

# 超越本土主义：早期中国研究的方法与伦理

[美] 柯马丁

**摘要** 随着新的考古发现以及新方法、新技术与新的国际合作的开展，对早期中国文明的全方位研究正在进入一个前所未有而充满机遇的时代。尽管两千多年的中国学术传统铸就了对中国文明基本面向的理解，但今日之研究仍有着巨大的潜力可以丰富或质疑构成这些理解的要素。本文对当前早期中国研究中的本土主义与原教旨主义这两种意识形态提出质疑，指出研究早期中国必须借助国际化与比较性的研究进路，而非限于单语主义和单一文化的中国中心观，后者蕴涵的本土主义立场不仅是一种保守的防备姿态，最终更会造成其本身的自我边缘与自我挫败。最后，透过对复杂文化身份与文化经历的思考，本文表明，传统主义的中国学术固然值得同情之理解，但是，为使民族主义和本土主义的中国研究获得保护与优先权，在“本土国学”和“海外汉学”之间所人为置入的两极对立，乃是一种前现代与反批判的思维，这不会是使得中国文化走出去的方式，也不会是任何一种文明研究可以为继的出路。

**关键词** 本土主义 国学 汉学 比较古典学 中国古代 方法论

作者柯马丁 (Martin Kern)，普林斯顿大学东亚研究系主任，亚洲学讲座教授，国际权威汉学期刊《通报》(T'oung Pao) 主编，中国人民大学古代文本文化国际研究中心主任 (北京 100872)。

中图分类号 G0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2017)12-0112-10

## 一、新时期传统知识的机遇与挑战

早期中国研究正处于一个令人振奋的时代：这是一个罕见的知识发生了结构性变化的历史时刻，原先的安身立命之所如今以不可预测的方式变动着，新的发现既让人兴奋，同时也带来了踌躇和焦虑。当下工作对早期中国研究的重要性，可以说能比肩于汉人那堪称建立了文本传统的基础性注疏、初唐不朽的学术总结、宋人的哲性反思、清人系统的训诂考据以及 20 世纪初生机勃勃的古史批评。

得益于中国考古学的发展，当然同时也很遗憾地由于古代文物和古钞本的盗掘与非法买卖，我们得以对持续新出土的丰富材料展开研究，这是过去两千年来的学者所未能亲见的材料。突然之间，我们置身于一些早期文本世界的真实遗迹中，它看起来与人们熟知的中国悠久传统不尽相同。我们对两千年来的学术研究所塑造的古代文本如此熟悉，现在，新的窗口让我们进入一个尚在萌芽阶段的早期中国世界。透过这些窗口，我们看到的不仅是剥离了层层注疏后的早期文本：我们看到的是可以说是完全不同的文本。我们完全清楚地意识到，搜集、校订、汇编、排序、分析以及注疏等等，这些学术行为本身就是构建和塑造了传统诸多文本的力量。当然，现在还不能断言已经有了接触传统的“原始”文本的机会，因为：首先，我们不知道当下所见的抄本在何种程度上是“原始”的；再者，我们应摒弃带有阐释学目的论的阅读方式，因为它其实把文本纯化为独立的、未经注释的实体，而将诸种评注则视为后世所附加。实际上，这些抄本使我们认识到，早期的许多文本本身就是通过各种注疏活动而得以建构的。这种认识迫使我们去做一些前人

不必做的抉择：我们应以何种途径和方法论来理解这些早期传统初步形成的文本制品（textual artifact）？它们比后来的传统文本更重要吗？另外，如果说早期帝国的注疏已成为对疑难字词最早且最权威的释义，那么倘若完全舍弃它们还有可能读解这些前帝国文本吗？我们如何能够脱离注疏与训诂传统谈论这类手稿文本？这个传统从一开始，就在帝国时期出现的文字体系和书写系统标准化运动中，大规模地阐释和重写文本，重新思考和组织文本内容，定义或重新定义构成文本本身的字词。考虑到帝国所建立的新的学术机构，以及它对历史所进行的意识形态化挪用和重塑，我们必须判断的是，在这一过程中，国家力量对各类文本产生了何种以及何等程度的中介能动作用（agency）。此外，最根本的问题是，要用新发现的文本来补充我们已经了如指掌的传统吗？不要忘了，正是这个传统创造了知识阶层乃至整个民族的文化记忆和身份认同！抑或，我们可以用这些文本来质疑这个传统？在这里，必须注意的是，当王国维提出“二重证据法”时，他从未倡导将考古学仅用于文本传统的“补充”或“证实”，正如陈寅恪在其对“二重证据法”的进一步论述中，使用的是“释证”“补正”与“参证”等多种术语。但是，王国维却就“二重证据法”声言：“吾辈生于今日幸于纸上之材料外，更得地下之新材料。由此种材料，吾辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅驯之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者不能加以否定；而其已得证明者，不能不加以肯定，可断言也。”就我学力所及，还没有任何其他古文明的研究者会接受这一说法，理由很简单：我们怎么能因为某些古代文本，或是某些古代文本的某些部分被证明了，就放弃对所有古代文本的质询权呢？

对传统问题的回应因个人立场而异。显然，对那些把自己视为传统继承者且有责任将之保护和传承下去的人来说，这是一个生死攸关的选择。我完全理解，作为人文学者，我们既是古代文本的批判性读者，也是它们的守护者，此种使命，岂可轻慢！因此，在一个自认延续了千百年的学术传统下，无论这种所谓的持续性是否为意识形态的建构，现代中国学者大多视自己为孔子的精神后裔。与此不同的是，从外部研究中国的学者在研究中无需担负此种责任，我们没有此类传统的重负和要求，我们可以质疑一切，当然也不是无所顾忌或轻浮无状。归根到底，我们来自一个与生俱来就是多中心、多文化的欧洲传统，时至今日还使用着多种语言并游走于不同话语中；一个西方学者仅熟悉几种“欧洲方言”就可被认为是称职的，这还是很晚近的情况。而在当下，西方汉学基本上看起来是一个汉语和英语的双语事务，这主要归因于汉学重心向美国的转移，这很大程度上又是1930年代德国赴美移民浪潮的结果。除了对数目越来越小的人文学者有影响之外，欧洲的多语主义在美国强盛的语言教育体制下势单力薄。由于上述原因，英语在汉学中一家独大的情况比在其他人文领域中要明显得多。

