

从“西方美人”到“东门之女”

张伯伟

今年八月初，钱林森教授来电话约我写一篇关于“汉学主义”的文章。说来惭愧，在此之前，我都没有听说过这个术语。问了一个对美国汉学颇为关心的旧日门生，他的回答也是不知道。于是自己查阅文献，拜读了周宁教授的《汉学或“汉学主义”》（载《厦门大学学报》2004年第一期）和顾明栋教授的《汉学与汉学主义》（载《南京大学学报》2010年第一期）、《汉学主义：中国知识生产中的认识论意识形态》（载《文学评论》2010年第四期）等大作，才略知其梗概，也引发出自己的一些想法。八月二十一日，接到南京大学高研院的会议邀请，要我参加这个“汉学主义：理论探索”研讨会，因为这些年来忝为高研院中的一员即便自己对这一问题缺乏研究，似乎也无法拒绝，所以写了这篇小文。

我读周、顾二教授的论文，深为其学术热忱和责任所感动，他们的观点和认识虽有出入，但大体不相乖。尤其是周文提请“学界警惕学科无意识中的‘汉学主义’与‘学术殖民’的危险”，顾文在呼吁“走出汉学主义”的同时所期待的“处理中国材料真正科学而又客观的研究方法”，都值得我们深思。不过，也许是平日较多关注对“问题”的研究，因此在习性上对于“主义”的命名多抱谨慎之心。即便对于今日学界影响深远的萨义德的“东方主义”（一译作“东方学”），也不能不怀有疑问。既然萨义德将怀疑和回忆看成知识分子的关键词，那么，对他的学说的质疑也就是理所应当的。萨义德宣称：“将东方学视为欧洲和大西洋诸国在与东方的关系中所处强势地位的符号比将其视为关于东方的真实话语更有价值。”（《东方学》，页8）因此，我们可以不必质疑其“东方学”与“真正”的东方是否对应，但不能不质疑其“东方主义”所概括的“东方学的内在一致性”是否真的那么同质或单一。萨义德是一个强调理论与实践携手并进的学者，即使在面对“纯粹知识”和“政治知识”的区分时，他也会因为任何一个学者自身现实环境的原因，即“他与东方的遭遇首先是以一个欧洲人或美国人的身份进行的”，而这“欧洲人或美国人的身份决不是可有可无的虚架子”，因此，“可以认为，欧洲，还有美国，对东方的兴趣是政治性的”（同上书，页15—16），实际上否认了“纯粹知识”的存在。我们由此也不能不想到，“东方主义”是萨义德“从一个其现实已经被歪曲和否定的东方人的立场出发的”（詹姆斯·克里福德语，转引自瓦莱丽·肯尼迪《萨义德》，页50）。在其回忆录《格格不入》、访谈录《文化与抵抗》中所展现的，正是这样一个“斗士学者”的形象。如果我们也强以“主义”命名，是否可以说，他眼中的“东方学”实际上只是一个“萨义德主义”呢？在我看来，“汉学主义”就是从“东方主义”演绎而来，尽管顾文对二者作了切割，但周文却坦承其关联。尤其是，这两者在其使用的思维方式、术语及专有名词上的一脉相承，比如“主义”、“殖民”、“虚构与想象”、“知识与权力”等等，即便在对未来的追求上，萨义德渴求的“最重要的是进行可以取代东方学的新的研究，即从自由的、非压制或非操纵的角度研究其他民族和其他文化”（《东方学》，页32），显然也能引导出顾文期待的“处理中国材料真正科学而又客观的研究方法，产生对中国不带偏见的知识”。

