

# 从德中文学关系研究实践看“侨易学”的意义与问题

罗炜

叶隽在德语文学、中德文化关系和中西文化交流等多方面展开长年研究并取得丰硕成果基础上，经过缜密思考酝酿，大胆提出“侨易学”基本理念，一方面致力于从形而上的高度探寻异文化间相互关系以及人类文明结构形成的总体规律，另一方面又努力使这一理论构想能够落到实处，从而把“侨易学”界定为具有宽厚哲理依托的一种相对方便实用的具体操作模式。叶隽的这种高度的理论自觉特别值得肯定。不仅如此，叶隽的“侨易学”理论思路也开始引起国内外同行关注，2011年4月，他的中文论文《侨易学的观念》<sup>1</sup>在北京发表；2011年11月，他又有一篇相关的德语论文经过激烈竞争和重重筛选入选北京大学举办的高端学术论坛“北京论坛”分论坛“他者的视角：德国 欧洲 中国”并在论坛上进行宣读，继而又入选论坛会议论文集；2014年1月，叶隽乘胜追击，再度出版更为成熟的集“侨易学”思路之大成的专著《变创与渐常》<sup>2</sup>，为当前国内相关研究领域的理论构建尝试注入新的活力。

对于叶隽“侨易学”理论框架下的一些思想因子和早期判断，笔者其实近年来也早已开始不自觉地予以采纳和借鉴，如叶隽主编的“中德文化丛书”及其“总序”<sup>3</sup>中的诸多基本观点都曾被笔者毫不犹豫地应用到了笔者在北大为研究生新开的课程《中德文学文化关系》的实践中，并且取得了良好的效果。下面，借着《变创与渐常》这部“侨易学”理论奠基性著作面世的契机，笔者拟以更加自觉的方式，有意识地从笔者多年从事的德中文学关系研究的具体案例，来探测一下“侨易学”理论思路的意义与可能存在的问题。

—

在《变创与渐常》上篇“观念与方法中”，叶隽对作为学科的“侨易学”的基本概念与核心内容进行了界定，指出“侨易学”的“基本理念就是因‘侨’而致‘易’”，“侨易学”研究的对象就是“由‘侨’而致‘易’的过程”，故此，“侨易学”主要考查人的重要观念的形成与物质位移和精神位移之间的密切关系，尤其是考查在异质性文化启迪和刺激下创造性思想产生的可能性。<sup>4</sup>叶隽的这个思路是完全可以在比较文学领域，尤其是其中的分支之一——德中文学关系的研究中得到印证的，具体就现代德语文学对中国传统文化的接受而言，我们碰到的一个较为奇特的隐遁变形的相关例子就是卡夫卡通过杜甫《秋兴八首》之四创作《中国长城建造时》的核心篇目《一道圣旨》。

卡夫卡 1917 年开始写作《中国长城建造时》，但一直未完成，在他死后 7 年才由其挚友马克斯·布罗德（Max Brod, 1884-1968）等人出版。《一道圣旨》是其中的一个片断，但却是卡夫卡生前就自己单独拿出来发表了。它收录在 1919 年发表的小说集《乡村医生》（Ein Landarzt）中。由此也可窥见卡夫卡对它的重视程度。据布罗德在其所撰写的《卡夫卡作品中的绝望和救赎》一书中所讲，由汉斯·海尔曼（Hans Heilmann, 1859-1930）转译为德文的中国诗歌集《公元前十二世纪至今的中国抒情诗歌》（1905）对卡夫卡具有“特别本质性的影响”。卡夫卡非常热爱此书，有时甚至会将其作为阅读的首选。卡夫卡在这段时间里特别钟爱中国诗歌，并对中国诗歌进行了非常细致的研读。这些诗歌给卡夫卡以灵感和启发。据布罗德回忆，卡夫卡会经常为他朗读其中的内容。此书的导言长达 56 页，约莫为全书篇幅的四分之一，比较客观准确而又系统全面地介绍了中国诗歌

<sup>1</sup> 请参阅叶隽：《侨易学的观念》。载：《教育学报》2011 年 4 月第 2 期第 3—14 页。

<sup>2</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社 2014 年 1 月第 1 版。

<sup>3</sup> 请参阅叶隽：《中德文化丛书总序》。载：吴晓樵著：《中德文学姻缘》。上海：上海外语教育出版社 2008 年 8 月第 1 版第 I—V 页。

