

张西平 主编
INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第十六輯

汉学一家言

文化自觉与国际汉学新发展的一点思考

欧美汉学史

法国专业汉学的兴起

国学与汉学

西方传教士与中国现代文学

中国学人与《华府学志》

艾约瑟编译的欧洲史与晚清史学叙事结构的转变

从《黄侃日记》看黄侃先生与海外汉学界之交流

俄罗斯中国文化年专栏

车连义及其中国现代诗歌翻译与研究

切尔卡斯基与俄国汉学——俄罗斯的中国现代诗歌研究

孟列夫——圣彼得堡古典汉学时代的代表

马礼逊研究

马礼逊史料举隅

马礼逊的南洋之行

马礼逊、米怜和麦都思——新教在华传播的三位先驱

中国学术研究

中国墙壁装饰纸的历史简述

中西文化交流史研究

近代中国宗教人士的海外旅行写作研究

大象出版社

北京外国语大学海外汉学研究中心 主办

张西平 主编

INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第十六輯



大象出版社

图书在版编目(CIP)数据

国际汉学. 第16辑/张西平主编. —郑州:大象出版社, 2007. 12

ISBN 978 - 7 - 5347 - 4770 - 0

I. 国… II. 张… III. 汉学—研究—世界—文集
IV. K207. 8 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 099494 号

责任编辑 王莉娜

责任校对 崔远平

封面设计 王 云

版式设计 王 敏

出版发行 大象出版社 (郑州市经七路 25 号 邮政编码 450002)

网 址 www.daxiang.cn

印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2007 年 12 月第 1 版 2007 年 12 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 21

字 数 391 千字

印 数 1—2 000 册

定 价 人民币: 28.00 元 美元: 10.00 元

若发现印、装质量问题, 影响阅读, 请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市经五路 12 号

邮政编码 450002

电话 (0371) 65957860 - 351

国际汉学

编辑委员会

学术指导委员会 李美林 饶宗颐 王元化 李亦园 郝平 汤一介 李学勤

乐黛云

名誉主编 任继愈

主编 张西平

编委 陈来 陈平原 高建平 耿昇 耿相新 顾钧 侯且岸
黄俊杰 金莉 李明辉 李明滨 李申 李雪涛 柳若梅
孟华 钱林森 任大援 荣新江 沈卫荣 苏精 汤开建
王邦维 王健 汪前进 魏崇新 温儒敏 吴志良 徐一平
薛华 姚小平 严绍璁 杨保筠 杨煦生 詹福瑞 张国刚

周发祥 卓新平 朱政惠 阎纯德

外籍编委 安乐哲(Roger T. Ames)

杜德桥(Glen Dudbridge)

谢和耐(Jacques Gernet)

高马士(Josef Kolmas)

顾彬(Wolfgang Kubin)

罗多弼(Torbjorn Lodén)

米亚斯尼科夫(B. C. Мясников)

孟德卫(David E. Mungello)

萨巴蒂尼(Mario Sabattini)

施寒微(Helwig Schmidt Glinzter)

杜维明(Tu Weiming)

全寅初(Jun In Cho)

巴斯蒂夫人(Marianne Bastid-Bruguière)

何莫邪(Christoph Harbsmeier)

兴膳宏(Kozen Hiroshi)

郎宓榭(Michael Lackner)

马西尼(Federico Masini)

弥维礼(Wilhelm R. K. Müller)

李福清(Boris L. Riftin)

施舟人(Kristofer M. Schipper)

竹内实(Tate Vchi Minoru)

魏丕信(Pierre-Etienne Will)

许理和(Erik Zürcher)

主办单位 北京外国语大学海外汉学研究中心

编辑部主任 柳若梅

执行编辑 李雪涛 顾钧

特约编辑 徐文堪

编务 姜丹 戴月

地址 北京西三环北路2号(100089)

