

Jacques Gernet,
*La raison des choses. Essai sur la philosophie
de Wang Fuzhi (1619-1692)*
(Paris: Gallimard, 2005)^{§+}

程艾藍
Anne CHENG*

本書的作者是國際知名的法國漢學家，透過作者的評論，有助於讀者掌握王夫之思想各個面向的精髓。王夫之可說是中國最重要的思想家之一，他的作品數量眾多，涵蓋了從先秦到十七世紀的各種知識傳統。¹因此，要評論這樣一個思想家的作品，除了熟知中國兩千年來的思想源流外，還必須長期浸淫在王夫之的著作之中。²作者在撰寫本書時已有這樣的心理準備，因而在本書的第十六頁，他曾提到「即使是窮盡一生的研讀與學習，也未必能精通王夫之的思想。」在謝和耐（Jacques Gernet）的努力之下，本書的研究成果非凡，除了卓越的思想評論外，其行文平易而嚴

§ Jacques Gernet 謝和耐, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi* 物之理：王夫之哲學評論 (1619-1692) (Paris: Gallimard, 2005), 436p.

+ 感謝《臺灣東亞文明研究學刊》審編人員對本稿的批評及指正。

* 法國巴黎法蘭西學院中國思想史講座。

Chair of Chinese intellectual history, Collège de France, Paris, France.

1 對非專業性的讀者而言，在讀這本書時，最好手邊也有謝和耐《中國世界》（*Monde chinois*）這本書作為參照。《中國世界》清晰地描繪了中國歷史的大綱，使人不再幻想某個「永恆中國」或某個「靜止的王國」。

2 朱利安（François Jullien）《過程與創造：中國文人思想導論及文化交流問題評論》*Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle* (Paris: Editions du Seuil, 1989) 一書的簡介中曾提到「以幾年的時間來研讀王夫之的作品，將遠遠不足」（頁14），他認為他所以能在王夫之的研究上有一些成果，必須歸功於1978-1981和1986-1990年間謝和耐在法蘭西學院（Collège de France）所開設的相關課程。相對而言，謝和耐要寫出這本專著，也需要有二十餘年的耐心研習。

整，敘述清晰而簡鍊，完全繼承了其導師戴密微（Paul Demiéville, 1894-1979）³不誇張、不晦澀的文風。

謝和耐在一九八二年刊行的《中國和基督教》一書中，⁴曾聲明反對基督教傳教士強加於中國人的宗教觀（尤其是以耶穌會為首的基督教傳教士），認為應該關注中國人自身對基督教的回應。他希望走出被薩依德（Edward Said）大力批評的「東方主義」式的研究方式，也不滿於「交叉鏡」的研究，⁵雖然「交叉鏡」的研究極能滿足研究者的精神需要，但從方法論的角度，這種研究非常令人懷疑。

謝和耐在本書的第一章重點地討論了詞類、句法順序、語句中安排語段與語詞的含義。他希望就此表明希臘—拉丁語系的語言與傳統古漢語的差別所在。然而，這些說明的邏輯前提並不恰當，有陷入中國／西方或希臘／中國之錯誤雙重對比的可能。比如第五十一頁中論及了「中國和西方傳統中思想範疇的不同」，然而這並非本書的真正用意。如同作者在本書的簡介中所指出的，本書由首到尾所要展現的是交鋒的張力，希臘與中國的不同「褶皺」並不重要，中國和基督教之間的對立才是重要的關鍵。作者的用心良苦，其目的在於人們看到與基督教對立的王夫之，才是中西交鋒下真正的勝者，特別是王夫之始終反對天地創造者是一個全能的人格神這一觀點。基於這種用意，作者在本書最後的總結一章，集中探討了王夫之對「救贖」與「上帝」的宗教觀的批評，以及他對「天」及消極避世之「釋老學」的看法。此章不但可視為本書的高潮，也可視為是他對《中國和基督教》最後一章〈宋明理學家之天〉的回應。由此可知，十六至十七世紀間基督教傳教士與宋明理學家對「天」的理解，存在著不可消融的分歧。