然而，即便不考虑学术界语言多元性受到损耗的现象，西方学者本来也处于传统的中国视域之外。因为中国的情形与欧洲截然相反，从前帝国时期开始，中国就已经将“统一”理想化为政治稳定和文化繁荣的绝对前提，尽管从历史经验而言，国家分裂和历史断层（如战国和魏晋南北朝时期）实际上总是带来最丰富的文化版图。西方的人文学者可能难以理解中国人在多元中追求统一的渴求；相反，西方学者重视差异，珍视自己的独特之处，甚至是一国之内的多样特质性，他们常用自嘲来显示这种骄傲感。因此，当下中国学界仍在持续的“疑古”与“信古”之争关涉到中国当代身份认同，也关涉现代中国可能诉求的与古代之间假定延续的历史关联，这些的确让我这样的西方学者感到困惑。不过，也不能简单地把这个领域的研究者分为中国守护者和外国批评者，就像李零教授曾说过，“学无古今中外”。作为研究古代文本文化的学者，我们都既有守护又有批评的责任；否则，就只会导致分道扬镳，抛弃所有志同道合的可能性，而如此我们将错失良机。

我们处于前所未有的全球化学术世界，人们从各种角度来研究中国，从各自的传统出发来思考，而且在这个学术世界，我们可以相互倾听和回应。当然，有时这也会让人沮丧，因为我们彼此都常感到，充分尊重对方的预设其实是很困难的。但只要愿意承认那些我们自身所不具备的能量，差异和间距并不是问题，相反会提供新的视角，导向新的前景。一方面，西方学者固然无法声称对中国最优秀的文本有丰富的直觉性理解，但另一方面，这种先天的劣势可以很快转化为能量。这一点在翻译和系统的文本分析中便

可以见出：西方顶尖的译本和研究都是基于严格的分析方法，我们不是简单地将文言文中的字词“翻译/移置”（translate/transpose）为一个与之对应的现代文本，这会错误地默示古典文字与其书写的现代词语之间严丝合缝，而在日本的翻译中也普遍存在类似的问题。因为需要翻译，我们这些西方学者必须做出现代中国读者无需做的精确抉择，正是在这些抉择中，我们意识到选择的重要性，而且我们必须知道为何如此选择。其间，外国学者面临着文本自身从未提出过的问题，而这些问题必须被加以回应，因其关涉如何理解在语言中所表征的文化实践与知识体系的历史细节，尽管这些表征无疑有着种种模糊之处。即使最后没有得到明晰的答案，我们还是通过这些分析推理和方法论反思生发出了新的理解层面，而这些层面只有在被迫去追问某些特定的问题线索时才会得以显现。我的朋友金鹏程教授（Paul R. Goldin）对此有一笑语：“我没法像中国学者读得那么快，但他们也没法像我读得这么‘慢’。”

这种分析和方法论上的推理过程已经远远不是翻译问题了，但翻译说明和体现了“外部”视角是如何诉求并引发这一过程的，这正是众多非中国的学术与中国传统内部所孕生的学术有着显著区别的原因。由是，强调方法论本身就成了一种“外部”视角的明确标志之一，但不意味着这些方法只能来自外部。相反，正如没有一种“外部”分析和阐释能够忽视中国两千多年来生成的厚重学术成就，传统学术也应在不断的自我间离（self-distancing）中接纳新方法。我认为这是我们可能达到的共识：方法论不是要取代沉淀下来的知识，而是旨在生成若非如此便难以发掘的新视角、新问题以及可能的答案，如果传统只能严格地遵循自己的方式和条件，这些显然均不可能获得。在这个辩证的转变中，“外部”必须成为“内部”的一部分：不是被归并或运用，而是相反，成为一种被内化的他异性（alterity）变革力量。“内部”不再是未被重构的“内部”；同样，“外部视角”会循环往复地被它试图阐明的“内部”现象、试图回应的“内部视角”扩充和重塑。

因此，无论我的一些研究思想对于某些国内有识之士而言如何格格不入，也仍是旨在为我们共同的事业提供新的理解的可能性。此外，我的视角不仅仅是一个研究中国的学者从外部看向内部的视角。我和汉学家同行讨论交流，也和从事古典学和比较文学的同事交流；我尽力熟知中国古代文献，同时也阅读大量与其他文明有关的古典研究文献。我相信，这种广泛的跨学科和跨文化经历是另一种变革的力量。一种全球性的人文学研究不会是两极对立的学术，不会兵分两营成中国学者和外国学者用两种不同的方法研究中国；相反，它应当是多极的，中国只是众多主题之一。正如我“从外向内”研究中国，一个上海学者可能会“从外向内”研究古希腊，那么我们都是在“从外向内”研究，探索研究古代世界的全球可能性，在此，“我们自己”的部分可能很重要，但永远也只是更大整体的一小部分。这便是为什么比较性的知识与视角是不可或缺的：每一种古代文化都基于自身做出了特定的选择并视之为不证自明的前提，但跨文化的比较可以提供不同的参照，使得我们可以陌生化那些在中国或是其他古典文明中过于熟悉的知识与理念。

在汉学研究中，包括中国在内的全球学者能够更高效地合作的另一原因是方便快捷的电子资源。中国主要的大学和承担了重要汉学研究项目的西方研究机构都订阅了一系列强大的数据库，可以轻松在网上获取我们的研究成果。我没有理由不去关注最新的中国期刊论文；而在中国（尤其是北京和上海之外的地区），尽管数据库使用方面还相对来说没有那么便利，但对西方学者著作感兴趣的中国学者还是可以通过多种途径（官方或个人的）获取这些资源。不过奇怪且遗憾的是，日本的出版物不在此列，因为日本还没有网站可以提供最新的全文学术文章。

