

一、傲慢的漂流者

日本千叶县安房郡千仓町。

这一年是日本的安永九年，中国的乾隆四十四年（1779），四月的最后一天，海上漂来一艘商船，船上七十多个筋疲力尽的中国人。那个时候，日本正是锁国时期，通常外来的船只能在指定的长崎停泊，可是这一只大船，显然是遇到风浪，无奈之下漂到了这里。从留下来的日本文件中知道，这艘船名为元顺号，船主叫沈敬瞻，是姑苏人，四十二岁，副船主叫方西园，是新安人，四十五岁。船上一共装了白砂糖二十六万两千五百斤、冰砂糖五十桶一万二千五百斤、各种药材，像甘草七万五千七百三十斤、山归来五万五千八百斤。有点儿奇怪的是，在鸦片战争之前，中国的这艘开往日本的船上也载了鸦片三百五十斤，而且还装载了现在动物保护组织特别痛心疾首的东西，犀角两箱二百二十七斤、象牙若干枝，以及虎皮十张。

船果然进了水，因为触礁的缘故。糖化了很多，冰糖也只剩下了十分之一，让船主痛心的是船上装载来准备贩卖大价钱的书画之类，更是损坏大半，好在性命保全下来了。很久没有见到外人的日本当地人，对这些落难船员还算宽容，虽然按规定不能让外国人四处乱走，但毕竟还是划出了一片地方，让他们在海边自由行动。不过，日久生厌的水手们在海滩拾虾、吹拉弹唱，到处闲逛，一直到了官厅前面，“横行于厅前而傲然不敬，吏卒呵而不退”，日本役人多少有些不悦，便要求船主沈敬瞻严加管束，一个叫做儿玉的役员甚至斥责“尔等不察，屡犯我禁厉，乱我清规，不独不从我令，又随对悍我吏人，何其无礼也”，口气很严厉。

没想到在第二天，官厅前出现了一封信。信是中国船员写的，里面的口气，好像也很不客气，大意是说，……………（下段略）

二、鄙夷的目光：夷狄与胡服

不断有中国船到长崎，也不断有一些遇见风浪的船漂到日本的各个地方。遭遇多了，客人和主人之间，常常会有一些不愉快的事情发生。不过，并不全是中国人的错，当时日本人，多少有一些歧视中国人。

原因很多，其中一个原因，据说是满清入主中国，让日本人觉得野蛮在中国已经战胜了文明，尤其是满清的中国人，都脱下了原来的汉族衣服，剃掉了受之父母的头发，编上了蛮人的

辫子，这一点就让日本人觉得很鄙夷。仿佛老话说的“哪壶不开提哪壶”，他们明明知道中国汉族人对这种服色改易也很在意，他们偏偏就要在衣服上面做文章，挑开已经渐渐平复的旧时伤疤。现在还留下不少当年日本人好奇的绘画，绘画中的清国人都是“辫发胡服”，与史书记载中的华夏衣冠和他们想象中的中华人物，已经有了很大差异，于是，他们特别仔细地询问，并且用画笔把他们的形象画下来，不仅是猎奇，也借了这种外观的描述，表达一种文化上的轻蔑。一个叫做伊东龟年的人，就对清国船员们的髡头辫发和上衣下裳很不以为然，原因很简单，因为日本读书人虽然对历史上的中华文化有钦慕之意，但是对现实清国的存在却相当蔑视。据学者说，满清的出现，唤起了日本人对当年元寇的回忆，所以打心眼里对满清有一种敌意，因此在记载了服色之后，他不忘记添上一句：“满清太祖皇帝自鞑靼统一华夏，帝中国而制胡服，盖是矣。”他们说，中国已经荣光殆尽，因为满族人的入主中原，所以“今也，先王礼文冠裳之风悉就扫荡，辫发腥膻之俗已极沦溺。则彼土之风俗尚实之不可问也”。

日本人的逻辑很有趣，一方面他们觉得中国衣冠已经成了野蛮胡服，满心地瞧不起，一方面要证明自己衣冠是文明传统，却又还得证明自己穿的是正宗中华汉服。因为只有证明自己古代衣冠源自上古中华正宗，才能证明文明在日本而不在中国。所以，他们不断在漂流人那里寻找自我证明。一个叫做关龄修的日本人，便拿了日本保存的深衣幅巾及东坡巾，告诉中国人说，这是“我邦上古深衣之式，一以礼经为正。近世以来，或从司马温公、朱文公之说，乃是此物”。而且故意问中国人说，你们那里一定也有这样的衣服吧？中国船员仔细看过后，只好尴尬地承认，这是“大明朝秀才之服式。今满清衣冠俱以改制。前朝服式，既不敢留藏，是以我等见于演戏列朝服饰耳”。

不仅是服色，在日本人看来，音乐也一样有正、闰之分。他们追问中国船员，你们听过朝廷的乐曲吗？好面子的船员回答说，“细乐即唐时乐曲，但孔子祭即古乐”。但是，日本人根本不相信，他们觉得，既然中国现在被满清统治，而满清就是蛮夷，蛮夷奉行的文化，就一定不再是正宗的汉文化，音乐也一定是胡人乐曲。所以本田四明就追问，满清的庙堂音乐究竟与古先王之乐有什么差异？尽管汉族船员一直坚持说“此刻祭祀与文王一般”，并引朱熹作证，说朱熹是宋朝大儒，四书的注释都是他写的，清国是尊朱熹的，所以朝廷的乐曲也一定是文王之乐。但是，这个叫本田四明的日本人却反唇相讥地说：“不待足下之教。四书集注，不佞初读之，疑礼学非孔子之意。已而广涉诸家，未尝知有谓古之乐犹存焉者矣。盖贵邦今上，由赍（坟）典以新制清乐邪？”尽管中国船员仍然坚持“今清亦读孔孟之书，达周公之礼，新制未之有也”，但是，本田四明还是直截了当地说：“贵邦之俗，剃头发，衣冠异古，此何得谓周公之礼？而新制未有之。足下之言，似有径庭，如何？”

在这种看上去义正辞严的话面前，中国船员只好以退为进，勉强遮掩应答说：“仆粗以见

识，自幼出外为商，其诗书礼乐无识矣，恕罪恕罪。”

三、朝鲜人看中国

也是清代中叶。

中国船员不断东去，经海路到日本做生意的时候，很多朝鲜文人从陆路来华，他们经沈阳，入山海关，到北京来朝觐。一团团的使者中，不乏观察敏锐的文化人，他们留下的旅行记，记录了当时朝鲜人对中国的观感。说起来，旅行或者漂流，常常不仅是空间的移动，也是历史的迁徙和文化经验的变化。人从一个世界到另一个世界，常常会有异样的感觉和异样的经验，人在异国的旅游感观，反过来，会成为他的国家认同和文化认同，通过“别国”来定位“我国”，就像找镜子来反照自身。

清代乾隆到嘉庆年间，表面上看是“盛世”，实际上就像《红楼梦》里说的那样，已经是大厦之将倾的时候了，可中国人对于外面的世界，大多还沉湎在两千年以来以自我为中心的想象里。但是这个时候，朝鲜人对中国的感觉却不同了，尽管明朝覆亡已经百年以上，不知怎的，朝鲜人仍然对明帝国很依恋，在清国巨大压力的无奈之下，他们对朝觐胡人皇帝充满了怨气。私下里，他们把清帝国叫做“夷虏”，把清皇帝叫做“胡皇”。就在乾隆年间，一个叫做金钟厚的人，就给曾经出使清帝国的朋友洪大容写信，说明朝以后已经没有“中华”了。在他们心目中，中华原本是文明的意思，如果中华文明并不在清国，那么，我“宁甘为东夷之贱，而不愿为彼之贵也”。

这个时候的朝鲜人，早就不把清帝国当作“中华”了。所以，他们对汉族中国人那么容易就归顺了满清，感到很理解。乾隆年间，出使北京的一个使者洪大容坦率地告诉两个打听朝鲜历史的中国人严诚和潘庭筠说：“我国于前明实有再造直恩，兄辈曾知之否？”当不明历史的两人再问时，他说：“万历年间，倭贼大入东国，八道糜烂，神宗皇帝动天下之兵，费天下之财，七年然后定，到今二百年，生民之乐利皆神皇之赐也。且末年流贼之变，未必不如此，故我国以为由我而亡，没世哀慕，至于今不已。”这种在清帝国治下的人看来是狂悖的话，在朝鲜使者嘴中说出，让两个汉族文人默默无言。

