

汉学机构介绍

北京交通大学汉学中心

目 录

《汉学》编辑部

《汉学》编辑部

16至18世纪传教士与汉语研究

20世纪中国对外汉语教学概观

汉学一家言

汉学和汉学研究漫议

中国海外汉学研究现状之管见

汉学与人类间的文化交流

汉学家专页

20世纪的法国汉学大师戴密微

卫礼贤的中国魂

我所认识的山田庆儿先生

西方早期汉学史

神奇的东方

——皮列士《东方志》摘要

一个葡萄牙冒险家的传奇

——平托和他的《游记》

平托《游记》中宁波纪事考实

——兼谈《暨余杂集》中的佛郎机资料

遥望中国

——简介基歇尔的《中国图说》

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[法]谢和耐

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

廖育群

[葡]多默·皮列士

高 倩

何高济译

耿昇译

张东书

中西文化交流史

- 饶宗颐先生与法国汉学家戴密微 王振泽(138)
- 英敛之和北京天主教辅仁大学的兴起
..... [美]唐纳德·帕拉贡 辛岩译(151)

海外中国文学研究

- 变文之后的中国图画讲唱艺术及其外来影响
..... [美]梅维恒 张国刚 陈海涛译(201)
- 《红楼梦》中的命名 [美]米切尔·扬 杨春译(218)

中国科技史研究

- 中国传统数学的含义 [澳]何丙郁(249)
- 本草的分类思想——从世界图象到技术
..... [日]山田庆儿 康小青译(260)
- 《阴阳的催眠剂》——雅基博士对华夏科学的分析
..... [奥]雷立柏(295)
- 略论明清之际西学东渐的特点与中西科学互动
..... 王扬宗(318)

宗教研究

- 西方学者道教研究现状综述 [法]傅飞岚 徐克谦译(337)
- 儒家传统的宗教特征
..... [美]罗德尼·L·泰勒 魏长宝译(371)

国际汉学研究史

- 19世纪上半叶的俄国汉学史 李明滨(400)
- 捷克汉学简史及现状 姚宁(425)

汉学机构介绍

- 捷克东方研究所 姚 宁(449)

汉语研究

- 16 至 18 世纪传教士与汉语研究 许光华(456)
20 世纪中国对外汉语教学概观 缪小放(491)

书评与书介

- 节日:社会的透镜——《中国中世纪的鬼节》评介
..... 侯旭东(508)
一部有用的工具书——《汉学书目杂志》 杨保筠(517)
编后记 (520)

汉学和汉学研究漫议

□ 阎纯德

有数千年文明史的中国，是东方文明的代表。用法国汉学家马伯乐的话说：“中国是欧洲以外仅有的这样的一个国家：自远古起，其古老的本土文化传统一直流传至今。”是的，中国文化从未断流，它一直是一道奔流不息的活水。活水流出去，带着中国文化生命的光辉影响世界；流出的“活水”吸纳异国文化的智慧之后，成为既有中国文化的因子，又有外国文化思维的一种文化，于是就有了“汉学”。“汉学是以中国文化为原料，经过另一种文化精神的智慧加工而形成的一种文化。所以，可以说汉学既是外国化了的中国文化，又是中国化了的外国文化。”^①汉学是人类文化的一门专学。

汉学从萌芽到发展和成熟，已经有相当长的历史；它的真正建立，应当归功于大批人

^① 阎纯德：《汉学研究·序》，第一集，中国和平出版社1986年版。

华的耶稣会士。从那时开始,西方像发现新大陆一样发现了中国文化的价值,于是将中国文化作为介绍和研究对象的汉学,便在葡萄牙、西班牙、法国、意大利、荷兰、德国、俄国等国家发展起来,逐渐形成一门显学。在以后的几个世纪里,西方文明依仗科技、工业、商业之优势,以不文明的方式压制东方文明,致使东西方之间长期处于不和状态,使得中国和西方的历史写满了宗教怀柔和炮火相加,“交流”伴随着掠夺,但是这个不平等的“交流”却衍生了一对文化双生儿:“西学东渐”和“中学西传”。这一双不平等的文化孪生儿的成长过程创造出了汉学。

汉学的历史是中国文化与异质文化交流的历史,是西方知识者认识、研究、理解、接受中国文明的历史。没有文化交流,就没有汉学的发生和兴盛发达。西学东渐的同时,也为中学西传开通了道路,架起了桥梁,为汉学的形成打下了基础。以欧洲为先驱,汉学是在西方一代代汉学家的创造性工作中逐渐建立起自己的传统的。

汉学是中国文化另一种形式的自然延续。但是,它不是纯粹的中国文化,它是可以攻玉的他山之石,就是说,汉学对我们中国文化具有镜子的作用、借鉴的意义。

现在谈论什么是汉学的问题似乎可笑。事实上,何为汉学,是需要明确或澄清的。时至今日,国内几家汉学研究所及其出版的书刊,所指的都不是汉代以降文人在经学研究方面以重名物、训诂、考据为主的那种“汉学”,皆系指外国人研究中国文化、历史、语言、文学方面的学问。前者延续至今的,很像现在人们所说的“国学”,这可以从北京出版的《国学研究》和台北出版的《汉学研究》得到证实。现在学界越来越多的学者把“汉学”从原来的

(国内汉学)认识上剥离下来,这有利于汉学研究的规范化。李学勤教授在《国际汉学漫步》序言里说:“‘汉学’,英语是 SINOLOGY,意思是对中国历史文化和语言文学等方面的研究。在国内学术界,‘汉学’一词主要是指外国人对中国历史文化等的研究。有的学者主张把 SINOLOGY 改译为‘中国学’,不过‘汉学’一词沿用已久,在国外普遍流行,谈外国人这方面的研究,用‘汉学’较为方便。”还说“‘汉学’的‘汉’是以历史上的名称来指中国,就像 SINOLOGY 的词根 SINO 来源于‘秦’,不是指一代一族……”^①我很赞同这个看法。这是几个世纪以来,外国学者和中国多数学者构成的共识,或者说这是一种成熟的约定俗成。但是为了同“国内汉学”区别,学术界还是有了“国际汉学”、“海外汉学”或“世界汉学”的说法。以我的看法,最好是把“国际汉学”“海外汉学”“世界汉学”统称为“汉学”,“国内汉学”称为“国学”。当然,大家可以采用不同的叫法,各行其是也未尝不可。关于“汉学”和“中国学”,“SINOLOGY”和“CHINESE STUDIES”,从传统上讲是有区别的,前者更传统,更富有欧洲之人文精神,偏重于对中国古代历史文化的研究和介绍,而后者则多一些现代性,多一些包容性,更偏重于现代中国的研究和考察。但是,随着历史的变迁,不管是“汉学”,或是“中国学”,它们的研究对象基本是一致的,其研究和考察对象是一个从古至今的整体中国及其历史文化。

