

汉学主义与东方主义关系辨正

郭明浩

摘要: 顾立雅创造的中国主义(Sinism)对汉学主义(Sinologism)有所启发,他试图以中国主义指称持续数千年的中国人特有的世界观。在后殖民主义(尤其是东方主义)语境下,华裔学者夏瑞春(Hsia, Adrian)对Sinism进行了全新阐释,并提出了汉学主义(Sinologism),其旨归是借此以阐释17、18世纪欧洲文学的中国建构;鲍勃·霍奇(Bob Hodge)与雷金庆(Kam Louie)则更进一步将汉学主义视为萨义德东方主义的分支。国内学界率先对汉学主义进行讨论是周宁,他将东方主义视为其汉学主义学说的理论依据,且对汉学的知识合法性进行了质疑,以汉学主义来指涉其意识形态性,其说引起学界激烈论争。美国华裔学者顾明栋则试图跳出后殖民理论场域,摆脱东方主义的窠臼,将汉学主义视为一种跨文化研究中的文化无意识,其结果是知识的异化,并突出其自觉反思性与建构性,代表汉学主义发展的最新趋势。

关键词: 东方主义 汉学主义 汉学 跨文化阐释

“汉学主义”作为中外跨文化研究与跨文明阐释的焦点问题,在近年引起了激烈的学术争鸣,可视为新世纪以来学界探讨的理论热点之一,其中有关汉学主义与萨义德东方主义的关系是论争的焦点之一。本文试图对“汉学主义”理论的发展历程进行勾勒,进而探究其与东方主义之间的关系,并对其主要理论观点进行简要评介。

从词源上看，汉学主义（Sinologism）无疑源自汉学（Sinology），此处汉学指国外学界有关中国知识的研究，而汉学主义则涵括汉学研究及其他一切有关中国的知识建构、话语实践。首先使用汉学主义一词的应是德籍华裔学者夏瑞春^①，他在 *Chinesia: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries*（中文译为《中土：17、18世纪欧洲文学的中国建构》）一书中认为 Sinsim 或许应该称为 Sinologism，首开使用 Sinologism 先例。由此亦可见出，汉学主义一词似乎脱胎于 Sinism，而 Sinism 则由顾立雅（Herrlee Glessner Creel）创造。

顾立雅（1905—1994）系著名汉学家，曾任美国东方学会会长，尤其长于儒学研究，他在1929年向芝加哥大学提交的博士学位论文 *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-view* 中首次创造了 Sinism 一词。Sinism 一词极难翻译，因此，国内译者一般采取翻译副标题（通常译为《中国世界观的演变》）而避开对 Sinism 的翻译。顾立雅直言，Sinism 是为了满足其研究中国人世界观的需要创造的新词，且受到 Hinduism 一词的启发。众所周知，由西方知识界发明的 Hinduism 从译名到内涵一直颇有争议，甚至有人认为它作为南亚次大陆信仰的代名词造成了思想的混乱。顾立雅之所以受该词的启发，是因为他认为 Hinduism 一词代表了“典型的印度人的世界观”，^② 因此，他创造的 Sinism 自然而然“被用来表示中国人典型的世界观”，是“源

① 顾明栋认为，雷金庆与夏瑞春几乎同时使用 sinologism 一词，但这一说法可能并不准确，夏瑞春的 *Chinesia: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries* 与霍奇与雷金庆的 *The politics of Chinese Language and culture: The reading dragons* 两书虽均出版于1998年，但夏著的序言（Preface）写于1996年，而霍奇与雷金庆一书的参考文献有不少出版于1996、1997年，由此可大体推断，夏瑞春著作成书更早，且更早使用 sinologism 一词。

② Herrlee Glessner Creel, *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-view* (Chicago: The open Court Publishing CO, 1929) .p.39.

