

Spring 2015



亚洲研究动态

Asia Research Network

March No.28

2015年3月 第二十八期



亚洲研究动态 Asia Research Network

第 28 期
2015 年 3 月

主编：郭棲庆 赵宗锋

编辑：王惠英

设计：大达期刊设计公司

E-mail: icwar@bfsu.edu.cn

电话：86-10-88813845

传真：86-10-88816556

地址：北京市海淀区西三环北路 19 号

北京外国语大学西院新综合教学楼 10 层
世界亚洲研究信息中心, 100089

出版人

朴仁国 韩国高等教育财团事务总长
杨学义 北京外国语大学世界亚洲研究信息中心理事长

编委会顾问

林建华 北京大学校长
邱 勇 清华大学校长
李 扬 中国社会科学院副院长
陈雨露 中国人民大学校长
许宁生 复旦大学校长
龚 克 南开大学校长
杨学义 北京外国语大学世界亚洲研究信息中心理事长
苏志武 中国传媒大学校长
黄泰岩 辽宁大学校长
朴永浩 延边大学校长
吴朝晖 浙江大学校长
Phung Xuan Nha 越南国立大学校长
Pirom Kamol-Ratanakul 泰国朱拉隆功大学校长
Khlot Thyda 柬埔寨皇家学院院长
Soukkongseng Saignaleuth 老挝国立大学校长
Artbazar Galtbayar 蒙古国立大学校长
Tin Tun 缅甸仰光大学校长

编辑委员会

吴志攀 北京大学亚太研究院院长
李 越 清华大学亚洲研究中心主任
周云帆 中国社会科学院亚洲研究中心主任
伊志宏 中国人民大学亚洲研究中心主任
金光耀 复旦大学亚洲研究中心主任
杨 龙 南开大学亚洲研究中心主任
金 莉 北京外国语大学世界亚洲研究信息中心常务副主任
丁俊杰 中国传媒大学亚洲传媒研究中心主任
陆杰荣 辽宁大学亚洲研究中心主任
金强一 延边大学亚洲研究中心主任
罗卫东 浙江大学亚洲研究中心主任
Bouadam Sengkhamkhoutlavong 老挝国立大学亚洲研究中心主任
Kyaw Naing 缅甸仰光大学亚洲研究中心主任
Prapin Manomaivibool 泰国朱拉隆功大学亚洲研究中心主任
Javzan Batkhuu 蒙古国立大学亚洲研究中心主任
Sum Chhum Bun 柬埔寨皇家学院亚洲研究中心主任
Nguyen Thi Anh Thu 越南国立大学亚洲研究中心主任
张西平 北京外国语大学中国海外汉学研究中心主任
郭棲庆 北京外国语大学世界语言与文化研究中心执行主任
兼世界亚洲研究信息中心副主任
赵宗锋 北京外国语大学世界亚洲研究信息中心执行副主任

CONTENTS

目录



P.02

→ 2015年1月16—17日,首届“天津论坛 2015”在天津迎宾馆开幕。



P.08

→ 2014年12月22日,北京外国语大学世界亚洲研究信息中心2014年度理事会会议举行。

特稿

- 02 “天津论坛 2015”召开
- 08 世界亚洲研究信息中心召开 2014 年度理事会会议

研究进展

- 10 东西方的分野与关联
——德国哲学家雅斯贝尔斯对东西方文明的认识
- 17 但丁《神曲》汉译考察
- 27 “索隐派”的集大成者——白晋未刊作品考释

学者与著作

- 36 《曾朴：文化转型期的翻译家》
- 37 《亚洲都市农业发展的国际比较研究》
——以北京和东京等大城市的比较为中心



“天津论坛 2015” 召开

2015年1月16—17日，首届“天津论坛2015”在天津迎宾馆开幕。本次论坛聚焦“城市发展与治理”，来自中国两岸三地、韩国、美国、日本、德国等国家和地区的近200位各界精英齐聚天津，围绕论坛主题，共同梳理了东北亚及其一体化未来发展所面临的新形势、新挑战。

天津市副市长尹海林、韩国高等教育财团事务总长朴仁国在开幕式上发表了热情洋溢的致辞。南开大学党委书记、校务委员会主任薛进文主持开幕式，南开大学校长、论坛组委会

主任龚克，南开大学副校长关乃佳、朱光磊出席开幕式。

天津市副市长尹海林，联合国教科文组织前助理总干事格雷琴·卡隆基，韩国履露斋建筑设计事务所代表承孝相，新加坡驻华大使罗家良，中国工程院院士、英国皇家工程院院士、香港大学荣誉讲座教授陈清泉分别发表了主旨演讲。他们从城镇化发展的背景出发，就如何改进城市环境，提高城市发展与管理的科学化、民主化水平，改进居民的生存质量等问题进行



尹海林



朴仁国



薛进文



龚克

了深入阐述，赢得了与会嘉宾的阵阵掌声。朴仁国主持了主旨演讲。

本届论坛下设“城市产业布局调整与空间优化”、“城市间的竞争与合作”、“城镇化过程中的生态文明建设”和“城镇化加速期的社会变迁”等4个分论坛，以及一个圆桌会议“城

市再造与宜居城市建设”，重点聚焦“城镇化与城市空间演进的经验与现实”、“城市竞合的机理、模式与城市区域协同发展的制度创新”、“城镇化过程中的生态环境保护”、“城镇化加速期的社会问题与社会治理”、“城市再造中的多元参与”等热点领域。



格雷琴·卡隆基



罗家良



承孝相



陈清泉

会议期间，与会嘉宾通过分论坛研讨、圆桌会议等多元形式就政治、经济、社会、城市环境、城市管理等领域进行了深入讨论和交流，在城市规划与建设、城市生态文明、城市社会变迁以及城市之间的竞争与合作等方面为天津、中国和东北亚的繁荣与发展提供了政策建议和决策参考。

1月17日上午，“天津论坛2015”在天津迎宾馆闭幕。论坛组委会副主任、南开大学副校长朱光磊主持闭幕式。

论坛组委会主任、南开大学校长龚克在闭幕式上发表总结致辞。龚克在致辞中表示，天津论坛的宗旨是要建立一个针对全球和区域发



杨大利



朱坦

展重大问题的多元交流平台。首届天津论坛的顺利召开需要感谢韩国高等教育财团，期望未来南开大学与韩国高等教育财团的合作能够更加紧密、更加深入。同时要感谢会议的全体参与者，与会者发表的观点，提出的问题，是论坛成功的关键。通过论坛，发现了很多还需要

进一步思考的问题，如城市管理创新、城市发展和战略、城市发展的规律或动力机制、城市的可持续发展等，希望此次论坛能够引发更多人对城市发展与治理的思考。

美国芝加哥大学政治学系教授杨大利、南开大学环境科学与工程学院教授朱坦分别以“信息化、社会变迁与国家治理”、“用生态文明理念搞好城市规划与建设”为题发表了主旨演讲。

《首届天津论坛倡议》在闭幕式上发布。与会嘉宾就如何实现城市的良性发展共同发出倡议：建设宜居城市、智慧城市、人文城市；促进城市的可持续发展；创新城市社会管理模式；确立多元参与的城市治理理念；树立新的城市发展观。

天津论坛是由南开大学与韩国高等教育财团共同出资主办的系列国际学术论坛，是继北京论坛和上海论坛之后又一个以城市名称命名的高端学术交流平台。论坛计划隔年举办一届，每届天津论坛的议题将根据中韩等国以及东北亚地区发展的需要，面向社会广泛征集，之后经专家委员会研讨，最终选定总主题。

天津论坛立足于天津在中国和亚洲的重要地位，依托南开大学多学科云集和国际化程度较高的优势，借助天津市政府和有关单位的支持，广邀海内外知名学者、政要、企业界人士以及其他领域的专业精英，通过多学科角度的深入探讨，以此提高中国和东北亚地区的学者对东北亚地区及其一体化的研究水平，努力成为具有重大影响、号召力的国际性论坛。

世界亚洲研究信息中心摘编

附：天津论坛（2015）倡议

人类在步入城市社会的同时，也面临交通拥挤、资源消耗、环境污染、社会分化等问题的困扰。如何实现城市的良性发展是我们面临的重大问题。首届天津论坛以城市发展和治理为主题，在两天的时间里，与会嘉宾从不同学科和不同视角探讨了城市规划与建设、城市生态文明、城市社会变迁以及城市之间的竞争与合作。对于通过科学规划，改革创新，构建政府、企业、社会多元参与的治理格局，以建设社会和谐、环境友好、资源节约型城市为目标，推动城市可持续发展，我们有以下倡议：

第一，建设宜居城市、智慧城市和人文城市。城市规划具有科学和人文两重性。城市建设不是简单提高绿化面积、修建摩天大楼或者景观大道，“宜居、乐业、安全、便利”应成为城市规划和城市建设的指导原则。城市建设和城市更新要着眼于打造和谐优美的人居环境，构建智能便捷的生态交通体系，充分发挥新能源在公共运输系统中的作用，鼓励多元化和清洁化的能源利用，构筑农业、制造业、服务业有机构成的城市生态经济体系。城市再造则需要注意历史和文化的延续，没有文化内涵和历史记忆的城市，是一座“精神和文化空城”，难以把

城市文明传承下去。因此，城市再造需要整合多渠道的资源和力量，寻找城市开发的创新性解决方案。

第二，促进城市的可持续发展。城市的可持续发展需要优化空间布局，注重产业规划和土地资源的集约利用；通过发展生活性服务业满足居民的多样化需求，提升城市生活品质；通过产城融合，实现就地就业；通过公平分配经济社会资源，缩小公共服务水平地区差距，使所有居民群体都受益，实现共享式增长；通过有组织的空间规划，促进城市间的分工协作，实现区域经济一体化；通过协同发展，形成城市利益共同体，利用城市群的整体优势，促进城市可持续发展。

第三，创新城市社会管理模式。城市化引发全面、深刻的社会变迁，社会风险正在凸显，需要提高城市行政管理水平。政府要完善城市社会风险防范机制和政策体系。城市居民因居住隔离、阶层分化等原因，增加了社会整合的难度，这迫切需要构建社会心态、价值观念和生活方式的社会融合机制，从理念和制度上创新城市管理模式。

第四，确立多元参与的城市治理理念。城市发展的主体是多元的。政府不是城市治理中

唯一责任者，企业和市民都是城市治理的主体。城市政府与企业、市民之间不是简单的统治关系，而是一种合作伙伴关系，应充分发挥企业、社会团体、大学、智库等对城市规划设计和城市经济发展的作用。政府应将城市视为培养公民意识和塑造市民道德的摇篮，鼓励居民参与邻里协作，培育社区意识，协作解决城市公共事务，创造富于弹性的公共治理空间。

第五，树立新的城市发展观。城市发展具有动态、变化的特点。推动城市发展应该具有全方位的视角和全球化的眼光。既要以实现国

情为基础，兼顾历史传承，体现自己的特点，又要积极借鉴国际经验，加强跨国间的城市设计与规划等方面的合作；既要注重顶层设计，也要关注具体政策，把城市发展的整体目标与实现个人的幸福结合起来；城市发展既是物质财富的积累，又是人们精神世界的提升，以人为本是城市发展和治理的落脚点。

让我们行动起来，共同创造美好的城市生活！

2015年1月17日 中国天津





世界亚洲研究信息中心召开 2014 年度理事会会议

2014 年 12 月 22 日，北京外国语大学世界亚洲研究信息中心 2014 年度理事会会议举行。韩国高等教育财团事务总长朴仁国、北外副校长贾德忠出席会议。

北京外国语大学校长彭龙在会前会见了韩国高等教育财团朴仁国一行，对他们的到来表

示欢迎，对韩国高等教育财团长期以来对北外的大力支持表示感谢。彭龙介绍了北外的办学特色、教学科研以及国际交流方面的情况，希望以世界亚洲研究信息中心为纽带，进一步拓展学校与韩国高等教育财团之间的合作。朴仁国表示，北外是一所非常有特色的外语大学，



在国际上享有盛誉，财团期待与北外在更多方面进行合作与交流。

理事会议由中心执行副主任赵宗锋主持。理事长杨学义致辞，对朴仁国莅临 2014 年度理事会议表示欢迎，并向理事会简要介绍了中心目前发展情况。中心副主任郭婁庆作了自上届理事会议以来中心的工作报告。

