

“On Studying the ‘Burmo-Chinese’ Historical Relationship: Centering on China’s Cultural Influence on Early Burma 論‘緬中關係史’的研究—以中國文化對早期緬甸的影響問題為中心.” *Ya Tai Yanjiu luncong* 亞太研究論叢 (Collected Writings of Asia-Pacific Studies) [北京大學] 3 (2006): 210-233.

论“緬中(外中)关系史”的研究 (一)
--以中国对早期緬甸的“影响”为中心¹

孙来臣

题西林壁

横看成岭侧成峰
远近高低各不同
不识庐山真面目
只缘身在此山中
--苏轼 (1037-1101)

宋代著名文学家苏轼上面的那首诗对我们研究历史，特别是“中外关系史”和“中緬关系史”非常有启发。它提醒我们要从不同的角度看待研究历史问题，不仅要“横看”也要“侧”看，不仅要“远”处看也要“近”处看，不仅要“高”处看也要“低”处看。具体到“中外关系史”和“中緬关系史”，我们不仅要“中（国）”向“外（国）”和“緬甸”看，也要从“外（国）”和“緬甸”向“中（国）”看。本文即是采用从“外”向“内（中国）”看的角度来侧重研究緬甸和中国历史上的关系，故其题目为“緬中关系史”，不同于国内通用的“中緬关系史”；从“緬中关系”本文还将谈及其他国家和中国的关系，故曰“外中关系史”，与“中外关系史”有异。

中国和緬甸两国的关系历史悠久，源远流长，故自古以来中国方面对緬甸的记载相当丰富，研究也非常多（从另一方面讲，緬甸历史中对中国的记载也比较丰富，需要引起国内学者的注意）。中国历代的学者都站在中国的立场和从中国的角度来研究緬甸，故从近代起几部主要的著作都名为“中緬关系史”。中国和緬甸两国的关系需要从不同的角度来研究，从中国的角度来研究当然也可自成一派，本来无可厚非。任何一个国家在研究与其他国家的关系史都或多或少地和不可（或者说很难）避免地以自我为中心。但问题是这种从单一角度研究问题的方法很不容易可观，或者说经常不客观，无法认清还原历史的真面目，揭示历史发展的客观规律。

长期以来受这种从单一角度看问题的方法的影响，以及自觉或不自觉受历史研究要为政治服务指导思想的约束，国内（以及个别国外）学者在研究“中緬关

¹本文为纪念陈炎教授九十华诞而作，因篇幅所限，内容多有删节，文章全文待发。本作者特别感谢陈炎，梁志明，李谋，计莲芳，贺圣达，何平，白诗薇，孔远志，余定邦，李东红，金国平和吴志良诸教授先生女士惠赐大作，为本文的写作提供了极大的方便；此外承蒙陈炎，李谋，计莲芳，杜若明，王赓武，韦杰夫，李塔娜，吴小安，钱江，刘宏，白诗薇，孙衍峰，王文良，戴可来诸教授先生女士拨冗阅读本文初稿并提出宝贵意见，特表感谢；当然，笔者更感谢他们慷慨的鼓励和肯定。白诗薇博士还远道从巴黎惠寄有关文章，使本文某些观点得到补充。文中观点及错误则由本人完全负责。

系史”时有两种倾向（或者说是问题）。第一是“‘中缅友好’模式”，第二是“中国中心主义（Sinocentrism）”。² 限于篇幅，我只讨论第二个问题的一个方面，即中国文化对早期缅甸的影响问题。其他几个方面容以后再谈。

