

张西平 主编
INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第二十輯

汉学一家言

我对国际中国学研究的再思考

汉学家访谈录

研究省细微 精神入画图——汉学家康达维访谈录

何碧玉教授访谈录

汉学史研究

曹实克的潜在力量

20 世纪中国古代文化经典在域外的传播与影响

《易经》在西方的第一次介绍和翻译

中国哲学 宗教著作的匈牙利翻译

论道

殷铎泽西译《中庸》小议

中外文化交流

法显《佛国记》与中外文明交流——标志中国与印度陆路、海陆通商的古巨碑

《易经》在西方的第一次介绍和翻译

中国哲学 宗教著作的匈牙利翻译

论道

殷铎泽西译《中庸》小议

中外文化交流

鸦片、帝国与近代中国

《远西奇器图说录原》的当代国际化研究

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

第二十輯



大象出版社

图书在版编目(CIP)数据

国际汉学. 第二十辑/张西平主编. —郑州:大象出版社, 2010. 11

ISBN 978 - 7 - 5347 - 5928 - 4

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(2010)第 178241 号

责任编辑 李光洁

责任校对 毛 路 杨 杰

封面设计 王翠云 美 霖

版式设计 王 敏

出版发行 大象出版社 (郑州市开元路9号 邮政编码450044)

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 11 月第 1 版 2010 年 11 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 20

字 数 410 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

汉学是中西文化交流的一座桥梁，
汉学是西方人了解中国文化的一个窗口，
汉学是中国人反观自身文化的一面镜子。

祝贺《国际汉学》创刊十五周年

湯一介庚寅年夏

学术指导委员会 饶宗颐 李亦园 郝平 汤一介 李学勤
乐黛云 谭中 杜维明

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	严绍盪	
	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。

International Sinology

CONTENTS

Various Views on Sinology

My Reflection on the Research of the International China Studies **Yan Shaodang**

Interviews with Sinologists

An Interview with David R. Knechtges **Jiang Wenyan**

An Interview with Isabelle Rabut **Tang Liqun**

An Interview with Kōichi Nomura **Yujiro Murata** Trans. Ji Xiaojing

Studies in the History of Sinology

The Tsa-rong Kingdom under the penmanship of the Missionaries of the Societé des Missions Étrangères **He Yanwei**

On Joaquim Afonso Gonçalves, the famous Portuguese sinologist in Macao during the first half of nineteenth century **Ye Nong**

An Introduction to the Kyoto School of Japanese historiography **Liu Zheng**

The Potential Power of Jaroslav Prusek **Svarny Oldrich** Trans. Li Mei

The Overseas Introduction and Research of the Chinese Classics

The Earliest Introduction and Translation of *Yijing* in the West **Thierry Meynard** Trans. Chen Gang

Analyses of Richard Wilhelm's Explanation of *I Ging* **Jiang Rui**

A Cultural Bridge Between Two Worlds: Richard Wilhelm and Eugen Diederichs Publishing House **Zhang Dongshu**

The Hungarian Translation of the Chinese Philosophical and Religious Works **Imre Hamar** **Gergely Salat**

A Textual Study of Translation of *Sinarum Scientia Politico-Moralis* **Luo Ying**

On *Tao* **Lucian Blaga** Trans. Ding Chao

An Everlasting Classic: *The Analects of Confucius* in Japan

Zhao Jian

Studies of Sino-Foreign Cultural Exchanges

A Record of the Buddhist Kingdoms by Fahsien and the Interchange Between Chinese and Indian Civilizations

Chen Xinxiong

May the Pilgrimage Spirit Shine Over the Chindia Relations—In Commemoration of the 80th Anniversary of Tan Yunshan's Entry of India

Tan Zhong

The Qualities of Oriental Civilization and Soul of Sino-Indian Research

Tan Zhong

Literature and Bibliographies

The Return of European Astronomy in the Reign of Kangxi

Ferdinand Verbiest, S. J. Trans. **Yu Sanle**

Sinological Dictionaries and Books in the Private Collection of Carlo Valenziani

Marina Battaglini Trans. **Zhou Yayan**

Translations of Chinese Works Into European Languages Before 1867

Alexander Wylie Trans. **Ma Jun**

Book Reviews

Review of *Journey to the East: The Jesuit Mission to China: 1579-1724*

John Delury Trans. **Guan Xin**

On Insipidity

Li Pu

Opium, Empire and Early Modern History

James Hevia Trans. **Guan Yongqian**

Contemporary International Researches on *Qi Qi Tu Shuo*

Dai Wusan

Organizations and Recent Developments

The Founding of the China Studies Institutions during the Sino-US Confrontation Period

