



学科导航4.0暨统一检索解决方案研讨会

关于形象学的若干思考——读《启蒙时代欧洲的中国观》有感

<http://www.fristlight.cn> 2005-09-30

[作者] 方维规

[单位]

[摘要] 在形象学 (Imagology) 研究中, 不管是“西方的中国观”, 还是“英、法、德文学与思想史中的民族形象”之类的命题, 不管是“波兰人眼中的德国人”, 还是“德国浪漫派作家的法国形象”之类的探讨, 都显示出对一个民族和国家的整体性认识, 宛如在一个设备齐全、各种佐料和调味品应有尽有的集体公用厨房中, 各人参照不同的菜谱、用不同的配料做出不同的菜肴。虽然谁都可以根据自己的口味和方式烹饪, 但人们也乐意模仿他人做的那些色、香、味齐全的菜肴。当然, 人们最终还是比较喜欢端上那些家常菜, 不仅因为很多人觉得其适口, 还因为熟能生巧而成了拿手菜。国家形象系统及其形象因素的实用性特色, 与厨房的烹饪和美食特色相差无几。

[关键词] 形象学;北京师范大学文学院

在形象学 (Imagology) 研究中, 不管是“西方的中国观”, 还是“英、法、德文学与思想史中的民族形象”之类的命题, 不管是“波兰人眼中的德国人”, 还是“德国浪漫派作家的法国形象”之类的探讨, 都显示出对一个民族和国家的整体性认识, 宛如在一个设备齐全、各种佐料和调味品应有尽有的集体公用厨房中, 各人参照不同的菜谱、用不同的配料做出不同的菜肴。虽然谁都可以根据自己的口味和方式烹饪, 但人们也乐意模仿他人做的那些色、香、味齐全的菜肴。当然, 人们最终还是比较喜欢端上那些家常菜, 不仅因为很多人觉得其适口, 还因为熟能生巧而成了拿手菜。国家形象系统及其形象因素的实用性特色, 与厨房的烹饪和美食特色相差无几。以上文字是笔者在一次学术会议的发言中所做的一个比喻。近一二十年以来, 外域 (尤其是西方) 的中国形象是中国学界颇感兴趣的话题, 也是学术研究的热门之一, 论著不断问世。许多外国人的中国论, 甚至连有些早已被西人忘却的书籍, 都被译成中文。这些作品给我们展示的中国形象真可谓五花八门。也是这些“万花筒”般的中国观, 使我想起了多年前的厨房之喻。近日拜读张国刚、吴莉苇新作《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼与反思》(上海古籍出版社2006年版, 下称《中国观》), 实给人耳目一新之感。所谓耳目一新, 并不是说书中讲的都是些没见过的东西。应该说, 此书在很大程度上是作者长期从事此种研究的成果, 同时也反应了中国在形象学研究方面的成果, 尽管作者不一定有意或首先从形象学的角度探讨问题。让人耳目一新的首先是《中国观》之宏构。其丰富的资料和举证、细致的思考和分析、新颖而独到的见解, 是从事此类研究的学者不难发现的叫好之处, 笔者不想在此罗列; 我所感兴趣的首先是《中国观》的研究视角和方法上的成就。如作者所言, 此著力求把中西交往还原到欧洲的社会和思想发展脉络中进行审视, 以十六~十八世纪欧洲思想界和知识界的变迁为线索, 从看似纷繁的中国观中寻找整体性的中国形象之发展主线。这是一个颇有雄心的构想, 需要大量的材料和对中国和欧洲历史与文化的深刻理解以及精到的分析, 才能把握住欧洲历史上的一个重要时期之中国观的来龙去脉, 知其然亦知其所以然。在这方面, 《中国观》应该说是很成功的。材料固然重要, 但更需要对丰富材料的独到加工, 才能完成令人称道的学术研究。否则也只是材料的堆砌而已。《中国观》中归纳的“启蒙时代欧洲的中国观”, 无疑属于形象学中所说的与“自我形象” (Autoimage) 相对立的“他形象” (Heteroimage)。对“形象”的探讨, 其重点并不是推究“形象”的正确与否, 而是探索“形象”的形成和发展过程及其缘由, 是“是什么”和“为什么”的问题。《中国观》中除了大量铺陈欧洲启蒙时代宗教背景下的中国观、政治导向下的中国观、大众生活里的中国观之外, 还涉及了形象的形成和发展过程中的一些带有规律性的东西, 例如形象的恒定性与其变异性, 形象的矛盾特色, 以及形象生成时的对立性现象等等。《中国观》的作者认为, 启蒙时代“关于中国文明和中国人基本特征的认识深刻影响了后来的欧洲人, 不管是不谙中文的欧洲学者, 还是亲历中国的各类游客, 不管他们以怎样的方法和立场引申发挥, 其基本模型都是十八世纪所塑造的”。这个说法即所谓形象的恒定性: 在做某个评价或改变某个评价之前, 已有的形象会先入为主。这种“成见”可以是照搬和套用, 也可以出于改变了的时代与别样的上下文而“改头换面”地出现。尤其是在对同样的人或事出现两种截然不同的评价的时候, 形象系统中的不变性就显得格外清楚了: 例如: 一方面是耶稣会士、伏尔泰之辈对持续千年的中国道德与依然如故的中国和平安宁的见解, 另一方面是孟德斯鸠、孔多塞、赫尔德、黑格尔对停滞不前的中国与静止孤立的中国文化的看法。恒定与变异是一个硬币的两面, 没有局部的恒定亦无局部变异。形象系统