于精神文化的中心”且“贯穿数千年中国历史”。^①Hinduism 经常被译为“印度教”，而在中国历史文化语境中，Sinism 显然不能译为“中国教”，译为“中国主义”（或汉文化主义）似乎更为准确。国内学界之所以选择不译，其原因至少有二：一是副标题可以准确表达其含义；二是学界长时间以来出于对“主义”的某种谨慎、拒斥甚至是恐惧，因而选择避而远之。

顾立雅认为，“中国主义”是一个极为复杂的模式，它不仅表现在中国人的思维观念中，还体现在具体的实践行为中：

中国主义是一个定位于思想观念与风俗习惯范围内的复杂模式，它以一种非常普遍且明确的方式表现在每个中国人的思想与行为之中。^②

换句话说，中国主义涵括中国人的“知”与“行”。与思想界的共识相类，顾立雅指出，中国主义的古老基础来自孔子和老子，而后形成了儒家与道家，并深刻影响中国人的思想精神与行为方式，成为一种典型的中国世界观（A typical Chinese world-view）。顾立雅不仅向西方世界介绍一种不同于西方的、中国特有的、与众不同的世界观及其行为实践，还进行了中西文化比较。他认为，“中国主义与现代西方在哲学精神方面有诸多共同之处”，比如中国的物质理论、关于人类幸福与繁荣的基本原则等。但他同时又指出，作为一种最强烈区域风格（the most intense provincialism）的哲学，“我们看待这些中国观念不能以西方的视角，而是尽可能地以中国人的眼光”。^③毫无疑问，顾立雅已经意识到作为异域文化世界的阐释者，在研究中国文

① Herlee Glessner Creel. *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-view* (Chicago: The Open Court Publishing CO., 1929), p.V.

② 同上书，p.39.

③ 同上书，p.19.

化时不能以西律中、以西绳中，不能以西方的价值观念与话语体系来评判中国知识。以何种视角在看待异域文化实际上已涉及中西文化阐释的核心问题，也是汉学被缀以主义的重要原因之一。但毫无疑问，他的提醒在后世诸多汉学研究者那里并没有引起足够重视，那种以西方视角强解中国文化的现象比比皆是，时至今日依然是西方汉学为人诟病的“特色”之一。同时，顾立雅认为，中国文本很难被翻译，不能直接翻译为他种语言，如中国文化的五行之“行”在西方观念中并没有与之相对应的词。正是由于他对中国文化的深入探究及其对中西文化阐释之路的深刻理解，顾立雅不但没有对中国文化进行丑化、妖魔化，反而给予了很高的评价，他认为，“中国主义在世界历史上颇为独特，在人类思想体系中是卓越的”。^①

顾立雅的中国主义不仅在词源上对汉学主义有直接启发，而且在研究路径上（包括进行中西对比）也对汉学主义有借鉴价值，尤其是倡导以中国眼光而非西方视角来阐释中国文化，是批判汉学主义的重要理论视角。他还意识到中国主义的全球价值，他认为，“作为一种得到充分发展的中国主义，是最令人关注的社会历史和实践体系之一，而且可以在世界历史上任何地方被发现”，^②这显然已经开启中国文化普世价值的探讨，也是摆脱汉学主义窠臼的可行之路。同时，顾立雅以中国主义来指代典型的、异于西方的世界观，实际上是将中国文化视为西方文化的“他者”，这一做法可归入“汉学主义”范围。当然，顾立雅所谓代表中国人典型世界观的“中国主义”也引起了不少人的不满，因为模式化的归纳与粗线条的概括总是充满理论风险。由于他似乎把中国人的世界观视为稳定的、凝固的、僵化的，因此，夏瑞春认为，他“在某种程度上将中国古代凝固”的做法，“历史证明了他

① Maurice T.Price. "Sinism-A Historical Critique of H.G.Creel's Case for Its Pre-confucian Indigeneity", *Journal of the History of Ideas*, (1948, 2): 19.

② Herrlee Glessner Creel. *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-view* (Chicago: The open Court Publishing CO, 1929) .p.47.

