

对所谓“汉学主义”的思考

◇ 张西平^①

摘要：本文在对萨义德的《东方学》基本观点介绍的基础上，对其所导致的后殖民主义思想在理论上的不足展开分析，并正面回应了国内学术界一些学者依托萨义德的理论展开的所谓对“汉学主义”的批评，对国内所展开的域外汉学研究的价值和意义做了阐述。第一部分介绍了萨义德的《东方学》一书的基本内容和由此产生的后殖民主义思潮；第二部分从理论上分析了后殖民主义的基本观点和问题；第三部分对中国学术界部分人提出的“汉学主义”，本文给予了回应，认为这个观点在理论上有着不足。

关键词：汉学主义；萨义德；后殖民主义

一、《东方学》与后殖民主义

萨义德的《东方学》构成了一些学者提出“汉学主义”的基本出发点，而恰恰萨义德的《东方学》本身是值得反思的。

首先，萨义德的《东方学》主要研究的是西方东方学中的近东，最远涉及到印度，因为他认为在讨论欧洲在近东和伊斯兰的经历时完全可以不考虑其在远东的经历。在他把汉学与西方的伊斯兰学做比较时，他说：“与此形成鲜明对照的是，印度学和汉学中的陈词滥调与大众文化的陈词滥调之间的交流关系却远没有这样繁荣，尽管二者之间同样存在着相互影响、相互借用的关系。在汉学家和印度学家与伊斯兰和阿拉伯学家所取得的收获方面，也没有多少相似之处。”^{[1] (p442)} 萨义德也承认“东方主义”的提出与他自己的个人身份和经历是有着直接的联系。

提出这些并不否认《东方学》的一些观点和看法对分析汉学的知识背景和文化态度分析是有一定价值的，但这个基本的情况也同时提醒我

^① 张西平（1948— ），男，河南温县人，北京外国语大学教授，专长西方哲学和海外汉学研究。

们，萨义德对中国和欧洲之间的文化关系了解是很少的，他的“东方主义”的分析主要建立在18世纪末到19世纪欧洲的伊斯兰研究的基础上，由此而得出的一些结论是无法完全套用在中国和欧洲的漫长文化历史关系之中的。知识的局限，决定了其理论的局限。因此，将萨义德的东方主义运用到中国和欧洲的关系时，用其作为分析西方汉学的理论支点时就明显地具有局限性。

即便将萨义德的《东方学》限定在欧洲的近东研究和阿拉伯学研究上，人们对它的误解也是同样存在的。《东方学》发表后所引起的争论，萨义德明确指出，决不能把东方主义归结为对西方的仇恨和对民粹主义的赞同。这是从政治上讲的。如果从学术看，萨义德认为“我的书所带来的一个不幸的后果是，此后人们几乎不可能在中性的意义上使用‘东方学’一词，它几乎变成了一种骂人的话。他的结论是，仍然愿意用这一词来描述‘一门有自身局限、相当乏味但却行之有效的学术研究学科’。”^{[1] (p438)}他甚至声明式地写下下面这段话：“我从来就未曾说过东方学是邪恶的或令人反感的或在所有东方学家的作品中都以同一面孔出现。但我的确说过东方学这一行当与帝国主义强力有着特殊的历史关联。”^{[1] (p439)}

萨义德的东方学在哲学上有两个基本的支撑点：其一，揭示出学术和政治的关系，没有所谓的纯学术，真正的学术，所有一切知识的研究都是和知识产生的政治环境连在一起的，一切知识的叙述都是和叙述者背后的权利联系在一起的。由此，欧洲关于东方的知识都是和其殖民的扩张联系在一起的。东方学不是从天上掉下来的客观知识，而是和基督教的全球扩展，欧洲的殖民政策联系的。“欧洲的殖民地覆盖了地球总面积的85%。说现代东方学一直是帝国主义和殖民主义的一个组成部分，并非危言耸听。”^{[1] (p159)}其二，任何一个文化体系的文化话语和文化交流通常并不包含“真理”，而只是对它的一种表述。语言本身是一种高度系统化的编码体系。就书面语言而言，萨义德认为“不存在直接在场（presence），只存在间接的在场（re-presence）或表述（representation）”。这样关于东方的书面书写和真实的东方本身是无关系的。这讲的是知识的表达和知识对象之间的关系问题。