的恒定性建立在传播与重复的基础上。形象流传的过程中，后人很可能有意无意地给旧的形象注入新的东西而使其“异乎寻常”。当歌德称中国人为“晶体之民”（“kristallisiertes Menschevolk”）的时候，他一方面如孟德斯鸠、赫尔德、黑格尔等人一样，否定了中国的历史发展可能性，另一方面又在赞美一个水晶般美丽的民族。新的评价尺度超越一般的传承和改写，这时，我们可以看到形象系统及其因素的局部变异。差别可以体现在局部变异中，当然也可以由于量变而导致巨变，这往往发生在彻底怀疑并竭力推翻传统形象的时候，或体现于一种形象系统转变为另一种截然不同的系统，其特点是强调某种形象的绝对性和通用性。就欧洲的中国观而论，这种现象明显体现于启蒙时代对中国文化的高度赞美与后来近一百五十年对中国的鄙视这两者之间的矛盾；又凸显于第一次世界大战前后对被修正的中国形象之修正：从丑陋的形象变成令人崇敬的形象。起点是启蒙时代，终点是颓废世态。当然，西方的中国形象并不停留于斯宾格勒

（Oswald Spengler）之《西方的没落》（1918/22）成为流行语的那个年代。由于恒定与变异，也由于两种或多种同国形象之间可能存在根本差别，我们便可看到形象的另一典型特征：矛盾性。《中国观》中援引了法国诗人瓦莱里（Paul Valéry）的一段关于欧洲人如何看待中国人的文字：“他们既聪明又愚蠢，既软弱又有耐性，既懒惰又惊人的勤劳，既无知又机灵，既憨厚又无比的狡猾，既朴素又出乎常规的奢华，无比的滑稽可笑。人们一向把中国看作地大物博但国力虚弱，有发明创造但墨守成规，讲迷信但又不信神，生性凶暴残忍却又明智，宗法制而又腐败。”与其说瓦莱里在此说的是无法并存的特点在中国人身上同时并存而令欧洲人困惑不解，毋宁说是他对欧洲形形色色的中国观本身的质疑：无比的滑稽可笑。如前所述，形象学应该关心或用心根究的问题并不是“形象”的正确与否，而是为什么会产生这样的中国观。再则，你以为错误的东西（这里不包括史实），他人也许会觉得正确无比。因此，“文化误读”本身在形象学研究中就显得不那么重要了，除非是对那些源于世界观和特殊追求的有意无意的“文化误读”之查考，或对一些为了明确目的而有意为之的“文化误读”之根源的解读。《中国观》便对一些有意识的“文化误读”进行了分析（例如在华耶稣会士对中国古史的一些实用主义选择和诠释），以展现特定中国观的成因。笔者之所以坚持褒贬划分，不仅因为它是一个实用的概括方法，更因为史实本来如此。所谓形象的矛盾性，指的不仅是对同一客体的不同描述和评价，亦体现于对同一形象系统总体上的肯定与否定之间的矛盾。不同时代不同的人心中会有不同的中国形象，这是可以理解的，而且我们可以粗略地将其分为褒贬两组。进行褒贬划分，不仅因为它是一个实用的概括方法，更因为史实本来如此。纵观启蒙时代以来的西方中国观，笔者不由得想起一首英语童谣中评价一个小女孩的两行文字：

