

北大学术讲演丛书(5)

文化类同与文化利用

[美国]史景迁 讲演

廖世奇 彭小樵 译

北 京 大 学 出 版 社
北 京

图书在版编目(CIP)数据

文化类同与文化利用/(美)史景迁讲演. —2 版. —北京:北京大学出版社, 1997. 1
(北大学术讲演丛书; 5)
ISBN 7-301-00943-7

I. 文… II. 史… III. 比较文学-研究-中国、西方国家
IV. 10-03

书 名: 文化类同与文化利用

著作责任者: [美国]史景迁讲演 廖世奇 彭小樵译

责任编辑: 江 溶 张 冰

标准书号: ISBN 7-301-00943-7/I · 168

出版 者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电 话: 出版部 62752015 发行部 62559712 编辑部 62752032

排 印 者: 北京大学印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

787×1092 毫米 32 开本 7.5 印张 120 千字

1990 年 2 月第一版 1997 年 1 月第二版

1997 年 1 月第二版第一次印刷

定 价: 8.50 元

序 言

世界文化总体对话中的中国形象

乐黛云

从帝国主义欺压中走过来的中国人往往对外国人的赞扬不加分辨地喜形于色，而对于他们的反面言辞则一律报以横眉怒目。唯独鲁迅与此相反：他认为“凡有来到中国的，倘能疾首蹙额而憎恶中国，我敢诚意地奉献我的感谢”，对于那些“故意称赞中国旧物的人”，鲁迅则认为“此辈当得永远的诅咒”。然而，不论是鲁迅还是我们都未曾对几百年来外国人对中国的看法，亦即世界文化总体对话中的中国形象作过系统研究，更不用说探讨其发展规律。然而这一课题十分重要。苏格兰诗人彭斯（Robert Burns）早就祈望有一天“能以别人的眼光来审查自我”，当代理论家哈伯马斯（Jürgen Habermas）更提出“互为主观”是突破封闭体系，发展前进的前提。对于今天我们重构自己的文化传统，参与世界文化的总体对话来说，认清“中国形象”几百年来在国外的变化，显然具有特殊重要的意义。

美国耶鲁大学资深教授史景迁（Jonathan Spence，

1936—) 应邀来北大讲学,讲的就是这个题目。史景迁教授生于英国,长期在美国教书,研究的是中国历史。他的史学名著如《中国皇帝康熙自画像》(1974)、《王姓女子之死》(1978)以其丰富的史实、睿智的深思、谈笑风生的笔调在欧美引起极大兴趣和反响。他的近作《天安门——中国及其革命 1895—1980》更是如费正清教授所说,“突破了过去作为一种社会科学建构的历史写法,而创造了一种以文学和对人类的关切为基础的新的历史风格,取得了辉煌成绩”。1988年,史景迁教授由于他对中国历史研究的杰出贡献,荣获美国最高学术荣誉之一,麦克阿瑟人文科学奖。

史景迁教授的讲座从理论学术著作和虚构文学两方面探索了中国形象在西方的历史演变。

西方关于中国的第一本学术著作可以说是西班牙人门多萨(Mendoza)1585年应罗马教皇的要求撰写的《大中华帝国史》,这部上溯到唐尧时代,把中国描写为极其强大、发达、一体化大帝国的编年史,七年内竟以七种欧洲主要语言,出版了四十六版,可见欧洲当时对中国信息极感兴趣之一斑。接着是在中国居住了二十七年(1583—1610)的利马窦所写的《中国文化史》,在这本书中,他第一次企图用自己文化体系的观念来解释属于全然不同的文化体系的另一种文化。他强调中国繁复的敬祖仪式并不是宗教偶像崇拜而是一种伦理观念,目的是使中国文化可以被一神论的基督教文化所认同;他又认为耶稣被钉死在十字架上的形象很可能引起一向强

