漢學家的神話

——卡內提《迷惘》主角自我形象的問題

張堯欽*

摘要

卡內提《迷惘》中主角彼得·基恩向來被視為純粹智識分子的典型，本論文針對其所謂「世界第一漢學家」的神話予以拆解，透過對他自稱的「學術成就」的詳細分析，證明其「學術地位」並非敘述者所提供的在小說世界中的客觀資訊，而是小說人物本身的「偉大妄想」(Größenwahn)，藉著闡明其所以為漢學家的時代背景以及心理因素，進而診斷其自我形象乃其異常性格的病徵，是個人對社會的特殊適應模式，並指出傳統精神史式詮釋的盲點所在。

關鍵詞：卡內提 迷惘 漢學 比較文學

96.07.04 收稿，96.11.02 通過刊登。

* 慈濟大學英美語文學系助理教授

一、引言

一九三一年，當卡內提（Elias Canetti, 1905-1994）完成他的第一部作品《迷惘》（*Die Blendung*）¹時，年方二十六歲。這部五百多頁的小說其實只有極其簡單的情節：一位擁有巨大私人圖書館的漢學家因不諳世事，被覬覦其財產的女管家誘騙成婚，而後遭其逐出家門，結識了同樣貪婪的駝背侏儒，在共同的流浪中亦遭後者詐光積蓄，最後其心理治療師弟弟來此援助，將他迎回圖書館公寓，他卻在書堆中自焚而死。《迷惘》普遍被視為精神對抗物質的寓言式小說，在現實中歷經磨難的主角最後焚書自盡的爆炸性結局，象徵著西方文化受到野蠻勢力的蹂躪而自我毀滅。²但它的難讀處並不在於其主題意涵，而在於其敘述手法，書中大量運用第三人稱的思想重現（*erlebte Rede*）與第一人稱的內心獨白（*innerer Monolog*），而人物想法之怪誕荒謬，不僅難以體會，並且引人厭惡不悅。難怪卡內提遍尋不到出版者願意資助。當時他將稿件寄給托馬斯·曼（Thomas Mann）過目，卻遭對方原封不動退回。³這部在維也納完成的、預感文化災難將臨的現代主義經典小說，直至一九三五年、納粹攫取政權兩年後才出版，但未受注意。戰後的第二版（1949）只引起了法、英等國的迴響，德國人仍不能面對它。一九六三年伴隨著作者的另一部理論巨著《群眾與權力》（*Masse und Macht*）一起出版，在後者的影響之下，它被作為卡內提權力理論的印證來解讀，其價值才受到肯定。

在《迷惘》的研究文獻中，對主角漢學家彼得·基恩（Peter Kien）的詮釋基本上採取兩個不同的角度。較早的評論一般視之為理性主義智識分子的化身，在物質取向的現實世界中遭逢打擊而終於沉淪，如David Roberts：「基恩

1 德文 *Blendung* 原指「炫目、灼瞎」，可引申譯為「盲目」較貼近原意。國內習譯為「迷惘」，此或當時譯者擴展其意，以喻小說主角對現實世界之認識不清。本論文從俗，以免誤解。

英譯標題有二，皆英譯者自行發明，一為 *Auto da fé*，為中世紀宗教審判之火刑，指涉小說結局主角之自焚，另一為 *The Tower of Babel*，為聖經神話故事，指涉小說中人際溝通障礙問題。

2 尤其主角原名康德（Kant），與德國唯心論大哲學家同名，原標題為「康德縱火」（*Kant fängt Feuer*），更增其喪潰意味。卡內提後來在友人 Bloch 的力勸之下，將主角改名為基恩（Kien），標題亦隨之更易。德文 Kien 原義為一種易燃的松脂木，取其焚燒之意。

3 托馬斯·曼後來修書予卡內提，為其無識致歉。

的存在是一個理性心靈的存在，其理性的自我意識覺察到學術為其天職。有一份提升我們認知自我與認知神的純粹智識顯現在基恩的智慧理念之中，不受一切物質偶然性的拘束。」⁴以及Detlef Krumme：「基恩代表著遁世隱居學者的典型，以罕見然而備受注重的著述出現在世人眼前。」⁵Alfons-M. Bischoff由此導引出物質現實與智識活動之間劇烈的對立：「基恩的命運範例性地代表我們這個世紀失去了世界的智識，代表純粹理性對現實的屈辱投降。」⁶而Karl M. Michel也因此將整部小說解釋為「精神與現實論爭的巨大隱喻」。⁷在這種二元觀的詮釋模式中基恩的角色帶有受難者的意味，難免會喚起讀者的同情。晚近的研究則離開了這個精神史（Geistesgeschichte）的取向，而偏於負面的角度。Dagmar Barnouw在其專著中直言「這個書呆子基恩絕非學者。……此處涉及到的並非愈來愈遠離社會日常生活的學術智識，而是關係到非社會或社會被動的精神原則，是另外一種形式的距離。」⁸基恩做為智識分子與學者的身分遭到強烈質疑，詮釋的重心已不再是精神在具有敵意的外在世界中的困境，而是個人與這個世界周旋的方式與態度，一個就心理學層面解析基恩行為模式的研究方向即呼之欲出。因此對於Michael Madel來說，基恩學術成就與地位之真假乃是無足輕重的問題：

是否基恩作為其時代首席漢學家的地位實際上存在或只是他的幻想，已然是無關緊要。由於敘述者的表達方式是嚴格地站在角色自己的主觀角度來描述，讀者無法驗證彼得的說詞中的客觀真理內涵。重要的是，小說角色本身全然相信自己看法的正確性。⁹

小說人物相信其思想之正確並據以作為，似乎是理所當然毋須強調的事。對詮釋而言關鍵性的卻反倒是對文本中客觀敘述情況的理解，缺乏這份理解，詮釋者即失去了其評判基礎。Madel認為《迷惘》中的客觀敘述情況無法辨識，只因為所謂小說人物說詞「無法驗證」，故而斷言基恩漢學家地位「無關緊要」。

4 Roberts, David. *Kopf und Welt: Elias Canettis Roman 'Die Blendung'*. München: Hanser, 1975. 16.

5 Krumme, Detlef. *Lesemodelle: Elias Canetti, Günter Grass, Walter Höllerer*. München: Hanser, 1983. 65.

6 Bischoff, Alfons-M. *Elias Canetti. Stationen zum Werk*. Bern: Lang, 1973. 52.

7 Michel, Karl M. "Der Intellektuelle und die Masse." *Neue Rundschau* 75. Frankfurt/M.: Fischer, 1964. 310.

8 Barnouw, Dagmar. *Elias Canetti zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996. 254.

9 Madel, Michael. *Solipsismus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Lang, 1990. 184.

作者的敘述手法固然構成驗證的困難，但據此放棄這項基本工作卻有違詮釋者的義務。本論文以為，在小說世界的現實當中去探究並透視有關於基恩學術背景的描述，不僅是應當的，而且是可能的，因此嘗試去檢視基恩學術中的「客觀真理內涵」。在《迷惘》的研究文獻中依然缺乏這方面的論述，因此處理這個問題必然對詮釋有所助益。基恩雖是虛構人物，卻可謂是德國文學史上最著名的漢學家，在眾多文學作品裏，以專研中國文化者為主角的絕無僅有；這個角色既具有指標性意義，對它的精確掌握也就有其必要。透過對文本所提供的資料做縝密分析，可以具體拆解基恩作為智識精神代表或偉大漢學家的神話，進而診斷其自我形像乃其異常性格的病徵，是個人對社會的特殊適應模式。