一. 中国文化对早期缅甸的影响问题

“中国中心主义”，即以中国为中心，带有强烈的天朝大国心理，主要依赖中文史料来研究两国关系史，导致对两国关系史中许多问题片面以至错误的理解。

“中国中心主义”在中缅关系的研究中体现在许多方面，这里只谈一个方面，即夸大中国文化对早期缅甸的影响。客观上来讲，中国文化（尤其精神文化）对缅甸的影响即使存在的话也应该非常小，甚至微乎其微。但是这种影响被学者们夸大了，这包括国内的学者。但追根溯源，首倡者为缅甸华裔学者杜诚诰。杜出生于1864年，父亲为福建华侨，母亲为缅甸人（有可能为孟族人）。他天性聪颖，知识渊博，1897年担任缅甸考古调查局局长一职。杜诚诰有关中国文化对缅甸曾发生重大影响的观点主要体现在他的两篇文章中，“Chinese Words in the Burmese Language”和“Chinese Antiquities at Pagan”。³ 前一篇文章发表于1906年。杜诚诰一改过去从印度方面寻找缅甸佛教来源的习惯，转向中国寻找对缅甸的影响。他得出结论说，中国的大乘佛教早在公元四世纪已被中国佛教徒介绍到缅甸，其根据之一是缅甸语中的16个有关佛教的词汇中不是直接来自印度的巴利文和梵文，而是来源于中国的大乘佛教。所以，他认为“缅甸人从中国人那里学到了相当多的佛教知识”。最后，他得出大胆的结论：“在公元后的头几个世纪，中国僧侣在太公，卑谬和蒲甘用中文传播佛教。与此同时印度僧侣用梵文传播佛教。但因为中国的政治影响强大，所以中国僧侣处于更加有利的地位，他们的传教也取得了更大的成功。，，，位于印度和中国之间的缅甸接受了来自各方的佛教影响，但由于中国距离缅甸更近，所以中国的影响是主要的”。

1911年杜诚诰在另外一篇文章中进一步探讨中国文化对蒲甘的影响，其根据是蒲甘寺庙中的大乘佛教像（包括弥勒佛，阿弥陀佛或无量寿佛，金刚手Vajrapani），中国式陶制器物，诸葛鼓（蛙鼓），以及带有中国风格的建筑（例如和北京白塔寺类似）。杜诚诰特别以大量篇幅论述蒲甘一些佛塔的结构及其象征意义应该归结为中国大乘佛教的影响。最后他还提到那块作为蒙古十三世纪侵略缅甸见证的中文石碑。在杜诚诰看来，在蒙古入侵缅甸前中国佛教已开始影响蒲甘，而蒙古的入侵更是打开了中国佛教影响缅甸的大门。

1913年杜诚诰出版了他的论文集*Burmese Sketches*，除收录了他的上述两篇文章外（第27-31，56-57页），除了重述蒲甘佛塔带有中国建筑特色以及缅语转借中国大乘佛教词汇（第99-100，77-178，186-187页），还涉及到中国其他文化对缅甸的影响。据哈威讲，杜诚诰的“Chinese Words in the Burmese Language”一文总共在五处重复发表。⁴

² 见John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。

³ 前者发表于*Indian Antiquary* (July 1906): 211-212 & Table, 后者发表于*JBRIS* 1, 2: (1911):1-7.

⁴ 《缅甸史》第162页。

杜诚浩著述流传既广，其反响自然不小，但在国外都是怀疑反驳者，没有肯定附和者。首先是法国著名学者Edouard Huber于1909年曾批评杜氏有关16个词汇来源于中国的观点完全是出于想象，但Huber没有过多评论。⁵ 缅甸学者U May Oung于1911年撰文极力反对杜氏观点，指出其关于中国大乘佛教影响缅甸的提法论据不足，其所谓从中国转借的16个词汇中起码有三个系从梵文（*sangha*, *si-kra*, *rahan* 或 *yahan*），一个从巴利文（*neikban*）而来，而其他词汇来自中国的可能性也不大。⁶ 著名学者C. O. Blagden（他成功释读骠文和孟文）分别于1915年和1916年撰文从语言学的角度质疑杜诚浩16个词汇（比如，*sangha*, *neikban*, *kye-zu*, *phu-ra*, *tara*, *rahan*, *si-kra*）的中国来源。Blagden同意这16个词汇中的大多数来自梵文而不是巴利文，但他指出缅甸人有可能从来到上缅甸的印度僧侣那里直接学来的，也有可能从孟族人那里间接学来的。Blagden最后说，杜诚浩的观点可能对也可能错，但从现有的证据来看，他所得出的结论尚不成熟。⁷ 杜氏也进行回击，但仍然没有提出更多证据。⁸ 哈威在其《缅甸史》中也对杜氏的观点持怀疑以至否定态度。⁹ 本作者尚未见到G. H. Luce和陈孺性对杜氏观点有任何评论，但起码没有支持他。¹⁰

