

 | 跨文化研究丛书
KUAWENHUIYANJIUCONGSHU

总主编 | 周宁

JUNZIZHIDAO
GUHONGMING
YUZHONGDEWENHUAJIAOLIU



君子之道：

辜鸿铭与中德文化交流

方厚升◎著



厦门大学出版社 | 国家一级出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS | 全国百佳图书出版单位

君子之道：



辜鸿铭与中德文化交流

JunZiZhiDao
GuHongMing
YuZhongDeWenHuaJiaoLiu

方厚升◎著



厦门大学出版社 国家一级出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS 全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

君子之道:辜鸿铭与中德文化交流/方厚升著. —厦门:厦门大学出版社,2014.5
(跨文化研究丛书/周宁主编)

ISBN 978-7-5615-4899-8

I. ①君… II. ①方… III. ①辜鸿铭(1856—1928)-人物研究 ②文化交流-中国、德国 IV. ①K825.4 ②G125

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 300440 号

厦门大学出版社出版发行

(地址:厦门市软件园二期望海路 39 号 邮编:361008)

<http://www.xmupress.com>

xmup@xmupress.com

厦门集大印刷厂印刷

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷

开本:720×1000 1/16 印张:23.75 插页:2

字数:423 千字 印数:1~1 000 册

定价:69.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换

跨文化研究的当下问题

——序“跨文化研究丛书”

周 宁

一、从文化差异到文化差异中的自我与“他者”

鸦片战争前夕，一位英国旅行者到广州，上岸就被种种“异乎寻常”的事物惊呆了，在写给《中国丛报》^①的报道中，他描述了自己对“文化差异”的感受，读起来令人啼笑皆非：

当我询问一位艚公我们停泊的渡口在什么方向时，我得到的答案是西北，他说风是东南风。“我们欧洲人就不这么说。”我想他看出了我的惊讶神情，就向我解释了罗盘针的用法，他说：“这根针指向南方。”当我上岸的时候，第一个引起我注意的目标是位清朝军官，他穿一件绣花的衬裙，脖子上挂着一条珠链，手里拿着把扇子，他的军衔标志是一个在他那锥形糖似的帽顶上的一枚扣子，而不像西方军官用胸前的星或肩上的徽章来表示军衔；带着几许惊慌，我发现他是从右侧上马的。他的腰带上挂着几把刀鞘，我想里面肯定是佩剑或匕首一类的东西，但当我走过他的一群仆从，来到近处一看，我非常吃惊地看到，他的那几个刀鞘里原来插着双筷子和一柄刀把，过了一会，他把扇子折起来放到了另一个刀鞘中，因此，我得出结论，他肯定是准备去吃饭，而不是去检阅部队。围着我的当地人脑门都剃得光光的，脑后的头发长得很长很长；许多人没有修过脸面，而他们上唇的胡子垂下来盖住了嘴巴，有些蔓生的发须应当从面颊上分开，

^① 《中国丛报》犹如当年耶稣会编辑出版的《耶稣会士书简集》，是了解西方人眼中的中国形象的重要资料。它由英国传教士马礼逊(R. Morrison)倡议、美国商人同孚洋行老板奥立芬(Oliphant)资助、美国传教士裨治文(E. C. Bridgman)与卫三畏编辑出版，1832年创办，1851年停刊。

兴许这些人忙于干活，没有工夫把它们拨开来。我们欧洲人就不这么梳妆。我想，但是我又情不自禁地承认他们的筷子设计得太妙了，它能让那些绅士们用它的末端把食物送到周围长满胡须的嘴中。

当我向留宿的那间房子走去的时候，我看到一群老人，他们当中有的已经须发花白；一些人正对着关在笼子里或栖息在一根枝条上，唱着歌儿的鸟们啧啧有声的逗玩着；还有些人正在捉苍蝇喂鸟；剩下的人正非常高兴地放着一只奇妙的、纸糊的风筝玩，而旁边一群孩子正神情端庄地看着，带着严肃和感激的心情看着他们的长辈们那无邪的嗜好。在我到这个国家住了一段时间之后，我想请一位老师，第二天早上来了一位，他还懂英语。在进房间的时候，他不是走上来与我握手，而是站在门口很礼貌地向我鞠躬，头低到了胸前。我把这种习俗看成是对我们握手礼节的一种改进，特别是当生人相见时，这样做似乎更好些；我请他坐下来。我知道我将要学习的是一门没有字母的语言，但是令我有些吃惊的是，书是从最后一页开始的，倒着往前翻，跟我有生以来见过的书完全相反。他读了这本书的出版日期，“十五年，十月，一日”。“我们欧洲人在写日期时，顺序也完全相反”。接下去我发现，我请他读书的内容，他竟从顶端往底下读，然后再由书的右边往左边读。“你这本书真古怪”，我大惑不解，从他的手中拿过书来看了看，更奇妙的事出现了，我发现草书体的题目印在书页的边上而不是在页上端，页码标在页底，注释本该在页底，却出现在页码的顶端……

