

Autumn 2012



亚洲研究动态

Asia Research Network

September No.18

2012年9月 第十八期



亚洲研究动态 Asia Research Network

第18期
2012年9月

主编：郭棲庆 赵宗锋
编辑：王惠英 韩慧英
设计：大达期刊设计公司
E-mail: icwar@bfsu.edu.cn
电话：86-10-88813845
传真：86-10-88813842
地址：中国，北京市海淀区西三环北路2号，
北京外国语大学
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 北京外国语大学校务委员会主任

编委会顾问

周其凤 北京大学校长
陈吉宁 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
杨玉良 复旦大学校长
龚 克 南开大学校长
杨学义 北京外国语大学校务委员会主任
苏志武 中国传媒大学校长
程 伟 辽宁大学校长
金柄珉 延边大学校长
金德水 浙江大学党委书记
Mai Trong Nhuan 越南国立大学校长
Pirom Kamol-Ratanakul 泰国朱拉隆功大学校长
Khlol Thyda 柬埔寨皇家学院院长
Soukkongseng Saignaleuth 老挝国立大学校长
Tserensodnom Gantsog 蒙古国立大学亚洲研究中心理事长
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
王孙禺 清华大学亚洲研究中心主任
张友云 中国社会科学院亚洲研究中心主任
杨慧林 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 北京外国语大学副校长
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
Pho Kaung 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
Sunren Davaa 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

→ 2012年8月10至11日，“汉语与亚洲、欧洲语言的接触与交流”暨世界汉语教育史研究学会第四届年会在韩国外国语大学召开。



P.03

→ 2012年8月18日，斯里兰卡著名的域外游记作家萨曼·安达伍德赫迪撰写的《美丽的旅行——沿着丝绸之路》新书发布会在北京外国语大学举行。

学术活动

- 02 “汉语与亚洲、欧洲语言的接触与交流”暨世界汉语教育史研究学会第四届年会在首尔召开

学术简讯

- 03 《美丽的旅行——沿着丝绸之路》新书发布会在北京外国语大学举行
05 世界亚洲研究信息中心与社会科学文献出版社达成著作出版合作意向

研究进展

- 06 印度国家形象宣传片跨文化传播策略分析
09 哲学的信仰——雅斯贝尔斯对佛教的认识（上）
19 俄罗斯东正教驻北京使团成员与汉语词典
26 世界亚洲研究信息中心科研资助项目介绍

研究机构

- 37 哥伦比亚大学东亚研究所

“汉语与亚洲、欧洲语言的接触与交流” 暨世界汉语教育史研究学会 第四届年会在首尔召开



2012年8月10至11日，“汉语与亚洲、欧洲语言的接触与交流”暨世界汉语教育史研究学会第四届年会在韩国外国语大学召开。会议由世界汉语教育史研究学会、韩国中国言语学会、韩国外国语大学、北京外国语大学、韩国研究财团共同主办，北京外国语大学世界亚洲研究信息中心协办。

韩国中国言语学会会长金德均，世界汉语教育史研究学会会长、北京外国语大学海外汉学研究中心主任张西平教授，韩国外国语大学校长朴哲，中国驻韩大使馆教育参赞安玉祥先生，韩国外国语大学孟柱亿教授在开幕式上致辞。

北京外国语大学海外汉学研究中心主任张西平教授、日本关西大学内田庆市教授、韩国鲜文大学朴在渊教授、台湾中原大学夏诚华教授分别从欧洲汉语学习史、近代汉语官话研

究、汉语韵学研究、华侨教育史等角度做了主题报告。

会议期间，来自中国、韩国、日本、越南、马来西亚、中国澳门与台湾地区的65位学者就世界汉语教育史的相关议题展开了热烈的讨论。北京外国语大学海外汉学研究中心柳若梅、李真、杨慧玲、硕士研究生王雯璐，中国语言与文学学院李明、岳岚分别向会议提交论文并发言。

本次会议是世界汉语教育史研究学会的第四届学术年会。世界汉语教育史研究学会是以推动各国汉语教育史的研究、建立汉语教育学科史并促进国外汉学史和中西文化交流史的研究为宗旨的国际性学术团体，成立于2004年，现会员遍布全球十多个国家和地区。北京外国语大学为该学会的会长单位，由该校海外汉学研究中心发起和组织的学会年会分别于2004年、2007年、2010年、2012年在中国澳门、日本大阪、意大利罗马和韩国首尔举行，不断扩大了北京外国语大学在该研究领域的学术影响力。

世界亚洲研究信息中心摘编

《美丽的旅行——沿着丝绸之路》新书发布会在北京外国语大学举行

2012年8月18日，斯里兰卡著名的域外游记作家萨曼·安达伍德赫迪撰写的《美丽的旅行——沿着丝绸之路》新书发布会在北京外国语大学举行。

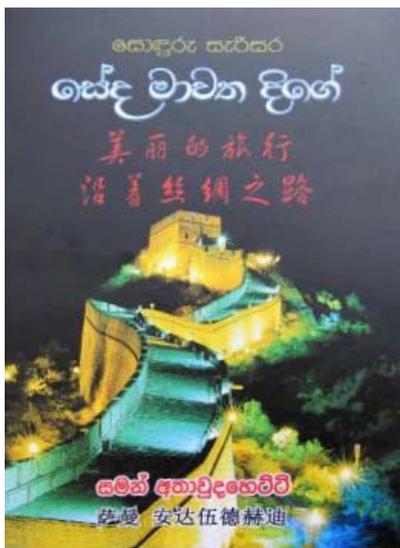
发布会由中共中央对外联络部、北京外国语大学世界亚洲研究信息中心、斯中记者论坛联合主办。斯里兰卡教育部部长班杜拉·古纳瓦德纳、斯里兰卡驻华大使兰杰特·乌杨高达、作者萨曼·安达伍德赫迪、中联部亚洲一局局长沈蓓莉、北京外国语大学党委书记杨学义、党委副书记文君等出席发布会。

中国国际广播电台僧伽罗语部副主任盛莉向大家介绍了《美丽的旅行——沿着丝绸之路》一书的相关情况，和现场观众分享了中斯双方有关人员在该书编写和出版过程中的努力和付出。

斯里兰卡科伦坡大学僧伽罗语系萨拉特·维杰苏利耶教授在发言中表示，中斯两国自古以来便有着密切的文化联系，在《美丽的旅行——沿着丝绸之路》一书中，萨曼·安达伍德赫迪以其高超的智慧，通过诗歌的形式和生动的语言向斯里兰卡读者诠释了这种文化联系的内涵。这本书给广大读者所带来的精神上的和思想上的启发，不仅适用于中斯两国，也适用于世界上其他国家之间的文化交流。

北京外国语大学党委书记杨学义致欢迎辞，对活动的成功举办表示衷心祝贺。杨学义书记





介绍了北外僧伽罗语专业的建设和发展的情况，回顾了学校与斯里兰卡在教育领域的合作交流的历程。杨学义书记指出，中斯两国之间有着深厚的历史渊源。这种悠久的传统，通过两国间的教育文化交流和高等学校的人才培养实践，得到了更加充分的展示。杨学义书记表示，萨曼先生的新书在中国和斯里兰卡这两个古老而美丽的国家间架起了一座友谊的桥

梁，这本书的问世能够进一步促进斯里兰卡民众对中国的了解，有力地促进中斯两国的文化交流，北京外国语大学与斯里兰卡的合作交流关系也会迈上一个新的台阶。

斯里兰卡驻华大使兰杰特·乌杨高达宣读了总统贺词并致辞。马欣达·拉贾帕克萨总统在贺词中表示，中国自古以来与斯里兰卡有着密切联系，历史上曾有许多中国探险家到访过斯里兰卡。但是，斯里兰卡人到访中国，并用僧伽罗语记载有关中国资料的现象在历史上却十分罕见，在当今社会亦不多见。萨曼先生的著作不仅填补了这一空白，更为加深两国间的彼此了解，特别是为中国民众了解斯里兰卡民众如何看待中国提供了非常宝贵的机会。

斯里兰卡教育部部长班杜拉·古纳瓦德纳在致辞中对《美丽的旅行——沿着丝绸之路》的发行表示祝贺。班杜拉·古纳瓦德纳部长回顾了斯中两国友好交往的悠久历史，他表示，在中斯建交 55 周年之际，《美丽的旅行——沿着丝绸之路》的出版对于中斯两国的友好交往具有重要的意义。班杜拉·古纳瓦德纳部长对

北外在僧伽罗语和斯里兰卡文化传播方面所做出的贡献表示感谢和赞赏。他表示，作为即将进入北外攻读博士学位的一名北外学子，他将始终致力于不断发展和加强斯里兰卡政府与中国之间的友好关系。

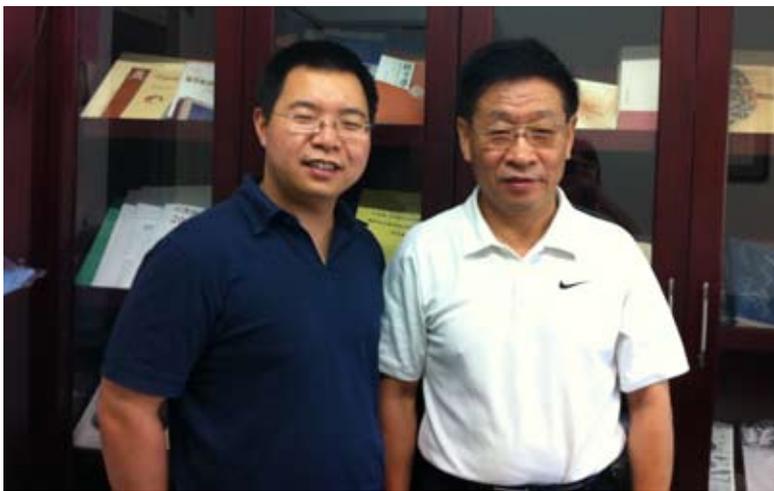
中联部亚洲一局局长沈蓓莉代表中联部致辞，对萨曼先生新书的出版表示祝贺，向北外对中斯文化交流合作的长期支持表示感谢。沈蓓莉局长表示，中斯两国传统友谊源远流长，中斯两国建交 55 年来，两国关系始终保持健康稳定发展的良好势头。《美丽的旅行——沿着丝绸之路》一书是第一本用僧伽罗语介绍中国文化和发展的书籍，它以丝绸之路为纽带，全景式地展现了中国传统文化的博大精深，生动地呈现了中国人民在中国共产党领导下与时俱进，向着社会主义宏伟目标不断迈进的积极态度。《美丽的旅行——沿着丝绸之路》一书的出版有助于加深两国人民彼此了解，为中斯不断拓展人文交流和合作注入了新的活力。

最后，《美丽的旅行——沿着丝绸之路》作者萨曼·安达伍德赫迪致感谢辞，向为此书的编写和出版给予大力支持和帮助的有关人员以及发布会主办单位表示诚挚的感谢。

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郭棲庆、世界亚洲研究信息中心执行副主任赵宗锋，国际处处长李又文，亚非学院副院长杨晓京，僧伽罗语和其他专业的师生代表等参加了发布会。

北京外国语大学新闻中心

世界亚洲研究信息中心与 社会科学文献出版社 达成著作出版合作意向



2012年9月4日上午，社会科学文献出版社编译中心主任、副编审祝得彬先生到访世界亚洲研究信息中心。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郭棲庆教授与祝得彬主任就中心学术著作出版及信息共享等事宜进行了友好洽谈。郭棲庆教授向祝得彬主任介绍了中心目前的学术论著出版情况、未来的出版计划以及论著的出版要求，并与社会科学文献出版社达成合作意向，由该社承担中心部分学术论著的出版工作，中心在该社出版的所有学术著作将列入“亚洲研究丛书·北京外国语大学世界亚洲研究信息中心系列”。祝

得彬主任还表示将定期为中心提供社会科学文献出版社出版的有关亚洲研究的书目信息。

在世界亚洲研究信息中心获得学术著作出版资助立项的两部学术著作将由社会科学文献出版社出版发行，一部是北京外国语大学亚非学院文庄教授所著的《中越关系史话》，另一部是亚非学院客座教授耿引曾所著的《中国亚非关系史》，两部著作计划于今年底或明年初出版发行。

世界亚洲研究信息中心



印度国家形象宣传片跨文化传播策略分析¹

刘琛 / 北京外国语大学英语学院

2008年11月，印度旅游部推出了宣传片《不可思议的印度》(Incredible India)。很快地，这部宣传片通过各种渠道在全球范围传播，并引起了预期关注，甚至国外“国家形象片”(national image ad)的学者也将其视为研究对象。

那么，印度国家形象宣传片的跨文化传播策略有哪些成功之处？在此，

本研究根据传播学经典的“5W”框架，从传播者(who)、传播时间(when)、传播渠道(which channel)和传播内容(what)入手，对其传播效果(what effect)进行评价。

一、传播者：淡化政治色彩

在向全球推介《不可思议的印度》时，这部“国家形象宣传片”被

印度政府定位为“旅游宣传片，旨在展示印度的风情和魅力，说明这是一个辽阔、年轻、古老、丰富和神秘的国度”。负责本片制作的是印度旅游部(Ministry of Tourism of India)，而不是其他政治职能鲜明的部门。从这个安排中，可以发现印度在整个形象片对外传播过程中的谨慎且努力地淡化此举的政治色彩。

¹ 本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心课题研究资助项目《亚洲国家形象宣传片跨文化研究》的阶段性成果，发表于《对外传播》2012年第8期。

从近年来国际传播战略走势来看，印度在国家形象宣传片的“传播者”选择上是相对成功的。众所周知，贴近西方政治文化价值观的“公共外交”目前已经逐渐成为发展中国家对外传播的重要方式。作为一种特殊的外交形式，公共外交的突出特点是在对外宣传政府和国家形象、介绍国家政治理念和政策时，政府发挥主导作用，但是由社会各界广泛参与并完成。由此可见，就“传播者”而言，印度选择“旅游部”做代言，目的是凸显“公共外交”色彩，以便赢得西方国家的接受和民众的认同。

二、传播时间：实施危机传播

2008年11月30日，《不可思议的印度》开始在海外播放。2008年11月26日，孟买(Mumbai)发生连环恐怖袭击事件。一夜之间，16起恐怖袭击造成188人死亡，数百人受伤，其中包括26名警察。更为严峻的是此次袭击目标针对的是西方人，英美游客遭就地枪决。伊斯兰组织德干圣战军声称对袭击负责。随即，孟买爆发万人游行抗议政府保护无力，国际社会均表示密切关切。可以说，印度国家形象遭遇巨大“危机”。

关于国家形象宣传片是否不做重新修改，并按原定时间计划推出，印度国内也是众说纷纭。反对者主要认为，“宣传片里面的印度不仅文化厚重(culturally rich)，而且传统祥和(historically peaceful)，可是这形象