这两点基本上都来自福柯。福柯的哲学所代表的后现代主义哲学是对19世纪以来西方实证主义的解构。萨义德所立足的第一点其实质是知识的叙述和叙述者权利之间的关系，真理的产生过程和真理本身的关系。

在福柯看来所有话语都是和权利相通，谁在说，说什么，话语被谁掌握，谁就有说话的权利。这样所有的知识都是权利意志，这说明我不敢说出真理和客观知识。20世纪80年代后他对殖民主义的文化霸权批判，直接成为后殖民主义的议论支撑。

萨义德的理论支撑的第二点，是语言和对象的关系问题。任何语言都是表达，任何书面语言都是对事件的记述。德里达提出文本之外别无它物，由此，历史全部化为文本，而文本都是语言的符号，真实的历史消失在语言符号之中。对本质主义的批判是后现代主义的基本立场，但在强调知识的相对性时如果走得太远，就离开了真实。关于语言与对象的关系从古希腊的高尔吉亚开始就已经揭示了人类思维与表达、词与对象之间的矛盾与关系。

后殖民主义是后现代主义在东方和第三世界知识分子中的变体，萨义德也不否认自己的理论和福柯后现代主义之间的关系。

将西方汉学作为“汉学主义”列入批判之列，在理论上基本上是套用了萨义德的理论，其理论并无多少创造。

二、后殖民主义的理论问题

首先，西方汉学在学科上隶属于西方的东方学，萨义德在《东方学》中主要讲的是西方的阿拉伯学、伊斯兰学，而且在时间上是以19世纪为主的。但他在书中也涉及到汉学，他在书中也多次谈到西方对中国的研究，虽然只是一笔带过，但汉学，中国学包括在他所讲的东方学之中是明确无误的。这样，在我们从事对西方汉学的研究时，萨义德所提出的对西方东方学的评论和看法我们就不能回避。

其次，西方汉学（中国学）家已经注意萨义德的理论，并成为他们变革自己研究方法的重要的理论根据，这在美国当代中国学家柯文讲得很清楚，柯文在对他之前的美国中国学研究模式展开批评时说：“我们尽可不必同意萨义德东方学的所有批评，不过仍然可以接受他的比较概括的见解，即认为一切智力上的探讨，一切求知的过程，都带有某种‘帝国主义’性质……”^{[2] (p132)} 如果要理解柯文的中国学研究模式，了解萨义德是个必须的前提。

同时，在中国学术界已经有学者按照萨义德的理论来评价域外汉学。

有的学者认为“广义的汉学与其说是一门学问不如说是一种意识形态，包括虚构与想象，协调知识与权力。狭义汉学学科的意识形态的倾向被掩盖在学科理论假设与建制之中隐秘而不易察觉”。^{[3] (p5)}有的学者认为“在一定意义上，西方汉学可以说是西方帝国主义的殖民扩张的产物，而它反过来又服务于而且强化了这种殖民扩张的需要”。^{[4] (p192)}这些学者完全按照《东方学》的理论框架来分析西方汉学，认为“汉学与其说是假设客观真理的科学，不如说是具有意识形态有效性的‘叙事’”。^{[3] (p8)}如果按照《东方主义》的分析，在西方的东方学中有一种‘东方主义’，那么，在西方汉学中也同样有一个‘汉学主义’，这种‘汉学主义’和‘东方主义’一样，只是西方的一种意识形态，毫无真理可言。

如果以上可以成立，他们顺理成章地对20世纪90年代以来中国学术界的汉学研究提出批评。他们认为，目前中国学术界对西方汉学著作的翻译热情有余，反思不足。根本在于从未对西方汉学的合法性做过反思，作者将其称为‘自我汉学化’，如同萨义德说过的自我东方化一样。这样一种对汉学的翻译和介绍很可能成为“学术殖民”运动。在这些学者看来，“起劲地介绍西方汉学的中国学者们似乎患上了一种‘集体遗忘症’，对于一个半世纪以来的中国被西方殖民的那段历史忘得一干二净。当然，这也是出于人的本性：每个人都想得到快乐，如果他能够避免痛苦的话，不过，我却想冒昧地说，他们有意或无意地忽略了西方汉学的发展与西方殖民扩张这二者之间的若明若暗的呼应关系，未能从西方支配性的殖民话语中走出来，以清明的理性、辨正的精神和审慎的文化历史观，对待西方汉学研究和中国传统文化”。^{[4] (p193)}