我把书还给了他，请他讲讲礼仪。他开始说道：“当你接待一位有声望的贵宾时，不要忘了把他安排在你的左边，因为这是个尊贵的位置；要小心，不要摘了你的帽子，因为这可能是一个不稳重的亲密举动。”这对开化了的民族是一个多么沉重的打击啊。但我还是请他继续讲下去。他重新打开那本书，神情庄重地读了起来，“最有教养的人肯定都有这样的认识；他对座次的安排早就心中有数”。“最好说自己处在他的脚下。”我痛苦地叫道，因为这对我所了解的全部正确的哲学原则是一个多么大的打击，我立即把这本书合上，把我的老师解雇了，让他明天不要再来。

在国外，我遇到了许多我认为是正确，而实际刚好相反的事情。我同意一个朋友的看法：“中国人除了地理学上跟我们相对外，其他许多事情也跟我们倒着来。”“真的，”我说，“真是这样的，我真希望不久我会看到有个人用脑袋走路；看，有个女人穿着裤子，而一群绅士却穿着衬裙，小姐们正在抽雪茄，而男人们却在扇扇子。”但是，我被告知，不要太相信这些表面的东西，当我从他们身边经过时，我看到男人们穿着紧身的内衣。不久

之后，我见到了这家的管家，他穿一身整齐的白色衣服，我停了下来，问他要参加什么喜宴，他用深沉的眼光看了我一眼说，他正从他父亲的葬礼上回来。不久，我经过一户人家，我听到呜呜咽咽、大喊大哭的声音，我真希望能安慰一下这些痛苦的人们，我问是谁生病了，一个男人忍着笑，对我说：“是个年轻的姑娘，她就要离开娘家出嫁了，她和她的一群伙伴正伤心着哩。”在这些不幸的试探之后，我想，我再也不会去问什么了，而是用我的眼睛去打量、观察一会再说吧。我在一家商店里看见一个高大魁梧的小伙子正在往一顶小圆帽上缝带子，我走到河边的码头上，一看，这里所有的船上都是女人在划桨。在一条刚到码头的渡船上，我看到女人正从弓形的船舱中走了出来。“接下来会看到什么呢？”我心里想，我看见一个木匠从他的工具筐里拿出一把尺子，量些木料，他的徒弟正在用一把锯子锯木料，锯子的刃从一个右倾的角度安装在一个木架上，在他的门前，一个男人正在用白铅刷一双鞋底。当我接着从一位时髦的太太身边走过时，她正从一张椅子上站起身来，一拐一拐地走着，她不像我们欧洲的女士束腰，她的脚不过3英寸长，她的长袍的袷没有缝进底端，绣花的缠儿如此紧缩以至于她的裙子明显地妨碍了她走路。“让我回家吧！”我说，“这片非常陌生的土地上的一切真让我头晕目眩。”^①

“这片非常陌生的土地上的一切真让我头晕目眩”，这是这位英国人的观感。西方人初到中国，让他们感触最深的是文化差异。不同民族不同国家的文化差异之大，令人惊异也令人困惑，如何理解、如何面对这种差异？排斥或消灭、理解或尊重？世界不同民族的文化，是否存在着共同性基础，或者说，是否有追求文化大同的可能性？就在那位英国旅行者在中国发现令人震惊的文化差异的同时，德国文学家歌德却在跟爱克曼的谈话中，强调中西文化的共性基础：

中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗，更纯洁，也更合乎道德。在他们那里，一切都是可以理解的，平易近人的，没有强烈的情欲和激荡的诗兴，因此和我写的《赫尔曼与窦绿台》以及英国理查生写的小说有很多类似的地方。他们还有一个特点，人和大自然是生活在一起的。你经常听到金鱼在池子里跳跃，鸟儿在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的，只是月亮不改

^① [美]M. G. 马森著：《西方的中华帝国观》，杨德山等译，时事出版社1999年版，第219~222页。

变自然风景,它和太阳一样明亮。房屋内部和中国画一样整洁雅致。例如“我听到美妙的姑娘们在笑,等我见到她们时,她们正躺在藤椅上”,这就是一个顶美妙的情景,藤椅令人想到极轻极雅。故事里穿插着无数的典故,援用起来很像格言,例如说有一个姑娘脚步轻盈,站在一朵花上,花也没有损伤;又说有一个德才兼备的年轻人三十岁就荣幸地和皇帝谈话;又说有一对钟情的男女在长期相识中很贞洁自持,有一次他俩不得不同在一间房里过夜,就谈了一夜的话,谁也不惹谁。还有许多典故都涉及道德和礼仪。正是这种在一切方面保持严格的节制,使得中国维持到几千年之久,而且还会长存下去。^①