众所周知，贴近西方政治文化价值观的“公共外交”目前已经逐渐成为发展中国家对外传播的重要方式。作为一种特殊的外交形式，公共外交的突出特点是在对外宣传政府和国家形象、介绍国家政治理念和政策时，政府发挥主导作用，但是由社会各界广泛参与并完成。

.....
已经被恐怖袭击毁掉了”。印度很多报纸也提出，“印度现在急需启动新的对外宣传活动以修补(repair)损害严重的国家形象”。

然而，印度最后的决策是不更改时间表，不修改国家形象宣传片内容。与当时可供选择的方案相比，这个决定是相对最科学的。依据既有的危机传播研究成果，总体上，危机处理有三种模式。“白色宣传”(white propaganda)是完全说真话，不采用任何传播策略或手段进行干预；“黑色宣传”(black propaganda)是以谎言代替真相，而“灰色宣传”(grey propaganda)则是利用新的新闻事件分散或转移公众注意力，并借此为公众提供重要的“背景信息”(background information)和整体环境(context)，从而潜移默化地帮助公众做出有利于危机解决的判断，缓解舆论压力。根据三种模式的基本特点，印度此举旨

在让“不可思议的印度”的全球播出成为新的新闻焦点，成为“孟买屠杀”之外的“印度话题”。这更接近“灰色传播”的理念，而这种危机传播手段显然是三者中最符合传播规律，也是效果最好的。

三、传播渠道：大众文化思路

在国际媒体上推出此宣传片时，印度选择的媒介主要是电视和报刊。当然，也包括印度旅游部设在各国的办事处，例如：印度旅游局驻北京办事处等。其中，播出的电视频道基本是娱乐频道(E Channel)。就时段而言，《不可思议的印度》安排在奥斯卡(Oscar Awards)、格莱美(Grammy Awards)和英国学院奖(BAFTA Awards)等颁奖典礼期间。此外，印度还在2008年温哥华冬季奥运会时，在国际体育频道播出本片。

从传播渠道来看，选择综艺和体育频道是看重了这些频道的“大众文化”身份。此外，将著名的娱乐和体育事件作为平台，更加体现出积极参与大众文化的态度和意愿。由此，收看者会感到《不可思议的印度》虽然是一部国家形象宣传片，但是它不是纯粹的政治外交，或国家宣传，而是一种轻松、简单的大众文化产品。

对于这种包装，不能低估其背后的文化传播策略——尽量努力赋予政治意图相对鲜明的宣传产品以大众文化特征是看中了这种传媒产品的本质属性，即约翰·费思克

(John Fiske) 在《理解大众文化》(Understanding Popular Culture) 中所总结的,“(一个传媒产品之所以能够成为)大众文本必须是能够在各种不同的社会语境中,让各式各样的读者都发现其中与自己有关之处,因此愿意主动选择参与并接受”。

四、传播内容:普世文化符号

《不可思议的印度》时长约 10 分钟,除了开始时约 2 分钟的“序片”外,整个宣传片由 9 个部分组成。

第一部分的主题是“与佛同行”(Walk with Buddha),寓意是体现印度的文化价值观重在追求精神和意义(sense of life);第二部分是关于印度名胜古迹的展示,意在宣传印度 5000 年的文明(five thousand years of civilization);第三部分是一名普通西方游客的经历,从他者的角度说出,“不可思议的印度”;第四部分是投资界的名人 Mark Mobius 推荐印度是做生意和休闲一举两得的好去处(great place);第五部分是超模 Saira Mohan 带领观众领略印度的时尚一面;第六部分是由专业高尔夫球手 Jeev Milkha Singh 展现印度的体育设施和活动;第七部分是印度各主要宾馆会所的集中亮相;第八部分是由民族音乐人 Zilakhan Sufi Sirger 讲述印度的古典建筑与音乐;最后一部分是由 Edmund Hillary 爵士介绍在印度可以进行的探险活动等。

总体上,国家形象宣传片在选择

印度国家形象宣传片的跨文化传播策略体现出了敏感的跨文化传播意识和对传播规律与研究的较为全面而立体的把握。从这个意义上说,印度的经验是值得重视的。

每个故事的“推荐人”、画面构图、台词设计和字幕形式等方面有很多可资借鉴之处,然而最突出的“亮点”是在于整体文化符号的选择。在片子中,宗教、瑜伽、香薰、自然风光、时装、现代与古典建筑和印度独特的古典音乐是贯穿各章节的主要符号,而这些符号的共同特点是所传递的文化信息已经为世界普遍接受,因此在跨文化传播环境下也不会引起争议和误读。由此可见,印度在定义什么叫做“既是民族的,也是世界的”积累了一定的经验。

五、传播效果:“硬”形象“软”传播

自 20 世纪 80 年代以来,很多国家都对内进行了深层的体制性改革。以全球化为背景,世界各国,尤其是大国都开始积极拓展对已有利的国际战略空间。在微妙复杂的博弈与合作中,国家形象展示越来越成为重要的外交手段,也因此给国家形象传播提出了更高的要求。

通过上述分析,可以发现《不可

思议的印度》秉承了一个基本的跨文化传播战略,即努力从各个环节“软化”本次国家形象宣传的“硬”任务。在形象片中,印度借助“佛教”意指本国的文化态度;通过德国投资专家 Mark Mobius 的口,宣传“这是一个年轻、充满活力和伟大的地方”;由含印度血统的加拿大超模 Saira Mohan 以印度时装设计为例,赞美“(印度)从不重复做两次同样的事,(在这里)灵感是无穷无尽的”以暗指印度的创新精神和实力。其中,最突出的例子是片中“印度已经做好准备登上国际舞台”(India is ready for the world stage),这句在跨文化传播语境下较为敏感的宣传语却最终选择了在“体育篇”由高尔夫球手 Jeev Milkha Singh 面带微笑真诚说出,从而给受众提供了多元的解读角度,布局比较巧妙。

综上所述,印度国家形象宣传片的跨文化传播策略体现出了敏感的跨文化传播意识和对传播规律与研究的较为全面而立体的把握。从这个意义上说,印度的经验是值得重视的。诚然,《不可思议的印度》走向世界后,也引起了很多批评与质疑,其中包括本土的媒体和学者。这说明在这个传播案例中,印度也存在着一些需要解决的问题。总之,“他山之石可以攻玉”,中国对外传播研究需要关注印度等发展中国家的传播实践,更好地总结相关经验,才能进一步充实、完善现有的国家形象传播策略,让中国与世界的对话真正成为“交流会通”。



哲学的信仰

——雅斯贝尔斯对佛教的认识（上）¹

李雪涛 / 北京外国语大学海外汉学研究中心

摘要

对于启示宗教予以批判的德国存在哲学巨擘雅斯贝尔斯认为，基督教对启示的理解过于具体化，因此他总是处处提醒别人他自己的哲学家身份，好像随时都要与神学划清界限似的。雅斯贝尔斯使用“生存”（Existenz）代替基督教的“灵魂”（Seele），“超越”（Transzendenz）代替基督教的“上帝”（Gott），同样在于说明哲学与基督教神学的不同。在此基础之上，雅斯贝尔斯所强调的“哲学的信仰”（Philosophischer Glaube）就是对超越的存在的追寻。在通过对佛教（佛陀与龙树）的考察后，雅斯贝尔斯似乎发现了他所孜孜以求的这一理性的信仰——佛教。本文通过对雅斯贝尔斯哲学与佛教关系的考察，认为作为存在哲学家的雅斯贝尔斯，他对“佛陀”和“龙树”的研究，实际上是他对自己的存在哲学的注脚。反过来，佛教思想同时也必然丰富且加深了雅斯贝尔斯对“统摄”、“存在”等基本概念的理解。

关键词

雅斯贝尔斯 存在哲学 哲学的信仰 佛教

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研究成果。

与佛教最早的接触

雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883–1969)跟佛教的接触可以追溯到他在海德堡期间与印度学家齐默尔(Heinrich Zimmer, 1890–1943)博士的交往：“直到1939年春天，我非常幸运地与印度学学者海因里希·齐默尔结下了友谊，当时他迫于压力，不得不移民他地，先是去了英国，其后到了美国。我在海德堡最后所做的宽阔而又深邃的精神性谈话，就是跟他进行的。他那渊博的知识使我受益良多，他关心我，并带给我多种中国与印度世界的文献和译文。”¹

1937年以后雅斯贝尔斯开始研究亚洲文化，这对雅氏来说是一个全新的领域，而作为印度和东亚文化专家的齐默尔则为雅斯贝尔斯提供了重要的参考文献，并一直与雅斯贝尔斯在这一崭新的思想世界中对话、讨论。雅氏在研究、写作“孔子”、“老子”和“龙树”时，齐默尔一直是他重要的助手。在1929—1939年间他们两人现存的十几封通信中，其中有几篇非常集中地探讨过中国哲学和佛教，并且一再提到汉学家卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873–1930)创立的《汉学》(*Sinica*)杂志、孔子、佛教、寒山与拾得，也提到哈克曼(Heinrich Friedrich

尽管雅斯贝尔斯的哲学思想与佛教没有直接的关联，但他对理性主义所提出的质疑，显然与佛教的根本问题有着密切的关联。因此，他的哲学观点与佛教有诸多契合之处。不过，无论如何，我们不能认为，雅斯贝尔斯的思想是反理性的，因为他在任何情况下都不会藐视理性。

Hackmann, 1864–1935)等汉学家的名字和著作。²从雅斯贝尔斯在《大哲学家》(*Die großen Philosophen*)一书后所列举的参考书目中可以看到，他对上座部(Theravada)巴利语佛教方面的资料以及大乘佛教梵文和中国佛教的资料都很熟悉。作为20世纪人类最伟大的思想家之一的雅斯贝尔斯对佛教的兴趣显然不在文献资料方面，他对佛教的阐释在很大程度上是他的存在哲学思考的延续。

欧洲哲学传统与人类的中心问题

欧洲哲学理性主义的发展有其悠久的历史，始自希腊神话，经苏格拉底、

柏拉图、亚里士多德、中世纪基督教神学、近代笛卡尔的理性主义、英国的经验主义，从康德到黑格尔的德国唯心主义(观念论)。黑格尔哲学将理性主义发挥到了极致。尽管在哲学思潮方面一直存在着理性与非理性之间的对抗，但顺着黑格尔理性思想而登上哲学舞台的则是克尔凯郭尔和尼采。面对以往从未出现过的人类的新问题，他们开始否定庞大的哲学体系，认为哲学的目的不在于扩充自己的知识，而在于阐明生命的意义。因此，在理性主义者认为毫无意义的佛教，在以克尔凯郭尔、尼采乃至雅斯贝尔斯看来，却指向了人类的中心问题。在20世纪，这样的转变对近代的意识当然也有所冲击。

尽管雅斯贝尔斯的哲学思想与佛教没有直接的关联，但他对理性主义所提出的质疑，显然与佛教的根本问题有着密切的关联。因此，他的哲学观点与佛教有诸多契合之处。不过，无论如何，我们不能认为，雅斯贝尔斯的思想是反理性的，因为他在任何情况下都不会藐视理性。他正是以理性与存在共同构建了他的超越(Transzendenz)理论。不过雅斯贝尔斯认为，理性的范围是低于哲学的，并且唯有当理性使我们失望时，哲学才真正得以开始。³

1 Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1977. S. 75–76.

2 Karl Jaspers/Heinrich Zimmer: Briefe 1929–1939, aus dem Nachlässen zusammengestellt von Hans Saner und Maya Rauch, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, hrsg. v. Elisabeth Hybašek und Kurt Salamun, Jahrgang 6 [1993], VWGÖ–Wien, S. 7–24.

3 考夫曼著，陈鼓应等译：《存在主义》，北京：商务印书馆，1987年，第23页。

雅斯贝尔斯正是在意识到理性的极限时，才从印度和中国发现哲学思想的新途径。他在《有关我的哲学》中写道：“由于从巴门尼德斯到黑格尔以来的相互关联的哲学失去其安全性，我们现在也就只能从人之存在（Menschsein）的深厚基础中进行哲学思考了，这一人之存在在某种意义上讲，系为西方现已终结的西方几千年的思想之源泉。以另外的方式来认识这一基础，我们便会指明将印度和中国作为另外两个哲学思想的本源性途径。”¹作为印度哲学的重要组成部分，佛教的思维方式，无疑启发了雅斯贝尔斯以根源性的方式重新思考人类的存在问题。实际上，雅斯贝尔斯一生中所探究的问题，都可以归结为一个问题：什么是哲学？²

哲学的信仰与佛教

作为存在哲学的巨擘，雅斯贝尔斯一直同基督教保持一定的距离。他认为，人只有在无助的“临界状态”（Grenzsituationen）中才能接触到超越（Transzendenz），从而实现自己的存在。“临界状态”包括死亡、痛苦、奋斗、机遇、罪恶等等人类无法逃脱

或改变的境遇。正是为了改变当下自我的境遇，人才会努力寻求突破与超越，从而达到个人真实自我的实现。雅斯贝尔斯认为，临界状态是哲学的根源，正是在这样的状态中，人们能够找到关于真实存在的启示的根本冲动。雅斯贝尔斯说：“在临界状态中，人类要摆脱或者超越一切将要消失的世间存在，或者指向虚无，或者感觉到真实存在。即便绝望就其事实而言，只能存在于世间，它却指向了世间之外。”³正是这些失败的经验，给人带来了超越的意识。雅斯贝尔斯认为，超越是一切具体概念、逻辑、理性所无法达到的。有了这样的超越经验后，日常的经验也可以成为超越的“密码”（Chiffre）。密码是在世界里的超越的形象，透过理性人们无法直接认知世界的本性，而必须通过密码来解读。雅斯贝尔斯之所以提出“密码”的概念来，是因为密码永远不会有固定的意义。临界状态只有凭借密码才能转化为超越。人的理性在密码中寻求意义，这才是哲学信仰的开始。

雅斯贝尔斯将“哲学的信仰”（Philosophischer Glaube）与一般的信仰（宗教）区分开来。他认为哲学

与宗教有着紧张的关系，他说过很精彩的话：“在面对宗教来讲，其紧张关系是绝对的：真正的虔信者可以成为神学家，但不经过断裂的话，不会成为哲学家，一位哲学家不经过断裂也不会成为虔信者。”⁴作为信仰统摄的存在哲学家，雅斯贝尔斯认为超验是“绝对”隐蔽的，而每一种启示都将其讲得很清楚（verdinglichen）。⁵这一点是雅斯贝尔斯绝对不能容忍的。

哲学的超验性在宗教之中，特别是在天启宗教之中，常常被具体地理解为历史性的事实：“在宗教中，天启的客观性被看作是历史上唯一的事实，并且最终被固定为可以被认识之物，而不再作为表达历史性超验的象征特质，僵化为上帝直接的话语。”⁶雅斯贝尔斯认为，这样对天启宗教的唯一性的理解，是哲学的信仰所不允许的。基督教过于具体地表达“超越”本身，一个可以认识的人格的神，并且信仰中的许多具体概念又过于系统化，这使得雅斯贝尔斯无法“接受这个具体的信仰和传统的权威”。⁷这对雅斯贝尔斯来讲，同时意味着个人自由和尊严的丧失。

在雅斯贝尔斯看来，哲学的信仰

1 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 395.