的错误”，^①并非无根游谈。

后殖民主义是 20 世纪下半叶以来最为活跃、影响最大的西方批评流派之一，且至今仍然洋溢着理论活力，依然在当今世界文学批评与文化阐释中占据一席之地。尤其是对于跨文化研究来讲，后殖民主义确实在诸多方面有所开拓且新见迭出。在后殖民主义理论体系中，萨义德的东方主义影响最大，东方主义“有着强烈的意识形态和政治批判色彩，其批判的锋芒直指西方的文化霸权主义与强权政治”，^②它打破了由西方权力话语（尤其是政治和意识形态话语）所构筑的东方神话，并促使我们重新审视东西方文化交流与阐释中存在的种种问题，尤其是话语权与意识形态。虽然萨义德的东方主义主要针对 19 世纪以来西方帝国主义对近东伊斯兰世界的建构，但是包括萨义德本人在内的很多研究者认为，其理论可以延伸至包括近东在内的整个东方世界，因此，作为东方文化组成部分之一的中国文化似乎自然涵括在内，西方的汉学研究与中国建构也处于东方主义理论的指涉范围内。

中国属于东方，汉学属于东方学，因此，汉学研究似乎理所当然适用于萨义德的东方主义。在后殖民主义理论盛行的大背景下，尤其是受萨义德东方主义学说的直接启发，汉学主义（Sinologism）一词应运而生。夏瑞春在《中土：17、18 世纪欧洲文学的中国建构》一书中率先使用“汉学主义”，而且直言受萨义德东方主义理论的启发，“它（指 sinism——引者注）作为与萨义德东方主义相对应的词，或许应该被称为‘汉学主义’（sinologism）”。^③但与此同时，他虽然

① Adrian Hsia, *China: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries*. (Tübingen: Niemeyer, 1998), p. 8.

② 王宁：《东方主义、后殖民主义和文化霸权主义批判——爱德华·萨义德的后殖民主义剖析》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1995 年第 2 期，第 57 页。

③ Adrian Hsia, *China: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th*

认为“‘汉学主义’似乎是一个比萨义德描述的东方主义更准确的术语”，因为“中国是一个可以确定的实体，因此能开展更客观的研究”，但用“‘汉学主义’来表示主观的中国解释似乎自相矛盾”，^①因此，他依然选择使用 *sinism* 而不是 *sinologism* 来指代欧洲的中国建构。夏瑞春同时还批评那种认为萨义德的东方主义有其特定适用范围，并不适合包括中国在内的亚洲其他国家的观点，因为很多汉学家认为，西方的中国描述并非总是带有欧洲中心主义视角。不同的社会、经济、文化背景决定了人们的意识与观点，他们眼中的中国是经过修改以适应其宏大体系结构计划（their master architectural plan），夏瑞春并没有明确解释宏大体系结构计划的具体所指，但显然是一整套西方文化体系与话语系统，因此，作为中国主义（*sinism*）产物的中土（*Chinesia*）很少与中国本身具有等同性。换句话说，西方阐释者受西方文化背景的影响，他们的中国叙述带有固有的意识形态与话语预设，他们所建构的“中土”是西方话语体系的产物，与中国的本来面目相距甚远。

继夏瑞春之后探讨汉学主义的是鲍勃·霍奇与雷金庆合著的 *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons* 一书，作者在福柯话语理论的统摄下，认为汉学主义与萨义德东方主义有诸多相似之处：

汉学表现出萨义德称之为“东方主义”的许多典型特征。然而，鉴于诸多原因，有益的做法是提出东方主义的一个独特分支，我们称之为“汉学主义”。^②

由是观之，萨义德东方主义不仅是作者引发汉学主义的理论依据，

Centuries, (Tübingen: Niemeyer, 1998) ,p.7.

① 同上书，p.7—8.

② Bob Hodge and Kam Louie, *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons* (London: Routledge, 1998) ,p.13.

