

論漢學及西方對中國的興趣⁽¹⁾

施寒微*

歐洲人的中國和中國人的中國，或曰：漢學和“永恆”的中國。

“漢學”(Sinologie)這一概念產生於19世紀⁽²⁾，現在我又重提它的主要原因，是想考察如今這個概念是否以及在何種程度上還符合時代精神？

德國於1909年在漢堡設立了第一個正式的漢學教席。當然，之前還存在着一些關於中國，即所謂的“研究中國人事務”的學術理論，例如《牛津字典》(Oxford Dictionary)就對於1882年首次引入的用希臘-拉丁語講授的“Sinology”⁽³⁾進行過解釋。⁽⁴⁾在此我想起了14世紀聖方濟各會的傳教士們，其中包括約翰·馮·孟德·高維奴(Johann von Monte Corvino, 1294年抵達大都)，他是汗八里(Kanbalik，現在的北京)地區的大主教，以及那個時代的旅行家馬可·波羅，他的遊記手稿很快就傳遍了整個歐洲。⁽⁵⁾但“第一個真正的歐洲漢學家”⁽⁶⁾——在此我讚同傅海波(Herbert Franke, 1914-)的觀點——則當屬1583年來到中國的利瑪竇。在其後兩個世紀裡，“對中國事務的研究”就基本上成了耶穌會士的領域。

如果我們借助於一些圖書目錄來對有關中國的學問⁽⁷⁾，即所有關於“中國的事物”這一領域進行大體上的測量，就會發現，我們很難對這個領域的研究對象以及這門專業本身下定義。因此，有人曾把它稱之為“中國的變色龍”(Chinesisches Chamaeleon)⁽⁸⁾。當漢學真正成為大學的一個學術專業後，人們對如何定義這個專業進行過諸多討論。克勞瑟(Friedrich E. A. Krause)1919年在海德堡所做的教授論文中這樣寫道：“從狹義上講，漢學就是對中國的認識。”⁽⁹⁾在此，典型的特點是對於古代流傳下來的文學作品的強調⁽¹⁰⁾，以及相應的對於當代作品的貶低⁽¹¹⁾。與此相反的趨勢是：今天的學術委員會在談到“區域研究”(Regionalstudien)和1887年在柏林設立東方語言學院(Seminar für orientalische Sprachen)的聯繫時⁽¹²⁾，往往強調漢學和東方語言學院之間的區別⁽¹³⁾。

法國人沙畹(Edouard Chavannes, 1865-1918)也非常重視流傳下來的文學作品⁽¹⁴⁾，從海尼士⁽¹⁵⁾到傅海波，直至20世紀中葉的漢學家們都持這種觀點。今天以赫爾曼-裴拉特(Carsten Herrmann-Pillath)為代表的漢學家也讚同這一看法⁽¹⁶⁾：

一般來講，漢學是文本翻譯和用中文作研究的活動。⁽¹⁷⁾

漢學的任務是獲取有關王朝中國的相關知識。⁽¹⁸⁾

*施寒微(Helwig Schmidt-Glintzer, 1948-)，德國著名漢學家，曾在哥廷根大學和慕尼黑大學學習漢學、哲學、人類學、社會學以及政治學，為蒙元史專家傅海波(Herbert Franke, 1914-)之高足；1973年獲得博士學位；1979年於波恩大學教授資格論文；1981年被任命為慕尼黑大學東亞文化與語言系教授；1993年起被任命為哥廷根大學教授並擔任德國奧古斯特大公圖書館(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)館長一職。其著述甚豐，有幾十本專著涉及中國思想、宗教、歷史、文學、語言諸多方面，乃對德國當代主流思潮具有影響的少數德國漢學家之一。

赫爾曼·裴拉特談到了過去和當代的聯繫以及這種聯繫不容忽視的特徵。他認為，“中國人的民族性（Chineseness）”是中國各方面進一步發展的前提條件，而沒有過去就不可能理解這種“民族性”。在他看來：“這種民族性實際上是成功進行現代化的前提條件。在21世紀如果離開了漢學，我們將一事無成。”⁽¹⁹⁾簡而言之，漢學是對中國的科學研究，因此它不可能祇涉及遙遠的過去。這也許是一種富有歷史使命感的現代發展的觀點。但也存在着另一種觀點，即漢學與古代教育精英的自我詮釋有關。隨着那些精英們的謝世，我們擁有了一種新的自我詮釋的方式，這是一個完全不同的中國，而古代的漢學已經不再適用於它。在此，我們需要研究的是“古代和現代之間衝突”（querelle des anciens et des modernes）的特殊方式。

在歐洲，這一研究對象總是和我們努力尋求自己的文化自主緊密聯繫在一起。當然也存在着與外來觀念無關的研究對象：位於歐亞大陸東部的領土、氣候、動植物、考古文物、北京人（homo pekinensis）、甲骨文、石刻、絲綢以及青銅器、流傳下來的文字遺物（其中一部分貯藏在乾燥的地方，擁有百餘年的歷史），所有這一切都展現着它們自己，就好像是高校畢業生的數目和經濟生活的資訊一樣自然地存在着。這一切以及其它更多的東西，都為我們提供了有關中國的資訊。這些資訊雖然看起來是實實在在的，但無一能免於西方式的過濾、分類。正是從這裡我們開始了以下的計劃：這是一個學術史的和系統的研究課題。

對中國和中國文化的定義，首先不是一個歐洲的研究項目，而是與中國自我詮釋有着密不可分的聯繫。我們曾無數次地嘗試，試圖擺脫這一困境。因此，薛愛華（Edward H. Schafer, 1913-1991）曾在半個世紀前宣佈“區域研究”是毫無意義的。⁽²⁰⁾他特別反感“漢學家”（sinologist）這一稱呼，同時也不讚同“歐洲學家”（europeanist）的提法，認為祇存在研究歐洲歷史、文學或哲學的專家、學者。⁽²¹⁾生活在大西洋彼岸的人也許可以理解這一觀點，但對於生活在歐洲的我們而言，漢學和對中國的興趣還是不同於歐洲的“中世紀學”和對中世紀的興趣，因為後者祇關乎自己，而漢學主要涉及的是一個陌生的國度，它以一個已經定義因而不能隨意使用的中國為前提。⁽²²⁾

17世紀以及中國學在歐洲的開端

活方式，暫且不論他們的其它成就。⁽²⁴⁾

一、早期對中國的興趣和索隱派的轉變

和歐洲許多科學領域的發展一樣，17世紀對於中國學而言同樣起着舉足輕重的作用。此時我們看到了中國和歐洲這兩種文明之間的交流，其原因在於人們不再祇肯定自身的文明，而開始尋求建立一種新的文明。⁽²³⁾在這種情況下，萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）針對歐洲對中國的文化輸出時寫道〔原文係拉丁文〕：

長此以往，我擔心我們將很快在每個重要的知識領域落後於中國人。我並不嫉妒中國人的覺醒，而是從心裡為他們祝福。我這樣說，祇是希望我們也能夠從他們那裡獲得對我們更有利的東西，特別是實踐哲學和更加合理的生

受文藝復興思潮的影響，耶穌會士們認為，傳統的哲學應當給新哲學注入活力，因此他們把注意力轉向了17世紀的古代中國。這些傳教士與中國的知識界聯合起來，試圖重新回到一種不帶任何佛教色彩的儒教形式中去，從而在歐洲產生了一種新的認識，這一認識對於這之後對中國和中國文化的繼續研究產生了決定性的影響。耶穌會士們自己選擇了盟友，他們站在了儒家的一面，把論戰的矛頭指向了佛教的“出家人”（Bonzen）。⁽²⁵⁾因此，耶穌會士們是歐洲特定意義上的首批“漢學家”，正是他們首先把有關中國的可靠資訊傳到了歐洲，並創造了這個千年不變帝國的理想畫面。⁽²⁶⁾