就方法學的合理性而言，本論文將小說人物的言談作為，以真實世界的標準度量之，似乎犯了混淆小說虛構本質之病。然而除虛實問題之外，若能藉此給予向來號稱艱澀難懂的文本一個清晰可辨的面目，未始不是詮釋上的突破。再者，由於小說中牽涉到大量的漢學知識，藉著深入討論基恩的「學術成就」，同時也滿足了比較文學或比較文化的興趣與目的，其意義固不僅在於小說詮釋本身，也在於掌握西方觀點下的東方樣貌，以及所謂漢學家的心理質素。故本論文之方法雖可能招致譏評，而所獲有出乎其外者。

二、分析

基恩自號漢學界泰斗，擁有驚人的記憶力與傲視全城的圖書館，小說中隨處充斥著其「學術性」言論，這些豐富的訊息同時也讓細心的讀者可據以檢視其專業知識的面向。首先可以從他所計畫或已著手的論文開始。他自稱著作等身，而在文本中則實際上有六篇被提及：

1. 〈佛教巴利文經典對日本佛足石歌體形式的影響〉（“Über den Einfluß des Palikanons auf die Form des japanischen Busoku Sekitai”）（B 133）；¹⁰
2. 有關康德與孔子的論文（B 465）；
3. 比較西方的亞里斯多德學派與中國的儒家（B 465-466）；
4. 〈孟子警世錄〉（“Was hat uns Mong Tse zu sagen?”）（B 208）；
5. 論述新約聖經中的道（Logos）（B 258 & 274）；
6. 〈褲子性格學〉（“Charakterologie nach Hosen”）（B 420）。

¹⁰ 為省篇幅，卡內提《迷惘》出處頁碼均以代號B標注於正文內，引文皆筆者所譯，原文參照Canetti, Elias. *Die Blendung*. Frankfurt/M.: Fischer, 1983。

後三篇是基恩流放在外時所構思，由於顛沛失所而並未實現。關於孟子論文的構想是被駝背侏儒費雪勒（Fischerle）的求知欲所激發，目的是「使他的學問普及化」：「爲了喚起費雪勒的興趣，必須以日常生活情況爲喻，用〈孟子與我們〉爲題可以抒發一些不錯的心得。」基恩旋即更改題目爲〈孟子警世錄〉，以便能清楚顯示，「這裏所說的孟子是一個人」。（B 208）¹¹文章的具體內容不得而知。關於新約聖經的論文是基於「對福音書的徹底全新的校勘研究」，藉此他試圖證明，基督所要拯救的事實上並不是肉身的人，而是傳載思想文化的書。基恩同時也注意到了，由於缺乏更新的證據可以證明，「一個野蠻的階級竄改了原作者的原始文字」，他的語文學的研究工作很可能一開始就注定失敗。（B 258）籌畫最後一項學術野心〈褲子性格學〉時，基恩正被門房普法夫（Pfaff）囚禁於其密室內。基恩的精神狀況已瀕臨崩潰邊緣，而其本能的思想運作模式依然驅使著他，透過離地僅五十公分的窺視孔研究來往行人的褲子，根據其材料與價值、褲緣離地的高度、可預見的破洞、褲管寬度、與鞋子的關係、污漬的種類與狀況等，推論穿戴者的年紀、性格與職業。（B 418）基恩的方法學看似完美無瑕，顧及到一件褲子幾乎所有可能的、重要或不重要的特色，而在表面上的學術語言背後，卻無從隱藏這門學問其本質上的荒謬性。第二份與第三份關於康德、亞里斯多德與儒家的研究屬於比較文化或比較哲學的領域，是由其弟巴黎心理治療師葛奧·基恩（Georg Kien）在與彼得·基恩談話中所提到：「這研究銳利地、徹底地、毫不留情地反對不信服的人，帶著迫人的深刻性與真知灼見的普遍性。」葛奧甚至做了個諂媚的比擬：「人們可以稱呼你爲東方文化的雅各·布克哈特。¹²……而我認爲你的學養比布克哈特更爲廣泛。」（B 465）在判斷這些評語時，必須顧及一些影響其可信度的因素。由於這位心理治療師的職業習慣，傾向於在談話中迎合對方，很難從他的說詞中斷定這些論文的真實價值。他一邊讚美，還一邊「不斷地儘可能不露痕跡地觀察他的話語在其兄臉上的影響」，（B 466）其逢迎的意圖極其明顯，也使得其評語不可盡信。而就文章內容而言，似乎只是一般性的老生常談：¹³

11 在華文圈中孟子固然人所共知，但在西方世界「Mong Tse」卻只是一個不知所云的名詞，基恩有此顧慮雖爲作者滑稽幽默的筆調，倒也不失其合理性。

12 Jacob Burckhardt (1818-1897) 爲瑞士的歐洲藝術史家，以研究義大利文藝復興文化知名。

13 這類中西比較在二十世紀初期歐洲似乎是漢學界常識，如Richard Wilhelm在其論語翻譯導言中即將孔子與康德相比擬，見Richard Wilhelm (trans.). *Kungfutse. Gespräche (Lun Yü)*. Jena: Diederichs, 1921. XXI & XXVIII-XXIX。上引基恩第二篇論文靈感應來源於此。

你說亞里斯多德學派在西方所扮演的角色，恰如儒家在中國一般。亞里斯多德是蘇格拉底的再傳弟子，集希臘哲學之大成。甚至於中世紀時的基督徒也是他的追隨者。晚期儒家同樣也消化吸收了墨家、道家、甚至後來的佛家，使他們為其所用，以維持其權力於不墜。但人們不能因而稱儒家或亞里斯多德學派為折衷主義者。他們的影響非常類似，只是一個在這裏的基督教中世紀，另一個同時間在那邊的宋朝以後。（B 465-466）

外行人葛奧對這些論文的讚美，並不足以顯示其價值。惟獨關於巴利文經典與佛足石歌體的論文，由於外語專有名詞的緣故，顯得彷彿具有專業資訊，而能證明漢學家基恩的學術深度。再加上其標題是由敘述者在其敘述中所提到——「他〔基恩〕以最大的精力繼續投身於這篇舊作」（B 133）——使這篇論文脫離小說人物主觀情思的左右，其存在得以獲致一定程度的客觀性。但因為小說中除標題外並無具體的片言隻語，以下只能嘗試，根據論文標題去重建其可能的內容，藉以判斷基恩學術成就之真偽。

「佛足石」指釋迦牟尼佛足跡的石印，其拓印品於西元七五三年被引入日本奈良藥師寺中，於其旁建立石碑，鐫刻讚美佛足石的頌歌，即「佛足石歌」，共二十一首，完整留存至今。它們形式上幾乎與日本傳統的「和歌」體裁相同，只是末尾多加一行押韻詩句，亦即和歌有五個韻腳，佛足石歌則有六個。多加的詩句或是前句的覆述，或是全詩的總結摘要。此外這些詩歌並非以目前通行的日文平假名或片假名所寫成，而是用萬葉假名，一種以漢字讀音作為日語發音音標的書寫系統，約西元六世紀時所發明，早於平假名與片假名，其後且有一段時間與二者並存使用。第一部和歌詩集《萬葉集》於西元七五九年出版，涵蓋了此前三百五十年的詩歌，其中大部分即以萬葉假名所寫。從體裁與文字兩個因素來看，可以因此合理推斷，佛足石歌的形式，應是根據日本古老的抒情詩模式所建立，一如和歌一樣。佛教則約於西元五三八年前後從中國或高麗，透過中譯經典傳至日本，西元七二九至七四九年之間梵文才從南印度被引入，而日本的巴利文經典研究更晚至二十世紀初期才開始。假設三部巴利文經典中的任何一部在西元七五三年已存在於日本，不僅無法考證，甚至連臆測都談不上，其影響佛足石歌體的說法就更為無稽了。二者在文體形式上可以確定毫無關聯，唯一的連結點只能說是它們都屬於小乘佛教，巴利文經典是小乘佛教的基本教義，對佛足石的崇拜則是小乘佛教流行地域的習俗。彼得·基恩僅僅基於這點共同的歸屬性，便將兩個互不相干的文學體裁強迫納入一個發生學的淵源當中，不僅缺乏說服力，更是違反學術原則。