歌德肯定中西文化的共同性,这位大文豪的善意或美意令人感动,但却未必现实或真实。首先,以共同人性为基础的文化相同性的确存在,但不同文化的差异也是事实,即使歌德肯定“中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样,使我们很快就感到他们是我们的同类人”,他的用意也在于比较中西文化的差异,只不过这种差异表现在道德优劣上,“在他们那里一切都比我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德”。其次,不同文化交流的可能性与必要性,恰在于差异性,假设同一性,实际上等于取消了交流的意义,只有差异才能相互启发、相互创造,世界的丰富性与创造力就存在在差异性中。

跨文化关系中真正有意义的是差异性。承认差异是个前提,问题是我们如何面对文化差异,跨文化的差异性究竟意味着什么。有人看到异中之同并强调其同,有人看到同中之异并夸大其异。总体上说,人们面对不同文化表现出两种截然相反的态度:文化普世主义与文化相对主义。前者否定文化差异的合理性并试图最终消灭文化差异,后者肯定文化差异但也拒绝文化间的可通约性。文化普世主义与文化相对主义各自有各自的问题。面对文化差异,坚信某一种地方文化具有普世意义并必将在历史进程中消灭异种文化成为唯一的文化,这种文化普世主义实际上是一种文化霸权主义。文化相对主义在积极层面上肯定并尊重不同文化的差异性,承认多种生活方式与价值体系的合理性,许诺全球化进程中宽容文化差异、谋求和谐共处的可能性,但它同时也可能否定跨文化的深层可理解性。

乐观者认为,跨文化研究的立场理应是承认不同文化之间的差异性,同时也肯定文化间的可通约性。跨文化交往的意义在于努力寻求相互之间的理解,目的不是追求不同文化的最终统一,而是保存不同文化的差异性,同时探

^① [德]爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1978年版,第112页。

寻理解与交流的可能性,在差异中构建和谐,用费孝通先生的话说,就是“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”。问题是,这是人们对未来的期望,还是对现实的证明?跨文化交往将导致误解与冲突,还是理解与和谐?历史与现实的问题是,差异往往构成误解与冲突,文化普世主义以异域文化为异端加以排斥或消灭;文化相对主义在假设文化差异的合理性的同时,也假设了文化差异导致的文化间的不可通约性。这两种态度看上去截然相反,但又密切相关,相关点在于二者都把“异域文化”当作“他者”。

所谓“文化差异”,只看到跨文化交往中具有戏剧性的现象,没有看到隐藏在这类现象之下的某种危险的本质。差异不是问题,问题是表述差异设置的文化霸权关系。不同文化之间的差异往往不是文化主体之间的差异,而是一种文化作为主体,另一种文化作为对象的差异。这样,不同文化主体间的差异关系,实质上就变成了一种文化作为主体,另一种文化作为对象的“自我”与“他者”的关系。“自我”通过“他者”确认自身,“他者”只是“自我”作为主体的投射物。“他者”的意义是不自足的,甚至是虚构的。

“他者”作为与“自我”或“主体”相对的概念,可以追溯到黑格尔的欲望主体理论,他者是主体认识、扩张自身的外化疆界。萨特的二元本体论假设他者为分裂的主体追求与其世界统一的欲望对象。在拉康的精神分析理论中,他者又成为无意识领域与自我对立并确认自我的一种象征秩序或象征性的地点,它以话语的形式表现出来,确定主体所缺失的与主体所必须追求的东西,从而引导着主体的欲望与命运。德里达(Derrida)假设他者向无限“延异”,是永远无法认同的异己性,到列维纳斯(Levinas)那里,同一与他者构成一对最基本的概念,同一指世界的整体性,他者则是不可能被包容到同一中的、高于主体自我的东西。^①文化研究中的“他者”概念主要来自于福柯与萨义德(E. W. Said)的理论,指一种文化为确立以自身为中心的价值与权力秩序并认同自身,而塑造的一个与自身对立并低于自身的文化影像。文化“他者”作为特定文化共同体中言说异域的公共话语,与它所指涉的现实对象没有多少必然关系,却更多地表现着文化主体自身的观念、想象、价值、信仰与情感。^②

^① *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, by Judith P. Butler, New York: Columbia University Press, 1987; 又 *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, by Edith Wyschogrod, Martinus Nijhoff, Hague, Netherlands, 2000.

^② *Key Concepts in Cultural Theory*, by Andrew Edgar & Peter Sedgwick, Routledge 1999 与 *A Concise Glossary of Cultural Theory*, by Peter Brooke, Oxford: Oxford University Press, 1999 中“Other”词条的解释。

文化差异不是文化主体之间的差异,而是文化主体与对象之间的差异。如何理解文化差异,是跨文化研究的问题起点;而理解文化差异的关键,又在于“他者”的概念。在当下跨文化研究理论中,文化差异不仅是个知识与价值的问题,还是一个实践与权力的问题,只有从自我与“他者”的关系中,才能把握文化差异的真正意义。在跨文化交往中强调文化差异,意义在于构建“他者”以确证自我,自我只有区别于“他者”,才能获得认同。文化差异关系在跨文化交往中往往体现为自我与“他者”的关系。在跨文化研究中,差异是第一概念,继而出现的就是“他者”,“他者”界定文化差异的实质意义。

