

从“汉学主义”批判到探寻中国现代性主体的跨文化研究

王晓平

《跨文化研究：以中国形象为方法》（商务印书馆，2011年10月第一版）的出版既是周宁对自己十余年来研究心得的总结和深化，也是其学术探索上的自我反思和进一步开拓。¹从2004年编著八卷本的《中国形象：西方的学说与传说》，到2006年撰写两卷本80万字的《天朝遥远——西方的中国形象研究》，2007年主编九卷本的“世界的中国形象研究”丛书，直到这本40万字的总结研究方法的专著，周宁的跨文化的中国形象研究重点始终放在解构西方文化霸权对中国的影响上。在我看来，这本新书的出版标志着一个研究阶段的结束，另一个阶段的开启；而这两方面都和中国思想界这十余年来的艰辛求索紧密相关。虽然周宁本人一向十分低调，但无论就他始终关注中国作为历史主体和思想主体的身份和位置，踏实而勤勉的工作态度，不断利用最新的理论工具开拓未知的研究领域，以及他在学术探索研究中所取得的代表性成就而言，他都可以被视作当代中国学界一位当之无愧的代表。因此，对于周宁九十年代以来学术道路的述评，在一定意义上就成为对中国文化思想界十余年来学术进展的回顾和前瞻。

在这里，我对于他的学术发现和成就的梳理，并不以他的探索研究的时间上的发展为序，而是以主题的进展为规。因为这样将更有利于我们更好把握其成就的各个方面及其可能的不足之处。

1、对“汉学主义”、“国民性”话语、和现代学科建制的批判

上世纪90年代中期开始，由《读书》介绍萨伊德的成名作《东方主义》开始，在西方学界七十年代开始流行至今的后殖民主义批判开始在中国传播，并在中国文化界内外引起争议。在十余年后的今天，对于其得失成败可以做出心平气和的评价了。

¹ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，北京：商务印书馆，2011年10月第1版。

后殖民主义文化批判理论被介绍到中国，之所以成为一时显学，与其时的社会氛围有关。经济的快速发展，人们生活的显著改善，西方的强权压迫（如银河号事件），使得人们由消费快感带来的对于前途的乐观情绪，产生了以“国学热”为象征的文化（与政治意义上的）民族主义。在当时由于无法认清这股潮流的走向（或对其盲目乐观）而随之而来的国内外学者均分享的“阐释中国的焦虑”下，由国内的张颐武等人和一些留学海外的学者所利用的西方后现代理论、后殖民批评，开始在文化界流行开来。流行传媒炒作的《中国可以说“不”》浪潮，王小东提出的“逆向种族主义”问题，均对刚刚过去的八十年代以《河殇》为代表的假借批判中国农业社会“封建专制”下的“国民性”、要求汇入“蓝色海洋文明”的全面西化的思潮，提出“反思”和反拨。

因此，“东方主义”被介绍到中国及其所引起的风波，应当从九十年代和八十年代学术思想的分野离异的角度进行再认识。这股批评潮流既带有学术性质，也带有思想性特征——我是针对李泽厚当时提出九十年代是“思想淡出，学术凸显”的话语而言。由发展到“河殇”为极致的八十年代“新启蒙”思潮，其由立场的主观偏向限定的学术上的非严谨性早已在八九前后被人指出；而由早期鲁迅进行的“国民性”批判之有效性与否此时仍然引起了国内学者和海外后殖民批评理论家刘禾的热切争论，也并不仅仅是理论问题，而包含了对于中国其时走向的不同展望。引介的“东方主义”批判给与一些“后学”学者的理论资源是一种不同于“西方现代性”的中国“另类现代性”的设想。而对于这一“另类现代性”是否是资本主义的，他们对此并不予以详细讨论；虽然不少时候他们似乎还认为正在进行的是社会主义建设和改革，或者是一条介于社会主义和资本主义之间的“第三条道路”。

周宁本人并不直接介入这种论争。自80年代中期在国内率先译介接受美学与现象学文学批评著作以后，80年代后期他从事比较戏剧研究。或许也是因为受到上述理论思潮的影响，90年代中期开始他开始关注跨文化研究。但作为严谨的学者，他并不热衷于直接介入与现实有密切关联的热点辩论，而是进行扎实的资料梳理和严谨的理论思辩。这就是他所进行十余年的西方及世界主要文明体的中国形象研究。但在讨论此之前，有必要检视他在萨伊德的“东方主义”批判的启

发下对于“汉学”的反思。

众所周知，萨伊德的“东方主义”有几个层面的意思，其中之一就是西方那些研究东方（在他那里主要指伊斯兰文明）的学术，几个世纪来与西方殖民实践紧密相关，对于东方的知识是片面的歪曲的，充满意识形态偏见。但“汉学”却由于萨伊德本人不熟悉这个领域而未予以讨论。周宁为此完成《汉学或“汉学主义”》的研究，对汉学学科的合法性提出合理质疑，并尝试从后殖民主义文化批判角度进行解构性批判，从而提醒学界警惕学科无意识中的“汉学主义”与“学术殖民”的危险。他清醒而又尖锐地指出，学界那些从事汉学译介的人

……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……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。²

为此，有迫切需要对其进行学科反省，这种考察从“汉学”是知识还是想象、学科还是主义、知识还是权力三个方面展开。作者指出，“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’”。萨伊德指出的“东方（学）主义”在这里因此成为“汉学主义”。在进行详细文本举证后，他总结道“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。”它“与其说是一门学问或知识体系，不如说是一种意识形态”。

（比如一个极端的例子是，“传教士的汉学研究实际上是神学研究”）。而“在西方现代学科体制中东方学内对中国与中国文化的研究”的狭义的汉学，虽被假设为无关于功利与权力的严肃严谨客观真实的科学，但也难免意识形态因素。只是“这种因素表现得更为隐蔽，深入或渗透到学科的基本假设与建制规训中”。但不管怎样，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

² 周宁：《汉学或“汉学主义”》，《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2004年第1期。

性研究与一般社会思想三个层次上，具有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”的统一的主题。这和汉学研究的基本假设也密切相关：

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恩比的历史学之类的一般社会理论甚至庸俗社会进化论。³

因此“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，殖民扩张在则在政治经济领域里消灭现实中国的现实性。”在此方法下，“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。”⁴在后殖民批评带来的启发下，作者进行的分析性批判动摇了汉学的学术根基，在当时的中国有极为积极的意义，那就是率先打破了对洋人洋学问的迷信。

如果说周宁本人的研究和萨伊德的有什么特点的话，那就是他有显著的“中国问题意识”。这种意识导向了对由西方带到中国来的“启蒙”话语与帝国主义侵略共谋的察觉：

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

³ 同上。

⁴ 周宁还指出，西方汉学经历了三个阶段：早期显性的意识形态阶段，隐性的意识形态阶段，若隐若显的意识形态阶段。后者在所谓“中国研究”出现时到来。而“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。”它的文化语境是冷战意识形态。此时问世的魏特夫在《东方专制主义》中明确自己的意识形态使命：“在危急时刻，任何理论上的真空犹如权力上的真空一样，招致灾难”。同上。

“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者后面，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。在启蒙大叙事中，汉学界定的中国形象成为现代性的“他者”；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”。⁵

人们容易忽略的是，除了历史批判以外，在这种批判的现实意义上，与其说它针对的是五四时期中国人自己要求的进行反封建运动、要求建立新社会秩序和新的平等价值的“新文化启蒙”，不如说它是将八十年代的“新启蒙”话语置于此时的后现代、后殖民批评所带来的洞见的烛照下，使八十年代延续至今的“自由民主” vs “奴役专制”的意识形态话语显露其原形，因为其时将后者（“几千年的奴役专制”）借指社会主义时期的集权，要求来自资本主义的“民主消灭专制，文明征服野蛮”。