而且他们已经注意到西方汉学具有典型的东方主义特征。但作者同时指出,由于“与其他形式的东方主义相比,‘汉学主义’有一些独特特征,以至于时至今日,依然有一些学者坚持‘中国研究中没有东方主义’”。^① 作者认为,从文化上看,“东方”与“中东”确实有显著不同,特别是中国并未被完全侵占与殖民化,因此,在话语运用方面有重大区别。但这并不意味着汉学主义并不存在,“汉学主义作为一种话语及关于中国研究的知识和假想的混合体,依然存在而且表现得较为明显,它渗入通俗形式与学术知识之中,就像它一贯做的那样”。^②

与萨义德所关注的东方主义相似,汉学主义也是西方意识形态的产物,其创造的中国知识是西方的构想,与中国文化的实际相去甚远。正如 David S.G.Goodman 所言,在霍奇与雷金庆看来,“汉学主义建立在传统汉学基础上,具有不言而喻的意识形态形式,它创造的专业知识远离(不同于)中国文化的本质”。^③ 同时,他们还敏锐地意识到,作为东方主义亚种类(sub-species)的汉学主义,不仅是西方的阴谋,还包括中国社会合力(total dynamics of Chinese society)的助推,西方学术话语与中国政治进程共同造就了汉学主义。换句话说,汉学主义是帝国主义与中国社会“合谋”的结果。处于权力话语核心的西方中心主义自然是导致汉学主义的根本原因,但中国社会的接纳甚至迎合(可称之为“自我汉学主义化”)在很大程度上促进了汉学主义的形成。作者在后殖民语境下做出这一判断似乎在情理之中,而将汉学主义视为中西合谋的结果无疑深化了对汉学主义的认知,也促进了汉学主义理论的发展,尤其对顾明栋的汉学主义体系构建无疑具有启发意义。

① Bob Hodge and Kam Louie, *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons* (London: Routledge, 1998), p.13.

② 同上。

③ David S. G. Goodman “The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons by Bob Hodge and Kam Louie Reviews” .*Social Semiotics*, 2000(1): p.126.

相较于海外学界，国内学者探讨汉学主义则相对较晚，周宁可能是国内较早探究汉学主义的学者，他在《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2004年第1期发表了《汉学或“汉学主义”》（以下简称“周文”）一文，周文对汉学及中国学术的知识合法性进行了质疑。由于周文在国内学界开风气之先，且引起了不小的学术争鸣，现介绍其基本观点及影响如下。

作者认为，与东方主义相类，西方汉学并不是客观知识，而是“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’”，因此，“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”。^①周文从根本上否定了西方汉学研究存在客观的知识表述，而是裹挟着权力话语，并且在确立西方代表自由与先进，中国代表专制与落后的情况下，为西方殖民扩张提供了“合法性”。即便是作为学科的汉学，也与当时的西方意识形态之间有隐而不彰的联系，而汉学属于东方学的西方学科体制则意味着被主流意识形态排斥，因此，即便是最严谨的汉学也存在“汉学主义”因素。周文还借用阿尔都塞的意识形态理论、利奥塔的“宏大叙事”理论、福柯的话语理论、霍尔的表述理论等西方后现代理论来质疑汉学的知识合法性。其中，萨义德的东方主义是周宁提出与建构汉学主义最为重要的理论依据：

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。^②

① 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，第5—6页。

② 同上书，第10页。

很显然，萨义德的“东方主义”直接催生了周宁的汉学主义。由于萨义德对西方的东方学之知识合法性进行了广泛质疑与彻底批判，因此，周宁也认为，汉学主义贯穿西方汉学始终。周文并未止于对汉学知识合法性危机的揭橥，还以此质疑国内学界对西方汉学成果的译介与研究，并以此质疑中国学术的知识合法性。周文认为，如果西方汉学代表西方的文化霸权，那么，盲目译介与研究这些成果就可能使中国学术成为西方文化霸权的话语殖民工具，由此导致“自我汉学化”和“学术殖民”。

