

国际汉学研究丛书

法国汉学家论

中国文学

——  
现当代文学 钱林森编

外语教学与研究出版社

法  
国  
汉  
学  
家  
论  
中  
国  
文  
学

谨以此书献给

---

法国研究中国现代文学的开拓者

米歇尔·鲁阿 (Michelle Loi) 夫人  
保尔·巴迪 (Paul Bady) 教授

编委会名单

学术顾问：季羨林 任继愈 汤一介

主 编：郝 平 张西平

编 委：安平秋 白春仁 丛 林 丁 超 董燕生

耿 昇 顾 钧 韩瑞祥 何其莘 侯且岸

金 莉 李逵六 李 梅 李明滨 李雪涛

李永辉 柳若梅 罗小东 梅仁毅 孟 华

邱苏伦 沈大力 石云涛 孙有中 王炳均

魏崇新 吴宗玉 徐一平 严绍盪 姚小平

张朝意 张 宏 张中载 周发祥 朱京伟

朱政惠

树立文化自觉，  
推进  
国际汉学研究郝平  
张西平

对海外汉学（或称中国学）的研究，从上个世纪 80 年代以来已经成为学术界一个普遍关注的领域。江苏人民出版社的“海外中国研究”、大象出版社的“国际汉学书系”、商务印书馆的“海外汉学丛书”和中华书局的“世界汉学丛书”，这些译著加起来已近二百种之多。域外汉学的繁荣说明“中国文化属于全世界”（任继愈）。特别是近年来汉学研究的专著相继出版，如严绍璁的《日本中国学史》，刘正的《海外汉学研究——汉学在 20 世纪东西方各国研究和发展的历史》，何寅、许光华的《国外汉学史》，李庆的《日本汉学史》，张国刚等人的《明清传教士与欧洲汉学》，周发祥主编的“中国古典文学走向世界”丛书，王晓路的《西方汉学界的中国文论研究》，阎宗临的《传教士与法国汉学》，计翔翔的《十七世纪中期汉学著作研究》，葛兆光的《域外中国学

\* 本文原为《他乡有夫子：汉学研究导论》（外语教学与研究出版社，2005 年）一书的前言，在这里作了部分修改，作为丛书的序言。

---

十论》，朱政惠的《美国中国学史研究：海外中国学探讨的理论和实践》以及陈君静的《大洋彼岸的回声》等，这些著作显然要比前几年的一些汉学研究著作有所进步，其中有些著作有相当的深度。对海外汉学研究的深入“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”（严绍璦）。

不过应该看到，西方汉学若从 16 世纪的“传教士汉学时期”算起已有 400 年的历史，若从“游记汉学时期”算起则更长，而日本汉学如果从中国文化的传入算起则有更长的历史。作为一门专门的学科研究，对域外汉学的研究不过刚刚起步，许多问题有待我们进一步深入研究，许多课题有待研究。李学勤先生多次呼吁：“国际汉学研究作为一种专门学科的发展，将有益于中国进一步走向世界。我们希望得到国内外更多的支持，使这个学科发扬光大。”

我们应该如何理解这门学科？应采取什么样的学术路向来把握这门学科？对域外汉学的研究无疑是一种跨文化、跨学科的研究，这样我们必须了解汉学在域外发生的文化和学术背景，在不同的知识和文化背景下它的价值和影响。反过来说，这种发生在异地，由东洋人和西洋人所做的学问对我们中国本土的学术发展究竟有什么影响，我们应该用什么心态和什么方法来评价这种学问，如何与这些近在东京远在巴黎和哈佛的外国同行们对话和交流。从一定意义上来说，搞清这些问题比研究汉学的一个具体问题要重要得多，特别是在汉学研究蓬勃发展的今天，学科对象与学科研究方法的问题已经成为一个亟待解决的重要问题。