但“新文化启蒙”也并非没有起问题，比如这种对于“启蒙”话语的解剖也使得五四前后人们争论的“国民性”问题的本质论特征呈现其“本质”：

种种固定的所谓中国人的特征或与历史分离的抽象的“本质”，如奴性、愚昧、懒惰、麻木、懦弱……这些所谓的特征或东方性本质，是西方带有种族主义色彩的文本虚构，它并不意味着真理而只是一种表述。西方在东西二元对立的世界观念秩序中构筑的中国国民性话语系统，随着西学东渐与现代化思潮进入中国知识界，在中国的现代化思潮无意识层次上行使着

⁵ 同上。

知识与学术、文化与道德权力。⁶

周宁的批判是建立在严格的方法论分析上，在分析了“国民性”话语的系谱学后，他指出，

西方在精英理论与大众舆论层次上对中国国民性的“发现”或“发明”，到19世纪末已经完成。中国早期现代思想家不仅在国民性改造前提上认同西方现代性话语，假设民族性格是决定民族历史命运的基本因素。而且，关于国民性特征的讨论，也在西方话语中进行，这套话语在杜赫德、孟德斯鸠的文本中始建，到黑格尔、明恩溥完成。描述这一“知识谱系”，可以揭示现代性理念中潜在的帝国主义种族主义文化逻辑。⁷

作者不单发现“国民性”话语的“表述”性质，更指出其形成的原因：在当时“社会进化论的背景下，西方人越来越多地从中国人的人性或民族性格方面寻找文明停滞的原因。停滞的原因一旦成为民族性，停滞也就成为不可改变的宿命。制度的问题变成人种的问题。”而这是为了维护帝国主义秩序甚至确立帝国主义侵略合法性服务，国民性话语证明“帝国主义的世界秩序不仅是在历史中合理的，而且在人性基础上也是永远合理的。”⁸

如果说赛义德认为，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。”⁹那么，周宁运用东方主义的原则已经完成了这些目标。但对于汉学的批判让周宁走得更远。他能举一反三，指出现代学科建制的根本问题所在：不但汉学的学科体制是意识形态性的，所有现代学科，

⁶ 参见周宁：《“被别人表述”：国民性批判的西方话语谱系》，《文艺理论与批评》2003年第5期。

⁷ 同上。

⁸ 周宁：《天朝遥远：西方的中国形象研究》，北京：北京大学出版社，2006，页487。

⁹ 爱德华·W·赛义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999，页33。

如人类学、东方学、历史学、经济学、政治学、社会学都不例外。为证明这一点，他首先从学科的空间分类的起源入手，

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。¹⁰

它们的问题在于，

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，又潜含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。¹¹

这种分析的可贵性在于从历史唯物主义的角度，在特殊和普遍的辩证法上，指出了这些“现代”学科的起源。这些社会和人文学科的“科学”性被证明建立在其自身的历史经验和社会结构上，那么对其号称“放之四海而皆准”的“科学性”

¹⁰周宁：《汉学或“汉学主义”》，《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2004年第1期。

¹¹同上。

保持怀疑就是必要的了。在当前中国学界还在很大程度上迷信西方的学科知识，对其亦步亦趋的情形下，周宁进行的这种学科批判有利于对建立中国社会科学自主性进行思考。

二、从“西方的中国形象”到作为方法的“跨文化研究”

周宁对汉学所做的批判以及包含在其中的对于“国民性”话语的剖析，一直受到一些坚持八十年代（以及五四式）启蒙话语的知识分子的误解和误读。他们指摘作者陷入民族主义的陷阱，而完全忽略了后者的学术努力和对误会的澄清，

在中国的现代化文化语境中一味批判那种否定的、意识形态性的东方主义，很容易培育一种文化自守与封闭、对立与敌视的民族主义情绪，甚至使前现代或反现代的狂热愚昧的本土主义与后现代新锐奇幻的新左派理论，在后殖民主义文化批判热潮中不伦不类地结合起来。¹²

这种警觉有自觉的理论意识，尤其是对后殖民主义文化批判在中国的适用性有清醒地判断。周宁指出，它“在不同的文化语境中，有不同的意义。在它产生的西方文化语境中，后殖民主义文化批判意味着西方文化自身的开放与包容性以及自我反思与批判的活力。而在那些后殖民或后半殖民的社会文化中，却可能为褊狭的文化保守主义与狂热的民族主义所利用，成为排斥与敌视西方甚至现代文明的武器。”¹³实际上，在汉学批判的基础上，周宁用了十年的时间对西方的中国形象这一课题进行专门的深入研讨。正是在这一研究中，周宁发现了另外一种东方主义的存在。

这是一种景仰东方、美化亲和东方的东方主义。更具体地说，

西方文化传统中，有两种“东方主义”，一种是否定的、意识形态性的东方主义，另一种是肯定的、乌托邦式的东方主义。前者构筑低劣、被动、

¹² 周云龙：《跨文化形象学：从形象类型到形象网络——周宁教授访谈》，《社会科学论坛》2010年第3期。

¹³ 同上。

堕落、邪恶的东方形象，成为西方帝国主义意识形态的一种“精心谋划”；后者却将东方理想化为幸福与智慧的乐园，成为超越与批判不同时代西方社会意识形态的乌托邦。¹⁴

周宁认为，这种“肯定的、乌托邦式的东方主义，在西方文化中历史更悠久、影响更深远，涉及的地域也更为广泛。它所表现的西方世界观念中特有的开放与包容性、正义与超越、自我怀疑与自我批判的精神，是西方文化创造性的生机所在，也是我们在现代化语境中真正值得反思借鉴的内容”。¹⁵ 对于这一种东方主义的确认，是作者能超出萨伊德的批判的一个表现。

作者的“西方的中国形象”研究就在对这两种“原型”（乌托邦化和意识形态化）的分类和判断中展开。《天朝遥远》指出，以1750年西方现代性成型为界限，中国形象出现了转折。1500-1750年中国形象大多是积极正面的，西方以此作为自我批判自我超越的乌托邦之镜；而此后，中国的负面形象就成了西方自我肯定自我确证的意识形态。

发掘整理这些具体现象需要时间，但并不难；难的是指出其原因与机制所在。实际上，这也是作者一贯的追求。比如在此前后，作者已经阐明了汉学学科的意义生产的原则、制度与基本假设；而在对西方的“中国形象”（实际上是扩大了或更广义的“汉学”）的梳理中，周宁又清晰地呈现了这两种“原型”和西方现代性建设的相关性，或者说，中国形象参与构筑西方现代性经验：“汉学”为西方现代性“大叙事”提供“文化他者”的形象，以完成后者的现代文化的构筑。

更具体地说，从文艺复兴到启蒙运动，西方现代性想象建构出的三种不断乌托邦化的中国形象类型：大汗的大陆、大中华帝国、孔教乌托邦；它们分别从物质财富、制度文明到思想信仰强调中国形象的不同意义侧面，标志着中国形象正面构筑西方现代性经验的三个阶段：器物阶段、制度阶段、思想阶段。所以说它们构筑西方现代性经验，是因为在对这些形象的“发现”中，学者以中

¹⁴ 周宁：《另一种东方主义：超越后殖民主义文化批判》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2004年06期。

