جعل لكم الأرض ذلولا
فامشوا في مناكبها وكلوا
من رزقه وإليه النشور
أأمنتم من في السماء أن
يخسف بكم الأرض فإذا

丝路驿花

孟昭毅 著

—阿拉伯波斯作家与中国文化

钱林森 主编
外国作家&中国文化
跨文化丛书
宁夏人民出版社

丝路驿花

孟昭毅 著

外国作家&中国文化 跨文化丛书

钱林森 主编

صفوة محطة البريدة فى طريق الحرير

كتّاب عربىّ فارسىّ و الثقافة الصينية

ISBN 7-227-02439-3/I·616
定价:26.80元
ISBN 7-227-02439-3
9 787227 024392 >

丝路驿花

——阿拉伯波斯作家与中国文化

孟昭毅 著

宁夏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

丝路驿花:阿拉伯波斯作家与中国文化/孟昭毅著. - 银川:宁夏人民出版社,2002.8

(跨文化丛书,外国作家与中国文化/钱林森主编)

ISBN 7-227-02439-3

Ⅰ.丝… Ⅱ.孟… Ⅲ.比较文化-中国、阿拉伯半岛地区 Ⅳ.G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 057263 号

丝路驿花——阿拉伯波斯作家与中国文化 孟昭毅 著

责任编辑 哈若蕙
封面设计 吴海燕
版式设计 张 文
责任印制 来学军
出版发行 宁夏人民出版社
邮购电话 (0951)5044614
地 址 银川市解放西街 199 号
网 址 www.nx-cb.com
电子信箱 nrs@public.yc.nx.cn
经 销 新华书店
印 刷 宁夏精捷彩色印务有限公司
开 本 636×939 1/16
印 张 23.125
插 页 5
字 数 250 千
版 次 2002 年 8 月第 1 版
印 次 2002 年 8 月第 1 次印刷
印 数 5000 册
书 号 ISBN7-227-02439-3/I·616
定 价 26.80 元

版权所有 翻印必究

南京大学北京大学中国文化书院跨文化研究院合作项目

宁夏人民出版社

“十五”国家重点图书

跨文化丛书

《外国作家与中国文化》（共八卷）

【丛书学术顾问】

季羡林　王元化　汤一介　乐黛云

川本皓嗣（日）　佛克玛（荷）　叶维廉（美）

程抱一（法）　李福清（俄）

【丛书主编】钱林森教授（中国南京大学）

【丛书编委会】（以姓氏笔画为序）

丁思俭　卫茂平　王　宁　王晓平

汪介之　陈建华　张　弘　孟昭毅

哈若蕙　钱林森　高　伟　葛桂录

我一向有一个看法：文化交流是推动人类社会前进的重要动力之一。譬如丝绸之路有文化交流，我们今天的社会会是一个什么样子。在精神方面的交流中，文学的交流至关有重要地位。跨文化出书，致力于这方面的研究，可谓有真知灼见。

季羡林 二〇〇六·二·三

秦簽齋

永浩士衡向書館外閣作家與中國文化書事 王元化

不同文化之間的交流
是人類文明進步的里程碑
為跨文化丛书題

湯一介

壬午年夏



与季老在一起(从左至右宁夏人民出版社丁思俭社长、责任编辑哈若蕙、丛书学术顾问季羡林先生、乐黛云先生、丛书主编钱林森教授)



本书部分编委及作者相聚在南京(从左至右孟昭毅、张　弘、钱林森、陈建华、卫茂平、冒　健、哈若蕙、葛桂录)

This series of books aims to continue the dialogue between Chinese and Western literature. It will emphasize differences as well as similarities , but it can do so only on the assumption that the various concepts of literature in different societies have something in common, or, at least, show family resemblance.

The question why and how we distinguish literature from other forms of verbal communication is an urgent one . What are the conventions of literary writing and reading? I hope and expect that the editors and authors of this book series will contribute to answering this question. In times of ideological and philosophical confusion, literature may serve as a final resort . a mental life-buoy, which guarantees precise expression and a new understanding.

May 24, 2002
Utrecht University, The Netherlands

Douwe Fokkema

这套丛书旨在继续中国文化同西方文化间的对话。它既强调差异性，也强调相似性。然而，要实现这一目标，必须以这样一个假设为前提：不同的文学观念在不同的社会中有其共通的东西，或者至少说，它们显示出不同文化族群的某些类同性。

为何以及如何将文学同其他语言交流的形式区别开来，是一个亟待解决的问题。什么是文学创作和文学阅读的不同规范及传统？我希望并且期待着，这套丛书的编辑和作者们能致力于对这一问题的解答。当我们遭遇由不同意识形态和哲学观念产生的混乱及困惑时，文学也许是最后的一种手段，一种精神的“生命浮标”——它保证了彼此间的精确表达和一种新的相互理解。

杜威·佛克玛
荷兰乌德勒支大学
2002 年 5 月 24 日

序

乐黛云

20世纪90年代上半叶，北京大学和南京大学的比较文学学者曾合力主编了一本《中国文学在国外》丛书（花城出版社出版）。为了祝贺这一创举，法国比较文学大师艾田蒲教授曾亲自为这部丛书写了一篇序。“序”中提到一件很有意思的事。他说，有一次，他在巴黎大学讲授法国19世纪文学运动，课后向学生说明他所参考与引证的文章都借之于中国文学。艾田蒲教授描述说：“这番话令四座皆惊。我觉得以这样的方式，无可辩驳地指明了那些带着高傲口吻谈论‘黄种人’的人是多么愚蠢而卑鄙！”他充分肯定了研究中国文学与文化对外国文学与文化的影响是一个极有价值，极富潜力的课题，他希望有更多中国学者进行这方面的研究。可惜当《外国作家与中国文化》丛书聚集一批著名专业学者，正在对这一课题进行全面开掘，深入钻研，即将收成之时，艾田蒲教授却于2002年1月7日与世长辞，未能亲眼看到他所阐明的真理和他所开辟的这一领域是如何日益深入人心，开花结果！

从《中国文学在国外》到《外国作家与中国文化》,对中外文学关系双向阐释的研究来说,的确是一个新的飞跃,这是和数年来比较文学研究水平的提高与比较文学视野的扩大分不开的。回首20世纪100年来中外文学关系的研究,大约有以下几种类型:外国某作家在中国;中国某作家在外国;外国某种思潮在中国的影响和流播;以某种外国文学作品和理论为比照,重新诠释中国文学理论和作品;探讨中外文学对于某一共同问题的不同读解;作为中外文学关系桥梁的翻译研究等等。但是,总的说来,系统研究中国文化和文学对外国文学影响的论著,与研究外国文化和文学对中国文学影响的论著相比,为数确实不多。开风气之先的恐怕就算1926年载于《学衡》杂志的《孔子老子学说对于德国青年的影响》和1927年载于《小说月报》的《歌德与中国文化》了。这两篇文章都由外国人所写,但却激发了中国人的兴趣。紧接着,1929年至1931年《岭南学报》发表了陈受颐先生的《18世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》、《鲁滨孙的中国文化观》和《18世纪欧洲之中国园林》等三篇文章;后来又有范存忠的《约翰·高尔斯密与中国文化》(1931),方重的《18世纪的英国文学与中国》(1931)和朱谦之的《宋儒理学对于欧洲文化史的影响》(1937)等。然而,在中国比较文学大发展的20世纪80年代,这方面的研究却明显地相对薄弱。我想这原因大概是由于进行这类研究,需要很高的外语水平,80年代外语能力能达到像陈受颐、范存忠等前辈学者水平的比较文学学者恐怕还不多,同时,比较文学研究本身也还有一个逐步积累和深入的过程。

到了20世纪90年代,特别是90年代后期,由于全球化经济、科技的迅猛发展,保护文化生态,促进文化多元化的迫切性日益突出,人们不但考虑要坚守并彰显自己的文化特色,而且希望在

与别种文化的沟通和交流中，使自己的文化得到发扬和更新，不同文化之间也需要有更多理解和宽容的空间，以达到文化多元共存，消弭文化冲突的目的。于是，以跨文化、跨学科文学研究为己任的比较文学就有了更广泛、更深入的发展。加以世界进入后殖民时代，许多曾视前殖民地文化为野蛮落后的“前宗主国”也都觉悟到，要求得世界安宁，促进自身文化的更新和发展，就必须更多地了解他种文化，加强世界文化的交流与相互学习。于是西方有些国家也出现了不少研究中国对西方文化影响的新作。

在这种形势下，《外国作家与中国文化》这套大型丛书应运而生，它至少有以下几个特点：第一，贯通古今，沿着外国文学发展的历史线索，系统总结了各个时期中国文化对外国文学的影响；第二，汇通文史哲与文学，以外国文学发展为经，中国文史哲与文学的影响为纬，编织了新的文学关系史；第三，对材料有了更广阔的开掘，对个案有了更深入的分析；第四，采取了广泛联系的发展观点。外国文学对中国文化的吸收和评价往往有其自身的历史社会原因，有正、有反，有低潮、有高潮，丛书对此作出了相当深刻的分析。可以预期《外国作家与中国文化》丛书必将成为中外文化交流史上的一个里程碑。

总之，《外国作家与中国文化》是一部创新之作。它承前启后，具有无可取代的现实意义和历史意义。特别是在今天，向西部进军正在全国掀起高潮，本书由少数民族聚居的宁夏回族自治区的宁夏人民出版社出版，说明了宁夏回族自治区政府和人民迈向国际文化舞台的信心和决心，也说明了广大学术工作者对开发西部地区的热望和支持。

2002年5月16日于

北京大学朗润园

前　言

钱林森

1　“外国作家与中国文化”(或外国作家与中国、在中国,外国文学在中国、与中国),这一类跨文化语境下的比较文学命题,并非当代新设的课题。事实上,自中国文化进入异域他乡,特别是18世纪以降,中国文化步入基督教文化圈,东西方全然不同的两种文明发生真正实质性的碰撞之后,“异域作家与中国文化”,便鲜明地提到了中外学界面前,成为前辈学者不断关注和探讨的话题。

虽然直到19世纪末20世纪初,中外学者才以自觉的比较文学意识来正视这个命题,但经过漫长岁月的积累、开掘,它已发展为国际比较文学界长盛不衰的传统课题。面对中国文化对外国作家所引发出的愈来愈大的冲击,对外国文学所产生的愈来愈深的影响,每一个敏锐而自觉的比较文学学者在自己的学术探求中,事实上也难以回避这一课题。且不论,与中国有着悠久交流传统的周边国家如日本、朝鲜、越南等国,融于周边文化的儒道佛各家,经过演化融合已经成为周边各民族文学和文化的有机组成

部分，即如处于地球另一端的西方国家，当17世纪来华传教士把中国文化带回欧洲大陆之后，对欧陆启蒙运动所产生的影响，及由此而形成一股席卷整个欧洲的“中国文化热”，这已是人所共知的历史事实。

欧美许多大作家和思想巨子，如伏尔泰、孟德斯鸠、莱布尼兹、列夫·托尔斯泰、歌德、席勒、爱默生、梭罗、庞德、奥尼尔、哥尔斯密、黑塞、卡夫卡、布莱希特、克罗岱尔、谢阁兰、圣－琼·佩斯、亨利·米修……等等，都在不同层面和不同角度，接受了中国文化的滋养。国内外学者就此提供的研究成果可说是难以数计，单就上世纪三四十年代中国学界始作俑者而言，就有梁宗岱之于中法、范存忠等之于中英、陈铨之于中德、季羡林之于中印、戈宝权之于中俄等均有卓具建树的奉献。其中，如陈受颐的《18世纪英国文化中的中国影响》、方重的《18世纪的英国文学与中国》、范存忠的《中国文化在启蒙时期的英国》、钱锺书的《17、18世纪英国文学中的中国》、陈铨的《中德文学研究》等便是这方面的开山之作。

前驱们这些学术开拓，无论从哪方面来说，都为我们对这一课题的研究提供了效法的榜样。新时期我国年轻的比较文学学者，在钱锺书、季羡林、范存忠、杨周翰、贾植芳等这些先驱者的带领和鼓舞下，在前辈开拓的领域里辛勤耕耘，结出了相当丰硕的果实，致使外国作家与中国（文化）关系的研究也成为我国比较文学界所乐于探求的重要课题。

时代在前进，学术在发展。“外国作家与中国（文化）”这一近乎古老而传统的课题，之所以在新世纪要特别重新提起，那是近代人类文明交流发展的态势所决定的，是时代和学术发展所使然。我们认为，对中外文学与文化关系进行整体研究，及由此而对人类文明交流发展作总体历史审视的时机已经到来。我所以

诚邀海内外学界同仁共创《外国作家与中国文化》这套大型丛书，正出于这种认识。

一方面，我国比较文学界前辈在他们的拓荒开创中，已经为我们树立了从事这方面研究的活生生的榜样，为我们进行整体研究积累了可资借鉴的经验和仿效的范例；另一方面，时代前进的脚步和学术发展的态势，不仅催发着我们要为新的时代需要不断地开拓前进，同时也要解决时代源源不断地向我们提出的新的思想资料和新的问题，亟待我们进行深入的思考、探索。研读前驱者们的相关研究成果，我们注意到，他们下力最多贡献最大的，主要集中于18世纪前后这一段时期中外文化与文学遭遇、汇通的历史梳理与发掘，但对19世纪以后东西方文化更为波澜壮阔的撞击交流的史实却涉及甚少，甚至尚未触及，这就为我们要进行的总体研究留有拓展的广阔空间。

在刚刚走过的20世纪的途程中，伴随着东西方文化日趋频繁而密切的交往与对话，伴随着新的思维观念、开放的文化视野和新的方法论的突破，特别是伴随着全球一体化和文化多元化的汹涌澎湃的历史潮涌，所有这一切，事实上也为我们对人类文明交流发展的历史审视和整体研究，廓清了道路，拓开了一个绝佳的学术场地。正是这两方面的"遇合"，才助成了我们创设这套丛书的学术期待，即通过国别作家与中国文化关系的疏理，力图展现中外文学与文化在不同历史时期相互碰撞、交融的精神实质，从而在人类文明交流发展、互补共存的大背景下，揭示出中外文学关系史中某些带有普遍意义的东西。

2 我们撰著《外国作家与中国文化》这套丛书，还基于这样的共识：外国作家与中国文化的个案考察，有助于中外文学

与文化关系的总体研究和深入开掘。可以说这种个案考察,构成了对中外文学和文化关系整体研究不可或缺的一环:既是这种整体研究的必要前提,又是这种整体研究的必然深入。我们认为,对待这样一个内蕴丰富、跨文化语境下的比较文学命题,一如对待比较文学领域中任何一个课题一样,不能以大而化之的"习惯套路"或凌空蹈虚的"理论框范"来草率从之,而要进行过细的研究。

这里首先需要方法论上的自觉。如同丛书编委张弘教授所指出的,这方面,"我们服膺福柯及其师长巴歇拉尔的主张,不赞成用笼而统之的普遍性的结论来涵盖生动变化的具体现象,更反对那种'放之四海而皆准'的习惯套路,动不动就想搞一个真理体系,凭三五条规律来说明一切的做法,而主张从个别学科切入,从个别课题切入,通过具体的研究,来说明问题。"(见《跨越太平洋的雨虹——美国作家与中国文化·关于文化动态观的对话》)比较文学作为人类极其细腻微妙的精神交流的学科,它的任何一个课题,都不是用笼统的普泛性的结论或套路来框范就能了事的。事实上,任何一个时髦的理论模式和习见常用的套路都无法来涵盖或界定人类变化不居的精神具象。因此,我们不能单从某种理论概念出发,去考察丰富多彩的文学和文化现象,除非我们要让那些鲜活生动的文学、文化和丰富复杂的精神具象变成某些理论概念的注脚,从而脱离它们生成的文化语境,而最终丧失自身所独具的本质属性。我们的出发点立根于原典性材料的掌握,从文学和文化具体现象和具体事实出发,从个别课题切入,进行个案考察,佐之以相关的理论观照和文化透视,深入地探讨许多实存的、丰富复杂的文学和文化现象所内涵的精神实质及其生成轨迹,从而作出当有的评判。我们甚至以为,只有通过每一个具体国家、

每一位具体作家乃至一部部具体作品的过细研究，由此作出的判断和结论，才能摒弃凌空蹈虚、大而无当的弊端，而使我们的思考和探索确立在比较可靠的科学基点上。

正是基于这种认识和考虑，我们编著这套丛书以国别为单位——目前已完成了日本、阿拉伯、法国、英国、美国、德国、俄罗斯、欧洲（南欧、东北欧）等八卷，如果条件成熟，还可继续撰写印度、拉美、澳洲、非洲等卷——选择典型而重要的且与中国文化有较密切关系的异域作家，通过对他们与中国所存在的种种丰富多样的文化关联之个案考索，以期能从中探寻出某些带有共性的方面，为中外文学和文化关系史的整体研究，为不同文明交流碰撞的总体思考提供某些可资为鉴的东西，这便是我们创设这套丛书的初衷和期待。

3 我们深深地意识到，要实现这样的学术期待，如若离开了原典资料的悉心爬梳及由此而作的切实思考和探索，那是难以设想的。所以，从原创性材料出发，具体地考察外国作家如何接纳中国文学和文化的影响，仍然居于我们研究的中心地位；也就是说，外国作家提取中国文化（思想）滋养，在他们的创作中产生怎样的文学景观，作为这种文学景观"新构体"的异乡作品，又怎样反转过来向中国施与新的文化反馈，始终是我们所致力于描述的重心。在这方面，前辈学者已经为我们作出了榜样。他们极端重视钩沉材料的过硬工夫和严谨求实的科学态度，及由此而开创的影响研究的传统必须予以继承。我们看到，前驱者们正是凭借深厚的学养和科学态度，才创造出经得住时间考验，堪称学术经典的成果。我们认为，他们的经验和榜样，对匡正当下学界弥漫着的一股浮泛学风，显然有着深刻的现实意义，必须大力提

倡和发扬。他们这种严谨扎实的作风和科学求实的态度，永远也不会过时，仍然是当代比较文学研究者应当继承和学习的。但这决不意味着，我们要重复前人的劳动，亦步亦趋地，重走前人已经走过的道路，决不是。事实上，我们是在前贤开辟的道路上前进，前辈学者亦为我们留下了有待深入开掘的空间。我们希冀在他们开辟的基地上有新的拓展、新的收获。这就是我们——所有参与丛书的策划人、撰写者所怀抱的期盼和雄心。

4 确立在中外文明交流互补基点上的外国作家与中国文化命题，从根本上来说，是中外哲学观、价值观交流互补的问题，是某一种形式的哲学课题。从这个意义上看，研究中国文化对外国作家的影响，说到底就是研究中国思想、中国哲学精神对他们的影响。这正是我们致力探求的中心。我们将这一课题的研究重心支立在这个基点上，不仅因为哲学能够提供我们一把钥匙，来开启认识、把握这一意蕴丰富的课题，还因为我们觉得，人类各种交流，其实都是某种形式的文明交流、哲学交流。

在这一点上，我们赞成法国比较文学大师艾田蒲教授的发掘和判断：他从东西方文化关系的深入考究中发现，人类任何形式的交流，哪怕是物质的贸易的交往，都要打上交流双方的价值观、哲学观的烙印，都是文明的交流，哲学的交流。他在谈到古代丝绸贸易时指出，当罗马妇女一旦披上了由丝儿人(Séres，赛里斯人，即中国人)制造的丝披巾，她们就分享了那些东方人的价值观。因为任何商品本身都带有一种实用哲学和生活学说。当一个中国人畅饮法国葡萄酒时，他便分享了法国的价值观，而当罗马妇女身着中国丝绸衣装时，她们也就打上了中国的价值标记。

“丝绸无疑给西方人提供了一个华丽物质之本质的真正的哲学问题”①。

起始于东西方的物质、贸易交流尚且有如此深沉的哲学内涵，那么，由东西双方哲学思想直面撞击所开启的中外文化和文学交流，就更无须多言。可以说，人类真正的交流就是在这样的哲学层次上向前突进的，而依托于人类文明交流基点上的中外文学和文化关系课题，无疑要进行哲学层面的审视，审视的中心问题主要是中国哲学精神，儒释道文化精神对外国作家的浸染和影响。

作为中华文化主体形态之一的儒学思想，自中外文明相遇碰撞之时，便与异域作家（包括思想家）结下了“不解之缘”。从17世纪后期到19世纪，无论在东方还是在西方，儒学曾一度在一些国家和地区成为某种精神力量，在政治文化史上和中外文化传递与交流中，担当过重要脚色。这一个时期，一些大作家、思想巨子，从17世纪笛卡尔开始，到18世纪的莱布尼茨、沃尔夫、魁奈、伏尔泰、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫；从18世纪末至19世纪前期的歌德、席勒、列夫·托尔斯泰、爱默生和梭罗；从德川幕府时期的知识精英到“明治维新”时期的日本思想家……虽然他们各处于不同的国度和时代，代表着不同的思想流派和文明理想，但都不约而同地对中国的儒学思想倾注过热情。其中，被时人誉为“欧洲的孔夫子”的魁奈和伏尔泰，对儒学的迷恋和倾心，简直发展到了一个空前绝后的境地，成为中外文学和文化交流史上的佳话。

儒家思想对欧洲启蒙作家的深刻影响的确是不争的事实。他们的领袖人物伏尔泰曾说过：“欧洲的王公及商人们发现东方，

①参见艾田蒲《中国之欧洲》第一卷，第54～55页，巴黎加利玛出版社，1988年。

追求的只是财富,而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界"①。启蒙思想家对儒学精神的发现,无疑得益于来华的耶稣会士编纂的有关中国文化的著述,号称当时三大汉学巨著的《域外耶稣会士书简集》、《中华帝国志》、《北京耶稣会士杂记》及李明的《中国现状新志》、柏应理的《中国贤哲孔子》等著作,都曾风行法国和欧洲,为启蒙作家提供了思想资料。

启蒙先驱者们怀着浓厚兴趣,认真研读过这些著作,从中吸取了有益的思想滋养,作为他们理论建构和文学创作的一种借鉴和材料。他们都在"理性"的旗帜下,受到了儒学文化理性精神的的启悟,儒家文化对启蒙作家的影响,就是这种理性精神与启蒙作家的心理结构的撞击、交融与内化的表现。儒学在他们那里,成了匡正时弊的一种思想武器,一种精神力量和一种文化观照。

启蒙运动中另一个著名人物莱布尼茨,被西方学界称为"认识中国文化对西方发展之巨大精神作用"的第一人。这位18世纪德国思想家很早就致力于儒学的研究,从中发现了政治与伦理相结合的"实践哲学",对儒教宗师孔夫子及其天道观都有自己独特的理解。而他的同胞大诗人歌德、席勒对儒学也情有独钟,并时不时地在他们自己的歌唱中透露出儒学思想的光泽。至于19世纪俄罗斯文学大师列夫·托尔斯泰以及19世纪美国超验主义者爱默生和梭罗等也都深受孔、孟学说的浸染和滋润。托翁就公开承认,孔孟对他影响"很大"。超验主义领袖爱默生在构建他的理论时,钻研过孔孟学说,引发过多种共鸣;而梭罗更是儒家思想的身体力行者,在其重要作品《瓦尔登湖》中引用儒家哲学语录就有十处。他们对人生的参悟、对"中庸之道"的奉守、对人性善的

①见钱林森《法国作家与中国》,第74页,福建教育出版社,1995年。

张扬和吁求,都和儒学精神有不少"契合"之处。他们还力图在自己的文学实践中对这种儒学精神加以表现和宣扬。

总之,所有这些作家和思想家在他们构建自己的理论体系或文学大厦时,都曾经情不自禁地把目光投向儒家思想文化,寻觅过它的宗师孔夫子,他们或借助儒家祖师的人格魅力,或师从儒教思想的教诲,或追随儒学精神的信守,创造出自己的思想、文化和艺术,表明儒学思想确实对他们产生过深刻的影响,这无疑值得我们加以重视和研究。

5 从哲学层面看,如果说,18、19世纪外国作家之于中国文化,主要体现在接受者热衷于儒家思想的采撷,那么,19世纪末至20世纪的异域作家则更多的表现了对中国道家哲学乃至佛家智慧的青睐。这种格局既为施与者和接受者自身特点所决定,又为文化传递中的外在因素所制约,一如西方作家接受儒家文化主要仰仗传教士的媒介,他们开始接触道家和佛教文化也是凭借传教士的介绍而实现的。

中国道、佛的西传差不多与儒家学说同时并进,但是传教士的亲儒排佛的政策,不能不影响西人的接受取舍。由于儒家文化,从根本上来说是"治国理政"的道德文化、伦理文化、政治文化,加之它的理性精神,它便因此而成为18世纪欧洲作家批判神学、张扬理性的战旗,与资产阶级推翻中世纪封建神权统治,确立资产阶级秩序的政治需求相适应。于是,西渐的儒学便适逢其会,成为那时代的作家和思想家借用的精神力量。

而从19世纪末到20世纪,时代发生了根本的变化,接受者的需求和取舍也随之发生了变化。西方科技的高速发展、政治乌托邦的崩溃和道德失信所造成的精神真空,特别是两次世界大战给

人类所带来的深重劫难和心灵创伤，使得以获取一种稳定、和平与持久的宁静为旨归的生存期盼，成为这一时期西方人所共有的心理指向。我是谁？世界是什么？我从哪儿来？到哪儿去？什么是智慧和道德？我应该怎样生活？这一系列的形而上的生命叩问，一起摆到了欧美作家和思想家的面前，引起他们的长思。正是在这样的背景下，作为一种“精神科学”和生存智慧的老庄哲学、佛教思想，便为外国作家、特别为注重心灵探索的思想家和文学家竞相采集，借以酿制一剂能疗治时代百病的灵丹妙药。这些迷恋中国古老哲学传统的西方作家，视老庄为伟大的先觉圣哲，一部五千字的《道德经》被他们一译再译，演化成一座沟通东西方的精神桥梁。他们把老庄学说和佛家思想作为人类至高智慧的榜样加以崇奉、追随，藉此来疗治西方社会弊病和人类内心创痛，来补救、抚慰西方人的精神缺失和心灵饥渴，从而来滋养自己的性灵，营造自己的艺术，重建起人类新的精神家园。可见，包括佛家智慧在内的中国哲学精神对这一时期西方作家的冲击和影响，乃至对近代西方文明的冲击和影响，显然也是不争的事实，以至于英国历史学家阿尔诺德－汤因比这样说：“二十世纪最有意义的事件之一，也许是佛教到达西方。”①暮年的列夫·托尔斯泰就承认，他受孔孟影响“很大”，但老子对他影响“巨大”，而怀有老庄情结的尤金·奥尼尔，不仅将道家学说当作一种学术或思想加以关注，更视为一种生活方式和人生态度加以崇奉，我们从前者“毋以暴力抗恶”的“托尔斯泰主义”，到后者在剧作中对生存的表述和理解，不是依稀地感到老庄精神的跃动吗？19世纪末20世纪的法国一代象征诗派和“心智”诗人，从马拉美到瓦莱里，从克罗岱

①汤因比（Arnolde Toynbee）语，转引自 Jean－François Revel et Mathieu Ricard, Le moine et le philosophe, PP.208, Paris, Edition Nil, 1997.

尔、谢阁兰到圣琼－佩斯、亨利·米修，乃至六十年代法国现代诗人，他们对宇宙奥秘的求索、对生命根底层次的追问、对心灵堂奥的探觅以及对艺术“真”与“美”的挖掘，也使我们真切地感受到，与老庄思想和东方智慧在精神气脉上、灵性情韵上有暗合之处。

中国这种思辨的、智慧的哲学传统，在具有哲学思辨传统的国度德国，受到了作家们格外的欢迎和接纳，他们对西行的老庄的接待也似乎比别的西方作家更为久远和热忱。从古典时期塞肯多夫的《命运之轮》神交老庄，到表现主义文学德布林的《王伦三跳》探索“无为人生”；从克拉邦德倾心道家，到卡夫卡“相当深入地”研读老子；从驰骋于东方精神王国的黑塞，到心仪中国古哲的布莱希特，直到首倡“欧道主义”的当红哲学家斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）……一代代德国作家，与思辨、智慧的中国精神相亲相随，有着很长的历史传统。然而，这种凝聚着东方智慧的中国哲学精神，究竟在什么层面上，又在多大程度上给予西方作家以浸染和滋养？它到底对这些作家的人生、艺术和思想产生什么冲击和影响？他们在染指中国思想过程中，又怎样因各自所处的不同时代、不同文明环境及各自不同的个性而呈现出不同的接受方式和接受特点？这一切都必须也值得我们下功夫，进行具体的而非笼统的、细致的而非皮相的个案考索。

6 外国作家钟情于中国哲学精神的探询，不是去追寻古老中国已经淡逝的文明传统，而是对中国文化的更新和利用。他们热衷中国精神的追求，其内驱力就在于自身的需要，或民族的需要。正如德国当代著名的东方学家顾彬在处理类似课题时所正确指出的，“每一项文化交流同样是为了维护交流者自身的利益”，“其自身利益都在于推动本民族的发展”（顾彬《霍甫曼萨

与中国》①,《跨文化对话》第 8 期,第 148 页,上海文化出版社,2001 年 3 月)。我们在考察外国作家接受中国文化的历史进程时发现,他们都无一例外地表现了这种实用主义的取向。

18 世纪启蒙作家热心儒学的接纳,是为了建构自己的思想学说,寻求鞭笞旧欧洲的巨杖。孟德斯鸠关注中国思想,着眼点立于他自己的政治构想;伏尔泰崇尚儒家学说,是要和天主教教义相对抗;莱布尼兹吸收中国文化,是为了实现其"宏图大略":在西方建立一个充满道德之善的和谐的世界秩序。这种政治实用的企图是显而易见的,其目的都是为推动本民族的发展。与此相关联的,中国思想在这一个时期极大地激发了西方作家新的灵感和想像力,成了他们文学创作上的一个精神源泉。但他们在文学创造上接受中国思想,其政治实用的目的也是明显的:他们或假托东方人出游西方,以亚洲人(中国人)的眼光来观察西方社会,批判欧洲文明的腐败现象,著名的如孟德斯鸠的《波斯人信札》、伏尔泰的《中国人、印度人及鞑靼人的信札》、阿尔央斯和哥尔斯密的《中国人信札》等;或提取中国思想素材,借东方佳酿,浇胸中块垒,如伏尔泰的哲理小说《查第格》等;或直面中国文学作品,利用儒学以表达自己的政治信念和社会理想,流行于 18 世纪欧洲的中国戏《中国孤儿》便是其中的典型例证,如此就极大地丰富、拓展了外国文学描写的领域。

如果说,中国思想、中国哲学精神在 18 世纪造就了启蒙作家们推崇备至的政治乌托邦,那么可以说,在 19 世纪,便助成了外国作家、特别是唯美主义诗人们心驰神往的艺术乌托邦,到 20 世纪则成为一代西方作家所梦寐追寻的精神家园。

---

①霍甫曼萨(Hugo von Hofmannsthal, 1874 – 1929)奥地利文学家和诗人,亦译霍夫曼斯塔尔(见《德国卷》)。

7 19世纪,“中国文化热”在西方处于退潮时期,曾一度进入文化史家所说的“中国摒弃期”,在启蒙运动中出现的中国巨大身影,仿佛已慢慢远去,一代思想家高唱的“中国之歌”也归于沉寂。然而,中国哲学精神对这一时期作家依然保持着巨大的魅力。虽然,他们当中不少人只能凭借一扇中国屏风去遥想中国风情,或一件明代瓷器去体悟中国文化意蕴,或一部《道德经》去领略中国哲学神韵,但他们都习惯于把中国想像为与西方不同的“文化构想物”,幻化为一种“他性”,以此来激发艺术灵感,滋补心灵失望,营造一个精神的和艺术的乌托邦。

在20世纪,失望于西方文明的一代求索者,面对着东西日趋频繁的交流和接触,不满足前辈以间接认知中国精神的方式,便纷纷踏上了东来“朝圣”的征途,开辟出直面对话的新途径。不管他们因为什么机缘,凭借什么身份,离乡东游,但当他们迈上“圣地”中国的时候,都倾向于把它视作为自己的精神家园,都梦想用中国哲学精神来根治西方社会弊病,期盼着从那里寻回疗救自身的灵药和补正自家文化的方略。这就决定了他们在接受中国文化价值、分享中国思想精髓时,也难以回避前辈惯常的实用取向。这种实用取向反映到文学创作上,便是“借‘他者’佳酿,浇胸中块垒”(见《法国卷》),或曰“借中国智慧,释自身焦虑”(《异域的召唤——德国作家与中国文化·〈异域的召唤·对谈〉》)的精神趋向。

与中国文化有着内在关联的西方作家,不论是18、19世纪从未涉足华土的一代,还是20世纪直面中国,东游探索的一代,都具有这种共同的精神取向。他们与中国哲学精神“联姻”,多半出于对本土文化的置疑和颠覆,出于“他者”相异性的诱惑和吸引;然而,他们并非是自家文化的逃逸者,而是民族文化的驱动者,他

们对中国文化精神的亲近和接纳，皆出于根深蒂固的自身需要和民族发展的需要。18、19世纪作家是这样，20世纪东来“朝圣”的一代作家也是这样。东方作家对中国文化的吸纳和利用也同样如此，他们在汉文化圈内容受中国哲学精神，并不是出于什么外在的压力，而是基于发展民族文化的根本欲求。日本从德川幕府和明治维新的思想家如福泽谕吉等到近代与“三教应和”的大作家如幸田露伴、森鸥外与和夏目漱石等都是这样。为了本民族的发展，他们在接受中国文化的过程中所表现出的主动性、创造性和挑战性也是令人赞叹的，同样值得探讨和重视。

8 外国作家对中国文化精神的采集、运用和更新，永远处在不断的寻觅之中，永远有个视角问题，他们的视角随时代和需要而变，受他们的视野、兴趣和选择所制约，归根到底，由他们自身的文明理想和文化追求所决定，因而映照在他们心目中的中国文化形象，不可能是单一的，一成不变的，而因其视角和取向不同，异彩纷呈，丰富多样。这就是为什么，同样的儒学文化，在启蒙作家那里会呈现出不同的文化形态：主流派作家伏尔泰看到的是文明和美德，非主流派作家卢梭看到的是邪恶和丑行。同是启蒙运动主流派作家，伏尔泰心目中的儒教国度是仁政德治的楷模，孟德斯鸠则视之为专制暴政的典型。同是儒家思想，在18世纪的欧洲，是启蒙思想家的一面理性的战旗，是推动欧洲资产阶级政治思想革命的一支精神力量；而在18世纪亚洲的日本，在德川幕府时期的思想家那里，成了巩固封建极权统治的主流意识形态，至19世纪中期之后的“明治维新”时期，又被日本近代启蒙思想家视为资产阶级革命在精神界的主要对立力量，到20世纪，儒学与美国实用主义思想家对接，则又成为他们开发自由民主主义

的重要思想资源。

外国作家对儒家文化的采用、更新是是这样，对道家、佛家思想亦然，也因接受者的视角、选择和需要，呈现出相异的文化形态：它们始而被视为“邪说”，继而被看作补救社会缺失和人类创伤的灵药，是开发人性的智慧，终而被当作摆脱人类生存困境、营造精神家园的“有示范性意义的文化模型”（斯洛特戴克语，据卫茂平），如此等等。

但是，我们看到，不管外国作家以何种方式来切入中国文化，从何种角度来接纳中国哲学精神，不管他们出于什么样的需要，对中国文化加以美化或丑化，因而在世人面前展示出正和负的百态千姿的文化形象，但他们都无一例外地把中国文化、中国精神视为与自身文明相异、魅力无穷的“他者”，都乐于把这个陌生相异的“他者”看作构建自家文化不可或缺的精神参照，看作是返观自身、回归自己的一面镜子。他们热心于中国文化的采撷，热心于“他者”的寻觅，正出于这种认识自我、建构自我的深沉追求。从这个意义上说，追寻作为“他者”的中国文化精神，对外国作家来说，也许正是另一种方式的寻找自我，抑或是寻找另一个自我的方式：“他者之梦，也许只是另一种形式的自我之梦，他者向我们揭示的也许正是我们自身的未知身份，是我们自身的相异性。他者吸引我们走出自我，也有可能帮助我们回归到自我，发现另一个自我，”① 重建新的精神文明。

这样，外国作家与中国文化这一课题，就不仅涉及外国作家在事实上接受中国文化哪些影响和怎样接受这些影响的实证研究，还应该涉及他们如何在各自的心目中构想和重塑中国精神形

①钱林森等《20世纪法国作家与中国》第43页，南京大学出版社2001年。

象,进行文化和心理的考察,研究他们的想像与创造;不仅要探讨他们究竟对中国有什么看法,持什么态度,还要探讨他们如何"看",以何种方式、从什么角度"看"中国,这就涉及互看、互识、误读、变形等一系列跨文化对话的理论和实践的话题,对这些话题的深入展开和讨论,不仅有助于我们弄清外国作家在接受中国文化的过程中,怎样因其不同的文化背景、思维方式、社会需求、文化观念及个性特点等错综复杂的内在和外在因素而走过的色彩斑驳的历史轨迹,有益于中外文学和文化关系的整体考察,而且也有助于我们返观自身,自省自审,从而更好地认识自己,有利于我们民族文化人格的建构,推进和完善自家文化现代转型,因此,我们没有理由不把它列入我们研究的重点。

9 东西方文明是不断生长发展、交流互补的有机体,它们彼此间的交流、碰撞在历史发展的长河中,虽几经中断更迭,却始终是互补并存、不断生长发展的。在推动中外文学和文化交流发展的历史进程中,创造这种文学、文化本身的作家、思想家,永远是主体力量。外国作家对中国文化倾心交流的历程也表明,他们是促进中外文化交流的最具活力和创造性的媒介和主体。他们和中国文化的关系,说到底就是他们和中国作家、思想家、艺术家交流和对话的关系,是人的交流关系。从这个层面看,外国作家与中国文化命题,也可以说是研究人的交流课题。

作为一个最富有创造性的主体和最具活力的媒介的作家艺术家,一旦投身于一项文化交流行为之中,他就势必要承担"双重的义务",或"双重的角色":"把自身的文化传播到自身以外的文

化中去，再把自身以外的文化引回到自身。”① 这样，我们在审视外国作家与中国文化关系时，就不可能，也不应该将中国文化、中国思想设想为一成不变的辐射中心，来进行单向度的观照和“贸易往来”式的清点，必须进行双向、互动的考察：具体地研究外国作家在接受中国文化过程中，究竟有些什么新的想像和创造？他们的创作在东渐中国的传布中，如何给中国文化与思想以新的文化反馈和新的增添？他们在与中国作家和思想家进行深入交流时，又怎样就共同关心的命题作同步思考和不同的观照，从而体现出人性的一致？

如此，一些与中国并无实证影响关系却与中国文化精神有着某种相似的作家个例（如蒙田），以及外国经典作家作品东方之旅在中国文化语境中的文化重塑等等，便理所当然地进入我们的研究视线。这方面的例证很多，典型的，如但丁的《神曲》、蒙田和他的《随笔》、卢梭与《忏悔录》、巴尔扎克和《人间喜剧》、托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》、司汤达与《红与黑》、罗曼·罗兰和《约翰－克利斯朵夫》、以及新文学初期的惠特曼的《草叶集》、易卜生的《玩偶之家》、歌德的《少年维特之烦恼》、抗战时期的雷马克的《西线无战事》，新时期文学开放期的福克纳、杜拉斯的《情人》以及高尔基的《母亲》一系列作品、尼·奥斯特洛夫斯基的《钢铁是怎样炼成的》重新解读等等，这些经典作家和作品在中国之行中各个不同历史时期的命运沉浮，对中国不同时期作家和文学所产生的文化反馈和影响，以及由包括中国新文学作家和批评家在内的中国接受者，在中国文化语境中对它们的文化重塑等，都应当视为外国作家与中国文化课题的组成部分，对这些典型个例的具体考察，

①《跨文化对话》第8辑第146页，上海文化出版社，2001年3月。

可以开辟出中外文学关系中另一道真实的文化景观，有助于我们对外国作家与中国文化、中国思想深沉交流的把握，应当予以重视。

10 如果说，外国作家与中国文化课题，从根底上看是哲学的交流、人的交流的研究，那么，那些客居他乡的“脚踏东西文化，手写宇宙文章”的“两栖”作家，就应该予以特别的观照和格外的重视。这是因为，在中外文学和文化交流史上，他们不仅是一个特殊的创造群体，而且也是一个绝佳的文化使团。这个特殊的创造群落，由于各种政治和文化的机缘，长期蛰居异域，熟谙异乡文化风情，具备较高的驾驭外国文字的能力，又有丰富深刻的人生阅历，他们时不时地将自己漂泊他乡的所思所感、所悲所痛的人生体验诉诸笔端，便创造出外国文苑一种独特的文学景观。他们以自身的文学实践和实绩，参与所在国文学的共建，构成了外国文学不可或缺、风格独具的部分。这群作家对滋养、培育他们的中国文化精神的更新和利用，无疑是个有趣而有益的课题，自然要进入我们的研究视野。他们双重的文化身份，独具的跨文化背景，独特的社会经历，以及他们所拥有的中外文化根底和双重的文化视野，注定了他们要在中外文学和文化交流中担当最佳媒介和使者。

不管这些作家是否自觉地意识到自己这种角色和使命，他们存在的本身就是中西交流的象征和桥梁，许多外国大作家和思想巨子有时正是通过他们和他们的著作来接近、认识中国文化的。暂不论中国早期赴欧留学生高类思和杨德望与18世纪“重农学派”杜尔阁、黄嘉略与启蒙思想家孟德斯鸠过从甚密的关系和举足轻重的影响，单从19世纪末开始，就出现了这样一些著名的作

家:辜鸿铭(欧洲)、陈季同(法国)、林语堂(美国)、韩素音(英国)、盛成、程抱一(法国),以及美国当红走俏的华裔女作家谭恩美、汤亭亭等等,西方人在很多时候是通过他们来瞭望中国,通过他们的著作来了解和接受中国文化的。一代文豪托尔斯泰因结识辜鸿铭而更深地了解"孔圣人",法朗士由阅读陈季同的《中国故事集》而知《聊斋》,瓦莱里通过盛成的《我的母亲》而一窥中国民族的深部文化,拉康与程抱一几经晤谈与探索而获知中国思想,……所有这些外国文坛的盛事和佳话也为中外学界所耳熟能详,表明这群"两栖"作家的存在,确实已成为中外文化交流中不可多得的使者和媒介。

难能可贵的是,两栖作家中的不少人,以推动人类的交流和理解为己任,怀着一种人性的良知和热忱,自觉地充当中外文化交流的"信使",并乐此不疲。他们的这种角色行为,被西方学界誉为游弋于东西两岸,载运他山之石的"艄公"或"摆渡人"①;他们的劳作,被人们赞叹为中西沟通的桥梁。他们以累年的创造和不懈的探索,在自己创作生涯里留下了一颗颗丰硕的果实,也宛如在中外文化交流的历史长河上架起了一座座汇通的桥梁。他们的作品被译成多种文字,在世界传播,拥有极为广泛的读者,有的还获得了所在国甚至国际文学大奖,成为西方读书界畅销的读物。他们在这些作品中或以诗人的豪情缅怀中华文化的辉煌,或以游子的悲凉抒写飘落他乡的失落与怅惘,或以智者的冷峻揭示人类命运的历史遇合和生命热流中的哲学意蕴,或以求索者的沉静诉说他们在两种文明撞击和合流中曾有过的痛楚和困惑,总之,他们以自己的智慧、经历和思考,写出了一代异国漂泊者在两

①《跨文化对话》第3辑,第8~9页,上海文化出版社,2000年1月。

种文化交流和碰撞中悲与喜,伤与痛的真实感受和两难处境,从而使他们的创作确实成为西方人瞭望中国的窗户和东西交流的桥梁,正如英国华裔作家韩素音所说:"我已经建起了一些桥梁,许多人通过这些桥梁可以从一种文明进入另一种文明,从一种文化进入另一种文化,从一种思维方式进入另一种思维方式。"(韩素音《再生凤凰》)在促进中外交流、理解的历史进程中,他们起到了所在国本土作家所不能起到的作用。对这些作家的心路历程和创作特点加以审视和考察,弄清他们究竟在什么特殊的文化背景下,作出何种特殊的文化建树,必然会发现到中外文化与文学交流史页上一道亮丽的文学风景,顺着这道风景线走下去,我们就必定会对丰富浩瀚的人类文明碰撞交融的精神实质有新的领悟。因此,我们不能不予以特别的重视和观照。

11 如此可见,《外国作家与中国文化》丛书所描述的,不只是古代中国文明与外国作家的关系,所探讨的也不限于中国传统文化对他们单向的影响,正如我们所强调的,我们无意把中国文化传统当作固定不变的辐射中心,以此去追怀早已淡逝的古典文明之光,重温昔日的辉煌,而是要力图展示一个有着悠久传统、凝聚着民族智慧的文化精神怎样为不同时代、不同肤色的作家收纳、运用和更新,又怎样在与异文化浩荡频繁的遭遇中获得新的丰富和增添。因此,多层面、多向度的个案考察与双向互动的观照、对话,始终是我们从事这一课题研究在方法论上所追求的突破,也是本丛书所有撰写者所奉守的一个基本方略。如果说,外国作家与中国文化的关系,归根结底是他们与中国作家、思想家交流和对话的关系,那末我们从事这一研究的整个过程就应当是一种开放性的对话:既是我们与读者共时性的对话,又是我

们与研究对象外国作家间跨时空跨文化的对话——它是今天的我们对于昨天的对话，是昨天的中外作家间所曾有过的历史的、文化的对话。对话的目的是为了知己、知彼，共存、发展。

“自知”与“知人”，这是东西方圣哲久已执着探究的哲学命题，它是先哲们通过自己的求索而为后世确立的认识自身和世界的一种方式，是人类相沟通的传统模式。我们认为，这种认知方式和沟通模式，同样适用于我们的课题研究。“自知”能更好地“知人”，因为“每个人都是整个人类状况的缩影”（蒙田语），而“知人”能返观自我，更准确地认识自己，两者是相辅相成的。在16世纪人文主义思想家蒙田看来，无论是认识自我，还是认识他人都是一种“对话”，认识自我就是与自我对话，认识他人就是与他者对话。这种“对话”之所以能够进行，是因为“你中有我，我中有你”，两者存在着共性；这种“对话”需要进行，是因为“我不同于你，你不同于我”，两者有着相异性，彼此都被对方“相异”的魅力所吸引。

源远流长的中外文学和文化交融汇通的历史，就是在中外各民族文化不断地交流、“对话”的驱动下发展的。我们对“外国作家与中国文化”课题所作的一切思考、观照遵循的正是这样一个对话的原则。

12 诚然，作为跨文化对话的一项研究成果，《外国作家与中国文化》丛书最终与读者见面，就是进行另一个层面的对话。为了这个层面的对话能通畅地进行，选择适宜的话语就显得至关重要。为此，我们在写作前曾进行过多次讨论，并专程请教过比较文学前辈季羡林先生。他语重心长地告诫我们：“随着社会的进步必然会产生新术语，但是否纳入我们的语言体系还要看其是

否必要。那些佶屈聱牙的术语,尽量不要用。”用得不当,就会产生“术语化”,“叫人不敢碰,不敢读”。季老说:“现在中文系的学生们反映,如今许多老师写的文章越来越看不懂。希望我们的丛书能用大家看得懂的语言写,让更多的人愿意看。”

丛书的主创者之一责编哈若蕙女士,对丛书的撰写风格和话语效应,则有更高的期待:“丛书的写作风格、体例、笔法要力求与今天的阅读接轨,要让我们的学术思想与结论‘游动’在丰厚翔实、鲜活生动的叙述之中,要在读者面前呈现出一个异彩纷呈的、生意盎然的文学的世界、文化的世界。丛书将以其丰富的史料性和准确稳妥、富有见地的跨文化传播的观点,开放的文化品格,独特的行文风格而使其具备跨越学科的意蕴,使不同层面的读者,都能在书中找到各自需要的灵韵,使之在不知不觉的阅读中形成这样的共识:中外文学的交融、异质文化的互补,不仅是昨天人们的骄傲,更是今天的时尚与主题。”哈女士的这个创意,几经编委会讨论被最终确定为共同的创作方向,虽然各卷作者在撰写中都曾致力追求这种著述风格和学术效应,但是否达到了预设的要求,当由丛书面世后直面广大读者的“对话”中,方能明鉴。我们期待着这个“对话”的到来。

13 然而,当我最后一次阅完一卷卷书稿,交给出版社发排刊行的时候,当我们的丛书就要面临与读者直面对话的时候,我的心头不由得涌起一种交织着惶惑与欣慰、遗憾与满足的复杂感情。我感到欣慰与满足的是,我终于做成了多年想做的一件实事,促成了这套多卷集的《外国作家与中国文化》丛书的出版。

的确,联合各方才俊,创设这样一套大型跨文化研究丛书,以

便对中外文学关系进行总体考察，是我多年的梦想。毫无疑问，它的实现，完全得益于前辈学者的关怀鼓励，得益于比较文学界同仁的团结协作，得益于出版界朋友的理解和支撑，它无疑是多方通力合作的结果。丛书创设的初期和中期，我们曾两次专程赴京，就教于丛书学术顾问季羡林教授和乐黛云教授，受益良多。前文已提及，季老以学界耆宿的缱绻之心关注各卷主笔的学术积累，以一个前辈学者特有的严谨对撰写的话语提出过具体要求，我们永远不会忘记他那温暖期待的目光；而乐黛云教授以她惯常的热情和友善，不仅经常关心我们研究的进程，而且还在百忙中为我们作序。丛书学术顾问，比较文化前辈学者王元化教授与汤一介教授和季老一道，欣然命笔，为丛书题词，勉励后学。我们的研究从一开始就受到了国际比较文学界的关注和支持，国际比协的前主席佛克玛教授和现任主席川本教授，国际文化界的知名学者，俄罗斯的李福清院士、法兰西学院院士程抱一教授以及郑国和教授等与我们对话交流，大大开拓了我们的视野，推进了我们的探索。

最令我感到欣慰和快乐的，是与各卷主持人和丛书责编哈若蕙女士的精诚合作。担当各卷主笔的，是来自比较文学界从事中外文化与文学关系研究的中青年学者，他们在这一领域探索有年，有较多的积累，发表过相关的文章和著作，是活跃于我国比较文学界的一支中坚力量和"实干派"，其中不少人还是相关专业的知名专家，能与他们联袂携手，共创《外国作家与中国文化》这套大型丛书，对我来说，真是受益无穷，其乐无穷。让我欣慰和感动的是，在两年前丛书开创之初，当我诚邀他们加盟的时候，他们当中不少人，虽然肩担国家社科研究项目和各种行政重任，或者正在做着更紧迫、更感兴趣的课题，但是，为了比较文学事业整体的

开发，还是放下了手头的研究工作，欣然加盟，全力投入了这个合作工程。我们曾先后数次在南京、上海等地会聚一堂，就丛书的主旨、体例和创作方略及各卷撰写大纲，进行过认真探讨。成书之后，我们又通过各种方式，在不同场合进行过多次的磋商。虽然各卷的写作是独立进行，自成体系的，但是作为整套丛书的协作研究成果，应该说有我们的时间、精力和热情的共同投入。没有这种共同的投入，没有这种共同的学术热忱和追求，没有这种共同的信任和支持，要成就这项总体研究是难以想像的。

我高兴地看到，参与丛书写作的还有一些生气勃勃的年轻学子，他们的加入为我们的研究注进了活力，带来了生机，他们确实不乏灵气，不乏敏锐、不乏勤勉，在他们的导师带领和携手共耕中形成了各自的思路、个性和专题，收进丛书的《异域的召唤——德国作家与中国文化》、《雾外的远音——英国作家与中国文化》、《跨越太平洋的雨虹——美国作家与中国文化》等不少篇什就是明证。我们寄希望于他们，他们是中国比较文学的未来。

我们不会忘记为丛书顺利推进而倾情努力的宁夏人民出版社编审哈若蕙女士，她是丛书才华出众的主创者，坚定的实施者，从丛书的创意，到具体实施，到成书的全过程，都倾注了她的心力，融进了她的热情和智慧。她以她的才情和热忱，耐心和理解面对我们每一个作者，使我们真正感到了一种合作的快乐和满足。能有机会与她合作，无疑是我们的幸运。

我们还应当提到曾任宁夏新闻出版局局长后任宁夏人民出版社社长的丁思俭先生，以及宁夏人民出版社副社长高伟先生，是他们以敏锐的学术眼光，看到了丛书的价值，又以开放的文化气度鼎力相助，并几次三番地和我们一起探讨，走访前辈学者，共商丛书实施计划。出版者这种既是物质的又是精神的巨大支撑，

作为作者的我们是难以忘怀的。

正是在这多方面的支持、关怀、鼓舞和通力合作下，经过近三年团结拼搏，我们的梦想和追求才终于实现。也正是这多方面的支持、关爱、鼓舞和亲密的合作，我们不仅获得了学术内的收获，而且也取得了学术外的收获，那便是，理解、信任和友谊。我深信我们每一位作者，在这个跨世纪的学术合作研究中，必定会留下了难忘的、愉快的记忆。作为这一合作工程的主持人，我在此仅向它的国内外的学术顾问、策划、责编、各卷主笔和所有的执笔者，致以谢意和敬意。

尾声

伴随着丛书完成后的兴奋和喜悦，面临的是与读者对话前的惶惑和不安。我们的不安和遗憾不在于我们的疏懒，而在于我们的缺乏，一种从事中外文学关系总体研究在原典资料、理论深度、中外文化底蕴和知识积累上的整体缺乏，这就使我们在面对外国作家与中国文化这样一个庞大的学术工程时感到力不从心，也必然使我们的研究带有不是由于我们的疏懒、而是由于我们的缺乏所造成的各种难以避免的疏漏与缺憾。我们为此而深感遗憾和不安。幸而工程主持人和合作者，都是朴实本分的工匠，虽然在丛书开创之初，工程启动之日，曾以“跨世纪学术工程”的“豪言壮语”相召唤，相勉励，但我们从未奢望构建一座完美的大厦，只企求借此携手共耕的尝试，抛砖引玉，投石问路，寻找一条协同出击、整体开发的新路子，以便在中外文学关系这一积淀着丰富资源的领地，有新的开掘。

我曾经不只一次地说过，世间任何一项学术研究，任何一门知识的探究，都不可能是一次性的，不可能一人一次可以穷尽，更何况有着几千年历史的中外文化关系这项巨大的学术工程？它

需要一代人的团结协作，乃至几代人的努力才能成方圆。我们这次集体合作的尝试，也出于这样的认识。假如我们这种尝试能在前辈开辟的基础上有所前进，那我们就感到欢欣鼓舞了，假如读者见到我们的丛书，有“更多的人愿意看”（季老的期盼），并且从中有所补益，那就是对我们最大的补偿；假如“不同层面的读者”直面丛书所展示的文学交流的世界，都能在其中“找到各自需要的灵韵”，那便是对我们至高的嘉奖。我们同样期待，这套丛书能够走进21世纪的高校殿堂，为莘莘学子们了解中外文化交流、交融张开一扇窗口，也许到那时，涌动在我们心头的惶惑、不安，才会悄然地消失？

2002/3/25—5/9 凌晨

南京大学

目　录

文化交流与文学渗透
——关于中国和阿拉伯、波斯文学关系之对谈
…… 仲跻昆　孟昭毅　1

导言：中阿跨文化接触的足音 …… 15

天方的呼唤　丝路的诱惑

1.穆罕默德的遐想
——遥远神奇的中国 …… 29
2.“永久的奇迹”
——《古兰经》的艺术魅力 …… 47
3.天方“圣经”的巨大穿透力
——《古兰经》在中国大地的反响 …… 60

大食雄风　唐宋余韵

1.酒逢对手　诗遇佳音
——艾布·努瓦斯与李白 …… 79
2.妙趣横生的寓言
——《卡里莱和笛木乃》与中国皇帝 …… 94
3.文学传播和趋同
——《卡里莱和笛木乃》在中国 …… 103

世界瑰宝　《天方夜谭》

1.“开门吧，芝麻芝麻”
——《一千零一夜》与中国 …… 117

目　录

丝路驿花——阿拉伯波斯作家与中国文化

2.“最壮丽的一座纪念碑”
——《一千零一夜》在中国 …… 135
3.“他乡遇故知”的联想
——《一千零一夜》的遗响与共鸣 …… 144
4.夜灯之光普照华夏
——《一千零一夜》与中国作家 …… 153

“日”以继“夜” 《天方日谭》

1.姊妹花开并蒂莲
——《天方夜谭》与《天方日谭》 …… 173
2.面向世界的中国公主
——不断被艺术化的图兰朵 …… 179
3.《一千零一夜》与《一千零一日》的余波
——《一百零一夜》与中国 …… 192

文学通西海　海船来天方

1.充满诱惑的旅行
——阿拉伯游记文学与中国 …… 199
2.丝绸古道通信息
——菲尔多西《列王纪》与中国 …… 227
3.异曲同工的绝句
——“柔巴依”与中国 …… 242

目　录

苏非文学　华夏汉音

1.东方神秘主义的“理想国”
——苏非派作家与中国 …… *251*

2.天方之诗合于兴观群怨
——“天方诗经”《斗篷颂》 …… *259*

丝路书香　文苑撷英

1.中华文明的烛照
——古代阿拉伯作家心目中的中国 … *267*

2.文坛上的长城之影
——现代阿拉伯诗人笔下的中国 …… *274*

3.蔷薇芬芳满园春
——波斯古典文学作品在中国 …… *285*

中阿书缘　余韵悠长

1.流向黄河的尼罗河水
——埃及作家作品在中国 …… *297*

2.“旅美派”作家的中国之旅
——黎巴嫩作家作品在中国 …… *311*

3.古道春风遍吹神州大地
——阿拉伯其他作家作品在中国 …… *323*

后　记 …… *328*

الفهرس

مبادلة الثقافة وتسرّب الأدبة
ـــ تحدث حول علاقات أدبية الصينية مع العربية والفارسية موضوع كبير موضوع جانبي

مقدّمة

الباب الأول دعوة أرض بيت الله وجانبية طريق الحرير

الفصل الأول كانت الصين في خيال النبي العربي محمد

ـــ غريبة عجيبة سحرية بعيدة

الفصل الثاني "المعجزة الأبدية"

ـــ السحرية الفنية لـ"القرآن الكريم "

الفصل الثالث النفوذ العظيم لـ"كتاب العرب المقدّس"

ـــ صدى "القرآن الكريم"في أرض الصين

الباب الثاني الأدب العربي في العصر العباسي والأدب الصيني في عصر الأسرتين المالكتين تانغ وسونغ

الفصل الأول الشعر والخمر

ـــ المقارنة بين الشاعر العربي أبو نواس والشاعر الصيني لي باي

الفصل الثاني حكايات رمزية ظريفة لطيفة

ـــ "كليلة ودمنة " والإمبراطور الصيني

الفصل الثالث انتشار الأمثيلات وتشابه موضوعاتها

ـــ "كليلة ودمنة" في الصين

الباب الثالث الكنز الأدبي العالمي ـــ " ألف ليلة وليلة "

الفصل الأول "افتح يا سمسم !"

ـــ "ألف ليلة وليلة "والصين

الفصل الثاني "أعظم معلم من معالم الأدب الشعبي في العالم !"
ـــ "ألف ليلة وليلة" في الصين

الفصل الثالث كأنّ لقاء نسيب في بلد غريب
ـــ أثر وصدى "ألف ليلة وليلة "

الفصل الرابع تضيئ مصابيح الليالي على الصين
ـــ "ألف ليلة وليلة " والكتّاب الصينيون

الباب الرابع حول "ألف يوم ويوم "

الفصل الأول " ألف ليلة وليلة " و
"ألف يوم ويوم " كأنهما زهرتان شقيقتان في ساق واحد

الفصل الثاني أميرة صينية تجاه العالم
ـــ الأميرة تورانـدو تتفنن باستمرار

الفصل الثالث ما يمتدّ من "ألف ليلة وليلة " و"ألف يوم ويوم "
ـــ "مائة ليلة وليلة" والصين

الباب الخامس الأدب يربط الصين ببلاد العرب والفرس

الفصل الأول رحلات جذّابة خلّابة
ـــ أدب الرحلة العربي والصين

الفصل الثاني تنقل الأخبار بواسطة طريق الحرير العريقة
ـــ "الشاهنامه " للفردوسي والصين

الفصل الثالث على منوال واحد
ـــ "الرباعيات " والصين

الباب السادس الأدب الصوفي في الصين

الفصل الأول "الطوباوية " في نظر المتصوفين الشرقيين
ـــ الأنباء المتصوفين والصين

الفصل الثاني الشعر العربي يهذّب ويؤنّب
ـــ "البردة " في الصين

الباب السابع يفوح أريج الأزهار الأدبية طول طريق الحرير

الفصل الأول تنير الحضارة الصينية
— الصين في نظر الأدباء العرب القدامى

الفصل الثاني ظلال سور الصين العظيم في الأدب العربي
— الصين في أعمال الشعراء العرب المعاصرين

يمتلأ عطر الورود بالبستان فى الربيع
—أداب فارسية كلاسيكية فى الصين

الباب الثامن لا تنقطع الصلات الأصيلة الطويلة بين الأدبين الصيني والعربي

الفصل الأول يلتقي نهر النيل بالنهر الأصفر
— أعمال الكتاب المصريين في الصين

الفصل الثاني رحلة الأدب المهجري إلى الصين
— أعمال الأدباء اللبنانيين في الصين

الفصل الثالث تتفتح جميع الأزهار في بلاد الصين إذ هبّت ريح الربيع
— أعمال سائر الأدباء العرب في الصين

تذييل

文化交流与文学渗透

——关于中国和阿拉伯、波斯文学关系之对谈

مبادلة الثقافة وتسرّب الأدبة

—— تحدّث حول علاقات أدبيّةالصينيّةمع العربيّةو الفارسيّة

仲跻昆(1938.2～　)　北京大学外国语学院阿拉伯语言文学系教授，中国外国文学学会阿拉伯文学研究会会长

孟昭毅(1946.10～　)　天津师范大学文学院院长、教授，中国比较文学学会常务理事

去年正是金风玉露、桂子飘香时节，我应邀到北京大学参加阿拉伯文学研讨会。大会主席、阿拉伯文学学会会长仲跻昆教授将他的新译《阿拉伯古代诗选》题字送我，拳拳之忱，令人感动。我当即请仲先生为即将完成的拙作《丝路驿花——阿拉伯波斯作家与中国文化》写序，仲先生欣然应允。

仲先生早年毕业于北京大学东语系并留校任教，1972年至1974年赴苏丹任援外翻译，1978年至1980年于开罗大学文学院进修，1983年至1985年在也门任教，曾先后出访过伊拉克、黎巴嫩，沙特阿拉伯、利比亚、埃及等国，足迹几乎遍布阿拉伯世界。他现任北京大学外国语学院阿拉伯语言文学系教授、博士生导师，撰写了大量有关阿拉伯语言文学的词书、文学史、论文并有许多译作。

在拙作杀青之际，我冒着绵绵春雨再次来到北京拜望了仲先生，并就中国和阿拉伯、波斯文学之间的关系问题进行了深谈。现将谈话的主要内容整理出来，为拙作代序。

孟：　仲先生您能在百忙之中抽时间就中国和阿拉伯、波斯文学关系屡次和我进行谈话，我很高兴。您曾多次去过阿拉伯许多国家，对阿拉伯文化、文学有很深的了解，最有发言权。

仲：　我是学语言出身的。1956年入北京大学东方语言系学习阿拉伯语，1961年毕业，留校任教，至今也有四十多年了。我较长时间是搞语言教学的，业余也搞点翻译。至于阿拉伯文学的教学与研究，我是在上个世纪八十年代才正式搞起的。也是打鸭子上架，半路出家，不能算是科班出身；因此，我常常把自己比作一只瘦弱的蚕，自己没吃饱桑叶，却硬被逼着要吐丝，就只好一边吃，一边吐。不过，在这个过程中，我却越搞越有兴趣，越觉得有搞头，觉得阿拉伯文学、文化真好像是辽阔无边、深不可测的海洋，我们现在只能算是在岸边戏水。人如果能再活一辈子，或多活几辈子，我想我会毫不犹豫地选择再搞对阿拉伯文学、文化的研究。

孟：　学术界普遍认为东方文化分为三个文化体系：即中国文

化体系、印度文化体系和阿拉伯—伊斯兰文化体系。在每个文化体系内的各个国家或地区，以及三个文化体系之间都有这样或那样的文化、文学交流的史实，现在能有机会进行一下清源浚流，尤其是梳理中国和阿拉伯—伊斯兰文化、文学之间的关系，主要是两者之间的影响接受关系，会发现不少有趣的新材料。

仲：　众所周知，伊斯兰教在中世纪兴起后，阿拉伯的穆斯林高举伊斯兰的大旗，南征北战，开疆拓域，建立了一个地跨亚非欧三大洲的阿拉伯大帝国。其版图包括中亚、西亚、南亚、北非和欧洲的西西里岛、伊比利亚半岛（安达卢西亚），使这些地区伊斯兰化。阿拉伯—伊斯兰文化也随着这个大帝国的建立而达到鼎盛，从而与在“丝绸之路”另一端的中国文化相互辉映，彪炳于世。阿拉伯—伊斯兰文化的特点是源远流长、承前启后、连贯东西。

实际上，阿拉伯—伊斯兰文化这一术语包含了两个不同而密切相关的概念：即阿拉伯文化与伊斯兰文化。阿拉伯文化是说阿拉伯语的阿拉伯人的文化，而伊斯兰文化则是所有信仰伊斯兰教的穆斯林的文化。现今在西亚、北非有20多个阿拉伯国家和地区，被称为阿拉伯世界，共两亿多人，他们大多为信奉伊斯兰教的穆斯林。但阿拉伯地区作为三大宗教的发祥地，伊斯兰教并不是阿拉伯世界惟一的宗教。在黎巴嫩，居民多为基督教徒，约有120万，埃及的基督教徒有320万，此外，在叙利亚、苏丹、伊拉克、约旦、北非诸国都有为数不少的基督教徒。由于众所周知的原因，犹太教徒在今日的阿拉伯世界虽越来越少，但在一些阿拉伯国家和地区仍存在。在阿拉伯近现代历史上，一些犹太籍的学者也曾为阿拉伯的文化

复兴做出过贡献。至于当代伊斯兰国家(或称穆斯林国家),除了那20几个阿拉伯国家外,还有30多个,多分布在亚、非两大洲。在这些国家里,穆斯林占全国总人口的大多数,伊斯兰教多被奉为国教或官方宗教。除伊斯兰国家外,很多国家还有信仰伊斯兰教的少数民族、群体或个人。在我国这个多民族的大家庭里,就有10多个少数民族共约2000万人为穆斯林。根据最新的统计数字,特别是穆斯林学者提供的数字,全世界现在约有10亿穆斯林,即占世界总人口的五分之一。不言而喻,既然阿拉伯人和穆斯林是两个概念,阿拉伯文化与伊斯兰文化也不应该是同一个概念,只是自公元622年伊斯兰教兴起于阿拉伯半岛后,伊斯兰文化一直是阿拉伯民族的主流文化,于是阿拉伯文化与伊斯兰文化在时间与空间上交接叠印在一起,形成阿拉伯—伊斯兰文化体系。

孟:　许多中外学者都指出中国和阿拉伯—伊斯兰文化交流的实质。苏联学者O·B·特拉赫坦贝尔曾指出:"阿拉伯文明独特地综合了印度、中国、古代世界(特别是希腊文明的衰落时期)拜占庭和伊朗的古代文化并加以发展。"① 中国学者戴康生先生也认为,阿拉伯—伊斯兰文化"是吸收、融合印度、中国、希腊、拜占庭和波斯古代文明,并结合阿拉伯当时的社会条件而独立发展起来的。"② 阿拉伯—伊斯兰文化正是在与周边国家和地区的文化相互影响接受的过程中发展起来的。

仲:　中世纪达到鼎盛的阿拉伯—伊斯兰文化在世界文化史上起到了承前启后、连贯东西的作用,是因它传承了前人的文化业绩,并把东方的文化成果传到西方。如果我们把世界文化

①《西欧中世纪哲学史纲》,上海人民出版社,1960年,第49页。

②《哲学研究》,1982年第6期。

史画成一幅坐标图，把时间的先后作为纵坐标，把空间的东西方向作为横坐标，那么我们就可以发现，中古时期的阿拉伯—伊斯兰文化正是在这两条坐标的交叉点上。中古时期的穆斯林，虽多为来自荒漠目不识丁的贝杜因人，但他们求知欲很强，勤于学习，善于学习，尊重知识。《古兰经》经文中就说："有知识的与无知识的相等吗？"据说先知穆罕默德也曾对穆斯林发出号召："学问即使远在中国，也要去求！""从摇篮学起，到入土为止！"巴基斯坦著名学者赛义德·菲亚兹·马茂德在谈起这一点时曾说："沙漠里出生的阿拉伯人闪现出对知识的强烈渴望。黄金和宝石的财富，比起他们在学问上的成就，那是微不足道的。这无论在哲学、自然科学方面都是如此。数十年来，阿拉伯学者通过对数世纪作品的翻译成了文化巨匠。在知识领域里，他们不愧为希腊与波斯文明的真正继承人。"正是当年的阿拉伯—穆斯林学者把希腊、罗马、波斯、印度……的科学文化成果译成阿拉伯文，并在翻译过程中加以创新。当时，欧洲正处于神权统治的最黑暗的年代：古典文化遗产屡遭浩劫，几被毁灭，学术文化的衰落已达惊人的地步。教会僧侣获得了知识教育的垄断地位；各个文化领域莫不具有浓厚的神学色彩。正是在这种情况下，阿拉伯—伊斯兰文化传入欧洲，重燃起欧洲的智慧，促进了欧洲的文艺复兴和近代自然科学的建立。

孟： 中古时期，波斯古国曾一度被阿拉伯人征服，并接受了伊斯兰教，但它们先进的文化却令阿拉伯人折服。尤其是9世纪以后波斯文化繁荣，形成中兴之势，极大地丰富了阿拉伯—伊斯兰文学。不仅为延续波斯文化、文学的传统做出了贡献，也为中古时期的世界文学增添了许多光彩。因此，在书中我

重点介绍了一些伊斯兰色彩比较明显的作家与中国文化的关系。

仲：　谈到波斯文学，那的确也应属于阿拉伯—伊斯兰文化的体系。或者更确切些说，是属于其中的伊斯兰文化、文学的。远在伊斯兰教问世前，波斯就是一个历史悠久的文明古国。曾有诸如《阿维斯塔》等许多用巴列维文写的诗文典籍闻名于世。中世纪的波斯被阿拉伯人占领并被伊斯兰化后，成了阿拉伯大帝国的组成部分。阿拉伯文也取代了巴列维文。阿拉伯阿拔斯朝的许多著名的诗人、文学家如白沙尔·本·布尔德、艾布·努瓦斯、伊本·穆格法都是波斯人的后裔，但他们都用标准的阿拉伯语写作，算是阿拉伯作家。同时，一些作家用一种新的民族语言——达里波斯语进行诗文创作，他们就是波斯作家，他们的作品就应列为波斯文学的范畴。如菲尔多西、欧玛尔·海亚姆、萨迪、哈菲兹等，都是波斯作家，《一千零一日》原文是波斯文，应为波斯文学作品。波斯文学与阿拉伯文学有着密不可分的渊源。如《一千零一夜》、《卡里莱与笛木乃》都源自古波斯的巴列维文本，而巴列维文本又源自印度的梵文本。又如阿拉伯伍麦叶朝贞情诗人盖斯·穆劳瓦哈及其堂妹、情人莱伊拉故事，先后被波斯著名诗人内扎米、贾米等演绎成长篇叙事诗。波斯诗歌的格律多半取自阿拉伯诗歌。阿拉伯、波斯文学通过丝绸之路和香料之路（海上丝绸之路）自古就与中国文化互有影响。今天，你能尽力系统地把这些介绍给中国的读者，确是一项功不可没的事。

孟：　中古时期的东方文学涌现出一大批世界著名的作家、作品，文学创作空前繁荣，在许多方面都取得了辉煌灿烂的成就，极大地丰富了世界文学的宝库。中古东方文学取得的光

辉业绩，是许多民族共同努力的结果，其中阿拉伯、波斯的文学成就颇具代表性。随着伊斯兰教的传播，伊斯兰文学影响了中亚、南亚和东南亚各国。十字军东征以后，欧洲人大量吸收了阿拉伯—伊斯兰文化的成就，阿拉伯、波斯等国的天文、地理、数学、医学等，都丰富了西方文明的内涵，促进了西欧文化的发展。

仲：　我们既然是搞外国文学的，不妨就谈谈阿拉伯文学在欧洲文艺复兴中对西方文学的影响。在整个14世纪及其后的欧洲文艺复兴的先驱者中，有一系列诗歌天才与小说巨匠的名字是与阿拉伯文学分不开的。其中特别应提到意大利的薄加丘、但丁、彼特拉克，英国的乔叟和西班牙的塞万提斯；薄加丘的《十日谈》就是仿照了《一千零一夜》和《卡里莱和笛木乃》的某些内容和框架式故事结构的；乔叟创作的《坎特伯雷故事集》也是出自同一机杼。至于但丁和彼特拉克，吉格雷德·洪凯博士曾对他们评述道“意大利的诗人但丁、彼特拉克确实是受了阿拉伯诗歌的影响。彼特拉克是无意的，但丁则是因为他个人关注阿拉伯诗歌、苏菲主义和安达卢西亚的哲学和伊本·鲁世德的结果。我们在彼特拉克的诗中会发现阿拉伯的间接影响，与此同时，却会在但丁诗歌中发现伊本·阿拉比及其著作十分明显的影响。”一些西方的东方学学者和阿拉伯学者，特别是西班牙的研究员阿辛·帕拉修斯(Asin Palacios)曾指出，但丁的代表著《神曲》曾深受阿拉伯的《穆罕默德神秘的夜行与登宵故事》及麦阿里的《宽恕书》的影响。至于塞万提斯，他曾在阿尔及利亚生活过几年，他的小说《堂·吉诃德》充满了阿拉伯式的幽默、笑话，还嵌有不少阿拉伯的成语、格言，从而可以说明该书所受的阿拉伯影响成分。还有，中世纪法国的

韵文小故事(Fableau)和欧洲的骑士传奇与阿拉伯文学亦有渊源关系;阿拉伯的"玛卡梅"体故事影响了并引起西班牙"流浪汉小说"(Picaresca)的产生;阿拉伯的诗歌也通过安达卢西亚的"彩诗"和"俚谣"影响了欧洲诗歌的革新,从而在中世纪欧洲南部促使了普罗旺斯诗人(Provence)和游吟诗人(Trobadour)的产生。

孟: 中古发达的阿拉伯、波斯文学对西方影响那么深远,但对中国的影响却没有那么明显。是不是中国和阿拉伯、波斯文学之间缺乏交流呢?显然不是!主要是因为语言文字的障碍,双方了解的不够深入,文学研究的也较少,当然还有其他原因。

仲: 阿拉伯文学虽然在世界文化史上有这样重要的地位,但由于种种历史原因,在我国,长期以来,不仅因受"欧洲中心论"的影响,对东方文学的研究、介绍远不及对西方文学的研究、介绍,而且,即使在东方文学中,对阿拉伯文学的研究、介绍也远不及对日本、印度文学的研究、介绍。回顾一下历史,前人在这一方面留给我们的遗产实在不多。从阿拉伯文译成中文的工作虽早在19世纪就已开始,但那时只是有些回民出自宗教的目的翻译了《古兰经》部分章节和蒲绥里的《天方诗经》等。1949年建国前,绝大多数中国读者对阿拉伯文学的了解仅限于《一千零一夜》(《天方夜谭》)的片段故事,那还多是从英文译本转译过来的。建国后,情况有所好转。20世纪50年代末60年代初,阿拉伯各国人民的反帝国主义、反殖民主义的民族解放运动风起云涌。为了配合当时中东政治形势的发展,为了表示对兄弟的阿拉伯人民正义斗争的支持,当时在我国出现了介绍阿拉伯文学的第一次高潮,翻译出版了诸如

《埃及短篇小说集》、《黎巴嫩短篇小说集》、《阿拉伯人民的呼声》、《约旦和平战士诗歌选》、《流亡诗集》等阿拉伯文学作品。但这些译作多半是从俄文转译的。直接从阿拉伯文译成中文的则是凤毛麟角，如纳训先生所译的《一千零一夜》、林兴华先生所译的《卡里来与笛木乃》等。1966年至1976年历时十年的"文化大革命"实际上是"大革文化命"的浩劫，阿拉伯文学的翻译与研究自然处于停滞状态。

孟： 阿拉伯、波斯作家和作品在中国的译介与研究的局面，自中国改革开放以后，开始有了巨大的变化，并带来了中国和阿拉伯地区各国文化文学交流的繁荣景象。

仲： 20世纪80年代初开始的改革开放带来了阿拉伯文学的翻译与研究在中国的新兴。为了打破"欧洲中心论"，自20世纪80年代初开始，在我国的高等院校，特别是师范院校的中文系开设了"东方文学史"课(而在这之前，所设的"外国文学史"课则只讲西方文学)，并成立了"东方文学研究会"。众所周知，阿拉伯文学是东方文学的重要组成部分，"东方文学史"课的开设，引起教的人和学的人对阿拉伯文学的浓厚兴趣，在一定程度上促进了我国对阿拉伯文学的研究和译介。还有，在中国至今至少有七、八所高等院校设有阿拉伯语专业。这些专业过去多半仅限于学习阿拉伯语言。为了扩大学生的知识面，培养学生对阿拉伯文学的审美情趣，提高阿拉伯语专业毕业生的质量，自20世纪80年代开始，这些院校都相继开设了"阿拉伯文学史"和各种有关阿拉伯文学的课程。部分院校还培养阿拉伯文学专业的研究生，以攻读硕士、博士学位。这一切无疑也促进、推动了我国对阿拉伯文学的研究和译介。

更重要的是自20世纪80年代开始，在中国，一支研究阿

拉伯文学的队伍已经形成，并日益发展壮大，发挥了自己应有的作用。1983 年 10 月，在首都北京的香山举行了以《阿拉伯文学的今昔》为题的第一届阿拉伯文学研讨会，并开始筹备成立阿拉伯文学研究会。在 1987 年 8 月举行的第二届阿拉伯文学研讨会上，讨论了“一千零一夜”与“纳吉布·迈哈福兹及其创作”，并正式宣布成立“中国外国文学学会阿拉伯文学研究会”。迄今为止，这一组织已有 100 多名会员。在这支从事阿拉伯文学研究的队伍中既有专业人员（如“中国社会科学院外国文学研究所东方文学部”、设于北京大学的“东方文学研究中心”的研究人员等），也有业余爱好者；既有高等院校的师生，也有工作在不同岗位上的同行；既有通过阿拉伯原文进行研究的，也有通过译文或借助其它文字进行研究的。

孟：　据我所知，自我国阿拉伯文学研究会成立以来，做了大量的翻译、介绍、研究阿拉伯文学作家作品的工作，并多次召开有关阿拉伯作家作品的学术研讨会，增强了中国广大人民对阿拉伯地区各国文学的进一步了解。

仲：　阿拉伯文学研究会自成立以来，举行了一系列不同规模的学术或纪念活动，其中有些活动是与一些阿拉伯驻华使馆联合举办的。如：“阿拉伯大旅行家伊本·白图泰纪念会”、“阿拉伯文学翻译研讨会”、“诺贝尔文学奖得主、埃及著名作家纳吉布·迈哈福兹及其创作报告会”、“纪念黎巴嫩伟大作家努埃曼诞生一百周年、逝世一周年文学研讨会”、“青年阿拉伯文学研究者成果研讨会”、“纪念阿拉伯伟大思想家塔哈·侯赛因与阿卡德诞生一百周年研讨会”、“阿拉伯文学与世界——继承与创新研讨会”、“阿拉伯文学在中国高校研讨会”、“阿拉伯文学与伊斯兰文化研讨会”、“阿拉伯文学中的妇女与阿拉伯妇

女文学研讨会”、“再议《一千零一夜》研讨会”、“世纪之交的阿拉伯文学”……等。研究会还利用阿拉伯国家作家代表团或著名作家、诗人访华的机会，组织与他们见面与座谈，如埃及诗人法鲁格·舒舍、作家赛尔沃特·阿巴扎、阿卜杜·阿勒·哈马米绥、尤素夫·沙鲁尼、伊赫桑·卡玛勒、伊格芭勒·芭莱卡、艾哈迈德·谢赫、福阿德·根迪勒、雷福吉·白戴维，叙利亚女作家乌勒法特·伊德丽碧、盖麦尔·凯拉妮，突尼斯作家穆斯塔法·法里斯，伊拉克作家阿卜杜拉·尼亚兹，利比亚作家易卜拉欣·法基，也门诗人穆罕默德·谢莱菲等。此外，研究会还听取了一些阿拉伯国家的驻华大使、参赞、专家对阿拉伯文学现状的介绍。

孟： 当前，以阿拉伯文学研究会为核心，团结了中国一批有志于翻译、介绍、研究阿拉伯作家、作品的专家，以及探讨中国和阿拉伯广大地区文化、文学交流规律的学者。仅阿拉伯文学研究会的理事就多达70余人。其中既有可以直接通过阿拉伯文原著研究阿拉伯文学的学者，也有通过译著或借助其他外文研究阿拉伯文学的学者。这两部分人各有所长，精诚合作，优势互补，共同努力，正在营造一个新的研究阿拉伯文学的更大的空间。

仲： 令人感到欣慰的是：中国阿拉伯文学研究工作者这支年轻的队伍为打破“欧洲中心论”作了很大的努力，并已取得不菲的成绩。在一切冠有“世界文学”、“外国文学”类书、辞典中，有关阿拉伯文学的介绍已不再是空白与点缀。如《中国大百科全书·外国文学卷》、《外国文学名著辞典》、《外国名作家大辞典》、《外国妇女文学辞典》、《世界诗学辞典》、《世界名诗鉴赏辞典》、《东方文学辞典》……；《外国文学史》、《外国文学

简编》、《世界文学发展比较史》、《简明东方文学史》、《东方文学史》、《东方现代文学史》……等，有关阿拉伯文学的内容都占有相当大的比重。如1994年出版的《东方现代文学史》，对阿拉伯现代文学的来龙去脉、重要的流派及其代表作家、诗人都有专题论述。1995年出版的《东方文学史》对古代的埃及文学、巴比伦文学，阿拉伯的古代文学（包括贾希利叶时期、伊斯兰时期、阿拔斯朝时期、近古时期以及安达卢西亚文学等）近现代文学（包括埃及、黎巴嫩、叙利亚、伊拉克、阿尔及利亚、摩洛哥、突尼斯、利比亚、苏丹、巴勒斯坦、也门、海湾诸国以及旅美派文学等），都按历史时期和地区、国别，对重要的作家、作品作了较详尽的介绍。在一些有关外国文学、东方文学、比较文学、文学翻译……的学术会议上，已经经常可以听到阿拉伯文学研究者的声音；在一些有关文学研究的学术刊物（如：《世界文学》、《国外文学》、《外国文学评论》、《文艺报》、《东方研究》、《阿拉伯世界》等）上，亦可经常见到有关阿拉伯文学研究的文章。这些研究涉及古今重要的文学流派、作家、诗人、作品，以及阿拉伯文学与世界他国文学的相互影响与比较等。在近十几年的时间里，一些高校——北京大学、北京外国语大学、上海外国语大学从事阿拉伯文学研究的研究生们，已有十几人获得硕士学位，五、六人获得了博士学位。他们论文的课题也多为对阿拉伯古今著名作家、作品（如麦阿里、纳吉布·迈哈福兹、纪伯伦、塔哈·侯赛因、曼法鲁蒂、哈纳·米钠、伊赫桑·阿卜杜·库杜斯、苏阿德·萨巴赫……及其作品）的研究，或将其与中国作家、作品进行比较的研究。应当指出的是，近几年来，还出版了几本有关阿拉伯文学的专著，表明我国对阿拉伯文学的研究正在向纵深发展。当然，在此期间，大量的工作还