二、东方主义以及东方与西方的二元对立

在跨文化研究中,最基本的问题是文化差异与文化他者,而紧随其后的问题是,表面上的文化差异关系,实质上是文化自我与他者的关系,前者是个知识问题,后者是个权力问题。福柯的话语理论揭示了知识与权力的“合谋”关系,为后殖民主义文化批判理论进入跨文化研究铺平了道路。

在全球化进程中,人类文化版图上最大的差异界限划定在东方与西方之间,而其间东方是作为西方的他者出现的。在西方主导的启蒙大叙事中,文化差异经常被表述为文明与野蛮、理性与愚昧、自由与专制、进步与落后的差别,而世界现代化的进程,就是逐步消灭这种差别达到普世文明的过程。西方启蒙大叙事对东方甚至非西方文化的表述,包含着明显的支持殖民扩张的意识形态偏见或文化霸权。克尔南在《人类的主人》一书中分析西方扩张意识形态的形成:“在欧洲扩张的第一阶段,西班牙、葡萄牙人坚信他们是夺回上帝应许的土地,传播基督教。如今,他们再次感到他们的扩张需要强大的理想支撑,这种理想被表述为‘文明的使命’,它掩盖并超越了资本主义扩张的野蛮贪婪的本质。落后的国家需要文明,西方带给他们文明,因而有权拥有他们的土地与财富甚至人身。在新的文明理想中,基督教只是一部分,附带的一部分,核心内容是启蒙哲学。有关欧洲人的‘文明使命’的观念,早在17世纪就出现了,但直到19世纪,欧洲人才郑重其事并大张旗鼓地使用它。就连当时很富于同情心的温伍德·李德也这样认为:土耳其、中国和世界上其他一些地区总有一天会变得富裕繁荣,‘但没有欧洲的征服,他们永远也不会享受到人权,永

远也不会进步……’。”^①

西方现代性话语关于文化差异的表述,具有明显的文化霸权意义。不可否认,世界现代史上最最重要的跨文化关系,就是西方与东方文化的关系。所有东方或非西方文化,或早或晚都必须面对西方文化的冲击,而西方文化在全球化进程中,也不可避免地遭遇不同类型的非西方文化。有人从理论上批判西方与非西方二元对立的思维框架,我们知道它的不合理性或危险性,但它又是令人无奈的事实。如何超越或回避这一危险的事实?后殖民主义文化批判理论为跨文化研究提供了新的论题与方法,解构西方与非西方二元对立的思维框架、解构西方表述东方的话语体系。

跨文化研究借助后殖民主义文化理论,最具有批判力量的概念是“东方主义”。萨义德在三个意义层面上解构东方学:(1)“东方主义”是欧洲19世纪形成的有关东方的一整套知识体系;(2)该知识体系生成将东方异类化的神话或“套话”;(3)东方主义话语建制了西方对东方的权力关系。萨义德从大量的文本中分析西方通过东方学建构作为西方之“他者”的“东方”,赋予“东方”种种所谓“东方性”的低劣特征。这些特征包括人种的、心理的、政治的、宗教的、历史的、语言的等多方面的内容。所谓“东方性”成为在任何一个时代都被确定为超时代的某种“东方本质”。东方不仅是一成不变的,而且是普遍相同的,既无变化的个性又无多样的丰富性。

跨文化研究直接面对现代性的困境之一,即跨文化交往中的文化霸权。东方主义是一个自指涉的系统,它制造了一个西方之东方,这个东方是具有某种怪异性的、一成不变的、低劣的、被动的文化他者,它的意义是解释西方或认同西方。跨文化研究提倡文化差异的合理性与不同文化交流的必要性,在承认文化差异的前提下,主张理性交往,相互理解、相互宽容与尊重。从跨文化研究的价值立场看,东方主义是包含在西方现代性中的一个阴谋或罪恶。

福柯的话语理论提供了批判的武器,后殖民主义用这种批判的武器解构启蒙大叙事中的东方主义话语,一度成为跨文化研究的“显学”。东方主义话语形成于19世纪,主要包括三种套话:(1)东方主义是一套关于自由与奴役的话语。东方专制主义以理论的形式源于古希腊,成于现代,从启蒙运动到冷战时代,从孟德斯鸠到魏特夫。它认为东方是一个没有差异的社会,权力集中在由官僚阶层扶持的独裁君主身上(与分权制对立),国家极权彻底打碎社会力量(与市民社会对立)。(2)东方主义是一套关于进步与停滞的话语。有关东

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 23.

