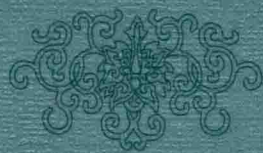


世界汉学·第14卷  
World Sinology  
Volume 14



世界  
漢學

第 14 卷

【汉学义理】汉学与中国学术：迈向知识整合·从外部解构？——与法国哲学家  
汉学家朱利安对话【汉学史论】朝鲜鸿儒金正喜与清朝乾嘉学术·朝贡、不对称  
与帝国的形成：重新思考东亚力量关系·梅文鼎生平及数学在士人之学中的地位  
【汉学新论】「可爱者不可信，可信者不可爱」——论中国的分析哲学·马勒伯  
朗上帝观下的理学——《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话》再认识

【PRINCIPLES OF SINOLOGY】Sinology and Chinese Scholarship: Towards the Integration of

Knowledge◎Deconstruction from Outside? Dialogue with François Jullien, the French Sinologist and Philosopher

【HISTORICAL EXPLORATION IN SINOLOGY】Kim Ch'ong-hŭi and Qing Scholarship During the

Qianlong and Jiaqing Reign Periods◎Tribute, Asymmetry and Imperial Formations: Rethinking Relations of

Power in East Asia◎Mei Wending's Career and the Status of the Mathematical Sciences in Scholarly Learning



漢 世  
學 界

第 14 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14卷 / 耿幼壮, 杨慧林主编. — 北京: 中国人民大学出版社, 2014.12

ISBN 978-7-300-20484-0

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(2014)第306065号

世界汉学 第14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

电 话 010-62511242 (总编室)

010-82501766 (邮购部)

010-62515195 (发行公司)

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

印 张 10.75 插页2

字 数 234 000

邮政编码 100080

010-62511770 (质管部)

010-62514148 (门市部)

010-62515275 (盗版举报)

版 次 2014年12月第1版

印 次 2014年12月第1次印刷

定 价 58.00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	严绍盪	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)

