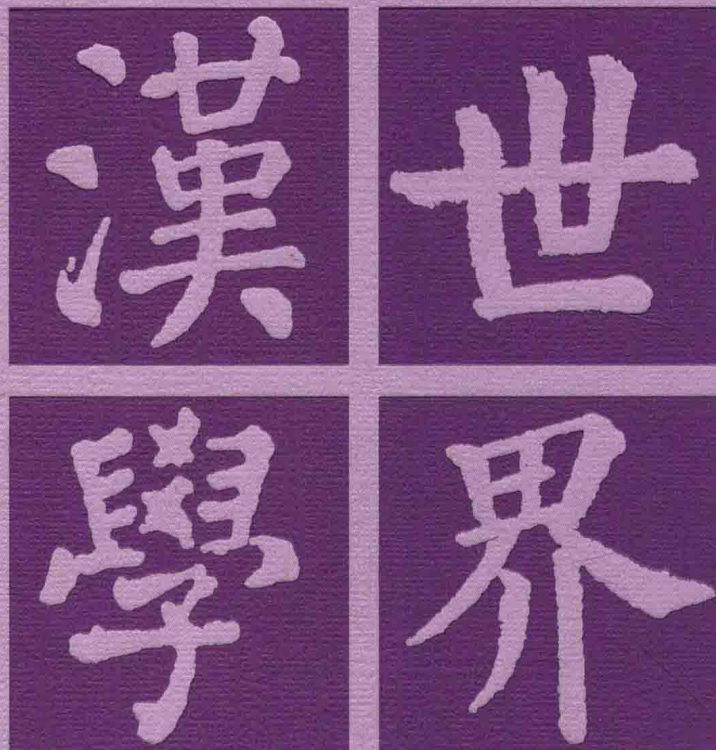
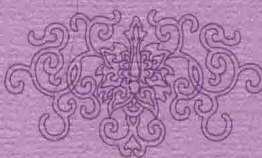


【汉学义理】200年河东，200年河西，未来康庄——在第四届世界汉学大会上的讲话·西方汉学的『终结』·比较经典与汉学的对话性·从全球视角看中国20世纪初期对启蒙的批评·西方的倾向：将中国视为象征【汉学史论】学术的交流，失败的相遇：众多挑战背后的《北京大事记》——一篇未出版的手稿·耶稣会士与西方汉学研究的第一次兴盛·西方为何需要东方的『智者』：耶稣会士笔下的孔子【汉学新论】1933至1945年遭受迫害的汉学家：缺失的一代与一份期待已久的清单

世界汉学·第16卷
World Sinology
Volume 16



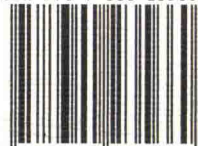
第 16 卷

【PRINCIPLES OF SINOLOGY】A Promising Future as a Present to the Past: Keynote Speech at the 4th World Sinology Conference◎The End of Western Sinology◎Comparative Classics and the Dialogical Nature of Sinology◎China's Early Twentieth Century Critique of the Enlightenment in Worldwide Perspective◎A Temptation for the West: Treating China as Symbol【HISTORICAL EXPLORATION IN SINOLOGY】Exchange of Learning but Failed Encounter: Behind Challenges, the Acta Pekinensia, an Unpublished Manuscript◎The Jesuits and the First Great Age of Western Sinology



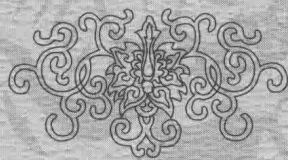
World Sinology
Volume 16

ISBN 978-7-300-23566-0



9 787300 235660 >

定价: 68.00 元



漢世
學界

第 16 卷

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

世界汉学. 第16卷 /耿幼壮, 杨慧林主编. — 北京: 中国人民大学出版社, 2016.10
ISBN 978-7-300-23566-0

I. ①世… II. ①耿… ②杨… III. ①汉学—世界—文集 IV. ①K207.8-53

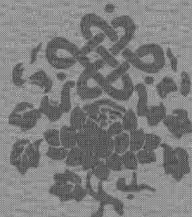
中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第256445号

世界汉学 第16卷
主编 耿幼壮 杨慧林
Shijie Hanxue

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街31号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511770 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn	
	http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	北京易丰印捷科技股份有限公司	
规 格	210mm × 285mm 16开本	版 次 2016年10月第1版
印 张	12.25 插页2	印 次 2016年10月第1次印刷
字 数	270 000	定 价 68.00元