2 Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1995. S. 8.

3 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 43.

4 Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991). S. 294.

5 Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1995. S. 42.

6 Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991). S. 297.

7 参考雷立柏编：《基督教知识词典》，北京：宗教文化出版社，2003年，第169页。

不是皈依。这一信仰既没有教条，也没有权威。它既不是建立在启示基础之上，也不认同任何所谓的圣典，没有任何的组织，也不采用任何的强制方法。它不知道所谓普遍有效的、极具说服力的科学。它既非现代科学意义上的理性的，亦非感觉或狂热意义上的非理性。对于雅斯贝尔斯来讲，最关键的在于哲学的信仰是其自身的源泉：“我在哲学思维中经验到超越存在的现实性，并没有中介，我是通过我自己而经验到它的，……哲学信仰是人们赖以掌握现实的东西，但由于它不是独断的，不是教条的，它不能成为知识。对于它说来，思想是从昏暗的起源到现实的过渡；所以如果思想仅仅是思想，那就毫无价值。思想之所以有意义，完全是由于它具有阐明的、导致可能的作用，由于它具有内心行动的性质，由于它具有召唤现实的魔力。”¹ 雅斯贝尔斯在佛教特别是大乘佛教中看到了这一信仰，在其中人与作为超越者的“统摄”有着天然的关联。

雅斯贝尔斯认为，“哲学信仰要求完全不要离开世界里的事情，要求首先在世界里以一切力量去做当时有意义的工作，而同时永不忘记整个世界

雅斯贝尔斯在他的著作中很少用 Philosophie (“哲学”的名词形式)，取而代之的是 Philosophieren (“哲学思考”，是“哲学”的动名词形式)，在其中他强调的便是哲学不仅仅是一门学科或知识，亦非思想上的追求与研究，而是一种对生活的态度。哲学思考本身也是追求真理的行动。

在超越存在之前所显现的那种趋于消逝的虚无性。”² 这显然是与《中论》中“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”³ 的龙树大乘思想完全相符的。这同时也让我们想到了《五灯会元》中的著名偈语：“一切佛法，自心本有。将心外求，舍父逃走。”⁴

在论述哲学的信仰与迷信的区别时，雅斯贝尔斯认为，将对象物看作本真的存在，这是一切教义学的实质，并且将象征物的物质确实性看作是实在的，这是迷信的实质。因为迷信是对客体的束缚，而信仰则以“统摄”为基础。⁵

与佛陀一起进行哲学思考

在今天看来，从基本上讲，佛教研究的目的在于追寻两千年前的佛教思想或历史发展而来的佛教教义，这究竟对现代人具有怎样的意义？及其在整个文化史上究竟占有什么样的地位？将佛教作为历史、宗教、文本来看待的学者们的研究，常常会将佛教作为一堆死的历史、文化知识，他们的研究往往是为了满足个人追求知识的欲望。而信奉佛教的研究者，很多会转向佛教的教义，以求安身立命，进而希望借此一宗教，有益于国家、众生。不论是所谓学士派所运用的“客观的科学方法”，亦即将佛教作为研究对象来客观地进行分析、研究，检讨其中的内容，还是所谓信奉派多强调戒定慧的修持，并一再声称唯有自己的解释才符合两千多年前的佛陀本意，这两者跟我们所提到的佛教研究的目的并不完全相符，即这些研究究竟对我们现代人的生存来讲究竟有什么意义？“哲学思考的历史性传统，其整体性，以及无穷真理的积淀，都指明了当代哲学思考之路。传统就是以往思考过的深邃真理，对此人们可以怀着无尽的期待；传统是存在于少数伟大著作中的深不可测性；传统是怀着敬

1 雅斯贝尔斯著，王玖兴译：《生存哲学》，上海：上海译文出版社，2005年，第83页。

2 雅斯贝尔斯著，王玖兴译：《生存哲学》，上海：上海译文出版社，2005年，第73页。

3 龙树《中论》卷第四“观涅槃品第二十五”，见《大正藏》30-35c。

4 《联灯会要》卷第三，见“新纂卅字续藏”79-27c。

5 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 50.



畏之心从大思想家那里接受下来的现实性。”¹实际上对雅斯贝尔斯而言，哲学史本身从来不是研究的目的所在，它仅仅为当代哲学思考提供素材而已，通过把握哲学的历史，才能真正把握我们自身。雅斯贝尔斯认为：“对哲学是仅仅作理论上的观察，是远远不够的。哲学思考是实践活动，这意味着我们必然要对从事哲学史的方法有所要求：要从文本中灵活地将其内化为已有，这样的理论态度才是真实的。”²“如果谁必须要在哲学史中认识概念的话，那么只有参与到这些已经过去的思想

背后的崇高的生命实践之中去，才有意义。”³雅斯贝尔斯以其存在哲学的视角，为我们展示了佛教对于人类的启示。对于雅斯贝尔斯来讲，佛教研究理应对我们人类当前存在的特殊境遇提供令人信服的解释，它应当是一个我们能投身于其中的行动，而不应当是一堆关于佛教的历史知识而已。雅斯贝尔斯在具体解释佛教觉悟的意义时写到：“这一认识本身绝非仅是有关某一事物的知识，而且是一种行动，并且是包含一切的行动。”⁴

雅斯贝尔斯在他的著作中很少用

Philosophie（“哲学”的名词形式），取而代之的是 Philosophieren（“哲学思考”，是“哲学”的动名词形式），在其中他想强调的便是哲学不仅仅是一门学科或知识，亦非思想上的追求与研究，而是一种对生活的态度。哲学思考本身也是追求真理的行动。

雅斯贝尔斯同时强调读者的参与和能动性，他认为哲学的历史知识是没有办法打动今天的读者的，读者应当与作者一道将自己的身心投入其中：“确切地说，人在哲学研究中可以作为可能性去同生存进行交往，去认识在历史中出现过的那最绝对之物以及最光亮之物。他与以往最受人尊重的思想家进行交流，并且可以向他们询问，也只有他这样做了，哲学研究才会获得意义。”⁵只有透过我们自身现实的存在，才能使哲学家所提出的问题成为当下的，因此，唯有在这样的互动中，佛陀的问题才能成为我们同时代的问题，同样他的人生智慧，也从来不会过时。哲学的根本问题既然源自生活，那么这些根本问题的形式与佛陀时代就不可能相去甚远。

雅斯贝尔斯认为，佛教并不是什么神秘的宗教，正相反：“佛陀却说：真正的奇迹是让他人产生正信，内心

1 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 117.

2 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 391.

3 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 391-392.

4 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第97页。

5 Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Hrsg. Von H. Saner. München 1982. S. 60.

纯洁，使自己获得禅定、觉悟、从而得以解脱。与此相反，使自己的形态变成各种各样，遨游于空中，飞行于水上，看透他人的思想，这一切都只是虔信之徒与江湖骗子们的鬼把戏。”¹这是以理性手法“驱魅”（Entzauberung）的过程，宗教的妖魔化剥夺了人的自由，使人窒息。²正因为此，佛陀所面临的生存问题跟我们类似，故而有启发性。如若佛陀果真是遨游于空中、飞行于水上的神人，那他的生存经验对我们来说，显然没有任何的意义。

佛教——关于人的学说

实际上，原始佛教的教义是彻头彻尾有关人的学说。佛陀讲世界、讲宇宙，归根到底是讲人，强调人生的内在价值。与西方为了满足自己的知识欲而探索世界不同，原始佛教系统从人的立场去推陈世间万物，并将之化作人生之主观评价材料。不仅如此，

佛陀本人甚至认为以理论方式处理形而上学的问题都是有害的。³

雅斯贝尔斯认为，最深刻的真理没有办法以肯定的、直接的方式说出，仅能以间接的方式予以传达。因此佛陀惯常用譬喻，在某些时刻又沉默不语，对于他认为不适当的问题，明白地予以拒绝。⁴并且在原始佛教中，佛陀的教义并非仅为形而上学的玄理，而更是一种解脱之道，一种与你我，或者说与真实的生存相关的解脱之道。佛陀常常拒绝回答弟子们所提出的诸多形而上学的问题，是希望藉其沉默的智慧，巧妙地让这些终极性形而上学的问题保持开放性。他让自己的沉默像远处巨大的背景一般被人所目视着，而不神秘地让它消失。“在知识无法达到的地方，不应当浪费时间做没有结果的思考。甚至在重要的问题上，知识也不是必须的，如果灵魂的救赎不完全依赖于它的话。”⁵从另一个方

面来讲，佛陀并不认为这些哲学问题是人类可以解决的，因此人们实在不应该枉费时间和精力去探讨它们，因为这些对真正的解脱之道并没有更多的益处。雅斯贝尔斯同样认为，佛陀所讲授的不是形而上学，而是解脱之道：“佛陀摈弃了对解脱来说并不是必要的知识。他不愿意对他已拒绝了的命题做任何解释，诸如：‘世界是永恒的’以及‘世界不是永恒的’，或者‘世界是有限的’、‘世界是无限的’，或‘死之前可以成佛’、‘死之后可以成佛’。”⁶除此之外，佛陀甚至认为从理论上来解决形而上学的问题是有害的。他拒绝回答各类形而上学的问题，也还因为这些问题无助于我们的修行，以及向涅槃方向的努力。

很显然，佛陀的教义是以修持为中心的，因此与以纯粹逻辑为中心的形而上学的论证是完全不同的。雅斯贝尔斯指出：“我们阅读这些经文，可

1 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第95页。

2 Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, München 1947 (4. Aufl. 1991), S. 853.

3 巴利文的《中部》记载了下面的故事，佛陀在回答鬘童子所提出的许多形而上学问题时作譬喻道：“鬘童子，这好比一个人被一枝涂满药的箭所射伤，他的伙伴、亲戚，替他找来一位医生，而病人却说：‘现在，我不要把箭取出来，要等我查清楚，那射伤我的人是属于武士阶级，还是婆罗门阶级，是农民阶级还是贱民阶级……？’或者他说：‘我要先查清楚，伤我的人是高，是矮，是黑皮肤或黄皮肤……我要先查清楚，伤我的弓是弹弓还是弩弓……箭杆是芦杆还是苇杆……箭翎是鸢翎作的，还是鹰羽，孔雀羽……？箭镞是倒钩的，铁的，小牛牙的还是夹竹桃木的……？’鬘童子！那人还没有把这些事情搞清楚以前，他就会死掉了。和这情形完全一样的，任何人如果说：‘我不要在世尊座下修行，除非他对我解释，世界是永恒的，非永恒的；……圣者死后存在，不存在……？’那么，在世尊还没有把这些问题给他解释明白以前，他早就死掉了……修行梵行，并不靠世界有无边界的教条，不靠永恒不永恒的教条……不论流行的世界为永恒或非永恒的教条，世间不免有生老病死，忧患苦恼，而我所要教导人的，就是要在现生中消灭这忧患苦恼……鬘童子！我为什么没有解释这些问题呢？因为这是无益的，它们和宗教的原则无关，也不能导致厌离、无欲、止息、寂静、神通、无上智慧，以及解脱涅槃，因为这个缘故，所以我没有解释。”（巴利文《中部》第63。此处引文据张澄基：《佛学今论》（上册），台北：慧炬出版社，1973年，第140页。）

4 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第193页。

5 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第193页。

6 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第101页。

以看出，这一学说是以修持为中心，并且以不断重复的形式出现：正是在这反复变化过程中，形成了与其内容相符的自己的独特氛围。很少能从中找出纯粹逻辑性的东西，明确的有秩序的形式，精炼的形式则更少见。”¹在修行的过程中，一切的论证，其自己扬弃了自己。²

雅斯贝尔斯认为，大乘佛教继承了佛陀的真正精神，龙树的反形而上学的立场正是佛陀真正精神的发展：“龙树摒除了一切形上学的思维方式。他反对谈创世之说，到底是通过神 (Isvara 自在天)，还是通过神我 (Purusa)，通过时间，通过其自身而创造了世界，这一切他全都避而不谈。他反对谈论对诸规定、自我存在以及极微表象的执著，反对谈论一切断灭见、常见，他还反对谈论我见。”³龙树同样对绝对本体论提出了疑问，他所重视的是有关证悟的修持本身。

根据雅斯贝尔斯的存在哲学，人是永远无法穷尽自身的，其本身并不是被给定的，而是一个过程。他有意志的自由，能够主宰自己的行动，这使他有可能按照自己的愿望塑造自我。

根据雅斯贝尔斯的存在哲学，人是永远无法穷尽自身的，其本身并不是被给定的，而是一个过程。他有意志的自由，能够主宰自己的行动，这使他有可能按照自己的愿望塑造自我。

“人决不仅只是手段，而永远同时是终极目标。”⁴佛陀的一生便是这样一个事实，他证明这种生命是可能的。今天在亚洲国家的众多佛教徒依然重复着这一古老而又具有生命力的教义，它显示了人类不确定的本质。“他自身尚必须做出抉择——透过无数个体的抉择——来决定自己能成为什么。”⁵雅斯贝尔斯所认为的自由观念，亦即人按照自己潜在的可能性去决定自己的命运。一个人不止是他目前偶成的状态，他是开放的。对他来讲，并不存在任何唯一的正确解释。雅斯贝尔斯著作的深度并不在于其所擅长的哲学分析，因为每一个个体都是独特的，从哲学上来讲不可能给予可能的

描述，而只能希望透过他对“存在的澄明” (Existenzerlellung) 或“呼唤” (Appellieren) 对读者的处境有所启发，“并要求读者尽可能地以高贵的情操去面对这一人类处境”。⁶

存在之澄明

雅斯贝尔斯认为，作为主体的人在试图认识其自身时，势必把自己对象化成为客体，借助科学方法来加以研究。人尽可以从生物化学家、解剖学家、心理学家或社会学家的观点去研究自己，但作为主体的人与对象化的人不是同一的，对象化的人是被限定了的、被贬抑了的人，他不再具有自由，而只是被束缚和被规定的概念而已，换句话说，它已经不再具备作为主体的人的本质了。因此，人将自己对象化为客体而获得的对自身的认识，是对于一个已失去本质的非人的概念的认识，而不是对于活生生的人自身的认识。雅斯贝尔斯将这种思维的基本状态称作“主客体分裂” (Subjekt-Objekt-Spaltung)。⁷主客体分裂说明起初是一体的东西被撕裂开来了，雅斯贝尔斯想要强调的是未分裂前的根源状况。⁸

1 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第854页。

2 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第854页。

3 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第857页。

4 雅斯贝尔斯著，王玖兴译：《生存哲学》，上海：上海译文出版社，2005年，第17页。

5 Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*. München 1958 (7. Aufl. 1983). S. 262.