文本中所提及基恩的「擬」學術論文禁不住深入追查，略如上述。或許有人會認為，就佛足石歌的例子而言，可以視作爲一種細膩模擬的修辭手法，無需太過嚴肅看待。然而若將小說中對基恩學術成就的描述做整體考量的話，這類觀點並不充分，因爲作者的巧思正需要透過佛足石歌的例子予以顯現。當康德、亞里斯多德與儒家的比較中看似專業實則陳腐的論說欺騙了業餘的讀者，使其相信基恩的「學術」時，仔細分析明確屬於東亞研究的佛足石歌論文正好揭穿了這個假象，讓「漢學家」頭銜淪爲夸談。此處確實需要學究性的執著，才能不被其外語專有名詞的運用所震懾；一般的非專業人士常會被這類語言外衣迷惑，而讚嘆說者的博學。卡內提寫出這麼細部的論文標題，一方面呈現小說人物基恩精巧的學術包裝工夫，另一方面也暗藏了揭發其假面的線索，絕不只是普通的模擬而已。

在他的似真亦假的學術迷幻當中，基恩對佛教的批評態度頗值玩味。佛教創始祖師釋迦牟尼在他眼中彷彿是技窮的騙徒：

佛祖……一直都沉默寡言，也許他的名聲要歸功於他不多說話這件事。他所知不多，對所有可能的問題，他不是沉默以對，要不就是告訴人說，問題的答案不值得費力去尋求。這麼一來就會產生無知的嫌疑。他會的不過就那一套因果循環論，一個原始邏輯而已，每一次都拿出來講。當他打破沉默的時候，就永遠說的是同樣的老套。
(B 99)

對佛祖沉默的嘲諷同時含藏著吊詭，因爲基恩自己就把沉默標爲生活座右銘，並以佛祖爲榜樣。若姑且只就批評本身而論，基恩完全忽略了佛教的宗教性質，它並不以追逐知識爲價值，而是強調沉思默想。另一個更確切的例子是基恩對佛教放生行爲的斥駁。在泰蕾西亞當舖（Theresianum）前他試著說服帶席勒（Friedrich Schiller）全集前來典當的學生打消念頭，而舉放生爲喻說：佛教朝聖者向街頭小孩購買禽鳥放生，卻不知道「這些已遭馴服的鳥類會被其主人再度誘回籠子中」，因此責備朝聖者，「這些動物真正的命運對他們而言根本無關緊要」。他從中得到的結論是，「重點不在於動物，它們本來就無關緊要。……放生行爲對放生者的效應有賴於所放生之物。設使您以確實有智識的書籍取代愚蠢的動物的話，那麼您的放生行爲就具備高度的倫理價值。」（B 232-233）此言表面上是勸窮學生勿典當書籍，但卻隱含著基恩（或許是無意識）的自我誇耀：他在當舖前以金錢勸阻典當書籍的人，是一種擬似於放生卻又較其更加高等的行爲。對放生的批評固然不算新鮮，有趣的卻是基恩的替代建議，其中包含了他所不自知的矛盾。依據他的邏輯，鳥類已遭馴服，因此無法達致完全的自由；然而他所建議的書籍，與籠鳥同樣屬於私有財產，同樣可被主人再三

出賣。用基恩自己的話來說，書籍真正的命運對他而言也無關緊要，關鍵是他藉此得到心理上的自我滿足；基恩與他所批評的朝聖者並無二致。

儘管基恩的言談看似無稽，卻可藉此比較他的世界觀與佛教的差異。基恩對生命有無價值的判斷標準在於其智識水準，所有生物都處於據此構成的階級框架中：愚蠢並因而無價值的在下，聰明並因而有價值的在上。在這個基礎上，放生行為對放生者的效應大小自然決定於放生對象之優劣。¹⁴這種階級思想或許在印度原始佛教中可以找到對應，但卻抵觸了中國佛教眾生平等的觀念，對一切生命的珍視，無論大小，即體現於放生行為中。基恩對朝聖者漠視動物真正命運的批評，表面上看似合理，卻未能掌握其精神所在。即使以精神史的觀點來看，對一項宗教性行為不應根據其實際效應做檢測，而應就其象徵意義去了解，出世思想無法以世俗觀點衡量，只有將它抽離現實生活，才能掌握被賦予其上的意義。朝聖者透過放生可展現其對佛教教義之虔誠，重要的是它的象徵性內涵，亦即一種儀式性行為；若揭去其儀式意義的面紗，而置於實際的考量中，則任何宗教都會失去其光輝。基恩的批評顯露其不能掌握事物之精神義蘊，正好也間接駁斥了將之視為精神智識化身的詮釋方向。¹⁵再進一層引申言之，卡內提一九三一年的原稿中，基恩原名為Kant，影射德國觀念論哲學家康德，強調理性意味濃厚。卡內提本人頗具中國文化素養，也許因此而將小說主角塑造為宗奉儒家的漢學學者，然而這個「儒者」其根本的意識形態仍為具有極端理性化傾向的類型，這固然可視為一種諷刺手法，也未嘗不包括作者本身文化背景限制的因素在內。就上述對佛教放生的批評而論，反映出的，其實是一般西方工具理性的思考偏好，以及歐洲中心主義對其所不解的他者文化的態度，而從小說人物基恩身上，暴露出一個比較文化中必須注意的問題：儘管是一個自稱熱愛東方的漢學家，其深層的思考模式很可能依然植根於西方傳統中，他對其研究對象的詮釋也會摻雜某種異質因素在內，而停留在外部觀點，無法真正掘發其研究對象的精神義蘊。

從中國的學術脈絡來看，基恩對佛教的責備或可視為是宋儒排佛闢佛觀點的延伸，雖然這樣的詮釋難逃抬舉之嫌。不過小說中的基恩確實自許為儒家，

---

14 現代對放生的批評多著眼於環保觀點，與基恩強調價值的哲學思考其性質截然不同。放生對生態造成破壞的問題浮現於二十世紀後半葉，二十世紀初（基恩的時代）仍不明顯。

15 即使世俗化如儒家，對儀式意義的重視，也常超出現實利益。《論語·八佾》：「子貢欲去告朔之餼羊。子曰：『賜也，爾愛其羊，我愛其禮。』」此亦為基恩未能貼近儒家精神之旁證。