朝鲜人从心底里觉得，他们到清帝国来，不是来朝觐天子，而只是到燕都来出差罢了。所以，清代使者们的旅行记，名称大多由“朝天”改成了“燕行”，一直到乾隆、嘉庆年间，虽然离开大明的覆亡已经百余年，但朝鲜关于“大明”的历史记忆却依然如此清晰，而对“满清”，始终没有一点好感。

四、大明衣冠对胡服辨发的自负

古代中国讲历史的巨变，常常提出个改正朔，一个易服色。改正朔就是纪年纪月用了新朝的历法，用新历仿佛天地就变了颜色；易服色就是脱了旧时的衣服，也就等于卸甲易帜，自动承认了新朝的合法。

至今朝鲜人的固执，仍然让人印象深刻。固执当然有些冥顽不化，一条路走到黑的意思，但固执有时也是坚守自家的传统，不那么随波逐流的基础。那个时候，朝鲜人对于自己仍然坚持书写明朝的年号，穿着明朝衣冠，特别感到自豪，也对清帝国的汉族人改易服色，顺从了蛮夷衣冠相当蔑视。“大抵元氏虽入帝中国，天下犹未剃发，今则四海之内，皆是胡服，百年陆沉，中华文物荡然无余，先王法服，今尽为戏子军玩笑之具、随意改易，皇明古制日远而日亡，将不得复见”。

其实，最初汉族中国人对于这种顺从或者说得彻底一些的“投降”，也一样感到屈辱。顺治十三年(1656)，一个朝鲜使团到山海关，路上看到“市肆行人见使行服着，有感于汉朝衣冠，至有垂泪者”，在北京正式朝见后，也发觉“华人见东方衣冠，无不含泪，其情甚戚，相对惨怆”。但是到了清代中叶，时间流逝，这种屈辱感觉已经很淡了，满族的服装穿得也习惯了，辫发也都成了家常便饭，所以乍一看到朝鲜使节穿的明代衣冠，反倒有些好奇。可是，朝鲜人却觉得，他们穿着汉族的明朝衣冠，在心理上对满清帝国的汉族人就有-种居高临下的感觉。好像的确如此，在他们面前，似乎很多汉族士人有一种自惭形秽，这使被迫朝贡的他们，在心理上很得到补偿。乾隆四十二年(1777)，一个朝鲜使者就记载说，“每与渠辈(中国人)语，问其衣服之制，则汉人辄赧然有惭色”，为什么？因为“问我人服色，或云此是中华之制”。朝鲜人觉得，清帝国的风俗已经不再是“华夏”，因为本来是儒家发明并很自以为正宗的礼仪，在中国的保存却反不如朝鲜纯粹，而正统儒家礼仪的破坏，让他们有了一种不认同满清的心理。在看透了清帝国的这些风气之后，从一开始就视满清为蛮夷的朝鲜使者，就更存了对清国的轻蔑之心。

“旁观者清”好像是一个普遍现象。当汉人可能还在“当局者迷”，沉湎在乾嘉盛世的时候，朝鲜人已经发现了中华帝国的千疮百孔，“今天下中华制度，独存于我国”，朝鲜人再也不承认文化中华在清帝国了。

五、重编历史：辱及圣上与祖先

不止是在衣服上，也不止是在音乐上，日本人对清帝国的敌意和鄙夷，在一些看似不经意的传闻和消息中，不断地流露出来。

就像小孩子以侮辱对方长辈，当作战胜的象征一样，日本人也想象出了一些很伤人的话题刺激漂来的中国人。一个叫野田希一的人，在与得泰船的刘圣孚聊天时，就明知故问：“贵邦太祖出何州？”以为可以蒙混的刘圣孚，便半遮半掩地回答：“出于江南。”但深知内情的野田立即戳穿，说：“吾闻贵邦太祖，起于长白山下，不知此山在江南何州？”这活很厉害，如果皇帝不是出自传统的华夏地区，而是出自关外，那么，怎么可以说清国延续中华文化血脉？刘圣孚一时不知如何回答，所以，在一旁的船主杨启堂便只好给刘圣孚解围，说：“先生博识，于吾邦书无不通。而今刻问及，故圣早言然耳。此故在他人秘之，独与我公说何妨。中夏为外狄驱逐，故去发四边，亦自天运循环之道。”谁知道，“天运循环之道”这种已经退让三舍的话，也招来野田的一通教训“天运循环，盛则衰，衰则盛，天下盛久矣，焉知无如皇觉寺僧出而长四边之发哉？”

李宗陶：您能举例说说这些近邻是怎样看中国的吗？

葛兆光：比方说，清朝很多特殊的文化现象，是我们没感觉到而朝鲜人注意到的。

朝鲜人发现清朝男女之大防越来越接近崩溃——也许是因为满族不像汉族那么讲究男女界限。朝鲜人在东北和北京还看到，清朝人举行丧礼时吹吹打打还演戏，他们就觉得清朝破坏了朱熹定下的丧礼规则。还有，他们看到清朝下到平民上到大学士都在做生意，商业很发达。这些情形，我们过去都没注意到。所以在那个时代，捍卫传统宋明理学的反而是朝鲜士大夫，他们看到了一个已经发生变动的中国，看到那一段历史的变化和骚动。

同样，透过日本人、越南人、蒙古人、印度人的眼睛，我们也可以得到很多新的看法，而且能够知道，17世纪以后中国和周边的朝贡关系虽然还在，但各国的文化、政治、历史渐行渐远，文化认同已经不存在了。那时候早期全球化已经开始了，可中国始终有一种自我中心的大国心态，直到现在还有。

重建有关“中国”的历史叙述

李宗陶：那我们有没有带着中国的问题意识去观察西方的学术研究？

葛兆光：中国研究美国史、欧洲史、日本史的学者并不少，现在大学历史系

里教外国史的至少占三分之一。做外国研究，关键并不在于有没有生活在那个世界，也不在于语言能力、文献能力是否赶得上外国人，而在于你的立场、角度、问题意识是不是清晰而且独到。

比如“蒙古袭来”这个事件。元朝曾经试图征服日本，后来战船被所谓“神风”吹翻，少量登陆军队被日本打败。日本人研究这一段历史，带有非常强烈的民族自尊，他们的立场是：没有外敌，国家是不能自觉的，国家的强大、自立与外敌有关。中国人研究这段历史是不是可以不用这个立场，而是放到当时整个世界几乎都是蒙古人天下的背景中来讨论呢？本来接受中国影响的日本，此时开始跟中国渐渐疏离乃至剥离，刺激了日本文化的独立和自觉。这就与日本人的研究不同质了，而且大可用很多中国的资料来叙述。

所以，在中国研究外国，如果想融入国际学术界的主流语境，既要进入国际学界——这叫“预流”，又必须强调自己独特的立场和问题意识。许多外国的中国研究很有自信是因为他自成一体。灰色的黄昏，灰色的树林，一只灰色的鸟飞进去，什么也没有，但如果是一只红色的鸟，那就有了。所以，进入国际学术界的前提，就是保持自己的分析立场、问题意识、独特角度。

葛兆光(以下简称“葛”)：在中国，有关日本历史与文化方面，有一本书很重要，就是戴季陶 1928 年出版的《日本论》，日本人也认为它是描述日本的名著。戴季陶在书里一开头就说：日本人对于中国的研究，就好像把中国放在解剖台上，解剖了千百次，放在试管里化验了千百次，搞得清清楚楚。可是，中国人对日本的了解却是很少的。确实如此，因为在很长的时间里，中国都有一种天朝大国自我满足的心态，因此它对于周边这些国家和民族的文化的了解是不够的，这种知识不对等的后患是很厉害的。

日本人自古以来就对中国有很多兴趣，从遣隋使、遣唐使就开始了。不过我觉得，真正现代性的有关中国的学术研究，还是从明治时期开始的。要想了解日本对于中国研究的动力与意味，就必须把它放到明治，也包括后来大正、昭和的日本那个背景里面去。日本人当时是怎么想的？日本人当时为什么会这么想？日本人当时这么想的目的是什么？一定要把这些问题历史语境化，而不要把他们研究的“中国”和我们自己研究的那个“中国”当作同质性的东西。大体而言，明治时期兴起的现代中国学或东洋学，我觉得有三点是非常重要的。

