

张西平 主编
INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第十九輯

汉学一家言

在世界范围展开中国文化研究之我见

纪念徐梵澄先生百年华诞

汉学与印学殊途同归——读《薄伽梵歌》译者序及其他

印度之汉学

汉学家专页

方法与立场：桑原中国学的特征

汉学家访谈录

我与中国研究之缘——沟口雄三氏访谈

汉学文献研究

孔子之口授注经考辨三则

中西文化交流史

从马尼拉到福安：多明我会传教政策的亚洲背景

20 世纪中国古代文化经典在域外的传播与影响

驳于连

世界汉语教育史研究

关于第一部意—汉词典

书评与书介

在世界范围内考察中国文化的价值——评武斌的《中国文化海外传播史》

大象出版社

北京外国语大学中国海外汉学研究中心 主办

张西平 主编

INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第十九輯



大象出版社

图书在版编目(CIP)数据

国际汉学. 第十九辑/张西平主编. —郑州:大象出版社, 2010. 1

ISBN 978 - 7 - 5347 - 5818 - 8

I. 国… II. 张… III. 汉学—研究—世界—文集
IV. K207. 8 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 243498 号

责任编辑 李光洁

责任校对 石更新 张迎娟 刘丹博

封面设计 王翠云 美 霖

版式设计 王 敏

出版发行 大象出版社 (郑州市经七路 25 号 邮政编码 450002)

发行科 0371 - 63863551 总编室 0371 - 63863572

网 址 www.daxiang.cn

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 19.5

字 数 370 千字

定 价 28.00 元

若发现印、装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市经五路 12 号

邮政编码 450002 电话 (0371)65957860 - 351

国际汉学

编辑委员会

学术指导委员会 季羡林 饶宗颐 王元化 李亦园 郝平
汤一介 李学勤 乐黛云 谭中 杜维明

名誉主编 任继愈

主编 张西平

副主编 李雪涛 任大援

编委 陈来 陈平原 高建平 耿昇 耿相新 顾钧

何培忠 侯且岸 黄俊杰 金莉 李明辉 李明滨

李申 李晟文 李文潮 李卓然 柳若梅 刘东

孟华 钱林森 荣新江 沈国威 沈卫荣 苏精

汤开建 陶德民 王邦维 王健 王向华 汪前进

魏崇新 温儒敏 吴志良 徐一平 薛华 严绍溟

阎纯德 杨保筠 杨煦生 詹福瑞 张国刚 周振鹤

卓新平 朱政惠

外籍编委 安乐哲 (Roger T. Ames)

巴斯蒂夫人 (M. Bastid-Bruguière)

杜德桥 (Glen Dudridge)

何莫邪 (Christoph Harbsmeier)

高马士 (Josef Kolmas)

顾彬 (Wolfgang Kubin)

郎宓谢 (Michael Lackner)

罗多弼 (Torbjorn Lodén)

李福清 (B. L. Riftin)

马西尼 (Federico Masini)

米亚斯尼科夫 (V. S. Mjasnikov)

弥维礼 (Wilhelm R. K. Müller)

孟德卫 (David E. Mungello)

全寅初 (Jun In Cho)

萨巴蒂尼 (Mario Sabattini)

施寒微 (Helwig Schmidt-Glintzer)

竹内实 (Takeuchi Minoru)

魏丕信 (Pierre-Etienne Will)

魏查理 (Charles Willemen)

谢和耐 (Jacques Gernet)

兴膳宏 (Kozen Hiroshi)

内田庆市 (Uchida Keiichi)

莫汉迪 (Manoranjan Mohanty)

主办单位 北京外国语大学中国海外汉学研究中心

执行编辑 叶向阳

编务 姜丹 戴月

地址 北京西三环北路2号(100089)