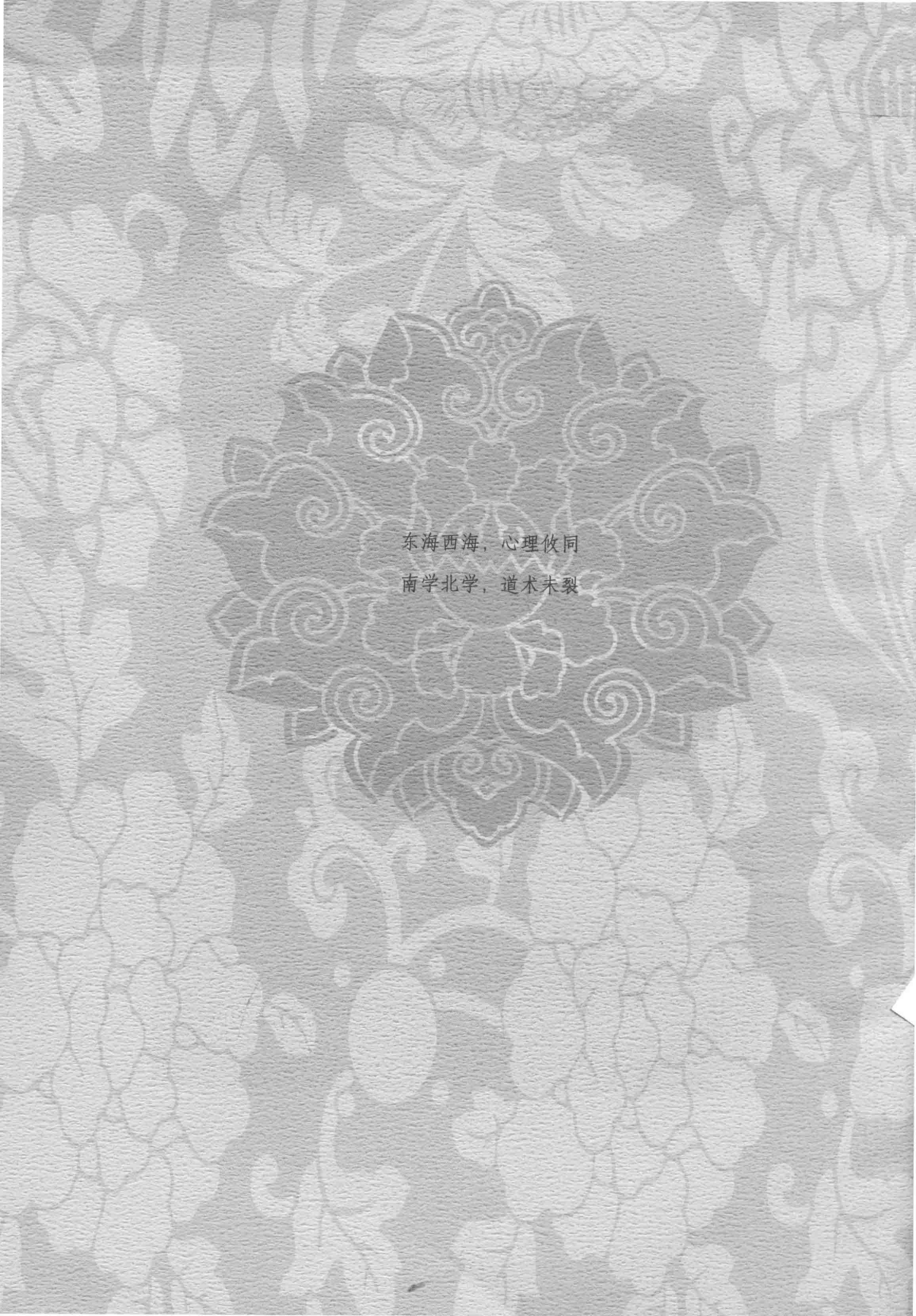
### 编 辑

韩慧英 (Han Huiying) 赵 惊 (Zhao Jing) 时 霄 (Shi Xiao)

### 主 办

中国人民大学汉学研究中心

(Centre for Sinology Studies Renmin University of China)

The image shows a book cover with a repeating floral pattern. The pattern consists of stylized flowers and leaves, rendered in a light, muted color against a slightly darker background. In the center of the cover is a large, circular medallion with a complex, symmetrical design. The medallion features intricate scrollwork and floral motifs, creating a focal point for the overall design. The text is centered within this medallion.

东海西海，心理攸同  
南学北学，道术未裂

# 启 事

一年余间，两位曾与本刊合作的学者相继辞世：著名汉学史研究专家、华东师范大学教授朱政惠先生于2013年11月13日逝世，享年67岁；著名汉学家、加州大学伯克利分校荣休教授高居翰（James Cahill）先生于2014年2月14日逝世，享年88岁。朱政惠先生是我刊编委会成员之一，高居翰先生曾在我刊第9卷（2012年）发表《视觉，文献，或兼有之？——关于中国绘画研究的一些观察》一文。学人归返道山，鸿文垂诸千古，故此谨志哀悼，以寄缅怀之思。

另外，程艾蓝、何伟亚、冯珠娣、葛兆光、季塔连科、李雪涛、张隆溪、朱利安、方维规、沈国威、叶隽等十一位教授在2014年相继加入了本刊编委会，特向他们表达谢意。

# 目 录

## 【汉学义理】

- 汉学与中国学术：迈向知识整合 / 张隆溪 ..... 1  
从外部解构？——与法国哲学家 / 汉学家朱利安对话 / [新西兰] 伍晓明 ..... 8

## 【汉学史论】

- 朝鲜鸿儒金正喜与清朝乾嘉学术 / [美国] 艾尔曼 ..... 35  
朝贡、不对称与帝国的形成：重新思考东亚力量关系 / [美国] 何伟亚 ..... 49  
梅文鼎生平及数学在士人之学中的地位 / [法国] 詹嘉玲 ..... 60

## 【汉学新论】

- “可爱者不可信，可信者不可爱”——论中国的分析哲学 / [瑞典] 罗多弼 ..... 74  
马勒伯朗士上帝观下的理学  
——《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话》再认识 / 吴莉苇 ..... 80  
超越通天塔——早期汉学著作中对埃及和中国象形文字的比较 / 宋 雪 ..... 99