《世界汉学》合作单位

法国法兰西学院汉学研究所
德国海德堡大学汉学系
德国波恩大学汉学系
德国华裔学志汉学研究所
英国牛津大学汉学研究所
俄罗斯科学院东方研究所
荷兰莱顿大学汉学院
瑞典斯德哥尔摩大学东亚系
葡萄牙大发现纪念全国委员会
美国哈佛大学燕京学社
美国哈佛大学费正清东亚研究中心
美国耶鲁大学东方语文系
美国哥伦比亚大学东亚语言与文化系
美国伯克利加州大学中国研究中心
美国洛杉矶加州大学中国研究中心
日本爱知大学现代中国学部
新加坡国立大学中文系
台湾“中央研究院”历史语言研究所
台湾“清华大学”历史研究所
台湾“中央图书馆”汉学研究中心
香港大学中文系
香港中文大学中国文化研究所
香港城市大学中国文化研究中心



《世界汉学》编辑委员会

艾尔曼	Benjamin A. Elman	马悦然	Goran Malmqvist
陈方正	Chen Fong-ching	孟 华	Meng Hua
陈平原	Chen Pingyuan	弥维礼	Wilhelm K. Müller
陈庆浩	Chen Qing-hao	任大援	Ren Dayuan
陈荣照	Chen Rong-zhao	赛 奇	Anthony J. Saich
成中英	Chung-Ying Cheng	沈国威	Shen Guowei
程艾蓝	Anne Cheng	施耐德	Axel Schneider
戴卡琳	Carine Defoort	施舟人	Kristofer Schipper
杜维明	Tu Wei-ming	史景迁	Jonathan D. Spence
杜德桥	Glen Dudbridge	松本三之介	Matumoto Sannosuke
方维规	Fang Weigui	苏源熙	Haun Saussy
冯珠娣	Judith Farquhar	孙 郁	Sun Yu
葛兆光	Ge Zhaoguang	孙康宜	Kang-i Sun Chang
耿 昇	Geng Sheng	瓦格纳	Rudolf G. Wagner
耿幼壮	Geng Youzhuang	汪 晖	Wang Hui
顾 彬	Wolfgang Kubin	王德威	David Wang
何伟亚	James L. Hevia	魏丕信	Pierre-Etienne Will
黄一农	Huang Yi-long	巫 鸿	Wu Hung
纪宝成	Ji Baocheng	严绍璁	Yan Shaodang
季塔连科	Mikhail L. Titarenko	阎云翔	Yan Yunxiang
加加美光行	Kagami Mitsuyuki	杨慧林	Yang Huilin
李学勤	Li Xueqin	叶 隽	Ye Jun
李雪涛	Li Xuetao	伊维德	Wilt L. Idema
刘 东	Liu Dong	余英时	Ying-shih Yu
刘梦溪	Liu Mengxi	乐黛云	Yue Daiyun
刘显叔	Liu Xian-shu	詹嘉玲	Catherine Jami
刘小枫	Liu Xiaofeng	张 灏	Chang Hao
鲁惟一	Michael Loewe	张国刚	Zhang Guogang
罗伯特·恰德	Robert Chard	张隆溪	Zhang Longxi
罗多弼	Torbjörn Lodén	张西平	Zhang Xiping
罗理路	Rui Manuel Loureiro	钟鸣旦	Nicolas Standaert
马雷凯	Roman Malek	朱利安	François Jullien

主 编

耿幼壮 (Geng Youzhuang) 杨慧林 (Yang Huilin)

编 辑

赵 惊 (Zhao Jing) 时 霄 (Shi Xiao) 魏 琳 (Wei Lin) 张文琦 (Zhang Wenqi)

主 办

中国人民大学汉学研究中心

(Centre for Sinology Studies Renmin University of China)

The background of the cover is a repeating pattern of stylized flowers and leaves. In the center, there is a large, dark circular medallion with intricate, swirling patterns. The text is centered within this medallion.

东海西海，心理攸同
南学北学，道术未裂

目 录

【汉学义理】

200 年河东, 200 年河西, 未来康庄

——在第四届世界汉学大会上的讲话 / 许嘉璐 1

西方汉学的“终结” / 孟巍隆 8

比较经典与汉学的对话性 / 魏明德 15

从全球视角看中国 20 世纪初期对启蒙的批评 / [美国] 艾恺 24

西方的倾向: 将中国视为象征 / [美国] 特里尔 37

【汉学史论】

学术的交流, 失败的相遇: 众多挑战背后的《北京大事记》

——一篇未出版的手稿 / 赵仪文 44

耶稣会士与西方汉学研究的第一次兴盛 / [澳大利亚] 马克林 63

西方为何需要东方的“智者”: 耶稣会士笔下的孔子 / [美国] 多萝西·菲盖拉 72

【汉学新论】

1933 至 1945 年遭受迫害的汉学家:

缺失的一代与一份期待已久的清单 / [德国] 罗梅君、罗马丁 79

罗素和《中国问题》 / [英国] 司马麟 95

【汉学名家】

- 卫方济和 1711 年在布拉格出版的儒家经典拉丁语翻译 / [捷克] 李世佳 103
- 汉学喜马拉雅山脉的三座新峰——雅金甫、顾赛芬、戈振东的生平及作品 / 费乐仁 113

