

汉学与比较文学^①

□ 孟 华

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。

我与汉学结缘，得益于伏尔泰（Voltaire, 1696—1778）。

伏尔泰这位法国 18 世纪的文坛巨匠，因思想开放而大胆质疑《圣经》历史。他尤其不能容忍把一部犹太民族的历史妄称为“世界史”，于是发愤要撰写一部真正的“人类文明发展史”，将一切非基督教的古老民族，诸如中国、印度、波斯等全部涵盖在内。这部世界史即为伏尔泰最著名的史学著作《论各民族的风俗及精神》^②。为了撰写这样一部世界史，伏公潜心研读了他当时所能找到的一切有关中国的书籍，由此便激发出他对中国悠久历史、灿烂文明的由衷赞赏，也使他对中国的现状极为关注。这种从史学研究中萌发出来的对中国的热情，一直持续到他生命的终结。他一生曾在近八十部作品、二百余封书信中谈论中国，涉及中国的历史、地理、自然、科学、经济、人口、社会、政体、习俗、文学、哲学等方方面面。

1984 年，当我在法国开始攻读法国文学与比较文学博士学位时，导师建议我以《伏尔泰与中国》为题进行博士阶段的研究。现在想来，导师的命题意蕴深远，真正引领我进入了一个向着“无限可能性”开放的广阔天地。它使我不仅需要跨

本文的基本观点最早发表在 2001 年北京外国语大学海外汉学研究中心主办的“世界著名汉学家国际学术研讨会”上。2002 年，我应邀在北京外国语大学国际交流学院做学术讲座，遂将上述观点扩展成文。此次发表，又做了某些修改和补充。

商务印书馆 1990 年出版的中译本将书名译作《风俗论》，此译名似可商榷。现译名固然与该书的简称（*L'Essai sur les moeurs*）十分吻合，却难以直接转换成全称（*L'Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*），似以译作《论风俗》更为妥帖。

^③ 与国内大多数论者的认识相反，伏尔泰对中国虽赞赏有加，却从不讳言中国存在的问题，其中，对中国的科技长期停滞不前批评尤甚。但此命题超出本文范畴，故此处存而不论。

越时空、跨越文化地去进行“比较”和对话，而且还不得不去叩启许多相关学科的大门。

在比较文学领域内，“伏尔泰与中国”显然属于“国际文学关系研究”的大范畴。而要探讨此类关系，亦即不同民族间文化和文学的交流，最基本的工作之一就是要进行最宽泛意义上的媒介学研究。具体而言，也就是要去考辨伏尔泰获取有关中国信息的一切“来源”（包括直接的和间接的、文本的和非文本的），追随伏尔泰去阅读、研究时人（当然是欧洲人）围绕中国而进行的全部报道、译介、研究工作，以搞清从未到过中国的伏尔泰是如何和怎样来了解、体认位于“地球另一端”（伏尔泰语）的中华帝国的。

前人与我本人进行的相关研究结果均清楚地表明：伏尔泰对中国的了解，基本上是基于二手材料，也就是通过阅读当时来华的天主教传教士们的作品（翻译、介绍、书信、报告、图片等）而获取的^①。而这些传教士，又大多被后人称之为“汉学家”。于是，我就这样在不经意中闯入了“汉学”这块领地。

关注早期欧洲汉学家的工作，使我获益良多。它帮助我较为准确地把握了伏尔泰及其同时代人对中国的认知程度，进而得以去深入研究 17、18 世纪欧洲对中国文化的接受情况。在此基础上，这一关注又为我提供了一个新的研究视域，使我得以在一定程度上勾勒出启蒙时代的法国人、欧洲人对中国的社会集体想象。

显然，在博士研究阶段，汉学即为我提供了坚实的研究资料和独特的研究视角。而日后，尽管我的研究领域不断扩大——从 17、18 世纪历时地扩展至整部中法文学、文化关系史，又并时地涉及到中欧文学、文化关系史，但汉学始终是我无法逾越的领域。

然而，这些纯属个人的经验，是否具有普遍意义？可否由此总结出汉学与比较文学的一般关系？要想回答这些问题，恐怕还需从汉学与比较文学各自的定义及研究范畴入手。

众所周知，汉学 (sinologie) 源自法国。而法国人对“汉学”的界定远不如今天中国学界理解得那样宽泛。按照法国权威的《小罗伯尔词典》的解释，“汉学”乃为“关于中国的研究的总合”^②。这里有两点似应特别加以说明：一是该词条紧随“总合”之后还有一个括弧注明“语言、文明、历史”即是说汉学研究的内容一般仅限于这三者。二是当“汉学”一词生成之时，法国，乃至整个欧洲汉学界，几无中国学者的踪迹和信息，因而该词自然就具有了一层隐含之义：即，对象国（中国）学

参阅 Etienne, *L'Europe chinoise*, Callimard, 1988—1990（此书已有两个中译本：河南人民出版社 1992 年版和商务印书馆 2000 年版）。另请参阅 Meng Hua, *Voltaire et la Chine*, Thèse soutenue à la Sorbonne, 1988（此论文部分内容已纳入拙作《伏尔泰与孔子》，新华出版社，1993 年）。

② *Petit Robert*, 9e édition, p. 1654, 1972.