周文针对性强且文风犀利，却并没有立刻引起国内学界的充分关注。但在其文发表后三年（即2007年）第一届世界汉学大会上，德国汉学家阿梅隆试图对周宁的汉学主义理论进行反驳，并与周宁等其他学者进行了争鸣，但并未取得一致，媒体称双方“陷入萨义德僵局”（《新京报》）。或许正是因为此次争鸣，国内学界才逐渐对周文的理论观点加以重视，并逐步演化为颇为激烈的学术论争。其中具有标志性意义的事件主要有二：一是南京大学人文社会科学高级研究院于2010年10月19日至22日主办国际论坛“汉学主义：理论探索”（由南京大学与德州大学达拉斯分校联合举办），此次会议吸引了来自美国、中国香港及内地多位有影响力的学者参与这一话题讨论；二是国内诸多有较大影响力的专业学术刊物开设专栏讨论“汉学主义”，如《跨文化对话》（第28辑）、《汉学研究》（第14集）等。

国内学界对周文的理论来源、主要论点及功过是非都进行了深入探讨。总体来说，学者们（如方维规、程章灿、张伯伟、王晓平）对周文的问题意识（尤其是其对中国学术受西方学术话语影响形成“学术殖民”而造成中国学术原创性匮乏）及反思性品格有较高评价。但在赞同声音之外，商榷甚至是反对之声更为强大，主要从以下几个层面展开：一是关于“汉学主义”之名准确性的质疑。反对者认为，汉学的称谓、范围并不确定，汉学本身是多维而非一种面向，或是直言周文对汉学的基本状况缺乏深入了解，因此，盲目缀以“主义”有以

偏概全之嫌，同时还认为周文混淆了作为知识的西方汉学与西方的中国形象。二是质疑汉学主义与东方主义间的关系。质疑者首先指出了包括萨义德东方主义在内的西方后殖民理论有其盲点与不足，而汉学与东方学并不具有完全的相似性，因此，以东方主义来评价、界定汉学并不恰当，如张西平指出，“将萨义德的后殖民主义理论完全套到西方汉学研究上无疑是简单化了”，^①严绍盪甚至称借助各种后现代主义理论产生的“汉学主义”如同北京“糖葫芦”，是在玩弄“理论麻将”。^②三是对意识形态批判的质疑与警惕。批评者认为，作为学术研究和知识探索的汉学并不必然与意识形态相联系，因此，用意识形态将汉学“一网打尽”“失之偏执”（方维规）。张伯伟进一步指出，任何学术研究都有意识形态的痕迹，但“这与从意识形态出发、为意识形态效命完全是两回事”。^③四是认为周文过度强调中西文化的差异，不利于开展平等的中西文化对话。如黄卓越认为，汉学主义“赋名本身多少会与文化抵御的意识密切相关”，^④韩振华更是直言，“‘汉学主义’提出者过度突出、强化了中外思想、文化、学术的相异性迷思（myth），落入了文化本质主义的窠臼”。^⑤

面对学界的诸多质疑，周宁并未予以正面回应，而是采取淡然姿态，他解释其原因道：部分文章已经超过了学术讨论的范围，滑入“吵架”，未“遵守学术共同规则”，没有必要予以回应；更为重要的是，学界忽视了其本意，即“提醒学界思考什么是后殖民主义的‘中国问题’与‘中国方法’”。^⑥学界有关周宁提出汉学主义的探讨，是进入 21

① 张西平：《关于“汉学主义”之辨》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》，2015年第2期，第23页。

② 严绍盪：《我看汉学与“汉学主义”》，《国际汉学》，第25辑，第10页。

③ 张伯伟：《从“西方美人”到“东门之女”》，《跨文化对话》第28辑，第221页。

④ 黄卓越：《当“汉学”被缀以“主义”：汉学主义笔谈》，《浙江工商大学学报》，2015年第6期，第25页。

⑤ 韩振华：《生不逢时，抑或恰逢其时？——为“汉学主义”把脉》，《浙江工商大学学报》，2015年第6期，第28页。

⑥ 周宁、周云龙：《他乡是一面负向的镜子：跨文化形象学的访谈》，北京：北京大学出版社，

世纪以来最为热烈的学术争鸣之一，且相关讨论还会持续下去。笔者认为，汉学主义的提法确有对西方后现代主义思想的借鉴，其中的理论、观念、赋名有值得商榷之处，也需要进一步完善，但其中涉及的文化现象、理论话语、危机意识及反思精神应该引起学界足够重视。