是对阿拉伯文学的译介。据初步统计，迄今翻译成中文的阿拉伯文学作品已约有二百多种，其中绝大部分是20世纪80年代实行"改革开放政策"后翻译出版的。

孟： 通过这次和您谈话，对我启发得很大。我们看到了中国和阿拉伯各国在文化文学交流方面的美好前景。正如巴勒斯坦学者穆罕默德·艾布·贾拉德深刻指出的："历史上任何一个古老的文明都为人类的进步做出了卓越的贡献：中国的四大发明至今仍为世界称颂，阿拉伯人的天文学和数学仍在每一寸土地上放射着光彩……今天，北京迎接了大批阿拉伯宾客，总统、国王、教授、留学生和宗教界人士……而阿拉伯各国的首都也同样欢迎着中国朋友：最高级政府代表团、留学生、医生和科学技术工作者。如果研究人员能用有价值的研究加强这些联系，丰富我们的头脑，那该有多好啊！我们殷切地等待着读到他们的大作，用盛开的鲜花装扮友谊的桥梁。"①

① 《阿拉伯世界》1985年第1期，第151页。

导言:中阿跨文化接触的足音

مقدمة

中国和阿拉伯地区在文化文学方面接触的事实,远比史书上的有关记载要早得多。因为阿拉伯地处欧、亚、非三大洲的陆路交接地,是中国古代商官、史官、学者等西行的必经之地。

早在公元前139年,汉武帝时,张骞(前167? ~前114)向西域凿空,就得知西方有一个条支国,并遣使该地。条支的地理位置虽不能确指,但据有些学者研究,是Andiochia (Antiochia的讹音)的省译,是以一个地方的名字而泛指美索不达米亚(Mesopotamia)地区。美索不达米亚是可以包括在阿拉伯半岛地区的,其以西一带有塞姆语系的古代阿拉伯人居住。东汉和帝永元九年(公元97年)西域都护班超(32~102)曾遣使甘英(生卒年不详)出使大秦(包括埃及、叙利亚在内的罗马帝国东方领土),到达了条支。张骞和甘英西行的壮举,加强了中国与西亚、阿拉伯地区的经济、文化交往。隋大业六年(公元610年),伊斯兰教创兴于阿拉伯,即是说,在伊斯兰教兴起约五百年前,中国和阿拉伯之间已经有交通了。

汉代大批丝绸西运,转贩丝绸的驼队所经行的道路,被后人

赋予“丝路”之称。此名称最初由德国学者里希霍芬在1877年出版的《中国》一书中提出,后因赫尔曼1910年所著《中国和叙利亚的古代丝路》一书而得到确立。阿拉伯历史学家也认为,叙利亚是“丝路”的西方中心,中国丝绸正是通过叙利亚再转贩到小亚细亚、埃及和地中海沿岸。中外学者不仅发现在叙利亚东部的绿洲之国帕尔米拉,曾有沿丝路西传至该地的汉字纹绵,而且注意到沿“丝路”东传到中国的玻璃制品等。据阿拉伯著名历史学家马斯欧迪(? ~956)在其名著《黄金草原》中记载,公元6世纪,中国的商船就经常抵达波斯湾,并进入幼发拉底河,与当地阿拉伯人进行贸易,不少阿拉伯海员随商船到过中国。这表明古代中国和阿拉伯地区已有频繁往来。

许多中外学者都指出中阿文化交流的实质。苏联学者O.B.特拉赫坦贝尔曾指出:“阿拉伯文明独特地综合了印度、中国、古代世界(特别是希腊文明衰落期)、拜占庭和伊朗的古代文化并加以发展。”① 国内学者戴康生先生也认为,阿拉伯文化“是吸收、融合印度、中国、希腊、拜占庭和波斯古代文明,并结合阿拉伯当时的社会条件而独立发展起来的。”②

一

中国唐代初兴,正值阿拉伯地区伊斯兰教传播时期。公元7世纪初,伊斯兰教创始人穆罕默德(约570~632)曾鼓励其弟子和信徒到中国寻求学问时说:“学问虽远在中国,亦当求之。”尽管这条“圣训”也可能是出于后世人之手,但是仍然可以知道早在穆罕默德时代,已经有人知道在遥远的东方有个文明古国——中国。

① 《西欧中世纪哲学史纲》,上海人民出版社,1960年版,第49页。
② 《哲学研究》1982年6期。

此后,不少穆罕默德的信徒东来中国求学,同时也将伊斯兰教的信仰传入中国。

据《旧唐书》卷198"西戎传大食国"条载,高宗"永徽二年(651)始遣使朝贡"。时值阿拉伯第三位正统哈里发奥斯曼(644~656在位)在位第8年,遣使朝贡,无疑有通好之意。此后,至贞元十四年(798),阿拉伯与唐朝的使节来往,见诸记载的至少有39次之多。750年,阿布尔·阿拔斯建立阿拔斯王朝(750~1258),由于政治较为稳定,与中国的交往进入黄金时代。《旧唐书》以后的不少史书都有对阿拉伯地区的详细记载。

中国和阿拉伯各国的文化文学交流是一个由点到面,从局部到整体,从低级到高级,从简单到复杂,从不自觉到自觉的过程。其交流的方式和途径也是多种多样的,主要有和平与暴力两类。和平的方式有经商贸易,互派使者、学者和留学生,以及文化艺术、体育往来,翻译书籍与传播宗教等。暴力方式有战争、征服、侵略、占领等。这两种方式有时联系紧密,互相交替或交叉进行。唐玄宗天宝十年(751),唐安西四镇节度使高仙芝(?~755)和刚建国的阿拔斯王朝的呼罗珊总督阿卜·穆悉林在中亚怛逻斯(今哈萨克斯坦的江布尔城)附近,以战争的形式揭开了中阿双方交流进入黄金时代的帷幕。这次战役促成了中国和阿拉伯地区之间的一次技术大转移。不少被俘的汉地士兵,包括不少技术工匠将造纸技术传到西方,也使中原更多地了解了阿拉伯世界。在被俘人员中,杜环(生卒年不详),是位重要的"海湾通"。他曾到过海湾地区,在巴格达一带住了11年,宝应元年(762)才得以随商船东归广州。在所撰《经行记》中,他记载了关于阿拉伯的政治经济,风俗习惯,如伊斯兰礼拜、斋戒、禁酒等教仪,以及物产、气候等,这是中国人关于海湾地区阿拉伯国家的自然及人文景观的第

一份比较详细准确的亲身经历和观察报告。有很高的史料价值和中阿文化交流的意义。

恒逻斯之战,不论胜败如何,都促进了中国和阿拉伯之间的往来。尽管俄国学者巴托尔德认为:"中国文化与伊斯兰文化这两种文化究竟哪一种应当在河中居统治地位的问题,就是由这次战役决定的。"① 无可争辩的事实是,阿拉伯人在恒逻斯战役中俘虏过两万余唐朝军队,其中不乏各种各样的人才,这无疑是一种文化交流。就在战争的第二年(752),黑衣大食(属阿拉伯)就向唐朝派出使节,多年不断,甚至在安史之乱中的757年(唐至德二年),大食(阿拉伯)军队还进入中原帮助唐朝平叛。可见唐朝与阿拉伯之间的关系并未因恒逻斯战役而受到影响。

由于有陆路和海路两条交通线可沟通中国和阿拉伯之间商贸、文化往来,因此,8世纪、9世纪这种交往已相当频繁。阿拔斯王朝(750~1258)的巴格达,不仅是阿拉伯国家的中心,也是东方世界的文明中心之一。其时,巴格达城中有专门销售中国丝绸、瓷器、纸、麝香、肉桂等商品的"中国市场"。而唐代的长安、广州、扬州等地,也有专门销售阿拉伯、波斯商品的市场。

唐初时,中国与阿拉伯之间的交通往来,主要经陆路丝绸之路。中国商旅多取道中亚、波斯、伊拉克、叙利亚到地中海东岸。到中国的阿拉伯人也因从陆路来中国,而主要居于西域城镇和长安。8世纪中叶以后,形势出现逆转,由于海路的发展,中国商旅可从东南沿海港口出发,取道马来群岛,扬帆西行经印度洋,穿过阿拉伯半岛东部的霍尔木兹海峡,经波斯湾巨港西拉夫(毁于917年地震)进入底格里斯河直达巴格达。到中国来的阿拉伯人又因

① 《中外关系三百题》,上海古籍出版社,1991年版,第45页。

多行海路，因而多侨居广州、扬州、泉州等东南沿海港埠。这样一来，阿拉伯关于中国的记载，其准确详细的程度，远远超过了同时代的西域、南洋的其他国家。

伊本·胡尔达兹比大约在846年(唐会昌六年)完成了《省道记》的写作。书中记载了由大食通往中国的海道。伊宾·罗斯德大约于903年(唐天复三年)也曾在自己的书中简略地记载过有关中国的一些情况。被称为阿拉伯的"希罗多德"① 的著名旅行家马斯欧迪(？～956)，曾游历过埃及、巴勒斯坦、桑给巴尔、叙利亚、印度，可能也到过中国沿海诸地。他在《黄金草原》一书中，不仅提及黄巢起义以及中国和阿拉伯直接与间接的贸易，而且还记载了一位名叫依宾哈拔儿的著名人物于869年(唐咸通十年)曾到过中国。这些记载说明了阿拉伯人对古代中国的了解，以及海路运输在唐代中期后即已开始的事实。

唐代，由于各种原因入华滞留未归的阿拉伯人有商人、学者、士兵等，其中有些人还与汉人通婚。这些久居的阿拉伯人，从长计议还开办了学校，受汉文化熏陶日深，有的甚至参加科考，取第入仕，中榜者不乏其人。唐宣宗大中元年(847)曾任岭南节度使的卢钧将军，曾向朝廷推荐阿拉伯人李彦升(生卒年不详)，唐宣宗准礼部主考，次年(848)以进士及第，显名青史。在唐代，欲试进士，须博通经史，深明时务，非有深厚汉文化、文学功底而不可能。李彦升能荣膺礼部选，可知当时有些阿拉伯人受汉文化、文学濡染之深，已几近汉化。

① 希罗多德(约前484～约前425)，古希腊著名历史学家，被后人尊称为"历史之父"。

二

宋元时代，中国与阿拉伯地区的各种往来更为频繁。面对阿拉伯哈里发帝国分崩离析的现实，阿拉伯人纷纷东行到中国经商或避居。穆斯林愈来愈多，传教者也日甚一日。宋元时代，中国与阿拉伯的交流呈陆路与海路两者齐头并进的形势，驼铃声声、海船浩荡，一幅壮观的图画。

宋元以来，阿拉伯商人无论从人数还是财力上，都居域外商人来华之首。他们运抵中国贩卖的商品主要有香药、犀(角)、象(牙)、珠宝等。他们不仅因久居中国而通晓中国风物人情，而且带来了伊斯兰教的宗教信仰。为满足来华的穆斯林和华人信仰伊斯兰教的需要，自11世纪初以来，先后在泉州、广州、扬州等地建立清真寺，以供其礼拜或集会之用。元代，由于来自中亚和西亚的色目人受到统治者的信任和重用，更使大量阿拉伯人自陆路流入中国。

由于宋元时代的中国和阿拉伯海上贸易的推动，泉州发展到了鼎盛时期。寓居在泉州的阿拉伯人尤其受到宋元统治者的倚重。阿拉伯人蒲寿庚(宋末元初人)数代久居泉州，自宋末以来屡受官职，富甲一方，成为阿拉伯人在华显名之一例。蒲寿庚之兄蒲寿成(生卒年不详)深受汉文化熏陶，精通吟诗作赋，与南宋诗人刘克庄(1187～1269)交谊深厚，其诗集《心泉学诗稿》即请刘克庄为序，刘对他评价甚高。另一名阿拉伯学者普哈丁系至圣穆罕默德第16世孙。宋咸淳年间(1265～1274)来扬州讲学，在扬州穆斯林中享有崇高威望。德祐元年(1275)卒于扬州，葬于今扬州市区解放桥南堍高岗上，即今普哈丁墓园。可见扬州也是当时西域穆斯林的聚集地之一。“伊斯兰文化在元代中国已有一定的社会

影响,在扬州则有更具体的表现。”①

早在阿拔斯王朝初期(8世纪中叶)中国精美的瓷器就已出现于阿拉伯地区。至宋元时代,中国各窑口、窑场生产的青瓷、白瓷、青白瓷、青花瓷和彩瓷等,更是远销到北非、中亚细亚的伊朗、伊拉克、叙利亚,甚至沙特阿拉伯和南也门等阿拉伯国家。这些瓷器不仅成为这一地区最时髦、最华贵的装饰物,而且成为不少文学家笔下描写的对象。其他,如中国的造纸术也最迟于8世纪中叶传入阿拉伯地区。有了纸,印刷术的传入也势在必然。它直接或间接地影响了阿拉伯地区的文化生活,甚至经济生活,有些阿拉伯国家开始用纸币进行买卖,促进了贸易的发展。

宋元时期,来往于中国和阿拉伯之间的旅行家很多,除有“伊斯兰世界的旅行家”美誉的伊本·白图泰(1304~1377)以外,比鲁尼(973~1049)曾著有《地理书》,记载了有关中国的情况,因为已佚,只能在其他著作中的引文中觅到。格鲁德齐1050年(北宋直祐二年)曾著书记载他从吐鲁番经哈密、敦煌、肃州、甘州抵中国京城长安的经过。阿伯尔肥达(1273~1331)于1321年(元至治元年)撰写的《地理书》,虽然只是从古书中抄录了许多有关中国的记载,但有集古书中有关中国资料之大成的意义。

与此同时,中国到阿拉伯地区的也大有人在。杨枢(生卒年不详)于元成宗(1295~1307)时曾两度出使西亚。第二次于成宗大德八年(1304)从京师出发,取海路于大德十一年(1307)到达海湾的忽尔谟斯。汪大渊(1311~?)少年有奇志,于1330年(19岁)、1337年(26岁)两次浮海西行,1349年根据亲身经历,写出《岛夷志略》一书。其体例承宋代周去非(生卒年不详)《岭外代答》、赵

① 《中外关系史论丛》,天津古籍出版社,1994年,第216页。

汝适(生卒年不详)《诸蕃志》之余绪。上述诸书中有关麦加和克尔白("天房")的记载,不仅反映了宋元时期中国对阿拉伯世界的了解程度,也反映出当时许多人渴望走出国门的迫切心情。

明朝初建,为杜绝倭患,洪武年间(1368~1398)明太祖朱元璋屡颁出海禁令,与阿拉伯等地区的商贸往来遭到沉重打击。但因官方仍有入明朝贡,于是海外贸易为朝贡贸易。如天方国(麦加)和鲁迷(摩洛哥)等阿拉伯地区的使者仍多次来华。另一方面又力图通过陆路与中亚、西亚、西域沟通。陈诚(1365~1458)曾五次出使西域,远达哈烈国(伊朗、中亚、阿富汗等地)和撒马尔罕等中亚各国。并写下《西域行程记》和《西域番国志》两部重要著作。

明成祖朱棣(1360~1424)为联系海外诸国并取得海外贸易的主动权,于永乐三年(1405)令郑和(1371~1435)与王景弘(?~1434后)组织庞大宝船队下西洋,至宣宗宣德八年(1433),在长达29年的时间里,先后七次,途经三十多个国家。郑和的随员中,马欢(生卒年不详)、郭崇礼(生卒年不详)懂阿拉伯语。归国后,马欢写有《瀛涯胜览》(1451)、费信(1388~?)写成《星槎胜览》(1436)、巩珍(生卒年不详)写了《西洋番国志》(1434),他们都以亲身经历描述了麦加、麦地那、吉达、亚丁、佐法尔等阿拉伯地区的情况,这些书成为了解当时阿拉伯国家的珍贵史料。由于郑和下西洋的沟通,一些阿拉伯国家也与中国发生了友好联系。佐法尔自1421年至1433年曾三次派遣使节到中国。亚丁自1416年至1433年也曾五次派遣使节来中国。麦加和麦地那于1430年也曾派遣使节到中国。这些使节往返不仅是外交往来,而且也带来大批的商品和文化用品,具有文化交流和商贸往来的意义。

明永乐五年(1407),为了适应与域外各国、各民族的交往,创立了中国最早培养翻译人才的外语学校——四夷馆。其中回回

馆(实指中亚、西亚及部分东南亚国家)就是为了适应不断发展的中国和阿拉伯文化交流需要而设立的。清朝初年,四夷馆被改为四译馆,直至1862年,京师同文馆的建立,陆续培养了许多包括阿拉伯语的外语人才,为明清时期发展对外关系起到了重要的作用。

三

16世纪以来,由于西方殖民主义的不断东侵,包括中国和阿拉伯地区的许多国家相继遭到程度不同的蹂躏,中国和阿拉伯广大地区传统的文化交流逐渐受到阻隔。尽管如此,近现代以来,中国和阿拉伯世界的友好往来,依然取得了不少成就。除中国不少学者克服千难万险去阿拉伯国家,尤其是去麦加朝觐,去埃及求学以外,阿拉伯世界的一些文学作品和许多伊斯兰圣典,也在中国得到翻译。

云南大理人马复初(1794~1874)继承了元代以来云南穆斯林取道缅甸,从孟加拉泛海前往麦加朝觐的传统,于1841年至1848年从云南经思茅出国,取道缅甸、孟加拉、亚丁、也门抵达麦加。归途还参观了伊斯坦布尔和开罗等地。归国后,他以阿拉伯文写成《朝觐途记》一书,详细记录了沿途的所见所闻。此外,他还有三十多种有关伊斯兰教义、阿拉伯语文、历法、游记等汉文和阿拉伯译著问世。

清光绪三十三年(1907),穆斯林学者王浩然(生卒年不详)从亚非各伊斯兰国家考察教育归国,在北京创办回教师范学堂。从此,留学埃及之风大盛。1921年,穆斯林宗教学者王静斋(约1871~1949)赴埃及开罗爱资哈尔大学深造,学习阿拉伯语文、伊斯兰教义和教律。1931年至1934年,中国前后派遣了四批学生

进入这所最著名的伊斯兰最高学府学习，受到埃及人民的热烈欢迎和优待，并给予公费待遇。中国现代著名阿拉伯学者马坚(1906～1978)、纳忠(1910～)等，均出自这些留学生。1935年10月，马松亭先生赴埃及吊唁福阿德国王，进一步发展了中国与阿拉伯世界的关系。为了扩大文化交流，他还会见了当时任埃及大学文学院院长的著名作家塔哈·侯赛因(1889～1973)等。

近现代以来，中国和阿拉伯国家的交往，存在着许多意想不到的困难，但是，两方的学者还是尽力为文化交流做着力所能及的工作。1900年，周桂笙(生卒年不详)发表译著《新庵谐译》上卷，即《一千零一夜》的节译。此后，有林纾(1852～1924)译本《天方夜谭》问世。周作人(1885～1967)出版的《海上述奇》(1903)和《侠女奴》(1904)，分别译述了辛伯达和阿里巴巴两个故事。早期译本中，还有张奚若(1889～1973)及伍光建(1867～1943)根据英文本"Arabian Nights"(《一千零一夜》)选译出其中的50个故事，以《天方夜谭》之名，由商务印书馆发行。这些译述本，基本上都由英文转译。直至纳训于30年代末在埃及留学时才根据阿拉伯原文将阿拉伯文学瑰宝《一千零一夜》译出，并于1940年2月至1941年11月由商务印书馆出齐五册。这是中国解放前出版的较全的以《天方夜谭》为名的译本。1982年至1984年间，人民文学出版社出版了纳训的《一千零一夜》全译本，共计6卷。1999年，中国文联出版公司又出版了李唯中的《一千零一夜》分夜足译本。可以毫不夸张地说，中国大多数人是通过《一千零一夜》(《天方夜谭》)来认识阿拉伯社会和人民生活的。

20世纪30年代初，冰心(1900～1999)翻译了黎巴嫩著名作家纪伯伦(1883～1931)的散文诗集《先知》(1931)。1931年，长江流域遭受水灾，埃及政府派遣两位医生来中国救治灾民。他们归国

后在《图画周刊》上发表文章，介绍中国伊斯兰教的情况，插图中有北京牛街清真寺的照片。1933年，埃及爱资哈尔大学曾选派教师到北京成达师范学校讲授阿拉伯语文和有关宗教的知识，并以当时埃及国王福阿德的名义赠送大批阿拉伯文书籍。20世纪30年代初，在埃及负笈留学的马坚曾将《论语》译成阿拉伯文，并以阿拉伯文撰写了《中国回教概况》，这本书在埃及出版使埃及人民从更为深广的文化层面上了解了中国人民。马坚还将埃及近代著名思想家、宗教学家、社会活动家穆罕默德·阿布笃的名著《教义学纲要》和《伊斯兰教》两书译成中文，于1934年和1936年先后在上海出版。约在1940年至1942年初，在埃及学习的中国庞士廉阿訇曾在爱资哈尔大学开设过中国文化讲座。他在一般地介绍中国历史、文化以外，尤其详尽地介绍了中国伊斯兰教的情况和中国穆斯林的生活。这些讲座的内容经过修改、整理，用流畅的阿拉伯文写成《中国与伊斯兰教》一书，在开罗出版，加深了阿拉伯人民对中国和中国穆斯林的了解。

解放后，中国和阿拉伯地区的文化交流顺利发展。1955年4月举行的亚非会议更进一步促进了双方的相互了解和友好往来，也为深层次的文化交流提供了广阔的前景。

著名阿拉伯宗教学家、历史学博士费萨尔·萨米尔是伊拉克巴格达大学教授。他曾任伊拉克宣传部长(1955)，生前专门研究中国和阿拉伯关系史，著有《远东的伊斯兰教》一书。书中详细论述了伊斯兰教传入中国的时间和途径，以及在中国的传播等问题，颇有史料价值和理论研究的意义。

自改革开放以来，中国和阿拉伯的文化交流更为紧密。中国学者曾两次参加了突尼斯全国翻译、研究、文献整理学会的会议，并在大会上针对中国和阿拉伯文化交流的许多具体问题，发表了

自己的观点。中国学者还曾两次赴埃及参加了塔哈·侯赛因文学讨论会，反映出中国学者对阿拉伯文化、文学研究的高度重视，促进了中国和阿拉伯文化的交流和发展。

阿拉伯学者穆罕默德·艾布贾拉德曾深刻指出："历史上任何一个古老的文明都为人类的进步做出了卓越的贡献：中国的四大发明至今仍为世界称颂，阿拉伯人的天文学和数学仍在每一寸土地上放射着光彩……今天，北京迎接了大批阿拉伯宾客，总统、国王、教授、留学生和宗教界人士……而阿拉伯各国的首都也同样欢迎着中国朋友：最高级政府代表团、留学生、医生和科学技术工作者。如果研究人员能用有价值的研究加强这些联系，丰富我们的头脑，那该有多好啊！我们殷切地等待着读到他们的大作，用盛开的鲜花装扮友谊的桥梁。"① 他的话也道出了中国人民的心声。

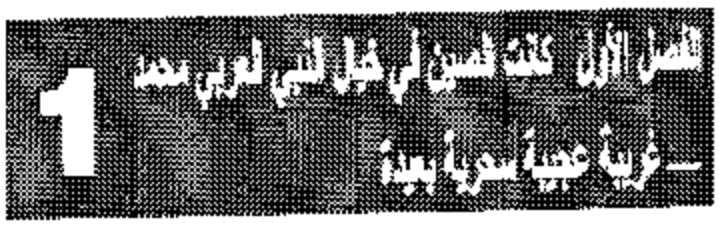
中国和阿拉伯国家之间跨文化对话、跨文化接触已成为国际间文化、文学交流的一种发展趋势。阿拉伯地区再也不是中国古代文人笔下描述的"天方"僻壤，中国再也不是《一千零一夜》中辛伯达飘洋过海到过的遥远之地。中阿作家、中阿文学和文化，不仅在互相了解、互相沟通与接触中，揭开了对方神秘的面纱，而且还发现了那么多相通与相互影响接受之处。我们相信，在新世纪里中阿人民一定会携手走进更加友好的新天地。

① 《阿拉伯世界》1985 年第 1 期，第 151 页。



天方的呼唤　丝路的诱惑

الباب الأول دعوة أرض بيت الله وجانبية طريق الحرير



1 穆罕默德的遐想

——遥远神奇的中国

穆罕默德之谜

天际刚刚出现晨曦，东方的金色霞光正在托起一轮红日，朦胧的云烟氤氲像帷幕一样徐徐开启。沉睡的大地万籁俱寂，突然响起的“安拉乎阿克巴尔”① 的呼唤声会使人警醒奋起。当“安拉乎阿克巴尔”的呼唤声再次响起，人们会发现一个身着长袍，双臂高举，站在清真寺高高的尖形塔顶旁的露台上，面向苍穹在呼唤。相同的呼唤声在响过四次之后，那人会继续呼唤下去：“安拉至大！我作证，除安拉外，别无他神！我作证，穆罕默德是安拉的使者！……”这呼唤之声是那么的庄严肃穆，只要人们生活在信仰伊斯兰教的地区，这种声音就会不绝于耳，仿佛有穿透寰宇的伟力。随着这种呼唤之声，世界各地睡眼惺忪的穆斯林刚一起床便端立、鞠躬、下跪，做着古老的礼拜。

人们对真主安拉顶礼膜拜，希望他能降恩于他们，使他们在脱离尘世时有幸获得信仰和正道。人们崇拜穆罕默德是因为他们相信，除真主外，别无他主，穆罕默德是真主的仆人和他们当之无愧的圣人。在他们心目中，他的圣行尤如参天大树，枝叶繁茂，浓荫遮地。他的权威会使宣讲台顿时生辉，他的真知灼见使人佩服得五体投地。他的笃实正直、宽厚仁慈、无量功德，使他无愧于伟大安拉的使者。穆罕默德的名字随着伊斯兰教的传播，响彻全世界。

---

① “安拉乎阿克巴尔”(Allahu－akbar)：阿拉伯语音译，意为“安拉至大”。“安拉”是伊斯兰教信奉的惟一神的名称。

穆罕默德创立的伊斯兰教使1300多年前他生活的那个时代的阿拉伯人从蒙昧状态下苏醒过来，进入进步的文明时代。他构建的庞大的伊斯兰思想文化体系至今仍然是阿拉伯人和伊斯兰世界宇宙观、价值观、伦理观的规范和准则。如此伟大的历史贡献和长远的思想影响，使他赢得全世界人民的尊敬和景仰。在美国畅销的《人类百位名人排座次》一书中，其作者麦克·哈特指出："宗教与现实之间如此紧密结合，令人确信穆罕默德是全人类历史上影响最大的人物。""我将穆罕默德(愿真主赐福于他，使他平安)列在百位人物之首，定有许多人感到惊奇，他们自有道理而论。然而在人类历史上，穆罕默德确乎是在宗教和社会生活领域取得绝对成功的惟一伟人。"①

"穆罕默德"英语习惯写为Mohammed，现在有一种倾向喜欢将它写成Muhammad，因为它更接近于原来的发音。祖辈人曾喜欢称他为Mahomet，但现在很少有人这样称呼了。他全名为阿布·卡西姆·穆罕默德·伊本·阿布杜拉·伊本·阿布杜·穆塔里布·伊本·哈西姆。穆罕默德一生命运多艰，充满传奇色彩。

大约在公元570年，阿拉伯半岛希贾兹地区离红海约50英里的城镇麦加，生活着古莱氏部落哈希姆家族的一个没落的贵族之家。男主人阿布杜拉是个商贾，婚后不久死于赴巴勒斯坦经商归途。他的妻子阿美娜不久生下了遗腹子穆罕默德。当穆罕默德对母亲还没有多少深刻印象的时候，母亲阿美娜又死于去麦地那祭拜丈夫墓地的途中。年仅6岁的穆罕默德只好跟随宠爱他的祖父一起生活。两年以后，祖父也不幸去世，他又被叔父阿布·塔里布收养。其叔父不仅教他学习骑射和剑术，而且带他远行巴勒斯坦、叙利亚等地经商。这种经商旅行是他受教育的极好机会，他们会遇到一些商人、骑士、盗匪、异教徒、使者、冒险家、旅行家

① 麦克·哈特：《人类百位名人排座次》，花山文艺出版社，1991年版，第1页。

等，他们有可能一起围坐在火堆旁，互相讲述着自己的经历，这些故事给了孩童时代的穆罕默德以深刻的印象。不时地使他产生宗教的冥想和世界主义的憧憬。

12岁时，他在经商旅行中接触到一位名叫瑟吉厄斯（Sergius）有时也被称为贝希拉（Bahira）的基督教隐士。他不仅从这位隐士处了解到不少有关基督教的知识和其他宗教的思想，而且被这位隐士认定他就是未来的先知和伟人。他幼小的心灵里充满了各种宗教遐想。其中犹太教、基督教的那种严格的一神论思想，哈尼夫教派① 反对多神、坚持一神的信仰，都被填充到穆罕默德那像海绵一样在努力吸收各种知识的脑海里，为他今后创立伊斯兰教打下了坚实的思想基础，尤其是伊斯兰教中所表现出的世界主义倾向，即这种信仰中原旨性的世界性和一种世界性的人文关照。

麦加城是阿拉伯半岛北部最重要的城镇，它虽然贫瘠、干燥，但却处在一条被称之为“香料之路”的商道上，因此商旅如云、货物琳琅满目。它几乎垄断了印度洋和地中海之间的贸易，成为马匹、骆驼、绵羊、山羊、外衣、剑、矛、珠宝、宝石、香料、食品、羊毛、皮革等各种货物的集散中心。穆罕默德生活在这样一个喧嚣、动荡，但却充满着生活情趣和种种奇闻轶事的环境中，懂得了不少知识，同时也认识到世界竟如此之大。在咖啡店里，他坐在长者们身旁，听他们讲述那些奇异美妙的异域的神话传说、民间故事。在奴隶贸易中心，他遇见过奴隶如何被像物品一样买卖，懂得了自由民和奴隶的区别。在繁忙的集市上，他发现了仁人君子的坦荡、暴发户的骄横、落魄者的困顿，这一切都给穆罕默德留下了极为深刻的印象。直至若干年后，当他掌权为圣时，仍记忆犹新。

① 哈尼夫教派6世纪末7世纪初出现于阿拉伯半岛，是受阿拉伯原始宗教影响并对犹太教和基督教加以改造而形成的一种信仰。“哈尼夫”意为“正直的”。

大约在20岁那年，穆罕默德曾参加了古莱氏部落与邻近部落之间的一场战争，并学会在战场上骑射。战争结束后他重新开始放牧或经商旅行的生活。25岁左右，他的生活因为一位女人的介入而发生了重大变化与转折。一位名叫赫蒂彻的阿萨德族富孀正在物色人来经营她的商队。他们每年将前往叙利亚的阿勒颇和大马士革经商。在叔父阿布·塔里布的支持下，穆罕默德满怀希望地抓住这次机遇，并圆满地完成任务。赫蒂彻极为满意，逐渐了解了他，并产生了好感。最后这位两次守寡，两位丈夫都是富商的富有女人决定以身相许。尽管她当时已40多岁，而穆罕默德只有25岁，但她的美貌和品德仍然使他无法拒绝。婚后二人生活很幸福，6个孩子中的2个男孩幼年夭折，4个女孩长大成人。穆罕默德逐渐成为麦加城名声鹊起的显赫人物。相传这时的他“面庞端庄而高贵，眸子漆黑而有神，头发、胡须乌黑而光洁，微笑仁慈而凝重，举止庄重而得体”。① 他庄严的外表、高贵的气质、求索的精神已预示着阿拉伯大地将要诞生一位伟人。

随着时光的流逝，穆罕默德不再忙于考察阿拉伯半岛上集市的行情，不再与商队一起远途经商，也不再过多地参与宗教和家族事务，而是将更多的时间用于探索人生出路和对宗教的遐思漫想。有时他离开麦加城到荒漠中去感受苍茫天地的空寂，有时他孤身独处山峦，与日月为伴渴望获得天启。有时他到麦加城北约9英里的希拉(Hira)山洞去祈祷、冥思苦想，就这样他度过了无数个难眠之夜，克服了诸多的战栗、昏厥与痛苦。渐渐地他仿佛意识到凌驾于其他神之上的“安拉”(Allah)已选定他为先知，去完成某项伟大的使命。终于在“斋月”的一天晚上，独自在希拉山洞里深思的穆罕默德看见地平线上站着一位巨人，那是一位天使，手中拿着写了字的绸缎。他听到了一个安慰和鼓舞人的声音：“喂，

① 派克著，朱水飞译：《穆罕默德》，生活·读书·新知三联书店，1984年版，第20页。

穆罕默德,”这声音继续说道:“我是迦伯利,是安拉的天使,而你——你确实是安拉的先知!”那天晚上是那样的宁静,那样令人难忘,以至于多年以后,他的追随者将那一天称为“伟人之夜”,并将它定在斋月的最后一天(公元 610 年)。

此后,他不时地接到启示,并认为这是直接由真主安拉传来的信息。不久他集合了包括他妻子在内的一些亲友,告诉他们在自己身上发生的怪事,他们理解他,都承认他是先知。他们一同礼拜,当崇拜达到高潮时,大家匍匐在地,额部要接触地面以表示承认安拉的尊严。几年来,穆罕默德一直传教布道,其布道词简洁明了:“除安拉外,别无他神,穆罕默德是安拉的使者!”但是因为他在传教过程中坚持信仰惟一的神安拉,反对偶像崇拜,并隐隐约约对麦加富商的行为和态度进行了批评,因此招致了不少的非议、诋毁和反对。在他的追随者中间,贫穷者或身陷囹圄,或被严刑拷打,经商者受到刁难和阻挠,年轻者受到家长的迫害与责难。他本人则遭到骚扰,有人将垃圾倒在他门口,有人咒骂他痴狂,是疯子。于是他的一些追随者(穆斯林)被迫迁往埃塞俄比亚,但他本人仍然留在麦加坚持传教。

公元 621 年对于伊斯兰教和穆罕默德来讲是极不平常的一年。在从麦地那到麦加多神教神庙克尔白(Kaaba,俗称天房)朝觐的人们中间有 12 个人秘密向他宣誓信仰伊斯兰教。他们在麦加城外的阿克白(Akaba)山上庄严宣誓,从今以后,他们将放弃偶像崇拜,除安拉以外不再信仰他神;他们将安守本分,远离邪恶;他们将恪守先知指引的善行、善功。翌年 6 月朝觐期间又有 75 人从麦地那来,其中有两名妇女,他们不仅表示信仰伊斯兰教,而且宣誓要保卫穆罕默德,如同保卫自己的亲人一样,欢迎他去麦地那。几个月后,麦加的穆斯林偷偷迁徙到了麦地那。9 月 24 日,穆罕默德在经历了许多艰难与危险之后,也终于平安到达麦地那。

穆罕默德从麦加到麦地那的迁徙被称为“希吉拉”(Hegira),

该词源于阿拉伯语,通常译为“迁徙”,也可确切译为“与旧关系的断绝”、“新局面”、“新开始”。“希吉拉”的深意正在于此,因为它预示着一个新时代的到来,标志着世界许多地区的历史掀开了新的一页。

与西历纪元从基督诞生年起计算一样,伊斯兰纪元,即“穆罕默德纪元”是从“希吉拉”计起的。初到麦地那的穆罕默德不仅忙于传教布道,解决各种宗教、政治问题,还修建了清真寺,改变了对待犹太教的政策,将过去穆斯林礼拜面向耶路撒冷改为面向麦加。为了生存,他还选择了阿拉伯人传统的行为方式,即袭击商队,并将麦加人的商队视为是真主赐予他的财产。公元 624 年 3 月,穆罕默德亲自率领 315 人准备袭击一支从叙利亚返回麦加的富裕商队,与马赫祖姆族首领阿布·哲赫勒率领的两倍于自己敌人在白德尔附近展开激战,并以胜利告终。这次被称为“白德尔(Badr)之战”的战例,第一个被载入伊斯兰教战役的史册。它表明:先知已拔剑在手,今后伊斯兰教的扩展将完全依赖于刚毅和勇敢。此后,他多次率领强大的穆斯林武装力量袭击敌对的游牧部族,并取得一些胜利。公元 627 年 4 月,伍麦叶氏族首领阿布·苏富扬为首的万人联军对麦地那穆斯林进行了半个月的围困,未能越过穆罕默德命令军队挖掘的壕沟,致使敌军粮草消耗殆尽。穆罕默德指使在联军中的内应鼓动士兵叛逃,一个风雨交加之夜,联军瓦解,他名声大振。

一夜,穆罕默德梦见自己赴麦加朝觐,于是就在 628 年 3 月驱赶祭牲前往麦加。枕戈待旦的麦加人不许他们进城,僵持数天之后,双方签定休战协议,从第二年开始穆斯林每年可朝觐麦加一次。此后不久他娶了阿布·苏富扬之女为妻,两人开始和解。由于麦加人撕毁休战协议,穆罕默德于公元 630 年 1 月率领一万人向麦加进军。阿布·苏富扬和其他首领屈服,献城投降。穆罕默德宽容大度既往不咎,大得人心。他骑着 8 年前从麦加出走时的

骆驼“卡斯瓦”，来到克尔白的圣殿，命令将殿内所有偶像全部捣毁清理，并大声宣布：全能的安拉是至高无上的惟一神。

由于大部分阿拉伯部落争先恐后地与穆罕默德结盟，并承认他的统治权，因此只有扩大军事行动才能维持生存。公元630年末他率领3万大军跋涉一个月到达叙利亚边境的塔布克地区。由于先知已“亮起了战旗”，几年内，他的军队以排山倒海之势征服了四方。

公元632年3月，穆罕默德亲率信徒按照伊斯兰教仪式进行朝觐，一些史书上称之为“告别朝觐”。当朝觐仪式进行到高潮时，他发表了一篇流传百世的布道词。据传统记载，其中戒律部分具有一定的开明思想和人道主义精神，而关于论述伊斯兰兄弟关系的布道词颇有些新意。他说：“众人啊！你们听我说，并把它记在心里！要知道，每个穆斯林之间都是兄弟关系。现在你们归属于一个兄弟性的团体。因此，你们中的任何人侵吞属于他的兄弟的任何东西都是非法的，除非他的兄弟愿意给他。”① 上述戒律的意义在于它规定了在阿拉伯人中间对伊斯兰教的共同信仰将取代部族之间的关系，并指出在安拉和穆斯林看来，兄弟关系内的任何人都是平等的。这是穆罕默德早年世界主义思想的新发展。

他结束朝觐回到麦地那以后，遣散了他的男女仆人，并对他的葬礼作了嘱托，最后口授遗嘱，于6月8日病逝，并葬于麦地那。穆罕默德作为一位伟人，他影响了人类的历史进程；作为一位奇人，他目不识丁却为后人留下一部奇书《古兰经》。他的人格魅力在世界穆斯林中广为传颂，影响巨大。他的世界主义思想使他清楚地认识到世界、认识到中国。人们永远无法了解在他那硕大的头颅（据记载他头大）、饱满的天庭里有多少睿智的思想，也永远

① 派克著，朱水飞译：《穆罕默德》，生活·读书·新知三联书店，1988年版，第64页。

无法知道他对遥远的中国到底有多少了解。总之，他无论对中国人民还是世界人民来说，都是一个令人兴奋的“谜”，渴望破解的“谜”。

《圣训》的现代阐释

“圣训”是阿拉伯文 Ḥadīth 的意译，音译为“哈底斯”，原意为“言语”、“传述”，后专指对穆罕默德言行的传述，即“穆罕默德言行录”。它包括了伊斯兰教的宗教主张和社会主张，是伊斯兰教教义、教法定制的重要依据。经辑录定本的圣训集被视为仅次于《古兰经》的基本经典。

《圣训》成书后，由于研究和实际需要逐渐形成了“圣训学”，影响广泛。如同其他早期的宗教经典与文学难以分开一样，《圣训》不仅是宗教典籍，而且也可以认为它是杰出的文学作品，在阿拉伯文学史上占有重要地位。它反映了阿拉伯半岛的社会历史、政治经济、军事文化、风俗民情和各种人文景观等，是当时阿拉伯半岛上的社会关系和意识形态的具体而生动的写照，具有文化意义上的文学价值。

穆罕默德生前并无言行记载，仅有其弟子或几位弟子的传述。他只让记录员记载每次下降的《古兰经》经文，而不允许他们记录圣训。他曾严厉地说：“你们莫记录我的言行，谁写了《古兰经》以外的东西，叫他抹去，传述我的言行是无妨的；假借我的名义故意造谣者，他已为其在火狱中准备了位置。”① 他这样做的目的主要是担心人们因过于重视圣训而忽略了《古兰经》。因此，他的直传弟子（圣门弟子）在这方面表现得极为突出。他们闻知圣训必求证据，否则他们不会相信。他们惟恐人们忽视了《古兰经》的重要性，惟恐一些别有用心者借圣人的名义杜撰、伪造、篡改

① 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999 年版，第 21 页。

圣训。

倭马亚时代(661～750)末期和阿拔斯时代(750～1258)初期，圣训学研究的主要方式是记录圣训。这种方式是否有益在圣门弟子中有争议，后来才达成共识。于是《圣训》对于传播伊斯兰文化起到至关重大的作用。无数的直传弟子、再传弟子、三传弟子等后世学者为传播伊斯兰文化而被派往世界各地。而后世学者在收集和整理圣训时，也常常周游到圣门弟子们的所到之处。其他学问则借《圣训》得以在伊斯兰世界广为传播和充分发展，如历史、人物传记和哲学等。毫不夸张地说《圣训》是伊斯兰初期学术与文化的最丰富的史料。

在众多圣训学家中，最受崇敬的是布哈里(810～870)。他全名穆罕默德·本·伊斯玛仪·本·易卜拉欣·本·穆吉拉·布哈里。其祖先为波斯人，信奉祆教，至曾祖父皈依伊斯兰。布哈里的父亲是位圣训学家，他年幼时，父亲即已去世，但给他留下一笔可观的遗产。他在母亲的抚育下长大，并被送进学校。还是在孩提时代他就能背诵《古兰经》章节，并熟练地掌握了阿拉伯文。在校读书时他又对圣训产生浓厚兴趣，10岁即已能背记下大量圣训。16岁时他已全部背完了伊本·穆巴拉克和瓦基阿两位著名圣训专家的著作。

这一年，他与母亲和哥哥朝觐了麦加。此后他为研究圣训而留居麦加、麦地那。相传他在异象中见到穆罕默德在睡梦中被群蝇所扰，他用扇子驱赶苍蝇。苍蝇代表伪造圣训掩盖先知的真面目，扇子象征孜孜不倦地恢复先知本来面目的人。他制定了收集圣训的计划后，就开始游历四方。他到过胡拉尚、哲拜勒、伊拉克、依加什、埃及、叙利亚等东方诸国，遍游了从胡拉尚到埃及的各个学术中心，历时16年，向千余名长老搜集圣训。以后他依靠自己的博闻强记和超常的毅力专事考证“圣训”的真伪。在《布哈

里圣训实录》中共收入了9082段圣训，除去重复的，“传述世系”①完整的圣训共计2762段，据说是根据60万条记忆集录的，分为97章，3450节。因此，在圣训学领域，他成了出类拔萃，独一无二的学者和全世界伊斯兰学界的权威。几乎所有的圣训学家都公认，在圣训典籍方面，没有比《布哈里圣训实录》更精确的圣训了。

布哈里晚年回到故乡。当他听到有人蛊惑人心地说《古兰经》是真主创造的时候，他态度公允、实事求是地指出，《古兰经》的字句是真主创造的，但真主降示的真言本身是故有的而非被造。为此，其故乡布哈拉的长官怂恿人们反对他。他被迫离开故乡出游，死于离撒玛尔罕不足20公里之遥的村镇哈尔旦的路上。但是他因《布哈里圣训实录》一书而名扬天下。

翻开《布哈里圣训实录》可以发现伊斯兰文化与人类共同的道德规范和价值观念有不少相近的文化内涵，表现出广大阿拉伯人民与世界各族人民相似的文化心理结构。圣训字里行间流露出阿拉伯人民摈弃邪恶、向往光明的努力，以及劝善说教、道德感化对阿拉伯人民生存发展的重要意义；它讲述的是天启的正确，先知的睿智以及如何立足现世，营造来生的生活方式。这些毫无修饰、朴实真诚的劝诫、教诲，这些生存的真谛，交往的信义，无不成为阿拉伯人民待人处世的至理名言。多少年来这些引导阿拉伯人积极向上的思想结晶，使伊斯兰文化成为全人类的文化宝藏，诱使人们去开拓、去阐释、去发现，并深受启迪。

圣训内容广博，涉及到诸多领域，最令人感兴趣的是有关“先知的世界性”和“知识的重要性”两个问题。

“先知的世界性”是指在《圣训》中论述的有关穆罕默德与整个人类关系的问题，意思是说穆罕默德不只是穆斯林教民的先

---

① “传述世系”：编纂圣训最可靠的方法，即从最末传述者一直上溯到先知穆罕默德本人，其间的任何一位传述者都是有信仰的、有案可稽的真实可靠之人。

知，也是全人类的先知。由于他在大多场合是传教布道于穆斯林，自然形成是穆斯林先知的印象，其实也有关于他是全人类圣人的记述。这样的记述虽然不多，但却表达得非常明确，而且与伊斯兰教具有世界主义的思想有关。《圣训》记载，穆罕默德独自到麦加城北希拉山一个荒寂的山洞隐居，思考人生信仰等问题，终于有一天启示降临了。“使者因惊悸而返回胡韦利德的女儿赫蒂彻处，他说：‘快给我盖上被子！快给我盖上被子！’后来才渐渐心安神定。使者向赫蒂彻叙述经过时说：‘我很担心我自己。’赫蒂彻宽慰他说：‘不要这样。以安拉发誓，安拉绝不为难你。因为你慈悯亲友，帮助弱者，关心穷人，款待客人，解救人们于水深火热之中。’”① 由此看来，穆罕默德“帮助弱者，关心穷人”，并不局限于是否是穆斯林，而是表现出一种普遍的人道主义同情心。

《圣训》在论述到“信仰”问题时，由伊本·欧麦尔传述了穆罕默德这样一段话：使者说：“我奉命与人类斗争，直到他们见证万物非主，惟有安拉，并见证穆罕默德是安拉的使者，履行拜功，完纳天课。”② 既然他是奉安拉之命与人类斗争，既然万物非主，惟有安拉是独一的主，那么穆罕默德作为安拉的使者就有了惟一性和世界性，他应该是全人类的先知。《圣训》中还曾传述了一位骑骆驼的人与穆罕默德的对话。“那人说：‘我毫不客气地向你询问，请别生气。’使者对那人说：‘你请便，问什么都可以。’那人说：‘指着你和你以前的列圣的安拉发誓，我要问，是安拉派你为人类的使者吗？’使者说：‘主啊！当然是的’。”③ 这段圣训明确地说明穆罕默德自己坦白地承认是全人类的使者，即全人类的先知，于

① 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999年版，第4页。

② 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999年版，第17页。

③ 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999年版，第33页。

是随之《圣训》也有了世界意义，并逐渐成为伊斯兰世界主义中的一部分。由此观之，伊斯兰教落籍中国也是很顺理成章的事情了。

"知识的重要性"是指在《圣训》中记述了许多有关先知穆罕默德论述知识的言论。许多学者认为，阿拉伯——伊斯兰文化之所以在众多古老的文化之后崛起，是因为阿拉伯人"智慧的觉醒"。这种"智慧的觉醒"又要归因于在穆罕默德时代就形成的追求知识和重视教育的良好传统。《圣训》中表现出强调知识和教育，尊重理性和人才的思想。它鼓励人们去参悟万物，探寻世界的各种奥秘，并达到真知的境界。先知穆罕默德有两句名言："学习知识是男女穆斯林的天职"，① "学问虽远在中国，亦当求之"。② 他在《圣训》中的谆谆教导成了巨大的精神推动力，激励着广大穆斯林不畏艰难万险、山高路远，孜孜不倦地去求知。

伊斯兰学者沙齐卜·艾尔色兰在《伊斯兰世界》卷三中指出，先知穆罕默德鼓励人们求学时说："哲理是穆氏③ 失去了的骆驼，必须寻找，哪怕是到中国去。"这一段圣训是两段圣训糅合在一起的，一段是："哲理是穆氏失去的骆驼，不管在哪里寻到，都应该属于自己。"另一段是："你们求学吧！哪怕是在中国，因为求学对每一个穆斯林都是天命。"④ 穆罕默德无时无处不鼓励人们求学。这类的圣训有很多，如："求学比礼拜更善"，"为求学而死者"等于"殉教者"（舍牺德），"学者的墨汁等于殉教者的鲜血"，"求学者与

① 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999年版，第30页。

② 布哈里辑录，康有玺译：《布哈里圣训实录全集》第一部，经济日报出版社，1999年版，第17页。

③ "穆氏"意即信士。

④ 纳忠等：《传承与交融：阿拉伯文化》，浙江人民出版社，1993年，第2页－3页。

教学者的地位相等”,“守财者死,有学者生”等①。根据穆罕默德圣训的教导,广大穆斯林无往而不学习。出于战争胜利的需要和伊斯兰教的这一传统,他们在伊拉克、叙利亚、埃及、马格里布、西班牙、波斯、中亚、中国、南亚等地定居下来,努力学习各地的文化知识,并很快与之相适应,极大地拓展了自己的生存空间。

《圣训》中明确指出:“学者们是使者们的继承者,他们继承了使者们的知识,掌握了知识的人,他已拥有了丰富的财富。”“安拉欲施恩于谁,就必定使他首先精于信仰的学问,只有学习才能获得知识。”② 穆罕默德曾在《圣训》中告诫众人:“知识绝迹、愚昧无知猖狂、酗酒时兴、淫乱成风,这些是末日来临的预兆。”《圣训》中还传述了穆罕默德的一个梦:他正在沉睡时有人给他端来一碗奶。他喝奶时发现手指上有水喷涌而出。当“人们问使者道:‘这个梦境意味着什么?’使者说:‘意指知识。’”③ 使者即指穆罕默德,他用这个梦来比喻知识就是力量,它可化做各种本领。在《圣训》中这类记载还有很多,它促使中世纪整个阿拉伯民族和帝国范围内虔信伊斯兰教的其他各民族,上至最高统治者哈里发,下至平民百姓,形成对知识的饥渴,对教育的重视,对人才的珍惜等优良传统。这种风气是其他任何民族都无法比拟的。

《圣训》比《古兰经》晚出百余年,是对《古兰经》基本思想的阐释与补充。它反映了阿拉伯人民在中世纪这一发展变化过程中诸多方面的历史现象,为后人提供了研究这一时期大量而重要的历史资料。现代许多国家先后翻译、介绍、出版了包括拉丁、英、法、德、意、俄、中等多种文字的版本。围绕《圣训》的相关研究,出

① 纳忠等:《传承与交融:阿拉伯文化》,浙江人民出版社,1993 年,第 3 页。

② 布哈里辑录,康有玺译:《布哈里圣训实录全集》第一部,经济日报出版社,1999 年版,第 35 页。

③ 布哈里辑录,康有玺译:《布哈里圣训实录全集》第一部,经济日报出版社,1999 年版,第 40 页。

现了“圣训学”，并由此形成了专门研究有关伊斯兰教哲学、教义学、法学、伦理学等诸多学科。随着这些研究的深入，人们对《圣训》的内涵和价值将会有进一步的认知和了解，对《圣训》与中国文化、文学的关系将做出更加清晰的梳理和分析。

《圣训》与中国文化

《圣训》中那些真诚的告诫，那些朴实无华的劝诲，那些积极向上的至理名言，使伊斯兰文化像一颗璀璨的明珠闪烁在世界文明史上。《圣训》作为伊斯兰文化的一种代表，由于适合于世界许多民族的意识形态和思维方式，而形成一种跨地域的文化现象渗透到许多国家，中国自不例外。

中国的穆斯林属于逊尼派，《布哈里圣训实录》在他们的宗教教育和日常宗教生活中占有重要位置。伊斯兰教传入中国一千多年来，以《古兰经》和《圣训》为代表的伊斯兰文化已深入到穆斯林生活的诸多方面。当《圣训》被人们视为一种具有世界意义的人类精神文化财富时，则长期以来被人们认真地加以学习和研究，渴望从中发现伊斯兰文化的真谛。中国清朝初年穆斯林学者刘智（约 1660～约 1730）在自己的著作中就大量引用过圣训。近现代中国也出版过几种《圣训》的译本，大部分是节译。主要有著名伊斯兰学者庞士谦大阿訇翻译的《脑威四十段圣谕》，马宏毅翻译的《布哈里圣训实录精华》，陈克礼翻译的《圣训经》，由买买提·赛来从阿拉伯文译成维吾尔文，再由宝文安译成汉文的《布哈里圣训实录精华》等。近年年轻的穆斯林学者康有玺又翻译出版了圣训的第一部全译本《布哈里圣训实录全集》。这标志着中国翻译研究圣训的工作已经发展到一个新阶段。

《布哈里圣训实录》自 20 世纪初在中国西北地区广为流传以后，一直是穆斯林经堂教育的主要教材。阿訇在清真寺讲授“卧尔兹”（劝导教育）时，以及长辈在教育子女时，往往都要将《圣训》

中有关先知穆罕默德生前的故事和他的嘉言懿行作为教育内容，希望他们以先知为榜样加以效仿，修真养性、参悟人生、陶冶自我、成为有用之材。《圣训》在广大穆斯林中有极大的影响。不仅如此，作为阿拉伯文学史上杰出的作品，它在内容上也有不少内容与中国文化、文学有关联。

阿拉伯人早期逐水草而生，长期处于较“蒙昧时代”，其哲学、文化文学的根底浅薄。但他们在流徙的生活中培养了极强的生命力，敏锐的感受力和强烈的求知欲。一旦接触到比之更古老、更先进的文明，就很快成为其受益者。如果说在数学和天文学方面主要受印度影响，在文学和艺术方面主要受波斯影响，在哲学和医学方面主要受希腊影响的话，那么，古代阿拉伯人始终认为中国是个很有智慧的国家。阿拉伯人早就有赞美中国人智慧的谚语：“智慧寓于三件事物之中：佛兰克人的头，中国人的手，阿拉伯人的舌头。”① 看来他们不仅知道遥远的东方有个文明古国中国，而且知道中国人很聪明能干有智慧。难怪先知穆罕默德在圣训中都要教育广大穆斯林，“学问虽远在中国，亦当求之。”这段圣训不仅在中外穆斯林中广为流传，也是两国早已存在的友好关系的历史见证。中国的穆斯林乃至全国人民都以自己祖国的古老智慧与文明能为先知穆圣所知而感到骄傲与自豪。这段圣训同时又成为无数的穆斯林学子孜孜不倦求学的座右铭和勤奋治学的精神动力。他们不远万里沿着陆路丝绸之路和海上丝绸之路到中国求知求学，既学习了中国先进的生产技术和劳动技术，又向中国传播了医学、天文学、建筑学以及伊斯兰文化等多方面的知识。

《圣训》中“论人们扑向火狱之火犹如飞蛾扑灯”传述了先知穆罕默德的话。他说：“在敦促人们崇信伊斯兰教时，我好比是从

① 希提：《阿拉伯通史》上册，商务印书馆，1979 年版，第 105 页。

火狱之火中挽救他们的人。人在背离信义和迷恋财色私欲时就像自扑于火的飞蛾和其他昆虫一样。"① 飞蛾之所以为寻找白昼的光明而自扑于火或灯，是因为飞蛾在夜间见到灯光或火光时自己身处黑暗之中，便将灯光或火光误认为光明，为飞向光明而自己向灯和火飞扑。飞蛾附在灯或火上直至烧死也不逃离，甚至还在认为是为摆脱黑暗而追求光明。伊玛目爱孜扎里说："你们也许会想这是因为飞蛾无知与无能所致。须知，人的无知有过于飞蛾的无知，因人常为迷恋私欲而不能自拔并毁于此道，以致永留火狱。所以较之飞蛾的无知来说便是更大的无知了。因此圣人说：你们扑向火狱犹如飞蛾扑灯，而我要挡阻你们。"② 先知穆圣的这一比喻在中外许多作品中都有回应。

德国大诗人歌德曾在自己的作品《西东合集》里运用飞蛾与烛火的意象来表现男女相恋以及对爱情的执著追求。《天福的向往》一诗中写道："我要赞美那样的生灵，它向往投入火中焚死。在爱情之夜，清气凉爽，它生出了你，你又生育，只要静的烛火放光，你就发生奇妙的感触。……任怎样遥远，你不担心，你飞过来，进入迷魂阵，到最后，由于贪恋光明，飞蛾啊，你就以此焚身。如果你一天不能理解，这就是：死而转生！"③ 同样的描写在中古波斯诗人哈菲兹(1320～1389)的诗中也有。如"假如对着你的笑貌，蜡烛曾敢于和你媲美；它日夜在情人面前垂泪，该是为自己的狂傲请罪。"又如"夜烛啊，发出你灿烂的光亮，把螟蛾吸引到灯下来，黎明将至，蜡烛的光华，也将消失——不会青山常在！"再如"在这与情人分离的黑夜里，让螟蛾信使飞向我的身旁，不要让我

① 宝文安买买提·赛来译：《布哈里圣训实录精华》，中国社会科学出版社，1981年版，第101页。

② 同上。

③《歌德诗集》下卷，上海译文出版社，1982年版，第338页～339页。

由于对你的思念，把世界焚毁，像蜡烛一样。”① “假如你是情人，就请围着美丽的情人身边转，只有在欲火中焚身才能从飞蛾那里学会爱。哈菲兹为了你即便不能像飞蛾那样殉情，他在你面前也势必像蜡烛样熔化成灰。”② 诗“可以言情，可以喻道”，飞蛾与烛火的意象被用于不同的比喻，一从恶，一从善，穆罕默德用以喻道，歌德、哈菲兹用以言情。

在中国有“飞蛾赴火”的成语，与穆圣所言的意象相似。此句成语出自唐代史学家姚思廉(557～637)的《梁书·到溉传》。南北朝时期，梁朝有个叫到溉的人，曾任梁武帝的散骑常侍、国子祭酒等官职。此人踏实肯干，很有才学，武帝很赏识他。到溉的儿子到境死得很早，留下孙子到荟。到荟也很有文才。一次到溉和孙子到荟跟随武帝游览各地。到了京口的北顾楼，武帝边观风景边让到荟做诗助兴。才思敏捷的到荟一会儿就写好了，武帝看后很高兴，大大地夸奖了到荟，并送给他几句话说：“如飞蛾之赴火，岂焚身之可吝；必耄年之已及，可假之于少荟。”意思是说到溉一生含辛茹苦、像飞蛾赴火那样，毫无保留地贡献出自己的一切，但如今毕竟已经年老，可以让年少的到荟接替他了。梁武帝所说的“飞蛾赴火”是甘愿牺牲自己的意思，后世在引用这个成语时，渐渐改变了它的本意，常常用来比喻因自欲而自投死路，毫无价值。

《圣训》中所载穆罕默德将那些因某种私欲而不惜自身的人喻为向灯或火扑去的飞蛾，和中国成语“飞蛾赴火”的引申意大同小异。这种偶然的现象仅仅被认为都是作者将日常生活中的自然现象化为作品中的意象显然是不够的。阿拉伯传述的故事很有可能在唐代初年即已传入中国。北魏时《洛阳伽蓝记》卷三就已记载：“自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不欢附，商朝贩客

① 邢秉顺译：《哈菲兹抒情诗选》，外国文学出版社，1981年版，第40页。

② 《外国文学研究集刊》第11辑，中国社会科学出版社，1987年出版，第396页。

日奔塞下。”丝绸之路上经济文化交流的盛况可见一斑。那时仅洛阳“附化之民万有余家”。唐代初年，在高昌设安西都护府(640)，后都护府又迁至龟兹，中亚各国与唐通好。首都长安成了西域各国使臣、商人、宗教教徒与留学生等人的云集之地，文化文学交流是很自然的事情。这种影响随着研究的深入，总会给人以更进一步的科学解释。

الفصل الثاني "المعجزة الأبدية" للحرية الثانية لـ"القرآن الكريم"

2 “永久的奇迹”

——《古兰经》的艺术魅力

“一切赞颂，全归真主，全世界的主”

《古兰经》是伊斯兰教的神圣经典，是穆斯林世界观、人生观和价值观的基础，是伊斯兰国家的思想旗帜。它包含有信仰、礼仪、风俗习惯、教法教规与教义原则等多方面的丰富内容，在人类文化史和文明史上都占有重要的地位。但是它之所以被称为人类“永远的奇迹”，另外的原因是语言文字的权威性和文学史的开创性。

《古兰经》由一种新奇美妙的文体写成。它既没有依照某种韵律，也没有以若干押韵的短节来表达一个意义，但又不是没有节奏和韵脚的散文，而是一部语言简洁生动，文辞流畅华美，至今仍被奉为阿拉伯文学典范的散文巨著。在当时以诗歌和词章著称于世的阿拉伯人心目中，《古兰经》以其特殊的艺术魅力诱惑着他们，使他们不能不惊心动魄，以至肃然起敬，不得不百读不厌，以至折服于它的魔力。

伊斯兰教认为，《古兰经》是真主安拉的声音，它通过天使吉卜利勒（迦伯利），依照保存在第7层天上的原型口授给穆罕默德，再由先知读出来，因此《古兰经》阿拉伯之意即“诵读”之经。其经文初时被零散地记录在羊皮、椰枣叶和石板上，或在圣门弟子中口耳相传。穆罕默德死后，这些记录流散四处，不少能传诵安拉“天启”的穆斯林又战死沙场，真主降示的经文面临失传的危险。穆罕默德生前的战友欧麦尔及时劝说哈里发艾卜·伯克尔委派专人搜集、整理穆罕默德向其信徒们宣读的“天启”，这些“天

启”即成为后来的《古兰经》中的教义。

艾卜·伯克尔接受建议后则委派日后成为《古兰经》集大成者的宰德·本·萨比特(？～674)去完成此事。萨比特自幼聪明过人,受过教育。13岁时随穆斯林迁徙麦地那,经常有机会接触穆罕默德。由于他能背诵许多“天启”,又略懂希伯来文和罗马文,字写得好,被穆圣留在身边做些秘书类的工作,主要是为他记录“天启”。穆圣归真后,他连续受到三位哈里发的重用。萨比特受命搜集整理他所能找到的零散的经文,并将穆圣时代的一些友人记忆中的“天启”记录下来,抄成羊皮活页,集订成卷,成为《古兰经》第一部官方手抄本。在此基础上,《古兰经》又经多次校勘整理成形。

在这件奇迹发生之前,阿拉伯人长期沉浸于迷信、残忍、邪僻、愚昧之中,“然而他们听见了这位阿拉伯先知惊心动魄的声调,才从酣睡中觉醒过来,并且突然地跳进一种又新鲜又热烈的生活之中。”① 正如中国著名伊斯兰学者马坚评价说:“凭着这部《古兰经》,穆罕默德在二十三年之中把一盘散沙似的阿拉伯人鼓铸成一个坚强的民族。凭着这部《古兰经》,阿拉伯民族在百年之中解放了亚非欧三洲上被罗马帝国和波斯帝国所奴役的几百万人民。后来,他们创造了灿烂辉煌的文化,引起了欧洲各国的文艺复兴。”②

先知穆罕默德在传教过程中,利用他超人的智慧,丰富的宗教知识,大量的人生体验,完善了伊斯兰教教义,确立了穆斯林的“六大信仰”,即信真主、信经典、信天仙、信使者、信后世、信前定。其中最基本、最重要的信仰即“信真主”,这种笃信真主安拉惟一的思想,在《古兰经》中得到最完整、最充分的体现。

根据《古兰经》上的教义,真主安拉不是一个部落之主,也不

① 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第8页。
② 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第9页。

是阿拉伯民族之主，而是创造一切、主宰一切、无所不在、无所不能的人类之主和万物之主。他在宇宙间独一无二，无始无终，宇宙间无一可与之匹敌。这位超然而空灵的神主拥有“惟此为大的意志”，是掌握着一切宇宙变化法则的主宰，拥有无限的威力和超绝万物的权威。在《古兰经》中这样的词句不胜枚举。如：“真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，……它不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。”① 在这里要说明的是真主既不是东方的，也不是西方的，而是整个世界的。又如：“当穆萨已做满期限，而带着他的家属旅行的时候，他看见那座山的这边有一处火光，……他已来到那个火光的附近，山谷的右岸上，有丛林的吉祥处，发出呼声说：‘穆萨啊！我确是真主——全世界的主，你抛下你的手杖吧。’他看见那条手杖蜿蜒如蛇，就转脸退避，不敢转回去。”② 这段经文又将真主比喻为火光，而且让真主自己告知穆萨他是全世界的主，并宣扬了真主的伟大与威力。再如：“一切赞颂，全归真主！天地万物，都是他的。后世的赞颂，只归于他。他是至睿的，是彻知的。”③ 在这里真主安拉被尊为万物之主宰。其他如：“多福哉真主！——全世界的主！”“一切赞颂，全归真主——全世界的主！”④ “一切赞颂，只归真主——诸天的主，大地的主，全世界的主！”⑤ 凡此种种，不一而足，都宣扬真主的世界性和惟一性。《古兰经》由此衍生出世界主义的色彩，并随之穆罕默德也成了具有世界性的先知。

① 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年版，第 269 页。
② 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年版，第 297 页。
③ 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年版，第 327 页。
④ 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年版，第 364 页。
⑤ 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年版，第 387 页。

穆罕默德自传教之初就宣称他所传布的思想是安拉通过大天使迦伯利从天上传来的“启示”即“天启”。《古兰经》“天启”的内容共114章经文。除第九章以外，每章正式开始前必有“奉至仁至慈的真主之名”一句，以表明后文即为安拉启示。正式经文绝大部分为第一人称，以表明是直接传达的安拉原话。当记录穆罕默德与其弟子交谈时，前面则要加上带有命令口吻的词“你说”，以强调他是奉安拉之命在讲话，所讲的内容均为安拉授意。这就将穆罕默德推至一个承上启下的高位。《古兰经》中多次表示穆罕默德是真主安拉的惟一使者，是先知中最杰出的。“我只派遣你为全人类的报喜者和警告者，但世人大半不知道。”① “我确已派遣穆萨带着我的许多迹象，去教化法老和他的贵族们，他说：‘我确是全世界的主的使者。’”② 于是乎，穆罕默德也具有了世界性，并成为《古兰经》中的世界主义思想的具体表现者。

正是由于真主安拉和先知穆罕默德在《古兰经》中被赋予了世界性，才使《古兰经》表现出一种世界主义的思想，即它可以被世界各民族所接受。在《古兰经》中，伊斯兰教产生前阿拉伯人所生活的时代被称为“蒙昧时期”。那时没有书籍，虽有诗歌但内容肤浅，只不过歌咏酒色，描述掠夺，都称不上严格意义上的文学，有了《古兰经》以后，才真正有了反映不同时期阿拉伯精神的文学。在《古兰经》中，既反映了阿拉伯人民文学意识的觉醒，也反映了他们兼收并蓄外来文化的努力。书中甚至假设真主会“降示一部外国语的《古兰经》”，③ 以关注人们会产生的反映。不仅如此，公元842年至847年，阿拔斯王朝哈里发瓦西格，为了探索《古兰经》中有关东方的几条传闻，先后派遣通事撒拉姆和著名学者

① 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年版，第329页。
② 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年版，第379页。
③ 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年版，第369页。

穆罕默德·花剌子米赴中国考察，以示《古兰经》编选的严肃性。[①]这生动地说明阿拉伯人善于吸收世界文化，积极获取一切知识的迫切心理。《古兰经》随着阿拉伯民族的发展，逐渐传播到亚非欧三大洲的土地上，对许多民族的文学发展产生了重大影响，成为其世界主义的一个例证。自《古兰经》问世以来，许多国家先后翻译出版了包括拉丁、英、法、德、意、俄等多种文字的版本，以及中国中文和许多少数民族语言的版本。并相继出现了《古兰经》学，以及相关的伊斯兰教哲学、伦理学、教义学、法学等。这些译介与研究活动从另外一些方面表现了《古兰经》的世界主义倾向。

《古兰经》与中国文学相关的主题

主题是对文学题材的提炼和塑造形象时所得出的高度浓缩与升华的思想结晶。有些文学主题往往跨越文化、国家或民族、语言等界限，反复重复，不断出现，反映了各个民族从古至今的社会复杂性和生存困境，以及思想认知和伦理道德。因此，每一个时代的异域作家，或不同时期的异域作家，都不约而同对相同的主题进行着推陈出新的努力。《古兰经》与中国文学都表现了许多相同的主题。如都描写了人总有一天会被赶出乐园的主题，这类作品主要表现人们在离开福地时所产生的一种失落感，以及面对未知世界的恐惧感。其他如“因果报应”、“创世造人”等，不一而足。《古兰经》中描写得细腻生动，而且与中国文学相关的主题主要有“洞天福地”和“反咬一口”。

“洞天福地”语出唐杜光庭(850～933)《洞天福地岳渎名山记》(《道藏》有收)，原文是：“列出三大洞天、三十六小洞天、七十二福地的名称。”“洞天福地”是道教中相信神仙所居的名山胜境，这种地方一般都有一个“洞府”，是洞中别有天地的意思。后人常以

① 参见陈炎：《海上丝绸之路与中外文化交流》，北京大学出版社，1996年版，第131页。

"洞天福地"来形容那些清幽秀丽、风景宜人、安乐舒适之地。《古兰经》提到为逃避多神教迫害而躲进山洞沉睡三百年后重临人间的"山洞人"(亦称"七眠子")的故事,这避祸的山洞其实就是他们的"洞天福地"。

《古兰经》第十八章"山洞"(凯海府)中记述真主"预告行善的信士们,他们得受优美的报酬,而永居其中"。① "当时,有几个青年避居山洞中,他们说:'我们的主啊!求你把你那里的恩惠赏赐我们,求你使我们的事业完全端正。'我就使他们在山洞里几年不能听闻。"② 后来,真主左右翻转他们的身体,想使他们觉醒,"以便他们互相询问,其中有一个人说:'你们逗留了多久?'他们说:'我们逗留了一天,或不到一天。'"③ 至于他们到底是几个人,"有人将说:'他们是三个,第四个是他们的狗。'有人将说:'他们是五个,第六个是他们的狗。'还有人将说:'他们是七个,第八个是他们的狗。'"最后,"他们在山洞里逗留了三百年,(按阴历算)他们又加九年。"④ 在这个故事中,避祸山洞的七个青年人,受真主保护,在山洞里沉睡了三百零九年,最后回到人间。这个"七眠子"在"洞天福地"避祸的故事影响颇为深远。

埃及同时也是阿拉伯世界现当代文坛最著名的作家和思想家之一的陶菲格·哈基姆(1898~1987),在戏剧创作尤其是哲理剧的创作上成绩斐然。其成名作和代表作是写于1929年发表于1933年的哲理剧《洞中人》。剧本就取材于《古兰经》中关于"七眠子"的宗教传说故事。作者根据《古兰经》中"有人将说:'他们是三个,第四个是他们的狗。'"⑤ 这段话,将剧中主人公改为三人。

① 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第221页。
② 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第222页。
③ 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第222页。
④ 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第223页。
⑤ 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第223页。

他们在古罗马时代，为逃避宗教迫害，躲进一个山洞里，沉睡了三百零九年，醒来后还以为只睡了一夜。重新回到人世社会以后，他们被视为圣徒，所到之处备受尊敬，并且过上非常舒适的生活。但时过境迁，物是人非，三百余年的历史变迁，使他们这些生活在过去特定时间和环境中的人物，无时无事不与新时代、新事物发生矛盾。他们感到无所适从而宁愿重新回到洞中死去。此剧借古喻今，前半部分表现“洞天福地”的主题，后半部分试图说明在人与时间的矛盾中，人无法摆脱时代的制约，给人以深深的哲理思考。

无独有偶，这类关于“洞天福地”主题的故事在中国古代早已有之。

东晋刘义庆(403～444)是创作六朝志怪小说的佼佼者。他写的足以与《搜神记》相匹敌的志怪小说《幽明录》中有一则“刘晨阮肇”的故事，写的也是这类内容。“汉明帝永平五年，剡县刘晨、阮肇共入天台山取谷皮，迷不得返，经十三日，粮食乏尽，饥馁殆死。遥望山上有一桃树，……攀援藤葛，乃得至上。各啖数枚，而饥止体充。复下山，持杯取水，欲盥漱，见芜菁叶从山腹流出，甚鲜新；复一杯流出，有胡麻饭糁。相谓曰：‘此知去人径不远。’便共没水，逆流二三里，得度山。出大溪，溪边有二女子，姿质妙绝。”继后刘、阮二人与二女同住。“至十日后，欲求还去，女云：‘君已来是，宿福所牵，何复欲还邪？’遂停半年。最后二女送刘、阮二人出山。既出，亲旧零落，邑屋改异，无复相识。问讯得七世孙，传闻上世人山，迷不得归。至晋太元八年，忽复去，不知何所。”① 故事中的“洞天福地”即天台仙境与人世间相比，其所住、所食、所乐虽无大异，但其乐融融，“令人忘忧”。尤其是山中半年而世上七世的时间差，却令人慨叹不已。刘、阮传说十分有名，骚人墨客不断

① 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年版，第358页～359页。

播入诗词。唐《游仙窟》、清《聊斋志异》中的《翩翩》等皆源于此。后世"山中方一日,世上已千年"的说法就与此故事有关。

《古兰经》中"七眠子"故事和《幽明录》中"刘晨阮肇"故事大同小异。所描写的"洞天福地"虽属奇思妙想,但令人神往。它们都表现出一种宗教的出世思想。《古兰经》本身即是先知穆罕默德传教时宣布的"安拉天启",充满一神教的神圣与神秘性。《幽明录》的作者刘义庆身为佛教信徒,撰写此书不排除有弘扬佛法的动机。这不仅说明宗教信徒都需要一种避世生存的"洞天福地",一种避乱隐居之所,而且表现出无论是阿拉伯人还是中国人都有一种求仙出世的思想,一种渴望幸福安定生活的心理状态。

"反咬一口"的主题在中外许多作品中都有表现。《古兰经》第一二章"优素福"中描写被哥哥投入井下的优素福遇救后被卖给埃及人。这个购买他的埃及人对其妻"说:'你应当优待他,他也许对我们有好处,或者我们抚养他做义子。'……他(优素福)的女主人,把所有的门都紧紧地关闭起来,然后勾引他说:'快来[拥抱]我啊!'他说:'求真主保佑我!他是我的主,他已优待了我。不义的人必定不会成功。'……他俩争先恐后地奔向大门。那时她已把他的衬衣是从后面撕破了。"明察秋毫的埃及人发现优素福的衬衣从后面撕破的,就知道优素福是无罪的。然后说:"优素福,你避开此事吧![我的妻子,]你为你的罪过而求饶吧,你原是错误的!"① 其故事内核主要有两点值得注意的,一是男女二人是母子关系,二是女性主动,达不到要求即诬陷好人。这种故事内核的作品在中国文学史上也有。

《东周列国志》第二十七回,骊姬设计陷害太子申生,诱使晋献公召回申生。"申生应呼而至,先见献公,再拜问安,礼毕,入宫参见骊姬。骊姬设飨待之,言语甚欢。次日,申生入宫谢宴,骊姬

① 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981 年版,第 177 页 ~ 178 页。

又留饭。”当夜，骊姬向晋献公进谗言，诬陷申生调戏她。“妾怒而不应”，“欲前执妾手，妾拒之乃免。君若不信，妾试与太子同游子囿，君从台上观之，必有覩焉。”次日，骊姬以蜜涂于发上，蜂蝶纷纷。她让申生驱之。“献公望见，以为真有调戏之事矣。”① 申生最终受骊姬诬陷被杀。

中外具有类似主题或题材的作品还有不少。如《旧约》“创世记”中，约瑟的主母想拖住约瑟，要和他发生关系。约瑟吓得逃走了，主母反而口口声声说他调戏她，于是蒙受不白之冤的约瑟被关进监狱。法国古典主义戏剧《费德尔》也写费德尔想得到继子希波吕托斯的爱，遭到拒绝后就诬陷他图谋不轨，最后希波吕托斯被杀。曹禺的戏剧《雷雨》写不知内情的繁漪与丈夫前妻之子周萍有私情，在得知周萍爱上四凤以后，周萍自杀，她也疯了，这其中也有此种倾向。

分析阐发《古兰经》中“优素福”的故事和《东周列国志》中骊姬陷害申生的故事，以及中外一系列类似主题的作品，很容易得出一个富于偏见的结论，即“最毒妇人心”，很显然这是男权社会对女性的一种有意曲解，一种男性霸权话语在文学中的表现。此外，这些作品所表现的“乱伦”的社会现象，从社会学角度分析又都反映出远古时期人类血缘亲、族内婚等现象的普遍存在，以及最终形成种族世代遗传下来的一种心理上的文化积淀物。当这些集体无意识浮泛到人的意识中被作家写出来，就形成了作品。尽管这是一种人所不能理解的原始经验，是来自人类心灵深处某种陌生的东西，但它还是被写进了文学作品中。在这些问题上阿拉伯人民和中国人民有如此相似的感受，反映出他们相同的文化心理结构和相通的审美心理素质。法国比较文学学者巴登斯贝格(1871～1958)曾以“比较生物学”为例指出：“他们不是简单地比

① 冯梦龙，蔡元放编：《东周列国志》上，人民文学出版社，1979年版，第228页。

较'同一群体'的类似事物……而是比较'群体间在某种关系下被人忽视的种种现象,这些现象最正常地属于群体,但必须通过比较,它们之间的共同特征才能显示出来,这时人们得到启示:从前被认为毫不相干的群体,相互间是有着亲缘关系和发展过程中的联系的。'"①

《古兰经》与中国造纸术、印刷术西传

公元646年,哈里发奥斯曼下令重新确定《古兰经》的官方版本。在萨比特等人努力下,重新确定的《古兰经》经奥斯曼批定,由萨比特用阿拉伯文抄在羊皮卷上,订成专册,作为哈里发国家的标准本,即"奥斯曼本"被保存下来。几百年来,《古兰经》一直被视为天启的神圣经典,因此在流传过程中不仅其内容不允许有丝毫的改动,即使是其语言也不得更换。多少年来,不论在任何国家和地区,也不论是运用何种语言的信徒,抄写和诵读《古兰经》都必须用其原文,即阿拉伯文抄写和诵读。因此《古兰经》的流传和播扬就与中国的造纸术和印刷术的西传结下不解之缘。

造纸术传入阿拉伯地区的时间要比印刷术为早。中国的纸和造纸术是通过陆路丝绸之路西传至阿拉伯地区的,直至19世纪,西方还认为纸是由阿拉伯人传到欧洲去的。据考古发现经丝绸之路沿途的敦煌、楼兰、吐鲁番、库车、叶尔羌等地,中国古代的纸向西流传到了昭武九姓的康国,即今乌兹别克撒马尔罕。约5世纪初,新疆地区已开始造纸。

751年,唐朝和大食在位于怛逻斯河畔,故址是今哈萨克斯坦江布尔城的怛逻斯一带展开了一场大战,史称怛逻斯之战。双方对峙5天,唐军最后因为突厥葛逻禄部众倒戈而大败。在怛逻斯战役中被俘的中国工匠将造纸术传入了撒马尔罕,建起中国境外

① 干永昌,廖鸿钧,倪蕊琴编选:《比较文学研究译文集》,上海译文出版社,1985年版,第37页~38页。

的第一座纸坊。接着 794 年，大食首都巴格达仿照撒马尔罕的模式开办了又一家纸厂。其后，阿拉伯地区的也门、大马士革等地也陆续建立了一些纸厂。其中最有名的是叙利亚的大马士革，它在数百年间都是向欧洲供应纸的主要产地，所以欧洲一般称纸为大马士革纸。由于中国造纸术的西传，大约在 10 世纪末，整个穆斯林世界开始使用纸张，并完全取代了形体笨重、不便传抄、不易保存的纸草纸和羊皮纸。“保存至今的，写在纸张上的最古老的阿拉伯文手稿，是 9 世纪伊本·赛拉木的著作《奇异的圣训》。这部手稿现藏莱登大学图书馆。”①

随着伊斯兰教的发展，各地的穆斯林已不满足只有“奥斯曼本”的《古兰经》钦定发行，因而民间转抄的版本越来越多。在传抄过程中，又出现了新的思想混乱。有鉴于此，以伊拉克为中心的阿巴斯王朝哈里发遂于 10 世纪时，指派 7 位当时著名的伊斯兰教神学家对之进行勘误校正，再次确定出《古兰经》的最后官方标准版本。由于当时中国造纸术早已传入阿拉伯，终于在 11 世纪用纸出版了第一部阿拉伯文的《古兰经》。从此以后，纸本的《古兰经》开始在穆斯林世界广为流传，并于 12 世纪 40 年代，第一次被译成拉丁文而传到欧洲。14 世纪 20 年代初，第一部纸本的阿拉伯文的《古兰经》手抄本又传入中国，并保存至今。

中国印刷术的西传已是 13 世纪末期的事了。一般认为，中国的雕版印刷术和印刷品是在蒙元时代传到中亚、西亚、北非与欧洲的。可能由于穆斯林一度认为印刷《古兰经》是一种亵渎真主的行为，因而在相当长的时间内阿拉伯地区拒绝接受印刷术，以致形成印刷术经由中亚、西亚外传受到阻隔的局面。直至 13 世纪 90 年代，波斯的蒙古统治者乞合都在位时（1291～1295），由于他沉溺于酒色，挥霍无度，导致国库极度空虚。他不得不听从

① 江淳、郭应德：《中阿关系史》，经济日报出版社，2001 年版，第 181 页。

别人的献策:效法中国,流通纸币。1294 年(元至元三十一年)5 月,乞合都发布制造纸币的命令。这种纸币直接仿照元朝的纸币形式,上面印有汉文的"钞"字。"在一张长方形的纸的边旁,写着几个中国字,两边顶上是伊斯兰教信条:'一切非主,唯有真主,穆罕默德,主的使者。'在纸的中央圆圈内,标明币值,从半第兰到十底那几。"① 这表明 13 世纪末,信奉伊斯兰教的波斯已经非常熟悉并十分娴熟地掌握了雕版印刷术,这无疑为阿拉伯地区大规模的印刷《古兰经》准备了条件。在后世的考古发现中证明了上述推断的可能性和现实性。

19 世纪末在埃及发雍地区曾发现巨量的纸张、纸草、羊皮文件,"其中有五十张木板印刷纸片,均为阿拉伯文,内有《可兰经》(《古兰经》)残页、符咒。三十年前又续有发现。西方学者依据阿拉伯文的字体,以为这些印刷品大概是九百年到一千三百五十年间的产物,并以为与中国及中亚有关系。"② 在埃及发现的印本《可兰经》(《古兰经》)与符咒,表明由于中国印刷术在阿拉伯世界的影响,最迟在 13 世纪、14 世纪之交,《古兰经》的印本在阿拉伯世界已开始出现。