首先，可以说它是一种现代的学术研究，或者说是现代学术体制支持的按照科学逻辑运作

的学术研究，这种学术方式在很大程度上是受到西方刺激而产生的。当时的西方尤其是德国的历史学，一方面固然在为民族国家书写历史谱系，一方面则强调客观而理性的史料批评。当时日本学界很注重学术交流，很多人在德国英国等地留过学，比如开创中国哲学史的井上哲次郎(1855—1944)就在德国留过学，东洋史的重要开创者白鸟库吉(1865—1942)也是在20世纪初两次在欧洲长期访学。19世纪后期德国的历史学家李思(Ludwig Riess)在东京帝国大学教历史学理论，影响了很多学者，所以，当时很多日本学者的历史学理论和方法带有强烈的德国色彩。德国的兰克史学一方面强调客观、中立、史料和考据，另一方面强调现代民族国家的形成，这两方面都对日本产生了影响。

但更重要的是，当时欧洲所谓“东方学”对日本产生的刺激。事实上，欧洲人的东方学在源头上，跟早期传教士对中国和日本的考察和阐释分不开，欧洲汉学和传教士传统是有关的。传教士了解中国和日本，跟一般意义上的中国学家，尤其是日本熟读中国经典的学者不一样，他们往往带有传教信念，所以会深入到边缘地方，了解跟经典中、文献中的中国不太一样的中国。另外，当时一些欧洲学者在亚洲探险，当然有人说这是为殖民主义深入亚洲做准备，但是在这个探险过程中，欧洲东方学者对中国周边及边疆，比如印度支那半岛，以及蒙古、新疆、西藏、云南这些地方，乃至所谓“亚洲内陆”(Inner Asian)，他们都有很多了解，比如李希霍芬、斯文·赫定，还有斯坦因、伯希和，还有一些俄国学人，欧洲人在此基础上形成的对亚洲的了解，促使欧洲学者形成后来人们说的“西域南海之学”，这在很大程度上刺激了日本学界。

日本学界确实有跟欧洲东方学争胜的心理，我曾经在《宅兹中国》中写道：“日本学者对于进入世界学术潮流相当自信，他们甚至觉得，日本人比中国人懂得西洋新方法，又比西洋人更善于阅读东洋文献，所以，日本才应当是‘东洋学’的前沿。”也就是说，有一个“究竟是谁更了解亚洲”的动力在里面。这很快就刺激出来一种学术倾向，日本也不再把汉族中国当做唯一的或主要的研究对象，而是把中国及其周边国家乃至整个亚洲，都放置在日本的所谓“东洋学”的范围内。

顺便要说到的是，日本的现代中国学还有另外一个方面，除了把汉族中国之学放大成包括周边在内的东洋学之外，就是瓦解过去中国、朝鲜和日本所信奉的传统历史系谱，用来自西方近代的判断方式和概念工具，对中国和东亚历史重新整编。比如，中国一直是依照三皇五帝到如今的历史脉络，朝鲜则有檀君和朱蒙的传说，可是，白鸟库吉写《檀君考》对朝鲜流传的早期神话加以批判，写《关于尚书的高等研究》质疑中国传说中的帝王尧舜禹，在他笔下，中国和朝鲜的“五千年文明和历史”都被解构；同样，他的学生津田左右吉(1873—1961)对于日本神代史、天皇万世一系的质疑，也同样颠覆了日本历史传统。这对于现代历史学产生的影响，就是把传说和神话从历史里面驱逐出去。明治时期日本的中国学，或者说明治时期日本的东洋学，出现的一个很大转变，就是使传统日本关于中国的学问比如汉学，转化成具有现代性意味

的中国学或者东洋学。这里面包含了很多新趋向，比如更加注意中国周边，把视野放到超越汉族中国经典之外，使历史学更加科学化，这都是现代的学术意识，所以，我们应该承认，日本明治时期形成的东洋学是很现代的学术。

其次，我们也要看到，日本东洋学里还有一种传统，是从日本“汉学”或者日本对于中国学术的传统知识中转化过来的，日本汉学和我们现在讲的汉学(sinology)不一样，它是对汉文典籍的学习和对儒家思想的研究，这使得一部分日本学者，从这些知识传统中，直接继承了中国宋代明代清代的知识，也沿袭中国清代的考据学传统，但是又把这些知识和方法与来自西洋的近代主义思路结合起来。其中，这一风气在日本东洋学里表现特别明显的是所谓“京都学派”，比如狩野直喜(1868—1947)、内藤湖南(1866—1934)为代表的这一批人。这批人跟东京受到欧洲学术风气影响的那些学者不太一样，无论在学术方法上、研究重心上还是价值判断上。他们认为，现实中国虽然不好，但历史中国还是很好的，他们研究中国历史与文化，往往心中的问题是日本的历史、社会和文化与中国的关系。所以，他们把来自中国的这种考据学学术传统，结合现代科学规范，形成后来所说的“京都学派”。他们提出很多关于亚洲和中国的历史见解，比如“唐宋变革”、“明清学术的近代色彩”等等，都很有影响。日本关东和关西有一点儿不同，这是日本现代中国学的风景之一。京都学派也注意发掘西域、南海和满蒙的资料，像内藤湖南对满洲档案的注意就是一例。不过，从特色上说，他们的学术贡献之一，主要就是不断发掘出有关中国的新资料，包括后来对中国影响很大的比如对清代考据学者崔述的研究，胡适就深受日本研究成果的影响。他对于章学诚的研究，也受到日本研究的影响，而鲁迅撰写《中国小说史略》，也受到过日本人影响。这是明治日本中国学或东洋学的第二个方面，换句话说，就是日本中国学有意识地把传统中国影响下的学术(汉学)转化为具有现代科学特质的中国学，这种转换也对近代中国学者产生了重要影响。

最后，也要看到，由于日本在 1894 年甲午战争打败清朝之前，就已经对中国有很大的心理优势，因为它觉得自己已经成为东方最先进的国家了，所以，它从一开始就对中国带有一种蔑视。日本当时的普遍心理，就是觉得历史中国和文化中国是很好的，但是现实中国是很差的。所以，它在通过明治维新成为现代化强国以后，就对中国产生了很强烈的傲慢意识，甚至认为中国应该被瓜分，或者说，日本一定要参与瓜分。日本近代思想的奠基者之一福泽谕吉，就是一万日元钞票上印了头像的那一位，在 1898 年发表《十四年前の支那分割论》就说，他早在十四年前的 1884 年就预见中国会被瓜分，所以日本应该参与。中岛端、有贺长雄、大隈重信等人，无论对中国的感情好与坏，都持有这种看法。他们对“中国本部”之外的一些地方，尤其是毗邻朝鲜的满洲，还有蒙古，当然还有已经被割去的台湾，都怀有极大兴趣，甚至产生了“如同国土”的感觉。这种兴趣与受到欧洲东方学影响的“四裔之学”风气结合，就推动了对满、蒙的研究热潮，代表人物当然首先就是白鸟库吉。我觉得，中国学者应该特别注意白鸟库吉，其实，民国时期白鸟库吉的书已经由王古鲁翻译了好几本。白鸟库吉对于语言工具、考古

发掘、田野调查和外国资料都非常重视，他得到了南满洲铁道株式会社特别是后藤新平的很大支持。当然，他也有很强的政治背景，从一开始就带有很强的日本本位意识，认定满蒙这个地方，将来跟日本一定是有关系的，一定要好好研究它。

总而言之，这三个方面其实构成了明治时期日本中国学的一个基本大背景。它一方面是日本明治维新后形成的现代性学术，是和欧洲东方学竞争的学术结果，但另一方面，它的兴起和转型具有强烈的政治意味，它内含日本对于亚洲非分的领土要求或者说对中国的蔑视。这使日本中国学很快出现一个趋向，就是逐渐地脱离了原来的汉学，也不仅仅是我们讲的中国学，到明治中后期，它变成了“东洋学”。