其哲學關懷主要在於倫理學領域：「他出於冷靜理性而偏愛著重義務的哲學家，然而可不是到處都找得到他的孔子。」（B 451）四十歲的基恩對儒家學說最輝煌的奉獻應該算是與五十六歲的女管家泰蕾莎（Therese）的結婚，為此他特地引用《論語》作為根據。這個決定的災難性後果令人不安，遵奉至聖的訓勉竟然會引狼入室，因此追索問題的根源也就有其必要。泰蕾莎向基恩借書，吝嗇的基恩故意給了她一本破損的小說，對求知毫無興致的泰蕾莎竟用包裝紙將書包裹保護，並戴上手套翻閱書頁，假裝十分珍惜。基恩一向愛書成癡，自詡為唯一真正愛書人，當他撞見泰蕾莎的舉動時，自慚不如，而大受刺激，於是召喚其偶像孔子顯靈。「現在忽然來了一個毫無教育的人，卻竟然比我和你和你整個學派加起來有著更多的禮節、更多的珍愛、更多的尊嚴、更多的人性！」他反省自己為何不如泰蕾莎，回憶起孔子的治學生涯：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，六十而耳順。」¹⁶他自忖亦不遑多讓：十五歲時他夜半在棉被底下點燈偷偷閱讀，未被母親發現；三十歲他耗盡父親遺產從事學術研究；直到現在四十歲亦無怨無悔。小說中接著敘述基恩聽取孔子的建言，以作為如何面對泰蕾莎與處理眼前困境的準則。首先孔子教導他知人識人的方法：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」¹⁷基恩據此自以為是地恍然大悟，以為泰蕾莎八年來的辛勤打掃完全是出於愛書之心，而懊悔自己未能及早認出她的用意，是犯了一個大錯誤。此時孔子立即提醒他：「過而不改，是謂過矣。過則勿憚改。」¹⁸基恩決定要好好補償泰蕾莎這逝去的八年，「有甚麼會比結婚更簡單呢？」「她是維持我的圖書館整潔最好的工具。」孔子最後的叮嚀在他耳邊迴盪，激勵他勇於實行：「見義不為，無勇也。」¹⁹（B 45-47）基恩就此踏出錯誤的第一步，婚後受到只覬覦其財產的泰蕾莎詐騙虐待，導致後來的放逐與自焚。

分析以上複述的情節，基恩對孔子學說的引用奉行可以區分為兩部分，前半部是孔子行誼與自己的比較，後半部是聽取孔子建議作為行事依據。就前半部而言，將孔子一生歷程與基恩自己瑣碎的日常生活相提並論，自然屬於詼諧嘲諷的筆觸，也頗有作者炫耀學識之意；但若從心理表現的角度來理解，則可以從中推擬出基恩此刻當下的內心狀態：基恩藉著比較自己與一個權威人物，強化二人的相似性，合法化自己的生活方式，日常生活過程的擬似模仿使他感

16 原出於《論語·為政》，小說原文引述不全。

17 原出於《論語·為政》。

18 原出於《論語·衛靈公》與《論語·學而》，小說原文將兩章融合為一。

19 原出於《論語·為政》。

受到足以與孔子相匹敵的自信，從而彌補從泰蕾莎那邊受到的打擊。²⁰有了這個自信作為心理基礎，基恩才能面對泰蕾莎給他帶來的難題，而進入向孔子請益的後半階段。孔子教誨的正確性似乎無可置疑，結果卻給基恩帶來不幸。從修辭風格來看，基恩這整個想像只是一個古怪滑稽場景（Grotesk），一個諷刺模擬（Parodie），除了博取讀者會心一笑之外，似無深刻意義。但若從小說人物的角度，嚴肅地對待並深入去探究這個改變其生命的大事件，則依然可以從中得到啟發。如《論語》這類箴言因囿於其精練的形式，往往僅呈現出所思之毫末，其具體化落實則仍待讀者本身多方面的生活經驗予以填充，而這正好絕非鎖日閉關於書堆中的基恩所能獲致，這個缺陷導致他引出錯誤的提問與錯誤的結論。要追問的應該是基恩眼前所見的不合常情景象，只會讀報紙求職廣告的泰蕾莎卻細心呵護一本借來的破書，其偽裝的背後藏著甚麼動機與原因。但基恩卻將尋繹過程顛倒了過來，絲毫不懷疑泰蕾莎的舉動有任何異常，甚且視之為她的滿足所在，由此反推回去解釋其八年的清掃工作。原因除了基恩當下由於其愛書的獨一無二性受到衝擊而思緒不寧外，八年來他未曾留意了解過泰蕾莎也影響其判斷。即便如此，基恩彌補其過錯的方式亦匪夷所思，表面上他的藉口似乎合理：因為泰蕾莎愛書，而基恩的家就是圖書館，透過結婚讓泰蕾莎合法成為圖書館女主人，書既得到照顧，泰蕾莎也得到滿足。這個古怪突兀的結婚念頭絕非一時興起，應有其深層心理學的動機。此處要強調的是，基恩並非像所顯示的這般慷慨大方，結婚後他依然不允許泰蕾莎分享他的藏書，而泰蕾莎醉翁之意不在酒，對讀書並無興趣，二人對書的問題上荒謬地恰巧達成一致，而上述決定結婚的場景證明其實只是一場戲：泰蕾莎演給基恩看，誘騙其與之成婚；基恩演給自己看，藉著展示高尚品德撫平受創的心靈。

就一個漢學家而言，孔子學說僅是其研究對象，並不需要在私生活領域裏也亦步亦趨遵循它。在上引與孔子的虛擬對話中，基恩則放棄了中立研究者的立場，接受孔子學說作為其私生活的指引。這個新的態度固然較為貼近傳統中國儒家將孔子學說視為生活實踐去了解的方式，然而學者與儒家門徒這兩個角色的混淆（或說融合），即便不是基恩沒有清楚意識到自己的立場，這樣的角色轉換無論如何洵非易事。學者所需要掌握的只是對於孔子學說的客觀知識，實踐的門徒則還需要一份對人性的深刻認知，而後者正是基恩所無的。基恩的

---

20 Nicola Riedner的解讀正好相反，認為基恩將自己與孔子相互對照反映出他某種壓抑的徵兆，亦即壓抑一切會提醒自己難以企及偉人的記憶，參照Canettis Fischerle. *Eine Figur zwischen Masse, Macht und Blendung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 113. 此說固然是更為深入的心理分析，但卻使得基恩的這份回憶與比較喪失了在文本上下文關聯中的功能性，故附此聊備一格。

角色轉變必然會帶來麻煩，因為新的角色的生命觀與他原本對真理的概念有所衝突：「學術與真理對他而言是相同的概念，藉著與人群隔離，可以接近真理。」

（B 14）儒家認為真理只有在人群中去尋找，換言之，只承認人性的真理；離群索居的基恩顯然無法滿足其要求，又如何達致儒家式的真理呢？基恩嘗試根據古老東方的智慧行事，卻反倒毀滅了他的生活，其原因就在於此。這個角色混淆顯示出，基恩不僅不了解東方思想的本質，亦未能完全謹守客觀研究者的立場。

