

学者访谈录

关于中西诗学的对话

——弗朗索瓦·于连访谈录

秦海鹰

弗朗索瓦·于连(Francois Julien)是法国新一代汉学家,现为巴黎第七大学东亚语言文化系教授、系主任,出版过多部关于中国诗学、儒家思想、易经研究的著作,如《过程或创造》(Procès ou création)、《含蓄性》(La valeur allusive)、《赞平淡》(Eloge de la fadeur)、《物之势》(La propension des choses)等,他还创办了比较诗学杂志《远东、远西》。

在中西诗学比较研究方面,于连一向主张“差异性比较”。他认为,由于中西历史上的长期隔绝,以事实联系为依据的“影响比较”有着明显的局限性,又由于中西思想背景和语言体系截然不同,不存在可比的现成对应概念,以同类相比为原则的“平行比较”有时也就难免显得盲目和牵强。用中国诗学的某个概念附会西方某个貌似相同的概念,或者干脆用西方的模式筛选中国的传统,这只会使中国诗学面目全非。因此,中西诗学研究的当务之急不是比较,甚至不是翻译,而是阐释,即按照中国思想本来的逻辑深入细致地剖析中国古典文论的基本范畴,理出它们特有的内涵、意义网络和

运行机制,然后再将阐释的结果同西方的诗学体系相对照,作出差异性的比较。于连还认为,强调异国文化的差异性和特殊性,主要是出于方法上的考虑,这种方法有助于重新审视本国文化。他从研究希腊哲学转而研究中国思想,正是为了寻找一个反思西方传统的全新角度。汉学不仅是“学问”,而且也是“解构”西方文化的有效途径。

本文作者在巴黎曾同于连有过一次长谈,以下内容根据录音和法文稿翻译整理,有删节。

秦: 于连先生,从您发表的各种论著来看,您特别注重准确地把握中国思想固有的理论范畴和思维方式,强调“差异性比较”的原则。我想请您就中西诗学比较的方法和某些理论问题谈谈您的观点。首先,在中西诗学比较的领域里,您认为您采用的方法与艾田蒲(Etiemble)、刘若愚和钱钟书等人的有何不同?

于连: 比较研究的方法多种多样,而中西诗学比较的前提条件又有其特殊性。比较文学最初使用的是历史方法,着重事实联系和影响。然而在比较中西传统时,历史提供的线索极其有限。在这种情况下,比较研究者应该采取什么策略呢?当然,大家都熟悉艾田蒲的方法,但我的方法与此不同。

秦: 您似乎更侧重思想体系的研究,而不侧重学问的考证。

于连: 是这样,我越来越多地选择哲学题目。不过您也看到了,我最近有关“淡”的研究仍属于诗学。我从不把哲学和诗学对立起来,我认为,只有哲学的建构才能为中国诗学提供基本的研究框架。

秦: 其实,在中国,这两个领域是不可分的。而且从来没有分开过。

于连: 是的。如果没有一个哲学的、思辩的框架来支持比较,比较就会成为一种个人的直觉和随想,成为一种近似,或者一种难以掩盖的经验主义。我认为这样的比较不大有效。

秦：比如在研究法国 19 世纪文学时，不少学者都发现象征派诗歌和中国古典诗歌有某些相似之处，于是希望通过事实联系来证明中国诗歌对法国诗人的影响，这方面的研究已经取得了相当可观的成果。但要进行真正的诗学比较，不论这种比较偏重于“同”还是“不同”，只寻找事实联系显然是不够的。

于连：确实如此。比较文学是从影响研究起步的。但当我们转而研究中国时，比较的前提条件发生了变化，因为这方面的事实联系非常有限，或者不存在，或者很晚才出现。所以，与中国的比较具有另一种旨趣，基于另一种原则，它不以事实联系为保障，它的价值不是历史的，而是哲学的、思辩的。认为一切都相通，大家说的最终都一样，这种比较原则很难让我信服。

