

廬山真面目

——我們能不能了解別的文化？

● 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)

參與文化和文化之間交談者，在溝通的時候經常碰到這類的評論：「你是外國人，所以你無法了解中國哲學！」或「你怎麼可能了解歐洲歷史，因為你是中國人呀！」像這種傷人心的論調的結果是：關上門，結束雙方的交談。既然你不了解，為甚麼還要繼續談？

文化溝通的障礙

人不能了解他本人以外的文化，這是一種普遍的看法。以這種看法做出發點，就可看出「了解」或「不了解」跟文化認同相連：意即人需要在某一文化裏生長和受培育才能了解那文化。這個說法有它基本的道理，因為透過文化培育的過程，人學會文化的象徵、價值觀和溝通方法。沒有經歷這過程的人就缺乏了解這種文化的一些關鍵線索。

同時得指出：同在一種文化內，這種培育的過程也不一致。人們因為性別、年齡、民族、語言、經濟和社

會地位、教育水平等等而有所區別，這些因素對「了解」都有影響。所以，如果要保持前後論點不矛盾，始終如一，只能得到以下的結論：「只有紐約郊區黑人婦女能了解紐約郊區黑人婦女。」結果你一定會說你只能了解你自己。再者，這種說法的確有它基本的道理，可是究竟為甚麼人還有繼續談話的必要呢？

了解別的文化的不可能性就是法國漢學家謝和耐(J. Gernet)的《中國文化與基督教的撞擊》這本書的核心^①。謝和耐主要採用語言學的分析，得到的結論是：因為中文和西文完全不同，十七、十八世紀的中國人真的不能了解基督教的神學和西方哲學。謝氏認為這就是基督教在中國未能成功的最主要原因。這裏我們不否定中文和西文的不同，但我們要分析的是這個事實變成「不能了解」的理由。哈佛大學漢學家柯文(P. Cohen)評論謝和耐的書時巧妙地拒絕這種相對論的立場：「因為謝和耐未提出任何理由而假定了二十世紀法國人的語言比十七世紀傳教士的語言更接近十

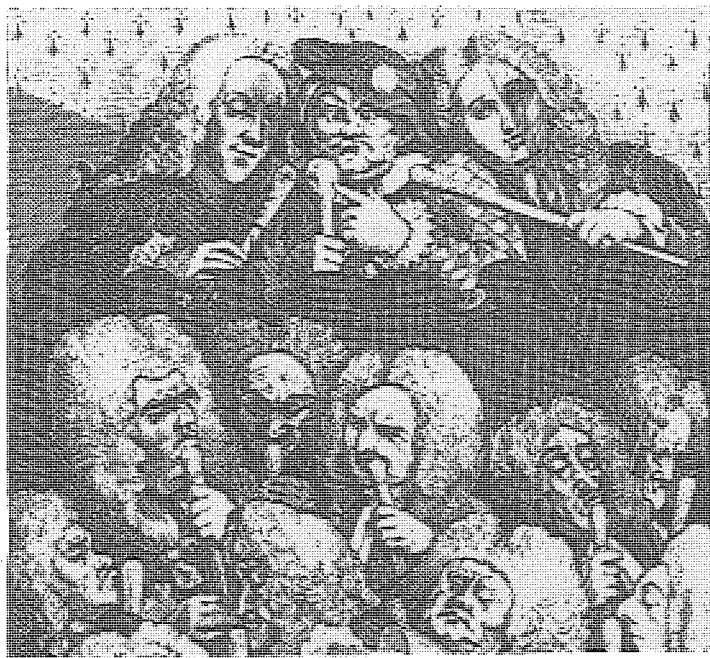
七世紀的中文，謝氏本人自信不但能進入三世紀前中國文化的精神範疇，而且能正確地和合意地以二十世紀下半葉的法文描寫這個文化的基本結構，這種自信的邏輯基礎我們很難了解。如果他能這樣做，試問為甚麼十七世紀的中國人和西方人不能做得一樣好？」^②我們在這兒可以注意到「了解」的問題不限於文化與文化之間的交談，而且會影響當地文化內的歷史交談。而「同時(synchronic)了解」與「歷時(diachronic)了解」基本上也碰到類似的問題。