6 考夫曼著，陈鼓应等译：《存在主义》，北京：商务印书馆，1987年，第22—23页。

7 Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 46.

8 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.85.

人只要试图以某种规定性，以某些范畴来认识自身，他就已把自身作为僵化了的东西了，就已失去了认识它的意义。人是不可以被当作对象来认识的，他是作为一切对象之根据，本身并不是客体的东西。人永远也不可能对其自身做出任何绝对的规定，人是永远也无法彻底理解存在之谜。依据雅斯贝尔斯的观点，我们不能再像以往的哲学家那样，把人看作是客观存在物了，而应当且必须把人理解为活生生的存在。

按照雅斯贝尔斯的观点，存在是永远不会成为客体的东西，是人类思维和行动的源泉，人只有在什么都不被认识的思维过程中，才能涉及到这一源泉。存在是属于其自身，因而是属于自己的超验的东西。¹

究竟用什么方法才能说明存在呢？雅斯贝尔斯称之为：存在之澄明（Existenzerhellung），并强调说：这种澄明不是认识本身，而是诉诸存在的可能性。²所谓存在的澄明，是要通过内心的体验去把握诸如：信仰、自由、交往、孤独、幸福、生灭等不可能通过普通的理智来确定的多重可能性。雅斯贝尔斯强调存在的活动性，以避免将“存在之澄明”变成是关于生存的学说，从而将生存当作对象来研究的错误。这一方法在佛教中的运用便



是禅定，佛陀本人便是通过禅定而发现自身存在的意义的。

尽管认识产生于主客体的分裂，但为了阐明统摄，就必须克服这一分裂。雅斯贝尔斯将科学性的方法与哲学性的方法区分开来，他认为前者是“对象性认识思维”（gegenständlich erkennendes Denken），而后者是“超越性的思维”（transzendierendes Denken），并且只有后者才是雅斯

贝尔斯所谓的哲学的“基本操作”（Grundoperation）。雅斯贝尔斯认识到了分裂以及对象性的界限：“这一界限是以统摄为基础的将存在物变为透明的场所，是统摄能够在有限物之中找到一种显现方式的场所。……它之所以是基本操作，是因为他进入了有限物的基础，同时也为统摄的确定打下了基础。”³这样的基本操作便超越了所有的对象性思维。在佛教思维中，

1 Karl Jaspers, *Philosophie*. Band 1, Berlin 1956. S. 15.

2 Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. Gröningen: J.B.Welters, 1935. S. 52–53.

3 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.87.

特别是以龙树一系为主的大乘中观之中，即便有对象性的思维，也仅仅是俗谛层面的言筌而已，最终还会归于超越性的思维。后来继承龙树大乘空宗的中国佛教，如唯识、天台、三论、禅宗等，都是不允许有任何对象性的思维存在的，他们所强调的达到的境界，也只能用超越性思维来理解。

这样的立场构成了雅斯贝尔斯佛教研究的出发点，对佛陀及其教义的研究，当然不应当以上述对象化、客体化的方式来进行。雅斯贝尔斯指出，每一个哲学家都是完全属于自己而不容被包含于任何一种安排或规则之中的。因此，在对待伟大的哲学家方面我们只能以热忱去洞察他们的思想，以此而进行的描述是有限定的。重要之处，不在于采取一种有力的观点去纵观他们的作品，对他们指手画脚，而是要以崇敬的心态去用心体会他们言辞背后的真理。作为人类历史上伟大的哲学家之一的佛陀，他首先是活生生的人。同样，今天我们要研究佛陀的教义，所关心的绝不仅仅是有关佛教的历史知识，而是对今天的人依然有所启发和帮助的，来自佛陀的极生动的哲学、宗教思想。这位历史上的哲学家能够完全摆脱时空上的差异，同我们一起思索那些永恒的事物，并帮助我们回归自我。可我们又如何能与这位两千多年以前的大哲学

雅斯贝尔斯认为，大思想家们处在超越了时代的时代。因此他并非将时间的进程而是将理性的空间作为他们与我们联系的媒介：“这一理性的空间真正拥有无垠的广度，一切思想都能包容其中。在这里面，前后、长幼、师徒之间的关系不再有什么用。”

家对话呢？如果仅仅将佛陀的思想视为认知的客观存在，即我们采用观察者的立场，将这一大堆的材料作为科学的客观物来看待和处理的话，这种看似客观的立场实际上是不可取的。只是依赖于观察的方法，必定理解不到什么东西。雅斯贝尔斯认为：描述者应当参与其描述的对象，参与愈多，其描述也必然愈加深入。描述不是在寻求一种供理解的普遍客观知识，而是一种行动，是一种追求真理的行动。

在如何真正理解佛教方面，雅斯贝尔斯提出了改变自己的思维方式去适应佛陀的方法，甚为深刻，因为我们已经习惯于理性和形而上学层面的思维，并没有做好理解佛教的准备：“我们切不可忘记，因为在佛陀与佛教中有着我们尚未发现的源泉，这也正

限制了我们的理解范围。我们必须看到对佛教认识的巨大差异，所以应当大小一切迅速、简洁地领悟它的念头。为了真正获得佛陀真理的本质，我们必须改变自己。这一差别并不止限于理性层次方面，而是整个生命观念和思维方式的更新。”¹正是通过对佛教的理解，个人的潜能才会充分地被发现出来。

大哲学家王国中的佛陀

作为精神病学家和心理学家雅斯贝尔斯，在心理学上同样有重大的贡献。他将“解释”（erklären）和“理解”（verstehen）做了区分，从而创立了进行理解的主观心理学。在解释这一心理学跟传统心理学的区别时，雅斯贝尔斯的传记作者、他晚年的秘书汉斯·萨那尔（Hans Saner）指出：“一位心理学家不仅仅问：‘可以认识什么？’，而是问：‘如果我以理解的方式观察时，能认识到什么？如果以解释的方式观察时，又能认识到什么？在这其中我又能认识到什么？’如此，便引进了心理学中心理学家的认知方式，从而使得对自我具有相对性的反思。如果他接受主观理解是真正的认识方法的话，把同感（Mitempfinden）当做方法的组成部分，明晰（Evidenz）作为认识的基础，那么这位心理学家就不仅仅是作为记录者、整理者以及对

1 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第110页。

方法具有反理解力者来看待，而是作为重新体验的个体(nacherlebendes Individuum)。”¹因此，雅斯贝尔斯的《大哲学家》一书，在很大程度上，是借助于理解的主观心理学的方式，考察人类历史上的大哲学家如何面对存在的问题的。

正是从上述的方面，雅斯贝尔斯进入了他的大哲学家的王国，在他那里，大哲学家们都对着我们言说。雅斯贝尔斯认为，大思想家们处在超越了时代的时代。因此他并非将时间的进程而是将理性的空间作为他们与我们联系的媒介：“这一理性的空间真正拥有无垠的广度，一切思想都能包容其中。在这里面，前后、长幼、师徒之间的关系不再有什么用。”²“在哲学家的空间中，我们变成了一同从事哲学思考的人，因此也就成为了这些人的（尽管并不重要）同时代人。我们想通过哲学研究，将我们在历史上变成一切本源的思想家的同时代人，或者同样意思的另外表达：将一切本源的思想家变成我们的同时代人。”³

在具体谈到历史上佛陀的形象时，雅斯贝尔斯写道：“一幅完美的佛

陀形象之前提是以感情去体验这些经典，尽管这些经典并不一定完全可靠，但在本质上还是确实的，并且可以直接追溯到佛陀那里。仅以感情体验我们便可以深入到佛陀内心深处。在此存在一个透过反照而来的、具有人格的、卓越的现实，他说明，只要反照存在，这里就一定曾放射过光芒，其光亮之剧烈，足以使他物生辉，这是不言而喻的事实。”⁴也就是说，雅斯贝尔斯并不以一位20世纪的哲学家的身份来审视佛陀，而更多地是去同情地理解，与佛陀进行新的交流，从而开辟了考察以往哲学家的一种新方法。

从以往哲学家的生命和思想中获得感动和震撼，这是对每一位哲学家理解的前提。雅斯贝尔斯指出：“……这些哲学家至少在活着的时候就已经产生影响了。这种影响力最初是由活生生的人那里产生的，并非来自想象。并且我们在体验这一无可置疑的影响力时，自己的身心也会深深受到震撼。这一渗透到我们内心的影响力，对于我们来讲至今仍然是这样一个事实，即它不是理性所能证明的，而是一个在心灵上令人信服的暗示。这些伟人

依然依稀可见，因为他们仍在发挥着自己的影响力。”⁵包括佛陀在内的大哲学家的影响力之所以深厚，是因为他们的学说能感动我们，并且渗透到我们的内心之中。

雅斯贝尔斯认为，“塑造的前提是要为他们的真实性所感动。……表明了对历史的认识应当以唤起对经验的回忆为前提，不然的话，这些认识本身是毫无意义的。”⁶仅仅以客观冷静的方式把过去的东西陈述一遍，对雅斯贝尔斯来讲，显然是不够的。同样，以观念为指导原则，用图片、结构和逻辑关系将说过的东西重新梳理，依然是不够的。理解者应当做的是：“进入探寻哲学史的感动之中，在为真理的奋斗中体会到，历史知识是关乎其本人的。”⁷因此，对于雅斯贝尔斯来讲，发现佛陀，为佛陀的生平和教义而震撼，并且因此而一道去思考，理解的过程，对于雅斯贝尔斯来讲也就成为了获取真理的过程。⁸而哲学也只能从像佛陀一样的思想家的经验以及人格的现实中得到灵感。⁹（待续）

1 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.74.

2 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.77.

3 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.78.

4 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第88页。

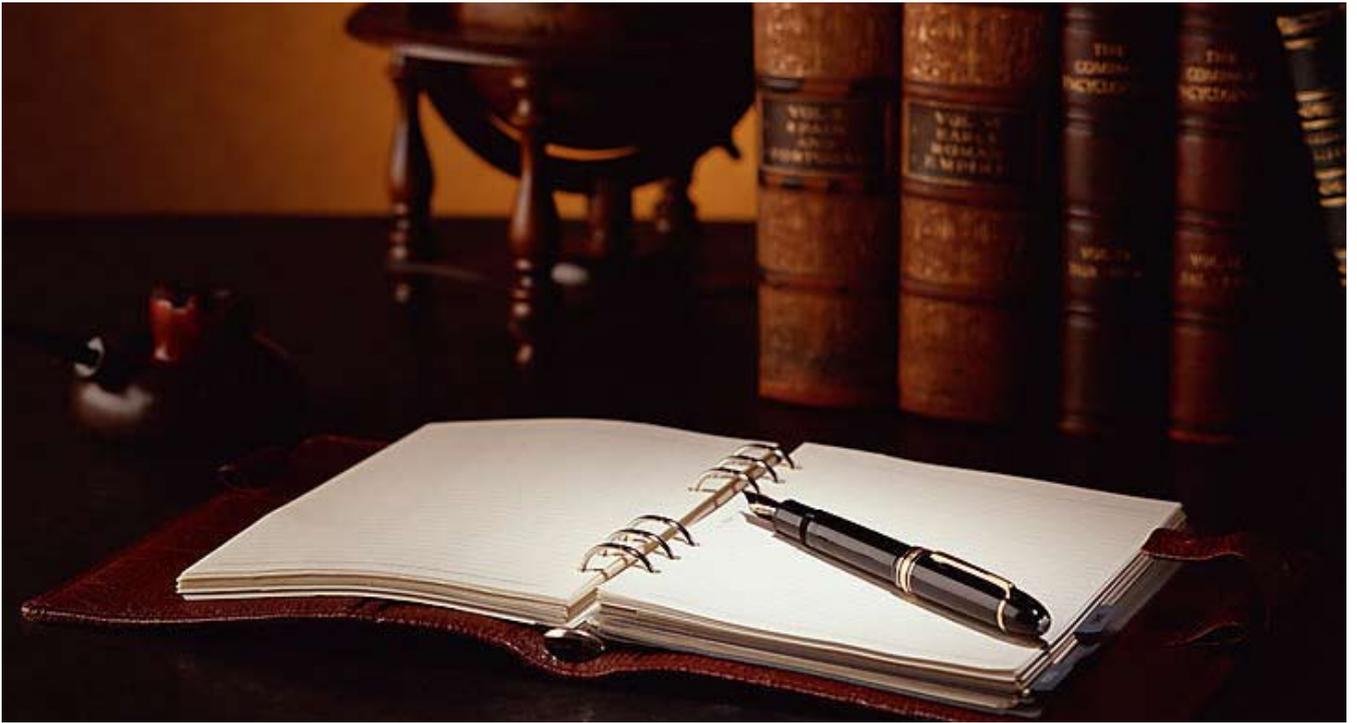
5 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第185页。

6 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第186-187页。

7 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.80.

8 Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.80.

