

Новый взгляд сравнительного литературоведения

new visions of comparative literature

visione di Letterature Comparative: una Vision für Vergleichende Literaturwissenschaft
une nouvelle vision de la littérature comparative

Новый взгляд сравнительного литературоведения

比較文学の新たなビジョン new visions of comparative literature

比較文学の新たなビジョン new visions of comparative literature
한글학의 새로운 비전

比較文学の新たなビジョン

Новый взгляд сравнительного литературоведения

Une nouvelle vision de la littérature Comparative
Una nuova visione di Letterature Comparative
new visions of comparative literature

张西平 顾钧◎主编

比较文学的新视野

비교 문학의 새로운 비전
Una nuova visione di Letterature Comparative

比較文学の新たなビジョン
new visions of comparative literature

Une nouvelle vision de la littérature Comparative
Eine neue Vision für Vergleichende Literaturwissenschaft

Une nouvelle vision de la littérature Comparative
Новый взгляд сравнительного литературоведения

new visions of comparative literature
new visions of comparative literature

Ein neue Vision für Vergleichende Literaturwissenschaft

Ein neue Vision für Vergleichende Literaturwissenschaft

比較文学の新たなビジョン

比较文学的新视野

张西平 顾 钧◎主编



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

比较文学的新视野/张西平、顾钧主编. —上海:华东师范大学出版社,2012.2

ISBN 978-7-5617-9268-1

I. ①比… II. ①张…②顾… III. ①比较文学—文集
IV. ①I0-03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 020557 号

比较文学的新视野

主 编 张西平 顾 钧
审读编辑 陈丽军
责任编辑 储德天
责任校对 王 卫
装帧设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 浙江临安曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 17.75
字 数 328 千字
版 次 2012 年 5 月第 1 版
印 次 2012 年 5 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-9268-1/I·845
定 价 39.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

目录

学科理论研究 / 1

跨文化视域下的海外汉学研究 张西平 / 3

一个学科的诞生:比较文学的民族性与普世性 王 炎 / 15

中国的俄罗斯文学研究与比较文学 柳若梅 / 22

从建构主义视角观察文化和跨文化交际研究 周海霞 / 28

钱钟书与早期“汉学学” 薛维华 / 39

翻译研究 / 45

再创造与译本的独立性 顾 牧 / 47

关于鲁迅著作的英文译本 顾 钧 / 54

论村上春树的翻译 杨炳菁 / 59

论初大告对中文典籍英译的贡献 管永前 / 68

从“三国演义”到鲁迅:中国文学在泰国的启示 何明星 / 78

十七世纪来华耶稣会士对儒学概念的译介

——以“性”的翻译为例 罗 莹 / 91

跨文化研究 / 103

庞德与中国:“东方主义”和民族身份的建构 张 剑 / 105

顾彬中国现当代文学研究三题 李雪涛 / 112

“道”与“超灵”——老子与爱默生哲学观之比较 和 静 / 117

女性怪诞 中美风格

——张爱玲、韦尔蒂、麦卡勒斯小说中怪异女性的比较研究 马祖琮 / 124

《白苍鹭》与《三三》中城乡二元秩序的建构与颠覆 梁 颖 / 135

裔然与《孝经》 曹 星 / 144

海上丝绸之路与南亚 佟加蒙 / 152

鸦片战争后美国来华传教士与中国形象 姚 斌 / 159

17 世纪西方人眼中的老北京城

——以 *Nouvelle Relation de la Chine* 一书为中心 李 真 / 167

魏晋南北朝时外来的珍珠 石云涛 / 177

文学关系研究 / 183

“高尔基《母亲》的当代版本”

——评“21 世纪年度最佳外国小说”《萨尼卡》 张建华 / 185

巴金与屠格涅夫的文学因缘 王立业 / 193

试论诗章结构对语义生成的影响

——以俄、汉诗歌文本为例 黄 玫 / 212

“把外潮的汹涌来冲击自己的创造力”

——曾朴的自传体小说《鲁男子》 马晓冬 / 226

20 世纪初日本有关“文学”及“中国文学史”观念的考辨 赵 苗 / 236

齐如山与 20 世纪初的中西戏剧比较研究 梁 燕 / 245

西方中国形象成因的复杂性初探

——以 17、18 世纪英国旅华游记为例 叶向阳 / 257

学科理论研究

跨文化视域下的海外汉学研究

张西平

引 子

海外汉学(中国学)从20世纪80年代以来已经成为学术界的一个被普遍关心的领域,江苏人民出版社的“海外中国研究”,大象出版社的“国际汉学书系”,商务印书馆的“海外汉学丛书”,中华书局的“世界汉学丛书”,这些译著加起来已近200本之多。域外汉学(中国学)的繁荣说明“中国文化属于全世界”(任继愈)。特别是近年来汉学研究的著作也相继出版,如严绍璁的《日本中国学史》,刘正的《海外汉学研究——汉学在20世纪东西方各国研究和发展的历史》,何寅、许光华的《国外汉学史》,李庆的《日本汉学史》,张国刚等人的《明清传教士与欧洲汉学》,周发祥主编的“中国古典文学走向世界丛书”,王晓路的《西方汉学界的中国文论研究》,阎宗临的《传教士与法国汉学》,计翔翔的《十七世纪中期汉学著作研究》,葛兆光的《域外中国学十论》,陈君静的《大洋彼岸的回声》等,这些著作显然要比前几年的一些汉学研究著作有所进步,其中有些著作有相当的深度。对海外汉学(中国学)研究的深入“意味着我国学术界对中国文化所具有的世界历史性意义的认识愈来愈深;——或许可以说,这是20年来我国人文科学的学术观念的最重要的转变与最重大的提升的标志之一”(严绍璁)。

不过应该看到,西方汉学若从16世纪的“传教士汉学时期”算起已有四百年的历史,若从“游记汉学时期”算起就要更长,而日本汉学(中国学)如果从中国文化的传入算起则有更长的历史,因而作为一门专门的学科研究来看,对域外汉学(中国学)的研究仍然不过刚刚起步,许多问题有待我们进一步深入研究,许多课题有待研究。李学勤先生多次呼吁:“国际汉学研究作为一种专门学科的发展,将有益于中国进一步走向世界。我们希望得到国内外更多的支持,使这个学科发扬光大。”

为推动学术界对海外汉学(中国学)的研究,从方法论上看,我们应该如何理解这门学科,应采取什么样的学术路向来把握这门学科。对域外汉学(中国学)的研究无疑是一种跨文化,跨学科的研究,这样我们必须了解汉学在域外发生的文化和学术的背景,在不同的知识和文化背景下它的价值和影响。反过来说,这种发生在异地,由东洋人和西洋人所做的学问对我们中国本土的学术发展究竟有什么影响,我们应该用什么心态和什么方法来评价这种学问,如何和这些近在东京远在欧洲和美国的外国同行们对话和交流。从一定的意义上来说,搞清这些问题比研究汉学的一个具体问题要重要

得多,特别是在汉学研究蓬勃发展的今天,学科对象与学科研究方法的问题已经成为一个亟待解决的重要问题。

一、海外汉学研究的基本内容

如果将域外汉学(中国学)史作为一个学术的对象来把握,我们所遇到的第一个问题就是:中国文化是通过什么途径传播到国外的?汉学家们所阅读的中文典籍是如何流传到他们手中的?他们所阅读的中文典籍的译本是如何形成的?因为任何一个汉学家,他从事汉学研究的基本条件就是要阅读中国文化的典籍,无论是原本的中文文献还是翻译的文本。

从前者来说,中文典籍的外传,构成了域外汉学家研究中国文化的基础,所以,正如严绍璦先生所说:“国际中国学(汉学)的基础性研究,就必须以原典性实证方法论,解明中国典籍向世界的传播,探讨这种传递的轨迹和方式,并从事收集、整理和研究相关的文献。失却了这一基本性功能,所谓对国际中国学(汉学)的研究,都是无根之木,无源之水。”这点,严绍璦对中国典籍向日本的传播的研究,对整个汉学(中国学)史的研究都具方法论的意义,到现在为止,我们还没有搞清中文文献在西方的流传史,这直接影响我们对西方汉学史的研究。

从后者来说,西方大多数汉学家研究中国的文本使用的是各种西方语言的译本。而在不同的历史时期,中国与外部世界联结的通道是不同的,域外汉学家们所得到的翻译的文本是不同的,这些不同的文本决定了他们对中国文化的理解。例如,在西方汉学的历史上对《四书》的翻译就有罗明坚的译本、柏应理的译本、卫方济的译本、理雅格的译本、卫礼贤的译本、陈荣捷的译本等。这些译本由于时代不同,译者的文化背景不同,所表达的《四书》的含义有着很大的不同。因而,认真摸清中国典籍的外译是进行西方汉学史研究的基础性工作,虽然困难很大,特别是对传教士的早期拉丁语译本的梳理和研究,但从学术的整体和长远发展来说,应该去做。本书所收入的柳存仁先生的《百年之英译〈论语〉其一:读西蒙·李(Simon Leys)》、周发祥先生的《中国古典小说西播述略》是研究中国典籍西译的经典之作,我们应沿此路向发展。

如果这样从学术上掌握汉学的知识来源,我们就必须进入中外文化交流史的研究。由此,我们就可以理解在研究西方早期汉学时为什么我们一定要熟悉和了解入华传教士的活动,就可以理解为什么费正清认为中西文化交流中入华的传教士扮演着“核心的角色”,因为入华的传教士实际上是站在一个双行道上,“他们在向西方传递中国形象的同时也塑造了中国人对外部世界的观点”,不了解传教士我们就弄不清他们向西方所介绍的中国形象。

例如,直到今天,我们仍不能真正说清楚伏尔泰,莱布尼茨的中国观,因为他们所

理解的中国儒家的基础是柏应理的《中国哲学家孔子》一书,而到今天为止能真正读懂这本拉丁文著作的中国学者屈指可数。同样,读过龙华民的《中国宗教的若干问题》的学者很少,但研究莱布尼茨和“礼仪之争”的论文和著作却每天在增加。而如果读不好龙华民的这本书,是很难真正理解“礼仪之争”和莱布尼茨的儒学观的。如果从中国汉学(中国学)史研究的历史来看,对西方传教士汉学著作的翻译工作只是在近几年才开始的,我们到现在为止还不能将这个基本的学术脉络梳理得很清楚。同样,到今天为止我们还没有认真研究过晚清时裨治文等人所办的《中国丛报》中所介绍的中国的的基本情况,而正是这份报纸塑造了19世纪西方人的中国观,它为19世纪的西方汉学家提供了基本的文献。近年来学术界开始翻译晚清时入华传教士的西文著作,但基本的著作和文献我们仍是不清晰的。米怜的著作、麦都思的著作、卢公明的著作都尚未深入地研究。目前,虽然开始有了对理雅格和卫礼贤的研究,但至今国内尚无真正对他们的中国典籍的翻译文本进行彻底的研究,而没有对这两个传教士所翻译的中国典籍的文本研究,实际上是说不清19世纪以来西方对儒家和中国文化的理解的,因为直到今天,理雅格和卫礼贤所翻译的中国典籍的译本仍是大多数汉学(中国学)家案头必备之书,他们是通过理雅格和卫礼贤的译本来理解中国文化的。

另一方面,这些传教士汉学家和当代的汉学家的一个重要区别是他们长期生活在中国,如果了解他们笔下的中国,他们的中国观,他们对中国文化的介绍,那必须进入中国明清史的研究中,必须考察他们在中国的活动,这又要求我们必须对中西文化交流史有一个深入地了解。而“近几百年来来的中西文化交流史在某种程度上就是西方人逐步‘发现’和建构的历史,而探讨和研究中国被欧洲人逐步‘发现’和‘重构’的历史,无疑是当今的比较文学和比较文化研究者的一大理论课题”(王宁),这点我们下面还要专门论述,这里只是说明:历史,中外文化交流史的研究是汉学(中国学)研究者必须涉及的领域。编入论文集的著名荷兰汉学家许理和的《十七—十八世纪耶稣会研究》和美国著名汉学家费正清的《新教传教士著作在中国文化史上的地位》都是从历史角度研究入华传教士汉学的典范之作,对我们有着重要的启示意义。

我们面临的第二个问题是应对各国汉学(中国学)的学术发展史有一个较为清晰的把握。讲到这个问题,首先就涉及到“汉学”和“中国学”的关系,一般来讲,“汉学”表示对中国古代语言、文字、历史文化、典籍、制度的研究,“中国学”表示对近现代中国社会历史的研究。在研究方法上,前者注重文献、训诂,后者注重现实;前者基本上是传统的人文学科的方法,后者采取的是现代社会科学的方法。如刘东所说:“‘汉学’一词在现代亦必衍生出宽窄两义。广义上,它可以指称‘一切非本土的研究中国的学问’。狭义上‘汉学’(Sinology)一词则与以现代方法研究现代中国的‘中国研究’(Chinese Studies)相对,仅仅指以传统方法来考释中国古代文化特别是经典文献的学问。”这种

划分和理解也都是相对的,有分歧是正常的,语言的特质之一就是“约定俗成”,我们不必在学科的名称上长期争论。

但这两种名称告诉我们,西方对中国的认识和研究经历了一个漫长的过程,我们应该对其学术史的流变和发展有个了解。对待域外汉学(中国学)仅仅采取一种实用的态度是不行的。“我认为研究国际汉学,应当采取学术史研究的理论和方法,最重要的是将汉学的递嬗演变放在社会与思想的历史背景中去考察。”(李学勤)前辈学者已经这样做了。1949年前对西方汉学通史的研究有莫东寅的《汉学发达史》和日本学者石田干之助的《欧人汉学之研究》,近年来有了一两本国别的汉学史著作,影响较大,受到国内外学者好评的是严绍璁的《日本中国学史》和侯且岸的《当代美国的‘显学’》。何寅与许光华的《国外汉学史》是国内目前较为详细的汉学的通史性著作,此书有开创学科通史之功。汉学(中国学)史研究的意义在于,域外汉学(中国学)的发展在各个国家都有其独特的历史,有自己的学术传统,有师承的传递和各个学派的特点,如果不了解这个历史,我们就无法判定一个汉学家在本国学术史的地位,也不能了解其学术思想的来源和背景,很容易闹出笑话。汉学家也分三六九等,要把最好的汉学(中国学)成果介绍到国内,就必须做深入、细致的国别汉学史的研究工作,“在此基础上,再进行整体的或个别的研究。只有这样,我们才能认定各国的‘中国学家’们在他们自己国家的学术谱系上的地位,才可以避免我们的无知”(严绍璁)。从西方汉学史来看,如果没有一个系统而又深入的学术史的梳理,你就无法解释“传教士汉学”和“专业汉学”之间的巨大变化,我们也无法解释从费正清到柯文这种学术路向的重大转变,我们也不可能深入地了解这种学术转变背后的深刻文化原因。所以,无论是判断一个汉学家个人的学术成就还是从整体上理解汉学(中国学)的演变,没有学术史的研究是根本不可能的。收入本书中的侯且岸先生的《从学术史看汉学、中国学应有的学科定位》、严绍璁先生的《近代日本中国学形成的历史考察》、钱婉约先生的《日本近代中国学的重要学者——内藤湖南》、杨保筠先生的《儒学在越南的传播和影响》、张凯先生的《论费正清的中国史研究》等文正是这种汉学史研究的路向。

二、比较文学和比较文化为海外汉学研究提供了重要方法

海外汉学(中国学)虽然其内容是关于中国的,但它是发生在域外,由外国人所做的学问,从西方汉学(中国学)来看,它是西方学术体系中的一个分支,“东方学”的一部分。既然它是西学的一部分,它必然要遵循西方学术的传统和规范。这样汉学和国学之间既有同,也有异。同,则表现在内容上,无论是传统的汉学还是当代的中国学,材料、文献都是中国的;异,则表现在学术规范和方法上,最终还在问题意识上,它是从自身的文化发展的需要出发的,从一个“他者”的角度来看中国文化的。这样,在汉学(中

国学)的研究中就必须从一种跨文化的角度,运用比较文化的方法来分析汉学。许多国内做“国学”研究的学者认识不到这一点,往往将“汉学(中国学)”和他们自己所从事的“国学”相等同,对其“同”的部分大加赞赏,认为有水平,对其“异”的部分大加批评,对汉学家们对中国文化和学术的“误读”不能给予一个合理的解释,究其原因,就是缺乏一种比较文化的视角,不能运用跨文化的研究方法来对待汉学(中国学)。如果从比较文化的视角来看待汉学(中国学),我认为以下两点是很重要的:

首先,母体文化对汉学(中国学)家学术视野和方法论的影响。从实证的知识论角度来看,域外汉学并非像赛义德所说的完全是一种“集体的想象”,也并非是在本国文化和意识形态的完全影响下,它成为一种毫无任何可信的语言的技巧,一种没有任何客观性的知识。就西方的汉学(中国学)而言,从16世纪以后,他们对中国的知识获得了大踏步的进展,“游记汉学”与“传教士汉学”的重大区别就在于,后者已经开始长期的生活在中国,并开始一种依据基本文献的真实的研究,它不再是一种浮光掠影式的记载,一种走马观花的研究,传教士汉学绝不是传教士们随意拼凑给西方人的一幅浪漫的图画,他们对中国实际认识的进展,对中国典籍的娴熟和在翻译上的用功之勤,就是今天的汉学家也很难和其相比。特别是到“专业汉学”时期,汉学家在知识论上的进展是突飞猛进的,我们只要提一下法国的著名汉学家伯希和就够了。这点我们在下面论述汉学(中国学)和国学的关系时还会讲到。在这个意义上,赛义德在其《东方学》中的一些观点并不是正确的,“东方主义的所有一切都与东方无关,这种观念直接受惠于西方的各种的表现技巧……”。由此,西方的整个东方学在知识论上都是意识形态化的,其真实性受到怀疑。他认为西方的东方学所提供的是“种族主义的,意识形态的和帝国主义的定性概念”,因而,他认为,东方学的失败既是学术的失败,也是人类的失败。赛义德的观点显然不符合西方汉学的实际情况,作为西方知识体系一部分的东方学,它在知识的内容上肯定是推动了人类对东方的认识的,从汉学来看,这是个常识。

我这样讲时并不是否认西方汉学受其欧洲中心主义的影响,平心而论,赛义德说,西方的东方学是伴随着帝国主义的海外扩张而形成的,这是对的,东方学受到其西方文化的影响和制约也是对的。但由此认为西方的东方学“并没有我们经常设想的那么具有客观性”的结论缺乏具体分析。赛义德所提供给我们的从比较文化的角度来评价西方的东方学的方法是对的,但在分析中有两点我是不同意他的分析的:其一,不能因西方东方学所具有的意识形态性,就完全否认它其中所包含的“客观性”。以传教士汉学为例,传教士入华肯定不是为推进中国的现代化,而是为了“中华归主”,这种心态对他们的汉学研究产生了重大的影响,但这并不妨碍传教士的汉学研究仍具有一定的“客观性”,他们仍然提供给了欧洲一些准确无误的有关中国的知识。采取比较文化的

研究方法就在于对西方汉学(中国学)中的这两部分内容进行客观的分析,哪些是“意识形态”的内容,哪些是“客观知识”,二者之间是如何相互影响的。其二,西方东方学中的方法论,研究方式不能完全归入“意识形态”之中。这就是说不仅研究的知识内容要和“意识形态”分开,就是赛义德所说的意识形态也要做具体的分析。方法论和研究的方式当然受到西方整个学术进展的影响,但它和政治的意识形态不同。作为方法论它具有一定的独立性,同时也具有一定的“普世性”,即它是整个人类的精神。如伯希和在做西域史研究中的科学的实证方法,高本汉在做中国语言研究中的现代语言学的方法,这些方法是在整个时代的进步中产生的,尽管它和西方社会历史有着血肉的联系,是其精神的一部分,但不能因此就否认它的有效性。特别是美国当代的中国学家,他们有别于传统汉学的根本之点在于,将社会科学的研究方法移植到中国学研究中,如果把这种方法论的变迁一概的否认,那就是将中国学的灵魂否认了,那我们几乎从当代中国学中学不到任何东西。其三,如果完全采用赛义德的理论,“社会科学理论几乎要遭到彻底的摒弃。几乎所有的社会科学都源于西方,几乎所有的西方理论都必然具有文化上的边界,并且,必然与更大的,和帝国主义纠缠在一起的话语结构结合在一起,因此,对此除了‘批判性’的摒弃之外,任何汲取都会受到怀疑”(黄宗智)。从汉学(中国学)家来说,他们中不少人对中国的迷恋甚至超过了他们自己的文化,所以不能简单地把他们说成赛义德所讲的东方主义者。

用比较文化的方法来分析汉学(中国学),就是要考察生活在两种文化的夹缝中的汉学(中国学)家是如何在跨文化的语境中展开这种学术研究的,分析他们在具体的文献和材料背后的一般性的方法,对中国本土学者来说,影响我们的恰恰是方法论这一部分。所以我认为,不能把海外汉学(中国学)中的研究完全归为“意识形态”,加以批判和抛弃。对赛义德的理论应加以分析的运用。

如果有了这三点,我们就会看到区别汉学家与中国本土的“国学”研究者的主要方面在于学术视野和方法论。例如,法国汉学家马伯乐对中国上古文化和宗教的研究受到涂尔干社会学的影响,从而开创了中国宗教社会学研究之先河,对他这种宗教社会学方法论的吸取推动了中国本土的社会学研究。当年杨堃先生受教于马伯乐,成为中国社会学研究中最早采用宗教社会学方法的学者,而中国的宗教学界几乎没有人知道早在近一百年前马伯乐已经创立了这种方法,这两年才开始注意这种方法,但宗教学界的学者们只不过是西方的宗教社会学搬来而已,他们今天也仍不知中国宗教社会学研究的真正创始人是法国汉学家马伯乐。社会学和宗教学在对待马伯乐汉学研究中的方法论的两种态度,对这两个学科的发展都产生了影响。夏志清运用新批评主义的形式主义分析方法,重评中国现代文学史,使张爱玲、沈从文、钱钟书又回到现代文学史的研究视野之中,这种方法极大地启示了中国现代文学史的研究者。在西方汉学

(中国学)的中国文学研究中,“20 世纪涌现出来的意象研究,新批评,原型批评,结构主义,主题学,文类学,风格学,叙事学,甚至女权主义,混沌理论,文化理论等等,举凡用之于西方文学研究者,几乎都在中国文学研究中派上用场”(周发祥)。新时期的中国文学研究在很大程度上是在步西方汉学方法论的后尘。

注意其方法论,注意其新的学术视角,运用比较文化的研究方法,揭示出隐藏在其“客观知识”背后的方法论,这正是汉学(中国学)研究者的基本使命。

三、注意从国别思想史和文化史来把握汉学的内在发展

汉学实际上是中国文化在域外的传播,但一旦中国文化传入到境外,它就在所传入国产生了影响。所以中国文化在域外的影响和接受史是我们汉学研究的一个重要的方面。中国文化在域外的传播和影响是两个相互关联而又有所区别的领域,一般而论,传播史侧重于汉学(中国学),即他们对中国文化的翻译、介绍和研究,域外的中国形象首先是通过他们的研究和介绍才初步建立的;影响史或者说接受史则已经突破学术的侧面,因为汉学(中国学)的研究在西方仍是一个很偏僻的学科,它基本处在主流学术之外,或者处于学术的边缘。中国文化在域外的影响和接受主要表现在主流的思想和文化界。但二者也很难截然分开,因为一旦中国文化的典籍被翻译成不同语言的文本,所在国的思想家和艺术家就可以阅读,就可以研究,他们不一定是汉学家,但同样可以做汉学(中国学)的研究,他们对中国的兴趣可能不低于汉学家,特别是在为自己的理论创造时。英国 17 世纪的学者约翰·韦伯从来没见过中国,但他所写的《论中华帝国之语言可能即为原始语言之历史论文》是西方第一本关于研究中国语言的专著,马克斯·韦伯的《儒教与道教》你很难说它是汉学著作或者说不是,但其影响绝不低于任何一本汉学的专著。美国的思想家爱默生、诗人庞德,德国的荣格等都是这样的人,这样的例子很多。因而,接受史和影响史也应成为汉学(中国学)研究的一个重要的方面。

这方面前辈学者已经为我们提供了研究的“范式”,钱钟书在英国时所写下的《十六世纪一十七世纪英国文学对中国文化的接受》,范存忠的《中国文化在启蒙时期的英国》,陈受颐的《中国文化对十八世纪英国文化的影响》,朱谦之的名著《中国哲学对欧洲的影响》,法国学者毕诺的《中国对法国哲学思想形成的影响》都是我们在做汉学(中国学)研究时所必读的书。

在这个方面,赛义德的理论给了我们解释的支点,“东方学现象是整个西方的隐喻或缩影,实际上应该用来代表整个西方”。这是说西方为了确定自我,他们拿东方作为非我来做对照,“东方代表着非我,相对这非我,西方才得以确定自己之为自己,所以东方乃是西方理解自己的过程中在概念上必有的给定因素”(张隆溪)。18 世纪的中国

热,伏尔泰认为中国是“天下最合理的帝国”。到19世纪中国完全失去了魅力,黑格尔认为中国是一个只有空间没有时间的国家,一个停滞的帝国。在西方文化史上,中国一直是作为西方确立自我的“他者”而不断变换着。

对赛义德的理论我们还应做两点补充:其一,西方人把中国当作“幻想”的对象是以中西双方实际历史的交流为基础的。尤其是大航海以后,西方人第一次走出狭小的地中海;域外的文明,特别是中国的文明对其实际的冲击是很大的,这点拉克在《欧洲形成中的亚洲》一书中有史学上的严格考证,这说明西方的精神的形成同样有着外部的因素。基督教是东方传入西方的,中国文明对欧洲的影响决不仅仅是在作家的书房。弗兰克的《白银资本》、彭慕芬的《大分流》,及王国宾等人的著作都可以为我们理解17—18世纪的东西方的实际历史提供经济史的证明,这样的历史观可以瓦解今天的“欧洲中心主义”和一些西方人编造的神话。我们不需要用西方“幻想的矫情”来印证我们文化的合理性,但文化交往的历史至少可以说明多元文化存在的合理性。其二,虽然赛义德告诫我们,在东方不需要一个像西方的东方主义那样的“西方主义”,但实际上19世纪后的中国思想的确存在着一种“西方主义”,它的历史正好和西方的“东方主义”的历史进程倒了个个。在“夷夏之分”的观念中,西方是“蛮夷之地”,在国门被打破之后,西方又一直作为想象的“乌托邦”。这个问题属于中国思想文化史探讨的内容,这里只是顺便提一下。

汉学(中国学)的魅力不仅在于它的“同”——汉学家们为我们的国学研究提供了许多新的史料,特别是在“四裔”研究方面。其实,它的魅力更在于“异”,在于跨文化间的“误读”,在这个意义上比较文学和比较文化研究是汉学研究的天然盟友,如孟华所说:“作为一个比较学者,我对汉学有着一份天然的亲近感和学科认同感。甚至可以毫不夸张地说,自从我踏上比较文学学术之路起,汉学研究就始终伴随我左右,成为我学术生活中不可或缺的一部分。”正是在这个意义上,在这里我们收录了张隆溪先生的《非我的神话——西方人眼中的中国》,黄俊杰先生的《20世纪初期日本汉学家眼中的文化中国与现实中国》,李文昌先生和耿升先生所翻译的《中国儒教对英国政府的影响》、《中国文化对十八世纪法国哲学家的影响》,吴泽霖的《托尔斯泰对中国古典文化思想的直接接触和借鉴》,王宁先生和钱林森先生的《汉学的重建与世界文明新秩序》,钱林森先生为他主编的《外国作家与中国文化》所写的长序和孟华先生的《比较文学与汉学》等论文。

汉学的存在给我们揭示了一个重要的问题,长期以来我们在做外国文学和外国思想文化研究时,都是从外国文化和思想本身来考察的,而对中国文化对其的影响和作用揭示不够。这在我们的西方文化研究中表现得比较突出,似乎西方文化自身的逻辑是那样的自洽,其实不是那样,东方文化,特别是中国文化和印度文化对其产生过重要

的影响。所以,汉学的存在为我们重新审视西方文化提供了一个新的角度、一个新的视野。

以上几点都是从域外的角度来看待汉学(中国学)的,即它发生的历史、它本身的学术史及它在本国文化思想史中的作用与价值。但在研究海外汉学(中国学)时还有一个最重要的纬度:汉学(中国学)和国学的关系,这种发生在域外的关于中国的学问和我们本土的中国学术有什么关系呢?它对中国本土学术的发展有什么价值和影响呢?

四、汉学和国学

其实,海外汉学(中国学)从其诞生起就同中国学术界有着千丝万缕的关系,特别是西方汉学,在一定意义上讲,中国近现代学术的产生是和西方近现代的汉学发展紧密联系在一起的,也就是说,中国近现代学术之建立是中国本土学者与汉学家们互动的结果。利玛窦与徐光启,理雅格与王韬,王韬与儒莲,伯希和与罗振玉,胡适与夏德、钢和泰,高本汉与赵元任等等……汉学家与中国学人的交往我们还可以举出许多例子,正是在这种交往中双方的学术都发生了变化,互为影响,相互推动。戴密微在厦门大学任教,卫礼贤执教于北大讲坛,陈寅恪受聘于牛津、剑桥,在20世纪二三十年代双方的交往比今天还要频繁。就中国来说,正是在这种交往中中国学术逐步地向现代化形态发展。

当年傅斯年在谈到伯希和的学问时说:“本来中国学在中国在西洋原有不同的凭借,自当有不同的趋势。中国学人,经籍之训练本精,故治纯粹中国之问题易于制胜,而谈及所谓四裔,每以无较材料而隔膜。外国学人,能使用西方的比较材料,故善谈中国之四裔。而纯粹的汉学题目,或不易捉住。今伯先生能沟通此风气,而充分利用中国学人成就,吾人又安可不仿此典型,以扩充吾人之范围乎。”这说明了当时汉学对中国学人的启示。实际上近现代以来,中国学术对西域的研究日益加强,引起许多学者的兴趣,这显然是受到了西方汉学家的影响。胡适在1916年4月5日的日记中说:“西人之治汉学者,名 Sinologists or Sinoloques,其用功甚苦,而成效殊微。然其人多不为吾国古代成见陋说所拘束,故其所著书往往有启发吾人思想之处,不可一笔抹煞也。”

这里胡适已认识到汉学的特点,以后胡适在与汉学家钢和泰交往中改变了原来认为汉学家治学“成效殊微”的看法,而是直接向钢氏求教于梵文。而他对瑞典汉学家高本汉的评价更说明西方近代汉学对中国学术的影响。高本汉以治音韵学而著称,胡适说:“近年一位瑞典学者珂罗倔伦(即高本汉)费了几年工夫研究《切韵》,把260部的古音弄的(原文如此)清清楚楚。林语堂先生说:‘珂先生是《切韵》专家,对中国音韵学的贡献发明,比中外过去的任何音韵学家还重要。’”(《语丝》第四卷第二十七期)珂先生成

绩何以能这样大呢？他有西洋音韵学原理作工具，又很充分地运用方言的材料，用广东方言作底子，用日本的汉音吴音作参证，所以他几年的成绩便可以推倒顾炎武以来300年的中国学者的纸上功夫。”鉴于西方汉学的这一成就，他号召青年人要掌握新的研究方法，那时再来重新整理国故，便可“一拳打倒顾亭林，两脚踢翻钱竹汀”。

当时西方汉学对中国学界的冲击非常大，以致陈垣先生说：“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。”其实中国近代学术从传统的注经转变为现代社会科学的方法，一个重要因素是受启于海外汉学。陈寅恪任教清华之初，遵循地道的欧洲汉学及东方学方法，讲授欧洲东方学研究之目录学。赵元任和李方桂的语言学研究走出传统的小学，而采取现代语言学的方法，一个重要原因就是受到高本汉语言学研究的影响。这说明汉学和我们自己本土的学术传统有着内在的联系。

上面讲到，80年代以来海外汉学的学术著作被翻译成中文的已经有近200本，这些汉学（中国学）对中国学术界产生了重要的影响。中国本土的学者“今天必须面对一个不容忽视的事实：从日本、欧洲到北美，每一天都有关于中国古今各方面的研究成果问世。如果我们继续把这些成果都称之为‘汉学’，那么‘汉学’与中国本土的‘国学’已经连成一体，再也分不开了”（余英时）。实际上在当今中国的学术界出现了“‘双峰对峙’的两派‘中学’——其一是自家内省的‘国学’，其二是别人旁观的‘汉学’”（刘东）。对中国本土学者来说，“要求每个学者对本专业在世界范围内的进展了如指掌，有点不切实际，但将海外中国学家的贡献纳入视野，对于生活在中国的新一代学者来说，不但可能，而且必须”（陈平原）。就文学研究来讲，从夏志清的《中国古典小说导论》出版以来，韩南、浦安迪等人的小说史研究著作相继翻译出版，说明国内学术界“能够较为准确地判断海外中国学的高低优劣”，而2000年在北大召开的“晚明与晚清国际学术研讨会”，来自汉学和国学两大领域的中国文学研究者已经开始共聚一堂。在史学界，年轻一代的学者已经开始自觉运用美国中国学的方法，杨念群的《中层理论》“把美国中国学（部分涉及日本中国学）研究的一些基本概念和命题变迁放在我国史学研究的传统脉络里呈现其特征，并评估其价值；反过来，也把中国史学研究的方法置于美国中国学思潮的背景下反观其得失”（杨念群），他所主编的《空间·记忆·社会转型——新社会史研究论文精选集》则是这一思想的具体体现。

实际上汉学（中国学）的引入具有双向的意义，它不仅使学术转型中的中国本土学术界有了一个参考系，并为我们从旧的学术“范式”中走出，达到一种新的学术创新提供了一个思路，同时也对汉学（中国学）家们提出了挑战，正像中国的学者必须面对海外汉学（中国学）家的研究一样，他们也应该开始听听中国同行的意见。我们在《国际汉学》第七期曾发表包卫民先生批评内藤湖南“宋代革命论”的论文，王志平先生批评

《剑桥中国史》中关于中国语言学史的观点。我们想通过正常的批评,纠正那种仿佛只要洋人讲的就没错的“殖民地思想”,把对汉学(中国学)的引进和批评统一起来,在一种平等的对话中商讨和研究,这才是一种正确的学术态度。对国外汉学(中国学)家的成果也不可盲从,正像对待所有的学术成果都不应盲从一样。实际上在西方不仅那些把中国作为“他者”的思想家、文学家在讲中国时常常满口错话、信口雌黄,就是在大汉学家那里,常识性的错误也不断出现。例如,谢和耐这位法国大汉学家,朱维铮先生认为“他对17世纪中叶中国发生的文化巨变,其实一无所知。他甚至不理解清圣祖即俗称康熙大帝的满洲君主,在晚年决定以朱熹学说作为帝国意识形态表征的历史涵义”。周锡瑞先生一字一句地指出美国当代中国学家何伟亚(James L. Hevia)在其成名作《怀柔远人:马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》中词表里的错误。周先生说:“或许最令人惊异的是:‘一视同仁’写成‘一视同人’。此类词汇的错误,很难使人相信作者能够训练有素地使我们更加接近清代文献的原意。”像这样的常识性的错误在比利时汉学家钟鸣旦的《杨廷筠——明末天主教儒者》一书中也时有出现,在著名的《剑桥中国史》中也有很低级的错误。这样讲并不是否认这些汉学家在学术上的贡献,而是海外的汉学家必须考虑到他们的著作如何面对中国读者,因为一旦他们的书被翻译成中文,他们的书就会成为中国本土学者阅读和审视的对象。

当我们面对大量涌进的汉学(中国学)著作时,我们应有一种开放的心态,有一种多元的学术态度,不能有那种“画地为牢,反正山中无老虎,猴子称大王”,对汉学家研究的成果视而不见的态度。同时,也应考虑到这是在另一种学术传统中的“学问”,它有特有的文化和学术背景,不能拿来就用,要做比较文化的批判性研究。随着汉学(中国学)的不断引入,对汉学著作做一种批判性研究和介绍日益成为一个重要的问题,因为在不同学术传统中的概念与方法的转化和使用必须经过严格的学术批判和反思才行。在这个意义上运用比较文化的视角和方法尤为重要。如何立足中国本土的学问,在借鉴汉学的域外成果上,从我们悠久的文化传统中创造出新的理论,这才是我们真正的追求所在。“我想问的是,有没有人想过这样一个道理,如果要研究世界普遍真理,为什么理论家们不好好学习汉语?或者说,为什么一个涵盖了中国,亚洲和西方的顶级世界理论,中国人不可以发明?”(葛兆光)引进域外汉学(中国学)是为了我们自身学术和文化的变革与发展,万不可在介绍西方汉学(中国学)走马灯似的各类新理论、新方法时,自己看花了眼,而成了西方的东方主义的一个陪衬,失去了自己的话语和反思的能力。

另一方面,中国本土学者也应参与到海外汉学的研究之中,我们“希望这是一场‘学术对话’,而不只是单向的‘文化输入’,就像美国、日本及欧洲等地的中国学家正在积极介入中国的文化建设一样,大陆及台港的学者也完全可能借助平等对话,影响中

国学家的学术思路,并修正其具体结论”(陈平原)。中国学者应努力打破“西方中心主义”,使世界的汉学(中国学)论坛上有中国的声音,有中文的发言,而不总是西方的语言、西方的声音、西方的标准,“仿佛‘中国’是一个缺席者,空出来的那个座位总是有异邦人在李代桃僵地对理论家们进行‘中国的叙述’,而中国学者却总是心有不甘却满脸无奈地看着这只空缺的座位”(葛兆光)。我相信,经过我们对汉学(中国学)的认真研究和梳理,当我们摸清了他们的思路和方法,了解了他们的话语和特点,学习了其中的经验和长处后,中国再不会是一个缺席者。

相互了解是平等对话的第一步,开放的心态和批判研究的态度则是我们在面对汉学(中国学)家时所应有的基本立场。我认为这场对话才刚刚开始,正是在这场刚刚开始的对白和讨论中,中国的人文社会科学研究将逐步走向自觉和繁荣,也正是在这场对白中,汉学(中国学)家才开始面临真正的学术对手,并改变自己的理论形态,也只有在这场对白中中国文化将真正走向世界,“使全世界共此凉热”(季羨林)。

(本文原为我主编的《他乡有夫子:汉学研究导论》一书的序言,因此书已断版多年,我稍加修订后在这里发表,以祝贺顾钧教授所领导的这个北外比较文学与跨文化研究团队迈开步伐。)

一个学科的诞生：比较文学的民族性与普世性

王 炎

如果探究学科发展史的话，会发现比较文学这个学科并不年轻。它的建立至少可以追溯到 19 世纪下半叶的欧洲语文学(philology)转向。当语文学转向跨语种文学研究时，便出现了比较文学。后来比较文学不断分化、裂变，产生出许多方兴未艾的子学科。这些子学科也仍然在成长和变化的过程中，有旺盛的生命力，但同时也很不稳定，前景很难妄加揣测。但我们分析比较文学的产生、蜕变过程，却可以观察到贯穿该学科始末的核心问题——民族身份与普世价值的冲突，它既是比较文学滥觞的起因，也是其嬗变的根据。围绕这个问题，我们可以廓清这个学科的基本特征，并且梳理出历史语境变迁对它的塑造。虽然在比较文学的名义下涌现出如此多的变种子学科，并都尝试说明比较文学自身无法解决的问题，但又不能给出令人满意的答案。梳理比较文学的学科史，也许会帮助我们把握文学研究发展的脉络，启示人文学科变化的规律。

一、超越民族的冲动

19 世纪后期，随着欧洲现代民族国家意识深入到文学研究领域，欧洲学者开始面临欧洲多民族文学的挑战。特别是德国和法国民族语文学者(philologist)，比较早地意识到了扩展研究领域的需要。他们把本民族文学(national literature)作为基本参照，尝试着与另一个民族的文学进行比较，结果扩大了语文学的视野，也彰显了本民族文学的优越。就在此时，一种在不同民族文学间比较的独立研究初露端倪。但当时，大学里尚未开设相关课程，比较文学学科也没有体制化，尚不能从语文学内部完全独立出来。

比较文学作为一个真正系统的独立学科，产生于 1893 年。一个出生在特兰西瓦尼亚(Transylvania，今罗马尼亚中部)讲德语的少数民族学者梅尔茨尔(他的名字有不同的形式：Meltzl de Lomnitz, Hugo Meltzl 或 Hugo Von Meltzl)，首先在当时的克罗森堡(Klausenburg，罗马尼亚，后名 Cluj)开始了系统的比较文学研究。随后，路易斯-保罗·贝茨(Louis-Paul Betz)和约瑟夫·特克斯特(Joseph Texte)相继在苏黎世和里昂建立起独立的比较文学。^① 学科建立之初，主要方向集中在三个语种文学的相互比较上：法语、德语和英语。既有某个语种内部的作家比较，也有三语种间文学相互关系和

^① Hugo Dyserinck, "Imagology and the Problem of Ethnic Identity," *Intercultural Studies* (Spring 2003).

彼此影响的平行比较(Parallelism)。

早在 1877 年,梅尔茨尔创刊了一本学术杂志《国际比较文学》(*Acta Comparationis Litterarum Universarum*),这本杂志成为当时比较文学的宣言,在今天也仍然是欧洲比较文学界的经典刊物。它宣称的办刊宗旨是对文学史进行改革,并通过“广泛的比较原则”(an extensive application of the comparative principle)来具体实施这种改革。^①梅尔茨尔曾在刊物上撰写了系列文章,主要针对歌德的“世界文学”(Weltliteratur)概念,作全面梳理和进一步阐释。他认为许多人误解了歌德,把“世界文学”理解为狭隘的民族意识,也就是只强调本民族文学怎样化解外国文学的影响,或者如何冲击和塑造了外语文学。最极端的例子当属雅克布·格林(Jacob Grimm)在《德意志语言史》(*Geschichte der deutschen Sprache*)中的观点。在格林的论述中,歌德的“世界文学”被解释为德国民族身份的体现:“没有歌德,我们就永远不会感到作为德国人的骄傲;也不会知道我们的语言和诗歌竟有如此大的自然力量。”^②梅尔茨尔犀利地指出,文学一直是政治史和民族史的仆从,要解救文学于被奴役的境地,必须实施两套策略:一是以比较文学来抵御欧洲大国的文学民族主义;另一是把欧洲文学的范围,扩展到小国文学和弱势文学,中国文学也曾被列入到梅尔茨尔的比较日程。^③

梅尔茨尔在比较实践中,想尽办法让他的刊物海纳百川,不断刊登不同语种特别是小语种的文章,以便形成马赛克式的多元风格。更有远见的是,他尽量避免让强势文化(如当时的德国文化)在文学比较中占尽主导地位,消解强国视角对比较实践的统摄,希望各民族平等地相互汲取文化营养。在一篇《比较文学当前的任务》(*Present Tasks of Comparative Literature*)的文章里,梅尔茨尔感慨道:每个民族都想建立自己的“世界文学”,却根本不知其含义。各民族都以为自己的语言、文学优于其他民族,自己的文化必将主导世界。但遗憾的是,这种不健康的民族本位原则,恰恰形成了现代欧洲精神生活的基本前提。^④

但我们不禁要问:如何实现一种所谓“超民族视角”(superanational point of view),而抵达“彻底中立”(downright neutral)的目标?这仅仅是理想呢,还是可操作的实践过程?在 19 世纪与 20 世纪之交,这是比较文学研究中最重要课题。在法国,从事比较学科的学者们尝试在不同民族文学史中,寻找那些同时代发生,并彼此互动的文

① Hugo Meltzl, “Present Task of Comparative Literature,” *Acta Comparationis Litterarum Universarum* (January 1877), quoted from David Damrosch, “Rebirth of a Discipline: The Global Origin of Comparative Studies,” *Comparative Critical Studies* (Volume, 3 Issue 1-2, 2006).

② Jacob Grimm, *Geschichte der deutschen Sprache* (Leipzig, 4th ed., 1880), pp. iv-v.

③ David Damrosch, “Rebirth of a Discipline: The Global Origin of Comparative Studies,” *Comparative Critical Studies* (Volume, 3 Issue 1-2, 2006).

④ Hugo Meltzl, quoted from David Damrosch.

学思潮和文化运动,这种“共时比较”(synchronic comparison),后来被称为“总体文学”(或译“普通文学”,法语 *littérature générale*, 英语 *general literature*)^①。也有国别文学相互关系的比较,即分析一个民族的文学如何影响了另一个民族文学的发展;或者相反,聚焦某个民族文学,研究它如何接受了外来的影响。这种研究后来渐渐发展为所谓的“接受理论”(reception theory),即专注于“他者”与自我的关系。

可是在“二战”之后,这种专注于文学外部环境的所谓“外在研究”(extrinsic study),为美国文学理论家勒内·韦勒克(René Wellek)所诟病。他的言词颇为激烈,说该比较不过是公共舆论炒作,只对“美国之音”的播音员有益,而够不上研究文学的学科。^② 作为俄国形式主义(the Russian Formalism)和美国新批评(the New Criticism)的卫道士,韦勒克鼓吹“文学的内在研究”(intrinsic study of literature),即文学有永恒不变的本质,比较文学的任务就是挖掘本质的“文学性”(literariness)。^③

二、文学普世性的想象

以韦勒克为代表的美国比较文学界,逐渐占据了主导话语地位。他们对文学普世价值的追求,从一开始就隐含了强势文化霸权的意味。因为在判断何为普世价值时,人们往往会使自己的文化价值观暗渡陈仓。其实,“比较文学”的概念从提出那一刻起,就已宣称文学是“一个普世现象”(a universal phenomenon)。梅尔茨尔对它深藏的霸权色彩,却一直保持着高度警惕。他一方面反对民族语文学的狭隘封闭,另一方面又批评普世文学观的霸气。他声明:比较文学的超民族理念,既不同于意义含混的普世主义,也不愿与大同博爱观为伍。它决不会以损坏一个民族的特殊性为代价去实现普遍,而是要挖掘纯粹的民族性,因为民族无论大小在这里都是平等的。^④ 然而,既保留民族特质又具备全球视野谈何容易,在实践过程中很容易滑到一个极端上去。因此,梅尔茨尔对比较文学未来的担忧,不是无的放矢的。英国理论家波斯内特(Hutcheson Macaulay Posnett)从另一个角度观察文学普世性问题,让人耳目一新。他发现,当人们对民族文学转向世界文学苦心孤诣时,却忽略了现代民族国家产生之前,也就是民族文学尚未出现之前,罗马已经是一个世界性帝国,它的文学早已具有普世性。但这种无根基的普世性却毫无活力,因为它根本不与任何一个社会群体发生有机的关联。因此,提倡世界文学也许并不是文学进步的灵丹妙药。文学想象依赖人类

① Dyserinck.

② Ibid.

③ See René Wellek, *The Attack on Literature and Other Essays* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982).

④ See Damrosh.

共同体的真切经验,它小到家族,大到世界,而“世界文学”(world-literature),或者“文学的普遍化”(the universalizing of literature)存在的最大问题,就是割裂了与社会特定群体的联系。^①帝国主义的普世性原则一直蕴涵着巨大的危机。

正因为对文学普世性和话语霸权的不断批判,比较文学这个学科才在国际学术界发生着戏剧性变化,日暮途穷。从1960年代开始,学科内部出现了分化,首先是对象从文学转向了其他艺术门类,继而又出现了性别研究、后殖民研究、文化研究等新兴子学科。由于学科范式发生了根本性变化,传统意义上的经典“比较文学”已名存实亡。然而,国际跨文化比较这一方法,却被广泛引入到各传统学科,相继出现了比较法学、比较教育学、比较心理学、比较语言学和比较宗教学等,比较之风空前盛行,整个学术景观从此改变了。可是,传统比较文学产生时代所遇到的种种问题,却没有因范式转换而得到解决。例如民族文学与世界文学如何交融?文学的普世性与某共同体的特殊经验如何对话?强势民族话语与弱势文学如何共存等。学科转向只是暂时回避了这些尖锐的冲突,它们仅仅以新的面貌依然隐蔽在新学科炫目的外衣下,挑战着我们的认识力。

三、身份政治与文化研究

当学院人文领域热烈探讨民族身份或国家本质,抑或意识形态建构还是客观实在时,外面的世界骤然发生了翻天覆地的变化。冷战结束了,两大意识形态阵营消失了。民族意识在东欧前苏阵营一下风起云涌,许多弱小民族借民族特殊性的名义,纷纷独立,建立民族与国家合一的新政体。而北约国家却开始了欧洲共同体的建构,不同民族文化统统被整合到“欧洲”这一整体性文化意识之中。政治共同体的重新洗牌,也直接反映到学术话语之中。“民族意识”变成了一个无所不包、莫衷一是的课题。方兴未艾的文化研究与身份政治的讨论,出现了许多理论话语,并不断花样翻新,让人眼花缭乱。其后果是,文化研究这个新学科让传统比较文学黯然失色,它的学科基础岌岌可危。但同时,比较文学衍生出来的新学科又层出不穷,空前繁荣。

初出茅庐的文化研究学科,很快与传统比较文学一样面临两大对立的争论。主张民族特性的学者坚持认为,人类天然地需要想象共同体,以获得归属感和家园呵护的慰藉。从民族文化认同这一角度出发,才出现族群身份和形象的研究,它们是当代文化研究的核心课题。对立的学者则宣扬普世价值,以欧洲共同体为“后民族国家”时代的模板,他们强调人类向往超越民族的狭隘和局限,在更广阔的领域里——世界或宇宙中,寻找归属感和安全感。普世主义者在新地缘格局里,特别是欧洲低地国家的城

^① See Damrosh.

市中,寻觅到批评民族特殊主义的丰厚现实资源。在比利时、荷兰和卢森堡的国民中,很多人操双语或多语种。荷兰与比利时无论在文化还是语言上,都相差微乎其微。低地国家的公民认同非常暧昧不清,常因琐碎小事发生变化、错位。因此,用国家这一政治共同体概念来说明文化身份,显得陈旧迂谬。普世主义者最后得出结论,身份认同的背后是政治意识形态的建构。^①

但值得注意的是,身份概念在全球化的新格局中,早已超出了原来民族国家的疆域,映射出大规模迁徙和多种族混居的后现代城市状况。低地国家主流民族间确实相差无几,但城市中少数人群——斯拉夫、非洲、犹太和亚洲移民,才成为当代欧洲社会的真正问题。文化身份研究的对象,应该是这些“不发声的少数派”(the silenced minority)。西方国家内部的移民知识分子,拿传统比较文学作靶子,尖锐地抨击西方中心主义,并以少数族裔的身份作为政治资源,对抗西方知识传统的话语霸权。印度裔美国学者斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)在《一个学科的死亡》(*Death of A Discipline*)一书中,犀利地指出:以欧洲民族语言为基础的比较文学,既是西方知识的生产者,也是对“他者”(the others)文化的殖民者。比较文学把“他者”纳入到自己的视野中,从西方价值观出发,对“他者”文化审视、分析和评价,却不甘与“他者”平等相处。^② 斯皮瓦克揭露出传统比较文学居高临下的傲慢,已经悄悄地隐藏在普世多元文化的虚伪空洞之中。她建议,作为“他者”背景的知识分子,不应该把比较文学拒之千里,而要学习这个学科基本规则,积极参与并干预比较文学和文化研究的发展,抵御或颠覆强势文化的独断。^③

四、中国特色的比较文学

中国学术界很早就引入了比较文学和文化研究概念。早在1920代末1930年代初,英国学者瑞恰兹(Ivor Armstrong Richards)就在清华大学开设了“比较文学”和“比较文化”课程。^④ 但比较文学真正在中国兴起,并成为颇具规模的学科,则是在20世纪80年代。具有标志性的事件是1985年中国比较文学学会在深圳成立,还举办了首届研讨班。二十多年来,很多所大学建立了系统完善的比较文学学科,发行了各种相关学术期刊(如《中国比较文学》、《比较文学报》等),出版了大量著作和论文。仅比较文学方面的教材,国内就有近百种,可谓硕果累累。最重要的是,比较的方法早已经深

① See Dyserinck.

② Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of A Discipline* (New York: Columbia University Press, 2003), p. 61

③ Ibid.

④ 参见:乐黛云. 中国比较文学发展透视[J]//东方丛刊,1998(2).

入人心。中国比较文学界的学术演变异常迅速,短短二十多年,中国比较文学迅速衍生了文化研究、后殖民研究、性别研究、文化人类学和跨文化研究等。研究对象也从翻译、介绍西方理论和成果,渐渐转向观照自身文化中的问题,出现了针对文学和文化现象的个案研究。例如海外华人文学研究、中西思想碰撞与相互影响的探索、异域接受的中国文学与形象的研究,以及少数民族文化和语言的研究等层出不穷。在经济和文化全球化的大背景下,中国学人自觉或不自觉地介入到比较文学的国际学术领域中。

但是,中国学者面对的问题,却不仅仅是斯皮瓦克提倡的抵抗,还有如何建立学术主体性等问题。中国这样一个文化大国,不可能像西方学术内部移民知识分子那样,满足于停留在学习、掌握学科规则,然后对其批判和完善的层面上。中国学界必须有言说自己的一整套话语方式,在与西方比较时,将逐渐确立自己的独特视角,产生中国比较文学的自主意识。只有这样,才真正对国际学术增添光彩。有如此多的问题,挑战着中国学界的思考,首先,中国传统知识在近代与西方思想碰撞融合之后,中国知识界如何表述和理解中国的当代文化?其次,只把国学和西学平行比较,能否说明我们今天生活其中的文化形态?对国际比较文学能否作出贡献?最后,运用引进的西方古典、现代和后现代理论,能否解释我们自身的生存状态?

中国学术经历了一个世纪的翻译、介绍和“拿来主义”的漫漫长路,虽然“学习时代”尚未完成,但全球化时代已经向中国学者提出了独立创新的要求。比较文学学者能否把自身的经验带入到学习过程之中,与西方学术形成真正的对话,创造出自己的表述方式,重新界定问题的视阈,成为紧迫的课题。我们今天的学术境况是,西方汉学和文化理论以强势话语的姿态,登陆中国高等院校和研究机构,国内学者亦步亦趋,忙于跟风,还没有形成对话和颠覆的格局。这也许是因为我们的人文研究传统积淀不足,治学也流于粗犷简单,缺乏对个案的细致研究。不解决一手材料收集和史料考证功夫不过硬的问题,就很难提出自己独到的问题和观点。如果仍然透过西方学术的视野来观察自己身边的问题,那么中国就难免不被本土学者陌生化。所以,只有做好自主、扎实的比较研究,才能让中国真正地了解世界、认识自己,对国际比较文学有创造性的贡献。

要在比较实践中实现主体意识,首先要有学术基本功上的突破,语言当然是最根本的环节。比较文学的鼻祖梅尔茨尔,当年倡导比较文学时的首要功夫,是掌握多种外语。同样的,外语在今天仍是这个学科的最重要资源。但遗憾的是,国内综合性大学中文系内部的比较文学研究者往往外语功底不够,无法实现文化间的顺畅对话和交流。比较文学研究最终要落实到语言上来,毕竟语言是存在之家,文化的独特和魅力蕴涵在民族语言之中。反观国内外语类院校,虽然具备多语种条件,但语种壁垒并没有打通,跨语种横向研究的氛围也未形成。各语种方向往往集中在工具层面上,只训

练学生语言的使用能力。学生自身也满足于在外事场合做翻译,而没有把外语作为研究外国文明的阶梯。不仅如此,欧洲古代语言的课程设置也很薄弱,中国文化的训练更是空白,完全没有中西文明的比较。比较文学所关注的,不是作为交流工具意义上的可以互译的话语,而是民族血脉相传、长期积淀下来的文化传统。作为民族文化标本的语言,我们应该着力挖掘它所蕴涵的文学、思想、艺术和审美等深层无意识。语言无疑是比较文学终极意义之所在,没有深厚的外语研究的传统,根本无法设想有创造性的比较文学。

如果要回答比较文学产生以来一直悬而未决的问题:民族文化的特殊性与普世价值如何沟通?也许只能是通过世界文化遗产的深入理解,再加上对自身传统的融会贯通,才可能实现民族与世界的和谐交融。

中国的俄罗斯文学研究与比较文学

柳若梅

一、中国俄罗斯文学研究的成就

回顾中国的俄罗斯文学研究历史,大体上经历了几个繁荣时期。1917年苏维埃十月社会主义革命的胜利吸引了全世界关注的目光,处于剧变中的中国迫切地需要从外来的精神价值中汲取养分,以建设一个科学、民主的新国家。邻邦苏俄打破旧的沉重枷锁建立起一个全新的世界,加之19世纪俄罗斯文学卓越的成就,使有志于改造国家的中国知识分子,在关注苏维埃国家的同时关注俄罗斯文学,社会现实主义成为中国文学前进的目标,大量的俄罗斯文学作品被引入中国,引发了中国关于俄罗斯文学译介和研究的第一个繁荣期。周作人、郑振铎、耿济之、沈泽民、瞿秋白、蒋光慈、任国桢、张闻天、沈雁冰、郭绍虞等成为中国俄罗斯文学译介研究的先行者。1949年中华人民共和国成立,使世界的政治格局再一次发生倾斜,俄罗斯文学随着“老大哥”苏联的世界观和价值观向中国的输入而再一次在中国处于繁荣时期。一方面中国的美学界和文艺批评界把俄国革命民主主义的美学思想奉为最宝贵的理论财富,别林斯基、车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫的著作作为马列主义文论的补充,成为一个时期中国文学理论建设的法宝,普列汉诺夫以马克思主义学说研究美学和文艺理论的论著也被译成汉语,成为新中国文学理论的重要内容之一。在文学作品方面,费定、法捷耶夫、绥拉菲莫维奇、奥斯特洛夫斯基、爱伦堡、肖洛霍夫等作家在中国广为人知,苏联文学作品几乎成为一代人的“生活教科书”,渗透地熏陶着中国青年的精神世界,也成为中国社会文学世界的主要支撑。1978年中国改革开放以后,中国在政治和意识形态领域里的拨乱反正,使俄罗斯文学经典再次受到关注,文学作品的译介涉及从普希金到高尔基俄罗斯文学发展不同阶段的作品。苏联以人道主义和文化复兴为特征的“解冻文学”也彰显出其独有的魅力,回归文学的变革意识和追求自由创作之风,与中国新时期文学的诉求不期而遇,中国的俄罗斯文学研究进入了第三个繁荣时期。在第三个繁荣期里,得益于国家对外开放的政策,中国的俄罗斯文学研究者及时、直接地把握俄罗斯文学的发展,通过文学作品的译介、文学史的梳理、文学理论的引入等,把俄罗斯文学的成就全方位地展现给中国学界。经典作品已有译本再版、再译不断出现,白银时代作品、回归文学作品、后现代作家作品的翻译层出不穷。文学史的梳理也受到重视,1992年,在1989年出版的曹靖华主编的《俄国文学史》的基础上,为高校俄语专业出版了三卷本的《俄苏文学史》教材,系统地梳理了从《往年纪事》到当代俄罗斯文

学的发展脉络。1994年,叶水夫先生主编的以苏联时期文学为研究对象的三卷本《苏联文学史》,从文学思潮与理论、小说诗歌戏剧创作、作家研究几个方面展现1917—1981年间俄罗斯文学的发展过程。1999—2001年,北京大学继承其老版《欧洲文学史》,重新撰写出版了三卷四本的新《欧洲文学史》,俄罗斯文学是其中一个重要部分,反映了北京大学学者对20世纪80年代初以前的俄罗斯文学的整体把握。中国的俄罗斯文学研究密切关注解体后的俄罗斯文学,俄罗斯重要的文学研究期刊《新世界》等对于俄罗斯文学的年度回顾不断地被中国学者介绍到国内。1997年出版的《当代苏俄文学史纲》一书中,把解体后的俄罗斯文学纳入文学史研究的框架之中。在俄罗斯文学理论的引入方面,在前一个时期的基础上,俄罗斯文学研究界关于现代主义在俄国生发出的各理论派别,以及俄国形式主义、巴赫金的对话学说、洛特曼的文化符号学、乃至俄国的比较文学研究理论等的译介、研究成果显著。2007年,四卷本的《中国俄苏文学的研究史论》,全面地总结了近百年来中国学者研究俄苏文学的成就。

通过以上比较粗略的总结,我们发现,建国以来,包括改革开放30年来的俄罗斯文学研究成果,在理论译介和研究上力求保持其“原汁原味”,作品研究也大多以俄苏文学的人文背景为基础,因而属于“国别文学”的范畴,是具有俄语语言能力的中国学者投身于俄罗斯语言文学的语境之中,将俄罗斯文学的内容准确直接地呈现给中国读者和学界。这对于加强中国文艺理论建设、丰富文学世界十分重要,对于深化作为国别文学研究的俄罗斯文学有着特别的意义。但从彰显研究主体的身份、突出“俄罗斯文学”研究的中国特色来说,成果的比例明显失衡。在这里,通过学习俄语或接触中译本突破中国学者与俄罗斯文学之间的语言障碍,使得研究的主体希求等同于俄罗斯学者,使得其主体意义消解无存。“俄罗斯文学”本身存在的时间与空间条件成为考量的唯一理据,将俄罗斯文学定位于俄罗斯历史的时间坐标系,研究处于俄罗斯地域空间中的作家、作品、思潮与流派,其研究视域是单一和封闭的,并未因研究主体在民族、语言、文化乃至审美的、社会的、学术的需求方面与研究客体的差异而使之呈现多侧面的视角,因为研究主体或是克服了语言和文化上的障碍,或是弱化了研究主体所属的文化因素和审美、社会、学术需求。这种研究的多侧面的发生则有赖于比较文学视角的引入。

二、中国的俄罗斯文学研究与比较文学

在谈到中国的俄国文学时,我们关注的对象,包含着两层含义:其一是作为国别文学的“俄罗斯文学”,其中反映着斯拉夫民族的语言文化特征,体现着其语言艺术的最高成就,但相对于斯拉夫民族之外的外部世界来说,它是单一的和封闭性的,考察的对象是属于俄罗斯民族(广义上的)文学的外部因素和内部因素;其二为进入了中国社会

文化语境之中的俄罗斯文学,作为中国文化的符号的研究主体,研究具有前述表层含义的“俄罗斯文学”,在研究主体与研究客体的关系上具有了跨民族、跨语言、跨文化的特点。“中国的俄罗斯文学研究”的背后,体现着中俄之间的文化交流和文化对话。当一个民族的文学进入另一个民族的视野之中时,处于他种民族视野之中的某一个民族的文学便获得了比较文学的价值。由此看来,俄罗斯文学进入中华民族的文化语境之中,便先天地具有了比较文学的特性。俄罗斯文学进入中国,中国学者在研究中面临两个层面,即俄罗斯文学世界的内部和外部。巴赫金在《人文科学研究方法论》一文中提到应注意文本和语境的问题,如果我们把俄罗斯文学整体地看成一个文本,进入俄罗斯语言文化视域之中,理解、分析俄罗斯文学,其产生的历史条件、文化背景以及作品中所蕴涵的美学价值、思想内涵、语言艺术等处于文本内部的因素。这种“国别文学”层面的研究是“局限在该文本之中”的分析,是理解的第一阶段。俄罗斯文学进入中国的视野近百年的积淀,加之改革开放政策为我们解决了“走出去”的问题,中国的俄罗斯文学研究在“局限在该文本之中的分析”方面十分成功。在此基础上,对于俄罗斯文学这个文本的理解应该、也必将进入第二阶段,“任何的理解都要把该文本与其他文本联系起来”(巴赫金,1998:379),这里的“其他文本”,即是中国的学术语境,“文本只是在与其他文本(语境)的相互关联中才有生命……使该文本进入对话之中”(巴赫金,1998:380),我们在接受俄罗斯文学的同时将之与中国本身的需求相结合,从中国的文化基础、学术需求、审美需求出发,分析、理解俄罗斯文学的价值,必将使之生发出新的意义。俄罗斯文学进入中国之初,其研究主体是受到足够的关注的,鲁迅在研究俄罗斯文学在中国的影响时说,在19世纪末20世纪初,“我们的一部分青年却已经觉得压迫,只有痛楚,他要挣扎,用不着痒痒的抚摩,只在寻切实的指示了。那时就看见了俄国文学。那时就知道了俄国文学是我们的导师和朋友。因为从那里面,看见了被压迫者的善良的靈魂,的酸辛,的挣扎;还和40年代作品一同烧起的希望,和60年代的作品一同感到悲哀”(鲁迅,1981:459—460)。中国青年的精神诉求与俄国19世纪文学作品的思想性、艺术性和教育意义相契合,构成了俄罗斯文学在中国传播的基础,体现了接受俄罗斯文学的主体与客体之间的积极对话。在这一时期“对俄罗斯文学的翻译,顺应了中国思想启蒙的内在需要,推动了人生派文学思潮的兴起,对五四文学乃至整个中国现代文学产生了深远的影响”(陈国恩,2004:97)。前辈学者非常重视中俄文学的内在联系,戈宝权先生在1984年为易漱泉等人编辑的《俄国文学史》的序言中身体力行地分析了“我们今天还要阅读俄国作家的作品和研究俄国文学的原因”。而戈氏的《中外文学因缘》一书中的前半部分,集中了其关于中俄文学关系研究的成果,为俄罗斯文学在中国的影响研究做出了典范(戈宝权,1992:13—357)。在此基础上,世纪之交的《20世纪中俄文学关系》、《悠远的回响——俄罗斯作家与中国文化》、《中

俄文字之交》、《北方吹来的风——俄罗斯苏联文学与中国》等著作,对于俄苏文学在中国的传播和影响进行了梳理。俄苏文论研究方面,2005年出版的《回望与沉思》,梳理中国文学界接受俄苏文学理论的历史,同时把在一定程度上从中国文学的理论建设的角度研究俄苏文论在中国的影响,并尝试总结运用俄苏文学的理论和方法考察中国文学的成果。中国的俄罗斯文学研究者注意到了中俄文学影响和流布上的双向性,除前述著作具有这方面的特点之外,1990年李明滨先生出版的《中国文学在俄苏》则专门以中国文学的影响为立足点展开研究,对于中俄比较文学以及俄罗斯汉学研究都十分重要。

除传播与影响研究外,比较文化也是一个切实有效的研究方法。文学研究与文化研究是密不可分的,虽然在文化研究学者那里把文化研究与精英文学研究相对而观,但作为人类创造性活动的精神成果的文学文本,其本身即是文化活动的载体和隐喻,文化活动是文学文本生产赖以存在的基础。换言之,文学作品的产生离不开历史的、人文的、时代的语境。从文化传统追索的角度研究俄罗斯文学,可以帮助我们更加深入地理解俄罗斯文学的价值,更加密切地把俄罗斯文学与中国自身的需要相结合。与此同时,在目前的情况下,在中国进行俄罗斯文学研究的主要目的之一,是希求以之为基础,建立中俄之间的文化对话,促进中俄文化之间的沟通与理解。因而,在俄罗斯文学的研究中,挖掘中俄文学关系的内在汇通性,寻求两者之间深层的内在联系,并把这种联系纳入到一个完整的体系之中,将有助于我们达到这一目的。吴泽霖教授2000年出版的《托尔斯泰与中国古典文化思想》一书,以及一些与“俄罗斯文学与东方”相关的研究成果,正是在进行着这样的尝试。从研究主体的角度来说,中国学者从事俄罗斯文学研究,这一事实本身就具有跨民族、跨语言、跨文化的特点,这使得比较文学的研究视角对于我们的俄罗斯文学研究来说十分重要。狭隘地说,在直接把握俄罗斯文学成就的基础上,中国的俄罗斯文学研究并不承载预测、影响俄罗斯文学发展进程、方向、目标等封闭于俄罗斯文学内部的使命,我们的研究目的在于为我们自身的发展需要服务,即理解俄罗斯文学的价值,并使之与我们自己的精神财富融为一体。比较文学与比较文化的研究视角,有助于我们达到这一目的。中国的俄罗斯文学研究,也正是以此为起点的,“五四”运动时期的俄罗斯文学译介、研究,无不透露着研究主体努力达到这一目的的激情。套用巴赫金的话来说,中国的俄罗斯文学研究者,跳出俄罗斯文学的封闭圈,从而取得审视俄罗斯文学的“外位”角度,以达到关于俄罗斯文学的“超视”,在取得“超视”的基础上,从根本上把握俄罗斯文学。以俄罗斯民族的精神财富为参照,解决中国现实中所面临的问题,当然,这里的“中国现实”是广义的,指中国学术现实、社会思想现实、社会政治现实等相关的一切问题,而中国学术发展的需要是其中最为重要的。

比较文学视角的另外一个含义,在于打破国别文学研究的单一性,把国别文学放在更加广泛的视域里考察。俄罗斯文学自20世纪初起在华传播,从世纪初的由其他文种转译半个多世纪以前的作品,到现今俄罗斯文学作品问世不久便有汉译发生,甚至无须汉译中国学者便可直接一览真容,国际化、现代化的条件为研究创造了便利,为我们在国际化的学术语境中考察俄罗斯文学提供了条件。随着学术视野的不断开阔,我们发现,在鲁迅和高尔基的时代,他们对于同一时期的西方思想文化的吸收使二者之间产生了某种内在的联系。鲁迅初涉东洋便为尼采热所笼罩,尼采倡导为摆脱社会毒素的侵蚀要建立一种新的道德观,鲁迅则为剔除中国民众的劣根性,以强烈的反抗意识重新认识和评估传统文化和思维方式,高尔基歌颂生命,批判基督教道德,强调激发生命意志。与尼采思想的这种联系折射在两位伟大作家的创作之中,使他们在创作个性上取得了可比性,挖掘这种内在的联系必然致使我们当今对两位伟大作家的研究空间的扩大,更加深入地认识和理解他们的文学成就。另外,近年来经济全球化所引发的文化全球化,折射在文学领域,使得中俄文学同其他民族文学一样笼罩在后现代的气氛之中,处于强势的西方话语霸权之下,再加上中俄历史文化进程中所具有的相似性,为中俄文学的“比较”提供了可能。后现代语境之下的中俄文学,呈现出怎样的共通性和各自独有的特点,也是值得深入挖掘的。比如,当代俄罗斯作家马卡宁在其90年代的作品中所提到的平庸化的问题,表面上看“排队”等现象成为人们生活的常态,麻木着人们的神经,僵化着人们的思维。这令我们直接联想到现实中国生活中的相似之处,但表象的类比并不能反映出事物的本质。实际上“平庸化”问题的提出从俄罗斯社会思想发展的角度来看是有其历史根源的,自18世纪中国的思想文化传入俄国,俄国先是赞美中华帝国国家形态稳定,感叹统治者以儒家思想为基础几千年不变的治国之略,继而在19世纪开始追随欧洲的西方中心论,蔑视中国是一个停滞的帝国。中庸等儒学治国的黄金法则被认为是呆板机械地禁锢人们的思想使之不能自由发展的根源,俄国进一步发展所要避免的正是这种“停滞”的命运。赫尔岑在《往事与随想》中,以来自欧洲中心论者的“中国”为反证,倡导打破民众的屈从和社会所呈现的平静、无反抗、平庸化状态,以唤醒民众,还民众以自由(Герцен: 71)。苏联解体,使俄罗斯再次面临着向何处去的问题,俄罗斯要摆脱苏联70年间强制思想划一的桎梏,谋求新的发展,解剖并解决已渗透在日常生活的每一个细节之中的平庸化问题成为马卡宁思考的核心。马卡宁以后现代的创作手法,继承现实主义的文学传统,对俄罗斯的前途表现出高度的人文关怀。可见从中俄比较文化研究的角度进行挖掘,进行深入的“比较”的研究而非表面化的类比,能够展现出中俄文学的特征和二者之间的辩证关系。

近百年来,特别是改革开放的30年来,作为“国别文学”的中国俄罗斯文学研究成

就蔚为大观,在此基础上,加强比较文学视角之下的俄罗斯文学研究,是我们应该重视的一个重要维度。

参考文献:

1. О. Л. Фишман, Китай в Европе: миф и реальность [М]. Санкт - Петербург, 2003.
2. В. С. Маканин, На первом дыхании [М]. Курган: Зауралье, 1998.
3. В. С. Соловьев, Китай и Европа [А]. — 《Избранные произведения》 [С]. Ростов - на - Дону: Феникс, 1998, стр. 332 - 407.
4. А. И. Герцен, Былое и думы [М]. — Собранные сочинения, т. IV. Стр. 71.
5. 王玉莲. 俄苏文学译文索引(1949—1983) [М]. 北京:北京外国语学院外国文学研究所,1987.
6. 陈建华. 中国俄苏文学研究史论 [М]. 重庆:重庆出版集团重庆出版社,2007.
7. 巴赫金. 人文科学方法论 [М]//巴赫金全集. 4 卷. 石家庄:河北教育出版社,1998.
8. 鲁迅. 鲁迅全集 [М]. 4 卷. 北京:人民文学出版社,1981.
9. 陈国恩. 论俄苏文学对 20 世纪中国文学的影响 [J]. 外国文学研究,2004(2),第 97—102 页.
10. 易漱泉. 俄国文学史 [М]. 长沙:湖南文艺出版社,1986.
11. 戈宝权. 中外文学因缘 [М]. 北京:北京出版社,1992.
12. 马·法·基亚. 比较文学 [М]. 北京:北京大学出版社,1983.
13. 韦勒克·沃伦. 文学理论 [М]. 南京:江苏教育出版社,2005.
14. 罗钢,刘象愚. 文化研究读本 [М]. 北京:中国社会科学出版社,2000.
15. 王学谦. 鲁迅与尼采 [J]. 学术与争鸣,2007(2).
16. 方坪. 高尔基的早期作品与尼采 [J]. 外国文学研究,2004(1).
17. 何武兆,柳卸林. 中国印象——世界名人论中国文化 [М]. 桂林:广西师范大学出版社,2001.

从建构主义视角观察文化和跨文化交际研究^①

周海霞

一、建构主义

“建构主义”是20世纪20年代早期苏联艺术家和建筑学家新创的词汇,用来描述一种新的艺术潮流。今天建构主义被普遍用来描述一种认识论立场,在内涵上已与苏联的建构主义没有什么相似之处。作为一种社会科学的研究取向,它重视事物乃是通过社会建构而存在,所以得名“建构主义”。^②“建构主义”这个词的历史虽然只有不到一百年的时间,但是很多建构主义学者都认为它作为一种哲学理念有着深远的历史渊源,其历史和认识论的历史一样长。^③认识论的一个研究主题是作为本体的世界与人所认识的世界之间的关系,也就是处理“真实”的世界与“现实”的世界之间的关系。这个问题贯穿整个西方世界的历史。^④哲学史上关于“真实世界”与“现实世界”关系的争论基本分为两类,一类认为人的认识能够客观认识世界,(我们眼中的)客观世界业已存在,人们的行为只不过是去发现这个客观世界而已;另一类则认为人无法获知世界的本来面貌,人在认识世界的过程中无法回避主体性这一特征。前者形成了现实主义认识论,认为人的认识是对客观真实的镜像再现,这种认识论随着自然科学的发展在人类生活中长期占据主导地位,无论在自然科学领域还是哲学领域以及在人们的日常生活中,这种认识论观点都影响着人类。建构主义认识论则属于后一类,它主张(人们眼中的)世界是建构的产物,人的认识不能客观再现世界的真实原貌。与现实主义相比,建构主义认识论在人类生产生活中所占的地位还居于次要地位,甚至被归为“另类范式”。需要提及的是,虽然建构主义的哲学历史源远流长,但是现代意义上由来自不同学科的学者围绕建构主义的讨论集中出现,并且以实证为基础对之进行研究则是近几十年的事。^⑤现代建构主义大约是1970年左右在美国

① 本论文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心资助的项目《德国媒体中的中国形象》的部分成果。

② 范菊华. 对建构主义的解析[J]//世界经济与政治,2003(7):27—32.

③ Jensen, Stefan: *Erkenntnis-Konstruktivismus-Systemtheorie. Einführung in die Philosophie der konstruktivistischen Wissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999, S. 181.

④ Weber, Stefan (Hrsg.): *Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*. Konstanz: UVK Gesellschaft, 2003, S. 180.

⑤ Idid, S. 181.

开始的。^① 建构主义的很多重要研究成果都是在 20 世纪 70 年代之后形成的。

建构主义不是一个由匀质的学术团队研发出来的整体性的理论框架,也并没有类似教科书似的关于建构主义的文献存在。^② 各建构主义学者对于建构主义的描述也并不一致,也没有形成稳定的学派,更没有所谓的标准著作。^③ 不过“复数形式的”建构主义是存在共同之处的,否则也不会都被归于建构主义的旗下。最广的意义上说建构主义指的是“强调主体在认识过程中的建构作用”^④。众多建构主义的共同之处就在于主张“我们所生活的世界是经由我们的共同生存来建构的”。^⑤ 与建构主义相关的一个核心观念是真实(Reality)的不可认识性。所谓不可认识指的是“(人的)认知没有进入现实(Reality)的通道”^⑥,即认知不能将外在世界的原来面貌作为认识对象,因而无法认识绝对真相。观察者(主体)所感知的现实是建构的,而不是独立于观察者(主体)之外存在的。因此可以说应用在科学领域的建构主义不再延续现实主义揭示真相“是什么”的哲学理念,而是“观察和研究现实的产生过程”,^⑦ 揭示现实是“怎么样”被建构的。这也就是建构主义学者一再强调的,建构主义认识论从“是什么(What-Question)”到“怎么样(How-Question)”的转变过程。^⑧ 建构主义是解释“一个机制/地方/单位 X 如何孵化出(建造,制造,组合)一个现实 Y 或者多个现实 Y1 - Yn”的尝试。^⑨

● 建构主义的特征:主体特性和观察的观察

根据建构主义现实具有建构性的特点,即主体所认识的现实**并不是**独立于主体(观察者)之外的,所以每一个关于外在世界的论断都是以主体为前提的,都无法脱离主体产生,也可以说现实建构具有主体特性。建构主义学者们经常引用社会学家鲁曼

① Jensen, Stefan: *Erkenntnis-Konstruktivismus-Systemtheorie. Einführung in die Philosophie der konstruktivistischen Wissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999, S. 181.

② Schmidt, Siegfried J.: *Kalte Faszination. Medien • Kultur • Wissenschaft in der Mediengesellschaft*. Velbrück Wissenschaft. Weilerswist, 2000, S. 14.

③ Schmidt, Siegfried J.: “Die Wirklichkeit des Beobachters”. S. 4, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 3 - 19.

④ Beck, Klaus: *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit. über die Vermittlung von gesellschaftlicher Zeitordnung und sozialem Zeitbewußtsein*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 15.

⑤ Schmidt, Siegfried J.: “Radikaler Konstruktivismus. Forschungsperspektiven für die 90er Jahre”, S. 9, in: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1992, S. 7 - 23.

⑥ Weber, Stefan: *Nachrichtenkonstruktion im Boulevardmedium. Die Wirklichkeit der “Kronen Zeitung”*. Wien: Passagen Verlag, 1995, S. 47.

⑦ Pörksen, Bernhard: *Die Beobachtung des Beobachters. Eine Erkenntnistheorie der Journalistik*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2006, S. 28.

⑧ Ebd.

⑨ Ebd.

的系统论中的观点来解释现实建构的主体特性。现实建构其实是主体对外部世界的观察行为。系统理论将观察定义为根据一个区分而进行的命名和指称行为,亦即选择一个区分并标记此区分之两边中的一边;所有的观察活动在观察的同时无法做自我观察,因为在标记一边时无法同时标记另一边,结果每一个观察所使用的区分皆是其无法观察到的盲点,必须透过另一个观察才能观察到。^① 只有通过观察的观察,即对第一次观察进行的观察,才能看到这个盲点。第一次观察被称为一阶观察,对第一次观察的观察则是二阶观察。只有在二阶观察中才能对一阶观察的盲点理性化。^② 可以说,在任何观察中观察者和观察客体是无法相互分开的,是一个整体。^③ 作为主体的观察者始终都存在于观察中,独立于观察的客体是不能被描述的。同时,用于观察的区分机制的一体性只存在于观察系统中。^④ 观察操作是具有观察系统特性的,而不是独立于观察系统之外的。

对于观察系统而言,一个观察过程作为操作如果得到重复,那么他们的结论就得到证实,于是观察系统就成为一个稳定的自我状态,这种状态很难发生变化。换句话说,如果在系统中能够得到可再用的结论,那么观察(使用区分机制的操作)会导致因系统而异的有用认识。^⑤ 这种有用认识在本系统不断得到重复,并且得到其他观察系统的证实,渐渐就可获得独立于观察系统之外的地位,从而被赋予独立于主体之外的、“客观真实”的地位。导致这种日常现实主义的原因是一阶观察中用于观察的区分的一体性被隐蔽了。^⑥ 而通过二阶观察是可以看到这个盲点,并看到一阶观察的观察者特性的。一个个体就是一个观察系统,用个体来替代观察系统这个术语,我们可以得出:个体自己的体验被重复证实,同时也被别人证实,主体间的经验的重复使得这种与社会体系成员共同享有的现实建构直觉上被视为独立于主体之外的。在这些主体间体验以固定的方式(如物体、规则、世界观等方式)稳定下来之后,人们就会将其视为独

① Kneer, Georg/Nassehi, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*. 4. Aufl., München: UTB für Wissenschaft, 1993, S. 95ff.

② Schmidt, Siegfried J.: “Kommunikation-Kognition-Wirklichkeit”. S. 106, in: Bentele, Günter/Rühl, Manfred (Hrsg.): *Theorien öffentlicher Kommunikation*. 1. Aufl., München: Verlag Ölschläger, 1993, S. 105 - 117.

③ Weber, Stefan: *Nachrichtenkonstruktion im Boulevardmedium. Die Wirklichkeit der “Kronen Zeitung”*. S. 59.

④ Schmidt, Siegfried J.: “Kommunikation-Kognition-Wirklichkeit”. S. 106.

⑤ Ebd.

⑥ Schmidt, Siegfried J.: “Konstruktivismus in der Medienforschung: Konzepte, Kritiken, Konsequenzen”. S. 618, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 592 - 623.

立于主体之外而存在的客观世界。^① 其实是人们误将渐渐抽象获得貌似独立于主体外地位的主体间一致性的现实建构当作了外在真实,并赋予其真相的地位,作为衡量现实建构的标准,从而形成该社会自身的现实建构模式。这种现实建构模式类似于主体间在长期的社会化过程中互相缔结的具有约束力的协议,该协议在建构主义中被称为“主体间协议”。从现实建构模式的协议性质可以看出,个体的现实感知和现实建构是受到其所在社会体系的现实建构模式的影响和限制的。社会共享的现实建构模式既给成员提供关于现实建构的导向,同时也对社会成员的现实建构具有限制作用。所以个体现实建构并非完全随意的,而是依赖于并受制于其所在社会的现实建构模式的。同一个社会系统的成员共享相对同质的现实建构模式。因为社会建构一方面是在个体的认知中进行的,个体是生产信息的实证“地方”,另一方面也是通过交际-文化在功能差异性的社会系统的话语中完成的。^② 个体之间通过交际用他人的建构来补充自己的建构。^③ 另一方面也通过交际证实自己的建构,并在交际中形成共享的现实建构产物。也就是在基于不同主体的各现实建构产物之间进行的比较,此为主体间比较。^④ 在长期的社会化过程中,主体间通过比较获得具有一致性的现实建构。一再被证实的现实建构产物被社会成员普遍接受,这些主体间一致性建构逐渐获得独立于社会成员个人知识之外的存在。^⑤ 进而成为对于社会成员有约束力的模式,并由新的社会成员个体传承继续。^⑥

● 现实的形成与检验标准:主体间协议与生存力标准

鉴于现实建构的主体特性,建构主义认为没有脱离观察系统独立存在的现实建

① Von Glasersfeld, Ernst: “Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität”. S. 365, in: Engell, Lorenz (Hrsg.): *Kursbuch. Medienkultur. Die Maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. Stuttgart: DVA, 1999, S. 348 - 371.

② Schmidt, Siegfried J.: “Die Wirklichkeit des Beobachters”. S. 13, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 3 - 19.

③ Krippendorff, Klaus: “Der Verschwundene Bote”, S. 106, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 79 - 113.

④ Beck, Klaus: *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit. über die Vermittlung von gesellschaftlicher Zeitordnung und sozialem Zeitbewußtsein*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 16.

⑤ Hejl, Peter M.: “Soziale Konstruktion von Wirklichkeit”, S. 58, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 43 - 59.

⑥ Schmidt, Siegfried J.: “Die Wirklichkeit des Beobachters”, S. 13, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 3 - 19.

构,而是有多少可观察系统,就有多少现实。^①也就是说,建构主义不再以客观的外在真实(因为不可被认识)作为衡量现实建构的参照标准,而是将现实模式多样化了。^②但主张现实多样性,并不是说现实建构是随意的,并不意味着承认什么样的论断都是正确的。那么建构主义进行区分的参照标准是什么呢?在放弃了“是否符合外在真实”的检验标准之后,建构主义根据进化认识论的观点,提出了“生存力”为检验现实建构的参照标准,以表述认识与真实之间的兼容关系。^③生存力在达尔文的进化论中指的是,一个生物只要实现了在其所存在的环境中生存下来并且进行繁衍的目的,那么该生物就是具有生存力的。^④生存力只是指在一定的条件下,克服环境或者“真实”给生物体制造的障碍或阻碍并生存下去的能力,而并不规定生物体通过何种方式实现生存的目的。^⑤与进化论“适者生存”的观点相应,建构主义认为人类社会建构现实的目的和功能在于使自己适应所生存的环境。**也就是说,现实建构是用于解决问题和服务于生存需要的。**那些能够保证个体在外部环境中生存下来的^⑥现实建构便是具有生存力的。社会人类学家 M. Mead 和 R. Benedict 提出,所有的社会都面临相似的基本问题,但是不同的民族面对问题所发展形成的解决方法却部分地相去甚远。^⑦马斯洛夫的需求金字塔理论也认为人类社会具有相似的需求^⑧,只不过不同的社会在适应环境的过程中形成不同的方式来实现这些需求的满足,这些方式本身成为现实建构。而这些不同的现实建构因为实现了解决问题和生存需要的功能都是有生存力的,这也就是现实多样性的原因所在。建构主义学者们也通常使用“有用性”(即对人类有价值)来替代“生存力”,因为前者更容易理解。

建构主义以“生存力”或“有用性”替代客观真相作为衡量现实建构的标准,在科学中引发了重要转变,即从追求真实的(客观的)知识转变为追求有用的(对人类具有可

① Schmidt, Siegfried J.: “Die Wirklichkeit des Beobachters”, S. 8, in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 3-19.

② Ebd.

③ Vgl. Simon, Fritz B.: *Einführung in Systemtheorie und Konstruktivismus*, dritte Auflage, Heidelberg: Carl - Auer - Verlag, 2008, S. 70.

④ Von Glasersfeld, Ernst: “Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität”, S. 359, in: Engell, Lorenz (Hrsg.): *Kursbuch. Medienkultur. Die Maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. Stuttgart: DVA, 1999, S. 348-371.

⑤ Ebd.

⑥ Ermer, Marc: “Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft, U Göttingen”, 1996,载:<http://www.user.gwdg.de/~mermer/puk/konstr.htm>, 下载日期:2009年8月12日, S. 8.

⑦ Müller, Stefan/Gelbrich, Katja: *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 107.

⑧ Usunier/Walliser: *Interkulturelles Marketing. Mehr Erfolg im internationalen Geschäft*. Wiesbaden: Gabler, 1993, S. 8.

用价值)的知识。^① 知识是用来解决问题的。而解决问题的方法有多样性特点。知识对于建构主义而言不是用“真”或“假”来判断,而是“合适”或者“不合适”(解决问题)。^② 建构主义将所有的真相方案或者真实方案都转到有用性方案上。^③ 这其实是去除了现实建构的本体绝对性,而是从功能性的视角进行观察,从而也实现了现实建构的相对化。^④ 而鉴于现实主义认识论也不能证明真实的面貌如何,这时生存力这个概念就为解决这个难题找到了出路。

二、建构主义与文化科学的契合

建构主义的认识论和其关于“现实”与“真实”的认识在很大程度上与文化科学的研究成果具有高度的契合性。在 20 世纪 90 年代时文化科学领域进行的辩论中就有学者从认识论角度对文化理论的客观性和镜像特征提出质疑,其论证方式就是提出文化方案(Cultureconcept)是与观察者各自的立场、个体的以及群体的利益(经济利益、科学利益或者意识形态利益)以及接触(Kontakt)形式的历史语境条件(如占领、殖民、传教)等因素关联的。这种观点所主张的其实就是文化的主体特性(观察者特性)。虽然建构主义并未作为显性范式或者理论出现在文化科学研究中,但是如果我们仔细考察,不难发现文化科学中处处都有建构主义的影子,比如文化的功能的定义就与建构主义主张的“现实建构是用于解决问题和服务于生存需要的”的观点极其相似。建构主义认为,人类社会的现实建构是使自己适应所生存的环境,使认知能够建立起对以后的生活有用的体系。不同的社会体系在其发展形成的过程中发展形成具有各自特点的现实建构模式。^⑤ 在文化科学研究中,文化也被视为人类为了达到生存的目的而在处理自身与环境的过程中形成的产物。人类学家哈维尔兰德(Haviland)提出:“人们维持文化是为了解决那些与自己息息相关的问题。”^⑥ 南达和沃姆丝(Nanda und

① Weber, Stefan: *Nachrichtenkonstruktion im Boulevardmedium. Die Wirklichkeit der "Kronen Zeitung"*, Wien: Passagen Verlag, 1995, S. 80.

② Beck, Klaus: *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit. über die Vermittlung von gesellschaftlicher Zeitordnung und sozialem Zeitbewußtsein*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 21.

③ Weber, Stefan: *Nachrichtenkonstruktion im Boulevardmedium. Die Wirklichkeit der "Kronen Zeitung"*, Wien: Passagen Verlag, 1995, S. 80.

④ Simon, Fritz B.: *Einführung in Systemtheorie und Konstruktivismus, dritte Auflage*, Heidelberg: Carl - Auer - Verlag. 2008, S. 70.

⑤ Schmidt, Siegfried J.: "Die Wirklichkeit des Beobachters". S. 19 in: Merten, K./Schmidt, S. J./Weischenberg, S. (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien. Westdeutscher Verlag GmbH.*, Opladen, 1994, S. 3 - 19.

⑥ Haviland, W. A.: *Cultural Anthropology*, 7th ed., Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1993, 29, 转引自:[美]拉里·A·萨默瓦,理查德·R·波特. 跨文化传播[M]. 闵惠泉,等,译. 4 版. 北京:中国人民大学出版社,2004:35.

Warms)说:“文化是人们适应环境、解读生活的主要手段。”^① 根据马斯洛夫(Abraham Maslow)的著名的“需求层次”金字塔理论,人的需求是以等级次序排列的:生理需求、安全需求、社会需求、价值和自我实现。^② 也就是说人类在生存中面临共同的基本需求,但是相同的需求在不同的社会中的解决方式却可以是不一样的。Trompenaars 也认为文化就是“人类社会发掘问题解决方法”的道路。^③ Trompenaars 认为处于文化最核心层的是关于人类生存的基本预设。^④ 也许从这个意义上就可以在现代的“文化”含义与其拉丁语来源“Colere”的“耕耘土壤”的含义之间建立联系,因为后者指的是人们作用于自然的方式,^⑤ 是人们处理与自然关系的方式,也就是文化形成的初始功能。不同的民族形成了不同的作用于自然的方法,从而也发展形成了不同的文化。不同文化的区别在于他们对环境的期望和对环境赋予的共同意义的差异。文化不是一件东西,不是一个有物理实体的物质,而是由正在相互作用、并决定如何进一步交往的人们创造的。^⑥

可以说,建构主义认识论中所说的现实建构模式的产生和初始功能与文化科学中提出的文化的产生和初始功能是一样的,都是人类解决生存问题的方法。这是从人类或者一个民族作为群体与自然打交道的视角来看的;而从已有的现实建构模式或者文化对群体中的个体成员的作用看,二者也同样高度契合。建构主义认为现实建构模式是某一社会群体成员的主体间协议,对社会成员同时具有导向性和约束力,是社会成员感知、思维、评价和行为的参照框架,而文化人类学家虽然对于文化的定义比较抽象,但是大都将文化定义为由一个社会的成员共享的感知、信仰、评价

① Nanda, S. /Warms, R. L.: *Cultural Anthropology*, 6th ed., Belmont, CA: West/Wadworth, 1998, 3, 转引自:[美]拉里·A·萨默瓦,理查德·R·波特. 跨文化传播[M]. 闵惠泉,等,译. 4版. 北京:中国人民大学出版社,2004:35.

② Maslow, A. H.: *Motivation and Personality*. 2. Aufl., New York NY: Harper&Row, 1970, zit. n. Hofstede, Geert/Hofstede, Gert Jan: *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management*. 3. vollständig überarbeitete Aufl., München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006, S. 145f.

③ Trompenaars, F.: *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*. London, 1993, S. 18, zit. n. Müller, Stefan/Gelbrich, Katja: *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen, 2004, S. 95.

④ Vgl. Trompenaars, Fons: *Handbuch Globales Managen. Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht*. Düsseldorf. Wien. New York. Moskau: ECON Verlag, 1993, S. 40.

⑤ Vgl. [荷]冯·特姆彭纳斯(Fons Trompenaars), [英]查尔斯·汉普顿-特纳. 跨越文化浪潮[M]. 陈文言,译. 2版. 北京:中国人民大学出版社,2007:30.

⑥ [荷]冯·特姆彭纳斯(Fons Trompenaars), [英]查尔斯·汉普顿-特纳. 跨越文化浪潮[M]. 陈文言,译. 2版. 北京:中国人民大学出版社,2007:32.