电子邮件 sinology@mail.bfsu.edu.cn, bfsuhwhx@263.net.cn

郑重声明

《国际汉学》版权归大象出版社所有,所刊载的文章未经正式书面许可,不得翻印、转载、转编。

目 录

汉 学 一 家 言	文化自觉与国际汉学新发展的一点思考	乐黛云(1)
欧 美 汉 学 史	法国专业汉学的兴起	龙 云(7)
国 学 与 汉 学	西方传教士与中国现代文学	
	[法]安必诺 [法]何碧玉 文 王耀文 韩一字 译(33)	
	中国学者与《华裔学志》	任大援(49)
	艾约瑟编译的欧洲史与晚清史学叙事结构的转变	邹振环(63)
	从《黄侃日记》看黄侃先生与海外汉学界之交游	李 倩(77)
俄罗斯中国文化年专栏	车连义及其中国现代诗歌翻译与研究	[俄]李福清(84)
	切尔卡斯基与俄国汉学	
	——俄罗斯的中国现代诗歌研究	李明滨(94)
	孟列夫——圣彼得堡古典汉学时代的代表	
	 [俄]波波娃 著 李秋梅 译(100)	
马 礼 逊 研 究	马礼逊史料举隅	苏精(113)
	马礼逊的南洋之行	苏精(124)
	马礼逊、米怜和麦都思	
	——新教在华传播的三位先驱	
	[英]欧内斯特·博克斯 著 谭树林 钟凌学 译(141)	
中 国 学 术 研 究	中国墙壁装饰纸的历史简述	[意]贾德林(157)
	近代诗律的梵文来源(上)	
	 [美]梅维恒 梅祖麟 著 王继红 译(171)	
	近体诗律的梵文来源(下)	
	 [美]梅维恒 梅祖麟 著 王继红 译(204)	
	《红楼梦》德文译本研究综述	王 薇(234)

	姜别利及《姜别利文库》	张先清(243)
	美国的中国城市史研究介绍	[美]汪利平(268)
汉学家访谈录	一位瑞士汉学家眼中的德国汉学及中国现代文学研究 ——访德国波鸿鲁尔大学冯铁教授	李雪涛(283)
中西文化交流史研究	近代中国宗教人士的海外旅行写作研究	张 治(293)
书评与书介	在刚性史料中寻找软性的情感 ——读《两头蛇——明末清初第一代天主教徒》	李业业(306)
汉学机构介绍与动态	暨南大学中国基督教史研究中心简介	刘清华(311)
	华裔学志丛书《耶稣基督的中国面孔》第三卷下出版 ...	(324)
附 录	《国际汉学》第十六辑英文目录	(327)

文化自觉与国际汉学新发展的一点思考

□乐黛云

1997年,有人问著名社会学家费孝通先生:“费孝通”这篇文章将如何结尾呢?费孝通先生说:“我这一生过得很不容易,到现在已经是‘两岸猿声啼不住,轻舟已过万重山’了。‘啼不住’是指别人的议论纷纷,‘啼不住’就让他去啼好了,两岸猿声可以不问,国家的前途可不能不想。从小农经济走向跨国经济,我们不是一叶轻舟,而是一只沉重的大船!一个知识分子应该怎样去履行时代赋予的责任确实值得认真想一想。”他认为:“五四这一代知识分子生命快过完了,句号划在什么地方确实是问题。我想通过我个人划的句号,就是要把这一代知识分子带进‘文化自觉’这个大题目里去,这就是我要过的最后一重山。”^①费孝通先生思考总结他九十余年的人生,得出的结论是要把一代知识分子带进“文化自觉”这个大题目里去,可见这个问题在他心里的分量。

什么是文化自觉呢?按照费孝通先生的解释,文化自觉首先是对自己的文化要有自知之明,也就是要充分认识自己的历史和传统,这是一种文化延续下去的根和种子。例如中国人重视世代之间的联系,崇敬祖先,重视养育出色的孩子;中国人相信“和能生物,同则不继”,相信不同的东西可以凝合在一起,形成“多元一体”;中国人推崇“设身处地,推己及人”的行为准则;反对以力压人,倡导以德服人等等。这些并不是虚拟的东西,而

^① 方李莉:《费孝通晚年思想录》,岳麓书社2005年,第9—10页。

是切切实实发生在中国老百姓日常生活里的真情实事,是从中国悠久的历史中培养出来的精髓。

但是,一种文化只有种子还不行,它还需要发展,需要开花结果。传统失去了创造,是要死灭的,只有不断创造,才能赋予传统以生命。所谓“创造”就是不断“以发展的观点,结合过去同现在的条件和要求,向未来的文化展开一个新的起点”^②;文化自觉应包含过去、现在和未来的方向,也就是说从传统和创造的结合中去看待未来。这样的文化自觉就不是回到过去,而必须面对现实,展望未来。此外,今天的文化自觉还要求特别关注当前的外在环境,这是过去任何时代都不曾面对的。全球化的现实需要有一些共同遵守的行为秩序和文化准则,我们不能对这些秩序和准则置若罔闻,而应该精通并掌握它,并在此语境下反观自己,找到民族文化的自我,知道在这一新的语境中,中华文化存在的意义,了解中华文化在世界文化中处于何种地位,并能为世界的未来发展作出什么样的贡献。这样的文化自觉就会逐渐接近费孝通先生所憧憬的“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”^③的和谐世界。

