古典文學研究輯刊

曾永義 主編

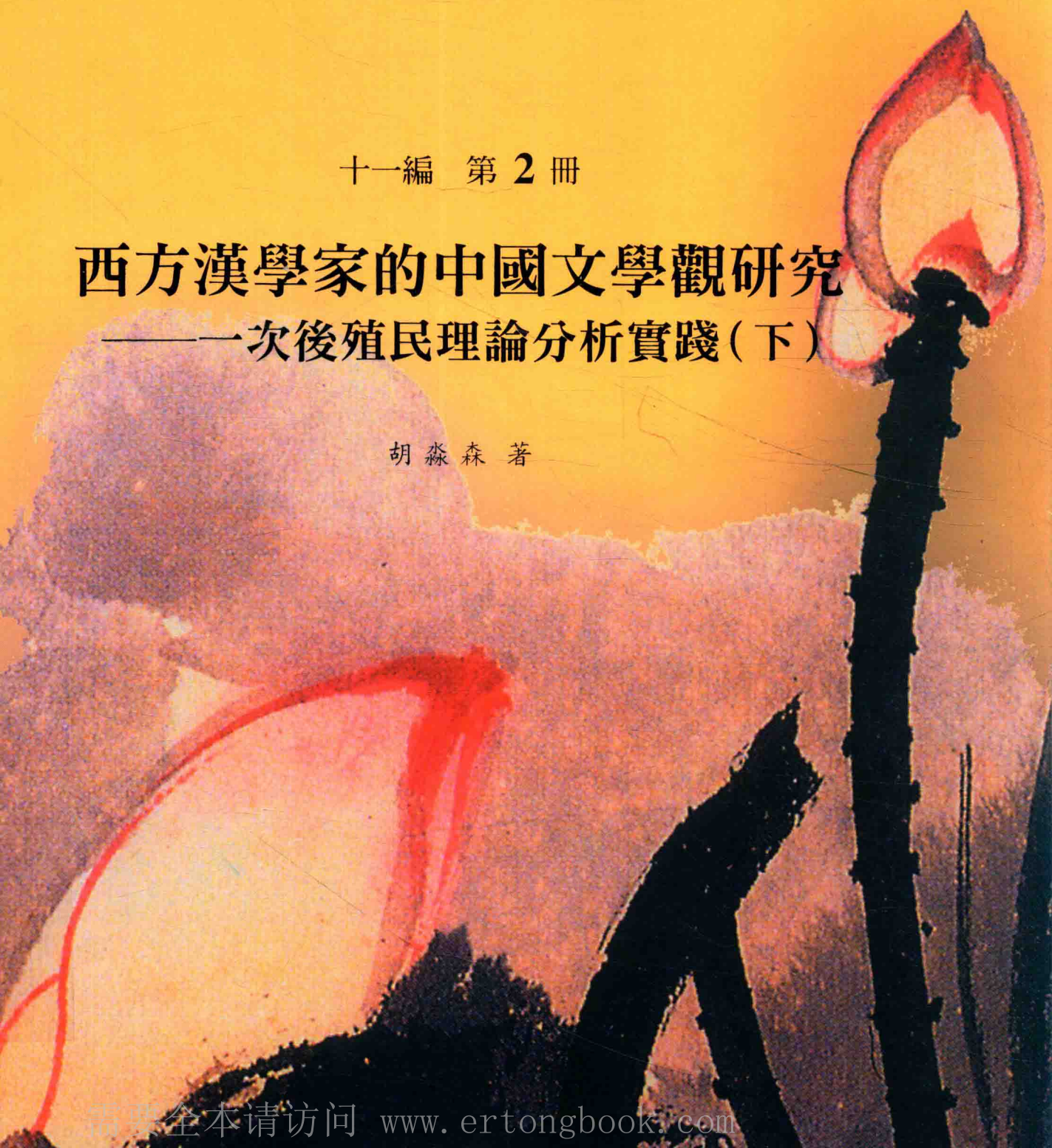
出版
文化出版社
花木蘭

十一編 第2冊

西方漢學家的中國文學觀研究

——一次後殖民理論分析實踐（下）

胡淼森 著



需要全本请访问 www.ertongbook.com

古典文獻研究輯刊

十一編

曾永義主編

第2冊

西方漢學家的中國文學觀研究
——一次後殖民理論分析實踐（下）

胡淼森著



國家圖書館出版品預行編目資料

西方漢學家的中國文學觀研究——一次後殖民理論分析實踐（下）／胡淼森 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2015〔民 104〕