【经籍释读】

- 耶稣会士与儒家经典：翻译者，抑或叛逆者？ / 梅谦立 146
- 从儒家教化到太平天国《三字经》 / 李炽昌 163

【艺术史辨】

- 中国艺术在俄国与俄国的中国风：17—18 世纪中俄文化交流史一隅 / 白若思 173

200 年河东，200 年河西， 未来康庄

——在第四届世界汉学
大会上的讲话

许嘉璐

许嘉璐 / 第九、第十届全国人大常委会副委员长
世界汉语教学学会会长



这次大会的主题“东学—西学 400 年”是一个很有意思的议题，其中蕴含着，或者说是潜藏着这样的期待：回顾 400 年来东学、西学的交流，在前人开辟的道路上更好地继续走下去；换言之，这种回顾是为了当下，为了世界，为了未来。正如怀特海（Alfred Whitehead）所说，“过去的经验在客观上而非主观上就在现在的经验之中”，只有客观地、准确地、清晰地认识过去以及现在，才能知道未来的路。虽然未来将和过去、现在一样，时时转换，有所创造，但是未来的现实总是和事先的预想存在距离。既然“当下的经验才是上诉的最终法庭”^[1]，那么“现在的经验”自然是我们思考的基点。作为从事人文社会科学的学者，中国的、欧洲的和其他国家的学者，在人类空前需要寻觅解救世界危机药方之际，应该响应“世界汉学大会”基于卓见在 21 世纪的第二个十年里提出思考“400 年”这个议题，因为它完全符合当下时代的特点和需求，因而可能将对东学、西学未来的对话，也就是东西文化自身，尤其是对中西文化越来越深入的交往起到促进的作用。

东学、西学的交流，离不开这 400 年间世

界上发生的种种事件；何况这 400 年正是世界发生翻天覆地变化的时代。地域相隔的两方面学人对对方学术和文化的观察、理解和判断，也脱离不了“过去”和“现在”对我们“在客观上而非主观上”的影响。根据文化的和非文化的事件的历史情况，我们可以看到在这 400 年中东西交往的几次巨大变迁。

17、18 世纪，就中国和欧洲之间的关系而言，除了贸易交往，由于地域特征的局限和故步自封的政策，中国还没有主动地去了解欧洲的事情，自然对欧洲文化所知甚少。欧洲方面根据《圣经》传播福音于全世界的启示，开始派遣传教士进入中国。除了广为人知的利玛窦（Matteo Ricci）、汤若望（Johann Adam Schall）、南怀仁（Ferdinand Verbiest）等虔诚的耶稣会士，实际上，从白晋（Joachim Bouvet）、龙华民（Nicolas Longbardi）等传教士和汉学家为莱布尼茨提供的关于中国文化的情况和资料看，当时传教士们对中国文化的了解已经比较深入。^[2]

莱布尼茨作为与笛卡尔、斯宾诺莎并列的 17 世纪欧洲最伟大的哲学家之一，以平等的眼光和类似发现文化新大陆的兴趣看待中国。同

时，他和他的学术合作伙伴以自己所信仰的基督教教义和概念，以欧洲式的“理性思维”来理解和分析以儒家为代表的中国文化，因而其所得出的结论与实际情况不符或距离甚远也就理所当然、不足为怪了。

这一时期，我们似乎可以称之为基本单向的、“以欧释中”阶段，或者可以称之为“合儒超儒”、窥测探索阶段。这一阶段大约经历了200年。

17、18世纪之交，从英国“东印度贸易联合公司”成立和对印度从经济到军事进行全面殖民统治开始，欧洲对印度的兴趣急剧上升而对中国的兴趣急降。神学界和哲学界从印度教经典中发现了另一类伟大的哲学以及和欧洲语言同属一个语系的印度语言，于是研究印度文化的热潮不但湮没了对中国文化的关注，而且为后来以黑格尔为高峰的、未经了解和研究就对中国文化加以贬斥的定式思维和舆论提供了背景和条件，也为欧洲中心论增添了火力。与此同时，印度生产的鸦片大量输入中国，为黑格尔去世前不久发生的对世界格局和走向产生巨大影响的中英鸦片战争埋下了导火索。1840年中国战败，1842年不平等的、屈辱性的《南京条约》签订。从这时起，西方列强对中国文化的殖民统治正式开始了。

一批中国文化的革命先驱型人物经过痛苦的反思得出了结论：对外丧权辱国、对内压榨百姓之根就在政治制度的老朽和传统文化的荒谬。于是，大量知识分子奔赴西方，几乎是全方位地学习西方的科学、技术和人文。从西方回来的中国人虽然也有人能够在更为深入比较了中国和欧洲的文化之后，对两方面都既有批评也有肯定，例如清末的外交官陈季同^[1]和人们更为熟悉的辜鸿铭；但是大多数都认为欧洲的文化一切皆好，中国则一切都不行。