者的研究并不包括在内。把以上几层涵义联结在一起，或可辨析出作为汉学发源地的法国对这一学科的界定：“汉学”指涉的是一切非中国人而为的关于中国的学术性研究（以语言、文明、历史为主）。

或许因为我接触汉学是在法国做博士期间，所以我对“汉学”的理解始终停留在这个层次上。而本文所涉，亦皆以此定义为前提。

这一定义与国内某些学者的看法不一定相吻合，似有必要略加解释。首先，必须承认定义中的某些因素已随时间的变化而有所改变。譬如 20 世纪以来，法国汉学界与中国学者的联系日渐增多，许多著名的汉学家开始使用“中国汉学”（*sinologie chinoise*）一词，以专门指称中国学者在本土进行的关于中国的研究。而自 20 世纪 50 年代以来，更有愈来愈多的华裔学者定居海外，他们纷纷加入到汉学研究的行列中来，成为一支不可忽视的力量。以上两种情况都使上述界定中的“非中国人而为”显得有些过时。然而综观历史，“汉学”学科的确立和“汉学”一词的使用，实际上都蕴涵着较复杂的意识形态问题，具有相当浓厚的殖民色彩。对由此引发的一系列问题（如研究者的身份问题），本文无意展开讨论，故此处从略不计。至于那些在海外入籍或永久居留的华裔学者，他们原本就具有双重文化身份，自身即已构成一种特殊的跨文化现象。这是新时期为比较文学提供的绝好的研究课题，但似无必要因此而修正对“汉学”的原有界定。除此之外，本文涉及的“汉学”定义在研究时段及研究内容上亦与美国的“中国研究”存在着较大的差异；但基于《国际汉学》早已就此展开过讨论，许多学者都发表过高见，我既无特别的意见奉献，也就不再赘述。

作为一门学科，汉学诞生于 19 世纪，但汉学的滥觞则可远溯至 17 世纪意大利传教士利玛窦来华前后。而法国成为早期汉学的研究中心，当以 1684 年路易十四向中国派出第一个数学家传教士使团为标界。众所周知，那时欧洲人对中国的研究是与现实紧密结合，并直接服务于罗马教廷及欧洲各国的对外政策的。只是到了 19 世纪，情况才发生了转变。19 世纪上半叶，中法关系相对冷漠，导致“汉学家”不再到中国进行实地研究，中国文化逐渐变成一种“古代文明”，失去了现实意义，成为学者们书斋里、案头上的研究对象。而自 19 世纪中叶起，历来以“天朝”自居的“大清帝国”国力衰弊，无法抵御列强的入侵。两次鸦片战争的惨败，加速了中外关系史上第一次文化位势的逆转，中国文化遂在欧洲人心中成为一种弱势文化。

这便是当 19 世纪，汉学正式成为一门学科时，其研究对象——中国文化——

① Paul Demièville, "Aperçu historique des études sinologiques en France", *Choix d'Etudes sinologiques (1921-1972)* par Paul Demièville, p. 176, L'Asiaticum E. J. Brill.

在学科中所处的尴尬地位。既然只是一种“古代文明”，那么人们研究、关注的重点自然就放在了语言、文明、历史诸方面，如同对古埃及、古希腊文化的研究一样。

然而，如同任何一门人文学科一样，汉学研究涉及的这三个方向也有其知识谱系上的历史传承。早在 17、18 世纪，当法国以及欧洲其他国家都十分热衷于与中国——这个富庶的远东大帝国建立直接的政治、外交、经贸关系时，绝大多数早期来华的天主教传教士就已经把中国的语言、历史、文明作为他们研究的重点。

应该说，对研究重点的这种选择首先受制于来华传教士的终极目的——传教。但中西间这第一次大规模的文化碰撞，实在是历史对天主教殖民意图开的一个大玩笑。这其中的逻辑怪圈由于具有太强的象征意义而为各国比较学者和史家们所重视，成为他们不厌其烦、永无休止的话题：由于无法“归化”一个历史悠久、文化独特的大帝国，才有了利玛窦独辟蹊径创造出的“中国化”传教法；由于此一传教法之特殊规约，才有了众多传教士深入研习中国文化的集体行为。而尤其反讽意味的是：恰恰因为这一策略直接关涉天主教在华传教的命运，执行者们便具有了一种高度的“使命感”与“神圣感”，在研习中不敢有丝毫的懈怠。由此而造就出了相当一批高水准的欧洲“汉学家”，其中当然不乏法国人：白晋（Bouvet, 1656—1730）、马若瑟（Prémare, 1666—1736）、巴多明（Parennin, 1665—1741）、冯秉正（De Mailla, 1669—1748）、宋君荣（Gaubil, 1689—1759）、钱德明（Amiot, 1718—1793）便都是他们中间的佼佼者。惜迄今为止，国内鲜有学者对他们进行全面系统的研究。

这批传教士对中国文化用力之勤，恐怕是后世的汉学家们都难以企及的。而也正由于他们的“奋发努力”，才使中国文化在正统的基督教思想中打进了一个楔子，强迫欧洲人“睁眼看世界”（这种一向用以描述近代中国知识界思想震动的话语，竟然可以很贴切地用在二百年前的欧洲人身上！使人不得不惊叹历史的幽默感）。这个无法纳入到《圣经》历史中去的古老文明在欧洲宗教界、思想界引起了强烈震动：被称为“旧约象征派”（或曰“索引派”）的一方竭尽全力要将中国纳入到《圣经》历史中去；另一派（或可简称为“科学派”）则更坚持学者的问学原则，倾向于承认科学证据的最高权威，认为它有权质疑、校正传统观念。他们因此而认定有历史记载的中国是一个独立发展起来的民族，其历史超越了《旧约》历史。但无论哪一派都希望从中国语言文字、历史、文明中寻找支持己方观点的证据。于是，在科学和宗教的对峙、对质、对话中，利玛窦所开创的、原本就为现实服务的

遍查词典，发现除“埃及学”（Egyptologie）外，世界其余古老文化均无对等的“某某学”词汇存在。而法国研究东亚的学者目前普遍使用的“和学”或“日本学”（japonologie）、“藏学”（tibétologie）等词，其生成时间也都相对滞后，至少在 1972 年版的《小罗伯尔词典》中并不存在。更耐人寻味的是：法文中从未出现过与西方各民族文化相对应的学科专有名词，诸如“法国学”、“日尔曼学”等等。

