

汉学或“汉学主义”

周宁

(厦门大学 中文系, 福建 厦门 361005)

摘要: 广义的汉学与其说是一门学问或知识体系, 不如说是一种意识形态, 包括虚构与想象, 协调知识与权力。狭义的汉学学科的意识倾向被掩盖在学科理论假设与建制中, 隐秘而不易察觉。“中国研究”出现, 汉学进入后学科阶段, 从冷战意识形态到中国威胁论, 汉学的汉学主义贯穿始终。汉学主义批判触发的知识合法性危机, 威胁到汉学学科与中国目前的汉学译介研究, 后者的“自我汉学化”可能在无意识中助成的“学术殖民”, 从一个侧面使中国现代学术文化建设陷入虚幻。

关键词: 汉学; 汉学主义; 知识合法性

中图分类号: C0 **文献标识码:** A **文章编号:** 0438-0460(2004)01-0005-09

西方汉学^①成为近年来中国学界的“显学”, 其知识合法性却有待质疑。如果学术为纯粹理性的知识, 就无所谓西学、国学之分; 如果西方汉学始终难免虚构与想象, 就无法假设其真理性; 如果汉学是意识形态化叙事或话语, 中国译介与研究汉学, 就必须在后现代主义、后殖民主义文化批判语境中进行; 如果文化批判将汉学当作西方扩张的权力话语, 所谓“借镜自鉴”的假设就必须重新审视, 否则中国学术文化就可能“自我汉学化”, 无意识助成“学术殖民”, 使中国现代学术文化建设陷入虚幻。汉学表示它是一个学科, “汉学主义”则表明该学科的意识倾向或话语特征, 表明其知识包含着虚构、协调着权力, 类似赛义德使用的“东方主义”。本文从追索汉学的学术谱系开始, 提出汉学主义问题, 并进而讨论中国目前汉学研究的学科假设, 希望学界警惕学科无意识中的“汉学主义”与“学术殖民”的危险。

收稿日期: 2003-10-20

作者简介: 周宁(1961-), 男, 山东金乡人, 厦门大学中文系教授、博士生导师, 文学博士。

^① 汉学在名词上有三种意义, 一是与“蕃学”相对, 中国少数民族对中原或汉族地区文化学术的称呼, 如西夏所称“汉学”; 二是指中国儒学思想史上与“宋学”相对的、反对空谈性命义理、讲究以汉儒之学说经治书的“汉学”。前两者都是中国本土原初意义的汉学。第三种意义上的汉学, 即英文(Sinology)或法文(Sinologie)的译名, 指的是国外汉学, 泛指国外一切研究中国的学问。

一、西方汉学：知识或想象

广义的西方汉学，指西方一切研究中国的学问，甚至可以追溯到蒙元世纪旅行者的著作，柏朗嘉宾的《蒙古行记》(1247)与鲁布鲁克的《东行记》(1255)。最初的“汉学”，很难说是科学或学科。《马可·波罗游记》与《曼德维尔游记》是地理大发现之前欧洲人拥有的有关中国的百科全书或“百科传说”。文艺复兴时代西方有关中国的新消息与旧传说、知识与想象、虚构与真实混杂在一起，甚至还无法判断马可·波罗所说的契丹蛮子与利玛窦所说的大明帝国，是否同一个现实中的国家。直到门多萨的《大中华帝国志》(1585)出版，中华帝国不仅第一次在西方文本与文化中获得了历史化的清晰完整的形象，而且被进一步理想化。真正有所研究、算作一门学问的汉学出现，是17世纪耶稣会士的书简。

欧洲的中国知识，或想象，其来源：一是商人水手的传闻，二是官方使节的报告，三是传教士的书简。商人水手的传闻大多难以置信，官方使节的报告不仅稀少而且片面，传教士的书简似乎还可靠一些，影响也最大。它们大多用拉丁语、葡萄牙语、西班牙语写成，然后被翻译成意大利语、法语、英语，甚至捷克语流行，为西方汉学奠定了基础。尽管这些传教士有人文知识，有中国经验，但他们对中国的观察与描述未必真实。金尼阁在《利玛窦中国札记》“致读者”中说，“有两类写中国的著者：一类想象得太多；另一类听到很多，不加思索就照样出版”。[1] (P41)

广义的西方汉学作为一种“知识”，从来没有摆脱异想天开与异国情调的“想象”，中国或者被美化或者被丑化，即使在严肃的著作中，也有种种令人啼笑皆非的细节，如白晋神父苦读《诗经》，认为《大雅·生民》讲的是耶稣降生的故事，姜源就是圣母玛丽亚。马若瑟神父的“训诂”：汉字“船”表示“八口人乘舟”，印证《创世纪》中的挪亚一家八口人乘舟逃离滔天洪水的故事。传教士的汉学研究实际上是神学研究。但奠定汉学基础的，恰恰就是这些“索引派”著作。