¹⁵ 同上。

国的自然法则或风俗文明的历史，动摇了基督教神学的历史观念——中世纪晚期世俗乌托邦化的中国形象，表达了欧洲人新的世界观念以及欧洲对本土与世界之间关系的想象认同，表达了他们对现代生活隐约的渴望；在“哲学与政治”之争中，哲家用中国的‘哲人政治’或哲人王乌托邦挑战王权，号召用理性而不是暴政统治人间；而在对“孔教理想国”的想象中，“没有对贤明君主与道德政治的强烈信念与深刻思考，就没有对君主专制的彻底失望，也就没有限制君主的现代宪政主义与消灭君主的大革命。”¹⁶ 总之，对理想的中国的“世俗精神、商业利润、城市生活、君主权力的渴望”，“成为欧洲资本主义萌芽精神的表达方式，也正是这种萌芽中的资本主义精神，构成了最初的中国形象的象征意义。”¹⁷ 在这一时期，包括世界经济体系、多民族国家体系、多元文化体系的现代世界体系开始形成：“西方现代多元文化体系的核心，是西方文化构筑的一整套带有某种虚构的统一性的世界观念与西方现代性自我意识。”而“出现在西方现代性‘他者化’的东方想象中的大中华帝国形象”¹⁸，以其优于西方制度文物”的想象性面貌，成为西方学者建构自身现代性的资源。

但当 1750 年前后西方现代性精神结构确立后，中国形象随之改变。中国形象逐步被丑化，出现了另外的、完全相反的三种类型：停滞的帝国、专制的帝国、野蛮的帝国。它们经过启蒙思想家政治家的叙述，到黑格尔的历史哲学中被充分“哲理化”并获得完备的解释，从而作为标准话语定型。作者认为，这是因为启蒙运动中完成的西方中心主义的现代性世界观念秩序是建立在一系列二元对立范畴上，诸如时间的现代与古代，空间的西方与东方。为了将欧洲确定为为中心，确定为进步、自由、文明的价值尺度，在新确立的世界观念秩序、知识秩序中需要将非西方的文化归入停滞、专制、野蛮的对立范畴。中国因而被认为停滞在过去、沉沦在专制中的民族，是野蛮和半野蛮的、劣等的民族；作为一种权力秩序，这种形象为西方资本主义经济政治殖民扩张准备了意识形态基础，野蛮入侵与劫掠成为自由、进步、文明的“正义”工具。换句话说，这些形象是帝国主义殖民主义时代西方现代性自我认同（进步、自由与文明）的“他者”。

¹⁶周宁：《天朝遥远：西方的中国形象研究》（上）[M].北京：北京大学出版社，2006，页 168。

¹⁷ 同上，页 29。

¹⁸ 同上，页 73。

在这种“还原”的分析中，西方的中国形象研究的历史意义域与逻辑框架由此确立。它确证了西方对于中国的理解模式反映的是西方自身的欲望与恐惧。因此，对此的研究的“研究对象不是中国现实，而是西方文化，是西方文化构筑中国形象的意义过程与观念视野。”中国形象只不过是西方不同时期的文化投影而已。由此，作者在中国形象的生产与交换的文化语境中，从西方现代性观念秩序的角度，阐明了它的被选择、表现、结构、生成意义的话语机制，揭示出了一个西方现代性观念动态结构以及意象关联性中的中国形象的完整认识结构。而在西方的中国形象的动力结构和意义生成原则之外，呈现了西方的内在文化话语的生成机制和精神结构，从而揭让我们看清了西方理论的内在话语真相。正是在此意义上，吴励生指出，

周宁特别值得称道的贡献便是为我们当下中国学术界真正厘清了西方现代性的发展的内在精神结构及其相关的庞大的知识谱系……在中国本土准确说是第一次揭示出了西方现代性发生的全面理性化过程，与此同时还在某程度上揭示出了西方现代性话语的真相及其那种充满活力的话语机制的确立过程。¹⁹

这种贡献是两方面的：一方面，萨伊德的引领的后殖民主义的东方主义批判也曾发现西方从伊斯兰文明和阿拉伯世界中找到了作为西方现代性奠基性的文化和科技因素，而作者在这里所做的文本分析也令人信服地证明了中国“形象”给与西方现代性（思想）的助力：“现代性思想形成于跨文化或文明之际的‘公共领域’或‘公共空间’中，是一个多元发展、相互作用的进程，不仅西方现代性塑造了现代中国文化，中国形象也作为‘文化他者’参与塑造西方现代文化的‘自我’。”²⁰；另外一方面，作者指出西方的中国形象作为一种权力话语，在西方文化中被规训化、体制化，构成殖民主义、帝国主义、全球主义意识形态的必

¹⁹ 参见吴励生：《他者的意象关联性中重新建构主体性中国形象——世界秩序原理的批判性解读：关于周宁〈天朝遥远：西方的中国形象研究〉》，《社会科学论坛》学术评论卷2008年第11期和第12期。

²⁰ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，页4。

要成分。由此，周宁成功地完成了他处理的“跨文化形象学”的第一组问题“西方的中国形象作为一种知识与想象体系在西方文化语境中生成、传播，以一种话语力量控制相关话题并参与西方现代性实践”。

不难看到，在上述分析框架中，形象学从原来的形式主义话语系统转换到更具有综合意义的文化研究话语系统中。在对其方法的自我总结中，作者提出研究西方的中国形象，理论分析应在形象、类型、原型三个层次上展开，并对此做出理论阐述。²¹ 因此，作为西方（和非西方）的中国形象学的跨文化研究不但已经超出汉学研究：“汉学研究关注的是纯粹知识问题，而跨文化形象学关注的是知识和想象的关系以及渗透知识与想象的权力运作方式”²²；与“比较文学形象学”相比，它也有着更明确的跨学科意识，

比较文学形象学只关注文学作品中的异国想象，而跨文化形象学研究关注不同类型的文本如何相互参照，相互渗透，共同编织成一般社会观念或一般社会想象的方式与意义。比较文学形象学大多只满足于描述某部作品或某一时期某些作品中的中国形象特征，只意识到研究什么，没有反思为什么研究，缺乏真正的问题意识。比较文学形象学是没有问题的学科，而跨文化形象学，是没有学科的问题。²³

这是因为跨文化研究的观念和方法“已经超出单纯的文学研究，同时进入文学、历史、哲学各学科，并倚重现代社会理论。比较文学形象学仍然是文学研究，跨文化形象学则首先是文化研究”。²⁴ 今天，世界范围内的“比较文学”作为一门学科已经遭遇到广泛危机；因为人们已经普遍认识到，没有深入到各自文化的历史经验和社会动态结构的“比较（文学）”是肤浅的、也是站不住脚的，也就是周宁所说的“是没有问题的学科”，而他所进行并探索的“跨文化形象学”是“没有学科的问题”，或者说是综合了多种学科的、有着明确问题意识的知识。

²¹ 同上，页 22-31。

²² 同上，页 3。

²³ 陈菁霞：《以思想的方式抗拒中国“被他者化”——专访厦门大学周宁教授》，《中国读书报》2010年9月29日。

²⁴ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，页 3。

这是对比较文学、比较文化的认识的深入和发展。

三、“自我东方化”问题与对“普世价值”的辨析

横贯周宁十余年的研究的不但有问题意识，而且有现实关怀。或者说，这种问题意识建立在现实关怀之上（他曾指出，“学人们忙着搬弄理论，却忽略了知识分子应有的现实关怀”），这就是中国当前文化的主体性意识问题。但也正是这一点，使得周宁常被那些幼稚地坚持全盘西化的自由主义知识分子所误解。比如，他曾对自己对于“国民性”话语的剖析引起的争议作出澄清：

