

乌托邦或意识形态：

西方中国观的知识状况

□ 周 宁

我对中国实际上了解多少？把中国置于难以捉摸的神秘他者之境，这种貌似谦逊的姿态难道不是一种登峰造极的神秘化吗？因而唯一要做的诚实之事，就是以此“前言”致力于回答如下问题：如何与这个他者建立起真正的关联？

——斯拉沃热·齐泽克

西方人自己也困惑，他们关于中国的看法向来反复无常。一部《马可·波罗游记》，在它同时代人眼里，满纸荒唐。伊比利亚扩张时代，西方商人传教士到中国的见闻，逐渐为马可·波罗恢复了名誉，但他们自己对中国的看法，又是莫衷一是。金尼阁在《利玛窦中国札记》的前言中遗憾“到现在为止，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。耶稣会士努力了二百年，他们介绍中国的信札、传教报告在欧洲流行广泛，伏尔泰嘲笑他那个时代巴黎的时髦人士，知道中国比法国外省还多。然而，到赫尔德，还是抱怨：“糟糕的是人们最终还是无法寻得一条既不美化又不丑化中国的中间途径，无法找到一条真正真实的大道。”^②赫尔德说这段话大概在 1785 年前后，过了三十

^①（意）利玛窦、金尼阁著：《利玛窦中国札记》，上，何高济等译，中华书局，1983 年，第 41 页。

^②（德）夏瑞春编：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社，1995 年，第 84—85 页。

年,小斯当东评论马戛尔尼访华后英国泛滥的“中国见闻”时,感叹“中国人迄今在欧洲没有得到弗厄泼赖精神(即公平——译者注)的对待”^①。再过三十年,巴尔扎克说:“尽管我们付出了很大努力,尽管有我们了不起的传教士们,像南怀仁神父、巴多明神父和其他神父们,我们仍然(……)不知道中国是一个专制国家还是立宪制国家,是一个充满美德的国家还是一个骗子横行的国家。”^②

西方关于中国的看法时好时坏、反复无常,他们不是没有关于中国的“知识”,而是这些“知识”经常是“误解”,他们关于中国的看法,不是过好,就是过坏。在交通不便、信息稀少的年代,这种“误解”还有情有可原。19世纪后期,西方到中国的旅程,从一年缩短到一个月;西方人深入中国,从贸易口岸到紫禁城。交通不可谓不便利,了解不可谓不深入,但西方关于中国的看法,却依旧摇摆不定。20世纪中叶,哈罗德·伊萨克斯做调查,发现美国人心目中的中国,具有两种肯定与否定截然相反的形象,“这两种形象时起时落,时而占据、时而退出我们心目中的中心位置。任何一种形象都从未完全取代过另一种形象……我们对中国人的感情在同情和厌弃、在父母般的仁慈和父母般的恼怒,在喜爱和敌意、在热爱和近乎憎恶的敌视中游离”^③。20世纪末,这种状况并没有改变,斯蒂汶·莫舍尔指出,美国人心目中的中国形象,依旧在传统的两个极端间摆摇,无知、误解、一厢情愿,异想天开……世界上信息最发达的美国,对中国依旧那么陌生、无知!^④这是令人失望的,这种失望威胁到对人的知识状况的信念。

其实,西方的中国观变幻反复,但并非无常。从马可·波罗时代七个世纪以来,不同看法,不是过分美化,就是过分丑化,总是在肯定与否定两个极端之间,摇摆有常。从总体上看,以1750年前后为界,西方的中国观发生了一次根本的转化,以后这种转变,又不断重复发生在20世纪。

1750年之前,西方的中国观,总趋势是过分美化的,经历了三个阶段,从“地理中国”、“历史中国”到“文化中国”,逐步乌托邦化。从马可·波罗时代到门多萨时代,中国基本上是个遥远的地理概念,关于中国地大物博、君权强盛的传说,

^① 斯当东:《大清律例评论》,载《爱丁堡评论》1810年16期,见(英)约·罗伯茨编著《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,时事出版社,1999年,第21—22页,引用时核对原文对译文有所改动。

^② 巴尔扎克在评价画家奥古斯特·伯尔热有关中国的石版画集时(1844)说的这番话。转引自(法)米丽耶·德特利文《19世纪西方文学中的中国形象》,见《比较文学形象学》,孟华主编,北京大学出版社,2001年,第243页。

