

跨文化研究与“汉学主义”

周 宪

摘要: 本文讨论了晚近争议颇多的“汉学主义”问题。作者主张要避免贴标签的简单化做法,进入汉学研究的内部,具体辨析汉学主义的问题,尤其重要的是以一种区分性的方法论,对汉学主义和汉学研究、不同的汉学主义加以区分,从而揭示汉学主义的特征。同时,将汉学主义的讨论置于更多理论资源的语境中,从哲学、心理学等相关学科汲取有用的资源,探寻避免汉学主义误区的知识生产策略。

关键词: 汉学主义; 误释型知识; 跨文化研究; 自我—他者关系; 中国崛起

中图分类号: K207.8

文献标识码: A

文章编号: 1009-2447(2018)02-0045-08

一、作为一个问题的汉学主义

“汉学主义”(Sinologism)是近几年在中国和西方学界引人关注的问题。自20世纪90年代这个问题率先在中国人文学界被提出后,引发了越来越多的关注、讨论,甚至是争议。赞成者有之,反对者亦有之,部分赞同并部分反对的人也不少。汉学主义与其说是一个学理问题,不如说是一个全球化时代中国崛起的文化自觉所引发的文化政治问题。这个概念所以作为一个问题而被提出,既有西方后现代、后殖民理论发展的学术背景,尤其是萨义德的东方主义批判理论;又有中国崛起及其本位文化自觉的国内背景。在我看来,汉学主义所以充满争议,它一方面反映出中国崛起后在国际学术界追求文化领导权上的迫切要求,同时也是一种重新调整晚清以降中国学术与西方学术不平衡关系的内在冲动所致。

从世界范围来看,现代化总是伴随着一种本位文化自觉的现代性意识。在全球化进程中,现代民族国家的崛起不但体现在政治、经济和社会层面,同时也深刻地反映在文化层面上。于是在学术场域

中,需要对以前认为天经地义甚至自然而然的各种观念和方法的加以厘清,以重新确立知识生产与传播中自我与他者的关系,这似乎是现代民族国家文化和学术进入世界的必经之途。从社会学角度说,这是一个民族国家文化自我身份认同(identity)的再合法化;从政治学角度看,这是民族国家的文化民族性的政治自觉。西方不少国家先后经历了这个过程,19世纪后半期以降,随着大国的兴衰沉浮,美国的崛起就清晰地揭示了这一现象。举例来说,19世纪哲学和文学艺术上“美国性”的自觉,使得美国文化的独特性和独立性成为一个时代的主题,美国不少知识精英要努力摆脱欧洲文化的庇荫,探寻美国文化的美国性^[1]。所以我们看到,今天的美国艺术史研究往往会淡化欧洲艺术传统的影响,美国艺术史的叙事并不是从希腊罗马的古典传统开始,也不是从文艺复兴的现代传统开始,而是从北美印第安原住民的文化传统开始,这就从源头上区别于欧洲艺术的欧洲性。比如,越来越多的“哈德逊画派”及其后美国风景画的研究,都有意回避风景画这一欧洲传统的影响,转而强调美国西部风景的地域特点,尤其是其广袤、原始和崇高的地形地

作者简介: 周宪,男,江苏南京人,南京大学艺术学院教授、博士生导师,教育部长江学者特聘教授。从事文化研究、美学和文艺学研究。

貌, 因此迥异于西方风景画(比如法国画派或荷兰画派)。再比如, 自瓦萨里以来欧洲艺术史构成是传统的建筑、雕塑与绘画, 摄影是不会进入艺术史的。但美国的情况有些特殊, 由于20世纪初美国当代艺术与摄影剪不断理还乱的关系, 所以美国艺术史通常将摄影作为有别于欧洲艺术史的一个特点而被强调出来。凡此种种说明, 文化的在地性必然会寻求其本位性话语的表达, 中国当代学术亦复如此。