目 4+182 面；19×26 公分

（古典文學研究輯刊 十一編；第 2 冊）

ISBN 978-986-404-108-4（精裝）

1. 中國文學 2. 文學評論

820.8 103027539

ISBN-978-986-404-108-4

9 789864 041084

古典文學研究輯刊

十一編 第 二 冊 ISBN：978-986-404-108-4

西方漢學家的中國文學觀研究

——一次後殖民理論分析實踐（下）

作　　者　胡淼森

主　　編　曾永義

總 編 輯　杜潔祥

副總編輯　楊嘉樂

編　　輯　許郁翎

出　　版　花木蘭文化出版社

社　　長　高小娟

聯絡地址　235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網　　址　http://www.huamulan.tw 信箱 hml 810518@gmail.com

印　　刷　普羅文化出版廣告事業

初　　版　2015 年 3 月

定　　價　十一編 29 冊（精裝）台幣 52,000 元

版權所有・請勿翻印

西方漢學家的中國文學觀研究

——一次後殖民理論分析實踐（下）

胡淼森　著

目次

上　冊

序　王岳川

序　論 …… 1

問題緣起：漢學能否成爲文化批評的研究對象 …… 1

本書所涉及的「西方漢學家的中國文學觀」 …… 3

相關學術史描述 …… 9

一、當代漢學研究界對漢學家的中國文學觀問題的認識 …… 11

二、國內文學研究界對漢學家的中國文學觀問題的認識 …… 15

方法論說明 …… 22

一、後殖民批評理論 …… 23

二、比較文學形象學理論 …… 25

三、文化地理學理論 …… 27

第一章　西方漢學家的中國文學觀如何發生？ …… 31

第一節　漢學家的中國文學觀能否突破西方文學批評觀念？ …… 31

一、如何理解「文學批評」這一關鍵詞？ …… 32

二、「西方漢學家的中國文學觀」的特殊指涉 …… 33

需要全本请访问 www.ertongbook.com

第二節　中國文學西傳過程中的選擇問題……36
一、遊記漢學時代：缺席的中國文學……36
二、中國文學譯介之發生……38
三、傳教漢學時代對中國文學的迴避……41
第三節　中國文學缺席影響下的 18 世紀「中國熱」？……48
一、戲劇風靡而文學缺失……49
二、文學缺失背景下的「中國園林熱」……55
第四節　漢學家的文學觀造成「中國熱」退潮……63
一、中國形象變更的根源在西方……64
二、啓蒙時代的主體性凸顯與現代性倫理……66
三、中國文化形象跌落：一次現代性事件……68
四、中國熱退潮後的專業漢學誕生語境……71
第二章　西歐漢學家的中國文學觀範式問題……75
第一節　法國漢學界的中國文學觀範式譜系……77
一、法國漢學的師承體系考辨……78
二、追根溯源：索隱派情結與漢語形象……83
三、語言中心主義的文化政治學反思……89
四、民俗學視角：文學是瞭解中國人生活的窗口……94
第二節　英國漢學家翻譯背後的文學觀問題……103
一、中國文學進入英國人的視野……103
二、英國漢學學科建制特色……106
三、英國漢學家筆下的中國文學形象……108
第三節　德國漢學的中介意義……112
一、德國漢學分期問題……112
二、中德學界對話史的啓示……113
三、德國漢學移美與美國漢學起源……116
第三章　美國漢學家的中國文學觀範式問題……119
第一節　美國漢學家的中國文學觀溯源……120
一、博物學視野下的「觀察中國」……120
二、中國語言文字論……122
三、文學故事化的《詩經》解釋模式……124

四、從雅文學指向「文明的停滯」……126
第二節　「中國研究」學派對於中國文學材料的使用……129
一、「社會——文學」與「西方衝擊——中國回應」……130
二、「中國研究」學派文學觀的內在一致性……135
三、經由中國文藝闡釋儒教命運……137
第三節　漢學家個人化詩歌解讀的意義與局限……145
一、文體：形式的優越感……147
二、後現代語境下的文本細讀……150
三、傳記式寫作的故事化傾向……154
第四節　從闡釋焦慮到理論自信……158
一、美國漢學的社會科學特徵……159
二、「社會科學化」的文學研究……160
三、中西文學理論話語權問題……165