电子邮件 guojihanxue@gmail.com

郑重声明

《国际汉学》版权归大象出版社所有,所刊载的文章未经正式书面许可,不得翻印、转载、转编。

目 录

汉 学 一 家 言	在世界范围展开中国文化研究之我见	张西平(1)
纪念徐梵澄先生百年华诞	梵澄先生在瑛地舍里	孙 波(11)
	孔学古微	徐梵澄 著 李文彬 译(19)
	《周易》德文、英文校勘绪言(节选)	徐梵澄(31)
	汉学与印学 殊途同归	
	——读《薄伽梵歌》译者序及其他	赵 波(37)
	印度之汉学	谭云山 著 赵 波 译(43)
汉 学 家 专 页	方法与立场:桑原中国学的特征	邱文科(48)
	沙畹著作在中国的接受	荣新江(54)
汉 学 家 访 谈 录	我与中国研究之缘	
	——沟口雄三氏访谈	邵艳红 译(57)
	艾尔曼教授访谈录	顾 钧(77)
汉 学 文 献 研 究	孔子之口授注经考辨三则	[美] 韩大伟(85)
	张诚书信选译	辛 岩 译(97)
中 西 文 化 交 流 史	从马尼拉到福安:多明我会传教政策的亚洲背景	
	 [美] 卫思韩 著 王耀山 译(114)	
	颜珉在中国礼仪之争中的角色	
	 [德] 柯蓝妮 著 王萧楠 译(130)	
	从5—7世纪初欧亚草原牧民的迁徙看中欧关系	
	 沈福伟(156)	
	另一种形象	
	——从世界汉学看传教士在沟通中西文化上的作用	
	 卓新平(171)	
	斯里兰卡的中国学研究	佟加蒙(180)
	明末清初耶稣会士对“十诫”的译述	田海华(186)

	林乐知西学传播研究	卢明玉(196)
20 世纪中国古代文化	来自中国集市的传奇故事	
经典在域外的传播与	——《中国话本小说集》捷克文版前言节译	
影响	 [捷克]普实克 著 李 梅 译(207)	
	驳于连	[瑞士]毕来德 著 郭宏安 译(216)
世界汉语教育史研究	谈音说韵	
	——明末中西音韵学的相遇与对话	王松木(250)
	关于第一部意—汉词典	温云水(272)
书 评 与 书 介	在世界范围内考察中国文化的价值	
	——评武斌的《中国文化海外传播史》	善 渊(281)
	东亚文学史比较的大胆尝试	李丽秋(288)
	跬步之积,志在千里	
	——评《欧洲早期汉学史》一书	春 枝(297)
	美国汉学史上的两位重要人物:卫三畏与丁韪良	
	——读《卫三畏与美国早期汉学》和《丁韪良与中国》	
		王振家(300)
后记		张西平(302)

在世界范围展开 中国文化研究之我见

□张西平

—

中华文明是人类历史上最古老的文明之一。中华文化不仅始终保持着独立的、一以贯之的发展系统,而且长期以来以其高度的发展影响着周边的文化。从秦至清大约 2000 年间,中国始终是亚洲历史舞台上的主角,中华文明强烈地影响着东亚国家。在 19 世纪以前,以中国文化为中心,形成了包括中国在内的日本、朝鲜、越南的中华文化圈,成为与基督教文化圈、东正教文化圈、伊斯兰教文化圈和印度文化圈共存的世界五大文化圈之一。

近代以来中国文化历经磨难,中国知识分子文化追寻的脚步却从未停止。“纵有千古,横有八荒。前途似海,来日方长。美哉我少年中国,与天不老,壮哉我少年中国,与国无疆。”梁启超在《少年中国》里这激越的文字给处在转折中的中国人多少理想。

从 16 世纪以来,在西方外来势力的干扰下,中国自身发展的逻辑被打断,在百年的磨难中,中国人民顽强地奋进和努力地探索,对西方文化做了自己的创造性的改造和吸收。“中国近现代新文化既非单纯的西学东渐,也非中华传统文化全方位的直接延续,而是西学与中国传统文化相杂交、相化合的产物。”^①

^① 冯天瑜、何晓明、周积明:《中华文化史》第 2 卷,上海人民出版社,2005 年,第 924 页。

当代中国的发展有着自己的逻辑,它所取得的伟大成就并非空中楼阁,中华文化是其伟大成就的思想支撑。中国的古代、近代和现代文化并不是一个断裂的文化,中国古代文化并未死亡,它以新的形态存活在当代文化中。从近代以来,中国传统文化所面临的主要问题是消化西方文化的问题,完成自己的社会转变。中国有着自己的文化和历史,它不需要,也不可能完全按照西方的道路实现自己的现代化,它要学习西方乃至世界各种先进和优秀的文化为我所用,在自己文化的基础上创造新的文化。近400年的中国文化的演变大体是沿着这样的逻辑发展的。中国传统文化并不是一个博物馆的文化,一个只是发古人之幽思的死去的文化,它活着,它发展着。中国文化从晚明以来的400年历史有着一个一以贯之的逻辑和主题:学习西方、走自己的路,这样的自觉性使得中国文化获得新生。