这里当然要说到一个重要人物那珂通世(1851—1908)，他算是白鸟库吉的先生辈，也许是现代日本中国学的先驱。在 19 世纪末期，那珂通世就提出在日本“本国史”之外，分设“西洋史”和“东洋史”，这种分法一直延续到今天，和中国大学里面只分“中国史”和“世界史”不一样，这种不一样很值得深思。而日本的“东洋史”，就包含了我们刚才讲的所有内容。第一，它是关于整个亚洲的学问，它跟西洋人一样，把亚洲看成一个历史世界，中国是这个历史世界里的一部分。第二，它把中国变成了一个科学研究的对象。第三，它要了解中国周边跟日本的领土和政治目标之间的关系。所以，当时最有影响的几部著作，特别是通史类的历史教科书，都不再叫中国史或者支那史，而叫东洋史。那珂通世之外，市村瓚次郎(1864—1947)、桑原鹭藏(1871—1931)等人的通史著作《东洋史要》、《中等东洋史》，曾由王国维等中国学者翻译成了中文，对中国重新认识中国和亚洲影响很大。这就是所谓日本的“东洋史”倾向。我们要注意，它为什么是东洋史？为什么中国人不太爱讲“亚洲史”，而总是爱讲中国史、世界史，不太会有亚洲史这个概念？在中国的学科里，为什么只有中国史、世界史，而没有亚洲史这样一种学科划分？都值得思考。

东：当时主要有哪些日本学者比较活跃？

葛：日本东洋学者很多，我无法一一细说，比如 19 世纪五六十年代出生的第一代，除那珂通世、白鸟库吉、内藤湖南之外，还有林泰辅、狩野直喜、藤田丰八(1869—1928)等等；他们之后的一代，像池内宏(1878—1952)、今西龙(1879—1932)、藤塚邻(1879—?)、小仓进平(1882—1944)研究朝鲜，和田清(1870—1963)、原田淑人(1885—1974)、羽田亨(1882—1955)、石浜纯太郎(1888—1968)研究蒙古和更西边的西域，也都很了不起，一直影响到大正昭和甚至战后的日本东洋学。不过，他们无形中，也都受到当时学术转型与政治变迁两方面的影响。

再提几个值得注意的东洋学者吧。

一个是著名的河口慧海(1866—1945)，他到西藏去探险，写成的《西藏三年》很早就翻译成英文了，影响非常之大，而且他从西藏拿走了很多珍贵的资料。同时，一个叫寺本婉雅(1872—1940)的日本人，也从北京的喇嘛庙比如雍和宫等处拿走了一些有关西藏的东西。他们很深刻地影响了后来日本有关西藏的研究领域，从学术史角度讲，他们有贡献，但是从政治史的立场讲，他们又有很特别的背景和动机。

此外，还有一个学者特别值得注意，这就是鸟居龙藏(1870—1953)。鸟居龙藏大概是对中国内地各个地方了解最多的日本学者之一。他既是考古学家、人类学家，也是历史学家。他最早是做苗族研究，有《苗族调查报告》，到现在还是研究中国苗族最重要的参考文献之一，因为日本人占领台湾以后，要对台湾的原住民有所了解，据说，鸟居龙藏想知道原住民和哪些内地民族是有关系的，因此而开展对苗族的调查，后来他也对台湾土著做了研究。此外，他还到辽东、吉林、内蒙古等地做了很多考古和调查的工作，他的工作在当时中国曾经引起很大反响。我最近做了一些调查，发现当时中国的很多报刊对鸟居龙藏的活动都有报道，他的《满洲人种考》、《东北亚洲搜访记》、《满蒙古迹考》出来，很快就有人翻译成中文在报上发表，报纸上还追踪他在热河、内蒙古、贵州的行踪。

另外，要提到的还有大谷光瑞(1876—1948)，他也是当时到中国来探险的一个代表性人物。大谷探险队到西域去，拿走了好多珍贵文物，包括像敦煌文书、吐鲁番文书之类，都收藏在大谷大学。后来当过京都大学校长的羽田亨，也是对西域有很多研究的学者。当时中国人最熟悉的日本学者，就是前面提到过的藤田丰八，跟王国维、罗振玉等人都是好朋友，他对西域、南海等中国的边缘区域都有兴趣，显然也是受到了欧洲人的影响，可是日本这些学者的学问，都会对中国学者产生直接或间接的影响。

过去，中国人习惯从“三皇五帝到如今”或者从“二十五史”来认知中国。但是，日本人从明治时期开始就不一样了，他们从另外一种角度，从更大的视野来看中国，会把中国放在东洋史内，日本一些学者的学问，显然跟我们中国人有点不一样。而中国学界要到1910年代的沈曾植、罗振玉、王国维，1920年代的陈寅恪、傅斯年、李济，才开始逐渐跟他们相似。比如陈寅恪，他在欧美都留学过，早年也在日本学习过，他就提倡学术要“预流”。所谓“预流”是参预并且超越世界学术潮流，对于当时的日本中国学，我以为就是要放在世界东方学或日本东洋学的大背景下去理解。

毫无疑问，日本这种研究风气，逐渐也会造就跟中国不一样的世界观。比如日本的东方和西方的观念，跟中国的东方和西方的观念，表面上用的是一样的概念，但实际上，背后的含义恐怕是很不一样的。日本东洋学研究形成的一个基本观念，就是以西方作为“他者”，以日本为中心包括整个亚洲，来形成“我者”意识。而对中国来说，东方和西方的对比，其实往往就是中

国和西方的对比，中国人的“东方”观念里面，常常并不包括大东亚或者整个亚洲，之所以中国爱说“中体西用”、“西体中用”，显然是以“中”和“西”对立的。就自我认识而言，日本和中国在现代学术上塑造出来的历史世界，是有点儿不一样。

二

东：您在《宅兹中国》中有一段话很精当地指出：“正是这种民族主义甚至是帝国主义的政治背景，恰恰激活了学术领域的研究兴趣，而这一学术领域的研究取向，又逐渐变成一种重新理解中国的普遍观念。”在近代日本，学术与政治的关系是怎样的？从东洋学这个案例看近代以来日本学界与政界的聚散离合，我们该如何评价其得与失？

葛：学术与政治往往无法分家，特别是在专制环境中，学术常常会被政治绑架，学者的力量总是很弱的。比如说，明治、大正以后到1925年开始的昭和年间，日本迅速进入一个新的亚洲政治和文化背景——也就是第二次世界大战。战争强化了近代日本形成的这个东洋学学术传统的政治性，使既有现代性又有日本性的东洋学传统，很容易转化为二战时期为政治意识形态和帝国意识服务的“学术”。你知道宫崎市定(1901—1995)，前些年我看他的回忆录，知道当时日本的文部省，1942年曾经要求一批东洋学学者修撰一部“大东亚史”，参与策划和组织的人既有军方的人，也有外务省的人，几乎动员了整个日本最好的历史学家。但是，文部省修这部亚洲史的目的，其实是要“树立新的皇国史观为基础的新史学，不止让日本国民，也让大东亚共荣圈各民族，洗净迄今为止流毒甚广的，以西洋阴谋为基础的史学之流弊”，并且要年代依皇纪，排斥西历，更要说明亚洲文化精华在日本，历史构想应该从东向西，使日本的精神文化扩展，成为覆盖整个亚洲的文化，可以说这部“亚洲史”显然在宣扬日本中心的历史观。

但是，当时日本的东洋史学家，尽管一方面有日本中心主义的意识，可另外一方面它还是追求客观的现代历史学，这种矛盾和冲突就很厉害。东洋史学家里有一位著名学者池内宏，他就质疑这种服务于政治意识形态的历史编纂方式，而且他也认为日本侵略中国，最终恐怕是要失败的，所以他不愿意按照文部省的要求来写。同样受委托编纂亚洲史的京都大学校长羽田亨，也不赞成这种做法，他说这样写的话，大家都要闹笑话的。但是，当时日本东洋学者面临的政治压力很大，所以，在和文部省反复纠缠、讨论之后，拿出一个妥协的方案。日本的东洋学者，毕竟还是有尊重历史的精神的，最后妥协到什么程度？最后达成的方案，是按照这样一种基本脉络来写亚洲史：承认亚洲文化是从西向东一步步过来的，但是也同意文部省的说法，文化越往东就越进步，从西亚过来，然后到中国，最后到了日本就成为最最精华的文化，然后日本要做的，就是使文化一步步又向西，让日本优秀文化覆盖整个亚洲。由此可见，二战时期日本的中国学或东洋学，曾经受到很大的政治压力。