和行为的标^①，有学者将这些标准定义为社会成员共同分享的现实建构 (realityconstruction)。^② 这也就是文化科学中主张的文化对社会成员具有“导向系统”功能，^③ 即文化是对于一个社会、组织或者团体的社会事件具有建构意义的和必要性的导向体系。^④ 学者 Maletzke 也认为这些参照框架在很大程度上是文化决定的，是有文化特性的。^⑤

现实建构模式与文化一样都并非先于或者独立于主体之外既定存在的，而是主体 (即人) 在交际过程中所建构的产物^⑥，是社会成员在交际过程中形成并发展的，具有主体间性。所谓主体间性指的是，我们自己的体验被重复证实，同时也被别人证实，从而实现文化被社会成员共享。文化是社会成员主体间的经验的重复。当这些主体间经验以固定的方式 (如物体、规则、世界观等) 稳定下来之后，就会获得超个体的地位。文化是社会成员以协议形式确立并共享的，对所有成员具有约束力。文化人类学家在对文化进行定义时都强调文化的社会共享性，认为同一个文化的成员共享感知、社会标准、认知图式、思维和行为的方式和结构。^⑦ 这些共性正是社会成员获得文化“归属感”的基础。同一文化群体以协议的方式确定什么是正常的，什么是异常的，即文化是社会成员判断“正常性”的标准。文化既为其成员提供导向，又对其具有约束力。文化以个体为载体，但同时又是超个体的、与个体命运相关的集体或者社会现象。^⑧ 当然如同文化具有多元性和非匀质性特征一样，一个社会的现实建构模式也并非完全相同程度地由成员所持有。因此我们说，一个文化的成员在持现实模式时或多或少具有一

① Vgl. Goodenough W. H. : *Cultural Anthropologz and Linguistics*, S. 60, in: Garvin, 1957, S. 109 - 173, zit. n. Müller, Stefan/ Gelbrich, Katja; *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen, 2004, S. 50.

② Müller, Stefan/Gelbrich, Katja; *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 50.

③ Thomas, Alexander; “Kultur und Kulturstandards”, S. 22, in: Thomas, Alexander/Kinast, Eva - Ulrike/Schroll - Macher, Sylvia (Hg.): *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. Band I: *Grundlagen und Praxisfelder*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003, S. 19 - 31.

④ Bolten, Jürgen; “Interkulturelle Wirtschaftskommunikation”, S. 473, in: Walter, Rolf (Hg.): *Wirtschaftswissenschaften; eine Einführung*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh (UTB), 1997, S. 469 - 497.

⑤ Maletzke, Gerhard; *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1996, S. 68.

⑥ Bolten, Jürgen; “Können internationale Mergers eine eigene Identität ausbilden?” S. 7, in: Arbeitsergebnisse aus Forschung und Lehre. *Reden • Berichte aus der Praxis • Fallstudien*, 7/2000, S. 3 - 14.

⑦ Vgl. Müller, Stefan/Gelbrich, Katja; *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 50.

⑧ Vgl. Müller, Stefan/Gelbrich, Katja; *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 50.

致性,即持有相似的感知图式或者解读真实的图式^①,而非完全一致的。同一文化的成员分享很多经验,这就有利于拥有相似的现实建构产物。基于交互的具有证实能力的世界图景就形成一致性。^② 现实建构模式和文化都具有历史动态性特征,当因环境发生变迁原有文化不再适应时,社会成员则又会通过主体间协议的形式完成文化变迁并以之为参照。

建构主义主张的现实多样性和生存力标准则可以为文化科学领域主张的文化相对主义提供认识论上的哲学支持。建构主义主张,所有具有生存力的现实建构模式都是有用的,是众多现实建构产物中的一个,因而不同社会群体的各种现实建构模式都是平等的,并不存在唯一正确的现实建构。现实建构具有文化特性^③,文化则是集体社会现实的建构。^④ 不同的文化作为其所属群体用于解决生存问题的方法也就是人类所形成的用于解决生存问题的众多方法中的一种,是平等的。这些文化之间有差异,但是没有高低、优劣之别。这正是文化相对主义的观点。学者认为,文化在很多方面可以是有差异的,但是如果在价值上对之进行比较则就是错误的。^⑤ 文化是人类社会在发展过程中形成的(曾经)具有生存力的解决基本问题的不同方法和渠道,每个社会群体文化与其他的异文化一样只是多个可能的导向系统中的一个变体。因而每种文化传统都应该得到与其他文化一样的重视。^⑥ 因此我们应学会理解异文化生活及其解决问题的条件和形式,并承认这些形式如本文化的形式一样都是理性的和有意义的,^⑦ 认识到“感知中的文化多样性”,“换一种观点理解现实”^⑧。

三、跨文化交际研究中的建构主义视角

作为“文化相对主义”的对立面的“民族中心主义”是跨文化交际研究中的一个重要研究对象。该现象也可以从建构主义视角进行解读。所谓民族中心主义指的是“一

① Müller, Stefan/Gelbrich, Katja: *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 388.

② Müller, Stefan/Gelbrich, Katja: *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 388.

③ Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1996, S. 68.

④ Müller, Stefan/Gelbrich, Katja: *Interkulturelles Marketing*. München: Verlag Franz Vahlen. 2004, S. 50.

⑤ Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1996, S. 26.

⑥ Harris Marvin: *Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 1989, S. 22.

⑦ Thomas, Alexander: Das Eigene, das Fremde, das Interkulturelle. S. 53, in: Thomas, Alexander/Kinast, Eva-Ulrike/Schroll-Macher, Sylvia (Hg.): *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band I: Grundlagen und Praxisfelder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2003, S. 44 - 59.

⑧ [美]拉里·A·萨默瓦,理查德·R·波特. 跨文化传播[M]. 闵惠泉,等,译. 4版. 北京:中国人民大学出版社,2004:52.

个无意识的倾向,从自己团体的视角来观察其他民族,将自己的风俗和标准变成所有判断的标准”^①。也就是说民族中心主义是以自己的文化为出发点,视其为放诸四海皆准的真理并以之作为评价衡量包括异文化及其成员在内的一切事物的标准。民族中心主义的集体无意识和等级排序带来的是自我群体和文化的优越感^②,而其他文化则被贬低。这是一种近乎无意识的机制^③,正因为如此,通常情况下人们不知道自己的世界观具有文化特性和社会特性^④,而是持简单的现实主义的立场,不加反思地从认为世界“原本”就是像它看起来的那样的观点出发^⑤。从建构主义视角看,持民族中心主义态度一方面是源于本文化在社会成员交际过程中因为重复验证而获得的貌似“客观真实”的地位;另一方面则是因为观察系统的观察者特性,即主体所进行的任何观察都不可避免的带有主体特性,因而在观察其他文化时所得到的认识也具有主体特性。其次鉴于观察系统中的盲点机制,主体在观察其他文化时使用自己的文化作为区分标准,而该区分标准在被使用的时候是看不见的,只有对该观察行为进行观察时,即在二阶观察中才能看见这个区分机制,才能意识到自己是将本文化作为正确的标准来衡量其他文化的。根据分析,笔者认为,一方面建构主义解释了民族中心主义存在的不可避免性及其发生的机制;另一方面也提供如何认识和反思民族中心主义的机制,使这种无意识状态显性化(二阶观察);同时又为对民族中心主义倾向进行约束和纠正的文化相对主义方案提供合法化依据。

笔者认为,从建构主义视角出发也可以避免人们在理解和接受文化维度方案以及文化标准方案时的僵化倾向。人们不会再将学者们所得到的关于异文化的维度值的结果以及中心文化标准作为客观存在的既定真实来看待,而是能够意识到这些文化维度值和标准都是具有视角性的。比如说在集体主义和个体主义这个维度上,每种文化并不是非此即彼,而是与某一异文化或者某几个异文化相比集体主义值更高或者更低。参照对象不一样,所得到的结果也不一样。文化标准方案则更是如此,分析结果并非放诸四海而皆准,而只是在与所参照的对象的对比框架中才适用。从这个意义上

① Samovar, L. A. /Porter, R. E. (Hrsg.): *Intercultural communication*, Belmont; Cal., 1972, S. 10, zit. n. Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen; Westdeutscher Verlag. 1996, S. 23.

② Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen; Westdeutscher Verlag. 1996, S. 23.

③ Usunier/Walliser: *Interkulturelles Marketing. Mehr Erfolg im internationalen Geschäft*. Wiesbaden: Gabler, 1993, S. 74.

④ Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen; Westdeutscher Verlag. 1996, S. 23.

⑤ Ebd.

说,建构主义所主张的现实建构的视角性和主体特性具有帮助减少和避免对其他文化产生的刻板印象和偏见的作用。

总之,建构主义认识论可以指导跨文化交际行为主体更好地理解异文化(他者形象)以及更为理性地对自己的文化进行定位(自我形象)。应用到具体的跨文化交际层面,行为主体也可以更好地理解来自异文化区域的成员的行为和意图以及对方对自己的期待,也就是具有更好的移情能力,从而可以更好地把握互动交际,并达到减少和避免跨文化交际中的误解和冲突的效果。

四、结论

通过上述分析,本文得出结论,文化与现实建构模式存在通约性,建构主义与跨文化研究的认识是具有高度契合性的,前者为后者提供认识论支撑,后者则从文化科学角度为前者提供论证。因而将建构主义思想用于文化研究具有可行性。而目前在跨文化研究领域建构主义范式主要出现在跨文化心理学研究中,在一般的跨文化研究中建构主义受关注程度不高,即使被关注也只是蜻蜓点水,一带而过。

笔者认为,将建构主义具体应用于跨文化交际研究,在一定程度上也是对建构主义的丰富。就笔者视野所及,学界对建构主义的研究主要集中于在一个社会框架中研究某现实建构模式,比如对于本社会成员的导向和影响作用、在本社会的形成和传承以及变迁等,而鲜有研究以不同现实建构模式遭遇以及互动为主题。因此,在某种意义上,将跨文化理论与建构主义结合起来的实证研究可以在这方面做出初步的探索和积累。

钱钟书与早期“汉学学”

薛维华

钱钟书先生留学牛津时的论文《十七、十八世纪英国文学中的中国》，现在被看作汉学研究的一部典范之作。但以先生的学术个性与履历，通过这样一部学位论文与汉学研究结缘似乎是一个意外。因为从可以考证的资料看，在远赴英伦之前，钱钟书作品中少有与汉学关联的文章，勉强说得上关系的，按发表的时间有：Book Note II (1932)，一篇关于英国人李高洁(Le Gros Clark)译《苏东坡作品选》(1931)的书评^①，可以算是对一位汉学家及其作品的推介；还有一篇《英译千家诗》(1932)^②，是对前税务督办蔡廷干《中诗英韵》(*Chinese Poems in English Rhyme*)一书的评论，稍有对汉学家翟理斯等人的只言片语^③；A Chapter in the history of Chinese Translation (1934)^④，其中提到汉学家威妥玛在美国诗人郎费罗《人生颂》汉译过程中的中介作用；Foreword to the Prose-poetry of Su Tung-P'o (1935)，是李高洁关于苏东坡的新译本序言；总的来说，这些文章都是将翻译研究作为重心的，算不得严格的汉学研究作品。后来钱先生把研究的视野转向了中英文学关系史的汉学内容上，是应了文化交流所谓“会通之前，先须翻译”的老话(徐光启语)。可是无论创作形式与内容，至少在1935年之前，我们不能看出钱钟书做好了将学术精力集中在汉学研究一隅，更不用说精致到“中英文学文化关系”这个汉学题目上的准备。

因此《十七、十八世纪英国文学中的中国》的出场就显得惊艳了。在钱钟书的所有作品中，它是很别致的一部，读者看到一个收敛了锋芒、不那么任性恣肆的钱钟书。然而以其过往和后继的创作来看，自信放达的作者可以有做任何其他一种文学研究的可能，人们也相信以他的学养都能够完成得很好。那么他是怎样与一个中规中矩的“汉学”题目，乃至标准的汉学研究“不期而遇”的呢？

① 发表于《清华周刊》36卷，11期，1932年1月16日。1935年，钱钟书又为他的The Prose-poetry of Su Tung-p'o作序，两人成为好友。钱钟书在牛津期间还曾专程拜访，并得到他很多照顾，可能是个额外的收获。参见：杨绛：《我们仨》，三联出版社，2001。

② 《大公报·文学副刊》第254期，1932年11月14日。

③ “旧日吾国启蒙之书，《老残游记》所谓三百千千者是也。中维《三字经》有Giles英译本，Brouner与Fung合撰《华语便读》第五卷亦尝注译之，胥资西人学华语之用，无当大雅”。见《钱钟书散文》，第153页，浙江文艺出版社，1997。

④ The China Critic(《中国评论家》)，VII，1934。

—

宽泛地讲,汉学概指一切国外研究中国文化的学问。汉学作为学问一种,本身也属于“研究”的范畴,所以汉学与汉学研究容易混为一谈。而另一方面,汉学研究还有一种特指,是中国学者关于“汉学”的研究,从而又赋予了它一种“身份属性”。在全球学术一体化大背景下,汉学与汉学研究的边限更加难以界分。同样的研究内容,现在还有“国际汉学”、“国际中国学”、“汉学研究”、“国际中国文化研究”等称谓,众说纷纭。要专指国人掌握西方汉学之状况的学问,直接用汉学或汉学研究似乎都不确切,本篇为了避免造成行文的误会,想到钱先生所说,有的人研究哲学,但严格说来不叫哲学家,该叫哲学家学家,就权且将国人掌握西方汉学之状况的专门学问,称之为“汉学学”了。

关于汉学史,学界早已熟稔。而“汉学学”史,却少有人来总结。这里有必要简单勾勒,作为钱先生进入汉学研究的背景。至于细致的考察,是个大题目,要待有心人详加考论了。

20世纪初,不少学问家已开始关注汉学,或深或浅地论及这个领域,成为早期“汉学学”的急先锋与开路人。笔者浅见,民初文坛怪杰辜鸿铭先生算得上先驱。他与卫礼贤等汉学家早有交际。他的名篇《中国人的精神》(1914)中《一个大汉学家》和《中国学》两章,即使不是最早,也是较早产生影响的“汉学学”作品。辜先生不仅对汉学家进行了个案考察,对西方汉学也有其总体把握,甚至为早期汉学学奠定了一种基调。

按辜鸿铭自己的说法,他对汉学的考察(研究)分几个层面:第一,考察欧洲人具备什么程度的中国知识;第二,以往的中国学家做了哪些工作;第三,考察现今中国学的实际情况;最后,指出什么样的中国学应是我们的发展方向。不夸张地说,即使已经过了近百年,这依旧是我们展开汉学研究的必由之路。

对于汉学的态度,辜老显然不是积极肯定。在《一个大汉学家》中,他就认为翟理斯博士“能够翻译中文的词句,却又不能解释和理解中国的思想”。同时,有“普通的判断力的缺失”,“所选的绝大部分主题,都是没有实际或人道意义”。在《中国学》里,他表示外国人是难以理解中国的。因为“为了理解真正的中国人和中国文明,必须具备精深、博大和淳朴的特性”,而西方各国人各有不足,难以达到对中国文化的深层理解。

辜鸿铭先生的大作一定逃不出少年钱钟书的法眼。钱先生对洋学究嬉笑怒骂,有时像极了辜老的作派。他们对于汉学的态度多少有些相像;学术上,他们也不谋而合地把文学当作了中西文化比较与交流的试验场。

二

除了辜鸿铭这样的文坛翘楚关注汉学,钱先生同时代也有一辈关心汉学、学习汉学、研究汉学的学者。究其原因,还反映着深刻的民族心理——在早期“汉学学”的背景下,是中国知识人时代精神的暗涌。中国学者真正关注汉学,开始进行汉学研究,是与19世纪末20世纪初那段痛史密不可分的。鸦片战争以降,中国面临三千年未有之大变局。坚船利炮之下,国门洞开,睁眼看世界,内外交困中的中国知识分子,无不视国运为良知第一要义。散淡如钱钟书者,也自白道:“《谈艺录》一卷,虽赏析之作,而实忧患之书也。”^①个中肺腑之言,不仅使我们窥得先生少壮之时的书生意气,也能感应他的现世关怀。

彼时西方汉学的发达,使许多中国学者,尤其是有过海外学习经历的学者,深切感受到欧美东方学对中华本土学术研究的冲击。蔡元培先生早年留学法国,看到欧洲人的汉学成就,已经感叹:“庖人不治庖,尸祝越俎而代之,使吾人而自命为世界之分子者,宁得不自愧乎?”^②陈垣先生更是直言不讳:“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,我们应该把汉学中心,夺回中国,夺回北京。”像钱钟书这样后继的学者,发奋努力,著书立说,其实都是在垦拓中国学术于世界的立锥之地。钱先生的学习时代,中西方的接触、冲突、比较、融合在更为广阔的层面上展开。而汉学作为西方学术中中国文化的镜像,它的价值自然受到了广大中国学者的侧目。借汉学研究匡正西方人的思想,使之切实了解中国,成为整整一代学人的文化自觉与历史使命。种种合力,使汉学学迅猛兴起,甚而引领了学术的前沿风尚。像钱钟书一般敏锐的学者,是不会忽视这样有潜力,且与他的学术磨练、视野、道路与关怀相契合的学问的。

“一定意义上讲,中国近代学术的产生和近现代西方汉学的发展紧密联系在一起,也就是说,它是中国近代以来的学者和汉学家们互动的结果。”^③所以,早期“汉学学”虽然有着“夺回汉学中心的焦虑”,但绝未因此狭隘的闭门造车,而是在中国现代学术界与西方学术界的互动中发展、兴荣起来的。众多中西学者以汉学为媒,展开了学术交谊,并对国学进行反思。伯希和与罗振玉,胡适和夏德、钢和泰,高本汉和赵元任……汉学家和中国学人的交往不胜枚举。正是这种交往使双方都发生了变化,互为影响、互相推动。人们对于西方汉学的价值和特点,也有了与辜鸿铭不同的、一分为二的新

① 《谈艺录·序》,中华书局,1984。

② 蔡元培:《学风》“发刊词”,1914。

③ 张西平:《汉学研究三题》,见《他乡有夫子》,外语教学与研究出版社,2005,第572—574页。

认识。高举“整理国故”与“新思潮运动”大旗的胡适在日记(1916年4月5日)中写道:“西人之治汉学者,名 Sinologists or Sinoloques,其用功甚苦,而成效殊微。然其人多不为吾国古代城建陋说所拘束,故其所著书往往有启发吾人思想之处,不可一笔抹煞也。”有学者认为,“为了‘国学’发展而关注‘汉学’对西学方法的关注,正是中国人对汉学进行研究的早期阶段”^①。罗振玉、王国维、胡适、顾颉刚、陈垣、陈寅恪等一大批学者,都是新风气的倡导和实践者。随着中西学术交流日益频密,大批学人、学刊涌现,逐步完成了汉学从简单、零散的介绍,向专业的、专门研究过渡。

汉学学在20世纪二三十年代的兴起,还有一个重要的契机,即比较文学学科作为专门学科走入大学讲坛。自20世纪二十年代起,中国的一些大学纷纷开设了关于中外文学比较的专业课程。1924年,钱钟书的授业恩师吴宓就开始在南京东南大学讲授欧洲文学和世界文学,后来,又在清华大学开设了中国第一门比较文学性质的课程“中西诗之比较”。此外,陈寅恪任教清华之初,遵循地道的欧洲汉学及东方学方法,讲授欧洲东方学研究之目录学,正式把“汉学学”带入了大学讲堂。这是早期“汉学学”作为专业成熟起来的一个重要标志。

中西学者在大学间的交流、讲座也深入展开,戴密微在厦门大学任教,卫礼贤执教北大讲坛,陈寅恪受聘牛津、剑桥。^② 1929年到1931年期间,英国剑桥大学英国文学系主任、新批评派创始人瑞恰兹来华任教,在清华大学开设了正规的比较文学课程“比较文学和比较文化”,这是中国首次出现专业的比较文学学科课程。当时开设的关于比较文学性质的课程还有“文艺复兴时期的文学”、“中国文学中的印度故事研究”、“近代中国文学之西洋背景”、“翻译术”等。1929年至1933年,正是钱钟书在清华大学学习的四年,这一系列课程让一代学子接受了良好的学术训练,为钱钟书未来的学术道路和学术选择奠定了深厚的基础。受益于比较文学思想方法的浸淫,他才得以坚实地脚踏中西文化,在早期“汉学学”领域打下一片天地。

三

20世纪初风起云涌的历史背景下,几个重要的学术群落影响着钱钟书成长的道路,为他做好了学术上的积累和铺垫。传统文人的家学渊源,父亲钱基博、世交陈衍言传身教,林纾、王国维、辜鸿铭等人的作品耳濡目染,让少年钱钟书打下了扎实的国学根底;加之良好的语言培育,他掌握“西学”也得心应手,并且在一代“新学”人物主导的

^① 参见任大援:《东西文化互动与近代汉学研究》,江西社会科学出版社,2010。

^② 参见桑兵:《国学与汉学:近代中外学人交往录》,浙江人民出版社,1999。

文化群落中逐渐成长起来。陈寅恪、吴宓等师友们也帮助青年钱钟书树立了沟通中西的宏愿。而在“汉学学”的具体的研究方向上,他也能够得到来自“中西交通史”、“中西文化交流史”两个专门路向的“汉学学”研究群体的启示。

早期“汉学学”的突破性成绩的取得,是在中西交通史方面,尤其是所谓的“四夷”研究,直接面向西域与敦煌。国内由清末民初的学者沈曾植开创,其后的代表人物有张星烺、冯承钧、向达、方豪、张维华、阎宗临等人,都通过中西交通史,将西方汉学内容引介给中国知识界与普罗大众。其中尤以向达先生为钱钟书的挚友。20世纪30年代,向达在北京大学历史系讲授《明清之际西学东渐史》,实际上就是对西方汉学的介绍。他1936年秋赴欧洲游学,在牛津时常与钱钟书切磋学问。《围城》里的方鸿渐“既不钞敦煌卷子,又不访《永乐大典》,也不找太平天国文献,更不学蒙古文、西藏文或梵文”,正好是向达先生的反面写照。钱钟书的论文创作受惠向达颇多,在其序言中还专门表达了感谢。

《十七、十八世纪英国文学中的中国》属于中西文化交流的课题,更具体是中英文学关系史的范畴,而其中的主体又是“汉学学”的内容。钱钟书在文中细致地梳理了两百多年英国有关于中国的研究、评论和文学作品,且不乏创见。但在这个早期“汉学学”研究课题上,他也并不是独行者:朱谦之所著《中国哲学对欧洲的影响》(1932)、陈铨所著《德国文学中的中国纯文学》(1933)至今还是汉学研究者的案头必读书目,张嘉森、张绍典、洪申黻、刘廷芳、丁肇青等人也都有关于西方所见中国文化的研究内容的西文专著出版^①;至于19世纪以前的英国汉学研究,从前处在欧洲汉学圈的边缘,学者鲜有关注。近代史上的英国汉学研究更近于空白,进入民国时期后,中国学者才走出国门,搜集域外的汉学史料,对英国汉学和英国的中国观进行了较深入的研究。除了钱钟书,代表人物和作品还有:陈受颐1929—1931年间发表于《岭南学报》论文四篇、范存忠《中国文化在英国:坦普尔到哥尔德史密斯》(1931)、方重《十八世纪的英国文学与中国》(1931),以及张沅长《英国十六、十七世纪文学中之契丹人》,到20世纪40年代,萧乾还出版了一部涉及中国题材的英文作品集《千弦之琴》。可资参考的内容是相当丰富的。钱钟书先生起初选题是《英国文学与中国》,无奈导师并不熟悉汉学,所以最后才选定了《十七、十八世纪英国文学中的中国》这个题目。^②不想,因为《围城》里关于方鸿渐购买学位的玩笑,又引来无数人对这篇论文成色的遐想。应该说专门方向研究材料是否丰富、近便,是否有发挥空间,应该是作者主要考虑的问题。学术本来是一个相互启发的公器,当然排除不谋而合的创见,几人之间自然会有相互的影响与

① 参见袁同礼:《西方文学中的中国》,耶鲁大学,1958,第20—23页。

② 参见吴学昭:《与杨绛谈往事》,三联出版社,2010,第123页。

启发。1998年,香港中文大学将钱、范、陈等人关于“十七、十八世纪英国文学中的中国之研究”结集出版(名为 *The Vision of China in the English Literature of the 17th and 18th Centuries*),其中可见三人之论述、论据多有重合。平心论,钱著落笔时间为最晚,从内容上来看,对相关研究应是有所借鉴与吸纳的。

值得一提的是,早期“汉学学”成绩的取得也与大批学者的海外留学经历不乏瓜葛。钱钟书求学于英伦,陈铨受教于德国,朱谦之学成于日本,范存忠、陈受颐、方重留学于美国,回国后又都成为一方学术领域的带头人。中国学者——尤其在一代海外留学生的引领下——开启了反哺汉学的新浪潮。他们或自创刊物,或亲任编辑,或通过在一些刊物上发表文章,正本清源,纠正一些西方汉学研究种种的谬误。在越来越多的学者的推动下,早期汉学研究的阵地逐步地建立起来,中西方学者开始在同一平台上展开对话。钱先生参与的《天下杂志》、《中国书目季刊》、《书林季刊》等英文期刊创立,实际上就是布设了中西方展开对话的平台。更重要的是,中国文学、文化也纳入了国际化的视野,早期“汉学学”令汉学从中西各自的独白,进入了交流对话的新阶段。

翻 译 研 究

再创造与译本的独立性

顾 牧

近年来,随着译介学的兴起,翻译学与比较文学之间的关系逐渐进入研究者的视野。在《译介学》一书中,谢天振这样描述这门新兴学科:

译介学的研究不是一种语言研究,而是一种文学研究或者文化研究,它关心的不是语言层面上出发语与目的语之间如何转化的问题,它关心的是原文在这种外语和本族语转换过程中信息的失落、变形、增添、扩伸等问题,它关心的是翻译(主要是文学翻译)作为人类一种跨文化交流的实践活动所具有的独特价值和意义。^①

译介学将译文与其原文之间的各种差异,以及同一原文的不同译文间的差异作为已经存在的事实进行研究,这一做法,是文学翻译研究中一次思路的转换,为研究者提供了更加广阔的研究空间。译介学肯定了译本作为独立文本的存在价值,而不是将其视为原文的附属品,这是译介学理论研究的一个重要基础。

本文的目的就在于从现有翻译理论的研究结果出发,通过探讨译文与原文,以及同一篇原文的不同译文之间的相似性与差异,以及对各种差异产生的原因及其合理性问题的一些观点和争论进行梳理,反观译介学提出的译文作为独立文本存在的可能性。

在传统的翻译理论中,“原文”的风格常常被认为是能够作为具有封闭性的整体留存下来的,作者“如何说”并不是漫无目的的行为:

文学艺术品并不是由偶然优美而有效地聚合起来的成分组成的,[……]每个词都有其作用,每种组合都有其色彩,每个句子都有其基调。我们所谓的风格就是这种具有审美作用的有机体。^②

① 谢天振:《译介学》,上海外语教育出版社,1999年,第1页。

② Wuthenow, Ralph-Rainer: *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen 1969, 第18页。原文:Das literarische Kunstwerk besteht nicht etwa aus zufällig fein und wirksam zusammengetragenen Bestandteilen, [...] sondern jedes Wort hat sein Gewicht, jede Verbindung ihre Farbe, jeder Satz seinen Tonfall. Stil nennen wir die Gestalt dieses ästhetischen Organismus.

但是由于“译本与原作,文字既不侔,规则又大异。各种文字各有特色,各有无可模拟的优点,各有无法补救的缺陷,同时又各有不能侵犯的戒律”^①。所以归根结底,“翻译所完成的是一个转变的过程,因为完全的对应只是一种想象出来的理想境界”^②。或者借用 Greiner 的比喻:“语言艺术品中的语言就像油画的色彩和笔法一样:如果对它们进行了一定的改变,那么就会产生另外一幅画。”^③

这种观点在我国有关翻译的相关论述中也不少见,例如:

字的价值所以是相对的,因为他是给字群(句子)服务的。而字群的联立关系,是为整体的思想与情感服务的。[……]句子既然是为思想与情感的“整体”服务的,那么,它的译法,必须根据意念的联立关系,作若干的矫正。^④

在这些论述中,作者所创作的“原文”对于译者而言都是作为有机整体而存在的,造成译文与原文之间差异的根本原因是语言体系之间存在的差异,这种差异因而决定了译者不得不进行改变。

如果说传统理论中的“原文中心论”在理解阶段的典型表达是“正确理解原文”的话,那么在表达阶段,这种观点则体现为要求译文尽量“模仿再现”原文上。而稍有翻译经验的人都知道,在翻译实践的过程中使译者陷入困境之中的常常正是“模仿”原文的愿望:在翻译的时候,由于不同语言体系及其所依存文化体系之间差异的存在,译者不可能在译文中面面俱到地对原文进行“模仿”,必须不断地作各种取舍^⑤。这种取舍在文学翻译中显得尤为困难,因为在这种取舍之间,译者往往无法避免地要将作为整体存在的原文拆分成各种组成零件:思想情感、遣词造句、音韵节奏等等。而这种拆分却又往往成为译者“背叛”原文的开始,这种“背叛”发生在人们看到“原文”这个“有机体”失去其整体性,任由译者在各种组成零件之间作取舍的时候,这种不得不为之的拆分与取舍于是成了“不可译”论的基础。同时,如果只对原文的组成部分进行机械的“模仿”,那么其结果往往会使译文成为“一具由不同零件组装起来的,没有生命力的尸

① 傅雷:“《高老头》重译本序”。载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年,第80页。

② Wuthenow, Ralph-Rainer: *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen 1969,第26页。原文:Beim Übersetzen vollzieht sich ein Verwandlungsprozeß. Denn die vollkommene Entsprechung ist der nur gedachte Idealfall.

③ Greiner, Norbert: *Übersetzung und Literaturwissenschaft*, Tübingen 2004,第16页。原文:Die Sprache in einem Sprachkunstwerk verhält sich wie die Farbe und die Pinseltechnik in einem Gemälde: verändert man etwas an ihnen, entsteht ein anderes Bild.

④ 焦菊隐:《论直译》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年,第51页。

⑤ 我们前面曾经提到的有关“直译”与“意译”的争论,说的无非也是译者应该取什么舍什么。

体”。看到了这种危险的存在后,于是便出现了对于译文作为有机整体存在的追求,这就是“再创造”理论的基本思想。翻译者要达到的不是对原文不同组成部分的“模仿”,而是对整体效果的追求:

以效果而论,翻译应当像临画一样,所求的不在形似而在神似。^①

有了这种观点的支撑,于是就产生了“被动模仿”与“积极创作”之间的争论。在论及翻译,尤其是文学翻译的时候,对于翻译究竟是“模仿”还是“创作”的争论由来已久,几乎和对于“直译”与“意译”的争论一样成为了一个永恒的话题。在翻译理论的语言学派强调原文与译文之间“对等”的同时,很多以文学翻译为主要研究对象,将文学翻译视为“艺术”的理论家们强调的则是翻译工作的“创造性”。Wuthenow 在提出翻译是对保留在原文中的外在与内在艺术现象的重建的同时,也指出如果译文要产生具有说服力的效果,那就和原文一样需要作为审美有机体存在的风格。但是由于语言间差异的存在,因而归根结底,译文是译者自己创作的艺术品。^② Wuthenow 从风格的整体性出发,从语言差异的角度论证了译文风格相对于原文风格所存在的独立性。这一类观点的例子在我国的翻译理论著述中也比比皆是,例如:

诗不能译,译就是毁灭,已经是老生常谈了。译者只能创作,把一首诗用另外一种文字重新写出来。音调,韵律,辞藻,是诗的生命,一经翻译,就烟消云散了。只有另创音调,韵律,辞藻,不过这已经不是翻译,而是创作。^③

可是翻译,我是指文学性质的,尤其是诗的翻译,不折不扣是一门艺术。[……]真有灵感的译文,像投胎重生的灵魂一般,令人觉得是一种“再创造”。^④

这些观点虽然强调了译文的独立性,但它们的根本出发点却无一例外,都是将作者所创作的“原文”文本以及这个“原文”文本的风格视为具有封闭性的有机整体这一观点,而正如我们已经说过的,这种观点从根本上来说并不符合译者接受行为的特点。

现代翻译学的功能派理论依据理解理论中关于主体在理解过程里的作用的论述,

① 傅雷:《〈高老头〉重译本序》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年,第80页。

② 参见 Wuthenow, Ralph-Rainer: *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen 1969, 第18页。

③ 思果:《译者的十字架》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年,第241页。

④ 余光中:《翻译和创作》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年,第392页。

通过强调外在于文本的语境对于文本本身意义的决定作用,提出将传统意义上的“原文”作为翻译活动固定不变的参照物是一种不可能实现的幻想。作为翻译过程重要组成要素的“原文”文本同任何其他形式的文本一样具有开放性,所以不同的接受者对于同一文本才会有不同的阐释,这种观点对作者所创作的“原文”与作为译者翻译活动基础的“原文”进行了区分。从这个意义上,我们可以将作为译者翻译活动基础的“原文”认为是作者与译者的“共同创作”:作者曾经创作的“原文”作为有机体的存在一旦创作过程结束就会失去其整体性,并因而成为具有开放性的文本。尽管曾经作为有机整体存在的那个原文“消失”了,但是它作为文本所具有的例如音韵、词汇等等具有物质性的组成部分却保证它能够部分地继续留存,这些保存下来的组成部分最终成为译者对其进行理解阐释的出发点。没有文本的这种物质性,任何理解和阐释都是不可能进行的。译者的接受行为正是通过在这些组成部分之间建立逻辑联系将其重新组合为有机整体的过程,而表达过程相应的就是重新使这个有机整体具备物质性的过程。也就是说,虽然译者翻译行为的基础是经过他重新“组合”成为有机整体的文本,但这个文本却由于对作为物质存在保留下来的作者“原文”中的组成部分具有依赖性,因而又会与其产生联系。如果这样看的话,我们就不难理解“译文”与“原文”之间为什么既存在相似性,又存在差异。如果结合“风格”问题:作者“原文”的风格同样不是作为有机整体提供给译者进行“模仿”的范本。在对风格的阐释分析上,译者主体因素同样能够起到决定性的作用。译者对于文本风格的阐释与他们对于整体文本的分析一起构成他们进行语言表达的基础。

对于功能学派的代表理论之一“目的论”而言,翻译活动的产品不止具有交际的功能,同时更为重要的还有它所具备的提供信息的功能。通过强调译文所具有的这种信息功能,“目的论”在表达阶段也将翻译活动的目的性提到了具有决定作用的位置之上:只有在信息制造者或信息传送者认为某信息能够引起其所期待接受者的兴趣时,才会开始发送信息的行为,换言之,信息发送者发送的信息总是他认为信息接受者希望知道的;并采用他们认为最适宜、最利于接受者接受信息的手段。翻译过程始于译出语境,止于译入语境,它是为译出语中某信息供应所提供的信息供应,并且总是以译入语境,或说对译入语境的判断为出发点,因而从根本上来说,翻译过程所依赖的首先是译入语和译入语文化。因为译文归根结底是要借译入语完成,并在译入语文化中为译文接受者所接受。对于译者而言,翻译过程就是他选择决定将自己(经过理解阐释所)接受到的信息中的哪一部分以什么样的形式发送给译文接受者的过程。根据“目的论”的这种说法,我们可以推导出这样的结论:译者翻译文本的过程同样是一个选择与决定的过程,他们最终所作的决定包括以什么样的译文向译文读者发送什么信息,而这一决定从根本上来说又依赖于他们对于读者阅读兴趣的预判。也就是说,他们在

翻译过程中必须始终具备着一种“读者”意识。

“目的论”认为翻译行为所产生的信息供应,或说“译文”与其他类型关于某文本所提供的信息供应的区别在于它总会包含原语中供应信息的文本,或说“原文”里的某些组成部分^①:

尽管是作为译入语中的信息供应,译文还是会“模仿”译出语中信息供应的形式和功能。^②

“目的论”先将翻译定义为“关于信息供应所提供的信息供应”以强调译文相对于原文所具有的独立性。但之后所作的这种限定,实际上显示出了这个理论体系在强调译者与读者对于译文最终形式和功能具有决定作用的同时所面临的一种颇为尴尬的处境:如果只强调译文的独立性,那么就无法解释译文与原文之间必然存在种种关联的事实,同时也难以将翻译与其他语言行为进行区分;如果承认译文与原文之间存在关联,那么又无法将对于译文相对于原文所具备独立性的强调贯彻到底。

如果译文最终针对的是译文的接受者,同时译文中又没有明确的提示告诉译文接受者这个“信息供应”背后还存在着另外一个“信息供应”,那根据“目的论”对于信息供应基本原则的描述,这就意味着对于发送信息的译者而言,译文背后有另外一个文本存在的这个信息对于译文接受者来说是不必知道的。如果这样的话,那么对于译出语中供应信息的文本进行“模仿”对于译文接受者来说就是没有意义的,完全是译者单方面的决定。既然这种“模仿”对于译文接受者而言是没有意义的,那么作为信息提供者的译者又是依据什么做出“模仿”的决定的呢?如果译文接受者根本不知道另外一个文本的存在,那么译者通过“模仿”添加并发送信息的行为就不可能是为了满足译文接受者的阅读兴趣。难道译者的这种行为只是出于道义上的责任感吗?此外,如果在“模仿”这个行为上没有了译文接受者这个参照系,那么译者又依据什么来判断应该“模仿”什么?“目的论”将译文“模仿”原文这个翻译活动中无法视而不见的现象作为一种既已存在的事实,简单地把它同自己对于翻译的定义罗列在一起,但是在它的论述中,我们并找不到能很好地解释这种现象存在的原因。因而我们在这里就有必要对

① “目的论”区分两种不同的关于某文本的信息供应:一种是“评论”(Kommentar),一种是“翻译”(Translation)。在文本中包含“他说……”、“他写道……”这类提示词的即为“评论”。“翻译”与“评论”不同的是,它缺少了这类的提示词,因而接受者并不能明确地看出它是关于另一文本的信息供应。另外一个区别是“翻译”对于译出语文本的模仿。

② Reiß, Katharina/Vermeer, Hans J.: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen 1991,第80页。原文:Ein Translat, simuliert, obgleich es ein IAZ ist, Form und Funktion eines IAA.

“目的论”的这种说法进行一些修正和补充:

一、以翻译形式出现的信息供应对于译文读者而言并非是完全没有提示词的。例如作为正式出版物提供给读者的译文中,除注明作者外,通常还用“……译”注出译者的姓名。这种做法实际上就是提示译文读者,这里的文本背后还有另外一个文本的存在。虽然从位置上看,这个提示并非直接包含在我们通常所说的文本之内,但却是一篇翻译著作中明确文本根本性质,以使其区别于其他非翻译文本的重要组成部分,因而是作为有机整体存在的翻译著作里不可或缺的内容。同时注明作者和译者的做法暗示了这两者之间,以及作者的文本与译者的文本之间必然的联系,这种联系是最终决定翻译之所以为翻译的最根本因素。也正是因为如此,“目的论”虽然将“神圣的原文”从其王位上拉了下来,最终还是不得不通过提出译文对原文的“模仿”,为其保留了生存的一席之地。“某某译”这样的提示词一方面是明确地告诉译文读者,这里的文本并非译者的原创,而是源自另外一个文本,另外一方面却又表明了译者与读者所看到这个文本的关系:你拿在手里的这个文本是某人所译。

二、译文与原文之间之所以会存在各种相似,并不是由于译者对于原文出于道义责任的“模仿”。在这里,我们建议放弃使用“模仿”这个概念。这样一来是由于这个概念本身所包含内容的含混,二来也是由于这个概念同“目的论”理论体系之间所存在的自我矛盾性。“目的论”既然将经过译者阐释分析的“原文”作为翻译活动的基础,而作者所创作的“原文”,如 Vermeer 所说,已经进入了一个接受者无法企及的空间之中,那么进行“模仿”从两个方面来说都是不可能的:译者不可能模仿一个存在于虚无缥缈之间“无法企及的”文本,同时,对经过他自己阐释的文本来说,也谈不上模仿。译文之中常常包含与原文有关联的成分,这个现象出现的直接原因是译者对于文本的接受:作为翻译活动基础的“原文”是作者与译者的共同创作,作者通过自己曾经创作的“原文”及其创作语境中所存留下来的部分进入译者的“原文”,并在其中占据一席之地。如果具体到文学翻译中译者对于文本风格的分析上,那么作者同样会在译者对风格阐释的最后结果中占据一定的位置。作者通过文本与语境的留存部分为译者提供阐释的可能性,译者则利用这些阐释的可能性在文本与语境的留存部分之间建立逻辑联系,这种逻辑联系就是译者阐释的结果,也是他进一步进行表达的基础。这种逻辑联系表现在对风格的分析上就是译者最终为文本所确定的“基调”,也就是作为有机整体存在的“风格”,经过译者阐释后的这种“风格”进入表达阶段后就成为译者为将要形成的译文所确定的“基调”,或说“整体风格”。

所以说,翻译过程中的表达阶段从本质上而言并非是“模仿”,而是译者的个人“创作”,是译者用语言表达实现自己所分析出“基调”的过程。在这个过程中,如果译入语里有类似于原文的表达方式,同时这种方式又适宜于最终“整体风格”的形成,那么译

者就常常会直接采用这种类似的表达方式,而在没有表达方式,或说这种表达方式不适宜于译者希望获得的“整体风格”,那么译者常常会放弃使用这种表达方式,或改变这种表达方式的使用方法和程度。

无论是对风格的阐释,还是最终通过“创作”在译文中实现这种风格,我们都不能看不到译者这个主体在其中所起到的决定性作用。经过这样的“阐释——创作”之后,译文读者看到的文本里所呈现出的语言风格已经不能说是作者的风格,而是译者用自己的语言所表达的自己对于作者风格的理解。在译本中,我们读到的实际上已经不是作者的语言,而是译者的语言。因而希望通过译文文本感受原文语言风格的想法归根结底只能是一种“乌托邦式”的幻想。译文读者是不可能绕开译者的风格而直接接触到作者风格的。

由此,我们就不难理解,为什么译介学能够将原文在向译文转化的过程中“信息的失落、变形、增添、扩伸等问题”作为一种合理的存在进行研究,对饱受诟病的诸如林纾译文这种现象进行研究时,能够摆脱争论已久,却始终没有结论的“忠不忠实”之说,从不同的角度提出全新的观点。正是由于承认了存在于译入语文化中的译文相对于原文的独立性,译介学才能够用更加广阔的视野去研究文学翻译问题,这对文学翻译的发展无疑是一个非常有益的补充。

参考文献:

1. Greiner, Norbert: *Übersetzung und Literaturwissenschaft*, Tübingen 2004.
2. Reiß, Katharina/Vermeer, Hans J.: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen 1991.
3. Wuthenow, Ralph-Rainer: *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen 1969.
4. 傅雷:《〈高老头〉重译本序》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年。
5. 焦菊隐:《论直译》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年。
6. 思果:《译者的十字架》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年。
7. 谢天振:《译介学》,上海外语教育出版社,1999年。
8. 余光中:《翻译和创作》,载:中国翻译工作者协会编辑部(编),1984年。

关于鲁迅著作的英文译本

顾 钧

近年出版的《鲁迅大辞典》(人民文学出版社 2009 年 12 月版)中有“纪念附册”,其中“鲁迅著作的外国译本”(按国家分类,按出版年代编排)下“英译本”列出一种:

《无声的中国——鲁迅作品选》(英文本)英国伦敦牛津大学出版社 1973 年出版。戴乃迭译。32 开平装本。封面上有毛泽东录鲁迅《戊年初夏偶作》手迹。正文前译者写了一篇序言,详细介绍鲁迅生平及作品。本书虽以鲁迅《三闲集》中一篇杂文《无声的中国》为书名,但收入的作品除了杂文、随笔十三篇以外还有选自《呐喊》、《彷徨》、《故事新编》的小说五篇,选自《朝花夕拾》的回忆散文四篇、《南腔北调集》等的散文诗和杂文十二篇,是一本综合性的选集。(第 1204—1205 页)

又“美译本”列出四种,全文如下:

鲁迅诗选(英文本)美国亚利桑那国立大学亚洲研究中心 1988 年出版。陈颖译。选鲁迅诗六十八首。

狂人日记及其他故事(英文本)美国夏威夷大学 1990 年出版。威廉·莱尔译。

中国小说史略(英文本)美国康涅狄格州韦斯特波特海泼里翁出版社 1990 年出版。

鲁迅文选(英文本)美国耶鲁大学远东出版社出版。威廉·莱尔编译。(第 1206 页)

这里说得好像不那么准确,也不够全面。据笔者所知,鲁迅作品在英美出版的译本有如下一些(按出版时间顺序):

《阿 Q 及其他:鲁迅小说选集》(*Ah Q and Others: Selected Stories of Lusin*, Columbia University Press, 1941)。这个选集是由当时在美国哥伦比亚大学执教的华裔学者王际真(Chi-Chen Wang)翻译的,1941 年由哥伦比亚大学出版社出版。该书收入了鲁迅的 11 篇小说,除《阿 Q 正传》外,还有:《狂人日记》、《头发的故事》、《风波》、

《故乡》、《祝福》、《在酒楼上》、《肥皂》、《孤独者》、《伤逝》、《离婚》。在翻译鲁迅之外,王际真还翻译了张天翼、老舍、巴金等人的作品,1944年,他将这些作品结集成《当代中国小说选》(*Contemporary Chinese Stories*)一书出版,由于此前他在1941年已经出版过专门的鲁迅小说选集,所以《当代中国小说选》只收了鲁迅的《端午节》和《示众》两篇小说——这两篇是先前没有翻译的。

《鲁迅小说集》(*A Lu Hsun Reader*, New Haven: Far Eastern Publications, Yale University, 1967)。这部由美国学者威廉·莱尔(William A. Lyell)编选的集子(耶鲁大学远东丛刊1967年版)收入了《呐喊自序》、《狂人日记》、《随感录三十五》、《肥皂》、《随感录四十》、《阿Q正传》、《孔乙己》七篇作品。编排方式是先中文原文,其后是对每一篇中的字词做详细的英文注释。编者之所以没有给出一字一句的翻译,是因为“学生们一旦明白了关键词语的意思,他们可以从字典中找到最合适的翻译”^①。所以这个集子不能算是严格意义上的译本,只是帮助美国学生了解鲁迅和学习中文的一个读物。《鲁迅大辞典》将此书列入译本自无不可,但应作出必要的说明;又《大辞典》将这个集子称为《鲁迅文选》,也有一点问题,因为这本书封面上的中文名称是《鲁迅小说集》,虽然其中所收的不都是鲁迅的小说。

《无声的中国——鲁迅作品选》(*Silent China: Selected Writings of Lu Xun*, Oxford University Press, 1973)。该书由戴乃迭(Gladys Yang)编辑和翻译,牛津大学出版社1973年出版,共分四个部分,第一部分小说(stories),收入《狂人日记》、《阿Q正传》、《白光》、《在酒楼上》、《出关》;第二部分回忆散文(reminiscences),收入《狗·猫·鼠》、《阿长与山海经》、《五猖会》、《父亲的病》;第三部分诗和散文诗(poems and prose poems),收入《哀范君三章》、《复仇(其二)》、《希望》、《狗的驳诘》、《失掉的好地狱》、《立论》、《这样的战士》、《聪明人和傻子和奴才》、《淡淡的血痕中》、《惯于长夜》、《悼杨铨》、《无题》(万家墨面没蒿莱)、《亥年残秋偶作》;第四部分散文(essays),收入《我的节烈观》、《娜拉走后怎样》、《论“费厄泼赖”应该缓行》、《无声的中国》、《再谈香港》、《中国无产阶级革命文学和前驱的血》、《帮闲法发隐》、《论秦理斋夫人事》、《倒提》、《中国人失掉自信力了吗》、《几乎无事的悲剧》、《答托洛斯基派的信》、《死》。戴乃迭在“序”中说,她希望“通过这个选集展示鲁迅各个方面的文学才能,但是由于篇幅所限,以及有些文章如果不了解其背景便很难理解,所以一些重要的作品没有选译,如论述文学与革命关系的文章”^②。需要特别提出的是,该书封面上毛泽东手书的鲁迅诗

① William A. Lyell, “Foreword”, *A Lu Hsun Reader* (New Haven: Far Eastern Publications, Yale University, 1967), p. iii.

② Gladys Yang, “Introduction”, *Silent China: Selected Writings of Lu Xun* (Oxford University Press, 1973), p. xii.

作是《无题》(万家墨面没蒿莱,敢有歌吟动地哀。心事浩茫连广宇,于无声处听惊雷),而非《戊年初夏偶作》——鲁迅没有写过这个题目的诗。

《中国小说史略》(*A Brief History of Chinese Fiction*, Westport, Conn.: Hyperion Press, 1973)。这是一个翻印本,由海波里翁出版社于1973年出版。原本是北京外文出版社(Foreign Languages Press)1959年杨宪益、戴乃迭译本。《鲁迅大辞典》将这个翻印本的出版时间说成是1990年,是不确的。正确的时间是1973年。位于美国康涅狄格州韦斯特波特(Westport)的海波里翁出版社(Hyperion Press)还翻印过其他一些有关中国的书籍,就1973年来说,他们翻印过斯诺(Edgar Snow)1936年编选的《活的中国:现代中国短篇小说选》(*Living China: Modern Chinese Short Stories*),以及郭斌佳(P. C. Kuo)1935年的名作《第一次中英战争研究》(*A Critical Study of the First Anglo-Chinese War*)。

《鲁迅:为革命而写作》(*Lu Hsun: Writing for the Revolution*, San Francisco: Red Sun Publishers, 1976)。该书由旧金山的红太阳出版社于1976年出版,分8个部分收录了鲁迅的文章和“文革”当中一些关于鲁迅的评论文章,鲁迅本人的文章如下:《三闲集序言》、《二心集序言》、《且介亭杂文序言》、《对于左翼作家联盟的意见》、《文学与出汗》、《文学与革命》、《中国无产阶级革命文学和前驱的血》、《论第三种人》、《看书琐记(二)》、《纪念刘和珍君》、《为了忘却的纪念》、《全国木刻联合展览会专辑序》、《白莽作孩儿塔序》、《未有天才之前》、《流产与断种》、《一八艺社习作展览会小引》、《娜拉走后怎样》、《关于妇女解放》、《礼》、《不知肉味和不知水味》、《在现代中国的孔夫子》、《庆祝沪宁克复的那一边》、《论“费厄泼赖”应该缓行》。

《鲁迅小说选》(*Selected Stories of Lu Hsun*, New York: Norton, 1977)。这是诺顿出版社1977年翻印杨宪益、戴乃迭1954年的译本(北京外文出版社)。共收入鲁迅作品19篇:《呐喊自序》、《狂人日记》、《孔乙己》、《药》、《明天》、《一件小事》、《头发的故事》、《故乡》、《阿Q正传》、《社戏》、《祝福》、《在酒楼上》、《幸福的家庭》、《肥皂》、《孤独者》、《伤逝》、《离婚》、《奔月》、《铸剑》。1994年位于旧金山的中国书刊出版社(China Book & Periodicals)又再次翻印了这个小说选集。

《鲁迅小说全集》(*Complete Stories of Lu Xun*, Bloomington: Indiana University Press, 1981)。该书由美国印第安纳大学出版社1981年出版,分《呐喊》(*Call to Arms*)和《彷徨》(*Wandering*)两部分,收入了鲁迅的25篇小说。译者是杨宪益、戴乃迭夫妇。这个译本是印第安纳大学出版社联合外文出版社一起推出的(published in association with Foreign Languages Press, Beijing)。

《鲁迅诗歌全译注释》(*Lu Hsun: Complete Poems*, Tempe, Ariz.: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1988)。该书由美国亚利桑那州立大学亚洲

研究中心 1988 年出版,收录了鲁迅的全部诗作:旧体诗 49 首、白话诗 14 首、其他诗作 5 首。译者为华裔学者陈颖(David Y. Chen)。关于翻译的缘起和特点,陈颖在“中文自序”中这样写道:“鲁迅非以诗鸣者,然每以感时愤世之长愁,撰即兴应酬之短韵。警句奇篇,世多传诵。編集梓行已数数矣。晚近复有二三英译选本问世,其文则沿袭现代西方自由诗体,虽行式犹在,而韵叶阙如。盖中诗乃有韵之文。韵之为用,如鸟振翼,如弓鸣弦,腾声飞响,悦耳动心。斯汉字之特征,亦中诗之要素也。爰酌采英诗韵律,译鲁迅各体诗歌全目,并详加诠释,缀以导言。藉飨同好,就正大方。”^①从这篇“中文自序”我们知道,陈颖给这本书确定的中文名称是《鲁迅诗歌全译注释》,《鲁迅大辞典》称之为《鲁迅诗选》,是不确切的。另外,美国没有国立大学,只有州立大学,《鲁迅大辞典》所谓亚利桑那“国立”大学应为亚利桑那“州立”大学。继陈颖之后,美国学者寇志明(Jon Eugene von Kowallis)1996 年在夏威夷大学出版社出版了《全英译鲁迅旧体诗》(*The Lyrical Lu Xun: A Study of His Classical-style Verse*, Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1996),共 49 首,按时间顺序排列,以 1900 年 3 月的《别诸弟三首》开始,1935 年 12 月的《亥年残秋偶作》结束。这与陈颖的安排有所不同,陈颖将鲁迅的 49 首旧体诗分成古体(ancient style)和律诗(regulated style)。其中古体 6 首:《祭书神文》、《替豆其伸冤》、《哈哈爱兮歌三首》、《赠冯蕙熹》、《湘灵歌》、《教授杂咏四首》,其余为律诗,也是按时间顺序,从《别诸弟三首》至《亥年残秋偶作》。

《狂人日记和其他小说》(*Diary of a Madman and Other Stories*, Honolulu Hawaii: University of Hawaii Press, 1990)。该书由夏威夷大学出版社 1990 年出版,收录了《呐喊》、《彷徨》中所有的 25 篇小说,以及鲁迅最早的一篇小说《怀旧》,是鲁迅小说的一个非常完整的译本。关于这个译本,威廉·莱尔在“序言”中这样写道:“这个集子中的所有小说此前都被很好地翻译过(就我所知,由我第一个翻译的只有《兄弟》一篇,刊登在 1973 年《翻译》的创刊号上)。在美国,第一个广为人知的鲁迅小说译本是王际真的《阿 Q 及其他》(1941 年),收入了一篇导论和 11 篇小说。王将这些故事翻译成流畅的美国英语。此后是杨宪益和戴乃迭翻译的四卷本《鲁迅选集》,这煌煌巨译由北京外文出版社于 1956 至 1960 年推出,这是第一次系统地将鲁迅的作品译成英文。第一卷收入了 18 篇小说和一些回忆散文和散文诗,后三卷则全部是匕首投枪式的杂文——鲁迅十分擅长的关于政治和文化问题的评论。1981 年杨宪益夫妇又出版了《呐喊》和《彷徨》的全译本,但他们所使用的是英国英语(British English),所以我可

① David Y. Chen, *Lu Hsun: Complete Poems* (Temp, Ariz.: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1988), p. 10.

以不谦虚地说我是第一个把鲁迅的全部小说译成美国英语 (American English) 的人。”^①关于这两种英语的不同,我们从题目就可以窥见一斑:杨宪益和戴乃迭将《呐喊》译成 *Call to Arms*,《彷徨》译成 *Wandering*;而莱尔则把它们译成更为直白的 *Cheering from the Sidelines* 和 *Wondering Where to Turn*。

《阿 Q 正传》(*True Story of Ah Q*, Boston: Cheng & Tsui, 1990)。这是 1990 年波士顿一家出版社翻印杨宪益和戴乃迭的译本,杨宪益夫妇译本由外文出版社出版,有 1953, 1955, 1960, 1964, 1972 等多个版本,是《阿 Q 正传》的一个经典译本。

《阿 Q 正传和其他故事》(*The Real Story of Ah-Q and Other Tales of China*, London & New York: Penguin, 2009)。这是 2009 年由企鹅书店推出的鲁迅小说全集的英译,已被列入企鹅书店经典丛书 (Penguin Classics),译者是英国汉学家蓝诗玲 (Julia Lovell)。与以往杨宪益、戴乃迭、威廉·莱尔等人的译本相比,这个新译本的语言风格是更加“简明”和“润畅”^②,它的出版必将更进一步扩大鲁迅在英语世界的阅读。

① William A. Lyell, “Introduction”, *Diary of a Madman and Other Stories* (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1990), pp. xli - xlii.

② 详见宫泽真一:《鲁迅翻译杂感》,《鲁迅研究月刊》2011 年第 2 期。

论村上春树的翻译^①

杨炳菁

在日本众多的当代作家中,村上春树恐怕是最为大家所熟悉的。自1979年登上日本文坛,村上先后创作了12部长篇小说,出版短篇小说集10部,随笔、游记更是数量众多。不过,作家春树还有另一个重要身份——翻译家。从数量来看,村上的译作绝不亚于他所创作的小说^②;而从接受来看,村上的翻译与他的小说一样受到日本读者的青睐。一名作家在保持着旺盛的创作力同时进行翻译活动,“译什么、怎样译”无疑是与其创作密切相关的问题。然而迄今为止,多数研究者将目光集中到村上春树的小说创作上,鲜有对其翻译活动开展系统性研究。^③笔者认为要全面深入地研究村上文学就不能忽视其翻译活动。而本文就是以村上春树的翻译为考察对象,尝试对其翻译以及翻译与创作之间的相互关系进行初步的探讨。

一、村上春树的翻译概述

村上春树对翻译的兴趣源于高中时代。他曾在与柴田元幸的对谈中讲:高中时的参考书里有杜鲁门·卡波特^④(Truman Garcia Capote, 1924—1984)《无头之鹰》(*The Headless Hawk* 1946)中开头的片段。虽说当时只是为了应付考试而将其译成了日语,但却留下了深刻的印象。因为那篇文章实在太精彩了,以至于自己感觉“在将其转化成日语的过程中,似乎主动参与到了那种精彩里”^⑤。也许正是最初的这种参与感,

① 本稿曾于2009年10月在纪念《日语学习与研究》杂志创刊三十周年暨“日本文化国际研讨会”上作口头发表。会后,笔者根据与会专家的意见、建议对文稿进行了全面修改。在修改过程中,得到北京外国语学院周玮讲师的大力协助。在此,笔者谨对参加“日本文化国际研讨会”的诸位专家及周玮讲师深致谢陈。

② 截至2009年12月31日,村上春树出版长、短篇小说单行本共计25种,全作品集2套共15册,出版小说类单行本译作29种,系列集、全集各一套共计31册。以上数据根据日本国立国会图书馆网站(<http://www.ndl.go.jp>)及日本亚马逊网站(<http://www.amazon.co.jp>)统计。详细书目可参见拙作《后现代语境中的村上春树》(中央编译出版社2009年9月)中附录部分。

③ 日本学者三浦雅士的『村上春樹と柴田元幸のもうひとつのアメリカ』(新書館2003年)以及風丸良彦的『越境する「僕」村上春樹、翻訳文体と語り手』(試論社2006年)探讨了村上春树的翻译。此外,国内论及这一问题的有朱颖论文《试论翻译对村上春树创作的影响》(《绍兴文理学院学报》2005年第2期)和张昕宇论文《卡佛与村上春树》(《出版广角》2009年第1期)。

④ 本论文涉及欧美作家、作品名称时遵照以下原则:凡已有中文译本的作家、作品采用中译本所使用的作家、作品翻译名。没有中文译本的作家、作品将使用林少华中文译本中所使用的翻译名。

⑤ 村上春樹,柴田元幸,翻譯夜話[M],文藝春秋,2000:58。

使村上春树在创作的同时开始了翻译实践。

村上发表的第一篇译作是司各特·菲茨杰拉德(Francis Scott Fitzgerald, 1896—1940)的《失却的三小时》(*The Hours Between Planes*), 刊登在1980年3月号的《Happy End 通讯》上。这篇短文后来与其他菲茨杰拉德作品一起收录到1981年5月出版的《菲茨杰拉德作品集》(『マイ・ロスト・シティ』讲谈社, 英文原名为 *My Lost City*) 中, 而《菲茨杰拉德作品集》则是村上出版的第一本译作集。截至2009年12月, 如果仅就成书的译作进行统计, 村上已经翻译了58种各类作品。^① 这其中既包括了重译, 如《麦田里的守望者》(*Catcher in the Rye* 白水社2003)、《了不起的盖茨比》(*Great Gatsby* 中央公论新社2006)、《漫长的告别》(*The Long Goodbye* 早川书房2007)和《蒂凡尼的早餐》(*Breakfast at Tiffany's* 新潮社2008), 也包括首次被译成日语的作品, 如《西风号遭难》(*The Wreck of the Zephyr* 河出书房新社1985)、《牧熊》(*Setting Free The Bears* 中央公论社1986)、《大教堂》(*Cathedral* 中央公论社1990)、《利穿心脏》(*Shot in the Heart* 文艺春秋1996)等。村上翻译的作家以美国当代作家为主。主要有司各特·菲茨杰拉德、雷蒙德·钱德勒(Raymond Thornton Chandler, 1888—1959)、塞林格(J. D. Salinger, 1919—)、雷蒙德·卡佛(Raymond Caver, 1939—1988)、约翰·欧文(John Winslow Irving, 1942—)、杜鲁门·卡波蒂、比尔·克劳(Bill Crow, 1927—)、蒂姆·奥布莱恩(Tim O'Brien, 1946—)、格雷丝·佩利(Grace Paley, 1922—2007)、马克·斯特兰德(Mark Strand, 1934—)等。

就整体而言, 村上翻译的作品在内容上存在着较大的差异性, 语言风格也各不相同。例如菲茨杰拉德的《了不起的盖茨比》是以20世纪20年代美国纽约和长岛为背景, 通过主人公尼克的叙述而展开的故事, 并被称为美国“爵士时代”的挽歌。而创作了《漫长的告别》的雷蒙德·钱德勒则主要活跃于侦探小说这一领域。他的一系列侦探故事不但情节引人入胜, 小说主人公——菲利普·马洛更是一个家喻户晓的硬汉代表。再如美国当代作家雷蒙德·卡佛, 其作品常被评论家贴上“极简主义”的标签。尽管卡佛对此颇有微词, 但在他的小说中的确很难找到修饰性词句。而与卡佛的“简约”不同, 在约翰·欧文的小说中, 高超的叙事技巧与优美的词藻常是吸引读者的主要因素。不过, 尽管村上的译作在内容和语言风格上存在较大差异, 但如果深入考察, 还是可以从这些译作中发现某些共通之处。

笔者认为, 村上在选择作品进行翻译时, 叙事手法的独特性是一个先决条件。也就是说, 村上翻译的作品尽管内容、语言风格各异, 但在叙事上都存在着某种独特之

① 根据日本国立国会图书馆网站(<http://www.ndl.go.jp>)及日本亚马逊网站(<http://www.amazon.co.jp>)统计, 不包括单行本收录到全集、系列集这类重复出版。

处。在村上春树撰写的译者后记中,使用频率较高的一个词是“文体”。例如,他认为:“钱德勒独特、阔达的文体在《漫长的告别》中无疑到达了顶点。”^①说到杜鲁门·卡波特则讲:“在《蒂凡尼的早餐》中,其文体绝不逊色于小说的内容,也是一大魅力。”^②事实上,不仅是译者后记,村上本人在谈到自己的创作时,也多次提及“文体”的重要性。笔者认为,这里所强调的“文体”并非单指“语体”。换言之,“文体”这一稍显模糊的概念在村上春树的话语系统中既指代语言形式,又有着叙述学意义上叙事形式的含义。而在某种意义上,村上所谓之“文体的魅力”更多地具有叙述学上的意义,即代表某种独特的叙事形式。关于这一点,我们其实还可以从村上翻译的另一位重要作家,蒂姆·奥布莱恩的作品中得到佐证。蒂姆·奥布莱恩是美国当代著名的越战作家。他的作品虽然没有直接的战争场面描写,但却揭示了战争中人性的迷茫。而奥布莱恩在表现“存在的意义、死亡、爱情、道德、现实”等这些重要主题时,无不充分体现了热拉尔·热奈特关于叙事作品中时间理论的技巧。可以说奥布莱恩正是运用了独特的时序与时频完成了对主题的构建。

在笔者此前对村上文学的研究中曾提出这样一个观点:村上春树的作品与日本近现代文学相比,在叙事形式上有所突破。村上小说明显在“话语”和“故事”两方面实现了对日本传统叙事的变革。^③事实上这种叙事上的变革,很大程度上得益于村上春树所从事的翻译活动。因此,尽管村上春树的译作异彩纷呈,但突出的叙事特点应是他选择其作为翻译对象的关键。

二、村上春树的翻译特点

作为一名保持着旺盛创作力的作家,村上春树的翻译观是什么?如何协调翻译与创作?其译作又有哪些特点?这些都是大家普遍关心的问题。

1996年11月和1999年11月,村上曾两次受邀参加东京大学文学部柴田元幸教授组织的翻译研究会。在与年轻译者及翻译专业的同学进行交流时,村上提到了他对翻译的一些基本看法。他讲:自己在进行翻译时秉承的是逐字译的原则,即“每个词、每句话都尊重原作”^④。不过,与此同时,村上也承认没有严格意义上的“直译”和“意译”,应以更为自然的方式将原作转换为日语。^⑤而对创作与翻译的关系,村上讲:翻

① レイモンド・チャンドラー. ロング・グッドバイ(村上春樹訳)[M]. 早川書房, 2007: 536.

② トルーマン・カポーティ. ティファニーで朝食を(村上春樹訳)[M]. 新潮社, 2008: 215.

③ 杨炳菁:《后现代语境中的村上春树》[M]. 中央编译出版社, 2009: 79—95.

④ 村上春樹, 柴田元幸. 翻訳夜話[M]. 文藝春秋, 2000: 20.

⑤ 同上, 第22页。

译基本上是作为创作后的疗养。“休息的时候,多数情况是吭哧吭哧地搞翻译。”^①因为“写小说,简单地说是一个驱动自我这一装置编故事的过程”,“某种意义上,是踏入相当危险领域的一件事”。^②而翻译则不然,“翻译文本一定是在外部,只要距离把握得当,就不会迷失自己,不会丧失自身的平衡”^③。

对村上春树来讲,翻译的确可以说是他创作之后的一种调整。2009年出版的《1Q84》是村上自《海边的卡夫卡》后,“蛰伏”7年推出的一部长篇。而在这期间,村上的译作不但异常丰富,而且包括了如《麦田里的守望者》、《了不起的盖茨比》、《漫长的告别》、《蒂凡尼的早餐》等一系列重要作品。不过,应该看到翻译所面对的文本对村上来说并非只是一个完全处于外部的“他者”。在《了不起的盖茨比》的译后记中,村上这样写道:《了不起的盖茨比》对他来说意义非同寻常,是影响自己人生以及创作的最重要的一本书。但遗憾的是,在将近四分之一的世纪里,他看了几个《了不起的盖茨比》的译本,尽管有的译本质量很高,但总觉得那些翻译与自己想的这个故事有一点(或相当多的)距离。这次重新翻译就是要将自己对这个小说的印象明晰化。将那种轮廓、色调、质感,尽可能具体地、以令人可以感知的文笔呈现在读者面前。^④从这里我们不难看出,尽管翻译的过程与创作相比不存在自己解体的危险性,但对村上来讲,翻译无疑是一个越境和介入“他者”的过程,是一种对作品的深层解读和重构的过程。

翻译的过程在村上春树那里成了一种特殊的文本研究,那么翻译的结果也必然成为一种特殊的文本阐释。这既是村上翻译的本质,同时对分析村上译作的特点也至为关键。日本研究者三浦雅士曾指出:村上春树的翻译是日本翻译文体的分水岭。在那之前所谓“翻译文学”是整脚文章的代名词,而现在的情况则完全不同。^⑤在三浦看来,之所以会产生这种变化是由于日美文化的趋同,文化的均质化使村上的翻译很好地体现出美国文化的特点。不能否认,文化间差异的减小的确带来译本成功的可能,但更重要的恐怕在于作为翻译家的村上不同于一般的专业译者。因此,村上译作的最大特点并非大家所普遍关注的语体风格,而在于通过细节处理重构文本。

我们可以通过比较两个不同版本的《麦田里的守望者》来说明这一问题。

原文: So I started getting worried about my hormones. Then I read this other article about how you can tell if you have cancer or not. It said if you

① 村上春樹,柴田元幸, 翻訳夜話[M], 文藝春秋, 2000: 37.

② 同上,第16页。

③ 同上注。

④ フィッツジェラルド, グレート・ギャツビー[M](村上春樹訳), 中央公論新社, 2006: 332.

⑤ 三浦雅士, 文化の変容——成熟してきた日本語[N], 読売新聞, 2003-4-14: 夕刊.

had any sores in your mouth that didn't heal pretty quickly, it was a sign that you probably had cancer. (The Catcher in the Rye J. D. Salinger 1951 p. 176)

野崎孝译文:そこで今度は僕ホルモンのことが心配になりだした。それから別の記事を読んでみたら、そこには、癌があるかないかを見わけの方法が書いてあった。口の中に、簡単になおらないただれがあったら、それはおそらく癌ができてゐる徴候だというんだ。(『ライ麦畑でつかまえて』白水社 1964 p. 274 旁点系原文)

村上春树译文:そんなわけで僕は、自分のホルモンについてくよくよと悩み始めた、だから別の記事を読むことにした。自分に癌ができてゐるかどうかを知る方法について書かれた記事だった。もし君の口の中になかなか治らない痛みがあったら、それはたぶん癌ができてゐるしるしだと書いてあった。(『キャッチャー・イン・ザ・ライ』白水社 2006 p. 332 下线系笔者所加)

与野崎孝的译本相比,村上在翻译中对英语表示第二人称的“you(your)”做了非常独特的处理。在英语中,“you(your)”有虚指的用法,即并非特别指代某人。但在日语中,用来表示第二人称的代词“君(きみ)”是没有这种虚指用法的。村上春树的译文某种意义上是创造了一个似是而非的日语第二人称用法。但也正因为如此,村上通过人称处理重构了《麦田里的守望者》的文本结构。他在《翻译夜话2 塞林格战记》中讲:如果不对“you(your)”进行处理,那么《麦田里的守望者》便与日本传统小说无异,是一个人的回忆。反之,如果将小说中的“you(your)”突出出来,就使这个故事成为叙述者向假定的叙述对象进行讲述的过程。^①应该说村上的翻译实际上颠覆了《麦田里的守望者》在日本的传统接受方式。由于“you(your)”所起到的作用是小说主人公霍尔顿的另一个自我,村上便将大家普遍认同的文本结构进行了转换。重译后的《麦田里的守望者》已不再是主人公与社会、与他人发生冲突,社会、成年人不理解自己的故事,而是变成了一个少年的自我纠结,变成了主人公如何面对内心困惑的故事。由此可见,通过细节处理构建文本结构,以达到“村上式阐释”才是其译作的最大特色。

三、翻译与创作

探讨村上春树的翻译最终必然会着眼于翻译是否对创作产生影响,以及产生怎样

① 村上春树,柴田元幸. 翻译夜话2サリンジャー戦記[M]. 文艺春秋,2003:24—26.

的影响这些问题上。这既是研究村上翻译的最终目的,也是深入解读村上文学的必然要求。这里需要说明的是,所谓“翻译”并非仅仅指代“译”这一行为本身。“翻译”更多地代表了村上春树所深入解读的美国文学。因此,所谓“翻译对创作的影响”,其实质在于村上文学中究竟包含了哪些美国文学的要素。

可以肯定地讲:村上春树的翻译对其创作产生了极大的影响——村上小说与其翻译的作品之间不但有着创作手法上的一致性,甚至有的小说被指为所译作品的模仿之作。^①不过,就其译作的广度来讲,翻译究竟带给村上创作以何种影响远非一两篇论文所能概括。除菲茨杰拉德、卡佛等村上自己反复强调的作家外,其他作家的作品与村上文学之间的关系——例如奥布莱恩小说中越战描写与村上文学中战争叙述之间的关系;奥尔兹伯格(Chris Van Allsburg, 1949—)连环画中隐喻性构图与村上文学意象的运用等都是值得进一步展开的课题。因此,笔者在此的讨论只是起到抛砖引玉的作用,期待村上文学的研究者能够更为重视对村上春树翻译的研究。

在村上春树翻译的作家中,司各特·菲茨杰拉德、雷蒙德·钱德勒以及雷蒙德·卡佛无疑是三位最重要的作家。村上对菲茨杰拉德的推崇已无须赘述,而雷蒙德·钱德勒的《漫长的告别》也被村上列为影响其人生最重要的三本书之一(另两部是菲茨杰拉德的《了不起的盖茨比》和陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》)^②。至于雷蒙德·卡佛,村上春树更是翻译了其全部作品,并出版译作中唯一的一套全集。如果用一句话来概括上述三人对村上文学的影响,我们或许可以说:菲茨杰拉德和钱德勒的作品影响了村上文学的叙事形式;卡佛的“极简约主义”则令村上文学在语言上剔除了更多的修饰成分。鉴于篇幅的限制,笔者在此将着重分析钱德勒作品与村上春树创作的关系。

在2006年出版的村上版《漫长的告别》里,有一篇长达3万字左右的“译者后记”。一般来讲,村上春树在自己创作的小说后面不喜欢再写什么,但在译作后却常附有耐心而周到的作品解说。但即便如此,附在《漫长的告别》后的译者后记还是显得相当引人注目。在这篇题为《准古典小说——〈漫长的告别〉》的译者后记中,村上首先回顾了自己阅读《漫长的告别》的经历和感受,继而引用了美国女作家乔伊斯·卡罗尔·欧茨(Joyce Carol Oates, 1938—)对钱德勒的评论——“钱德勒的文章到达了一种脱离

① 美国作家杰·麦肯奈尼曾指出村上的短篇《拧发条鸟与星期二的女郎》(「ねじまき鳥と火曜日の女たち」)与卡佛的短篇《把你的脚放到我的鞋里试试》(Put Yourself in My Shoes)存在极大的相似性。此外,村上春树的随笔集「走ることについて語るときに僕の語ること」(文艺春秋2007年)在题目上也明显借用了卡佛短篇小说的标题《谈论爱情时我们都在说些什么》(What We Talk About When We Talk About Love)。

② フィッツジェラルド、グレート・ギャツビー(村上春樹訳)[M]. 中央公論新社,2006:333.

自我意识的流畅之境(The prose rises to heights of unselfconscious eloquence.)”^①,接着,便对钱德勒的创作展开了十分详细的分析。

村上认为:钱德勒的创作方法对纯文学是一种贡献——“通过确立小说主人公菲利普·马洛的存在,将自我的桎梏代之以有效的‘假说系统’。钱德勒在侦探小说这种文学体裁上,发现了走出近代文学死胡同的方法,并将这种普遍的可能性向全世界宣布”^②。在村上看来,现代文学的基本方法在于描写自我。“很多作家都在有意无意地表现自我意识。或运用各种手法刻画自我与外界之间的关系。”^③但钱德勒则与众不同。这种不同一方面体现在他力图展现人物的个性,却拒绝使用纯文学方法而用了侦探故事的模式;另一方面则在于钱德勒的小说虽然在人物塑造上极具说服力,然而人们却绝找不到作家描写自我意识的企图。不过,村上春树同时也指出,钱德勒的创作纲领——“没必要一一证明行为受到自我的性质和用法的束缚”^④与那些彻底消解自我的后现代作家不同。在主人公菲利普·马洛的身上,我们的确可以找到某种一以贯之的性格特点,而这种一贯性无疑是自我意识的一种体现。

其实,对钱德勒的推崇并非自村上始。早在钱德勒第一部小说《长眠不醒》(*The Big Sleep* 1939)出版后,加缪(Albert Camus, 1913—1960)、奥登(Wystan Hugh Auden, 1907—1973)、奥尼尔(Eugene O'Neill, 1888—1953)就对其大加赞赏。钱德勒一生共留有7部长篇小说。除《长眠不醒》和《漫长的告别》外,《再见,吾爱》(*Farewell, My Lovely* 1940)、《高窗》(*The High Window* 1942)、《湖底女人》(*The Lady In The Lake* 1943)、《小妹妹》(*The Little Sister* 1949)、《重播》(*Playback* 1958)也都颇受读者欢迎。人们公认,钱德勒的侦探小说改变和引领了侦探小说的发展方向。在钱德勒之前,侦探小说一般以案件为主,侦探是超人。福尔摩斯的探案故事即是这类侦探小说的典型。而钱德勒则在他的一系列作品中塑造了一个名为菲利普·马洛的硬汉形象,整个案件又是为了突出主人公性格而展开的。换句话说,钱德勒写的虽然是侦探小说,但目的并不在于扑朔迷离的案件本身。与纯文学相似,塑造人物是钱德勒创作的根本目的,而这种人物塑造在村上春树看来又有着迥异于现代文学的叙事特点。

村上春树不仅在翻译《漫长的告别》时以译者后记的形式对钱德勒给予高度评价,更是在自己的小说创作中实践着钱德勒的“故事纲领”。在村上文学中,很多长篇小说

① レイモンド・チャンドラー. ロング・グッドバイ(村上春樹訳)[M]. 早川書房, 2007, 537. 需要说明的是:村上春树将原文中“eloquence”一词译为日语“雄弁”。经我校专用英语学院周玮讲师对英语原文进行确认,此处译为“流畅”更为准确。

② レイモンド・チャンドラー. ロング・グッドバイ(村上春樹訳)[M]. 早川書房, 2007: 540.

③ 同上,第537页。

④ 同上,第542页。

带有侦探故事的特点。小说的模式与钱德勒“失去—寻找—失去”的小说结构十分相似。例如《寻羊冒险记》就是“我”受右翼大人物的秘书之托,前去北海道寻找背部有星斑的特殊的羊的故事。《舞!舞!舞!》的故事也始于“我”对记忆中海豚宾馆的寻找。在《奇鸟行状录》里,主人公为找回失踪的妻子经历了一次又一次的冒险。对村上春树的这种创作手法,有日本评论家曾给予严厉的批评。例如莲实重彦就认为《寻羊冒险记》不过就是个“探宝”的故事。与同时代作品,如井上厦(1934—)的《吉里吉里人》(1981)、村上龙的《寄存柜中的婴儿》(1980)、中上健次的《枯木滩》(1977)等属于同一种故事类型,小说本身缺乏独创性。^①从故事结构来看,《寻羊冒险记》的确可称之那种类似于侦探小说的“探宝”故事。不过如果就此认定小说只是在描写历险,便将《寻羊冒险记》简单化了。事实上,正如钱德勒的侦探故事意在刻画人物一样,村上的这种冒险其目的也不在冒险本身。因为问题的关键在于,主人公找寻的为什么一定是人们颇感陌生的羊而非其他动物。

资料显示,羊其实并非是日本本土存在的动物。1873年,明治政府从美国聘请专家,并引进种羊在日本北海道的真驹内牧场开始饲养。1877年,日本正式开始大规模养羊。直到今天,北海道依然保留着重要的观光项目——品尝被称为“成吉思汗”的涮羊肉。但明治政府当年大规模养羊的目的却不是肉食。养羊是为了获取羊毛。明治维新后越来越多的日本人改穿西式服装,这样一来必然增加对毛织品的需求量。而更主要的是,羊毛多用于军需品。1945年以前,每当日本发动战争的时候,政府就会推行相应的羊毛增殖计划,养羊业也在特定的时期成为严格管制的产业。随着战后日本经济高速增长,羊毛纤维以及羊肉均可以自由从澳大利亚进口。于是养羊业受到极大的冲击,羊的数量也从100万头锐减至现在的1万多头。而这1万多头羊中,又有将近一半在远离日本中心地带的北海道地区养殖。养羊业的快速衰落不但使羊彻底退出了人们的视野,而且使大家几乎忘了它曾在日本存在过。日本这段特殊的养羊历史实际上集中地反映了日本现代化的进程。这中间不但浓缩了日本现代化过程中的暴力性,同时还包含了日本现代化进程中被扭曲的一面。因此,在这个与侦探小说十分相似的文本结构背后,其实隐藏了村上春树书写历史的欲望。而那只能够进入人身体的神奇之羊在笔者看来其实正是现代性的一种隐喻,几位“羊男”的不同经历折射出个体在现代化进程中与现代性之间复杂而深刻的关系。^②

《寻羊冒险记》一方面通过养羊业的变迁书写日本现代化的历史进程,另一方面又通过刻画不同的“羊男”展现现代性与个体之间的紧张关系。如果说《寻羊冒险记》的

① 莲实重彦. 小説から遠く離れて[M]. 日本文芸者, 1989: 11—25.

② 杨炳菁:《后现代语境中的村上春树》[M]. 中央编译出版社, 2009: 67—72.

确是一个冒险故事的话,那么它实际上是“围绕现代化进程的冒险”,是村上春树对钱德勒方法的一次有效运用。

以上,笔者对村上春树所选择翻译的作家作品,译本的特点,以及翻译与创作之间的关系进行了初步的探讨。由于对美国当代文学的理解还有待深入,这种探讨难免有挂一漏万之处。应该说,对村上春树翻译的研究不论在日本还是在国内,都还处于起步阶段。对村上春树翻译的研究理应成为一个重要而不可忽视的研究领域。从中,我们不仅可以更为全面地研究一个作家,还可以通过翻译研究为解读村上春树的文学世界提供一个新的观察视角。

参考文献:

- 村上春樹,柴田元幸. 翻訳夜話[M]. 文藝春秋,2000.
村上春樹,柴田元幸. 翻訳夜話 2サリンジャー戦記[M]. 文藝春秋,2003.
雷蒙德·钱德勒. 漫长的告别[M]. 宋碧云,译. 新星出版社,2008.
雷蒙德·卡佛. 雷蒙德·卡佛短篇小说自选集[M]. 汤伟,译. 人民文学出版社,2009.
杨炳菁. 后现代语境中的村上春树[M]. 中央编译出版社,2009.

论初大告对中文典籍英译的贡献^①

管永前

初大告是我国著名的翻译家和语音学家,早在 20 世纪 30 年代剑桥大学留学期间,因翻译中国诗词和老子《道德经》而享誉英国学界。他是较早进行中文典籍英译并获得成功的中国学者之一,曾为中西文化交流和海外汉学的发展作出过重要贡献。建国后他长期在北京外国语大学任教,人们虽然注意到剑桥大学出版社曾多次给他寄来稿酬,却不太清楚他出过什么书,直到去世他自己也没有留下有关这方面的文章。初大告在中文典籍英译方面作出的贡献是不应当忘记的。

一、初大告其人其事^②

初大告,字达杲,原名铭音,山东省莱阳人。1898 年 8 月 14 日出生于一个贫农家庭,早年在乡间私塾读《四书》、《五经》和名家诗文,常写作诗词,奠定了古典文学基础。1914—1918 年在山东省第一师范学校学习,对汉语和英语发生浓厚兴趣。1918 年考入北京高等师范学校英语系,次年参加“五四”运动被捕入狱(是北京高师被捕的“八勇士”之一)。^③ 课堂学习之外,他广泛涉猎西方文学,如托尔斯泰、契诃夫、雨果、巴尔扎克、歌德、席勒、莎士比亚、狄更斯等人的作品。1923 年毕业,与 6 名同学创办志成中学(今北京市 35 中学),他任校长,教授英语。同年升入北京师范大学英语研究科学学习。1929—1934 年在北京女子师范大学(和随后的北平师范大学)及中国大学任讲师。

1934 年秋,志成中学送他出国留学,在英国剑桥大学师从 Arthur Quiller-Couch, I. A. Richards, F. L. Leavis, Hugh Sykes Davis, A. C. Moule 等名家,重点研究英国语言文学和语音学。抗日战争爆发后,他决计回国,于 1937 年冬成行。1938 年 3—8 月在河南大学任英文教授兼系主任,同年秋转赴重庆,任复旦大学外文系教授,1940 年后又兼任教务长。1941 年至 1949 年曾先后在中央大学、西北大学、兰州西北师范

① 有关初大告中文典籍英译方面的资料十分稀少,本文主要参考了周流溪、袁锦翔、黄立等人的研究成果,特在此说明,深表谢忱。

② 除参考上述诸家资料外,作者到北京外国语大学档案馆查阅了初大告有关档案,受到热情接待,一并致谢。

③ 高师校长陈宝泉与北大校长蔡元培等积极设法营救他们。陈宝泉校长派专车去监狱把他们接回,并亲自到校门口迎接。为了他们的安全和毕业后的出路,又亲自为他们改名字:把初铭音改为初大告,陈宏勋改为陈苾民,杨荃改为杨明轩等。周维强:《改名记》,载《学习博览》,2010 年第 4 期,第 55 页。

学院任教。其间,1945年9月与许德珩、潘菽等人一起筹建九三学社;并由张今铎(语还)介绍认识王炳南,又由王炳南介绍,与中央大学教授梁希、潘菽等一起到重庆上清寺拜见毛泽东,在曾家岩拜会周恩来。1946年春,参加郭沫若等人发起的文化界《对时局进言》签名活动。1947年春与张今铎等在上海发起成立“山东民主协会”。1949年9月,由周恩来、王炳南介绍,到北京外国语学校(后改学院)任教授,兼任英语系第一任主任。^①1950年,又任校工会主席。1956年,评定为二级教授。1959年,任校图书馆馆长。1970年下放干校后,积极发起和参加新中国建立后第一部《汉英词典》的编写工作。^②1987年6月3日,在北京去世,享年89岁。

在留学英国期间,初大告先后翻译了 *Chinese Lyrics* (《中华隽词》)、*A New Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching* (《老子道德经新译》) 和 *Stories from China* (《中国故事选译》),于1937年连续发表,一时名震英国学界,成为当时为数不多的中文典籍英译名家之一。初大告认为,自己懂得中英两国语言和文化,应把有关中国文化的作品译成英语,把英国的优秀作品译成中文,作中英文化交流的桥梁。他发现,已经有许多人将中国古诗译为英语,但词却还没有人译。初大告认为宋词也是我们的一份国宝,应当让更多的人通过它来加深对中国古代灿烂文化的了解,因此就译了 *Chinese Lyrics*。该书最初由剑桥大学出版社出版,收译词50首,后来扩充篇幅一倍,改称 *101 Chinese Lyrics* (《中华隽词一〇一首》),1987年由新世界出版社(北京)出版。他对几个老子书的译本都不满意,就又译成 *A New Translation of Lao Tz u's Tao Te Ching*,该书最初由 Buddhist Lodge (London) 印行,1959年由 George Allen & Unwin Ltd. 出了第五版。此外,他还翻译了 *Stories from China*,该书是用 Basic English (基本英语) 翻译的,这种简化了的企图作为国际语的英语由 Richards 协助 Charles K. Ogden^③ 创制,但它不久就失败了。因此,初大告译的词和老子书是他留给世人最重的要财富,而正是凭这两部书,初大告成为一位优秀的中文典籍英译家。^④

二、初大告与 *Chinese Lyrics*

1937年10月7日,英国著名刊物 *New English Weekly* (《英语新周刊》) 上刊登了一篇文章,其中有这样几句:在翻译中国诗词的比赛中,韦利先生(Mr. Waley)遇到了

① 巴金等著,王寿兰编:《初大告传略》,载《当代文学翻译百家谈》,北京:北京大学出版社,1989年,第424—425页。

② 周流溪:《掌握语言的精神——初大告的实践(上)》,载《福建外语》1999年第3期,第61页。

③ Charles K. Ogden (1889—1957): 英国语言学家、哲学家、作家,对英语语言改革产生过重要影响, Basic English 的发明者和传播者。

④ 周流溪:《掌握语言的精神——初大告的实践(上)》,《福建外语》1999年第3期,第63页。

一位强有力的竞争者——初先生(Mr. Ch'u)。这些词(lyrics)不但是以令人钦佩的鉴赏力精选出来的,而且译得极其优美,因而得到了奎勒·库奇先生(Mr. Quiller-Couch)的盛赞与介绍。^①

Sir Arthur Quiller-Couch (1863—1944)是英国知名作家与文艺评论家; Arthur Waley (1889—1966)为20世纪英国最杰出的汉学家与翻译家,曾于1933年译出老子的《道德经》。那位曾在20世纪30年代把中国的 lyrics“译得极其优美”、竟能成为韦利的“强有力的竞争者”的初先生就是初大告。自18世纪以来,把中文典籍译成英语的中外学者不乏其人,但把词译成英语且享有盛名的却不多见,而初大告是较早的一个。

初版 *Chinese Lyrics* 中的词虽然只有50首,面世后却立即得到英国文艺界的好评。伦敦 *Poetry Review* (《诗歌评论》)1937年7月12日评论道:初大告先生译的 *Chinese Lyrics* 保留了原作特有的神韵,值得人们深思并拿来和非中国籍译者的英译本比较。它们句调朴素纯真,译者仔细地摹拟了原作的节奏。^② *London Mercury* (《伦敦信使》)杂志1937年8月1日写道:一个中国人翻译这些词时,不但运用了地道的英语习语,而且能够如此深刻地领会英语语词的音乐价值,这不能不令人叹为观止。^③

Chinese Lyrics 解放前在国内也深受译界欢迎。张其春在所编的《翻译之艺术》一书中曾多次引用其中的译词作为例证。他对初大告译的李煜《相见欢》一阙的评语是:“不仅妥贴,且顺其自然,此其可嘉也。”此外,1975年王尔敏著由台湾商务印书馆发行的《中国文献西译书目》共收录文献3000余种,初大告的《中华隽词》也在其中。^④

1987年, *Chinese Lyrics* 经扩充修订后改名 *101 Chinese Lyrics*, 该书共选取了从唐代张志和、刘禹锡到宋末元初的刘因、管道升以及清代的僧正岩等46位词人的101首词作。所选词作多以婉约风格为主,其中苏轼、辛弃疾等人的词作也多为观山临水或抒发内心情怀的抒情之作。46位词人中李煜的作品最多,共16首,辛弃疾9首,苏

① “Mr. Waley has in Mr. Ch'u, I think, a formidable rival at the Chinese poetry — translating game. These lyrics are not only chosen with admirable taste; they are almost excellently translated, and Mr. Quiller-Couch gave them an erudite introduction.” *New English Weekly*, Oct. 7, 1937. 袁锦翔:《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,武汉:湖北教育出版社,1990年,第261页。

② “*Chinese Lyrics* translated by Mr. Ch'u Ta-Kao, besides having a peculiar charm of their own, should deserve consideration and comparison with other English versions by authors not Chinese. They have an authentic and native tone, and the translator has been careful to imitate as nearly as possible the Chinese rhythms.” *Poetry Review*, Jul. 12, 1937. 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第264页。

③ “It is quite remarkable that a Chinese should be able to render these poems not only in perfect English idiom but with such sensibility to the musical value of the English words.” *London Mercury*, Aug. 1, 1937. 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第264页。

④ 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第265页。

轼7首,朱敦儒7首,李清照5首,秦观4首,冯延巳和张先各3首,而擅长以慢词写离愁别绪的大词家柳永的作品却只选了2首。除李清照外,书中还选取了其他3位女词人朱淑真、聂胜琼和管道升的词作各1首。初大告选取的不仅是诗词大家的代表作品和读者耳熟能详的词作,还有一些不太为广大读者熟悉的词人词作。101 Chinese Lyrics的选材与国内许渊冲、徐忠杰的译本以及国外一些汉学家的其他译本互为补充,使读者能多方面地了解词的题材、风格和特色。^①

初大告非常注重词与诗的渊源,将词视为“诗余”。他在该书后记中对“词”的发展历程所作的评注中说^②,词最初源于古代典籍《诗经》并承继了《诗经》中诗歌的押韵格式、语调和长短句形式以及与音乐的关系。到汉代,诗歌在形式上变得规则并开始强调在仪式中使用的颂诗和圣歌的音乐性。在隋、唐时期,尤其是宋代的音乐机构中,音乐与诗歌几乎完全脱离。由于和西方宗教以及中亚地区的密切联系,外来音乐的曲调在没有歌词或者是歌词粗俗的情况下流传到中国,想要为这些音乐填写歌词的诗人不得不“倚声填词”,使词的音调和每句不同的长度(“长短句”)符合规则,这样就形成了诗歌中词这一类别。词这种作品赋予诗人极少的创作自由,所以他们容易背离这些规则,抛弃其中部分法则而保留另一部分。许多诗人就仅仅采用了词牌所要求的作品形式而抛开了这些词牌最初的主题,尽管有些词牌最初是书写感伤的情怀,但诗人们却用来描述战争或历史,这样词牌就仅仅只保留了每首词的形式,词的内容与词牌原来的意义已经没有什么关联了。总之,可以说诗歌中词这一类别的形成不仅使中国诗歌增色不少,也从总体上丰富了中国诗歌的范畴。^③

初大告选用了英语自由诗的形式来翻译词作,大部分译文采用了一对一的形式,一句译文对应一句原文,译文也根据原文的形式分为上、下两阙,从这点来说他的翻译是忠于原文的直译。译文采用的是规范的英语句式,每一句译文都是一句完整的英语句子,有独立的主谓宾结构,也有添加的代词和介词等成分来联系句中的各个部分,译者还根据需要采用了相应的时态和语态来完善译文的语法结构,使译文能清楚地表达时间、空间和人物的状况。这种规范的英语译文使读者能很容易地通过阅读译文理解原文的意义。^④

初大告认为,人名、地名一般应该直接拼出来,但拼音多了会给读者造成许多障碍,所以不妨把它们缩减一下或改为意译,译文才不生硬。例如李清照词《武陵春》的

① 黄立:《英语世界唐宋词研究》,成都:四川大学出版社,2009,第94页。

② Chu Dagao, “A Note on the Development of the ‘Ci’ Type of the Poetry”. 101 Chinese Lyrics. Beijing: New World Express, 1987, pp. 228 - 229.