但這樣的理解卻遭到了雙方各種方式的誤解。耶穌會士方面，在神學領域內出現了為數不多的耶

蘇會傳教士，當代丹麥學者龍伯格(Knud Lundbæk, 1912-1995)把他們稱之為中國索隱派(China-Figuristen, China Figurists)，他們代表着這樣一種空想思潮，即想把其它文化中的所有資訊都和《聖經》中所說的內容協調起來。這裡值得一提的代表人物是基歇爾(Athanasius Kircher, 1602-1680)。處於中心地位的特定論題有關於人類的原始語言的問題以及世界歷史的編年問題等一些最為重要的例證⁽²⁷⁾，其核心是尋找人類的共同起源以及在《聖經》傳說的基本前提下，使那些看似矛盾的傳說故事和諧一致起來。

另一個對這一理解的誤解因素是：耶穌會士一方面打開了通往皇宮的道路，但同時也切斷了其它種傳教和施加影響的可能性。第一代耶穌會士還努力尋求和儒學家之間的對話，但後來的耶穌會士例如白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)、傅聖澤(Jean Francois Fouquet, 1663-1740)和馬若瑟(Joseph Prémare, 1666-1735)卻完全用滿族統治者的眼光來看待中國了。當然，尤其是康熙皇帝也使得他們的活動變得更容易，他於1692年頒佈了寬容敕令，准許三十萬基督徒在中國自由地從事宗教活動。耶穌會士和中國間交往的這種轉變是和法國耶穌會士的出現密不可分的，他們根據國王路易十四(Ludwig XIV)要擴大基督教在東亞影響的願望，向中國朝廷派遣了一些受過科學教育的耶穌會士。⁽²⁸⁾早在此時就出現了和中國的“交往”緊密相關的不同類型的“漢學”。⁽²⁹⁾

實際上，在佛教界也出現過與此相類似的、適應南方中國政權組織的情況：早在公元6世紀時，京城的高僧僧祐(445-518)就意識到了接近朝廷的重要性。⁽³⁰⁾這裡值得強調的是，耶穌會士採取的反對佛教僧侶“和尚”的策略，實際上也適應了中國反佛論戰的傳統。

二、漢語和編年學

早在17世紀中葉，在世界範圍內就存在着一種百科全書式的意識，即根據當時現有的報導——特別是耶穌會士們的報導，來處理世界重要文化中的重要課題。人們對衛匡國(Martino Martini, 1614-

1661)的地圖集或者法蘭西斯(Erasmus Francisci, 1627-1694)的《百科全書》(*Ausländische Kunst- und Sittenspiegel*, 1670)中關於中國的介紹已經知之甚多。至於在這些認識中究竟有多少符合中國的實際這一問題，我們則可以斷定，雖然用現在的眼光來看，這些認識有失偏頗並忽略了許多東西，但它們在當時，卻絕對已經是登峰造極了的。

不過，後來索隱派想使中國的傳統和《聖經》中的傳說相一致，他們中的一些人相信，在中國的傳統中可以看到最原初的證據，由此使中國學暫時告一段落，因為這一觀點從原則上否認了中國的獨特性，想讓一切都歸於共同的原則之上。

三、早期和現實的聯繫

雖然對中國的這一認識貫穿了整個18世紀，並涉及歐洲精神和文化生活的各個領域⁽³¹⁾，但中國是“這種密切聯繫的一部分，祇有在這一條件下，才能理解世紀末對中國認識的轉變”，普拉舍克(Andrea Polaschegg, 1972-)這樣寫道。⁽³²⁾奧斯特海默爾(Jürgen Osterhammel, 1952-)解釋了這種聯繫，特別是對這個“東方專制政體”(orientalische Despotie)下閉關自守的典型國家作出了重新解釋。⁽³³⁾例如，在海涅(Heinrich Heine, 1792-1856)反對布林塔諾(Clemens von Brentano, 1778-1842)的爭論中就顯現出，這種重新解釋在19世紀同民族以及種族的話語聯繫在一起，在拋棄那古老帝國的同時也帶有某種反對天主教的色彩。⁽³⁴⁾

雖然這一評價尚且存在着矛盾之處，其中的喪失經驗(Verlusterfahrung)和1799年諾瓦利斯(Novalis, 1772-1801)在他的一篇題為〈基督或歐洲〉(*Die Christenheit oder Europa*)的論文中所提到的喪失的統一存在着相一致的地方：

這是一個輝煌的時代：當時的歐洲是一個信仰基督教的國家，在地球上這塊充滿人性的地方存在着一個基督；一個共同的愛好把這個廣大的精神帝國中最偏遠的省份聯繫在了一起。——一個沒有大量財產的領袖，即強大的政治力量，指揮並統一了它們。⁽³⁵⁾

伴隨着這一喪失 (Verlust)，一個統一的中華帝國形象出現在新的光芒之中。由此我們懷着激動的心情期待着，歐洲作為歐洲將描繪出怎樣的一個中國形象來。

人類與民族

耶穌會士漢學消失了，但對作為資料而記錄下來的漢語言研究仍在繼續。⁽³⁶⁾ 耶穌會士們想通過書籍的形式在中國傳播他們的教義⁽³⁷⁾，同樣也是通過印刷品的形式，中國來到了歐洲，隨之而來的當然還有中國的瓷器和中國人的生活方式。⁽³⁸⁾ 就語文學傳統而言，漢學應當從屬於語文學，並由此塑造自己的中國形象。一些學者卻認為，這種傳統中所體現的現代中國並不是他們所要尋找的中國，由此為日後中國學專家和歸結為語文學的漢學家之間的裂痕埋下了伏筆。正如謝林 (Friedrich Wilhelm Schelling, 1775-1854) 在他於1842年出版的著作《神話哲學》(Philosophie der Mythologie) 中所說的那樣，對語言的關注在此起了很大的作用：

對我們而言，漢語就像一種來自另外一個世界的語言，(……)。⁽³⁹⁾

中國人完全不是一個民族，而是一個純粹的人類，正如它並不把自己看成其中的一個民族。而是相對於其他的民族而言是一個真正的人類(……) 無論是內在的還是外來的因素，都沒有迫使中國人把自己看成是一個民族。⁽⁴⁰⁾

這一思想還體現在當時十分流行的有關自我發現的一篇文章中：

如果中國人不是一個民族，那麼他們的存在和生活原則就是祇應存在於史前尚未分化的人類意識中的生存。⁽⁴¹⁾

中華帝國作為一個國家，或者純粹從歷史的角度來看，仿佛都是一個歷史奇跡。⁽⁴²⁾

中華帝國在其整個的歷史中未曾改變，“和四千年前一樣”⁽⁴³⁾，它“時至今日還保存着一成不變的精神內涵”。那被其他人稱之為“東方專制政體”的東西，則被謝林解釋為“中國意識的災難”(Katastrophe des chinesischen Bewußtseins)。

其實早在1773年，里希滕貝格 (Georg Christoph Lichtenberg, 1742-1799) 就談到了這一點，他寫道：

我們還不能成為中國人。如果各個民族之間完全相互分裂，也許所有的民族，不論其處於文明的何種程度，都能夠達到中國式的停頓。⁽⁴⁴⁾

這個觀點的背後包含着一種發展的和對未來的擔憂，謝林用下面的話對其作了解釋：

通過宗教原則的完全改變和世俗化，中國的社會思想意識完全省略了宗教的進程，立即達到了其他的民族需要通過神話的進程才能達到的純粹理性的觀點。中國人原本就是精神的典範，我們也許並不需要瞭解，當其他所有的宗教還在強調遵守以促進國家利益為主要目的的道德義務時，中國人是怎樣通過自己的勤奮努力，統領了整個世界的。⁽⁴⁵⁾

耶穌會士與中國間的交往也已成為了往事。人們超越了他們，以優越的感受站在時代的高度，而把其他發展滯後的民族團結在了自己的身邊，使整個世界朝着魏瑪的方向發展，在這個意義上，遙遠的距離已經不是障礙了。席勒 (Friedrich Schiller, 1759-1805) 將“人類的紀元”(menschliches Jahrhundert) 看作是所有時代共同努力的結果。⁽⁴⁶⁾ 正如他於1794年8月23日寫給歌德的生日賀信中所說的那樣，他明白，一個人的出生地點可以決定並改變一個人的氣質：