国家的独立、民族的自觉是中国文化百年变更的一个最重要成果,中华民族在1949年获得国家的独立和民族文化的再生有着中国历史和文化的内在逻辑。美国著名中国学家费正清(John King Fairbank, 1907—1991)告诫西方人“要了解中国,不能仅仅靠移植西方的名词,它是一个不同的生命。它的政治只能从其内部进行演变性的了解”。他又说:“中国的国家和社会的当代的形式,是一个基本上独立的进化过程的最终产品,它可以与希腊—罗马的犹太—基督教的西方相比,但绝不是一样的。”^②按照费正清的理解,文化民族主义,在西方帝国主义压迫下的国家独立与民族存亡的思想,中国几千年的传统文化,所有这些构成了中国当代历史发展的逻辑基础。

今天发展的中国以更大的包容性吸收着各种外来文化,在这个“三千年未有之变局”的伟大历史转折中,中国的传统文化作为它的底色,为现代文化的创新提供了智慧和思想,近现代文化的变迁和发展成为我们今天创造新文化的出发点。正像经过600年的消化和吸收,中国彻底完成了对佛教的吸收一样,四百年来对西方文化的吸收与改造为今天中华文化的重建打下了坚实的基础,中国以其特有的古代文化的资源和现代文化再生的历程可以给当代世界展示其文化的独特魅力,可以为今天的世界提供一种古代与现代融为一体的智慧与思想。中国传统文化经过近代和当代的洗礼,以新的形态存活在中国人的心中,经过近现代西方文化洗礼后的中华文化仍是我们中国人的精神家园。

在探索中行进的中国人并未迷路,在困顿中创新的中国人并未停止探索。分歧和争论时时发生,矛盾与苦恼处处缠绕着我们,但我们知道这是一个更为成熟的新的文化形态形成的标志;思想从未像今天这样活跃,社会生活从未像今天这样复

② (美)R. 麦克法夸尔、费正清:《革命的中国兴起》,中国社会科学出版社,1990年,第15、14页。

杂与丰富,历史的转型从未像今天这样急速,但我们知道,我们在开创着历史,这一切都是一个更伟大的新文化诞生的开始。在向世界学习的过程中,我们的文化观念开始开阔,在消化外来文化之时,我们开始自觉。在发展中我们获得新生,在伟大的历史成就面前我们有理由为我们的文化感到自豪。中国近30年所取得的伟大成就完全可以和人类史上任何一段最辉煌的历史相比,我们有理由将自己积淀在3000年文化基础上,历经百年磨难后在这个伟大的时代所迸发出来的思想和智慧介绍给世界,与各国人民分享中国的智慧。

二

梁启超当年在谈到中国历史的研究时曾说过,根据中国的历史的发展,研究中国的历史可以划分为:“中国的中国”、“亚洲的中国”以及“世界的中国”三个阶段。所谓“中国的中国”的研究阶段是指中国的先秦史,自黄帝时代直至秦统一。这是“中国民族自发达自竞争自团结之时代”。所谓“亚洲的中国”的研究阶段,是为中世史,时间是从秦统一后至清代乾隆末年。这是中华民族与亚洲各民族相互交流并不断融合的时代。所谓“世界的中国”的研究阶段是为近世史。自乾隆末年至当时,这是中华民族开始与西方民族交流并产生激烈竞争之时代。由此开始,中国成为世界的一部分。

梁公这样的历时性划分虽然有一定的道理,但实际上中国和世界的关系是一直存在的,尽管中国的地缘有一定的封闭性,但中国文化从一开始就不是一个封闭的文化。中国和世界的关系,并不是从乾隆年间才开始。中国文化在东亚的传播,如果从汉籍传入为起点已经有1000多年^③,中国和欧洲的关系也可追溯到久远年代,在《汉书》中已经有了“大秦国”的记载^④,而早在希腊拉丁作家的著作中也开始有了中国的记载,虽然在地理和名称上都尚不准确。^⑤我曾将西方对中国的认识划分为“游记汉学阶段”、“传教士汉学阶段”和“专业汉学阶段”三个阶段,^⑥虽然这样的划分有待细化,但大体说明欧洲人对中国认识的历史进程。这说明中国文化从来就不是一个完全封闭性的文化,它是在与外部世界文化的交流与会通中

