

北京外国语大学比较文学研究丛书

他乡有夫子

——汉学研究导论

(上)

▶ 张西平 编

外语教学与研究出版社

北京外国语大学比较文学研究丛书

他乡有夫子

——汉学研究导论

江苏工业学院图书馆

张西平

编

藏书章

外语教学与研究出版社
北京

图书在版编目(CIP)数据

他乡有夫子:汉学研究导论 / 张西平编. — 北京: 外语教学与研究出版社, 2005. 7

(北京外国语大学比较文学研究丛书)

ISBN 7-5600-4993-1

I. 他… II. 张… III. 汉学—文集 IV. K207:8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 075865 号

出 版 人: 李朋义

责任编辑: 周晓云

封面设计: 彭 山

出版发行: 外语教学与研究出版社

社 址: 北京市西三环北路 19 号 (100089)

网 址: <http://www.fltrp.com>

印 刷: 北京京科印刷有限公司

开 本: 850×1168 1/32

印 张: 22.125 (上册 10.875、下册 11.250)

版 次: 2005 年 11 月第 1 版 2005 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-5600-4993-1

定 价: 38.90 元 (上、下)

* * *

如有印刷、装订质量问题出版社负责调换

制售盗版必究 举报查实奖励

版权保护办公室举报电话: (010)88817519

前 言

蔡元培先生当年在《北京大学月刊》的“发刊词”一文中曾对单一学科的教育提出过批评。蔡先生说：“破学生专己守残之陋见。……治文学者，恒蔑视科学，而不知近世文学，全以科学为基础；治一国文学者，恒不肯兼涉它国，不知文学之进步，亦有资于比较；治自然科学者，局守一门，而不肯稍涉哲学，而不知哲学即科学之归宿，其中如自然哲学一部，尤为科学家所需要；治哲学者，以能读古书为足用，不耐烦于科学之实验，而不知哲学之基础不外科学，即最超然之玄学，亦不能与科学全无关系。”用今天的话来说，蔡先生提倡的是通才教育。蔡先生的这个提法对中国的外语类院校来说是十分重要的。人文教育的相对薄弱，中国文化的素养相对不足，使得外语类院校的毕业生的文化和学术视野相对狭窄，并已经严重阻碍外语类院校的学科发展，其严重性已经引起了很多专家和学者的重视。正如有的学者所说，我们今天的外语教学已经与当年吴宓先生在清华大学外语系所倡导的“会通中西，学识博雅”的外语教育思路相距越来越远了。

那么，如何在外语类院校加强人文学科的教育呢？把比较文学课程列入外语类院校的基础课程应该是办法之一。杨周翰先生当年曾经说过：“我们出版的外国文学史在联系实际方面做得很不够，有时又很勉强，最不够的是外国文学和我国古今文学的联系……我觉得教外国文学有意识地同中国文学作些比较，辨其异同，可以加深对外国文学的理解，同时也加深了对本国文学的理解。”杨先生的话点出了我国外国文学教学中的一个缺憾。外国文学是外语类院校的主干课程。但是，长期以来我们在外国文学的教学中往往忽略了比较文学的视野，只是单纯地分析和讲解外国的文学作品，很少自觉地将外国文学和中国文学加以比较，无论是历史地比较还是平行地比较。其实细想起来，如果完全抛开比较文学，外国文学的讲授和研究也会受到影响。因为我们毕竟是在

中国的大学里讲授外国文学，我们面对的是在中国文化熏陶中成长起来的青年学生。如果我们在教学中能够从中国文化的主体性出发来讲授和研究外国文学，我们的学生就不会跟在国外研究人员的后面，人云亦云，而会逐渐学会用一种比较独特的视角来欣赏和分析外国的文学作品。

北京外国语大学是一所有着优良学术传统的大学。当年吴宓先生的两位高足王佐良和周珏良教授不仅是北外比较文学研究的奠基者，也是20世纪80年代以来中国比较文学学科创立时期的奠基人。王佐良先生是中美比较文学研讨会的前三届的中方代表团团长，他的《论契合》一书曾获得中国比较文学学会的最高荣誉奖。他们为我们北京外国语大学留下了十分宝贵的学术遗产。另外，北外讲授着34种外国语言，这也为我们展开比较文学和比较文化的教学和研究创造了语言上和学术上的条件。去年北京外国语大学比较文学与比较文化研究中心正式成立，标志着我们将继承这份珍贵的学术遗产，发挥北外的优势，把比较文学作为我们的重要学科来建设。