学术不得不常常被政治绑架，从另外一个例证也可见当时学术与政治的复杂关系。二战期

间，日本动员了很多历史学者，囊括了当时很多精英，包括矢野仁一、宫崎市定在内，编了一本《异民族统治中国史》，就是在讨论外来民族占领中国后，是怎么统治的。这难道跟日本大东亚圣战没有关系吗？我觉得，这本书就是在探讨一旦日本占领了中国，它要怎么进行统治。显然，这种中国学也有它的日本政治背景。最典型的就是京都帝国大学的矢野仁一(1872—1970)，他是非常有名的近代亚洲、东亚和中国史专家，学术上确实是很不错的。但是，他就是一个非常狂热地融入军国主义的学者。他的主张，就是中国不是一个现代国家，中国没有国境，满洲和蒙古都不是中国。1930年代傅斯年之所以要写《东北史纲》，就是要反驳他的谬论。所以在二战时期，日本的中国学或东洋学，也受到很大压力，也出现了政治和学术不得不合流这样一种很悲剧的趋势。

再比如，前面说到的津田左右吉，号称“最大的东洋学家”，他写了《日本上代史的研究》、《古事记与日本书纪的研究》等著作，考据天皇早期的历史，既没有那么神圣，也没有那么长，而且他认为“天皇”这个称号可能受到中国道教词汇的影响。这就触犯了日本的神圣信仰，因为日本历史有两样东西是不能轻易挑战的，其中一个就是天皇的神圣性和万世一系，连日本明治宪法都是这样规定的，日本明治维新时期借助“天皇”作为中央权威，来重新收拾地方割据势力，然后形成一个革新的统一力量。所以天皇的神圣性是不能触动的，神道教作为日本的古代传统和神圣信仰也是不能挑战的。另一个当然就是日本文化的独立性和自主性，虽然外面来的文化影响很大，但是日本文化无论如何还是自己独创的，它的“古层”就是大和民族的文化。可是津田左右吉挑战了权威，结果他被早稻田大学开除了，1942年还被起诉、判罪，幸好二战很快结束了他才没事。可是，要知道津田左右吉应该算是日本最主流的学者，他就是白鸟库吉的学生。所以，在这点上就很有趣，就是说，日本的中国学有非常伟大的成就，它在很多地方都比中国学界更早地运用了科学而客观的现代研究方法，而且运用了丰富的历史学和语言学的工具，同时也发掘了非常多甚至连中国人没有发掘的新资料。但是，日本的中国学或东洋学也有很复杂的政治背景，它跟日本的国家主义或军国主义意识形态有很强的关联性，所以，我们不能不把日本的中国学放在日本的政治背景、文化潮流中去讨论。

东：您在《宅兹中国》中讨论过日本这一时期的亚洲主义，认为“‘亚洲主义’的呼声渐高，与明治维新的成功有关，而明治维新的成功，一方面使日本从根本上摆脱了以中国为中心的朝贡体制的羁绊，摆脱了中国文化的笼罩，重新确立了日本的自我和他者，一方面也使日本产生了摆脱西方，从西方边缘的尴尬地位中解脱出来的愿望，希望再度确立一个地缘与政治、经济、文化重叠的‘自我’”。日本东洋学这种学术新潮流与这种亚洲主义的兴起之间具有怎样的逻辑关系？我们可否说其实它也反映了日本学术界主体性的焦虑？

葛：明治维新成功以后，甚至在明治维新以前，日本就有一种亚洲中心或者说东亚中心的民族想象。更早时期的丰臣秀吉，据说就是要建立一个大帝，提出日本要把中国北京当作首

都。明清易代之后，日本更滋长了自我中心，或以自我为中华的文化意识。明治维新的巨大成功，刺激了日本的自我想象或者说自我膨胀，他们自认为是亚洲领袖。但是，尽管他们想“脱亚(入欧)”，但欧美列强却不太提携这个东方兄弟，日本也不那么能够全面西化，所以日本又感到来自欧美列强的压迫。到 1894 年打败中国，1895 年签订《马关条约》，本来，除了朝鲜、台湾，日本还要求辽东、山东等，结果英国、俄国等大国联合起来干预，日本只好让步。当时一些日本知识分子像德富苏峰(1863—1957)等人，就很有挫败感和悲凉感，本来以为日本是列强了，结果还是被列强欺负。到了 1905 年日本打败俄国，更促成了日本作为亚洲盟主的自我意识。日本人对盟主的解释，有一点儿很特别，有人说盟主的“盟”字下面这个“皿”，其实就是“血”，意味着盟主地位是用“血”换来的。日本人强调其领袖身份，并提出团结亚洲国家来共同对抗西方，二战时期日本的口号就是把中国等从欧美列强控制下解放出来。所以，它是以“日本”为中心建立一个所谓的“东亚”或“亚洲”。所谓“亚洲主义”的核心内涵及其政治背景就是如此，当时的日本把西方作为他者，把亚洲看作我者，“我者”的中心是日本，当“亚洲主义”进入学术世界，对亚洲整体的研究，就非常有兴趣。

你说的“主体性的焦虑”这个词，我不太理解其内涵，“主体性的焦虑”在日本中国学界早期其实并不强，因为中国学一直就很重要。日本中国学在学术界越来越边缘，是很晚才发生的，也就是说在中国改革开放以后，日本的中国学才越来越边缘，所谓“主体性的焦虑”大概到这时才会很强烈。

东：京都学派创始人之一内藤湖南在 1921 年关于日本文化的一场演讲中曾经指出：“西洋民族对其自身的文化已生厌倦，且又过于自负自尊，吸收外来文化的能力在相当程度上减退。而在这一点上，东亚民族有着一种坚定的信念，对任何艰深的文化、任何高雅的文化都是努力吸收并将其与自己的文化融为一体。”对于当时日本的学术界来说，这种东亚一体休戚与共的集体心态是怎样形成的？对其学术趋向构成了怎样的影响？

葛：早年福泽谕吉提出“脱亚论”，提出日本在精神、文化和体制上都要跟亚洲隔断，变成跟西方一样，这是明治时代日本的一种主要潮流，但在 1900 年前后，日本人逐渐感觉到它终究无法像欧洲那样。尽管日本人总觉得自己很像欧洲，包括他的国家也很像欧洲的国家，封建割据的体制也让日本人觉得自己跟中国不一样，但是，日本真的能成为西方国家吗？日本在这点上当然是有焦虑的，所以，他们强调“和魂洋才”，意思就是精神文化等核心价值仍旧是日本式的，但是政治制度、实用技术上采用西洋的成果，这有点像晚清张之洞讲的“中体西用”论。

前面说到，1905 年日俄战争中日本胜出，就让日本人越来越滋长“可与欧美颉抗”的心态，既然欧美对日本仍有排斥感，日本就不妨退回来做亚洲领袖。当时日本知识界为了论证亚洲一体论，挖空心思找了很多理由，说明日本与东亚或亚洲，不只是地缘上的接近，而且是文

化上的一体。比如，有学者说日本是跟中国、印度一样的国家，佛教是共同的宗教信仰基础。也有人论证日本跟中国、越南、琉球、朝鲜是一体的，因为都使用过汉字、信奉儒家学说。当时日本把它称之为“亚洲连带感”，当时日本的很多人，包括像福泽渝吉、伊藤博文、大隈重信这样的思想家和政治家，都开始讲这个“连带感”的问题，可是，“连带感”其实就是后来的亚洲主义、亚洲一体性，甚至是大东亚共荣圈的来源。

东：您在《宅兹中国》中指出日本明治大正之间，“日本学界向来有一种观念，日本人理
应比欧洲人更应当掌握解释中国的主导权”。这种解释中国的主导权的争夺，反映的是日本学界和知识界一种怎样的心态？支撑这种心态的学术基础又是什么呢？日本史学界的这种重新解释中国的成果，对当时日本社会的普通民众关于中国的“知识地图”构成了什么样的影响？

葛：公正地说，日本中国学或者东洋学的成就是非常大的。你提到解释中国的主导权的问题，其实，我也不好说这是主导权的问题，因为一讲主导权，它就变成学术战争。日本东洋学研究受到欧洲学术的影响，它们之间当然是有竞争的，因为日本学者向来认为日本人比欧美人更能够了解中国的文献，掌握中国的语言，而且能够体验中国的历史和心情。但是他们又比中国人更好地拥有欧美的、现代的新工具和新方法。所以，日本在很长一段时期里都认为，他们在理解中国和解释中国方面是最好的。至少在明治、大正、昭和年间，日本对于中国研究向来都是有心理优势的。