③ 参阅严绍璁:《日本中国学史》,江西人民出版社,1999年。

④ 参阅(德)夏德著,朱杰勤译:《大秦国全录》,大象出版社,2009年;(美)费雷德里克·J.梯加特著,丘进译:《罗马与中国》,大象出版社,2009年;(英)H.裕尔著,张绪山译:《东城记程录丛》,云南人民出版社,2002年。

⑤ (法)戈岱司编,耿昇译:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》,中华书局,1987年。

⑥ 张西平:《欧洲早期汉学史:中西文化交流与西方汉学的兴起》,中华书局,2009年。

发展起来的。因此,在世界范围展开中国文化的研究,这是中国文化的历史本质所要求的。唯有此,才能真正揭示中国文化的世界性意义。

国际中国文化研究丛书的主旨就是探索中国文化在世界各国的传播与影响,对在世界范围内展开的中国文化研究给予学术的观照,在中外文化交流史的背景下追踪中国文化典籍外传的历史与轨迹,梳理中国文化典籍外译的历史、人物和各种译本,研究各国汉学(中国学)发展与变迁的历史,并通过对各国重要的汉学家、汉学名著的翻译和研究,勾勒出世界主要国家汉学(中国学)的发展史。

严绍璦先生在谈到近30年来的海外汉学(中国学)研究的意义时说:“对中国学术界来说,国际中国学(汉学)正在成为一门引人注目的学术。它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入;也意味着我国学术界愈来愈多的人士开始认识到,中国文化作为世界人类的共同精神财富,对它的研究,事实上具有世界性。——或许可以说,这是20年来我国人文科学的学术观念最重要的转变与最重大的提升的标志。”^⑦

国际中国文化研究就是世界范围内对中国人文学术的研究,诸如文学、历史、哲学、艺术、宗教、考古等等,严先生所说的对其的研究是“我国人文科学的学术观念最重要的转变与最重大的提升”,就是说对中国人文的研究已经不仅仅局限在中国本土,而应在世界范围内展开。

当年梁启超这样立论他的中国历史研究时就有两个目的:其一,对西方主导的世界史不满意,因为在西方主导的世界史中中国对人类史的贡献是看不到的。1901年,在《中国史叙论》中他说:“今世之著世界史者,必以泰西各国为中心点,虽日本、俄罗斯之史家(凡著世界史者,日本、俄罗斯皆摈不录)亦无异议焉。盖以过去、现在之间,能推衍文明之力以左右世界者,实惟泰西民族,而他族莫能与争也。”这里他对“西方中心论”的不满已经十分清楚。其二,从世界史的角度重新看待中国文化的地位和贡献。他指出中国史主要应“说明中国民族所产文化,以何为基本,其与世界他部分文化相互之影响何如?”“说明中国民族在人类全体上之位置及其特性,与其将来对人类所应负之责任。”^⑧虽然当时中国积贫积弱,但他认为:“中国文明力未必不可以左右世界,即中国史在世界史中当占一强有力之位置也。”^⑨

只有对在世界范围内展开的中国文化研究给予观照,打通中外,从世界的观点来看中国才能揭示中国文化的普世性价值和意义。

⑦ 任继愈主编:《国际汉学》第5辑,大象出版社,2000年,第6页。

⑧ 梁启超:《中国历史研究法》,《饮冰室合集》专集之七十三,第7页。

⑨ 梁启超:《中国史叙论》,《饮冰室合集》文集之六,第2页。

三

世界各国对中国文化的研究应从知识论和方法论两个角度加以把握。

从知识论上来说,各国的汉学家在许多具体学科的研究上颇有建树,我们只要提一下以伯希和为代表的欧洲汉学家对西域和敦煌的研究就可以知道他们的研究成果对推进中国文化研究的价值,这样的例子我们还可以举出许多。因此,对域外汉学家所做的中国文化研究的成果,万不可采取一种轻视的态度。中国文化已经成为一门世界性的学问,因此,在许多中国文化研究的具体门类和学科上,在知识论的研究方面最好的学者并不一定在中国,他们可能是日本人、法国人、德国人等等。