综观上述，杜诚浩的观点在其发表后的大约二十年内在国外并没有得到接受。与此相反，国内学者从一开始便持肯定态度。姚楠认为哈威对杜诚浩观点的评论“不免偏颇”，并认为“缅甸一方面固受印度文化之影响，但亦未尝不受中国文化之熏陶”。其理由是：“元初征缅设置行省以后，戍军驻缅凡二十余年，其影响与缅甸民间者至深至钜。，，，自元以降，中缅关系未尝中断，两国文化之沟通，盖为当然之事，勿待置辩者也”。¹¹

姚楠对杜氏观点的肯定似乎为这个问题定了基调，因为后来国内的学者附和者众，怀疑者寡。这样杜诚浩关于中国文化对缅甸产生重大影响的想法在很大程度上

⁵ “Review of the Superintendent, Archaeological Service Burma,” *Bulletin de l'Ecole française d'extrême-Orient* IX (1909): 584-585.

⁶ “Critical Notes on Mr. Taw Sein Ko's Paper on ‘Chinese Antiquities at Pagan.’” *JBR* 1, 2 (1911): 43-46.

⁷ “Some Alleged Chinese Words in Burmese.” *JBR* 5, 1 (1915): 27-28; “On Alleged Chinese Words in Burmese,” *JBR* 6, 2 (1916): 98-102.

⁸ “Etymological Notes—Chinese Words in Burmese Language.” *JBR* 5, 2 (1915): 96-97.

⁹ 第161-162页。

¹⁰ 缅甸学者在以学术文章的形式批评杜诚浩观点的同时，也撰写幽默故事进行反驳。估计在杜诚浩文章发表后，缅甸杂志上曾刊载这样一个故事。一群考古学家在一个地方发掘出很多小竹棍，他们推测说这不可能是别的东西，而只能是古代的筷子。所以得出结论说，中国的军队曾该地驻营扎寨。但后来村民告诉他们，哪个地方曾是和尚的厕所，那些竹棍是和上完厕所后用来揩屁股的。我询问U Saw Tun（Northern Illinois University 缅语教授）对杜诚浩观点的看法，他告诉了我这个故事。他说它发表在某一月刊上，但他本人并没有读过。用竹棍揩屁股现在听来可能有点不可思议，不过据杜若明和我讲，南北朝时期中国也有这一风俗，因为纸在那时还很贵。据我太太穆惠萍讲，直到七十年代在中国东北有些地区还有用高粱节子揩屁股的习惯。

¹¹ 哈威，《缅甸史》，第162页。

上成了定论，目前为止被多次反复介绍和引用。¹² 尤其值得指出的是，近些年来国内缅甸文化的研究达到一个高潮，因涉及到中国文化的影响，杜诚诰的著作便备受青睐。首先是其文章“Chinese Words in the Burmese Language”在九十年后被译成中文发表，影响较大。¹³ 其次是受杜诚诰文章的启发，有学者对几个缅甸词汇（包括杜诚诰提出的一些词汇）的深入研究，¹⁴ 最后是另外一些学者在研究缅甸文化是对杜诚诰观点的引用和引申。

计教授从历史语言学的角度详细研究了三个缅甸语词（*bhuja*, *pu tho*, *η-jai* [*η-jε*]），认为他们分别来源于汉语的“菩萨”，“浮屠”，和“阎（王府）=地狱”。前两个已为杜诚诰所提及，后一个是计莲芳新加的。主要根据“浮屠”一词在隋唐时期才转指佛塔（原义为“佛”）以及 *η-jai* 是在汉代以后进入缅甸语，计教授推测缅甸语引进汉语词汇应在隋唐时期，所以她不同意杜诚诰中国佛教徒在公元初期在缅甸传教的说法。对杜诚诰 16 个词汇中其它词，计教授的看法是有三个（*kandaw*, *kre-zu*, *shi ko*）似乎和汉语没有关系，但“僧伽”，“法”，“涅槃”，“寺庙”，“伽蓝”，和“罗汉”等佛教词“非常可能”是借自汉语。通过对骠文和缅文碑名中使用不同佛教词汇的分析，计得出结论说，佛教传入骠族和缅族的途径不同：前者在今缅甸本土，而后者则是在公元九世纪骠国灭亡前在中缅边境一带或中国境内某地接受佛教的。总之，“缅族人首先通过汉语为媒介接受了佛教”。