朴仁国在讲话中肯定了中心的工作成绩，尤其是在“亚洲研究学术信息数据库”建设方面取得的好成绩，希望中心充分发挥本校特色，将财团资助的 18 个国内外高校的亚洲研究中心的学术研究成果，通过“亚洲研究学术信息数据库”向世界传播出去。朴仁国表示，财团将邀请韩国数据库建设领域的专家，与北外一同探讨如何进一步建设好数据库。

杨学义感谢韩国高等教育财团一直以来给予中心的大力支持，他表示，能把亚洲 18 所高校亚洲研究中心的研究成果反映在“亚洲研究学术信息数据库”，是一项很有意义与价值的工作，相信在韩国高等教育财团与学校的鼎力支持下，世界亚洲研究信息中心一定能把工作做得更好。

副理事长金莉，理事会成员张晓慧等参加了会议。

世界亚洲研究信息中心



东西方的分野与关联 德国哲学家雅斯贝尔斯对东西方文明的认识¹

李雪涛 / 北京外国语大学全球史研究院

摘要

雅斯贝尔斯凭借着作为一个哲人的睿智和禀赋，对东西方的分野与关联作了精彩的论述。在论述语中，他既反对西方在东方面前所表现出来的傲慢，同时也强调东西方之间的动态互动与转化。正是通过对东西方的研究，使雅斯贝尔斯坚信，不同文化传统间的交流对话以及动态转化使得“世界哲学”的时代是必然会到来的。

关键词

雅斯贝尔斯 东方 西方

¹ 本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目《东西方联系和差别的根源——兼论雅斯贝尔斯(K. Jaspers)对东西方的认识》的研究成果。

雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers, 1883—1969) 在 1949 年出版的《论历史的起源与目标》(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte) 一书中,¹ 除了对“轴心时代”(Achsenzeit) 以及现代科学和技术做了精彩的论述之外, 这本书还专门有一章, 对东西方做了精辟的论述。²

一、对东西方的界定

雅斯贝尔斯将这一章的题目定为“Orient und Okzident (Morgenland und Abendland)”, 这给英译者和汉译者带来了一些问题,³ 因为在这两种语言中, 没有括号中的说法。德文中所谓的 Morgenland 字面的意思是“清晨之地”, 而所指的却是“东方”, 而 Abendland 的字面意思是“傍晚之地”, 所指的是“西方”。

所谓的 Orient (东方), 是从拉丁文 oriens (东方、早晨) 特别是从其现在分词 oriri (上升), 所表示的是 sol oriens (上升的太阳) 而来。后来被称作 Morgenland (早晨之国), 是罗马时的四大世界之一。因为从欧洲来观察的话, 东方是太阳升起的地方。因为在早期, 人类有很长一段时期是靠太阳来确定地理方位的, 并且由于这个

Orient 一词的词义在历史的进程中不断改变, 以前有一段时间这一词用来指称整个的亚洲世界, 也就是说阿拉伯世界、伊朗、印度和中国被认为是 Orient。以后只有近东和埃及以及大多数的伊斯兰文化的国家属于 Orient 的范畴。

词在早期的地图上都被标在东边, 所以后来它便演变为表示某个固定的方位, 即“东方”。⁴ Orient 是与 Okzident (傍晚之地, 是从 occidens sol 落日而来的) 相对的, 后者是指欧洲所处的地区。在希腊, 今天人们称东方为 anatoli (ανατολή), 意大利语称作 levante (现在分词为 zu levare, 上升), 所指的是与东地中海接壤的国家。在德语中, Morgenland 一词是马丁·路德 (Martin Luther, 1483—1546) 在翻译《圣经》的“马太福音”中的“来自东方的几位贤人”时, 从拉丁文的 ανατολή 逐字翻译而来的。

Orient 一词的词义在历史的进程中不断改变, 以前有一段时间这一词

用来指称整个的亚洲世界, 也就是说阿拉伯世界、伊朗、印度和中国被认为是 Orient。以后只有近东和埃及以及大多数的伊斯兰文化的国家属于 Orient 的范畴。今天的 Orient 的概念所指的范围是近东、阿拉伯世界, 包括土耳其、伊朗、巴基斯坦和北非, 但是不包括东南亚的伊斯兰教国家。不过在英文中, Orient 所指的范围更大, 包括了东亚的国家, 如中国、日本, 也包括东南亚国家, 如印尼、泰国和菲律宾, 以及南亚国家, 如印度、巴基斯坦。上海的电视塔“东方明珠”, 英文就被称作“Oriental Pearl Tower”。

Orient 除了地理政治的意义之外, 还有宗教文化的一面。东方世界激励了很多的德国诗人和作家, 如歌德 (Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832) 的《东西合集》(West-östlicher Diwan, 1819年初版, 1827年修订版) 和黑塞 (Hermann Hesse, 1877—1962) 的小说《东方之旅》(Morgenlandfahrt, 1932)。这两部文学作品是以对东方的浪漫化美化为基础创作而成的。在 18 和 19 世纪中, 从埃及到中国东方世界被看作是奇异的世界。奥斯曼帝国的圆顶和拱门, 以及摩尔人神圣的宫殿建筑在西方古老的都市建筑中都有所

1 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: R. Piper & Co. Verlag. 1949.

2 Ibid., *Erster Teil Weltgeschichte*, „7. Orient und Okzident“. S. 93-97.

3 英译本将这一标题译作: “Orient and Occident. The Eastern and the Western World” (*The Origin and Goal of History*. Translated from the German by Michael Bullock. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1953. p. 67), 而译自英文版的中文版则译作“东方和西方, 东方世界和西方世界”(《历史的起源与目标》, 魏楚雄、俞新天译, 北京: 华夏出版社, 1989年, 第79页), 日译本译作: “東洋と西洋(朝の国と夕の国)” (重田英世訳『歴史の起源と目標』, 東京: 理想社, 1964年, 第131页)。

4 德国波恩大学的教授顾彬 (Wolfgang Kubin) 主编一本刊物, 题为 *Orientierungen*, 就是取“由东方而确定方向”的含义。

反映。实际上，东方（Morgenland）和西方（Abendland）的概念要比想象的晚得多，18世纪的时候才真正出现这两个概念。

不论是 Orient 还是 Morgenland，今天在德语中都很少用，人们更多地使用 Naher Osten（近东）一词。

而 Abendland（西方），字面意思是“傍晚之地”，Okzident 源自拉丁文 occidens，如果加上 sol（太阳）的话，意思是“落日”，指的是方向上的“西”。路德在《圣经》中将这一词译作 Abend（傍晚）。最初所指的是欧洲的西部，特别是指德国、英国、法国、意大利以及伊比利亚半岛，这一区域是欧亚大陆太阳最晚落下的地区。今天的这一概念与其说是一个地理概念，毋宁说是一个政治概念，所指的是由共同的价值（古希腊哲学、罗马法以及基督教）构成的西方世界。

在德国由诺瓦利斯（Novalis，1772—1801）倡议，施莱格尔兄弟（August Wilhelm Schlegel，1767—1845）以及 Friedrich Schlegel，1772—1829）支持创立的“欧洲的概念”是以它们所具有的共同价值为基础的。德国浪漫主义（Romantik，1794—1830）认为，西方的共同价值应当包括：浪漫主义的、日耳曼的以及基督教的遗产，而这些是与想象出来的伊斯兰教的东方相对立的。他们将卡尔大帝（Karl der Große，747/748—814）抬出来，

雅斯贝尔斯清楚地认识到，只有在东方存在的前提下，西方才能得以定位自身，并因此变得丰富起来。

作为所谓的欧洲的统一者以及基督教西方的统治者。

第一次世界大战之后，施本格勒（Oswald Spengler，1880—1936）出版了他的具有划时代意义的文化哲学著作《西方的没落》（*Der Untergang des Abendlandes*，1918/1922）。在此书中，他描述了西方文化崩溃的危险。作为历史形态学的哲学家，施本格勒认为任何文化的历史都要经历发生、发展、成熟和没落的阶段。他认为，西方文化的有机体并不是消亡了，而是被其他陌生文明所取代。

纳粹德国的时候（1933—1945），他们将西方古代的因素（古希腊—古罗马）与日耳曼和罗马的因素结合在一起，强调要以此来拯救堕落的西方文化。纳粹从欧洲神话和历史中挑选出来了著名的人物，如斯巴达国王（Leonidas I.）、《尼伯龙根之歌》（*Nibelungenlied*）中的哈根·冯·特罗涅（Hagen von Tronje）或者卡尔大帝作为泛欧洲社会的先驱。这样的一

个西方身份认同同时也促使纳粹的西方同其他文化划清界限，这主要是斯拉夫、俄罗斯—亚洲，特别是犹太文化区。希特勒所构建的雅利—西方文化（*arisch-abendländische Kultur*）是以种族、血统以及土地等意识形态为前提的。

二战以后，西方这一概念的内涵和外延都发生了很大的变化。

二、西方通过东方定位自身

雅斯贝尔斯清楚地认识到，西方是在与东方的分野中建构自身的：

西方从一开始——自从希腊人以来——就是在西方和东方的内在对立性之中构建起其自身的。自希罗多德（Herodot）以来，人们就意识到西方和东方的对立，这是总以崭新的形态出现的永远的对立。因此，正是有了这一意识，对立才变成真正现实的东西，因为只有人认识到一事物时，它才会在精神上成为现实。希腊人建立了西方的基础，不过是以这样的方式，亦即只有当西方不断地将眼光投向东方，在与东方的论辩之中，理解并且脱离东方，从东方接受各种元素并改造成自己的文化，与东方做着斗争，双方交替获胜，只有在此时，西方才得以存在。¹

法国心理学家拉康（Jacques Lacan，1901—1981）的“镜阶理论”（法文：le stade du miroir，德文：

1 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 93.



das Spiegelstadium) 认为, 婴儿在第一次照镜子的时候才发现, 镜子里的人是一个有别于自身的“他者”(the other)。人类借助于“他者”的存在, 从而使自己更加确定了自我及其周围环境的界限, 这是人类在宇宙之中自我定位、自我认识的最初的方法。¹ 同样, 正是通过东方, 西方认识到自己和周围的世界之间存在着两个客体之间的分离, 而不是整体的结合。因此, 西方从东方脱离出来, 成为了与东方相对立的一个存在。

雅斯贝尔斯清楚地认识到, 只有在东方存在的前提下, 西方才可能得以定位自身, 并因此变得丰富起来:

精神唯有在对立之中意识到自我, 在斗争之中发现了自我之时, 它才存活下来, 处于运动之中, 变得丰富起来, 并获得飞跃。²

从另一个方面来看, 雅斯贝尔斯认为, 西方完全没有在东方面前自负的资本, 因为如果没有东方的话, 所谓的西方根本就不存在。反过来, 东方在将目光投向西方的时候, 自己也

同时变得丰富。如果我们比较一下佛陀的佛教造像与古希腊的艺术雕塑的话, 就会发现, 佛教造像在很大程度上接受了西方的元素, 并且改造了自己的文化。

三、东西方之间的互补

雅斯贝尔斯认为, 东方是西方的一面镜子, 随时都有供西方学习的地方:

当西方从东方分离出来后, 东方在政治和精神权力中依然具有同等重要、令人惊叹的力量, 是供西方学习和具有诱惑力的空间。³

雅斯贝尔斯之所以有这样的认识, 我认为他一直具有一种强烈的互补意识, 而不是一种二元对立, 谁能够取代谁的观点。他指出: “亚洲是我们必不可少的补充。”⁴ 西方同时以自己的问题意识不断地向东方提问:

客观的历史分析尽管展示了西方在世界形成的作用中所具有的优先地位, 不过同时也表明了它的不完善和欠缺之处, 西方因此在向东方提问中一再获得新鲜的、丰富的东西: 在那里我们能够发现哪些能补充我们不足的地方? 在那里哪些是实际的, 哪些是可以成为真理的, 而我们却错过了? 我们为自己的优先地位付出了哪些?⁵

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

2 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 94.

3 *Ibid.*, S. 93.

4 *Ibid.*, S. 95.

5 *Ibid.*, S. 94.