9 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译：《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第194页。



俄罗斯东正教驻北京使团成员与汉语词典¹

柳若梅 / 北京外国语大学中国海外汉学研究中心

关于俄罗斯东正教驻北京使团成员所编写的词典，苏联和俄罗斯学者在关于俄罗斯汉学史的研究论著中都有所论及，近年来随着汉语教学规模在俄罗斯的不断扩大，也有不少学者从历史学角度涉及这一问题。国内关注俄罗斯汉学的学者也注意到了这一问题，有对1917年前出版的俄国人所编汉语字典的总括性介绍，有关于历史上俄罗斯汉学家留下的手稿词典的

研究等，但到目前为止，关于俄罗斯东正教驻北京使团成员的汉语词典的研究，大都从历史学、社会学的角度出发展开研究。本文从词典编纂理论出发，分析这些词典所体现的词典类型问题和词条编排问题。结合俄语词典的历史，发掘这些汉语词典与俄语词典史的关系；分析这些词典与明清字书、韵书之间的内在联系，再现俄罗斯汉学家在词典编纂方面的成就和

他们对中俄文化交流的贡献。

一、俄罗斯东正教驻北京使团成员与汉语词典

1715年，俄国获得清政府的允许，向北京派出了东正教驻北京使团，一方面为那些已臣服中国的俄俘的宗教生活提供保障，另一方面以此建立起与中国联系的纽带，并为俄国提供关于中国的各种信息，特别是希

¹ 本文为作者在“‘汉语与亚洲、欧洲语言的接触与交流’暨世界汉语教育史研究学会第四届年会”上的发言。该会议为世界亚洲研究信息中心学术会议资助项目。

求能够以此帮助俄国同中国建立起稳定的政治经济联系。1727年中俄在恰克图签订的条约,使东正教使团派驻中国呈定期之势——十年为期,按时轮换。第九届东正教使团团团长比丘林(НЯБичурин)在语言学习、中国研究方面都卓有成就,于1829年被推举为彼得堡科学院通讯院士。比丘林在华生活的十余年间,编写了多部汉语词典。遗憾的是,受当时条件的限制,比丘林的汉语词典都未能得以出版。比丘林之后入华的第十届东正教使团,严格按科学周密的工作指南展开工作,其随行人员大都学有所成,在汉语学习方面也多有所造,俄国最早设立汉语教研室——1837年设立的喀山大学东方系汉语教研室的第一任和第二任教授,都出自第十届东正教使团。1840年,喀山大学东方系派已获得硕士学位的瓦西里耶夫(ВПВасильев)随第十二届使团入华,要求他利用在华的十余年时间“掌握西藏语、学习梵语、汉语和满语,补充蒙语方面的知识”,“研究中国、西藏、满族和蒙古地区的文学、历史、地理和统计、宗教、科学和艺术、贸易和工业”。¹在华十年的东正教使团生活为瓦西里耶

夫日后的汉语词典编写奠定了基础。1850年11月,喀山大学东方系汉语教研室的第二任教授沃依采霍夫斯基病逝。1851年1月起瓦西里耶夫开始在喀山大学教授汉语和满语,1855年喀山大学汉语教研室并入彼得堡大学东方系以后,瓦西里耶夫一直主持汉语教研室、东方系的工作,不仅编写了大量教材,并为帮助学生的汉语学习,于1866年编写并石印出版了汉语词典《汉字编排体系——第一部汉俄词典试编》²,这是在俄国出版的第一部汉俄词典。1869年起,第十四届东正教使团随团大学生佩休罗夫(Д.А.Пещуров)开始在彼得堡大学任教,讲授汉语、中国概况等课程。19世纪末前后,西方列强在中国的势力不断扩大,俄国也不甘示弱,加大了它在包括中国在内的远东地区的扩张力度,汉语人才需求激增。此时对于欧洲和美国汉语学习者来说,汉语词典特别是汉英词典并不鲜见。但在俄国,瓦西里耶夫的词典由于印数有限而难得一见,为帮助彼得堡大学学生以及一些对中国感兴趣的俄罗斯人的语言学习,佩休罗夫利用彼得堡科学院印刷厂的汉字字模,于1887年编纂出版了一部《汉俄



字汇》³;在1888年出版的《汉俄字汇补》⁴词典中,佩休罗夫又补充了52个词条,并为两者所收词条按发音整理了一份总词条和勘误表。《汉俄字汇》及其补编共收入了汉字4997个。1891年,佩休罗夫继承瓦西里耶夫的汉字排列体系,在彼得堡再次编纂出版了一部汉俄词典——《汉俄画法合璧字汇》⁵,以辅助彼得堡大学东方系的汉语教学。

19世纪下半叶在中国境内出现了复杂的国际关系,俄罗斯人在华活动增多。1858年中俄《天津条约》的签

1 ПЕСкачков, Очерки истории русского Китаеведения, М., 1977. стр. 206.

2 ВПВасильев, Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря. СПб., 1867.

3 《汉俄字汇》, Китайско-русский словарь Д.А.Пещурова, приват-доцента императорского Петербургского университета. СПб., 1887.

4 Дополнение в китайско-русскому словарю Д.А.Пещурова, СПб., 1888.

5 《汉俄画法合璧字汇》, Китайско-русский словарь (по графической системе) Д.А.Экстраординарного профессора императорского С-Петербургского университета. СПб., 1891.

订使俄国获得了在华自由传播东正教的权利，俄罗斯东正教驻北京使团成员的宗教活动不再仅限于为俄俘后代及在京俄罗斯举行圣事，转而开始在中国人中传播东正教信仰。1861年中俄《北京条约》的签订使俄国与西方各国一样获得了向中国京城派驻公使馆的权利，俄罗斯东正教驻北京使团终止其俄国驻华代表处的职能，宗教活动成为其主要工作内容。第十四届使团司祭伊萨亚（Исайя Поликин）在传教和圣事汉语化方面投入大量精力，传教成果显著，他所翻译的东正教手册，在去世后由其他教士整理出版。为方便与中国居民的交往，伊萨亚于1867年编写出版了《俄汉俗话词典》¹，“这部词典在很多年的时间里仍是所有初学汉语的人的案头必备工具书，是每一位来中国的俄罗斯旅行者的手头必备，也因此，该词典第一版很快就销售一空”。²



19世纪俄罗斯汉语词典出版最重要的成就，是由在华先后生活了33年的第十二届俄罗斯东正教驻北京使团司祭、第十三届和第十五届团长卡法罗夫（Пикафаров，教称 Палладий，中文文献中的“巴拉第”）和在俄国驻华公使馆工作的波波夫于1888年编纂并在北京出版的《汉俄合璧韵编》³。该词典是卡法罗夫数十年来积累的汉语知识的总结，是他在华最后8年的主要生活工作的焦点。与俄罗斯人编写的其他汉语词典相比，该词典针对

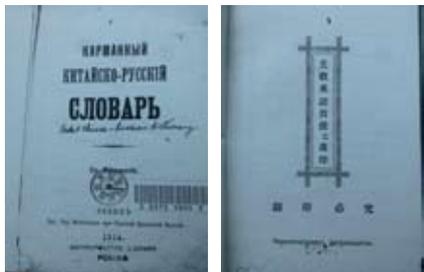
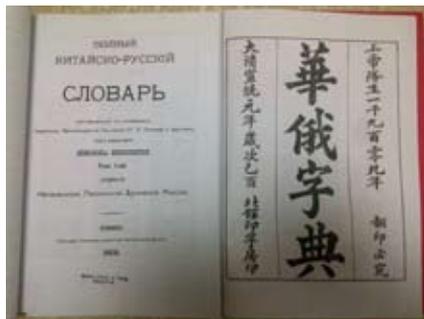
对象更为宽泛，编写目的也不再仅为应用于教学，而是要帮助俄罗斯人了解“世界上这个古老、独特、强大的国家”。⁴“该词典在19世纪末享誉欧洲，成为各国汉学家重要的研究工具书之一。法国汉学家沙畹对卡法罗夫编写的词典给予了高度评价，当中国的词典也不能提供帮助时，卡法罗夫的词典经常是最终的论据……伯希和在法兰西学院的教学中也使用该词典；俄罗斯当代汉学家谢缅纳斯认为，当其他词典难以对阅读历史文献有所帮助时，囊括了丰富信息的《汉俄合璧韵编》的百科性质使之成为无可替代的帮手”。⁵

19世纪后半叶以来西方各国在中国的利益瓜分，到19世纪末20世纪初愈演愈烈，甚至竞相推行“机会均等”、“划分势力范围”等主张。在日益活跃的俄国对华活动中，语言障碍问题再次突显出来。为解决这一问题，

- 1 Русско-китайский словарь разговорного языка (Пекинского наречия), составил о.Исайя, Пекинский миссионер, Пекин, 1867.
- 2 《俄汉合璧字汇》，Русско-китайский словарь, составленный первым драгоманом императорской российской миссии в Пекине ПС.Поповым. С.Петербург. 1879, с.тр. II.
- 3 《汉俄合璧韵编》，掌院修士巴拉第遗编，象胥上士柏百福补译，素餐人李寿轩、金台业儒甄云甫参校，降生一千八百八十八年、光绪十四年岁次戊子，北京同文馆排印。Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом императорской дипломатической миссии в Пекине ПС.Поповым. Пекин, Типография Тун-Вэнь-Гуань, 1888.
- 4 《汉俄合璧韵编》，掌院修士巴拉第遗编，象胥上士柏百福补译，素餐人李寿轩、金台业儒甄云甫参校，降生一千八百八十八年、光绪十四年岁次戊子，北京同文馆排印。Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом императорской дипломатической миссии в Пекине ПС.Поповым. Пекин, Типография Тун-Вэнь-Гуань, 1888, 第V页。
- 5 见 ВМ.Алексеев, В старом Китае. М., 1958; Panskaya? Ludmill/ Introduction to Palladii' s Chinese literature of the Muslivi/ Canberra/ 1977. P. 36; АЛСеменас ПИКафаров как лексикограф, ПИКафаров и его вклад в отечественное востоковедение: К 100-летию со дня смерти. Материалы конференции. ЧЛМ, 1979. 中译文见阎国栋：《1917年前俄国汉文字的编写与刊印》，见世界汉语教育史学会第三届年会会议论文。

第十八届东正教驻北京使团团团长英诺肯提乙，集其前人卡法罗夫的《汉俄合璧韵编》、英国外交官翟理思的《华英词典》等词典之大成，于1909年在北京出版了《华俄字典》¹。1914年，英诺肯提乙在《华俄字典》的基础上略作调整，于1914年缩编出版了《华俄便携词典》²。

俄罗斯东正教驻北京使团存在近三百年，留下的汉语词典数量众多，³以上所罗列的只是有幸得以出版的几种。东正教入华传教士的汉语词典，构成了俄罗斯汉语认识与汉语学习的基础。1838年比丘林在其汉语语法书《汉文启蒙》中，首次确立了汉字的俄文注音，卡法罗夫在《汉俄合璧韵编》中对比丘林的俄文汉字注音系统略加



改造，后来在此基础上形成了汉字的“传统的俄文注音法”，1955年鄂山荫主编的《华俄词典》⁴都沿用了这一注音系统。

俄罗斯东正教驻北京使团成员留下的汉语词典以汉俄词典居多，瓦西里耶夫、佩休罗夫（2部）、卡法罗夫、英诺肯提乙（2部）所编的词典，都是汉俄词典，只有伊萨亚和后来在俄国公使馆担任翻译的波波夫的词典是俄汉词典。

二、词典类型

1. 多为结构类型单一的双语词典
词典学理论认为，双语词典的类型，取决于词典编纂的宗旨：有助于理解原语 (original language) 的文句；有助于理解对原语的描述；有助于造出译语的文句。⁵ 俄罗斯东正教驻北京使团成员编写汉语词典的宗旨显然属于第三者，是为俄罗斯人来华活动方便而编，希望帮助俄罗斯人使用汉语。从词典类型上看，瓦西里耶夫的《汉字编排体系——第一部汉俄词典试编》、佩休罗夫的《汉俄字汇》和《汉俄画法合璧字汇》都是为彼得堡大学

| | 出版年 | 出版地 | 编者 | 词典名称 |
|---|-----------|-----|-----------|------------------------|
| 1 | 1866 | 彼得堡 | 瓦西里耶夫 | 《汉字编排体系：第一部汉俄词典试编》(译名) |
| 2 | 1867 | 北京 | 伊萨亚 | 《俄汉俗话词典》(译名) |
| 3 | 1887—1888 | 彼得堡 | 佩休罗夫 | 《汉俄字汇》 |
| 4 | 1891 | 彼得堡 | 佩休罗夫 | 《汉俄画法合璧字汇》 |
| 5 | 1888 | 北京 | 卡法罗夫, 波波夫 | 《汉俄合璧韵编》 |
| 6 | 1909 | 北京 | 英诺肯提乙 | 《华俄字典》 |
| 7 | 1914 | 北京 | 英诺肯提乙 | 《华俄便携词典》 |

1 Полный китайско-русский словарь, составленный по словарям: Чжайльса, Архимандрита Палладия (ПС, Попова) и другим, под редакцией Епископа Иннокентия. Издание начальника Пекинской Духовной Миссии. Пекин. Типография Успенского монастыря при Духовной Миссии. 1909. 俄国主教英诺肯提乙编辑，上帝降生一千九百零九年，《华俄字典》，大清宣统元年岁次己酉，北馆印字房印。

2 Карманный китайско-русский словарь, Еп. Иннокентий. Пекин, Пекин, 1914.

3 关于手稿词典见柳若梅：《俄罗斯汉学家的手稿词典散论》，载《辞书研究》2010年第4期，第127—138页。

4 ИМОшанин, Китайско-русский словарь: Более 70000 слов и выражений. М: Госу. Издательство иностранных и национальных словарей. 1955. 9000 с.

5 ИМОшанин, Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: (Около 250000 слов и выражений). В 4-х т. АН СССР. Институт востоковедения. М: наука, 1983—1984.

东方系的汉语教学服务的教学词典，在编纂时也囿于科学院印刷厂的汉字字模数量，而导致其规模有限，结构简单。英诺肯提乙的《华俄便携词典》虽然是在北京出版，但只是为了在有限的场合下满足来华俄罗斯人的实用需要，因而其规模也不大，结构简单。

2. 大型词典类型复杂，有时具有单语词典的语言描写特点，有时具有百科辞典的特性。

卡法罗夫和波波夫的《汉俄合璧韵编》、英诺肯提乙的《华俄字典》考虑到了通用汉语的中国社会、文化和历史与词典使用者俄罗斯人所拥有的历史文化观念存在着本质的差异，原语与译语所处的文化背景的差异使得这部词典在某种程度上承担了单语词典的语言描写任务，如在英诺肯提乙的《华俄字典》中，词条的词头中就包含语音信息——在右上角标明声调，如：“道”，在词目中第一项即以俄文注音“Дао”，表达了完整的语音意义。词目中还顾及到了词条的语法意义，在词目中仍以注释的方式列出了“道”的量词词类特征：Числительное рек, мостов, стен, ворот, бумаг и т. п. (表示河、桥、墙、门、纸张等的数量)。语言是文化的载体，汉语和俄语所承载的文化背景之间差异巨大。如果一些内容在原语和译语之间难以找到合适的对应词，必须做出详细的注释，而大量详细注释会使词典在某种

意义上超越了语文学词典的内容，具有了百科辞典的特征。很多汉字的内容在俄语中不能找到对应词，这一问题只能通过注释解决。如在《汉俄合璧韵编》中的词条“东”，表示方向时与俄语“Восток”完全对应。但在汉语中“东”还有“敬”意，这一含义在俄语中则没有对应词，因而该词条中有这样的注释：По распределению Китайцев восток принадлежит к дереву, теРастительности。(中国人认为“东”从“木”，即植物)。中国古代汉语中把“东”划入“东”的词条下还有这样的注释：В древности почетная сторона была не южная, как ныне, а восточная。(中国古代以东方为敬，而不像现在以南方为敬)，《华俄字典》也吸收了这条注释。《汉俄合璧韵编》体现了其编者在多年的在华生活中对汉语和中国文化的深刻理解，因此后代学者赞之堪称“中国文化的百科全书”。