三

什么是汉学研究?汉学研究是中国学者对外国汉学家及其研究成果的再研究。这种研究,在中国学术史上几乎近于空白。

^① 李学勤:《国际汉学漫步·序》,河北教育出版社1997年版。

清朝末年,王国维算是较早对汉学有着深刻认识的中国学者,在他结识了法国汉学家伯希和(Paul Pelliot)并翻译了他的《近日东方古言语学及史学上之发明与结论》后,认为伯希和的看法“优于中学”。但是,这样的学者在当时实在太少。戊戌变法之后至20世纪50年代,虽然也有人介绍和研究西方汉学,但毕竟还是寥寥,系统的汉学研究更是少见。在戊戌变法前后的年代里,中国的先觉者,所关心的是中国的生存或自救,看重的是西方的科学和坚船利炮,而对自己文化里派生出来的汉学无暇给予太多的关心。而到了五四新文化运动时期,中国的先驱们,看重的是对中国文化的选择批判和对西方文化思潮的移植和吸纳,对汉学研究也没有给予应有的重视。

说到汉学研究,倒是日本人先走了一步。比较早的,有日本的石田干之助的《欧人的中国研究》(1932年出版)和《欧美的中国研究》(1942年出版),以及后藤文雄的《中国文化与中国学起源》(1933年出版)。直到1949年,中国学者莫东寅才出版了汉学研究专著《汉学发达史》(文化出版社)。这部汉学研究著作虽然比较简单,但其意义深远,因为我们毕竟有了第一部汉学研究著作。从20世纪50年代至70年代,30年的闭关锁国,中国人几乎不谈汉学。而学界自发地较多地关心汉学和开始研究汉学是始于20世纪70年代末。这当然是改革开放给汉学研究带来的契机,经过20年的发展,尤其在20世纪90年代中期之后,不仅汉学已被学界普遍关注,而且专学、显学的色彩越来越浓,在它的大门前熙来攘往地已经聚集了一群仁人志士。

按照李学勤教授的说法,20世纪80年代新时期以来的汉学研究大致分为三个阶段:第一阶段,主要是对汉学情况的调查了解和汉学作品的译介;中国社会科学院编辑的《国外研究中国丛书》(孙越主编)、《世界中国学家名录》,以及《海外中国研究丛书》、《海外汉学丛书》等就是代表。第二阶段是90年代,其标志

是汉学研究机构的建立和汉学专门刊物的出现。自1991年四川外国语学院成立国外中国学研究所之后,在北京相继出现了清华大学国际汉学研究所、北京语言文化大学汉学研究所、北京外国语大学海外汉学研究中心及中华书局的汉学编辑室等,先后出版了《国际汉学》、《法国汉学》、《汉学研究》和《世界汉学》等书刊。第三个阶段,是当下正在进行和正在发生的汉学研究的深入和成熟。“把各国汉学和汉学家置于学术史的大背景中来考察,既要有个案研究,又要有综合研究。”^①

如果说中国文化是“源”,显而易见,汉学就是“流”。当然,这个“流”也是相当浩瀚的。时至今日,我们能看到的翻译过来的汉学著作还非常少,甚至一些非常重要的汉学著作也还没有译成中文。就是说,等待我们去做的工作还很多。另外,虽说汉学这块他山之石里蕴藏着不少真知灼见,但其中对中国文化的曲解、误解、误读也随处可见,这也需要我们认真读书、思考、比较、梳理和研究。《列国汉学史》和《世界汉学史》还没有问世,从中外文化比较学等角度对汉学进行深刻理论研究的著作也还没有。这就是当下我们分散而不整齐、奇缺经费的汉学研究界所面临和正在从事的艰巨任务。

四

汉学的发生、发展和繁荣是点点滴滴、不知不觉的酝酿过程,它是漫长历史的智慧浸润出的花朵。

西方耶稣会士来华的动机与目的是不同的。但是这种不同却共同滋润了汉学的发生和发展。汉学从盲目到自觉,从猎奇或政治到学术,是西方深入认识中国和东西方“磨合”的一个历史

^① 李学勤:《汉学研究·序》,第三集,中国和平出版社1999年版。

过程。在中国百余年的近代史上,汉学的现代性表现为弱肉强食般的掠夺,近代史上汉学的成功积累是以中国的屈辱和痛苦为代价的。从19世纪末到20世纪中叶,有案可查或无案可考的中国文化典籍的惨痛被盗和“流失”在人类文明史上是罕见的,它们至今还堂而皇之地陈列在异国的文化场所或不见天日地躺在私人家中的阴暗角落;到了20世纪20、30年代之后,由于世界两大政治军事集团的尖锐对立,在很大程度上“汉学”成为政治的一个部分。本来汉学应该是从纯学术的襁褓中诞生的,但是学术却遭到了政治的强暴。20世纪80年代,尤其是在苏联解体之后,由于政治意识相对淡化,就汉学而言,随之而来的是学术意识的逐渐增强。

人类至今并没有摆脱战争的威胁。真正的文明离我们还相当遥远。但是21世纪,将给所有的国家和民族带来机遇。经济的全球化和信息高速公路,不会把我们引到文化全球化的胡同里。文化交流,文化互补,始终是人类社会历史进程中的基本程序。这个程序不会发生大的变化,就是说,高科技虽然影响文化的发展,但它不会使之变为一体化。所以,中国文化将会永久地存在下去,汉学和汉学研究也将永远存在和永远进行下去。由于中国国际地位的提高,学习中国语言文化的外国人越来越多,各国学者在人类新的历史时期,倍加关注中国和中国文化,借助信息网络,“中学”外传便得以加大加快,所以各国还会产生更多的汉学家,汉学不但不会停滞,还一定会有新的发展,汉学研究也会放出更加灿烂的光辉。

“全球化”被认为是当今最重要的时代特征。由于人类经济上出现了一个并不完整的“全球化”联网,于是文化人便创造了一个文化“全球化”的梦想。人们不断强调文化认同,强调“我们是谁”,而不是“我是谁”的问题。美国的亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中说,90年代世界冷战后,爆发了认同危机,

人们都在问“我们是谁？”“我们属于哪儿？”事实上，每个人首先属于自己的国家和民族，然后才属于世界。亨廷顿认为意识形态的对抗行将转化为文化认同差异的对抗。似乎我们不该谈论这个问题，但是它确实也是与汉学和汉学研究有关联的问题。显而易见，这个“全球化”是资本主义的一条绿色通道，自然它会给文化带来巨大影响。但是人类文化只能认同一种文化吗？文化能够“全球化”吗？“全球化”是一元化吗？若是一元化，是否就是美国化？我深信文化永远都是多元的，虽然在网络上国家失去了国界，城市拆除了城墙，但是多数民族的文化都不会因此失掉传统，尤其像中国，中国文化的“中华性”之根基是不会动摇的。现在我们所预测的未来，是在没有硝烟的蓝天下进行的浪漫操作，事实上战争是可以粉碎任何美丽理想的。但是，不管世界怎样发生变故，中国文化不会消亡，汉学不会消亡，汉学研究不会消亡。当然，如果人类能在21世纪长期和平相处，东西文化就能够在更大程度上彼此接近彼此认识，甚至可以互补，兼容优长。

