

域外中国学 十论

葛兆光/著

名家专题精讲

/十八世纪的学术与思想

/九十年代日本中国学的新观念

/日本的中国道教史研究印象记

/文献学与历史学的进路

/学术思路的转换

域外中国学——论

葛兆光/著

名家专题精讲

/十八世纪的学术与思想

/九十年代日本中国学的新观念

/日本的中国道教史研究印象记

/文献学与历史学的进路

/学术思路的转换

图书在版编目(CIP)数据

域外中国学十论/葛兆光著. —上海:复旦大学出版社,
2002.10
(名家专题精讲)
ISBN 7-309-03377-9

I. 域… II. 葛… III. 汉学-研究-世界 IV. K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 075192 号

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路 579 号 200433

86-21-65118853(发行部) 86-21-65642892(编辑部)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

经销 新华书店上海发行所

印刷 复旦大学印刷厂

开本 890×1240 1/32

印张 6.5 插页 2

字数 162 千

版次 2002 年 10 月第一版 2002 年 10 月第一次印刷

印数 1—6 000

定价 12.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

缺席的中国(代序)

最近读吉登斯(Anthony Giddens)的《民族—国家与暴力》(*The Nation-State and Violence*),凡是读到与中国有关的段落,总不免多看上几眼,当然,这是因为自己关心的面向是中国思想文化的缘故,遇到西洋、东洋人的书中有讨论中国事情的,总是格外留意。吉登斯在这本书中多次提到中国,想来是讨论全球问题与普遍理论的西方学者视野中,已经有了“中国”的存在,尽管他们常常是带着西方人的居高临下,或者是把中国作为映射自身的“他者”(the other),不过西洋那些顶级理论中,中国总算成了他们叙述中的世界的一部分,不再是可有可无。不过,当我读到下面一段文字的时候,却大吃一惊,突然让我起了一个疑问:“他们说的是中国吗?”或者真的是本书译校者王铭铭所说的,中国只是他们理论书写时的一个“想象的异邦”?

这一段文字是这样的:

唐时期的中国,相对来说就不存在来自外部攻击的严重威胁,那时对老百姓的控制也是相当成功的。……社会秩序被依次划分为五个等级,其中,军队同土匪、盗贼、乞丐均居于社会的低层,士绅集团居于上层,其他等级依次为农

民、工匠和商人。通常并不会给予军队首领以政治职位，而且为了防止部队及其指挥者之间的联合，还对他们进行轮番调动^①。

据注释，这里的依据除了张仲礼的《中国绅士》(*The Chinese Gentry*)之外，有艾伯哈特的《中国史》(*A History of China*)、费正清的《中国的思想与制度》(*Chinese Thought and Institutions*)。这两位当然是权威，著作当然是名著，不过，如果翻译没有问题的话，吉登斯从这两部著作中得到的结论却是让我觉得不怎么对。首先，唐代并不是不存在外部的攻击和威胁，突厥、吐蕃、回鹘、云南轮番与唐王朝为敌，在唐王朝鼎盛的时期，尚且对四裔无可奈何，在安史大乱之后，外患更是令人忧心如焚，不要说相对处于弱势时的代、德宗时期，就是渐渐强盛的宪宗时代，也免不了异族的种种骚扰和进攻^②。其次，且不说唐代的军人是否如此下贱还是值得考虑的，就是“士农工商”的等级差异，在唐代是否真的还像传统时代一样天经地义，这也是很值得深入研究的，可是，这些出自中国学家之手却又不是专门研究的中国学著作，并没有对当时社会阶层的异动有深入的考察。再次，是谁说的唐代军队首领不能得到政治职位？难道

① 吉登斯(Anthony Giddens)《民族—国家与暴力》(*The Nation-state and Violence*)，中译本 66 页，三联书店，1998。