四

大力推动汉学主义研究的当系德州大学达拉斯分校的华裔学者顾明栋，他在具有百年历史的英国 Routledge 出版社出版了英文专著 *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*（中文译为《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》），且在国内外著名学术刊物（如 *Philosophy East and West*、*Comperative Literature and Culture*、《文学评论》、《学术月刊》及国内著名大学学报）相继发表文章来阐述其汉学主义理论，代表目前汉学主义发展的最新动向与前沿成果。顾明栋的相关研究在国内外都具有一定影响，也是国内相关问题争鸣的重要一极。

萨义德东方主义理论所带来的巨大冲击力蔓延至汉学研究领域，因此，如夏瑞春、霍奇与雷金庆、周宁等都从中得到启示，并运用东方主义理论来分析汉学研究，这也是汉学主义理论提出的重要缘由。但萨义德理论对东方学的质疑及其所带来的严重后果，即“东方学从东方文化的保护神变成了帝国主义和殖民主义的魔鬼”，^①使汉学界对其理论保持高度警惕。如由于萨义德的东方主义否定了作为学科的东方学的知识合法性，并使得美国东方学会决定废除使用作为学术术语的“东方主义”一词，因此，当人们试图将东方主义的批评模式用来审视汉学时，很多汉学家对此表示汉学中并不存在东方主义，如荷

2014年，第52页。

① [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年，第86页。

兰著名汉学家许理和 (Erik Zürcher) 曾向 Hans Hägerdal 断然声明“中国研究中没有东方主义”，Hägerdal 也认为，萨义德所谓西方的中东构造在汉学历史上并不存在。^①

由是观之，如果沿着东方主义的路径来探讨汉学主义看似顺理成章却困难重重，因此，顾明栋首先做的便是谨慎处理汉学主义与东方主义之间的关系。顾明栋并不否认汉学主义受东方主义的影响、启发，但他认为东方主义并不适合用来评价西方的中国知识生产，因为汉学主义与东方主义“在来源、历史演变、地缘文化政治和人力资源等方面注定了两者大不相同”。^②同时，与东方主义及后殖民主义作为一种政治批判且极易引起文化战争不同，由于中国从未完全沦为西方殖民地，汉学主义的政治性和意识形态性要弱得多，因此，“非政治化和非意识形态化的倾向是汉学主义和东方主义的最大差别，也是汉学主义的理论从一种解构主义的批评话语转变成建设性理论范式的潜能”。^③既不否认汉学主义与东方主义之间的联系，但又强调二者的区别，也就是“很谨慎地将汉学主义与东方主义、后殖民主义分开”，^④并由此凸显汉学主义的建构性与超越性是顾明栋的重要立场，这也使他与夏瑞春、霍奇与雷金庆、周宁等人在理论预设与建构策略上区别开来。

在阐明了其理论构建与东方主义及此前汉学主义理论之间的联系与区别后，顾明栋提出了自己的汉学主义概念：

它是一个建立在由西方中心主义的各种观点、概念、理论、

① Hans Hägerdal, “The Orientalism Debate and the Chinese Wall: An Essay on Said and Sinology”, *Itinerario*, 1997(3), p.86.

② [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年，第80页。

③ 顾明栋：《汉学、汉学主义与东方主义》，《学术月刊》，2010年第12期，第10页。

④ Steven Burik, “Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism”, *Philosophy East and West*, Vol.65.No.3 (2015), p.997.