本文描述与分析西方的中国国民性话语的知识谱系，并非要否定国民性批判本身在中国现代化运动中的意义与价值……（而是）揭示西方文化在世界现代化运动中表现出来的知识霸权，反思第三世界知识分子文化批判的历史角色与独立性，提问他们是否能够为他所属的文化的现代化提供自由的主体性与合法性证明。²⁵

这种“独立”的批判意识、为自我文化提供“主体性与合法性证明”的义务和责任，是周宁作为独立批判知识分子的担当。同样的意思在他剖析汉学的意识形态性时说得更为清楚，

如果假设西方的中国观是“知识”，具有“真理性”，那么，我们就很可能根据西方的中国观认识自身或认同自身，“自我汉学化”，从而丧失文化主体性；如果证明西方的中国观是一种社会想象，是协调权力的话语或整合权力的意识形态，我们就可能获得批判的立场，或者赛义德说的“反写”（write back），这是知识分子的责任。²⁶

不仅中国形象作为文化“他者”参与构建西方现代性，而且西方塑造了中国的现

²⁵ 周宁：《“被别人表述”：国民性批判的西方话语谱系》，《文艺理论与批评》2003年第5期。

²⁶ 周宁、宋炳辉：《西方的中国形象研究——关于形象学学科领域与研究范型的对话》，《中国比较文学》2005年第02期。

代性自我意识。“西方现代性想象中构筑的中国形象直接与间接地塑造现代中国的自我想象与身份认同，影响现代中国文化反思与文化自觉的方向与方式”。因此周宁指出现实存在的危险：“中国已经或正在思想上被他者化”。²⁷

这就是周宁所说的他的跨文化形象学有关中国形象研究的“三组问题”中的第二组问题，也就是阿里夫·德里克所说的“欧美眼中的亚洲形象是如何逐渐成为亚洲人自己眼中的亚洲形象的一部分的”的“自我东方化”问题，以及与此相关的中国的西方形象和“西方主义”的问题。作者指出，“西方现代性想象正是通过中国现代思想转换成现代中国反思历史、改造现实、憧憬未的思想视域与问题框架。繁荣与进步、自由与民主、启蒙与文明等等，现代中国文化的问题与方法，都变成西方的。”作者敏锐地指出，

现代中国在西方的镜像面前确认自我，西方既表现为一种强大的现实压力与欲望对象，又表现为一种超现实的幻象。现代中国不断从这个虚幻的他者镜像中完成自我的身份认同，而这种自我认同与其说是确认，不如说是误认。²⁸

虽然也许并非全部是误认（他者的话语有时可以有助认识自身的处境），但百年来西方的文化霸权确实使得中国人直至今天仍然时时臣服在西方话语之下。比如，当我们从作者的研究中读到这样的资料，

“他们发明了罗盘，却自愿放弃了航海，专制君主禁海，因为惧怕自己的人民就把自己的人民当成国家的囚徒；他们发明了火药，却用火药做装点太平的烟花，最终一再被野蛮的游牧部落征服；他们发明了印刷术，却将印刷术当作统治工具，不但没有促进自由思想，反而禁锢了思想。”孔多塞甚至说：“如果你想了解专制即使不乞灵于迷信与恐怖也能把人类的能力摧残成什么样子，只要看中国就行了。”……孟德斯鸠以为“他们的

²⁷ 陈菁霞：《以思想的方式抗拒中国“被他者化”——专访厦门大学周宁教授》。

²⁸ 周云龙：《跨文化形象学：从形象类型到形象网络——周宁教授访谈》，《社会科学论坛》2010年第3期。

教育不是教会人们如何思考，而是教会人民如何不思考，只服从”，那么，就必然思考“教育应该教会人们思考”同时如何教会人民“不服从”。亚当·斯密是经济学家，它通过对世界不同地区与国家的劳动需求和人口生产的关系进行分析，总结出三种社会：进步的社会、衰退的社会和停滞的社会。²⁹

我们很容易想起八十年代流行的金观涛、刘青峰所提出的“超稳定结构”的论点和有人提出的“中国需要三百年殖民”的观点。因此，周宁的剖析揭示了西方现代性话语中隐藏的文化霸权具有的“令人生畏的结构”，以及这种结构在中国现代化进程中的危险与诱惑。对于如“国民性”这样的“启蒙”话语的解剖是一例，对于当今争论热点的“普世价值”的辨析是作者另外一个成功的努力。

实际上，前者的努力已经自然达成对于后者的认识：西方的中国形象研究确证了这一现代性价值体系形成中与“专制、愚昧”的东方文明相对的“自由、民主”的西方的殖民主义现代性话语的形成过程与机制。作者的可贵之处还在于进一步看到

西方现代自觉构建普世价值的方式，造成世界现代化或全球化历史中的一种文化幻觉或文化错觉。后发现代化国家，总是不知不觉把普世价值等同于西方的普世价值话语权。他们对普世价值的态度，取决于他们对西方的态度；或者因为认同西方而认同普世价值；或者因为反抗西方而拒绝西方的普世价值，进而否定普世价值本身。这两种选择，无一不使自身落入后殖民主义文化霸权的陷阱。³⁰

因此，“那些拒绝普世价值的人，实际上反对的不是普世价值，而是普世价值的话语主体——西方；而认同普世价值的人，有时候也分不清自己是认同普世价值还是认同普世价值的特定表述主体——西方。”因此，我们看到现实中种种“反西方（强权）=反民主”；“认同西方（霸权）=支持民主”的喧嚣。

²⁹ 参见吴励生：《在他者的意象关联性中重新建构主体性中国形象》。

³⁰ 周宁：《普世价值，我们也能担当？》，<http://www.aisixiang.com/data/24630.html>

这揭示了问题的被移置的实质。在此基础上，作者得出了辩证的结论，而非非此即彼的思维，

认同西方的普世价值是危险的。认同西方的普世价值同时也认同了西方普世价值的话语权，丧失“思想主权”，使自身沦陷于后殖民主义的文化蒙昧中，这样不但谈不上对世界历史负责，甚至谈不上对中国历史负责；拒绝西方的普世价值进而否定普世价值本身更危险。在思想竞争的世界历史中，陷自身文化于地方知识与地方价值，将普世价值的话语权拱手相让，无异于为西方文化霸权“卧底”。³¹

在这里也许需要把“西方的普世价值”加一些修饰，以让其更加精确地表达作者的原意“西方所宣称它所代表和象征的普世价值”。因此，我愿意将这段话稍微修改成下列提法：轻易相信西方代表和象征那些普世价值是危险的，而认为那些“普世价值”只有西方所实践的那些形式则更为危险，因为这直接导致了对于这些现代性价值本身的否认。

在经过了澄清的辨析之后，作为一个有自身独立立场的批判知识分子，作者发出了自己的声音“任何一个有世界历史担当的民族或国家，都应该具有自觉的普世价值使命。抗议西方普世价值话语权的唯一方式是：构建中国立场的普世价值。”这种呼吁并非出于文化民族主义者的肤浅自信，而是一个比较文化学者的辩证认识。虽然他也看出中国学界“目前还没有思考这些问题的知识能力与道德勇气”，但他发仍然坚持提出一些列问题：

我们应该具备大时代应许的知识能力与道德勇气，毫不妥协也毫不掩饰地回答这些问题：我们能够回答普世价值的根本问题吗？能为理解这个世界提供一个知识与信念体系吗？能为这个世界提供一种制度理想与实践典范吗？能为人在这个世界上生活提供一种善良高贵的意义吗？如果能，我们必须进一步回答：什么是人类历史的方向与方式，中国现代化模式的