## 一、在中西文化交流史的背景下研究海外汉学

如果将域外汉学史作为一个学术的对象来把握，我们首先遇到的问题就是：中国文化是通过什么途径传播到国外的？汉学家们所阅读的中文典籍是如何流传到他们手中的？他们所阅读的中文典籍的译本是如何形成的？因为任何一个汉学家，他从事汉学研究的基本条件就是要阅读中国文化的典籍，无论是原本的中文文献还是翻译的文本。

从前者来说，中文典籍的外传，构成了域外汉学家研究中国文化的基础，所以，正如严绍璦先生所说：“国际中国学（汉学）的基础性研

---

究，就必须以原典性实证方法论，解明中国典籍向世界的传播，探讨这种传递的轨迹和方式，并从事收集、整理和研究相关的文献（工作）。失却了这一基本性功能，所谓对国际中国学的研究，都是无本之木，无源之水。”严绍璁对中国典籍向日本传播的研究，对整个汉学史的研究都具方法论的意义。到现在为止，我们还没有搞清中文文献在西方的流传史，这直接影响我们对西方汉学史的研究。

从后者来说，西方大多数汉学家研究中国的文本使用的是各种西方语言的译本。而在不同的历史时期，中国与外部世界联结的通道是不同的，域外汉学家们所得到的翻译的文本是不同的，这些不同的文本决定了他们对中国文化的理解。例如，在西方汉学的历史上对“四书”的翻译就有罗明坚的译本、柏应理的译本、卫方济的译本、理雅格的译本、卫礼贤的译本和陈荣捷的译本。这些译本由于时代不同，译者的文化背景不同，所表达的“四书”的含义也有着很大的不同。因此，认真摸清中国典籍的外译是进行西方汉学史研究的基础性工作，虽然困难很大，特别是对传教士早期拉丁语译本的梳理和研究，但从学术的长远发展来看，应该去做。

要从学术上掌握汉学的知识来源，我们就必须进入中外文化交流史的研究。由此，我们就可以理解在研究西方早期汉学时，为什么我们一定要熟悉和了解入华传教士的活动；就可以理解为什么费正清认为中西文化交流中入华的传教士扮演着“核心的角色”。因为入华的传教士实际上是站在一个双行道上，“他们在向西方传递中国形象的同时也塑造了中国人对外部世界的观点”，不了解传教士我们就弄不清他们向西方所介绍的中国形象。

例如，直到今天我们仍不能真正说清楚伏尔泰、莱布尼茨的中国观，因为他们所理解的中国儒家的基础是柏应理的《中国哲学家孔子》一书，而到今天为止能真正读懂这本拉丁文著作的中国学者屈指可数。同样，读过龙华民的《中国宗教的若干问题》的学者很少，但研究莱布尼茨和“礼仪之争”的论文和著作却每天都在增加。而如果读不好龙华民的这本书，是很难真正理解“礼仪之争”和莱布尼茨的儒学观的，就很难从理论上说清整个18世纪欧洲启蒙时期的中国观。如果从中国汉学史研究的历史来看，对西方传教士汉学著作的翻译工作只是在近几年

---

才开始的，我们到现在为止还不能将这个基本的学术脉络梳理清楚。同样，到今天为止我们还没有认真研究过晚清时裨治文等人所办的《中国丛报》中所介绍的有关中国的基本情况，而正是这份报纸塑造了 19 世纪西方人的中国观，它为 19 世纪的西方汉学家提供了基本的文献。近年来学术界开始翻译晚清时入华传教士的西文著作，但基本的著作和文献我们仍是不清楚的。米怜、麦都思、卢公明的著作都尚未深入地研究。目前，虽然开始有了对理雅格和卫礼贤的研究，但至今国内尚无对他们的中国典籍的翻译文本真正的、彻底的研究。如果没有对这两个传教士所翻译的中国典籍的文本进行研究，实际上是说不清 19 世纪以来西方对儒家和中国文化的理解的，因为直到今天理雅格和卫礼贤所翻译的中国典籍的文本仍是大多数汉学家案头必备之书，他们是通过理雅格和卫礼贤的译本来理解中国文化的。