② 像元和十四年(819)，不仅吐蕃有十五万大军和党项羌一起围攻盐州，安南杨清也攻破安南都护府，杀死都护李象古全家及官属、部下一千多人，这种令人烦恼的边患在九世纪一直不曾停息，比如长庆三四年(823—824)黄洞蛮攻破邕州、钦州，太和三年(829)南诏攻破嵩州、戎州、邛州，直抵成都等等。

唐代历史上的藩镇都是自封的么？所谓军队的互相调动究竟是对当代中国政治的了解，还是对唐代历史图景的想象？而皇帝的军事决策权究竟有多大，那个时候，各路藩镇无视王朝的权威，竞相比赛似地向中央挑战，难道不就是因为他们拥兵自重么？如果考虑到中晚唐的情况，大多数军队恰恰不能依从皇帝的旨意随意调动，而大多数地方军队的首领，恰恰应当说都拥有很高的政治职位。

吉登斯不懂中文，虽然他来过中国。他对于中国的叙述，其实是借了另一些懂中文的西洋中国学家的叙述，在西方，很多由中国学家表述的关于“中国”的知识在支持着各种各样关于“世界”的理论，只要这些理论家希望他们的论述是关于“世界”的，他们就只好凿壁偷光式地向中国学家挪借关于中国的知识。可是，他们一不留神就出了纰漏，这应当怪谁呢？

其实，这一类情况很多。在我们的学术研究界，对于使用第二手资料的鄙夷一直是很厉害的，不过对于这些来自西洋的顶级理论家，有时候，口气就似乎软了下来，这些人心里在想，谁叫他们是洋人呢？仿佛是外国人就可以网开一面。谁叫他们是讨论全球普遍性理论的呢？似乎口气很大的人就可以不拘小节。近来对国人的批评风气渐渐弥漫，彼此针尖麦芒的，火气也颇不小，不过，碰上洋人、洋著作就采取了双重标准，仿佛洋人就可以拥有“治外法权”似的。仔细想想，信口雌黄的其实并不仅仅是国人。就以被列入经典的为例，不必提曾经是争论焦点的黑格尔《哲学史讲演录》、韦伯的《儒教与道教》，仅仅在我的记忆中，比如

有名的布留尔(L. Lévy-Bruhl)《原始思维》,据说他关于原始人的思维的想法,是读了沙畹译的《史记》后才产生的,不过他的很多材料却来自格罗特(J. J. M. Groot)的《中国宗教系统》(*The Religious System of China*)六卷本,且不说他的西方视角与西方观念,就是对于中国事情的判断,他也不得不接受格罗特的说法,于是,对于“四”这个数字的论证中,他引述了格罗特关于中国的四方、四季、四色、四神,但是,偏偏这些中国例证可以说明的并不是四而是五,所谓的“联想关系”的根本恰恰是“五行”^①,只取四而不取五,其实并不能理解中国古代人对于宇宙时空的“立场”;同样,他所相信并用来论证世界普遍性的原始祈雨风俗的一个支持例证,就是格罗特说的中国某些地区人们完全负担寺院的开支,因为他们相信寺院能够调节风雨,可是,这种说法即使有一些根据,却也不是普遍性的,根据何兹全、谢和耐(Jacques Gernet)等人对古代中国寺院经济的研究,寺院在很早以前就已经形成了自己的经济支持系统,而在二十世纪之初也就是格罗特在中国调查的时候,寺院的主要功能中,祈雨大约也只是很小的一部分。说起来,格罗特的书虽然是以“中国”为名的,但是实际上他只是以他在厦门的调查为基本依据的,特别是他的著作虽然出版于1892年至1910年,然而他不仅没有注意到这个古老的空间世界的广袤,也没有注意到更新的时间流驶的加速度,于是,听信了他的话的布留尔才会下这样一个判断:“要让中国弃绝她的那些物理学家、医生和