## 【汉学名家】

- 从古典文本到现代语言：诺依曼与中国的相遇 / [德国] 罗梅君 ..... 107



被遗忘的智慧——略论法国耶稣会士白晋及其《易经》研究 / 芮欣 ..... 124

【文学中国】

先秦中国的直译与旁注：用电子方式教美国大学生欣赏《尚书》/[美国] 苏源熙 ..... 140

日本“中国三十年代文学研究会”的学术情怀及其变迁  
——以《左翼文学的时代》为线索 / 宋声泉 ..... 150

【汉学书讯】

“汉文布德”走进美文出版社——“汉文书库”序/[法国] 程艾蓝 ..... 162

# 汉学与中国学术：迈向知识整合



张隆溪

张隆溪 / 香港城市大学

知识就是力量。对于任何想通过努力获得成功的人，知识的生产至关重要。因此，关键要弄清楚什么是真正知道的，什么是不知道的。孔子说：“知之为知之，不知为不知，是知也。”<sup>[1]</sup>作为典型的理性思想家，孔子非常强调作为一个人德行和社交行为之坚实基础的真正的知识。这一思想亦体现在他所呼吁的“正名”之中，即名和实之间的恰当关系。其他儒家人物，尤其是荀子，也对“正名”作了探讨，借以主张学习和教育的必要性。中国古代对知识和真理的问题有着各种不同观点：如果说儒家在于试图求得一种名实一致的真理概念，那么与之相反，道家则普遍对语言与知识持怀疑态度，声称“道”是不可言说的、无形的、不可言传的，只可凭直觉和沉思去体会。老子声称“为学日益，为道日损”，似乎知识和“道”是相互排斥的。但老子亦认为知识可凭直觉获得，“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”<sup>[2]</sup>还有其他方面的见解，如公孙龙的“白马非马”论及其他类似的似是而非的论题。这些论题利用不同范畴之间的逻辑关系推导出了荒谬的结论。另外还有《易经》六十四卦，这是一种利用抽

象符号表达高度抽象概念的完整体系。佛教的传入为中国本土传统注入了一套概念和语汇，尤其促进了对表示世界空无的“空”（*sūnyatā*）的认知以及整个禅宗思想学派的产生。观之中国传统思想中如此丰富多样的观点和概念以及众多的论争，我们认识到：知识是多方面的，追求知识绝非易事。中国有着探讨根本的认识论问题及其他各种问题的悠久传统，从而构成可被称为本土中国学术，一种从内部探讨中国及其文化和历史的学术。

汉学与中国本土学术传统不同，因为从定义上看汉学是从外部来研究中国和中国事物，且大部分研究者并非中国学者。汉学始于早期中西之间的相遇，尤其在16世纪晚期和17世纪初中西知识分子之间知识性的交流。当时耶稣会士来到中国，学习中国语言，翻译儒家经典，并将在这个迥异的东方国度里的发现报道给欧洲。在他们看来，明末清初的中国是一个庞然大国，经济繁荣，社会稳定，拥有悠久历史和丰富的文化传统。作为早期的汉学家，利玛窦及其他基督宗教传教士中国观的形成，从一开始就基于他们所经历的现实，而且还基于使中

国及其统治精英皈依基督教这一终极目的。利玛窦与其他许多耶稣会士相信，基督教能够被中国人接受。这些耶稣会士试图找出中国文化，尤其儒家传统，与基督教教义之间的相似之处。在他们的描述中，中国和中国人已通过自然神学在道德上得到了完善，这为他们接受基督教这一启示宗教的光照做好了准备。在耶稣会士报道的影响下，中国已然成为欧洲政体形式之外的另一范本，一个处在世界另一端的世俗但管治良好的国度。这一切让莱布尼茨和伏尔泰等一批哲人着迷不已。但问题也在天主教教会中产生了。1610年利玛窦去世后不久，一场被称作“中国礼仪之争”的激烈争论爆发了，并从17世纪后半期一直持续到18世纪初。从根本上讲，礼仪之争所争论的，在于如何克服巨大的语言和文化差别来理解不同的文化和不同的民族。这一事件的结果是，耶稣会士的适应策略受到谴责，被认为对异教的语言和文化作了太多让步，梵蒂冈的纯粹教条主义者否定了中国人具有任何理解灵性的能力。中国被定位为从欧洲主观性角度研究的对象，东西方之间的鸿沟通过物质利益与精神价值、事物的具体把握与抽象的概念化、内在性与超越性等等二分法被划分了出来。这种起初出现于中国礼仪之争的二分观点现今仍存在于我们当中，而且在作为现代学术领域的汉学里一再出现。正如我在别处提过的，在某些极端的例子中，一些西方学者将中国描述为欧洲的对立面，一个“他者”的神话。<sup>[3]</sup>