^③ (美)哈罗德·伊萨克斯著:《美国的“中国形象”》,于耀利、陆日宇译,时事出版社,1999年,第77—78页。

^④ Steven W. Mosher: *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, A New Republic Book, 1990, 上述观点参见该书第1—34页:“Prologue”与“Introduction”。

若有若无。门多萨开始介绍中国的悠久历史,^①一直到1687年柏应理神父考证中国纪年的著作发表在《孔夫子:中国的哲学家》一书中,西方人开始严肃地推崇中国历史的意义。有人说西方发现新大陆,是地理大发现;发现中国,是历史大发现。中国历史悠久,动摇了西方的基督教历史观,确立了世俗化的线性历史观。大概从17世纪末,以莱布尼茨为标志,西方开始在整个文化的各个方面美化中国,莱布尼茨赞美中国有“人类最高度的文化和最发达的技术文明”^②,足可与西方媲美。伏尔泰则更进一步,全面赞美中国到无以复加,片面批判法国至一无是处。有人讽刺伏尔泰只管说得令人激动,不管说什么,赞美或批判,都走极端。

1750年前后是个分界。明显的标志是1742年英国出版的乔治·安森的《环球旅行记》、1748年法国出版的孟德斯鸠的《论法的精神》,前者从旅行见闻的角度描述的中国,是个经济贫困、政治腐败、道德堕落的野蛮国度;后者在理论原则上论证中国是个邪恶的专制帝国。这两部书都很畅销。然后就是1750年卢梭的《论科学与艺术》问世,书中谈到中国时充满嘲讽与轻蔑。这只是一个转折点,以后一个多世纪,西方对中国的轻蔑与批判、仇恨与诋毁,逐渐加深,逐渐推广。中国是个贫困软弱的帝国、停滞衰败的帝国、暴虐野蛮的帝国,中国人愚昧而狡诈、懦弱而残暴、虚伪而淫荡、肮脏而懒散……^③19世纪西方的中国形象几乎一无是处、一团漆黑。在反面化中国的同时,西方也在观念中疏远中国。首先是在文化上全面批判;然后是在进步史观的世界秩序框架内,把中国锁定在历史的过去,甚至像黑格尔那样,把中国排斥到历史之外;最后是在东方主义话语中,把中国确定为政教上野蛮、种族上低劣的另一个世界、一个必须征服与消灭的异己世界。西方的中国观,完成了从“文化中国”到“历史中国”再回到“地理中国”的否定。

二

1750年之前与之后,西方的中国观落差如此之大,人们不禁怀疑,西方看到的中国,是否同一个中国。因为这种落差,已经不是历史现实的变化可以解释的

^① 门多萨:《大中华帝国志》(1585年):“……这个国家的历史如此悠久,以致有一种观点认为第一批定居于此的人是诺亚的后代。”见《大中华帝国》周宁著、编注,文选:《大中华帝国志》。

^② 见莱布尼茨为《中国近事》写的序言,引自《莱布尼茨和中国》,安文铸等编译,福建人民出版社,1993年,第103页。

^③ 详细论述与资料参见笔者《历史的沉船》、《鸦片帝国》、《第二人类》,学苑出版社,2004年。

了。1750年前后,中国还是那个中国,但西方已经不是过去的西方了。解释西方的中国观的变化,关键看我们在什么意义上理解西方的中国观,是认识还是想象、是知识还是表述。

研究西方的中国观,有两种知识立场:一是现代的、经验的知识立场,二是后现代的、批判的知识立场。这两种立场的差别不仅表现在研究对象、方法上,还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场,假设西方的中国观是中国现实的反映,有理解与曲解,有真理与错误;后现代的、批判的知识立场,假设西方的中国观是西方文化的表述(Representation)^①,自身构成或创造着意义,无所谓客观的知识,也无所谓真实或虚构。在后现代的、批判的理论前提下研究西方的中国观,就不必困扰于西方的中国观是否“真实”或“失实”,而是去追索西方的中国观,作为一种知识与想象体系,在西方文化语境中是如何生成、如何传播、如何以一种话语力量控制相关话题、又如何参与西方现代性实践的。