下　冊

第四章　當代西方漢學家中國文學觀新趨勢……169
第一節　範式突破：彰顯「異」的價值……170
一、經由中國反思「世界文學」……170
二、經由中國的思想與藝術之旅……174
第二節　範式突破與譜系延續……182
一、「以中國爲中心」仍屬內部調整……182
二、中國研究的後現代轉向及其爭議……184
三、生態學敘說與全球史視野……188
四、後殖民漢學家及其學術實踐……191
第三節　挖掘中國文學的內在解構性……196
一、解構主義視野下的「中國文本」與「文本中國」……198
二、設身處地性與重建少數派話語……203
第四節　族裔散居：異軍突起的華裔漢學家……212
一、遠遊的詩神……214
二、置身於生態美學邊緣……216

第五章　西方漢學家的中國文學觀的套話分析 …… 223
第一節　形象學意義上的套話 …… 224
第二節　漢學家的中國文學觀的套話舉隅 …… 227
套話一：以我觀物——以西解中的思維痼疾 …… 228
套話二：地理學與人種學視角 …… 234
套話三：以西方理論統攝中國文學 …… 243
套話四：中國文學今不如古 …… 254
漢學批評中的套話問題——以歐美紅學爲例 …… 268
第三節　能否走出殖民主義文化觀的誤區？ …… 274
第六章　西方漢學家的中國文學觀價值定位 …… 279
第一節　爭議：是否存在東方主義或漢學主義？ …… 280
一、漢學與東方學的比較分析 …… 281
二、漢學家「發現中國」的著眼點與認知邏輯 …… 284
三、漢學個案對後殖民經典闡釋框架的挑戰 …… 289
第二節　漢學家的中國文學觀的本土處境 …… 298
一、啓發西方文學與思想的靈感之源 …… 298
二、關於文學想像與漢學淵源的個案分析 …… 306
三、孤獨言說：大眾文化時代的漢學處境 …… 314
結語：中西互動 走出漢學 …… 319
一、後殖民理論與漢學研究互動的學科意義 …… 320
二、批評不再是特權：藝術終結時代的批評反思 …… 324
三、走向文化研究的空間差異性視角 …… 326
四、回歸中國文論自身價值訴求 …… 327
參考文獻 …… 333
後　記 …… 347

第四章　當代西方漢學家中國文學觀新趨勢

按照斯賓格勒的說法，每一種文明體都有其「原始象徵」：西方文化的原始象徵是「純粹而無窮的空間」，阿拉伯文化的原始象徵是「世界洞穴」、古埃及文化的原始象徵是「道路」，中國文化的原始象徵是「道」，「中國之道」不同於埃及式的從起點到終點的必然性道路，而是「徜徉於他的世界」、「通過友善親切的自然本身」，更具有「天人合一」的色彩。〔註1〕

改革開放以來，中國創造了巨大的經濟奇蹟，這種經濟奇蹟是在一種典型的「非西方」模式下取得的。同東亞乃至東南亞各國全盤套用西方資本主義制度不同，中國的政治、經濟和社會制度，在西方國家看來依然保存有專制國家的因素，對中國的人權、政治制度乃至匯率和市場開放程度的批評之聲不絕於耳。然而，中國卻在沿著自己的道路穩步前進著，到 2009 年 GDP 躍居爲世界第三。西方世界在驚歎中國經濟成就的同時也不得不考慮評價與定位問題：即一個國家能否在不因襲西方道路的前提下取得同樣的經濟成就。比起 20 世紀八九十年代以「儒家資本主義」而名噪一時的亞洲四小龍，中國經濟的迅速崛起更是一種「異類」的奇蹟，甚至構成了對馬克斯・韋伯「新教倫理與資本主義精神」論調的反諷，其國家模式也無法用西方的民主體制加以定位，這就對西方經濟學、政治學乃至哲學思想傳統提出了更加無法迴避的挑戰。