随着风水流转, 如今中国已稳坐世界第二大经济体宝座, 中国的经济、政治、科技获得迅猛发展, 拥有或扩大文化上的领导权就成为一种自觉的取向。正是在这样的语境中, “汉学主义”成为学界的一个热议话题。不仅如此, 在西方学术语境中, 随着20世纪下半叶民权运动的兴起, 尤其是少数族裔和后殖民批判, 萨义德对东方主义的反思, 为汉学主义批判提供了合适的思想土壤。可以肯定地说, 没有东方主义批判, 汉学主义批判难成气候。但是, 值得注意的是, 汉学主义的批判在很多方面又超越了东方主义。

因此, 我们有理由认为, 汉学主义论争兴起与中国崛起进程中的文化自觉有密切关系, 它反映出有关中国的学术知识生产与交流层面上中国与西方新的博弈关系, 反映了来自中国的再平衡这一关系的鲜明指向。它是随着中国政治经济影响力提升过程中文化影响力提升的迫切要求, 同时也是一种对西方汉学研究对中国问题的误读和偏见的一种反思和批判。毫无疑问, 汉学主义问题的提出具有恰逢其时的重要性, 是全球化进程中对中国文化主体性和本位性的主动重构。

二、汉学主义论争的焦点何在?

何谓“汉学主义”? 从这个概念一被提出, 就一直争议不断, 充斥着各种完全不同的理解和界说。这种莫衷一是的境况恰好说明汉学主义的讨论是一个具有生长性的知识空间, 它包含了太多的文化政治问题和历史复杂性。根据美国学者顾明栋的看法, “汉学主义”在中外学界至少有八个不同的理解和定义:

根据我们对现有的理论和实践的观察和归纳, 这一概念大致涉及八个方面: (1) 一个从外部对中国和中华文明进行探索的知识系统; (2) 一个由对待中国的意识形态所操控的知识处理系统; (3) 中国知识生产中的问题性总体; (4) 对汉学研究中的问题进行批判的理论; (5) 一种由多个国家和地区的知识分子共同创造的智性产品; (6) 中西研究中被异化的知识和学术; (7) 中西研究中的认识论和方法论转化为知性意识形态的产物; (8) 一种自觉反思、提倡尽可能客观公正地生产中国知识的批评理论^[2]。

这八个对汉学主义的界说, 相当程度上反映出不同学者对这一概念不同视角和理解差异。在进入这一问题的具体分析之前, 我们有必要对如何界定汉学主义的方法论做一些必要的清理。

首先, 对汉学主义概念的界定就存在着描述性和规范性方法的不同, 而不同的方法乃是不同的立场的表现。描述性方法强调汉学主义是什么, 意在汉学主义为何物的事实陈述; 而规范性方法则完全不同, 它是对这一概念的某种价值评判, 意在彰显汉学主义如何并为何如此。两种不同的方法彰显出理解汉学主义的根本差异, 亦反映出研究者与汉学研究复杂的文化政治关系。描述性的方法旨在从经验研究角度去说明汉学主义为何物, 并把它视为一个独立的学术场域; 而规范性的方法则从一开始就认定汉学主义乃是某种文化政治的产物, 它过去不可能现在也不会成为一个完全客观的知识系统。

其次, 站在中国文化本位的规范性立场上, 根据这些界定的不同质性, 可进一步将这些不同的界说区分为三种类型。第一类是将汉学主义当作一个否定性的概念, 即强调汉学主义是对中国文化带有偏见甚至敌意的意识形态, 是一种误释中国问题的知识形态或研究策略, 比如第2、6、7项界说; 第二类相反, 把汉学主义看作是一个肯定性的概念, 即把它当作一种反思批判的有关中国问题的知识生产或研究策略, 比如第4、8项界定; 第三类是中性的描述, 比如第1、3、5项界定, 比较倾向于描述性的方法。这三类不同的界说实际上揭示了汉学主义甚至汉学研究中的三种不同立场: 否定的、肯定的和