此處附帶說明小說文本中《論語·為政》「吾十有五章」引述不全的問題。根據Manfred Moser，小說中的《論語》引語來源於Wilhelm Grube的《中國文學史》（*Geschichte der chinesischen Literatur*）。²¹實際上這四段引語，只有後三段見於Grube的書中，「吾十有五章」闕如，Moser的考證並不完全。卡內提不諳中文，他對中國知識的來源全賴當時的介紹與翻譯。在與Rupprecht Slavko Baur的訪談錄中他回憶與中國文化的第一次接觸：「首先是在十七歲時，我得到了Richard Wilhelm的中國哲學翻譯，也閱讀了。此後我就深入地研讀中國哲學與文學。」²²依據這份說辭，卡內提應當讀過整本《論語》，不僅只是Grube書中的節選而已；「吾十有五章」的原始出處也應是Wilhelm的翻譯。值得注意的是，小說引文的字句與Wilhelm的翻譯略有出入，顯然是卡內提刻意更動文字，以避免讓讀者產生小說主角基恩乃影射名漢學家Richard Wilhelm的聯想；後三段引語之所以根據Grube也是同樣用意。至於漏引的兩句，「五十而知天命」以及「七十而從心所欲不踰矩」，未必是作者的失誤，畢竟Wilhelm的翻譯就在他手邊，甚至應該說是卡內提刻意造成，以暗示不斷吹噓自己記憶力驚人的基恩其實並不可靠；換言之，是一種修辭手法。Lothar Hennighaus也注意到了引文的缺失，但當他試著完整重現「吾十有五章」時，自己卻也引述錯了，寫成「六十而從心所欲不踰矩」，而將基恩正確說出的「六十而耳順」漏失掉了，並宣稱：「自矜於精確記憶的基恩引述錯誤。」²³其實基恩並未引述錯誤，只是引述不全。這或許只是一個不熟悉中國思想的外國人所犯的小錯誤，本不足掛齒，但Hennighaus接下來用佛洛伊德對失誤的心理分析模式來詮釋所謂基恩

21 參見Moser, Manfred. "Zu Canettis Blendung." *Interpretationen zu Elias Canetti*. Ed. Manfred Durzak. Stuttgart: Klett, 1983. 58. 根據Moser，小說《論語》引語見Grube, Wilhelm. *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig: Amelang, 1909. 89。

22 Baur, Rupprecht Slavko. "Gespräch mit Elias Canetti. Zagreb, 15. V. 1971." *Literatur und Kritik* 65. Salzburg: Müller, 1972. 274-275.

23 Hennighaus, Lothar. *Tod und Verwandlung. Elias Canettis poetische Anthropologie aus der Kritik der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Lang, 1984. 140.

的錯誤，則頗值得思索。「這是他的盲目的一部分，是對他而言典型的壓抑與失誤（*Verdrängungs- und Fehlleistung*）。……基恩的道德嚴格主義透過中國哲人而合法化，伴隨著康德令式（*Imperativ*）的必然性與僵化尊嚴一起出現。這個哲學系統要求以理性的必然性代替生活的實際，當基恩要把學說化為實踐時，這份無人性的要求迫使他陷入背叛學說或欺騙自己的困境。」²⁴根據心理分析模式，失誤必有一份潛意識的心理意義為基礎，Hennighaus認為基恩無法達到「從心所欲不踰矩」的境界，因而漏失（偽造）文本，這是基恩無法處理現實入侵的反應。而為了強化外部權威導致基恩自我壓抑，Hennighaus引用Wilhelm強調孔子學說與康德哲學系統的類似性，使得基恩為了屈從於其「必然性」而有所壓抑。康德的強制理性是否可以解釋由「生活實際」出發的孔子思想，是未有定論的哲學問題，²⁵但是以對某種特定哲學的執著作為導致潛意識中壓抑現象產生的原因，卻是罕見的以哲學為心理學服務的例子。

基恩的任性恣縱不只表現在其生活方式上——作為書籍收藏者，他毫無生產力可言——同時也表現在他對其專業知識的掌握理解上。他對議題的處理經常出自主觀或單方面的觀點，以便切合他當下的需要；學者理性客觀的特質，於他而言是陌生的。以下兩例可見一斑。在動員書籍以打倒泰蕾莎的場景中，基恩作了一個冗長演說，陳述歷史上焚燬書籍之文化浩劫，以強調對抗野蠻白丁泰蕾莎的嚴重性。他以李斯的故事為開端，但其呈現方式則只能以偏頗況之。基恩指控李斯為「群眾屠夫」（*Massenmörder*）（B 94），係針對焚書而言，並不涉及坑儒，因為對基恩來說，書的生命遠比人的生命珍貴。不過這只是個人的價值判斷，初無可議之處。但他述及李斯後來的下場時，卻扭曲了歷史。「透過酷刑才讓他承認了犯罪，除了謀殺數十萬冊書之外，他的良心還承載了其他惡行。」（B 94）在基恩的敘述中，李斯是由於犯罪，尤其是焚書，而遭腰斬咸陽市。「在他沒有在我眼前被腰斬十次之前，我無法休息安眠。」（B 94）基恩不僅在其敘述中充滿情緒性字眼，完全忽略了李斯在秦初封建郡縣論辯中的貢獻（焚書即是為了貫徹郡縣制的策略），對於李斯之死，也全然漠視其與趙高之間政治鬥爭的前因。出於對「可鄙的叛徒」（B 93）的仇視，歷史的背景與因果關聯性被棄於一旁，只為了突顯糟蹋書冊之罪大惡極。弔詭的是，基恩對李斯的歷史書寫，正巧與佞臣趙高的立場一致，而趙高為了奪權誣陷李斯的行為，無異於泰蕾莎為了奪產逼迫基恩；換言之，透過對受害者李斯的負面

24 Hennighaus. *Tod und Verwandlung*. 140.

25 如牟宗三以康德作為中西融合之橋樑，並以其哲學概念處理孔孟朱王思想，迄今仍有爭議。

評價，基恩不自覺地將自己趨近於深具威脅的敵對陣營。另一方面，李斯故事的引述也預告了基恩自己的命運：他將會犯下與李斯相同的罪行（焚書），遭到與李斯相同的下場（被迫害）。基恩在演講的當下尚未能意識到此點，只是不解李斯這個「書籍之子」（B 93）為何反噬，雖然他對此所下的評論早已洩漏了事情的本質：「我只舉出一個案例讓你們明白，愛與恨彼此是多麼地貼近！」（B 93）

第二例是基恩懊悔與泰蕾莎結婚，然而又不能委責於孔子，於是另外援引孟子來自圓其說。

我忘了自己，因為我忘了我們偉大的孟子，他說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」²⁶孟子用這些話向我們呼籲，總是毫無例外地要注意烏合之眾。他們具有危險性，因為他們沒有教養，沒有理智。我就犯了那麼一次錯，將妥善照顧你們〔書籍〕的憂慮置於孟子的建言之上。我的短視狠狠地讓我付出了代價。（B 95）

《孟子》原文對群眾並無貶意，基恩則以此強調群眾之無知，因為泰蕾莎即是他所鄙視的無知群眾中的一員。他的「理想婚姻」建基於孔子的箴言上，如今則靠攏孟子予以駁斥；孔子證成他對泰蕾莎的好感，孟子則提供他厭惡泰蕾莎的論據，彷彿孔、孟兩人見解正好相反。這個矛盾顯然不在於兩位聖人，而在於基恩身上。他以選擇性詮釋的方式，利用兩位聖賢合理化自己隨興的願望；結論早已擬定了，孔、孟只是「辯護律師」。這個方法學上的問題，突顯了基恩自詡的理性思考不過是頑固成見的加強罷了，並非是他所自誇的追求真理的媒介。Dieter Dissinger曾指出：「基恩根本的盲目即在於他的自我欺騙。」²⁷上述兩例顯示出，基恩透過擬似學術性的雄辯，以遂行自我欺騙，下文將再論及其更深層的意義。

就小說情節與孔、孟引文進一步思索，會發現原始儒家對於基恩所犯的錯

26 原出於《孟子·盡心》。卡內提所引德文翻譯應是出於 Wilhelm, Richard. *Mong Dsi*. Jena: Diederichs, 1916. 157: "Sie handeln und wissen nicht, was sie tun; sie haben ihre Gewohnheiten und wissen nicht, warum; sie wandeln ihr ganzes Leben und kennen doch nicht ihren Weg: so sind sie, die Leute der Masse."《孟子》原文強調道的普遍性，一般人雖終身遵循卻無自覺；而 Wilhelm 的翻譯卻將重點轉移至此種無自覺為群眾的特性，意義有所偏失，也造成基恩（或卡內提）對此引文的負面理解。