本作者不是语言学家，没有资格对计教授的语言研究进行专业性的评论，但也想谈些看法。首先，虽然受到杜诚诰研究方法的启发，但杜氏“仅凭语音相似作出猜测”（计莲芳语），而计教授则对三个词进行了深入系统的研究。这不但是杜诚诰没有做到的，而且是其他任何评论杜诚诰观点的学者们所没有做到的。尤其是就国内来讲，计教授是唯一没有简单附和杜诚诰但又对他的看法提出建设性批评和修正意见的学者。这的确是难能可贵的。其次，计教授的结论新颖，她把缅族人接受佛教的时间从公元初几个世纪推后到九世纪，因此缅族接受佛教的空间也就被移到了云南，有其独到之处，令人深思。

如果缅族人于九世纪前在中缅边境或者中国境内通过汉语接受佛教这一说法成立，那么这应该发生在南诏统治云南时期。南诏统治阶层除白语外还使用汉语，而更重要的是南诏也信仰大乘佛教中的密宗。这样缅族人在南诏通过汉语接受佛教似乎是顺理成章的了。问题实际上很复杂。G. H. Luce 的观点，即缅族从今中国西北经过云南于公元九世纪迁入缅甸已经为国内外学者所公认。¹⁵ 即使我们同意陈

¹² 陈炎，“中缅两国”，267-268，277，292；贺圣达，《缅甸史》，75；贺圣达主编，《当代缅甸》，293；王介南和王全珍，《中缅友好两千年》，24-27，46-47；梁立基，李谋，《世界四大文化与东南亚文学》（北京市：经济日报出版社，2000）55；张玉安，“中国神话在东南亚的传播”，见陈炎，陈玉龙编，《魏维贤七十华诞论文集》（北京：北京大学出版社，2000），126；汪大年，“建立在‘六缘’关系上的中缅文化交流”，《东方研究》2000，p. 234；林锡星，《中缅友好关系研究》，4；王海涛《云南佛教史》（昆明市：云南美术出版社，2001），40；李谋，姜永仁，《缅甸文化从论》，71，354。

¹³ 李晨阳译，李谋校，“缅甸语中的汉语词汇”，《中国东南亚研究会通讯》1996年第1，2期，16-18页。

¹⁴ 计莲芳，“几个缅甸借词反映的汉文化影响”，《东方研究》1998年，594-603页。

¹⁵ 例如，李谋在“缅族源流探析”，《北大亚太研究》2001年第五期，124-131页即同意这一观点。

孺性的修正，即缅族于七世纪末八世纪初已进入缅甸，¹⁶ 他们仍然可能（只是可能而已）在进入缅甸前在南诏境内接受佛教，因为从七世纪开始南诏已经信仰佛教了。¹⁷ 但关于南诏早期佛教的资料很少，南诏的佛教应该只局限于统治阶层。要证明缅族（当时只是居住于南诏西南边境）在九世纪前已接受佛教恐怕是十分困难，甚至是不可能的。退一步讲，即使事情确实如此，也不能说是“中国佛教”的影响。中国大乘佛教虽然影响了越南，但没有影响缅甸的天时，地利，和人和。

“天时”是自公元以后的一千多年中，各种宗教思想从印度（南亚）向亚洲各地扩散蔓延，势头强劲，影响广泛深刻。在这么多年内，我们能证明的不是大乘佛教从现在中国内地经过云南流向今日的缅甸，恰恰相反，是佛教从印度经过骠国向云南及中国内地传播。夏光南早在 1948 年就强调印度密教通过骠国传入云南。¹⁸ 大量考古文献资料表明，骠国早在公元前二至一世纪已接触到印度佛教知识，并最晚在四世纪中期开始已接受从印度传来的佛教，大乘，小乘，婆罗门，毗湿奴，后来还有密宗，各派纷呈。¹⁹ 据王海涛和李东红的研究，大乘佛教和湿婆崇拜的成分从汉代或公元二世纪起一主要由印度骠国传向云南，并继续向四川，湖北，浙江，和江苏扩展。三国两晋时期云南佛教已渐重要，到南诏大理时期更臻高峰。中国内地佛教（禅宗）传向云南始于南诏，但到元朝才兴盛发达。²⁰ 这就是说，中国内地大乘佛教在十三世纪前没有向缅甸传播的天时，或者说没有历史时机。

