中土引发的轩然大波，即便奉旨毁版，也完成了其传输使命。他在该书所说的欧洲视自己为文明之地、中国为半文明之邦的信息，必然会留下痕迹，并或多或少地修正、改变和削弱了中国固有的价值观。

要想确切衡量时人在中西接触中的观念变化程度，几乎是不可能的。但可以确定的是，接触与变化是一个互动过程。可以确定的还有，在互动的文化比较中，交往者的实际境地现实体验、各种兴趣和相互认识都在改变，从而导致新的价值判断，导致“文化涵化”（acculturation），即不同文化群体直接接触所引起的一个或两个群体之文化范式的改变。19世纪末、20世纪初，放眼世界的中国士大夫和知识人，新用“文明”概念来论说现代的、力求实现的中国发展目标，自然也是文化涵化亦即异质文化交融的结果。

就定义而论，文化传输与文化移译密切相关，注重的是过程（视传输史为过程史），并不断新解所见事物。在这一过程中，文化接触、传输和关系不只关注不同文化群体之间的联系和切合点，而是更多地专注于它们的交织，这种交织会改变并重写相关群体的特征联系中国范例，“西学中源说”是一个很典型的例子。此说在明清之际西方学术传入中国时已见端倪，戊戌政变前后最为发达。中国使者经常运用的比较和诠释方法，将西方与中国的概念和现象等而论之，是清季“西学中源”思潮和思维方式的重要来源。中国使者建立在“实地考察”基础上的比较分析，不但给这种论说添加了新的养料，而且更加充实了对照比较。

西学源出中国论者，不但认为西洋自然科学源于中国，而且以为社会科学也是如此。他们引经据典，多半属于一种引进西学的策略，也可能是为提供理据而做的辩解，即采用西学不是用夷变夏，西学本来源出中国。或者，他们确实相信西学中源乃历史“事实”。他

们引用的典籍，似乎允许时人做一种“温故知新”式的新解，至少可以让那些已经不满足于传统文化的中国人意识到，西学符合中国的实际利益和需求，有借鉴和学习的必要。因此他们刻意新解来自西方的启示，例如张自牧、薛福成等人在欧美的民主政府和议会制度中看到了“民为贵”等中国古典思想（张自牧：《蠡测卮言》；薛福成：《出使英法比四国日记》）。宋育仁则在春秋经世中看到了国际法之精髓（宋育仁：《泰西各国采风记》）；志刚、郭嵩焘等人都认为基督教义由墨翟学说导引而出（志刚：《初使泰西记》；郭嵩焘《伦敦与巴黎日记》）。这类观察问题的方法，既改写了西方事物，也使本土传统思想和实践因为新的联系而获得了重新定义的可能。这类比较的用意，似乎并不在于历史认识，更多地属于论述策略和思想形态；比较者意在图变，并宣扬某种变革方向。

“西学中源说”很能说明，观察者、认识者往往根据自己的意图、设想或成见来改变和叙说其认识对象。通过转译和变形来理解异质文化时，任意挪移和界定不同历史和文化框架，会制造一种（混合）建构品，一种由移译和新解所产生的他者文化。他者文化由于同本土文化的所谓“联系”而变得容易被接受者理解。文化移译的建构功能是很显著的。另一方面，异质文化由于这种“联系”而失去了本有的张力，给人“不过如此”之感，并很可能引起误解；其实，这种“联系”本身就是误解。然而在中国近代历史中，可能正是有些误解，常常显示出其“创造性”，而一些真知灼见却可能更具破坏性。

鉴于中国当时严重的社会问题、尤其是深重的民族危机，亦鉴于西方帝国主义所引发的东西碰撞所带来的文化交流，在时人看来，只有“文明”似乎最有前途，而这种全新的“文明”，不与站在时代高度的西方进行交流、不向西方学习是无法实现的。用梁启超的话说：“西人百年以来，民气大伸，遂尔勃兴。中国苟自昌明斯义，则数十年其强亦与西国同，在此百年内进于文明耳。”（梁启超：《与严幼陵先生书》）可见，“文明”这个中国古已有之的词，获得了新的含义和新的视角，体现了一种价值观，可以表现为对古代中国三代盛时的追溯，亦可表现为对近现代西方的憧憬。新时期大势相迫，对本土占统治地位的价值观之转换的思考，也是对文化变异（culture alienation）之思考。当时不少中国士子视西方近代以来所提供的文明版本，才是文化比较的尺度。

有“侨”必“易”之理，最能见之于文化移译过程中语言的转换。在这个上下文中，重温本雅明那影响深远、被誉为翻译理论之圣经的《译者的任务》一文是很有意义的。他在哲学层面上探讨翻译工作的阐释前提。在他看来，翻译若要从根本上追求与原作的相似性，那任何翻译都是不可能的。因为，翻译有其局限性，无法表达原作中某些内在的东西；或者说，言传的内容而外，还有不可言传的成分。在原作和译作中，内容和语言之间的关系很不相同。本雅明用两个极为贴切的例子来说明这个问题：其一，尽管人们可以将器皿的碎片重新粘合起来，甚至连最小的碎片也按原样复位，但这毕竟与原先的器皿不一样了。其二，尽管 Brot 和 Pain 都指面包，但其意指方式是不同的。德国人和法国人对这两个词的理解有所不同，且无法互换，二者甚至彼此排斥。因此，翻译的首要任务是，尽可能准确地转达原作的形式和内涵，充分再现语言的目的性和意向。根据这些要求，倘若在汉语与西方的任何一种语言之间进行翻译，并做到本雅明所说的保留语言间的亲缘性，不仅要“形似”，而且要“神似”，那是完全不可能的，变形和变异则是必然。