And when she was good, she was very good, / And when she was bad, she was horrid.（说她好，真是好极了；说她坏，真是坏透了）这种现象不只限于西方的中国观，英、法、德三国历史中的文学作品和思想史论述中对三个国家相互之间的评判同样如此。人们赞扬什么，拒绝什么，以及最终所获得的他国形象的好与坏，永远都是一个诠释问题，说到底是一个价值判断问题。好与坏或许是在审视一种形象时的无法摆脱的切入点，关键是不应只停留于此，而要対好坏原因作进一步分析。就形象学研究而言，笔者以为《中国观》最值得称道的，是作者对形象生成的两种模式的重视：通过他人认识自己；在对比的基础上制造形象。当然，两者之间存在内在联系，而且常常交错在一起。作者认为，欧洲看似在论说中国，但几乎没有认识中国，其实是借助中国更好地认识了欧洲自我。欧洲人的中国观实际上是他们在特定环境下的文化意识、思想意识和民族意识的折射；而且，欧洲人观察中国的眼光总是带着特定的时代需求或个人需求。作者的观点委实也是萨伊德（Edward Said）谈论过的一种现象，即东方学在某种程度上与东方无多关联，却更多地与西方世界有关。这里所揭示的是跨国文化比较中的一种常见的自我认识过程，也在很大程度上证实了一个著名的人生经验：人在异乡才能更好地认识自我与自我文化。歌德早就说过：“人只有认识世界才能认识自我，世界使人意识到自我，自我使人意识到世界。”歌德此说比萨伊德的观点更为高明，他所揭示的是一种复杂的交错关系。一般说来，人是在一个比较明确的自我认识的基础上去认识他人的（自我形象→他形象），他形象又反作用于自我形象并可能或多或少地修正自我形象（他形象→自我形象）。自我认识或再认识，也伴随着对他形象的揣摩与他形象的确立。欧洲思想史能给我们提供足够的佐证。《中国观》一再强调，欧洲初次认识中国以来，中国始终被放在它的对立面以不时地鉴照自己或反思自己。同时，对中国的肯定或否定，总是取决于欧洲自己的需求。中国一直被欧洲塑造为一个有助于加强欧洲人自我意识的对立文化实体，而且，这个对立体的价值也随着欧洲人自我评价的变化而变化。这种“对立性”的价值判断不仅因人而异，更因时而异。作者在此不仅揭示了一个历史事实，而且还涉及了形象之产生的一个极其重要的“法则”：形象的正反参照对比。“他形象”首先是作为自我形象的反面呈现出来的，当然亦可正反对换。正反参照对比是一个有意或无意的文化对比；在这个对比过程中，一个文化是另一个文化的衬托物。通过自我与他人的反差对照，中国确乎总是被欧洲人描写成“欧洲的反面”，这也是很长时期西方中国研究的一个极为明显的切入点。雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）在《世界观的心理学》中说，人总是倾向于以为自己的知识、自己的世界图像多少也能见之于他人，自己觉得理所当然的东西，他人那里也该是这样的。假如雅氏所说的这种期待不能兑现，人便会产生另一种倾向，把他认为那些不是理所当然的东西推