〔註 1〕〔德〕斯賓格勒著《西方的沒落》（第一卷），吳瓊譯，上海：上海三聯書店 2006 年版，第 26～28 頁。

第一節　範式突破：彰顯「異」的價值

漢學本質上是西學。西學體制下的漢學從屬於東方學內部，而東方學又被納入寬泛的歷史研究、人類學研究和語言學研究的範疇內，從屬性的學術地位也就決定了漢學與思想、哲學的絕緣。一種「人類學模式」自列維・斯特勞斯的結構主義神話學開始就橫亙在西方學術體制內：非西方文明只具備某種「比較」意義，即以西方的尺子來丈量非西方的對象合不合標準，西方永遠是理論，東方只能是具體的例證或者第三世界的異類景觀。

當代世界的政治與學術、歷史與理論之間包含著深遠而複雜的聯繫。進入七八十年代，二戰以後獨立的前殖民地國家開始從文化上反思殖民主義話語，長期以來只能被表述的邊緣開始發聲，開始自我表述，影響到西方學術界，包括後現代主義、後結構主義和後殖民主義在內的「後學」紛紛興起，政治正確原則普遍確立，傳統的野蠻與文明、落後與進步、對象與主體二元對立的線性世界觀失去了合法性，人類必須學會寬容地看待文明的多樣性。

現代性的二元對立曾一度造成「去中國化」論調甚囂塵上，而當後學興起，反中心、反本質、反二元對立的風尚在學界佔據主流之後，多極化的力量壯大，甚至開始同單極化思維相對抗，即用「對象」來反對「尺子」自身，於是如何重新對待中國這樣一個「絕對的他者」就成爲擺在西方學界面前的新課題。在此背景下，學術界「再中國化」的風尚興起，其關注中國思想的異質性，而非像以往那樣停留在藝術和物質層面的中國熱。

一、經由中國反思「世界文學」

與傳統漢學家採用西方理論模式觀照中國文學相比，在 20 世紀漢學家艾田伯（René Etiemble, 1909～2002）身上，更多展示出一種百科全書式的智慧。在啓蒙時代影響了伏爾泰《風俗論》與孟德斯鳩《論法的精神》中的東西方比較視角，在 20 世紀則促使艾田伯經由中國反思法國與西方的文學研究，尤其是當時盛行一時的比較文學思潮，艾田伯在大量閱讀東西方文學文獻的基礎上洞悉了比較文學的危機，並提出了自己心目中的「比較文學之道」。這可以視爲西方漢學家文學觀發展的新趨勢。

在 50～60 年代之交，法國學派與美國學派進行了激烈的交鋒，即以法國學派爲代表的影響研究與以美國韋勒克、沃倫等人開啓的平行研究，前者重在文學史的梳理與彼此影響，是隸屬於文學史研究框架之內的，後者則提出

超越實際影響這一界限，從審美的共通性和文體、文類的普遍性入手，尋求某種跨文化的比較。其間又摻雜了對歐洲中心主義的批判與冷戰思維的參與，使得問題愈加複雜起來。

雖然像雷馬克等法國學者批評艾田伯爲「搗蛋鬼」和「逆子貳臣」，但面對法美之爭，艾田伯始終站在法國中心主義乃至西方中心主義之外，不斷嘗試著用他者、東方的文學眼光來審視所謂的比較文學，並賦予這門學科以更多非偏見的價值。總體上看，艾田伯對於影響研究與平行研究的價值都有所承認，但本人更傾向於美國的平行研究。面對斯特拉斯堡大學的馬利尤斯——弗朗索瓦・基亞（Marius-François Guyard）的通俗入門讀物《比較文學》（*Littérature comparée*，收入了 1951 年《比較文學》叢書），他列舉並同意美國學者 C・S・布朗（Calvin S.Brown）的刻薄批評，基亞這本書將比較文學的工作歸爲法國作家在國外、外國作家在法國、外國文學的相互影響這幾項，無形中賦予了法國中心地位（central position），將心比心，如果美國、阿拉伯和中國同樣做的話又將如何？因此，這種方法太過荒唐（madness lies）。

艾田伯認爲，比較文學的危機正是在影響研究與平行研究的衝突以及西方中心主義與世界主義的衝突這兩大問題下凸顯的事件，危機論絕非危言聳聽。比較文學不僅面臨著方向與範疇的選擇問題，更面臨諸多棘手的現實問題，諸如學科建制、教學力量、語言翻譯、書目索引以及題目選擇等等。前述影響研究與平行研究的衝突，不妨看做文學研究的歷史學方法與廣義的批評學方法的博弈，前者將比較文學歸入文學史研究的範圍成爲附庸，後者則更寬泛地服膺於世界文學與總體文學的理想，力圖將比較文學推向跨文化的比較文化，借用詩學的視角探尋人類普遍的審美共性與差異性，對西方舊的文體學、語言學和文類學等進行反思與改革。艾田伯的理想是建立一種眞正意義上的比較文學：