³¹ 同上。

历史与世界意义是什么？什么是现代国家社会的合理正义的制度，中国是否为此努力、是否做出典范？什么是人的生活意义，什么是中国文化为人类有德的生活提供的普遍的价值尺度？面对上述问题，中国的现代化实践是否有此诚意并如此努力？³²

四、如何建立现代中国形象自我主体性？

作者对于比较文化形象学的认识是个不断深化的过程。西方的中国形象是“世界的中国形象研究”的问题起点，后者研究世界不同国家不同文化区域之间中国形象的跨文化流动及其知识与权力网络。因此，在前一课题完成后，作者又进一步主要以日本、印度、俄罗斯为例，探讨了世界范围内的中国形象。他发现，西方的中国形象成为一种主宰叙事，影响着非西方国家地区的中国形象。因此这些国家的中国形象是在西方的理解模式的基础下，随自身情势的变化而摇摆不定：“所有这些现代‘东方’的中国形象，最终只是‘东方’的一种自我东方化叙事，不仅视野与立场是西方，想象的主体也是西方的。”³³

这是后发现代化国家共同面临的问题。作者在经过上述研究后的一个重要结论就是“跨文化形象学的问题，归根到底是世界观念体系以及该体系中现代国家与国民自我认同的问题。”³⁴因此，作者对西方和非西方的中国形象研究自然地直接通向作者的“跨文化形象学”面对的第三个问题：中国自我形象认同的“自我东方化”与“自我西方化”如何影响中国现代性文化自觉与文化重建。而解构之后，如何对西方的文化霸权进行“反写”，如何建立“真实”的自我主体形象，则更是悬而未决。作者承认“我们目前只是意识到问题并提出问题，‘以思想的方式抗拒’。是否可能并如何从思想中拯救中国的历史主体，不是可以慷慨论述的事，需要大家思想明晰，从细微处不懈努力。”³⁵

如何对此作出努力？在我看来，努力的方向不是如一些论者指出（作者也有时认为的）进行与以及完成的项目相对应的“中国的西方形象研究”。因为

³² 同上。

³³ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，页8。

³⁴ 同上，页10。

³⁵ 陈菁霞：《以思想的方式抗拒中国“被他者化”——专访厦门大学周宁教授》。

在研究中，作者自己已经看到“中国的西方形象同样具有乌托邦与意识形态两个意义维面。乌托邦化的西方形象可能为中国现代性自我调整自我批判提供思想或想象资源；而意识形态化的西方形象，则成为中国现代性自我认同与自我肯定的方式与方向……中国的西方形象中，同样存在着‘西方主义’倾向，只是这种倾向表现在中国历史语境中，有不同的特点。”³⁶ 因此，再进行这样的研究只不过是近于机械复制原来的研究方法。如果说，西方现代性的形成通过穿越中国文化得以实现，那么在中国几百年来的西方形象里，“穿越西方现代性实现中国的现代化，目的在于建构现代中国，中国的国家—民族—文化主体的实现才是目的。”既然如此，在西方文化冲击下建构现代中国同时也是回应西方现代文化的冲击和挑战，那么中国现代性文化自觉与文化重建就与中国的现代历史经验息息相关。因此，建立现代中国的自我形象，或者说对于现代中国历史经验的自我认识才是关键。否则即使“现代中国看得到中国现代化的历史道路，却看不到现代化的中国的文化身份。”这并非“中国的西方形象”研究所能完成的任务。周宁坦承“我在《天朝遥远》的第四编中提出这个问题，却没有展开研究，因为这已经属于另一个课题了。”在这一部分，我意图对作者将要进行的这一下一个课题作出一些初步思考。在我看来，建立（现代）中国文化主体性的问题在目前的研究中之所以无法解决，和作者到目前为止所用的方法有限也有相关；并且，如果用现有的方法进行此项研究，也将导致一些误区。

在迄今为止的整个形象学研究中，作者的研究都深受福柯的影响。后者的话语—权力理论为“形象学”提供了权力关系学的方法论，将本来即并非完全客观的“形象史”的考证，补充了对形象形成、分配、演变中想像主体与被想像客体的权力关系的考察。详究这种话语中复杂的权力关系的系谱学，成为揭开话语下的实质权力关系的具体操作程序。

我们已经看到，由福柯的话—语权力方法论、以及萨伊德的后殖民文本批评实践得来的启示，为作者超越比较文学形象学的“跨文化形象学”研究做出了众多贡献，但其最终未能完成其建立现代中国主体形象的使命的原因也在于此：权力关系学（或系谱学）是一种趋于静态的模式，它无法完整呈现在动态中发展变动

³⁶ 周宁：《跨文化形象学：当下中国文化自觉的三组问题》，《厦门大学学报》2008年第6期。

与互动的关系；也就是说，它缺乏政治性（在这个意义上，它是“非政治化”的）。因此，它往往只能单方面地考察一方对另外一方施加的影响，而无法提供完整互动的画面——当然，这也是“西方的中国形象”课题本身所限，为此一些学者才提出要补充“中国的西方形象”作为下一个课题。但即使后一个课题完成，最终的任务仍无法达成，因为这仍然难免是单向度的。

其次，不管是福柯的话语理论还是后殖民批评都有将话语(discourse)当成历史实质(substance)来解释历史经验的倾向。话语是建构性的，但历史经验是实践性、实质性的。后现代主义认为一切都是话语，无所谓实质，或实质不可知。这种“不可知论”使得它放弃了对于历史进程与经验的政治经济学上的实体性解释的尝试。我们看到作者在这方面实施保持了警惕，但有时也不免近于滑到这种话语理论带有的文化主义的陷阱。比如，他在夸奖西方的“另一种东方主义”时这样说道，

只有充分的文化自信，才能产生并容纳这种否定性的自我批判；只有容纳这种自我批判，才能保存精神的自由与文化的健康；只有通过这种文化忏悔机制，才能达成并维持一种道德平衡，使扩张造成的文化紧张不至于崩溃。³⁷

这种“唯心主义”的论断作为一般的文化评论是挑不出毛病的言辞，但就对历史进行严格实质分析而言，它却是不能证伪的文化主义的观点。

具体地说，如果说作者对于后现代理论和后殖民批评的陷阱有所察觉的话（前述他说过“后现代新锐奇幻的新左派理论，在后殖民主义文化批判热潮中”和后者“不伦不类地结合起来”）；那么，他对“另一种东方主义”的论述仍然是在后殖民主义文化（主义）话语里进行

肯定的、乌托邦式的东方主义，在西方文化中历史更悠久、影响更深远，涉及的地域也更为广泛。它所表现的西方世界观念中特有的开放与包容性、

³⁷周宁：《另一种东方主义：超越后殖民主义文化批判》。

正义与超越、自我怀疑与自我批判的精神，是西方文化创造性的生机所在，也是我们在现代化语境中真正值得反思借鉴的内容。³⁸

也即，对于如何解释这种相反的冲动，作者无意中陷入了一种陷阱，不是从实质性的政治经济关系上解释原因，而是从“观念和心理”上进行说明，

西方文明在观念与心理上，还存在着另一种冲动，这是一种自我否定与对外肯定的心理倾向。他们在征服美洲的时候，虚构出“高尚的野蛮人”形象，用它来批判欧洲的堕落，在向亚洲殖民的时候，不断叙述所谓的东方神话，将东方想象为一个出现天堂的地方。³⁹

这样看来，作者一直强调的西方现代性“精神结构”的“两种相互关联的核心力量：一是自我认同，二是异己分化”，是脱离具体政治和历史语境的对与西方的“文化与精神”的抽象概括。类似的分析还存在着对于中国的“现代性性格”的判断，