汉学研究更加“现实化”了，同时也就大大地向纵深发展了。

与在中国实地研习中国文化的传教士汉学家们遥相呼应，法国国内也开始培养出了第一批通汉语的“东方学家”：弗雷莱（Nicolas Fréret, 1688—1749）与富尔蒙（Etienne Fourmont, 1683—1745），他们均师从于时任路易十四皇家图书馆翻译的中国人黄家略（Arcade Hoang, 1679—1716）^①。作为纯粹意义上的世俗学者，他们秉承了自文艺复兴以来的法国文献学传统，更加偏重对语言的研究。而作为启蒙思想家，弗雷莱也十分关注中国历史对《圣经》历史的挑战，自觉地站在了“科学派”传教士一边。^②

或许正是在这里，我们可以清楚地看到 19 世纪学院派汉学在方法论及研究范畴方面与法国早期汉学的传承关系，甚至在更宽泛的意义上，也可看到它对法兰西思想文化遗产的承继与发展。这便是我不惜篇幅，于此处重述这段为人熟知的历史的缘由。

在讨论了汉学的情况后，再来看看比较文学。倘若要用一句话来概括比较文学的定义，我以为可做如下表述：比较文学即为从国际的视角进行的文学、文化研究。它以“国际文学交流”为学科创立的最基本动因（因而也是最基本的研究内容），以“跨（跨文化、民族、语言、学科）为特质，因而关注一切传播异域文学、文化的行为、手段、成果，关注一切对异域文学、文化的接受和评价（包括舆论与形象），因此治比较文学只要涉及到中国（中外文学关系、中外比较诗学等）就不可能不关注“一切非中国人而为之关于中国的研究”，亦即汉学研究。

在这个前提下，本文开篇处涉及到的个人经验便显然具有了普遍意义。若要在学理的层面上再加以梳理，比较文学与汉学的密切关系似可从以下三方面去勾勒和总结：

首先，如前所述，汉学家在传播中国文学、文化中充当了重要的媒介，因而他们都是比较文学媒介学必须研究的对象。

其次，汉学家的工作（译作、评论、研究文章等）为比较学者提供了研究中国文学、文化在异域流播的最基本的资料。作为翻译者、介绍者或研究者，他们都是中国文化的直接接受者。从这个意义上讲，一部汉学史，往往就是一部中国文学、文化在他国的流播史。另一方面，借助于这些资料，“比较诗学”研究也可以此为切入点，反观汉学家们使用的方法、阐释的角度，在诗学的层面上总结、借鉴或质疑他们的工作。

最后，汉学家们与当时社会千丝万缕的联系也是比较学者必须研究的。一般

关于黄家略的情况，请参阅许明龙：《欧洲 18 世纪“中国热”》，第 25—32 页，山西教育出版社，1999 年。

^② 参阅 Daniel Elisaeff-Poisle, *Nicolas Fréret (1688—1749), Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes chinoises, V. XI.

说来，他们既是舆论和形象的制作者、“始作俑者”，他们更是对华政策的参谋和顾问。在很大程度上，他们的中国观影响了当局制定政策者，更影响了公众舆论。要讨论这些国家对中国的社会集体想象，研究这些国家心态史、情感史中与中国相关的部分，都无法绕开汉学家的工作和个人“象征价值”所起到的作用。

在上述三点中，前两个方面实乃比较文学之“常识”，早已引起普遍关注。事实上，任何一部讨论中国文化在国外流播的中外文专著，无论涉及到东亚还是欧美，都绕不过对汉学家及其工作的研究。其中，艾田伯先生的名著《中国之欧洲》堪称典范，对利玛窦及其他早期传教士汉学家的研究占了该书相当的篇幅。

至于最后一点，迄今似并未引起足够的重视。但以我之陋见，这其实是最困难，然而也是最有意义的研究层面，其中几乎处处“玄机”暗藏，蕴含着太多值得深入探讨的问题。对中国近代以来的文化（文学）史、思想史，乃至对世界文化（文学）史、思想史，这一层面的研究都可在史实和问题两个方面引发出“革命性”的研究成果来。我们仍以 18 世纪的法国为例，时任路易十五、后又继任路易十六国务大臣的贝尔坦（Henri Bertin, 1720—1792）与在华传教士汉学家间的关系已为众多学者所熟知。后者向贝尔坦提供的“情报”，不仅有助于法国政府制定对华政策，而且在法国的一系列经济、财政改革中都起到了一定的作用；同时，贝尔坦也成为传教士汉学家们在法国政界有力的支持者和保护者。显然，贝尔坦在 18 世纪的“中国热”中并非只是一个单纯的接受者，更是一个积极的参与者、传播者、推波助澜者。倘无他的支持，也就不会有 17 卷本的《北京耶稣会士中国杂篆》（*Mémoires concernant les Chinois par les Missionnaires de Pékin*）的编撰和出版，不会有冯秉正神甫《中国通史》（*Histoire générale de la Chine*）及其他诸多传教士汉学家著作的问世，也就不会有中国文化在 18 世纪下半叶的法国持续性的传播。须知，知识一旦变成书籍，通过阅读而进入到信息流通领域，在想像力的参与下，它在精神层面产生的各种变异体的能量是难以估量的。迄今的研究足以证明，贝尔坦对中国的热情确实深刻地影响了一个时代^①。研究 18 世纪下半叶法国人的中国观，或曰法国人对中国的集体想象，谁能忽视贝尔坦与传教士汉学家的这段渊源关系？而其中又有多少发人深思的问题尚待深入探讨？譬如在对中国思想—技术—政策的接受中，传教士—贝尔坦—重农主义学派间在思想层面的互动，再如《杂篆》、《通史》，甚至贝尔坦个人对法国 19 世纪汉学学科奠定所起的作用等等。

由此可见，汉学是比较文学的天然盟友。

倘若人们同意本文对汉学的定义，那么，就会有一个新问题随之浮出水面：汉学在中国可否作为一门独立学科存在？

^① 参阅 Jacques Silvestre de Sacy, *Henri Bertin, dans le sillage de la Chine (1720—1792)*, Les Belles Lettres, 1970.

