

## 程抱一：“异己”和“本己”的双重考验

秦海鹰

法国翻译理论家安托瓦纳·贝尔曼在《异的考验》中论述荷尔德林的诗歌和翻译时援引海德格尔的观点说，荷尔德林的语言具有两极运动的特点，它既从希腊语中吸收“异己”的养分，又在家乡施瓦本方言中汲取“本己”的源泉，因此它同时是“异己的考验和本己的习得”<sup>1</sup>。在我看来，海德格尔从荷尔德林那里借来的这一表述以及它所隐含的双向文化经验的“法则”在某种程度上也适用于法籍华人学者程抱一的跨文化实践。这位“去往西方的朝圣者”，自定居法国以来，就一直经历着“异己”和“本己”的双重考验。

### 一、“异己的考验”

先说“异”。初到法国、未过语言关的程抱一遭遇的第一个“异”当然就是语言之“异”——法语。在2002年出版的《对话》<sup>2</sup>中，他描述了自己在那段艰难适应期中体会到的断裂感，他仿佛是一个流放到异国他乡的哑巴，因不能用法语自如地表达自己而忍受着“令人屈辱的痛苦”，“以至于对巴黎地铁里任何一个滔滔不绝的孩童都羡慕不已”；他还谈到了学习法语过程中的“沮丧”、“绝望”和“失去平衡的风险”；但他也让我们看到，对法语的痛苦体验如何渐渐变成了“对法语的激情”，他如何选择了法语，陶醉于“她”带给他的欢乐——用另一种语言重新命名世界和自己。

除了语言之异，对程抱一来讲，更广泛意义上的“异”还包括整个西方文化传统——“从古希腊开始的哲学传统”、“经过时间考验的全部文学艺术作品”、“西方犹太基督教传统所蕴含的某些精神价值、探索和思考”。经过六十多

<sup>1</sup> 法文为：« L'épreuve de l'étranger et l'apprentissage du propre », 原出海德格尔对荷尔德林《追忆》一诗的评论，见 Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973, p.147, 转引自 Antoine Berman, « Hölderlin: le national et l'étranger », in *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1984, p.256。贝尔曼借用这一表述来说明翻译的本质，海德格尔借用这一表述来说明“异己之物”对“本己之物”的不可或缺的揭示作用。考虑到原文为德文及其现象学意味，笔者对法译本中“l'étranger”（“陌生的”）和“le propre”（“自身的”）两个词的翻译参考了国内德语译者的一种译法。在孙周兴的译本中，上述表述译作“对异己之物的经验和对本己之物的熟练”（海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，商务印书馆，2004年版，第137页）。

<sup>2</sup> 参见 François Cheng, *Le dialogue : une passion pour la langue française*, Desclée de Brouwer, 2002。

年的悉心研习，这些在他看来属于异质文化最可取的成分都已被他“据为己有”。而把“异”据为己有的一个更具体的例子就是结构主义。上世纪 60-70 年代，程抱一不仅亲眼目睹了西方结构主义的兴起和繁荣，而且还认真学习其要领，吸收其精髓，并把西方人文科学的这种新方法首次应用于中国古典诗歌语言的分析。我们可以把这个时代叫作“程抱一的结构主义时代”。他借助结构主义语言学的许多基本概念对中国古典诗歌的语言进行了纯西方化的形式主义描述，不仅提供了研究中国诗歌语言的新视角，而且使中国诗歌本身呈现出了前所未有的新面孔。他的相关论著对中国古典诗歌在法国知识界，尤其是在诗歌界的接受和传播起到了极为关键的作用。

正是因为想到了程抱一与法国结构主义的密切关系，我最初提交的发言题目就叫作“程抱一与新批评”（此处的“新批评”主要指法国结构主义批评）。我原本是想谈程抱一与结构主义思潮以及 68 年思想运动中的几个代表性人物之间的事实关联：比如列维-斯特劳斯，程抱一正是受他的启发，把结构主义的语言学方法应用于诗歌分析；比如巴尔特，他曾担任程抱一有关张若虚诗歌的硕士论文<sup>3</sup>答辩委员会委员；比如克里斯特瓦，她曾就程抱一的硕士论文写过专门的书评，也正是在她和巴爾特的鼓励和引荐下，程抱一才着手撰写和出版了他的第一本法文学学术著作《中国诗语言研究》<sup>4</sup>；比如语言学家雅各布逊，他对《中国诗语言研究》一书极为欣赏，大概是因为经过形式化描述的中国诗语言的特点最典型地证明了他提出的有关诗歌特性的定义——“在诗歌中，聚合轴的‘等值原则’被投射到组合轴上”；再比如索莱尔斯，程抱一曾在他主编的《如是》杂志上发表了第一篇论中国诗语言的文章<sup>5</sup>；最后当然还要提到精神分析学家拉康，在长达数年的时间里，他与程抱一共同阅读中国经典，相互切磋交流，构成了真正互利互惠的中西对话<sup>6</sup>。