3 戴密微可說是過去五十年間，使漢學成為歐洲和北美學科的奠基人之一。

4 Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction* 中國和基督教：行動與回應（Paris: Gallimard Press, 1982）。此書於1991年重印時，加入了副標題「首次交鋒」（La première confrontation）。

5 「交叉鏡」的研究方法是指「在反面的鏡子中看到自己的形像，反之亦然」。

如果說謝和耐先前的著作以寬廣的歷史事實為主題，本書則是緊扣一位充滿獨特個性之思想家，而顯現出專題性的特徵，這種研究視角無疑是涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）式的，謝和耐與其父親 Louis Gernet（1882-1962，一位傑出的古希臘學研究者）的研究，皆深受涂爾幹的影響。對作者來說，本書的研究成果不能被視為是某種籠統概論性的作品，也不能作為「中國文人思想」的樣本，它應被視為是作者對王夫之不尋常之心路歷程的評論。王夫之的經歷從很多方面來看的確不尋常，他作為明朝的遺民，對國家的覆亡及中華文化的沉淪有很深的感觸。他之抗爭滿清政府也是一場悲劇。對入侵者的無力反擊的慘痛經驗，雖然使得他屢屢處於被威脅的地位，但也迫使他盡一生的力量調動中國悠久知識傳統的資源，徹底反思傳統思想而力圖振興之。在這位十七世紀的中國文人看來，明朝滅亡的原因正是在於對文化根基的錯誤解讀和運用，因而他認為正確的詮釋經典文獻，才是復興中華帝國與文化根基的首要工作。本書的貢獻，乃在於讓讀者清楚地看到，深存於中國歷史中的某種「文化愛國主義」（此點謝和耐曾於其他著述中提到）激活了王夫之的思想，並賦予了他所有的力量。由於受到某種被錯誤詮釋的「儒家思想」的誤導，西方人才無法領會到此點。⁶

王夫之思想所涉及的時代因素，歐洲尤其是法國漢學界甚少涉獵，特別是從知識史的角度來分析。歐洲或法國漢學在研究上缺乏新意，只在極小部份的古代文獻中兜圈子。⁷歐洲漢學家應該自問：這種把「中國思想」禁錮於古代的方式，難道不就是典型的東方學學者的方式？把中國思想博物館化，不就是抹殺其發展的生命力和應變的能力？本書與謝和耐的另一本著作《中國和基督教》將中國思想的發展對比於歐洲由文藝復興到啓蒙時期之十六至十八世紀間的發展，讓我們認識到中國相於歐洲，也經歷了

6 王夫之與啓蒙時期「哲人們」所形成之文明而理性的「儒家文人」形象相差甚遠。如同極熟悉王夫之的另一位漢學家麥克墨蘭（Ian McMorran）指出的，王夫之的文字有激進甚至狂熱的一面，特別是在論及「蠻夷」時，時常會有極端暴力的攻擊傾向。

7 以道家的研究為例，《老子》或《道德經》至今已有許多歐洲語言的譯本，但有些出版社仍然只印行出於不識中文之詮釋家的新譯本（如孔修〔Marcel Conche〕譯注的《老子：道德經》Lao Tseu, Tao Te King [Paris: Presses universitaires de France 法國大學出版社，2003]）。

一場演變，二者的表現雖不盡相同，但它的影響和規模則完全不遜於歐洲的演變？⁸王夫之的作品雖無意與傳教士們的基督教爭鋒，但它有意針砭有中國阿奎那（Thomas Aquinas）之稱的朱熹（1130-1200）以及王陽明（1472-1529）的思想。朱熹與王陽明在中國有巨大的影響。朱熹的思想自十三世紀以來，被蒙古政權（元朝）及明朝、清朝立為國家正統教義，王陽明在中國和日本皆有巨大的影響，因而王夫之對此二人的批判，實有思想史上的重大意義。