三、词条的排列顺序

俄罗斯东正教驻北京使团成员编纂出版的早期汉语词典，在排列顺序上体现了中俄文化的交融。

1. 按俄文字母顺序排列并附 214 部首检字表

现代词典学理论认为，“按原事字母顺序排列词条，这是双语词典词条排列的根本原则”。¹ 俄罗斯东正教驻

北京使团成员出版的词典，一方面毫不例外地证实着这条原则，《俄汉俗语词典》、《汉俄合璧韵编》、《俄汉合璧字汇》、《华俄字典》都是按俄文字母顺序排列。但与此同时，这些词典大都附有 214 部首表和部首检字表。214 部首检字表有利于俄罗斯人从其母语俄语出发查阅，在得到俄语词语的汉语对应词之后，需要了解中国字的字形结构特点时再查阅附录的部首表。

2. 运用偏旁部首原理，结合同根词编列方式，独创融词条编排顺序为一体的主笔画排列法

中国的字书辞典的编排方式有三，按“义”排列者有之，依“声”排列者有之，以“形”排列者有之。前两者均要求词典使用者具有辨识汉字之“义”或“音”的能力。对于生疏的汉字，只有以“形”检索，方能辨识。自东汉许慎分析汉字字形将之归为 540 部作为汉字的核心将当时的 9353 个汉字编排成字书开始，这种以字形为原则的编检方式渐被广泛地用于字书编纂中。至明代梅膺祚在《字汇》中将数量众多的部首弃废、删繁、就简、缩订为 214 部首，214 部首排列系统就成为很多字书排列体系的规则，《正字通》、《康熙字典》、《艺文备览》都采用了 214 部首排列顺序。对于外国人学习认读汉语来说，面对生疏的汉字，通过字形特点检索是一种有效的方式。第十四届俄罗斯东正教驻北京

1 拉迪斯拉夫·兹古斯塔主编：《词典学概论》，北京：商务印书馆，1983年，第473页。

使团成员佩休罗夫在1887年和1888年相继出版的《汉俄字汇》，在词条排列上就采取了汉字214部分类排列的原则。《汉俄字汇》按笔画数量从多到少，共收入汉字4997个（这大约是彼得堡科学院印刷厂当时所拥有的汉字字模数量），使词典使用者遇到生疏的汉字，可以根据汉字字形查找汉字，了解其意义。

将汉字的字形规律特点作为词典排列顺序的原则，除直接继承中国语言学者的成果外，俄罗斯东正教驻北京使团成员编纂出版的词典，还反映出他们融合中俄词典编纂文化为一体的独创性成就。瓦西里耶夫于1866年石印出版的《汉字编排体系——第一部汉俄词典试编》便是这样一部词典。瓦西里耶夫考察汉字的构成发现，“汉字有单一结构和复合结构的，复合结构的汉字大都由单一结构汉字构成，即单一结构的汉字保持原样或经过变化，拥有意义，所以，复合结构的汉字当然地由单一结构的汉字构成。”单一结构的汉字，或由一划构成，或由多划构成，或一划和多划相交织。在每一组中，都有最主要的一画，这个主笔画是汉字分类并建立排列顺序的基础。

按这种汉字划分的体系，按照先后后上，先右后左，在主要笔划的确定出现疑问时，则看最后一画……“点”画、“捺”画看其是否处于右下位，如“史”字，其主笔画就是“捺”，而不是“撇”。如果复合结构汉字由几组笔划构成，则看其最下方或最右侧的属于那一组，如“唐”和“后”都属于“口”组，“旁”属于“方组”¹……按照瓦西里耶夫教授的规则，汉字结构中共有19个基本笔划。

瓦西里耶夫之后的俄罗斯汉学家佩休罗夫继承这种汉语词典词条排列方式，于1891年在彼得堡出版了《汉俄画法合璧字汇》。佩休罗夫认为，瓦西里耶夫的汉语词典排列系统，是承袭了法国传教士汉学家加略利在《字声总目》中的词条排列体系，²同时把汉字的主笔画由加略利词典中的9个扩展到19个，以收入更多的汉字。中国学者吴贺从汉语第二语言教学和汉字识记的角度在分析瓦西里耶夫的这一系统时也持佩休罗夫之说。³

瓦西里耶夫的汉字排列系统也是对《说文》以来中国字书以“形”排列的继承。他把中国明清时已通行的字书从字形入手按214部首编排词条的

方式，接着外国人便于接受的数量，将部首归为19类。中国字书的214部首排列法，瓦西里耶夫的主笔画排列法，都是从字形入手，以部首为关键手段，识别汉字。当然，这种相近只是表面的，其内在的机理完全不同。如许慎《说文解字》（简称《说文》）中部首由“一”开始，体现了汉朝阴阳五行家的说法，万物生于一，“惟初太始，道立于一”。瓦西里耶夫的体系则只是单纯地由观察字形而来。在每一部首内部，瓦西里耶夫的排列规则是先下后上、先右后左、末笔决定，而《说文》则是按汉字书写的笔顺原则。因而形成了瓦西里耶夫、佩休罗夫的“一上工土王主生圭住”，而《说文》则是“一上示三王玉”的顺序。瓦西里耶夫单纯按汉字字形找有特征的主笔画，主笔画从第一个的“一”到第19个的“乚”之间，没有内在的联系；而《说文》的部首系统则是从“一”而始，以“亥”而终，体现了“亥而生子，复从一起”的中国传统思想。⁴

按字形排列词条的词典编纂方式，不是汉语词典或中国古代语言学家独有，也非瓦西里耶夫的独创。俄语词典编纂史上第一部国家编纂出

1 《汉俄画法合璧字汇》，Китайско-русский словарь(по графической системе)ДАЭкстраординарного профессра императорского С-Петербургского университета.СПб. 1891., 第VII-VIII页。

2 加略利(Giuseppe Maria Calleri)，法国传教士，1833年入华，中文修养很好，留下的汉语语言成果有：1841年澳门出版的《字声总目》(System Phoneticum Scriprurae Sinicae)，1842年伦敦出版的《中国语言百科》(The Encyclopekia of the Chinese Language)，及1842年巴黎出版、1844年在澳门—巴黎出版的《中国语言的百科全书》(Dictionnaire encyclopedique de la langue Chinoise)。

3 吴贺：《俄罗斯首例汉字科学化教学方案——19世纪瓦西里的汉字识记体系分析》，载《世界汉语教学》2008年第1期。

4 参见《说文解字》及赵振铎：《中国语言学史》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第81—96页。



1789—1794 的《俄罗斯科学院词典》 1863—1866 年的达里出版的《大俄罗斯语详解辞典》

版的词典——1789—1794 年间出版的《俄罗斯科学院词典》¹和俄语词典编纂史上最重要的词典——弗拉基米尔·达里 1863—1866 年出版的《大俄罗斯语详解辞典》²，都不是按一般单语词典按字母顺序排列方式，而是按词根，将同一“词族”或称之为“派生词群”建立起一个词条组合。

达里认为词典中按着词群编排词条的顺序，有助于理解词语的精髓，展现词的构成规律。³他试图揭示词与词之间的语义联系，在整体上呈现词语和整个语言的语义特性和构词特性，有利于词典使用者学习和掌握同族词。从第一部俄语词典的诞生到达里词典的出版，按词根排序在俄国已有半个

多世纪的历史，在赴华前就已经在喀山大学取得硕士学位的瓦西里耶夫，在着手为俄罗斯人学习汉语编写词典、在解决汉字的识记困难时，会很自然地想到自己的母语词典中怎样使词典中的词语之间建立起联系，回避零散逐个识记汉字的乏味与艰难。在瓦西里耶夫《汉字编排体系——第一部汉俄词典试编》和佩休罗夫的《汉俄画法合璧字汇》两部词典中，其“主笔画”就如同达里词典中的词根，主笔画为核心将一类汉字集合为一个字的组合，而所有的汉字加在一起，只有 19 个组合。组合的数量很少，使俄罗斯人不再觉得汉字过于繁难，这全都得益于瓦西里耶夫不照搬中国字书的 214 部

首，而是采用在字的组合内部以“先后后上、先右后左、末笔决定”的原则，堪称创举。

尽管中国与俄国分处欧亚，汉语与俄语所承载的文化有着本质的不同，但从词典编纂问题上依然可以发现相通之处。自东汉末年许慎分析字形结构，挖掘汉字的本义，根据字义确定部首，排列词条，至宋代郑樵完善“六书”理论，字书编纂与六书本义相辅相承，中国词典编纂史上挖掘字形结构与字义之间的关系日见成熟。而在俄国，以词根为核心，反映词与词之间的派生关系和词源联系。中俄之间对于词典编纂理论的理解，虽有千年之隔，却又相通相融，俄语中的词根，汉语词典中的部首，举一而牵一群。这种不同文化之间的内在相通，被俄罗斯东正教驻北京使团成员充分地运用在了汉语词典的编纂上，在倡导文化互通共生的今天看来，有着颇为精彩的意趣。

1 Словарь Академии Российской, в 6 т. СПб, 1789—1794. 这是第一部俄语详细词典，由专门从事语言收集研究的俄罗斯科学院所编，共 6 卷，收词 43357 个。1783 年开始词典编纂工作，1789 年推出第一部，1794 年结束，历时 11 年。

2 Видаль, Толковый словарь живого великорусского языка, 1863—1866. 该词典的出版是俄罗斯文化史上的重大事件，达里第一次将生动、简单、清晰的民间词语纳入词典，共收入词语 20 万条，其中有 8 万条是达里锲而不舍地不断由民间收集而来的。这部词典被认为超越了俄国官修的 1783—1794 年《俄罗斯科学院词典》和 1847 年出版的颇具影响的《教会斯拉夫语俄语词典》，是俄语史上的里程碑。

3 Видаль, Толковый словарь живого великорусского языка, в четырех томах, том первый, М, 1999, стр. X.

世界亚洲研究信息中心科研资助项目介绍

项目名称：泰国现代文学史

项目负责人：栾文华 陈利（北京外国语大学亚非学院）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

目前泰国文学史研究专著仅有一部《泰国文学史》，涉及从素可泰王朝、阿瑜陀耶王朝、吞武里王朝和曼谷王朝四个朝代，上至古代下迄20世纪长达700年的文学概况，其中现代文学部分较简，未能充分展开论述。而其他涉及泰国现代文学的研究成果又以散论居多，专门就某一作家、某一作品进行研究，缺少对泰国现代文学整体的观照。本课题以“泰国现代文学史”为论题，旨在全面介绍分析泰国现代文学史的成果，梳理泰国现代重要作家作品，分析文学思潮及作品产生的社会时代因素。这将是国内首部完整深入研究泰国文学史的成果，可供泰国语言文学本科及研究生阶段的教学使用，也可作为进一步推进泰国现代文学研究的基础学术参考书。

本研究课题将泰国现代文学史划

分为五个阶段，即初创时期、民族沙文主义时期、“文艺为人生，文艺为人民”时期、通俗作品时期以及多元化时期。在第一部分“泰国现代文学的初创”中将主要涉及泰国现代文学的奠基者西巫拉帕；泰国家庭小说；以国外为背景的长篇小说以及初期阶段其他重要作家及作品；现实主义文学的萌芽及开创性的作品。第二部分“民族沙文主义时期的文学”主要论述高·素朗卡娘的创作及对銮披汶“道德规范”的挑战；尼米蒙空·纳瓦拉的政见小说；一位相信命运而不甘心于命运的失意者——索·古拉玛洛赫；社尼·绍瓦蓬的早期作品。第三部分“文艺为人生，文艺为人民”时期主要论述该文学运动的旗手西巫拉帕；《婉拉雅的爱》；社尼·绍瓦蓬的代表作《魔鬼》；奥·乌达恭的短篇小说；“文艺为人生”的其他作家与作品；“文艺为人生，文艺为人

民”文学运动所受到的镇压和摧残。第四部分“通俗文学及其他种类文学的发展和成就”主要论述克立·巴莫小说的艺术特色；承上启下时期高·素朗卡娘的通俗小说创作及其贡献；索·古拉玛洛赫的合作主义小说；玛纳·詹荣的短篇小说成就；青年作家的崛起及其作品的特征；通俗小说向现实主义的靠拢。第五部分“文学的复苏和创作的多元化”主要论述现实主义的回归和反映革命斗争作品的风行；作家不变的关切点反映社会弊病和人民痛苦的作品；社会小说和心理小说的兴起；八十年代以来的短篇小说创作；小说创作的新天地查·勾吉迪对题材的突破；泰国华文文学的繁荣；泰国新诗所走过的道路。

纵观泰国20世纪现代文学的发展脉络，研究者认为，泰国社会发展的历程和民主改革、倒退、再发展的复杂演变历史，给泰国的文学艺术创

作带来了巨大影响。顺应资本生产方式和民主制度而生的泰国现代文学萌芽必须要和传统专制势力经过长期的斗争，甚至做出妥协，或转入低潮，以换取力量的积蓄和进一步发展，直至建立均衡的社会机制。这是第三世界国家摆脱传统专制势力的羁绊、摆

脱外部势力的控制企图，谋求民主和自由发展过程中的普遍历程。而走向多元化则是现代性对文艺创作提出的时代要求。

本课题研究对象为1920年代至20世纪末的泰国文学，通过文本细读的方法，按照不同历史时段梳理这一

时期泰国文学重要作家、作品，对重要作品及时代背景进行分析评述，展现泰国独具特色的文学创作图景。研究侧重点是时代背景对泰国文学的影响及社会与文学的互动关系。

项目名称：近代汉学中的中国文化海外传播——传教士视角

项目负责人：李真（北京外国语大学中国海外汉学研究中心）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

中国现已经成为世界性大国，它不仅在全球有着自己的政治利益和经济利益，同时也有着属于自己的文化利益和价值诉求。当下中国文化“走出去”的最大瓶颈是对世界各国对中国文化的接受与研究的历史、现状和政策还没有进行全面的整理、调查与分析，如果我们不了解中国文化在世界各国传播和影响的历史演变，不了解不同文化背景的国家对中国文化的接受情况，就无法真正制定出长远的国家战略。

中国文化走出国门，走向世界是一个历史的过程，并非一蹴而就。如果追溯中国文化海外传播的发轫与轨迹，我们就必须回到历史，回到中西初识的原点，在中西两种文化相遇和交流的历史脉络中去梳理中国文化向世界传播的历程和特点。尽管中西早

在马可·波罗时代就已经通过丝绸之路进行过频繁的贸易往来，各种物产商品的流通相当发达，但直到16世纪初葡萄牙人和西班牙人东来，双方才从一个物质交流的层面进入了思想文化交流的领域。中国和欧洲从这时起才真正有了完全意义上的文化接触与交流。故而，从16世纪到19世纪的四百年，以“中学西传、西学东渐”为标识的明清时期是中国文化海外传播过程中一个非常重要的阶段，值得学界关注。

