

关于“汉学主义”的几点思考

耿幼壮

在跨文化交流日渐频繁和深入之际，“汉学主义”的提出无疑具有现实意义；而面对西方强势文化的冲击与影响，对这一概念的探讨也肯定有助于中国学术思想的发展。不过，“汉学主义”这一概念本身显然需要加以界定和辨析。何况，这一提法本身明显带有西方话语方式或理论模式的色彩，比如“东方主义”。如果“汉学主义”只是被用来描述或概括西方学者，尤其是汉学家在看待中国文化时的一种居高临下态度，或者中国学者在自己的学术研究中流露出的一种盲目追随倾向，问题倒相对较为简单。可是，这显然不是“汉学主义”的提出所试图达致的全部目的。如果“汉学主义”作为中国学者率先提出的一种理论范式，被用于概括和解释某种具有普遍性意义的知识生产方式，那就更需要对其进行深入的思考和细致的研究，从学理方面予以充分的说明和论证，而这恐怕不是可以即刻可以做到的事情。因此，与其过于匆忙地构建理论体系，不如先着手分析一些具体个案。以下几个例证，或许与“汉学主义”的提出有一定的关联。

谢阁兰（Victor Segalen）与跨文化交流中的异邦想象问题。近年来，谢阁兰的重新发现是一个非常有趣和值得注意的文化现象。在长时间处于边缘地位之后无论在法国、中国还是北美，谢阁兰和他的著作都“突然”引起了学者们的热切关注。现在，无论作为一位文学家还是汉学家，谢阁兰的贡献开始得到普遍的承认，其历史地位也已经无可动摇。谢阁兰的重新发现表明，如同对于文学作品的接受一样，人们对于学术研究的认识也始终处在不断变化之中。

如果按照东方主义的理论，谢阁兰应该被置于一个什么位置呢？这是一个很难回答的问题。谢阁兰《论异国情调》一书的标题似乎就表明，其看待东方的态度与一些备受非议的西方文学家和思想家没有什么不同。可是，对于他来说，“异国情调的力量不过就是认识他者的能力。”¹ 如果“汉学主义”可以成立，谢阁兰的学术研究又应该被如何对待呢？这同样是一个很难回答的问题。我们知道，谢阁兰的“汉学”著作虽然反映了古老中国的历史与现状，其主旨却在揭示出一个诗人想象中的理想国度。就如谢阁兰曾经对友人德彪西明确表示的：“最终，我寻求的……是中国的一种幻象。”² 或许，从东方主义或“汉学主义”的角度来看，没有什么比“异国情调”的追求和“幻象”的寻求更需要加以质疑了。但是，在跨文化交流中不是始终充满了异邦想象吗？想象本身不就是知识生产的方式之一吗？

福柯（Michel Foucault）与思想和存在的历史先验性问题。我们知道，在令其声名鹊起的《词与物》中，福柯曾经引证作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges）提到的一部充满了奇思异想的中国百科全书，并声称《词与物》就诞生于阅读那个段落时发出的笑声。不仅如此，就是在《词与物》中，福柯写下了一段关于中国的著名论述。在那个段落中，福柯使用的几对词语极富意味：乌托邦储藏地/神秘

¹ Victor Segalen, *Essay on Exoticism: An Aesthetics of Diversity*, trans. Yael Rachel Schlick, Durham: Duke University Press, 2002, p.19.

² Victor Segalen, 转引自 Andrew Harvey and Iain Watson, Introduction to Victor Segalen, *Paintings*, London: Quartet Books Limited, 1991, p.viii.