这样，我们看到，如果不回答萨义德以及其对汉学质疑的学者们的问题，不仅我们无法揭示西方汉学的历史变迁，而且在国内对西方汉学研究的合法性就不再存在，我们对西方汉学的翻译、介绍和研究就可能成为帝国主义的帮凶，成为在制造学术殖民的运动。问题如此严重，对这些问题必须回答。

不可否认萨义德的《东方学》是对长期以来的欧洲文化中的东方主义的系统研究，是对西方殖民时代所开始形成的一种文化心理的批评。西方不仅仅在实际的历史进程中奴役和压迫了东方，而且在文化和学术上形成了一整套对东方的奴役和压迫，一种文化的歧视。萨义德立足点在西方，通过东方主义的批评来批判西方主流文化在其社会生活、文学作品、思想观念上对东方所持有的根深蒂固的偏见。所以，“以萨义德为

代表的后殖民主理论不是东方主义与东方的关系，不是历史地求证东方主义的观点是否适用东方，也不是对东方本身的研究，而是专门研究作为一种观念的东方主义。东方主义是基于对‘东方’与‘西方’的区别之上的一种本体论和认识论的思维方式，它也是一种西方统治、重新建构和支配东方的话语”。^{[5] (p5)}

萨义德在《东方学》中所展开的对西方文化中的东方主义批判时，尽管文风犀利，但在理论上自身的问题。

首先，纯粹知识和意识形态之间的关系。不可否认，萨义德根据葛兰西和福柯的理论揭示了西方东方学中的知识和权利之间的关系，说明了东方学的产生与西方殖民扩张之间的微妙的关系。但在纯粹知识和政治之间究竟是什么关系，纯粹知识和意识形态之间究竟是什么关系，萨义德的说法是矛盾的。一方面，他说“当代西方（在此我主要指美国）产生的具有决定影响的知识大部分是非政治的，也就是说，纯学术的，不带偏见的，超越了具体的派别或狭隘的教条的”。^{[1] (p13)} 另一方面，他又坚持说没有人能把学术和政治分开，那些自称纯学术的研究实际上“这种知识并不因此而必然成为非政治知识”，“文学与文化常常被假定为与政治甚至与历史没有任何牵连；但对我来说常常并非如此，我对东方学的研究使我确信（而且我希望也使我的文学研究同行们确信）：社会和文化只能放在一起研究”。^{[1] (p37)} 萨义德的这个理论矛盾的原因在于“他拜过的两个老师的思想不一致，这就是福柯的话语理论和葛兰西的霸权理论”。^{[6] (p45)}

从理论上说任何人文社会科学的研究都会受到其固有的潜在的政治意识的影响，这点福柯说得对，人类历史是人自身创造的历史，对其的研究不可能向研究自然对象那样。但这样一种联系是多种形态的，多层次的。它和学术的联系是深层次的，间接的。由于政治和意识形态是一种公共意识，一种集体的认知，因此作为个体学术研究的纯学术和政治、意识形态有着很大的区别。完全不承认学术和政治之间的联系是幼稚的，将学术和政治完全等同，混淆二者的区别，将学术政治化是片面的。

实际上，萨义德受到尼采的影响，从根本上否认真理与知识，认为任何真理都是幻象。^{[1] (p259)} 萨义德提出了一个关键的问题：“真正的问题是，对于任何事物，真正的再现是否可能。”^{[7] (p62)} 这就是说，真实的陈述可能吗？这个问题说明不仅由于学术和政治的紧密关系，从而使学术失去真理性，而且任何人文学术的言说方式本身也是值得怀疑的，因人

文社会科学，特别是西方的东方学言述的方式就是通过自己的研究，在学术上再现东方，无论是从整体上的研究还是在个别方面的研究，都是一种再现。如果这种再现是不可能的，整个学术就不再具有真理性。任何知识和真理都是一种陈述，都是在理论上的再现，如果这个根本点受到怀疑，整个现代社会科学知识和真理都要受到怀疑。