柯文的反問導致重要的結論：即否定別人能了解本人；但因本人先應該能夠了解別人才來斷定別人能不能了解本人，所以本人已經承認了了解的可能性。這是「了解」和「不了解」辯證性的基本真理：兩個都有可能性。

詮釋的可能策略

現在探索「能了解」別人、別的文化、別的時代的各種方法。

文化只能獨白，抑或還有對話的可能性？



第一個方法是換到別人的位置：嘗試站在別的文化、別的時代的立場。先嘗試進入別人的思想系統，而不是先把自己了解的方法強加在別人上。這是了解別的文化很重要的階段。

一個達到設身處地的方法是採用別的文化的第一手資料。雖然這是歷史研究上普遍的研究法，但對於研究文化與文化之間的關係是相當新的方法。比方說，最近西方對於十七世紀的中西文化交流的研究方法有了很大的改變。一直到二十世紀60年代初，歷史學家注意文化、科學及宗教的「引進」這方面，亦即傳教士在中國怎麼介紹西方信仰和科學？西文的信函、日記、遊記等是資料的主要來源。60年代以後，西方歷史學家對於文化、科學及宗教的「接受」情形也感興趣，亦即當時中國人對傳教士和西方思想有甚麼反應？謝和耐的書是一個很好的例子，因為他研究的重點是有關抗拒天主教的第一手中文資料。

另外一個設身處地的方法是用想像力：歷史學家試着想像以前的日常生活、人與人之間的關係、娛樂活動等等。美國耶魯大學漢學家史景遷(J.D. Spence)的應用是一個例子。在他的《利瑪竇的記憶之宮》中，他成功地用想像法重新創造利瑪竇的日常生活、明代宮庭內的爭鬥、利瑪竇往北京時的改變等^③。

此外當然還有別的設身處地的方法。美國科學歷史學家孔恩(T.S. Kuhn)提供了解以前科學家思想的關鍵：「讀重要思想家著作時，要先找出明顯不合理的段落，並自問一個合理的人怎麼會這樣寫？你找到答案，而使這段落變成合理以後，重新讀你以前已經了解的相當主要的章節，就

會發現你以前自以為了解了，而現在這些章節的意義卻改變了。」④

這些都是為「了解」他人的嘗試，至少這些歷史學家相信「了解」的可能性。但是設身處地也有其限度。如果了解的過程限於「拷貝他人」，這不但對現在未產生新的意義，也等於否定本人和他人文化和歷史的差異。也許會嘗着想像十九世紀敘利亞農婦的生活，但畢竟我不是女人，不是農民，也未曾活在十九世紀的敘利亞。更令人疑惑的是「否定自我」的問題。為了「客觀」的原因，研究者擺脫自己的意識形態身分（如女權主義，或基督徒，或馬列主義等），但是實際上這個身分依然表現在他們著作的每一頁上。為了不偏不倚地設身處地，暫時使身分懸而不決是極有效的，但是如果這個暫時的懸而不決變成一種完全的否定，那麼觀看客體的主體就已不是主體了。

第二種了解方法是自我的整合。這與設身處地法是相輔相成的。自我的整合首先是意識到，無論用甚麼方法，都是主體以特定的透視法來看客體。因為透視（包括成見在內）不是完全可以避免的，摒除透視不如整合透視。透視主義並不是把所有的透視等同於相對主義，而是覺察到自己和別人、別的文化透視和成見而希望達到透視的融合。這接近德國詮釋家高達美的視域的融合。

自我整合的另一個方式是讓別的文化面對你自己的文化背景。比方說，對歐洲人而言，宋明理學的「理」和「氣」是甚麼意思？按照上文提供的第一個方法「設身處地」，最好是不要把「理」和「氣」譯成西文，而是直接進入儒家傳統內，嘗試了解兩個概念。第二個方式將此二概念與西方哲學的

概念（像亞理士多德的 *substantia* 和 *accidens*，柏拉圖的 *idea*，黑德格的 *Dasein*，等等）對比。這樣就會產生相同點和相異點間的選擇（或淘汰），自然而然就可翻譯了，如此就可達到相當程度的了解。