与此同时，从欧洲来中国的人也开始增多，

大多数是商人和传教士。前者就是典型的殖民者，居住、活动于特定社区，没有深入中国的社会生活；后者则以“高级宗教”“绝对真理”的身份君临天下，可以说是以“文化帝国主义”的眼光看待中国，并把他们在中国的所见所思向欧洲介绍。这时的欧洲已经从两个世纪前的“闭塞”（只注意或只知道地中海周围地区的事情）状况走出来，认识到了文化的多元本性，但是却以建立在发达的工业、武器、科学和航海，加上基督教的排他主义基础上的“文化中心”和“权威”自居。这成为主流和正统的意识。

这一时期似乎可以称为点滴双向的、不平等的交流阶段，即肤浅误解、“崇欧抑中”阶段。这一阶段也占据了大约200年。

第三个阶段，也就是在经过了400年之后，我们正在经历的“现在”。

这个阶段大体是从二战之后开始的。两次世界大战、尤其是人类历史上空前残酷野蛮的二战发人深省。智者反思：发达的现代技术为什么在带给人们更高的物质享受的同时，也被用于掠夺和屠杀；一直被尊为绝对真理的现代观念——自由、平等、人权、博爱——不但没有真正得到实现，反而事与愿违。“现代性”“现代主义”被深刻地质疑和批判。与此相伴而生的是欧洲的智者重视了人类文化的多样性，开始较为公平地看待“他者”。所谓“公平”，我是指他们力图摆脱欧洲中心论、文化相对主义，走向文化多元主义。例如孔汉思（Hans Kung）就把儒家思想视为人类第三个独立的宗教“河系”，他称之为“哲人宗教”^[4]。我们姑且抛开围绕着“儒学是不是宗教”问题的争论（在这个问题上，孔汉思也贡献了许多真知灼见，如他在关于人类伦理、世界责任的许多论著中所论及的），把“第三宗教河系”说和莱布尼茨、黑格尔相比，就能够清晰地看出欧洲认识中国文化的阶段性，

也可以透视出近几十年来欧洲与中国文化交流的巨大意义。

文化多元主义标志着人类对自身认识的巨大进步,似乎人类的思想正在回归到轴心时代的巨人们那里,同时带来了从上个世纪80年代以来,特别是世纪之交至今的20多年活跃于世界各地的不同文明对话。这些对话所产生的影响,已经超出了人文社会领域许多学科的范围,波及国际法制定、环境保护约定、反对性别歧视等等跨国事务,也在悄悄地冲击着300年来世界性的思维定式。

这个阶段刚刚起步,而且我相信这一符合人类文化规律和时代需求的交往一定会持续下去。要让未来的路畅通无阻,就需要对在过去几十年中一欧交流中遇到的困难和问题作深入的研究。既然现在的经验是我们的基点,那么,我就想参照怀特海等过程哲学家和哈贝马斯、孔汉思等人的卓见以及中欧众多学者的对话实践,提出一些在我看来应该予以高度关注,需要中一欧学者共同研究的课题。

1. 文化“多元化”早已是不争的认识,但是在这一标题下却包含着不同的内涵。我们似乎无须再就“文化是否是多元”的进行论证了,但却应该清晰地分辨多元文化之间的种种关系。事实上,无论是广大民众的心理还是一些国家当政者所实施的政策和策略,我们依然可以从中感觉到一种盲目的文化优越感和“文化帝国主义”的残留物。而如果不同文化不能真正完全平等地对话,就不会有真正的心灵的沟通,当然也就不能达致彼此间的真正和平。换句话说,在千百年来彼此隔绝、各自养成了牢不可破的风俗礼仪、宗教信仰后的今天,人们即使在理性上认识到文化应该是平等的,但在心灵深处总会有唯我独优的影子,特别是在当前个人中心主义、民族中心主义泛滥

的时代。因此,现在我们开展不同文明对话时难免遇到“荆棘”和“地雷”。但是,诚如保罗·尼特(Paul F. Knitter)所说,“前面有危险”并不等于“此路不通”,“危险是实际存在的,但它们是可以避免的,有时需要小心地标示出来,有时需要绕道而行”^[5]。我猜想尼特的意思是,不同文化都应该培育建立在理性基础上的真正平等的意识,其中对所有宗教一视同仁是极为重要的。这个问题我在下面还会有所涉及。

和这个问题相关的是,虽然在世界层面上“文化多元性”已成最强音,但在各个文化内部(也就是在一个文化共同体如民族、国家和地区内部),不同的亚文化的平等地位也应该得到承认和保护。事实上在很多时候,这个很普通的事实常常被忽略。而缺乏这个领域里的文化平等,就不会有国家、民族和地区的和睦、和谐、和平。

