



卫礼贤之名

——对一个边际文化符码的考察

◎范 劲 著



The Name of Richard Wilhelm
Survey on a Borderline Cultural Code



上海市
著名商
标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位



卫礼贤之名

——对一个边际文化符号的考察

◎范 劲 著



The Name of Richard Wilhelm
Survey on a Borderline Cultural Code

 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

卫礼贤之名:对一个边际文化符码的考察/范劲著. —上海:华东师范大学出版社,2011.9

华东师范大学2010年“新世纪”学术著作出版基金

ISBN 978-7-5617-8941-4

I. ①卫… II. ①范… III. ①文化交流—研究—中国、西方国家 IV. ①G125

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第189935号

华东师范大学新世纪学术著作出版基金资助出版

卫礼贤之名

——对一个边际文化符码的考察

著者 范劲
组稿编辑 孔繁荣
项目编辑 宋坚之
审读编辑 凌燕
责任校对 赖芳斌
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社址 上海市中山北路3663号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印刷者 浙江省临安市曙光印务有限公司
开本 890×1240 32开
印张 16
字数 396千字
版次 2011年12月第1版
印次 2011年12月第1次
书号 ISBN 978-7-5617-8941-4/G·5315
定价 34.80元

出版人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)

献给我的妻子高晓倩

按照内在精神线索和文化演变法则排列的几条有典型性的格言：

不在显赫之处强求，而于隐微处锲而不舍，这就是神圣。

——荷尔德林《许佩里翁或希腊的流亡者》

你如果相信，有若干古时代存在，那就大错特错了。仅仅从现在起，这一个古代才开始形成。

——诺瓦利斯《断片》

文化始终是某种东方的事物，某种欧洲之外的事物，某种超越欧洲的事物。反之，主体主义和试验才是欧洲的东西。我们欧洲人今天抵达了伟大和深渊的边缘，不管我们仅仅是想立稳脚跟，还是继续前进，我们都必须掉头。

——鲁道夫·潘韦兹《欧洲文化的危机》

上百年以来，很大一部分知识分子都——就像人们所说的——“亚洲化”了，这在行家中是个公开的秘密。

——彼得·史路特戴《欧道主义》

而此刻正是从近世转入最近未来的一过渡时代也。现在的哲学不但是东方的，直截了当就是中国的——中国哲学的方法为直觉，所着眼研究者在“生”。在此过渡时代还不大很同样，愈往下走，我将见其走入那一条线上去！

——梁漱溟

彼此拯救的文化对话（代序）

在这部名为《卫礼贤之名——对一个边际文化符码的考察》的书的开首，列出了几条“有典型性的格言”，第一条便是荷尔德林在小说《许佩里翁》中提出的：

不在显赫之处强求，而于隐微处锲而不舍，这就是神圣。

就文化研究来说，无论就卫礼贤之名，还是边际文化而言，都可以感受到一种从“隐微之处”向“显赫之处”发起的顽强、锲而不舍的挑战——我很愿意称之为“范劲的神圣”。它源自一个纯粹的生命世界，以及对于心灵自由和文化精粹的纯真追寻——而就目前中国学术界来说，这是一种稀有的、在追逐权力和功利的世俗波涛中熠熠发光的珍珠和宝石。

由此，我并不认为作者首先与荷尔德林相遇是一次偶然，尽管他们分属全然不同的文化

语境。作为海德格尔所推崇的“最纯粹的诗人”，荷尔德林一生都活在、更确切地说是挣扎在世俗权力的边缘和边际，在灵性的绝顶和疯癫的边缘寻找心灵的安宁和平静。但是，他还没有赶上更为糟糕的文化时代。这个时代不仅泯灭了诗情和诗意，还把所有精神追求和学术研究都纳入权力和意识形态话语的建构之中，以知识和理性的名义营造无处不在的文化威仪与威权，早已不见了荷尔德林笔下的“神圣”的“隐微之处”。怪不得自此之后，欧洲文学开始步入忧伤时代，浪漫诗人的传世之作笼罩在痛苦、绝望和颓废的气氛中；而过着养尊处优生活的尼采，也发出了更叛逆的心声。