由于中国造纸术和印刷术的传入,使得集阿拉伯语言、修辞精华于一体的《古兰经》,不仅为阿拉伯散文树立了榜样,而且以伊斯兰教的宗教经典广为流传。阿拉伯穆斯林,乃至全世界穆斯林将《古兰经》视为不可多得的艺术珍品加以研究。中古时期穆斯林许多杰出的学者和文学艺术家都曾对《古兰经》的内容和艺术价值进行过评论,并有针对性地对它做出过高度的评价。近代欧洲的不少作家还有意效仿《古兰经》中的某些章节和行文的创

① 张秀民:《中国印刷术的发明及其影响》,人民出版社,1959 年版,第 171 页。

② 张秀民:《中国印刷术的发明及其影响》,人民出版社,1959 年版,第 178 页。

作风格以及抒情格调进行创作。这在歌德的悲剧《穆罕默德》和译作《穆罕默德》以及诗集《西东合集》中，都有突出的表现。在普希金的名作《仿〈古兰经〉》等作品中也体现得很清楚。而在阿拉伯穆斯林以及东方各族穆斯林创作的文学作品中，到处都可以发现《古兰经》的引文。《古兰经》中的情调和形象的痕迹则更是比比皆是。这足以说明《古兰经》对阿拉伯文学，乃至世界文学所产生的深远影响和难以估量的文学效应。中国同治元年(1862)，云南杜文秀(1827～1872)以《宝命真经》之名颁印的阿拉伯文《古兰经》，是中国最早出现的木刻本。

3 天方"圣经"的巨大穿透力

——《古兰经》在中国大地的反响

《古兰经》的译介与误读

在伊斯兰教有关的经典文集中，《古兰经》占有至高无上的地位，一个多世纪以来，《古兰经》不仅以其雄辩而秀美的有韵体散文，成为阿拉伯文体、文学的楷模和典范，而且更重要的是以伊斯兰教的圭臬之姿，成为穆斯林宗教生活、精神生活和伦理道德的最高标准。凭借《古兰经》的维系，所有以阿拉伯语为交际语的各族人民，才得以相互了解。因此，中国近代阿拉伯学界的学者，无不致力于《古兰经》的汉译工作。这不仅对中国的穆斯林，而且对其他人了解阿拉伯文化，都具有重要的意义。

"古兰"一词是阿拉伯文"Qur'ān"的音译。该词的原义是"诵读"，其经文是供穆斯林在宗教生活和日常生活中诵读用的。因此，就普通穆斯林而言，只要能口诵一些常用的经文即可满足宗教生活的需要了。只有那些被称为"海里法"的清真寺学员，因学习的需要而将经文抄录成册，以备日后诵读、传习的需要。于是有了流传下来的抄本和刻印本。由于伊斯兰教内历来有人主张《古兰经》是安拉以阿拉伯文"降示"的神圣经典，为避免亵渎圣书而反对用其他文字翻译经文，非阿拉伯人又因注重诵读而忽视了对经文的研究与学习，所以伊斯兰教传入中国一千余年来，《古兰经》一直是用阿拉伯原文或波斯文口耳相传。

《古兰经》的"定本"被称为"奥斯曼本"，是奥斯曼(577～656)在位期间(644～656)规定的《古兰经》的标准本。现今世界各地流

传的经籍版本均以此为蓝本印制而成。因此，可以认为，伊斯兰教历31年，即公元651年，第三任哈里发奥斯曼遣使来华，朝贡通好以后，《古兰经》的某些段落或经文随着伊斯兰教的传入而进入中国。至于所谓"开皇七年(587)，圣命其臣塞尔帝斡歌士等赍奉天经三十册传入中国"的说法(《天方圣教序》)，以及所谓唐太宗"梦与圣人接……乃遣使者数辈至其国。圣人乃命其徒赛尔德宛歌斯以真经……来献。云：'诵此经能灭诸邪。'太宗撰之，颁诸天下，而其教遂大行于中土焉"云云(《真教寺碑记》)，均与史实不符。很显然，《古兰经》作为一本经籍传入中国的时间，要比上述时间还要晚一些。

《古兰经》的奥斯曼本共有30卷，114章，6200余节经文。中国早年的一些碑文或著作中有不少属于讹传的记载。如"真经三十藏，计锁勒(即章)一百一十四篇，分六千六百六十六段"的记载(《真教寺碑记》)，又如"其经有三十藏，凡三千六百余卷。其书体旁行，有篆、草、楷三法"的记载(《广东通志》)等，这些都不够确切。甚至像马注(1640～1711)、刘智(约1664～约1730)这样著名的穆斯林学者也认为《古兰经》经文为6666段(见《清真指南》卷八、《天方至圣实录》卷首)。可见至明末清初，由于没有完整的《古兰经》译本以及缺乏对其内容的深刻研究，所以，对《古兰经》了解得不多、不深，以致因袭谬误，令人难以解释。

明末清初，随着中国对阿拉伯地区穆斯林了解的增加，随着中国穆斯林宗教教育的不断扩大，中国才开始有了关于《古兰经》的介绍与翻译活动。其实早在12世纪至13世纪，新疆地区就已出现穆斯林为学习《古兰经》而用行间加注的形式直译《古兰经》的尝试。被国外学者称为"中亚《古兰经》注释本"的抄本就是这种直译的典型例证。[①] 这种注释本只是指将《古兰经》部分章节逐

① 热扎克·买提·尼牙孜主编《西域翻译史》，新疆大学出版社，1994年，第121页。

字直译并加注释的抄本。而中国真正大规模的译著伊斯兰教的经典是在17世纪中期以后。其中包括对《古兰经》的译介。主要的翻译家及学者有下列多人。王岱舆(约1570～1660),回族,其祖先为阿拉伯人,由明太祖(1368～1398在位)赐居南京。他精通百家之说,学通四教(儒、释、道及伊斯兰教)之义。伊斯兰教经典方面的译著主要有《正教真诠》(1642)、《希真正答》(1658)等。其他,苏州人张中(约1584～1670)完成了《四篇要道》(1653)、《归真总义》(1661)。金陵人伍遵契(约1598～约1698)也完成了《归真要道》(《米尔萨德》1672～1678)、《正教修真蒙引》(1672)。云南迤西人马注(1640～1711)出版了《清真指南》(1683)。云南大理人马德新(1794～1874)有《四典要会》(1858),另一位云南人马联元(1841～1895)有《至圣宝谕》(1894)问世等。

在这些穆斯林宗教学者中,最突出的是刘智(约1664～约1730)。他生于金陵,自幼刻苦求学,博学精思,精通汉文、阿拉伯文和波斯文,熟知伊斯兰教经典,通儒释道著作。印行传世的著作达百余卷。代表作有《天方性理》(约1704)、《天方典礼》(1706)、《天方至圣实录》(1724)。卷帙浩繁的《天方至圣实录》是汉文第一部最全的讲述至圣穆罕默德传记的作品。它不是简单地译述伊斯兰教典籍,而是会通天方诸家之学,"以儒证回"、"融儒入回",完全打破了伊斯兰教与儒道佛长期隔阂的局面。这些中国伊斯兰著作以中国精神产品的形式成为对穆斯林进行宗教教育的必读书。

中国穆斯林学者从17世纪初至18世纪上半叶介绍《古兰经》时采取的方法,主要是"抽译"或意译,并没有形成专业性的翻译活动。在王岱舆、马注、伍遵契、刘智等穆斯林学者的著作中就曾出现过《古兰经》的节译或引用的经文。刘智最多也只翻译了《古兰经》中较短的三章,还算不上真正意义上的翻译。马注在《清真指南》一书中指出的:"纂辑真经,抽译切要","词虽粗陋,意本真

经”,“言本天经,字用东土”① 等情况,正是这一时期《古兰经》在中国翻译时言简意赅的总结。

从18世纪中期至20世纪20年代,有些穆斯林学者开始从事《古兰经》的选译活动,相继出现了不少的选译本。这些汉译本可能是在称为“赫听”(又称“赫厅”、“赫帖”、“孩听”、“黑听”、“亥听”、“亥台”、“亥帖”等)的各种《古兰经》选本的基础上被翻译过来的。初时,这类选本只是汉文名称,经文为阿拉伯文,没有任何翻译的文字出现。继后的选译本分为汉语音译本和汉文注释本两类。前者是为那些阿拉伯语水平较低,但能认识汉字的穆斯林诵读用的,后者是为穆斯林理解经文含义用的。后者中比较著名的有马德新的《宝命真经直解》(实译二十卷,后毁于大火,仅存五卷)、马联元的《孩听译解》(1874)、余海亭的《汉学赫厅》(1882)等。后从埃及学成归来的王静斋(约1871~1949)又于1925年深秋由天津回教联合会出版发行了《古兰经选》,形成影响。

20世纪20年代末,中国出现了《古兰经》的全译本。1927年,教外学者李铁铮根据坂本健一的日译本,并参照路德维尔的英译本对《古兰经》进行了转译,以《可兰经》之名由北京中华书局出版。1931年,以姬觉弥为首的几位教外学者同样在参照了日文、英文译本的基础上,以《汉译古兰经》之名,由上海爱丽园出版了第二个通译本。这两部译作因是“教外人士”所为,而难以被穆斯林接受。1932年,教内学者王文清的《古兰经译解》在北京出版。同年,穆斯林学者王静斋在原节选本《古兰经选》的基础上,以文言文和经堂语直译出《古兰经详解》全译本,由北京中国回教促进会出版。1937年,他又悉心推敲,用白话文将《古兰经》重译一遍并附以注释,1942年先在宁夏石印出版。继后他又对以前所译经文予以修订,详加注释并增附说,并请马邻翼斧正,几易其稿,呕

① 《中国伊斯兰文化》,中华书局1996年版,第75页。

心沥血,完成了一个较成熟的译本,又以《古兰经详释》为名于1946年在上海出版,颇有影响。其后出现的还有刘锦标的《可兰经汉译附传》(1943年,北平)、杨仲明的《古兰经大义》(1947年,北平)等,但这几个译本都因译文中夹有经堂用语而被认为很"艰涩",一般读者难以了解其中的深意,因而影响不够广泛。

20世纪50年代以后,《古兰经》在中国的翻译出现了繁盛的局面。其中马坚先生的努力功不可没。马坚(1906~1978)是云南人,1930年曾就学于埃及艾资哈尔大学和阿拉伯语文学院。曾以阿拉伯文著《中国古教概况》,并将《论语》译为阿拉伯文,先后在埃及出版。在埃及留学八年后于1939年回国。据白寿彝为马坚所译的《古兰经》写的序中介绍:"现在出版的这个白话文译本,是子实以十年的努力,基本上在1945年完成的。"① 后来又几经修改,先出版了八卷,即《古兰经》上册,是由北京大学出版部于1950年出版,并附有译者对《古兰经》的简介与注释。以后几年又对译稿进行修饰、润色,一直坚持到1978年逝世的前一天。1981年,中国社会科学出版社终于出版了马坚的全译本《古兰经》。这是目前在中国最为通行的汉译本。沙特阿拉伯以该译本为蓝本,于1986年出版发行了阿拉伯文和汉文的对照本,向世界各地的穆斯林赠送。在这期间,台湾出版了时子周(1879~1969)的《古兰经国语译解》(1958年,台北中华学院回教研究所理事会)。此译本由英译本转译,并由他人校以阿拉伯文原文,以语体文形式译出。其他重要的译本还有林松以带韵散文体译出的《古兰经韵译》(1988年,北京),仝道章的中阿文对照译注本《古兰经》(1989年,南京),移居国外的周仲羲的《古兰经译释》(1990年,新加坡)等。除上述汉译本外,1987年北京还出版了买买提赛来的维吾尔文译本《古兰经》。1989年北京出版了阿卜杜勒·阿齐兹和马哈茂德二

① 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社,1981年版,第3页。

人合译的哈萨克文《古兰经》。从各种《古兰经》的译文中，中国人学到许多有关伊斯兰教的知识，全面了解了阿拉伯人民的宗教生活和理想追求，并通过它熟知了阿拉伯民族的民间文学、传说和故事等。

综上所述进行分析，《古兰经》在中国的译介形成以下特点。

明清时期中国学者对《古兰经》的译介与研究，只限于宗教范畴，在很大意义上是为了对伊斯兰教的求知者进行伊斯兰教的宗教教育，或者向教外的求知者传播伊斯兰教文化。进入近现代，尤其是中华人民共和国建国之后，《古兰经》作为域外文化文学之一部分和中国文化的一个组成部分，愈来愈受到有关专家学者的重视，学者对包括《古兰经》在内的伊斯兰教的研究也日益科学化、系统化。这种活动对外用以与信仰伊斯兰教国家的政治、经济、文化、宗教等方面的沟通交流，对内增进了中国各民族与信仰伊斯兰教的各民族之间的相互了解、相互尊重，以共同建设中国的新文化、新文学。

中国学者对伊斯兰教以及《古兰经》等经籍形成群体性、规模性的研究，初时是以金陵（南京）地区的王岱舆、伍遵契、刘智等一批伊斯兰学者开始的。他们根据伊斯兰教的一些典籍进行译述性的探讨，其内容或专论一经，或专述某一理论体系，其性质几乎全囿于宗教哲学和宗教典制方面的介绍。几乎同时或稍后，以云南地区的马注、马德新、马联元等一些伊斯兰学者的研究，与金陵形成呼应之势。但是，他们发表的译著内容逐渐扩大。已波及到天文历法、地理交通和《古兰经》之汉译等，但仍未能摆脱译介的性质。就思想观念而言，他们首先表现出与中亚穆斯林的联系，然后是与波斯穆斯林的沟通，最后才利用原本的阿拉伯资料。这在当时研究、翻译、编著、出版都很困难的情况下，能取得如此开拓性成绩，实属难能可贵。

现代以来，中国伊斯兰学者在继续探讨伊斯兰教教义、义理

的同时，更注重对《古兰经》的翻译与介绍。20世纪50年代初，以伊斯兰学者马坚、白寿彝、鲍尔汉等为首，陆续发表了不少有关包括《古兰经》在内的伊斯兰教的研究文章，努力通过伊斯兰教历史与现状研究相结合的途径，正确阐发伊斯兰教和《古兰经》的一些基本思想。20世纪60年代左右，中国学术界的伊斯兰教研究，尽管受到某些外来因素的干扰，还是涌现出不少新的成果，在新疆、云南、甘肃、东南沿海等地区穆斯林历史的研究，清真寺的历史研究，以及《古兰经》内容的研究等方面，都有新的考订与发现，这些都程度不同地填补了以往研究中的某些空白。

从20世纪70年代末至80年代，随着民族政策的落实与改革开放国策的实施，伊斯兰文化的研究出现了前所未有的蓬勃局面。在广泛研究和长期积累的基础上，许多有关伊斯兰教在中国的历史资料，被披露或整理发表，研究领域不断深入拓展，包括伊斯兰教的两大系统（即回族和维族）、十多个民族形式、各个教派和门宦①、各个主要学科领域等的研究。在诸多研究领域中，经堂教育、包括《古兰经》在内的汉文伊斯兰教译著、教派门宦、清真寺、伊斯兰教文学等问题，都有不少专题的研究成果问世。一批相关的学术专著和专业辞典也相继编著出版。这标志着中国学者对伊斯兰文化的研究正进一步向纵深发展。

伊斯兰教的《古兰经》在中国的研究，虽然落后于佛教的《佛经》、基督教的《圣经》在中国的研究，但是已经受到教内教外的许多专家学者的重视，相关研究处于方兴未艾的勃兴之势。尤其是当前在中国和阿拉伯诸国的政治、经济和文化艺术往来日益密切的大趋势下，中国对伊斯兰教《古兰经》的研究更具有了国际意义。在不远的将来，一定会出现一个以《古兰经》研究为重要内容

① “门宦”是清代对伊斯兰教中神秘派苏菲教团的意译，据说由汉族“门阀”、“宦门”两词首字合并而成，始见于光绪二十三年（1897）甘肃河州知州杨增新（1867～1928）《呈请裁革回教门宦》的呈文中。

的伊斯兰教研究的新高潮，人们正在拭目以待。

中国作家的文化过滤

以《古兰经》为代表的伊斯兰文化既是一种宗教文化，也是一种民族文化。当它浸润着中国这块文学沃土时，中国作家不可回避地面临着一种文化过滤和选择。事实是，伊斯兰文化对中国作家创作的影响，既不同于佛教文化，也不同于基督教文化，具有其特殊性。这种影响有民族文化背景做依托，因此表现出顽强的生命力和再创性，形成因民族而异，因时空而有别。就中国作家对以《古兰经》为代表的伊斯兰文化的接受而言，又因《古兰经》在近代以后才被译介到中国来，而明显对现当代作家产生了潜移默化的影响。梳理现当代中国作家的这种文化过滤流程，具有文学交流史的意义。

著名学者、作家许地山在他的著名论文《梵剧体例及其在汉剧上底点点滴滴》中，提出一系列有关中国文学与伊斯兰文化关系的论点。他认为："中国小说受伊斯兰文学底影响比受印度底大。""波斯自被回族克服后，回教文学就起来代替了佛教文学，……演戏是回教人所不喜底。但在诗歌和小说一方面，因为混合了天方的文化，颇能别开生面。"① 他甚至还指出"在安南（越南）底小说里有一本很和《天方夜谭》相似"②，"回教人在泉州居留底时期一定很早，因为《可兰经》有一段记到泉州底事"③。前者他还未找到发表的两者比较的文章，后者在《古兰经》里找不到相关的描述，但他毕竟指出了中国文学受阿拉伯文学影响的蛛丝马迹。他还在文中重点分析了"宋元以前底外国歌舞"，并指出"在六朝时西域诸国底乐舞乐器陆续介绍进来甚至用外国人来专教。当

① 《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年，第13页。
② 《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年，第13页。
③ 《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年，第14页。

时的龟兹康国等所用的多半是伊兰或印度传来底"①。"炀帝定九部乐只有《清乐》和《礼毕》是中夏之乐,又以天竺音谱写扶南乐;是知当时近西诸匡中,② 伊兰以北诸国底乐舞在中国很盛行。"③经过大量的事实论证与翔实的材料分析,他得出结论说:"中国底乐舞显然是从西域传入,而戏剧又是一大部分从乐舞演进底。从这点说来,我们不能不注意到印度伊兰底文学上头。"④ 需要说明的是,中国戏剧定型是在宋元之后,而那时的伊兰(即伊朗)确已阿拉伯化了,既颂读《古兰经》,又信仰伊斯兰教,尽管在当时还是被迫的,但阿拉伯文化还是以强势文化渗透到伊朗的文化、文学艺术中。著名伊斯兰学者白寿彝指出,在唐代,即阿拔斯王朝时期,阿拉伯的影响已波及到中亚怛逻斯一带。"由这里西进,可以经由波斯,到大食的首都。这是中国大食间,经由现在的北疆、中亚细亚以相往还的陆上通路。"⑤ 所以许地山在他的上述论文中可以得出这样肯定的判断:"自汉唐以来中国与近西诸国海陆交通底繁密,彼国文物底输入是绝对可能的。"⑥ 即是说,宋元以后的汉剧,虽受到阿拉伯文化的影响,但又是经过汉文化过滤后的产物。

著名诗人、研究德国文学专家冯至在抗日战争期间的1941年生活在昆明。他亲身接触到社会现实,情感融于大自然,在阅读外国文学作品时有了许多感受,想以诗的形式倾吐出来。为了能够运用自如,不感觉到限制,他采用了十四行诗的变体。在1941年内写的二十七首十四行诗里,他表达了人世间和自然界互相关联与不断变化的关系。他把他崇敬的古今中外的人物与眼前的

①《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社,1987年,第25页。
② 作者在文中指出:"近西"为"中亚、印度、伊兰高原乃至阿拉伯"。
③《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社,1987年,第26页。
④《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社,1987年,第55页。
⑤《中国回回教小史》,宁夏人民出版社,2000年,第5页。
⑥《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社,1987年,第55页。

树木、花草、虫鸟并列，因为他们和它们同样给予他教育和启示。有时在写作时，他突然想起以往从前人书里读到过的一句话，正与他当时的思想契合，于是就将那句话略加改造嵌入他的诗里。例如，有一次他在深山密林的深夜听雨，感到内心和四周都非常狭窄，就将歌德书信里的一句话："我要像《古兰经》里的穆萨那样祈祷：主啊，给我狭窄的胸以空间"，改写为两行诗："在深夜祈求/用迫切的声音/给我狭窄的心/一个大的宇宙！"（《深夜又是深山》）并将这两句诗放在了诗的末尾。①

当时的评论家将他的这些十四行诗称为"沉思的诗"。首先这是人生的"沉思"，是一种经历了战乱中的流亡，有了丰富的生命体验以后的人生沉思。他面对现实与自然深思默想，将生活的沉重与灾难藏入内心深处，升华为个人与人类，从形而下到形而上的人生思考。其次这是艺术的"沉思"，是一种通过课堂教学、科学研究与译著，向西方文学经典学习后的沉思。他面对传统与现代的矛盾，将艺术探讨的触角同时伸向中国古代诗歌和西方现代诗风之中，从日常生活中去寻求哲理和智慧。在这双重"沉思"状态中的冯至，终于在歌德那里找到了与他内在生命要求相适应的宗教冥想之所，即"诗化哲学"。冯至受德国文学影响颇深，歌德是他尤为喜爱的作家。歌德酷爱东方文化，对以《古兰经》为代表的阿拉伯伊斯兰文化情有独钟。歌德曾评论说："《古兰经》是百读不厌的，每读一次，起初总觉得它更新鲜了，不久它就引人入胜，使人惊心动魄，终于使人肃然起敬，其文体因内容与宗旨而不同，有严正的，有堂皇的，有威严的——总而言之，其庄严性是不容否认的……。这部经典，将永远具有一种最伟大的势力。"② 于是他在 1772 年 7 月 10 日给德国文艺理论家赫尔德的信中，表达了他对《古兰经》的崇敬之情。《古兰经》里的穆萨即《圣经》里的

① 《外国文学评论》，1987 年第 2 期，第 7 页。

② 《古兰经》，中国社会科学出版社，1981 年，第 7 页。

摩西。冯至在因袭歌德原诗的基础上有了哲理深度的发展。他一改原诗中穆萨向主(安拉)祈祷,为深夜向自己的内心祈求;将原诗中神圣的宗教情感一变为急迫的生命体验;将崇拜独立于人的意志之外的绝对精神本位安拉,改为追求"天人合一,物我一体",但他的思想仍然囿于东方哲学的底蕴;这也是他对异域文学的一种文化选择。

中国的当代文学给了回族作家更多的创作空间,他们有条件和可能创作出表现自己心态的作品,而且愈来愈凸显在文坛上。回族作家从历史上始终深受汉文化和伊斯兰文化两种文化传统的影响,异质文化因子的相互作用,铸就了他们独特的文化心理和人格心理。正如回族作家张承志自己坦言:"一个回族人心理的关键也许不在于具体的信条即《古兰经》上的教训;而在于他宿命地走着一条有特点的路。"①

阿拉伯地区流传着一个著名的传说。有个人和穆罕默德一起旅行,当他们准备停下来过夜时,此人就问:"我应该拴住骆驼呢?还是应该信仰真主?"穆罕默德立即回答:"信仰真主,同时拴住你的骆驼。"这个传说试图说明:穆罕默德鼓励人们要兼顾信仰和务实两方面情况,即表现出伊斯兰教出世与入世并重的思想观念。在世界三大宗教中,佛教和基督教都主张弃绝今世,讲求来世,惟独伊斯兰教在信仰真主的同时,十分重视现世生活的享受。例如在《古兰经》中就有多处这样的描写:"众人啊!你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物。"(2:168)"信道的人们啊!你们可以吃我所供给你们的佳美的食物,你们应当感谢真主,如果你们只崇拜他。"(2:172)"我们的主啊!求你在今世赏赐我们美好的(生活),在后世也赏赐我们美好的(生活),求你保护我们,免受火狱的刑罚。"(2:202)"这等人,将因他们的需求而享受一部分的报

① 《荷戟独彷徨》,《上海文学》,1987 年第 11 期。

酬。”① 由此可见,《古兰经》宣扬的主要思想是既要有出世的信仰,安拉惟一,又要有入世的务实,今世幸福。于是在当代有些回族作家笔下,世俗生活被赋予了神圣的意义。以《穆斯林的葬礼》享誉文坛的霍达曾论及自己的创作感受时说:“我笔下的主要人物,既是人间曾经有过的,也是我所憧憬的。我觉得人生在世应该做那样的人,即使一生中全是悲剧,悲剧,也是幸运的,因为他毕竟完成了并非人人都能完成的对自己的心灵的冶炼过程,他毕竟经历了并非人人都能经历的高洁、纯净的意境。人应该是这样的大写的‘人’……”② 霍达执著地歌颂那些真正大写的“人”,将他们描述、塑造成在人世生活中追求高洁、纯净的具有理想和出世色彩的心灵冶炼者。他们直面世俗的苦难和灾难,从个人生活不幸到抗战与“文革”等民族灾难,但从不屈服,对信念忠贞不渝。尽管生活苦旅中有再多的悲剧和“葬礼”,他们为了自己的亲族和信仰,都平静地横陈于恪守信念、信仰真主的祭坛上。人尽管生活在人世的现实中,但不可能没有出世般的追求。有追求就有悲剧,要勇于承受这种“两世并重观”带给人的心理影响,这才是像张承志、霍达这些回族作家的一种文化选择,并将它们述诸文字。

《古兰经》与少数民族民间故事

成书于公元前 7 世纪前叶的阿拉伯世界的权威之作《古兰经》,是阿拉伯有史以来的第一部用阿拉伯文写成的典籍;它不仅是伊斯兰教的经典和第一部律书,而且也是阿拉伯文学史上独树一帜的不朽散文名著;它以有韵的、雄辩而美丽的散文形式,展示了阿拉伯人对宇宙、生活、人类的全面认知。《古兰经》中还有很多神话传说、历史故事、格言谚语等,其中描述穆罕默德首次接受启示的故事,以及“夜行登霄”、“末日审判”、“火狱乐园”等传说故

① 引文均选自《古兰经》,中国社会科学出版社,1981 年。
② 《〈穆斯林的葬礼〉后记》。

事，都表现出独特的艺术魅力。因此，阿拉伯学者评论说："《古兰经》本身就是一部有着鲜明艺术宗旨和丰富的表现形式的艺术创作范本。"① 这样一部具有高度文学价值和民间文学色彩的作品，随着伊斯兰教在中国的播扬，中国穆斯林渴望聆听真主之音，而在中国产生了很大的影响。

《古兰经》不仅对信仰伊斯兰教的中国少数民族的哲学思想、法律制度、道德传统，以及风俗习惯等，有着深远的影响，而且对文学作品也有很大的渗透力。在一些少数民族的民间文学作品中，习惯于以《古兰经》的内容作为故事冲突的焦点，并以此推动情节发展。如在新疆地区流传的故事《贪心的霍加》，就采用了《古兰经》黄牛章（百格勃）第 230 节的内容，塑造了一个贪心、冷酷，但最后自食其恶果的封建贵族后裔的形象。《中国回族文学作品选》中编选的名为《自食其牛》的作品，叙述一个阿訇利用《古兰经》要求每个穆斯林宰牲献祭、尽力施舍的规定，勒索牧民，最后只得自食其牛的故事。在《云南民间故事选》的《龙盘》一则故事里，写到一位哈吉② 在颂读了《古兰经》以后，将手中的一串念珠用力掷入龙潭，借助神力驱逐了霸占龙潭的凶恶白龙。在青海循化、化隆的撒拉族聚居区流传的《骆驼泉的传说》，讲述一只驮着《古兰经》和家乡水的白骆驼，在干旱的沙漠里，神奇地吐出了一缕清凉的泉水，为撒鲁人（撒拉族）解渴，以示《古兰经》造福于人类的无穷威力。

自 10 世纪就开始在阿拉伯地区流传的"朱哈的笑话"，也逐渐流传到中国西部一些地区。在长期流变发展的过程中，朱哈这一域外形象已经和中国某些民间传奇人物的故事混为一体。据说朱哈其人出生在伊拉克的库法，本名叫阿布·格桑·本·萨比特。

---

① 《伊斯兰艺术风格》，中国人民大学出版社，1990 年版，第 109 页。

② 阿拉伯文 Ḥājj 的音译，意为"朝觐者"。伊斯兰教对到过麦加朝觐的教徒所给予的一种荣誉称号。

他博学、睿智、幽默，有关他的笑话随着阿拉伯帝国的扩张，传到土耳其以后，朱哈的故事就和13世纪出生于土耳其西南部的锡夫里希萨尔城附近的霍尔拉村的纳斯列丁·霍加的一些智慧、幽默的故事杂糅在一起。以后纳斯列丁又被尊称为阿凡提。我国新疆地区大多数居民都信奉伊斯兰教，而维吾尔语和土耳其语又极其相似，所以当阿凡提的故事很早传入新疆地区以后，又和当地民族的一些传说奇闻互相融合。经过历代人民口耳相传，见诸文字，这一带有传说性的人物，就又成为具有中国民族和地方特色的文学形象了。

相传阿凡提生于一个伊斯兰教士家中，他自己也曾做过伊斯兰教的学者。他一定非常熟知《古兰经》中那段以末日审判和火狱、乐园的精彩描写。《古兰经》中的火狱阴森恐怖，是那些恶人们的必然归宿。《古兰经》中的天堂则美好诱人，是那些信道而又行善者的心想神往的理想世界。在维吾尔族家喻户晓的阿凡提笑话中，《地狱的宝座》就是利用《古兰经》中天堂地狱的故事来嘲笑讽刺国王的。国王问阿凡提："我死后，我的灵魂应该在天堂里还是在地狱里呢？"阿凡提说："没有罪的人才能进天堂；你，按理呢，是应该在天堂里。不过你杀的没有罪的人已经把天堂塞满了，所以没法再容下你。请你不要发愁，在地狱里也要找个地方给你修个宝座的。"① 广大人民利用《古兰经》中的素材，通过阿凡提的嘴嘲讽了国王的残暴、虚弱和无能、可鄙的本质。

《回回原来》一书是用故事体写成的中国伊斯兰教的传说。假托由清初伊斯兰学者刘智之父刘汉英（三杰）编撰成书。故事描写生动，且用诗句概述主要见解，很有吸引力。书中记载了回教初期传入中国的情景。

① 段宝林：《中国民间与文学概要》，北京大学出版社，1998年，第80页。

大唐贞观二年三月十八日，夜，天子梦一缠头，追逐妖怪，闯入宫门，醒后惊疑，不知何兆。次日，召群臣问之。有圆梦官奏："缠头系西域之回回。嘉峪关西，天方国有一国王，道高德厚，国富民强。怪物入宫，必有妖气。必得回回，庶乎可以消灭。"军师徐世勣奏："回回至诚不欺，结之以恩，则忠心悦服，永无他意。可遣使至西域见回王，求取真人，以镇压之。"天子依其言，遣大臣石名堂携旨往西域谒回王。回王接旨大喜，遣其国中高僧该思、吴歪斯、噶心三人，来华报聘。行至中途，该思、吴歪斯二人不服水土病死。仅余噶心一人，跋涉山川，受尽辛苦，而至中国。天子优礼之。问礼经同异于朝堂。缠头告以西域有天降之经，名曰《辅尔噶尼》者，犹之中国之《五经》也，详论中西礼教不同。天子大悦。选唐兵三千，移至西域，换回兵三千，来至中国以伴缠头。此三千回众，生育无穷，即今中国回教徒之祖也。①

这类传说的内容在以后回族文学的流传发展中，基本上没有脱离原来的基础，并有一些新的变异，使得传说故事的内容更加丰富多彩。

据考证清康熙(1662～1722)三十六年(1697)，他亲征蒙古噶尔丹部回来时曾赐给总兵马进良《回回原来》一书。马进良是回教徒，很珍重此书，令其门下同教官属各抄一本。光绪三十年(1904年)，成都敬畏堂周氏重刊此书，托名为刘汉英(三杰)撰写。张星烺先生评价说："所言全无根据，多系凭空虚构，惟唐太宗时，摩诃末或曾遣徒弟来中国布教。该思、吴歪斯、噶心三名，则确为回教徒之名。"② 书中的"摩诃末"即穆罕默德，所谓"天降之经"

① 张景烺：《中西交通史料汇编》第二册，中华书局1977年版，第183页～184页。

② 张景烺：《中西交通史料汇编》第二册，中华书局1977年版，第184页。

《辅尔噶尼》即《古兰经》(Al Korani)。在《回回原来》的整理本中，曾多次提及《古兰经》。“缠头奏曰：‘吾西部有一部经，乃从天而降也，名为《甫尔噶尼》。善明纲常伦礼，包罗日月乾坤；可以感发人之善心，惩创人之逸志，实与《诗经》相表里；可以陶淑人之性情，涵养人之心志，实与《礼记》相维系；而其定百王之大法，明万世之赏罚，可以当中国之《春秋》；而其政事之悉，纪纲之杂陈者，可以作中国之《书经》。且学之而明乎吉凶消长，识进退之道者，则文王之《易经》终不如《甫尔噶尼》之详明切近也。吾一经而备五经之旨，盖无物不有，无事不概，何但此理！唐王闻言甚喜，遂吟诗一首：天降真经无价宝/五经四书包藏了/古经真言传大道/中国谁知半分毫。”① 其后文中还多次出现：“西域真经”、“天经”、“真经”等。《回回原来》中宣达的一个重点就是《古兰经》，可见其影响之大。

《回回原来》被认为是成书最早的回族民间文学作品。1981年云南回族文学滇西调查组在保山县板桥镇搜集到早期木版本一部，又在巍山县回回灯搜集到手抄本一部，二者的故事情节有较大的变异。其后在楚雄市吕合村也发现了抄本等。整体上考察，在云南各地的回民聚居地几乎都有由此书演变或剪裁而成的传说故事。随着人们口耳相传，书中的故事或被有意渲染，或被无意讹传，总之传遍中国的回族地区。宁夏各地流传的民间故事《唐王搬请回回降妖》、《三千唐兵换三千回回兵》等，都是此书的部分章节演变而成的。《古兰经》在书中能与四书五经等量齐观，是伊斯兰教与儒教合流的一种变通表现，也是许多民族文学得以流传的原因。

① 马旷源：《回族文化论集·附〈回回原来〉整理本》，中国文联出版公司，1998年，第57页～58页。



大食雄风　唐宋余韵

الباب الثاني الأدب العربي في العصر العباسي والأدب
الصيني في عصر الأسرتين المالكتين تانغ وسونغ

1 酒逢对手　诗遇佳音

——艾布·努瓦斯与李白

酒诗魁首和酒仙诗圣殊途同归

中古时期的东方，阿拉伯阿拔斯王朝和中国唐朝像两颗璀璨夺目的明珠相映生辉，照亮了世界文明史的发展之路。因为“阿拉伯文明独特地综合了印度、中国、古代世界（特别是希腊化时代）、拜占廷时代和伊朗的古代文明并加以发展”①，才使阿拉伯民族成为当时颇为开放的民族。同样，“中国与外部世界的交往，源远流长，而有唐一代，则是中外交流的辉煌时期。”② 于是中国成为当时世界上最开放的国家之一。正是在这样一个具有相同点的时期里，阿拔斯王朝和中国唐朝才出现了两位以诗为抒情工具，以酒来张扬个性的大诗人：艾布·努瓦斯和李白。他们像世界诗酒史上的双子星座一样，受到后世人的景仰与关注，并探讨他们在各自不同的文化基底上产生某些共鸣的原因。毕竟人们对诗文学和酒文化还是很感兴趣的，这不论是阿拉伯人，还是中国人，并无本质上的区别。

公元762年，这是一个使酒诗魁首艾布·努瓦斯和酒仙诗圣李白在冥冥之中有某种联系的年头。这一年，艾布·努瓦斯像一颗晨星一样冉冉升起在亚洲西部，而李白则像一块陨石一样缓缓陨落在亚洲东部，这种巧合好像真的使艾布·努瓦斯和李白一样，具

① 蔡伟良：《灿烂的阿拔斯文化》，上海外语教育出版社，1997年，第25页。

② [美]谢弗著，吴玉贵译：《唐代的外来文明》，中国社会科学出版社，1995年，第1页。

有了酒气迷离、奇幻跌宕的人生。他们虽然都生活在各自国家升平昌盛的年代，但艾布·努瓦斯家境贫寒早早就为生计奔波劳碌，而李白家境富庶，直至青年时代一直生活得无忧无虑。贫苦的生活未能消损艾布·努瓦斯强烈的求知欲，而舒适的享受也未能销蚀李白对知识的渴求。艾布·努瓦斯不仅努力研读《古兰经》，向艾布·欧贝达学习圣训学，而且跟随语言学家哈莱福·艾赫迈尔学习语言。人们评价他："极度聪明，在阿拉伯传闻、语言以及印度和希腊哲理、天文、自然方面有极高的文化修养。"① 而李白则在熟读经史、儒家经典以外，还"诵六甲"、"观百家"、"观奇书"、"好剑术"、"游神仙"，成为集儒家、道家、游侠等思想于一身的"杂家"。终于在阿拔斯和唐朝那样开放的时代，造就了艾布·努瓦斯和李白这样两位大诗人"兼容并蓄"的创作思想和美学追求。

青年时代，求学游乐成为他们生活的主旋律。自幼就有迁徙经历的艾布·努瓦斯成年后离开了第二故乡巴士拉来到库法，因思念母亲和家乡而染上饮酒的习惯。以后他又去了巴格达，到过埃及的福斯塔德，最后还是回到了巴格达。一路上他求学问难，但也过着恣意享乐的生活，酒开始成为他的终身伴侣。读万卷书行万里路的李白自25岁离开蜀地，开始游踪不定，足迹几乎遍及大半个中国。他一方面寻师访友，一方面又快意任侠，从此和酒结下不解之缘。在阿拔斯王朝的文化商业中心巴格达，艾布·努瓦斯想通过自己优美的诗行获取金钱、美物和幸福。他凭借自己"相貌端正、身材标致、情思细腻、感觉敏锐、性格活泼、极度聪明"等先天条件努力去结交名人权贵。终于因"体力和智能的谐和使他成为人们的挚友和最受欢迎的座上客，成为最精确最全面含义

① 汉纳·法胡里著、郅溥浩译《阿拉伯文学史》，人民文学出版社，1990年，第271页。

上的一个诗人。”① 李白则“性倜傥，好纵横术”，一生企图以游说干谒天子王公，以申王霸之术，要“一鸣惊人，一飞冲天”，建奇功于倾刻间，然后功成身退。他渴望“申管、晏之谈，谋帝王之术，奋其智能，愿为辅弼。使寰区大定，海县清一。事君之道成，荣亲之义毕，然后与陶朱，留侯浮五湖，戏沧洲”②。因艾布·努瓦斯和李白皆属非凡人，自然会采用非凡法，在游乐中他们没有忘记学问，求学时也不曾使他们脱离功名利禄。他们心中充满希望与幻想，一步步向权力中心走去。

40岁，正值人生的不惑之年，但是对于这两位天才的诗人而言却是一个充满诱惑力的年龄。他们终于实现了自己的梦想，走近最高统治者身旁，开始了御用诗人的生活。艾布·努瓦斯以写赞颂拉希德哈里发的诗为谋生手段。这种歌舞升平、取悦于人的生活，不仅使他备受宠爱，而且他还得到拉希德哈里发一笔数目可观的赏金。这足够他尽情挥霍享用、沉湎于歌舞酒色，于是写诗成了他换取金钱，获得快乐的工具，他情不自禁地在诗中讴歌这种生活。李白却没有这样的感受，尽管唐玄宗李隆基给予他“降辇步迎”、“以七宝床赐食，御手调羹以饭之”等宠爱有加的礼遇，但供奉翰林闲职，对中书舍人虚位以待的灰心，这种种处境都促使他借酒浇愁。相同的境遇却有不同的反应，这是不同的文化传统和文化心理结构造成的。艾布·努瓦斯靠赏赐生活而且自得其乐，颇符合阿拉伯文化传统的要求。那时诗人的地位很高，普遍受到尊敬，受尊敬的诗人赞颂的统治者，自然会更有威信，更受人的爱戴。统治者愿意供养他们，为自己服务，二者各取所需。另外，在阿拉伯社会诗人没有参与政治的传统，因此也没有这种

① 汉纳·法胡里著、郅溥浩译：《阿拉伯文学史》，人民文学出版社，1990年，第271页。

② 《代寿山答孟少府移文书》：《李白研究论文集》，中华书局，1964年，第386页。

心理准备。而李白和受儒家思想熏陶的绝大多数中国知识分子一样,“学而优则仕”,“穷则独善其身,达则兼济天下”,以“修身、齐家、治国、平天下”为己任,向往功名事业的雄心壮志受到现实中各种危机的阻挠,于是心理很矛盾复杂。所以,同是面对奢华的宫廷生活,艾布·努瓦斯如鱼得水,乐在其中,而李白则犹如置身于精神牢笼之中,“不得开心颜”。

终于,好景不长,两人都离开了宫廷。艾布·努瓦斯的肆意妄为,放纵无忌,不仅惹怒了拉希德哈里发,而且他的好友艾敏当上了哈里发也无法忍受他的酗酒和不信神的行为,他只好远离宫廷。直到死亡和来世的阴影不断在他眼前晃动时,他才醒悟过去的胡作非为已经白白耗费了他的一生。54 岁时他在巴格达去世。李白本非唐玄宗的“池中物”,他的傲岸放达,以及“视俦列如草芥”的傲骨,终于使玄宗下了赐金放逐的决心。李白怀着复杂的心情离开长安,屡屡想有所作为,但终因“中天摧兮力不济”而抱恨终身。

自由诚可贵　美酒价更高

阿拔斯王朝和大唐王朝同处于封建社会的上升时期,宽松的时代气息、自由的文化氛围、蓬勃的思想潮流,促使张扬个性的自由精神大行其道。艾布·努瓦斯和李白如鱼得水般地自由遨游其间。他们任由性情所为,桀骜不驯,狂放自然。人生得意须尽欢,人生失意也尽欢。艾布·努瓦斯生活在奢靡享乐之风盛行,酒肆游乐之地遍布的时代,随心所欲。“我喜欢听丝竹弦管的悠音/喜欢用粗杯海碗酩酒/我把虔信的外衣扔在一旁/投身进不道行为的渊薮/我扯着放荡的尾巴恣狂/傍着嬉乐的腰身行走。”① 他没有责任感,也不承担义务,只追求自然的东西,始终保持着一种童孩

① 汉纳·法胡里著,郅溥浩译:《阿拉伯文学史》,人民文学出版社,1990 年版,第 271 页 ~ 272 页。

般的心态。他也大胆反对宗教禁欲主义，主张个性解放，鼓吹及时行乐的自由思想。他认为："人生在这尘世间/欢歌、美酒加清淡/一旦这些全失去/人世有何可留恋。"① 他不怕来世的报应，不受现世的束缚，笑骂由人，我行我素，一生过着自由自在，优哉游哉的生活。

如果说艾布·努瓦斯的自由与狂放中带有几分戏谑与嘲弄意味的话，那么李白的自由与狂放中则夹裹着一股凛然的自信与正气。"李白斗酒诗百篇/长安市上酒家眠/天子呼来不上船/自称臣是酒中仙。"杜甫的《饮中八仙歌》向世人描绘出李白的傲骨与自负。李白自述："乍向草中耿介死/不求黄金笼下生。"(《设辟邪伎鼓吹雉子斑曲辞》)将自己"不屈己，不干人"的人生信条昭示给世人。李白的思想是矛盾的，要实现自己"济苍生"、"安黎元"的大志，就不可能有绝对的自由。但老庄的精神境界又是他非常向往的。他追求庄子"顺物自然"的人生理想，渴望回归到自由自在无拘无束的自然状态。认为"三杯通大道，一斗合自然"，想像要在"仙人殊恍惚，未若酒中真"里寻求自然，表现真我。这种心理是何等的困惑，又那么可望而不可及。

艾布·努瓦斯和李白尽情演绎着张扬个性、追求自由的人生。它折射出人性与社会性、情感与理性、自然与社会等种种矛盾的现实性光芒。他们二人的狂放有时有悖情理，违反社会公德，在世人的心目中确实可称为骇世惊俗，但仔细分析却可以理解。伊斯兰的教规经训无时无刻不在规范着艾布·努瓦斯的言行，儒家传统思想和君王的昏聩不明也使李白进退两难。他们的狂放与对自由的渴望，实际上是对现世生活的一种反抗。在他们狂放不羁的躯体里跳动着一颗渴望解脱、向往自由的心，在他们聪明敏感的头脑中活跃着一个不满现状、追求叛逆的灵魂。艾布·瓦努

① 季羡林主编：《东方文学史》，吉林教育出版社，1995年，第289页。

斯和李白一样从诗中得到慰藉，从酒中得到灵感。于是在他们身上，诗借酒而灵，酒借诗而名，诗酒风流成为他们的真实写照。他们借诗言志抒情，借酒销愁助兴，诗和酒的双重作用，终于将艾布·努瓦斯和李白造就成东方文学史上最为奇特而有个性的两大诗人。

艾布·努瓦斯竭力追求现实中的享乐，他时而出入酒肆，时而往来道院，全然无所顾忌。酗酒放纵，冲动后即歌咏饮酒之乐和描写醉酒之美。被文学史家评价为“诗酒”“这一运动的首领，它的首屈一指的诗人，空前的也是绝后的高手。”① 他借酒抒情，对酒的嗜好几乎达到了如痴如狂、顶礼膜拜的程度。他写道：“哎，斟满杯！是酒就说明白/别叫我偷偷喝，如果能公开/人生就是醉酒一场又一场/惟有长醉岁月才逍遥自在。清醒时，我总是失意潦倒/醉如烂泥时才走鸿运发大财。”② 艾布·努瓦斯是阿拔斯王朝无可争议的颂酒诗人，酒是他真正的诗神，正是在这类诗歌中他才表现出格调新颖、词句清丽、情致柔婉、想像奇谲的创新才能。例如他的饮酒诗杰作：“玫瑰红酒饮不尽/醇醪人咽染醉眼/红映对腮胜玫艳/甘醇美酒殷红玉/杯酒烁闪珍珠光/秀媚侍女纤细段/手捧琼浆口含蜜/尽令酒郎醉达旦。”③ 他把酒视为“治病的良药”，认为酒有“落不下忧愁”的妙用。酒在他心目中已成为有灵性、有神性的“身内之物”，一时一刻也不能离开了。

李白对酒也情有独钟，他的生命中不能没有酒。他有一首《赠内》诗，虽然诗题是赠给妻子的，但内容却是对自己日日沉醉于酒而不能自拔的自嘲：“三百六十日/日日醉如泥/虽为李白妇/

① 汉纳·法胡里著、郅溥浩译：《阿拉伯文学史》，人民文学出版社 1990 年，第 267 页。

② 季羡林主编：《东方文学史》，吉林教育出版社，1995 年，第 289 页。

③ 蔡伟良、周顺贤：《阿拉伯文学史》，上海外语教育出版社，1998 年，第 123 页。

何如太常妻[①]”。太常在一年三百六十天中,三百五十九天吃斋,不吃斋那天会酒醉如泥。而李白则一年三百六十天,天天在酒醉中,其心态可想而知。李白在忆友人崔宗之时有“时过菊潭上,纵酒无休歇”的诗句(《忆崔郎中宗之游南阳遗吾孔子琴抚之潸然感旧》)。在告别儿女与续妻准备奔赴长安时,有“高歌取醉欲自慰,起舞落日争光辉”的诗句(《南陵别儿童》)。李白写醉酒的诗有为人所熟知的《山中与幽人对饮》:“两人对酌山花开/一杯一杯复一杯/我醉欲眠卿且去/明朝有意抱琴来。”有人陪伴可以写醉酒,无人陪伴也可以酒入诗。李白正是在诗中融入酒的灵魂,才使《月下独酌四首》的第一首诗成为表现他天真本性与视酒如友的千古绝唱。诗中写道:“花间一壶酒/独酌无相亲/举杯邀明月/对影成三人。……醒时同交欢/醉后各分散/永结无情游/相期邈云汉。”这是李白的潇洒,也是他的豪放,更是他的本性。

艾布·努瓦斯和李白都写了大量的饮酒诗、颂酒诗和醉酒诗,但二人饮酒的心理和目的却是截然不同的。艾布·努瓦斯饮的是人世之酒,颂的也是人世之酒,醉的更是人世的酒。而李白饮的、颂的、醉的都是出世之酒。艾布·努瓦斯追求的是现世的享受,他不求来世的幸福,是今朝有酒今朝醉,不管明日愁和忧的享乐。因此,他认为:“赏乐酣酒结高朋,此生不乐又奈何?”[②] 他生来就是为了咏酒而存在的,酒既是他生存的希望和方向,又是他死后的归宿和依傍。在他描写酒的色、香、味对感官和心理的影响时,也离不开世俗金钱的诱惑。他将黄色的酒比喻为黄金:“那是黄金溶化在杯中,像大海里鲸睛在翻动。”[③] 他认为“醉如烂泥时才

---

① “太常妻”指后汉太常周泽之妻。太常经常卧病斋宫而不归家,传言:“生死不谐,作太常妻。”

② 蔡伟良:《灿烂的阿拔斯文化》,上海外语教育出版社,1997 年,第 190 页。

③ 汉纳·法胡里著,郅溥浩译《阿拉伯文学史》,人民文学出版社 1990 年,第 279 页。

走鸿运发大财”，“在世上及时行乐/活得舒服，有滋有味/比期待臆想、传说的来世/更加值得，更有道理”。艾布·努瓦斯清楚，靠哈里发的赏赐生活并不安定，现有的一切来之不易，自幼就饱尝贫困之苦，现在有机会就要尽情享受。这是阿拉伯传统的重视现世享乐思想的反映，也是阿拔斯“那个时代的放荡的巴格达精神”的真实写照。

李白与艾布·努瓦斯不同，他写的是饮酒诗，不是艾布·努瓦斯的咏酒诗。所谓“出世之酒”是对入世“穷则独善其身，达则兼济天下”的一种矛盾的表达。李白饮酒而醉，是醉翁之意不在酒，而在入世不能，出世不忍的一种心理状态之间。他借酒浇愁，想“涤荡千古愁，留连百壶饮”，但往往事与愿违，“举杯销愁愁更愁”。即使他想“人生得意须尽欢，莫使金樽空对月”，也只能在得意之时，而他失意时只好借饮酒宣泄心中的苦闷，在醉酒中追求一种暂时的精神解脱。与李白甚为友善的杜甫也规劝李白：“痛饮狂欢空度日，飞扬跋扈为谁雄？”（《赠李白》）是说李白如果如此恣意醉饮下去，那么李白在《大鹏赋》中所流露的大鹏那种飞扬跋扈的英雄气概就会不复存在了。李白在《将进酒》一诗中写道：“钟鼓馔玉不足贵，/但愿长醉不复醒。/古来圣贤皆寂寞，/惟有饮者留其名。……五花马，千金裘，/呼儿将出换美酒，/与尔同销万古愁。”诗中以“五花马”、“千金裘”换酒，非实写，但因对自己境遇不满，怀才不遇的失落，而愿与友人“同销万古愁”却是真。李白对酒的依恋愈来愈大，和残酷的现实使他壮志难酬，理想破灭，屡受挫折，有着极大的关系。他在《答王十二寒夜独酌有怀》一诗中，由寒夜独饮有感而发，表示出自己对遭谗受谤的愤怒。当李白心灰意懒之时，从酒中得到的解脱却与他自己永久不得志的痛苦难以调和。李白饮酒诗中出世与入世的矛盾远比他及时行乐的思想更复杂，不能以享乐主义一词以蔽之。

阿拉伯文化与李白

阿拉伯文化与李白产生不解之缘，并不始自今日。有关李白家世的原始史料主要源于唐李阳冰《草堂集序》和范传正《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》，二者记载的共同点：第一，李白先世为陇西成纪人（先祖为汉将军李广）。第二，李白为凉武昭王李暠九世孙（即与李唐王室同宗）。第三，李白先世曾流寓西域。第四，李白家氏于唐中宗神龙初年迁回蜀地。其中第三点，即李白先世曾流寓西域，成为自 20 世纪 20 年代、30 年代开始学者探讨的一个热点问题。

1926 年 5 月 10 日《晨报副刊》发表了李宜琛《李白的籍贯与生地》一文，通过对李白生卒年月的考证，断定“太白不生于四川，而生于被流放（窜）的地方。”其出生地“是在碎叶”。1935 年 1 月《清华学报》第十卷第一期发表了陈寅恪的《李太白氏族之疑问》一文。文中提出：“是太白生于西域，不生于中国也”的论断，并进一步指出李白先世“本为西域胡人，绝无疑义矣”①。1936 年 3 月《逸经》第一期又发表了胡怀琛的《李太白的国籍问题》一文，进一步指出：“李白的先世曾寓居在咀逻私（怛逻斯）城的南面十余里，是突厥化的中国人。”“而且‘突厥化’的程度是很深的。”② 同年 8 月，《逸经》第十一期又发表胡怀琛的《李太白通突厥文及其它》一文，进一步指出李白先世本是中国人，后为突厥所掠。“李白先世所流寓的地方，疑是在咀逻私城南面十余里的地方。”其具体位置在素叶（即碎叶）之西八百五十里。同年 11 月，《逸经》第十七期又发表了幽谷的《李太白□□中国人乎？突厥人乎？》支持胡怀琛之说，并从李白诗歌的风格、草和蕃书、懂得景教经典及仪节、给儿子取怪名、爱好流浪和决斗等性格，断定李白是“从碎叶突厥家

① 《李白研究论文集》，中华书局，1964 年，第 11、12 页

② 《李白研究论文集》，中华书局，1964 年，第 17 页。

庭中出来的”。陈寅恪提出的李白为“西域胡人”的观点后来得到詹锳的赞同和发挥(《李白家世考异》见《李白诗论丛》,作家出版社,1957 年)。近年,日本学者松浦友久也持“异族说”(《李白的出生地与家世》,见《中国李白研究》1990 年,下集)。郭沫若在《李白与杜甫》一书中(人民文学出版社,1971 年)认定,李白“出生于中央亚细亚的碎叶城”,其位置在今哈萨克(当为吉尔吉斯)境内的托克马克。异族说响应者众。综上所述,李白的先世在数代以前就已经胡化,或者根本就是西域胡人,李白出生于西域的中亚碎叶,均是当前的热点问题。

李白生于这样一个商胡① 之家,五岁时入蜀,幼年所受教育,中外兼而有之。在供奉翰林期间,他以胡语文起草和蕃书,就说明这一点。他五岁前的幼年是生活在中亚丝绸之路上“诸国商胡杂居”的碎叶城,西域文化会在其头脑中的潜意识里留下印迹,中亚的风俗人情也会对他的行为产生影响。陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》、《陶渊明之思想与清谈之关系》等文中,多次强调人的一种思想和风格的形成与“环境之熏习,家世之遗传”有很大关系。李白诗酒风流的思想和风格的形成,恰恰与这二者有着密不可分的联系。著名心理学家弗洛伊德也指出:“童年早期的经验,对其性格的发展以及与之相关的整个命运具有何等重大的意义。”② 即是说儿童期的经验是成人个性区别的根本来源。他甚至认为:“一个人的性格在 7 岁或 8 岁时就几乎完全形成了,在以后的岁月里,不可能再出现根本性的变化。”③ 由此看来,李白五岁前在碎叶的生活与他日后的诗歌写作是有很大关系的,本

① “商胡”一般指唐代西域商人。主要包括波斯人、大食人、回纥人、粟特人和犹太人等。

② [美]埃里希·弗洛姆著,申荷永译:《弗洛伊德思想的贡献与局限》,湖南人民出版社,1986 年版,第 74 页。

③《弗洛伊德思想的贡献与局限》,湖南人民出版社,1986 年,第 76 页。

文着重阐释他和他的饮酒诗与阿拉伯文化的渊源关系。

李白的先世流寓之地或说是中亚咀逻私(即怛逻斯),或说是碎叶,据说二地相去 850 里。所谓"中亚",现指哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土库曼斯坦和塔吉克斯坦,以及阿富汗、伊朗东部和巴基斯坦北部的广大地区。隋唐时代的中亚有许多小国,公元 657 年(唐显庆二年)前基本由西突厥控制。唐平定西突厥以后,公元 658 年唐高宗派设都督府、州等机构,中亚广大地区开始置于唐朝控制之下。阿拉伯倭马亚王朝(661 年 ~ 750 年,唐代史籍称之为白衣大食)在征服呼罗珊(今伊朗东北部)后继续向东扩张,中亚诸小国纷纷向唐朝求援。双方对这些小国纷纷施加武力影响。750 年,阿蒲罗拔(750 年 ~ 754 年)灭倭马亚王朝,建立阿拔斯王朝(750 年 ~ 1258 年,唐代史籍称之为黑衣大食),其政治中心从大马士革移到巴格达,并更加关注东方。终于唐朝和阿拔斯为扩大、巩固在中亚的影响力,双方在位于怛逻斯河畔,故址在今哈萨克斯坦的江布尔城一带展开一场大战。史学界一般认为,怛逻斯之战导致了唐朝在中亚势力的削弱,阿拔斯开始在中亚取得优势地位。至于这一地区的文化影响,在中亚汉文化的影响本来就不及波斯(现伊朗)文化的影响大。后来伊斯兰文化在中亚占据优势,主要是由于中亚伊朗与后来迁入的突厥族普遍接受了伊斯兰文化的缘故。白寿彝先生指出:"怛逻斯城是现在 Talas 水上的 Aulieata,是唐时很繁荣的一个城镇,那时大食在东方的势力,一直可以达到这个地方。由这里西进,可以经由波斯,到大食的首都。这是中国大食间,经由现在的北疆、中亚细亚以相往还的陆上通路。"① 无论碎叶距离怛逻斯有多远,它肯定比怛逻斯接受的阿拉伯文化影响要大。李白在这样的环境里长到五岁,其各方面的烙印会是很深的。

① 白寿彝:《中国古教小史》,宁夏人民出版社,2000 年,第 5 页。

李白生活的时代正是阿拉伯帝国开疆拓土，努力传播伊斯兰文化的时代。阿拉伯是个新兴的大国，它的文化势能相对比较低，因此，在它武力征服的同时，也大量吸收了异域高势能文化的营养。除却周边的希腊文化、印度文化、希伯来文化、中国文化以外，对阿拉伯文化的形成起到最大作用的是波斯文化。著名埃及文化史家艾哈迈德·爱敏在《阿拉伯文化的黎明时期》一书中指出："阿拉伯人受波斯文学的影响特别深，……因为波斯帝国已被消灭，成为阿拉伯国家的一部分。阿拉伯人亲睹波斯人的社会生活，并知道了很多东西。对波斯人的文学很容易了解，很容易接受。"① 同样，波斯人将耽于酒色的浮华享乐风气传给了阿拉伯人，"交给人们如何通过古老的波斯文化给予的艺术方法去追求享乐，而不是用阿拉伯人所熟悉的天真纯朴的方法"②。埃及当代著名评论家塔哈·侯赛因曾应邀于 1932 年在黎巴嫩所做的一次学术讲演《阿拉伯文学及其在世界几大文学中的地位》中宣称："我并不否认，波斯人的确对阿拉伯生活发生过相当大的影响，然而这种影响往往是极为恶劣的。……我们向波斯学会了吃喝玩乐，穿着打扮；学会了大兴土木，修筑亭台楼阁；还学会了如何消愁解闷，嬉戏娱乐。"③ 尽管他在这一问题的提出与论证上，都有片面、空泛或武断之嫌，没有对波斯给予阿拉伯的正面影响以肯定，但是阿拉伯这样一个原来处于蒙昧时期，生活于草原、沙漠上的游牧民族变成一个懂得贵族生活享受、成为世界三大文化之一的阿拉伯—伊斯兰文化的创造者，波斯文化的影响与熏陶是不能忽视的。在这种文化氛围里，李白取得了文化认同。

阿拉伯人自古就饮酒，并歌咏酒。阿拉伯文学史上自蒙昧时

① 《东方文学专集》(一)，中国社会科学出版社，1979 年，第 196 页。

② 艾哈迈德·爱敏著，郅溥浩译：《阿拉伯——伊斯兰文化史》第二册，商务印书馆，1990 年，第 170 页～171 页。

③ 《东方文学专集》(一)，中国社会科学出版社，1979 年，第 211 页。

期始几乎没有不提到酒的诗人。如塔拉法(543～569)、昂泰拉(525～615)、大艾尔萨(530～629)等,都写了不少有关酒的著名诗句。伊斯兰时期,由于《古兰经》和《圣训》的内容都不提倡饮酒,所以尽管仍有人在偷偷摸摸地违禁饮酒,但有关饮酒的诗歌还是暂时销声匿迹了。当倭马亚王朝国家稳定时,某些哈里发开始嗜酒,但其行为仍然处于半隐蔽半公开状态。当人们对饮酒仍投以诧异、鄙夷和不屑一顾的目光时,有些得宠于哈里发的颂酒诗人,如艾赫塔勒(640～710)不仅公开纵情豪饮,而且为酒大唱颂歌。当沃利德·本·叶齐德(708～743)成为那些酗酒纵歌、公开不信教、不信神的诗人首领时,颂酒诗又有了很大的发展。李白生活在深受阿拉伯酒文化影响的碎叶时,对酒和饮酒肯定没有什么陌生感了。李白与酒的关系除受阿拉伯酒文化的影响外,与中国酒文化的影响也分不开。中国古人也饮酒,以至于到了魏晋时就成为名士的一种风度,“青梅煮酒论英雄”才是文人的雅兴,才有韵味。唐代的诗人嗜酒者众,关于酒的典故佳话也不少,于是形成了独特的唐代酒文化氛围。在这双重酒文化的濡染之下,李白与酒形成多重关系。除范传正说李白“饮酒非嗜其酣乐,取其昏以自富”(《李公新墓碑并序》),即借酒浇愁的作用以外,也是李白人生的一种需要。因为饮酒也是一种物质享受,可以带给人精神的愉悦。李白在饮酒诗中对此多有论及。饮酒还能激发人的豪情,鼓舞人的精神,刺激人的兴奋点,李白饮酒诗中也表现得很充分。如果说咏酒诗在艾布·努瓦斯笔下才成为阿拉伯文学史上的一个完整、独立的文学种类的话,那么,李白将饮酒诗推向了极致,形成了中国文学史上一种独有的风格和气度。

阿拉伯人中的绝大部分是贝都因人,他们是逐水草而居的游牧民族。阿拉伯人,尤其是贝都因人的性格,是在沙漠和旷野上陶冶而成的。囿于沙漠艰难的生存条件,滋长了他们的个人主义精神。因为生存状态的危险,敌人、野兽、灾难等时时存在,养成

了他们尚武与骁勇的性格。长期在旷野上驰骋，使阿拉伯人性格豁达开朗，散漫而不受约束，需要自由，追求独立，不在任何压迫和厄运面前低头，也不屈从于任何的法律和制度。他们虽然生活在广阔的天地之间，但危机四伏，因而滋长了一种豪侠气概和强烈的荣誉感。他们慷慨好客、乐于助人，敢于维护正义。李白生于碎叶的家世和胡人血统，使他生就一种傲岸不羁的性格，以致人们说他："不能屈身，以腰间有傲骨。"他"十五好剑术"，在大匡山读书学剑近十年，崇尚历史上那些解急排难、轻死重义的侠客。二十四岁"辞亲去国，仗剑远游"。后来他移居东鲁，又自称是"学剑来山东"，在金陵扬州，又广结游侠少年，仗义疏财。可见他对游侠生活的热衷和内在的尚武精神与豪侠气概。他一生中常常"高冠佩雄剑"，"锦带横龙泉"。有时他"抽剑步霜月，夜行空庭遍"，(《江夏寄汉阳辅录事》)，有时他"三杯拂剑舞秋月，忽然高咏涕泗涟"(《玉壶吟》)。直至他临去世那年，遇上其从甥高镇，因贫病交加，只得将腰间宝剑换酒。可见他一生爱剑、喜剑之甚，颇有阿拉伯人尚武、骁勇之风。

李白的父亲因是商胡面无汉族姓氏，入蜀后指着李树宣称自己姓李，按习惯人称之为客，所以名李客。李白更没有汉族姓名，当地人称之为蛮婆，① 李白字太白，太白金星即启明星，李白原名就是启明星的意思。李白之妹取名月圆，之子名为明月奴。这种对星、月的崇尚，明显具有中亚民族的特点。李白的这种家世与胡人血统，使他生就一副与古书中记载的"碧眼胡僧"差不多的面孔："眸子炯然，哆如饿虎。"这是亲眼见过李白的魏颢在《李翰林草堂集序》中所描写的李白容貌，自然是符合实际的，绝不会是凭空想像。李白这种家世使他通胡语，自幼年即受到"中西语文兼而有之"的良好教育，因此才使他在供奉翰林期间有起草和蕃书

① 参见刘崇德著《李白》，春风文艺出版社，1999 年，第 4 页。

之举。

不难看出，无论是李白家世、血统、出生地，还是其与酒文化的生死之缘，以及他豪侠善游、酷爱自由、不愿受约束等性格，无不说明他和阿拉伯文化有着潜移默化、千丝万缕的联系。从这一角度分析，他与艾布·努瓦斯对饮酒的共同嗜好，不能说没有共同的基础，其实那就是阿拉伯文化，只不过李白生活在西域时的阿拉伯文化尚无太多的伊斯兰色彩和内涵而已。因此，如果说李白诗中偶尔躁动着一个不安的阿拉伯诗魂，而内心却永远深藏着一个追求自然、宁静和淡雅的中国灵魂，该不过分。

الفصل الثاني حكايات رمزية طريفة لطيفة
"كليلة ودمنة" و"الأمير لقمان الصيني"

2

妙趣横生的寓言

——《卡里莱和笛木乃》与中国皇帝伊本·穆格法的"动物情结"

《卡里莱和笛木乃》和《古兰经》堪称是阿拉伯文学的"双璧"。《古兰经》以优美的散文使伊斯兰文化在世界许多地区大行其道,《卡里莱和笛木乃》以动人的寓言使印度古代《五卷书》中的故事传遍亚洲、欧洲和非洲。《卡里莱和笛木乃》的德文译者佛尔夫说:"除了《圣经》以外,这部书要算译成全世界各种语言最多的了。"① 它以巨大的世界影响成为阿拉伯散文学的瑰宝。

《五卷书》是古代印度一部非常著名的寓言和童话故事集,原文是梵文。6世纪中叶,一个名叫白尔才外的医生受波斯萨珊王朝国王艾奴·施尔旺之命,将这部书译成波斯巴列维文,书名是《五卷书》第一卷中的两只豺狼迦罗吒迦和达摩那迦的名字。公元570年左右,叙利亚(一说伊朗)的一名基督教徒,又将此书从巴列维文译成古叙利亚文,仍以两只豺狼名字为书名。这个译本目前只留有残本。公元750年左右,伊本·穆格法又将此书由巴列维文译成阿拉伯文,仍沿用原书译名,取名《卡里莱和笛木乃》(即原两个豺狼名迦罗吒迦和达摩那迦的变音)。

因为时代久远,人们口耳相传的文学流播广泛,所以《五卷书》的版本很多,原貌怎样,现已无法推断。公元1199年,印度一个耆那教的和尚补哩那婆多罗受大臣苏摩之命根据已有的一些

① 温德尼兹著,金克木译:《印度文学和世界文学》,载《外国文学研究》,1981年,第2期。

《五卷书》的本子编纂成所谓的“修饰本”。即现在通行的版本。《卡里莱和笛木乃》因在8世纪中叶即已译成阿拉伯文，底本肯定不是《五卷书》的“修饰本”，无论就两书中相同的数字进行比较，还是对《卡里莱和笛木乃》中的故事进行具体分析，都明显可以发现二者之间存在很大差异，正如季羡林先生所指出：《卡里莱和笛木乃》“不是一个纯粹的译本”，① 而是译著者伊本·穆格法在原作基础上增删改编再创作的一部新作品。恰如美国现代著名翻译理论家奈达所指出：“翻译不仅是一种艺术，一种技巧，一种文学的再创作，而且还是一门科学。”② 伊本·穆格法就科学的重新描述了他理解的《卡里莱和笛木乃》的寓言和哲理，给人以借鉴后的再创新的艺术感受。《五卷书》通过阿拉伯文的《卡里莱和笛木乃》而传遍世界，并对世界各国文学包括中国文学在内产生了巨大而深远的影响。

伊本·穆格法(724～759)生于波斯一个名叫“祖尔”的村庄，即现在的菲鲁兹阿巴德城。自幼受古老的波斯文化熏陶，信仰祆教，后改信伊斯兰教。他博闻强记，到历史文化名城巴士拉以后又获得广博的阿拉伯文化知识。此外，他对希腊文化、印度文化也很精通。这为他日后的译著奠定了坚实的文化基础。

伊本·穆格法曾是艾赫台姆家族的释奴。释奴主要有两种人，一种是阿拉伯人在扩张中俘获的奴隶，后获释而成的自由民，另一种是早期接受伊斯兰教信仰的异族人。因为释奴中多是波斯人，所以他们滋长了一种利用波斯的文化优势与阿拉伯抗争的心理。除著书立说以外，愿意将优秀的波斯文学译成阿拉伯文。这又为他翻译《卡里莱和笛木乃》奠定了思想基础。

---

① 伊本·穆加法著，林兴华译：《卡里莱和笛木乃》，人民文学出版社，1959年，第1页。

②《外国翻译理论评介文集》，中国对外翻译出版公司，1983年，第51页。

伊本·穆格法生活的时代，时逢阿拉伯倭马亚王朝（白衣大食）与阿拔斯王朝（黑衣大食）交替更迭时期。无论是政治生活、社会生活，还是文化生活、艺术生活都发生了巨大的变化，其总的趋势是不合理、不公正的现象日益增多。作为一个具有高度的文学修养、广博的知识和成熟思想的异族青年，他对现实充满厌恶和不满情绪完全可以理解。这也成为他翻译再创作《卡里莱和笛木乃》的直接动机。

伊本·穆格法将改革时弊的改良主义思想充分的表达在《卡里莱和笛木乃》这部新作之中，卡里莱和笛木乃是狮王身边侍从中的两只狐狸，它们"都聪明伶俐，富有经验"。全书以国王大布沙林和哲学家白得巴之间交谈为主线，以白得巴为国王讲故事的形式，进行道德说教，并阐释某种哲理。在这些故事中，除狐狸卡里莱和笛木乃以外，还出现了各种的鸟兽虫鱼（按出现前后排列，有的出现多次）：画眉、大象、鳄鱼、狮子、黄牛、狼、豹、豺、猴子、狗、兔、驴、蛇、乌鸦、鸽鹞、蟹、鱼、跳蚤、虱子、苍蝇、骆驼、海鸥、乌龟、野鸭、凤凰、海怪、雀、萤火虫、猪、虎、鸽子、鼠、羚羊、猫头鹰、白鹤、野猫、青蛙、鼬、鸟等，五花八门，应有尽有。这些鸟兽虫鱼基本上保留了它们原有的习性，但都有人的思想情感和行为举止，是被作者有意人格化的作者思想的代言人。借这些鸟兽虫鱼在自然界的生活遭遇，来影射作者在现实人类社会里的体验和感受，并将它上升为哲理的高度来认识，达到以理惩恶扬善，教人弃恶从善的目的。

伊本·穆格法的"动物情结"是如何产生的呢？他在书的序言中主动的告诉读者的写作目的是最好的解释和说明。"第一，用没有理智的禽兽间的对话作题材，是为了吸引喜爱诙谐故事的少年人；他们最爱阅读动物世界尔虞我诈的新奇故事。第二，用各种形式表现动物的思想，借此影射帝王的心理，帝王能用这本书规劝自己，胜过普通消遣。第三，因这种体裁，投合帝王和一般人

的喜好，让众人口授笔录，流传后世，不致淹没。传述和抄录的人也能获得教益。”① 其实，在印度《五卷书》成书和定型的过程中，由于民间的口耳相传，对它已有了解的波斯人和阿拉伯人产生了极大的兴趣和求知欲，因为《五卷书》中包含的统治之术和处世之方，恰恰反映了倭马亚王朝与阿拔斯王朝过渡时期波斯和阿拉伯各阶层的愿望和要求。《五卷书》中的动物寓言于是就被他很巧妙地稍加改动地放进了《卡里莱和笛木乃》中，成为世界许多国家人民都喜闻乐见的寓言故事。

伊本·穆格法是不幸的，尽管他才华横溢，渴望多有作为，但他的改良思想和对统治者的轻慢不见容于当时的统治者，终于获罪被杀，年仅 35 岁。据说他死得十分惨烈，整个躯体被一块块割下来，丢进火炉。统治者的暴行令人发指。他留给后世大量的作品足以证明他不朽的存在。其著作主要有《小礼集和大礼集》、《近臣书》。主要译著有《范畴篇》、《修辞学》、《分析篇》。《波斯诸王传》、《波斯风俗和文化》、《艾努·施尔旺传记》、《稀世珍宝》等。② 他以动物的故事来教诲人，寓意深刻。

《卡里莱和笛木乃》里的中国题材

《卡里莱和笛木乃》通过各种动物寓言故事反映了中古时期与阿拉伯有千丝万缕联系的周边许多民族的宗教哲理、价值观念和道德标准。“它集中地体现出东方乃至世界各主要文化及宗教源流的交汇、融合和相互影响。印度—婆罗门教—佛教文化、波斯—祆教文化以及阿拉伯—伊斯兰教文化的影响及其在书中的

① 伊本·穆加法著，林兴华译：《卡里莱和笛木乃》，人民文学出版社，1959 年，第 39 页。

② 郅溥浩：《伊本·穆格法和他的〈卡里莱和笛木乃〉》，载《外国文学研究集刊》第五辑，第 265 页。

反映自不必说，中国—儒家文化思想在书中也不无反映。”① 中国和儒家文化及风俗习惯早就为阿拉伯地区的人所知，所以《卡里莱和笛木乃》中有所反映并不奇怪。古代叙利亚作家巴尔特萨纳（154～222）就曾在自己的书中记述过中国。“在每一个国家中，人们制定了不同的法律，有些是成文的，有些是不成文的。我将从世界肇端的地方（亦即远东）开始，谈谈我所知道的，以及我能记得的。在产丝之国（中国），法律禁止谋杀、卖淫、盗劫和偶像崇拜。在这幅员广大的整个国土上，看不到庙宇，看不到妓女，也看不到淫乱的妇女；没有盗贼被带进法院，没有谋杀者，也没有被谋害的人。”② 在公元2世纪左右阿拉伯地区就有人对中国描述得如此细致，对中国的道德风俗有如此深刻的了解，难能可贵。

《卡里莱和笛木乃》开篇叙述印度大哲学家、婆罗门首领白得巴在劝诫国王时说道：“我以为人之有别于动物，在于人具有哲理、仁义、理智和正义四个特点。知识、经验和思想都属于哲理；涵养、容忍和庄重都属于理智；廉耻、慷慨和谨慎都属于仁义；勇敢、诚恳和善行都属于正义。这些都是美德，与此相反的是恶行。”③ 这四个特点非常符合孔、孟以来所建构的中国传统道德规范体系。孔子提出了以知、仁、勇为三达德，并在此基础上提出礼、孝、悌、忠、恕、恭、宽、信、敏、惠、温、良、俭、让、诚、敬、慈、刚、毅、直等一系列德目。孟子提出了仁、义、礼、智为四基德或母德，并将它扩展为“五伦十教”，即君惠臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺、朋友有信。董仲舒以后，有“三纲”（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）“五常”（仁、义、礼、智、信）等。中国这些传统的道德规

① 季羡林主编《东方文学史》，吉林教育出版社1995年，第297页。

② [英]李约瑟著《中国科学技术史》，科学出版社，1975年，第338页～339页。

③ 伊本·穆格法著，林兴华译《卡里莱和笛木乃》，人民文学出版社，1959年，第8页。

范几乎囊括了白得巴所说的人区别于动物的四个特点。

《卡里莱和笛木乃》有不少对妇女怀有偏见和鄙视的道德说教,但也有鲜明对照的描写。如在《商人夫妇和贼》、《两只鸽子》中都赞扬了夫妻和睦以及丈夫错怪妻子后的悔恨。在《笛木乃的审讯》、《狮子和胡狼》、《白拉士、伊拉士和玉兰皇后》中,都表现了对老年妇女的敬重。狮太后、皇太后等都是深明大义、宽厚仁慈、聪明智慧的正面形象。这种尊重知识经验、推崇宽厚仁和、敬重年迈女性的描写,是受中国儒家文化影响的一些国家,在其作品里经常出现的一种普遍现象。《卡里莱和笛木乃》中所表露出来的"仁爱孝悌"的美德,"谦和好礼"的举止,"笃实宽厚"的态度,"修己慎独"的精神等,都可发现中国儒家文化渗透其间的蛛丝马迹。

阿拉伯和中国之间的文化、思想等方面的接触,始于人们还没有意识到其重要性的那个时期。"公元 652 年阿拉伯人完全征服伊朗后,他们的统治范围便很快地接触到中国势力的前沿;因此,毫不奇怪,中国和阿拉伯的接触很早便在海陆两方面建立了起来。"① 尤其是在公元 751 年,中国和阿拔斯在怛逻斯一役之后,虽然中国失败了,但唐代历任统治者不断加强他们在西域地区的势力。在吐鲁番的阿斯塔那,人们发掘出许多埋藏着大量随葬品的中国古墓。这些考古发现表明中国对这一地区的影响还要追溯到更远的古代。从得自吐鲁番的阿斯塔那的汉文文书中还得到证实,"中国人在这些地区不仅传播了佛教,而且也传播了自己的道教与儒教。例如,得自吐鲁番的一份汉文寺庙铭文,使我们了解到中国古典作家的知识。得自阿斯塔那古墓中的文献(其中包括典型的生平介绍性悼词)表明,传统的中国伦理准则在

① [英]李约瑟著《中国科学技术史》,科学出版社,1975 年,第 476 页。

塔里木盆地的中国移民中也是通用的。"① 中国文化的西渐，主要途径是通过西域地区，经中亚各个古国，向波斯、阿拉伯、印度、罗马等方向展开。西亚的帕西亚帝国，不仅民间与汉代西域各民族（如大月氏、乌孙等）有较早的接触，而且官方也与中国建立了联系。于是中国文化也就直接在帕西亚本土发生了重要的影响。这种"中国与波斯最早贸易关系的开端"② 也为日后中国与阿拉伯的往来奠定了基础。《后汉书·马援传》曾提到了"西域贾胡，到一处辄止。"这些异域商客来到中国，走到某地便停下来做生意，并与汉族渐渐同化。由于西域到中原的人员与日俱增，汉灵帝时（168～189）洛阳甚至一度兴起"胡化"浪潮。而前往西域的中原军士、使臣、商贾、旅人、求学者等，也有将儒家经典书籍带往西域者。罗布泊西汉烽燧遗址中曾出土过《论语·公冶长》的残简，斯文赫定曾从罗布泊海头遗址盗走了东汉时的《战国策》。这一地区还不断发现过其他汉文的典籍和文书，都说明汉文化在这一地区传播广泛，而且有能力远播中亚和西亚。在这种大的文化氛围里，生在波斯的伊本·穆格法在编译改写印度《五卷书》时，将中国儒家文化思想的影响渗透其中，是完全可能的。

在《卡里莱和笛木乃》中有两处描写涉及中国，都在开篇第一部分中。当大哲学家白得巴在为印度国王大布沙林写这本《卡里莱和笛木乃》的创作缘起时写道："希腊王亚历山大征服了西方各国的君王，掉转兵马指向波斯王和其他东方君王。亚历山大所到之处，与抗御者激战，向坚守者猛攻，对归顺者安抚，大兵所向，战无不胜，攻无不克，把整个波斯帝国打得落花流水。亚历山大又取道印度向中国进发，顺便要印度王归降称臣，献上国土。"③ 然

① 克林凯特著，赵崇民译《丝绸古道上的文化》，新疆美术摄影出版社，1994年，第64页。

② 丘进著《中国与罗马》，广东人民出版社，1990年，第205页。

③《卡里莱和笛木乃》第1页～2页。

后就写亚历山大用计谋打败印度战象军队，委派了国王，就“向原定的目的地（中国）进发。”但是书并未写亚历山大和中国交战如何，而是写印度在他率领大军离开后，各族人民纷纷起来反对异族统治，最后推翻了国王，拥立了印度前王的后裔大布沙林为印度王。接下去就只叙述印度国王的故事了。这些描写基本符合历史事实。亚历山大大帝（公元前 356～前 323）在打败波斯到达埃及、巴比伦之后，仍执意奋勇前进，一直打到世界东边的尽头，他认为这一尽头就在印度河东不远的地方。他在东方的国度中转战三年。公元前 327 年夏，亚历山大到达印度，在希达斯皮斯河（今杰卢姆河）打败国王色鲁斯骑着战象的军队，然后继续向东进军。由于部下一齐驻军不前，他只得收兵，辗转于公元前 324 年春回到原波斯都城苏萨。第二年春天由于长途跋涉征战和多处负伤，他死于巴比伦。历史上本无亚历山大想取道印度向中国进攻一事，但伊本·穆格法却以自己丰富的想像将心目中遥远的中国巧妙地放进自己的作品里，可见他对中国印象之深。

《卡里莱和笛木乃》中第二处提及中国也是在开篇第一部分。哲学家白得巴求见印度大布沙林王，国王让他有话尽管说，他说“格言说：‘宜谨言，谨言之中有平安，忌废话，废话之后必懊悔。’”于是他又举了两个例子来说这句格言的正确。其中一例说：“有一次，中国、印度、波斯、大秦[①] 的帝王会聚一堂，每个人都想说一句可以流传后世的箴言。中国皇帝说：‘收回我没有说过的话比收回我说过的话更容易。’印度皇帝说：‘我不明白那些爱说话的人；说了于他有利的话，未必果然带来好处，说了于他有害的话，却必定招来祸殃。’波斯皇帝说：‘我说了一句话，这句话就控制了我，倘使我不说这句话，我就能支配它。’大秦皇帝说：‘没有说出口的话，我从来不后悔，可是说过的话，我却常常后悔。’”[②] 白得

① “大秦”一般泛指罗马帝国。

② 《卡里莱和笛木乃》第 8 页～第 9 页。

巴的意思是说在帝王面前不讲话比讲话好，言多必失，但他还是严词直谏，并因此险些获罪被杀。从书中所述中国皇帝的话分析并没有什么哲理和深奥之处，但是在伊本·穆格法的心目中，将中国排在当时四大强国之首，可见中国对他影响和印象是深刻的。事实是当时的印度、波斯、罗马帝国对阿拉伯的影响是具体而且多方面的，而中国只是他们可欲难求的遥远之邦。书中这样描写，说明中国已经强大到足以与印度、波斯、罗马帝国匹敌，而成为世界上最有影响力的国家之一。M·R·查尔斯沃思在《古代罗马与中国印度陆路通商考》一文中指出，自亚历山大大帝征服波斯之后中国的影响就在该地区存在了。“亚力山大征服安息（波斯）之后，由此路而至傍遮普（Punjab）。故在此荒凉之地，有三国之文明会集于此，即中国、印度及大秦国，而互换出品货物及绘画美术。”①

仔细阅读分析《卡里莱和笛木乃》的文本，会发现不少吸收中国文化的成分，这表明并不像有些西方学者认为的那样，中国在中古时期对阿拉伯、波斯等西亚、中亚地区无甚影响，而是影响深远。因为阿拉伯人对此研究甚少，所以造成了上述片面的印象。正如埃及当代学者塔哈·侯赛因在论及“阿拉伯文学和世界诸文学”关系时所承认的：“我决不排除印度文学和中国文学。我对这两种文学一窍不通。正因为如此，我只谈四种文学：希腊的、拉丁的、波斯的和阿拉伯的。”②