王国，梦幻世界/空间场地，想象系统/地球的另一端。³ 它们清楚地表明，福柯始终试图在西方对于中国的两种认识——即在梦境和想象意义上的中国和在地理学或地志学意义上的中国——之间寻求一种平衡。虽然，这些用语难免会引起事实上也的确引起了许多质疑，但这一做法所隐含的思想却不容忽视。

首先，福柯似乎有意将自己立论的基础归之一部不那么可靠的著作，即某一部中国百科全书，而那本书很可能出自一位文学家的想象。其次，这部中国百科全书在分类上的确荒诞，但这一分类引人发笑的不合逻辑却具有独特的逻辑力量——其将真实的东西和想象的东西合乎逻辑地并列在一起。就是依靠这种力量，不但“我们的”（福柯们的）思想的限度被展露出来，而且我们的（中国读者的）思想的限度也被展露出来了。我们是这样思想的吗？我们的祖辈是这样思想的吗？如果真是如此，我们是否知道或者思考过这样的思想的意义？最后，并非最不重要的是，我们已经看到，在福柯本人对于中国的描述中也充满了异邦想象的成分。只是，福柯并不为自己对于中国或东方的“不真实”认识而感到有什么不妥或不安。相反，福柯清楚意识到并试图明确表明，他和许多其他西方人心目中的中国本身就是这样一种构成——即真实与幻象的统一体，思想和想象的共同产物【反之亦然，对于我们来说，西方其实也是这样一种存在】。所以，对于福柯来说，那可能不那么真实的东西正是历史的真实产物。因为，不可能的并不是传说中的、种种不可思议的存在物（如那部《中国百科全书》的怪异动物），因为它们就是思想的产物，就是历史的构成。相反，不可能的是我们对它们的所谓真实的认识，即所谓客观的，或者基于历史事实之上的认识。历史当然存在，但历史告诉我们，重要的不是它们是否真的存在，重要的是它们如何成为真实的或不真实的存在。这就是我们的历史先验性，这就是我们的思想和我们的存在所无法逃离的限度。因此，“汉学主义”所关注的问题或许不是西方关于中国的认识是否正确，而是这一认识是如何形成的，以及这一认识所产生的影响和作用。

费诺罗萨（Ernest Fenollosa）-庞德（Ezra Pound）诗学思想与文献资料的历史地位问题。福柯在关于中国的讨论中曾经提及中国文字：即，“它的文字也不是以水平的方式复制声音的飞逝，而是以垂直的方式树立了物的静止的但仍可辨认的意象。”⁴ 不同于西方的字母-表音文字，中国的象形-表意文字只是基于意象在空间中的呈现，与声音在时间中的延续毫无关系，这是西方自莱布尼兹以来就存在的对于中国语言文字的不准确理解，而这一显然部分来自异邦想象的认识至今仍然为大多数西方人所深信不疑。不过，更为有趣的是，基于这同一种看法之上，却可能引申出截然不同的结论。例如，在黑格尔那里，表音文字和表意文字之间的区别就已经决定了西方文化和东方文化的高下之分；⁵ 而在德里达那里，中国的表意文字却可以为破除所谓“语音-逻各斯中心论”，乃至消解整个西方形而上学传统提供一种启示和依据。⁶

我们知道，德里达对于中国表意文字的看法主要来自美国汉学家费诺罗萨和诗人庞德的诗学思想。而所谓费诺罗萨-庞德诗学的基础就是费诺罗萨的那篇《作为诗歌媒介的中国书写文字》，其核心内容——中国文字是诉诸于眼睛，与声音完全无关的“即时图画”——对美国乃至整个西方现代诗歌创作和理论的影响极为深远。可是，基于新的材料之上，美国学者最近对于《作为诗歌媒介的