最重要的是，数字化的人文学科正迅速改变着我们接触原始文本的方式。数字化不但涵盖了所有已知的中国古代作品，甚至包括了最新的古文字材料，所有关于古代中国研究的学者都可轻易获取并检索这些材料。只需敲击键盘，我们就可以大范围、高效率地检索全部的中国古典文献，这在规模和速度上都远远超越 18、19 世纪最博学的学者乃至整个学术群体的记忆极限。我可以用手机登录《汉语大词典》《利玛窦大辞典》（*Grand Ricci*）、《牛津英汉大辞典》（*Oxford Chinese Dictionary*）和最新的《古汉语学生辞典》（*Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*）等工具书查询某个汉字的释义。同时，随着电子化数据库日益“智能”，我们可以检测一些语言模式，并作“模糊”语料分析，其复杂程度相较过去的纸本索引提升了几个量级。在课堂和学术会议中，我们可以随时查校引用到的原文和学者论文，并即时完善研

究内容，其实，就算我们不这么做，我们的学生也肯定会这么做。技术可以说从众多方面均衡了这个领域。虽然数据库检索不能取代全文细读，但“认识文本”，以及最重要的是，从海量文本中寻找关联的方式已经完全改变了。由于每个人都可以从海量的古代文献中发现文本模式和文本关联，那些从小就背诵经典的中国学者的优势开始急剧缩减。数字化能力虽有其自身的种种局限和问题，且不能和知识积累相提并论，但它却为以方法论和数据为驱动的分析研究提供了极为强力的工具，换言之，为一种不依赖传统知识的学术研究提供了强力工具。

新资源、新方法和新技术正一道深刻、广泛而迅速地改变古代中国研究的内容与方式。在这方面，我们获得了超乎想象的提升。今天，凡是有进取心的学生都不会再局限于我写学位论文时所能获得的那些纸本资源，借助数字化，我们的学生可以踏上几年前还无法想象的研究道路，其中有一些将会引出惊人的发现，并且动摇了我们已接受的智慧和珍视的信念。但是，有得必有失，在我们欢庆收获的时候不能惧怕损失。这就需要一种精神，即勇于放弃那些随着时光推移而越来越难以坚持的错误的确定性。那些 18、19 世纪的伟大学者所苦心经营的训诂考据学至今仍然重要，但不再是唯一的方法，也不再像过去那样主宰批判性的研究，它的许多基本假设，放到现在更为广阔的视野中时，都会遭到质疑。同样，20 世纪中叶的语言分析巨匠，如王力和高本汉（Bernhard Karlgren, 1889—1978），都是当时最杰出的学者，但他们的时代已经结束了。一是因为出现了更为精细的分析工具；二是因为发现了更多的语料，如铭文、简帛抄本等。故而，很多上个世纪中期的学者视为当然之事中，有很大一部分已经不再是确定的，而这一点让我们身处险境：一方面我们已经有足够的新证据去质疑古代正统，另一方面又还不足以确立我们自己的新正统。不过，这也许是值得庆幸的事，因为我们不需要一个新正统。相反，我们处于一个振奋人心的、动荡的、充满苏格拉底式洞见的时代，每一个新知都不过是在揭示一个事实：我们真的所知甚少。

## 二、原教旨主义的死胡同：从“走出疑古时代”到新传统论

在陈述观点时，我们总是面对特定的听众，无疑，听众的视角应当得以了解和尊重：他们期待、预设、信仰和重视的是什么，以及他们无法接受什么。但作为一个在中国谈中国的外国学者，我仍然认为有一些本土的学术话语亟待反思。例如，在 1992 年由李学勤先生提出的“走出疑古时代”，这一口号影响甚大，已迅速成为中国研究的新正统。尽管李学勤的同名著作给出了不少圆熟的分析，且并未简单地称许任何有关早期中国的“事实”，但近年来，“走出疑古时代”却常常被其他一些学者（误）用于发挥出李学勤所远未曾表述的立场：大体上，这一口号被拿来号召人们去“证明”（prove）所有后世传统所宣扬的早期文献记载的真实性，噤声先前“疑古”思潮所提出的令人不安的质疑。面对此种修辞，我认为有必要强调“疑”（doubt）在伦理和科学上的必要性。在我看来，“质疑”与“否认”（denial）在本质上是不同的，悬置批判性思维就是把“质疑”束之高阁，这必然会让我们倒退到前现代的世界观中。倘若如此，学者便失去了自觉与传统保持反思距离的能力，相反，他们会心甘情愿且不假思索地献身于被奉为神圣的传统中去。事实上，这根本不是现代学者与前现代学者之间的区别，我们可以看到，过去两千年来在中国和欧洲都不乏对自己承继之传统持敏锐且批判态度的学人。今天与之形成鲜明对照的新传统主义，不是从古代继承来的方法，而仅仅是一种意识形态。

无论是“走出疑古时代”，还是“证明”某物（通常为某种传世文献）的年代更早，这都与中国 1920 至 1930 年代顾颉刚等人领导的“疑古”思潮针锋相对。在那个时代，“疑古”运动对中国古典文献进行了彻底的质疑，它本身即具有意识形态和政治的诉求，其目的在于推倒传统学术的根基，为正在涌现的后帝国、后传统的现代民族国家建立新的知识基础。而现在，对“疑古”的抨击则是对现代性本身的激烈抵制：拒斥“疑古”，其实就是拒绝承认历史与其当代阐释者之间存在不可逾越鸿沟。与“疑古”相反，声势浩大的“走出疑古时代”运动反映的是前现代的思想，即坚守神话化的历史，认为其不容置疑，而神话化的、理想化的历史只要没有被证“伪”，就必然为“真”。这一新兴意识形态的适时出现绝非偶然：距离西方和日本帝国主义带来军事和政治屈辱的“百年国耻”已有半个多世纪，“文革”的反传统主义亦已是上一代的事，