① 朱杰勤译：《中外关系史译丛》，海洋出版社，1984年，第6页。

② 中国社会科学院外国文学研究所编：《东方文学专集》（一），中国社会科学出版社，1979年，第199页。

3 الفصل الثالث التفاعل الأدبي والتبادل الثقافي بين شعوب آسيا وأفريقيا في العصور

文学传播和趋同

——《卡里莱和笛木乃》在中国

与新疆民间故事的关联

《卡里莱和笛木乃》一书在阿拉伯文学史上占有极其重要的地位，它首开阿拉伯世界介绍异域民族文学之先河，与此同时也成为了世界文学交流史上一部影响巨大的作品。它以雅俗共赏、喜闻乐见的艺术形式将丰富的寓言故事传遍世界。作为阿拉伯文学最有艺术魅力的一部分，它伴随着伊斯兰文化和阿拉伯文字的传播而进入千家万户，同样也进入了中国，尤其是西北的新疆地区。“早在其维吾尔文译文问世之前，其阿拉伯文、波斯文译本就已在维吾尔人民中间流传。”①

公元641年，阿拉伯人灭掉波斯萨珊王朝之后，波斯就开始成为阿拉伯伊斯兰帝国中重要的组成部分，其文化、文学也成为伊斯兰文化、文学的重要源流。波斯人也逐渐开始信奉伊斯兰教，随后周边地区也开始伊斯兰化。伊斯兰教在不断东侵的过程中，作为能被中国人所接受的宗教信仰，最初于10世纪进入中国西北部地区，且来势迅猛。于是为了学习《古兰经》及其他伊斯兰教经典的教义，人们纷纷学习阿拉伯文、波斯文，伊斯兰经文学校也应运而生。许多维吾尔人从儿童时代起就要学习阿拉伯语、波斯语，阅读阿拉伯文和波斯文的书籍。维吾尔诗人中的大部分还能灵活自如地运用阿拉伯文或波斯文进行创作。在这种文化、文学

① 热扎克·买提尼牙孜主编：《西域翻译史》，新疆大学出版社，1994年，第216页。

由阿拉伯、波斯流向西域的大趋势下，任何一部阿拉伯或波斯文学作品进入新疆少数民族地区都是很自然的事情。

在这股大潮的夹裹之下，《卡里莱和笛木乃》一书传入新疆地区。其流入的过程和轨迹目前尚不清晰，但作为民间文学的一个组成部分在这一地区人民中间流传该是8世纪中叶，《卡里莱和笛木乃》被译成阿拉伯文本之后。9至11世纪，横跨亚非欧三大洲的阿拉伯帝国如日中天。加强其对这些地区的政治思想统治，离不开文化、文学的渗透。尤其是公元960年，阿尔斯兰汗木萨奉伊斯兰教为喀喇汗朝(932～1165)的国教，使境内各部突厥人改信该教。进入11世纪以后，在喀喇朝政权的保护下，伊斯兰教势力已发展到新疆北部的伊犁河下游北岸和南部的于阗。这种情况构成新疆地区一些少数民族的穆斯林背景。10世纪后伊斯兰教逐步在新疆地区扎根，也强化了阿拉伯文学对这一地区影响的趋势，《卡里莱和笛木乃》像水到渠成、瓜熟蒂落一样地进入了新疆地区的少数民族文学之中。

新疆地区的一些少数民族故事，尤其是以动物为主角的寓言故事，有许多与《卡里莱和笛木乃》中的寓言相类似或完全一致，不难推断它们之间的影响接受关系或因袭成分。仅从译成汉文的民间故事集中，就可以发现不少雷同的内容。

维吾尔族民间故事《大象的死》① 源于《卡里莱和笛木乃》第5页至第6页的“大象与画眉鸟”。原作讲大象任意践踏路边画眉鸟所筑的巢，使蛋中小鸟致死。画眉鸟请乌鸦一起将象眼啄瞎，又请青蛙诱使大象落入陷阱，寓意为“有才智的人能运用众人的智慧，获得千军万马所得不到的成功。”仿作将画眉鸟换成云雀，乌鸦变成啄木鸟，情节完全一致，但寓意变为：“正义像黄金般宝贵，正义能够战胜一切；倘若只依靠愚笨的身体，最终倒霉的还是

① 刘发俊编：《维吾尔族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版。

自己。"前者强调的是弱小者能用智慧战胜强敌,小人物终究要战胜大人物的思想,后者突出的是正义的力量无坚不摧。

维吾尔族民间故事《老虎和兔子》[①] 及塔吉克族民间故事《老虎与小白兔》[②] 均出自《卡里莱和笛木乃》第 59 页至 61 页的"小兔计杀狮子"。在前两篇仿作中除将狮子换成更凶残的老虎外,内容均与原作基本相同。机智的小兔将要吃掉它的狮子骗到井边,让它将映照在井水中的狮影当作势不两立的仇敌,诱使它投井相杀,最后被淹死。重在表现寓言故事中一种带有普遍性的主题,即弱者以智慧战胜强者,小人物能依靠自己的力量战胜大人物的思想。

塔吉克族民间故事《狮子与黄牛》[③] 的基本情节和《卡里莱和笛木乃》第 40 至 86 页的"狮子和黄牛"的内容相同。写狮王重用黄牛引起狐狸或狼的嫉妒,它们进谗言挑拨离间,结果狮王误杀黄牛。但两篇的结局不同,《卡里莱和笛木乃》中挑拨是非的狐狸笛木乃,最后阴谋败露被狮王处死,寓意在于,"谁若是利用阴谋诡计进行损人利己的活动,将会得到应有的报应"。塔吉克族的故事则远没有这么复杂,最后狐狸和狼这两个坏家伙继续施展阴谋诡计,狮王被诱骗外出猎鹿,落入陷阱。故事意在警世,凡是不辨是非、轻信坏人的人,其下场也是可悲的。这种结局的变异,是对前一故事内核的深化,教育意义更大。

维吾尔族民间故事《能吃铁的老鼠》[④] 则源于《卡里莱和笛木乃》第 84 页至 85 页的"老鼠吃铁"的故事。一个准备外出的商人将 100 斤铁寄放在朋友家中,没料想这位友人竟以铁被老鼠吃掉了为理由不给他,逼得商人将其孩子藏匿起来,说是被老鹰或百

① 刘发俊编:《维吾尔族民间故事选》,上海文艺出版社,1980 年版。
② 同上。
③《新疆动物故事选》,新疆人民出版社,1979 年版。
④《民间文学》,1962 年第 6 期。

灵鸟抓走了，迫使对方进行了赔偿。两个寓言的情节一致，都采取“以子之矛，攻子之盾”的方法来解决矛盾。因为是在《狮子和黄牛》中套讲的故事，卡里莱在历数笛木乃用计谋欺骗狮王，也践踏了他答应卡里莱的“决没有为害于狮王的事”的诺言等一系列不义的行为后，讲了这个“老鼠吃铁”的故事，所以意在说明：“对于朋友，都用欺骗的手段，对于其他的人，无疑必然更加狠毒。一个人看见他的朋友骗人，必定知道这个朋友是不讲友谊的。”

维吾尔族民间故事《乌鸦》[①] 与《卡里莱和笛木乃》第116页至137页的“猫头鹰和乌鸦”如出一辙。故事主要讲述乌鸦用“苦肉计”取得仇敌猫头鹰的信任，在敌人那里它忍辱负重，探明内情以后，利用火攻消灭了敌人。两个故事的内容虽然基本相同，但寓意不完全一样，原作虽然赞赏乌鸦的行为，但主要是从猫头鹰上当受骗的教训中得出“即使是敌人表现了最大的逢迎和谦恭，也要谨防被他欺骗”的训诫意义。而维吾尔族改写的故事则重在赞扬那只乌鸦与猫头鹰斗争的智慧、胆识和勇敢，以表明弱者可以智慧和小的代价战胜强者，取得根本的胜利。

维吾尔族民间故事《鼠裔“靓女”》[②] 明显出自《卡里莱和笛木乃》第132页至133页“老鼠择夫”的故事。它讲有一个被神通之力变为女孩的鼠，长大后想嫁给“最有力量的”：她想嫁太阳，太阳怕云遮；想嫁云，云怕风吹；想嫁风，风怕山挡；想嫁山，山怕鼠穿，最后她只好被恢复鼠形，嫁给了同类。这两个故事的情节完全相同，但寓意却有变异。原作故事是套在“猫头鹰和乌鸦”中讲的，意在说明：乌鸦也好，人也好，本性难改，“无论怎样改变，你的根本的性质，是依然存在的”。而在维吾尔族民间流传过程中，这个故事被用来嘲讽那个“无视同类”，一心只想攀高附贵，却终未如愿的鼠姑娘。这故事歌颂了形体虽小但强而有力的鼠类，它们

① 刘发俊编：《维吾尔族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版。

② 《新疆民族文学》，1983年第1期。

“洪水冲不垮”,“狂风也刮不走”,“钦佩的对手就是老鼠”。在该作中鼠类象征着社会地位卑微,但强而有力的普通劳动者。

维吾尔族民间故事《痴心妄想》[①] 摹仿了《卡里莱和笛木乃》第145页至146页“满头流蜜的教士”。原作故事讲一个教士面对自己储存的挂在梁上的一满罐蜂蜜想入非非,最后他举起拐杖想打幻想中孩子,结果打破瓦罐,蜂蜜流了满头。这个故事主要规劝世人,“不要妄想,将来的事未可预卜,不应该去妄想。”维吾尔族民间故事的仿作其内核基本相同,具体情节有较大变化。故事中几个吸麻烟的流浪汉躺在野地里,面对一棵大树,从它可以做成多少个木碗开始编织发财梦;最后几个流浪汉又煞有介事地找贪财的阿訇询问,莫须有的木碗变来的四千只羊该交多少宗教税,最后自然是空欢喜一场。它不仅鞭打了懒惰者的痴心妄想,而且讽刺了贪财阿訇的愚蠢。

柯尔克孜族的民间故事《麻雀与毒蛇》[②] 出自《卡里莱和笛木乃》第55页至58页的“老鸦智杀黑蛇”。原作中的故事讲树洞里的一条黑蛇常将老鸦孵出的小鸦吃掉。在胡狼的参谋下,老鸦将一正在洗浴的贵妇摘下的珍珠项链叼走,丢在黑蛇洞口。追拾项链的人们将黑蛇杀死。以此说明:“谋略可以办得到的事情,是超过武功的能力的。”在柯尔克孜族民间摹仿的故事里,乌鸦被换成人们喜爱的麻雀,更有生活气息。毒蛇占了油坊旁边一棵大树上的麻雀窝,麻雀为了报仇将一小节灯芯叼来引燃油坊顶的苇子,逃出窝的毒蛇被救火人砸死。宣扬了善恶有报的思想。

此外,还有源于《卡里莱和笛木乃》第100页至第103页《鸽子》的维吾尔族民族故事《石鸡》;有源于《卡里莱和笛木乃》第100页至第115页“鸽子、老鼠、羚羊和乌鸦”的柯尔克孜族民间故事《四个朋友》等等。林兴华汉译的《卡里莱和笛木乃》一书中包括

① 参见刘守华:《比较故事学》,上海文艺出版社,1995年,第244页。

② 刘守华:《比较故事学》,上海文艺出版社,1995年,第245页。

了六十多个故事，上述所举与新疆民间故事有渊源关系的约占总数的六分之一。可以肯定的是，在新疆地区各民族文学中尚未搜集、整理成篇的故事中，或在各种民族文学写成的故事书中，一定还会发现与《卡里莱和笛木乃》中的寓言故事雷同的内容。这表明这部著名的阿拉伯散文名著及其中的故事，早已传入新疆地区。另外，1717 年，毛拉穆罕默德·帖木耳应喀什噶尔阿其木伯克伊玛木·穆罕默德之请，由波斯文将其译成维吾尔文。“波斯文《卡里莱和笛木乃》是在印度古典文学名著《五卷书》（梵文）做底本的基础上，几经翻译而成的一部优秀文学作品，故事生动感人，情节奇特曲折，深受维吾尔族读者的喜爱。”① 当然也存在着另外一个传播途径或可能，即随着《五卷书》的翻译，佛经的流传，佛教影响的扩大，致使这些故事直接在新疆广大地区民间传扬。

与汉文小品、故事的相似

公元 8 至 9 世纪，阿拉伯语曾在东方信仰伊斯兰教的许多国家广泛流传。稍后，波斯语又成了几个地区民族的共同书面语。由这两种语言文字为代表的阿拉伯文学和文化在 9 至 11 世纪像潮水一般向东方涌来，但在新疆这一多民族地区却削减了向东推进的势头。在喀喇汗王朝和高昌回鹘王朝之间，仿佛有一道无形的屏障，使阿拉伯文化的东进受到阻遏，致使伊斯兰教和阿拉伯文化向东部纵深传播又经历了六七百年的时间。与路陆丝绸之路通行同时，阿拉伯经过波斯湾到中国南方大港的海上丝绸之路日趋发达，阿拉伯文化从海上进入中国并形成相当的影响。阿拉伯包括《卡里莱和笛木乃》在内的许多文学作品由民间和文人两个途径进入到中国汉文学之中。

在《卡里莱和笛木乃》第 145 页至 147 页的“教士和鼬鼠”的故

① 热扎克·买提尼牙孜主编：《西域翻译史》，新疆大学出版社，1994 年，第 236 页。

事中，本已绝望的教士突然得知妻子有了身孕非常高兴。他对妻子说很希望生个男孩，要为他选个好名字，还要为他聘请名人学士当教师。他妻子说你何必说那些未来的事呢，现在有无身孕还没确定，你不要学那个满头流蜜的教士。于是他妻子讲了个故事。

“某处有一个教士，每天有一个商人给他送去一些蜂蜜。他吃够了以后，把剩余的都收存在一个瓦罐里，挂在梁上。渐渐的就装满了一罐。

一天，教士靠在床上，手里拿着拐杖，暗暗的想道：‘蜂蜜的价钱这样好！我这一罐蜂蜜，可以卖得一镑钱。然后用这镑钱，去购买十只羊；五个月一胎，一胎生几只，不要多少日子，便可以有一大群羊。大羊生小羊，小羊长大以后，又再生小羊。几年以后，可以有四百只羊。那时，我便卖了羊，去买牛和田地，种起庄稼来。五年以后，可以雇佣仆人，建筑大厦，娶上一个美丽的妇人，然后生一个美丽聪明的孩子，给他取个美好的名字，用心地栽培他，尽力地教育他。如果他不听从的话，我必定要用这个拐杖教训他。’当时，他把手里的拐杖一举，正正打中了装蜂蜜的瓦罐。瓦罐打破了，蜂蜜流了满头。”

这则寓言的意义在于告诫那些爱幻想的人：“将来的事未可预卜，不应该去妄想。”

无独有偶，在中国用汉文写的寓言小品中也有类似的故事。宋元之际的韦居安在所著《梅涧诗话》中曾有这样一段文字：

“东坡诗注云：‘有一贪士，家唯一瓮，夜则守之以寝。一夕，心自唯念：苟得富贵，当以钱若干营田宅，蓄声妓，而高车

> 大盖，无不备置。往来于怀，不觉欢适起舞，遂踏破瓮。故今俗间指妄想者为瓮算。'又诗序云：'刘几仲饯饮东坡。中觞闻笙箫声，若在云霄间，抑扬往返，粗中音节。徐察之，出于双瓶。水火相得，自然吟啸。食顷乃已。作《瓶笙》诗纪之，刘后村即事诗一联云：'辛苦谋身无瓮算，殷勤娱耳有瓶笙。'以'瓮算'对'瓶笙'甚的。"①

在这段描写中，"瓮算"之"瓮"是重点。因为只有这个"瓮"能和《卡里莱和笛木乃》中那个"满头流蜜的教士"产生妄想的"瓦罐"产生某种联系。原作中的关键道具即瓦罐中蓄满了蜂蜜，才使教士想入非非。苏东坡诗注中所说的瓮中，也一定盛有能维持贫士生计的东西，才可使他有"瓮算"的非分之想。这可能是苏东坡诗注为了言简意赅而故意省略的也未可知。但无论如何，这二者之间有联系是无疑的了。

明代江盈科(1553～1605)在《雪涛小说》中有《妄心》一则寓言故事，也与《卡里莱和笛木乃》中的那妄想的"瓦罐"故事颇多相似。

> "见卵求夜，庄周以为早记；及观恒人之情，更有早计于庄周者。一市人贫甚，朝不谋夕。偶一日拾得一鸡卵，喜而告其妻曰：'我有家当矣。'妻问安在，持卵示之，曰：'此是。然须十年，家当乃就。'因与妻计曰：'我持此卵，借邻人伏鸡乳之，待彼雏成，就中取一雌者，归而生卵，一月可得十五鸡，两年之内，鸡又生鸡，可得鸡三百，堪易十金。我以十金易五犊，犊复生犊，三年可得二十五牛，犊所生者，又复生犊，三年可得百五十牛，堪易三百金矣。吾持此金举贲(同债)，三年

① 丁福保辑：《历代诗话续编》(中)，中华书局，1983年，第560页。

间，半千金可得也。就中以三之二市田宅，三之一市僮仆，买小妻，我乃与尔优游以终余年，不亦快乎？'妻闻欲买小妻，怫然大怒，以手击鸡卵碎之，曰：'毋留祸种。'夫怒挞其妻，仍质于官，曰：'立败我家者，此恶妇也，请诛之。'官司问家何在？败何状？其人历数自鸡卵起，至小妻止。官司曰：'尔家当尚未说完。'其人曰：'完矣。'官曰：'尔小妻生子，读书登科，出仕取富贵，独不入算耶？如许大家当，碎于恶妇一拳，真可诛。'命烹之。妻号曰：'夫所言皆未然事，奈何见烹？'官司曰：'你夫言买妾，亦未然事，奈何见妒？'妇曰：'固然，第除祸欲蚤(同早)耳。'官笑而释之。

噫，兹人之计利，贪心也；其妻之毁卵，妒心也；总之，皆妄心也。知其为妄，泊然无嗜，颓然无起，即见在者，且属诸幻，况未来乎！嘻，世之妄意早计，希图非望者，独一算鸡卵之人乎？"①

阿拉伯和中国的这两个故事，从表面上分析是有区别的，但故事的主旨、内核却基本相同。两个故事的详略程度也差不多。所不同的是开篇部分的瓮或瓦罐没有了。市人的幻想直接从拾到的鸡蛋开始，鸡蛋的打破预示着幻想的破灭，但鸡蛋不像瓮或瓦罐是自己打破的，而是别人打破的。但瓦罐中的蜂蜜是别人送的，鸡蛋是拾得的，都是不劳而获之物，从而说明两故事的主人公都很懒而且缺乏生存能力，这样描写二人才有妄想的思想基础和物质条件。随着阿拉伯文化的传播，以及《卡里莱和笛木乃》以各种形式在中国的译介、流传，这类"瓮算"型的痴心妄想故事被记入中国的寓言小说集中是完全可能的。

其实，这个故事随着《卡里莱和笛木乃》的传播而在世界范围

① 江盈科著，黄仁生校注：《雪涛小说》，上海古籍出版社，2000年，第14页。

内广泛流传，已具有了世界意义。法国从事流传学研究，并使之形成学派的先驱和奠基人特奥多尔·本菲，在 1859 年为《五卷书》法文版所写的长篇序文中就涉及了这个故事，神话学派的学者马科斯·缪勒在 1873 年完成的《故事的流动》一文中，也曾利用这个故事作为例证，来说明故事在广大范围内流传的过程。这个故事的原型最早出现在古代印度的两部梵文的寓言集里。第一个是《嘉言集》《和平篇》中的第七个故事。主人公是个婆罗门，他躺在床上对着放满了大麦片的土盘子而突发奇想，也因为想像中要娶的女人而打碎了盘子，随之空想全无。第二个是《五卷书》中的第五卷第七个故事。主人公也是个婆罗门，躺在床上望着用乞来的大麦片填满的罐子，想入非非，也因空想中的妻子而踢破了罐子，一切都成了泡影。到了编译《五卷书》而成的《卡里莱和笛木乃》书中，这个故事变成了“满头流蜜的教士”。然后这个故事就成为了众多欧亚两洲各种语言译本的根源。在希腊故事集《斯蒂凡尼托斯和伊赫尼拉托斯》中，主人公变为穷人乞丐，从床上吊着的一罐蜜糖和奶油开始空想。在法国格林童话集里，《懒惰的海因慈》讲述了懒惰丈夫因打破蜜罐而使美梦破灭的相同故事。在俄国阿凡纳西耶夫记录的民间故事里，讲穷苦农民看见树丛里藏着的野兔而展开的幻想。在法国著名的拉封丹寓言里，一个头顶一罐牛奶到市场上去卖的妇女也对未来寄托了幻想。到中国它成为维吾尔族的《痴心妄想》，成为汉族的《瓮算》和《妄心》等一类故事。通过对这一故事的流传过程、流传路线、流传方式的分析研究，以及考察这一故事在流传过程中“变形”、“损耗”、“增补”，流传的“终点”，“接受者”的多少等现象，可以找出《卡里莱和笛木乃》与各国文化的关系，以及在各地流传的规律。

在《卡里莱和笛木乃》一书中还有一个故事与汉文记载的故事很相似。该书第 132 页至 133 页讲述了一个“老鼠择夫”的故事。

"教士祈祷真宰把这只老鼠变成一个女孩。老鼠变了女孩以后,教士抱她去见一个妇人,并对这个妇人说道:'请你好生养育这个女孩,如同自己亲生的孩子一般。'女孩子长大,教士说道:'女孩儿,你愿意同谁结婚,可以自己选择。'女孩说道:'既然要我选择,我当然要选择最有力量的。'教士想道:'也许她要同太阳结婚,便去同太阳商量,说道:'伟大的太阳!我有一个女孩儿,要找一个最有力量的丈夫,你愿意同她结婚么?'太阳说道:'我告诉你吧!比我有力量的是云,云能遮蔽我,挡住我的光芒。'于是,教士又走到云的面前去求婚。云说道:'我告诉你吧!比我有力量的是风,风能常常改变我的方向,叫我东就东,叫我西就西。'教士把情形告诉了风,风说道;'我告诉你吧!比我有力量的是山,我终究不能弄动山啊!'教士去见山,要求缔婚。山说道:'我告诉你吧!比我有力量的是老鼠,老鼠能攒通我的肚子,在里面做家,我丝毫不能奈何它。'教士来见老鼠说道:'你愿意要我的这个女孩么?'老鼠说道:'怎么能娶她呢?我的家太窄了啊?老鼠只能娶老鼠。'于是教士祈祷真宰,把这个女孩变成老鼠,恢复原状。女孩也很乐意,真宰改变了她,使她恢复了原形。"

这则寓言意在说明人或者动物,其本质属性是难以改变的。

中国也有一个类似的故事。在明代刘元卿所撰文言笑话集《应谐录》中有一则较短的寓言故事《猫号》:

"齐奄家蓄一猫,自奇之,号于人曰:'虎猫。'客说之曰:'虎诚猛,不如龙之神也。请更名曰龙猫。'又客说之曰:'龙因神于虎也。龙升天,须浮云,云其尚于龙乎?不如名曰云。'又客说之曰:'云霾蔽天,风倏散之,云固不敌风也。请

更名曰风。'又客说之曰:'大风飚起,维屏以墙,斯足蔽矣。风其如墙何!名之曰墙猫可。'又客说之曰:'维墙虽固,维鼠穴之,墙斯圮矣。墙又如鼠何!即名曰鼠猫可也。'东里丈人嗤之曰:'噫唔!捕鼠者故猫也。猫即猫耳,胡为自失本真哉?'"①

阿拉伯和中国的这两则寓言,从内容表层上看,前者是为女嫁郎,后者是为猫起名,但其深层意思是人和动物的本质属性是不会、也不能失去的。

季羡林先生在"从比较文学的观点上看寓言和童话"一文中指出:"不论中间隔着多大的距离,只要两个国家都有同样的一个故事,我们就要承认这两个故事是一个来源。""我们虽然不能说世界上所有的寓言和童话都产生在印度,倘若说它们大部分的老家是在印度,是一点也不勉强的。"② 虽然《卡里莱和笛木乃》中"满头流蜜的教士"和"老鼠择夫"这两则寓言在《五卷书》中均有,实际是前者改写、变异后者而来,但是它们得以广泛流传却是《卡里莱和笛木乃》的功劳。它们和中国文学中类似的故事的联系,是阿拉伯文化和中国文化碰撞的结果。

① 王利器辑录:《历代笑话集》,上海古籍出版社,1981年,第163页。
② 季羡林著:《朗润琐言》,上海文艺出版社,1997年,第267页、268页。



世界瑰宝《天方夜谭》

الباب الثالث الكنز الأدبي العالمي
ـــ " ألف ليلة وليلة "



1 “开门吧，芝麻芝麻”

——《一千零一夜》与中国

《天方夜谭》与《一千零一夜》

《天方夜谭》又译《一千零一夜》，这个书名本身就浸透着中国文化的汁液，是中外文化交流的产物。这部阿拉伯文学故事集原名为“Alf laila wa - laila”，应译成《一千零一夜》。公元1704年，法国人迦兰(1646～1715)根据叙利亚文抄本将此书译成法文，名为《一千零一夜》。后世有人转译为更具异域色彩的《阿拉伯之夜》，许多英文译本也多以《阿拉伯之夜》命名。到了中国翻译者的笔下，《阿拉伯之夜》这个书名又被转译为具有中国文化色彩的、更便于中国读者理解的《天方夜谭》。

“天方”是“天房”二字的误写、误读或误称。阿拉伯半岛西部麦加城是伊斯兰教圣地，城中有座著名的古寺叫作“克尔白”(意为“立方体形房屋”)，意译为“天房”，是中国伊斯兰教对“克尔白”的别称。中国元代就有关于“天房”的记载，用作对阿拉伯的泛称。如元刘郁在《西使记》中记载，“报达之西，马行二十日，有天房。内有天使神……经文甚多……辖大城数十，其民富实”。在《元史·郭侃传》中，“又西行三千里，至天房”。自明代以后，“天房”被改写为“天方”，古时被称为“大食国”的阿拉伯国家，明代以后也改称为“天方国”。如：《明史·西域列传四》载：“天方，古筠冲之地，一名天堂，又曰默伽。”在这里“天方”就是麦加。在明代费信《星槎胜览》一书中，天方即天方国，“其地多旷漠，即古筠冲之地”。清魏源在《元史新编·郭侃传》中，改《元史·郭侃传》中的“天

房”为“天方国”。清初以后，在汉文伊斯兰教的译著中，以“天方”命名的书不可历数。如《天方回回原来》、《天方性理》、《天方典礼》、《天方字母解义》、《天方至圣实录》、《天方三字经》、《天方蒙引歌》、《天方历源》、《天方正学》、《天方尔雅》、《天方圣经》等。可见至清代，天方泛指阿拉伯已得到正史和民间的确认。

“夜谭”即“夜谈”。古汉语中“谭”与“谈”是相通的。《天方夜谭》不能写作《天方夜谈》是因为要“避讳”。封建时代对于君主和尊长的名字，为避免直接说出或写出而改用其他字来代替，叫做“避讳”。如汉武文帝名“恒”，就改“恒山”为“常山”。苏轼的祖父名“序”，他作序时常改“序”为“叙”或“引”。因唐武宗名炎(841～846)，这“炎”字不能用作书名，所以成《天方夜谭》。明代冯梦龙的成名作《古今谭概》的命名也是如此。出于热带沙漠居民的文化心理，阿拉伯人对炎热、太阳、火等有一种特殊的恐惧心理。原始的阿拉伯人所信奉的拜物教，一般主要集中于对月神的崇拜。他们渴望躲避白昼的炎热，向往夜晚的清凉。阿拉伯语中的单词“samar”意思就是“夜间谈话、聊天”。由于阿拉伯人喜欢在夜晚的聚会上讲述自己白天的各种经历，有时朗诵诗歌，或讲说其他故事，而这本书中的故事又都是在夜晚讲的，所以《天方夜谭》的书名再恰当不过了。

《一千零一夜》成书的时间大致是在公元八九世纪之交，至十六世纪。它的早期形式是波斯故事集《海沙尔·艾弗萨纳》即《一千个故事》。这在不少阿拉伯典籍中均有记载。马苏第(马斯欧迪，卒于956)在名著《黄金草原》(947)一书中指出了“《海咱尔·艾弗萨纳》或《一千个故事》的著作的情况”，“在波斯文中有一个叫《艾弗萨纳》的故事。此书在民众中则以《一千零一夜》之名而著称。这是一部有关一位国王、诸大臣、公主和奴婢希拉札德与迪

纳札德的历史。”① 学者们指出，这里的《一千零一夜》应该是《一千夜》，“这无疑是抄录和印刷的错误。当时这部书还不可能被叫做‘一千零一夜’”。② 另一位阿拉伯文史学家伊本·纳迪姆（约卒于 1047）在著名的《索引书》中记述：“首先编撰神话、寓言，将它写成书，藏入书库的是波斯人……后来在萨珊王朝，神话、寓言有所发展。以后阿拉伯人把它译成阿拉伯文，并经文人加工润饰。阿拉伯人还自己编著类似的故事。第一部这样的书是《赫扎尔·艾福萨那》，即一千个神话故事。”③ 伊本·纳迪姆已提及《赫扎尔·艾福萨纳》包含一千个夜，近二百个故事。十世纪上半叶，伊拉克文学家哲海雅里（卒于 942）收集了四百八十个故事，每夜有一个完整的故事，但是未能完成他要写一千个故事，即一千夜故事的宏愿。学者认为这“一千个故事”就是《一千零一夜》的雏型。

阿拉伯文史学家伊本·纳迪姆在《索引书》还讲述了《一千个故事》的书名缘起和内容梗概：“一位国王每天娶一位王后，一夜之后，翌晨即将其杀死。后来娶了一位宰相的女儿，她聪颖过人，名叫山鲁佐德。她每晚给国王讲故事，在天亮时戛然而止，以使国王让她活到次晚继续往下讲，一直讲了一千夜。这期间她给国王生了一个儿子。她用智慧使国王恢复了理智，国王也喜爱她，同她生活在一起。”据埃及历史学家马格里兹（1363～1442）的《开罗地貌图》记载，一个生于法帖梅王朝阿迪德哈里发时期（1148～1171），名叫盖尔蒂的埃及文学史家，第一次使用《一千零一夜》的书名，在此之前人们均称为《一千夜》。这样更动书名的原因，一个可能是在一百或一千之后加上一，更说明它很多，这符合阿拉伯人的语言习惯。另一个可能是阿拉伯人认为奇数吉利，偶数不

① 马苏第著，耿昇译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第 772 页。

② 郅溥浩著：《神话与现实——〈一千零一夜〉论》，社会科学文献出版社，1997 年，第 6 页。

③ 同上。

吉利，所以相应的还有《一千零一日》即《天方日谭》。

《天方夜谭》和《一千零一夜》的书名最早是由谁引进到中国的，经学者的研究后，有了新的发现。中国最早关于《一千零一夜》的介绍见于近代著名的林则徐(1785～1850)译辑的《四洲志》(1839)一书中。此书的第六七两章集中说明了阿拉伯地区的历史地理等方面的情况，在结尾部分记述阿拉伯在学术和文化方面的成就时写道："本国人复又著辑，论种类、论仇敌、论攻击、论游览、论女人，以至小说等书。近有小说一千零一夜，词虽粗俚，亦不能谓之无诗才。"这可能是最早使用中文《一千零一夜》的书。1839年3月10日，林则徐到广州后，即派人广为搜集西方书报，译辑《四洲志》。当时所知《一千零一夜》版本有限。除法国人迦兰公元1704年至1717年翻译的最早法译本外，欧洲人又根据此译本转译成美、德、法、土耳其等各种译本，但都不大忠诚于原作。《一千零一夜》最早的阿拉伯原文印本是由一位也门谢赫在印度加尔各答发行，称为"加尔各答头版本"(两卷分别为1814年、1818年出版，1829年再版时合为一卷)。公元1835年在埃及出版的"布拉克木"是正本和善本。德国的博尔斯伦本(1825～1843)和英国理查德·弗朗西斯·巴顿于1885年至1888年出版的全译本等都具有世界影响。不知林则徐所谓"近有小说一千零一夜"是指那一种版本。

中国最早将《一千零一夜》称为《天方夜谭》的人是严复。严复(1853～1921)是较早"向西方寻求真理的一派人物"。他在公元1900年至1902年间翻译英国逻辑学名著《穆勒名学》的一则按语中对《一千零一夜》进行了评介。按语写道："《天方夜谭》不知何人所著。其书言安息某国王，以其宠妃与奴私，杀之，后更娶他妃。御一日，天明辄杀无赦。以是国中美人几尽，后其宰相女自言愿为王妃，父母涕泣闭距之，不可，则为其盛饰进御。夜中鸡既鸣，白言王为女弟道一古事未尽，愿得毕其说就死。王许之，为迎

其女弟宫中，听姊复理前语。乃其说既吊诡新奇可喜矣，且抽绎益长，猝不可罄，则请王赐一夕之命，以褒续前语。入后转胜，王甚乐之。于是至一千有一夜，得不死。其出为各国传译，名《一千零一夜》。《天方夜谭》诚古今绝作也，且其书多议四城（指亚历山大城，巴格达，开罗，大马士革）回部制度、风俗、教理、民情之事，故为通人所重也。”① 严复写的这则按语言简意赅，既简要说明了《一千零一夜》书名的来历和主要内容，又高度评价了它在世界文学史上的地位及传播状况，并指出此书的阿拉伯风俗、宗教、民情等文化风貌的社会意义。根据《一千零一夜》这部世界名著在中国流传的情况分析，当时中国尚无任何译本，能将此书评介得如此全面，难能可贵。由此可见中国用《天方夜谭》这一书名，非严复莫属。严复曾留学英国，晚年又以翻译为主要工作，他极有可能通读过《一千零一夜》的英译本。

《一千零一夜》里的中国

《一千零一夜》这部民间故事集以其波谲云诡、神幻怪异的艺术魅力征服了中国人民。由于历史上中国和阿拉伯始终保持着经济贸易往来和文化文学联系，所以书中描述的故事非常容易引起中国人的心理共鸣和情感交流；尤其是书中直接描写和间接提及的许多有关中国的人和事，使人丝毫不感到陌生，反而令人觉得分外亲切。总结《一千零一夜》中提到的“中国”形象，主要有两类。一类是作为故事展开和推进情节发展的间接叙述，另一类是作为人物活动的舞台和塑造人物所需要的直接描写。

间接叙述涉及到的“中国”形象的主要有以下多处：

“相传在古代印度和中国的海岛上，有一个萨桑国

① 严译名著丛刊《穆勒名学》，商务印书馆，1981 年，第 31 页 ~ 32 页。

……。"(《国王山鲁亚尔及其兄弟的故事》卷1,第1页)①

"古代,在中国的京城中,住着一个裁缝……"(《驼背的故事》卷1,第206页)。

"中国皇帝听了裁缝的故事,点点头,表示满意,……"(《理发匠六兄弟的故事》卷1第278页)

"我从中国境内的一个岛上飞来;我愿把今夜看见的一桩最奇怪的事情报告你。"(《迈野姆娜和代赫尼庶》卷2,第290页)

"格式格式回答着和代赫尼庶一起送白都伦公主飞到中国,闯进宫去,把她放在床上,然后各自归去。"(《戛梅禄和白都伦》卷2,第296页)

"儿啊,听说艾博·木钻斐尔长者要上中国去经营生意;……求他给你买五块钱的中国货带回来,……"(《哈里发何鲁纳·拉施德和懒汉的故事》卷2,第540页)

"艾博·木钻斐尔和他的同伴继续不断地在海洋中航行,一直到了中国境内,……"(同上卷2,第541页)

"'这座城市叫什么名字?'我问国王。'这座城市叫胡诺督,是中国的领土。'"(同上卷2,第551页)

"据说古代有个女神,从老远的中国迁居于此,和人类结了婚,……。"(《艾奈斯和王丽都的故事》卷3,第197页)

"矮律补弄死女王锺莎。……见墙上挂着一柄嵌珠玉的宝剑和一个用中国铁制造的盾牌,……。"(《矮律补掐死女王锺莎》卷4,第349页)

"大国王陛下,如果您要知道那方面的情形,那请到中国去吧。因为中国是一个地广人众的大国,……。"(《赛义府·姆鲁可和白秋尔图·赫曼丽的故事》卷5,第140页)

---

① 纳训译:《一千零一夜》,人民文学出版社,1985年版。以下引文均见此书。

"中国人听说有四十条满载士兵、武器和财物的船只靠岸的消息,……中国人紧急备战,……。"(同上卷5,第141页)

据不完全统计,《一千零一夜》中还有八处提及"中国"、"中国货"、"中国国王"等词语的地方。这种将有关中国的人或事及地域进行间接叙述的方法,显然是一般民间故事经常使用的手法,为了使故事增加审美情趣。当然,这种通过幻想所表现出来的思想逻辑的合理性,恰恰体现了幻想故事的特征。"这些民间故事中的事物、人物、情节,有些在现实中存在,有些不存在,其明显特点都是幻想的超自然的境界。而这些幻想的、超自然的境界,追根到底,又大多具有真实的生活基础。"①

所谓"真实的生活基础"正是《一千零一夜》产生的公元八九世纪之交到十六世纪这一历史时期的、阿拉伯和中国之间逐步确立的那诸多令人兴奋的历史性联系。公元八世纪,阿拉伯人建立了横跨亚、非、欧三洲的伊斯兰大帝国,他们渴望和中国这个泱泱大国加强沟通和了解。在继后的几个世纪里大批的阿拉伯商人,包括波斯商人经陆上和海上的"丝绸之路"来到中国这块他们向往已久的神奇土地。他们由阿拉伯蒙昧时期那种对中国充满神秘的想像,一变为具体可感的新奇感受。《一千零一夜》中大量有关中国的词语、叙述的出现,正是那个时代广大阿拉伯人渴望了解和认识中国的心理和感情的一种反映。因此,在几乎所有涉及中国的人和事中,两国人民都是和平友好的、善意和解的,让人们从心底产生一种喜悦。

直接描写涉及的"中国"形象和"中国人"形象,篇幅很长,意义深刻,都是精心构思之作。有关中国的各种因素在故事情节的

① 钟敬文主编:《民间文学概论》,上海文艺出版社,1980年,第205页~206页。

发展中都起着外在或潜在的作用。《一千零一夜》中几个最有代表性、最知名的故事，如《辛伯达航海旅行的故事》、《阿拉丁和神灯的故事》、《驼背的故事》等，它们或者全部，或者局部，都将中国作为人物活动的舞台，都或多或少地塑造了阿拉伯人想像的中国人物形象。这些描写是符合历史真实的，是有现实基础的。

十世纪初，阿拉伯历史学家阿布赛德哈散曾在书中记录了他的友人依宾瓦哈伯在长安受中国唐僖宗(873～888)接见时(876)，他曾对中国皇帝说过的话。其中谈到对中国的感想时说："昔时久闻中国之尊荣及物产之丰富，好奇心驱使余来此邦，俾得观光上国，亲睹一切也。余不久即将归回余之祖国，余兄弟之邦。切实报告余在中国所见之光华，中国各省之广大，在中国所蒙之礼遇，所得之厚赏。"① 这些话是依宾瓦哈伯回到故乡巴士拉城以后回忆当时情形时所说的，是在没有任何外界压力与功利目的情况下，一种内心真情实感的流露。这种美好的情景和感觉在《一千零一夜》的直接描写中也不乏其例。例如在《驼背的故事》里，描写了"中国的京城中"住着"为人达观快活、好娱乐嬉戏"的穆斯林裁缝，治病救人的"犹太医生"，"喝得酩酊大醉，东倒西歪"的基督教商人，身为穆斯林的"皇宫里的厨役总管"，"医生的黑女仆"等，他们有各自的宗教信仰，来自阿拉伯地区的各个地方，在中国经商、看病、做衣服、当总管、做仆人等等，相安无事，生活得很自由、舒服。"基督教商人"曾对"中国皇帝"说起他来中国前后的经历。"启禀主上——基督教商人说——我携带货物来到贵国经营生意，被命运驱使到这里来。我是埃及的科卜特人，从小生长在埃及。我父亲是个经纪人，我成年后，父亲过世了，我便继承他的职业，从事做掮客事务。"然后他讲了与一个一只手的青年商人结识的经过。最后说："我跟那个青年约定月初启程，于是将自己的产

① 张星烺：《中西交通史料汇编》第2册，中华书局1977年，第214页～215页。

业拍卖，并收买一批货物，随他离开家乡，一直旅行到贵国来。那个青年卖完货物，收购了本地的特产，然后转回埃及去了。我自己一个人留在这里经营生意，生活过得很好。”①

“犹太医生”来自叙利亚大马士革，因医术高明，被省长委派为“大马士革医院的主持人”。虽然他很富有，生活很幸福，而且“大马士革盛产水果、树林、河流、花卉、雀鸟将城市点缀成一座人间乐园”，但是他还是经过“在旅途中跋涉，最后来到贵国（中国），过得很舒服”。② 另外，那位穆斯林总管还经常参加中国京城里富人组织的“朗诵《古兰经》的集会，到会的有一般法学家和其他阶层的人物”。那位穆斯林裁缝也常去“赴朋友的宴会”，尽管“参加宴会的约莫二十个本地人（中国人），其中有裁缝、装配玻璃者、木匠等手艺工人和其他行业人员”。但他们还是一起又吃又喝主人款待他们的“饮食”，生活得很融洽。这些踏上异乡中国土地的阿拉伯人，感慨中国的富有，人民的热诚，他们生活在这块乐园般的天国里，“乐不思蜀”，很多人留在中国做买卖，和中国人一样过着安居乐业的生活。

《一千零一夜》中的这些直接描写，已将“中国”和“中国人”形象化、具体化了。它们以活生生的人、活灵活现的事，生动地绘制出阿拉伯人在中国生活的一幅五色斑斓的画卷。将中世纪生活在中国的各族人民的思想情趣、理想追求、喜怒哀乐、悲欢离合、善恶好恶等，淋漓尽致地表现出来。它已经从为读者创造一种中国文化氛围，一种中国历史的遐想，一种中国情结的反映，变为一种广阔的生活背景，一种清晰的时代特征，一种异域生活的写生画面。当然这其中不乏想像与虚构，不乏主观与片面，也不乏偶然与个案，但它毕竟有现实做基础。商业的发达导致阿拉伯人在海外势力的增长。八世纪以后，阿拉伯人取代犹太人、波斯人、印

① 纳训译：《一千零一夜》第1卷，第212页、第223页。
② 纳训译：《一千零一夜》第1卷，第238页。

度人而取得海上优势。八世纪以来，经陆路西来中国的阿拉伯人大多住在西域城镇和京都长安。八世纪中叶，经海路来中国的阿拉伯人大多侨居在广州、泉州以及扬州等江浙沿海港埠。此外，在沿海商埠通往长安、洛阳的交通要冲，如洪州（今南昌）等地，也有不少阿拉伯侨民。这些人不仅侨居中国，而且某些人与汉族通婚，定居中国。从十一世纪左右开始，阿拉伯商人的势力在中国已跃居所有外商之首。很多阿拉伯人因久居中国而需要进行宗教活动的场所，于是各地的清真寺应运而生。由于元代统治者信任和重用来自西亚和中亚的色目人，于是大量的西域人、阿拉伯人来到中国。中国和阿拉伯之间在《一千零一夜》成书期间，有大量的商人、海员、工匠、使节、伊斯兰神职人员、旅行家、学者等频繁往来，促进了双方的物资交流和文化传播。《一千零一夜》中有关中国的人或事的直接描写自然也很容易被理解了。

中国的女婿：辛伯达

在《一千零一夜》中有许多航海冒险的故事，其中《辛伯达航海旅行的故事》最有代表性。这篇故事上承古代埃及的著名旅行记《遭难水手的故事》，下启冒险发财类小说之先河。据考证和研究，这篇故事曾从许多当时流行过的著作中汲取过素材和营养，如九世纪的《奇异的印度》，十一世纪伊德里希的地理书，十三世纪的《马福尔卡特的奇谈》，十四世纪的《奇异的哈里达特岛》等。但更多的是对阿拉伯人经商远航、冒险发财精神的一种反映。

中世纪的阿拉伯帝国控制了海上贸易的主动权。发达的手工业和海上贸易既促进了帝国经济的繁荣，也满足了哈里发、皇亲贵戚等上层人物物质享受的需要。海外贸易受到帝国的支持和保护，商人和财富受到社会的普遍尊敬和羡慕。《辛伯达航海旅行的故事》以这样一个商业贸易时代为背景，商人及其生活必然会得到充分的反映，航海家辛伯达居然敢七次进行这种九死一

生的危险远航即是一例。辛伯达七次冒着生命危险远航经商，故事叙述模式化基本一致，即“航海遭难”、“死里逃生”、“意外发财”、“绝路逢生”、“皆大欢喜”。但是冒险经历一次比一次神奇，一次比一次诡异。假如他真的第七次，也是最后一次曾航海到过中国的话，那么，他从巴格达出发，就要经过波斯湾、阿拉伯海、印度、马六甲海峡，到南中国海，最后停靠在中国某一港口，航程数万里。由于他的航行冒险是阿拉伯海外经商贸易大发展时代的产物，无数条阿拉伯商船和无数个航海冒险家曾到达中国，所以他的遭遇只是他们无数次经验中的一个极端事例而已，有相当的可信度。正如希提在《阿拉伯通史》中指出：“根据穆斯林商人商务旅行的实际报告而写成的航海家辛伯达的冒险”，“就成为《一千零一夜》中最好的故事。”

在辛伯达“第七次航海旅行”即他航海到中国之前，他有一段自白颇能说明是什么东西驱使着他用生命作赌注，再次去冒险。“你们要知道，弟兄们：我第六次航海旅行归来，赚了许多钱财，恢复了先前的豪华、享乐生活，终日吃喝、寻乐、嬉戏，醉生梦死，挥霍无度，安安逸逸地过了一晌之后，我又不安于现状，一心向往异地风光，憧憬着航海旅行、海外经商、参观各地风土人情的乐趣。”于是他打定主意，预备好许多名贵货物，到巴士拉登船。他从心里觉得“和商人们在一起，感到无限的快慰。”① 辛伯达一次又一次地投身于航海冒险活动中去，除了不断获取财富、积累财富的原因以外，更重要的恐怕是受社会风习的影响。原来生活在沙漠草原上的阿拉伯人视野虽广阔，但生活范围闭塞。只有“贝督因人、骆驼、枣椰树和沙漠，是游牧生活舞台上的主要角色。”但是迅速崛起的国势，日益扩大的版图，极大地拓展了他们的生存空间，从沙漠到绿洲，从丘陵到平原，从陆地到海洋，面对如此广袤而新

① 纳训译：《一千零一夜》第4卷，第50页。

奇的世界，在沙漠和旷野中陶冶出来豁达开朗、散漫无羁、自由独立的阿拉伯人，又产生出一种如饥似渴的求知欲。于是追求新事物、探索新世界的精神，伴随着对财富的占有欲而在社会上蔚然成风。而中国对六次航海冒险归来的辛伯达而言，还是一个崭新的未知世界，还是一个需要他去探求、去认识的新事物。“第七次航海旅行”开篇即交代，“那里(巴士拉)有只大船正在准备启航，已经载满货物和客商。我就搭上那只大船。”他在登船前肯定知道这条商船是开往中国某个港口的，因为紧接着，故事又叙述道：“船在海中航行，天气晴和，风平浪静，一帆风顺地到达中国境界。当时我们谈着生意经，享受旅行的乐趣。”可见中国很可能就是这次航行的目的地。

在中国境界，“船被大风吹到海洋的极端”，在他们遭遇到三条巨大、凶猛的鲸鱼的攻击之后，“孤舟触礁，砸得粉碎，人货全部落在海里”。辛伯达流落到一个荒岛上，收集了一些木头铆成一只小船，顺河水漂流到“一座建筑美丽、人烟稠密的大城市附近”。辛伯达自述了自己的所见所闻，尤其是对中国普通人民的描绘，情节细致、感情真挚、精神高尚。

岸上的人见我坐在船中，被急流冲击着直往下流，赶忙投出绳索和鱼网，把我救到岸上。由于过度饥饿、恐怖和睡眠不足，我刚到岸上，便死人般倒了下去。幸而他们急救，我才慢慢苏醒过来。他们之中有个非常慈良的老人，格外关怀、照顾我，脱下他的衣服给我穿，带我进城去澡堂里沐浴、熏香，喝香甜的兴奋饮料，并带我到他家中，招待在客室里，给我预备丰盛的饭菜。我吃饱喝足之后，婢仆又端热水给我漱口洗手，拿丝帕给我擦手。接着那位长者收拾一间侧室，供我居住，吩咐婢仆好生伺候我。我被他家当上宾招待，饮食很好，起居非常舒适。过了三天，我的精神逐渐恢复过来，

情绪既安定，心胸也开朗，健康全都复原。①

《一千零一夜》通过如此动人的细节描写，将中国人对异域来中国的落难者的无微不至的帮助表现出来。他们充满人道主义的救死扶伤的行为，充分说明中国人高尚的道德水准和情操。尤其是那位慈善的老人出于同情心对辛伯达悉心的关怀、照顾，被描写得极其形象、生动，跃然纸上。

后来，这位好心的中国老人又帮他卖掉从小船上拆下来的檀香木，而且主动提出要将独生女儿嫁给他，希望他人赘为婿，“像亲生儿子一样”和他们生活在一起。辛伯达觉得这位善良的老人就像自己的“生身之父”，而无法拒绝他的好意。“洞房花烛之夜，新娘打扮得非常标致、漂亮，有倾城倾国之色。”他们“彼此一见钟情，夫妻间结下深厚的爱情”。从此，他们在一起过着“甜蜜、幸福的生活，彼此的身心都有了寄托”。② 在岳父病故之后，他的妻子愿意跟随他回故乡。辛伯达“听从妻子的嘱咐，陆续卖掉岳丈遗留下来的货物，并准备一切，等到有人旅行时，好随他起身回家”。当他回到家乡巴格达时，人们屈指一算，从他“第七次航海旅行起至归来时，已历时二十七年”。他“从此决心不再航海旅行”，“和家人共叙天伦之乐，享受安静的田园生活，以终余年”。③

在“辛伯达第七次航海旅行的故事”中，他在中国海域遇到海难，被中国人所救，长时间在中国人中间生活，并娶了一个中国妻子，最后和中国的妻子携着中国的财物返回故乡阿拉伯。辛伯达曾经有七次航海旅行、冒险经商的奇遇，前六次归来后都又重新萌生再次出海的念头，独独这第七次归来后，“决心不再航行旅行”。使他“浪子回头”的是中国之旅，使他享受“天伦之乐”的是

① 纳训译：《一千零一夜》第4卷，第53页。
② 纳训译：《一千零一夜》第4卷，第55页。
③ 纳训译：《一千零一夜》第4卷，第57页。

中国妻子。一句话，是中国之行改变了他的思维逻辑和生活轨迹，他在中国找到了生活和人生的归宿。

古代来中国的阿拉伯人中，商人居多。据阿拉伯文史料记述，八世纪中叶，曾有一位伊巴迪派的阿曼商人艾卜·奥贝德，驾驶过木帆船来中国友好访问，买了沉香回国。这可能是阿拉伯人到中国航行的最早的阿拉伯文记载。阿曼人认为，艾卜·奥贝德就是《一千零一夜》中的航海家辛伯达。① 不论这种观点是否正确，直至二十世纪八十年代，辛伯达航海旅行的故事依然鼓荡着中国人民和阿拉伯人民的心灵之帆。为了庆祝阿曼国庆十周年，并纪念辛伯达这位远航中国的友好使者，重温古代阿拉伯人民同中国人民的友谊，在阿曼政府的支持和资助下，蒂姆·塞弗林船长于1980年11月23日驾驶阿曼苏丹国一艘模仿古代阿拉伯传统的"枭"型双桅三帆木船，"苏哈尔"号，从阿曼首都马斯喀特的海军基地启航，沿着一千多年前《一千零一夜》中所描述的阿拉伯航海旅行家辛伯达第七次航行到中国的路线图，经过二百一十六天漫长而又艰辛的航行，行程五千多海里，于1981年6月29日胜利抵达广州黄埔新港码头，受到中国人民的热烈欢迎和热情款待。蒂姆·塞弗林船长兴奋地对中国记者说："这次航行是我们两国悠久联(系)和新的交往的象征。驾驶同过去阿拉伯世界开往中国的航船一样的船只进行航行，这是具有历史意义的。"他还说："我们的目的也为了通过古航道再次把中国和阿曼联结起来。"② 塞弗林船长的心里话表达了中国人民和阿拉伯人民的共同心声，即发扬古代两国人民的开拓精神，发展具有传统意义的友好关系。现代阿拉伯人民的友好使者再次实现了辛伯达心中的梦想。

① 江淳、郭应德：《中阿关系史》，经济日报出版社，2001年版，第34页。

② 李政：《沿着〈一千零一夜〉中辛伯达开辟的航道驶向中国》，《人民日报》1981年2月5日。

中国的阿拉丁神灯

在《一千零一夜》中有许多故事都描写了中国的富有。其中《阿拉丁和神灯的故事》最突出。主人公阿拉丁这个名字的含义虽然是"安拉"的宠儿,但生活却很不幸。他是中国都城里一个穷裁缝的独生子。他家境贫寒,不会也不愿意学习任何谋生手段,但是他却能开启一个藏有无数珍宝的巨大宝库。其中至尊至贵的宝物是能满足人类一切欲望的"神灯"。它就藏在"中国有一座叫卡拉斯城的郊区某山脚下"。而一个心怀叵测的西非摩洛哥的摩尔人魔法师,不辞远道跋涉,"从日落处的西方,奔到日出处的中国的最终目的",就是要从中国盗取这盏神灯。"在连续跋涉的漫长旅途中,他不停留,不耽搁,终于来到中国,找到阿拉丁,对他施行欺骗手法。"当他的阴谋失败,"他痛苦、懊丧到极点。他像做了一个梦,垂头丧气地离开中国,返回非洲老家去了"。①

故事中阿拉丁拥有的神灯确实是中国的发明,它又称走马灯或活动图片玩灯。这种令历代观众着迷的灯火装置,对青少年格外有吸引力。北宋初年的陶穀(903~970)在他的《清异录》一书中曾写道:"……点燃一支蜡烛或一盏灯,就可以看到运动着的画面,可以听到叮当声。蜡烛燃尽时,画面和声音都消失。"据欧洲学者考证,"到公元12世纪,神灯又被称为'走马灯'或'赛马灯',因为灯一亮,就可见投影到墙上众马奔腾的景象十分逼真。开始到中国旅行的欧洲人,这时才发现这种玩具。"② 因为丝绸之路先经过中亚才到欧洲,所以,这种中国的"神灯"一定在12世纪以前即已流传到阿拉伯。至于其流传到阿拉伯地区和欧洲的详细情况,还有待于进一步研究。

---

① 纳训译:《一千零一夜》,第463页。

② 〔美〕罗伯特·K·G 坦普尔著,陈养正等译:《中国:发明与发现的国度》,21世纪出版社,1995年版,第170页。

在这个故事中，中国公主是“一个窈窕活泼的美女”。“她的面孔像灿烂的珍珠，眼睛像明亮的太阳，配着两道弯弯的眉毛和一口洁白牙齿。她的美丽可爱，简直像仙女下凡。”她虔诚的言行，善良的性格，甚至得到想加害于她的魔法师的赞赏，“因而现身说法地替她祈求、祷告”。而中国皇帝也是一个贤君明主。虽然他“不是每天都接见老百姓，每周只接见三次”。但这样的皇帝在中世纪应该说是很开明的了。当他“发现阿拉丁的母亲每逢接待日都到场，照例站在接待厅门外”，就让人把她带到面前。“老人家，”皇帝开始跟她说话，“很多的日子里，我见你都上接待厅来，显然你是有话要说的。你需要什么，告诉我吧，我可以满足你的要求。”这是多温和仁慈的皇帝。无论是公主也好，皇帝也好，实际上都是一种虚假的形象，他们被美化成理想中的人物，实际上是中国人民美好形象在阿拉伯人民心目中的一种象征，一种向往中国的情感在阿拉伯人民心中的净化。

《阿拉丁和神灯的故事》中还写到一个完全中国色彩的道姑法图美。她住在中国特有的“丘陵的窑洞中”，那是城外僻静的地方。她“终日呆在简陋的修道室中，埋头修功悟道，每月只进城两次施医，她不但廉洁、虔诚，而且神通广大，治病有着妙手回春的功效。她尤其乐意救助不幸的无依无靠的可怜人”①。她的德行受到人们的称赞，有口皆碑。她的道行感动得公主也愿意做她的善男信女。魔法师有一段虚情假意骗人的鬼话：“因为我是幻尘中罹难而有罪在身的人，要去求她救援，替我祈祷，用她的慈航，把我渡出患难的苦海，这就终生有幸，感激不尽了。”② 这段话虽然是魔法师为骗取别人信任而说的，但是却反映了佛家和道家的思想，有一定的真实性。说明当时的阿拉伯人对中国的佛教和道教文化都有相当的了解。被魔法师上述一席话所感动的老人“顿

① 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第540页。
② 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第541页。

生慈悲心肠，果然把道姑法图美的道德品行和所作所为，极其详尽地叙述一遍，并告诉他道姑法图美住在丘陵的窑洞中，然后牵着他的手，带他到城外，把去道姑法图美居室的道指给他看”①。这位中国老人是多么的善良，又是何等的热情，即使是魔法师这样的坏人，也不得不“说了许多的好话夸奖老头的为人，对他的好心肠，一再表示衷心感谢”。中国的道姑、老人在故事中被塑造得如此完美，难能可贵。这是阿拉伯人在与中国人的长期友好往来中的体会，可靠而真实。它显然包含着当时的阿拉伯人对中国宗教文化的一种认识与评价，对中国人道德品质的一种认同与肯定。

《阿拉丁和神灯的故事》在描写“中国的都城”，即泛指当时阿拉人居留过的中国城市时，很注意、很细致地描写了中国的建筑、中国的商业、中国人的待客方式、中国穆斯林的生活等。尤其是两次写到“茶馆”的情形，都具有了细节的真实性。第一处写道：

> 魔法师走进一家茶馆，见人们一群群喝茶谈天，有低头细语的，有高谈阔论的，真是五花八门。魔法师挤到一个正在夸赞阿拉丁的年轻人身旁坐下……②

第二处写道：

> 有一天，非洲大魔法师（上一个魔法师之兄）进入一家茶馆，那是在闹市中非常讲究的一座茶馆。里面挤满人群，有的打牌，有的下棋，有的听说书，各种娱乐都有，五花八门，热闹得很。他在人丛中坐下，细听别人闲谈。③

① 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第541页。
② 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第523页。
③ 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第540页。

这两处描写一次比一次细腻，表明笔者观察得很仔细。这不是“走马观花”可以写出来的，而是正如书中所描写的：他到达中国，“在一家旅店中住下，他换了一身衣服（中国式的），出旅店上大街蹓跶。他挨到人丛中，侧耳细听他们的谈话。”① 即是说这是到中国来的阿拉伯人仔细观察中国社会的结果，是他们亲身体验中国现实生活的结果，很贴近中国人民的生活环境和文化氛围。

非洲魔法师兄弟二人来中国，都是先从“茶馆”这一充满中国文化特色的地点了解情况的，情节的进一步发展也是从这里契入的。“茶馆”成了《阿拉丁和神灯的故事》中最具中国特色的“道具”和“符号”。这是因为“茶馆”是中国茶文化的集中体现，也是域外人最关注之地。中国的茶文化历史悠久，独具特色，是最具中国特色的文化传统之一。唐代即已出现内涵丰富、格调高雅、别具情趣的“茶宴”。宋代流行一时的品评茶叶质地、产地的“斗茶游戏”，在日本形成享誉世界的“茶道”。明清时代，饮茶品茗已臻于化境。在中国民间，茶早已成为人们文明生活的必需品，喝茶也几乎成为所有中国人的一种爱好。于是“茶馆”应运而生，人们在那里喝茶谈天，打牌下棋，看戏听书，乐在其中。书中这种直接描写，如果不是身临其境是写不出来的，它充分体现了阿拉伯人民亲近中国人民的一片美好之情。

① 纳训译：《一千零一夜》，第6卷，第523页。

2 “最壮丽的一座纪念碑”

——《一千零一夜》在中国

与新疆民间故事的类同

《一千零一夜》在世界文学史上获得永恒的声誉。正如高尔基在《一千零一夜》俄文译本第1卷的序言中所评价的：“这幅变幻无穷的织物产生在远古时代，它的五色缤纷的彩线伸展到整个大地，用美丽得惊人的言辞的地毯把大地覆盖起来。”① 它是世界民间文学史上“最壮丽的一座纪念碑”。《一千零一夜》这部伟大的民间故事集确实像地毯一样覆盖了中国大地，像纪念碑一样屹立在中国。

《一千零一夜》中的故事传入中国，可以认为是相当久远的事情了。因为阿拉伯人天性爱讲故事，《一千零一夜》又是民间故事集，这样口耳相传，一定将其中的有些故事播撒到中国一些地区，因此可以这样说，阿拉伯人来到中国之日，即是《一千零一夜》中的故事流传到中国之时。因为新疆地区的少数民族信仰伊斯兰教，随着阿拉伯人在这一带的丝绸之路上来来往往，《一千零一夜》中的故事传到新疆一带的少数民族民间文学中去是很自然的事情。中国有的学者曾经指出：“在古代清真寺内宣讲‘小儿经’，可能是《一千零一夜》的故事在中国传播的一个途径，这是不无道理的。”②

---

① 林陵、水夫、刘锡成译：《高尔基与民间文学》，中国民间文艺出版社1981年，第115页。

② 《外国文学研究集刊》第9辑，中国社会科学出版社，1984年，第296页。

长期以来,《一千零一夜》这部阿拉伯民间故事集,一直以它独特的风格和神秘离奇的故事吸引着新疆地区的广大读者。只要仔细阅读这部作品,并将它和这一地区的民间文学作品进行比较分析,就很容易发现具有《一千零一夜》特色的阿拉伯飞毯,腾空驰骋的飞马,巨大的神鹰,人和动物互变的变形故事等等,在这里并不陌生。比较著名的主要有下列几则。

《一千零一夜》中《乌木马的故事》,讲述三个哲人拿着他们分别制作的金乌鸦、铜喇叭和乌木马向波斯国王献技。王子想亲身体验一下乌木马的用途,不料乌木马将他带到一个遥远的国度。他与邂逅相遇的公主相爱,历经诸多艰苦与磨难,终于获得幸福。新疆维吾尔族民间故事《木马》,情节基本和《乌木马的故事》一致,尤其是王子在操纵木马腾飞空中、遨游世界时,动作几乎完全一样。"扭它的右耳朵,就会立即飞上天空;扭它的左耳朵,就会降落在地上。"《一千零一夜》中原是"枢纽",不是马耳朵,但扭动右面的是向高飞,扭动左面的是向下降,完全一致。有学者指出:"中亚、西亚、阿拉伯、波斯等地区的民间故事,像《一千零一夜》和《十日谈》中的一些民间故事,同样在维吾尔族人民中流传。"① 维吾尔族人信奉伊斯兰教,与阿拉伯人有着宗教上的联系,它的语言文字甚至文化文学都与阿拉伯人有着天然的交流,这促成了民间文学的相互融通。

《一千零一夜》中《阿里巴巴和四十个大盗的故事》在中国可谓家喻户晓,在新疆地区更是妇孺皆知。其主要内容和世界许多民族的两兄弟型故事一样:好心的弟弟得到善报,贪心的哥哥得到恶报。但《一千零一夜》中主要写弟弟阿里巴巴在砍柴时发现了强盗的宝窟。哥哥因贪其财而死,阿里巴巴和其女仆马尔基娜运用智慧勇敢地杀死了四十个强盗,分别过上幸福的生活。哈萨

① 刘发俊编:《维吾尔族民间故事选·前言》,上海文艺出版社,1980年。

克族民间故事《四十个强盗》目前虽尚无汉语译本，但有汉译文字，内容也主要讲两兄弟的故事。古时有哈利、哈比两兄弟，哥哥穷，弟弟富，哈利打柴发现强盗藏匿财宝的秘密，哈比得知后先去宝窟，被强盗杀死，哈利守候在家，最后哈利用计杀死前来找他的强盗①。哈萨克族的故事虽然故事短小，细节描述少，人物出场少，但麻雀虽小五脏俱全，与阿拉伯的故事情节相似，故事发展脉络一致，所不同的是兄弟二人在两部作品里结局相反。另外，后一个故事没有出现使女马尔基娜，人物刻画不够细腻，但两个故事的框架是相同的。由于地理位置和交通联系，哈萨克族民间故事表现出与阿拉伯民间故事相当密切的关系。上述仅是几个例子而已。

《一千零一夜》在长达七八个世纪里成书，有关这一著作最初传入新疆的具体情形，目前尚无从查考。但是"据说，在十七或十八世纪，哈萨克民间就已经有了《一千零一夜》手抄本的流传。从时间上说，这已经是很早的了。不过，哈萨克或他的先民对于《一千零一夜》的了解，实际上恐怕还在此以前"②。大约在十八世纪，《一千零一夜》有了维吾尔文译本。译者木海麦提·宾尼·阿布杜拉汗·马合苏木首次将这部世界名著译成维吾尔文出版③。这部译作从此成了维吾尔族人民脍炙人口的作品。译者非常熟悉阿拉伯语，有很广泛的阿拉伯文化知识，他深刻地了解阿拉伯和维吾尔两个民族的生活习惯，并很好地掌握了它们的文化心理特点。因此，他的译文形象、易懂，句子简练、流畅，而且也非常注意忠实原文。新疆人民出版社出版的八卷本巨著《一千零一夜》的

① 参见陈守成、庹修宏、陈世荣主编：《中国民族文学与外国文学比较》，中央民族学院，1989年，第67页～69页。

② 陈守成、庹修宏、陈世荣编：《中国民族文学与外国文学比较》，中央民族文学出版社，1989年，第71页。

③ 热扎克·买提尼牙仔主编《西域翻译史》，新疆大学出版社，1994年，第263页。

现代维吾尔文版就是在阿布杜拉汗·马合苏木译本的基础上整理而成的。阿·马合苏木的首译之功不可没。

著名东方学家季羡林先生曾在《新疆与比较文学的研究》一文中表达过这样一种思想，在古代很长的一段历史时期内，新疆地区是东西方各国文化，文学交流的中枢地带，许多国家的文化、文学、包括世界上几个文化发源地的文化、文学，都曾在这里汇流、碰撞、过滤、再生。因为有名的"丝绸之路"经过这里的原因，在新疆地区许多民族流传的民间故事中，有不少是可以进行比较文学研究的好材料。① 即是说在新疆地区，出现的许多相似或雷同的民间文学故事，其原因是多方面的，就是说存在着多种可能性。一种可能是新疆地区的民间故事或多或少地接受阿拉伯、波斯文学的影响，吸取了它们各自的故事传说，借鉴了它们的艺术风格。一种可能是中国的民间故事，通过某种途径传到了阿拉伯或波斯，成为它们文学中的一部分，这种可能是不能排除的。再有一种可能是新疆地区各民族的民间文学和阿拉伯人的民间文学一样，共同吸收了印度的民间、寓言故事。总之，《一千零一夜》与新疆地区的民间故事有如此多的相同点，原因很复杂，还可再进一步研究，但二者之间直接或间接的关系却是任何人也抹煞不了的。

汉族文学中的相同题材

《一千零一夜》中有许多和汉族文学相同的题材，一些国内学者对二者之间的关系和比较研究表现出特殊的热情。《一千零一夜》虽然只是一部书，由于其性质是民间文学，因而它包含了许多产生于不同历史时期和不同国家的故事，它和中国汉族文学之间呈现出复杂的关系。正如英国民俗学家柯克士对各国故事之间

① 参见季羡林：《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，1991 年，第 142 页。

存在着“异常的惊人的类似”这一现象的解释：“是否一个国家从别的国家借了它的故事来呢？是否一切的故事皆从一个中心发出而传播之于四方呢？它们是否从各个民族的共同祖先那里流传下来的呢？是否相契相符的观念乃各自独立的生出的呢？这些问题乃为烦扰民俗学研究者的问题”①。尽管如此，梳理这些相同的题材颇有意义，因为它能提示出不少问题。

《一千零一夜》中《理发匠五兄弟的故事》讲述理发匠的五兄弟分得一百元遗产钱，买了各式各样的玻璃器皿，装在筐里摆在高处卖。他靠在墙上想人非非，玻璃器皿卖的钱，再贩卖珠宝，赚钱再娶宰相的千金小姐，在婚宴上因高傲自大用脚踢新娘时，摔碎了全部玻璃器皿②。在《修行者和奶油罐的故事》中，埋头修行的信徒将每天因施舍得到的奶油储存在瓦罐中。后将满罐的奶油高挂在睡觉的地方。晚上他坐在床上生出杂念。他想卖掉奶油可买母羊，羊多后再用所得钱盖大房，娶美妻。最后在教育儿子时想用拐杖捶他，不料打碎了装奶油的罐子，淋了满身的奶油③。这和宋元之际韦居安在《梅磵诗话》中所记的“瓮算”故事，以及明代江盈科《雪涛小说》中《妄心》寓言，大同小异。（见前文“文学传播和趋同——《卡里莱和笛木乃》在中国”）可见印度、阿拉伯、中国三国民间故事之间的复杂关系和密切联系。

《一千零一夜》中《银匠和歌女的故事》讲述一个波斯银匠最爱图画，见朋友房内挂着一幅美人图，他非常喜爱、欣赏，就想：“如果世间真有画中这样漂亮的美女，那么希望安拉延长我的寿岁，让我亲眼见她一眼。”当他得知那幅美人图是根据印度克什米尔相府中的歌女描绘而成时，不辞万里想见到她。最后他利用计

① 柯克士著，郑振铎译：《民俗学浅说》，商务印书馆，1934 年，第 292 页。

② 纳训译《一千零一夜》第 1 卷，第 265 页～267 页。

③ [美国]罗伯特·K·C·坦普尔著，陈养正等译：《中国发明与发现的国度》，21 世纪出版社，1995 年，第 170 页。

策得到了心爱的姑娘。[①] 在《伊补拉欣和赭米莱的故事》中，某埃及官长之子非常优秀，在书铺里发现书中有一张美人像，买来后“对画中人一见倾心，钟情得日夜伤心饮泣，甚至于到了废寝忘食的地步。”在多方打听后得知此画出自一个巴格达人之手。他行程两个月到了巴格达，又到巴士拉，历尽千难万险才得以和心上人团圆。[②] 这类“画中人”的故事在汉族文学中也不鲜见。唐朝杜荀鹤(846～907)在志人小说集《松窗杂记》中曾记载有“画中人”故事。唐朝进士赵颜在画工处见一幅丽人图，称世上绝无此等美女，如有愿娶为妻。画工说这是神画，画中人叫“真真”，昼夜连呼百日即可成真人。赵颜如此办理；真真活了并生一子。明代戏剧家吴炳(1595～1648)的传奇剧本《画中人》杂采了赵颜与真真、张桦与四娘、葛棠与桃花仕女等传奇故事的内核，进行艺术加工写成。书生庾启不堪闭读书之困，凭想像画出刺史之女郑琼枝的肖像。经华阳真人授法，对画连呼十四天，挚情感动了琼枝，她抛下父母离魂与他结合。后琼枝真身已死，庾启痴情不改，在华阳真人帮助下，二人再度结合。这类“画中人”故事的结局都很圆满，二者最大的不同点是，前者中的画是现实中人的画，主人公见画爱人，不远万里去追寻，表现出阿拉伯人对现世生活的一种执著追求。后者虽也是见画爱人，但画中人往往是非现实中人，主要表现一个“情”字，突出中国封建社会青年男女对爱情幸福的理想追求。

《一千零一夜》中《布鲁庾亚和詹莎》的故事，讲述死里逃生的太子詹莎在被迫成为猿猴国的国王以后，逃跑时中奸计被困在山顶上，发现了穿着羽毛衣的美女。他“忽然看见三只状如鸽子的小鸟飞到池边，游戏一会，然后脱掉羽衣，随即变成三个面如满月，身段窈窕的绝世佳人，一起步入池塘，无拘无束地边游泳，边

① 纳训译：《一千零一夜》第4卷，第108页～111页。
② 纳训译：《一千零一夜》第6卷，第194页～223页。

谈笑取乐。她们洗完澡，走出池塘，约着去花园中游玩。……次日清晨，仙女们从梦中醒来，穿上羽衣，随即变成鸽子般的小鸟，展翅飞回去了”①。詹莎看中了最小的羽衣女余睦瑟，在苦等了一年之后，他终于拿到仙女余睦瑟的羽衣。二人相亲相爱，在仙女的帮助下，二人飞回故乡。国王特为王子建造了豪华的宫殿，并为他们举行了隆重的婚礼。在新婚之夜，仙女掘出那个藏羽衣的空心石头，撬掉封口的铅，取出羽衣，穿在身上，……展翅扬长飞回家去。② 后来，历经种种磨难，他们二人才得以团圆。在《巴士拉银匠哈桑的故事》中，被波斯祆教徒拐骗的哈桑在遭难之后，在云山的宫殿里，他“忽然看见十只飞鸟从远方飞来。……只是它们落在一颗大树下面，围绕着一起游戏。……后来它们一起围它坐下，用爪子剥下羽毛，随即从每件羽衣下面出现一个少女，一个个喜笑颜开，月儿般美丽可爱，大家坐在草地上，尽情地谈笑、嬉戏。……于是她们站起来，把羽衣往身上一披，随即变成飞鸟，跟先前一模一样，展翅扬长飞去”③。哈桑爱上了其中最美丽的公主。待它们再次脱掉羽衣去游玩时，他偷了公主的羽衣。新婚后，哈桑和公主成了一对恩爱的夫妻。他们赶着骆驼，日夜兼程，回到家乡。婚后三年，公主生下两个男孩，并趁哈桑远离家乡之机，用计谋得到了藏在箱子里的羽衣，披在身上，霎时变成一只飞鸟，带着两个儿子，展翅飞回老家去了。④ 经过一番意想不到的磨难，哈桑最终才和公主团圆。这一类“羽衣姑娘飞升”的故事在中国汉族文学中也有不少，相似之处颇多。

中国雏形期小说《山海经·海外南经》中载：“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。”西晋张华(232～300)《博物志·外国》中

① 纳训译：《一千零一夜》第3卷，第512页～513页。
② 纳训译：《一千零一夜》第3卷，第512页～524页。
③ 纳训译：《一千零一夜》第5卷，第207页。
④ 纳训译：《一千零一夜》第5卷，第225页～228页。

有:"羽民国民,有翼,飞不远。"羽衣传说演进至北魏郦道元(? ~527)《水经注·江水》,即载:"阳新县地多女鸟,《玄中论》曰,阳新男子,于水次得之,逐与共居,生二女,悉衣羽而去。"此故事中"羽衣姑娘"的基本情节已具备。在东晋干宝(生卒年不详)的《搜神论》卷十四中,也有较之更为详细的叙述。"豫章新喻县男子,见田中有六七女,皆衣毛衣。不知是鸟。匍匐往,得其一女所解毛衣,取藏之。即往就诸鸟。诸鸟齐飞去,一鸟独不得去,男子取以为妇,生三女。其母使女问父,知衣在积稻下,得之,衣而飞去。后復以迎三女,女亦得飞去。"① 至此,羽衣姑娘的故事已定型为小说。以后也有了"牛郎织女"的续篇等。

中国文学和《一千零一夜》中关于羽衣姑娘的故事,其基本结构模式可以概括为:靠某种外力帮助,某男发现水边有脱下羽衣之仙女沐浴,——藏起羽衣逼娶仙女为妻,——仙女因故得到羽衣飞升,——男子追妻或团圆或仍分离。在这类故事的四部曲中,最为关键的是"羽衣和飞升"。虽然,两国的故事情节与主题基本一致,然而环境、人物、情调等,却各具独自的文化特色。中国的羽衣姑娘故事,最常见的是牛郎织女型,青年农民在稻田中窃取天女羽衣而成婚,农耕色彩浓厚。同类型的阿拉伯故事,男主人公是太子、银匠等,具有明显的商业气息。而二者之间的相似,则证明是从一个相同的内核滚动演化而来,要探讨其详细的影响接受轨迹,仍有待于更多的事实例证。

其他相同题材的内容还有"笼中人"的故事。如《一千零一夜》(卷1)开篇"国王山鲁亚尔及其兄弟的故事"中,国王兄弟二人坐在大树下休息,突然发现从海里出来一个头顶箱子的妖魔,从箱子里打开一个匣子,里面走出一个美女。妖魔睡了以后,美女强迫他们和她交欢苟合。中国梁人吴均(469 ~ 520)的志怪小说集

① 干宝著:《搜神记》,中华书局,1979年,第175页。

《续齐谐记》的“阳羡书生”中，有相近的情节。《一千零一夜》(卷2)“王子和王后”讲述了“反咬一口”的故事、王后勾引异母的王子不成，反在国王面前诬陷王子。这与《东周列国志》第二十七回，骊姬设计陷害太子申生的经过颇为相似。《一千零一夜》(卷3)“商人阿里·密斯里的故事”讲述的是商人在凶宅得宝的经过，与唐人郑还古所撰《博异志》(《博异记》)中“苏遏”书生凶宅得宝的情节有惊人的相似之处。

凡此种种，都说明在民间故事的寻根探源的努力中，“民间文学与比较文学就结下了难解难分的缘分。事实上，在这之前或者之后，二者的关系始终密切。在国与国之间，洲与洲之间，最早流传的而且始终流传的几乎都是源于民间的寓言、童话和小故事。我们甚至可以说，没有民间文学，就不会有比较文学的概念。”①《一千零一夜》中的诸多民间故事得以在中国文学中找到类同和知音，不仅说明民间文学与比较文学的关系密不可分，更重要的是使人感到民间文学巨大的渗透能量，和它的双向交流性。

正是因为阿拉伯和中国民间文学的相互渗透与交流，才使得两国文学有“异常的惊人的类似”。著名英国民俗学家柯克士在阐释这一现象时说道：“是否一个国家从别的国家借了它的故事来呢？是否一切的故事皆从一个中心发出而传播之于四方呢？它们是否从各个民族的共同祖先那里流传下来的呢？是否相契相符的观念乃各自独立的生出的呢？这些问题乃为烦扰民俗学研究者的问题。没有一个理论，独自站着而能作出正确的解释，但每个理论都能各自适合于某种特殊的情形”②。他的阐释中肯而全面，《一千零一夜》中的故事与中国的故事有许多类似，要具体问题具体分析。其中有共同吸收印度故事的成分，也有阿拉伯和中国相互传人的成分，需再进一步考证说明。

① 季羡林：《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，1991年，第1页。

② 柯克士著、郑振铎译《民俗学浅说》，商务印书馆，1934年，第292页。

3 "他乡遇故知"的联想

——《一千零一夜》的遗响与共鸣

"变形"故事的启示

《一千零一夜》中的故事对中原地区汉文学最明显的影响莫过于《板桥三娘子》的故事。《一千零一夜》中的《白第鲁·巴西睦太子和赵赫兰公主的故事》叙述某波斯王的太子白第鲁·巴西睦向别国公主赵赫兰求婚,因话不投机,双方争打起来。奔逃中,太子和公主在岛上相遇,公主将太子变成一只鸟。太子后来遇救恢复人形,在返家途中又被女王辽彼滞留宫中。当太子发现辽彼将被囚禁的青年变成雄鸟而与之幽会的秘密之后,女王辽彼决心以魔法加害于他。书中写道:

> 女王表示十分钟爱他,谈了一会儿,便解衣睡觉。可是半夜里,她却蹑手蹑脚地爬起来。当时白第鲁·巴西睦也朦胧醒来,悄悄地暗中窥探她的举动。只见她从一个红口袋中掏出一些红色东西,洒在地上,眼前便出现了一条澎湃的河渠。接着她取出一把麦子,种在土里,用河水一灌溉,大麦便发芽、开花,结出麦穗。她采集麦穗,磨成面粉,收藏起来,然后回到床上,一直睡到天明①。

原来女王辽彼使用这种带魔法的面粉做成食品如烧饼等,让

① 纳训译:《一千零一夜》卷5,第106页~107页。

吃掉的人变成她所希望的某种动物，如飞鸟、驴骡之类。白第鲁太子在一位老人的帮助指点下，哄骗辽彼吃了她自己制作的东西，使她也变成母骡。太子不仅解救了那些被辽彼变成飞鸟走兽的青年，自己也得以和赵赫兰公主结合。

《板桥三娘子》叙述元和年间，许州客商赵季和途经汴州西板桥店内食宿。深夜辗转难眠，闻听隔壁店主三娘子屋中有动静。书中继续写道：

> 至二更许，诸客醉倦，各就寝。三娘子归室，闭关息烛。人皆熟睡，独季和展转不寐。隔壁闻三娘子悉窣，若动物之声。偶于隙中窥之，即见三娘子向覆器下，取烛挑明之。后于巾箱中取出一幅耒耜，并一木牛、一木偶人，各大六、七寸，置于灶前，含水噀之，二物便行走。木人则牵牛驾耒耜，遂耕床前一席地，来去数出。又于箱中取出一裹荞麦子，授于木人种之，须臾生，花发麦熟，令木人收割，持践可得七、八升。又安置小磨子砑成面，讫却收木人子箱中，即取面作烧饼数枚。有顷鸡鸣……

凡是吃掉这种面粉做成的烧饼的住宿者，“忽一时踣地作驴鸣，须臾皆变驴矣”。赵季和躲过变驴之灾，归途中又来到此店，他用掉包计将事先做好的烧饼换取三娘子的面饼让给她吃，才入口，三娘子变成母驴，后被一长者救出，才复变成人。

这两则故事的时空背景相同，但凡吃了这种带有魔法的面粉做成的食品，人会变成驴骡。这魔粉都是有权威性的女主人（国王、店主）在一夜间使麦种播下，然后开花、成熟、收获并被磨成面粉。故事结局都是“即以其人之道，还治其人之身”，都是由一位老人使已变形的人恢复原形的。这些相似点乃至细节的相同，绝非偶然，简单地认为这是人类发展到文明阶段的一种返祖心理的

反映，显然是缺乏说服力的。因为它清楚地表明这两者之间存在的源流关系。《板桥三娘子》见于唐代孙颀的《幻异志》，此书并非孙颀杜撰而成，乃是“杂取诸书”之作。而《板桥三娘子》则见于《太平广记》(卷二八六)，注明出于《河东记》。而《河东记》则见于《绀珠集》卷七与《说郛》(重编本，卷六十)。据南宋晁公武(生卒年不详)《郡斋读书志》[①] “小说类”著录卷三说，《河东记》“亦记谲怪事。序云续牛僧孺之书”。既然是续牛僧孺(779～847)之书而成，自然要比牛僧孺的《玄怪录》晚出。而孙颀在《板桥三娘子》中说，此故事发生在元和年间(806～820)，虽非确指，但也和“续牛僧孺之书”一说基本相符。迄今发现的《一千零一夜》最早的抄本，流行于八至九世纪，在这之前已初步成型。即是说这则故事，在阿拉伯出现的时间可能较中国为早。当八九世纪之交，它以伊斯兰教为媒体广为流传时进入中国，是完全可能的。杨宪益先生就曾考证这一故事的来源在近东一带，因为“板桥在唐宋间是交通要冲，海船财货所聚，大食人由南海到中国贩卖黑奴及货物，多经此处。”“板桥三娘子的故事显然是与唐宋时著名的崑仑奴同来自非洲东岸，被大食商人带到中国来的。当时或有大食商人由板桥经过，为行路人述说故事，所以此故事在板桥传流下来”[②]。这种观点有一定的说服力，但也不无商榷之地。因为“板桥三娘子”的故事定型于唐末，当时与大食的交往主要还是陆路，而“板桥”一地并不在陆路丝绸之路上。当然不能排除少数的阿拉伯海船从南海来的可能，但此故事经由海路而来的可能性却小多了。