文化自觉的根本目的是为了“加强文化转型的自主能力,取得适应新环境、新时代文化选择的自主地位”。只有同情地理解多种文化,才有可能在这个正在形成的多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应,和其他文化一起取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。中国人长久以来以“大地之中”自居,轻视他族文化的“大国心态”是做到这一点的最大障碍。当国家贫弱时,它会演变成阿Q的“精神胜利法”;当国家逐渐强盛时,它就滋长为企图覆盖他族文化的东方中心主义,例如说“21世纪是中国人的世纪”之类。历史已经证明西方中心主义是行不通的,东方中心主义重蹈西方中心主义的覆辙,也不会有好结果。如果我们不了解、不尊重当前全球文化多元发展的脉络(包括其他民族文化的过去和现在),我们又如何能在世界民族文化之林中,找到我们民族文化的自我,找到在新的语境中,中华文化存在的意义,及其对世界的未来所能作出的贡献呢?

今天,文化自觉所以如此重要,正是因为事实已经多次证明任何霸权统治、任何想要覆盖或绝灭他种文化的企图都不但不可能成功,而且会激起更大的反抗和更多人的死亡,以至地球的毁灭。因此必须另求生路,寻求另一种全球化,即一种多极均衡,文化多元共生,各民族和谐共处的全球化。而要建构文化多元化的全球化,保护多样化的文化生态,抵制文化霸权和文化单一化,其核心首先就是文化自

② 费孝通:《文化的传统与创造》,《论文化与文化自觉》,群言出版社2005年,第310页。

③ 《人文价值再思考》,《论文化与文化自觉》,群言出版社2005年,第248页。

觉。

近世以来,西方文化始终处于强势文化的地位,西方今天的文化自觉首先表现在审视自己文化发展中的弱点和危机。早在20世纪初奥斯瓦尔德·斯宾格勒在《西方的没落——世界历史的透视》一书中已相当全面地开始了对西方文化的反思和批判,到了21世纪,这种反思和批判达到了更加深刻的程度。例如,法国著名思想家,高等社会科学院研究员埃德加·莫兰(Edgar Morin)指出,西方文明的福祉正好包藏了它的祸根:它的个人主义包含了自我中心的闭锁与孤独;它的盲目的经济发展给人类带来了道德和心理的迟钝,造成各领域的隔绝,限制了人们的智慧能力,使人们在复杂问题面前束手无策,对根本的和全局的问题视而不见;科学技术促进了社会进步,同时也带来了对环境、文化的破坏,造成了新的不平等,以新式奴役取代了老式奴役,特别是城市的污染和科学的盲目,给人们带来了紧张与危害,将人们引向核灭亡与生态死亡^④。波兰社会学家齐格蒙特·鲍曼在《现代性与大屠杀》一书中更是强调在西方,高度文明与高度野蛮其实是相通的和难以区分的……现代性是现代文明的结果,而现代文明的高度发展超越了人所能调控的范围,导向高度的野蛮!

有的学者不仅对上述以贪欲和聚敛为杠杆的文明进行了深入的反思,还进一步指出以物质为基础的现代发展观本身即将受到修正。可持续性的全球经济之目标应该是:通过将人类的生产和消费与自然界的能力联系在一起,通过废品利用和资源的重新补充,不断再生产出高质量的生活。在这样的生活中,重要的并非个人的物质积累,而是自我修养;并非聚敛财富,而是精神的提升;并非拓宽疆土,而是拓宽人类的同情(empathy)^⑤。可以说这是西方更深入、更触及精神深度的文化自觉。

