

中西文化交流史研究三论：文献、视野、方法

张西平

北京外国语大学海外汉学研究中心

如何展开中西文化交流史的研究？目前中国学术界在这个研究领域的难点和任务是何？在方法论上应注意那些？本文根据自己的研究，对这些问题做一初步的探讨，以求教于各位方家。

一、建立明清之际中西文化交流文献学

陈寅恪在《陈垣敦煌劫余录序》中说：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代之新潮流。治学之士，得预此潮流者，谓之预流。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史通义，非闭门造车之徒，所能同喻者也。”¹清末民初，中国学术界一个进步除其他原因外，敦煌文献和安阳考古的发现是促使其学术一大飞跃的关键之一。在中外文化交流史研究领域，与国外汉学家的研究相比，中国学者一直不占上风，究其原因也在材料。傅斯年说的很清楚，“本中国学在中国在西洋原有不同的凭籍。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，而纯粹汉学题目，或不易捉住。”²以后，汉学家的研究也开始逐步进入中国内核文化研究，如沙畹对《史记》

¹ 陈寅恪：《陈垣敦煌劫余录序》，《金明馆丛稿二编》，第236页。

² 转引自桑兵：《国学与汉学：近代中外学界交往录》，第4页，浙江人民出版社1999年。

的研究，中国学者也开始进入四裔之研究，如张星烺的《中西交通史料汇编》。但总的来说，中国学者对于文化交流史的研究不如外国学者，这里的核心问题仍是材料的掌握。

中外文化交流在中国历史上大规模的就两次，一次是佛教的传入，一次是明清基督教的传入。我本人主要研究明清基督教传入的前半段，即明清之际的中西文化交流史研究。从这段研究来看，目前向前推进的关键仍在于材料的发现和整理。

明清之际中西文化交流史的文献主要是两类：一类是以中文文献为主体的东方历史文献，³一类就是西文的历史文献，其中包括：葡萄牙文、西班牙文、拉丁文、意大利文、法文、荷兰文等欧洲多种语言的文献。

关于中文文献《四库全书》是官方首次收入天主教的文献，在四库的采进书目中有西学书共 24 种，四库所著录的西学书有 22 种。雍乾教难以后，天主教发展处于低潮，从而使得许多天主教方面的书只有存目，不见其书，到清末时一些书已经很难找到，如陈垣先生所说：

“童时阅四库提要，即知有此类书，四库概屏不录，仅存其目，且深诋之，久欲一睹原书，奥中苦无传本也。”⁴至今中国学术界尚无法全面统计出明清之际关于西学的汉籍文献究竟有多少种，近年来钟鸣旦等外国汉学家陆续出版了藏在台湾、罗马耶稣会档案馆、巴黎国家图书馆的有关文献，⁵但仍为完成。陈垣先生当年提出的要编一本象《开

³ 这里所讲的东方历史文献包括日文在内的一些亚洲语言的文献。参阅戚印平《远东耶稣会史研究》，中华书局 2007 年。

⁴ 方豪《李之藻辑刻天学初函考》，载《天学初函》重印本，台湾学生书局，1965 年版。

⁵ 钟鸣旦 黄一农 杜鼎克 祝平一编《徐家汇藏书楼藏明清天主教文献》，台湾辅仁大学 1996 年；钟鸣旦 杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社 2002 年；★★

元释教录》那样的基督教来华的中文文献目录至今仍为实现。这是一个亟待学术界努力的地方。以澳门研究为例，中国学者对澳门与中西文化交流史研究已经有了一批很好的著作，这里不再展开。⁶

关于明清之际中西文化交流的西文文献更是一个庞大的数量。

来华传教士同各个修会从中国内地，从澳门发回了大量的关于中国内地教会情况、中国历史情况的信件和报告。近十五年来北外海外汉学研究中心以整理和翻译这批西文文献为其重要的工作，做了近15年才翻译了20本左右，而实际存在的西文文献数量惊人。