③ 《英语世界唐宋词研究》,第95页。

④ 《英语世界唐宋词研究》,第96页。

“双溪”他译为 the Double Stream, 而不是像徐忠杰那样拼作 Shuangxi; 王观《卜算子》的“江南”他译为 the South Country, 而不是像徐忠杰那样拼作 Jiangnan。又如, 苏轼《念奴娇》的“三国周郎赤壁”他译作 Lord Zhou's Red Cliff of the time of the Three Kingdoms, 而徐译是 the Yangzi Bluffs where Zhou Yu won the day。他认为“赤壁”译为 Red Cliff 能让稍微有点中国历史地理知识的读者不感觉到很困难。下文“公瑾”他联系上文全意译作 the young Lord(而不像徐译用 Zhou——当然这并无问题), “小乔”他译为 the fair Younger Qiao(徐译此处又直拼作 Xiao Qiao)。这样, 在很多时候他实际上采取的是有限度的直译, 有时只求达意而不死守原文的字眼。^①

从 *101 Chinese Lyrics* 来看, 初大告在许多地方的确独具匠心, 能驾驭语言和把握分寸, 准确、恰当地传达出原作的主旨, 并以英国读者喜闻乐见的语言形式予以再现。试以韦庄的《菩萨蛮》一阙为例:

人人尽说江南好, 游人只合江南老, 春水碧于天, 画船听雨眠。

初大告的译文如下:

So all the world praises the South Country to me,

It befits you a wanderer there to spend your life.

The waters in spring look bluer than the skies,

And rains will lull you to sleep in the painted boat.

译文能紧随原作的意思, 语言生动活泼。如“春水碧于天”译作 The waters in spring look bluer than the skies, 有声有色。又“画船听雨眠”译为 And rains will lull you to sleep in the painted boat, lull you to sleep 这一习语用得比较贴切, 颇有诗意, 英国读者一看就懂, 而且会感到亲切。^②

初大告指出, 汉语文言有一个特点, 就是少用人称代词, 第一、第三人称常常省去, 第二人称倒不省去(有君、若、尔等), 这和英语习惯恰恰相反。诗词中第一人称不用代词而以其他字眼代替的情况常常出现, 如朱敦儒《鹧鸪天》“人已老”, 这“人”不是别人而是自己, 所以应译作 I am old。不深刻理解中国诗词的人, 以为中国诗人不用人称代词是要使读者感觉到自己也被代表了, 与诗人发生同感, 因而能得到普遍的同情和欣赏。初大告认为这是一个绝大的误会, 汉语诗中的“我”常用隐蔽的形式表达, 译时不可忽略。^③ 因此, 对于“人有悲欢离合, 月有阴晴圆缺, 此事古难全。但愿人长久, 千里共婵娟”一段, 初大告对两个“人”字分别作了不同的翻译:

Men have their woe and joy, parting and meeting;

① 周流溪:《掌握语言的精神——初大告的实践(下)》,载《福建外语》,1999年第4期,第51页。

② 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第263页。

③ 初大告:《我翻译诗词的体会》,载《当代文学翻译百家谈》,北京:北京大学出版社,1989年,第420页。

The moon has her dimness and brightness, waxing and waning.

Never from of old has been lasting perfection.

I only wish that you and I may be ever well and hale.

That both of us may watch the fair moon, even a thousand miles apart (p. 107).

徐忠杰对后一个“人”字用泛指的 one, people, they 来译是不妥当的。^①

当然,初大告的翻译中还有一些不尽如人意之处,如陆游的名作《卜算子》中的“无意苦争春,一任群芳妒”初大告译为:

It has no wish to court the favor of the spring,

So let various flowers envy one another.

原文的意思应为“无意在春天和群芳争奇斗艳,听凭百花对自己嫉妒不已”。而译文的意思是“无意去获得春天的青睐,所以听凭百花去相互嫉妒吧”。如果 court the favor of the spring 还可以意译为“获得春天的青睐,在春天与百花一起开放,争奇斗艳”,但 envy one another 就只能理解为彼此嫉妒,envy 常作动词,后面直接加宾语作为嫉妒的对象,翻译过来就只能是百花相互嫉妒,与原文所表达的听任百花对自己的嫉妒有些出入,未能准确表达出原文的意义。^②

三、初大告与 *Tao Te Ching*

Tao Te Ching (《道德经》)作为道家经典,很早就引起了西方传教士和汉学家的关注。从 16 世纪开始,《道德经》就被翻译成多种文字,1866—1942 年,《道德经》的英译本有 6 种之多,而到 1960 年代,已有 40 余种。至今,各种西文版的《道德经》已有 250 多种。^③ 据联合国教科文组织统计,被译成外国文字发行量最多的世界文化名著,除《圣经》以外就是《道德经》。在《道德经》的翻译历程中,译过《道德经》的著名西方译者有 James Legge (理雅各)、Arthur Waley (韦利)、Robert Henricks (韩禄伯)、William Puffenberger、Duyvendak (戴闻达)、Wing Tsit Chan (陈荣捷)、David Hinton、Walter Gorn Old 等。相对于西方译本,中国译者的译本出现较晚。1936 年胡子霖的译本为第一个中国译者的译本,以后逐渐有初大告、林语堂、汪榕培、辜正坤等译本。

由于《道德经》哲理深奥,外国译者往往不能领会其中的微言大意,因而译文时常出错。如有人把“道可道非常道”中的“道可道”译成“The tao that can be taoed”,令人无法读懂。其实第一个“道”指“宇宙的主体”,因为自成一种哲学和宗教体系,是可以

① 《掌握语言的精神——初大告的实践(下)》,第 53 页。

② 《英语世界唐宋词研究》,第 98—99 页。

③ 刘静:《〈道德经〉英译的缘起与发展》,载《郑州轻工业学院学报(社会科学版)》,2009 年第 10 期,第 120 页。

译为 Tao 或 Taoism 的。第二个“道”则是普通动词,意为“谈论”,译成 taoed 就莫名其妙了。再如,有的外国译者过于贪图忠实,以致出现把“百姓”译为 the hundred names,把“万物”译成 ten thousand creatures,等等。在初大告看来,古汉语里的“百”、“千”、“万”有时只是综合数词,意为“所有”、“一切”,不能按精确的数学概念去理解。他把“百姓”意译为 the people,“万物”译作 all things。由于初大告是在吃透原文的基础上进行翻译的,加之他创造性地运用了自由诗体的形式,不受格律、韵律所束缚,译文气势磅礴,有如行云流水,一任其自然,译得淋漓尽致,毕肖原文,而又明白易懂,让这部几千年前的深奥经典一下子变得能够为英伦三岛的读者所欣赏和赞许。初大告译的 *Tao Te Ching* 迄今已在英国重印了十余次,事实证明他的译法颇受欢迎。^① 下面,试以 Arthur Waley、Walter Gorn Old 和初大告的 *Tao Te Ching* 译本做一简要比较,说明初大告译文的特色。

在 Waley 的译本中,没有对“百姓”的死译,但有“万物”的死译,在第一章和第三十九章就译为 the ten thousand creatures,在第二章译为 the myriad creatures。第五章“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”,Waley 的译文是 Heaven and Earth are ruthless; to them the Ten Thousand Things are but as straw dogs. The Sage too is ruthless; to him the people are but as straw dogs. Old 的译文是: Neither Heaven or Earth has any predilections; they regard all persons and things as sacrificial images. The wise man knows no distinctions; he beholds all men as things made for holy uses (“不仁”译得好)。而初大告译为: Heaven and Earth do not own their benevolence; to them all things are straw-dogs. The Sage does not own his benevolence; to him the people are straw-dogs(初大告在各章中通常都把“万物”译为 all things)。^②

又如,Waley 对“天下”基本采取直译的做法。第二章“天下(every one under Heaven)皆知美之为美”、第二十二章“天下莫(no one under Heaven)能与之争”、“为天下式”(testing by it everything under heaven)、第二十五章“为天下(all things under heaven)母”,这却可以容忍。Old 在这几处分别译成 the world, no man, all men, universal;而初大告分别译成 all in the world, no one in the world, the world, the Universe,措词兼有前人的长处,是汉英两种语言的读者都能接受的。在四十六章,Waley 把“天下有道”译成 When there is Tao in the empire(天下无道 when there is not Tao in the empire); Old 译为 When Tao is in the world(天下无道 when Tao has left the world);而初大告译为 When Tao reigns in the world(天下无道 when Tao does not

① 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第266页。

② 《掌握语言的精神——初大告的实践(下)》,第54页。

reign in the world), 表述得既地道又生动。^①

再如, *Tao Te Ching* 第一章“道所道, 非常道; 名所名, 非常名”几家的译文分别是:

Waley 译: The way that can be told of is not an unvarying way; the names that can be named are not unvarying names.

Old 译: The Tao that is the subject of discussion is not the true Tao. The quality which can be named is not its true attribute.

初译: The Tao that can be expressed is not the eternal Tao; The name that can be defined is not the unchanging name.

这里初译显然优于前面两家, Eternal 一词也用得很好。

“无名, 天地之始; 有名, 万物之母。”

Waley 译: It was from the Nameless that Heaven and Earth sprang; The named is but the mother that rears the ten thousand creatures, each after its Kind.

Old 译: That which was before Heaven and Earth is called the Non-existent. The Existent is the mother of all things.

初译: Non-existence is called the antecedent of heaven and earth. Existence is the mother of all things.

这样突出“无/有”一对范畴, 似更符合老子的思想。

关于老子的根本处世准则(policy)“无为”, 三家的译法是:

“为无为, 事无事, 味无味。”(六十三章)

Waley 译: It acts without action, does without doing, finds flavor in what is flavorless.

Old 译: Acting without design, occupying oneself without making a business of it. (第三句未译出)

初译: Act non-action; undertake no undertaking; taste the tasteless.

“为无为, 则无不治。”(第三章)

Waley 译: Yet through his actionless activity all things are duly regulated.

Old 译: He acts by non-action, and by this he governs all.

初译: He governs by non-action; consequently there is nothing un-governed.

“无为而无不为。”(四十八章)

Waley 译: But by this very inactivity everything can be activated.

Old 译: By non-action there is nothing which cannot be effected.

① 《掌握语言的精神——初大告的实践(下)》, 第 55 页。

初译:By non-action everything can be done.

“道常无为而无不为。”(三十七章)

Waley 译:Tao never does; yet through it all things are done.

Old 译:Tao remains quiescent, and yet leaves nothing undone.

初译:Tao is ever inactive, and yet there is nothing that it does not do.

在上面这些译文中, Waley 的 acts without action 和 actionless activity 都颇有特色。Old 的 acts by non-action 是通顺的, 但初大告的 act non-action 却显得拗口。他的 By non-action everything can be done, 是很简洁的表述(也有人译为 Do nothing, and all things will be done)。^①

初大告作为一名外语教师而能精心研究和翻译老子《道德经》这部古代哲学著作, 其精神和成绩都是可嘉的, 他对语言的运用之妙有许多值得我们效法的地方。

四、初大告中文典籍英译的特色

初大告是我国较早地将中华经典与诗词译成英语且享有盛誉的翻译家, 对中文典籍英译有许多独到的见解。今择其要者而述之, 主要有下面几点:

1. 译者要精通两种语言, 透过字面深刻理解原文含义

初大告认为, 翻译的先决条件是对所译的和译出的语言都要有一定的掌握。若能两种都精通是最理想的, 一般是偏重此种或彼种。着手翻译之前, 要熟读原作, 了解其事实、情节、思想、情感等, 进一步审度文章的背景, 如历史、地理、宗教、哲学, 以及风俗人情等。这是译者应该具备的基本素养和工作程序。他认为译者切不可满足于了解原文的表面意思, 对于难懂的原文, 如四书五经或古典诗词, 尤须反复阅读, 直至掌握其深层的含义。然后以通顺的语言和适当的形式把上述有关的条件尽可能地包括在可读的译出的语言中, 这就是翻译的原则或标准, 换言之, 翻译之作要“既能通达于译文而又无碍于原文”。做到这一点的关键是要精通两种语言, 粗枝大叶的理解和死板的翻译都是行不通的。^②

2. 因所用语言不同, 诗词的翻译应有别于散文的翻译

严复曾讲过:“译事三难, 信、达、雅。”初大告认为, 这只是指严复在翻译中遇到的困难, 而不是说这几个字就包括了翻译的一切方面。事实上, 严复译的绝大多数是散文, 而且都是外译汉。^③ 至于诗词的翻译, 而且由汉译外, 这几个字恐怕概括不了。因为散文所用的语言与诗词所用的语言不尽相同, 有时差别很大。除文化背景外, 还有

① 《掌握语言的精神——初大告的实践(下)》, 第 56—57 页。

② 《我翻译诗词的体会》, 载《当代文学翻译百家谈》, 第 416 页。

③ 同上书, 第 423 页。

辞藻、韵律、结构、排列等方面都有区别。如若率然用散文去译诗,则译文一定会歪曲原文而损失很大。初大告在翻译中国诗词时,采用了英语诗歌中的自由诗体格式。这种诗体不用韵,结构不同,节奏按诗意、译句的需要由作者自由变化,不受格式的束缚,但要有节奏,以与散文有别。他采用这种诗体去译旧词,结果颇受英国读者欢迎。^①

3. 翻译要考虑读者的文化背景与反应,译文要明白易懂

在英译汉诗词过程中,当遇到“东风”、“向东流”一类看似十分简单的词语时,初大告充分考虑到中英文化不同的背景,在遣词择句方面煞费苦心。例如,南唐后主李煜《虞美人》中“小楼昨夜又东风”、“恰似一江春水向东流”,这里面两个“东”字,如直接译成 east 和 eastward 就不能准确达意。初大告认为,“小楼昨夜又东风”里的东风在我国是从太平洋暖流吹来的,温暖而略带湿气,东风就是春风,^②它标志着一年的开始,李后主感慨,做囚犯的生活进入新的一年了;但英国的东风却是来自北冰洋南下的寒流,寒冷刺骨。如把“东风”译成 east wind,英国读者会误解为“李后主昨天晚上冻坏了”,这与原意是相去甚远的。因此他把东风译作 vernal wind,使两种语意都无妨碍。关于气候的“东”不能直译,关于地势方位的“东”也要斟酌。“一江春水向东流”中的“东流”,如直译为 flows eastward 或 flows to the east,英国读者便会提出疑问:“为什么向东?”因为英国的河流向东西南北流向的都有,事实上中国的河流也不尽是向东流。所以他把这词组灵活地译作 runs to the sea。这样,在这两种文字中就都说得过去了。^③

总之,在较早时期,初大告为把我国经典与诗词译成英语尽了开拓之功,成效显著,为加强中外文化交流作出了重要贡献,值得我们尊重和纪念。

① 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第267页。

② 《我翻译诗词的体会》,载《当代文学翻译百家谈》,第418页。

③ 《一位披荆斩棘的翻译家——初大告译事记述》,载《名家翻译研究与赏析》,第267页。

从“三国演义”到鲁迅：中国文学在泰国的启示

何明星

在文化区归属上,学界共同的认识是东亚属于中华文化区,而东南亚各国除越南之外属于中国文化与印度文化的交会区。钱存训的观点具有一定的代表性:“印度与东南亚的交流造成印度人口及思想向东迁徙,到达缅甸、马来西亚、泰国、印度尼西亚及中南半岛的许多地方,而印度文化与中国文化在中南半岛相遇而产生融合,今日的越南、柬埔寨与老挝三国所在地又被称之为印度支那地区即可说明。一般说来,除越南以外,这一地区的人民不属于东亚文化范畴,虽然在不同时期这些国家中的某些地区曾通过贸易及移民受到中国的一些影响。”^①因为地缘与人缘的关系,来到东南亚地区中国移民的数量、来源地变化,中国文化超过印度文化曾长期占据主导地位,并在19、20世纪的200多年里,与西方文化几度交锋,这个地区成为中国文化与西方文化交汇的战场。中国文学在泰国影响的200年历程,典型地体现了中国文化影响力的变迁过程。对这样一个地区跨文化传播案例的研究,为21世纪中国进行文化“软实力”建设提供了一定的借鉴意义。

中泰两国往来的历史很漫长,政治、经济、文化各个方面丰富多样。但文化交往,尤其是书刊交往的近代历史似可粗线条划分为三个历史阶段。第一阶段是1802年至1932年,即中国历史文化影响的晚期,也有学者称之为“三国演义”的影响时期;第二阶段是1932年至1975年,是中国传统文化与中国现当代文化交替影响的过渡时期,称之为“鲁迅、金庸时期”;第三个阶段是以1975年中泰建交至今,多样化、多元化的历史时期,这三个时期,恰好是200年时间。

“三国演义”时期

历史上,泰国与中国往来的历史可以追溯到中国的汉代,唐、宋、元、明的历代史书均有记载,中国文学对泰国产生重大影响是在18世纪末至20世纪初这一段,即曼谷王朝拉玛一世在位期间(1782—1809)开始到拉玛七世(1925—1935)这130多年间,既是中国社会从传统到现代转变的历史时期,也是泰国民族文化借助图书、报刊出版在中国历史演义文学作品的接受过程中逐渐形成自己体系的历史阶段。

^① 钱存训. 中国纸和印刷文化史[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2004:328.

对于中国历史演义文学作品,尤其是《三国演义》对泰国的文化影响,学界已经成果很多,但综观已有研究成果,从不同的角度都涉及到了图书、报刊的出现使中国历史演义作品对泰国文化影响进一步加大,可惜都没有作进一步考察。一个国家、民族对于异国文化的接受,尤其是对于大众文学作品而言,传统与现代的标志就是传播载体的变化。传统社会更多地依赖于人际传播,比如口耳相传,包括家教、私塾乃至传统戏剧,都属于在相对狭窄的范围内进行人际传播。而现代社会的标志是在此人际传播基础上增加了大众传播的载体——图书、报纸、期刊、影视,乃至今天的互联网。中国文化对于泰国的影响,正是因为图书、报刊等现代传媒在泰国的发展,才得到了更广泛的传播。而这种现代媒体的发生、发展又与泰国从传统社会迈向现代社会所发生的政治、经济诸多方面的剧变交织在一起,呈现出了现代与传统杂糅的文化景观。

据泰国方面的记载,拉玛一世王曾在1802年指令翻译中国两部历史古代通俗小说《三国演义》(泰文名《三国》)、《西汉通俗演义》(泰文名为《西汉》),这两部小说的翻译,揭开了中国文学在泰国流传的序幕。《三国》由当时的财政大臣、宫廷作家昭披耶帕康(宏)主持并资助,译于1805年。《西汉》由后宫亲王资助,译于1806年。拉玛二世(1809—1824)时期翻译了《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、《金瓶梅》、《聊斋志异》、《东周列国志》、《东汉通俗演义》、《封神演义》。最初的翻译一般是由懂中文的华裔口译成泰文,昭披耶帕康(宏)再根据华裔口译出来泰文的意思,润色加工,形成了具有泰文特点的《三国》,以手抄本形式在王宫贵族之间流传。而泰国有史以来就有大量福建、广东等潮汕人移民到此地,连绵不断,因此最初泰文译本中《三国演义》的人名、地名都是闽地发音。因为认识汉字、而精通中国历史演义文学作品的华裔很多,所以泰国在很长一段时间里,对中国文学的翻译采用一组或若干组中国人与泰国人互相对译的方法翻译完成。而一些泰文译本的印刷刻印,据张秀民先生的资料,清代中叶,有来自中国广东茂名的华侨林某来到泰国从事中文刻书业,历史时期大概与拉玛一世、拉玛二世这一阶段很相近,只是不知所刻书目以及文种。^① 据记载,在拉玛二世时,在泰国居住的华人已达几十万,泰国的水上、陆地大小商店均由来自中国的潮汕人经营,拉玛三世时68%的税务官由华人担任,泰国碾米业、橡胶、锡矿等国家支柱产业长期都由华人把持。^② 中国刻书业具有近千年的历史,技术与水平高度发达,大量来自广东、福建的中国人移民至泰国,肯定会把刻书的技术与工艺带到此地。在施坚雅的名著《泰国华人社会:历史的分析》一书中,提到来自中国广东的移民曾经长期垄断了泰国的印刷业与出版业^③。中国人崇尚文献记载的文化传统肯定会对印度文化中重视口

① 张秀民. 中国印刷史(下)[M], 杭州:浙江教育出版社, 2006:700.

② 李未醉. 中外文化交流与华侨华人研究[M], 北京:华龄出版社, 2006:166—168.

③ [美]施坚雅. 泰国华人社会:历史的分析[M], 厦门:厦门大学出版社, 2010:317.

传心授而不重视文献记载的习惯有所影响,无疑也会对中国作品在泰国的传播具有推动作用,只是目前尚无史料佐证。

自拉玛三世(1824—1851)开始,西式印刷机开始引进泰国,一些作品印刷量大增。如冒叻莱印刷所首次印刷了95部《三国》,最初也是满足王宫贵族的阅读需要。根据钱存训先生的考证,1836年美国浸礼会教士在曼谷开始用泰文印刷,采用铅字,一些早期泰文书刊文献在新加坡印刷,而教会出版的印刷品主要是宗教小册子与《圣经》,有时也印一些词典、语法课本以及对于欧洲情况的介绍等。^①据威盛中的文章,这个冒叻莱印刷所是由西方人开设的,^②估计就是钱存训先生所说的由美国浸礼会教士开设的那一家。对于泰国社会而言,总之是用西方技术,传播了中国内容。

拉玛四世(1851—1868)翻译出版了《说岳全传》、《五虎平西前传》等通俗演义小说,连一些中国正史书籍也开始收入,如《西晋》、《东晋》、《隋唐演义》、《两宋志传》、《南宋中兴通俗演义》、《五代史平话》等。拉玛四世是现代出版业开始萌芽的历史时期。1844年7月,泰国出现了第一份由美国传教士办的第一张报纸《曼谷记事报》,每月一期,总共出版17期,1845年停刊。而拉玛四世即位后,面对西方传教士的宣传,他力主办报,印刷发行书籍,用以抵制天主教在泰国民间的侵袭。1859年,他创办了《皇室公报》(Royal Gazette),在报上开辟“佛教徒运动”专栏,并用笔名发表文章,宣传本土佛教,抵制西方天主教的宣传与扩张。

拉玛五世(1868—1910)时期,因为报业的发展,翻译出版的中国古典作品更多,如《韩信》、《罗贯扫北》、《薛仁贵东征》、《黄烈传》、《大红袍》、《包公案》、《西游记》、《说唐后传》、《岭南逸史》等正史类、杂史类历史典籍也得到翻译引进。拉玛五世时期专门设有出版印刷中国古典文学作品的印刷厂“乃贴印制所”。据记载,有位亲王因酷爱中国古代通俗小说,特出资兴建一座剧院和一个木偶戏院,专演中国古代通俗小说改编的剧目。亲王本人还取材《说岳》编出木偶剧本《兀术攻打潞安州》,交剧团上演。在泰国流传的海南戏、广东戏、潮州戏、木偶戏等都取材于《东汉》、《西汉》等通俗小说。尤其是这一时期,正值19世纪末与20世纪初叶之交,泰国具有现代意义上的报刊出版机构迅速发展,总数达到59家,因此一些中国历史演义小说也开始交由报刊发表,译者通过报社获得翻译稿酬,不再由王宫贵族资助,翻译的范围从由中国历史小说转为中国大众读物,如《聊斋志异》、《金瓶梅》、《卖油郎独占花魁》等被一一引进翻译。

拉玛六世(1910—1925)时期,翻译出版了《五虎平南传》、《武则天》、《元史演义》、《清史演义》等。随着现代出版机构的迅速发展,已经翻译出版过的中国小说不断扩大

① 钱存训. 中国纸和印刷文化史[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2004:335.

② 详见威盛中. 中国文学在泰国[J]. 东南亚,1990(2).

传播范围。如早在 1805 年就去世的泰籍华人乃汉翻译的泰文《三国演义》译本,于 1865 年正式出版,其中的《赤壁之战》单行本,在 1935—1945 年就发行了 25 万册,在当时人口只有 1200 万的泰国,可见其流行程度。而现代印刷技术的成熟使现代报刊的发展步伐加快,到在 20 世纪 30 年代,泰国报刊总数已达到 165 家,绝大多数报刊都登载中国的通俗演义故事,传播范围家喻户晓,超过了历史上的任何一个时期。第一张中文报纸《华声报》于 1907 年问世,从此开启了华文报纸与泰文报纸并行传播中国古代历史小说的时代。据吴琮的研究,中国小说从 1921 年开始在各类报纸上连载,一些报纸因为刊登了中国历史小说,发行量迅速增加,有一家报纸因为刊登了中国小说,发行量从 3000 份迅速增加到 30000 万份^①。报纸的迅速发展反过来促进了泰国翻译中国小说的大量需求。因为报刊需求量大,而翻译中国小说有时很慢,供不应求,就开始出现了“伪中国翻译小说”。一些泰国作家借用中国小说的人物、地名,借用好莱坞电影的情节创作所谓的中国历史小说,在报纸上连载,导致一些假冒中国作品大量出现。

通过这 130 多年历程的大概梳理,可以发现,以“三国演义”为代表的中国历史演义小说对泰国的影响,由王室开始,逐步步入普通寻常百姓之家,现代意义上的印刷技术以及报刊出版发挥了重要的作用。对于中国小说的翻译,从最初由王公贵族的资助到从报刊连载获得报酬,从西人开设的冒叻莱印刷所到王室的图书印刷机构——乃帖印制所,再到以专门印刷报纸为生的印刷厂,现代传播载体以及传播技术的发展大大拓展了中国文学作品的传播速度与传播范围,使中国文化影响进一步扩大到民间。众所周知,古代印度圣经文主要是通过口授与心记而传达,博学之士一般不使用书面文本,因此深受印度文化影响的东南亚地区因此早期的书面记录绝少发现,其历史全赖口头相传或中国的历史文献记录,所以泰国等地无论是印刷术还是造纸技术,基本上是由外面传入。泰国上层对于中国小说的翻译、资助,以至于自己办报纸、创办图书印刷机构,是在西方文化的影响下摆脱印度文化影响的重要标志。而通过现代图书报刊传播中国历史演义文学作品,无疑使中国文化影响力大大超越了传统的印度文明。但遗憾的是目前尚没有看到中国刻书业在泰国拉玛王二世、三世时代的发展情况,泰国王室对中国小说翻译的资助情况,以及大量华裔翻译中国历史演义文学作品的具体细节研究文字,相关资料的挖掘也不够。

1840 年以后,中泰之间的民间交往有很大的发展,中国广东、福建等地的移民成批流入泰国,每年达数万人,直至今天在泰国居住的华侨、华裔总数超过几百万人。而逐渐走向衰落的清王朝在 1878 年与泰国中断了近千年的藩属国关系,不再向清朝纳贡。1908 年,孙中山亲自到泰国曼谷去宣传民主革命的思想,大批华侨、华裔也相继

^① 详见吴琮. 三国演义在泰国[J],明清小说研究,2002(4).

开办中文报纸、期刊,面向泰国华侨、华裔以及能够读中文的泰国读者传播中华文化。但拉玛六世以狭隘的民族主义看待在泰国的华人,断定华人是泰国政治稳定的潜在威胁,在位16年里推出了一些排斥与打压华人的政策与措施,改变了泰国王室近百年来优待华人的历史传统,这种排华思想对1932年上台的君主立宪政府以及以后的军人执政政府都产生了极坏的“示范”作用。1932年,泰国王室成沙耶空王子创办了《民族周刊》,这份周刊成为泰国新闻记者的“摇篮”。西方资产阶级民主思想的传播,教育的普及、报刊的增多、留学生的派遣,特别是西方文学开始被翻译和引进,并与中国历史演义文学作品相竞争,使泰国逐步形成了具有独立特色的文化体系。

鲁迅、金庸时期

中国文化对泰国影响的第二个时期,上溯1932年泰国君主立宪政体的成立,下限到1975年中泰建交。其间历经1939年由暹罗更名为现在的泰国,1941年的日本占领时期,1947年栾批汶军政府时期,1957年沙立军政府时期。而泰国政府对华人、中华文化的态度也在专制与开放之间左右摇摆,1932至1934这两年时间,大约有30家报纸被封闭,此后历经短暂开放,1942年重新经历“新闻黑暗年代”。期间1949年新中国建立是一个巨大的政治事件,如同两千年历史上中国的历次社会变迁对东南亚国家都会产生巨大影响一样,也给泰国以巨大震动。沙立军政府跟随美国对新中国采取遏制政策,逮捕华侨,搜查华人开办的商店、学校,封闭中文报馆,1959年甚至禁止中国货物进口,有关中国内容的报刊、图书在泰国出版、发行受到限制。一直到1973年沙立军政府倒台后,泰国复又出现了“中国热”,直到中国改革开放前夕,迎来中泰建交的新时期。在这44年时间里,因为鲁迅的小说在1957年前和1973年后有两个翻译出版的热潮出现,所以又被一些学者称之为“鲁迅时期”。

在1932—1975年这44年间,尽管泰国政府左右摇摆,但中国传统历史文化内容依然成为泰国社会文化生活的主要内容。而新中国建立后在政治、文学、艺术等方面的时代内容也被引进,中国传统的历史内容与新中国当代内容混杂在一起,传统与当代影响杂糅,是这一时期的主要特色。

在拉玛七世(1925—1934)时期,泰国著名作家兼文学评论家、皇家图书馆馆长丹隆·拉查努帕亲王(1862—1943)为了弥补首版《三国》的不足,于1927年组织人力进行修补,并指定精通汉语的华裔二级军官素娥·丹塔嘎与精通英语的尤尔兹·塞德斯教授一起研究,查阅资料,写出了“三国史话”作为新译本前言,同时适应泰国人的阅读习惯,改公元纪年为佛历纪年,并增加了注释和插图,进一步获得了泰国读者的认可,截至1972年已重印15次。在原《三国演义》基础上进行再创作也成为泰国文坛的一

个传统。如泰国通俗文学作家雅各(Jakhop)的编译本《乞丐版三国》,乃温·克立亲王的《资本家三国》(又称《永恒的宰相——曹操》),乃温惠的《咖啡馆三国》等等。除三国演义之外,在此阶段,由泰国翻译家妮·古叻罗希翻译的《金瓶梅》、《水浒传》也得到出版并且十分畅销。^①正如泰国教育协会出版的《中国历史故事》(泰文版)序言中所写道:“中国历史故事,不论哪一类,都拥有为数众多的读者,男女老少,均爱不释手,犹如一日三餐之不可缺少。”^②

在此阶段,中国出版的大量泰文书刊也通过各种渠道发行到泰国,泰国文坛也接受了新中国的“文艺为人生”、“文艺为社会”的思想,因此一批具有进步思想的泰国知识分子,大量翻译中国现代文学作品。1952年,由叻察·班差猜翻译的《阿Q正传》轰动泰国,很快被抢购一空,1956年再版又很快售罄。1966年,中国外文出版社出版《中国短篇小说九篇》,印发1150册,反响很大。中国外文出版社出版了一大批泰文版政治理论图书,也通过各种管道在泰国传播,对中国现代文学作品引进起到了一定的引导作用。

1957年,泰国沙立军政府执政后,禁止中国大陆的图书期刊进口,也严禁翻译出版大陆的图书,而此时香港的武侠小说却趁势进入泰国。1957年,泰国翻译家占龙·皮那卡与那云·皮那卡两位兄弟翻译出版了金庸的《射雕英雄传》(泰文版译名为《玉龙》),出版后成为泰国家喻户晓的畅销书。1963年,沃·那梦龙翻译了卧龙生的《玉钗盟》(泰文版译为《复仇剑》),书店购者如云,一天内两次重印,早上印发6000册,下午再版2000册。做中文教师的译者沃·那梦龙此后辞去教师职位,专以译书谋生。此后金庸、古龙的其他作品源源不断地引进、翻译出版,如《天龙八部》、《倚天屠龙记》、《楚留香》、《无情壁剑》、《小李飞刀》、《鹿鼎记》等等。浙江大学的泰国留学生王苗芳在“中国武侠小说在泰国的影响”一文中,对于武侠小说进入泰国有过详细的介绍。最早是由泰国华文报纸《守信日报》率先转载《香港商报》上登载的《射雕英雄传》,由此开启了泰国报纸连续登载武侠小说的先河。而泰文的《暹罗日报》率先购买了《射雕英雄传》的版权,两家因此发生纠纷,震动泰国上层。但由此武侠小说成为泰国报纸的头号金字招牌。刊载古龙武侠小说的《泰叻日报》曾一度由日发行40万份提高到60万份。^③

香港武侠小说的泰译本图书出版,最早是由金庸武侠小说的报刊连载被禁后,报社以传单形式传播,传单可以折叠到类似32开、56开本大小,便于携带。由此影响到一些涉及武侠小说出版的出版社,多是以小开本形式传播,如1958年出版《玉龙》的彭

① 马祖毅,任荣珍. 汉籍外译史[M]. 武汉:湖北教育出版社,2003:625.

② 同上注。

③ 详见王苗芳的博硕论文《中国武侠小说对泰国的影响》,国家图书馆硕博论文库 2009089416

寄(泰文音译)出版社,1959年的斯利阿松(泰文音译)出版社,此后有巴判散(泰文音译)出版社(1971)、班达松出版社(1972)、暹罗国际书出版社(1995)等,多以小开本形式印刷发行,一部武侠书的泰文译本多达30多种,有的甚至超过50种。王苗芳在论文中列举了大约有50多家出版社出版的泰文版武侠小说作品。武侠小说在此阶段受到泰国读者的追捧程度,堪与泰国最初接受“三国”之热可比,正如1985年泰国《民意》报写道:“武侠小说成了书店里、书摊上不可缺少的书籍,武打题材充斥文坛和影视界”。

1973年沙立军政府被推翻后,泰国爆发“十月十四日运动”,对泰国文学产生了促进作用,前后出现的一批青年作家极为活跃,他们不满现状,渴望变革,泰国社会复又兴起认识和了解当代中国的思想热潮,再次兴起“当代中国文化热”。在1952年出版的《阿Q正传》在1974年重新再版两次、1976年第三次再版。有关中国内容的书籍,又开始大量被翻译成泰文出版发行,其中包括中国哲学、禅学、中国政治理论以及具有浓厚意识形态的文艺作品。不仅《红楼梦》、《三国演义》等中国古代经典名著复又重译出版,而且中国现当代的一些代表作家,如巴金、茅盾、鲁迅等图书也得到重新出版。

鲁迅与金庸时期,泰国社会政体剧烈变动,从君主立宪到军政府独裁,政治、经济、文化等政策左右摇摆,泰国华文教育与华文报刊一会儿遭禁,一会儿又开放。尤其是泰国军人政府对新中国独立的态度,由惧怕到加入到以美国为首的西方阵营共同抵制,体现了一种极为矛盾的心态。但对于一个已经基本脱离传统社会的东南亚国家而言,可以很快接受西方文化中技术层面的东西,但在整个社会的文化思想深处,依然是中国传统文化占据主导地位,而一旦涉及到传统,就与中国文化紧紧勾连。鲁迅的作品代表了新中国的文化追求,而金庸的武侠作品则代表了大众心理深层所津津乐道的中国文化传统,这些积淀在泰国社会深层的东西不管是皇室贵族居于社会统治地位时代,还是通过民主选举轮流执政的时代,基本没有发生大的改变。

新中国的泰文书刊出版

在鲁迅与金庸这一时期的前半段,即1949年之前,中国文学作品被泰国翻译出版,大多是由泰国方面主导的。而到1949年之后,尤其是新中国组建专门的出版发行机构之后,中国的主导地位日渐增强,而内容选择、倾向性方面都与传统历史文学占主导地位的“三国演义”时期完全不同。比如中国外文出版社专门出版一些图书、期刊的泰文版,并在一些特定的销售网络中发行传播,这就改变了1949年之前由泰国本土人、或者泰籍华裔、华侨主导中国文化内容翻译引进的局面。

比如在内容方面,新中国面向泰国发行的书刊,既有中文书刊,也有各种书刊的泰

文版,其中值得一提的是各种泰文版图书。自1956年开始中国外文局所属外文出版社开始出版的泰文著作最大宗是**毛泽东著作**,第一本是《中国社会各阶级的分析》(1956年3月、1968年重印,印刷册数是15500册,定价0.08元);此后有《湖南农民运动考察报告》(1964年版,定价0.71元;1969年修订,0.18元,总印刷册数是12705册);《反对本本主义》(1969年,64开33页,定价0.08元,总印刷册数是13405册);《怎样分析农村阶级?》(1969年64开10页,总印量是11505册);《关于蒋介石的声明》(1968年,64开19页,0.08元,总印量是27410册);《全世界人民团结起来,打倒美国侵略者及其一切走狗!》(1970年,8页,64开,0.05元,总印量16212册)等共有139种。印发量最大的是泰文版《毛主席语录》(1967年出版,总印量170320册),139中毛泽东著作的总印发册数已达到2334018册。

此外还有**马恩列斯著作**7种,如《共产党宣言》(1974年出版,泰文版印发5575册),列宁的《论国家》(1975年出版,泰文版印发8024册),7种总共泰文版印发量为45219册。

理论政治83种,如刘少奇的《在庆祝中国共产党成立四十周年大会上的讲话》(1963年出版,印发3000册),林彪的《人民战争胜利万岁——纪念抗日战争胜利二十周年》(1966年出版,泰文版印发8705册),73种总印发量达到263116册。

国情介绍6种,如郑实著的《中国经济概况》(1975年出版,泰文版印发1275册),翟边著的《中国文化简况》(1975年出版,泰文版印发1215册),《红旗渠》(1976年出版,泰文版印发3824册),6种国情介绍图书总印发量是9372册。

最为引人注目的是新时期中国**文学艺术作品**有61种,在泰国华侨以及当地读者种引起很大反响。其中有**儿童读物**29种,如王叔晖创作的儿童连环画《孔雀东南飞》(1957年出版泰文版,印发4320册)、《西厢记》(1962年初版泰文版,印发1210册),这在今天已经成为连环画收藏者追逐的上上品。钱笑呆画的《秦香莲》(1962年出版泰文版,印发1190册),钱笑呆等画的《孙悟空三打白骨精》(1964年出版泰文版,印发4025册)。**现当代小说**有21种,如《中国短篇小说九篇》(1966年出版,泰文版印发1150册),《鲁迅小说选》(1976年出版,泰文版印发3024册),陆柱国著的《上甘岭》(1973年出版,泰文版印发1285册),冯志的《敌后武工队》(1977年出版上册,印发1524册,1979年出版下册,印发1024册),《闪闪的红星》(1974年出版泰文版,印发1575册),《小兵张嘎》(1975年出版泰文版,印发2096册)。**摄影画册**有11种,如中国摄影杂志社编辑、外文出版社出版的泰文版《中国风光》(1962年出版,印发600册),外文出版社编辑出版的《越南人民必胜,美国侵略者必败》(1965年出版泰文版,印发1600册)。文学艺术类61种总印发达到113161册。

从1956年至1987年近30年里,仅外文出版社一家就出版发行泰文图书286种,

占全国总泰文图书品种 446 种的 64%。全国其他出版单位出版的泰文读物,约有 160 种,主要以明信片、旅游风光、画册等为主。自 80 年代后期,泰文图书出版逐渐走向低潮,代之以周期更短、传播信息更为及时的泰文版《中国画报》的发行出版。根据新中国建立后专门从事海外书刊发行的机构——中国国际书店的记载,泰国的銮洲书店是第一家从新中国购买书刊的书店,购买的是新中国出版的《水浒传》的连环画,同时还有《人民画报》。不久銮洲书店又介绍了泰国的民族商人韦提雅巴嚷开办的书店(Vityabarran·Book House)与中国国际书店建立贸易联系,上述具有浓厚意识形态特色泰文版图书就是通过这些渠道源源不断地发行到泰国各地。受到中国出版泰文书刊的影响,一些泰国当地书店还自发重印、翻印过一些毛泽东著作单篇,如泰文版《实践论》、《论人民民主专政》、《论联合政府》等等。总之,传统中国与当代中国的影响杂糅,这是中泰文化交往第二个历史时期的主要特征。

多元化新时期,中国当代文学失去了影响力?

中国文化对泰国影响的第三时期应为 1975 年至今天,这是一个平等、互惠、多样、多元的全方位往来的历史时期。1975 年 7 月 1 日,中国与泰国建立外交关系,此后江泽民、李鹏、胡锦涛等中国领导人先后访泰。2000 年后,泰国诗丽吉王后代表普密蓬国王对中国进行访问。此后,泰国哇集拉隆功王储、诗琳通公主、朱拉蓬公主等王室成员多次访华。

1975 年中泰建交之后是一个重要的分水岭。尽管泰国政府对于华文教育以及华文书刊的管制直到 1990 年之后才放宽,但中泰建交后无论是中国历史文学作品还是现当代文学作品的引进与翻译,政治氛围相对宽松。一些王室成员也加入到中国文学作品的翻译与引进队伍中。比如,诗琳通公主不仅翻译了中国唐代的诗歌,还翻译了巴金的小说《爱尔克的灯光》和中国当代作家王蒙的《蝴蝶》,女作家方方的小说《行云流水》,诗琳通公主因此在 2000 年被中国教育部授予“中国语言文化友谊奖”。这是一个重要的文化现象,标志着泰国社会重续历史前缘,文学接受习惯与步伐进一步向中国当代文化靠近。

中国传统文学作品一直是泰国文化消费的基本底色,这在多样化、多元化交流的新世纪体现得更为明显。中泰建交后的 1975 年就出版了《红楼梦》节译本,由瓦叻塔、台吉功两位泰文翻译家根据王际真的英译本节译的。但这个译本受到许多华裔以及泰国懂中文的上层批评,为了弥补这个节译本的不足,泰国著名诗人他威·瓦拉迪洛和北京大学毕业的夫人合译全本《红楼梦》,这是泰国文坛继 1809 年、1825 年两次翻译《红楼梦》的第三次,无奈不久又告停。

根据北京外国语大学亚非学院副院长白滢老师的介绍,泰国对中国的《论语》、《道德经》、《庄子》、《孙子兵法》等传统经典作品,在新时期几乎每年都有新译本出现,长盛不衰。李白、杜甫、王维、苏轼等唐宋诗歌,差不多年年有新译本。一些佛教经文,如《金刚经》、《谭经》等在寺院中广为传播。最值得一提的是普通人心理修炼的读物《了凡四训》更是广为人知,泰国的上百家出版社差不多都出版过泰译本,按照每版 3000 册计算,发行量每年超过 30 万册,成为与《三国演义》影响接近的超级畅销书。中国近几年一些具有历史演义背景的电视剧和电影,如电视剧《还珠格格》、张艺谋的电影《英雄》等,许多泰国观众如醉如痴。一些电影评论杂志对张艺谋的追捧以至于不知用何种语言来表述,就在每行文字里反复重复“张艺谋、张艺谋、张艺谋!”可见中国传统历史文化以及历史演义文学在当代泰国的影响依然十分巨大。

北京外国语大学的邱苏伦教授近年集中精力完成了玄奘法师《大唐西域记》的泰文翻译工作。《大唐西域记》是蜚声中外的名著,在宗教、历史、文化交流、考古等方面具有极高的学术价值。该书泰文译稿 2003 年完成后得到泰国著名学术刊物《文化艺术》主编、泰国著名历史学家素吉·翁铁的赞赏,并由《文化艺术》所属的民意出版集团 2004 年出版发行,首印 3000 册,2006 年又再版发行 3000 册,受到泰国民众的热烈欢迎。该译本是《大唐西域记》第一个泰文全译本,也是第一个由中国学者独立完成的外文全译本。根据白滢老师的介绍,邱苏伦教授已经动笔翻译《洛阳伽蓝记》、《五灯会元》等带有一定佛教色彩的中国传统经典文学作品。

在中国现代文学方面,在 1975 年之前私下翻译不能得以出版的一些作品,又得到重新传播。下面是笔者根据所见到部分中文文献整理出来的目录:

鲁迅的作品:

《阿 Q 正传》,第一个译本是 1952 年有叻察·班差猜译本,并在 1973 年由曼谷卜批出版社再版,151 页;第二个译本是由张·陈翻译,1975 年曼谷明光出版社出版,156 页;第三个译本由阿尼瓦翻译,1975 年曼谷集团学院出版社出版,125 页。该译本在 1984 年由曼谷新青年出版社再版;第四个译本是由玛尼·吉般中翻译,1997 年由曼谷健心出版社出版。

《呐喊》(鲁迅的短篇小说集),1978 年由泰国烛焰出版社出版,385 页。

《野草》,由庞雷·康良翻译,1977 年由曼谷朱拉隆功大学出版社出版,501 页;1980 年由交竹林(又译三簇竹林)出版社再版。

《伤逝》由素帕尼翻译,1987 年由曼谷南美出版社出版,104 页。

《狂人日记》由 1976 年曼谷佳壬育出版社出版,189 页;该译本 1978 年曼谷少年出版社再版,431 页。

《鲁迅优秀小说》,由阿丽·莉维拉翻译,1979 年曼谷照耀出版社出版,270 页。

《鲁迅小说全篇》，由巴功·林巴努松翻译，2003年由曼谷合艺通出版社出版，383页。

一些研究鲁迅的理论译著，也被引进到泰国。如《走进鲁迅》，由纳瓦冲翻译，1974年曼谷男青年出版社出版，该社同年还出版了《鲁迅的生平与作品》，148页。1981年由素帕·西里玛暖等四人合译的《阿Q与鲁迅思想》一书由泰国曼谷花草（又译为“小草”）出版社第四次再版，页数168页。根据《祝福》改编的话剧在曼谷上演，颇受瞩目。由他伟旺翻译的《鲁迅诗歌》，2000年由曼谷健心出版社出版，198页。

茅盾的作品：

1979年交竹林（又译“三簇竹林”）出版社出版了朱丽叶（化名）翻译的茅盾小说《秋收》，72页。

1980年交竹林出版社出版了由吉滴玛·翁腊塔（又译为“吉迪玛·阿模勒塔”）翻译的茅盾小说集《残冬》，书中有茅盾的《残冬》、《秋收》、《春蚕》、《林家铺子》等名篇，共231页。

1995年曼谷健心出版社出版了由寿沃坡（泰文音译）、阿拉亚合译的《子夜》，671页。

巴金的作品：

1980年8月，泰国纳帕拉出版社出版了巴金的中篇小说《死去的太阳》，由哲·探玛琅沙旺和沃·威拉差合译，224页，初版印发3000册，售价泰币20铢。

1980年9月，哲·探玛琅沙旺和沃·威拉差合译的《毁灭》在诺帕腊出版社出版。

1981年4月，加杜加出版社出版了巴金的《灭亡》，由维瓦隆宛塔纳翁和哲·探玛琅沙旺合译，254页。

1981年，曼谷度假出版社出版了由博皮莱·叻泰和哲·探玛琅沙旺合译的《新生》，224页。

1982年，曼谷爱戴书信出版社出版了由纳提·阿鲁诺泰翻译的《寒夜》，392页。

1982年，曼谷小草出版社出版了由纳雷亚翻译的《春》，804页。

1982年泰国纳帕拉出版社出版了由阿尼瓦翻译的《家》，615页，此书发行后，深受读者欢迎，不久改编成电影，参加了1987年在莫斯科第十五界国际电影展。

1985年，曼谷奔差出版社出版了由谭国安翻译的《春天里的秋天》，243页。

2005年曼谷南美出版社出版了诗琳通公主翻译的《爱尔克的灯光》，19页。

老舍的作品：

老舍的作品最早进入到泰国的是《骆驼祥子》，最初书名以《拉车的人》被引进，此后中国外文出版社1985出版了老舍小说集《月芽儿》，在泰国发行。2007年，同名小说《月芽儿》的第二个译本，不是老舍小说集，而仅是小说单篇，由阿尼瓦翻译，曼谷书

界出版社出版,88页。

1993年,曼谷合力出版社出版了《骆驼祥子》的第二个泰文译本,名为《骆驼祥子—平民的命运》,376页。

2001年,朱拉隆功大学媒介集团出版了由必达·俄克拉捷翻译的《茶馆》,72页。^①

除了鲁迅、茅盾、巴金、老舍等著名现代文学作品外,还有郭沫若的《奔流》等文学作品也被翻译引进。受到中国出版的大量毛泽东著作的影响,泰国先锋出版社还出版了泰文版《毛泽东诗词》,译者是巴柏·维赛塔,音调铿锵,韵味十足,并把中国诗词与泰文律诗作了比较。1980年9月,泰国文学出版社还出版了《周恩来诗选》,译者是他维巴温。

除了一些文学作品的交流之外,中国书画、美术、工艺、陶瓷等方面拓展交流也日渐密切。1980年3月,国图公司(由中国国际书店更名)开始派员参加一年一次的泰国书展,一直持续到1985年。1985年后,除定期参加每年3月份在曼谷举办的国际书展之外,还增加了书画、艺术品展览。比如1985年4月22日至26日与泰国陶松斋书画艺术公司、广大国际贸易公司联合举办中国画家陈政明的中国画展览等。

1987年11月20日至28日,《中国画报》(泰文版)试刊,取得成功后于11月(11期)正式在泰国创刊,在香港印刷,港澳地区总代理为香港和平图书有限公司,泰国总经销为泰国南美公司。泰国南美公司每期包销泰文版5000份,香港和平书店按照港元7元定价,南美公司享受2.5元净价优惠包销。《中国画报》泰文版出版,更进一步增加了中国书刊在泰国的影响。曾经在各大书店、图书馆均能够见到这本介绍宣传中国当代变化的杂志。但遗憾的是,《中国画报》在90年代末期因经费问题不得已停刊。

2002年,由云南省委外宣办主办泰文版《湄公河》杂志创刊,大16K全彩色铜版纸印刷,每期定价10元,在泰国设有300多处销售点。中国驻泰国大使馆和清迈、宋卡总领事馆以各种方式赠送给泰国政要、皇室成员、各级官员、佛教主持。在泰国发行8300余册。成为唯一在泰国发行的中国杂志。2008年10月,《湄公河》与泰国传媒暨探索有限公司合作,在泰国注册发行,该刊进入了泰国报刊发行的主渠道,深受泰国广大读者的欢迎和好评。2009年12月24日,《湄公河》杂志在泰国曼谷成功举办“泰国首届学唱中文歌曲大赛”受到中泰两国的高层关注。

2007年8月30日,高等教育出版社在第十四届北京图书博览会现场举办了“泰国中小学体验汉语教学资源合作出版签约仪式”。高等教育出版社社长刘志鹏与泰国教

① 资料来源:根据马祖毅、任荣珍的《汉籍外译史》(第625页)内容,以及(泰)罗敏慧在华侨大学的论文《中国现代文学在泰国的流传研究》的内容整理。

育部 KURUSAPA 出版社相关负责人出席了此次签约仪式。“泰国中小学体验汉语教学资源”项目涉及中小学汉语教育系列教材近百种和泰国 20 所学校的数字化整体解决方案,这是中国编写的对外汉语教材首次大规模进入国外主流教育体系。据泰国教育部基础教育委员会统计,从 2007 年开始,已有 15 万名泰国中小學生使用了这套全新的汉语教材学习汉语。^①

新世纪的中泰文化往来,呈现一个多元化、多样化的局面。但有一个值得关注的现象是,从新时期的中泰文化交往过程中,中国当代文学严重缺位。比如自 1982 年至 2008 年,中国长篇小说的最高奖项茅盾文学奖已经有 30 多部作品,但泰文译本很少,只有王蒙、张贤亮等少数作家的零星短篇、中篇作品得到翻译引进,自 20 世纪 90 年代至 21 世纪的第一个十年,中国当代文学作品被引进翻译的数量很难与鲁迅、茅盾等现代作家相比,更无法超越《三国演义》等历史经典文学作品对泰国持续几百年的影响。具体原因尚待研究,但是否从另外一个角度验证了顾彬这个长期关注中国当代文学的德国学者的判断:中国传统文学是“五粮液”,现代文学是“二锅头”,当代文学则大部分是“垃圾”。

中国当代文学是否失去了影响力,这是一个大问题,不是本文所能回答的。但通过梳理中国文学在泰国 200 多年的影响历程来看,当代文学确实还没有一部作品能够在泰国产生较大的影响。这足以引起学界深刻反思:21 世纪的中国如何才能在文化方面重新焕发活力,创造出已有的灿烂和辉煌?文化大国“软实力”的建设应该从哪里开始起步?对于像泰国这样在各个方面都深受中国历史文化影响的国家,在近两百年内不仅出现过“三国演义”时期,还有鲁迅时期、金庸时期,毫无疑问,历史传统的内容无疑能够找到共鸣,但无法包容新世纪的探索与实践。一个确定的结论是,文化大国建设绝不是对已有历史文化的重新诠释,而是要在传统基础上大胆进行当代价值同时又具有世界意义的创新发展,这恐怕是摆在当代文化界迫在眉睫的历史重任。

^① 资料来源:中国新闻出版总署网站“中国出版走出去”专栏。

十七世纪来华耶稣会士对儒学概念的译介

——以“性”的翻译为例

罗莹

利玛窦神父(Matteo Ricci, 1552—1610)在将“孔子”这个词译介到西方时,便把该词拉丁化为 Confutius。1696年,殷铎泽神父(Prospero Intorcetta, 1625—1696)又把 Confutius 改写成 Confucius。此后英文和法文都采用此名,意大利文用 Confucio, 德文用 Konfuzius 等等。^① 于是儒家思想以此为序曲、经过多代耶稣会士的努力正式传入西方,其中儒家的许多重要核心概念也是在此过程中逐渐为西方人所“了解”以及“误解”。下文借助《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687 Paris)第二册的《中庸》拉丁译文为蓝本,通过勾勒 17 世纪来华耶稣会士对“性”这一概念的翻译,以再现经由他们过滤并传递给当时欧洲知识界的儒学之“性”。

一、“性”的西译:以《中国哲学家孔子》中的翻译为鉴

《中国哲学家孔子》书中收录了《大学》(*Liber Primus*)、《中庸》(*Liber Secundus*)和《论语》(*Liber Tertius*)“三书”的拉丁文翻译^②,其中第二册的《中庸》译文应该是出自殷铎泽笔下。因书中第二册并无译者署名,笔者作此推断的依据有二:一是从手稿字迹判断。现藏于巴黎国家图书馆的《中国哲学家孔子》原始手稿分上下两部^③,第一部(其中包括了《中庸》一书的原始译文手稿)字迹通过与藏于罗马耶稣会档案馆殷铎泽的亲笔信比照,不管是在字母书写形态还是缩写习惯上都保持高度一致,基本可以确定是殷铎泽本人的字迹。二是从译文内容的一致性进行判断。通过与殷铎泽 1667、1669 年所出版的《中国政治道德学说》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667/1669 Quamcheu/Goa)一书进行比照——该书是殷铎泽在广州及果阿翻译出版的早期《中庸》拉丁文译本,以直译为主——殷铎泽的早期译文在《中国哲学家孔子》一书中得到

① 参见吴文璋《论儒家与儒教——从儒家是否为宗教谈起》一文, <http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/lrjyrjcrjsfswjztq.htm>, 2007/03/13。

② 《中国哲学家孔子》一书中的“三书”译文实际上是在前代来华耶稣会士的口述以及译文基础上,不断加工整理所得,实属几代来华耶稣会士合作翻译的成果。出版时,扉页上有四位译者的联合署名:殷铎泽、恩理格(Christian Wolfgang Henriques Herdtrich, 1625—1684)、鲁日满(François de Rougemont, 1624—1676)和柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)。下文凡是涉及《中国哲学家孔子》的拉丁文书名,皆缩写为 CSP。

③ 现藏于法国巴黎国家图书馆西文手稿部,藏书号:Ms. Lat., 6277/1 et 2。

充分保留,尤其是从译词的选择以及句式安排上都与他之前的译文保持一致。而在直译的基础上,殷铎泽又增添了许多个人的补充以及八篇关于中国文化的专题小论文^①(在手稿中,凡是由个人所增添的议论部分他都用括号标出;凡是个人所作的专题小论文部分也都会在页边作注明确标明,并在正文中另起标题行文并独立成篇,以此与《中庸》一书的直译部分进行区分)。

1687年,《中国哲学家孔子》由比利时耶稣会士柏应理借助法国皇室的资助于巴黎出版,在出版前柏应理对殷铎泽的译文又进行了大量的删减和修改——因此该书手稿的上部有两种不同的字迹。其中殷铎泽对于原文的直译部分得到充分保留,被删减的多是殷铎泽个人的注释和专题论文。该书出版后在当时欧洲的知识界产生了很大的影响,成为了伏尔泰、孟德斯鸠以及莱布尼茨等启蒙思想家构建自身的孔子形象并将之吸纳入自己思想批判体系的重要来源。书中对“性”一词的具体翻译情况如下:

—《中庸》:天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。

CSP: Id quod à caelo est homini inditum dicitur natura rationalis; quod huic conformatur natura & eam consequitur, dicitur regula, seu consentaneum rationi, restaurare quoad exercitium hanc regulam se suaque per eam moderando, dicitur institution, seu disciplina virtutum.

译文:这一来自上天、人身上所具有的事物,被称为理性的本性;受到这一本性的塑造并追随它,被称为准则,或者说是符合这一理性;修正直至自身行为能遵循这一准则,这被称为教育或者说是德行的修炼。

—《中庸》:自诚明谓之性。

CSP: Concludit cū sū verba & doctrinam avi sui dicens: Se ipso, id est, sine operosa contentione vel conatu, verè solidèque perfectum esse, simulque rerum omnium intelligentem; dicitur natura, seu connaturalis virtus à coelo

① 殷铎泽所写的这篇专题论文(Digressio)分别涉及:1. 中国对鬼神的理解及祭祀(An Sinae cognoverint et coluerint spiritus);2. 关于“上帝”之名,古代人是否将上天理解为物质性的;关于最高的天帝(An nomine 上 xàm 帝 tí Prisci intellexerint coelum hoc materiale, an potius supremum coeli Imperatorem);3. 古代中国人已知道最高神的存在并用“天”来称谓它(Tum ratione, tum Veterum autoritate plurimisque testimoniis probatur, Priscos Sinas non fuisse ignaros Supremi Numinis: creberrime item voce Coelum ad Numen hoc significandum fuisse usos);4. 中国人的命运观、占卜及预测(De Sinensium sortibus, auguriis, atque prognosticis);5. 中国的文字(De Sinarum literis);6. 中国人的音乐(De sinensium Musica);7. 古代中国人关于精神不灭的看法(Quid senserint prisci Sinae de Animorum immortalitate);8. 中文书籍中提到的:诚实的人在其死后将会发生的以及堕落的人在其死后会受到的惩罚(An in Sinarum libris mentio quoque fiat Prooemii, Poenaeve, quae post hanc vitam proborum, vel improborum meritis respondeant)。

infusa.

译文:子思总结他祖父的话语和教导,说道:自己无需通过费力追寻或努力尝试,便能实实在在地成为完善(的人),认识所有的事物,这被称为本性,或者说是,上天赋予的天生的美德。

—《中庸》:唯天下至诚,为能尽其性。

CSP: Itaque ait *cù-su*, quamvis quae à Coelo homini indita est natura, rationalis quidem sit spectata radice sua, & solidum quid, verum, & sine fictione, tamen quia per vitiosos affectionum suarum motus homo jam deflexit ab illa nativae puritatis innocentia ac veritate, non clarè eam cognoscit, nec in operando assequi potest, quantum naturae conditio & status exigit; ideò solùm is qui in universo hoc summè perfectus & sanctus est potest in cognoscendo penitus exhaurire suam ipsius naturam:

译文:因此子思说:上天所赋予人的任何品质都是本性。事实上,理性被视为它(指人的本性)的根本,它是稳固的、真实的,而非虚假的。因为邪恶情绪(的影响),人们的行为与天生的那种天真无邪和真实的纯洁之间出现偏差,没有清楚地认识到它,也不能在行动中去遵循它,无法按照原初的条件和状态(所要求的)去行事。所以,在宇宙中只有最完美和神圣的人,他能在深入认识之中充分发挥自己的本性。

由此可见,殷铎泽在翻译“性”一词时统一使用了“natura”以及“natura rationalis”这样的翻译。在拉丁语中,natura 的意思有自然、本性、性质、事物的决定性特征等。^①应该说殷神父的译文正确理解了《中庸》中“性”的部分意义,但其所选译词与原词在概念内涵上无法相互对应的部分却更多。这种在概念翻译中,对其内涵进行貌似可信实则“不忠实”的人为重新设定,恰恰凸显了中西文化差异之下,以概念为载体所承载的思想碰撞的一幕。

二、儒家之“性”

1. 儒学系统中“性”的内涵演变

孔子罕言“性”与“天道”^②,此后不管是固守于“仁”并以四端之心为道而主张性善

① 拉丁语词汇的解释参见:John C. Traupman ed.: *The New College Latin & English Dictionary*, New York: Bantam Books, 1995, p. 270 以及雷立柏:《汉语神学术语辞典》,北京:宗教文化出版社,2007年,第101页。

② 在《论语》中孔子唯一一次谈到“性”是在《论语·阳货》:“性相近也,习相远也”。在其他处“夫子之言性与天道,不可得而闻也”。

的孟子,还是执著于“礼”针对人性之欲望而剖析性恶的荀子,都是面对孔子关于“性”的罕言,试图对此悬置之“性”做出进一步的解析。只是孟荀割裂式的性善性恶之争并没有最终解决性之善、恶的来源问题,因而后来才又出现了:董仲舒的教化说(他认为“性”需教化才能成善,只凭借性的本质是不可能达到“善”的);扬雄调和式的“性善恶混”说、告子的“性不善不恶”说、王充的气禀差异说(他以宇宙本体为气,认为气生阴阳而又孕生万物,人与人、人与物之间的差异都是由于气禀的差异而生)^①以及荀悦、韩愈的人性分善、中、恶三品说。而在东汉许慎的《说文解字》中,他解释“性”为“人之阳气性善者”,成为后世“思孟派”渐占上风的一个例证。

到了宋代,儒家知识分子一方面是为进一步分疏前代在论证“性”之本源上的不足以及有关“性”之善恶是如何产生等问题;另一方面也是为了扭转“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏去”^②,与当时繁盛一时的佛教争夺治世资源,他们批判性地汲取佛、道文化的成果,在“理一”、“明体”上进行了积极的思考和努力。孟荀之后的儒家知识分子论“性”多是就人而论,但从张载和二程开始,论“性”则兼论人与物,尤其张载言“性”眼光往往大及宇宙整体,这正是得益于他对周敦颐太极图说的借鉴。但张载最为后世称道之处还是他为建构自己的理论体系而缔造了“天命之性”和“气质之性”这对基本概念,其中尤以后者“有功于名教者……以气质论,则凡言性不同者,皆冰释矣”^③。二程兄弟基于张载思想体系中“天命之性”与“气质之性”,进一步提出了“性即理也”,用具有普遍性的至善之“理”代替了张载“天命之性”的概念(“性即是理;理则自尧舜至于涂人一也”)。二程中尤其程伊川将具体人性中善与恶的来源解释为人各自“气禀”的不同(“人生气禀,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也;有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也”)。朱子曾盛赞道:“如性即理也一语,直自孔子后惟是伊川说得尽。这一句,更是千万世说性之根基。”(《朱子语类》九三),可见程伊川对于“性”的阐释,在中国思想史的演进过程中所占的重要地位。

因为以殷铎泽为首的耶稣会士翻译团体在其译文中明确指出,他们参考过的“四

① 学者王儒松据此认为王充实开“后儒气质说之先河也”。但在朱熹著作中却从未曾见他论及王充的“气质之说”,王儒松先生猜测是因为当时印刷术技术不够发达以致阻碍了书籍的广泛流通造成的。详见王儒松:《朱子学(上册)》,台北:教育文物出版印行社,1995年,第159—160页。

② 此言出自南宋禅僧宗杲《大慧语录》,转引自王健:《在现实真实与价值真实之间——朱熹思想研究》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第37页。

③ 王儒松:《朱子学(上册)》,第160页。

④ 程明道并不区分“禀气”之清浊,而“性”(“理”)在他那里也并不是至善的,正所谓“人生气禀,理有善恶”。他更倾向于:人性之善恶都是由“理”生衍出来的。由于“性”(“理”)继承自原初的“道”,自然有善。但往往因为“相交而生物”的阴阳失调,导致“理”在现实中无法实现不偏不倚的状态,从而出现“循理不足”或者“循理过度”,“恶”便会从“理”中产生。详见葛瑞汉:《中国的两位哲学家:二程兄弟的新儒学》,郑州:大象出版社,2000年,第203—210页。

书”注释本包括了朱熹的《四书集注》，此外还借鉴了张阁老(即张居正)、张侗初等人的注释。^① 尽管后来在礼仪之争的压力之下，他们转而指责以朱熹为首的“新阐释者”(Neoterici Interpretes)是无神论者，但实际上他们对于主要儒学概念的理解，在很大程度上都是源于以朱熹为代表的新儒家的观点。朱熹本人继承了二程、尤其是程伊川的思想，若纵观其著作中有关“性”的言谈，却可以清楚地看到他对“理”“性”的分疏有其自身不断修缮不断丰富的演变过程，直到69岁之后，朱熹才正式给“理”“性”问题给出定论：主张“理”“性”两分，谈论“性”时需分清“天命之性”与“气质之性”之间的差别。在程明道性本无异而异在气质的基础上，朱熹指出不仅人物之气质有异，就连人物身上之“理”也是不同的，从而才有人兽草木之别。如果说早年朱熹认同程伊川“性即理也”，主要是肯定“性”“理”之同，那么到他晚年则更重“性”“理”之异。^②

而据朱熹的年谱可知，他是在淳熙十六年己酉(即朱子60岁时)三月开始序中庸章句，可见其《中庸章句》及《中庸集注》(即殷铎泽当时翻译《中庸》以及其中主要儒家概念时所依据的中文注释来源)中的“性”“理”观应是对他晚年理解的反映。此时的朱熹举凡谈论“性”必兼言天命与气质，以得天人之真相。而且他也以至善之“理”指代“天命之性”。在《四书章句集注·中庸章句》中，朱熹明确地注“性”为“理”，并将“理”视为太极映照在万物包括人身上的一种完美至善的存在。当他说到“理”或“本然之性”时，此“理”必定还未坠入气质之中，亦即人物未生之时。当人成形之后，由于“理”与“气”相杂，这才产生了人性中善与恶的共存。朱熹强调“天命之性”决无不善没有偏

① 殷铎泽在《中国政治道德学说》的译者手记中明确指出他翻译时使用的中文底本是《中庸》的南京版本，作者是朱熹，这本书一般被称为《四书集注》(“iuxta ordinem impressionis Nan-kin editae, Authore Chu-Hi, qui liber uulgo dicitur Su Xu çie chu.”);《中国哲学家孔子》译文中多次出现张阁老的名字(“Nos hic eam verbis Cham-colai, sed in compendium redactis explicabimus”),耶稣会译者多次引用了张居正在其《四书直解》中的解释。此外，他们也表明自己参考了张侗初的注释(“Mirificè favet huic Interpreti Interpres alter, parisi cum Colao auctoritatis; et ipse Cham dictus, cognomento tum-ço; hic autem in vigesima circiter editione Commentariorum suorum in modo explanatam Confucii sententiam sic scribit”).

② 有关朱熹学术思想中有关“性”“理”分疏的发展过程：①46岁之时他还认为不必专门提出“气质之性”之名，只说是本善之性堕入气质受熏染致使人性中出现不善即可；②到他58、59岁时，凡言性即是指气质之性，他开始坚定地确立“气质之性”并将其与极本穷源的至善之性对举；③67岁以后，他开始对程伊川的“性即理也”进行完善，细划出“性”的本体是理，但决不可据此统而言之“性即理也”，人物未生之时至纯未染的是“理”，即那“在天曰命也”；而当人物生时，此理便在形气中具现，杂气禀而为“性”，因此他指出“才说性时便已不是性者”(此处，前一“性”指已杂气禀之性，具体的人性物性，后一“性”指性之本体，原初的天命之性)(《朱子语类》九五)，并特别强调了气质在言“性”时的重要性：他既继承了前人“故凡言性者，皆因气质而言”(《朱子文集》卷六十一)，又直言离开气质则无性可言，个人观点开始凸现；直至晚年才为“性理”给出了明确的定论。钱穆先生和王儒松先生对此都有精心的梳理，详见钱穆：《朱子新学案(上)》，成都：巴蜀书社，1986年，第307—329页；王儒松：《朱子学(上册)》，第169—173页。

差(“万殊而一本”),但是“气质之性”却是人、物禀之于天的“理”堕于形气之中交混而形成的“性”,也正是由于“气”混入了“理”才产生万物的性之异和性之恶(“一本而万殊”)。简而言之,天地间“理”只唯一,而“性”却可散为万万千千、奇异百态。同时,朱熹的“理”与“气”也是处于一种相互依存的关系之中,正如他所说“天命之性,若无气质,却无安顿处。”此外,朱熹还进一步细划了具体个人的“性”,指出“性之本体便只是仁义礼智之实”(朱子文集卷六十一),发于外便表现为:恻隐(因其有“仁”)、羞恶(因其有“义”)、恭敬(因其有“礼”)和是非(因其有“智”)(朱子文集卷五十八)。既然人性中均有本性之善,如果能通过后天的修身,譬如《中庸》中提到的择善固执、博学、审问、慎思、明辨、笃行以及“慎其独”来矫正气质之偏,以德胜气,则人就可以恢复本性之善,此即朱熹强调的为学以及个人修身中必须重“工夫”。

2. 西方哲学系统中“性”的概念内涵

拉丁译文中,殷铎泽开篇就将“天命之谓性”中的“性”译为 *natura rationalis*,即理性之自然、理性本性。根据教会神学辞典的解释,西方哲学中“*natura*”是指:“和人为制造出的物体不同,在各种天然(自然使之然)存在物的身上总是存有着自然赋予之的固定不变、持续不断的内在原理,因应这些原理,存在物进行一系列的基本活动以实现、表现自身的存在。”^①在阿奎那《神学大全》(*Summa Theologiae*)“论自然的原理”(Thoma v. Aquin; S. th. III, 2, 1c.; De principiis naturae cap. 2)一章中,他指出所谓的自然的原理包括了:质料(matter)、形式(form)、缺乏(privation)和目的(end),也详尽地举例解释这些内在原理如何成为促成事物基本活动的原因(cause)。^②

而且,殷铎泽的译文明显强调了人性中的理性色彩。西方有关理性最著名的论述可以追溯到亚里士多德处。早期来华传教士大多接受了亚里士多德“人性论”中的三魂说:①存在于植物以及所有具有生命的东西身上的“生魂”,它负责维持每一种存在

① “Im Unterschied zu dem v. anderem als Natur her Seienden ist Natur als das ständig gegenwärtige innere Prinzip des aus ihr Hervorgehenden zugleich der Grundakt der Verwirklichung des Seienden, wie es sich v. a. beim Lebendigen zeigt.” W. Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau, Herder: 1993 - 2001, pp. 662 - 667.

② 此处有关圣托马斯“论自然的原理”一章的内容,我阅读的是 St. Jerome's University 的 Gerard Campbell 教授的英语译文,参见: <http://www4.desales.edu/~philtheo/aquinas/Nature.html> (2008/04/20) 以及 Robert Pasnau: *Thomas Aquinas on Human Nature*, UK: Cambridge University Press, 2002, pp. 1 - 10. 在阿奎那那里,所谓的“人性”(human nature)即是关于灵魂及其所拥有的不同能力的讨论。阿奎那视“天然(natura)”为人类一切行动的内在原理,并且他认为在决定事物本质方面,“形式因”比“质料因”更为重要:任何受造物的本质都是由其形式决定的(“the essence of any given thing is completed through its form”),而且在自然物身上,其“目的因”与“形式因”是一致的。事物产生的最终目的,这也是存在物首要的内在原理便是其形式。就人类而言,人类内在的“形式”便是其灵魂。

物的整体性,负责使“每一种存在的整体先于部分,并且全体大于各部分的总和”^①;②在动物的身上除了“生魂”还有位居其上的“觉魂”,它使动物具有感觉,可以根据外界环境的变化来发展自己的能力以继续生存下去;③除了“生魂”和“觉魂”,人还具有位于“觉魂”之上的“灵魂”,正是灵魂使人成为了有理智的政治动物,使人不仅能生存、能感觉,还学会了思考。^② 亚里士多德在《灵魂论》(*On the Soul*)一文中指出:“灵魂”(rational soul)正是通过理智或者说理性得以进行认识和思考,只有理性是永恒不朽的。亚里士多德曾将“理性”划分为能够产生对象的“主动理性”和能够成为对象的“被动理性”。人的理性有能力识别是非和善恶,如果人们能借助理性的这种能力知善并去实行、知恶并加以回避的话,他认为这样的人就会幸福。此后,“理性”成为了西方神学中的一个重要术语,尤其在托马斯·阿奎那的思想体系中,“理性”扮演了一个重要的角色。阿奎那不仅认定人类所具有的理性能力本身已经足够让人类去认识外在的事物,还格外强调人类身上这种唯一先天性的东西,即理性,这种积极地去认识了解事物的先天能力。在亚里士多德的基础上,他也提出了理性具有双重性:犹如白板一般映照客体的被动性以及具有创造能力的积极性。但是比起亚里士多德,阿奎那更为强调理性对于人所具有的绝对自由的盲目意志的指导作用,而理性引导意志更是托马斯伦理学的前提。^③

3. 耶稣会士所译介的孔子之“性”

在17世纪的欧洲,阿奎那神学思想的影响既大且深,并成为当时耶稣会教育方案中(“Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu”)的重要内容。殷铎泽作为接受过耶稣会系统神学训练的神父,对此自然也有深入的了解。而当殷铎泽在翻译《中庸》的“性”时,他选择了在托马斯哲学尤其是伦理学中具有积极意义的“理性”一词,这在一方面可能就如孟德卫在分析柏应理《中国哲学家孔夫子》一书的《中庸》译文时就指出:由于17世纪托马斯神学的影响,耶稣会士在理解儒家经典时有某些明显的过度诠释的印记,尤其是对中国经典中“理性”的过度挖掘。孟德卫认为这阻碍了当时的耶稣会士们对儒家在道德和精神教化上的关注^④,我对此并不认同。倘若说与其同时代的

① 郭昆如:《西洋哲学史话》,台北:三民书局,2004年,第169页。

② 钟鸣旦所编的 *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—1800* 一书的第653页也指出了早期来华传教士与中国文人在对人“性”看法上的差异。除了基督教原罪说与中国性善论之间的差异以外,西方传教士所主张的亚里士多德的“三魂说”也和中国文人所理解的“性”说,尤其是和以朱熹为代表的“理——气”说有很大的不同。

③ 郭昆如:《西洋哲学史话》,第315、329页。

④ D. E. Mungello: *Curious land, Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p. 284.

许多耶稣会士一样,殷神父对于托马斯哲学思想尤其是其伦理学思想非常熟悉^①,那么他对“理性”一词的选择,则恰恰说明他认识到:如果将儒家的“性”与托马斯伦理学中的“理性”进行比较,会发现儒家之“性”既有值得强调的、与基督宗教的共通之处,更有需要基督宗教加以启示、引导的地方。托马斯跟亚里士多德一样,重视理性和政治体系,认为人不仅要在自身积极求善,还应致力于在社会生活当中“兼善天下”^②。他总在思考如何才能给人带来此世的幸福,“使得这种幸福成为来世幸福的影像,认为将来的幸福是此世幸福的延长”^③。因而,国家有责任将有关宗教、艺术、伦理等方面的知识带给国家的民众,帮助每一个人借此达到自己的人生目标,而教会则负责从“‘彼岸来的信息’引导人走向来世”^④。后者正是耶稣会在华活动的意义所在。

另一方面,考虑到这是一部向总会长乃至罗马的教皇反映耶稣会在华活动的成果以及宣传自身对于中国文化了解程度的著作,它主要是以欧洲读者为受众,所以殷铎泽在选词上不大可能有利玛窦、卫方济在其中文著述中出现的那种动机,即选择一个在当时中国文人的集体意识中有积极暗示作用的用语来迎合儒家正统。^⑤ 从上文列举的译文可以看出,殷铎泽在反映中国典籍原貌的基础上,在译文中渗透进自身的神学认识,并将之改写为一个符合他所期望的、能传达到西方基督徒接受视域中的拉丁文译本。

三、早期来华耶稣会士的人性观

在此,有必要补充说明的是以殷铎泽代表的17世纪来华耶稣会士眼中有关人性善恶的基本看法,这些都是他们接受儒家人“性”观的前见(Vorverständnis)。

对于主张“原罪说”的基督宗教,在人性的善恶方面,教内诸位终身以释经为己任

① 《圣经·旧约》中的《智慧篇》一开始是用希腊文写成,并主张采用希腊文化的形式来表达以色列的信仰和智慧,从而强调一个民族不能只封闭于自身的文化模式之中,而要勇于面对并接纳其他民族新的思维方式,因为“天主对犹太人的启示并未受到限定,也不会一直封闭于希伯来文化的模式当中,必将以新的方式呈现给思想言行都和犹太人不同的其他民族”,因而,犹太文化也对希腊文化进行了吸收。因而,耶稣会早期由利玛窦所制定的“和儒补儒”的上层传教方针以及吸收儒家的语言、思想所进行的传教实践,其实是有前例可依、是符合教会传统和教会正经中的规定的。而通过翻译中国经书,来华耶稣会士也看到其中“耶儒”的某些共融性。以“中国政治道德学说”来翻译《中庸》,恰恰说明殷铎泽认为中国人独特的哲学智慧乃是源于世俗生活中的政治经验及伦理道德。其中,“道德”一词所指的应该就是儒家的道德哲学和伦理观,而“政治”一词更凸显了殷铎泽对于儒家致力于在个人的道德修行上下功夫而最终旨在实现“平天下”的这种政治担待的重视。这些与他托托马斯哲学的理解应该不无联系。

② 郭昆如:《西洋哲学史话》,第329页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 有关来华传教士在其中文著述中迎合儒家“性善论”的做法,可参见刘耘华:《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,北京:北京大学出版社,2005年,第138—142页。

并对后世有深远影响的教父对此都有系统的论述,其中尤为著名的是奥古斯丁有关性“恶”的著述。他神学思想的创见性并非仅仅在于他讨论了人性中“恶”的起源,其特别之处在于他肯定了“恶”的积极存在意义。正如他的那句名言所说明的:“若我堕落(犯错),我即存在。”(Si fallor, sum.),他在发现“恶”的基础上引出了“自由”的概念。他认为:人作为神的受造物,人性分享了神的永恒律,成为了人行为的自然道德律。该自然道德律以一种恰如其分的指导人向善的能力(habitus)存在于人性之中,这就是人的良心。良心使人得以在“正直理性”的指引下能够对言行举止的善恶做出正确的判断并进行自由的意志选择。虽然人分受了神的善,全知的神也给予了人意志的自由,但是人的意志是盲目的,它需要有理智的指引,而人的有限性也使人的身上具有倾向于恶的存在(奥古斯丁将现实中存在于个人身上的人性视为沾染了“原罪”的人性)。自由意志作为人行为的原动力,同样使人具有犯罪的能力。拥有自由意志这种指导人进行选择的能力,人可以选择犯罪或者不犯罪。固然,人的理智通过认识、考虑和衡量,会知道什么样的事情不应该做,可是理智往往无法控制意志,尤其是当人无法控制自己的情绪时,自由意志常常会禁不住成为“情绪的奴隶”而做出自己不喜欢或本不应该做的事情,从而产生了罪恶。就是这样,人因为自身的有限性,在“向上”的路途中往往陷入自身“善”、“恶”对立、共存的境况,“善”是源于神的分享,“恶”则是人自己所施,也要由自己来承担和负责。但无论如何,人在欲望的驱使之下而犯错恰恰证明了自身意志选择的自由,即个体的真实存在。

关于解决这一性恶问题的出路,则是由另一位大思想家托马斯·阿奎那所指出的:人只有自由地遵从良心的指示,用理性指引意志,才能明辨善恶并择善避恶,但是,虽然理性有其独立性,但是它也有自己的软弱之处,因而需要信仰来指引理性——托马斯认为理性和信仰是人身上两种认知事物的不同能力,两者之间是有所区别的:理性是人生来就有的能力,它主导的领域是自然,而信仰并不是人生来就具有的能力,而是一种超自然的能力。但是,两者虽然不同却不会相互冲突,因为它们“都是来源于天主的真理”^①——这种指引并不是说信仰要从内在取代理性,人仍然要凭自己的理性能力对客观事物和问题进行思考和判断,但对天主的信仰会进入并贯穿理性,继而使它始终沐浴在信仰的光照之下,从而帮助“旅途中”的存在者达到自己最圆满的实现,即通达上帝并实现人性的尊严。

作为一名深受阿奎那思想影响的17世纪耶稣会士,殷铎泽对于人“性”的基本看法应该可以从上文中对这两位西方神学最重要之代表的思想梳理中略窥一斑。“natura”与“性”的简单对应背后却隐含着传教士和儒家对于人“性”以及“性”“理”之

^① 张春申:《神学简史》,台北:光启文化出版社,1993年,第43页。

学,在异质文化背景之下巨大的认识差异。

基础文献:

Couplet, Philippe (1687). *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS SCIENTIA SINENSIS*. Paris.

Intorcetta, Prospero (1667/1669). *SINARUM SCIENTIA POLITICO-MORALIS*. Guamcheu, Goa.

朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2005年。

参考文献:

1. Gilson, Etienne (1957). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. London: Victor Gollancz.
2. Kasper, W. (hg.) (1993 - 2001). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder.
3. Pasnau, Robert. (2002). *Thomas Aquinas on Human Nature*. UK: Cambridge University Press.
4. Pasnau, Robert & Dyke, Christina van ed. (2010). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. UK: Cambridge University Press.
5. Lundbaek, Knud (1981). "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits." In: *China Mission Studies (1550 - 1800) Bulletin III*.
6. Lundbaek, Knud (1979). "The First Translation from a Confucian Classic in Europe." In: *China Mission Studies (1550 - 1800) Bulletin I*.
7. Mungello, D. E. (1999). *The Great Encounter of China and the West, 1500 - 1800*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
8. Mungello, D. E. (1989). *The Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
9. Standaert, Nicolas (2001). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635 - 1800*. Leiden • Boston • Koeln: Brill.
10. 陈来:《朱子学哲学研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年。
11. 陈生玺:《张居正讲评〈大学·中庸〉》,上海:辞书出版社,2007年。
12. 陈荣捷编,杨儒宾、吴有能、朱荣贵、万先法译,黄俊杰校阅:《中国哲学文献选编》,南京:江苏教育出版社,2006年。
13. 高凌霞:《中世纪哲学教学讲义》,参见:2006年台北輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程“中世纪哲学”教学讲义。
14. 葛瑞汉:《中国的两位哲学家:二程兄弟的新儒学》,郑州:大象出版社,2000年。
15. 雷立柏:《汉语神学术语辞典》,北京:宗教文化出版社,2007年。
16. 钱穆:《朱子新学案》,成都:巴蜀书社,1986年。
17. 李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,上海:上海古籍出版社,1998年。
18. 刘耘华:《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,北京:北京大

- 学出版社,2005年。
19. 王健:《在现实真实与价值真实之间——朱熹思想研究》,上海:华东师范大学出版社,2007年。
 20. 王儒松:《朱子学(上册)(下册)》,台北:教育文物出版印行社,1995年。
 21. 邬昆如:《西洋哲学史话》,台北:三民书局,2004年。
 22. 张春申:《神学简史》,台北:光启文化出版社,1993年。
 23. 张西平:《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》,北京:中华书局,2009年。

跨文化研究

庞德与中国：“东方主义”和民族身份的建构

张 剑

—

美国现代派著名诗人埃兹拉·庞德(Ezra Pound)是将中国介绍到西方的重要人物之一,虽然他较之莫里逊、理雅各、翟里斯等人要晚,但是他的影响力可能并不亚于这些前人。现在还有多少人使用莫里逊的《汉英词典》?还有多少人读理雅各翻译的四书五经?但是我们今天仍然在读庞德,并且可能通过庞德再回去读莫里逊、理雅各、翟里斯等人,这就说明了庞德作为东西方文化桥梁的作用是重要、不可替代的。但是在我们这个后理论的时代,庞德对中国和东方的书写很容易让人想到其随意的添加和删节,他对中国解读的准确性问题一直困扰着许多读者。我们都知道庞德不懂中文,在多数时候他必须借助其他人来完成对中国的解读。因此,他对中国和东方的理解加入了很多自己的想象,肯定有偏差和曲解。从后殖民理论的视角来看,庞德犯了“东方主义”的大忌,他出于自身的需要,对中国文化进行随意摆布、对中国经典进行任意改动,有“文化霸权主义”之嫌,体现了一个西方文人用东方“他者”来建构自我的一贯做法,其结果是对东方的扭曲和“物化”,与真正的东方没有什么关系。

但是庞德与“东方主义”的最大区别,正如多位学者已经指出,是他对待中国的积极、正面和敬仰的态度。他没有像东方主义者那样,将自己的恐惧、担忧以及负面价值投射到东方。正好相反,他是在用东方的理想和东方的智慧来批评他认为西方文化中所存在的问题。这一点从某种意义上来说回应了后殖民理论对庞德的批评,但是,仅仅有这一点是不够的,相对于后殖民批评的理论化程度,这样的回应显得有一点苍白、有一点软弱无力;好像庞德对我们好,我们就应该对他好。要增加回应的力度,回应本身需要更具有学理的基础、理论的支撑。应该说,认识针对庞德的后殖民批评的关键,在于看到它背后的一个有问题的假设,即中国是一个不变的、可叙述的、稳定的概念;而且有一种言说能够真实地将中国呈现出来。针对庞德的后殖民批评正是基于这么一个假设,它涉及“中国”和“中国文化”这些概念到底是什么的问题、涉及到中国的“民族身份”和“民族特性”问题。这些对于我们弄清楚庞德对中国文化做了些什么、是否存在东方主义的“霸权”心态,都有着重要的意义。

二

我们都知道,庞德对中国文化的认识基本上是在建立在儒家学说之上的。他在诗歌中,把儒家学说和孔子提升到了一个很高的地位,这样的认识,与他的创作来源有密切的关系。在写《中国诗章》的时候,庞德引用了法文版《中国通史》(1777—1785),其作者德玛雅(Joseph-Anna-Marie de Moyria de Mailla)(又名冯秉正)是法国耶稣教派的传教士,18世纪来到中国。在这部著作中,德玛雅将儒家学说视为中国的正统宗教,同时他也意识到儒家与道家和佛教同时并存,但是,他想象了儒、释、道三家之间的冲突,并且将这种冲突夸张地凸现出来,使之成为欧洲17世纪宗教改革时期天主教与新教冲突的翻版。庞德在《诗章》中显然承袭了这样的观点,认为正统的儒教是中国得以繁荣昌盛的原因,也是他急于寻找的东方智慧的核心,因此他对道教和佛教进行了猛烈的排斥。从某种意义上讲,将儒学与中国文化联系在一起是耶稣教派对中国的理解,正如庞德“发明了中国诗歌”(艾略特语),耶稣教派也发明了“儒家文化=中国文化”的公式。美国著名汉学家阿里夫·德里克(Arif Dirlik)指出,把中国文化与儒家等同起来,是这些西方传教士,特别是耶稣教会的发明,它促进了儒学作为中国社会象征的符号化。

据说,利马窦(Matteo Ricci)为中国创造了一个世界的概念,在17世纪之前,中国根本没有意识到世界的存在。他帮助中国绘制了第一张世界地图和第一张中国地图,使康熙皇帝第一次看到了长城的全貌和具体位置,从而也使长城成为中国重要的国家标志。然而,随着西方人对中国的渗透,随着他们在中国遇到的困难的增加,西方人对中国的态度也发生了改变。1794年,英国国王特使马嘎尔尼(Lord Macartney)出使中国,试图说服当时的乾隆皇帝开放市场,进行海外贸易。然而乾隆皇帝要求他在觐见时下跪叩头,马嘎尔尼予以拒绝,他只愿意行单腿下跪礼。这场礼仪之争刺激了乾隆皇帝的自尊,他没有把马嘎尔尼放在眼里,在热河的避暑山庄只是匆匆接见了,对他带来的科技成果,包括枪炮、时钟等,毫不感兴趣。马嘎尔尼对中国之行非常失望,回国后撰文大骂中国是一艘即将沉没的巨轮,在海上漂泊,随时可能触礁。

19世纪,中国在西方的国家形象发生了巨大的变化。中国不再是18世纪欧洲人崇敬的浪漫国度,不再是欧洲人用以批评自己、讽刺自己的一种工具。整个东方都逐渐变成了落后、专制、性放纵的代名词。而中国则变成了一个停滞的帝国,数千年以来,保持着同一种社会制度,同一种农耕方式,同一种技术水平的庞大帝国。哲学家黑格尔对这种形象的传播起到了很大的作用,他曾经说,“中华帝国是一个神权政治专制国家,家长制政体是其基础;为首的是父亲,他也控制着个人的思想……中国的历史

从本质上看是没有历史的,它只是君主覆灭的一再重复而已。任何进步都不可能从中产生”。甚至马克思都把中国看成一成不变的“封建”的“亚细亚”社会。这些林林总总的话语,正如阿里夫·德里克所说,都是“东方主义的再现”,它们都是在“用一种从当代意识中汲取的意象、概念和标准重写中国历史,‘西方’思想,包括东方主义的‘想象地理学’,则都是这个意识的组成部分”。

庞德对中国的认识,在多大的程度上建立在这些东方主义的话语之上,是一个值得探讨的话题。正如学界周知,庞德不是一个汉学家,他并不知道西方汉学都在做些什么。他的中国观似乎更多地来源于他对中国艺术的体验,其形成的基础是他在波士顿所看到的中国陶瓷、在伦敦大英博物馆看到的中国艺术、在费洛诺萨遗稿中读到的中国诗歌和中国文字。这些中国文化元素对于他来说,具有启示性的意义,使他看到了艺术发展的某种巨大的可能性。对于他来说,“衡量一个社会优劣的基本标准,是艺术能否在这个社会得到繁荣和发展”,能够促成中国艺术产生的社会制度必定是一个优越的社会制度。正是这样一种逻辑使庞德在他的中国观中掺入了浓厚的理想主义色彩,并且将这种优越性归功于儒家学说。当被问道,你相信什么?庞德说,“我相信《大学》”。他还说:“整个的西方理想主义是一片丛林,基督教神学也是一片丛林。要想把这片乱七八糟的丛林削出一点秩序来,没有比《大学》这把斧子更好的了。”庞德的女儿玛丽·德·拉维尔兹(Mary de Rachewiltz)总结道:“孔子之于庞德,犹如水之于鱼。”

三

如果说庞德对中国的认识有误,那么历史上真实的中国到底是怎样的呢?我们能不能对它有一个客观的认识呢?我们在认识自己的历史时,是否往往也是基于对过去的某些文本的解读,同时也基于对过去另一些文本的排斥呢?马克思·韦伯(Max Weber)在著名的《儒教与道教》一书中认为,儒家和道家思想不利于资本主义制度的发展,因此阻碍了中国的进步和繁荣。在中国的民族身份的建构过程中,西方的思想影响了好几代中国人,“儒家文化=中国文化”的公式使几代中国人将经济、政治、科技的落后视为儒家文化的恶果,因此,儒家学说也就成为破除迷信、实现现代化的最大障碍。然而,当今中国的崛起似乎重新点燃了人们对儒家的兴趣。20世纪后期兴起的“新儒学”将儒家学说重新定位为中国文明,甚至东亚文明的基础。新儒学认为,我们不但不能再犯“焚书坑儒”的大错,相反,我们应该重新把孔子奉为圣人,继承和发扬他的精神,使之成为中华民族的崛起出一份力量。国学院、孔子学院,甚至电影《孔子》,都是我们给自己重新定位的尝试,儒家学说=中国文化的公式又重新提上议事日程。

应该看到,在有文字记载的几千年文明中,中华文化一直在形成之中,把儒家学说

与中国文化的等同是一种解读,或者说是一种误读。中华文明发源于中原,发源于黄河流域。但是中华文明不等于中原文明或黄河文明,中华文明是中原与周边的互动和融合的结果。汉朝与匈奴的关系是一个很好的例子,中原与北方民族的碰撞是农耕文化与游牧文化的融合和交流。我们都知道王昭君远嫁匈奴的故事,她的作用远远超出了所谓的“和蕃”,超出了促进中原与匈奴和解。从她以后,中国文化融入了不同的成分,中华民族也融入了不同的血液。这里不存在谁同化了谁的问题,影响是双方的:汉族为匈奴带来了礼仪和规则,匈奴为汉族带来了彪悍和力量。在形成中国的民族特性的过程中,各个民族都有自己特殊的贡献,最终的中华民族是这些民族融合的结果。

在那个遥远的年代,中原不仅跟北方的少数民族有碰撞,而且跟西方也有碰撞。2008年,意大利与中国联手在中华世纪坛举办了“秦汉-罗马文明展”,展览给我们很多启示。古罗马帝国和中国汉朝曾经同时存在,两个帝国都创造了各自的高度发达的社会和文化体系。中国的北匈奴在向西迁徙的过程中,到达了今天的匈牙利,与罗马军队有过正面的交锋。罗马军队在向东扩张时,也在中国西部留下过印记。甚至在今天中国的西部,在我们同胞的身体里可能仍然流淌着罗马人的血液。甘肃省永昌县者来寨村据说就是已经消失的骠轩古城的遗址,这里的人们有明显的西方人的特征,高鼻子、蓝眼睛等等。据说有一个古罗马方阵在中东征战时失踪,后怀疑是东撤至汉朝的领土,归顺汉朝并定居下来。古城之名骠轩就是英文 legion 的音译。

我并不是说,古罗马对中国的文明有多么深刻的影响,也许实际上并没有多么深刻的影响,但是这种接触对中国文化本身是一个冲击,不管这种冲击多么微不足道。而中国的文化就是在这种不断交流和冲击中形成和完善。在唐朝,佛教全面的传入中国,逐渐成为中国的主要宗教之一。从《西游记》中,我们能够看到,唐僧赴印度取经是一种官方行为,受到了皇帝的派遣。同时我们也可以看到,佛教在传入的过程中的确与土生土长的道教有着一定的冲突。《西游记》第46回“外道弄强欺正法、心猿显圣灭诸邪”描写了和尚在车迟国受到排挤和欺压,从佛教的立场凸现了道士的邪恶。“斗法”一场,孙悟空狠狠地戏弄了车迟国的几位国师,为佛教和当地的和尚出了一口恶气。同样也是在唐朝,我们可以看到中原与吐蕃地区的交往,文成公主进藏,在今天的西藏仍然是人人皆知的一段历史,藏传佛教在内地的传播也逐渐启动。也许正是从这时开始,佛教的重要性被凸现出来。虽然它是外来的宗教,但是它逐渐成为中国最重要的宗教。而土生土长的儒家学说主要是一种行为规范和道德体系,教人如何处事,如何成功,因此它与佛教没有根本的冲突。而事实上,从唐宋以来,中国的历代皇帝都既信奉儒家学说,又可能是佛教徒。

宋朝与周边的交流主要是以领土和政权争端的形式出现。宋朝在中原建立了稳固的政权和繁荣的文明,人们生活富足,商旅繁忙,我们从《清明上河图》就可以看到这

一点。上海世博会凸现了张择端这幅名画,似乎将它视为中华民族的一个符号,也凸现了宋朝对我们民族的自我建构的重要性。但是宋朝的繁荣并不意味着它的安宁,周边民族的兴起与扩张,对中原土地和政权都形成了巨大的威胁。他们借助天生的剽悍和勇猛,对宋朝政权进行不断冲击。在《岳飞传》、《杨家将》和《水浒传》等文学作品中,我们可以清晰地看到宋朝末年的内忧外患,以至于最终宋朝政府不得不败走临安,建立南宋。我不知道官方如何看待这段历史。但是从今天的视角来看,似乎我们更应该将契丹族、靺鞨族、女真族视为中华民族的一个部分,而宋辽之争就应该被视为一场内战或兄弟之争。而从这个意义上讲,岳飞不再是一个民族英雄,而是一个政治英雄。他的贡献不在于保家卫国,而在于保卫他效忠的政权。从这个意义上讲,金庸的《天龙八部》更加符合我们当今的民族意识。其主人公萧峰作为一个契丹人,被汉族父母养大,然后回到辽国。他的双重民族身份,使他在宋辽之争中成为两个民族之间的一座天然的桥梁,在促进民族和解、民族团结上起到重要的作用。

元朝与清朝更是中国各个民族进一步融合的时期。元朝是蒙古族的朝代,是所谓的外族统治。但是成吉思汗建立起来的蒙古帝国,不但增加了中原和北方的联系,而且将欧、亚两个大洲连接在一起,更增加了文明之间的联系和交流。英国浪漫派诗人柯尔律治(Samuel Taylor Coleridge)描写的《忽必烈汗》掺入许多想象的成分,但是《马可波罗游记》却是真真切切的中国。在中国本土,元朝正式建都大都,奠定了北京成为中国首都的基础,使它成为中华各民族的文化政治中心。明朝和清朝都承袭了这个都城的选址,也将它视为北南东西的纽带、整个国家的核心。有人说中国的北方边界应该是长城,但是元朝和清朝的建立使这样的说法不攻自破,长城成为蒙汉、满汉几个民族相互融合的不平凡历史的见证。也许蒙古族和满族在统治这个国家的同时也接受了中原文化,但是这也使整个国家更加宽容、更能海纳百川,逐渐形成多民族、多种族国家的特点。藏传佛教在清朝的统治中心建立了它的宫殿,这不光指北京的雍和宫,还有承德的外八庙,山西五台山的部分寺庙。在五台山的菩萨顶御碑亭,乾隆皇帝的碑文上撰写着满、汉、蒙、藏四种文字,说明当时的清朝已经有一个多民族的国家意识,有一个相对包容的机制。各个民族的文化连接在一起,才形成一个中华民族的大家庭。

四

也许有人觉得我扯远了,但是庞德对中国的解读的确会引发我们对儒家与中华文明关系的许多联想。中华文明的形成过程中,儒家的确占有非常重要的位置。秦朝“焚书坑儒”,汉朝“独尊儒术”,但实际上百花齐放、百家争鸣的局面没有停止。宋明的

理学,科举考试制度使四书五经得以经典化,但是实际上没有改变中华民族兼容并蓄的特征。如果庞德对中国的解读并不正确,那么我们自己了解我们自己吗?我们身处中国,对这里的文明有着活生生的体验,但是我们也有可能“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”我们不需要西方给我们下定义,但是我们必须建构中华民族共同认同的民族文化身份。我们到底是谁?我们怎么定义自己?值得所有人思考。我们在当代应该怎样把中国呈现给世界?我们的民族特性是什么?这些不仅仅是学者思考的问题,也是国家思考的问题。它已经成为一个重大工程,一个国家战略。

美国人讨论他们的民族特性讨论了一个世纪,从文学和思想领域看,他们整个 20 世纪都在建构他们自己的民族特性。他们将美国特性追溯到早期美国的清教思想,追溯到美国建国之初那些领袖们的建国理想和宏图,追溯到早期美国人的“选民”意识和由其产生的“例外论”(exceptionalism),追溯到 19 世纪逐渐形成的个人主义(individualism)和超验主义(transcendentalism),追溯到美国向西部扩张的疆界意识,追溯到移民和多种族融合的特殊国情。相对美国来说,英国有更加悠久的历史,不存在身份建构问题。但是在这个后殖民时代,大英帝国的前殖民地纷纷与其剥离,甚至不列颠内部,苏格兰和北爱尔兰都在思考他们自己的民族文化身份(凯尔特文化),以区别于盎格鲁-萨克逊的文化传统。因此,英格兰也开始问他们自己是谁?什么是英国特性(Englishness)?英国人更加倾向于将他们的传统定位于工业化之前的英国乡村,所谓的人与人和谐、人与自然和谐的“田园英国”。英国的清教传统、贵族绅士风度、由来已久的等级制度、岛屿意识以及内敛的民族性格都是人们熟悉的英国民族特性。这些都跟这个国家的历史、宗教、人文、地理等因素有密切的关系。

英国批评家本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)指出,民族是一个“想象的共同体”。中国是一个多民族、多传统的国家,其民族身份的建构取决于我们能否创造出这么一个共同体,从而产生一种归属感。“56 个民族,56 支花,56 个兄弟姐妹是一家。”对历史的追溯不能够忘记我们的民族融合的历史,不能忘记在中华民族形成过程中,各个民族的参与。儒家是中华文明的重要组成部分,但是中华文明涵盖的面更加宽广,两者是部分与整体的关系。儒家、道家、和中国化的佛教都是中华文化的组成部分。庞德的意义不在于他对中国的误读,误读也许不可避免,他的意义在于他使中国重新进入西方的视线,使人们重新思考中国,甚至使我们中国人重新思考自己。他使我们逐渐看到,这在当今这个全球化的世界,民族文化身份的重要性,他使我们认识到,建构我们的民族文化对于中华民族的崛起,对于中国在世界地位都有重要的意义。

参考文献:

1. 刘心莲:《理解抑或误解?——美国诗人庞德与中国之关系的重新思考》,《外国文学》2001 年第

- 6 期。
2. 单德兴:《重建美国文学史》,北京:北京大学出版社,2006 年。
 3. 王贵明:《庞德之于中国文化功过论:与〈理解抑或误解?——美国诗人庞德与中国之关系的重新思考〉的作者商榷》,《外国文学》2003 年第 3 期。
 4. 赵毅衡:《诗神远游:中国如何改变了美国现代诗》,上海:上海译文出版社,2003 年。
 5. 祝朝伟:《建构与反思》,上海:上海译文出版社,2005 年。
 6. 阿里夫·德里克:《中国历史与东方主义问题》,载罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,北京:中国社科出版社,1999 年。
 7. 阿兰·佩雷菲特著,王国卿等译:《停滞的帝国:两个世界的撞击》,北京:三联书店,1993 年。
 8. 马克斯·韦伯著,张登泰、张恩富编译:《儒教与道教》,北京:人民日报出版社,2007 年。
 9. Benedict Anderson: *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition ed. London and New York: Verso, 1991
 10. David Harris, *Black Horse Odyssey: Search for the Lost City of Rome in China*. Kent Town: Wakefield Press, 1991
 11. Mary de Rachewiltz: “Kung is to Pound As is Water to Fishes”, in *Ezra Pound and China* ed. Zhaoming Qian. Ann Arbor: Michigan University Press, 2003 (282 - 289)
 12. Raymond Williams, *The Country and the City*. New York: Oxford University Press, 1973 (9 - 13)

顾彬中国现当代文学研究三题

李雪涛

鲁迅：翻译和评价

1994年，顾彬(Wolfgang Kubin)在瑞士的联合出版社(Unionsverlag)出版了他编译的七卷本德文版《鲁迅选集》，^①这是德语世界首次如此大规模地从中文原文翻译鲁迅的著作。顾彬在“后记”中指出：“每一个译本都是对原著的一种阐释，并与译者本人的理解及其所处的时代紧密相连。”^②他对以往的德文译本进行过认真的研究，指出这些译本漏掉了一些看似无足轻重但却非常重要的字眼：例如：《呐喊》“自序”中的第一句话：“我在年轻时候也曾经做过许多梦”，不论是卡尔莫(Joseph Kalmer, 1889—1959)，还是霍茨费尔德(Johanna Herzfeldt, 1886—1977)，抑或是杨宪益的英文译本，都没有将这个小品词“也”翻译出来。而这个“也”字不仅表现出了过去与现在时间上的转换，同时也表达了处于热情和失望矛盾之中的叙事者的内心。从这个翻译的细节，可以看出顾彬对鲁迅作品理解的深入程度。

顾彬认为：“无论是小说、散文还是诗歌，就其形式的严谨来说，整个20世纪的中国几乎无人能够与作者(指鲁迅——引者注)匹敌。相似的情形只有在国际语境中才能找到。”^③一直到最近，他依然认为，鲁迅是20世纪中国最伟大的作家，代表着“中国的声音”。他在译后记中写道：“思索的勇气和自嘲的能力事实上使鲁迅不仅成为了现代中国最负盛名的作家，而且成了现代中国的思想家，这一特征的影响直到语言运用的层面之上都能看得到……”^④

顾彬对杨宪益夫妇的鲁迅译本很不以为然：“只有专业人士才知道，摆在他们眼前的是杨宪益夫妇的还是约翰纳·霍茨菲尔德漏洞百出的版本。”^⑤他之所以重组人马再次翻译鲁迅的作品，是因为他对以往的译本实在不满意。对像布赫(Hans Christoph Buch, 1944—)这样的作家只能从英译本转译部分作品的做法，他认为是不值得一

① Lu Xun, *Werke in sechs Bänden*, Zürich: Unionsverlag, 1994.