至于表现和描写人变为动物的“变形”故事，在古今中外的文学作品中并不鲜见，无论它们之间是否存在着影响与接受的关系，这类故事还是成为作家笔下的创作素材，并增加了不少夸张

① 中国最早私家提要书目，约南宋高宗绍兴二十一年(1151)左右成书，含24500余卷书。

② 杨宪益：著《译余偶拾》，三联书店，1983年，第76页。

和形象化的描述，成为绘声绘色的文艺作品。这类变形故事表明，除宗教因素而外，人类有一种返祖心理长期潜存在深层意识中，随着自然的发展，社会的进步，人类虽然脱离了动物的形骸，但其遗形因素却给人类留下了烙印。它时时返回到人类的脑际，在适当时机，借助某种传播手段，如文学作品或艺术品等表现出来，成为既有现实内容，又有丰富想像的具有全新意义和内容的变形故事。

分家得宝的训诫意义

《一千零一夜》卷 4 中的《朱德尔和两个哥哥的故事》叙述某商人的三个儿子在其活着时即已分家，他死后，老大、老二在挥霍尽钱财以后赖在老三家不走。弟弟朱德尔靠打鱼为生不足以养活老母和两个哥哥，窘困之中遇见一摩洛哥人。在他的指引下，弟弟朱德尔得到了能提供任何饮食的宝鞍袋和能达到任何目的的神戒指。他使母亲和两个哥哥都过上幸福生活，但两个哥哥却屡次陷害他，直至杀死了朱德尔。最终他们也受到惩罚。其故事有两个核心，一是兄弟分家有矛盾，二是善良的一方偶然得宝。在兄弟矛盾中主要表现善良勤劳的一方受欺凌，贪心狠毒的一方得实惠。而偶然得宝的主人公往往因为做好事而命中注定成为该获宝之人。这一类型的故事在中国书中也有不少。

唐代段成式(803? ~863)《酉阳杂俎》续集《支诺皋上》有兄弟分家得宝的故事《旁包兄弟》。说新罗国有兄弟俩，分家不均，弟弟很有钱财，哥哥旁却靠乞讨度日。旁包来向弟弟借蚕种和谷种，弟弟将种籽蒸熟以后给他，结果生出一条“巨蚕”，是“蚕之王”，使“四方百里内蚕，飞集其家”。“谷唯一茎植焉，其穗长尺余，旁包常守之。忽为鸟所折，衔去。旁包逐之。……至夜半月明，见群小儿赤衣共戏。一小儿云：‘尔要何物?’一曰：‘要酒。’小儿露一金锥子，击石，酒与樽悉具。一曰：‘要食。’又击之，饼饵羹

炙罗于石上。良久，饮食而散，以金锥插于石罅。旁伺大喜，取其锥而还。所欲随击而办。”弟弟得知，也想得宝，照原样养一条蚕，“如常蚕”，种一谷，将熟时也被鸟衔走。弟弟随鸟入深山，群鬼以为他是偷金锥的贼，将其鼻拉成象鼻一般，他“惭恚而卒”。

阿拉伯和中国此类民间故事的训诫意义在于表现当时人们的善恶道德观念。它们重在宣扬因果报应，褒扬真善美，贬抑假恶丑。它们从人类的善良天性出发，强调善恶有报，惩恶扬善，以达到劝善说教的教育目的。而从文化背景透视文学的角度分析，它又表现出矛盾性。当时的广大人民，尤其受到封建地租剥削和压榨的农民和广大城市贫民阶层，生活异常贫穷和艰辛。他们朝不保夕的经济地位，诱使着他们无时不刻地幻想着获得更多的财富，渴望自己有朝一日能突然发迹。在文学作品里，他们的这种心态往往会超越现实的可能，演变为某种幻觉。由于分家而变得更加贫穷，又由于某种偶然的因素，意外地发现了财宝，就是这种心态和幻觉的反映。越是贫穷，文学作品中表现意外获得的财富就越多，越是对意外财富的追求，就越要有一种对传统道德的恪守态度，于是这二者杂糅一体，使人们有了一种审美意义上的训诫要求，一种精神安慰和满足，一种现实与理想之间的心理平衡。

凶宅获金留下的遗憾

《一千零一夜》卷3《商人阿里·密斯里的故事》讲述了一名落魄的埃及商人在巴格达一凶宅里过夜而得藏金的故事，它和唐人郑还古所撰《博异志》中穷困的长安书生“苏遏”夜宿凶宅得到藏金的故事异常相似。

家产荡尽，四处流浪的埃及商人阿里·密斯里逃生到巴格达，住到一间经常死人的大房子里。该睡觉时，他“带着被褥，去到楼上一间大厅里；那儿天花板漆得金光夺目，壁上镶着彩色云石，装修、陈设得非常华丽。他打开被褥，坐着朗诵几章《古兰经》，准备

睡觉的时候，突然有人对他说：‘哈桑之子阿里呀！你要不要我把金子撒给你？’‘你要撒的金子在哪儿？’阿里·密斯里才一问，无数的黄金就像弹丸一般，不停地落下来，落满整个大厅。接着他又听得有人对他说：‘你的寄存物我已经还给你了，我完成自己的任务，现在请你释放我，恢复我的自由吧’”①。接着，他又告诉阿里，过去有人在此过夜，遇见此情景，“总是吓得狂叫起来，结果被撒下的黄金打断脖子，丧了性命，我这才归去”。如今见到阿里遇到这种情况毫不惊慌，而且理直气壮，“因此我知道你是金子的主人，才把金子撒给你的啊。”它还将也门的一个宝库也交给了阿里。

贫穷落魄的扶风人苏遏，从外地来到长安，租住在一个谁住谁遭殃，一过夜就死去的“凶宅”里。“至夕，乃自携一榻，当堂铺设而寝。一更以后，未寝，出于堂，彷徨而行。忽见东墙下有一赤物，如人形，无手足，表里通彻光明。”“遏下阶，中庭呼烂木曰：‘金精合属我，缘没敢叫唤。’对曰：‘不知。’遏又问：‘承前杀害人者在何处。’烂木曰：‘更无别物，只是金精。人福自薄，不合居之，遂丧逝。亦不曾杀伤耳。’至明，更无事。”最后，苏遏又听“烂木曰：‘君子倘能送某于昆明池中，自是不复挠吾人矣。’有德（苏遏后改之名）许之。明晨更掘丈余，得一铁瓮，开之，得紫金三十斤”②。

这两则故事的情节不仅相差无几，而且结局也基本相同。阿里·密斯里按照魔鬼的意愿释放了它，恢复了它的自由，从此大家相安无事。苏遏也答应了烂木精的请求，将它送往昆明湖，此后它也再不打扰人们。作为商人的阿里因为有了金子而有机会进入政界，最后当了宰相。作为书生的苏遏继续闭门苦读，七年后当了刺史。

这类凶宅得金的故事在许多国家的民间文学中都有反映。

① 纳训译：《一千零一夜》，第3卷，第335页。

② 李昉等编：《太平广记》四，天津古籍出版社，1994年，第1633页。

令人遗憾的是这类故事的传播者或整理者出于对人生命运多变的不理解，往往将主人公偶然获得的财富，视为必然的所得，归结为冥冥里注定的为之所有的东西。这种宿命论只承认必然性而否认偶然性，将一些本来微不足道的偶然因素片面地夸大为必然性，是剥削阶级的社会伦理思想的一种反映。汉语的“宿命”一词来源于佛教典籍。“宿”指前生，“宿命”指人的今生命运是由前生所为的善恶来决定的。这种思想在阿拉伯和中国的作品中不断地被敷演、重复是有它的社会基础、思想基础和宗教基础的。

但是，这些意外的宝藏不是被那些为富不仁者所得，而是被那些不如意的商人、书生等普通人所得，明显具有理想化色彩，并表现出作者的同情和人道主义思想。至于得宝的那些主人公所表现出的不怕死的勇敢精神、不怕鬼的唯物主义精神，不求来世的现世精神，至今仍然鼓舞着人们去积极进取，去争取更大的物质进步。这也是千百年来，这类题材的故事一直保留在民间文学里的重要原因。

以鱼为洲的奇瑰想像

《一千零一夜》卷4《辛伯达航海旅行的故事》中，《第一次航海旅行》写辛伯达荡尽遗产后，只得决心“作长途旅行，到远方去经营生意”。一天，他所乘的船路过一个小岛，“旅客们都舍舟登陆，有的搬锅碗去烧火煮饭，有的从事洗涤，有的去各处欣赏风景。大家吃喝的吃喝，玩耍的玩耍，正在欢欣快乐、流连忘返的时候，船长忽然高声喊道：‘旅客们！为了安全起见，你们赶快上船上来吧。为了保全生命，你们扔掉什物，立刻回到船上来吧。你们要知道：这不是岛，而是漂在水上的一尾大鱼。因为日子久了，它身上堆满沙土，所以长出草木，形成岛屿的样子。你们在它身上生火煮饭，它感到热气，已经动起来了。’”结果，“他们有的赶到船上，有的还来不及上船，那所谓小岛已经撼动起来，接着沉了下

去,人们全都淹在海里”①。这一奇幻的情节和阿拉伯人所写的《中国印度见闻录》卷 1 开篇部分的描写颇为相似。文中写道:“在这片茫茫大海中,时而有一种海兽出现,它的背上杂草丛生,银壳闪闪发光。船员们往往误认为是一小岛,抛锚停泊,一旦发现不是岛屿,便立刻起锚张帆,迅速离开。”这表明二者同源于一个原始材料。这种以大鱼或巨鱼为洲的记述在中国古代小说中也多有记述。

晋时志人小说《西京杂记》卷五刘歆难杨雄之一,“东海人”记述了从前有在东海航行的人,因海上大风,船又漏水,只好随着风浪飘泊。“一日一夜,得一孤洲,共侣欢然。下石植缆,登洲煮食,食未熟而洲没。在船者砍断其缆,舡复漂荡,向者孤洲乃大鱼也。吸波吐浪,去疾如风,在洲上死者十余人。”这则故事说明海上有一孤洲原是大鱼,因生火做饭而沉潜。

南朝志怪小说《金楼子·志怪篇》多记世间万物之怪,有一篇则云:“巨龟在沙屿间,背上生树木,如渊岛。尝有商人,依其采薪及作食。被灼热,便还海,于是死者数十人。”这则故事中仍有一个主题,即巨龟也是个可活动的岛,其下潜的原因也是被做饭的热灼伤所致。

唐代志怪小说集《异物志》卷 466 行《行海人》(又见《太平御览》卷 942),出自《岭南异物志》,也载有大蟹为洲的记载:“昔有人行海得洲,木甚茂。乃维舟登岸。爨于水傍,半炊而林没于水,遽断共揽,乃得去。详视之,大蟹也。”这则故事记述的是大蟹因火而沉水。

此外,晋代志怪小说《玄中记》中载有“行海者,一日逢鱼头,七日逢鱼尾”的“东海大鱼”。唐代志怪小说《广异记》载有“乘流入二山,进退不得”的“南海大鱼”。《岭表录异》载有“海上最伟

① 纳训译:《一千零一夜》第 4 卷,第 5 页。

者”,“或出或没”的“海鳝鱼”。钱锺书推测上述一些记载“疑胥来自释典”①。因为西晋竺法护于280年前后译出的《生经》卷三第三五则载:“有一鳖王,游行大海,时出水际卧,其身广长,边各六十里。有贾客从远方来,谓是高陆之地,五百贾客车马六畜有数千头,各止顿其上,炊做饮食,破薪燃火,鳖王身遭火烧,驰入大海。贾谓地移,悲哀呼嗟:‘今定死矣’。鳖痛不能忍,投身入水,人畜併命。”佛经这则故事和前文所述具有明显的承袭关系,很可能出自同一本源的传说故事。《一千零一夜》在成书过程中曾吸收了不少古代印度的传说故事,自印度佛教传入中国,大量佛经被译成汉、藏文,佛经中的许多故事也随之传入中国,有些阿拉伯故事与中国记载的许多故事颇多相似,很可能脱胎于同一母体,或源于同一国度。尽管如此,还是能说明阿拉伯《一千零一夜》里的题材与中国有着各种各样的千丝万缕的联系。

① 钱锺书:《管锥编》第2册,中华书局,1979年,第829页。

4 夜灯之光普照华夏

——《一千零一夜》与中国作家

《一千零一夜》在中国的译介

《一千零一夜》这部阿拉伯古典文学名著，其书名最早见于林则徐在《四洲志》(1841)中的记述："近有小说一千零一夜，词虽粗俚，亦不能谓之无诗才。"但真正介绍此书内容的当推近代文学家和翻译家严复(1853～1921)。

严复在1900年至1902年译述约翰·穆勒的《穆勒名学》一书的按语中译介了《一千零一夜》的主要内容。按语中写道："《天方夜谭》不知何人所著。其书言安息某国王，以其宠妃与奴私，杀之。后更娶他妃，御一夕，天明辄杀无赦。以是国中美人几尽，后其宰相女自言愿为王妃，父母涕泣闭距之，不可，则为具盛饰进御。夜中鸡既鸣，白言王为女弟道——古事未尽，愿得毕其说就死。王许之，为迫其女弟宫中，听姊复理前语。乃其说既吊诡新奇可喜矣，且抽绎益长，猝不可罄，则请王赐一夕之命，以褒续前语。人后转胜，王甚乐之。于是至一千有一夜，得不死。其书为各国传译，名《一千零一夜》。《天方夜谭》诚古今绝作也，且其书多议四城(指亚历山大城、巴格达、开罗、大马士革)回部制度、风俗、教理、民情之事，故为通人所重也"①。

严复写的这篇按语，既简要说明了《一千零一夜》书名、内容，又高度评价了此书在世界文学史上的地位及其所反映的社会内

① 《穆勒名学》《严译名著丛刊》，商务印书馆，1981年版，第31页～32页。

容。言简意赅,概括得准确、全面,颇见文学水平。严复曾于 1877 年留学英国,1879 年回国后曾在北京任编译局总办(1902),1908 年又在北京任审定名词馆总纂。在这段时间里其主要工作就是翻译,可见其英语水平极好。从《穆勒名学》的译文及这篇按语推断,他无疑曾通读过《一千零一夜》的英译本,而且在中国使用《天方夜谭》很可能也自严复始,只有他这样既有古文功底,又有较高英语水平的人,才可能用《天方夜谭》的书名恰到好处地概括出《一千零一夜》的名与实。

继后,《一千零一夜》的译者是上海的周桂笙(1872 ~ 1936)。他字新庵,又字树奎,别署知新室主人。早年肄业于上海中法学堂,熟知英、法文。在同吴沃尧主办的《月月小说》时,任译述编辑。"光绪二十六年(1900 年),上海清华书局出有他的译著《新庵谐译》一种,凡二卷,上卷系节译《一千零一夜》"①。这是最早出现的中文译本。译文是由类文本转译的,对原文间或有增删,所以实际是节译。其目的在于借翻译外国作品为输入西方文明的桥梁,希望能达到开发民智,以拯救中国走出贫弱的目的。译文虽为文言文,但是比较浅易活泼,适于儿童阅读。比较周桂笙所译的《渔者》的文言文与现今的白话文《渔翁的故事》,很容易发现周桂笙的译文忠于原作,译笔明白晓畅,饶有风味。妖魔的狡诈,渔者的机智,以及二者间的性格化对话,都被译述得栩栩如生。

在《渔者》篇的卷末,周桂笙加了按语。他写道:"按以上《渔者》一节,亦希腊才② 演说之辞,姊妹倡和,愈说愈奇,使王虽欲不听不可得也。是以无夜不听,即亦无日不赦。王之初意,盖欲使尽毕其辞,然后杀之。而希腊才博闻强记,机警过人,滔滔汩汩,层出不穷,直至一千零一夜之久,依然滔滔不竭。而王至是,盖已悔前誓矣,因亟命除去残暴苛酷之例,引咎自责,而国人赖是以

① 李唯中译《一千零一夜》,中国文联出版社,1999 年版,第 4165 页。

② "希腊才"即宰相之女,今译山鲁佐德。

安,莫不颂希腊才之贤德焉!或云有好事者之假托,则非余所敢知矣。原书篇幅甚长,所记皆希腊才之噱谈也,凡兹所译,十之一二而已,然暇当续成之也。书名本为《阿拉伯夜谈笑录》,《一千零一夜》其俗称也。"这则按语简明扼要地叙述了《一千零一夜》的故事梗概与成书渊源,希望读者能够充分了解异域文化的内涵,并有意地去吸收其有益的营养。

周桂笙这个《一千零一夜》的节译本由于很适合当时初通文理的青少年阅读,因此出版后颇受欢迎。紫英在1907年出版的《月月小说》第1年第5号上发表书评《说小说〈新庵谐译〉》中写道:《一千零一夜》"在西国之价值犹之吾国人之于《三国》、《水浒》,故男女老少无不读之,宜吾国人翻译者之多也"。并指出:"是此书(指《一千零一夜》的中译本)开译之早,允推周子为先。""而综观诸作,译笔之佳,亦推周子为首,彰彰不可掩也。"紫英的评价应该说是公允而且准确的,认为周桂笙是将《一千零一夜》译成中文的第一人,言之确凿,而像后来有些评论文章说在中国介绍《一千零一夜》始于周桂笙,那就不准确了,因为如前所述,林则徐、严复都早有文字在前,紫英的书评还赞许周桂笙之译笔"苍古沉郁。令人百读不厌,不特为当时译著中所罕有,即今日译述如林,亦鲜有能胜之者"。书评中还提及周桂笙冒着酷暑完成此译著的艰辛。继后,当《大陆报》又连载了出于他人之手的《一千零一夜》译文时,他竟高兴地说:"吾未竟之志,今可如愿以偿矣"①!可见周桂笙对翻译《一千零一夜》这件事的一片赤诚之心。

1903年,《大陆报》5至9月的第6至10期,刊载了篇名为《一千零一夜》的译文。《绣像小说》第11期至第55期(1903~1905年)刊载了篇名为《天方夜谭》的译文,共14篇。这两种译文均未署译者姓名。同年,文明书局还出版了《航海述奇》(即《一千零一

① 《国外文学》,1998年,第4期,第122页~123页。

夜》中《辛伯达航海旅行的故事》),英国谷德英译,钱锴中译。1904年,周作人以"萍云女士"的笔名译出了《侠女奴》(即《一千零一夜》中的《阿里巴巴和四十大盗的故事》)。

1906年,上海商务印书馆出版了奚若(原名伍光建,1867~1943,曾留学英国)的四卷本文言译本《天方夜谭》,规模在当时是很大的,内收50个故事。它是根据英文本"Arabian Nights"选译的,译笔简约流畅,叙事清楚,较忠于原文,颇受读者欢迎,影响较大。1911年,此译本列入商务印书馆出版的《说部丛书》初集第54篇。因这个译本在叙事之简练、传情之精致等方面,都有些美学意义上的独到之处,所以前后多次再版。此译本1914年4月再版。1924年,商务印书馆又出版了由叶绍钧校注并写有长序的《一千零一夜》(上下)两册的译述本。该版本1932年、1935年两次再版。1930年,此译本4册又以《万有文库》第1集王云五主编的版式在商务印书馆出版,1939年此版本出过2册的简编本。这两个版本书前均有叶绍钧的长序。1987年,岳麓书社又以简体字重版重印。

1928年,上海中华书局出版了屺瞻生、天笑生二人根据A.L.Lane的英译本合译出的《天方夜谈》。其中收入《一千零一夜》、《记渔父》、《异马记》、《求珍记》、《致富术》、《神灯记》、《橄榄案》、《记玛奇亚那杀盗事》、《诽梦记》、《能言鸟》、《谈瀛记》、《薙匠言》、《魔媒记》等13篇阿拉伯民间故事。此译本至1931年已印了7版,到1936年时已印了11版,可见读者对它的欢迎程度。

1930年,上海亚东图书馆出版了汪原放根据美国金因公司A.L.Lane的英译本译出《一千零一夜》,书前有英译者原序,卷末附有"译后题记"。这是首次使用原书名的中译本。正文中有21个阿拉伯民间故事,书中有插图,至1937年已印3版,至1941年该译本就已印行了9版之多。

1931年,北平(北京)敬文书社出版了陈逸飞、郦昭蕙根据英

译本转译的《天方千夜奇谈》。卷首有“引言”，书末附有郦昭蕙的后记。此译本包括《瓶妖》、《怪宴》、《智童》、《飞马》、《哈生》、《仙后》、《魔媒》、《神鸟》、《互骗》、《黠婢》、《魔灯》等 11 篇阿拉伯民间故事。

1936 年，上海启明书局以世界文学名著的名义，出版了方正译述的《天方夜谭》。该译本从《一千零一夜》最流行的英文本里选择了最有趣、最能吸引读者的 13 篇故事编选成书。卷首有译者小引。此译本在不到一年的时间里（1936 年 5 月至 1937 年 1 月）就印行了 3 版。

1940 年 2 月至 1941 年 11 月，长沙商务印书馆出版了中国著名伊斯兰学者纳训先生翻译的 5 册《天方夜谭》。这个译本是纳训先生 30 年代末 40 年代初在埃及留学期间，直接从阿拉伯文《一千零一夜》翻译过来的。卷首有译者于 1938 年写于埃及爱资哈尔大学的引序和艾博·安图尼的原序。其后几十年，纳训先生笔耕不辍，1957 年至 1958 年，由人民文学出版社出版了纳训的 3 卷本译本，成为相当长的一个时期里最为流行的译本。1980 年，云南人民出版社又出版了纳训先生早年的译本《天方夜谭》。1982 年至 1984 年，人民文学出版社又出版了纳训的 6 卷本《一千零一夜》。这个在当时普遍认为的“全译本”是当时最全的译本，影响很大，为研究者提供了重要的研究资料。

1947 年，上海春明书店再版了林俊千根据英译本转译的《天方夜谭》。它的初版年月不详，再版卷首译者前记写于 1940 年 1 月，估计初版时间就在 1940 年左右。此译本也以世界文学名著的名义出版，目的在于扩大此书的影响，共收入 13 篇阿拉伯民间故事。

1948 年，上海永祥印书馆出版了范泉根据 R·F·Burton 的英译本翻译缩写的《天方夜谭》。此译本作为“少年文学故事丛书”，中间有插图，包括《神灯》、《阿里巴巴和四十大盗》、《航海故事》3 篇

阿拉伯民间故事。该译本一年内印行了4版。

同年，上海新潮出版社计划分10辑出版《天方夜谭》，每辑5册。但从季诺根据R·F·Burton的英译本译出第1辑的《脚夫艳行论》（即《脚夫和巴格达三个女人的故事》）于1948年出版；根据A·L·Lane的英译本译出《神灯》（即《阿拉丁神灯》）也同期出版以外，其余各辑各册的出版情况，由于资料所限，不得而知。

20世纪80年代以来，随着改革开放与对外文化交流的需要，全国各地也竞相出版《一千零一夜》，各种版本如雨后春笋，但也良莠不齐，鱼龙混杂，盗印者、抄袭者、剽窃者为利益驱使，不顾社会公德，甚嚣尘上。就在此时，李唯中先生根据1835年开罗印行的"官方订正本布拉克本""原汁原味"地译出分夜足译本《一千零一夜》，于1999年由中国文联出版公司出版发行，补齐了其他译本缺少的14个故事，保留了原文中的诗歌和自然主义描写的内容，填补了中国《一千零一夜》翻译与研究的许多空白。

自鸦片战争以来，在一个半世纪的时间里，《一千零一夜》以各种形式在中国广为流传。起初是译介性的文字，继而由英文、俄文转译成中文，逐渐过渡到由阿拉伯文直接译为中文。它们有的发表在刊物上，有的单独成书。它们各有所长，互相媲美，赢得了数代读者的热情关注。在这期间也先后有不少译介文章出现，它们对读者阅读此书起了推波助澜的作用，不仅加深了读者对原著阅读审美的理解，也促使读者更好地从中汲取文化营养。《一千零一夜》中那些极富魅力的民间故事，将中国读者带到阿拉伯和波斯那未知的古老又神奇的世界，将他们的心紧紧地与作品中的主人公连在了一起，在喜怒哀乐的复杂感情里获得了精神上的享受。

一个半世纪以来，几代翻译家、一批文人为了《一千零一夜》在中国能够得以广泛流传，付出了巨大艰辛的劳动，花费了大量的心血与汗水。他们对《一千零一夜》的译介，谱写了阿拉伯与中

国之间文学文化交流的重要篇章。他们对阿拉伯民间故事的高度热忱，感染了中国人民永远将这些文学珍品深藏在心底。

周作人与《一千零一夜》

1904年，周作人译出《侠女奴》（即《一千零一夜》中的《阿里巴巴与四十大盗的故事》），从此揭开了他与《一千零一夜》关系的神秘面纱。其实他与《一千零一夜》的不解之缘始于他在南京江南水师学堂读书期间。

1901年秋，周作人入南京江南水师学堂学习，非常勤奋，博览群书。当他偶然见到一本插图本的英文《一千零一夜》以后，深为其中那些优美的插图和诸多引人入胜的故事所吸引。周作人对其内容很感兴趣，认为那才是真正的民间故事。他曾自叙说："《天方夜谈》是我在学堂里看到的唯一的新书，如读本所说我想我该喜欢它的。""我认识了这一本书，觉得在学堂里混过的几年也还不算白费"①。于是，他废寝忘食地将它译成文言文，以飨读者。虽然译文只有万余字，但却是周作人试图加进自己审美体验的改作，具有编译的性质。译述时，他将原作中的某些情节做了改动。原作故事里阿里巴巴和他周围的人物更符合中国人的道德观了。译完这篇故事后，他鉴于故事主人公是女奴，于是就送到《女子世界》杂志准备发表，署名萍云女士。译文在该杂志1904年的第8、9、11、12期上连续发表，反响强烈。到了1905年5月《侠女奴》又出版了单行本，这是周作人的第一部译著。在此书的卷首有一段译者说明："有曼绮那者（今译马尔基娜）波斯之一女奴也，机警有急智。其主人偶人盗穴为所杀，盗复迹至其家，曼绮那以计悉歼之。其英勇之气颇与中国红线女侠类。沉沉奴隶海，乃有此奇物，亟从欧文移译之，以告世之奴骨天成者。"周作人在

① 周作人：《知堂书话》，岳麓书社，1986年版，第866页。

这段简短的说明中，深入地发掘了这篇故事的思想内容及其深刻的社会意义，既有文学意味，又有政治见解。文中所提的红线女侠，系指聂隐娘。《女子世界》杂志 1904 年第 5 至 7 期曾刊有《中国女剑侠红线聂隐娘》的故事。周作人将《阿里巴巴和四十大盗》中的侠女马尔基娜与中国女剑侠聂隐娘相提并论，这不仅是一篇短小精悍的“比较文学”，而且明显地表示出译者针砭现实的爱憎情感，并深刻指出“世之奴骨”非天成，而是自甘为奴的结果。

周作人在回忆自己当时翻译《侠女奴》的情景时写道：“我是偶然得到了一册英文本的《天方夜谭》，引起了对于外国文学的兴趣，做了我无言的教师，……我的这一册《天方夜谭》乃是伦敦纽恩士公司发行的三先令六便士的插图本，原本是赠送小孩的书，所以装订颇是华丽，其中有阿拉廷拿着神灯和阿里巴巴的女奴挥着短刀跳舞的图，我都还约略记得。其中的故事都非常怪异可喜，正如普通常说的，从八岁至八十岁的老小孩子，大概都不会忘记，只要读过它的几篇。中间篇幅顶长的有水手辛八自讲的故事，其大蛇吞人，缠身树上，把人骨头绞碎，和那海边的怪老人，骑在颈项上，两手卡着脖子，说得很是怕人，中国最早有了译本，记得叫做《航海述奇》的便是，我看了不禁觉得‘技痒’，便拿了《阿利巴巴和四十个强盗》来做实验，这是世界上有名的故事，我看了觉得很有趣味，陆续把它译了出来。虽说是译，当然是古文，而且带着许多误译与删节。第一是阿利巴巴死后，他的兄弟凯辛娶了他的寡妇①，这本是古代传下来的闪姆族的习惯，却认为不合礼教，所以把它删除了。其次是那个女奴，本来凯辛② 将她为儿媳，译文里却故意的改变得行踪奇异，说是不知所终。当时我的一个同班同学陈作慕君，订阅苏州出版的《女子世界》，我就将译文寄到那里去，题上一个‘萍云’的女子名字，不久居然分期登出，而且后

① 此情节与阿拉伯原文不符，作者此处似将兄弟二人名颠倒了。

② 此处应为阿里巴巴。

来又印成单行本，书名是《侠女奴》。译本虽然不成东西，但这乃是我最初的翻译尝试，时为乙巳(1905)年的初头，是很有意义的事，而这却是由《天方夜谭》所引起，换句话说，也就是我在学堂①里学了英文的成绩，这就很值得纪念了"②。

看到一本英文版的外国文学名著《天方夜谭》，居然就引起了对外国文学的兴趣，而且产生"技痒"的难耐之情，进而激发了翻译、再创作这篇故事的冲动，不能不说明这篇故事艺术魅力的巨大，以及当时广大的中国青年读者对《天方夜谭》中故事所抱有的热爱之情。

正值《侠女奴》在《女子世界》杂志第 12 期上刊载完毕之际，周作人又以"会稽碧罗女士"的笔名，在同期《女子世界》上发表了《题侠女奴原本》的长诗，极力赞美这篇故事及其主人公，以扩大《侠女奴》的影响。长诗全文如下：

采得薪归日暮时，　　不道春光终泄漏，
绿林巢空侈新知。　　粉书已上不平恩
敝囊满载驰驴去，　　一误何堪再误来，
侥幸人间暴富儿。　　朱门红粉费疑猜。
不意量金起祸胎，　　巡逻终遣旁人觉，
贪夫形役剧堪哀。　　掩耳何曾有疾雷。
石门不启飞磷火，　　驱骡踯躅向前村，
何处孤魂泣夜台。　　暴客俄为座上宾。
金钱费得唤缝尸，　　可惜一声河满子，
敌计虽深那得知。　　空教肠断卖油人。

① 当时周作人在南京下关江南水师学堂学习。

② 周作人：《周作人回忆录》，湖南人民出版社，1982 年，第 100 页～101 页。

请君入瓮已堪伤，
灌顶醍醐那可当。
三十七人齐拼命，
殉财千古吊金佚。
对门侨寓费深心，
撵盗多从孺子婴。
汝欲报恩侬抱怨，
两家情事不分明。
姓名假托苛琪亚，
监察难逃史拉夫。

再入侯门非易事，
却教空送好头颅。
居然妙手胜空空，
舞踏翩跹唱懊侬
羯鼓冬冬声忽断，
筵前血酒杜鹃红。
行踪隐约似神龙，
红线而今已绝踪。
多少神州冠带客，
负恩愧比女英雄。

这首叙事诗简明扼要地概括了《阿里巴巴和四十大盗》的主要故事情节，不仅表现了年轻诗人周作人高超的叙事本领和难得的统摄能力，而且也表现了作者对原作深刻的理解和对人物准确的把握。

周作人对《一千零一夜》的高度关注和多次评价，起因于他对这部书独具慧眼的理解和阐释。

他从儿童文学的角度入手，对《一千零一夜》进行研究。他认为："童话取材大旨同一，而以山川风土国俗民情之异，乃令华朴自殊，各含其英，发为文学，亦复如此，可一一读而识之。"于是他从"爱兰童话"、"斯拉夫童话"，一直论到阿拉伯。他总结说：在阿拉伯童话里，"东方思想秾郁而夸诞，传叙故极曼衍，如《一千一夜》（通俗称为《天方夜谭》）之书可见"①。即是说他认为《一千零一夜》中含有浓厚的"东方思想，而这种思想在中国却找到了大量的知音"。因为"足知童话者，幼稚时代之文学，故成人所好，幼儿

① 周作人著：《儿童文学小论》，岳麓书社，1989年，第19页。

亦好之，以其思想感情同其准也”。他以文史家的眼光研究《一千零一夜》，并将其视为阿拉伯童话之一部分，目的在于“当本儿童心理发达之序，即以所固有之文学（儿歌童话等）为之解喻，所以启发其灵性，使顺应自然，发达具足，然后进以道德宗信深密之教，使自体会，以择所趋，固未为晚”①。看来，周作人翻译改编《阿里巴巴和四十大盗》的主要目的在于教育儿童，使之能健康发展。

他还从民间文学的角度去认识《一千零一夜》的阅读审美价值。他在论及《天方夜谭》的书话中说道：“在中文书方面，当时看了很喜欢的也有好些，如《饮冰室自由书》等，真可以说是读了不忍释卷，但是后来也就不怎么珍重了。《天方夜谈》的时间却是很长，正如普通常说的，从八岁至八十岁的老小孩子大概都不会忘记它，只要读过它的几篇。在本国这类的东西并不是没有，如《西游记》、《封神榜》，民间传说的故事如“白蛇”、“蛇郎”及“老虎孙婆”等，文人写的有《聊斋志异》为代表，这些也为人所爱读，过于《四书》、《五经》，但是比起《天方夜谈》来总还有点不如。《西游》、《封神》的故事里大人物太多，都是什么老祖什么佛，空气有点硬化，而且不免单调。‘蛇郎’等童话没有这缺点了，却是还在幼稚期，不曾十分长发。《天方夜谈》原是这一类质料，但从市场上经过了来，由多年说话人的安排与听众的取舍，使它更是丰富纯熟，要拿以前茶馆里的《聊斋演义》相比，多少近似，不过它并无蒲留仙那样的原本，所以可说是真正的民间文学了”②。

周作人将《一千零一夜》与《聊斋演义》相比较，指出它们之间的相似点和相异点，意在表明《一千零一夜》是一部雅俗共赏、老幼皆宜的民间文学佳作。周作人称之为“唯一的新书”，“我该喜欢它的”，应该说是有道理的。

① 周作人著：《儿童文学小论》，岳麓书社，1989年，第21页。

② 周作人著：《知堂书话》，岳麓书社，1986年，第866页。

蒲松龄与《一千零一夜》

论及蒲松龄与《一千零一夜》的关系，不能不涉及《聊斋志异》。不仅近人周作人在《天方夜谈》一文中曾评论说："文人写的有《聊斋志异》为代表，这些也为人所爱读，过于《四书》、《五经》，但是比起《天方夜谈》来总还有点不如。""《天方夜谈》原是这一类质料，但从市场上经过了来，由多年说话人的安排与听众的取舍，使它更是丰富纯熟，要拿以前茶馆里的《聊斋演义》相比，多少近似"①。而且许多西方学者也有类似的论述。当代学者 E·O 豪泽指出："自从这一迷人的东方传奇集锦于 270 年前传入西方后，在西方读者的印象中，很少有书能与之媲美。事实上，我们西方人对于神秘而浪漫的东方所具有的根深蒂固的观念主要来源于这本可爱的传奇"②。德国现代学者布贝尔·马丁在他的德文《聊斋志异》选译本《中国鬼神爱情故事选》(1911)的序言中评价说："在我翻译《聊斋志异》的过程中，我被它的每一个独具特色的故事所吸引，我对那些鬼怪精灵更加熟悉了。这些故事的产生，如同所有伟大的神话故事一样，是以一种富于创造性的形式出现的。"这两部作品以奇特的想像力所表现出的相近的美学特质，以及给予西方人的近乎相同的审美感受，已经引起中外学者的注意。英国著名汉学家翟理思就曾敏感地指出："蒲松龄的《聊斋志异》正如在说英语的社会中流行的《天方夜谭》一样，两个世纪以来，它在中国社会里广泛流传，为人们所熟知"③。可见在西方人的心目中，《一千零一夜》与《聊斋志异》的审美价值几乎是相同的。

拉美魔幻现实主义著名作家，阿根廷的豪·路·博尔赫斯也认为中国的《聊斋志异》与《一千零一夜》一样，是属于同一类性质的

---

① 周作人著：《知堂书话》丘麓书社，1986 年，第 866 页。

② 《〈天方夜谭〉里的迷人世界》参见《作品欣赏》，1980 年，第 1 期。

③ 《中国古典小说戏曲名著在国外》学林出版社，1988 年版，第 218 页。

作品。他在为《聊斋志异》译本写的序言中指出:“《聊斋》在中国的地位,犹如《一千零一夜》之在西方。”“与埃德加·爱伦·坡和霍夫曼不同,蒲松龄并不以其所叙述的神奇而令人叫绝。他更使人想起斯威夫特,这不仅由于其寓言故事的怪诞,更由于其叙述风格的简洁、客观和他的讽刺意图。”“读者不应忘记,由于其迷信的性格,中国人是把这些故事当作真实事件来阅读的,因为对他们的想像力来说,按照占卜者的说法,上界是下界的一面镜子。”最后博尔赫斯指出:“这本书(英译本《聊斋》)页数不多,却使人依稀看到一个世界上最古老的文化,同时也看到一种与荒诞的虚构的异乎寻常的接近”①。他在这里实际是指《聊斋》中荒诞的虚构与《一千零一夜》中荒诞的虚构,有着异乎寻常的相似。

《一千零一夜》真的与《聊斋志异》有某种事实上的联系吗?这要从三个方面进行深入的探讨与说明。

首先,《聊斋志异》的作者蒲松龄的祖籍问题。中外一些学者认为蒲松龄是山东淄川蒲鲁浑之后。而“蒲鲁浑就是这个地方(淄川)的行政长官——般阳路(元代淄川名)总管。虽知他可能是蒲寿庚的一族,但找不到可证实的家谱。蒲鲁浑的子孙虽然不是总管,也就此落籍般阳路了。这就是淄川蒲氏的起源。他们与泉州的薄氏可能出于同一祖先”②。据明代何乔远(生卒年不详)《闽书》载:“蒲寿庚,其先西域人,总诸蕃互市,居广州,至寿庚父开宗徙于泉(定居法石乡)”③。宋末元初,蒲寿庚家族主要经营香料,曾“富甲两广”。宋末蒲寿庚为了保障经营香料的利益,投降了元朝。他曾因屠杀泉州南外宗正司皇族和数千淮兵,飞扬跋

---

①《博尔赫斯文集·文论自述卷》,海南国际新闻出版中心,1996年,第91页、92页。

②[日]前野直彬:《蒲松龄传》,香港国际文化事业有限公司,1986年版,第2页。

③《海交史研究》1987年,第1期。

扈，激起民族仇恨后，祸及后代子孙。明初朱元璋严禁蒲姓子孙参加科举、登第，致使蒲寿庚之后人难以在泉州立足，大都改姓或外迁。据《蒲氏族谱》所载，自明初开始，蒲氏后裔迁往外省的地区有辽东的铁岭卫，山东的临清，江苏的南京、扬州、镇江，浙江的嘉兴、黄岩以及山陕等地。而山东的临清至今仍有大清真寺一座。它距离淄川并不很远，蒲松龄为蒲姓之后概不会有太大疑义。因为蒲氏家谱也曾记载："吾蒲氏，河东角音原有扈之苗裔也。家居西板，池上生蒲，长三尺，如竹，时人皆以为瑞，因以为氏。世秉清真教，天下蒲姓皆一脉"①。

查《高僧传》等书，唐时中国高僧前往印度，或印度高僧前来中国，既无人由泉州出海，也无人在泉州登陆。盛唐之时，泉州虽已设置，而对外通商，尚未大兴。因此，《一千零一夜》在唐代由海路进入泉州地区的可能性不大。据宋史大食传，宋初来中国的使者，姓名大多冠有蒲字，而唐代以前的典籍，并未见到有关蒲性人物的记载。据著名阿拉伯史学家纳忠先生研究后认定，这是因为"'蒲'姓便是从阿拉伯名字中的'艾布'一字转化的"②。

其次，关于《聊斋志异》的成书问题。综上所述，蒲姓既为阿拉伯人之后，一定会有不少人通过阿拉伯语了解《一千零一夜》中古老的传说故事。而蒲松龄(1640～1715)生活的清代初年，正是阿拉伯人之后遍及中国，伊斯兰教思想走向社会，伊斯兰教大发扬的时期，生活在这样的氛围之中，他很可能受到许多潜移默化的影响，于是他在大量搜集中国民间传说故事的基础上，将所见所闻综合起来，借鉴以往的题材进行艺术虚构，写出《聊斋志异》。这种可能性虽然还有待于进一步加以研究证实，但也绝非毫无依

① 《泉州伊斯兰教研究论文集》，福建人民出版社，1983年版，第219页～220页。

② 纳忠等：《传承与交融：阿拉伯文化》，浙江人民出版社，1993年，第215页。

据的主观臆测。

前苏联作家高尔基在为俄译本《一千零一夜》写的"序言"中指出:"在民间口头创作的宏伟巨作中,《沙赫拉佐特故事》(即《一千零一夜》)是最壮丽的一座纪念碑。这些故事极其完美地表现了劳动人民的意愿——陶醉于'美妙诱人的虚构',流畅自如的语句,表现了东方各民族——阿剌伯人、波斯人、印度人——美丽幻想所具有的豪放的力量。这语言的织品产生在远古;它的五彩缤纷的丝线伸展在地球上,用绝美的语言的地毯复盖着它。"高尔基充分肯定了《一千零一夜》的美学意义之后,接着指出:"学者专家们已经断定,中国人远在纪元前(像以前所说的'耶稣降生'之前)二千二百年就已收集和出版故事,这些故事的主题,构思上跟印度人和欧洲各族人民的故事有许多共同之处。这一论断使我有权认为,像我们的著名的亚历山大·维塞洛夫斯基那样的专家们已经正确地解决了民间故事的流传问题,他们用一个民族向另一个民族的借用来解释民间故事主题的雷同、广泛的流传。借用并非任何时候都会发生歪曲,有时它会使好的民间故事锦上添花。"①

高尔基以《一千零一夜》和中国民间故事在主题、构思上的相似,来说明民间故事的流传问题。即用一个民族向另一个民族借来一些民间故事,"来解释民间故事主题的雷同、广泛的流传"。那么《聊斋志异》是否向《一千零一夜》"借用"过什么,这种"借用"是否发生过"歪曲",还是使原来"好的民间故事锦上添花"即成了要进行探讨的第三个问题。

蒲松龄录民间传说所撰《聊斋志异》中有一篇《造畜》,叙述人遭幻术而变驴的故事,与《一千零一夜》中《白第鲁·巴西睦太子和赵赫兰公主的故事》,以及《板桥三娘子》的内容有类似之处,只是

① 刘锡诚、马昌仪译,原载《光明日报》,1962年2月20日。

篇幅短小精悍，表现出反封建、反邪恶的主题。小说中写道："有变人为畜者，名曰：'造畜'"。后书中又指出："此术江北犹少，河以南辄有之。"即是说作者认为这种使人变为动物的"造畜"之术，主要发生在南方。和《板桥三娘子》一样，故事发生在旅店中，只是不在汴洲而在扬州。扬州自隋唐时代即已非常繁华。曾有刻着阿拉伯文的唐末背水壶出土，以示当时扬州已有不少阿拉伯、波斯商人在从事贸易活动。南宋末年，大量的西域穆斯林久居扬州。扬州的文化具有明显的伊斯兰特征。这种传统一直延续到明清时代，民间传说故事自不例外，而故事地点又在旅店里，正是人们口耳相传奇闻逸事，并使之流散各地的最便利的场所。文中写人被变为驴后复原形时，也是在一位正直男性的帮助下才得救的，和《一千零一夜》中描写的差不多。

《造畜》写道："扬州旅店中，有一人牵驴五头，暂繫栃下，云：'我少旋即返。'兼嘱：'勿令饮啖。'遂去。驴暴日中，蹄啮殊喧。主人牵着凉处，驴见水，奔之，遂纵饮之。一滚尘，化为妇人。怪之，诘其所由，舌强而不能答。乃匿诸室中。既而驴主至，系五羊于院中，惊问驴之所在。主人曳客坐，便进餐饮，且云：'客姑饭，驴即至矣。'主人出，悉饮五羊，辗转化为童子。阴报郡，遣役捕获，遂械杀之"①。

无论是从人变驴，驴又复变人的过程，以及善恶有报的结局，都显然可发现这几部作品的相似之处。直接或间接源于阿拉伯民间故事集《一千零一夜》的《板桥三娘子》，最早见于唐人的《幻异志》、《河东记》，又被明代冯梦龙编纂的《古今谭概》收入，且略有改动，最后被清代蒲松龄所摄取，写成《聊斋志异》中的《造畜》。这种文学因缘关系是通过民间文学的流传，内容的吸收，题材的演化而表现出来的，这是中外文学交流史上常见的现象。

① 蒲松龄：《聊斋志异》上，上海古籍出版社，1979年，第78页。

《一千零一夜》在成书过程中，正值唐宋时期。中国和阿拉伯的联系，主要依靠陆路和海路进行沟通。随着科技的发展，海外贸易逐渐成为中国和阿拉伯商业往来的主流。《一千零一夜》中的故事被往来其间的商贾、文人带入中国是极有可能的。

唐代，《一千零一夜》以其广泛的世界影响也进入中国。其中一部分故事因长期在中国流传，慢慢成为具有中国审美特征的作品。唐代《幻异志》、宋代《纪异志》、清代《聊斋志异》等一系列文言小说的部分内容和表现形式等，都可发现或明或暗的种种痕迹。《一千零一夜》与中国小说的关联，绝不会仅此而已，尤其是与《聊斋志异》的关系，还有待于研究者的进一步发掘。



“日”以继“夜” 《天方日谭》

الباب الرابع حول "ألف يوم ويوم"

1 姊妹花天并蒂莲

——《天方夜谭》与《天方日谭》

天下奇书

《天方日谭》

《天方日谭》是《天方夜谭》的姊妹篇，即是说《一千零一日》是《一千零一夜》的姊妹篇。作为阿拉伯古典名著的《一千零一夜》早已为中国广大人民所熟知，尽管那只是部分，而不是全部，但“阿拉丁神灯”、“阿里巴巴和四十大盗”、“辛伯达航海旅行的故事”等名篇，还是和神秘的阿拉伯世界一起，深深扎根于中国人民的头脑之中。《一千零一夜》成为阿拉伯人民留给中国人民乃至世界人民的一份极其宝贵的文学遗产。相比之下，由于“高灯下暗”的原因，《一千零一日》却鲜为中国读者所知。但是它其中的许多故事还是像深埋地下的宝藏一样，慢慢地被人们发掘出来，焕发出令人眩目的光芒。

《一千零一夜》最初叫做 Hazar Afsanah，意思是“一千个传说”，当然这个“千”字只是形容数目极多，并非确指一千个。后来有了一夜一夜讲故事的形式，讲了比一千个还多的故事，于是书名就约定俗成地被厘定为《一千零一夜》了。而《一千零一日》却被称为 Hesarlek pus 即“千日谈”，由于后来也有了固定的一日一日讲故事的形式，也是讲了比一千个还多的故事，书名也约定俗成，被厘定为《一千零一日》。

17 世纪，法国学者彼狄斯·迪·拉·克罗依克斯来到波斯的首都伊斯法罕，即现在伊朗的德黑兰。他精通波斯语，专门研究古代文化，很快就在伊斯法罕交了许多朋友。他将《辛伯达航海旅行的故事》译成法文，并写有专文介绍的序言。尽管译文始终未

能发表，并保存在墨尼黑图书馆中，但他仍是最早一个将《一千零一夜》介绍到西欧的学者。又是他最初将《一千零一日》介绍到欧洲，但是经过一百年，直到 1785 年，它才第一次被印成书，可惜那时克罗依克斯早已长眠地下了。

克罗依克斯发现《一千零一日》这部宏篇巨著完全是一种巧合。他在逛街时发现了即使是威严的国王也十分尊敬的年老僧侣，经过向身旁的波斯人打听，才知道这位老僧是大僧正莫切里士，是所有学问僧的首领。他写了许多著作，知识渊博，能背诵所有的经文，就像背诵波斯著名抒情诗人哈菲兹的诗一样。他还记得许多东方的民间故事，并在他的文章里写成了动人的文字。

说者无意，听者有心。克罗依克斯本人就是一个民俗学者，听到这些消息，就下定决心要去结识这位高僧。两人一见如故，相见恨晚。高僧深为他的学问所感动，同意让他参阅自己的文件和宝藏。克罗依克斯就是这样通过这位高僧知道了世界上除《一千零一夜》以外，还有《一千零一日》的。这位高僧是从印度方言将这些民间故事译成波斯文的，他觉得这位法国学者值得信赖，就让他研究自己的译文，并允许他将其中的故事译成法文。于是《一千零一日》有了法文译本，并从此风靡整个世界。

《一千零一日》和《一千零一夜》一样，同样采用了故事套故事的框架式结构来结构全书。不过讲故事的不再是美丽的宰相之女山鲁佐德，而是一位克什米尔王宫中的老奶妈苏特鲁美妮。书中叙述克什米尔公主有一天在花园里被一阵风吹袭后，发现自己置身于一个长满鲜花的草原上，一位英俊的男青年将刚采摘下的一束鲜花送给了她。两人正要交谈，怪风又起，公主再睁开眼，又回到原来的花园里。从此，她害了相思病，日渐沉重。为了能够使她存活下来，老奶妈每日给她讲故事，一直讲了一千零一日。故事讲完了，又敷衍出一段将死的公主被救，并和她梦想的埃及王子团圆的故事，颇有和汤显祖所写的《牡丹亭》相类似之处。这

两部作品都描写了青年男女大胆执著追求爱情的勇敢。他们在游园梦幻中相见，醒后感伤至极、痛不欲生。在历经千辛万苦的磨难之后，终成眷属大团圆。表现了古代阿拉伯人民和中国人民的生活理想，以及那些渴望冲破精神牢笼、争取爱情自由的女性丰富的内心世界。她们相同的追求，相同的情感世界，既是那些与她们境遇相同的女性具有的，也是人类所共同的。正如法国著名作家罗曼·罗兰在日记中所写的："……通过千变万化的形式，不断地揭示人的一致性，这是艺术和科学的主要目的。"① 正是这种"人的一致性"使文学这种人类生命运动过程中的物化形态，超越了时空界限，跨过了文化藩篱，形成人类共同具有的、彼此相通的、可以产生审美共鸣的文学同一性。因此，阿拉伯古典文学名著《一千零一日》中的公主才有可能与中国古典戏曲名作《牡丹亭》中的淑女产生追求自由爱情的精神共鸣与审美共鸣。

《一千零一日》里的中国

《一千零一日》里的中国，除作为故事展开的背景，即作为人物活动的舞台。这种直接的描述看似随手拈来、随心所欲，实则匠心独运、精心构思。例如在有名的故事"杜兰铎的三个谜"中，几乎全部的故事都发生在中国，中国首都北京是男女主人公活动的中心舞台。

《一千零一日》中之所以如此深刻地涉及到中国的许多事物，是因为它间接地反映了当时的历史真实。是它之所以产生的那个历史时期的阿拉伯和中国开始确立历史性联系的具体事实的反映。它代表了当时那个时代普通的阿拉伯人对中国和中国人的一般认识和普遍情感。当时，阿拉伯人对中国的了解还很不够，中国对阿拉伯人来说，还是一个遥远、神秘而陌生的国度。伊

① 张隆溪编选：《比较文学译文集》，北京大学出版社，1982 年，第 156 页。

斯兰教主穆罕默德提出的,“学问虽远在中国,亦当求之”的训诫,不仅强调了了解中国的重要性,而且说明了中国是个遥远的知识之国。随着陆上和海上“丝绸之路”的开拓,大批充满冒险精神的商人来到中国,向往之情被新奇之感所代替。他们发现中国是如此之大,如此之富,京城是如此之灿烂辉煌。他们情不自禁地发出慨叹,并用笔来表达自己的心声。

《一千零一日》中“杜兰铎的三个谜”,充分表达了阿拉伯人对中国的憧憬。主人公鞑靼王子卡拉夫在安排好父母的生活以后,决心自己去独闯天下。他充满激情地对父母说:“很久以来,我就渴望能到中国去,我想看看它的首都北京,我相信只有到我能赢得中国伟大的帝国友谊,我们复国才有希望,我有一种奇怪的预感,告诉我会这样的。”卡拉夫这些话代表了当时阿拉伯人迫切想了解中国的愿望,是他们发自内心的敬仰。重要的是他将复国兴邦的大业与赢得中华大帝国的友谊相提并论,说明当时阿拉伯人异常珍视与遥远中国的友好关系。为了能去中国,他放弃了一切。这个大胆的计划虽然使他父母“感到十分悲伤,但很快他们就认识到,再也不能使他回心转意了。”可见代表了阿拉伯人民思想的卡拉夫,对中国的情感是多么的深厚,多么的情真意切。

卡拉夫一路前行,不避艰险,他穿过广阔无垠的炎热沙漠,爬上高山峻岭,驰过草原,跨过河流,一路上还同猛兽和盗贼作战,“但什么也阻挡不了勇敢的王子往东去的道路。”因为在他心目中有个伟大的中国。六个月后,他到达了中国的首都北京。在他的想像中,北京是“一座大城,城四周筑有很高的石砌的城墙,宫殿有着黄色、蓝色和绿色的瓦顶,庙宇是用乳白色的云石建筑,在城墙上的钟楼,有着琉璃瓦盖,十分宏伟壮丽。”皇宫有“宏伟的殿堂、精美的长廊”,“门的两边有近卫把守,金门一打开”,“只见内殿四壁挂着彩色缤纷的柔软锦绸,在内殿的深处有一个龙形宝座,是纯银铸成的,皇帝阿尔敦罕就坐在宝座上,两边排列着文武

百官。"① 在作者的笔下，中国的首都北京是如此的雄伟庄严，是那样的富丽堂皇，令人心想神往。充分表现出当时阿拉伯人对中国的丰富想像力和高度的热情。

爱屋及乌，除了中国的国度和国都北京，中国的皇帝在阿拉伯《一千零一日》的作者的心中也"是一个有智慧而且心地仁慈的统治者"。书中的人称他是"中国统治者伟大的阿尔敦罕"，并评价说："他爱老百姓，老百姓也爱戴他。"即使是鞑靼王子卡拉夫"一路上也听人们这样说"。当中国皇帝得知卡拉夫前来向自己的女儿求婚，就"慈祥地望着站在前面的年轻人"，他因怕卡拉夫猜不出谜语而被杀掉，不仅"叹息一声，老皱的脸上如蒙上了乌云"，而且"摇摇他头发灰白的头"，表现出对卡拉夫王子的同情与惋惜。当卡拉夫答对了杜兰铎的三个谜语后，"皇帝从宝座站起身来，走下金阶，把卡拉夫搂在怀里。他高兴地说：'这法例最后终于得到满足了，我们所有不幸已成过去！年轻人，你使我老怀欣慰，快投入我的怀抱，我乐意接受你为我的娇婿，你已经征服了杜兰铎，现在她一定得嫁给你了。'② 他的行动和语言将他的兴奋之情淋漓尽致地表现出来。这完全是一个世俗的父辈的表现，而不像是一个至高无上的皇帝。最后他还十分宽容地饶恕了侍女亚独玛的错误，并为她将来在中国找一个好夫婿面准备好嫁妆。作者在书中将中国的皇帝想像得如此善良、公正、仁爱，反映了阿拉伯人的美好愿望与天真理想。

《一千零一日》中曾多次提到中国的首都北京。如卡拉夫说："我想看看它的首都北京"，一位老太婆说："如果你是要到北京，那你已到达旅程的终点了！这城就是中国统治者伟大的阿尔敦罕的首都，是什么使你从远方来到此间？"再如，由于中国公主杜兰铎的美貌与多才多艺，书中写道："所有著名的国王子弟，都纷

① 杜渐译：《一千零一日》，辽宁人民出版社，1981年，第155页。
② 杜渐译：《一千零一日》，辽宁人民出版社，1981年，第163页。

纷到北京来，要求娶她。”最后当王子卡拉夫和杜兰铎公主准备结婚时，“中国皇帝办了一次大婚事，阿尔敦罕派了特使专程赶到贝尔那靴鞑去，将铁木耳罕和艾玛珍接到北京来，一块分享这快乐。”① 在这部书中，北京是个令人向往的美丽城市，成为中国高度文明的象征。北京在辽代为陪都，称燕京，金时正式建都，称中都。元代为大都，明、清称京师，通称北京。在元大都时城市规模宏大，宫殿壮丽，人户繁庶，商业发达，城里住着许多外国商人，是当时少有的国际大都市，在世界上广有影响。至明永乐元年(1403)，明成祖在元大都的基础上建成内外两城，奠定了明、清两代北京城的规模。永乐十九年(1421)，正式迁都北京。正是元、明之际，北京的国际影响才深深铭刻在远在天方的阿拉伯人的脑海里，成为《一千零一日》中亦虚亦实的描写对象。

① 引文均是杜渐译《一千零一日》。

2 面向世界的中国公主

——不断被艺术化的图兰朵

走出《一千零一日》的杜兰铎

在《一千零一日》的大故事框架中，与中国文化紧密相关的是《杜兰铎的三个谜》（即《卡拉夫和中国公主的故事》）。内容写中国公主杜兰铎（又译杜朗多、图朗多、图兰朵、杜兰朵）用猜谜语的方式正式征婚，但凡未能猜破谜底的求婚者都要被杀掉。诺加依鞑靼王子卡拉夫猜出谜语后，又落入公主的圈套，险些不能娶她，最后受感动的公主自愿嫁给了王子。其故事内核见于波斯诗人内扎米（1140 — 1202）的叙事诗《七个美女》，又名《七座宫殿》或《别赫拉姆书》，写成于1196年。在这首叙事诗中，国王别赫拉姆的第四个妻子苏格拉伯公主给他讲的故事，即俄罗斯公主用猜谜的方式征婚的故事，它与《一千零一日》中《杜兰铎的三个谜》的故事大同小异，只是俄罗斯公主变成了中国公主。而内扎米《七个美女》的题材则选自波斯诗人菲尔多西（940 ~ 1020）的《列王纪》（980 ~ 1009）中关于“萨桑尼王朝（226 ~ 651 年）的别赫拉姆五世（420 ~ 438 年）的记载和有关他的传说。此外，诗中也吸收进了一些民间故事。”[①] 这些“传说”和“民间故事”以及“讲故事”的叙述方式都有阿拉伯文学影响的痕迹。这样一个东方故事被译介到欧洲以后，引起不少人的兴趣，最早将它搬上舞台的是意大利著名剧作家戈齐。

戈齐（1720 ~ 1806）站在贵族立场上，坚决反对基亚里和哥尔

① 张晖译：《涅扎米诗选》，新疆人民出版社，1987 年版，第 228 页。

多尼提倡的戏剧改革，反对让下层人民成为舞台上的主人公。为了捍卫意大利传统的“即兴喜剧”，他反对戏剧反映任何严肃的或现实的问题，于是在 1761 年至 1765 年间，曾先后写了十部童话剧，以对抗哥尔多尼的喜剧。它们主要取材于《一千零一夜》、《一千零一日》、意大利作家巴西内（1575 ~ 1632）的民间故事集《五日谈》、西班牙戏剧、东方传说和其他传奇故事等。其中 1762 年在威尼斯首演的《杜朗多》（Turandot）取材于已变为波斯传统的阿拉伯《一千零一日》中的故事。此时剧中的中国公主已是个美丽又冷酷、聪明又高傲的形象了。她作为出嫁的条件而提出的三个谜语，曾使许多慕名前来求婚的王孙贵族踏上不归路，但终于被卡拉夫王子的聪明才智和执著爱情所感动，最后嫁给他为妻。此剧内容尽管是从《一千零一日》中照搬的，但从题目上突出了中国公主杜朗多，戏目虽被称为“中国戏”，其实也并未涉及多少关于中国的事情。

《杜朗多》这种以中国为背景的戏剧之所以能进入意大利戏剧舞台是有历史渊源的。自 17 世纪中国和欧洲因为贸易往来而频繁接触以后，人们始终认为中国是个充满异国情调的国度，以致于人们将这种想像化为娱人的戏剧节目搬到舞台上。在巴黎还设立了中国舞场，产生了中国娱乐剧院等。同样“中国的笑话甚至浸入到轻歌剧和喜剧之中，特别是小戏院和‘意大利喜剧班’，采用最多。”① 这个剧团 1692 年就在御前演出过五幕喜剧《中国人》。1729 年，内托斯剧团于圣劳梭特演出过“中国公主”。在当时流行的喜剧及歌剧中，还有 1753 年在巴黎演出的《回来的中国人》，1754 年演出的《法国的斯文华人》，1765 年演出的《中国姥姬》，1778 年演出的《中国令节》等。在这种氛围中，《杜朗多》自然应运而生，因此，这部童话剧被作者自己称为“中国悲喜剧童

① [德]利奇温著，朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆，1962 年版，第 59 页。

话”。在18世纪欧洲这股“中国热”中，英国文坛要移植它，并且称戈齐是意大利的莎士比亚。德国在1777年和1799年也出现了两个改编本，并于1777年首次演出。

戈齐的剧构思很新颖，富于审美情趣，又采用大众喜闻乐见的形式深受诸多市民观众的喜爱。这部风靡一时的神话剧，后又对德国大作家席勒和歌德以及布莱希特都产生了不少的影响。1801年底席勒(1759～1805)又将其改编为添加了不少中国化内容的剧本《图朗多》，并于翌年1月在魏玛公演。剧中减少了对中国的模糊神秘感，消去了阴森恐怖的氛围，赋予了人物诗意般的生命。席勒在自己的剧本里将戈齐剧中祭祀的一百匹马、一百头牛各改为三百匹马、三百头牛，因为他知道“三”是中国最常用的数字，而且往往包含有特别的意义。席勒还将原剧中阿拉伯神祇的名称改为符合中国的称谓“天”，和当时欧洲人心目中的中国第一个皇帝“伏羲”。他还将原剧中欧洲人对佛家弟子称呼的“朋村”改称为“喇嘛”等等。这些内容改动表现了当时欧洲人对中国的初步的也是较为肤浅的了解。尽管席勒对中国了解不深，知之不多，但他在改编的剧本里极力想营造较原剧浓厚的中国氛围，以及使中国特色具体化的努力，是显而易见的。

《一千零一日》中《杜兰铎的三个谜》中，这三个谜是重要的关目，其谜底分别为眼睛、犁头、彩虹。在戈齐的剧本里谜底分别是太阳、白昼和黑夜，亚得里亚雄师。而在席勒的改编本中，则为日历、眼睛和犁，即是说有两个谜底和《一千零一日》原作《杜兰铎的三个谜》中一样。在席勒的剧本《图朗多》中，关于犁的谜面是：有一件东西，最大的皇帝用手拉着，人们都重视它，有它而建立了国家，建筑了城市，创造了人民的幸福。犁是中国早期社会的发明之一，给西方人留下了极其深刻的印象。西方人承认，“历史上曾有几百年时间，中国在许多方面比世界上其他国家领先，最大的优势也许就是它的犁。”“当中国犁最终传到欧洲后，曾被仿制，同

时采用中国的分行栽培法与种子条播机耧车，这直接引起了欧洲农业革命。”① 中国的犁在西方影响极其深远。中国一向以农业为立国之本，汉文帝时即有藉田的仪式，每年春耕前由皇帝亲自扶犁耕田，以示劝农，18 世纪法国重农学派受到中国传统文化影响，1756 年，在他们的提倡下，法国国王路易十五曾效仿中国皇帝，举行过藉田仪式。席勒的改编本将《一千零一日》原作《杜兰铎的三个谜》中的“开天辟地的犁头”改为藉田仪式的犁头，将明显是欧洲标记的亚得里亚雄师，换为藉田仪式这一纯然中国特色的内容，无疑增加了剧本的中国色彩。

席勒在改写本《图朗多》中从心理描写上丰富了中国公主的形象，充实了中国公主的性格，赋予了她新的生命与价值。在他的剧本中，席勒一改戈齐剧本中图朗多生来残酷的性情，而将她塑造成一个具有灵肉自由要求的女性，大大消除了当时颇为流行的将中国和“残酷”联系在一起的偏见。席勒称图朗多的内心冲突为“爱情与骄傲的战争”，她既骄傲，又需要爱情，最后爱情战胜了骄傲。图朗多的选婚不是残酷，而是为了追求自由，在第二幕第四出，她对王子说道：“上天知道，别人说我残酷无情，都是假话——我并不残酷。我只要生活自由。”“我看见全亚洲的女人都受男子压迫，带上了奴隶的枷锁，我要为我们被压迫的女性，对别无所长只知欺侮柔和女性的男子复仇。”② 在席勒的笔下，图朗多已不再是戈齐笔下一味冷漠残忍的公主，而成为一个敢于追求爱情、热爱自由生活、为争取自己的权利而斗争的女性，一个敢于为理想而进行殊死搏斗的席勒式悲剧人物。这个形象是对《一千零一日》中原作的一个更深层次的，也是对其内心世界的一种更深层次的开掘。

---

① [美]罗伯特·K·G 坦普尔著，陈养正等译：《中国：发明与发现的国度》，21 世纪出版社，1995 年版，第 29 页。

② 陈铨著：《中德文学研究》，辽宁教育出版社，1997 年版，第 60 页。

从《一千零一日》的原作《杜兰铎的三个谜》到戈齐的《杜朗多》,再到席勒的改编本《图朗多》经历了将近一百年的时间。在这一百年里东西方文化、中外文化的接触,沟通与交流有了较大的发展。如果说《一千零一日》中的相关描写,表现了阿拉伯人对中国的心想神往的话,那么戈齐是将这些素材活用为戏剧的人,而席勒的改编则起到点石成金的增色作用。通过这种文化艺术交流活动,中国在外国人心目中已不再陌生,中国公主也不再是令人望而生畏的女性了。

歌德(1749 ~ 1832)和席勒一样喜欢轻快虚诞的中国作品。1818 年他在《假面游行》中说:"在处理这样多的严肃的事务之后,浏览一段轻松的神怪故事,也许是很愉快的。我请推荐中国神话中的皇帝阿尔敦和他欢喜谜语的女儿图朗多的故事。"① 在此之前,歌德有一次提及《图朗多》剧本时说:"我以为这类的剧本是极需要的。它可以提醒观众,剧中人事,不过逢场作戏而已。"他认为此剧描写"奇异的北京"及"爱好和平、生活随便而幽郁的皇帝",对德国舞台有很大价值。他从《图朗多》一剧中明白地看出,一种轻快有趣的戏剧形式比悲剧形式更适合于运用中国材料。于是在剧中又将图朗多改造成一个听凭父母做主而毫无选择权的女性,这符合他对中国的理解。

进入歌剧的图兰朵公主

阿拉伯古代文学作品《一千零一日》中《杜兰铎的三个谜》这样一个完全是"外国人臆想出来的中国故事",由于文化交流和欧洲人的审美需要更加中国化,不仅被戈齐改造为一个童话剧,而且被席勒"改写成一个哑谜式的中国神话剧本",可谓影响之大。这种影响一直延续到 20 世纪初意大利著名歌剧作曲家普契尼。

① [德]利奇温著,朱杰勤译:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆,1962 年版,第 120 页。

普契尼(1858～1924)有十分敏锐的戏剧感,强烈而又自发的音乐旋律,惊人的和声和配器手法,因此他的歌剧《蝴蝶夫人》、《西部女郎》等成为19世纪最成功的歌剧杰作,他大部分歌剧的主题是"为爱而生,为爱而死",对女主人公满怀同情,但又表现她们那些很强的施虐色彩,因此,这使他的歌剧既感人又有明显的局限性。三幕《图兰朵》就颇具代表性。可惜普契尼因患喉癌,手执未完成的《图兰朵》手稿而病逝,真可谓"死不瞑目"。此剧于1926年,由音乐史上最著名的指挥之一,意大利指挥家托斯卡尼尼(1867～1957)指挥,在米兰史卡拉剧院以未完成形式首演成功,后又由意大利歌剧作曲家阿尔法诺(1876～1954)根据普契尼所遗留的草稿写完最后两场。最终圆了普契尼的"中国梦"。

普契尼认为"歌剧的基础是题材及其处理",因此他将剧本与音乐并重。努力将《一千零一日》中的这个阿拉伯故事变为他笔下歌剧的新材料,且做得合情合理。歌剧《图兰朵》重在表现这个中国故事的美学内涵,人物的个性品格。为尽量突出这个中国公主的故事,作者用充满中国味儿的中国民歌《茉莉花》作为歌剧的主旋律,以表现剧本的爱情、自由和美的主题服务,内容和音乐上的这些"中国味"成为该剧具有标志性的特色之一。其实考察普契尼对中国文化了解得深浅与否并不重要,重要的是剧本对故事的内涵开掘得是否深广,理解得是否合乎人情味。此外,关键还在于剧本中的中国乐曲《茉莉花》被西方人运用到歌剧中是否成功,以及对这首中国江南小调理解得是否准确,至于普契尼因不深谙中国的历史和文化,而造成剧中情境写得不像中国,这倒无关宏旨。因为"中国"一词犹如当时西方人摆在客厅里的中国器物一样,仅仅是某种情趣和风味的象征而已。在他们的文艺作品中,有关"中国"的人和事不可当真视为现实,"中国"在他们心目中永远是个遥远而神秘的地方,永远是个难以猜度而又令人心想神往的谜。《图兰朵》中这位同名女主人公,这位"中国公主"早已

失去中国国籍而国际化，她不属于中国，阿拉伯、波斯、俄国，也不属于意大利、德国，而属于全世界。

普契尼曾在柏林观看过德国著名演员赖因哈特演出的戏剧《图兰朵》，印象极其深刻，于是才产生了将它改编成歌剧的想法。脚本作家阿达来和西莫尼二人很快着手写作，由于普契尼的要求很高，脚本写作进行得并不顺利。普契尼不愿将一个残忍、美丽的中国公主写成一个性格单一的女人，而希望将她写成也同样渴望爱情的女性。

普契尼的《图兰朵》主要写北京皇宫前广场上，群众因前来求婚的波斯王子未猜中图兰朵公主之谜将被处死而深表同情，群情不安。其中有因失去祖国而飘流至此的鞑靼王帖木儿、卡拉夫王子和侍女柳儿。公主图兰朵出现在阳台上，人们被她的美丽惊呆，跪拜在地。卡拉夫王子也被她的美貌征服，不听任何人的劝阻准备冒死求婚。暗恋着王子的柳儿也哭着哀求他，唱出著名的咏叹调："你听我说。"但是卡拉夫还是呼喊着图兰朵的名字，敲响了求婚的铜锣。公主图兰朵对着前来猜谜求婚的卡拉夫，在咏叹调"很久之前"中唱出她为何如此残酷："从前鞑靼军队攻来，有一位和我一样年轻的公主，被一个像你一样的小伙子抓去，使她只落得个悲惨的结局，所以我决心替她报仇。"图兰朵提出第一条谜语："年轻人你听着，用什么能把黑暗照亮？"卡拉夫回答说："是希望。"公主愤然提出第二条谜语："什么能像火焰一样燃烧？"卡拉夫果断地回答道："是热血。"群众欢声四起，公主逼近卡拉夫又提出第三条谜语："什么是从火焰中诞生的？"卡拉夫沉默片刻激动地回答："是图兰朵！"顿时群情沸腾，但是偏执的公主却企图反悔约定，卡拉夫发觉她的仇恨心理，子是提出，如果黎明前公主能猜出他的名字，他甘愿一死，反之，公主必须做他的妻子。

当晚，公主命令在没有查清这个年轻人的姓名之前，全城任何人不能人睡。卡拉夫充满激情地唱出著名咏叹调"今夜不能人

睡”，用歌声表达了对公主的挚爱深情和必胜的信念。士兵押来帖木儿和柳儿，逼问年轻人的姓名，柳儿哭着说只有她知道，但拒绝说出来。士兵鞭打她，卡拉夫冲上前来喝道：“不许折磨她！”柳儿满怀温情地唱出“爱情比钢铁还要坚强”的内心真情。她告诉卡拉夫：“要对公主说，她那冰冷的心不久即可消融。”随后她突然从士兵手中夺过短刀，猛力刺入自己的胸膛。人们在悲痛中将柳儿抬走，卡拉夫和图兰朵在一首精彩的二重唱“冷酷的公主”中，从争吵到理解，最后卡拉夫满怀深情地吻了冷酷的公主。图兰朵冰冷的心终于复苏，成为温良典雅的公主。图兰朵引领卡拉夫上场，宣布已经知道年轻人的姓名，在人们愕然之际，她大声说出他的名字叫“爱情！”爱情，只有爱情是天长地久的，只有爱情才能永远光辉！人们用欢乐的合唱歌颂幸福，歌颂公主和王子。

文艺作品有“历史的镜子”的作用，有些作品所写的人与事也确实与真人真事相同，甚至超越表象而更具本质上的真实，但许多非写实主义作品并不具备这些特性。它们只是在思想倾向、是非价值观念、审美心理结构与心理认同等方面反映那些特定时期的文化风貌，以作为人们认识那一时代的参考。无论是神话传说还是童话寓言，都反映的是那个时代人们的意愿，非要将这种作品中的人和事具象化为中国历史的真实，那显然是荒谬的。普契尼将“杜兰铎”的故事改编成歌剧《图兰朵》，并演出成功，不在于是否有浓厚的中国味，演出了中国事，而在于它能否表现真善美和深度的爱情主题，以及那动人心魄的《茉莉花》乐曲。剧中表现男女主人公将爱情视为至高无上的精神和通过赞誉茉莉花而生动含蓄地表达青年男女爱情的乐曲，天衣无缝地融合在一起，从而产生了极好的视觉效果和听觉效果。至于这部颇具印象派技法的《图兰朵》中的中国公主并未比照历史正剧的方法，用写实主义的思维去规范她的思想与言行，这显然不可取。但是，普契尼正是只阐发那些传说童话中的美学内涵与文化底蕴，而不去深究

历史的真实与人物的典型，才使他的歌剧成为半个多世纪以来的艺术珍品。无论是“中国公主”还是“茉莉花小调”仅仅是他借以发挥丰富想像力的素材，充其量不过是闪现出一些东方的迷惑色彩而已。

戏剧世界的一朵娇花

70余年之后，普契尼的歌剧《图兰朵》又在中国掀起波澜。1998年在北京清帝祭祖的太庙前，由祖宾·梅塔指挥、张艺谋导演、意大利佛罗伦萨节日歌剧院演出了歌剧《图兰朵》。几乎与此同时有“四川鬼才”之称的魏明伦也在全国政协礼堂导演了由四川自贡市川剧团演出的川剧《杜兰朵》。伴随着这个剧的演出和传媒的炒作、包装，戏剧界、评论界、观众，也都表现出极大的参与热情。一个关于原始文本的阐释、误读、曲解的问题摆在了评论界的面前。

在中国人看来，由于普契尼的歌剧《图兰朵》是个“外国人臆想出来的故事”因此对其中的不合理性就产出了怀疑。全剧的“戏核”是中国公主图兰朵公开用猜谜的方式征婚选婿，未能猜破谜底的求婚者统统被杀掉了。一个温良恭俭让的公主变成一个惨无人道滥杀无辜的暴君，这种怪戾的暴行不仅令人费解，也缺乏任何正常的文化心理学基础和人类行为学的合理解释。在中国民间曾流传有“抛彩球”择婿的故事，史书中也曾记载过不少的残暴君主，但无缘无故地借“选婚”为名，杀死诸多慕名前来求婚者的事，却闻所未闻，匪夷所思，不合中国民情。剧中为了能为这种令人发指的行为寻找托词，解释说图兰朵是因为祖母被鞑靼人所杀，所以才用这种方法复仇，这显然也很不近情理，因为在中国所有的传统文化，如儒、释、道的理论与实践中，在全体中国人千古如一、共同遵守的道德中，“复仇”的思想和行为基本上是被否定的。关于中国公主要杀死求婚者的原因，在《一千零一日》里有

“日”以继“夜” 《天方日谭》

较为合理的解释，是父皇要她嫁给配不上她的西藏王子，“她拒绝嫁给西藏王子为妻”。① “还说如果强迫她嫁人宁愿死掉”。并且要求父皇“你永远不要强迫我嫁给答不出我三个谜的男子为妻。”并进一步向父皇提出：“凡是答不上我三个谜语的求婚者，你要用锁链把他锁起来，拉到刑场去！”其实皇帝把那些答不出谜底的求婚者拉到刑场后，就带到一个很舒服的房间去，等待机会再恢复他们的自由。公主报复心理起因于对包办婚姻的强烈不满，是对她父亲（皇帝）的一种反抗。因为卡拉夫王子在见到杜兰铎的画像后，“他感觉得出杜兰铎不单只能憎恨和蔑视她的求婚者，不过一旦遇上了合适的男子，她也会以全部的身心去爱他的。”歌剧未能表现出中国公主的另一方面，即对真挚爱情的渴望。

歌剧的结局更缺乏合理性和可信度。当一直爱着男主角鞑靼王子卡拉夫的公主侍女柳儿为了保护自己心爱的人而自杀后，卡拉夫竟然无动于衷，并心安理得地立即用自己的“长吻”去融化公主那颗冰冷的心，赢得了图兰朵的爱，在对“爱情”的礼赞中以“大团圆”的形式结束了全剧。这真是不可思议的怪诞情节。在原作中，结局是爱着卡拉夫王子的公主侍女亚狄玛坦白了自己的罪过而受到国王的宽恕，公主也因将众多求婚者杀死而“良心上感到内疚”，觉得“永远也赎不了我这大罪孽”，在得知这些求婚者并未被国王杀死后，她终于人性复苏，悔过自新。故事在对人性深刻的反省中缓缓结束，让人掩卷沉思，产生使人进行深度哲理思考的效果。只有那些“出乎意料之外，却在情理之中”的文艺作品，才能赢得永久的荣誉。

张艺谋在谈及导演这场“世纪演出”时曾说：“在导演《图兰朵》之前，我对歌剧所知甚少，后来我知道了，让《图兰朵》回故乡，是许许多多的人几十年来的梦想。我很幸运能担任此次演出的

① 杜渐译：《一千零一日》，辽宁人民出版社，1981 年版，第 151 页。

导演，来替许多人圆这个梦。”① 当然这个梦圆得如何，还要由观众和评论家来讨论，要由历史来验证。

张艺谋在执导这场会引起世界歌剧史轰动的演出中，确实费了不少的精力。他虽然对原歌剧的情节和音乐没有做什么改动，但是却大大加强了该剧的中国文化、中国氛围、中国气质、中国风格的成分。例如，演员借用传统京剧的服装，以突出中国戏剧艺术那种庄严华贵的服装美；每幕开场之前增加了身穿中国古代武士服装的锣鼓方阵表演，烘托出一种博大恢宏的演出气氛；将国王手下的平、彭、庞三位大臣设计为“福、禄、寿”形象，更富有中国传统文化的色彩；尤其是将原作中的柳儿从士兵手中夺刀自杀，改为从公主图兰朵头上抢簪自杀，这不仅充满中国古代妇女那种为名节而殉情的味道，而且强化了浓烈渲染气氛的戏剧张力。虽然欣赏歌剧主要不是为赏心悦目，而是通过听音乐来达到美的享受，但是当那辉煌振奋的“今夜不能人睡”一类的歌曲回荡在空间，又有五色缤纷的人物活跃于舞台之上，应该说是实现全球歌剧界企盼20年的伟大梦想，最成功、最现实的一条捷径。

川剧《杜兰朵》全称《中国公主杜兰朵》，突出的是有中国味的公主形象。著名戏剧评论家余秋雨指出：“《中国公主杜兰朵》针对多年来西方人心中的一个中国故事，投射出当代中国智者的审美反馈。”他认为此剧是魏明伦“在更大天地中的创造性突进”。② 川剧《杜兰朵》“故事情节大体与国际通行的歌剧接轨，但人物性格发展更为多彩，主题内涵开拓更为多义——爱美之心，人皆有之；雌雄之配，人皆共之。……世人往往好高骛远，奢望蜃楼，其实最美者早在身旁！痴男骄女一旦彻悟，从外貌美透心灵，弃权

① 《世界文化》，2001年第4期，第25页。

② 《魏明伦剧作精品选》，上海古籍出版社，1988年版，第5页。

势回归自然,升入至善至美境界。"①

川剧《杜兰朵》不仅像魏明伦自己所说的仅仅把一个"外国人臆想的中国故事"加以"中国化"、"川剧化",更重要的是他使这个原来不合理的浅薄故事"合理化"、"深刻化"了,使之成为一个"中国人再创的外国传说"。在川剧《杜兰朵》中,中国公主因长期生活在宫闱深处,对"去了势"的男人世界和性爱产生错觉和心理抵触。她一方面认为男人皆是"须眉浊物",另一方面又对性爱怀有恐惧心理,因此企图以"杀一儆百"的方式吓退、惩罚那些想攀龙附凤的求婚者。这种有变态心理学根据的解释,比莫名其妙的"复仇"更容易被读者和观众接受。

在关于中国公主杜兰铎的故事中,失败的求婚者是否被杀,是证明女主人公性格的一个重要关目。在《一千零一日》中,由于公主之父阿尔敦罕王的英明,失败的求婚者仅仅被用锁链锁起来,提到刑场去,但并未被处死。当杜兰铎公主得知这一消息后,由于激动和忏悔,"泪水从脸上淌流下来"。在魏明伦的川剧中,失败的求婚者也并没有被杀头,它只是成为公主拒绝男人求婚设下的一个圈套,于是原作中一个自负傲慢的中国公主终于变成为一个有理性,睿智,通情达理的女性。

和原作《一千零一日》中《杜兰铎的三个谜》及改编成的歌剧《图兰朵》不同的是,川剧《杜兰朵》的结局改为男主人公"无名氏"(在川剧中,男主人公由原作的"鞑靼王子"改为隐逸海外孤岛的无名隐士),目睹自己的侍女柳儿的壮烈自杀和痴情专一,悔恨交加,并终于悟出一个道理:"千里寻美美何在? 回头望——最美的姑娘早在我身旁!"他呼天抢地企盼:"让柳儿重新回到人世上,我

① 《魏明伦剧作精品选》,上海古籍出版社,1998 年版,第 205 页 ~ 206 页。

与她青春结伴好还乡。"① 而公主杜兰朵也因柳儿之死而"汗流浃背如雨水,醍醐灌顶似惊雷。"她唱道:"一夜间无知女长大几岁,领悟了人与人美丑是非",并真正懂得了"真情挚爱心灵美,千秋万载映光辉。"最后杜兰朵换上柳儿的服装,学着柳儿的样子,驾起一叶扁舟,追随"无名氏"于烟波深处。"川剧如此结尾,与歌剧大不相同","也许川剧的构想还更接近原作者普契尼的本意",魏明伦如是说。但这种结尾真情感人,更能深刻表现中国人的情感,也更能反映中国人的心理。

无论是《图兰朵》,还是《杜兰朵》,在北京演出,人们就说"中国公主回家了",这其实是"后殖民心态"的一种反映。不要只因为外国人用中国的名字和中国的曲调"编"了一个"中国故事",便觉得自豪,因为有些人会在不知不觉中,用西方审美观代替民族审美观,认为只有西方人觉得美的东西才是美的,只有被西方人肯定了的东西才有价值。其实,不仅中国是,而且阿拉伯、波斯、俄国、意大利、德国等也都是杜兰铎的家。经过几个世纪的文学文化交流,杜兰铎和关于这个中国公主的故事早已属于世界文学文化遗产的一部分。