20世纪相当长一段时间里，这种二分观点在汉学界造成了一种奇怪的现象，即西方汉学家大多忽视当代中国学术研究，甚至只把中国传统思想文化作为学习和研究的对象。造成这种情况有两方面原因：一是哲学方面，一是政治方面。政治方面的原因很容易理解，因为许

多西方学者认为20世纪中国学术大多被马克思和毛泽东的思想正统所严格控制，仅为意识形态作宣传，因此不值得严肃认真阅读和讨论。从某种意义上讲，不可否认这是实情，特别是30年前的社会学科和政治学科。然而，中国在“文化大革命”过后三十年中发生了巨大变化，情况就并非如此了。不少中国学者已从批判的角度来审视自身的文化和历史。中国当代学术有许多有价值的见解，任何想了解中国及其历史和文化的都不应忽视。然而，漠视中国本土学术的另一个原因则来自根深蒂固的心理偏见或认识论偏见，我把它称作存在于某些西方学者中的一种“社会科学的傲慢”。克里什纳斯沃米 (Revathi Krishnaswamy) 指出：“有一种普遍的假设，认为理论是西方哲学传统独有的产品。从这个角度看，非西方可以是异国情调文化的来源，但不可能是理论的生产地。”<sup>[4]</sup>这种普遍的假设反映了西方文化在现代世界大部分地区处于支配地位，理论的观点、概念、范畴，以及批评方法皆从西方输送到世界其他地方，并为非西方的学者所追随和采用。中国和中国事物可为西方学者的研究提供当地的材料，但汉学是从西方社会科学和学术的角度来研究中国，这些西方社会科学和学术常常与中国本土学者在中国所做的研究没有关联。

然而，在美国的中国研究中，这种看法并非没有受到质疑。柯文 (Paul Cohen) 认为，无视中国学术而完全从西方视角看待中国，是西方汉学普遍存在的一个主要问题，美国汉学尤其如此。他界定了关于中国研究的三个不同的美国模式。第一种是“西方冲击—中国回应”范式，即将19世纪到20世纪初，也就是19世纪40年代鸦片战争到1911年辛亥革命及民国建立之间的这段中国历史，理解成西方对中国这样一个停滞、软弱、垂死的帝国冲击影响的

历史。第二种模式是用“现代化”的方法来分析中国近代历史，认为这个被称作“西化”的中国近代化过程是持续但无效的。最后一种是产生于20世纪60年代的“帝国主义”理论框架，进步的中国学者在此框架内讨论西方帝国主义是如何影响并阻碍了中国近代历史的演变。三种范式都是从局外人的角度来看中国，判断中国历史研究中何为重要所据的都是西方的标准，而这是以牺牲本土经验和现代中国历史发展的内在路向为代价的。因此，柯文认为，“这三种框架虽采用的方式不同，但都使我们对19、20世纪的中国产生了一种以西方为中心的曲解。”<sup>[5]</sup>针对这种以西方为中心的对中国历史的曲解，柯文倡导“以中国为中心”的方法，强调运用中国语言材料和中国视角，尽力设身处地地采纳中国学者的观点。柯文指出，这种新的方法“从中国语境入手研究问题”。无论这些问题与西方有无关联或联系如何，它们都是“‘中国’问题。这里包含双重意义，一是它们都是中国人在中国的体验，二是衡量它们的历史重要性所依据的是中国的而不是西方的标准”<sup>[6]</sup>。作为美国学者，柯文批判20世纪80年代初美国汉学中的西方中心主义的勇气是值得肯定的。他的著作标志着汉学研究范式的转变，但该书仍存在一些值得商榷的问题。

柯文“以中国为中心”的方法所存在的困难，在于要面对西方社会科学模式那种依然很强的理论优越感。这种优越感必然为多数西方学者所接受，并导致了許多汉学家即使不完全反对也会抵制柯文的方法。不仅如此，更大的困难还在于“以中国为中心”方法本身的理论困境。首先，研究中国的西方学者不可能成为土生土长的中国人，不可能运用中国人的视角，即便他们愿意这样做。其次，中国人的视角并不能保证更好地理解历史事件或任何特定历史