在这个意义上,域外汉学并非像萨义德(Edward W. Said, 1935—2003)所说的完全是一种“集体的想象”,也并非是在本国文化和意识形态的完全影响下,它成为毫无任何可信的一种语言的技巧,一种没有任何客观性的知识。就西方的汉学(中国学)而言,在这个意义上萨义德在其《东方学》(*Orientalism*, 1978, 中译本 1999)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。他认为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”,因而,他认为,东方学的失败既是学术的失败,也是人类的失败。萨义德的观点显然不符合西方汉学的实际情况,作为西方知识体系一部分的东方学,它在知识的内容上肯定是推动了人类对东方的认识的,从汉学来看,这是个常识。

因此,系统地梳理各国的中国文化研究历史,如上面所讲的展开对域外中国文化研究的重要著作、流派、人物的研究是本丛书的基本学术追求。

但域外的中国文化研究毕竟发生在域外,对其的把握仅仅从知识论的角度加以认识仍显不够,我们应注意把握这些发生在海外的中国文化研究所采取的方法论,注意从跨文化的角度,从比较文学的角度来加以把握和理解。

海外中国文化研究虽然其内容是关于中国的,但它是发生在域外,由外国人所做的学问,从西方汉学(中国学)来看,它是西方学术体系中的一个分支“东方学”的一部分。既然它是西学的一部分,它必然要遵循西方学术的传统和规范。这样汉学和国学之间既有同,也有异。同,则表现在内容上,无论是传统的汉学还是当代的中国学,材料、文献都是中国的;异,则表现在学术规范和方法上,最终还在问题意识上,它是从自身的文化发展的需要出发的,从一个“他者”的角度来看中国文化的。这样,在汉学(中国学)的研究中就必须从一种跨文化的角度,运用比较

文化的方法来分析汉学。许多国内做“国学”研究的学者认识不到这一点,往往将“汉学(中国学)”和他们自己所从事的“国学”相等同,对其“同”的部分比较赞赏,认为有水平,对其“异”的部分不太欣赏,对汉学家们对中国文化和学术的“误读”尚不能给予一个合理的解释,究其原因,就是缺乏一种比较文化的视角,不能运用跨文化的研究方法来看待这些发生在中国以外的中国文化研究。

笔者认为,在把握这些发生在京都、巴黎、哈佛的中国学问时以下两点是很重要的:

首先,母体文化对汉学(中国学)家学术视野和方法论的影响。平心而论,萨义德说,西方的东方学是伴随着帝国主义的海外扩张而形成的,这说的是对的,东方学受到西方文化的影响和制约也是对的。但由此认为西方的东方学“并没有我们经常设想的那么具有客观性”的结论缺乏具体分析。萨义德所提供给我们的从比较文化的角度来评价西方的东方学的方法是对的,用比较文化的方法来分析汉学(中国学),就是要考察生活在两种文化的夹缝中的汉学(中国学)家是如何在跨文化的语境中展开这种学术研究的,分析他们在具体的文献和材料背后的一般性的方法,这是我们在观照域外的中国文化研究时一个基本的立足点。由此,我们就会看到汉学家区别于中国本土的“国学”研究者的主要地方在于学术视野和方法论。例如,法国汉学家马伯乐(H. Maspero, 1883—1945)对中国上古文化和宗教的研究受到涂尔干社会学的影响,从而开创了中国宗教社会学研究之先河,对他这种宗教社会学方法论的吸取推动了中国本土的社会学研究。当年杨堃先生受教于马伯乐,成为中国社会学研究中最早采用宗教社会学方法的学者,而中国的宗教学界几乎没有人知道早在近一百年前马伯乐已经创立了这种方法,这两年才开始注意这种方法,但国内宗教学界的学者们只不过是西方的宗教社会学搬来而已,他们今天也仍不知中国宗教社会学研究的真正创始人是法国汉学家马伯乐。社会学和宗教学在对待马伯乐汉学研究中的方法论的两种态度,对这两个学科的发展都产生了影响。夏志清运用新批评等形式主义分析方法,重评中国现代文学史,使张爱玲、沈从文、钱钟书又回到现代文学史的研究视野之中,这种方法极大启示了中国文学史的研究者。