<sup>4</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社 2014 年 1 月第 1 版第 17—20 页。

各个历史发展时期的背景和语言特点。卡夫卡也非常喜欢这个引言。卡夫卡特别喜欢的诗人和诗作有李白《侠客行》、袁枚《寒夜》、白居易《松声》、杜甫《寄李十二白二十韵》和《秋兴八首》等。布罗德最后还特别强调指出,《一道圣旨》的构思便是首先发端于《秋兴八首》之四中的“直北关山金鼓振,征西车马羽书迟”<sup>5</sup>两句。<sup>6</sup>

鉴于布罗德和卡夫卡的密切关系,布罗德的提示是特别值得注意的。从创作过程和创作心理来看,《中国长城建造时》这部作品对中国大环境的选择显然是卡夫卡受研习中国诗歌和其它介绍中国的书籍的影响而作出,其创作过程无疑是明显受到中国文化影响的,然而,奇特的是,由此而产生的文本中中国文化显性影响的痕迹却并不多,具体到《一道圣旨》这里,语言层面仅保留有“皇帝”、“信使”等不典型词语指征,内容方面也只能隐约感到卡夫卡对杜甫原诗<sup>7</sup>中某种苍凉氛围的截取。如果将杜甫中文原诗、卡夫卡所看过的德文译诗及《一道圣旨》的主题意向进行细致比对,可以认定德文译诗是基本忠实于中文原诗的,翻译环节的变异基本上也是可以忽略不计了的;另外还有一点可以认定的是,与“征西车马羽书迟”一句对应的德文译诗“Im Westen sind alle Straßen voller Reiter und Kriegswagen, selbst die kaiserlichen Eilboten finden den Weg versperrt”<sup>8</sup>所传递的一个具体的“此路不通”的意向成为卡夫卡《一道圣旨》所要表达的“没有出路”的催化剂和助推器。

实际上,即便是通过比对确定了具体的吸收接纳痕迹,对内容的理解却也助益不大。<sup>9</sup>卡夫卡非常巧妙地对中国元素和中国意向进行转换,从而最终创造性地呈现出他自己的世界观和世界图景。

《一道圣旨》<sup>10</sup>开篇使用一个大写的“你”来招呼读者,直接和读者进行交流,明确地告诉读者下面所要讲述的事情其实和他有关。这个故事是关系到每一个人的生活和命运。小说中濒死的皇帝(Kaiser)委派一个专使或特急信使(Eilbote)给“你”送达一道圣旨。这位信使必须把身子俯得很低才能听清垂死的皇帝下达的旨意。接受委派后,信使即刻启程,一路向“你”飞奔。可是皇宫的殿堂密密麻麻,里三层外三层围得水泄不通,他只能一点一点往外挤。他奋力开路,大步疾走,为完成圣令不遗余力。可泱泱皇宫似乎没有尽头。好不容易冲破重围的他却又总是不断遭遇新阻碍。前路漫漫,他永远无法到达。正当读者和这位信使一样感到无比绝望的时候,小说收尾的一句却突然笔锋一转,由过去回到当下和现实:“而当夜幕降临时,你却坐在你的窗前对它梦寐以求。”<sup>11</sup>

这个文本因其多义性有各种解读,莫衷一是。有学者认为,《一道圣旨》是理解卡夫卡全部作

<sup>5</sup> 此诗句中文原诗就有两个版本,一为“驰”,一为“迟”,卡夫卡接触到的是后一个。

<sup>6</sup> Max Brod: Über Franz Kafka. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1974. (26.-30. Tausend: April 1980.) S. 344-345.

<sup>7</sup> 此处指的是海尔曼译本中的杜甫诗歌德译文,如诗句“百年世事不胜悲”中的“悲”字在此忠实地译为“traurig”(悲伤),“鱼龙寂寞秋江冷”中的“寂寞”和“冷”的意向也被相应地用德文的“Schweigen”(沉默或寂)、“sich zurückziehen”(隐退)、“eisesstarr”(冻僵)、“Winter”(冬)表达出来。

<sup>8</sup> 中文字面意思是:“在西部所有的道路上都满是骑兵和战车,甚至于皇帝的特急信使都发觉路走不通了。”

<sup>9</sup> Karl Brinkmann: Franz Kafka. Erzählungen. Das Urteil. Die Verwandlung. Ein Landarzt. Vor dem Gesetz. Auf der Galerie. Eine kaiserliche Botschaft. 9. Auflage. Bearbeitet von Robert Hippe. Hofffeld/Obfr.: C. Bange Verlag 1979. S. 58-62.