中国的现代化性格，在文化观念上向往与仰慕西方，在政治经济上却受西方扩张力量的压迫与侵略，对外的向往仰慕往往伴随着对内的自卑与轻贱心理出现，文化心态与社会结构失衡，从而走向另一个极端，在政治经济上以封闭表现反抗，在文化上以自大表现仇外，在观念与现实之间，不但没有形成一种健康的内向与外向的张力关系，还造成文化精神的偏狭，或极端仰慕或极端仇视，或极端自卑或极端自大。这也是第三世界或整个东方的现代化历程中共同面临的问题。⁴⁰

如果说“西方的中国形象以某种文化霸权的方式影响着中国现代性身份的自我认同”，那么这里作者是否也无意中陷入了自己曾经批判过的类似“国民性”话语

³⁸ 同上。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 同上。

的“中国现代化性格”的文化主义话语？如果我们真的存在过“在政治经济上以封闭表现反抗”（在我看来这是值得商榷的媒体宣传性语言，而非学术描述），那么是由于“对内的自卑与轻贱心理”以及“文化心态与社会结构失衡”导致的吗？这种在“观念与观念”之间的演绎没有与实际的历史经验（也就是“政治经济”上的现实考虑）结合(articulate),从而导致一些未必确是如此的媒体的流行语式。

在另外一些有着实质性内容的分析中，也常常缺失对于话语背后的政治内容（而非仅是权力关系）的考量。比如我们看到下面一段对于西方普世话语的精彩的分析，

西方现代文化最伟大的功绩，就是为西方建构起普世价值的话语权。这种话语权的塑造包括一个三段论证：首先，自由存在于人的天性，具有绝对价值的意义，构成普世价值的前提；其次，自由是在西方历史中生长的，西方文明是自由的文明，自由是西方的价值；最后，西方对自由拥有文化主权，自由是普世的价值，西方自然拥有普世价值的话语权。⁴¹

这一对于“话语权”（话语+权力）的锻造经过的三段论是一种逻辑的演绎，但还不是历史的论证——我指的是这些话语形成的“起源”和“权力”渴望的“来源”。比如，自由话语、人性话语来自何方？走向何处？系谱学无法——或者说这还不是它的责任——来回答这些问题。

实际上，作者的研究中时不时显露的从历史中探究话语真相的“自然冲动”（这来自于几十年历史唯物主义思想教育所赋予的学术积淀）已经让他部分回答出上述问题，虽然这些回答还是镶嵌在形象学的分析中：自由和人性等世俗性话语（部分）来自西方（从包括中国的东方的形象中吸取资源）反对中世纪神学占统治地位的局面，要建立新的现代性价值体系。虽然，在这里作者的回答仍然是不全面的：这里的西方实际上指的是西方文艺复兴、特别是工业革命后兴起的作为第三等级的市民阶级。后者要反对作为第一、第二等级的教会、国王和僧侣的统治，为自身日益增加的私有财产（以及相应的政治权力）辩护和维护这种

⁴¹ 周宁：《普世价值，我们也能担当？》，<http://www.aisixiang.com/data/24630.html>

权利。私有财产权因此是“神圣”的“自然人性论”的根源，“自由”意味着从神学的禁锢中脱离，进行商业活动。而市民阶级的进一步发展、其相应的资本主义生产方式的进一步确立导致的资本无限积累和商品的“天然”扩张倾向，导致其向外扩张殖民、产生了“现代”意义上的“全球化”的最早努力。因此，随后的“文明”的西方相对于“落后、野蛮”的东方进行殖民的“话语权”的建立才最终落实。在这个意义上，“文明、进步、自由、民主”不过是这个新的资本主义生产方式下新兴市民阶级自我意识、自我形象的表达。在这种对于历史经验的综合性阐释中，作者在跨文化形象学的研究中发现的“在‘古今之争’中赢得‘现代’的，是‘进步’价值观，在‘东西之争’中赢得‘西方’的，是‘自由’价值观”就可以被进一步“还原”为借启蒙运动上升的市民阶级为夺取自身权利所赢得的价值观念上的战争（一种以“进步、自由”为荣的新的“理性”观的确立）；“不变的是构筑中国形象的、存在于西方现代性内在逻辑中的、具有历史连续性活力的话语构成原则”也可以再进一步被“还原”为西方资本主义（生产方式）进行资本全球扩张（借军事征服与殖民、文化侵略与招募）下的连续性的文化逻辑。

上述解释因此比“跨文化形象学”更进一步，它是用以历史唯物主义为方法论的历史阐释学来解释历史现象和文本本身。历史现象或经验在这里虽然也是“文本”，但不只是话语，而是包括权力关系学在内的对于动态的政治经济学推动的文化、哲学等“话语”的发展和演变的历史性阐释。西方的中国形象学和中国的西方形象学研究在这个阐释方法里能有机互动地结合起来。实际上，1+1也许只能等于2，而历史阐释学是这两种研究的有机结合，不是简单相加。

对于现代中国的主体性与文化身份的解释，同样需要依赖于这种历史/政治阐释学的进行。而缺乏这种方法的话，单靠形象学研究无法完成这一使命。其实，作者的研究中并非没有关于现代中国形象分析的段落。但相对于对西方现代性形成前后西方的中国形象变迁的令人信服的分析相比，这里的分析显得十分匆忙、草率、而且问题重重。比如，作者对于现代史上又一重要的形象转折语焉不详：当对法国大革命的暴力血光去魅后，“浪漫主义对现实世界的政治革命失望，普遍退回到‘去政治化’的‘内在精神自由’中，追求一种遥远的、神秘的精神

上的圣洁与宁静。”⁴² 于是，乌托邦化中国形象“孔教理想国”随之转化成为“中国情调”和“红色圣地”另外两种类型。

在显得草率的“唯心论”的解释下，20世纪的西方的中国形象被分析如下：它

……处于“精神分裂”状态，乌托邦化与意识形态化交替出现，一个乐园般光明，另一个地狱般黑暗：前者如爱诺加·斯诺的《红星照耀中国》等，后者包括过去热情歌颂中国的赛珍珠与卢斯而今也以同样的热情诋毁红色政权，由“黄祸”演变而来的“红祸”（或“中国威胁”），“镇反、三反五反、洗脑、蚂蚁山、极权主义怪兽……一系列新出现、用来形容中国的骇人听闻的新词汇，构成了西方人想象中邪恶可怕的中国形象。”周宁借用费利克斯·格林的话发挥说：“美国这种忽左忽右、偏激极端的态度，有其深厚的历史根源。美国的传教热情、市场神话、恩抚主义与普世正义激情，曾经使他们对中国情有独钟，这种过分的热情与期望，导致30-40年代对中国形象的美化。蒋介石失败，毛泽东胜利，中国的剧烈变动以及红色中国对美国的敌视，彻底打击了美国文化的自信与价值观念。于是过分的期望导致过分的失望，最终酿成某种极端化的仇恨与恐惧。”⁴³

从外在形象的变迁上，这些也许是有说服力的描述，但“过分的期望导致过分的失望”是个脱离了对实质历史内容分析的表层化的心理化解释。还值得指出的是，当作者在这里承认“美国文化的自信与价值观念”曾经被中国打败过，对于红色中国的文化（政治）意义上的胜利的来龙去脉的分析却被遗憾地忽略过了。而这是建立不被西方的中国形象所影响的建立在对自我历史经验、尤其是现代经验的基础上的自我主体形象的关键。