16世纪中叶，以利玛窦、汤若望、南怀仁等为代表的天主教传教士不远万里，来到中国传播福音，从此拉开了近代以来欧洲与中国接触和对话的序幕。以耶稣会士为主体的来华传教士在欧洲和中国两个不同的文化氛围中展开了对中国的研究，他们用西文写作的各种作品，为当时的欧洲

提供了关于中国较为准确的信息，构成了欧洲早期中国知识的来源，对18世纪欧洲的“中国热”具有直接的推动作用。1840年鸦片战争以后，中西文化关系彻底被扭转成另一种形态。新教传教士开始进入中国，和耶稣会士一样，他们也大都受过良好的教育，并对中国这个全然不同于西方的东方古国抱有强烈的兴趣，中国再度成为传教士研究和写作的主题。不可否认，来华传教士在中西文化交流当中担任了重要的媒介角色，客观促成了近代中国文化的海外传播。

因此，本课题拟从传教士视角出发，以文化传播学和跨文化研究的理论为研究方法，利用现有的中西历史文献资料，梳理近代汉学时期中国文化向欧洲传播的基本情况，并总结其传播规律和特点。

项目名称：儒家思想在东亚地区的传播及其影响

项目负责人：祝和军（北京外国语大学党校）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

1. 选题意义和价值。儒家思想在海外，特别是在东亚地区的传播，对于该地区的社会、文化、政治都产生了深远的影响。今天所谓的“亚洲价值观”、“东亚共同体”等提法，就是特指儒家文化乃东亚两千多年思想文化发展的主流。因此，对儒家思想在东亚各国传播的状况进行全面梳理和系统总结，并分析东亚各国基于儒家思想对现代性问题和全球性问题所做出的积极回应，对于我国创新性地保护传统文化，推动中国文化“走出去”，具有重大的参考和借鉴价值。比如，韩国学者全海宗曾经指出：“给韩国影响最大的中国文化是儒教文化（儒学、政治制度——包括科举制度和教育制度——和生活伦理）和通过中国传来的佛教。韩国从不摆脱中国文化的影响。”甚至有的学者认为，“儒教思想已经成为了韩国的政治、思想、伦理、教育、社会生活的基本准则，甚至比中国更趋于形式化和礼仪化。”在这个意义上，分析研究、梳理归纳亚洲各国在阐释并发扬传统儒学现代价值方面的有效做法，就更具参考价值 and 现代意义。

2. 本课题研究的主要内容和重

点难点。现代性与传统儒学之间存在着一种紧张的张力结构。以新儒家为代表的文化保护主义正是观察到现代化的不可避免，才致力于“老内圣开出新外王”的儒学改造思路。但是，无论是90年代“亚洲四小龙”的崛起，还是今天中国的伟大复兴，儒家思想到底在多大程度上起了推动作用，到目前为止还受到很多学者的质疑和批判。何况，新儒家对中国传统文化保持“同情”和“敬意”的情感立场，肯定“道统”之存在的先入为主的态度，使得这种努力一直停留在玄思冥想的学理层面，而没有在实质意义上付诸实践。事实上，东亚各国在接受儒学价值的同时，也在异乡他地对儒学进行了立足本土的继承、阐释和转化。因此，在实践层面分析研

究儒家思想在东亚各国的传播及被接受、消融的过程，就构成了本课题研究的主要内容和重点。此外，以日本、韩国为主的东亚各国无不极力对外传播自身文化，分析研究其在策略上成功的原因，也是本课题研究的重点。



项目名称：印度企业在美国的投资探析

项目负责人：李莉文（北京外国语大学英语学院）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

国内学者对印度对外投资或吸引外资的研究不是很多，在1982—2011年间共有16篇学术论文在国内学术期刊上发表。国内学者所研究的重点主要集中在三个方面：一是对比研究中国和印度的投资环境、政策和策略（郭茅，2004；沈明高等，2011；姜祖岩，2011）；比较中国和印度引资的规模、质量和区位优势（王霞和陈柳钦，2007；张鲁青和桑百川，2009）以及两国在外资利用方面存在的差异及原因（韩琪和陈幸玉，2007）；对比分析中印两国外国直接投资和国民生产总值的关系（尹翔和王英，2006）。二是研究印度吸引外国直接投资的政策、投资环境和市场（陈晓君和张伟伟，2007；谌洁，2009；施萱，2010），以及印度外资流入的决定因素和外资流入迅速增长的原因（张伟伟和罗斯丹，2010；景昭，2010）。三是研究中国企业对印度投资的战略、措施和前景（方雯，2003；刘琳，2006；王宏军，2008；谢代刚，2009）。研究宏观层面的多，微观层面的少。论文以评论性和原因分析为主，案例分析和量化研究都比较少。



目前国内学界尚无人研究印度企业在美国的投资现状。本课题选择研究印度企业在美国的投资现状，旨在分析印度在美投资的方式、规模、区位和影响，分析印度在美投资和印度对美出口贸易之间的关系，挖掘印度企业在美国并购的成功案例和策略，以期给中国企业在美国投资并购提供启示和对策。因此，此项研究既具有学术价值又具现实意义。

本课题研究的主要内容是印度企

业在美国的投资现状，包括投资方式、规模、区位和影响，分析印度在美投资和印度对美出口贸易之间是替代关系还是互补关系。研究的重点是探讨印度企业在美国投资并购的规模、策略和影响。研究的难点是如何评估印度企业在美国成功投资的各种因素。

本课题的主要观点是：第一，印度在2010年全球并购交易额国家排名中，从2009年的第14位上升到了第7位，印度是美国外国直接投资第二大来源国；第二，印度企业在美国并购投资的行业主要是制造业和采矿业，给美国提供了许多就业岗位；第三，印度塔塔集团在美国清晰的并购战略为中国企业如何在美国选择目标公司带来重要启示。

课题的创新之处体现在选题新、研究视角新和研究方法采用案例分析。课题研究的基本思路是先从印度在美投资的动因分析入手，接着选取2004—2009年这个时段，分析印度企业在美国投资的方式、路径、规模和影响，然后以印度塔塔集团作为个案分析的对象来探讨该集团在美国并购投资的策略，最后归纳并提炼印度企业在美国投资的成功经验和对中国企业的启示。

项目名称：中国在阿拉伯国家的文化软实力的不足与应对

项目负责人：刘欣路（北京外国语大学阿拉伯语系）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

* 选题意义和价值

阿拉伯国家在国际政治、经济、能源、安全等领域都扮演着不可或缺的重要角色，对中国顺利实现“和平发展”具有重大战略意义。能否与阿拉伯国家保持良好关系，在各领域开展富有成效的合作，直接影响到中国能否成功应对和平发展过程中所遇到的种种困难和挑战。近年来，虽然中阿“战略合作关系”发展较为顺利，但不可忽视的是，在国际格局大发展、大变革、大调整的时期，特别是阿拉伯国家发生剧变的背景下，中阿关系受到更多因素的影响，有很多问题亟待解决，其中包括：在西方国家主导中东事务以及传统国际关系准则酝酿重大变化的情况下，中国如何向阿拉伯民众解释好中国中东政策所包含的逻辑和道德？在中阿关系主要建立在利益认同的情况下，如何在双方之间建立更深层次的价值认同？在“中国威胁论”、“中国责任论”尚有不小生存空间的情况下，如何使阿拉伯民众更加理解、信任、支持中国的和平发展道路？

要解决这些问题仅仅依靠传统的政府外交是不够的，还必须充分发挥

“文化软实力”的作用。需要指出的是，中国虽然是一个文化资源大国，却并不是一个文化软实力强国，特别是在阿拉伯国家的文化软实力还相当薄弱。中国迫切需要通过扩大文化产品的份额、增加传播文化的载体、拓展信息传播的渠道等方式来加强与阿拉伯国家的文化交流，在阿拉伯国家民众中“增信释疑”，使阿拉伯国家真正成为中国的好朋友、好邻居，成为中国和平发展可以信任和依靠的好伙伴。

如要进一步培育和发展中国在阿拉伯国家的文化软实力，首先应对中国在阿拉伯国家的文化软实力现状作出系统的分析和评估。本课题力图以详实的数据、案例为基础，客观分析中国对阿文化软实力建设中存在的问题和不足，并在此基础上提出切实可行的建议和对策。因此，本课题的意义和价值不是要在软实力理论上有所突破或创新，而在于通过客观的评估和分析，特别是通过对问题的查找，为相关部门今后开展对阿文化软实力建设提供有价值的参考。

* 国内外研究现状

近年来，国内学术界非常重视对“文化软实力”这一课题的研究，各地纷纷成立软实力研究院和软实力研

究中心，各类研究成果日益丰富。笔者通过国家图书馆和中国期刊网查询到，自2007年以来出版的以“文化软实力”为题名的专著数量有近50本，论文数量则达到了1400余篇。

但通过对现有研究成果的梳理可以发现，目前对中国文化软实力的研究多数还停留在理论层面和国内文化建设层面，虽然张国祚、门洪华、阎学通等一批学者开始对中国在世界范围内的文化软实力进行分析和评估，但他们关注的焦点绝大多数是中国在发达国家的文化软实力，至于对中国在发展中国家，特别是对中国在阿拉伯国家的文化软实力进行系统研究的成果还为数不多，仅有的几篇文章也欠全面、深入的分析。

* 课题主要内容、重点和难点

本课题主要分为三个部分：

第一部分，分析当前国际形势下中阿关系面临的诸多挑战，特别是广大民众对中国和平发展的疑虑、对中国民族宗教政策的误解、对中国中东政策的不满等，指出文化软实力对于推动中阿关系持续发展的重要意义。

第二部分，从中国文化产品数量、文化产品内容、文化传播渠道影响力等方面入手，以数据和案例为基础，对中国在阿拉伯国家的文化软实力现



状进行系统分析，指出其中的问题和不足。

第三部分，从中国文化和阿拉伯伊斯兰文化的特点出发，结合美、欧、日、韩等国在阿拉伯国家构建文化软实力的经验，提出进一步提升中国在阿拉伯国家文化软实力的建议。

本课题的重中之重是课题的第二部分，即准确、客观地找出中国对阿拉伯国文化软实力建设存在的局限与不足，只有找准问题，才能提出切实可行的建议，实现本课题为我国文化软实力建设提供研究目的。

* 课题的创新之处

本课题力图实现的创新主要有三方面：

1. 避免纯学理研究，而是把对中国软实力的研究具体落脚在对我国和

平发展具有重大意义的阿拉伯国家，不仅找出中国文化软实力的不足，更提出以文化软实力促进中阿关系持续、健康发展的建议。

2. 本课题将采用定性研究与定量研究相结合方法，力图通过有说服力的数据和案例来分析中国对阿拉伯国家文化软实力建设取得的成就和面临的挑战。

3. 本课题的研究将涉及传播学、国际政治理论、国际关系理论，因此，研究成果可被视为在学科交叉领域所作的多学科融合研究的尝试。

* 课题的主要研究方法

本课题在研究过程中将主要采用以下三种研究方法：

1. 综合研究方法。一方面，研究中国对阿拉伯国家的国际传播需要

纵向的历史视角，这样可以从中国历史上的经验和教训中找到逻辑阐释；另一方面，需要横向的国际比较视角，以便学习和借鉴其他国家的有益经验。

2. 定性分析与定量分析相结合的方法。查找中国对阿拉伯国家国际传播存在的问题，不仅需要定性分析来认识问题的本质，更需要通过定量分析来认清问题的发展程度，只有通过大量可靠的数据才能更加具有说服力。本课题在分析中国文化传播渠道效果以及阿拉伯人对中国文化产品反馈时，会较多地应用此方法。

3. 个案研究的方法。本课题在分析各种传播渠道的成绩与不足以及其他国家的经验教训时，会较多地使用个案研究的方法。

项目名称：日本江户时代中国语教育现状研究——以唐话教材为中心

项目负责人：刘继红（北京外国语大学中国语言文学学院）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

日本的中国语教育史源远流长。进入江户时代（1603—1867），由于德川幕府实行锁国政策，中日文化交流进入一个特殊时期，中国语教育在此背景下发展起来。研究江户时代日本的中国语教育对于了解日本的中国语教育发展史十分重要。目前关于日本江户时代的中国语教育研究已有的成果主要有：鲁宝元、吴丽君主编《日本汉语教育史研究——江户时代唐话五种》、奥村佳代子著《江戸時代の唐話に関する基礎研究》等，研究内容主要是冈岛冠山的生平事迹及其编写的五种唐话教材，包括教材的编写体例、内容，教材中的词汇、句型等相

关基础研究。关于江户时代中国语教育的研究有待丰富、深入，对冈岛冠山的唐话教材研究仍有较大的空间。

本研究首先立足于原始文献，侧重研究这一历史时期在中国语教育和日中文化交流方面卓有贡献的关键人物及代表性中国语教材，从中国语学习史的原典出发展开研究，发掘这一历史时期中国语教育的特点，弥补已有研究的不足并找出形成江户时代中国语教育发展的原因。本研究将以江户时代的唐话教材为核心，从以下两个方面展开：其一，研究唐话教材在中国语教育发展中的重要意义，在现有研究成果基础上进一步分析教材的语料来源和编写特点。其二，研究冈岛冠山对中国语教育做出的贡献，重

点研究冈岛冠山在获生徂徕组织的“译社”中从事的教育活动。这两个方面包含了江户时代的中国语教育中的重要人物、代表性教材和重要组织，其中《唐音雅俗语》是冈岛冠山编纂的系列教材中唯一一部以区分语体（雅语和俗语）的形式编写而成的，对这部教材进行深入分析可以填补这一学术领域的空白，其意义重大。

江户时代中国语教育研究是中日文化交流史研究的一部分，也是对外汉语教学学科史研究的重要组成部分，厘清历史上的汉语作为第二语言教学的历史，不仅能丰富中日文化交流史研究，而且对当代中国的对日汉语教学、日本国内的汉语教学也具有重要意义。





项目名称:《舒卜拉的姑娘》对当代埃及宗教对话的探索

项目负责人: 尤梅 (北京外国语大学阿拉伯语系)

立项时间: 2012年5月

项目介绍:

* 国内外研究现状

中国的伊斯兰教研究是伴随着伊斯兰教在中国的传播和发展逐渐建立起来的。近二十年中国学术界参与伊斯兰教研究的人士在不断增多,许多非穆斯林人士也加入了研究队伍,在研究成果上也有更多收获。然而与基督教、佛教相比,现在有关伊斯兰教的研究在国内较少。而且这些研究大都从宗教角度出发,主要方向有伊斯兰教历史研究、教义教法的研究、哲学与苏菲主义、伊斯兰教和国际政治、伊斯兰教在中国的发展历程、中国穆斯林的历史发展及现状研究等等。对