我的看法较为保守。我以为汉学可以作为许多学科的补充、参考（如中国文学、历史、哲学，比较文学等），却无法自成一体，与文、史、哲或其他社科科目并列，独立于其他学科。一如上文所言，汉学的角色只能是其他学科的“盟友”。个中的道理其实再简单不过，犹如在中国治法国文学者，一定会研究、参考、引证法国人对他们自己文学的研究和介绍，却绝不会再去另立出一门“法国文学学”一样。归根结蒂，我的观点，主要还是与本文对汉学的定义联系在一起的。

既然汉学是“关于中国的研究”，包括了一切人文、社科科目，它与国人进行的这些学科的研究对象、研究内容大同小异，区别仅仅在于以下两个方面：研究使用的理论和方法论不同以及观察、研究问题的角度不同。

换言之，汉学研究的成果代表了一种“他者”的视角，是他者基于自身的各种条件（社会历史语境、文化传统、知识结构、理论基础）而对中华文化做出的独特诠释。就这一点而言，它显然属于西学。然而，就其研究内容而言，它又理应是中学的一部分。

一如前文所述，举凡涉及到多重文化“身份”交叉的问题，就一定具有比较文学的研究价值，因为它包含着比较文学最重要的“问题意识”之一：认同性与相异性的对立与融合。这从一个方面补充了上文所述比较文学与汉学的关系，也对国内比较学界重视汉学研究的现象给出了某种解释。

然而在国际上，特别是在西方，惟中国学者关注汉学，却鲜有人关注中国对异域文学、文化的研究成果。究其根源，在中国方面恐怕有三：一曰历史和现实造就了中国学者开放的心态和意识（我始终骄傲地认为：在这一点上，中国人堪称世界第一）；二曰中国人很强的民族文化情结；三曰理论上的“无根”现状。面向未来，中国的比较学者似应张扬一、节制二而努力弥补三。

但不管怎样，我们关注汉学研究的大方向没有错。

中国学者为国际比较学界及其他人文、社科领域内的学者们做出了一个好榜样：“他山之石，可以攻玉。”我们虚心向“他者”学习，借鉴他们的方法、观点、视角与各种研究成果，以校正、补充自己的不足；同时，也以他者为鉴，反观、反思自身的文化，在检讨中求革新、求发展。

但我深信：随着中国综合国力的增强，随着多元文化意识在全球范围内被接受和得到普及，总有一天，国际学界也会关注起中国学者对异域文学、文化的研究。

中国的“法国学”、“美国学”、“德国学”、“英国学”（为什么不呢？这样的话语，只要取平等之心态、平视之视角，就代表了一种多元意识，大可以通行于天下）……也必将走向世界，在国际比较学界“热”起来，享有今天汉学在中国学界所享

此处未涉及东亚，主要是因为日本、韩国与中国在文化上均有着悠久的历史渊源关系。究竟如何评价东亚汉学研究的学术归属，还望专家指点迷津。

有的“至尊”地位。

让文化们平等地互视、互动、互补。

我期待着这一天的到来，也愿为此略尽绵薄之力。

(作者单位：北京大学比较文学与比较文化研究所)

(上接第 306 页)

言在现代傣语中，其原义已经被转化了，或者更准确地说是失传了。而这种原义，却在傣缅相杂的偏远地区被保留了下来。这就是支那——*kyi:na* 一词，为什么会出现两个不同含义的缘由所在！

取“支那”*kyi:na* 作解，其最初的解释是“铜钱”，而在百越语族的傣语中，一般以 *La(na)* 为词缀的，多为地名，则 *kyi:na* 又可视为组合词，叫“铜钱城”。^①或许，蜀身毒道上的商旅，在这里以铜钱作为货币，进行过商品交易。按李根源《雪生还乡吟》所记，民国二十七年（1938）十二月，腾冲西核桃园就曾出土过汉五铢钱千余枚，又有陶片无数，质极粗劣，经考证确是汉物。腾冲出土的虽是汉钱，但有一点可以说明，汉代这里的货币交易已经是非常兴旺的了！^②

综上所述，我们可以得出如下的结论：

梵语 *Cina* 一词，缘起于蜀身毒道上的支那城。这座地处滇、缅、印商道连接点上的古城，是百越乘象国时期一座中外贸易往来的中转站，它传送着中外交往的最早信息，尤其是两个文明古国——中国和印度之间的信息。古代商贾历经艰险，从这个中转站点滴相续地把华夏文明播撒到“身毒”；又通过这个中转站，把印度文明传播到中国来，以致这座小城的名字逐渐成了华夏九州的时代名词。此后，由于滇西特别是盈江、腾冲一带，地震、滑坡、泥石流等自然灾害频仍，使铜钱城——支那渐被历史湮没。但即便如此，我们今天仍可从百越语言遗留的痕迹和当地傣民的特征及神护关隘石梯路上的马蹄印迹，寻觅到远古文明的痕迹。且问题不限于此，最重要的是，随着中国的日益繁荣强盛，“支那”——*Cina*——*China* 这一响亮的名字，将传播更远，响遍世界每个角落。

(作者单位：上海文汇报社)