历史发展到21世纪，东西文化毕竟互相接近了。人类社会生活的现代化，比如交通、印刷出版、电信、信息网络等，为中国文化的传播和交流，为汉学的发展和汉学研究的进行带来了便捷和好处。中国文化不再是囚禁在人类博物馆里的化石，而是逐渐把民族意识和当代意识结为一体的全新文化。

人类走到今天，各种文化是在斗争、排斥、拥抱、联姻、兼容的过程里发生、发展、没落和消亡的。文化借助于经济、政治的力量在变中求生存求发展，变则生，不变则亡。自然界存在竞争，社会存在竞争，文化也存在竞争；中国文化就是在这种“生存竞争”中，赢得了自己的地位。但任何文化都不是十全十美的，在其生存发展中，都必须破除自己的“中心主义”，不断汲取其他民族文化的营养精华，逐步自我完善，然后才能进步。

汉学是外国文化对中国文化的一种借鉴。汉学研究是对外

国文化借鉴的一个方面。21 世纪的新汉学,会包蕴更多的当代意识特征,而有别于 20 世纪以前的旧汉学。21 世纪的汉学研究,也一定会有更加广泛深入的发展。

(作者单位:北京语言文化大学《中国文化研究》编辑部)

中国海外汉学研究现状 之管见

□ 方 骏

自从我国实施改革开放政策以来,学术界对于海外汉学的研究,突破了重重天然和人为障碍,终开起步车,形成了一种小气候,科研成果新累枝头,科研队伍初具规模。在出版界的书山报海中,也能偶拾几枚海外汉学作品之珠玑。无论是从思想观念的解放与转变、学风的端正、视野的开阔,还是从科研体制的改革与正规化上来看,都是令人欣慰的,出现了可喜可贺的局面。这应归功于那些既精通外语又有中国文化之功底的学者,这是他们不计名利、无私奉献的结果。如果这种势头能继续发展下去,那么中国科研与国际学术界的全面接轨,便指日可待了。

科研现代化的一个重要标志,就是与国际学术界全面交流,特别是要在世界范围内资料共享,信息互通,成果共用。科学无国界,科研无禁区,任何国家或民族的文化财富,都是世界文化宝库不可或缺的组成部分。这些本属

于学术界的常规行为,在我国却跋涉过一条坎坷不平的漫漫长途,越过了无数障碍,才终被拨乱反正,步入正轨。数代学人革路蓝缕,奔走疾呼,全身投入,才出现了这种来之不易的形势。吾辈晚学矣,在晚年也总算赶上了这种科学的春天。

何谓“汉学”,中国学术界长期争论不休,各执一词,莫衷一是。其实,《辞海》中为它下的定义,至今仍不失其公正:“外国人称中国学问为‘汉学’,研究中国学问的人称为‘汉学家’,今译‘中国学’。”我以为“汉学”主要是指对于以汉民族为主的中国中原地区传统文化的研究;“中国学”则是指对中国境内各民族和地区传统文化的研究,包括汉学、藏学、突厥学、蒙古学、满学等;“中国研究”则更加侧重于中国当代和现实问题。当然,这些领域都是互相联系和交织在一起的,很难准确地截然区分。我们不妨用“汉学”统称国外对中国传统文化的研究。近年来对海外汉学研究的成果不凡,但从理论到实践,都出现了一些混乱,影响了这一学科的健康发展。

首先,我们承认,海外汉学的兴起和发展,与殖民主义的海外扩张、资本主义商品大生产掠夺海外市场、帝国主义的对外侵略有着因果关系。当然,它与中国文化本身的魅力和中国的世界地位也密切相关。西方自文艺复兴和工业革命之后,特别是继16世纪世界范围内的地理大发现或大航海之后,在西方殖民列强中兴起的三大东方学(中国学、亚述学、印度学),都在不同程度上为殖民政策服务。西方汉学自16世纪初以来,其发展过程与殖民主义和帝国主义在中国的侵略和扩张基本上是同步的。18世纪下半叶,西方汉学经历了第二次发展,这在很大程度上也是西方殖民列强大举向东方扩张而造成的。19世纪中叶,西方汉学经历了第三次发展,殖民列强利用坚船利炮,打开中国大门之后,从他们在中国强行大量销售鸦片而发的不义之财、以及一系列不平等条约强迫清政府支付的巨额赔款中,拨下九牛一毛,来从事

多方位的中国研究(办学校、教堂、医院、科研机构、出版报纸书刊、挑选留学生)。西方汉学的第四次发展则以 20 世纪初的“辛丑条约”(“庚子赔款”)为契机。西方整个 20 世纪的汉学发展,都在不同程度上利用了“庚子赔款”。其中美国最具代表性。法国、比利时等国的汉学研究所,也是直接利用“庚款”而建立和发展起来的。二战后,西方出现了相对和平环境与经济繁荣,同时也是出于东西方冷战和遏制中国的需要,汉学研究出现了第五次发展。中国实施改革开放以来,由于中国综合国力的加强和国际地位的提高,汉学研究成了西方与中国从事政治、经济和文化交流的窗口。这是西方汉学研究的这第六次发展,这次的情况与前几次不可同日而语。政治斗争依旧存在,但已为汉学作为中外文化交流的桥梁、联系中外学者友谊的纽带奠定了基础。

西方汉学一旦以强劲的势头发展起来之后,其结果就会突破其始作俑者的初衷。为帝国主义的侵略政策效劳者固然不乏其人,但在中国那魅力无穷的历史文化吸引下,多数汉学家都具有“学术正义感”。他们酷爱作为世界四大古文化圈(以儒教为代表的中国文化圈,以佛教为代表的印度文化圈,以伊斯兰教为代表的阿拉伯—波斯文化圈,以基督教—天主教为代表的希腊—罗马文化圈)之一的中国文化,仰慕中国这个文明古国、礼仪之邦,对中国人民和中国学者怀着真挚的友好感情。他们将毕生的精力奉献给了研究中国的事业(实际上,“汉学”在西方从未成为一门名利双收的“富贵职业”)。他们的治学态度比较严谨,观点也客观公允。这一点在西方汉学界的考据派学者们身上表现得最明显。他们的研究成果值得中国学者借鉴参考。中国人自古以来就懂得以他山之石攻玉的道理。惟有汉学家才是海外从深层次上真正理解中国和中国文化的有识之士,他们是中国国学界的真正同行与知音。中国学术界要想赶超国际学术水平,与他们交流必然会大有裨益。

