

目 录

- 特 别 关 注 ✓任继愈、汤一介、乐黛云在“中国海外汉学研究中心”
成立大会上的致辞 (1)
- 汉 学 一 家 言 ✓北外的新使命:把中国介绍给世界 郝 平(5)
✓作为汉学研究的西方中国游记 钱林森(12)
- 传 教 士 与 欧 美 汉 学 ✓德国视野里的“基督福音”与“中国心灵”
——从花之安到卫礼贤 叶 隽(26)
✓通往基督教文学的桥梁:丁韪良对中国语言、文学的
介绍和研究 王文兵(56)
- 汉 学 文 献 研 究 ✓福建师大图书馆馆藏英文中国基督教史珍善本书目
提要(一) 李 颖 林金水(81)
抗战期间(1937—1945)中国后方的学术研究
..... [德]傅吾康 著 王启龙 译补(105)
- 欧 美 汉 学 史 研 究 ✓18 世纪俄罗斯汉学概说 柳若梅(132)
✓米列斯库与中罗文学关系 丁 超(152)
✓德国汉学的滥觞及其在 19、20 世纪之交的发展
..... 李雪涛(168)
- 汉 学 家 访 谈 录 ✓中国情铸五十秋
——汉学家高利克访谈录 杨治宜(186)
- 中 国 文 化 在 世 界 ✓欧洲的中国现代文学研究
..... [捷]米列娜 著 戴国华 译(197)
托马斯·卡莱尔对儒家政治的采撷与利用 葛桂录(213)
- 中 意 文 化 年 ✓卫匡国的《中国文法》
..... [意]白佐良 著 白 桦 译(220)
✓意大利汉学:从 1945 年至今
..... [意]蓝乔蒂 著 潘 琳 译(232)

17 世纪耶稣会士著作中的地名在中国的传播

- [意]保 罗(238)
- 汉 学 家 专 页 ✓高本汉和他的汉学名著《中国音韵学研究》..... 李 升(262)
- ✓内山知也的隋唐小说研究..... 罗小东(273)
- 书 评 与 书 介 ✓论赛珍珠的英译《水浒传》..... 顾 钧(279)
- ✓深邃 谨严 精当 新颖
- 读钱林森的《光自东方来——法国作家与
 中国文化》..... 蒋 芳(287)
- ✓译《(经由中国)从外部反思欧洲——远西对话》感言
 张 致(292)
- ✓形式的张力
- 读林顺夫《中国抒情传统的转变——姜夔与南宋词》
 张宏生(296)
- 汉学机构介绍与动态 ✓德国汉学协会介绍..... [德]吕福克 著 罗 莹 译(306)
- ✓美国亚洲学会年会在旧金山召开..... (309)
- 附 录 ✓《国际汉学》第十五辑英文目录..... (311)
- ✓编后记..... (313)

任继愈、汤一介、乐黛云在“中国海外汉学研究中心”成立大会上的致辞

任继愈(中国国家图书馆名誉馆长)：

汉学随着中国国际地位的提高而引起重视,这是我们中国国力强大的反映。现在一个不可阻挡的趋势就是国际间的交流越来越频繁,强大的时期总是经历发展繁荣这么一种现象,现在又是一个不可阻挡的繁荣时期,但是我们面临一个问题:在交流中间,如何能够提高自己汉学的水平,正确地理解中国的传统文化,将真实的情况介绍出去,并把好的经验介绍过来。《论语》上一句话是:三十而立。过去人解释,功成名就,就是“立”。而我觉得“立”和“位”是一样的,就是皇帝登基,得到位子就是立。孔子是三十岁找到他的位置的,发展文化、发展教育、总结整理文献,他一辈子就是在回答这个问题,就是在立。今天,中华民族的位置在哪里呢?要促进国际的交流、文化的交流。现在经济走到前面了,赚钱了,深入下去就是文化的交流。我们大家负的责任就是把文化做好,做得繁荣昌盛起来,这是给我们国家,给我们民族做贡献。我们加强汉语教育,这点非常重要。如果汉语这个母语没有提高到很高的高度,翻译出去之后不大妥帖。我的老师朱光潜,他的翻译之所以好,就是因为他汉语的基础比较好,不仅仅是学习掌握外语,希望大家更能够加强汉语学习。因为中国人外语学得再好也不能超过母语,你母语的水平有限,外语水平就上不去。有几个例子,邓小平同志请外国客人吃饭时,跟他说四川话:你慢慢吃。翻译想翻译成英语,怎么翻呢?“请你吃慢一点!”呵呵,你说“吃慢一点”是什么意思呢?翻译

当时就很紧张。这就不是因为他英语不行,而是汉语不行。所以在进行海外交流时,也要提高汉语的水平,这也是我的一点希望。谢谢大家!

汤一介(中国书院院长):

很高兴来到外国语大学参加中国海外汉学研究中心的成立大会,我认为北京外国语大学成立这个海外汉学中心非常有意义。刚才让我题词呢,我就写了罗素讲的一句话:历史上已经多次证明,不同文化之间的交流是文化发展的里程碑。我觉得他这句话是非常有意义的。从中国历史上看,与印度文化的交流和印度佛教文化的传入,大大地推动了中国文化的发展,使中国文化的各个方面都得到了文化传播的好处。这是第一次重要的文化交流。第二次文化交流就是和西方的文化交流。要从利玛窦开始,已经有400年了。这么长的历史,使得中国文化和西方文化的交流,我们也受益很多。无论和印度文化的交流,还是和西方文化的交流,我们对自己的文化要有主体的意识,应该把我们自己的文化作为根基,必须对我们自己的文化有个文化上的自觉。要很好地了解我们文化的来源和它发展的趋势,以及它的特点,包括优点和缺点。有了这样文化上的自觉,就会很好地确立自己文化的主体意识,就可以有更好的能力来吸收其他文化。特别是进入21世纪以后,任何一种文化,它如果想在世界上起重要作用,它必定是民族的,也是世界的,才可以起一个重大的作用。我记得,在2002年西方有一位大师——伽达默尔在他逝世前不久,提出一个想法,他说应该把理解提高到广义对话的层面。这是什么意思?过去的理解可以是单方面,就是我理解你。他说应该提高到广义对话的层面就是主体跟客体,应当处在一个平等对话的上面,只有平等交流对话才可以达到很好的效果。比如说,西方在过去是处在一个强势文化的状况下,我们跟西方的对话并不是一个平等的地位,只有提高到一个平等的地位进行对话,才能使得对话顺利进行,才能真正达到互相理解。这点是非常重要的。那么我们的汉学研究恐怕也是双向的,我们研究海外的汉学,同时我们要把自己研究的成果介绍到海外去,这个方面我们做得不够。在国外我碰到一些学者,他们对中国文化的了解比我们对西方文化的了解要少,原因是什么呢?就是我们对自已的文化成果介绍得是不够的。这方面的工作要加强。这里还想介绍一些情况,我曾经跟郝平校长讲过,有一位西方的汉学家施舟人,如今在福州大学建立一个西观楼藏书,他把自己汉学方面全部的藏书,大概9000多册,全都送给了福州大学。最近哈佛大学和他们也订立协议,哈佛大学有些书多了也可以给他们。我的建议和郝平校长也谈过,就是可以和他们取得联系,因为他们那个地方有很早以来的汉学资料,而且还可以不断地搜集汉学的资料,和高卢研究院也有联系,因为法国研究院的所长,也是荷兰院士和莱顿大学教授。这样我们可以跟类似的广泛的汉学机构取得联系,我想可以跟西观楼取得联系,可以到福州去看看怎么合作。福州大学也非常愿意合作,因为如果那些材料放在福州的话,利用率是不高的,如果跟咱们海外汉

学研究中心取得联系,我们可以大量地利用这些材料。

乐黛云(中国比较文学学会会长、国际比较文学学会副会长):

谢谢今天邀请我到这儿来和大家讲一讲。我对这个问题实际上也想得比较久了。我们处在一个文化转型的时期,文化将与过去很不一样。过去我们对世界的改变分成不同的阶段。第一个阶段是从殖民开始的。殖民的拓展过程充满了血腥,包括对当地居民的屠杀,从而将世界变成工业化的世界,也就是现在我们这个世界。第二种方式就是用暴力来进行改变。比如说宗教战争,也是大量地屠杀,大量地流血。而今天我们进入了第三个阶段。我自己认为第三个阶段,也就是我们国家提出一个非常有远见的用和平的方法来改变世界。这个世界要改变,不能像原来那样,南北悬殊、贫富不均等等。我们不是用暴力,也不是用战争,而是用和平的方法。这个和平的方法就是对话,互相交流。这给我们提出了非常重要的任务。我记得李慎之先生曾经给费孝通先生提出过一个问题,说费老你93岁了,你这一生的句号应该画在哪里呢?费老说,“两岸猿声啼不住,轻舟已过万重山”,两岸的猿声爱怎么啼就怎么啼好了,我不在意,可是我们现在的轻舟,也就是我们的国家——我们的国家可不是轻舟,是一艘非常沉重的大船——我们不单担负着自己国家文化所赐予我们的这些任务,而且还要对世界做出贡献,所以我这一生的句号就是画在“文化自觉”上。他认为“文化自觉”分三个层次:第一层次,你要了解你自己的基因,你最根本的、最不能放弃的到底是什么,决定了你世代相传的、将来还要不断繁殖下去的特点是什么。费老提出三方面,我觉得他讲得非常好。第一点,中国文化非常重视世系的承传,中国人很尊重祖先,同时非常重视家庭教育,要培养优秀的子女。大概世界上只有犹太人和中国人是最注重子女教育的。而且中国人是最尊重祖先、尊重传统的。第二点就是多元一体,和平共存,就是和而不同。和能生物,同则不继。如果和谐相处的话可以产生新的事物,一样的话就不能继续发展了。第三点就是说推己及人,也是中国文化的一个特点。“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,中国的社会秩序、社会核心都是通过推己及人这样一种理论来实践的。而不是像西方,上帝爱世人,所以把他的独生子给予世人,人与人完全一样。中国人完全不是一样,通过推己及人,所谓己所不欲,勿施于人。费老讲的这几点我觉得还是非常有启发的。在他生命的最后阶段,说他的任务就是要将中国的知识分子推向文化自觉的这一站。通过知识分子的文化自觉,能够带动全国的文化自觉。从改革以来,我们进入一个新的阶段,一个新的平台,要向世界展示,我们是要和平地改变世界,不是用暴力,也不是用战争。所以对我们来说对话就特别重要。很早以前,季羨林先生就提出,我们过去是拿来主义,今天我们也要送去主义。过去我们拿来和送去是分开的,好像是不同的机构在研究,研究中国文化就是中国文化,研究海外汉学就是海外汉学。特别是对国外的汉学研究来讲,过去我们理解的还是比较窄的。今天在北外成立这样一个中心,