② 顾彬著，梁展译：《绝望之为虚妄，正与希望相同——〈鲁迅文集〉后记》，载《鲁迅研究月刊》2001年第5期，第41—57页。此处引文系第42页。

③ 同上书，第42页。

④ 同上书，第42页。

⑤ 同上书，第43页。

提的。而对上文提到的卡尔莫,顾彬的评价是:“他所提供的不过是一种包含着粗浅的理解而行文不畅的版本而已;繁杂的语句被改写或是被删除掉了。无论是原文的优美还是它的思想深度都不能从阅读中得到体察。”^①顾彬进而对这类充斥着大量错误的翻译表示了他的怀疑态度:“在难于理解但对解释来说显得举足轻重的段落里出现的大量细微错误常常使翻译的可靠性受到彻底的怀疑”。^②

顾彬在翻译鲁迅的过程中,尽管认为当时大陆官方出版的《鲁迅全集》(第四版,1981)的注释可供参考,但同时也表示出了他的批判性态度:“它们(指注释——引者注)常常是意识形态化的,离题太远而重复冗赘。”^③更让顾彬不理解的是,这个版本省略了很多的内容:“许许多多的引文和影射没有给出注释,或许是政治上的原因,但也或许由于相关的文献还没有公之于众。”^④正因为如此,顾彬同时使用了日文评注版的《鲁迅全集》(东京,自1976年开始出版)。

针对中国大陆由于政治需要而对鲁迅的故意抬高,以及海外自由主义文学批评家的无端贬低,顾彬的观点是:“既反对视鲁迅为纯粹革命的正统观点,也反对将鲁迅看作虚无主义者的反教条主义观点,我们试图在两个极端之间寻求一种折衷的理解。时代精神的批判性分析无意识贯穿鲁迅作品始终的一条红线,而长久地坚持独立性也使作家付出了代价:寂寞、厌烦或者说是无聊和苦闷。”^⑤对于中国来讲,顾彬认为鲁迅的意义在于创造了文学的语言,而对于西方来讲,则在于摆脱了服从精神:“马奈·斯珀波通过其写作所要求的那种对乌托邦终会破灭的毫无保留、不加粉饰的洞见,似乎在作为作家和人的鲁迅的生平和作品中得到了试验。”^⑥

顾彬善于捕捉到中西诗学的差异性,他同样善于将中国文学特殊的审美以文本分析的方式展现在德国的读者面前。在鲁迅那里,这一独特的写作方式有时并非中西的差异,而更多是传统与现代的不同:“面对不再是确定的、也不能确定的世界的百科全书式的复杂问题,现代作家采取了一种写作形式,他不主张终极而主张暂时的东西,不存在‘叙述的过程’,而形象与情绪与感觉的自由无穷无尽状态。世界成了幻想的材料和表演场,语言开始从陈述中解放出来。”^⑦

《彷徨》以及其他的作品所展示给读者的是,清醒之后并没有出路,这是鲁迅一再告

① 顾彬著,梁展译:《绝望之为虚妄,正与希望相同——〈鲁迅文集〉后记》,载《鲁迅研究月刊》2001年第5期,第43页。

② 同上注。

③ 同上注。

④ 同上注。

⑤ 同上书,第44—45页。

⑥ 同上书,第45页。

⑦ 同上书,第51—52页。

诚现代人的窘境。顾彬之所以喜爱中国现代文学,与这些文学家们所揭示的现代性有关。

现代性与中国现代作家

顾彬认为,1911年作为中华民族凝聚力的帝国的解体,以及在此之前的科举制度之废除,导致了中国人“整体性的丧失”,从而彻底改变了中国作为一个诗的国度的内在基础。现代性便是由于整体性的终结而产生的:“生活的内在意义”瓦解了,人变成了一个寻觅者和一个流浪者。人们为失去了传统而绝望,并且传统的资源已经无法提供解决个体“忧郁”的任何解决办法了。因为在人与上帝的分离中,在其先验性的无家可归中,人认识到他自己和他的整个存在都成问题的。^①这是顾彬借用卢卡奇(Georg Lukács, 1885—1971)的理论对现代性所作的界定。顾彬对中国现代文学家有关“忧郁”和“苦闷”的相关研究,可以说都是在追问他们与现代性的关系,而这绝不仅仅局限在东亚一隅:那个时候中国的确有一个很好的现代性文学,这是30—40年代的德国没办法比的。^②“在中国现代文学中,有一批至今未被关注的作品,通过仔细阅读后会发现它们‘关键文本’的价值。这些作品,不仅在理解20世纪中国文学史,而且在对20世纪人类心灵的理解中具有关键作用。”^③

顾彬认为,现代人存在的碎片化在鲁迅的第二部小说《彷徨》(1924—26)中“得到了犀利而深刻的描绘”。“这部小说集展示的是这样一个人的生存状态:他欲前行,但不知道要去何方,因为在任何地方他都不再有终极归宿。”^④顾彬同样在叶圣陶的小说《倪焕之》(1928)中看到了一个处于持续变动的世界中的现代人的状态。而这不论是夏志清,还是普实克(Jaroslav Průšek, 1906—1980)抑或安敏成(Marston Anderson)都没有真正认识到的。

顾彬认为,通过中国现代作家我们可以了解20世纪文学发展的所有问题,亦即上帝死了之后人该怎么办的问题。不论是郭沫若在《天狗》中以“我是”的句式表现出的自我主体,还是鲁迅在《彷徨》和《野草》中描写的在路上追求理想的人,这些绝不仅仅是当时中国知识分子的悲剧,也同样是欧洲知识分子的悲剧。因此顾彬认为,中国现代文

① 请参考顾彬:《德国的忧郁和中国的彷徨:叶圣陶的小说〈倪焕之〉》,载《清华大学学报(哲学社会科学版)》2002年第2期(总第17卷),第76页。

② 顾彬:《从语言角度看中国当代文学》,载《南京大学学报(哲学、人文科学、社会科学版)》2009年第2期,第74页。

③ 顾彬:《德国的忧郁和中国的彷徨:叶圣陶的小说〈倪焕之〉》,载《清华大学学报(哲学社会科学版)》2002年第2期(总第17卷),第76页。

④ 同上注。

学不仅代表着 20 世纪的中国,也代表着这一时代的欧洲,是具有世界代表性的。^①

当代文学与市场

如今顾彬尽管可谓名声大噪,但他依然保持着书生本色,显得与当今的社会是那么格格不入。他对中国当代文学的批评,跟他作为一位崇尚高雅品位的唯美主义者有关。举例来讲,尽管他在波鸿大学跟随霍福民(Alfred Hoffmann, 1911—1997)学习过多年的汉学,但他依然无法容忍这座大学和所在城市的平庸风格。他曾在伯尔尼的一次演讲中,非常委婉地说了他“对这所大学及所在城市的建筑充满了困惑和不解”。^②

他在大学跟霍福民所学的是唐代的诗歌和宋代的散文,正是由于他对这两个时代的文学成就情有独钟,致使他用中古和近代的文学审美来看待当代的文学成就,这其中的断裂是必然的。他认为,“自法国大革命以来,人们曾经走过这样的歧路。从这个意义上讲,《二十世纪中国文学史》所描述的也有一段步入歧途的历史,而这是东西方现代性的产物”^③。

2010 年 12 月 4 日的《法兰克福汇报》刊登了驻京评论员西蒙(Mark Siemons)对顾彬与杨锐在中央九套英语对谈的报道和评论,顾彬对中国当代文学的市场化提出了尖锐的批评。^④ 他一直认为,1949 年以前的中国现代文学乃是 20 世纪中国文学的辉煌时期;1949 年以后,很多作家就把自己卖给了政治;而 1992 年以后,他们又把自己卖给了市场,是被市场腐蚀了的文学。在中国摆脱了计划经济的桎梏而走向市场经济后,由于市场给我们带来了巨大的财富,很多人便天真地认为市场是万能的,是值得我们信赖的,而没有看到“市场是一个吞噬一切的怪兽”^⑤。实际上,正是这所谓的市场经济破坏了文化的传统和生活方式,毁掉了人类的伦理道德。随着语言的商业化,知识分子也逐渐消失于公共空间的舞台上,这当然不仅仅在中国,只不过在中国表现的更明显而已。令顾彬所不能容忍的是,中国作家变成了这些消遣文化的参与者,“将自己那灰暗的躯体作为献祭的牺牲”^⑥。由于过度商业化和意识形态作祟,作家的

① 请参考顾彬:《郭沫若与翻译的现代性》,载《中国图书评论》2008 年第 1 期,第 116—120 页。

② 请参考顾彬:《绝望之虚妄,正与希望相同——一位文学史家的心声》,载《学习与探索》,2009 年第 4 期(总第 183 期),第 179 页。

③ 同上书,第 181 页。

④ Mark Siemons, “Beim Markt hört der Spaß auf”(兴致终止于市场), in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04. 12. 2010.

⑤ 赖默尔·格罗尼迈尔(Reimer Gronemeyer)著,梁晶晶、陈群译,李雪涛校:《21 世纪的十诫:新时代的道德与伦理》,北京:社会科学文献出版社,2007 年,第 212 页。

⑥ 同上书,第 99 页。

批判精神渐遭抛弃。因此,顾彬祈盼发自当代作家心声的中国的声音。

有关当代文学的是市场化、商业化,李公明也指出:“最大的问题是一些中国作家缺乏意志力,不能难为他们的艺术忍受磨难,而是为商业世界服务。这里可以看出顾彬教授对中国当代文学的一种忧虑:商业化销蚀了文学的灵魂和规范。”^①令顾彬稍微感安慰的是,中国的很多诗人没有太多受到商业化的冲击,因为他们的作品不可能得到市场的推崇,他们依然生活在社会的边缘,所以不会出卖自己,还会专注于语言和艺术的价值。

顾彬认为,美国汉学家葛浩文(Howard Goldblatt)的翻译,在很大程度上是创造了译本畅销书,而不是严肃的文学翻译。他发现,作为犹太人的葛浩文删去了《狼图腾》的最后一部分,因为从政治正确上来讲,这一部分有“法西斯主义”的倾向。“因为他(指葛浩文——引者注)决定了该书的英文版应该怎么样,他根本不是从作家原来的意思和意义来考虑,他只考虑到美国和西方的立场。”^②

顾彬对当代中国文学某些作家的痛斥,对文学市场化和商业化的非难,我以为都说到了痛处。鲁迅晚年曾引用郑板桥(1693—1765)的两句诗赠给准备为他写传的增田涉:“抓痒不着赞何益,入木三分骂亦精”,我想这也正是顾彬为很多中国学者所不能容忍的最主要的原因吧,因为他犀利的言论似乎触动了某些中国人民族自尊的敏感神经。

① 李公明:《让当代文学成为一种生活方式的开端》,载《上海文化》2009年第1期,第9页。

② 顾彬:《从语言角度看中国当代文学》,载《南京大学学报(哲学、人文科学、社会科学版)》2009年第2期,第73页。

“道”与“超灵”——老子与爱默生哲学观之比较

和 静

中国道家学派创始人老子与美国 19 世纪超验主义先驱拉尔夫·沃尔多·爱默生对其各自的文化均产生了深远的影响。两位思想家虽然远隔重洋且跨越了近两千年的漫长历史,但却超越了时代的束缚,同样试图探究生命的哲学意义、关注人与作为宇宙原初力量之间的辩证关系、强调个体生存的自在自为。为了阐述存在的本质,老子以“道”的概念,即宇宙万物和谐演变的潜在规律,倡导“天人合一”的自然境界;而爱默生则深信,通过回归自然,人们可以直觉地先验无处不在的“超灵”,感受上帝的灵光并获得强大的精神力量。

—

老子是中国古代著名的哲学家和思想家,其创立的道家思想与孔子的儒学理念对古代乃至当今中国思想文化的发展产生了深远的影响。作为中国本土孕育出的两大支柱宗教,道教和儒教的影响早已渗透到中华文明的方方面面。如果说儒教关注的是纲常伦理的道德教化和为人处世的社会准则,道教则从出世的维度提倡内心的修炼和人与自然的交流融合。

虽然关于老子的历史考据,学界尚未达成一致。但主流的观点认为老子确有其人,曾任周朝的守藏室之官,由于看破世间的道德沦丧和王朝的衰败颓唐,便离官归隐,留与世人五千余言的《道德经》。在老子看来,人的生命和宇宙万物一样,不断受到外在力量的影响,而这种代表宇宙本源、揭示所有存在体运转规律的神秘力量则为“道”。《道德经》的第二十五章将“道”描述成一个无形无质、深不可测的宇宙本体:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰‘道’”。作为《道德经》的核心概念和最高范畴,“道”不仅是老子宇宙论和本体论的立论基础,也是他认识论、辩证论、人生论、政治论和语言论的理论支柱。老子将“道”视为天地万物的本源,在老子看来,人的烦恼源自轻浮躁动的内心和永无休止的欲望偏见,只有修德养性、无欲无为、化繁为简,才能复命归根、“道法自然”。

拉尔夫·沃尔多·爱默生(1803—1882)是美国最具影响力的思想家和作家之一,是 19 世纪美国超验主义的灵魂人物和美国文化精神的重要代表。爱默生出生于一个

牧师家庭,从哈佛大学毕业后以唯一神教派牧师身份布道,期间涉猎群书并对浪漫主义和东方哲学产生了浓厚的兴趣。由于对唯一神教为理独尊的教义存在异议,爱默生于1832年辞去了牧师的职务,寻访欧洲。在那里,他不仅受到德国唯心主义的影响,也结识了华兹华斯和柯尔律治等英国浪漫主义先驱。而英国浪漫主义对自然的热情讴歌和德国唯心主义对个人精神力量的高度推崇为爱默生超验主义思想体系的形成奠定了理论根基。回到波士顿后,爱默生组织了定期探讨神学和哲学问题的超验主义俱乐部,并于1836年发表了被视为美国超验主义宣言的《论自然》,对当时乃至现今美国人民的自觉意识和独立精神带来了深远影响。

超验主义是欧洲浪漫唯心主义在美洲大陆上开花结果的产物,是美国精神文化领域的独立宣言。在爱默生看来,自然是思维的化身,被赋予了上帝无处不在的神圣意志。所有人作为宇宙精神的组成要素都是这一神圣意志,或“超灵”的一部分,而自然是“超灵”的物质载体,人们可以通过与自然的交融获得真理、灵感、慰藉与引领。自然是欢愉淡定与灵感启示的源泉,还具有涤荡心灵、除恶向善的救赎力量。正如爱默生在《论自然》中写道:

自然之物只需一眼便会带来愉悦的感受……对于为枯燥繁琐的工作与事务所累而饱受摧残的身心来言,自然是恢复生命旋律的良药。商人或律师,当他远离闹市的喧嚣与钻营、放眼天空与森林时,将重生为人。在这永恒的宁静中,他找回了自己。(Ziff 42—3)^①

爱默生不仅倡导自然自足的生活方式,鼓励人们发现心中源自“超灵”的内在潜能,还强调人类大同的普遍联系。“超灵”是统辖宇宙的唯一灵魂,万物由此生发并相互关联,因此人人均为“超灵”的外在体现,虽表象不同,但殊途同归。从这个意义上讲,个人能力没有高下、没有限制,而人与人之间的利益纠缠也无谓无益且完全可以避免。

由此可见,老子与爱默生的思想内核均为探索生命的意义。面对社会的浮躁喧嚣,两位思想家不约而同地崇尚回归自然、回归内心和生命的原初本性。然而由于身处不同的历史文化背景,老子与爱默生的观点在趋同中又存在着差异。随着全球化浪潮的日益推进,每种文化在保留各自特色的同时也在向其他文化延伸交汇,以实现不同文化间更大程度的包容与共同繁荣。在这样一个大背景下,对老子的“道”与爱默生的“超灵”的比较研究体现了东西方智慧的碰撞。本文试图通过对“道”与“超灵”的对

^① 文中出自英文文献的外语均为笔者译。

比式解读找到二者哲学观的差异,并结合老子与爱默生所处的具体历史社会背景阐述差异背后的共性所在。

二

尽管老子的“道”和爱默生的“超灵”均体现了两位哲人对宇宙本源和生命意义的探索,但在感知形式及其对人与自然、与社会关系的启示上,“道”与“超灵”在共性中仍存在着差异。首先,虽然“道”与“超灵”都可以通过直觉的方式去感悟和体验,但前者似乎具有更多的神秘主义色彩,而后者则强调自然的媒介并具有一定的人本主义特征。《道德经》第一章即对“道”的抽象性进行了描述:“道可道,非常道;名可名,非常名。”老子所讲的“道”是一种只能感知而无法触及的玄妙之气:“道之为物,惟恍惟惚”(二十一章);“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(四十二章);“道隐无名。夫唯道,善贷且成”(四十一章)。虽然“道”无状无象,无名无实,却能够统一阴阳二气、在有无间随意变换,从而成为宇宙与自然法则的原初力量。“道”虽无形,却赋形于世间万物;“道”虽无名,却缔造出宇宙万象。“道”的辩证性和神秘性也决定了其超越凡人感知范畴的特性。相对于“道”变幻莫测的抽象特征,作为爱默生超验主义哲学核心的“超灵”则更多地体现了人本主义的特点,可以借助自然而被人类感知。爱默生认为,每个人的灵魂中都包含着“超灵”,即上帝意志的灵光,这种灵光渗透到自然界的万物之中:“世界不是多元力量的产物,而是源自一个意志,一种精神;而这种精神在任何地方都充满活力,存在于每个星辰的光芒、每片池水的涟漪……”(Miscellanies 101)。超验主义所理解的上帝不仅存在于个人的精神世界,也存在于物质世界范畴下的自然界。个人可以通过与自然的对话走出物质化的肉体躯壳从而发现更高层次的精神自我。与老子抽象之“道”不同的是,“超灵”既可以通过精神的自省而感知,也可以借助被赋予了上帝无所不在的万能力量的自然喻体而触及。

第二,虽然老子之“道”与爱默生之“超灵”都体现了人与自然和谐统一的辩证关系,但两者对自然的认识不尽相同。老子的唯物主义整体论追求的是“天人合一”的自然境界:天、地、人通过“道”统一为一个不可分割的整体;而爱默生的超验主义思想具有唯心主义一元论的特点,认为人和自然界都是“超灵”的载体、上帝的象征,人亲近自然的目的在于并非为了融入自然,而是通过自然感悟“超灵”的存在并获得上帝的神圣力量。换言之,自然是“超灵”与人类灵魂交流的媒介,如果不与人类灵魂相结合,自然将失去存在的意义。

老子对“道”的论述从始至终贯穿了“天人合一”的中国传统哲学观。作为“阴”“阳”二气的有机统一体,“道”从无到有,催生出包括人类在内的世间万物:“道生一,一

生二,二生三,三生万物”(四十二章)。“道”不仅是人与自然的本源,还决定了由天、地、人组成的整个宇宙的运行规律。《道德经》第二十五章写道:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。作为万物的组成部分,人生于自然并最终归于自然,新旧更迭、周而复始。人不能打破自然的内在平衡,因为人与自然的和谐共处是“道”的体现形式,任何对自然的人为干预势必违背宇宙之“道”而招致毁灭。在老子看来,个人应知足忘利、回归本性、顺应自然、融入自然,只有这样才能真正领悟大“道”之所在。

与“道”所体现的唯物主义整体观不同,爱默生的“超灵”则反映出唯心主义一元论的特点,即人与上帝的灵魂相通;戴上神圣光环的人类可以通过自然的媒介获取最大的能量。爱默生认为,“超灵”或上帝的精神使人们得以重新定义与上帝和自然的关系。“超灵”并非在我们周围创造出自然,而是进入到我们的身体和宇宙万物之中,就像“树木的生命之泉通过陈旧的毛孔孕育出崭新的枝叶一样”(Ziff 73)。正因为浸润在“超灵”的神圣灵魂中,人类拥有与上帝等同的能力并能借助上帝之眼审视世界:“我变成了一只透明的眼球;我不复存在,却又洞悉一切;永恒存在的波涛流过我的身体;我是上帝的一部分。”(*Miscellanies* 39)爱默生赋予了人类个体无与伦比的力量,从自然界中汲取的无上能量。与老子提倡的修身养性、顺乎自然之“道”不同,爱默生所倡导的是人对自然的主宰关系:“圣灵降于人心,借由人的灵魂代言,个人即为师”(109)。在爱默生的笔下,个人不受任何外力所束缚,只是听从内心直觉与作为“超灵”组成部分的灵魂的驱使;人是自然的征服者,人类的自由意志不容侵犯。正如爱默生在“论自立”中写道:“自然界中,蕴藏在一个人身上的力量是全新的,除了本人,谁也不知道自己能做些什么。”(爱默生 7)爱默生对人与“超灵”关系的观点在他于剑桥大学神学院发表的演讲中得到充分体现:“我是神圣的。通过我,上帝有所作为;通过我,上帝发出声音。如果你想见到上帝,那么看看我,或者看看你自己,只要你在我在思考的同时也在思考。”(*Miscellanies* 105)

“道”与“超灵”的差异之三在于两者所包含的不同的社会价值观。老子“为道”的根本是“无为而治”,即摒弃一切欲念、集中心智,以最自然平和的心境感受生命之流与宇宙脉动的交汇,应“道”而为。相比之下,爱默生的“超灵”观则肯定人对自然和现有秩序的积极改造,因为只有这样,人类才能无愧于来自神圣灵魂的沟通和引导。

“为无为,则无不治”(第三章),老子倡导的“无为而治”既是“天人合一”的内在需求,也是老子辩证哲学的重要体现。《道德经》中充满了“阴”与“阳”、“无”与“有”之间相互转换的辩证观点。“道常无为而无不为”(第三十七章),这里的“无为”并非无所作为,而是在看似矛盾的对立体中永远处在转换临界点的安全范畴以内,实现永恒的和谐状态。《道德经》第七十八章借用水的概念来比喻以柔克刚的“无为”之境界:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。/ 弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不

知,莫能行”。老子教导世人追求“上德”、“处柔”,远离物欲与纷争,谦卑勤俭而非争强好胜、锱铢必较。只有这样才能顺“道”而为,达到与自然长久平衡的和谐状态。老子认为,“无为”是圣人的制胜法宝:“是以圣人抱一为天下式。不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长。夫唯不争,故天下莫能与之争”(第二十二章)。

与老子“无为而治”的观点不同,爱默生坚信积极入世的社会价值观。在题为“美国学者”的著名演说中,爱默生号召所有学者磨砺出“英雄般的意志”并明确指出“无所作为是懦夫行径”(Miscellanies 77)。如果说老子的“道”要求人们以“无为”的心态去顺应自然和社会,爱默生则鼓励人们从“超灵”中汲取天赋神力成为自然与社会的改造者和建设者。与老子强调无欲自省的人生观不同,爱默生呼吁民众在保持内心平衡的同时主动参与社会事务。与老子肯定趋弱避强、独自修德的圣贤相比,爱默生更推崇内心宁静但勇往直前的时代先锋。在“人:改革者”的演讲中,爱默生鼓励所有人“勇敢正直,为追求世界上所有美好的事物而开辟道路,不以己荣为荣,却应以为追随其后的他人获得荣誉和福祉提供便利而自豪”(Essays 135)。来自上帝的“超灵”赋予人类自身,因此人类不仅应充分相信自己的能力,勇于挑战充满险阻的未知领域,更应肩负起消除陈规、开拓未来的神圣使命。

三

老子之“道”对“天人合一”境界的强调如果置于中国古代农耕社会的背景下则不难理解。在老子所生活的春秋时期,人们的生产生活主要依赖农业耕作。生产技术又极其匮乏,对世代生活的一方水土和季节时令有着很强的依赖性,除了适应自然以外,几乎没有能力对抗自然之力。因此老子顺应天地之“道”的观点反映了农耕社会的客观现实和生存之本。另一方面,老子所处的小农经济时代也决定了他崇尚“小国寡民”的政治观。在一个由众多小国组成的政治体系中,只有各国统治者及其臣民都对自给自足的生活方式感到满足,才能避免国与国之间的征战纷争,维持社会的稳定与安康,实现“甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”(第八章)的理想境界。从这个角度看,老子“无为而治”的思想对于维持和平、化解争端有着积极的政治意义。老子“道”论中的“无为而治”还体现了老子对统治者昏庸腐败的失望和劝诫。在《道德经》第七十五章,老子表达了对社会贫富不公、正义缺失的深切忧虑:

民之饥,以其上食税之多,是以饥。

民之难治,以其上之有为,是以难治。

民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。

夫唯无以生为者，是贤于贵生。

正是由于封建统治者的苛政重税，导致百姓民不聊生、有法难循，贫富差异日益扩大，国家治理难上加难。老子“道”论所倡导的“无为而治”表面上是一种明哲保身的逃避态度，实际上是对统治者发出的治国警语。“治大国，若烹小鲜”（第六十章），一位英明的君主应清静无为，给予百姓充分的自由和选择，使其自给自足、安居乐业，而非以政令苛捐去扰乱社会的平静祥和。

与老子“道”论一样，爱默生的“超灵”观也是在特定的历史文化背景下的自然产物。爱默生所处的时代是美国刚刚摆脱殖民统治、赢得政治独立的特殊时期。奉行自由民主的美利坚合众国随着资本主义工业化进程的加快，亟需走出欧洲尤其是英国清教主义传统而实现真正的精神独立。这一时代同时也是美国历史上最重要的西进运动时期。西进运动不仅奏响了美国民众排除万难、开疆扩土的时代强音，更是美国这个新兴国家在富饶的北美大陆上逐渐发现自我、摆脱欧洲文化影响、塑造美国本土文化的重要阶段。以爱默生为代表的新英伦超验主义学派正是在这一社会变革的大背景下应运而生的。“超灵”所折射出的人本主义观点打破了欧洲神学思想中上帝至上的不变定律，与雄心勃勃的美国独立精神高度契合。面对工业化社会的激烈竞争和西部边疆的残酷现实，艰苦奋斗和自力自助是个人成败的关键所在。爱默生的“超灵”观作为美国精神的独立宣言，可以激发美国人发掘潜能的决心，坚定勇敢地去探索和征服自然。与老子所倡导的自然之“道”不可挑战的观点不同，爱默生重新定义了人与自然和上帝的关系，大力颂扬人类的自觉意识和独立精神。代表上帝精神的“超灵”弥散在包括人与自然在内的整个宇宙，因此人类不受任何外在规则的制约，只需遵循内心的指引。正是由于体内充盈着神圣的灵魂，美国人才能信心百倍、满怀激情地投入到改变社会、改造自然以及开拓疆土的宏图伟业中。由此可见，作为美国文化精神的代表人物，爱默生以“超灵”为核心的超验主义哲学观切中了时代脉搏，不仅为美国人的精神觉醒铺平了道路，更为美国自创始之初即形成的自由独立的价值观奠定了坚实的基础。

综上所述，老子的“道”与爱默生的“超灵”在本体论、自然哲学观和社会价值观的层面上存在一定差异，而差异的产生与两位思想家人所处的具体历史文化语境是密不可分的。“道”与“超灵”观点的提出均体现了老子和爱默生在当时的社会现状下努力探索生命价值的执着追求。

参考文献：

1. Atkinson, B, ed. The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson [A]. New York:

- Random House, Inc. , 1940.
2. Barbour, B. M. American Transcendentalism: An Anthology of Criticism [A]. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.
 3. Bynner, W. The Way of Life According to Lao Tsu [M]. New York: Perigree, 1944.
 4. Chan, W-T. A Source Book in Chinese Philosophy [M]. Princeton: Princeton University Press, 1964.
 5. Emerson, R. W. Essays & Lectures [A]. New York: Literary Classics of the United States, Inc. , 1983.
 6. —. Miscellanies [A]. Introd. John Morley. New York: Macmillan and Co. , Limited, 1900.
 7. Fiero, G. K. The Humanistic Tradition [M]. vol. 5, 5th ed. New York: McGraw - Hill, 2006.
 8. Gura, P. F. & Myerson, J. Critical Essays on American Transcendentalism [A]. Boston: G. K. Hall, 1982.
 9. Kohn, L, ed. The Taoist Experience: An Anthology [A]. New York: State University of New York Press, 1993.
 10. Lafargue, M. The Tao of the Tao-te Ching [M]. Albany: State University of New York Press, 1992.
 11. Legge, J. The Sacred Books of China: The Texts of Taoism [M]. New York: Dover, 1962.
 12. Lin, Y. The Wisdom of Laotse [M]. New York: Random House, 1948.
 13. Miller, P. The Transcendentalists: An Anthology [A]. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
 14. Myerson, J. , ed. The Transcendentalists: A Review of Research and Criticism [A]. New York: Modern Language Association, 1984.
 15. Waley, A. The Way and Its Power [M]. London: Allen and Unwin, 1934.
 16. Welch, H. & Seidel, A. ed. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion [A]. New Haven and London: Yale University Press, 1979.
 17. Ziff, L. ed. Ralph Waldo Emerson: Selected Essays [A]. New York: The Penguin American Library, 1982.
 18. 爱默生. 爱默生随笔选[A]黄立波,编译. 西安:陕西人民出版社,2004.
 19. 老子. 道德经[M]Arthur Waley,译. 北京:外语教学与研究出版社, 1997.

女性怪诞 中美风格

——张爱玲、韦尔蒂、麦卡勒斯小说中怪异女性的比较研究

马祖琮

作家张爱玲在 20 世纪 40 年代的上海声名鹊起,其文学创作在很多方面都特立独行,其表现之一就是在她的小说文本中有许多匪夷所思的女性形象。从《金锁记》里歇斯底里、恐怖阴险的曹七巧,到《连环套》里愤怒乖张、“没多少人气”的霓喜,从《花凋》里“冷而白的大白蜘蛛”的川嫦,到《十八春》里的红粉骷髅顾曼璐,从《心经》里恋父的许小寒,到《等》里小丑面孔的太太们,张爱玲仿佛描摹了一幅又一幅怪异的仕女图,用疯、病、怪、丑的现代女性代替了雍容典雅的古装仕女。

无独有偶,这类诡异的女性形象在同时期的美国南方女作家尤多拉·韦尔蒂(Eudora Welty)和卡森·麦卡勒斯(Carson McCullers)的作品中也处处可见。在韦尔蒂的《Lily Daw 和三个贵妇人》(“Lily Daw and the Three Ladies”)中,Lily Daw 是个穿着内衣满镇乱跑的“花痴”,《绿帘》(“A Curtain of Green”)中的女主角 Larkin 夫人在丧夫后陷入癫狂,整天在已经长得像热带丛林的自家花园里不停地除草播种,还险些在一种奇怪冲动的驱使下砍杀黑人小帮工。麦卡勒斯在她 40 年代的长篇作品《心是孤独的猎手》(The Heart is a Lonely Hunter)和《婚礼的成员》(The Member of the Wedding)里所塑造的女主角 Mick 和 Frankie 都是瘦瘦长长、性情古怪的假小子。而在她最著名的中篇《伤心咖啡馆之歌》(“Ballad of the Sad Café”)里,整个故事的核心人物 Amelia 小姐长着男人般的肌肉,干男人干的活,跟男人一样打架、喝酒。

张爱玲笔下的怪异女子虽然和她们美国南方的姊妹们在外表上大相径庭:韦尔蒂和麦卡勒斯笔下的怪异女性以庞大的身躯为特征,兼具男性化倾向,而张爱玲所塑造的女性怪诞却往往身材瘦小,有超女性化(hyperfeminine)体征。但笔者认为,两国文本中的怪异女子在精神本质上相通的,都可以被看作是女性哥特文学的重要母题——女性怪诞一的运用。

综观国内外有关张爱玲、韦尔蒂和麦卡勒斯的研究,不乏对其文本中怪异女性的形象描述和女性主义解读。例如,香港学者林幸谦在他的著作《荒野中的女体:张爱玲女性主义批评 1》和《女性主体的祭奠:张爱玲女性主义批评 2》中对张爱玲文本中的怪异女性做了系统深入的女性主义分析^[1,2]。西方学界对韦尔蒂和麦卡勒斯作品中丑女怪女更是早有关注,路易丝·韦斯特林(Louise Westling)、帕特丽夏·耶格(Patricia Yaeger)、莎拉·格里森怀特(Sarah Gleeson-White)等都充分认识到两位作家笔下不

男不女、巨人般的女主角在视觉和心理上给美国南方的社会结构带来的巨大冲击和挑战^[3,4,5]。但现有的研究尚未揭示女性怪异的全部内涵,更缺少对这些作家作品中的这一共同母题的横向比较分析。

为此,本文从西方艺术史的重要范畴“怪诞”(the grotesque)出发,力图通过考察中美社会发展进程中女性理想的历史和近况,明确女性怪诞在 20 世纪 40 年代的历史文化内涵,并在此基础上比较分析三位作家笔下的怪异女性形象,以期对以女性怪诞为特征的作品有更为深入的理解。

一、怪诞的界定与内涵

怪诞源于意大利语 La grottesca 和 grottesco。“grottesco”最早出现于 15 世纪末,由意大利人在“grotta”(洞穴)的基础上衍生而来,用以描述当时在罗马城地下的考古发掘中出土的一系列古罗马帝国时期的装饰性壁画。这些壁画最突出的特点就是故意地把植物和动物、有生命的和无生命的混淆在一起,制造出人头长在树上,动物的嘴脸长在人体上之类的怪异形象。

怪诞在西方艺术中从远古到现代都有丰富的表现。将怪诞作为重要范畴来进行系统论述的最早可追溯到 19 世纪的英国学者罗斯金(John Ruskin)。罗斯金在 1851 年出版的艺术评论文集《威尼斯的石子》(*Stones of Venice*)中,专门用一章“Grotesque Renaissance”讨论了文艺复兴时期的怪诞艺术^[6]。而德国学者沃尔夫冈·凯泽尔(Wolfgang Kayser)于 1957 年出版的专著《艺术与文学中的怪诞》(*The Grotesque in Art and Literature*),被认为对怪诞作出了最全面深入的梳理归纳。凯泽尔在书中回顾了“怪诞”一词的词源历史,认为怪诞喻示着“一个与人们所熟悉的截然不同的世界,在这个反常的世界里无生命的东西与植物、动物和人类的界限消失,静止、对称性和比例等规率都不再有效”[7:21]。同时,他还归纳了怪诞的艺术作品中反复出现的母题,包括怪物、丛林、机械化的人和神经失常的人[7:181—184]。这些母题说明怪诞总是与一个抹煞了传统界限与常态的世界相辅相成,“怪诞是一个因变异而陌生了的世界”[7:184]。总的来看,在凯泽尔那里,怪诞指向的是一个充满暴力、恐惧和异化的空间及其给观者带来的整体感受。

在凯泽尔之后,许多理论家往往将怪诞理解为艺术作品中怪诞世界的部分,而非整体,尤其是怪诞世界中不堪入目的怪异身体。例如,米哈伊尔·巴赫金(Mikhail Bakhtin)在其 1965 年出版的《拉伯雷和他的世界》(*Rebelais and His World*)中,虽然用“怪诞”一词来描述中世纪粗俗猥亵喜剧中的“狂欢”(carnavalesque)场景或特征,但也将怪诞定性为身体的扭曲变形。在他看来,怪诞的一个突出表现形式就是怪诞身体(the grotesque body),也称“溢出的”身体(body of excess),而其最经典的形象则是打

破了边界和类别的“老朽却怀有身孕的丑婆子”[8:25]。艾伦·斯皮格尔(Alan Spiegel)在对美国南方怪诞的评述中也提出相似的观点,强调怪诞的“体”现(embodiment)。但他同时也拓展了怪诞的含义,认为怪诞不仅意味着身体的扭曲变形,还暗示着心理的扭曲变形。“怪诞,在南方小说中既不是指一则故事的某种特质……也不是指它的整体氛围……也不是指它的表达模式……而是指一类角色……他们的特征是生理或心理上的畸形。”[9:428]此后,怪诞变成了(身心)怪异角色的代名词。本文也正是在这一意义上使用女性怪诞这一概念来探讨张爱玲、韦尔蒂和麦卡勒斯小说中的怪异女性角色。

二、女性怪诞与古典身体的理论探讨与历史考量

许多女性主义理论家包括桑德拉·吉尔伯特(Sandra M. Gilbert)和苏珊·古贝尔(Susan Gubar)都曾指出女人在历史和文化领域都被“构造”成畸形的男人:男性身体代表着完整与健全,女性则是没有阴茎的怪物[10:53,244,657n12,673n33]。由于女性被看作男性怪诞的他者(the grotesque other),因此,女人们要想成为正常社会的一员,就必须经历改造和重塑。这种父权社会对女性的改造欲望最直接的表现就是,为了实现男子眼中的“美”而对女性身体所进行的施虐性的重塑,我们不妨把它看作父权改造欲望的外在“体”现;而父权改造欲望的内在表现则反映在道德行为上,即一系列针对女性的规范和禁忌,只有一丝不苟地执行这些规范和禁忌,女性才能被社会认可,被看作“美德”的化身。改造成功的女性可以被看成巴赫金所说的“古典身体”(the classical body),它是一个密闭、固化了的躯体,在男人眼中既美又高尚,兼具“妇容”与“妇德”。值得注意的是,“内在”与“外在”重塑的关系并不是平等的,甚至不是相互作用。在“古典身体”的内外要素中,“内在”起决定性作用,也就说道德行为的循规蹈矩决定女人在男人眼中最终的美丑,而且对女性德行的规范和禁忌常常直接导致具体的外在美的标准产生。

显而易见,女性怪诞是古典身体的反面。既然“古典身体”是对女性身心成功改造的产物,那么女性怪诞也就具有了两种可能性:或者是女性公然无视、违犯宗法划定,拒绝改造(“逾矩类”,古典身体的积极反面);或者是女性虽然接受改造,但没改造成功,成了“次品”或“废品”(“欠缺类”,古典身体的消极反面)。值得注意的是,现有的运用怪诞身体来解读美国南方作品中怪异女性形象的文学评论,都只看到了女性怪诞的第一种可能,即逾矩类的女性怪诞。这或许是受了巴赫金最初将怪诞身体定义为“溢出的”身体的影响(由肢体的扩张很自然地联想到道德行为的越界),也许是由于美国南方女作家的作品中第二种可能性的缺失。但是我们可以想见,不论是积极的打破规范还是消极的未达到标准,女性怪诞在男权社会的眼中都将是极诡异的、危害宗法规

范的存在:她们丑陋,令人厌恶,可怕而危险。

由于女性怪诞是古典身体的积极或消极反面,因而她的艺术形象的内涵不可避免地要由特定的古典身体(也就是理想的女性形象)来定义。古典身体的美国南方化身是芭芭拉·韦尔特(Barbara Welter)所说的“真女人”(the true woman),而它在中国的理想表现则如辜鸿铭所言不外乎是“三从四德”。“真女人”虔诚(笃信上帝,担负维护社会道德标准的责任,救世于“罪孽和反叛[上帝]”的边缘)、纯洁(贞洁)、服从(遵照上帝的圣律服从丈夫,以此来维持上帝命定的秩序)、重家庭(从最开始作为女儿,到后来为人妇、人母,家庭永远是她的归属)[11:21—31,37,38]。“三从四德”中的“三从”要求女性在家从父,出嫁从夫,夫死从子。这就相当于要求女性放弃自我,放弃其作为个体存在的诉求,在其人生的所有阶段都屈从于生命中的男性。“四德”在具体的妇德(性情温顺)、妇言(言谈要美,语音要委婉)、妇容(外表、服饰得体)、妇功(家务劳动和足不出户可以进行的生产活动)方面要求女性中规中矩、无可挑剔[12:75—76]。

显然,两种文化中的古典身体有着许多共同点。两者都界定内、外之别。家庭是女人劳动场所,家务是她的正当职责。两者也都要求女性抛弃独立的自我意识和存在,以家庭中的男性成员定义自己,承载他们的愿望与行动。因为依附于男性,她顺从而被动,没有自发的性或知识上的需求。但是具有讽刺意味的是,她虽然足不出户,只是男性的衍生,卑微的第二性,却被认为是家庭和社会甚至是整个宇宙秩序的基石。同时,尽管两种文化中古典身体确立的依据不同(中国用的是微观和宏观宇宙的关联思想,美国用的是神圣秩序),但两种文化却都把宇宙正常运作看作是女性屈服从男性统治、践行宗法规范的结果。

社会发展进程中,中美两种文化中的古典身体理想不断受到质疑和挑战,特别是在19世纪中期,中国和美国南方分别步入现代社会之后。但是传统的性别认识仍然保持相当的影响,而且这种影响至少持续到了三位女作家生活和创作的20世纪中期。更为重要的是,男权定义下的女性理想不但没有消亡,而且还都与现代社会的民族国家意识交织到一起,获得了新生。

美国南方在内战失败后,废除了奴隶制度,以此为基础的传统庄园经济淡出,逐渐走上了工业化(北方化)的道路。传统农业经济的衰退,使美国南方的社会、政治面貌也在发生着不可逆转的变化。但值得注意的是,“南方民族主义”却并未因南方美利坚联盟国的战败而消亡,反而在某种意义上愈演愈烈。范恩·伍德沃德(Vann C. Woodward)在南方历史的开山之作《新南部的兴起:1877—1913年》(*Origins of the New South, 1877—1913*)中这样描述,联盟国虽不复存在,联盟国的支持者和同情者却继续忠诚于它的意识形态,特别是它的种族、性别观念和做法。在自然面貌与经济生活发生天翻地覆的南方,南方人(白人男性)只有拼命捍卫白尊黑贱、男尊女卑的社

会结构,旧的礼仪和传统才能保住南方的特质 [13:142]。

在此背景下,一直被看作南方社会秩序基石的“真女人”演绎出新的面孔——“联盟国的女人”(the Confederate woman)和“新闺秀”(the New Belle),以此承载新(北方化)南方的不变南方特质。“联盟国的女人”又被称为“钢铸的玉兰花”,她是联盟国英勇的卫士。联盟国虽已成泡影,却丝毫不妨碍她顽强地为这“失败的事业”(the Lost Cause)立碑,歌功颂德。除此以外,她还是南方旧式贵族、父权和优越性的旗手 [14:7]。虽然内战期间及战后,在男性缺位的情况下,“联盟国的女人”“被迫”承担了越来越多的经济、社会、政治责任,但她仍然把厨房看作归属并公开表示对新女性(the New Woman)背弃家庭、追求事业的蔑视。如果“联盟国的女人”代表着内战前出生成年的女性,“新闺秀”则是内战后的一代,“联盟国的女人”的女儿。她的躯体象征着南方历经劫难不变的高尚和风采。事实上,这些 20 世纪的女性在战后的南方经济政治变化(工业化、城镇化,以及大大增加的政治参与)中,得到了前所未有的受教育机会和就业机会,在家庭之外有了自己的天地 [15:221—225]。但是在占统治地位的白人男性眼中,她依然延续着男性和女性之间的绝对区别,被动、随和,像雕像一样静止。而且,因为她的性纯洁直接关系种族的纯洁,所以白人的优越性也由她来实现 [14:102—4]。这意味着“新闺秀”不仅是南方父权的标志,还是在废除了奴隶制的南方长期维持种族歧视、黑人劣势的绝佳工具(这种情况至少持续到 20 世纪中期民权运动兴起)。她贞洁但柔弱,需要白人男性的保护,才能免于“黑人色情狂”的伤害。白人社会以此为借口,任意恐吓、杀害黑人,阻止黑人追求公民权和财富,打击黑人整体的经济社会地位的提高 [16:17, 108, 117—8, 125, 116—7; 17:141—9; 18:29—30]。如此一来,“新闺秀”同时在性别和种族层面服务于白人男性的利益,成为(新)南方不变特质—南方传统意识形态一的载体。值得注意的是,由于这种意识形态是联盟国的精神存在,是其民族国家性的核心价值,因此“联盟国的女人”和“新闺秀”虽然往往在事实上打破了禁锢古典身体的家庭牢笼,却未逃脱为南方民族主义俘获的命运。

古典身体在美国南方“民族主义”的旗帜下旧貌换新颜,在现代中国,它同样获得了新生。传统的三从四德虽然在近代以来受到女权运动的冲击,但是中国的女权运动从一开始就被更大更重要的救国运动“劫持”了。以康有为、梁启超、谭嗣同等为代表的早期现代思想家认为,受压迫的中国女性和受奴役、侵略的中国之间有着紧密微妙的联系,要振兴中华、获得平等的国际地位就必须实现男女平等。梁启超在 1896 发表《论女学》一文中,阐发了发展女子教育的重要意义。他认为中国女子教育的落后是导致中国贫弱的重要原因之一。他以美国、日本为例说明,女子不仅可以受教育,而且应该与男子接受同等的教育,女学愈盛,国家愈强 [19:33]。基于女性潜能开发和国家兴盛之间的同一性,大多清末民初的仁人志士不仅鼓励女学,还鼓励女性直接参与到

驱除列强、振兴中华的运动中来。但是,很显然,无视男女之别的叛逆的行为只能在民族主义的前提下被容忍。也就是说,正因为男女平权被男性主导的民族事业吸纳,它不可避免地成为民族主义宏观政治下的微观政治。因此,妇女本身的解放由于国家作为整体更为重要和迫切的需求而被永远推迟。此外,女性深居简出的家庭生活虽然因为新的国家责任受到破坏,她的存在和身份(identity)更依赖于集体。正如塔尼·巴洛(Tani Barlow)和琼·佳斯(Joan Judge)分别在她们中国女性历史研究中所暗示的,要求女性无“私”奉献的旧制度在19世纪中期到20世纪中期的一百年强化而不是削弱了,从“三从”变为了“四从”,国家利益成为了新的服从对象[20:50—52;21:5,31]。

基于上述讨论,我们可以得出如下结论:19世纪中期到20世纪中期的这一百年间,中国和美国南方的传统女性理想不仅继续影响社会对女性的看法,还与当时各自的国家政治交织在一起,衍生出更强大的男权规范/界定(patriarchal delineation)。南方的“真女人”在南方“民族主义”的旗帜下幻化为“联盟国的女人”和“新闺秀”;中国的“三从四德”扩充为“四从四德”,以满足中国的民族主义诉求。这一百年间,无论在美国南方还是中国,女性理想与整个地域的大政治运动交织在一起,女性形象在某种程度上换喻“国家”。因此,这一时期的女性并未获得比以前更多的自我定义、自我创造的空间。相反,无我、无私的男权界定进一步巩固,尽管越来越多的女性活跃在家庭之外。

三、逾矩型女性怪诞的文本分析

审视张爱玲、韦尔蒂和麦卡勒斯的作品中的诸多怪异女性形象,我们会发现,她们之所以怪异,之所以可怕,就是因为对上述20世纪中期古典身体的颠覆。她们拒绝接受家、国赋予的内涵,反抗征服和剥削;她们坚持自己是离经叛道式的积极、独立和有所欲(desiring)的主体。从这个角度来看,她们正是逾矩型的女性怪诞。本文将重点分析韦尔蒂的《六月演奏会》(“June Recital”)和麦卡勒斯的《伤心咖啡馆》(*Ballad of the Sad Cafe*)和张爱玲的《金锁记》和《倾城之恋》中的女性角色,考察逾矩型的女性怪诞如何打破古典身体的家庭、社会的“他”定义,用其丑怪质疑、颠覆男权秩序。

《六月演奏会》中的Eckhart小姐是一名未婚的钢琴老师。她长得敦实、厚重,学生练琴,她就威严地站在一旁,手里拿着苍蝇拍,一出错就毫不犹豫地拍下来。每年六月,这个叫作Morgana的南方小镇都向她俯首称臣,在酷暑中按照她的要求一丝不苟地准备着月末的演奏会。这个过程无异于“一次军事行动”,Eckhart就是指挥作战的将军,集力量与权威于一身[22:308]。《伤心咖啡馆》中的Amelia小姐的强壮、凶悍更胜一筹。她身材高大,浑身肌肉,力大无穷,时有野蛮之举。如果有人欠了钱不还,她会破门而入,强抢家什来抵。如果一不小心被她抓住小辫子,她就会诉诸公堂,只告到

她满意为止^[23]。塑造这样的女性形象可以说是一石二鸟:一方面,她与纯洁、柔弱、时时受黑人性暴力威胁的“新闺秀”形成鲜明对照,严重挑战女性即弱者的男权定义;另外一方面,她又让白人男性无法继续将保护女性作为恐吓、镇压黑人的借口。毫不牵强的说,Eckhart 和 Amelia 在性别和种族两个层面上同时挑战了南联盟的意识形态。

具有讽刺意义的是,在《六月演奏会》和《伤心咖啡馆》里出现的“色情狂”并非黑人,而是白人男性。虽然 Eckhart 曾被一个“黑人疯子”[22:301] 袭击过,但对于袭击的性质,文中并没有明确交代,而且她似乎毫发未伤,依然强大威严。文中最严重的性侵犯倒是个叫 Voight 的白人干的,他经常恬不知耻的向学琴的女学生(都是白人)暴露生殖器,吓得她们不敢来上课。在《伤心咖啡馆》里,对 Amelia 有性渴望并因此采取了不受欢迎的行动,甚至是暴力的也不是黑人,而是她的白人前夫 Marvin。韦尔蒂和麦卡勒斯似在隐射白人女性真正的敌人不是别人,而是同族。

Eckhart 和 Amelia 不仅“异常”的强壮、凶悍,在性这个问题上还都十分可疑。她们显然不是男权理想里腼腆被动的生育机器。Eckhart 终身未婚却丑闻缠身,除了前面提到过的被黑人疯子袭击,年轻时还曾有过让全镇人不齿的大胆和开放。她毫不掩饰对当地一个会拉小提琴的 Sissum 先生的喜爱,即使在公众场合也表现得对后者如痴如狂,连她最得意的学生都忍不住唾弃她,捉弄她;在 Sissum 意外溺死后,她全然不顾小镇刻板的男女界限,硬是挤开其他悼念者,靠近 Sissum 的坟坑,几乎要跳进去。Amelia 极端厌恶 Marvin,虽然 Marvin 是镇上公认的美男子。她从结婚第一天起就拒绝 Marvin 的性要求,不到十天就把他完全撵出家门。在她满 30 岁的这一年,她更是匪夷所思地收留了一个丑陋无比的驼背侏儒“Lyman 堂兄”。如果说几年前她成功拒绝了传统两性关系,这一次她完全颠倒了两性的主从关系。“Lyman 堂兄”发育不良的矮小身材、畸形的肢体、虚弱的体质不仅是对男权社会女性境遇的戏谑,还象征着他对 Amelia 的依赖,和他在此关系中所处的从属地位。这也正如 Theodosiadou 所分析的那样,Amelia 是强大的主体,她身体强壮,在经济上主导,而“Lyman 堂兄”只是个“被惯坏的”娇妻 [24:278]。

同时,Eckhart 和 Amelia 的种族纯洁性也有诡异之处,显然不是延续白人血统的纯净载体。尽管镇上的人都知道 Eckhart 从德国来,从北边来,没人知道她到底从哪里或为什么搬到了 Morgana。而且她在宗教信仰上还与小镇有分歧,小镇的居民都属于长老会,她却去一个神秘的没人知道的路德会。相比之下,Amelia 的身份更成问题,她皮肤黝黑,五官也长得奇怪,虽然父亲生前是镇上受尊敬的长辈,但是她母亲是谁文中闭口不谈,只说是早就不在了。小镇(作者)对于 Amelia 身世的缄默本身非常可疑,直指美国历史上对黑人女性的性掠夺以及异常普遍但仍让白人避之不及,谈之色变的种族通婚(miscegenation)。既然 Eckhart 和 Amelia 这样的白种女人并非“纯白”,白

人歧视黑人就没了种族之分的基础。这显然是对南方社会秩序的最致命的打击。

张爱玲创作高峰的40年代是英雄主义和抗战文学的时代,然而,在她的小说中却极少直接触及战争(《倾城之恋》是一特例),即使她亲身经历了1941年日本侵占香港和1942—1945年上海的完全沦陷。也正是这一现象的存在,使得当时关于张爱玲作品的评析,常常困惑于其创作与社会历史现实的脱钩^[25]。笔者认为,这种与大环境、主导意识形态的脱钩,反映在人物塑造上恰恰就是那一时代人们所希冀的“四从四德”的女英雄形象的缺失。

以《金锁记》里的七巧和《倾城之恋》的白流苏为例。七巧与她所处的政治环境彻底绝缘,清朝的灭亡、民国的建立和周遭种种的运动丝毫未能改变她重复千百年来中国女性“多年的媳妇熬成婆”的命运。她显然不是走出家门,在革命、抗战的炮火中寻求新生的新女性,但她也并未就此成为旧式家庭任劳任怨、“三从四德”的贤妻良母。相反,她成了社会野蛮残忍的破坏者。一介平民曹七巧能嫁入官宦之家,完全是因为蒋家的二少爷得了骨癌,瘫痪在床。这场婚姻带给七巧荣华富贵,却压抑抹杀了她作为一个健康人的自然需求。她的欲望得不到满足,化为盲目的暴力,劈杀了她生活中无辜不无辜的一干人。她对哥嫂恣意辱骂,神经性的撒泼。她对瘫痪的丈夫没有一丝怜悯,从不掩饰对他萎缩了的身体的厌恶,还公开勾引蒋家四少爷。如果说这些人直接间接地导致了她的痛苦,受她虐待情有可原,七巧对自己儿女的态度就不那么容易体谅了。她把多年的积愤以变态的形式发泄出来:逼女儿退学,阻挠她恋爱;窥探儿子儿媳的私密,折磨羞辱媳妇,又教唆儿女吸毒。最终她毁了儿子,逼死了媳妇,还几乎断送女儿的幸福。张爱玲在小说结尾这样总结七巧可怜可恶的一生:“三十年来她戴着黄金的枷。她用那沉重的枷角劈杀了几个人,没死的也送了半条命。她知道她儿子女儿恨毒了她,她婆家的人恨她,她娘家的人恨她。”[26:48]这样的七巧当然是传统“三从四德”理想的绝对反面。

流苏虽然有了点新女性的做派—因家庭暴力而离婚—但是最终还是被迫走了传统女性解决生计的老路子:找个有钱的男人。流苏虽然比七巧更敏锐地感受到了周遭环境的变化,看到了女性正在扩展的生存空间,也想在社会上谋个事。但是离开了家,她也无力适应。用流苏自己的话说,她“肩不能挑,手不能提”,就是个“无用的人”[26:54,65]。可是对家庭她似乎也无积极作用。倒不是流苏不想为家族出力,只是她与时代需求落了伍,除了一味机械的重复着传统中国女性最重要的家庭生产活动—刺绣之外,再无别的能力。故事开头流苏与哥嫂那段哭天抢地的争吵,是以流苏的绣花针涩在鞋子里拔不出来为起点的,这可以说是意味深长,象征着流苏在男权社会对女性要求的变迁中无所适从的困境。

比较起来,“无用的”流苏似乎还保有扮演理想传统女性的潜能,她一心想嫁给钻石

王老五范柳原,“做一个贤惠的媳妇,一个细心的母亲”[26:84]。即使后来范柳原不肯娶她,万般无奈下做了他的情妇,流苏心里想的仍然是做一个好情妇,绝不“妍戏子,抽鸦片,往姨太太们的路上走”。“她管得住她自己”,即使这么做只会把自己逼疯[26:84]。但是一场突如其来的大灾难,奇迹般地成全了她,不仅让她做成了范太太,还让她得到了真爱。载着范柳原只身返回英国的船被攻占香港的日军炸回了港湾,两人在炮火中东躲西藏,又在沦陷后香港的废墟与匮乏里相依为命。一方面,战争使范柳原这个放荡不羁的人成了命运的掌中物,让他体谅流苏把情爱当作交易的不得已;另一方面,战争撕下了流苏做作的假面具,把她从对财富的追求中解脱了出来,还了她真心去爱,去感受的自由。流苏和范柳原之间真爱的产生像极了《简·爱》的结局。如苏珊娜·贝克(Susanne Becker)所言,简爱和罗切斯特的结合“最终取决于桑菲尔德庄园[罗切斯特财富的象征]的毁灭、罗切斯特不能自理和简爱在情感和社会地位上的强大”[27:38]。与之类似,只有在香港(一座以各种交易买卖,包括肉体的买卖,而闻名的城市)的繁华在炮火中灰飞烟灭,在战争使所有人变得平等的时候,流苏和范柳原才能“把彼此看得透明透亮,达成‘彻底的谅解’,并进而产生‘在一起和谐地活个十年八年’的真情”[26:90]。

故事结尾,流苏和范柳原回到了上海。在此之前流苏就实现了“贤妻”的潜能,成了名正言顺的范太太,现在更俨然一副游刃有余的主妇形象,对丈夫回到上海后复燃的花花公子行径也能泰然处之,应该说与“三从四德”的传统女性理想相去不远。可是仔细斟酌就会发现,张爱玲和传统女性理想的近现代翻版——“四从四德”一开了个天大的玩笑:流苏得以回归(实现)“三从四德”的传统女性理想完全是由香港的陷落这一国家民族的大不幸促成的。

香港的陷落成全了她。但是在这不可理喻的世界里,谁知道什么是因,什么是果?谁知道呢,也许就因为要成全她,一个大都市倾覆了。成千上万的人死去,成千上万的人痛苦着,跟着是惊天动地的大改革……流苏并不觉得她在历史上的地位有什么微妙之点。她只是笑吟吟地站起身来,将蚊烟香盘踢到桌子底下去。

传奇里的倾国倾城的人大抵如此。[26:92]

在这文章最后,张爱玲明白地提示:流苏绝不是个旧式的妇人那么简单,她也不是张爱玲的时代所希冀的以国家为己任的女英雄,而是倾覆城池、祸国殃民的妖孽,与姐己、褒姒、杨贵妃一脉相承。

诚然,张爱玲写这个故事、说这段话的用意在于揭示“红颜祸水”背后荒唐的女性贬抑逻辑。如 Dooling 在对张爱玲的多篇小说进行详细分析后所指出的,张爱玲“拒绝

将历史动乱归咎于女性情爱”[28:167]。但是更重要的是,她塑造流苏这个形象,将女性命运从民族国家的命运中剥离,甚至将二者对立,不能不说是同时对时代男权主导的政治运动覆没女权诉求的话语抗议。

总的来看,张爱玲和美国南方的两位女作家同样娴熟地运用了逾矩型女性怪诞。在美国南方作家笔下,她们与纯洁、被动、柔弱的女性理想背道而驰:强壮、凶悍、放诞不羁,从外貌到所作所为都模糊了世俗的种族和性别边界,拷问南方“民族主义”赖以苟存的意识形态。在张爱玲的笔下,她们与以服从和奉献为特征的女性理想格格不入:她们似乎生活在大的政治背景之外,一味郁郁于一己私利,不仅是些于家于国“无用的人”,还往往有害。

此外,还必须指出的是,在张爱玲所塑造的女性怪诞中,除了这类追求自我、“自私”的逾矩类形象之外,还有欠缺类的形象。欠缺类的女性怪诞一心践行男权定义下的女性理想,但是不管她们如何努力,都无法避免失败的厄运:在男权的视角下,她们满身瑕疵,处处残缺,丑得可悲又可笑。林幸谦在其《荒野中的女体》一书中专用一章“重读张爱玲:女性焦虑、丑怪身体与女性亚文化群体的重写”分析了许多这样的“欠缺”型人物,诸如《红鸾禧》里家境越兴盛,自身越匮乏的娄太太、《花凋》里的“结婚员”川嫦等等[1:42—91]。她们的丑陋源于女性对男权规范和定义的内化,归根结底是女性作为男权社会负面、次等他者的焦虑“体”现。这类欠缺型女性怪诞在张爱玲文本中的存在不仅证明了另一种怪诞书写的可行性,还与逾矩型怪诞相相应,揭示了这样的男权真相:男权视角下,“规矩的”女性和“不规矩”的女性都是丑陋怪异的他者;男权社会所谓的“女性美”只是一个控制、压迫女性的工具,一个“美丽”的谎言。

参考文献:

1. 林幸谦. 荒野中的女体:张爱玲女性主义批评 1[M]. 桂林:广西师范大学出版,2003.
2. 林幸谦. 女性主体的祭奠:张爱玲女性主义批评 2[M]. 桂林:广西师范大学出版,2003.
3. Westling, Louise. Carson McCullers's Amazon Nightmare [J]. *Modern Fiction Studies* 28 (1982): 465 - 473.
4. Yaeger, Patricia. Beyond the Hummingbird: Southern Women Writers and the Southern Gargantua [C]. *Haunted Bodies: Gender and Southern Texts*. Ed. Anne Goodwyn Jones and Susan V. Donaldson. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1997: 287 - 318.
5. Gleeson-White, Sarah. *Strange Bodies: Gender and Identity in the Novels of Carson McCullers* [M]. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2003.
6. Ruskin, John. *The Stones of Venice* [M], vol. 3. Boston: Estes and Lauriat, 1851.
7. Kayser, Wolfgang. *The Grottesque in Art and Literature* [M]. Trans. Ulrich Weisstein. Bloomington: Indiana University Press, 1963.

8. Bakhtin, Mikhail. *Rebelais and His World* [M]. Trans. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
9. Spiegel, Alan. "A Theory of the Grotesque in Southern Fiction" [J]. *Georgia Review*, 26 (1972): 426 - 437.
10. Gilbert, Sandra M. and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Imagination* [M]. New Haven: Yale University Press, 1979.
11. Welter, Barbara. "The Cult of True Womanhood" [C]. *Divinity Convictions*. Athens and Ohio: Ohio University Press, 1976: 21 - 41.
12. Gu, Hongming. *The Spirit of the Chinese People* [M]. Peking: The Commercial Press, 1922.
13. Woodward, Vann C. *Origins of the New South, 1877 - 1913* [M]. 2nd Edition. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971.
14. Roberts, Diane. *Faulkner and Southern Womanhood* [M]. Athens and London: The University of Georgia Press, 1994.
15. Scott, Anne Firor. *The Southern Lady: from Pedestal to Politics, 1830 - 1930* [M]. Charlottesville: University Press of Virginia, 1995.
16. Cash, W. J. *The Mind of the South* [M]. New York: Vintage Books, 1969.
17. Hall, Jacquelyn Dowd. *Revolt Against Chivalry* [M]. NY: Columbia, 1974.
18. Bederman, Gail. *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880 - 1917* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
19. 梁启超. 梁启超全集[M]. 北京:北京出版社,1999.
20. Barlow, Tani E. *The Question of Women in Chinese Feminism* [M]. Durham and London: Duke University Press, 2004. Bederman.
21. Judge, Joan. *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China* [M]. Stanford: Stanford University Press, 2008.
22. Wetly, Eudora. *The Collected Stories of Eudora Welty* [M]. San Diego, New York and London: HBJ Publishers, 1980.
23. McCullers, Carson. *Complete Novels* [M]. New York: The Library of America, 2001.
24. Theodosiadou, Youli. "Crossing Gender Lines: The Crisis of Southern Womanhood in the Work of Carson McCullers" [J]. *Seventy Years of English and American Studies in Bulgaria*. (2000): 275 - 280.
25. 吴小如. 读张爱玲的传奇[C]//陈子善.《张爱玲的风气:1949年前张爱玲评说. 济南:山东画报出版社,2004:56—62.
26. 张爱玲. 倾城之恋[M]. 北京:中国文联出版公司,1986.
27. Becker, Susanne. *Gothic Forms of Feminine Fictions* [M]. Manchester and New York: Manchester University Press, 1999.
28. Dooling, Amy D. *Women's literary Feminism in Twentieth Century China* [M]. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

《白苍鹭》与《三三》中城乡二元秩序的建构与颠覆

梁 颖

美国作家威廉·福克纳(William Faulkner)在1950年的诺贝尔文学奖获奖演说中说道:人类心灵的自我冲突是唯一值得写的东西。美国短篇小说《白苍鹭》(A White Heron)(1886)中9岁的小女孩西尔维亚(Sylvia)和中国短篇小说《三三》(1931)中15岁的三三都在各自宁静的生活中经历了内心的波澜和冲突。

《白苍鹭》的作者是美国小说家萨拉·裘威特(Sarah Jewett, 1849—1909)。故事描写新英格兰缅因州的边远小镇,西尔维亚与外婆孤独而贫穷地生活在森林中,与大自然和动物为伴。有一天她遇到一个外来的捕鸟者(也是年轻鸟类学家),但最终她战胜了捕鸟者所代表的金钱、男性、城市的诱惑,没有把白苍鹭的巢穴告诉他,捕鸟者失望地离开。沈从文(1902—1988)的小说《三三》发生在湘西凤凰县。三三与母亲过着简单温馨的日子,一个城里人来乡村养病,他的到来激起了三三对外部世界和男性世界的神往,但城里人不治身亡,留给三三淡淡的忧伤。

两篇小说在情节、主题、叙事、意境上都存在惊人的相似和比较研究的空间。但是研究界还没有对这两个短篇小说的比较研究。西尔维亚和三三都汲取了山水灵气,明洁质朴,在乡村过着淳朴的生活,西尔维亚有外婆陪伴,三三有母亲陪伴。她们都遭遇了一个男性入侵者,内心产生了冲突,而入侵者在故事结尾或离开或去世。

裘威特与沈从文都是地方的代言人。裘威特是美国新英格兰的乡土文学代表作家,她的作品大都是描写那里的风光和纯朴居民的生活。她的风格简单、自然、优美。沈从文的作品集中描写湘西世界——一个尚未被都市文明所污染,地处川、黔、湘交界处的边城茶峒,那里有着清澈的自然风光、古朴而又蕴藏着生机的民间习俗、山民的真性情。两篇小说都展现了宁静与真诚,流露出一股浓郁的乡间风情。从二元秩序的角度看,西尔维亚和三三的挣扎反映了一系列的矛盾与冲突:情感与科学,自然与人类,自然与文明,农村与城市,自由与禁锢,上升与下降,传统与现代,边缘与中心,精神与物质,女性视角与男性视角,儿童与成人,天真与世故,善与恶。

一般来讲,二元秩序中的天平两端是不平等的,一端总是对另一端构成威胁和统治。以往对裘威特的研究认为她讴歌自然简单的农村生活,拒绝城市和工业化。比如“《一只白苍鹭》体现了裘威特追求的人与自然和谐共存的创作主旨”(朱振武、杨瑞红,2009:30)。对沈从文的研究一般也有相似的结论,比如罗成琰(1992)认为,“在所有现代作家中,始终保持着乡下人的意识,拒绝被都市同化,并且有意识地在作品里构筑两

个互相参照、互相发现的乡村世界与都市世界,有意识地将乡村文明与都市文明对比,将乡村淳朴、粗狂的人性同扭曲异化了的人性对比,只有沈从文一人”。

近年来对两位作家的生态环境研究是城乡对峙研究思路的延伸,比如姜鸿玉(2008:61)认为,用女性生态主义文学批评理论来重新解读裘威特的作品,我们可以看到早在19世纪就有女性作家开始关注男性中心主义对自然、对女性的双重统治并开始反抗。石晓杰(2008:22)认为,《白苍鹭》对父权制主流意识形态的颠覆与批判以及女性与自然之间的高度和谐是典型的生态女性主义表达。陈煌书(2006“人·自然·生态”),李素杰(2007),石晓杰(2008),高智艳(2009),唐建南(2010),温赤新(2010),曾梅(2011)也对《白苍鹭》得出了相似的结论。类似的对《三三》的生态主义研究有刘文良(2007“沈从文女性叙事的生态内蕴”,“生态意识观照下的女性叙事”),余爱春(2008),索晓海(2008),纪江明、张乐天(2009),刘秀珍(2010),唐倩倩(2011)。

此外,还有研究者从寓言和成长小说的角度分别解读这两篇作品,比如金莉(2004)、陈煌书(2007,2010)、吴伟洲(2009),因为作品中的时空好像是独立存在的。同并未广泛受到机械文明侵蚀的缅甸州的森林一样,遥远的湘西山村是平静的土地,当时相对来讲尚未受到外界影响。煤矿、铁路、电线,那些当时已经把许多中国农村的土地划得零乱不堪的东西,在湘西还要在几十年后才能出现。《三三》创作的年代,中国正处于战乱、动荡、四分五裂,同时期的中国文学中农村的面貌大都是贫穷、灾荒,而《三三》中的湘西美丽、田园、诗化、平静。因此这两篇小说好像在讲发生在简单的地方,关于简单的人的简单的故事。虽然《白苍鹭》发生在美国的新英格兰,《三三》发生在中国的湘西,两个故事完全可以被读作寓言(parable)。

笔者认为,两篇小说建立起一系列的二元秩序,又都在文中消融和颠覆了它们,天平中无论哪端的霸权地位都被解构。以城市和乡村的二元秩序为例,城市虽然不是人类永久的精神家园,但它代表历史前进的方向,虽然也有现代化的副作用,比如道德的败落。两位作者的历史视角不是往后的,他们并没有批判工业化在农村的入侵,对农村和自然绝非一味歌颂,原始和农村在文本中是与落后和愚昧相联的。这种对城市和农村的双重批判瓦解了传统的城乡二元秩序,以及该秩序中一方对另一方的霸权,这样看似矛盾的处理体现出两位作家试图化解原始与现代、自然与文明的二元对立的努力,帮助人类自己在多元化世界中重新定位。

裘威特出生的缅甸州在历史上有发达的造船业、捕鱼业、木材业,裘威特父母家族都在革命前靠航海和造船业起家。1807年的禁运条例改变了人们的生活,1865年,美国内战结束后,从19世纪70年代重建到20世纪初,美国经历了大规模的商业化、工业化、西进运动,边疆的丧失导致农村与城市的对立。农村的青壮年劳动力都到城市里谋生,只剩下妇女和老人与土地相依为命。西尔维亚的外婆夭折了四个孩子,仅

剩的一双儿女都在远离她的城市里生活——儿子丹远在加利福尼亚没有音讯，女儿（西尔维亚的母亲）在一个喧嚣的工业城市。昔日靠航海业辉煌的缅因小镇日渐萧条。伴随着农村没落，传统价值观和旧的社会秩序没落。

当时的经济是以牺牲自然资源，比如木材为代价发展起来的。伐木者破坏了鹰、苍鹭这样的鸟类的生活环境。1890 年左右，环境成为内战后的一个重要议题。1891 年，哈里森(Harrison)总统签署了一项法令，把克罗拉多州的一百万英亩的土地变成全国第一个林业保护区，这也是为什么这个故事以苍鹭——自然的生灵——为中心。

西尔维亚与自然高度融合，名字本身意味着她和茂密森林的一体性，她是自然之子，森林中的精灵。她的名字 Sylvia 的意思是“居住在森林的人”(inhabiting woods)，来源于拉丁词根 silva，这个词根表示“森林”(wood, forest)。8 岁之前，西尔维亚一直生活在嘈杂拥挤的工业城市中。城市的喧嚣给幼年的西尔维亚留下了痛苦的回忆。一到外婆在农场的家，她再也不想回家了。故事中英俊的捕鸟者允诺给西尔维亚 10 美元，西尔维亚与自然世界第一次险些被分离开来，但当她爬上老松树后，与自然又重新融为一体。

如果说西尔维亚是大自然的化身，那么追逐着白苍鹭而来到森林的年轻鸟类学家/猎人则代表了城市文明。他被科技文明 and 知识全副武装，携带着猎枪和子弹，以科学实验、制作标本为理由，收集鸟类标本，近几年，他一直想要捕猎两三种珍贵的禽鸟，白苍鹭就是其中之一，虽然它在当时已经濒临灭绝。

虽然裘威特很早就在自己的作品中接触到城乡价值观念对立的问题、工业文明对纯朴的农村生活方式的侵蚀问题，但她也意识到工业化进程是社会发展的必然趋势。她并不仅仅在讲保护自然，也没有谴责工业化对农村的入侵，乡村既非抵抗城市的进攻又非屈服于城市的进攻。当裘威特描述都市的时候，用的是审视、批判的眼光，但是在描述乡村的时候，用的是抒情的、但其实也是批判的眼光。这种双重的批判和解构精神瓦解了传统的城乡二元秩序，以及该秩序中一方对另一方的霸权。

在传统的西方意识形态中，白色象征纯洁干净，天真淳朴。陈煌书在“《〈白苍鹭〉中白和黑的象征意义》一文中列举了作者多次使用白色一词来描写和修饰苍鹭，以及作者用黑色来暗示危险和挑战。的确，故事中苍鹭是白色的，给人一种高雅、清白、无辜的联想。保护苍鹭即保护大自然，保护天真烂漫的时代，抵御机械文明的进攻。但是，笔者要指出的是，西尔维亚却在文中一直与灰色，而不是与白色相联。她的眼睛是灰色的，正好是黑和白的中间（所有引文的下滑线和斜体都是笔者加的）。“She watched Sylvia's pale face and shining gray eyes with ever growing enthusiasm”；“Sylvia following, fascinated, a few steps behind, with her gray eyes dark with

excitement.”而且西尔维亚一直以半梦半醒(dreamy, sleepy)状态出现:“Little birds and beasts that seemed to be wide awake, and going about their world, or else saying good night to each other in *sleepy* twitters. Sylvia herself felt *sleepy* as she walked along...”; “‘So Sylvia knows all about birds, does she?’ he claimed, as he looked round at the little girl who sat, very demure but increasingly *sleepy*, in the moonlight”。换句话说,西尔维亚一直是懵懂茫然,她最后做出英雄般的选择时也是如此。

同时她对城市生活有模糊的幻想,对捕鸟者存在着眷恋。捕鸟者离开后许多天,西尔维亚仍眷恋他的枪和口哨,她甚至忘记了他捕杀小鸟时血淋淋的场面,她还怀疑鸟儿是否是比猎人更好的伙伴。作者写道:

Many a night Sylvia heard the echo of his whistle haunting the pasture path as she came home with the loitering cow. She forgot even her sorrow at the sharp report of his gun and the sight of thrushes and sparrows dropping silent to the ground, their songs hushed and their pretty feathers stained and wet with blood. Were the birds better friends than their hunter might have been, — who can tell?