对于我国海外汉学研究的现状,国内学者们的评价见仁见智,诸说纷纭,甚至相去甚远,大相径庭。在译介和研究外国汉学作品的数量问题上,有的人惊呼太多了,有的人则深感不足。其实,现实是明摆着的。世界上很多国家都有三四百年的汉学研究史。每个国家的汉学队伍从几十人到数千人不等。全世界每年出版的汉学学术著作与论文不计其数。据全欧汉学研究会 1994 年统计,仅在欧洲国家,在 1985—1994 年间,便有 5000 多人注册攻读有关中国的博士学位。我们国内翻译发表外国汉学家的学术论文,每年最多也不过百余篇,学术著作也在二三十种左右(纯文学、旅游、知识性、评介性、时事政论著作和画报图册不计在内)。所以,国内对外国优秀汉学著作的译介,在数量上远远不足。在译介著作的选择问题上,往往也背离了学术界的需要。译者根据翻译难易程度而决定取舍,出版机构及报刊又出于经济杠杆的驱动,往往都选择那些通俗易编、印数较大和出版后有经济效益的汉学著作翻译出版。对于那些倾注了外国汉学家们毕生心血、代表着世界一流学术水准的高精尖汉学著作,译者不愿意费力不讨好;出版机构也考虑到,在付出巨大人力物力之后,会造成巨额亏损,敬而远之。这样一来,许多中国学者完全可以写出的通俗读物,却要从外国翻译引进;真正使中国学术界受益匪浅的一流的外国汉学作品,却藏在深山人未知。其实,翻译出版外国汉学著作的惟一取舍标准应是其学术水准,译介的外国汉学作品必须是第一流的学术精品与传世佳作,否则就是劳民伤财,得不偿失。

从国内译介和评论外国汉学成果的科研队伍来看,也远不成比例。中国学术界有一种根深蒂固的偏见,这就是重论著轻翻译。译介和评论海外汉学作品,要求译者具有双重学识,既要精通外语和汉学家所在国的文化,又要具有深厚的国学功底。一名中国学者或外国汉学家,可以终生钻研一个具体问题或领域,最

后以一本书发表其全部成果。中国译者不可能将其专业领地划定得如此狭小。我国长期以来的教育体制,又将外语教学与中国历史文化专业武断分开。在出国“下洋”风和经商“下海”风劲吹的年代,外文水平高的人难以在学术界长期扎根,安于清贫、甘于奉献。所以,这一学科的人才比其他任何一个学科都更加匮乏。且他们在评职称、享受国家科研基金方面,又远不能与其他科研人员在平等的起跑线上竞争。这样一来,在海外汉学领域中,便出现了呼吁者多,行动者少;空泛议论者多,深知内情者少;观阵者多,投身者少;鼓动者多,实干者少的虚假热闹局面。

在翻译外国学术著作的问题上,不必说在相差甚远的中文与西文之间了,就连英、法、德、意、西、葡、荷诸语言之间,也存在着互相翻译的大量重要学术著作。翻译在文化交流中功勋卓著。不论一个人有多大学问,他都不得不去阅读大量的翻译作品。

我国学术界,特别是中国史学界,外语能完全过关的学者,犹如凤毛麟角。由于国外图书昂贵,故国内只重点进口自然科学及实用科学图书,高度专业化的社科类图书进口很少也很不及时,难觅芳踪。中国学术界与外国同行间又严重隔绝,交流格外艰难。所以,翻译出版国外汉学著作,就是我国学术界打开门户,走向世界的重要途径。

近年来,有关世界经济一体化的呼声一浪高于一浪。我们也不妨思考一下,文化和科研是否也有个全球一体化的问题。每项科研成果,都应使全世界了解和利用。对于中国历史上的某些重大问题,外国同行中早就有人提出了能够成立的答案,而有些中国学者仍然两耳不闻窗外事,不辞辛苦地埋头攻关。多年之后,他们又自以为是“最新成果”而得出了同样的结论,从而招致外国同行们的哑嘴和白眼。当今是信息的社会。封闭性的书斋研究,十三经注疏式的考证,已经远远落伍。只有立足国内,放眼世界,依靠自己,借鉴他人,才会使中国的科研攀登世界巅峰。

个别中国学者认为,中外文化交流完全可以绕过国外汉学家,直接与所在国主流文化派学者打交道。此说貌似有理,实则难以行得通。对于博大精深的华夏文化,不长期下苦工夫攻读钻研,根本无法掌握其要领与精华。几次学术讨论会、几次侃侃而谈,根本不能称之为真正的学术交流。惟有汉学家们才具备从深层次上与中国学术界打交道的资格。为了准确、全面和高水平的学术交流,舍汉学家又能其谁?

还有人说:“外国人对于中国文化缺乏理解,我们之间根本无法交流与沟通。”有的学者还认为这种交流无异于“聋子的对话”。此说虽非空穴来风,却又偏颇极大。我们不妨从另一角度来辩证同一命题。在责备西方学者不谙熟中国文化的同时,我们也应该扪心自问,自己对西方文化的真实内涵究竟又知几多?不必特意苛求,如果中国学者对于西方文化的精通程度,达到了西方汉学家研究中国文化的那种水平,那么我们之间的交流、借鉴,甚至是交锋,就容易得多了。我们必须承认,由于文化价值的差异,那些学有所成和成绩斐然的西方汉学家,观察和研究问题的角度、立场、方法以及世界观,与我们都有距离和差异。但他们中的大多数人,为了让世界了解中国和向世界介绍中国,都采取了一种客观而公正的态度,其精神可嘉,其成果令人刮目。因为他们既不会像商贾大亨们那样重利轻义,也不会像政坛权贵们那样玩“政治牌”。他们是献身学术与友谊的民间文化使者。

对于海外汉学的翻译与研究间的关系,国内学者也各执其说。为了研究海外汉学,首先必须准确而全面地了解海外汉学。有靶心,有对象,有资料,才能促产研究成果。我们绝不能根据作为“文革”遗风的那种断章取义的文摘来片面理解海外汉学。翻译介绍一本书或一篇论文,只是一个人或几个人的工作。每种译作至少要印行数千册,足可缮成千上万的读书人。译介和研究之才能和角色,很难由同一个人兼备和同时扮演。译介是个别人的

事,利用、参考和研究则是学术界众人的事。责备译者不去从事研究,实在有失公平,就如同译者不能苛求研究人员亲自从事翻译一样不现实。科学总会有分工,各司其职,既要人尽其能,又要密切结合,这才是上策。

海外汉学研究并不是一个独立学科,而是一个综合或交叉学科,它是各学科的有机组成部分。无论是在文、史、哲、经领域,还是其他新兴学科中,学者们都应掌握国外汉学界相应同行的最新动向与成果。让一个人同时掌握诸多学科的动向,也是行不通的。海外汉学研究的目的是供中国学术界利用。中国科研人员最需要的东西,也就是海外汉学中最急迫介绍的内容。

每提到国际汉学,有的学者往往有意无意地只讲英、美、日,而忘记了这个学科中的先驱。

西方汉学最早是在南欧的几个航海大国和老牌殖民国家意大利、葡萄牙和西班牙等国应运而生的。但法国很快就执西方汉学研究之牛耳。在美、日两强自20世纪初崛起之前,法国在汉学研究中始终独领风骚。18世纪之后,巴黎被誉为“西方汉学之都”。西方有一句口头禅:“学汉学,到法国。”以法国为首的拉丁语世界的汉学,与以英、美为首的盎格鲁—萨克逊世界明显不同。日本的汉学在很大程度上是在法国的影响和启发下才发展起来的。美国早期的汉学家也都在很大程度上受法国汉学的影响,甚至有不少美国汉学家本身就是由法国培养出来的。