与“支那”[*Kyi:na*] 一词相近的拉丁文注音的词还有 [*Kyiino:*]，意谓“黎明”而梵语的“支那”是东方的意思，由此可见此一名词的梵文音译由古傣语转化的痕迹。但 [*Kyiino:*] 仅仅是读音近似，其文字书写与意义皆与支那[*Kyi:na*] 不类。

云南上古就流通铜钱或铜刀，除李根源所记，前人更有不少记载。方国瑜曾撰专文考述，并列出行衡鱼三钱的“大黄油布刀”，左右书有五铢二字的铜币，摹曰“为”、文曰“直白”的铜钱，等等。至于“五铢钱范”，名目甚多。参见方国瑜：《滇西论丛》第 246 页，上海人民出版社。

按傣族人种的特征，在开化的地区，由于与其他民族交融，互通婚姻，已逐步改变。惟滇西一些僻远傣寨，不与外人通婚，仍保留其先民的特征，此种情况，盈江县与缅甸交界的一些傣寨尤其明显。如先勒、先岛两寨，有“古傣族”几十户，语言与一般傣族有别，体格特征为身长腿短，不与两寨以外的人通婚，兄妹通婚盛行。参见《德宏傣族社会历史调查》

(一)云南人民出版社，1984 年。

汉学研究三题

□ 张西平

对国外汉学的研究是 20 世纪 80 年代以来中国学术在其恢复和重建中最重要的努力之一，我们应该如何看待这一学术现象？如何把其放入中国学术的流变和发展的历史脉络中进行分析？如何提高我们对这一学科研究的自觉性？这都是需要我们认真考虑的问题。

一 汉学和近代中国学术的转变

如果把日本宋学作为日本汉学的独立形态，日本传统汉学当“形成于 14—15 世纪”，它已有近六百年的历史；如果把利玛窦入华作为西方早期汉学，即“传教士汉学”开始的标志，它已有近四百年的历史；如果把 1814 年 12 月 11 日法国法兰西学院正式任命雷慕沙为“汉、鞑靼、满语言文学教授”作为“西方专业汉学”诞生的标志，西方专业汉学也已走过了近二百年的历程。

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，在一定意义上讲，中国近现代学术的产生和近现代西方汉学的发展是紧密联系在一起，也就是说它是中国近现代以来的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，儒莲与王韬，伯希和与罗振玉，高本汉与赵元任……我们还可举出许多汉学家与中国学人交往的例子，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 世纪早期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，这显然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，以后胡适在与汉学家钢和泰的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。高本汉以治汉语音韵学而著称，胡适说：“近年一位瑞典学者珂罗倭伦（即高本汉）费了几年工夫研究《切韵》，把二百六十部的古音弄得清清楚楚。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三百年的中国学者的纸上功夫。”鉴于西方汉学的这一成就，胡适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，两脚踢翻钱竹江”。

当时海外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，一个重要因素即受启于海外汉学，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”。对于这段历史桑兵先生的《国学与汉学：近代中外学者交往录》一书有详细的研究和介绍，这里我不过摘其一二而述之，说明在二三十年代伯希和、高本汉等海外汉学家的中译本著作对当时学界的影响，说明汉学和我们自己的学术传统的内在联系。

二 汉学对当代中国学术发展的意义

为什么在 20 世纪 80 年代中国学术界开始逐步关注海外汉学的发展呢？其实这里有着深刻的文化和学术的背景。从大处说，从那时开始学术界开始了一种深刻的反思，检讨以往的学术，试图跳出长期以来制约学术发展的教条主义的体系和方法，寻求一种新的理论和方法。这是 80 年代西学热的基本背景。海外汉学当时是作为西学的一部分而介绍到中国学术界的。这种狂飙式的介绍和学习还是给学术界带来了许多新的东西，不管今天人们怎么评价 80 年代的西学热，我对那段历史一直心存敬意。不可否认当时介绍进来的一些理论和方法还是对中国传统文化的研究产生了影响。例如，雅斯贝尔斯的“轴心期理论”，几乎已经成为

我们解释中国文化的一个基本视角；以法国历史学家布罗代尔为代表的“法国年鉴派”的理论和方法也已经成为新一代学者构建自己学术体系的基本依据。

但到 80 年代后期，人们感到仅仅是西学的介绍对中国文化的研究是不够的，于是 90 年代初加大了对中国文化的研究，学术界需要有关如何研究中国本土学问的新方法，如李学勤先生所说，“国际汉学研究对于中国学术界来说，有着特殊的重要性”，而作为西学一部分的汉学以研究中国历史和文化为对象，它所提供的一些方法和理论对以中国本土文化为学术研究对象的学者来说更为直接和便利。这就是为什么“海外中国学丛书”当时受欢迎的原因之一。而汉学家们的研究方法和成果对中国学术界的影响，我们只要提一下费正清的中国近代史研究和李约瑟的中国科技史研究就足够了。

国外汉学家的一些研究为什么会有一些方面高于国内同行的研究呢？这是我们国内学者要认真反思的，这里的原因是多方面的，我认为有两点较为重要。

第一，有些研究领域的文献，海外优于国内。例如长期以来有“敦煌在国内、敦煌学在国外”的说法，这并非因为国内学者不努力，而是因为绝大多数敦煌文献藏于国外，国内学者无法使用。类似的情况还有不少，如明清中国基督教研究，至今最优秀的学者、最有影响的著作也大多是汉学家的而不是国内学者的。这也因为大多数的相关文献藏于国外。

