

世界汉学·第15卷  
World Sinology  
Volume 15



世  
界  
汉  
学

第 15 卷

【汉学义理】欧法汉学考古学、文化混杂性研究、留华背景、范式转型与东方现代性——侨易视  
阈下的学术史进程与新汉学建构【汉学史论】明末清初的通史著述——网鉴体史著谱系·跨越  
回隔！——晚清与民国时期的外语报刊【汉学名家】利定白《华德辞典》识小·罗存德《英华  
字典》研究·李福清院士与中国年画研究【经籍释读】复活孔子？几点假设（一）——法兰西  
学院授课讲义（2012—2013）·何谓诗意译写？——伊兹拉·庞德的中国诗歌和儒家经典翻译

【PRINCIPLES OF SINOLOGY】Archeology of European and French Sinology: An Inquiry into Cultural  
Hybridity◎Overseas Background, Paradigm Shift and Eastern Modernity: Academic Development and  
Construction of New Sinology from the Perspective of Kiao-ology【HISTORICAL EXPLORATION IN  
SINOLOGY】Comprehensive Histories in Late Ming and Early Qing: The Genealogy of the Gangjian  
Texts◎Don't Mind the Gap! The Foreign-Language Press in Late-Qing and Republican China



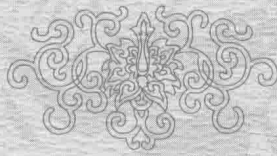
World Sinology  
Volume 15

ISBN 978-7-300-21538-9



9 787300 215389 >

定价：68.00 元



漢 世  
學 界

第 15 卷

中国人民大学出版社  
· 北京 ·

图书在版编目(CIP)数据

世界汉学.第15卷/耿幼壮,杨慧林主编.—北京:中国人民大学出版社,2015.6

ISBN 978-7-300-21538-9

I. ①世… II. ①耿… ②杨… III. ①汉学—研究—世界—文集 IV. ①K207.8-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第144782号

世界汉学 第15卷

主编 耿幼壮 杨慧林

Shijie Hanxue

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街31号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242(总编室)

010-62511770(质管部)

010-82501766(邮购部)

010-62514148(门市部)

010-62515195(发行公司)

010-62515275(盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京易丰印捷科技股份有限公司

规 格 210mm×285mm 16开本

版 次 2015年9月第1版

印 张 13插页2

印 次 2015年9月第1次印刷

字 数 286 000

定 价 68.00元

版权所有

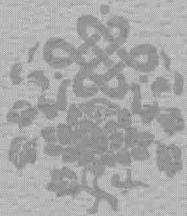
侵权必究

印装差错

负责调换

## 《世界汉学》合作单位

法国法兰西学院汉学研究所  
德国海德堡大学汉学系  
德国波恩大学汉学系  
德国华裔学志汉学研究所  
英国牛津大学汉学研究所  
俄罗斯科学院东方研究所  
荷兰莱顿大学汉学院  
瑞典斯德哥尔摩大学东亚系  
葡萄牙大发现纪念全国委员会  
美国哈佛大学燕京学社  
美国哈佛大学费正清东亚研究中心  
美国耶鲁大学东方语文系  
美国哥伦比亚大学东亚语言与文化系  
美国伯克利加州大学中国研究中心  
美国洛杉矶加州大学中国研究中心  
日本爱知大学现代中国学部  
新加坡国立大学中文系  
台湾“中央研究院”历史语言研究所  
台湾“清华大学”历史研究所  
台湾“中央图书馆”汉学研究中心  
香港大学中文系  
香港中文大学中国文化研究所  
香港城市大学中国文化研究中心



## 《世界汉学》编辑委员会

艾尔曼	Benjamin A. Elman	马悦然	Goran Malmqvist
陈方正	Chen Fong-ching	孟 华	Meng Hua
陈平原	Chen Pingyuan	弥维礼	Wilhelm K. Müller
陈庆浩	Chen Qing-hao	任大援	Ren Dayuan
陈荣照	Chen Rong-zhao	赛 奇	Anthony J. Saich
成中英	Chung-Ying Cheng	沈国威	Shen Guowei
程艾蓝	Anne Cheng	施耐德	Axel Schneider
戴卡琳	Carine Defoort	施舟人	Kristofer Schipper
杜维明	Tu Wei-ming	史景迁	Jonathan D. Spence
杜德桥	Glen Dudbridge	松本三之介	Matumoto Sannosuke
方维规	Fang Weigui	苏源熙	Haun Saussy
冯珠娣	Judith Farquhar	孙 郁	Sun Yu
葛兆光	Ge Zhaoguang	孙康宜	Kang-i Sun Chang
耿 昇	Geng Sheng	瓦格纳	Rudolf G. Wagner
耿幼壮	Geng Youzhuang	汪 晖	Wang Hui
顾 彬	Wolfgang Kubin	王德威	David Wang
何伟亚	James L. Hevia	魏丕信	Pierre-Etienne Will
黄一农	Huang Yi-long	巫 鸿	Wu Hung
纪宝成	Ji Baocheng	严绍澍	Yan Shaodang
季塔连科	Mikhail L. Titarenko	阎云翔	Yan Yunxiang
加加美光行	Kagami Mitsuyuki	杨慧林	Yang Huilin
李学勤	Li Xueqin	叶 隽	Ye Jun
李雪涛	Li Xuetao	伊维德	Wilt L. Idema
刘 东	Liu Dong	余英时	Ying-shih Yu
刘梦溪	Liu Mengxi	乐黛云	Yue Daiyun
刘显叔	Liu Xian-shu	詹嘉玲	Catherine Jami
刘小枫	Liu Xiaofeng	张 灏	Chang Hao
鲁惟一	Michael Loewe	张国刚	Zhang Guogang
罗伯特·恰德	Robert Chard	张隆溪	Zhang Longxi
罗多弼	Torbjörn Lodén	张西平	Zhang Xiping
罗理路	Rui Manuel Loureiro	钟鸣旦	Nicolas Standaert
马雷凯	Roman Malek	朱利安	François Jullien