您刚才提到钱钟书，我认识他，我在北京见过他几次。我很敬佩他，他学识渊博，对中国传统了如指掌，而且具有高尚的人格。但他的比较方法是一种近似法，一种不断接近的方法：一句话的意思和另一句话的意思最终是相同的。我觉得这种比较收效不大。

在这个问题上我提到过刘若愚。我在我的博士论文的前言里与他拉开了距离，我认为他的出发点错了，他试图用一种典型的西方模式考察中国诗学，这种方法得出的结果没有什么价值。

秦：他先有一个框架，然后再建筑可以放入这个框架的因素。

于连：但他用的是艾布拉姆斯(M. H. Abrams)的框架，这个框架对中国不适用。

秦：他至少向西方读者普及了中国诗学。

于连：那不是普及，而是贫乏化。他采用的模式由作者、作品、世界、读者四部分组成，但这个模式不符合中国传统。在中国传统中，“读者”和“作者”的概念与西方完全不同。

秦：我理解您的态度。但您在转述中国思想时不是也感到困难吗？怎样用法语表述中国特有的概念，同时又不失去中国特有的内涵

呢？

于连：当然有困难。我没有现成的工具和现成的解决办法，只能慢慢摸索。西方汉学家的任务首先是在中国的阐释背景中阅读中国文化，就是说我们要以文学为基础。然后才能阐释。

秦：您总归要用西方的概念来表述中国思想吧。

于连：是的，最后结果是这样。我不以比较开始，但以比较结束。我认为我探讨的问题是一些普遍性的问题，但这些问题的根基是特殊的。所以我不是泛泛地谈中国，而是谈某个概念，某个具体的文本，某种特殊的传统。我的工作就是解释这种特殊的传统，使它向外开放，使它承受一种更具普遍性的阐释。中国的概念体系是封闭的，但我们可以对这些概念进行梳理，使它们进入问题状态，而这些问题是开放的。举例来说吧，中国的“procès”概念是特殊的……

秦：对了，您在论著中经常用这个词来界定中国的宇宙观，以区别于西方的“创世说”。这个“procès”指的是中文里的哪个词？

于连：在现代汉语里，当然就是“过程”，在古代汉语里，很多词都有这个含义：“道”、“神化”、“变”，尤其是“神化”。中国古文里并没有“过程”这个词，但这种思想无处不在。在不同的层面上，“天”、“神化”、“道”等很多词都指向这个含义。另一个例子：“自然”的概念。西方人很早就有这个概念，中国人没有。为什么？因为这个概念在中国思想中是模糊的。西方人把这个概念规范化、特殊化，因为在希腊思想中，在亚里士多德的《物理学》中，“自然”(phusis)与“技艺”(tekhnè)相对立，与人的行为相对立。而在中国，“自然”和“人为”的对立不明显，所以中国没有建构这个概念的特别需要。

秦：说到概念，中国诗学的很多概念都很难在西方词汇中找到对应，比如“兴”。这个词已有不少译法：“allégorie”(寓意)，“incitation”(激发)，“suscitation”(兴起)，“métaphore”(隐喻)等，其实这不是一个简单的翻译问题，每一个概念都应该先得到阐释。

于连：需要先有一个框架。只把个别概念翻译出来，什么问题也不能说明。例如，汉语把“métaphysique”译成“形上学”。

秦：古代汉语里恰巧有一个对应的词——“形而上”。

于连：但在我看来，“形上学”既是“métaphysique”的对应词，又是一个完全相反的词。首先，在中国传统中，“形而上”是与“形而下”相联系的，是相互的；其次，这里有一个“形”字，“形”就是当前化，是一个正在进行、正在显示的形式；另外，中文说的是“形‘而’上”，这个“而”是有活力的、能动的，如果认为它不具有概念意义而去掉它，那就失去了中国思想的内涵。