2. 语言的局限和不同语言之间的差异是中一欧文化交往的巨大障碍之一。这两个问题有时是叠加的。“我们领悟的东西多于文明在语言中能够表达的东西。”^[6]“道可道,非常道;名可名,非常名”(《老子》第一章)、“不可言说”(佛经语),说的是同一个道理。希伯来系列宗教(犹太、基督和伊斯兰)从来对它们心目中的实在本体不作具体的描述,也是因为它是超越的、先验的,“不可言说”的。

不同文化的交流不可避免地要遇到对方用来表达自己内心感受和体验的词语和民族特有的叙述方式,也就是说,对方用心领悟的东西本来就难以甚至无法表达,说出来的往往是佛教所说的“假名”。而不同文化背景的人,即其他民族、宗教和信仰的人又须越过不同语言的障蔽,当然就更难以确切理解对方。虽然已经有人指出普遍有效的宗教教义之所以为人们所接受,乃是因为它们的“自明性”,但是实际上如果跨越了文化共同体的界限,还是难以自

明的。利玛窦、莱布尼茨这些先哲的经验就是明显的例证。在这个问题上，安乐哲（Roger T. Ames）有过大量论述和实践，我也曾尝试与之对话。^[7]在我看来个中道理显然，无须赘述。

3. 信仰的差异为不同文化背景者间的对话带来的困难更为深刻。信仰不仅涉及悠久的历史和风俗习惯（包括形成某一宗教和信仰时的自然环境、生产生活方式），而且和哲学有着表里相糅、皮肉相连的关系。我同意孔汉思的意见，世界上的各个伟大宗教不可化约合一，因为其“质”不同。尽管孔汉思认为“中国的理想境界‘天人合一’”“正是基督教人和神一致的观念的一种表达方式”，他甚至在引用了海德格尔“道是一切”的话之后说：“如果存在的‘皆’为道，那么道不就等同于存在？”^[8]其实儒、道两家对“天”和“道”的理解还有其复杂的内涵，和基督教的天人与存在并不像他所期望的那样密合。

一般来说，在就多数文化形态进行交流对话时，信仰的差异不会成为障碍；即使讨论不同的宗教和信仰，只要不是为了使对方皈依或要证明自己的宗教和信仰是唯一的真理，也不会妨碍交流的进行。我在这里所说的“为不同文化背景者间的对话带来的困难”，指的是如果要就对方的文化作深入的了解或进行交流，例如上述的“天一人”、“道一存在”问题，又如关于对善和恶的看法，实际上都已经涉及宗教教义和哲学。难以契合的原因就在信仰之异。

4. 到目前为止，恐怕谁也说不清每年在世界各地举行多少场不同文化间的各种对话和活动。各国之间、主要是学者和神学家之间的关系日益亲密和谐。但是似乎所及话题并不集中，对社会的影响并不是很大。

不同文化背景的知识精英之间沟通，最终目的是促进人类的和平，而不仅仅是学理的充

实，更不是信仰的传播。话题碎片化（姑且这样说）难以帮助解决当今世界的危机。这不能不说是亟需认真思考的问题。

当今世界引发人们忧虑的种种问题，归根结蒂是在久经风雨之后仍然鲜活地存在于社会中、已经被证明是正确的各个悠久传统文化的做人标准也就是民族的、宗教的伦理准则遭到了严重摧残。寻其根源，只是人心的问题：资本对利润的无限追求，促使它用刺激人的感官欲望的办法不断推销花样翻新的“新产品”，吊高人们对金钱的渴望；再加上对现代社会开始时形成的基本理念的扭曲和抽象化，于是形成了中国古老典籍《尚书·大禹谟》中说的“人心惟危，道心惟微”局面。在这样一个滚滚红尘的世界，只有重塑伦理道德、重新强调人的价值，人类的未来才有希望。

众所周知，自上个世纪80年代起，欧洲一批具有很高声望的公共知识分子开始大声疾呼建立人类公共伦理。代表人物就是我在前面提到的哈贝马斯、孔汉思以及科布（John Cobb）等人，在座的杜维明先生也曾积极参与其中。30多年来他们的理论影响日益扩大，以至于联合国发表了《通向未来之桥》，和一些世界性组织先后在制定一些条约和协定时也吸收了他们的主张。可惜的是，在这一段时间里中国学者很少或没有参与其中，在涉及中国传统伦理时主要由精通汉学的欧美学者向世界做出介绍。简言之，在那二三十年里，不同文化间对话的浪潮中基本上没有中国的浪花。讨论人类共同伦理和连带研究“世界责任”时，有着近14亿人的古老民族缺席，不能不说是世界伦理论坛的损失。而在接近世纪之交时，欧洲那批公共知识分子所掀起的波澜似乎渐渐减弱了。