方法和范式构成的总体基础之上的知识系统。其理论核心是以认识论和方法论的他者殖民与自我殖民为中心的一种隐性意识形态。^①

由此可见，以西方的价值观念来评价东方并对东方进行文化殖民是东方主义与汉学主义的共同特征。但作者认为，其不同之处在于，汉学主义中存在非西方人（包括中国人）接受西方标准评价中国事物，顾明栋称之为“自我他者化”（self-otherization）。顾氏认为，自我他者化是其汉学主义理论的一大发现，也是超越萨义德东方主义的地方，但这一说法确实有不小争议。赵稀方曾质疑道：

事实上，自我殖民化、东方参与了东方主义的建构过程的说法都是从萨义德那里开始的。^②

赵稀方所言确有依据。因为萨义德在《东方学》一书中于此确实有所提及，比如他提到东方学生和教授投到美国东方学家麾下，然后向本地听众重复东方学的教条，同时，阿拉伯人也接受了美国大众媒体所塑造的阿拉伯人形象，并以此看待自己，因此，他认为“现代东方，参与其自身的东方化”。^③萨义德虽然提及东方人参与东方化的进程，确实未作更为深入的探究。但顾明栋认为，萨义德指的是中东人被西方文化霸权拖入其中，这与某些中国知识分子主动“自我他者化”及站在西方立场自虐式抨击本民族文化并不相同。这自然显示出顾氏理论较萨义德的说法更为详切，也注意到汉学主义异于东方主义之处，但并不能因此证明这是顾氏汉学主义的一大发明，其原因是萨义德已

① [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年，第21页。

② 赵稀方：《评汉学主义》，《福建论坛·人文社会科学版》，2014年第3期，第102页。

③ [美]爱德华·W. 萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第418页。

开其先例，霍奇与雷金庆也早已言明汉学主义是帝国主义与中国社会共同推动的结果，因此，我们可以说，顾明栋对这一现象进行了更为深入、细致的挖掘，但不能称其为独特发现。另外，他认为某些中国知识分子接受西方理论自我他者化，并抨击本民族文化的做法与中东情形并不相同，这一说法也值得商榷。不可否认的是，部分中国知识分子以西方立场批评中国文化，在很大程度上是接受西方中心主义的结果，至于其接受西方意识形态的原因并不能武断地以主动、被动作区分，因为数千年中国文化体系中的中国人不会主动接受西方文化霸权，被动的成分似乎更多，这与中东情形可能并无根本不同。

顾明栋在汉学主义理论建构方面确实做出了诸多努力，尤其是他将产生汉学主义的根本原因归结为“文化无意识”（cultural unconscious）无疑颇具独到理论眼光，希利斯·米勒称之为其汉学主义理论的“隐性逻辑”。^①文化无意识作为其汉学主义理论的核心，认识论和方法论是其基本维度。“文化无意识”建立在弗洛伊德与荣格的无意识理论、坎博斯与辛格的“文化情结”说、威廉斯的“文化”概念、李泽厚的“文化积淀”论基础之上，却又有所不同，他所谓的“文化无意识”指的是“建立在政治、种族、国家、国家间、意识形态、认识论、方法论方面的意识基础上的虚假意识，是一种特殊的意识形态”，^②由于中西方文化背景与地位处境不同，其表现形态也不尽相同。将汉学主义的根源聚焦于文化无意识，表明顾氏并未停留于展现汉学主义的表层现象与个别案列，而是试图去“探究导致这种现象的根源”。^③

顾氏将文化无意识中的认识论维度称为认识论意识形态，即“作

① [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年，第4页。

② 顾明栋：《文化无意识：跨文化的深层意识形态机制》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》，2013年第4期，第9页。

③ Martin J.Powers, "Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism", *The Journal of Asian Studies*, Vol.73,2014(4), p.1094.