把拿来和送去联系在一起了。可是我觉得有些东西还要铺得更开一些。譬如我们最近做了一套丛书,这套丛书专门研究中国文化对于西方的主流文化是怎么起作用的。我们要研究的不仅是介绍汉学的汉学家,而且是西方主流文化的主要领导者。比如伏尔泰怎样地吸收了中国文化,比如甲伯连孜怎样吸收了中国文化,比如奥地利的荣格怎样吸收了道教文化。要研究领军人物,他们在一定时代是文化的主要领导者。他们拥有中国文化的话,会对当地的文化起更大的作用。他们把中国文化融会到西方的文化中去了。所以我觉得很希望不仅是了解汉学家,而是了解汉学怎样将中国文化融到或者说深化到西方的主流文化中去。这样我们才知道今天我们应该主要介绍中国文化的什么东西。我觉得我们常常有一种看法,老觉得中国文化就是最伟大的,我们想向你介绍什么就介绍什么,完全以我们为主。这样恐怕也不行。别的国家为什么一定要接受中国文化呢?首先是中国文化得对他有利,对于他反思自己有用,那他才会觉得中国文化的确解决了他的问题,所以他才会来好好地学。如果他没有这种觉悟,而是你灌输给他,那样对他不会起很大作用的。所以今天,就西方来讲,就国外汉学来讲,我们不光是要研究介绍者,研究他们当前的情况,而且要研究那时以来,中国文化对他们的文化在哪些方面起了作用。要研究现在的世界上有什么问题,到底他们需要什么,哪些东西能够解决问题。再回到刚才费老讲的,首先要了解中国文化的种子、它的基因是什么。第二呢,也需要用今天的观点对过去进行观察、理解和诠释。过去的问题今天应该怎么来解释它?对今天还有什么用?我们的社会和世界有了很大的变化,在这个已经变化了的世界里,我们怎么去看待我们的文化,让它有所发展?第三点就是要把中国文化放到世界文化发展的脉络里来看,所谓 context,看看周围世界发展到什么状况了,我们中国文化能对今天的问题提供什么贡献。所以我认为今天从事汉学研究,不单是一方面的,而且是双向的研究,建立这样一个新的、范围非常大而且观念也非常新的汉学中心,我觉得是非常重要的。我也希望它能够变成一个基地——因为我们国家还没有这样一个基地——变成一个文化交流的重要的平台,使得在外国也很有名声,他们要到我们这儿来看我们在做什么;对将来也有很实际的帮助,在全国文化交流研究、跨文化研究、跨学科研究机构中,成为一个真正的科研的核心,这就是我的希望。

(本文由徐允靖根据录音整理,编辑略有删节)

北外的新使命： 把中国介绍给世界*

□ 郝 平

一、中国人千百年来所追寻的梦想 及其在今天所面临的考验

最近，美国国会要通过一个有关限制非法移民的法案，法案涉及了在美的1200万非法移民，由此引起了各地的抗议浪潮。这1200万非法移民为了追寻美国梦而不惜拿生命做代价，他们为美国的经济繁荣做出了贡献。这些追寻美国梦的非法移民，每年还都在数以百万计地增加。

在中国数千年的历史上，中国梦也是存在的，只不过在各个历史时期，中国梦有着不同的时代特征。在“礼崩乐坏”的春秋时期，孔子孜孜以求的是“克己复礼”的社会秩序；在“不破楼兰终不还”的唐朝，首都长安已经成为世界文明的中心，日本、朝鲜、西域和欧洲各国的贤明之士不远万里、跋山涉水来到这里学习，堪称太平盛世。清朝鸦片战争之后，中国梦又有了不同的内容，中华民族的仁人志士为挽救民族危亡前仆后继，放眼世界，追求真理，探讨中国衰败之因，探寻中国崛起之路。郑观应的

* 此文系北京外国语大学校长郝平教授2006年4月2日在北京举办的“中国梦与和谐世界”研讨会上所作的报告，发表前经作者同意对原稿进行了修改。

《盛世危言》、康有为的《大同书》、孙中山的《三民主义》和《建国方略》等著作,都为我们描绘出了丰衣足食、文明和谐、天下为公的大同社会的美好蓝图。今天的历史已经证明,这些近代的梦想和蓝图,只有在中国共产党领导下的中华人民共和国,特别是改革开放以后,才会一步步实现。

在改革开放的短短二十多年时间里,中国社会主义现代化建设取得了前所未有的成就。国际上很多经济学家认为中国已经成为全球第四大经济体。中国经济增长对全球经济的贡献,成为达沃斯年会上的热点话题,“北京共识”作为对中国发展经验的经典概括,得到国际社会的广泛认可。在今天,中国市场也已经成为海外投资者所追寻的梦想。

然而,中国的进一步发展与繁荣,仍面对来自两个方面的考验:

在国际上,有一些人对中国爱好和平的传统很不了解,对中国在发展壮大之后会以什么样的角色参与国际事务充满疑虑和恐慌,因此处处设置障碍,加上意识形态和地缘政治等因素的影响,各种版本的“中国威胁论”不时出现。

在国内,“全球化”时代技术至上、科学万能和物质第一的价值取向,对一些国人的世界观、价值观产生了误导。他们过于看重效益最大化、数字指标和发展速度,而忽视了对可持续发展和公平正义等神圣目标的追求。人们对精神内涵的向往,远远赶不上对物化偶像的推崇。

在这样的时代背景下,我们必须向全世界阐释清楚我们所追求的目标,并非是在实力强大之后实行单边主义、霸权主义,对外穷兵黩武,而是要坚定不移地走和平发展的道路,努力建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。

二、我们憧憬和追求的“中国梦”的文化内涵是什么

我认为,我们今天所憧憬和追求的“中国梦”的文化内涵,体现在以下三个方面:

第一,尊重文化多元,建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。

文化是民族的灵魂,是民族的精神家园,寄托着各个民族对自己身份的认同和心灵的归属,是各个民族赖以生存和发展的基础。

在人类文明的历史长河中,世界上各个民族都形成了各自的文化体系。古希腊对民主的实验,古罗马对法治的践行,阿拉伯民族对宗教哲学的贡献和中国传统儒家对“忠恕之道”的追求,以及近现代西方国家在宪政上的建设,各个民族璀璨的文化都属于人类文明大家庭的瑰宝。

正如生物多样性是自然界的根本法则一样,文化多样性也是人类社会的基本特征。在历史进程中,各民族文化在某一个特定的历史时期,客观上确实存在强势

和弱势之分。弱势文化一直感受到强势文化的压力,同时强势文化和弱势文化也一定会在同一社会中并存共处。人类的精神需求因广度、深度和层次的不同,给各种文化都留下了一定的生存发展空间。我们并不能因为一种文化处于弱势而否认它内在的价值,把世界上的多元文化变成一种同质的文化,违背人类社会的客观规律,也必然会使人类文明的发展陷于停滞。

从整个世界来看,承认文化多样性,增强对差异性的尊重和宽容,在公开争论中承认各种文明的价值观念,并承诺不断对话,是人类文明健康持续发展的基础。人类文明的多样性,是各种文明得以不朽的最可靠保证。所有的文明都必须学习共存,避免“文明的冲突”,建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。

第二,在全球化的语境中坚持中华民族的“文化自觉”。

西方发达国家依靠其在经济上的优势,在全球化的大潮中,向世界各国实施文化输出,试图用他们的文化体系和价值取向去影响甚至代替其他民族的思考。我们试想,如果世界上众多民族都用一种声音说话,那会是一件多么乏味的事情。有着五千年悠久历史的中华文明,在西方文化占据主导话语权的全球化语境中,也受到极大的冲击。

古希腊哲学家苏格拉底用“认识你自己”来解说哲学的使命。我们同样可以用此来解说我们的文化使命,坚持中华民族的“文化自觉”。按照费孝通先生的说法,“文化自觉”就是指:生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”,明白它的来历、形成过程、所具有的特色和发展的趋向。费老强调:“‘文化自觉’是一个艰巨的过程,只有在认识自己的文化,理解所接触到的多种文化的基础上,才有条件在这个正在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置。”

中华五千年文明蕴藏着丰富的哲学思想和人文内涵,其中有些思想精华历久弥新,在新的历史时期也显示出了鲜明的时代意义。中华文化历来主张和谐包容,尊重多元。曾有学者分析比较中西文化的特征,认为中国文化的核心是“己所不欲,勿施于人”的多元价值观;西方文化则属于“己之所欲,必施于人”的一元价值体系。

中国传统文化崇尚“天人合一”、“以和为贵”和“协和万邦”,强调的就是人与自然的和谐,人与人的和谐和世界各国、各民族之间的和平共处和文明对话。儒家学说中宣扬的“求同存异”、“君子和而不同”等思想,已积淀为中华民族深厚的文化基因,成为我们建设和谐社会与和谐世界的深刻的理论渊源。

第三,以海纳百川的胸怀博采众家之长,积极学习世界一切文明的优秀成果。

如果仅仅是强调对传统文化的梳理和推崇,而没有借鉴其他文化的长处,那么这样的价值取向就是“文化保守主义”。我们不但要弘扬中华优秀传统文化,还要以海纳百川的胸怀,积极学习和借鉴世界一切文明的优秀成果,为我所用。

西方哲学家罗素曾经说过：“不同文明之间的交流，过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。”由此可见，不同文化之间的交流融合，取长补短，是促成文化繁荣的积极因素。

只有民族的，才是世界的。另一方面，只有世界的，才是民族的，才能使得这个民族的文化长盛不衰。我们要在坚持中华民族“文化自觉”的基础上，以开放的心态和宽广的胸怀，认真、积极、深入地学习世界文明的一切成果。只有深入地研究，才能辨别精华与糟粕，才能汲取创造了伟大西方文明的精华部分，把构成西方社会“现代病”的糟粕部分拒于国门之外。

费孝通先生曾用“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”这十六个字来憧憬、勾画美好社会的蓝图，我们以此来畅想并努力实践这样的中国梦：尊重文化多元，坚持文化自觉，博采众家之长，提升中国的软实力；抓住经济全球化的时代机遇，正视全球化的挑战和风险，按照科学发展观的要求，发扬自主创新，建设自主品牌，壮大民族产业；在国际舞台上推动建立和平、稳定、公正、合理的国际政治经济新秩序，支持和促进广大发展中国家加快发展；维护文明多样性，推动各种文明和平共处；超越西方“民主和平论”和“文明冲突论”的理论架构，建设和谐世界。