现在情况有了改变。从上一个十年起，中国学者参加世界性对话的机会忽然多起来了。中国人

的参与和新的浪潮的重现，似乎是在接续上个世纪的那场令人振奋的波澜，同时也证明，不但希伯来系列宗教之间及其和印度教之间可以坐在一起讨论不同文化在伦理上的共性，作为“哲人宗教”（孔汉思语）的中国文化同样有这种需求、有这个条件，同样和其他文化有着很多相通之处，因而丰富了论证人类共同伦理的必要性、重要性和可行性。

在这个中—欧文化交往的第三阶段，我们可不可以相对集中地把“构建人类共同伦理”作为重要议题，顺其自然地使之成为中—欧汉学家比较广泛的关注点？世界上的事情瞬息万变，我们的研究需要紧跟上这个生生不息的世界；同时，在这个宏大视野与议题下，有许多需要进一步思考研究的理论问题和实践问题。所谓实践，就是促使各国政府、政党和社会团体自觉地、实实在在地承担起“世界责任”。这也许就是科布所提倡的“超越对话”^[9]。起步于上个世纪的那批先行者的成果中的经验与不足，都将是我们的宝贵财富。我们接过他们手中的火炬继续奔跑。

不同文化就人类共同伦理进行研究讨论，会受到诸多挑战。的确，挑战和机遇从来是孪生姐妹，是一枚硬币的两面。针对我在前面所列举的困难，我想提出以下几点建议、或者可以视之为“对策”吧。

1. 在研究讨论时，暂且搁置关于信仰的争执，就不同宗教和信仰所推崇的那些“善”的伦理和习俗进行对话。例如中国的儒家是不是宗教、佛教的“空”和“涅槃”是不是绝对的存在、笛卡尔的二元论是耶非耶，这类问题可以放到其他场合去讨论。之所以如此处理，是因为如前所述，这类问题太多、太复杂，已经辩论了几百年尚无比较一致的认识。暂时将之付诸他所，并不妨碍对现实生活的观察、剖析和争辩。因为生活在贫困和苦难中的人们、以

及同样遭受了苦难的地球正在急切地等待着和谐、和睦与和平。

主要着眼于不同文化的伦理，从中寻找到人类共同的东西，似乎又回到了利玛窦、莱布尼茨的时代。但是，这第三阶段和第一阶段有着“质”的不同，我们已排除了“排他性”“唯一性”和“绝对性”，不同文化是在进行完全平等的对话。不论是对一神教、自然神教还是巫覡信仰，我们不再主要依靠他人转述的第二手资料，也不再以自己的信仰为标准，而是要深入到对方的文化传统和文化现实中去，以“无知”者、学习者和欣赏者的身份，把“他”视为“我”，在对方的语境中去领会另一信仰的概念、心理和习俗，去发现彼此的同与异。

2. 参与者一起研究如何应对全世界（包括宗教）正在经受的共同威胁。今年7月我参加了韩国政府举办的一个儒学论坛，我的讲演题目是《中韩同命，携手并进，奉献世界》。事实上现在已经是“全球同命”了。我希望世界汉学大会呼吁全世界各个民族、各个伟大的宗教明确地宣称，无人能在个人中心、金钱至上、技术崇拜、破坏环境这类“恶”的标准所鼓动起的大潮中幸免；唯有形成人类共同伦理、约束自己、监督政府、制衡社会，才是唯一的出路。

我理想中的关于人类共同伦理的对话，应该不断向着“深”和“广”两方面开拓。所谓深，即虽然搁置关于信仰和宗教教义的争执，但并不等于一味回避，而是引进不同信仰的“教义”，寻其根源，证其必然，例如关于善与恶的界定、分辨。所谓广，即不仅关注群体（文化共同体）与群体的关系，而且要观照个体与个体的关系，因为后者才与亿万人息息相关并受到广泛关。只有不断向着深而广前进，未来的路才可能是无限的。

要让人类共同伦理成为全世界人民共同的

向往和责任,关键是这一观念需要通过教育、宗教和社区三个系统的积极参与才能传下去并扩开来。我们清醒地知道,学者的声音一般只能达到学术圈子的边界;而教育、社区和宗教则可以把我们的成果送到每个人面前。历史经验告诉我们,一种观念要成为千千万万人的内在,决定性的动力在于自己对崇高的追求,而这正是困难之处:需要时间、环境、礼仪和学习。所以,当我们看到孔汉思在《世界伦理手册》^[10]中单辟“如何实践世界伦理”一章,也就不感到奇怪了。