第二，在研究方法方面，汉学家高于国内学者。高本汉用现代语音学的理论研究中国古代音韵，从而使这一研究走出了中国传统语言学研究的旧路；李约瑟运用现代科技思想整理中国历史，从而开创了中国科学技术史这一新的学科；费正清用现代社会科学的研究方法研究中国近代社会，从而开创了西方汉学的新路，使美国汉学至此有别于欧洲汉学。目前，国内社会科学研究中许多人采取社会学、人类学的方法，这同样受启于汉学家。在中国历史文化研究面临范式转换的今天，汉学家对中国学术界在方法论上的影响日益增大。

汉学家的研究水平并非整齐划一，他们中许多人的研究如隔靴搔痒，文不对题，许多研究方法和成果也有待深入讨论，但这些都不能作为我们轻视海外汉学家的理由，他们的存在已是无可争辩的事实，我们应了解他们、研究他们并与他们积极对话，以此促进中国学术的发展。在这个意义上，加强对汉学的研究是推动中国学术发展的一条重要措施。

从更大的意义上看，汉学的存在标志着中国自己的学问，无论是传统的文史哲，还是当代有关中国的社会科学的各个门类已经不再是中国学者自己独有的专利，中国学术已成为一门世界性的学问。汉学的存在日益揭示出了中国文化的世界性意义。近二十年来在西方的传统文科中，汉学成为发展最快的学科，全球范围内学习汉语的人数每年以百分之十五的速度发展。随着中国加入世界贸易组织，域外汉学还将会有大的发展。在这个意义上，汉学的发展是中国发展的表现。

汉学的强大是中国强大的表征，它是中国文化走向世界的标志，因为正像人们所说的，语言与文化的强大是民族昌盛的特征。现在全球有近万名专业汉学家，仅美国就有六千多名职业汉学家，每年毕业的汉学博士有近千名，每年海外出版的汉学著作有几百部。面对这个庞大的群体，我们不能采取鸵鸟政策，无视他们的存在。中国学术走向世界的首要一步就是要了解海外汉学，中国文化要显示其世界文化的意义，最重要的就是要做好学术的沟通与互动。

三 把海外汉学作为学术史去研究——一个新的研究领域

20 世纪 90 年代中国学术界的一道亮丽的风景线是对海外汉学的研究的兴起：王元化主编的“海外汉学丛书”已有十几本之多；刘东主编的“海外中国学”洋洋洒洒已有三十多本；任继愈主编的“国际汉学研究书系”后来居上，从基础做起，注重学科建设，葛兆光主编的《当代汉学家论著译丛》相继问世；西方汉学的鸿篇大作《剑桥中国史》甚至有了多种译本，许多译著受到好评；李学勤主编的《国际汉学著作提要》、《国际汉学漫步》备受欢迎；季羨林主编的《中学西传》丛书侧重研究，引起学界注意。在这些丛书之外，为推动对汉学的研究，各类学术性辑刊纷纷出版：刘梦溪主编的《世界汉学》、阎纯德主编的《汉学研究》、任继愈主编的《国际汉学》、李学勤主编的《法国汉学》已成为推动这一学科发展的重要阵地，尤其是《国际汉学》，创办最早，出版稳定，已开始受到国内外同行的关注。与此同时，一些大学也成立了专门的研究机构，如北京外国语大学的海外汉学研究中心、清华大学的汉学研究所、北京语言文化大学的汉学研究所、四川外国语大学的国外中国学研究所等都已成为这一学科有影响的机构。

在学术界已涌现出一些对汉学研究颇有成就的学者：中国社会科学院情报中心已故的孙越生先生是这一学科最早的推动者，他主编的《美国中国学手册》、《世界汉学家手册》、《苏俄中国学手册》、《国外中国学研究》（四册）筹著作至今仍是学者们的案头必备之书；北京大学比较文学与比较文化研究所所长严绍盪教授的日本汉学研究成果卓著，他的以《日本中国学》为代表的一系列著作向学界展示了汉学研究的广阔空间；中国社会科学院历史所的耿昇研究员以翻译法国汉学为其主业，近二十年来他所翻译的法国汉学著作范围之广、难度之大令人惊叹，被学界誉为当代冯承钧；另外李明滨对俄国汉学的研究、侯且岸对美国汉学的研究、张国刚对德国汉学的研究都是近年来的重要成果。

这表明国内学界已不仅仅在各个相关学科中汲取汉学的成果，而且开始把汉学作为一个学术研究的对象来加以把握，正如李学勤先生所言“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”。如果沿着这个思路，对汉学的态度就不仅仅是把国外的成果拿来就可以的。因为汉学是发生在域外学术传统中的一种学问，它

必然受到其发生与发展的学术环境的影响和制约，你不了解其学术传统就很难真正知道它的问题所在和它的运思特点。以西方汉学为例，传教士时代的汉学、19世纪的汉学和今天的汉学有着极大的差别，如果你不了解西方汉学近四百年的传统，取其一点加以评论，恐怕会出问题。

进一步讲，西方汉学是西学的一部分，虽然它以中国为其研究的内容，但理论的框架、文献背后的解释方法都是西方的，按萨义德的理论，整个西方的东方学都是在欧洲中心主义的背景下发展起来的，这就需要我们用比较文化的方法来进行审视。同时在研究中我们又要考察汉学家们是如何获得中国的知识的，在不同的时代，他们获得的中国知识又是不同的，如果想摸清这种知识传播的途径，这还需要我们进入中外关系史研究领域。因此，一旦我们采取一种学术史的办法来研究汉学，就发现这使自己处在一个各个学科的交叉之中。

对海外汉学进行研究的基本方法和理论目前都在摸索之中，这是一个亟待开拓的学术研究领域。当这种研究取得进展，我们在各个专业学科对汉学的吸收和借鉴就会更加自觉，就会突破那种仅仅停留在知识层面同汉学家的交流，而从跨文化的角度，在比较文化的层面上对其审视和吸收，展开交流与对话，推动中国本土学术的发展。