另一方面，这些传教士汉学家与当代汉学家的一个重要区别在于，他们长期生活在中国，如果要了解他们笔下的中国、他们的中国观以及他们对中国文化的介绍，必须进入中国明清史的研究中，必须考察他们在中国的活动。这又要求我们必须对中西文化交流史有深入的了解。而“近几百年来中西文化交流史在某种程度上就是西方人逐步‘发现’和建构的历史，而探讨和研究中国被欧洲人逐步‘发现’和‘重构’的历史，无疑是当今比较文学和比较文化研究者的一大理论课题”（王宁）。这点我们下面还要专门论述，这里只是说明对历史、中外文化交流史的研究是汉学研究者必须涉及的领域。

## 二、从学术史的角度把握海外汉学的历史变迁

西方对中国的认识和研究经历了一个漫长的过程，海外汉学也已经有几百年的历史，它作为一个学术的发展，有着自己的学术师承和学术脉络，我们今天在展开海外汉学的研究时应对各国汉学的学术发展史有一个较为清晰的把握。对待域外汉学仅仅采取一种实用的态度是不行的。“我认为研究国际汉学，应当采取学术史研究的理论和方法，最重要的是将汉学的递嬗演变放在社会与思想的历史背景中去考察。”（李学勤）前辈学者已经这样做了。1949 年前对西方汉学通史的研究有莫东寅的《汉学发达史》和日本学者石田干之助的《欧人之汉学研究》，近年来国

---

别的汉学史著作，影响较大、受到国内外学者好评的是严绍璁的《日本中国学史》和侯且岸的《当代美国的“显学”》。何寅与许光华的《国外汉学史》是国内目前较为详细的汉学通史性著作，此书有开创学科通史之功。汉学史研究的意义在于，域外汉学的发展在各个国家都有其独特的历史，有自己的学术传统，有师承的传递和各个学派的特点。如果不了解这个历史，我们就无法判定一个汉学家在本国学术史上的地位，也不能了解其学术思想的来源和背景，很容易闹出笑话。汉学家也分三六九等，要把最好的汉学成果介绍到国内，就必须做深入、细致的国别汉学史的研究工作。“在此基础上，再来进行整体的或个别的研究。只有这样，我们才能认定各国的中国学家们在他们自己国家的学术谱系上的地位，才可以避免我们的无知。”（严绍璁）从西方汉学史来看，如果没有一个系统而深入的学术史的梳理，就无法解释“传教士汉学”和“专业汉学”之间的巨大变化，也无法解释从费正清到柯文这种学术路向的重大转变，从而也不可能深入地了解这种学术转变背后的深刻的文化原因。所以，无论是判断汉学家个人的学术成就还是从整体上理解汉学的演变，没有学术史的研究是根本不可能的。

### 三、比较文化的视角是海外汉学研究的基本方法

海外汉学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。许多国内作国学研究的学者认识不到这一点，往往将汉学和国学相等同，对其“同”的部分大加赞赏，认为有水平；对其“异”的部分大加批评，对汉学家们对中国文化和学术的“误读”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对待汉学。从比较文化的视角来看待汉学，我们认为以下两点是很重要的。

---

首先，母体文化对汉学家学术视野和方法论的影响。从实证的知识论角度来看，域外汉学并非像赛义德所说的完全是一种“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，成为一种毫无可信的语言技巧，一种没有任何客观性的知识。就西方的汉学而言，从16世纪以后，他们对中国的知识获得了大踏步的进展。“游记汉学”与“传教士汉学”的重大区别就在于，后者已经开始长期生活在中国，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。传教士汉学绝不是传教士们随意拼凑给西方人的一幅浪漫的图画，他们对中国实际认识的进展，对中国典籍的娴熟和在翻译上的用功之勤，就是今天的汉学家也很难和其相比。特别是到“专业汉学”时期，汉学家在知识论上的进展是突飞猛进的，我们只要提一下法国著名汉学家伯希和就够了。这点我们在下面论述汉学和国学的关系史中还会讲到。在这个意义上赛义德在其《东方学》中的一些观点并不正确。“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……”如此一来，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。赛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，在知识的内容上肯定是促进了人类对东方的认识的，从汉学来看这是个常识。

