

对新世纪汉学研究的几点思考

李雪涛

(北京外国语大学 中国海外汉学研究中心 北京 100089)

[摘要] 海外中国学也好,海外汉学也好,是一个学科领域,而不是一个学科。这个学术领域包括了若干个各种各样的学科和专业。因此,没有谁可以说囊括中国研究的所有领域。但是,随着学科的发展越来越精细,政治介入学术越来越深,海外汉学的研究领域扩张了很多。当代中国问题研究的成分越来越大。因此,需要在汉学研究的目的和基本方法、汉学的意识和理念、汉学研究与中国文化的重建、汉学的实际研究效应几方面做具体的探讨。

[关键词] 汉学;中国学;中国文化

[中图分类号] K207.8

[文献标志码] A

[文章编号] 1672-4917(2014)01-0068-06

一、汉学研究的目的和基本方法

我们为什么要研究汉学呢?也就是说,作为中国人我们研究海外汉学的目的是什么呢?显然不是替外国人梳理他们的汉学学术史,因为英国汉学史、德国汉学史、日本汉学史等等理由由他们本国的汉学家来研究和撰写。我们在研究和梳理中国自己的学术史时,特别是近代以来的中国学术史,发现其中有很多断裂,通过海外汉学的研究,我们可以把这些断裂的地方补上。比方说,如果仅从中国的传统来看《马氏文通》的话,这是第一部用现代语言学理论研究中国语法的著作。但是,从汉学的传统,特别是传教士汉学的传统来看,在《马氏文通》之前,用拉丁语、葡萄牙语、法语、英语等撰写的汉语语法书就有几十种之多。所以,对精通西方语言的马建忠的这本著作的研究,当然就不能只停留在中国的学术传统之中。由此,我们可以明确地说,研究海外汉学的目的是为了弄清、弄懂或者说打通中国自己的学术史,我觉得这也是最根本、最关键的一点。

我们如何做汉学研究?对汉学学术史的研究,在方法上跟国内历史学、宗教学、语言、文学等学科的研究者是不太一样的。这些学者基本上把海外

汉学研究的方法和成果直接运用到他们的专业上去,而我们实际上是对海外汉学家们的研究成果的再研究,跟海外汉学家进行对话。对于汉学学术史研究者来讲,除了关心海外汉学家们的研究方法、成果之外,更重要的是探究他们之所以这样做研究背后的动机是什么。比如说一个英国人为什么会无缘无故地在19世纪末突然对孔子感兴趣,这背后的思想史的根源是什么。

因此,我个人认为还原历史的语境,揭示历史的根源,是我们做海外汉学研究最重要的一点,而不仅仅是把海外汉学家们的研究成果拿过来使用而已。

二、汉学研究的意识和理路

(一) 罗哲海中国伦理研究中的问题意识

1992年德国波鸿鲁尔大学教授罗哲海(Heiner Rötzel)在德国著名的出版社Suhrkamp出版了具有划时代意义的专著《轴心时期的儒家伦理》(2009年出版中文译本)^①。从《轴心时期的儒家伦理》的德文和英文版的副标题“基于突破观点之上的、面向后习俗性思维的重构”^②可以看出,罗哲海实际上使用了两套分析系统:一是德国哲学家雅斯贝尔

[收稿日期] 2013-09-20

[作者简介] 李雪涛(1965-),男,江苏徐州人,北京外国语大学中国海外汉学研究中心副主任、教授、博士生导师。

① 罗哲海著,陈咏明、瞿德瑜译《轴心时期的儒家伦理》,郑州:大象出版社2009年版。德文版:Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; 英文版: *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinken*. New York: State University of New York Press, 1993.