时期的现实。柯文当然意识到了这个问题。他需要西方的中国研究者做的不是“完全消除种族中心主义的曲解”，而是“将这种曲解降低到最低程度”<sup>[7]</sup>。这一要求当然是合理的，但中国及其历史的宏大与复杂，使得在整体上对历史事件达到一个堪称真实看法的理解十分困难。即便能够模仿或模拟一个中国参与者的经验和观点，它也只是特定的个体经验和观点，这可能与我们从整体上称之为中国或中国历史之历史经验的整体性有很大的不同。在19世纪，狄尔泰（Wilhelm Dilthey）曾经声称，“历史科学可能性的第一个条件在于：我自身就是一种历史的存在，探究历史的人就是创造历史的人。”<sup>[8]</sup>狄尔泰这一看法是对维柯（Giambattista Vico）在《新科学》首次表述的观点的发展。然而，无论是维柯还是狄尔泰，都没能解决个体有限的历史经验如何才能成为特定的历史时期的整体知识。伽达默尔（H. G. Gadamer）认为，“这种同一性条件还总是掩盖了历史的真正认识论问题。这问题就是：个体的经验及其对这种经验的认识是怎样提升为历史经验的。……这种无限的理解对于有限的人的本性如何是可能的这一重要问题还存在着。”<sup>[9]</sup>作为个体，我们所看到的不过是整体中某一特定的景象或局部，那么这一特定的视角如何才能算得上真实地反映整体？这对所有历史认识而言都是一个认知问题。这正是“以中国为中心”的方法在汉学研究中面临的问题：模拟中国人的经验或观点并不能帮助研究者达到完整的视野或全面的历史认知，因为个体有限的经验和知识很难转化为从整体上对中国和中国事物的真正认识。

柯文解决这个难题的办法是把中国分解成较小的、较易于掌握的单位，按“横向”划分为区域、省、州、县和城市，按“纵向”划分为不同阶层。柯文借此将中国研究细化为区域

史和地方史以及较下层社会历史（民间和非民间）的研究。然而柯文承认，中国研究一旦地方化并被分割成不同的小的研究单位，“以中国为中心”的方法“将不再是以中国为中心，而是以区域、省份或是地方为中心”<sup>[10]</sup>。不仅如此，柯文“以中国为中心”的范式所采用的理论和方法亦非中国式的，他“热情欢迎历史学以外诸学科（主要是社会科学，但也不限于此）中已形成的各种理论、方法与技巧，并力求把它们和历史分析结合起来”<sup>[11]</sup>。由于所有这些社会科学的理论和方法都是产生并发展于西方学术，运用这些理论和方法将严重削弱“以中国为中心”方法对中国本土经验和中国本土价值判断标准的注重。这对任何想取得与“西方”视角相对的中国本土视角，或者与局外人视角相对的局内人视角的做法构成了真正的挑战。受制于自身有限的视野或视角，局内人未必具有全局观。

虽然柯文“以中国为中心”的范式存在问题，但可以肯定的是，这一范式对西方中心主义的批判是有效且重要的，因为局外人也会受限于缺乏内部经验的外部视角。西方汉学或中国学研究从定义上讲是西方的，汉学家只能从外部来观察中国。然而这并不是问题所在，问题乃在于汉学家坚持认为只有局外人才能拥有更好的视角或更“客观的”理解，或者认为内部和外部是相互排斥的、不相称的。前者相信局外人看法的优越性，许多西方学者自觉但更多是不自觉地持有这种看法；后者属于东西二分法的范畴，经常明确地表现在讨论中国的西方话语中。比如，尽管福柯（Michel Foucault）和德里达（Jacques Derrida）等有影响力的思想家的兴趣不在汉学或中国学研究，但他们仍然将中国作为从根本上不同于欧洲“自我”的文化“他者”的象征。福柯那十分奇怪和不可

思议的“差异空间”（heterotopia）即是一个奇怪的例子。通过令人称奇的动物分类系统，这个“差异空间”展示了据说在“中国某部百科全书”中发现的“另一思想具有的异乎寻常魅力”。<sup>[12]</sup>德里达给出另一例子。他声称，基本上非表音的中文文字正体现了这种完美的“差异”（difference）并提供了“在所有逻各斯中心主义之外发展起来的文明的强大运动的证据”<sup>[13]</sup>。这些将中国视为西方对立面的论断都在告诉我们这个时代的学术氛围。因此，有一些研究中国的学者正努力地推进此类研究也并不奇怪。