Wu Yuanyuan

Extend the Tradition and Solidify the Soul-Bridge

—Report of the 2008 International Symposium on Far East Literature Studies Held in St. Petersburg, Russia

Li Yijin

Afterwords

Zhang Xiping

我对国际中国学研究的再思考^{*}

□ 严绍璿

对我们中国学术界来说,国际中国学研究正在成为一门引人注目学术。从 20 世纪 70 年代中期以来,我们在这一学术的基础性资料的编纂和整体性研究方面,以及在研究机构建设和研究人才培养的系统性方面,事实上已经超越了这一学术在世界各国的运行状态。

这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化;也意味着我国学术界愈来愈多的人士意识到,中国文化作为世界人类的共同的精神财富,作为世界文明的重大存在,在世界文明互动的历史进程中,对它的认知和研究具有世界性。我国人文学者不仅在自身的学术研究中在不同的层面上已经能够自觉地运用这一极为丰厚的国际学术资源,而且以我们自身的智慧对广泛的国际研究做出了积极的回应。或许可以说,这是自上世纪 70 年代中期以来的 30 余年间,中国人文学科的学术观念的最重要的转变,也是最重大的提升的标志之一。它在一个广泛又深刻的层面上显示了我国经典人文学术正在走向世界学术之林。

以我个人对于“国际中国学”研究的实践与思考,想就四个层面的体会向各位请教。

^{*} 本文是 2009 年 9 月 8 日作者在“国家图书馆建馆百周年纪念暨海外中国学文献研究与服务学术研讨会”上的主题演讲。——编者注

一、究竟应该使用什么样的学术概念来规范“国际中国文化研究”

本学科从上世纪 70 年代“复兴”以来,尽管成果丰厚,但学术界在汉语文化中如何定义这一学科,在范畴与概念的表述上,很不一致。我个人从 1980 年出版《日本中国学家》和 1991 年出版《日本中国学史》以来,一直使用“中国学”的概念,今天在座的刘东教授主编了数十卷的“海外中国学研究丛书”,也称这一学术为“中国学”,采用的英文名称为“sinology”。复旦大学出版的一种不定期的学术集刊,也称之为“中国学”。上世纪 70 年代后期,中国社会科学院出版的我国第一种关于这一学科研究的刊物称为《中国研究》,编辑“中国研究丛书”系列,采用的英文名称为“Chinese Studies”。目前,我国学术界关于这一学科研究的著名的刊物,例如《世界汉学》、《国际汉学》和《汉学研究》,都把这一学术称为“汉学”,而国内多数相关研究机构和相应的学术会议也皆以“汉学”命名。使用的英文名称为“sinology”或“Chinese Studies”,并不一致,而百度网站则又把“sinology”译为“汉学”、“东方学”等,而把“Chinese Studies”译为“中国学”^①。

学术概念表述的差异,意味着我们对这一学科本质的理解与把握还存在着相当大的分歧,而这样的分歧,又表现出我们的研究在学术史的层次上还存在相当大的争议和不够清晰的层面,从而在与国际学术界的对话中,还存在着不同学术概念的混乱、差异和讹误。

学术概念的建立与研究内核的确认,来源于学术史本身。这是一个庞大的课题,不可能在这里表述我的完整的理解。但我必须说明的是,学术史上关于“国际中国文化研究”所表述的学术内涵,是具有历史进程的时间性特征的,由此决定了研究的内含的价值观念具有不同的趋向性,以及研究内容的能动的增容性特征。“国际中国文化研究”在世界不同国家与在同一国家的不同历史阶段中,其研究状态并不是凝固的,而是处在能动的多形态的变异之中。确立这一学术的研究概念