三、“中国梦”与北外的新使命

如何使畅想中的美好蓝图成为现实？大体说来，我们要在国际社会上坚持和平共处五项原则，尊重世界文明的多样性，本着“引进来”和“走出去”两项基本方针，既要“把世界介绍给中国”，又要“把中国介绍给世界”。

一方面，我们要奉行“拿来主义”，积极借鉴西方发达国家在政治、经济、文化和社会等各项事业发展上的成功做法，引入他们先进的文化理念和管理经验，结合中国的国情，来改造、提升我们现有的文化观念。

另一方面，我们还要走出国门，面对外国民众开展公共外交，向世界各国推介和弘扬中华优秀传统文化和中国日新月异的新文化，树立改革开放、和平发展的当代中国的形象，让中国走向世界，让世界了解中国。近年来，我国与法国、意大利和俄罗斯等国联合举办的文化年、文化月和文化周等活动引起轰动，中国文化热在海外不断升温等，都是“走出去”战略所取得的成效。

北京外国语大学是目前国内开设语种最多、最全的全国重点外语院校。最近教育部又批准我们再建8个新语种，使北外拥有了42个语种。由此，北外将成为世界文化研究的中心，成为和谐世界建设的一支重要力量。

实现文化崛起的“中国梦”，对北外而言，就是要在以下两个方面积极努力，做

出应有的贡献。

我们要发挥我们的外语优势,积极翻译和推介世界一切文明的优秀成果,为中国的文化建设源源不断地提供新的资源,为中国的文化基因注入异域的新鲜血液。在促进“西学东渐”的同时,我们还要积极倡导“东学西渐”。

发展的中国需要在世界范围内重塑自己的国际形象,我们应向世界展示中国文明特有的魅力,介绍中国和平发展的前景。要做到这一点,加强海外汉学(中国学)的研究、团结海外学术力量已经成为一个亟待解决的课题。中国是汉学的故乡,她理应成为全世界汉学研究的中心,中国学术界有责任在全世界的汉学研究中发挥主导性作用。近二十年来,中国学术界已经认识到对域外中国学研究的重要性,这标志着我国人文社会科学学术观念的深刻转变和重大提升。但目前研究分散,人力财力投入不足,严重影响了这一领域研究工作的展开。我国急需建立一所对域外汉学进行总体研究的学术机构,以增进我们对外部世界的了解,推动中国文化在世界范围内产生更大的影响。

大量事实证明,被称为“中国通”的海外汉学家及其研究在不同层次、不同程度上影响着各国对华政策的制定。把握这些学者的学术路向、政治态度及其在对华政策上的影响力,对于我们了解各国对华政策的生成与衍变有着重要的意义。同时,培养亲华、爱华的汉学家,从战略上对国家的长期安全也有着积极的作用。从整体上了解与掌握各国汉学的现状与历史,做到知己知彼,定期向国家有关部门提供世界重要国家和地区有关中国政策的研究报告和各国制定中国政策的汉学家的报告,以协助有关部门分析制定对策,发挥国家的“智库”作用。同时,在研究与介绍海外汉学的学术成果中,推动中国学术的发展,在全球范围展开中国文化和学术的研究。

中国文化走向世界第一件事,就是将中国的文化典籍翻译成各种语言。要做好这件学术性很强的工作,首先就要对近四百年以来世界各国汉学家对中国文化典籍的翻译的基本情况做一调查,并在此基础上对各种译本做学术性的研究,做出其学术性的评判。目前,世界各国已经有一批以翻译中国文化典籍为其使命的汉学家和华裔学者,对这些汉学家和华裔学者的学术水平、翻译作品进行系统的调查,从中选出部分汉学家和华裔学者作为我们对中国典籍翻译的合作者。我们认为只有在此基础上才能真正开始中国文化典籍的翻译工作。目前,在全国范围内能从事中国文化典籍翻译的人才奇缺。我认为,除了对世界各国中国文化典籍翻译进行调查之外,中国学术界也必须承担起将中国典籍译成外语的神圣的历史使命。北京外国语大学更应该发扬以往的传统(如英语系教授丁往道先生的《论语》英文译本等),发挥多语种的优势,真正投入到这一事业中去。同时,还必须下决心培养一批年轻的学者作为这项伟大事业的真正承担者。

我们应当在把中国介绍到世界的伟大事业中,通过对海外汉学的调查与研究,制定出中国文化走向世界的战略与策略,增强中国的软实力,在国际上化解“中国威胁论”,塑造中国作为负责任大国的国际形象,为创建和谐世界做出贡献。

海外汉学研究是一个具有战略意义的跨学科研究领域,其最基本的前提条件是研究者必须具有多语种的外语能力。目前制约这一学科发展的根本原因是能利用各语种的原始文献直接展开汉学研究的人员奇缺,大多数学者靠译著和二手文献资料进行研究,于质于量难尽人意,也阻碍了本学科基础建设的发展。北京外国语大学在海外汉学研究的原始文献方面占有以下两点绝对优势:

其一,北京外国语大学是目前国内开设语种最多、最全的全国重点外语院校,最近教育部又批准我们再建8个新语种,使北外拥有了42个语种。北外的教学质量在全国名列前茅,并继承和发展了王佐良、许国璋、周珏良、纳忠等前辈著名学者所奠定的优良学术传统,现已拥有外国语言文学一级学科,能够从整体上满足海外汉学研究多语种的需求,展开真正的海外汉学研究,而不是将海外汉学研究仅仅局限于一两个国家的范围之内。北京外国语大学现在已经将海外汉学研究工作作为全校教学与科研工作的重点,整合全校的力量,使北京外国语大学在很好地完成“将世界介绍给中国”的重大使命的同时,开创“将中国介绍给世界”的新的历史使命。在中国走向世界的重大历史关头,我们必须从全球的角度规划中国学术与文化的发展,以世界的眼光审视域外对中国的评价和研究。北京外国语大学具有完成这一历史使命的学术积累和文化积淀,具有承担起这一重任的视野和能力。

其二,北京外国语大学早在十年前就成立了有编制、有经费、以海外汉学为研究对象的研究中心。该中心目前仍是国内各大学及研究机构中唯一在体制内正规设置的研究所。这个研究中心在季羨林先生、任继愈先生、汤一介先生的直接指导下,经过十年来的不懈努力,其成就目前在全国的海外汉学研究领域居于领先地位。其首创的海外汉学学术辑刊——《国际汉学》,由任继愈先生亲任主编,国内外著名学者和汉学家任编委,目前在全球范围内具有很大的影响力。该中心所主办的“国际汉学研究书系”,十年来在学术界也受到了高度的赞誉。

为此,我们必须从国家科技创新的战略高度,从中国文化走向世界的宏大目标,从中国国家利益和国家安全的视角,从中国人文社会科学学术发展的要求出发,从增强中国软实力的战略高度,充分利用北外的优势,促进海外汉学研究工作,以落实国家“十一五”规划和《中共中央关于进一步繁荣发展哲学社会科学的意见》。从而凝聚国家力量,整合国内外学术资源,为中国和平发展与顺利崛起、构建和谐社会创造外部条件。

目前,海外汉学的研究工作在国内学术界刚刚开始,为此,在“十一五”期间,中国海外汉学研究中心的工作将以学科的基础建设为根本,立足于情况的调查和

数据库的建立,并有计划地展开专题学术研究,为学科的长远建设打下基础。把中国介绍给世界,并以此作为北外学术和学科建设方面重大的转折点,使海外汉学研究成为北外各语种、各学科的生长点。

《中共中央关于进一步繁荣发展哲学社会科学的意见》中提出,要建设哲学社会科学的“中国学派”,要有“中国气象”。我们要在北外突出的外语教学优势的基础上,发展有北外气象、北外特色的学术研究,建设“世界语言与文化研究中心”和“中国海外汉学研究中心”等学术中心,以此来实现文化自觉和文化输出。

只要我们秉承“尊重文化多元,坚持文化自觉,博采众家之长”的理念,切实贯彻好“引进来”和“走出去”的基本方针,怀着“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”的理想而不断努力奋斗,我们所呼唤的和谐世界中的“中国梦”,就一定能够成为现实。

“亚洲地区中国学研究评述”会议通讯

2007年1月13—14日在北京召开了“亚洲地区中国学研究评述”会议,会议的主办单位是中国社会科学院国外中国学研究中心,社科院武寅副院长在会议上发表了讲话。本次会议邀请了国内外汉学界各领域的专家、学者,对目前亚洲地区中国学的研究状况、热点问题以及未来学科的发展做了深入的分析与探讨。来自日本、韩国、越南、印度、新加坡等亚洲国家的学者分别对上述国家汉学研究的现状、机构及研究成果做了综述,并在各自的文化背景下提出了不同的见解,与参会代表进行交流。会议其他代表还就跨文化的中国形象问题提出了观点,对赛义德的“东方主义”理论中所谓文化的自我认识进行了反思。北京大学比较文化与比较文学研究所严绍璁先生阐述了20世纪日本中国学的经验与教训。北京外国语大学中国海外汉学研究中心的张西平先生对中国天主教史与传教士研究的关系做了深入地分析,并提出了有关学科建设的若干建议。会议于1月14日下午结束,并取得了良好的反响。

(本刊讯)

作为汉学研究的西方中国游记

□钱林森

中西文明的发展与相互认知,经历了极其漫长的道路。两者的相识,始于彼此间的接触,亦可以说,始于彼此间的造访、出游。事实上,自人类一出现在地球上,这种察访、出游就开始了,可谓云游四方。“游”是与人类自身文明的生长同步进行的。“游”,或漫游、或察访、或远征,不仅可使游者颐养性情、磨砺心志、增添美德和才气,而且能使游者获取新知,是认识自我和他者,认识世界、改变世界的方式。自古以来,人类任何形式的出游、远游,都是基于认知和发现的需要,出于交流和变革的欲望,都是为了追寻更美好的生活。中西方的相互认知和了解,正开始于这种种形式的出游、往来与接触,处于地球两端的東西(中西)两大文明的相知相识和交流发展,正由此而起步。最初的西方游历家、探险家、商人、传教士和外交使节,则构筑了这种往来交流的桥梁,不论他们因着何种机缘、出于何种目的来到中国,都无一例外地在探索新知、寻求交流的欲望下,或者在一种好奇心、想象力的驱动下,写出了种种不同的“游历中国”的记游(包括日记、通讯、报告、回忆等)之类的作品,从而构成了中西方相知相识的历史见证,成为西方人认识自我和他者、认识中国、研究中国的历史文献,在中西交流史上具有无可取代的价值和意义。对这些历史文本作一番梳理、介绍,它本身就是研究“西学”和“中学”(汉学)不可忽略的一环,是深入探讨中西方文化关系无法回避的重要课题。