调“仁”的中国知识分子的困惑，因此多以圣母玛利亚怀抱圣婴的形象来代替，以便和儒家的仁、孝找到结合点，以至当时许多中国人都以为基督教的上帝是一个妇女！在这本书中，虽然利马窦仍然强调中国的稳定和强大，但已用主要章节论述了明代朝廷的贪婪无厌，社会上的纵欲淫乱以及穷人的受欺压和绝望。利马窦之后，西班牙水手品托（Pinto）的《游历者》和耶稣会士白晋（Bouvet）为法王路易十四撰写的《中国史》又把对中国的美化、理想化，粉饰和浮夸推向了极至。史景迁教授认为前者的目的是借以批判欧洲社会，树立一个值得仿效的榜样；后者则是便于为教会的中国活动募捐。然而，不管怎样，十八世纪总是欧洲最倾慕中国的时代。中国工艺品导致了欧洲巴洛克风格之后的洛可可风格，中国建筑使英法各国进入了所谓“园林时代”，中国的陶瓷、绘画、地毯、壁饰遍及各地，直接、间接地推动了西方工业革命；更重要的是当时欧洲新思潮——自然神论从中国宗教生活与伦理准则的自然感受中找到了认同。十八世纪二十年代一本题为《中国——欧洲的榜样》的书就是以自然神论为其研究主题之一。从此，中国文化深深地渗入了欧洲文明，成为其不可分割的一个组成部分。

然而，不可否认，与此同时也正发展着一股否定排斥中国的潜流。孟德斯鸠在他那本著名的《法的精神》中，考察了大量有关中国的材料，最后得出结论说，中国既不属于三权分立的共和制，也不属于以荣誉观念为基础的君主制，而是属于以恐怖镇压为基本手段的专制

政体。中国虽然有很多法律，但都不是从保障人民权益出发，而是为维护最高统治而强加于人民的约束。伏尔泰对中国作了很多肯定的论述，他的《世界史》就是从中国开始的。他把中国看作世界历史的开端，因为只有中国具有悠久而延续不断的历史，中国语言很早就固定下来，形成了完整统一的文化，远胜于其他早兴而已崩溃的文明。然而，伏尔泰也尖锐指出了中国的弱点，诸如中国法律、礼仪、语言、服饰的一成不变；善于发明而不能持久研究，使其得到应用，推进事物发展；对过去的景仰和难于掌握的文字体系使中国无法前进等等。比伏尔泰《世界史》成书晚七年的布朗杰（Nicolas Boulanger）的《东方专制制度的起源》一书（1763）第一次提出中国的地理环境固然有利于中国文化的延续，但也造成了中国与外部世界历史发展的完全隔绝，使中国的停滞落后不可避免。稍后的亚当斯密则从劳动力价值的低下，普遍的贫困和统治者的全然无所作为论述了中国经济发展的不可能。

不管怎样，以上这些著名思想家都是把中国纳入他们所分析的世界图式，作为世界的一个重要组成部分来研究的。到了黑格尔，情况就不一样了。他也曾对亚洲，特别是中国深感兴趣，并把中国纳入他的思想体系之中，然而从根本上说，他认为中国还处于人类意识和精神发展进程开始之前，并一直外在于这一过程。于是中国在黑格尔的庞大哲学体系中就被置于历史之外。也就是他所说的“中国人转过身去，背对着海洋”，因此被“当

做”非历史“而置之不论”了。当然，这种“不论”正是他已作充分论证的结论：他认为大山、高原、大河流域所注定的中国的闭关自守使中国无法分享海洋赋予的文明，因而形成了“永无变动的单一”，在这个“单一”之中，没有“个人意志的自我反省和‘实体’（就是消灭个人意志的权力）形成对峙”，也就是缺少“客观存在与主观运动”之间的对峙；而“道德的法律被当作立法的条例，法律本身又具有一种伦理的形态”，以至应该完全属于个人独立的“内在性”的范围不能在中国得到成熟；人们把自己看作家庭和国家的儿女，只有天然义务和天生的血统关系而无个人选择，个人意愿和独立人格；同时，一切人民在皇帝面前同享“平等”——一样卑微，自由民和奴隶的区别必然不大，一个“自由理想的精神王国”也就无由产生，科学也仅仅属于经验的性质，不可能上升到理论层次，加以作为辅助的佛教的鄙视个性，弃绝人生……这就是黑格尔心目中必须排除在世界历史发展之外的“未入流”的中国！