最善于断言中国和希腊的视角与价值之间的根本区别的可能要数法国学者朱利安（François Jullien）。朱利安认为汉学研究最终是为了回到欧洲的自身，因为他坚持“中国提供了从外部沉思西方思想的研究案例”<sup>[14]</sup>。在他看来，中国代表了欧洲之外的另一范本。朱利安声称：“严格地说，非欧洲就是中国，不可能再有其他。”<sup>[15]</sup>在许多著作里，朱利安往往设置了两组完全对立或彼此相反的概念或范畴：一是希腊的，一是中国的。然而，这些彼此对立的范畴与朱利安本人对对立的偏好关系更为紧密，而非希腊或中国的思想文化，因为正是这种对立的论点促使他眼中的中国形象转化成希腊的反面。朱利安那系统的对比方法预示了他在中国发现的任何东西都是希腊的对立面，他也据此一再印证文化间的根本差异。

在中国和欧洲之间尤其在古代中国和古希腊之间设立二分思想，朱利安遵循的是法国学术传统。该学术传统中，东方与西方特别是中国和希腊之间的差异的探讨，经常被带到语言与思维的哲学层面。例如，受到布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）的集体和独特“心态”（mentalité）概念的影响，葛兰言（Marcel Granet）提出了与西方深刻不同的独特“中国心态”（la pensée

chinoise) 的观点。<sup>[16]</sup> 同样, 谢和耐 (Jacques Gernet) 在检视基督教在中国传教失败时, 将该失败归咎于中国和西方之间的根本差异, “不仅是不同的学术传统, 而且是不同心理范畴和不同思维方式。”<sup>[17]</sup> 这些论述显然预先回答了朱利安关于“中国—希腊”对立的观点。如史景迁 (Jonathan Spence) 所言, 要建立起一个异国情调的中国那种“相互强化的形象和概念……似乎是法国想象力的产物”<sup>[18]</sup>。然而这说法也不完全确切, 因为不只是法国学者才特别强调东西方之间的文化差异。比如, 美国学者尼斯贝特 (Richard Nisbett) 将数目众多的人分成各个互不相同的群体, 并将他们摆在一起证明“人的文化背景不同, 他们的‘形而上学’或关于世界本质的基本观念也不同”<sup>[19]</sup>。在这里, 尼斯贝特谈论的是两个庞大的群体: “亚洲人”和“西方人”。按照尼斯贝特的观点, 这两个群体的思维和行为从根本上是不同的。在研究中国或东方的西方学术界, 我们经常发现这样非此即彼对立的观点或东西划分的做法。这种观点和做法构建了西方的“自我”, 而中国和中国文化的各个方面则相应地被当作对立面或反面镜像。这就是局外人那种自觉的观念。在谈论中国语言、文学、思想和文化时, 这些西方学者几乎一致漠视局内人 (即中国学者以及他们的中文著作)。这自然与“以中国为中心”这种范式的精神背道而驰。因为, 如柯文所述, “以中国为中心”是要尽力“进入到中国内部, 尽可能地像中国人自己体验的那样去重构中国历史”<sup>[20]</sup>。二分法的主张存在的问题在于我前面提到的“社会科学的傲慢”, 即西方把自己提出的观点和主张当作普遍的真理应用于中国或中国事物的研究。

鉴于西方在当今经济、政治及社会生活等诸多方面的主导性影响, 我们要特别警惕基于

欧洲或西方的经验和历史以对真理的普遍诉求所包含的局限性。一个典型的例子是关于“中国”作为民族国家的概念争辩。在西方学术界, 民族国家被理解为一种近代概念, 一种在文艺复兴时期或近代早期形成的政治实体。沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 说: “近代国家是主权国家。主权是在近代世界体系里发明的概念。”<sup>[21]</sup> 显然, 这里所指的主权国家的概念是基于欧洲历史构造出来的, 并未将世界其他地方考虑在内。但由于受到世界体系的理论和民族国家的概念的影响, 一些人开始质疑 17 世纪之前中国能否算作民族国家, 或者只是一个“想象的共同体”。

这在中国已经成为重要的问题。对于将欧洲的近代概念生搬硬套用在古代中国和极为不同的中国历史的做法, 中国著名学者、来自复旦大学的葛兆光进行了有力的反驳。他说: “欧洲的定义并非来自亚洲资料而是来自欧洲历史, 尤其是近代欧洲历史, 并不一定适用于东方诸国特别是中国。”葛兆光进而指出:

和欧洲不同, 中国的政治疆域和文化空间是从中心向边缘弥漫开来的, 即使不说三代, 从秦汉时代起, “车同轨, 书同文, 行同伦”, 语言文字、伦理风俗和政治制度就开始把民族在这个空间中逐渐固定下来, 这与欧洲认为“民族原本就是人类历史上晚近的新现象”不同, 因此, 把传统帝国与现代国家区分为两个时代的理论, 并不符合中国历史, 也不符合中国的国家意识观念和国家生成历史。<sup>[22]</sup>

葛兆光直接质问道: “我们反过来提问, 历史学家是否要考虑与欧洲历史不同的中国历史的特殊性? 中国尤其是汉族文明的同一性、汉族生活空间与历代王朝空间的一致性、汉族传

统的延续与对汉族政权的认同，是‘偶然的’和‘争议的’吗？中国是一个在近代（西方的近代）才逐渐建立的民族国家吗？”<sup>[23]</sup> 凭借充分的历史依据和扎实的文本分析，葛兆光提出，了解中国不仅要从中国内部，也要联系东亚历史的更大背景。同时，葛兆光具有史学家在特定的历史和传统文化里都会采取的那种鲜明的立场。基于这种立场，中国史学家会质疑将西方的概念机械套用在非西方的历史和现实的做法的有效性。毕竟局外人的看法也有自身的盲点。事实是，无论局内人还是局外人都都有自己的优势观点。通过对中国研究的探讨，我们将认识到：在获取认知中国及中国的历史、社会、文化与传统等知识时，没有哪种观点拥有特权。最好的情况是，局内人和局外人都能限制在各自视野和有限的决定性内；最坏的情况是，局内人的盲点恰好遇到局外人的无知和缺乏同情。

在1972年发表的一篇颇有见地的文章中，著名社会学家默顿（Robert Merton）揭示了那些声称在获取某种知识时拥有“垄断性”或“优先性”特权的局内人和局外人的局限性。默顿说：“从结构上讲，我们（当然包括局内人和局外人）都是某些团体的成员，都是拥有一定身份的人。这些身份使得我们不能同时占有其他同类的身份，但这种情况有时是自己衍生的，而非出自他者。”显然此说法对任何个体或社会团体而言都是适用的。但更重要的是，我们必须认识到“社会结构的重要事实，即个体不是拥有单一身份而是多种身份：一种影响个体行为和视角的各种不同、相互关联的身份补集”<sup>[24]</sup>。最近，阿马蒂亚·森（Amartya Sen）也在关注这一重要事实：正是对单一和专有的身份的迷恋滋生了世界上的冲突和战争。他说：“将单一和好战的身份标签贴在的一群轻信者的

身上，暴力由此被煽动起来。这是那帮恐怖制造老手的做法。”<sup>[25]</sup> 在塑造身份感的同时，必须意识到我们常常具有多重的关系和多重身份：“出于各自的背景、团体或社会活动，我们每个人在各不相同的环境里和各自的生活中都单独卷入到不同身份当中。”<sup>[26]</sup> 因此不管局内人还是局外人，简单地支持任何特定的观点都是无效的。通过对自身相互关联的多重“社会地位”或多个“身份”的洞察，我们现在可能认识到：认为只有中国人才能懂得中国，或者相信只有西方学者才具有局外人的“客观”的视角并由此为我们提供关于中国的真正的知识，其实都是荒谬的，都是站不住脚的。问题的关键在于，没有任何特定的视野或视角可以确保获得更好的知识。这种知识（或者说是学术）的评判标准必须超越中国本土学术和汉学研究之间、局内人的历史经验和局外人的批判反思之间的简单对立。了解中国和中国历史需要综合来自不同方面的观点，但是这种整合不是将内外观点简单地排列组合；它更多是一种互动和相互阐明，而不是简单将中国学术和西方汉学叠加起来。再次引用默顿的话说，“我们不再问局内人和局外人谁对获得社会知识更具有独占的或优先的权利。相反，我们开始考虑他们在追求真相的过程中所扮演的独特且相互影响的角色。”<sup>[27]</sup> 对于求知，到底要成为局内人还是局外人在功能上其实无关紧要，我们要做的是协调好自己和他人周遭多重的关系和多重身份以求得更好的理解。因此，只有通过汉学家和中国本土学者的合作以及汉学研究和中国学术的整合，我们才有希望获得足够的知识以达到更准确和更好的认知。