对立面上去，似乎只有“对立/对比”才能更好地把握差别。在漫长的中欧交流史中，我们常可看到许多对立概念，例如技能文化/人本文化，个体性/群体性，外向/内向等等。也有另外一种欧洲人，并不像雅氏那样，认为熟知的东西也该见于异乡，而是认为只要是中国这个遥远的国度的，便是陌生的和异样的。这种感觉可以追溯到欧洲中世纪，长期影响了欧洲中国观，并在某种程度上存在至今。启蒙时代与启蒙后时代的欧洲中国形象判若两人，而且评价常常从一个极端走向另一个极端。书作者对这种明显变化的原因作了三个方面的概括：首先是神权的急剧衰落从而导致对教会所灌输的中西思想之相似性的否定；其次是耶稣会士的失势直接影响了欧洲人对他们所塑造的中国形象的重新估价；最后是中西文化本身的差异性以及不同的发展走向，导致“中国是欧洲的对立面”这种认识得势。不可否认，这个归纳（虽然仅限于十八世纪中叶）有其合理之处，然而似嫌简单。前两点没有本质上的区别，第三点或许不只适用于十八世纪。我们必须确认的是，被耶稣会士高度理想化、被启蒙思想家推崇倍至的中国，最终验证了一个古老法则：物极必反。时过境迁，在欧洲四处蔓延的不只是“不信”，而更多的是“相信”：人们几乎只相信那些对中国充满敌意和蔑视的论说。这种遍及欧洲的反启蒙时代中国观，使此前对中国文化的所有高度评价变得黯然无光，正面中国形象被负面中国形象所取代。当然这里所说的正面和负面，指的只是大势和主流。下面，笔者试图在这个意义上、并在一个更大的历史框架内探讨当时形象之改变或曰负面中国形象之产生的五个可能的原因，有历史背景，也有思想潮流，亦可能有偶然因素：一、不名誉却至关重要的、持久的礼仪之争导致1775年左右在华耶稣会士传教团被解散，耶稣会士在华活动一百多年后被迫离开中国，思想领域的中西交流几乎彻底中断。那曾经被西方所称道和向往的中国，慢慢与欧洲疏离，对欧洲思想界的影响也在逐渐衰退。当然，这时的生疏不是中西初识之前的一无所知，而是钟摆的另一端：所有中国的东西，都被描述为不文明的、低劣的、滑稽的、可笑的东西。尤其自十八世纪下半叶起，负面中国形象逐渐占据上风。十九世纪受过教育的欧洲人远不如他们十七、十八世纪的前辈了解中国，他们似乎对处于西方文化圈之外的中国没有多大兴趣。这在很大程度上源于从事文化交流活动的耶稣会士的离走亦即他们的传教纪闻的中断，其中国报道是十八世纪下半叶之前欧洲了解中国的最重要的信息来源。二、赫尔德和歌德那样的新一代人登上历史舞台后，自然有足够的理由背弃“中国热”。“狂飙突进运动”中的诗人造反派信奉的是活力和天才，追求的是不受政治和社会制约、自由发展、思想开放的个性。因此，他们对启蒙运动的反叛是情理之中的事；在他们看来，启蒙运动束缚个性的解放。与此相应，他们自然会批判启蒙思想家所鼓吹的实用理性与中国规矩。另外，狂飙突进者厌恶矫揉造作的洛可可文化。说到底，欧洲在启蒙时代以及洛可可附庸风雅的时候对中国的认识，主要就是“中国趣味”（Chinoiserie）和与启蒙时代理性精神相合拍的儒家思想。因此，天才时代拒绝中国也就不足为奇了。三、以瓦特蒸汽机（1769）为起点的工业革命给欧洲和北美带来了前所未有的技术进步和经济腾飞以及深刻的社会变革，从而引起欧洲中心主义的膨胀。自十九世纪下半叶起，第二波欧洲殖民主义借助汽船、火车等技术优势和先进的军事力量，以更猛烈的势头扑向非洲、印度次大陆和东南亚。工业革命、不断实现的世界市场以及即将起始的帝国主义时代鼓舞下的得意而骄傲的欧洲人，竭力在自己基于古希腊、罗马文化与基督教精神的历史中寻找当代独特发展之缘由。