“这种模棱两可的态度揭示出女性挣脱男权主义的樊笼实属不易,西尔维亚在这个乌托邦里,绝不能再拥有以前那颗纯真质朴的心,以这种想法再回到自然,让人怀疑西尔维亚是否还能跟自然结成开始的友好伙伴关系”(唐建南,2010:63)。这个结尾也“反映了作家在两性关系及女性和自然关系的问题上较为复杂的情感态度和评价”(曾梅,2011:398)。

此外,如果裘威特真的通过西尔维亚保护苍鹭的举动来颂扬返璞归真,自然在作品中应该要么是美丽丰硕(理想化地呈现,以烘托回归自然的主题);要么是破败贫穷(以激起读者拯救自然的决心)。比如陶渊明的《桃花源记》就描述了一个自给自足、丰衣足食的地方;鲁迅的《故乡》就对比故乡以前的繁荣与如今的破败。但是,《白苍鹭》中的大自然平静简单,显然不丰硕。读者可能会反对:西尔维亚和外婆过着非常拮据的生活,因为10美元的诱惑,外婆轻而易举地和捕鸟者站到了一边,要求西尔维亚讲出白苍鹭的秘密,这不正说明了农村的贫穷吗?但是,大自然在故事中是作为象征意义出现的,它被浓缩为一个单一纯粹的实体,自然物质的匮乏其实是对人物的考验和挑战。与边疆的丧失和农村生活方式的丧失相比,裘威特更关心是否由于物质的匮乏而导致道德的衰落,是否由于外部世界的摧残导致某些良好品性的毁灭。虽然西尔维亚选择了自然,但是很显然,这件事之后她的生活不能恢复到从前的平静,小说结

尾鲜明地指出这一点。

如果说裘威特把缅甸的森林描写得贫瘠,是因为她要探讨个人的命运与道德选择,那么沈从文把湘西描述得健康活力,是因为他要探讨民族的命运。值得一提的是,“由于东西方截然不同的地理环境,哲学理念,文化背景,价值取向,以及人生观,东方人与西方人所追求的人与自然的关系迥然不同”(王相娟、郝起礼,2009:376)。乡村在两个故事中的处理不尽相同。虽然在《白苍鹭》中西尔维亚(作为女性)与自然融为一体,但自然受到男权霸权的威胁(捕鸟者的枪和小刀是象征),这与西方传统中人与自然是斗争、对抗的关系一脉相承,这种对抗彰显人的力量,肯定人的尊严。威廉·福克纳的中篇小说《熊》,欧内斯特·海明威的许多作品,赫尔曼·麦尔维尔的《白鲸》都是典型代表。相比之下,《三三》中的湘西更美丽、田园、诗化、平静,与中国的天人和谐一脉相承。而且,《三三》中的湘西比西尔维亚的森林富饶得多。村民们舒服地享受大自然赋予的食物,比如谷物、青菜、水果、鸡蛋、鱼。对于来她们家钓鱼的村民,母亲照例说:“三三,鱼多咧,让别人钓吧。”

《三三》中出现的城里人是一白脸青年男子,是城市文明的代表。他的出场很特殊。他拄着拐杖,作为病人的形象出现,他苍白发化,有着女性化的生活方式,来农村是为了疗养。《三三》中反复用“白色”来形容他:“白裤白鞋”、“白白的脸”。白色是病态的象征,在中国传统文化中与丧事、疾病联系在一起。同是外来入侵者,病入膏肓的城里人与《白苍鹭》中强势的捕鸟者形成鲜明的对比。与传统的中国审美概念不同,沈从文的女主人公大多是深肤色:《边城》(1934)中黝黑的翠翠、《湘行散记》(1936)中黑而俏的天天、三三、现实生活中他的妻子张兆和都是深肤色,她们是炽热、朴素的野百合味的女子形象。黑色与城里男人的白色形成鲜明对比,显出乡村文明的生命力,反映了沈从文对城市文明整体的看法——病,不康健。

但是同《白苍鹭》一样,一方面,小说流露出了沈从文对现代工业文明微妙、复杂、暧昧的态度。城里男子对三三高高在上的态度以及开要娶三三的玩笑可以看出城市文明对乡村文明的优越。但是城里人是体面友好的,对乡下充满好奇和好感,也从纯朴善良的乡下人那里得到了友谊。但他最终仍不为乡下人真正理解,乡村最后也没能治愈城市里带来的病,大自然的灵药终究没有发生它的奇效。

另一方面,小说“并非以完全肯定的态度来创建一个封闭式的人与自然和谐相处的乌托邦,作品的模糊性透露出创建这种人与自然相互平等、相互依存的关系本身在文本中不仅是一种理想状态,也是一种尴尬困境(唐建南,2010:59)。与西尔维亚一样,三三自从接触了城里人以后,便对城市有莫名的好奇和朦胧的向往,对城里来的重病青年心生爱慕。三三憧憬有一天她会像河里的流水一样一直流到城里:“什么时候我一定也不让谁知道,就要流到城里去,一到城里就不回来了。”她重复着自言自语:

“三三不回来了。”她想象城里的生活——富足优越：许多好房子、花绸衣服、丫头服侍、车马。城里的新鲜事和城里女人都念书，也是很能吸引三三的。乡里人虽是抵制城里人用优越物质来歧视自己，但心底是渴求物质的。追求更好的生活和生存方式本身无可指摘，但是反映出都市文明已然侵袭，或者已然战胜原始的湘西文化，湘西文化与道德体系正处在崩溃与坍塌的边缘。

《三三》中的其他人也受到现代商业文明的影响。人们愿意要三三做媳妇，因为她的嫁妆是一座石头做成的碾坊，这已不同于沈从文的《边城》中宁要渡船不要碾坊的催送二老。不仅两个小女主人公，《白苍鹭》中的外婆与《三三》中的母亲也都对城市产生了幻想。《白苍鹭》中的外婆明显地与城市站在了一起，当西尔维亚面对捕鸟者的挑战时，作者写道：“The grandmother and the sportsman stand in the door together and question her.”三三的母亲也明确支持三三去城里，因为她认为城市的生活更好。母亲带着钦慕的语气说城里人会写字读书。

而且，故事中的乡村也暴露出蒙昧、落后、无动、麻木，与城市保持着明显的距离。湘西是美丽的但同时也是蛮荒的，是诗意的但同时也是愚昧的。比如：

母亲就照先前一时听人说过的话，告给三三，堡子里总爷家中，如何来了一位城里的病人，样子如何美，性情如何怪。一个乡下人，对于城中人隔膜的程度，在那些描写里是分明易见的，自然说得十分好笑。

三三幻想着城里人被狗吓得跌进水里的丑样，很明显地带有乡下人的偏见和敌视。三三梦中的城里“就是两百个白帽子女人的城”，白帽子女人是城里男人的看护，在三三看来，白帽子代表科学与教育，体现出乡村对教育和科学的渴望。

但是，这种对城市的向往并不以抛弃农村为前提，不以承认城市的霸权为前提。乡村被城市文明影响的同时也保持着自己独立的一面，即不愿改变难以割舍的东西。三三坚守自己的尊严：“我们诅咒不羡慕别人的金子宝贝”。她在溪水边幻想流到城里去，但是如当真要流去时，“她倒愿意那碾坊、那些鱼、那些鸭子，以及那一只花猫，和她在一处流去。同时还有，她很愿母亲永远和她在一处，她才能够安安静静的睡觉”。也就是说，既能过城里人的日子，又能保留乡下贴近自然、美好的一切，有得而无失。母亲虽然认为城市的生活好，但也说：“城里天生是为城里人预备的，我们有我们的碾坊，自然不会离开”。对母女两人来说：

这想象中的都市，像一个故事一样动人，保留在母女两人心上，却永远不使两人痛苦。他们在自己习惯生活中得到幸福，却又从幻想中得到快乐，所

以若说过去的生活是很好的,那到后来可说是更好了。

小说的结局是“双重梦幻的破灭”。城里人的死亡打碎了乡下人对都市文明的美丽梦幻。而城里人的乡下之行也是一场破碎的梦。认为沈从文的湘西是世外桃源、田园牧歌的代名词大大地简化了沈从文的经历和思想的厚度。对湘西地域的热爱并没使沈从文躲在象牙塔里大唱其赞歌。他清醒地看到湘西珍贵的乡土人情在外面世界的冲击下正慢慢丧失。和裘威特一样,他对城市和农村是双重批判的。一方面,他以乡下人的完美来看待都市人的病态;但另一方面,他并没有建立起农村对城市的霸权,他的名言“我实在是个乡下人”既不是骄傲,也不是自贬。他只希望借湘西的原始、粗犷,为当时破败腐朽的中国寻找希望。

《三三》发表于1931年,唐倩倩(2011)认为在《三三》之前的作品如《夫妇》(1929)、《萧萧》(1930)、《丈夫》(1930)中,可以发现沈从文开始在描写乡村文明的同时引进城市文明,城市文明以其强劲的势头逐渐冲破了乡村文明的抵御防线,但并没有太大的冲击。但从《三三》开始,三三母女对城市的好奇与向往,母亲对读书人的钦慕,三三的白帽子的梦都表明沈从文一反以往的自信,开始客观冷静地剖析湘西的乡村文明。在《三三》后,沈从文的这种意识更加明显。《边城》(1934)中代表湘西乡村文明的白塔倒塌;《湘行散记》(1936)中记录了鸦片对湘西人的毒害、军队混乱带来的萧瑟;1948年出版的最后一部中篇小说《长河》中他的悲剧意识完全显露,城市文明锐不可当。

越是人类历史上的转折点,越有新旧力量的激烈斗争,越能体现深厚的智慧和创造的能量。希腊雅典统帅伯里克利斯的时代,老子和孔子时代的中国,伊丽莎白的英国,19世纪的俄国都是这样的十字路口时期。裘威特与沈从文的写作时期(19世纪末期和20世纪上半期),美国和中国也都来到这样的十字路口。本土文化与外来文化、传统文化与现代文化之间的碰撞给社会带来严重的动荡与不安,外国资本入侵,物质主义盛行,精神文化匮乏,都市畸形繁荣。要不要把现代化引入农村?对变革应该采取什么态度?是抵抗还是俯首?裘威特与沈从文都给出了对乡村和城市采取双重解构的答案。他们追求的是人与自然,人与人,人与他所处的时间、地点、环境,人与他的内心的和谐共存。那么,这是不是代表在社会转型期,消融和颠覆二元秩序是历史的必然?如果是这样,颠覆二元秩序就不再是后现代主义的特权,而是早在19世纪末期就成为预示未来的一股暗流和思潮?无论东方还是西方,跨越边界意味着在危险的边缘游走,城乡的二元秩序是不断地建构与颠覆,不断变化的自我和他者,不断变化的寻找自我和超越自我。它是流动的、多元的,在两极的中间游走,拒绝被分门别类。

参考文献:

1. Jewett, Sarah Orne. "A White Heron." 31 Aug. 2011. <<http://www.public.coe.edu/~theller/soj/awh/heron.htm>>.
2. 沈从文:《三三》,2011年8月31日。<<http://www.millionbook.net/mj/s/shencongwen/hc/001.htm>>.
3. 陈煌书:《〈白苍鹭〉中白和黑的象征意义》,《绍兴文理学院学报》2006年第4期,第69—76页。
4. 陈煌书:《〈白苍鹭〉中姓名的象征意义》,《玉林师范学院学报(哲学社会科学版)》2006年第27期,第38—45页。
5. 陈煌书:《成长的故事——评朱厄特的〈白苍鹭〉》,《乐山师范学院学报》2007年第8期,第50—52页。
6. 陈煌书:《论萨拉·奥恩·朱厄特〈白苍鹭〉对童话的模仿与颠覆》,《沈阳农业大学学报(社会科学版)》2010年第12期,第751—753页。
7. 陈煌书:《人·自然·生态——〈白苍鹭〉的生态女性主义自然观解读》,《西北民族大学学报(哲学社会科学版)》2006年第6期,第94—98页。
8. 甘泉:《一个无法实现的梦——沈从文小说〈三三〉解读》,《海南广播电视大学学报》2008年第3期,第13—14页。
9. 高智艳:《诗意的栖居——生态视阈下的〈白苍鹭〉》,《安徽文学》2009年第7期,第165页。
10. 金莉:《文学女性和女性文学:19世纪美国女性小说家及作品》,北京:外语教学与研究出版社,2004年。
11. 纪江明、张乐天:《论沈从文湘西系列小说的生态哲学思想》,《湖南大学学报(社会科学版)》2009年第1期,第97—100页。
12. 姜鸿玉:《〈白苍鹭〉:一个女性对男性中心的生态伦理的思考》,《内蒙古财经学院学报(综合版)》2008年第6期,第58—61页。
13. 李素杰:《艰难的抉择——对〈白苍鹭〉的生态解读》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2007年第12期,第4—8页。
14. 刘秀珍:《论沈从文作品中的生态美》,《江汉论坛》2010年第2期,第71—74页。
15. 刘文良:《沈从文女性叙事的生态内蕴》,《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第3期,第73—77页。
16. 刘文良:《生态意识观照下的女性叙事——沈从文小说新探》,《贵州社会科学》2007年第3期,第93—97页。
17. 罗成琰:《沈从文构筑的都市世界》,《求索》1992年第3期。
18. 邱苑妮:《守望与彷徨——关于沈从文小说〈三三〉的动物意象的解读》,《名作欣赏》2007年第5期,第52—55页。
19. 余爱春:《论沈从文的现代生态思想》,《江苏大学学报(社会科学版)》2008年第7期,第21—26页。
20. 石晓杰:《萨拉·奥恩·朱厄特的生态女性主义表达》,《四川外语学院学报》2008年第11期,第22—24页。
21. 索晓海:《沈从文笔下湘西世界的精神和社会生态状况》,《江汉大学学报(人文科学版)》2008年第1期,第66—71页。

22. 唐建南:《人与自然和谐的乌托邦——从生态女性批评视角解读〈一只白苍鹭〉》,《天津外国语学院学报》2010年第3期,第59—64页。
23. 唐倩倩:《两种生态文明的碰撞和融合——〈三三〉新读》,《常州工学院学报(社科版)》2011年第2期,第37—41页。
24. 王相娟、郝起礼:《从〈白苍鹭〉中透析西方男女自然观差异》,《安徽文学》2009年第12期,第376—377页。
25. 温赤新:《从生态批评视角评析〈一只白苍鹭〉》,《湖南科技学院学报》2010年第6期,第75—77页。
26. 温赤新:《心灵的嬗变——〈一只白苍鹭〉的人物分析及当代启示》,《牡丹江教育学院学报》2010年第4期,第11—12页。
27. 吴伟洲:《从成长故事角度解读〈白苍鹭〉》,《读与写杂志》2009年第8期,第46—54页。
28. 于树军:《沈从文小说的生态意识探析》,《绥化学院报》2008年第8期,第89—91页。
29. 曾梅:《萨拉·奥恩·朱厄特小说中的生态女性关怀》,《淮阴师范学院学报(哲学社会科学版)》2011年第3期,第396—401页。
30. 朱振武、杨瑞红:《〈一只白苍鹭〉中人与自然的和谐理念》,《外国语文》2009年第4期,第28—33页。

裔然与《孝经》

曹 星

关于裔然入宋之时是否带来了中国散佚已久的《孝经》的问题,有两种完全不同的意见。日本学者当年在考证裔然入宋时是否携带中国的古籍并将之进献给宋廷的问题上,基本上是众口一词的,他们认为裔然在谒见宋太宗之时把《孝经》和《越王孝经新义》两卷经书献给了宋廷,这就是说裔然开启了汉典籍回归中国的先河。其代表人物有西冈虎之助和木宫泰彦^①等人。中国方面也有很多学者同意这种看法,近年出版的一些论文和著作^②中就可以看到同样的观点。上个世纪后期在历史学、文献学、日本学等领域研究裔然的大量著作里面,绝大多数都没有对裔然是否曾经携《孝经》和《越王孝经新义》两卷书入宋这个问题产生过疑问。只有两个人提出过不同的看法,其中一个 是田中健夫在 1975 年出版的《中世对外关系史》里面对宋史的这一段记载有一个新的解读,另外一个 是石源道博的。他们认为,是裔然又从中国得到了《孝经》一书。然而遗憾的是,提出不同意见的这两位学者都只停留在对史料文字记载表面的解读上,没有作进一步深入的考证。

那么,这两种截然相反的说法哪一个是正确的呢?也就是说,裔然是否果真从日本带来了《孝经》呢?下面根据相关的历史资料,对这一问题进行具体的考察。

一、关于史料解读的疑问

无论对裔然带来《孝经》一说是持赞成还是持反对意见,大家所依据的史料都同样是《宋史·日本国传》^③中如下的一段记载。

① 有西冈虎之助《关于裔然入宋》、木宫泰彦《中日文化交流史》等。

② 李春光:《裔然和 中日文化交流》,《辽宁大学学报》1985 年第 6 期;羽离子:《中日文化交流中东传汉籍的西归》,《辽宁师范大学学报(社科版)》第 5 期,1992 年;曾枣庄:《宋朝的对外文化交流》1993 年;大庭修·王勇编:《日中文化交流史丛书·典籍》,大修馆书店,1996 年版;黄仁生:《论汉籍东传日本及其回流》,《常德师范学院学报(社会科学版)》卷二十七第 6 期,2002 年 11 月;林琳:《唐宋时期中日图书交流的特点初探》,《杭州师范学院学报(自然科学版)》卷二第 6 期,2003 年 11 月;张静·邢战国:《唐宋时期中日文化交流中的“汉籍”回流现象》,《洛阳师范学院学报》第 6 期,2004 年;顾永新:《〈孝经郑注〉回传中国考》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》卷四十一第 2 期,2004 年 3 月;祝国红:《中国商人与古代中日书籍交流》,《济南职业学院学报》第 2 期(总第 47 期),2005 年 4 月;李寅生:《论宋元时期的中日文化交流及相互影响》,广西大学出版社,2007 年等等。

③ 元·脱脱等撰《宋史》卷四百九十一。

其国多有中国典籍, 裔然之来, 复得《孝经》一卷, 越王《孝经新义》第十五卷, 皆金缕红罗襖, 水晶为轴。《孝经》即郑氏注者。越王者, 乃唐太宗子越王贞; 《新义》者, 记室参军任希古等撰也。裔然复求诣五台, 许之, 令所过续食; 又求印本《大藏经》, 诏亦给之。

关于上面这段史料的含义, 以西冈虎之助、森克己和木宫泰彦等为代表的研究者认为, 应该解读成“由于裔然的入宋, 使中国失而复得了散佚已久的《孝经》一书”的意思。

然而, 如果按照这段史料的文脉仔细地加以分析, 则不难发现这样一个问题, 即“复得”是谁复得? 《宋史》和《宋史全文》中共有 43 处使用“复得”一词。其中带有“失而复得”之意的共有 5 处, 但是都有明确的主语, 例如:

“……转战四十里, 至杜(月古)川, 大败之, 复得所掠马牛以还……”《宋史》, 卷 255, 《王全斌传》

“……取诸民者, 民复得之, 足以见圣王之德……”同上, 卷 396, 《赵雄传》

“……吕颐浩曰, 陛下虽失之杜充, 复得之张浚……”《宋史全文》, 卷 17 下, 《宋高宗·四》

“……金之叛盟也, 淮襄诸军复得海、泗、唐、邓、陈、蔡、许、汝、嵩、寿等十州……”同上, 卷 23 下《宋高宗·十九》

“陛下即位以来, 乾纲独断, 奋然图任二三大臣, 力谋恢复符离之师, 兵不血刃而故疆复得……”同上, 卷 24 上《宋孝宗·一》

从上述例子中可以看出, 前面史料中的“复得”这一动作的主语应该是“其国”或“裔然”, 而不应该是中国。至少我们从中看不出有“裔然从日本带来了中国佚失的两卷书”的意思在内。也就是说, 应该理解为“其国有很多中国的典籍, 裔然这次来中国, 又得到了《孝经》一卷和《越王孝经新义》第十五卷……”这样的意思才更为妥当, 而将“复得”二字理解成为“失而复得”是比较牵强的, 恐非作者本意。另外, 在记述送给宋帝的礼物时, 按照臣对君的礼节应该用“献”、“进”、“呈”等字, 而不该用“得”字。

二、关于裔然的信息来源与进贡物品

很多的学者在研究之后认为, 从 894 年日本停止遣唐使的派遣到 960 年北宋建国为止, 也就是在长达半个多世纪的战乱频繁的五代时期, 中日两国之间除了通过海商进行的贸易活动之外, 并没有政府之间的政治往来。关于这一点, 我们将另篇论述。

然而从裔然入宋之前为其母进行七七逆修时所撰写的祭文^①等日本方面的史料中,并没有找到明确证据证明裔然在来到中国之前就已经知道自己将会谒见大宋皇帝。因此,我们也很难想象他会事先准备好并献上能让宋太宗龙颜大悦的中国典籍。退一步讲,即使裔然知道将有得到皇帝接见的殊荣,那么在中日断绝来往数十年之后^②,远在大洋彼岸的裔然,又是从何而知前述的两卷典籍恰好在中土佚亡已久的典籍目录之内,而且正是中国所需要的呢?唯一可能的途径是通过到日本进行贸易的宋朝的海商们。裔然从982年底离开京都,直到翌年983年8月入宋,在九州逗留了将近八个月的时间,在这段时间里,裔然无疑与来自宋朝的海商们进行了交流。宋朝初年,政府的确派人到民间求购过散失的典籍,其事在《宋史·艺文志》序中有记载,其文曰:

历代之书籍,莫厄于秦,莫富于隋、唐。隋嘉则殿书三十七万卷。而唐之藏书,开元最盛,为卷八万有奇。其间唐人所自为书,几三万卷,则旧书之传者。至是盖亦鲜矣。陵迟逮于五季,干戈相寻,海寓鼎沸,斯民不复见《诗》、《书》、《礼》、《乐》之化。周显德中,始有经籍刻板,学者无笔札之劳,获睹古人全书。然乱离以来,编帙散佚,幸而存者,百无二三。宋初,有书万余卷。其后削平诸国,收其图籍,及下诏遣使购求散亡,三馆之书,稍复增益。太宗始于左升龙门北建崇文院,而徙三馆之书以实之。又分三馆书万余卷别为书库,目曰“秘阁”。阁成,亲临幸观书,赐从臣及直馆宴。又命近习侍卫之臣纵观群书。(卷202)

由于当时还没有对府藏的典籍做过大规模的清查工作,所以崇文院里具体缺少哪些书,除了少数接触过的人之外,几乎是没人能了解其具体状况的。况且,对于“百无二三”的数量庞大的佚亡书籍,也不可能拿出一份具体的书目来指导收购行动。统计宋初皇家藏书的最早的类书是王尧臣奉敕编撰的《崇文总目》,而该书成于仁宗庆历元年(1041),已经是裔然回国55年之后了。因此宋朝的海商们即使饱读诗书,也不可能知道当时中国到底有哪些书业已失传,从而给裔然提供准确而可靠的信息。

另外,在《宋史·日本国传》中,关于裔然谒见宋太宗时进献的物品记载如下:

雍熙元年,日本国僧裔然与其徒五六人浮海而至,献铜器十余事,并本国《职员令》、《王年代纪》各一卷。裔然衣绿,自云姓藤原氏,父为真连;真连,其国五品品官也。裔然善隶书,而不通华言,问其风土,但书以对云:“国中有《五经》书及佛经、《白居易集》七十卷,并得自中国……”(卷491)

① 《本朝文粹》十三。

② 在裔然之前,曾有日本僧宽建于927年来华,闷死于建洲浴室。

可以看出,在裔然的进贡物品名单里,并没有《孝经》和《越王孝经新义》这两卷书。关于《孝经》和《越王孝经新义》的记载是在裔然与宋太宗及大臣们的笔谈记录之后才出现的。如果这两卷书是裔然谒见宋太宗时所献,那么应该列入前面的贡品清单,而不是出现在裔然与朝官笔谈记录之后。更为重要的是,在《宋史》及《宋会要辑稿》等最为重要的宋朝官方文献中有关外国贡品的清单里也见不到这两本书的任何记录。

假设裔然入宋的确带来了这两卷书,而且真的曾经使太宗喜出望外的话,那么,按理说,在裔然回国几年后,派遣弟子嘉因再次入宋向太宗进呈谢表和供品时,更应该投太宗之所好,带来更加弥足珍贵的典籍才对。因为他在谒见宋太宗之后,关于中国古籍的损失情况应该有了更加准确可靠的信息,完全可以按图索骥,再由嘉因进献给宋廷。然而嘉因入宋时,供品的清单中却不再有类似的中国典籍的踪影,而提到了佛经一函,也就是装在一个木盒子里的佛经,内容不详,这些东西似乎并未引起宋廷的重视,所以未必是中国散亡的佛经,大概只是为了投宋太宗的个人偏好所献。此外,嘉因带来的礼品当中还包括纳参议上四位上藤佐理的两部手卷。供品清单中把名不见经传的当世的日本官员的著作都开列出来,那么如果嘉因也带来了能让宋廷更加欢喜的中国古籍的话,史官不加以记载是不合情理的。

三、裔然之前中国已有《孝经》和《越王孝经新义》

众所周知,《宋史》的编纂出于元代人之手,据说不加考证地笼统抄袭前代著作之处甚多,是历代正史之中评价较低的一部。然而,对前述关于裔然的史料产生误解的责任并不在于《宋史》的编者,而是在于后世的解读。尽管后人对元人所编《宋史》颇有微词,但是参与编纂者亦必非泛泛之辈,不会写出这样极不严密的句子来。

那么这种对史料的误解为什么会产生,又是怎样产生的呢?

《孝经郑注》与《越王孝经新义》最早见于《新唐书》与《旧唐书》^①,之后再度出现,则是在薛居正监修的《旧五代史》之中,其记载如下:

壬寅^②,高丽国遣使朝贡,兼进《别序孝经》一卷、《越王孝经新义》八卷、《皇灵孝经》一卷、《孝经雌图》三卷。《文昌杂录》云:《别序》者,记孔子所生及弟子从学之事。《新义》者,以越王为问目,释疏文之义。《皇灵》者,止说延年避灾之事及符文,乃道书也。《雌图》者,止说日之环晕、星之彗孛,亦非奇书。^③

① 《旧唐书》卷四十六、《新唐书》卷五十七。

② 后周显德6年(959)8月23日,笔者注。

③ 宋·薛居正等撰《旧五代史》卷一百二十。

在后来欧阳修监修的《新五代史》^①中,也有类似的记载:

(显德)六年,昭遣使者贡黄铜五万斤。高丽俗知文字,喜读书,昭进《别叙孝经》一卷、《越王新义》八卷、《皇灵孝经》一卷、《孝经雌图》一卷。《别叙》,叙孔子所生及弟子事迹;《越王新义》,以越王为问目,若今正义;《皇灵》,述延年辟谷;《雌图》,载日食、星变。皆不经之说。

可以看出,《新五代史》对《旧五代史》的内容作了些修改。由《别序孝经》变成了《别叙孝经》,《越王孝经新义》也变成了《越王新义》,但由于是对同一历史事件的叙述,我们仍可以看出,它们指的是相同的东西。而在有关朝鲜与宋朝之间典籍交流的研究中,并没有对周显德年间高丽国曾遣使献书的史实进行否定,因此这段记载应该是可信的。

至于《旧五代史》和《新五代史》的史料价值和可信程度,可以从《旧五代史》修订完成后,《四库全书》的总编纂官纪昀给乾隆皇帝的奏疏中看出,《旧五代史》的修订工作进行得相当细致完备。为此,乾隆皇帝曾作了一首《御制题旧五代史八韵》,对纪昀等的考订工作予以高度评价。在诗文的注释中有这样一段文字:

欧史既出,虽与薛史并行,当时以薛史为旧史,欧史为新史,至金章宗泰和时始诏学官专用欧阳修史。于是,薛史遂微。元明以来,传本渐久湮没,《永乐大典》虽载其文,然割裂淆舛,以非正等篇第之旧。因校《四库全书》词。臣等与《永乐大典》各韵所引薛史甄录条系,得十之八九。复采《册府元龟》、《太平御览》、《通览考异》、《五代会要》、《契丹国志》、《北梦琐言》诸书,以补其缺。并参考《新唐书》、《东都事略》、《宋史》、《辽史》、《续通鉴长编》、《五代春秋》、《九国志》、《十国春秋》,即宋人说部文集并碑碣尚存者,以资辨证。卷帙悉符原书,而考核更加详备。

也就是说,纪昀主持考订的《旧五代史》之内容颇为翔实可靠。

南宋的陈振孙在《直斋书录解題》中“《孝经注》一卷”的条目下,引用《三朝志》为《别序孝经》加注解:

世传秦火之后,河间人颜芝得《孝经》,藏之,以献河间王,今十八章是也。

^① 宋·欧阳修监修《新五代史》卷七十四。

相承云康成作注,而郑《志》目录不载,故先儒并疑之。古文有孔安国《传》,不行於世,刘炫为作《稽疑》一篇,序所谓刘炫明安国之本,陆澄讥康成之注者也。及唐开元中,诏议孔、郑二家,刘知几以为宜行孔废郑,诸儒非之,卒行郑学。按《三朝志》,五代以来,孔郑注皆亡。周显德中新罗献《别序孝经》,即郑注者。而《崇文书目》以为,咸平中,日本国僧裔然所献,未详孰是。世少有其本,乾道中熊克子复从袁枢机仲得之,刻于京口学宫,而孔传不可复见。^①

即这表明《三朝志》上记载,《别序孝经》就是《孝经郑注》。而《三朝志》(亦称《三朝国史》)^②是记载太祖、太宗和真宗三朝史事的一部史书,于真宗景德四年(1007)开始编纂,完成于仁宗景祐二年(1035)。起初记述太祖和太宗两朝史事,后来又于仁宗天圣五年(1027)新加入了真宗朝之事。从该书开始编纂的年代来看,与裔然入宋的983年最为接近,只过了20余年,可以说具有相当高的可信度。因此,至少可以认为《别序孝经》和《孝经郑注》是同一本书的可能性极大。

然而,北京大学中文系顾永新教授却认为《孝经郑注》不同于《别序孝经》^③。笔者认为由于其论证前后有相互矛盾之处,无法令人信服,所以在此不采用其观点。不管怎样,即使抛开有争议的《孝经郑注》不谈,只论《越王孝经新义》,也会得出这样的结论,即在裔然入宋之前,中国确实已经有了八卷《越王孝经新义》。据《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》记载,任希古所著《越王孝经新义》共十卷。由于《越王孝经新义》的章节与所在卷数的关系不明,无从得知《越王孝经新义》第十五具体在哪一卷之中,因此,即使前述的“《越王孝经新义》第十五卷”并不包括在新罗献上的八卷之中^④,也不能断定就是裔然所献。再退一步说,即便是前面《旧五代史》的记载有误,那么,从《崇文总目》并无《越王孝经新义》的记载来看,也不能认定裔然曾把这本书献给宋廷。

四、误传的经过与《宋史》记载的本意

引人注目的是,《崇文总目》里,不再出现有《别序孝经》的书名,而是在“《孝经》一卷”的条目之下,有这样的注释:

郑康成注,先儒多疑其书,唯晋孙昶集解以此注为优,请与孔注并行,诏

① 宋·陈振孙《直斋书录解题》卷三。

② 宋·晁公武撰《郡斋读书志校证》卷二上。

③ 顾永新:《日本传本〈古文孝经〉回传中国考》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第41卷第2期,2004年3月。

④ 《新王代史》卷74。

可。令太学所立陆德明释文与此相应。五代兵兴,中原久逸其书。咸平中日本增(僧之误,笔者注)以此书来献,详藏秘府。(卷2)

这里出现的年号“咸平”是真宗的年号,显然是误记。然而,正是因为年代的记载错误,让人对这条资料的可信度产生了怀疑。《崇文总目》是在裔然入宋后半半个多世纪之后编纂而成的,当时亲身经历了该历史事件的人几乎都已作古,在后人编修的记录当中出现错误也是在所难免之事。

由于《崇文总目》的失误,出现了《孝经郑注》是由裔然自日本携来的说法。陈振孙在编写《直斋书录解題》的时候,把两种说法一并列举出来。至少到此时为止,还有新罗献书说和裔然献书说的两种说法。但是在王应麟编纂的著名的类书《玉海》里,却对上述两种说法进行了明显的取舍。

太平興国九年三月、日本(古倭奴国也)裔然来献铜铃、磬、瓢壶并本国《职员令》、《年代纪》。又言其国多中国典籍,因出《孝经》一卷、《越王孝经新义》一卷(《孝经》即郑氏注。越王,唐越王正也)。

在这里,把《宋史》中第三者的客观叙述改成了裔然亲口说出的话。前面提到的新罗献书说被否定,而采用了后者的裔然献书之说。然而,王应麟并没有对从“复得”转变为“因出”的理由加以说明,笔者认为受到了《崇文总目》的误导。

对此,马端临在《文献通考·经籍考12》^①“郑康成注《孝经》”的条目下,引用了《崇文总目》“咸平中,日本僧裔然以此书来献”的说法,同时也抄录了陈振孙对《别序孝经》的前述注解。但是,他在该书的《四裔考》^②里又说:

其国多中国典籍,裔然之来,复得《孝经》一卷、越王《孝经新义》第十五卷,皆金缕红罗缥,水晶为轴。《孝经》即郑氏注者。越王乃唐太宗子越王贞,《新义》者,记室参军任希古等撰也。裔然又求印本《大藏经》,诏给之。

可以看出,这段叙述与《宋史》的记载所差无几。《宋史》关于裔然的记载或可认为是抄录于马端临的《文献通考》。那么应该怎样理解马端临这段记述的原意呢?明代的郑若曾在其著作《郑开阳杂著·日本图纂》^③中引用该文时是这样说的:

① 元·马端临《文献通考》卷185。

② 同上书,卷324。

③ 明·郑若曾《郑开阳杂著》卷4。

(文献通考)又载,裔然书曰:国中有五经书及佛经,白居易集七十卷,并得自中国。裔然来,复得郑康成注《孝经》一卷、《越王孝经》第十五卷。(按)崇文总目载,郑康成注《孝经》一卷。五代兵兴,中原久逸其书。咸平中,日本僧裔然以此书来献,议藏秘府。其说未知孰是。

在此,很明显是把马端临的说法与《崇文总目》的记载相对比来记述的,即郑若曾认为马端临所说的“复得”是裔然“复得”,而非中国“复得”。如果郑若曾的理解无误,就可以认为马端临的《四裔考》并没有采用《崇文总目》的裔然献书说。由于《宋史》中这段记载一般被认为是引自马端临的《文献通考》,所以,将《宋史》中的这段话解读成是“裔然献书给宋太宗”的说法明显是错误的。

五、结语

需要说明的是,裔然是在什么地方得到的这两卷书。笔者认为从时间上来看有三种可能。其一,裔然一行于太平兴国八年(983)八月十八日在台州登陆,到东京汴梁谒见宋太宗是在十二月二十一日,其间曾赴天台山朝拜,随后游历了杭州、越州、泗州、扬州等大城市。因而在其赴开封途中于民间购得的可能性较大。其二,是谒见宋太宗时得到的。然而如果是太宗所赐,那么也应该使用诸如“复求得”、“诏赐之”、“诏给之”等与后面相类似的用语。因此这个可能性并不大。其三,裔然等人在汴梁逗留三个月之后,从雍熙元年(984)三月开始前往洛阳、五台山等地巡游,到雍熙二年三月二日再次谒见宋太宗为止,其间有将近一年的时间,也有可能是在这段时间内获得的。从史料记载来看,认为发生在裔然向宋太宗介绍本国情况之前比较妥当。故此第一种的可能性大于后面两种。

裔然入宋的历史事件历来被看作是中国古籍从日本回流的开始。而此前的研究,也主要是围绕着回流的典籍而展开,却从没有触及裔然献书这一史实是否成立的问题。本文的目的就是建议回到这一问题的原点重新进行思考。

海上丝绸之路与南亚

佟加蒙

李希霍芬(F. von Richthofen)提出“丝绸之路”的说法,得到文化交流学者的喜爱,遂衍生出多种“丝路”。法国汉学家伊曼沙畹(Emmanuel-Edouard Chavannes, 1865—1918)在《西突厥史料》中提出了“丝路有海陆两道”。日本学者三杉隆敏教授和中国香港学者饶宗颐教授对“海上丝路”进行了诸多研究考证。至北京大学陈炎教授,更是围绕这条丝路撰述丰富,并于1996年出版《海上丝路与中外文化交流》,成为海上丝路研究的集大成者。陈炎教授对海上丝路起源的探讨,追溯到了河姆渡文化,称之为“中华民族海洋文化的曙光”。这种提法自然超越了“丝路”这样一个文化概念本身的界定。实际上,“丝路”成为了文化交流的一种意象,它从人类历史产生之时便肇始发端,到今天可以说已经连路成网。

一、海上丝路的沿革

海上丝路产生的时间取决于我们如何界定“丝路”这样一个概念。由于河姆渡文化遗址中发掘出鲨鱼和鲸鱼骨以及可能用于造船的工具,陈炎教授认为,“河姆渡先民在7000多年以前就能够利用舟楫进行原始航海活动”^①。如果不以考古发现进行推断,而以文字记载作为依据,则更加具有说服力。秦始皇遣徐福东渡日本,可以说是比较早的远航记录。而比较确凿的通过海路连接东西方的航线则出现于东汉时期,中外史籍都明确记载了公元166年,罗马帝国与东汉通商的事实。《后汉书·西域传》载,“至桓帝延熹九年,大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、橐珥,始乃一通焉”^②。陈炎教授认为,这样的记录可以看作是连接东西方的海上丝路的真正伊始,“罗马帝国为了摆脱安息对陆上丝路的操控,曾于公元166年另辟到中国的海上丝路……”^③

海上丝路产生后的很长一段时间内,东西方的交流主要还是通过陆路完成。其中的原因诸多,比如海路凶险、航海技术不够发达、航线没有完全开辟等等。三国两晋时期,史籍中也有很多海路往来的历史。例如东吴遣使赴扶南、东晋法显从斯里兰卡循海路归国等。但是总体而言,海路往来的频繁程度和规模远不及陆上丝路。到隋唐,尤其是8世纪中叶,东西方海路贸易和往来空前繁荣,奠定了时间延至明清时期的海

① 陈炎:《海上丝路与中外文化交流》,北京:北京大学出版社,1996年,第8页。

② 四库全书电子文库, <http://www.uus8.com/guoxue/史部/25史/后汉书/097.htm>

③ 《海上丝路与中外文化交流》,第20页。

上丝路的发展基础。这种陆地到海洋的路线转换,存在很多推动因素。陈炎教授认为原因包括安史之乱阻断陆路交通、瓷器香料等物品通过海路易于运输和造船航海技术提高等。^①元明清三朝是海上丝路的繁荣时期。中国古代载籍中对于此期间对东南亚、南亚乃至欧洲非洲的海路贸易和交通往来的记述庞杂细致,给研究者提供了丰富的历史证据和素材。这段时期海路往来发展的顶峰的标志是郑和下西洋。其船队规模之大、随航人员之众、所抵达地区之多,都足以使之成为新航路开辟之前最为伟大的航海活动。

在这样历史悠久往来繁忙的海上丝路之上,船只从中国沿海各港口南下东南亚,继而西出马六甲海峡,便进入印度洋。南印度诸地、斯里兰卡、孟加拉和阿拉伯海沿岸各港口,经停和市易港口多不胜数。南亚的广大沿海地区也成为海上丝路的重要一环。例如南亚岛国斯里兰卡,就成为丝路上的重要经停港口。

二、海上丝路与南亚

对于海上丝路来说,南亚地区既是重要的目的地,也是通往阿拉伯和非洲世界的必经中转,因此在各种文献记载中,孟加拉、斯里兰卡、南印度诸地,甚至马尔代夫都在丝路历史上频繁出现。

在陆上丝路还十分繁忙的汉晋时期,海上丝路早已经连通并发展到了一定的规模。关于这一点,比较有力的证据来自于法显的《佛国记》。法显自陆路经中亚南下印度再东行至恒河口,然后“于是载商人大船,泛海西南行,得冬初信风,昼夜十四日,到师子国”。法显是乘坐了商人的大船在孟加拉湾航行十四天到达了今天的斯里兰卡。而当法显在岛国停住两年之后,也是经海路返回。《佛国记》中生动地记录了法显乘船返回中国的情形:“又得此梵本已,即载商人大船,上可有二百余人。后系一小船,海行艰险,以备大船毁坏。得好信风,东下二日,便值大风。船漏水入,商人欲趣小船,小船主人恐人来多,即斫绳断,商人大怖,命在须臾,恐船水漏,即取粗财货掷著水中。法显亦以军持及澡灌并余物弃掷海中,但恐商人掷去经像,唯一心念观世音及归命汉地众僧:‘我远行求法,愿威神归流,得到所止。’如是大风昼夜十三日,到一岛边。弥退之后,见船漏处,即补塞之。于是复前。海中多有抄贼,遇辄无全。大海弥漫无边,不识东西,唯望日、月、星宿而进。若阴雨时,为逐风去,亦无准。当夜暗时,但见大浪相搏,晃然火色,鼋鼉水性怪异之属,商人荒遽,不知那向。海深无底,又无下石住处。至天晴已,乃知东西,还复望正而进。若值伏石,则无活路。如是九十日许,乃到一国,名耶

^① 《海上丝路与中外文化交流》,第27页。

婆提。”^①这里我们可以看到,法显搭乘了可载两百多人的大船,大船上还为海难准备了安全筏,从斯里兰卡出发在海上风浪之中连续航行九十余天,才抵达东南亚。这样的大船完成这样复杂的航行,可见其时航海技术和经验已经有丰富的积累。

广州通海夷道

到了唐代,丝路已经发展到成熟阶段。《新唐书·地理》中记载了宰相贾耽(730—805)在《海内华夷图》中记录的几条主要的对外交通路线,其中包括“广州通海夷道”,是为从广州到阿拉伯世界,最终到非洲的航线。广州是“通海夷道”的始发站。这座城市在唐朝时已经成为国际化都市,其中“汉蕃杂居”。联想到今天世界各地各种肤色的外籍人留居广州,其中尤其以非洲裔屡屡引起媒体关注,我们可以说这样的局面在历史上已经通过海上丝路曾经出现过了。

广州通海夷道先是从广州南下,“广州东南海行,二百里至屯门山,乃帆风西行,二日至九州石。又南二日至象石。又西南三日行,至占不劳山,山在环王国东二百里海中。又南二日行至陵山。又一日行,至门毒国。又一日行,至古笏国。又半日行,至奔陀浪洲。又两日行,到军突弄山。又五日行至海碇,蕃人谓之“质”,南北百里,北岸则罗越国,南岸则佛逝国。佛逝国东水行四五日,至诃陵国,南中洲之最大者。又西出碇,三日至葛葛僧祇国,在佛逝西北隅之别岛,国人多钞暴,乘舶者畏惮之。其北岸则个罗国。个罗西则哥谷罗国。又从葛葛僧只四五日行,至胜邓洲。又西五日行,至婆露国。又六日行,至婆国伽蓝洲”。

这条海路从东南亚出孟加拉湾,便抵达今天的斯里兰卡(师子国)和南印度(南天竺),一路再经过南天竺最南端的没来国,一直北上到“新头河”(印度河)。“又北四日行,至师子国,其北海岸距南天竺大岸百里。又西四日行,经没来国,南天竺之最南境。又西北经十余小国,至婆罗门西境。又西北二日行,至拔狄国。又十日行,经天竺西境小国五,至提狄国,其国有弥兰太河,一曰新头河,自北渤昆国来,西流至提狄国北,入于海。又自提狄国西二十日行,经小国二十余,至提罗卢和国,一曰罗和异国,国人于海中立华表,夜则置炬其上,使舶人夜行不迷。又西一日行,至乌刺国,乃大食国之弗利刺河,南入于海。”

通过海上丝路运输最多的货物包括丝绸、瓷器和香料等。中国输出丝绸有上千年的历史,不管是陆上还是海上,中国商人所到之处拿出的最典型的货物就是质量傲甲世界的丝绸织品。瓷器也是中国输出的重要商品之一。而运往中国的产品中最重要的就包括东南亚和南亚特产的香料。南亚地处海上丝路的重要中转,无论是往来的频繁程度还是到岸的贸易量都非常突出。到今天,海上丝路航线沿途经常还会出土各种

^① 法显著,郭鹏注释:《佛国记注释》,长春出版社,1995年,第140页。

中国的陶瓷碎片,可以作证当年丝路贸易的繁荣。在斯里兰卡南部的海港城市高尔,博物馆里杂陈当地出土的青花瓷残片。其中很多残片尽管破碎,但是原来瓶盘器物的痕迹清楚,磁质仍然洁白如初映衬青花婉约,让人联想当年丝路上中国商品广受欢迎的程度。

细兰(斯里兰卡)

宋元时期的朝贡贸易继续发展,海上丝路依然繁盛。宋代赵汝适所著《诸蕃志》就记载了从日本、至非洲及地中海东岸诸国的风土物产及自中国沿海至海外各国的航线。至元代则有民间航海家汪大渊所著《岛夷志略》,其中记述了海外诸国见闻,涉及包括南亚在内的二百余个国家和地区。

《诸蕃志》中有很多关于南亚国家的记载,这表明宋朝时南亚临海地区是海上丝路的重要组成部分。宋时称斯里兰卡为“细兰”,音若岛国的曾用名“锡兰”。《诸蕃志》中对这个国家这样描述,“北风二十余日到南毗管下细兰国。自蓝无里风帆将至其国,必有电光闪烁,知是细兰也。其王黑身而逆毛,露顶不衣,止缠五色布,蹑金线红皮履,出骑象,或用软兜,日啖槟榔,炼真珠为灰。屋宇悉用猫儿睛及青红宝珠、玛瑙、杂宝妆饰,仍用藉地以行。东西有二殿,各植金树,柯茎皆用金,花实并叶则以猫儿睛、青红宾珠等为之。其下置金椅,以琉璃为壁。王出朝,早升东殿,晚升西殿,坐处常有宝光,盖日影照射琉璃,与宝树相映,如霞光闪烁然。二人常捧金盘从,承王所啖槟榔滓。从人月输金一镒于官库,以所承槟榔滓内有梅花脑并诸宝物也。王握宝珠,径五寸,火烧不暖,夜有光如炬,王日用以拭面,年九十余,颜如童。国人肌肤甚黑,以缣缠身,露顶跣足,以手掬饭,器皿用铜。有山名细轮迭,顶有巨人迹,长七尺余,其一在水内,去山三百余里。其山林木低昂,周环朝拱。产猫儿睛、红玻璃、脑、青红宝珠。地产白荳蔻、木兰皮、麝细香。番商转易用檀香、丁香、脑子、金银磁器、马、象、丝帛等为货”。

这段关于斯里兰卡的记述非常生动,其中的“日啖槟榔”、“出骑象”、“以手掬饭”、“以缣缠身,露顶跣足”等场景历然在目。有所谓“巨人迹”的“细轮迭山”就是今天的圣足山,位于斯里兰卡中部。这样的细致记载如果仅凭道听途说殊难做到,作者一定深入了这个国家进行游历才能对她有如此了解。像“猫眼”、“红蓝宝石”、“豆蔻”等直到今天仍然是斯里兰卡的标志性产品。

除了《诸蕃志》,汪大渊的《岛夷志略》之中,则称斯里兰卡为“僧伽刺”,“迭山环翠,洋海横丝。其山之腰,有佛殿岿然,则释迦肉身所在,民从而像之,迨今以香烛事之若存。海滨有石如莲台,上有佛足迹,长二尺有四寸,阔七寸,探五寸许。迹中海水入其内,不咸而淡,味甘如醴,病者饮之则愈,老者饮之可以延年。土人长七尺余,面紫身黑,眼巨而长,手足温润而壮健,聿然佛家种子,寿多至百有余岁者。佛初怜彼方之人贫而为盗,故以善化其民,复以甘露水洒其地。产红石。土人掘之,以左手取者为货,

右手寻者设佛后,得以济贸易之货,皆令温饱而善良。其佛前有一钵盂,非玉非铜非铁,色紫而润,敲之有玻璃声,故国初凡三遣使以取之。至是则举浮屠之教以语人,故未能免于儒者之议。然观其土人之梵相,风俗之敦厚,诂可弗信也夫!”

《岛夷志略》中所谓“僧伽刺”即玄奘所提到的“僧伽罗”。这里提到的“海滨有石如莲台,上有佛足迹,长二尺有四寸,阔七寸,探五寸许”,是为圣足山上的佛陀足迹。圣足山位于斯里兰卡中南部,去海边较远,是斯里兰卡全岛第二高山,称之为“滨海有石如莲台”则不甚妥。作者在后记中说,“所过之地,窃尝赋诗以记其山川、土俗、风景、物产之诡异,与夫可怪可愕可鄙可笑之事,皆身所游览,耳目所亲见。传说之事,则不载焉”。由此来看,则未可全信。至于“钵盂”,是地位仅次于“佛牙”的国宝,相传为佛祖在时用过之物。如果“遣使取之”,则和我们的文化中的“问鼎”差不多了。

注辇国

《诸蕃志》中记载的南亚国家还包括位于印度次大陆南端的重要国家注辇国,“注辇国,西天南印度也,东距海五里,西至西天竺千五百里,南至罗兰二千五百里,北至顿田三千里。自古不通商,水行至泉州约四十一万一千四百余里。欲往其国,当自故临易舟而行,或云蒲甘国亦可往”。这里明确指出了自中国泉州至“注辇”的距离,可见从泉州到南印度已经有固定的航线。

书中记载了注辇国的城池布局,对于研究十三世纪南印度地区的城市建筑是宝贵的史料,“其国有城七重,高七尺,南北十二里,东西七里。每城相去百步,四城用砖,二城用土,最中城以木为之,皆植花菓杂木。第一第二城皆民居,环以小濠,第三第四城侍郎居之,第五城王之四子居之,第六城为佛寺,百僧居之,第七城即王之所居。屋四百余区所,统有三十一部落”。我们可以看到这是一座有着七重城墙划分的城市,城中有几百所房屋分成几十个部落,国王、大臣、僧侣、市民各有自己的居住区域,堪称井井有条。

对于注辇国的民风民俗和司法制度,《诸蕃志》也有详细叙述,“民有罪,命侍郎一员处治之,轻者繫于木格,笞五七十至一百,重者即斩,或以象践杀之。其宴则王与四侍郎膜拜于阶,遂共作乐歌舞,不饮酒而食肉。俗衣布。亦有饼饵。掌馔执事用妓,近万余家,日轮三千辈祇役。其嫁娶先用金银指环,使媒妇至女家,后三日会男家亲族,约以田土、生畜、槟榔酒等,称其有无为礼;女家复以金银指环、越诺布及女所服锦衣遗婿。若男欲离女,则不敢取聘财,女欲却男,则倍偿之”。这里的描述包括刑罚制度、宴乐场景、婚嫁规矩,甚至包括如果离婚对于男女双方的不同规定。

书中还描写了注辇国的战争场面,“其国赋税繁重,客旅罕到。與西天诸国斗战,官有战象六万,皆高七八尺,战时象背立屋,载勇士,远则用箭,近则用槊,战胜者象亦赐号,以旌其功。国人尚气轻生。或有当王前用短兵格斗死而无悔。父子兄弟不同釜

而爨,不共器而食,然甚重义”。

在《诸蕃志》中描写注辇国一章的最后,有该国和宋朝往来的记录:“自昔未尝朝贡。大中祥符八年,其主遣使贡真珠等,译者导其言曰:‘愿以表远人慕化之意。’诏合门祇候史佑之馆伴宴,锡恩例同龟兹使。适值承天节,其使获预启圣院祝寿。至熙宁十年,又贡方物,神宗遣内侍劳问之。其余南尼华啰等国,不啻百余,悉冠以西天之名。又有所谓王舍城者,俗传自交趾之北至大理,大理西至王舍城不过四十程。按贾耽《皇华四达记》云,自安南通天竺,是有陆可通其国。然达么之来,浮海至番禺,岂陆程迂回,不如海道之迅便欤!”^①这里我们看到在大中祥符八年即1015年和熙宁十年即1077年,注辇国均曾遣使来宋,并贡献珍珠等方物。宋神宗还派遣内侍前去慰问。

关于注辇国,宋人周去非在《岭外代答》之中也有记述:“注辇国是西天南印度也。欲往其国,当自故临国易舟而行,或云蒲甘国亦可往。其国王冠有明珠异宝。多与西天诸国战争。国有战象六万,皆高七八尺。战时象背立屋载勇士,远则用箭,近则用槊。战胜者,象亦赐号以旌其功,至有赐锦帐金槽者。每日象亦朝王。国王及官民皆撮髻,绕白布。以金银为钱。出指环脑子,盖猫儿睛之类也,真珠、象牙、杂色琥珀、色丝布。妓女近万家,每日轮妓三千入朝祇役。国人尚气轻生,有不相伏者,日数十对在王前用短刀格斗,死而无悔。父子兄弟不同釜而爨,不共器而食,然甚重义。真宗大中祥符八年,注辇国王遣使贡真珠等。译者道其言曰:‘愿以表远人慕化之心。’至神宗熙宁十年六月,此国亦贡方物。上遣内侍劳问之,乃此国也。”

这里也对注辇国的战争场景进行了描述。实际上,11世纪南印度的注辇国(即Chola)是泰米尔人建立的疆域辽阔的政权,统一了包括锡兰岛以及南印度的广大地区。注辇派使臣到宋朝贡献珍珠等方物,显示出当时宋朝通过海上丝路对南亚临海地区和国家产生了影响力。

三、海上丝路与今天的南亚

新航路开辟被认为是近代世界史的开端。“新航路”或者“新大陆”之说,具以欧洲为中心和视角。如果考虑中国从秦汉时期已经开始的大规模出海航行,再至唐宋乃至明清时期的繁盛的海路贸易,则“新航路”之说可以商榷。

时至今天,通过马六甲海峡连接东亚与中东乃至非洲和欧洲的航线依旧繁忙。这条线路在两千年的历史中从未中断,中国也一直在这条航线上扮演重要角色。无论是石油运输还是前往索马里海域护航,都需要重走这条海上丝路。回顾历史,中国通过海上丝路输出的丝绸、瓷器等产品,与所到之处各国进行的是使节互相拜访互赠珍惜

^① 赵汝适著、杨博文注释:《诸蕃志校释》,中华书局,2000年。

方物的友好往来；而近代以来欧洲殖民者们通过这条丝路带来的却是军火鸦片、战争掠夺和殖民占领。以海上丝路的南亚航线来说，中国船队在南亚各国港口的经停补给甚至上岸往来有着两千年左右的历史。这样一段对中国来说孤悬海外的航线，却被一些国际媒体和学术机构炮制出“珍珠链”之说，可以说是既枉顾历史又无视现实。

鸦片战争后美国来华传教士与中国形象

姚 斌

鸦片战争的爆发及清政府的落败求和几乎在瞬间扭转了西方人的中国观。^①此时,同属西方世界的美国虽然没有直接参与对华作战,但是与其他西方国家一样,也不可避免地密切关注着这场象征西方现代文明与东方古老帝国之间生死对决的战争。对于美国来说,这场战争的成败不仅具有象征意义,而且还关系到美国在华的切实利益。^②

一、美国人如何看待鸦片战争

其实早在 1840 年鸦片战争硝烟初起之时,美国国内一些杂志就开始关注这场战争可能给美国利益带来的影响。例如《美国杂志与民主评论》就曾撰文指出这场战争对于美国读者来说具有极大的吸引力,因为无论谁胜谁败都将给“美国利益”带来重大影响。虽然当时中英尚未决出胜负,但文章却强调必须以“武力”叩开中国紧锁的国门:“如今大概到了用暴力撕破那张商业和宗教都无法褪去的面纱的时候了;惟其如此,一个据说拥有 3 亿人口的国度才会向世界敞开国门,并且第一次融入世界各国的行列”。^③

鸦片战争发生时,美国公理会传教士卫三畏(Samuel Wells Williams, 1812—1884)正在广州,是这场战争的直接见证人之一。在他看来,鸦片战争不仅具有“重大的历史重要性,而且其后果将不断地影响到千千万万的人们”^④。不过据他观察,这场因鸦片贸易而起的战争是一场“非正义的战争”,“一场不道德的争夺”;而“真正发动战争的是大不列颠这样的首屈一指的基督教强国,强加于异教国家之上,他们正致力于扫除如此危害人民的罪恶,结果付诸东流”。^⑤因此英国虽然得到了 600 万的赔款但却赢得极不光彩。

① 马克思在他为《纽约每日先驱报》(*New York Daily Tribune*)撰写的一篇时评中几乎是以一种史诗般的口吻写道:“在不列颠的武器面前,满洲朝廷的权威一败涂地;王朝千秋万代的迷信一朝扫地;野蛮人隐士般脱离文明世界的封闭状态被打破。”与马克思一样,许多同时代的西方人也都在为西方文明“摧枯拉朽式”地战胜“古老落后”的中华帝国而欢呼。

② 美国虽然没有直接参与第一次鸦片战争,然而却对英国表示道义的支持。美国第六任总统约翰·昆西·亚当斯(John Quincy Adams, 1767—1848)在 1841 年 12 月向马萨诸塞州历史学会发表演说时就强烈指责中国应为鸦片战争的爆发而负责。他认为中英战争的爆发并非由于英国的鸦片为中国政府所查缴,其根本原因在于中国政府反对对外贸易的政策。

③ Editors, “England and China”, *The United States Magazine and Democratic Review*, 1840, (30), pp. 516—517.

④ [美]卫三畏著,陈俱译:《中国总论》,上海:上海古籍出版社 2005 年,第 916 页。

⑤ 同上书,第 949 页。

作为“美国利益”的代言人,卫三畏在对鸦片战争的评论中试图与发动侵略战争的英国拉开距离,并对英国发动鸦片战争的“非正义”和“不道德”本质加以批判。这一有意识的区分暗含了此后美国力图与欧洲传统列强划清界线以更好地维护自身利益的意识萌芽。不过鸦片战争前后,美国在对华政策方面主要还是追随英国。这一状况要到19世纪末才开始发生实质性的变化。

虽然卫三畏对英国发动的“鸦片战争”颇有微词,但是经过了两次鸦片战争之后,美国来华传教士笔下对中国和中国人的描述总体说来贬多褒少。19世纪中叶之后,美国国内对待中国的态度也普遍地从18世纪残留的崇敬和艳羡转为对衰朽堕落帝国的蔑视。不过对于美国来华传教士来说,中国的“堕落”恰恰为传教事业提供了难得的契机。随着中国国门渐开,美国各差会也加大了在华活动的力度。

二、美国传教士来华之背景

19世纪来华美国人主要有三种类型,即商人、外交官和传教士,而後者的影响往往在前两者之上。正如周振鹤在《基督教传教士传记丛书》序言中所述,传教士不仅对中西文化交流作出了特殊贡献,而且他们还是汉学研究的先驱。^①而于1885年至1898年曾经担任过美国驻华公使的田贝(Charles Denby, 1830—1904)也曾出版于1906年的《中国及其人民》一书里特别指出“传教士是商业发展的先锋”,即便是商贸活动也是跟随着传教士的足迹逐渐深入到“白人从来不曾涉足的内地”,因此,“现代文明之光从传教士的住所向四周辐射”^②。

美国是一个崇奉新教教义的国家。新教教义强调教徒为神圣天职而奉献牺牲,这不仅导致了资本主义精神的产生^③,而且也引发了新教各大差会向非西方世界传播西方文明与宗教的强烈冲动。不过,早期美国新教传教士不远万里来中国传教的背后还有着两点特别的动因:其一是18世纪上半叶兴起的基督教福音主义第二次大觉醒(the Second Great Awakening)运动,形成了席卷西方世界的传教热潮。在美国传教士的眼中,中国是继古罗马帝国之后的第二大异教国家,他们希望能为基督教文明再次创造奇迹,征服这个古老的东方帝国;其二则是中国自身悠久文明传统和长期以来笼罩着的神秘色彩吸引着美国传教士去认识和了解中国。

① 周振鹤:《基督教传教士传记丛书》序言,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

② Charles Denby, *China and Her People: Being the Observations, Reminiscences, and Conclusions of an American Diplomat*, Boston: L. C. Page & Company, 1906, p. 220.

③ 参见马克斯·韦伯著,于晓等译:《新教伦理与资本主义精神》,北京:三联书店,1987年。

三、美国来华传教士的中国叙述

进入 19 世纪下半叶,美国来华传教士的传教事业与美国对中国的政治、经济渗透更是相辅相成,不可分割。那么 19 世纪下半叶以来,在美国来华传教士的眼中,中国和中国人究竟是怎样的形象?

19 世纪下半叶是美国历史的分水岭。19 世纪 60 年代美国南北战争爆发并以北方胜利而告终,这标志着美国初步解决了南北对峙的矛盾,开始走上政治团结、经济腾飞的现代化发展之路。经过 70 年代的重建阶段,美国国力空前强盛。同时 19 世纪 70 年代开始的全球第二次工业革命浪潮又是美国独领风骚。19 世纪 90 年代,美国国内生产总值超过英国,一跃而为世界第一工业强国。先进的技术和生产方式带来了工业产品的极大丰富,为了给本国产品寻找更广阔的市场,美国商人将眼光更多地投向中国这个巨大的市场。

而在政治军事方面,19 世纪 90 年代也是美国向外扩张的起步阶段。1898 年的美西战争中,美国以占领菲律宾群岛宣告了对老牌海上殖民帝国西班牙的胜利,这次胜利象征着美国正式加入西方列强对东亚市场的争夺战中。正如美国政治家乔治·凯南(George Kennan, 1904—2005)所言,美国人的自信心在此时达到了前所未有的高度。^① 这段时间,随着大量美国传教士来华,他们有关中国的论述也日渐丰富。^② 不过尽管他们有了更多、更深入接触中国人的自由和机会,在他们眼里,中国人却仍然是一个难解之谜。卫三畏就曾详细描述过中国人身上同时混合着的两种极端矛盾的品质。他认为中国人是“虚饰的仁慈与内在的猜疑”、“礼仪上的客气与实际上的粗鲁”、“部分的创造力与低下的模仿”、“勤俭与浪费”、“谄媚与自立”等众多“黑暗与光明并存的品质”的奇异结合体。^③

被卫三畏用来刻画中国人性格的一组组矛盾,如“罪恶与美德”、“勤俭与浪费”、“光明与黑暗”等都是极不调和的品质,然而在他眼中,这些不可能同时出现的品质却居然以一种“奇特的混合体”的方式共存于中国人的身上,就连“法律制约和普及教育”都无法补救这一“性格上的缺点”;在他看来,只有“等到福音来帮助统治者和被统治者来提高全民族的道德观念”^④。

不过,随着传教士们更多接触中国现实,也随着中国自愿或不自愿地走向世界,美

① 参见[美]乔治·凯南著,葵阳、南木、李活译:《美国外交》,北京:世界知识出版社,1989年。

② 据卫三畏的《中国总论》统计:“到 1876 年为止,新教教会派到中国的人员总数,共 484 人。其中非神职人员 41 人,主要是医生,没有妇女和当地人。美国修会 12 个,派出了经任命担任圣职的传教士 212 人,英国修会也是 12 个,派出了 196 人;欧洲大陆的修会 8 或 10 个,派出了 35 人。”(《中国总论》,第 841 页)

③ [美]卫三畏著,陈俱译:《中国总论》,上海:上海古籍出版社,2005 年,第 583 页。

④ 同上注。

国来华传教士们试图破解“中国之谜”的努力也在不断增强。

美国公理会传教士明恩溥(Arthur Henderson Smith, 1845—1932)在中国传教多年,对中国性格的理解较之普通美国人更为深刻。他深知西方人对中国存在着重大误解。在《中国人的特性》一书的绪论部分,他指出,虽然“中国人开始走出国门,成为许多国际事务中的一个重要的影响因素”,然而在西方人眼中,“中国人仍是一个无理性的、无法交流的民族”,甚至被视为“一群与西方人思想不一致的、完全不可理喻的怪物”^①。

明氏长期与中国人朝夕相处的经历让他对中国人产生了相当矛盾的心态。一方面,作为西方文明和宗教的代表,他必须不断地说服自己和自己的传教对象,中国人缺乏真正的道德生活,生活在野蛮、落后和黑暗的异教帝国;而另一方面,他又因为长期接触中国文化而发生了某种文化身份的滑移——对中国人来说,他是西方“先进”文明与宗教的代言人;而对美国和西方公众来说,他又是中国文化和中国人的代言人。他横跨在两大文明、文化传统的鸿沟之上,内心充满了矛盾斗争。他虽然不愿意看到中国人的排外情绪日益高涨,但却更不愿意看见中国人受到西方人的误解,尤其当这种误解完全源自无知和傲慢时。^②

比明恩溥早二十年来华传教的美国长老会教士丁韪良(W. A. P. Martin, 1827—1916)其实也与前者持有类似看法。丁氏长期在中国传教,接触了大量中国高层人士,同时又深谙中国文化传统和中国人性格特点,他担忧的也是西方人对中国的巨大误解。他早在1868年就曾在“中国的文艺复兴”一文中写道:“从来没有任何其他伟大民族受到过更大的误解。他们被指为反应迟钝,因为我们缺乏足够透明的可以与他们交流思想的媒介;他们被视为野蛮人,因为我们缺乏理解一个与自身有太大差异的文明的胸襟。他们被称为可鄙的模仿者,虽然他们比任何其他民族向外借鉴的都少;说他们缺乏发明创造的才能,然而全世界都要感谢他们所做出的一长串有用的发现;说他们抱残守缺,尽管他们在历史进程中曾经历过许多深刻的变化。”^{③④}

① [美]明恩溥著,匡雁鹏译:《中国人的特性》,北京:光明日报出版社,1998年,第2—3页。

② 即使是在义和团运动发生之后,他也不改初衷,仍然坚持向美国公众宣扬他所了解的中国。明恩溥解释中国的努力并非完全徒劳。《辛丑条约》签订之后,他对国会和总统的说教,加速了美国成为西方列强中首个部分归还中国“庚款”的国家的进程。

③ W. A. P. Martin, “The Renaissance in China”, *Hanlin Papers*, New York: Harper Brothers, 1880, pp. 297—298.

④ W. A. P. Martin, “The Awakening of China”, *The Lore of Cathay*, New York: Fleming H. Revell Company, 1901, p. 8. 本文最早是丁韪良于1868年10月向美国东方学会(American Oriental Society)的一次演讲稿。次年该文发表于《新英格兰人》(New Englander)1月号。1880年此文收入《翰林书简》(Hanlin Papers),而1901年经过改动之后又以《中国的觉醒》(*The Awakening of China*)为题作为《汉学菁华》(*The Lore of Cathay*)一书的序言发表。

丁韪良比明恩溥更进一步,不仅指出中国人受到误解,而且还向西方心目中“野蛮”、“抱残守缺”的中国形象发起挑战,体现了一位长期浸染中国文化的美国传教士的文化身份滑移。

应该说,文化身份的滑移在很大程度上取决于对异文化的认知和理解程度。而如明恩溥、丁韪良这样的“中国通”正是由于长期接触中国现实、浸染中国文化,才有可能如此清醒地意识到并指出西方人看待中国人时潜在的偏见。

不过如果仔细阅读明、丁两人关于中国的思考与评论,还是能够读出某种挥之不去的“西方中心主义”。丁韪良认为,中国人被视为野蛮人,是因为西方人“缺乏理解一个与自身有太大差异的文明的胸襟”。显然,丁氏仍然是在从西方人的角度去看待中国,他将理解中国的可能完全建立在西方人自身的博大胸襟之上,而中国人自身的意识和努力则被置于一个无足轻重的地位。由此可见,丁氏虽然长期生活在中国,深深融入到中国的社会和文化事务之中,但他在自我的身份认同上仍然是属于西方世界的美国。他看待中国的视角是美国的,他观察中国的方式也是美国的,他没有完全摆脱美国人在对待中国时所特有的家长式的垂怜和屈尊心态。

如果从破除自我文化中心主义的角度来说,19世纪末美国传教士、外交官何天爵(Chester Holcombe, 1844—1912)可能是最有意识对中国加以“同情之了解”的。何天爵对美国人看待中国的方式进行了深刻的反思,并试图提醒美国人不要将自己的标准强加给中国人。

在《真正的中国佬》一书的前言中,他评论说:“我们总是喜欢用自己建立的一套标准模式去判断要求他人。……而全然不顾我们的评判尺度和理想模式如何武断专横,如何浅薄狭隘。”^①他认为如果要想打破这种“自我中心”的判断标准,就需要“一个更准确的视角,用一种非世俗的、理想的、标准的人的眼光去评断我们自己和他人”,通过这样的宽广视野所做出的判断不仅“更加准确合理,而且还具有更为重要的深层意义”,那就是“使得人们更加友爱、更加和睦相处,更加认识到作为人的崇高价值”。^②

何氏的思考较之明、丁二位都要更进一步。后两位观察和思考中国问题的角度都是从自身出发,其前提是自我被赋予了认识和评判他者的绝对权力。在他们想象的权力秩序中,美国人处于权力等级的高端,而中国人则处于低端,美国人有观看、评论和处置中国人的权力,而中国人则只能被动地担当“被看者”的角色。在这样的想象中,中国是没有主体性的。即使是在丁韪良的眼里,尽管中国有许多不为美国人所知、不为西方人所理解的优点,然而纠正这些偏见的主动性却仍然掌握在西方人手里,只有

① [美]何天爵著,鞠方安译:《真正的中国佬》前言,北京:光明日报出版社,1998年。

② 同上注。

西方人,尤其是美国人才能主动建立起交流的媒介,主动扩大自我的文明胸襟,而中国人则只能被动地等待着他们的良心发现。

然而在何氏的笔下,中西方的关系不再是完全不平等的单向交流,而是具有了双向互动的性质。他主张突破拿美国人自己的标准强加于人的传统,而试图从他者的视角反观自身,并进而提出某种初具世界主义思想萌芽的设想,也就是同时超越彼此自身视野的局限,并在此基础上寻找到双方共同承认和分享的价值观念和理念,从而最终达致和谐相处。

不过,何氏并没对他所谓的“非世俗的、理想的、标准的人”的内涵加以说明,也没有解释什么样的价值理念构成了超越彼此自身的“更高的境界”和“更准确的视角”。在这段评论中,他给读者的唯一相关暗示就是“人的崇高价值”一说。由此我们或许可以认为,何氏所憧憬的是某种普遍的人性。然而这种普遍人性标准的产生最终还是要依赖于中西双方乃至世界各民族人民共同参与的对话协商,仅仅从西方的视角出发是不可能产生出普遍适用于全人类的共同标准的。

何天爵对美国人中国观的思考相对于处在帝国主义扩张想象之中的美国人来说具有与社会总体想象物(L'Imaginaire Sociale)背道而驰的性质。因此他的声音是微弱的。在美国上下一片为帝国主义喝彩的欢呼声中,他的思考无法引起人们的兴趣。此时,维多利亚时代的“种族论”和“社会达尔文主义”占据着大多数美国公众的思想。他们眼中的中国是一个没有话语权,也没有声音的野蛮、落后的黑暗异教之国。他们无暇也无意聆听中国人的声音,更谈不上用中国人的视角反观自身!

四、美国来华传教士与美国中小学教科书里的中国形象

前文研究表明,在美国来华传教士的心目中,中国是一个亟待拯救的异教大帝国,只有光明的福音才能驱散弥漫在中国人民中间的异教黑暗。当他们将西方与中国的对立纳入到“福音光明”与“异教黑暗”这样一对具有强烈宗教色彩的二元框架中时,所有可能被用来形容“异教徒”的词汇,如“野蛮”、“愚昧”等就会很容易地被用在中国人的身上,从而造就了他们笔下负面的“中国形象”。不过同时,又由于他们与中国现实和中国人的长期接触,他们的文化身份产生了某种程度的滑移,对中国人来说,他们是西方文明和宗教的代言人,然而对西方来说他们又成为了中国人的代言人。正因如此,他们又时常会赞扬中国人身上体现出的“勤劳”、“善良”等一系列的优点。

来华传教士所塑造的充斥着矛盾的中国形象也在很大程度上影响到美国人眼中的中国形象,其具体表现之一就是当时美国中小学教科书的影响。

不难想象,对于普通人的世界观形成,中小学教科书通常会起到最重要的塑型作用。而19世纪美国教科书中的中国形象其实正是来华传教士有关中国叙述的普

及版。

19 世纪美国中小学教科书里有关中国的描述一般集中在历史与地理课本中。出于阅读对象的需求,教科书中的描述通常比较简单划一。然而即便如此,我们仍然可以看出来华传教士的中国观的影响。

在教科书对于人类文明状态及种族划分的描述中,中国恰好都处在中间位置。从文明状态来说,中国一般被归入“半文明状态”,而从种族划分的角度来看,中国则被归于“蒙古人种”或黄种人的范畴。这样的地位一方面给予中国人高于非洲黑人、美洲土著的相对“文明”地位,但在另一方面却也不断提醒美国大众,中国终究还是一个处于文明与野蛮之间的国度,无法与欧美的文明发达程度相比。

教科书的编撰者对中国的看法与传教士并无二致,面对中国悠久而略带神秘的历史传统,他们无法将中国完全归于“野蛮状态”,然而向中国大力传播西方文明与宗教的强烈需要又随时提醒他们要将中国置于西方“文明国家”之下。惟其如此,中国才能在巩固美国人的集体身份认同和刺激美国人向中国传播“美国精神”等方面扮演必要的“他者”角色。

中小学教科书体现的是民族国家为维持民族与集体认同而竭力保留和传递的文化信息,19 世纪美国来华传教士有关中国的描述正是通过教科书的普及教育渗透到美国人的身份认同进程之中,甚至至今仍然在某种不易觉察的程度上影响着当代美国人的中国观。当然,有鉴于中小学教科书对于型塑美国人的中国观的重大作用,其中国叙述的具体内容只能另文研究。

总之,在 19 世纪下半叶美国来华传教士的眼里,中国人的形象常常在“勤劳善良”和“愚昧粗鲁”的两极之间摇摆,中国人似乎生活在天堂与地狱之间。在他们的心目中,中国仍然是一个谜一样的带有异国情调色彩的国家,有那么多令人难以理解的现象需要向自己和自己的同胞解释和澄清。他们中虽然有些人由于长期地接触与了解看到了美国人自身认识中国的某些局限性,试图跳出美国中心的圈子,却仍然摆脱不了文化本位主义的作祟。这样矛盾而又纠缠不清的爱憎情结一直纠缠着 19 世纪美国的来华传教士,也影响着通过传教士的叙述了解中国的普通美国人,同时也自然影响到此后直至 20 世纪美国人眼中的“中国形象”。

参考文献:

1. Denby, C, China and Her People: Being the Observations, Reminiscences, and Conclusions of an American Diplomat, Boston: L. C. Page & Company, 1906.
2. Editors, “England and China”, The United States Magazine and Democratic Review, 1840, (30).

3. Grayson, B. L., *The American Image of China*, New York: Frederick Ungar Publishing house, 1979.
4. Martin, W. A. P., "The Renaissance in China", *Hanlin Papers*, New York: Harper Brothers, 1880.
5. Marx, K, *Marx on China: 1853 - 1860: Articles from the New York Daily Tribune*, with an Introduction and Notes by Dona Torr, London: Lawrence Wishart, 1968.
6. [美]丁韪良著,沈弘等译:《花甲忆记:一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社,2004年。
7. [美]丁韪良著,沈弘等译:《汉学菁华:中国人的精神世界及其影响力》,北京:世界图书出版公司,2010年。
8. [德]马克思·韦伯著,彭强、黄晓京译:《新教伦理与资本主义精神》,西安:陕西师范大学出版社,2002年。
9. [美]明恩溥著,匡雁鹏译:《真正的中国佬》,北京:光明日报出版社,1998年。
10. [美]乔治·凯南著,葵阳、南木、李活译:《美国外交》,北京:世界知识出版社,1989年。
11. [美]卫三畏著,陈俱译:《中国总论》,上海:上海古籍出版社,2005年。
12. 周振鹤:《基督教传教士传记丛书》,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

17 世纪西方人眼中的老北京城

——以 *Nouvelle Relation de la Chine* 一书为中心

李 真

一、导言

翻开历史的书页,北京既闪耀着文化的光辉,也饱含着变迁的磨难。北京城那些金碧辉煌的城池宫殿,那些古朴典雅的府邸宅园,那些清幽闲妙的亭台楼阁,那些雍容华贵的庙宇寺观,那些纵横交错的胡同街巷,那些布局有致的市井民居……无一不凝聚着这个城市深厚久远、从容大气却又恬淡朴实的文化底蕴。

有关明清北京城的印象,不仅记载在中国的官修正史和地方志中;同时,在同时期西方人的游记、史志、信札和小说中也保留了很多珍贵的资料。西方人笔下关于北京的记载源于 16 世纪初欧洲的旅行家、商人、使节等的见闻,既有亲自去过中国的观感,也有道听途说的描绘,尽管并非全都是史实,但反映了那个时代欧洲人对于遥远的东方帝国和帝都的集体想象;文本中也不乏部分内容是他们实地考察的结果,记述确凿,不仅可以与中国史书中的相关文献相互印证,甚而可以弥补中国正史之阙如。

“在西方人自尊的谦逊与进取的诚恳心态中,北京不是一种现实,而是一种乌托邦模式,是他们梦想中的贤君圣城,毕竟能够亲临北京一睹实情的欧洲人太少了。”^①从传奇性的中国到地理意义上的中国,这个过程是由 16 世纪晚期开始深入中国内地的葡萄牙、西班牙的航海家、商人和远东传教士们共同完成的。其中,来华的传教士贡献最大。

在西方早期关于中国的各种读物中,17 世纪后半叶出版的《中国新志》(*Nouvelle Relation de la Chine*)一书独具特色,称得上是当时最为详尽准确的中国通论。该书由葡萄牙籍耶稣会士安文思(Gabriel de Magalhães, 1609—1677)撰写,通俗易懂,原稿用葡文写成,记述了关于中国的历史、文学、风俗、宫室、商业、手工业、航运、物产、政治等诸多方面,汇聚了当时耶稣会对于中国情况的最新认识成果,对当时欧洲读者了解中国颇有帮助。1688 年出版了法文版,同年又出版了英文版,在欧洲反响强烈,有学者认为它“也许是强化和补充早先由门多萨、金尼阁、曾德昭和卫匡国勾勒的中国形象的最佳单行本资料”^②。

① 吕超:《东方帝都——西方文化视野中的北京形象》[M],济南:山东画报出版社,2008 年,第 80 页。

② Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, Vol. III. p. 1679.

安文思写作之时,在北京城居住已达二十余年之久,通晓中国语言和书籍,历经顺治、康熙两帝,深得皇帝信任,与朝中要人交往甚密,并享有出入皇宫的自由,所记北京相关情况之详实,可谓早期来华传教士的类似论述中最佳者。

作为一个西方人,他对清初北京城的了解和记述,注意到了许多中国人都不曾留意的细节,从高大的城墙到整齐的道路,从富丽的王府到普通的民居,每一处都是那么古老而又鲜活,安文思以一个西方人的视角,为我们提供了一个全新解读老北京城市历史的机会。

二、西方传教士眼中的北京城

1. 北京的城墙城门

城墙被称为是冷兵器时代规模最大、最有效的防御体系。北京在明清时期修建的城墙体系,体现着一个封建帝国的庄严形象,是组成其雄浑大气的整体环境的一个重要组成部分,也是一道不可替代的帝京风景线。“纵观北京城内规模巨大的建筑,无一比得上内城城墙那样雄伟壮观。初看起来,它们也许不像宫殿、寺庙和店铺、牌楼那样赏心悦目,当你渐渐熟悉这座大城以后,就会觉得,这些城墙是动人心魄的古迹——幅员广阔,沉稳雄劲,有一种高屋建瓴、睥睨四邻的气派,它那分外古朴和绵延不绝的外观,粗看可能使游人感到单调、乏味,但仔细观察后就会发现,这些城墙无论是在建筑用材,还是营造工艺方面都富于变化,具有历史文献般的价值。”^①

外国人对北京城的认识往往都是从城墙城门开始的。所有来华的外国人在进入北京城伊始,首先接触的就是这些高大雄伟的城墙和城门,因此给他们留下了深刻的印象。康熙年间来华的法国耶稣会士李明(Louis Le Comte, 1655—1728)在他的《中国近事报道》中就曾说,如果不向欧洲读者介绍北京的城门和城墙,就是遗漏了北京最迷人的地方。

利玛窦是最早进入北京的耶稣会士,他对北京的印象都收入了他的《中国札记》一书中。利玛窦在书中提到中国王朝的所在地位于国土的最北部,距离为了抵御鞑靼人入侵而修建的长城约一百英里。利氏所处年代正是明万历年间,那时的北京城距嘉靖年间扩建不到五十年时间,因此在利玛窦的印象中,无论是从城市的规模,还是房屋的规划、公共建筑物的结构以及防御方面,北京都远不如南京,只是在人口、军队、政府官员的数量上超过南京。他介绍说,北京城的南面有两道高的厚城墙,京城北面只有一道城墙保护。城墙底座由巨石支撑,墙体由砖修砌而成,宽度可供 12 匹马并行,还有

^① 奥斯伍德·喜仁龙:《北京的城墙和城门》,北京:燕山出版社,1985年,第28页。

军队驻守防卫。^① 从利玛窦的描述中,可以看出他所说的南城两道城墙,应当就是北京内城和外城的南面城墙;北面的一道城墙应是内城的北城墙。

到了安文思入京之时,明王朝已被满清取而代之,北京城聚几朝帝王之力,各个方面均已比过往有了大的发展。虽经战乱,但未受兵燹破坏。安文思在《中国新志》中记载,北京城(Pe Kim)位于一片平原之上,是大四方形的城市布局,由鞑靼人统治,其军队分为八旗。由于人口众多,北京分为两个部分,旧城和新城,皆为方形。旧城是鞑靼人居住的地方,新城是原来的居民汉人居住的地方,新城在南,旧城在北。新城北面和旧城南边相接。^② 安文思所说的新城,其实就是明朝嘉靖年间扩建出去的外城,旧城就是北京的内城。无论是新城的七门,还是旧城的九门,每道门内其实都是一个类似大镇的人口聚居区。清军入关后,将内城划为八旗驻地,并实行“满汉分治”,满人住内城,汉民住外城。

关于城市的行政管理,在第十四章,安文思提到无论是新城还是旧城,都分为五个城区来管理,分别是南城及邻近城区、北城、东城、西城和中央城区。管理这五个城区的官员被称为五城察院(U Chin Chayuen)和五城兵马司(U Chin Pim Ma Su)。^③ 明清之际,北京内外城实行的正是五城之制,即按东、西、南、北、中五个方位将全城划分为五个区域。^④ 各城均设置兵马司负责界内的巡视与治安。这说明安文思关于城市行政管理的记载还是比较准确的。

安文思介绍说北京旧城有九门,三门在南,其他每边各有二门。新城有七门,朝西的大门为入京的必经之路。^⑤ 他反对卫匡国神父在其《中国新图》中曾提到北京城有十二门的说法,认为是沿用了马可·波罗的说法。据法文本译者伯努(Abbé Claude Bernou)的考证,和安文思同时期的其他几位神父,如曾德昭、汤若望、柏应理的记载以及约翰·尼霍夫的《荷使初访中国记》中一致都提及北京内城只有九门,三座在南,其余诸边各两门。这些材料已经对安神父的记述予以了证实。另据中国的史料记载,明清北京内城共辟九门,东、西、北三面各二门,独南面为三门。外城为七门,南面三门,东面一门,西面一门,另在东北隅和西北隅的“凸”字两肩处开有二门。这和安文思所

① 利玛窦著,何高济,王遵仲,李申译:《金尼阁·利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1997年,第329页。

② Gabriel de Magalhaes, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.* London: Samuel Holford, 1689, pp. 265 - 266.

③ Gabriel de Magalhaes, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, p. 224.

④ 罗保平:《明清北京城》,北京:北京出版社,2000年,第11—21页。

⑤ Gabriel de Magalhaes, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, pp. 265 - 266.

言旧城九门、新城七门是完全吻合的。

在介绍完内城、外城的城门城墙之后,安文思还介绍了皇宫外的城墙,他提到有双重的宫墙环绕皇宫,外层的高墙用红泥涂抹,覆盖着金黄色的小砖修饰的屋顶,十分艺术和协调。他所说的外层宫墙所包围的地区就是北京城的皇城。“内层的宫墙则用大砖砌成,既高且厚,并饰以精美的雉堞^①,内墙以里部分就是宫城,即紫禁城。内墙有四座门,还有一个大圆顶和拱门。在这些门上,和在城墙的四角上,还耸立着八个塔楼,结构精美。……在内层宫墙的四周还挖有大而深的壕沟^②,用砂石筑成,里面养着品种优良的鱼。”^③在这里,安文思显然将宫城四个方向的东华门、西华门、午门和神武门上的城门楼与城垣四角上的四个角楼混为一谈了。在中国古代的建筑中,它们其实是有分别的。一般来说,城门楼采用的是重檐芜殿顶式,而角楼采用的是重檐歇山顶式,不过或许在外国人看来,这些建筑在城墙上结构精巧、造型雄伟的殿堂差别都不大。但是通过安文思的描述,我们可以体会出北京古老的城墙城门所带给他的强烈视觉冲击。

2. 北京的街道

街道是一个城市的具体形式,也是一个城市各项活动正常运转的基础设施。中国古代王城通常采用《周礼·考工记》中的理想设计,即“匠人营国,方九里,旁三门,国中九经九纬,经涂九轨,左祖右社,面朝后市”。也就是说城区里围绕宫城这个核心,有主干道九纵九横,配之以南北和东西向的次干道,结合顺城的环涂形成整个王城的道路网。^④这种“棋盘式”的城市道路是传统都城的制式,也是明清京城路网的一大特色。

北京城内道路密集,但规划整齐,马可·波罗就在他的游记中这样描写北京的街道:“街道甚直,此端可见彼端,盖其布置,使此门可由街道远望彼门也。城中有壮丽宫殿,复有美丽邸舍甚多……全城中划地为方形,划线整齐,建筑房舍。每方足以建筑大屋,连同庭院园囿而有余。以方地赐各部落首领,每首领各有其赐地,方地周围皆是美丽道路,行人由斯往来。全城地面规划有如棋盘,其美善之极,未可言宣。”^⑤

据《京师五城坊巷胡同集》记载:明代北京内外城及关厢一带的街巷有1100多条,而且大部分都是土路,只有近朝之处的街巷于万历八年(1580年)才“题准用砖石栏砌,以防车碾作践”。明万历年间,利玛窦两次入京,分别是在1598年和1601年,他观

① 指城上的短墙。

② 指故宫外的护城河。

③ Gabriel de Magalhaes, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, pp. 268-270, 281.

④ 朱祖希:《营国匠意——古都北京的规划建设及其文化渊源》,北京:中华书局,2007年,第159页。

⑤ 马可·波罗著,冯承钧译:《马可·波罗行纪》,上海:上海书店出版社,2001年,第210—213页。

察到北京的街道很少有用砖石铺成的路面,加上地处北方,风沙较大,由于雨水稀少,只要刮风就会造成扬沙,冬季的泥土和夏季的灰尘都令利玛窦深感厌烦和疲倦。^①一直到清初,在李明神父寄回欧洲的信札中还提及同样的问题,街道上的黄泥和尘埃往往会给行人出行和房屋的清洁都造成极大的不便和麻烦。^②可以看出,传教士的记载与中国的史料往往能相互印证。

清代由于社会经济的发展和居民的日益增多,北京的街巷比起明朝大为增加。据《京师坊巷志稿》中记载的街巷已达 3000 多条,而且很多重要的街道都先后改成石路。北京城内的道路分为主干道和次干道两种。主干道大都非常平直,基本呈正南正北或是正东正西走向。次干道分布于主干道两侧,多以胡同为名,内城胡同多数是东西走向,排列比较整齐。安文思对这一点甚为称赞,他说北京城不像欧洲城市那样无规则地建造,而是犹如线条般画出来那样对称,大街有南北向,也有东西向,既宽且直;小街都是东西向,把大街中间的空地分割为相等和对称的地区。^③

古都北京的许多胡同街巷都记录着历史的沧桑变迁,由于篇幅有限,安文思在书中没有进行详细介绍,只提到北京每条街道都有自己独特的名字,并举出了很多著名街道的名称,例如:王府街(the King's Kindred street)、白塔寺(the White tower street)、铁狮子胡同(the Iron Lyons)、鲜鱼口(the Fish street)等等。尽管历经几百年风风雨雨,安文思当年所记录下来的这些街巷到今天仍然保留在老北京城里,中文名称沿用至今。

王府街,也就是今天的王府井大街,在明代因建有十个王府得名,后来清朝的很多王爷贝勒和权臣显贵们也多聚居此区;安文思之所以熟悉这条街,是因为 1655 年继宣武门“南堂”之后的第二座天主堂“东堂”就建在这里,也是顺治帝赐给他和利类思神父在东城住所。

白塔寺原名“妙应寺”,是元朝忽必烈下旨在辽代佛塔遗址的基础上修建的,有着北京城最古老也是最大的喇嘛塔,元明交替时寺庙毁于大火,仅存白塔;后经明清时期的几次修复,成为了京城著名的十里八方的庙会场所。

铁狮子胡同也是京城一条声名显赫的皇亲贵戚的住所,因一对元代铸造的铁狮子得名。明末有崇祯帝的田贵妃之父田畹曾在此建府,明亡后李自成的大将刘宗敏占有该府,到清朝康熙年间又在此基础上建起了恭亲王府和其他一些王府,十分富丽堂皇。

鲜鱼口在前门大街东侧,与大栅栏相对,曾是一个漕运码头,贩卖鲜鱼的地方,后

① 利玛窦著,何高济,王遵仲,李申译:《金尼阁·利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1997 年,第 329 页。

② 李明著,郭强,龙云,李伟译:《中国近事报道》,郑州:大象出版社,2004 年,第 67 页。

③ Gabriel de Magalhães, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, p. 266.

来成为明清时期著名的前门商业区的一部分。对于这个地区,安文思应当是不会陌生的,因为在明代“朝前市”基础上发展起来的前门商业区是当时北京城里最繁华的地区,店铺众多,商业发达,“凡天下各国,中华各有,金银珠宝、古玩玉器、绸缎古衣、钟表玩物、饭庄饭馆、烟馆戏园,无不毕集其中。京师之精华,尽在于此,热闹繁华,亦莫过于此”^①。

在北京众多的街道中,被誉为“神州第一街”的长安街是不能不提的。长安街修筑于明朝永乐四年至十八年(1406—1420),与皇城同时建造,是明代兴建北京城总体规划的重要组成部分之一。长安街东西平行走向,与纵横南北的中轴线,在天安门前正好垂直相交成准确的“十”字型经纬坐标中心点,从而构成了北京城坐北朝南,街巷纵横的总体布局。安文思书中说北京最好的街道叫做长安街(Cham Gan Kiai, the Street of Perpetual Repose),寓意为长治久安,整条大街东西走向,北接皇宫的城墙,南面紧挨着几座衙门和贵胄的府邸。长安街相当宽敞,宽约三十呎^②;也非常有名,当时中国的文人们往往在文章中以它来代表北京城,如果说某人住在长安街,犹言其住在北京一样。^③

3. 北京的民居

由于传教士来华的主要目的是宣传福音,为了遵循利玛窦当年制定的“适应”策略,他们不仅要出入宫廷,结交权贵;也要深入民间,向普通民众传经布道,特别是北京教区的神父们,虽然人数有限,但凭着虔诚的宗教信仰和传教的热情,他们的足迹遍布京城。据《中国新志》法译者伯努的说法,由于当时不少外省传教士常年居住在传教地区,往返京城多是来去匆匆,鲜有能对北京的城市作全面介绍的人选。他认为同期来华的耶稣会士中仅有汤若望、南怀仁和安文思三位神父具备这一资格,而安神父却是惟一个真正在书中进行了详细描述的人。对于和欧洲房屋构造截然不同的北京建筑,安文思颇感兴趣。《中国新志》第17章专门提到了中国古代建筑的几个特点:一是房屋大门和主房方位通常为坐北朝南,无论是城市,还是皇宫,还是达官贵人的府邸均按此修建;二是平面布局,这和欧洲不同,欧洲是一层一层往上搭建,中国是建在平地上一间接一间,所以欧洲人占有空间,而中国人占有地面;三是等级制度严格,无论是普通百姓,还是贵胄官僚,其房屋都要按法律的规定建造,而且地位越高,房屋越大。^④

① 俞蛟:《梦厂杂著》卷2,北京:北京古籍出版社,2001年;转引自:朱祖希:《营国匠意——古都北京的规划建设及其文化渊源》,北京:中华书局,2007年,第144页。

② 一呎相当于6英尺,或1.829米。

③ Gabriel de Magalhães, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, p. 266.

④ Gabriel de Magalhães, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, pp. 271 - 272.

对于一个长年居住在京城的外国人而言,安文思所观察到的北京传统民居的几个特点可谓十分贴切。

众所周知,四合院是北京民居的传统住宅,也是中国古代建筑中最具代表性的一种建筑形式。在《日下旧闻考》中就曾引元人诗:“云开闾阖三千丈,雾暗楼台百万家。”这里的“百万家”说的就是北京四合院。四合院到了清代更是得到了继承和发展,特别是把宫室式第宅发展到了极致,这种四合院在规制、格局方面承袭了古代宫室建筑的特点,属于大中型四合院,院落二三重乃至多重,气派而豪华。^① 安文思特意举例具体说明了一个多重四合院的情况^②,首先是大门朝南,两侧有小房间,这是第一座房屋;接着进入一个大庭院(即第一进院——笔者按),尽头另有一门,这是第二座房屋,此后是更大的一个庭院(即第二进院——笔者按)和待客的大厅^③连接;后面是第三个庭院(即第三进院——笔者按),尽头为第四座房屋,那是主人居住之地^④;再后是第五个庭院^⑤(即第四进院——笔者按)和第五座房屋,这是主人存放家中值钱之物的地方;最后是花园和第六座房屋,中间的小门非特殊情况一般不开启。庭院的东西两侧房间质量略差,作为储藏食品的库房或是仓库。^⑥ 仆人及其眷属居住在大门的院内。

从安文思的叙述中可以清楚地了解到传统北京四合院“北屋为尊,两厢次之,倒座为宾,杂屋为附”的位置安排,在西方人看来,这种建筑风格不仅体现了中国封建社会长幼有序、主客分明的社会秩序和伦理道德,也是礼仪中国的一个具体象征。安文思介绍说这就是“曼达林”(Mandarins,即官员)和富人们房屋的通常结构;按照安文思的描述,我们可以推测书中所言的四合院应是一个“五进”四合院,属于大四合院的类别,在京城可能是一座大户人家的府邸。他还提到那些皇亲贵戚们的王府比他所介绍的这种结构占地更大,房间更多。

三、老北京的民风民俗

计翔翔教授在《十七世纪中期汉学著作研究》一书中曾评价说安文思“开了欧洲人

① 李雪妍:《北京民居四合院的形与神》,《文史知识》2008年第8期。

② 详见 Gabriel de Magalhães, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, p. 272.

③ 即南房,又称倒座房,通常用作客厅或书房。

④ 即北房,又称正房,通常为一家之祖辈居住。

⑤ 此处译自英译本第272页,原文为:“Behind that lies a third Court, at the End of which is a fourth Apartment... Behind which lies a fifth Court and a fifth Apartment...”而我们必须注意到在第三个庭院和第五个庭院之间缺少了第四个庭院,故此处疑有误,按照前面的叙述推测应当是“the the fourth Court and a fifth Apartment”,即“第四座庭院和和第五座房屋”更为准确。

⑥ 这里应是指南北、东西房的角落中形成的耳房。

研究中国地方志的先例,使早期汉学的地方志研究一下子就达到很高的水平”^①。在安文思笔下的北京,是一个历史悠久、经济繁荣、社会稳定、政治开明、道德高尚、宗教宽容的世界性大都市形象。如果他只简单地把当时北京城的城市特点和皇城建筑作白描式的记述的话,那《中国新志》和同时期的其他传教士类似的作品相比,就难以体现其独特的魅力。安文思以一个西方传教士的视角,透过他的思维方式和价值观,去观察、认识 and 了解中国,去触摸、体会和感知北京,在他的笔下,穿插在城市布局、建筑景观之间的那些关于中国文化、传统、信仰和风俗等方面的细节描写,把一个外国人对于中国文化深处的细密感触一一展现出来,这些文字使得北京不再是一座冷冰冰的东方帝都,而变成了一幅生动、丰富,充满了异国情趣的奇妙画卷。这极大地增加了作品的可读性,也正是《中国新志》一书的独特价值所在。

除了介绍中国以帝王为中心的宫廷礼仪和文化,安文思也饶有兴致地谈到了京城百姓的市井生活和民俗文化,宛若当年的市井生活的画卷再现,读来十分生动、有趣。当时北京作为清朝首都,京城人口密集,往来频繁,尽管安文思无法推测北京城的人口总数,但他十分形象地写道:“旧城和新城的街道都挤满了人,大街小巷,边远的交流和中心地区都一样,到处都是人群,除了欧洲的市集和游行外简直没有什么可以与之相比。”^②他还观察到中国商铺临街的便利特点,介绍说皇城内临街的房屋大都是市场、商店和酒馆,不像欧洲大部分街道都被贵族占据,在北京每样东西都在居民家门口售卖,非常方便。

安文思还研究中国特有的传统节庆方式,他观察到中国人特别重视九这个数字,在阴历九月初九重阳节这天有登高的习俗。由于皇帝很少出宫,还特地在宫里修建了九塔用来登高庆祝这个节日。中秋节是中国人非常重视的一个节日。安文思说每逢阴历的八月十五要隆重庆祝中秋节,赏月,吃月饼。中国的月饼是圆的,最大的约有两掌宽,表示满月,中央有一个用胡桃、杏仁、松子糊及其他原料制成的兔子。人们在月光下吃月饼,富人们欣赏丝竹雅乐,穷人们则敲锣打鼓。他说:“我们欧洲人也许会笑话中国人把月球表面的斑点想象为兔子,但是包括我们自己在内的欧洲人也有很多同样可笑的无稽之谈。让我告诉我们欧洲人吧,当中国人发现我们的书中把太阳和月亮画上了人脸时,他们也在嘲笑我们。”^③显然,当中西两种文化相遇时因碰撞所产生的误解与冲突,安文思所表现出的那种对待异质文明宽容与平和的心态,值得我们学习

① 计翔翔:《十七世纪中期汉学著作研究——以曾德昭《大中国志》和安文思《中国新志》为中心》,上海:上海古籍出版社,2002年,第247页。

② [葡]安文思著,何高济译:《中国新史》,郑州:大象出版社,2004年,第133页。

③ Gabriel de Magalhaes, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.* London: Samuel Holford, 1689, p. 318.

与尊重。

四、结语

综上所述,安文思在《中国新志》中对北京城的描写,内容丰富,描写详实,资料全面,并且通过和前人及同辈类似作品的比较论证,以及大量的实地调查,对某些定论进行了纠错,得出了比较令人信服的结论,增强了作品的研究性和学术性。法文版译者伯努就曾评价说:“安文思神父有意补充他在别的书中发现的不足之处,给予了我们全面认识中国所需的東西。”^①

这些富有表达力的文字,试图复原出当时热闹繁华的京城,将一个更为直观、具体和鲜活的北京形象展示给 17、18 世纪的欧洲,也多少影响到了当时欧洲人的中国观的形成。正如法文版的译者伯努所言:“这部书具有重大意义,可满足那些想了解那个遥远国度的人的好奇心,因为它如实地、一步一步地描述了著名的中华帝国最重要的东西。”^②

对于明清时期远涉重洋来到中国的西方传教士来说,没有哪座城市能比得上北京。因为这座城市承载了最具代表性的中国帝都文化,积淀了中国数千年历史长河的沧桑变迁。它不仅是数百年来华传教士传播天主教的中心,同时也是这些最早进入中国的西方人了解中国社会民生的最好所在。安文思以一个传教士的眼光,来感受北京的不同凡响和浩荡王气,来体会中国文化的源远流长和博大精深。在安文思的书中,描摹出一个生动精彩的东方帝都形象,当然不乏美化之处,寄托了他对于当时欧洲社会的不满与期望;同时也彰显出 18 世纪中期以前中欧两种文明初相遇时,双方那种积极开放、相互尊重的良好心态,这或许亦是带给当今全球化视野下中西文化如何平等共存、理性交往的另一个启示。

参考文献:

1. 中华世纪坛世界艺术馆:《帝京印象——西方版画中的老北京》,北京:中华书局,2009 年。
2. (葡)安文思著,何高济译:《中国新史》,郑州:大象出版社,2004 年。
3. 计翔翔:《十七世纪中期汉学著作研究——以曾德昭〈大中国志〉和安文思〈中国新志〉为中心》,上海古籍出版社,2002 年。
4. (意)利玛窦著,何高济,王遵仲,李申译:《金尼阁·利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1997 年。
5. (意)马可·波罗著,冯承钧译:《马可·波罗游记》,上海:上海书店出版社,2001 年。

① [葡]安文思著,何高济译:《中国新史》,郑州:大象出版社,2004 年,法文版序言 5。

② Gabriel de Magalhães, *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.*, Preface.

6. 李弘著,马思奇译:《京华遗韵——西方版画中的老北京(1598—1902)》,新世界出版社,2008年。
7. 罗保平:《明清北京城》,北京:北京出版社,2000年。
8. 吕超:《东方帝都——西方文化视野中的北京形象》,济南:山东画报出版社,2008年。
9. (明)张爵:《京师五城坊巷胡同集》,北京:北京古籍出版社,1982年。
10. 朱祖希:《营国匠意——古都北京的规划建设及其文化渊源》,北京:中华书局,2007年。
11. (清)朱彝尊、于敏中:《日下旧闻考》,北京:北京古籍出版社,1983年。
12. Gabriel de Magalhães. *A New History of Empire of China, containing a description of the politic government, towns, manners and customs of the people, etc.* London: Samuel Holford, 1689.
13. Donald F. Lach. *Asia in the Making of Europe. Vol. I II III.* Chicago: the University of Chicago Press, 1965 - 1993.