为发扬北京外国语大学比较文学研究的优良传统，我们于2004年11月在北京召开了全国部分外语类院校比较文学学科建设讨论会，大家一致认为应该尽快在外语类院校开设比较文学课程，同时也应发挥外语类院校的学术力量，推动比较文学的学术研究。基于这一考虑，我们北京外国语大学比较文学与比较文化研究中心组织了这套比较文学研究丛书。第一辑收录了五本，分别为《超越文化的屏障——胡文仲比较文化论集》、《文学间的契合——王佐良比较文学论集》、《构造普遍诗学——周珏良比较文学论集》、《他乡有夫子——汉学研究导论》（上、下）、《碰撞与融会——比较文学与中国古典文学》。希望该丛书的推出能够对我国的比较文学的教学与研究有所助益，有所启示，也衷心希望我们的比较文学研究在新世纪全球化背景下能够开出一片崭新的天地。

北京外国语大学比较文学与比较文化研究中心

编者序

对海外汉学（中国学）的研究从20世纪80年代以来已经成为学术界的一个被普遍关心的领域，江苏人民出版社的“海外中国研究丛书”，大象出版社的“国际汉学书系”，商务印书馆的“海外汉学丛书”，中华书局的“世界汉学丛书”，这些译著加起来已近二百本之多。域外汉学（中国学）的繁荣说明“中国文化属于全世界”（任继愈）。特别是近年来，汉学研究的专著也相继出版，如严绍澍的《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《域外中国学十论》，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（中国学）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”（严绍澍）。

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”算起就要更长，而日本汉学（中国学）如果从中国文化的传入算起则有更长的历史。因而，从作为一门专门的学科研究来看，对域外汉学（中国学）的研究仍然不过刚刚起步，许多问题有待我们进一步深入研究。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。”

为推动学术界对海外汉学（中国学）的研究，我编了这本《他乡有夫子——汉学研究导论》，书中收集了近十余年来关于汉学（中国学）研究的一些论文。编辑这本书的目的并不在于汇集汉学（中国学）研究的成果，而在于从方法论上看，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（中国学）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的背景，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？如何和这些近在东京，远在巴黎和哈佛的外国同行们对话和交流？从某种意义上来说，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。

如果将域外汉学（中国学）史作为一个学术的对象来把握，我们所遇到的第一个问题就是：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，无论是原始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，正如严绍瑛先生所说：“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。失却了这一基本性功能，所谓对国际中国学（汉学）的研究，都是无根之木，无源之水。”严绍瑛对中国典籍向日本的传播的研究，对整个汉学（中国学）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，中国与外部世界联系的通道是不同的，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，有柏应理的译本，有卫方济的译本，有理雅格的译本，有卫礼贤的译本，有陈荣捷的译本。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》的含义有着很大的不同。因而，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，特别是对传教士的早期拉丁语译本的梳理和研究，但从学术的整体和长远发展来说，应该去做。本书所收入的柳存仁先生的《百年来之英译〈论语〉其一：读西蒙·李（Simon Leys）新译〈论语〉》，周发祥先生的《中国古典小说西播述略》是研究中国典籍西译的经典之作，我们应沿此路向发展。

如果这样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》的学者也很少，但研究莱布尼茨和“礼仪之争”的论文和著作却每天在增加。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。如果从中国汉学（中国学）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得很清楚。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》中所介绍的中国的的基本情况，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晰的。米怜的著作，麦都思的著作，卢公明的著作都尚未被深入地研究。目前，虽然开始有了对理雅格和卫礼贤的研究，但至今国内尚未真正对他们的中国典籍的翻译文本进行彻底的研究，而没有对这两个传教士所翻译的中国典籍的文本研究，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译本仍是大多数汉学（中国学）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，这些传教士汉学家和当代的汉学家的一个重要区别是他们长期生活在中国，如果了解他们笔下的中国，他们的中国观，他们对中国文化的介绍，就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一个深入的了解，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，无疑是当今的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：历史，中外文化交流史的研究是汉学（中国学）研究者必须涉及的领域。编入论文集的著名荷兰汉学家许理和的《十七至十八世纪耶稣会研究》和美国著名汉学家费正清的《新教传教士著作在中国文化史上的地位》都是从历史角度研究入华传教士汉学的典范之作，这些文章对我们有着重要的启示意义，它给我们指示了一条研究域外汉学（中国学）的真实道路。