> 這種比較文學把歷史方法和批評精神結合起來，把考據和文章分析結合起來，把社會學家的謹愼和美學理論家的勇氣結合起來，這樣比較文學立時便可以找到正確的對象和合適的方法。〔註 2〕

理想的提出並不意味著問題的解決，反意味著更多問題的生成。艾田伯在批評影響研究的同時，也暗含著批評了比較文學界的某些西方中心主義思維，

〔註 2〕〔法〕艾田伯著《比較文學之道：艾田伯文論選集》，胡玉龍譯，北京：三聯書店 2006 年版，第 28 頁。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

並對歌德的世界文學理想進行了回顧與重釋。他認爲 18 世紀的百科全書派代表了宏大視野下的理想比較學者，伏爾泰和孟德斯鳩都能夠從一個問題入手，利用其廣博的才能進行橫跨東西方文化間縱橫捭闔的比較，艾田伯認爲如果沒有這種才能，那麼大可不必去搞比較文學。〔註 3〕他關於中國文化的最重要著作是《中國之歐洲》，其中主要是對於 18 世紀中法與中歐間思想與文化史碰撞、滲透與對話的歷史與可能性探索，對於純文學花費的篇幅不多。在《比較文學的危機》等重要的文學論著中，艾田伯對於中國文學的瞭解起到了加強舉證的力度和促進思想的生成的作用。例如，在提出平行研究的視角下對「意象」的比較研究可能性時，艾田伯引用戴密微在《中國古詩選》中對於中國意象獨特性的解釋，例如白色的明月與象徵「陰性」的西樓，烘托出李煜《相見歡》的蒼涼、孤寂與哀愁，而戈蒂耶（Judith Gautier, 1845～1917）在《玉書》（*Livre de Jade*）中寫詩人向蓮花傾訴愛慕之情，其實是弄錯了蓮花在佛教以及整個中國詩歌體系中的象徵意義，說明意象比較十分重要。〔註 4〕

艾田伯相信中國文學與比較文學是交相互動的關係，他沒有把比較文學視爲僅僅屬於西方體系的學科，更不將理論視爲顚撲不破的眞理，相反，他始終是借助中國文學的研究對比較文學這一發端於西方的學科進行自覺的反思乃至顚覆。歌德說「理論是灰色的，而生命之樹常青」，艾田伯將中國文學視爲世界文學中的一部分，將東西方所有民族的文學都視爲常青的文學之樹。正是在這一宏大眼光觀照之下，艾田伯提出要「修正世界文學的概念」，他回顧了《歌德談話錄》中涉及到世界文學（Weltliteratur）的段落，欣賞並強調歌德的態度：「在這種情況下，我們要相互糾正」，而且歌德將詩歌視爲「人類的共同財富」的解釋雖然幼稚，卻體現出一種放眼四海的寬宏胸襟。並且，在宏大視野的背後是精神與審美領域的堅持：

> 我贊同歌德在世界文學中，尋找屬於一切文學美的永恒不變的東西。〔註 5〕

在歌德的啓發下，艾田伯得以擺脫西方中心主義，站在人類的高度來審視世界文學，站在世界文學的高度審視中國文學。艾田伯批評所謂「理想書庫」

〔註 3〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 32 頁。
〔註 4〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 37 頁。
〔註 5〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 91 頁。

忽視東方、美洲和非洲文學的西方中心主義態度；當有朋友告訴他法國文學在 19 世紀成爲其他文學的樣板時，他的回答是，不能忘了在「理想書庫」中一篇代表作也沒有的中國文學；而對格諾等人後來主編的《著名作家》一書中增添了許多中國現當代作家，艾田伯則發自內心地予以歡迎。

艾田伯呼籲西方人跳出本土立場，而其本人從來不缺乏這樣的勇氣。他在巴黎大學講授 19 世紀法國文學運動的課堂上，在按部就班地講完了浪漫主義、象徵主義等文學流派後，艾田伯向學生們大聲宣佈：「所有我參考和引用的文本，都是從我們稱之爲公元前的中國文學中借鑒來的。」這種離經叛道的推崇，引起了一片驚歎〔註 6〕。此外，回顧自己一生的求學經驗，他大膽地宣稱：