謝和耐如何掌握分析橫列在眼前的浩瀚史料？他首先從否定馬克思主義歷史學家們賦予王夫之「唯物主義思想家」的滑稽稱謂開始。從二十世紀三十年代章炳麟（1869-1936）搜羅因被滿清查禁而散落民間的王夫之作品，編集了《船山遺書》⁹以來，「唯物主義思想家」雖為王夫之吸引了不少關注的目光，但謝和耐認為這個評斷並不正確。除此之外，謝和耐在本書中也拒絕採取排除了西方學科的分類法來介紹王夫之的思想。某些研究王夫之中文著作的學者將王夫之的思想按西方哲學、政治、法律等學科來分類，這無異自絕於中國自身的學術傳統。要清楚地向現代西方的讀者介紹王夫之之旁徵博引於經典文獻的作品並不容易，因此謝和耐採取專題論述的方式，王夫之的作品納入每一專題中來理解，這使得讀者可以從問題中對王夫之的思想進行思考，而認識了王夫之對《易經》、《詩經》、《尚書》或《四書》注疏的思想史意義。

這種介紹王夫之思想的方式，顯然不是某種先見性的空頭評述，而是力圖緊扣王夫之的作品自身。因而，本書十分重視整合與分析的邏輯性，希望從中尋求永恒抽象的本體性真理（第一、二章）。經典的整合性體現於《易經》一書中，王夫之認為這種整合性的基礎在於張載（1020-1078）《正蒙》中所闡述的「作為優先能量的氣」的概念（第三、四章）。張載關於氣的思想和他對佛家和道家神秘影響的敵意，激發了王夫之的靈感。

8 謝和耐主動提到從法國啓蒙理性主義中去尋找研究中國思想的資源。比如，第83頁註4，他引用了伏爾泰《哲學辭典》（*Dictionnaire philosophique*）中的一段話，認為這段話「與王夫之有類似的思想」。又如第174頁中也提到「張載的有些概念會讓人聯想到狄德羅的思想」。

9 收於《船山遺書全集》（上海：太平洋書店，1933年）。

這份靈感讓王夫之找到了批判「使中國滅亡和被奴役之思想潮流」的論據。第五章主要討論作為「組構原則」的「理」，謝和耐於此發揮了他先前對王廷相（1851-1900）、唐甄（1630-1704）及其他思想家的研究，並將王夫之納入這一智識家族的思考之中，因而顯示了王夫之在思想史上的重要地位。在王夫之的思想中，「理」可說是先於氣或超於氣之位格的合一實體，「理」的觀念強而有力地駁斥了創世神或某種第一動力（*primus movens*）的猜想。

在本書第五章中，謝和耐也延伸討論了作為「事之力」的「勢」之概念，但在他的論述過於急迫，以致忽略了王夫之的歷史時間性概念。因而，他在第九章論「集體習性」（*habitudes collectives*）的問題時，也重新補充了這一缺失，強調了歷史時間性這一概念的重要性：「我們不僅要追問史學在王夫之作品中的位置（他對《春秋》、《資治通鑒》和宋史的箋注和解疏），還要追問史學在他思想形成中所扮演的角色。對他來說，國家與歷史這些敏感的主題，不但與他所處的時代問題直接相關，也與他的哲學中心問題直接相關，如人類行為問題、道德風尚問題、社會集體命運問題、人類行為及其不同層面的時間性問題（社會重力的長時性；人類行為改變歷史的不同效果、變遷的形式、偶然性和不可預見因素的角色等）等，皆與歷史時間性的概念有關。¹⁰在第六、第七章中，謝和耐詳盡地討論了王夫之思想的認識論和倫理層面，他認為思想只有在表現出完全的道德要求及由此相行的政治要求時，才能成為真正純粹的儒家思想。該書的最後幾章重新論述了王夫之思想必然會與佛、道兩家思想中某些神秘主義和虛無主義傾向的說法對立，也必然不能接受基督教傳教士們以創世神作為道德源頭的論說，以及人是依神的形象被造出的說法。