① 《魏明伦剧作精品选》,上海古籍出版社,1998 年版,第 237 页 ~ 238 页。以下引文均见此书。

3 《一千零一夜》与《一千零一日》的余波

——《一百零一夜》与中国

《一百零一夜》的成书

阿拉伯民间故事集《一百零一夜》的影响与名气远没有《一千零一夜》，甚至也没有《一千零一日》大。它也是阿拉伯民间口耳相传的产物，因此既无作者姓名，又没有撰写的时间，很难确定它成书的确切年代。造成这种情况的原因可以推断为两个，首先，《一百零一夜》或者没有作者，或者是作者没有什么名气，因此，不知作者姓名。其次，《一百零一夜》既没有注明写作的时间，也没有表明是在《一千零一夜》或《一千零一日》出现先后的任何迹象，因此，很难确定其撰写的时间。但是根据法国著名东方学家费琅1911年发表于《亚细亚学报》第17卷，第309页至318页上的《〈一百零一夜〉考释》一文所得出的结论，“这部著作现有形式的撰写时间不会晚于十四世纪下半叶，但翻译家戈德弗鲁瓦—德蒙比内斯先生(Gaudefory—Demombynes)使用的手稿肯定也不会太晚，但很难更精确地确定其时间。”① 无论《一百零一夜》成书于何时，与《一千零一夜》和《一千零一日》的血肉联系还是一目了然的。它们之间无论是名称、形式、或是内容都表现出了相互因袭的特点。

《一百零一夜》由修道院长戈德弗鲁瓦—德蒙比内斯翻译，1911年在巴黎出版，八开本。书中曾写道：一个浑身颤抖的老翁，自进入波斯国王库思老·阿努希尔宛的宫廷以后，就向国王禀报

① 转引自[法]费琅编，耿昇、穆根来译：《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册，中华书局，1989年版，第638页。

了他毕生在陆路和海面上曾经历过的、无数次的经商、冒险奇遇。形式上和《一千零一夜》相同，也是分夜叙述的故事集，只是篇幅上比较短小，因为它毕竟只有一百零一夜那么多的故事。《一百零一夜》的叙事也和《一千零一夜》一样，叙述的故事环环相套，都为小说的主旨服务。相比较而言，《一百零一夜》与《一千零一夜》的相似点比与《一千零一日》的相似点要多，结构更清晰。

《一百零一夜》里的中国

《一百零一夜》与《一千零一夜》和《一千零一日》等民间故事集以及许多游记文学一样，有不少描写涉及到中国。如果在有的类似故事中没有提及中国，那恰恰表明这些故事相当古老，因为那时的中国可能还不为人所知，或很少为人所知，抑或是知之甚少，不足以被写进作品里。其实“大食的作家们一般都非常热衷于描述中国，他们极力吹嘘中国的幅员辽阔、城池多如繁星、居民富庶安乐和建筑物雅致诱人等等。”① 因此，只要有机会，无名的作者一定会将他们心目中的中国写进作品里。《一百零一夜》就是这种情况。

在《一百零一夜》的第 8 夜中，一位自称是小萨达·本·亚马力的老人对国王说：“海上没有任何一个岛屿未曾留下过我的足迹，陆地上没有任何一个国家没有被我穿越。我曾不停地从一个岛到达另一个岛。这样一来，我就到达了中国。”② 这位自述是“来自信德、印度和中国大地”的“三百岁”老人首先到达的是一个被称为“巴尔卡”(Barka)的城市，其意为“光明城”。在这个被叙述故事的老人称为“中国的第一座城市”，他发现“其宏大的规模使人眼花缭乱。”有人将他们带到国王的宫殿，此殿位于中国的首都，叫作“胡姆丹”(Khumdan)，译者认为该城即当时的西安府。他们

① 《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册，第 638 页。

② 《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册，，第 644 页。

"在这一建筑中走了很久,其金碧辉煌的程度实在令人难以挥笔作记。"他们来到宫廷深处的门口,看到"大门朝宫殿的庭院开放,四周有高大的墙壁和庞大建筑环绕"。① 这些建筑给叙述者,即阿拉伯人留下了极其深刻的印象。

在继续描写宫城内部的所见所闻时,其精细的程度是《一千零一夜》和《一千零一日》这两部性质相同的著作所无法比拟的。

> 在城堡内部,到处皆是树木花草,
> 潺潺流动的小溪和河流;在一个令
> 人心旷神怡的花园中,又有许多石
> 竹和藏红花花坛,此外还有绿竹丛。
> 在宫殿对面,又矗立起了一座带有
> 金山墙的和大理石砌成的亭子建筑,
> 每一山墙上都竖起一个精致好看的
> 金塑像(宝符),两耳戴有金质耳环;
> 亭子顶上有一只金孔雀居高临下,
> 其眼睛都是用光彩夺目的红宝石制
> 成,其爪子是用绿翡翠作成的,其
> 双翅装饰有珍珠和宝石。②

这一段细腻而又栩栩如生、淋漓尽致的描绘足以使人感到当时中国的皇宫在阿拉伯人眼睛里或心目中的豪华和壮伟,也可以体会到中国在阿拉伯人想像中的地位。

叙述者一行,在宫廷侍从奏请皇帝以后,得以觐见皇帝。在他们面前:"国王高登宝座,作出一副威风凛凛的姿态。四十多名妙龄少女分立左右两侧,摇动着薄丝小扇。国王头戴金质王冠,

① ②《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册,第645页。

上面点缀以珍珠、宝石和尖晶石，两肩披有绣金的长袍。其仆人们列队于阶下，如同温顺的羚羊一般。”① 其中的“薄丝小扇”、“金质王冠”、“绣金的长袍”等，无疑都是宫中之物，观之令人肃然起敬。在这之后国王同来访的阿拉伯老人进行了问答式的交谈，当国王听完由侍从长翻译的呈文以后，就命令臣属对他“盛情款待”。他在一座宫中的下榻处，“度过了整整一个月，每天享受皇家的殷勤招待”。临行前，“国王又令人馈赠豪华的礼品”等等。这样的描述是真实的，在许多记叙有关中国事情的游记文学里，都有大同小异的记载，这不仅表现出中国宫廷内外对阿拉伯人民的友好情谊，也说明中国当时的富有与豪爽。

在《一百零一夜》的第 9 夜中，小萨达·本·亚马力老人叙述，在中国皇帝提供的一切航海冒险的必需：“船组人员、武器、给养等”以后，与奉皇帝命前往的侍从长一起第一次来到“樟脑岛”，未获宝物。中国皇帝第二次帮助他们又一次向樟脑岛驶去。他们终于发现了藏宝的宝库，并克服困难，“满载其挖掘到的财富而向前航行。”如果没有中国皇帝的两次鼎力相助，他们是不可能满载而归的。

在《一百零一夜》的第 10 夜中，叙述者讲述获得宝物的阿拉伯人一行探险者从海外归来。“当接近国都的时候，老翁便派人禀报（中国）皇帝，上奏他满载凯旋和这次远程探宝的喜讯。国王亲自出驾相迎，人山人海般的群众队伍也蜂拥而至，所有人都以最为崇敬和最为欢乐的心情来欢迎他们。”② 当国王亲眼目睹到由老翁派人运到宫廷中的这批财宝时非常高兴，既为未能一同前往樟脑岛而遗憾，又为有这样的阿拉伯友人而喜悦。最后，“他紧紧地拉住老翁，敕封他为自己的谋士。最后又册封以贵族的尊号，把他留在宫中欢度晚年，一直到每个人一生都不可避免的那

① 《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册，第 645 页。
② 《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》下册，第 648 页。

个时辰的降临”。老翁小萨达·本·亚马力的经历正是唐代以后许多阿拉伯人到中国航海冒险、经商旅行生活经历的理想化的一个缩影。

《一百零一夜》中关于中国的记载，表现了古代阿拉伯人民对于中国人民的友好态度，充分说明海上丝绸之路（或称海上陶瓷之路）带给中阿两国人民的巨大利益。书中描写的樟脑岛，岛上一定盛产樟脑，而它是药店和香水店不可或缺的原料和产品。樟脑主要来自中国和东南亚岛屿。樟树被剁烂之后，将樟脑蒸馏出来，再凝成球状或片状出售，是阿拉伯急需的产品。在阿拉伯民间的作品《一千零一夜》、《一千零一日》和《一百零一夜》中能有那么多关于中国人、中国城市、中国传说故事的记述，不能不说明中国在阿拉伯人心目中的地位。可能是出于两国经商的了解与发现，也可能是旅人往来的口耳相传，总之，中国自古代开始就已经成为阿拉伯人笔下的一个遥远之地，一个理想之国，一个美丽的地方，一个令人心想神往的神秘国度。



文学通西海　海舶来天方

الباب الخامس الأدب يربط الصين ببلاد العرب والفرس

الفصل الأول رحلات جذابة خلابة
— أدب الرحلة العربي والصين

1 充满诱惑的旅行

——阿拉伯游记文学与中国

阿拉伯游记及游记文学的成因

阿拉伯人由于贸易往来的需要，至少在公元一世纪时就已知道有中国这样一个国家了。以后随着贸易往来的密切，抑或是其他方面的需要，到中国的阿拉伯人越来越多，他们留下不少记载。主要叙述到中国的路程，沿途所见所闻，以及中国各方面的情况，尤其是风俗习惯方面的情况。也有的是根据传闻或道听途说而编写成的，其中不乏抄袭前人之说，但是突出地表现了阿拉伯人民迫切想了解中国的愿望，反映了当时阿拉伯人民对外贸易的需要。在古代阿拉伯人民记载中国的典籍中，不少属于游记性的作品，认识这些游记的文学性、文学价值，对了解古代阿拉伯与中国的关系至关重要。

阿拉伯语称中国为“Sin”，可能是从古印度语“Cina”一名而来，在印度最古老的史诗《摩诃婆罗多》中，中国曾被称为“Cina”（“支那”）。这一名称在阿拉伯文献中最早出现在阿卜杜勒（Abdallah ibn Amiribn al - As，约卒于675年）的记载里。在法基赫（Ibn al Faqih）的《各国志》（al - Buldan）中曾引录了阿卜杜勒的记载。“阿卜杜勒称：世界景象分成五部分，犹如鸟首、两翼、胸部、尾部。世界之首为中国，背后是瓦瓦（Wak、Wak），瓦瓦之后的民族，只有真主知道。”① 这是中国的名称最早出现在阿拉伯文献中的记载，颇具史料和文献价值。

① 《中外关系史论从》第三辑，第213页。

在波兰东方学家列非斯基(Lewicki)发表在波兰《东方学》期刊第11卷(1935年)的论文《最早往中国的阿拉伯商人》中,指出在阿布·苏非安·马赫布卜(Abu Sufian Mahbubal - Abdi,卒于9世纪初)的著作中曾提及有两个阿拉伯人到过中国。一位是阿布·乌贝达,他是一位商人和学者;另一位是纳扎尔,他是一位商人。这是阿拉伯文献史料中首次有关来华阿拉伯人人名的记载,和中国史料中有关8世纪阿拉伯人大量来华的记载很相符。

阿拔斯王朝哈里发瓦西志(842~847在位)曾派遣赛莱姆·塔尔杰曼(Sallam at - Tarjuman, 9世纪人)前往东方。他的行记见于霍达特贝书摘录。根据记述可知他可能到达过中国长城。"我们行近那个城墙,然后抵达一座大山,其上有工事,即峨格和马峨格城墙,那里有狭隘,宽约150支胳膊。在左勒盖尔奈英没有封闭城墙前,那些部落总是死命地攻击该墙,想通过狭隘。"① 包括马苏第(马斯欧迪)等学者在内,都认为峨格和马峨格城墙即指中国的长城。

忽尔达兹比(Ibn Khurdadhbih, 820~912或913)著作甚多,留传至今者仅存《郡国道里志》一书,其中述及中国的文字颇多。除以伊拉克为中心记述穆斯林世界的地理情况外,对中国等域外国家的统治者名号、城市和港口的状况也多有记载。尤其是他记述了从波斯湾的巴士拉到中国海路途径的情况,以及记述了从呼罗珊经河中、天山地区、蒙古草原而到中国的陆路途径的情况,还有犹太人从欧洲到中国的路线等等。这本书对了解当时中国的交通颇有学术价值。

从9世纪初开始,阿拉伯伊斯兰国家对世界各国的地理,尤其是东方各国的地理产生了很大的兴趣。当时的阿拉伯社会正处于蓬勃发展的时期。由于阿拉伯伊斯兰的影响日益扩大,与周

① 《中外关系史论从》第三辑,第215页。

边地区的交通发展得很迅速，商业贸易往来日益频繁，各地穆斯林到麦加朝圣也需要对地理交通有深入的了解，如此等等都促进了阿拉伯地理学的发展。这类著作很多，大致可分为偏重地理介绍和游记作品两大类。早期的游记作品以“记述”为主要特征，其素材有时依据事实，有时出于想像，间或杂糅一些传闻故事，因此其性质更像是纯文学。10世纪是阿拉伯“记述游记”的成熟时期，涌现出许多著名人物，他们促成了“阿拉伯古典地理学派”的形成。这一时期旅行家的数量大增，游记作品大量出版，游记作品的文学性日益突出，以及最终从地理学作品的范畴里脱颖而出，形成游记文学。代表性著作有《中国印度见闻录》、《黄金草原》、《伊本·白图泰游记》等。他们表现出明显的文学性，并从此成为阿拉伯文学中诗歌、散文以外的又一种文学样式。

阿拉伯早期的游记作品具有鲜明的地理学色彩，因为地理学的研究对象是地球上的自然状况和人类的生活状况，而旅行家所记录下的恰恰是在世界各地旅行时的所见所闻。当他们从“记述”的角度，依据事实，描写某个国家、省区、城镇、道路时，当他们有时出于想像、猜测当地的自然环境、气候变化及居民的风俗习惯时，颇像地理学家所写的著作，主要区别在于游记作品已经出现形象思维的描写，有了某些想像的成分，即有了纯文学的因素。

阿拉伯游记作品的文学性还体现在它的写作风格上。这些游记作品大多采用陈述、转述、描述、笔录等形式，颇具见闻录和传说所具有的特点。那些阅历深广、成熟练达的旅行家一般都采取直奔素材或主题的写作方式，用自然而紧凑的语言表现那些质朴无华的见闻，以直接或间接叙述者的口气娓娓道来，不加文饰，力求平易中不失其正确，并以此感染读者。

阿拉伯游记作品还具有口耳相传的文学特性。在阿拉伯早期的创作中，相当长的一段时间里靠口耳相传，然后方用文字记录下来。游记作品中就有不少是记录了别人的旅途见闻与感受，

经口耳相传后才被写入作品。为了表示作品忠实于当时的口传，而且是直接收集叙述者亲口所说的语句成书，即增加这种口耳相传的可信度，许多游记作品都采用了“记述”形式。由于这种“记述”有描写，因而也增加了游记的文学性。

阿拉伯游记作品的文学性还源于它脱胎于散文，并吸收了诗歌、小说等文学形式的风格，但又不囿于这些传统文体的束缚。它内容丰富，融科学、历史、地理、文化、传闻于一体，时而有严谨的科学性，时而有文学的通俗性，时而表现出现实中的真实，时而又反映出传奇中的虚构，亦庄亦谐，相映成趣。令读者在获得知识的同时，也获得了审美的享受。

阿拉伯游记作品中的文学性，使之逐渐脱离地理学著作而进入文学领域，并成为阿拉伯文学中一个值得重视的组成部分。正是这些文学性使这些游记作品升华至艺术创作的高度，形成游记文学，并跻身于文学世界之林。在阿拉伯文学史上，它犹如涓涓细流从中古而来，直至20世纪的现当代，随着阿拉伯人民与外部世界的联系日益增加，思想意识也更加成熟，许多游记文学的大家也相继涌现，并将游记文学推向一个新的发展阶段。

深入探讨阿拉伯游记文学的成因是理解阿拉伯游记文学历久不衰的一把钥匙。

首先，阿拉伯文学的影响。阿拉伯文化成熟较晚。7世纪以前，阿拉伯半岛仍处于蒙昧时代。当时阿拉伯半岛几乎没有什么学校，阿拉伯人的聪明才智没有机会获得足够的培养和训练。他们虽然有极佳的思想表达能力，有对知识的渴求，但他们的物质文明水平很低。即使是在这样的条件下，阿拉伯人还是开始在伊拉克、沙姆、也门等地区努力进行商旅活动，文人学者也常在半岛内外旅行。虽然这些商旅活动的记录异常罕见，只零星见于后来的诗歌或语言著作中，但使后来的阿拉伯人能够在伊斯兰征服运动中凭借前人仅存的地理知识向周边地区开疆拓土。阿拉伯伊

斯兰征服运动的文化意义在于它实质上是阿拉伯人历史上第一次人数众多的旅行，并使之成为中国西域边陲重要的邻国，而且开始了对中国大规模的商旅活动。

另外，阿拉伯文化向外的拓展性和开放性也影响了游记文学的生成。阿拉伯文化由于成熟较晚，必然对外来文化采取一种宽容态度。在它向外扩张的过程中，广泛吸收了印度、波斯、希腊、中国等异域外来的文化，丰富了本土文化。它为游记文学树立了榜样，是开放的阿拉伯文化需要游记文学为其提供足够的营养。阿拉伯人"从沙漠里带来了敏锐的感官、强烈的好奇心，难以满足的求知欲和大量的才智潜能，当他们征服或接触更古老、更先进的民族的时候，他们不久就变成了那些古代文化的受益人和继承人，……"① 由此可见，阿拉伯游记文学是在当时阿拉伯文化这样一个大的氛围里形成的文苑之花。

其次，功利目的的驱使。自蒙昧时期以来，商业贸易就是阿拉伯人重要的谋生手段之一，宝马和骆驼是他们经商冒险的重要工具。马蹄声声，驼铃阵阵，载着勇敢的阿拉伯商人走向四方。到了中世纪，阿拉伯人的商业经过几代人的努力，已经很发达。阿拉伯商队通过陆路和海路到达世界各地，他们的足迹遍布中国、印度、东西非海岸和赤道以南的广大地区。不少阿拉伯商人事后详细记录了他们经商沿途的所见所闻，成为后世珍贵而可靠的史料。

阿拉伯民族是个有着强烈的求知欲望的民族。阿拉伯人囿于沙漠的包围，囿于绿洲的束缚，有一种迫切想了解外部世界的渴望。在穆罕默德的"学问虽远在中国，亦当求之"的教诲下，广大阿拉伯人民不避艰险，不远万里去求知。中国成了他们心目中远方的知识国度的代名词。阿拉伯泱泱大国，一派求知的热闹景

① (美)希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1979年版，上册第357页。

象,各地的求知者纷纷云集到各个大城市求教访学,他们的所见所闻后来有幸成为阿拉伯游记文学的重要组成部分。

再次,刺激游记文学写作不断发展的还有其他一些因素。如在前人的地理学著作和游记文学作品中所反映出的关于希腊、波斯、印度、中国的各种观点和材料等信息。在各种游记文学作品里,不论是优美精细的抑或是粗陋不堪的,都表现出阿拉伯人当时思想上的好奇心。那些精心绘制的地图和海图,那些对惊人事物和奇珍异宝的描绘,以及动人心魄的旅行指南等,无不打动阿拉伯人那不甘寂寞的心。于是许多不知疲倦的学者和旅行家们仿效前人,在整个穆斯林世界里漫游,在邻近他们的异域国度里访学问贤。他们跑遍了他们所能到的每个角落,为后人留下了他们根据个人仔细观察和亲身体验而描述的所到之处的详细记录。当地人民的商贸、礼仪、风俗、信仰和民族素质等情况,都成为他们笔下的丰富素材。这些游记文学作品的文学价值大大超过了当时任何一部地理学著作,于是一种新的文学形式游记文学逐渐走向成熟。

使节使团的出访也是形成游记文学的一个原因。阿拉伯人在伊斯兰征服运动之后,逐渐在被征服地区站稳脚跟,他们需要一个和平安定的环境,于是就开始向周围邻国派遣使团、使节以示友好。随访人员想尽办法与其他民族接触,以增进了解,互通信息。据相关记载,最早率团到中国出访的是赛莱姆·塔尔杰曼。他在瓦西克哈里发(842~847在位)执政时期曾受命出使中国,回国后他向人们讲述了他在中国遇到的种种奇闻趣事,并被收录在别人的著作中。

其实,全世界成千上万的穆斯林出于对伊斯兰教的虔诚,需要到麦加朝觐,以完成穆斯林"五功"之一的"朝功",或去麦地那拜谒穆圣的陵墓。这种宗教需要使不少学者、穆斯林为了宗教的目的而记述沿途的风物情况。无论是出于商业的原因、求知的原

因、出使的原因或宗教的原因，都具有明显的功利目的。但他们所写的游记文学作品，却无论如何还是现代人了解古代阿拉伯人写作游记文学作品时的一种重要参照。

最后，也是最重要的原因，即当时阿拉伯人的文学审美需要，促成了游记文学的形成。游记文学具有明显而又普遍的特点，即描述的几乎都是异域旅行的回忆录，具有大众文化的消遣性，它既能满足上层社会人士阅读的好奇心，又能为普通人带来生活的新鲜感。从文学本质上说，它是阿拉伯人民游乐生活的一种反映，因此拥有大量的各层次的读者。阿拉伯人善于游乐，他们通过扩张、通商、发展与近邻的关系、与非阿拉伯人接触等手段，使大量异域的风俗习惯为其游乐生活提供更为丰富的内容。由此而产生游记文学、饮宴文学、爱情文学、音乐文学等描写各类游乐生活的文学。它满足了舒适的市民生活以及和世界文化接触时的那种刺激，这种审美需求必然会激起某些作家、游行家、学者愈发想寻求新奇的渴望，致使他们为满足读者的审美而不畏艰险去旅行、去写作。游记文学是应运而生的文学。

《中国印度见闻录》里的中国

法国巴黎国立图书馆珍藏着一份阿拉伯文藏书目录为 2281 号的手稿。此阿拉伯文手稿虽抄写于 12 世纪末，但其原文的成文年代则在 9 世纪中叶到 10 世纪初。由于此手稿为古代中西交通的珍贵资料，所以从 18 世纪以来，就引起世人瞩目。1718 年，法兰西学院院长雷诺多（abbe Eusebe Renaudot）以附注释的译文，首次将手稿译成法文公诸于世，题名为《九世纪两位回教旅行家印度及中国游记》。随着阿拉伯文本的刊布，出现了多种语言的译本，引用此书的东西方学者也不胜枚举。

从 20 世纪开始，此书越来越引起中国学者的重视。如著名交通史家张星烺等曾多次提及此书，并在他编的《东西交通史料

汇编》一书中摘译了此书的若干章节。20世纪30年代刘半农父女曾根据法国学者费琅的法译本将其译成中文，书名为《苏莱曼东游记》。1983年穆根来、汶江、黄倬汉根据法国学者索瓦杰的译著本和日本学者藤本胜次的译著本重新翻译了此书，并有阿拉伯学专家纳忠校订后刊布，题名为《中国印度见闻录》。

《中国印度见闻录》分为两卷，卷一的作者佚名，其写成于851年应毫无疑问。卷二的作者为波斯湾东岸尸罗夫港人阿布·赛义德·哈桑。其撰著的年代约在916年。《中国印度见闻录》是阿拉伯作家描写关于中国素材的最早著作之一。在此之前，阿拉伯作家关于中国题材的著述虽然不少，但大都取自传闻。而此书却完全是根据曾经旅居中国的阿拉伯商人的亲身见闻和感受，并将这些记录下来写成的。书中的文辞朴实无华，材料翔实可靠，堪称是古代中外文化文学交流史上重要的文学作品之一。正如法国学者索瓦杰在其法译本序言中评价所说："《中国印度见闻录》所提供的史学价值，就目前看，是任何别种著作也不能比拟的，这部著作比马可波罗早四个半世纪，给我们留下了一部现存的最古的中国游记。尽管本书在阐述上有缺点与不足之处，但单凭这一点，就可以被视为阿拉伯文献中的杰作。"①

《中国印度见闻录》的内容极为丰富，它不仅记录了从波斯湾到广州的海道和航程，还记录了取相反航道的旅行者的口述，不仅记录了假道缅甸的路程，还写下了走遍印度全境的旅人的口述。文中对各地的风俗习惯和政治变革几乎没有太多的涉及，却对各地的物产、商品的价值、货币、管理商业的法令条例、订立契约的条件、经济和行政机构特别感兴趣，相关的记述在书中占了相当大的篇幅。此外，书中还提到阿拉伯的造船技术，并格外提到交税四五倍于其他船只的中国大船。书中还记载了不少关于

① 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，中华书局，1983年版，第27页。

中国茶、中国瓷器等物品和特产。记载了中国政府对待外来商人和外来宗教的态度等等。尤其是关于黄巢起义军进攻广州和攻占长安的记载，都有极重要的史料价值。在这些记述中，反映出当时阿拉伯人的商业意识，以及对经济贸易往来的积极关注态度。

当时的阿拉伯帝国，商人受到社会的普遍尊重与羡慕，商业是人们普遍喜欢的职业，经商成为发财致富，乃至谋取高位的捷径。海外贸易既促进了阿拉伯帝国的经济繁荣，也满足了社会上层统治者的物质享受，因而海外贸易需要了解的一切情况，都是旅行者关注的热点问题。于是远航经商成为时尚，旅行探险富有挑战性。因此《中国印度见闻录》中的许多故事都记叙了那些旅行者冒险远航中惊险、曲折的经历，生动而真实地描写了海洋、岛屿与远方国家的奇闻轶事，描写古代海上生活的艰辛，大自然壮美的原始景色，同时也从侧而表现了旅行者那种不畏艰险的积极进取精神。

《中国印度见闻录》中的阿拉伯旅行家在谈及中阿之间交流的商品比较稀少的原因时指出："商品之所以稀少是在广府（广州）经常遇到火灾，广府是船舶的商埠，是阿拉伯货物和中国货物的集散地，一遇火灾，货物就被烧毁了。因为，那里的房屋都是用木料和芦苇修造的"①。而商人苏莱曼则更进一步指出："在商人云集之地广州，中国官长委任一个穆斯林，授权他解决这个地区各穆斯林之间的纠纷；这是照中国君主的特殊旨意办的。每逢节日，总是他带领全体穆斯林做祷告，宣讲教义，并为穆斯林的苏丹祈祷。此人行使职权，做出的一切判决，并未引起伊拉克商人的

① 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，中华书局，1983年版，第7页。

任何异议。”①

这两处记述说明当时广州是阿拉伯货物和阿拉伯人的集聚地。上十万的阿拉伯人在那里安家落户，以致形成“广州蕃人杂处”的局面。外国商人专门的居住区域被称为蕃坊，由一个中国官长任命的蕃长来领导，如果在穆斯林居住区，蕃长就是一个类似伊斯兰教长或伊斯兰法官身份的人。中国典籍如《萍州可谈》卷二对此也有相似的记载：“广州蕃坊，海外诸国人杂居。置蕃长一人，管勾蕃坊公事，专切招邀蕃商。”可见当时阿拉伯商人在广州之众，商业往来之盛。

书中记述阿拉伯商人的许多货物从巴拉、阿曼以及其他地方运到尸罗夫：“大部分中国船在此装货；因为这里巨浪滔滔，在许多地方淡水稀少。”② 淡水是商船的生命线，因此，书中多处提及淡水对中阿商船的重要性。在开往中国途中，中国船因为船体较大无法通过阿曼暗礁群的旋涡谷，于是很难在马斯喀特的舟中装载淡水。从马斯喀特到达故临，“那里有水井供应淡水，并对中国船只征收关税；每艘中国船交税一千个迪尔汗，其他船只仅交税十到二十个迪南尔”。“当上帝保佑我们平安地到达占不牢山之后，船只就扬帆去中国：需要一个月的时间。但由于要按七天一段，分期穿过层层暗礁，船只通过中国之门后，便进入了一个江口，在中国地方登岸取水，并在该地抛锚，此处即中国城市（广州）。在中国，无论在江河、山谷、军事哨所、市场等处都可找到淡水。”③ 在这几处记述中不仅讲述了淡水对于航海船只的重要，而且透露了中国航船在当时的规模。它们显然较其他国家的航船

---

① 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，中华书局，1983年版，第7页。

② 同上。

③ 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，中华书局，1983年版，第8页～9页。

要大，交税要多，这表明中国当时远航阿拉伯地区的船只在对外贸易中的重要地位。另外中国在阿拉伯商人的心目中不仅是到处都可发现淡水的好场所，而且更是一个到处都可进行商品交易的友好国度。

《中国印度见闻录》中也记述了一些中国的民俗。“中国居民无论贵贱，无论冬夏，都穿丝绸……中国人不戴头巾”，“女人的头发露在外边，几个梳子同时插在头上；有时一个女人头上，可多达二十只象牙或别种材料做的梳子。男人头上戴着一种和我们的帽子相似的头巾”①。伊斯兰教妇女认为，将头发露在外边是一种羞耻，她们从不使用头饰。在中国，梳发髻的方式一直流传着。在阿拉伯人的印象中，中国妇女的普通发式是将头发卷起来，或梳成不同的辫子卷起来，然后饰以鲜花或假花，再插上其他的金银饰品或钻石簪子。前后两处记载中国男子的穿戴时看似矛盾，实则不矛盾。中国男子不戴阿拉伯人那种缠头的头巾，但是戴毡帽或草帽，周围再用包头巾缠起来。至于说，“中国人的粮食是大米，有时，也把菜肴放入米饭再吃。”“因为中国没有葡萄酒，中国人既不知道这种酒，也不喝这种酒”。这里的中国人，毫无疑问指的是中国南方人，比如广州地区以大米为主，中国北方主要产小麦，以面食为主。南方人用米造酒、酿酒。北方当时已懂得种植葡萄，而且从一个突厥部落那里学会了制造葡萄酒的技术。由此可见，阿拉伯众多的旅行家主要是从中国南方获得第一手资料，并讲述出来的。

《中国印度见闻录》中述及尸罗夫港的阿布·赛义德曾认为：“开往中国的航船已经绝迹；在中国的国土上，田园荒芜，秩序荡然，国事也逐渐衰落了。”其原因是因为一个人的出现。“在中国，出现了一个名叫黄巢的人物，他不是皇族出身，而是从民间崛起

① 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，中华书局，1983年版，第10页～11页。

的。此人初时以狡诈多谋、仗义疏财闻名于世，后来便抢夺兵器，打家劫舍。歹徒们追随如流，集结在他的周围。他的势力终于壮大，人马日益增多。于是他的野心膨胀起来了。在众多的城市中，他开始向广府（广州）进发。这是阿拉伯的商人荟萃的城市，从海边走去，还有几天的路程。广府位于一条大河之畔，河水是淡水。”“广府居民起来抵抗黄巢，他便把他们困在城内，攻打了好些时日。这个事件发生在回历 264 年。最后，他终于得胜。攻破城池，屠杀居民。据熟悉中国情形的人说，不计罹难的中国人在内，仅寄居城中经商的伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒、拜火教徒，就总计有十二万人被他杀害了。这四种宗教徒的死亡人数所以能知道得这样确凿，那是因为中国人按他们的人（头）数课税的缘故”①。

上述两段记述是中外文化交流史家非常重视的资料，因为它表明在唐代到中国广州的阿拉伯人是相当多的。唐代统治者对南海贸易采取了积极的开放政策，最先在广州设置了市舶使，专管南海贸易，这在中国对外贸易中堪称是划时代的创举。由于管理有序，关税合理，又给予外商种种优惠政策和保护，阿拉伯、波斯以及南洋诸国的商舶纷至沓来，荟萃广州。阿拉伯商船无论在数量上，还是在人数上都居于首位，并形成许多穆斯林蕃坊，即阿拉伯人的居住地。

黄巢占领广州的年份，据阿布·赛义德明确记载为回历 264 年，亦即相当于公元 877 年 9 月 13 日至 878 年 9 月 2 日。但据《唐书》和《资治通鉴》等中国书籍记载，这一年是唐僖宗李儇乾符六年（公元 879 年），与阿拉伯史料所载时间约相差一年。可见黄巢占领广州的时间是有争议的。日本学者桑原骘藏博士推断，阿拉伯史料记载的年份更为准确。他以《新唐书》宰相表的乾符五年

① 穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》中华书局。1983 年版，第 95 页～96 页。

(即 878 年)为依据,推定广州陷落的时间是 878 年。同时,据阿布·赛义德的记载,当时正值动乱之际,阿拉伯航行广州的船舶已中断,可以说,阿拉伯人对这样一件与其息息相关的大事,不会不注意,记忆得一定会很准确。桑原博士尤为强调的一个证据就是阿布·赛义德与马苏第不仅相识,并同他交换过所见所闻的情况,而且马苏第与阿布·赛义德同样认为广州被黄巢攻陷是 878 年。马苏第说他曾亲自游历过中国,如果这一日期不确,他是应该给予订正的。但是,另一日本学者前岛信次对马苏第曾亲身游历过中国一事持怀疑态度,真可谓歧说不一[①]。这无论如何都表明当时广州,扩而大之是中国广大地区都有阿拉伯人的足迹。

另外一个问题,黄巢攻占广州,寓居广州的伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒、拜火教徒等外国商人,合计有 12 万人惨遭杀害。在中国的文献史料中并没有发现这类的记载。阿布·赛义德是从当时唐代统治者对外国商人课税的方式为推断的依据,来强调这一数字的准确性,未必很科学。可是,事实是这个事件发生以后,阿拉伯至广州的通航中断了一些时间,这就表明黄巢攻陷广州对阿拉伯地区还是产生了某些举足轻重的影响。《中国印度见闻录》中的这些记述,已超出它的文学意义而有了文化交流的色彩。

唐代,除了大量阿拉伯商人荟萃中国而外,还有一些因向往中国,慕名专程到中国来访问游历的阿拉伯友好人士。《中国印度见闻录》中提到的伊本·瓦哈卜就是一个突出的代表。

从前,在巴士拉城,有个名叫伊本·瓦哈卜(Ibn Wahab)的库拉伊斯(Quraysh)族人。他是哈巴尔·比因·阿斯瓦德(Habarb.Al – Aswad)的子孙。当巴士拉遭到洗劫时,他离开了这个城市,来到尸罗夫。正好在这个时候,有一只船要开

① 参见《中国印度见闻录》第 139 页 ~ 140 页。

往中国。他在好奇心的驱使下，搭乘这只船，飘洋过海，去中国了。(到中国)以后，他起了一个念头：这次可要去见一见中国的大王(皇帝)了。于是，他从广府启程，历时两个月，来到胡姆丹(长安)。他在皇宫门前等候多日，迭次上书求见，声称他是阿拉伯先知的亲族。过了不久，皇帝吩咐给他安顿住房，满足他提出的必须用品。同时，皇帝又给派驻广府理事的地方长官，下了一道诏书，叫他到外商中去查访，以弄清这个自称是阿拉伯先知亲族的人的来历。广府的地方长官回禀说，他的血统是可靠的。因此，皇帝准他(谒见)还钦赐了许多金钱。后来他带着这些钱才返回了伊拉克。①

伊本·瓦哈卜的祖先哈巴尔·比因·阿斯瓦德是麦加的偶像崇拜者，也是激烈反对穆罕默德传教的参与者之一。哈巴尔家族有一派定居巴士拉，另一派据说在印度境内有领地。伊本·瓦哈卜离开巴士拉，移居尸罗夫，是由于著名的僧祇(Zanj)之乱(回历257年，即公元870年或871年)，这次暴乱使巴士拉变成一片废墟。他自唐懿宗咸通十一年或十二年(870或871)时，自西拉夫(尸罗夫)乘商船来到中国。由于他是伊斯兰教创始人穆罕默德的族人，皇帝特别接见了他，询问了他有关阿拉伯人、阿拉伯哈里发和伊斯兰教等方面的诸多问题，并称赞穆罕默德和他的人民建立了强盛的国家。皇帝在伊本·瓦哈卜临行时还送给他一份厚礼，并要求广州地方长官要热情款待，直到他离开中国为止。

艾布·宰德·哈桑采访了回国后的伊本·瓦哈卜。在记录中，他谈到的有关长安的情况与中国文献典籍中的记载完全相同。伊本·瓦哈卜游历中国的故事，堪称是中国和阿拉伯关系史上的一段佳话。一个普通的阿拉伯人“在好奇心的驱使下”，不畏艰

① 《中国印度见闻录》第102页～103页。

险，远涉重洋，来中国参观访问，不仅表现了阿拉伯人民对中国的友好情谊，也说明了普通阿拉伯人民迫切想了解中国的热望。

《中国印度见闻录》还提及了中国民间的惯例，中国的娼妓制度，中国人的婚嫁风俗，中国人的处事态度，中国人用铜钱进行交易，中国的火灾和房屋建筑，中国的宦官制度，中国皇帝居住的京城，中国高官显宦穿的丝绸衣料，西藏的麝香等等，有关中国的各方面情况几乎无所不包。此外，书中还赞扬说："在真主创造的人类中，中国人在绘画、工艺以及其他一切手工方面都是最娴熟的，没有任何民族能在这些领域里超过他们。中国人用他们的手创造出别人认为不可能做出的作品。"①

《中国印度见闻录》一书作为阿拉伯游记文学的代表作之一，对中国的记述非常完备，充分表明阿拉伯人民对中国的热情关注，以及对双方友好往来，无论是商业的还是文化的，所持有的一种正确立场。无论是在这些阿拉伯口述者的话语里，还是在笔录者的文字中，都流露出阿拉伯人民对中国的一片深情，说明早在唐代中国和阿拉伯之间就已存在着广泛的文化和经济交流的诸多史实。

《黄金草原》上的中国"宝藏"

《黄金草原》完整的书名又可译为《黄金草原和珠玑宝藏》，其引申意义又可理解为广褒富饶的大地上蕴藏着丰富的矿藏，符合阿拉伯文表达方式非常富于诗意的特点。在这部中世纪成书的世界经典名著中，曾记录了不少有关中国的事物。至今看来仍有不可或缺的史料意义和文学意义。

《黄金草原》的作者是马苏第（又译为马斯欧迪），他于伊斯兰历3世纪末年（伊斯兰历300年为公元912年～913年）出生在巴

① 《中国印度见闻录》第101页。

格达，伊斯兰历345年(公元956年)逝世于埃及。马苏第从青年时代就开始全球旅行，大半生都是在旅途中度过的，其足迹主要遍及亚洲和非洲各地。他曾于10世纪初游历了波斯、中亚、印度、锡兰，经马来亚群岛抵中国海，回程经印度洋，到桑给巴尔。之后又游历了巴勒斯坦、叙利亚、安条克、高加索、阿塞拜疆等地。在经过长时期的长途旅行之后，他于公元926年回到穆斯林地区，生活在巴勒斯坦的太巴列、叙利亚海岸和巴士拉，955年才到达埃及，翌年逝世。

马苏第的游历既不是为了经商，也不是为了览胜，而是一种受当时伊斯兰学术界影响的“学术旅行”。晚年，他以历史学家的深邃视野，地理学家的渊博知识，焚膏油以继晷，恒兀兀以穷年的精神，于公元947年11月至12月(伊斯兰历336年5月)完成了《黄金草原》这部中世纪最重要的穆斯林历史和地理著作之一。其中游记文学的内容是留给世界文学宝库的珍贵遗产。

马苏第借鉴了希伯来的《圣经》、中亚地区的古代传说、波斯的古史、伊斯兰教的《古兰经》中的许多内容，又参阅了阿拉伯前辈地理学家、历史学家等人的多部著作，更重要的是，他根据自己的见闻，甚至亲自采访和调查的第一手或原始资料，写出了《黄金草原》这部在阿拉伯世界学术史上有重要地位的鸿篇巨制。真可说是“行万里路，读万卷书”的大学者，被誉为“穆斯林和阿拉伯的希罗多德”而当之无愧。

《黄金草原》一书用纪传体形式写成，与中国各王朝断代史的体例很相似。“从地域方面来说，本书涉及到了从苏门答腊到中亚、欧洲和非洲的大部分地区，如中国、印度、波斯、阿拉伯半岛、巴比伦、神祇人地区、犹太人地区、阿比西尼亚、北非、拜占庭、法兰克人地区、西班牙等等；从内容上说，涉及到了王统世家、民族分布、伊斯兰教、基督教、佛教和各种巫教，以及自然地理、人文地理、风土人情、文化、历法、工艺、文学、山川、河流、海洋、军事征

服、名胜古迹等。我们可以说，马苏第的《黄金草原》就是一部中世纪的百科全书”①。

《黄金草原》问世十多个世纪以来，颇受世界各个领域的学者重视。各国学者都曾根据自己的实际需要，翻译、介绍和引用过此书。中国的学者也非常重视这部记述了不少中国情况的世界名著。史学、文学和宗教领域的学者都曾零散地译介过其中的资料。从游记文学的角度分析其中有关中国的记载，具有很高的文学价值和文学文化交流史上的意义

《黄金草原》作为游记文学的代表作之一，其文学性是显而易见的。“该作者（马苏第）的价值主要在于，书中所搜集的资料的广泛程度，由一名文学家编纂成书，他极力使人惬意的和易于阅读的方式介绍事实，根据史料的价值和效益而进行了一番选择。”“然而，保持某种谨慎仍是必要的，因为马苏第向我们提供的不完整目录的纯文学著作的内容，有时可以追溯到伊斯兰历 1 世纪或 2 世纪，其中大部分都在 3 世纪的著作中占据一席之地”②。在法文版《黄金草原》中的文学宝藏，在中文版中也会发掘出来，并成为后代学者进行学术研究的瑰宝。

在《黄金草原》第 15 章“中国中原和突厥人的国王。阿慕尔后裔们的分布，有关中国及其国王的资料，其王统和他们的政治制度等”中，表达了当时阿拉伯人对中国的许多看法。“对于中国居民的世系和起源，大家的看法不相吻合。许多人都声称，在法雷格时代于诺亚的后裔中间分配土地时，阿慕尔的后裔们取道东北方向走了。他们中的一部分人，即雷乌的后裔们从那里出发一直向北前进，……阿慕尔的其他后裔们渡过了乌浒水，大部分都

① 马苏第著，耿升译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第 6 页。

② 马苏第著，耿升译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第 15 页～16 页。

前往中国”①。阿拉伯人认为中国人是希伯来人诺亚的后裔，颇有“亚当子孙皆兄弟”的味道。

书中继续写道：“阿慕尔后裔的大部分都沿海滨前进，这样一来就一直到达了中国边界。在那里，他们分散和居于这些地区，耕耘土地，设置县、府和城市，在那里以一座被他们称为扬州的大城为京都”②。扬州城里在历史上确实有过许多穆斯林居住，自唐代始，扬州就是对外开放的一个重要口岸，也是伊斯兰教最早传入中国的窗口之一。

在述及中国进出口商品一事时，书中写道：“该王令人建造了大船，让那些负责出口最为典型的中国产品的人登上船，以前往信德、印度、巴比伦等远近不等和通过海路可以到达的地区。他们必须以他的名义向这些地区的君主们奉送珍奇的和价值昂贵的礼物。在他们返回时，他们又为他带来了各省在食品、饮料、衣服和毡毯方面所具有的最为珍贵、甚至是最为罕见的物品。此外他们还负有致力于了解他们曾参观过的所有民族的政府、宗教、法律和风俗习惯的使命，同时还负责激发外国人对宝石、香料及他们祖国器械的爱好。大船分散于各个方向，在外国靠岸并执行委托给他们的使命。在他们停泊靠岸的所有地方，这些使者便会以他们随身携带的商品样品的漂亮程度而引起当地居民的赞赏”③。愿与中国友好往来的国家也造大船，载运着中国需要的商品来到中国，与中国建立友好往来关系。这是当时中国和阿拉伯诸国建立政治、文化、经济交流的有力证明。

《黄金草原》也记载了关于黄巢起义并攻陷广州一事。“有一

① 马苏第著，耿升译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第 173 页。

② 马苏第著，耿升译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第174 页～175 页。

③ 马苏第著，耿升译：《黄金草原》，青海人民出版社，1998 年，第175 页～176 页。

位反叛者叫做黄巢，他不属于王室家族，原来居住在中国的一座城市，他突然间出现了。”“一些无赖流氓经过远距离的跋涉前来扩大他的军队，他于是便离开自己的巢穴而以其人侵去蹂躏王国的开化地区，一直使他把大本营扎在广州（Khan fu）城下，这是坐落在一条江畔的一座重要城市，此江比底格里斯河更大或至少是同样大小。”“该城的居民由伊斯兰教徒、基督教徒、犹太人、祆教徒和其他中国人组成，他将该城紧紧围住。在遭到国王军队的袭击时，他把这支军队击溃了，掳掠了些女子。后来，他率领的士兵比任何时候都更为众多，用武力抢夺该城并屠杀了该城数量众多的居民。据估计，在面对刀剑的逃亡中死于兵器或水难的穆斯林、基督徒、犹太人和祆教徒共达20万人。”①

在《黄金草原》一书中，马苏第计算死于黄巢之乱的劫难者多达20万人，而在《中国印度见闻录》中，阿布·赛义德却指出被屠杀的死难者有12万人。这两者不论事先是否有过接触，在记载的死亡原因和人数上都有出入。尽管在马苏第是否到过广州的问题上，中外许多学者的观点相反，黄巢在广州“杀人无算”的确切数字仍值得商榷。试设想，唐代的广州即使已经是国际大城市，但城中仅被杀的外国人就会有12万抑或20万之多，这个数字有不实的成分。因此，马苏第《黄金草原》中关于黄巢杀人“达20万众”的说法显然是根据《中国印度见闻录》中阿布·赛义德的记载而来，或者两人因相识而交换过旅游的见闻情况。据中国著名的阿拉伯学专家纳忠认为：“马苏第于公元915年到达中国海，距黄巢攻陷广州（公元875年）40余年，时间不算太久，但他的记载来自苏莱曼和艾布·宰德的记载，也可能是聆自与他同时代的阿拉伯商人的传说，也可能是将‘12万’误抄为‘20万’”②。纳忠的观点比较中肯，有一定的说服力。只是马苏第为何对此并未加以

① 马苏第著，耿升译：《黄金草原》第180页。

② 马苏第著，耿升译：《黄金草原》汉译本序。

考证，令人不解。

《黄金草原》一书作为阿拉伯游记文学的重要作品，对中国各方面情况的记述远比不上《中国印度见闻录》记述的那样详细，但它记载了唐宋之交这一历史时期，阿拉伯人持续的迫切想了解中国的热情。虽然，“关于中国，其（马苏第一笔者注）所言大概与苏烈曼（苏莱曼一笔者注）及阿布赛德（阿布·赛义德一笔者注）相同”。但是，按照比例计算，《中国印度见闻录》重在记述广州，而《黄金草原》重在记述杭州。这表明事隔不到百年，阿拉伯人商业的触角已经向中国内地扩展，两国之间的贸易往来呈扩大趋势。因此，就游记文学的意义而言，马苏第善于用精练生动的笔法写下看起来似乎平常，实际上却很重要的史实。另外，全书的记述看来似乎琐屑，但犹如满盘珠玑，一旦贯穿起来，即可从零散中发现整体，从琐屑中窥到全貌，寻觅出当时其他史籍中很少见到的珍贵资料。

《伊本·白图泰游记》与中国

中华人民共和国成立以后，敬爱的周恩来总理在访问七国之行中，曾会见了摩洛哥国王哈桑二世。在谈到两国之间的友谊源远流长时，哈桑二世拿出奉为国宝的一部书给周总理看，那就是堪称为世界名著的《伊本·白图泰游记》。他们以此为契机，不仅一起回忆了摩洛哥大旅行家访问过中国这一历史事实，而且表达了今后两国要进一步加强友好往来的美好愿望。

《伊本·白图泰游记》不仅是中世纪中国和非洲友好往来的例证，也是当时阿拉伯世界与中国进行文化、商业往来的里程碑。不仅如此，这本书还是一部研究中世纪穆斯林的历史文化，研究与阿拉伯有关系的周边地区的历史、文化、民俗、地理、民族、宗教等方面知识的一部极有价值的名著和阿拉伯文学的杰作。

《伊本·白图泰游记》（1304～1377）是14世纪生于日落之处、

大西洋沿岸摩洛哥的著名穆斯林旅行家伊本·白图泰的口述之作。他生于摩洛哥丹吉尔城的一个法官世家，生活安逸幸福，深受伊斯兰文化传统的影响与熏陶。1325 年，年轻的白图泰为了去麦加朝圣，应邀出游，从此成为酷爱旅游的学者。他一生离家外出遨游 3 次，历时 28 年，足迹遍及亚非欧，总行程将近 12 公里。东及中国，西抵西班牙的格拉纳达，北到钦察汗国都城萨莱，南达东非、马尔代夫和苏门答腊。同时代没有任何一位旅行家的游踪、见闻、学识像他那样广博，即使意大利的马可·波罗与之相比也可能稍有逊色。伊本·白图泰在穆斯林世界颇有声望，他不仅是“云游天地、走遍四方的旅行家”，而且还是“谢赫（总教长）、法学家、聪明可靠的学者”。称他为中世纪阿拉伯最伟大的旅行家当不过誉。

白图泰第一次旅行云游时间最长，1325 年离乡，1349 年才返回摩洛哥都城非斯。这一次旅行他游历的地方最多，期间到过中国。1333 年秋，他到达印度德里以后，受到德里素丹的优厚待遇，滞留该地 8 年多的时间。1342 年，因元顺帝曾遣使者到德里通好，素丹遂派他出使中国。由于途中遇到海难，他抵达泉州港时大约已是 1347 年。从《伊本·白图泰游记》分析研究推断，他确实亲历过泉州、广州和杭州等地，因为他对这些地方都有独到的确指性的叙述。白图泰在书中说自己曾奉诏去大都觐见元帝，但根据他的有关载录，对于他是否确实到过大都，有的学者表示怀疑。

白图泰阅历丰富，广闻博识，颇受摩洛哥素丹的青睐。回到故乡的白图泰开始讲述阿拉伯风情、西班牙奇趣、东方的富庶、印度的习俗、中国的古老、西非的奥秘，大开同胞的眼界。摩洛哥素丹对他神话般的经历颇感兴趣，指派书记官伊本·术扎伊将他的口述记录下来，并编写成书。这项工作于 1354 年至 1357 年间完成，以《异域奇闻揽胜》为名问世。长期以来，白图泰的游记都以阿拉伯原文的抄本流传，但由于篇幅过长而往往被删节。自 19

世纪初开始，欧洲相继出现了一些节本的译本。直至法国学者在摩洛哥发现全书的抄本，并终于有了以全抄本为底本的阿拉伯文校勘本及其法文译本（共四卷，1853～1858）。现在《伊本·白图泰游记》已有至少15种文字的译本。全文的汉译本也于1985年问世，并被中国穆斯林代表团作为珍贵的礼物送给摩洛哥国王哈桑二世。这个译本在中国和阿拉伯国家文化文学交流中是非常值得称道的一个重要成果。

《伊本·白图泰游记》作为游记文学的代表作之一，以质朴的语言以及编年史的叙述方式为中世纪闪放异彩的阿拉伯、突厥、印度、中国、西非等文明提供了一幅幅绚丽多姿、生动丰富的历史画卷。由于白图泰的记述是以其亲身经历和见闻为基础的，可信度极高，因此，无论是对他所到之处的历史与文化的研究，还是对伊斯兰教历史与文化的研究，以及对14世纪中外文化交流史的研究，都具有很大的认识价值和审美价值。《伊本·白图泰游记》本文共502节，直接涉及中国内容的有20余节，在全书所占比例虽然不是很大，但内容却十分丰富。其中关于中国海船、市舶规定、商旅保护、纸币制度、风俗习惯、瓷器丝绸、阿拉伯商人以及伊斯兰教情况等的记载都弥足珍贵。

白图泰见多识广，曾云游过东西方许多国家。在游记中，他以广博的学识和敏锐的眼光，在东西方异质文化的比较鉴别中，运用理性、客观的笔锋评判了中国古代文明和历史文化的人文价值，因此，这样一位阿拉伯作家的关于中国的记录就具有了无可争辩的客观性和权威性。

白图泰记述了中国人口众多，物产富饶的景象，高度赞扬了中国人的聪明智慧。“中国地域辽阔，物产丰富，各种水果、五谷、黄金、白银，皆是世界各地无法与之比拟的。中国境内有一大河横贯其间，叫做阿布哈亚，意思是生命之水。……这条河在中国中部的流程长达六个月，终点至隋尼隋尼。沿河都是村舍、田禾、

花园和市场，较埃及之尼罗河，则人烟更加稠密。沿岸水车林立。中国出产大量蔗糖，其质量较之埃及蔗糖实有过之而无不及。还有葡萄和梨。① 我原以为大马士革的欧斯曼梨是举世无双的惟一好梨，但看到中国梨后才改变了这种想法。中国出产的珍贵西瓜，很像花剌子模、伊斯法罕的西瓜。我国出产的水果，中国不但应有尽有，而且更加香甜"。②

白图泰在游记中还惊叹中国人在精巧的技艺和艺术才能方面所表现出的超过其他民族的水平。他认为中国的瓷器首屈一指。"这种瓷器运销印度等地区，直至我国马格里布。这是瓷器种类中最美好的。""瓷器价格在中国，如陶器在我国一样或更为价廉。"③ 他赞扬"中国人是各民族中最精于工艺者"，他们的绘画才能精绝人寰。中国画家只要见到一面，就依靠过目不忘的本领，将对方的肖像惟妙惟肖地绘画出来。"他们在这方面是得天独厚，具有天才的。我们在这里所见到的奇异，就是我只要走进一座城市，不久再回来时便看到我和同伴的像已被画在墙上、纸上，陈列在市场上。"④。白图泰一行穿着伊拉克服装前往皇宫，经行画市，待他们出宫时，他们的肖像画已张贴出来，他们互相"面面相观，丝毫不差"。这使他们都惊异不止。

白图泰在游记中还盛赞了中国各大都市的繁华。称泉州"是一巨大城市，此地织造的锦缎和绸缎，也以刺桐命名。该城的港口是世界大港之一，甚至是最大的港口。我看到港内停有大艟克

① 原文为"印扎素"，有梨、杏、李、梅子等意，阿拉伯各地用以所指水果不同，译者在此择译为梨，是因为大马士革所产之梨至今有名。

② 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社，2000 年 5 月版，第 539 页至 540 页。

③ 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社，2000 年 5 月版，第 540 页。

④ 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社，2000 年 5 月版，第 543 页。

约百艘,小船多得无数。这个港口是一个深入陆地的巨大港湾,以至与大江会合。该城花园很多,房舍位于花园中央,这很像我国希哲洛玛赛城的情况一样。穆斯林单住一城。"① 白图泰笔下的广州是个世界性的大都会,"街市美观,最大的街市是瓷器市,由此运往中国各地和印度、也门。城中央有一座九门大庙,每一门内设有圆柱和台凳,供居住者坐息。""据说:凡无力谋生的老人皆可向庙里申请生活费和衣物。一无所有的孤儿寡妇亦可申请。""城的一个地区是穆斯林居住区,内有清真大寺和道堂,并设有法官和谢赫(可理解为总教长)。中国每一城市都设有谢赫·伊斯兰,总管穆斯林的事务。另有法官一人,处理他们之间的诉讼案件"②。

白图泰这位周游世界,曾出入过印度德里、埃及开罗宫廷的大旅行家,对杭州的繁荣和宏大的记述,也极尽其能事。称"该城是我在中国地域所见到的最大城市。全城长达三日程,在该城旅行需要就餐投宿。该城的布局,正如我们谈过的那样,是每人有自己的花园,有自己的住宅。""第三日进第三城,穆斯林们住此城内,城市美丽,市街布局和伊斯兰地区一样"③。白图泰还提及杭州显贵郭尔塔对他的热情款待,并派其子陪他们荡舟水上。"他携带歌手乐师,他们用中国文、阿拉伯文,也用波斯文演唱。而公子嗜爱波斯音乐。歌手们演唱一首波斯诗,公子命他们重复多遍,使我于倾听之后,竟熟记无误了。这支歌曲极其委婉动听。""港湾内船艇相接,帆樯蔽天。彩色风帆与绸伞,相映生辉。雕舫

① 马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社,2000 年 5 月版,第 545 页。

② 马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社,2000 年 5 月版,第 546 页 ~ 547 页。

③ 马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社,2000 年 5 月版,第 551 页。

画艇，十分精致。游船相遇时，乘客多用柑橘、柠檬投报。”① 这是一派多么美丽动人的景象，杭州在白图泰心目中真可谓是“天堂”。

白图泰在杭州还为后人记述了一个有关“魔术师的故事”。“魔术师拿出一个木球，球上有一个洞眼，上面系着长绳，他把木球向空中一抛，球便扶摇直上，直至消失。……魔术师让他的徒弟缘绳而上，他爬着爬着也不见了，连喊他三声都未答应，他便气狠狠地抄起一把刀子，顺绳而上，他也看不见了。一会见他把那孩子的一只手丢在地上，一会又丢下来一只脚，不久又丢下来另一只手，不久又丢下来另一只脚，又丢下他的身体，最后丢下他的头。不一会他气喘吁吁的满身血污，凌空而降，……他把孩子的肢体捡拾到一起，拼凑好，只见他用脚一踢，那孩子便毫发无损腾地站起”②。游记中所描述的这一魔术和《聊斋志异》卷一《偷桃》一节极为相似。《偷桃》写父亲迫于官命，让儿子去天上王母娘娘园中偷桃。为父者“乃启笥，出绳一团，约数十丈，理其端，望空中掷去；绳即悬立空际，若有物以挂之。……遂以绳授子，曰：‘持此可登。’……子乃持索，盘旋而上，手移足随，如蛛趁丝，渐入云霄，不可复见。久之，坠一桃，如碗大。……忽而绳落地上，术人惊曰：‘殆矣！上有人断吾绳，儿将焉托！’移时，一物坠。视之，其子首也。……又移时，一足落；无何，肢体纷坠，无复存者。术人大悲。一一拾置笥中而阖之，……坐官骇诧，各有赐金。术人受而缠诸腰，乃扣笥而呼曰：‘八八儿，不出谢赏，将何待？’忽一蓬头僮首抵笥盖而出，望北稽首，则其子也”③。

---

① 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社，2000 年 5 月版，第 553 页。

② 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社，2000 年 5 月版，第 553 页～554 页。

③ 张友鹤辑校：《聊斋志异》卷一，上海古籍出版社，1962 年版，第 33 页。

这两段记述几乎完全一样，白图泰来中国是在元朝末年。《偷桃》后记曰："后闻白莲教能为此术"①。白莲教是元代民间秘密流传着的一种宗教，崇奉弥勒佛，宣称弥勒降生，明王出世，世道将会改变。白莲教素以各种魔术幻术取信于人，信徒颇多，元、明、清三朝皆有。其中尤以元朝末年盛行，并终酿成红巾军起义，为明朝的建立打下基础。由此可见，伊本·白图泰在游记中所记属实，并非虚构或道听途说。

白图泰在游记中还详细地描述了元大都北京，即书中的"汗八里"。他称之为"可汗的京城"，"世界上最大的京都之一"。元大都的宫殿和地下皇陵给他留下了极深的印象。他详细地记述了"可汗的宫殿""位于城的中央，专供可汗居住，其建筑多为精工雕刻的木质结构，布局独具风格，有门七座……"。继后他一一记述每座门的管理、守卫和功用等方面的情况②。他记述了可汗死后人们"为可汗筑一大陵墓，那实际上是一大地下宫殿，里面铺着精美地毯，陈设着可汗生前使用的武器和金银器皿，并由使女四名、亲近奴隶六人殉葬。"③ 在这里他不仅记述了"活殉"的情况，面且还记述了可汗的陵墓要被飞驰的骏马踏实的情况，其实这是蒙古族可汗死后怕被人盗墓的一种传统做法。他还写道："这一仪式，全城无论男女，不分穆斯林异教徒都踊跃参加。他们全都穿戴孝服，异教徒戴白色头巾，穆斯林穿白色衣服。可汗的哈同们亲随们于坟旁守灵达四十日，有的人守灵长至一年"④。伊本·白图泰来中国大约在 1347 年左右，正值元顺帝执政时期（1333～1368）。1368 年明朝建立，元顺帝逃到上都（开平，今内蒙古正蓝旗境内），1371 年善终于应昌府。因此，他不可能亲历可汗即元顺帝死的过程，此段记述可能是别人增添，或他听前人游历中国后

① 张友鹤辑校：《聊斋志异》卷一，上海古籍出版社，1962 年版，第 34 页。
② 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》第 556 页～557 页。
③ ④马金鹏译：《伊本·白图泰游记》第 558 页。

的观感。但无论如何他还是为人们提供了不少外国人心目中的中国情况，表现了中国和阿拉伯人民之间密切的往来关系。

白图泰还以自己的亲身经历高度赞扬了中国良好的社会秩序和完善的交通设施。他在游记中写道："对商旅说来，中国地区是最安全最美好的地区。一个单身旅客虽携带大量财物，行程九个月也尽可放心。因他们的安排是每一投宿处都设有旅店，有官吏率一批骑步兵驻扎。"① 由于中国各主要交通路线都设置了驿站，并有专门的官吏率骑步兵丁管理，给行人提供交通工具和所需食物，所以可以确保行人的旅行安全。

白图泰还发表评论说："中国人是膜拜偶像的异教徒，像印度人一样火化尸体。"但是"中国各城市都有专供穆斯林居住的地区，区内有供举行聚礼等用的清真大寺"②。在他记述的中国各大城市中几乎都写到了穆斯林在中国的良好境遇，他们在各地都备受尊重。白图泰对中国政府和中国人民尊重异教徒和信仰自由的文明行为深表敬佩，溢于言表。

白图泰对中国海外贸易的情况格外重视，对中国发达的航海业也印象深刻。他说："中国船只共分三类：大的称作艟克，复数是朱努克；中者为艚；小者为舸舸姆。大船有十帆至少是三帆，……每一大船役使千人：其中海员六百，战士四百，……此种巨船只在中国的刺桐城（泉州）建造，或在隋尼凯兰即隋尼隋尼（广州）建造"③。中国的船主拥有大量的设备如此完善、船体如此宏大的海舶。他们常常将这些船只派往各国从事海外贸易。他们所到之处无不受到外国商人的欢迎，中国人是阿拉伯人极好的贸易伙伴。

此外，伊本·白图泰还在游记中记述了"中国瓷器"，"中国

① 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》第545页。
② 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》第541页。
③ 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》第486页。

鸡”，中国人“交易时通用的钞币”，中国人烧制瓷器时“代替木炭的泥土燃料”，中国的“船舶登记律例”，“防止商人堕落的惯例”等等，充分体现了一个阿拉伯学者对中国各类问题的悉心洞察和对中国人民的友好情谊。伊本·白图泰在游记中记述与描绘的 14 世纪中国政治、经济、社会、文化、风俗等方面的生动画卷，不仅洋溢着他所代表的广大阿拉伯人民对伟大中国的美好憧憬，也为中国和阿拉伯地区之间的文化交流史留下了永远值得回忆的文献资料。

2 丝绸古道通信息

——菲尔多西《列王纪》与中国

《列王纪》的创作缘起

古代伊斯兰文学的发展轨迹明显呈现出两个特点：其一，初兴时期与伊斯兰教的发展同步。开始时，伊斯兰教是单一的阿拉伯民族宗教，进而演化为阿拉伯帝国范围内多民族共同信仰的宗教。此时，基本上是阿拉伯语文学一统天下的局面，即其他民族的诗人和作家都用阿拉伯文进行创作。其二，自9世纪中叶始，波斯语文学崛起，并逐渐取代阿拉伯语文学而居于阿拉伯文坛的主导地位，成为伊斯兰文学的代表。其水平之高、成就之大、影响之深，远非一般阿拉伯文学所能比。菲尔多西(940～1020)创作的《列王纪》即是一大标志。

8世纪中叶，穆罕默德之叔阿巴斯的后裔创建了阿巴斯王朝，即黑衣大食(750～1258)。它与完全依靠阿拉伯各部落支持的倭马亚王朝相比，有下述几点主要的不同：其一，倭马亚王朝是纯粹的"阿拉伯国家"，而阿巴斯王朝则是由信奉伊斯兰教的多民族组成的大帝国，它以阿拉伯哈里发为象征。其二，10世纪中叶，伊斯兰教已基本完成由单一的民族信仰向多民族的共同信仰的演变，与此同时，阿拉伯语也基本完成由单一民族的语言向多民族语言演变的过程。其三，阿巴斯王朝的前期在政治、经济、文化和文学上都获得了空前的发展，其中精通阿拉伯语的异族，主要是波斯，他们的政治家、学者和诗人等都作出了巨大的贡献。阿巴斯王朝的中期和后期已逐渐衰弱，只有伊斯兰教和阿拉伯语在维系着这

个庞大而松散的帝国。

菲尔多西生活和创作《列王纪》时恰恰在阿巴斯王朝由盛至衰的中期。波斯人早已在远离阿拉伯人统治中心巴格达的波斯东部、东南部、东北部和中部地区建立了相对独立的地方政权。这些地方政权的统治者表面上臣服巴格达哈里发政权，实际上他们自行其政，在思想文化领域主张重整波斯文明，宣扬波斯文化传统的优越性，重塑波斯人民的自信心。大权旁落的哈里发政权已无暇顾及这些非阿拉伯统治的政权，于是波斯地方政权的统治者更加倡导与推动反对阿拉伯人的运动，“舒毕思潮”应运而生。“舒毕”一词为阿拉伯语“部族”之意。阿拉伯人征服各国后实行民族歧视政策，被征服民族，主要是波斯人援引《古兰经》语句，以说明各民族及部族要一律平等，因此，波斯人反抗阿拉伯人侵略和统治的这股强大的爱国主义思潮即被称为“舒毕思潮”。

在“舒毕思潮”的影响下，波斯人抵制阿拉伯语，坚持以本民族通用的巴列维语即中古波斯语进行写作，努力宣扬波斯的悠久历史及古代文明。至9世纪下半叶，逐渐兴起的达里波斯语开始慢慢取代巴列维语而成为伊斯兰时期波斯的书面语言。在达里波斯语形成和发展的过程中，一方面受到传统的巴列维语影响自不待言，而另一方面却随着信仰伊斯兰教，诵读《古兰经》又接受了大量的阿拉伯语宗教词汇，加之阿拉伯统治者千方百计地推行阿拉伯语，其影响异常深广。因为经过改进的阿拉伯文明显地优于读写困难的巴列维文，所以新兴的达里波斯语便采用了阿拉伯文的书写形式。但无论从字母、词汇、语法、发言等方面来分析，渗入达里波斯语的阿拉伯语因素，与原来相比均有变异。诗人菲尔多西正是在这种从思想文化到语言表达都充满爱国主义的热潮中，以新兴的达里波斯语为表达思想的工具撰写了《列王纪》。这部完全可以和印度两大史诗相媲美的不朽史诗，也堪称是伊斯兰文学的优秀之作。

诗人菲尔多西生前和死后都有人撰写过《列王纪》(又称《王书》),但是给后世留下一部完整的伟大史诗者却只有菲尔多西一人。他呕心沥血 30 余年写成的大史诗,其实是在他年轻时就已开始广泛搜集材料的基础上完成的。他曾说过:"我曾辛劳不倦,阅读典籍,有的是阿拉伯语有的是巴列维语",还说:"我无数次向人们请教询问,怕是年深日久往事淹没无闻。"① 由于菲尔多西学识渊博,又吸收了许多民间的素材,因此,《列王纪》中对中国也多有涉及。正如英国著名科学史专家、剑桥大学东西科学史图书馆馆长李约瑟(1900~?)在其巨著《中国科学技术史》中所指出:"波斯最伟大的诗人之一,托斯的菲尔多西在公元 990~1001 年间迦斯那维特王一世时代写下了《王书》(《列王纪》)史诗,可是他所应用的史诗资料却是很古的,这些资料最早是出现在中古代的波斯教之中,这些散文曾由伊本·莫瓜法(伊本·穆格法)译成阿拉伯文。它们仿佛没有中国史诗的来源那么古。对于这个题目(即《王书》和中国史诗之间的关系)还需要进一步加以研究。这里所以提到,不过是作为文化上可能发生过交流的一个例子"②。由此可见,从菲尔多西创作《列王纪》的原由开始,就已经对《列王纪》与中国的关系埋下了研究的契机。

《列王纪》与《封神演义》

西方一些对民间传说的结构进行比较研究的学者,曾争论过蒙古人向西扩张是否对主要包括中国文化在内的东方文化传人欧洲起过重要作用的问题。这个领域颇能诱导人们去积极进行这类问题的研究,这也是进行比较研究方面的一片沃土。西方学

① 菲尔多西著,张鸿年译:《列王纪选》,人民文学出版社,1991 年版,第 4 页。

② [英]李约瑟著,《中国科学技术史》翻译小组译:《中国科学技术史》第一卷,第二分册,科学出版社,1975 年版,第 356 页。

者对中国的民间传说和神话故事的研究，已做出过不少的成绩，但只有很少的文献和结论能够达到在汉学研究方面令人满意的水平。但是有些东方学者在这一研究领域也曾做过大胆尝试，尽管他们的研究结论同有些西方学者一样，还只是近于猜想。比如印度学者索雅奇（Coyaji）“他曾将波斯人菲尔多西的史诗《王书》（即《列王纪》）和中国的史诗或传说故事《封神演义》作过杰出的比较”①。

《列王纪》（《王书》）卷帙浩繁、人物众多，几乎囊括了前伊斯兰教时期和伊斯兰初期波斯民间流传的神话、传说和历史故事。它从开天辟地、文明之初写起，直至波斯萨珊王朝（226～651）被游牧的、笃信伊斯兰教的阿拉伯人所灭。在这长达4600年以上的时间里，波斯帝国历代王朝的兴衰大事，主要记述了传说中的波斯庇什达德王朝、凯扬王朝和历史上的萨珊王朝诸帝王的文治武功，众英雄的丰功伟绩。

《封神演义》为明代小说，具体成书年代不可考。作者有许仲琳、陆西星两种说法，因为只有孤证而无法确断其一。自汉代起就已有零散记载“周革商命”的传说，至宋元间已有民间艺人演说这段故事。现存元刊本《武王伐纣平话》就是他们的底本之一。大旨为揭露商纣王暴虐无道，而以周文王为理想“仁君”，姜子牙为辅佐能臣。《封神演义》遵循此基调，博采传闻，增添虚构，以纣王进香、题诗渎神，于是女娲命三妖惑纣助周为推进故事发展的楔子，叙述了纣王、妲己荒淫暴虐的恶行，以及姜子牙晚年逢知遇之恩，西伯侯摆脱祸端归周，武王起兵反商伐纣等故事。中心内容是描写商周之间曲折复杂的战争过程。其间各种神怪纷纷出现各助一方，双方各显神通，互有死伤，最终纣王自焚，武王克商胜利。以姜子牙祭坛封神，周武王分封列国而结束。

① [英]李约瑟著，《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第一卷，第二分册，科学出版社，1975年版，第354页～355页。

索雅奇指出："波斯史诗《王书》中的喀乌斯王(King Kaus)和纣帝、残忍的王后苏达拔(Sudabah)和苏妲己、善良的王子色华奇(Syawash)和殷郊、罗斯坦(Rustum)和李靖、秀拉勃(Suhrab)和哪吒、克雷萨斯(Keresasp)和射手羿之间，有显著的相似处，而派拉汪的许多魔法师在这里也有相似的人物。此外，还有许多别的相似点，例如对山岳、河流的祭祀、以及巴尔左(Barzoe)医生所寻觅的长生灵芝。"①

《王书》中的喀乌斯(卡乌斯)是个和纣王一样的性情乖戾、心狠手辣残忍无比的国王。喀乌斯王妃苏达拔(苏达贝)是个和纣王之妃苏妲己一样心肠歹毒、荒淫无耻、乱施诡计的女人。喀乌斯的儿子色华奇(夏沃什)是个和纣王之子殷郊一样的正直善良、临危不惧、品行高尚的勇士。罗斯坦(即鲁斯塔姆)是个和李靖相似的愚忠勇将，两人都有父子相残的经历。秀拉勃(苏赫拉布)和哪吒一样，都武艺高强，胜过自己的父亲，并都有和自己父亲恶战的经历。

至于索雅奇在比较《王书》和《封神演义》时提及的克雷萨斯和射手羿之间有许多相似之处，显然不符合事实。克萨雷斯(Keresasp)即卡什塔斯帕，是个不肯让出王位的波斯国王，权迷心窍，阴险狡诈，寻找借口派王子去征讨鲁斯塔姆，借刀杀人致使王子在搏斗中死于鲁斯塔姆之手。而射手羿则是中国传说中的人物。一说为古代东夷族神射手，相传远古时天有十日，庄稼被晒枯焦，猛兽兴妖作怪，人民无食。后羿射下九日，除掉兽怪，拯救人民于水火，被尊奉为神祇。一说他为夏代有穷氏的部落首领，曾夺取夏朝政权，但他善射好猎，荒于政事，重用奸佞寒浞，后反被寒浞所杀。克雷萨斯和后羿之间没有多少相似之处，更重要的是《封神演义》一书中并没有写到关于后羿的故事。

① [英]李约瑟著，《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第一卷，第二分册，科学出版社，1975年版，第356页。

虽然印度学者索雅奇将《王书》与《封神演义》进行比较，并未有什么事实上的联系与依据作为研究的基础，也并没有指出这两部书的题材上存在着某种影响与接受的关系，但是《王书》中却有不少关于中国的记载。《王书》目前尚无汉文的全译本，仅就650余页46万余字的选本(《列王纪选》)而言，书中就有31处提及中国。尽管《王书》中有关中国的概念指代不够确切，有时实际指的是土兰，或新疆边界一带的地方政权，但是书中多次指出的“中国丝绸”、“中国锦缎”、“中国织金锦缎”，以及“中国海岸”、“中国的海边”、“中国名字”、“中国头盔”、“中文”等等，还是比比皆是，这表明当时作为阿巴斯王朝一部分的波斯，无论是在知识领域，还是在亲身体验方面都已经十分了解中国，那是一个在他们东边的巨大国家，一个靠近着海边的国家，一个有着独特生活方式的国家。

父子相残故事的东移

《列王纪》的精华不仅如黑格尔所称颂的，诗人“通过诗的想像力去创造新的隐喻”，以生花妙笔写下“我的刀锋吞噬着狮子的脑髓，喝着勇汉们的血”① 等一类非凡的诗句，而且在于殚精竭虑地描述了伊朗民族英雄鲁斯塔姆和土朗英雄苏赫拉布，这对不相识父子之间的生死搏斗的悲剧②。在突出善战胜恶、光明战胜黑暗的爱国主义前提下，作者菲尔多西暗渡陈仓，揭示出一个颇富深层意蕴的父子相残的故事。它和中国薛仁贵和薛丁山父子相残的故事有异曲同工之妙。如果仔细研究与深入阐发鲁斯塔姆与苏赫拉布、薛仁贵与薛丁山这两对父子间的悲剧冲突，不难发现两者间的某些契合点，只有再进一步分析这些相似之处，或许

① 黑格尔：《美学》第二卷。商务印书馆，1979年版，第129页。

② 参见 Reuben Lery: An Introduction to Persian Literature, Columbia University press, 1996, 第67页。

能得出“文明西来”或“文化东去”的结论。

《列王纪》中有关他们父子的冲突的内容是这样展示的：伊朗大英雄鲁斯塔姆在围猎时闯入土朗人的地域，因追寻坐骑而与萨曼冈国王之女塔赫米娜一见钟情。小英雄苏赫拉布即是他们短暂而又浪漫、幸福而又充满激情的爱情结晶。多年来，仰慕生父鲁斯塔姆英名的苏赫拉布想凭借自己盖世无双的勇武找到他，于是就率兵进攻伊朗，所向披靡，一直到遇见他并不认识的生父鲁斯塔姆。两人在战场上遭遇时，苏赫拉布虽然占了上风，但因怜悯他的年迈力衰而手下留情。最后苏赫拉布反而惨死于智勇双全的鲁斯塔姆之手。

薛仁贵误杀其子薛丁山的故事内核与上述史诗的情节大同小异。薛仁贵在历史上确有其人，无论是欧阳修、宁祁等编撰的《新唐书》卷一百一十一《薛仁贵传》中的记载，还是解缙等编撰的《永乐大典》卷五二四四中的记载，都说明了这一点。当然艺术作品中的薛仁贵已经是经过民间艺术加工后的产物。在民俗小说《薛仁贵征东》中，家道中落的薛仁贵和富家女柳迎春结为夫妻，因穷途末路只得在破窑里存身。迫于生计，他只得去从军，一别18年。因其智勇双全归来时已被封为东辽王。在传统剧目《汾河湾》中，微服还乡探亲的薛仁贵因中奸计而误杀了从未谋面的儿子薛丁山。

这两部叙述父子相残内容的作品所展现的悲剧矛盾，不宜于纳入有些学者所说的属于俄底浦斯冲突的范畴。依据精神分析学家弗洛依德的观点，父子之间的冲突源于对同一女性的性嫉妒，此女性对一人而言可能是妻，对一人而言可能是母，后者（子）有欲将母变成妻的地位的某些欲望，于是和前者（父）发生矛盾冲突。弗氏认为非常原始的人类便是如此。由于人类日趋文明，就逐渐将这种社会道德所不容的冲动压抑到无意识的深处，形成“情结”。这些“情结”在每个文明人身上都有不同的反映，它们可

能表现为遗忘、幻想、梦、精神病、艺术活动等等。艺术作品如文学、雕塑、绘画、音乐等，都可能是这些“情结”的“升华”。在弗氏看来，艺术家在艺术作品里来表现这些“情结”，纯属无意识行为，是由于神秘的“升华”能力使之然。由此看来，不论是鲁斯塔姆父子，还是薛仁贵父子，他们之间的矛盾冲突并不属于弗氏所指出的那种所谓的用文明借口掩藏起来的那种原始类型，即俄底浦斯情结的冲突，而是一种超越时空、民族、文化、语言和信仰等诸多界限的一种共同的文学主题。

首先，这两组父子相残的矛盾冲突的核心都表现了不认识儿子的父亲误杀亲子的人生悲剧，都因为主人公“不知对方是谁而把他杀了，事后方才‘发现’——这样既不使人厌恶，而这种‘发现’又很惊人”①。因此，这两部作品都产生了令人叹惋的悲剧效果。但这两位杀于父亲的行为却又存在着某些本质上的不同。鲁斯塔姆行为的本身突出了他顽强、勇猛的意志和忠于封建君王的爱国主义精神。菲尔多西生活在阿拉伯伊斯兰大军征服伊朗(波斯)之际，当时许多阿拉伯民族都慑于征服者的淫威，丢失了自己本民族的语言和文化传统。“惟独波斯人在汲取了阿拉伯人的许多特征和习性之后，仍然保留他们智力上和人种上的独立性。”② 许多波斯人表面上臣服于巴格达哈里发政权，内心却充满强烈的民族情感。他们以炫耀丰富面悠久的波斯文化，歌颂波斯民族英雄的业绩，来对抗阿拉伯王朝的歧视与统治。因此，作者笔下的鲁斯塔姆被塑造成富于正义感，反抗异族侵略的正面人物。而薛仁贵误杀亲子的行为却被解释为他的高丽仇人盖苏文(盖为姓时念葛)化身为猛虎，以企图扑杀薛丁山来诱使他发袖

① 伍蠡甫主编：《西方文论选》上卷，上海译文出版社，1979 年版，第 71 页。

② [英]汉密尔顿·阿·基布著，陆孝修　姚俊德译：《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社，1980 年版，第 1 页。

箭，最终未见虎子却将射雁少年（其子）误杀。这是中国古代通俗小说为加强情节的故事性和戏剧性，而习惯使用的一种幻化变形的艺术手法。另一种传说是薛仁贵妒嫉在汾河湾射雁少年的高超技艺而故意暗算他，不料被杀的竟是自己的儿子。从鲁斯塔姆和薛仁贵误杀亲子的动机来分析，二者的思想境界不同：一个是忠君爱国的民族英雄，一个是被仇人所惑心胸狭窄的小人。不同作家对相同主题的题材进行了不同方式的处理，无疑这是相异的审美选择使之然。这其中蕴涵着作家不同的民族文化心理，以及其思维逻辑模式的固定性和先验性，具有多重认识价值。

其次，苏赫拉布在未和鲁斯塔姆刀兵相遇时，始终是以主人公的姿态被描绘的，并且他是在猜测到鲁斯塔姆可能是其生父的情况下被误杀的，书中写到："我猜想他一定是鲁斯塔姆"，"为人之子决不能与生父为敌，那样到彼世也无容身之地。"如果一旦父子相残，"这场厮杀使我永远无法抬头，糟就糟在父子拼斗鲜血迸流"①。这样描写不仅突出了苏赫拉布正视现实，决不苟且偷生，光明磊落的品格，也进一步强化了他的复杂心理与悲剧命运，格外令人怜悯。因为"怜悯是由一个人遭受的厄运而引起的"②，因此他的遭遇会产生更强烈的悲剧效果。薛丁山在未和薛仁贵相遇时，是以配角的身份出现的，而且没有重要的行为，他在全然不知大难临头的情势下被误杀，因此，悲剧缺乏艺术感染力。作者如此处理情节，主要为了强调主人公薛仁贵归乡省亲的目的是探妻和考察妻子的贞节。这不仅流露出作者甚为浓厚的封建意识，也限制了表现主题的力度和深入开展情节。苏赫拉布和薛丁山的上述差异，表明前者的形象清晰、饱满，为衬托主人公的行为思

① 菲尔多西著，张鸿年译：《列王纪选》，人民文学出版社，1991 年版，第 265 页。以下引文均见此书。

② 伍蠡甫主编：《西方文论选》上卷，上海译文出版社，1979 年版，第 67 页。

想起了很大作用，而后者的形象显得模糊、单薄，成了苍白无力的“陪衬人”。

再次，鲁斯塔姆在得知自己误杀了亲子之后，痛心疾首，几不欲生。他恳求伊朗国王卡乌斯赐予起死回生的灵丹妙药以救活儿子，但卡乌斯见死不救，他怕苏赫拉布复活，鲁斯塔姆会如虎添翼，日后他们父子会威胁他的统治。菲尔多西深化了这一情节的内涵，鲁斯塔姆对国王毫无二心甚至误杀儿子，而国王却对他始终怀有戒心。这不仅揭露国王的自私残忍，也说明封建统治阶级内部君臣关系的实质。薛仁贵初时不知杀死了儿子，事后柳迎春在谈话时点破了这一关目。因他归省主要是为了探视妻子的心迹，因而他的悲痛程度较之鲁斯塔姆差多了。薛丁山死后还有复生的余韵，这也使作者在写薛仁贵的心痛时，给了他缓解悲哀的余地。薛丁山的尸体被神仙王禅老祖运走，治愈箭伤，起死回生，王禅老祖还传授他武艺与法术。在薛仁贵西征时，他被派去助阵。这一死一生的结局，反映了两位作者迥然不同的思想意识。前者一味相信伊朗的封建统治者，凡事以社稷安危为重，表现出浓厚的愚忠思想，后者笃信神仙法力，把希望寄托在超凡事物上，这种超越现实的思想，具有宿命论的色彩。