十九世纪中叶以来，虽有太平天国农民运动重新燃起了西方认为中国有可能成为一个基督教帝国的梦想；连马克思也放弃了认为农民一向落后的看法，对太平天国运动产生了极大兴趣，但是，从总体来说，世界文化对话中的中国形象仍然未能越出伏尔泰、黑格尔的界定。直到二十世纪初韦伯（Max Weber）和斯宾格勒（Spengler）重新研究中国。韦伯于1915年出版了他研究中国的第一部著作《中国宗教——儒家和道家》，1920年又开

始写一部关于中国文人的著作。韦伯认为左右近代社会的决定性因素不是阶级结构而是官僚政治的统治形式。中国人为什么一定要生来就接受皇帝至高无上的权力呢？曾受到良好教育和训练，通过了科举考试的中国文人为什么不能成为反对这种统治形式的主力？韦伯认为中国知识分子一方面反对朝廷的腐败，特别是宦官宠妃专权，同时又反对强化的法律制度，而地位和学术的竞争使他们很难形成有力的整体。因此三千多年的统治形式得以存续。韦伯更多地从宗教、文化、知识分子等方面来研究中国但并未能真正回答他提出的问题。

真正重新将中国作为世界历史重要组成部分来观察的是在第一次世界大战后以《欧洲的衰落》一书震撼全世界的斯宾格勒。斯宾格勒认为他对于欧洲中心论的洞察，其意义正如天文学上从托勒密地心说到哥白尼日心说的转变一样。他认为中国完全有权利按自己的方式界定自己的文化，勿须借用欧洲的价值系统。同时他也提出任何文化都有发生、兴旺、衰落的过程，中国文化无疑已处于自己的衰落阶段，如果中国人不能像其他社会一样更新并重新确定自己文化的规范，中国人就会成为“飘忽不定”、“没有精神”、失却自身文明的一群人。斯宾格勒的理论为二十世纪后半叶中国研究的勃兴开辟了广阔的前景。

如果说学术著作由于中国的遥远和难懂不能不掺杂大量主观推理和想象，那么在虚构文学中这种情况就更其严重了。实际上，在文学作品中，遥远的异国往往作

为一种与自我相对立的“他”（The other）而存在。凡自我所渴求的、所构想的，以及在现实中无法满足的，都会幻化为一种“他性”投射于对方。这种投射大部分属于作者主观，并不能真实反映客体，但从中仍能获得某些信息。

十六世纪以来，拉伯雷的《巨人传》、莎士比亚的一些剧作都曾提到中国，英国著名作家克里斯多夫·马罗（Christopher Marlowe）的名作《帖木儿》、意大利作家阿利瓦本尼（Arivabene）的戏剧《伟大的尧》、英国浪漫主义诗人柯勒律治（Samuel Coleridge）的《忽必烈》都曾夸张地描写了中国的强大、奢侈、专制和智慧，虽然他们不免把中东、蒙古、中国混为一谈。值得一提的是写于1723年的法国作家格莱特（Gueullette）的《中国故事集——达官冯皇的奇遇》。这是一部典型的流浪汉小说，仿照了《一千零一夜》的说故事的传统。冯皇用四十六夜向中国新皇后宣讲灵魂转世，如果不能说服皇后，中国就要改信伊斯兰教。尽管这不过是一些随心所欲的虚幻的故事，但在欧洲却影响了许多读者心目中的中国形象。哥德斯密斯的成名作《世界公民：或一个住在伦敦的中国哲学家的来信》（1762年）就是以冯皇和住在伦敦的中国哲学家连济的九十封信作为结构来展开的。这部作品特别强调了中国是一个理性和富于同情心的国度，并以此批判英国人的冷酷无情、虚伪和腐败。他说：“我试图避开那个人们理想化了的、摆满家具和庸俗装饰品、盛产烟火的中国……相反，我准备借这个时髦市场来传