早期汉学经历了一个“赋、比、兴”阶段。“赋”指关于中国的信息大量的介绍铺陈；“比”指牵强比附中国与西方；“兴”指借助被美化的中国形象，表达自己的宗教或世俗理想。商人们贩运丝绸瓷器、茶叶漆器的时候，传教士们贩运“孔夫子的哲学”或“中国的道德神学”。传教士美化的中国形象成为哲学家启蒙批判的武器，在推翻神坛的时候，他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容；在批判欧洲暴政的时候，他们运用中国的道德政治或开明君主典范。汉学被绞进启蒙文化的宗教之争、哲学与宗教之争、哲学与政治之争、政治之争，从宗教上的自然神论到无神论、宽容主义，从政治上的开明君主专制、哲人治国到东方专制主义，汉学成为西方现代性文化意识形态的一部分。

西方汉学从来就有浓重的意识形态色彩，广义的汉学本身就是“汉学主义”。中国被塑造成一个在很多方面都优于他们自身文明的文化乌托邦。这种趋势一直延续到启蒙运动。八个世纪的广义的西方汉学历史，可以以1750年为界分为美化与丑化两个阶段。西方汉学中的中国热情在1750年前后达到高潮的同时，衰落开始，进入丑化阶段。其转折的原因一般认为有两个方面，一是“事实”的，一是“势利”的。“事实”的原因，据说是因为交通贸易的发展促成知识的进步，西方对中国的认识加深了，发现了所谓“真相”，不再受那些别有用心传教士或有口无心的商人水手的蒙蔽。“势利”的原因是中西政治经济势力平衡的变化，1750年前后，工业革命、海外扩张、政治改革、文化启蒙，已经使欧洲在经济军事政治文化方面胜于中国，西方向东方扩张也将进入最后的凯旋阶段。而此时所有的东方大帝国先后都出现衰落，首先是萨菲王朝，其次是莫卧儿，最后是满清帝国。世界格局变了，西方实力已强大到足以打破旧有的东西方平衡，与之相应文化态度自然也会改变。

“事实”与“势利”的原因固然都有道理，但也不尽然。更重要的原因或许是，西方文化自身的转型，从艺术与生活趣味的变化一直到社会政治哲学历史等观念的变化。洛可可艺术矫揉造作已经

令人厌腻,谁还关心所谓的“中国风格”;启蒙哲学家对开明君主不报任何希望的时候,有关中国的哲人王传说就没有意义了;现代性的自由与进步观念树立以后,千年帝国的悠久就不再令人羡慕。值得注意的是,18世纪中叶开始改变西方的中国形象的文本,大多不属于纯粹的“汉学”著作,而是那些一般社会科学的理论著作,如孟德斯鸠的《论法的精神》、亚当·斯密的《国富论》、布郎杰的《东方专制制度的起源》、孔多塞的《人类精神进步史表纲要》、赫尔德的《关于人类历史哲学的思想》、黑格尔的《历史哲学》。这些著作在自身的理论体系中解释中国,简练、直率、明确,往往比狭隘的“汉学”著作更有影响力。

二、西方汉学:学科或主义

广义的汉学与其说是一门学问或知识体系,不如说是一种意识形态,汉学包容在汉学主义中。耶稣会士曾经构筑了一个基督教神话的中国,现代哲学家又开始构筑一个启蒙神话的中国。文艺复兴是“地理大发现”的时代,启蒙运动则是“文化大发现”的时代。地理大发现启动西方的世界性扩张大潮,启蒙主义者跟在冒险家后面,在观念中进行“知识扩张”,在东西二元空间与过去、现在、未来三段时间框架中构筑知识中的世界秩序:西方是自由民主、理性进步的,属于文明的现代;东方是奴役专制、愚昧停滞的,属于野蛮或半文明的古代。在启蒙大叙事^①中,汉学界定的中国形象成为现代性的“他者”^②;中国是进步秩序的他者——停滞的帝国;中国是自由秩序的他者——专制的帝国。在此汉学已经不仅表述知识,而且表述权力。因为一旦确立了民主与专制、文明与野蛮的对立观念,并肯定民主消灭专制,文明征服野蛮是历史进步的必然规律,西方殖民主义帝国主义扩张就获得某种似是而非的“正义性”。

西方汉学研究中国,有广义与狭义。狭义的汉学指西方现代学科体制中东方学内对中国与中国文化的研究。广义的汉学具有明显的意识形态性,包容在汉学主义中,狭义的汉学,则被假设为一门严肃、严谨、客观真实的科学,无关于功利与权力。但是,即使在汉学成为“科学”或“学科”时,也难免有意识形态因素。只是这种因素表现得更为隐蔽,渗透到学科的基本假设与建制规训中。