而从理论上讲萨义德的这两个方面是自我矛盾的：一方面强调学术、知识与政治是紧密相连的，将学术、知识混同化，一体化；另一方面，又认为任何对事物陈述的知识、真理都是虚幻的，都是不可靠的，对以实证为特点的 19 世纪以来的所有知识和真理形态怀疑，对以此为基础的西方东方学的知识和认识形式做根本的否认。萨义德在理论上面临的这些问题显而易见。

其次，纯粹知识和想象之间的关系。萨义德认为，东方作为西方的他者，作为西方精神的投影，作为西方的想象。这样，在西方的东方学中，东方只是想象的东方，而不是真正的东方。“从心理学的角度而言，东方学是一种狂热的妄想，是另一种知识类型，比如说，与普通的历史知识不同的知识类型。”^{[1] (p93)} 实际上，西方对东方的想象有两个层面，一个是东方学家，一个是东方学的消费者（按萨义德的说法），不可否认在东方学家那里也存在想象，但主要是以知识形态出现。而在东方学的消费者那里，他们根据东方学家提供的知识做艺术的、文学的、戏剧的再创造，从而构成大众化的东方想象。尽管，在东方学家那里也有想象的部分，但不可否认，他们仍然提供了关于东方的基本的、常识性的知识。在谈到西方对东方的想象时，萨义德常常以“东方学的消费”的作品来做分析。实际上，东方学家那里作为知识形态的东方和“东方学消费者”的艺术家、文学家那里作为艺术和文学形态的东方是相互联系而有区别的。在前者那里主要是作为知识形态的东方，在后者主要是作为想象的东方。萨义德注意到了两者之间的关系，但他更多是以后者代替前者，用想象的东方代替知识的东方，将想象和知识混为一谈。因此，将整个西方的东方学虚无化，将整个西方的东方学知识虚无化，从近代西方东方学的发展历史来看，这显然是偏激的。

实际上，萨义德在这个问题上也是矛盾的，摇摆不定的。他所关心的是那种在本质主义的思维下，作为一种思想体系的东方学，对东方学的学术努力和成果他并不完全反对。如他说的“我之所以要反对我所称的东方学，并非因为它是以古代文本为基础对东方语言、社会和民族所展

开的研究，而是因为作为一种思想体系东方学是从一个毫无批评意识的本质主义的立场来出发处理多元、动态而复杂的人类现实的……尽管有东方学家试图对作为一种公正客观的学术努力的东方学与作为帝国主义帮凶的东方学进行微妙区分，然而却不可能单方面地与东方学以拿破仑1798年入侵埃及为开端的现代全球化新阶段所得以产生的总体帝国主义语境分开”。^[1] (pp428—429) 作为公正客观的东方学术和作为帝国主义帮凶的东方学之间的区分，他说得并不清楚，他关心的只是作为思想体系的东方学。实际上，他本人对阿拉伯语和伊斯兰文化的细节并不很了解。

三、对汉学研究批评者的回应

中国学术界对汉学研究的批评者基本上套用了萨义德的东方主义的理论，将东方主义转换成“汉学主义”，由此展开了对西方文化中的“汉学主义”的批判。

首先，他们认为“汉学”转变为“汉学主义”的根本点在于：汉学并不具有客观性，它只是一种西方的意识形态。这些学者认为“汉学究竟是知识还是想象？究竟是‘真理’还是‘神话’？究竟是一个科学学科，还是一种意识形态？如果西方的中国研究某一个时期出现想当然的误解或虚构，尚可以就那段历史讨论那段，如果这种误解反复出现，不同历史时期虽然有所变化，但大多不外是些感情用事，一厢情愿的想当然的虚构，那么，值得怀疑的就不是某一个时代西方汉学，而应该怀疑西方汉学或中国研究这一学科或知识领域的合法性问题。或许汉学的所谓的‘客观的认识’这一假设本身就是值得怀疑的，汉学更像是一种‘叙事’，一种主动地选择、表现、结构、生成意义的话语，其随意性并不指涉某种客观的现实，而是在特定文化意识形态语境下创造表现意义”。^[3] (p9)

西方汉学的研究成果究竟是知识还是想象？究竟是对中国文化的客观研究，还是一种西方的意识形态？这是问题的核心。批评者其实并无多少创造性，不过是将后殖民主义的理论转换一下，将萨义德对东方主义的批判变为对汉学主义的批判而已。