这或许是无比辉煌的理性时代。几乎人类生活的所有方面，甚至延伸到了地球的所有存在，都被纳入了理性、知识和话语建构的范围。这个时代不承认任何隐微之物，一切都编制在法律、案例、档案、表格和话语之中，成为体制或体系内合乎规范的称述和诠释。正如一个诗人所言，人类用知识战胜了愚昧，却把人性关进了理性的牢笼。人类不再在失去理性或疯癫状态中，因为本能和欲望冲动而杀人，而是在无懈可击的理论指导下，在充足理性谋划中去发动战争和消灭对方。也正是在这个过程中，人类文化、精神和思想出现了巨大的分裂，形成了“显赫”和“隐微”两个世界，由权力、实力和财富为它们分别打上记号，其中就包括东西方文化的分野。这种态势一旦形成，文化中的所有元素，包括微不足道的词语和标点符号，都被纳入了意识形态和权力话语的排序轨道，在等级、阶级、品位、先进与落后、强势与弱势等语境中相互倾轧，彼此颠覆，为争夺虚幻的胜利而大打出手。

荷尔德林在冥冥之中感受到了这一点，他在走向疯癫中死去，随后还有尼采、波德莱尔等等生性敏感者。但是在那个时代，这种心灵征兆并没有引起普遍的关注，至少在东方是这样。在中国，因为接连不断的社会危机，在很多忍辱负重的志士仁人心中，西方及

其西方文化正处于显赫的光环之中,被认定为取经和求真的彼岸和目的地;而自身所处的中国,则被边缘化为一种离奇的、流离于世界潮流之外的存在,成为文化猎奇的“隐微”的对象。而更为不可思议的是,不仅西方完全占据了所谓“现代性”的文化话语权,就连东方学及其汉学的缘起也不能不从西方说起,从根本上丧失了自己的主体意味。由此,不难理解萨义德为何要借东方学的名义抒发常年日久的文化积怨,因为他实在无法继续忍受一个真实的、富有生命的东方被西方观念和话语绑架的痛苦和无奈。

我不知道范劭对此是否有相通的感受,但是可以肯定的是,他对于自理性时代以来西方文化所建构的强势话语,以及学术界弥漫至今的对于西方理论的功利性崇拜与接收,表现出执著的怀疑和抵抗。当然,中国近代以来,范劭不是唯一的质疑者和抵抗者,林纾、王国维、梁启超、鲁迅、林语堂等,还有络绎不绝的后来者,都曾对此有所表现;但是,范劭有其独有的气魄与风范,因为他是过去数个世纪西风东渐的受益者,已经拥有广阔的文化视野——西方以及西方文化已经不再是想象中的真理之乡,而是一个同样交织着希望和危机、新生与死亡、美德与恶性、自由与强权的文化时空;而所谓“全球化”及其文化建构,已不再是遥不可及的神话,而是活生生的文化现实,他可以随时用身体、语言,甚至理念触摸和感受到它。换句话说来说,借助于时代的文化赐予,范劭对于西方文化的认知并不亚于彼时彼地的文化人——时空穿梭和跨文化的感受和体验,不仅造就了更为宽广的文化视野和胸怀,而且能够最大程度地赋予学术自由开拓的能力。

范劭的这本书是一种标志。

有趣的是,这里展演的不仅是范劭与卫礼贤的一次相遇,而且表现了东西方文化从倾斜、失衡向新的平衡移动的态势。

经过数个世纪西风东渐的文化挪移,无数东方志士仁人不远万

里到西方去学习,把西方的文化资源带回东方,使东方自身获得了多种文化滋养,变得更加血肉丰满和厚实。相反,由于过分沉迷和依仗“显赫”的文化强势地位,西方逐渐失去了学习东方的动力和能力,长期迷醉于“文化输出”更使其入不敷出,气血两亏,在学术上陷入了固步自封、自我循环的窘境。这种“知此知彼”态势的倾斜,本身就预示着西方“显赫文化”时代的终结,不仅造就了东方国家和民族崛起的人文基础,而且正在改变人类精神文化的知识框架和交流格局,正在催生在全球范围内思想理论的创新。

历史似乎再次印证了中国老子智慧的有效性:只有虚怀若谷、持之以恒地把吸收和学习他人作为圭臬,才能使文化之源生生不息。

就此来说,就西方文化和意识形态来说,卫礼贤也是一个先知性的人物,尽管他至今并未占据应有的“显赫”地位,并没有引起应有的关注——这是因为西方学界依然没有完全放弃自以为是的态度造成的,所以他不可能被推至“中心”,而只能在“边际”存在。借用荷尔德林的话来说,卫礼贤的神圣与卑微都是由于一种原因造成的,这就是他在西方文化的“显赫”之时,能够全身心投入正处于“隐微”状态的中国文化之中。而这种对“隐微”的萌芽(中国古人的“几”)的重视,这种由知微和知几而达到的对历史和命运的塑造,正是卫礼贤学习《易经》智慧的最大收获。