狭义的汉学作为一门学科出现在19世纪初,帝国主义时代最后到来的时候。思想家已经确立了世界的知识秩序,军队与商人联合确立了世界的政治经济秩序,而这些秩序都是以西方为中心,都是要在自由与进步名义下否定整个东方或非西方世界。在西方现代性知识与权力的总体秩序确立之后,汉学家开始在这个秩序中开展自己的细部研究,中国问题从启蒙运动热闹的哲学论坛与社会批判领域进入职业汉学家寂静的书斋,被远离现实地“闲置”或“封闭”起来。这其中真正值得注意的,不是深奥冷僻的汉学有什么研究成果,而是汉学学科的意义生产的原则、制度与基本假设。

首先是汉学研究的基本假设。经典汉学研究的是古代中国,纯粹文本中的中国。这种学科假设的真正意义前提是,中国是一个停滞在历史的过去、没有现实性的国家,一种已经死去的文明。这种理论假设并不来自汉学本身,而来自黑格尔的哲学或汤因比的历史学之类的一般社会理论甚至庸俗社会进化论。我们在汉学的理论前提与同时代的西方意识形态之间,可以发现某种相互指

① 大叙事(Grand narrative)又称元叙事(Meta-narrative),指统摄具体叙事并赋予知识合法性的某种超级叙事,如启蒙运动构筑的有关现代性的一整套关于理性、自由、进步、人民等主题的宏大叙事,它不仅确立了知识的规范,也确立了权力的体制。因此,大叙事在一定意义上又是“主宰叙事”(Master narrative)。

② 现代思想中,“他者”概念在哲学、心理学、文化研究领域,都有相当的重要性。他者概念可以追溯到黑格尔的欲望主体理论,他者是主体认识、扩张自身的外化疆界。文化研究中的他者概念主要来自于福柯与赛义德的理论,指一种文化通过塑造一个与自身对立并低于自身的文化影象,来确定的自身为中心的价值与权力秩序并认同自身。

涉关系。汉学在“知识体系”里消灭现实中国的现实性,殖民扩张则在政治经济领域里消灭现实中国的现实性。西方汉学的成熟或学科的确立,恰值帝国主义时代到来。在野蛮战争、贸易殖民的西方扩张大潮与看起来不谙世事的冷僻书斋里的纯粹的学术(汉学)之间,有一种隐秘的微妙的联系,这才是值得思考的问题。知识与权力的“合谋”往往是隐蔽的,不易察觉的,否则就不需要分析与批判,如马克思所言,“如果事物的表现形式和事物的本质直接合而为一,那么一切科学就成为多余的了。”[2](P923)帝国主义时代的汉学被西方置于与埃及学、亚述学等研究已经死去的、不再存在的文明的学术的同等地位,有其深刻的意识形态含义。

其次是汉学的学科体制。后现代主义质疑知识的合法性问题,汉学的知识合法性自然也受到威胁。汉学在西方的社会科学学科体制中,属于东方学。与东方学相关的社会科学学科为经济学、政治学、社会学、历史学与人类学。这六大学科的建制有时间向度也有空间向度,有地缘政治时空向度也有永恒时空向度。关键是划分这六大学科的时空向度不统一,伊曼纽尔·沃勒斯坦从世界体系角度解构传统社会科学的学科体制,发现其意识形态或话语因素。[3](P185-200)历史学与经济学、政治学、社会学的区分是时间向度的,历史学假设的研究对象是过去的事件,而经济学、政治学、社会学研究的则是现实的问题。但在空间向度上,历史学、经济学、政治学、社会学研究的又都是西方,所谓的文明世界。历史学、经济学、政治学、社会学与人类学、东方学区分的向度是空间的,历史学、经济学、政治学、社会学研究的对象是西方文明世界,而人类学与东方学研究的是非西方的、野蛮或半文明半野蛮的世界。西方与非西方实际上是个文明概念,人类学与东方学的区分也是地缘文明的,人类学研究的是那些野蛮状态的“古代部落”,而东方学研究的是亚洲的那些半野蛮的大帝国。传统社会科学的学科划分在时空向度上割裂了过去与现在、西方与非西方、国家/市场和社会。这六大学科的划分标准有地缘政治时空向度和永恒时空向度。地缘政治时空划分的学科,如历史学、人类学、东方学,假设非重复性的特殊论(idiographic),将现代与过去、西方与非西方区分开来,以特殊性确立一个“现代西方”的概念。永恒时空向度划分的学科如经济学、政治学和社会学,则假设可再验证的普遍论(nomothetic),虽然研究资料与对象都是现代西方,却假设其规律的普世性。这样,特殊的西方现代被普遍化,又潜在着兼并非西方古代的可能性。学科体制与其说是真理性的,不如说是意识形态性的。西方现代文明的经济、政治、社会秩序被普遍化,而非西方的古代文明被当作特殊类型被排斥了。