中立的,这是迄今为止我们观察汉学主义论争可清晰看到的现象。

尽管存在着各种不同的界说,但是如果我们深入有关汉学主义的论争,便不难发现争论的焦点其实并不在于汉学主义的不同理解,而是汉学主义究竟是否应等同于汉学研究。换言之,论争的各家有一点是共同的,那就是各家都承认在汉学研究中的确存在着一种汉学主义倾向,这一倾向的基本特征是对中国问题带有偏见的误释。这种看法可用以下三种代表性的看法来佐证。

第一种说法来自周宁,他在其2004年发表的《汉学或“汉学主义”》一文中,对汉学主义做了明确的界定:

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?……汉学更像是一种“叙事”,一种能动主动地选择、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。

……汉学进入后汉学阶段,一方面是汉学学科本身反思性批判,一方面是更彻底的意识形态话语,中国研究首先是冷战意识形态,然后参与“遏制中国”,构筑想象中的中国“威胁”神话。汉学的汉学主义性,贯穿始终^[3]。

如果说周宁分析的是西方汉学的问题所在的话,那么,温儒敏则指出了中国本土存在的“汉学心态”,他指出:

我这里提出要克服“汉学心态”,带有学术反思的含义,这种不正常的心态主要表现在盲目的“跟风”。这些年来,有些现当代文学研究者和评论家,甚至包括某些颇有名气的学者,对汉学,特别是美国汉学有些过分崇拜,他们对汉学的“跟进”,真是亦步亦趋。他们有些人已经不是一般的借鉴,而是把汉学作为追赶的学术标准,形成了一种乐此不疲的风尚^[4]。

依据这一分析,汉学主义不只是西方汉学界存在的问题,亦出现在中国本土知识界。“汉学心

态”与“汉学主义”虽名称不同,但都确指同一知识形态或策略,只不过呈现方式有所差异而已。这表明,汉学主义作为一个普遍存在的问题,在西方和中国同时存在。顾明栋则进一步指出了两者的复杂关系。他认为:

汉学主义主要是西方遭遇中国时所构想并采用的观念、概念、理论、方法和范式的隐蔽系统,它涉及到各种中国事物,并要搞清楚中华文明令人困惑的复杂性。由于西方长期以来一直支配着政治领域和知识领域,所以整个世界不得不透过西方的视角来观察中国并运用知识。汉学主义又由于非西方学者关于中华文明的体认、观念和评价而变得复杂多样。因为某种常在我们自觉意识之外起作用的内在逻辑,它制约着观察中国和生产有关中国的学术知识的方式,所以汉学主义基本上是中国—西方研究和跨文化研究中的文化无意识^[5]。

顾明栋敏锐地发现,这种“文化无意识”是通过某种内外合力的张力结构运作的。一方面是西方汉学隐蔽的“他者殖民”,另一方面则是本土汉学心态作祟的“自我殖民”,两者相互作用并内外呼应,构成了汉学主义在西方和中国大行其道的局面。所以,他认为问题的核心是中国学者已形成某种依据西方认知、观念、评价来审视中国的习性,形成了以西方价值及好恶来确定和臧否自己文化的价值与成就。甚至在全球范围内,也呈现出透过西方观念、认知和评价的视角来观察世界的全球性趋向^[6]。

我注意到,在汉学主义论争中,对这样的汉学主义界说虽不是全体一致的同意,但普遍认可在汉学研究中明显存在着这样的汉学主义倾向。因此,汉学主义论争的焦点其实并不在于汉学主义是什么,而是这样的汉学主义在汉学研究中到底占据何种位置,是支配性的还是非支配性的,它与汉学研究中的其他倾向(是否存在)关系如何,等等。更进一步,汉学主义论争的是汉学研究能否等同于汉学主义。围绕着这个问题有完全不同的两种立场,一种激进派,认定西方汉学就是汉学主义的,另一派则是对温派,主张汉学研究不能等同于汉学主义,其中包含了复杂的不同理论和观念。这一争执