### 主 编

耿幼壮 (Geng Youzhuang) 杨慧林 (Yang Huilin)

### 编 辑

赵 惊 (Zhao Jing) 时 霄 (Shi Xiao) 魏 琳 (Wei Lin)

### 主 办

中国人民大学汉学研究中心  
(Centre for Sinology Studies Renmin University of China)



东海西海，心理攸同  
南学北学，道术未裂

# 目 录

## 【汉学义理】

- 欧法汉学考古学：文化混杂性研究 / [法国] 何重谊 ..... 1
- 留华背景、范式转型与东方现代性 —— 侨易视域下的学术史进程与新汉学建构 / 叶隽 ..... 16

## 【汉学史论】

- 明末清初的通史著述 —— 纲鉴体史著谱系 / [比利时] 钟鸣旦 ..... 37
- 跨越间隔! —— 晚清与民国时期的外语报刊 / [德国] 瓦格纳 ..... 91

## 【汉学名家】

- 利定白《华德辞典》识小 / 李雪涛 ..... 112
- 罗存德《英华字典》研究 / 熊英 ..... 123
- 李福清院士与中国年画研究 / 阎国栋 ..... 134

## 【经籍释读】

- 复活孔子? 几点假设(一) —— 法兰西学院授课讲义(2012—2013) / [法国] 程艾蓝 ..... 140
- 何谓诗意译写? —— 伊兹拉·庞德的中国诗歌和儒家经典翻译 / 耿幼壮 ..... 149
- 晚清时期的基督教神学翻译：麦都思《三字经》与索菲亚·马丁《训女三字经》  
研究 / [加拿大] 孟柏 ..... 162



【文学中国】

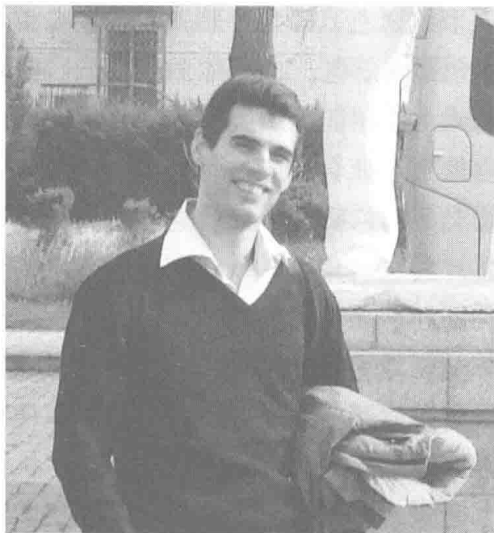
白话文学的滥觞：宾为霖《天路历程》(1865)的官话特征与欧化现象 / 黎子鹏 ..... 178

重审“现实主义”——以安敏成的论述为中心 / 马娇娇 ..... 191

# 欧法汉学考古学：文化 混杂性研究\*

何重谊

何重谊 (Jean-Yves Heurtebise) / 台湾辅仁大学、  
法国埃克斯-马赛大学 (CEPERC UMR 7304)



人类生活是一个持续发生混杂 (hybridization) 的过程：基因混杂，社会混杂，民族混杂与语言混杂。基因、阶级、人、言语流向各方，彼此处处相遇，时时混杂。但是，如果人类生活中的确有混杂存在，这就往往会导致强烈的畏惧感，继而引发出一种对多元混杂体予以阻碍、禁止或者至少加以隔离与净化的愿望。受民族主义<sup>[1]</sup>的兴起与民族精神<sup>[2]</sup> (Volkgeist) 之偏见式范式的形成这两方面的影响，这种对不同民族及文化进行割裂与划分的愿望在 19 世纪经典人类学方法论中寻得些许“科学”依据。