解构汉学的基本假设与学科体制,揭示了狭义的学科化的汉学的“隐性意识形态”,汉学主义的问题再次凸现出来。东方学学科下的汉学研究中国的实际文化效果,不是接近中国,而是从文化时空中“疏远”中国、排斥中国,中国是一种存在于久远过去的、遥远东方的异类文明。将它锁定在书斋文本中研究,就像摆放在博物馆中一样,安全、有序,在现实的“别样时空”中,又被排斥在现实之外。汉学出现在西方现代文化构筑的知识秩序中,为西方现代性“大叙事”提供“文化他者”的形象。汉学与其说是假设客观真理的“科学”,不如说是具有意识形态有效性的“叙事”。于是,确立于西方帝国主义时代的“汉学叙事”,在旅行者的见闻、专业性研究与一般社会思想三个层次上,具有了一个统一的主题,即从不同层次不同侧面反复证明中国文明的“古老停滞封闭专制性”。

西方汉学,即使是在严谨的学科中,也存在着“汉学主义”的因素。西方汉学史经历了三个阶段:早期显性的意识形态时代、隐性的意识形态阶段、若隐若显的意识形态阶段。西方学科化的“汉学叙事”一直延续到20世纪,若隐若显的意识形态阶段在所谓“中国研究”出现时到来。“中国研究”之所以区别于传统汉学,在于它主张研究当代中国,因为西方冲击下发生“革命”后的当代中国,无论如何是具有“现实性”的,甚至具有紧迫可怕的现实性。“中国研究”的文化语境是冷战意识形态。魏特夫《东方专制主义》在“治水社会”或“治水文明”概念下研究中国,在冷战的冰点时刻问世,而且明确自己的意识形态使命,因为“在危急时刻,任何理论上的真空犹如权力上的真空一样,招致

“中国研究”往往强调它与传统汉学的不同,一个研究死去的文本的中国,一个研究活着的、现实的中国。这种研究假设否定了中国文明的连续性,否则同样研究中国的学术,为什么分为传统汉学与中国研究?而一旦否定了中国文明的连续性,也就否定了中国文明的认同基础。中国拥有的现实性或者是虚幻的,或者不属于中国。表面上看“中国研究”假设了中国的现实性,实际上却肯定了传统汉学的假设。中国文明的确是一个死去的文明,传统汉学有其合法性,西方冲击下经过革命后的中国,是另一个中国,需要另一门学问“中国研究”来对付。传统汉学以法国为中心,“中国研究”则以美国为中心。在费正清的冲击—反应模式下,现代中国不仅是另一个中国,而且是“西方现代化”的中国。

传统汉学掺杂着想象与虚构,可能是由时空的距离造成的;“中国研究”同样难免想象与虚构,尽管时空距离在现代化条件下已经大大缩小。费正清在1948年版的《美国与中国》中指出,美国对华的观念“或者是一厢情愿、主观主义、感情用事,或者干脆就是一无所知”。他将美国的中国观分为四种类型,“离奇的、理想化的、幻灭的或社会学的”,统称为“我们的中国传说”,[5] (310—312)实在令人失望。从1848年的卫三畏的《中国总论》到1948年《美国与中国》,百年美国的中国研究,总体上是误解多于了解、虚构多于真实。以后的50多年也并没有多少改观,莫舍尔出版于1990年的《被误解的中国》绝望地指出,无知、误解、一厢情愿、异想天开,依旧是美国文化构筑中国形象的基础。即使是一些研究著作,也难以摆脱各种幻象,因为中国研究基本上是意识形态。[6] (P1—34)费正清的冲击—反应模式从经济学、政治学和社会学的永恒时空角度强调可再验证的普遍论,柯文的《在中国发现历史》则强调非重复性的特殊论,“中国中心论”的基本假设与传统汉学更为相近。

三、汉学主义:知识与权力

汉学究竟是知识还是想象?究竟是“真理”还是“神话”?究竟是一个科学学科,还是一种意识形态?如果西方的中国研究某一个时期出现想当然的误解或虚构,尚可以就那段历史讨论那段历史中的具体问题,如果这种误解反复出现,不同历史时期虽然有所变化,但大多不外是些感情用事、一厢情愿的想当然的虚构,那么,值得怀疑的就不是某一个时代西方汉学,而应该怀疑西方汉学或中国研究这一学科或知识领域本身的合法性问题。或许汉学的所谓“客观的认识”这一假设本身就是值得商榷的,汉学更像是一种“叙事”,一种能动主动地选择、表现、结构、生成意义的话语,其随意性并不指涉某种客观的现实,而是在特定文化意识形态语境下创造表现意义。