秦：同样，中文里的“神”，这是我们判断一切艺术作品的最高标准，如“有神”、“入神”、“神品”、“神韵”等，您以为是否可以把它译成“超自然的”、“精神的”、“超验的”或“形而上的”？

于连：“神”有时可能有“超自然”的意思，但在我研究的哲学和诗学思考以及儒家思想中，“神”同许多其他概念一起运作，相互关联，没有任何形而上学的断裂。

其实我很少翻译。我认为概念的翻译只是结果，在此之前要作各种各样的调整和阐释。在《过程或创造》一书中，我试图先理出一个理论框架，然后才谈得上翻译。否则，像“阴”和“阳”这样的词，我怎么译呢？总之，翻译不是解决问题的简便办法。

秦：那么如何用西方语言表达中文里的“神”这个概念呢？

于连：我一般把这个词译成“不可见的维度”（dimension d'invisible），而不译成“不可见的精神”。因为“神”是实在之物的一部分。在中国，实在的世界是独一的，同一的。“神”不具有形而上的特征，它是一种不可见的东西，但它无处不在，无处不实在，它是实在之物的功效。我觉得，在中国思想中有两个阶段的实在，一个阶段是显现的、现象的、可触的，另一个阶段是显现之外的阶段，它是实在过程的有效性，这个阶段就是“神”。

秦：即中文说的“言外”、“韵外”、“景外”、“象外”……

于连：所以中国人说“神化”：“化”是可感的那部分，“神”是不可感的那部分，但“神”和“化”是一个整体。

秦：这有时让人想到象征派诗人马拉美或兰波。

于连：这不一样。西方思想是一种二元的框架，分此岸和彼岸、现象和本质。中国思想没有这种二分法。在“神”和“化”之间没有西方的那种割裂，“化”是事物显在的阶段，是经验的世界，而“神”则是对“化”的深化。

秦：在中国思想中确实很难找到与西方的“本质”一词相对应的概念。

于连：对“本质”的思考意味着要隔离出一个超时间的、知性的状态，将这种状态与所有变化的事物相对立。中国思想从未有过这样的划分。我不是说中国思想更高级或更低级：西方思想把“本质”隔离出来，这具有理论上的丰富性，但中国思想不把“本质”隔离出来，不把一种超时间的、固定不变的性质隔离出来，这也是一种丰富性，是另一种丰富性。

秦：但也要承认，在现代汉语中，我们完全可以翻译和思考西方的所有概念，从笛卡儿、康德到黑格尔……以致于现代人似乎不能再像古代人那样思维了。这里出现了一个根本的断层。有个青年学者叫申小龙，他就是从汉语演变的角度提出了文化断层的问题。

于连：这是一个要害问题。我们正处在一个西方概念模式标准化的时代。这使得中国人无法读懂中国文化，日本人无法读懂日本文化，因为一切都被重新结构了。中国古代思想正在逐渐变成各种西方概念，其实中国思想有它自身的逻辑。在中国古文中，引发思考的往往是词与词之间的相关性、对称性、网络性，是它们相互作用的方式。如果忽略了这些，中国思想的精华就丢掉了。

秦：您曾提到，中国思想的概念都是成对的，西方思想不也是这样

吗？

于连：但方式不同。在中国思想中，成对的概念处在同一层面，一个也是另一个，一个说明另一个，我提到其中一个必须经过另一个。例如“阴”和“阳”、“动”和“静”，我只有通过“动”才能理解“静”。而在西方思想中，成对的概念……

秦：一个在上，一个在下？

于连：是的，而且它们是相互隔离的、对立的，没有关联性。“绝对”和“相对”，“存在”和“现象”之间没有相互作用，只有降级和贬值。“实在”不能揭示“存在”，“现象”不能说明“真理”。

秦：您还提到过中国没有“存在”的概念，也没有其他一些与之相连的概念，如：“创造”、“作品”、“作者”。但一个世纪以来我们一直在用这些概念。即使古代中国人没有用过“创造”这个词，您认为中国古代文论中难道没有“创造”这个概念吗？