我们不可否认西方汉学的任何一个发展阶段都是和西方社会文化紧密相联的，都受到其当时西方社会主导思想文化的影响。例如，在传教士

汉学阶段，来华的耶稣会士的汉学研究是在传教学的框架中展开的，宗教的热情直接影响了他们研究的深度。但这并未影响这些传教士们在对中国的认识上比马可·波罗时代的游记汉学有了巨大的进步。因为他们已经开始长期地生活在中国，并开始一种依据基本文献的真实的研究，它不再是一种浮光掠影式的记载，一种走马观花的研究。传教士汉学中确有想象的成分，但同时也有他们对中国社会的真实的报导和研究，这二者是混杂在一起的。因此，并不能笼统地说是传教士们随意拼凑给西方人的一幅浪漫的图画，毫无真实可言。西方汉学在其发展的“专业汉学”时期，汉学家在知识论上的进展是突飞猛进的，法国的著名汉学家伯希和的西域研究，高本汉的中国语言研究，傅海波的蒙古史研究，这些研究的成果已经获得了包括中国学术界在内的所有中国研究者的认可，虽然，就是在专业汉学时期，汉学仍摆脱不掉西方意识形态的影响，但这样的影响绝不像这些批评者所说的“是些感情用事，一厢情愿的想当然的虚构”。在这个意义上萨义德在其《东方学》中的一些观点并不是正确的，“东方主义的所有一切都与东方无关，这种观念直接受惠于西方的各种的表现技巧”。由此，西方的整个东方学在知识论上都是意识形态化的，其真实性受到怀疑，西方的东方学所提供的是“种族主义的，意识形态的和帝国主义的定性概念”。国内的汉学研究批评者不过跟着萨义德的话说，将整个西方汉学研究归为意识形态，否认其学术的客观性。在我们看来，这是一种简单化的思考方法，同时，这样的结论也是很随意的。西方汉学几百年来在对中国的研究上取得了不少重要的具有学术意义的成果，从汉学来看，这是个常识。在我们看来，重要的不是一股脑儿地把西方汉学统统说成意识形态而仍在一边，或者毫不分析地把西方汉学的研究成果捧上天，而是具体地分析在不同的时代，西方汉学和其时代的关系，对其的影响，他们的研究成果中哪些是真实的知识，哪些是想象的成分，哪些是当时西方意识形态的表现，哪些是他们对中国的贡献，这二者之间是如何互动的，相互影响的，这样的研究才有意义。

另一个问题批评者是完全忽略了，中国作为一个世界上唯一连续文明的国家，一个从未中断自己传统和文明的国家，它的文化系统和知识系统与埃及古文明与消失的两河流域文明有着重大的区别。中国文明和知识系统的解释主体是中国自己的知识分子，尽管在某些研究领域，西方汉学家曾具有很大的发言权，如敦煌研究。但绝大多数汉学家从未敢居高临下

地看待中国文明，这和埃及古文明的知识系统，印欧语言系统的知识是他们所发现，从而使他们具有一种居高临下的姿态是完全不同的。

从哲学理论上讲，后现代的认知理论，尽管解释了知识与知识生产者之间的关系，从权利等角度说明知识与客观现实联系的条件性，但不能由此而完全否认 19 世纪以来在实证主义思想下人类所获得的社会科学的知识。后现代的认知理论只是提供了一种思考的方式，提供了一个重新解释知识的角度而已，如果完全按照这些批评者的意见，完全采用这些批评者照搬的后现代理论，“社会科学理论几乎要遭到彻底的摒弃。几乎所有的社会科学都源于西方，几乎所有的西方理论都必然具有文化上的边界，并且，必然与更大的，和帝国主义纠缠在一起的话语结构结合在一起，因此，对此除了‘批判性’的摒弃之外，任何汲取都会受到怀疑”。（黄宗智）