如果你作為一個希臘人，或祇是作為一個意大利人來到世上，那麼你從出生那天起，就被一種出類拔萃的氣質和理想化的藝術所包圍，這樣你個人的道路就被無限縮短了，並且有可能是完全多餘的了。（……）現在，你出生在德國，你別無選擇地把你的希臘精神帶到了這個北方的世界，（……）用思考力來代替現實的想象力，並用一種理性的方式來創造一個希臘。^{（47）}

我們可以用類似的方法來對待中國，這一點並不需要我們從文本中努力得出結論並加以理解。這樣一來，我們就成了世界公民（Weltbürger）。^{（48）}

但是，不僅在歐洲，而且在中國，思想的發展還在繼續。歐洲的發展很快就超越了希臘，整個世界都成了拯救和逃亡的場所。尼采在“權力意志”（Willen zur Macht）中談到了和南方的關係，但完全不同於席勒，其基本思想為：

（……）一步一步地擴大範圍，從超越民族到整個歐洲，從超越歐洲到整個東方世界，最終希臘化，因為希臘是所有東方國家的第一大紐帶和綜合命題，因此它同樣是歐洲靈魂的開端，是我們新世界的一個發現，誰生活在這種絕對命令（倫理原則）之下，誰就能知道，有一天他能遇見甚麼？也許正是——新的一天。^{（49）}

在中國，人們研讀尼采以及教育家鮑爾森（Friedrich Paulsen, 1846-1908）、叔本華和康德的著作。人們翻譯歌德的《浮士德》、《少年維特之煩惱》以及施托姆（Theodor Storm, 1817-1888）的《茵夢湖》。其中《少年維特之煩惱》在中國的青年中引發了一股自殺浪潮。這祇是當時情況的一個縮寫；要想徹底瞭解這一切，就應當去研究“中國現代文學之父”魯迅的作品，正如要理解毛澤東的遊擊戰爭就一定要具備《太平廣記》和《孫子兵法》的知識一樣。

尼采秉承了歌德的傳統，坐在家中研究世界，但長期以來，還有另一種通過航海、長途科學考察旅行和征服旅行來認識世界、瞭解世界的方式。

作為語文學的漢學

當然也是作為耶穌會士漢學的遺產，同樣也有諸多的充足理由認為，語文學是理解中國的最重要的途徑，這也是我以前所曾斷言過的。德博（Günther Debon, 1921-2005）曾痛惜道，歌德並沒有真正理解中國的語言和文字^{（50）}，歌德在1813年11月10日給他的朋友卡爾·路德維希·馮·柯耐博爾（Carl Ludwig von Knebel, 1744-1834）寄往耶拿的信中，在有關中國的話題裡寫道：

對於這一重要的國度我似乎已經把它留在了心中並與之保持距離，以便我在危急的關頭，也就像現在所發生的一樣，能逃往該處。^{（51）}

中國乃是一個世界的悖論和例外。不過究竟誰對誰來說感到例外呢？中國是例外，難道歐洲不是嗎？或者說雙方祇是在不同的發展階段而已？哈納克（Harnack）對此予以抨擊，強調指出，“當今劃分地球的各民族，其成敗是與基督教文明密不可分的，在將來是不會容忍其他文明的存在的”，同時承認，基督徒“徹底地認識陌生民族的諸宗教”，對於報導福音的到來顯然是必要的先決條件。^{（52）}人們仍然要將猶太-基督教完全看作是宗教的唯一範式，祇有這一宗教才有自己的歷史。在麥克斯·穆勒（Max Müller, 1823-1900）“要是誰祇知道一種宗教的話，那麼他對宗教一無所知”名言的暗示下^{（53）}，哈納克說：“如果誰不知道這一種宗教的話，那他將對宗教一無所知，如果誰要連同這一種宗教的歷史都瞭解了的話，那他就認識了一切。”^{（54）}鑒於基督教史的規模和豐富內涵，“如果一位教會歷史學家對最廣泛意義上的宗教一詞有活生生的興趣”，他難道不應該“被吸引，去從事巴比倫人、印度人和中國人乃至黑人或巴布亞人的宗教研

究？”⁽⁵⁵⁾ 穆勒在百餘年前便同意，要去除掉所謂的區域研究。⁽⁵⁶⁾

德國大學漢學的開端⁽⁵⁷⁾

在這樣的境遇之中，漢學在德國得以確立。在1905年10月7日下午在柏林召開的德意志殖民大會（deutscher Kolonialkongress）上，當時擔任中國公使館秘書的福蘭閣（Otto Franke, 1863-1946）博士作了題為“東亞文化世界的政治設想”的報告，提出以下決議。福氏在報告的結尾處寫道：

因此，鑒於以上所提到的諸要點，1905年的德意志殖民大會當務之急是要在德國的大學中建立學術漢學的正式教授席位，聯邦各州的主管部委應儘可能快地予以實施。⁽⁵⁸⁾

對東亞文化世界全面透徹的理解，也就是說不僅僅是對其外部（……）形態的機械認識，而是要深入其精神的內涵及其歷史發展之中。⁽⁵⁹⁾

這一深入其中的先決條件乃是“對古代文化以及儒家思想詮釋的精確認識，而這一切卻祇能由學術漢學來提供”⁽⁶⁰⁾。

漢學變得職業化了，而如要大概精通汗牛充棟的已有資料，卻要求“窮經皓首”。夏德（Friedrich Hirth, 1845-1927）曾引證施萊格爾（Gustav [Gustave, Gustaaf] Schlegel, 1840-1903）的觀點，認為漢學乃是“一個殘酷的情人”，“對每一位對她不忠的男人都要實施報復的”。認識到推動“不摻和其他學科的漢學”的必要性，形成了在德國大學中要求開設漢學教席的基礎。在此許多歐洲其它國家一再被看作是這方面的典範，“在這些大學中，漢學家祇有經過在中國的多年停留，從原典出發而不是使用二手資料才能被認為是具有代表性的。”⁽⁶¹⁾

早在此時福蘭閣已經認識到至今漢學依然存在的一種危險。對此他寫道：

跟其他大多數的人文學科相比，漢學能夠為與日俱增的政治需求更直接地服務的可能性，對

其自身來講確已是一種災難。在大學的大門向漢學關閉了之後，漢學在其它的教育界得到了熱烈的歡迎。不過在這些領域，漢學要否認其每一學術的特性，也就是說祇作為語言的技能和國情的介紹而被研究。在歷史進程的關聯之中來把握中國人的精神生活，語言不僅僅是交往理解的一種工具，同時也是深入到文學之中去探索其奧旨的鑰匙，對這一必要性來講，在這裡對中國的理解幾乎完全喪失了。⁽⁶²⁾

福蘭閣在此中意指1887年“東方語言學院”在柏林成立的例子，而當時普魯士人卻認為，這個學院的建立，在東亞學術方面，他們已經盡了義務。⁽⁶³⁾ 我也非常有理由確信，當時的學術委員會（Wissenschaftsrat）並沒有讀到福蘭閣的上述文章。

全球化與自我身份認同

中國在哪裡？

從“區域研究”來看，“中國”不論是從哪個方面來講都是“變色龍”（Chamaeleon）。現在在哪裡還能發現中國？當然，一位副刊的作者有理由認為，東方（Orient），同樣也包括中國，在歐洲作家的幻想之外，也存在着一種現實。“一位詩聖可以盡情地去享受他所虛構的東方。一位研究人員卻祇能屬於這一領域。”⁽⁶⁴⁾ 這些書籍和文本又是怎樣的呢？或者說它們也屬於“這一領域”？在此我並不想深入去探究這位詩聖，祇想讓大家注意艾博哈特·拉莫爾特（Eberhard Lämmert, 1924-）的文本“詩聖——在德國一個比喻的變化”⁽⁶⁵⁾，在這裡我馬上又回到原題，亦即是否在中國的傳統中，也有一個“真正的”、“本真的”中國存在過？這是一個應當由漢學家而不是由其他人來回答的問題。顯然，漢學家代表中國，或者至少他們可以同中國的同事共同討論這些問題。