那么,在难以计数的西方游记和相关著述里,中国在西方视

野下究竟呈现着怎样的面貌?这难以计数的记游、著述又如何推动西方汉学的生成与发展?它们在西方流布,到底在传播着怎样的中国神话、中国信息、中国知识,从而深化西方汉学的研究,深化西方人对中国的了解和认识,使之一步步走近真实的中国?所有这些,正是西方游记作为汉学研究的中心所在。以此来梳理、考察西方中国游记发展的历史线索,就能获知西方“中学”(汉学)生成发展的大致脉络,进而为读者提供一幅中西方相知相识、对话交流的历史侧影,其意义是显而易见的。

一、西方中国游记为西方传递了最初的中国信息、中国知识,塑造了最初的中国形象,开西方人认识中国、研究中国的先河,孕育并催生了西方汉学。研究西方中国游记,首要的,就是对其发展线索及其所塑造的中国形象的历史变化,进行科学的梳理和考察,从而理清西方汉学生成发展的历史脉络

中西方文化沟通始发于“丝绸之路”,通过南亚、中亚和阿拉伯这条间接通道,中西方文化得以相遇、交流。作为这种交流、沟通的前驱,阿拉伯和西方游历家、商人、传教士的游记,便成了中外文化正面接触的最初成果。西方人所获得的最初的中国知识和中国形象是由这些游记提供的,如8世纪至9世纪间阿拉伯人佚名的《中国与印度游记》、13世纪吕布吕基斯的《远东游记》、13世纪《马可·波罗游记》、14世纪中期虚构的《曼德维尔游记》等等。阿拉伯佚名的《中国与印度游记》^①,约成于公元851年,为佚名作者根据商人苏来曼和其他阿拉伯商人及海员提供的见闻写成,是一部有关中国的宗教、文化、教育和风俗人情无所不包的考察性游记,它第一次从肯定的角度为西方提供了中国形象——盛唐时代的中国形象——和中国知识,在阿拉伯世界和欧洲广泛流传,成为当时阿拉伯人和欧洲人了解中国的畅销读物,西方和地中海民族知道中国的瓷器和茶叶,就是从这部游记中获悉的。继佚名的阿拉伯游客的《中国与印度游记》之后,西方人等了相当长的一段时期,才又看到了对中国的介绍,这就是12世纪中期,即1246年罗马教皇特使卡皮尼(Plan Carpin)出席贵由大汗的登基大典、1254年圣路易特使吕布吕基斯(Rubruquis)^②拜见蒙哥大汗之后写的有关契丹人的报告和游记(如《远东游记》),

^① 《中国与印度游记》,巴黎纯文学出版社,1948年,转引自艾田蒲《中国之欧洲》(许钧、钱林森译)第1卷第3章“阿拉伯世界发现中国”,第37页,河南人民出版社,1992年。

^② 吕布吕基斯,又译鲁布鲁克,卡皮尼又译柏朗嘉宾,见周宁《契丹传奇》第3章、第4章。学苑出版社,2004年。

它们向欧洲展示了蒙古人统治之下的中国并在基督教世界中传播了中国的神话传说^③，由此开启了中西交通史上蒙元世纪的地理大旅行、大考察和契丹传奇的大发现、大传播。据文化史家考察，这一期间（12—13世纪之间）到过中国的欧洲人，有名有姓的就不下一百人，史载的现存中国游记文本主要的有：《柏朗嘉宾蒙古游记》（1247）、《鲁布鲁克远东游记》（1255）、《马可·波罗游记》（1299）、《鄂多立克东游记》（1330）、《大可汗国记》（约1330）、《马黎诺里游记》（1354）、《曼德维尔游记》（约1350）等^④，其中最负盛名、流传最广、影响最大的，当是13世纪威尼斯商人马可·波罗（Marco Polo）的《马可·波罗游记》和14世纪英国《曼德维尔游记》（*The Travel of Sir John Mandeville*），前者单就查明的各种文字的手抄版就有143种之多，而后者则有300多种。马可·波罗在中国待过16个年头，到过中国许多地方，极富观察天赋，对当时中国的风土人情、政治、经济情况相当了解，所以，他从东方带回的契丹传奇性见闻，他对威武强盛的蒙古大汗的发现，对13—16世纪的西方人了解蒙元世纪的中国之政治、宗教、经济、文化，提供了最重要的知识信息，激发了西方人的无穷的想象力和诱惑。它在西方的流传，可以说，开创了西方集体记忆中最初的中国形象——契丹形象。《曼德维尔游记》是14世纪中期英国人曼德维尔（Mandeville）爵士虚构的旅行故事，它将东方新知识与西方旧传说融为一体，与马可·波罗等写实的游记一起，第一次为西方共同创造了“东方神话”——富裕强大的“契丹形象”，它在西方中世纪晚期的流传与影响，与《马可·波罗游记》不分伯仲，它给西方文化带来的中国信息和思想震撼，与《马可·波罗游记》相辉映，被比较文化界誉为“地理大发现前欧洲人拥有的东方知识的百科全书”^⑤，在中西交流史上具有开拓性的意义。

16、17世纪是中西方实质性接触的世纪。15世纪末好望角的发现，打开了从欧洲直航远东的道路，为东西方的交流提供了新的通道。葡萄牙商人和传教士通过这条通道，捷足先登，首先来到了中国，紧随其后的是荷兰人、意大利人和西班牙人。他们来华后所写的游记、札记和其他著述，对中国进行了描述和报导，又一次在欧洲掀起了对中国的兴趣，传递着较蒙元世纪的西方游记更为广泛、真实的中国知识。在这些游记和著述中，除个别介于虚构小说和记游之间、承袭马可·波罗式传奇色彩的作品，如葡萄牙商人费尔南·门德斯·平托所著《平托东游记》（1614

③ 详见《中国之欧洲》第1卷第2章。

④ 见周宁《契丹传奇》总序，第17页，引言第5页。

⑤ 周宁《契丹传奇》总序，第18页。

年)^⑥,多数注重中国社会信息、中国知识的具体报导或专题介绍,如沙勿略神父1548年出版的《印度和日本记事》^⑦所提供的中国信息、贝尔西奥神父的《中华王国的风俗和法律》(1554)^⑧、葡萄牙商人伯莱拉(C. Pereira)的《中国报道》(1553—1563)^⑨、克路士神父(Gaspar de Cruz)的《中国志》(1569)^⑩、荷兰商务使节约翰·尼霍夫的《荷使初访中国记》(1665)^⑪,特别是西班牙门多萨神父的《大中华帝国志》(1585),集中了这一时期欧洲人所拥有的中国信息、中国知识,第一次在西方塑造了一个完美、优越的中华帝国形象,“为此后两个世纪间欧洲的‘中国崇拜’提供了一个知识与价值的起点”^⑫,标示着西方游记中“契丹传奇”的终结和“中华帝国”崇拜的开始。

在浩如烟海的西方游记中,经受历史的淘洗和岁月的沉淀,而真正能推动西方汉学诞生的,无疑是17、18世纪来华耶稣会士所写的中国游记和中国主题的著述。这些游记和著述用拉丁文、西班牙文和法文发表,在西方广为传播,为欧洲补足了大量的中国信息和中国知识,成为17、18世纪西方人认识和了解中国的主要文本。其中重要的有利玛窦、金尼阁著《耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史》(1618)^⑬、鲁德照神父的游记(1645),卫匡国神父的游记(1654),尼厄赫夫的《东方使团》(1665),亚历山大·德·罗德神父的《在中国的数次旅行》(1666),《耶稣会士阿塔纳斯·基歇尔之中国——附多种神圣与世俗古迹的插图》(1676),南怀仁神父的信札《中国皇帝出游西鞑鞑行记》(1684),李明神父的《关于中国现状的新回忆录》(1696),以及由杜哈德编纂的大部头的《域外耶稣会士之有趣而有益的

⑥ 见《平托东游记》(朱波节译),载周宁《大中华帝国》第310—388页,学苑出版社,2004年5月。

⑦ 见《印度和日本记事》第113—117页,科英布拉的大学印书馆,1957年。转引自王锁英译《葡萄牙人在华见闻录》,海南出版社、三环出版社,1998年。

⑧ 见《有关中国事物的报告——16世纪的作品》第68—76页,葡萄牙国立印书局,1989年。转引自《葡萄牙人在华见闻录》。

⑨ 见《有关中国事物的报告——16世纪的作品》第101—129页,葡萄牙国立印书局,1989年。

⑩ 见《游记》第775—896页,波尔图雷洛兄弟出版社,1984年。转引自《葡萄牙人在华见闻录》。

⑪ 《荷使初访中国记》(庄国土译注),载周宁《大中华帝国》第389—458页。

⑫ 周宁《大中华帝国》引言第2—3页。

⑬ 艾田蒲称之为金尼阁的《基督教远征中国史》,而中译本则为《利玛窦中国札记》,由何高济等人译,何兆武校,中华书局,1983年。

通讯集》^④(1702—1776, 34卷)、《中华帝国全志》等等。由于这些游记作者多数是西方受过高深教育的饱学之士,肩负着政治文化和宗教的特殊使命,多数在中国滞留的时间较长,且在朝廷任职,所以对中国事物、中国文化和中国哲学,有独到的体察、研究和思考,这就使他们的游记具有较丰富而准确的中国信息、中国知识,更带精英文化的色彩和更为显著的汉学价值。利玛窦就这样说过:“我们在中国已经生活了差不多三十年,并且游历过它的最重要的省份,而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的一些学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言,亲身从事研究过他们的风俗和法律;并且最后而又最为重要的是,我们还专心日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。因而这些人写中国,并不是作为目击者,而是只凭道听途说并有赖于别人的可信性。”^⑤即如《利玛窦中国札记》而言,它本身既是一部很好的明代中国游记,又是一部研究明代中西交通史绝佳的汉学著作。如此,相较于早期阿拉伯佚名的《中国与印度游记》和《马可·波罗游记》,17、18世纪耶稣会士们的中国游记所塑造的中国形象,一方面承继前者从器物、物质文明角度颂扬中国的传统,另一方面又将“中国崇拜”推到一个精神文明的层面,实现了由民间文化到精英文化的转换,为真正意义上的西方汉学的诞生,提供了绝佳契机。