1750年前后,西方的中国观落差如此之大,我们可以尝试思考物质文明的原因。中国本身的变化、中西关系的变化,比如说,清帝国衰落,工业革命在欧洲本土也开始了。英国东印度公司基本上控制了印度次大陆,欧亚贸易从重商主义自由合作贸易转变为帝国主义殖民劫掠贸易。世界格局变了,欧洲不仅占有经济优势,而且也表现出政治军事优势。当然,还有知识的进步、观念的改变。中西交往增多,认识多了,好奇少了,又发现不少罪恶……1750年前后西方中国观的变化,是否对应着或决定于中国现实或物质与知识历史的变化,仍需进行深入的研究。1750年前后,中国仍在康乾盛世,并没有明显衰落的迹象,中西文明势力的对比,此时也没有明显的变化。这些问题且不论,有一点值得注意,此时不论是文明格局的变化,还是知识的进步,最终都没有改变西方的中国观反复摇摆的特点。我们看到,20世纪西方的中国观,依旧在两极间摇摆,几乎每二十年反复一次,仿佛更浓缩、更剧烈地重复表现1750年前后中国观的两个极端。为什么文明的格局变了,知识丰富进步了,西方的中国观,还在美化与丑化、肯定与否定之间摇摆反复?

西方的中国观的变化,分明不决定于中国现实的变故与西方知识的进步。20世纪开始的时候,西方的中国观集中在有关“黄祸”与义和团运动的传说上,

^① 霍尔研究文化的意义时使用“表现”(representation),他认为“表现”是同一文化内部成员生产与交换意义的基本方式,它将观念与语言联系起来,既可以指向现实世界,也可以指向想象世界。参见 *Presentation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, London: The Open University, 1997, Chapter 1, “The Works of Representation”。

中国贫困、肮脏、混乱、残暴、危险。而不久,黑暗的中国形象边缘,又泛出光亮。西方知识精英想象中国传统哲学与宁静平和的生活旨趣,能给陷入贪婪与仇杀中的“没落”的西方某种启示,他们将中国描述为智慧、宁静、纯朴的人间乐园。30—40年代这种精英“遐想”还找到了大众的表达方式,从通俗小说到新闻报道,西方社会,尤其是美国,纷纷将中国想象为纯朴、智慧的乡土田园,或者反法西斯战争中“崛起的英雄”,一个有英明的领袖、勇敢的人民的和平文明的国家。40年代后期到50年代,西方的中国观又从光明陷入黑暗。中国在西方想象中,几乎成为一个被专制奴役、被饥饿困扰、被暴力鼓动的人间魔窟,它不仅威胁着现实世界,也威胁着人们关于世界与人的善良的观念与信仰。然而,50年代末到70年代初,西方的中国观再次剧变,红色中国变成了“美好新世界”,他们在那里看到人类的未来与希望;毛泽东领导的中国革命,不仅在世界上创造了一种新的文明,而且创造了一种新的人类。^①

西方的中国观,或许与中国的现实无关,美化中国或丑化中国,同样不真实。关键的问题是,我们关于中国观与真实性的假设。如果西方的中国观只是某一个时期出现想当然的误解或虚伪,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的中国观及其产生这种观点的方式与特征,而是应该怀疑西方的中国观构成的本质,怀疑西方文明认识异邦的客观能力本身甚至有关客观认识的假设是否得当。

或许关于西方的中国观的客观认识与真实知识这一假设本身就值得商榷。我们分析不同时代西方的中国观的变异与极端化表现,并不是希望证明某一个时代西方的某一种中国观错了而另一种就对了,一种比另一种更客观或更真实。而是试图对其二元对立的两极转换方式进行分析,揭示西方的中国观的意义结构原则。中西交流七个多世纪以来,交通改善、信息增加,似乎都不足以让西方的中国观从根本上更中肯准确、更客观真实。上世纪70年代后期,西方人发现,他们眼中的那个美好的中国,又是一个“骗局”。世纪末的中国形象乍明还暗,有经济发展的光明,也有政治腐败、道德堕落、军事扩张的阴暗。一个世纪的中国形象,从“黄祸”的恐慌开始,到“中国威胁”的恐慌结束,其间在黑暗与光明两极间不断摇摆;同一个中国,在西方文化中却表现为两种完全不同的形象,而