此时，“走出疑古”标志着新崛起的中国在意识形态上的需求。新中国在思想上没有真正属于自己的近代史，要使自身与过去相连接，只能诉诸一套关于其远古时代真实可信的永恒信念，这种信念典型地体现在被偶像化了的“孔子”或其他类似的古代文化符号上。从思想史和学术史来看，“走出疑古”面对的历史遗产是“文革”“疑古”运动和旧的中华帝国残骸。可以说，当下的中国学术并没有能够（或愿意）称之为其历史的、可信的思想传统。近年来重新寻找历史真相的潮流正是出于对这一问题的考量，然而却是依循前现代中国的条件来寻求和发现答案。同时，为了满足当下的需求和目的，这一理念坚称中国对自身阐释的垄断权。一些学者竭力寻求在纯粹中国层面上所定义的绝对可信的文化身份认同，他们不愿接纳包括中国及其邻邦和其他古典文明在内的丰富图景，也不愿重视来自国外的学术研究，而更愿意频繁施展如下三种策略举动：其一，对国外学术迫不得已说些应酬话，实际上却几乎不予任何阅读；其二，拒绝学习任何外语；其三，对其他早期文化或是关于这些文化极具启发性的研究都不感兴趣。其结果就是形成一种防守性的、本土主义的、自我边缘化的、单语主义以及单一文化主义的学术。放眼未来，我认为这种学术是难以继的，连下一代学人都不会接受。

最近，我在北京一个会议上负责点评的一篇文章，正体现了上述问题对学术研究的影响。这篇论文试图“证明”，《诗经》和《尚书》中的某些部分属于人们想象出来的“商代文学”的一部分，这意味着它将这些文本的时间往前倒推了好几个世纪，一直推到一个没有任何其他可资比较的语言、规模和类型的文学文本时期。至少在过去的一百年里，这样的立场是不会被接受的，而如今却凭借新的考古证据而被鼓动。近来的考古发现确实提供了大量的数据，让我们了解到以往很多不知道的事情，但实际上没有任何与“商代文学”相关的发现。对考古发现的综合性追求在此真正带来的是全新的、与具体考古发现的成就完全不同的东西：它提供了一个宽泛的修辞学保护伞，在其庇护下，考古发现当下可以被用来反驳任何与早前“疑古”运动相关的立场。这种思维可以说正是从王国维提出的前述立场延伸而来，如上文所引：“虽古书之未得证明者不能加以否定；而其已得证明者不能不加以肯定，可断言也。”进而，原本“证明”自身观点的论证还调转了枪头，举证的任务反倒落到质疑者的头上：“既然现在考古发现证明了很多古代的事情，你怎么能证明某些东西不是如我所推测的一般古老呢？”我们当然可以对一切不能被证伪的古史进行想象，问题在于，不能被证伪，不代表就是被证实。我能证明“孔子写了这个或那个文本”这个命题是错的吗？我的确不能，正如我也没法证明“孔子每天晚上没喝啤酒”这个命题是错的一样（我会被质问：“你凭什么说那时候中国没有啤酒？”）。举证任务被简单反转了，按照这个逻辑，“疑古”实际上“已经先行被证明是错的了”，这一古老幽灵就要遭到驱逐，不仅如此，与之一起被抛弃的还有“怀疑”这种思维倾向本身。

这种新兴的传统主义不只是想证明古代文本的年代，在本质上更是一种准宗教的原教旨主义形式。它的基本假设是“更早的”即是“更好的”“更可靠的”和“更真实的”，并且还陷入更为荒谬的观点中，即文本本身必然要属于其所描述事件的时代，必然出自所载历史人物之亲说。这样的预设太过天真，甚至可以说难以理解；但的确，即使大部分证据都与这些想法相左，我们也无法直接对之证伪。就这样，《尚书》中系于商王盘庚的演说变成了一种商代的言辞。这样一种漏洞百出的“论证法”根本无助于回应一个基本事实：我们没有任何证据可以证明所谓盘庚演说的那种语言与修辞曾存在于商代。然而他们会说：“你怎能否认它的存在呢？证据就在这里呀！”与这种论证方式相关的是，还有人乐于将任何后来的材料都当作“证据”，哪怕这些材料比讨论的对象要晚一千年以上。所有这一切的根本问题在于：怎样才能够算作证明，以及推论与证据的理性规则是否能在一种（相对）普遍有效的层面上达成一致，如果答案是否定的，那么任何学术对话都是不可能的。试想一下：如果《圣经》研究者从中世纪欧洲文献中出于便利随意地挑选一个文本作为“证据”，来“证明”他们期望得出的有关《希伯来圣经》最早期层面的那些结论，我们会如何评价？对此我们不会反驳，我们只会无视之，也不会认可他们具备任何有影响、有声望的学术地位——我们或许会问他们这样一个简单的问题：“这样做的意义何在？”

最危险的不是这三千年文本传统的有效性（validation），而是关于这些传统之起源的原教旨主义信仰。作为学者，可以选择如此站队，但我个人绝不可能参与其中，也不认为它在全球人文研究中会有任何前途。

我们不能用一套“批判性”的现代方法论原则来研究世界各地的古代文明，却用另一套“信仰式”的、前现代的原则来研究中国，以及其他某些学术成为一种追求准宗教信仰行为的国家。后者无法在国与国之间通行，其适切性顶多止步于国内。