于连：这个概念在中国很模糊。《文心雕龙》、《二十四诗品》都只讲相互作用，讲“功”，讲“化”，从不讨论一种作为本原的存在，一个处在创世之初的创造主体。“创造”只是现代汉语的概念。

秦：您主要研究儒家思想，您对道家思想怎样看，道家是一种形而上学吗？

于连：我认为不是。中国人对形而上学的认识是从印度佛教的传入开始的，也就是从西方来的，因为佛教产生在印欧文化背景中。我觉得道家和儒家都与形而上学无关。中国人只是由于接受了佛教才开始有形上的思考，新儒家(理学)就是这种思考的反映。

秦：在道家对“母”的探索中，即对“本原”的探索中，没有一种形上的追求吗？

于连：我说的“形上”，是指把实在分割成两面，一面是经验的、变化的，一面是超时间的、本质的、永恒的。

秦：“道”不是一个形上概念吗？

于连：不是。“形而上、形而下”中的“形而上”不等于“métaphysique”，只是处于“实在”之外。

秦：是“不可见”。

于连：对，是“不可见”。中国人和西方人都讲“不可见”，但在西方哲学传统中，“不可见”属于“知性”的领域，即希腊的“noêsis”，“可见”属于“感性”的领域。在中国传统中，“不可见”似乎意味着“功效”，并且中国的“可见”和“不可见”不像西方的“感性”和“知性”那样被割裂开来。因此中国的“不可见”与西方的“不可见”有双重不同：它不是一种纯知性的东西，不指向本质世界，同时它与“可见”是不可分的。

中国的“精”、“味”等概念就是介于“可见”和“不可见”之间的概念，“精”与“粗”相对，“精”是“可见”向“不可见”的过渡。

秦：您的一部论著题为《Lavaleur allusive》。您指的是什么，用汉语怎么说？

于连：“兴”、“言外”、“含蓄”……但也不完全是中文的“含蓄”。

秦：您是否想强调中国诗学是一种“曲言”的诗学？

于连：是的，一切都不是直接说出的。这种曲言与西方所说的“象征”不尽相同。

秦：“Ne pas écrire directement un seul mot, et toute l’animation intime du Monde se trouve entièrement révélée”(不直接写出一个字，世界的内在活力却全部被揭示出来)——您曾这样翻译司空图的“不著一字，尽得风流”。这种“不直接写出”的诗学自然会导向“虚”和“沉默”。您认为“沉默”的问题在中国诗人那里和在西方诗人那里是一回事吗？

于连：我在论述“淡”的问题时涉及到“虚”和“沉默”。“淡”(“平淡”、“冲淡”、“淡泊”)是对“可见物”的超越，但不是分裂，是对感性的深化，但不是抛弃，“淡”不是西方象征诗人追求的那个彼岸。

秦：法国批评家夏尔·莫隆(Charles Mauron)写过一篇题为《马拉美与道》的文章。很多评论家也都认为马拉美是法国诗人中最有中国味的诗人。

于连：我不喜欢作这类比较。您可以说，哦，马拉美也讲“沉默”，也追求“不著一字”，所以他有中国味，但这什么都不能证明。马拉美诗论与中国诗论的背景不同。

秦：马拉美的“沉默”总伴随着对语言无能为力的绝望感，而在中国诗学中，“无言”是一种必不可少的积极因素。“虚实”之“虚”不意味着虚无和死亡，相反是一切生命力的源泉。

于连：是的，“虚”是功效，是实在之物的中心（“超以象外，得其环中”）。我之所以对中国美学中“淡”的问题感兴趣，就是因为“淡”是回归空白和无声之前的最后一点色彩，最后一点声音。评论家说王维的诗很“淡”(fade)，因为它刚到岸就离开了，刚出现就隐退了（“遇之匪深，即之愈稀”）。