18世纪是欧洲历史上最倾慕中国的时期,这显然与来华耶稣会士游记所创造的完美、优越的“中华帝国形象”密切相关。但我们在考察西方中国游记发展进程时也注意到,从18世纪下半叶开始,也出现了一些游记和著述从否定的角度,塑造负面的中国形象,有影响的如朗热(L. Lange)的《北方游记》和安逊(G. Anson)的《环球游记》(1748)等,由英国海军上将安逊等人的游记开其先,由18世纪法国启蒙思想家孟德斯鸠《论法的精神》相呼应,流传于17、18世纪欧洲的文明、完美的“大中华帝国形象”,也就变成一个专制、邪恶、封闭、堕落的“鸦片帝国形象”,直至19世纪两次鸦片战争期间和20世纪初衰朽腐败的大清王朝倒台,中国都大致作为这个否定的负面形象,被摒弃于西方文明历史之外。

从对西方中国游记挂一漏万的考察中不难看出,西方中国游记和相关著述,开启了中西文化相知相识、交流沟通的通道,西方中国游记的存在和发展,与西方人认知、研究中国密不可分,即与西方汉学的生成和发展同步进行。西方游记所塑造的中国形象历史内涵的衍变,也是西方汉学研究不同历史内涵的某种呈现,虽然西

^④ 《城外耶稣会士之有趣而有益的通讯集》(*Lettres Edifiantes et Curieuses, Ecrites des Missions Etrangères Mémoires de La Chine*),又译《耶稣会士中国书简集》,见大象出版社“西方早期汉学经典译丛”2001年出版的《耶稣会士中国书简集》(郑德弟、朱静等译)。

^⑤ 转引自《利玛窦中国札记》中译本序。

方的中国形象并不等同于西方汉学。在此,笔者愿意强调,周宁教授在其《中国形象:西方的学说与传说》^⑥中,对马可·波罗游记时代七个世纪以来西方中国形象生成演变的意义过程所作的探讨,为我们将西方游记作为汉学研究,提供了许多有益的启示。从这个意义上看,他的这部巨著不只是一部研究形象学的大作,也是我国学界研究西方汉学的重大成果,值得我们加以重视和研究。

二、西方中国游记,为西方哲人思考中国、研究中国提供了知识信息和思想素材,因而为西方人认识中国、了解中国开拓一种深度,为西方汉学研究中国文化提升到新的层面。西方中国游记作为汉学研究的一个重要课题,就是对西方哲人从中国游记提取中国信息、中国素材,进行历史的梳理和哲学的审视,从而为汉学研究开拓新的局面

在中西文化关系史上,西方哲人从游记中吸取中国素材、思考中国文化的例证屡见不鲜,至18世纪启蒙运动时尤盛^⑦。在18世纪启蒙运动之前,西方哲人首先对中国素材表示浓厚兴趣的,大约是13世纪英国伟大思想家罗杰·培根(1210—1293),先于蒙田《随笔》,培根的《大著作》引述了吕布吕基斯的《远东游记》中的中国材料,并作了哲学思考。他在《大著作》中梦想建立知识的完整结合,即科学与宗教的结合,这一完整的结合将成为共同社会,即“像人类一样互为存在的”社会联结体。因此,对他来说,远东的发现,契丹人区域的确定具有十分重要的意义:他所倡导的神学和实验科学都会从中受到启迪。他非常重视吕布吕基斯的中国之行及其《远东游记》,他曾约见作者,并与之进行长谈。在16世纪,蒙田对游记提供的异域素材,作了真正的“哲学思考”,他的《随笔》中的许多篇章,如《食人肉者》、《旅行马车》、《跛子》和《温良》等都是对印第安人文化思考的佳作,并由此确立了“善良的野蛮人”在人类文明中的位置,为欧洲学人观照异域文明提供了范例^⑧。他通过传教士们用西班牙文或拉丁文撰写的中国游记的法文译作,获悉中国信息,作哲学思考,得出结论:中国政治清明、治理有方、艺术发展,在许多方面都超过西方“样板”^⑨。可以说,蒙田在其《随笔》中从文化意蕴上发掘南美

⑥ 周宁编著《中国形象:西方的学说与传说》,由《契丹传奇》、《大中华帝国》、《世纪中国潮》、《龙的幻象》、《鸦片帝国》、《历史的沉船》、《孔教乌托邦》、《第二人类》等八部组成,学苑出版社,2004年。

⑦ 笔者对此作过初步的考察,参见拙作《游记与西方汉学》,《汉学研究》(阎纯德主编)第5集,中华书局,2000年。

⑧ 参见《中国之欧洲》第14章。

⑨ 《蒙田随笔全集·下卷》第349页,江苏译林出版社,1997年。

“善良的野蛮人”之后,又把目光投向东方,探寻另一类形象,即“中国圣哲”的形象。由蒙田开其先,法国和欧洲不少思想家,如无神论者皮埃尔·培尔、怀疑论者拉莫特·勒瓦耶、寂静主义者费奈隆、笛卡儿主义者马勒伯朗士等,紧随其后,从不同角度、不同方面来描摹、想象、追寻“中国圣哲”的形象,而世俗的游历家和耶稣会士的游记所记载的中国故事正好为西方思想家塑造这种形象提供了丰富素材。皮埃尔·培尔跟他同时代所有自由思想家一样,读了很多游历家和耶稣会士的游记,从中看到中国是个无神论国家,先在他著撰的《辞典》,后在《关于迷信的歌谣》中加以描述^①。拉莫特·勒瓦耶在其《论异教徒的德行》中,直接提取耶稣会士游记中的孔子形象,第一次把孔子和苏格拉底进行平行比较,称孔子为“中国的苏格拉底”,中国皇帝的文武百官是孔子的信徒,“因此可以说,只是哲学家们在统治这样一个大帝国”。^②与拉莫特相反,寂静主义者费奈隆在《苏格拉底与孔夫子对话》中,强调的是两者的差异,突出了西方圣哲优于“中国哲人”,从而实质上,先于孟德斯鸠从否定的方面观照中国、描写中国。马勒伯朗士从耶稣会士游记中形成了与培尔相似的中国思想:两人都认为,在中国有一大群无神论者哲学家。不过,培尔从中得出的是有利于斯宾诺莎与哲学思想的论据,而马勒伯朗士的《一位基督教哲学家与一位中国哲学家的对话》简直就是讨伐不信教的斯宾诺莎的檄文。16、17世纪西方思想家就这样步随培根和蒙田,凭借游历家和耶稣会士提供的素材,对中国进行了不同角度不同层面的思考与观照。到18世纪,在莱布尼兹^③、伏尔泰那里又把对“中国圣哲”、“东方理想国”的思考与追寻提到了前所未有的高度和层次。

18世纪的欧洲是伏尔泰的欧洲,也是中国之欧洲。在18世纪启蒙思想家中,伏尔泰无疑是对中国高唱赞歌的第一人。他对中国知识的获取,完全得益于耶稣会士和游历家提供的中国信息。据文化史家推断^④,早在路易大帝中学学习时,年青的伏尔泰就开始结识中国人,结识耶稣会士。他最早的修辞学老师图尔米纳(Tourmine)神父,把他的兴趣引向中国。他与旅居北京的白晋(Bouvet)神父一直保持通信联系,通过白晋不断获取中国知识。他拜访过“20多个曾游历过中国的人”,“读过所有谈论这个国家的书”,读过利玛窦、金尼阁、基歇尔和李明神父的著作及游记,研读过杜哈德神父编纂的4卷《耶稣会士书简集》,读过佚名的《中国与

① 参见《中国之欧洲》第2卷第13章。

② 转引自艾田蒲《中国之欧洲》第18章。

③ 莱布尼兹从耶稣会士游记和著述中提取中国知识信息,思考中国、弘扬中国思想文化的情况,法国比较文学史家艾田蒲做了详尽的考证和论述,限于篇幅,本文不再引述,读者可阅其大著《中国之欧洲》第1卷第26—30章。

④ 见《中国之欧洲》下卷第13章。

印度游记》和弗朗索瓦·贝尔尼埃的《大蒙古诸侯国游记》，称后者为“天下第一客”。他在旅居英国的时候，还读过安逊和朗热的游记，从中获取中国信息，但他拒绝听信商人的介绍，坚信耶稣会士理想化的描述，以此作为他哲思的素材，构想他心目中的中国形象。他说过：“欧洲的王公及商人们发现东方，追求的只是财富，而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。”^②在哲学家伏尔泰的视野中，作为“新的精神和物质的世界”的中国，是个具有悠久的历史 and 灿烂的文化的文明古国；是个崇尚道德，奉行法律、君贤吏良的“理想国”；是个以“儒教”为“国教”，“在伦理道德和治国理政方面，堪称首屈一指”的“奇异非凡”的国家^③。伏尔泰一生在 80 余部作品和 200 余封信中提到过中国，从中国的政治思想到伦理道德，从历史、哲学到风俗民情，全面加以颂扬，开创了哲学家从肯定的方面描写中国的先河，从而成为 18 世纪欧洲的“亲华派首领”。在伏尔泰的影响和推动下，法国“百科全书派”思想家如狄德罗、霍尔巴赫等，都直接从耶稣会士游记获取信息，进行哲思，塑造他们心目中“开明的、理性的和道德的”中国形象。狄德罗在《百科全书》“中国”词条中说：“中国民族，万众一心，他们历史的悠久，天资，艺术，聪明，政策，哲学的趣味，无不在所有亚洲民族之上；据一部分学者的意见，他们所有的优点，甚至可以和欧洲最开明的民族竞赛。”^④霍尔巴赫则称“中国是世界上唯一的将政治和道德相结合的国家”，“在中国，法律充满智慧。理性对于君主的权力，产生了不可思议的效果”，是“欧洲政府非学不可”^⑤的楷模。而波维尔(Poivre)在他的《哲学家游记》中，更对这“欧洲的楷模”充满激情，他用明确的语言这么说：“如果中国的法律变为各国的法律，中国就可以为世界提供一个作为归向的美妙境界。到北京去！瞻仰世人中最伟大的人，他是上天的真正而完全的楷模。”^⑥把中国推到了一个理想的极致。

与伏尔泰相反，孟德斯鸠则运用游历家和耶稣会士提供的信息，从反面的角度思考和塑造中国，在 18 世纪思想家中，他“是从否定的方面将中国列入一种世界模式的第一人”^⑦。他获取的中国材料，除了来源于他所认识的中国人黄嘉略和法国耶稣会士傅圣泽(Jean François Fouquet)外，主要通过阅读来华商人、传教士的游