在后现代主义语境中质疑汉学的知识合法性,首先应该改变对所谓“纯粹知识”或“客观中立的学术研究”的看法。从亚里士多德到启蒙运动,西方学术一直假设一种独立的内在逻辑与精神价值,它基于人的自由本性或自在人性的兴趣,探索自然、追求真理,与实用无关甚至对抗功利与权力。这种学术理想或神话在后现代主义知识批判下变得可疑。阿尔都塞的意识形态理论认为,“意识形态是具有独特逻辑和独特结构的表象(形象、神话、观念或概念)体系”,[7] (P201)本身就是神话,它用颠倒的、幻想的方式表现世界,提供了世界的意义与人的经验的范畴与框架,并以一种普遍的、强制性的方式控制着人的精神与实践;利奥塔的“宏大叙事”理论认为,即使是所谓的科学知识,也必须将其合法性寄托在某种哲学的元叙事中,如启蒙、理性、精神自由等。科学知识本来反对无法论证或证明的叙事知识,却又不得不从大叙事中获得科学知识的合法性,于是出现“知识合法性”的危机。[8]福柯的话语理论更直接地挑战知识的真理权威,认为所有的知识都是生产意义的话语,与权力相关。话语不仅以陈述的方式出现,还以制度规训的方式出现,不仅控制着知识的生产,甚至创造知识对象。[9]霍尔的“表述”理论认为,表述无所谓真伪,只是生产交换意义,既可以

指向现实世界,也可以指向想象世界。它“结构主题。它解释并生成我们知识的对象,决定一个主题如何讨论才是有意义的又为什么有意义,它还影响到观念如何导致行动并用来自左右他人的行动。”[10] (P58)所有这些后现代主义的知识理论,都在动摇着社会科学的真理基础。尤其是赛义德对“东方主义”的批判,使我们更难回避汉学的问题。如果“东方学”不过是一种“主义”,汉学难道没有“汉学主义”的嫌疑?

对汉学的知识合法性的最直接的挑战,来自于赛义德对“东方主义”的批判。赛义德曾经试图区分可能作为一门学科出现的“东方学”与作为意识形态或叙事或话语或表述的“东方主义”,尽管在西语中它是同一个词(Orientalism)。^①如果说东方学是西方社会科学的一门学科,东方主义中的“主义”,则表明这门学科与其他学科的不同,具有更明显的意识形态或帝国主义殖民主义意识形态性。东方学是对异域他者的虚构,是一种随意性的表述,而“一种表述本质上(eo ipso)乃牵连、纺织、嵌陷于大量其他事物之中的,惟独不与‘真理’相联——而真理本身也不过是一种表述……”,最极端的结论莫过于“真理本质上只是幻象,不过人们经常忘记它的这一幻象本质”。[11] (P349)

东方学既是一个学科,一个以地域划分的研究对象确定的奇怪的学科,又超出一个学科的意义变成“主义”,成为西方“改造驯化”异域、认同自身文化的话语策略或权力工具。《东方学》提出的问题,是汉学无法回避的。这还不仅仅是因为赛义德本人在不同场合几次提到过汉学也属于“东方学”,^②他的继承者们,尤其是那些试图在东方学理论前提下拓展研究领域的学者,认为东方学理论适用于中国研究,明确将汉学当作西方的东方学的一部分。^③更重要也更直接的问题是,东方学研究的“东方”,基本上等于亚洲,西方将亚洲分为近东、中东、远东,中国属于极远的东方。在西方的想象地图上,中国不仅属于东方,可能还是“极致的东方”。从16世纪的波斯泰尔到19世纪的黑格尔,都表达过这个观点。^④甚至汉学与东方学在历史中的巧合也让人留意二者的紧密关系。^⑤

如果中国属于“东方”,汉学属于“东方学”,那么《东方学》的文化批判,就同样适应于汉学,西方汉学在东方主义话语中表述中国,包含着虚构与权力,那么汉学就有可能带有“汉学主义”的意义,西方有关中国的表述,就可能与权力“合谋”,成为帝国主义殖民主义意识形态。张松建发表于《浙

① 赛义德的代表作“ORIENTALISM”有两种译法,东方学或东方主义,这两种译法恰好可以表达该词在赛义德理论中的双重含义,但也要注意赛义德对二者同一性的强调。