^① 详细论述,可参见笔者2003年至2004年初发表在《书屋》上相关专题的系列文章。

这两种形象在历史不同时期重复,或者稍加变化地重复出现在各类文本中,又几乎成为一种原型。

三

在西方摇摆反复的中国观中,难以发现“真实”或者关于“中国现实的客观描述”,这让我们不仅怀疑西方的中国观的真实性,也开始怀疑我们对西方的中国观的真实性的期待与假设。或许换一个角度或理论前提思考问题,就有豁然开朗的境界。西方的中国观,真正的意义不是认识或再现中国的现实,而是构筑一种西方文化必要的、关于中国的形象,其中包含着对地理现实的中国的某种认识,也包含着对中西关系的焦虑与期望,当然更多的是对西方文化自我认同的隐喻性表达,它将概念、思想、神话或幻象融合在一起,构成西方文化自身投射的“他者”空间。这样,取消真实性知识的假设,就摆脱了有关西方的中国观的失误摇摆的种种困惑。

我们的研究更倾向于使用“中国形象”,而不是“中国观”来讨论这个问题。理论前提的变化,决定概念术语的选择,“观”意味着对现实的某种“观念”或“观点”,本身就包含着客观性与真实性假设;而形象,作为一种文化隐喻或象征,是对某种缺席的或根本不存在的事物的想象性、随意性表现,其中混杂着认识的与情感的、客观的与主观的、个人的与社会的内容。亨利·博岱指出:“欧洲人与非欧洲人之间的关系,总体上说是由两方面因素决定的,互不相关。一方面是物质因素,欧洲与非欧洲的关系反映在客观现实上;另一方面,与种种客观现实——诸如金银香料之类无关,是一种内在精神的冲动,更强烈更有力,它产生于欧洲文化中有一种根深蒂固的心理,就是将异域理想化为人间乐园。”这种理想话异域冲动,来自于西方文化的一种神秘的内在精神,“一种深层的、理想的怀旧情绪,对体现着创世的真正意旨的终极和谐的向往”,“起初,我们的文化在时间中追求这种和谐,在我们自身或他者的‘绝对往昔’中追求这种和谐。……然后,我们又在空间中追求这种完美的和谐:在一个现实的或非现实的同时代的世界中,追求完美的和谐,于是,所有想象中的外部世界,在某种程度上都有可能被理想化”^①。

中国形象是西方文化关于“他者”的想象。在想象性的基础上,需要继续界

^① Henri Baudet: *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, Trans. b Elizabeth Wentholt, Yale University Press, 1965, pp.74—75.

定的概念是“他者”。西方文化习惯于通过将自身对立予“他者”进行自我认同自我定义。“他者”指特定文化为确立以自身为中心的价值与权力秩序、为表现文化主体自身的观念、想象、价值、信仰与情感,而塑造的一个与自身对立的文化影像。这个文化影响可以是理想化的,表现欲望;也可能是丑恶化的,表现恐惧,犹如所有关于“黄祸”或“中国威胁”的传说。西方文化无意识深处的欲望与恐惧,构筑了作为“文化他者”的中国形象,中国的似是而非的“现实”,不过成了表现西方自我文化无意识内容的载体。中国形象的文化功能并不在于反映中国的现实,而在于表现西方文化自身关于“他者”空间的想象。它随着西方文化自身的变化以及中西关系的变化而变化,与其说明中国,不如说明西方;与其认识中国,不如认同西方。

西方的中国形象,是西方文化关于“他者”的想象性表述,其意义与功能,表现在西方文化自我向他者“投影”的关系上。正如巴柔所说:“一切形象都源于对自我与‘他者’、本土与异域关系的自觉意识之中……事实上,形象是对一种文化现实的描述,通过这一描述,塑造(或赞同、宣扬)该形象的个人或群体揭示出并表明了自身所处的文化、社会、意识形态空间。”^②在西方文化中,这个自我投影的“他者”空间,最有包容性的就是“东方”,没有东方就没有西方。西方之所以在文化观念中成立,关键就在于构筑一个体现相反的空间方位与对立的意义与价值特性的东方。东方作为“他者”,表现出某种“东方性”,如神秘、放荡、残暴、堕落、专制、腐败、古旧、停滞、混乱、邪恶等反面特征,或者富有、强大、智慧、神秘、宁静等正面特征。中国形象出现在东方主义表述中,也具有同样的文化功能。在西方以差异为基础的二元对立的文化秩序中,没有对照性的东方或中国作为“他者”,西方文化就无从确认自我。