于伊斯兰教和基督教二者关系这一重大议题的研究略显薄弱。可喜的是,在实践层面上,伊斯兰教和基督教的对话在我国已开始被提上议程。2006年底,在上海举行了“和合共生——上海基督教与伊斯兰教交流和对话研讨会”,可谓是中国基督教和伊斯兰教对话的开题之作。

在埃及社会,不同宗教间的关系一直是一个敏感话题,其中,以逊尼派为主的穆斯林与主要信奉东正教的科普特基督徒之间的关系尤为敏感。许多埃及学者、文学家、艺术家用丰富的作品呈现和表达自己对这一问题的思考。如何避免冲突,实现共荣,埃及社会多元宗教共存的经验 and 教

训,值得中国学习。

* 选题意义和价值

埃及社会不同宗教的关系问题,不仅反映了埃及国内的各种社会问题,而且在一定程度上也折射出世界范围内不同宗教、不同文明之间,尤其是伊斯兰教和基督教之间错综复杂的关系。因此,深入了解、研究当代埃及社会不同宗教间的冲突与对话,对于关注当代埃及社会、关注文明与宗教间关系的人文学者而言,都具有重要的意义。我国现有十个民族、约两千万人口信奉伊斯兰教;据统计,中国的基督教信徒也已超过1600万人,并仍在继续增长。阿拉伯社会伊斯兰教和基督教这种宗教对话的倾向

对我国正在开展的伊斯兰教和基督教之间的对话工作具有借鉴意义。此外，对阿拉伯世界穆斯林宗教观的浅探也会对我国“回——儒”两大文明的对话提供有益的参考。

诚然，不同宗教间的冲突与对话问题属于社会学、宗教学的研究范畴。然而，既然文学中也大量出现了涉及这个话题的作品，那么从相关文学作品入手，也为我们研究宗教冲突和对话打开了一扇重要的、独特的窗口。从2002年《阿拉伯文学通讯》提供的“阿拉伯文学研究论文及文章索引”(1970-2001)(目前为止该领域最全面的统计)所列的论文题目来看，近年来将文学与宗教联系起来的研究课题还不多见。本课题将从文学的角度来看宗教，即从文学作品中看反映阿拉伯社会宗教问题的生动表现。鉴于此，本课题预期成果论文可以说是一个较新的尝试。法特希·厄尼姆是埃及当代优秀作家，他把笔触伸向现实，以揭露社会问题、启发民众思考为己任。其长篇小说《舒卜拉的姑娘》从具有普遍意义的人性角度来思考信仰问题，对不同宗教如何对话进行了探索。该小说在埃及引起了强烈反响，后被改编成电视剧，引发民众激烈讨论，值得研究。

* 课题主要内容、重点和难点

本课题主要分为三个部分：

第一部分——不容回避的分歧：女主人公玛丽娅（基督徒）与凯利姆（穆斯林）的爱恋受到教会和家庭阻

挠，引发她对信仰的强烈思考。人类在社会中生活不可能孤立独处，必须要面对他者。在埃及，穆斯林和基督徒互为他者。一个国家，多种宗教，这是一个既定事实。宗教之间应该如何相处，是摆在每个生活在多元社会中的信徒面前的重要问题。

第二部分——交流与对话的渴望：玛丽娅（基督徒）和丈夫凯利姆（穆斯林）之间的爱情与对孙子凯利姆（穆斯林）的亲情，化解了彼此间曾经的误解和隔阂。小说中表达了一种爱的理想，它来源于基督教和伊斯兰教文化中的博爱精神，体现为对人性交流的渴望，让信仰不同宗教的人们之间的共处与对话成为可能。

第三部分——宗教层面的对话尝试：小说中倡导不同宗教和平相处的人们认为：伊斯兰教和基督教是穆斯林和科普特人对同一神性实在的不同回应方式，也是“同等有效的理解、体验和回应的方式”。在和虔诚的凯利姆（穆斯林）的相处中，玛丽娅（基督徒）最终对自己和家族所信奉的基督教有了更深刻的认识，同时对不同宗教的理解也更加成熟。如何解释、应对不同宗教在真理问题上存在的诸多矛盾或冲突的主张，在宗教多元化的社会显得尤为重要。

本课题的重点和难点均为第三部分，即宗教层面的对话尝试。由于绝对化的真理观发自宗教信仰的本性，宗教多元论是世界各大传统宗教曾不愿面对的一个问题，因为它对本宗教

是唯一的真宗教这个传统假设发起挑战。该部分需要足够的理论支撑，因此笔者必须大量阅读宗教对话和宗教多元化的相关理论，并结合小说文本努力将这个问题阐释清楚。

* 课题的创新之处

这篇论文试图从文学作品入手，分析当今埃及社会基督徒和穆斯林之间的冲突和对话问题，为研究阿拉伯世界基督教和伊斯兰教对话打开了一扇重要的、独特的窗口，可以为我们看待和理解当今阿拉伯社会内部存在的宗教问题提供一些有益的信息。优秀的文学作品意蕴深刻，解析这些作品能够让我们深入人物丰富的内心世界，从而更全面、更客观地认识埃及社会的宗教状况。本课题所选的长篇小说在埃及反响强烈，在内容上直接涉及埃及社会穆斯林和基督徒的关系问题，展示了双方在诸多方面存在的矛盾与冲突，同时也反映出双方交流与对话的可能性和必要性。

* 课题的主要研究方法

本课题主要采用文本细读的方法，同时涉及文学的文化阐释，并结合宗教对话和宗教多元化的有关理论，力图透过作品传递的信息进一步挖掘当代埃及社会宗教问题的相关信息。本课题将解读小说中穆斯林和基督徒之间交流与对话的倾向，分别从人性交流、信仰共识、宗教渊源等层面，讨论二者对话的可能性与必要性。



项目名称：对亚洲几国中央银行资本金的观察和比较研究

项目负责人：任康钰（北京外国语大学国际商学院）

立项时间：2012年5月

项目介绍：

1. 国内外研究现状述评，选题意义和价值

资本金是经济社会中一个最为基本的概念，是某一经济实体存在的前提和基础。对于金融机构如商业银行而言，资本金既影响着经营绩效，又充当着损失缓冲。因此，资本金是管理和监管都非常关注的部分。但是，不同于商业银行，中央银行作为一个相对特殊的金融机构，承担着一个经济体中货币发行和执行货币政策的任务；因此，显然不能简单地将对商业银行资本金的理解套用在中央银行上。那么，如何理解央行的资本金，以及与资本金相关的一些问题，对于理解中央银行的运行，进而理解货币

政策的执行都有意义。

然而，以往关于中央银行资本金的研究并不多，正像 Cukierman (2011) 中指出的那样，一直到 1980 年代中期，中央银行的资本金还是一个相对比较模糊的概念。近一二十年来，随着对中央银行独立性、中央银行的物价稳定目标等问题有了越来越多的共识，开始陆续形成了一些关于央行资本金研究的文献。最近的研究主要源于 2007 年开始于美国的次贷危机以及随后的全球金融危机，如 Buiters (2008) 提出了央行是否会破产的问题，就基于危机后很多中央银行如美联储、英格兰银行和欧洲中央银行等都采取了大量的救助行动，从而使自己暴露在更多的风险中，面临着资本金被侵蚀掉的可能性。Ize(2005)

观察到之前很多年世界范围内一些中央银行出现损失，从而带来对央行资本及其补充等问题的讨论。Pringle (2003) 则出于对日本银行的担忧研究了央行资本金问题。更早的 Stella (1997) 中提到发生在诸多国家的中央银行资本金损失的问题引起了对这个问题的热烈讨论。不过，国内学者在这方面的研究还比较少。因此，继续在这个领域进行研究，具有相当高的学术价值。

以往的研究中将亚洲国家作为一个群体也是凤毛麟角，但是，对于亚洲的中央银行，观察和研究其资本金的特征、运作，又有着十分重要的意义。在经历了 2008—2009 全球金融危机之后，包括众多新兴市场经济体的亚洲成为全球经济增长的中心。然

而，这些经济体本身又存在着诸多差异，无论是在经济结构和规模上，还是一些宏观经济制度和政策上。那么，具体到中央银行的资本金，不同的国家如何设置与资本金相关的各种制度规定，如何在实践中运行和管理资本金，这都关系到中央银行本身的运行，并进而影响到货币政策乃至整个经济。所以本课题的研究将在这方面有所建树。

有关中央银行的问题一贯是宏观经济学的重点之一，因此，本课题的研究对中国及亚洲在这方面的研究将具有学术上的贡献。中央银行、货币政策对一国经济、尤其是开放环境下的一国经济具有非常重要的影响，因此，本课题的研究对亚洲若干国家尤其是中国的改革开放、经济发展也将具有相当的实际应用价值。

2. 研究的主要内容和重点难点，主要观点和创新之处，基本思路和方法。

本课题计划围绕着亚洲几国中央银行的资本金进行观察和比较研究，并就以下几个具体问题开展深入研究：

1) 对中央银行资本金的基础性研究

对中央银行资本金这个一般性的概念有基本把握，是我们整个研究的起点和基础。这一部分包括理解央行资本金的基本性质、资本金对中央银行的意义及随之而来的适量资本金或充足资本金等问题。另外，随着经济全球化的发展，再加上刚刚过去的全

球金融危机，给央行资本金也带来了一些新的问题，如全球化背景下央行的资产负债中外币占比越来越多、区域货币联盟的演进等，需要我们对此进行研究。

2) 确定本研究的目标国(或地区)集中对亚洲地区的中央银行进行观察和研究。亚洲国家(地区)众多，因此必须有所选择，使本研究能够得到更有意义的结果。选择的依据主要在于各国经济规模、对外开放程度、通货膨胀表现等指标，还有中央银行间的差异性、过往变迁(尤其是是否经历过危机)，等等。

3) 对目标国(或地区)中央银行资本金的观察

这是本课题的重点内容。我们将以对央行资本金的基本观察为线索，分别从静态和动态展开对目标中央银行资本金的具体观察和研究。静态的是指对它们在资本金上的一些初始规定、当前特征等；动态的则集中在央行资本金的变化上，尤其是在比较特殊的时期如有危机发生、受到外部冲击时等资本金是如何变化的，央行又是如何应对变化的，以及相应的货币政策效果等等。

4) 对目标国(或地区)中央银行资本金的比较研究

这既是本课题的重点，也是难点。我们不但需要对每个目标国央行资本金的研究，还需要将它们放在一起进行比较研究以得到具有规律性的结论。这里的比较有几层含义。第一，

在资本金的基本制度规定上进行比较；第二，对中央银行在特殊时期处理资本金的做法和政策进行比较；第三，更重要的是将其放在该经济体的大背景下、结合其他因素如外汇储备变化、汇率政策、通货膨胀表现等进行比较研究。

本课题的研究方法既包括经济学的基础研究方法，如规范分析和实证分析方法，还包括统计、计量和案例分析方法，使本研究更加具有实践意义。

本课题力图有所创新，具体在几个研究内容里，我们希望做到如下创新。第一部分，本研究将比较全面、细致地总结以往对中央银行资本金的研究，并以此为基础进一步发展对央行资本金的理解。第二和第三部分，将对亚洲几个国家(或地区)的中央银行进行观察和研究，为已有的关于亚洲宏观经济、货币政策等方面的研究补充新的视角，为更深入地理解这些经济体的中央银行提供理论基础。第四部分的比较研究中，我们将把很多相关因素考虑进来，构建一个更为广泛的理解中央银行的平台，并从中探索出规律性的东西，并试图为我国的中央银行运行提供借鉴。

哥伦比亚大学东亚研究所

美国哥伦比亚大学东亚研究所创建于1949年，至今已走过60个春秋。在60年的历程中，该研究所逐渐成为闻名世界的跨学科东亚研究中心，也是美国著名的汉学和当代中国研究基地之一。2003年，该研究所为向维泽赫德基金会表示敬意，更名为维泽赫德东亚研究所（Weatherhead East Asian Institute, WEAI）。该中心现有来自哥伦比亚大学商学院、法学院、国际和公共事务学院、文理学院和巴纳德学院的50多名教师，以及来自世界各地的访问学者和学生。著名中国问题专家黎安友（Andrew Nathan）曾任东亚研究所所长（1991—1995），现任所长是孔迈隆（Myron L. Cohen）。

该研究所致力于从学术角度研究东亚历史和当代问题，重视科研成果的学术价值。许多学者在中国历史文化研究方面造诣深厚，在美国的中国学界享有很高的威望。研究所主要关注现当代亚洲研究，范围涵盖中国、日本、朝鲜半岛、东南亚和中亚地区。研究所下设朝鲜研究中心、中国国际商务讲习班及“朝鲜半岛能源开发组织”（KEDO）口述史、近现代西藏研究、近现代东亚讲习班等项目。通过项目、研讨会、讲习班等多种形式，为从事研究亚太地区政治、经济、文化和历史的专家与学者搭建交流平台。同时，也通过年度报告和简报等形式传递最新学术动态和研究成果。它在中国留美学生和海外华人学者中享有较高的知名度和影响力，为海外华人探讨中国问题提供了一个交流平台。

该研究所的C. V. Starr东亚图书馆是北美地区历史最悠久、规模最大的东亚图书馆之一。它与中国有很深的渊源，其收藏的第一部图书是5044卷的《古今图书集成》，由慈禧太后赠赐。馆藏图书文种包括中文、日文、韩文、

藏文、蒙文、满文和英文等。有关中国历史、文学和社会科学的中文藏书非常丰富；有关佛教的日文藏书也是该馆一大特色；藏文藏书传统上集中于宗教领域，近年来有关当代西藏的书籍也成为收藏重点。

该研究所既是一个学术研究机构，也是美国最杰出的教师培训中心之一。目前，它为世界各地东亚研究学者设有3个年度项目：

1. 近现代东南亚研究博士后奖学金。每学年一个名额，获得奖学金的学者除了个人研究，还要承担教授近现代东南亚社会与文化的两门课程。

2. 研究实习生和研究助理生。每年挑选一部分从事与东亚相关的研究和工作人员，为他们提供良好的学术环境，进一步促进他们在国际与公共事务领域的研究。

3. 访问学者。主要是为那些从事东亚研究或相关研究工作的学者设立，使他们能够积极参与哥伦比亚大学的东亚研究，并促进与来自其他地区学者之间的交流。

联系方式：

地址：Weatherhead East Asian Institute

Columbia University

9th Floor, International Affairs Building

420 West 118th Street, 3333

New York, NY 10027

邮箱：weai@columbia.edu

电话：212-854-6902

传真：212-749-1497

网址：<http://www.columbia.edu/cu/weai/visitor-programs.html>

世界亚洲研究信息中心摘编