在這裡我僅僅舉例說明，在國家的禮儀及其代表者之間折射出一個並非不重要的觀察層面。在有

關外交禮儀的爭論中，總是一再尖銳地集中到叩頭的問題上來。從1793年英國的馬嘎爾尼使團（Macartney Mission）到1901年的義和團戰爭，都是以強迫簽訂符合歐美習俗的條約而告終的。正是在這一個時段裡，東西方才真正地斷裂，這一影響一直持續至今。⁽⁶⁶⁾人們指責中國拒絕自由貿易、踐踏“各民族的權利”，皇帝所要求的每一個臣民都要在他面前下跪的規矩也被拒絕，因為西方人認為一位基督徒並不能崇拜某一個人，對中國禮儀信條的遵從意味著對自然法（*Naturrecht*）的破壞。⁽⁶⁷⁾

因此，早在二百多年前，人們便否認了中國對自主權（*Eigenrecht*）的要求，在各式話語層面之中，在不同的論題領域，很明顯其中有一些是較好的，也有一些是較差的，不過幾乎所有這一切時至今日依然是具有現實意義的。⁽⁶⁸⁾

語文學的相對性—對方法論的要求

下面我們再回到聯邦德國的漢學上來！——在聯邦德國漢學界跟語文學的關係自20世紀60年代以來受到了極大限制，以至於那些以古典文獻為重點的研究者，也讚同對方法論的要求，這正如鮑吾剛（Wolfgang Bauer, 1930-1997）所指出的那樣：

按照古老的理想形態而造就的學富五車缺乏學有專攻的漢學家，當然有他們存在的合理性。而處於現代性之中不斷增長着的中國文化的差異，使得一位學者不可能把握這一文化的多樣性，並且從許多方面來講，這也是不必要的，因為對當代中國的歷史觀來講，譬如對東西方不同歷史理論的認識，要比僅僅對中國文化的全面認識重要得多。⁽⁶⁹⁾

這一轉變本身是一種取代，無疑是與在公眾領域中對中國的強烈感受密不可分的，而這樣的轉變同樣也對不斷增長的方法論意識負有義務。

鑒於國際化以及西方對中國強有力的影響，這樣的一個視角轉換是有其理由的，對此鮑吾剛進行過深入探究。而依據我們在這期間擴展了的有關中國歷史的知識來看，將“不斷增長的差異”僅僅局限

在現代性中的想法，似乎太幼稚了，不過長期以來一直備受冷落的王朝歷史在很大程度上是透過活力與差異表現出來的。⁽⁷⁰⁾不斷增長的朝着現代性的轉向，實際上所指的是當代，形成了20世紀下半葉漢學的特點，這樣便又重新出現了這樣的問題，漢學中的中國究竟指的是哪一個？這便導致我已經多次談到的老問題，也就是對中國歷史和身份認同關係的尋求。

中國世界的統一與漢學的統一：

漢學與領土主權，或曰：對整體的研究

對漢學進行界定的所有論爭，總是以這樣一個具有代表性的論題展開的，即中國是否作為以往中國的延續，或者將自己完全交付給了現代性的世界？這樣的抉擇同樣表現在特別是20世紀30年代中國內部有關“全盤西化”的討論之中，不過也反映在有關“黃色文明”與“藍色文明”的論爭以及“中國可以說‘不’”的運動之中。這同樣是20世紀60年代早期在美國所進行的漢學地位討論的時代背景。

中國是否可以延續下去？或者完全可以，或者必須作為“新中國”而“重生”？這一問題早自19世紀末以來就一直被中國智識分子所探討。在此，中國吸收了整個西方的內容，諸如城市文化、社會、工業的全部以及科學，這一切都是按照西方的典範來建立的。作為例子在這裡我想提到梁啟超（1873-1929），他曾持續地受到魯道夫·馮·耶林（Rudolph von Ihering, 1818-1892）1872年出版的《為法律而鬥爭》（*Der Kampf um's Recht*）一書的影響。此書開宗明義：“法律的宗旨乃是和平，而手段是鬥爭。”⁽⁷¹⁾文中的內容對於一個中國人來說是具有挑釁性的：

對於內部和外部來講，一個民族的政治地位始終是與其道德力量相符的——中國以其竹子，這是對付成年孩子的鞭子，儘管其人口也有幾萬萬之多，但在諸多陌生民族面前，它從來就沒有過狹小的瑞士所擁有的令人尊重的國際法地位。⁽⁷²⁾

眾所周知，梁啟超是通過閱讀耶林的書而引發了撰寫綱領性著作《新民說》中的〈論權利思想〉一

章的。(73) 在此就可以直接進入 20 世紀上半葉有關中國人權的爭論(74)，同時顯示了漢學總是包含對當代中國的研究。

通常說來，漢學家們以往也會對中國的改革討論感興趣，以至於將漢學簡化為僅僅是中文語文學，而這樣的觀點祇有為數極少的幾位專家才可以接受，即便是代表這一立場的薛愛華本人也遭到誤解。(75) 牟復禮 (Frederick W. Mote, 1922-2005) 嘗試考慮使用在中國自身所使用的有關中國學術的名稱，他拋棄了西方生造的辭彙“漢學”，讓人們更加注意在原本古典教育中的概念“學問”以及較新的“國學”(應當是：中國的國學)。對中國及中國文明的研究，有關中國的豐富的知識，依據其內容而言，漢學的概念是必不可少的。(76) 因此，正如艾伯華 (Wolfram Eberhard, 1909-1989) 所樂於從事的那樣，從“宏觀的視角”進行自己的觀察和思考，這完全有其理由，並一再可以從中獲得重要啟發。不過在這裡我並不想就這一特別的“視角”予以展開說明。(77)

在主要以語文學、文學為導向的“傳統漢學”，與更傾向於社會科學的中國學之間所存在的衝突，並不新，並且祇是一種表面上的衝突，這一衝突是建立在將缺憾歸於對方的基礎之上的。這同樣與漢學一度在西方那個世界中，特別是在西德，與中國無法接近（“竹簾背後”）有着密切的關係。此外，其取向為古代教育的精英，而在中國大部分改革者是傾向於社會科學的。通過進一步的思考，傳統漢學與現代社會科學間的對立很快便消失了，因為中國文化依然在發生作用的特點不僅僅為以上雙方所強調，並且存在着許多研究領域，使得像這樣的對比變得十分荒謬 (*ad absurdum*)。這同樣表現於晚清時期有關現代化進程的研究，以及對自我理解的檢討和在較新的歷史社會發展的風格中，如 1994 年張藝謀的電影《活着！》就是一個例子。如若沒有古代傳統的知識背景，作為轉變和自我確認進程的 20 世紀文學作品根本是不可理解的。

結 論

在結束本文之前，我想提出這樣一個問題，漢學在今天可能是什麼？我希望已經給出了這一問題的答案：也就是說，對中國的研究一直就存在着，同時這也成為了我們歐洲歷史的一部分。漢學的歷史是歐洲精神和文化史的一個重要組成部分，在當代，以往的漢學成就最好能夠在當今中國學的範圍參與之內加以評價。(78)

作為概念和學術專業的漢學不論在以往還是現在總是一再成為問題，這一情況使人們注意到一種必然的與這一學科相互關聯的另一面。不僅僅在西方世界裡有批評的聲音，在中國內部也發出了“漢學的悲劇”的怒吼，這是一個比較新的發展。(79) 在這些學者(如王海龍)的觀點中，我讀出了對自我權力的捍衛。這一捍衛乃是一種使中國發揮更加強大作用與按照自己的理想被別人理解相結合起來的嘗試。