古典人类学致力于区分不同人类群体的具体特征，而洪堡的“民族精神”<sup>[3]</sup> 范式则在诸多方面奠定了其认知实践的基本构架。然而，由于弗雷德里克·巴特<sup>[4]</sup> (Frederik Barth) 的开创性工作和霍米·巴巴<sup>[5]</sup> (Homi Bhabha) 的后殖民批判，当代人类学经历了重大转向<sup>[6]</sup>：从一种重视种别、统一和同质的人类学转向一种强调转移、交换与混杂的人类学。遗憾的是，新型的人类学范式未能进入汉学<sup>[7]</sup> 领域。的确，这或与“区域研究”原则（即将研究对象按照其当今所通行语种的地理边界进行分界的原则）

略有抵牾。<sup>[8]</sup> 同时，国族文化往往涉及格外敏感的政治议题。

这也是混杂性缘何于一定程度上在中国研究领域尚为“禁忌”概念的原因：这一概念足以推翻那个不合理的、主导文化研究的范式，该范式认为，每一个人被分配了一个单一而绝对的文化身份（一般可从他/她所属的那个具体国族推导出来）。我们假定，过去的所有中西方思想家都与某个单一的文化共同基础关联，他们必然在其著作中表述这一文化共同基础；而且，如今任何中国人或西方人都通过各自的母语与相同的原始基础相连。换言之，存在着某种“中国性”或“西方性”，在人们的假定中，中国人理应表现出中国性，西方人则应与西方性的描述相符。不过，身为中国人抑或欧洲人，这只是事实而已；让人们与某种“中国性”或“西方性”相契合，就是一种历史性和政治性的建构了。<sup>[9]</sup>

如果暂且忽略“中国性”/“西方性”的人为建构本质，我们将会进入一个可以借让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre) 的自欺 (mauvaise foi) 概念来描述的情境。社会/政治的期望落

实于个体之上，即为自欺。自欺者或多或少自愿承担某一角色，而忽视了这个角色异乎己身、乃是人为设定的性质。<sup>[10]</sup>如萨特所言，服务员的自欺也是社会期望的结果：当服务员行其服务员之职时，我们不希望这位服务员成为服务员之外的任何角色——我们希望将人们限定在单一的社会功能之内。同样，也存在着某些政治期望，希望中国人将自己限定在“中国性”模式之下，希望西方人拘囿于“西方性”形象之中。如此期望引发了“文化自欺”，在此情境中，西方人扮演着西方人，中国人饰演着中国人：西方人假定“西方性”迫使他们一言一行代表着理性、个人主义、理想主义，服从理智、法律与自由；中国人假定“中国性”要求他们言行举止中表现出感性、集体主义、实用主义，听从内心、因循旧例与狭隘。<sup>[11]</sup>

汉学将不同文化简化为一系列单一而固定的智识范畴（比如“西式存在”[Western Being]与“中式生成”[Chinese Becoming]，“西式逻辑”[Western Logic]与“中式伦理”[Chinese Ethic]等），本文的主要目的即在于：1. 将汉学解构为一种对不同文化身份予以固化的实践；2. 为反对汉学，本文提出一种作为历史混杂性之考古学的中国研究。众所周知，从西方的观点来看，一批欧洲人（专业神学家）来华后意识到，要想使中国人皈依，就必须了解他们的心思，汉学由此兴起。耶稣会士对于中国文化颇感兴趣，认为其中以东方异教的方式存在着天主教信仰的道德前提<sup>[12]</sup>，如此逐渐打开了理解中国的门。然而，耶稣会士对于中国文化的同感式（empathic）把握造成了误读，集中体现为礼仪之争。<sup>[13][14]</sup>我们关于“中”/“西”混杂性的考古学将分析耶稣会士的史学和德国哲学（从赫尔德[Herder]到海德格尔[Heidegger]）如何影响了当代法国学者的中国观。我们将特别

关注德勒兹（Deleuze）、德里达（Derrida）和弗朗索瓦·朱利安（François Jullien）的中国观，同时，也会涉及17世纪以来欧洲中国观的大背景，以及一般意义上比较哲学的方法论问题。

《基督教远征中国史》（*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*）一书基于利玛窦（Matteo Ricci）的札记，为西方汉学的开山之作。这不仅因为它是第一部由一位受过良好教育的欧洲人（当时第一位通晓汉语的人）对中国文化做出的论述，更是因为它揭示出欧洲对中国的看法自其肇始就已受到中国学者对于自己文化的构想的影响。

法国历史学家、汉学家谢和耐（Jacques Gernet）在他1982年的著作《中国与基督教》（*Chine et christianisme*）中认为，由于不可逾越的文化差异，耶稣会士和中国人之间的对话几乎不可能发生。<sup>[15]</sup>譬如：罪的观念、灵魂不朽、永恒而具报复性的上帝、上帝在那位受迫害的基督处道成肉身、彼岸生命中的惩罚与奖赏等，在谢和耐看来，这些观念对中国思想来说是全然陌生的。而且，在他看来——这也是自葛兰言<sup>[16]</sup>（Marcel Granet）以来法国学界关于中国的极具代表性的观点（亦能证明德国哲学人类学的影响<sup>[17]</sup>），以上概念上的隔阂的根源在于：耶稣会士和儒家学者操持着从属于不同语系（印欧语系与汉藏语系）的语言，二者的语法和句法表达着不同的范畴结构，从而对应着对立的世界观。