第二，应对各国汉学（中国学）的学术发展史有一个较为清晰的把握。讲到这个问题，首先就涉及到“汉学”和“中国学”的关系，一般来讲，“汉学”表示对中国古代语言、文字、历史文化、典籍、制度的研究，“中国学”表示对近现代中国社会历史的研究。在研究方法上前者注重文献、训诂，后者注重现实；前者基本上是传统的人文学科的方法，后者采取的是现代社会科学的方法。如刘东所说：“汉学一词在现代亦必衍生出宽窄两义。广义上，它可以指称‘一切在研究中国的学问’。狭义上‘汉学’（Sinology）一词则与以现代方法研究现代中国的‘中国研究’（Chinese Studies）相对，仅仅指以传统方法来考释中国古代文化，特别是经典文献的学问”。这种划分和理解也都是相对的，有分歧是正常的，语言的特质之一就是“约定俗成”，我们不必在学科的名称上长期争论。

但这两种名称告诉我们，西方对中国的认识和研究经历了一个漫长的过程，我们应该对其学术史的流变和发展有个了解。对待域外汉学（中国学）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《欧人汉学之研究》，近年来有了一两本国别的汉学史著作，影响较大，受到国内外学者好评的是严绍璎的《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的通史性著作，此书有开创学科通史之功。汉学（中国学）史研究的意义在于，域外汉学（中国学）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（中国学）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又深入的学术史的梳理，你就无法解释“传教士汉学”和“专业汉学”之间的巨大变化，我们也无法解释从费正清到柯文这种学术路向的重大转变，我们也不可能深入地了解这种学术转变背后的深刻文化原因。所以，无论是判断一个汉学家个人的学术成就还是从整体上理解汉学（中国学）的演变，没有学术史的研究是根本不可能的。收入本书中的侯且岸先生的《从学术史看汉学（中国学）应有的学科定位》，严绍璁先生的《近代日本中国学形成的历史考察》，杨保筠先生的《儒家学说在越南的传播和影响》，张凯先生的《论费正清的中国史研究》等文正是这种汉学史研究的路向，值得我们细读。

海外汉学（中国学）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（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”，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，是从一个“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。国内许多作“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（中国学）。如

果从比较文化的视角来看待汉学(中国学),我认为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。从实证的知识论角度来看,域外汉学并非像萨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,成为一种毫不可信的语言技巧,一种没有任何客观性的知识。就西方的汉学(中国学)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,后者已经开始长期地生活在中国,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,一种没有任何客观性的知识,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与其相比。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的著名汉学家伯希和就够了。这点我们在下面论述汉学(中国学)和国学的关系时还会讲到。在这个意义上萨义德在其《东方学》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。

我这样讲时并不是否认西方汉学受其欧洲中心主义的影响,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,这种说法是对的,东方学受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,但有两点我是不同意他的分析的:其一,不能因西方东方学所具有的意识形态性,就完全否认它其中所包含的“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”,他们仍然提供给了欧洲一些准确无误的有关中国的知识。采取比较文化的研究方法就在于对西方汉学(中国学)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,就是萨义德所说的意识形态也要作具体的分析。方法论和研究的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的进步中产生的,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处在于,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,那我们几乎从当代中国学中学不到任何东西。其三,如果完全采用萨义德的理论,“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(中国学)家来说,他们中不少人对中国的迷恋甚至超过了他们对自己文化的迷恋,所以不能简单地把他们说成萨义德所讲的东方主义者。

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。所以我认为,不能把海外汉学(中国学)中的研究完全归为“意识形态”加以批判和抛弃。对萨义德的理论应加以分析的运用。

如果有了这三点,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。但很遗憾,现在的中国宗教学界的学者们只不过是西方的宗教社会学搬来而已,他们中绝大多数人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。国内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,这种方法极大启示了中国文学史的研究者。在西方汉学(中国学)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(中国学)研

究者的基本使命。

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层面，因为汉学（中国学）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、研究，他们不一定是汉学家，但同样可以作汉学（中国学）的研究，他们对中国的兴趣可能不低于汉学家，特别是在为自己的理论创造时。英国17世纪的学者约翰·韦伯从来没来过中国，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》的书是西方第一本关于研究中国语言的专著，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，但其影响绝不低于任何一本汉学的专著。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（中国学）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（中国学）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。

对萨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，这点拉克在《欧洲形成中的亚洲》一书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决不仅仅是在作家的书房。弗兰克的《白银资本》，彭慕兰的《大分流》，以及王国宾等人的著作都可以为我们理解17至18世纪的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，虽然萨义德告诫我们，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，西方又一直作为想象的“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（中国学）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，在这里我们收录了黄俊杰先生的《20世纪初期日本汉学家眼中的文化中国与现实中国》，王宁先生的《汉学的重建与世界文明新秩序》，孟华先生的《汉学与比较文学》等论文。

以上三点都是从域外的角度来看待汉学（中国学）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（中国学）时还有一个最重要的维度：汉学（中国学）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？

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联系，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，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，卫礼贤执教于北京大学，陈寅恪受聘于牛津大学，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：“本来中国学在中国和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