总之，“程抱一与新批评”，或“程抱一与法国结构主义”，这便是我最初要谈的题目（现在我把它纳入“‘异’的考验”这个更一般性的问题中）。我之所以曾对这个题目有一定兴趣，是与十多年前我国的学术语境有关。我们知道法国结构主义在上世纪 80 年代末、90 年代初才被介绍到中国，一度成为思想时

<sup>3</sup> 参见 Cheng Chi-hsien: *Analyse formelle de l'oeuvre poétique d'un auteur des Tang, Zhang Ruo-xu*, Paris, La Haye : Mouton, 1970.

<sup>4</sup> 参见 François Cheng, *L'écriture poétique chinoise*, Paris, Seuil, 1977.

<sup>5</sup> 参见 Cheng Chi-hsien, « Analyse du langage poétique dans la poésie chinoise classique », *Tel Quel*, printemps, 1972.

<sup>6</sup> 参见 François Cheng, « Le Docteur Lacan au quotidien », in *L'Âne*, n°48 - octobre-décembre 1991.

尚。而程抱一的个案所吸引我的地方在于，他是 70 年代结构主义大潮的同龄人和同路人。就在我们正忙于“文化大革命”的时候，身处法国的程抱一可以说是唯一一位实地参与了结构主义运动、并与上述几位法国思想家发生过个人交往的中国学者。在这些热衷于思考“书写”和“符号”问题的法国批评家身旁，来自汉字文化、且能用法语介绍中国诗歌和艺术的程抱一起到了某种“汉学担保”的作用。因此我感到“程抱一与法国结构主义”应该是一个很有意思的课题或话题。1998 年我在巴黎短期访问期间曾拜访过程先生，拜访中我也跟他聊起过这个话题。当时北京大学法语系系主任王东亮正筹划邀请他到北大讲学，他需为此拟定几个讲学题目，我便借机建议他不妨给中国学生讲讲他与结构主义的个人关系<sup>7</sup>。那次拜访，我除了从程先生那里得到了他赠送的新版《中国诗语言研究》，还得到他赠送的一页拉康短函的复印件，上边写着：“尊敬的程，我在最近的一次研讨班上谈到了您的书，我说，阐释——即精神分析者应该做的——**应该是诗性的。**”<sup>8</sup>这封短函写于 1977 年，当时程抱一的《中国诗语言研究》一书刚由瑟依出版社出版。我不妨把程先生送给我的这页短函复印件看作是他对自己与结构主义的关系这个话题的婉转回应。

## 二、“本己的习得”

总之，在法兰西的土地上，程抱一接受了结构主义符号学的专业训练，掌握了一套典型的西学新方法。然而，当他把这套方法运用于母语文化，当他试图用异国的语言和词汇来梳理和解释中国古典诗歌的特点时，他必然要面对另一种考验——自身文化的（再）学习。因为，正如荷尔德林所说，“本己的和陌生的一样必须是习得的”，而且“自由地运用本己之所有是最困难的”<sup>9</sup>。此时，整个中国文化传统，中国的思想，中国的宇宙观，中国的诗歌，都通过一种外在的目光被重新审视。

程抱一对中国传统文化的再学习和再审视并不是独立进行的。他身居法国，无论是在时间上还是在空间上，都已远离中国本土的文化体制和学术氛围，所

<sup>7</sup> 很遗憾程先生那年在北大的系列讲座的讲稿至今未见出版。

<sup>8</sup> 在拉康的手书信函中，此句原文如下：« Cher Cheng, j'ai fait état de votre livre à mon dernier séminaire en disant que l'interprétation, soit ce que doit faire l'analyste – doit être poétique. »