法国乃至整个西方的汉学,于19世纪之前,基本上是由三大领域组成的:纪实性著作(游记、航海记、出使报告、经商报告、日记、札记、书简)、译著中国经典和著作(四书、五经、史地、文学和自然科学著作)和宏观性地介绍中国的著作,尚且谈不到名副其实的学术研究。

西方真正经院式的汉学研究,应该是从法国汉学家雷慕沙(1788—1832)于1814年12月11日在法兰西学院创始“汉语和

“鞑靼—满语语言与文学”讲座(实际上是于1815年1月16日开课)开始,1920年,法国汉学研究所(当时的法国总统和中国最高领导层的赞助下)创建。西方列强随后便逐渐群起而仿效。英国于1876年,荷兰于1875年,俄国于1851年,德国于1912年,先后使汉学研究堂而皇之地进入大学的神圣殿堂。研究海外汉学,对于这段历史,应该略知一二。

多年来,笔者本人始终从事海外汉学的研究与译介。以上仅是个人经验之谈,不揣鄙陋,草成此文,以求教于方家。

(作者单位:中国社会科学院历史所)

汉学与人类间的文化交流

□ 程裕祯

文化交流是人类相互接近、相互理解,从而达到和平共处的一条有效途径,是人类发展史上永远绚丽灿烂的画卷。中外文化交流有着非常悠久的历史,曾经谱写了无数震烁古今的壮美乐章,以至使我们对某些历史事件和人物耳熟能详,并且在论及往事时总是抑制不住内心的激动。但是,仍然有许多生动感人的事件有待我们去挖掘和整理;有许多知古鉴今的经验有待我们去归纳和总结;有许多前赴后继的人物有待我们去认识和理解。人类的不幸,就在于因地域或语言文字造成的相互隔膜,一个民族和另一个民族之间、一种文化和另一种文化之间缺乏必要的交流 and 理解;人类的悲剧,更在于运用政治、经济和文化的壁垒互相隔绝开来,甚至用一种狭隘和粗暴的心态来对待不同民族的不同文化。为了开辟人类交流的路径,为了打破各种阻碍交流的壁垒,我们的前人作了不懈的努力。他们不畏艰险,万死不辞,以自己的灵魂和血肉,铸造了一座又一

座继往开来的丰碑，甚至将自己不朽的生命和希望留在异国他乡。就在我们中国大地的山水之间，至今还安睡着唐代初年到达广州的阿拉伯传教士阿布·宛葛素和到达泉州的伊斯兰教创始人穆罕默德的四大门徒；安睡着宋代到达扬州的穆罕默德 16 代孙普哈丁；安睡着明代初年来华的苏禄国东王巴都葛·巴哈刺和浔泥国国王麻那惹加那；安睡着明末清初来华的西方传教士利玛窦、南怀仁、汤若望；安睡着清代乾隆年间来华的琉球国使臣郑文英；等等。在世界各国的土地上，自然也安睡着许多开辟友谊之路的炎黄子孙。这些事例表明，人类交流的先驱者为实现人类的交流付出了生命的代价，其不朽的业绩已经融入了另一种历史和文化。我们应当珍惜这份遗产，应当将这些历史加以总结，清除怀疑与偏见带给它的污垢，回复它的本来面貌与真实价值，并且从中引出必要的和宝贵的启示来。

其实，开展相互间的交流，是人类的基本愿望之一。很难想象一个人、一个民族愿意孤身独处；也很难想象，自我封闭和与世隔绝的民族会有发展的希望。作为人类社会的一员，我们每个人都会有这种体验，你坐着火车在国外旅行，四周都不是你的同胞，你很快就会成为引发交流的对象。他们会千方百计跟你沟通，甚至用手势语言跟你交谈；你也企图排除一切障碍，找到某种沟通的方式，以改变自己孤立的状况。总之，双方都期望了解对方。如果能实现沟通，达到互相了解，双方就会感到最大的愉悦。所以，人类是期冀相互沟通、相互了解的，而且会采取各种措施来促进这种沟通和了解。了解是理解的基础，理解是共处的前提。人类要生存，要发展，就必须友好共处，相互间的交流就成为必不可少的活动。我们研究海外汉学的目的，就是要充分利用历史的经验，促进这种人类间的相互交流。

对待不同文化之间的交流，我以为应当遵循两条原则。这两条原则可以说是相辅相成，也可以说是一个问题的两个方面。一

一条是“接受性原则”，就是说相互间的交流应当考虑到双方的可接受性，而不是将自己所有的一切都要拿出来交流。在有的情况下，某种文化现象可以向不同的文化展示，但不一定能拿来交流，要人家接受。因为交流要建立在互相尊重的基础上。可接受性就是对他人的一种尊重，同时也是对自身的一份珍爱。将自己的东西强加于人，或根本不考虑他人能否接受，实际上会演变为一种文化霸权或文化侵犯。另一条是“宽容性原则”，就是对待交流要有一种宽容的心态。你可以不接受异文化的某些现象，但要允许人家存在；你也可以不理解异文化的某些现象，但不要盲目拒绝与排斥。起于种种因素的文化拒绝和文化排斥都是要不得的，都是十分有害的。在这方面，利玛窦和康熙皇帝都是了不起的人物。利玛窦对中国文化就有一种宽容的心态。他能允许中国儒家文化与西方基督文化共存，而且能在两种文化之间寻找契合点。康熙皇帝对传教士们带来的西方文化，也具备一种很宽容的心态。他能在中国儒家文化与西方基督文化之间比较短长，而且能以人之长，补己之短，甚至能孜孜不倦地学习和吸收西方文化中的先进成分。二人真正具有远见卓识。二人是中西文化交流史上具有路标性的人物。他们的经验启示我们：能容忍异文化与母文化不同的东西，并且能在不同中寻找共同之处，就能促进人类间的文化交流和文化融合。

（此文根据1999年11月28日在厦门“海外汉学与中国东南亚文化交流学术研讨会”上的发言改写而成。）

（作者单位：北京外国语大学国际交流学院）

20 世纪的法国汉学大师

戴密微^①

□ [法] 谢和耐 (Jacques Gernet)

□ 耿昇译

戴密微 (Paul Demiéville, 1894—1979) 于 1894 年 9 月 13 日诞生于瑞士洛桑, 其父在那里任医学院教授。他于 1911 年在伯尔尼中学获得德文学士学位 (中学毕业证书) 之后, 便先后赴英国和法国继续深造。他有相当高的音乐文化修养, 1914 年在索邦大学 (巴黎大学) 通过了有关音乐“组曲”体裁的博士学位论文。但在他的学业中, 这只是一个次要的领域, 俄罗斯语言和文学从一开始便在其研究领域中占据主要地位。他对于中俄之间 17 世纪的交流史的兴趣又导致他学习中文。他首先在伦敦皇家学院, 后在巴黎国立东方语言学院和法兰西学院求学, 当时沙畹 (Edouard Chavannes) 正在法兰西学院执掌教席。在那个

^① 这是谢和耐教授于 1986 年 10 月 31 日在法国金石和美文学科学院纪念戴密微的大会上所作的报告, 载该院学报 1986 年第 3 卷。谢和耐 (Jacques Gernet, 1921—) 是法国科学院院士, 法兰西学院名誉教授, 世界著名汉学家。——译者