对一些现当代中国史上具体的例子的解释也仅从形象史上进行：在爱诺加·斯诺的《红星照耀中国》里，

⁴² 周宁：《天朝遥远》，页216。

⁴³ 转引自吴励生：《在他者的意象关联性中重新建构主体性中国形象》，《社会科学论坛》学术评论卷2008年第11期和第12期。

“斯诺不仅发现了一个‘红色理想国’，而且发现了一个红色理想国中的‘哲人王’。斯诺笔下的毛泽东，令人想起白晋笔下的康熙，完美无缺，既是一个学者、哲学家，又是一个政治军事领袖。”后来法国的波伏娃以及J.克里斯蒂娃和“原样派”等，仍然怀有“革命理想”，他们相信前卫艺术可以成为政治革命的意识形态，再次幻想将文学转化为意识形态进而完成社会革命。⁴⁴

实际上，作为一个深有素养的现代记者，斯诺的报告文学并非给人一种几世纪以来那些传教士、“汉学家”的中国见闻的荒诞不经感，而是身临其境、如见其人的真实感；毛泽东给人的“学者、哲学家、政治军事领袖”也确是他本人的特质，但并不给人完美无缺的感觉（尤其是他的“土气”）。换言之，斯诺具备现代西方记者所需具备的“客观”的视角，而不管他本人的信仰如何。而西方左派在六十年代对于红色中国的热衷并不完全由于其本人的意识形态信仰，而是当时的中国为他们提供了一条既区别于身处的西方资本主义体制、又与社会帝国主义的苏联有区别的另类社会主义道路的展望。“前卫艺术可以成为政治革命的意识形态”恰是现代中国解放区文学和社会主义文学所实践的，而“将文学转化为意识形态进而完成社会革命”也并非纯然幻想。

这里的问题在于，在处理前两次中国形象的类型时，作者的模式是有效的（虽然并非完全完备，因为中国形象对建立西方现代性是起到一种部分的外因作用）——从西方市民阶级的兴起需要完成对于中世纪的批判而建立市民阶级世俗社会，到资本主义生产方式形成需要全球扩张资本的商品生产和增值，都需要文化上或美化或丑化的文化“他者”来进行——那么对于现代以来西方的中国形象，再直接运用这个模式并不太适宜——因为相对于“前现代”的中国以其帝国的威严和荣光傲然面对不熟悉的西方的目光而言，现代中国是以动态的主体选择面对西方；而此时西方已经是较为稳定发达的资本主义实体，它们的中国形象此时是面对一个选择和它们迥异的另类发展道路的国家 and 人民的反应。如果说它们还需

⁴⁴ 同上。

要文化“他者”的话，这个他者只是进一步增强了它自身的“自由民主”形象。而作者所分析的上述两个例子却是与这个资本主义西方保持距离的批判知识分子。他们对中国或有幻想，但并不直接建立在对他的预设上。因此，对现代以来西方的中国形象的分析，实际上并无太大意义——至少对建立中国现代的自我意识、自我形象来上说是如此。而对现代中国的西方形象而言，则更是动态的，对此的研究需要在一个更复杂的互动模式中进行。

其实，如果单单考察作者自己所陈述的运用方法，也可作出相关推论：“后现代的、批判的知识立场，假设西方的中国形象是西方文化的表述（Representation），自身构成或创造者意义，无所谓客观的知识，也无所谓真实或虚构。”但这种立场并不能给我们“不必困扰于其是否‘真是’或‘失实’”的轻松感，因为固然我们仍然可以“追索其作为一种知识和想象体系，在西方文化语境中是如何生成、如何传播、如何以一种话语理论控制相关话题、又如何参与西方现代性实践的，”⁴⁵但中国的“真实”，或者其实质如何，仍然是我们要建立（或重建）中国现代性文化自觉所需要探究的。系谱学、话语权力学都无法完成这个任务。

实际上，作者早就说过，研究西方的中国形象，是研究西方。而要建立现代中国自我的文化政治意识，是要研究自身的历史经验。如果说，作者的一个洞见是前两个历史时期的类型证明现代性的核心存在一种政治哲学，那么现代中国的历史经验恰是形成另外一种政治哲学。虽然西方的中国形象以某种文化霸权的方式影响着中国现代性身份的自我认同，但中国自己的应战方式是个具有主体性的动态的变动过程，尤其自身的选择性不能被纳入静止的挑战-应战模式来解释。这也是一个对作者进行访谈的学者提出的疑问，

从观念到观念很容易陷入自说自话的误区，这也是目前人文学科的一大弊端，可是观念的萌生往往与它背后的政治、经济、科技等之间存在着密切的联系，而是在物质史研究的基础上去追索不能把西方的中国形象的跨文化传播视为一个单线的、透明的、被动的、沉默的简单过程，相反，其

⁴⁵ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，页21。

中充满了主动的选择、协商、冲突、挪用、意义创制和回馈等复杂的过程，整个论述建立在否定现代中国思想的主体性的前提之上，这其实等于已经潜在地承认了西方对于思想能力的垄断。特别是知识精英的自我想象实践在本土语境中如何复制和利用了这一权力运作机制。⁴⁶

的确，这种对于“主体性”的忽略是西方后殖民批评的一个盲点。其实，这也关联到后殖民批评在现当代中国的根本适用性问题。作为一些大多生活在西方的学者对自身所来自的现代史上曾被殖民的国家的失败的抵抗史的理论总结，后殖民批评主要是一种着眼于宗主国和前殖民地之间关系的话语。它能有效揭露西方帝国主义国家的形形色色的文化侵略伎俩及其留下的后遗症，但由于其国内失败的市民阶级民主革命和中国现代历史经验有很大差异，用这种侧重权力、话语的理论来对具备充分政治性、具有自主选择能力并成功实现了新民主主义革命乃至社会主义革命的现代中国来说，并不具有什么洞见，也无法提供太多理论启发。因此我们看到一些学者，尤其是生活在西方的学者生搬硬套后殖民理论在现代中国，比如指摘五四青年受了西方的诱惑欺骗而全盘反传统，或者拥有男权观而假意解放妇女，是这种误用、滥用来自别国历史经验总结的后殖民批评的后果和症候。⁴⁷尤其是它否认一切主导叙述（Master-narratives），认为一切主导叙事都是欧洲中心主义的（包括马克思主义对于资本主义的政治经济学分析和阶级斗争观），虽然对以“现代性”为基础的发展观念进行了一定程度的有效的质疑和批判，但因此拒绝资本主义这一“基础范畴”，也否定了当代资本主义的世界结构，只看到一切皆为“话语”与权力关系，而看不到话语与权力背后的实质性的政治-经济关系（当然，这并非仅仅因为它的盲视，而是如杰姆逊所说，后工业社会使得总体性消失或不可见，只剩下了景象的碎片），都使得它显得是当今跨国资本主义阶段的一个后现代主义的时代症候而非锐利解剖。

应当承认，后殖民主义出于后现代主义思想从知识生产角度对现代性进

⁴⁶ 周云龙：《跨文化形象学：从形象类型到形象网络——周宁教授访谈》，《社会科学论坛》2010/3，129。

⁴⁷ 参见拙文《文学性、历史性和现代性——北美学界中国现代文学和文化研究的三种趋势》，《中国现代文学研究丛刊》2010年第4期。

行反思性批判，并考察话语分配过程中的权力运作方式；它认为没有不关联着知识的权力，也没有不产生权力的知识；权力努力使自身变成真理。这些都是它值得肯定的洞见。作者在它的启发下，分析常常从三个方面展开他的谱系学探讨：地理环境、经济形式、文化精神。但这些都是静态的分析，而非能动与互动的政治分析。实际上，作者自己也意识到“从福柯思想到后殖民主义文化批判，西方后结构主义思想提供了解构的方法，却没有提供解放的道路。在中国问题语境中如何超越后殖民主义文化批判，是我们共同面临的问题。”在他看来，“超越东方主义与西方主义二元对立思维模式的陷阱”，出路在于“进入一种跨文化的间性智慧，在文化自觉的基础上开展深层次对话。”⁴⁸