② 可惜中文译本没有译出此副标题。

斯的“轴心时期”(Achsenzeit)理论,^①二是美国道德心理学家劳伦斯·科尔伯格(L. Kohlberg, 1927~1987年)的道德认知发展理论——“认知演进论”(Cognitive-Developmental Theory)。^②

按照雅斯贝尔斯“轴心时期”理论,正是由于传统社会的危机,尤其是传统伦理的危机,激发了人类精神的第一次大觉醒。雅斯贝尔斯认定这个轴心发生在公元前800年至公元前200年之间,包括印度、希腊以及中国在内的几大文明,同时产生了从传统礼教到具有原始启蒙性质的思想和宗教的突破:超越性战胜了实体性,理性战胜了神话,个人主体的发现,“在这个时代产生了我们今天依然要借助于此来思考问题的基本范畴,创立了人们至今依然生活在其中的世界宗教”。^③罗哲海认为,正是在这一“经验型理解的普遍历史”的基础之上,可以对儒家伦理的普世价值进行挖掘。

“道德认知发展模式”是科尔伯格在皮亚杰的认知心理学的理论基础上,根据其道德心理发展理论提出并建立的。他在20世纪70年代后期将该模式具体概括成“三层次六阶段”的学说:其中包括层次一:前习俗层次(preconventional level)的两个阶段,主要是从行动的结果以及自身的利害关系来判断是非;层次二:习俗层次(conventional level)的两个阶段,着重效力于家庭和国家的角色伦理;层次三:后习俗层次(postconventional level)的两个阶段,力求对正当而合适的道德价值和道德原则做出自己的解释,而不理会权威人士如何支配这些原则。后习俗性伦理无意否定习俗性伦理,“只不过在接受之余,始终清醒地意识到道德与陈规、法律之间发生冲突的可能性”。^④在各种文化背景下,有可能风俗完全不同,但最根本的道德原则却是不谋而合,也就是原则的普遍性,这是缘于:它不受特定文化内容的限制,它既超越、又包容了特定的社

会法规。在这一点上,后习俗的道德普遍性,与汉斯·昆(H. Küng)所倡导的“世界伦理”(Weltethos)相近。

尽管罗哲海的儒家伦理学所涉及的依然是儒家的一系列传统命题,不过通过“轴心时期”和“认知演进论”的引入,使得他的探索表现出了一种全新的视域。他将儒家伦理学的这些主题置于当代人类社会的境遇中来予以讨论,从而使得传统更加鲜活起来,也更富有生命力。

在如何“重构”中国哲学方面,罗哲海提到了哈贝马斯的《重构历史唯物主义》一书的方法。按照哈贝马斯这本书中的说明,重构历史唯物主义,并非简单地回到马克思那里,而是要赋予历史唯物主义理论以新的形式,从而达到马克思的历史唯物主义未曾达到的目的。^⑤在此基础上,罗哲海认为,“‘重构’(Rekonstruktion)意味着以一种与古人之真实意图相应的方式对其思想加以重新整合,而取代复述他们那些相当庞杂不清的理论;并且要根据我们今日所面临的伦理学问题而加以充分利用”。^⑥

从以上的分析我们可以看出,作为德国汉学家、哲学家的罗哲海对整个中国儒家伦理的探讨,是依据西方的问题意识来进行的,他也因此具有了批判意识。法国心理学家拉康的“镜阶理论”(法文:le stade du miroir,德文:das Spiegelstadium)认为,婴儿在第一次照镜子的时候才发现,镜子里的人是一个有别于自身的“他者”(the other)。人类借助于“他者”的存在,从而使自己更加确定了自我及其周围环境的界限,这是人类在宇宙之中自我定位、自我认识的最初的方法。^⑦同样,正是通过东方,西方认识到自己和周围的世界之间存在着两个客体之间的分离,而不是整体的结合。因此,西方

① 有关“轴心时期”的理论阐述,见 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1949. 此书的中译本为:卡尔·雅斯贝斯著,魏楚雄、俞新天译《历史的起源与目标》,北京:华夏出版社1989年版。此中译本转译自1953年耶鲁大学出版社出版的英译本(*The Origin and Goal of History*, Yale University Press, 1953)。

② 有关道德“认知演进论”见 Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development (Essays on Moral Development, vol. 1 & 2)*, San Francisco: Harper & Row, 1981 & 1984. 科尔伯格被译成中文的著作有:科尔伯格著《道德发展心理学——道德阶段的本质与确证》,上海:华东师范大学出版社2004年版;科尔伯格著《道德教育哲学》,杭州:浙江教育出版社2000年版。

③ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1949. S. 20-21.

④ 罗哲海著,陈咏明、瞿德瑜译《轴心时期的儒家伦理》,郑州:大象出版社2009年版,第37页。

⑤ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. S. 9.