如果说西方文化数百年来处于强势地位,其文化自觉在文化多元发展的大趋势下更多地倾向于审视自己文化的危机和弱点;那么,中国文化近百年来,作为一种弱势文化,不断受到西方文化的轻视和压抑,当代中国的文化自觉,首先就是与本民族文化复兴的强烈愿望结合在一起。正如我国著名的社会学家、人类学家、民族学家费孝通所说,中国的文化自觉首先是要了解自身文化的种子(基因),也就是民族繁衍生息的最基本的特点;其次,必须创造条件,对这些基本特点加以现代解读,这种解读融汇古今中外,让原有的文化基因继续发展,使其在今天的土壤上,

④ 参见笔者《超越全球化发展:社会世界还是帝国世界?》,《迎接新的文化转型时期》,上海文化出版社2005年,第202页。

⑤ J. 里夫金:《欧洲梦:欧洲梦是如何悄悄地使美国梦黯然失色》,重庆人民出版社2006年。

向未来展开一个新的起点;另外,还要将中国文化置于全球化的语境之中,研究它与其他文化的关系,使其成为正在进行的全球文化多元建构的一个组成部分。这是我们过去从未遭遇,也全无经验的一个崭新的领域。

近年来,西方文化显示了对他种文化的强烈兴趣,特别是对中国文化的兴趣。他们首先把中国文化作为一个新的参照系,即新的“他者”,以之作为参照,重新反观自己的文化,找到新的认识角度和新的诠释。法国学者弗朗索瓦·于连(Francois Jullien)写了一篇题为《为什么我们西方人研究哲学不能绕过中国?》的著名文章^⑥,他认为,要全面认识自己,必须离开封闭的自我,从外在的不同角度来考察。在他看来,“穿越中国也是为了更好地阅读希腊”。他认为,“我们对希腊思想已有某种与生俱来的熟悉,为了了解它,也为了发现它,我们不得不暂时割断这种熟悉,构成一种外在的观点”,而中国正是构成这种“外在观点”的最好参照系,因为“中国的语言外在于庞大的印欧语言体系,这种语言开拓的是书写的另一种可能性;中国文明是在与欧洲没有实际的借鉴或影响关系之下独自发展的、时间最长的文明……中国是从外部正视我们的思想——由此使之脱离传统成见——的理想形象”^⑦。他强调指出:“我选择从一个如此遥远的视点出发,并不是为异国情调所驱使,也不是为所谓比较之乐所诱惑,而只是想寻回一点儿理论迂回的余地,借一个新的起点,把自己从种种因为身在其中而无从辨析的理论纷争之中解放出来。”^⑧

其次,不但是作为参照,还要从非西方文化中吸收新的内容。2004年里查·罗蒂访问复旦大学哲学系时说:“我隔了20年再次来到上海,中国的变化简直可以用奇迹来形容。这个奇迹不是改变了我的思考,而是进一步印证和强化了我已有的看法,那就是中国是未来世界的希望。”^⑨在北京大学比较文学与比较文化研究所举办的“多元之美”国际学术讨论会上,法国比较文学大师巴柔(Daniel-Henri Pageaux)教授特别提出:“弗朗索瓦·于连对于希腊文化与中国文化的研究是一个很好的例子,它正好印证了我已经讲过的经由他者的‘迂回’所体现出来的好处。”他还强调说:“从这次研讨会的提纲中,我看到‘和谐’(“和实生物,同则不继”)概念的重要性……中国的‘和而不同’原则定将成为重要的伦理资源,使我们能在第三个千年实现差别共存与相互尊重。”^⑩一些美国汉学家的著作也体现了这种认识论的改变,如安乐哲(Roger Ames)和大卫·霍尔(David Hall)合作的《通过孔子而

⑥ 《迎接新的文化转型时期》,上海文化出版社2005年,第566页。

⑦ 《迂回与进入·前言》,三联书店1998年,第3页。

⑧ 《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》,北京大学出版社。

⑨ 《文汇报》2004年7月27日。

⑩ 巴柔:《文化还是文化间性:从形象学到媒介》,2001年4月“多元之美”大会文献。

思》(Thinking Through Confucius)、斯蒂芬·显克曼编撰的《早期中国与古代希腊——通过比较而思》等。类似观点的著作还有很多。

另外,改变殖民心态,自省过去的西方中心论,理顺自己对非西方文化排斥、轻视的心理,这一点也很重要。意大利罗马大学的尼兹教授认为克服西方中心论的过程是一种困难的“苦修”过程。他把比较文学这一学科称为“非殖民化学科”。在《作为非殖民化学科的比较文学》一文中,他说:“如果对于摆脱了西方殖民的国家来说,比较文学学科代表一种理解、研究和实现非殖民化的方式;那么,对于我们所有欧洲学者来说,它却代表着一种思考、一种自我批评及学习的形式,或者说是从我们自身的殖民意识中解脱的方式。……它关系到一种自我批评以及对自己和他人的教育、改造。这是一种苦修(askesis)!”^①没有这种自省的“苦修”,总是以殖民心态傲视他人,多元文化的共存也是不可能的。