② 赛义德认为“直到18世纪中叶,东方学研究者主要是圣经学者、闪语研究者、伊斯兰专家或汉学家(因为耶稣会传教士已经开始对中国的研究”。

③ 学者们将他们的东方主义批判推广开来,在地域上首先推广到东亚与南亚。伯纳德·法罗对西方的禅宗学的研究,基本上是以东方主义为理论前提的。他明确指出,赛义德的理论“在‘远东’研究上同样适用:印度与中国也属于同一东方话语的对象”。菲利浦·阿尔蒙在《英国对佛教的发现》一书中将东方主义当作自己的理论前提:“维多利亚时代英国有关佛教的话语,是赛义德的《东方学》理论揭示的更大范围内的东方主义话语的一部分。”科林·麦克拉斯将赛义德的理论范式直接运用到西方的中国形象研究,指出《东方学》“尽管旨在分析西方对西亚文明的研究,但它的主要观点也可以用来研究汉学”,他的中国形象研究,就受到福柯与赛义德的启发。参见拙文《东方主义:理论与论争》,《厦门大学学报》(哲社版)2003年第1期。

④ 博丹写道:“西班牙人指出,中国人,各民族中最东方的民族,也是世界上最淳朴最优雅的民族,而巴西人,各民族中最西方的民族,则是世界上最野蛮最残暴的民族。”(Jean Bodin, La Republique, 4th edn. Paris, 1579年,第481页)。博丹那个时代认为最东方的中国人的“东方性”是淳朴优雅,黑格尔的观点则相反,认为中国地处极远的东方,也具有极端的“东方性”,这个“东方性”是野蛮、愚昧、专制、停滞、衰败……参见黑格尔著,王造时译:《历史哲学》,上海书店出版社1999年版。

⑤ 赛义德认为东方学始于1312年的维也纳宗教会议,此时《马可·波罗游记》刚刚问世,而东方学作为一个学科确立,却是在拿破仑1798年远征埃及之后,法兰西学院开设汉语讲座在1814年,标志着汉学的完成。东方学在19世纪帝国主义时代达到高潮,儒勒·莫尔《东方研究27年史》集1840—1867年间东方学之大成,而马森认为,西方的中华帝国观也是在1840—1876年间形成的,参见(美)M·G·马森著,杨德山等译:《西方的中华帝国观》,时事出版社1999年版,第6页。

江学刊》2002年第4期的文章《殖民主义与西方汉学：一些有待讨论的看法》，在赛义德的理论框架内提出西方汉学是否隐含着殖民话语的问题，认为“西方汉学具有知识体系、思维方式和权力话语的三重身份”。[13] (P192)这是具有重要理论意义的一步，因为《东方学》提出的理论命题，是汉学无法回避的。

汉学的知识合法性出现危机，汉学作为一种西方文化他者的话语，本质上具有“汉学主义性”。如果将西方汉学史分为三个阶段，前学科阶段、学科化阶段、后学科阶段。前学科阶段的汉学带有明显的意识形态性，尽管与殖民扩张没有直接联系，但隐含在“发现”观念中的文化霸权，已经出现了，因为拥有关于异域的知识的同时已经拥有了某种关于异域的权力。学科化阶段中汉学从社会文化批判的中心被放逐到冷僻的书斋学问，似乎不关世事东西。表面上看，“汉学主义”已经变成了“汉学”，客观、严密、艰深、精致的科学学科。但事实并不是这样，汉学的学科基本观念或前提依旧是“汉学主义”的，只是汉学的意识形态倾向被掩蔽在学科理论假设与建制中，隐秘而不易察觉了，后现代主义学科解构与东方主义理论提供的分析模式，已经揭示了最纯粹的学术与最功利的殖民扩张之间的隐秘的协调关系。“中国研究”出现，汉学进入后学科阶段，一方面是汉学学科本身反思性批判，一方面是更彻底的意识形态话语，中国研究首先是冷战意识形态，然后参与“遏制中国”，构筑想象中的中国威胁神话。汉学的汉学主义性，贯穿始终。

四、汉学主义：汉学译介与自我汉学化

汉学包含着“汉学主义”，汉学的知识合法性出现危机，这种危机还不仅限于西方汉学，还可能危及中国对西方汉学的译介研究的学术理念，甚至可能质疑到中国学术的合法性问题。

中国现代学术是西学“冲击”下的产物，在20世纪头尾两个世纪之交，出现两个相似的回合。19世纪、20世纪之交，西学通过日本进入中国，建立中国现代学术体制，这个体制无法兼容中国传统的“国学”，于是出现“西学”与“国学”之争。这是第一个回合。20世纪末，西学再一次大规模引进，“国学”的困惑也再次出现。如果学术乃天下公器，就无所谓西学国学之分，“国学”就必须能够纳入西学体系中去。如果学术有西中之分，就必须假设学术的文化价值。西学与国学的问题在20世纪、21世纪之交再次提出。值得注意的是，中西学术之争在这第二个回合中，出现了一个“汉学”的问题。国学研究中国，汉学也研究中国，二者是否可以通约？