Sinology 意义上的“汉学”一词起于江户时代的日本，与“国学”、“兰

学”（即西洋之学）相对而言，后沿用至今。汉学是一个内涵丰富的名词，含括的地域从东方到西方，而汉学的历史，即便从日本的平安时代算起，至今也有千年以上。因此，这是一个在时空中不断变迁的动态的过程，很难想象能够用一个贯串所有的概念、理论或方法加以囊括，即便仅仅就欧美汉学而言也是如此。不错，任何一个学者皆有其意识形态，任何一项人文学研究也都或隐或显、或多或少地留有意识形态的痕迹。但是，这与从意识形态出发、为意识形态效命完全是两回事。假如从来的汉学研究就是“汉学主义”，假如“汉学主义”就是以“殖民”为核心的意识形态或文化霸权，那么我们今天的讨论，就完全可能变为一场阶级斗争、政治辩论或文明冲突。对于我们这一代人来说，为政治服务的文学创作或学术研究并不陌生，但同时大家也清醒地知道，那只是御用的工具绝非真正的文学创作或学术研究，与学问的世界根本不沾边。如果从古到今的汉学，哪怕仅仅说西方汉学就是为意识形态服务的工具，就是居心叵测、不可告人的阴谋，就是对中国的历史与现实的精神暴政，我们完全应该报之以不屑一顾乃至嗤之以鼻。而事实恐非如此。

以平常心看东西方的汉学研究，其在学术上所取得的成就是有目共睹的。因此，其成果也能引起包括中国学术界在内的广泛注意。当然，任何一种学术方式也都难免其弊端，这就特别需要引起中国学者的警惕，对汉学研究成果作批判性吸收。一个成熟的学者，在具备了怀疑力、创造力的同时，必定也具备了反省力。推之于一个成熟的学术界，也必然是如此。事实上，无论是东方还是西方的汉学界，他们都有从学术出发的自我反省，美国学者柯文（Paul A. Cohen）的《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》和日本学者沟口雄三（Mizoguchi Yuzo）的《作为方法的中国》（一译作《日本人视野中的中国学》），就是东西方汉学界反躬自省的代表作。至于具体到作为个人的汉学家，在二十世纪有把中国当作其“天生的恋人”的吉川幸次郎，在今日有将《荀子·修身篇》中“非我而当者，吾师也；是我而当者，吾友也”当作学术讨论信条的罗哲海（Heiner Roetz）。而在与本人有所交往的东西方汉学家中，他们对于学术的热情恳挚，在为人上的坦诚友爱，无一不让人感到和煦温暖。这如何能与所谓的“汉学主义”发生联系呢？又如何能耸人听闻地断言汉学的本质即“汉学主义”，并且“束缚了中西方之间的真正对话以及不同文化之间的文化交流”（语出本次会议邀请信）呢？即便在某些时候、某些地区的某些汉学研究带有强烈的意识形态，那么，以一种意识形态去对抗另一种意识形态，也只是学术文化世界中的“以暴易暴”，这才是“束缚了”中外之间的真正对话和文化交流呢。

周、顾二教授的论文提醒人们要对汉学（特别是西方汉学）加以反思，尤其是要警惕西方汉学在“课题选择、理论假设、思考框架、主题意义与价值”上对中国学术的“控制”（周宁，2004），这具有深刻的学术意义和现实意义。现代学术中的西学对中学的影响是一个颇为复杂的问题，我在此愿意略抒己见，并以春秋时代“赋诗断章”的方式，将该问题的起因、现状及如何回应作一表述，简称为从“西方美人”到“东门之女”。

一、“云谁之思，西方美人”

语出《诗经·邶风·简兮》，若翻译成现代汉语，就是“哪个人儿我最想？思恋的美人在西方”。紧跟后面的两句诗“彼美人兮，西方之人兮”，即“那个美人儿啊，就是西方的人啊”。借用这个“美人”，既指美艳之人，也指欧美之人。

黄遵宪于明治后期到日本，写有《日本杂事诗》，讲到日本汉诗自古以来“大抵皆随我风气以转移也”，但时人则已“变而购美人诗稿，译英士文集”。这代表了十九世纪末以来整个东方文化的大趋势。