可是，如何进行这种理想的“跨文化对话”？作者曾经有效的驳斥了 Bryan S. Turner 在其 *Orientalism, Postmodernism and Globalism* 一书中的观点，后者认为超越东方主义的问题关键在于超越西方视野与东西方二元对立的思维模式，从东方主义到全球主义或用全球主义取代东方主义/西方主义；认为这样就能破除东西方地缘政治与文化的偏见束缚，与狭隘的民族主义、国家主义偏见。但周宁在研究非西方国家的中国形象时发现，“在全球主义视域下提出的问题，可能会威胁到全球主义假设的合理性本身。世界上不同国家民族的自我想象与自我认同，总是在与特定他者形成的镜像关系中完成的，西方/非西方的二元对立的世界观念结构似乎左右着现代不同国家民族自我认同的想象秩序在多棱镜中认同现代中国的自我身份”。

作者指出了这种困境，但自身也陷入了一个两难的悖论(paradox):

一个世纪间，我们从社会达尔文主义到启蒙主义到马克思主义，又从马克思主义到启蒙主义到社会达尔文主义，进步/进化始终是我们现代化的观念核心。我们为了进步而不断进行改革，但改革可能成为重复的动荡，使停滞隐藏在变化中。……我们要现代化不要现代化中的西化，我们不要停滞中的传统却要传统的延续性。可是，没有现代化我们无从认同世界文明的进步；没有传统的延续性，我们又无从认同文明的本土主体。我们还

⁴⁸周宁：《跨文化形象学：当下中国文化自觉的三组问题》。

在探索超越传统与现代、东方与西方对立的第三条道路。思考中国进步的自身的传统，思考中国的另类现代化身份。⁴⁹

在这里，周宁对进步/进化的社会达尔文主义的单线发展观在中国的情形作了系谱化处理。但这里的问题不仅在于作者把“社会达尔文主义”“启蒙主义”和“马克思主义”都等量齐观（都当成意识形态），而且其陷入的两难的关键在于系谱学的呈现无法解释这些变迁的深层原因：比如，为何从马克思主义今天又回复到残酷的社会达尔文主义？这需要一种政治（和政治经济学）的分析。而对于“传统”，这里也缺乏一种阐释学意义上的理解。“传统”不是静止的，而是随时处于在现代生活中的再创造或者说再认识。另外，处于现代化观念核心的与其说是抽象的“进步/进化”（或者一般都认为的现代性“求新”的欲望），不如说是求取破解阻碍生产力发展的欠缺公平正义的道路，也就是作为具体观念的平等——第四等级的庶民大众（包括作为其主体的工农阶级）与第三等级的市民阶级的平等，国际关系的平等，等等。换言之，作者在“跨文化形象学”中有效应用的被称为“新拓扑历史主义”的方法虽然有效转化了“东方主义”的理论问题，也超越了非历史化的后现代“新历史主义”的方法，但仍然需要更多的维度来进行历史经验的阐释。

可贵的是，作者本人清醒地意识到：“批判西方进步大叙事与自由大叙事将中国形象他者化，并不意味着中国就是无辜的。西方的中国形象确认西方现代性自我，它不能规训我们；解构西方的中国形象，同样也不能解脱我们。中国的历史与现实、制度与文明如何，仍需要独立客观的研究，需要一种理性、勇敢的自我批判精神指导这种研究。”⁵⁰ 但应该强调的是，中国现代性自我构建实践的关键也许不仅仅在于是否有勇气（它极易落入“自我东方化”的自贬），而是在于一种新的方法的探索和自觉。

结语

周宁十余年来的探索研究标志着中国学术界在九十年代以来从“前反思性阶

⁴⁹ 周宁：《天朝遥远》，页 513。

⁵⁰ 同上，页 697。

段即仅仅消费、搬运后现代学术阶段的结束而进入反思性阶段”，⁵¹ 他对于西方各种批评理论的了解和掌握，对它们在中国语境下的娴熟运用，使得他的研究成绩斐然，得到学界公认：他的“强烈的问题意识和出色的知识系谱化能力，有效地回答了‘中国’和‘中国形象’的问题在西方现代性以及东方主义话语谱系中是如何形成和被建构起来的问题，为我们揭示出了一个西方现代性观念动态结构以及意象关联性中的中国形象的完整认识结构，从而为重新建构主体性中国形象打下了十分坚固的知识基础和理论基础。”⁵² 他的研究代表着中国学人在十余年后的今天不但懂得后现代、后殖民理论批判的要义，熟练运用，而且能否有所选择、发展、和扬弃，从而“超越后殖民主义文化批判，确立跨文化形象学研究的 中国问题与中国方法，回应中国文化自觉与文明崛起的时代问题，”初步建立了中国学术的自主主体性。正因为如此，作者也看清了西方多元主义的真面目，与今天学界主流鼓噪的“理想”保持了距离：“在全球化多元文化共生的环境中思考现代中国文化自觉的问题，重要的不是高谈多元共处、多极均衡、和谐发展的理想，而是认清现实，积极面对文化多元主义背后的西方现代文化一元主义的强势冲击。”他呼吁“焕发现代中国的文化创造力；不是一味到古代中国思想中寻找复兴的资源与灵感，从后殖民文化的东方主义滑到大国崛起梦幻的西方主义”⁵³。但问题的解决是否可以由作者提出的“向文化间性的自由乌托邦跃进”的文化主义来实现呢？

我们注意到，周宁一再指出，“背弃中国历史主体的反思，即使可以看到中国过往的陷阱，也看不到中国未来的前景”。⁵⁴ 中国作为“历史主体”进行自我反思，意味着对自身历史经验、特别是现代历史经验的重新清理。他还曾指出中国“前 30 年高举旗帜，中国软实力高于硬实力；后 30 年韬光养晦，中国的硬实力高于软实力”。那么前后三十年软硬实力之变意味着什么，应如何分析和看待？对于自身的意识形态采取不信不争论的态度，如何能在世界舞台上与霸权争夺话语权？虽然作者没有对此作出回答，但他认为中国的文化自觉与文化重建必

⁵¹ 参见吴励生：《在他者的意象关联性中重新建构主体性中国形象》。

⁵² 同上。

⁵³ 周宁：《文化软实力谈何容易》，<http://www.aisixiang.com/data/24629.html>

⁵⁴ 周宁：《跨文化研究：以中国形象为方法》，页 1。

须能够提出一整套文化价值，而这种价值建构依靠回到一千年前的传统或一百年前的传统都不能实现。要重新建构起主体性中国的形象，“中国梦必须表述人的生存与生存尊严的全部权利，必须表述某种产生于中国思想资源的独特的全球伦理理想，这种理想必须指明全面实现人的价值的方向与方法，必须包含具有现代生机并许诺未来的普世价值。”这种自我学术主体性的自信和对于将要探寻道路的确立，将有助于作者完成其“反写”西方文化霸权的责任。而在中国历史、尤其是现代中国历史中重新阐释我们曾经拥有并引为自豪的中国现代性自我认同的价值，相信是作者下一步要开拓的学术进路。