注意其方法论,注意其新的学术视角,运用比较文化的研究方法,揭示出隐藏在其“客观知识”背后的方法论,这正是我们展开国际中国文化研究者的基本任务。

其次,注意“影响史”的研究。中国文化在域外的传播和影响是两个相互关联而又有所区别的领域,一般而论,传播史侧重于汉学(中国学),即他们对中国文化的翻译、介绍和研究,域外的中国形象首先是通过他们的研究和介绍才初步建立的;影响史或者说接受史则已经突破学术的侧面,因为国外的中国文化研究在许多

国家仍是一个很偏僻的学科,它基本处在主流学术之外,或者处于学术的边缘。中国文化在域外的影响和接受主要表现在主流的思想和文化界。但二者也很难截然分开,因为一旦中国文化的典籍被翻译成不同语言的文本,所在国的思想家和艺术家就可以阅读,就可以研究,他们不一定是汉学家,但同样可以做汉学(中国学)的研究,他们对中国的兴趣可能不低于汉学家,特别是在创造自己的理论时。英国17世纪的学者约翰·韦伯(John Webb,1611—1672)从来没见过中国,但他所写的《论中华帝国之语言可能即为原始语言之历史论文》(*An Historical Essay Edeavouring Probability that the language of the Empire of China is the Primitive Language*, 1669)的书是西方第一本关于中国语言的专著,马克斯·韦伯(Max Weber,1864—1920)的《儒教与道教》(*Confucianism and Taoism*,1916)你很难说它是汉学著作或者说不是,但其影响绝不低于任何一本汉学的专著。美国的思想家爱默生(Ralph Waldo Emerson,1803—1882)、诗人庞德(Ezra Pound,1885—1973)、德国的荣格等都是这样的人,这样的例子很多。因而,接受史和影响史也应成为我们从事国际中国文化研究的一个重要的方面。

这方面前辈学者已经为我们提供了研究的“范式”,钱钟书在英国时所写下的《十七世纪—十八世纪英国文学中的中国》、范存忠的《中国文化在启蒙时期的英国》、陈受颐的《中国文化对十八世纪英国文化的影响》、朱谦之的名著《中国哲学对欧洲的影响》、法国学者毕诺(Virgile Piont)的《中国对法国哲学思想形成的影响》都是我们在做中国文化的影响史研究时所必读的书。

在这个方面,萨义德的理论给了我们解释的支点,“东方学现象是整个西方的隐喻或缩影,实际上应该用来代表整个西方”。这是说西方为了确定自我,他们拿东方作为非我来做对照,“东方代表着非我,相对这非我,西方才得以确定自己之为自己,所以东方乃是西方理解自己的过程中在概念上必有的给定因素”(张隆溪)。从18世纪的中国热,伏尔泰(Voltaire,1694—1778)认为中国是“天下最合理的帝国”到19世纪中国完全失去了魅力,黑格尔认为中国是一个只有空间没有时间的国家,一个停滞的帝国。在西方文化史上中国一直是作为西方确立自我的“他者”而不断变换着。

在这个意义上比较文学和比较文化研究是我们对国际中国文化展开研究时的天然盟友。

对中国文化在世界各国的传播与影响,既从知识论的角度展开各国汉学史的学术史追踪,也从跨文化和比较文学的角度研究中国文化在世界各国思想、艺术等领域中的影响,这构成了《国际中国文化研究丛书》的基本内容。

四

这种发生在域外的关于中国的学问和我们本土的中国学术有什么关系呢？它对中国本土学术的发展有什么价值和影响呢？

其实，海外汉学（中国学）从其诞生起就同中国学术界有着千丝万缕的关系，特别是西方汉学，在一定意义上讲中国近现代学术的产生是和西方近现代的汉学发展紧密联系在一起的，也就是说中国近现代学术之建立是中国本土学者与汉学家们互动的结果。利玛窦与徐光启、理雅各（James Legge, 1815—1897）与王韬、王韬与儒莲（S. Julien）、伯希和与罗振玉、胡适与夏德和钢和泰（Alexander von Staël-Holstein, 1877—1937）、高本汉（Klas Bernhard Johannes Karlgren, 1889—1978）与赵元任等等，汉学家与中国学人的交往我们还可举出许多例子，正是在这种交往中双方的学术都发生了变化，互为影响，相互推动。戴密微（Paul Demiéville, 1894—1979）在厦门大学任教，卫礼贤（Richard Wilhem, 1873—1930）执教于北大讲坛，陈寅恪受聘于牛津、剑桥，在 20 世纪 20、30 年代双方的交往比今天还要频繁。就中国来说，正是在这种交往中中国学术逐步地向现代化形态发展。