其次，这些学者在对汉学的批评中将西方汉学发展的复杂历史简单化，概念化。这些学者认为“早期汉学经历了一个‘赋、比、兴’阶段。‘赋’指关于中国的信息大量地介绍铺陈；‘比’指牵强比附中国与西方；‘兴’指借助被美化的中国形象，表达自己的宗教或世俗理想。商人们贩运丝绸、瓷器、茶叶、漆器的时候，传教士们贩运‘孔夫子的哲学’或‘中国的道德神学’。传教士美化的中国形象成为哲学家启蒙批判的武器，在推翻神坛的时候，他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容，在批判欧洲暴政的时候，他们运用中国的道德政治或开明君主典范。汉学被绞进启蒙文化的宗教之争、哲学与宗教之争、哲学与政治之争、政治之争，从宗教上的自然神论到无神论、宽容主义，从政治上的开明君主专制、哲人治国到东方专制主义，汉学成为西方现代性文化意识形态的一部分”。^{[3] (p6)} 实际上欧洲早期对中国的研究要比这里说的“赋、比、兴”三个阶段要复杂得多，来华的传教士不仅有欧洲语言的著作，也写下大量的中文著作，传教士汉学家不仅参与了欧洲现代思想文化的变迁，同样也参与了中国近代思想的变迁。欧洲早期汉学对中国的认知历经一个复杂的过程，它不仅仅是在思想文化层面上对欧洲产生了影响，在知识层面也同样产生了影响，而这些知识的积累是一个漫长而复杂的过程。对西方早期汉学在知识和思想上对欧洲近代东方知识与思想影响的研究刚刚开始，例如柏应理的《中国哲学家孔子》一书，这些批评者们肯定没有好好读过，他们只是看了一些只言片语的英文介绍，就开始做这样的评论，这在学术上是很不严肃的。这些汉学研究的评论者对欧洲早期

汉学著作，特别是传教士汉学原著的阅读和研究是很有限的。

在谈到 19 世纪的汉学时，他们说：“经典汉学研究的是古代中国，纯粹文本中的中国。这种学科假设的真正意义前提是，中国是一个停滞在历史的过去、没有现实性的国家，一种已经死去的文明。”^{[3] (p7)} 这样的判断只是揭示了西方 19 世纪汉学的一个方面，西方专业汉学诞生后在研究上的进展，在西方各国的发展和变化要比这样的概括复杂得多。这种对西方汉学的概括既没有把握住西方 19 世纪汉学的特点，更谈不上对整个西方汉学的把握。历史的实际情况是，在 19 世纪西方的汉学研究并不都是将中国文明看成木乃伊式的文明，当时对现实的中国研究是 19 世纪西方汉学的一个重要的方面。从最早来华的马礼逊到后来的卫三畏、麦都思，在中国出版的《中国丛报》都在研究当时现实的中国，对中国文明的想法也有多种观点。可以这样说，这些批评者对西方汉学历史了解很不全面，对其基本的著作、基本的人物大都没有做真正深入的研究，也没有从宏观上正确地把握西方汉学发展的历史和各个阶段不同的特点。在这样的情况下对 19 世纪的西方汉学做出一种定性的结论，其可靠性是很值得怀疑的。

这些文章谈起西方汉学来很潇洒，走笔几百年，轻松自如。但实际上对西方 19 世纪的汉学历史并未深入研究，理论太多，个案研究太少；宏观概括太多，具体文本研究薄弱；研究理论跟着西方走，理论少有创造。这是目前汉学研究批评者的主要特点。

最后，如何看待当前中国学术界对西方汉学的研究和介绍，这是我和汉学研究批评者的重要分歧。

这些学者认为“汉学包含着‘汉学主义’，汉学的知识合法性出现危机，这种危机还不限于西方汉学，还可能危及中国对西方汉学的译介研究的学术理念，甚至可能质疑到中国学术的合法性问题”。这就是说，西方汉学本身是“汉学主义”，在学术上没有合法性，因而今天在中国介绍西方汉学也同样没有合法性，这真是危言耸听。事情并未结束，作者认为，汉学的译介还造成了中国现代思想的“观念殖民”。因在介绍西方汉学时使中国学术“不仅进入了一个西方中心的政治经济的世界秩序，也进入了一个西方中心的学术观念的世界秩序。中国的现代思想化首先认同了一般意义上的自由与进步观念，然后才认同西方自由进步与中国专制停滞的观念。自由与专制，进步与停滞的二元对立的现代性观念，既意味着一种世界知识秩序，又意味着一种世界权力秩序。自由进步使西