<sup>9</sup> Hölderlin, lettre à Böhlendorff (le 4 décembre 1801), 转引自 Antoine Berman, 同前书, p.256。中译文见《荷尔德林文集》，戴晖译，商务印书馆，2000 年，第 441 页。

以他投向中国文化的新目光难免受到他所处的西方语境的刺激。一方面是法国知识界的思想语境，尤其是当时方兴未艾的结构主义思潮；他对语言问题的理论意识很大程度上来自于结构主义诗学和符号学的影响；我是想说，并不是任何出生在汉字文化中的人都必然擅长谈论“符号”。另一方面是他对法国诗歌的阅读；我是想说，程抱一对中国诗语言在音和形方面的表意效果的敏感，虽然与他早年所受的母语教育相关，但他同时也受到以马拉美和瓦莱里为代表的法国诗歌现代性的熏陶。正是由于他谙熟法国诗学（包括诗人的诗学和结构主义语言学家的诗学），他才能在中国诗学中发现更多的丰富性（比如中国诗歌中隐喻和换喻机制的互生关系）。事实上，自身的东西不仅需要学习和再学习，而且会通过与他者的碰撞而学得更好。

在对他产生影响的法国诗人中，需要着重提到的几位诗人是克罗代尔、谢阁兰和米修，他们的共同点都在于对中国文化，尤其是中国文字表现出浓厚兴趣。其中对程抱一影响最大的诗人应属谢阁兰。我不敢说谢阁兰之于中国如同程抱一之于法国，这过于简单化，但他们相似的命运确实构成了某种交叉对称的关系。2008年程抱一出版了《一个朝向另一个——与谢阁兰同行》一书，这是他之前发表的专论谢阁兰的几篇文章的合集。书的封面介绍点明了谢阁兰在程抱一的精神历程中所占的重要位置：“终其一生，程抱一都被谢阁兰的东方之行所吸引；后者的东方之行与前者的西方探险有着奇特的相似性”<sup>10</sup>。其中收录的最早的一篇文章《现实空间和神话空间》写于1978年谢阁兰诞辰一百周年研讨会之际，（发表于1979年），其中已经出现了“旅行”的隐喻，也就是说，从那时起，程抱一就已经在“符号的穿越之旅”中“与谢阁兰同行”。在这篇文章的引言部分，他用这样一句话来解释他参加那次研讨会的理由：

也许应该有一个中国人，做一次与谢阁兰方向相反的旅游，到他的国度向他致敬。<sup>11</sup>

我最近重读这篇曾经对我自己的谢阁兰研究工作影响很大的文章时，很偶然

<sup>10</sup> François Cheng, *L'un vers l'autre : en voyage avec Victor Segalen*, Paris, Albin Michel, 2008.

<sup>11</sup> 原文为：« il est sans doute juste que quelqu'un de Chine fasse le voyage inverse de celui de Segalen, pour venir dans son pays lui rendre hommage », 见 François Cheng, « Espace réel et espace mythique », in *Regard, Espaces, Signes, Victor Segalen*, L'Asiathèque, 1979, p.133.

地把这句话与程抱一在法兰西学院的就职演讲辞做了一番对比。我发现，这个基本句式以一种更庄严的演说文体和一种既谦卑又雄辩的语调，被扩展成了一个长句，作为开场白，向“圆顶”下接纳他走入这座学术殿堂的不朽者们表达敬意：

也许有一天，应该有这样一个人，他跨越几个世纪的逝水流年，从欧亚大陆的另一端，从那个把文字当作圣物来崇拜的古老国度——中国，一直走到这里，走到这个神圣的地方，向西欧文化灯塔之一的国家的最高代表们致敬。<sup>12</sup>

透过这两段相隔将近三十年的文字，我们或许能更准确地测量出这位华裔法语作家在“外语的考验”中，在“符号的穿越之旅”中走过的道路。

说到“符号的穿越之旅”，让我们从同一篇文章中再引一段话：

真的可以在时间和空间中旅行吗？真的可以穿越自我、穿越他者旅行吗？[... ..] 对诗人来讲，只有体现为符号的旅行才是真正的远走他乡。真的可以穿越符号旅行吗？从一种符号到另一种符号，从表意符号到拼音符号，需要跨越怎样的距离才能领悟它们的共同本质？<sup>13</sup>