涉及诸多知识生产中的文化政治问题,还关涉到跨文化研究的一些重要的理论问题。

回到汉学主义概念上来,我以为这个论争也就是关涉到汉学主义概念的性质,汉学主义究竟是一个总体性(global)概念,还是一个地方性(local)概念?如果是前者,那么汉学主义就等同于汉学研究,即是说,汉学研究的方方面面都体现出汉学主义倾向;如果是后者,那么应该说汉学研究与汉学主义不是同一层面的概念,亦即汉学研究中存在汉学主义倾向,但只是汉学研究中的局部性现象,而非总体性现象。

在我看来,有三点必须引起注意。第一,汉学主义的确是汉学研究中相当程度上存在知识生产取向,需要引起我们的高度关注和深入批判。第二,汉学主义又不能简单地等同于汉学研究,因为汉学研究是一个包蕴了诸多复杂现象的场域,无论从汉学研究的历史发展不同阶段看,还是从汉学研究的不同观念、方法和问题来说,汉学主义都不能视作汉学研究中无处无时不在的普遍倾向。第三,如果采用这样的反思性立场,那么,就需要对汉学主义的汉学研究和非汉学主义的汉学研究加以区分和比较,进而揭示汉学主义的意识形态倾向性及其潜在危险,以及如何防止堕入汉学主义窠臼的策略。

三、作为误释型知识的汉学主义

如前所述,在西方汉学研究中,的确存有某种对中国文化的偏见、误释、甚至是敌意,它们的曲解或误释源于各种不同的原因,因此也呈现为不同的形态。但汉学主义讨论尚未进入其内在结构之中,并对其复杂性和差异性加以辨识。用一个标签贴在各式各样的汉学主义进而装入一个篮子,这很容易忽略了汉学主义本身的复杂性和差异性。

我们不妨把汉学主义视为一个结构性的知识生产系统,在这个系统中,实际上存在着一些不同的汉学主义倾向。一个有效的方法是将这个结构看作是由一系列两极关系所组成的结构,就像黑白灰结构一样,一极为黑,另一极为白,中间是广大的灰色过渡地带。

如果说汉学主义的突出特征是对中华文化的某

种误释或偏见的話,那么,在这个维度上存在着有意误释和无意误释的两极。有意误释是指汉学研究中那些有意歪曲事实,或对某些事实有意作出先入为主的负面判断,或是将历史文化的史实生硬地置于西方中心论的框架中加以解释,或是按照某种意识形态预设来阐释特定问题,最终得出某个西方意识形态预先所规定的结论。这里不妨举个例子,美国学者维斯曼(Mary Bittner Wiseman)在分析中国当代波普艺术家王广义《大批判》系列时,强调了她从这一作品中所读到的意义:

其中之一是《大批判:可口可乐》(1993),这幅画将三个一字排开的工人形象,与可口可乐软饮料的商标标识组合。画面上只能看到工人的头和第二、三个工人伸出的左臂。最前面的工人手捧红宝书,三个人都紧握一个巨大的钢笔,笔尖正对着白色的Coca-Cola中的第二个C字,长长的笔杆成为红旗的旗杆。假如第一个C字是共产主义的话,那么第二个笔尖直逼的C就是“资本主义”。……《大批判:可口可乐》不过是过去的和消费者的物质主义的一个例证而已,在这种物质主义中一切都是物质^[7]。

其实,在中国文化语境中,可口可乐中的两个C字绝无该学者所解析的共产主义和资本主义之意。一望而知,这一分析是典型的西方学者的西方意识形态预设的产物,所以其结论显然是作者希望在王广义作品中所见到的东西^[8]。