认为东西方思想、文化互补的思想显然来源于莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)。莱布尼茨曾设想过世界上各个民族的共同福祉,他一再强调的是,民族之间的互补和交流。在《中国近事》“莱布尼茨致读者”中,就曾指出:

人类最伟大的文明与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端,即欧洲和位于地球另一端的——如同“东方欧洲”的“Tschina”(这是“中国”两字的读音)。我认为这是命运之神独一无二的决定。也许天意注定如此安排,其目的就是当这两个文明程度最高和相隔最远的民族携起手来的时候,也会把它们两者之间的所有民族都带入一种更合乎理性的生活。……这一文明古国在人口数量上在已超过了欧洲,在很多方面,他们与欧洲各有千秋,在几乎是对等的竞争中,二者各有所长。……在满足日常生活所需的实用技术及实验的方式与自然打交道的能力上,我们不相上下;假如要进行互补对比的话,各自都能通过相互交流而获得有益的知识。¹

这样的—一个对中国的认识,尽管有着相当的理想成分在里面,但是对于欧洲来讲却是获益匪浅的。可以毫不夸张地讲,17世纪对于欧洲来讲,最伟大的发现是认识了中国。莱布尼



茨特别希望用中国人积累下来的大量观察和经验补充以理论为主导的欧洲科学,他最终的目标是建立所谓的“通用科学”(Scientia generalis)。这样一个东西方互补的思想,可是在莱布尼茨之后的两个世纪被彻底遗忘了。这之间尽管一再有人提到他对中国的态度,但直到雅斯贝尔斯,中欧互补的思想才重新得以接续。

四、破除西方在面对东方时的傲慢态度

雅斯贝尔斯认为,西方在东方面前完全没有任何理由傲慢。很多西方人认为,东方根本没有西方所成就的诸如科学、理性的方法论、人格的自

我存在、国家政权、具有资本主义特征的经济秩序等等:

我们受到这样的观点的强烈影响,亦即我们在亚洲根本认识不到什么新的东西。那里的一切我们都已经知道了,只不过用另外的方式强调了一下而已。欧洲人的自我满足感导致了,他们将这一异域的世界仅仅看作是稀奇古怪的东西而已——也就是说,在那里所思考的问题,我们考虑的更清楚而已,抑或无可奈何地认为,我们只能理解我们固有的东西,而不是在东方起源的东西。²

18世纪以来,在“先进”的观念渐渐在欧洲成为人类历史决定性的标准后,中国被认为是停滞不前的、

1 莱布尼茨著,梅谦立、杨保筠译:《中国近事》(Novissima Sinica),郑州:大象出版社,2005年,第1页。

2 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 95.



处于低级阶段的“落后”国家，从而退出了主流思想家的视野。以黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）为代表的哲学家所塑造的平庸化的中国形象一直影响到 20 世纪初的西方知识分子。东方其他国家和地区的情形大致相当。雅斯贝尔斯接下来写道：

在亚洲存在着我们所缺乏，又与我们根本相关的东西！我们从那里获得的问题，停留在了我们自己的心灵深处。我们为我们所创造的、所能做到的，以及我们将要成为的一切付出

了代价。无论如何我们还没有走上人之存在的自我完善的道路。亚洲是我们必不可少的补充。有些东西在我们之中隐藏和掩埋得如此之深，如果没有起先对于我们来说是异域文化的明镜来照射的话，它就永远不会在意识之中出现，即便我们只能从自身出发，来重新认识它，但我们也许还是有能力重新认识它。由于蕴藏在我们之中的东西活跃起来了，通过在其中扩展我们自身，才能理解它。¹

很明显，在雅斯贝尔斯看来，东方特别是亚洲不仅仅是一个知识的世界，更重要的是他从事哲学思考的重要手段。黑格尔在论述到孔子的哲学时，曾不无傲慢地写道：“从他的原著来看，我们可以得到这样的结论，如果他的著作没有被翻译过来的话，孔夫子的名声会更好些。”²而雅斯贝尔斯在研究过孔子哲学之后，在 1957 年 9 月 24 日在给阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）的信中也谈到了孔子，他写道：“孔子给我的印象极深。我并不是想捍卫他什么，因为由于大多数汉学家的缘故使他变得平庸乏味，实实在在他对我们来讲是取之不尽的。”³雅斯贝尔斯的这一做法有点像于连（François Jullien, 1951—）

的迂回与进入的方式：于连选择了迂回到远离西方的中国的方式，目的是重新找回理论上的能动性，重新质问深埋于欧洲例行中的立场选择。⁴雅斯贝尔斯所谓的“有些东西在我们之中隐藏和掩埋得如此之深，如果没有起先对于我们来说是异域文化的明镜来照射的话，它就永远不会在意识之中出现，即便我们只能从自身出发，来重新认识它，但我们也许还是有能力重新认识它。”⁵这一重新认识是往往会有意想不到的新的阐释和理解，从而使得这些欧洲思想获得新的生命和意义。

五、东西之间的动态关系

雅斯贝尔斯并不认为东西方之间是一成不变的，而是构成了一个对立统一体：

在对立之中，各种文化和民族同时相互吸引，相互排斥。欧洲就是在这样的一种对立之中随时构成的，而东方却只是接受了欧洲的对立面，并且从自己的角度理解欧洲。⁶

雅斯贝尔斯所谓的“欧洲就是在这样的一种对立之中随时构成的”（Darin hat sich jederzeit Europa konstituiert, ...），实际上构成了东西方

1 Ibid., S. 95.

2 G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, Bd. 18, S. 42.

3 Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Zürich: Piper Verlag, 1993, 2001(2. Aufl.), S. 361.

4 于连：《由希腊绕道中国，往而复返：基本主张》，收入《其言曲而中：汉学作为对西方的新诠释——法国的贡献》，台北：辅仁大学出版社，2005 年，第 71—87 页，此处引文出自第 71 页。

5 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 95.

6 Ibid., S. 94.

之间的动态关系，换句话说，东西方之间的关系并非一成不变的，而是常常变化，并且可以相互转化的。

作为“主观心理学”(Subjektive Psychologie)的创始人，雅斯贝尔斯在哲学上同样强调在理解性地观察时，能认识到什么？以及如何作为一个重新体验的个体而存在？¹他也强调以体验性的思维介入到事件中去，去跟思想家们一同体会他们思维的力度，分享他们发现时的喜悦。雅斯贝尔斯并不认为，东方对于欧洲来讲是一堆死的历史的文献，而是活生生的存在：

中国和印度的哲学史就不仅仅是又一次多余的东西，不像在我们这里一样，也不是一个我们在其中研究有趣的社会学因果作用的现实，而是直接关切到我们自身的东西，因为它教导有关我们还没有实现的人的可能性，并将我们带入了与另外一种人之存在的真实起源的关联之中，这一人之起源并非我们的，但也有可能是我们的，它是在历史实存中一个独特的不可替代的东西。²

对于雅斯贝尔斯来讲，哲学研究并不是寻求一种供理解的普遍客观知识，而应当将它理解为一种行动，一种追求真理的当下的行动。

雅斯贝尔斯所谓的“欧洲就是在这样的一种对立之中随时构成的”(Darin hat sich jederzeit Europa konstituiert, ...), 实际上构成了东西方之间的动态关系, 换句话说, 东西方之间的关系并非一成不变的, 而是常常变化, 并且可以相互转化的。

六、结论

我们从雅斯贝尔斯对东西方的动态关系的认识，可以知道他的世界哲学的观念实际上包含着东西方哲学的互动和改变。从区域哲学经由比较哲学到跨文化动态哲学，在雅斯贝尔斯对东西方的论述中，我们看得出，基于东西方的动态关系，准备着随时改变的一方必然会愈加丰富，愈加有活力。

如果将阐释者作为“我”的话，那么“你”就是“我”进行阐释的对象。伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900—2002)以你我关系为例，分析了三种可能的阐释学经验。他反对

第一种可能的关系，亦即将“你”作为一种手段，他引用康德(Immanuel Kant, 1724—1804)的话批判了这一观点：“我们不应把其他人只作为工具来使用，而应当承认他们本身就是目的。”³这实际上是将“你”作为工具来看待的客体的做法。实际上很多西方的学者将东方文本对象化、工具化，这是伽达默尔极力反对的，他认为这一方法是模仿自然科学方法论的陈词滥调，从而“使诠释学经验的本质失去了固有的光泽”。⁴在第二种关系中，尽管我承认你是另一个主体，但双方都固守着自己的观点，肯定自我，排斥对方，这是历史意识的阐释学方式。只有第三种关系，亦即我以完全开放的态度承认你是另外一个主体，真正把你作为你来经验，认真倾听你所说的东西。“如果没有这样一种彼此的开放性，就不能有真正的人类联系。”⁵正是在这一关系中，过去或传统开始对今天讲话。我认为，也只有在第三种主体间性之中，东西方之间产生真正的良性互动，实现动态的转化，当代意义上的阐释学才能得以完全展开，这正是雅斯贝尔斯所希冀的。

1 Hans Saner: *Karl Jaspers, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970, S. 74.*

2 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 95.*

3 伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》“第2版序言”，上海：上海译文出版社，1999年，第461页。

4 出处同上，第461页。

5 出处同上，第464页。



但丁《神曲》汉译考察¹

张明明 / 北京外国语大学中国海外汉学研究中心

摘要

意大利文豪但丁(Dante Alighieri, 1265—1321)的巨著 *Comedia* 在 20 世纪 20 年代的中国拥有了第一篇公开发表的汉译,即钱稻孙先生以骚体翻译的前三曲。三四十年代,我国出现了几个《神曲》节译本。1948 年刊行的王维克散体译本,是首个完整的《神曲》汉译本。此后 60 年间,又相继诞生了朱维基译本、田德望译本、黄文捷译本、黄国彬译本等成果。本文拟在对 *Comedia* 汉译的轨迹进行宏观追溯的基础上,以开篇三节的翻译为例,对 *Comedia* 汉译进行微观考察,并由此对西诗中译过程中的内容与形式及翻译的民族性问题稍作探讨。

关键词

Comedia 《神曲》 翻译

1 本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心资助项目《但丁〈神曲〉汉译考察》的研究成果。

一、但丁 *Comedia* 及其在我国的翻译

但丁 (Dante Alighieri, 1265—1321) 作品本名 *Comedia*, 该词源自古希腊语词 *κωμωδία*, 但丁在《地狱篇》即如此称呼其作 (*Inferno*, XVI, 128; XXI, 2), 在致 Cangrande I (1291—1329) 的信中, 也曾提及该作品的拉丁语名 *Comoedia*。但丁动笔写 *Comedia*, 大概始于 1302 年遭流放之后, 成诗年份大约在但丁去世当年。该作品叙述从地狱到天国的历程, 结局圆满; 且作品风格平易朴素, 不像维吉尔 (Publius Vergilius Maro, 前 70—前 19) 的《埃涅阿斯纪》(*Aeneis*) 那般高华典雅, 故名 *Comedia* (喜剧)。¹ 薄伽丘 (Giovanni Boccaccio, 1313—1375) 在《但丁赞》(*Trattatello in laude di Dante*, 1373) 一文中对此作推崇备至, 称之为“神圣的”(divina)。1555 年, Ludovico Dolce (1500—1568) 在所编威尼斯版中首次采用 *Divina Commedia* 为书名, 此名遂流传开来。中文译本今通称《神曲》, 单



从但丁原作并非供表演的剧本这一点来看, 中文译名取“曲”而弃“剧”, 似有一定的合理性。当然, 作者欲借 *Comedia* 表达的结局圆满及风格平易的意蕴, “神曲”一名则难以传达。

关于但丁及其 *Comedia* 在中国接受, 前辈学者已有钩考, 兹不赘述。² 下面历数一下 *Comedia* 汉译的刊发情形, 以备后文的考察。就目前所知, 钱稻孙先生为 *Comedia* 的首位中国译者。其父钱恂曾任清政府驻意公

使, 钱先生幼年随父母侨居罗马, 当时即读 *Comedia* 原文, 后陆续将第一、二、三曲译为骚体, 于 1921 年但丁逝世六百周年之际, 用《神曲一裔》为标题, 发表在《小说月报》第 12 卷第 9 号上, 商务印书馆 1924 年出版单行本, 注释较详。³ 其后, 钱译《神曲·地狱篇·曲一至五》于 1929 年发表于《学衡》第 72 期。此次刊载, 省略了意大利原文及大部分注释。⁴