① 有学者认为,“sino”作为组合词的前缀,译为“汉”符合“典雅”之意,而“China”、“Chine”则可以明白地表示“中国”。关于“sino”的起源,学界众说不一,有说源自后期拉丁语(中国人),有说源自阿拉伯语(中国),有说可能源自希腊语“Sinai”,与法语里“Chine”和德语里“China”前头都发类似于“xi”的音,它们的共同语源应当是梵语中的“cinah”,后者来自 Qin(秦)。事实上现代政治活动与社会活动中仍然使用“sino”表述“中国”。例如《中英联合声明》,英文本名称为“Sino-British Joint Declaration”;“中美共同防务条约”,英文本名称为“Sino-American Mutual Defense Treaty”。乃至在社会商业中,“中国石化”简称为“sinopec”;“中国外运”简称为“sino-trans”,等等。把“sinology”译为“中国学”在多层面上应该是可以认可的。至于表述为“东方学”,则易造成多重歧义。

与范畴,我以为应该充分认识到这种能动性所表现的价值内涵。

例如,欧洲主要国家和亚洲的日本、朝鲜与越南,在近代文明建立之前,他们意念中的“中国文化”就是“华夏”以儒学为核心的“汉文化”,这是他们研究中国文化的基本的,甚至是唯一对象内容。在一个相当长的时间中——例如在19世纪中期之前的日本学界,以及在18世纪欧洲思想革命之前与革命中的欧洲学界,包括传教士们,他们对中国“汉文化”研究所呈现的最经典的特征,就是研究的主流话语不仅把“汉文化”作为客体研究对象,而且不管是有意识的,还是无意识的,他们还把以“汉文化”为代表的中国文化作为“主体”意识形态的相关材料而变异到主体之中。我以为,具有这样的基本文化特征的国际中国文化研究,可以界定为“汉学”与“汉学研究”。

在欧洲,随着启蒙运动的推进,欧洲汉学中把对中国文化的研究从构筑自我意识形态的材料中“剥离”的趋势愈益明显。从孟德斯鸠、卢梭到亚当·斯密以及德国古典哲学家们,一直到卡尔·马克思,对他们而言,以“汉民族文化”为代表的“中国文化”只是或主要是作为世界文化的一个类型而存在,即只是作为研究的“客体”而存在,在近代文化的“国别文化”研究中,同时并存的还有“印度学”、“埃及学”乃至“日本学”,等等。研究者并不把自己的研究对象作为意识形态的材料吸收,而是在学理上作为认识与理解世界文化的一种学术,并进而利用这样的学术来构建自己本身学术的文化话语。与此同时,由于“大航海时代”的推进,“文化人类学”的萌生与发展,以及“欧洲殖民主义”的扩张,欧洲对中国的认识和研究开始从单一的“汉族”与“汉文化”扩展为多元状态,在多种“探险”与“考古”的推动下,在对“中国”的研究中出现了例如对“蒙古文化”、“满洲文化”、“藏族文化”的研究等,这一研究价值取向的转移与研究内容的增容性多元化,始发于18世纪的欧洲,日本在19世纪中后期开始也呈现了这样的趋势。面对国际中国文化研究状态此种近代性变异,继续使用“汉学”的范畴显然已经不能容纳这样的学术内涵,并且已经产生了学术的歧义与误解。

例如,国际上对中华文化中的“古文字研究”,除了甲骨文外,他们还研究彝族同胞的彝文。彝文起源于公元前8000年前后,与甲骨文、苏美尔文、埃及文、哈拉巴文、玛雅文,共称为“世界六大古文字”。中国现有56个民族,目前知道的存在36种文字,它们的源头各不一样,藏文的“根本字母”和“元音字母”与梵文有相当的关联,蒙文中的一种叫“察哈台文”的古文字,作为一种“音素文字”,与阿拉伯文又密切关联等。对它们的研究,只有在“中国学”的范畴中可以包容,“汉学”的范畴就显得文不对题了。学科的正名,关系到对学科内核的理解、把握与阐释。孔子在立言行事中首先注重的就是正名。“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成”,只有确认了事物的概念,才能有正确的语言表述,从而才能达到期望的境界。