其实，以这种路数治海外汉学也不是今天才有，早在 20 世纪 30 年代，当中西交通史这个学科渐渐成熟时，就有一些前辈学者开始了这种研究。例如，陈受颐先生对西方早期汉学的研究、阎宗临先生对法国汉学的研究、方豪先生对传教士汉学的研究在当时都较有影响，日本学者石田干之助的《欧人之汉学研究》的翻译出版和莫东寅《汉学发达史》的出版是当时的代表性成果。今天，我们不过沿着前辈的做法重新开始，虽然耽误了许多时间，我想只要沿着这个方法慢慢去做，注意学术积累和学科基本建设，在基本文献和解释理论上同时着力，这个研究领域一定会出一些好的成果。我们期待着。

（作者单位：北京外国语大学海外汉学研究中心）

论费正清的中国史研究

□张 铠

在美国的中国史研究领域，没有任何一位学者能像费正清那样享有如此高的声名和威望。他被视为“中国史研究领域的教父”，甚至被称为“大老爷”或“老太爷”。在长达半个世纪的中国史研究生涯中，他著作等身并开创了“哈佛学派”。他所倡导的“冲击—反应”模式曾在国外的中国史研究中有过广泛的影响。到 20 世纪 70 年代，随着美国的中国史学者逐步完成从“西方中心论”向“中国中心观”的转变，费正清的史学思想受到严厉的批判。但费正清并没因此而消沉，相反地，他在晚年仍振作精神，紧跟时代的步伐，在中国史的研究中实现了自我超越，写出了带有学术总结性的著作：《中国：一部新历史》（*China: A New History*）。

除中国史专家的身份外，费正清还是美国对华政策的主要评论人，并为中美关系的正常和稳定发展提出了一系列富有建设性的建议，至今仍有极为重要的参考价值 and 现实意义。

通过对费正清史学思想的研究，我们既可理清美国中国史研究的发展历程，又可看出当代美国中国史研究的发展趋势，同时也有利于我们了解什么是中美关系正常化的原则和基础。

一 费正清的“中国情结”与“美国心”

1. 初访中国：费正清中国观的初步形成

1907 年 5 月 24 日费正清出生在美国南达科他草原一个有着新教传统的家庭。在中学期间，他聪明且富有才智，为自己树立了“追求卓越”的人生目标，并很快出人头地，成为“校园中的强人”^①。

费正清著，黎鸣等译：《费正清自传》（在此后注释中，简称《自传》），第 12、16 页，天津人民出版社，1993 年。

1927 年，费正清怀着“进入特权阶层的渴望”考入哈佛大学。在校期间，他深受“哈佛传统”的影响，认为知识分子的追求就是“开拓个人前途”，所以他如饥似渴般涉猎各种知识。费正清在校期间适逢“黄金般闪光的 20 年代中期”，威尔逊总统在任期间极力推行“理想主义”外交，强调美国领导世界的作用并千方百计想把美国的“边疆”推向五大洲的各个角落。在这种时代氛围的影响下，费正清立志成为一名符合“成功标准的西方青年”^②。

1929 年正在费正清开始考虑自己未来的发展方向时，刚刚结束对东方的考察、返回美国的著名学者韦伯斯特看中了他的才华，建议他到英国去研究中国问题。当时费正清对中国问题知之甚少，但他还是接受了韦伯斯特的建议，因为费正清希望成为这一陌生领域中的“先驱”，以迎接高水平的挑战。^③

1929 年费正清来到英国，就读于牛津大学，其导师就是大名鼎鼎的西方外交势力在中国的代表、“蓝皮书史学”的肇始者之一——马士。费正清的中国观深受马士的影响，他称马士为自己“精神上的父亲”^④。在马士的指导下，费正清把早期条约口岸外交制度的核心——中国海关制度当做研究课题。在广泛涉猎英国外交档案的基础上，费正清于 1931 年春完成了《1850—1854 年英国对中华帝国海关起源的政策》一文的写作并获文学硕士学位。

在对中国海关制度的研究中，费正清认识到中国海关制度形成与发展的历史与中国近代历史的沉浮紧密相联，透过中国海关制度源流的研究可以进一步了解中国历史与社会的特点；另外，费正清还认识到中国海关制度体现了西方国家的在华利益，因此研究中国海关制度不仅具有历史价值，而且具有极强的现实意义，在这一研究领域是大有可为的，当时他便预想到：“在四五十岁时，或者在死后能获得一点声望和威信。”^⑤

基于上述认识，费正清又将对中国海关问题的研究定为他博士论文的题目，从而确定了从外交史和制度史入手，以近代中国为主题，以中国材料为原始资料的努力方向。在 20 世纪 30 年代，这种研究方法还是一种全新的尝试。

在英国求学期间，费正清已开始学习汉语。当时他对中国的认识主要来源于西方资料，尤其是英国的资料。正如他自己所说，这是“通过英国人的眼睛来了解现代中国”。无疑地，“欧洲中心论”和“白人的负担”影响到他后来研究中国问题的基本倾向性。

1932 年，为了完成博士论文的写作，费正清来到中国进行考察并搜集资料。他途经上海、天津，最后来到北京。当年韦伯斯特所以建议费正清从事中国问题的研究，其原因之一，就是他在华时已获知 130 多册的《筹办夷务始末》业已出版。