20 世纪三四十年代间, 我国出现

- 1 参见【意】但丁著, 田德望译:《神曲·地狱篇》, 译本序, 北京:人民文学出版社, 2002 年, 第 24 页。以下田译文均取自此本。中世纪对于戏剧主要为表演性艺术的概念已模糊, 而惯于根据题材内容和语言风格的不同, 把叙事体文学作品称为“悲剧”或“喜剧”。一说自 16 世纪起, 在意大利语境中, *commedia* 一词又逐渐重拾其希腊罗马时代的本义, 侧重于指称表演艺术。另可对比法语同源词 *comédie*, 据 Jacqueline Picoche, *Le Robert, Dictionnaire étymologique du français* (Paris, 2008, p. 116), *comédie* 在 14 世纪的法语语境中, 仅限于谈论亚里士多德 (Ἀριστοτέλης, 前 384—前 322) 的希腊戏剧理论; 在 16、17 世纪, 被用以泛指戏剧作品; 在 17 世纪, 开始趋向于指称喜剧作品。
- 2 可参阅袁华清:《从但丁到卡尔维诺——意大利文学作品在中国》, 载《翻译通讯》1984 年 2 期; 吴晓樵:《〈神曲〉早期流传中国小考》, 载《中华读书报》1998 年 6 月 17 日; 王宁、葛桂录等著:《神奇的想象——南北欧作家与中国文化》, 银川:宁夏人民出版社, 2005 年, 第 154—209 页。
- 3 【意】但丁著, 田德望译:《神曲·地狱篇》, 译本序, 第 25 页。值得注意的是, 钱稻孙之母钱单士厘作为清季唯一有国外旅行记传世的中国妇女, 在所著《归潜记》(1910) 中已提及“义儒檀戴所著《神剧》”, 见钟叔河编:《走向世界丛书》第十册, 长沙:岳麓书社, 2008 年, 第 803 页。
- 4 王宁、葛桂录等著:《神奇的想象——南北欧作家与中国文化》, 第 167 页。孟昭毅、李载道主编:《中国翻译文学史》, 北京:北京大学出版社, 2005 年, 第 386 页。另钱稻孙还曾尝试用译《神曲》本事创作杂剧《但丁梦》, 不过仅发表了第一出《魂游》, 载《学衡》杂志第 39 期 (1925 年 3 月), 见吴晓樵:《〈神曲〉早期流传中国小考》。

了几个《神曲》节译本。1933年,《大公报》文学副刊第295、300期刊发了孙毓堂和严既澄翻译的《但丁神曲》片段。1934年,上海新生命书局刊行了傅东华自英语转译的檀德《神曲》,为对 *Comedia* 的故事体介绍。¹同年,《诗歌月报》第1卷刊登了严既澄翻译的《神曲》节选。1944年,重庆《时与潮文艺》第3、4卷刊登了于庚虞自英语转译的《地狱曲》。1946年,西安《高原》第1卷刊登了老梅的《神曲》节译。

王维克先生是第一位把《神曲》完整译到中国的译家,其译本系据意大利文原本,并参照法、德、英文等西文版本译成。²《地狱篇》于1939年由商务印书馆刊行,篇首附有王先生所撰长文《但丁及其神曲》,分“但丁生平及著作”、“神曲总论”、“地狱分析”、“净界分析”、“天堂分析”及“余论”六部分。1948年,商务印书馆刊行了其《神曲》全译本。50年代,作家出版社、人民文学出版社两次重印。八九十年代,人民文学出版社又先后推出了两个修订版。³该译本此后多次重刊,迄今为止,应为刊行次数最多

以下将《神曲》开篇三节的原文同几种主要汉译进行比照,重点不在于指陈对错优劣,而希望深入文本内部,从微观的视角对 *Comedia* 汉译状况进行初步考察,并由此对翻译活动的若干问题稍作思索。

的《神曲》汉译本。⁴王译本之后出现的《神曲》汉语全译本,是新文艺出版社自1954年开始出版至1962年出齐的朱维基先生自英译本的转译本,此译本所据为 John Carlyle 的散体译本 (London, J. M. Dent and Sons, 1919),⁵ 80年代后几次重印。⁶

自1990年至2001年,人民文学出版社陆续刊行了田德望先生历时18年翻译的《神曲》,2002年又出版了合刊本。与此时间相去不远,我国又出现了两部同样译自意大利文的《神

曲》全译本:一部是2000年由花城出版社出版的黄文捷先生的译本,2005年译林出版社再版;另一部是香港学者黄国彬先生完成的首部三韵体 (*terza rima*) 译本,2003年由台湾九歌出版社出版,2009年大陆外语教学与研究出版社出版简体字版。除汉译本以外,在我国诞生了塔木《神曲》蒙古文节译本(内蒙古人民出版社1985年版),还出现了一些改编本。⁷

二、《神曲》汉译文考察

以下将《神曲》开篇三节的原文同几种主要汉译进行比照,重点不在于指陈对错优劣,而希望深入文本内部,从微观的视角对 *Comedia* 汉译状况进行初步考察,并由此对翻译活动的若干问题稍作思索。对于转译自其他语种的译本,结合所据译本进行论述。

(一) 原文译文比较:

《地狱篇》(*Inferno*) 开篇为:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.⁸

1 王宁、葛桂录等著:《神奇的想象——南北欧作家与中国文化》,第173页。

2 据王维克译本作家出版社1954年版“出版说明”。

3 据王维克译本人民文学出版社1997年版“前言”。

4 如台北志文出版社1997年版,北京燕山出版社2005年版,湖北人民出版社、长江文艺出版社2006年版,吉林出版集团有限责任公司2007年版,天津教育出版社2008年版。

5 据朱维基译本新文艺出版社1954年版出版信息页。

6 如上海译文出版社1984年、1990年、2007年版及河北人民出版社1996年版。

7 如但寻著:《但丁奇历记》,香港:中华书局,1958年;馨仪、仁正编写:《神曲精彩故事》,石家庄:河北少年儿童出版社,1998年;北京紫图图书公司编译:《神曲的故事》,西安:陕西师范大学出版社,2003、2004年;郭素芳编著:《神曲》,长沙:岳麓书社,2005年。

8 Dante Alighieri, *la Divina Commedia*, Milano: Ulrico Hoepli, 2011, p. 3.

钱稻孙译本：
“方吾生之半路，
恍余处乎幽林，
失正轨而迷误。”¹

原文第二句 *mi ritrovai* 为自反动词 *ritrovarsi* 的第一人称直陈式 (*indicativo*) 远过去时 (*passato remoto*) 形式，*Garzanti* 字典对 *ritrovarsi* 的解释为：“处于、到达一个地方、一种处境，通常为不自愿地或不期然地”。² 由此观之，钱译第二句中的“恍”字可谓传达出了原文的意蕴。译文第三句“而迷误”为衍文。³

王维克译本：

“当人生的中途，我迷失在一个黑暗的森林之中。”⁴

译文第一句未译出“我们的” (*nostra*) 一义。以“迷失”对译 *mi ritrovai*，也可说表达了原文“不期然而处某地”的意思。原文第三句未译。

朱维基译本：

“就在我们人生旅程的中途，
我在一座昏暗的森林之中醒悟过来，

因为我在里面迷失了正确的道路。”⁵

Carlyle 英译此节为：In the middle of the journey of our life, I found myself in a dark wood; for the straight way was lost.⁶ 朱译第二句以“醒悟过来”译英译之 *found myself*，对比原文 *mi ritrovai*，如作“恍然发现自己处于某地”解也可行。朱译第三句或出于汉语的习惯，改作了主动态。

田德望译本：

“在人生的中途，我发现我已经迷失了正路，走进了一座幽暗的森林。”⁷

田译将原文第三句提前到了译文第二句。译文第二句以“我发现我”对译 *mi ritrovai*，*ritrovarsi* 从前述看，不一定带有如此强烈的自反意义，但需表达出前缀 *ri-* 所强调的“两种处境的变换”，田先生的译法所传意蕴或稍嫌不满。

黄文捷译本：

“我走过我们人生的一半旅程，
却又步入一片幽暗的森林，



“这是因为 我迷失了正确的路径。”⁸

原文首句为介词 *in* (与定冠词 *il* 缩合成 *nel*) 引导的地点状语从句，黄译第一句将原文虚词“在”换作译文中的实词“走过”。第二句以“却”表达一种不期然，可行。

1 【意】但丁著，钱稻孙译：《神曲一斋》，上海：商务印书馆，1924年，第3页。以下钱译文均取自此本。

2 “essere, capitare in un luogo, in una situazione, per lo più involontariamente o inaspettatamente”. *Garzanti Grande dizionario di italiano 2009*, Forlì: Casa editrice Garzanti, 2008, p. 139.

3 关于对钱译的评析，另可参阅浦安迪撰，吴慧敏译：《〈神曲一斋〉赏析》一文，载杨乃乔、伍晓明主编：《比较文学与世界文学——乐黛云教授七十五华诞特辑》，北京：北京大学出版社，2005年，第147—153页。

4 【意】但丁著，王维克译：《神曲》，北京：人民文学出版社，1997年，第3页。以下王译文均取自此本。

5 【意】但丁著，朱维基译：《神曲》，上海：上海译文出版社，2007年，第3页。以下朱译文均取自此本。

6 *Dante's Divine Comedy: The Inferno, a literal prose translation*, by John A. Carlyle, M.D., London: Chapman and Hall, 1849, p. 2.

7 【意】但丁著，田德望译：《神曲·地狱篇》，第1页。

8 【意】但丁著，黄文捷译：《神曲·地狱篇》，南京：译林出版社，2005年，第1页。以下黄文捷译文均取自此本。



黄国彬译本：

“我在人生旅程的半途醒转，
发觉置身于一个黑林里面，
林中正确的道路消失中断。”¹

黄译第一句未译出“我们的”。第三句“林中”、“中断”为衍语。

下面看原文第二节：

Ahi quanto a dir qual era è cosa
dura

esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura！²

钱稻孙译本：

“道其况兮不可禁，
林荒蛮以惨烈，
言念及之复怖心！”³

钱译第一句以“不可禁”译原文“多少”（quanto），可谓妙笔。而意语 aspro 一词，据 Garzanti 字典，由指

味道、气味之尖酸（agro, pungente）进而可指事物之冷峻（rigido）、艰苦（duro），⁴钱译第二句以“惨”对译，可行。而据 Garzanti 字典，forte 由指身体之强健有力（robusto, vigoroso）进而可指精神上之精悍坚毅（che ha vigore, perseveranza morale），也可作为负面词汇修饰严重难捱之物（grave a sopportarsi），⁵由此观之，钱译以“烈”对译 forte，也可称妙笔。原文第三句直译作“（林）在（我的）思想中更新恐惧”，正是西语习惯支持下的妙语，钱译则改换了结构，变作了作为人的“我”的行动：念及、恐惧。

王维克译本：

“要说明那个森林的荒野、严肃和广漠，是多么的困难呀！我一想到他，心里就起一阵害怕，”⁶

王译将原文一二句的次序进行了颠倒。译文首句以“严肃”对译 aspra，所传意蕴似不够饱满；以“广漠”对译 forte，似有偏差，当然，“广漠”或许正为此林在诗人看来 forte 的原因或部分原因，但王译有可能把原义局限了。王译将此节末句同第三节第一句并作了一句，将第三句改换了结构。

1 【意】但丁著，黄国彬译注：《神曲·地狱篇》，北京：外语教学与研究出版社，2009年，第1页。以下黄国彬译文均取自此本。

2 Dante Alighieri, *la Divina Commedia*, Milano: Ulrico Hoepli, 2011, pp. 3-4.

3 【意】但丁著，钱稻孙译：《神曲一窗》，第3页。

4 *Garzanti Grande dizionario di italiano 2009*, p. 195.

5 *Garzanti Grande dizionario di italiano 2009*, p. 989.