在这样的学术状态下,我以为使用“中国学”的概念与范畴应该说是合适的。我们应该确立“中国学”的概念与范畴,把它作为世界近代文化中“对中国文化研究”的核心与统摄。“汉学”是它的历史承传,而诸如现在进行的“蒙古学”、“满洲学”、“西藏学”(即“藏学”)、“西域学”、“西夏学”乃至“渤海学”等,都是它的“分支层学科”。

二、中国研究者应该怎样为“国际中国学”学术价值定位

我国学界常常喜欢使用“他山之石,可以攻玉”来评价“国际中国学”的学术价值,这是一个很形象的比喻。但是,依据我个人粗浅的理解,把“国际中国学”定位为一种“学术性的工具”,而这样的“工具论”定位大多数又是建立在以对我国人文“特定学术价值”的“自我认定”为中心评价标准的基础上的,这在事实上可能对“国际中国学”作为一门具有世界性意义的“学术的本体”即对它的真正的“学术内涵”忽视了,或失去了更有效的和更深刻的理解与相应的把握,从而使我们的研究者在这一学术的阐释和表述中,有时就难免显得薄弱、片面,甚至出现若干虚拟的幻影。

以我们对“日本中国学”的研究为例。在这个领域中,我们既有已经获得国内外学界评定的非常丰厚的业绩,也有急需静下心来深刻反思的问题。

当我们把“中国学”作为“他山之石”的时候,我们在学术观念上一般把它作为这是“中国学术研究”在域外的延伸。这本身没有什么不对,但如果仅仅只是这样的认识,那我们就多少忽略了对“中国学”作为一门跨文化跨学科的“文化语境”的把握,因而也就对这一学术无论是作为“学派”群体,还是作为“学者”个人,在种种学术阐述背后支持这些学术观念的“文化语境”未能有足够的认知,也就未能进行相应的、恰当的研讨和评价。就“日本中国学”研究而言,大多数的研讨,我以为正是对他们的学术表述的内涵缺失了隐秘的精神特征的解析。

日本中国学首先是日本近代文化构成中的一个层面,是日本在近代国民国家形成和发展中构筑起的“国民文化”的一种表述形态,它首先是日本文化的一个类型。

比如,在我们习惯上称之为传统的“东京学派”的内部,事实上存在着对中国文化很不相同的阐述表现,而我们尚未有对它们的差异性的本质的思想史的研讨。

从19世纪80年代一直到战后,从第一代主持东京大学“中国哲学讲座”的井上哲次郎开始,大约20年或25年相传一代,经过服部宇之吉,到宇野哲人等,构成了“日本中国学”中关于儒学阐述的最具有社会影响的体系。19世纪90年代初期,井上哲次郎最先把儒学所主张的“孝、悌、忠、信”阐释为极具现代性价值的“爱

国主义”，从而使明治天皇颁发的《教育敕语》能够获得最广泛的“受众面”。20世纪20年代到40年代，服部宇之吉倡导“儒学原教旨主义”，即主张对儒学应该“在新时代注入新的生命”，“将对儒学（各派）的崇敬转向对孔子的崇敬”，从而树立“以伦理为核心的孔子教在新时代的权威”，并强调“孔子的真精神只存在于日本”。到上世纪50年代，宇野哲人则又重点阐发“孔子教”的核心在于“确立‘大义名分’的权威主义”。

他们用70年的时间构建了日本中国学中对儒学阐述的主流话语。我们如果从20世纪国际中国学对儒学的研究考察，日本中国学中这一学派，强调开启儒学在新时代的新价值，他们的一系列阐述或许可以看做是世界范围内新儒学的先驱。

但几乎在相同的历史时期中，东京学派内也形成了以白鸟库吉、津田左右吉等为首的对以儒学为核心的中国古代史与古代文化的强烈的批判主义潮流。先期有白鸟库吉等人高举“尧舜禹三代抹煞论”，扩展为对中国上古文献的全面的怀疑，继而有津田左右吉以《周易研究》、《论语研究》、《左传研究》、《老子研究》四部巨著，评价中国古代文化是一种“把帝王放置于崇拜中心的人事文化”，是一种“物质性欲求的文化”，是一种“权力阶级的文化，也是保护权力阶级权威的文化”，是一种“尚古主义的文化”。从而把数千年来作为东亚文明的主体，特别是在两千年间滋养了日本文明的中华文化一笔勾销。