① 布留尔《原始思维》,中译本,206—207页,商务印书馆,1985。

风水先生却很难”^①，可是，正是在格罗特出版他的六卷本的时候，主流中国社会已经开始对自己的传统以及“物理学家、医生和风水先生”弃如敝屣。甚至一些相当专门而且精彩的著作中，也有着因为无法判断中国学家的研究，而使一些中国论述出现问题的地方，像我非常佩服的爱里亚德(Mircea Eliade)的《世界宗教史》，根据他自己的文献解题，我们知道关于中国宗教，他参考了相当多中国学家的著作，如格罗特、沙畹、葛兰言、马伯乐、康德谟、芮沃寿等等，不过，我们知道，这些人的研究取向是很不同的，比如格罗特是传教士似的实地考察，多是目治之学，虽然凿实不免有区域性限制，而葛兰言的研究则近乎杜尔凯姆、斯特劳斯的社会学，不免有一些迁就结构分析的想象与虚构，而还有一些中国学家则不免受到从欧洲一直注意着的印度学那里得到启示，在追溯历史的时候，好发一些奇怪的想象性意见。因此，爱里亚德在关于中国道教和道家的论述中，在尚无确凿证据的情况下，就把道教以呼吸与保精为中心的性技术，说成是在印度瑜珈影响下形成的，可是，如果他知道后来在马王堆出土的《合阴阳》、《十问》，知道早期中国自己也曾有过发达的性知识和性技巧，他还会这样说吗？^②

不是在批评这些理论家的论述，更不是在否定中国学家的研究。其实我一直很钦佩“异域的眼睛”，有时，即使是偏执中也有深刻，毕竟他们有不在此山中的优越处，所以我在一篇评论爱

① 布留尔《原始思维》，中译本，447页。

② 爱里亚德(Mircea Eliade)《世界宗教史》，日文本，第二卷，32页，筑摩书房，东京，1992。

里亚德《世界宗教史》的评论中用了一个文学性的题目,叫“隔帘望月也是洞见”。不过,也让人感到忧虑的是,为什么西方人常常是“隔帘望月”,而西方关于全球普遍性理论的建构中,一说到中国,总有这么一些作为“洞见”的“偏见”?

最近,有人在批评《剑桥世界近代史》中的“世界”二字,“世界”由于缺少了中国甚至东亚而名不符实,那么,如果不缺少中国或东亚是否就名副其实地成了“世界”?其实也不尽然。现在一本很热门的书《东方学》说的一个道理很对,就算是关于“世界”的叙述中包含了中国,但是,那“中国”也不是这“中国”,正如萨义德(Edward Said)所说的那样,它可能只是在学院中被研究,在博物馆中被展览,在各种关于人类和宇宙的学术著作中被理论表述出来的一个想象的“中国”,而且关于这种“中国”的知识还是“或多或少建立在高高在上的西方意识”基础上的^①,而域外的中国学家们也确实常常是用西方人的视角,在好奇地审视、用西方价值观念在选择与评价,用不自觉的西方背景在理解中国的,当这些建构世界普遍性理论与历史的学者一旦借用他们的成就,就不自觉地接受了这种“想象的中国”,并把这个想象的中国加入他那个论述中的“世界”,或者在映证“中国”与“世界”(其实是西方)的一体性,或者在凸显“中国”与“世界”的差异性,当然无论是一体还是差异,在这种或浑融或对立的描述中,他叙述了涵盖东西方的整个“世界”。