如果我们展望中国古典研究的未来时，期待能够看到其在全球人文学科中占据一席之地，并且能够修正仍然盛行的、以地中海文明为中心的西方古代观念，那就必须摒弃先前的中国例外论，和海外其他地方一样，参与到和其他学术领域的比较讨论之中：如古典学、古代史研究、考古学、人类学、比较文学，等等。无论是中国还是其他古代文明，如果只沿袭前现代的思维方式，或只考虑自身的方面，又或局限于某个长久流传的学术传统，都不可能产生有意义的阐释。所有这些文明都得益于一种意识，即广义上的古代全球化世界，因为比较研究能不断打开新局面，这是任何单一文明的特定材料均无法获取的新局面。牛津大学著名比较宗教学家马克斯·缪勒(Max Müller, 1823—1900)有一句名言：“只知其一，等于一无所知”，这是对我们最富启迪的指引，对那些只研究“自己的”文化和历史的学者更是最有力的警示。只有舍弃民族主义和例外主义，并能够把自身置于比较性的质询和视域之下，这样的古代中国研究才能在世界范围内取得成功，才能去挑战古代研究领域的欧洲中心主义霸权，毋庸讳言，这种霸权在西方知名的研究机构中依然存在。在从事中国学术研究的领域中，那些拒绝比较思维的学者对他们的研究领域及其学生都缺乏帮助。

幸运的是，近来产生了一股新的学术潮流。在这一历史阶段，中国的许多重点大学正着手建立古典学、埃及学等院系，而不少从事这些研究的欧美同行也受邀来到中国，分享知识和提供灵感。对人文学者来说，这应当是近年来最激动人心、最具前景的全球性发展趋势之一：正如古代中国研究可以从对话和跨文化的比较中受益那样，如果古地中海研究者在和古代中国研究者的对话中发展其对古代的认知，这也将极大地促进古地中海的研究。然而时至今日，在古典学这样的领域中，古典学研究或多或少都是围绕着古代地中海（尤其希腊和罗马）和近东的历史、哲学、文学、考古学和宗教学所开展建制的，并且还轻易地主导着古代研究的思路，哪怕是在牛津、普林斯顿或海德堡这样典型的学术中心也是如此。如果这些领域在顶尖的中国大学里发展，能与强大的中国历史、文学史、考古学和哲学系为邻，肯定是很有意义的。我想我们都将从中获益。

### 三、“我们”对阵“他们”：本质主义策略及其意识形态

我这里提出的都是真正想引起共同讨论的问题。我的目的不是要否定传统主张的正当性，也不是要给过去某种学术思潮“站台”。我在美国东海岸做研究，并没有实际参与到“疑古”或“信古”运动中，因为它们都是出于对中国特定时期形成的文化和政治认同需求所作的回应；如果我作为一名学者也有某种认同的话，那也是建立在一种探询的形式之上，这种探询尽可能坦率地、自我批判地袒露自己的假设和指向。显然，这是一种作为具体方法之基础的更为根本的观念，在这里，也可以称之为有关“方法的方法”(meta-method)，某些“信古”之人当然不会对之青睐。但我不得不说，我是批判性质询的坚定追随者。

另一方面，严格的批判并不意味着可以轻慢地对待两千年学术传统所形成的观念。如果没有自汉至清的学术传统，我们对古代文本的理解将会大打折扣。主流传统的发展与流传自有其理由，每一位严肃的学者都必须重视这些成就。在某种程度上，存留下来的学术成果遵循着达尔文式的定律，尽管意识形态和历代政治机构的介入使这个问题复杂化了，然而，今天我们还能看到早期注疏这个事实告诉我们，这些解释在很长一段时间内被认为是可信和值得流传的，因此也值得我们去密切关注。除非有人能够证明我们的判断超越前人，否则不可轻易否认他们的判断，尤其要考虑到早期和中古学者拥有大量我们看不到的材料。我们要做的是反思他们的论证能否为现代思维方式所容纳，这种现代思维方式是一种视方法论优先于身份认同、视探询追问优先于默认接受的研究进路。从这个意义来讲，所有的当代学者，不论国籍，都是“从外向内”地研究古代：因为没有人能穿越千年或与古人说同样的语言。我们都是古代大陆的异乡人，我们所能做的且必须做的，是以各自可行的方式来认清我们与古代之间的根本距离，而正是这一距离定义了我们所处的位置。谈到“什么是可知的”，两千年的鸿沟远远大于当代不同文化或语言之间的隔阂。无论我们的

文化或民族身份如何，当今全球学者之间的共通之处要远超我们和古人之间的相同之处。这样一种情况几乎在每一种古代文化研究中都出现：无论是本土学者还是外国学者，他们太过频繁地将现代观念投射到早期文本中，从而造成了全然的时代误置。这类误解的危险恰恰在于它们看上去是如此理所当然，其对本土学者的贻害相较国外学者有过之而无不及。一个典型的例子就是对《论语》中“文学”一词的当代误读，这种误读想当然地采用现代汉语里的“文学”含义，然而现代的“文学”含义是经由现代日语译介重新引入中文的，根本不能适用于对《论语》中古典文本的解读。

在学术交往中，我经常与这些群体进行交流：一是在中国从事中国研究的学者和学生，二是在欧洲和北美（还有一小部分在日本）研究中国的学者和学生，三是从事比较文学与古典学等非中国学研究的西方学者和学生。每次和他们交流，我都感到自己走进了一个分裂的话语场域，任何一方的研究都和另外两方截然不同。在中国的学术会议上，本土学者常常只关注中国，甚至认为只阅读中文的学术成果是理所应当的；同样，我也常常遇到一些欧美学者，他们对中国一窍不通，却感到怡然自得。我试过分别与这两个群体作学术交流，而当我呈现我的研究时，我常无奈处于某种不对等、不相匹的境况：某个学术群体感兴趣的東西，往往在另一个群体看来是毫无意义的。