⑥ 罗哲海著,陈咏明、瞿德瑜译《轴心时期的儒家伦理》,郑州:大象出版社2009年版,第7页。

⑦ Cf. Jacques Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: *Schriften I*, S. 61-70.

从东方脱离出来,成为了与东方相对立的一个存在。目前正在北京外国语大学做特聘教授的顾彬(Wolfgang Kubin)也认为“对于自我发现而言,别人是至关重要的,因为,在我们说话的时候,我们既听不到别人听到的声音,也看不到我们自己的脸(若不借助于镜子)。但靠我们自己,我们是不能否定别人对我们的声音或者我们的脸的那些说法的。”^①实际上,作为汉学的他者对于自我的认知和自我的定位是非常重要的。黑格尔在《法国哲学原理》中将现代性界定为“自由主体性的原则”(Prinzips der freien Subjektivität),^②主体在审视客体的时候可以有一个批判的精神,如果是自我来审视自我的话,肯定会有问题。清朝初年的际明禅师在谈到天主教可能对佛教的批判时说“若谓彼攻佛教,佛教实非彼所能破。且今时释子,有名无义者多,藉此外难以警悚之,未必非佛法之幸也。刀不磨不利,钟不击不鸣,三武灭僧而佛法益盛,山衲且拭目俟之矣!”^③比较宗教学有一个最基本的理论:宗教批判是宗教赖以生存的直接动力。如果没有宗教批判,那么这一宗教发展到一定阶段就必然会僵化。所以,我认为海外汉学家对中国的认识和批判对中国文化保持活力是非常重要的,并且这样的一个视角也不是大部分中国学者所具备的。同时,正因为这些海外汉学家们对中国的研究,也使得中国文化同时获得了世界性意义。

(二) 许理和汉学研究的理路

荷兰著名汉学家许理和(Erik Zürcher 1928 ~ 2008年)他的一生研究过三个方面的内容:一是早期的中国佛教;二是明清之际天主教进入中国;三是马克思主义的中国化。由于我自己做中国佛教研究,上世纪90年代就曾读过他的名著《佛教徒征服中国》(*The Buddhist Conquest of China*, 1959)^④。后来我又读了他两卷本的专著《李九标〈口铎日抄〉——一位晚明基督徒的日志》^⑤,这部862页厚的巨著是作为“华裔学志”(Monumenta

Serica)丛书之一种于2007年在德国出版的。《口铎日抄》是中国改信天主教以及对这一宗教感兴趣的知识分子于崇祯三年(1630年)至十三年(1640年)间在中国南部省份福建与耶稣会传教士之间的谈话记录。中国知识分子方面的主人公是李九标,他将这些冲突写在了日抄中。从这些第一手的资料我们可以窥见李九标在庞杂的儒学思想体系中如何找到自我身份认同的。再后来我读到他写的一些有关马克思主义中国化的文章。因此我对许理和汉学研究的理路非常好奇,有一次我就问他:他是如何将佛教、基督教和马克思主义,东汉、魏晋、明末清初和清末民初贯穿起来的,为什么会选择这几个时代的几个面来做研究?他的回答很令我吃惊,他说:他是一个汉学家,汉学家意味着特别想了解中国,中国究竟是什么?从什么角度可以更好地研究中国?他当时就想,如果他想了解、认识他的一个邻居的话,怎么来做好呢?当然有很多方法了:比如看这个邻居跟哪些人交往,他读什么书,从事什么职业等等。后来他发现一个特别好并且很直接地认识邻居的方式:那就是看这个邻居在跟别人吵架的时候是如何反应的,因为在跟别人吵架的时候,人可以将自己的本性下意识地、淋漓尽致地表现出来。

可见,在许理和看来,中国文化在面对外来文化冲击的时候是如何反应的,也就能特别表现出中国文化的特质来。在公元后的几个世纪中,佛教进入中国,中国文明在面对来自异域的印度文明的冲击时,是如何反应的?许理和在书中选择了那些能突显中国思想史的原典《高僧传》以及《弘明集》等护教的文献,在其中佛教信众、僧人阶层以及居士佛教徒面对来自各方的批判予以了回应。1583年,以利玛窦为主的耶稣会士来到中国之后,中国知识分子面对来自西方的基督教文明,又是如何反应的呢?当时出现的《破邪集》《圣教辟邪集》《口