中国现代学术的起步，是在西方学术的刺激和启示下形成的。在当时，如果要从学术研究中，惟一正确的途径似乎就是取法乎西方。西方的学术观念、学术方法代表了人们追求、努力的方向。胡适当年强调用科学的方法整理国故，而所谓“科学的方法”，其实就是西学的方法。傅斯年1928年在《历史语言研究所工作之旨趣》中说：“我们很想借几个不陈的工具，处治些新获见的材料，所以才有这历史语言研究所之设置。”他所想“借”的“几个不陈的工具”，说穿了也是西洋的方法。陈寅恪在1934年写的《王静安先生遗书序》中，曾经以王氏为例，举出其学术“足以转移一时之风气，而示来者以轨则”的三项原因，前两项都属于材料方面（地上和地下，异族与汉族），列于第三的就是“取外来之观念与固有之材料互相参证”。因此，当我们回顾百年来的中国学术，除去文献、人物和史实的考辨以外，其学术方法、理论框架以及提问方式，占据主流的都是“西方式”的或者说是“外来的”。这是一项基本事实。在外来的理论、观念和方法的启示下，中国学术曾经得到了长足的进步，甚至仍然可能继续产生有价值的学术成果。但我们也必须看到，在汗牛充栋的论著中，外来的观念和 method 愈演愈烈为学术研究的起点（提问方式）和终点（最后结论），其势至今未能改变。

这涉及到一个更大的背景，就是中西文化之争。从鸦片战争以来，中国在与西方列强的对峙中，政治、军事、经济诸方面皆连遭失败，这种现实世界中的万事不如人，也就激发起一些人以为中国传统文化的不如人，必欲去之而后快。五四运动的“打倒孔家店”的口号，就代表了对中国传统文化的否定。更多的人即便不作如是想，但对于自己的文化，也不敢堂堂正正地加以承担、发扬。胡适倡导的整理国故，其目的也是为了打倒国故。因此，在二十世纪前期的中西文化之争中，西学占了绝对的优势。在这一背景下的学术研究，其主流自然也就是“云谁之思，西方美人”了。

二、“匪女之为美，美人之贻”

语出《诗经·邶风·静女》，“匪”同“非”，“女”同“汝”，前两句是“自牧归荇，洵美且异”，“荇”为白茅草之嫩芽，翻译起来就是“郊外回城送我荇，又好看来又奇异，哪是你荇草分外美，只为美人亲手贻”。

二十世纪八十年代以来，大量的西方译著在中国学术界涌现，即便就其中的汉学部分而言，其数量也是惊人的。各种专以“海外汉学”、“国际汉学”或“海外中国学”为名的期刊、集刊比比皆是，也有专以国别为范围的，如“法国汉学”、“日本中国学”等，各种相关研究机构纷纷成立，以此为对象的专著和论文也层出不穷，成为出版界的一个热点。汉学家的研究著作大量翻译出版，甚至以系列形式成套出版。不仅如此，汉学家也迈上中国高等学府以及各种学会的讲坛，并且受到高度的礼遇，不少名校还设有欧美汉学的系列讲座，中国学界对于海外汉学似乎拥有了前所未有的热情。如果与日本学界做个比较，他们对于“海外和学”的兴趣似乎难以调动起来，也许他们有一个根深柢固的理念，那就是外国人根本理解不了日本。像《法国的日本古典研究》（《フランスの日本古典研究》，小沢正夫译编，ベリかん社，1985年版）之类的书，也只是偶一见之而已。事实上，在各色汉学家以及各种汉学研究著作中，有些固然富有真知灼见，有些则未免偏见或谬见；有些固然是沉潜有得的学者，有些则未免不着边