> 我的知識既來自孔子、莊子，也來自蒙田；孫子和康德幾乎給了我同樣的知識；而王充給予我的多於黑格爾。假如沒有在中國文化中繞一圈兒，大概我絕對不會找到我的眞理、我的道德和我的幸福。〔註 7〕

此外，他還認爲自己作爲漢學家，虧欠中國作品一份應有的位置。諸如此類離經叛道色彩頗濃的語句背後，透露出學貫東西的百科全書式學者對於中國文化發自內心的讚美，這是建立在一種寬宏博愛的世界主義眼光下的文化選擇。艾田伯是位西方學者，我們不應奢望其能完全擺脫西方文化立場的影響。但相比於前代和同代漢學家，艾田伯對於中國文化和文學的看法是健康的，不偏不倚，不神化其作用亦不貶斥其價值，他沒有忘記自己的法國人身份，只是並不神化或誇張這種身份的意義；這種對待他者的態度具有跨文化的借鑒意義：中國文學和文化並不能拯救世界，只是需要尋求沒有平等對話的機制，將自己的形象更客觀眞實地展現在世界文學之林。

艾田伯的文論思想建立在對中國文字特徵的深入研究以及廣泛涉獵中國各個時代文學作品的基礎之上，並且一生同中國始終保持著深厚而持久的友誼。1934 年，艾田伯和戴望舒結爲好友，並且合辦了《公社》雜誌，從年輕時期開始，艾田伯就關注魯迅、艾青、聞一多、馮乃超等最新的中國作家，甚至發掘出了毛澤東古體詩詞的審美意義。他不同意 M・盧瓦將中國現代作家稱爲《牆頭蘆葦》（Roseaux sur le mur）的說法，認爲不能單純從有沒有受

〔註 6〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 210 頁。
〔註 7〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 109 頁。

到「歐洲影響」來貶低或擡高中國文學的價值。艾田伯對中國文學的整體認知是建立在平等相互的對話基礎之上的，正是在啓蒙主義和世界文學的「通感」眼光之下，他對中國文學未來的世界意義做出了論斷，稱之爲「最有希望的文學」：

> 鑒於中國文學歷史悠久，鑒於它在各個領域（詩歌、小說、評論、戲劇）的豐富多彩的作品，鑒於它的文字——唯一能向全人類提供一種世界書寫語言的文字，每個人用各自的語言（無論是閃米特語、印歐語、婆勒語或班圖語），自然發音的語言，中國文學是我們人類最有前途的一種文學。〔註 8〕

艾田伯的文學思想體系並非完美無瑕。比較文學面臨諸多細節乃至瑣碎問題，艾田伯提出建立眞正意義上的「世界文學」和「總體文學」，不但沒有解決固有的問題，反而將問題的關涉域空前拓展了。這對於文學思想而言是好事，但由此引發出了諸多的操作性難題躍然紙上。例如：一個學者究竟通曉幾門語言才有資格作比較文學？一個比較文學專業又需要引進多少這樣的學者？漢學家的漢語究竟達到怎樣的程度才能眞正理解中國思想？讀漢籍西譯本是否有意義？按照艾田伯的思路，比較文學的論文與課題選擇範圍將是空前甚至接近無限的，這是否會構成某種「幸福的煩惱」？艾田伯生前沒有解決這些問題，他對於這些問題的態度在不同場合下甚至出現過曖昧與矛盾之處，例如批評維吉爾・畢諾（Virgile Pinot）不懂漢語就寫了《中國對法國哲學思想形成的影響》（*La Chine et la Formation de L' Esprit Philosophique en France, 1640～1740*）〔註 9〕和讚揚格諾不讀原文就能領會道家眞諦。借用章學誠對於《文心雕龍》與《詩品》的評價（《文心》「體大而慮周」，《詩品》「思深而意遠」），體大的「思想」往往難以「慮周」，然而在遺憾的同時，這也許反而能避免因「體大慮周」淪爲學科霸權話語的危險。

二、經由中國的思想與藝術之旅

艾田伯經由中國文學反思世界比較文學存在的問題，其同胞法國思想家弗

〔註 8〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 213 頁。

〔註 9〕《比較文學之道：艾田伯文論選集》，第 13、15、174 頁。並參見〔法〕維吉爾・畢諾著《中國對法國哲學思想形成的影響》，耿昇譯，北京：商務印書館 2000 年版。