<sup>10</sup> 为方便读者理解下文的分析,特将笔者参考孙坤荣修改译出的《一道圣旨》兹录于此:“皇帝,据说,向你这位可怜的臣民,在皇天的阳光下逃避到最远的阴影下的卑微之辈,恰恰是向你,这位皇帝在他弥留之际发布了一道圣旨。他让信史跪在床前,悄声向他交代了圣旨;皇帝如此重视他的圣旨,甚至还让信使在他的耳根重复一遍。他用点头示意他的重复无误。他当着向他送终的满朝文武——所有碍事的墙壁均已拆除,帝国的巨头们伫立在那摇摇晃晃、又高又宽的玉墀之上,围成一圈——皇帝当着所有这些大臣派出了信使。信使立即出发;他是一个孔武有力、不知疲倦的人,一会儿伸出这只胳膊,一会儿又伸出那只胳膊,左右开弓地在人群中开路;如果遇到抗拒,他就指着胸前那标志着皇天的太阳;他就如入无人之境,快步向前。但人口是这样众多,他们的家屋无止无休。如果是空旷的原野,他便会迅步如飞,那么不久你就会听到他那响亮的敲门声。但事实却不是这样,他的力气白费一场;他仍在一直奋力地穿越内宫的殿堂,他永远也过不去;即便他过去了,那也无济于事;下台阶他还得经过奋斗,如果成功,也仍无济于事;还有许多庭院必须穿越;过了这些庭院还有第二圈宫阙。接着又是石阶和庭院;然后又是一层宫殿;如此重重叠叠,几千年也走不完;就是最后冲出了最外边的大门——但这是决计不会发生的事情——,面临的首先是帝都,这世界的中心,它的沉渣已经堆积如山。没有人会在这里拼命挤了,即使有,则他所携带的也不过是一个死人的圣旨。——而当夜幕降临时,你却坐在你的窗前对它(这道圣旨)梦寐以求。”请参阅孙坤荣选编:《卡夫卡短篇小说选》。北京:外国文学出版社1985年3月第1版第280页。

<sup>11</sup> 此处对应的德文原文为:“Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.” 请参阅 Franz Kafka: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1983. S. 60.

品的钥匙，小说似乎向那些经历外部世界失望的人们暗示了一种通过内心幻觉经历彻悟的可能性。<sup>12</sup> 这是一种乐观的解读。笔者认为，这里所表达的是一种彻底的绝望：没有出路，再努力也是徒劳，人生就是梦一场！这里“人生如梦”的这个主题就在另一个层面上和李白的“人生如梦”发生了某种呼应。只不过李白用的是一种浪漫主义的情怀来应对人生的痛苦，卡夫卡却是用一种深重的恐惧感的呈现来以毒攻毒。

## 二

通过上面这个小例子，我们可以大致清晰地看到在异质性文化启迪和刺激下一种全新的创造性思想产生的可能性。不过，这却只是一个内部微观层面的点而已，即作为个体的卡夫卡和中国文化发生精神层面接触所带来的创造性结果。而把这个点放到一个外部宏观层面上去作一次横向和纵向的考察，也同样会有十分有趣的发现。

从前面所述可知，卡夫卡阅读的是汉斯·海尔曼从其他语言（而非汉语）转译为德文的《公元前十二世纪至今的中国抒情诗歌》。海尔曼的这个德译本1905年作为皮佩尔出版社《果壳》丛书的第一卷面世。该书的翻译特点是：使用朴素简洁的散文体，不改写，语言朴实自然，不矫揉造作。该书售罄后也没有再版。<sup>13</sup>