当然，在我的研究领域中的“西方学者”，其中包括在欧美研究机构工作的中国学者，他们都已觉察到自己处在各自的话语场域中，故而会根据发言的对象是“西方”学术圈，还是中国听众，而采用不同的术语。这种情况在中国大陆尤为明显，其实有时在中国香港、台湾和新加坡学界也如此，只是相对轻微一些。尤其是在汉语言文学系，相关学者所呈现的研究立场很显然属于自我关注的内向型（inward-looking）思维。如上述这样持本土主义立场的中国研究，是单文化、单语言的，很少引入外部的视域，这种现象可能与大多数美国大学的美国史研究一样。虽然不是所有大陆的汉语言文学系都如此，但这种现象仍占绝对的主流，这就很有意思而且有时让人尴尬了。比如在一次关于中国古典学的研讨会议上，有一位资深的中国学者对我能够操用流利的汉语发言而感到惊讶，并且又赞赏了我对中国古典文本的细致分析，然而他同时又提出“我们中国人是不会这么做的”，我想这不能算是故意的冒犯。而前年，我在北京的一个学术会议上经历了这样一个小插曲：在我主持的分会上，一位来自中国顶尖大学的资深教授批评他的年轻同事，说他的分析方法不对，并告诫他这种方法只有外国人能接受，对于“我们中国人”来说是不能够接受的。他毫不犹豫地坚称“中国人”和“外国人”之间有着无法弥合的话语鸿沟，他清楚地表明他所认同的那一边才是有价值的，然而随后就感到了明显的不安，因为我在回应中对他的立场给予了公开的调侃。他策略性地运用本质主义与不加掩饰的优越感，把自己屏蔽在了“外国”对“我国”传统文本的解读之外。同时，他那位年轻的同事也被牢牢地困在了中国研究的汉语霸权中，并且还不断地提醒他应该始终属于“我们中国人”的一分子，而不是“他们外国人”。在某种程度上，这位资深教授不完全是错误的，我们之间不同的解读，确实深刻地反映出不同的问题意识、兴趣和动机，也反映学术群体或学术机构的界限，这些都是一个学术生涯刚起步的年轻学者不可轻视的。看起来“像是他们中的一分子”有着巨大的风险，而考虑“他们”的解读所可能得到的回报则是微不足道的。

#### 四、“汉学”与“国学”的词源及认识论视角

不过，目前为止我谈到的这些差别其实相当粗略，还没有展现出现实的全貌。霸权式的话语无处不在，无论是在世界认可的、有着强大文化和学术影响力的当代美国学术界，还是在中国某些毫不掩饰地鄙视外来思想的本土主义学者身上都可见到。但在我所接触的学术群体里，还是有学者公然挑战其所属学术圈的规范，甚至到了“身在曹营心在汉”的地步，姑且不论是好是坏，但这并不是一个种族或民族问题。比如，在欧洲和北美的大学中有很多能够顺利入乡随俗的中国学者；也有不少中国学者在西方获得博士学位后回国内大学任教；还有日益增多的西方学者在中国的研究机构中挂职，有常任教职也有荣誉职位；有在美国授课的西方学者会认同某些因循守旧的中国方式；也有在中国任教的中国学者突破西方理论的极限。所有的人都在以一种有趣的方式交叉重叠，分享灵感，也共对挫败。这种交织的经历能轻易跨越学科和文化的边界，并质疑我们不断为自己构建的、冠之以某些专名的（如西方之“汉学”，或中国之“国学”）学术领地和身份认同。不过，这些传统的建构依然非常强大。

总的来说，中国刚刚创立的“国学”专业都是在重点大学开设的，常常被设计为本土的中国经典研究，是尚不能颁发学位的学术领域。顾名思义，“国学”显然与“汉学”不同。“汉学”一般指“由外部”对前现代中国进行研究。不过，我们再思考一下，什么才是“外部”？“外部”不能简单地说是在中国以外的地方所完成的研究，且更不能说是非华裔学者的著作。“汉学”在西方有别于以社会科学研究为驱力的“中国研究”，后者与主要关注当代中国的“区域研究”类似但不完全等同。“汉学”不能以研究者的民族或者种族身份来定义，也不能依据地理位置划分，只能被定义为一套方法或实践。“国学”亦如是：它是一套思维模式、一种进路，而远远不仅是一个场所（place）。如上所论，“外部”只能定义为方法论上的差异，某种程度上，其间的语言学差异几乎是注定的：如果我们必须把中文文本翻译成外语，那文化上的间距既不可能否认，也不由我们选择。即便如此，我们还是选择，也要选择，因为翻译总是对成套的思想和因素产生影响，这些思想和因素由更广阔的方法论和文化旨趣所决定。借用德国神学家、哲学家施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768—1834）有关翻译的经典理论表述：我们可以将译文及其研究同化到一个中国原生的框架来试图缩减翻译固有的距离；也可以接纳这种距离，从中国框架中超脱出来。但无论如何，这两种选择意味着“国学”和“汉学”之间的区别不是绝对的。而更意味深长的是，中国的研究机构和学者运用这种二分法，把“汉学”和“国学”分别贴上“外部”和“内部”的标签。我还没有见过在中国大学工作的中国学者自称为汉学家或“Sinologist”的。

有趣的是，“汉学”和“国学”都有着复杂的词源与认识论视角。“Sinology”被译为“汉学”，字面意思是“有关汉的研究”；其日语发音为“kangaku”（かんがく）。但从词源上看，它在中国和日本的本来用法是不同的：在德川时代，“kangaku”泛指日本关于中国的研究（“kan”[かん]指“中国”），和西方学者最初使用“Sinology”情况类似。与此同时，在18、19世纪的中国，“汉学”是指有关史学—语文学的中国学术分支，这一学术传统可追溯至汉代，与更晚近且更偏重哲学思辨的“宋学”相对。当传教士和其他西方学者使用“汉学”这一术语时，他们将“汉学”的史学—语文学取向和“kangaku”作为“对中国的研究”结合在了一起。于是乎，“Sinology”的定义就变成了关于前现代中国的史学—语文学研究，首先关注的是过去的书写文本。换言之，汉学的认识论核心既是日本的（从外部研究中国），也是中国的（一种特定的方法论）。不难想象这种“传统的汉学”常常会被嘲笑为老古董、方法幼稚或陈腐过时，其中“传统”一词已经成为荷马式的某种固定饰词了，一些从事文化研究或社会科学领域的西方学者在使用“汉学”一词时，常常充满了鄙夷。