《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》（*Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*）收录了孟德卫（David Mungello）作于1989年的一篇文章。他提出，尽管存在这些差异，但是耶稣会士著述的基点恰恰在于试图通过使基督教适应中国文化而克服差异<sup>[18]</sup>（例如，法国耶稣会士白晋[Joachim

Bouvet] 采用了中国历史中目的论阐释的象征模式<sup>[19]</sup>，从而在《旧约》中发现那些对在《新约》中出现的角色或事件作出预言的典型事件或人物)。在这个适应的过程中，耶稣会士描摹出一幅中国文化图景，其对西方汉学的影响一直延续至今。<sup>[20]</sup> 让我们来看这个著名事件：利玛窦向明万历皇帝敬献了一幅世界地图即《坤輿万国全图》。经常被强调的是，这幅地图在中国庙堂之上引发了轩然大波，朝臣们因其展示了一个歪曲和负面的中国形象而对之横加指责——因为“中央王朝”没有被置于地图的中央。<sup>[21]</sup> 然而，根据《基督教远征中国史》中的描述，利玛窦并没有通过申辩地图的客观真实性来反驳中国士大夫，相反，他立即提出修改地图，将中国置于中央。<sup>[22]</sup> 后来，他的门徒艾儒略（Giulio Aleni）在1620年绘制出另一幅地图（《万国全图》），将中国置于中间。<sup>[23]</sup> 如此调和之所以可能，是因为对于利玛窦来说，这幅地图并非仅有地理意义，更有神学意味：它展示了从上帝的视角所观察到的地球，从而帮助人类意识到他们所在世界的渺小。因此，耶稣会士的基督教式世界观并非仅仅导致了误解，同时也帮助他们克服对现实的各种俗世解释之间的冲突。

然而，中国官员们更多注意到的是地图展示的科学力量而非神学立场。<sup>[24]</sup> 耶稣会士出于神圣目的使命来到中国，但事与愿违，相比于他们那套有关神学目的话语，中国士大夫对于他们带来的科学技术（尤其是预测日蚀月食和制造精准钟表的能力）更感兴趣。确实让他们始料未及的是，在利玛窦及他的一些追随者如南怀仁（Ferdinand Verbiest）的作用下，耶稣会士们成为了欧洲科学革命在中国的介绍人，而此后激烈反对基督教的认识论基础并逐渐将之连根拔起的，正是不断发展的科学革命（否定了《圣经》对人类与世界起源的叙述）。<sup>[25]</sup>

因此，在中国人眼中，西方人成为致力于科技探索和勘探地球的理性主义者，这既是耶稣会士和儒家学者第一次相遇的结果，也是中国学者对于基督神学漠然的结果。

如此漠然的原因可能不仅仅如谢和耐所认为的那样在于语言不相协调。法国佛教史学家安德烈·巴欧（André Barreau）提出，如果儒家学者和耶稣会士间的误解源于彼此对立的文化思维间结构上的不相容，那么如何解释中国学者反对天主教教条时所作的批评和欧洲异教徒、唯物主义者、自由思想者所持的批判非常相似？<sup>[26]</sup> 由此观之，我们应该注意到，反对道成肉身论、圣餐变体论及耶稣复活论的儒家学者，此时倒更像是“理性主义者”。

中国学者与基督教信仰间存在距离，原因不仅在于思想方面，而主要在于政治方面：信仰存在于世界之外，万物仰赖于斯的全能上帝意味着对皇权合法性的质疑，使其居位不稳，在其天授君权之上设置了一重更高的规则。法国大革命之前（或者至少不早于新教产生之前），教皇宗教权力与国王世俗权柄间的争夺塑造了欧洲历史。天主教制度作为一套独立的机制，可适时通过道德训诫审视政治权力（例如教皇拥有将君主逐出教会的权力），这一点在中国却无直接对应物——至少在明朝期间对儒家都察院作出迟来而短暂的修整之前，尚无对应（清朝时期，该机构名存实亡）。<sup>[27]</sup>

通过对利玛窦《基督教远征中国史》进行细读，我们可以更深入地了解耶稣会士对当代汉学的影响，并进一步理解文化差异是相互联系的人类群体间合力创造价值的结果。

在第六章中，利玛窦提出，中国一直保持着相同而永恒的行政区划，而且不同于欧洲国家，中国人从未曾为扩张领土而战。<sup>[28]</sup> 鸦片战争和义和团运动之后再度兴起的那个政治意识形态

自然而然地认为，唯有欧洲人是暴力的征服者和血腥的帝国主义者，而中国从来都是一方和平之邦，从未殖民他国。无须多言，当前中国的形成是蒙古人武力横扫三分之二欧亚大陆的直接结果：由忽必烈汗（在中国人看来，他是中国人）建立的元朝源自蒙古王朝的分裂——这很难说是一个“和平崛起”的例证。华裔历史学家张春树近来指出，汉朝期间的中华帝国在一个清晰的帝国计划基础上得以发展，该计划源于扩张国界的军事与行政观念。<sup>[29]</sup>显然，利玛窦对中国的论述不仅是他自己欧洲基督教观的结果，更源自中国士大夫向他介绍中国时所施加的影响。