可惜,荷尔德林最终没有走出西方,他在神经错乱中死去;而卫礼贤走出了西方,在东方文化中获得了新生的力量。也许正是这种中国感受和体验,卫礼贤从老子“谷神不死”的观念中演绎出一种对于文化精神的理解:

……对于老子来说,这个咒语中的某种特征正合于他所理解的道,所以会用它作比喻。他也把道比作水,水的力量之所

以强大,因为它停留在下方,停留于通常被厌弃的场所。他也用谷、海、深的水流来形容道,因为它们都保持于下方,能容纳所有流入它们的水,却不会盛满或溢出,因为道即是空,水不会满^①。

此时,西方正在向全世界强力推行自己的文化理念和价值标准,甚至忘却了自己所面临的巨大精神文化危机,而这才是危机之为危机的真义所在。两次世界大战的灾难在一定程度上改变了西方文化的思路,唤起了对于既定的文化传统的怀疑和反思,催生了文化批判和后现代主义思潮,但是,我们至今也不能看到,有哪位西方学者——哪怕他像利奥塔和德里达那样崇拜多元性——真正摆脱了文化优胜的心理,以一种“谷神不死”的胸怀与东方进行文化交流和对话。

这是当今西方文化及其学术的局限性,也是所谓“显赫”地位带给它的精神负担和思维枷锁,犹如中国作家老舍当年讽刺的中国人的“东方大梦”一样,西方大梦仍在继续。

就此来说,卫礼贤是在意识到西方危机的语境中发现中国的,也就是说,他不仅对于西方文化中的逻辑建构和物质崇拜有深刻反思,而且对弥漫在西方学界根深蒂固的“文化傲慢”心理有充分的认识——这种颇有异类色彩的角色,也把自己的文化边际从西方推及到了中国日常文化生活。也就是在这里,卫礼贤不仅发现了中国文化的普世价值,而且坚信中西文化交流和调协具有无与伦比的意义和意味,其不仅将打破由于历史、地理、传统等诸种因素造就的文化与心理隔阂,而且有助于不同文化的自我发掘和发现,并最终获得

① 引自书中的译文。

更充分的生命活力。而在这种情境中,不仅文化积怨会被仁爱所消解,文化对立也必将融入更高一级的统一体之中。

这是一种彼此映照和激发的结果,而文化只有在相互激活中才能彰显魅力。

如果说,卫礼贤在中国发现了一面照耀西方的镜子,那么,范劲在卫礼贤那里获得了一双重新发现中国的“眼睛”,使他能够以一双“西方之眼”发现中国文化的人类性和世界性价值。因为就范劲而言,作为一个新世纪的中国学者,不仅心存被压抑的百年文化积怨,而且在急切呼唤着“中国声音”,期望用交流和对话的方式来打破文化壁垒,把长期以来被边缘化的“中国话语”推向国际化的层面。

这也是他选择卫礼贤的原因之一,因为他在卫礼贤那里发现的不仅是一种文化理解,还有一种新的文化图景和空间;这种图景和空间也可以称之为一种“新的整体性或新的框架”。不过,当下不管如何来定义和描绘这种图景与空间,都难免有削足适履之嫌,因为它们不属于任何一种既定的文化空间,也必定不受任何一种文化的限定和庇护,不仅只能处于文化的边际状态,而且只能是一种符号的标示。

这是一次远离“中心”的文化漫游,也是一种脱离控制的自由建构。实际上,在当前学术界,选择一位与中国文化发生亲密关系的西方学人作为研究对象并不稀奇,关键是以何种机缘与情结进入、理解和诠释对象,如何在对象化过程中实现一种精神对接和契合,创造一种新的文化境界和家园。而在这方面,范劲似乎比卫礼贤走得更远,思考得更深。他在追寻卫礼贤对于西方文化的批判轨迹,同时也在回顾中国的文化危机,还要面对当下的文化挑战,这就决定了范劲的选择不仅仅是一种文化对象和空间的想象和建构,更不仅仅是一种符号和话语的阐释和彰显,而是一种对于不确定的文化边际的冒险和探索,在不同文化空间的交接中发现和开拓属于自己

的时间。

如果说,人类不能从既定的文化空间中解脱出来,依然受制于特定文化理念和框架,就永远无法体验心灵的自由;那么,人类如果在历史建构的文化时间中论资排辈,就永远无法获得个性创造的快意。