总之,许多先进的西方知识分子提出人类需要的不是一个单极统治的帝国世界,而是一个多极均势的“社会世界”,一个文明开化、多元发展的联盟。要达到这个目的,人类精神需要发生一次“人类心灵内在性的巨大提升”,它表达的是对另一个全球化的期待,这就是全球的多极均衡,多元共存,也就是一个“基于生活质量而非个人无限财富积累的可持续性的文明”。从这种认识出发,他们一方面回归自身文化的源头,寻求重新再出发的途径;另一方面广泛吸收非西方文化的积极因素,并以之作为“他者”,通过反思,从不同视角更新对自己的认识。这些新发展构成了与过去的汉学(中国学)很不相同的“新汉学”。

反观中国,我们无论对西方对中国都还缺少系统的、全面深刻的反思。本民族文化复兴的强烈愿望往往被扭曲为封闭排外的文化“复归”。一部分人寻求的不是对自身文化有“自知之明”,而是一种势头很猛的夸张的复旧,其中尤有甚者,宣扬“圣贤是文化之本,文化由历代圣贤创造”,认为中国 100 多年的近代史都错了,走的都是所谓“文化岐出”、“以夷变夏”的路;甚至主张“把儒教重新定为国教,建立一个儒教社会”。这种倒退复古、明显排外的取向当然不是提倡文化自觉的本意。另外,也有一些人不加置疑地追随西方现代化取向。对西方理论不加反思地接受,把本土资源作为论证西方理论、实现西方社会思想的工具,无视西方学者已经深刻揭示的现代化危机等倾向的存在。显然,对于中国来说,同样也需要进入一个与过去不同的中西相遇的新阶段。

目前,有关中西文化关系研究的著作日益增多,特别是汉学(或中国学)研究更是蓬勃发展。新世纪以来,出现了《20 世纪西方哲学东渐史》14 卷(首都师范大

^① 阿尔蒙多·尼兹:《作为非殖民化学科的比较文学》,《中国比较文学通讯》1996 年第 1 期,第 5 页。

学出版社)、《跨文化沟通个案研究丛书》15卷(文津出版社)等系统总结性的大型综合丛书,引起了广泛关注,前者还获得了国家图书大奖。但总的说来,显然研究西方对中国影响的著作较多,从反方向研究中国文化对西方文化影响的著述却相对较少,特别是对于西方主流文化中的中国文化因素,更是很少触及。事实上,中国文化正是通过伏尔泰、莱布尼兹、荣格、白璧德、庞德、奥尼尔、色加楞、米肖等主流文化的哲学家、思想家、文学家的融会贯通,包括误读和改写,才真正进入西方文化的。这些西方主流文化的大家也许并不熟悉中国文化,也可能并不精通汉语,但却从中国文化汲取了至关重要的灵感和启迪。这是一个十分复杂的过程,包括误读、改写、吸收和重建。现在正是对这个充满着误读、盲点和过度诠释,同时又闪耀着创意、灵性和发展的非常复杂的过程进行饶有兴味的探索的大好时机。这种探索不仅会深化对中国文化本身的研究,同时也会对西方文化的研究提供新的层面,它将引向对两种文化相遇时所产生的种种理论问题进行新的研究和总结,这无疑在今天研究中西文化相遇的一个十分重要的新课题。

法国专业汉学的兴起

□ 龙 云

西方汉学的发展大致经历了游记汉学时期、传教士汉学时期和专业汉学时期三个不同的发展阶段,但它们之间并非泾渭分明,尤其是传教士汉学和专业汉学时期,存在着更多的交叉关系。当法国汉学家雷慕沙(Abel Rémusat, 1788—1832)于1814年受命主持法兰西学院(Collège de France)第一个汉满鞑靼语言文学讲席的时候,汉学研究已经成为了一门正式的学科,这是专业汉学确立的标志。