学习中文尚为一种奇异行为的时代，戴密微经常在封特奈-欧罗斯 (Fontenay-aux-Roses) 于沙畹的亲自指导下工作。他同时还学习了梵文和日文，这两种语言对其整个学术生涯是一种珍贵的帮助。他被提名为法兰西远东学院的公费寄宿生，该学院当时是培养印度支那、印度和中国文化圈史学家与考古学家的苗圃，于 1900 年创办于河内。戴密微于 1920 年 2 月乘船到达印度支那，时年 25 岁。

两种特征似乎从青年时代起就确定了戴密微终生的风格：对一切事物都具有一种经久不衰的兴趣和一种令人瞠目结舌的工作能力。一到达河内，他就想利用自己所看到的一切，来尽快地丰富其知识。他利用了前辈马伯乐 (Henri Maspero) 的经验马伯乐始终为其最尊贵的朋友之一。为了掌握交州的现实情况，他未作片刻等待便开始学习当地语言，经过两个月后，便能够适当运用少许了。正如马伯乐后来回忆河内时所记述的那样，法兰西远东学院为其成员提供了惟一的机会，使他们“能够长时间地呼吸远东的空气，深入到那里并终生与之结下不解之缘。寄宿生们宅院中的榕树上有蝉在鸣叫，夜晚稻田间的村庄中有犬吠声，交州农民以其无数种有声有色的礼仪和滑稽的言谈举行的庆祝会，销售丝绸的街道上的气味及其中国店铺，这一切在一名青年东方学家的生涯中，比数年的苦读更具有重要意义”。但戴密微并不因此而忽视苦读，同时也不放松其处女作的撰写工作。他不断地抱怨其著作进展不太快。从此时起，戴密微便显示出了他一生中的特征：一位孜孜不倦的工作者。他为《法兰西远东学院学报》撰写书评、为有关中国中原和西藏的著作专栏撰稿，同时还撰写大批佛学论文。他写成的这些早期著作在资料的翔实可靠方面，已经绽露出了其以后高屋建瓴的著作的头角，而这一特征后来就成了戴氏全部著作的标志。我在此仅提供一种证据：他于 1925 年利用中国一部初刊于 1106 年的著作《营造法式》的再版机会，推

出了一篇详细的论文,该论文的前面附有一份关于中国建筑术的所有图像和文字资料的具体而又完整的统计表。根据一位权威专家所说,此书至今仍是“在西方发表的有关中国建筑艺术的最具科学性的文章”。

1921年6月至1922年1月间,戴密微由法兰西远东学院派遣赴中国考察,在北京居住了很长时间。他在那里分享了中国人的生活,欣赏与其交往的中国文人所表现出的博大精深的文化修养。由于这些人深知他的兴趣,所以有一天在他面前有意讨论考古、佛教、日本的中国学研究和其他一些学术问题。他在一封信中写道:“这一切……使我学会在他们面前变得谦虚起来了。因为我与他们打交道时,完全感到如同在欧洲一般深入到角色中了。”在追忆他与原翰林院的一名成员相会时,他写道:“他精通中国文学并且对此有长篇大论。人们惊讶地张着大嘴聆听他如同清泉一般地讲述最为错综复杂的文献,从公元前6世纪直至近代。”他在中国的居留,使他得以参观于5至6世纪雕刻的著名的云冈佛教石窟、孔陵、孔府和山东的东岳泰山等。官方明文禁止在泰山自杀的情节,向他提供了第一篇论文的内容。在他自北京返回河内时,首先经过中国东南部那些具有非常丰富的历史纪念古迹的城市,其后又经过面对台湾岛的沿海省份福建。他在法兰西远东学院的聘约期于1924年末结束,于是他便接受前往新创办的厦门大学任教的邀请。该校位于福建沿海,由新加坡的一名富裕的华侨创建。那里的经济待遇绝非优越。他写道:该城是“我从未见过的世界上最敝陋的偏僻一隅”。但这是中国。他在那里开设形式极其多样化的课程:法文、印度文明和佛教史、中国与西方国家的文化关系史、亚洲史。他在与其中国同事们的交往中学到了许多知识。在任教的第二年,有人向他推荐一个日佛(法)会馆寄宿生的职位,该会馆于1925年末在他的昔日老师列维(Sylvain Lévi)指导下开设。由于他向往与最有学问的人交往

并相信于其师身旁工作可以使其梵文和藏文知识得以丰富,所以他接受了这个职位。此外,他认为日本是远东开放的另一个门户。他于 1926 年 7 月 1 日离开厦门前往横滨,在日本一直逗留到 1930 年被召回法国为止。从次年,戴密微便主持法国国立东方现代语言学院的讲座。这样一来,他便结束了在远东连续滞留 10 年的生活,这段时间对于他来说,是一个不断丰富知识的过程。

1945 年,戴密微被任命为高等研究实验学院第四系的研究导师,他在那里教佛教语文学,直到 1956 年为止。1946 年,他还在法兰西学院主持中国语言和文学讲座,继承了前一年悲惨地死在集中营中的故友马伯乐的事业。在伯希和逝世以及葛兰言(Marcel Granet)去世后,他成了法国汉学界的带头人,也是具有一个半世纪古老传统的继承人,他以一种世界公认的学术水平和权威将这种传统维持下来了。戴氏于 1951 年被选为法国金石和美文学科学院的普通院士,于 1959 年承担了院长的职务。

戴密微的第一部重要著作就已经标志着其后来的主导方向之一,但并非是他的惟一方向,也可能不是其个人情趣促使他转向的方向。这部著作涉及印度—希腊国王弥兰陀王(Mélandre)与那先(Nagâsena)比丘的哲学—宗教性对话,他对两种中文本和一种锡兰巴利文本进行了比较研究。这部学术性很强的著作发轫于法国,可能是在列维的启发下着手准备的,他在河内继续写作,1924 年以一篇 258 页的长文的形式出版。戴氏由此而表现出一位无以匹敌的语文学家的素质。他后来可能在世界范围内也是第一位系统地和熟练地掌握了佛教的主要语言(梵语、巴利语、汉语和藏语),从而运用比较方法研究了公元 3—9 世纪间根据印度文原本而在远东译制的不同译本的人。他在数年之后完成的一部有关印度佛教宗派起源论著的研究中,使用的是同一种方法,这也就是说他将已佚的同一部印度原经文的 5、6 和 7 世纪

的三种汉文译本与一种晚期的藏译本作了一番比较。他在高等研究实验学院第四系的佛教语文学的教学中,也沿着同一条道路向前发展。他以这种对古文献的比较方法而可靠地了解到了不仅在远东,而且也包括印度在内的佛教起源及其历史的最坚固基础之一。他既执著于研究哲学论著、印度宗派史和律藏,又注重于小乘的巴利文传统;或者是根据在汉文文献中搜集到的大量资料追述公元最初几个世纪的闍宾(克什米尔)佛教史。闍宾佛教的禅定术很早就引起了中国人的好奇心。大家会理解,由于戴密微具有如此广阔的开放精神和对于了解中译本经文如数家珍般的熟悉程度,所以才对于了解中文经文传统及对了解亚洲最大宗教做出了巨大贡献,他当时是惟一能够提供一种全面看法的人。