最后要论及的，使这两个父亲杀子的悲剧都程度不同地表现出母亲的巨大悲痛和深深的母爱。但必须指出，这其中不包含任何母子相恋的因素，这是一种博大宏深的母爱，相依为命的母爱。苏赫拉布之母塔赫米娜尽管身为至尊的公主，并享有荣华富贵，但是儿子之死仍然使她“如疯似狂”一般。“她哭得鲜血流到面颊，血和着泪又从面颊点点滴下”，“她痛哭幼子大声呼叫哭嚎，一阵紧似一阵，阵阵失去知觉。”最后终因哀思过度，“儿子死后她在世上只活了一年”。塔赫米娜在爱子死后痛不欲生的心境，悲戚感人。她既不能和鲁斯塔姆团圆，又失去爱子。孤苦伶仃，前途暗淡，“最后不胜悲痛辞世亡故，她的灵魂飞升去投奔苏赫拉布”。

薛丁山之母柳迎春听到儿子死于丈夫之手的噩耗以后，也晕死过去，但这一情节未被渲染，表现出一种余韵的悲哀，柳迎春虽然过了18年的孤苦生活，但得以和衣锦荣归的薛仁贵团圆并共享荣华。薛丁山在作者的匠心安排下仍有生还的机遇与可能，这些都使柳迎春的丧子之痛成为可以忍受的打击，和塔赫米娜相比，心理落差要小多了。

古代伊朗和中国相继出现这种父子相残主题的作品不足为奇。瑞士籍比较文学家弗朗西斯·约斯特认为："任何一个民族文学中具有重大意义的母题、典型和主题必定是超越政治和语言界限的，虽然他们并不会因此而失去所有独特的地方色彩，但他们往往反映出各民族文学中存在的共性。"① 在人类数千年的文明史上，各个民族在不同地域和不同时间里，创作出水平不一、内容迥异的文学，这已是久为人知的事实。反之，不同民族写出异曲同工、同出一辙、表现相同主题的作品，也无须百生疑窦。这是"由于共同的起源中产生出的智能素质和体制结构的共同性。人类经验的结果在同一文化阶段上的一切时期和一切国家本质上都是一样的"②。不同民族总结生活经验的思维发展规律近于同步的现象表明，人类的原始思维并未因自身的进化而消失，它沉积、凝聚在历代古代人的心理深层，直至现代，成为人类共通的审美感和艺术感的重要心理因素之一。至于像上述表现相同主题的作品，在某些细节描写上的许多差异，与中伊两国人民的文化心理结构、接受模式、道德视角、宗教文化等因素的不同有关，与作品的历史框架、作者的美学取向也不无关系。

由于丝绸之路是中国和西亚阿拉伯地区的一个重要通道，这

① 弗朗西斯·约斯特：《比较文学导论》，湖南文艺出版社，1988年版，第233页。

② 马克思：《摩尔根（古代社会）一书摘要》，人民出版社，1965年版，第68页。

两组内容相同的故事之间是否存在着相互影响与接受的关系，下文将进行分析。

美国著名比较文学家韦斯坦因在自己的著作中，曾“格外谨慎”地引用了图松的下述观点：“在谈主题时，事实联系和文化的一致性是必不可少的条件”①。遵循这一原则考察鲁斯塔姆、薛仁贵这两组父子相残故事的主题，是否存在着某种事实上的联系，是否表现出文化的一致性，即是否存在着某种事实上的联系，是否表现出文化的一致性，即是否存在这两部作品创作的某些交感区域，还是仅仅囿于两种根本不同的、具有各自民族特色的精神产品的藩篱，纯属巧合才表现相同的主题，这正是围绕父子相残的主题，对这两部作品进行更深层次探究的缘起。

季羡林曾经指出：“一个国家，一个民族的文学的发展也可以分为三个步骤：第一，根据本国、本民族的情况独立发展。在这里，民间文学起很大的作用，有很多新的东西往往先在民间流行，然后纳入正统文学的发展轨道。第二，受到本文化体系内其他国家、民族文学的影响。本文化体系以外的影响也时时入侵。第三，形成以本国、本民族文学发展特点为基础的、或多或少涂上外来文学色彩的新的文学。”② 这不仅总结出文学发展的一般规律，而且阐明民间文学和文学交流在文学发展过程中的重要作用。这两个问题也恰恰是主题学赖以自下而上发展的两块沃土。主题学就是在19世纪德国民俗学中涌现出来的一门新兴学科。民间文学的蓬勃发展，不仅影响到民族作家的创作，而且表现出超越民族界限和语言障碍的强大穿透力。因此，父子相残的主题在中伊两个不同国度的文苑里才有生出并蒂莲的可能，即相互沟通的契机。

《列王纪》在记述有关作品内容创作素材的收集时，曾写道：

① 《比较文学与文学理论》，辽宁人民出版社，1987年版，第138页。

② 《简明东方文学史》，北京大学出版社，1987年版，第8页。

“如今，故事散落到祭司们之手，明智之士都到处把故事搜求。”可见史诗中的故事原型是流传在民间的，当写到鲁斯塔姆父子相残的悲剧故事时，诗人进一步说：“我把德赫干[①] 讲过的一则传说，与古代的故事缀联组合，一位祭司把一段往事忆起……”这说明有关鲁斯塔姆的故事内容，经口耳相传，以民间文学的形式流传得相当久远、广泛。菲尔多西将这些文学题材收集后创作出的《列王纪》，在伊拉克、阿富汗、巴基斯坦、印度等国的许多地区有读者群。尤其是鲁斯塔姆与苏赫拉布战斗的精彩片断，在这些地区可说是家喻户晓。与此相关的故事内容经新疆塔吉克民族的中介，也流传到中国西北的一些地区。

著名学者杨宪益在论及薛平贵故事的渊源时，钩沉发微，提到有关薛平贵故事的问题。他指出，以薛仁贵故事为核心的旧剧《汾河湾》，是依据描述薛平贵故事的旧剧《武家坡》改编的；薛平贵故事来源甚古，初见于秦腔，还提及西凉以及金川、银川、宝川三位姑娘的命名，都表明它可能是唐宋年间西北边疆一带口传文学的产物。大约到了元代，薛平贵被人改为薛仁贵了。至于杨宪益所论“薛平贵是回鹘传过来的欧洲故事”，[②] 因笔者孤陋寡闻，才疏学浅，而不敢苟同。但薛平贵故事由西域传入，并被附着在有史载的薛仁贵身上是可信的。《新唐书》和《永乐大典》只有薛仁贵因功得贵的记载，而无衣锦荣归之说。《新唐书》中只在薛之妻柳氏劝君从军时的话中提到：“今天子自征辽东，求猛将，此难得之时，君盍图功名以自显？富贵还乡，葬未晚。”[③] 可见元曲中《薛仁贵衣锦还乡》的题材源于民间传说是毫无疑义的，只是剧中并无薛仁贵杀子的情节。这一细节可能是根据西北地区流传的

① “德赫干”是波斯语，在古代，词义为“贵族”，阿拉伯人侵(651 年)后，他们仍然宣扬波斯文明。现指讲故事者。

② 《译余偶拾》，三联书店，1983 年版，第 86 页 ~ 88 页。

③ 《新唐书》卷一百一十一。

民间故事逐渐杂糅进去，直至《汾河湾》，才定型于剧本中的。据此推断产生于中国西北边疆一带的薛氏父子故事，可能受到流传在西亚广大地区的鲁斯塔姆父子相残故事的点滴影响是不会有什么问题的。

西北边疆历来为中西文化文学汇通的重要媒介地，往来于中伊丝绸之路上的商贾即是这种交流的主要居间人。他们穿行于西域古道，将流行与雏形期均在中国唐宋之交的《列王纪》中的重要故事内容，散布在中国的西北地区极有可能。《史记·大宛列传》记载的张骞"凿空"西域的壮举，中国和西亚开始了有案可稽的信息交流。北魏《洛阳伽蓝记》卷三载有如下事实："自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不款(欢)附。商胡贩客，日奔塞下。……乐中国土风因而宅者，不可胜数。是以附化之民，万有余家。"并有"狮子者，波斯国胡王所献也"① 的记载。唐贞观十四年(640)高昌设安西都护府，后迁至龟兹，促进了中亚、西亚各国与唐通好，仅长安就集中了西域各国的大量使臣、商人、宗教人士、留学生等。大食(阿拉伯)灭波斯萨珊王朝时，波斯王子卑路斯曾因避祸全身而客死长安。安史之乱时，曾有回纥、大食之兵将十五万之众帮助唐朝收复了两京，事后因功留居张掖、酒泉一带的西域人数量日增，其中不少是波斯人。《资治通鉴》曾载唐德宗贞元三年(787)，"初，河、陇既没于吐蕃，自天宝以来，西安、北庭奏事及西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪……李泌知胡客留长安久者，或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利。安居不欲归"②。当时普查有田宅者就达四千人之多。随着西域人的往来、定居，西域的文化，包括许多阿拉伯、波斯(伊朗)的文化，如音乐、舞蹈、杂技、幻术以及民间文学等，大量而经常地传入中国腹地。唐宋时期阿拉伯人、波斯人来中国腹地的主渠道分为

① 《洛阳伽蓝记校释》第133页～134页，中华书局1963年版。

② 《资治通鉴》卷二百三十二，第7492至7493页，中华书局1956年版。

两条，陆路主要是翻越帕米尔高原，经天山到新疆，再到长安，直到11世纪后半叶，这条交通线才逐渐衰落。水路则从波斯湾经印度、印度洋到广州，经江西洪州到洛阳，再到长安。如此频繁和多渠道的商业往来、人员交流、文化传播，为民间文学的口耳相传提供了不少的契机，致使文学的流传成为可能。

在中国和西亚地区的阿拉伯、波斯之间有如此紧密的的交流关系，鲁斯塔姆杀子和薛仁贵杀子之间极有可能存在着某种联系。深入分析这一相同主题的多层次含义，对中国和西亚阿拉伯地区的各种关系会有更多的发展和更多的理解。随着中国和西亚地区文化文学史料的不断被发掘，上述观点肯定会得到进一步证实。

3 الفصل الثالث على منوال واحد — "الرباعيات" والصين

异曲同工的绝句

——"柔巴依"与中国

波斯四行诗和中国绝句

波斯古典格律诗在借鉴和改造阿拉伯诗歌的基础上形成了自己的特色，诸多诗人以这种新的艺术形式表现自己的复杂感受，打破了阿拉伯语诗歌在阿拉伯文坛上一统天下的局面，致使它成为伊斯兰文学进人新的发展阶段的一个重要标志。即伊斯兰文学从此由单一的民族语言文学转变为多民族语言的文学。如果说阿拔斯王朝前期和中期主要是阿拉伯语文学以及随之而起的波斯文学占据文学主流的话，那么，阿拔斯王朝后期则是帝国版图内各民族的多语种文学，如突厥语文学等异军突起，促使阿拉伯语的诗歌和散文等都不同程度地取得了长足的发展。尤其是一些精通阿拉伯语的波斯作家的积极参与，并作出许多成就。但总的来看，波斯诗歌依然是阿拉伯文坛上不可忽视的一支劲军。其中波斯古典四行诗——"柔巴依"不仅占据重要地位，而且与中国古典诗歌中的"绝句"有异曲同工之妙。

"柔巴依"又称为"鲁拜"，意即"绝句"、"四行诗"。它是波斯语的音译。"柔巴依"是一种传统的波斯古典诗歌形式，其基本特征是每首四行，独立成篇，有独特的韵律，每首一二四行或四行全部押尾韵，每行由五个音组构成。由于其形式短小精悍，易吟易记，很适于表达诗人瞬间的思想感情，因此，"柔巴依"的内容多属于哲理抒情一类。

中外学者们一般认为"柔巴依"源于波斯和塔吉克的民间创

作，其最早的渊源可追溯到萨珊王朝时期(226～651)，据说，那时，便有巴列维语(中古波斯语)的四行诗，继后，以达里波斯语写作四行诗的作家在波斯文学史上大有人在，不可历数。“柔巴依”最初多在酒宴和聚会上配乐吟唱，故又名“塔兰涅”(即“塔朗内”，意为“歌曲”)，诗人用这种诗体或抒情咏怀，或阐述人生哲理，或宣扬伊斯兰教义，颇为得心应手。据学者考证，这种仅有四行的“微型诗”，是出生于塔吉克民族最古老的文化中心“巴尔赫”的阿布·都库尔首创，在波斯——塔吉克文学奠基人鲁达基(850～940)时代定型。他一生写过 10 万行诗(一说 130 万行)，但仅存 804 联(双行)。鲁达基娴熟地运用四行诗这种简短自由的诗歌形式来抒情，为后世树立了榜样，奠定了“柔巴依”抒情的基调。步其后尘，几乎所有伊斯兰时期的重要波斯诗人都写过“柔巴依”，但只有生于丝绸之路上“沙布尔”地方的欧玛尔·海亚姆(1048～1122)对它进行了更细致的艺术加工，完善和发展为“柔巴依”。他以这种自由奔放的诗体抒情，淋漓尽致地表现了他那些哲学家般的痛苦思考，诗人般的饱满激情，斗士般的无畏勇气，情圣般的挚诚爱情。

由于“柔巴依”在古代波斯就有“绝句”之称，就其形式而言，同中国五、七言绝句类似，在抒情写意方面也与中国五、七言绝句有颇为相近的意境和意象，而中国和阿拉伯、波斯位于“丝绸之路”的两端，两地之间的外交和商业往来甚密自不待言，仅文化文学交流的事实就不可胜数。中古时期在新疆南部和中亚部分地区建立的哈拉汗王朝，就大量地吸收了阿拉伯文学和波斯文学的影响，留下许多有世界影响的文学作品。马合木德的·喀什噶里的《突厥语辞典》是 11 世纪时突厥人的大百科全书，尤素福·哈吉甫的《福乐智慧》是一部至今还在伊斯兰文化圈有深远影响的哲理诗集。在这种文化文学交流的大背景下，无论是“柔巴依”和中国唐代的绝句同源，还是波斯诗人吸收了唐诗的精华，海亚姆踏

响了来自中亚细亚腹地碎叶城李白等诗人的足音都是有可能的。即使是在当代,伊朗一些文学作品中也经常能见到李白的名字,一些文学评论家也评价李白的诗风和伊朗当代的某些诗风颇为相似。李白诗中的名句"举头望明月,低头思故乡",至今在伊朗仍不乏读者和知音。这种现象与中国唐代的绝句和"柔巴依"在抒情格调上异常相近恐怕不无关系。

"柔巴依"在中国

中外一些学者对"柔巴依"和中国古典诗歌"绝句",这两种诗体的形成和形式的异同进行了深入的比较与研究。"柔巴依"只有四个单句,"离首即尾,离尾即首",讲究"起承转合",着意于"语短意长,而声不促"的诗歌意境。据中国一些学者研究考证,这种源于中亚突厥文化传统的"柔巴依"诗体,或与中国唐代的绝句同出一源,或可能是源于中国汉代及魏晋南北朝歌谣的绝句。著名学者杨宪益在 1980 年第 2 期的《文汇增刊》上曾刊载《鲁拜集和唐代绝句》一文。文中指出,这种诗体可能来自中亚突厥文化,同唐代的绝句同出一源,或者是由于丝绸之路的联系,唐代的绝句同出一源或者是由于丝绸之路的联系,唐代绝句是通过突厥文化的媒介而传入中古波斯后形成的。因为 10 至 13 世纪,正是素有波斯古典诗歌源泉之称的塔吉克诗歌繁盛的时期,塔吉克语言属印欧语系伊朗语族,早期也受到突厥文化的影响。"柔巴依"盛行时期,它同时在阿拉伯以及包括维吾尔语在内的突厥语等多种东方语言文学中出现,由于它的形成和内容都符合人们的需要而深受这些语言区域内人们的喜爱。

总之,"柔巴依"这种抒情诗的形式与中国文学的关系密切。二者形成一种文学影响回返的流程。或者中国的绝句西行影响了"柔巴依"的形成,乃至它定型以后,又"出口转内销",在东行回返传入中国。或者这两种诗歌形式同出于突厥文化一源,而在形

成过程中互有接受与影响。“柔巴依”不仅在新疆地区保持原貌，成为维吾尔族喜闻乐见、经常运用的诗歌形式，而且被汉译成多种版本，流传、播扬在内地广袤的文化沃土上。正如回族著名学者马宗融(1892～1949)所说：“野蛮的欧洲人，从阿拉伯文学中学会爱情，懂得温柔与细腻。真是千真万确的事。而对中国古典诗意中的那一种犹抱琵琶半遮面、温良敦厚的诗风，‘柔巴依’也不啻是一滴清亮的露珠，熊熊的火焰，别开生面，却与五四开放的诗风，弘扬的个性接轨。”①

欧玛尔·海亚姆的“柔巴依”诗作从18世纪初开始在西方流传。但其诗作之所以能获得世界性的声誉，是因为英国诗人费兹杰拉德(1809～1883)的英译。他44岁时才开始学习波斯文，由开始接触欧玛尔·海亚姆的“柔巴依”，到出于喜爱而进行翻译。1857年，由费兹杰拉德译成英文但并未署译者名的英译本《鲁拜集》出版，其中只收了75首诗。初时这个译本并未引起读者的注意，已经减价却仍卖不出去。但是1860年出现了转机，著名诗人罗塞蒂(1828～1882)和斯温伯恩(1837～1909)发现了这本译诗，极为赞赏与推崇，诗集也因此而身价日高。1868年出版了第二版，共计110首诗，1872年和1878年，分别出版了第三版和第四版，均收入110首诗，只是排列顺序略有不同。从此，诗集影响愈来愈大，有了各种西文译本，仅英、法、德、意四种文字就有30多种译本。

早在五四新文化运动时期，“柔巴依”即已传入中国。最早翻译“柔巴依”的是胡适。他于“五四”之前的1919年2月28日译了两首“柔巴依”(第7首与第99首)，并将它称为“绝句”，收在他的诗集《尝试集》(1920)中。这是中国第一本新诗集，这两首诗也成了最早译成新诗的外国诗，徐志摩曾著文进行过评论。继后，1922年，中国第一个新诗人郭沫若根据费兹杰拉德的英译第四版，将

① 《回族文化论集》，中国文联出版公司，1998年版，第197页。

《鲁拜集》译成中文出版，共101首，译笔典雅工整。他还写了两篇相关的文章，发表于同年10月出版的《创造季刊》1卷3期上。后于1924年1月他在出版单行本时添加了《鲁拜集》的诗集名。他指出："阿拉伯族中有伽亚谟族，以制造天幕为业，莪默的祖先恐怕是从阿拉伯迁入波斯的。"他还认为："鲁拜这种诗形，一首四行，第一第二第四行押韵，第三行大抵不押韵，和我国的绝诗相类似。"并进一步指出："读者可在这些诗里面，看出我国的李太白的面目来。"① 他在《鲁拜集》的注释中还进一步指出第17首："天地是飘摇的逆旅/昼夜是逆旅的门户/多少苏丹与荣华/住不多时，又匆匆离去。""此首宜与李白'春夜宴桃李园序'并读。"而郭沫若在第60首的注释中又指出："以上两首（指58、59）歌颂酒德。李白诗'三杯通大道，一斗合自然'可移此作注。"② 他多次将"柔巴依"与李白的绝句相提并论决非偶然，这不仅表明诗人对这种诗体的关注，很可能也是诗人觉得"柔巴依"和李白的绝句真有某种相通之处。

闻一多在读了《创造季刊》上郭沫若的译诗之后，于1923年在该季刊2卷1期上发表了长篇评论文章《莪默伽亚谟之绝句》。他客观地评价了《鲁拜集》译诗的得失，堪称是中国最早的诗歌翻译批评。文中在对《鲁拜集》赞誉的基调上，对译作本身也进行了热情的评价，如评价第一首诗时赞扬说："很得法地淘汰了一些累赘修辞，而出之以十分醒豁的文字，铿锵的音乐，毫不费力地把本来最难译的一首诗译得最圆满。"与此同时，他也真诚地指出郭沫若译诗中的九处误译，并希望译者今后再译三译，以求尽善尽美。郭沫若则虚心地表示："你这恳笃的劝诱我是十分尊重的。我于改译时务要遵循你的意见加以改正。"在这篇文章中，闻一多也直译了四首"柔巴依"。如第19首，郭沫若原译为："帝王流血处的

① 《郭沫若译诗集》，人民文学出版社，1956年版，第125页～126页。
② 《郭沫若译诗集》，人民文学出版社，1956年版，第158页。

蔷薇花/颜色怕更殷红/花园中的玉簪儿/怕是植根在美女尸中。”而闻一多则译为:“我最怕红的红不过/生在帝王喋血处的蔷薇/园中朵朵的玉簪儿怕是/从当年每人头上坠下来的。”即使郭沫若本人也不得不承认,“闻一多君有直译文,甚忠实”①。

1927年,著名文学史家郑振铎在《文学大纲》一书中也对《鲁拜集》进行介绍。此后,自1934年始至40年代,“柔巴依”的汉译之风日盛。其中全译费兹杰拉德译诗的有1935年出版的吴剑岚、伍蠡甫的英汉对照本,1939年的孙毓棠的韵体新诗译文本,1942年李意龙自印的旧体诗译本。同年,潘家柏以无韵新诗的形式译出另一位英国译者的无韵散文体《鲁拜集》。

“柔巴依”这种波斯古典四行诗,自胡适以新诗形式译出两首以来,七八十年间中文全译本多达十余种,译者近三十人。其中,著名翻译家李霁野对“柔巴依”情有独钟。早在20世纪40年代,他就曾以五七言形式译完这本诗集,但译稿几经变乱,并在“文化大革命”中被抄走,所幸有友人抄有一份,才得以收入全集。他回忆说:《鲁拜集》‘五四’初期印行时,很多青年读者欢迎,我也是其中的一人。”“抗日战争一开始,我在课余喜欢读些中国古典诗,作为消遣休息,尤其喜欢唐人绝句。……那时我手边还有一本菲茨杰拉德译的鲁拜诗插画本,偶然也翻看一下。一天我突然想到,何不试以绝句译它,练练技术呢?一念既动,高兴的就以五七绝句试译一二首,终于译完了。”② 可见“柔巴依”在中国现代文学青年中的流传和影响。

二十世纪七八十年代,“柔巴依”在中国仍有播扬。据作家王蒙说,七十年代他在新疆“干校”时,就曾接触到乌兹别克文的柔巴依手抄本,因乌兹别克文与维吾尔文相近,所以他能阅读。八

① 《郭沫若译诗集》,人民文学出版社,1956年版,第156页。

② [英]爱德华·费兹杰拉德英译,柏丽汉译:《怒湃译草·序》,中国人民大学出版社,1990年版。

十年代，赛福鼎在繁忙的政治工作之余，还用维吾尔文创作过十余首“柔巴依”，可见其在中国的影响。1982 年，上海译文出版社印行了黄杲炘的新译本，译名为《柔巴依集》。1986 年，北京大学波斯文学专家张鸿年教授发表了直接从波斯文译出的《鲁拜集》。1988 年，波斯文学翻译家张晖发表了也是从波斯文直接译出的《柔巴依诗集》。1990 年，翻译家柏丽出版了英汉对照、插图本的《怒湃译草》，其中有七绝和语体两种汉译文。其他还有台湾、海外以及许多节译的“柔巴依”等等。

波斯古典诗歌“柔巴依”不到百年居然能在中国有如此多的译本、译诗问世，受到这么多读者的青睐，这不能不说是中国文坛的一件大事，也由此可见，“柔巴依”在中国长期具有的强大生命力与亲和力。



苏非文学　华夏汉音

الباب السادس الأدب الصوفي في الصين

الفصل الأول "الطريق" في نظر المتصوفين الشرقيين
ـ الباب المتصوفين الشرقيين

1 东方神秘主义的“理想国”

——苏非派作家与中国

进入中国的苏非主义

神秘主义滥觞于人类的原始思维，是初民时期人类探究精神生命和宇宙秘密的一种精神现象。它是一种精神的体验和认知方式，因此与同是原始思维产物的宗教信仰有不解之缘。

东方神秘主义是西方学界话语的产物，在一些西方学者的心目中，东方的宗教和文化传统中富有神秘主义。其实这是一种偏见，西方宗教中同样寄寓着不少神秘主义，是东西方学人对作为参照物的对方不够了解的原因所致。

长期以来，人类在努力探索人生和宇宙奥秘过程中所形成的神秘主义这种精神现象，潜移默化地渗透到宗教、哲学、科学和文学艺术之中。神秘主义在运用类比、联想、比喻、象征、想像、直觉、体验等手段来表现的时候，更多地借用文学作品为载体。于是作家，尤其是具有宗教文化传统的作家，在自己的作品里有意或无意流露出带有宗教性的神秘主义是不足为奇的。这一点在宗教意识强烈地渗透阿拉伯人的血液的阿拉伯作家来说，不少文学作品的字里行间洋溢着神秘主义倾向，是很正常的，尤其是苏非派作家。

苏非派是伊斯兰教内的一个神秘主义派别，但它从来就不是一个统一的派别，因为它们在神秘主义的信仰和礼仪方面的主张不同，而形成不同的分支。“苏非”一词来自阿拉伯文的“ṣufī”，东西方学者一致认为“苏非”源于羊毛（as - sūf）这个词，它是因为当

时修道者穿着白色羊毛衣袍而得名。因此，这个词出现的时间就与苏非派的历史产生了联系。尽管人们在探究的过程中难以统一不同的观点，但是从苏非派的信仰和仪式来看，他们确实不同于普通穆斯林，他们企求灵魂的净化以达到更高的品位，而穿着与他们的内心世界及其精神生活之间有着密切的联系。体现了他们追求忘我、寂灭、与主合一而获得真知的愿望。

苏非派何时传入中国并产生影响，限于资料证据目前尚难定论。《元史》中曾有苏非托钵僧（即游方僧）已到过中国的记载。在明中叶兴起的中国伊斯兰经堂教育的读本中，以及明末清初的汉文伊斯兰教著述中，都不难发现苏非派影响的痕迹。苏非派除了在思想、学术、文化上对中国伊斯兰教有不少影响以外，更重要的影响反映在中国西北地区门宦、道堂等宗教活动的制度和组织问题上。

“门宦”一词据说源于汉族“宦门”、“门阀”，表明其创始人为某个有影响的家族姓氏并逐渐形成世袭制。它由外人称之，后来各门宦也逐渐接受。作为伊斯兰教中的神秘主义教派，它在国外称为“苏非”，在新疆又称为“依禅”，在甘肃、宁夏、青海等地被称为“门宦”。在甘、宁、青共有四大门宦，即虎夫耶、哲赫忍耶、嘎的忍耶、库不忍耶。

“依禅”是中国新疆维吾尔自治区一些地方上的一个苏非派别。“依禅”一词的来源与含义难以为人所知。据学者考证可能源于波斯语第三人称代词“他们”。① 后来，“依禅”这个词逐渐演变为对教团首领的尊称。随之“依禅派”作为苏非派的一支也形成了。但它与一般的苏非教团既有共同之处，也有其独自的特点，这也是伊斯兰教地方化、民族化的必然结果。

---

① 中科院世界宗教研究所伊斯兰教研究室：《伊斯兰教文化面面观》，齐鲁书社，1991 年版，第 129 页。

苏非派作家笔下的中国

中古时期伊斯兰文学发展的重要标志之一就是苏非文学的勃兴。所谓苏非文学即是指那些以宣扬苏非教义及其神秘主义哲学为主旨的文学作品。由于神秘主义的广泛传播,阿拉伯文坛(包括波斯文坛)涌现出一批卓有成绩的苏非诗人和作家,也有不少是或多或少受到苏非思想影响的诗人和作家,他们的诗作著述题材广泛,形式多样,为中古阿拉伯时期的伊斯兰文学的发展和繁荣做出了贡献。

早期苏非诗人的代表之一是阿布马杰德·马杰杜德·萨纳伊(1080~1140)。他出身贵族,生于加兹尼(今阿富汗境内)。青年时代即为宫廷诗人,后在出游呼罗珊(霍拉桑)的旅途中,结识了不少苏非派的学者,深受影响。当他前往麦加朝圣时,有意访问苏非学者,探讨神秘主义的真谛,终于成为一名苏非导师。在他的《萨纳伊诗集》中,那些"伽扎尔"体苏非抒情诗直抒胸臆,有的表现出作者对中国的理解,例如:"罗马人、中国人的品行尽人皆知/萨纳伊品质如何?敬请看个仔细/透视内心深处,不见贪婪和悭吝/从里到外,绝无半点狂妄和敌意。"① 萨纳伊将自己刻画成一个清心寡欲、与世无争的专注于精神修炼的虔诚的苏非修道者。为表明他品格的优秀,首先与尽人皆知的罗马人、中国人相提并论。这表明中国和罗马一样,在古代阿拉伯世界享有盛名,中国人的品行也和罗马人一样,被古代阿拉伯人所熟知。既然,诗人将"中国人的品行"用以自比,自然认为是很优秀的,这充分说明古代阿拉伯人对中国人民的友好态度和深刻的了解。

苏非派叙事诗创作到莫拉维时达到顶峰,他被公认是苏非神秘主义诗歌的集大成者。莫拉维全称加拉尔丁·穆罕默德·莫拉

① 参见元文琪著:《伊斯兰文学》,中国社会科学出版社,1995年版,第80页~84页。

维(又译鲁米,1207～1273),生于巴尔赫(今阿富汗境内)。其父巴哈丁·瓦拉德是苏非长老、学者,在他24岁时去世。从此,莫拉维继承教职,也成为苏非长老。他用"玛斯纳维"体创作的6卷本叙事诗集《玛斯纳维》约52000余行,是其主要作品。这部借故事、寓言来阐发苏非观点的长篇巨作被誉为"知识之海",是苏非派公认的稀世宝典。在《关于罗马画家与中国画家比试绘画技艺的故事》里,说中国画家如何调色作画,画出的画绚丽多彩、栩栩如生、精美绝伦,而罗马画家只将中国画对面的墙擦拭得洁白光亮,待双方拿出画作比美时,罗马画家拿出的却是映照在他们墙上的中国画,不下一笔、不着一色,却尽得风流。继而,诗人笔锋一转,道出其中的神秘与奥妙:"罗马人就像是苏非信徒、兄弟/不恋功业,不慕世上柳绿花红/他们完全洗净自己的内心/心中了无欲念,不贪不恨/把心胸磨洗得如同一面明镜/明镜照鉴无限的世态人情/心境既明,味与色就全然摈弃/领略到的是坚定信主的真谛/他们摆脱了道义与学说的困扰/谨守遵行的唯有敬主之道。"① 诗人从一个故事中引申出符合苏非观点的解释,达到宣经布道的宣传目的。莫拉维如同他的前辈作家萨纳伊一样,为了宣扬苏非派的思想,也将中国和罗马相提并论,诚如他自己所言:"萨纳伊是眼睛,阿塔尔是心灵,我们追随的是列位先辈的传统。"② 莫拉维在将中国和罗马两国画家的比较中,明显表现出扬罗贬中的倾向,这是和他的先辈作家迥然不同之处。尽管如此,还是表明当时阿拉伯人对中国人的绘画艺术已经有了较为深刻的认识和较高的审美评价。

莫拉维的足音未远,沙姆斯丁·穆罕默德·哈非兹登上诗坛。"哈非兹"意为"能背诵《古兰经》的人"。因此,他的抒情诗是世俗

① 参见张鸿年著:《波斯文学史》,北京大学出版社,1993年版,第110页～111页。

② 元文琪著:《伊斯兰文学》,中国社会科学出版社,1995年版,第99页。

情诗和宗教情诗相结合的产物。他的生前好友，也是其诗集的第一个编者——穆罕默德·古兰丹姆在《哈非兹诗集》序言中指出："苏非派歌颂真主时，听不到哈非兹的激动人心的诗，就唤不起狂热的感情，酒徒欢聚时，不吟咏他的情意缠绵的诗句，就感到意犹未尽。"① 可见他的诗被苏非派人士用来歌颂真主，世俗市民则从他的诗中发现了醇酒与爱情。伊朗文艺评论家阿里·达师提在一本论哈非兹的诗歌论著中，曾经指出："哈非兹有莫拉维的灵魂，萨迪的语言和海亚姆的思想。"② 意指从哈非兹的诗中可以发现和莫拉维一样的阐扬苏非教义和神秘主义哲理的倾向，萨迪那种清新、质朴、凝练的语言，以及海亚姆批判伪善宗教人士的精神。在人民的心目中，哈非兹不仅是一位著名的诗人，而且是一位睿智的圣哲，修道有成的神秘主义学者。据说在伊朗，他的诗集发行量之大仅次于《古兰经》，而且有些诗句还被人们拿来占卜吉凶，可见其诗中的神秘主义色彩。

在哈非兹的诗中，曾多次提及中国的麝香和画工，这是两国人民传统友谊和友好往来的历史见证。在其诗中还多次借"蜡烛"、"螟蛾"等意象表达自己的思想。例如："假如对着你的笑貌/蜡烛曾敢于和你媲美/它日夜在情人面前垂泪/该是为自己的狂傲请罪。""我如同一只蜡烛/已经灯灭油尽/酒罐在对我哭泣/巴尔巴特③ 在呜咽。""夜烛啊，发出你灿烂的光亮/把螟蛾吸引到灯下来/黎明将至，蜡烛的光华/也将消失——不会青山常在。""在这与情人分离的黑夜里/让螟蛾信使飞向我的身旁/不要让我由于对你的思念/把世界焚毁，象蜡烛一样。"④ "假如你是情人，就请围着美丽的情人身边转/只有在欲火中焚身才能从飞蛾那里学会爱/哈

① 张鸿年著：《波斯文学史》，北京大学出版社，1993 版，第 178 页。
② 同上。
③ 巴尔巴特：一种乐器。
④ 均引自邢秉顺译：《哈非兹抒情诗选》，外国文学出版社，1981 年版。

非兹为了你即使不能像飞蛾那样徇情/他在你面前也势必像蜡烛样熔化成灰。"① 诗"可以言情,可以喻道",在这些诗中,蜡烛与飞蛾的意象都与爱情结缘,和中国唐朝诗人李商隐的名作《无题》中"春蚕到死丝方尽,蜡炬成灰泪始干"的情感表达方式与表现手法,非常相似。但是由于哈非兹曾刻苦攻读过伊斯兰教法学和苏非主义神学,他既是个著名诗人,又是个修道有成的神秘主义学者,因此,他的许多抒情诗都同时具有苏非思想和世俗性。上述诗句就可理解为包含了苏非思想的世俗爱情诗,表现了诗人的理想和追求。诗中的"蜡烛"和"飞蛾"("螟蛾")被赋予了特殊的含义:前者喻"真理"(或真主),后者喻追求者的执著精神。

在波斯籍的苏非诗人中,形成苏非文学高潮组成部分的还有哈珠·克尔曼尼(1290~1352)。他青年时代就小有名气,外出游学期间曾朝觐过麦加,到过巴格达等地。他曾在当时著名的苏非长老阿拉道莱·塞姆南尼(1261~1336)的门下受业,成为虔诚的苏非圣徒,因此他的抒情诗中具有浓厚的苏非主义色彩。哈珠的第一部叙事诗《霍马与胡马云》于1331年创作于巴格达。其中的主要情节是伊朗王子霍马因慕念中国公主胡马云而放弃王位,千里迢迢前去中国寻找,历经千辛万苦,霍马才和公主结合。在这个虚构的故事中,霍马想念中国公主的起因是因为一位仙女让他见到了公主的肖像并告诉他:"这里画的是中国公主胡马云,睁开你的慧眼,你就能看出这幅像上画的人对你情意深长。"② 冥冥中一位天使的声音在他耳边响起:"寻访意中人,你应启程去中国,还要有决心为爱情而献身。"这时"王子一觉醒来,原来他这是做了一个梦。"这类"梦中佳人"和"画中人"的故事在中国戏剧《牡丹亭》和《画中人》中都有雷同的描写。表现了中古时期东方民族对自

① 《外国文学研究集刊》第11辑,中国社科出版社,1987年版,第396页。

② [伊朗]扎赫拉·恒拉里著,张鸿年译《波斯文学故事集》,山西人民出版社,1984年版,第236页。

由幸福爱情的追求。另外,作品中还有中国公主胡马云为考验霍马的勇敢而戴上面具上阵和他厮杀的描述。"她(中国公主胡马云)为了考验霍马,就装作一个生人,大喝一声,并问霍马姓名,而且对他进行威胁。""两个人你来我往拼力厮杀,后来霍马把胡马云打翻在地,正要抽出匕首,一刀结果了她,胡马云这才把面具取下,露出本相。"中国最早的历史剧目《兰陵王入阵曲》描写北齐兰陵王高长恭虽勇武过人,但因貌美而不足以畏敌,因此上阵时戴一假面具上阵厮杀。这绝不是偶然的巧合,而一定具有更深层的文化历史交流的背景。这类故事题材在哈珠以前的波斯文学和阿拉伯文学创作中都没有出现过,可以认为这是诗人哈珠的独立创作,而非摹仿或继承前人的作品。它反映了诗人对中国的向往,是中古时期,中国和阿拉伯、波斯地区人民源远流长的传统友谊,在文学创作中的具体反映。

伊斯兰文学发展史上另外一位著名诗人和苏非学者是努拉丁·阿卜杜拉赫曼·贾米(加米,查密,1414~1492)。他著有许多阿拉伯语和波斯语的诗歌和散文。著名叙事诗《纳夫哈特·阿朗丝》(1478)描写苏非派各教长的生平,是弥足珍贵的历史资料。著名叙事诗集《七宝座》中也有不少宣扬苏非思想的内容。总之,贾米的诗充满了苏非主义思想。由于他的学识和人品,由于他的才气和作品,他深受国内人们的敬重。他的诗与著述在印度、阿富汗、土耳其和中国等国家中也有一定的影响。他对苏非理论家依本·阿拉比(1165~1240)的《智慧的珍宝》一书作过注释,称为《勒瓦一合》(意为"光之闪光")。中国清初伊斯兰教学者刘智(约1664~约1730)将其译为汉文,取名《真境昭微》。贾米还对法赫尔丁·阿拉格(?~1289)的《神圣闪光》进行注释,称为《额慎哋哼》(意为"电之光")被列为中国伊斯兰教经堂教育的读本之一,舍起灵(1630~1710,号破衲痴)的汉译本名为《昭元秘诀》。刘智在自己的代表作之一的《天方性理》一书中分别将上述两个注释本称为

《昭微经》和《费隐经》(有时又称《额史尔》),并在另一部代表作《天方典礼》中引用过其中有关的论述。是可以作为伊斯兰文化和文学对中国产生影响的又一例证。

上述苏非文学与中国产生的各种各样的联系,显然有苏非派作家的"功劳"。他们常常运用象征和隐喻等艺术手法,含蓄蕴藉,富有想像力;而中国作为一种文学意象往往成为他们书中描写的对象,有的是说指而非特指,但都具有普遍性和代表性。苏非派作家中有不少是波斯作家,但是他们的创作在历史上属于阿拉伯伊斯兰文化的范畴,并明显带有伊斯兰教色彩,理应属于伊斯兰文学的一部分。虽然将他们划归于阿拉伯作家有不少值得商榷之处,但是,他们毕竟为当时的阿拉伯伊斯兰文学具有不小的历史功绩。

2 تأصيل النقي للشعر العربي بمنظور الرؤية الى الصين

天方之诗合于兴观群怨

——“天方诗经”《斗篷颂》

蒲绥里和穆罕默德

蒲绥里(1211～1296)是阿拉伯麦木鲁克王朝时期的诗人。他生于上埃及的代拉斯市,祖籍马格里布。曾学习过语言、文学、历史、圣训、苏非教义等。早年他以撰写墓志铭为业,后任土地丈量官。后弃职去开罗,拜师大苏非艾·阿·麦尔萨门下,以诗成名后,成为阿拉伯伊斯兰文学史上最负盛名的苏非诗人之一。在伊斯兰教教内学者的心中,蒲绥里“天方大学士也,才雄天下,学富古今。妙年蜚声,文章绝世,尝以诗词称天下之贤俊,贬天下之奸佞。鸿章一出,四海流传,是以王侯卿大夫,一时显者,皆爱而畏之。”①

作为诗人,蒲绥里最擅长写颂诗和讽刺诗。歌颂圣贤先知的公德,揭露官场的腐败,社会的不公是其创作的主要内容。在《阿拉伯古代诗选》中选择了他的3首愤世嫉俗的诗,从中可见其自甘清贫,不愿与贪官同流合污的高洁品德。他在诗中诅咒说:“愿那些当官的断子绝孙!我看他们中没有一个好人。”他们实际上是“不忠实的恶狗一群。”他在诗中同情那些“痴情的人”,为了“迷惘”和“热恋”,而“流下带血的泪珠串串”。他认为:“心灵好似乳儿,若随它便,它会吃奶到大,而不中断。”因此,“不能放纵,随心所欲!”“欲望若占上风,就会害人或令人难堪。”② 这几句诗中具

① 补虽里著,马安礼译《天方诗经·初序》,人民文学出版社,1957年。

② 仲跻昆译:《阿拉伯古代诗选》,人民文学出版社,2001年版,第396页～397页。

有较明显的苏非主义倾向，它既显得神秘，又希求灵魂能够战胜欲望，得到净化。

蒲绥里一生写下不少诗作中，惟有赞颂先知的几部长诗品位最高，感情最为真挚流畅。其中《斗篷颂》(《衮衣颂》)不仅杂糅了苏非的思想与情感，而且极富感染力。该诗的创作缘起，有一段颇为神奇有趣的故事。据诗人自己讲，他曾因“思慕圣人，备极忧伤。一夕，梦见圣人，率诸弟子，如太阳之统群星，觉而异之，愈加欣慕，辗转不释，笃爱之光，充满于心。著诗赞圣，积累多篇。”“后得一疾，半体不仁，乃作诗赞圣，以其内性外行，天人感应之奇，组织成章，颂扬至德，包括宏富，以为药石，冀得痊可，名曰衮衣颂。言称颂至德，如以锦衣进献也。”蒲绥里积劳成疾，做此诗时已体弱多病，身患偏瘫症，想写一诗，颂扬先知穆罕默德，求他代为说情，乞求安拉治愈他的疾病。于是他一气呵成，“诗成，复梦圣人，乃颂此诗，至五十一章，仅颂半章而止，圣命卒诵，曰未成，圣续成之。诵毕，圣以手抚其病体，警而起立，遂愈。”① 长诗写成以后，蒲绥里反复吟咏，梦中又看见先知穆罕默德。穆圣不仅帮他续完未成的章节，而且还抚摸他的病体，给他披上一件斗篷。蒲遂里激动万分，猛然起身，他病愈站起来了。当他步出家门时，有人请他将写好的颂扬穆罕默德的诗篇拿出来交给对方。蒲绥里问：哪一首，对方回答，就是在病中写成的那首。因为他昨夜在梦中曾听见蒲绥里在先知面前吟诵过这首诗，先知还给了颂读者一件斗篷。蒲绥里听后异常惊奇，并将诗送给了他。

事后，此人将蒲绥里的这一故事讲给别人听，消息不胫而走。一位名叫萨阿德丁·法尔的贵族，几乎双目失明，闻听此事后，也做一梦，梦见有人告诉他去取斗篷置于眼上。他虔诚照办，结果双眼复明如初。继后，蒲绥里这首诗越传越神奇，以至成为神圣

① 补虽里著，马安礼译《天方诗经》，人民文学出版社，1957年，第32页。

之物，它因为先知赐斗篷而被称为斗篷颂。早在十字军东征的时代，《斗篷颂》就曾唤起广大穆斯林对先知穆罕默德的极大热忱，时至今日，该诗仍然深受广大穆斯林的崇敬，因为先知穆罕默德的善举可以显出神奇的力量，所以其中一些诗句还被用作护身符和祈祷词。

蒲绥里身染沉疴，因先知穆罕默德的关怀而行如常人，他的诗《斗篷颂》也因宣扬了穆罕默德的圣迹而行遍穆斯林世界，蒲绥里也因对先知的虔诚而赢得了他的生前后世名。

《天方诗经》的中国形式

《斗篷颂》在中译本又称为《衮衣颂》，正式译为中文时称《天方诗经》。《斗篷颂》是意译，阿拉伯文译名为《布尔德》(阿拉伯语 al－Burdah)，“al”是阿拉伯语中常见的冠词，一般不译。“布尔德”是阿拉伯人手纺的粗毛线毯子，白天作斗篷用，夜间当作被单盖在身上，此处的“布尔德”则专指先知穆罕默德使用的。

《斗篷颂》以传统的“伽西代”颂诗的形式写成，全诗 162 行。开篇是一节说教性的文字，然后进入主题。汉译的《天方诗经》(又名《斗篷颂》、《衮衣颂》)也是如此，由一段介绍性的文字开篇，然后进入译文的主体。《斗篷颂》在阿拉伯诗歌史上有承前启后的作用。

《斗篷颂》继承了阿拉伯蒙昧时期的诗人凯耳卜·本·祖海尔(？～662)《斗篷颂》的传统，但在内容和艺术手法上均有创新之处。凯耳卜·本·祖海尔是阿拉伯初期著名悬诗诗人祖海尔之子。少年时代听从父命，受过关子诗歌语言和做诗技能的严格训练，成为其父得意的诗人。其弟布杰尔皈依了初兴的伊斯兰教以后，他竭力反对，并攻击穆罕默德和伊斯兰教。穆罕默德大怒，下令缉拿他。迫于形势的压力和弟弟的劝告，祖海尔亲自拜谒穆罕默德，并即兴吟诗一首，既请求宽恕，又赞颂穆罕默德的宽容大度。穆罕默德对这首诗十分欣赏，兴奋之余，竟解下身披的斗篷赏赐

给诗人。此诗名为《苏阿德离去》,又称《斗篷颂》(《衮衣颂》)。祖海尔的《斗篷颂》实质是一首忏悔诗,它融反省忏悔与颂扬穆罕默德为一体,扩大了蒙昧时期阿拉伯诗歌的表现内容和表现手法。

蒲绥里的《斗篷颂》虽系祖海尔同名诗歌的仿作,创新之处明显可见。首先,它减少了,甚至是消失了"忏悔"的成分,因为当时已失去了诗人皈依伊斯兰教时的那种反省的时代精神。其次,它强化了歌颂穆罕默德丰功伟绩,尤其是他超人的本领,神化了先知的德行。再次,它把原作中将恋人苏阿德象征为过去的生活这一传统,改为更加明确的意向,即请求先知穆罕默德为他向安拉求情,恳求安拉能满足他心愿。应该说蒲绥里的继承和模仿是成功的。

蒲绥里以其颂扬先知的诗作《斗篷颂》而享誉伊斯兰世界,其身后更有众多的诗人争相模仿,欲与之一试高低。阿拉伯近代诗歌的开创者麦哈姆德·萨米·巴鲁迪(1838~1904)和阿拉伯诗王艾哈迈德·邵基(1868~1932)等都有附和之作,并使自己在阿拉伯诗歌史上获得了成功。

《斗篷颂》中译本《天方诗经》完全是中国传诵的名称。"天方"历来是中国人约定俗成的对古代阿拉伯的泛称。《诗经》是中国最早的诗歌总集。春秋时期收集整理成305篇诗。先秦时代称为《诗》,举其整数称"诗三百"。汉代,《诗》被朝廷正式奉为经典之一,才有了《诗经》的名称,并沿袭下来。将蒲绥里的《斗篷颂》译为《天方诗经》,实际也是对阿拉伯古代诗歌的一种认同。不仅其译文的形式仿照《诗经》,而且《斗篷颂》是阿拉伯古代诗歌最早被译介到中国来的,具有开创意义,这一点与中国的《诗经》在中国文学史上的地位是相同的。

《斗篷颂》在中国的译介

《斗篷颂》成为最早译介到中国来的阿拉伯古代诗歌,马德新和马安礼两位中国伊斯兰教学者功不可没。因为当时译介此书的目的,

并未看重其文学价值,而主要是看重了它的宗教典籍的意义。

马德新(1794～1874)清代著名伊斯兰教学者,字复初,经名为优素福,号鲁哈·丁(意为"宗教魂")。云南太和县人(今大理白族自治州)。少时承家学,随父学习阿拉伯文,波斯文以及伊斯兰教经典。1836年赴甘肃、新疆学经,得不少著名经师的真传。1841年开始游历求学,曾两次朝觐麦加。后游学开罗、亚历山大、耶路撒冷、塞蒲路斯、伊斯坦布尔、罗德岛、亚丁、新加坡等地。广泛接触到伊斯兰学者和长老,共同深入地研讨"天方之学"。历时八年回到中国云南,在一些回族聚居地设帐讲学,各地学者云集。1856年曾号召滇东南回族穆斯林武装起义,后随马如龙降清,被清廷钦赐"二品伯克"、"滇南回回总掌教"等职。他虽然无意仕途,息影林下,继续致力于弘扬伊斯兰文化的工作,但他在回教人心目中的影响毕竟使当权者嫉恨,后被罗织罪名,死于云贵巡抚岑毓英之手。

马德新在所著《朝觐途记》一书中,不仅描述了麦加的天房,麦地那的穆罕默德墓,有助于中国人民对伊斯兰教的了解,而且记述了游历亚历山大名城时,凭吊阿拉伯著名诗人蒲绥里墓地时的情景,心中萌生了将其代表作《斗篷颂》译介给中国读者的想法。马德新回中国时就带回了这部诗集。他认为:"诗之有益于人不浅也。""朝觐天方,得我教诗经注解,……但此诗虽久传东土,因无注释,遂非庸俗易知,致使卞璞韬光,丰镈匿采,惜哉。余自得此诗,朝夕研究,……知其味而玩其词,会其神而领其趣,殊觉齿颊生香,光辉夺目。虽西域不乏才人,莫不对此而俯首者。余自反中华,思以汉文译出,……志存数十年,未克成编,兹于著经训徒之余,令马生讲习,先将天方诗法,著为诗海一帙,并将此诗研炼揣摩,译而传之。使知天方之诗固有合于兴观群怨之旨,而可以感发后人,兴起百世者,其于诗道将毋同。"① 马德新在《斗

① 补虽里著,马安礼译:《天方诗经·初序》,人民文学出版社,1957年。

蓬颂》汉译本序中，讲述了自己想译介《斗蓬颂》的夙愿未尝的痛苦，但仍坚持“将此诗研炼揣摩，译而传之”。实际是由他口译，由马安礼等笔录。根据马德新在《斗蓬颂》汉译序中所述，一般认为1866年（同治五年）马德新将其全部译成汉文。

1890年（光绪十六年）马德新之弟子马安礼的汉译本以《天方诗经》为名，以中文和阿拉伯文合璧的形式，在成都刻板问世，使之成为阿拉伯诗歌译成中文的最早的出版物。马安礼，滇南人，生卒不详。除《天方诗经》外，还著有《字法全诗》（1865）。他认为：“天方各国、歌颂功德”，“最妙者莫如补虽里衮衣颂。”而“复初师有志缵述，意欲译为诗经，以公世。尝命礼讲习其文，综其大略，甫经创始，遂遭世故，斯事遂寝，兹于无意之中，忽得旧编。适遇马子学海博通经籍，因与朝夕讲论，纂译成章。”马安礼在译本、序中不仅讲述了自己在马德新老师的帮助下，翻译《斗蓬颂》的过程，而且讲述了自己的翻译体会。“今以风雅大文变为里巷俚歌，其渊雅高妙已不可得。况东西相距数万里，言语音韵各为一家，安能传其所不能传乎？”马安礼的答案是肯定的，即一定要译，还要译得好，一方面可了却马德新老师的心愿，一方面可使教外之人也了解诗中的内容。“况天方之诗，玉轴连云，金韬丽日，盍止三百，后有作者规正其谬，并以其所未备，补为全诗，则幸甚矣。”①

马安礼认为：“风有贞淫，雅有正变，朝觐讴歌，颂君德也，……诗之为教六矣。孔子删诗三百，被之管弦，所以正风俗，和人心，使之自化于道也。”而“穆罕穆德为天下古今至贵之一人，德极至圣，妙合元真。”天方各国歌颂其功德的首推《斗蓬颂》，因此，他“若不乘时竣事，安知过此已往，其迁流又复何如耶！”正是他这种继承师志，知难而进，锲而不舍的精神，才使他将这部著名的作品译介给广大的中国读者。

① 补虽里著，马安礼译：《天方诗经·自序》，人民文学出版社，1957年。



丝路书香　文苑撷英

الباب السابع يفوح أريج الأزهار الأدبية طول طريق الحرير

الفصل الأول تأثير الحضارة الصينية
1 كما تبدو في نظر أبناء العرب القدامى

中华文明的烛照

——古代阿拉伯作家心目中的中国

巴尔特萨纳了解的“产丝之国”

叙利亚和中国的文化往来由来已久，几近2000年的历史。早在公元前138年和前119年，张骞奉汉武帝之命两次出使西域时，就已得知条支在安息以西，临西海。《史记·大宛列传》、《汉书·西域传》、《后汉书·西域传》以及《魏略·西戎传》等，均有关于条支的记载。条支确切的地理位置歧说不一，“现在看来，条支即Antiochia说的理由显得比较充分”。因为，“就安息以西，临西海的整体方位而言，条支指的必是古叙利亚。先是指的创建于叙利亚的塞琉古王朝，其首都为安条克(Antiochia)，条支即是Antiochia的省译。……前64年，仅剩叙利亚之地的塞琉古王国亡于罗马帝国，此后条支即指罗马治下以安条克为中心的叙利亚”。① 近年来，中国考古专家对莫高窟的北区进行发掘，出土的经文有汉、西夏、回纥等8种文字，在发掘243窟后，还首次发现了叙利亚文字。这充分证明，中国和叙利亚的关系源远流长。

叙利亚对中国的了解缘于丝绸。早在西汉时期，叙利亚和中国就由丝绸之路连接起来。当时的丝绸之路在进入安息西界以后，转入叙利亚境内，然后再抵达地中海岸。罗马统治时期，丝绸始终是叙利亚从中国输入的主要货物。2世纪末、3世纪初享有盛名的叙利亚作家巴尔特萨纳(154～222)曾述及过有关中国的

① 黄时鉴主编：《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年版，第45页。

事。“在每一个国家中，人们制定了不同的法律，有些是成文的，有些是不成文的。我将从世界肇端的地方(亦即远东)开始，谈谈我所知道的，以及我所记得的。在产丝之国(中国)，法律禁止谋杀、卖淫、盗劫和偶像崇拜。在这幅员广大的整个国土上，看不到庙宇，看不到妓女，也看不到淫乱的妇女；没有盗贼被带进法院，没有谋杀者，也没有被谋害的人”。①

巴尔特萨纳的记述，尤其是对中国社会状况的描述，显然过于理想化了；以后这些记载又被西方后人不断地转载、传抄，最直接的原因就是因为古代中国和叙利亚之间的丝绸之路已畅通很长时间了。正如作家所认为的，中国是个远在“世界肇端的地方(亦即远东)”的一个国度，是个“产丝之国”。可见当时叙利亚人对中国的认识和了解，是和“遥远”及“丝绸”两个概念联合在一起的。叙利亚和中国丝绸贸易的不断开展，既促发了叙利亚人渴望获得缫丝技术的兴趣，也促进了叙利亚和中国之间更加频繁的文化交流。直至中国的育蚕法传人叙利亚。据拜占庭史学家普罗哥庇记载，拜占庭帝国皇帝查士丁尼(483～565)在其执政期间(527～565)曾唆使两名拜占庭人，从中国将蚕卵和桑种偷藏在一根空心手杖里，暗地带回君士坦丁堡。叙利亚人才得到丝蚕，并发展起养蚕和丝绸业。

叙利亚作家笔下的中国是个“产丝之国”，是丝绸将中国和叙利亚两国连接起来，又是丝绸促进了两国在政治、经济与文化方面的相互交流，丝绸成了中国古代文明的象征和友好使者。

陶瓷之光辉映下的阿拉伯作家

自8世纪中叶起，中国和阿拉伯之间的交通贸易往来开始发生变化。此前中国外销的产品主要是丝绸，形成陆路丝绸之路的

① [英]李约瑟著：《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第一卷，第二分册，科学出版社，1975年，第338页～339页。

壮观局面。此后除了丝绸，瓷器(包括如唐三彩一类的精美陶器)也逐渐成为远销国外的大宗产品，以致形成海上陶瓷之路的新的贸易路线。

中国和阿拉伯世界之间贸易的这种变化，既有国内的原因，也有国外的原因。中国的陶瓷发展到唐代，开始出现唐三彩那样的精品。继后，北方的白瓷和南方的青瓷，无论在制瓷工艺上，还是外观质地上，都已达到相当高的水平，具有极高的观赏价值和实用价值。海外对陶瓷的需求量大增，于是广东、福建、浙江沿海一带出现了初具规模的烧制外销瓷器和瓷窑。而当时由于西北地区纷争激烈，陆路丝绸之路长期处于不稳定状态。这样无论是出于交通安全快捷的考虑，还是出于海上运输运载量大和破损少的原因，海上外运陶瓷，运回香料，都是颇符合商业利益的。因此，海上陶瓷之路，应运而生。

就阿拉伯世界而言，自阿拔斯王朝于762年兴建巴格达城以后，为进一步推动中国的海外贸易提供了优厚的物质条件，波斯湾的一些港口开始成为阿拉伯伊斯兰商人的聚集地。他们经商远航的目的地就是中国。此外，航海技术的进步，造船业的发达，都为中国和阿拉伯之间海上贸易的发展奠定了基础。

中国大量的唐三彩、白瓷、青瓷、黄褐釉瓷、黑瓷等，经由海上陶瓷之路远销海外的颇多，因而除了深爱阿拉伯各国人民的喜爱之外，还引起许多阿拉伯作家、诗人的赞美与称颂。

阿拔斯王朝时期的著名文学家贾希兹(775～868)虽然其貌不扬，但知识渊博，有很高的文化素养。他著作等身，在科学和文学方面都堪称是百科全书式的人物。“在他的《商务的观察之书》中举出了从中国贩运来的‘多彩陶瓷’”。① 他“所著《守财奴》(又名《吝人传》，自注)一书也提到一份换货的协议，其中一款是从中国

① 黄时鉴主编：《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994年版，第184页。

进口瓷器。瓷器成了中国出口货中不可缺少的项目”。① 在目前能见到的译文资料中,就可发现贾希兹对于中国瓷器给予了多么细心的关注。

阿拔斯王朝时期另一位大作家、诗人艾布·法尔吉·伊斯法哈尼(897～967)精通各种学问,被认为是当时的活文库。他在其百科全书式的文集《乐府诗》(又名《诗歌集成》)中,记述了哈里发穆泰瓦基勒在位时期(847～861),一位诗人收藏的许多中国瓷器,被一只为了欢度宰牲节(即古尔邦节)而育肥的公羊撞碎。这位诗人最痛惜的是其中的一支灯盏,称之为“一个中国的瓷盏,富于想像力的画工在上面绘画图形纹样”。② 而那些“纹饰中凝结着非凡才智的中国瓷碗”,③ 正是当时阿拉伯人引以自豪的最贵重的珍藏宝物。由此可见当时的阿拉伯人将中国瓷器视为至宝的社会风气。

阿拔斯王朝又一位作家、编纂家撒阿里比(961～1038)在《珍闻谐趣之书》中赞美中国瓷器时说:“他们还有精美的、透明的瓷器。用于烹饪的瓷器有时用来烧煮,有时用来烹炸,有时用来上菜。瓷器中最上品的器皿色泽杏黄莹润,其次是乳白色的同类器皿……。”④ 在同一部书中,撒阿里比还写道:“阿拉伯人习惯于把一切精美的或制作奇巧的器皿,不管真正的原产地为何地,都称为‘中国的’。直到今天,驰名的一些形制的盘碟仍然被叫作‘中国’。在制作珍品异物方面,今天和过去一样,中国以心灵手巧、

① 沈福伟著:《中西文化交流史》,上海人民出版社,1985 年版,第 204 页～205 页。

② 周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社,1987 年版,第 775 页。

③ 沈福伟著:《中西文化交流史》,上海人民出版社,1985 年版,第 205 页。

④ 周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社,1987 年版,第 775 页。

技艺精湛著称。”① 中国的瓷器以其制作精美，在阿拉伯世界赢得了广泛的声誉。无论是撒阿里比，抑或是其他对中国瓷器感兴趣的作家，无不将自己的真实感受写在作品里，至今让人们觉得阿拔斯王朝时的阿拉伯人是何等的喜爱中国瓷器，是怎样在赞不绝口。

据近现代考古发现表明，阿拉伯各地出土的唐瓷遗物不多，大量的是宋代以后的瓷器碎片，不少还是阿拉伯各地的仿制品。伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、巴林、埃及、伊朗等国，都有唐以后瓷器碎片出土。在更广大的范围内出土的是宋元以后的瓷器遗物。这些标志着中国工艺水平的瓷器，闪烁着历史的光辉，令人永远羡慕不已。

皮影戏带给阿拉伯人的欢乐

皮影戏最初产生于印度或中国，目前尚待进一步研究，但无论如何它是古代东方的产物当不会错。中国的皮影戏不仅很早就已发展起来，而且制作技术极为高超，因此影响深远。

皮影戏既然产生在东方，那么其流行的区域自然很广。除了中国和印度以外，崇信伊斯兰教的许多国家，如阿拉伯、北非、巴勒斯坦、埃及、突尼斯、摩洛哥等国，在伊斯兰教的“斋月”期间，都演出一种被称为土耳其式的皮影戏“卡拉居士”(Korogheuz)。这种皮影戏早在 15 世纪就已颇为流行。16、17 世纪开始成为从割礼仪式到宫廷娱乐和一切喜庆仪典中必不可少的一种演出。19 世纪以后，这种演出活动又成为斋月期间人们惟一的一种娱乐活动。

这种被称为“卡拉居士”的土耳其皮影戏据中国阿拉伯学者李振中说是“十三、十四世纪通过蒙古人和突厥人由中国传到伊

① 周一良主编：《中外文化交流史》，河南人民出版社，1987 年版，第 761 页。

斯兰国家和阿拉伯国家的，在埃及等阿拉伯国家盛行，很受上层统治者和下层人民的欢迎”。① 波斯历史学者瑞师德丹丁认为：“当成吉思汗儿子继承大统的时候，有中国的演员到波斯，演员在幕后表演特别的戏曲（指皮影戏），证明那时传入波斯。据说土耳其的皮影戏，是由波斯流传过去的。”② 也有学者指出：“土耳其也不是这种影戏的原始产地，是由外面传来的，传来的说法有两种：一说由印度，爪哇一带传去，一说在一五一七年土耳其皇帝并埃及时从埃及带去的。”③ 结论有两点：一是中国皮影戏和土耳其皮影戏有关系，二是土耳其皮影戏和埃及皮影戏有关系。既然中国是皮影戏的发源地之一，那么埃及的皮影戏受中国的直接或间接的影响是肯定的。

13世纪埃及著名作家、皮影戏表演家伊本·达尼亚尔（Ibn Dāniyal，1248～1311）颇有才华，他努力试图将皮影戏这种流行民间的娱乐形式和文学结合起来。“据说他是第一个把阿拉伯书写语用于皮影戏的演出者。皮影戏是十二世纪经蒙古人和土耳其人从中国传入埃及的。”④ 土耳其的“卡拉居士”皮影戏在表演时一面用手耍弄影人，一面用嘴说台词，以影人对话为主，语言短小精悍，讽刺幽默，内容主要服从艺人的思想和才学，可长可短。由于是艺人的现编现演，具有即兴性和随意性的特点，因此，一般也没有脚本，也没有音乐伴奏，受土耳其皮影戏影响的埃及皮影戏，被伊本·达尼亚尔用诗歌和散文的形式文字化、文学化了。他写了许多皮影戏的台词。“流传下来的有三出戏的台词：《皮影精灵》、《千奇百怪》、和《多情人》。”《皮影精灵》描写一个媒婆花言巧

① 《阿拉伯世界》，1985年第2期，第114页。

② 《中国大百科全书》戏剧卷，中国大百科全书出版社，1989年，第299页。

③ 董每戡：《说剧》，人民文学出版社，1983年，第100页。

④ [英]汉密尔顿·阿·基布著，陆孝修、姚俊德译：《阿拉伯文学简史》，人民文学出版社，1980年，第159页注②。

语，把一个丑姑娘描述成绝代佳人，新婚之夜，新郎才发现上当。《千奇百怪》刻画开罗当时的三十多种工匠形象，每种工匠都以滑稽的表演，来表现自己职业特色。《多情人》描写英雄和美人的爱情、斗争和悲欢离合的故事。"① 伊本·达尼亚尔写的这些皮影戏台词意义重大，他改变了皮影戏以往没有文本的状况，由民间演出变为文人创作，这不仅对埃及，即使对世界其他地区的皮影戏演出，也都具有开创性意义。

可惜的是阿拉伯人没有抓住这个机会，在这个缺乏戏剧传统的广大地区，由于传统的黑暗、宗教的不提倡，本应继往开来的戏剧文学创作也成为发育不全的早产儿。随着皮影戏这种戏剧演出形式在土耳其、埃及等地的不发达状态，阿拉伯古代的戏剧艺术未能及时地提到文化艺术发展的日程上来。

① 《阿拉伯世界》，1985 年第二期，第 115 页。



文坛上的长城之影

——现代阿拉伯诗人笔下的中国

阿拉伯诗歌与中国

阿拉伯民族是个善于抒情的民族，素有诗言志的传统。通观阿拉伯文学发展史，堪称是一部史诗。如果说阿拉伯民族是个诗的民族的话，中华民族也是个诗的民族。在中国文学史上，诗歌不仅是产生最早的艺术形式之一，而且也是发展得最为充分的文学体裁。因此，诗歌也是中国传统的文学观念中被视为文学的正宗之一。从这一点来看，这两大民族相互译介诗歌中的优秀作品，了解对方的情感，满足对方的审美需要，是一种很有意义的事情。

阿拉伯人是极富想像力的，广阔无垠的沙漠，一望无际的天空，星罗棋布的绿洲，变化莫测的气候等等，都使阿拉伯人出于冲动或激情而写诗。抒情诗自古以来就是阿拉伯人驰骋自己想像力的文学天地。因此，阿拉伯诗歌历来就是世界文学宝库中最丰富的宝藏之一。正如中国阿拉伯文学史家仲跻昆所说："在中世纪世界，如同只有中华民族的文化可与阿拉伯——伊斯兰文化相媲美一样，也只有中国的诗歌可与阿拉伯诗歌相媲美：两个民族的文学都以诗歌为主体；诗歌又基本上是抒情诗，都讲究严谨的格律、韵脚；诗歌的内容、题旨也很近似。当年阿拉伯诗歌在阿拉伯文学史上的地位及其周边国家、地区以及对西欧影响，与唐诗宋词在中国文学史上的地位及其对周边国家、地区（如日本、朝

鲜、越南等)的影响极为相似。"① 由于种种原因,阿拉伯译成中文的古代诗歌除蒲绥里的《斗篷颂》以外,其他非常鲜见。

直至20世纪50年代末60年代初,由于阿拉伯民族解放运动的蓬勃发展,并成为整个亚非地区民族解放运动的一股重要力量。所以翻译阿拉伯文学,主要是翻译阿拉伯诗歌在中国曾形成一个繁盛的局面。据不完全统计,北京和上海等地的出版社先后出版了十多种反映进步思想的阿拉伯诗选中译本,其中绝大部分是从俄译本转译的。主要包括:北京大学东方语言系阿拉伯语专业同学集体翻译的诗集《阿拉伯人民的呼声》(人民文学出版社,1958年)、南开大学俄语教研室翻译的埃及诗集《尼罗河的土地》(百花文艺出版社,1958年)、凌柯等译的《埃及和平战士诗选》(人民文学出版社,1958年)、朱嘉等译的《伊拉克和平战士诗选》(人民文学出版社,1958年)、凌柯等译的《叙利亚和平战士诗选》(新文艺出版社,1958年)、顾用中等译的《黎巴嫩和平战士诗选》(新文艺出版社,1958年)、平凡等译的《约旦和平战士诗选》(新文艺出版社出版,1958年)、肇堃、仲觉译的《阿富汗、伊朗和平诗选》(上海文艺出版社出版,1959年)、译文社编的《现代阿拉伯诗集》(作家出版社,1958年)、《阿拉伯新诗集》(上海文艺出版社,1960年)、魏和咏译的伊拉克诗人阿里白雅帖(1926~?)的《流亡诗集》(人民文学出版社,1959年)、杨有漪、陆孝修译的阿尔及利亚诗人萨阿达拉的《胜利属于阿尔及利亚》(人民文学出版社,1959年)、冬林译的突尼斯诗人沙比(1906~1934)的《沙比诗集》(作家出版社,1961年)。木萨、陆孝修译的《约旦的风暴》(作家出版社,1961年)以及人民文学出版社编辑部1958年编辑出版的伊拉克诗人的诗集《明天的世界》和黎巴嫩诗人的诗集《和平的风》等。

20世纪60年代中期至21世纪初,陆续又有一些阿拉伯诗歌

① 仲跻昆译:《阿拉伯古代诗选》,人民文学出版社,2001年8月,第9页。

的中译本问世。与前一段时期不同的是许多诗歌是从阿拉伯文直接译成中文的,因此译文更准确,也更接近原作;主要有潘定宇等译的苏丹诗人穆罕穆德·凯尔(1926～?)的《战斗之歌》(作家出版社,1963年)、杨孝柏译的艾布·赛勒马的《祖国颂》(作家出版社,1964年)、潘定宇等译的《巴勒斯坦战斗诗集》(人民文学出版社,1975年)、周国勇、张鹤编译的《非洲诗选》(四川人民出版社,1986年)、仲跻昆译自阿拉伯文的《阿拉伯古代诗选》(人民文学出版社,2001年)、郭黎译自阿拉伯文的《阿拉伯现代诗选》(湖南文艺出版社,2000年)等。由此可见,中国的翻译家、作家和文艺爱好者为译齐阿拉伯各国的诗歌所做的艰苦卓绝的努力。与此同时,阿拉伯诗歌也更贴近了中国人民的心,并走入中国人民的审美视域。

直接将阿拉伯文译成中文是一件很困难的事情。正如阿拉伯文学的翻译家、北京大学仲跻昆所说:"译事难,译诗尤难。如果我说译阿拉伯古诗是难上加难,这大概不能算是危言耸听,过甚其辞。诗究竟是可译还是不可译,似乎是译界历来有争议的问题,无疑,我认为大部分诗还是可译的,只是觉得不好译,译不好。"① 另一位著名阿拉伯文学翻译家、上海外国语大学郭黎也指出,他翻译现代阿拉伯诗歌所遵循的原则是:"基本上采用直译的方法,以规范的现代汉语,努力忠实地保留原诗的内容与形式。""由于中阿两种语言、文化的巨大差异,这样的直译比起龙飞凤舞的'意译'来显然吃力得多,译者之所以坚持如此做,是出于这样一种认识:读者捧起译诗集,是想读真正'外国味'的诗。"② 中外翻译界都曾对"直译"或"意译"提出难分轩轾的意见,真正要做到严复在《天演论·译例言》中所提倡的"译事三难,信达雅"的主张

① 仲跻昆译:《阿拉伯古代诗选》,人民文学出版社,2001年,第10页。

② 郭黎译:《阿拉伯现代诗选》,湖南文艺出版社,2000年,第22页～23页。

恐怕是很难的。可以想见,众多的阿拉伯文学译者,尤其是直接从阿拉伯文翻译成中文的译者,为了满足读者"猎奇"心理的驱使,想读"外国味"译作所付出的巨大努力。但是,正是因为有了他们的译作,才使广大中国人民更深刻地了解了阿拉伯人民的喜怒哀乐,更全面地认识了他们的思想。

黎巴嫩现代诗歌里的长城

阿拉伯人民通过他们的作家表达了对中国和中国人民的友好之情。生于黎巴嫩的诗人哈利勒·穆特朗(1872～1949)即是其中之一。

穆特朗虽然生在黎巴嫩,但长期生活、工作在埃及,因此有"两国诗人"的赞誉。他是生活在阿拉伯从传统到现代转折时期的大诗人。他的诗作揭开了阿拉伯现代诗坛发展到新阶段的序幕,堪称是现代阿拉伯诗歌改革的倡导者。埃及评论家说:"他为他所生活的时代感到高兴,努力去实现将诗歌与时代协调起来的愿望。他态度温和,不完全拒绝传统,他自由地保持传统的语言精华和风格,就像古人按照自己的天性各显其能一样。他是个艺术家,在诗歌美方面有他自己的观点,虽不那么明朗和具有独创性,却仍是一种可贵的观点,因为它多少代表了这个时代的崇高艺术典范。"① 正因为穆特朗在阿拉伯文学史上的巨大贡献,在他工作的埃及于 1913 年在埃及国立大学大厅为他举行表彰大会。这是当时阿拉伯国前所未有过的文学集会。1947 年,埃及政府又在国家歌剧院举行盛大集会,许多阿拉伯国家的重要人士、著名学者和文学家都参加了盟会,再次肯定了他在诗歌、戏剧、新闻等领域为埃及所做出的卓越成绩。他当之无愧地享有"阿拉伯国家诗人"的称号。

① [黎巴嫩]汉纳·法胡里著,郅傅浩译:《阿拉伯文学史》,人民文学出版社,1990 年,第 646 页。

穆特朗对东西方文化、文学都有深入的研究。在他身上集合着两种文化和文学的影响。他在保持阿拉伯文学传统的语言和风格的同时，又不受其拘泥而提倡革新，尤其注重自由表达内心世界，以对自然景物、人文景观的描绘，来烘托诗人复杂的内心感受，情景交融，相互辉映。著名的《中国长城》一诗就突出地表现了这些特点。

《中国长城》一诗，从诗人和皇帝两个叙述角度，想像了与中国长城相关的事物。使人仿佛感到诗人在和中国皇帝进行思想交流，别开生面。开始诗人想像皇帝有如此大的权力，为什么还会“辗转反侧，通宵不眠”.皇帝则认为他的“不幸”在于他身边是一个“在屈辱中发酵的民族，知足常是他们饮酒的好去处”。他们没有什么远大前途，因为“没有什么耻辱能激怒他们”。为了“诊护”“他们的灵魂”，皇帝“欲为他们建一条永恒的城墙，像大地那样不会倒塌，不会败腐”。皇帝认为“以它来保卫国土坚不可破，跃跃欲试的野心家在它面前踏上退路”。诗人却不那样认为，他指出：“即使您把城墙筑得再高，直到星辰在它的顶端站定。”“即使用山岭充当它的基石紧密叠合，水泼不进”，“白种人仍能向北京城进军，肆无忌惮地掠抢、夺取，舰队载着他们越海而来，犹如风暴中乱舞的精灵”。诗人认为：“人们家园四周的围墙又有何益，当他们的心灵软柔，战战兢兢。”最后诗人指出：“任凭什么也保护不了衰弱的民族，除去经历过劫难考验的勇气”，“它才是抵御敌寇的坚壁，它才是不可抗拒的威力”。①

在《中国长城》这首诗中，诗人成功地运用了象征、比喻的手法，借古讽今，借中国比喻阿拉伯，告诫埃及乃至阿拉伯人民，纵然有像中国长城那样坚固的防御工事，如果不在人民心中筑起战胜强敌的长城，也难以取得胜利，并进一步表明，阿拉伯人民只有

① 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第78页～83页。

鼓起勇气，奋起反抗一切压迫者和入侵者，才能真正获得和平与安宁。埃及评论家也明确指出，穆特朗的“《中国长城》一诗，用很风趣的对话，激励埃及人民的斗志，起来反抗英国殖民主义者”。① 包括阿拉伯世界和中国在内的整个东方，不仅需要科学技术和知识，更需要解放思想和启蒙，只有正确的认识和坚强的意志，才能迅速地改变它的现状。这正是穆特朗的政治理想，正是他像《中国长城》一类的自由诗所要表达的深刻思想。这样巧妙地将精湛的诗行和强烈的愿望融为一体的艺术珍品，只有像穆特朗这样的“阿拉伯国家诗人”才能创作出来。

黎巴嫩另一位现代诗人尼芳·萨巴也通过对中国姑娘的讴歌，表现了黎巴嫩人民对中国人民的友好之情。尼芳·萨巴的长诗《寄语中国姑娘》热情洋溢地歌颂了获得自由的中国姑娘在解放前后的巨大变化，表现了诗人对受压迫的中国人民的深切同情，对获得新生的中国人民的美好祝愿。

诗中写道：“亲爱的姑娘，你好！现在你自由了，你自主了，黑眼睛的、年轻的中国女公民！”② “现在你可以学习，实现自己的心愿！”“愿你也像春天，像自由一样宽宏大量！”诗人用美好的词句歌颂了心目中的美丽中国姑娘。紧接着诗人想像到在旧社会，“你被投入伸手不见五指的牢房”，“忍受着判刑前的苦难！”诗人又想像到在新社会，“你重新生活的时刻已经来临！”“学习吧，亲爱的姑娘！进学校，向科学进军……是你今后的道路。”最后诗人用了一连串赞美的诗句，来礼赞中国姑娘：“你的幸福的眼睛星星一样闪光，你的柔情像霞光一样明丽，……你使中国富强，恢复永远放着异彩的信誉和光荣。”

① [埃及]邵武基·戴伊夫著，李振中译：《阿拉伯埃及近代文学史》，人民文学出版社，1980年，第123页。

② 《现代阿拉伯诗集》，译文社编，作家出版社，1958年，第74页～78页。

也门现代诗人笔下的北京

20世纪，中国许多钦慕阿拉伯文学的有志之士都纷纷前往阿拉伯各国求学。《阿拉伯现代诗选》的译者郭黎也夹裹其间，先后在阿拉伯也门和埃及学习、进修。20世纪70年代末，他在阿拉伯也门萨那大学学习期间，对向中国读者翻译介绍阿拉伯诗歌产生了浓厚兴趣。他的老师，著名的也门诗人、也门作家联合会主席马卡里赫不仅以自己的作品相赠，而且还热情地帮助他解决各种疑难问题。这不仅使郭黎深受感动，而且也表现了阿拉伯迫切希望中国了解自己的热望，以及广大阿拉伯人民与中国人民的深厚情谊。

马卡里赫(1939～　)全名阿卜杜·阿齐兹·马卡里赫，出生于伊卜，19岁开始写作。中学毕业后到埃及接受高等教育，获得文学博士学位。现任阿拉伯也门共和国作家联合会主席、"也门研究中心"副主任、萨那大学文学院教授。马卡里赫是当代也门最有影响的诗人和文学评论家，著述颇丰，除《马卡里赫诗集》外还出版了《也门现代文学研究》、《也门现代诗歌》、《也门土语诗歌》等专著。[①] 他是个兼创作于评论于一身的诗人和学者。

马卡里赫《致北京的吻》一诗，以热情洋溢的语言，满怀激情地表达了诗人对北京的向往，对中国的热爱。北京作为中国人民的心脏，伟大中国的首都，是诗人渴望的幸福之地。诗中开篇写道："我何时才能在你红色的广场欢庆胜利的城楼下走过，吻一吻那前额。"[②] 诗人将北京比作心目中的爱人，急切地想见到"她"，并亲吻一下"她"的前额，一派崇敬、仰慕之情溢于言表。紧接着诗人抒情："啊，北京，我以绿色也门的名义放一只洁白的鸽。""白

① 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第329页。

② 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第333页～334页。

色的鸽”即《圣经》《旧约》“挪亚方舟”故事中的和平鸽，它象征着和平、安全，诗人在这里表达了也门人民希望与中国人民友好相处的信息。在诗的第二节中，诗人表达了“何时才能行走在白昼的历程进军的路”，哪怕只有几米，因为在诗人心目中，“那是毛泽东、人民、支持者的历程”，可见他对中国人民的伟大领袖和伟大的中国人民有多么深的了解和多么深的热爱。

从第三节诗开始，诗人开始从历史和现实两个维度，述说自己对北京这块“沙漠”中的“绿洲”是多么“心驰神往”。尽管两国相隔遥远，但是共同的理想，建设富强国家的“伟大征途”，使两国人民相会在一起。“在暗无天日的夜里”，是我们两国奋进的人民“给进军的人希望的火把”，鼓舞着那些“进军的人”向着未来奋勇向前。第四节诗里，诗人写道：“当‘纸老虎’把我们钉上十字架的夜晚，你，来自东方的、绿色的慧眼，向薄暮的窗口临视，注视着人民怎样创造他们的黎明”。“纸老虎”显然指资本主义列强，这几句的意思很明确，即在资本主义国家侵略压榨阿拉伯国家的时刻，是中国和中国人民关注着阿拉伯人民的命运，关心阿拉伯人民的建设事业。第五节，也是最后一节诗，诗人又从历史回到现实中来，在诗人生活的城市里，“群星拥抱着高高的尖塔，它正用烟和汗书写音调和谐的故事”。据诗人马卡里赫在回答译者郭黎的问题时说：“这里的‘尖塔’，指中国援建也门的萨那纺织厂的烟囱，它是也中人民友谊的象征。”① 中国援建也门萨那纺织厂的烟囱能够冒烟是因为中国工人帮助也门人民搞建设流下了大量的汗水，这说明中也两国人民正在用自己的双手谱写着相互友好合作的新篇章。诗的最后，诗人再次流露出自己对北京的一片深情，“北京啊，那是永不消失，永不死亡的爱情故事”，充分表达了也门人民迫切想和中国世世代代友好下去的美好愿望。

① 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第334页。

也门另外一位著名诗人，也是萨那大学教授的穆罕默德·阿卜杜·加尼姆(1912～　)长期从事教育工作和诗歌创作，在阿拉伯半岛的文化界、教育界颇有声望。他在《阿拉伯现代诗选》的译者郭黎在阿拉伯也门萨那大学学习期间不仅将诗集《在马车上》亲自赠予他，而且不顾年事已高，亲自逐一为译者——一个普通的中国青年留学生校正版本上的错字，至今令他感动不已。①

伊拉克现代诗人心目中的毛泽东

在作家出版社 1958 年出版的、由译文社编的《现代阿拉伯诗集》中，共收集了阿拉伯各国现代诗歌 36 首。其中大多数以反对帝国主义为题材，具有强烈的时代特色。伊拉克诗人阿卜杜·瓦哈尔·白雅帖(1926～　)写的题为《献给诗人毛泽东》的诗，别具特色，反映了 20 世纪 50 年代中国人民的伟大领袖在阿拉伯世界的巨大影响。

白雅帖因强烈的爱国主义立场遭到殖民当局的迫害，流亡叙利亚和黎巴嫩。1957 年伊拉克独立后回国，任教育部编译局局长，1959 年任驻苏联文化参赞，离任后在莫斯科大学和亚洲研究所任客座教授，对中国各方面情况非常了解。后又任伊拉克文化部顾问。

他在《献给诗人毛泽东》这首诗开篇的第一节就写道："漫漫长夜呀！亚洲深处的鸡鸣在报晓，漫漫长夜呀！"据诗人自己的注解说，"这两句诗的意采自毛泽东的诗。""他所指的是清平乐'东方欲晓'和浣溪沙'一唱雄鸡天下白'两句。"② 这足以说明诗人对中国文化、中国古典诗词以及毛泽东诗词的深刻认识和了解。在第二节诗中，诗人用"死亡的群山"、"云雾、白雪、死尸、狼群"、"万里长城"、"赤身的北京儿童们"等意象，来说明中国旧社会的"漫

① 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000 年，第 218 页。
② 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000 年，第 40 页。