其次，我们这样讲并不是否认西方汉学受其欧洲中心主义的影响。平心而论，赛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观点是正确的，东方学受到西方文化的影响和制约也是对的。但由此得出西方的东方学“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。赛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，但在分析中有三点我们不同意：其一，不能因西方东方学所具有的意识形态性，就完全否认其所包含的客观性。以传教士汉学为例，传教士入华肯定不是为推进中国的现代化，而是为了“中华归主”。这种心态对他们的汉学研究产生了重大的影响，但这并不妨碍传教士的汉学研究仍具有一定的客观性，他们仍然给欧洲提供了一些有关中国的准确无误的知识。采取比较文化的研究方法就在于对西方汉学

---

中的这两部分内容进行客观的分析。哪些是“意识形态”的内容，哪些是“客观知识”，二者之间是如何相互影响的。其二，西方东方学中的方法论，研究方式不能完全归入“意识形态”之中。这就是说不仅研究的知识内容要和意识形态分开，就是赛义德所说的意识形态也要作具体的分析。方法论和研究方式当然受到西方整个学术进展的影响，但它和政治的意识形态不同。作为方法论，它具有一定的独立性，同时也具有一定的普世性，即它是整个人类的精神。如伯希和在作西域史研究中的科学的实证方法，高本汉在作中国语言研究中的现代语言学的方法。这些方法是在整个时代进步中产生的，尽管它和西方社会历史有着血肉的联系，是其精神的一部分，但不能因此就否认它的有效性。特别是美国当代的中国学家，他们有别于传统汉学的根本之点在于，将社会科学的研究方法移植到中国学研究中；如果把这种方法论的变迁一概否认，那就是将中国学的灵魂否认了，那我们从当代中国学中几乎学不到任何东西。其三，如果完全采用赛义德的理论，“社会科学理论几乎要遭到彻底的屏弃。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’的屏弃之外，任何汲取都会受到怀疑”（黄宗智）。从汉学家来说，他们中不少人对中国的迷恋甚至超过了他们自己的文化，所以不能简单地把他们说成赛义德所讲的东方主义者。

用比较文化的方法来分析汉学，就是要考察生活在两种文化的夹缝中的汉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。对中国本土学者来说，影响我们的恰恰是方法论这一部分。所以我们认为，不能把海外汉学中的研究完全归为意识形态加以批判和抛弃。对赛义德的理论应加以分析运用。

有了这几项，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先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。宗教学界的学者们这两年才开始注意这种方法，但他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。夏志清运用新批评主义的形式主义分析方法，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，这种方法极大地启示了中国文学史的研究者。在西方汉学的中国文学研究中，“20世纪涌现出来的意象研究、新批评、原型批评、结构主义、主题学、文类学、风格学、叙事学甚至女权主义、混沌理论、文化理论等等，举凡用之于西方文学研究者，几乎都在中国文学研究中派上用场”（周发祥）。新时期的中国文学研究在很大程度上是在步西方汉学方法论的后尘。

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，这正是汉学研究者的基本使命。

#### 四、在世界文化范围内探讨中国文化的影响史

如果说，汉学的研究是各国东方学的一部分或地区研究的一部分，那么，它主要是一种学术形态。但汉学作为对中国文化的介绍和研究，同时也在世界各国的思想与文化中产生了影响，各国的思想家和文学家也从中国文化的丰富内涵和悠久历史中得到启示，他们也写下了各种形式的文字，从而使中国文化走入了各国的思想文化领域。这些人虽然不是汉学家，但他们与中国在思想上和实际上都有着各种各样的联系。对中国文化在世界各国的影响的研究也构成了汉学研究的一个重要部分。