在任何语言中,于佛教的中文史料问题上,都不存在诸如戴密微在《古典印度》中所写的那样严谨、那样明确和那样完整的阐述,该书是由路易·勒努(Louis Renou)和让·菲利奥札(Jean Filleozat)主编的一部研究手册。在这篇长达56页的文字中,一切都讲得翔实而又具体,论述到了中国的译师和在公元3—10世纪期间从中国赴印度的求法进香人、印度或西域的祖师和译师、汉文大藏经(共包括4000万个汉字和1692部译自印度原经文的一套译经)的历史;甚至还论述到了这套经文的内容:经文或者是佛语、律藏、疏经、哲学论著、印度和中国的佛教史、518—944年间在中国编写的经目、最后是在日本编纂的工具书。我还要重提一下戴密微在伯希和有关中国印刷术起源的遗著中所补入的附录,该附录涉及到了971—983年间在四川刊印的大藏经的初版,以及在中国和朝鲜印制的11—14世纪的晚期版本。早在1924年,他写了有关《弥烂陀王问经》(Milindapañha)的长篇研究论文,这使他有了写一篇有关中文佛经概论的机会。他在40多年间,于论著及授课中,从未停止深化他有关这部鸿篇巨著的知识。戴密微快刀斩乱麻地为理清公元2—9世纪间中国的印度佛教传

统极其复杂的历史做出了贡献。他谨慎地运用中文资料中关于归属、题跋、序言、经目、简介的内容,从而确实可以使他为经文和教义断定时空,不大注重历史事实的印度资料却对这一切完全保持沉默。当戴先生于1926—1930年在日本居住时,便出任根据中日文史料而编写佛教百科事典的主编一职,这部百科事典就是《法宝义林》(Hōbogirin),首先由日本帝国科学院赞助并由其两位奠基人(就是席尔宛·列维和一名著名日本学者高楠顺次郎)主持。在这套百科事典的前四册中,有一大部分文章条目要归于戴密微名下,他有关“病”和“梵呗”的两大辞条,又一次证明了他的超人学识。当他成为我们科学院的院士时,便一心坚持要使这项事业能在他的帮助和保护下得以继续。

戴密微对于那些研究佛教在东亚的传播及其宗派与教义的史学家们,都帮过很大的忙,这始终为其最荣耀的贡献之一。但其著作中有关出自印度及印度化国家的科学传统的一切,却只形成其诸多研究领域之一。事实上,大部分印度佛教文献仅以受慈善影响的中译本形式存在,而这些译本又都是在中国由中国的双语学者、僧俗人员以及原籍为印度或西域的教徒们翻译的,中国人对于抽象和印度经院哲学的繁琐特征,只会表现出很少的兴趣。外来宗教只能在需要数世纪时光才出现一次的诸说混合论现象的情况下,才会适应中国的社会背景,中国人在此期间也作了挑选及新解。在二战之后,戴密微的最大一部分著作都是关于中国对佛教这种宗教、哲学甚至是文学的同化以及地道中国史料的研究。他从对文献和史料的比较,转向了对于文化的影响和撞击的探讨。

对于大量未刊文献宝藏的开发,在很大程度上都属于戴密微著作的这种全面重新定向。这是指5—10世纪的纸本写卷集,主要是汉文的,但也有西域多种不同语言的,它们是于20世纪初叶在敦煌发现的。戴密微于1934—1939年间对这些特藏,尤其是

对伯希和于1909年藏入巴黎国立图书馆的最丰富的特藏之一的内容,获得了一种全面的了解。他在与一名中国学者(他后来成为国立北平图书馆馆长^①)共同浏览阅读这些写本时,便产生了撰写一部著作的方案,同时既涉及到印度与中国佛教观念之对立,又涉及到唐代唐一蕃关系史。这就是戴密微所写的最累赘和最密密麻麻的一部著作的起源。该书书名为《吐蕃僧诤记,印度和中国佛教徒于8世纪有关禅的一次大辩论》(此书有耿昇中译本,甘肃人民出版社1985年版,台湾商鼎出版社1993年再版)。书中发表了有关印度和唐朝的僧侣之间面对吐蕃赞普而展开的这次僧诤会的档案,勾勒出了其历史背景。这部著作中密密麻麻地写满了学术性注释,往往一条注释会延续数页。它们既论述了教义要点、在中国撰写的伪经或印度经文的传播,同时又论述了下嫁吐蕃赞普的唐公主、西域胡人扎辫子或者是唐蕃会盟礼仪。至于这场大辩论本身的背景,戴密微阐明了它是一种对立。他后来又经常反复论述这一点,因为他认为这种对立是根本性的,也就是在中国佛教方式的顿悟和印度佛教方式的渐悟之间的对立。

中国和印度僧侣之间的分歧,揭示了佛教在适应一个与印度有着深刻差异的社会的宗教、哲学感性及传统时,曾发生过多大程度的变化。戴密微的许多著作都涉及到了佛教的这种中国化过程。例如,他的一篇《论佛教进入中国哲学传统的过程》的漂亮文章、对加斯頓·雷依多(Gaston Renondeau)的《日本武僧史》所作的长篇跋《佛教和战争》、有关中国伪经的著作及有关维摩诘(Vimala Kirti)在中国的重要形象的论文,特别是他的那些有关“禅”以及典型中国式的哲学、宗教、无政府主义者和破坏艺术品者的精辟论著,在日本、朝鲜、越南以及中国都具有深刻的影响。“禅”于公元700年左右在广东省出现,可能是在12世纪时传入

^① 指王重民先生。——译者

日本,在那里以一个中一曰文字 Zen(禅)而为人所熟悉。他写道:“这是佛教的一种真正的中国式改革,系印度传统之地位的一种大变迁。”

正如在戴密微先生提供的圆寂于 867 年的临济宗大师的语录译文中所指出的那样:“向尔道:无佛、无法、无修、无证。”戴密微评论说:“不存在彼世和本世。是我们自己——这种绝无仅有的众生,既是难以形容的,又是最平凡的,临济称之为‘真人’。”他经常强调指出,这是中国最典型的特征之一:厌恶抽象和理论,热衷于具体,首先重视实践、亲身经验和直观。他写道:“与印度相反,中国注重真实,也没有比此更平凡的思想了。这就是为什么这种思想使我们感到困惑,其原因就在于它的朴实性。但我应该指出,当人们对此感兴趣时,抽象便会显得乏味。”他指出了禅师们的助产术式目的,正是通过谜和荒诞的异行,通过挖苦和抨击,志在使其对话者失足,从而断绝他们中的思辨思想的任何退路,由此而引导他们能直接感觉到他们之中的一种内在的真谛。

由于一种导致戴密微从对文献的比较进入到对文化之比较的思路,同时也是由于他的好奇心和开放思想,他注定要从事比较学家的工作,将其研究扩大到他最熟悉的领域之外。这样一来,戴先生便在一篇文章中非常巧妙地引用了保尔·瓦莱里(Paul Valéry)的这几句诗:

“我喜欢您,我的灵魂与波涛之子,瓜分世界的明鉴之瑰宝。”

他对于镜与心的隐喻、作为虚幻之象征和佛法那有求必应的效果,从事了一次没有定向目标的调查。他指出了这种形象顽固地反复出现在印度和中国的佛教中,甚至是公元前 4—2 世纪的道教作家中。他继续其调查,一直深入到西方和阿拉伯的神秘主义者:从普洛丹(Plotin)到阿尔-加萨里(Al Ghazzâli),从尼斯的格里高利(Grégoire de Nysse)到道成肉身的马利亚(Marie)。当戴

密微应邀访问日本并首次也是最后一次返回远东时，他在京都人文科学研究所作了两次报告，介绍了自17—18世纪以来直至二战时的法国汉学研究史。这篇阐述中掌握的资料令人赞不绝口，对法国耶稣会士们的业绩以及西方对中国开放的反响，都作了突出论述。他的论文《论中欧在哲学方面的最早交流》（此文有耿昇中译文）与这次报告颇为接近，它涉及到了中国在18世纪时受到的西方影响，与他在10年之前写成的《论佛教进入中国哲学传统的过程》形成了对照。戴密微对于中国在许多方面都相当于欧洲启蒙时代的一切，产生了一种好奇心，他在一部以中国佛教的伟大时代事件为中心的著作中论述了这一切，这不会使人感到意外。将具有不同思想和文化气氛的这两个时代分隔开的差距，并不比西方在相对应时代的差距小多少。戴密微的兴趣和知识从中国的上古时代一直延续到当代。他将其在法兰西学院的课程之一叫做《清代的几位思想家》。从他在印度支那居住的最早几年开始，其注意力便被引向了其中的一位思想家。他喜欢阅读18世纪大文豪们的来往书信，欣赏这些受青睐的作家那“敏捷而又尖刻的文笔”。他重新提到，在该时代，“书信体裁在中国引起的轰动效应绝不会比法国或英国小”。

虽然他对自己很谨慎，但我们还知道音乐在他的生活中占有一种很重要的位置，我们从他在河内的一位邻居处获得了这种出乎意料的证据：深夜，“在旁边的房间中，戴密微正在演奏巴赫。您无法想象，如此轻快和明朗的节奏，在这种寂静的、萎靡不振的和炎热的气氛中，会散发出什么样的思乡情绪”。但他并非仅仅是对音乐有着强烈的爱好，而且还在该领域中拥有扎实可靠的专业知识，正如他的多种著作所证明的那样。我们尚且不谈作为音乐体裁而提到的“组曲”——那部青年时代的论著，我只重提一下他于1925年以中国和日本古文献为基础的一篇论文，是有关“日本的羌姆音乐”（Çame）的。他倾向于这样的结论：即认为这

种音乐事实上并非出于越南海岸的印度化古王国占婆(Campā),而是出自古代柬埔寨(Cambodge)。他的遗作之一又重复了他于50多年之前在《法华义林》的一个条目中首次触及到的问题。这里是指佛教的“梵呗”及其与我们中世纪单旋圣歌(素歌)的惊人相似性。他的《远东“梵呗”解》把我们从中国中原带到了锡兰和西藏,从日本带到了中世纪的欧洲,而且还经过了印度和拜占庭。

形势迫使戴密微于其学术生涯的一开始,便朝着使他变成一名无与伦比学者的一个研究领域的方向发展。但他在佛教文献学专业中完成的巨大业绩却并非是一种志向的成果。他1921年在写于北京的一封信中,就已经表现了不再顾及佛教,而是要研究“中国纯文学”的意愿了。四年之后,他在福建承认自己“犯了中国诗的相思病”,“日夜之间再未阅读其他内容”。他从未摆脱过这种激情,始终声称诗是“中国创作的最高水平的作品”、“是其天才的最高表现”。但直到战后,他才回过头来研究中国的那些大诗赋家,首先是庄子。他曾在法兰西学院开设的多种课程中,数次致力于研究庄子,使用了在历史岁月中积累起来的中国人的疏注文。对于在敦煌发掘到的变文和民间诗,具有佛教倾向的诗人谢灵运,或者是教俗人员临终前即兴创作的诗句,他也长期地搜集、翻译和注释,其总数达数百阙。它们已于近期由桀溺(Jean-Pierre Diény)刊行。戴密微的《中文临终诗》与在敦煌发现的8—10世纪的巨部通俗诗,形成他的两部遗著。我们应该感谢戴密微用意大利文发表的有关中国文学的一篇最佳论述。他为《中国古代诗集》写了一篇概论,他本人就是此书的策划者和精心校订者。它们成功地使西方读者对于一种与我们大相径庭的语言为基础的吟诗艺术具有了感受力。对于具有极大感召力的中国诗,他作了这样的形容:“绝无仅有的诗:其象征对现实充耳不闻,被一种极大的直接感受力所理解。”

戴密微是一位热衷于登山的人,在酷爱山岳方面与中国人灵

犀相通。在描述中国人的山岳、描述从宗教到哲学、从哲学到 18 世纪的巴洛克艺术观念的千年演变时,他提醒人们说:“中国文学发现了山岳,以从中得到其艺术效应而言,这要早于我们近 15 个世纪……”他最偏爱的诗人之一谢灵运也如同他一样是一位登山人。谢灵运于 433 年被斩于广州市曹,真正前往寻找“山岳”去了,这就是说其心与宇宙相通。戴密微写道:“阮籍(公元 3 世纪)讲到了一名经常出入悬崖峭壁中的隐修士。当有人向他提问题时,他只是吹口哨,以至于整座山都对此发出了鸣响,如同是竹乐的合奏一般。”这是一种如同禅一样的神秘答复,是对《庄子》卷二的响应,该卷是从人、地和天三种籁之比较而开始的。戴密微的最后著作之一就是体现返归山岳精神的《黑湖集》,这是 17 首中国古体诗的译文,原诗由其友饶宗颐所写。戴氏称饶宗颐为“当代最大的汉学家之一”,同时也是高度浸透着中国文化影响的诗书琴画家。这些诗利用了“世界上最大宝库的内容”,是在他们于 1966 年共同赴瑞士旅行期间写成的。戴密微是一位令人仰慕的翻译家,善于将信达雅结合起来。

戴密微清醒地懂得中国留给人类的巨大文学遗产的价值及其全新的独创特征,有时又对世人围绕着中国而产生的无知与冷漠而感到愤愤不平。他于 1967 年针对中国 18 世纪的一名史学家和哲学家^①(其观念令人联想到了维科和黑格尔)而写道:“很难设想,在‘人文科学’欲成为世界性的今天,这样一个人名会在远东之外无人所知……为了世界(也是为了我们西方)的未来,最重要的是要最终能更好地理解中国思想那持久不变的特征,我们的估计与事实相差甚远。”但他也知道,有些可怕的障碍不利于这种思想交流。故而在有关同一位思想家的问题上,他又指出:“其思想背景在文化与意识上的极其复杂的心理状态,对于一个

^① 指章学诚。——译者