相比之下,无意误释则或是由于掌握文献不足,或是对事实的误解,或是材料的误用等,由此导致了某种不合适或不恰当的结论。由于汉语(尤其是古代汉语)难度较大,或因为材料不充分而导致研究出现某些缺憾是在所难免的,诸如此类的误释也是可以理解的。因此,对这两种不同的误释,特别需要警惕的是前者而非后者,因为前者恰恰是在实施福柯所说的知识与权力合谋的话语功能,将中国材料削足适履地纳入西方式的真伪、善恶、美丑的预设框架中,主观任意地裁剪与解析,最终服务于西方占据主导地位意识形态或文化领导权。正像霍尔对福柯话语理论的总结时所指出的那样:

话语是指涉或建构有关某种实践特定话题之知识的方式: 亦即一系列(或型构)观念、形象和实践, 它提供了人们谈论特定话题、社会活动及社会中制度层面的方式、知识形式, 并关联特定话题、社会活动和制度层面来引导人们。正如人所共知的那样, 这些话语结构规定了对特定主题和社会活动层面的述说, 以及我们与特定主题和社会活动层面有关的实践, 什么是合适的, 什么是不合适的; 它规定了在特定语境中什么知识是有用的、相关的和“真实的”; 哪些类型的人或“主体”会具体体现出其特征^[9]。

有意误释中最为极端的是一种敌意型解释, 这类解释充满了西方意识形态的偏见, 而且刻意将中国问题解释成趋向于西方文化优越论的结论, 借以达到贬低和否定中华文明的目标, 进而直接服务于西方帝国主义和霸权主义。晚近关于汉学主义的讨论, 多集中于故意误释型的汉学研究, 而几乎没有涉及无意误释类的汉学研究, 虽然它们都属于汉学主义的阵营。当然, 在无意误释与有意误释之间, 存在着广大的灰色地带, 情况更为复杂, 需要我们仔细甄别和分析。

由以上无意与有意误释的维度出发, 进一步引申出探究两个相关问题。

第一, 西方汉学家的对华立场问题。大致说来, 可以区分为三种不同的立场, 即友华立场、中立立场和仇华立场。汉学研究属于人文学科或社会科学, 这些学科与自然科学和技术科学迥然异趣, 具有明显的意识形态属性和政治立场。不同的研究者往往是从其预设的政治立场或意识形态出发来考察诸多中国问题的。因此, 不同的立场相当程度上决定了其汉学研究的指向性。正像贡布里希在说明艺术家对绘画题材的高度选择性时所指出的那样:

“艺术家的倾向是看他要画的东西, 而不是画他所看到的东西。”^[10]这个原理在汉学研究中也是普遍有效的, 有什么样的对华立场和情感, 就有什么样的汉学研究。因为这些事先存在的政治立场就像是贡布里希所说的“图式”(schemata)一样制约着汉学家想看什么和能看到什么。贡布里希在比较一位英国无名氏画家和英籍华人画家蒋彝面对德温特湖却画出全然不同的风景时, 特别指出了图式的心

理学机制与功能。他写道:

这是一幅德文特湖的风景画。这里我们已经超越了实录跟艺术的分界。蒋彝先生当然乐于使用中国惯用手法适应新的要求: 他要我们这次“按照中国人的眼光”来观看英国景色。也恰恰是由于这个缘故, 把他的风景画跟浪漫主义时期一个典型的“如画的”描绘做比较大裨益。我们可以看到比较固定的中国传统语汇是怎样像筛子一样只允许已有图式的那些特征进入画面。艺术家会被可以用他的惯用手法去描绘的那些母题所吸引。他审视风景时, 那些能够成功地跟他业已掌握的图式相匹配的景象就会跃然而出, 成为注意的中心^[11]。