这是重要的一点，因为它表明，正如当代人类学所示，文化身份是合力建构过程的结果。不同文化在彼此相遇的过程中变得和他者不同，与自己趋同。每一文化在其地理或象征意义的边界上通过与其他文化对照时产生的区别来界定自己——从而转化自己、突出自己的他者性。所以中国人眼中的“正统中国文化”和西方人所理解的“纯正西方式的思维方法”在很大程度上是产生于二者相遇之后的回顾式想象。

在第九章中，利玛窦将中国社会描写成一个普遍怀疑的世界，这种怀疑原因有二：首先，中国法律本身往往包含被滥用的可能；而且，中国人普遍不关心真理。<sup>[30]</sup>这两种论断将经受住整个西方汉学史的考验：始于耶稣会士，又经过德国的重新定义与法国的阐释。泰穆·鲁斯科拉（Teemu Ruskola）创造了术语“法律东方主义”（Legal Orientalism）<sup>[31]</sup>来说明那种认为法律观念在中国文化中缺席——即将法律简化为系统性身体刑罚的实施——的固有偏见。就此而言，确实存在一条连续的思想线索：耶稣会士杜赫德（Jean-Baptiste du Halde）断言“棍棒治中国”，孟德斯鸠（Montesquieu）在《论法

的精神》中多次提及之<sup>[32]</sup>，继而黑格尔认为中国一直处于专制统治之下<sup>[33]</sup>，随后韦伯声言中国体制中缺乏理性<sup>[34]</sup>，于是葛兰言提出“中国人的秩序观念在任何方面都排除了法律观念”<sup>[35]</sup>，在朱利安看来，自由和真理观念均在中国人思想中缺席<sup>[36]</sup>。但是，以上欧洲中心式的论调本身可能源于西方人对儒家学者的不断解说。在儒家学者们看来，中国社会无须由法律管理：并非因为其仅仅仰赖刑罚，而是恰恰相反，由于中国可以依靠建立在道德之上的社会关系（基于礼<sup>[37]</sup>而尊崇五伦）。儒家学者反对法家，在前者眼中，法律并非文明进步成果的体现，而是野蛮社会礼崩乐坏的证明。<sup>[38]</sup>这再一次意味着欧洲人对中国的认识（例如法律观）可能是中国人（关于礼仪与风俗的）自我陈述的直接结果。

事实上，耶稣会士们为证明他们传福音使命的正当性与可行性，而向欧洲展示了一副理想的中国形象。<sup>[39][40]</sup>然而，历史奇异的讽刺之处在于，耶稣会士对中国的颂扬式描述为启蒙哲学家们提供了新的概念工具去谴责笼罩于西方社会上空的基督教义。<sup>[41]</sup>耶稣会士坚持说，中国社会由儒家哲学原则来治理。<sup>[42]</sup>这被用来证明人类社会可以由非宗教、非理性的原则来统治，而教堂的宗教控制可以由国家控制这种开明的形式来取代。<sup>[43]</sup>

18世纪末耶稣会遭到取缔，与此同时，欧洲文化民族主义（以费希特[Fichte]的《对德意志民族的演讲》[*Addresses to the German nation*]为范例）和工业资本主义（始于英国）开始兴起。此时，欧洲的中国观发生了巨变。伏尔泰（Voltaire）眼中的中国包含了文明的最高形式。<sup>[44]</sup>在莱布尼兹（Leibniz）看来，汉语因其悠久的历史而成为一扇洞察语言起源和人类思维基本结构的窗。<sup>[45]</sup>然而，从18世纪到19世纪，随着秩序知识型至历史知识型的转向<sup>[46]</sup>，曾经被

用来说明中国代表着起源的权威性<sup>[47]</sup>的证据成为其在起点处原地踏步、不进则退的证明。

在康德<sup>[48]</sup>、赫尔德<sup>[49]</sup>以及黑格尔<sup>[50]</sup>处，中国文化于是成为人类思维婴儿阶段的象征，缺乏理性思考的能力，由无端的想象驱动，禁锢在仪式崇拜中，观念上的原始浓缩在陈旧的语言中。一方面是启蒙哲学家们对于耶稣会士笔下对真实中国的选择性描写的阐释，一方面是德国后康德主义哲学家们对中国文化的贬低式呈现，二者形成了西方中国形象神话的两副面孔。<sup>[51]</sup>