范劲的笔触,正在中西文化交流的新空间中,刻上自己的时间维度。

殷国明

2011年9月21日于华东师大一村

导 言

谈到一个具有世界知名度的德国汉学家关于中国的言论,我的脑海里首先蹦出一个当代概念,即“东方主义”。自从萨义德的《东方学》流行开来,“东方主义”已成了通行词汇,没有这个词汇及其所聚集的话语群,我不会有勇气将本书作为一个前沿性课题呈献于公众面前。尽管这个词在某些学者那里颇有伪科学之嫌,但我进入了它所敞开的领域,就不能不感谢它所提供的线索。它的批判矛头针对着现代人的一种典型思维方式,其特征是整齐的我/你、内/外、本质/形式、主体/对象的二分,凡在我之外的都得到一个同一的笼统称呼“他者”,而他者必然要被纳入主体范围,服从自我意识的规划。他者既无个别性也无选择变化的自由,变化的动机只来自外部,即来自主体确认自身的需要。东方和西方的传统关系就是如此:为了确认西方在理性方面的优势,东方必须是蒙昧的或诗意的;为了确认西方在社会层面的平等和自由,

东方就成为专制的象征。

《东方学》的弱点却在于静态的考察方式。同样将对象变为无变化的整一质料,同样未脱你我、主客、东西的对立框架,无形中就复制了“东方主义”逻辑,将自身变成了一种“西方主义”,而“……主义”作为意识形态性社会方言(Soziolekt)不可能容纳下生活的无穷变化。一方面,中国、印度和中东的明显区别在萨义德那里被一笔抹去。《东方学》屡次提到中国,但中国仅充当了他者的他者,来实现中东——萨义德叙事中的东方主体/主人公——在西方话语场中的政治诉求,它的一切形态似乎都只是中东遭到的帝国主义精神戕害的一个例证。对东方之具体性的忽略和东方主义者一脉相承,通过不假思索地沿用,西方话语事实上被反证成了权威。另一方面,也忽略了西方殖民主义的具体形态及其内部的复杂性。《东方学》事先就排除了本书中针对的研究对象。萨义德说,德国的东方主义不同于英法,因为前者主要是出于学术动机而非现实利益,故而将德国置于考察范围之外。尽管他承认“德国东方主义和英法以及后来美国的东方主义共同之处,是西方文化内的一种对于东方在智性上的威势(intellectual authority)”,并且“这种威势在很大程度上应是任何东方主义描述的对象”,^①却终究没有介入这一丰饶领地。德国仿佛是纯真的儿童,幸免了后来者对于殖民文化的挞伐。可斯皮瓦克恰恰指出,至少从形而上角度看,德国的“纯”学术分享了也孕育了整个帝国主义和殖民项目的动机,它就是那时流行的各种打着“比较”旗号的人文学科如比较语言学、比较宗教学或比较文学等的始作俑者,而比较本身已经意味着某种区分和排斥。斯皮瓦克用讽刺口吻谈到这种区分的外向性:

① Edward W. Said: *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, p. 19.

文化和智性的“德国”，这个同其余仍被看作“大陆”欧洲的部分与不列颠自认为有区别的場所，却正是那种极考究的学问的主要来源，这种学问确立了关于殖民者和被殖民者之间的首要/原型的（在学科意义上“可比较的”）身份或者亲族关系的语汇，尽管不会立即想到去动用那前一种区别；不管在比较语文学、比较宗教学或甚至比较文学最初的话语中，都是如此。^①

在斯皮瓦克看来，这种排斥首先就出现在康德那里，她把对康德的“政治性阅读”当作击破西方的博爱和文明神话的重要一环。结果是，在她的解构分析中，西方理性的经典符码康德呈现出了令人困惑的一面。柯尼希堡的这位从不出书斋的哲学家看来和殖民冒险或东方人并非毫无关联，因为他所要隆重推出的人的概念，正是以对“非人”或“野蛮人”的想象为前提。人之所以称得上高贵、以自身为目的，在于他像神一样同时居于有限和无限、可能和不可能两个畛域，能克服个体与世界之间无限的鸿沟而获得一种崇高感——对于道德和神性的意识将深渊（Abgrund）变成了最终的地基（Grund），又将这种基础赋予大千世界。人的这种能力即人之为人的先决条件，不能达到这一层次的人就是非人，就是未开化的野蛮人，在世界的阴冷角落无助地等待文明的开化。康德的目的当然不在于应用，但是任何一种学说都免不了应用，也就是说必然具有意识形态效果。很快西方的殖民者就“自告奋勇”承担了这一开化使命，而学术上的排斥同现实殖民实践中的排斥至少分享同样的逻辑，学术中对主体优先性的维持往往成了实践中权力拥有者的借口。同样和整个这一套知识和文化运作机制纠结在一起的德国汉

^① Gayatri Chakravorty Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, London: Harvard UP, 1999, p. 8.