秦：法国诗人米硕在《一个野蛮人在中国》中谈到，中国诗没有“欧洲诗那种厚重、浓烈的肉感”，您理解的“淡”也是这个意思吧？

于连：是的。

秦：对待“沉默”的不同态度实际上掩盖着两种不同的语言观。我觉得，正如“沉默”的问题那样，语言的问题在中国也是以不同的方式提出的。也许可以围绕“文”和“象”的概念梳理出一种中国特有的语言哲学。其特殊性在于，中国人似乎并不以语言为真理或意义的归宿，“道”的领悟不一定要通过语言，更不等同于语言，而“逻辑斯”却首先被理解为上帝的或理性的“言说”。

于连：您提出语言问题，因为您还处在西方人文科学结构的视野中。在这个视野中，语言可以作为一个独立的问题提出来。我认为中国人没有把语言问题孤立出来思考，语言问题与一个很复杂的思想网络纠缠在一起。比如，“文”的概念是与文化、伦理、“道”分不

开的。在《文心雕龙》中，刘勰在“文”的各种语义上作文章，把“人文”纳入“天文”……

一种思想的存在，只有当其中的各种概念共同运作、相互作用时才有可能。如果把中国的概念体系割裂开来，植入到一个西方的问题中，那就等于切断了这种思想内部各种有效的关系，中国诗学的概念只有在这些有效的关系中才能成立。

秦：庄子对语言问题作过特殊的思考，他说语言只是用来捞鱼的“筌”，得鱼可以忘“筌”。

于连：但我认为，把语言作为独立的命题，使它成为语言哲学的对象，这在中国传统中是不存在的。3世纪的魏晋时期，在佛教的影响下，中国人有过语言思考。那时的玄学家，如王弼，确实把语言作为特殊的考察对象，从整体上来讲，这是一种发展。

秦：与您的观点和方法相似的汉学家还有谁？

于连：我有志同道合的朋友。我本来不是汉学家，是搞希腊哲学的，我在研究希腊哲学的过程中开始关注中国思想。因为我想找一个能与希腊哲学拉开距离的观察点，这个点就是中国。中国处在印欧文化框架之外，同时又与希腊思想一样古老。对我来说，这种选择是方法的选择。这是一种迂回的方法，它能激发更新的思考。

秦：是这样，当您从外部审视一种文化体系时，这种文化的所有观念都会成为问题，都不再天经地义，您就不得不对一切进行再思考。

于连：这没有什么可悲观的，这也不是怀疑主义。拿西方来讲，虽然西方思想不断地自我批评和自我更新，但它仍然摆脱不了它固有的封闭体系。研究外国文化，用当今的话说，是一种从外部“解构”西方哲学的方法，它促使我们思考那些一直支配着我们思考、但至今没人思考过的问题。

秦：您把这叫作“impensé”（未思考）。

于连：是的，也可以说是“文化潜意识”。我的目的就是思考西方文化中那些从未受到质疑的东西。我把研究中国作为启发这种思考的途径。例如我想借助中国对我的启示写一本关于西方“理性”的论著，我将从外部解剖西方的“理性”概念。

秦：希望不久能读到您的新作。

《中英比较诗艺》出版

四川大学外文系副教授朱徽编著的《中英比较诗艺》日前由四川大学出版社出版。全书分为上下两编，共三十章，四十万字，由李赋宁教授作序。上编“诗艺与诗语”对中国古典诗歌和英语诗歌在艺术技巧和语言特色方面进行较为系统的比较研究。下编“诗人与诗作”对中国和英美国家的一些著名诗人和诗作进行探索性的比较研究，其中包括：《诗经·国风》与《圣经·雅歌》，汉乐府民歌与英国民谣，李贺与济慈，李清照与白朗宁夫人，T. S. 艾略特、庞德与中国古典诗学，中美女性自白诗歌，等等。