研究者在运用这些学术资源的时候，由于过度地从以自我认定的学术价值出发，往往只选取了其中一些片面性的结论，做出这样和那样的评述，似乎没有注意到造成他们对于中国文化这样和那样表述的基本的文化语境，即他们是为适应日本近代国家的国民精神建设的需要，而提供了一种学术性产品。他们对于中国文化的阐述，与中国文化本体的本性意义并不处在同一层面，他们只是依据他们的需要来理解和阐发中国文化。或许可以反过来说，中国文化在相应的层面中只是他们阐发在自己生存的文化语境中形成的某种潜在性意识的学术性材料。这些潜在性意识，才是日本中国学内蕴的基本价值观念。两种看似对立的观念，都具有极

为深刻的同时代“日本文化语境”的本质特征^②。

依据我个人粗浅的认识,所有这些扑朔迷离的与中国文化相关联的现象,都是与日本社会总体的文化语境相关联的,它时时提醒研究者,在日本文化中被表述的、被阐释的中国文化,已经不是本源性意义上的中国文化了。日本中国学中的新儒学,一般而言,是以特定的“亚细亚主义”为其发生的文化语境的;而作为新儒学对立面的激进批判主义,又是以特定的“脱亚入欧论”为其文化语境的。无论是“亚细亚主义”还是“脱亚入欧论”,130余年来一直是构成日本近代社会主流话语的最基本的意识形态层面。两个几乎完全对立的中国学学派,在总体上却源于同一文化语境的两个侧翼,这或许是意想不到的。

三、在我们审视和接纳日本中国学的学术成果的过程中,我们应该把日本对中国文化的研究,放置在相关的世界性文化视野中考察

世界近代进程的一个显著特征,便是文化的世界性网络的形成,国际中国文化研究本身就是一门世界性的学科,那么,我们只有在逐步把握各国中国学之间的相互的精神渗透的过程中,才能更加准确与清晰地把握对象国中国学的本质特征,日本中国学毫不例外,也许我们只有在理解它与世界文化的关系中才能更加确切地把握这一资源的价值。

19世纪中期之前的“日本汉学”时代,学者们的治学之道,几乎完全依靠从中国传入的文献,他们伏案读书,皓首穷经,偶有所得,则撰写成篇。他们之中几乎没

② 否则,我们无法解释1906年12月为宣告日本军队在中日甲午战争和日俄战争中的胜利,当时的日本陆军元帅兼海军大将伊东佑亨(1843—1914)召集曾参与这两次战争的日本现役军人的最高层在东京北部的足利举行盛大的祭孔典礼,他们以向中国孔子致意的形式,庆祝日本已经夺得东亚海域的制控权。这个伊东佑亨,在中日甲午战争时期,担任日本联合舰队司令官,在黄海战役中,直接指挥日本海军进击了我国的威海卫。参加祭孔的还有时任日本海军大将、陆军元帅的东乡平八郎(1847—1934)。此人在中日甲午战争期间,担任日本战舰“浪速号”舰长,在黄海海域,他直接指挥击沉清朝海军“高升号”,打响了近代史上日本军队侵略中国的第一仗。我想,长眠在山东曲阜的孔子的灵魂,当年一定是听到了黄海上隆隆的炮声。炮声停止后,这一群进攻中国的战争狂人却以向中国孔子致敬的形式宣告了他们的胜利。自此之后,日本在东京汤岛开始了将近40年的“年度祭孔”,在九一八事变、七七事变之后,中国已经成为日本军国主义全面掠夺的对象,而祭孔则持续不断,直到日本全面溃败前夕,在美军的轰炸中于1944年作了最后一次“告慰仪式”。这样的事例或许已经超出了日本中国学的范畴,但事实上,它们与新儒学的形成与阐述有着内在的密切的关联,否则,被称为“日本法西斯思想魔王”的北一辉,为什么会把自己的工作室命名为“孔孟社”呢?北一辉就在这个“孔孟社”里撰写了著名的《日本列岛改造法案》,成为日本法西斯主义的理论纲领。