那么，我们首先来横向厘清一下为什么恰恰是由海尔曼来做这个中国古诗的德译本？海尔曼其实也并非主动请缨，而是被动应出版商赖因哈德·皮佩尔（Reinhard Piper, 1879-1953）之邀辑译这个德译本的：皮佩尔和海尔曼都是德国作家阿诺·霍尔茨（Arno Holz, 1863-1929）的好友。霍尔茨本人迷恋东亚文化，尤其是日本木刻，他的这种热情也感染他的朋友。皮佩尔同时还是霍尔茨的一个弟子。1899年皮佩尔发表了一个用新风格写成的诗歌小集子，专门献给霍尔茨。皮佩尔的诗歌成就不大，今天已经被人遗忘，但作为出版商的皮佩尔却对在德国传播东亚诗歌贡献颇大。霍尔茨不仅把他对日本木刻的迷恋传染给皮佩尔，他还把德理文的《唐诗》拿给他看过。皮佩尔后来自己开了一家出版社后，就想起这本书来。据皮佩尔回忆，大概在1904年他问霍尔茨谁合适来做这个翻译，霍尔茨就向他推荐了老朋友、《柯尼希斯堡报》编辑海尔曼。<sup>14</sup> 而继1905年推出海尔曼的中国诗歌选集之后，1909年皮佩尔出版社又推出了一本日本诗歌选集。

其次，我们再来纵向整理一下这个海尔曼德译本的具体生产过程。19世纪末20世纪初德国的汉学水平还落后于英国和法国。在欧洲范围内，法国的汉学历史悠久，英国紧跟其后。所以，对于不懂汉语、但却精通欧洲语言的德国出版商和译者而言，自然就会首先想到去借鉴汉学先进的欧洲其他国家。这在当时也是德国译介东亚文化的一个常用套路。海尔曼也是如此。他的这个德译本主要参考了下面三本书：其一是英国汉学家翟理思（Herbert Allen Giles, 1845-1935）的《中国文学史》。翟氏编写的这本书，诚如作者自己在序言中所说，作为“最早为中国文学写史的尝试”<sup>15</sup>，第一次以文学史的形式向西方读者展现了中国文学发展概貌，在中国文学西传过程中具有特别重要的作用。此书1901年由伦敦威廉·海涅曼公司出版，是19世纪以来英国译介中国文学最早的杰出成果；而翟理斯本人早在1867年22岁时就通过英国外交部选拔，远涉重洋，来到中国，成为英国驻华使馆的一名翻译生，此后历任天津、宁波、汉口、广州、汕头、厦门、福州、上海、淡水等地英国领事馆翻译、助理领事、代领事、副领事、领事等职，直至1893年返英，客居中国近25年之久。<sup>16</sup> 除这本英文书外，另外的两本则是法文书，即19世纪法国汉学界最重要的两个中国诗歌法译集：按出版年代先后，首先是1862年由法国著名汉学家德理文侯爵（Le Marquis d'Hervey de Saint Denys, 1822-1892）在巴黎出版的《唐诗》（Poésies de l'époque des Thang）——最早在西方出版的唐诗法译集，

<sup>12</sup> 请参阅[美]乔伊斯·欧茨：《卡夫卡的天堂》。载叶廷芳编：《论卡夫卡》。北京：中国社会科学出版社1988年9月第1版第678—706页，此处为第680页。

<sup>13</sup> Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925. Bern: Francke Verlag 1977. S. 26.

<sup>14</sup> Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925. Bern: Francke Verlag 1977. S. 26.

<sup>15</sup> Herbert Allen Giles: A History of Chinese literature. London: William Heinemann 1911. P. v.