播中国的道德。”

第一次较认真写中国缺点的小说是沃珀尔（Horace Walpole）的《象形文字故事集》（1785）。书中写的都是有关中国的故事，他所呈现的中国是迷信、拘礼、墨守成规、懒惰、无法理解。这部作品与较早的笛福（Daniel Defoe）所著《鲁滨逊思想录》（1720）一起造成了中国在西方文学中主要的负面形象，包括不诚实、不卫生、伪善、装模作样等等。笛福并在他的另一本著作《魔鬼的政治史》中分析了对中国的赞美如何转到了反面。

有意思的是大约一百年后，正当黑格尔把中国抛在历史进程之外时，歌德这样一位大诗人却在 1827 年发表了许多有关中国的言论，翻译、重写了许多中国诗词，大声疾呼中国文化是世界文化十分宝贵、十分重要的组成部分，他认为德国人应向中国人靠拢并努力去理解中国文化，正是中国文学激发了他关于“世界文学”的宏伟构想。歌德是第一个预见到中国文化的普遍性和世界性的作家。

在歌德之后，以中国为题材的二十世纪作品有了完全不同的面貌。庞德（Ezra Pound）在他的巨著《诗集》中把中国和西方联系在一起，致力于把中国纳入他的诗体形式的人类文明的历史图景。一批描写中国现实生活的作品出现了：西格伦（Victor Segalen）的《雷内·雷》（1913 年）通过一位在清末皇室担任教师，同时为多方面担任密探的年轻法国人的经历描写了当时的宫廷生活和辛亥革命的山雨欲来；法国著名作家马尔洛（André

Malraux) 的《人的命运》(1933 年) 生动地描写了 1927 年大革命在上海的悲壮历程和最后失败, 特别探索了中国革命者如何对待革命过程中的“牺牲”; 英国小说家巴拉德 (J. G. Ballard) 的《太阳帝国》以作者亲身经历为基础描写了日本占领下上海龙华集中营的恐怖生活。以上这些作家都曾在中国有过较长时间的停留, 他们的作品反映了他们对中国社会的实地观察, 与十七、十八世纪那些凭想象、阅读、推测写成的有关中国的作品完全不同。另外, 还有很大一部分作品写中国, 但与中国现实生活关系并不密切, 中国是作为世界文化对话中的一种象征而出现的。例如卡夫卡的《万里长城》(1915 年) 正如他的《审判》和《城堡》一样, 修建长城的人不知道谁是他们的领导者, 也不知道谁在驱使他们吃尽千辛万苦, 永远无法完成修建长城的苦役, 虽然作品也强调了中国的悠久和无常, 但全文更多是一个普遍的象征, 使人联想起第一次世界大战中, 青年们盲目而毫不迟疑地走上战场。布莱希特的《四川好人》广泛地探索善恶之间的关系; 1981 年诺贝尔文学奖获得者卡内蒂 (Elias Canetti) 的《迷惘》(1935) 写一位十分博学的汉学家为了保存他毕生逐步建造起来, 属于他个人的汉学图书馆, 挣扎多次, 最后领悟到唯一的办法是与这些最宝贵的书籍一起自焚; 阿根廷著名作家博尔赫斯 (J. L. Borges) 的《路径盘错的花园》(1942) 描写一个为德国特务机关服务的中国人奉命去暗杀一位隐居的学者, 这位学者却终身致力于研究云南总督多年前构造的一本比

《红楼梦》更为复杂的小说和一座包罗过去未来、日月星辰的“迷宫”。作者感兴趣的显然不是中国的现实，而是从中国所孕育出来的一种优雅、韧性、一种想使全部可能的过去同时聚合在一起的欲望。

无论是写中国现实或是写一种中国精神，以上这些作品都是把中国作为世界的一部分，或揭示人类共同面临的官僚体制、革命、战争等严重问题，或探索善恶、意义、过去和未来等全人类都正在苦苦思索的困惑。这与十七八世纪的作品单纯把中国作为一个与“我”无关的“他”来理解有了根本的区别。