魏晋南北朝时外来的珍珠

石云涛

珍珠美观而珍贵，因珠光晶莹似月光，故名明月珠。人们用它比喻心爱的人或美好贵重的事物，汉语中有“掌上明珠”的成语。在古代的中外交往中，珠宝是帝王和贵族们孜孜以求的域外物品，珍珠是其一。丝绸是古代中国主要的输出产品，丝绸换取的往往是域外奇珍异宝。《史记·大宛列传》记载，汉武帝闻张骞报告后，欲开辟西南经身毒（今印度）至大夏（在今阿富汗）的通道，其用意是：“天子既闻大宛及大夏、安息之属，皆大国，多奇物；土著，颇与中国同业而兵弱，贵汉财物。其北有大月氏、康居之属，兵强可以赂遗设利朝也。且诚得而以义属之，则广地万里，重九译，致殊俗。威德遍于四海，天子欣然，以骞言为然。”其交通西域的目的，其一便是西域“多奇物”。李广利伐大宛胜利，汉武帝《封李广利为海西侯诏》云：“贰师将军李广利，伐胜大宛，赖天之灵，从溯河山，涉流沙，通西海，山雪不积，士大夫径度，获王首虏。珍怪之物，毕陈于阙。”对李广利伐宛大捷，武帝欣赏的重要内容就是获“珍怪之物”。除了通过西北陆上交通与西域各国交往外，汉武帝还遣使出南海，交通黄支国（在今印度）、已程不国（今斯里兰卡），其目的是“市明珠、璧琉璃、奇石、异物，赍黄金、杂缯而往”。汉朝人特别欣赏沿海各国的大珠，“大珠至围二寸以下”^①。

魏晋南北朝时，这种珍珠有的来自东北亚、东亚民族如鲜卑、夫余、马韩以及倭国等。《三国志》卷二十六《魏书·田豫传》记载，田豫在对鲜卑的战争中立功：

文帝初，北狄强盛，侵扰边塞。乃使豫持节护乌丸校尉，牵招、解俊并护鲜卑。自高柳以东，濊貊以西，鲜卑数十部，比能、弥加、素利割地统御，各有分界。乃共要誓，皆不得以马与中国市。豫以戎狄为一，非中国之利，乃先构离之，使自为仇敌，互相攻伐。素利违盟，出马千匹与官，为比能所攻，求救于豫，豫恐遂相兼并，为害滋深，宜救善讨恶，示信众狄。单将锐卒，深入虏庭，胡人众多，钞军前后，断截归路。豫乃进军，去虏十余里结屯营，多聚牛马粪燃之，从他道引去。胡见烟火不绝，以为尚在，去，行数十里乃知之。追豫到马城，围之十重，豫密严，使司马建旌旗，鸣鼓吹，将步骑从南门出，胡人皆属目往赴之。豫将精锐自北门出，鼓噪而起，两头俱发，出虏不意，虏众散乱，皆

^① 《汉书》卷二十八下，《地理志》“粤地”。

弃弓马步走，迫讨二十余里，僵尸蔽地。

但是，田豫受到程喜的诬陷：

初，豫以太守督青州，青州刺史程喜内怀不服，军事之际，多相违错。喜知帝宝爱明珠，乃密上：“豫虽有战功，而禁令宽弛，所得器仗珠金甚多，放散皆不纳官。”由是功不见列。

文帝即曹丕。曹丕喜欢明珠，其《送剑书》中提到自己的一把剑，特意说明这把剑“明珠标首”^①。程喜利用曹丕喜欢明珠的嗜好，中伤田豫，说田豫的战利品中有珍珠，不上缴，造成曹丕对田豫的忌恨，结果田豫“功不见列”。这件事说明在对鲜卑的战争中，中原军队的战利品有明珠。《晋书》卷九十七《四夷传》记载夫余国：“出善马及貂貉、美珠，珠大如酸枣。”《晋书》卷九十七《四夷传》记载马韩：“俗不重金银锦罽，而贵璆珠，用以缀衣或饰发垂耳。……武帝太康元年、二年，其主频遣使入贡方物。”史书中所记诸国特产往往作为贡物进献中原政权。《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》记载：“段末波初统其国，而不修备，廆遣毳裘之，入令支，收其名马宝物而还。”倭国曾向曹魏政权进贡珍珠，称为白珠、青大句珠。《三国志》卷三十《乌丸鲜卑东夷传》记载，倭国女王卑弥呼死，立卑弥呼女壹与，曹魏遣使以檄告喻壹与，壹与遣倭大夫率善中郎将掖邪狗等二十人送魏使还，“献上男女生口三十人，贡白珠五千孔，青大句珠二枚，异文杂锦二十四匹”。

中原地区还获得南方沿海地区和东南亚各国的珍珠。《三国志》卷四十七《吴主传》注引《江表传》记载：

魏文帝遣使求雀头香、大贝、明珠、象牙、犀角、玳瑁、孔雀、翡翠、斗鸭、长鸣鸡。群臣奏曰：“荆、扬二州，贡有常典，魏所求珍玩之物非礼也，宜勿与。”权曰：“昔惠施尊齐为王，客难之曰：‘公之学去尊，今王齐，何其倒也？’惠子曰：‘有人於此，欲击其爱子之头，而石可以代之，子头所重而石所轻也，以轻代重，何为不可乎？’方有事於西北，江表元元，特主为命，非我爱子邪？彼所求者，於我瓦石耳，孤何惜焉？彼在谅闇之中，而所求若此，宁可与言礼哉！”皆具以与之。

曹丕的确喜爱珍珠，他曾多次向孙吴政权索取包括珍珠在内的海外珍异。《三国

^① 严可均：《全三国文》卷七，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958年，第1091页。

志》卷四七《吴书·吴主传》记载,嘉禾四年七月,“魏使以马求易珠玕、翡翠、瑇瑁,权曰:‘此皆孤所不用,而可得马。何苦而不听其交易?’”但从南方沿海地区所得的珍珠,有的产于本地合浦,《三国志》卷四十七《吴主传》记载,黄武七年(228年)“是岁,改合浦为珠官郡”。合浦出明珠,故称珠官郡。《晋书》卷五十七《陶璜传》记载,陶璜上言:“合浦郡土地硗确,无有田农,百姓唯以采珠为业,商贾去来,以珠贸米。而吴时珠禁甚严,虑百姓私散好珠,禁绝来去,人以饥困。又所谓猥多,限每不充。今请上珠三分输二,次者输一,粗者蠲除。自十月迄二月,非采上珠之时,听商旅往来如旧。”朝廷采纳了他的建议。合浦属交州。《南齐书》卷二十八《刘善明传》记载,刘善明曾向朝廷上书,以为“交州险阨,要荒之表,宋末政苛,遂至怨叛。今大化创始,宜怀以恩德,未应远劳将士,摇动边氓。且彼土所出,唯有珠宝,实非圣朝所须之急。讨伐之事,谓宜且停”。

但从南方传入中原的珍珠有的却是来自域外。《三国志》卷四十九《吴书·士燮传》记载,士燮任交趾太守,“燮每遣使诣权,致杂香细葛,辄以千数,明珠、大贝、流离、翡翠、玳瑁、犀、象之珍,奇物异果,蕉、邪、龙眼之属,无岁不至”。士燮入致孙权的物品,包括珍珠,是来自胡人的贩运。《三国志》卷五十三《吴书·薛综传》记载,薛综论日南郡形势云:“县官羁縻,示令威服,田户之租赋,裁取供办,贵致远珍名珠、香药、象牙、犀角、玳瑁、珊瑚、琉璃、鹦鹉、翡翠、孔雀、奇物、充备宝玩,不必仰其赋入,以益中国也。”所谓“远珍名珠”与以下各种珍异皆域外物产。《晋书》卷九十七《四夷传》南蛮“扶南国”记载:“扶南西去林邑三千余里,在海大湾中,其境广袤三千里,有城邑宫室。人皆丑黑拳发,裸身跣行。性质直,不为寇盗,以耕种为务,一岁种,三岁获。又好雕文刻镂,食器多以银为之,贡赋以金银珠香。……武帝泰始初,遣使贡献。太康中,又频来。”扶南国入贡的物品应该有“金银珠香”。所以,《宋书》卷九十七《夷蛮传》云:“若夫大秦、天竺,迥出西溟,二汉衔役,特艰斯路,而商货所资,或出交部,泛海陵波,因风远至。又重峻参差,氏众非一,殊名诡号,种别类殊,山琛水宝,由兹自出,通犀翠羽之珍,蛇珠火布之异,千名万品,并世主之所虚心,故舟舶继路,商使交属。太祖以南琛不至,远命师旅,泉浦之捷,威震沧溟,未名之宝,入充府实。”除了奉贡所得,有的是战争所获。同书同传记载,林邑与南朝刘宋交恶,宋遣军征讨,萧景宪为先锋,“景宪破其外救,尽锐致城。五月,克之,斩扶龙大首,获金银杂物不可胜计。乘胜追讨,即克林邑,阳迈父子并挺身奔逃,所获珍异,皆是未名之宝”。

中原地区的珍珠有的来自西域。古代罗马产珍珠被称为“大秦珠”,大秦即罗马。自古以来,大秦以珠宝众多而著称。魏晋时鱼豢著《魏略》,其《西戎传》记载大秦物产,有“明月珠、夜光珠、真白珠”^①。《新唐书》卷二百二十一《西域传》“拂菻”条云:“拂菻,

^① 《三国志》卷三十,裴松之注引《魏略·西戎传》。

古大秦也，……土多金、银、夜光璧、明月珠、大贝、车渠、码瑙、木难、孔翠、虎魄。”随着丝绸之路的开辟，大秦珍珠汉代时已经传入中国。汉乐府诗有《陌上桑》，其中写罗敷的首饰，说她“头上倭堕髻，耳中明月珠”。“明月珠”应该就是大秦珠。辛延年《羽林郎》诗写当垆卖酒的胡姬：“头上蓝田玉，耳后大秦珠。”这首诗最早见于南朝徐陵编的《玉台新咏》。辛延年是东汉末年人，诗写的是西汉权臣霍光家奴冯子都抢掠民间女子之事。至迟辛延年的时代，已有胡人在中国开酒店，那位胡姬的首饰有“大秦珠”。

中国中原政权通过各种途径得到大秦珠宝。有时通过使节往来获得。在大秦与中国使节来往中，大秦入贡的物品可能有珍珠。大秦人东汉时曾到中国洛阳，但其贡物并不是大秦的特产。三国时大秦人秦论曾到东吴的都城见孙权，但没有提到其有无贡物。西晋时大秦使节通过海路经广州来到洛阳。《晋书》卷九十七《四夷传》西戎“大秦国”记载：

大秦国一名犁鞬，在西海之西，其地东西南北各数千里。有城邑，其城周回百余里。屋宇皆以珊瑚为桷桷，琉璃为墙壁，水精为柱礎。……其土多出金玉宝物、明珠、大贝，有夜光璧、骇鸡犀及火浣布，又能刺金缕绣及积锦缕罽。以金银为钱，银钱十当金钱之一。安息、天竺人与之交市于海中，其利百倍。邻国使到者，辄廩以金钱。途经大海，海水咸苦不可食，商客往来皆赍三岁粮，是以至者稀少。汉时都护班超遣掾甘英使其国，入海，船人曰：“海中有思慕之物，往者莫不悲怀。若汉使不恋父母妻子者，可入。”英不能渡。武帝太康中，其王遣使贡献。

既然知道大秦“多出金玉宝物、明珠、大贝”，其使节当持此而来。也因为其贡物有这些东西，才为史家所记录。史书中有不少关于获取西域珠宝的记载。《晋书》卷一〇三《刘曜载记》记载，凉州张茂害怕刘曜，“遣使称藩，献马一千五百匹，牛三千头，羊十万口，黄金三百八十斤，银七百斤，女妓二十人，及诸珍宝珠玉、方域美货不可胜纪”。同书卷一〇七《石季龙载记》记载：“勒及季龙并贪而无礼，既王有十州之地，金帛珠玉及外国珍奇异货不可胜纪。”同书卷一百十二《苻健载记》记载：“杜洪遣其将张先要健于潼关，健逆击破之。健虽战胜，犹修笈于洪，并送名马珍宝，请至长安上尊号。”卷一百十三《苻坚载记》记载：“坚自平诸国之后，国内殷实，遂示人以侈，悬珠帘于正殿，以朝群臣，宫宇车乘，器物服御，悉以珠玕、琅玕、奇宝、珍怪饰之。尚书郎裴元略谏曰：‘臣闻尧舜茅茨，周卑宫室，故致和平，庆隆八百。始皇穷极奢丽，嗣不及孙。愿陛下则采椽之不琢，鄙琼室而不居，敷纯风于天下，流休范于无穷，贱金玉，珍谷帛，勤恤人隐，劝课农桑，捐无用之器，弃难得之货，敦至道以厉薄俗，修文德以怀远人。然后一轨九

州岛,同风天下,刑措既登,先成东岳,踪轩皇以齐美,晒二汉之徙封,臣之愿也。’坚大悦,命去珠廉,以元略为谏议大夫。”《晋书》卷一百二十二《吕光载记》记载,吕光平西域,“众咸请还,光从之,以驼二万余头致外国珍宝及奇伎异戏、殊禽怪兽千有余品,骏马万余匹。”同书同传记载:“即序胡安据盗发张骏墓,见骏貌如生,得真珠簏、琉璃榼、白玉樽、赤玉箫、紫玉笛、珊瑚鞭、马脑钟,水陆奇珍不可胜纪。”《魏书》卷七《高祖纪》记载,太和二年“九月丙辰,曲赦京师。龟兹国遣使献大马、名驼、珍宝甚众”。这些来自西域各地的珍珠,有的为本土所产,而有的则是大秦珍珠的辗转传入。

皇帝爱珍珠,皇室多收藏珍珠,也用珍珠赏赐亲信贵族功臣。《晋书·武帝纪》记载,泰始元年十二月“戊辰,下诏大弘简约,出御府珠玉玩好之物,颁赐王公以下各有差”。《宋书·武帝纪》记载,刘裕北伐,克长安,“长安丰稔,帑藏盈积。公先收其彝器、浑仪、土圭之属,献于京师;其余珍宝珠玉,以班赐将帅”。《魏书·高祖纪》记载:“诏罢尚方锦绣绫罗之工,四民欲造,任之无禁。其御府衣服、金银、珠玉、绫罗、锦绣,太官杂器,太仆乘具,内库弓矢,出其太半,班赉百官及京师士庶,下至工商皂隶,逮于六镇戍士,各有差。”《魏书·神元平文诸帝子孙列传》记载:“丕、他、元三人,皆容貌庄伟,腰带十围,大耳秀眉,须鬓斑白,百僚观胆,莫不祇耸。唯苟颀小为短劣,姿望亦不逮之。高祖、文明太后重年敬旧,存问周渥,赐以珍宝。”

朝廷也用珍珠作为外交的礼品。《三国志·魏志·倭人传》记载,魏明帝《报倭女王诏》中讲到作为“答汝所献贡值”,魏明帝回赠倭女王卑弥呼的礼品有“真珠、铅丹各五十斤”。

珍珠又是重要的装饰品。首先是官服饰品。《宋书》卷十八《礼志》五记载:

诸在官品令第二品以上,其非禁物,皆得服之。第三品以下,加不得服三钹以上、蔽结、爵叉、假真珠翡翠校饰纓佩、杂采衣、杯文绮、齐绣黻、黼离、袿袍。第六品以下,加不得服金钹、绫、锦、锦绣、七缘绮、貂貉裘、金叉环钿、及以金校饰器物、张绛帐。第八品以下,加不得服罗、纨、绮、縠,杂色真文。骑士卒百工人,加不得服大绛紫襪、假结、真珠瑯珖、犀、玳瑁、越叠、以银饰器物、张帐、乘犊车,履色无过绿、青、白。奴婢衣食客,加不得服白幘、茜、绛、金、黄、银叉、环、铃、钹、钿,履色无过纯青。诸去官及薨卒不禄物故,家人所服,皆得从故官之例。诸王皆不得私作禁物,及罽碧校鞍,珠玉金银错刻镂雕饰无用之物。

这个规定说明,本来各品官员,其官服是加各种不同的珠玉佩饰的,现在规定某些人不得加真珠之饰。其次是贵族妇女的衣饰和器物饰品。《北史·后主皇后穆氏传》记载:

北齐武成帝高湛为胡皇后“造真珠裙袴,所费不可称计”。“后主立穆皇后,复为营之”。又派人到北周去,“欲市真珠”,为穆皇后造七宝车。珍珠又是陵墓表饰物件。《晋书》卷三《武帝纪》记载:“(泰始二年)秋七月辛巳,营太庙,致荆山之木,采华山之石,铸铜柱十二,涂以黄金,镂以百物,缀以明珠。”《晋书》卷三十三《石崇传》记载:“崇颖悟有才气,而任侠无行检。在荆州,劫远使商客,致富不货。……崇有妓曰绿珠,美而艳,善吹笛。”珍珠珍贵而明艳,女子取为人名。珍珠也是囤积财富的物品。同书同传记载:“有司簿阅崇水碓三十余区,苍头八百余人,他珍宝货贿田宅称是。”

对珍珠之类珠宝的态度成为衡量君王和官吏贪廉奢简的试金石。贪爱珠玉是帝王的骄奢行为,如魏文帝曹丕。不爱珠玉则成为帝王崇尚简约的品质。曹操遗嘱不许以金珥珠玉之物作为陪葬品,受到后人的好评。^①《宋书·武帝纪》赞美刘裕“清简寡欲,严整有法度,未尝视珠玉舆马之饰,后庭无纨绮丝竹之音。”珍珠被不法者用作行贿和受贿的物品。据《三国志·魏志》注引《魏书》,魏明帝《与彭城王玺书》曾指责彭城王“遣司马董和赉珠玉来到京师,中尚方多作禁物,交通工官,出入近署,逾侈非度,慢令违制。”珍珠是外来物品,边境地区官员的贪污与廉洁往往通过对珍珠的态度表现出来。那些贪官污吏往往表现为对珠宝的攫取。《晋书》卷九十《吴隐之传》记载:“广州包带山海,珍异所出,一篋之宝,可资数世,然多瘴疫,人情惮焉。唯贫窶不能自立者,求补长史,故前后刺史皆多黥货。”相反,那些廉洁的官员,往往表现出对珠宝的无动于衷。《三国志》卷六十一《吴书·陆胤传》记载,赤乌十一年,交阯九真夷贼攻没城邑,交部骚动。孙吴任命陆胤为交州刺史、安南校尉,颇有政绩。中书丞华覈表荐陆胤,曰:“衔命在州,十有馀年,宾带殊俗,宝玩所生,而内无粉黛附珠之妾,家无文甲犀象之珍,方之今臣,实难多得。”珍珠是奢侈品,世以不贪珠玉为高洁。《晋书》卷四十五《崔洪传》记载:“洪口不言财货,手不执珠玉。”《宋书》卷七十六《宗慆传》记载,元嘉二十二年,宗慆率军克林邑,“收其异宝杂物,不可胜计。慆一无所取,衣帟萧然,文帝甚嘉之。”《陈书》卷三十四《阮卓传》记载,阮卓曾出使交址。“交阯通日南、象郡,多金翠珠贝珍怪之产,前后使者皆致之,唯卓挺身而还,衣装无他,时论咸伏其廉。”宗慆、阮卓都因不贪珠宝而成就其廉名。

① 《宋书》卷十五《礼志》二记载,汉献帝建安末,魏武帝作终令曰:古之葬者,必在瘠薄之地,其规西原上为寿陵。因高为基,不封不树。《周礼》,冢人掌公墓之地,凡诸侯居左右以前,卿大夫居后。汉制亦谓之陪陵。其公卿大臣列将有功者,宜陪寿陵。其广为兆域,使足相容。”魏武以送终制衣服四篋,题识其上,春秋冬夏日有不讳,随时以敛;金珥珠玉铜铁之物,一不得送。文帝遵奉,无所增加。及受禅,刻金玺,追加尊号。不敢开阹,乃为石室,藏玺挺首,示陵中无金银诸物也。汉礼明器甚多,自是皆省矣。

文学关系研究

“高尔基《母亲》的当代版本”

——评“21 世纪年度最佳外国小说”《萨尼卡》

张建华

这是 21 世纪俄罗斯文学中有些“另类”，却毫不时尚的一部小说。在一个消费主义、犬儒主义、虚无主义畅行其道的文化语境中，在一个追求感官享乐的“眼球美学”、看重文化消费市场需求的文学氛围中，一个全然未到沧桑年龄的文学新锐，不久前才愈而立之年的俄罗斯新生代作家扎哈尔·普里列平却仍对既往时代耿耿于怀，沉浸在伤痛、抑郁、悲愤的心绪中。这位青年作家坚持社会道义诉求高于文学审美诉求，审美教化诉求高于个性表现诉求的原则，摒弃繁复求趣的玄想，消解作家固有的矫情，以强烈的反秩序、反角色的创作冲动写出了本真、苦痛、深切的生命存在。也许正因为这一点，《萨尼卡》这部篇幅不大的长篇小说在当下的文学时尚中才脱颖而出，引起轰动，进入了最终角逐俄国“国家畅销书”、俄语“布克奖”的行列。

这本被一些评论家称为“高尔基《母亲》的当代版本”的作品在 2006 年出版，恰逢后者问世的一百周年。作者说，这并非作家对出版时间的刻意追求，但也绝非一种偶然的巧合，因为与一个世纪前一样，俄罗斯又走进了一个充满变故的十字路口。

《萨尼卡》讲述的是关于上个世纪 90 年代青年人的故事，故事的发生地点是俄国一个外省的小城以及莫斯科。作家普里列平将对俄罗斯民族命运的深切关怀化作了一段后苏联时空的剪影。小说把那个时代特有的，极其沉重而充满悲情的历史真实地呈现了出来。作品通篇笼罩着一种少有松弛的悲悯、激越的气氛，弥漫着对弱势人群的同情，渗透着对一段荒谬历史的反省与贬斥，充满变革现实的强烈渴望。读完这本小说，我们仿佛又回到了上个世纪末俄罗斯一个充满艰辛、悲苦的空茫的时代，看到了一群呼唤着“革命”的愤激少年。他们一个个宛若在漫长的黑暗与无边的萧瑟中手持火把的呼号者与搏击者——“丹柯”^①，周围是不尽的冷色，但他们却不畏寒冬，不惧强权，点亮并高举着自己燃烧的心。

解体后的俄罗斯社会，如同处在一个狂野的风暴中：凌乱且破碎，所有先前的生活秩序都骤然在解体和进行调整。这就是小说中所描写的 90 年代俄罗斯人生存的社会与心灵时空。生活的局部似乎依然是日常的情景，但因背景变了，就有了料想不到的变故。

^① 高尔基小说《伊则吉尔老婆子》中的主人公，他用自己燃烧的心驱走了黑暗，照亮人们前进的道路。

变故之一。成为俄罗斯表达民意最重要方式的集会游行凸现出政权与公民社会的巨大落差。小说从已属惯常的莫斯科与各地的民众集会、游行示威开始故事,成百甚至上千的人每年都要在莫斯科的广场上聚集两三次。人们手捧列宁、斯大林的画像,表达着对苏维埃时代的钟情与留恋,还有那蓄积已久并与日俱增的民众的不满与悲愤。他们大都是中老年人,他们普遍抱以期待,认为这将激发政府的政治耻感与官员的政治良知,“坚信,他们的悲愤集会能够导致政府下台”。严酷的现实越来越让人们认识到,俄罗斯传统的公民意识不只在于义务,还在于权利。如果人民的权利得不到尊重,他们的利益得不到保障与落实,那末这种义务就会转变为一种为了争取自身权利和利益的抗争。尽管“自从资产阶级政变以来,集会的人们越来越老,已经无法威慑任何人了”,但他们的集会队伍中出现了高喊着“革命”,正处于青春期的后来人。

变故之二。作品关于城市与农村生活零散琐细的描写道出了后苏联社会民众的社会性贫困与国家普遍的萧索。城市里,蓬头垢面的流浪汉四处捡拾空酒瓶,外地的难民纷纷涌来莫斯科,抱着小孩的妇女坐在沥青地上向人们乞讨。主人公萨尼卡的母亲在一个效益很差的医务所当护士,生活艰难窘迫。在萨尼卡的老家,“村子正在消失、死亡。它像一块凹凸不平的坚冰,在水中静静地漂移”。故乡昔日美丽的河滩“像经历了一场传染病,得了天花,满身都是麻点和坑洼……长满了低矮丑陋的牛蒡草”。这些年,有人离开了村子,有人死于多年的疾病。当年,曾经养过羊,喂过猪,家中还有过一头奶牛的萨尼卡的老家,如今畜栏里再也闻不到活物和粪便的气味,看不见牲畜的走动,听不到咀嚼和喘息的声音,畜栏里有的只是潮湿和肮脏。木棚顶上长出了青草甚至还冒出了几株羸弱的小树枝,游蛇在破牛奶罐和木桶间爬行。人们无论如何都无法将 20 世纪末俄国的这一形象与苏联对接。

变故之三。困顿、迷惘、绝望成为人们普遍的心态,成为俄罗斯无序的社会的一种精神病症,生活呈现出一种“可怕而又陌生”的,令人“感到恐怖的空虚”。于是,酗酒成为男人们消愁解忧的唯一手段。萨尼卡的父亲是季申家族中最有文化的人,一个非常平和,从来不谈政治的大学教师,却因酗酒而身亡。萨尼卡的两个叔叔一个因酗酒身亡,另一个酒后斗殴而死。苏联时代富裕起来,购买了摩托车的众多农家子弟们一个个因酒后驾车丧身,撇下了孤苦的爹娘。在阿富汗战争中失去了一只胳膊,身穿肮脏迷彩服的男子在酒馆里酗酒度日。马路上甚至能见到一脸污垢,嘴里一颗牙都没有的,喝醉酒的老太太。苏联解体后的俄国社会,除了一些不太得志的、为生活所迫的人之外,没有人上班、种田。一个靠母亲退休金生活的男人在妻离子散之后,浑浑噩噩地死去。身体强壮的霍姆特因为与孩子们争吵居然上吊自尽。主人公萨尼卡对大学教师别斯列托夫说,周围是噩梦般的现实,“任何一个有思想的人——不管他在工厂上班还是在田间劳作,不管他穿白大褂还是着军装——都明白这一点。您闭上眼睛,读十

遍“我们的祖国”，然后打开电视，您就会明白，那里面全是恶魔”。俄罗斯民族的精神与思想失去了驻足的场所，为“邪恶”的张狂提供了土壤。

变故之四。党派林立、政治思潮纷呈是这一充满变故的政治多元化时代的又一个鲜明特征。以“国家布尔什维克党”为原型的“创造者联盟”是小说着力描写的俄罗斯激进的左翼党派，其反叛社会的领袖科斯坚科是俄国“国家布尔什维克党”缔造者爱德华·利莫诺夫的化身。“创联党”已经成为在俄国具有广泛影响力的政治组织，它“像细菌一样到处繁衍——在原始森林里，在冻土带，在草原上……”其成员中有普通工人，有慈眉善目的小伙子和美丽的姑娘，有远洋轮的船长，有漂亮的音乐人，昔日的宇航员，曾经的内务部特警，惯犯，克里希纳教^①的教徒，甚至还有活泼伶俐，脸上永远挂着微笑的十三岁的小男孩。此外，作者还塑造了自由主义派代表别斯列托夫，爱国派代表阿尔卡基·谢尔盖耶维奇，根基主义者，一位大讲上帝智慧的老者，还有曾在阿富汗战场流过血，主张武装革命的残废军人……思想旗帜的失落，意识形态的转型，使得不同的社会群体与人员个体都在以各种方式表达着他们对苏联解体后社会现实的认知，探求着俄国的求变之路。

作者笔下的青少年正是一群被置于这一时代背景下的血气方刚的“创造者联盟”成员。他们大都出身于生活贫困，衣食堪忧的劳动人民家庭，社会动乱的恐慌加剧了他们生存处境的悲苦，他们独特的人生命运也由此起始。随着年龄的增长，他们时常被童年苏联时代美好的记忆所劫持，更被越来越重的心理苦闷所袭击——成长所伴随的物质穷困与社会不平令他们绝望。在有关童年和亲人伤感的回忆中，他们仿佛不再是他们单纯的自己，小小年纪就成了一个社会冷静的观察者和思索者。在他们十分有限的人生记忆中既有祖辈、父辈屈辱的痛苦，也有亲眼目睹与亲身体验到的现实生活中的种种悲哀。

社会历史的发展，宗教信仰，文化背景对于不同群体的人来说都会有很大的差异，但对于生命意义的思考，即使是刚刚走进，或者尚未真正走进生活的青少年来说，“生存还是毁灭”的真理却都是共同的。小说中那些青少年的烦恼不是自找的，因为生活很不平静，且充满了令人窒息的苦闷。他们既在观望，又置身其中，既在台上，又在台下，时而懵懂，时而清醒。对现实的不满，使得这些政治上幼稚，社会经验缺乏的青少年同时扮演着“革命者”与“破坏者”的双重角色。他们将生命周旋于生与死的夹缝中，却没有丝毫的局促与恐惧。他们参加集会游行，营救以“前侵略者”的罪名被拉脱维亚当局关进监狱的二次大战时的苏联军人，把一个装满了番茄汁、色拉酱、番茄酱、奶油、煮熟的通心粉以及某种散发着刺鼻气味东西的塑料袋扔在总统的头上，甚至抢夺武

^① 印度南部的一种宗教。

器,占领省政府大楼。他们对社会的恼怒变成了一种强烈的愤恨——对国家每一个手握权力的人,从十字路口的交警到总统。与此同时,他们又拼命打、砸、抢、杀被他们视为“恶人”、“恶行”的对象,连麦当劳、新年圣诞老人像都不放过,原因是“他们仇视资本主义‘新年’这一节日和这个留大胡子的信使”。他们有年轻强健的体魄作资本,有毫不退缩的热情和勇气为动力,他们不怕自毁前程,甚至不顾可能付出鲜血与生命的代价。17岁的涅加季夫被抓后遭到整整两天的严刑拷打,“创造者联盟”女领导人扬娜·莎罗诺娃被捕前遭到野蛮殴打,牙齿被撞断,手被扭断,政治委员会成员阿列克谢·罗果夫被联邦安全局工作人员从窗户扔下,惨死在自家的阳台下,政治委员会的另一个成员索洛维依被杀死在自家住宅楼的门洞前,连只有13岁的少年波济科也未能幸免。这一切虽然不能使他们所处的困境有任何改变,也不能对社会现状的改善有丝毫的作用,但在内心的尊严感与祖国的神圣感的驱使下,他们对社会中的丑陋、肮脏、邪恶不断做出自己的审判与惩罚,以自己的方式应对空茫的时代,度过心灵的暗夜。

作者以其年轻的生命和独特的经历,塑造了鲜明的主人公萨尼卡·季申的形象,赋予了这个22岁的青年以鲜活的艺术生命。他出身贫寒,但鄙视金钱,始终感受着贫穷无助、荒诞粗暴生活之鞭的双重夹击。他嫉恶如仇,崇尚正义,年轻的生命始终徘徊在纯粹的理想与迷茫的现实之间。这个离经叛道、愤激放肆的青年,无处不流露着自然率真的人生态度,平等对话的人际交往原则,为国为民忧患的人生价值取向。靠什么来唤醒破灭的理想和人性的良知?靠什么来纠正时弊,迎来民族与社会的复兴,民众的幸福?青年萨尼卡并没有答案。他靠的是一种被他称为“革命”的正义的冲动。他说,“暴力革命不是来自上层也不是来自下层——它是自发产生的,当所有的真理枯竭的时候”。于是,他带领少年伙伴参加集会游行,打砸麦当劳、超市,受命收集武器,奔赴里加暗杀审判苏军老战士的法官,最后将曾经是他的好朋友,后来却在政府部门做官的州长顾问的别斯列托夫从楼上扔下,因为在他的心目中后者成了民族的“败类与叛徒”。他曾被警察强行劫持,遭到几乎致命的残酷毒打,但坚贞不屈。萨沙从不为自己早生的政治激情感到尴尬,因为对他来说,“这从来就不是政治,而是他生命的意义所在”。他从来没有想过要夺取政权,他对权力并不感兴趣,不知道该如何使用它。他当过兵,没读过多少书,该读的书只是在退役后才开始读。他抢夺富人的钱包,把钱给了母亲和更需要它的少年朋友。一部《恰巴耶夫》的电影会让他大动感情,看着主人公骑着飞驰的战马,挥舞着战刀,冲向敌人的时候,他会嚎啕大哭。他自称这是一种“幸福的柔情”。至于他萨尼卡自己是个什么样的人,他实在无法回答,只是他的脸上和表情里永远书写着不满。他对别斯列托夫说,“我是俄罗斯人,这一点就足够了。我不需要任何思想。”“我不需要任何美学或道德原则来让自己爱母亲或想父亲……”,“这个党也不需要什么思想。它只需要自己的祖国”,“现在最紧要的只有一个——改

变社会,改变世界”。

作者在描写主人公悲苦、动荡、搏击的人生的同时,也写出了成长期间青年的美丽。萨尼卡与“革命同伴”扬娜的情爱,与小姑娘薇拉的温存,激发了他对一种人生美好的向往,给孤寂的青春岁月以安慰和快乐。他们之间的爱十分朦胧,却都未能逃脱那个纷乱年代和命运的安排,最终都以离别告终。但它在令人叹息时,也让人看到,蕴藏在冰冷凝重的现实中的一种纯然之美的令人心动。小说中不多的情爱场景描叙中闪现着动人的人性光彩,并给人以温暖的呵护。固然这里有青春正炽的男女间性的吸引,正是这种无法抗拒的情欲在埋没于“革命事业”的幼静心灵中激发了巨大的情的波澜。与相识没多久,“只说过两次话”的扬娜在街上的邂逅,温暖的眼神,不经意的肢体碰触,两人一起在屋子里的细语、玩笑,在温柔的亲吻中感觉到的她的“灵巧的舌头与细小的牙齿”,那“打开了的她的身体”。这是单纯的性的诱惑?不完全是。随着“创联党”事业的进行与活动的发展,萨尼卡与扬娜之间的情感在深化和强化,接踵而来的由无尽的依恋、思念、担忧、心悸构成的激动与不安使萨尼卡无所适从。扬娜犹如强大的磁场,令萨尼卡无法忘却,超越了性爱的欢乐之后,他们的情感升华为由共同的事业与共同的命运纽带在一起的爱。萨沙觉得这是一种“绝对的而且近乎神圣的亲缘关系”。

作家用一种高度写实的艺术手法,通过对人物的言行举止,特别是大量具体活动的叙写,揭示了一代青少年生存、斗争的历史真实,以其充沛的激情表达了对这些“革命的”青少年“兄弟”的热爱与赞美,用主人公萨沙的话来说,“这是些世界上最好的人”。因为他们为所有人担负起了责任——只为别人负责,唯独不顾自己。然而,作家的这种热爱与赞美并非毫无保留的。小说从来自不同社会阶层人的角度与视野审视了他们的所作所为,进而通过萨尼卡们的青春困惑与极端以唤醒人们对一代青少年成长的记忆与理解,以防失忆的人们在不期然间遭遇“愤激”后可能发生的悲哀。

小说中萨尼卡们的行为并不为民众,甚至不为他们的亲人所支持,哪怕是理解与同情,相反,他们遭遇的更多的是怀疑与非议,甚至是白眼与责难。与高尔基长篇小说《母亲》中的女主人公尼洛芙娜不同,萨尼卡的母亲,这个辛劳一生、穷困一生而又逆来顺受的俄罗斯妇女,并不认同儿子与他的伙伴们的所为。她非但没有走上儿子的“革命之路”,反而自始至终在担忧、惊恐,生怕喜欢喝酒的儿子会做出有辱季申家族,有悖社会道德的错事来。母亲的这种担忧与惊恐中隐藏着的也许正是青年作家激情过后要表达的一种并非全然理性的思考。观望的市民中有人好奇,有人却一脸愤怒。被警察追逐的少年维尼亚试图寻求一位女市民的保护与帮助,却遭到了冷漠的拒绝。参加民众集会的老太太甚至称萨尼卡们为“野蛮的异教徒”,“党卫军分子”。在阿富汗山地摩托化兵团当过兵的男子说,他们“只是一帮小丑”。而萨尼卡在医院养伤时同室的病友廖瓦说,他们虽然“是朵政治上美丽的小花”,与“左派”、“右派”都保持着距离,却

“有蜕变的倾向……在向黑帮发展。除了流血与混乱什么也带不来”。

事实上,“创造者联盟”试图搅动“革命风潮”的政治追求是值得怀疑的,其领导人马特维提出的“我们将不在国内开展工作了,打算把工作重心转移到国外”的想法更是荒唐的。他们的领导与成员之所以时而能逢凶化吉是因为克里姆林宫中有他们的代言人。“创造者联盟”领袖政治作秀的蛊惑迎合了青少年变革现实的义愤,是“科斯坚科把野蛮凶狠的毛头少年带到了这个广场,他们其实并不明白,到一堆红旗和老年人中间来做什么”。而那个位于“地堡里”的激进的政党总部,“它像是一个会对社会构成威胁的非成人的寄宿学校,一个疯狂画家的作坊,或是一群好战野人的战时指挥部”。“创造者联盟”成员中“美艳惊人或丑陋不堪”的姑娘们的身上“不可思议地融合了对周围世界的厌恶和挚爱”,而男孩子们则“想方设法在发型上标新立异——要么头上寸草不生,要么只有刘海儿,要么莫希干式,要么留着奇形怪状的络腮胡”。“创造者联盟”的领导成员之一,最后为“革命”献身的索洛维依,“目光贪婪,嘴唇猩红”,身边总有美女相伴,是个淫乱狂与性虐待狂。他会厚颜无耻地说,“党员必须首先为自己提供最好的女人,他必须去追求所有的女性,因为也许第二天他就会战死疆场。如果党员和女人的约会超过两次,他就应该殴打她——最好每性交十次就打一次。党员有权杀死不理解他并经常向他索取的女人”。“创联党”成员的举止作为所表现的是时代对个性化“差异”、“多元”的荒唐追求,而非一种健康正常的秩序。它不啻是荒谬的时代留下的不无病态的印记。

面对空茫的时代与愤激的少年,读者的脑海中不禁会浮现出这样的提问:90年代俄罗斯青年拥有的究竟是怎样的精神与灵魂?应该到哪里去寻找俄罗斯失落的民族精神与灵魂呢?小说中不同思想倾向的人物的话语提供了解答这些疑问的钥匙。

当过大学哲学教师的别斯列托夫认为,“创联人的行径完全是一种无畏与滑稽的奇怪组合”,他们之所以“大胆地言不由衷,无畏地面对打击”,是因为他们没有得以遵循的纲领与目标,得以追求的思想与秩序。他对萨尼卡说,“就让人们能够偏安一隅地过几天安稳日子,请给这些你们如此关心的俄罗斯人一个机会,让他们过平静的生活。要明白,你们的事业不会给他们带来福祉,只会带来巨大的灾难。而且你们对他们寄予厚望是没用的。他们还是那些俄罗斯人,并没有质的变化,就像新希腊人之于古希腊人,当兵的亚述人之于擦鞋的亚述人”,“在今天俄罗斯性已经不是所有人的财富了,人民已经不再是精神的载体了,他们已经一无所能。不要招来恶魔,而要呼唤天使,真正的俄罗斯人是追求精神生活的,是精神的乞儿”。剔除这位自由主义者对俄罗斯民族精神的虚无主义和趋炎附势的犬儒主义,他对萨尼卡们思想行为的认识是不无合理因素的。主张国家主义的爱国派阿尔卡基·谢尔盖耶维奇说,“俄罗斯再也经不起任何分裂了——它一旦分裂,任何簸箕都收不起来。你自己想想看,是什么支撑着这个

庞然大物巍然屹立在欧亚大陆之上? 没有统一的上帝,没有对未来的信仰,没有共同的希望,甚至没有共同的绝望——什么都没有,没有一个联接点! 只有权力!”青年作家对 90 年代俄国社会日渐盛行的宗教狂热表达出了独特的冷静与理智。他通过一位智慧的老人对青年们说,“罗斯总是把上帝和红旗挂在嘴边,从而可以看见雾蔼中的天使们……”然而在寺庙里留下几个脚印并不能驱散心中的空虚,与上帝套近乎,为他点上几支蜡烛也不能欺骗上帝。把自己的龌龊和懒惰当作慈悲与善良,把一切责任推到上帝身上,借口“上帝这么决定的,上帝这么说的,上帝这么想的”然后就堂而皇之地大捞特捞,恰恰是利用宗教蛊惑、欺骗民众的政治家所为。

小说最后一章既是悲剧性的,也是具有批判性的。它所提供的场景给予人们的思考是多重的。那是一个新年前夕的冬天。主人公萨尼卡在梦中看见了自己的亲人,他也第一次在同伴的话语声中听到了“某种温柔的、人性的东西”。他的少年女友,创联党的小成员薇拉告别了他和他的伙伴“一帮傻瓜”,要回去寻找自己的奶奶。新一轮的“革命”行动在各地展开,创联党成员占领了三十座地方政府的大楼。萨尼卡们抢夺武器,烧毁特警部队大楼,袭击市内务局,砸毁夜间超市,最后占领省府大楼。在与政府军队的激烈交火中年仅 13 岁的波济科中弹身亡,深重情义的自由主义者别斯列托夫也成了愤激青年的牺牲品。“革命”,流血,牺牲,“一切很快,就将结束,什么也结束不了。以后还会是这样,而且也只能是这样”。是否像小说的一个人物所说的那样,“整个俄罗斯的历史,从瓦西里三世或者伊万雷帝开始一直到布尔什维克——除了流血与混乱什么也带不来”。

俄罗斯文学从来就是关注民族心灵的艺术,关注人的命运、心理、矛盾、悲剧的艺术。青年作家忠实地继承了这一深厚的美学传统,这固然与他所处的时代,社会环境有关,也与他自身的生活遭遇,气质个性密不可分。扎哈尔·普里列平 1976 年出生在下诺甫戈罗德,小说中的青少年是他的同龄人,也是他曾经的小伙伴。他参加过车臣战争,当过俄罗斯特种部队的班长,是“俄罗斯国家布尔什维克党”的成员,积极从事并组织过该党的各种活动。小说的故事就发生在下诺甫戈罗德,而小说中的主人公萨尼卡,人物阿列克都有作家的身影。这位新生代作家身系国家、民族之命运,深悲劳苦大众的疾苦,选择了俄罗斯文学“愤怒叙事”的路向。小说中的叙事晓畅通达,豪放粗犷,文字朴素、平实、自然,读者可以轻松自如、毫不打结地读下去。这也许就是被评论界说成是“具有北方作家的大家风范”的原因。充满生活情趣的通俗、生动的比喻更为小说增色不少。比如,“煎蛋,猪油,西红柿、西葫芦,颜色出奇的鲜艳,如同小孩的涂鸦。煎蛋冒着香气,油沫还在飞溅,如同一个欢快的生命体”,“道路坑坑洼洼的,就好像一个被嚼干的口香糖,上面留有牙齿和牙床的痕迹”。《萨尼卡》是他的第二部长篇小说,出版一年后已重印两次,第三次重印在即。2005 年,他的首部以车臣战争为内容的长

篇小说《病理学家》一发表就得到评论界和普通读者的高度评价。作者说,除了普京总统外,其他国家领导人都对这部小说有过赞誉,曾入围“国家畅销书奖”,并获“小说月报奖”、“创造奖”等多种奖项。

长篇小说《萨尼卡》中文版的出版让我们又结识了一位新生代的俄罗斯作家,又看到了一本“传统的”俄罗斯文学读本。

巴金与屠格涅夫的文学因缘^{*}

王立业

一

巴金与屠格涅夫的文学关系有隐蔽的,也有显见的,但有一点可以肯定,是久远的。出身于书香门第的巴金,小小年纪就与哥哥姐姐争相阅读《新青年》等杂志,而刊登其中的屠格涅夫小说《阿霞》、《初恋》、《春潮》等作品不仅仅为巴金初识屠格涅夫提供了可能,而且正如巴金自己所说,十七八岁的时候就牢牢地记住了屠格涅夫这个名字,迷上了这位伟大的俄罗斯作家。及至成为作家后,于1931年在写长篇小说《家》时,多次借人物之口谈屠格涅夫及其作品,援引屠格涅夫作品中人物的话^①,为塑造自己的人物形象与揭示思想主题服务。1957年1月18日至1966年2月7日,巴金与彼得罗夫共有百余封通信,除了他们的个人友情,除了谈《家》、谈中国文学,其中最常见的话题之一,便是巴金不断托彼得罗夫买屠格涅夫的书与谈屠格涅夫的书。巴金的文学生涯中有一段“门槛”情结至今成为文学界美谈。刚到法国留学的巴金从爱玛·高德曼的文章得知屠格涅夫有一篇题为《门槛》的散文诗,为其打动,由此开始了对这篇散文诗的苦苦寻觅。起先在一本英文本里寻找未果,最后在法文本的比安斯托克的《俄国革命运动史》的一个注脚中找到了这篇作品。这一发现让巴金感到无限的欣喜与激动,随即将其译成汉语,汇入他着手翻译的“描写旧俄的新女性的姿态”的小册子,亦即编译令巴金感动的3位俄国女革命家的生平事迹。同时并没放弃对《门槛》精译本与俄原文本的不懈寻觅,其间精心研读了后来出现的法文译本、英文散译和韵译,不断修改与润色自己的译文,1935年四五月间在日本找到了《门槛》的俄文原文后,巴金又根据此重新翻译。带着一颗“发颤的心”(巴金语),巴金开始了他生平第一次屠格涅夫作品的汉译。由于这首散文诗对他思想与艺术的双重震撼,巴金将自己编译的这本小书直接取名为《在门槛上》,同时还借用屠格涅夫的散文诗《门槛》作为《在门槛上》的序。通过这一人生小插曲,我们不仅感受到了巴金对屠格涅夫的挚爱与沉迷,同时在他后来的人物形象塑造中我们也感觉得到

^{*} 本文为教育部社科规划项目《俄罗斯20世纪中国作家的翻译与研究》的阶段性成果。项目编号为10YJA751077

^① 参见《巴金全集》二十六卷本卷二十四。指的是在作家巴金在他于1931年写成的长篇小说《家》中反复引用屠格涅夫《前夜》中的话——“我们是青年,不是畸人,不是愚人,应当给自己把幸福争过来”。

《门槛》女主人公的性格投射。《门槛》的寻觅与翻译成为巴金迈向屠格涅夫艺术世界的第一步。

巴金的屠格涅夫研究活动影响最大的莫过于他对1955年10月(8日)在奥廖尔举办的屠格涅夫学术例会的积极参与。在这次例会上,巴金作为唯一的中国代表,向会议提交了一篇题为《伟大而有力的影响》的书面报告,主要论述屠格涅夫的艺术创作对中国社会与文学所产生的影响。从而成为向苏联同行介绍中国屠格涅夫学的第一位中国学者,同时也是我国学者中第一个直接参与苏联屠格涅夫学术活动的人。可惜的是,巴金本人因忙于国内诸多事务没能亲自到会,特委托当时正在列宁格勒大学上学的余绍裔代为宣读。巴金的报告引起了很大的学术反响,引起了俄罗斯屠格涅夫研究界的高度重视,巴金本人得到了很高的文学礼遇。《奥廖尔真理报》(1955年10月第202期)以整版篇幅报道了例会实况,同时刊载了巴金报告的主要内容(还有余绍裔先生的简要发言)。例会组委会致信巴金,感谢他参加奥廖尔举办的纪念屠格涅夫的学术活动,并征询巴金,请他同意将他的会议报告全文收入该年度例会文集。巴金很快用俄语作答:

敬爱的同志:

十一月二十二日来信收到,敬悉一切。谢谢您的好意。您要把我那篇短文在博物馆刊物上发表我完全同意。倘使您需要,我以后还可以把与屠格涅夫有关的中国方面的材料陆续寄给你们。谢谢您寄来的关于 Записки《猎人笔记》——作者的著作。

请接受我的敬意。

此致

敬礼

巴金

巴金的简短回信同样得到奥廖尔方面的高度珍视,并影印刊载于当年出版的《屠格涅夫的〈猎人笔记〉(1852—1952)文章与资料》一书中,短信原稿随即被收藏于奥廖尔市国家屠格涅夫文学博物馆。1994年总管员亚历山大·伊万诺维奇·波尼亚托夫斯基将这封信的手稿赠送于屠格涅夫斯帕斯科耶-卢托维诺沃庄园图书馆。现今为卢托维诺沃屠格涅夫纪念馆与国家自然保护博物馆《稀有书籍》基金会珍藏),收藏号为N2577。

巴金的学术报告更名为《屠格涅夫创作在中国》,全文收录于1960年由奥廖尔图书出版社出版的《屠格涅夫(1818—1883—1958)文章与资料》一书。巴金的报告一开

始向俄罗斯同行汇报了屠格涅夫在中国的翻译情况,以此证实屠格涅夫在中国享有巨大的文学声誉,并深受中国读者的爱戴。究其原因,巴金令人信服地指出:“是因他对创作严谨而又认真的态度,是因他‘伟大而丰富的语言’,是因他无与伦比的写作技巧,是因他生花妙笔之中蕴涵着的音乐性,尤其是因为他对祖国的热爱和对真理的追求”。^①巴金从屠格涅夫作品中看出了为俄罗斯文学所独具的“为人生”的文学,他的作品时代意义与思想内涵。在他看来,“中国读者热爱屠格涅夫,就如同热爱俄罗斯十九世纪一切其他现实主义作家,在他的作品中他们看到了许多为他们所熟悉的人物。屠格涅夫非常了解和出色描绘了他所处时代的知识分子的生活,在旧中国经常可以看到像罗亭、拉甫列茨基、阿尔卡狄、聂日达诺夫这样的人。屠格涅夫的高度概括力和他的描写天才常常让读者欣喜若狂”。

接着,巴金一语道出了他本人与屠格涅夫的文学情缘,这种情缘构成了他翻译与艺术接受屠格涅夫的强大原动力。他坦言道:“多少年来我一直热爱着屠格涅夫,并且身不由己地置身于他的影响之下。”这影响莫过于心理描写与风景描写以及与之相伴而生的语言描写与叙事艺术。巴金写道,屠格涅夫迷人之处在于“善于用极其简练的文笔描写人的深刻复杂的感情,用真诚的热爱之情描写俄罗斯祖国大自然的美丽,但他从不用多余的字句冗繁这种描绘,也不分散笔力去描绘细枝末节,他擅长于用点墨之笔描画出他构思中所必不可少的风景,这种风景与人的内在情感时而相融相谐,时而对立反衬。屠格涅夫是杰出的短篇小说大师,他的叙述自然紧凑动人”。巴金以作家的视角感悟作家屠格涅夫,一步到位地点明了屠格涅夫艺术世界的奇丽与超拔,以及一个作家最可贵的艺术原则。在这里,巴金是用“心灵”在表述一个艺术家的真知灼见,远胜过日后“代言人”与“思想家”的巴金,远比用“理性”或“片断”来框定屠格涅夫的巴金来得真实、自然、可信。文至末尾,巴金欣慰地告知俄罗斯同行:中国有一批知名作家,亦即他的文学同辈,都受到屠格涅夫的影响。正是屠格涅夫的长篇小说使这一代中国作家在很多作品中学会了描绘典型形象。

《屠格涅夫(1818—1883—1958)文章与资料》一书由苏联著名汉学家、科学院院士米哈依尔·阿列克谢耶夫主编。这本书共分三个专题,第二专题为《屠格涅夫与东西方民族文学》(第一专题为:屠格涅夫生平与创作历史资料,第三专题为屠格涅夫与奥廖尔地区),该专题收录了来自美国、中国、荷兰、南斯拉夫、波兰、匈牙利、保加利亚、朝鲜等各国代表的文章,令我们惊喜的不仅仅是巴金的文章被列为头篇,而且主编阿列克谢耶夫亲自执笔,单为巴金一个人的文章另写了一篇很长的编者按,同时还在巴金

^① Ба Цзинь О творчестве Тургенева в Китае. — Кн.: И. С. Тургенев (1818—1883—1958) Статьи и материалы. Орловское книжное издательство. 1960. С. 388. 本文第一部分未标注的引文均出自本书。

文章的末尾留下以注代跋的若干文字。

《编者按》中阿列克谢耶夫对巴金的生平与创作作了详尽介绍,对巴金的文学地位及其各个时期的创作都予以了论述。称巴金是一位享誉国内外的大作家,是中国当前最大的小说家之一,苏联人民的老朋友。同时认定,给巴金“带来广泛文学声誉,使他跻身于中国经典文学大师之行列的是他的另一部三部曲《家》、《春》、《秋》(《激流三部曲》)”。在阿列克谢耶夫看来,就社会意义和艺术质量而言,这三部曲不仅在他的创作中,而且在当时整个中国文坛占据了很高的文学地位。如果说,在巴金的早期作品中以巨大的热情描写中国年轻人的生活,那么在他的《激流三部曲》中,则描绘了广阔的社会画面,旧礼教桎梏下的中国家庭发生的故事,这个家庭的封建礼教基石在革命洪流的冲击下轰然坍塌。阿列克谢耶夫用极富联想性的文字将巴金的此部小说与屠格涅夫的创作含蓄地挂连在了一起:“小说真实描写了‘父与子’的斗争,讲述革命前夕旧式高氏家族中年轻一代走上革命道路的故事。”

《编者按》向苏联读者介绍了巴金对俄罗斯文学,尤其对屠格涅夫作品的热情而又优质的翻译,并介绍了巴金作品在苏联的翻译出版以及读者群情况。《编者按》数次援引巴金研究家彼得罗夫的观点,客观论证巴金创作风格的形成“不仅得益于中国经典文学,也得益于俄罗斯文学经典的有力影响,最主要的是得益于屠格涅夫的强有力影响”。在向人们介绍巴金是屠格涅夫的伟大翻译家的同时,阿列克谢耶夫用彼得罗夫的话说,“巴金对屠格涅夫笔下的人物有着持久不衰的兴趣,展现这些人物的中国青年精神世界的觉醒所产生的作用”,正是他的那部长篇小说《家》为这方面提供了鲜明的范例。在这部小说中描绘了“高氏家族中的第一位叛逆者的形象”,即第一个意识到“行将死亡的旧式家族的内部腐朽与崩溃”的年轻人觉慧的形象,并奋力挣脱,“将自己的命运与争取未来幸福的革命斗争紧紧结合在一起,力求开辟一条通往光明与自由,为自己和兄弟谋得知识的道路。”阿列克谢耶夫用作品的艺术实例来论证巴金对屠格涅夫创作的艺术接受,他以《家》中觉慧对屠格涅夫与托尔斯泰的小说的沉迷为例,得出结论,正是这些俄罗斯文学大师的作品,帮助他确立了自己的人生道路。阿列克谢耶夫推出《家》第十二章中俄译本第120—121页一个意味深长的场景,即觉慧手捧屠格涅夫的小说并大声念道:“爱,是一件伟大的事业”等,说,正是屠格涅夫小说的这一页“给觉慧灌注了新的力量和为人的权利而斗争的信念……”

阿列克谢耶夫用彼得罗夫的话来表明,“巴金的主人公为理想而斗争着,常常和屠格涅夫作品中的主人公达到了共鸣”,同时引用了巴金翻译的屠格涅夫小说《处女地》(跋)(1950年出版于上海)中的精彩词句:“……名著终究是名著,甚至是我的笨拙译笔都遮挡不住屠格涅夫笔下放射出的灿烂光芒。尽管有人说,屠格涅夫的书在

这个时代不适合广泛阅读,因为里面充满了一种让人悲伤难过的调子,但我由衷地建议大家多读一读屠格涅夫的小说,尤其是这部小说,它给了我们看到希望的可能”,强调这番话对于理解巴金对他如此爱戴的屠格涅夫的借鉴与吸收的全部特征同样适用。

编者按结尾重申了巴金这篇文章的学术意义,并号召俄罗斯屠学界好好读一读这篇短文,将其视为一个作家的坦诚自白。

对于巴金报告中最后一句谦词,即目前中国的屠格涅夫研究才刚刚开始以及随文所附的中国作协短信所言中国的屠格涅夫研究还面临着诸多困难等,阿列克谢耶夫发表了自己的看法。他充分肯定中华人民共和国成立以来中国翻译家、作家与批评家在研读屠格涅夫方面所营造出的良好态势,对鲁迅、郭沫若、茅盾的屠格涅夫研究与接受予以高度评价,同时欣喜地告诉读者,巴金诚然是第一位向苏联读者介绍中国屠格涅夫学的研究家,但在苏联,与巴金一同从事此项研究的则是马利诺夫斯卡娅与她的文章《〈猎人笔记〉在中国》。

二

诚如上文所说,巴金对屠格涅夫的翻译是从他的散文诗开始的,先是《门槛》,而后是《俄罗斯语言》,继而对屠格涅夫散文诗的兴趣一发不可收拾,决定把屠格涅夫的散文诗全部翻译出来,但因忙碌而未能实现,只译了十几首就搁了下来,只是后来才有了继续。如果说,巴金对《门槛》的情结表现于对作品女革命者的无畏与不屈精神的崇戴,那么,作家在译《俄罗斯语言》时则获得了游子乡思即爱国情怀的巨大同感,引起了巴金对屠格涅夫不懈的精神追随。巴金回忆道:“1935年我在日本东京非常想念祖国,感情激动、坐卧不安的时候,我翻译了屠格涅夫散文诗《俄罗斯语言》。他讲‘俄罗斯语言’,我想的是‘中国话’,散文诗的最后一句:‘这样的语言不是产生在一个伟大的民族中间,这决不能叫人相信’。我写《火》的时候常常背诵这首诗,想它是我当时‘唯一的依靠和支持’。一直想着我们伟大而善良的人民。”^①在这本书的另一篇文章《还魂草》里,在后来发表的《自由与快乐的笑了》一文中,巴金不惜文墨,几度重温那段与《俄罗斯语言》“相依为命”的艰难时光:“我坐下来翻译屠格涅夫的散文诗,又借用它来激励自己,安慰自己。我想到了我们的语言,我的勇气恢复了,信心加强了。我也想说:‘在疑惑不安的日子了,在痛苦地担心祖国命运的日子里,只有你是我唯一的依靠和支持’。我也想说:‘要是没有你,那么谁看见我们故乡目前的情形而不悲伤

^① 巴金:《关于〈火〉》,《创作回忆录》,北京:人民文学出版社,1982年。

绝望呢?’我也想说:‘然而这样一种语言不产生在一个伟大的民族中间,这决不能叫人相信!’”^①这两段回忆文字可分解为“俄罗斯作家屠格涅夫——中国作家巴金”,“法国与俄罗斯——东京与中国”,“俄罗斯语言——中国话”三大话由,把两国文豪的身处异国、心系祖国,忧国忧民的赤子之情同样而又均等地展现在读者面前,从而接通了两国文豪心灵世界的桥梁,告示巴金与屠格涅夫因爱国情怀的一致,由此导致在一定程度上两位艺术家思想与艺术航向的平行不悖。如果说,郁达夫的国外乡愁体现于对祖国的恨铁不成钢的忧怨情怀,巴金的思念则一如屠格涅夫,充满了对伟大民族必将复兴的坚定信念和希望祖国及早富强的忧国忧民之情。遗憾的是,巴金的这种爱国情怀似乎较少被纳入中外学者的研究视野。目前见到的相关文章只有俄罗斯学者热洛霍夫采夫的《爱国作家巴金》,但整篇文章却没有作家的一个生平实例或理论阐述来论证巴金的爱国。这篇专论巴金爱国思想抑或爱国情结的文章,写足了巴金对无政府主义的狂热崇拜,写尽了巴金的欧化,却自始至终没有提到巴金爱国的一个字眼,最终也没看出评论家该写的巴金爱国情结。论文始终盘旋游弋,最终也不奔主题,让人一头雾水,表露出了论文作者对巴金生平与思想的陌生,以及云山雾罩不得要领的文风。令巴金骄傲的是他对屠格涅夫的作品译得最多。其原因是“译者喜欢译屠格涅夫的著作,也曾为它们花过一些功夫……”^②有数据统计,巴金一生翻译过两部长篇小说,就是屠格涅夫的《父与子》和《处女地》,译过三个中篇,其中两个出自屠格涅夫之手(《木木》、《普宁与巴布尔》),译有散文诗 58 篇,其中 51 篇是屠格涅夫的作品,此外还译过俄罗斯著名学者伊·巴甫洛夫的传记作品《回忆屠格涅夫》。巴金的屠格涅夫翻译里程是坎坷艰辛的,无论是国难当头,还是身家不幸,他都没有动摇对屠格涅夫执著的爱,从没忘记计划或着手翻译屠格涅夫的作品。十年动乱中,巴金完全被剥夺写作权利,被批斗,被抄家,被下放至干校劳动,经历着妻子萧珊的病逝,但他用自己翻译过的屠格涅夫作品中民粹派来慰藉自己伤痕累累的精神,坚持挺过这段艰难时光。1973 年 7 月,巴金接到通知,对他“敌我矛盾作人民内部矛盾处理,不戴帽子”。巴金随即便开始改译屠格涅夫描写民粹派历史的长篇小说《处女地》,同时开始翻译赫尔岑的回忆录《往事与随想》,两项工作一并进行,在巴金看来,屠格涅夫与赫尔岑是紧紧相连的一体,巴金运用屠格涅夫对赫尔岑《往事与随想》的评价:“这一切全都是用血和泪写成的:它像一团火似的燃烧着,也使别人燃烧……”来一并评说两位大作家的作品,以此觅得情感与精神的共鸣。

笔者在莫斯科大学撰写有关屠格涅夫小说心理描写的副博士论文时,曾经翻看了

① 《巴金文集》,第 277—288 页。

② 《巴金序跋集》,广州:花城出版社,1982 年,第 375 页。

国内不同的屠格涅夫作品翻译版本,最深切的感受是,巴金的译笔清爽、悦目,译本与屠格涅夫原作风格最为接近,即逼真再现了屠格涅夫的真切自然的叙述、平顺雅致的文笔气质,以及用纯净的语言所表达出来的蓄含深处的激情。

国内对巴金的屠格涅夫翻译研究得不多。难能可贵的是复旦大学的王友贵先生以自己的论文《巴金文学翻译初探》^①就巴金翻译屠格涅夫小说《父与子》所独具的译风,即信实与顺达阐发了自己颇有见地的看法。作为例证,这位学者将巴金的译本与著名俄罗斯文学翻译家石枕川的译本作了比较分析并得出结论,两个译本均“十分流畅明白”。但细而观之,则是风格各异:石译简练,文笔老到圆熟;巴译则单纯清丽,“淡淡的诗意的叙述性声调,使小说有一种清纯明透的单纯美”。王友贵形象地将两种译本比作两个女子,石译成熟老道带几分圆滑,而巴译“女子”则自然清纯秀丽,不施粉黛,妩媚可人。王文以《父与子》第四章中阿尔卡狄(巴金译,石译为“阿尔卡季”)向巴扎罗夫夸赞自己的父亲为例。原文是 Отец у меня золотой。巴金是这么译的:“我父亲是一个很难得的好人”,而石枕川先生则将其译为:“我父亲可是个金不换”。这么一比,区别显而易见。从“形”上看,巴金的文字平顺自然,与屠格涅夫的平素叙事风格谐和淡雅形成一致,相比之下,石译倒是因自身的成熟老练导致风格的把握上分寸略失精当,显得略过,故而丢失了屠格涅夫的“平和雅致的气质”;从作品的“神”推敲,仍是巴译本较好体现了作品人物阿尔卡狄的真诚朴实的性格,而石译本则把人物稚嫩、单纯、善良、热情的原有特征都给遮盖了,倒让人感觉到这个小伙子有几分卖弄、炫耀、油滑,甚至几分玩世不恭,抑或对善良父亲的揶揄,从而与原文的原有旨向相左。王友贵自觉不是搞语言出身,在肯定“石译简练,字面正确明白”的同时,便中断评说,寄望专家评判,并点出张张页页,说让有兴趣的读者去进行对比。其实,王友贵推出的石译本的这一译例起码有三处可推敲。一是这个主人公的名字,笔者看来,巴金译的“阿尔卡狄”更贴近原文的字母组合与发音;另外,就 золотой 这一性质形容词的意思传达,笔者觉得巴金略高一筹。这个词直译意思是“贵重的,难能见到的”,巴金将其译成“一个很难得的好人”将这个词的两层含义一并收入,形成形神“不隔”,相比之下,石译本在表达上显得略过。再则,译句中的虚词语气词“可是”也显得没来由,故而使得译本中的人物特征与原文本意“隔”得越发的远。相比之下,倒是巴金翻译得恰如其分、准确到位,不仅仅译文堪为顺达,作者的用意也把握得非常准确,较好地表现出阿尔卡狄的真诚朴实,以及对父亲的爱。究其原因,应该是因石先生的中文功底非常深厚,不经意间,将自己的风格与才气与喜欢用术语习语等习惯带了进去,无形中使得译文与原文

^① 见《巴金:新世纪的阐释——巴金国际学术研讨会论文集》,福州:福建教育出版社,2002年,第248—265页。

之间隔障着一层烟雾,反而看不清原作的本来面目,同时也削弱了屠格涅夫清新与自然之美。论俄文功底,巴金全然不能与石先生相比。巴金译屠格涅夫,主要是从康斯坦斯·嘉奈特夫人的英译本转译过来。由此可以说,巴金翻译屠格涅夫的成功,在一定程度上取决于嘉奈特夫人英译本的成功,得益于嘉氏译本的“文笔清丽,平稳,端庄,用词平和”,得益于她的风格“外表平易浅近,内含一种四平八稳,矜持的高贵气质”,得益于她“译屠格涅夫在风格上大体是般配的”。^①但是巴金的个别失误也常常源自嘉奈特夫人的失误。王友贵依旧取《父与子》第四章为例,描写巴维尔·彼得罗维奇,石译为:“人过三十,这种风度和气派便大半消失的了”,而巴金则译为:“二十岁”。如果说如此低等错误源自巴金俄语水平不太到位,跟着英译本盲人摸象,以讹传讹,那么在屠格涅夫的小说《木木》中则源于译者巴金俄语知识有欠,发生了理解上的错误,尽管他是英俄两种版本对着译,但此等“悲剧”还是在所难免,前译作的疏漏带来了后译作的失误。小说中有这样一句话:Ну да. По-моему, лучше бы тебя хорошенько в руки взять,巴金译为:“嗯,好的,照我看还是揍你一顿好些”^②。巴金没有看懂“взять (кого) в руки”这一俄语固定表达,所以他便理解成“将你拿到手边”,那必定是打了,而且把充当状语的表行为方式的副词“хорошенько”也给弄拧了。相比之下,冯加的译文准确传神:“嗯,好的,照我看,最好对你严加管教”。但翻译是一门遗憾的艺术,十全十美的译作可谓没有。正如王友贵先生所说,一两个细小的例句不足以说明巴金翻译的整体质量,我们要探讨的是巴金翻译屠格涅夫作品的总体风格。我们应该看到,巴金用平白质朴的文字组合传达出屠格涅夫平易自然的风格已经十分可贵,“一方面,译作的叙述节奏、语言声调、词句的节奏形象、色彩、感情强度至少跟嘉氏英译非常一致,也跟前述屠氏风格大致吻合。退一步说,即使巴金跟屠氏风格有些错位,这个责任也只能有嘉氏来承担”^③。同时还应补充说,巴金的翻译个性的形成和艺术成就的取得,并不能一味归功于嘉奈特夫人。据王友贵考察发现,巴金在翻译《父与子》时已经是“以俄文本为主,颇有趣味的是,巴金从“俄文本”翻译的中文风格与嘉氏英译颇为相近,同样清顺优美,温平隽永,而且更胜一筹的是,汉译中的阿尔卡狄所固有的纯真、好奇与敏感更为生动突出。

巴金是一位成功的屠格涅夫翻译家这个定论毋庸置疑,他的屠氏翻译成就有目共睹,他的屠氏翻译作品深受广大读者尤其是青年读者的喜爱。巴金的译笔常常是惊人的形神兼备,这不能不唤起人深思。笔者看来,巴金的成功一是取决于对屠格涅夫的

① 王友贵:《巴金文学翻译初探》,《新世纪的阐释——巴金国际学术研讨会论文集》,福州:福建教育出版社,2002年,第256页。

② 《屠格涅夫中短篇小说选》,人民文学出版社,1983年,第10页。

③ 王友贵:《巴金文学翻译初探》,《新世纪的阐释——巴金国际学术研讨会论文集》,第259页。

热爱,二是在于翻译态度端正,翻译动机正确。在巴金看来,翻译不仅仅是学习语言的需要,更主要的是与思想家对话,找寻出路,向文学家学习,用圣哲大师之口“讲自己的心里话”,宣泄自己情感的岩浆。三是翻译技巧高明,这种高明来自两个方面:作家译作家所独有的艺术共通;得益于他优美的文字表达,正如高莽研究所识,“巴金对翻译有自己的一套见解,要准确,也要用文学来表达情感,表现原著的韵味,不能完全死抠字句”^①。巴金的翻译的成功还有一个因素,就是巴金对翻译对象的成功选择,是翻译家对作家的成功匹配起了特定的作用。巴金翻译文学作品有一把价值尺度,用高莽先生的话说“他翻译的作品和他的思想都是吻合的”^②。巴金的自白更是一语道破:“我只介绍我喜欢的文章。”他首先是选择自己喜欢的作家,选择与自己审美品味相契合的作品,然后才进入翻译。同时一旦选准了作家与作品,这种“偏爱”便变成巨大的创作力量,原作与巴金译作之间便产生生命之火的碰擦。由于巴金对屠格涅夫的真热爱,巴金对屠格涅夫的作品便有了真熟悉,从而进入翻译时使他才动了真感情,豁出真生命,故而才能穿透语言的阻障,才不愁感情无法用语言表达,加之译者与作者的品味与气质、二者的审美直觉与译者的翻译热情天然契合,常常达到了一种“天同此理,人同此心”之艺术上的无意识共通。巴金的选题极富个性化,对于巴金本人个性与思想观念形成非常具有借鉴性意义。我们看到,早期,他选择的是追求个性自由解放,走出黑暗牢囚的无政府主义,喜欢译写民粹派的作品;他所选择的文学翻译,不是一味根据作家的文学地位高低,而是凭着自己的艺术直觉和审美喜好而定。他不选择艺术地位比屠格涅夫高的思想家作家陀思妥耶夫斯基,哲学家作家托尔斯泰,甚至不问津清凉素朴的契诃夫,他的原则是自己不喜欢的不选,不对自己品味的不碰,不让自己怦然心动的不译。正因为屠格涅夫作品的温尔雅致、平和自然、浅近清丽,唤起了他诸多的艺术与思想的共鸣,他才更加驾轻就熟地进入原作家的角色,进入原作形象的角色,进入译本读者的角色,逼真生动地传达屠格涅夫的艺术风貌,创造出原本与译本形神“不隔”的绝佳翻译境界。

巴金的屠格涅夫翻译说明一个道理。翻译家翻译作品,首要的是选择,适合译屠格涅夫的翻译家未必能译得好陀思妥耶夫斯基。同时,一个理性的、感情漠然的学究是无法忠实传达屠格涅夫的艺术真谛的。但同时,即便是理性抽象的人面对屠格涅夫也常常是诗情迸发,即便是冷静与理性的梅列日柯夫斯基读了屠格涅夫也会变成时而激情奔涌时而柔情缱绻的诗人。由此可以说,翻译乃至研究屠格涅夫,不宜一味板着面孔,冷漠对号,不要无端地把他往学术高度上拔,更不要强加于他以学术目的,要小

① 转引自郑业:《用文学和真话涤荡心灵垃圾》,人民网 2003 年

② 高莽:《巴金与俄罗斯文学情结》,《中华读书报》2003 年 11 月 26 日。

心翼翼地尊重作家的艺术本相。正如俄罗斯学者库尔良茨卡娅指出,屠格涅夫的作品是经不起研究家冷静肢解的,它必须先交付读者,让他们去感受,去回味,去创造,去补充,去圆满。就这层意思而言,译者应该做好作者的第一位读者,应用感情的炽焰让艺术本真出炉,以赢得读者。

萨弗利在《翻译与艺术》中提出了优秀译者三要素,即“同感、知觉、勤勉与责任感”^①。如果“作家译作家”是巴金文学成功翻译屠格涅夫的要素之一,使他具备了得天独厚的艺术知觉,高超的艺术技巧与相通的审美品味,那么崇高的使命感与时代责任感则是巴金翻译成功的最终保证。洋为中用,引进世界文学精品,让其服务于本国文学,丰富与推动本国文学健康发展,是巴金赋予自己的神圣使命。纵观翻译家巴金的一生,他是不幸的,政治风雨与人生坎坷夺走了他许多宝贵时光,同时他又是幸运的,社会总体环境为他静心创作和精心唯美创造了条件,他可以不为社会浮躁而心动,不为功禄利名等去抢干急活;他坐得住冷板凳,吃得了苦,埋头奋战,精益求精,为架构世界化交流的桥梁万难不辞,奋斗至老,这一点在当下是多么可贵,是多么值得我们肃然起敬!

三

巴金一再表示,他从事翻译是为了学习,为了从大师们那里学到人道主义精神、爱国主义思想、反封建斗志,学习对被侮辱与被损害的人的同情以及为争取自由和幸福而斗争,作为作家巴金,最主要的还有他为了学习如何“把感情化为文字”。

巴金与屠格涅夫同为贵族出身,类似的家庭背景以及相似的追求自由的经历与愿望,铸就了巴金与屠格涅夫对所处社会环境与制度的一样的不满,凝结成两个国度作家的文字与感情类同的“汉尼拔誓言”。巴金如是说:“我的敌人是什么?一切旧的传统观念,一切阻碍社会进化和人性发展的人为制度,它们大都是我最大的敌人。我永远忠实地守着我的阵营,并且没有作过片刻的妥协。”^②屠格涅夫则道:“这敌人就是农奴制度。我把一切东西都收集并归纳在这个名称下面,我下定决心与这一切战斗到底,我发誓永不与之妥协”^③。正因为有感于“看见地主的专横和农奴生活的惨苦”^④,两位作家都爱憎分明地描写了封建制(巴金笔下)与农奴制(屠格涅夫作品中)时期的

① 转引自:《巴金:新世纪的阐释——巴金国际学术研讨会论文集》,第263页。

② 巴金:《写作生活底回顾》,《巴金短篇小说集》第一集,开明书店,1936年。

③ 转引自孙乃修:《屠格涅夫与中国》,上海:学林出版社,1988年。

④ 巴金:《蒲宁与巴布林译后记》,《巴金序跋集》,第364页。

被统治者与统治者、被压迫者与压迫者之间的尖锐对立与矛盾,共同表达了对被侮辱与被损害的劳动者的同情(屠格涅夫《木木》中的家奴盖拉希姆与巴金《家》中的婢女鸣凤)和对剥削者的憎恶乃至仇恨(屠格涅夫《木木》中的女庄园主和巴金《家》中的以高老太爷为首的“父辈”)。

追求自由与民主是两位大作家共有的前行目标。屠格涅夫擅长用对立的手法写两代人的矛盾与斗争,即平民民主主义者和贵族自由主义者之间的思想冲突。如果说,屠格涅夫的思想情绪集中体现在小说《父与子》中,那么巴金的这种爱憎分明的情感则表现于反映“父”与“子”,即有着民主激进思想与封建卫道士,新旧两代人的势不两立的小说《家》(《激流三部曲》)中。两部作品都获得了高度的社会概括意义。正如彼得罗夫所说,巴金以一个“小小家庭的生活就反映出了社会发展的矛盾,主要是反映出了呼唤中国前进的新生力量与拖着中国倒退的饱受旧势力之间的冲突”^①,而“屠格涅夫想通过主人公的形象把迅速嬗替中的俄罗斯社会文化发展的各个阶段加以典型化的艺术概括”,^②再现“俄国历史发展新阶段出现的两代人——贵族知识分子历史作用的结束与新人(平民知识分子)的出现——之间的矛盾和斗争”^③。1978年巴金为自己译本新版作序,与其说在论述屠格涅夫的《父与子》,不如说在为自己的《家》作诠释。序中写道:“……一百多年前出现的新人巴扎罗夫早已归于尘土,可是小说中新旧两代的斗争仍然强烈地打动我的心。……旧的要衰去,要死亡,新的要发展,要壮大;旧的要让位给新的,进步的要赶走落后的——这是无可改变的真理。……重读屠格涅夫的这部小说,我感到精神振奋,我对这个真理的信念加强了。”^④正因为作家巴金对屠格涅夫小说的独特理解以及不可抗拒地置身于屠格涅夫的影响之下,父辈与子辈的这种冲突和斗争,是巴金在创作《激流三部曲》过程中清醒地牢牢抓住的思想主题,它常常变幻成“新”与“旧”的交锋极富寓意性地贯串小说《家》始终。小说一开头:

一阵风把他(觉慧——作者)手里的伞吹得旋转起来,他连忙闭上嘴,用力捏紧伞柄。这一阵风马上就过去了。路中间已经堆积了落下来未融化的雪,望过去,白皑皑的,上面留着重重叠叠的新旧脚印,常常是一步踏在一步上面,新的掩盖了旧的。^⑤

① 彼得罗夫:《巴金的创作和他的长篇小说〈家〉》,苏联国家出版社,1956年。

② 《巴金序跋集》,第477—478页。

③ 孙乃修:《屠格涅夫与中国》。

④ 《巴金序跋集》,第477—478页。

⑤ 巴金:《家》,成都:四川人民出版社,1982年。

但由于两部小说的社会背景不完全相同,国情与体制有别,以及作家本身的世界观各异,表现在两部作品中的“父”与“子”,“新”与“旧”的关系常常又显得不可类比。如果说,巴金的“父与子”时代有血缘关系的本来意义上的父与子的斗争,而在屠格涅夫那里已经没有血缘的外壳,两代人的斗争已经越出家庭的范围。其次,正如孙乃修研究指出,巴金笔下的“子辈”的斗争要比屠格涅夫笔下的“子辈”艰难得多,所承受的重压不仅仅是封建社会的,而且还有宗法制家庭的。在旧中国,三纲五常为人基准,君叫臣死,臣不得不死;父叫子亡,子不得不亡。在囚笼般的“家”里,父辈对子辈具有绝对的特权 and 支配权,他们任意地压制子辈,残害子辈。他们自己“男盗女娼”,却硬性规定“子辈”做他们理解中的虚伪的“正人君子”,甚至恣意践踏与掐灭他们的感情与爱情。在巴金的《家》里,“子”与“父”绝对不可正面交锋,更无法探讨问题,一切父辈说了算,所以子辈常常是忍耐屈从(觉新)或以泪洗面(淑贞,婉儿),任凭青春与生命消损。作者在《秋》中借人物之口控诉道:“这不是斗争,是暴虐。”同时子辈要想获得尊严与人格,必须挣脱“家”的篱藩,抑或自杀抗议,抑或离家出走。可喜的是,这个家庭的子辈中最终出现了一个像觉慧这样的无畏战士,他的反抗尽管如彼得罗夫所说,是“消极的,只为了自卫,还没有转为对旧势力主动进攻”,但在那种社会,那种家庭,他的出走已经是向父辈发出的最坚决的挑战,“是走向为争取青年的权利进行真正斗争的第一步”,^①同时也为整个“子辈”开辟了一条通往自由与光明的道路。而屠格涅夫笔下的“子辈”和“父辈”则站在平等的地位上,不仅仅可以和“父辈”唇枪舌剑地辩论,而且还可以公开决斗。由此促成了两部作品总体情调的不同,小说《家》整个情调是悲怆、感伤的,而结尾因了觉慧的觉悟小说的悲苦凄凉揉进一丝昂扬敞亮。颇有趣味的是,屠格涅夫的《父与子》却与巴金《家》小说的结尾掉了个个儿。屠格涅夫的《父与子》前半截阳刚、英气。然而正当觉慧充满热望与期待奔向新生时,屠格涅夫的子辈却走向了终亡,痛惨地发出俄罗斯“明明不需要我”的绝望的控诉,最终倒在荒郊孤坟,不甘地注目坟外的世界,作品的结尾由此蒙上凄凉与感伤;《家》临近结尾,代表“父辈”的高老太爷终于寿终正寝,面对着这具僵尸,觉慧感慨良多:“觉慧把祖父瘦长的身子注意地看了好几眼,突然一个奇怪的思想来到他的脑子里:他觉得躺在他面前的并不是他的祖父,他只是整整一代人的一个代表。他知道他们祖孙两代永远不能够互相了解的,但是他奇怪在这个瘦长的身体里究竟藏着什么东西,会使他们在一处谈话不像祖父和孙儿,而像两个敌人。他觉得心里很不舒服。似乎有许多东西沉重地挤压在他的年轻的肩上。他抖动着身子,想对一切表示反抗”。小说第33章,作者点睛了屠格涅夫式的主题:“他相信,所谓的父与子之间的斗争是快要结束了,……胜利是确定的,谁的力量

① 彼得罗夫:《巴金的创作和他的长篇小说〈家〉》,莫斯科:国家文学出版社,1956年。

也不能够把这胜利给他们夺去了。^①”而小说《父与子》的结尾，“父辈”以及父辈的继承人却无一例外地有了一个兴旺的归宿，唯独“子辈”的代表民主主义战士巴扎罗夫不甘地躺在孤坟里，陪伴他的只有衰老孤单的爹娘。屠格涅夫本人挑起了父与子，亦即先进青年的思想和保守贵族思想不可调和的锋争，却以被他赋予极大同情的“子辈”死亡，被他以讽刺的笔锋去挞伐的“父辈”兴旺而落下帷幕。出现这样的矛盾，我们似乎只能从屠格涅夫本人的世界观上找答案。屠格涅夫本人不是革命民主主义者，而是温和的改良主义者，因此他对巴扎罗夫这样的平民知识分子抱着既同情又批评的矛盾态度。他不相信也不愿意看到自下而上的“虚无”带来时代的变革，巴扎罗夫对社会、对艺术、对爱情的全盘否定是没有根基也是没有出路的，他充其量担负着“扫清地面”的作用，所以他只能定格于“新人”而不能转化为革命者，只能在革命的“门槛”边结束其使命。

巴金对屠格涅夫的评论与创作吸收，最常见的有两点，除了描写新旧两代人的斗中外，便是爱情，或革命环境中的爱情，或徜徉在情感世界中少男少女的纯洁理想的爱情。准确一点说，爱情事件中的男女主人公形象。众所周知，屠格涅夫是描写女性形象的高手，是“理想女性的爱情歌唱家”（杜勃罗留波夫语）。他长篇小说中的女性形象大都沉着矜持高贵优雅，“有着完备教养和东方特色的俄罗斯女性的优美形象”。她们比男性更清醒，更积极主动，更善于行动。她们常常是为理想之爱而存在，同时她们的爱常常是男性情感与道德意志的试金石。对此，巴金有着清醒的认识，他写道：“我以前喜欢读屠格涅夫的长篇小说。他的女主人公总是比男主人公强，她们有勇气，有毅力，而他们却能说不能行，没有胆量，没有决心。”^②为此，他在创作中塑造出了一批中国式的“屠格涅夫家的女人”和与之构成反衬的“屠格涅夫家的男人”。巴金《海之梦》中的女主人公，出身于贵族家庭而走上了一条革命的道路，使人不由得想起屠格涅夫《前夜》中的叶莲娜。还有李佩珠（爱情三部曲）、琴、高淑英这些与封建礼教作斗争、努力奔向自由、投身理想的新女性，与“屠格涅夫家的姑娘们”都有诸多相同的地方。但同时，我们从《雾》中的周如水身上分明见到罗亭的影子，对心爱的姑娘（张若兰）不敢爱，又像拉夫列茨基一样，对自己不爱的妻子不敢抛，最后屈从于传统道德，去履行自己的义务而重过那墓地般的生活。正是面对昔日恋人梅的依恋和妻子瑞珏的真情，觉新表现出一种软弱与犹豫。让人感佩的是，巴金笔下的女性为争得自由与爱情要付出数倍于“屠格涅夫家的姑娘们”的努力与奋争，因为巴金小说事件多发生在封建礼教社会。子辈中的男性们已经处于被宰割与残害的地位，那么封建礼教下的女人们则生活

① 巴金：《家》，上海开明书店，1933年，见《中国新文学大系（1927—1937）》（9），上海：上海文艺出版社，1984年，第78页。

② 巴金：《在门槛上——回忆录之一》，《水星》卷二第3期，1935年6月10日。

在底层的底层,她们的社会地位要比男人低得多,她们没有任何自由,没有丝毫主宰自己感情与命运的权利,相比之下,“屠格涅夫家的姑娘们”都受过极好的教育,在爱情上享有充分的自由,她们的婚姻固然有父母的参与,但十有八九都是当事的姑娘们最后决定自己的命运。所以当她们目标锁定,便可以大胆出击,尽情表白,这时候的她们,对爱情追求表现得执著而坚定,热烈且忘我,即便是“飞蛾扑灯”也在所不辞,舍却个性也心甘情愿,她们给人的感觉是非他不嫁,绝对地爱到地老天荒。但我们不能不看到这种光灿绚烂爱情确如多采夺目的肥皂泡,经不起任何风吹草动,随即破灭。屠格涅夫家的姑娘们实际上经不起任何感情上的挫败,只要不如意,她们随即舍却爱情本身,她们此前积攒的深挚爱情甚至不足以给她们的心上人提供一个解释、道歉,乃至懊悔的机会,要么决绝离开(阿霞,丽莎),要么神秘失踪,再无消息(阿霞),或者是很快另觅得感情栖所——另嫁他人,甚至不惜嫁给庸人俗流(娜塔莉亚、齐娜伊达、杰玛),要么神秘死去(克拉拉,薇拉),死后也不得让男人安宁(克拉拉·米利奇)。与女人们相比,屠格涅夫的男人们却背负沉重的道德负担。孙乃修分类屠格涅夫笔下的人物,一类是以坚强的道德意识羁勒自己的情欲(恩,罗亭,拉弗列茨基),一类则是被情欲冲动所操纵而失足迷途(萨宁,利特维诺夫)。但无论是哪一类,爱情错失后他们都是全力补救(恩),懊悔终身(恩,萨宁,阿拉托夫),而后身陷永久的孤苦零丁之中,大有一种“曾经沧海难为水,除却巫山不是云”的悲壮情怀,似乎唯有此才能惩罚自己的过错,以一生的独守来祭奠自己的初恋。恩先生错失阿霞后,悲不自控,对自己责怨交迭,风华正茂的他,从此无心他恋:“我认识了别的一些女人,但是在我心里被阿霞所唤起的那些感情,那些热烈的,那些温柔的,那些深沉的感情,我再也不能感觉得到了。不!没有别的眼睛可以代替那一双曾几何时满含爱情望着我的眼睛,没有别一颗心曾经偎在我的胸前,是我的心感受到那么的欢乐,那么甜蜜的陶醉!我被处罚在无家可归的流浪者的孤独生活里度着沉闷的岁月,然而我像保存着神圣纪念品似地保存着那些短简,那枝枯了的天竺花——就是她有一次从窗口丢给我的那枝花。那枝花至今还留着淡淡的芬芳,可是那只掷花给我的手,那只我只有一次能够紧紧地按在我嘴唇上的手也许早已在坟墓里腐烂了……”萨宁(《春潮》)身处孤独暮年仍对初恋有着宗教般的虔诚与坚守,其景其情,不仅感动了杰玛,甚至感动了作家本人,让他重又回到初恋恋人身边,远赴国外(美国),去寻找未知的爱情“新大陆”。面对自己痛爱的主人公,屠格涅夫不惜把自己的情感命运流给了这个萨宁,就此更改了作品的情节。屠格涅夫事后给出的理由是,舍不得让萨宁太凄惶,因为他毕竟忠实于自己的初恋。更有甚者,当阿拉托夫(《死后》)意识到克拉拉的死与自己有关时,他从此便苦熬在生与死的边界,不断地懊悔与自责,最后完成了“生不能同室,死也要同穴”,“爱大于死”的人生壮烈一幕。就此,我们有理由觉得在情感的王国里,屠格涅夫家的男人们强于女人们,更能唤起人

的惋惜与同情。他们比女人忠贞,他们诚实,毫不作假自己的感情,至死恪守自己那份无声的爱的承诺或以一生的代价弥补并不是他们自己造成的“过错”。巴金笔下的女主人公与屠格涅夫家的姑娘们不同之处在于,她们一旦认准了自己的感情寄托所在,便会勇敢地越过千难万苦,而不移志,将这份感情珍惜至死。如果爱情不成,她们宁愿死去,也不愿被高老太爷当人情将自己送进残灭感情,让人生不如死的活棺材。同时,在巴金笔下我们还看到另类有别于屠格涅夫家的姑娘们的女性,梅表姐与觉新分手后,即便已经另嫁,依旧暗恋着已经成为别人丈夫的觉新,直至抑郁而死,而屠格涅夫的丽莎(贵族之家)对感情的抉择则是,若不全有,宁愿全无,而绝不做婚外情人。另外,与屠格涅夫笔下的男人相比,因了巴金作品中固有的男性中心意识,巴金笔下的男主人公与其说是在封建宗法制家规家法的强控下,倒不如说是因自身的软弱,常常让他们产生感情的女性以守难和死亡的方式,为他们的反抗承担起替死鬼和控诉物,抑或清醒剂的作用,即便他们心爱的女主人公(鸣凤、梅、瑞珏)为情而亡,唤起的只能是男主人公有限的悲悯,由此派生两种情形,一是为了“家”的繁衍和责任,他们只能忘掉相爱女子对他们的感情,而去经营他们以传宗接代作载体的“家”,去经营新的感情(觉新),二是女人(鸣凤)的死成全了男人(觉慧)的新生,不过是促使他与旧家庭决裂走向反叛之路的力量与起点。用学者李玲的话说,巴金的男人们充其量将“放弃”视为“只是自我的软弱,而不是自我的罪恶”。^①

巴金对屠格涅夫的长篇只译了两篇,为长篇小说屠格涅夫写下的文字却很多,并将这种人物塑造模式运用到(哪怕是局部)自己的创作中去。其实巴金或与妻子萧珊一起,对屠格涅夫中小体裁作品翻译甚多,但却为此留下文字很少,尽管他在艺术手法上同样不停地借鉴屠格涅夫中短篇小说的手法。这就是说,巴金的着眼点更多投注在长篇小说屠格涅夫身上,对中短篇小说屠格涅夫却无暇顾及。这应该说与时代局限有关。当时人们都是在极力寻找与放大文学作品的教育功能,而其中的审美功能却一概视为“小资情调”,人们硬是从艺术家屠格涅夫身上挤出个思想家屠格涅夫来,强化他的社会思想意义,而对代表着屠格涅夫艺术成就高峰的一大批中短篇小说长期置若罔闻。如果巴金对屠格涅夫中短篇小说同样予以精心研读的话,依笔者看来,他就不会如此简单而绝对地这么评说屠格涅夫笔下的男女主人公了。况且就连屠格涅夫的长篇小说中女主人公在爱情上也并非总是比男主人公强,反之,这些女人依旧避免不了她们固有的弱势,常常是既不坚定也不坚强,在爱情初萌时,常常显得目标不明确,自信心不足,心智不成熟,表现为情感的弱者。“屠格涅夫家的姑娘们”总想找个领袖式的男子汉,为她们指引目标,明确方向,常常是两次往还,便将爱情直接逼近男主

^① 李玲:《巴金前期小说中的男性中心意识》,见文集《巴金——新世纪的阐释》。

人公,便不停地问她们的意中人:“告诉我,我该做些什么?”“我该怎么办?”“我的翅膀已经长出来了,但是我不知道该往哪儿飞……告诉我……”其实在那个混浊,近乎黑暗的年代,那些优秀的男主人公尽管在奋力寻找理想的彼岸,但他们自己也同样不知道路在何方,也就是说,连他们自己也不知道该往哪儿飞,她们的急切询问也只能是无异于问道于盲。于是悲剧出现了,就因为恩先生没有说出在阿霞看来该说的三个字便决然离去;克拉拉对阿拉托夫一见钟情,就因为男主人公没反应过来,便服毒自杀,如果说,巴金笔下的爱情的夭亡源自罪恶的旧礼教,那么屠格涅夫笔下的爱情悲剧则汇聚着浓厚的屠格涅夫本人的主观情感——爱情的宿命与失望。

巴金写了那么多的爱情,以至于美国研究家李欧梵得出结论:“巴金和屠格涅夫一样,他们小说的主题是爱情而不是政治。”^①有人说得更确切,在巴金的《爱情三部曲》里“从头至尾只看见爱情”^②,而巴金本人则认为这本书“从头到尾就不是在写爱情”,而是写“信仰”与“信仰的力量”。但巴金的作品同样不是另一位美国学者内森·K·茅·波士顿所说,是“对读者的政治演说”^③。对此,巴金用屠格涅夫为自己的爱情描写作注:“据说屠格涅夫用爱情骗过了俄国检察官的眼睛,因此它的六本类似的连续的长篇至今还被某一些人误看作爱情小说。我也许受到了他的影响……我也是来从爱情这个关系上观察一个人的性格。”^④显而易见,巴金写爱情是为塑造人物性格服务的,和屠格涅夫的描写动机如出一辙,“爱情是检验人物的生命力和意志力的试金石”^⑤。巴金的观点是:“把一个典型人物的特征表现得最清楚的并不是他的每日工作,也不是他的讲话,而是他的私人生活,尤其是他的爱情事件。”^⑥正因为如此,巴金写了一桩桩爱情故事,同时也塑造出了历史激变中典型人物的典型性格,并与革命这一概念捆绑在一起,写出了“革命加爱情”的新型情感理念。有意思的是,依旧是内森·K·茅·波士顿,对巴金写了那么多爱情故事发出了疑问,说巴金作品只写了爱情,没写性欲,认为“性的魔力未被研究”是巴金作品的一大缺陷。^⑦无独有偶。屠格涅夫的爱情作品也一直遭到与此同样的诟病,以至于勃留索夫说,屠格涅夫是写情的高手,写性的低能,梅列日科夫斯基竟将此上升为忠实于普希金传统的屠格涅夫爱情描写的性的缺乏表明着俄罗斯文化的短缺。更有甚者,一位叫斯塔索夫的人,直接找到屠格涅夫,问:“你写了那么多爱情,却为什么总也看不到性的描写?”对此,屠格涅夫含蓄作答:

① 李欧梵:《现代中国作家的浪漫主义一代》,坎布里奇:哈佛大学出版社,1973年,第273页。

② 同上。

③ 转引自热洛霍夫采夫:《爱国作家巴金》[J],《远东问题》1983年第4期。

④ 巴金:《巴金文集》[M],卷三,北京:人民文学出版社,1958年第538页。

⑤ 彼得罗夫:《巴金的创作和他的长篇小说〈家〉》,《家》。

⑥ 巴金:《巴金文集》[M],卷三,第538期。

⑦ 转引自热洛霍夫采夫:《爱国作家巴金》[J]。

“各人有各人的写法,这个嘛,你问普希金去吧。”一听就明白,屠格涅夫这么写爱情,是继承了普希金的描写传统。文学在这里拉起了连环扣,巴金让问屠格涅夫,屠格涅夫让问普希金,历史惊人的相似,却也反映了文学接力传承的一个事实,国别文学的天然交汇。读诗体小说《叶甫盖尼·奥涅金》,普希金写足了塔吉亚娜的怀春之梦,写尽了梦中一对青年男女的耳鬓厮磨,然而普希金却就此收笔,转向另一个话题,不再继续在一些人看来应该有的性的赤裸描写。屠格涅夫在《春潮》中写了萨宁于波洛佐娃的闺房情事,要是换作个自然主义作家,该是多么充分的肉欲描写,可是屠格涅夫偏偏是一笔带过,不作任何直接的场景描绘。正如孙乃修研究指出:“……巴金笔下的女性虽然也有着新型的恋爱观和道德观,但又不像茅盾笔下的女性那样有着明显的性解放味道、肉欲的追求,甚至带有放荡不羁的劲头儿,巴金笔下的女性大都有着相当浓厚的东方式的温柔、娴雅、内向的气质,很有些屠格涅夫笔下女性的那种风度,即体现出时代的崭新道德观、恋爱观与源远流长的民族女性心理素质和教养的富有魅力的完美统一。”^①屠格涅夫继承了普希金,同时巴金继承了屠格涅夫,他们描写的不是男女的肉体之欲,更多描写的是精神之爱。所以,这一派文学的爱情描写都很“卫生”、“干净”,像一泓秋水,清澈纯净,净化着人的心灵。

不少评论家,如苏联的彼得罗夫、谢里亚波利亚科夫,我国学者孙乃修等,提及巴金小说的心理描写众口一词地说他继承了屠格涅夫“隐蔽心理学”的心理描写原则,这也难怪,巴金本人在盛赞屠格涅夫心理描写诗意化手段时同时强调自己多年来身不由己地置身于屠格涅夫的影响之下。的确,巴金笔下的人物心理活动过程不是单靠作家详尽描述的,往往借助于人物的外在动作与极具心理内涵的行为表现来传达,与此同时还有景物的烘托与反衬。但我们有理由相信,巴金在心理描写方面对屠格涅夫确有诸多借鉴,同时我们也不应该忽视,巴金是在中国文化土壤成长起来的作家,他自幼受到中国文学艺术潜移默化的影响,中国戏剧人物的手眼身法步无一不淋漓尽致地传达着人物特定环境下的特定心理,正是靠人的外在表现推动着剧情的发展,并展示人物的心理流程,另外人物的各色面具与场景道具已构成了人物心理的固定符号。巴金自小就迷恋中国戏剧,长期的浸染与影响,他学会运用隐蔽法写心理当属顺理成章之事。至于借助风景写人的心理,更有中国的唐诗宋词为世界文学作了先前与表率。倒是巴金笔下的大自然温文女气,的确透露着屠格涅夫的优雅婉丽幽静之美,同时散发着屠格涅夫式的“迷人的忧郁”,从而把人物的柔肠与内心矛盾烘托得浓烈,反衬得鲜明。

的确,就人生的思考而言,或是就主题的选取,多种艺术手法的运用,两位作家确

^① 孙乃修:《屠格涅夫与中国》[M],第307页。

有许多共同之处。碍于篇幅有限,巴金与屠格涅夫还有许多话题无法一一展开。但有一点可以肯定,巴金凭借自身中国文化底蕴,描写了众多典型的东方女性形象和散发着中国民族情韵的大自然画图。一如屠格涅夫,以普希金、果戈理为代表的俄罗斯文学传统的继承,吸纳了西欧文学的营养,同时还有自身创作个性的存留。巴金,作为“中国的屠格涅夫”,自身固有的文化心理定势,东方文化的保持,西方文化的接纳,汇聚成了融多种个性于一体的作家巴金的宏大个性,当然,这种个性绝对离不开屠格涅夫的思想艺术浸染。

参考书目:

1. Ба Цзинь, О творчестве Тургенева в Китае. — Кн.: И. С. Тургенев (1818—1883—1958) Статьи и материалы. Орловское книжное издательство. 1960. С. 388.
2. Ван Лие, Ба Цзинь и русская литература. // Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб. 2004.
3. Ван Лие, Тургенев в восприятии классиков китайской литературы XX века. // Научный журнал: Балтийский филологический курьер. №4. 2004г.
4. Восприятие творчества И. С. Тургенева китайскими писателями. // Виноградовские чтения Проблемы истории и теории литературы и фольклора. М., 2004.
5. Петров В. В., Творчество Ба Цзиня. Вступительная статья к книге «Трилогия любви, рассказы» — М., государственное литературное издательство, 1957.
6. Петров В. В., Творчество Ба Цзиня и его роман “Семья”. Предисловие к роману «Семья» — М., Государственное литературное издательство, 1956.
7. Серебряков Е. А., Ба Цзинь, роль писателя в китайском обществе. // Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб. 2004.
8. 彼得罗夫:《念巴金》,《苏联妇女》(中文版),莫斯科:1984年第7期。
9. 《巴金:新世纪的阐释——巴金国际学术研讨会论文集》,福建教育出版社,2002年。
10. 花建:《巴金和屠格涅夫》,《社会科学》1981年第6期。
11. 高莽:《巴金与俄罗斯文学情结》,《中华读书报》2003年11月26日。
12. 朱金顺:《巴金和屠格涅夫》,《俄罗斯文艺》,1983年第5期。
13. 黎舟:《巴金与屠格涅夫》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》,1982年第4期。
14. 罗季奥诺夫:《巴金研究在俄罗斯》,《文艺理论与批评》2005年第6期。
15. 孙乃修:《巴金与屠格涅夫》,《外国文学》1986年第11期。
16. 方汉文:《屠格涅夫与巴金创作风格论》,《国外文学》1986年第2期。
17. 孙乃修:《屠格涅夫与中国》,上海:学林出版社,1988年。
18. 戈宝权:《屠格涅夫与中国》,《中外文学因缘》,北京:北京出版社,1992年。
19. 戴耘:《屠格涅夫与中国》,智量等编:《俄罗斯文学与中国》,上海:华东师范大学出版社,1991年,第72—119页。
20. 吴颖,张德让:《天人合一自觉选择——通过对屠格涅夫作品的译介看巴金的翻译选材观》,《宿州教育学院学报》2006年第3期。

21. 乌云塔娜:《浅谈巴金和屠格涅夫的创作风格 and 特点》,《内蒙古集宁师专学报》2005 年第 6 期。
22. 《巴金研究在国外》,湖南文艺出版社,1986 年。

试论诗章结构对语义生成的影响

——以俄、汉诗歌文本为例

黄 玫

—

诗语义有何特点,诗歌篇章的结构对于诗语义的形成是否有影响,这是诗学研究中不能回避的一个理论难题。这个问题由来已久,从人们注意到诗歌和散文作为文学体裁的区别之时就已经提出,至今仍未能得到圆满的解决。至少就我对当代诗学的了解,情况正是如此。诗歌与艺术散文在形式上的区别,或者说诗歌区别于散文在形式和言语本身方面的表现(主要指韵律方面,如诗语的有序节奏,构成节律之基本单位的诗行之间应有的节律性停顿等),向来深受诗歌研究学者的重视,这方面的研究也取得了重要成果。也正是在进行这方面研究的同时,研究者发现了诗章结构与诗语义之间独特而微妙的联系。

早在上个世纪中,俄国学者、形式主义派别的代表人物之一特尼扬诺夫就提出了“诗行序列的统一性和密集性”这一概念,认为“词语处于诗行序列当中〈……〉即是处于更为牢固、更为紧密的关系和联系之中”,而这使得言语的语义因素明显活跃起来。^① 这样一来,诗章中的词语彼此之间会互相影响,因而词语的意义也会发生变化。为了说明这种词语语义变化的情况,在《诗歌语言问题》一书中,特尼扬诺夫举了茹科夫斯基长诗《阿伦佐》中的一个小节为例:

Небеса кругом сияют
Безмятежны и прекрасны...
И надеждой обольщенный,
Их блаженства пролетая...