欧洲对真实中国的这两方面建构对于20世纪法国学者理解中国文化的方式产生了深远而矛盾的影响。

可能略显古怪的是，海德格尔是20世纪对中国研究来说最具影响力的人物之一。一方面，海德格尔追随黑格尔，将西方存在论中的理性形而上学与亚洲文化的神话思维模式进行对照：“对于西方哲学的伟大开端而言，它也并非凭空发生。恰恰相反，它的伟大来源于它必须克服其最伟大的对立方，即，将该对立方（具体而言是亚洲）泛泛而论为神话。这意味着西方哲学必须将之引至存在的真理的连接处，并有能力实现之”<sup>[52]</sup>。另一方面，海德格尔谴责西方形而上学的遗忘存在之罪，将这种原罪归咎为（始于柏拉图的）西方文明对存在物的关注，这种对存在物的关注体现为由此而生的这一现象：科技在通过将自然置于规则之网而在为自然加上框架方面取得进展，该规则之网允许对可支配资源进行过度开发，而这可能会导致文明解体。<sup>[53]</sup>于是，海德格尔关于存在的欧洲中心论陈述——存在的敞开仅仅赋予西方人以一种凭借道说而作本真的（即哲学性的）思想的能力——与中国中心论对于西方文化的说法相映成趣。后者认为，西方文化与科技过从甚密，而科技的进步导致现今生态与文明的危机。<sup>[54]</sup>

海德格尔对于西方形而上学的模糊立场在诸多方面为当代（法国）对于中国哲学的理解和研究提供了思路。由此提供了两条（不一定彼此矛盾的）路径：或者我们接受，哲学在绝对意义上属于西方/欧洲，而且我们接受它所带来的后果；或者我们承认，中国对于西方的形而上学而言是一个有力的替代物。德勒兹认同前者，朱利安追随后者。

法国哲学家吉尔·德勒兹在《什么是哲学？》（*Qu'est-ce que la philosophie*）一书中提出，严格地说中国哲学并不存在，其原因有二：首先，中式思维不由概念而由形象支配；再者，中式思维无视激进的内在性（radical immanence）。<sup>[55]</sup>总之，中国人的思想处于前哲学阶段。<sup>[56]</sup>德勒兹素有“激进”（radical）的哲学血统，却选取了一种保守的欧洲中心论立场（哲学与欧洲人的命运相关<sup>[57]</sup>），同时又不乏模棱两可的说辞（哲学的发展有赖于资本的全球化），这确实非常奇怪。而其吊诡之处在于，当他在尝试克服由于西方形而上学与保守的存在概念相连而产生的局限时，他提到了东方（以及中国<sup>[58]</sup>）。在他看来，后者象征的块茎式反面模式可与西方哲学的树状结构抗衡。<sup>[59]</sup>

由此，德勒兹似乎为朱利安对于中国文化的阐释开辟了空间。对于后者而言，东西方是人类思维的两个半球，彼此忽视并互相排斥：欧洲对于中国“未加思考”（unthought）<sup>[60]</sup>，同样中国对于欧洲“无法思考”（unthinkable）。具体而言，朱利安认为，西式思维由存在、上帝与自由这些范畴框定；它们源自全体希腊、罗马和欧洲哲学家共享的印欧语系，因而在中国不存在。<sup>[61]</sup>朱利安在与西方思想范畴的对照中，将“中国”定义为一个生成、内在与保守的世界。其原因在于，对于中国思想来说，在给定之外别无他物，唯一的真实发生在事物的

持续流动中<sup>[62]</sup>，对此人们一定要适应。<sup>[63]</sup>

然而有趣的是，需要指出，朱利安笔下的中国，对德勒兹而言并非全然与西方思想隔膜，它与西方传统中始于赫拉克利特、斯多葛学派并延续至柏格森（Bergson）和怀特海（Whitehead）的“历程哲学”（process philosophy）相似。<sup>[64]</sup>的确，德勒兹认为，与内在和生成相关的并非保守主义，而是革新性的创造。事实上，如果德勒兹与瓜塔里（Guattari）在《千高原》（*Mille-Plateaux*）中将“西方的树状”与“东方的块茎状”对立，那么他们对于这种对立的局限性心知肚明。<sup>[65]</sup>德勒兹的差异概念意味着本质上内在性的某物<sup>[66]</sup>，这表明，我们不能将“西方树状的超验性”与“中国块茎状的内在性”<sup>[67]</sup>视为参辰日月，因为东西双方均包含超验性与内在性的空间（德勒兹的追随者在试图表达关于东西方的观点时，没有透彻理解这一点<sup>[68]</sup>）。

德勒兹属于法国理论界最杰出的人物，朱利安则是法国汉学界最著名的学者之一，二者的关系非常复杂。

一方面，朱利安笔下的中国面貌很大程度上源自德勒兹的激进内在性哲学，以及曾对德勒兹有所启发的、关于绵延（duration）和创造进化论（creative evolution）的柏格森哲学。例如，朱利安将“西式”模化（modelization）与“中式”转化（transformation）对立起来<sup>[69]</sup>，其灵感源自西蒙顿（Simondon）在批判亚里士多德学派的“形式质料说”（hylomorphism）时对铸模（molding[moulage]）与调整（modeling[modulation]）作出的概念划分——从《差异与重复》（*Différence et Répétition*）到《千高原》，德勒兹大力发展了这一划分。<sup>[70]</sup>在《千高原》中，德勒兹以此为基础比较西方科学知识的两种模式：大的（major）或君王的（royal）