本書近四百頁佈局、論述一絲不苟，體現了「不應把王夫之的思想與他所處的時代疏離開來；也不能把他的作品與十一、十二世紀以來所發展的知識潮流分離開來」（頁17）的用意。然而，頗為可惜的是，在知識史的挖掘上，本書並未展現應有的深度。以第二章為例，本章開頭時具體討

10 謝和耐對朱利安（François Jullien）《過程與創造》（*Procès ou création*）的書評，收於《通報》（*T'oung Pao*）LXXVII，1-3（1991年），頁141。

論了「自然」(nature)與「機巧」(artifice)的問題,作者認為:古希臘人經由脫離自然而建立理性思想的形式;王夫之則主張語言是人類的「機巧」的表現,語言中對立和區分的結構不能用以分析持續變化的「自然」。作者於此,僅僅對比了王夫之與古希臘人的語言概念,卻不曾提到王夫之的這些概念,乃是受到《莊子》的啟發而產生。莊子早在公元前四世紀就詳盡論述了是非、對錯等語言中對立結構的特徵,尤其是有名的〈齊物論〉。王夫之對《莊子》有不少著述,因而作者不應忽視王夫之與《莊子》間的思想關聯。本書的第七十五頁有「王夫之比任何人都要懷疑人類的機巧」的結論,這個結論也忽視了中國先秦「名家」的思想。¹¹除此之外,謝和耐也未指出三世紀時王弼(226-249)《周易注》中的言、象、意之辨。又如第六章中提到了人類各樣感知之間的本質關聯(頁247),這也是王夫之從《莊子》中借用的觀點,作者沒有點出這關聯。第七章中談到的王夫之對人性的討論,作者也未指出這是王夫之對《孟子》所作的闡發。

謝和耐所關心的是,把王夫之的思想作為中國知識傳統在累積層面而非辯證層面之「內在對話」的典範,而本書的論述也循此展現了王夫之思想的脈絡。對此,我們必須對此書的出版表示讚賞與欽佩,特別是伽利瑪出版社罕見地將本書(《王夫之哲學評論:有關於中國思想家研究》)放在由薩特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)和梅洛·龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)所創建的「哲學書庫」(Bibliothèque de philosophie)叢書中。出版社的決定令人讚歎,卻也存在著不少問題,主因在於謝和耐一直以來都以史家著稱,而這本著作也無法跳出史家治學的進路。雖然不能說史學家無法理解哲學思想,但是在進行研究之前,不就是先要澄清這個研究的基始問題何在嗎?將此書放在「哲學書庫」或許反映了對西方在哲學學門的霸權之不滿,但謝和耐在假設中國哲學的存在的同時,也應該仔細考察這一問題的歷史性,提出新的哲學定義以及多種哲學並存之必要的說明。¹²另外,作者從王夫之主要思想元素出發,建立了它們與現代科學知

11 Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise* (Paris: Seuil, 2002), chap. 5.

12 見 *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 27 (Jan., 2006)。該期專門討論了「中國哲學是否存在」的問題。

識領域諸如數學、物理、動物生態學的類比，這種作法頗啓人疑竇，因為它們之間並不存在著具體而系統的關聯。¹³謝和耐樂於援引從科學實踐出發思考的科學家，比如雅科伯（François Jacob, 1920-2013）、居魯尼克（Boris Cyrulnik）、哈羅西（Serge Haroche）等，但他在書中提及西方哲人的地方卻微乎其微——僅有對盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）和黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的幾處泛引，¹⁴因而我們看不到王夫之與二十世紀哲學大師的具體比較，比如柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）或梅洛·龐蒂等。如果謝和耐認為王夫之的思想更應被定位在觀念史特別是科學觀念史中，則其思想不屬於嚴格意義上的哲學應該是肯定的。因此，我們不禁要問，是否真的有必要使用具有嚴格意義的「哲學」這道學標籤？