^② 转引自利奇温《18 世纪中国与欧洲文化的接触》第 79 页，商务印书馆，1962 年。

^③ 参见拙作《伏尔泰与中国》，《法国作家与中国》第 74—104 页，福建教育出版社，1995 年。

^④ 转引自何炳松《中国文化西传考》，《中国新论》第 1 卷第 3 期，1935 年。

^⑤ 朱谦之《中国思想对欧洲之影响》，第 276 页。

^⑥ 转引自利奇温《18 世纪中国与欧洲文化的接触》第 82—83 页。

^⑦ 见拙作《孟德斯鸠的中国文化观》，阎纯德主编《汉学研究》第 2 集，和平出版社，1997 年。

记和相关著述。他阅读的范围相当广泛,既有耶稣会士写的关于中国文化历史的专著和综论,如柏应理的《中国贤哲孔夫子》、刘应的《鞑靼史》、德拉克鲁瓦的《成吉思汗》、克察的《中国图志》、杜哈德的《中华帝国全志》和《耶稣会士书简集》等;又有旅游家、商人或外交官写的游记,如唐比埃的《新游记》、朗热的《北方游记》、安逊的《环球游记》、俄史臣韦特·伊茨勃蓝德的《出使日记》及雷诺多译的《九世纪两位穆斯林的印度和中国游记》等。孟德斯鸠固守的政治模式和对中国的负面的思维定势与价值尺度,使他对耶稣会士颂扬中国的材料采取将信将疑乃至排斥的态度,对游记所提供的负面中国的材料深信不疑,并以此作为他对中国做低调评论的佐证,形成了他对中国特有的负面观照。此外,在18世纪启蒙思想家中,狄德罗和卢梭也都从当时盛行的中国游记中吸取素材,做出各自的哲学思考,前者虽然在《百科全书》有关词条里对中国大唱赞歌,但他曾听信最敌视中国的言论,毫不宽容地讲述中国商人的骗术以及一个惯于说谎、舞弊和偷窃的民族的各种坏习惯;后者轻率地相信了安逊游记,不惜在《新爱洛绮斯》中诋毁、嘲笑中国和中国人,亦可归入从负面观照中国的例证。

对16—18世纪欧洲哲人的中国思考和西方游记之关联作如此粗浅的考索,清楚地表明了,西方的东方游记,特别是来华传教士的中国游记和著述所提供的中国知识、中国信息,是他们赖以思考中国、研究中国,进而建构自己的理论和学说的主要思想素材。不管他们从肯定或否定的方面撷取这些素材,也不管他们以何种角度观照中国,都无一例外地将自己的中国思考,提高到哲学的层面和历史的高度^③,这就为西方人认知、把握真实的中国拓展新的空间,为汉学研究和发展开辟新的局面。

三、西方中国游记所承载的中国信息、中国知识,所展现的中国事物、中国形象,不仅使西方人深层次地、全方位地思考中国、认识中国成为可能,也内在制约并推进西方汉学的生成和发展,直接将汉学推向西方的学术舞台,迎来汉学发展的成熟和自觉时代。如此,研究西方中国游记,就是对作为汉学载体的西方中国文化游记,进行深入的开掘和研究

西方中国游记发展历程显示,自16世纪中西文化进行实质性接触以后,西方

^③ 事实上,西方哲学家这种借助东方素材,将中国的思考提到哲学和历史高度的传统做法,还一直延续到19、20世纪,比如黑格尔《历史哲学》(1823)对中国否定性的思考,20世纪初韦伯《中国宗教——儒家和道家》(1915)、施本格勒《西方的衰落》对中国肯定性的思考,便是具体的例子。

中国游记逐步走向了发展成熟的时代,其成熟发展的标志是游记作者对中国文化深层次的思考和自觉性的描述。西方游记的发展和成熟,促成了西方汉学的诞生和发展,带动了汉学研究的成熟和自觉。16世纪以来,耶稣会士的中国游记、中国回忆、中国报道之类的著述,便是西方中国游记走向自觉成熟的标志性著述,其中不少就是西方汉学的前驱之作,如《耶稣会士中国书简集》、《中华帝国全志》、《北京耶稣会士杂记》以及利玛窦、金尼阁、鲁德照、卫匡国、白晋、李明神父等人的游记,它们本身就是西方汉学的载体和精品。《耶稣会士中国书简集》收录了来华传教士写回的各种信件,这些信件不仅报导了传教士的生活,而且以细腻有趣的文笔描述了成千上万的中国事物,为汉学研究提供了最生动最原始的材料。《中华帝国全志》是杜哈德神父根据近一个世纪以来入华耶稣会士的各种中国报道、通讯、考察,按政治、经济、地理、历史、宗教、科举、教育、文化等分类加工整理的中国知识、中国信息、中国资料大全,带有自觉的“中国学”色彩,是西方汉学萌生之际最有影响、最具代表性的著作之一。至于利玛窦、金尼阁、白晋、李明等人的游记和著述,更是他们长期滞留中国自觉地、多方面地研究中国文化的重要成果,一直被视作西方汉学发轫之初具有开创性的著述,为后继的西方汉学家所不断研讨。

正是这些成熟的西方中国游记所传播的中国信息、中国知识,成就了西方哲人对中国的哲学思考,伴随着17世纪末18世纪初罗马教廷和耶稣会士的中国礼仪之争,引发了18世纪西方思想界、文化界、神学界由仰慕中国到排斥中国的大论争,论争涉及到政治历史、道德伦理、哲学信仰、文化科学等广泛内容,奠定了全方位研究中国的始基,迎来了“东方学”、“中国学”的自觉时代,对西方汉学作为一门独立的西学学科的确立和发展产生着深远的影响。如前所述,从培根、蒙田开始,中经17世纪的无神论者皮埃尔·培尔、怀疑论者拉莫特·勒瓦耶、寂静主义者费奈隆、笛卡儿主义者马勒伯朗士,到18世纪启蒙思想家伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、狄德罗、爱尔维修、莱布尼兹及经济学家魁奈、杜尔阁、亚当·斯密等,都在自觉地采用耶稣会士的游记所提供的中国素材,进行各自的思考和判断,以不同方式、从不同角度塑造着他们心目中的中国形象。至18世纪则开创了研究中国的新景观:18世纪上半叶,从耶稣会士游记中获益的主要是传统意义上的哲学家,如马勒伯朗士、莱布尼兹等,他们参照中国哲学来思索上帝与灵魂、物质与精神,即“天”、“理”、“气”等形而上的哲学观点^③;18世纪中叶前后,由伏尔泰率先推动,西方哲人主要援引中国思想来批评西方的宗教狂热与政治体制,重农主义者魁奈等将研究推向深入,考察中国人在腐败的君主专制下,怎样应付经济的困难。政治经济学家亚当·斯密则主要从近代经济中生产力发展、金钱作用和人口作用等角度,探讨

^③ 参见艾田蒲《中国之欧洲》上卷第23章—25章、第29章。

中国贫穷、停滞、落后的问题^②。西方思想家所有这些批判和建构,得益于耶稣会士的中国游记、中国报道的启发,这就将18世纪欧洲研究中国的潮流,推向一种广度和深度,西方汉学也就在中西文化这种大交流、大碰撞的背景下,在西方知识精英直接参与的大讨论、大破大立的文化争鸣中孕育、产生。

西方中国游记所传播的中国知识,所描述的中国事物、中国形象,构成了汉学研究最初的知识源流和素材,它催发了西方汉学的诞生,也不断给西方人提出研究中国的新课题,增进西方汉学研究的自觉意识,推动了西方汉学的发展。我们知道,欧洲人对中国瓷器和茶叶的信息,首先是由阅读游记而获得的,中国的丝绸知识、养蚕术也是由游记和游历家带到西方的^③。中国印刷术的发明由游记较早传到西方,并导致了20世纪中期欧洲文化界“谁是印刷术发明者”的一场“中国学”大辩论^④。欧洲人知道中国“圣哲”孔子、孟子、庄子,也是首先得之于耶稣会士的游记和报导,由此而引发了欧洲学界关于中国思想、中国信仰的探讨,成为西方汉学经久不衰的研究课题。游记中的鞑靼人形象和游历家带回的中国丝绸、艺术品,直接影响了欧洲基督教形象和绘画的发展;游记对中国园林艺术的描绘^⑤,对欧洲洛可可艺术产生了巨大震撼,并带来了装潢艺术、美学风格的革新,形成了18世纪欧洲人崇尚“中国风物”的时尚,为18世纪欧洲方兴未艾的“中国风”、“中国潮”推波助澜,极大地激发了西方学人研究中国的兴趣,内在地推动着西方中国学(汉学)的生长与发展。

西方中国游记为西方作家提供新的素材,激发他们的创作灵感,直接推动了中西文化与文学的交流和发展,因而也推动着汉学的发展。历代西方作家从游记中汲取灵感和素材而构想中国形象的例证并不少见。在文艺复兴初期,从西方早期游记中得到启发塑造契丹形象的,就有为读者所熟知的卜伽丘之《十日谈》(1348—1353)、乔叟之《坎特伯雷故事集》(1375—1400)和稍后意大利诗人洛多维科·阿利奥斯托(L. Ariosto)的传奇《疯狂的奥兰多》(1516—1536)等作品^⑥。到

^② 参见其《国民财富的性质和原因的研究》,转引自[美]史景迁(Spence)《文化类同与文化利用》(廖世奇等译)第61—63页。北京大学出版社,1990年。

^③ 据说,有两个景教传教士把珍贵的“蚕种”藏在空心的竹杖里,偷带出境,一直带到君士坦丁堡,蚕种还侥幸活着,使查士丁尼大帝得以开创蚕业,欧洲的蚕丝工业由此而发迹。见《中国之欧洲》第3章。