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，即对中国文化的翻译、介绍和研究，域外的中国形象首先是通过这些介绍和研究才初步建立的；影响史或者说接受史则已经突破学术的层面，因为汉学的研究在西方仍是一个很偏的学科，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，但同样可以作汉学研究，他们对中国的兴趣可能不低于汉学家，特别是在为自己的理论创造时。英国 17 世纪的学者约翰·韦伯从来没见过中国，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》是西方第一本关于中国语言研究的专著。马克斯·韦伯的《儒教与道教》，你很难说它是汉学著作或者说不是，但其影响绝不亚于任何一本汉学专著。美国的思想家爱默生、诗人庞德，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汉学研究的一个重要方面。

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《十六世纪—十七世纪英国文学对中国文化的接受》，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》，法国学者毕诺的《中国对法国哲学思想形成的影响》，都是我们在作汉学研究时所必读的书。

在这个方面，赛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，拿东方作为非我来作对照，“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。

对赛义德的理论我们还应作两点补充：一是西方人把中国当作“幻想”的对象是以中西双方实际历史的交流为基础的。尤其是大航海以后，西方人第一次走出狭小的地中海，域外的文明，特别是中国的文明对其实际的冲击是很大的。这一点拉克在《欧洲形成中的亚洲》一书中有史学上的严格考证，这说明西方的精神的形成同样有着外部的因素，基督教是东方传入西方的，中国文明对欧洲的影响绝不仅仅是在作家的书房。弗兰克的《白银资本》、彭慕芬的《大分流》及王国宾等人的著作都可以为我们理解 17—18 世纪东西方的实际历史提供经济史的证明，

---

这样的历史观可以瓦解今天的“欧洲中心主义”和一些西方人编造的神话。我们不需要用西方“幻想的矫情”来印证我们文化的合理性，但文化交往的历史至少可以说明多元文化存在的合理性。其二，虽然赛义德告诫我们，在东方不需要一个像西方的东方主义那样的“西方主义”，但实际上 19 世纪后的中国思想的确存在着一种“西方主义”，它的历史正好和西方的“东方主义”的历史进程倒了个个儿。在“夷夏之分”的观念中，西方是“蛮夷之地”；在国门被打破之后，西方一直又作为想象的“乌托邦”。这个问题属于中国思想文化史，这里只是顺便提一下。

汉学的魅力不仅在于它的“同”——汉学家们为我们的国学研究提供了许多新的史料，特别是在“四裔”研究方面——其实，它的魅力更在于“异”，在于跨文化间的“误读”，在这个意义上比较文学和比较文化研究是汉学研究的天然盟友。如孟华所说：“作为一个比较学者，我对汉学有着一份天然的亲近感和学科认同感。甚至可以毫不夸张地说，自从我踏上比较文学学术之路起，汉学研究就始终伴随我左右，成为我学术生活中不可或缺的一部分”。正是在这个意义上，海外汉学的研究应将比较文化自觉地列入其研究范围之内。

以上几点都是从域外的角度来看待汉学的，即它发生的历史，它本身的学术史及它在本国文化思想史中的作用与价值，但在研究海外汉学时还有一个最重要的纬度：汉学和国学的关系，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？

## 五、在与国学的互动中把握海外汉学的研究

海外汉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，理雅格与王韬，王韬与儒莲，伯希和与罗振玉，胡适与夏德、钢和泰，高本汉与赵元任等等，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。戴密微在厦门大学任教，卫礼贤执教于北大讲坛，陈寅恪受聘于牛津、剑桥，在 20 世纪

---

二三十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，引起许多学者的兴趣，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，后来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偃伦（即高本汉）费了几年工夫研究《切韵》，把 260 部的古音弄的清清楚楚。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，两脚踢翻钱竹汀”。

当时西方汉学对中国学界的冲击非常之大，以至陈垣先生说：“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。