20世纪80年代以来，中国学界规模空前并持续不断地引进西学，从一般哲学思想到各社会科学学科理论，其中最引人注目的是后现代主义思潮与汉学研究。研究社会科学，几乎言必称福柯、利奥塔、哈贝马斯；研究中国，不是“中国研究”就是“剑桥中国史”。任大援曾经整理过20世纪80年代以来中国译介的汉学著作，蔚为大观。[13]甘阳也注意到，20世纪90年代最有影响的西学著作，首推汉学或西方的中国研究著作。甘阳在分析90年代以来中国的“知识场域”时指出两大盛况：一是大量的西学著作译介，“西方的任何思潮、学派、理论、方法几乎都已经被大量翻译引入了中国”；二是“‘中学’取代‘西学’成为中国的‘显学’”。[14] (P226-227)但盛况之下，不无隐忧：一是译介的西学是否融入中国学界的思考；二是日见显赫的“中学”包含着“西学”，似乎西方的汉学研究在控制“中学”的课题选择、理论假设、思考框架、主题意义与价值。

20世纪90年代以来中国的“知识场域”的两大盛况与两大隐忧之间与内部，包含着复杂的关系。其中最值得注意的是，西学热的“热中之热”恰在于西方研究中国的著作，即汉学著作，这些汉学著作不仅将西学与中学联系起来，而且使彼此的界限至少在表面上看来难以区分。西方汉学在20世纪90年代以来中国的“知识场域”中，变成一个核心而敏感的问题。如果西方汉学是某种真理的形式，那么中学、西学的界限就没有意义了，可是，倘若作为西学的构成部分的西方汉学，本身

是一种体现着西方文化霸权的话语,那么,西方汉学与中国国学就不仅有必要区分,还必须假设竞争、冲突、批判与超越。否则,一味译介与接受西方汉学,就可能使中国学术成为西方文化霸权的话语殖民工具。

笔者曾经分析过西学中的汉学对中国现代思想的“观念殖民”。西学中的汉学在中国现代观念的起点上植入中国学术,于是,中国不仅进入了一个西方中心的政治经济的世界秩序,也进入了一个西方中心的学术观念的世界秩序。中国的现代思想化首先认同了一般意义上的自由与进步观念,然后才认同西方自由进步与中国专制停滞的观念。自由与专制,进步与停滞的二元对立的现代性观念,既意味着一种世界知识秩序,又意味着一种世界权力秩序。自由进步使西方野蛮的冲击变得合理甚至正义,专制停滞使中国的衰败混乱变成某种历史必然的惩罚。在这种汉学构筑的世界观念秩序中,西方用中国文明作为“他者形象”完成自身的文化认同,中国却从这个“他者形象”中认同自身,汉学叙事既为中国的现代化展示了某种光辉灿烂的前景,又为中国的现代化运动埋伏下致命的文化陷阱。西方的文化霸权通过学术话语方式达成。[15]

20世纪末西学与汉学再次成为中国的“显学”。遗憾的是,很少有人关注“学术殖民”的问题,很少认真思考汉学的“汉学主义”问题,汉学的中国译介者们,热情有余,反省不足。他们假设汉学的科学性,反复提倡借镜自鉴或他山之石可以攻玉之类套话,却从未认真反省过汉学的知识合法性问题。西方后现代主义文化批判理论介绍如此之多,却少见应用于汉学研究,缺乏学术贯通融会的能力。汉学主义是西方现代性的组成部分,批判汉学主义必须在批判现代性的语境或后现代主义语境中进行。关于汉学究竟是知识还是想象、究竟是“真理”还是“神话”、究竟是一个科学学科还是一种意识形态、究竟是汉学还是汉学主义的问题,不仅关涉到中国当代的汉学研究的知识合法性,还关涉到当代中国学术的知识合法性,而知识合法性问题,是后现代主义文化批判的核心。

在后现代主义文化批判语境中反思汉学的汉学主义与中国的汉学研究观念,使我们不得不面对这样一个问题,即“自我汉学化”^①与“学术殖民”。德里克指出,赛义德的《东方学》“提出了一系列的问题,但未能深究下去”。其中之一就是赛义德只注意到东方主义是西方人的创造,没有进一步研究东方主义作为东西方文化交流互动关系中的产物,实际上现代东方主义是东西方文化互动的结果,只有东方学术的合作才有可能。“就算东方主义是欧洲学人研究的成果,‘东方’学人又是如何看待它的呢?是否真如赛义德所示的那样,‘东方人’是沉默的或无力阐述他们自己?若我们把‘东方人’介绍到这个问题中来,不是作为一个欧洲话语的沉默不语的对象,而是作为相当活跃的参与者,那么‘东方主义’以及整个近代意识又将是怎样一个面貌呢?这幅重新描绘过的东方主义的画像又将对东方主义与权利之间的关系问题产生怎样的影响?”[16](P279)