从游记汉学到传教士汉学,再到专业汉学,这是欧洲人走出漫长的“想象中国”,面对遥远东方苦苦寻觅的一个长期过程。从早期一鳞半爪的游记内容,到传教士严肃的汉学研究,再到专业汉学家们运用现代科学方法系统地研究这个东方古国,这三个不同阶段清晰地折射出汉学在西方发展的历史脉络和传承。专业汉学诞生于欧洲此前所积淀的汉学沃土中,尤其得益于传教士汉学时期耶稣会士对中国文化大量的著译和研究工作,得益于18世纪中国文化在欧洲的传播。法国汉学家沙畹(Edouard Chavannes, 1865—1918)说得好:“法国传教士所取得的丰硕成果让人叹为观止;这些先驱们在一个如此悠久、灿烂和广博的文明面前,为后人开辟了广阔的道路,让后来者可以对(汉学)这个广阔的领域有整体的把握,并且能确定自己的研究方向。”^①

^① Edouard Chavannes, *La sinologie*(《汉学》), Paris, Librairie Larousse, 1915, 第5页。

17 世纪开始的中国礼仪之争,在西方尤其是法国产生了“意想不到”的结果,让中国文化得到了更广泛的传播,让传教士的作品走出了自身的宗教和神学范畴,让更多学者对遥远的东方产生了浓厚的兴趣。18 世纪的法国,刮起了一股“汉风”,人们对中国问题的关注也达到了空前的高度,这为世俗汉学的发展准备了必要的社会文化条件。为了更好地理解专业汉学的诞生,我们有必要对此前世俗汉学的发展进行简单的勾勒,并对专业汉学产生的具体历史文化语境进行简单的重构。

一 17 世纪法国世俗汉学

从 16 世纪晚期开始,欧洲的历史学家、思想家和地理学家已经开始关注与中国文化相关的各种书籍的出版了。当“中国热”在 18 世纪滋生蔓延之前,“中国”其实已经成为了一个时髦的话题。大批耶稣会士来到了东方,在传播“神圣宗教”的同时,他们从“适应”入手开始了对中国语言文化的研习,同时又以媒介人的身份把中国文化传播给了欧洲。这时候的欧洲学者,或将中国视为学习的楷模备加赞赏,或将中国视为贬斥的对象横加指责。对这样一个在当时还知之甚少的国家,任意的言说似乎都无可无不可,但不管他们的动机如何,学者们似乎都以能探讨中国问题为荣。这些与中国相关的书籍中,一部分是出于对中国文化的兴趣,一部分是出自与礼仪之争问题相关的各种讨论。正是礼仪之争的相关论述极大地推动了中国文化在西方的影响。比较文学家艾田伯(René Etiemble, 1909—2002)所说恰如其分,“中国礼仪之争的另一大益处,就是让中国和中国思想引起了欧洲的关注”。^②

在欧洲,第一个研究孔子的世俗哲学家当推拉摩特·勒瓦耶(La Mothe Le Vayer, 1588—1672),他于 1641 年出版了《论异教徒的美德》(*La Vertue des Païens*),其中一章名为《论孔子,中国的苏格拉底》(*De Confucius, le Socrate de la Chine*)。在该书中,他强调了孔子的道德观,而且将孔子和苏格拉底对比。拉摩特·勒瓦耶本人是从金尼阁神父(P. Trigault, 1577—1628)那里了解到这位东方圣人的,但讨论问题角度却不一样,他认为正是这位“万世师表”给中国带来了道德、政治和宗教的稳定局面。他和耶稣会士所表现出来的态度一样,认为“只有赋予儒教和孔子本人被中国人所给予的那种尊崇和景仰,才能达到使中国人归信基督”。

^② René Etiemble: *Europe chinoise*(《中国之欧洲》), vol. I, Editions Gallimard, Paris, 1988, 第 308 页。

督教的目的”^③。他是以一种“自由”思想家的态度出现的,他针锋相对的是“正统”思想家,他力图证明在世界上还存在着另外的文明和圣人。在他的笔下,中国儒家文化背景中的繁荣稳定正是动荡不安的法国社会可资借鉴的良药。“他说,由于孔子和希腊的苏格拉底几乎是同时代人,他们在世上两大古老民族中都备受尊重,特别是由于‘孔子与苏格拉底一样都使伦理道德具有了威望,使哲学从天上降至人间’,所以人们完全可以视孔子为‘中国的苏格拉底’。拉摩特·勒瓦耶对孔子的赞扬,表面上似乎是为了支持耶稣会士在华的传教事业,而实际上却向欧洲人宣传了一种与基督教分离的道德”^④。但需要说明的是,拉摩特·勒瓦耶写作此书的初衷并不是要进行汉学研究,其本意是受人之托,为了捍卫耶稣会的利益。