27 Dissinger, Dieter. *Vereinzelnung und Massenwahn. Elias Canettis Roman Die Blendung*. Bonn: Bouvier, 1971. 77.

誤已有預防。譬如孔子其實並不贊成基恩的婚事。「民可使由之，不可使知之。」（《論語·泰伯》）「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。」（《論語·陽貨》）對於群眾的非理性，以及女子與僕役的難以相處，孔子早做了警告。泰蕾莎同時擁有這三重身分，莫怪乎基恩的婚姻徹底失敗。再如泰蕾莎以手套與包裝紙保護書籍，誘使基恩與之成婚，在《孟子》中亦有前車之鑑：

昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。校人烹之，反命曰：「始舍之，圉圉焉，少則洋洋焉，攸然而逝。」子產曰：「得其所哉！得其所哉！」校人出曰：「孰謂子產智？予既烹而食之，曰：『得其所哉！得其所哉！』」故君子可欺以其方，難罔以非其道。（《孟子·萬章》）

比較小說中的描述與《孟子》的記載，其中存在著令人驚訝的類似性，泰蕾莎的行為之於校人的說辭，幾乎如出一轍，同樣是利用對象心之所繫騙取其信任，而所騙之對象，亦同樣是（或自許為）高等知識分子。此處點出這個類比，絕非有意宣稱，卡內提對此情節的構思，靈感來自於《孟子》，而只是想呈現，古今中外描述沉醉於精神世界的知識分子，似乎離不開對現實的陌生與對生活的笨拙。《孟子》中正面稱許子產的正道，突顯出其理想主義的立場；卡內提則對此種無能感到痛苦，因而以諷刺筆法批評。

除了拙於現實之外，基恩確實也還具備某些疑似儒家的特質，譬如對物質生活的輕視。²⁸孔子謂顏淵：「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。」（《論語·雍也》）可視為對一種儉樸的、非物質取向的、而又圓滿自足的生活方式的肯定。而基恩對美食毫無品味可言，輕忽外表修飾與身體照顧，屢次對於物質享受表示鄙夷：「金錢是他所能想像當中最無個人特質、最無意義、最無性格的東西。」（B 115）這與儒家理想生活態度若合符節。另外對性愛關係的畏懼也是一個共同點。「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」（《論語·雍也》）南子以淫亂聞名，子路懷疑孔子見她乃是受到誘惑，逼得孔子只得發誓自清，可見不僅是後世宋明理學，早在原始儒家就對性愛關係極其拘謹，甚至存有恐慌，否則師生之間不至於會有如此情緒性的對話。基恩直至四十歲依然單身，而被其弟葛奧以「無性」（*geschlechtlos*）稱之，他對女色之厭惡在小說中隨處可見：「如果當母親只是單純當母親就好了，但是哪一個會滿足於她本來的角色呢？」

28 卡內提二十五、六歲寫作《迷惘》，其時他對中國文化的了解，大約以當時的先秦典籍翻譯為主（尤其Richard Wilhelm），小說中基恩的引用也僅止於孔、孟，故以下的比較亦以此為限。

她們的本行每一個都是女人，會提出讓正直的學者連在夢裏都無法完成的要求。」（B 11）肉體的歡愉會阻礙對精神境界的追求，似乎中外看法一致。

但是這種私領域上的類似處背後，或許潛藏有個人心理學的意義可供發掘，因而不能就此遽下斷語稱基恩為儒家。事實上，二者在思想上的歧異更能顯示出其異質性。除了上述任性主觀的學術態度之外，再舉對學習的概念為例說明基恩的「非儒家」性質。基恩極其重視學習，為了教導泰蕾莎，他朗讀新井白石（Arai Hakuseki）回憶錄中少年時勤奮苦讀的情形，而泰蕾莎也以專注受教的神情吸引他動念借書。（B 36）但基恩對學習的概念是被他引以為傲的記憶力所定義的，後者決定了前者的內容：學習意味著背誦知識。人所能背誦的也不過是書本上的死知識，而基恩的生命就充斥著這些，其他層面的事物都被減至最低。儒家對學習則有不同的看法：「子曰：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。』」「子夏曰：『賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。』」（《論語·學而》）對人類社會的積極參與，以及在多元人際關係中和諧生活是精神教養的前提，其具體內容即是現實能力的促進，而書本知識並非必要。子夏所言更是與基恩對泰蕾莎護書舉動的驚嘆形成強烈對比。子夏珍惜社會美德作為教育學習根本內容，基恩則抱怨孔門學派在保養書本材質技術上的落伍，二者在所學對象認知上的差異，事實上即透露出其思想本質的不同，一是以倫理實踐為基礎，另一則以保存整理知識為要務。後者雖然亦是儒家的的工作，如孔子之於六經，然而前者才是儒家學說精神所在，基恩的執著若缺乏前者為根本，則僅如浮士德般的學究而已；浮士德晚年的怨悔使他屈服於梅菲斯特的誘惑，正恰可類比基恩墮入泰蕾莎的圈套中。葛奧以為彼得·基恩出於冷靜而傾向於「義務哲學家」（B 451），實是對二者皆缺乏了解。基恩從不明白義務的意義絕非一抽象數值，而是存在於複雜人際關係中，並且也未履行過任何義務；他追尋真理的方式：「藉著與人群隔離，可以接近真理」（B 14）完全違背「義務哲學」的前提。基恩與儒家本質上如此疏離，因而不能根據生活上表象的相符而將他歸屬後者，其理至明。

三、評估

以上分別就學術工作與個人特質層面，釐清基恩對東方思想與儒家的關係。由此產生的疑問是，既然基恩的本質異於中國文化，為何他會成為漢學家，尤其特別鑽研儒學？作者卡內提對中國的興趣自然是一個外在原因，但僅僅如此不足以解釋這個角色塑造的特性。一個具有代表性的詮釋例子是Alfons-M.

Bischoff，將小說中的漢學主題理解為對比強調的修辭策略：

為甚麼卡內提將他的主角塑造成像漢學這麼偏僻冷門的學術分支的權威，是非常明顯的，因為中文本身就是一個語文學上的特例（philologische Exklusivität），因此它特別合適於用來呈現基恩與他週遭人們的差異性。基恩是對一個有限領域擁有豐富知識的專家。……在他的漢學狹窄範圍內知識被堆積起來，不斷聚集，同時對日常生活層面的漠視也持續地升高。結果是一道夾在知識與生活之間的深淵。基恩的知識是零碎的，因為它並非以廣泛普遍為目的。²⁹