19 世纪下半叶以来，大部分非欧洲语言都在翻译欧洲语言文本的过程中改变了模样，并向欧洲语言靠拢。同时，若把文化移译形容为“外人入籍”，那么，欧洲文化的外译必然会在新的运用语境中改变模样。中国语境中的“文明”新概念的确立，依然是一个很典型的例子：它在内涵上已经欧化，而其他一些曾经是同义词的“文物”、“文教”、“教化”则被剥夺了与“文明”同义的功能和权利并慢慢消亡。虽然，那些旧词的含义，还有可能出现在新概念的联想之中，何况还有对“三代”之恋旧。跨文化之互动和交流过程，是一种文化移译为另一种文化的过程：自我文化译入他者文化；他者文化译入自我文化。

中国早期出使欧美的使者最成问题的困难，是没有足够的现成概念作为文化移译的工具。根据著名的“语言相对论”（Language Relativity）或曰“沙皮尔—沃尔夫假设”（Sapir-Whorf Hypothesis），不同语言的人有不同的思维，对客观世界有不同的描述。因此，讲某种语言的人的某些思想是讲另一种语言的人无法领会的。维特根斯坦甚至认为，我们思维不了自己不能思维的东西，也表达不了自己不能思维的东西。我的语言就是我的世界范围（维特根斯坦：《逻辑哲学论》）。特定语言规定了人们对于世界的特定认识，这就是认识的可言说性。没有语言，连想象都无从说起。

面对异质文化中的现象、思想、实践、概念等，我们常会发问：“这究竟是什么意思？”要回答这个问题，我们往往竭力把原先属于其他语言的范畴和现象“移译”成我们的语言。然而，新近的翻译研究中的文化转向却告诉我们，翻译绝不仅仅涉及语言，它是一个整体性活动。被翻译的不只是一个词语、一句句子、一个段落、一页文字或一个文本，而是文本所依托的语言整体和文化整体。一种文化的特殊性同语言的特殊性息息相关，一些特定元素同时见之于特定语言和文化。根据这一逻辑，或者语言和文化的多样性，我们可以说，普遍主义其实是不存在的。洪堡的语言和翻译哲学，即词语是文化和民族独特性以及认同的载体，至今仍在发挥作用。此说实际上否定了翻译的可能性，或曰翻译无法传达独特性。各种不同的语言，很难以其不同的、甚至截然不同的结构来反映和勾勒世界。因此，即便是最好的翻译，严格说来只是一种形式的接近。或用本雅明的话说，所有翻译不过是权宜之术而已（本雅明：《译者的任务》）。并且，被解析和翻译的文化代码，受到时代、语境以及权力关系的制约，因而免不了变异。

如此看来，莫非文化传播定然失真？文化移译必定新解？抛开从根本上否定理解他者文化的可能性，我们或许不得不同意一种观点：每一种文化交流实践，都必须正视各种语言语汇之间的不对应性。回顾清末的中西交流能够让人看到，实际情况也是如此。彼时几乎没有合适的汉语对应概念可以让出使西方的中国士大夫毫无问题地移译西方的一些核心概念与重要实践。他们常常需要直觉、灵感以及突来之念，也就是创造性的接受，并从处于变化状态的自我文化宝库中寻找传输的可能。文化交往中的“直觉”及其意义，自然隐藏着非理性成分，但它很能体现创造性认识过程。总有一些东西超出理解的范围，是客观逻辑无法把握的。这时，或许只有直觉能够促成理解。同时，理解过程总是受到观察者本身兴趣和需求的驱使，本土社会文化与被理解和接受的社会文化既是理解的背景，也是理解的途径。当时中国的使节、士子和学生在直接面对西方或以其他形式了解西方时，在很大程度上依赖于创造性地将自我文化同他们对所能观察到的他者文化的加工和消化联在一起一方面为了使自己认识西方，另一方面为了审视和促进中国的现代化过程。

在译介西方事物时，清季学人有时会用中国传统概念来状写见闻与西方模式，这常常显得不合时宜；另一些“播犁地家儿伊哥那密”（political economy：政治经济学）式的翻译，毕竟有些不伦不类，且非长久之计。一种经常运用的诠释和移译方法是，在概念上将西方特色的政治和社会文化中的一个机构或一种现象与中国历史上的情状并而论之，如宋育仁所说“其实议院比于古之太学，议员乃西国之士也。其上院则如古世卿。周礼询群臣，询群吏，询万民”（宋育仁：《泰西各国采风记》）。这时，用以描述西方事物的概念和表述，其词义语义一般来说均属牵强附会，甚至无法领会。读者有时甚至不得不从他所获得的信息中寻找内在逻辑，想象一个讲得通的事理或可以理解的情形。

当时文化移译的困扰，时常是不折不扣的语义困扰。另一方面必须强调的是，正是通过那些尽量全面的报导以及对西方社会状况的（非概念性的）分析性描述，许多中国人在现代汉语概念体系形成之前，前所未有地走近了西半球。异族文明闯进本土之后，正是术语万花筒（或曰术语混乱）与汉语中无数新词的出现，造就了新的认识。那是传输史中的一个眼花缭乱却极富光彩的篇章，同时也是“文化传播”的一种独特的、带创造性的辩证形

式。