日本对于中国研究的影响，基本上是在学院范围以内，对于日本普通老百姓的影响不是那么大，当然也有影响。日本是一个和中国不同的国家，日本的知识精英和学院学者与普通民众的实际生活，似乎总有点分离的意味。就像日本德川时代的儒学一样，儒家们讲的是高调的理想主义和道德主义，但是底下的民众生活又是由另外一套规则和风俗来指导的。所以日本学者丸山真男才会说，“执拗的低音”是日本文化的深层结构，儒家的政治伦理道德原则只是在上层政治精英主导的领域起作用。所以，日本的生活世界和中国的生活世界很不一样。中国的生活世界往往被上层精英的思想渗透进去，变成常识，变成规则，甚至变成风俗，所以它的同一性很强，而日本却不同。

三

东：那个时代日本史学界对中国的重新论述，对于当时中国知识人认知、阐释“中国”产生了什么影响？

葛：日本对中国的研究，对于中国学术的影响，对中国政治的影响，都非常广泛而且深刻。中国学术尤其是文史之学，受惠于日本很多，无论在文献资料、研究方法、关注领域上，都有很深的日本影响，你看早期的梁启超、章太炎、王国维、罗振玉，都在日本接受过“东国

学术”的影响，后来连陈寅恪、傅斯年、陈垣等等，也都很重视日本学术，甚至为中国研究的中心在西京(巴黎)和东京而哀叹。但是，更主要的刺激主要体现在两方面。首先，日本对于满蒙回藏鲜的这种研究，以及日本学者二战期间为军国主义论述的现象，使得中国学者，比如傅斯年、顾颉刚等人越来越要强调中华民族是整个的，强调中国对于四裔的领有，在对抗日本国家主义学术的同时，形成带有民族色彩的中国学术。其次，日本学界对中国尤其是四裔的历史论述，可能反而使得中国很多学者越来越强调“汉化”，即异族进入中国，往往是被中国同化，所以说，强调中国文化是能够涵化其他文化的优秀文化。

东：据您的考察，19 世纪中叶之后的中国也曾经兴起一股研究西北史地之学的学术新潮流，就连后来对满蒙回藏研究很深的日本学界，在明治时代起步时，都不得不借重中国人如张穆、何秋涛、李文田等人的著作。那么日本东洋学蔚为大观以后，是否促动了中国学术界在这一议题上的拓展呢？它对现代中国学界有怎样的刺激和影响？

葛：到清代中叶，中国已经形成疆域广阔的帝国版图。由于西部疆域的拓展与西北边界的始终动荡，不断有军事行动，频频有外交交涉，这一现实背景刺激了学者们对西北地理、民族和历史的关注。道光以来，西北史地之学发展起来，但也带来一个很重要的后果，就是它不再仅仅是汉族中国之学了。此前，中国学者比如乾嘉学者的研究，基本上依靠的是汉族中国的典籍、文化和历史，围绕着“十三经”、“二十四史”、《资治通鉴》、“十通”之类，这些大都是以汉族中国为中心的。一旦研究边疆问题，麻烦就出来了，传统中国的《史记·大宛列传》、《汉书·西域传》以下，虽然对这个区域都有记载，但中国人向来没把这个区域当做自己研究的重心所在。可是，一旦研究西北史地，就会碰到殊族之语言、异域之地理等问题。比如研究西域诸国、突厥、蒙古等，就会发现很多资料在外面，在当时学界，尤其是元史领域，就出现重修的趋向。在西北史地之学出现后，尤其到了晚清，柯劭忞、屠寄、洪钧(《孽海花》男主人公原型)等人都要来重修元史。因为蒙古曾经横跨欧亚，有好多资料都在外面，如果要用，研究蒙古的学者得学蒙文，这就逼得中国研究四裔之学的学者要学外语，用外国所藏的资料来重申原来汉族中国的记载。

虽说这个新领域出现了很多了不起的学者，可问题是，在感觉上总是自给自足的中国学术世界里，学者还是对汉族中国的学问较为自信，认为西北史地之学，不过是边地之学。所以西北史地之学在很长时间里面，仍然是陈寅恪所谓的“异域之史，异族之文”式的“绝学”，是一般人掌握不了、少数学界精英才能掌握的高端学问。而且更重要的是，这种新的学问和当时重建民族国家的大方向没有结合起来，引不起更多学者的热情和兴趣，所以，在一段时间里，研究中国史的学者并不把它当作主流，因此，中国学界在这个领域的研究成果反而不如日本。不过，也因此可以彰显出沈曾植、罗振玉、王国维、陈寅恪这些学者眼光之敏锐，因为他们早就意识到这些研究很重要。特别是 1900 年敦煌藏经洞被发现后，此后的十几二十年里，刺激了

中国人慢慢也开始去做这方面的研究。在 1910 年代后期，王国维、罗振玉就开始做这些研究了。但真正用西洋的新方法和发现的新材料来研究边地之学，不能不提到陈寅恪。陈寅恪是一个伟大的学者，尤其是放在学术史脉络里面来看，他的伟大，并不仅仅因为陈寅恪坚持“不宗奉马列主义”的政治立场。即使从学术史来讲，他也是个很了不起的人。

逐渐有一些一流学者意识到这个问题。比如傅斯年 1928 年建立历史语言研究所，为什么叫历史语言研究所？其实跟这个学术潮流是有很大关系的。如果没有语言之学，历史学研究就缺了一条腿。可是，如果只做汉族中国为中心的历史研究，就不太需要更多的语言训练。日本学界很早就意识到这一点，像白鸟库吉、和田清、羽田亨等人，就懂很多种语言。而当时很多中国学者，对满文、蒙文、突厥文、波斯文是不了解的。以前姚从吾讲过一段话，他主张研究某一段时间的历史，这段历史有哪些异族，这些异族语言最好都要学学。胡适 1938 年到瑞士苏黎世去参加第一届世界历史学大会，他说甲骨、敦煌、大内档案、汉代简牍四大发现之外，还有第五大发现，就是日本、朝鲜等国保留的有关中国的史料，你使用这些史料，当然就得学一点儿日语和朝鲜语。就此而言，我觉得中国在这点上要重视日本中国学的一些经验，当然，我们也应该警惕日本的东洋学或者中国学，有时候跟政治关系太密切，过度发展，则演变成学术政治化的一种潮流。中国的满蒙回藏之学，也许因为跟中国的政治背景没有直接发生关联，或者被迫与政治关怀切割开来，所以它不可能成为很大的潮流，而主要局限在学院里面。被称为“绝学”，其实也可以说，它实际上跟社会、政治绝缘，变成“阁楼上的学问”。现在为什么要特别关注四裔之学？这是因为“中国”认同出现了危机，中国将来会面临很多这样的问题。

东：您在书中很感慨地指出：“日本学界关于‘满蒙回藏鲜’的研究热情，在学术史上是一种对现代学术的追求，在政治史上却是一种重新建构‘东亚新秩序’和‘东亚新世界’的基础，而在晚清民初中国学术史中，我们并没有看到这样明确的学术追求与政治倾向。”造成这种境况的原因有哪些？学术界的这种状态对当时中国知识界乃至普通民众认知中国周边乃至世界又造成了怎样的影响？

葛：前面我说中国的四裔之学在当时跟中国主要的政治诉求和社会潮流没有沟通，还有一个原因是当时中国的主要问题不仅仅在四裔之学，而是要推翻帝制建立民国，然后建立一个五族共和式的政治体制，当时主要面对来自列强的巨大压力。中国当时所谓四裔和内部认同问题并不明显，与周边国家关系的复杂性，也还没有显现出来。当时周边国家中对中国有威胁的就是日本，所以，日本的学术对中国刺激很大。《申报》在 1910 年登载文章说，“中国者，吾人之中国也，乃中国人不自研究，而必待日本人集会研究，抑独何也”。为什么？因为当时日本由服部宇之吉为主，成立一个支那研究会，是由汉学家、军人、外交官和商人组成的，这就让当时的中国人很震惊。这种敏感和焦虑，在中国当时很普遍，日本人到蒙古考察了，日本人到西藏去了，日本人到满洲考古了，报纸上都会报道，看着他们的一举一动。1920 年《晨报》有