其实, 特定的立场决定了看什么和怎么看, 就那些对中国带有偏见的汉学研究者来说, 其研究的指向性是很明确的。由此来看, 西方汉学研究中的确有一些仇华的汉学家, 他们的政治立场和对华态度从一开始就决定了他们的研究受限于其政治立场, 因而得出一些西方中心论或西方文化优越性的结论是必然的。尤其是一些受制于西方国家对华战略要求的专题性或智库型研究, 更是具有明确的政治倾向性, 这类汉学研究与其说是汉学的政治化, 不如说是政治的汉学化。与此相反, 友华派学者则可以从了解中华文明的友好立场出发, 进入中国问题, 得出一些比较客观比较公正的结论。当然, 介于两者之间的是大量的并无明确先在立场的汉学家, 他们会随着自己的研究深入, 以及进入中国文化的亲身经历, 逐渐形成自己的对华立场。如果把汉学主义视为一个地方性的概念, 我认为就应该特指那些仇华派学者所做的汉学研究, 其中充满了对中国的偏见、误释和西方主导意识形态。

第二个问题是本位文明优越论与西方中心论的差异。跨文化研究指出了—个显而易见的事实, 那就是任何研究者总是从自己的文化出发来考察他者文化的。所以, 就像汉语中的俚语所言: “金窝银窝不如自己的狗窝。”这就是说, 跨文化研究中处理自我与他者关系时, 难免会有某种本位文明或文化的优越论倾向。虽说这种倾向难以避免, 但是这里也有一个程度差异的问题。或许我们可以提出两个不同程度的文化优越论, 一种可以称之为“弱

自我文化优越论”，另一种则是“强自我文化优越论”，它们构成了本土学者看待域外文明或文化的两极。前者的特征是自我的优越性处在某种适度状态，并未阻碍学者去发现并肯定他者文化的特色和优长，因此，在汉学研究领域，弱自我文化优越论是有存在合理性的。与之不同的是另一极的“强自我文化优越论”。这是一种膨胀的、夸大的和偏狭的优越论，它遮蔽了研究者应有的相对客观公正的观察，是一种戴着有色眼镜看待他者文化的倾向。强自我文化优越论往往是研究还没开始，结论就已经预设好了。实际的研究不过是预设结论的某种佐证而已。就像文学批评家伦曲奇亚对那些先入为主的文学批评一针见血地指出的那样：“我相信，现在所说的文学批评的不过是某种复印机形式而已。告诉我你的理论是什么，我就会提前告诉你，你对任何文学作品会发表什么见解，尤其是那些你还没有读过的作品。”^[12]前面所讨论的仇华派汉学就是采用这样的方法论，虽然这样的学者自己并不承认这一点。

如果我们采用区分性和地方性的汉学主义概念，就应该把它用来特指这种“强自我文化优越论”倾向，这类研究突出的特点是将自己预先的结论强加给研究素材，肢解或歪曲事实，最终得出他者文明或文化是劣等的结论。当这种西方文明中心论与帝国主义、殖民主义合为一体时，则表现出更加危险的倾向，因为他者文化低劣的结论为帝国主义和殖民主义的统治与掠夺提供了某种合法化的证明。

四、跨文化研究：理解他者如何可能？

由此便涉及一个更为复杂的问题，即跨文化研究中从自我的视角审视他者文明或文化，如何避免先在的偏见，努力做到客观公正呢？这也是汉学主义论争中最棘手也最难解的问题。周宁和顾明栋在对汉学主义进行批判的同时，都提出了如何客观公正研究中华文明的问题，另一些学者则对此表示怀疑。为了说清这个问题，有必要引入一些来自其他学科的资源，帮助我们进一步搞清汉学研究的这一难题。我注意到，在晚近的跨文化心理学研究中，

出现了一些值得关注的理论和观念。比如有学者指出，跨文化心理学研究有四条基本原则：

- 1.人们是从自己文化的视角来看其他文化的；
- 2.心理学原理有些是普遍的，有些具有文化上的特殊性；
- 3.一些核心文化层面有助于我们对跨文化现象的理解和研究；
- 4.尽管跨文化研究者们发现了许多文化差异，但不同文化中人们的共同性要多于差异性^[13]。