西方文化关于特定“他者”的社会想象,早已不是西方关于中国的知识,而变成一种象征,一个可讨论发挥的主题、一个观念群或特征群,一种虚构性叙事,而决定该叙事的并不是某种作为话语对象的中国,而是某种西方关于中国主题叙事的共同的历史、传统和话语体系。该体系一旦形成,就具有空间的扩散性与时间的延续性。就扩散性而言,特定具有典范性的有关中国的文本,一旦出现,迅速扩散,如《马可·波罗游记》、《大中华帝国志》、《中国人的性格》、《大地》,不同类型的文本,游记、日志、新闻报道、文学作品、档案、学术著作,一时跟进,相互参照、重复表述、强化类型。就延续性而言,该形象体系一旦形成,就具有特

^② (法)达尼埃尔·亨利·巴柔著:《形象学理论研究:从文学史到诗学》,删节译,见《比较文学形象学》,孟华主编,北京大学出版社,2001年,第202页。

定历史时期内的稳定性、不同历史时期的连续性。无论是在 1750 年之前,还是在 1750 年之后,西方流行的中国形象,总表现出某种稳定的、共同的特征,趋向于套话或原型;20 世纪西方的中国形象,在不同历史时期不断稍加变异地重复,反复之间,好坏善恶特征,不外那么几种,前后承继,从严肃系统的理论到恣意想象的文学,成为一种文化程式。

西方的中国形象,是集体性、大众化想象的“他者”表述,这种表述并非个人或个别文本性的,它在不同的文本中重复,构成一个具有特定原则性的话语,带有明显的程序性。任何个别表述都受制于这一整体,任何一个人,哪怕再有想象力、个性与独特的思考,都无法摆脱其控制,只能作为一个侧面重新安排已有素材,参与这种文化符号的生产与传播。从这个意义上看,它不仅类同于、而且被设置在赛义德所说的“东方主义”中,开始为不同场合发生的文本提供用以表述中国的词汇、意象和各种修辞技巧,以某种似是而非的“真理性”,左右着特定时代西方关于中国的“看法”与“说法”,体现出观念、文化和历史中的某种权力结构,以话语的形式向政治、经济、道德领域渗透。^①

四

在后现代文化批判立场上解构西方的中国观,发现“形象”比“观”(观念或观点)更准确地说明其知识状况;而与其相关的一系列定义:西方的中国形象是表述西方集体无意识中文化他者的话语,都超越了所谓观念诉求的客观认识与真伪之辨。西方的中国形象,七个多世纪间在两个极端间反复摇摆,最终不是因为中国的变化,而是西方文化本身的变化;不是西方的认识能力问题,而是西方的表述差异问题。那么,最后的问题是,作为西方文化“他者”的中国形象,为什么在历史中的表现趋向于两个极端呢?揭示美化或丑化中国的两种极端化他者形象的动力原则,及其对西方文化自我的认同与超越的功能,才是我们研究的理论落实之处。

研究西方的中国形象,关键不是研究中国,而是研究西方、研究西方文化生产与分配中国形象的机制。曼海姆对人类知识进行的社会学分析发现,一切知识,不管是自然科学还是社会科学,或多或少,都不可能是纯粹客观的,其想象性的内在逻辑起点,或者是乌托邦的,或者是意识形态的,其差别只在于知识与现实秩序之间的关系。乌托邦是否定现实秩序的,而意识形态的功能是维护现实秩序的;乌托邦指向未来,而意识形态巩固过去。乌托邦与意识形态,在历史

^① 赛义德的相关定义参见(美)爱德华·W.赛义德《东方学》,王宇根译,三联书店,1999年,绪论。

过程与逻辑结构中,都是一对相互对立而又相互依存转化的范畴,与现存秩序一致的统治集团决定将什么看作是乌托邦(一种不可能实现的思想);与现存秩序冲突的上升集团决定将什么看成意识形态(关于权力有效的官方解释)。如果上升集团随着社会历史的变动成为统治集团,它曾经拥有的乌托邦在一定程度上就变成意识形态;在具体的历史过程中,乌托邦可能转化为意识形态,而意识形态也可能取代乌托邦。^①