<sup>16</sup> 请参阅 <http://baike.baidu.com/view/973666.html> 读取于2013年11月23日。



以及五年后于1867年由法国女作家、翻译家、评论家，对东方文化特别是中国古代文化情有独钟的朱迪特·戈蒂耶（Judith Gautier, 1845-1917）在其中国家庭教师丁敦龄（Tin-TunLing, ?-1886）帮助下出版的法译中国古体诗选集《玉书》（Le livre de Jade）。这两本诗歌集很快就被翻译为德文，在德国持续发挥深远影响。《唐诗》的译者德理文是法国重要的汉学家和中文教授，同时参与法国政府对华事物咨询，以他这样的身份译介中国文化自是分内之事，不足为奇。相比之下，倒是戈蒂耶翻译发表《玉书》颇具传奇色彩：戈蒂耶的父亲、法国高蹈派大诗人，同时也是剧作家、小说家和文艺评论家的泰奥菲尔·戈蒂耶（Theophile Gautier, 1811-1872）致力于研究中国多年，戈蒂耶家族一直认为自己有东方血统。德理文《唐诗》的出版更是增强了戈蒂耶对中国的兴趣，1863年他甚至把一个叫丁敦龄的中国人请到家里为他的两个女儿教授汉语。这位丁敦龄具体何许人也？丁敦龄祖籍中国山西太原，为清朝秀才，因与太平天国运动有染，为躲避清军搜捕镇压，逃到澳门，为谋生计，便替途经澳门的西人充任通事。后应澳门主教加勒利（Callery, 1810-1862）之邀，协助编纂法汉字典，并于1860年前后和主教一起前往法国。不料，加勒利主教抵法不久即病故，语言不通、陷于经济困境的丁敦龄遂流落巴黎街头，时年约三十岁左右。不久，泰奥菲尔·戈蒂耶在火车站偶遇丁敦龄，遂将其接到家中做清客，兼教汉语。自此，丁敦龄便成为戈蒂耶的两个女儿朱迪特和露易丝的中文家庭教师。戈蒂耶是当时法国的名流，不仅同巴尔扎克、雨果交好，府邸更是经常有波德莱尔、福楼拜这样的名人雅士聚会，丁敦龄迅速成为戈蒂耶家中的一道迷人风景，被待为不可或缺的坐上宾。也是在丁敦龄帮助下，22岁的朱迪特·戈蒂耶于1867年出版了法译中国古体诗选集《玉书》。<sup>17</sup>虽然丁敦龄有“悄然取物”的陋习并因重婚罪被捕入狱，但朱迪特依旧维持同丁敦龄的师生关系。丁敦龄于1886年离世，最后仍是朱迪特为他举办葬礼，将其安葬在戈蒂耶家族墓地。朱迪特对他的这位中国老师始终满怀感激之情，她后来这样追忆逝者说：“他用远方祖国的种种珍闻来滋润我的心田，我们一同诵读中国诗人的作品。他向我描绘那边的风土人情，奇幻般地讲述异国流传的神话，让我的想象里充溢东方光洁的梦境。多少年流逝了，但我不改初衷，依然是一个中国女性。”<sup>18</sup>

海耳曼在创作这个译本的过程中，体现了德国人严谨的治学传统。在《导言》之后的《译本序》中他专门给出了一份译文参考书目，共有13部，除上述德理文、戈蒂耶和翟理斯三人的相关著译外，这份书目还包含了近代英国著名传教士汉学家理雅各（James Legge, 1815-1897）的《中国经典》（The Chinese Classics）、德国汉学家硕特（Wilhelm Schott, 1807-1889）的《中国文学纲要》（Entwurf der Beschreibung der chinesischen Literatur）、德国汉学家顾路柏（Wilhelm Grube, 1855-1908）的《中国文学史》（Geschichte der Chinesischen Literatur）。<sup>19</sup>理雅各在汉学史上的历史地位和贡献，在此毋庸多言，唯一要强调一下的是他的“侨”的经历：他从1843年起长年侨居香港，1873年到中国北方游历，其间参观孔府，同年离开香港并游历美国后回国，1875年开始担任牛津大学首任汉学教授。<sup>20</sup>两位德国汉学家的国际名气不及理雅各，但在德国汉学史上却也都是响当当的人物。硕特1819年开始在哈勒攻读神学和东方语言，虽然没有到过中国，但当时哈勒有两个中国人，硕特同他们交往密切，并因此对中文产生浓厚兴趣，1826年他以用拉丁文撰写的《论中国语言特点》的论文获得博士学位，同年又通过了内容为研究孔子的教授论文，1832年他被聘为柏林大学阿尔泰语、满文和芬兰语教授，也讲授汉学，为德国学术性汉学奠基人，他1854年出版的《中国文学纲要》是德文中该类著作的第一部。相比硕特，顾路柏约晚生半个世纪，但他的“侨”的经历却十分丰富，他出生于俄国圣彼得堡，曾任柏林民俗博物馆东亚部主任，1885年起还兼任过柏林大学编外教授，教授汉语、满族语和蒙古语，1897-1899（一说1898-1899）他还来华旅行并在北京从事民

<sup>17</sup> Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925. Bern: Francke Verlag 1977. S. 90.