有人到过中国,更遑论其他。其视野所及就是中国文献所提供的文化框架,再融入以神道为核心的本土文化,依凭个人的积累与智慧,自成一家之说。

日本中国学作为日本近代研究世界文化的一部分,从这个学科形成之初,它的主要的、重要的学者相应地都逐步养成了把自己对中国文化的认知和研究与世界构成融通的习惯。

日本中国学体系中某些主要观念与方法论的形成,不仅取决于日本本土文化语境,而且也是他们接受欧美文化,特别是欧洲文化而变异的结果。

例如,我们体察到一个可以思考的线索,日本中国学中新儒家学派的主要学者,几乎都在德国学习和研究过,他们几乎都热衷于德国俾斯麦、斯坦因(Lorenz Stein)、盖乃斯德(Heinrich Rudolf Hermann Friedrich Gense)等的国家集权主义学说。而白鸟库吉的“尧舜禹三代抹煞论”则与他接受法国哲学家皮埃尔·拉菲特(Pierre Laffitte)关于“人类文化进程三阶段”的理论密切相关。

皮埃尔·拉菲特是法国实证主义哲学家,孔德(Auguste Comte, 1798—1857)指定的学派第一继承人,他认为,人类起始的文化是“物神偶像崇拜(fetishism)”文化,其特点是创造偶像。由此进化到“神学理论(theologism)阶段”,这一时期的文化便是社会开始具备“抽象性的观念”。文明社会的文化则是“实证主义(Positivism)”文化,人类能使外界的经验与内心的经验达到统一,出现高度和谐。

白鸟库吉从拉菲特这样的文化史观中,获得了他批判儒学的近代性话语。他把中国古代史和儒学定位为人类文化的第一阶段,即物神偶像崇拜阶段。他认为,尧舜禹崇拜所表现出来的偶像性的观察是显著发达的,“尧舜禹崇拜”缺乏有价值的抽象理论,这是文化蒙昧的必然结果。

白鸟库吉的中国古代史观具有特定时代的近代文化所具有的批判性——这种批判性,使白鸟库吉重新审视了传统的“儒学的史学”的观念,试图重新看待中国历史和评价中国文化。但是,“白鸟史学”从一开始就以日本国粹主义的精神状态表现出对中国文化的冷漠和蔑视,从而夸大中国文化的滞后性。这一观念从法国皮埃尔·拉菲特的社会学理论中获得了表述的话语逻辑,构成白鸟库吉的中国文化观,并被遗传而成为日本东洋史学的一支强有力的学派,在相当的层面上影响日本中国学对中国文化的表述。研究者不仅应该从白鸟库吉所处的本土文化语境中探求其意识根源,也应该注意到它与欧洲理论话语,例如与“欧洲文化中心论”的关联。或许这样能够比较确切地认识和把握日本中国学中批判主义学派的本质特征。

我国有学者在阐释日本中国学中的传统的“京都学派”的“实证主义”特征的时候,认为这一学派由于注重考据实证,是清代考据学与江户时代“日本汉学”中“古义学派”的合作体,用方法论解释京都“实证主义”本质,甚至把狩野直喜、青木

正儿、吉川幸次郎三代学者看成是“汉学余孽”，认为只有到了竹内好的中国文学研究会，日本中国学作为学术才得以出现，这与学术史真相有很大的距离。

在对中国文化的研究中，阐明经典本义，不务空泛的“理气之辩”，这确实是日本传统汉学中伊藤仁斋“古义学派”的主张。这一“实证”，根基于回归儒学古典的趋势。当年“古义学派”为了摆脱关于朱子学与阳明学对立的困惑，从而倡导直接从儒学古典孔子原义中研究中国文化。这样的观念其实是与新儒学中的“孔子原教旨主义”比较接近。“京都实证主义学派”与此很不相同，它首先是或者说它在相当的层面中是在欧洲孔德学说的浸染下萌芽的^③。

我相信在国际中国学研究中，把握各国研究的世界性文化联络，不仅对研究日本中国学具有意义，而且在总体的国际中国文化研究中也必然具有积极的意义。

四、在国际中国学研究中，研究者应该重视作为研究的 文本问题，特别是重视文本的原典性问题

在当代多种传播媒介手段出现之前，世界文明史上文化的传递主要是依靠人种的迁徙、物质的流动与文献典籍的传播，其中，文献典籍无疑是文化沟通的主要载体，它们构成国际中国文化研究的“源材料”即基本材料。国际上对中国文化研究的优秀学者，几乎都是在本行内的中国文献学专家。