① 顾彬《“只有中国人理解中国”》,《读书》2006年第7期,第21页。

② G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie § 273, Zusatz. 中译本:范扬、张企泰译《法哲学原理》,北京:商务印书馆1961年版,第291页。译本中将这一名词译作“自由主观性的原则”。

③ 见《辟邪集》前附之“柬”:“际明禅师复柬”,收入:吴相湘主编《天主教东传文献续编》第二册,台北:学生书局1965年版,第910页。

④ *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser* (Leiden: Brill 2007). 此书的中文译本:许理和著,李四龙、裴勇等译《佛教征服中国》,南京:江苏人民出版社1998年版。

⑤ *Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, translated, with Introduction and Notes by Erik Zürcher. Monumenta Serica Monograph Series LVI, Sankt Augustin-Nettetal, 2007.

铎日抄》等都能显示出中国士大夫阶层面对西方基督教文明冲击时的反应。马克思主义传到中国时的反应也不例外。许理和通过中国历史上的这三个横截面,亦即中国文化在对外来文明冲击时的反应,可以更好地了解、认识所谓的“中国性”(chineseness)是什么。所以,海外汉学对于中国学术本身,乃至对于中国学术的重建都是非常重要的。从这样一个比较的视角来看待中国文化,在大部分中国学者身上很少能够发现,或者说不太可能产生。

三、汉学研究与中国文化的重建

汉学家除了对中国文化的某一方面有专攻之外,另外的重要工作便是文本的翻译。中文文本的被迫翻译和转换,产生了新的、多元的视角,同时也增加了看问题的深度。罗哲海认为,“国学”是没有前途的,因为今天从中国当代的视角对中国古代经典的解释好像仅仅提供了时间的距离一个维度,而没有触及到其他,说明“国学”所提供的这样一个转换的视角是有限的。文化遗产本身是没有价值的,其意义在于我们今天的重构和转化。如果我们能够将产生于农业文明的中国文化遗产成功地今天所运用,那么中国文化对于全人类来讲都是一个丰富的宝藏。

2012年我也与几位来自欧洲的学者就目前面对复苏乏力的全球经济,以及持续蔓延的欧债危机交换了看法。他们中的部分人已经意识到了,目前大部分欧洲人的认识还仅仅停留在经济层面,更应堪忧的实际上是欧洲文化的危机。欧洲部分的人文学者已经开始对照儒家思想对西方传统及近现代思想进行彻底反思了。认为如何转化东亚的哲学使之能够适合当代欧洲的实际,已经成为了当务之急。因此,这对于中国文化来讲是一次难得的机遇。问题是,我们如何将传统的中国文化资源纳入我们乃至欧洲当下的精神之中。如果我们能够运用自己的传统资源,来充分展开现代性,再造今日中国文明的辉煌的话,那中国文化就不仅适应了现代社会,也能顺利地进入后现代。这一创造性的转化如果能够获得成功,那么我们不仅找到了我们的核心价值,同时也使得这一价值真正具有了世界性的意义。

最近一段时间的情况是,常有来自美国的华裔学者满怀好意地说:汉学(sinology)在国外已经过时了,没有人再提了,大家只谈中国学(Chinese Studies)了。他们认为,自费正清以来,西方汉学研究的范式发生了变化,人们不只研究中国的人文,亦即用语文学、哲学、历史学的方法来研究中国的古代文献,同时他们也会用社会学的方法研究当下的中国。实际上,“汉学”跟 sinology 一词的内涵和外延不完全一样,即便是在欧洲(如英国、法国和德国),人们对 sinology, sinologie 以及 Sinologie 的理解也不一样。从词源学上来讲, sinology 前半部分的拉丁文是从古希腊文的 Sinae 而来的,所指的是“中国”,后面的 -logy 是从拉丁文的 logia(学科)而来,归根到底也是从古希腊语的 Logos(逻各斯)而来的。所以, sinology 本身是研究中国的学问的意思。李学勤先生将“汉学”概括得非常好:“汉学的‘汉’,是以历史上的名称来指中国,和 Sinology 的词根 Sino- 来源于‘秦’一样,不是指一代一族”^①。此外,中文里的“汉学”当然也包括了蒙古学、藏学等其他汉族以外的学问,这跟西方的 sinology 是不同的。所以今天我们在中文语境里所说的“汉学”,绝不仅仅意味着古典的中国人文学科,比如《国际汉学》杂志上也刊登 Chinese Studies 方面的一些研究成果。有关汉学与中国学、Sinology 与 Chinese Studies 之间的区别和联系等,这不是在短时间内可以说清楚的。