6 【意】但丁著，王维克译：《神曲》，第3页。



朱维基译本：

“唉，要说出那是一片如何荒凉、如何崎岖、

如何原始的森林地是多难的一件事呀，

我一想起它心中又会惊惧！”¹

Carlyle 英译此节为：Ah! how hard a thing it is to tell what a wild, and rough, and stubborn wood this was, which in my thought renews the fear.² 英译同原文结构相同，朱译则颠倒了

首句、次句的次序，并改换了第三句的结构。在三个修饰“林”的形容词上，朱译以“荒凉”、“崎岖”、“原始”对译 wild, rough, stubborn, 对比原文的 selaggia, aspra, forte, “荒凉”似不及“荒蛮”；据 *Le Robert & Collins Dictionnaire anglais* 词典，rough 一义即对应法语的 âpre,³ âpre 即意语 aspra 的同源对应词，朱译“崎岖”或许在一定程度上将原文的抽象意涵具化了；而 stubborn 可表“不退让的”、“倔强

的”、“固执的”，⁴“原始”与英译及原文 forte 均不完全对应。

田德望译本：

“啊！要说明这座森林多么荒野、艰险、难行，是一件多么困难的事啊！只要一想起它，我就又觉得害怕。”⁵

田译所选用的三个形容词“荒野、艰险、难行”相对较好地传达了原文的意思，将第三句改换了结构。

黄文捷译本：

“啊！这森林是多么原始，多么险恶，多么举步维艰！

道出这景象又是多么困难！

现在想起也仍会毛骨悚然，”⁶

黄译第一句所选的三个形容词是“原始”、“险恶”、“举步维艰”，前两个同原义相对较合，而“举步维艰”的主语应为诗人，无法说“森林举步”，似在汉语文法上有偏误。第三句“毛骨悚然”，若以字面意思看，中文成语中的“毛”、“骨”是对原文“恐惧”(paura)的过度发挥；从该成语整体传达的“非常恐惧”的含义看尚可，但原文只说 paura, 未用 gran paura 等语，黄译或也有过度发挥之嫌。在结构上，黄译也更改了前两句的次序及第三句的结

1 【意】但丁著，朱维基译：《神曲》，第3页。

2 *Dante's Divine Comedy: The Inferno, a literal prose translation*, by John A. Carlyle, M.D., p. 2.

3 *Le Robert & Collins Dictionnaire anglais*, Paris: Dictionnaires Le Robert-SEJER, p. 1915.

4 《牛津高阶英汉双解词典》(第四版增补本)，商务印书馆、牛津大学出版社，2002年，第1517页。

5 【意】但丁著，田德望译：《神曲·地狱篇》，第1页。

6 【意】但丁著，黄文捷译：《神曲·地狱篇》，第1页。

构，并将此节末句同下节首句并作了一句。

黄国彬译本：

“啊，那黑林，真是描述维艰！
那黑林，荒凉、芜秽，而又浓密，
回想起来也会震栗色变。”¹

以“荒凉”、“芜秽”、“浓密”对译三个形容词，“荒凉”似不及“荒蛮”、“荒野”；而“芜秽”似距 *aspra* 更远；“浓密”可以作为 *forte* 的具体化但可能伴随着意涵的缩小化。第三句改换了原文的结构，或许为了迁就五步格，黄译采用了“震栗”、“色变”两个词对译 *rinova la paura* (更新恐惧)。首先，或有衍文之嫌；其次，从语义的表层看，原文中并无“脸色因惊恐而改变”之语。

下面看原文第三节：

Tant' è amara che poco è piú morte;
ma per trattar del ben ch'ì vi trovai,
dirò de l'altre cose ch'ì v'ho scorte.²

钱稻孙译本：

“戚其苦兮死何择：
惟获益之足谔，
愿覩缕其所历。”³

钱译第二句“益”字很好地传达



了原义 *ben*。原文第三句 *scorte* 乃动词 *scorgere* 的过去分词，据 *Garzanti* 字典，*scorgere* 首义为“看到、辨出”，⁴ 钱译所取“历”字固然不错，但或有将原义扩大之嫌。

王维克译本：

“不下于死的光临。在叙述我遇着
救护人之前，且先把触目惊心的景象
说一番。”⁵

王译第一句衍出了“光临”一语，而遗漏了“它如此之苦” (*Tant' è amara*) 一义。原文第二句 *trattar(e)* 在但丁时代指“以口头或笔头探讨、展示、推展一个主题” (*discutere, esporre, sviluppare un tema, a voce o per iscritto*)，⁶ 王译作“叙述”，可行。此外，王译将原文抽象的“益” (*ben*) 具化为“救护人”，且“救护”之义多少为译文所衍。原文第三句直译为“(我)将说我在那里看到的其他诸物”，“触目惊心”一语为所衍文，且以“景象”对译 *cose* (诸物)，可行而非完全的直译。

朱维基译本：

“那是多么辛酸，死也不过如此；
可是为了要探讨我在哪里发见的
善，
我就得叙一叙我见过的其他
事情。”⁷

Carlyle 英译此节为：*so bitter is it, that scarcely more is death. But to treat of the good that I there found, I will relate the other things that I discerned.*⁸ 译文第一句以“辛酸”对译英译的 *bitter* 及原文的 *amara* (苦)，语义或有差。第

1 【意】但丁著，黄国彬译注：《神曲·地狱篇》，第1页。

2 Dante Alighieri, *la Divina Commedia*, Milano: Ulrico Hoepli, 2011, p. 4.

3 【意】但丁著，钱稻孙译：《神曲一窗》，第4页。

4 *Garzanti Grande dizionario di italiano 2009*, p. 2279.

5 【意】但丁著，王维克译：《神曲》，第3页。

6 *l'Etimologico minore, Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Bologna: Zanichelli, 2004, p. 1345.

7 【意】但丁著，朱维基译：《神曲》，第3页。

8 *Dante's Divine Comedy: The Inferno, a literal prose translation*, by John A. Carlyle, M.D., p. 2.

二句以“探讨”对译 *treat*，以“善”对译 *good*，与原文 *trattar* 及 *ben* 均较合。

田德望译本：

“它的苦和死相差无几。但是为了述说我在那里遇到的福星，我要讲一下我在那里看见的其它的事物。”¹

同王译的方法类似，田译第二句将原文抽象的“益”（*ben*）译作了“福星”，不只具象化了，而且引入了一个较中国化的概念。

黄文捷译本：

“尽管这痛苦的煎熬不如丧命那么悲惨；

但是要谈到我在那里如何逢凶化吉而脱险，

我还要说一说我在那里对其他事物的亲眼所见。”²

原文第一句直译作“（林）如此苦，以至于死只（比它）更甚一点”，意在强调林之苦，而黄译作“尽管这痛苦的煎熬不如丧命那么悲惨”，似与原义有些相悖，且有多处衍文，如“煎熬”、“那么悲惨”（此或为了押韵）。此外，“丧命”相较于原文直白的“死”（*morte*），有些过度。第二句“如何逢凶化吉而脱险”或许多少为了押韵，与原义相较，发挥过多，译文第三句“亲眼”为衍文。

文学作品不独有内涵之蕴，时亦有形式之美。在跨语言、跨文化译译的过程中，二者难于尽传。

黄国彬译本：

“和黑林相比，死亡也不会更悲凄；为了复述黑林赐我的洪福，其余的景物我也会一一叙记。”³

同田译“福星”相类，黄译此句“洪福”或许中国色彩过浓，且原文作“我在其间发现的益”，译文作“黑林赐我的洪福”，语义或有偏差，“我”被发现者不一定是黑林主动所赐。译文第三句或受译文音步数限制，未点出“我从中所见的”（*ch'i v'ho scorte*）之义。

（二）翻译相关问题举隅

下面以上文对诸译本的考察为基础，尝试初步讨论西籍中译的两个问题。

1. 内容与形式

文学作品不独有内涵之蕴，时亦有形式之美。在跨语言、跨文化译译的过程中，二者难于尽传。就《神曲》而言，其翻译难度，以深广的思想文

化意蕴而观，所求于译家者自不待言；单以作品形式而论，《*Comedia*》所用为十一音节三韵格，三行一节，第一行与第三行押韵，第二行与下一节的第一行押韵，以此类推。汉译采用诗体还是散体，已颇令译者踌躇。钱稻孙先生以骚体译《地狱篇》前三曲，第一曲译得很好，二、三曲则未再严格按此形式押韵。不仅如此，《神曲》每行十一个音节，钱译则每行少者六个字，多者十三四个字，远不如原诗整称。⁴ 王维克先生则在其《地狱篇》首版中称：“我意但丁既用意大利俗语作诗，而不用拉丁文，现在我用白话译他，只求达意，不顾音节，也不至于荒谬罢。本来翻译是不得已的事情，如欲十全十美，只有劝大家去读原文。”⁵ 田德望先生着手翻译前，曾借鉴于一些英、德译本，发现英德翻译家有以“三韵体”译 *Comedia* 者，为使译文合乎格律，往往削足适履或添枝加叶；译成无韵诗的译本，由于不受韵脚束缚，这种缺点出现很少；而完全摆脱格律束缚的散文译本，则尤为忠实可靠。这些事实坚定了田先生采用散体的信念。田先生坦承：“译者的目的仅在于使读者通过译文了解《神曲》的故事情节和思想内涵，如欲欣赏诗的神韵及其韵律之美，就须学习意大利

1 【意】但丁著，田德望译：《神曲·地狱篇》，第1页。

2 【意】但丁著，黄文捷译：《神曲·地狱篇》，第1页。

3 【意】但丁著，黄国彬译注：《神曲·地狱篇》，第1页。

4 【意】但丁著，田德望译：《神曲·地狱篇》，译本序，第25—26页。

5 【意】但丁著，王维克译：《神曲·地狱》，“但丁及其神曲”，长沙：商务印书馆，1939年，第45—47页。



语，阅读原作。”¹作为迄今最晚出译本的译者，黄国彬先生虽深知以三韵体译《神曲》之难，但仍主张，理想的译本不但要照顾语义特色，也要照顾语音特色。特别是对于但丁，三韵格除了起到形式上的作用外，还关乎本诗的宏旨，象征三位一体的牢不可破。²为了押韵和迁就诗行的长短，黄

先生自承，虽尽量避免扭曲原作的意思，但总比不上采用无韵体自由，在某一程度上，仍要语义受一点委屈。³

据笔者所考察的 *Comedia* 的几个西文译本，在 Jacqueline Risset 的法语译本中，三韵体和十一音节（或译者自定的等音步）均未保留。⁴在 Juan de la Pezuela 的西班牙语译本中，三韵体

和等音步均未保留。⁵在 Luis Martínez de Merlo 的西班牙语译本中亦然。⁶而 M. Aranda Sanjuan 的西班牙语译本则干脆用散体编排，因无需迁就固定的形式，译句结构的选用更为自由。⁷在 Wilhelm G. Hertz 的德语译本中，三韵体得以保留，但等音步未能保留。因迁就韵脚，不得不改变一些语句的结

1 【意】但丁著，田德望译：《神曲·地狱篇》，译本序，第 26 页。

2 【意】但丁著，黄国彬译注：《神曲·地狱篇》，译本前言，第 34 页。

3 黄国彬著：《语言与翻译》，台北：九歌出版社，2001 年，第 77 页。

4 Dante, *La Divine comédie*, Paris: Flammarion, 2004.

5 Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1978.

6 Dante Alighieri, *Divina comedia*, Madrid: Cátedra, 2009.

7 如将原文第 9 行“(我)将说我从中所见的其他物”(dirò de l'altre cose ch'i v'ho scorte)译作“(我)将揭示呈现在我眼前的其他物”(revelaré las demás cosas que se ofrecieron a mi vista)，将从句的主语由“我”改换为“物”。Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Barcelona: Editorial Iberia, 1982.