③ 孔德实证主义首先成为法国自然主义文学的哲学基础，它们于19世纪80年代左右开始风靡日本文坛，出现了像国木田独步、田山花袋等一批日本自然主义文学运动的实践家。当时正在从旧“汉学”中挣脱出来的日本中国学的一些先行学者，从孔德创导的这一“实证主义哲学”中理会到一种逻辑思维的形式和方法论特征。日本中国学的创始者之一狩野直喜率先在对中国传统文化的研究中，引进实证主义观念，并且使它与中国清代考据学结合，从而构架了从传统汉学到近代中国学的一座桥梁。实证主义学派推崇清代顾炎武、戴震、钱大昕等的学术，尽力在研究中体现“实证”的精华——互相参证、整理排比、严密考订，但同时，他们强化“文本批评”（即原典批评）；他们试图在事实的基础上，从哲学的范畴出发，摆脱烦琐之弊，在文明的批评与社会改造的见地的基础上，表明独立的见解。

“日本京都实证主义”不仅主张文献的实证，而且更主张研究文献的人在经验上的实证。他们认为，中国文化作为一种异国文化，仅在日本国内研究中国文献典籍，是远远不完全的，研究家必须具有关于中国文化的实际经验。并且应该“广纳欧美学者的见地”。据我所知，属于早期“实证主义学派”的学者，比如狩野直喜（1868—1947）对于 Herbert Spencer（赫伯特·斯宾塞，1820—1903），内藤湖南（1866—1934）对于 Hegel Georg Wilhelm Friedrich（黑格尔，1770—1831），小岛祐马（1881—1966）对于 François Quesnay（魁奈，1694—1774）和 Emile Durkheim（迪尔凯姆，1858—1917）等，大多有相当深的认识。可以说，日本中国学中的“实证主义学派”具备作为近代学术的基本要素，对这一学派的误解，可能是没有确切把握日本中国学的“国际文化语境”。

国际中国学研究的实践经验提示,无论就国别而言,还是以研究者个人的表述而言,从本质上考察,他们的学术都是在接受中国文化而营造的自我氛围中形成的,因而,在追根溯源的意义上说,探讨他们学术形成的轨迹,就应该十分重视研究相关文本的传递和呈现的多种文化形态。

我个人体验,重视把握与研究文本原典的诸问题,至少应有三个基本的学术视点。

第一个文献学术视点是,研究者要非常重视我国文化典籍在对象国各个层面中流布的轨迹与形态。在文明史的总体进程中,中国文献典籍在世界的流布,构成中国文化在世界传播的多重形态,其影响所及,有时超越我们研究者的想象。我们现在迫切需要的是尽力厘清中国文献典籍在各国文化中的“流布事实”与发生的多形态的“文化变异”。我国国家图书馆名誉馆长、我的老师任继愈先生一直教导我说,“一个好的研究者的思想,一定来源于对事实的理性思考”。他对我说:“你研究日本中国学,不仅要明白他们说什么,还要明白他们为什么要这样说。为什么要这样说就复杂了,原因一定很多,但他们读什么书,接触什么样的中国和外国的文献,甚至和什么人交往,这是十分重要的。你看看内藤湖南,就明白这个道理了。”数十年来我一直牢记任老的教诲。上世纪90年代中期,他知道我正在编著《日本藏汉籍善本书录》,十分高兴地为本书撰写序言。2007年11月7日北京特别冷,北京大学举行《日本藏汉籍善本书录》的座谈,任老冒寒到北大,他说:“我92岁了,参加不动各种会了,但这本书的座谈会我是一定要来的!”这是他对我国学界的一种殷切的期望,期望人文研究不要信口胡言,一定要以“文献实证”为基础,创造出新的学术业绩来。日本学界则称《日藏汉籍善本书录》与10个世纪之前日本编纂的《本朝见在书目录》一起,共同构成了研究日本文化的二轮车上的两个轮子。2008年3月26日日本文部科学省直属国际日本文化研究中心特别举行该书的出版纪念,日本东方学会会长户川芳郎教授说:“今后100年到200年之间,我们日本人不可能再编纂出这样的基础性材料了。”关于中国典籍在越南的流布,已经有清华大学学者提供了较为详细的报告,关于中国典籍在韩国的流布,已有南京大学的学者以“集刊”的形式发表了不少研究。遗憾的是我国国际中国学研究者,对于中国典籍在欧美与其他地区的流布,尚缺少较具整体性的调查与研究,在“整体朦胧”中,有些学者还热衷于使用国民高额税金,以收购典籍回国为本务,我个人以为,这并不是学术的正路。中华文献典籍留在他们那里,才能使他们的子孙有可能继续阅读中华原典,才能继续使他们在这样的文化光辉中领悟中华文化的价值。使人感到很高兴的是,中国国家教育部2008年设立了“20世纪中国古代文化经典在域外的传播与影响”的国家级研究项目,已经由北京外国语大学承担,张西平教授领衔。这一项目得到中国国家图书馆的大力支持。它的完成将有可能为国际中