（雷阿勇译）

## 注释

- [1]《论语·为政》。
- [2]《道德经》第四十七章。
- [3] See Zhang Longxi, "The Myth of the Other," in *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*, Stanford: Stanford University Press, 1998, pp. 19–54.
- [4] Revathi Krishnaswamy, "Toward World Literary Knowledges: Theory in the Age of Globalization," *Comparative Literature*, vol. 62, no.4 (2010), p. 400.
- [5] Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York: Columbia University Press, 1984, p. 5.
- [6] *Ibid.*, p. 154.
- [7] *Ibid.*, p. 1.
- [8] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, 278, quoted in Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised ed., trans. and rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1975, p. 222.
- [9] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 222, 232.
- [10] Cohen, *Discovering History in China*, p. 162.
- [11] *Ibid.*, pp. 186–187.
- [12] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1973, p. xv.
- [13] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 90.
- [14] François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes, New York: Zone Books, 2000, p. 9.

[15] François Jullien with Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 39.

[16] See Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel, 1968.

[17] Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 3.

[18] Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, New York: W. W. Norton, 1998, p. 145.

[19] Richard Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently . . . and Why*, New York: The Free Press, 2003, pp. xvi–xvii.

[20] Paul A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, London: Routledge-Curzon, 2003, p. 1.

[21] Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham, NC: Duke University Press, 2004, p. 42.

[22] 葛兆光:《宅兹中国——重建关于“中国”的历史论述》, 28页, 北京, 中华书局, 2011。

[23] 同上书, 24页。

[24] Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 113.

[25] Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: W. W. Norton, 2006, p. 2.

[26] *Ibid.*, p. 23.

[27] Merton, *The Sociology of Science*, p. 129.



## 从外部解构？

——与法国哲学家/汉学家  
朱利安对话



伍晓明

伍晓明 / 新西兰坎特伯雷大学

### 一、汉语和法语“之间”的 “L'entre”

在一个主题是讨论思想对话——“说”一种语言的思想与“说”另一种语言的思想之间的对话，或汉语“之中”的思想与印欧语言“之中”的思想的对话——是否可能的会议上，最尊重这一主题——以及因这一主题而聚集一堂的与会者——的方式之一也许就是：试以一个实际的、面对面的思想对话——一个我们可能尚不知其是否可能的对话，一个其可能性仍有待于被探索、被考察的对话——来思考穿越语言边界的思想对话的可能性。而这也就是说，我们应该以实际尝试一个这样的对话来证实和表明其可能性或不可能性，或某种处于二者“之间”者。

因此，我将让我——“母语”是汉语的我<sup>[1]</sup>——的发言成为与此次会议的两位中心对话者之一——“母语”是法语的朱利安——的一个极其有限的对话。为此，我必须首先感谢朱利安提交给本次会议的文章《间距与之间》<sup>[2]</sup>：一个首先将自己向他者敞开的坦率发言，一个在发言中将自身向他者暴露的理论话语，一个

召唤着他者之回应和对话的思想召唤。

与他者的对话总是需要在这—或那一语言中发生。当然，莱维纳斯会认为，我对他者的原初回应必然是一种“无所说之说”（le Dire sans Dit）<sup>[3]</sup>，是一个发生于一切问题的提出和一切主题性对话的展开之前的原初“对话”，亦即，是我对他者的无条件的原始“应—承”，而我们可以设想，这样的“对话”也许是不必以任何特定语言（即所谓“自然语言”，如汉语、法语、英语等）为中介的。因为，我对他者做的任何一个姿态，我向他者发的任何一种声音，其实就已经是我在回应他者，在以某种方式向他者“说话”，或在与他者进行某种“对话”了。<sup>[4]</sup>然而，尽管莱维纳斯此说有其深刻的哲学理由，但主题性的思想对话如欲发生，就需要发生在某一语言之内，即使在此对话——在我们目前这个意欲探讨思想对话之可能性的对话——中，双方或诸方所欲讨论的是那个可能并不存在于任何特定语言之内的“间”，亦即，不同的语言—思想—文化之“间”。然而，任何对于这样的可能不在特定语言—思想—文化之内者的谈论却都必然只能还是发生在某