际的夸夸其谈。但只要是新异的，就会受到普遍的肯定乃至追捧。中国现代学术的不成熟，表现之一就是求“新”的欲望远远大于求“真”的欲望。而在年轻学者以及研究生、大学生中，对于海外汉学著作的迷恋也是较为普遍的现象。自己的论著中引用上一两本汉学著作，或是一两句汉学家的言论，不管那个著作是优秀的还是平庸的，不管那个言论是精辟的还是普通的，似乎就能够增加自身论著的学术分量。我们即便承认远来的和尚会念经，但远来的道士、远来的喇嘛、远来的牧师也同样会念经吗？这真是“匪女之为美，美人之贻”了。

相对于中国学界对海外汉学的追捧，汉学家对中国学者及其论著又是怎么看的呢？我们也许很难一概而论，但欧美汉学在其自身的学术传统中，早已形成了其优越感，这正如萨义德所指出的欧美东方学的一个共同之处：“那就是西方文化内部所形成的对东方的学术权威。……它被人为构成，被辐射，被传播它有工具性，有说服力；它有地位，它确立趣味和价值的标准；它实际上与它奉为真理的某些观念，与它所形成、传递和再生的传统、感知和判断无法区分。”（《东方学》，页26）在汉学研究中，汉学家所乐于承认的中国学者的工作价值往往只是体现在文献的整理考证上，至于理论和方法，他们自有一套。二十世纪九十年代之前，欧美汉学家的学术论著中所引用的往往是日本学者的研究成果近二十年来，他们有时也引用中国学者的论著，但只要我们仔细观察，其引用的绝大多数属于文献整理类，或可思过半矣。对此，我们似乎应该平心静气地加以反省。在我们自身的研究工作中，是否缺乏原创的理论和方法？在传统人文学的研究中，是否仅仅重视了文献的收集整理，而忽略了问题的提出与分析？假如我们的研究工作，在“课题选择、理论假设、思考框架、主题意义和价值”上都取法乎欧美汉学，那又如何能够奢求汉学家的垂注呢？更进一步说，在东西方学术的这种互动中，也许真有一天，中国学术界变成了“自我汉学化”与“学术殖民”。我读周、顾二教授的文章，在这一点上是特别“于我心有戚戚焉”的。

三、“出其东门，有女如云”

语出《诗经·郑风·出其东门》，文意明白，不劳翻译。以“东门”借喻为东亚由西方转向“东门”，能够看到的是美女如云。这些如云的美女，就是富有魅力的中国学术的象征。

我曾经说，在学术上，中国的知识人能否提出并实践一种有别于西方的知识生产方式，这是我所体认到的当代中国学术所面临的问题和所处的困境。为此我提出了“作为方法的汉文化圈”。这一思考是沿着沟口雄三的思路而来，诚如他指出：“迄今为止，特别是近代以来，以欧洲的视角来看待中国乃至亚洲，已是很一般的事。”（《日本人视野中的中国学》，页17）因此，他提出了“以中国为方法”，其目的是“想从中国的内部，结合中国实际来考察中国，并且想要发现一个和欧洲原理相对应的中国原理。”（页94）“以中国为方法，就是要追求那种对原理的、同时也是对世界的创造。”（页96）我进而提出“作为方法的汉文化圈”，用以概括十多年来我在学术上的一个努力方向，也是试图对当代学术所面临的问题和困境作一个初步的回应。

东亚地区，以汉字为基础，从汉代开始逐步形成了汉文化圈，除中国以外，还包括今天的朝鲜—韩国、日本、越南等地，直到十九世纪中叶，在同一个文化精神的熏陶下，表现出惊人的内聚力。汉文化圈的形成，其核心是东亚文明。尽管在汉文化圈中有着不同的国家和民族，但人们内心的感受方式、道德观念、知识结构等，往往是根据某些基本原则而展开。作为其载体，就是今天在中国、朝