构。¹可见,即便以与意大利语同属印欧语系乃至罗曼语族的若干语种翻译 *Comedia*,也难以保证精确转达原作的形式,遑论同时不稍增减地转达原作的內容。

从汉译实践来看,本文所选的六个译本(文),王维克译本、田德望译本形式即为散体,朱维基译本形式为诗体而未押韵,钱稻孙译本部分诗行可说大致符合三韵格形式,黄文捷译本大体为三行押一韵,只有黄国彬译本按三韵格押韵。而就本文所考察的前三节译文而言,为押韵而衍文的现象,也确在三个押韵译本中相对较多,如钱译本第一节的“而迷误”,黄文捷译本第三节的“那么悲惨”,黄国彬译本第一节的“林中”、“中断”,第二节的“震栗色变”。总之,在巨大的语言文化差异下,对于王维克、田德望等先生所采用的舍弃原著形式、旨在传达故事情节和思想内涵的逐译方法,似不宜深责;而黄国彬先生倾尽心力,力图兼传原著内蕴与形式的做法,则十分可贵。诸前辈的翻译经验颇可启迪来者,若有译家致力于此,或许将有更为形神兼备的《神曲》汉译本问世。当然,译作永远无法完全再现原作,异域读者若欲全面感受《神曲》原典之美,唯有深习意大利语及西方文化一途。



2. 翻译的民族性

黄文捷译本第二节“毛骨悚然”的运用,涉及中译西实践中中文四字成语的运用问题,而这一问题实则常常涉及到概念的民族性问题以及翻译语汇的意义层次问题。前辈学者已对此展开过探讨,如刘英凯先生在《归化——翻译的歧路》一文中归纳了“归化”翻译的五种表现:第一,滥用四字格成语,且所用成语与原文语汇深层含义常不等值;第二,滥用古雅词语,而古雅词汇常带着更为鲜明的汉族色彩;第三,滥用抽象法,即把原文中的形象转为抽象,如把“潘多拉的盒子”译成“罪恶的渊藪”,把“犹

大的亲吻”译成“险恶的用心”之类;第四,滥用“替代法”,用汉语中固有的语言表达来替代外文中的意义相似但表层形象迥异的表达方式,如把“无火不起烟”译为“无风不起浪”之类;第五,无根据地予以形象化或典故化。²

翻译西籍时对四字成语的滥用,其首要问题应是以巨大文化差距下的混指误导了原义、原文化。而刘先生所谓的“抽象法”、“替代法”,实则也反映了部分中国译者面对文化传统的差异,意图更好地传达原意的苦心;只是,无论是由于译者本缺乏比较文化的意识或实不得已而为之,类似的译法都削减或剔除了异域的意蕴。从翻译语汇的意义层次看,以“毛骨悚然”一词为例,如上所述,原文只表达了中译者所取的中国成语的部分含义或称不同语义层次的含义,此处以中国成语对译,则对原义传达不确,且易误导中国读者,以为译出文化中也有此说法。概念的民族化问题不独反映在中译西过程中成语的运用上,如上述《神曲》译本中以“福星”、“洪福”对译原文 *ben* 的做法,引入了较中国化的概念,此译法有待商榷。

以上对但丁 *Comedia* 汉译情形略作考论,希望能得到方家的指正。

1 如将前揭原文第9行译作“我告知在森林中发生的其他物”(Bericht ich, was im Wald sonst vorgefallen),将从句的主语由“我”转换为“物”。Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2010. 刘英凯:《归化——翻译的歧路》,载《现代外语》1987年第2期,第57—64页。

2 刘英凯:《归化——翻译的歧路》,载《现代外语》1987年第2期,第57—64页。



“索隐派”的集大成者 白晋未刊作品考释¹

全慧 / 北京外国语大学法语系

摘要

白晋是西方来华传教士中“索隐派”的重要代表人物，其思想主要有两方面内容：一是通过对部分汉字的象形化解释，来证明中国古代先贤们早已认识基督教的“事实”；二是通过对部分汉字、先秦典籍，尤其是《易经》及其卦图的梳理解释，“证明”中国人早已有着基督教的传统。为了将其理论传到西方，为传教事业做出贡献，白晋一生勤奋写作，然而，其作品越是“有效”、敏感，越是难以发表。本文将较为完整地整理出其中外文作品，尤其是因为种种原因而未刊发的作品。

关键词

白晋 索隐派 未刊作品

1 本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目《法国耶稣会士白晋“索隐派”思想研究》的研究成果。

白晋 (Joachim Bouvet, 1656—1730), 又作白进, 是五名首批由法国国王派往中国的耶稣会传教士之一, 1687 年来华, 终老于北京。在中国期间, 他精研《易经》, 发展出令人耳目一新甚至过于大胆、终为绝大多数时人不能赞同的“索隐主义”, 并成为“索隐派”三五人中的“先生”。¹

白晋进入中国宫廷之后, 不久就开始了中国文献的研究, 他很快就从晦涩难懂、自古就有多种解释方法的上古文献中清理出了一条“显而易见的”中国版“天主启示录”。² 这一发现尽管在他意料之中, 但仍然使他兴奋不已, 于是他持续多年笔耕不辍, 写出了多篇相关论述文章, 源源不断地寄往欧洲, 期望引起耶稣会各位长上的承认, 进而推而广之。

然而, 一方面由于其理论确实太过大胆, 多数人都难以接受; 另一方面, 这一阶段, 欧洲来华教会内部产生了多种复杂的斗争: 不同教会之间、同教会不同国家之间、同教会同国家但是立场不一、观点不一者之间, 矛盾丛生; 其观点与作品既被其它教会利用来攻击耶稣会, 又被耶稣

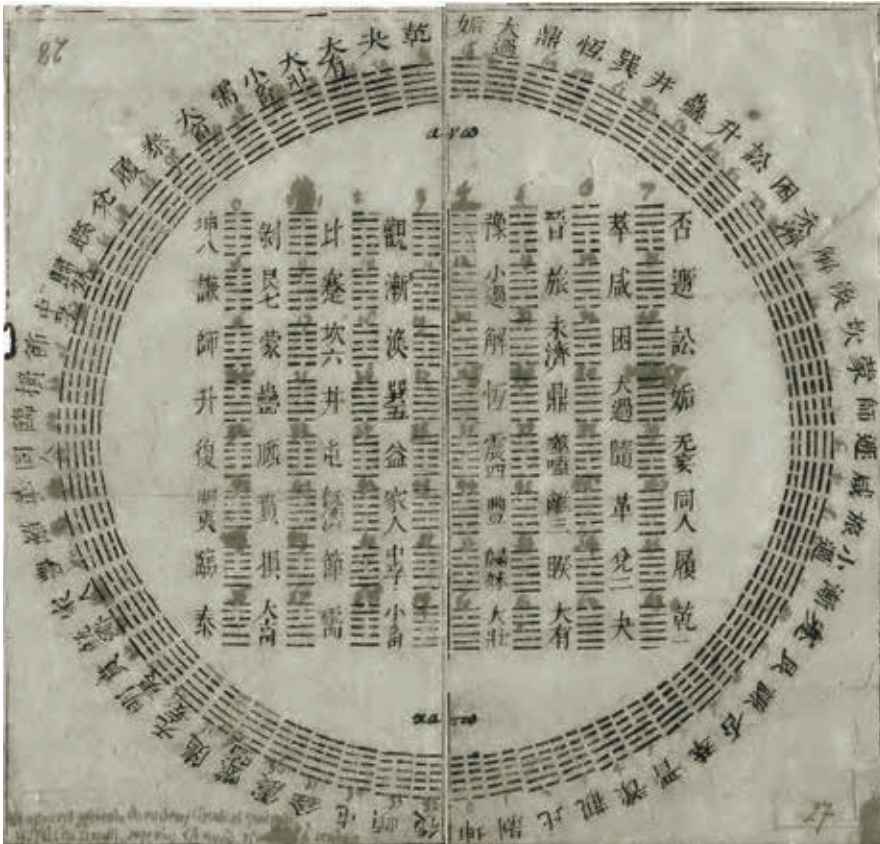
本文将根据自己在耶稣会罗马档案馆访得的白晋信件及手稿, 以及前人已整理出的成果与现有材料 3, 依照时间顺序和类别, 列出白晋发表过的著作年表、日记、有明确记录的未发表的零散手稿及其大概写作时间。

会内部其它国家 (以葡萄牙耶稣会士为甚) 的传教士用来攻击法国耶稣会士, 因此最终遭到了耶稣会长上的严令禁止。故而, 白晋得以传世的作品不多, 且没有一部完整地阐述了其索隐派思想, 这不仅是其个人的遗憾, 更为后来研究其思想的人带来了很大的难度。正如德国学者柯兰霓 (Claudia von Collani) 指出的那样, 到今天为止, 只有极少数的、散落在各个图书馆的索隐派著作被比较完整地分析和评价过, 但是与此有关的很多作品都已经遗失了。至于索隐派人士之间的通信以及他们和同时代欧洲学者的通

信, 要么根本就没有登记在册, 要么鲜为人知, 就算是人们比较熟悉的那些信件也没有被好好地研究过: 比如众所瞩目的白晋与莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 的通信, 其实它们也并没有被完整地保存下来。甚至耶稣会上层人士的信件至今都没有被系统地分析和利用过。基于上述原因, 目前很难完成对白晋著作的一个较为完整的介绍。本文将根据自己在耶稣会罗马档案馆访得的白晋信件及手稿, 以及前人已整理出的成果与现有材料³, 依照时间顺序和类别, 列出白晋发表过的著作年表、日记、有明确记录的未发表的零散手稿及其大概写作时间。其作品语言涉及满语、汉语、法语和拉丁语。

1. 1685 年 3 月, 六位“国王的数学家”从布雷斯特 (Brest) 出航, 1685 年 9 月到达暹罗 (Siam), 在此期间, 白晋神父一直默默的记着日记, 他在世时没有想到要发表, 然而在 1963 年, 雅耐特·加蒂 (Janette C. Gatty) 女士发现了其价值, 将之以《白晋神父的暹罗之旅》⁴ 为题编辑出版, 白晋应算原创。

- 1 魏若望 (John Witek) 著, 吴莉苇译:《耶稣会士傅圣泽神甫传——索隐派思想在中国及欧洲》, 郑州: 大象出版社, 2006 年, 第 144 页; 索隐派的另外两位人物马若瑟 (Joseph De Prémare)、傅圣泽 (Jean-François Foucquet) 在谈到白晋时都称他为“先生”。
- 2 关于白晋索隐派思想的产生原因, 可参见拙作《浅论耶稣会“索隐派”的思想之源——以白晋为中心》, 载《汉学研究》, 北京: 学苑出版社, 2011 年 6 月。
- 3 参见: Louis Aloys Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*. (Nendeln, 1971); Janette Gatty, “Les Recherches de Joachim Bouvet (1656-1730)”, *Actes du Colloque international de Sinologie*, Chantilly 1974. *La Mission française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, 1976); Albert Chan, *Chinese Books and Documents, Japonica-Sinica I-IV, in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue* [陈伦绪:《罗马耶稣会档案馆中文书籍和资料 (日本—中国 1—4): 目录和介绍》, 纽约 M. E. 夏普 (M.E. Sharpe) 出版社, 2002 年]; 赵晨译:《康熙皇帝》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1981 年; 柯兰霓:《耶稣会士白晋的生平与著作》, 郑州: 大象出版社, 2009 年; 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; 耶稣会罗马档案馆藏白晋的多份手稿信件。
- 4 J. Gatty ed., *Voiage de Siam du Père Bouvet*, Leiden, 1963.



2. 1688年2月白晋到达北京，至1693年出使法国之前，与张诚（Jean-François Gerbillon）二人作为帝王师，教授过康熙皇帝几何学、算术、欧洲哲学史、医学、人体解剖学等。其间二人合作编写了满文的实用几何

学纲要《几何原理》¹和《几何原本》²，随后将二者都译成汉文，后者本为七册，被选入《数理精蕴》³时改成了十二卷，由康熙亲自审定作序，现藏于故宫博物院。

3. 在为康熙进讲哲学期间，两人

曾合作用满语写了一篇评论杜哈梅尔⁴《古今哲学》（*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*）的文章。哲学课上没多久便由于康熙帝患病而中止。

4. 不久，康熙帝的热情转到医学和解剖学上，于是，白晋和张诚用满语写了与此有关的八本讲稿。之后，康熙皇帝又想了解疾病的物理原因，于是他们两人又用了两到三个月的时间写了十八篇相关的文章。

5. 1693年6月8日，白晋离开京城，第二年1月10日从澳门出航，直到1697年5月方才抵达法国巴黎。这一路，他也同样留下了内容丰富的日记。其中从北京到广州段的日记在1693年由杜赫德（Jean Baptiste du Halde）发表在《中华帝国全志》中⁵；至于全文⁶，则由柯兰霓女士于2005年在台湾以《耶稣会士白晋神父：旅行日记》⁷为题整理出版。

回到法国后，白晋于1697年发表了两部在欧洲影响很大的作品。

6. 《中国现状》（*Etat présent de la Chine*），1697年，巴黎出版。其

1 根据欧几里德（Euclid）《几何原本》和阿基米德原理（Archimedes law）编成。

2 根据法国巴蒂神父（P. Ignace-Gaston Pardies）的《理论和实用几何学》（*Éléments de géométrie*）译成。

3 《数理精蕴》（公元1713—1722年），由梅款成等编纂，是康熙末年所编《律历渊源》的第二部分，共53卷，是一部融中西数学于一体、内容丰富的“初等数学百科全书”，包括上编5卷，下编40卷，数学用表4种8卷。上编名为立纲明体，《几何原本》、《演算法原本》等为其中的重要内容。整部《律历渊源》共100卷，雍正元年（1723）十月方刻竣，获得广泛流传。

4 杜哈梅尔（Jean-Baptiste du Hamel, 1624—1704）是法国皇家科学院一位杰出的哲学家、科学家、神学家，他的理论以周密、清晰和纯洁而著称。

5 Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, vol 1, pp. 95—105; vol 2, p.108. Paris, 1735.