一篇文章，题目就叫“可注意之满蒙文化协会，日本人用意深哉”，1928年《益世报》的一篇报道，题目就叫“窥探满蒙，日人视察东省者何多”。这就说明，中国人也在日本刺激下，不能不开始对“四裔”的研究。当然，我们现在开始推动四裔周边之学的研究，跟我们现在面临的中国处境有关系，不过在清末民初，这个问题没有显题化，危机也还没有临头，没有成为大家都觉得急切的压力。一直到1920年代末期和1930年代初期，中国内部渐渐稳定，外部压力渐渐增大，事情才有了变化，不仅内部民族问题变得重要，外部的侵略和肢解也越来越明显。这些学术问题一旦由政治呈现，学术重心就会转移并且凸显。1933年前后，傅斯年专门写了《东北史纲》，就是因为九一八事变和伪满洲国建立带来的危机感，傅斯年在书里反驳矢野仁一的“满蒙非中国论”。傅斯年很欣赏的金毓黻编《渤海国志长编》、《辽东文献征略》等，恐怕也是因为民族情怀的推动。虽然学术本来应该像钱锺书讲的那样，是“荒江野老，枯灯古庙”的远离政治之学，但问题是，学术没法自我封闭起来。一旦民族、国家或社会出现一些新问题，学术往往就会关心政治，当然，这也要看政治是否允许学术来关怀。比如顾颉刚早年推动疑古风潮，他编的历史教科书，在国民党人戴季陶那里就成了“动摇国本”，觉得否定三皇五帝，就是动摇了民族根基。其实，尧舜禹确实是一种神话传说，没有什么历史证据可以证明，可是，中国人祭黄帝祭炎帝，这涉及认同问题。学术研究跟政治关怀、文化认同之间，显然有密切关系。《古史辨》之所以能够成为大潮，是因为它重建一个科学的历史，同时要把所谓的神话传说从历史叙述里面驱逐出去。这跟白鸟库吉、津田左右吉的研究，和早期韩国研究檀君朱蒙传说，是同一个追求的不同表现，追求客观性的科学与追求民族认同，有时候会打架。

同样，日本学术界也有这种问题。现在国内的日本中国学、美国中国学，或者欧洲中国学的研究，我总觉得，有一个缺点就是不太善于把这些学术成果，放回到当时它本国的历史、政治和文化背景里去考察它复杂的面相，不注意他们研究中国背后，也许有很强的政治倾向性和时代特征。

葛兆光： 中国和日本交往的各种文献里面，一般来说，会涉及到东海问题，会有一些记录，这就是我们过去说“自古以来就是中国领土”的资料来源，这些资料主要保存在中国、日本和琉球，因为中国和琉球、日本的交往，航行路线主要经过东海。有关南海的资料，主要不在我们整理的《越南汉文燕行文献集成》中，早年安南到访中国的记载，由于基本上是走陆路，所以并不涉及南海。从西沙、南沙一直到曾母暗沙那些地方，文字资料很少，主要靠航海记录加上考古发现。中国依据来讨论南海问题的历史资料，主要是郑和下西洋以及其他有关海上航行和异域的那些记载，以及零零星星的海图等；还有一些，就要靠当地能不能发掘出东西来，比如说钱币、沉船、石碑这些东西。

南方周末： 好像你比较介意“自古以来就是某国领土”这种说法。

葛兆光：疆域和领土这两个概念，在汉语里没有那么强烈的区分，但我们是否可以这样说，领土是指政治控制的空间，古代中国的疆域则随着中央王朝控制的范围，在不断移动，但要注意，中国的核心区域一直非常稳定，所以，我是希望把变动的疆域，看成是中国的文化或者共同体变动的边界。

民族主义或者叫“自国中心主义”，全世界都有。比如过去的朝鲜王朝，还与中国保持着朝贡关系的时候，勉强承认中国是宗主国；等到它崛起之后，就试图不再用传统的“箕子之国”的说法，改说自己是“檀君之国”，大概在中国的明代时期，它形成一个统一王朝后，就已经开始不断构造这些东西了，就是要塑造一个自己的民族起源神话。日本也讲天皇“万世一系”，结果到了现代历史学崛起以后，被誉为“最伟大的东洋学者”的津田左右吉就提出，早期日本神代历史都是假的，结果被开除早稻田大学的教职，1942 年甚至被判决有罪。

所以，各个国家都有“自国中心主义”和“自我塑造历史”的习惯。你要证明你是一个国家，要证明你有认同基础，就要有一个悠久的共同历史。我们现在祭黄帝、祭炎帝，甚至祭到莫名其妙的所谓先祖，不就是这样道理吗？

其实，公祭黄帝是晚清就开始了，后来你可以发现，陕甘宁边区在这边祭，南京国民党在那边祭。为什么到了 21 世纪，这些问题越来越严重？这和全球化也是有很大关系。一方面我们要理解全球化带来的普遍文明和交往规则，在一个节拍下起舞，另一方面又要思考如何在全球化过程中保持自己的文化，所以也常常试图强化“同一个祖先，同一个文化”？

“周边”文献 VS “镜像”中国

南方周末：类似吴三桂从迎清入关到反清、清代所谓三藩之乱等等一些重大历史事件，包括明清时期比较重要的历史人物的评价，古代韩国或者越南的燕行文献有何新的发现，对历史研究有何特殊价值？

葛兆光：朝鲜两班士人，因为根深蒂固地有“尊明反清”倾向，对吴三桂事件前后的心理波动很大。吴三桂进退两难时，选择了开关降敌，最初朝鲜人非常愤怒，觉得他等于把大明王朝出卖了。到了康熙年间，他们听说吴三桂起事了，又很高兴，觉得这下子可来了一个姜维啊，甚至想出兵帮忙呢！因为它的全部立场都在“尊明反清”。在《燕行录全集》和《李朝实录全集》都可以看到，他们最寄予希望的是两拨人，一拨是吴三桂，另一拨是台湾的郑成功、郑经。但是，朝鲜人因为跟大清帝国交往较多，不断得到各种情报。像吴三桂的“反清檄文”，中国已经找不到了，朝鲜文献里

就有，日本的《华夷变态》里也有。

如果单看吴三桂反清，好像他真的要为汉族明朝反对满清王朝，非常民族主义啊！一开始，朝鲜人很激动，反清复明啊，后来，吴称帝后，他们逐渐产生了怀疑，立场和大清帝国一致了，认为吴三桂就是一个混蛋。这个东西很有趣，我们可以看出：彼时朝鲜把中国看成两个，一个是以明为代表的汉族中国（也指文化中国和历史中国），另一个是以清为代表的蛮夷中国；前者它很尊重，后者它却很鄙夷。

南方周末：它们区分了不同意义的中国，也采取了不同的对待方式。这些来自“周边”文献的记载与“正史”的叙述也会存在某种差异。

葛兆光：这种事情多了去了，比如对康熙、雍正、乾隆，一直到嘉庆都有一个有趣的记载，这些记载，都是初一上朝或者到承德面见，第一手的资料，包括谁长得好，谁长得不好，中国人画皇帝，就不敢随便画，但是，朝鲜人可以写得很清楚，比如道光皇帝很丑，牙齿都掉光了；比如顺治皇帝原先传说出家了，其实就是出天花死了，他们那里都有记录。

虽然与朝中大臣的交往，受到一定限制，但私人交往还是不少，北京的南城是很多中国士大夫住的地方，所以，朝鲜使臣就不断在那儿东看西看，跟这个谈谈，跟那个谈谈，尤其是琉璃厂，他们常常去书店，记得非常清楚，这个书店有什么书，什么书没有。所以，你从这里可以看出来学术风气和阅读倾向，比如，偌大的北京城，书店居然买不到朱子学的书。

南方周末：清代科举不就考这些东西吗？

葛兆光：对，可居然买不到朱子学的书，你说这不奇怪吗？这说明，风气确实是汉学压倒宋学，考据之学压倒义理之学，这个就很有用了。再举一个例子：看戏，他什么都记，包间雅座里，上多少种菜，几碟水果，甚至戏单子是用的什么纸，他都记录。还有，清代官员也有经商的风气，像内阁大学士，他在哪儿做生意呢？在东四隆福寺。如果你要研究经济史，这就很有用了。