不过常常遗憾地出现误读。因为域外的中国学家有深

① 萨义德(Edward Said)《东方学》,王宇根中译本,10页,三联书店,1999。

刻的洞见,也有不可理解的偏见,像近来刚刚出版的《剑桥中国先秦史》,是集中了西方相当杰出的中国学家共同合作的成果,可是 David Shepherd Nivison 所撰写的第十一章《古典哲学著作》中把中国学者通常认为伪书的《子华子》与杨朱并列,作为叙述公元前四世纪思想的资料,不免让我感到诧异^①。另一本杰出中国学家谢和耐所撰,已经被译成中文的《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,在一连串的精彩论述之后,却在“总结性描述”的第七章中说到“13 世纪的中国人似乎比唐代的中国人在行为举止上更自由随意,而较少矜持拘谨”^②,这也让我不可理解,因为我不知道究竟这里所说的“中国人”是贵族、士大夫、城市市民,还是所有的中国人?至少这种结论和我所看到的文献记载相当不合,可是,倘若有一个正急于讨论“全球文明一体化进程”的理论家看到这一结论,他会不会因此写入什么“全球个性解放普遍性进程”之类的理论中呢?记得张隆溪曾经以福科(Michel Foucault)的《事物的秩序》(*The Order of Things*)的序文中所引的赫尔博斯的“小说家言”为例^③,指出赫氏自称出自《中国百科全书》的动物分类表,居然能够成为福科用以表达对世界的深刻思考的象征,并用它来“瓦解我们(西方)自古以来对于同与异的区别”,想象的虚构成了福科的利器,不过,这种郢书燕说

① 《剑桥中国先秦史》英文本,765 页。

② 谢和耐(Jacques Gernet)《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,刘东中译本,190 页,江苏人民出版社,1995。

③ 张隆溪《汉学与中西文化的对立——读于连先生访谈录有感》,《二十一世纪》1999 年 6 月号,香港。

的幸运并不是每个人都可以碰上的，常常出现的倒是上面我们说到的那种情况，中国学家的“失之毫厘”导致了理论家们的“差之千里”，中国学家们偶然的一个疏忽，弄得没有能力检验每一个证据的理论家们仿佛秦二世遇到赵高指鹿为马，如果这个错误只是局部的证据倒也无妨，如果像福科那样犯上一个幸运的错误倒也罢了，不过，如果这个错误不幸成了判断“世界”的“普遍”的问题的基本依据，这个错误就仿佛南辕北辙了，这并不是危言耸听，因为在西方思想世界中对于现在这个世界的整体判断中，“中国”常常是一个重要的“异数”，论全球政治格局也罢，论东西文化差异也罢，论现代后现代也罢，论意识形态冲突也罢，论民族国家与文明冲突也罢，哪一处也少不了想象的异邦“中国”，可是却很难见到真正的实存“中国”。

于是，仅仅靠中国学家们提供的所谓“中国形象”，有时恐怕就是透过西方人的蓝眼睛看到的，仿佛眼镜上蒙了一层蓝色透明纸看到的异域风情画，所谓“中国事情”，有时恐怕就是透过西方人的逻辑与价值的筛子过滤的异邦奇事录，这种场面我们已经经过《图兰朵》在太庙的演出看到过了，尽管有了一个天才的中国导演，尽管有了真正中国建筑的背景，尽管有了五彩缤纷的中国服饰，可在很多中国人看来，那一场在中国中心演出的，毕竟是一场异域之梦幻剧。

在中国研究中，有一个可以从侧面判断其对中国学术的关心度的例证，这就是学术刊物所允许使用的其他刊物缩略号（简称），如 *Journal of American Oriental Society* 可以简称

JAOS,《支那学》(*Shinagaku*)可以简称SG,被允许用缩略号意味着它已经司空见惯,常常被引用则表明它在学界中人心目中的分量,可是在 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 开列出来的46份这类杂志中,日本占了12份,而中国大陆的只有4种,《考古》、《历史研究》、《文史哲》和《文物》,其中《历史研究》的官方身份自然确立了它的权威性,《文史哲》被列入其中,也许是因为它的历史,而《考古》与《文物》则是洋人无可奈何地需要我们提供的资料,从这份清单上也可以看出大陆学术界在西方中国研究中的角色,仿佛与经济特区中所谓加工区的地位相似,出口的大约都是“初级毛坯”,至于进一步的“精致论述”,大约洋人并不需要。无疑,这是由“权力”与“话语”的关系决定的,在二十世纪学术世界中,民族与国家的地位常常与学术声望和说话声音大小密切相关,我曾经看到不少欧美中国学研究者竟然远到日本去留学,我在日本著名的京都大学和东京大学都遇到过这些留学生,问到原因,当然主要的是因为有丰厚的奖学金,不过,把中国研究正宗算在日本的人也大大地有,一个研究中国禅宗的美国学者在日本访问,在东京的一个小酒店的榻榻米上他说了一句让我噎气的话“中国禅还是日本人研究得深入”,还有一个研究中国的大胡子欧洲人在京都见到我,我发现他的日本话要比中国话说得还好,他说“每年都到日本一次”,可是问到他是否到中国时,他也尴尬,“不多,去过一两次吧”,可他的专业却是中国思想史。于是,浮到我心头的一句话,就是陈寅恪当年的诗句:“群向东邻受国史,神州士子羞欲死”。