这是关于谢阁兰作品的跨文化特性的追问，其中的感叹明显多于怀疑。半个世纪之后，这段话几乎可以原封不动地返回说话人自身。人们也会不无感叹地追问：“万有之东”的诗人需要跨越怎样的距离，才能从汉语和法语中提炼出某种共同本质，注入他所寻求的“共生的”诗学？

### 三、当“异己之物”变成“本己之物”

<sup>12</sup> 原文为：« Sans doute, convient-il qu'un jour, par-dessus l'écoulement des siècles, depuis l'autre bout du continent Eurasie, depuis ce vieux pays qu'est la Chine où les lettres étaient vénérées comme choses sacrées, quelqu'un vint jusqu'ici, jusqu'en ce lieu consacré, pour rendre hommage aux plus hauts représentants de la culture d'un pays qui est l'un des phares de l'Europe occidentale. » (*Discours de réception* de François Cheng, le 19 juin 2003)

<sup>13</sup> 见 François Cheng, « Espace réel et espace mythique », in *Regard, Espaces, Signes, Victor Segalen*, L'Asiathèque, 1979, p.133.

如前所说，在异域与本土、外语与母语、他者与自身的关系问题上，程抱一与荷尔德林、程抱一与谢阁兰有一定的相似性和可比性。但我们也知道，程抱一的情况与他们并不完全相同，或者说更为复杂。不论是荷尔德林，还是谢阁兰，他们在创作中确实都吸收了异国语言文化的养分，但他们仍然用德语或法语写作，并没有改换语言。此外，以谢阁兰为例，在别人眼里，他应算是中国化程度最高的法国诗人，但他自己说过，他从不想成为中国人。事实上，谢阁兰拒绝同化，厌恶融合，对不同文化间的相互理解持怀疑和悲观的态度。而程抱一则不同，他对文化沟通持乐观态度，他相信存在着人类共通的普遍价值，他不拒绝同化，他渴望融合。经过严肃的考虑之后，他最终决定“完全投身法语”，不是为了日常生活的需要，而是为了“表达本质性的东西”，为了以诗人的身份进行语言创造。

当中国文化的“摆渡者”变成了法语诗歌的创造者，当法语的学习者变成了法语的立法者，当第二语言“变成了自己的血肉”，当“异己之物”变成了“本己之物”，当“我变成了另一个”，当“程纪贤”变成了“弗朗索瓦·程”，此时我们可以说，第一身份被打乱了。在这场变异的尽头，“我”诚然不再是“我本人”，但也不完全是“他人”，“我”获得了第三种身份。母语文化和异域文化在一个新的身份中融为一体，构成了一个“汉-法”合一的双主体。这第三种身份必然包含着一种内在的跨文化对话；借用法国社会学思想家埃德加·莫兰（Edgar Morin）独创的一个概念，我们可以说这是主体自身的“对话/二重逻辑”（la dialogique），它意味着两种不同思想文化体系的互补、互动和共生：东方和西方、儒家智慧与基督教价值、禅和奥尔甫斯。主体自身以及文化之间的这种“对话/二重逻辑”，若能避免失衡、冲突和分裂的风险，若能让“一”和“二”和谐相处，就有望开启一条精神解放的道路。在经历了多年“西方的考验”之后，诗人程抱一在中国思想的“本己”结构中逐渐找到了这条道路，那就是调和阴阳、化生万物、体现为“中虚之气”的“三”<sup>14</sup>。

<sup>14</sup> 程抱一的这种双向文化经验让我们再次联想到海德格尔所说的“荷尔德林的法则”：经由异乡（即希腊的东方性——“天空之火”）的考验，让故乡的果实成熟。这个法则的详细表述如下：“惟当对异己之物的经验和对本己之物的熟练已找到进入其历史性的本质统一性的道路，赫斯佩里恩[Hesperien 即西方]的果实才会成熟。[...]应该成为果实的一切东西，都必须进入火中。这乃是向异己之物出游而达到天空之火的经验法则。若没有这种在异己之物中被炙烤的过程——在那里几乎可能烤焦——，则家乡大地的任何本己之物都不能够成熟。任何本己之物都不例外。但如果果实成熟了并且在本己之物中得到了考验，那么，它们就成为它们必须成为的东西，即诗人。”（海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，商务印书馆，2004年版，第137-138页）。