国学研究呈现整个 20 世纪中国经典文献在世界 30 余种语言文字国家和地区中的流布状态,从而进一步推动我国国际中国学的发展。假如有一天,我们中国人真的把全世界典藏的中华文献全部收购为“中国国有”了,我可以断言,国际中国学就会在顷刻之间魂飞魄散。爱国主义必须具有为维护民族利益和文明进步的最根本的观念,必须具有推进世界文化发展的大视野,文化人不要呈一时之亢奋,做在文明史上没有真正价值的而能蛊惑大众的勾当。

我在此还要呼吁,国际中国学研究者应该与图书馆学家、传统的目录学者联合起来,摒除学术的门户之见,以跨文化的国际视域,推进这一基础性的学术工程。

第二个文献学术观点是,研究者也要非常重视研究对象国对于中国文化典籍的世界性收集。

国际中国文化研究既然是一门世界性的综合学术,各国学者在关于中国文献典籍的收集与处理层面上,也具有与世界融通的特征。各国中国学在关于中国典籍的世界融通,与研究者的学术状态与表述具有相应的内在联系,也给我国的人文研究者提供了学术的新渠道。

以日本中国学为实例。日本中国学在 20 世纪初期开始建立起了追寻中华原典文献的世界性观念,这也是日本中国学区别于传统汉学的一个重要特征。

20 世纪初期,在中国敦煌文籍披露于世不久,1910 年 2 月,东洋史学者黑板胜美从欧洲带回了关于西方诸国在中亚探险中所获各种成果的讯息。第一次报告了英国伦敦大英博物馆收藏有斯坦因在敦煌的发掘品,其中有唐咸通九年(868 年)的《金刚经》刻本——当时认为是世界上最早的刻本。继后,1912 年到 1916 年狩野直喜在欧洲追踪敦煌文献 4 年有余,他第一次提出从欧洲追踪到的敦煌发现的“佛经故事”的残本(后来才被称为“变文”)的文体,并断言,中国俗文学之萌芽,已显现于唐末五代,至宋而渐推广,至元更获一大发展。由此推进了日本中国学在世界范围内追踪相关中国古文献的热潮,包括流散的敦煌文籍、甲骨文残片、我国西北地区古代部族遗物文献,等等,使流散的中华文明的物化材料和文字载体在一定程度上被“整体化”和“学术化”,从而奠定日本中国学中“实证主义学派”的基础。

20 世纪 60 年代,日本中国学开始第二次对中国研究原典的收集,他们主要利用美国福特基金会和亚洲基金会提供日本与中国台湾联合研究中国近代史的基金,在南欧的西班牙、葡萄牙、意大利等国家收集 17 世纪以来由早期传教士带回的中国朝廷的诏令、各级衙门的告示、各类官司的判词、各类人物的生日贺箋、墓志铭,还有各种买卖土地、房屋、妇女、儿童等的文契,典当的当票,等等,有近 20 个门类的上千件文籍,虽然大部分为照相件,但毕竟集中和系统整理了散流在南欧为我国学者所少见和未见的关于中国社会文化研究的丰厚资料。