^④ 参见梁佩贞《法国比较文化学者艾璋伯教授与中国》,《北京比较文学研究会通讯》第11期。又见《中国之欧洲》上卷前言和译文序,河南人民出版社,1992年。

^⑤ 阿帝莱修士对北京颐和园的描绘,靠着1749年出版的《有益而有趣的书信集》而在欧洲广泛传播,引发了欧洲园林艺术的革命。参见《中国之欧洲》第4章。

^⑥ 周宁《契丹传奇》第5章。

18世纪启蒙运动时期,单就提取游记中国素材、采用记游方式创作的作品,有名气有影响的就有:法国传奇作家格莱特(Thomas-Simon Gueullete)的《达官冯皇的奇遇——中国故事集》、孟德斯鸠的《波斯人信札》、伏尔泰的《中国人、鞑靼人信札》、阿尔央斯的《中国人信札》、哥尔斯密的《世界公民》,以及迪索·德·巴托特(Tys-sot de Patot)的《雅克·马塞游记》等等,作者在这些虚构的文学或文化游记和传奇作品中,通过对中国的赞颂和对西方的批判而显示新的“哲学思考”,“中国”在他们笔下被描写成令西方神往的东方乌托邦。如此,“中国小说”、“中国戏”一时间便登上了欧洲的文学舞台。早在英国伊丽莎白时代的戏剧中,中国人、鞑靼人就出现在戏剧舞台上,鞑靼人作为可怕和力量的象征,这正是游记风行的形象。伟大的英国诗人莎士比亚和弥尔顿,他们的诗剧和诗篇中也屡屡出现中国形象:前者只限于讽刺鞑靼人,取笑他们长得丑陋,但称颂中国瓷器的优美;后者限于借用中国的美妙形象如风力推进的竹车,都与游记提供的信息分不开。中国人形象真正登上西方舞台,且带有哲理思考的,始于伏尔泰的《中国孤儿》及相同题材的英国和意大利的“中国戏”。伏氏的《中国孤儿》取材于经马若瑟神父肢解过的法译《赵氏孤儿》的故事,写成颂扬中国文化的“孔子道德五幕剧”,旨在阐明“理性必然战胜蛮力,智慧必然战胜野蛮”的主体哲思。伏尔泰自谓其《中国孤儿》“是了解中国精神的里程碑式的作品,是过去和将来有关这一幅员辽阔的帝国的任何一部游记都无法比拟的”。^⑤ 自觉地将自己的作品与游记进行比较,分明透露出他的这部“中国戏”得益于游记的启迪而又高于游记的自觉的创造意识。细心的读者不难看到,他所塑造的主人公成吉思汗和尚德夫妇形象,在耶稣会士游记中都可以找到他们的影子^⑥。步伏尔泰后尘,在英国 有 谋 飞 (Murphy) 的《中国孤儿》、维廉·哈切特(William Hachett)的同名中国戏,在意大利有梅塔斯塔齐奥的《中国英雄》等,多半与当时耶稣会士游记和著述所传播的知识分不开。以伏尔泰《中国孤儿》为契机,18世纪法国舞台上,充斥着各种形式的“中国戏”,如勒萨日的《长卷毛的仆人哈乐根,塔和官员》,及《中国人》、《回来的中国人》、《在法国的斯文华人》、《鞑靼人》、《中国主妇》、《中国节日》等等,形成一时的创作热潮,有力地推动了中法(中西)文学与文化的交流,推进汉学的生成与发展。至19世纪上半叶,随着中国文化典籍和古典文学作品相继译为西文在欧洲广为传播,随着中文作为一门语言和课程

^⑤ 以上参见拙著《中国文学在法国》第3章第2节,第92—122页,花城出版社,1990年。又见《中国之欧洲》第10和11章。

^⑥ 参见《中国之欧洲》第11章。

先后走进西方大学课堂^⑨，西方汉学也就作为一门独立的学科走上西方的学术舞台。

19世纪中叶至19世纪末20世纪初大清王朝倒台这个时期，是中西关系由对抗走向对话的时代。许多西方作家、艺术家、探索家已不满足于间接的信息和书面的知识来认识中国、描写中国，也随着来华的商人、旅游家，纷纷踏上东去的旅程，到中国广袤的土地上遨游、察访，直接参与与中国文化的对话。伴随着中西关系和人员往来日趋频繁、密切，中西之间的认知和交流也步入一个新的历程，而作为承载中国知识信息的西方中国文化游记和作为认知中国的西方汉学研究，也就趁势向前发展。一方面，滞留华土的西方传教士、商人、游历家，承继着上世纪游记作者的传统，致力于中国现实社会文化的观察和研究，写出了许多文情并茂的中国报告、中国游记，有名的如英国伦敦会传教士麦高温的《中国人生活的明与暗》^⑩、美国公理会传教士明恩溥的《中国乡村生活》（1899）、美国社会学家E. A. 罗斯的《变化中的中国人》（1911）、英国商人之妻阿绮波德·立德的《穿蓝色长袍的国度》（1901）^⑪等，这些作品或以凋敝破落的帝国乡村作为考察的对象，或以中西方文化在东方古国的冲突作为观察的窗口，或以游历者亲历的经历和见闻作为描述的内容，多方面地展示了清末民初各种社会色相和人生色相，为读者留下半封建半殖民地中国的一个真实侧影。另一方面，来华的西方作家、艺术家、游记作者，也以各自的美文和思考，直面中国社会生活、人文风情，写出了为数甚多的中国记游、中国信札、中国报导之类的作品。重要的如法国大作家皮埃尔·绿蒂（Pierre Loti, 1850—1923）的《在北京最后的日子》；法国诗人谢阁兰（Victor Segalen, 1878—1919）的《中国书简》；英国作家毛姆（William Somerset Maugham, 1874—1965）的《在中国屏风上》；法国游记作者、探险家亚历山塔丽雅·大卫·妮尔（Alexandra David - Néel, 1868—1969）的《巴黎女子拉萨漫记》和稍晚的英国诗人、小说家奥登（Wystan Hugh Auden, 1907—1973）和衣修伍德（Christopher Isherwood, 1904—1986）的《战地行》便是其中有代表性的作品，它们从不同方面展示了19世纪下半叶至20世纪

^⑨ 由法兰西公学于1814年、巴黎东方语言学校于1843年率先开设中文课，俄国1851年、美国1870年、英国1876年也先后开设中文课，聘请专任教师，培养汉学人才，这是汉学作为一门学科的标示。见拙作《中国文学在法国》第9—10页。

^⑩ 《中国人生活的明与暗》（*Men and Manners of Modern China*），麦高温著，朱涛、倪静译，时事出版社，1998年版，黄兴涛、杨念群主编的“西方视野里的中国形象”译丛之一。

^⑪ 《中国乡村生活》（*Village Life China*）（美）明恩溥著，午晴、唐军译，《变化中的中国人》（*The Changing Chinese*）（美）E. A. 罗斯著，公茂虹、张皓译，《穿蓝色长袍的国度》（*The Land of Blue Gown*）（英）阿绮波德著，王成东、刘皓译，均为黄兴涛、杨念群主编的“西方视野里的中国形象”的丛书，时事出版社1998年版。

上半叶动荡剧变的中国社会风貌、新旧交替的文化景观,以及东西文明由对峙到对话的历史场景,由此从不同侧面、不同层面显现了中西相知、交流、碰撞的历史投影。上述两道游记创作风景线,齐头并发,分途发展,使本时期西方中国文化游记呈现出前所未有的繁盛景观,这就将西方中国游记推向发展和成熟,也将西方汉学推向自觉发展的坦途。笔者认为,对这类成熟的中国文化游记深入开掘、研究的本身,便是当下西方汉学研究的一种深入,一个重要课题。

(作者单位:南京大学中文系比较文学与比较文化研究所)

勘 误

发表于《国际汉学》第14辑的《波兰人17—20世纪在向欧洲介绍中国和中国文化中的贡献》一文中出现了一些错误,以下是对原文的纠正并向读者致歉。

页码	正	误
第140页	今新疆维吾尔自治区	黑龙江瑗珲(第1行)
	加宾尼	卡尔皮尼(全文通改)
第141页	薛凤祚	Li Fengxiu(第32行)
第142页	《天步真原》	《天普全图》(第1行)
	卡捷琳娜	卡塔琳娜(第5行)
	罗门	蒙诺埃(第16行)
第144页	波兰民族政府	波兰国民政府(第11行)

德国视野里的“基督福音”与“中国心灵”

——从花之安到卫礼贤

□叶隽

一、西学东渐视野中的德国基督教会与传教士

西学东渐,作为一种具有强大潜在冲击力的外来思想资源输入方式,其实早在明清之际就已开始,“从16世纪末开始,直到18世纪末中断,在两个多世纪里,缓缓地流淌在雄浑壮阔的历史长河之中”^①。其中扮演主角的是远来的传教士,“利玛窦等之来也,一以传西方之宗教,一以传西方之学术。既供地志、时钟,兼自述其制器现象之能,明其不徒恃传教为生也”^②。传教士的正业应当是传教,但他们显然并不满足于此,传播西方学术,是他们介入中国语境的一种重要手段,其功用甚至超出宗教本身。

对于近代中国来说,“西学东渐”之意义重大,自然不必赘述。但在西学东渐的过程中,有一关键性转化值得注意,即西学的传播主体从传教士到留学生的变化。有论者将晚清的西学东渐分为两段:“鸦片战争至甲午战争前,主要以外国传教士为西学传播主体;甲午战争后,戊戌维新运动至民国成立前,以留学

^① 参见陈卫平:《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》,第1页,上海人民出版社,1992年。

^② 柳诒徵:《中国文化史》,下册,第675页,中国大百科全书出版社,1988年。

生为西学传播主体。”^③其实,这一论断可以下延。德国文化的传播则更为特殊些。我们注意到,很少有留德学人直接参与早期中国对德国文化的输入,就传播主体来看,从传教士到留日学人再到留德学人,是德国文化介入中国现代化历程的一个特有过程,它既与中国留学史发展本身紧密相连,也与中国根据自身需要对德国资源加以选择息息相关^④。

但是我们应当注意到,与作为本国选择主体的留学生不同,传教士作为异邦人士,又有特殊的基督宗教背景,他们对于西学的输入与中国的理解,有其特殊的眼光与独特的视角。有论者指出:“比较起明清之际的传教士,清末传教士不仅注意到了中国的古典文化,而且也留心那个时代的社会状况;他们不仅看到了帝王将相,而且把目光投向了平民的生活。”^⑤这一表象背后有着纷纭复杂的背景。因为,如果说明清之际的传教士,其来源相对单一,都是耶稣会士,来自罗马教宗。而进入近代以来,传教士的身份就相对复杂得多,这也与欧洲近代民族国家的建立关系密切^⑥。所以,与和罗马教宗有直接关系的耶稣会士不同,近代来华的传教团与传教士,往往都很难与“国家使命”摆脱关系,甚至部分人会相当积极主动地去代表

③ 安宇、周棉主编《留学生与中外文化交流》,第67页,南京大学出版社,2000年。

④ 关于留德学人对中国现代学术史与文化史的贡献,请参见叶隽:《现代学术视野中的留德学人》,同济大学出版社,2004年。叶隽:《中国现代留德学人及其对德国文化的接受》,北京大学中文系博士论文,2003年;此书即将由北京大学出版社出版。

⑤ 陶飞亚、吴梓明:《基督教大学与国学研究》,第32页,福建教育出版社,1998年。

⑥ 有论者将“民族国家”作为近世欧洲政治文化的重要特征,参见陈乐民、周弘:《欧洲文明扩张史》,第81—102页,东方出版中心,1999年。修订版为陈乐民、周弘:《欧洲文明的进程》,生活·读书·新知三联书店,2003年。对于欧洲民族问题的详尽探讨,请参见钱乘旦主编:《欧洲文明:民族的融合与冲突》,贵州人民出版社,1999年。关于理论上的阐述,可以参见[美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海人民出版社,2003年。