与小的（minor）或游牧的（nomad）——前者由理想的定律定义（欧几里得 [Euclid]），后者由实际的变化界说（阿基米德 [Archimedes]）（“le maître des métamorphoses s’oppose au roi hiératique invariant” [变化的主人，与神圣庄严、一成不变的君王势不两立]<sup>[71]</sup>）。这意味着1980年德勒兹在《千高原》中对于西方文化内部的某种差异的讨论后来成为朱利安笔下那个存在于中西文化间的外在差异。

另一方面，就内在性的定义及其与哲学实践的关系这一点而言，朱利安和德勒兹并不一致：德勒兹认为，中国无哲学，因为对于概念的连贯性而言，内在性并未被确立为绝对意义上的参照标准；而在朱利安看来，中国人从未对绝对的超验性进行思考意味着中西哲学完全不同。

就此而言，朱利安的汉学深受海德格尔对西方形而上学的批判的影响。具体说来，海德格尔认为，存在从西方传统内部重建哲学的可能；而朱利安的著述基于如下预设：只有从“外部”、即以中国文化的思想成果为基础才有可能破解西方形而上学的困境。<sup>[72]</sup>在这个意义上说，朱利安的研究同样也吸取了海德格尔在法国最重要的后来者、解构主义哲学家雅克·德里达的思想。1967年，德里达在《论文字学》（*De la grammatologie*）中申明，西方形而上学被逻各斯中心主义（logocentrism）<sup>[73]</sup>控制，亦即言说位居书写之上、言说与理性（logos）等同。<sup>[74]</sup>进而，德里达详述了费诺罗萨（Ernest Fenollosa）的一篇水平不高的文章<sup>[75]</sup>，并提出中国文化因其书写的表意形式而幸免于逻各斯中心主义。<sup>[76]</sup>如果这种观点成立，那么中国思想确实将成为西方形而上学的一剂解药：德里达的观点成为朱利安对中国文化进行哲学研究时的理论基础。然而张隆溪指出，逻各斯中心主义、言语优于书写的普遍性是中国思想的基

本特征<sup>[77]</sup>，而且，与费诺罗萨的东方主义臆断相反，汉语普通话并不表意（95%的汉字承载语音成分<sup>[78]</sup>）。

西方拥有“存在”概念的知识产权——海德格尔作出的这一断言成为其他那些对朱利安作出激烈批评的法国汉学家的共识：他们是程艾蓝（Anne Cheng）<sup>[79]</sup>和毕来德（Jean-François Billeter<sup>[80]</sup>）。但葛瑞汉（A. C. Graham）着重指出这一共识的认识论局限：“我们是不是旨在作出结论说只有印欧语系包含了表达‘存在’这一概念的语词，而其他语言不得不通过实则意味着‘有’、‘这个’和‘使得’的词语去填补这一空白？该结论的荒谬性一经语言表述即一览无余……理解中文语境下的‘是/非’和‘有/无’可能比较关键，这是一个潜在的前提……”<sup>[81]</sup>罗伯特·沃迪（Robert Wardy）在他的一本著作中讨论亚里士多德《范畴篇》的中译问题，并对这种观点进行了甚至可以说更激烈的批判：“存在”（being）与“实存”（existence）的概念未必需要由动词“存在”（to be）来表达，对于动词“有”（to have）的采用不一定指向一种本质上属于中国的整体宇宙论。<sup>[82]</sup>

在很多欧洲（特别是法国）学者和知识分子看来，哲学通过希腊、罗马语言说话。事实上，从专业的角度看，法国没有中国哲学，也就是说，法国大学的哲学系中没有讲授中国哲学的课程。<sup>[83]</sup>中国思想家们只是作为汉学系的研究对象而存在，他们迄今与诗人、小说家或历史学家一道，被认为参与了“中国文化”的创造。在欧洲学界，中国思想应被纳入思想史而非哲学或历史领域。该情形与亚洲大学截然不同，后者中西哲学兼备。

这并不意味着“作为哲学的中国思想”的特质在中国没有成为异议对象。对于中国学者来说，如冯友兰在《中国哲学史》（1934）和陈

荣捷在《中国哲学文献选编》（*Source Book in Chinese Philosophy*, 1963）中所言，中国思想家是哲学家，中国创造出了与西方哲学同等的思想，这两点非常关键。与之相反，刘东于1995年在中文刊物《二十一世纪》上发表文章，申明“哲学”这个概念过于西方化，难以把握中国自省（reflexive）传统的特殊性：汉学学科因其始于西方且不由中国人主导，故无法完整把握“中国的文化本质”。<sup>[84]</sup>如果刘东所言不虚，那么比较哲学就失去意义，在西方教授中国哲学则一无是处<sup>[85]</sup>，同样在中国学习西方哲学也无意义可言（如果非中国人无法理解中国文化、判断中国现实<sup>[86]</sup>，从逻辑上讲，中国人也无从把握柏拉图、康德或柏格森思想的真谛）。