1687年,由柏应理(Couplet, 1623—1692)等神父合著的《中国贤哲孔夫子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)出版了。第二年,弗朗索瓦·贝尔埃(François Bernier, 1630—1688)翻译了该书,但没有出版^⑤。贝尔埃本人并不懂汉语,他翻译了柏应理的拉丁文本,并加上了许多注解,还作了一篇序言。他在序言中指出,中国的历史是世界上最古老的历史之一,有着世界上最值得景仰的史籍。“中国人的史书从他们的始祖伏羲讲起,一直到现在,凡4658年。其历史连续不断,从伏羲直到当今皇上,中国人对这一历史毫不怀疑,正如欧洲人之于罗马的历史一样”^⑥。在他看来,中国是“帝国”的同义词,有着绝对、统一和集权的政权,但遵循着儒家的统治原则。“帝国”的概念会强化法律和风俗,儒家思想给整个社会编织起了一张复杂的人伦关系网络,良治的基础是孔子的道德,这种道德的核心就是“孝”。然而这种德行不是天生的,它来自于孔子推行的教育,也正因为如此,中国才能从上到下有着稳固而严密的君臣父子关系。贝尔埃看到的是东方圣贤“超凡入圣”的道德,他希望从“孔圣人”身上吸取一些道德的养分,至少说在国家治理方面应该向中国借鉴,让当时的法国王室得到教益。从这一点来看,贝尔埃的翻译动机和拉摩特·勒瓦耶似乎比较接近。

③ René Etiemble: *Europe chinoise* (《中国之欧洲》), 第269页。

④ 孟华:《伏尔泰与孔子》,北京新华出版社1993年,第64页。

⑤ 该书共两卷手稿,题名为 *Confucius ou la science des Princes, contenant les principes de la religion de la morale particulière et du gouvernement politique des anciens empereurs et magistrats de la chine abrégée et mise en françois par M. Bernier, docteur en médecine de la Faculté de Montpellier*《蒙比利埃大学医学博士贝尔埃简编法语本孔子传,或帝王之学,主要包含中国之道德宗教原则和古代帝王将相的政治统治原则》。参见 José Frèches, François Bernier, *Philosophe de Confucius au XVII^e siècle*《十七世纪的孔子哲学家》, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*. Paris, 1973年,第386页。

⑥ 同上。

在柏应理神父的作品出版之后,改写、编译的作品大量出现,除了上面未公开出版的贝尔埃的作品之外,还有公开出版发行的库赞(Louis Cousin, 1627—1707)的《中国贤哲孔夫子之道德观》(*La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688)^⑦。该书包括两个部分,第一部分是中國历史及孔子生平简介;第二部分详细介绍了《大学》、《中庸》和《论语》,并列有从《论语》中节译出来的八十条“箴言”。“库赞在此书的‘告读者’中,反复将孔子与欧洲的哲学家们做比较。他称孔子的道德是‘质朴的、感性的,且是从最纯的自然理性中获取的’。认为孔子对道德的掌握总是‘恰如其分’,既不‘过’,也不‘不及’”“书中的一切都是可靠的,因为我们的哲人毫无偏见,只服从中庸之道。是人人内心皆知的常理,指引他说的每一句话。同样,对于他提出的道德规范及人伦准则,谁都不能不表示由衷的赞同。他的论述毫无虚假、绝对之辞,亦无当今大多数道德论中的那类侈谈玄论。而道德论本应是简单明晰、一目了然的,连最鄙俗的思想也该为之动容”。^⑧孟华教授认为,这本书“给人印象最深的是孔子对道德修养的重视及其修养方法的简朴易行”。同时,“库赞还特别欣赏儒家伦理学富于人性的特点。这本小书在多处盛赞中国人的孝悌,并将专讲忠恕、宽让等重要儒家道德规范的格言”。另外,“本书强调的第三个重点,是儒家伦理学与社会、政治紧密相连的特点”。