比如，北京城里面有一个专门跟朝鲜使团做生意的商人，姓郑，朝鲜《燕行录全集》里就记录了他的家有多大，跟王府似的。朝鲜使团带来什么，他做什么，都有记载。中国人特别喜欢的，第一是人参，第二是高丽纸，还有毛笔，第三是折扇，还有一样东西，现在大概很少人知道了，清心丸。文献里还记载，中国官员，甭管是明还是清，都爱跟朝鲜人勒索东西，比如海狗肾、毛皮、人参什么的。很多资料很有价值，比如光绪年间，一个叫金允植的朝鲜带人到天津学枪炮制造，和当时的一些洋务派有

很多来往，李鸿章就通过笔谈建议他们，要跟美国交好，通过这种方法来抵制日本。

南方周末：古代越南使者记录的情况，可能有些差异吧？

葛兆光：是。因为越南（安南）不像朝鲜每年来朝贡，距离太远，当时基本上就是三年一次。另外，越南政权变更很厉害，政权变更以后，要请求册封，就来了。比如1790年，越南新国王阮光平，就到承德来朝贡，当时因为他们君臣改穿满清服装这个事，就曾经跟朝鲜使团发生了口角冲突。为什么发生冲突呢？就是朝鲜人觉得，你怎么能穿满清衣服呢？这不是由文明变成蛮夷了吗？所以他们当场讽刺说，你们从来都是这样穿的吧？其实，他也知道对方是临时借的。安南人也不好意思，就说我们只不过是“随时势耳”。但是，乾隆皇帝很重视这种象征对于朝贡体制的意义，还说你们自己乱买的衣服不行，你们居然把在汉口演戏的人穿的戏装说是中国衣裳，这怎么行？于是，下令叫福康安给他们送衣服，赏了很多东西。这些资料在中国你看不到。这个记录反映了东亚之间的政治和文化的认同问题，衣冠居然可以作为认同象征。当然，日本因为从元代起就不承认朝贡体制，也不承认中国是宗主国，明清时期跟中国没有朝贡关系，往往是由和尚代表官方来访，所以没这个事情。

中国人是用“世界主义”的形式表现“民族主义”？

南方周末：我们拥有一个未曾发生过文化根本断裂的历史，自身有关历史的资料可谓汗牛充栋，而这些周边的史料好像一直处于学术研究的边缘地带，它们有何特殊的价值？

葛兆光：第一，这些文献来自和我们“认同”不一样、“立场”也不一样的异域观察，对于我们自我认识很有帮助。

第二，可以考察，这些“他者”为什么曾经认同我们过去所谓的东亚文化圈、汉字文化圈、儒家文化圈，为什么后来又发生了改变？

第三，也可以了解中国的疆域或者领土，究竟怎么在历史中形成的？

第四，东亚各国现代化的过程不同，导致这种面对同一西方冲击，东方诸国反应不一的原因是什么？总的来说，就是一个问题，仅仅靠中国文献研究中国，是不是已经足够？

当上述问题近来越来越成为学术界或者历史学界不得不面对的事情时，这些史料的意义就被提升了，而不是仅仅在量上增加了一些了解中国的史料而已。还有一个问题，就是我们在书展上讨论过的，中国学术界在国际学界的影响力或者说引领话题的能力，为什么不如别人强？这些资料，韩国人、日本人、美国人、欧洲人都会研究，大

家在讨论这些共同资料的时候，会不会产生彼此之间的差异性？哪些问题是你提出来的，人家不得不回应你？我们现在常常是关起门来自己玩，你玩完了，人家不理你，也不要看你的，为什么？因为你的问题不具有引领国际学术话题的能力。

南方周末：无论西方的汉学、日本的东洋学，还是中国学者自身的研究，都存在一个如何解释中国的问题。“中国学”好像很热，每两年一届的上海“世界中国学论坛”已经办了四届，全球也有近百个国家和地区创立了三百多所孔子学院。另一方面，西方一些重要的研究成果有关解释“中国学”的部分，又存在着某些“冷热不均”，比如你提到《剑桥世界近代史》有关中国的部分容量单薄曾经引发争论；美国芝加哥大学原宗教系主任伊利亚德三卷本《宗教思想史》有关中国宗教的部分，中国学者认为非常重要的内容，比如进入中国后的佛教史、中国道教史就被“忽略”了。再比如，你的《中国思想史》第二卷后记里提到，比利时鲁汶大学汉学系的戴卡琳教授也说，欧洲大学的哲学系、神学系里，没有“中国哲学”和“中国宗教”，百年来不能融入世界主流学术话语。

葛兆光：伊利亚德不是“忽略”，他显然认为你这一块不够拿出来特意浓墨重彩地去描述。他研究萨满教很有名，可能会觉得宗教信仰里，核心那一部分的延续更重要，比如佛教的宗教色彩从东汉以后，在中国甚或世界的影响力远不如其他国家那么大，比如日本。中国的传统是政治高于一切，宗教必须在政治之下，所以，宗教信仰的自我淡化比较厉害，它对世俗社会的干预，除了在生死这个问题上比较大以外，在其他事务上的发言能力很弱。对人的信仰世界，它的约束力和刺激力也比较小，也不像伊斯兰世界，政教合一，处处都显现出宗教和信仰的力量和影响。

戴卡琳教授曾经给我看过她的一篇文章，题目是“中国哲学是一个问题”。她说西方的哲学系谈论所谓哲学，基本不讲中国哲学，中国哲学都在东亚系，那么，中国哲学是不是哲学？或者说中国哲学不是哲学，是否更有价值？我的想法是，我不一定非得把它说成哲学，所以我用“中国思想”这个词。这思想并不比哲学就低，而且中国的思想表达比较特殊，它可能给世界思想史提供一个新的更有特色的东西。

中国也有学者骂我，凭什么我们的哲学就不是哲学？我说，不是哲学并不意味着就身份降低，如果你要把“哲学”的概念放得很大，说所有的都能包容进来，有可能把西方哲学的特质就给消融了，也就是说，你把围墙变得很大，就等于没有围墙。如果你还是你的围墙，我自己有一块围墙，不也行吗？这个问题涉及到中国的研究或者说中国学术、思想、宗教，是不是世界一个非常有价值的部分？或者我们如果说中国是特殊的，西方是普遍的，这也不意味着中国的特殊就比西方的普遍低一等；或者可以反

过来说，中国是普遍的，西方是特殊的，这也并不意味着谁比谁强。其实，这里面都有一个理想，就是中国学者希望把自己的历史文化变成有价值的世界性的东西。

学术和思想有同一性，中国人往往是以世界主义的形式表现民族主义，比如胡适，主张全盘西化，或者叫拥抱自由民主，但是他骨子里面是很民族主义的，我要有了这些普遍价值和先进技术，不就自立于世界民族之林，跟你一样了不起了吗？所以，中国很有趣的是，民族主义有时是用世界主义来包装的，世界主义又常常表现为民族主义。

南方周末：这个概括很有意思，中国学术民族主义？

葛兆光：讲一个最简单的例子，比如胡适、傅斯年，这两个人说起来都是全盘西化派，但是，他们的骨子里面就有民族主义。胡适的例子最典型，他写中国文章的时候，讲中国这个不好那个不好，辫子、小脚、鸦片烟。可他的英文文章，如果不看作者名字的话，你会认为他是一个激进的文化民族主义者，几乎无一处不讲中国之好。傅斯年也讲民主、自由等西方的价值，但一遇到民族问题，就激动得要死，他为什么写《东北史纲》，就是为了反驳日本人如矢野仁一之类，说中国只是在长城以南。他说要把汉学正统从外国夺回来。台湾的杜正胜先生就说过，傅斯年是代表历史学中中国民族主义观念最典型的人。

中国现在也是这样，世界主义取向往往用民族主义的形式表达出来。很多人，包括很多提倡所谓国学的人，其实最怕外国人瞧不起自己，最想融入世界了。以前林毓生跟史华慈有个对话，讲中国的民族主义是反传统的民族主义，这是史华慈的一个概括，他说，这和中东阿拉伯世界的民族主义很不一样。阿拉伯世界的民族主义强调自己的历史、传统、宗教信仰多么的伟大光荣；可中国的一些民族主义呢？你想想，最简单的例子，五四起因本来就是民族情绪，它反对二十一条；但五四最后提出来的一系列观念性的东西，就变成了新文化运动，就像外抗强权最终会引出内惩国贼，拯救民族最终引出的是追求富强。

有时候，外国学者会认为，像这样说，是不是有些学术民族主义的味道？其实不是。