漫长夜”是何等的愚昧、落后和黑暗。诗人在第三节笔锋一转写道:“亚洲深处的鸡鸣在报晓”,中国人民也从此站起来了。“伟大的黎明”带给中国人民的是光明和幸福。“报晓的雄鸡”永远在鸣唱,“儿童们释放的白鸽飞过照亮了的广场、港湾和海洋,幸福的群众在那里盼望着新亚洲的诞降”。这首由中国著名阿拉伯学者马坚先生翻译的诗,以漫漫长夜中的报晓鸡鸣起兴,用对比的方式,描绘出中国人民在新旧两个社会的巨大变化,说明伟大的中国人民在毛泽东主席和共产党领导下推翻反动统治的巨变。充分表达了诗人对中国人民和伟大领袖毛主席的热爱。1959 年,人民文学出版社还出版了由魏和咏翻译的《流亡诗集》,表达了诗人对祖国和人民的热爱。

伊拉克诗人马卢夫·鲁萨菲(1875 ~ 1945)是复兴时期最重要的诗人之一,是伊拉克由近代向现代过渡时期的,成功地改革阿拉伯诗歌传统的人。他的诗富有现实意义,具有明显的社会性和鲜明的时代感。1931 年 2 月 9 日,教师俱乐部在巴格达卡尔顿大饭店为来访的埃及大学代表团举行晚宴,他即席赋诗一首《东方的觉醒》。在诗中,诗人历数了代表着东方已苏醒的埃及、土耳其、印度、波斯、中国等国,为争取民族独立所进行的斗争和努力。诗中写道:“在中国,爱国战争的烈火,随着时光的推移愈烧愈旺。”① 诗人对当时的中国革命的形势非常了解,也非常关切,并预见到中国爱国战争的烈火将“愈烧愈旺”,可见他对中国革命取得胜利,充满信心。诗人将中国革命融于整个东方觉醒的大潮之中,并将中国视为东方觉醒的重要组成部分。从中可以看出伊拉克乃至阿拉伯对中国人民的深情厚谊。

在阿拉伯人民赞美中国的队伍里,埃及诗人也不肯落后。安瓦尔·萨达特就曾写诗《我的弟兄在东方》竭力描绘中国,表达对

① 郭黎译:《阿拉伯现代诗选》,湖南文艺出版社,2000 年,第 64 页。

中国人民的一片深情。安瓦尔·萨达特曾任埃及《共和国报》总编辑。这首诗在第一次伦敦会议讨论苏伊士运河问题的前夕，写于苏伊士运河畔，并作为社论发表在《共和国报》上。①

《我的弟兄在东方》这由马坚先生译的诗，将中国视为阿拉伯人民的“弟兄”。诗中写到：“我的弟兄在东方，在印度和中国。”“我的东方的弟兄啊！今天，整个埃及在保卫着运河。我的弟兄啊！从运河就可以航行到你的故乡。”诗人认为埃及与中国气息相通，在保卫运河的斗争中，渴望得到中国的帮助。诗人指出：“你在中国的神圣的土地，已经认识他们是些恶棍和流氓。”如果他们胆敢在埃及卷土重来，我们一定“要替中国的自由人除害。”“好让我们航行到你的故乡，好让和平的旗帜永远飘扬在苏伊士运河的两岸。”全诗淋漓尽致地表现了埃及人民和中国人民的战斗友谊和兄弟情谊。

从上述可以看出，中国和中国人民对阿拉伯人民和诗人、作家来说，并不陌生。有关中国和中国人民的各种事物，越来越多地成为现代阿拉伯作家和诗人笔下的意象。中国和中国人民再也不是古代阿拉伯人民认为的那么遥远的国度和人民。而是和整个阿拉伯人民心心相印、息息相通的“弟兄”。中国和中国人民愈来愈成为阿拉伯作家和诗人作品中明晰而准确的形象，成为现代阿拉伯人民阅读审美的一个重要对象。

① 《现代阿拉伯诗集》，译文社编，作家出版社，1958年，第11页～14页。

3 بمثلُ عطرِ الورد بالبستان في الربيع
—أدب فارسية كلاسيكية في الصين

蔷薇芬芳满园春

——波斯古典文学作品在中国

中国与波斯间的文化文学交流

波斯(中国古代又称安息,现称伊朗)堪称是具有悠久历史文化的文明古国。早在张骞通西域时,中国和波斯之间就互通了信息。继后,横贯伊朗境内的丝绸之路和穿越波斯湾的南海水道,则进一步促进了两国之间在政治、经济、文化和文学诸方面的交流。

始于汉代印度佛经的汉译,对中国文学的发展产生了深远的影响,而汉译佛经信而有征的第一人就是波斯人安清,即安世高。他自桓帝元嘉元年(151 年)译出《明度五十校计经》始,20 余年共译出佛经 95 部(现存 54 部),计数百万字。其后,另一位佛经汉译家安玄也是祖籍波斯的学者。他们将佛经中想像丰富的传说故事和新鲜生动的譬喻译介到中国,丰富了中国文学的表现内容。

从唐代开始,中国和波斯之间的各方面交流有了很大的发展。波斯人在南方素有"舶主"之称,几乎成为海外来客的统称。唐代不少文人墨客都曾描绘过擅长歌舞,以波斯、阿拉伯人为主的中亚舞姬。李白的《少年行二首》,白居易的《胡旋女》,元稹的《西凉会》、《法曲》等诗中,都对波斯的人或物进行过描写。唐及唐前的文言小说《集异记》、《酉阳杂俎》、《宣室志》和《广异记》等书中,都载有波斯等西域胡人识宝的传说。

公元 642 年,有数千年历史的波斯古国被崛起的阿拉伯人征服,但波斯的文明却未中断,和中国的交往也未停止。9 世纪,祖籍波斯的邮驿部长官伊本·忽尔达兹比(802 年或 825 年 ~ 911 年)

沿用波斯传统的“气象地域图”系统，写成著名地理学著作《道里与诸国志》。书中不仅详细描述了巴士拉沿波斯海岸绕南亚大陆，过南海到达中国的水路交通，而且列举了中国丝绸、陶瓷、麝香、貂皮等贵重出口物资的细目。这是中国和波斯友好往来的最早记载之一。

13世纪，有波斯文学史“四柱”之一赞誉的诗人萨迪（1208～1292）曾到过中国新疆。他的两部诗体名著《蔷薇园》和《果园》，以其优秀的文笔和韵律以及适于中国读者接受的哲理，数百年来得以在中国传播。《蔷薇园》传入中国已达600余年，一直被用作中国穆斯林清真寺经堂教育的讲授经典，是高年级学生道德修养的必读课本。诗中曾有两处涉及中国、一处写一位中国少女拒绝某浑王的求爱，而心甘情愿和一个丑黑奴结合。另一处提及烧制一个瓷碗，费时达40年，很贵重。此外，书中的描写还提及中国的绘画和瓷器等。《果园》的波斯文本至今在新疆和田地区的维吾尔族中仍有大量读者学习。有的阿訇甚至能背诵全书通本。

至明清之际，中国文坛对波斯文学作品仍处于知之甚少的状况。直至“五四”新文化运动以后，波斯古典文学作品才真正进入中国的文坛，并拥有读者。

波斯文学与中国现代文学作家

波斯文学第一部与中国现代文学作家结缘的是海亚姆的《鲁拜集》。如前所述，中国新文学运动的第一位新诗人郭沫若首先将它译成中文。此译诗在短短的十余年中竟然再版了五次之多，堪称是新文学运动中的一件“大事”。译者在书的卷首写的“小引”中，不仅记述了作者海亚姆的简单传略，而且还论及了诗集的来源。译诗集出版后在中国现代文学的文坛上引起一系列反响，闻一多先生曾著文进行了多方面的评价。

1925年，中国现代文坛上的著名学者许地山（1993～1941）先

生在《梵剧体例及其在汉剧上底点点滴滴》一文中明确指出:"我很怀疑中国小说受伊兰文学底影响比受印度底大。因为我从波斯文学中底短篇散文或小说找出些少与中国相似的。"许地山先生文中的本意虽然是说中国小说主要受到印度文学的影响,但并未否认也受波斯文学的影响。虽然中国和波斯散文和小说的相似之处并不多,但诗歌的内容和形式还是互有影响的。

1927 年,著名文学史家郑振铎先生(1989 ~ 1958)在他 80 万字的巨著《文学大纲》中,曾设专章"中世纪的波斯诗人",详细描述了中古波斯诗歌的发展演变过程。对这一时期的重点诗人鲁达基、菲尔多西、海亚姆、内扎米、萨迪、哈菲兹和鲁米等 28 位诗人,进行材料丰富的介绍与评价。它不仅向中国读者系统介绍了中古波斯文学的成就,而且具有了文学史意义的研究价值和意义。正是在大量占有材料的基础上,他才敢于评价说:"波斯人民所创作的诗歌、小说和绘画,在亚洲和非洲也还产生了很大的影响。"① 在这种影响中,自然应该包括中国在内。

自 20 世纪 20 年代末至新中国解放前夕,中国出版了多种版本的波斯文学译著。

1928 年,上海北新书局出版了章铁民翻译的《波斯故事》,卷首有译者小序。1929 年,上海亚东图书馆又出版了章铁民翻译的《波斯传说》,此版本 1932 年再版,此译本卷首有"译者的话"。这两个译本都是译者根据英国罗利谟兄弟编辑的《波斯传说》的英文本译出的。第一个译本根据该书的上部《可马尼传说》译出,收 30 篇民间故事。第二个译本根据该书的下部《巴克第里亚传说》译出,包括 28 篇民间故事。

1930 年,上海儿童书局出版了清野主要根据中岛茂一的日文译本编译的《波斯民间故事集》,内收民间故事 11 篇,并配有插

① 《中国和亚非各国友好关系史论丛》,三联书店,1957 年,第 3 页。

图。此书到1932年又印了3版，可见在当时颇受小读者的欢迎。

1937年，上海中华书局出版了日本永桥卓介著；许达年翻译的《伊朗童话集》，共有3篇童话，书前有译者小序，有图，至1941年共印了3版。此书是做为中华书局“世界童话丛书”的一种而出版的，拥有不少儿童读者。

1947年，上海商务印书馆出版了郑杰编译的《伊朗童话》。此书是作为朱经农、沈百英主编的“新小学文库”第1集而出版的。1948年又配有插图出版，内收童话11篇，文字旁边标有注音符号，显然是为初学的儿童读的。

1937年至1947年之间，天津著名穆斯林学者王静斋(约1879～1949)将萨迪的《蔷薇园》译成汉文，题名为《真境花园》，由北京牛街清真书报社于1947年正式出版。译者在译本序言中写道：“萨迪擅长文学，笔调新颖，亦庄亦谐，实开近代幽默体裁之先河，故其作品极为世人所推崇，而本人也被列为四大文豪之一。”王静斋自幼学得阿拉伯文和波斯文，他不仅翻译过许多阿拉伯语的典籍，而且写过两部波斯语法书。他将《蔷薇园》译成《真境花园》，是最早一部将波斯文原著翻译成汉文的作品，对波斯文学在中国的研究有深远的影响。

波斯古典文学在新中国的译介

新中国成立以后，中国和伊朗之间友好的睦邻关系，促进了波斯古典文学作品在中国的翻译。自20世纪50年代后期以来，中国翻译波斯古典文学的浪潮一浪高过一浪，到八十九十年代达到高峰期，研究波斯文学和中国与伊朗文学关系的学者也日渐增多，波斯作家与中国文化的关系也日渐清晰。

1958年，人民文学出版社出版了水建馥翻译的萨迪的《蔷薇园》。这个译本是根据E.B.伊斯特威克的英译本转译的。同年，人民文学出版社以“文学小丛书”形式出版了上述水建馥译本的

节译本，颇有市场。1958 年正是《蔷薇园》问世 700 周年之际，全世界都在隆重纪念萨迪这位世界文化名人，因此，水建馥的译本就格外地有意义了。当年，中国文化界也召开了纪念大会。著名文学史家郑振铎先生在大会主题发言中指出："萨迪乃是一位伟大的人道主义思想的传播者。他深刻而现实地反映了他那个时代的精神。"①

1958 年，人民文学出版社还出版了潘庆舲先生翻译的《鲁达基诗选》。这个译本是译者根据 1951 年俄文本《鲁达基选集》选译的。1962 年，人民文学出版社又出版了潘庆舲翻译的《赫达雅特小说集》。这也是根据俄译本的赫达雅特《选集》转译的。赫达雅特(1903～1951)是伊朗现代文学史上最有成就的小说家。同年，人民文学出版社还出版了潘庆舲根据俄译本转译的《波斯短篇小说集》。小说反映了伊朗人民在帝国主义、资本主义和封建主义的压迫下悲惨的生活境遇。1964 年，上海文艺出版就也出版了潘庆舲翻译的《鲁斯塔姆与苏赫拉布》。这是《列王纪》(又名《王书》)的选译本，其作者菲尔多西(941～1020)是支撑波斯文学大厦的四根支柱之一，具有世界影响。可知潘庆舲先生对波斯文学作品的译介具有开先河的意义。他本人也成为中国建国后最早翻译和研究波斯文学的学者之一。

1958 年，郭沫若先生早年翻译的《鲁拜集》又由人民文学出版社再版了。直至 1978 年，这本书印了三次之多，影响较为广泛。

同年，人民文学出版社又出版了宋兆霖翻译的《鲁米诗选》。这部根据俄文译本转译的诗集，包括 11 首抒情诗。鲁米(1207～1273)又名莫拉维，是波斯著名苏非主义诗人，也是支撑波斯文学大厦的四根支柱之一。

① 萨迪著张鸿年译：《蔷薇园》，湖南文艺出版社，2000 年，第 22 页。

1958 年，人民文学出版社还出版了北京大学东方语言系波斯语专业全体同学集体翻译的的《伊朗人民的呼声》。作者拉胡蒂（1887～1957）在书中主要描写了起而反抗封建制度和帝国主义的斗争精神和乐观精神。

1959 年，中国戏剧出版社出版了沈立中翻译的五幕剧本《异母兄弟》。它是根据作者哈·姆·比扎利和胡·扎姆什提供的俄文打字稿译出的。该剧本以 20 世纪 20 年代至第二次世界大战初的历史为背景，深刻地反映了伊朗人民的生活。

1965 年，作家出版社上海编辑所出版了邢秉顺翻译的诗集《朝霞的信使》，共收 16 首诗。作者穆罕穆德·塔基·巴哈尔（1866～1951）在诗集中表现了自己广泛的创作兴趣和对人民生活的热切关注。

20 世纪 80 年代以后，波斯古典文学作品在中国的翻译逐渐进入高潮。因此，为许多学者提供了进行更深层次研究的条件。

1980 年，水建馥翻译的《蔷薇园》。在人民出版社进行第 2 版印刷，印数多达 2 万册。1984 年，水建馥和北京大学教授、波斯文学专家张鸿年应伊朗政府的邀请，前去参加伊朗与联合国科教文组织联合举办的纪念诗人萨迪诞生 800 周年的国际学术讨论会，水建馥先生以他译的《蔷薇园》向大会献礼。在他们两位学者提供的《萨迪在中国》的论文中指出："萨迪的政治理想和社会观点与孔子有许多相似之处"，"这两位东方文化的杰出代表，虽然生活在不同的时代与国度，但他们都有一颗爱人之心。他们都强调人的价值与尊严，提倡爱护人和尊重人。他们都反对暴政提倡仁政，都强调知识的重要意义，指出教育在改造社会和人类的事业中的巨大作用。在个人修养上，他们都提倡人要重视自身对社会的责任，提倡'己所不欲，勿施于人'的原则。令人感兴趣的是这两位东方的思想家，在各自人民心目中的地位，几乎也是一样，伊

朗人民称萨迪为'伟大的导师',而中国人则把孔子尊为'万世师表'。"① 这两位专家用比较的方法对孔子和萨迪进行了评价。中肯、准确,代表了80年代中国学者的研究水平,也标志着中国学术界对波斯作家的研究已经进入一个新的历史发展阶段。

1981年,外国文学出版社出版了邢秉顺翻译的《哈菲兹抒情诗选》。这是中国首次译介哈菲兹(1320~1389)的抒情诗,共80首,对中国学者研究这位支撑波斯文学大厦的四柱之一的诗人有极大的帮助。

1982年,上海译文出版社出版了黄杲炘翻译的海亚姆的《柔巴依集》,书中收入的101首诗是根据英译本转译的。这一年是翻译界翻译波斯文学作品较多的一年。元文祺编译的《伊朗阿凡提的故事》共158篇,由光明日报出版社出版。张晖翻译的《鲁达基诗集》共收入鲁达基(850~941)的各种体裁的诗歌74首,由新疆人民出版社出版。潘庆舲翻译的古代波斯故事集《九亭宫》,包括8篇故事,由上海译文出版社出版。王志冲翻译的《波斯趣闻》,书中包括268则笑话,由上海文艺出版社出版。何根惠等人翻译的《奇异的牛角——波斯民间故事》,共有15篇故事,由重庆出版社出版。1982年成了波斯文学作品在中国产生广泛影响的一年。

1983年,潘庆舲编的波斯古典诗选《郁金香集》,由江西人民出版社出版,只一次就印刷了17500册,读者很多。书中精选了鲁达基、菲尔多西、海亚姆、内扎米、萨迪、鲁米、哈菲兹、贾米8位最著名的波斯古典诗人的100多首诗,共5000余行。译者在书的卷首所写的《绚丽多彩的波斯古典诗歌》一文中,提纲挈领地总述了波斯古典诗歌的发展史,而在每一位诗人所选的诗前面又都有对该诗人生平创作的简单评介,这种史论结合、总分清晰的编写体例,使这部书颇具特色,并适合阅读,因此颇受欢迎。正是在这种

① 萨迪著张鸿年译:《蔷薇园》,湖南文艺出版社,2000年,第22页。

译介、研究的基础上，潘庆舲先生才得以完成他的学术专著《波斯诗圣菲尔多西》，并由重庆出版社于1990年出版，填补了中国学术界研究菲尔多西无专著的空白。

1984年，北京大学东方语言文学系张鸿年教授走出学者的书斋，进入翻译家的行列。他翻译的伊朗作家扎赫拉·恒拉里编著的《波斯文学故事集》，共有18篇故事，作为《东方文学丛书》之一，由山西人民出版社出版。同年，中国文艺联合出版公司又出版了他翻译的内扎米的名著《蕾莉与马杰农》，这两部译作各印了1万多册，很受读者青睐。

张鸿年教授(1931～　)是中国波斯文学专家，长期在北京大学东语系讲授波斯语言文学。早在1982年，他就在北京大学《国外文学》刊物上连载了《波斯文学介绍》的文章，具有波斯文学简史的性质。1993年，北京大学出版社出版了他编著的《波斯文学史》一书。这部中国目前仅有的一部波斯文学史，代表了中国研究波斯文学的总体水平。其学术视野开阔，有理论研究深度，具有开创性，是研究波斯文学难得的一部有价值的参考书。

1989年，张鸿年翻译的萨迪的又一部名著，《蔷薇园》的姊妹篇《果园》，由北京大学出版社出版。自此，他的译作一发不可收。进入90年代，他翻译的欧玛尔·海亚姆的诗选集《波斯哲理诗》，1991年由北京文津出版社出版。伊朗著名学者、德黑兰大学教授巴赫堤亚尔博士在为译本写的序中，高度赞扬张鸿年说："我深知张鸿年教授确切地掌握了波斯语及波斯文学，并且知道他成功地翻译过多部波斯古典文学名著，积累了丰富的经验。因此，我毫不怀疑他能顺利地把本书译成中文。"他指出："中国人民与伊朗人民有着传统的友谊和长期的文化交流。……翻译文学名著、沟通文化交流乃是促成两国人民互相了解加强友好关系的最重要、最有效的途径。"张鸿年没有辜负伊朗友人的殷切希望。

1991年6月，他翻译了波斯古典文学名著、菲尔多西《列王纪

选》,被人民文学出版社列入"外国文学名著丛书"出版。译者在"译本序"中指出:"《列王纪》(又译《王书》)是波斯诗人菲尔多西(940~1020)所创作的一部六万双行的波斯民族史诗。本书选译了这部史诗的代表性篇章,即'四大悲剧'。"1994年11月,相同版本《列王纪选》又被人民文学出版社列入"世界文学名著丛书"出版,原版本的"译本序"在新版时改为"前言"。两次共印刷了2万4千册之多,产生了较为广泛的影响。

1995年,张鸿年编选的《波斯古代诗选》也被人民文学出版社列入"外国文学名著丛书"出版。编选者张鸿年、邢秉顺、张晖、元文祺四人是中国目前翻译、介绍、研究波斯文学的领军人物。他们直接从波斯原文翻译了20多位波斯古典诗人的代表性诗篇,是继潘庆舲《郁金香集》之后中国学术界译介、研究波斯古典诗歌向纵深发展、开掘的必然结果。

2000年,湖南文艺出版社以超前的思路和过人的胆识出版了《波斯经典文库》。这部由中国著名东方学家季羡林和伊朗著名学者赛义德·夏希迪担任顾问的丛书,将出版《果园》(一卷)、《蔷薇园》(一卷)、《鲁拜集》(一卷)、《鲁达基诗集》(一卷)、《列王纪全集》(六卷)、《玛斯纳维全集》(六卷)、《哈菲兹抒情诗全集》(二卷)。前3部作品由张鸿年独自一人译出,现已出版。译者在每部译著前的"译者序"中,分别介绍、评价了"波斯大诗人萨迪和《果园》、《蔷薇园》"、"波斯大诗人海亚姆和《鲁拜集》"。这两篇长文是译者多年研读这些作品的心得体会,代表了中国学者研究波斯古典文学和作家的新高度。其他各种波斯经典文库译著的出版,将带给中国学术界一个评论、研究、学习波斯文学的阳光灿烂的春天。

其他波斯文学作品的译介还有不少,如1983年,少年儿童出版社出版的由忻俭忠、宋东方译的《魔堡》;1984年,中国民间文艺出版社出版的由元文祺编译的《三王子与大鹏鸟》;1985年,少年

儿童出版社出版的由饶毅编译的《波斯民间故事选》；1986 年，湖南人民文学出版社出版的由饶毅翻译的《少女的奇遇》等。这些波斯民间故事让广大的中国读者从更广阔的视野里认识了波斯作家、作品和波斯人民。



中阿书缘　余韵悠长

الباب الثامن لا تنقطع الصلات الأصيلة الطويلة بين الأدبين الصيني والعربي



流向黄河的尼罗河水

——埃及作家作品在中国

埃及文学作品在中国的译介

埃及近现代文学在阿拉伯各国中处于领先地位，成为阿拉伯语文学创作的重镇。尤其是在20世纪以后，涌现出一批优秀的现实主义作家，不仅在阿拉伯地区，乃至全世界都产生了巨大影响。除塔哈·侯赛因、纳吉布·马哈福兹以外，陶菲格·哈基姆、迈哈穆德·台木尔、伊赫桑·阿卜杜·库杜斯、尤素福·西巴伊、尤素福·伊德里斯等作家的作品，都相继被译介到中国来，对广大中国读者的阅读欣赏与教学研究都产生了不小的影响。

陶菲格·哈基姆(1898～1988)是阿拉伯现代文学史上重要的小说家和剧作家。他1958年获埃及文学荣誉奖，以后长期担任埃及作家协会主席。1977年又荣获地中海国家文化中心授予的“地中海国家最佳思想家、文学家”称号。

1979年，人民文学出版社出版了杨孝柏翻译的中篇小说《乡村检察官手记》。通过记述作者在担任检察官期间的所见所闻，揭露了英国殖民主义者对埃及人民的残酷统治和埃及司法制度的种种弊病。1985年，湖南人民出版社出版了王复、陆孝修翻译的长篇小说《灵魂归来》。1986年，上海译文出版社又出版了陈中耀翻译的同名的小说《灵魂归来》。这部发表于1933年的自传体小说，开创了埃及现实主义长篇小说的先河。译者陈中耀在“译后记”中指出：这部小说“通过一个小家庭的生活，从一个侧面描绘了二十世纪初的埃及社会；颂扬一九一九年大革命时，埃及人

民万众一心奋起斗争的可歌可泣的精神。”小说的翻译出版，对中国人民了解埃及的民族精神，激励自己进步有很好的启迪作用。

陶菲格·哈基姆的戏剧代表作《洞中人》(1933)的译文由谢秩荣翻译后的片断，收入湖南人民出版社 1986 年出版的《东方文学作品选》。这部由著名东方学家季羡林主编的高等学校文科教学参考书，在中国学界颇有市场。著名阿拉伯文学专家李振中也以《阿拉伯戏剧大师陶菲格·哈基姆》为题，在《阿拉伯世界》(1985 年 3 期)著文评价《洞中人》这部取材于《古兰经》的哲理剧：“他的剧作充满人生哲理，注意刻画人物的心理状态和思想活动，表现时间和空间以及环境对人类、社会、历史的巨大影响。”其“洞中方一日，世上三百年”的主题与中国的“山中方一日，世上已千年”的思想基本一致，说明中国和阿拉伯人民在这一主题上有着相同的审美需要和哲理思想。

迈哈穆德·台木尔(1894～1973)是埃及著名作家。他被公认为 20 世纪 30 年代成熟的“埃及现实主义”文学流派的代表。在中国人编写阿拉伯文学史时评价说：“他是埃及的莫泊桑，和塔哈·侯赛因、陶菲格·哈基姆并列为埃及的三位大文豪。”① 阿拉伯评论家称他为“阿拉伯现代短篇小说大师”，称他的作品是“埃及现代社会生活的百科全书。”② 他 1950 年获得国家文学奖，1962 年获得国家荣誉奖，并曾任埃及艺术协会和作家协会主席。1933 年，当马松亭先生去埃及访问时，台木尔不仅热情地接待了他，而且向他赠送了 3 包文学书籍。充分表达了他对中国人民的友好情意。

1957 年，由作家出版社出版的秦水等人翻译的《埃及短篇小说集》里，就已经收有迈哈穆德·台木尔写的《阿法拉赫教长》等短篇小说。1963 年，作家出版社又出版了水景宪等人翻译的短篇小

① ②蔡伟良、周顺贤著《阿拉伯文学史》，上海外语教育出版社，1998 年，第 215 页。

说集《二路电车》,其中包括《沙良总督的姑妈》等 8 篇小说。1978 年,人民文学出版社出版的秦水等人翻译的《台木尔短篇小说集》,共收入他的 21 篇短篇小说,代表了他创作的最高水平。其中名篇《成功》通过一个新闻记者获得成功的经历,揭露了资本主义社会新闻的堕落,并进一步指出其本质是人和社会的堕落。

伊赫桑·阿卜杜·库杜斯(1919～1990)是在埃及和阿拉伯世界拥有众多读者的作家。其小说多被改编成广播剧,电视剧或电影。他曾任埃及新闻最高理事会理事、《金字塔报》专栏作家和顾问。1981 年,江苏人民出版社出版了由杨孝柏翻译的长篇小说《罪恶的心》(原名《心中物》)。小说主人公,一个资产阶级代表人物侯赛因·夏基尔由于出卖祖国和人民,出卖良心,最后得到了应得的下场。1983 年,江苏人民出版社出版的仲跻昆和刘光敏翻译的长篇小说《难中英杰》与 1986 年上海译文出版社出版的由施仁翻译的《我家有个男子汉》是同一部书的两个不同译本。主要描写埃及爱国英雄易卜拉欣起而反抗的英雄事迹,被誉为阿拉伯爱国主义和抵抗文学的代表作之一。小说在中国翻译出版后受到广大中国人民的欢迎。

尤素福·西巴伊(1917～1978)不仅是埃及作家,而且也是社会活动家。曾出任过埃及文化部长,荣获过共和国一级勋章和列宁勋章。1980 年,新华出版社出版过王风序、王贵发合译的长篇小说《人生一瞬间》,表现埃及军人的战斗风采。1983 年,上海译文出版社出版了朱威烈翻译的长篇小说《回来吧,我的心》。1986 年,内蒙古人民出版社出版了由李唯中、杨言洪翻译的《废墟之间》。这些中文译本以其战斗性和时代性给中国人民留下了深刻的印象。尤其是《废墟之间》的中译本,3 次重印,发行达 10 万册之多,可是市场上仍然很难买到,可见其受欢迎的程度。

尤素福·伊德里斯(1927～1991)是埃及小说家、剧作家。1955 年任《鲁兹·尤素福》周刊小说栏责任编辑。还曾担任《金字塔报》

文学部编辑，以及文艺和社会科学最高委员会小说委员会理事等职。其中篇小说《罪孽》由郭黎翻译，1983 年由湖南人民出版社出版。小说主要描写善良、怯弱的女主人公在被迫犯罪杀死亲生婴儿以后，在精神和肉体的双重痛苦折磨之下，离开人世的故事。小说出版以后，引起无数中国读者的同情。

塔哈·侯赛因与中国

塔哈·侯赛因(1883～1973)是埃及现代最著名的作家、文艺评论家和学者，同时也是一位睿智的思想家和社会活动家。他对阿拉伯古典文学和现代文学都有精深的研究，对世界文学也有清晰的了解。其著述之多，涉猎范围之广，被誉为“阿拉伯文学泰斗”是当之无愧的。

塔哈·侯赛因在埃及大学学习期间，就以非凡的感悟力接受了许多新鲜事物，尤其是一些欧洲的东方学者运用现代资产阶级的学术观点和方法，对古代文学文化遗产所做的研究，为他展现了富有生机的新天地。1914 年，他以评价古代阿拉伯盲诗人艾布·阿拉·麦阿里的论文，荣获埃及大学授予的第一个博士学位。年底他被埃及大学派往德国公费留学。1918 年，获得巴黎大学博士学位，成为第一个在国外获得博士学位的埃及人。1942 年，他被任命为亚历山大大学校长。1950 年他任教育部长。1956 年，他被选为埃及作家协会首任主席，并任埃及政府关注文学艺术和社会科学最高委员会主席。1964 年担任阿拉伯语言学会会长。1965 年获尼罗河文学奖。英国、法国、西班牙等国 7 所大学先后授予他名誉博士称号。塔哈·侯赛因由一个盲童经过常人难以想像的艰苦奋斗，取得如此高的成就，不仅令阿拉伯人民，也令包括中国在内的世界人民为之骄傲。

塔哈·侯赛因对中国和中国人民情有独钟。1936 年，他出版了《谈诗与散文》一书，其中收人《阿拉伯文学及其在世界几大文

学中的地位》一文。这是他应邀于1932年在黎巴嫩贝鲁特美国大学所做的一次学术演讲。在论及"阿拉伯文学和世界诸文学"关系这一问题时，他说："可以称得上世界大文学的，为数很少。不妨限制在四种之内。这里有：古希腊文学、罗马文学或者说拉丁文学、波斯文学以及阿拉伯文学。"① "这些文学，我们是可以谈一谈的，是可以花些功夫加以探讨的，从而看看我们的文学在其中究竟占据一个什么样的位置。至于除此而外的那些文学，现代世界——不论是欧洲还是东方，对它们差不多都是一无所知。……这就是说，我决不排除印度文学和中国文学。"② 塔哈·侯赛因为了能够重点突出地说明阿拉伯文学在世界文学中的历史地位和作用，而谦虚地说："对这两种文学（印度文学和中国文学）一窍不通。"事实显然不是这样的，他不仅对中国古代文学，即使是现代文学，也堪称是专家。

1933年，中国著名阿訇马松亭先生代表北京成达师范学校和中国回教俱进会，亲自送毕业生去埃及的阿拉伯世界最高学府爱资哈尔大学深造。到了埃及以后，马松亭先生觉得，还有比拜见国王更重要的事情，那就是要将两国穆斯林之间的交往，扩大为两国文化界之间的交流。要促进中国和埃及之间的往来，就应该去拜访埃及文化界的人士。于是在一个细雨蒙蒙的日子里，马松亭先生前去埃及大学文学院，拜见院长著名盲人文学家塔哈·侯赛因。在院长办公室门前，他被主人的一双大手紧紧地握住了。塔哈·侯赛因说话时的声音洪亮，态度和蔼。马松亭先生非常受感动，连忙说明来意，表达了这次是受中国文化界人士的委托，来向埃及同行致意的。愿中埃两国的文化交流不断发展。听了中

① 中国社会科学院外国文学研究所编：《东方文学专集》（一），中国社会科学出版社，1979年，第198页。

② 中国社会科学院外国文学研究所编：《东方文学专集》（一），中国社会科学出版社，1979年，第199页。

国留学埃及的学生张秉铎的翻译之后，塔哈先生扶了扶鼻架上的墨镜，亲切地回答道："埃中两国，都是文明古国，都有悠久的历史，我们两国的文化交往，无疑是会对人类的文明和进步产生巨大影响，让我们携起手来，共同努力吧！"① 话音刚落，青年学生中就爆发出一阵热烈的掌声和欢呼声。马松亭先生的眼睛有些湿润了，因为他听到的并不是塔哈先生一个人的声音，而是他见到过的所有埃及朋友的愿望。"塔哈先生是个盲人，但他却能看见一切，听见一切，他说出了全埃及文化界的心声，全埃及人民的心声。"由此可见，塔哈·侯赛因对中国和中国人民不仅了解，而且了解得很深。

塔哈·侯赛因的作品在中国也拥有大量的读者。他的代表作、自传体长篇小说《日子》，描述了主人公，一个贫苦的乡村盲童，幼年时的不幸与敏感；少年时的教育与希望；青年时的探索与追求。作家本人不平凡的个人经历与娓娓而谈的叙述风格，使《日子》成为阿拉伯现代文学的典范作品之一。1947 年，上海商务印书馆出版过马俊武翻译的英文版本的"The Days"（《日子》，第一部），汉译书名为《童年的回忆》。扉页中有作者和夫人的合影照，在卷首译者的"叙语"中，对作者塔哈·侯赛因还进行了简单介绍。这部从英文转译的阿拉伯文学名著是新中国成立以前惟一一部埃及现代作家的作品。1961 年，作家出版社出版了秦星的新译本《日子》。此译本包括原著的第一、第二两部。比 1947 年的译本，内容充实、丰富了许多，因而译本极具影响，也拥有较多的中国读者。

塔哈·侯赛因的另一部长篇小说《鹧鸪声声》由白水、志茹翻译，仲跻昆校对，并于 1984 年由中国盲文出版社出版。译者在译本前言中不仅对《鹧鸪声声》这部小说的思想内容、写作背景和艺

① 《阿拉伯世界》1984 年 2 期，第 33 页。

术特色进行分析，更重要的是对作者塔哈·侯赛因的生平和创作进行了评介。译者深刻地指出："塔哈·侯赛因由一个被人怜悯的盲童成长为一位受人尊敬的大文豪、教育家，这在阿拉伯文学史乃至世界文学史上都是罕见的。虽然他始终未能突破唯心主义和改良主义的藩篱，但他在埃及古代文学和现代文学之间，阿拉伯文学与世界文学之间的桥梁作用，他在文学艺术领域所达到的成就以及他对阿拉伯现代文学的深远影响，无疑都是一座丰碑。"①

1982年，李唯中翻译了由埃及作家凯马勒·迈拉赫创作的关于塔哈·侯赛因的长篇传记文学《征服黑暗的人》，并由湖南人民出版社出版。它不仅使更多的中国人了解了这位不平凡的作家，而且从塔哈·侯赛因身上获得了不少的精神力量。1989年，正值塔哈·侯赛因诞辰一百周年之际，著名阿拉伯文学专家关偶先生撰写了专门的纪念文章《征服黑暗，拥抱光明：纪念塔哈·侯赛因诞辰一百周年》，发表在同年11月25日的《文艺报》上，表现了广大中国专家、学者和人民对他的缅怀之情。

中国学者还多次参加了在埃及文学界影响较大的塔哈·侯赛因文学讨论会。埃及的米尼亚是著名文学家塔哈·侯赛因的故乡，因此，米尼亚大学近年来每年都要召开一次塔哈·侯赛因文学的讨论会。1984年初，在埃及亚历山大大学留学的上海外国语学院的青年教师郭黎应邀参加了第十次会议。1985年1月，上海外国语学院阿拉伯语系系主任范绍民又参加了他们的第十一次会议。范绍民对采访的记者说："我这次应邀专程前往参加这次讨论会，充分表明我国教育部和我们学院对阿拉伯文化的高度重视，他们对此十分高兴，并对我们研究阿拉伯文学很感兴趣。在我宣读论文后，与会者、前来采访会议的报社、电台记者以及许多

① 〔埃及〕塔哈·侯赛因著，白水、志茹译、仲跻昆校：《鹧鸪声声》，中国盲文出版社，1984年，第2页。

大学生都纷纷向我索要论文，并询问我国的有关学术研究的情况。”① 由此可见，中国专家学者研究埃及作家塔哈·侯赛因的情况，已引起埃及学术界和广大人民的极大关注。

纳吉布·马哈福兹在中国

纳吉布·马哈福兹（又名迈哈福兹，1912～　），是埃及现当代最著名的作家，1988 年获得诺贝尔文学奖。获奖消息初播之时，马哈福兹正在午睡，夫人听到广播后喜出望外，急忙唤醒他。睡意朦胧的马哈福兹不以为然，只说了一句“不会的”，便又入睡。其夫人听到电台反复播送，就又将马哈福兹唤醒，随后电话不断打来，直至共和国总理也向他表示祝贺，他才相信自己真的获奖了。随之他高兴地说：“阿拉伯国家也应该有件喜事了。”

马哈福兹获得诺贝尔文学奖，尽管对他自己来说有些意外，但对广大的中国阿拉伯文学研究者来说，却是意料中的事。正如曾在埃及开罗大学进修的中国阿拉伯文学专家晏如在《中国的阿拉伯文学译介》一文中所说：“1986 年夏，在中国阿拉伯文学研究会举行的年会上，与会者们认为迈哈福兹先生应该得奖，并且借用德国东方学者们的话加强自己的论断：‘如果迈哈富兹是德国人，我们早就把他推上诺贝尔文学宝座了。’就在这次年会上，与会者提交了许多篇关于这位大师作品的研究论文；与此同时，该大师的若干部重要作品的中译本也已问世了。由此可见，中国的阿拉伯文学研究者们仍是有眼光的，而译者们也颇有鉴赏能力。”②

早在 20 世纪 80 年代，马哈福兹尚未获得诺贝尔奖之前，中国出版界对其作品的译介即已开始，到他获得诺贝尔文学奖前后达到高潮。其原因恰如埃及诸多评论家论及的：“纳吉布所写的一

① 《阿拉伯世界》1985 年 2 期，第 126 页。
② 《阿拉伯世界》1994 年第 1 期，第 15 页。

切，都与埃及大地上的历史、人及其未来密切相关，他的创作是一种高层次上的'政治文学'。"用作家自己的话说，就是着重"描写特定的思想和感觉，以细节为手段。"而在艺术上也如埃及评论界公认的，"纳吉布·迈哈福兹是阿拉伯小说家中最讲究构思布局的一位。"① 正是因为这些作品深深植根于埃及这块丰富的土地，表现了埃及历史的凝重内涵，以及深刻的民族文化反省精神，并被作家巧妙地结构于一体，才使得这些作品具有了跨越语言、文化、国家等界限的艺术魅力。

1984年，马哈福兹重要的长篇小说《平民史诗》的译本问世。这部由李唯中、关偶翻译，由湖南人民出版社出版的名著，是马哈福兹作品在中国的第一个译本。在该译本的"作者介绍"中指出："《平民史诗》是一部传奇式的长篇小说，描写了埃及平民为争取社会公正和生活幸福所经历的漫长而曲折的道路，反映了作家为追求理想世界而进行的探索。"最后还介绍说："纳吉布·迈哈福兹的作品内容丰富、结构严谨、笔触幽默细致，曾多次荣获国家表彰奖。"同年，花山文艺出版社还出版了李唯中、关偶译的另一部长篇小说《尼罗河畔的悲剧》(原名为《始与末》)。

1985年，上海译文出版社出版了著名阿拉伯文学专家郅溥浩翻译的长篇小说《梅达格胡同》，译者在"译者后记"中评析说："《梅达格胡同》出版于一九四七年，是迈哈福兹一部有代表性的现实主义小说。主要写第二次世界大战末期开罗一条胡同里发生的事。""作者笔下梅达格胡同里那些可爱、可怜、可悲的居民，全在这变化多端、光怪陆离的生活舞台上扮演着自己的角色。寓政治社会问题于风俗民情之中，正是这部小说艺术上的独特之处。小说结构紧凑、布局严谨，尤其对人物的刻画，更是神形逼肖，各具特色，表现出作者巨大的艺术和语言功力。"在"译者后

① 所引均见《阿拉伯世界》，第1985年第4期，第105页，106页，116页。

记"的最后,译者指出:"迈哈福兹的作品已经译成多种外文出版,受到世界各国文学界的重视,并为许多学者所研究。他的小说在埃及曾多次改编为电影、电视和戏剧。曾在我国上演的《咖啡馆》便是根据他的小说改编的。"

1986年,上海译文出版社又出版了孟凯翻译的马哈福兹的长篇历史小说《最后的遗嘱》。在这部原名为《命运的嘲弄》的小说中,古埃及胡福法老为了儿子能继承王位,欲杀害被魔术师预言要当国王的男婴达达夫,结果误杀他婴。达达夫长大后作战有功,法老将女儿嫁给他,并指定达达夫继承王位。小说构思奇巧,引人入胜。

1986年,湖南人民出版社出版了由朱凯、李唯中、李振中译出的马哈福兹的长篇三部曲《宫间街》、《思宫街》、《甘露街》。每一部都以阿卜杜·贾瓦德三代人各自居住的街区为书名。第一部《宫间街》是这个家庭第一代人所居住的旧街道名。第二部《思宫街》是第二代长子亚辛居住的街名。第三部《甘露街》是大女儿海迪洁一家居住的街名。三部曲主要以这个中产阶级家庭从1919年革命前夕到1952年革命前夕的生活演变史,反映埃及社会由近代向现代演变的历史巨变。译者在《宫间街》中译本"译者序言"中评价道:"尽管他已经创作了四十多部作品,但是他在大约三十年前发表的《三部曲》却仍然是他小说创作的顶峰,也是阿拉伯小说史上的一部里程碑式的作品。""许多阿拉伯国家的文学评论家和外国的东方学家热情地赞颂《三部曲》在思想和艺术上所取得的巨大成就,充分肯定它在阿拉伯小说史上的重要地位,称它为"整个小说这一流派(指现实主义流派——笔者)的顶峰",开始了"阿拉伯文学的新时期"①。正因为如此,《三部曲》的三卷在1956年和1957年先后出版后,便引起了阿拉伯国家和世界各国文学界

① 〔埃及〕纳吉布·迈哈福兹著,朱凯、李维中、李振中合译《宫间街》,湖南人民出版社,1986年,第3页,第1页。

的极大注意，也为各阶层人民，特别是一代又一代的阿拉伯青年所喜爱。

《三部曲》中译本的首卷，有马哈福兹写的《致中国读者》的短文，言简意赅地表达了阿拉伯人民对中国人民的友好情谊。文中写道："《三部曲》译成中文，委实是件激动人心的事情。埃及和中国都是世界上最古老的国家，差不多在同一时期，各自建立了自己的文明，而二者之间的对话，却在数千年之后。埃及与中国相比，犹如一个小村之于一个大洲。《三部曲》译成中文，为促进思想交流与提高鉴赏力提供了良好机会。尽管彼此相距遥远，大小各异，但我们之间有着许多共同的东西。对于此项译介工作，我感到由衷高兴，谨向译者表示谢意。我希望这种文化交流持续不断，也希望中国当代文学在我们的图书馆占有席位。以期这种相互了解更臻完美。"《三部曲》卷首的这段话不仅表现了以马哈福兹为代表的广大阿拉伯人民想与中国人民进行文学文化交流的迫切愿望，而且使广大中国读者对阿拉伯当代作品和马哈福兹本人更加关注。这从客观上加深了中国和阿拉伯各国之间的相互了解。1991 年，《三部曲》的中译本荣获全国首届优秀外国文学图书二等奖。

1988 年，在马哈福兹获诺贝尔文学奖以后，中国对马哈福兹及其作品的译介进入了另一个高潮。1989 年，北岳文艺出版社出版了由孟凯翻译的马哈福兹的历史小说《名妓与法老》。上海译文出版社出版了由袁松月、陈翔华等翻译的长篇小说《人生的始末》。而华夏出版社出版的《纳吉布·马哈福兹短篇小说选萃》是中国第一部马哈福兹的短篇小说集。该译本收集短篇小说 25 篇。译者有齐明敏、李建文、高有祯、翟隽、葛铁英、陆伯渠等，人数众多，说明了阿拉伯文学翻译者后继有人的新气象。译本卷首有著名评论家刘再复所写的《纳吉布·马哈福兹不仅属于埃及》，关偶写的《拥抱艺术拥抱人类》两篇文章，由于其内容对纳吉布·

马哈福兹在国内和国际文学史上的地位进行了客观而中肯的评价，而为译本增色不少。

刘再复在文中以比较文学的观点对纳吉布·马哈福兹与中国作家作品的关系，进行了重点分析。他说："纳吉布是继泰戈尔、川端康成之后，第三个获得诺贝尔奖的东方作家，因此，他对我们来说，更有亲近之感。而且，他的作品所描绘的现实很容易被中国人所理解。瑞典文学院的马悦然教授曾对我说，纳吉布笔下的现实和巴金笔下的现实与风情很相近，有的作品，只要把人名、地名一换，我们简直难以分清是巴金的还是纳吉布的。现在，华夏出版社及时地编选出版纳吉布的作品，它一定会受到中国鉴赏水平较高的读者的欢迎。细心的读者也许还会看到纳吉布所展示的世界和所表露的情感，除了与我国作家的相似之处，还有微妙相异处。"刘再复这种用比较的方法对埃及文学和中国文学之间关系的勾画，对中国读者来讲，有耳目一新的感受。

关偶的《拥抱艺术拥抱人类》一文，简明扼要地评价了马哈福兹小说艺术的特点和成就，肯定这是他的小说在世界上广有影响的原因。他认为："在现代阿拉伯小说艺术发展史上，他（马哈福兹）起了承上启下的关键作用。他同其他阿拉伯作家共同努力，将阿拉伯小说的写作技巧提高到世界先进水平。就纳吉布本人的艺术成就而言，这是他融汇阿拉伯悠久的文学传统、欧洲文学的灵感和个人艺术才能的结果。""在艺术手法上，他（马哈福兹）使用过浪漫主义、自然主义、象征主义、表现主义、理念小说和意识流等，更多的时候是将两种或几种手法交替使用，给人以耳目一新的感觉。在大胆引进、仔细消化和彻底改造外国创作手法上，他已到了出神入化的地步。在漫长的创作历程中，他不时受到批评家有时是善意的、有时是恶意的尖刻的批评。但他了解自己的路，不断探索和革新。他从不单纯摹仿某一流派，也不受荣誉和物质享受的干扰，只是在艺术上苦行修道。正因为如此，他

受到阿拉伯世界内外读者的喜爱、尊重和高度评价。”关偶对马哈福兹的评价是中肯的，也是实事求是的，比以往的译本序中的简单译介要深人、全面得多。

1991年，中国文联出版社出版了由谢秩荣等人翻译的《续天方夜谭》一书（原题为《千夜之夜》）。由于《一千零一夜》在中国有家喻户晓的知名度，中国读者对马哈福兹这个具有独特审美情趣的《一千零一夜》的改写本，格外关注，表现出很高的热情。

同年，和马哈福兹保持着良好个人关系的中国学者关偶又翻译了《街魂》（原题为《我们街区的孩子们》），被漓江出版社收人“获诺贝尔文学奖作家丛书”出版发行。这部长篇小说在埃及发表后，因为书中开明的宗教观，而遭到查禁。10年以后才在黎巴嫩首都贝鲁特出版单行本。此书中译本的正文之后附有《授奖辞》、《受奖演说》和作者本人的《生平年表》，这些珍贵的文字材料极具史料价值。

马哈福兹的其他中篇、长篇小说，如《小偷与狗》、《米拉马尔公寓》、《卡尔纳克咖啡馆》等的中译本，也先后在《世界文学》等刊物或有关作品集中发表，弥补了单行本的印行方面的不足。至20世纪90年代前期，马哈福兹的重要作品，几乎均被译成中文，有的作品如《三部曲》等还出现了复译的另外一种版本，各种译本总数达到近20种。中国阿拉伯翻译家、学者还当面对马哈福兹先生说：“我要在中国编辑出版您的作品全集！”他欣喜异常，连声道谢。①

中国阿拉伯文学研究会每次召开学术研讨会，纳吉布·马哈福兹及其作品都是讨论研究的重点之一。研究会还曾于1988年11月召开了“诺贝尔文学奖得主马哈福兹及其创作”的报告会，对他的作品进行了广泛深人的研究讨论。越来越多的研究文章相

① 参见《阿拉伯世界》1994年，第1期，第16页。

继发表在《国外文学》、《外国文学研究》、《阿拉伯世界》等各种学术刊物和杂志上。如潘定宇的《埃及人民的骄傲——纳吉布·马哈福兹》、谢秩荣的《纳吉布·马哈福兹创作道路的转折——〈新开罗〉》、李琛的《纳吉布·马哈福兹与埃及电影》、郭黎的《对埃及当前改革的理性深思与艺术表现——纳吉布·迈哈福兹〈顶峰上的人们〉浅析及其他》等等，充分显示了中国学者研究这位大作家的广度和力度。

毫无疑问，纳吉布·马哈福兹已经成为在中国影响最大的一位当代阿拉伯作家。

2 الفصل الثاني رحلة الأدب المهجري إلى الصين
أعمال أدباء المنجر إلى الصين

“旅美派”作家的中国之旅

——黎巴嫩作家作品在中国

黎巴嫩文学在中国的译介

20世纪初，黎巴嫩出现了一批采用西方近代小说体裁创作的优秀作品，较著名的有黎巴嫩著名“旅美派”作家纪伯伦的散文诗和努埃曼的小说。纪伯伦后期创作的散文诗为他赢得了世界声誉。这些作品成为黎巴嫩文学译介到中国的主体部分。

早在20世纪50年代末，中国就开始了对黎巴嫩现代文学的译介。1957年，作家出版社出版了由王仪英、崔喜禄翻译的，乔治·汉纳(1893～1969)创作的，反映工人生活和斗争的中篇小说《教堂的祭司》。这部译作充满了中国50年代的时代特色，鼓舞了中国的工人阶级。1960年，人民文学出版社出版了水鸥等人翻译的《黎巴嫩短篇小说集》，其中包括以著名的旅居北美的侨民作家艾敏·雷哈尼(1876～1940)等9人所写的15篇小说。

20世纪50年代末，黎巴嫩诗歌在中国的译介，较之其他阿拉伯国家也是多的。1958年7月，新文艺出版社出版了顾用中等人翻译的《黎巴嫩和平战士诗选》。同年10月，上海文艺出版社又以新一版的形式出版了相同的译本《黎巴嫩和平战士诗选》。1958年8月，人民文学出版社又编辑出版了“黎巴嫩诗人诗集”《和平的风》。这些诗集中的诗主要表现了热爱和平的主题。

80年代后，中国译介的黎巴嫩文学作品开始多起来。1984年，由世界知识出版社出版了马瑞瑜翻译的陶·尤·阿瓦德(1911～?)的长篇小说《白衣女侠》，小说原名《面色》，发表于1939年，被

评论界认为是阿拉伯文坛出版最早的社会主义现实主义作品。此书不仅在黎巴嫩文坛上有一席之地，而且在整个东方世界都颇有影响。这个译本一次印刷就达 10 万册，创造了阿拉伯文学作品在中国印刷出版数量最多的畅销纪录。

黎巴嫩作家杰尔吉·宰丹(1861 ~ 1914)是个多产作家。他受英国作家司各特的影响，尤其擅长写历史小说。自 30 岁起，他几乎一年一部地创作历史小说，多达 22 部之多，形象地描绘了阿拉伯广阔的历史画卷。自 20 世纪 80 年代起中国开始翻译出版宰丹的小说。1980 年，新华出版社出版了由星际翻译的中篇历史小说《斋月十七——伊斯兰历史小说》。1981 年，新华出版社又出版了由顾正龙、马金蓉、赵竹修、邢旭东翻译的中篇历史小说《萨拉丁——伊斯梅尔集团内幕》。1982 年，新华出版社又出版了由唐杨、黄寿白翻译的长篇历史小说《古莱什少女》。这几部小说都是以伊斯兰历史各个时期为背景，反映了阿拉伯人民的精神面貌。1987 年，世界知识出版社还出版了由杨期锭、元慧翻译的长篇历史小说《第一位伊斯兰女王——莎吉蕾杜》。其中，根据宰丹的历史小说《萨拉丁——伊斯梅尔集团内幕》改编的电影《萨拉丁》，80 年代在中国影坛上演，曾引起较大反响。

黎巴嫩另一位作家奥马尔·阿布·纳赛尔，又名顾麦尔·艾布·纳斯尔编著的长篇古典小说《沙漠骑士安特尔》，1981 年由根弟译出，在新华出版社出版。作者译名为：奥马尔·阿布·纳赛尔。1981 年，外国文学出版社出版的，由俞山翻译的《沙漠骑士昂泰拉》是另一个译本。这两个不同的译本各有千秋，这种“复译”现象的出现，是件大好事。因为它不是简单的“重复劳动”，而是有比较才有鉴别，有“复译”才有进步。“复译”使阿拉伯作家作品的翻译，扩大了在中国的传播范围和影响。

黎巴嫩另外一位作家乔治·易卜拉欣·胡里，其著名长篇小说《东方舞姬》，于 1985 年被李唯中、马瑞瑜译介到中国，由内蒙古人

民出版社出版。此书曾再版4次，印数累计达38万册，拥有多少中国读者，可想而知。

上述黎巴嫩作家的译作，在中国的读者中引起广泛的阅读兴趣，丰富了中国人民的精神食粮。

纪伯伦作品在中国

纪伯伦（1883～1931）是“旅美派”文学的旗手、灵魂和领袖。是黎巴嫩近现代最著名的诗人，同时也是小说家、散文家和画家。这样一位成就高、影响大、令人神往的作家，必然是中国翻译界和读者关注的重点作家。因此，在用中文翻译的阿拉伯文学作品中，除《一千零一夜》之外，纪伯伦的文学作品在中国是译介较早、译本最多的。

纪伯伦精通阿拉伯语和英语，能熟练地运用这两种文字随心所欲地进行创作。因此，他的作品不仅在阿拉伯世界，而且在全世界都颇有影响，在中国也不例外。

中国最早译介纪伯伦作品的是现代著作家茅盾（沈雁冰，1896～1981）。1923年，他从纪伯伦用英文写的寓言、散文诗集《前驱者》（今译《先驱者》，1920年）中，选译出《批评家》、《一张雪白的纸说……》等五篇散文诗，先后发表于《文学周刊》第八十六和八十八期上。继后，1927年，著名翻译家赵景深（1902～1985）的翻译作品《吉伯兰寓言选译》（“吉伯兰”即“纪伯伦”）又发表于《文学周刊》第二百七十九期上。由于上述这些译介性的文字传播不够广泛，纪伯伦在中国的知音并不很多。

20世纪30年代初，这种情况开始出现转机。1929年12月，北新书局将纪伯伦用英文写的第一部作品，寓言、散文诗集《疯人》（1918），作为该社“风满楼丛书”之一部，向社会隆重推出，不同凡响。译者刘廷芳（1891～1947）20年代曾留学美国。1925年回国在燕京大学任教时，即已开始翻译纪伯伦的作品。它的这部

《疯人》译文集，共收人寓言、散文诗35篇，是该作品的全译本，也是中国出版的第一部纪伯伦作品的译本。紧随其后，上海新月书店于1931年9月出版了由冰心翻译的纪伯伦的代表作、散文诗集《先知》。这部有照片、有插图的优美散文集，将纪伯伦推到了中国读者的面前。

《先知》写一位名叫亚墨斯达法的先知，在阿法利斯城住了12年，深受当地人民的爱戴。当他的故乡之船欲载他回去时，他应当地的女预言家、妇人、富翁、教授、律师、法官、工人、农妇等各类人的要求，分别对爱、婚姻、孩子、施与、饮食、工作、哀乐、居室、衣服、买卖、罪与罚、法律、自由、理性与热情、苦痛、自知、教授、友谊、谈话、时光、善恶、祈祷、逸乐、美、宗教和死亡，共26个问题，说明了自己的观点，阐发了人生真谛。《先知》中的先知就是作者思想和精神的忠实代言人，他借先知之口宣扬了他的人生观和哲理思想，因此，纪伯伦被人们称为“复活的先知”。《先知》这部呕心沥血之作，也以其睿智的东方之思，被认为是“东方赠给西方的最好礼物”。

《先知》从纪伯伦18岁时开始酝酿并写出第一批阿拉伯文书稿，至1923年，由他定居的美国纽约的一家名为克那夫书店出版了英文版，历时20余年。书中还有作者自己创作的11幅插图，给全书增色不少。冰心在《先知》的译序中写道：“这本书，《先知》，是我在一九二七年冬月在美国朋友处读到的。那满含着东方气息的超妙的哲理和流丽的文词，予我以极深的印象！”她还写道：“我感到许多困难，哲理的散文本来难译，哲理的散文诗就更难译了。我自信我还尽力”。冰心从1930年开始翻译这部散文诗集，同年4月18日开始在天津《益世报·文学副刊》上逐日发表，后因副刊停刊而中止。1931年全部译完以后，于9月在新月书店出版。

冰心的《先知》译本问世以后，作家、评论家施蛰存(1905～)写

了一篇题为《〈先知〉及其作者》的文章(见1937年开明书店版,散文集《灯下集》),开篇就写道:"亚剌伯的哲人、诗人和画家喀利尔·纪伯伦的著作,我最初读的是1920年出版的那本《先驱者》。那是一本精致的小诗集,从别人处借来以后,以一夕之功浏览了终觉得不忍释卷。因为篇幅并不多,而且那时恰又闲得没事做,从第二日起便动手抄录了一本。这可以算是我惟一的外国文学的手抄本,至今还妥藏在我的旧书箧里。看到他的另一著作《疯人》,也觉得十分满意……他的名著《先知》(The forerunner)出版以后,广告的宣传与批评的奖饰,使我常以不能有机会一读为憾,……直到如今,冰心女士的谨慎的译文,由新月书店之介绍,而使我得以一偿夙愿,感谢无已。"① 由此可见《先知》一书的译介出版在文坛所引起的巨大反响。

1944年3月,冰心所译《先知》一书又在桂林开明书店出版,1948年5月在上海再版,1949年2月在上海第二次再版。1945年11月,重庆的开明书店也发行了这个《先知》译本的东南1版。这种屡屡再版的现象充分表明,《先知》在广袤的中国大地还是颇受读者青睐的。

20世纪30年代末,纪伯伦散文诗集《疯人》的译者刘廷芳又和他女儿刘俪恩合译了1928年纪伯伦出版的散文诗《人之子》(又名《人之子耶稣》),发表在教会刊物《真理与生命》月刊上。1941年,著名学者朱维之先生曾在新作《基督教与文学》一书中,对纪伯伦的作品以及刘廷芳父女的译文进行过中肯而又准确的评价。他认为:"刘廷芳、刘俪恩父女所译的叙利亚② 画家诗人吉布仑

① 参见王向远:《东方各国文学在中国》,江西教育出版社,2001年,第148页~149页。

② 黎巴嫩、叙利亚在第一次世界大战前曾是一个整体,它们与现在的巴勒斯坦、约旦合称为沙姆地区,亦称大叙利亚地区。这种称谓曾延续了一段时间。

(khalil Gibran)底《人之子》是最富丽而别有生趣的散文诗,根据当时人底记述,拟想耶稣底生涯,特别是从生后到开始传道以前的一段,别人无以下笔的地方,他却写得有声有色;原书有作者亲笔绘的插图多幅,更增精彩;译笔也清丽可诵。"① 这说明至40年代初,中国学界对纪伯伦的作品已经开始评介了。

1957年,人民文学出版社出版了冰心所译《先知》的新的单行本。冰心在"前记"中再一次高度评价了纪伯伦的这部力作。1981年,冰心又译出纪伯伦1926年所写的散文诗集《沙与沫》,并在《外国文学季刊》上予以发表。1982年,冰心所译《先知》和《沙与沫》,被湖南人民出版社列入"诗苑译林"丛书合订出版。第1版书名为《先知》,后改为《先知、沙与沫》。此书1984年至1986年又出版印刷了第二版。两版总印数近五万册,相当受中国读者的欢迎。冰心在译本序中畅谈了半个世纪以来,自己对纪伯伦作品的理解和体会。她深刻地指出:"一般说来,年轻时都会喜欢泰戈尔,而年纪大了,有了一段阅历之后,都后转向纪伯伦。应该说,纪伯伦的《先知》、《沙与沫》与泰戈尔的《吉檀迦利》在艺术上是有异曲同工之妙的。不过,由于泰戈尔的一生比纪伯伦要顺利,生活也不像纪伯伦那样清贫,所以,我总觉得泰戈尔在《吉檀迦利》中表现的似乎更天真、更欢畅一些,也更富于神秘色彩。而纪伯伦的《先知》却更像一个饱经沧桑的老人,对年轻人讲些处世为人的哲理,在平静中流露着悲哀。"冰心这番从比较的角度认识纪伯伦的精彩话语,是她半个世纪以来翻译、介绍、研究纪伯伦作品的思想结晶。

1994年12月,黎巴嫩总统艾利亚斯·赫拉维鉴于冰心女士在翻译纪伯伦的代表作《先知》和《沙与沫》的工作中,所作出的杰出贡献,亲自签署命令,授予她黎巴嫩国家级雪松骑士勋章。表彰

① 《民国丛书》选印,朱维之著:《基督教与文学》,上海书店出版,1992年,第39页。

她为增进中国和黎巴嫩两国之间的文化、文学交流所付出的辛勤劳动和所表现出的高尚精神。1995 年 3 月 7 日，黎巴嫩驻中国大使法里德·萨玛赫代表黎巴嫩政府向冰心女士授勋，将雪松骑士勋章佩戴在冰心的胸前。中共中央政治局委员、书记处书记、中宣部部长丁关根在贺词中向冰心女士表示祝贺，并强调这种高尚的荣誉不仅属于冰心女士个人，也属于中国文化界全体。冰心女士则热情表示，“这荣誉不仅是给予我的，也是给予 12 亿中国人民的”①。

1983 年，为纪念纪伯伦诞辰 100 周年，中国的学术界、文化界和出版界都积极行动起来。许多报纸和刊物都纷纷发表有关纪伯伦的纪念文章和研究论文。出版界也出版和再版了不少纪伯伦的优秀之作。1983 年，湖南人民出版社出版了仲跻昆、李唯中、伊宏翻译的纪伯伦散文诗选《泪与笑》。其中共收散文诗 120 首，是从纪伯伦原作的散文诗集《泪与笑》(1913)、《暴风集》(1920)、《珍趣篇》(1923)、《心声录》(1927)、《行列歌》(1918)中选译出来的。这是中国首次翻译纪伯伦阿拉伯语原作，也是第一部从阿拉伯原文翻译的纪伯伦作品集。

1984 年，江苏人民出版社出版了由《译林》编辑部编辑的《折断的翅膀——纪伯伦作品选》。其中主要包括由郭黎翻译、朱威烈校对的最早出现于阿拉伯文坛的中篇小说《折断的翅膀》(1911)，以及杨孝柏、王复、王伟等人翻译的短篇小说、散文、故事和文学评论等。

1986 年，天津百花出版社出版了吴岩翻译的以纪伯伦晚年所写的寓言集《流浪者》为书名的纪伯伦作品选。上卷包括《在庙门口》等 12 篇散文诗，是纪伯伦青年时代的作品，由别人译成了英文。中卷《先知图》是《先知》的继篇，这篇纪伯伦晚年的作品，“是

① 《人民日报》，1995 年 3 月 8 日，第 4 版。

东方的人道主义者纪伯伦所能达到的最高最新的思想境界了”①。下卷《流浪者》是一部寓言集，所收的寓言充满了现实主义精神，表现出作者晚年思想探索的新高度。

此后，各出版社又出版了一系列有关纪伯伦的诗集。有 1989 年，人民文学出版社出版的绿原翻译的散文诗集《主之音》；有 1993 年，浙江文艺出版社出版的伊宏主编的《纪伯伦散文诗全集》；以及 1999 年，人民文学出版社出版的《纪伯伦诗文选》等。

1993 年，借纪伯伦诞辰 110 周年之机，中国多家出版社相继推出纪伯伦大型诗文集，堪称是“纪伯伦年”。其规模之大、译品之精、辑录之全，都是前所未有的。

1994 年 3 月，甘肃人民出版社出版了伊宏主编的《纪伯伦全集》。全集分为上、中、下三卷。上卷收阿拉伯文作品，中卷收英文作品，下卷收书信和佚文。书后附有较为详细的纪伯伦年谱，总字数达一百二十八万之多。各卷还配有纪伯伦的绘画作品和照片。此全集目前是中国国内最完整的纪伯伦全集。

1994 年 6 月，河北教育出版社出版了精装五卷本的《纪伯伦全集》。全集分为“阿拉伯文卷”和“英文卷”两大部分。第一、二、三卷为阿拉伯文卷，由关偶主编。第四、五卷为英文卷，由钱满素主编。书后也附有《纪伯伦生平著作年表》，总字数达八十一万之多。

2000 年，人民文学出版社出版了精装五卷本的《纪伯伦全集》。各卷内容分别从阿拉伯文和英文译出。书中插入一些纪伯伦的绘画作品。全集总字数一百余万字。

上述三种《纪伯伦全集》集中了中国翻译界的精英之作，是中国文化界全体智慧的结晶，反映了中国广大读者对纪伯伦作品的阅读热望。尤其将纪伯伦所有重要的阿拉伯文作品、英文作品及

① [黎巴嫩]纪伯伦译、吴岩译《流浪者》，百花文艺出版社 1986 年，第 183 页。

书信结成“全集”出版，这在全世界也是空前的。充分说明中国人民对纪伯伦乃至整个阿拉伯世界的文学作品，不断高涨的精神需求。

新世纪伊始的2000年，湖南文艺出版社出版了由郭黎翻译的《阿拉伯现代诗选》一书。书中选译了纪伯伦四首诗。译者高度评价了纪伯伦在阿拉伯文学史上的历史地位，以及和中国的关系，是中国阿拉伯学学者的最新评价。他指出：“他（纪伯伦）的创作思想和创作风格在阿拉伯现代文学中是独树一帜的。”“纪伯伦的作品已译成五十四种文字，在东方和西方都拥有大量读者，是阿拉伯文学家中屈指可数的几个享有世界声誉的人之一。”“在中国，大多数读者除《天方夜谭》外正是通过纪伯伦而窥见阿拉伯文学这一尚未为人深知的领域的绚丽与多彩的。”①

努埃曼小说在中国

努埃曼（1889～1988）是阿拉伯“旅美派”的重要成员，是黎巴嫩的作家和诗人。在1905年俄国革命前后，他认识到许多问题，也接触到形形色色的思想文化思潮，形成思想多元性的特点。他在俄国上学期间曾受到普希金、托尔斯泰和高尔基等俄国进步作家的影响。他侨居美国以后，又潜移默化的接受了一些美国的思想。他长期生活在异国他乡，渴望思想深处的回归，形成“阿拉伯情结”。这些都凝聚在他的创作之中。

他熟练地运用阿拉伯文、俄文、英文创作了不少的小说、戏剧、诗歌、评论、传记等作品，表现出很高的艺术水平。1920年，侨居北美的阿拉伯诗人、作家聚集在纽约，讨论旅美文学家如何面对阿拉伯文学发展的问题。因此，他们成立了“笔会”，纪伯伦当选为“笔会”的会长，努埃曼任笔会的秘书长（顾问）。他在阐述

① 郭黎译《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第84页、85页、第14页。

"旅美派"文学主张时提出:"这一组织(指'笔会')发现了独立思考、独立感觉的快乐。它思考的是它的自身,感觉的是它的自身。"① 努埃曼秉承要求个性解放、个人自由、追求理想社会的创作原则,将"自我"的思考与感受提高到理性和理论的高度来认识,对"旅美派"诗人和作家的创作具有指导意义。

自20世纪80年代开始,中国开始翻译介绍努埃曼的作品,主要是小说。

1981年,外国文学出版社出版了由仲跻昆、郅溥浩、朱威烈翻译的《努埃曼短篇小说选》。其中收入的20篇小说是从他的《往事》(1914)、《豪绅》(1956)、《粗腿肚》(1959)3个短篇小说集中精选翻译出来的。内容主要描写了殖民统治下的黎巴嫩人民的悲惨境遇;也表达了黎巴嫩人民移居国外,受尽歧视,流落异邦他乡的感受;也反映了妇女、儿童在旧时代的种种不幸。编辑出版者在书后实事求是地指出:"我国读者已经认识了新阿拉伯文学的一些重要作家,如纪伯伦、台木尔、陶菲格等。但是对努埃曼的作品还缺乏了解。"但也高度指出了这部短篇小说集在中国译介的重大意义。"在这些简洁的短篇故事里,作者以崇高的人道主义精神和熟练的艺术技巧为我们刻画出许多朴实动人的具有阿拉伯色彩的画面。"

1981年,上海译文出版社出版了由程静芬、林则非等人翻译的中篇小说《相会》。这部小说堪称是努埃曼的杰作,发表于1946年,属于作者创作成熟期的作品。书中描写一个既无门第又无财产的青年小提琴家和其雇主的独生女儿真诚相爱,由于当时社会各方面的摧残与压制,二人双双绝望而死。这本不足四万字的译作,因其巨大的艺术魅力而引起中国读者的共鸣,在初版时居然发行了五万册,引起了阿拉伯教学研究者的注意。

① 郭黎译《阿拉伯现代诗选》,湖南文艺出版社,2000年,第13页。

1986年，湖南人民出版社在所出版的《世界名人文学传记丛书》中，收辑了由程静芬翻译的《纪伯伦传》一书。这部写于1934年的传记文学作品描述了纪伯伦从山村的幼年生活开始，历经种种磨难，依靠自己的毅力和才华。终于将阿拉伯文学推向世界的辛苦历程。塑造了纪伯伦这样一位活生生的世界大文豪的艺术形象，给阿拉伯人民，乃至世界各个弱势国家的人民树立了光辉的榜样。书中洋溢着对亡友的追忆之情，是中国文学艺术界研究纪伯伦的主要资料。

1993年，甘肃人民出版社出版了由王复、陆孝修翻译的《七十述怀》。这是1979年努埃曼写的自传，记述了他苦苦搜索真理、艰苦努力、勤奋创作的一生，使中国人民充分了解了他为黎巴嫩文学，乃至阿拉伯文学所做出的巨大贡献。为《七十述怀》写序的是阿拉伯国家使节团团长、黎巴嫩驻中国大使法里德·萨玛赫教授。他热情真诚地支持阿拉伯文学在中国译介工作，不仅为黎巴嫩文学作品的汉译本写序，还经常经参加中国有关方面组织的纪念纪伯伦、努埃曼等著名作家的各种活动，是中阿友谊的见证人。

2000年12月，在湖南文艺出版社出版的由郭黎翻译的《阿拉伯现代诗选》一书中，收录了努埃曼的四首译诗，填补了中国文学界在译介努埃曼诗歌方面的不足。郭黎在介绍作者背景材料时说："努埃曼用阿拉伯文、俄文、英文写作，他的文学活动几乎涉及所有领域：小说、戏剧、诗歌、评论、传记……而且都卓有成就。他的诗大多作于1917年至1928年间，虽数量不多，但哲理深沉、意味隽永，纪伯伦曾赞叹他的《我的兄弟》等诗作'闪耀着丰富的色彩，回响着清晰的旋律'。"①上述评价是中国学术界对努埃曼的最新评价，也是最高评价之一。

黎巴嫩的历史是苦难深重的历史，黎巴嫩人民在屡遭外来侵

① 郭黎译：《阿拉伯现代诗选》，湖南文艺出版社，2000年，第94页～95页

略时表现出了英勇斗争的精神，在水深火热的境遇中从未忘记自己的民族尊严。这些都影响了他们的作家，促使他们用光辉灿烂的文笔尽情讴歌黎巴嫩人民的高尚情操，塑造出栩栩如生的艺术形象。黎巴嫩作家的艺术成就不仅为阿拉伯文学史留下了不朽的篇章，也为世界文学史谱写了新的一页。他们的作品被介绍到中国，不仅鼓舞了中国人民的斗志，也给了他们无尽的艺术享受。黎巴嫩作家的作品不仅属于阿拉伯人民，同样也属于中国人民。

3 古道春风遍吹神州大地

——阿拉伯其他作家作品在中国

阿拉伯——伊斯兰文学的译介

阿拉伯其他国家的文学主要指的是现代阿拉伯——伊斯兰文学。现在所考察和关注的对象，除阿拉伯各国的阿拉伯语文学以外，还包括亚非地区一些信仰伊斯兰教的其他非阿拉伯语国家的文学。如叙利亚文学即非常具有代表性。

20世纪60年代初中国就曾译介过巴勒斯坦和约旦的文学作品。巴勒斯坦和约旦原为一个整体，统称巴勒斯坦地区。第一次世界大战后1922年沦为英国的委任统治地。20世纪60～70年代，中国文坛译介的主要是这一地区的诗歌。

1958年7月，新文艺出版社出版了平凡等翻译的《约旦和平战士诗选》。同年10月，上海文艺出版社出版了该同名诗集的新一版。其中收录了阿里·阿舒尔的《希望战胜失望》，安·扎拉尔的《要和平，只要和平!》，泰·齐亚勒的《他们为什么会发财?》，汉纳·阿菩——汉纳的《联欢节之歌》和《十年》共五首诗。

1961年，作家出版社出版了由木萨、陆孝修翻译的诗集《约旦的风景》。其中包括艾·穆·卡西姆的《阿尔及利亚》、努·萨姆的《人民的胜利》、《约旦的风暴》、伊·阿·拉哈曼的《和平的堡垒》、《人民起义》、穆·陶·拜西苏的《十字架上的约旦》等十二首诗。这些诗生动地表现了约旦人民的战斗生活。

1964年，作家出版社出版了杨孝柏翻译的艾布·赛勒马的诗集《祖国颂》。所收人的《毛泽东的微笑》、《祖国颂》、《巴勒斯坦的

土地》、《约旦的火焰》等十二首诗，充分表达了巴勒斯坦人民对祖国的热爱，对中国人民的伟大领袖毛泽东主席的敬仰之情。

1975年，人民文学出版社出版了由潘定宇等翻译的《巴勒斯坦战斗诗集》一书。其中包括卡迈勒·纳塞尔等七位诗人写的《祖国的荣誉》、《卡迈勒，我的儿子》、《我们要重返家园》、《烈士的父亲》、《我们人民的历程》等诗歌共二十九首。诗集充分表现了巴勒斯坦人民苦难的现实生活和强烈的爱憎情感。

沙特阿拉伯的作品是20世纪80年代才开始译介到中国来的。1981年，云南人民出版社出版了由潘定宇、李金侠翻译的阿卜杜勒·卡里姆·朱海依玛(1914～?)的作品阿拉伯民间故事选《沉默的公主》。朱海依玛是阿拉伯民间文学家，其作品很能迎合中国读者的审美趣味，首次印刷近两万册。

1983年，江苏人民出版社出版了由仲跻昆、赵龙根翻译的赛义德·萨拉赫写的长篇小说《沙漠——我的天堂》。小说描写了阿拉伯某半岛的人民在发展经济的过程中，为维护民族传统与"西方文明"所进行的斗争。对发展经济的中国人民来说，不无借鉴意义。

苏丹当代文学是伊斯兰文化和非洲文化高度融合的产物，在中国所译的阿拉伯现当代文学中引人注目。早在1963年，作家出版社就出版了由潘定宇等翻译的阿赫迈德·穆罕默德·凯尔(1926～　)创作的诗集《战斗之歌》，其中包括《渴望自由的人》、《人民在说话》、《在军事法庭上》等二十六首诗。

80年代，苏丹作家作品在中国的译介形成一个小小的高峰。1981年，新华出版社又出版了由任泉、刘芝田翻译的海伦·米切尼克所写的《埃及苏丹民间故事》，其中包括了17篇民间故事。1983年，外国文学出版社出版了李占经翻译的塔依布·萨利赫(1921～　)所作的《移居北方的时期》。这部歌颂苏丹人民爱国热情的中篇小说，被阿拉伯文坛和西方媒体评论为"当代的奇葩"。

此书的另外一个译本是1984年山西人民出版社出版的由张甲民、陈中耀翻译的名为《风流赛义德》的译本。书中包括代表作《风流赛义德》和成名作《宰因的婚礼》两部中篇小说。两个版本共印刷了近八万册，颇受中国读者的青睐。

阿富汗的作品在20世纪60年代前后译介到中国。1957年，人民文学出版社出版过杜苕、宋兆霖翻译的《阿富汗诗歌选》。1959年第二次印刷时译者改为宋兆霖、王然。诗集分为两部分，第一部分收集了17、18世纪五位诗人的作品，第二部分收录了部分民间诗歌。

1959年，百花文艺出版社出版了由周彤、曾宪溥翻译的《阿富汗民间故事》。其中收录了阿富汗故事38篇，童话65篇。1961年，世界知识出版社出版了史力翻译的沙阿·瓦里汗的《我的回忆》。此书是作者为了纪念祖国独立40周年而写的回忆录，对中国读者颇具吸引力。

其他有关阿拉伯各国作家及作品的译介，在《阿拉伯世界》、《国外文学》、《东方丛刊》等国内刊物上屡有刊登，引起中国不少读者的兴趣，充分说明了中国人民对阿拉伯各国人民的生活和斗争所给予的热情关注和充分理解。

叙利亚作家作品在中国

在著名东方学家季羡林主编的《东方文学史》中指出："叙利亚的现当代文学是在新与旧的斗争中和在反对帝国主义、争取民族解放的斗争中逐渐发展、成熟的。在这一过程中，作家、诗人们不同程度地受到旅美派及阿拉伯其他国家新文学和世界文学（包括西方、苏俄和中国文学）的影响。"① 即是说叙利亚现当代文学可能受过中国的影响。例如中国现代作家的一些作品，在叙利亚

① 季羡林主编：《东方文学史》，吉林教育出版社，1995年，第1407页。

也不乏阿拉伯文的译本。

叙利亚著名作家、诗人阿卜杜·穆恩·马鲁海从1954年开始就将鲁迅、茅盾、巴金等数十名现当代中国著名作家的作品翻译成阿拉伯文，介绍到阿拉伯世界。鲁艺集体创作的歌剧《白毛女》（文学剧本由贺敬之、丁毅执笔），也被马鲁海译介给了阿拉伯读者。1997年，他第三次到中国在《北京周报》工作。因为他出色的创作和翻译成绩，成为中国和阿拉伯人民之间的友好使者，1997年12月30日，北京大学举行仪式，授予他北京大学名誉教授称号，并向他颁发了证书，他认为这是中国给他的崇高荣誉。

在阿拉伯各国中叙利亚的作家作品比较早地被译介到中国。20世纪50年代末，叙利亚哈亚布·阿里·卡里亚等10位作家创作的《叙利亚短篇小说集》由季青翻译，于1959年在人民文学出版社出版。小说集中的《历史的年轮是不会倒退的！》、《尤素福·阿德·达巴斯》、《贫寒证》、《白头巾》、《女邻居》等18篇小说，充分反映了人民反对外国统治，争取民族独立的斗争。

1958年，新文艺出版社出版了凌柯等人翻译的《叙利亚和平战士诗选》。书中包括瓦·克隆夫里和萨勃·苏里所写的5首诗。充分表现了叙利亚人民为争取民主自由所做的努力，以及对未来的明天所表达的向往与渴望。

1983年，新华出版社出版了由关偶、安国章、顾正龙、赵竹修、王永方翻译的《古兰经的故事》。该书由穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，包括了45篇故事，其中有的还包括许多小故事。作者将原《古兰经》中较为枯燥的宗教典籍，改写成生动有趣的故事，将阿拉伯早期的历史、文学、风俗、教法、教义等内容介绍给读者，引起了人们极大的兴趣。在中国第一版就印了8万册，1984年第二次印刷又印了近7.7万册，可见读者之众。

1983年，湖南人民出版社出版了由陈中耀翻译的哈拉·米奈（1924～　）的长篇小说《蓝灯》。这部作者创作于1954年的小说，

描述了第二次世界大战期间叙利亚人民饱尝内忧外患的痛苦生活，表现了他们为争取独立和自由，反对殖民当局统治所进行的英雄斗争。小说中深刻的社会意义和内含的精神力量，不仅受到阿拉伯文坛和世界文坛的广泛好评，而且也令中国读者爱不释手，仅一次印刷就近3万册。

其他叙利亚作家的作品，如伊勒法·伊德莉比的《凄楚的微笑》；加黛·萨曼的《贝鲁特没有海》、《你的眼睛是我的命运》等作品，在中国翻译介绍后也颇受欢迎。

后　记

تذييل

拙稿《丝路驿花——阿拉伯波斯作家与中国文化》杀青，心中有一种“千呼万唤始出来”的轻松，仿佛身心刚刚经历了一次“炼狱”，将自己多年来教学、研究的相关成果统统从脑子里掏空了一样。

多年来，在读书、备课讲授东方文学史和比较文学等课的过程中，曾涉及不少中国和阿拉伯、波斯文化文学交流的内容，这种体会写成了文章在各种学术杂志上发表，总算有了一些成果。两年前，南京大学钱林森教授筹划主编一套《跨文化丛书·外国作家与中国文化》，并邀请我加盟，执笔“阿拉伯波斯作家与中国文化”一书。我知道这个题目做起来很难，但又不愿意放弃这个机会，况且合作者都是多年的老朋友，实难割舍，就答应下来。

事后动手开始写，才发现资料极其匮乏，难度很大，可是没有办法，这块骨头再硬也只好啃下去了；于是根据各种中国和阿拉伯、波斯之间文化文学交流的蛛丝马迹，到北京各大图书馆，查阅相关资料，披沙拣金，寒来暑往，终于草成。由于中国和这一地区的文化文学关系，前人涉及者甚少，因此，这本小书真正成为了

"引玉之砖"。如果学者和读者、专家和大众,在读后能感受或触摸到,在古老的丝绸之路或浩瀚的香瓷之路的上空游荡着的那些为文化文学交流而献身的伟大灵魂,那该是笔者的极大快慰。

在拙作即将付梓之际,回想起那些曾经帮助与鼓励我坚持写作的师友,真是感慨万千。尤其是在百忙之中抽出宝贵时间与笔者对谈(以为本书代序)的仲跻昆教授,为本书出版付出辛勤劳动的宁夏人民出版社编审哈若蕙女士,天津师范大学夏康达、王茹青教授,以及为本书的打印和校对不辞劳苦的时小立和金舒莺女士,请接受我深深的谢意和敬意。

我想本书所研究的课题才刚刚开始,随着更多的专家学者投入这一领域的研究,中国和阿拉伯、波斯之间的文化文学交流的事实还会进一步被发掘,今后当会有更多的研究成果问世,我这本小书愿做他们前进路上小小的铺路石。

孟昭毅

2002年夏初

于华苑小区日华里



作者简介

孟昭毅 北京市人，1946年生。天津师范大学文学院院长，北京大学东方文学研究中心兼职教授，中国社会科学院比较文学研究中心顾问，中国外国文学学会东方文学分会副会长，中国比较文学学会常务理事，中国比较文学教学研究会副会长，全国高等学校外国文学教学研究会常务理事，天津市外国文学学会副会长，天津市比较文学研究会副会长。主要著作有《东方文学交流史》、《东方文化文学因缘》、《东方戏剧美学》、《古希腊戏剧与中国》、《比较文学探索》、《比较文学理论与实践》、《比较文学通论》。