2004年我申请了清史编撰委员会的《清代来华传教士文献档案收集与整理项目》，⁷在项目中我们就选择了当年在澳门的耶稣会士整理的《耶稣会在亚洲》作为项目的主要内容之一。《耶稣会年报告表》是从《耶稣会在亚洲》(Jesuítas na Ásia)档案文献中所择录出来的文献目录。《耶稣会在亚洲》档案文献原藏于葡萄牙的阿儒达图书馆(Biblioteca da Ajuda)，它是从1549年沙勿略到达日本后西方传教士在远东传教活动的真实原始记录。全部档案共61卷，均为手抄本，计三万页。文献是以拉丁文，葡萄牙文，西班牙文和意大利文及

⁶ 印光任 张汝霖《澳门纪略》，广东教育出版社；张天泽《中葡早期通商史》，香港中华书局1988年；张维华《明史四国传注释》，上海古籍出版社1982年；周景濂《中葡外交史》，商务印书馆1991年；黄文宽《澳门史钩沉》，澳门星光出版社1987年；黄鸿剑《澳门史纲要》，1991年福建人民出版社；邓开松《澳门历史(1840-1949)》，澳门历史学会1995年；吴志良《澳门政治发展史》，上海社会科学出版社1999年；万明《中葡早期关系史》，社会科学文献出版社2001年；汤开建《委黎多‘报效始末疏’笺正》，广东人民出版社2004年；黄庆华《中葡关系史》黄山出版社2005年；刘然玲《文明的博弈：16-19世纪澳门文化长波段的历史考察》，广东人民出版社2008年。中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所《明清时期澳门问题档案文献汇编》(1-4)，人民出版社1999年；张海鹏主编《中葡关系史料集》，四川人民出版社1999年；汤开建、陈文源、叶农主编《鸦片战争后澳门社会生活纪实：近代澳门报刊资料选萃》，花城出版社2001年；汤开建、吴志良《‘澳门宪报’中文资料辑录(1850-1911)》，澳门基金会2002年；中国第一历史档案馆、北京大学、澳门理工学院编《清代外务部中外关系档案史料丛编——中葡关系卷》，中华书局，2004年；刘芳辑 章文钦校《葡萄牙东波塔档案馆藏清代澳门中文档案汇编》，澳门基金会1999年。萨安东主编《葡中关系史料汇编》，金国平等汉译，澳门基金会、澳门大学。1996-2000。

⁷ 这个项目的天主教历史文献部分是由笔者和金国平、张晓飞、蒋薇等人共同完成的。

法文写成。

这批文献最早是由葡萄牙耶稣会神甫若瑟·门丹哈 (José Montanda) 和若奥·阿尔瓦雷斯 (João Álvares) 修士等于 1742-1748 年对保存在澳门的日本教省档案室的各个教区整理而成的。在这些教区中包括中国的副省北京, 广州, 南京以及交趾支那, 老挝, 柬埔寨等地。他们将这些原始文献加以分类, 整理和编目, 最后抄录, 形成这批档案。

另外, 在罗马传信部档案馆从 1623 到 19 世纪末的中国各教区的西文档案, 各个来华传教士修会的西文档案基本上仍处在原始文献档案状态, 数量至大令人吃惊。2008 年我到这个档案馆访问, 馆长告诉我, 这些档案中的全部是从中国发回罗马的。⁸

在罗马的意大利国家图书馆也收藏有大量的关于来华传教士从中国寄回罗马的西文历史文献档案, 其中不仅仅是关于来华耶稣会的档案, 也包括来华的道明会的档案, 其档案数量很大至今没有准确的统计。⁹

在罗马耶稣会档案馆, 在罗马道明会档案馆, 在罗马方济各会档案馆, 在罗马梵蒂冈图书馆和档案馆仍有大量的发自澳门的西文历史文献档案。除此外, 在巴黎的国家图书馆, 巴黎外方传教会档案馆, 在西班牙的方济各会档案馆、道明会档案馆, 在葡萄牙的阿儒望宫档案馆等处也有着大量的发自澳门的关于中国的西文历史文献档案。

对于这些藏在欧洲各国的, 主要从澳门发回欧洲的各个传教修会

⁸ 参阅 *Inventory of the Historical Archives of the congregation for the evangelization of peoples* <de propaganda fide>, Pontificia Universitas Urbaniana Rom 1988.