这四个原则的内容和关系颇为有趣，关乎我们此处所说的跨文化研究难题。首先，这四条原则涉及跨文化理解和解释四个方面。其一是跨文化研究的焦点在于不同文化的差异性和共同性；其二，不同文化间的共同性要多于差异性；其三，对差异性和共同性的研究可以从文化的核心层面入手；其四，任何人总是从自己的视角来看待其他文化的。值得注意的是这四个原则的前后排序。首要原则就是从自我视角看他者文化无法避免，但如何从自我文化来看他者文化的差异性，以及与自我文化的共同性呢？换一种问法，从自我的视角出发有无遮蔽性和盲区呢？这就关系到客观公正研究他者文化有无可能。

在我看来，从自我的视角看他者文化难免会有先入之见甚至偏见，所以这就需要通过一些调整的策略和方法来加以克服。一般来说，寻求共同性是进入对话和交往以致达成共识的有效路径。但是从自我视角来观察往往看到的是差异性，但这些差异并不是绝对的，从差异中发现共同性就是一种正确理解和解释他者文化的逻辑。退一步来说，即使是差异性，也不必妨碍不同文化间的人们的理解和认同。这里关键的问题不在于是否有差异性，而是如何来看待差异性，这就需要引入一些相关的理论和方法来加以解决。

首先，我们引入哈贝马斯关于交往理性所以可能的交互主体性观念。在哈贝马斯看来，主体间的交流和理解所以可能，一个重要的前提乃是交流双方角色平等的可转换性，正是这种角色转换构成了所谓“交互主体性”的基础。他写道：

纯粹的交互主体性是我和你（我们和你们），我和他（我们和他们）之间的对称关系决定的。对话角色的无限可互换性，要求这些角色的操演时，任何一方都不可能拥有特权，只有在言说和辩论、开启与遮蔽的分布中有一种完全的对称时，纯粹的交互主体性才得以存在^[14]。

我认为，在跨文化研究的阐释和理解中，这种交互主体性是极为重要的，其重要性不但体现为交往的理性原则，同时也是一个学术研究中“政治正确”的要求。只有在平等的对话过程中，人们才能转换角色进而进入他者文化，深入公正地体认他者文化的特点和性质，避免先入之见的误导和偏狭的阐释。

进一步的问题是如何避免囿于自我视角的局限性，加达默尔的阐释学提供了一种颇有启发的思路。在解决阐释者当下与古代文本之间的历史距离问题时，加达默尔提出了一个“视域融合”思路。就是将阐释者自己的当下期待视域，与历史文本出现时的过去的期待视域结合起来。由于任一视域都带有某种局限性，所以两种视域的融合就会构成一个更大的、更优越的视角。加达默尔认为，视域的融合：

意味着向一个更高的普遍性的提升，这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性，而且也克服了那个他人的个别性。“视域”这个概念本身就标识了这一点，因为它表达了进行理解的人必须要有的卓越的宽广视界。获得一个视域，这总是意味着，我们学会了超出近在咫尺的东西去观看，但这不是为了避而不见这种东西，而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看这种东西^[15]。

就跨文化研究来说，这个视域融合也就是自我与他者的不同视域融合。尽管任何人都是从自我的视角来审视他者的，但是在跨文化研究中，实现这一视域融合是可能的。这就要求研究者不断地转换自己的观察角度，进入他者文化之中，设身处地观

察和体验他者文化，进而将自我与他者两种视域融合起来。这样就可以既保持自我视角来理解他者文化，又有可能融入他者文化的视角来修正自我视角的某些局限性和遮蔽性，最终走向客观公正地理解和阐释他者文化。

回到本文的主旨上来，对汉学主义作为一个地方性概念的反思，需要我们从方法论上考量跨文化研究的特性，在指出汉学主义问题的同时又指出避免汉学主义的策略。如果能够以哈贝马斯所规定的交互主体性来进入他者文化，进而在研究过程中形成自我与他者的视域融合，那么，就有可能超越汉学主义的地方性视野，进入一个更大的观察他者文化的总体性视域。因此，在汉学研究中，应该大力提倡方法论的反思，遏制服务于西方帝国主义和殖民主义的汉学主义意识形态，实现汉学研究的“范式革命”。