6 据柯氏介绍，自广州以后的日记并非全出自白晋亲手，而是由其时任勒芒（Le Mans）市长顾问的弟弟整理而成。

7 Claudia von Collani, *Joachim Bouvet, Journal des voyages* (Varités Sinologiques New Series 95) (Taipei 2005).



全名为《中国现状记·满汉服装图册》(Etat présent de la Chine, en figures gravées par Giffart sur les dessins apportés au Roi par le P. Bouvet), 把中国的满汉文武官员及贵族妇女们的服装图样绘成草图, 并据此草图制成宫中人员的服装铜版画, 共 46 张, 装成一册献给勃艮第公爵及其夫人。这本书与其说是《中国现状记》, 莫如说是《满汉服装图册》更为恰当。在卷首, 作者还介绍了中国的政治结构。

7. 同年, 白晋还出版了《康熙皇帝历史画像》(Portrait historique

de l'Empereur de la Chine) 一书, 把康熙皇帝描绘成文武全才, 并与路易十四进行对比, 将二人并列为当时全世界最伟大的两位君王。该书产生了极为深远的影响, 使欧洲人对中国与皇帝有了一定的感性认识。此书在 1699 年以《中国皇帝传》(Histoire de l'Empereur de la Chine) 为题再版, 内容一致。值得一提的是, 这部薄薄的小作品还引起的莱布尼茨的兴趣, 他甚至请求白晋允许将其附在自己的《中国近事》(Novissima Sinica historiam nostri Temporis illustratura) 一书中。¹

8. 杜赫德《中华帝国全志》中还收录了白晋的其他文章, 有一篇介绍中国的用餐礼仪。

9. 1699 年 9 月之前, 白晋写成《中国语言中的天与上帝》(Observata de vocibus Sinicis T'ien et Chang-ti 上帝), 拉丁文。据马若瑟 (Joseph De Prémare) 介绍, 该书试图通过中国典籍、文人感受与百姓俗语等三个方面, 来证明中国古人早已有了对真正天主的认识, 为其取名为“天”或“上帝”。该书被罗马教皇的特使多罗 (Charles-Thomas Maillard de Tournon) 没收并查禁。² 然而此文却被译成了意大利

1 莱布尼茨 1697 年 12 月 2 日致白晋信, 信中不仅请求收入此书, 同时还建议白晋将其译成拉丁语, 以影响更多读者。Rita von Widmaier, *Leibniz Korrespondiert mit China—der briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689—1714)*. Frankfurt am Main, 1990, P. 58.

2 Louis Aloys Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552—1773)*, Nendeln, 1971, p. 438.

语，保留在一本名为《1699 - 1700 年间中国礼仪问题》的书中。此外，1700 - 1701 年间，正值中国礼仪之争白热化的阶段，白晋与在北京的诸位神父联名写下了三篇文章寄往教廷，期望反驳其他教会对耶稣会的中伤，让中国礼仪合法化。这三篇文章是：《礼仪问题声明》(*Declaratio rituum*)、《北京耶稣会士的反驳信》(*Protesta de' Gesuiti di Pechino*)、《关于中国皇帝康熙 1700 年对于敬天、祭孔、祭祖等事宜的声明的简述》(*Brevis relatio eorum quae spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam-hi circa Coeli, Confucii et avorum cultum datam anno 1700...*)。¹

10. 1702 至 1703 年间，白晋以中文写就《古今敬天鉴》，当时的礼部尚书韩葵² 特为其作序。过了四年 (1706 - 1707)，白晋又对此书进行扩充，辑入了《日讲》等内容，并自己作了序。³

《古今敬天鉴》分上下两卷。上卷以天主教思想阐释中国四书五经所

1702 至 1703 年间，白晋以中文写就《古今敬天鉴》，当时的礼部尚书韩葵特为其作序。

载之言，其宗旨在于复明上古敬天之原意，纠正前代儒学传解之误，恢复中国人的敬天传统，同时也阐发天主教的思想：“发明天学之微旨”，“明天学之本义”。下卷是民俗民谚，文人雅语和儒家经文的汇集互证，把同一话题的语句汇集在一起，以此来证明无论古今，无论雅俗，天主教的道理都贯穿于其中。可见该书的主旨乃至写作方式都与《中国语言中的天与上帝》颇为相似，后者不知具体何时写就，二者之间应有很大的联系。同时，《古今敬天鉴》还多引皇家《御批》和钦定《日讲》等书的注解，以便与官方思想意识保持一致。

白晋请赫苍壁 (Hervieu)、马若瑟与冯秉正 (Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla) 三位神父将该书译成拉丁语，⁴ 名为《论古今中国人对天的崇拜》(*De Cultu Celestium Sinarum Veterum et Modernorum*)。该书应可被看作白晋索隐派思想在初期的一个系统表述。

11. 至 1707 年底，白晋继续写了一些与索隐派思想有关的书，如《论从中国古书中反映出的三位一体之秘密》(*Essai sur le mystère de la Trinité tiré des plus anciens livres chinois*)。⁵ 此外他还和赫苍壁及马若瑟共同绘制了一张《易经》的编码图表，并把它寄给冯秉正。这张图表以莱布尼茨发现的二进制为依据，并强调了二进制对于科学理论可能具有的重大意义。

12. 费赖之 (Louis Pfister) 与加蒂都记载，白晋曾写过一本《汉法小词典》(*Petit vocabulaire chinois-français*)，释义多为法语，也有用西班牙语解释的词条，现藏于巴黎国家

1 Gatty, "Les Recherches de Joachim Bouvet", p. 144.

2 其名常被衍为韩琰、韩英，实为韩葵，清代第 14 位状元，自康熙三十九年 (1700 年) 起被任命为礼部尚书。

3 关于《古今敬天鉴》与《天学本义》的关系及写作时间，历来有不同的意见，最为普遍的观点是二者其实是同一本书的不同名字，如徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》及伯希和目录中均记其书名为《古今敬天鉴天学本义》，方豪《中国天主教史人物传》也认为二者其实是一本书，《古今敬天鉴》可能是后来改的名字；然而据香港中文大学博士肖清和考证，认为白晋在 1702 - 1703 年和 1706 - 1707 年两个阶段，写了两部《天学本义》，内容并不相同，前者是提纲性质，为张星曜辑录并引用，写成《天儒同异考》等书；而后者则是更详细的专著性质，并更名为《古今敬天鉴》，有白晋 1706 年 9 月 12 日的亲笔签名，见肖清和：《张星曜与〈天儒同异考〉——清初中国天主教徒的群体交往及其身份辨识》；雅耐特·加蒂 (Gatty) : *Les Recherches de Joachim Bouvet*。笔者并未见过其中的任何一本，因此在此不作论断，仅提出供读者参考。《天学本义》藏于罗马国家图书馆，藏书号 Orient 192；《古今敬天鉴》有多个抄本，藏于多处：法国国家图书馆，古朗 (Courant) 编目为 7161 号，共 134 页；同馆还藏有一本，编目第 7162 号；梵蒂冈图书馆 (Borgia cinese 316 (14))、北堂图书馆 (如今转入北京国家图书馆)、上海徐家汇藏书楼、河北乃至莫斯科鲁缅采夫 (Rumyantsov) 博物馆 (编号 562) 亦有收藏。

4 另据费赖之记载，此书由赫苍壁和马若瑟译成拉丁语。见 Louis Aloys Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Nendeln, 1971, p. 438.

5 白晋在 1707 年 11 月 5 日的信中提到此书，应为中文。

图书馆；以及一本中文的《论中文词的意义》(*De significatione verborum sinensium*)，藏于曼恩-卢瓦尔省(Maine-et-Loire)图书馆。然而考狄(Henri Cordier)并没找到这两本书。¹

13. 1712年11月，《易经大意》(*Idea generalis doctrinae libri Ye-king*)，拉丁语，一份手稿抄件目前藏于耶稣会罗马档案馆，Jap. Sin. 174, pp. 290-291v。柯兰霓女士已将其全文发表，并译成德语，做了英语摘要。²

14. 1720年之后，白晋将注意力集中于中国的象形文字，陆续写成《古代中国人的象形文字智慧或曰象征神学》(*Sapientia Hieroglyphica seu Theologia Symbolica Priscorum Sinarum*) (约作于1720年，第18页)、《对古代中国人的象形文字智慧或曰象征神学的证明》(*Specimen Sapientiae Hieroglyphicae seu Theologiae Symbolicae Priscorum Sinarum*) (约作于1721年，第189页)、《古代帝王的象形文字智慧范例》(*Specimen sapientiae hieroglyphicae priscorum patriarcharum*) (约作于1721年，第43页³)，分别藏于耶稣会罗马档案馆 Jap. Sin. IV. 5 H., Jap. Sin. IV. 5 A., 以及 Jap. Sin. IV. 5 H。

15. 费赖之神父还列举了白晋的

费赖之神父还列举了白晋的几篇论文，有一篇关于《诗经》，还有几篇由马若瑟神父完成，但其中的一部分材料是白晋搜集所得。

几篇论文，有一篇关于《诗经》⁴，还有几篇由马若瑟神父完成，但其中的一部分材料是白晋搜集所得。费赖之书还指出有一本《旅行日记》(*Journal des voyages*) 钞本，收藏于慕尼黑，然而不知具体指的是哪一阶段的游记。

16. 白晋神父有三封信被收入杜赫德编《耶稣会士书简集》(*Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères mémoires de la Chine*)：1699年11月30日从北京致拉雪兹(Lachaise)神父的信(记载从法国回到中国航行的经过)；1706年关于在北京创设新的至圣善会的消息，无具体时间无收件人；1710年7月10日从北京写往法国的信之节选，记载一位皇族贵妇信奉基督的经过。

17. 白晋有三封信被收入《远东杂志》(*Revue de l'Extreme-Orient*)，分

别于1726年、1727年和1728年寄出。

18. 1698年6月5日在返回中国的途中写于好望角的信，被发表在《优雅信使》(*Mercure galant*)杂志的1699年3月版上。

19. 费赖之神父还列举了大量白晋未发表的信件，尤其是与莱布尼茨的通信；因数量较多，拟另撰文详述。

20. 加蒂女士也列举了多件白晋的或疑似白晋的作品，除上文引用的几篇外，其余多夹杂在白晋的信件里，其中部分藏在耶稣会罗马档案馆里，例如《论中国古人对宗教的观察理解》(*Tractatus de Antiquitatibus Sinarum ad Religionem Spectantium*)；⁵而藏在其他图书馆或档案馆里的，因笔者未能亲见，在此不作转述，有兴趣者请参阅加蒂论文。

21. 陈伦绪(Albert Chan)神父除了整理出加蒂所提的诸篇外文作品外，还在耶稣会罗马档案馆找到了一篇白晋所写的中文短文《识根本真宰明鉴》，前有白晋亲笔拉丁文序言，正文为中国人誊写，编号为 Jap. Sin. IV. 5 C。

此外，笔者在为 Jap. Sin. IV 25 号文件夹拍照时，发现其中三分之一是图画，另外三分之二却是白晋的拉丁文稿，除一封寄给坦布里尼的两

1 Louis Aloys Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552—1773)*, Nendeln, 1971, p. 438.

2 Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing. Introduction to and Edition of Letters and Latin Translations by French Jesuits from the 18th Century" in *Monumenta Serica* 55 (2007).