⁹ 参阅 Eugenio Menegon, *The Casanatense Library (Rom) and its China Materials a Finding list.*

的档案至今我们没有一个基本的调查，对其藏点、数量、内容至今没有一个统一的摸底。

因此，我建议应建一门“明清之际中西文化交流文献学”，下气力全面收集和整理这批文献，在这方面日本学术界做得比中国学术界好的多。没有这批文献的整理、出版，在学术上的研究很难有重大的突破。

二，以全球史的新视角重审 1500-1800 中西文化交流史。

以往的世界史编写有两个特点，一是整个世界的历史是西方历史为中心的，二是世界各国之间的联系几乎是没的，所谓的世界史只是按照一个统一编年展开的各国历史。全球史（Global History）的兴起打破以往世界的编写的理念，认为全球史“就是全球人类社会的交往史”，在全球史研究者看来，世界的“历史是世界各民族之间互动的产物。”刘新成先生认为：“互动，即不同地域、不同民族、不同文化的人群通过接触，在经济、政治、文化等多重领域实现互动，是全球史观的核心理念。”¹⁰现在国际学术界打破了从 1500 年开始，由西方开启了去全球史的观点，认为，全球史是一个漫长的历程。1500 年前是古典版全球史，1500——1800 年是“初始全球化”（Proto-globalization）。

这样，在对明清之际中西文化交流史的研究上就必须从全球史的角度来重新看待，这是一个重要的视角。这样一个视角就使我们在研究中获得两个重要的研究视域；

¹⁰ 刘新成：《浮动：全球史观的核心理念》，载刘新成主编：《全球史评论》第二辑，第 4 页，中国社会科学出版社 2010 年。

第一，应将明清之际的中西文化交流史作为一个整体来把握。在期间所发生的“西学东渐”和“中学西传”有着内在的关联。从中国来说。自晚明以来，中国历史的记述已经不在仅仅是中文文献，西文历史文献已经开始成为记述中国历史文化的重要载体。这个转折点就是来华传教士从中国发回西方的西文历史文献开始。如果缺乏这批西文历史文献中国近代以来的历史研究就不再完整。以明史研究为例，近年来出版的几部大的研究著作，¹¹在中文文献的使用上几乎已经到了竭泽而渔，但在西文历史文献的使用上则明显不足，对来华传教士的西文历史文献所用甚少，这严重的影响了中国学术界对明史的研究。

同时，在中国发生的历史直接影响了西方历史的进程。我将西方汉学的发展分为：“游记汉学”、“传教士汉学”和“专业汉学”三个阶段，¹²其中传教士汉学阶段的文献绝大多数是从中国发回欧洲的。来华传教士，特别是耶稣会士用西方语言写了大量关于研究中国的著作。这批在欧洲公开出版的传教士汉学著作的重要性不仅在于使我们加深认识中国近代史的研究，更为重要的它使我们加深了对欧洲近代思想文化史的认识。

“传教士汉学”的发展是同欧洲十八世纪的文化变迁，思想革新联系在一起的，所以，以《耶稣会中国书简集》为代表的传教士汉学著作的另一历史作用主要在于它为十八世纪欧洲的思想变革提供了思想的材料。许理和说它影响的主要是“欧洲思想史”。在这个意义

¹¹ 顾诚《南明史》，中国青年出版社1997年；南炳文 汤纲《明史》，上海人民出版社2003年；樊树志《晚明史》，复旦大学2005年；钱海岳《南明史》（120卷），中华书局2006年。

¹² 张西平《传教士汉学研究》，大象出版社2005年。

上“传教士汉学”是欧洲思想文化史的一部分，也就是说只有从欧洲思想的变迁历史过程中我们才能把握住“传教士汉学”的实质所在。

长期以来我们在谈到明清之际的中西文化交流时，主要则重于“西学东渐”，似乎西方人影响中国成为主要内容，甚至压缩为中国天主教史的研究，这样的看法显然是有问题的，所以，黄一农提出注意克服这段历史研究中的“扬教”心态，既是指的过去，也对现代研究有所包涵。¹³