此外，其中也存在着真誠的努力，西方的漢學是作為進入自己過去的一種可能性被看待的。在此，傅海波的著作可以看作是那些產生新的自我感受開端的一個例子。因為對女真和蒙古時代的多重國家性和世界主義的研究，對於今天堅定地遵循統一國家的思想來講，必然是具有某種挑釁的意味。

在此，由於一方面漢學研究的成就與另一方面西方通常有關中國的報導相混淆，這種不予分辨導致學術漢學以啟蒙的目的對上述中國報導的反對，反對將之與漢學等量齊觀，並譴責其為“漢學主義”(Sinologismus)。不過正是這樣的一種混淆，要求以區分為目的的對話將以批判的方式予以延續。

漢學得以延續下去的唯一希望在於，這一專業的代表們應通過他們的貢獻展示，在與書面及其它方式表達的中國傳統打交道的過程中，能夠贏得何種認識，以此作為對人類歷史的認識與理解。(80)

如果有朝一日整個人類成為相同形式的共同體的話，這正如康有為在他的《大同書》中所設想的那樣，那麼就不會再有諸如漢學以及日爾曼學這樣的學科了，即使它們存在當也不會有甚麼意義，因為最後天國就要實現，人類的最終目標也將成為現

實。到那時，一方面是我們放棄了民族的視角，獲得了世界主義的視野（Ulrich Beck 的觀點），去關注同屬一體性及其界限在過去和現代的形式，這樣的放棄絕非必要的。不過另一方面，世界主義的視野並沒有因此（*eo ipso*）而擋住理解以往意義結構（Sinnstrukturen）的大門。在學術方面，在這裡所涉及的是一種多視角的理論，例如國際關係的理論就將之視作其基本原則（同樣在國際關係的實踐方面，對此常常祇能感覺到一點而已）。

今天在“時代高度”上漢學意味着甚麼？

在結束本文前我提出這樣一個問題，在我們今天的“時代高度”上，漢學可能意味着什麼？中國歷史的研究向我們展示，在今天所謂的全球化之前，就一再存在着一個統一的人類設想，一個在巴別通天塔（Babel）前的人類，對此英國語言學家約翰·韋伯（John Webb）多有論述。通過一種所有人都能理解的文字（每一個人都可以用自己的發音來讀）重新統一人類的嘗試，這正如作為英國掌璽大臣的弗蘭西斯·培根（Francis Bacon, 1561-1626）爵士所認為的那樣⁽⁸¹⁾，是一個夢想，佛蘭德的耶穌會士赫爾曼·雨果（Hermann Hugo）也有同樣的夢想⁽⁸²⁾。後者祇是在啟蒙時代以變化了的方式繼續做着美夢而已，其中所表現的正是哈納克（Adolf von Harnack）的名句：“誰如果認識了一種語言，那他便認識了全部。”對中國歷史的研究所展示給我們的首先是一種歐洲式自我辯解的活力。

另一方面，我們知道，在文化方面（在社會方面也並非兩樣），因為人類定義其自身總是以特殊的方式進行，因此總會存在各種不同的文化。第一種的語言以及第一種的文字所表現的同樣是跟別的別的語種的界限。這一界限是不可逾越的，祇有這界限被承認的時候，它們才會施展出旺盛的生命力，而無須導向毀滅性的對立。

鑒於發展過程的持久存在，我們無法放棄對歷史的重構。因為，我們像往常一樣想要清楚地知道，歐洲朝各祖國的歐洲和各民族的歐洲的發展道路中，運用了卡斯帕爾·西爾施（Caspar Hirschi）的最新的兩種有關歐洲話語傳統的思考⁽⁸³⁾，而這樣

的傳統是跟中國的情況迥然有別的。在這兩種情況下，權力、博學以及虔信完全是在一種不同形態的張力中得以共存。因為祇有在形成各民族的歐洲內部的話語中，其中當然包括信仰關係，祇有在這一背景下，在這一時代中有關中國的認識才是可以被理解的。

學術委員會所推薦的“區域研究”（area studies）以及有關文化學的討論，其中也存在着這樣一個問題，可能的意義和真實的意義是否至少也屬於對一種文化的理解。在這裡請允許我再援引另外的例子，所謂的“地區範圍”（Regionalkompetenz）實際上並非限定在具有異國情調的地區，對於歐洲來講諸如美國學等專業，也同樣屬於這一範圍。⁽⁸⁴⁾

在這裡我依然要堅持我的信念，那就是，作為一門用科學方法來從事研究的對象，並不能通過對內容傳授的可能性以及在時間上分配得過於緊湊的大學各種課程，而予以界定。如若我們對物理學如此界定的話，那麼我們就沒有辦法取得現代化的所有成就。應當強調的是，這並非是反對組織精良的以及調整順當的大學教育的理由。而更多是在提醒，以免知識界在業已出現的錯綜複雜性面前繳械投降。

這裡涉及的乃是一種勢均力敵的狀況，牟複禮的話給那些有過漢學訓練的人以希望。他說：“他們將具有把握那些知識和世界觀的能力，它們創造出了一個偉大文明的見證物，或者說，它們本身便是同樣的見證物。”⁽⁸⁵⁾

不論怎樣，對中國思想領域的重新提及是不可或缺的。在這裡有關中文的知識也是必不可少的。⁽⁸⁶⁾在此要特別提出關注的是，以後要用何種語言和媒介進行交往，將取決於提問的方式以及研究的對象。在20世紀以及我們的世紀中，書籍越來越多地退居二線，不過書面語和口語，同樣包括圖像和聲音、各種形式的繪畫，跟以往一樣，依然起着重要作用。

【註】

- (1) 我想將此文獻給我的前輩們，包括1946年在慕尼黑大學建立東亞文化及語言學教授席位（Lehrstuhl für

Ostasiatische Kultur- und Sprachwissenschaft) 的海尼士 (Erich Haenisch, 1946-1952) 教授和傅海波 (Herbert Franke, 1952-1981) 教授, 而我本人曾於 1981 至 1993 年間在慕尼黑擔任此專業的教授職位。同時也想將此文作為獻給我的恩師傅海波教授 92 歲生辰 (2006 年 9 月 27 日) 的禮物, 多年來傅教授對漢學史進行過系統的研究。1993 年傅教授在 “In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology” 一文手稿扉頁上寫了如下祝辭: “謹以此文獻給施寒微, 這既是慕尼克的臨別贈禮, 同時也是對你在沃芬爾比特工作的倡議。傅海波。” 正是基於這一倡議, 我今天寫成此文。這裡的引言據以下的印刷本: Herbert Franke, “In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology”, in: Ming Wilson & John Cayley, Hrsg., *Europe studies China. Papers from an International Conference in the History of European Sinology*. London, 1995, S. 11-25。為了避免篇幅過於冗長, 在本文中我沒有援引與漢學形成鮮明對照的其它學科作例子。類似的對自我地位的認識之爭論請參考由 Klaus Kracht & Markus Rüttermann 已經出版了的 *Grundriß der Japanologie* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001) 一書。