曼海姆依旧在“知识”意义上分析乌托邦与意识形态,而保罗·利科则直接将乌托邦与意识形态的分析运用到“社会想象”中。因为知识本身就在表述人们与现实存在的想象关系,直接用“社会想象”可以避免传统的认识论的真假之分,就像阿尔都塞用想象定义意识形态^②。利科指出,社会想象实践在历史中的多样性表现,最终可以归结在乌托邦与意识形态两极之间。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象,而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。社会想象的历史运动模式,就建立在离心的超越颠覆与向心的整合巩固功能之间的张力上。^③

曼海姆与利科有关社会知识或社会想象的两极类型理论,为我们理解西方的中国形象,提供了解释框架。1750 年之前美化的中国形象,是一种充分乌托邦化的文化“他者”,寄托着西方文化不同层次的理想,教士、哲学家、政治家与商人们,都在用中国形象表现他们对西方社会的不满与期望。^④启蒙运动后期,西方的中国形象从乌托邦转化为意识形态,西方社会想象不再是用中国形象衡量并批判西方现实,而是以西方现实为尺度衡量并贬低中国。低劣黑暗的中国形象,从各个方面,宗教、道德、政治、经济、哲学,证明西方文化的优越性,证明西方向中国殖民扩张的正义性。如今,传教士反复强调中国人道德败落、心灵阴暗,证明基督教拯救中国人的必要性与合理性,哲学家们一再分析中国社会贫困、政治专制、历史停滞,甚至种族低劣,这样,西方征服中国并改造中国,就成为文明征服野蛮、自由与进步取代专制与停滞的启蒙正义之举,体现出人类历史发展的必然性。

中国形象在 1750 年前后开始从美化向丑化转变,在社会想象的内在意义

^① 参见《意识形态与乌托邦》,(德)卡尔·曼海姆著,黎鸣、李书崇译,商务印书馆,1999年,第四章。

^② 阿尔都塞认为意识形态是“表现系统包括概念、思想、神话或形象,人们在其中感受他们与现实存在的想象关系”,参见 *Reading 'capital'*, by Louis Althusser and Etienne Balibar, Trans Ben Brewster, London: Verso, 1979, "Introduction".

^③ Paul Ricoeu: *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986, P.194—7.

^④ 参见笔者为《契丹传奇》、《大中华帝国》、《孔教乌托邦》与《世纪中国潮》写的“导论”,学苑出版社,2004年版。

上,是从乌托邦向意识形态的转化。这种转化是微妙的,促成这种转化的因素,与中国的现实本身无关,除了世界格局中西关系的某些变化之外,更重要的是,西方文化结构自身的变化。文艺复兴与地理大发现时代的西方文化,有一种开放的、外向的、离心的价值取向。文艺复兴崇尚古代,是时间上的“他者”,地理大发现渴望未知的海洋与岛屿,是空间上的“他者”。古往与异域的辉煌,时刻在对比中映衬出欧洲现实的缺憾,成为一种超越与批判的力量。那是个模仿与复兴古典文化的时代,也是个乌托邦文学繁荣的时代,西方一边热情赞美古希腊罗马的那高不可攀的文明成就,一边构想在某片未知的海域或岛屿发现人间乐园,如莫尔的《乌托邦》、康帕内拉的《太阳城》、培根的《新大西洋岛》、安德里亚的《基督城》。而且,还不仅如此,在已发现的国土,从印度、中国一直到波斯,西方人都试图寻找理想或可以超越西方文化的价值,不知不觉地将这些国家理想化。

这种外向超越、离心开放的价值取向,在启蒙运动中发生变化。明显的标志是:(一)“古今之争”尘埃落定,明确现代胜于古代,今人胜于古人;(二)库克船长完成太平洋探险,地理大发现终结,世界上再也没有未发现的土地,而在已发现的土地上,还没有人间乐园。西方文化视野在启蒙运动中从古代异域转向现代西方,价值取向也向心化了。启蒙哲学家在理性启蒙框架内构筑的世界秩序观念,是欧洲中心的。首先是进步叙事确立了西方的现代位置与未来指向,所有的异域文明都停滞在历史的过去,只有西方文明进步到历史的最前线,并接触到光明的未来。然后是自由叙事确立了西方社会与政治秩序的合法性与优越性,西方之外的国家,都沉沦在专制暴政与野蛮奴役中,最后是理性叙事,启蒙精神使西方外在的世界与内在的心灵一片光明,而东方或者整个非西方,依旧在愚昧与迷信的黑暗中。