^② 保罗·埃文斯著 陈同等译：《费正清看中国》第 4、19 页，上海人民出版社，1995 年。

^④ 《自传》第 22、27 页。

《费正清看中国》第 15 页。

他认为这部中国官方文献能“更清楚地说明东亚的疑难问题”，而且对改写中西关系有着决定性的意义。韦伯斯特还告知费正清说蒋廷黻是这一领域的专家，所以来华后，费正清通过韦伯斯特的介绍便求教于蒋廷黻并开始用那种“把自己推向能力的极限方式”钻研这一庞大的历史文献。^①当时与费正清同在中国的美国人曾善意地嘲笑他这种“远离现实的学究式的历史研究”方式。实际上费正清此时已暗下决心要在挖掘出更多的历史记录的同时，为“建立起一个更充实的近代中国历史观”而奋斗^②而为了实现这一目标他整整奋斗了 50 年。在研究中国海关制度沿革历史的过程中，从美国“理想主义”的外交思维出发，费正清经常在思索如何在中国实施美国的“门户开放”政策这一问题，即如何在中国的形势发展中最大程度地实现美国的利益。而当时也在北京的美国学者欧文·拉铁摩尔的“地缘政治学”理论，给费正清以极大的启发。自幼随父在中国生活，并对中国东北、北部和西北边疆地带做过多年考察的拉铁摩尔在对中国北部边疆的地理和历史研究方面享有盛誉，他在《中国在中亚的边疆》一文中集中论述了“地缘政治学”理论，他认为：以长城为界的中国北方游牧社会和南方农耕社会由于处在不同的生态环境之中，因此，尽管相互有所渗透和影响，但基本上都是按照各自的“周期”在发展着。游牧民族根据自然条件，主要是气候和水源的变化，周期性地经历着盛与衰的交替；而中国的农耕社会，受自然条件以及当政者政治上得失的制约，同样也经历着由盛而衰的周期性的变化。当中国北方气候出现重大的变异，尤其每当“小冰河”期到来时，草原地带气温便会趋寒并严重影响到游牧经济的发展，于是在游牧民族中则产生向外扩张的强烈冲动；而中国北方农耕区域在“小冰河”期低温气候的影响下，农作物成长季节相对变短，造成农作物的减产，如果统治者又不能及时在政策上做出调整，则往往会造成饥民揭竿而起的动荡局面，致使统治阶级的社会控制力量遭到极大的削弱。在这种情况下，北方游牧民族的“边际领袖”则会率领部众大举南下并在一些历史时期入主中原。由于他们早已熟悉中原农业社会的统治机制和儒家的治国思想，所以入主中原的少数民族不会摧毁原有的统治结构和排斥原有的官僚，相反地，会使少数民族的上层分子自身适应和融入原有统治机体之中并与原政权的官僚联手，实现“华夷共治”。少数民族的政治领导人为了避免使少数民族的个性消弭于无形之中，也曾采用一些独特的统治手段，突出少数民族原来信奉的宗教便是其策略之一。在元朝和清朝，蒙古人和满人都曾推广过喇嘛教。即在北方少数民族与原农耕民族在政治上实行“华夷共治”之时，中国的文化虽以儒家学说为主，但也不断吸收各少数民族的文化，结果表现出

《费正清看中国》，第 10 页。

（自传），第 97、113 页。

一种文化上的多元性。

拉铁摩尔的理论使费正清受到何种启发，对其中国观的形成又有什么影响呢？

首先，费正清研究中国近代海关的历史，重要目的之一就是考虑如何按照“门户开放”政策的精神实质来进一步扩大美国在中国的利益。中国历史上曾经出现过“华夷共治”的局面，这一事实本身就使费正清感到鼓舞，促使他进一步去探索在近代世界的新形势下，在中国实现“中西共治”的可行性和可能性。

其次，中国北方少数民族入主中原后，他们在实施以儒家治国理念为基础的专制统治的过程中，也极力将具有自己个性的政治理念融入到儒家统治体制当中。这促使费正清思考当代的“夷狄”来自东部边陲以外，他们带来了较儒家文化更为先进的科学技术和价值观念，那么应如何用西方现代化思想对儒家传统提出挑战这一十分关键的问题。事实上费正清后来提出的影响颇广的“冲击—反应”模式，于他在华时期已在孕育之中。

再次，“华夷共治”的局面是由那些北方少数民族的受到草原文化和农耕文化双重影响的“边际领袖”们促成的。于是在费正清在华期间，他已开始考虑，在当代的中国社会中，是否能造就出一种既承袭中国传统的价值观念又能接受西方现代理念的“精英”，即在中国是否会出现新一代的“边际领袖”人物。

费正清在华期间曾在清华大学短期任教。20世纪30年代，清华大学聚集了一大批中国最杰出的专家和学者，这为费正清和中国知识分子的接触与相互了解提供了机会，像梁思成夫妇、金岳霖、章士钊、陶孟和、陈岱孙和周培源等都成了他的友人。这些“把中国文化传统同盎格鲁—撒克逊文化传统很好结合起来的人物”给费正清留下了深刻的印象。他从他们身上看到了他所理解的价值和他们在现代化过程中可能起到的作用。后来费正清明确写到，他视中国这类“精英”人物为“美国在中国的有形投资”^③。

可能出于他在英国求学时所形成的“最初经验”，费正清来华后虽然被中国古代灿烂的文化所吸引，但他认为“19世纪中国政治的病态提供了对中国文明的了解”。这种观点必然阻碍他深入到中国的历史深层中去探索中国文明的实质。又由于他对历史上西方国家，尤其是英国对中国的侵略，在一些方面持保留的态度，因此他反对对英国进行道德上的控诉。他的这种立场自然拉大了他与中国人民在感情上的距离。事实上，费正清在来华后，始终生活在自视高贵的一些白人的

上述论述主要参考欧文·拉铁摩尔：《中国在中亚的边疆》(Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*) 第45、71、45—49、526 以下各页和 544 以下各页以及 331—334 各页，伦敦，牛津大学出版社，1940年。

《自传》，第126页。

《费正清看中国》，第87页。

《费正清看中国》，第58、25、55页。