当年傅斯年在谈到伯希和的学问时说：“本来中国学在中国在西洋原有不同的凭借，自当有不同的趋势。中国学人，经籍之训练本精，故治纯粹中国之问题易于制胜，而谈及所谓四裔，每以无比较材料而隔膜。外国学人，能使用西方的比较材料，故善谈中国之四裔。而纯粹的汉学题目，或不易捉住。今伯先生能沟通此风气，而充分利用中国学人成就，吾人又安可不仿此典型，以扩充吾人之范围乎。”这说明了当时汉学对中国学人的启示。实际上近现代以来，中国学术对西域的研究日益加强，引起许多学者感兴趣，这显然是受到了西方汉学家的影响。胡适在 1916 年 4 月 5 日的日记中说：“西人之治汉学者，名 Sinologists or Sinoloques，其用功甚苦，而成效殊微。然其人多不为吾国古代成见陋说所拘束，故其所著书往往有启发吾人思想之处，不可一笔抹煞也。”

这里胡适已认识到汉学的特点，以后胡适在与汉学家钢和泰交往中改变了原来认为汉学家治学“成效殊微”的看法，而是直接向钢氏求教梵文。而他对瑞典汉学家高本汉的评价更说明西方近代汉学对中国学术的影响，高本汉以治音韵学而著称，胡适说：“近年一位瑞典学者珂罗倔伦（即高本汉）费了几年工夫研究《切韵》，把 260 部的古音弄得清清楚楚。林语堂先生说：‘珂先生是《切韵》专家，对中国音韵学的贡献发明，比中外过去的任何音韵学家还重要。’（《语丝》第四卷第二十七期）珂先生成绩何以能这样大呢？他有西洋音韵学原理作工具，又很充分地运用方言的材料，用广东方言作底子，用日本的汉音吴音作参证，所以他几年的成

绩便可以推倒顾炎武以来 300 年的中国学者的纸上功夫。”鉴于西方汉学的这一成就,他号召青年人要掌握新的研究方法,那时再来重新整理国故,便可“一拳打倒顾亭林,两脚踢翻钱竹江”。

当时西方汉学对中国学界的冲击非常之大,以致陈垣先生说:“现在中外学者谈论汉学,不是说巴黎如何,就是说日本如何,没有提到中国的,我们应当把汉学中心夺回中国,夺回北京。”其实中国近代学术从传统的注经转变为现代社会科学的方法,一个重要因素是受启于海外汉学。陈寅恪任教清华之初,遵循地道的欧洲汉学及东方学方法,讲授欧洲东方学研究之目录学。赵元任和李方桂的语言学研究走出传统的小学,而采取现代语言学的方法,一个重要原因就是受到高本汉语言学研究的影响。这说明汉学和我们自己本土的学术传统有着内在的联系。

中国本土的学者“今天必须面对一个不容忽视的事实:从日本、欧洲到北美,每一天都有关于中国古今各方面的研究成果问世。如果我们继续把这些成果都称之为‘汉学’,那么‘汉学’与中国本土的‘国学’已经连成一体,再也分不开了”(余英时)。对中国本土学者来说“要求每个学者对本专业在世界范围内的进展了如指掌,有点不切实际,但将海外中国学家的贡献纳入视野,对于生活在中国的新一代学者来说,不但可能,而且必须”(陈平原)。

实际上汉学(中国学)的引入具有双向的意义,它不仅使学术转型中的中国本土学术界有了了一个参考系,并为我们从旧的学术“范式”中走出,达到一种新的学术创新提供了一个思路,同时也对国外的中国文化研究者们,那些在京都、巴黎、哈佛的汉学家(中国学家)们提出了挑战,正像中国的学者必须面对海外汉学(中国学)家的研究一样,他们也应该开始听听中国同行的意见。我们在《国际汉学》的第七辑曾发表包卫民先生批评内藤湖南“宋代革命论”的论文,王志平先生批评《剑桥中国史》中的关于中国语言学史的观点。我们想通过正常的批评,纠正那种仿佛只要洋人讲的就没错的“殖民地思想”,把对汉学(中国学)的引进和批评统一起来,在一种平等的对话中商讨和研究,这才是一种正确的学术态度。对国外中国文化研究成果也不可盲从,正像对待所有的学术成果都不应盲从一样。实际上在西方不仅那些把中国作为“他者”的思想家、文学家在讲中国时常常满口错话,信口雌黄,就是在大汉学家那里,常识性的错误也不断出现。周锡瑞先生一字一句地指出美国当代中国学家何伟亚(James L. Hevia)在其成名作《怀柔远人:马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》(中译本,2002)中词表里的错误,在著名的《剑桥中国史》(1992)中也有很低级的错误。这样讲时并不是否认这些汉学家在学术上的贡献,而是现在海外的汉学家们必须考虑到他们的著作如何面对中国读者,因为一旦他们的书被翻译成中文,他们的书就会成为中国本土学者阅读、审视和批评的对象。对于那些做中国的学问而又站在“西方中心主义”立场上的汉学家来说,现在是到