还要强调的另外一点是,西方汉学本身是西方学术的一部分,这是需要弄清楚的。汉学绝不是中国学术在域外的延伸。早年中国学术界从感情上很难接受西方汉学家所取得的巨大成就这一事实,1923年在龙树寺抱冰堂举办的北大研究所国学门的恳谈会上,陈垣先生就曾感叹过“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。”^②而自1924年陈垣便将北平图书馆所藏的8000余轴敦煌经卷,分门别类,考订编目,编成《敦煌劫余录》,可以看出陈氏的愤慨之情。尽管他在序中称“三十三年,匈奴斯坦因、法人伯希和相继至敦煌,载遗书遗器而西,国人始大骇悟”^③。在很大程度上,这样的认识也出自当时学者们的民族责

① 李学勤主编《国际汉学著作提要》,南昌:江西教育出版社1996年版,“序”第1页。

② 转引自:郑天挺《五十自述》,《天津文史资料选辑》第28辑,天津:天津人民出版社1984年版,第8页。

③ 陈垣《陈垣集》,北京:中国社会科学院出版社2000年版,第200~201页。

任感。但在学术方面他与伯希和却是相互尊重的挚友。随着人们对国际汉学认识的普及和深入,20世纪30年代以后没有谁再提出类似的想法了。

实际上,中国的文明已经渐渐成为了其他文明的重要参照系统,他们当然有权利按照自己的方式对中国文化提问和研究。从这个意义上讲,中国文化不再只属于中国,而是属于整个世界,从而凸显了中国文化的世界性意义。通过西方汉学家——他者的视角重新审视自我是必要的,而坚持自我文化主体性则是必须的,只有拥有独立的对自我文化身份的认同,才能更好地利用西方汉学研究的成就,而不至于丧失自我的立场,以至于使中国学术很快被纳入并消融到西方学术传统之中去,从而被湮没得无影无踪!

每一个学科追寻的都是系统化的知识,是配合一般可接受的原则与组织而成的学问。我认为汉学家拥有自己的领域,但并没有自己的理论。打个比方说,其他学科均有诸如《经济学原理》《哲学原理》等著作,但时至今日没有任何人可以写一本《汉学原理》(Principia Sinologica)的教科书来,因为很明显汉学不是一个学科。汉学所使用的方法来自哲学、历史、文学、宗教学、语言学等等。几年前德国海德堡大学成立了“雅斯贝尔斯高等跨文化研究中心”,而汉学在很大程度上被纳入了跨学科的“全球背景下的亚洲与欧洲:文化流动的不对称性”卓越研究群之中。因为这样的一个跨学科的串联能凸显出中国学术的丰富性及其内在的创造力。

历史证明,一种封闭的研究终究是不会有价值的。汉学与中国学术研究最终必然要归结为问题史,既在各学科内进行研究,同时要关注横向的与中国学术相关的联系,我想在这个方面海德堡大学给我们树立了一个典范。

早在1919年,胡适先生在《新思潮的意义》一文中,就明确地提出了新思潮和新文化的纲领:亦即“研究问题”、“输入学理”、“整理国故”、“再造文明”。在四大步骤中,“输入学理”便是要引进异域(当时主要指西方)的文化和哲学理论,目的是在与其他文化的交融中创造出经过改造的中国文明,亦即在传统的基础上走向未来。按照胡适当时的理解,输入学理的重要性在于,在认识和接受这些普世理论的同时,反省、更新自己的文化,为的是重新