这似乎给了他们足够的理由鄙视和嘲笑贫穷落后的中国：非希腊人即蛮族也，非希腊嫡传之欧洲人即蛮族也。这类欧洲中心主义甚或帝国主义意识早已最明显不过地体现在黑格尔那里：“臣服于欧洲人是亚洲国家的必然命运，中国有朝一日也必然顺应这一命运。”四、虽然耶稣会士离开了中国，但是远非所有欧洲人都离开了。新一代来华者以他们的游记填补了耶稣会士留下的空缺。这些多半踏着前辈商人脚步的来华“朝圣者”，首先是重商主义之来势汹汹的代理人。他们所感兴趣的是贸易，中国却竭力抵制贸易。运输技术的发展所带来的不断增长的国际货物交往，必然使矛盾日益激化。不用说，谁反对文明、重商主义和贸易，只能被打上落后之烙印。显然，人们在这些后来者那里很难期望获得真正的文化交流文献，更多地只能见到关于被中国官府扣押的商人、抄没的船运物品甚或南中国海的海盗之类的见闻。反对中国严厉的闭关政策的商人所写的纪行，加上那些虽经启蒙时代却依然吸引平民百姓的“中世纪游客”所编写的猎奇读物或漫画式的小品，也对负面中国形象起了很大的作用。尤其是十八世纪中期的安森《环球航行记》和十八世纪末马戛尔尼使团的各种记述大大破除了耶稣会士的中国神话，成为后来不少人揶揄或揶击中国的“重要依据”。五、卫匡国（Martino Martini）、冯秉正（Joseph de Mailla）等不少在华耶稣会士都写过所谓中国历史，其主要意图是为了论证远古中国史符合《圣经》中关于人类历史起源的故事，以佐证《圣经》的普遍意义并以此谋图自己在礼仪之争中获得更有利的地位。为了显示资料来源的权威性，他们常打出儒家经典和正统史书的招牌；其实，他们所用的中文资料，许多都是非正统、甚至不入流的编年史书。卫匡国的《中国上古史》（1658）和冯秉正的《中国通史》（1777）是当时欧洲关于中国古史知识的主要来源，时至十九世纪依然如此。这里便出现了一个莫大的历史误会。且以冯氏《中国通史》为例，此作以《通鉴纲目》为蓝本改写而成，实际上并不是真正的史书，而是用儒家观点解说历史事件。此书给人的印象是，中国仿佛自公元前一千年至今一成不变，读者无法从中看到历史发展，只会想到西方人惯用的一种说法：同圣经故事一样古老。从莱布尼茨到黑格尔，欧洲关于中国历史的所有“知识”几乎都源自于此。曾经被启蒙学者视为楷模的中国，在赫尔德、黑格尔甚至马克思的眼里，唯独只是专制、停滞和枯燥：“中国其实没有历史。……谈论中

国的时候，我们眼前看到的是最古老的国家却看不到过去，我们看到的是一个古时所认识的、今天依然如故的国家。我们从最久远的状况说起，说的却还是今天的状况。”（黑格尔：《世界史哲学讲座》）以上五点只是笔者对《中国观》关于当初欧洲中国形象之变化根由的些微补充。一般而言，对“他文化”的关注出现总体上的大起大落亦即他国形象之“今非昔比”，常会有多种原因，往往需要从经济、文化、政治、历史等方面进行思考和探索。一部论著体大思精、发前人之所未发，自然是一本好书；它还能引发读者诸多思考，就更有意味了。《中国观》正是这样一部难得之作。

[我要入编](#) | [本站介绍](#) | [网站地图](#) | [京ICP证030426号](#) | [公司介绍](#) | [联系方式](#) | [我要投稿](#)

北京雷速科技有限公司 Copyright © 2003-2008 Email: leisun@firstlight.cn