17世纪出现的这些与中国相关的著译,不管是拉摩特·勒瓦耶还是贝尔埃或库赞,虽然他们的思想在一定程度上受到了东方文化的影响,但他们却并非真正意义上的治中国学的学者,他们对中国产生兴趣的背后隐含着更深的社会文化动因。从17世纪中期开始,欧洲的学者往往根据自己的实际需要而利用中国文化作为武器,要么用来攻击当时的社会现实,或者用来对抗当时的教会,要么希望通过中国的社会政治模式来达到“改良”的目的。这个时候的著述都有着更多现实利益的考虑,往往糅进了作者或译者本人的社会政治理想和神奇想象,不过是借了中国这个遥远而不太为人了解的素材来大加渲染。从这个意义来看,这个时期法国对中国的相关研究不能算是真正的汉学研究。

这个时期的世俗汉学研究都采用二手资料,所依据或参考的都是身为媒介人的在华传教士们编写的书籍和译文。因为不可跨越的空间阻隔,他们的作品自然缺乏“田野调查”的真实感,二手资料的利用给人的感觉多多少少还是“雾里看花,

^⑦ 关于该书的作者存在争议,有人认为作者是 Jean de la Brune,亦有人认为作者是 François La Brune。库赞于1697年当选为法兰西科学院院士,1687—1705年担任法国《学者报》主编。

^⑧ 此处与库赞《中国贤哲孔夫子之道德观》相关内容均参考孟华著:《伏尔泰与孔子》,第64页及90—95页。

水中望月”。这个时期的世俗汉学著、译者都不懂汉语,不能直接阅读汉语典籍,语言的局限使得他们的研究受到了制约。在这些著、译中,既有作者本人的想象,又有很多明显而故意的取舍增删,而且往往都有浸润着作者主张的所谓“致读者”或“序言”,引导读者去按照他们的意图构造中国形象。这些故意的取舍添加是比较文学上所说的“误读”。如果说把在华传教士看为第一接受者,那么这些在欧洲本土的著、译者则为第二接受者,所以从文化接受的角度来看,这些作品中所隐藏的“误读”应该是双重或多重“误读”。这种“误读”所传递给读者的顶多是一种“相似”的信息,读者所塑造出来的中国文化形象也同样是一种“相似”的形象,而不是真实的形象。

二 18 世纪法国世俗汉学研究

到了18世纪,世俗汉学研究有了长足的发展。这一时期法国汉学研究的代表人物是铭文和美文学院(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)院士傅尔蒙(Fourmont, 1683—1745)和弗雷莱(Nicolas Fréret, 1688—1749),以及傅尔蒙的学生德经(J. de Guignes, 1721—1800)。但是,对“这些从传教士手里接过接力棒,开始从事汉学研究的知识渊博的东方学家们来说,汉语不过是他们无足轻重的一个技能罢了,不过是给他们博杂的历史语言学知识额外加上了一道光环而已”^⑨。所以,汉语并不是他们主要的研究方向,中文只是他们掌握的众多东方语言中的一种,对中国文化的研究也只是他们所涉猎的一个领域。

1702年,中国福建人黄嘉略(Arcade Hoang, 1679—1716)到达法国,在皇家图书馆负责整理耶稣会士送回的中文图书资料,同时开始编撰中法字典和汉语语法书。1716年,黄嘉略英年早逝,留下了一批未竟的手稿。黄嘉略在法国的汉学领域里发挥了相当的作用,做了一些开创性的工作:“他是用法文编写汉语语法的第一人,他是用法文编纂汉语字典的第一人,他是将中国小说译成法文的第一人,他是将中国诗歌和音乐介绍给法国的第一人,等等。”^⑩黄嘉略的主要成果有与傅尔蒙和弗雷莱合作的《汉语语法》(*Grammaire chinoise*, 约1716年)^⑪。根据许明龙先

^⑨ Isabelle Landry-Deron, “L’ombre portée par l’ouvrage de Du Halde sur les premiers sinologues français non missionnaire”《杜哈德的作品对法国早期非传教士汉学家的影响》, In Michel Cartier (éd.), *La Chine entre amour et haine. [Actes du VIII^e colloque de Sinologie de Chantilly]*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998, 第33—41页。

^⑩ 许明龙:《黄嘉略与早期法国汉学》,中华书局2004年,第V页。

^⑪ 法国国家图书馆东方善本部:FR. N. A. 280, FM 14041;巴黎天文台图书馆:B. 1. 14。