必须警惕汉学与汉学译介研究中的“汉学主义”!20世纪90年代以来中国的西方汉学热,由于缺乏学科批判意识造成的“自我汉学化”与“学术殖民”,已经成为一个敏感紧迫的问题。如果学术真乃天下之公器,无所谓西中,那么这个问题自然就不存在了;如果西方现代社会科学学科体系中的汉学本身就带有强烈的意识形态性,那么汉学主义就必然提出知识合法性质疑。学界无意识的“自我汉学化”,实际上是学术文化的自我异化,非批判性的译介研究最终将成为汉学主义的一部分,成为西方学术文化霸权的工具。知识与权力是密不可分的,没有不关联着知识的权力,也没有不产生权力的知识。所谓知识与权力的关系不仅假定所谓真理的借助于权威,还假定权力使自身变成真理;学科反省是必要的。“汉学主义”批判动摇了汉学的学术根基。中国学界对西方汉学的

^① 德里克提出东方也在西方的东方主义中“自我东方化”,称“东方人的自我东方化”为“东方人的东方主义”。他想将东方主义这一概念进一步运用到东方人对东方人自己的观点上,并将东方人的东方主义变成“东方学史”的组成部分。参见阿里夫·德里克著,王宁等译:《后革命氛围》,中国社会科学出版社1999年版。

译介研究, 在没有明确的学科意识的情况下, 很可能成为新一轮的“学术殖民”运动。现代学者的文化使命, 不仅要时刻保持一种文化批判意识, 还必须有意地为他所属的学术领域提供合法性证明。赛义德认为, 他的东方主义文化批判有三重意义, 除了揭示东方学的学术谱系、质疑其学科假设外, 更重要的是“理解西方文化话语力量……显示文化霸权所具有的令人生畏的结构, 以及特别是对前殖民地民族而言, 将这一结构运用在他们或其他民族身上的危险和诱惑。”[11] (P33)

参考文献:

- [1] 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记. 何高济, 等译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [2] 马克思恩格斯全集: 第 25 卷[M]. 北京: 人民出版社, 1958.
- [3] 伊曼纽尔·沃勒斯坦. 欧洲中心论及其化身[A]. 所知世界的终结——二十一世纪的社会科学[C]. 冯炳昆译. 北京: 社会科学文献出版社, 2002.
- [4] 卡尔·A·魏特夫. 东方专制主义[M]. 徐式谷, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- [5] JOHN KING FAIRBANK. *The United States and China*[M]. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1948.
- [6] STEVEN W. MOSHER. *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*[M]. A New Republic Book, 1990.
- [7] 路易·阿尔都塞. 保卫马克思[M]. 顾良译. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [8] 让-弗·利奥塔. 后现代性与公正游戏: 利奥塔访谈、书信录[Z]. 谈瀛洲译. 上海: 上海人民出版社, 1997.
- [9] J·丹纳赫, 等. 理解福柯[M]. 刘瑾译. 石家庄: 百花文艺出版社, 2002.
- [10] STUART HALL. *Presentation: Cultural Representations and Signifying Practices*[C]. London: The Open University, 1997.
- [11] 爱德华·W·赛义德. 东方学[M]. 王宇根译. 北京: 三联书店, 1999.
- [12] 张松建. 殖民主义与西方汉学: 一些有待讨论的看法[J]. 浙江学刊, 2002, (4).
- [13] 任大援. “汉学”与“中国学”: 20 年来国内出版物览要[J]. 中国出版, 1996, (40); 1997, (41).
- [14] 甘阳. 将错就错[M]. 北京: 三联书店, 2002.
- [15] 周宁. 停滞/ 进步: 西方的形象与中国的现实[J]. 书屋, 2001, (10).
- [16] 阿里夫·德里克. 后革命氛围[M]. 王宁, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.

[责任编辑: 贺秀明]

Sinology or Sinologism

ZHOU Ning

Abstract: The concept of “Sinologism” challenges the legitimization of knowledge of Sinology. Sinology, rather than a field of knowledge or a discipline, is in fact an ideology or discourse, which includes fiction and imagination and coordinates power and knowledge. The discourse of Sinology does not only produce the meaning and images of China in the Western culture, but also constructs dominance over the identity of China in the modern Chinese culture. The critiques of “Sinologism” aim to analyze the lineage of Sinology and “write back” to resist the “academic colonialism” in the post-modernist context.

Key words: Sinology, Sinologism, legitimization of knowledge