鲜—韩国、日本和越南等地所大量存在的汉籍，站在中国的立场，我们把中国以外所存在的汉籍称作“域外汉籍”。将汉字材料作为一个整体，就是以汉文化圈为方法的文献基础。也就是说，当我们提出“作为方法的汉文化圈”，我们在研究工作中所使用的文献，就是超越了国别和地区的汉籍整体。这就要求研究者以更为弘通的眼光、更为宽广的胸怀、更为谦逊的态度来对待各类汉文献。对于中国以外的汉文献的认识由来已久，但在二十世纪之前，中国人提及域外汉籍，仅仅是从证明自身“文教之盛”的角度去看待，未能摆脱“礼失而求诸野”的思想牢笼，未能消释“慕华”、“事大”的心理优越，未能超越“中心—四裔”的二元化区隔。因此，将中国、朝鲜—韩国、日本、越南等地的汉籍文献放在同等的地位上，寻求其间的内在关系，揭示其同中之异和异中之同，这样，域外汉籍的价值就不只是中国典籍的域外延伸，不只是本土文化在域外的局部性呈现，不只是“吾国之旧籍”的补充增益。它们是汉文化之林的独特品种，是作为中国文化的对话者、比较者和批判者的“异域之眼”。因此，汉文化圈中的汉文献整体，就不仅是学术研究中必需的材料，不仅是古典学研究的对象，不仅是一个学术增长点或学术新领域，在更重要的意义上说，这是一种新的思考模式和新的研究方法。以汉文化圈为方法，其目的就是为了更好地认识汉文化，更好地解释中国和世界的关系，最终更好地推动东亚文明对人类的贡献。

二十世纪的中国研究，是以西方的、欧洲的、美国的观念为中心，为了摆脱其困境，掀开历史的新篇章，二十一世纪的中国研究，应该返回东方、返回亚洲返回中国。然而从中国出发不是局限于中国，而是要以文化圈为单元，以中国和周边国家和地区的文化为参照，在更深入地理解汉文化的同时，也提供一幅更好地理解当今世界的图景。这是用任何别的方法所无法达到的。不仅中国研究是如此，韩国学、日本学、越南学的研究，很可能也是如此。这样，相对于西方的、欧洲的、美国的知识生产方式，就可能发现一个东方的、亚洲的、中国的知识生产方式，沟口雄三所追求的“那种对原理的、同时也是对世界的创造”的目的，就不会是十分遥远的了。

今年五月底在北京召开了一个“当代欧美汉学对中国哲学的诠释——以罗哲海为中心国际学术研讨会”。讨论的重心是罗氏的《轴心时期的儒家伦理——基于突破观点之上的、面向后习俗性思维的重构》一书。我特别注意会议综述中对该书“重构”之用意的学理性探讨：“所谓‘重构’显然得益于阿佩尔（Karl-Otto Apel）与哈贝马斯（J. Habermas）的‘对话伦理学’，意味着以一种与古人之真实意图相应的方式对其思想加以重新整合，并且要根据我们今日所面临的伦理学问题而加以充分利用。”（李雪涛《儒家伦理学的当代阐释》，《文景》第68期，页72，2010年9月）这显示出欧美汉学家在探讨问题之际，已经自觉到其使用的方法与研究对象之间的融合性问题，不仅使得问题的提出拥有客观依据，而分析问题的方法也能够尽量符合问题本身的自然脉络。他的“以一种与古人之真实意图相应的方式”来阐释古人的思想，完全符合中国传统的阐释学思想，即孟子所说的“以意逆志”和“知人论世”。它意味着对作者的敬畏和尊重，意味着对文本的敬畏和尊重，意味着对历史的敬畏和尊重。而用以衡量中国文化价值的标准，也不是西方的某一既定的观念或主义，而是“今日所面临的伦理学问题”。尽管罗氏的做法与我所说的“作为方法的汉文化圈”有别，但同样能够在一定程度、一定意义上回到东方、回到亚洲、回到中国。这使我想，汉学研究也好，中国学术也罢，一旦真正的“出其东门”，我们可以看到的就不止是“有美一人”（《诗经·郑风·野有蔓草》），而是“有女如云”。

二〇一〇年十月十三日晚急就于百一砚斋