³ 参见福柯：《词与物》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年，第6-7页。译文略有改动。

⁴ 福柯：《词与物》，第6页。

⁵ 参见黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2006年，第281-285页。

⁶ 参见德里达：《论文字学》，汪家堂译，上海：上海译文出版社，2005年，第106-139页。

中国书写文字》的研究有了突破性进展。2008年，由苏源熙（Huan Saussy）、石江山（Jonathan Stalling）和柯夏智（Lucas Klein）编辑的《〈作为诗歌媒介的中国书写文字〉评注本》出版，使我们第一次看到了这篇文字的不同版本的真实全貌。随后，石江山在2010年出版的《空的诗学》（*Poetics of Emptiness*）中，详实辨析了费诺罗萨的思想来源和思想内容，并在一个更为广阔的范围内深入探讨了费诺罗萨-庞德诗学在跨文化交流中的形成和意义。现在，我们得知，庞德在编辑整理这篇文字时只选取了一些他觉得最重要或最需要的部分，而有意漏掉了其中的一些内容。特别是，所谓《作为诗歌媒介的中国书写文字》的第二部分，即明显属于同一系列的另一篇讲稿，被庞德完全舍弃和删除了。正是在这一部分中，费诺罗萨详尽讨论了中国语言文字与声音有关的东西，尤其是诗歌的韵律问题。任何对于费诺罗萨-庞德诗学有所了解的人，都会立即意识到这一发现具有多么重大的意义。

如石江山所指出的，由于庞德对《作为诗歌媒介的中国书写文字》的删节，“美国诗人和读者所一直接受的基本上是没有声音的中国诗歌的视觉感知，因而与中国古典诗学和美学相去甚远。”⁷事实上，不但对美国读者而言是这样，对于中国读者来说也是如此。不管是批评还是赞赏，中国学者对于费诺罗萨-庞德诗学大都持有类似的看法，即，这一诗学思想关注的首先是诗歌所呈现的鲜明意象，并同样将这归结为对于中国文字的创造性误解。不仅如此，中国学者通常会将费诺罗萨-庞德对中国文字的不准确理解与西方思想传统联系起来。问题是，即使我们终于得知，费诺罗萨对于中国文字的认识不仅限于其形（意象性）方面，同时也涉及到与声音相关的诸多方面，庞德的以“中国文字方法”而为人所知的诗歌实践和理论就失去意义了吗？德里达对于这一诗学在西方思想史上的位置所做的评价就失去基础了吗？事实是，不仅庞德基于对中国文字的错误理解之上的的意象派诗歌理论和实践仍然是“正确”的，而且德里达依据人们长期以来对这一诗学的“错误”认识之上对于费诺罗萨-庞德诗学所做的评价也仍然是恰当的。在这里，我们又一次看到了历史先验性对于我们思想和存在的限制。同时，这也提示我们，仅仅停留在基于史实的考证之上而找到和指出一些想象性误解或创造性曲解是远远不够的，重要的是探索和发现这些误解和曲解如何作用于和影响了我们的前人和我们自己的思维、认识和存在。

与此相关，我们今天应该如何看待叶维廉（Wai-lim Yip）的诗学思想呢？众所周知，叶维廉不仅是费诺罗萨-庞德诗学思想的主要阐释者之一，而且深受这一诗学思想的影响。更值得注意的是，虽然叶维廉长期在美国教学、研究和创作，其著述只是在亚洲地区才得到了广泛的承认和接受。对于这一现象，石江山有如下解释：不同于张钟元（Chang Chung-yuan）这样的老一辈华裔汉学家，“叶维廉将对于中国古代诗歌的‘道家’描述转化为一种充满生机的诗学和批评方法。……早于萨义德的《东方主义》，叶维廉在其著述中声称自己已经找到了一种既承认又挑战那发生于西方知识结构的普遍论断的方法，而且，在韦努蒂（Lawrence Venuti）或尼南贾纳（Tejaswini Niranjana）提出后殖民翻译理论几十年之前，叶维廉就已经将自己的批评思想运用于翻译实践。”⁸不管这种说法是否成立，更重要的是，石江山已经在提醒我们，叶维廉的“道家现代主义”在1970年代后期的确挑战了西方文学霸权，但现在可能会“成为对一种新的中

⁷ Jonathan Stalling, *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*, New York: Fordham University Press, 2001, p.95.

⁸ Jonathan Stalling, *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*, p.129.

国中心论范式下的民族主义话语的倡导”。⁹ 显然，这也是我们在讨论“汉学主义”时需要注意的一个问题。

⁹ Jonathan Stalling, *Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry*, p.154.