如以西方“思想”为参照对中国哲学的本质作出界定，则只能采取一种权宜之法（虽然从学理上讲，这可能存在问题）：中西双方均产生过诸多自我叙述，但双方的关注焦点不同。在资本全球化的时代，从对思想概念产物的文化区分出发，我们或可以说，“西方思想”关注逻辑与形而上学，而“中国思想”则致力于伦理和政治。<sup>[87]</sup>这种就亚洲（东方）“特殊性”和欧洲（西方）“思想”所达成的“共识”，源于东西方彼此影响的历史进程，而多数时候这个进程并未意识到自身。人类学角度所说的“独一无二”（一个国家，一种语言，一种世界观——洪堡范式），从文化方面看，则是多重混杂：不存在单一民族的国家，不存在未曾从其他语言或语系处沿用术语或概念的语言，不存在完全同质的世界观。

朱利安的哲学目标在于，利用中国的“差异”<sup>[88]</sup>去取代西方古典哲学的概念陈规和“局限”。要想实现这一雄心计划，需要挖掘那个独一无二、真实中国的现实状况，此为必要条件。然而，这种汉学梦对于中国研究来说是最危险的



## 注释

\* 此项研究曾获欧盟第七框架计划项目资助，特此致谢。(The research leading to these results has received funding from the People Programme [Marie Curie Actions] of the European Union's Seventh Framework Programme [FP7/2007-2013] under REA grant agreement n° 317 767 - LIBEAC, Coordinated by Université d'Aix-Marseille.)

[1] Eric R. Wolf, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press, 1999, p. 29: “从强调‘文化’之为教养到申明文化是一个整体——某一集体，某一社会，某一国家——的根本假定与导向理想，这种转变只可能在19世纪、在日益增强的民族主义驱动下发生。于是人们开始这样去理解承载着其特有文化的每一人：每人拥有一种从个体角度将世界理解、概念化的模式。”

[2] Hans Bernhard Schmid, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*, London: Springer, 2009, p. 182: “即使将‘民族主义’置于前纳粹视野中理解，这个概念背后的目的也是将社会身份基于一些人是谁而不是这些人做了什么去理解。即使在这里，这个概念也伴随着或多或少对个人自治与集体民主自决两方面公开的轻视。”

[3] Matti Bunzl, “Franz Boas and the Humboldtian tradition,” in *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, eds. George W. Stocking, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-78 (20, 32): “洪堡认为，一个人的民族特性由其内在力量驱动，而且决定了并显现于文化的各方面，包括习俗与道德。然而最为重要的是，民族特性对于每一个别族群的语言产生决定性的影响，族群是其精神特征 (*Geisteseigenthümlichkeit*) 的直接产物 (*Volkerstämme*)”；“语言是其天才人物的外在表现。”

[4] Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

[5] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, p. 3: “表现出来的差异万万不可被勿

陷阱<sup>[89]</sup>，因为中国是一个混杂的现实体。这不仅仅意味着秦时的中国与清朝的中国不同，中国北方与南方存在差异<sup>[90]</sup>，孔子的中国亦非老子的中国——更重要的是，我们所了解的中国是中西方学者合力建构的结果：朱利安的中国观深受牟宗三的影响，后者受到了康德的启发，康德的思想被莱布尼兹影响，莱布尼兹也是有感于耶稣会士对于中国的描述，耶稣会士又受到明代理学家（他们代表不了中国文化的全部，代表不了道家、佛家<sup>[91]</sup>及西域文化）的影响。

所谓文化交流，不只是指两个具有各异概念体系的实体间的双边对话，而更应彼此发生持续而无可逆转的变化（通过那些沟通双方的中间者<sup>[92]</sup>），在这个意义上，文化即混杂。20世纪初，一些中国知识分子如康有为（以及当今一部分中国知识分子<sup>[93]</sup>）希望抵制“西方影响”，他们希望保存的中国文化，其实已经指向一个在与西方的比较中才能得到理解的中国，一个凭他们的海外经历而加以重新审视的中国。让我们来看最后一个例子：有时人们认为，宪政（或法治）是西方的发明，它被推介到中国可能会打破中国社会文化的完整性。<sup>[94]</sup>但是，通过文化混杂之框架重读的历史将会带来一个相反的结论：如果确如巩涛（Jérôme Bourgon）所言，对中国式规范的发现使得18世纪的欧洲法理学家有理由去抗衡皇权专制、倡导普遍法治<sup>[95]</sup>，那么欧洲法治和美国立宪则是受中国法家影响的间接结果。<sup>[96]</sup>因此，中国在申言法律属于西方而非中国的同时，则可能在实际上切断了与自己最宝贵的文化遗产间的联系。文化混杂性的真理是：在这个欧亚世界中，不同地区间的深刻互联从几个世纪前就已开始，一切“外来的影响”都蕴含着我们自身的某些因素。

（魏琳 译）