Bischoff的評語指出漢學這個意象呈現出基恩生命的封閉性，而之所以導出這樣的詮釋乃由於其明顯的歐洲中心觀點所致，雖不可遽謂其非，但仍有討論餘地。首先，中文就西方世界而言固然是一種「語文學上的特例」，但這個藝術造型在小說中的主要功能應當不僅止於表達基恩與其週遭人群的區別性。若純粹為了表達區別，波斯文或阿拉伯文同樣適當（尤其回教文明由於自古以來的宗教衝突，對西方人來說有著更強烈的異質感）。其次，漢學也不應是為特別表現基恩「對日常生活層面的漠視」，因為所有的學術都能夠對研究者造成如此的效應，如果研究者將自己鎖在研究領域的象牙塔之內的話。換言之，這種對生活的漠視對所有研究工作者來說都是可能的結果，並非漢學所獨有。更何況基恩所專精的儒學，其特色正是要結合知識與生活，以避免造成「深淵」，並不適合作為表達與現實疏離的媒介。第三，根據基恩的自我期許，他絕非只是一個在「漢學狹窄範圍」中的「專家」，而是「能掌握十餘種東方語言，會若干西方語言是理所當然的，沒有任何人類的文獻於他而言是陌生的。」（B 16）他的論文處理過亞里斯多德以及康德，從他與葛奧的談話中也顯示出他對神話有相當程度的認識。他的知識似乎並非「零碎的」，反倒具有「普遍廣泛」傾向。由於Bischoff並未解釋他對基恩學問的批評與小說中基恩的自我圖像之間的矛盾，他的論述不免存有一些詮釋上的缺憾。

要解釋小說中漢學家形象的運用，須先從當時歐洲流行的中國熱風潮談起；引入這個社會因素才能觸及基恩特殊職業選擇的根源。Dissinger 根據卡內提的留學經驗，而斷言《迷惘》的時空背景是一九二〇年代的維也納。³⁰當時歐洲正出現一種崇拜中國的現象，不僅出版了許多遊記介紹中國風土民情，這股狂熱更滲透到幾乎所有生活層面，如Ingrid Schuster 所報導：

29 Bischoff. *Elias Canetti. Stationen zum Werk*. 51.

30 Dissinger. *Vereinzelung und Massenwahn*. 52-53.

同樣被重視的還有中國抒情詩、中國哲學、舞台上的中國風布景道具等等，簡單說，所有中國式的東西都很流行。人們玩麻將，女裝時尚從中國旗袍得到靈感，茶也要用中國瓷器來喝。還有人考慮，是否應該引進中文代替世界語（Esperanto）作為國際性的文字。新的〔中文〕長短篇小說被翻譯出來，也編輯了新的〔中國藝術〕畫冊。……比這些作為更加明顯呈現出中國受歡迎程度的是高水準婦女雜誌《風格》（*Styl*）前三年的內容：在閒聊文章如〈婦女與佛祖〉、〈東方來的麻將〉中，在室內裝潢的建議中，在巧克力、香水、皮草的廣告中，鼓吹著一種中國異國情調的生活風格。³¹

而兩次大戰期間瀰漫於德奧地區的危機意識更增強了這個傾向：

第一次世界大戰首先強化了民族情感，而後卻導致某些人相信，整體的歐洲文化已陷入危機當中，人們看向東方，希望從中國哲學當中找到問題的解決方法。³²

史賓格勒（Oswald Spengler）的《西方的沒落》（*Der Untergang des Abendlandes*, 1918/1922）清楚見證了這份危機意識，一部分智識階層因而向外探求，如榮格（Carl Gustav Jung）即認為，Richard Wilhelm之所以潛心於漢學，是因為希望能從中國「發現治療我們疾病的良方」。³³在這樣的關聯性當中，中國研究成為顯學，而導致以下的結果：首先是漢學成為一種流行，相關知識受到高度詢問，使得漢學家變為一個充滿尊榮的頭銜。其次是中國不可避免被高估為理想國度，而中國的現實情況愈加不被了解。渴望一個完美的理想作為心靈避難所是人類的心理需要，對一個未知對象的狂熱追求經常會將之過度理想化。中國固然吸引許多愛慕者，但它的實際情況如何於他們而言無關緊要；重點是，對中國的想像滿足了某種特定的社會心理學功能，為生活在此社會中的人提供了價值與意義。

在這個背景下可以進一步探討基恩的漢學家自我圖像。基恩這個離群索居、蔑視人類、除了早晨一小時的散步之外鎖日鎖在書堆中的人，他的家毋寧稱之為他的圖書館更為適當，其研究領域竟然正是當時的流行風尚；生活上與世界疏離，工作對象卻又貼近現實，如果這不能說是矛盾，至少是一個相當不

31 Schuster, Ingrid. *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*. Bern: Francke, 1977. 87-88.

32 Schuster. *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*. 5.

33 Jung, Carl Gustav. "Zum Gedächtnis Richard Wilhelms." (1930) *Gesammelte Werke Bd. XV. Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*. Olten: Walter, 1971. 70.

協調的現象。但如果從心理層面來看的話，這又是一個極其契合的結果。正因為基恩缺乏現實生活能力，為了補償現實中的挫折，必須掌握時代風潮以獲得滿足。漢學這個學科的困難度可以保證週遭人的景仰，基恩朗讀新井白石回憶錄的場景就驗證了其效果：他手持日文書冊，直接以德語唸出，使得泰蕾莎驚歎不已。（B 36）也因此儘管個性孤僻——這幫助他避免現實的挫敗——他依然在其所居社群中得以享受一定的地位，同棟大樓的孩童都尊稱他為「教授」（B 8）。而他不參與學術會議，其同儕由於語言上的困難以及亞洲人異樣的思考方式也很難正確判斷他確實的成就。可以說，漢學弔詭地成為基恩藉以與社會連結的媒介，而這個媒介又具有高度安全性，不會因為透過其連結而使基恩受到現實考驗。值得注意的是，根據小說中描述，基恩終其一生從未踏出過所居城市一步，換言之，他只願停留在熟悉事物之中，陌生異鄉並無吸引力，較之一般研究外國之學者其心態大為不同，這也證實了漢學之於基恩，心理病理學的意義遠大於實質的研究興趣。就基恩而言，透過書籍認識中國即已足夠，無需親自體驗中國的人物風情，與中國社會的交流將會把他重新帶回現實經驗的心靈創傷中。而書籍作為無反抗力的群體，是他所唯一能完全掌握的，唯有在書堆中他才能肆意馳騁其權力欲望。總歸來說，基恩選擇漢學作為他的志業，一方面是基於漢學與其生活環境的距離，另一方面也是因為它在其中的廣受歡迎。漢學在小說中的藝術造型固然有呈現所謂「差異性」的功能，同時卻也是基恩對其環境的適應調整，是兩者的「共同性」。基恩對中國的這種狂熱反映出的與其說是對對象的認知與珍惜，毋寧稱之為他自戀的表現，他愛的實際上是自己學者形象的幻相，同時也呈現出他對現實社會的愛恨矛盾，他既欲與之疏離，又欲贏得其肯定。

小說中關於基恩漢學家生涯的描述，大部分並非敘述者所提供的客觀資訊，而是透過內心獨白的手法呈現出來，是角色本身主觀的思想與情感的重現，因此，在《迷惘》研究中不乏這樣的見解，基於敘述技巧的論據將之視為小說人物的偉大妄想（Größenwahn），不是小說世界的現實。³⁴經過上述精確的實質檢驗，基恩學術成就的神話遭到拆解，將能夠更增強這個詮釋的可信度。相對之下，所謂「知識分子命運」式的解讀，必須在這個基礎上與其相容，如Claudio Magris將此作品理解為西方文化沒落的隱喻：

卡內提根本上是個防禦的作家，沒落的中產階級自我防禦對抗無窮盡的豐富生命。……在這個意義下，卡內提此部作品是一個先知式

34 關於《迷惘》的敘述角度與敘述技巧可參照Dissinger. *Vereinzelung und Massenwahn*. 27 以及Krumme. *Lesemodelle*. 33-35。