而另一方面，“国学”这个术语最初非但与中国无关，甚至是反“中国学”的。中国的小学家在自己的“汉学”达到顶峰阶段时，一批德川时代的日本学者在寻求日本文化的自我认同感，在此过程中，他们开始反对汉学（kangaku；かんがく）及其中暗含的尊崇中国的意蕴，因为那个时代的中日学界普遍地认为中国是日本古典时代和日本文明的最根本的灵感源泉。作为汉学的替代，他们提出了“国学”（kokugaku，こくがく）这个概念，强调要更多关注当时日本本土的经典而非中国经典。然而，就我看来具有讽刺意味的是，由于日本长期以来是使用中国的汉字，而“kokugaku”恰恰像“kangaku”一样，都是用汉字来正式书写的。

20世纪初，随着中国帝制的终结，日本的 kokugaku（如今以汉语书写并读作“guoxue”）被引进中国旧词新用，以指代一种中国学术的新形式，其主要关注的是中国古代典籍。正如作为日本研究的“kokugaku”服务于19世纪日本民族国家的文化和政治认同需求那样，作为中国研究的“国学”同样服务于中国20世纪初新兴的民族国家的相同诉求。今天，“国学”在被遗忘了将近半个多世纪后突然复兴，其背后的动因恐怕也是如此。不论是19世纪的日本“kokugaku”，还是20世纪和21世纪的中国“国学”，其关注点都在各自的“国粹”（日语为“kokusui”，こくすい），都是从内部开始的对自己文明的本土性研究。

考察这些语汇的复杂历史，不只是出于知识考掘的兴趣。这种语汇变迁史象征了前现代中国研究在方法和意识形态上的不确定性，以各种不同方式在中国内外展示出来。这些语汇依然存在于我们各自的学术共同体之间，甚至是内部，并且显示出严重的分歧。在中国，有很多中国学者是明确反对他们的同行们所追求和推崇的“国学”的；而在西方，不同人谈及“汉学家”这一头衔时反应不尽相同，可能是一种荣誉，也可能唯恐避之不及。最近，中国内外都涌现出一股建设“新汉学”话语的潮流，但是很明显，不同的学者使用这个新术语的方式各有差别，正如“国学”和“汉学”的意味因人而异一般。

## 五、拒斥本土主义政治学：一段个人经历的反思

最后，我想谈几点个人的思考。自然，在这里我只能从个人的角度来谈谈我研究早期中国的学术经历。领域内的其他学者和我的经历不同，也一定会有不同的判断，遑论其他学科或研究中国其他历史阶段的学者。我不能代表“西方汉学”：不仅因为“西方”有很多不同的“汉学”，而且我自己是双重国籍，我也无法确定大西洋的哪一岸才是我真正的家。我在德国出生、成长和接受教育；1987年，25岁的我来到北京大学求学，在两年后的1989年夏天离开。1997年1月1日，我来到美国，先在西雅图的华盛顿大学做研究，接着去了哥伦比亚大学，2000年秋至今在普林斯顿大学任职。

刚到西雅图不久，我便需要面对此前一无所知的德国和美国汉学史，而且很快意识到这是无法回避的。那时候，我是“德国中国学学会”（Deutsche Vereinigung für Chinastudien）的会员，该学会成立于1990年春，即柏林墙倒下后的几个月。1997年初，学会筹划在当年，也就是德国统一七年之后，在柏林举办年会，讨论德国的汉学历史。当时我在修改我的博士毕业论文，并在康达维（David R. Knechtges）教授指导下做新的研究，整天都泡在华盛顿大学的东亚图书馆。我在一本书上发现了铅笔手写的笔记：那是德国著名汉学家卫德明教授（Hellmut Wilhelm）的手迹，他于1948年从北京移居西雅图。卫德明先生曾经是康达维先生的老师，他在1971年退休后将其中文藏书捐赠给了华盛顿大学图书馆，而西语书籍则捐赠给了普林斯顿大学。与卫德明先生的这种间接邂逅，激发了我对其生平的兴趣，我很快便了解到，在纳粹统治期间及之后一段时间内，大批德国汉学家离开了纳粹德国，再也没有回归，其中有几位到了西雅图，卫德明先生只是其中的一员。

在德国，没有人告诉过我这段历史，而就在我了解到这段历史的时候，我收到了1997年柏林年会的公告和会议论文摘要。虽然这些论文涵盖了百年以来德国汉学史的多个方面，但却没有任何一篇涉及1930年代的大规模移民，可是正是这股移民潮使得德国汉学界萎缩得只剩下昔日荣耀的影子！对此，我感到十分震惊：这难道不是一个值得讨论的话题吗？很快，我汇集了德国汉学家自1945年以来所撰写的关于德国汉学史变迁的全部学术文章，当然，准确来说是西德汉学家。五十多年来，几乎所有文章的作者都非常巧妙地避而不谈这段变迁史，这种姿态反倒把德国汉学史伪饰成自开始一直平稳延续至20世纪末。在一篇篇文章中，这些历史回顾者们对德国汉学家的移民潮保持缄默，把自己的前辈从这个领域一次又一次放逐和抹除。

眼见1997年仍将故态复萌，为了回应这一情况，我研究并撰写了第一篇全面反映德国汉学家移民潮的文章。文章被纳入柏林会议，因为我当时还在西雅图，没有参加会议，在我要求下有人代为宣读论文。除了德语版，我还写了一篇更详细的英文版论文，发表在《美国东方学会会刊》（*Journal of the American Oriental Society*）上，这也是我到美国后发表的第一篇学术论文，我自此成为美国东方学学会会员，而不再是德国中国学学会会员了。后来，我的这篇文章被翻译为中文，拆分成三篇发表在中国的书刊上，不过我并未听闻任何中国同行提及曾阅读过。