3 笔者在 Jap. Sin. IV. 25 还见到类似题目的一封信，注明 1720 年 12 月 6 日寄给坦布里尼(Tamburini)，可能为后来 43 页版本的提纲。

4 应指《诗经》先知诗一首(Expositio unius odae propheticae libri canonici xi kim)，藏于耶稣会罗马档案馆 Jap. Sin. IV. 5F。

5 白晋 1712—1713 年间的一封信，具体日期及收件人详，耶稣会罗马档案馆藏，Jap. Sin. 174, pp. 147-148。



页的短信外，还有三篇篇幅极长的稿件，没有日期或收件人，可能是从白晋托人带回欧洲的众多包裹里保留下来的。一篇名为“Expositio analytica plurimarum figurarum magicarum unde prodeunt omnes numeri mystici, quibus mititur totum systema temporum libri mutationum Ye-kim”，一篇名为“Synopsis genuine systematicis priscorum sapientum Sinarum, in quo cum perfecta praecisione & cohaerentia, elucet tota chronici sacri temponem [temporum]”；以及最长的一篇，名为“Synopsis genuini temporum systematis priscorum

sapientum sinarum, e hieroglyphicis, lorum traditionibus eruti.”这三份稿件内都含有一些中文、画稿以及数字演算，迄今没有人完整研究过。

以上是费赖之神父、陈伦绪神父、加蒂女士与柯兰霓女士所提到的白晋的作品，多为外文，而白晋的中文著作手稿至今尚乏人研究，业师张西平教授在其最新出版的《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》中，专辟一章记叙“索隐派汉学家——白晋”，其中对白晋藏于梵蒂冈图书馆的研究《易经》的中文文献进行了详细的梳理，通过对比余东目录

与伯希和目录证明归属于白晋所作的文献共有 16 份：《天学本义（敬天鉴）》、《易引（易考）¹二卷》、《择集经书天学之纲（天学本义）》、《总论布列类洛书等方图法》、《天象不均齐考古经籍（据古经传考天象不均齐）》、《太极略说》、《释先天未变始终之数由天尊地卑图而生》、《易学外篇原稿十三节》、《易学外篇八节（易学外篇）》、《易学总说》、《易经总说汇（易经总说稿）》、《易稿》、《易论》、《易论自序（易论）》、《周易原义内篇（大易原义内篇）》、《周易原旨探目录》。尚未明确是否归白晋所作的则有 15 份。张教授的文章记载颇为详尽，有兴趣者可参看，在此不赘言。²

除了这些有名字的著作、论文之外，白晋在多封信中提到他给欧洲寄去一些论文，希望由某神父转交给某神父长上，但是从信件本身看不出具体寄出的是哪些论文，只是有其大意，这一部分应当算是白晋思想与灵感的结晶，他本人非常珍视，希望能得其所、得其用。若能将其一篇篇找到并对应，应能梳理出白晋完整的思想脉络。类似的例子有：

1707 年 10 月 25 日写给耶稣会中国传教团驻罗马视察员博沃利埃（Beauvillier）的一封信中，白晋写到，本年他以自己个人的名义，给勒泰利埃（Le Tellier，路易十四的忏悔神父）、

1 括号中为伯希和目录书目，括号外为余东目录书名。

2 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，第 521 - 529 页。

洪若翰 (Jean de Fontaney) 和郭弼恩 (Charles Le Gobien) 神父各寄去了一些自己的作品, 其中有一篇是从中文译成拉丁文, 阐述了中国人——至少中国古代的圣贤和帝王们对于“三位一体”和真天主都有认识。¹这与《论从中国古书中反映出的三位一体之秘密》一书应有关系。

1707年10月26日的信中, 白晋更具体的罗列了他这一年寄出的稿件, 有四个包裹: 第一个寄给勒泰利埃神父, 包括三篇文章: 1. 再次提到了前一封信所说的中文和拉丁文稿件, 证明中国人不仅早就认识天主, 甚至“三位一体”也早就成为古代帝王祭祀活动的主要内容; 2. 一篇中文及其拉丁文译文, 以无可辩驳的方式阐述了不仅古人, 今天给皇帝进行“日讲”的文人们也对天主有很好的认识; 3. 一份手稿, 反驳了刘应 (Claude de Visdelou) 神父对于皇帝对此问题的声明和一篇在北京发表的文章的指责。第二个包裹寄给郭弼恩神父, 其中有: 1. 他写的《天学本义》及其拉丁文译本, 手稿, 该文被巴黎外方传教会的颜瑯主教 (Charles Maigrot) 禁止; 2. 白晋对颜瑯禁令与审查的意见, 手稿; 3. 一篇应皇帝命而做的中文论文, 对于利玛竇 (Matteo Ricci) 和其它传教



士有非常好的评价, 此文已被收入《明史》。第三个包裹寄给洪若翰神父, 包括: 1. 一篇批驳颜瑯在欧洲发表的文章的檄文, 颜瑯在其文章中声称中国人从孔子至今, 没有一个文人不是无神论者; 2. 一封未封口的致耶稣会会长的信; 3. 一封写给北京的神父们的信, 未封口, 记述了当南方的神父们来到宫廷要求留在中国时, 皇帝与他们的交流情况; 4. 一些证明信。最后一个包裹是写给林耶尔 (Linyère) 神父的一封较厚的信, 其实是写给比尼翁院长² (Abbé Bignon) 的一封信的抄件。³

1723年11月24日, 白晋写信给傅圣泽神父, 信中也提到他曾于两年

前给罗马寄去了一些包裹, 里面有很多文章, 他在等待回信, 然而直到此时他仍不知道这些信寄到了没有。信中没有具体列出各个包裹里的内容。⁴

综上所述, 白晋一生勤于写作, 作品成形的也有不少, 然而由于不断被禁, 无法结集发表, 只得一篇篇论文、一封封信的形式寄往欧洲, 途中散失、损毁者甚多, 因此后人不仅难以列出其完整书目, 亦难以归纳其思想系统, 这不失为一大憾事, 唯有寄望于将来有人能把神父一生的心血从中国、法国、德国、意大利、梵蒂冈、西班牙乃至俄罗斯、泰国等地搜罗齐备, 还原其完整的思想脉络, 也算对其辛苦劳作有所报偿。

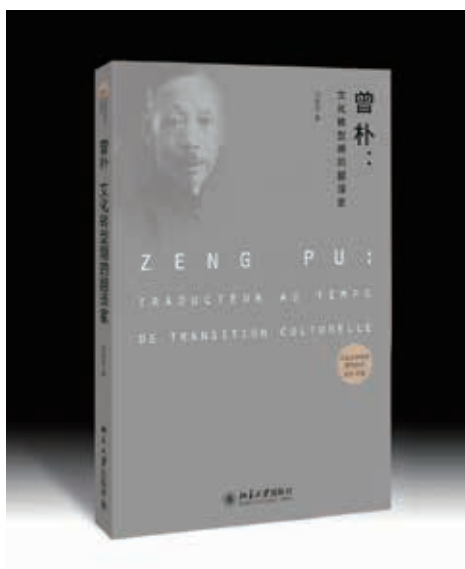
1 白晋 1707 年 10 月 25 日致博沃利埃神父信, 耶稣会罗马档案馆藏, Jap. Sin. 171, pp. 42-43v。

2 比尼翁从 1696 年起一直是巴黎两个最著名的科学院的头号人物, 并且以支持言论自由而闻名。1702 年他担任当时学术带头杂志《学者杂志》(Journal des Sçavans) 的出版人。1718 年成为皇家图书馆的负责人, 该图书馆就是现在巴黎国家图书馆的前身。

3 白晋 1707 年 10 月 26 日信, 耶稣会罗马档案馆藏, Jap. Sin. 171, pp. 51-52v。

4 白晋 1723 年 11 月 24 日致傅圣泽信, 耶稣会罗马档案馆藏, Jap. Sin. 183, pp. 121-122v。

《曾朴：文化转型期的翻译家》¹



书 名：《曾朴：文化转型期的翻译家》

作 者：马晓东

（北京外国语大学中国语言文学学院）

出 版 社：北京大学出版社

出版时间：2014年10月

本书选取近现代文学家曾朴为研究对象，在文化转型期的历史框架内考察他从清末至20世纪20年代的翻译实践，在现有学术成果的基础上，借助对新教材的挖掘以及具体翻译作品的文本分析，探讨曾朴对法国文学的接受和传播，并通过对其翻译策略、翻译和创作关系等

问题的讨论折射出文化转型时期的译者所面临的跨文化对话问题。本书有意识地考察曾朴作为译者—作家—出版者的多重文学实践，关注译者作为“历史存在”与“翻译主体”的双重维度及二者间的互动关系，力图呈现一部更具比较文学视角的译者研究。

¹ 本书为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心学术著作资助出版项目成果。

《亚洲都市农业发展的国际比较研究》 ——以北京和东京等大城市的比较为中心



书 名：《亚洲都市农业发展的国际比较研究》
——以北京和东京等大城市的比较为中心
作 者：周维宏（北京外国语大学）
唐 衡（北京农学院）
出 版 社：世界知识出版社
出版时间：2014年11月

都市农业，是随着工业化和城市化浪潮而发展起来的独特的区域农业，在进入20世纪90年代以后的我国，这一新的农业领域得到了广泛的关注。鉴于我国城市化进程的缓慢，在都市农业的研究中借鉴国际都市农业，尤其是日本都市农业发展经验，是极为必要的。2008年北京市新农村建设研究基地招标，征集北京

市都市农业发展指标的国际比较研究。本书第一作者周维宏和北京外国语大学2007级的日本社会经济专业硕士研究生、博士研究生等8人，组织课题组竞标成功，并吸收了北京农学院都市农业研究所青年教师唐衡博士加入，开展近一年的研究，本书即此课题的研究成果之一。

本课题的主要目的是通过国际比较研究，

探索都市农业发展的评价指标体系，分析北京市都市农业发展的进程，指出未来的发展方向，本书首先收集整理了都市农业相关的先行研究，在此基础上对都市农业的概念、定义和相关理论进行了分析和比较，尤其重点对日本的都市农业概念和理论形成及实际的发展阶段进行了探索。本书通过研究认为，都市农业应该是都市范围的产业之一，是由都市领导，依靠都市的力量，为都市服务的涉农经济、社会和文化产业。在区域上，基于我国市管县的行政国情，都市农业以城市行政区域为范围比较适宜，在行政区域内可以进行地理层次的划分。如城区、近郊和远郊等。在产业上，应该以传统的大农业概念为原则，根据不同的地理层次提倡不同的产业发展重点，不必追求千篇一律。在城乡关系上，我们应该彻底转变立场，放弃传统的从农村、农业和农民的角度议论都市农业的习惯，提倡激进的城市主题的都市农业理论。即：既然都市农业是在城市行政区域内的城市食品、环境产业、景观产业、休闲产业、教育和文化产业，那么它本质上就是城市产业之一，它的从业者也就是城市居民。只有具有这样的意识，我们才能真正实现城乡的一体和结合，消除城乡的对立。

本书在对先行指标的分析评价之上，结合国外的都市农业特征和日本对农业的评价体系，

按照常规步骤，制定了自己的都市农业发展指标评价体系。我们的都市农业发展指标体系为一级指标3个，二级指标9个，三级指标31个，主要从产业地位、产业结构和社会效益三个方面考察都市农业的发展，第一方面反映的是都市农业的传统功能，第二方面反映的是都市农业的现代化发展，第三方面反映的是都市农业的新型功能的评价。结构简洁，系统合理，便于进行国际比较。

为了进行国际比较，本书选择了亚洲五个国家(中日韩新泰)的6个首要城市(北京、台北、东京、首尔、新加坡和曼谷)进行了全方位的都市农业比较研究，涉及都市农业的起源、发展阶段，主要特征，现状和问题，并根据都市农业的指标系统，提取了亚洲都市农业的模式。根据都市农业的亚洲模式，参照课题组的新的都市农业指标体系，本书重点进行了北京和东京的都市农业全方位比较评价，尤其就北京都市农业发展的阶段、现状和主要特征进行了分析，指出了存在的问题和今后发展的方向。



亚洲研究动态
Asia Research Network

主编 郭婍庆 赵宗锋

编辑 王惠英

设计 大达期刊设计公司

E-mail: icwar@bfsu.edu.cn

电话: 86-10-88813845

传真: 86-10-88816556

地址: 北京市海淀区西三环北路 19 号
北京外国语大学西院新综合教学楼 10 层
世界亚洲研究信息中心, 100089