的敏銳預言，預告我們這個世紀中的西方理性面對壓迫性的危機，將會朝向自我毀滅的迷幻而去。³⁵

沉迷於自我想像中的基恩，其沒落早已注定。如果將他視為「西方理性」的典型，無法處理泰蕾莎等人洶湧而來的「壓迫性危機」，則這份理性早已病入膏肓，陷於自戀情結中而無法面對現實問題。如此看來，卡內提的小說呈現的不僅是一份個人的疾病史，也是對其時代的審判。然而這類解讀出於（對自身的）同情，甚至將基恩予以美化，如Walter H. Sokel將之提升為人文主義者：

在小說角色基恩身上，這份理想主義被無限地昇高、精神化、人文化了。從僅僅只是辦公室檔案中變成了這裏的書籍，世界文獻的瑰寶，全人類的精神被結晶化於其中。因此基恩遠比那個檔案室職員更加是個真正的人文主義者。……在他〔基恩〕的夢中他擔憂書籍，卻憎恨人類，這份智識至上的變態人文主義被表現到最極端，而這裏的這種表現同時也是鞭笞。儘管如此，我們不可以因此就錯失掉了從卡內提觀點下對基恩的積極面向。即使變態的人文主義也依然是人文主義。³⁶

卡內提曾經說明基恩這個角色的靈感來源：他曾經參與一九二七年七月十五日在維也納發生的工人示威運動，當時司法大廈被縱火焚燒，警察也開槍射殺了許多人。卡內提卻聽到巷子裏有人放聲大喊，抱怨檔案遭到焚燬，卡內提回嗆人們被射殺了，然而此人依然只關心檔案。幾年後卡內提構思小說時，將這個珍惜歷史紀錄遠重於真實生命的檔案室職員化作了主角原型。³⁷此次群眾經驗對卡內提日後思想影響極大，而檔案室職員的作為，其對生命冷漠之無人性，對二十二歲的卡內提所造成的衝擊，應該不可能會有所謂「積極面向」。如果對生命的輕忽、對生活的鄙夷依然如故，只是因為文件檔案被置換成承載文化

35 Magris, Claudio. "Der Schriftsteller, der sich versteckt." *Modern Austrian Literature* 16: 3/4. Houston: Assoc., 1983. 181.

36 Sokel, Walter H. "Die Liebesaffäre mit der deutschen Mutter-Sprache. Zum Verhältnis von Autobiographie und Roman bei Elias Canetti." "Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde." *Acta-Band zum Symposium "Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945."* Ed. Jens Stüben & Winfried Woesler. Darmstadt: Häusser, 1993. 144.

37 參見Canetti, Elias. "Das erste Buch: Die Blendung." *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern.* Ed. Herbert G. Göpfert. München: Hanser, 1975. 127。另外亦可參見自傳*Die Fackel im Ohr.* Frankfurt/M.: Fischer, 1982. 231-232，但事件與小說的關係未若前處清晰完整。

的書籍，就稱之為「人文主義」的話，難道不是對卡內提一生志業的極大諷刺？Sokel的另一論據是基恩的愛書癖，因為在書籍中「全人類的精神被結晶化」了。但從上述對泰蕾莎以手套、包裝紙護書的場景所作的分析中可見，基恩重視書的物質存在形式，遠甚於蘊含其中的「精神結晶」，他對孔子的求助就洩漏了其真正傾向：「現在忽然來了一個毫無教育的人，卻竟然比我和你和你整個學派加起來有著更多的禮節、更多的珍愛、更多的尊嚴、更多的人性！」（B 45）「人性」概念在基恩此處的運用顯得益加荒謬，或許他應該說「書性」吧。在心理病理學術語中，稱基恩此種對書本的癡迷為戀書癖（Bibliomanie），是「變態」，但毫無「人文主義」可言。從Sokel的例子可以看出，《迷惘》的精神史式詮釋有其盲點，它反映出的除了是對文化危機的警省之外，亦摻雜了詮釋者（同時也是知識分子）本身的自我憐憫在內。

引用書目

- Barnouw, Dagmar. *Elias Canetti zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996.
- Baur, Rupprecht Slavko. "Gespräch mit Elias Canetti. Zagreb, 15. V. 1971." *Literatur und Kritik* 65. Salzburg: Müller, 1972. 272-279.
- Bischoff, Alfons-M. *Elias Canetti. Stationen zum Werk*. Bern: Lang, 1973.
- Canetti, Elias. *Die Blendung* (1935). Frankfurt/M.: Fischer, 1983.
- Canetti, Elias. "Das erste Buch: Die Blendung." *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern*. Ed. Herbert G. Göpfert. München: Hanser, 1975. 124-135.
- Dissinger, Dieter. *Vereinzeltung und Massenwahn. Elias Canettis Roman Die Blendung*. Bonn: Bouvier, 1971.
- Grube, Wilhelm. *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig: Amelang, 1909.
- Hennighaus, Lothar. *Tod und Verwandlung. Elias Canettis poetische Anthropologie aus der Kritik der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Lang, 1984.
- Jung, Carl Gustav. "Zum Gedächtnis Richard Wilhelms." (1930) *Gesammelte Werke Bd. XV. Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*. Olten: Walter, 1971. 63-73.
- Krumme, Detlef. *Lesemodelle: Elias Canetti, Günter Grass, Walter Höllerer*. München: Hanser, 1983.
- Madel, Michael. *Solipsismus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Lang, 1990.
- Magris, Claudio. "Der Schriftsteller, der sich versteckt." *Modern Austrian Literature* 16: 3/4. Houston: Assoc., 1983. 177-195.
- Michel, Karl M. "Der Intellektuelle und die Masse." *Neue Rundschau* 75. Frankfurt/M.: Fischer, 1964. 308-316.
- Moser, Manfred. "Zu Canettis Blendung." *Interpretationen zu Elias Canetti*. Ed. Manfred Durzak. Stuttgart: Klett, 1983. 54-71.
- Riedner, Nicola. *Canettis Fischerle. Eine Figur zwischen Masse, Macht und Blendung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.
- Roberts, David. *Kopf und Welt: Elias Canettis Roman 'Die Blendung'*. München: Hanser, 1975.
- Schuster, Ingrid. *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*. Bern: Francke, 1977.
- Sokel, Walter H. "Die Liebesaffäre mit der deutschen Mutter-Sprache. Zum

---

Verhältnis von Autobiographie und Roman bei Elias Canetti." "Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde." Acta-Band zum Symposium „Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945.“ Ed. Jens Stüben & Winfried Woesler. Darmstadt: Häusser, 1993. 136-147.

Wilhelm, Richard (trans.). *Kungfutse. Gespräche (Lun Yü)*. Jena: Diederichs, 1921.

Wilhelm, Richard (trans.). *Mong Dsi*. Jena: Diederichs, 1916.

The Mythos of a Sinologist: On the Self-image of Peter Kien in Canetti's *Die Blendung*

Chang, Yau-chin*

Abstract

This article focuses on the protagonist Peter Kien in Elias Canetti's novel *Die Blendung* (*Auto da fé*) and aims at analyzing his title "the First Sinologist." Through a detailed examination of his so-called "academic accomplishments," this article proves that his "academic status" established in the novel is not objective information from the narrator about the fictional world, but megalomania (*Größenwahn*) of Peter Kien self. By explaining the historical background and psychological factors behind this figure's becoming a sinologist, this article hereby indicates that the traditional interpretation of the history of ideas (*Geistesgeschichte*), which sees Peter Kien as an archetype of the intellectual, has a blind spot.

Keywords: Canetti, *Die Blendung*, *Auto da fé*, sinology, comparative literature

---

* Assistant Professor, Department of English Language and Literature, Tzu Chi University.