史景迁教授在作了极其丰富的历史回顾之后，提出了许多值得深思的问题。他十分强调不同文化间的相互联系对人类历史发展非常有意义，正是这种文化间的交叉构成了人类历史的丰富性。特别是对于西方来说，中国具有深刻的魅力，无论是中东、印度、日本都从未如此强烈持久地吸引过西方。他们究竟是受到中国文化哪些因素的打动或吸引呢？事实上，四百多年来，西方关于中国的知识总是在真实中掺杂着想象。这种想象作用甚大，有时，对另一种文化最敏感的洞察恰恰是出于无知和想象。例如卡夫卡对中国可以说一无所知，他关于中国的论断却十分精彩！无论在理论模式还是虚构文学模式中，真实何时与想象交界实在很难分辨。而且这两种模式有时相交，有时平行，有时又完全相悖，此中是否包含着一些非常复杂的规律也还有待于进一步研究。史景迁教授倾向于认为制约着西方的中国形象的，主要

不是中国的现实而是西方自身的需要和问题。例如十七世纪最初二十年出现了赞扬中国的第一个高潮，当时正是欧洲处于三十年战争前夜，人们对现实极度不满的、暴虐横行的年代。西方对中国极感兴趣的另一个高潮则是以第一次世界大战后，西方普遍感到的沮丧和绝望为背景。这种时刻，人们最需要通过“他性”，创造一个“非我”来发泄不满和寄托希望。富于创见的作家和思想家总是要探寻存在于自己已知领域之外的异域，长期以来，中国正是作为这样一个“他者”而出现的。

总之，系统研究世界文化总体对话中的中国形象是一个非常有趣而又富有挑战性的正待开垦的领域。无论是出于“他性”还是出于“我性”，还是出于整个世界正面临着一种新的文化转型或文化组合，事实上，研究中国的新的新高潮已经掀起。我们应积极参与这一已经进行了四百余年的文化对话，以一种“互为主观”的方法重新认识自己，这不仅对中国文化的重构而且对世界文化的发展都具有十分重要的意义。

一九八九年春

第一讲

从文化类同到文化利用

(1585—1700)

能够到此，我深感荣幸。我要感谢杨周翰教授对我的介绍，我还要感谢那些促成我这次北大之行的有关人士，感谢中文系的费振刚教授，感谢邀请我来的乐黛云教授。当我到达北大的时候，我还受到了汤一介教授的欢迎。我之所以提及这些人的名字，也是为了说明我们的任务的复杂性。他们分别致力于英国文学、哲学、中国文学、比较文学以及历史等领域的研究工作。我当然无意成为所有这些领域的大师，我是研究中国历史的，对历史感兴趣，当然我偶然也对文学感兴趣。遗憾的是我只是对文学感兴趣。我与你们当中的许多人不同，我既非研究文学的学者，也不是文学方面的理论家。许多来华的西方人都得到了一个劝告，即他们应该请求获得中国听众的帮助和批评，对此有人或许会淡然置之，而对我来讲这是十分严肃的事。我郑重地请求你们参加讨论，也可以同我争论。一个文化对另一个文化的利用是极其复杂的，它不仅体现在不同政治、经济和社会间相

互影响的过程中，而且体现在两个不同民族间思想和意愿的微妙交流中。这八次讲座的内容对我来说也是新东西，是我应乐黛云教授的要求，特地为北京大学的学生准备的。如果说其中确有什么东西值得一听的话，你们是第一个听到的人；如果没有的话，那我对此将深表歉意。