方的专制与停滞的表述是相互关联的。东方社会的专制奴役、单一性与家长制限制了个性与自由,窒息了精神的发展与个人、民族的创造力。专制导致停滞。西方现代意识在构筑启蒙的自由与进步的神话时,将东方专制与停滞作为被否定的他者。地理的二元区分便具有了文化意义。(3)东方主义是一套关于理性与感性的话语。西方自由与进步的精神根源是理性主义,东方专制与停滞的原因是感性主义或感官纵欲主义。西方的理性与宗教传统使西方富于纪律与约束甚至禁欲方面的自觉。相对而言,东方则是感性、纵欲、道德堕落、心智幼稚、缺乏理智与意志、思维混乱、没有逻辑、不负责任、不讲信用的未成熟的民族。这三种套话,无不将东方设定为西方之他者,使西方体认到并确认自身文明的意义与价值。

在启蒙大叙事中,非西方文化与西方文化的差异,被表述为被压制与被排斥的关系。后殖民主义文化理论的批判对象,就是这种西方中心主义的文化霸权。萨义德的《东方学》开创的后殖民主义文化批判,揭示了东方学中隐藏的文化帝国主义阴谋。东方学构筑低劣、被动、堕落、邪恶的东方形象,为西方的殖民扩张奠定基础、铺平道路,萨义德认为,研究西方的东方学话语如何将东方当作“他者”构筑其知识谱系,有三重意义:“第一,以一种前所未有的方式将他们的学术谱系呈现在他们面前;第二,对他们的著作大多依赖的常常是未受质疑的那些假定提出批评,希望引起进一步的讨论。……所有这些问题都不仅与西方关于他者的概念和对他的处理有关,而且与西方文化在维柯所说的民族大家族(the world of nations)中所起的极为重要的作用有关。最后,对所谓‘第三世界’的读者而言,这一研究……是理解西方文化话语力量的一个途径……显示文化霸权所具有的令人生畏的结构,以及特别是对前殖民地民族而言,将这一结构运用在他们或其他民族身上的危险和诱惑。”^①

在过去的30年里,后殖民主义文化批判成为跨文化研究的主流。这一批判主流过多地关注西方文化对非西方文化的贬抑与陷害,多少忽略了东方主义话语传统中崇拜迷恋东方的“异国情调”式的东方主义。西方对非西方世界的知识与想象,多面含混、复杂矛盾,不是一种单一的知识体系或单一的知识与权力的协作关系可以说明的。在后殖民主义批判的褊狭霸道的帝国主义意识形态性的东方主义之外,还有另一种东方主义。这种东方主义仰慕向往东方、美化神化东方,将东方想象成幸福与智慧的乐园。其历史一直可以追溯到古希腊的东方传说与基督教的人间乐园神话。中世纪晚期西方传说的“长老

^① [美]爱德华·W. 萨义德著:《东方学》,王宇根译,三联书店1999年版,第32~33页。

约翰的国土”、马可·波罗那一代西方旅行者描述的人间乐园般的大汗治下的契丹与蛮子、文艺复兴时代流行的大中华帝国形象，塑造了另一种东方主义想象传统，直到启蒙运动时代的哲学家将中国当作欧洲启蒙的楷模。连西方一贯排斥仇视的伊斯兰文化，一度也成为具有西方文化背景的一些学者进行自我批判的尺度与楷模，著名的如让·查丹的东方报道、孟德斯鸠的《波斯人信札》。

笔者曾经提出过“两种东方主义”，一种是否定的、意识形态化的东方主义，一种是肯定的、乌托邦式的东方主义。后者也是东方主义话语的一部分，在西方现代性精神结构中，两种东方主义的功能是相同并互补的，它们都是为西方现代性的自我确证塑造“他者”，只不过前者表现为西方现代性的自信与扩张意识，后者表现为现代性中包含的怀疑精神与危机意识，二者共同构成西方现代性的辩证的精神结构。^①

西方仰慕向往的幸福而智慧的东方，在19世纪已经从中国移到印度，梵文经典的发现兴起了一场所谓的“东方文艺复兴”^②。如果说中国曾经向西方昭示了一种政教乌托邦，可以为入世的批判；印度启示西方的，则是一种精神乌托邦，具有超世的灵性。20世纪初在所谓的“西方衰落”的思潮背景下，种种社会危机意识与美学哲学上对现代工业文明的反思与批判，都开始在古老的东方寻找启示与救赎的希望。^③西方历史上贯穿始终的，乃是一直存在着另一种东方主义，一种仰慕东方、憧憬东方，渴望从东方获得启示甚至将东方想

① 笔者在《另一种东方主义：超越后殖民主义文化批判》（《厦门大学学报》2004年第6期）一文中过分强调肯定的、乌托邦化的东方主义超越了东方主义话语，这一观点实际上值得商榷，两种东方主义在萨义德批判的东方学话语中是互补的。

② 东方文艺复兴的说法，来自于法国学者、作家 Raymond Schwab 的一本书，书名为 *La Renaissance Orientale*（《东方文艺复兴》Paris, 1950）。Raymond Schwab 认为，19世纪西方对印度梵文经典的发现，在西方文化思想史上的革命意义，不亚于文艺复兴对古希腊古罗马典籍的发现。他的著作不仅追述了西方知识界对梵文、印度哲学与佛教、印度教的系统研究过程，而且具体分析了印度思想是如何最终构成欧洲文化传统的一部分的。英译本见 *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680—1880*, trans. by Gene Patterson-Black and Victor Reinking (New York, 1984)