<sup>18</sup> 请参阅沈大力：《清代山西秀才巴黎当家教 法国才女承继中国梦》。载：2011年11月14日《人民日报》。请参阅孟华：《试论汉学建构形象之功能——以19世纪法国文学中的文化中国形象为例》。载：《北京大学学报》（哲学社会科学版）2007年第4期第94—101页，此处为第98页。

<sup>19</sup> Chinesische Lyrik vom 12. Jahrhundert vor Christus bis zur Gegenwart. In deutscher Übersetzung, mit Einleitung und Anmerkungen von Hans Heilmann. München und Leipzig: R. Piper & Co. 1905. S. LIV.

<sup>20</sup> 请参阅 <http://baike.baidu.com/link?url> 读取于2014年4月5日。

俗研究，此行收获成为其代表作之一——1901年出版的《北京民俗学》，由于这部书中的一些内容是顾路柏在北京实地考察得来的结果，所以直到今天这部书依然是研究北京民俗史的重要参考文献。顾路柏1902年出版的《中国文学史》还是德国第一部由专家撰写的中国文学史著作，全书分为十章，第一到第八章从先秦儒道经典及屈原《楚辞》讲到唐代诗歌，第十章讲戏曲与小说，比之前硕特撰写的《中国文学纲要》完备许多不说，更由于顾路柏在此书中大量引用了由他自己译为德文的丰富的中国文学经典原文，使得该书不断再版，在之后长达半个世纪的时间里一直是德国汉学界唯一的名著。<sup>21</sup>

### 三

至此，从卡夫卡微型小说《一道圣旨》创造性思想的产生，到考察卡夫卡和中国诗歌的关联，及至回溯海耳曼中国古代抒情诗歌德译本的生成过程，继而深挖其参考书目中具代表性重要著译者的生平履历，通过这样一种逆向耙梳，一个复合多元的因“侨”而致“易”的过程便在较为宏大的历史经纬中得以清晰地浮现出来。依据叶隽对侨易现象的具体划分<sup>22</sup>，上述翟理思客居中国25年之久的“驻外现象”，丁敦龄从中国内地经澳门流亡到法国并最终作为海外华人客死他乡的“流民现象”，理雅各所体现的“传教现象”和“游历现象”，硕特在哈勒和两个中国人交往的“移民现象”，顾路柏在华实地考察的“游历现象”，这些侨易现象共同作用，引发错综复杂的叠加和化合效应，最终导致一系列后续的文化传播上的奇异变化，具体到卡夫卡身上就是借鉴中国文化元素完成精神质变和现代性创生。像卡夫卡这样，本人没有到过中国，也不识汉字，其发生的“精神质变”不是由自身直接的“物质位移”所促成，类似的例子在德语文学与中国文化关系的研究实践中比比皆是，如德语文学古典时期的“诗坛君王”歌德和席勒，德语现代先锋派文学发动机德布林<sup>23</sup>、德语戏剧大师布莱希特等也都曾借鉴中国文化资源完成重大文学创新，但他们均从未到过中国，也不识汉字，对中国思想文化的吸收接纳基本依赖资料阅读，是真正的诚如德布林所说的“关起门来的旅行”<sup>24</sup>。

需要强调的是，这种情况绝不只限于比较文学领域，而是广泛存在的常态，对此叶隽也是给予了足够关注的。在《变创与渐常》的第一章中，他专门使用了“精神漫游”这个概念，并且首先以歌德为例，明确指出歌德是通过“精神漫游”式的异文化资源补给而形成其“古典和谐观”。<sup>25</sup>接着，在第二章阐述“侨易现象组成”时，为充分证明蔡元培因留德留法而发生精神变化是“一种自觉的侨易行动”，叶隽又以歌德为例启用“精神侨易”一词：“当然值得提出的还有一种纯粹的精神侨易现象，譬如歌德在书斋里不断地周游世界，譬如阿拉伯—波斯，以及遥远的印度、中国与日本，都在他的精神侨易过程之中，这也应可算作是一种侨易行动。这不尽符合我们的‘物质位移，精神质变’的原则，但确实也是一种特殊的侨易现象。”<sup>26</sup>从此段措词中通过使用“也应可算作”、“不尽符合”和“但确实也是”等表述所流露的让步性和限定性语气，读者可以感觉作者对“精神漫游”作为侨易现象的判断变得有些含糊和不确定起来。而在此后的第三章论述“侨易方法”重要性时，作者似乎又恢复到了最初的坚定：“譬如还有根本就不发生物质位移的例子，譬如康德，他的一生中就根本没有出现我们强调的物质位移的现象，也就是说，毛泽东的省侨、京侨，蔡元培的京侨、外侨，他一次都没有经历过，但这并不妨碍他成为一代大哲……但这里必须提及‘精神侨易’的重要性，也就是说即便不发生物质