3. 自古及今,所有民族的伦理,基本上都是围绕着构成我们这个世界的两大组成部分而形成、展开、延续的:一是人,二是天或曰自然。自工业革命以来,人类就以空前的效率破坏着我们的小小地球和无限星空;后工业化时代中,传统思维随着技术的飞跃而以超乎想象的速度更新、创造,从而引来人们高歌欢呼的同时,对环境也在以前所未有的速度和广度疯狂地毁坏。这种毁坏原本基本上出现在率先实现工业化的国家和地区,但随着后殖民时代到来,新兴国家出现,亚洲、非洲的很多地方竞相克隆 18、19 世纪的欧洲,于是灾难实现了“全球化”。

解决人类生存环境问题应该是人类共同伦理的重要内容。遏制物欲、蔑视奢华、敬畏天地,不同信仰和宗教都有各自的“方便法门”。在伦理的诸多方面中,可能唯有拯救地球最容易取得广泛一致意见。但是在其他方面,我们还需要把畅行了几百年、几乎人人知晓并且歌颂的自由、平等、博爱和人权,以及人们时常挂在嘴边的“福祉”“正义”等等具体化。由理性概括的、抽象的伦理概念,容易并已经被一些人填进了许多与之相悖的货色而异化了。当我们回过头重新阅读古圣贤的教诲时,可以蓦

然发现,无论是释迦牟尼、孔子、耶稣还是柏拉图,他们在提到那些人人欣羡的伦理时,从来不孤零零地空喊名词术语,总是把自己的理念放在一个具体的语境中呈现。语境,就是最好的解释。让我们学习他们,给予世界一些人能够理解、欢迎、履践的语言。而这也正是我在下面所要谈到的。

4. 重新深入审视和研究“黄金律”。“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》)、“你们愿意人怎样待你,你们也要怎样待人”(《圣经·马太福音》)一直以来被人们称之为“黄金法则”/黄金律/金律,为人称道。但是《黄金法则》一书的作者罗斯特(H. T. D. Rost)说:“这是一个具有伸缩性的术语,对不同的人意味着不同的东西——它的含义还随着时间的流逝而变化。”^[11]对此,我们是否应该给予关注?是否还需要沿用这一术语?另外,有人把《马太福音》的教导称为“积极的黄金律”,而把孔子对“恕”的解说称为“消极的黄金律”。这样分化是不是合适?孔子所说的“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)又该放在什么地方?怎样理解耶稣所说的“恨你们的要待他们好,咒诅你们的要为他祝福,凌辱你们的要为他祷告”?这和“以眼还眼,以牙还牙”的教诲如何协调起来?等等,都有待我们深思。

5. 孔汉思坚持他很有远见地提出的“四项不可取消的规则”:坚持一种非暴力与尊重生命的文化;坚持一种团结的文化和一种公平的经济秩序;坚持一种宽容的文化和一种诚信的生活;坚持一种男女之间权利平等与伙伴关系的文化。^[12]后来在他参与起草的 1993 年“世界宗教议会”《世界伦理宣言》中,将上述规则简约为“不可杀人”“不可偷窃”“不可说谎”“不可奸淫”,他的这一杰出建议的精神也因此而更广为人知。从那时到现在,人类又经历了 20 年的

历练，人们基于自己的实践和思考，基于当下的现实，对他的卓见还有没有什么补充？人类共同伦理并不是乌托邦，而是“一种从现实出发的、有望实现的远景”^[13]，是人类历史的必然，更是在悬崖孤岛上的唯一生路。但是，理想和现实的距离太大了。这20年来人类的灾难非但没有消减，反而更为严重了。我们是否应该探讨：如何才能让五大洲的公众看到孔汉思的“四项规则”有了开始落实的苗头？

6. 人类共同伦理和世界各大宗教的戒律、启示、教导相符，可以说是世界不同文化伦理的共性或共同基础。通过我们的细化、深化、传播，特别是如果各国政府和各种组织担当起应有的责任，就将给现在乱糟糟的世界带来令人心醉的清风。但是，我们并不是弃理论研究于不顾。实际上也确实有些问题需要多视角的研究，例如，关于善、恶的起源、界定和转化，关于研究对话时的优先性：是不同文化的差异性优先，还是上亿人正在遭受的苦难优先？又如，共同伦理与国际法和本国法的关系；共同伦理和宗教、世俗的关系；在不少宗教那里，通过履践共同伦理而获“救赎”的形式；人类共同伦理对政府、社会 and 个人的约束力；等等。

中国的“尼山论坛”创办五年来，在中国山东尼山和巴黎、纽约、北京一共举办了六次，基本上都是围绕着不同文化的伦理进行研讨和对话，得到了多方面的肯定。今年5月的尼山论坛主题即为“不同信仰下的共同伦理”。现在正在策划明年在某一世界著名城市举办。在这里，我代表尼山论坛组织委员会向各位朋友，也向世界各国汉学、哲学、史学、神学、社会学等各领域学者承诺：我们一定在构建人类共同伦理的进程中，和大家一起，竭尽全力。我也希望世界汉学大会为此奉献力量，并且也走出国门，更亲近深入地在非中华文化语境中和各国