今天这一讲的内容非常宽泛，也许是八讲中最宽泛的一讲。我今天将讲述 115 年的历史。第二讲的内容会非常具体，我们只集中讨论三位作家和他们的具体作品。第三讲的内容又变得宽泛些了，将讨论十八世纪间出现的某些问题。但在这一讲的最后，在我们越过了十九世纪（我将解释这一做法的缘由：因为西方在十九世纪并没有像它在十八世纪或二十世纪那样利用中国，我认为这是个历史问题，有其历史原因，也许这与西方在中国的强权有关。对此我们还可以进行深入的讨论）之后，我们将具体讨论二十世纪的两位作家及其具体作品，一位是法国作家西格伦，另一位是奥地利作家卡夫卡。此后的三讲将具体讨论马尔洛、布莱希特和艾兹拉·庞德等一系列作家。第六讲所探讨的是一种关于中国的悲观主义观点，我们将谈到那些不太令人愉快的故事。文化交流有时是否定性的，非常令人沮丧。因此我把这一讲称作“黑暗面”。讨论的对象有卡纳蒂，几年前他得了诺贝尔文学奖，还有年轻的英国作家巴拉德。第七讲将讨

论纯想象 (pure fantasy) 的观点,或许这就是詹姆逊教授^①所说的“后现代主义”,即最近才出现的那种现代主义。要讨论的有阿根廷才华横溢的西班牙语作家博尔赫斯,另外还有伟大的意大利作家卡尔维诺。据我看,后者汲取了前四个世纪中的许多因素,但我相信他本人并未意识到这一点。不是有许多富于创造性的作家丝毫不清楚他们都做了些什么吗?这就是在这个世界上为什么会有历史学家和批评家的原因。

以上就是整个讲座的简介,现在就让我们开始吧。首先,我被告知应该先陈述一下我的某些思想前提。在耶鲁大学我是无需向学生作自我说明的,然而据说在这里我应该对自己的思想背景作一定的说明,当然,这并非什么理论,因为我说过我只是对文化交流感兴趣罢了。在此我只想讲些简单的东西,并希望在第八讲中能与你们分享一些更为复杂的观点。首先,我认为你们必须有一个重要的信念,我简明而有力地把它表述为:不同文化间的互相联系对人类历史是非常有意义的。假使你们不这样认为,那我们所要讨论的将完全成为抽象,甚至可能是徒劳无益的东西。作为一个生活在美国、同时又试图研究中国的英国人,我长期以来置身于这三种文化

^① 弗里德里希·詹姆逊教授,美国著名的新马克思主义文学批评家。曾于1985年9月至12月来北京大学讲学,其讲演录《后现代主义与文化理论》已出版。(本书注释皆为译者所加。)

之中，努力使自己自由地游身其间。我对其他试图在不同文化间建立这种相互联系的人们也甚感兴趣。我并不否认一个社会有其自身固有的发展，但它们总是不断地互相影响着，其方式时而十分微妙，时而又显而易见（例如经济帝国主义，甚至战争）。这种微妙的交叉是人类历史之丰富性的一部分。这也是我在耶鲁大学试图与学生们共享的信念。

也许是因为人们太多地强调西方对中国的影响了，所以我想颠倒一下，看一看中国对西方文化的影响，了解一下在欧洲或（在较小程度上）美国的西方思想家是如何被中国文化的某些因素所打动或吸引的。除了上述宽泛的思想前提之外，还有一点，那就是：对于西方来说，中国具有深刻的魅力。西方被中国迷住了。我故意用“迷住了”这个词，它意味着不仅仅是感兴趣，而是被陶醉了，不仅是在感情上，在想象和智识方面也是如此。问题是：为什么会出现这样的情况呢？我相信日本、印度、中东（波斯或者伊朗）都从未如此强烈地吸引过西方，你可以说它们对西方也产生了影响，但中国四百年来的对于西方所具有的却是一种复杂的魅力。在这种魅力的背后，存在着两种互相对照的因素：其一，这种魅力的确产生自对中国政府和社会的深刻认识。关于中国的知识在十六世纪末的西方已开始成为一种重要的力量，中国的历史学家称这段时期为晚明，即万历后期。这也是利玛窦及其他耶稣会成员来华的时间，关于中国的庞杂的知识已不仅仅限于天主教会（尤其是耶稣会）所传