为认识论，汉学主义是看待中国和世界的总体方式。作为本体论，它是一种意识形态，是由西方学者和非西方世界在认识中国时所持有的一系列观点、信仰、态度和价值的总和”，^①这种看待中国或世界的方式是西方中心主义视角，并非从中国自身角度去研究中国状况，这无疑会导致削足适履。对于文化无意识的方法论维度，顾氏强调中西方学术的方法论鸿沟，但无论是西方学者还是部分中国学者都盲目地把西方理论和方法论作为具有普适性的理论用来开展中国研究。如魏复古的“宏大理论”、韦伯的理解理论与反实证主义理论、赫尔德的科学主义以及普遍存在的二分法，在作者看来都是以西方学术方法解读中国知识，其结果自然难以做到科学、客观。作者还认为，一些中国现代作家（如闻一多）对中国古典小说的忽视是西方文学理论的影响所致，这恐怕只触及问题的一个方面。因为如果深入当时的历史情境，我们可以发现，现代中国的古典文化（包括文学）阐释还与批判传统文化时代主题密切相关，而对传统文化的批判虽然有欧风美雨的影响，但中国文化中自有的反思意识与革新思想也不可忽视，因此，不能一言以蔽之“西方文学理论和批评标准的内化”。^②

在文化无意识层面，顾氏还讨论了“知性无意识”、“政治无意识”与“语言学无意识”。所谓“知性无意识”即汉学研究中的族群因素，顾氏以有关巫鸿《中国早期艺术和建筑中的纪念性》（*Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*）所引发的中西学者论争为例，深刻阐述了汉学研究中由族群因素引发的学术政治，尤其是以西方学术霸权与身份话语来裁定中西方的中国知识生产。政治无意识与族群主义有密切联系，侧重探究中西方文化阐释中的政治维度，作者以西方学者对“夏商周断代工程”的政治化解读为例，表明西方学界确有部分学者将学术问题政治化，这严重阻碍了客观、公正的知识生产与文

① 顾明栋：《汉学主义：中国知识生产中的认识论意识形态》，《文学评论》，2010年第4期，第91页。

② [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年。

化交流。“语言学无意识”指从西方语音中心主义角度来分析汉语汉字的特性，这无疑忽视了汉语汉字异于西方拼音文字的特殊性，因此，顾氏指出，“从拼音文字推导出来的西方语言理论不是放之四海而皆准的普世真理，在认识汉语汉字的性质时不应照搬西方语言哲学理论，而应注意汉语汉字在历史发展过程中有别于西方拼音文字的特点”，^①这对当今中国语言文字研究无疑具有警示意义。

由此可见，作为知识异化形式的汉学主义，主要是受西方中心主义与文化霸权所形成的有关中国知识生产的误解与偏见，它不仅包括西方知识界对中国的思想殖民，还包括中国人的自我殖民（即汉学主义化，突出表现为全盘西化倾向）。汉学主义严重影响了西方对中国的认识以及中国的自我认知，还阻碍了中西方正常的文化交流，并直接导致了中国思想原创性的衰弱。因此，顾氏的终极目标是“鼓励和促进客观的中国知识生产，使其远离歧视、偏见、主观态度以及任何形式的政治影响”，^②这一学术愿景无疑是宏大而又诱人的，但文化的异质性所形成的文化无意识及知识生产的主观性与个人化又使得这一愿景何其杳渺。同时，有论者指出，其理论的危险之处在于，“他拒绝承认意识形态批评（后殖民主义）作为一种对策去对抗霸权知识结构”，^③因此，顾氏自己也认为这一目标“似有乌托邦之嫌”。

由是观之，如果说夏瑞春、霍奇与雷金庆、周宁等人的汉学主义理论自觉承认与东方主义的勾连，那么，顾明栋试图对东方主义进行重构与超越的理论构想也可能付之阙如，或许这是较之汉学主义这一自我反思性批评理论更值得我们反思的。

① 顾明栋：《西方语言哲学理论是普适性的吗？——中西关于汉语汉字悬而未决的争论》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2013年第6期，第144页。

② [美]顾明栋：《汉学主义：东方主义与后殖民主义的替代理论》，北京：商务印书馆，2015年，第311页。

③ Jonathan Stalling. "Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism", *Chinese Literature Today*, Vol.3, 2013(1&2), p.177.