<sup>21</sup> 请参阅张国刚著：《德国的汉学研究》。北京：中华书局1994年7月第1版第23—27页。请参阅李雪涛著：《日耳曼学术谱系中的汉学——德国汉学之研究》。北京：外语教学与研究出版社2008年6月第1版第36—37页和第42—43页。

<sup>22</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社2014年1月第1版第111—116页。

<sup>23</sup> 德布林被誉为“德语文学接受中国文化的里程碑”的长篇小说《王伦三跳》（1915）其实是更典型的由“复合侨易”而致“精神质变”的例证，但因文章篇幅有限，此处不再展开。

<sup>24</sup> Alfred Döblin: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Flucht und Exil 1940-1948. München: R. Piper 1986. S. 113.

<sup>25</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社2014年1月第1版第19—20页。

<sup>26</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社2014年1月第1版第38页。

位移，精神侨易也是可能产生的。”作者随即还顺势把“侨易”提升到“是一种普遍之法的高度”。<sup>27</sup>然而，值得注意的是，在接下来的第四章论及“侨易现象”是“物质现象和精神现象的结合”处，作者又通过举出同样的康德的例子而在一定程度上重蹈削弱自己在前一章中已达到坚定性的覆辙：“譬如康德在柯尼斯堡小城独居以终天年却成就了伟大的哲学体系的事例，这是否属于侨易现象呢？物质位移始终是存在的，但其局限在一定的范围之内，并不属于具有明显侨易过程与特征的侨易现象，则也是事实。”<sup>28</sup>这样的犹豫反复并未就此结束，在第五章探讨“作为研究对象的侨易现象”时，作者再度特意用一个注释作出如下断言：“值得指出的是，徐光启、李之藻这批士大夫，他们并没有发生涉外性质的物质位移，但同样出现了精神侨易现象，即因接受基督教而发生的精神质变。”<sup>29</sup>

由此可以看出，《变创与渐常》的作者已经高度关注“精神漫游”这一现象的普遍存在，并努力尝试在其“侨易学”思维模式内去解释这一现象，但似乎并未十分圆满，所以出现了左右摇摆的状态。笔者以为，原因可能在于：“侨易学”思路首先在很大程度上是由研究“留学史”和“留学现象”的数据而导出；其次，作者似乎有一个预设，即是自身的“侨”导致自身的“易”，至少是过于看中自身的“侨”。如此一来，这种留学的主体的“侨”和“易”往往比较容易从第一眼看上去就得出是一致的印象，实则不然。就拿蔡元培来讲，即便他是自身主动有意识地“侨”到德国、法国，如果仅靠这种单纯的“位移”，而没有他此外展开的众多的“精神漫游”——听课、学习、社会交往，他也不可能全面吸收西方古今文化精华，产生思想上的神奇变化。同理，康德虽一生不离自己的故乡城市，没有发生浅层意义上的“侨动”，但他的各种“精神漫游”却始终存在，在大学学习、授课，在图书馆等各种场所博览群书自不待言，除此以外，他每天都会固定利用长达数小时的午餐时间在家里不分高低贵贱地宴请各色人等，和他们高谈阔论，听取他们“侨动”过程中获得的各种见闻。<sup>30</sup>

总之，如果不拘泥于“侨”的自我主体性，而是以更为宽泛和灵活的方式去理解它，即这个“侨”的主体同时也可以是他者，甚至是一个“集体的”他者，“复合的”他者，那么，“精神漫游”就应该可以顺理成章地被视为一种自然的“侨易现象”，“因侨而致易”适用于比较文学乃至其它更多学科和领域的途径应该就会变得更加顺畅与便捷。

以上是笔者对“侨易学”这个新生事物的一点初步认识，不当之处，还望海涵。

<sup>27</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社 2014 年 1 月第 1 版第 85 页。

<sup>28</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社 2014 年 1 月第 1 版第 91 页。

<sup>29</sup> 请参阅叶隽著：《变创与渐常》。北京：北京大学出版社 2014 年 1 月第 1 版第 113 页。

<sup>30</sup> 请参阅 Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Überarbeitete Neuausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2002. S. 440-441.