③ J. J. 克拉克在《东方启蒙》一书中详细介绍了20世纪初西方突然兴起的一种东方热情。这种热情表现在艺术、哲学、宗教、科学甚至生活情调等各个方面。印度哲学对非理性哲学、中国诗歌对意象派诗歌、日本与中国的绘画对现代画派，都有重要的影响……详见 *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, by J. J. Clarke, London and New York: Routledge, pp. 95~180, Part iii, *Orientalism in the Twentieth Century*。

象成幸福与智慧的乐园的“东方主义”。20世纪后期,民族独立运动与共产主义运动中的东方,再次成为西方左翼知识分子的政治期望。当年启蒙哲学家向往的孔教乌托邦,成为“毛主义”乌托邦,寄托着西方激进思想对社会公平正义、进步与繁荣的向往。^①在西方历史上,肯定的、乌托邦化的东方主义,可能比否定的、意识形态化的东方主义历史更悠久、影响更深远,涉及的地域也更为广泛。它展示了西方文化在面对东方乃至世界时特有的开放与包容性的侧面,也令我们思考西方文化的正义与超越观念以及自我怀疑自我批判的精神。

两种东方主义的问题并不能否定东方主义,西方关于东方的“异国情调”式想象,不仅将东方设定为“他者”,而且将东方想象为不可理喻不可企达的他者,时刻威胁着西方存在的合理性,西方一边仰慕她,一边排斥她。第一次世界大战后,西方再次流行“中国情调”,罗素等人来华并赞美中国文化,鲁迅先生看透这一点,在《灯下漫笔》中说自己最憎恨外国人看待中国文化的两种态度:“外国人中,不知道而颂德者,是可恕的;占了高位,养尊处优,因此受了蛊惑,昧却灵性而赞叹者,也还可恕的。可是还有两种,其一是以中国人为劣种,只配悉照原来模样,因而故意称赞中国的旧物。其一是愿世间人各不相同以增自己旅行的兴趣,到中国看辫子,到日本看木屐,到高丽看笠子,倘若服饰一样,便索然无味了,因而来反对亚洲的欧化。这些都可憎恶。至于罗素在西湖见轿夫含笑,便赞美中国人,则也许别有意思罢。但是,轿夫如果能对坐轿的人不含笑,中国也早不是现在似的中国了。”^②

三、东方的自我东方化与彼此东方化

跨文化研究关注不同文化之间处理文化差异关系的方式以及这种方式可能产生的误解与冲突。实际上,文化差异关系,不仅是一个现代性问题,也不仅是西方与非西方世界的关系问题,文化差异关系是古今中外概莫能外的跨文化关系,它涉及文化的自我确认。中国古代以四夷确证华夏,与欧洲以东方确认西方,道理是相同的。只不过全球化时代人们对文化差异与文化差异导致的冲突分外敏感。因为全球化秩序中不同文化相互依存与相互冲突的程度

^① 参见拙文《东风西渐:从孔教乌托邦到红色圣地》,《文艺理论与批评》2003年第1期。

^② 鲁迅:《灯下漫笔》,见《鲁迅全集》(第一卷),人民文学出版社1981年版,第216页。

同时都加剧了。

亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中一再指出：“我们只有在了解我们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时，才了解我们是谁。”^①这是文化差异的普遍意义，除此之外，它还有一层当今时代的特殊意义，那就是当今世界的跨文化关系模式是西方与非西方二元对立结构主导的，我们可以批判这种思维结构，但它毕竟仍是事实。直面东西文化之间的差异以及这种差异包含的虚构、误解、贬抑、欺凌的关系，已经成为跨文化研究的批判主流。这种危险的跨文化关系，还不仅限于东方与西方之间，同一关系模式在现代性世界观念秩序中，已经被复制到非西方文化彼此之间的关系上。这种东方主义“扩大化”的问题更值得关注。笔者在《跨文化研究：以中国形象为方法》一书中分析了俄罗斯、印度、日本的中国形象，思考的问题就是非西方国家的“自我东方化”与“彼此东方化”的问题。

跨文化研究提倡文化的多元性，但意愿不能取代现实，理论的意义不是描述愿景，而是揭示问题。我们可以期望跨文化交往的多元性，但也不得不面对西方与非西方的二元对立格局。理论的趣味不在于发现世界是怎样的，而在于发现世界竟然是这样的。我们批判西方现代性精神结构中包含的东西方二元对立的思维模式相当容易，但很遗憾，它是有效而有力的，过去如此，现在依旧如此。文化批判的目的不是联系鸵鸟技巧，碰到危险就把头扎到沙子里，而是努力直面危险，寻找摆脱危险的道路。