毫无疑问,我们应当认真检讨自己,用英文法文德文同步出版的学术杂志和学术论文很少,不像日本那样,自己想

了方法出了钱，巴巴地翻译成洋文给他们看，还说这是“学术国际化”（当然“国际化”总是我们化过去，他们不化过来），也没有用心地研究课题、方法与叙述语言有什么样的“通识”，总是怀着闭门造车出门合辙的心理，甚至研究中国文史的学者中，至今还残留着“天下中央”的感觉，觉得在中国文史这一亩三分地里，似乎少了那个西洋农夫，也不会长不出庄稼来，反正自给自足。至今在这个历史悠久的行业中，还有很多人对外面精彩的世界一无所知，尽管在二三十年代中国对西洋人的中国研究已经很熟悉，尽管八九十年代中国学者要伸头了解西洋研究已经比较容易，可是确实是很多人仍在“画地为牢”，反正山中无老虎，猴子称大王。

我没有这么强烈的民族主义，也不想与洋人，无论是西洋人还是东洋人去争夺中国的解释权，解释总是解释，一个“中国”作为文本，怎么解释也都不过分，谁叫现在据说已经是确定性瓦解的“后现代”了呢？何况他们的解释有着他们特别的心情与背景。只是有些不服气的是，为什么那些号称讨论世界普遍性真理的理论家们，在他们讨论“世界”中的“中国”时，总是没有多少来自中国的学术和思想资源？在那里仿佛“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只缺席的座位。也许，一个原因是在学术界已经被西方话语笼罩的情况下，表述的语言也只能是西方的，衡量的标准也只能是西方的，不用西语便不成“世界”的学术，或者说想进入世界学术语境就要用西语书写，用中文写作的人总是拿不了诺贝尔奖，害得国人

跌足了好久,后来听说实在不能用西语,用容易译为西语的中文也凑合,于是,要拿奖,就只能让作家先考 GRE,学术研究也差不多,自己失落了评判权力,就只好借助 SCI 什么的当一把尺子,不用英文法文德文写作的文史学界,就只好看着西方那些未必高明的中国学家越俎代庖。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先学习汉语?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?

目 录

缺席的中国(代序)	1
1 十八世纪的学术与思想 ——评艾尔曼《从理学到朴学》	1
2 九十年代日本中国学的新观念 ——读沟口雄三《方法としての中国》	15
3 评兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》	33
4 从丧葬制度中理解中国宗教与社会 ——读《中国宗教制度》与《中国的死亡仪礼》	43
5 日本的中国道教史研究印象记	53
6 文献学与历史学的进路 ——读吉川忠夫编《六朝道教の研究》	83
7 重新清理唐代宗教的历史 ——读吉川忠夫编《唐代の宗教》	97
8 见微与知著 ——评《日本学者研究中国史论著选译》第七卷	109
9 隔帘望月也是洞见 ——读爱里亚德《世界宗教史》	125

10 学术思路的转换	133
——从《发须爪》到《盗魂者》	
附录一：语言学批评的前景与困境	140
——读《唐诗的魅力》	
附录二：铃木大拙《通向禅学之路》中文本译者序	154
后 记	188

十八世纪的 学术与思想

——评艾尔曼《从理学到朴学》