朗索瓦·於連（François Jullien, 或譯余蓮, 1951～）則選擇了迂迴進入的方式，經由中國哲學的歷險而重新認識西方哲學傳統，從而成爲「（經由中國）從外部反思歐洲」的最大踐行者。於連的身份非常特殊，漢學家的淵博只是其入思的背景，對於孜孜不倦的文獻考據，於連從骨子裏表示厭倦，他希望擺脫和超越狹義的漢學研究，進入到對於中國這樣一個與印歐語系思想傳統截然對立的「異類」思想研究，揭示中國思想的獨特性，在此前提下反過來審視歐洲這把「尺子」，質疑希臘以降的歐洲思維傳統——學習中國是爲了返回希臘。

受歷史上學科分類的影響，漢學研究落入了某種俗套，即「一面是人或生平，另一面是作品或思想」，所有的漢學研究都受制於這種「人／作品」模式。〔註 10〕在於連看來，這種分裂的「傳記體」模式忽視了思想的深邃性，只是將中國的思想看成一個由人和作品組成的機械僵死的圖像，歸根結底是拿西方的模子來套中國。由此入手，於連提出，中國走過了一條與西歐完全不同的思想道路，其成就是完全「另類」的，需要眞正理解，中國思想的研究應該超越漢學模式，眞正將中國視爲絕對另類的他者來看待，而不是在多元主義的口號下從事簡單的比較。

在於連之前，福柯已經意識到東方思想的「無法解釋性」，這種完全陌生的體驗使西方的思想家福柯在日本禪宗面前表現得手足無措，徹底動搖了福柯清晰的哲學邏輯，使他說出某些不合規範的話來——「我認爲，禪完全不同於基督教的神秘主義。而且我認爲禪是一種神秘主義」。〔註 11〕日本的不可捉摸和不可框定已經引起了福柯的興趣，同時也令他不安，因爲其不合情理。儘管福柯強調了哲學命運在西方歷史經驗改變後的轉型必要，然而他只是指出了一種思想危機的跡象，並未完成自己的探索。在福柯停止思考的地方，於連開始了自己的解釋。於連反覆強調：同「日本經驗」相比，中國的思想無疑更具有原創性，因爲這是一個在與西方隔離的歷史環境中自發孕育出的思想文化傳統：「從嚴格意義上講，唯一擁有不同於歐洲文明的『異域』，只有中國」。〔註 12〕

長期以來，西方人眼中的「理論旅行」是單向的西學東漸，東方國家只

〔註 10〕〔法〕余連等著《（經由中國）從外部反思歐洲》，張放譯，鄭州：大象出版社 2005 年版，第 33 頁。

〔註 11〕《（經由中國）從外部反思歐洲》，第 10 頁。

〔註 12〕《（經由中國）從外部反思歐洲》，第 2 頁。

是理論的接受者，卻沒有對西學理論指手畫腳的權利。理論的旅行也意味著東方成爲靜止不變的「地點」、「對象」，只有西方能夠享受到理論背後所包含的高雅、自由與超脫。理論的旅行還意味著第三世界生成的任何學術話語只是變體，缺乏原創性，甚至可以說第三世界喪失了文化原創的資格，這樣導致的結果就是全世界只有一種學術話語，只有一種哲學思想，就是西方的傳統。然而細細想來，這些被人們不知不覺間默認的東西卻是反歷史的，新航路發現之前世界各大文明幾乎孤立發展，卻同樣創造出輝煌的成就；今日之西方有幸成爲世界的執牛耳者，卻只是 18 世紀以來幾百年間的事情，從人類動輒以千年爲單位的歷史來看，在歷史的長河中三百年也許只是短暫即逝的浪花而已，所以西方也無法擺脫某種文明的危機感。危機感越強烈，西方社會內部的保守主義話語就會泛濫，眾所周知的就是亨廷頓的「文明衝突論」和福山的「歷史終結論」，然而，前者相比於後者而言，至少承認了人類不僅僅有一種文明的事實。