我也把德国汉学史看作自己的历史，这不仅因为人们会把自己国家的历史当成个人的历史，也不仅是因为我从事与此相关的研究。我坚信，1930年代，德国汉学家在德国纳粹压迫下的这段迁徙带来的痛苦，仍然笼罩着今天的德国汉学界。在经历几乎完全的崩溃后，德国汉学界花了几十年才恢复到过去的规模，但再也未能获得像其他古典人文学科那样的地位，也再没有创造能与那些学科相匹敌的工作机会。德国汉学和其他在20世纪初已经发展成熟的人文学科不一样，那些学科在“二战”后经历了明显的移民回流，教授们纷纷回到他们之前的岗位上，但逃离德国的汉学家却没有一位在战后回到德国。相反，这些德国学者极大地促进了所在地区汉学的迅速发展，尤其是美国。被他们抛在身后的不仅仅是一个国家及其学术领域，还有他们的语言：他们向英语的转移，导致德语在这一领域的主导地位迅速没落。同时，他们发表的论文也加强了英语的地位，这一过程对汉学界的其他欧洲语言也造成了损耗。近年来，越来越多中国学生移民北美，他们有的成为了研究中国的学者，而其中绝大多数没有接受过其他欧洲语言训练，这样只会更加强化英语在汉学领域的统治地位，这种情况比在其他学术领域要严峻得多。

战后，德国汉学以及汉学界的德语语言一直未能恢复元气，另一方面，北美汉学的迅速发展更扩大了两者的差距。结果是，在过去二十年间，又一代年轻汉学家离开了德国，我正是其中之一。如今，在美国、英

国和其他国家的大学里从事古代中国研究并获得终身教职的德国学者，已经远远超过了在德国本土的数量。最近几年，随着中国经济和政治的崛起，德国大学里的当代中国研究教席数量有所增加，但这很大程度上是由于古典汉学的教席被转换成了社会科学方向的教席。柏林曾经是德国汉学界的荣耀之地，而今天已经没有汉学家的容身之所了。虽然柏林自由大学和洪堡大学一共有八万多学生，但柏林，作为德国的首都，连一位前现代中国史领域研究的专家也没有，根本不能和巴黎、伦敦比了。

所有这些与我个人研究早期中国的视角又有何关联呢？首先，与活跃于其他国家的德国汉学家一样，我只能把汉学想象成是一个真正的国际领域，这一点已经相当程度地体现在了我们的履历当中。再者，作为熟悉自己祖国历史的德国人，我拒绝从单一、守旧的角度接受“传统”。第三，我已经学会了从“外部”观察德国。当我思考如何研究中国时，这三点对我都有影响。第一和第三点影响我的研究视野；第二点则影响我的身份认同观，一个人身上所承袭的国族遗产总是被折射并裂解的，同时也总是如此执着地如影随形。我本能地拒绝以民族统一的名义来把传统意识形态化，要我“走出疑古时代”是永远不可能的。我无法接受服务于政治与文化身份认同的民族主义学术，也不会漠视“国学”这个词的历史含义。

然而很遗憾，我想近来中国有一些关于古代中国研究的成果，恰恰是被意识形态化的“传统”所驱动的，这一点令我感到痛心。我当然也理解，在经历了文革“十年浩劫”对文化身份认同的毁灭性破坏后，人们多么渴望这种毋庸置疑、甚至是不容置疑的传统。秦始皇“焚书坑儒”的故事是中国经典和儒家经学的奠基性神话。这个汉代制造的故事，却让每一位遭遇“文革”之痛的古代中国研究学者产生了震动，因为他们目睹了生命被摧毁，经历了求生的恐惧，也将永远怀想曾被野蛮否决的教育传统，生活经历与历史想象不可避免地结合在一起。正如我不能忍受人们把意识形态所建构的传统看作是无可置疑的，我的一些中国朋友也不允许别人对传统进行猛烈质疑，这在他们看来是毁灭性的。他们见识过传统的毁灭，并深知其害。

对此，我想说的是，我们的历史都曾有过创伤与恐惧；在学术会议上，我们有时会在争论传统问题时动怒，有时会产生不成熟的情绪，而“传统”的确是个“问题”。不论在私下还是公开场合，中国学者都曾动情地讲述过“文革”经历所留下的难以愈合的创伤和精神苦痛。我想我能理解他们。但是，在我看来，传统主义和前现代思维方式都不过是一种逃避，这不会是可以为继的出路，也不会是能够获得拯救的出路。

（本文为米奥兰、邝彦陶译，郭西安校改。）

（责任编辑：张曦）

## Beyond Nativism: Reflections on Methodology and Ethics in the Study of Early China

Martin Kern

**Abstract:** Due to new archaeological discoveries, new research methodologies, new electronic tools, and new global collaborations, research on all aspects of early Chinese civilization and culture has entered an era of unprecedented possibilities. While two millennia of Chinese scholarship have shaped the traditional understanding of the foundational period of Chinese civilization, our research today has the potential to enrich and also to call into question important elements of that understanding. The present essay challenges the ideologies of nativism and fundamentalism in research on Chinese antiquity. It proposes that the best research on early China must be informed by international and comparative approaches, instead of being confined to a monolingual and monocultural Chinese worldview. This nativist worldview is not merely defensive but ultimately self-marginalizing and self-defeating. The essay ends on a personal note. The author expresses a sympathetic understanding for traditionalist Chinese scholarship, but he does not condone the flight into pre-modernist and anti-critical thought, nor does he accept the ideological position that puts native “National Learning” and foreign “Sinology” into mutual opposition in order to privilege and protect the nationalist and nativist study of China. The latter does not allow Chinese culture to go out into the world, nor would any other culture succeed in that way.

**Key word:** nativism, national studies, Sinology, comparative classics, Chinese antiquity, methodology