我们注意到，东西方二元对立的现代性世界秩序仍在加强与扩大，它已经不限于地理意义上东方与西方之间的界限，甚至成为“地理东方”内部的界限。东方内部也分裂为“东方”与“西方”，日本近代提出“脱亚入欧”，所谓“告别亚细亚之恶友”，就是在东亚之内区分“东方”与“西方”，印度近年来的“龙象之争”，暗中的界限也是经济成就下“西方民主”与“东方专制”的意识形态之争。笔者曾从跨文化形象学角度分析过东方的“彼此东方化”问题。这个概念是从德里克的“自我东方化”概念中发展出来的，德里克在批判萨义德的《东方学》时指出，萨义德只注意到东方主义是西方人的创造，忽略了东方主义也是东方

^① [美]塞缪尔·亨廷顿著：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社1998年版，第6页。

人自我构建的产物,它“需要亚洲人的合作才有实行的可能”。^①

世界现代化进程中所有非西方国家在确认自我、想象他者的时候,都不自觉并自愿地将自身置于现代西方的他者地位上,接受西方现代的世界观念秩序以“自我东方化”,与此同时,他们也努力摆脱自身的东方文化宿命,这种“去东方化”的途径有两种,一种是自觉地“西方化”,使自身摆脱被“西方”“他者化”的命运,从“西方化”中建构自身的现代性主体;第二种是“彼此东方化”,在通过“西方化”建构自身现代性主体的同时,通过使特定“东方”“他者化”,进行“彼此东方化”。日本“脱亚入欧”,努力使自己变成“西方”,同时也复制西方话语将中国贬低为“东方”,印度、俄罗斯的思想方法略同。

西方人规划的世界秩序在政治经济文化上同时向非西方世界推进,加入现代化进程的亚洲国家,在被迫接受西方殖民主义帝国主义政治经济秩序后,也在文化上相继主动接受了西方现代的世界观念秩序,这是一个“自我东方化”的过程。这个“自我东方化”的过程包括三方面的问题:(1)认同东西方二元对立与西方中心主义的世界观念秩序,认同为此世界观念秩序奠基的进步/停滞、自由/专制、文明/野蛮的二元对立的价值体系与西方现代进步、自由、文明的优越性,认同现代西方文化霸权下自身低劣的他者地位。(2)在西方中心主义世界观念秩序中开始自我批判与文化改造的历程,努力地“去东方化”,这样会出现两种极端倾向:其一,彻底否定自身传统,彻底西方化,其二,在西方的世界观念秩序中发挥所谓“东方传统”。值得注意的是,这两种倾向中都包含着认同因素与反抗因素。(3)“去东方化”不仅构筑了一种“东方”国家与西方的关系,还同时构成“东方”国家之间的关系,其过程中还包含着“东方”内部的“彼此东方化”的问题。“东方”国家中究竟谁更“东方”,谁比较“西方”,也是

^① 德里克在批判萨义德的《东方学》时指出,萨义德只注意到东方主义是西方人的创造,忽略了东方主义也是东方人自我构建的产物,“需要亚洲人的合作才有实行的可能”,德里克提出“东方人的自我东方化”概念。“……这一概念的用法应被推及亚洲人对亚洲社会的看法,用以解释自我东方化这个可望成为东方学史一个固有内容的倾向。我们常将欧美对亚洲社会的影响看作是‘西方’观点及制度对亚洲的影响。就东方主义在19世纪早期就已是‘西方’观点的一部分这一点来说,‘西方’的影响亦包括了欧洲对东方的态度对亚洲社会的影响。欧美眼中的亚洲形象是如何逐渐成为亚洲人自己眼中的亚洲形象的一部分的,这个问题与‘西方’观点的影响是不可分而论之的。认识到这一可能性之后的一个重要结果便是对所谓亚洲‘传统’提出质疑,因为如果我们细察之,这些亚洲‘传统’也许不过是些‘臆造的传统’,是欧亚人接触时的产物而非前提,并且它们也许更多是生自东方学学者对亚洲的看法而非亚洲人自己对自己的审视。”参见[美]阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁等译,中国社会科学出版社1999年版,第281~282页。

“东方”国家现代性自我认同的根据。^①

笔者在研究一些“东方国家”的中国形象时，曾提出四个在逻辑层面上不断深入的问题：一是这些国家或地区的中国形象各自的特征及其演变的历史，他们出于各自不同的文化传统与现实环境，形成不同的中国形象及其表述策略，其动机与形式都具有自身深远的文化根源。二是在现代化与全球化过程中，不同国家或地区的中国形象越来越频繁便捷地进行“跨文化流动”，形成中国形象的世界观念体系，任何一个国家或地区都无法“独自”地表述中国，其表述资源与策略都具有跨文化特征。三是中国形象的世界观念体系中存在着西方的文化霸权，往往是西方的中国形象为其设定问题，提供思想资源、想象方式与表述策略。西方的中国形象直接或间接地控制着世界的中国形象的表述，这一点不论在俄罗斯、印度还是日本，都表现得非常充分。四是这些地区或国家的中国形象，既意味着他们与中国的关系，同时也隐喻着他们与西方的关系，其中包含着一个特定的、纠缠不清的、危险的三角关系。