- (2) 作為學術專業, 漢學也是 “19 世紀的孩子”。見 Herbert Franke, *op. cit.*, S. 12。
- (3) *Oxford Dictionary of the English Language*, vol. IX Si-St, p. 95a. - 有證據顯示, 在 1838 年就曾出現過 sinologist 的稱謂, 而在 1857 年則有人依據 astrologer 一詞創造過 sinologer。參考: Herbert Franke, *op. cit.*, S.12。
- (4) 在德國用了多長時間才建立起這一專業, 顯然是從我在慕尼黑的前輩教授海尼士那裡開始的。傅海波在一篇祝辭中寫道, 海尼士 “作為第一位德國漢學教席的擁有者, 經歷了漢學從授予博士的專業到正式教授席位的確立這樣一個完全學術化的過程, 而並非來源於印度學、神學或實用語言專業。” 參考: Herbert Franke, Erich Haenisch zum 75. Geburtstag, in: *Forschungen und Fortschritte*, Band 29, Heft 9, September 1955, S. 285-286. - 另請參考 Erich Haenisch (27.8.1880 - 12.12.1966) 的悼詞, 見: *Ludwig-Maximilians-Universität. Jahreschronik 1966/67*. München 1968, S. 26-28。
- (5) 有關 1242 年至 1448 年間在中亞和東亞旅遊者的很好的概覽, 見: Folker E. Reichert, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter* [= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15]. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1992. 另請參考 Nigel Cameron, *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China*. Chicago and London, 1970。
- (6) Herbert Franke, *Sinologie an deutschen Universitäten. Mit einem Anhang über die Mandchustudien*. Wiesbaden: Steiner, 1968, S. 5.
- (7) 實用的入門乃是一系列用西文編纂的有關中國的目錄文獻: - Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire Chinois*, Bd. 1 - 4, Paris² 1904-1908; Bd. 5, Paris 1922-1924. - (Index der Autorennamen: *Author Index to the Bibliotheca Sinica of Henri Cordier*. New York, 1953). - Charles O. Hucker, *China. A Critical Bibliography*. Tucson, 1962. - John Lust, *Western Books on China Published up to 1850*. London, 1987. - John Lust, W. Eichhorn, *Index Sinicus. A Catalogue of Articles Relating to China in Periodicals and Other Collective Publications: 1920-1955*. Cambridge, 1964. - Yuan Tung-li, *China in Western Literature. A Continuation of Cordier's Bibliotheca Sinica*. New Haven, 1958. - Thomas Jansen: *China-Literatur in der Universitätsbibliothek Leipzig 1500-1939. Mitteldeutsche Studien zu Ostasien*, Bd. 7. 2 Halbbände; Bd. 1: *Werke in westlichen Sprachen*, Bd. 2: *Sinica*. 2003, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- (8) 參考: Raymond Dawson, *The Chinese chameleon: An analysis of European conceptions of Chinese civilization*. London [u.a.]: Oxford Univ. Press, 1967. - 另請參考: Adolf Reichwein, *China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*. Berlin: Oesterheld, 1923; Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, 5 Bände. Chicago: Chicago University Press, 1965-1970; Geoffrey F. Hudson, *Europe and China. A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*. Boston: Beacon, 1961; Fu Lo-shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)*, 2 Bände. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1966; Berliner Festspiele GmbH (Hg.), *Europa und die Kaiser von China 1240-1816*. Frankfurt am Main: Insel, 1985; Hartmut Walravens, *China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Weinheim: Acta Humaniora, 1987; Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hg. von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 1985.
- (9) F. E. A. Krause, *Die Aufgaben und Methoden der Sinologie. Sprache und Schrift in China und Japan*. Zwei

- Vorlesungen, gehalten vor der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Heidelberg: Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, 1919, S. 6.
- (10) Ebd., S. 9.
- (11) Ebd. S. 13 f.
- (12) “大學中的漢學系跟在柏林的東方語言學院的目的不同，後者僅以實用為目的來培訓口譯員和領事館官員。” Ebd. S. 8.
- (13) 請參考學術委員會編發的“推薦在大學及大學以外的研究機構中運用區域研究的方式”（*Empfehlungen zu den Regionalstudien (area studies) in den Hochschulen und außeruniversitären Forschungseinrichtungen*，印刷品編號 7381-06，美因茲 2006 年 7 月 7 日），在這裡漢學被歸在“亞洲專業（不包括近東）”。
- (14) Edouard Chavannes, *La Sinologie*. Paris: Librairie Larousse, 1915.
- (15) Erich Haenisch, “Sinologie”, in: *Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft: Die Entwicklung ihrer Fachgebiete*. Berlin: de Gruyter, 1930, S. 262-274.（此文的中文譯文：王光祈譯，〈近五十年來德國之漢學〉，見：《王光祈旅德存稿》，上海：中華書局，1936 年。頁 488-509。——譯者注）
- (16) Carsten Herrmann-Pillath, “On the Importance of Studying Late Qing Economic and Social History for the Analysis of Contemporary China, or: Protecting Sinology Against Social Science”. Duisburg: Institut für Ostasienwissenschaften [Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften, No. 3/1995].
- (17) Ebd., S.2.
- (18) Ebd. S. 3.
- (19) Ebd. S. 38. - 這種對以往身份認同的持續性的追問，一再被提出。在涉及亞洲的情況下也是如此，這方面最新的研究有：Henrik Schmiegelow, “How ‘Asian’ will Asia be in the 21st Century?”, in: *Asien 100* (Juli 2006), S.54-61。
- (20) Edward H. Schafer, “Open letter to The Editors, Journal of the American Oriental Society”, *Journal of Asian Studies*, in: *Journal of the American Oriental Society* 78 (1958), S. 119-120; “堅持一個地理區域作為一個博學的學科乃是混亂思維的一部分以及全部，這在我們的大學課程中造就了聞所未聞的所謂‘主要區域’（*area major*），這是那些半瓶醋們的收容所，是那些淺嚐輒止者們的避難所。對於一個區域的研究，並沒有一種嚴格的方法論。” Ebd. S. 119.
- (21) Ebd.
- (22) 可以確信的是這兩個學科有着同樣的歷史，不僅僅是對它們的理解，這兩個專業的意義也在過去的兩百年中發生了巨大的變化。有關這一題目請參考：Peter Moraw, Rudolf Schieffer, Hrsg., *Die deutschsprachige Medävistik im 20. Jahrhundert*. Sigmaringen: Thorbecke, 2005.
- (23) 此處也請參考：Helwig Schmidt-Glintzer, “China im Wandel im 17. Jahrhundert”, in: Klaus E. Müller, Hrsg., *Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2003, S.128-145.
- (24) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Das neueste von China (1697) Novissima Sinica*. Köln, 1979, S. 17-19. 此處萊布尼茨的引文亦見：Wenchao Li / Hans Poser, Hrsg., *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Stuttgart, 2000. - 在較新的跨文化研究中，也一再涉及此類的題目。請參考：Michael Werner, Bénédicte Zimmermann, “Vergleich, Transfer, Verflechtung. der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen”, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), Nr. 4, S. 607-636.
- (25) 沃爾夫（Christian Wolff）在他於 1726 年所撰寫的“有關中國人實用哲學的講話”（“*ede über die praktische Philosophie der Chinesen*”）中針對於此寫道：“以下的內容既非為愚蠢的吹牛家亦不是為出家人而作的，我認為這兩類人根本不懂得孔子的‘義’。”請參考：Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hrsg. von Michael Albrecht. Hamburg, 1985, S. 10 und 11. - 佛教對基督教的批判也是符合耶穌會反佛教的論戰的，有關這一題目請參考：Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*. Bern, 1992. - 相關的研究亦請參考：Barbara Guber-Dorsch, “Zwischen Integration und Polarisierung - die jesuitische Chinamission in der chinesischen Literatur der ausgehenden Ming- und beginnenden Qing-Zeit”, in: Adrian Hsia / Ruprecht Wimmer, Hrsg., *Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu*. Regensburg: Schnell & Steiner, 2005. S. 59-88.
- (26) 類似這樣的漢學家範例在耶穌會士之前就存在了，他們作為非中國人學會了中國文化的各個方面。因此羅文（Winston W. Lo）就認為女真的大將完顏宗翰（1080-1137）是所謂漢學家。請參考：Winston W. Lo, “Wan-yen Tsung-han. Jurchen General as Sinologist”, in: *Journal of Sung-Yuan Studies* 26 (1996), S. 87-112, bes. S. 92f.
- (27) 在此我祇能順便一提而已，有關此類題目的文獻可謂汗牛充棟。有關編年學請參考：Claudia von Collani. “Johann Adam Schall von Bell: Weltbild und Weltchronologie in der Chinamission im 17. Jahrhundert”, in: Roman Malek, Hrsg., *Western Learning and Christianity in China. The*

- Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell S. J. (1592-1666)*. Nettetal 1998, S. 79-99.
- (28) 請參考： *Handbook of Christianity in China*, vol. I: 635-1800, Nicolas Standaert, Hrsg., Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, S. 313-314.
- (29) 在這裡自然就出現了這麼一個視角轉變的問題，亦即京城的傳教士將大部分經歷都用於與朝廷拉關係，而很少跟知識界往來，這也可以歸於傳教不成功的原因之一吧？請參考：D. E. Mungello, *op. cit.*, S. 300 ff.
- (30) 有關京城和遠離京城的佛教僧伽之間持續不斷的矛盾心理，請參考：Helwig Schmidt-Glintzer, “Der Buddhismus im frühen chinesischen Mittelalter und der Wandel der Lebensführung bei der Gentry im Süden”, in: *Saeculum XXIII,3* (1972), S. 269-294, 以及拙著： *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China* [=Münchener Ostasiatische Studien, Band 12], Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976。同樣請參考：Helwig Schmidt-Glintzer, “Chinesischer Buddhismus im Spannungsfeld von religiöser und nationaler Identität”, in: Werner Gephart, Hans Waldenfels, Hg., *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S.141-169.
- (31) 請參考：Andrea Polaschegg, *op. cit.*, S. 105.
- (32) Polaschegg 接下來寫道：“因為在巴羅克和啟蒙運動時期由對中國的熱愛 (Sinophilie) 到對中國的恐懼 (Sinophobie)，乃至最終所導致的中國邊緣化的驟變，可以說是世界觀在歐洲內部重新定位過程中，明顯甚至可以說是必然的結果。而在這一重新定位中，17和18世紀的西方，無論是在哲學-政治上還是在美學-文化上，都從東方吸收和接受了無數的成就。” Andrea Polaschegg, *op. cit.*, S.106.
- (33) 請參考：Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München, 1998, S. 271-309.
- (34) 在此請參考以下的提示：Andrea Polaschegg, *op. cit.*, S. 107-108.
- (35) Novalis, *Die Christenheit oder Europa 1799*, in: *Novalis Schriften*. Hrsg. Richard Samuel, Stuttgart, 1968, S. 507. - 對此文的批判見：“Kritisch dazu Karlheinz Gradl, Novalis und die Ordensburg. Ein Beitrag zur Geschichte des romantischen Blicks”, in: *Scheidewege 36* (2006/2007), S. 58-69, hier S. 61-62.
- (36) 這一不斷變化的視角在吳小新編輯的論文集中心予了全面的討論，參考：Xiaoxin Wu, Hrsg., *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Sankt Augustin, Nettetal, 2005.
- (37) 此處請參考：Jocelyn M. N. Marinescu, *The Ruijianlu (Record of Sage Scrutiny) and its Role in the Defense of Christianity in der Early Qianlong Era*, in: *Sino-Western Cultural Relations Journal XXVIII* (2006), S. 19-36.
- (38) 至今仍值得一讀的是以下的這一部著作：Adolf Reichwein, *China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*. Berlin, 1923。(此書有部分中文譯文：德國雷赫完 A. Reichwein 撰，吳宓譯，〈孔子、老子學說對於德國青年之影響〉，見：《學衡》第54期〔1926年6月〕，頁1-12。) 在英文雜誌 *Eighteenth Century Studies* 上也常常討論“中國藝術風格”(Chinoiserie) 這一題目。——遺憾的是，在此我無法進一步探討中國對整個西方藝術史的影響。不過從中我們可以看到，在歐洲的中國風格和中國對歐洲思想接受之間顯示出了一種非對稱性和平行性。薩克森選帝侯奧古斯特 (August der Starke von Sachsen) 就認為，瓷器顯示了中國的優越，並將中國瓷器陳列在他的多寶閣 (belle etage) 之中。
- (39) *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Fünfter Ergänzungsband. *Philosophie der Mythologie 1842*. München: C. H. Beck, 1959, S. 414.
- (40) Schelling, S. 388.
- (41) Schelling, S. 393.
- (42) Schelling, S. 395.
- (43) Schelling, S. 395.
- (44) Georg Christoph Lichtenberg, *Einfälle und Bemerkungen Heft C (1772-1773) 192*; zitiert nach Lichtenbergs Werke in einem Band, Berlin und Weimar: Aufbau, 1978, S. 36.
- (45) Schelling, S. 405-406.
- (46) Friedrich Schiller, *ebd.*, Bd.IV, S.766.
- (47) *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, hrsg. von Emil Staiger. Frankfurt am Main: Insel, 1977, Erster Band, S.34-35.
- (48) 請參考：Friedrich Ludwig Karl Weigand, *Deutsches Wörterbuch*, 5. Aufl. 2 Bde, Gießen: Töpelmann 1907/1910 (Nachdruck, 1968). - 實際上，“世界公民”(Weltbürger) 這一概念早在1669年比爾肯 (Sigmund von Birken) 作為“Cosmopoliten”一詞的替代詞就已經使用過了。不過，直到啟蒙運動時期，“世界公民”才變成一種流行的說法。很多與世界有關的概念 (“welt"-Begriffe) 都可以追溯到所謂的“兩個世界的學說”(Zwei-Reiche-Lehre)，例如路德 (Luther) 就有“世界之子”的譯法 (Weltkind, 約1520年, Lk 16, 8)，“世界智慧”(Weltweisheit, 自1528年, 指哲學)，“世界革命”(赫爾德 (Herder), 1784年)，“世界之國”(Weltreich, 指塵世)，“世界政府”(Weltregierung, 可以證明自