五、结语

以上我们区分了汉学主义与汉学研究，又辨析了误释型汉学研究的不同情况，最后引入哲学和心理学的一些资源，意在说明两方面的问题。其一，跨文化研究是一个复杂的知识领域，它不同于本位文化研究的单一性，涉及不同文化间的诸多因素的张力关系。尤其是在全球学术和文化交往存在着西方霸权的不平等境况下，跨文化研究如何抵御西方文化中心论和西方文明优越论，委实是一个需要认真思考的问题。在理想的科学性知识和现实的文化政治取向之间，存在着悬殊的差异。尤其是人文知识的学术场域，并没有完全自律和自由的价值中立，在中国崛起的当下，这种知识生产的文化政治会变得更加显著。其二，尽管存在着知识生产中的文化政治博弈，但是，追求客观公正地阐释本位或他者文化的目标，仍然是一个人文学者必须恪守的愿景。学术无法逃脱政治的干系，但并不是一股脑把学术做出政治。在两者之间保持某种必要的张力是可能的，也是必须的。由此来看，较之于其他领域，跨文化研究需要更多的人文智慧和伦理宽容。

参考文献

- [1] S Buettner. *American Art Theory, 1945—1970* [M]. Ann Arbor: UMI Research Press, 1981: 15-36.
- [2] 顾明栋, 周宪. 汉学主义论争集萃 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2017: 1.
- [3] 周宁. 汉学或“汉学主义” [J]. 厦门大学学报 (哲学社会科学版), 2014 (1): 5-13.
- [4] 温儒敏. 文学研究中的汉学心态 [J]. 文艺争鸣, 2007 (7): 51-55.
- [5] [6] M D Gu. Sinologism: An alternative to orientalism and postcolonialism [J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2011 (S1): 770-774.
- [7] M B Wiseman. Subversive Strategies in Chinese Avant-Garde Art [J]. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2007 (1): 109-119.
- [8] 周宪. 论王广义的中国波普艺术图像学——以《大批判: 可口可乐》系列为分析对象 [J]. 学术月刊, 2018 (1): 140-150.
- [9] S Hall, J Evans, S Nixon. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* [M]. London: Sage, 1997: 6.
- [10] [11] 贡布里希. 艺术与错觉 [M]. 杭州: 浙江摄影出版社, 1987: 101.
- [12] F Lentricchia. Last Will and Testament of AN Ex-Literary Critic: A Theorist Rejects His Calling [J]. *Lingua Franca*, 1996 (6): 59-67.
- [13] K D Keith. *Cross Cultural Psychology: Contemporary Themes and Perspectives* [M]. Oxford: Blackwell, 2010: 12.
- [14] J Habermas. *Social Analysis and Communicative Competence* [C] // C Lemert. *Social Theory*. Boulder: Westview, 1993: 416.
- [15] 加达默尔. 真理与方法 (上卷) [M]. 上海: 上海译文出版社, 1999: 392.

Cross-Cultural Studies and “Sinologism”

Zhou Xian

Abstract: This paper discusses the "sinologism" issue that has been controversial from 1840 to 1949. The author advocates the behavior to avoid labeling only, but to enter the insides of sinology, and to analyze the problems of sinology specifically. It is especially important to distinguish between sinologism and sinology study and different sinologism by a Discriminant methodology. Therefore we can reveal the characteristics of sinology. At the same time, the discussion of sinologism is placed in the context of more theoretical resources, and useful resources are drawn from related disciplines such as philosophy and psychology to explore the knowledge production strategies that avoid the misunderstanding of sinologism.

Key words: Sinologism; Misinterpreted Knowledge; Cross-Cultural Research; Self-Other Relationship; China's Rise