блаженство 一词的词义为幸福和心满意足的状态。在此,受到与它同处一行的 их (небеса) 和 пролетая 的影响,它又获得了另一层空间的意义。特尼扬诺夫认为,诗歌的声音组织也会加强对“诗行序列统一性和密集性”的感觉。诗歌中的声音总是在

^① 特尼扬诺夫,《诗歌语言问题》,莫斯科,1956年,121页。

有意制造互相“呼应”的氛围。例如马雅可夫斯基的一行诗:Где, он, бронзы звон или гранита грань...其中н的密集出现似乎让人听到金属相击的清脆,感觉到花岗岩的硬度。不仅如此,如诗人自己所言,他是有意使用这种辅音重复的方法,意在强调对诗人而言非常重要的词。诗歌还经常运用元音相谐的方法:

У наших ушки на макушке,
Чуть утро осветило пушки.
И леса синие верхушки.
Французы тут как тут.

元音y在这小节诗中的重复出现,似乎传达出大战爆发之前暂时平静的紧张气氛。

据此,特尼扬诺夫认为,由于音响本身的效果和声音、音调之间的呼应,诗歌中的词语可以具有上千种意料之外的细微含意,是诗行赋予词语一个新的意义维度。

俄国著名学者、结构诗学的代表人物洛特曼则从文学篇章的结构入手,指出了诗章中这种联系的必然性。他从结构主义的观点出发,将诗章看成一个结构整体,这个整体中的任何要素都不是孤立存在的,它们彼此相联,任何一个因素的改变必然会影响到整体。因此,在诗歌篇章中,无论韵脚、节奏,还是形象、含义,都彼此互为背景,互相依存。洛特曼对一系列俄罗斯经典诗歌进行了“经典”分析,在这些分析中,我们可以看到,爆破辅音与非爆破辅音的对立却原来与“我”和“你”,或者“自由”与“奴役”的对立交织在一起。^①就诗歌而言,洛特曼认为,诗歌的目的当然不是呈现某些“手法”,而在于认知世界、人与人之间的交往以及个人在认识世界和社会交际过程中的自我认识和自我构建。这个目的与文化的目的并无二致。只是诗歌达到该目的的方式比较特殊,而若要理解这种特殊性,就必须重视诗语义生成的机制及诗歌的内部结构。“诗歌结构的本质在于,它十分明显地将非同义、非等价的单位作为同义的和等价的使用。”^②那么,如何使非同义、非等价的单位同义和等价起来呢?洛特曼提出了“对举”(параллелизм)的概念。当然,术语本身并非洛特曼首次提出,但正是洛特曼赋予这一术语诗章结构整体的构建者这样的地位。在洛特曼看来,所谓对举,即是两个成份之间彼此相关,不是完全相同,而是同中有异。因为两个成份有明显的共性,每个成份的特性才得以更好地彰显。在此,洛特曼举了一首民间歌谣为例:

① 参见洛特曼,《结构诗学讲义》(1964)、《文学篇章的结构》(1970)及《诗歌篇章分析》(1972)。

② 洛特曼,《诗歌篇章分析》,1972年,132页。

Взойди, взойди, солнце, взойди выше лесу,
Приди, приди, братец, ко сестрице в гости. . .

这里,在 солнце 和 братец 的行动之间确立了某种相似关系(взойди, взойди — прийди, прийди),因而,在太阳的形象和“братец”之间也确立了某种可以类比的相似。

那么,我们理解,这种共性可能是语义上的,但就诗歌而言,则在大多数情况下同时又是声音或句法方面的共性,它使得诗歌篇章中两个语义不同的词语可以互相对比,从而互相阐发,导致词语的多义和模糊,并影响到整体诗语义。

加斯帕罗夫是俄国当代最著名的诗歌研究专家,被称为俄罗斯诗学研究界的“教父”^①。他在自己的一系列论著和论文中都涉及了这个重要问题^②,将这种音与义之间的联系定位为“历史关联”。他以俄罗斯诗歌发展的轨迹为例,考察了每一种格律在每一个诗歌发展阶段的使用情况。他指出,任何一首诗都处于此前与这首诗使用同样格律的其他诗的背景之中,它的语义受到这个背景的影响,同时,它所使用的格律是否是当时诗歌的主导格律,也在一定程度上会影响到该诗本身的涵义。加斯帕罗夫还对整个欧洲诗史进行了研究,得出了相同的结论:“当我们读诗时,我们所接受的从来都不只是诗的词汇所传达的意思,我们总是能够感觉到,诗的格律、节奏、韵脚、诗节的形式所提示我们的一些东西。所有用四步抑扬格写成的俄语长诗,都会引起对普希金的回忆,并在此背景下被接受;所有用三韵法写成的诗(无论何种语言、关于何种主题),都让人联想起但丁的《神曲》。每一种诗歌形式上都凝聚了多层次的语义联想,这是在多年甚至多个世纪来前辈诗人的使用中积淀下来的。……越是了解诗的这段历史,我们就会对所读的诗的意义理解得越全面。”^③在《音步的语义光环:论俄语三音步抑扬格的语义特征》一文中,加斯帕罗夫还提出:“越是鲜见的诗格,就越发促使人们想起它曾经被使用过的情形:俄语六音步扬抑抑格或壮士歌诗体仿作的语义内涵是巨大的〈……〉四音步抑扬格(这是我国诗歌中最常用的诗步——加斯帕罗夫注)的语义内涵则是微乎其微的。所有的诗格及其变体其实都处于这两端之间的广阔领域中。”^④显然,这种语义联系更多的依靠篇章之外的因素。

俄国学者佐梁对诗歌语义的研究有独到的贡献。他从诗歌语义的特殊性这一环节入手,考察了诗歌篇章中语义的变化情况。虽然佐梁的重点是词义与诗语义的关

① 参见 O. 普罗斯库林,《教父》,《新文学批评》2005 年总第 73 期。

② 如《现代俄罗斯诗歌:节奏与韵律》(1974),《俄罗斯诗歌史纲要:节奏、韵律、韵脚、诗节》(1984),《欧洲诗史纲要》(1989),《节奏与涵义:关于一种文化记忆机制》(1999)等。

③ 加斯帕罗夫:《欧洲诗史纲要》,莫斯科,1989 年,第 3 页。

④ 《语言学与诗学》:莫斯科,1979 年,285 页。

系,但在研究过程中,他发现,形式结构对称也是“词语意义复杂化的手段,同时与借代的方法极相近:于相邻中建立相似”^①。这种看法应该是受到俄国著名语言学家雅可布逊的“二轴说”^②和洛特曼“对举说”的影响,但佐梁反对将诗语义的特点完全归结为形式组织,他更重视挖掘词汇本身的意义潜能,力图证明词汇意义与诗语义之间的关系。例如,他分析了赫列伯尼科夫的一首诗:

Когда умирают кони — дышат.

Когда умирают травы — сохнут.

Когда умирают солнцы — она гаснут.

Когда умирают люди — поют.

四个结构完全相同的句式在“马”、“草”、“太阳”和“人”之间自然而然建立起了某种意义上的联系,这正印证了洛特曼所说的“对举”在诗歌中的普遍存在。读者首先要思考的就是这四种物质死亡方式的区别,以及这种区别说明了什么。这也正是这首诗的题旨所在。但是,无疑,诗中词汇的特殊用法也是诗语义复杂化的原因之一。例如,对于太阳和草来说,“变暗”(гаснут)和“枯萎”(сохнут)是按照普通用法实现词汇功能——“停止呼吸”;但对于马和人来说,“呼吸”(дышат)和“唱歌”(поют)不仅不代表死亡,甚至相反,强调的恰恰是生命的存在。这种用法显然非同一般。

除了上述四位学者的观点外,也有学者提出,音步的格式还具有倾向于表达特定语义的某些内在特质。^③但这方面的表述不是很清楚,主要是说诗歌情绪的流露,与我们所要探讨每一首诗独特的诗语义不完全吻合。

作为诗之国度的中国,诗歌创作和诗歌研究都经历过辉煌时期。但是我国的研究情况与俄罗斯有相似之处:对于诗歌本身的研究取得了非常高的成就,尤其是中国古代的格律诗,无论从创作还是研究方面来看都可谓登峰造极。然而,我们的研究也常常是格律和意义各据一方,两方面的研究都很成功,但对格律和意义之间是否有关系鲜有论及。启功先生在《诗文声律论稿》一书中讲到,该书是分析前代人的成说,从具体的现象中归纳出目前所能得出的一些规律:“但如果问这些规律是怎样形成的,或者

① 《俄语语言和文学问题》,埃里温,1984年,第199页。

② 雅可布逊受到索绪尔语言聚合、组合轴学说的启发,提出,在语言的运作机制中存在着隐喻与借代这两极,隐喻的实现就好像是在具有聚合关系的词群中择一而用;而借代所依靠的是本体和喻体之间部分与全体、具体与抽象等关系,相当于组合词语。当语言进行运作时,这两轴同时参与,散文中突出的是借代,即以相邻性为基础的组合关系;而诗歌中,相似性成为支配性原则,是诗歌结构的基本特征。他有一个非常著名的论断:诗功能将对等原则从选择轴投射到组合轴,对等于是成为句段的连接手段。

③ 参见瓦·哈利泽夫著,周启超等译:《文学学导论》,北京大学出版社,2006年,295页。

问古典诗文为什么有这样的规律,则还有待于许多方面的帮助来进一步探索,现在只能摆出它们的‘当然’,还不能讲透它们的‘所以然’。”^①这段坦言代表了目前这个领域研究的现状。汉语诗歌声律的形成、汉语诗歌的句式、对偶、用典以及押韵等方面的研究已经取得了令人信服的成果,而汉语新诗百年间从格律到自由的演变,使我们有可能会对古今,不是为了分出伯仲,裁定到底是格律诗好还是自由诗好,这一架早在白话诗要产生的时候就打过了,结果也是不了了之。对比的目的是要看看格律对诗意的表达是否有影响。事实上白话诗也并非没有律法,若是果真如此,那么诗歌与散文又有什么区别?只不过格律诗的律法森严,而且是公开明白地提出格律要求,而白话诗的律法尚未得到充分的研究而已。遗憾的是研究者们大都关注的是内容的变化、意境的变化和流派的嬗变等,对诗歌的构成要素之一——形式的变化在这方面所发挥的作用,并没有充分的研究。

笔者的专著《韵律与意义:二十世纪俄罗斯诗学理论研究》^②中尝试对这个问题进行了初步探讨。通过对俄罗斯诗学理论的研读,结合分析俄语诗歌的例证,提出诗歌的语义与诗歌的韵律结构紧密相联:韵律结构通过一些“形式的”因素(格律模式、韵式、诗行、诗节等)作用于诗歌的句法,而诗歌独特的句法(断句、重复等)又左右着诗章中辞象的分布,辞象的布局(密集、对举等)直接影响诗歌整体形象的构建,从而影响到整个诗章的语义。专著虽然略微涉及到中国诗歌的例子,但由于当时研究方向和研究能力的限制,未能充分证明这种观念是否适用于中国诗歌。因此,此文可算作是对这个问题的进一步思考。

二

我们先来分析两首俄语诗。首先是普希金著名的《预感》一诗,作于1828年。加斯帕罗夫曾经分析过这首诗^③,他将该诗划分成高、中、低三个层次,找出了这三个层次上表现出来的超出一般用法的音或词语等现象,并以此为切入点,逐层剖析,直到发掘出诗歌的美感和题旨所在。但加斯帕罗夫基本上是将修辞层上的特点与题旨和形象层直接联系起来了(从主题词汇到主题)。而且,一首诗真正的意义和价值是否都是由这些超常规现象来传达出来的呢?如果一首诗在用音、选词和句法结构方面都并无超常之处,是否就可以断定其缺少诗意呢?事实证明,中国和俄国的诗歌发展史上,都

① 启功:《诗文声律论稿》,中华书局,2000年,第1页。

② 人民出版社,2005年。

③ 参见加斯帕罗夫:《乌云重又在我的头顶……》,诗歌篇章的分析方法,发表在《Русская речь》,1997年第1期,第9—20页。

有过崇尚自然、白描、散文化的潮流,而这样的诗歌作品中应该说也不乏佳作。可见,诗意诗美的机制是由多方面的因素构成的,超常现象只是其中之一。拿普希金的这首诗来说,超常的用法仅是很小的一部分,而且原不属于诗歌所独有,这些用法艺术散文中也常见。所以,我们尝试对该诗再次进行分析,以期发现诗歌形象及其题旨建构的独特之处。原诗及汉译如下:

Снова тучи надо мною
Собралися в тишине;
Рок завистливый бедою
Угрожает снова мне. . .
Сохраню ль к судьбе презренье?
Понесу ль навстречу ей
Непреклонность и терпенье
Гордой юности моей?

Бурной жизнью утомленный,
Равнодушно бури жду:
Может быть, еще спасенный,
Снова пристань я найду. . .
Но, предчувствуя разлуку,
Неизбежный, грозный час,
Сжать твою, мой ангел, руку
Я спешу в последний раз.

Ангел кроткий, безмятежный,
Тихо молви мне: прости,
Опечалься: взор совей нежный
Подыми иль опусти;
И твое воспоминанье
Заменит душе моей
Силу, гордость, упованье
И отвагу юных дней.

乌云重又在我的头顶
悄悄地聚集;
嫉妒的劫运再一次
用灾难将我威逼……
我对命运的蔑视可还依旧?
能否用坚毅和忍耐
迎接它的挑战
一如令我骄傲的年少往昔?

厌倦了生活的波澜起伏起,
我只漠然等待风暴的来临;
也许,我还会获救,
再次找到港湾栖息……
可是我预感到,
那无可避免的分离的恐惧,
急忙去握你的手,我的天使,
这是最后一次。

温柔的天使,恬静的天使,
请你悄声对我说:请原谅,
你忧伤吧:将你温柔的目光
抬起或垂低;
于是对你的回忆
将占据我的灵魂
取代我年少时日的力量、骄傲、期望
和冲天豪气。

我们从四个层次来看这首诗。首先是语音和声音的层次。包括格律、节奏、韵脚、诗节以及辅音重复、元音相谐等。然后看修辞层,包括词汇修辞和句法修辞两方面。接下来是形象层和涵义层。声音的层次我们是靠“听觉”来感知的:俄语音节-重音诗体依靠该种语言所特有的轻重音节交替而形成,因此我们可以依此分辨出诗歌所采用的格律和一些特殊的语音现象。修辞层要靠“语感”来把握:某个词汇的使用是直义还是转义,某种句式和词序是常规用法还是非同寻常的破格,需要熟练掌握该种语言才能感受到。而形象和涵义层则需要我们调动自己的智慧和想象力来理解形象及其所传达的思想和情绪。

首先,这是一首非常规范的四步扬抑格,押交叉韵(ABAB),共有三个诗节,每节八行。这个层面上有一些“破格”的地方,我们的耳朵马上就可以捕捉到,例如第一行密集的辅音重复:Снова тучи надо мною,第二节刚开始的元音相谐:Бурной жизнью утомленный / Равнодушно бури жду 等。

这些音的密集重现会造成一种紧张的情绪。我们看诗歌的头四句:

Снова тучи надо мною
Собралися в тишине;
Рок завистливый бедою
Угрожает снова мне. . .

乌云重又在我的头顶
悄悄地聚集;
嫉妒的劫运再一次
用灾难将我威逼……

三、四诗行在韵律方面完全重复一、二诗行的模式。这样的韵律结构安排下,作为自然界现象的“乌云”和表抽象概念的“劫运”这两个原本并无牵连的辞象形成对举,让人很自然地将二者联系起来,理解“乌云”一词在这里的隐喻用法。加深这种印象的还有在第一诗行和第四诗行中两次出现的“снова”一词:乌云再次聚集,劫运再次威逼。第一诗行中辅音“н”的重复使得“乌云压顶”的形象显得十分急切,令人有压抑之感。接下来的四行是两个修辞性的问句:

Сохранио ль к судьбе презренье?
Понесу ль навстречу ей
Непреклонность и терпенье
Гордой юности моей?

我对命运的蔑视可还依旧?
能否用坚毅和忍耐
迎接它的挑战
一如令我骄傲的年少往昔?

众所周知,修辞性的问句并非是有疑而问,实际上是用问句的形式强调某种意思。在此,抒情主人公傲视命运、坚忍不拔的形象通过这两个修辞性问句得到加强,同时,分别位于第五行和第六行句首的两个完成体将来时第一人称形式的动词更坚定了这个信念。

第二诗节一开始便通过元音“у”的反复出现将“бурная жизнь”与“бура”这两个辞象联系起来:

Бурной жизнью утомленный, / Равнодушно бури жду:

不难看出,抒情主人公所等待的“风暴”,与上一节中的“乌云”一样,不是自然界的现象,而是喻指生活的风暴。这样,接下来的“港湾”显然也是躲避生活风暴的港湾。但是,在此,抒情主人公笔锋一转,用了两个现在时动词“предчувствую”和“спешу”,仿佛将未来可能的情况或者自己的信心都放在了一边,诗歌前面一段无所畏惧的激昂情绪

完全转到与恋人告别的缠绵之中。“天使”这一辞象两次出现,并且戴着“温柔”、“恬静”的“光环”,与抒情主人公依依惜别。从此后,对恋人的回忆将占据抒情主人公的灵魂,取代他年少时日的力量、骄傲、期望和万丈豪情。全诗结尾处的“гордость”和“юных дней”又带领我们返回第一诗节的结尾:“гордой юности моей”,因此,结尾处的“сила”、“упование”、“отвага”与第一诗节末的“презрение”、“непреклонность”和“терпение”所表达的是同样的涵义。分析到这里,我们将散布在诗中的各个小的辞象接合起来,抒情主人公的形象开始跃然纸上:劫运将临,他无所畏惧;波涛面前,他处变不惊;而与恋人的诀别,却令他愁肠百转,愿以余生沉浸在对恋人的回忆中。这里与其说是爱情的赞歌,不如说更是对面临的噩运的蔑视!

在我们的分析中,我们所划分的诗歌篇章的四个层次是结合在一起的:这恰恰证明了这几个层次之间的关系。我们看到,诗语义的生成与散文不同,首先在于造象的方法不同。诗歌中不存在一个线性发展、线条清晰的形象。在我们所分析的普希金的这首诗中,抒情主人公的形象不是通过描写树立起来,而是需要读者用想象和自己的理解串联起散布于诗中各处的辞象而“挖掘”出来。那么,读者自身的准备决定了他“挖掘”的深度:这个准备是诗歌篇章之外的,包括读者的语言水平、理解能力、背景知识等等。这也正是“诗无定解”的道理之一吧。而诗之为诗,而非散文,造象的方法应该可算是重要的一项。

我们再分析一首俄罗斯诗人费特的名作《细语,羞怯的呼吸》,观察这首诗形象建构的方法。

Шепот, робкое дыхание,
Трели соловья,
Серебро и колыханье
Сонного ручья,
Свет ночной, ночные тени,
Тени без конца,
Ряд волшебных изменений
Милого лица,
В дымных тучках пурпур розы
Отблеск янтаря,
И лобзания, и слезы,
И заря, заря!..

细语,羞怯的呼吸,
夜莺的啼啭,
睡意朦胧的小溪的
银光和涟漪。
夜的柔光,夜的阴影,
阴影绵绵无际,
魔法般变幻不定的
可爱的容颜,
云烟缭绕中紫红的玫瑰,
琥珀的华光,
频频的吻,盈盈的泪,
朝霞,朝霞!

名篇《细语,羞怯的呼吸》被列夫·托尔斯泰誉为“大师之作”,全诗未用一个动词,却写出了动感十足的画面。整首诗处处是辞象,密集得让人透不过气来。由于没有动词,辞象与辞象之间的关系——如何连接成一幅完整的图画,就全凭读者的联想和感

悟了。诗的第一行“细语，羞怯的呼吸”显然是写人的活动，仅仅两个名词，一对恋人倾诉恋情的画面便呈现出来。接下来，诗人的目光触及到周围的环境：“夜莺的啼啭”，“睡意朦胧的小溪的银光和涟漪”，“夜的柔光，夜的阴影，阴影绵绵无际”。这一段描写的是月色，诗人对月、月光未着一笔，静谧的月夜却像一幅流动的画，让人忘情其中。美好的夜色，美妙的恋人，“魔法般变幻不定的可爱的容颜”是斑驳的月影在恋人脸上的杰作。“云烟缭绕中紫红的玫瑰”应是天空的色彩，良宵苦短，黎明将临，而“琥珀的华光”或许是天空在溪水中的倒影？“频频的吻，盈盈的泪”是到了告别时分。而“朝霞，朝霞！……”这一重复咏叹，似乎是抱怨时间过得太快：热恋的人沉醉于爱河，不觉得时光的流逝，一夜的时间似乎转瞬即逝。小小一首诗，从时间角度看，仿佛只是瞬间，而实际上却从月明之夜一直写到晨曦初露。全诗意境朦胧，但一切又十分具体。一对恋人的形象和周围环境的形象既彼此独立又互相映衬，形成一幅内容丰富、美不胜收的画面。

从上面两首诗的分析中我们感到，诗歌的意境其实更多地是由“朦胧”而来。而“朦胧”又是由何而来呢？意由象生，形象的多义导致诗意的多解，而诗歌中塑造形象的方法与语言的运用和排列有很大的关系。诗歌的格律本身并不能直接影响到具体的诗意（如果有这样直接的联系，那岂非同一格律的诗都有同样的诗意？），而是诗律对诗语排列组合的要求直接影响到了诗歌形象的建构。声音方面回环和谐而琅琅上口的特点，除了易于记诵、易于流传，也在某种程度上促使诗篇中的词语形成对举，引起词义之间的互相阐发。如果说诗中词义相对而言较为稳定，那么辞象（词语形象）的内涵则在相当大的程度上依靠这种阐发，显示出繁富多义的特点。那么，一首诗整体的形象由众多的辞象集合而来，非线性的连接手段使得辞象融合成形象的过程再次成为一个需要读者的想象积极参与的过程，诗歌形象的朦胧、意蕴的丰富由此便是自然而然的事了。在下面一节中，我们将分析几首中国诗歌，观察诗歌结构对于诗语义的影响是否具有跨文化的普遍意义。

三

玉露凋伤枫树林，
巫山巫峡气萧森。
江间波浪兼天涌，
塞上风云接地阴。
丛菊两开他日泪，
孤舟一系故园心。

寒衣处处催刀尺，
白帝城高急暮砧。

这是杜甫《秋兴八首》之一，是七律的成熟之作。七律对平仄对偶的要求极为严格，因而，常易为合律而弄得句意牵强拘狭。而杜甫此诗将深微曲折之情意，注入严整的律法之中，既保持了形式之精美，又利用形式之便，使辞象之间彼此呼应，互相阐发，达到言简而意丰的效果。此诗七言八句，计56字，而叶嘉莹《杜甫秋兴八首集说》一书中，集各家之注，对此诗进行阐释的文字，竟达30余页，计2万余字，诗意之丰可见一斑。玉露，白露，霜也。霜降而秋深，秋深而枫叶残红，放眼一片枫林，白霜染红叶，艳丽犹存，而凋零在即，起首一句便令人顿起悲秋之情。而细究此句句法，竟不可以常理推之。是玉露使枫林凋伤？因玉露降枫林凋而诗人伤之？我以为这并非是为合律而硬为，以寥寥七言造此磅礴之象，正是句法关系的淡薄给想象留下了巨大的空间。巫山巫峡一句点明诗作的地点，这一点所以重要，是为与下面“故园”相对，告诉我们此处为他乡。此句进一步渲染了第一句的秋意，肃杀的秋气令人由悲而凉，郁郁于心。接下来为一联对偶句“江间波浪兼天涌，塞上风云接地阴”。古人注释对“江间”和“塞上”何指作了考证，且并无一致的看法，我以为，对于诗意来说，这其实算不上最主要之处。从这两句中，我们看到，从江间到塞上，波浪风云兼天接地，实是一幅壮阔而肃杀的秋景图，两句相对互补，似乎此气囊括了天地万物，至此，大气磅礴的秋景描写告一段落。下面四句转为情语。如果说前面以所见之景寄伤感之意，下面则是直接点明题旨：悲秋皆因思乡。“丛菊两开他日泪，孤舟一系故园心”一联中，以“丛菊”和“孤舟”相对，菊的意象一向为秋的代表，而孤舟作为漂泊羁旅的象征亦不生僻。此联的妙处在于，后一句使前句的情和景都落到实处，由“故园心”可见。菊开两度，可解为离乡二载，“他日泪”解作今年见菊思乡之泪一如去岁。这是对偶的长处，一联中对应的两句平仄相对，语法单位相对，意义亦能互相阐发，而每一句中句法的关联散而不定，正是造成语义多解的手段。这充分印证了洛特曼提出的“对举”的作用：不同的词因处于相同的位置而形成彼此之间意义上的关联。收尾两句极力渲染思乡之情切：处处秋深，家家都急急剪裁御寒之衣，日近黄昏，仿佛听到白帝城中捣衣的砧杵声急。客子凄寒之感虽在言外，想来却更加痛切。

通过对此诗的解读可以看到，中国古代的律诗在声音和词性等方面的要求更加严谨，而且因为字数有严格的限制，不得不惜“字”如金，句法的联系因而更加松散，辞象散点分布的特点也更加明显。象与象之间的联系似乎是散漫的，实际上受到所处位置的影响，往往能互相呼应和阐发，联系其实反而更加紧密。但是，紧密不同于明确，留给读者以想象来补足的空间更大。中国古诗堪称诗歌言简意丰的优秀范例。

错 误

郑愁予

我打江南走过
那等在季节里的容颜如莲花的开落
东风不来,三月的柳絮不飞
你底心如小小的寂寞的城
恰若青石的街道向晚
跫音不响,三月的春帷不揭
你底心是小小的窗扉紧掩
我达达的马蹄是美丽的错误
我不是归人,是个过客

随着社会和语言的发展,白话似乎更适合于现代人传情达意的需要。因而,从发展的观点来看,白话诗的出现不可避免。从这个意义上来说,晚清的诗界革命和“五四”时期的白话诗运动,无疑是具有进步意义的。然而,作为格律诗的反动,白话诗兴起之初急于破旧立新,无论从诗歌理论或诗歌实践上,难免矫枉过正,出现了一批诗味全无的“诗”,因而也引发了一场格律诗和白话诗的攻守之战。反对白话诗的人甚至认为,白话是不适于写诗的,用白话来作诗一定会损害诗的意境。郑愁予《错误》一诗,是现代汉语诗歌的优秀范例,可以证明,现代汉语一样可以用来写诗,关键在于能否挖掘出现代汉语表达诗思的潜力。关于这首诗的解读真正是“千江有水千江月”了,读者悟出的诗意从游子羁旅之苦,到思妇幽闺之怨;从“我”在江南的偶遇,到想象中情人思“我”不归等等,不一而足。但无论对诗事的解读多么不同,读者都承认,这首小诗中回荡着一种清幽的愁意和淡淡的忧伤,有独到的韵味。这恰恰说明了诗歌的特质:含蕴曲折,余味无穷。

“我打江南走过/那等在季节里的容颜如莲花的开落”,“走过”和“等”的并置使“等待”之苦更加突显出来:“我”的走过是短暂的,偶然的,而那等待的季节如此漫长,日复一日熬过莲花的开落,时间仿佛在无声中流淌。莲花的意象喻女子的容颜,盛开的美丽和“残荷”的凄伤,都是再恰当不过了。“东风不来/三月的柳絮不飞”两句告诉我们,已经是春天了,但是“不来”、“不飞”呢,还是不觉?再与隔一行中“三月的春帷不揭”一句相比照,应当可以理解到,不是春天没有如期而至,是女子无心去看窗外花团锦簇的春景。与刘禹锡《春词》中“新妆宜面下朱楼,深锁春光一院愁”所咏的怨情似有异曲同工之妙,含蓄不露,但又悠长深远。诗人为了突出女子的孤独与寂寞,使用了向晚的青石“街道”、紧掩的“窗扉”等意象。这些意象单独看来,表现的是女子内心毫无波澜的

平静,似乎这是一颗静如止水且与外界隔绝的心灵。实际上这颗心沉浸在深深的思念中,时刻留意着青石道上的“跫音”。如此,女子那孤苦、寂寞、冷清的心境跃然纸上,相思之苦表达得如此透彻。“我达达的马蹄是美丽的错误/我不是归人,是个过客”,收尾两句与开首“我打江南走过”遥相呼应,强调了“过客”的身份,而“不是归人”和“是个过客”两相对比,似乎可以读出诗人深深的遗憾:多么愿意是她的梦中人。而这个美丽的错误又使女子从“达达的马蹄”所带来的希望中跌落到深深的失望之中。这样的描写我们可以在古典诗词中找到:“梳洗罢,独倚望江楼。过尽千帆皆不是,斜晖脉脉水悠悠。肠断白蘋洲。”(温庭筠《梦江南》)词中女主人公满怀希望,精心打扮,独自凭栏,登上高楼。千船过尽,都不是自己心中的人,夕阳西下,斜晖脉脉,江水悠悠,柔肠寸断。这也是写思妇倚楼望归舟的惆怅缠绵之情。再看柳永《八声甘州》:“想佳人,妆楼望,误几回,天际识归舟。”写的不也是“美丽的错误”吗?

百年的白话诗创作和发展实践证明,那些留传于世、广为称颂的白话诗都并非“我手写我口”这样简单。而令当今诗坛和当今社会哗然的所谓“口水诗”,倒仿佛是与白话诗草创之初的创作原则遥相呼应了。像“我手写我口”这样的口号,实际上是经不起推敲的,因为它在区别古文和白话文的同时,忽略了非常重要的一点:诗歌的特质。换言之,诗歌有哪些必不可缺的要素?缺此则为非诗?从形式上看,现在常常是格律平仄可以不拘,韵脚也非必须,只余分行排列一条。如果这一条也不遵循,首先形式上便与散文无异。那么,只要分行排列便是诗吗?从上面两首诗的分析中可见,分析总是从个别读者解读的角度入手,未必能尽作者之意,也绝对不能囊括所有读者的想象。因此,诗歌留给人想象的空间越大,诗的韵味越足。这应该说是诗歌的特质了。那么,想象的空间从何而来呢?细读两首诗发现,无论古诗还是现代诗,无论格律严整还是松散,造成丰富诗意的还是诗歌独特的意象。换言之,诗歌不仅仅是语言的艺术,它首先是形象的艺术。而诗歌形象与绘画的形象有相通之处:一幅画尽管是画家一笔一笔画出来的,但成品是以一个整体的面貌呈现在欣赏者面前,应当让人可以对画面的各个部位反复欣赏;诗歌也同样,阅读是一行一行,甚至一词一词进行的,但品味之时却须是首尾联系、前后对照,把诗歌形象作为整体来把握。因此,作为建构诗歌形象工具的诗歌语言,就应该是仔细推敲的,做到一字不易。一味求白,意尽于言,了无余味,就不大像诗了,即使是分行押韵,至多只是诗的假象而已。

四

综上所述,我们认为,从结构的观点来分析诗章,不失为发现诗歌特质的有效途径。而从这个观点出发所进行的诗章分析,可能成为不同民族诗歌比较研究的一个平

台。这种研究方法将诗章划分成韵律层、句法层、形象层和语义层等,在每一个层次上再挖掘不同于散文的特点,而这些特点的互动和融合正是形成特殊诗语义的必要条件。这里更为重要的是这些层次之间的关系,这是研究诗语义特殊性的关键所在。有理由认为,这种诗语义形成的机制是不同民族诗歌的“共相”,具有普遍的意义。在目前的研究阶段,如前文所述,俄罗斯学者们的结构研究,目标实际上都是直指诗歌结构的“共相”。当然,这种“共相”的普世意义还需要放在更多民族的诗歌创作中进一步考察,特别是对于汉语诗。本文的目的正在于证明汉语诗歌与俄语诗歌结构的共性。我们认为,如果在理论上证明了诗歌结构的共性,而在此基础上,再分析各民族诗歌的差异和本身的特点,这无疑对各民族诗歌的理论研究和创作实践都会具有重大的意义。我们的结论是:

1. 诗语义的特点来源于特殊的诗歌形象。诗歌形象本身的丰富复杂造成诗语义的繁复而不确定。同时,对形象的理解又是个十分复杂的过程,与读者的文化修养、阅读经验、甚至生活阅历都有关系。

2. 诗歌形象是用语言树立起来的,而线性的语言在诗章结构中冲破线性的束缚,造成回环与呼应,让人可以回顾,可以联想。在这个过程中,由于分行排列而造成的特殊停顿的语气,有时甚至是特殊的句法,对诗形象的形成具有重要作用。

3. 诗歌语言与我们日常所使用的语言并没有本质的区别,只是进入诗章的结构之后,语言的表达潜力被充分挖掘出来。这意味着,不是嘴里的白话都可以直接入诗,诗歌还是要讲究语言美学的。

4. 诗歌应该挖掘和利用民族语的音韵潜力。现代汉语诗的创作中,一直都有诗人力图找到一种适应现代汉语的词汇和句法的格律模式。但似乎都未达到应有的效果。这些实验引人深思:较之古代汉语,现代汉语究竟有哪些本质的变化,使得古代的格律不能适应?是否能够建立起如古代格律模式的新诗格律?我们的阅读经验证明,有才华的诗人凭着感觉自发而非自觉地在安排音韵,以此对诗歌形象乃至语义产生了重要影响,诗章也会因此胜出一筹。因此,对现代汉语本身的语音资源如何利用,将把握诗体的“自发”变成自觉,是一个非常值得研究的问题。

参考书目:

1. Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха, изд. Наука, М., 1989.
2. Гаспаров М. Л. Избранные труды, изд. НЛЮ, М., 1997.
3. Золян С. Т. Семантическая структура стихотворения В. Хлебникова «Когда умирают кони — дышат», в кн. Вопросы русского языка и литературы, изд. Ереванского университета, Ереван, 1984.
4. Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Структура стиха, изд. Просвещение,

Л., 1972.

5. Проскурин О. Крестный отец, в журн. Новое литературное обозрение, 2005, №73.
6. Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка, изд. Советский писатель, 1965.
7. Якобсон Р. Работы по поэтике, изд. Прогресс, М., 1987.
8. 班澜. 结构诗学[M]. 呼和浩特:内蒙古大学出版社, 1999.
9. 丰华瞻. 中西诗歌比较[M]. 北京:三联书店, 1987.
10. 哈利泽夫. 文学学导论[M]. 周启超, 等, 译. 北京:北京大学出版社, 2006.
11. 黄玫. 韵律与意义:20 世纪俄罗斯诗学理论研究[M]. 北京:人民出版社, 2005.
12. 启功. 诗文声律论稿[M]. 北京:中华书局, 2000.
13. 王光明. 现代汉诗的百年演变[M]. 石家庄:河北人民出版社, 2003.
14. 王珂. 百年新诗诗体建设研究[M]. 上海:上海三联书店, 2004.

“把外潮的汹涌来冲击自己的创造力”

——曾朴的自传体小说《鲁男子》

马晓冬

对于《孽海花》的作者曾朴，文学史上一般以晚清小说家定位。其实，曾朴的文学活动既不止于创作，亦不止于晚清。在《孽海花》初版本印行的同一年，也即1905年，他翻译出版了法国小说《影之花》，从此开始了译介实践，先后翻译了大仲马、雨果、左拉、莫里哀、皮埃尔·路易等十几位法国著名作家的作品，特别是对雨果作品的持续译介，更使他成为雨果汉译史上不容忽视的译者。经过了近二十年宦海生涯后，他又在上个世纪20年代末重登新文坛，创办真美善书店与《真美善》杂志，并通过自己的著译与出版活动参与新文学建设，创作了自传体长篇小说《鲁男子·恋》（1929年出版），此书不仅在当时就发行了三版，而且颇受批评家好评。^①

对于这部小说，现代研究者并没有充分的关注，但无论对理解曾朴个人的创作转型，还是曾朴个人著译活动间的关系，《鲁男子》都不容忽视。本文将这部作品为核心，结合曾朴的其他著译实践，特别是将《鲁男子》创作与曾朴同时期发表的翻译作品《肉与死》相对照，尝试对曾朴翻译与创作活动间的内在沟通做出描述，希望藉此更全面地认识曾朴的文学活动。

一、《鲁男子》：自觉吸收域外文学的产物

1935年6月，曾朴在故乡常熟病逝，各界人士纷纷致文哀悼。著名的曲学家，曾朴的友人吴梅（1884—1939）题献了这样一首挽联：“平生事业鲁男子，半世风流孽海花”^②。挽联以曾朴一生最重要的两部作品嵌入，概括了曾朴的创作成就。如今，曾朴在大部分读者眼中只能以《孽海花》名世了，但在当年，他却在《鲁男子》中寄托了更为宏大的文学抱负。

1927年11月，曾朴与其子曾虚白创办的《真美善》杂志出版，《鲁男子》在创刊号上即开始连载。《鲁男子》的最初计划是以一部包含《恋》、《婚》、《乐》、《议》、《宦》、《战》的六卷本作品，写出曾朴自己一生的历史，并进而反映自身亲历亲见的时代。1929年，曾朴完成了第一部《恋》，由真美善书店出版，《婚》与《战》的某些章节也曾曾在《真美

^① 梁实秋（《评〈鲁男子——恋〉》，《新月》卷二第8号，1929年10月），邵洵美（《〈鲁男子〉书评》，《金屋》月刊1930年9、10期合刊）等人都曾撰文对这部作品给予肯定。

^② 引自《曾公孟朴讣告》，原本未署出版年，应为曾朴去世之年即1935年印行。

善》杂志发表,但由于健康原因,曾朴最终未能按计划完成这部六卷本的巨作。不过,仅以单行本《鲁男子·恋》而言,不仅受到批评家好评,在当时发行了三版,而且还吸引了后人的改编。1943年,罗明将小说改编为四幕话剧,连载于《风雨谈》杂志(1943年第3—7期)。1948年,由徐进改编,陈鹏导演,芳华剧团还上演了越剧《鲁男子》。由此可见,《鲁男子》一书在当时获得了相当的成功。

经过了十几年大量阅读法国文学作品,且身处新文坛积极取法域外文学的整体氛围之中,曾朴在《鲁男子》的创作中自觉借鉴域外文学,做自己创造的源泉。他曾经对自己的外甥吴琴一言及这部小说的写作目标:“运用自己所吸收的西欧文化,融合我国固有的优美艺文,然后凭熟练的技巧和细腻的描写,写出一生的历史。”^①如此看来,在《鲁男子》的创作中,作家有相当自觉的借鉴西方文化、会通中西的意识。曾虚白更具体地讲述过《鲁男子》的写作规划:“这是他研究法国文学到自己可以吸其精粹而创造自己结晶体的成熟表现。他计划学着法国几位文豪的作风,把几部小说各有独立组织却保持一个中枢线索联串而成一个系统文集的办法写他的《鲁男子》。”^②虚白所说的几位法国文豪主要就是巴尔扎克和左拉,前者的《人间喜剧》和后者的《卢贡马卡尔家族》,采用相互独立但又有所联属的小说反映一个时代,都给予了曾朴创作灵感。

在总体构思之外,从已完成的部分来看,这部作品中还存在着对异国文学文化非常具体的借鉴和征引。从序幕开始,曾朴对法国语言和文学的掌握就作为作家征用的一种资源,显现在《鲁男子》中。在“序幕”一节,曾朴描述了鲁男子隐居的百珈岛上有七座神秘的树林——康丹林,斐利安林,杜栾林,孚吕柏悌安林,爱美林,伊团林,丹黎勃林,不同的树林会让进入其中的人,产生极端不同的情感反应。这些近似音译的树林名字究竟代表什么呢?在一封致读者的回信中,曾朴进行了解释:“这个来历,一说明了,是狠浅薄的,就是暗藏着喜、怒、哀、乐、爱、恶、惧的七情,拿法文译音来代表的;今遵你的命,写在下面:康丹 Content,斐利安 Furie,杜栾 Douleur,孚吕伯悌安 Volupté,爱美 amour,伊团 Hideur,丹黎勃 Terrible——这个字,该用丹峦 Terreur,当时误写”。^③

在整个真美善时期,曾朴的生活中对异国情调有一种特殊的迷恋,他选择法租界的房子居住,漫步在那些以法国作家和作曲家命名的租界道路上,想象自己进入了法

① 吴琴一:《如是我闻“鲁男子”》,江苏常熟县政协文史资料编辑委员会:《文史资料辑存》,第5辑,内部发行,1982年,第70页。

② 曾虚白:《曾虚白自传》(上卷),台北:联经出版事业公司,1988年,第89页。

③ 引自病夫(曾朴):《编者一个忠实的答复》,《真美善》1卷4号,1927年12月。上述曾朴指出的法文词汇有些用名词,有些用形容词,还有些并不完全确切。如 Content 的名词应是 contentement,恨的意义应用 haine 一词。

国文化的世界。甚至在创作当中,这种心态也有所显露。曾朴不时在创作中引入西方文化典故,正像他运用那些中国文化典故一样。在《鲁男子》中,他笔下的比喻如“爱海里的哥伦布”,“正要仿安狄伯 Oedipue 冒险来解司飞痕 Sphinx 最神秘的哑谜”,“突然他吃惊似的仿佛触着玛尔斯 Mars 炽热的煅炉”^①等等,也同样带上了异国色彩。而且,树林的音译名字、在中文译名后加注西文原文的处理方式,让我们看到的更像是一位译者的习惯和姿态。这样引用西方典故,可能是文学创作中较为表面化的借鉴,但正如在法租界寓所周围漫步的曾朴似乎亲身体验了异域空间一样,曾朴创作中的这类西方典故则可能给他带来超越文化界限的现代感。考虑到曾朴从未有机会身居异国,我们更能感受到他对法国文学的研读和翻译对其文化追求的深刻影响。

因此,要讨论域外文学对曾朴创作的影响,特别是其译者—作者双重身份间的对话,真美善时期曾朴的小说《鲁男子》无疑为我们提供了一个绝佳的范例。

二、《鲁男子》与《肉与死》

要深入讨论《鲁男子》中的异国文学因素,除上文所言之外,不可不考虑在《鲁男子》创作同时的一部曾朴译作,这就是皮埃尔·路易(Pierre Louÿs, 1870—1925,曾朴译为“边勒鲁意”)的作品《肉与死》(*Aphrodite: les mœurs antiques*)。^②

这部曾朴与曾虚白合作译介的法国小说《肉与死》,是创办真美善书店和杂志期间曾朴最成功的译作。^③ 虚白称此书是“父亲读得不忍释手的一本书”^④,足见曾朴对该作品的偏爱。据曾朴为《肉与死》一书所作的“后记”所言,此书翻译始于1927年6月,止于1928年3月^⑤。1929年,《肉与死》与《鲁男子》同年出版,初版本发行平装本1500册,精装本500册,编号皮面本20册。在真美善出版的所有书籍中,只有曾朴创作的《鲁男子》和翻译的《肉与死》发行了编号本,此中亦可见出曾朴本人对这部译作的重视。

皮埃尔·路易是活跃于19世纪末20世纪初法国文坛的一位作家,他的诗集《碧莉娣之歌》(*Les chansons de Bilitis*, 1894)、小说《肉与死》以及《女人和玩偶》(*La*

① 曾朴:《鲁男子》,北京:人民文学出版社,1989年,第125、170页。《鲁男子·恋》最初连载于《真美善》杂志1927—1929年间,后由真美善书店出版单行本(1929),本文参考的是人民文学出版社的重印本,下引此书不再注明出处,只于文中标明页码。

② 如从原文直译书名,这部小说应被译为《阿弗洛狄德:古代风俗》,曾朴译作《肉与死》。

③ 此书曾朴本来打算独自翻译,但因时间紧张,选择与虚白合译。真美善时期曾朴共出版了8本译作,只有此书发行了再版本。

④ 曾虚白:《曾虚白自传》(上卷),台北:联经出版事业公司,1988年,第91页。

⑤ 比埃尔·路易著,曾孟朴、曾虚白译:《肉与死》,长沙:岳麓书社,1994,第232页。下引此书直接于文中标明页码。

femme et le patin, 1898)都使他获得了相当的知名度。除《肉与死》外,曾朴亦曾节译过《碧莉娣之歌》,发表于《真美善》杂志。《肉与死》情节并不复杂:故事主要涉及两位主人公——亚历山大埠最美的妓女葛丽雪和王后的情人、被无数女人爱慕的雕塑家但美眇。但美眇爱上了葛丽雪,为了得到爱情,他冒险满足了葛丽雪提出的要求,送给她三样赠品:他偷盗了一个妓女珍爱的银镜;杀死了大祭师夫人,得到了她头上的细雕牙发梳;渎神地拿走了阿弗洛狄德神像上的珍珠项圈。当葛丽雪知道他已经完成了自己的要求,向但美眇示爱时,后者却称自己已在睡梦中占有了葛丽雪,舍不得因接受现实而破坏自己幸福的记忆。最终,因热爱但美眇,葛丽雪毅然服从了他的要求,穿戴起这三样赠品,现身在愤怒的万众前,并因而被处以死刑。在这一情节框架中,作者借助于古代的舞台,展示了他对去除禁忌的肉体的崇拜以及一种神秘、颓废的色情主义。

从此书的序言和后记中不难看出,曾氏父子把这“满纸是肉的香味”^①的作品介绍到国内,是为了“把肉感来平凡化”(《肉与死》,第32页),矫正当时文坛性文学泛滥的现象,另一方面,曾朴还特别颂扬了原作的艺术价值。

你看吓,那里面活现着的变态性欲,卖淫杂交,狂乱,蛊惑,杀害,盗窃,仇恨,愚妄,哪一件不是人类最丑恶的事材!然而在他思想的园地里,细腻地,绮丽地,渐渐蜕化成了一朵珍奇璀璨的鲜花。我们只觉得拍浮在纸面上的只是不可言说的美。我们译这部丑恶美化的作品来证明我们艺术惟美的信仰,不使冒牌的真丑恶,侵袭了艺术之宫。(第231页)

作为曾朴翻译和创作领域的重头著作,《肉与死》和《鲁男子》均是此时曾朴的心血之作,而两部作品近乎同时性的“写作”也使《鲁男子》在许多方面留下了《肉与死》的痕迹。

对于《鲁男子》的创作,《肉与死》的影响首先渗透在关于爱情的反思之中。皮埃尔·路易的《肉与死》是一部相当观念化的小说,作者借古代故事表述了他对肉体的赞颂和对爱恋的思考。虽然曾朴未见得全部赞同作者的这些思考,但作为译者,他对作品的细致读解却必然使这些思考进入他的视野,并成为一种契机,激发了他在创作中对爱情的沉思。

《肉与死》中对肉体爱的张扬和对“肉乐”与“热情”的讨论促发了曾朴的相关思考,《鲁男子》的“灵与肉”一章专门表现两个人物朱小雄与鲁男子对“肉体爱”与“精神爱”的讨论,而小雄对“精神恋爱是高尚,肉体恋爱是卑污”(第48页)这样的“假道学”观点

^① 见《肉与死》出版广告,刊于《真美善》卷五1号,1929年11月。

的批判,也令人联想到皮埃尔·路易对自己作品所做的解说:“爱及其一切结果,对希腊人来说都是最高尚、并富于伟大的情感。他们从来没有将其与基督教义强加于我们的猥亵、下流的念头联系在一起。”^①此外,《肉与死》中所表达的梦幻中的快乐更高于现实的占有;恋爱从“欲求所没有的”开始,从“占有所欲求的”完结;爱恋“在最悲愁的境地”成就等等这些观点,在《鲁男子》中都有所折射:如鲁男子厌倦了“寻求现实上肉体的快乐”,“转到想象上去追求肉乐的影子”(第132页),恋人小雄和云凤一度在获得了他们所想望的快乐后感到厌烦,鲁男子最后的彻悟“死才是恋的永生,离或是恋的维系,婚简直是恋的没落”(第265页)等等,都不仅有与皮埃尔·路易的作品相应合之处,也受到当时曾朴所阅读外国文学的影响。

就在写作《鲁男子》的过程中,1928年,曾朴在日记中抄录了一段俄国少女 Bashkirtseff 的日记(*Journal de Marie Bashkirtseff*,该书为旅居法国的俄国女艺术家的日记,为法文版):

D'ailleurs, je ne comprends pas comment un homme et une femme, tant qu'ils ne sont pas mariés, peuvent s'aimer toujours et tâchent de se plaire sans cess, puis se négligent après le mariage. (此外,我不明白何以一个男人和女人在没结婚的时候总能互相爱慕,努力让对方愉悦,却在结婚之后完全不关心对方了。)

随后,他感叹道:“这真是说尽了男女恋爱的真相!”^②我们看到这些对域外文学的阅读和感悟,都融入了前文所谈到鲁男子对“婚是恋的没落”的体验和表达之中,冲击了小说家曾朴的创造力。

而且,《肉与死》中对女子的爱情和占有欲的分析,也在《鲁男子》的创作中激起了回响。

当《肉与死》中的但美眇,通过偷盗和杀人取得了葛丽雪所要的三件东西后,他在梦中见到了葛丽雪,得到了无上的满足,因此当现实中的葛丽雪愿意献身时,他反而拒绝了,对这个现实中的女人冷淡甚至厌恶。面对葛丽雪对此产生的迷惑,他揭示出她内心深处试图奴役男子的野心:

你利用我骤发的热情,在那热狂的一刹那间,叫我去做那三件事情,这或许要破碎我的生活,在我一生记忆中将永远留下这三重耻辱,在那时你曾为我不安吗?

好。你已经满足了。你已经抓住了我。虽不多忽儿,可是在你所要求的

① Pierre Louÿs, Preface, *Aphrodite, mœurs antiques*, Paris: Gallimard, 1992, p. 35.

② 引自曾朴日记《回想录》,《回想录》为曾朴未出版之日记,见普林斯顿大学东亚图书馆善本及手稿部所藏曾朴日记手稿。引文中译文为笔者提供。

奴役中总给你抓住了。我直忍耐到今天,该让我来解放自己了吧!

你们所希求的,并不是爱人,也不是被爱,只想把个男子缚在你们的脚踝上,降伏他,叫他低着头让你们把鞋子踏在上面。(第167页)

1928年7月,《恋》的第11章在《真美善》上发表出来,其中的鲁男子发表自己对爱情不同阶段的体验和反复参悟时,也谈到恋人的占有欲:

情欲和恋爱,原是整个生活的两面,它们根本的区别,就是前一个是纯粹自私自利的,后一个是自他并利,有时或者他重于自。我弄明白了这一点,我忽然对着宛妹这回对付我的态度,是不是真恋爱,倒生了疑问了。只为觉得她冷淡我,隔绝我,完全为她自己,并没有丝毫顾到我;完全为了占有欲的反动,享用的不满足;完全为了一向认为已占有了独自享用的我,被攘夺而被分割了,不自觉泄露了一种强烈而蛮横的反抗。这不是显然自私自利的情欲吗?恋爱在哪里呢?若然她是恋爱我的,她就应当替我设想,她疑怀的事,有没有慎细考查的必要;不考查,就给我这无情的闷棍,我情感上能不能禁受?不要说本是莫须有的冤狱,就算情真罪当,她深知我为了她久受着肉体上的痛苦,是否有可原谅或可补救的地方,何忍一切不顾的就撒手抛撇呢?(第129页)

曾朴的鲁男子在分析女子心理时更加明晰和细致,没有保留路易作品中男主人公感到自尊受挫后那种明显的怨恨态度,更多地表达出一种悲凉的情调。但是上文对女子情爱心理的分析,却明显打上了《肉与死》的印记,甚至指责女子不顾恋人情感与尊严的反问句,都与路易的作品如出一辙。

除了上述对爱的思考外,曾朴的作品在其他方面也显示了他翻译经历的影响。最让人注目的可能是人物的言语方式。在中国传统小说中,人物对话大都简练传神,由于作品多以叙事为主,人物之间很少大段对白来直接表达自己的思想情感,这一特点只要看看《孽海花》这部小说就可明了。曾朴在早期翻译雨果戏剧时常常难以传达原作的长篇抒情对白,其实就深刻地反映出中西叙事作品中人物言语方式的差别。^①以长篇话语表达情感或观念的言语方式,虽然并不符合中国传统文学程式,但在法国文学中极为常见。曾朴所熟悉的法国作家雨果,其小说和戏剧作品就非常典型地体现了

^① 新文化运动前,曾朴曾翻译过雨果的剧作《银瓶怨》(*Angelo, tyran de Padoue*, 连载于《小说时报》1914年4—5期)和《泉欲》(*Lucrece Borgia*, 有正书局,1916年)。

这样的话语方式。曾氏父子翻译的《肉与死》也同样如此：其中的人物雄辩滔滔地表达思想、欲望、爱和赞美，路易在书中甚至让希腊哲学家和妓女讨论、辩驳以阐明爱恋的种种神秘，这些人物对话不仅充满诗意和哲思，修辞上也经过了精心的修饰。

如果说，《肉与死》译本中人物言语和修辞风格的传递主要显示了曾氏父子对原作的忠实态度，那么在《鲁男子》一书中，曾朴则通过自己的创作，自觉借鉴法国文学人物的表达风格，通过两对青年男女之口表达了对爱情的反思。他们中的一对——朱小雄和汤云凤为保全爱情反对家族的压迫愤而自杀，另一对，也就是鲁男子和表妹齐宛中也由于种种原因未能终成眷属。对于这些本可以精心设计紧张情节的故事，曾朴并没有着力于渲染戏剧冲突和激动人心的情节，而是重点呈现人物的恋爱观和情感波澜，甚至连许多对人物命运相当重要的情节因素，作者也一带而过。但是，他却毫不吝惜笔墨，让人物于言谈之中淋漓尽致地表白他们的思想与情感。这使他笔下的人物，特别是鲁男子、朱小雄和汤云凤在言语风格上显得大胆而雄辩。比如汤云凤在感觉到她和小雄的爱已经融入了厌倦后对恋人表白：

我想，我俩在开始满足心愿的一两个月里，真是快乐得上天入地，只恨世界小容不了我俩欢心的腾跃，吻的津吐是甜的，拥抱的热是陶醉的，肌肉磨熨是酥麻的，汗液的胶粘是芳香的。可是，今天吻着，拥抱着，磨熨着，胶粘着，明天还是这一套，后天一般，永远似工厂里的机器，一举，一动，似有引擎牵动着，一丝没有变动的意义，渐渐觉得甜的津发淡了，抱的热焦躁了，肉的磨熨木钝了，汗的芳香醇酸了。那么现在觉到什么呢？只有厌倦！我才悟到快乐的颠顶，高高供着的，没有宝贝，只有一个厌倦！……（第150页）

上述引文中表现出来的强烈情感倾诉以及修辞方式（比喻和排比句式）都让我们联想到皮埃尔·路易诗意的文字和雨果戏剧中的大段对白；而曾朴在小说中通过人物间的交流与论辩来表达爱情观的方式，也带有他曾经翻译过的雨果作品《九三年》中人物思想论辩的风格^①。

从曾朴笔下的这些人物对白中，我们可以感受到法国作品中那种反思、雄辩的语言风格的渗透，感受到曾朴在创作中吸收异国文学风格的努力。这一处理方式，使人物的思想情感得到了充分的展示，让作家能更直接地表达他个体的人生体验。但过分修饰和雄辩的风格，给人物言语染上很强的书面色彩，破坏了小说所刻画的十九世纪旧中国人物的真实感。如果说法国文学中的类似处理在某种程度上是法国文化传统

^① 雨果著，曾朴译：《九三年》（*Quatrevingt-treize*），1912年连载于《时报》，1913年由有正书局出版单行本。

中好思辨和注重言谈艺术的反映,那么上文所引云凤的表白,与其说表达了19世纪末宗法制压迫下一个富家少女的感悟,不如说是在表达作家曾朴的爱情观。但是,从跨文化对话的角度而言,曾朴对异国文学这种言谈方式的吸收,让我们感觉到一种长期的翻译实践,使得法国文化的因素潜移默化地渗透到曾朴的写作之中。如果我们以曾朴民国初年翻译的雨果戏剧做一参照,就更可见出法国文学对曾朴新文学创作的启发和冲击。在翻译这一“忠实要求”成为题中之义的写作活动中,由于中国旧有文学程式强大的惯性及现代白话本身的不成熟,曾朴对雨果戏剧中的人物对话(特别是长篇对话)进行了大量的删减。而经过多年法国文学的浸润以及中国现代的文学文化转型,曾朴却已经把当年在翻译实践中都很难传递的言语风格内化到了自己的创作之中。

在言语风格外,某些具体场景的设计也可能受到了《肉与死》的启发。《鲁男子·恋》当中有一段描写少女汤云凤在镜子中注视自己身体的场景,被梁实秋评为最大胆而精彩的描写^①:

再看自己那躺在床上的影子,一挽乌金般的长发,抛散着蜿蜒在枕畔;圆满的脸蛋儿,恰似中秋天心的月亮,渲染了一层红晕;眼皮略暴,两个瞳神,是世界奇珍的两颗黑钻石;当微笑时,利刃新破伤痕的两瓣嘴唇,唇角边旋起一对小窝,只等储着爱神的口蜜;看到项脖下面,筑玉的双肩,垂着两条肥滑的雪鳗,游泳在活水里;酥胸袒露,在水红鲛绡兜肚的雾縠(hú)里,掩映着双双含苞的睡莲,印出淡紫的花蒂;这还是去年初夏,无意中在平坦的玉田里,新发现的奇葩,在发现时,全身感受着不可知的颤动,渐渐地绽露了,渐渐地成长了,到如今仿佛已结成了核心。她此时自己越看越爱,不自觉地动了把玩欣赏的意思,倏的把兜肚解开,撩在一边,两眼恣意的赏鉴,一手尽量的抚摩。忽觉得心腔里一股热浪,突进了毛孔,沁出微微香泉,顿时烦躁起来。嘴里低呼道:

“好热!好热!”(第68页)

我们再看《肉与死》中的一段文字:

她把镜子靠近身体的各部分一处处的接触。她审察肌肤的白,用长久的抚摩来试它的柔软,紧抱来试它的温暖。她又证明她双乳的圆满,腹的坚致,肉的细密。她来估量她的发,见她的光彩。她试她眼的魔力,嘴的表情,呼吸的热,从腋窝直到肘弯,她徐徐地拖着一个长的口亲,在她赤裸的臂边。

^① 梁实秋:《鲁男子·恋》,载《新月》卷二第8期,1929年10月。

一种非常的情绪,经她自己的嘴唇接触,顿时惹起了惊诧和骄傲,确定和急迫。……(第55页)

在曾朴的作品中,虽然具体描写和路易有所差别,但是场景的设计,少女在镜中欣赏自己的美,抚摩自己的肉体并由此产生模糊的欲望——却和皮埃尔·路易的作品极其相似。值得注意的是,在曾朴对《肉与死》一书的批评中,特别谈到了原作中的这一段描写,正说明这是译者对原作的会心之处。

当然,指出这些相似并非贬低曾朴的个性化创作。“把外潮的汹涌,来冲击自己的创造力,不愿沉没在潮流里,自取灭顶之祸”^①,正是曾朴本人的主张。事实上,作家与作家的遇合往往需要特殊的际遇。对曾朴来说,当他试图总结自己的人生,并从刻骨铭心的初恋开始记录自己的历史时,皮埃尔·路易这部充满着对肉欲、爱恋、激情等问题沉思的作品,在主题上正契合了曾朴的需要。若我们把翻译行为看作是与原作者及其作品的对话,这种对话肯定会在相当程度上激发曾朴本人对相关问题的反思。当译者曾朴再就类似主题开始自己的创作时,这些反思也会自然而然地进入他本人的作品。不过,曾朴接受了域外作品的启发后,却进行了自己个性化的经营。皮埃尔·路易营造了一个遥远的古代世界来表述和承担自己的情爱和艺术观念,有强烈的虚幻感,很典型地体现了唯美派作品远离现实、一心创造艺术世界的作风。曾朴则通过追溯自己的切身经历,来表达他对爱情的认识和体验。特别是当曾朴通过对自己恋爱经历的表现,忠实地传达他那一代人所经历的情感波折时,他的作品既呈现出人类某些共通的爱情体验,也记录了宗法制度下青年面对爱情时的独特选择与心理感受。换言之,曾朴仍然试图通过对自身生命和情感的表达来探索人生的真境。

另一方面,皮埃尔·路易带着一种对现代道德的反叛所描摹的色情之爱,曾朴则很难完全认同。在路易的作品中,与肉体爱的赞美同时表达出来的是人类激情的不可信任与恐怖。他让雕塑家但美脱说出:“奴役! 奴役! 这才是激情真正的名字!”; (L'Esclavage! L'Esclavage! voilà le vrai nom de la passion.);^②而《鲁男子·恋》中的主人公——这一曾朴自传形象终究还是认可精神爱较之肉体爱的高尚。路易作品中细致地描绘了古代亚历山大城的种种放荡、狂乱,他把这一切当作“没有污迹、没有耻辱、没有罪”的性感来表现,目的在于表达对未受任何束缚的人类肉体的赞赏和崇拜之情。^③但在曾朴看来这种种放荡和狂乱却是“色情狂”和“淫污”,曾朴用尼采“梦”和“醉”的精神来解释皮埃尔笔下的世界,认为作者将“最丑恶的事材”转化成了艺术美。

① 病夫:《编者的一点小意见》,载《真美善》卷一1号,1927年11月。

② Pierre Louÿs, *Aphrodite, mœurs antiques*, Paris: Gallimard, 1992, p. 232.

③ Pierre Louÿs, *Aphrodite, mœurs antiques*, Paris: Gallimard, 1992, pp. 39-40.

原作者对肉体爱的描绘被视为“丑恶的事材”，其间的价值判断显而易见。^① 曾朴接受了原作艺术表现的高超和对爱情的某些形而上的思考，但原作对肉体爱的纯然赞扬，他则在个人的创作中加以拒绝。

或许，我们更应该把《鲁男子》对法国文学的吸收视为一种对话，既是作者跟他所译介的法国作家的对话，也是译者曾朴和作者曾朴的对话。实际上，翻译作为一种最专注的阅读，在不断地呼唤着从事这一实践的译者积极地与域外文学对话，从而也潜在地改变着作为创作者的曾朴。正是在作者和译者进行对话的意义上，曾朴个人的创造与译介活动间的沟通，成为“把外潮的汹涌来冲击自己的创造力”的生动解说。

参考文献：

1. 吴琴一：《如是我闻“鲁男子”》，载江苏常熟县政协文史资料编辑委员会：《文史资料辑存》（第5辑），内部发行，1982年。
2. 曾虚白：《曾虚白自传：上卷》，台北：联经出版事业公司，1988年。
3. 曾朴：《鲁男子》，北京：人民文学出版社，1989年。
4. 比埃尔·路易著，曾孟朴，曾虚白译：《肉与死》，长沙：岳麓书社，1994年。
5. Pierre Louÿs: *Aphrodite, mœurs antiques*. Paris: Gallimard, 1992.
6. 梁实秋：《鲁男子·恋》，载《新月》卷二第8期，1929年10月。
7. 病夫：《编者的一点小意见》，载《真美善》卷一1号，1927年11月。

^① 参阅《肉与死》“后记”及“序——复刘舞心女士书”。

20 世纪初日本有关“文学”及“中国文学史”观念的考辨

赵 苗

—

鲁迅在《中国小说史略》中称：“中国之小说自来无史；有之，则先见于外国人所作之中国文学史中。”^①其实，鲁迅所说的“自来无史”并不局限于小说领域，“自来无史”之“史”当指有别于中国传统国学、作为近代学科体系而言的学术史。而“先见于外国人所作之文学史”，则是指 1880 年俄罗斯人(V. P. Vasiliev)瓦里西耶夫的《中国文学史纲要》、1901 年英国人翟理斯(Herbert Allen Giles)的《中国文学史》、1882 年末松谦澄的《支那古文学略史》、1897 年古城贞吉的《支那文学史》、1897 年到 1904 年藤田丰八、田冈捉代治、白河次郎、大町芳卫、笹川种郎五人合撰的《支那文学大纲》16 卷、1898 年笹川种郎的《支那文学史》、1903 年久保天随的《支那文学史》等，以上这些中国文学史著作均早于中国本土文学史问世。

由于近代日本在引入西学方面较中国先行一步，因此晚清借鉴西学主要通过日本，中国早期出版的文学史著作几乎无一例外是以日本为范本进行写作的。出现这种情况的原因，一方面是与当时日本较为成熟的中国文学史写作模式有关，一方面与清末颁布的一系列教育章程有关。如 1898 年光绪帝下诏批准了由梁启超起草的《总理衙门筹议京师大学堂章程》，其中特别提到“略取日本学规，参以本国情形”、“今略依泰西日本通行学校功课之种类，参以中学”。1902 年张百熙主持颁布的《钦定京师大学堂章程》中也提到“今略仿日本制，定为大纲”。1904 年 1 月清政府颁布《奏定学堂章程》，标志着中国正式开始实施近代教育体制，在《奏定学堂章程》中将“文学科”分为九门，其中“文学科大学”中设置有“中国文学门”，主要课程有“文学研究法”、“《说文》学”、“音韵学”、“历代文章流别”、“古人论文要言”、“周秦至今文章名家”、“四库集部提要”、“西国文学史”等十六种。在“历代文章流别”中特别提示教员“日本有中国文学史，可仿其意自行编纂讲授”。^②在此影响之下，1904 年京师大学堂的林传甲与东吴大学的黄人各自撰写了中国第一部《中国文学史》。林传甲在其所著《中国文学史》中开卷便称“传甲斯编，将仿日本笹川种郎《中国文学史》之意，以成书焉”。黄人的文学史

^① 鲁迅：《中国小说史略》序，岳麓书社，2010 年，第 1 页。

^② 舒新城：《中国近代教育史资料》中册，人民教育出版社，1961 年，第 120 页。

观主要借鉴日本太田善男的《文学概论》(东京博文馆 1896 年出版),其中有关文学定义的来源,黄人在书中作了解释,在第四编“分论”的第一章第一节集中体现其新的文学观念系取自日本太田善男《文学概论》之解说。^①此后出现的谢无量、葛尊礼、顾实、曾毅、童行白、康碧成等撰写的中国文学史,无论在编写体例、文学史分期还是文学史观上都或多或少受到日本的影响。

上述事实表明,对于中国本土文学史的研究不可避免的要涉及 19 世纪末、20 世纪初日本刊行的中国文学史。孔子说:“视其所以,观其所由,察其所安”(《论语·为政篇》),如果从学术反思的角度来看,对早期日本刊行的中国文学史的研究其实就是一个“之所以然”的过程。基于同样的道理,陈平原论述到:“所谓学术史研究,说简单点,不外‘辨章学术,考镜源流’。通过评判高下,辨别良莠,叙述师承、剖析潮流,让后学了解一代学术发展的脉络与走向。”如果要对中国文学史加以“考镜源流”,那么 20 世纪前半在中国文学史研究方面最重要的事件无疑是对日本刊行的中国文学史的吸纳、本土化与转化的过程。

二

在开始对日本明治时期(1868—1912)的中国文学史进行研究之前,首先要厘清的是日本近代有关“文学”与“文学史”的定义。由于日本传统文化主要来源于中国,因此若要考察历史上“文学”一词的渊源,首先要从中国古语中的“文学”谈起。中国传统的“文学”一词最早可以追溯到孔子的《论语》。在《论语·先进》第十一中有“德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语:宰我、子贡。政事:冉有、季路。文学:子游、子夏。”《论语》中的“文学”是指文章博学,为孔门四科之一。此后历代有关“文学”的含义不断演变,至汉代“文学”一词的意义已发生了较大的改变,《汉书·武帝纪》元朔元年十一月诏书中有“选豪俊,讲文学”。其中的“文学”,是指文献经典,也泛指文才或文艺作品。《魏书·郑义传》中也提到“而义第六,文学为优。”《魏书》中的“文学”是指有文采的作品。至唐宋时期出现的古文运动进一步提出“文以载道”或“文以明道”的观点,倡导忽略文学的“言辞”与“文采”,而以“载道”与“明道”为文学的首要任务,此时“文学”的含义再度回归到“文章”与“博学”的层面上,由于将“文章”、“博学”合为一谈,唐宋时期的“文学”因此成为一切学术的总称。从唐宋起至清代,“文学”一词的含义逐步确定下来,基本上囊括了两个方面的含义,一是指文章博学,二是指文献经典。

日本传统意义上有关“文学”的含义与中国大致相同,同样涵盖了儒学以及“文章”

^① 陈广宏:《黄人的文学观念与 19 世纪英国文学批评资源》,《文学评论》2008 年第 6 期。

之学的意思。据日本《广辞苑》的解释,日本“文学”一词有三种含义。第一是指学问、学艺,是有关诗文的一切学术的总称。第二是“literature”,即借助想象力,以语言为载体,表现外部世界与内心世界的艺术作品,包括诗歌、小说、物语、戏曲、评论、随笔等。第三是律令规定享有官给的家庭教师。第四是江户时代诸藩的儒官称呼。^①其中第一种解释与中国传统意义上的“文学”最为接近,一言以蔽之,日本传统意义上的“文学”是指一切学术的总称。在江户时代,日本认为学问主要就是指儒学,儒学在江户时代被尊为一统天下的官学,因此江户时代“文学”往往是儒学的代名词。到了明治初期,日本仍然认为“文学之本在明道义”、“文学之用在辅政教”,很显然此时的“文学”具有学问、学术之意。《广辞苑》的第二种解释,来源于英语的“literature”,是源自西方的近代学术意义上的纯文学。明治维新后日本开始大量引入西学,“Literature”亦随之传入日本。在18世纪的英国,“literature”的概念意味着被赋予价值的全部作品:诗,以及哲学、历史、随笔和书信。近代意义上的“literature”直到19世纪才在英国真正出现,其范畴远比中国和日本传统意义上的“文学”的含义狭窄,仅指所谓“创造性”或“想象性”的作品。^②有趣的是,近代以来有关“literature”的定义,在其发源地英国同样也经历了一个从宽泛到狭窄的过程,即由“泛文学”到“纯文学”的转变。

在1890年出版的第一部《日本文学史》中,三上参次、高津楸三郎对“文学”所下的定义是:“文学乃指以某一问题巧妙表达人的思想、感情、想像者,兼具实用与快乐之目的,并传授大多数人大体上知识者。”^③在三上参次、高津楸三郎看来,“文学”并不仅仅局限于某一文体,亦不拘泥于其内容是否在讲述“圣人之道”或者对“政教”有所助益,只要有是表达人的情感、思想、想像者都可以称为“文学”,甚至还可具有“实用与快乐”的目的,这种对于“文学”目的的解释已经比较贴近“Literature”的概念。平冈敏夫认为,尽管三上参次、高津楸三郎等已经接受了西洋的“Literature”,并自觉的将文学史创作向西洋文学的范畴靠拢,但是日本早期的文学史家并未清楚“Literature”即“文学”的真正定义,日本早期的文学史著作几乎都体现出对于变幻不定的文学观念定位的摸索。平冈敏夫说:“明治二十三年(1890年)10月有芳贺矢一、立花铎三郎编写的《国文学读本》、明治二十三年(1890年)4月有关根正直《小说史稿》、明治二十三年(1890年)5月有上田万年编写的《国文学》(卷一)、明治二十三年(1890年)11月有三上参次、高津楸三郎的《日本文学史》。从明治二十三年这一年出版的文学史著作来看,几乎都存在对于文学史观的讨论,之所以集中出现一批文学史著作和对于文学史定义的讨论,是因为当时有关‘文学’的观念摇摆不定,在对于‘文学’论争活跃的时期,

① (日)新村出著,赵苗译:《广辞苑》,日本岩波书店出版,昭和五十八年,第2141页。

② 参阅[英]特雷·伊格尔顿 TERRY EAGLETON:《二十世纪西方文学理论》,北京大学出版社,2007年,第16页。

③ (日)三上参次、高津楸三郎:《日本文学史》,日本:金港堂,1890年,第2页,笔者译。

文学史编写的出发点是为了确立各自对于文学的定位。”^①铃木贞美也认为自从“literature”被翻译成“文学”以来,有关“文学”始终是一个含糊不清的概念,因为在许多西方学者眼中,“文学”未必单纯意味着“语言艺术”,在英语“literature”一词中,并无指称全部语言艺术作品之意义。^②事实表明,19世纪末“文学”一词虽然作为“literature”的译词在日本被正式确立下来,但是日本对于近代意义上“文学”的概念在相当长时期内模糊和不确定。这是由于尽管19世纪末日本从西方引入了“Literature”的概念,不过对于新的文学观念却需要一个消化、吸收、转变的过程。

日本最早将“literature”译为“文学”一词的是出生于日本津和野藩(今岛根县西南部)的藩医家中的西周,他在翻译《百学连环》(1871)时首次将“literature”译成“文学”一词。^③日本明治八年(1875)5月8日发行的《文部省报告》第二十一期发布的‘开成学校课程表’中,当时“文学”首次作为一门课程的名称而出现。^④明治八年(1875)“Literature”的译法得到了文部省的公认,明治九年(1876)以后“文学”一词开始在日本逐渐普及。值得注意的是,“Literature”在日本译成“文学”后最早出现于学校的课程表,由此可见近代意义上的“文学”与学校的学科设置之间存在的密切关系。出于“文学科”教学的实际需要,日本早期的中国文学史著作不少是大学的讲义,如儿岛献吉郎《支那文学史》,藤田丰八的《支那文学大纲》是东京专门学校的讲义录,高濂武次郎的《支那文学史》是为哲学馆编写的讲义录,久保得二的《支那文学史》是早稻田大学的讲义录等。

日本传统意义上的“文学”具有“一切学术”之意,受此传统文学观的影响,日本早期的中国文学史往往与其他学术纠缠不清。同时由于日本自古以来受中国传统文化影响,因此早期的中国文学史创作只能从中国传统思想中汲取养料,以传统的目录学、文苑传为参照建构文学史框架。由于传统文学的范畴可以指一切学术,于是文学史家便将经学、文字学、诸子哲学、史学、理学等都罗致在文学史里面,这从日本早期出版的中国文学史著作中也可以明显感受到。作为日本第一部中国文学史,1882年末松谦澄的《支那古文学略史》在内容上逸出了古文学的范围,基本上以经学和诸子为主。全书分为上下两卷。上卷分七篇,即周官(《周礼》)、管子、老子、孔门诸书、晏子、杨朱墨翟、列子。下卷分十篇,即孟子、商子(商鞅)、公孙龙子、庄子、孙吴兵法、苏秦张仪、屈

① [日]平冈敏夫:《明治大正文学史集成》解题·解说,见川和康三《中国的文学史观》,创文社,第161页,笔者译。

② [日]铃木贞美:《“文学”概念论》,《外国文学评论》2006年第2期,第154页。

③ 参阅陈明姿:《日本文学史的建立》,台湾大学日语系讲稿,2010年。

④ [日]铃木修次:《“文学”译语的产生与日中文学》,《中国文学的比较文学研究》,日本汲古书院,1986年,第1页,笔者译。

原宋玉、荀子、申韩、吕氏春秋、竹书纪年、左传、国语,基本上以中国上古儒家、文学家为贯穿的线索。1897年古城贞吉的《支那文学史》自原始时代的文学直至清朝文学,虽然分期更为合理,资料也更加翔实,却仍未完全脱离中国传统学术的苑囿。书中仍然出现了“古代文字”、“篆隶的变迁”、“造字的基础”等属于文字学的内容,像“诏敕”、“上书”、“书牒体的文章”等都逸出了文学的范畴。1903年久保天随的《支那文学史》由日本同文社出版,首次真正以接近西方“纯文学”的观念来阐述中国文学。久保天随开篇便严厉批评了在此之前日本出版的中国文学史著作,他说:“在此之前虽然出现了两三部号称中国文学史的作品,无非是见识浅薄学者之作,其价值根本不值一提。著者甚至根本不明白文学与文学史为何物,所著无非是文学家小传及书目的解题。”久保天随随后谈到对于文学的理解:“所有的艺术,以形式与内容的调谐为最上乘。文学史的研究不能对此二者有轻重之别。由于所有的艺术作品都是时代印记与个人品性相结合的产物,因此在研究具体的文学作品时需将两者加以区别。”^①在随后的明治三十七年一月的《太阳》杂志第10卷第1号,刊载了大町桂月的《评天随的〈支那文学史〉》一文,该文对于久保天随的论点持完全认同的态度,大町桂月在文中称“迄今为止日本撰写的中国文学史著作的有十几人,然其皆不明白文学为何物,文学史又为何物。其将历史学家、文章家、古典学者或者语言学者认为是文学家,将文学与史学、文学与哲学相混同。所谓的一部中国文学史无非是作者传记加之著书摘要的罗列。不追问思想,只诂索形式,只记录文学发展变迁的轨迹,却忽视文学内在的生命价值,完全是机械的罗列作品。因此若要撰写中国文学史,首先要清楚什么是‘文学’以及‘文学史’”^②。由此可见,在日本出现中国文学史的初期,便出现了对于“文学”与“文学史”的论争。以久保天随、大町桂月为代表的文学史观已经明显的具有近代学术意义,其根据西方近代意义上文学的概念,指摘当时的日本学者编写的《中国文学史》误将文学与史学、文学与哲学相混同,阐明了日本当时出版的中国文学史的问题所在。尽管久保天随、大町桂月对于文学概念的界定已经接近近代学术的层面,然而在新旧观念交替的年代,文学的观念仍然是变动的不确定的,日本后来的学者并没有承袭这种文学史观,而是再度退回到传统的文学史观。久保天随的《支那文学史》出版后六年,1909年儿岛献吉郎的《支那大文学史古代篇》论述了自原始时代直至六朝的文学,其中分专门章节论述老子、孔子、杨朱、墨翟、孟子、庄周、荀卿、韩非,《论语》、《礼记》、《孝经》、《大学》、《春秋三传》、《国语》等占据了相当的篇幅。1912年出版的儿岛献吉郎的《支那文学史纲》中仍然有文学与文字、文学与学校、文学与科举、文学与儒教、佛教、道教的关系

① [日]久保天随:《支那文学史》,日本人文社,1903年,第2页。

② [日]大町桂月:《评天随的〈支那文学史〉》,载《太阳》杂志卷十第1号,明治三十七年一月,笔者译。

系等内容。

在新旧观念的碰撞中,日本近代意义上的文学观经历了长期的混沌与迷茫,直至19世纪30年代才逐步完成由传统“文学”向西方近代“文学”的转型。和田英信称:“当时,从明治二十年代开始至三十年代,在中国学研究领域开始重新探寻中国学的意义,将中国文学作为历史学的考察对象赋予新的意识。同时与文学观念的摸索相呼应,何为中国文学作为一个新的问题浮现出来。这就是一时间中国文学史的书籍集中出现的原因。”^①在中国文学史诞生之初,不仅是日本的汉学家对于“文学”与“文学史”的界定模糊,放眼世界,俄罗斯的瓦里西耶夫的《中国文学史纲要》和英国翟理斯的《中国文学史》同样没有跳出传统国学的疆域。1880年,俄罗斯人(V. P. Vasiliev)瓦里西耶夫的《中国文学史纲要》由圣彼得堡斯塔秀列维奇印刷所出版,这是世界上第一部中国文学史。瓦里西耶夫重视传统儒学,在他所著的《中国文学史》中不仅介绍诗歌、小说、戏剧等“美文学”,而且以儒学为线索,全面系统地评价诗经、论语、诸子百家等,他将《史记》、《资治通鉴》、《说文解字》、《齐民要术》等统统纳入文学史的范畴。在瓦里西耶夫看来“博大精深的中国文学的基础是儒学,因此不能把文学史局限在长诗、小说、戏剧这样狭小的范围之内”^②。从中可以看出,瓦里西耶夫的文学观距离近代意义上“文学”的理解还是有差距的。英国人翟理斯(Herbert Allen Giles)的《中国文学史》于1901年出版,翟理斯的《中国文学史》内容同样十分庞杂,在这部书中既有《五经》、《四书》、先秦诸子,也有先秦诗歌以及《道德经》。既有对诗歌、散文的介绍,也有佛教对于中国文学的影响,此外设专节介绍活字印刷技术的发明、辞书编撰以及《洗冤录》一书。^③翟理斯这部庞杂的《中国文学史》为学术史更为贴切,郑振铎在《评Giles的中国文学史》中曾说:“Giles此书实毫无可以供我们参考的地方。”这说明在19世纪末,尽管“文学史”的概念已经诞生、“文学史”作为一门学科已经在大学确立,但是在最初的文学史创作还只能是处于摸索的过程。早期的文学史研究距离传统学术更近,受传统治学方式的支配更大,新兴文学观念与传统开始渗透却未融合。

“文学”作为“Literature”的日文译名于1904年前后传入中国。作为日本外来语的“文学”虽与中国固有的“文学”同文同字,但是其含义已经与传统意义上的“文学”有了天壤之别。鲁迅在《门外文谈·不识字的作家》(1934)中指出:“古人用那么艰难的文字写出来的古语摘要,我们先前也叫‘文’,现在新派一点的叫‘文学’,这不是从‘文学子游子夏’上割下来的,是从日本输入,是他们对于英文‘Literature’的译名。”^④对于长

① [日]和田英信:《明治期间刊行的中国文学史》,见川和康三《中国的文学史观》,创文社,第161页,笔者译。

② 李明滨:《世界第一部中国文学史》,载《文史知识》2003年第1期。

③ 李倩:《翟理斯的〈中国文学史〉》,载《古典文学知识》2006年第3期。

④ 鲁迅:《门外文谈·不识字的作家》,陕西人民出版社翻印,2010,页7。

久以来习惯于治小学、经学的中国传统学者来说,新近引入的作为外来语的“文学”令他们深感迷茫与困惑。但是对于早期中国文学史与学术史不分家的现象,不能全部归于西方学术与中国传统学术对于“文学”理解的分歧而致,20世纪初日本刊行的中国文学史对中国的影响也不容忽视。胡怀琛、胡云翼、郑振铎、张长弓等都发表过类似的想法,胡云翼十分激烈的批评:“在最初的几个文学史家,他们不幸都缺乏明确的文学观念,都误认为文学的范畴可以概括一切学术,故他们竟把经学、文字学、主治哲学、史学、理学等都罗列在文学史里面。”以上现象在20世纪初出版的中国文学史中普遍存在,但问题的根源是,“文学史”最初并非产生于中国的本土,他不是从传统学术体系中直接衍生出来,而是20世纪初从日本间接引入的一个西方概念,并直接受到当时日本刊行的中国文学史的写作范式的影响。周作人在30年代曾说,以日本文本为依据,自古城贞吉久保得二以下不胜指曲。朱自清在40年代也谈到,“早期的中国文学史大概不免直接见解的以日本人的著述为样本,后来是自行编纂了,可是还不免早期的影响。这些文学史大概包罗经史子集指导小说剧曲八股文,像具体而微的百科全书,缺少的是‘见’,是‘识’,是‘史观’”^①这种观点一直延续至今,当代香港学者陈国球认为:“在这样的社会背景之下,仿日本之《中国文学史》流为一种时尚之风。并且由于当时中国学界对于日本的标榜已经成为一种普遍的社会风气,这种标榜并非仅限于文学史界而是涉及各个领域,晚清的中国在政治、经济、教育等领域借鉴西学均取道日本。”^②既然20世纪初对日文著述的借鉴成为一种时代的风气与时尚,“欧和文化,灌输脑界”成为中国早期文学史写作的主要途径,那么日本的文学史观与撰写体例必然成为中国本土文学史的样本,也必然对中国的文学史观产生直接的影响。

三

“文学史”最初是欧洲近代史学的一个分支。19世纪的欧洲是一个人文学科空前活跃的时期,最明显的特点就是新的学科层出不穷,各种流派此起彼伏,不同学科之间彼此交织相互渗透。由于西方近代史学学科的迅速发展,在此影响之下开始出现了各个文化领域的通史,各国开始纷纷编写本国的国别文学史。尽管19世纪各种理论思潮纷繁复杂,但是对于构建文学史理论最为直接的理论依据则是科学主义与实证主义哲学。1859年达尔文发表《物种起源》,进化论成为当时最热门的话题,崇尚科学成为一种时尚,这种时尚在一定程度上使出现于40年代的孔德的实证主义哲学开始流行

① 林庚:《中国文学简史》,北京大学出版社,2005年,附录,《朱佩弦先生序》,第722页。

② 陈国球:《“国文讲义”与“文学史”之间——林传甲〈中国文学史〉考论》,《江海学刊》,2005年第4期,第183页。

起来。孔德在《实证哲学教学教程》中指出,人类的思维已经进入了科学阶段,即实证阶段。在这个阶段,人类的精神不在追求超越经验现象的内在本质和规律,而只是把推理和观察紧密结合起来,通过“实证”把握“确实”的事实,以便发现现象的实际规律。^① 1864年,法国人泰纳(Hippolyte Adolphe Taine)根据达尔文、斯宾赛等人的生物与社会进化观点,把种族、环境、时代作为文学艺术发展的三种基本动因,并以孔德的实证主义进化论作为文学史观撰写了一部《英国文学史》。泰纳的这部(Hippolyte Adolphe Taine)《英国文学史》(History of English Literature)问世后引起了很大的反响,被誉为“欧洲文学史方面的扛鼎之作”。受泰纳《英国文学史》的启示,欧洲各国纷纷开始编写本国的文学史,作为前所未有的近代学术研究方法,“文学史”于19世纪末开始在世界范围正式登场。

泰纳的《英国文学史》也波及到日本,1890年,三上参次、高津楸三郎编写了第一部《日本文学史》,该书的序言中列举了西欧文学史家的名字,其中就特别提到了“Hippolyte Adolphe Taine”(泰纳),言明他们受到泰纳的启发而萌发了撰写《日本文学史》的想法。市村瓊次郎在1912年也谈道:“‘近时’传入的翟理斯(Giles)之《支那文学史》,其‘声价’远不及往时已传入的泰纳之《大英文学史》,是因为法国人学英语易,从而能得其文学之味,而英国人了解中国文学难,从而难究其蕴奥”。