了他们开始反思自己学术立场的时候了。那种居高临下,对中国大陆的学术指东道西,以教师爷身份出现的汉学家可以收场了。

面对大量涌进的国外中国文化研究的成果,一方面,我们应有一种开放的心态,有一种多元的学术态度,不能有那种“画地为牢,反正山中无老虎,猴子称大王”(葛兆光),对汉学家研究的成果视而不见的态度。同时,也应考虑到这是在另一种学术传统中的“学问”,它有特有的文化和学术背景,不能拿来就用,要做比较文化的批判性研究。随着汉学(中国学)的不断引入,对汉学著作做一种批判性研究和介绍日益成为一个重要的问题,因为在不同学术传统中概念和方法的转化和使用必须经过严格的学术批判和反思才行。在这个意义上运用比较文化的视角和方法尤为重要。如何立足中国本土的学问,在借鉴汉学的域外成果上,从我们悠久的历史和文化传统中创造出新的理论,这才是我们真正的追求所在。

中国是汉学的故乡,对中国文化的学术研究中国学者自然有着国外学者不可替代的优势,在世界范围展开中国文化的研究开阔了我们的学术和文化视野,促进了我们观念和学术的发展,引进域外中国文化研究的成果是为了我们自身学术和文化的变革与发展,万不可在介绍西方汉学(中国学)走马灯似的各类新理论、新方法时,我们自己看花了眼,真成了西方的东方主义的一个陪衬,失去了自己的话语和反思的能力。

因此,立足中国文化的立场,会通中外、打通古今,通过对域外的中国文化研究做建设性的学术对话,推动中国学术的发展和文化的重建,这不仅成为本丛书的主要内容,也成为我们展开这一学术活动的根本目的。

(作者单位:北京外国语大学中国海外汉学研究中心)

梵澄先生在瑛地舍里

□ 孙波

徐梵澄(1909—2000),精神哲学家、翻译家。他曾经在印度讲学、著述凡三十三年。这三十三年,也是他不遗余力向西方介绍汉学菁华的蹉跎岁月。他之讲学,几乎涉及到人文学术的方方面面,包括:语言文字、文学、史学和哲学。哲学又贯通儒、释、道三家,其中尤以推阐儒家思想为重。他之著述,有英文版的《小学菁华》、《孔学古微》、《周子通书》、《肇论》和《唯识菁华》。设使我们对他的文字加以梳理,会得到这样的印象,即是除了英文的介绍以外,还有三方面的工作值得关注:第一,在梵典译事中的汉学疏释,有《薄伽梵歌》、《五十奥义书》等;第二,以汉学为本位,展开与西学、印学的对话,有《玄理参同》;第三,于汉学精髓的温故知新,有《三玄参论》、《澄庐文议》和英译《中国古代小说》(鲁迅校勘本)等。梵澄少(年)学西文,中年又治印度韦檀多学,晚年回到了自己的精神故乡——汉学家园。譬如蛇之盘旋,首终衔之尾。这恐怕是所有治西学的学人之共同归宿。编者在这里所要提示的是:梵澄先生之用力,已超乎了知识学的谱系(康德之所谓的“知性”或“理论理性”),着落多在玄学(形而上学)的畛域。这样,他给予世界的中国形象,就是一个有血有肉、有情有义并自强不息的谦谦君子。而他的理想,亦是中国将成为一个君子的国度。

徐梵澄先生于1945年底赴印度泰戈尔国际大学任教,尝讲欧阳竟无唯识学思想。1950年,他又往贝纳尼斯(今瓦拉那西)