朋友一起研讨这一有着时代特色、各个文化和宗教所急需的课题，向世界展现并奉献中国人有关伦理的遗产和现代的思考。当然更欢迎有更多的各国学术组织也加入进来，大家一起构筑一条通往理想的康庄大道。

注释

[1] [美]科布·格里芬：《过程神学》，32页，北京，中央编译出版社，1999。

[2] 参见[德]莱布尼茨：《中国近事》，郑州，大象出版社，2005。

[3] 参见陈季同：《中国人的自画像》，贵阳，贵州人民出版社，1998；另参见[丹麦]曹伯义（Carsten Boyer）：《书写东西方文化差异的三位中国作家》，见《世界汉学》，12、65~77页，北京，中国人民大学出版社，2013。

[4] [德]孔汉思、[加]秦家懿：《中国宗教与基督教》，北京，生活·读书·新知三联书店，1990。

[5] [美]保罗·尼特：《一个地球 多种宗教：多信仰对话与全球责任》，82页，北京，宗教文化出版社，2003。

[6] 同上书，28页。

[7] 参见许嘉璐：《卸下镣铐跳舞——中国哲学需要一场革命》，载《文史哲》，2009（5），5~12页。

[8] 同注[4]，236、154页。

[9] [美]约翰·科布：《超越对话》，杭州，浙江大学出版社，2008。

[10] 参见[德]孔汉思：《世界伦理手册》，北京，生活·读书·新知三联书店，2012。

[11] [美]H. T. D. 罗斯特：《黄金法则》，11页，北京，华夏出版社，2000。

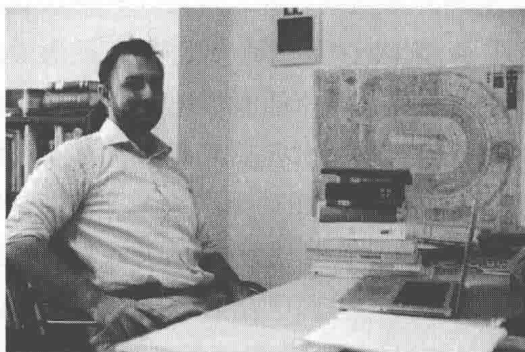
[12] 参见[德]孔汉思、库舍尔编：《全球伦理》，成都，四川人民出版社，1997。

[13] 同注[10]，74页。

西方汉学的“终结”

孟巍隆

孟巍隆 (Ben Hammer)* / 山东大学



17 世纪，西方对中国的研究变得相对普遍起来。一个最主要的原因就是，在当时，被派往中国的传教士和欧洲的学者们都积极地为建立世界通用语和宣传西方哲学而进行经常性的交流。从那时起，西方世界变得对中国的民俗风情和语言文化很感兴趣，尽管这种兴趣偶有低落，却从未停止过。

同其他学科一样，西方汉学后来也开始思考研究这一学科自身。也就是说，在上个世纪，人们越来越关注中西方对中国研究的异同。无论参与研究的学者来自哪个国家，研究对象仍然没有变化。研究范围通常限于中国较为古老、较有历史的语言和古代哲学等；因此，有人将汉学研究等同于中国小学研究（即古文字学、文献学）。^[1] 英语中定义中西方对中国研究的术语区别并不明显，因为它们都被归在了“sinology”（汉学）这一大类下。而汉语中这些术语则能够明显反映出两者的区别：“国学”（national studies）是指中国人对自身的中国文化的研究；“汉学”（western sinology）则指西方人士对中国文化的研究。尽管这两门“学”科

的研究对象是一样的，但学界通常认为国学与汉学是两个不同甚至互相对立的研究领域。中国人以中国人的思维模式、独特的东方视角来研究国学；西方人则以完全不同于东方的思维模式、观点来研究汉学。

本文旨在探讨国学与汉学研究两者对立的原因，并且评估这种对立如何反映出历史和当代现实。本文的论点是，尽管这一明显的对立建立在史实的基础上，但是现代中西研究的分界线却十分不明显，使得对这种对立的研究也显得不那么重要了。固执地强调中国学者与西方汉学家的研究结果必然代表了完全不同、相互对立的观点，这是不可取的；因为那样不能公正准确地评价中西研究结果的价值。

中西研究方法学的对立可以系统地阐述为以下几点假设：第一，中西传统的思维方式从来不同；第二，这种不同通常表现为鲜明的对立，即两种思维方式是截然相反的；第三，两种思维模式能够准确地囊括代表各自文化体系中的所有个人。这就意味着，一旦提到上文所说的“中国思维方式”和“西方思维方式”，我们就必然将这些特点运用到对中西学者及其研