第二，要从东亚整体的角度看待此阶段的西学东渐。过去我们在研究时大都仅仅限于对中国西学东渐的研究，较少关注整个东亚在西学传来后的互动，这就是缺乏全球史的视角。

实际上西人东来后在组织形态上是一个互为相连的整体。从欧洲来到东方传教士，虽然隶属不同的修会，有着不同的国家背景，但都隶属与罗马天主教会。罗马教会在最初管理东亚教区时赋予澳门主教很大的权利，澳门教育的范围是“中国全境、日本列岛、澳门及与之相连的邻近岛屿与地区、那里的城市、村庄以及由塞巴斯蒂国王亲自任命、或为此而任命之人管辖、以及由他们规定管辖区域。”¹⁴，由于中国和日本在东亚地区的重要地位，澳门主教的正式全称是“驻澳门的中国和日本主教”。以后，日本教区独立，范礼安认为：“整个地区的助教或特定地区的助教都不宜来到日本。不仅如此，澳门或中国主教干涉日本事物、主教前来视察日本、或主教派来教区主教，都是

¹³ (英)约翰·霍布斯著 孙建党等译《西方文明的东方起源》，山东画报出版社2009年；(美)孟德卫《1500-1800中西方的伟大相遇》，新星出版社2007年。

¹⁴ 戚印平：《远东耶稣会士史研究》，第489页。

绝对不合适的。”¹⁵

当从葡萄牙里斯本出发的耶稣会从印度来到东亚的时候，从西班牙出发，经墨西哥、跨过太平洋的道明会也来到了东亚，开始进入日本和中国，此时耶稣会和托钵修会之间的矛盾加剧，各个传教修会与欧洲国家之间矛盾开始出现，各个传教修会和罗马教廷之间的关系也日趋紧张。1622年1月6日罗马教廷所成立的传信部实际上是一个协调罗马教廷与各传教修会之间、与进入东亚的各个欧洲国家之间矛盾的一个机构。一个确保罗马教廷利益的一个重要机构。尽管这些来到东亚的各个传教修会之间矛盾重重，但总体上他们还是一个协调一致，利益互为关联的传教整体。在这种情况下，东亚西学作为一个整体有着内在的逻辑，我们应从整体的角度来把握东亚西学的整体，这种整体观符合基督教东来的基本组织形态，由此我们才能把握西学在整个东亚的传播与流变。

从西学汉籍来看，这点就很清楚。用汉文写作来推动传教是东亚传教士们的共识。作为一个文化区域的东亚，汉字构成为其基础，虽然日本和韩国都有着本国语言的西学书籍，但由于汉字是东亚各国都通行的文字，从而以来华传教士为主体编写的汉籍西书从一开始就在东亚各国传播，从而形成了东亚西学史的一个重要特点。

沙勿略是最早认识到东亚文字的特点的人，也是最早意识到通过汉籍传播基督教义是一个有效方法的人，他也可能是最早用汉字写出传教书籍的人。因为他在给罗耀拉的信中就已经明确说：“后来，

¹⁵威印平：《远东耶稣会士史研究》，第494页。

我们还用汉字写了相同的书。希望在去中国时，在能够说中国话之前，让他们理解我们的信仰条文。”¹⁶以后的耶稣会士都是沿着沙勿略这个思路做下去的，利玛窦当年在进行中文写作时也清楚认识到这一点，他也看到他们所写的这批汉文西学书籍所产生的影响不仅仅会在中国，而是会在整个东亚产生影响，他说：“会写文章本身就是一项很大的成就，何况，一本不普通的中文书，一定能在全国十五行省畅销。此外，中文书籍也会受到日本，朝鲜、交趾支那的民众欢迎，因为这些国家的文人都懂得中文。虽然他们的方言，彼此区别很大，这些人能念中文书籍，因为，每个中国字，只代表一个意思。果真如此，我们所写的书，其影响将是整个中国文化圈，而不仅是中国人了。”¹⁷

东亚的西学历史证明了这一点。¹⁸

所以，在明清之际的中西文化交流史的研究中，全球史视角是绝对不可以缺少的。

三、在研究方法论上，要对后殖民主义理论保持警觉

后殖民主义理论是目前中国学术界一些人在讨论域外中国知识和形象的一个基本支点。这些学者认为“研究西方的中国形象，有两种知识立场：一是现代的、经验的知识立场，二是后现代的、批判

¹⁶ 转引自戚印平《东亚近世耶稣会史论集》第86页，台湾大学出版中心，2004年。关于沙勿略所写的这本中文教义书，至今没有下落，参阅戚印平《东亚近世耶稣会史论集》第86页，《远东耶稣会史研究》第174页。