作者在所引中文的法文翻譯之後加入了中文原文，這種作法令人敬佩。這雖然增加了出版社的成本，但也體現了出版社負責人高歇（Marcel Gauchet）所提倡「讓文本說話」的智識選擇：讓文本的原作者自己推證，讓人們聽到原作者自己的聲音，而不是替作者說話或強加給他們一道解讀的柵欄。這種作法除了可讓懂中文的讀者可以自己評判外，也可檢驗翻譯的準確度，實有誠實及智性上的意義。對不懂中文的讀者而言，這一做法雖然無助於他們的理解，但至少能讓他們「直接觸摸」實實在在的文本，體會到原文的簡潔。

除了讓文本更加透明化之外，本書的翻譯也有值得檢討之處。王夫之的文筆簡潔、意蘊深奧，他常旁徵博引於經典，卻又極少提示出處，因此翻譯王夫之文本有一定的難度，特別在有任何方譯本，以及現代中文版所收的王夫之作品也缺乏注、疏的情況下。但是，這種困難不應該像朱利安（François Jullien）所說的，以它是「最底層、最低微的工作」¹⁵為藉口而

13 比如對《易經》卦象組合與遺傳碼之間的類比研究（頁152-153），這種結論令人懷疑，因為這也可能只是形式上的巧合。

14 哲學上的引用太泛、太少，以至不具分量。比如頁238，注1：「與盧梭一樣，老子也批評教化，並視教化為敗壞人之本性的罪魁禍首。」針對這一比較，我們不禁要懷疑，老子和盧梭之間的類比，從哲學上來看是否恰當？這種比較是否有助於理解兩者中的任何一位……。

15 Ref. François Jullien, "Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi?" *Études*

被迴避或縮減。任何時候，翻譯都不能、更不應被縮減或等同於僅僅是詞彙或術語的簡單問題。「作為傳遞者的漢學研究者」（那些辛勞翻譯的人），總會面對文化傳遞的寬泛而複雜的問題。其中最大的困境乃在於：是否有必要讓歐洲讀者對中國文本的接受變得更為容易（比如畢萊德〔Jean François Billeter〕主張用盧梭的風格來翻譯黃宗羲¹⁶）？是否應該展現出原文辭藻及引文的特徵？這裡只需舉出一則實例，就足以說明問題。本書第二三九頁末，謝和耐援引了他翻譯王夫之《周易外傳》中的一段內容："Cherchant une vérité (qui échappe à l'impermanence de toutes choses) et ne la trouvant pas, (le bouddhisme) fonde sa doctrine sur l'irréel. Mais comme on ne peut rien fonder sur l'irréel, il cherche un absolu séparé (du monde sensible)" [求真不得，據妄為宗，妄無可依，別求真主]。其中，"absolu"是對「真主」的翻譯，譯者為了讓歐洲的讀者一下就能理解，於是用括弧加入了解釋，說明"absolu"字面上的含義乃是「真正的主人」。然而，「真主」何以是「真正的主人」？這在文中並沒有清楚的解釋。其實，「真主」是《莊子·齊物論》中討論「真宰」或「真君」的延伸。如果在翻譯時加入這段特殊的背景說明，將會使文本更為有趣。

除去上述幾處可以商榷的保留意見之外，我們深信這本書是一部傑出的漢學研究範本。作者對王夫之的尊敬、作者閱讀原文時的完全投入，均流露於書中的字裡行間。由此可說，本書的作者既是一位智者，也是一位信念堅定之人。

chinoises, Vol. IX, No. 2 (automne, 1990), p. 139. 這是朱利安對畢萊德 (Jean François Billeter) 批評《過程與創造》一書的回應。謝和耐在禮貌地稱讚朱利安這部書對王夫之的討論後，也曾指出朱利安有意迴避了對原文的翻譯，見 *T'oung Pao*, LXXVII, 1-3 (1991), p. 145。

16 參見 "La traduction vue de près 細觀翻譯," in Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* 莊子研究 (Paris: Allia, 2004), pp. 227-229。另參 *Contre François Jullien* 駁朱利安 (Paris: Allia, 2006)。