首先是俄罗斯问题，俄罗斯思想是在面对强大的西方他者进行自我确证时想象并引述中国形象的，在俄罗斯思想家的言论中，中国形象不断出现在“俄罗斯与欧洲”的论题下。中国形象成为与俄罗斯的西方形象相对立的他者，没有独立的意义。一个特殊的文本现象就是俄罗斯思想总是在与西方形象对比时讨论中国形象，中国形象的表现并不取决于俄罗斯对中国的态度，而取决于俄罗斯对西方的态度。俄罗斯的中国形象不仅是俄罗斯的西方形象的对应物，也是西方的中国形象的派生物。俄罗斯的中国形象是西方的中国形象的折射，是中国映现在西方现代性精神结构中的他者形象。中国形象与西方形象构成俄罗斯文化自我确认的东西方两极，但这两极远不平衡。中国形象包容在西方形象之中，不论是意义还是价值，都无法与西方形象抗争。中国形象不可能构成与西方相抗衡的对等的一极，俄罗斯思想也不可能在中国形象与西方形象之间谋取自我确认的平衡，俄罗斯的身份依旧会被划入巨大的西方。俄罗斯思想试图利用中国形象超越西方的东方主义，但又陷入俄罗斯式的东方主义。西方式的东方主义是排斥性的东方主义，东方是一个不断蔓延令人无法捉摸也无法控制的他者；俄罗斯式的东方主义是包容性的东方主义，东方是一个不断被收复被涵化的他者，因为俄罗斯本身深广的东方性使东方可能被其包容到自身。俄罗斯思想中的中国形象总体上看浅显暧昧，这是由俄罗斯文化自我本身的暧昧性决定的。从西方看俄罗斯，俄罗斯是东方；从东方看俄罗斯，俄罗斯又是西方。这种分裂的二元性使俄罗斯文化的自我想

^① 周宁：《亚洲或东方的中国形象：新的论域与问题》，《人文杂志》2006年第6期。

象左右为难,既沮丧又傲慢。没有明确的自我便没有明确的他者。

俄罗斯的中国形象研究最重要的问题,就是中国形象与西方形象始终构成俄罗斯现代性想象中的双重他者,离开了西方形象的对照,中国形象在俄罗斯思想中就失去了意义。

其次,印度的中国形象似乎也有同样的问题。印度现代“发现”中国的意义,必须“迂回”到西方。印度的中国形象的明暗冷热,往往取决于印度的西方形象与西方的中国形象。印度的西方形象处于否定状态时,印度不仅在西方的中国形象的反面想象中国,也刻意拒绝西方的中国形象的影响;反之,如果印度的西方形象处于肯定状态时,他们不仅复制西方的中国形象,而且将自我想象为中国形象的对立面。印度的中国形象是个耐人寻味的问题。印度与中国有 2000 多年交往的历史,但印度的中国形象大多数时间是个空白或者模糊不清。印度对它这个庞大的邻国的冷漠是令人吃惊的。现代印度独立运动时期突然对中国产生了非同寻常的热情,中国形象似乎可以为印度现代文化独立自觉提供合法性佐证。在过去的 100 年左右的时间里,印度的中国形象先是逐渐被美化,充满政治浪漫热情,后是突然转化,丑化的中国形象表现着新生的仇恨与久远的冷漠。值得注意的不是印度的中国形象中的敌意,而是它的“随意”。中印战争固然是印度的中国形象的一个转折点,但似乎还有比战争更深远更内在的文化原因。冷战结束,中印崛起,在敌意即去未去、善意将来不来的时候,冷漠依旧。印度的中国形象没有充分理性化的认知基础,没有是非坚定的意识形态立场,也没有独特有效的话语体系。

俄罗斯、印度,或许还有日本,所有这些现代“东方”的中国形象,最终只是“东方”的一种自我东方化叙事,不仅视野与立场是西方的,想象的主体也是西方的。表面上看“东方”国家在作为文化他者的中国形象中获得现代性文化的自我确证,实际上同时将自我变成西方现代性的他者。在西方现代性世界观念体系中,非西方国家之间是否已经失去了思考对方的意愿与能力?难道只有西方在思考世界,而我们只思考西方并模仿西方思考?分析这些国家的中国形象,一个明显的共同的问题就是他们表述中国的知识框架与价值立场都是“自我东方化”的,中国形象不过是“去东方化”与“彼此东方化”构筑的文化他者,目的是在西方现代性世界观念秩序中确认自己的文明身份。这一点日本的中国形象也不例外。

全球化进程中不论现代俄罗斯、印度或日本,都不可能在西方中心主义话语外表述中国,也不可能在西方中心主义话语之外认同自身;这些国家眼中的中国形象,不仅意味着该国与中国的双向文化想象关系,更重要的是意味着他们面对西方现代性进行彼此参照、自我确证的三角关系,其中西方现代性具有