在「對比」或者「衝擊」的過程中會出現文化或者思想裏的隱密點。專門研究中國外來宗教（佛教、基督教、猶太教）的荷蘭漢學家許理和（E. Zürcher）如此描繪這事實：「中國文化每次遇到外來衝擊時，便特別能表現出其特質。這就像兩個人起爭執一樣，當你和鄰居爭得面紅耳赤時，你可能發現自己說出了一些以前並未認真整理過的話，而這些話不但滿有道理，也很能解釋你的立場和人格特質。同樣地，中國對佛教和基督教的反應，也呈顯出相當的文化特色。」⑤這種解釋不但適用於中國人面對衝突時，也適用於所有文化面對衝擊時。

因着自我整合，我們回到了本文原來的問題。我們能不能了解別的文化？俄國文藝評論家巴赫金（M. Bakhtine）強調自我在文化交流上的重要性，在這兒很有用。巴赫金創造了「在外性」（*extopie*）的新概念⑥。為了解某一時代、某一地方、某一文化，也需要站「在」這些時代、地方、文化之「外」。為了解某一個人的外表也是一樣的。我無法看到完整的自我，即使照片或鏡子也無所裨益。只有別人會看見我的完整性，因為他「在」我之「外」，又因他跟我不一樣，他是另一個人。中國有兩句話類似巴赫金的「在外性」：「當局者迷，旁觀者清」，「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。我在此山外，才能認識廬山真面目。

因此，巴赫金的「在外性」可說是

了解其他文化的關鍵。在他心目中，一個文化面對其他文化的衝擊時，才能完整地 and 深入地揭示自己。這樣，一種創造性的交談就開始了，由於外國人對這文化會提出一些前所未有的問題，而答覆外國文化時，該文化也會揭示出自己新穎的一面。

文化的普遍性

討論「我們能不能了解別的文化」，我們以「不能了解」為出發點，也承認這個立場的基本真理。人只能了解自己，一個文化只能了解自己。但是，我們也發現到了解別人和其他文化的可能性，因為如果我說他人不可能了解我，我至少先得了解他人，才能提出這樣的看法。所以，了解的過程基於「了解」和「不了解」的辨證性。人們繼續彼此溝通的原因是因為大家相信了解和被了解的可能性。因此，了解呈現在創造性的交談裏。

交談至少需要兩個人(西文 dialogue 包括兩(dia)的意義)，雙方同樣重要。為了了解自己，我一定要經過別人，因為只有別人能看到完整的自我。為了解自己的文化也要經過跟別的文化溝通和交談，因為別的文化在我的文化之外，就會看到完整的自我文化。相反的，其他文化為更了解自己，也需要跟我的文化交談。這類交談的目的不是此兩個文化的融合、同化或混淆，而是彼此更加豐富。這種對談也可導致更大的普遍性。針對這個問題，法國哲學家李克爾(P.Ricoeur)說：「恰巧是他人，即外國人，透過我的文化而發現到他的文化的特點，在這些或那些潛在着的普遍性中確認有效的普遍性成分。為

此所付出的代價，是我應該假設，在外國文化中存在着我尚未認識的潛在着的普遍性。從這個矛盾中導出以下的結果，即在兩個異國文化之間，可以同時地和相互地將各自所運載於其上的普遍性因此而釋放出來。」^⑦這種釋放是參與文化與文化間交談者的期望。

註釋

① J. Gernet: *Chine et christianisme: Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982); 謝和耐:《中國文化與基督教的撞擊》(瀋陽:遼寧人民出版社, 1989);《中國與基督教》(上海:古籍出版社, 1991); 英文、西班牙文、意文、德文的翻譯都有。

② *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47, 2(1987), p. 682.

③ J.D. Spence: *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking, 1984);《利瑪竇的記憶之宮》(台北:輔仁大學出版社, 1991)。

④ T.S. Kuhn: *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. xii.

⑤ 王家鳳、李光頁:《當西方遇見東方:國際漢學與漢學家(一)》(台北:光華畫報雜誌社, 1991), 頁 135-37。

⑥ M. Bakhtine (trad. A. Aucourturier): *Esthétique de la création verbale* (Paris: Gallimard, 1984), pp. 347-48.

⑦ P. Ricoeur: "Préface", p. 11; 高宣揚:《李克爾的解釋學》(台北:遠流出版社, 1991), 「序言」, 頁3。

鐘鳴旦(Nicolas Standaert) 比利時人，荷蘭萊頓大學漢學博士。著有 *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China* 及《楊廷筠：明末天主教儒者》。