於連秉承了法蘭西思想的顛覆性，他首先質疑這種理論旅行的合法性，他絕對不同意劉若愚借用埃布拉姆斯（Abrams, Meyer Howard, 1912～）著作《鏡與燈》（*The Mirror and Lamp, Romantic Theory and the Critical Tradition*）的「文本——世界——讀者——作者」四重模式歸納中國文學思想的做法，認爲這種西方式的所謂傳統，在中國傳統中可能是不存在或根本相異的。〔註 13〕於連還以嘲諷的筆調寫下了福柯在東方國家遭遇到的尷尬：「福柯就像一位古代的旅行家，好似他剛剛在『某處』登陸，在一個陌生的國度，沒有任何地圖……」。理論的旅行者身份上的優越感，被這種「全然陌生」的體驗徹底打破了，既然理論沒有旅行的資格，那麼比較文學和漢學界所津津樂道的「比較」視角也就失去了意義。於連先破後立，繼而提出了文明「對立」的論點。然而這種對立與亨廷頓（Huntington, Samuel, P, 1927～2008）所謂的「文明衝突」（The clash of civilizations）不可等同，於連只是希望「找到一個相對於希臘的眞正對立物，一種原始的思想，人們可以從中讀到思想的另一個起點——凸現點」，〔註 14〕這就給我們以啓示：文明間最初的關係是對立而非比較，只有正視差異才能避免種種先入爲主的偏見。

〔註 13〕韓軍「跨越中西與雙向反觀——海外中國文論研究反思」，載《文學評論》2008 年第 3 期。〔美〕M.H.艾布拉姆斯著《鏡與燈：浪漫主義文論及批評傳統》，酈稚牛譯，北京：北京大學出版社 2004 年版。

〔註 14〕《（經由中國）從外部反思歐洲》，第 6 頁。

我們可以借助俄國形式主義學派（Russian Formalism）什克羅夫斯基（Viktor Shklovsky, 1893～1984）的「陌生化」（defamiliarization）概念來描述中國哲學對於連的啓發，經由遠東的中國，於連採取了「他者」的「陌生化」視角來重新審視西方傳統，在拋棄了西方文明生活體驗所營造的許多前理解和思維定式後，他重新獲得了面對西方時的「驚奇感」。於連發現：中西哲學思想中的差異不僅僅表現爲答案不同，更表現爲問題的迥異，許多西方人習以爲常的東西在中國傳統中卻聞所未聞，許多中國人反覆追問的問題在西方傳統中則可能早已有了定論。

在《本質與裸體》（*de l'essence ou du nu*）一書中，於連就從人體攝影作品出發，追問藝術是否絕對無功利性，絕對同欲望無關。他繼而發現：人類的裸體在西方的雕塑和繪畫藝術中一開始就以光明正大的面貌出現，西方人不以裸體爲羞，相反「裸」的概念逐漸由「匱乏」轉爲「盈滿」，「裸體使臨在達其頂峰，供人靜觀」，〔註 15〕裸體成了主體性的標誌，因爲只有人才能做到「裸體」。這樣於連就由裸體問題進入到西方主體性的自我建構歷史，去除了衣飾的人體成爲裸體，因其沒有任何外加物而成爲眞實、理想和純粹主體的標誌。

> 裸體意謂本質，這一點我們可以在笛卡爾最著名的段落之一讀到。……「赤裸」在此意味著把所有附加或移植之物去除，不再有覆蓋和混合，因此能達到終極的眞實，並且不再改變：已經達到本質的固定，具有存有學上的價值。因爲，化約到赤裸狀態，物理性事物便會失去現象上的不堅定，因而具有形上學價值。換句話說，存在只有在赤裸狀態下才能達致；當它被置於裸露狀態時，並不是簡約，而是受到提升。〔註 16〕

完成裸體與本質的關係論述，於連只是完成了工作的第一步。接著他嘗試跳出西方固有的精神傳統，站在中國人的角度以驚訝的眼光看待裸體藝術的歷史。問題出現了，爲什麼中國美術中沒有裸體？（當然這裡要排除掉一些拙劣的春宮畫）。「中國裸體之不可能」，這是一個比較美學的話題，並最終引向了比較文化。於連嘗試從幾個角度論證中西方在「裸體」問題上的差異：

〔註 15〕〔法〕弗朗索瓦・於連《本質或裸體》，林誌明等譯，天津：百花文藝出版社 2007 年版，第 7 頁。

〔註 16〕《本質或裸體》，第 24～25 頁。

需要全本请访问 www.ertongbook.com