“国家利益”^⑦，而不仅仅是“宣示福音”而已。

相对居于主导势力的英美传教士而言，法、德传教士的表现其实也都可圈可点。而这其中，德国的传教活动相对更具特色。鸦片战争后，基督教新教传教界都已意识到中国会是未来传教事业的巨大空间，而德国传教士亦不示弱，早在 1830 年代即开始来华传教的郭士立就极力推动此进程，鼓动德国新教传教会向中国派遣“传教士大军”^⑧。除了个体的志趣与努力之外，也与其民族—国家建构的大背景紧密相连。近代来华的传教团中，英、法等国虽各有不同，但一为新教，一为天主

⑦ 所谓“国家使命”问题，其实不自近代始，虽然早期耶稣会士来华时较难看出带有明显的民族—国家利益，但日后已开始约略沾染，到了 19 世纪已逐步显现出来，尤其在第二次鸦片战争之后，法国天主教传教士即对《天津条约》和《北京条约》中有关传教自由的规定，非常之兴奋。法国的郎怀仁主教和中国各代牧区主教，曾为此向法皇拿破仑三世呈递请愿书，表示感谢。当然，这也与法国拥有在华保教权有关。参见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第 112—114 页，上海人民出版社，1996 年。应该说，这一命题在进入近代之后（这里主要指 19 世纪后），乃是具有主导意义的因素，而与天主教、新教的关系不太大。关于近代中国政教关系的代表性著作，可参见 Lutz, Jessie G.; *Chinese Politics and Christian Missions—The Anti-Christian Movements of 1920—1928*. Notre Dame, IN: Cross Cultural Publications, 1988. 这方面的理论著作，可参见有关“文化帝国主义”（Cultural Imperialism）的论述，Said, Edward W.; *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf Inc., 1993.

⑧ 关于郭士立，可参见 Schlyter, Herman; *Karl Gützlaff als Missionar in China*（《作为在华传教士的郭士立》），Lund & Kopenhagen, 1946. Schlyter, Herman; *Der China—Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis — Studien über das Interesse an der Mission des China—Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionswecker*（《在华传教士郭士立及其本土基础——中国传教先驱郭士立的志趣与对传教工作的唤醒研究》），Lund, 1976. 关于郭士立，另参见 Lutz, Jessie G.; “Karl Gützlaff and changing Chinese perceptions of the world during the 1840s”，载章开沅、马敏主编《基督教与中国文化丛刊》，第 5 辑第 354—392 页，湖北教育出版社，2003 年。据了解 Lutz, Jessie G. 教授有关郭士立的专著即将出版。时蘊《黑袍下的多样面孔》，载《中华读书报》2004 年 5 月 19 日。郭士立 1826 年从荷兰鹿特丹神学院毕业，由荷兰传道会（Dutch Missionary Church）派往苏门答腊传教。后为了实现其到中国传教的愿望，而成为一名独立传教士。他与英国东印度公司关系颇为密切，曾担任英国驻华商务监督的中文秘书兼翻译，并参与了鸦片战争。但总体来说，郭士立仍试图发展其传教事业，他所致力“福汉会”工作就是明证。1849 年时，郭士立返回德国，试图说动德国派遣传教团，其中国家利益立场的考虑值得注意。当然，他此次到欧洲各地演讲，寻求支持，影响也很是不小。时在伦敦流亡的马克思就曾提到：“……再谈一谈有名的德国传教士居茨拉夫从中国带来一件值得注意的新奇事情……”（《国际述评》，载《新莱茵报》1850 年 2 月）参见张琳《早期来华传教士的典型代表——郭士立》，载雷雨田主编《近代来华传教士评传》，第 115—160 页，百家出版社，2004 年。居茨拉夫即郭士立。

教,都是教派单一,组织明确,不存在本国内部教派纷争的问题^⑨。而德国则不同,由于其国内的政治原因,1871年完成统一之后,即爆发所谓的“文化斗争”(Kulturkampf)^⑩,在这一场宗教与政治的斗争中,德国天主教组织及其势力受到沉重打击,对其海外传教活动更是产生直接的不利影响,虽然最后的结果仍以天主教表面

^⑨ 这里所谓“教派单一”,乃是为便于表达,专指新教与天主教之分,并不意味两者内部就不存在派别的纷争。

^⑩ 德国学者赫克尔(Ernst Haeckel, 1834—1919)对于德国与教皇的文化斗争有详细的历史描述:“1864年,教皇比乌司第九(Pius IX)所宣布于全世界之通谕及条教,其主义乃与全部近世科学宣战,要求人类良知盲从无过的基督代表之教条。此种胆大妄为之暴虐攻击,反对文明人类之无上至实,实使许多懒惰者自日常信仰深睡中惊觉。1870年,复宣布教皇无过,世人益被激起,为有力之反抗。德意志帝国自1866年至1871年二次战争,以莫大牺牲谋不可缺之国民统一,感受教皇之恶劣攻击尤甚。一方面因德国为宗教改革及精神自由之生产地;另一方面因德国有天主教徒1800万,为信仰争斗之有力军队,其盲从教皇命令,殆非其他文明诸国民之所能及。基督曾告彼得曰:‘牧子之羊。’继彼得之人,以剪毛译牧字。德国之大政治家已解释德意志国民分裂之大疑谜,以可赞称之政治手腕,获得国民统一,增进国家威力者,已早明见其自此所起之危险。因为梵蒂冈所逼迫,俾斯麦于1872年始起文化战争。教育总长法勒克(Falk)善承其意,力行1873年所布‘五月律’。不幸历六年后,此法律复停止。俾斯麦最善知人,为聪明的实际政治家,竟漠视下列之三种大阻力:第一,罗马教皇朝廷之无比狡诈奸恶;第二,无教育天主教徒之无思想易迷信,前者即赖此扶助之;第三,人类之情力及无理之因袭力。因是之故,雷欧第十三(Leo XIII.)即教皇位,教权遂获战胜。自是以后,梵蒂冈之威权益增。一方面因天主教之政治柔滑;另一方面因德国政府之教会政策错误及德国人民之无政治能力;19世纪之末,德国国会中之中央党,遂能以少数制多数,德国之命运,遂为教皇党之所指导。统计德国人数,天主教徒固未达三分之一也。……当1872年,德意志文化战争初起之时,凡有自由思想者,皆相庆为政治上之宗教改革,使近世文化脱离教皇精神专制之束缚。全部自由报纸皆颂俾斯麦为政治界之路德,不仅为统一德国之英雄,且为获得德国精神自由之英雄。十年之后,天主教既战胜,则同一自由报纸乃持反对论调,谓文化战争乃一种大错误;虽今日尚持此说。此事实可证新闻家记忆短少、历史知识缺乏及哲学教育不完全也。所谓国家与教会之缔结和约者,皆不过为一种暂时停战。近世天主教守其1600年以来所持专制原理,务保其灵魂之绝对统治权;代表良知科学之权利之文明国家,必须绝对服从之。国家与教会相争斗,必其一伏地不起,乃可得真正之和平。万一得救之教会胜,则自由科学与自由学理,皆将止息,诸大学将化为牢狱,诸中学将化为清静院。近世合理之国家胜,则人类教育、自由、福利在20世纪,其发达必更高远,较胜于在19世纪也。”赫克尔:《宇宙之谜》第206—208页,马君武译,中华书局,1920年初版,1958年重印第一版。

的胜利而告终,但实际上则是新教与天主教并举,而新教的实力更为扩张^①。威廉二世上台之后大改俾斯麦时代维持欧陆均势的外交原则,而采取极力扩张的“世界政策”,殖民时代的德国传教士也就更有了用武之地,同时,他们自然也就获得了在“德国殖民地”中享有特权的待遇。“殖民化”(Kolonisierung)与“教会化”(Missionierung)成了一个铜板的两面,这个铜板就是(基督)文明的扩张^②。

但作为文化中介使者的传教士,其功用既非简单的宣示福音,也没有局限于承担国家使命,他们作为那个时代最重要的文化交流桥梁,不可避免地还要担负起文化沟通的重要职责。“英美传教士在汉语语言文字方面富有成绩,同时较多从历史和社会学的角度分析中国社会。德国传教士则明显对中国哲学和古典文化有兴趣”^③。这一判断虽然未免略嫌粗略,但总体把握还是对的。德国传教士因其国别文化背景的差异,体现在近代中国的语境之内,也是风骨独标。作为两代德国传教

① 参见 Novak, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland — Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts* (《德国基督教史——从启蒙末期至 20 世纪中期的宗教、政治与社会》), München: Verlag C. H. Beck, 1995, S. 194. 李乐曾《近代在中国的德国基督教传教团》,载《德国研究》1997 年第 3 期,第 24—25 页。这一点表现在中国语境,也同样如此。所谓“德国新教在华势力大致与天主教各掌南北,而在山东会合”,虽不很准确,但大致反映了实情。参见房建昌《民国时期德国在华外交机构、宗教势力及侨民情况》,载《德国研究》2001 年第 3 期第 63 页。在我看来,天主教更重“基督福音”传播的“原汁原味”,而新教则更考虑“思想文化”功能的“一蹴而就”。关于德国教会在中国的文化活动,请参见 Tiedemann, R. G.: “‘Christian Civilization’ or ‘Cultural Expansion’? — The German Missionary Enterprise in China, 1882—1919”, in Mak, Ricardo K. S. & Pau, Danny S. L. (ed.): *Sino—German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2000, pp. 109—134. 关于德国政府与鲁南天主教会的关系,请参见 Rivinius, Karl Josef: *Weltliche Schutz und Mission — Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd—Shantung* (《世界保护与教会——鲁南天主教会的德国庇护》), Cologne und Vienna, 1987. 而关于德国政府凭借教育手段来渗入中国的论述,请参见苏云峰《教会与德、日两国政府在华教育事业之比较研究》,载林治平、金明玮主编:《基督教与中国现代化——国际学术研讨会论文集》第 561—583 页,台北:宇宙光传播中心出版社,1994 年。不过此文对德国在华文教事业的内在性政治因素似乎关注不够,其实这与德国自身的对外文化政策大有关联,可参见 Arnold, Hans: *Foreign Cultural Policy — A Survey from a German Point of View*, Transl. By Keith Hamnett, Erlmann, London; Wolff, 1979. Jiang Feng: *Deutsche Auswaertige Kulturpolitik — Eine realpolitische Betrachtung* (《德国对外文化政策——从现实政治的视角考察》), 北京外研社, 2001.

② 参见 Novak, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland — Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts* (《德国基督教史——从启蒙末期至 20 世纪中期的宗教、政治与社会》), München: Verlag C. H. Beck, 1995, S. 196.

③ 陶飞亚、吴梓明:《基督教大学与国学研究》第 33 页,福建教育出版社,1998 年。