学也免不了排斥的一面，甚至在它拥抱自己的对象之前，就可能将对象先行排除出去了，对象只是“主体”的对立面而已。

由这种僵化的眼光，自然看不到变通的可能，也忽略了权力话语作为一种自恋狂想的自我颠覆性。东方主义不能总是滞留在无意识阴影中，它必然以某种形式进入意识，从而产生其对立面。实际上，在西方话语历史上，关于中国的陈述从来就不是一边倒的，话语制造者自身的说法也常常自相矛盾。孟德斯鸠对中国主要持负面看法，与他同时代的魁奈(Francois Quesnay, 1694—1774)和伏尔泰则盛赞中国。19世纪中期的西方人众口一词地谴责太平天国起义者野蛮，可也有个英国人吟喇(Augustus Lindley, 1840—1873)不遗余力为它辩护(《太平天国革命亲历记》)，连马克思一开始也对太平天国某些貌似社会主义的主张抱有希望。义和团运动期间，中国形象在西方陷入最低谷，德国人更是因为德国公使在北京街头遇害而仇华情绪高涨，德国作家弗利德里希·迈斯特(Friedrich Meister)偏偏逆潮流而动，于此时出版了一部青少年小说《洪礼诚或者黄海之龙》(*Hung Li Tscheng oder Der Drache am Gelben Meer*, 1900)，有意塑造出一个非基督徒的好中国人形象，他无私地帮助他的德国朋友并且献出了生命，并且借人物之口提到，中国人的仇外情绪是由外国人“强盗”般的行径引起的。20世纪50年代，在美国政府为自由中国的“丢失”、被逐出中国的传教士为异教人民的“忘恩负义”愤愤不平时，在西方却出现了许多质疑美国对新中国的妖魔化的著作，60年代末许多西方人出于对美国插足越南的反感，甚至开始同情中国和亚洲的共产主义革命。而在中美在政治上相对接近、民间的中国印象大幅提升的80年代，美国学术界反而升起了一种强烈的反华论调。这一切都印证了霍米·巴巴(Homi Bhabha)强调的殖民者意识的颠倒特性。柯文的《在中国发现历史》一书谈历史研究的方法论问题，却给人一种“巴别塔”之喻的奇怪印象——因为“中国”

正是历史的不确定性的象征，才有必要在中国发现历史。作者近乎吹毛求疵地揭出各种各样貌似确凿的论断的缺陷，用大量反例、例外来破坏任何整齐、有序的话语的有效性。譬如讲到东方主义理论所确认的传教士和宗主国政府的共谋关系时，他反驳说，一方面，像中国内地会(China Inland Mission)领导人戴德生(Hudson Taylor, 1832—1905)在 1895 年曾明确地要求新教传教士拒绝本国政府的政治保护；另一方面，19 世纪英国的政府官员也常常视传教士为发展中英贸易的绊脚石，克拉伦顿勋爵(Lord Clarendon)在 1869 年说这些传教士是“需要提防自己的人”，因为传教士出于宗教狂热在中国各地惹事生非，给英国政府制造麻烦。^① 读完这本书，人们不但会去检查西方中心主义在学术研究中的各种微妙表现，且更进一步感叹：关于他者(不管是东方还是西方)我们又能知道什么？

所以，没有笼统的东方和西方，而只有东方之特殊和西方之特殊的关系，从这样一对特殊中，也许能诞生一种最为熟悉的东西——特殊和熟悉作为一种人为区分，原本就是想象驰骋的两种方式。一方面应该探讨，西方殖民话语自身是否包含自我解构的可能，是否在将“中国”看成一个客观研究对象，或一个拒绝进入的神秘他者之外，还有一种更有效和有益的交流模式。反过来也要问，“中国”自己在这方面发挥了什么作用，它如何发挥这种作用。为此我将注意力投向一个伟大的文化中介者，德国汉学的奠基人物之一——卫礼贤，在他身上寻找反话语的突破潜力，因为他正象征了西方话语阵营内部那种挣破传统东方主义束缚的努力，他的著作中那些通常被称为“神秘主义”的暧昧不明之处，也许寓藏着有关自我和他者关系的一些有价值的思考。

^① 转引自柯文著：《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局 1989 年版，第 104 页。