- 1620年)，“世界精神”(Weltseele，可以證明自1617年)以及“世界奇跡”(Weltwunder，16世紀)，當然在啟蒙時期最著名的概念是“世界文學”(Weltliteratur)，歌德在1827年對此作了詳細的解釋(請參考：Manfred Koch, *Weimarer Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff der "Weltliteratur"*, Tübingen: Niemeyer, 2002.)。此外還有“世界改善”(Weltverbesserung)以及“世界經濟”(Weltwirtschaft，1776年)等概念。
- (49) 此處引文據：Friedrich Wilhelm Wodtke, *Die Antike im Werk Gottfried Benns*. Wiesbaden: Limes, 1963, S.10.
- (50) Günther Debon, “Was wußte Goethe von der chinesischen Sprache und Schrift?“, in: Jochen Golz, Hrsg., *Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1999, S. 54-65. - 也請參考：Max Weber Gesamtausgabe I/18.
- (51) WA IV, 24, S. 28.— 這種退卻到東方的行為在智識分子中一再發生。另外一個名人的例子是韋伯(Max Weber, 1864-1920)，他在一次大戰之後，將全部精力轉向了印度和中國，展開了他的“文化宗教”(Kulturreligionen)研究。
- (52) Dass. S. 9.
- (53) 實際上麥克斯·穆勒也強調基督教對人道主義來講的中心地位。他在《有關語言學的演講》(*Lectures on the Science of Language* [1:128])中如是寫道：“人性(Humanity)這一詞你在柏拉圖或亞里斯多德那裡是白費工夫，找不到的。人類作為一個家庭的理想，作為上帝之子的理想，是隨着基督教的成長而產生的；如果沒有基督教的話，人類學和人類的語言學永遠不會成為進入我們生活的一門科學。祇有當人們被教導，應當將所有的人都看作是自己的兄弟時，祇有在此時，各式各樣的人類的演講在深思熟慮的觀察者的眼中才能被稱作是一種解決問題的方法；因此，我將聖靈降臨節(Pentecost)的第一天所產生的語言看作是語言學的開端。”
- (54) Dass., S.11.
- (55) Dass., S.14. 哈納克(Harnack)認為，“神學家在沒有掌握至少一門基督教以外的宗教知識的話，是不能從大學畢業的”，這樣的一種理想，無論如何被認為是值得追求的。參考：Ebd., S. 21.
- (56) 對於今天來說，必須改變這種孤立的狀態。對此人們會迅速取得一致的意見，而在究竟採取何種方式的問題上，則是見仁見智。
- (57) 以下的論述請參考我以前的論文：“Die Anfänge der Sinologie an deutschen Universitäten“, in: Helwig Schmidt-Glintzer, *Sinologie in der Bundesrepublik Deutschland, Westberlin und in der Deutschen Demokratischen Republik im Jahre 1990 (= European Association of Chinese Studies - Association Européenne d'Études Chinoises, Newsletter No. 3, 1990)*, S. 4-8.
- (58) *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*, Berlin: Dietrich Reimer, 1906, S. 169.
- (59) Ebd. S. 168.
- (60) Ebd.
- (61) Friedrich Hirth, *op. cit.*, S. 368.
- (62) Otto Franke, *op. cit.*, S. 363.
- (63) *Op. cit.*, S. 368.
- (64) 在這裡作者所指的不僅僅是國情和語言知識，也包括文明的知識。——請參考：Wolfgang G. Schwanitz in *Süddeutsche Zeitung* Nr. 162 (17.07.2006), S. 14.
- (65) 見：Ulrich Raulff, Hrsg., *Vom Künstlerstaat. Ästhetische und politische Utopien*. München: Hanser, 2006, S. 144-185.
- (66) 請參考：James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*. Durham and London: Duke University Press, 1995, S. 225-248.
- (67) 請參考：James L. Hevia, *op. cit.*, S. 233.
- (68) 有關在歐洲種族的話語問題請參考：Maurice Olender, *The Language of Paradise: Race, Religion, and Philosophy in the Nineteenth Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1992.
- (69) *Feierstunde im Seminar für Ostasiatische Kultur- und Sprachwissenschaft*, 20. Februar 1968. *Chinakunde in München, Rückblick und Ausblick*, in: *Ludwig-Maximilians-Universität. Jahres-Chronik 1967/1968*, S. 109-122, hier S. 116. — 在此請允許我以個人的親身經歷來補充說明幾句：正是在慕尼黑大學漢學系遷至雷歐帕德大街10號(Leopoldstr. 10)的時候，我在那裡感受到了慶典準備工作的氛圍，並且第一次見到了傅海波(Herbert Franke)。那時我便準備從格廷根轉到慕尼黑去。——之所以做這一決定的原因，主要是想通過“方法論的學科”來補充漢學研究的不足，實際上，這樣的要求是同對語文學作為一門科學的鄙視緊密相連的。
- (70) 這一點鮑吾剛無疑也是瞭解的。
- (71) Rudolph von Ihering, *Der Kampf um's Recht*. 1872, 此處引文據第11版，Wien, 1894, S. 1.
- (72) Ebd., S. 70.
- (73) 請參考：Stephen C. Angle, “Should we all be more English? Liang Qichao, Rudolf von Ihering, and Rights”, in: *Journal of the History of Ideas* 2000, S. 241-261. — 有關這一思想史轉換的過程，也請參考：Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Berkeley, 1967，以及同一位作者的：*Confucian China and Its Modern Fate. A Trilogy*, Berkeley, 1968.

- (74) 有關這一題目請參考：Marina Svensson, *The Chinese Conception of Human Rights: The Debate on Human Rights in China, 1898-1949*. Lund, 1996.
- (75) 請參考牟復禮的注釋：Frederick W. Mote, ebd., S. 532，所指的薛愛華的文章見：Edward H. Schafer, "Open Letter to the Editors of JAOS and JAS", in: *Journal of the American Oriental Society* (1958), S. 119-120，以及 in: *Journal of Asian Studies XVII* (May 1958), S. 599。——有關語文學的相對性，見：Frederick W. Mote, "Reflections on Chinese Language Study", in: *Journal of Asian Studies*, vol. XXIII: 4 (August 1964), S. 591-594.
- (76) Frederick W. Mote, *op. cit.*, S. 532, 注釋 2。
- (77) 因為這種人種志學的視角 (der ethnographische Blick) 在多民族的中華帝國中並沒有出現過。而地理學的視角，是在耶穌會士來華以後，以及後來像李希霍芬 (Ferdinand Freiherr von Richthofen) 等研究者到了中國之後才展開的。或者醫學史的視角，這一直影響到對醫生的收費條例，並且中醫 (TCM) 在先進的工業社會中又產生出了一個新的治療分支。有關中醫的發展方向，在這裡我並不想參與到 Paul U. Unschuld 跟 Manfred Porkert 以及 Nathan Sivin 的爭論之中去。
- (78) 漢學的這種反身功能 (Reflexivität) 一直就存在，它從一開始就尋求其歷史的意義。因此巴耶爾 (Theophilus [Gottlieb] Siegfried Bayer [1694-1738]) —— 這位學術漢學的創始人 —— 的《中國博覽》 (*Museum Sinicum*) 一書的前 100 頁，就可以作為“漢學史”來閱讀。
- (79) 此處請參考：Ivo Amelung, "Ein seltsames Ding im chinesischen Diskurs des frühen 21. Jahrhunderts: Sinologismus", 列印稿，2005。
- (80) 類似的觀點請參考：David B. Honey, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven: Conn., 2001, S. 341.
- (81) 見：Francis Bacon, *Of the Proficiency and Advancement of Learning* (1605) 以及增補的拉丁文本： *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623)；另參見：Gerhard F. Strasser, *Lingua Universalis. Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden, 1988, S. 86-87.
- (82) 見：Gerhard F. Strasser, *Lingua Universalis. Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden, 1988, S. 90-91.
- (83) 見：Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen: Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*. Göttingen: Wallstein, 2005。亦請參考同一位作者的文章：Süss ist die Pflicht, für das Vaterland zu streiten. Die lange Vorgeschichte der Nationenbildung und des Nationalismus, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 185 (12./13. August 2006), S. 31。有關這一題目的參考資料尚有：Helwig Schmidt-Glintzer, *China. Vielvölkerreich und Einheitsstaat*. München: C. H. Beck, 1997。亦請參考此書意大利文版的新導論： *Storia della Cina. Dall'impero celeste al boom economico*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2005。另請參考同一位作者的論文：“Reich und Gesellschaft in China. Die Geschlossenheit einer offenen Welt”, in: *Saeculum*, Band 55 (Jahrgang 2004) 2. Halbband, S. 157-174。有關這一領域較新的發展，見：Philip A. Kuhn, *Origins of the Modern Chinese State*. Stanford, Cal.: Stanford U.P., 2002。
- (84) 例如在有關世界博覽會的構想中雷姆庫爾 (Ursula Lehmkuhl) 就曾非常形象地指出：“尋求並把握由於文化轉換而形成的‘細微差異’，要求具有一種徹底全面的認識，這不僅僅涉及初始社會的文化與政治傳統，同時也涉及接受社會的歷史。”進而指出，機能方面障礙的出現常常是自我歷史發展的開端。請參考：Ursula Lehmkuhl, "Ein Kristallpalast für New York. Kulturtransfer und nationale Identitätskonstruktion in den USA vor dem Bürgerkrieg", in: *Rechtsgeschichte* 9 (2006), S. 12-35, 此處 S. 31-32。
- (85) 英文原文：“...can then go on to acquire something of the range of knowledge and breadth of view of those same minds that produced the monuments or that are themselves the monuments to the life of a great civilization.” - 見：Frederick W. Mote, *op. cit.*, S. 534.
- (86) 這一點就是那些完全定位為社會科學的中國學學者也是認可的，如果他們要批評中國農村消除貧困的政策的話：“如果沒有一個正確的在制度方面的全盤考慮，也就是說不顧及到社區範圍內的具體歷史、經濟和社會的情況，那麼改革幾乎註定是要失敗的。”參考：Thomas Heberer und Gunter Schubert, "Political Reform and Regime Legitimacy in Contemporary China", in: *Asien* 99 (April 2006), S. 9-28, 此處 S. 25。

李雪濤譯

【編者補正】本刊上一期刊出李雪濤〈論萊布尼茨、黑格爾和雅斯貝爾斯對中國的認識〉一文，第 99 頁右欄第 5 行引文第一段（“對中國認識的範式轉換……基本前提。”）乃誤植，原應為緊接第 97 頁末段之正文。特此更正並藉此謹向作者和讀者致歉！