方野蛮的冲击变得合理甚至正义，专制停滞使中国的衰败混乱变成某种历史必然的惩罚。在这种汉学构筑的世界观念秩序中，西方用中国文明作为‘他者形象’完成自身的文化认同，中国却从这个‘他者形象’中认同自身。汉学叙事既为中国的现代化展示了某种光辉灿烂的前景，又为中国的现代化运动埋下致命的文化陷阱。西方的文化霸权通过学术话语方式达成”。^{[3] (p12)}

这样的分析和推断正反映了作者对西方汉学的表面了解，因西方汉学的思想背景在不同时期，在不同的国家是很不相同的。目前，国内学术界对西方汉学著作的翻译涉及到西方汉学的各个时期，各个不同的国家，这位批评者所说的那种西方汉学著作中所包含的“自由与专制，进步与停滞的二元对立的现代性观念”主要是19世纪西方汉学的一种重要思想背景（在19世纪也不可一概而论），在17—18世纪的传教士汉学时期占主导的不是这样的观念，在20世纪的西方汉学著作中就开始有了不同的声音，在当代西方汉学（中国学）研究中则有着完全相反的理论倾向和思想背景，例如美国当代中国学的研究著作中有不少学者所持的是反对欧洲中心主义的学术立场，恰好和这位学者所说的相反。因此，用西方汉学一个时期的思想倾向或特点，来批评当前中国学术界对西方汉学著作的翻译，说明作者并没有很好地把握西方汉学的历史和各个时期不同的特点。在这个意义上，这样的批评是毫无意义的，因为这是一个文不对题的问题。由此，我们看出，认真地做好西方汉学史的研究，从文本和人物入手，展开扎扎实实的学术史研究是多么的重要。没有扎实的西方汉学史的研究就做宏大叙事，没有深入的个案研究就做一般性的概括和结论，这正是这位批评者的问题所在。

作者认为“必须警惕汉学与汉学译介研究中的‘汉学主义’！20世纪90年代以来中国的西方汉学热，由于缺乏学科批判意识造成的‘自我汉学化’与‘学术殖民’，已经成为一个敏感紧迫的问题”。“学界无意识的‘自我汉学化’，实际上是学术文化的自我异化，非批判性的译介研究最终将成为汉学主义的一部分，成为西方学术文化霸权的工具。……中国学术界对西方汉学的译介研究，再没有明确学科意识的情况下，很可能成为新一轮的‘学术殖民’运动。”^{[3] (p13)}

提出学科的批判意识是对的，对西方汉学的翻译和介绍的同时也应展开批判性的研究，这一直是我们的立场。但这里有两点要加以说明：

第一，首先要做好翻译和介绍工作，而后才能展开批判性研究。对

中国学术界来说前一时期主要的任务是翻译和介绍，如果连西方汉学的基本著作都不了解，如何进行批判性研究呢？从汉学研究的批评者的文章中，我们可以看出，正是由于对西方汉学没有深入的研究，才使作者出现了一些常识性的错误。在没有了解西方汉学的基本情况下的批判大多数是会产生问题的。因此，目前展开对西方汉学的批判性研究已经成为我们必须注意的问题，这点我们下面还要专门论述。但从整个学科的发展来看，对西方汉学主要著作和人物的研究，对西方汉学史的研究仍是当前我们所要继续展开的工作，这项工作仍是刚刚开始。

第二，在全球化背景下展开中国学术的研究。严绍澍先生在谈到对海外汉学研究的意义时说，对海外汉学（中国学）研究的深入“意味着我国学术界对中国文化所具有的世界历史性意义的认识愈来愈深——或许可以说，这是20年来我国人文科学的学术观念的最重要的转变与最重大的提升的标志之一”。^{[8] (p6)} 汉学的存在扩大了中国文化的影响，尽管在西方汉学各个时期，无论在思想背景还是在研究内容上都需要我们认真研究与批判，但绝不是像这些学者所说的，整个西方汉学都“是些感情用事，一厢情愿的想当然的虚构”，这样的结论是对汉学研究的无知。同时，我们应该承认汉学的存在对中国学术的发展起到了促进的作用，绝不是说在西方思想文化进程中有“汉学主义”，我们对汉学的介绍就会造成对“中国学术的殖民”。对西方汉学著作的介绍开阔了我们的学术视野，无论将其作为学术的对象，还是作为批判研究的对象，西方汉学著作的翻译都刺激了中国学术的发展。排斥西方汉学著作，显然是一种狭隘的学术心态。