确定中国文化作为主体身份的价值和位置。今天来看,“输入学理”的深层含义还在于认同和接受普世性的价值观念。胡适并不认为这种认同意味着为西方所同化,而是本土文化的“再生”——在自我与他者的对话中,逐渐地恢复自身传统的价值体系,使之适应于世界当今和未来的发展。实际上胡适的纲领除了起到构建起中国文化新体系的作用外,也为解决文化出路问题提供了中国的基本经验。我们希望今天的海外汉学研究同样能为中国文化的重建提供一套来自异域的参照系。

四、汉学的实际研究效应

海外中国学也好,海外汉学也好,是一个学科领域,而不是一个学科。这个学术领域包括了若干个各种各样的学科和专业,因此,没有谁可以说囊括中国研究的所有领域。到歌德时代我们还可以说存在 Universalgelehrter(字面的意思是:全才、通才、多学科的巨匠)这样一种人,这是全能型、百科全书式的人物。但是,随着学科的发展越来越精细,比如说海外对共产党的研究对我来说完全是陌生的,我也可以预见,在我的有生之年很难涉入这个领域。但是,它还是实实在在地存在了。又如,中国海外汉学研究中心是北京外国语大学在1996年成立的一个学术研究及教学机构,一开始隶属于中文学院。2008年,因为要申请教育部的哲学社会科学重点研究基地,就作为一个学校的二级机构独立了出来。1996年张西平教授从国家图书馆调到北京外国语大学来,还带来了一本由任继愈先生主编的《国际汉学》集刊。聘请了很多汉学研究专家与我们自己的教师团队一起工作。《国际汉学》现在已经出版了23辑。从2013年3月开始,《国际汉学》进入了CSSCI的来源集刊,海外汉学中心就做成了一个实体。

除了做汉学学术史这些为己之学的纯研究之外,该中心也做一些经世致用之学,我们认为这两者是不可分割的。实际上,今天中国之所以能取得如此大的成就,与我们的文化传统是分不开的。1911年德国汉学家福兰阁(Otto Franke)在《德国的汉学研究》一文中指出“我们不可忘记,汉学研究既要传授古代的知识,也要通过这些知识了解当代”^①。换言之,对福兰阁来讲,汉学研究绝不仅仅

^① Otto Franke, „Die sinologischen Studien in Deutschland“, in: Ders., *Ostasiatische Neubildungen*. Hamburg: Verlag von C. Boysen, 1911. S. 376.

意味着所谓的文化传承,更重要的是要通过对历史文献的研究去认识当下的中国。从2010年10月,中心承担了国家社科基金的一个特别委托项目“中国文化海外传播动态数据库”,对海外汉学界的研究文献、机构、人物、出版社等数据进行全面收集和整理,并与中国科学院计算机网络中心共同开发了多项统计、分析的软件。这个数据库,既包括了传统汉学的基本数据,也有中国学和国外中国智库的研究数据,对于汇聚世界汉学研究的成就是非常有

价值的。此外,中心还在大象出版社(郑州)、外语教学与研究出版社(北京)、商务印书馆(北京)、华东师范大学出版社(上海)等出版社同时出版几个系列的汉学研究丛书,既有翻译的成果,也有研究的成就,在中心的门户网站上都可以看到。因此,将海外汉学研究的成果转化到时代需求之中,转化到中国文化走出去的国家战略之中,既是海外汉学研究的一种手段,更是学者们希望的一个美好目的。

Reflections on Sinology in the New Century

LI Xue-tao

(China Overseas Sinology Research Center, Beijing Foreign Studies University, Beijing 100089, China)

Abstract: No matter overseas Chinese studies or Chinese studies is a subject area, rather than a discipline. This subject area includes a variety disciplines and majors. Therefore, no one can say it includes all areas of Chinese studies. However, with the development of disciplines being more and more sophisticated, deeper political involvement of academic research, the field of overseas Sinology has expanded a lot and contemporary Chinese problems account for a larger percentage. Therefore, there is a need to specific discussions on the objectives and basic methods of Sinology research, consciousness and concepts of Sinology, the reconstruction of Sinology research and Chinese culture and the actual research effects of Sinology.

Key words: Sinology; Chinese studies; Chinese culture

(Tr. Zhang Jing; Cui Xianquan)

(责任编辑 孙俊青)