¹⁷ 刘俊余 王玉川译：《利玛窦全集》，第2卷，第427页，台湾光启社1986年

¹⁸ 国内学者中李虎较早的关注了中日韩三国的西学史，并开始做了初步的研究，对于东亚西学史的展开有奠基性价值。但目前对三国的西学东渐史尚未充分的研究情况下，做整体的研究尚有不少困难，特别是中国明清之际的西学史研究刚刚起步，虽然取得了不少进展，但至今尚无一部系统的著作能将这一阶段加以总结和概括。究其原因在于，明清之际的西学东渐的个案研究尚不充分，大量的西学汉籍基本没有整理，大陆学者能读到的西学汉籍不到实际藏书的一半，更不用说期间相关的外文文献和档案的整理和翻译。因此，东亚西学史的研究目前主要应集中在文献收集和个案研究上。参阅李虎：《中朝日三国西学史比较研究》，中央编译出版社2004年。

的知识立场。这两种立场不仅表现在研究对象、方法上，还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场，假设西方的中国形象是中国现实的反映，有理解与曲解，有真理或错误；后现代的、批判的知识立场，假设西方的中国形象是西方文化的表述，自身构成或创造意义，无所谓客观的知识，也无所谓真实或虚构。”¹⁹这个表述基本是对赛义德《东方学》的一种转述。在赛义德看来，西方关于东方的知识完全是一种“集体的想象”，也是在西方文化和意识形态的完全影响下形成的，西方的东方学是一种毫无任何可信的一种语言的技巧，一种没有任何客观性的知识。²⁰

根据这个理论，国内的这些学者认为对西方汉学的研究实际上一种“自我东方化”，是一种“汉学主义”。这样的认识是值得讨论的。西方汉学是否凝聚了关于中国的真实知识？就西方的汉学（中国学）而言，从十六世纪以后，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，后者已经开始长期的生活在中国，并开始一种依据基本文献的真实地研究，它不再是一种浮光掠影式的记载，一种走马观花的研究，传教士汉学绝不是传教士们随意拼凑给西方人的一副浪漫的图画，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和其相比。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。在这个意义上赛义德在其《东方学》中的一些观点并不是正确的，“东

¹⁹ 周宁：《天朝遥远》（上），第3-4页，北大出版社2009年。

²⁰ 参阅赛义德：《东方学》，第36页，三联出版社1999年。

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的表现技巧-----。”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。赛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,赛义德说,西方的东方学是伴随着帝国主义的海外扩张而形成的,这说的是对的,东方学受到其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。赛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,但在分析中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,那些是“意识形态”的内容,那些是“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，就是赛义德所说的意识形态也要做具体的分析。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”，既它是整个人类的精神。如伯希和在 做西域史研究中的科学的实证方法，高本汉在做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点在于，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的否认，那就是将中国学的灵魂否认了，那我们几乎从当代中国学中学不到任何东西。其三，如果完全采用赛义德的理论“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 具有文化上的边界，并且，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。”

赛义德所引申出来的后殖民主义，对西方东方学的批判，在理论上是后现代理论在史学上的表现。后现代史学不强调知识本身，而是说明在知识本身产生的过程中，一个时代的语言结构和权利结构对其的影响，以其说明 19 世纪以来的知识的合法性是有问题的。后现代史学揭示了人类知识的复杂状态，关注了知识的形成的过程，关注了知识的表述者与知识本身的关系，这显然要比 19 实际的实证主义史

学有了进步。但如果走过了头，把所有的知识都归结为一种语言的技巧，把所有知识的表述者在叙述知识时，因为其自身立场对知识表述的影响扩大到极端，从而使人类的知识成为主观的虚无，历史没有了真实和现实之分，那么历史学就可以取消了。

因为，中西文化交流史的研究涉及到文化之间的认同与理解，涉及到自我与他者，涉及到知识本身和知识的表述，涉及到中国之外的中国学问——汉学的真实性与虚假性等一系列的问题，这就必须同后现代史学交手，就必须重新认识赛义德的后殖民主义理论。这是我们在展开中西文化交流时的一个必须的理论立场。