萨义德的书出版后在东方产生了他想象不到的结果，他在书的再版后记中说：“每一种文化的发展和维持都需要一种与其相异质并且与其相竞争的另一个自我的存在。自我身份的建构——因为在我看来，身份，不管东方还是西方的，法国的还是英国的，不仅显然是独特的集体经验之汇集，最终都是一种建构——牵涉到与自己相反的‘他者’身份的建构，而且总是牵涉到对与‘我们’不同的特质的不断阐释和再阐释。”^{[1] (p426)} 这也就是说，“所谓的身份或认同等都不是固定不变的，而是流动的、复合性的，这一点在文化交流与传播空前加剧、加速的全球化时代尤显明显。在这样的一个时代，我们已经很难想象什么是纯粹的、绝对的、本真的族性或认同”。^{[9] (p196)} 这样的理解也完全可以用于汉学研究。那些对汉学研究批评的学者，借着萨义德的理论，将对汉学著作的翻译和介绍

看作是“学术殖民”，似乎没有这些汉学著作，中国学术或许更纯粹。他们似乎站在一种更加维护中国文化，中国学术的立场上。实际上，这恰恰是萨义德所反对的那种将“西方”和“东方”本质化的认识，这里不过表现为将中国学术和汉学本质化，使之对立而已。

学术的发展如同文化的发展一样，正是在与不同文化的交锋、相遇与融合中，自身的文化得到发展，中国学术也正是在与包括汉学在内的各种学术形态的对话、交锋、批判中使中国学术得到发展。引进、介绍就是对话的开始，翻译、介绍就是文化和学术多元融合的开始。这些学者套用后殖民主义的话语，用对“学术殖民”的警觉表达其对中国学术的认同，实际上这是在确立一种新的东方与西方，中国学术与汉学的二元对立，或者说他们实际上“在延续并强化着一种本质主义的文化和族性观念，后者正是西方后殖民主义批评要解构的”。^{[9] (p194)}

所以，我们看到这些学者在理论上并无任何的创造，他们不过是在重复着后殖民主义的理论，而且这种重复是走了样的重复，是对《东方学》的一种扭曲的运用。

参考文献

- [1] [美] 萨义德 (Edward.W.Said, 1935—2003). 东方学 [M]. 王宇根译. 北京: 三联出版社, 1999.
- [2] [美] 柯文 (Paul.A.Cohen). 在中国发现历史: 中国中心观在美国的兴起 [M]. 林同奇译. 北京: 中华书局, 1989.
- [3] 周宁. 汉学或汉学主义 [J]. 厦门大学学报, 2004 (1).
- [4] 张松建. 殖民主义与西方汉学: 一些待讨论的看法 [J]. 浙江学刊, 2002 (4).
- [5] 张京媛. 后殖民理论与文化批评 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [6] [英] 丹尼斯·波特 (Dennis.Porter). 东方主义及其问题 [A]. 罗钢, 刘象愚. 后殖民主义文化理论 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [7] [印度] 艾贾兹·阿赫默德 (Aijaz.Ahmad). 东方主义及其后 [A]. 罗钢, 刘象愚. 后殖民主义文化理论 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [8] 严绍缙. 我对国际中国学 (汉学) 的认识 [A]. 任继愈. 国际汉学: 第五辑 [C]. 郑州: 大象出版社, 2000.
- [9] 陶东风. 全球化、后殖民批评与文化认同 [A]. 王宁. 全球化与后殖民批评 [C]. 北京: 中央编译出版社, 1998.

Reflections on Orientalism

Zhang Xiping

Abstract: The famous book *Orientalism* (1978) by Edward Said attracted much attention in the circle of academia. This paper critically reviews Said's assumptions on Orientalism, reflecting on basic opinions in Orientalism and Postcolonialism ensued. Furthermore, the paper answers to the assumptions and critiques on the discipline of Sinology based on Said's *Orientalism* from some Chinese scholars, confirms the value of researches on Sinology.