文学史作为一种著述体例和学科体系、或者说是大学里的一门课程,这些都只是一种现象,文学史诞生之初更深层次的意义在于其所承载的民族与国家的观念。18世纪后半,欧洲各民族逐渐结束各地豪族及王亲国戚等群雄割据的时代,逐渐开始形成近代国家,随之而来的是欧洲各国掀起一股强劲的民族风潮,民族精神与国民文化开始走向自觉。至19世纪,在史学、语言学的推波助澜之下,各国开始对其本国文学的发展史加以研究,于是国别文学史相继诞生。日本之于欧洲,对民族与国家的观念更为强烈,综观日本早期的文学史,可以感受到这种对于“文学史”所赋予的国家与民族的情绪。日本之所以在短时期内涌现如此众多的中国文学史著作,其中很重要的原因是对自身传统文化的回顾与追溯,是为满足日本近代“国民精神”的需要而提供的学术性产品。很多日本学者发表过对中国文学与文化的看法。在《支那古文学史略》的序中,河田熙强调汉学的重要性,认为汉学是日本文化的鼻祖,有志于研究学问者必须要钻研汉学,河田熙说“况汉土之学,实本邦文物之祖。苟志于学问者,固不可不讲究其书也”^②。古城贞吉的《支那文学史》序言中也谈道:“盖本邦文学,半属汉文,而汉文之渊源支那,固不俟言也。”“故不知支那文学者,未可共语本邦文学也。”^③冈田正之在

① 参阅马新国:《西方文论史》,高等教育出版社,2010年,第268页。

② [日]末松谦诚:《支那古文学史略》,日本丸山书店,1882,第1页。

③ [日]古城贞吉:《支那文学史》,日本富山房,1897,第2页。

《日本汉文学史》中称,“中国文学对日本人的性情志气影响之大是不争的事实。中国文学传到日本以后,日本民众与之朝夕接触,在漫长的岁月中接受它的影响”^①。由此看来,近代日本人研究中国文学,是对日本自身传统文化的回顾与追溯。日本编写的中国文学史还体现出中日两国文学审美传统的不同,一般在日本文学中几乎听不到强烈的社会抗议的呼声,日本文学强调唯美,强调感情上纤细的体验,在日本文学中很少看到有社会冲突,中国文人以关心时政、反映民生疾苦为己任的现实主义传统,不是日本作家追求的对象。中国文学有三千年的历史,中国文学史的历史却不过一百多年。由于传统价值取向与审美对文学史创作、对作家作品的取舍评价均有所影响,因此中日两国的中国文学史彰显出不同的文学风格。

^① (日)冈田正之:《日本汉文学史》,日本共立社,1929,第3页,笔者译。

齐如山与 20 世纪初的中西戏剧比较研究

梁 燕

齐如山(1877—1962)是中国近现代史上杰出的戏剧理论家、实践家。他以毕生精力从事中国民族戏剧理论的基础建设,特别是以京剧为主的表演艺术理论体系的构建。他的伟大贡献与他贯通中西的国际视野不无关系。早在 20 世纪初叶,他就开始运用比较文学的研究方法进行中西戏剧的比较研究。这种理论上的自觉和开拓意识使他成为我国早期比较文学研究的先行者。然而时至今日,学界对他在这一领域的贡献尚未给予更多的关注。本文将从其为学的科学理念和比较文学研究的方法,阐述他在中西戏剧比较研究领域的贡献。文中的一些观点根据笔者拙作《齐如山剧学研究》提炼而成。

一、西方现代科学理念对齐如山学术思想的重要影响

齐如山一生经历了清末和民国两个时期,亲身经历了中国近代社会转型所带来的巨大变化,包括社会基本结构的变动和旧有价值体系遭遇的挑战,也包括历史时代的变迁和西学对传统中学的冲击。在他的身上,既有古代文化传统的印记,又有西方观念、新式教育的影响。可以说,他是集新旧文化于一身的一位近代学者。说到这一点,人们往往会联想到 20 世纪开一代学术研究之先河的王国维。齐如山与王国维在知识结构上或许存在着一定的相似之处,但他们后来的学术兴趣、学术走向却大相径庭。这当然与他们不同的家庭出身、教育背景以及后来的人生际遇、政治信仰等等不无关系。

齐如山生于光绪三年(1877 年),祖上是世代耕读的殷实望族,于明朝永乐二年从山西省洪洞县迁至河北省高阳县。据《齐如山回忆录》所述,齐如山的九世祖齐国琳曾与河北省新城县的王余佑、蠡县的李恕谷、博野县的颜习斋等著名学者都往来密切,还曾主持成立军事机构,组织反清武装。齐如山的高祖齐秉礼一度在家中的私塾里延请名师,讲经授礼。齐如山的曾祖齐正训是清嘉庆年间的进士,为阮元的门生。齐如山的父亲齐楔亭是清光绪甲午时期的进士,先后受业于张裕钊、翁同龢、李鸿藻等大家。在这样的家学传统影响之下,齐如山的青少年时代是在遍读经史、学做八股、参加县考的日子中度过的。应该说,他在 17 岁以前所受的教育是典型的封建社会的传统教育。

光绪二十年(1894),年仅 17 岁的齐如山在父亲的安排下进入京师同文馆学习德文、法文。对于以八股文取士的科举制度表现出如此的决绝态度,主要是源于齐如山

的父亲这位晚清的知识分子对当时社会发生急剧变化的清醒认识,他曾经不无忧虑地训导齐氏兄弟:“八股这种东西,本是牢笼英雄的一种工具,若说它能够发挥圣贤的道理,那可以算是胡说,不过从前英雄无用武之地的时候,藉它博功名谋生活,也只得如此。再者我国从前闭关自守,国家承平的时候,用它歌咏功德,润色太平,作为社会的点缀品,还无可,如今西洋声光化电各种学问,都比中国新的多,轮船火车枪炮,都比中国强万倍。吾国自道光以后,便受外国的侵略,已经被人欺侮了一百来年,人家的进步,是一日千里,我们还作八股,国事将不堪设想,此看薛书耘的《出使英法意比四国日记》一书,便可知其大概。但吾等小民,又有什么力量可以到外国留学呢?……听说北京总理各国事务衙门附设的同文馆,专学西洋文字,但是我们不得其门而入,以后当求人探听探听。”^①京师同文馆设于同治元年(1862年),是洋务派开风气之先所建立的新式学堂的嚆矢。当时无论是身处乡野的一些儒士,还是身居庙堂的一批官僚,都在深重的民族屈辱中开始了“自强”的探求。出于现实的考虑,洋务派主张采“西学”以“致用”,他们把掌握西洋文字看作是了解“西技”、“西学”的第一门径,曾国藩就认为翻译馆的设立尤为必要:“翻译馆一事系制造根本。洋人制器出于算学,其中奥妙,皆有图说可寻,特以彼此之文义捍格不通,故虽曰习其器,究不明夫用器与制器之所以然。”^②继京师同文馆之后,上海同文馆(1863年)、广州同文馆(1864年)、江南制造局译书馆(1868年)和一批洋务学堂的建立以及有着许多自然科学为科目的课程设置,开启了我国近代引进西学的序幕。

经翁同龢的推荐,齐如山进入同文馆学习了五年多的时间,接受了完全不同于旧学的新式教育。在那里,齐如山不仅掌握了法、德等国的语言文字,还学习到一些科学方面的知识,并且在论文写作上得到了专门的训练。在同文馆还有一大收获就是他结识了多位“洋教习”,向他们了解西方社会的政治、历史、科学、文化等方面的情形,齐如山认为这些来自西方的教师给他输入的大量新知识远远超过了课堂上有限的内容,这一切渐渐形成了对其后来学术研究具有绝对影响力的现代自然科学、社会科学的知识结构。

光绪二十六年(1900年)庚子事变,同文馆因义和团的占领宣告停办。自此,齐如山开始了经商的时代。这一时期,晚清社会固有的结构模式发生了巨大的变动,以士、农、工、商为序的社会阶层出现了“重商”、“商本”的重大转折,换句话说,商的阶层由社会末端一跃而居于四民之首。这是在近代世界风云剧变之际,清政府在一批思想务实

① 齐如山:《齐如山回忆录》,北京:中国戏剧出版社,1989年9月第1版第27页。

② 《曾文正公奏稿》卷二十七第9页;转引自王先明《中国近代社会文化史论》,北京:人民出版社,2000年,第246页。

的有为官僚的坚持下所推行的一项国策所致,即“工商之业,为富国之本”^①。传统社会的一部分“士”在商品经济价值规律的驱动下,以“经世致用”为出发点,做出了顺乎时代潮流的一种选择——转而从商。特定的社会文化背景孕育了近代的趋商思潮,商务成为全社会最为关注的实业。清末状元张謇投笔从商,创办实业,就是士人转而从商的突出代表。齐如山的父兄和他本人也走上了这一条路,应该说他们站在了那个时代的前列。

从1908年至1912年,齐如山三次赴欧洲办理商务,到过法国、英国、德国、比利时、奥地利,还在巴黎、伦敦、柏林等地观摩了大量西方戏剧。西方社会的科技文明和艺术水平不仅令他眼界大开,也刺激了他对本国戏剧艺术的思索。由于他当时对中国民族戏剧的了解并不深入,所以处处以西方的戏剧观念、美学标准来厘定、评判中国戏曲。正如当时有人所说:“近年来为学之人,竞分两途,一曰守旧,一曰维新。守旧者惟恃孔孟之道,维新者独求西洋之法。”^②胡适也在《新青年》上发表了《建设的文学革命论》、《文学进化观念与戏剧改良》等文,他说:“西洋的文学方法,比我们的文学,实在完备得多,高明得多,不可不取例……更以戏剧而论,二千五百年前的希腊戏曲,一切结构的工夫,描写的工夫,高出元曲何止十倍……”^③又说:“现在中国戏剧有西洋戏剧可作直接比较参考的材料,若有人虚心研究,取人之长,补我之短,扫除旧日的种种‘遗形物’,采用西洋最近百年来继续发达的新观念、新方法、新形式,如此方才可使中国戏剧有改良进步的希望。”^④其实,胡适的看法在当时的知识界中是很有代表性的,而那时的齐如山也是持这种观点。

从民国初年齐如山回国后所进行的戏剧创作、戏剧讲演、戏剧观摩与批评、戏剧理论研究等一系列活动看,他实际上是建立了一种西方的戏剧观念并掌握了一定的现代科学研究的方法。这里所说西方戏剧观念和科学研究方法,是指19世纪末从文艺复兴开始以科学时代的分解式思维方式为基础而形成的文艺写实主义思潮以及受实证主义哲学思想影响的理性主义认识论。民国元年(1911年),他写了平生第一个剧本——话剧《女子从军》,请梆子演员崔松林等人尝试排演,后来他意识到该剧的题材、体裁均不适合他们演出;他在戏曲界总会精忠庙改组为正乐育化会的讲演中,多次称赞西方戏剧的种种优长,指出中国戏曲存在的种种弊端;他在看了梅兰芳演出的《汾河湾》之后,写信批评并指点梅兰芳的表演;民国二年(1913年)、民国三年(1914年),他出版了《说戏》、《观剧建言》两部理论著作,论述当时的剧场和观众……尽管当时梨园

① 宋宁:《试论中国近代“重商”思想》,《天津社会科学》1985年第3期。

② 刘大鹏:《退想斋日记》,太原:山西人民出版社1990年,第143页。

③ 胡适:《建设的文学革命论》,《新青年》卷四第四号,1918年4月15日。

④ 胡适:《文学近代观念与戏剧改良》,《新青年》卷五第四号,1918年10月15日。

界对他的讲演很是称道,尽管梅兰芳也给予他积极的回应,尽管他对近代的剧场和观众有着早期的、自觉的研究,尽管他对中国戏剧演出环境和观众素质的批评不无道理,但最主要的一点是,他是站在西方戏剧的立场上说话的,他还没有真正认识到中国戏剧的本质问题。当然,他早期的两部论著虽然还有一些观点值得商榷,但他的研究方法还是有着充分的科学意识的。从详细的分类到横向的比较,从列举实例到综合判断,都体现了一种科学的理念和科学的方法。这与传统意义上的学术研究方式是有很大的不同的。

需要一提的是,辛亥革命以前,齐如山在法国还接触了一些同盟会的成员,在北平拜谒过孙中山,对孙中山倡导的反帝反封建的革命主张表示了极大的敬意。齐如山家族经营的商号义兴局一度成为国民党在北平活动的秘密机关。在一些具体的革命活动中,齐氏家族都提供过许多人力、物力的支持。比如满清大臣良弼被革命党人用炸药炸死,就有齐如山及其家人的暗中协助。从他反对封建帝制的坚决和对国民革命的推崇中可以看出,他与同时代的戏剧学大家王国维在政治信仰上大相异趣,不同的选择决定了二人不同的人生命运。当然,不同的世界观也影响着他们各自的学术兴趣。

具体来说,齐如山关注的学术领域,不在戏曲史学,也不在传统曲学,他的兴趣既不是昆曲,也不是梆子,他最爱的是当时发展迅猛、风头正劲、在剧坛上独占鳌头的京剧(齐如山对它还有过“皮簧”、“旧剧”、“平剧”、“国剧”等不同称谓)。他关注的重心是京剧这种大型的成熟剧种所代表的中国戏曲在舞台呈现上的原理。他是20世纪以来首次将“场上之道”纳入学术视野并作出卓越贡献的一代学者。

二、西方现代科学研究方法在齐如山戏剧理论研究中的运用

自1913年至1962年近五十年的学术研究历程中,齐如山先后撰写、出版了六十余部戏曲理论著作(见本书附录)。应该说,对于构建中国的剧学体系,他是有着宏观的把握和科学的设计的。1913年的《说戏》、1914年的《观剧建言》、1917年的《编剧浅说》和1920年的《京剧之变迁》这四部论著的相继出现,可以看出齐如山对于具有现代意义的戏剧学的构成要素有着清醒的认识。20世纪以来,人们把戏剧学研究的对象概括为演员、剧本、观众和剧场。而齐如山这四部论著恰恰将这四要素都作了全篇的或部分的研究:《说戏》部分地谈剧场,《观剧建言》专谈观众,《编剧浅说》专谈剧本,《京剧之变迁》也是部分地谈演员、谈表演。尽管他的研究还是初步的,但它们毕竟属于现代戏剧学的早期成果,体现了齐如山在这一领域研究上的科学判断和认识上的自觉。直到20世纪80年代,有些方面(如戏曲观众学等)的理论研究才得到广泛的重视。

关于演员这一项的专门研究是在十一年以后,1928年齐如山出版了《中国剧之组织》、《戏剧脚色名词考》两部论著,这两部力作分别对中国戏曲的舞台艺术形态及其构

成和脚色体制作了较为系统的分类研究。《中国剧之组织》首次将中国戏曲的舞台呈现分解为八个部分进行阐释：“唱白(唱念白三者皆即古之歌)”、“动作(动作即古之舞)”、“衣服”、“盔帽靴鞋”、“胡须”、“脸谱”、“切末物件”和“音乐”。在每个部分中又列出若干种类进行一一介绍,比如“唱白”部分中列有“引子”、“上场对联”、“坐场诗”、“通名”、“定场白”、“背供”、“叫板”、“歌唱”、“下场对联”等条目。在论述中国戏曲特殊的表现形式时,他特别注意将我国戏剧重在抒情、写意、歌舞为主的特征与西方话剧长于模仿、写实、话白为主的特征进行有意识的区分,较之前一个时期的研究,他对中国戏曲的本质特征实现了认识上的一大飞跃。不仅如此,《戏剧脚色名词考》对中国戏曲特有的脚色体制做了专门的考证,这也体现了他对本民族戏剧的认识更加深入。两部围绕着中国戏曲表演艺术和演员的专著,在研究思路明显地吸收了西方戏剧研究的理念和方法来结构框架:表演、音乐、舞台美术(服装、化妆、道具)……这在20世纪前期的戏剧学成果中是具有开拓性的。有人说王国维的治学方法是“取外来之观念,与固有之材料,互相参证”^①,其实齐如山也是采用这样的一种研究途径完成了他的一系列戏剧学著作。而所谓的“外来之观念”,具体到齐如山的戏曲研究方法,那就是近代英国哲学家弗兰西斯·培根提出的“归纳法”。它“不是单纯的枚举”,而是“把实验同理性能力结合起来”,“连续逐渐地构成命题,有秩序和有步骤地进行,最后达到最一般和最精确规定的公理”^②。齐如山确是将这种西方的科学研究方法引入到中国传统的戏剧艺术研究之中并且得出了一系列具有开拓意义的科学论断。

20世纪30年代,齐如山以戏剧学丛书的形式出版了《脸谱》、《国剧脸谱图解》(1932年)、《上下场》(1935)、《国剧身段谱》(1935年)、《梅兰芳艺术一斑》(1935年)、《戏班》(1935年)、《行头盔头》(1935年)、《国剧简要图案》(1935)、《国剧浅释》(1935年)等一批专论^③,取得了戏剧学建设的丰硕成果。不难看出,这批论著是在《中国剧之组织》的架构下的继续深化与分类研究。《脸谱》和《国剧脸谱图解》(1932年)是以图、文的形式对脸谱做的首次较为系统的研究;《上下场》为专门增加的一项,它是京剧舞台表演不可缺少的组成部分;《国剧身段谱》和《梅兰芳艺术一斑》分别是舞台动作规范化的全面整理和京剧演员的个案研究;《戏班》为特别扩充的一项,是近代京剧班社经营管理的重要资料;《国剧简要图案》以直观的图绘强化对戏曲舞台美术和演奏器乐的认识;《国剧浅释》用中英文对照的方式简化了《中国剧之组织》的内容,但增补了各

① 陈寅恪:《王静安先生遗书序》,转引自卢善庆:《中国近代美学思想史》,上海:华东师范大学出版社1991年,第445页。

② [美]梯利伍德:《西方哲学史》,北京:商务印书馆2005年,第290页。

③ 注:齐如山未出版的一部分剧学著作,由于笔者未曾见到,故不纳入论述的范围。

个时期的剧场、钟(古乐器)和古装新戏的舞谱。至此,齐如山“欲于中国剧作一整个的系统研究”^①的学术规划已基本得到实现。

1937年抗日战争爆发后,齐如山闭门著述,撰写多部风俗学丛书,如《北京土语》、《北京零食》、《北京三百六十行》等,保护藏匿北平国剧学会的部分戏曲文物、资料,他的戏曲理论研究一度中断。

1948年至1962年,齐如山在台湾出版了一系列戏曲论著:《国剧概论》、《国剧要略》、《国剧的原则》、《国剧漫谈》(三集)、《谈平剧》、《国舞漫谈》、《清代皮簧名脚简述》、《谈四脚》、《编剧回忆》、《国剧艺术汇考》、《五十年来的国剧》等。囿于当时台湾的政治环境和学术环境,齐如山的学术视野受到一定的局限,他更多地从事京剧知识的普及和京剧理论的教学工作。《国剧概论》、《国剧要略》、《国剧的原则》、《谈平剧》四部的内容,几乎都是对《中国剧之组织》的重复和缩减,但是其中有一大学术贡献不应忽视:那就是“有声必歌,无动不舞”(或“无声不歌,无动不舞”)的著名论断是在《国剧的原则》一书中首次提出的。尽管这一理论内涵早在《中国剧之组织》中已被道及,但以这八个字作为固定的表述还是到台湾后形成的。其中戏曲四种等级的歌唱和四种类型的舞蹈在分类研究上取得了重要的成果,成为“有声必歌,无动不舞”的理论基石。《国舞漫谈》在《国剧浅释》的“舞谱”一节的基础上,对中国古典舞蹈和相关的古籍作了必要的整理和梳理,并强调古舞与戏曲身段之间的渊源关系。《清代皮簧名脚简述》、《谈四脚》和《编剧回忆》是对他前期关于演员研究和剧本研究的一种发展和丰富。《国剧艺术汇考》(1961年)、《五十年来的国剧》(1962年)是齐如山晚年带有总结性的两部力作,它们力图从论和史的角度去概括和阐释中国戏曲艺术的表现原则,总结20世纪前半期中国京剧走过的五十年历程。尤其是《国剧艺术汇考》,在《中国剧之组织》的基础上又扩充了“来源及变迁”、“上下场”、“脚色名词”、“戏台”等方面的内容,有些观点也得到了更加合理的修正。通观全书资料之丰富,分类之科学,见解之精辟,可以说在深度和广度上都超越了前期的成果,是集齐如山一生学术成果之精粹的代表性著作。

近代学者冯书鸾评价齐如山的研究是“立足于学者地位,以科学之方法,整理而观察之。……所谓用科学方法者,必博采旁搜,而后更加以条理,纲举而目张之,俾成为有系统之研究”^②。的确,齐如山的戏剧学论著自成系统,他借鉴西方戏剧理论研究的思路,致力于中国戏剧艺术原理的探索,他善于整理、善于挖掘,分门别类,按照戏曲创作和演出的规律,把各个分体艺术的研究有序地统驭在一个理论整体之内。他以科学

① 傅芸子:《中国戏曲研究之新趋势》,《戏剧丛刊》第3期,1932年12月。

② 冯书鸾:《中国剧之组织·序》,《齐如山全集》卷一,台北:台湾联经出版事业公司1979年,第5—6页。

的精神和科学的方法,在我国 20 世纪戏剧学的建设上作出了卓越的贡献。

三、《说戏》使齐如山成为我国中西戏剧比较研究的先行者

齐如山于 20 世纪初三次赴欧洲办理商务,在巴黎、柏林、伦敦等地观摩了大量西方戏剧,对写实戏剧的艺术理念、演出形式、舞台技术有着比较全面的了解。由于第一次世界大战爆发,齐如山没能再次赴欧,从此开始了对中国传统戏剧的研究。这一时期的齐如山,尚缺乏对中国戏曲的深入了解,还没有认识到它的艺术表现原则迥异于西方戏剧,便处处以写实戏剧的标准来衡量中国戏曲。民国元年(1912 年),齐如山应邀在戏界总会精忠庙的周年大会上做了一次讲演,他介绍了“西洋戏的服装、布景、灯光、化妆术”等等舞台艺术和技术,同时他也间或着评论我国的戏剧“一切太简单”,说了一些“反对旧戏的话”。尽管齐如山后来也意识到自己当时的“外行”,“那些话可以说是完全要不得的”。^①但从某种意义上说,他的那次讲演实际上就是一次初步的中西戏剧的比较研究。民国二年(1913 年),齐如山出版了平生第一部戏曲理论的专著《说戏》,此书从戏曲唱词、戏曲音乐、戏园建筑、角色装扮、角色信用等方面,论述了欧美写实戏剧的先进之处,批评了我国戏曲舞台的种种“弊端”。并声称其写作的宗旨意在改良戏曲,有益社会风化。虽然,齐如山多年以后并不满意书中的一些观点,或许这本书在理论归属上是有一定错误的,但值得注意的是,他在这本书里确实进行了为时较早地、较为系统地中西戏剧的比较研究。应该说,《说戏》一书的出现,标志着齐如山成为我国中西戏剧比较研究的早期人物之一。

我国的比较文学研究,是自 20 世纪初叶从西方引进的。在齐如山之前,运用这一方法对中外戏剧进行比较研究的,也仅有二三人。比如,王国维在《红楼梦评论》(1904 年)中,对中西悲剧的异同做了比较;陈独秀在《论戏曲》(1904 年)中,对中西戏剧的演出方式做了零星的比较。齐如山也算是首批运用这一方法对中西戏剧进行比较研究的一位。尽管他的起点不是很高,尽管他是运用这一研究方法来说明中国的戏曲艺术“太简单”,但他毕竟运用了这一方法,而且他所说的西洋戏剧的优长之处,也确实有值得借鉴的地方。从这一意义上说,他在当时也起到了拓宽中国戏曲研究的视野,促进了中西戏剧文化交流的作用。

随着对中国戏曲研究的深入,齐如山在戏剧观念上有了很大的进步。他看到了民族艺术特有的优长,发现了中西方戏剧在艺术特征上的不同,这个不同就在于前者讲写意,后者讲写实。他逐渐地开始习惯于运用中西戏剧比较研究的方法,对中国民族戏剧的艺术表现原则进行宏观把握。

^① 齐如山:《齐如山回忆录》,第 89、90 页。

四、齐如山在 20 世纪初中西戏剧比较研究领域的主要贡献

齐如山有关中西戏剧的比较研究可以分为两个方面：一是平行研究；二是影响研究。

关于平行研究，他几乎涉及到戏剧艺术的各个领域。在剧本创作方面，他认为元杂剧的在结构上，与西洋戏剧有着类似之处。元杂剧的“楔子”，“与话剧副幕（序幕）亦同一性质，同一用处”；元杂剧的一折，“就等于话剧的一幕”。但是，他又指出两者之间的不同：“西洋的话剧，每幕所演的事迹，是同一时间，同一地方，而杂剧之每折，则演的事迹，不但不同一地方，且不同一时间……”^①

在论及中国戏剧中的“引子”、“上场对联”、“通名”、“定场白”四项的设置时，他专门从西洋戏剧结构上的某些特征进行分析：

以上四事，乃是中国剧特别的组织，与西洋剧大不同处，亦研究西洋剧之士所最反对处。究其实，则此等地方在中西剧，亦有互近之处。在欧美演剧之情形，以上诸事，系另由一局外人，于开幕前，在台上向台下报告清楚，或须每幕报告一次。在中国是完全用脚色代表，不得另有局外一人。但如昆曲传奇中，第一出之副末家门开场各词句，亦系另用一人，先向台下将全剧情节报告一次。惟此不过概括言之，不似欧美之详尽，且该脚亦须装扮上场，此是与欧美大同小异处。又按西洋从前系用男子着大礼服在台上报告，后为博台下欢迎起见，乃改用女子着极鲜艳衣服报告。近来又进步，有改用女子将全剧情节于开幕前在台上歌唱一遍者，此尤似中国剧之开场副末矣。在中国剧，从前脚色上场，念引子、通名之时，须用手遮脸，亦系暂不露剧中人面目之意。俟通名完后才将袖撤下，现出剧中人之面目，意思是由此方为真正剧中人也。按以上种种情形观之，则中剧从前之情形，与欧美剧现在之办法，岂不极像似乎？^②

他不仅指出中西戏剧的差异，还看到它们的相近之处。不仅将同时代的中西戏剧做了比较，还援引中西古典戏剧的某些特征进行讨论。

中国戏曲向“以歌舞演故事”为特征，齐如山把戏曲同西洋戏剧甚至电影作了比较研究。他说：“国剧是把扮演故事及歌舞搞到一起了。而西洋则现在还是分开的，在目下的电影中，这三种事情可以算是都有了，但仍是各干各的，没有能融化到一处，不过

^① 齐如山：《国剧要略》，《齐如山全集》卷三第 1423 页。

^② 齐如山：《中国剧之组织》，《齐如山全集》卷一第 22、23 页。

是由扮演故事之中,加上一些歌舞而已。”^①这一点他谈得很是深刻。有学者曾提出这样一个问题:既然中国戏曲的本质特征是“以歌舞演故事”,它是区别西洋戏剧和其他艺术样式的根本属性;可是现在流行于欧美各国和中国大陆的音乐剧,也是以歌舞演故事,这岂不是与中国戏曲没有区别了?它是否也可叫作戏曲呢?其实,它们之间还是有着明显区别的,这种区别除了两者的歌与舞本身存在不同之外,最根本的一点就是齐如山所说的:“国剧是把扮演故事及歌舞搞到一起了”;而它们“是各干各的,没有能融化到一处”。中国戏曲的全部故事都是用歌舞表演出来,戏与歌舞已完全融化在一起,三者是化合的整一,而不是相加的游离。能说明一些令人感到困惑和有争议的问题,其理论才是精辟的、有说服力,这样的比较研究也才是有价值的。

在演出方式上,他分析出二者之间的本质区别:“话剧以写实为主,越像真越好,国剧来源于歌舞,处处避免写实。”^②艺术表现原则的不同,决定了舞台艺术形态的不同。他认为,中国戏曲的“组织”比西洋戏剧更为“完备”,因为,它一是“述说故事”,二是“歌唱”,三是“舞蹈”。由此,对演员在表演技能上的要求也是不同的。齐如山说,话剧演员只要把“剧词说的合理入神”,“把剧中人的性情精神”表现得淋漓尽致,就是好演员。戏曲演员除了应做到上述要求,还须“歌唱的好,动作的好”,才能“算是好脚”。其中歌唱一项,包括嗓音的天赋条件和演唱的技术水平;动作一项,包括“表情、台步、架子、身段”等等诸多功夫。所以,相比之下,齐如山认为“国剧的演员,工作较为复杂,技艺也还有许多门类”。^③

在舞台装置方面,齐如山对中西方戏剧舞台的种种差异进行了比较。“话剧想表现某一段故事,便须把该一段故事应用的处所、器具、衣服、房间等等,都要照该段故事当时的真正情形,一样一样的,都布置好后,方能出演。”“国剧则不然,他虽也是演故事,但是以歌舞为重,他所演的场所,只是一个舞场,所用的一切物器,都只是供歌舞所用……”^④通过比较,他论述了话剧偏重再现、戏曲注重表现的艺术特征。

在戏剧的社会教育功能方面,齐如山认为“各国的戏剧,与其社会的关系,就更大更重要了。但是他无论怎样大,怎样重要,总也赶不上中国戏与中国社会关系之大及重要。”^⑤这个观点也谈得很是客观,比起西方戏剧,中国戏曲拥有更为广泛的观众群,它对观众产生的社会教化作用之大,是别国戏剧所不能比拟的。

上述观点已在齐如山早期的《中国剧之组织》(1928年)、《梅兰芳艺术一斑》(1935

① 齐如山:《国剧漫谈》,《齐如山全集》卷三第1522页。

② 齐如山:《国剧要略》,《齐如山全集》卷三第1441页。

③ 同上,第1444、1445页。

④ 同上,第1453页。

⑤ 齐如山:《国剧漫谈》,《齐如山全集》卷三第1517页。

年)中略有论述,以后又在《国剧要略》等著作中得到更加系统的阐述。二三十年代,我国也有一些学者进行了类似的比较研究,像余上沅的《旧戏评价》(1926年)和《论诗剧》(1926年),程砚秋的《赴欧考察戏曲音乐报告书》(1932年)等文章,都对中西戏剧作了精到的比较研究,前者侧重于西方“重写实”、中国“重写意”的整体比较;后者虽在比较的层面上比前者宽泛一些,但尚未达到齐如山所涉及的一度创作、二度创作、乃至观众层面的广度。在平行研究方面,齐如山的论述确实较为广泛、细致,虽然在某些方面探讨得并不十分深入,然而,他却以简约、明晰见长,往往三言两语就能触及中西戏剧异同的要害部位。能做到这一点,固然与他平易、朴实的文风有关,也与他在英、法、德等国观看了大量西欧戏剧不无关系,他对西方戏剧非常熟悉,对中国戏曲更为精通,这就为他的比较研究提供了很好的基础。

关于影响研究,齐如山也有所涉及。比如,他认为中国戏曲的脚色体制和戏曲音乐,都不同程度地受到印度梵剧的影响。他在《国剧概论》中说:“吾国戏剧的演员,自元朝就名曰‘脚色’,此‘色’字即来自印度。印度名戏曰‘兰喀’,即颜色之义。演戏的人名曰‘行色’者。尤其是歌唱的音乐及乐器,更与印度相同。”^①齐如山所说中国元朝杂剧的“脚色”与印度有关,是有一定道理的。后来也有学者认为,“在元杂剧中,女主角被称为旦,男主角被称为末”,这个“旦”和“末”来自印度。“它将说明,中国戏曲的勃兴,曾受印度文化的影响。”^②这种说法似可做齐如山论点的参照,说明其具有一定的科学性。至于齐如山认为中国戏曲“歌唱的音节”是“吸收印度的音乐及歌唱”,就值得商榷了。中国戏曲中地方戏唱词的音节特征,一般属于诗赞体音节,系由“二二三”的七字乐句发展到“三三四”的十字乐句,它的音韵规律是中国固有的诗体以及汉语“声分平仄,字别阴阳”的特性的反映,不能都将此看作是外来的。二十年代著名学者许地山也持有类似观点,他在《梵剧体例在汉剧上的点点滴滴》(1925年)一文中,把中国戏曲唱词的平仄规律,说成是由“六朝间印度声明学的输入”所致。许地山的观点虽然也有一些需要做深入讨论的地方,但是,他运用了许多实例来印证中国戏曲的形成与印度梵剧的影响有关,这种看法是值得重视的。相比之下,在中印戏剧的影响研究方面,许地山要比齐如山深入、系统和全面得多,许地山是以长篇论文来体现他的观点的,而齐如山只是三言两语泛泛而谈,而这些观点的形成,还是与他在法国时从雷兴博士那里得到的介绍有关,他自己对此并无真正深入的研究。可见,齐如山的影响研究不如他的平行研究那么系统、那么客观。

值得肯定的是,在影响研究方面,他不仅看到中国戏曲受国外戏剧的影响,而且还

① 齐如山:《国剧概论》,《齐如山全集》卷三第1321、1322页。

② 黄天骥:《“旦”、“末”与外来文化》,见《比较戏剧论文集》,中国戏剧出版社,1988年,第149、163页。

看到中国戏曲对国外戏剧甚至别的艺术品种的影响。二三十年代,正当西方电影在艺术上感到无法前进,大有穷途末路之感的时候,齐如山等一批有识之士把中国戏曲推向西方,梅兰芳的精彩演出不仅对西方戏剧界,而且对西方电影界都产生了重大影响。齐如山对此作了如下评述:

我们到旧金山演戏的时候,好莱坞的电影员,来看的人就很多,且都来拜会谈天,都说中国戏的组织法高深,此次来表演,美国人固然欢迎,电影界尤其重视,实在有其原因。因为现在电影的趋势,有些地方像中国戏,有话白,有表情,到相当的时候,就起歌唱,这种情形与中国戏实在没有什么分别,并且这种电影,颇受观众欢迎。又因自发明有声电影之后,旧的排演法,已经渐渐不适用,……而又不能像话剧,因为它在电影中显得太枯干,所以电影公司都极力往这条路上追求,而美国以前又找不到前例。恰巧在这个时候,有中国古代的戏剧来演,实在是我们(即美国电影界人士)最好的参考品,我们怎么能够不欢迎呢?有几个电影界人,在纽约曾看过,回来都互相谈论,说中国戏此次来美国演唱,于电影界影响极大,益处亦极多。……后来听说,于他们的工作大有影响,以上这一段,写出来有什么意思?就是要请诸君知道,有许多略染西洋习气的人,多看不起中国戏。可是二十年来,风行世界的电影,其中已含有许多中国戏的成分,此种情形,明眼人一看自能知之。^①

他认为二十年来的美国电影和世界电影增加了不少歌舞部分,是受了中国戏曲的影响,并以此感到自豪,对那些略染西洋习气就看不起中国戏曲的人作了抨击。确实如他所述,“五四”前后,有不少去过西洋的人(如胡适之等),一味用西洋写实戏剧的标准来否定中国写意戏剧,比较研究的结果是产生了民族虚无主义,出现了对中国传统文化的全盘否定。这种倾向也在他早期《说戏》的比较研究中反映出来。但是自从他陪同梅兰芳赴美演出之后,中国戏曲在海外的影响,激起了他对民族文化高度的自豪和自尊。这使他中后期的文艺思想比起早期有了质的飞跃。然而齐如山文艺思想也有着另外的一面,就是他在中西文化的比较研究中只看到中国戏曲的优长对外国艺术的影响,看不到外国艺术(包括戏剧)也有它们的优长,并用其之长来弥补中国戏曲之短。这一点,正好反映出他对比较研究这门学科方法的掌握还不够成熟,具有较大的片面性。从片面性而言,他在后期对戏曲的全盘肯定和前期的全盘否定是没有区别的。此外,在中国戏曲对世界艺术影响这一点上,他似乎过分夸大了中国戏曲的作用。

^① 齐如山:《齐如山回忆录》第143、144页。

其实,类似于中国戏曲这样的歌舞戏,古希腊的幼年的戏剧“拟剧”就已具备这种特点,19世纪下半叶以后的西方也在流行歌舞戏。当时德国音乐家瓦格纳提出了将诗歌艺术(Ticht Kunst)、音乐艺术(Ton Kunst)、舞蹈艺术(Tanz Kunst)三者综合成一种新的戏剧艺术,称之为“三T主义”或称“三T艺术运动”,或称“乐剧”(Musikdrama)^①。后来流行于欧美的载歌载舞的“音乐剧”,就是这种诗、乐、舞三位一体的“全体戏剧”的延伸。由此看来,美国好莱坞电影以及世界电影中流行的歌舞,不仅受中国戏曲的影响,也有欧洲“全体戏剧”的影响。中国戏曲的欧美之行,只是对这种艺术潮流起了推波助澜的作用。

齐如山的比较研究,主要运用于中外戏剧(包括其他艺术)方面,但他也将此方法应用于戏曲内部,如历史发展的前后不同形态,同类艺术的不同风格,以及兄弟艺术、姊妹文化之间的比较研究。这一点,北平国剧学会的主要成员傅芸子于30年代在日本京都帝大支那学会上的讲演中有所涉及,讲演的题目是《中国戏曲研究之趋势》,他说:

现在整理戏剧最努力者,当推齐如山氏。……齐氏著有《中国剧之组织》、《国剧身段谱》、《戏剧脚色名词考》。又将中国戏剧之行头、冠巾、脸谱、须髯、切末、乐器,自元以来之舞台剧场变迁等等,均绘成图谱。又搜集中国现代戏剧脸谱,已有二百余种,亦均为分类之排比,预备作一比较的研究。齐氏之研究方法,深合于现代之科学方法。故其整理国剧,贡献极大。^②

诚如傅芸子所言,齐如山所运用的比较文学的研究方法,是一种现代的科学方法。比较文学作为一门独立的学科,在19世纪的欧洲才逐渐形成和发展起来。齐如山在本世纪初叶就开始运用这一学科的方法对中国戏曲进行研究,并在比较文学研究的两个主要组成部分——平行研究、影响研究方面取得了一定成就,这说明他的学术思想还是比较先进和开放的,取得的成果也是多方面的。由于“比较文学的对象是本质地研究各国文学作品的相互关系”(梵·第根语),它是一种“国际文学的关系史”^③,笔者在论述齐如山的比较研究时,主要是就他的中国戏曲与外国戏剧的比较研究而言。对戏曲内部和外部的国内艺术比较研究,没有多去涉及。

① (日)河竹登志夫:《戏剧概论》,中国戏剧出版社1983年,第9页。

② 傅芸子:《中国戏曲研究之新趋势》,载《国剧丛刊》第3期,1932年。

③ (法)马·法·基亚:《比较文学》,北京大学出版社1983年,第4页。

西方中国形象成因的复杂性初探^{*}

——以 17、18 世纪英国旅华游记为例

叶向阳

从 17、18 世纪旅华英国人所塑中国形象来看,其情况是复杂的。在从 1637 年英国威德尔商船队首次进入珠江到 1793—1794 年马戛尔尼使团访华的 160 余年的时间内,至少出现了三种类型的中国形象:有贝尔对中国几乎所有方面的赞美;有安逊和巴罗对中国几乎全盘的否定和抨击;但更多的是像芒迪、钱伯斯、诺伯尔、马戛尔尼等人那样对中国亦褒亦贬,进行较客观理性的呈现和分析。而且每一种形象,均会有人注意到不同的侧面和层次,由此引出各自不同的评价与态度。就中国形象褒贬的此消彼长来看,这个过程远不是呈直线式的大起大落,而是蜿蜒曲折地发展着,就像一条大河,既有较平稳的“一江春水向东流”,也有遇到崇山峻岭时的盘旋迂回,甚至分离出许多支流。这涉及到中国形象成因的复杂性问题,应该引起我们的重视。下面,我们将以本阶段 20 部英国旅华游记为例,对影响中国形象建构或中国观形成的诸多因素做初步探讨。

一、语言障碍

首先,我们必须认识到,与自明清之际以来旅华的耶稣会士穿汉服、习汉语形成反差的是,这些英国旅行者无一例外都不懂汉语,或者说他们都无法用所到地域的语言与当地人或媒介进行有效的交流,而不懂汉语对于了解中国的巨大障碍,18 世纪中后期旅华的英国人诺伯尔、马戛尔尼、丁威迪已有较深切体会。诺伯尔说:“唉,由于不懂汉语,关于所见之物,从他们那里我只能获得非常少的信息。”^①马戛尔尼说:“我知道我不可能不犯错误,因为我不懂这种语言……”^②丁威迪更是深深为自己不懂汉语而遗憾,他说:“在一个美丽的国家里旅行,我们看到了宝塔、运河、制造业城市,但令人深感羞愧的是,没有办法提出一个问题。……在我们无法与当地入交谈的地方,我们能

^{*} 本文为笔者于 2006 年 6 月提交给北京大学博士论文《英国 17、18 世纪旅华游记中的中国形象》的一部分。

^① Charles Frederick Noble, *A Voyage to the East Indies in 1747 and 1748*. London, Printed for T. Becket and P. A. Dehondt, 1762, p. 232.

^② George Macartney, “An Embassy to China. Being the journal kept by Lord Macartney during his embassy to the Emperor Ch’ien-lung 1793 – 1794 & Lord Macartney’s Observations on China.” *Britain and the China Trade, 1635 – 1842*. Vol. VIII. Ed. J. L. Cranmer-Byng. London and New York: Routledge, 2000, p. 221.

采集到关于那个国家科技方面的信息吗?……我们即将回国。人们会问我们的所作所为。我们只能有一个回答:我们不能与人交谈。”^①显然,旅华英国人对语言障碍的认识是越来越强烈了,到了丁威迪,他都觉得自己羞愧难当,不能交差了。

昂纳(Hugh Honour, 1927—)在其《中国风尚:契丹幻象》(*Chinoiserie. The Vision of Cathay*, 1961)里谈到游记的特色时说:“……我们必须先谈一谈旅行记——有些真实、有些半真半假,还有许多纯属虚构……”^②那么,普遍不懂汉语却到中华大地上或多或少地走过一趟的英国旅华游记作者,其所记述的有关中国的情况是否比起普遍研习汉语汉籍的天主教传教士(尤其是耶稣会士)的相关著作离事实要更远?不懂汉语的英国人是否会因缺乏语言的亲和力而对中国的看法更加负面或者说有更深误解与偏见?据笔者初步判断,如果不计因政治立场或宗教观点产生的“主观性”偏见,懂汉语确实能让作者建构更加全面而公允的中国形象,因为对于一个民族、一个文明仅以“聋子”旁观者的视野是难以洞察到其更深层面的内容的,这些必须要借助于直接的交流与阅读才能达到。然而,在此问题上我们也不能把判断简单化,毕竟影响西方人对中国形象的塑造或者说中国观形成的因素繁多,而且,即便这些英国人懂汉语,在那个时代他们作为商人与外交人员也绝少能有机会与当地人员进行直接的交流。

二、旅行地域

从旅行的地域来看,在马戛尔尼使团访华前,仅有贝尔一人从中国北方陆路进入到北京,其余十二位作者全部从海路抵达澳门、广州、厦门或台湾东面岛屿,其中广州为绝大多数作者的逗留地。马戛尔尼使团对中国的考察从地域上来看具有更全面的优势。他们自海路途径澳门、舟山直抵天津的大沽口,再水、陆路兼程转往北京、承德。返程沿大运河南下杭州,然后巴罗、安德逊、霍姆斯、丁威迪等人从杭州直接前往宁波的定海登船赴广州,马戛尔尼、斯当东等人则继续陆路、水路兼程南下广州,略作停留后经澳门回国。也就是说,中国最富庶以及最能代表中华文化的地域基本上让这个英国使团一行人一览无余了。

(一) 问题的提出

早期来华的英国人,他们在中国的足迹一般都未出过广州(有些甚至连广州城内都未进入)或者厦门(仅有汉密尔顿一例,他在返回途中也去过广州),但他们都倾向于以其非常有限的广州或厦门经历来判断整个中国的状况。芒迪、汉密尔顿是这样,安逊、钱伯斯、诺伯尔也不例外。

^① Allain Peyrefitt, *Un Choc de Culture: Regard des Anglais*. Paris: Fayard, 1998, p. 478.

^② Hugh Honour, *Chinoiserie. The Vision of Cathay*. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1962, p. 8.

在18世纪,关于广州能否代表整个中国,也就是说是否可以根据对广州一地的观察来做出对整个中国的判断,旅华英国游记作者的意见分为截然不同的两派。钱伯斯显然属于肯定派,认为广州具有典型意义,足以说明问题,而肯定派看来在本世纪中叶前后有更大的声势。他指出:“也许有人会反对说,一个海港郊区不能提供合适的途径来决定一个国家的品位。然而,若我们考虑广州是亚洲最大的城市之一,而且许多方面在中国都是第一流的,那么这种指责就会失去其分量。”^①安逊游记里也有类似的说法:“虽然也许有人会说仅基于在帝国一角的广州所做的观察,就得出普遍性的结论,那是非常不完美的。但是,因为那些有机会深入中国内地的人显然被一些荒谬的先入之见所左右,而且还因为安逊先生与广州总督的接触性质非同寻常,与此前的情况有很大的不同,我希望以下基于本次事件的一些思考对读者来说并非完全不能接受。”^②

在18世纪末来华的英国人米勒斯则属于否定派。他曾告诫读者说,中国幅员辽阔、人口众多,若仅以珠江边上居民的习气来概括中国人总体的性格,那将会对他们极为不公。他认为,一个贸易港口仅给西方人提供接触海关官员、经纪人、小商人的机会,旅行者没有资格就此判断整个民族。^③对中国态度非常严厉的巴罗也对此表态。他说我们若仅靠安逊勋爵在广州港的经历就对中国人的总体性格得出结论,就不啻为一个外国人在(英国的)法尔茅斯(Falmouth)、基利贝格斯(Killybeggs)和阿伯丁(Aberdeen)走一趟就要对英国人的特性大加评价那样冒昧而不公。^④半个世纪后他们的同胞霍尔(Basil Hall, 1788—1844)与他遥相呼应,并指出,根据在广州获取的证据来判断中国人就像用来自罗瑟希斯(Rotherhithe)和沃平(Wapping)两地的信息来估计英国人的特性一样。^⑤

那么,英国旅行者在中国的地域差异是否会影响到他们对中国形象的塑造或中国观的形成呢?若果真如此,那么这又是一种怎样的影响呢?

① William Chambers, *A Treatise on Buildings, Furnitures, Costumes, Machines and Utensils of the Chinese People*. London: Published for the author, 1757, “preface”, pp. 2-3.

② George Anson, *A Voyage Round the World. Compiled from his papers by Richard Walter*. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1748, p. 375.

③ John Meares, *Voyage made in the Year 1788 and 1789 from China to the North West Coast of America*. London: Printed for J. Debrett, 1795, p. lxxv.

④ 参见 John Barrow, *Travels in China*. London: Cadell and Davis, 1804, pp. 27-28。以上地名均为英国海港名。

⑤ 参见 Basil Hall, *Narrative of a Voyage to Java, China and the Great Loo-Choo Island* (London, 1840), p. 10 转引自 Zhang Shunhong, “British views on China during the time of the Embassies of Lord Macartney and Lord Amherst (1790-1820)”. (Ph. D. thesis, unpublished), Birkbeck College, 1990, p. 18。霍尔列举的这两个英国地名是借用了巴罗的一句话:“不管是建筑还是河流都(与伦敦)无法比拟,甚至还比不上罗瑟希斯和沃平附近。”(Barrow, op. cit., p. 71. 原文为:“But neither the buildings nor the river would bear any comparison, even with those parts about Rotherhithe and Wapping”)

(二) 文本印证了地域产生的差异

从旅华英国人对中国人的特性及中国官员的评价来看,仅在广州做过逗留的作者与曾访问过北京等地的作者是不太一样的。一般前者的观察面较窄,态度要更加严厉与苛刻;而後者的观察面较宽,评价更加温和,看法也更加多元。

即使抛开著名的安逊游记不说,在18世纪对中国态度相对较为温和的诺伯尔也历数了中国人性格里的大量缺陷:自大、粗鲁、缺乏善心、报复心强、惯于乞讨、偷盗、抢劫、敲诈勒索、欺诈造假等。他还总结说,“中国人仅在欺骗艺术方面领先于欧洲人”。^①关于中国官员,诺伯尔观察到大官员出行派头十足、非常高傲、受贿成风。至于那些海关官员,若不经常得到一些好处,就会不时地刁难外国商人,而地方官员都是通过欺骗和敲诈勒索来聚敛财富的。^②早若干年来广州的钱伯斯也非常遗憾地指出:“……(中国)民众对外国人来说非常爱惹是生非,他们向我们扔石块,并做出其他侮辱性的行为。”^③

然而,1719—1720年随俄国使团访问北京的贝尔对中国人的印象就完全不同了。他赞扬中国人好客、友好、彬彬有礼、有很强的好奇心、有孝心;还说中国人心灵手巧、从容不迫、勤俭节约、秩序良好、能吃苦耐劳;同时还发现中国人很少大声争吵。作者最后总结说:“中国人是个文明、好客的民族;对客人和陌生人热情周到;其习俗和行为非常得体,而且尊敬长辈和上级,对妇女给予很好的照顾”;以及“他们诚实,在交易中遵守最严格的荣誉和公正”^④。

即使是马戛尔尼使团里对中国抨击最厉害的巴罗,对他所遇见的不少中国官员都存有好印象。例如,他说舟山的地方官“极端地彬彬有礼”^⑤;说登州府(即今山东蓬莱)巡抚很坦率随和、彬彬有礼、聪明好问^⑥;说使团的两位招待员王大人和乔大人完全没有任何僵硬、客套的迹象,而是非常讨人喜欢^⑦;认为他们善良、平易近人、对使团的照顾无微不至,从无不耐烦,是真正有感情的人^⑧;说北直隶总督梁肯堂神态温和而可爱^⑨,甚至说他神态自若、彬彬有礼、尊荣高贵的风度连现代欧洲最有经验的廷臣也

① Noble, op. cit., p. 297.

② 参见同上, pp. 286, 310, 186。

③ Chambers, op. cit., p. 1, note.

④ John Bell, *A Journey from St Petersburg to Peking, 1719 - 1722*. Ed. J. L. Stevenson. New York: Barnes & Noble, Inc. 1966, pp. 182, 183.

⑤ Barrow, op. cit., p. 55.

⑥ 参见同上, p. 65。

⑦ 参见同上, pp. 69—70。

⑧ 参见同上, p. 604

⑨ 参见同上, p. 80

望尘莫及；说另两位朝廷高级官员松筠和长麟具备尊贵、自如、动人的风度，平易近人等优良秉性。^① 总之，巴罗认为陪伴过使团的中国官员除个别外，大多开明、关心人、真正想要让人开心。

（三）产生差异的原因

赴广州的英国人活动的范围一般局限在广州城外码头边的商馆周围，一旦进入城内，也是偷偷摸摸，匆匆来去，因为城内按规定是禁止外国人进入的。与他们打交道的中国人无非是些海关官员、通事、商人、少数的几位地方官以及当地的百姓。这些中国人普遍文化修养较差，欺诈、侮辱、漫骂外国人并从他们那儿索贿等令人不快的事情常有发生。再说，由于当时中国消极的外交外贸政策，广州的贸易环境不好，英国海员、商人与中国海关官员、地方官、商人之间也常闹矛盾，他们在广州逗留期间及离开后往往是满腹怨恨，甚至还有像汉密尔顿那样发誓要寻机报复的。有一种理论说，无论在哪个国家，如果旅行者没有遇见其中较为精英和正义的国民，就不太可能真正了解这个国家。这看来有一定的道理。

赴北京的英国人就不一样了。首先，他们均为使团的成员，一般文化层次较高。例如，贝尔、马戛尔尼、斯当东、吉兰、丁威迪都获得过英国名牌大学的学士、硕士或荣誉博士学位，巴罗也曾是教师出身，并自学成才。其次，他们虽然在中国的行动也受到严厉限制，各方面也并不一定如意，但毕竟比赴广州的英国人走过更多的地方，接触过更多的人，其中不乏有皇帝、廷臣、高级官员等有较高修养的人士。即使是沿途的一些地方官员以及陪同的较低级别的官吏，他们也不像广州的海关监督及地方官那样是英国商人的管理者。使团所接触的中国官员一般是奉朝廷、皇帝之命作为使团的接待者而出现在英国人面前的，与他们没有直接的利益纠葛或利害关系。因此，除极个别例外（如马戛尔尼使团访华期间的徵瑞等少数满族官员），他们一般不会故意刁难英国人，反而会尽量予以照顾、协助以显示大清国的“怀柔远人”，对一些英国人不解、不快之事也能尽量做好解释工作。再说，即使是普通百姓、商人，京城一般也不会像广州、厦门这样的港口城市、河道码头那样有较多的流氓暴民、社会残渣，至少从表面上看显然要友好得多。

其实，早在18世纪初，洛克耶就已认识到不同阶层的中国人存在巨大差异，即上层人士彬彬有礼、热情好客；但平民百姓较粗鲁，爱无事生非。^② 除此之外，中国人和满族人（早期西文书籍也将之称为鞑靼人）的差异已经为诺伯尔所认识。他说：“那些仍然居住在他们自己土地上的满族人与汉族人在很多方面是不同的。他们不像其南

^① 参见同上，p. 186。

^② 参见 E. H. Pritchard, *Anglo-Chinese Relations During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Urbana: Published by the University of Illinois, p. 170。

部的邻居那样女性化或者讲求奢侈。他们不从事于贸易,而汉族人却精于此行当。……他们允许妇女享有个人自由……,而汉族人却自始至终不让自家的妇女与外界接触。”^①马戛尔尼也有类似的认识,不过他已不区分留居故土与移居北京宫廷或其他地方的满族人了。^②这是与当时的现实相符的,因为到了18世纪末,满族人作为中国的统治者与特权阶级,已遍布于中国北方地区了。另一位使团成员安德森对中国人的性格评价不错,并特别指出,广东人极端狡诈并不能掩盖中国其他地区人民的诚实^③;霍姆斯虽总体上排斥中国,但他把中国人分为下层人与上层人及官员,并指出后者性情较佳。^④但是,在17、18世纪尚未见到有人像英国第二次访华使团(即阿美士德使团)副使乔治·托马斯·斯当东那样明确指出中国民族性格的南北差异的。这位曾经跟随其父亲——马戛尔尼使团的副使来华的英国中年说:“其(指中国北方人民)占主导地位的性格显然是无与伦比的好奇心、完全的随和与好心境,除了极少数例外,没有任何蔑视和恶毒的情绪,而这种情绪我们总是能看见广州当地人老挂在脸上。”^⑤这些对中国具有更广博知识、在中国旅行范围更广、阅历更深的旅华英国人一般对中国的评价会较客观、冷静,不像仅在广州作短暂停留的安逊那样爱走极端。

但我们也注意到,即使在同一个地域旅行的作者也存在许多不同看法,这首先就要看他们在华的个人经历和际遇了。

三、个人际遇

一般来说,在华期间与中国人矛盾越多、冲突愈烈、遭遇愈不幸的英国人对中国的看法也较差。法国学者布吕奈尔指出:“形象是加入了文化的和情感的、客观的和主观的因素的个人的或集体的表现。任何一个外国人对一个国家永远也看不到像当地人希望他看到的那样。这就是说情感因素胜过客观因素。”^⑥异域的旅行经历就是一种客观因素和情感因素的混合物,它可以是遭遇,也可以是幸会,而遭遇往往更令旅行者刻骨铭心。

① Noble, op. cit., p. 200.

② Macartney, op. cit., pp. 221 - 222.

③ 参见 Aeneas Anderson, *A Narrative of the British Embassy to China in the Years 1792, 1793, and 1794*. London: J. Debrett, 1795, pp. 259 - 260.

④ 参见 Samuel Holmes, *The Journal of Mr. Samuel Holmes, Sergeant-Major of the Eith Light Dragoons, during his attendance as one of the guards on Lord Macartney's Embassy to China and Tartary*. London: W. bulmer & Co., 1798, pp. 138 - 139.

⑤ George Thomas Staunton, *Notes of Proceedings and Occurrences During the British Embassy to Peking in 1816*. in *Britain and the China Trade, 1635 - 1842*. Vol. X. Selected by Patrick Tuck. London and New York: Toutledge, 2000, pp. 409 - 410.

⑥ 布吕奈尔等著,葛雷、张连奎译,《什么是比较文学?》,北京:北京大学出版社,1989,第89页。

(一) 安逊

安逊所率舰队虽未在广州与中国人有武装冲突,最终所提的军舰免税、采购远航给养、按时放行三个要求均得到了满足,但在华期间他们曾受到商人的勒索、官员的拖延、忽视、阻挠和刁难,他对此一直耿耿于怀。此次航行的随船牧师整理出版的《环球航海记》(*A Voyage Round the World*, 1748, 俗称“安逊游记”)是在所有 17、18 世纪英国旅华游记中第一部猛烈抨击中国政府的腐败及所谓中国国民性的卑劣的,给当时在欧洲正甚嚣尘上的“中国热”浇了一盆冷水,给英国乃至整个欧洲对中国“乌托邦”持怀疑态度的人士提供了难得的证据,对同时代及后世西方人的中国形象或中国观影响巨大。安逊游记这个较极端的现象在很大程度上说明了一次具体旅行的经历和际遇会给旅行者关于其所旅行国的形象或看法带来多大的影响。

(二) 诺伯尔

比安逊稍后来到广州,逗留时间也大致相当的英国东印度公司商人诺伯尔的在华际遇要好得多。其“航海记”的前言说他“在那里(广州及周围)住了六个月,主要是为了满足好奇心而进行坚持不懈、不厌其烦的寻访;并与当地的一位既博学又富洞察力的商人建立了亲密的关系,对调查帮助巨大。”^①作者在旅行记里多次提到这位经常陪伴他探访的中国商人,说他殷勤、高尚,对陌生人尤其尊重、彬彬有礼,有问必答,而且其英语能力也是广州所有商人里面最好的。^②显然,有这样热情、好客又有能力的中国主人陪着,诺伯尔在广州会减少很多麻烦,而且事实也恰是如此。

在塑造中国形象方面,虽然诺伯尔也不免重复了这个时代几乎所有旅华英国人都要指出的那些缺点弊端,^③但更突出的是他总结了中国和中国人不少优点,而其中一些优点在 18 世纪中叶以后的旅华英国人游记里是难以见到的。譬如,他说中国是个“健康、富庶和美丽的国家”;^④这个国家秩序良好,很少有盗窃发生,其历史悠久,有数千年以上,发明了印刷术、火药和指南针;^⑤广州城内建筑美丽,城外风景优美。^⑥在诺伯尔看来,中国人的优点不少,如敬业,技艺高超;勤劳,无田不耕,无人不作;重视教

① Noble, op. cit., p. v.

② 参见同上, pp. 253—258。

③ 其实,这些问题即使是耶稣会士在其对中国总体的赞美中也时有涉及。如说中国人排外、过分的自负、迷信、偶像崇拜;司法在实践过程中常有腐败,官职可以用钱买到,官员敲诈勒索。有的还提到贫困、饥饿,以至于杀婴或引发叛乱。参见 P. J. Marshall, G. Williams, *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. London, 1982, p. 23.

④ Noble, op. cit., p. 125.

⑤ 参见同上, p. 131。

⑥ 参见同上, pp. 262, 204—206。

育,力争培养子女自食其力的能力;言谈举止文明,罕有骂街或讲下流话的。^①关于中国形象的其他方面,如宗教、习俗、文艺,他也时有比当时旅华英国人更好的评价。即使是在“中国科技、医学、军事落后”这个在17、18世纪的欧洲人看来几乎是关于中国的不争事实面前,诺伯尔也能给予开脱,觉得若进行纵向比较,中国还是有不少进步的。^②这些在18世纪中叶前后旅华英国人游记里难以见到的关于中国形象的闪光面,恐怕在很大程度上是与作者在广州的经历较顺、际遇较好分不开的。

(三) 贝尔与马戛尔尼的比较

际遇因素在一定程度上同样可以用来说明贝尔随俄国访华使团的中国旅行记与马戛尔尼使团成员的中国旅行记在中国观上的较大区别。

贝尔参与的俄国访华使团亦以商贸为主要使命,具体地说,即是要解决来往于两国间的商旅队的一些问题,并设法在北京派驻永久性的俄国贸易代表。除此之外,还希望获准在北京建造一个俄国教堂,并希冀在华的俄国人享有“治外法权”。经过两国的协商,俄国人除了最后一点未能如愿外,其余全部达成协议。因此,这显然是个成功的访华使团。与此形成强烈反差的是,马戛尔尼勋爵代表英国政府提出的全部要求均被乾隆皇帝驳回。^③

在马戛尔尼使团访华期间,正使觐见乾隆皇帝的礼仪问题成为了中英谈判的焦点,其实当时俄国使团也遇到了同样的问题,但协商的过程和结果却不太相同。俄国使团也像七十余年后的马戛尔尼使团那样提出免去跪拜叩首礼,而且要求直接向皇帝递交“国书”;但中方礼部官员坚持中国的传统做法,最后经商定双方互派使团时均遵照“入乡随俗”的原则。在实际操作过程中,康熙皇帝为了显示对彼得大帝的友好作了许多破例或变通,让使团体会中方的诚意。马戛尔尼使团虽然争取到了基本以英国宫廷礼仪的方式向乾隆皇帝行礼的折中方案,但中方较为勉强,结果双方弄得都很不愉快。

对俄国使团热情周到的接待也给贝尔留下深刻美好的印象。来京途中,长城内外,均有中国军政要员亲自参与接待,让使团非常满意。在北京期间,虽然开始时贝尔也抱怨其下榻的“俄国馆”戒备森严,成员行动受到限制,但经过交涉后限制明显减少,使团可以在一定时间内接待来访者,贝尔也可以较自由地在城内外参观,并接受当地

① Noble, op. cit., pp. 155, 116, 129, 266, 138.

② 参见同上, pp. 132, 133, 134, 137, 201.

③ 格雷戈里在其著作《1500年以来的西方与中国》里指出了18世纪末之前中国政府在对待俄国使团与欧洲其他国家使团上的区别:“在解决长城以北的北方边界纠纷时,中国的清朝统治者奉行在基本平等和谅解基础上开展谈判的政策,如1689年的《尼布楚条约》所示。然而,对于想要与中国扩大贸易或其他交往的西方海洋大国,外交往来肯定都是单向的,从不承认他们的平等地位。”(John S. Gregory, *The West and China since 1500*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 53)

人宴请。康熙本人非常重视这次俄国使团的来访,并关心其成员的生活起居。在使团逗留北京的三个月期间,康熙帝共安排了八次接见,其中三次是私下单独与俄国公使及其秘书交谈。在觐见时,康熙总是较准时,不像马戛尔尼使团那样一般要等乾隆几个小时;而且在整个过程中,康熙并未每次都严格要求俄国使团遵照所达成的协议行礼,显示了他的灵活性和诚意。此外,康熙也并不像乾隆那样回避与外国使团就其使命展开谈判,而是像现代外交的惯例那样由国家元首定原则,由大臣们负责细谈具体事务。

与俄国使团相比,“像化缘和尚般进入北京,像囚犯般逗留,像窃贼般离开”^①的英国马戛尔尼使团就没有这么幸运了。来天津负责使团迎接工作的钦差大臣徵瑞对使团非常傲慢,甚至故意刁难;在尝试说服英使向乾隆行跪拜礼的过程中软硬兼施,丑态百出;在北京住所的安排上也令人很不满意,让英使有受辱之感;长途跋涉进入承德时竟无中国官员迎接;觐见皇帝次数不多,单独会见更少,乾隆的谈话除了寒暄外从不涉及实质内容;未经谈判英国的要求即被驳回;使团未完成使命即被勒令返回。

通过以上分析、比较,我们可以清楚地看到:虽然两次使团使命类似、地点一致,但由于其际遇大有不同,游记所反映出的中国观也就大相径庭。贝尔的旅行记以赞誉和仰慕为主旋律,而马戛尔尼使团成员的旅行记却基本表现为其反面。

四、地域、际遇相似时产生差异的原因

在本阶段的游记当中,我们还发现这样的现象:若干旅行者所游历地域相同、在华际遇相似,但其“中国观”却彼此有较大差异。以下我们以芒迪与安逊以及马戛尔尼使团的六位成员为例做一浅析。

(一) 以芒迪、安逊为例

在17、18世纪来华的英国人中,与中国人发生激烈冲突的首先当属芒迪(商船队的总指挥是约翰·威德尔)和安逊一行人了。芒迪他们由于不听劝阻强行闯入珠江,与要塞守军发生武装冲突。英国人虽然在珠江上用武力击败了中国人,但自己向广州派出的商贸代表及其货品均被扣押,最后仅被允许在澳门进行有限的贸易,远未实现其与中国建立正常而稳固贸易关系的目的。芒迪与安逊在华旅行地域相同、际遇类似,但中国观却有不少差异。芒迪对中国的态度褒贬相间,一方面指出中国人性格方面的缺陷或弊端,如排外、懦弱、贪婪、迷信,但另一方面又历数中国文明的许多优越之处。而安逊对中国则基本上是一味地抨击和谴责,直言不讳地批驳耶稣会士们对中国的赞赏态度,认为在欧洲流传的令人仰慕的中国形象均为他们杜撰的结果。鉴于对芒

^① Anderson, op. cit., p. 181.

迪与安逊的中国观之间的反差问题,已有不少学者做过探讨,现先试做一个小结。

1. 氛围说

钱钟书先生认为作者在华际遇并不一定决定其所塑形象,芒迪与安逊之间所塑中国形象或中国观的差距实际上是由时代变迁导致的。^①阿普尔顿也认为芒迪对中国政府的颂扬真实地反映了当时英国乃至整个欧洲对中国普遍的看法,早期的耶稣会士总是强调中国政府的贤明。^②他的观点与钱先生类似,强调的是时代氛围的决定作用,不过阿普尔顿对芒迪的论述更为具体,对钱说是个有力的补充。道生认为像芒迪这种旅行记述与其在华经历不相符的例证在整个 17、18 世纪并不罕见。他认为这反映了异国文明观的惰性,即对中国文明的赞美在当时已是普遍的标准评价,游记作者倾向于重复,而不管游记描述与其本人经历是否相符。^③这个看法与阿普尔顿相似。我们暂称之为“氛围说”。

2. 期望/失望说

道生在论及安逊游记的贬华形象时认为:许多旅行者来中国之前由于接触到了对中国繁荣的过度描写,对中国的期望值太高,结果经实地考察后发现情况并非如此,失望至极,他认为安逊游记的作者(称编者更合适——笔者)瓦尔特即属于此类。^④我们暂称之为“期望-失望说”。^⑤

3. 身份地位说

史景迁探讨了贝尔、安逊和马戛尔尼各自不同的身份如何影响其中国观时指出:关于叩头的礼节,贝尔、安逊和马戛尔尼勋爵均经历过同样的尴尬和抗争。^⑥在他们看来,这不仅关系到国际关系惯例,更是要不要民族尊严的问题。即便如此,贝尔的描述也既不表现出怨恨,更不渲染,完全是个超然事外的旁观者的态度,与当事人安逊和

① 参见 Adrian Hsia, ed., *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1998, p. 60.

② William W. Appleton, *A Cycle of Cathay*. New York: Columbia University Press, 1951, pp. 15 - 16.

③ 参见 Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conception of Chinese Civilization*. London: Oxford University Press, 1967, pp. 30 - 34.

④ 参见同上。

⑤ 但是,有一位中国学者对芒迪中国观生成的缘由的解释与道生不同。万明在其文章《明代中英的第一次直接碰撞》里认为,威德尔一行在与中国发生军事冲突、来华目的没有达到的情况下,照样“由衷地称赞中国”,是因为“明朝官员对这一事件的处理是有理有节的”,具体地说即“中国官员追还英商钱财,放还在广州的英商,让英人在澳门进行贸易后,开船离去,”这一切“充分说明了中国作为礼仪大国的气度,也使得英国人心服口服”。(万明,《明代中英的第一次直接碰撞》,载《中国社会科学院历史研究所学刊(第三集)》,商务印书馆,2004,第 437,441,443 页。)这就又回到了“际遇说”。

⑥ 虽然安逊与两广总督的会见是中英两国代表的首次见面,而且在仪式方面也声势浩大,但双方属平等交往,官职相称,中国方面并未提出甚至暗示“叩头”之礼,安逊被允许入座。(参见 Marshall & Williams, op. cit., p. 185)史景迁的说法显然有误。

马戛尔尼有很大的区别。^① 他对比了贝尔和安逊的游记,总结说,安逊对中国政府和人民的看法同贝尔几乎在各个方面均完全相反。他认为这是由于安逊的身份背景及其访华时所担负的责任与贝尔的大不相同。贝尔是位出身低微而心志很高的苏格兰人,作为俄国访华使团的随员来到北京,其出访的动机是看世界、满足好奇心,对广阔的外交舞台上所要发生的任何事情不负任何责任。然而,安逊出身于一个有权势的家庭,担负着其舰队海员的性命及保护俘获的西班牙大帆船等重大责任,同时,他本人是此次环球航海利益的直接相关者,其所占股份高达 50 万英镑。安逊是一个不断扩张的大英帝国的化身:自信、好斗、好抨击弱者、对拖延很不耐烦。史景迁认为,安逊是用中国这个“反面教材”来颂扬自己的祖国,逆当时欧洲中国观的潮流而行。^②

其实,按笔者看,芒迪在威德尔访华船队里的地位与贝尔类似。然而,尽管他当时的身份是商务代表,但他此行与其说是对中英贸易感兴趣,还不如说是东方之旅本身更吸引他。这也许可以作为解释芒迪与安逊中国观差异的一个补充理由。作为第一位旅华的英国皇家海军的军官,安逊对中国的态度在很大程度上确实反映了正处于上升时期的英国殖民者的心态。中国官方禁止安逊的“百总号”进入珠江水道,安逊根本不予理睬,并扬言,若中国领航员在船只溯江而上时搁浅,将把他们吊死。安逊对中国官员要求他交纳船税更是置之不理,申明自己作为皇家海军的特权。^③ 安逊为他认定的中国官员的高傲态度所恼,自己也摆出拒人于千里之外的架子。有一次,他拒绝上甲板面见一位来访的中国官员,理由是这将有损于一个皇家海军军舰舰长的身份。^④ 约见广州总督时,安逊一行在候见厅等待良久,很不耐烦,并认为这个地方根本不宜于接见大不列颠国王的代表,随即提出抗议,差点酿成武力冲突。^⑤ 他完全不顾中国的官方惯例和民族尊严。为了维护其皇家海军军官的尊严,他坚决绕过行商,解雇中国通事,设法直接与总督交涉。当事情进展不顺时,他总是首先想到要动用武力,威胁封锁航道,让广州的航运贸易停顿。在总督会见了安逊一行后,安逊拒绝参加随后的宴会。他还嫌收到的中国礼物不值钱,并口出秽言:“让他们见鬼去,我永远也不会再向中国官员脱帽致意了!”^⑥ 一个如此张狂的人怎么能对异民族,尤其对像中国这样的与英国有着巨大差异的民族有良好评价?! 至于马戛尔尼,史景迁说:“你若期待一个人

① 参见 Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. New York: W. W. Norton & Company, 1998, pp. xiii, 47, 58.

② 参见同上, pp. 51—53, 71.

③ 参见 Marshall & Williams, op. cit., p. 177.

④ 参见 George Anson, *A Voyage Round the World*. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1911, p. 181.

⑤ 参见同上, p. 185.

⑥ 参见同上, p. 191—195. 最后一句的原文为“Damn them, I'll never pull off my Hat to a Mandareen again.”

能把贝尔与安逊两个截然不同的观点予以明智综合的,那就是他了。”^①马戛尔尼和贝尔都认为中国皇帝“和蔼可亲”,但到了旅途的后期,马戛尔尼由于其正使的身份为各种不顺而担心以至筋疲力尽,他对中国的感觉变为不喜欢。在外交努力失败后,马戛尔尼用西方的“所罗门”和中国的皮影戏相结合的形象来暗示东西方的接触就像这样的荒唐剧。因此,马戛尔尼的中国观总在贝尔与安逊二者之间游移。

4. 写作策略说

此外,影响中国形象塑造的还有旅行者的写作动机或策略。如关于贝尔所塑的中国形象,卡梅伦在其《野蛮人与大清官僚:13个世纪的西方旅行者在中国》中从贝尔写作动机出发予以了阐释。他说:“他(贝尔)并不急于要让人震惊、说服人或要激发某种情绪。他并没有什么特别的个人企图。他知道关于其在亚洲的长途旅行,他要讲述的内容本身要远远重要于叙述的方式——只要他竭尽全力地去报告事实。”^②也就是说,“老实人”贝尔追求的是“我手写我眼”的朴素风格与平稳效果。

“安逊游记”的写作策略显然是对耶稣会士中国观进行全面的质疑与抨击,而这在18世纪上半叶的英国旅华游记里是个新现象。^③在本游记的最后一章^④,作者谈论了中国的政治司法制度、官员、人民的智慧和能力、道德与习性等方面,无不以耶稣会士的有关看法作攻击的靶子。关于安逊如此猛烈抨击中国的原因,多兹认为一方面是出于其在华“不幸”的经历,另一方面是其对耶稣会士的敌对态度。他甚至说“安逊航海记”的编者,随船牧师瓦尔特编写关于中国的游记最后一章,其明确用意似乎即在攻击耶稣会士们关于这个国家的好评价。^⑤通读全文,笔者认为这个因素确实存在,而且此后的英国游记作者似乎在抨击中国时,心中都有耶稣会士那么一个显在或隐在的靶子。其实,就在安逊访华前不久,杜哈德神父编辑出版了《中华帝国全志》(1735),^⑥耶稣会士对中国的政治司法体制、社会文化状况、人民和谐相处等方面均给予了很高评价。安逊可谓反其道而行之,对以上欧洲中国观的核心内容或共识进行猛烈攻击,标新立异,一鸣惊人。作者在游记前言里就已宣称自己的写作方式:“关于与南太平洋连

① Spence, op. cit., p. 56.

② Nigel Cameron, *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travellers in China*. Hong Kong: Oxford University Press, p. 275.

③ 芒迪也多次涉及耶稣会士的观点,但均为正面引证。

④ Chap. X. Proceedings at the City of Canton, and the return of the Centurion to England.

⑤ Muriel Dodds, *Les récit de voyage—sources de l'esprit des Lois de Montesquieu*. (Thèse pour le doctorat d'université) Paris: Librairie ancienne honoré champion, 1929, p. 95.

⑥ 这是一部综合一个多世纪以来来华耶稣会士撰写的关于中国的第一手资料的百科全书式的集大成著作。其英译本有两个,分别于1736年(John Watts节译本)和1738、1742年(Edward Cave全译本)出版。

接的诸国的状况,我在本游记里所表达的观点较现有作品的说法可能有很大的区别。”^①他显然是蔑视那些“从他人著作里抄袭,或者根据有缺陷的记述坐在家里编撰”的人,“而这些记述来自于那些缺乏好奇心与经验的观察者”^②。安逊的策略表面上看是用本人实地考察来打破现有的普遍看法,尤其是当时在欧洲占统治地位的耶稣会士关于中国的看法。但实际上,它至少也受到了新教与天主教宗教之争的影响,并在一定程度上为前者服务。

(二) 以马戛尔尼使团为例

在华旅行地域相同、际遇相似但中国观不同的另一个例子就是马戛尔尼使团现已出版的六部旅行记与一个专门报告。作者们经历的是同一个事件,在华的旅行地域也类似,但他们对中国和中国人的评价不尽相同,有时还有较大差异。

1. 身份地位说

前文已述马戛尔尼使团成员的七种作品在对中国的看法方面可以分为赞赏、批评及客观中性这三个层次。张顺洪教授对此的解释是:不同的社会地位和意识形态影响了作者的中国观。具体地说,即那些社会地位较低的作者更可能赞扬中国,而那些社会地位较高的作者不大可能对一个外国有好的评论。原因是前者对英国的现状不满,而后者与现存秩序有密切的联系。其中,他举了安德森和巴罗的例子。前者仅为马戛尔尼的男仆,社会地位较低,因此他不断指出中国人幸福、自足,以表示对英国穷人的同情;否认中国存在奴隶制,以批判英国还保存黑奴等等。他还常把中国的事物与英国的进行比较,但并不宣称英国优越于中国。与安德森不同的是,在《中国旅行记》出版前,巴罗已进入了英国社会的上层,对社会改革无动于衷,对革命思想予以谴责。欧洲之外的任何国家若被英国人看作是富裕、幸福之所在,这在巴罗看来是向激进派发出的错误信号,并强烈刺激他们批评英国政府,最终可能会引发像法国那样的大革命。因此,他立足抨击中国。例如,他总是与一些赞美中国的论调唱反调,如说中国同样有宗教不宽容的历史、当前有严重的贫困现象等。为了说明中国的社会发展非常低下,他就不遗余力地贬低中国的各种成就。他在论述过程中采用了一些脱胎于那个时代的哲学原则和对比方法。^③

以上分析有理有据,显然非常能说服人,但我们的视线若暂时从中国形象的褒贬两极移开,投射到另四部作品上,我们就会发现霍姆斯的地位与安德逊相当,但他除了对圆明园、承德避暑山庄的园林艺术、长城、田园风光、农业生产以及刚入北京城时对路边的部分建筑有些赞美外,中国的其他方面他几乎是无一例外地予以贬斥。使团的

^① Anson, op. cit., “Introduction”, p. 5.

^② 同上, p. 2.

^③ 参见 Zhang, pp. 206—224.

机械师丁威迪虽然受教育程度较高,但地位与访华时的巴罗相当,属技术员一级的普通成员,其贬斥中国的态度与使团返回英国十年后已成为英国政府重要官员的巴罗相仿佛。斯当东作为使团副使,其地位显然要高出作为使团管家以及后来英国海军部二等秘书的巴罗许多,但他对中国的态度却非常温和,好感颇多,如对中国政府、科举及官员选拔制度、社会治安、民族性格、语言文学、农业生产、宗教宽容等方面常有赞誉,或至少不像巴罗那样谴责。因此,我们似可考虑,一个异国旅行者,其看法的褒贬不仅由其社会地位决定(其实,社会地位也不一定能完全决定其意识形态及对异国的褒贬),其他因素恐怕也必须进入到我们的视野。

2. 编辑策略说

我们知道,斯当东的旅行记所反映的中国观其实是综合了许多其他成员所塑中国形象的中国观。斯当东为自撰的“广告词”(Advertisement)指出:“本书系根据公众要求而编写的。关于遣派访华使节的缘起……,都曾经引起公众的关注;对这种心理,倡议这次访问的国务大臣极愿予以满足,并认为要完成此事,最好是把有关资料的编写委托给一位从开始就熟悉这次远征中一切细节,后来又在全部过程中亲自参与其事的人。编写者勉力完成这项任务……;同时也希望他的作品能得到公众较多的谅解,他并非自己提出来要写的。”^①该书许多内容取材于正使马戛尔尼、使团指挥官高尔及其他成员的个人记录,^②再加上其本人的印象和当时记载,由斯当东总其成,作为使团的官方旅行记的权威版本面世。由于“官方旅行记”一般属他人授意作者写作,材料来源复杂多样,需反映公共观点,因此编写者难免以现代编教材的方式去对付,即展示、综合各种说法和意见,一般观点不偏不倚,态度中性稳妥,非常个人化或极端化的观点一般不入篇。

3. 其他因素

其实,在经历、际遇类似的情况下,如果一个旅行者有充分发挥的空间,影响其态度的,主要的是异国的现实状况及其看异国文明的方式和判断的标准。在所见异国状况完全相同的情况下,斯当东看问题的方式和标准显然是有别于巴罗的。巴罗的写作,不管他主观上是否意识到,在中国观上是一种标新立异。该旅行记大部分内容类似一种早期的汉学研究。书中关于使团在华经历及个人观察的内容并不多,其实该书可以被看作是巴罗以使团为背景为中英关系“大气候”服务的应时再创作。我们还可以说它是本时段唯一的一部把中国纯粹作为论据,来反向论证当时在英国逐渐占据上风的以政治体制、司法制度、科技进步为文明发展观主要标准的旅华英国人游记。

① 斯当东著,叶笃义译,《英使谒见乾隆纪实》,上海:上海书店出版社出版,2005年,“原著弁言”(原文如此,其实原著标题为“广告词”)

② 参见同上,“原著说明”。

作为注视者的巴罗仅拿当时被认为与西方进步和自由意识不相符合的、足以证明其既定中国观的一些方面展开论述。这种写作方式最早使用的是明清之际来华的耶稣会士和启蒙时代的思想家,巴罗予以了继承。不过从其中国观上看,巴罗显然走向了另一个极端。我们知道,使团无功而返后,失败的消息不胫而走,中国政府的所谓傲慢在英国引起了公愤,这种情绪日益积累,到了巴罗撰写其旅行记的19世纪初,中国负面形象在英国已积重难返,且正在下坡路上继续走下去。此时巴罗终于在公众舆论、自我理念及使团访华经历与际遇之间找到了最好的契合点,因此,其看似具有鲜明自我特色的中国观也正是时代使然,于是其“中国观”的全面走向贬斥就可想而知了。

五、总结

(一) 同一作者所建构的中国形象往往是多种因素共同作用的结果

综上所述,笔者以为芒迪的中国观更适合于用“际遇说”和“氛围说”来解释。威德尔、芒迪一行与中国人的交涉确实不顺,使命基本未完成,而且由于当时英国的实力只能突破中国的海防,还不足以用武力使整个中国就范,因此他们不得不千方百计寻找妥协方案,尽量压抑心中的不快或怒火。芒迪在游记里揭露了中国百姓及官员在道德行为方面的诸多问题,他对中国官员也不信任。这些评价与态度显然都与他们在华的际遇有关。但是,我们同样必须意识到,在17世纪中叶中国的许多方面还是备受包括英国人在内的欧洲人崇拜的^①,身处那个时代氛围的芒迪毕竟会受到当时在英国非常流行的关于中国有一个历史悠久、政府稳定,一批哲学精英通过明智的法律和崇高的道德来治理国家等等诸如此类说法的熏陶。因此,他在本书的末尾沿袭了类似的说法,并列举了有关“中国的卓越之处”,指出了中国政府的治国方略是世界上其他任何国家所无法比拟的。^②至于安逊

① 一般学者都认为17世纪中国形象在英国是以赞美为主的。钱钟书说:“英国对中国人表示崇高的仰慕是在17世纪。”(Hsia, op. cit., p. 61)马歇尔说在17世纪末,“总体而言,中国是受到尊崇的”。(Marshall & Williams, op. cit., p. 23)

② Peter Mundy, *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*. Ed. Sir Richard Carnac Temple & L. M. Anstey, Vol. III. Cambridge: Printed for the Hakluyt Society, 1919, p. 303. 本页有一小段以“中国卓越之处”(Chinas excellencies)为小标题的文字。原文如下:“This Countrie *May bee said* to excel in these particulars: Antiquity, largenesse, Ritchenesse, healthynesse, Plentifullnesse. For Arts and manner off government I thinck noe Kingdome in the world Comparable to it. Considered altogether.”(斜体为笔者所加)文中的“May bee said”似乎可理解为“可谓”或“据说可能”,若是后者,那就带间接引用的意思了。在此我们必须清醒地认识到,芒迪虽在本书的末尾列举了有关“中国的卓越之处”,并且指出了“从总体来看,其治国方略是世界上其他任何国家无法比拟的,”但这些仅为三言两语点到为止,并不像游记作者通常所做的那样结合自己的旅行观感展开论述;而且这些赞美之辞显然是根据二手材料后加的,并非属于其旅行观感的有机组成部分。

对中国的全面否定和抨击的著名论述,“际遇说”^①、“身份说”、“氛围说”、“写作策略说”结合起来便可较全面地说明这个问题。到了18世纪末叶,马戛尔尼使团的主流中国观的形成,除了以上因素外,还要考虑到中国社会大环境的每况愈下,与之形成强烈反差的英国现代化进程的日新月异,以及经历过资产阶级革命与启蒙运动洗礼的英国知识阶层在看异国文明的方式或判断一种文明优劣与否标准的变化。

其实,从以上各种因素我们还可引申出其他一些思考。

(二) 关于异国形象塑造中主体与客体的关系问题

当代形象学的代表人物巴柔(Daniel-Henri Pageaux)和莫哈(Jean-Marc Moura)十分注重形象塑造者主体的研究。巴柔指出:“所有的形象都源自一种自我意识(不管这种意识是多么微不足道),它是对一个与他者相比的我,一个与彼处相比的此处的意识。”^②莫哈也说:“一个作者并不去看异国,而是根据自己的体悟来创造它的。此即是说,形象学研究的是想象的创造者们。”^③莫哈的观点显然受到了当代后殖民理论的影响。萨伊德(Edward Said, 1935—2003)在《东方学》(*Orientalism*, 1978)一书中就曾指出:“能够自圆其说的东方学更多是因为西方而非东方,而且其意义直接来自于各种西方的再现技巧,正是这些技巧使得东方让人看得见,轮廓清晰,扎根于有关的话语之中。……东方学与其说是对假定存在的客体(同样是由西方创造的)不如说是对创造了它的文化做出的反应。”^④

实际上,这种对形象塑造者主体的重视已得到了大多数学者的认同。如麦克拉斯(Colin Mackerras)在其著作《西方的中国形象》里就指出:“英国和法国在18世纪中叶以后对中国看法的变化完全是由这两国的国内因素造成的,与中国本身无关。”^⑤张隆

① 安逊1743年在广州与当地商人、百姓及各级官员有过直接接触和交涉,而威德尔、芒迪等人与中国人几乎未有直接的交往。同样是由于际遇的差异,后者的描绘有更多借用、想象的成分,而安逊就有更深的“切肤之疼”了。

② Daniel-Henri Pageaux, *Précis de Littérature comparée*. P. U. F., 1989, p. 135. 译文参见孟华主编:《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社,2001年,第121页。

③ 《比较文学形象学》,第27页。

④ Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979, p. 22. 原文为:“... that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient, and this sense is directly indebted to various Western techniques of representation that make the Orient visible, clear, ‘there’ in discourse about it. ... Orientalism responded more to the culture that produced it than to its putative object, which was also produced by the West.”其实,萨伊德在此前已有一个提醒:“首先,如做出结论说东方实质上仅是一个观念,或者说是全然没有与之相对应的真实的一个创造,那将是错误的。”(参见同上, p. 5)原文为:“In the first place, it would be wrong to conclude that the Orient was essentially an idea, or a creation with no corresponding reality.”这个提醒往往为引用赛氏的学者忽视,因为《东方学》确实不以与东方相对应的真实为研究对象。

⑤ Colin Mackerras, *Western Images of China*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1989, p. 39.

溪在其《强大的对立面：中国的比较研究从两分法到异彩纷呈》里也反复强调：“他者不是其他，正是自我”、“中国被用作一种目的，其与中国本身显然无关，只是与在西方语境里自我认识有关”、“东方几乎就是欧洲人的发明”、“形象的演变调整，与当时（形象塑造主体）的社会、政治气候息息相关”。^①

以上论断在逻辑上并无错误，但笔者希望提醒的是：在跨国游记的形象研究中似乎还须重视作为参考系的客体的作用。

我们并不否认，在17、18世纪旅华英国游记里确实存在着以英国乃至欧洲为中心的政治、权力关系，但我们也必须承认这种关系远没有像19、20世纪那么严重。尽管上述游记里有关中国的失实或歪曲记述时有出现，但往往是因为作者的经历与知识的片面或缺乏所致。因此，在研究游记这个主观上希望再现客观的特殊文类时，比较平衡、公允的做法是必须同时重视形象注视者与被注视者的各种因素。启蒙时代的旅华英国游记，其作者大多数至少在主观上是要尽量客观、真实、准确、科学地去描绘中国的。虽然他们的描画并不一定都能达到预定的主观目标，但整体趋势看，他们是朝着这个目标努力的。如果我们在研究旅华英国人的中国观时完全抛开中国的现实于不顾，认为中国本身对他们的中国观的形成毫无作用，那么我们就很难解释为什么几乎同一时代在中国不同地域旅行的英国人在中国形象的塑造及其中国观形成上会有较大区别。

其实，主客体在建构异国形象时分别发挥作用的问题早已为中外学者所关注。尽管道生在分析西方视野里的中国是如何扮演“变色龙”角色时把主要注意力花在了关于欧洲历史文化社会的探究上，但他在书里表述的观点看起来似乎更为折中，他说：“……我们对中国（或其他任何文明）的反应，部分地受到了那里的客观情况、部分地受到了我们自己个性中有意识的兴趣和无意识的需求的制约。……（欧洲历史的）发展不仅给欧洲人提供了不断变化着的比较点来看中国，而且还生发出不断变化着的需求和欲望，与时代合拍的中国观就可能推波助澜地去迎合它们了。”^②道生并非是惟一持此观点的学者。孟华教授在谈论早期中国人对西方人的描写时也指出：在游记作品中，“想象与叙事杂陈，所组成的异国形象尽管并非现实的复制品，且确实按照先存于形象的注视者文化的模式、程序被重新组合和书写，但作者们想要记录亲见‘事实’的努力也仍是清晰可辨的……我们因此感到，异国形象在‘言说他者’方面的作用也是不可忽视的。实际上，言说自我与言说他者之间存在着一个互动机制：当对他者的言说

^① Zhang Longxi, *Mighty Opposites*. California: Stanford University Press, 1998, pp. 24, 31, 26, 39. 这些话语在第一章（“他者的神话”）里反复出现，与西方学者的相关观点完全一致，有些就是引用了他们的观点。

^② Dawson, op. cit., p. 2.

累计到一定量时,就会产生一种反作用,使传统的文化模式、程序发生改变……”^①这里的“互动机制”显然是包含了主体与客体或者称作注视者与被注视者文化双方的。张顺洪教授在研究“马戛尔尼使团与阿美士德使团之间(1790—1820)英国关于中国的态度”的博士课题时就专门探讨了当时“英国关于中国的意见为什么众说纷纭”,并挖掘了其背后的原因。关于那个特定的时间段英国的中国观多元化的原因,他共列举了十一条:有社会、文化的原因,如当时欧洲正处于重估中国的时期,中国与英国的不同社会性质,西方文明与东方文明的相异性;也有形象塑造者个人的因素,如观察的局限及知识的缺乏,社会分层与意识形态的不一致,所持哲学原则和评判标准的不同,不同的身份、个人经历和在华际遇,以及部分作者的偏见。虽然其研究的重点还是那些中国观的持有者即各类对中国发表过看法的英国人的个人因素及其所处社会文化氛围,但他并不完全忽视作为被注视者中国这个客体的影响或制约作用。^②

(三) 重视“前理解”对形象所起作用的复杂性

笔者在讨论期望/失望说时已经涉及到此问题,现重新提出无非是想特别强调:游记作者的有关记述及其对中国的看法首先或者说主要是建立在作者对中国的观察基础之上,而非其他。作者关于中国本身的“前理解”或称“先入之见”对其最终的中国观有一定的影响(如可作为他们看问题的参照系),但不是决定性的。在本阶段的游记里常常出现这样的情况:作者在中国实地考察后经过思考分析,完全摆脱或推翻了此前自己通过各种途径积累起来的关于中国的认识,道出自己不同于前人的看法,并把早先自己所获取的信息——尤其是耶稣会士关于中国的论述,作为夸大其辞、胡说八道的证据予以嘲弄或驳斥。这种情况在安逊身上表现得尤其明显,马戛尔尼、巴罗的书中也大量存在。

本阶段游记另一个较常见的现象是后面的游记作者参照前面的论述,或引述或“抄袭”,如诺伯尔之于汉密尔顿;安逊和马戛尔尼之于安逊。马戛尔尼还明确指出自己出发到达中国前阅读了全部自己能懂的语言撰写的关于中国的书。^③据中英关系史专家克兰默·宾研究,其中就包括安逊游记与大量耶稣会士和欧洲启蒙思想家如伏尔泰、莱布尼兹的有关著作。但我们发现马戛尔尼既不像安逊那么排斥中国,也不像后者那样充满由衷的赞赏,其中原因马戛尔尼自己讲得很明白:“……我到达黄河就开始了对这同一个主体(指中国——笔者)一种不同的研究过程。我不再阅读其他人的记述,转向了原汁原味的中国本身,并且利用好自己所能得到的各种机会去审视

① Meng Hua, et al., *Images of Westerners in Chinese and Japanese Literature*. Amsterdam-Atlanta, G. A., 2000, p. 11.

② Zhang, op. cit., pp. 201-238.

③ 参见 Macartney, op. cit., p. 278。

它,思考它。”^①安逊对其参照系的处理方式也与马戛尔尼类似,在他来到中国之前阅读了不少关于中国的书,对中国印象颇佳^②,但其旅行记所展示的中国恰好是其“前理解”的反面。

由此可见,形象塑造者主体的“前理解”对形象所起作用的机制是较为复杂的:有时是制约,有时是激发反叛,导致逆向塑造,还有时其影响似乎并不明显,即旅行者/作者予以了漠视。因此,我们似乎很难对此一概而论,较公允的办法是具体问题具体分析。以上两个方面是我们在研究本阶段中国形象复杂性时要关注的。虽然笔者完全赞同当代学者对于主体性的重视,但具体到游记这种特殊的文类,我们就必须注意到形象建构中主体与客体复杂的互动关系。事实上,这里的主体性是一种与中国现实密切相关的主体性,它意味着中国因素在旅华游记的形象塑造及其作者的中国观上能够发挥较大的作用。

① 参见 Macartney, op. cit., p. 278。

② 参见 Anson, op. cit., p. 322。