上面讲到，80年代以来海外汉学的学术著作被翻译成中文的已经有近二百本，这些专著对中国学术界产生了重要的影响。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）。实际上在当今中国的学术界出现了“‘双峰对峙’的两派‘中学’——其一是自家内省的‘国学’，其二是别人旁观的‘汉学’”（刘东）。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）。就文学研究来讲，从夏志清的《中国古典小说导论》出版以来，韩南、浦安迪等人的小说史研究著作相继翻译出版，说明国内学术界“能够较为准确地判断海外中国学的高低优劣”。而2000年在北大召开的“晚明与晚清国际学术研讨会”，来自汉学和国学两大领域的中国文学研究者已经开始共聚一堂。在史学界年轻一代的学者已经开始自觉运用美国中国学的方法，杨念群的《中层理论》“把美国中国学（部分涉及日本中国学）研究的一些基本概念和命题变迁放在我国史学研究的传统脉络里呈现其特征，并评估其价值；反过来，也把中国史学研究的方法置于美国中国学思潮的背景下反观其得失”，他所主编的《空间·记忆·社会转型——新社会史研究论文精选集》则是这一思想的具体体现。

实际上汉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一个参考系，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，同时也对汉学家们提出了挑战。正像中国的学者必须面对海外汉学家的研究一样，他们也应该开始听听中国同行的意见。我们在《国际汉学》的第七期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，纠正那种仿佛只要外国人讲的就没错的“殖民地思想”，把对汉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。对国外汉

---

学家的成果也不可盲从，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，就是在大汉学家那里，常识性的错误也不断出现。周锡瑞先生曾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：马戛尔尼使华的中英礼仪冲突》中词表里的错误，周先生说：“或许最令人惊异的是：‘一视同仁’写成‘一视同人’。此类词汇的错误，很难使人相信作者能够训练有素地使我们更加接近清代文献的原意。”像这样的常识性错误在比利时汉学家钟鸣旦的《杨廷筠——明末天主教儒者》一书中也有出现，在著名的《剑桥中国史》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，正像我们中国的学者在研究外国的历史和文化时也常有常识性错误一样。对中国学者来说，就是以平常心来看待海外汉学的著作，以一种真正的学术态度来看待汉学家。同时，海外的汉学家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，就会成为中国本土学者阅读和审视的对象。他们的著作得到中国学术界的讨论，受到批评和赞扬都是很正常的。汉学家们也应以一种平和的心态看待中国学术界的批评。

当我们面对大量涌进的汉学著作时，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，反正中无老虎，猴子称大王”，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，要作比较文化的批判性研究。随着汉学的不断引入，对汉学著作作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的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，从我们悠久的文化传统中创造出新的理论，这才是我们真正的追求所在。葛兆光先生说得好，“我想问的是，有没有人想过这样一个道理，如果要研究世界普遍真理，为什么理论家们不好好学习汉语？或者说，为什么一个涵盖了中国、亚洲和西方的顶级世界理论，中国人不可以发明？”引进域外汉学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。

另一方面国学研究的学者也应参与到海外汉学的研究之中，我们“希望这是一场‘学术对话’，而不只是单向的‘文化输入’，就像美国、日本及欧洲等地的中国学家正在积极介入中国的文化建设一样，大陆及台港的学者也完全可能借助平等对话，影响中国学家的学术思路，并修正其具体结论”（陈平原）。中国学者应努力打破“西方中心主义”，使世界的汉学论坛上有中国的声音，有中文的发言，而不总是西方的语言，西方的声音，西方的标准，“仿佛‘中国’是一个缺席者，空出来的那个座位总是有异邦人在李代桃僵地对理论家们进行‘中国的叙述’，而中国学者却总是心有不甘却满脸无奈地看着这个空缺的座位”（葛兆光）。我相信，经过我们对汉学的认真研究和梳理，当我们摸清了汉学家们的思路和方法，了解了他们的话语和特点，学习了他们的经验和长处后，中国再不能是一个缺席者。

相互了解是平等对话的第一步，开放的心态和批判研究的态度则是我们在面对汉学家时所应有的基本立场。对话才刚刚开始。正是在这场刚刚开始的对白和讨论中，中国的人文社会科学研究将逐步走向自觉和繁荣，也正是在这场对白中汉学家才开始面临真正的学术对手，并改变自己的理论形态，也只有在这场对白中中国文化将真正走向世界，“使全世界共此凉热”（季羨林）。