如此启蒙信念,在“启蒙运动最后一位哲学家”孔多塞的《人类精神进步史表纲要》中,表述得最彻底。在为西方的现实与未来感到欢欣鼓舞的时候,孔多塞不无憎恶地想到那个曾经被上几代人吹得神乎其神的中华帝国,那里可怕的暴政、停滞与愚昧,已经摧毁了人类文明:“……如果我们想知道这类体制——即使是不乞灵于迷信的恐怖——能够把它们那摧残人类的能力推向什么地步,那么我们就必须暂时把目光转到中国,转到那个民族,他们在科学、艺术方面曾经领先于其他民族,然而又眼看着自己最终被别的民族一一超过;火炮的发明未能避免这个民族被蛮族征服,在那里,科学在众多学校中向所有公民开放,仅靠学校传授的科学就可以使人登上所有的显位要职;然而,由于种种荒诞的偏

见,科学已永远沦为权力的卑微的奴仆;在那里,甚至连印刷术的发明,也全然无助于人类精神的进步。”^①

中国形象在启蒙大叙事中堕落。西方文化自身的变化,改变了西方眼里的中国,使中国形象从乌托邦转化为意识形态。我们不能只满足于为不断反复摇摆的西方的中国形象建立类型,找到两种极端类型的逻辑结构:乌托邦与意识形态。我们还应该试图解释其生产与交换的文化语境,在西方现代性观念秩序中,解构中国形象,揭示其选择、表现、结构、生成意义的话语机制。中国形象,不论作为乌托邦还是意识形态,其文化功能都在于构筑一个与西方现实差异甚至相反的他者,无所谓认识也无所谓真实。它作为文化他者的功能在于,确立一种西方中心的二元对立的世界观念秩序,完成西方文化的自我超越或自我认同,并用知识协调权力,改造世界或改造自我。

西方的中国形象中,表现的永远是西方。20世纪西方的中国形象的每一次反复,都有西方文化内部深远的动因。20世纪初欧洲帝国主义扩张达到高峰,“黄祸”成为一种恐怖故事,既让西方文化感到一种莫须有的恐怖与威胁而提高警惕;又让西方人珍惜现存的欧洲殖民主义帝国主义秩序并从中体会安全,就像人们阅读恐怖小说,只有假设故事发生在一个异己的世界而自己安全的时候,才能欣赏。第一次世界大战导致的西方文明的幻灭感,拯救了中国形象,使中国形象从意识形态回归乌托邦,寄托西方人的现代主义幻想。以后不管是贬低中国还是美化中国,不外是因为西方正统意识形态在冷战时代要确认巩固西方的“自由世界”秩序,或者因为西方左翼文化批判力量需要在现代资本主义之外,构筑一个替代性的红色乌托邦。至于世纪末的“中国威胁论”,不是因为中国“威胁”世界,而是因为正“威胁”世界的新帝国主义,在新保守主义意识形态中需要构筑一个“假想敌”,确认自己的文化身份与政治目标。

“我对中国实际上了解多少?”“如何与这个他者建立起真正的关联?”西方的中国形象在西方社会想象的乌托邦与意识形态两极间反复摇摆。不可避免虚构与想象,因为它本身就是一种社会想象,一种关于文化他者的表述;也不可追求真实与真理,因为它并不反映中国的现实,只表现西方的文化心理。上世纪30年代,英国批评家瑞恰慈表示要致力于研究中国,诗人艾略特对他说:“中国是一面镜子,你只能看到镜中的自己,永远也看不到镜子的另一面——中国。”^②

^① (法)孔多塞著:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,三联书店,1998年,第36—37页。引用译文时根据原文有所改动。

^② 转引自赵毅衡:《瑞恰慈:镜子两边的中国梦》,《中华读书报》2000.5.23,“世界图书·语丛”版。