另外也不具备“地利”。杜诚诰曾说，“位于印度和中国之间的缅甸接受了来自各方的佛教影响，但由于中国距离缅甸更近，所以中国的影响是主要的”。这里所谓的“中国距离缅甸更近”的说法，典型地反映了将二十世纪的政治地理概念硬套在公元二世纪的思维方式。杜诚诰曾目睹十九世纪末和二十世纪初英制缅甸和中国就边界问题进行的交涉，在他的心目中“缅中”边界当然是经过数千年的演变所形成的当代民族国家间的国际边界。所以在他看来，“中国近，印度远”也就顺理成章了。这种思维方式直到现在影响还很大。其实，在十三世纪以前即元朝征服云南前，对云南来讲都是“印度近，中国远”。有史为证。徐嘉瑞曾客观地指出：“在汉代探险家（博望侯）及史家之眼光中，云南与印度之距离，较中土为近，而永昌更近。故汉书张骞李广列传云：‘身度又居大夏东南数千里，有蜀午，此其去蜀不远矣。’史记西南夷传云：‘诚通蜀，身度国道便近，有利无害。’”。²¹ 唐朝时从云南“去天竺非远，往往有至彼者。”²² 元朝郭松年《大理行记》这

¹⁶ “论缅族的先民自滇西迁入缅甸的大约路线及年代，”《大陆杂志》1995 年 90 卷第 2 期 54-68 页。

¹⁷ 李东红，《白族佛教密宗阿叱力教派研究》（昆明市：云南民族出版社，2000），21-24 页；王海涛，〈云南佛教史〉，113-119。

¹⁸ 《中印缅甸交通史》（上海：中华书局，1948），第 47-52 页。

¹⁹ Janice Stargardt, *The Ancient Pyu of Burma*, vol. I (Cambridge and Singapore: PACSEA and ISEAS, 1990), chapter 5; 李谋，姜永仁，《缅甸文化纵论》（北京市：北京大学出版社，2002），71-72。

²⁰ 王海涛，《云南佛教史》，第二，三章；李东红，《白族佛教密宗阿叱力教派研究》，第二章。另参见下注。

²¹ 《大理古代文化史稿》（北京：中华书局，1978），第 81 页。

²² 《太平广记》（北平：文友堂书坊，甲戌[1934]），卷九十三，“宣律师”，2b-3a。

样记载：“此邦之人，西去天竺为近”。夏光南也深有见地地指出：“大抵元代滇之宗教，实集有史以来极盛之大观，而传播普遍者首推佛教。盖滇近缅甸，闻法先于中原者约三百余年”。²³ 这样说来，对缅甸而言，“印度更近，中国更远”则是毫无疑问了。

我们需要明白的是，中国文化，包括中国佛教，传到今日缅甸需要穿越云南这个“非中国文化区”。即使如杜诚诰所说九分之十的中国人都信了佛教（这种说法当然需要查证核实），那也是中国内地，不包括云南。等内地佛教开始向云南扩展地时候，已是南诏大理时期了。而南诏及以后的大理基本上是独立的国家，文化上（尤其是语言上）虽受中国内地影响，但不能说是“中国文化（中原文化，汉文化，儒家文化）”。国内学者多年来把中原汉文化对南诏大理的影响夸大了。深入研究这个问题，需要很多的篇幅，这里只能暂付阙如。

“人和“更没有。有人可以问川滇缅印道上来往的中国僧人会不会把中国的大乘佛教传向骠国和蒲甘哪？从公元三世纪末到唐朝都有僧侣利用此道去印度。²⁴ 但此道路途艰难，来往者应该不多。况且，这些为数不多的中国僧侣赴印度取经心切，在今缅甸北部只是匆匆经过，不会对缅甸佛教产生任何影响。唐朝四种涉及到骠国的记载或者提到骠国首都室利差旦罗，或者述及滇缅印道的情况。²⁵ 如果中国僧侣在骠国积极传教的活动，应该会被记载下来的。至于根据义净的记载得出结论说，中国佛教在南北朝时已传到缅甸（诃利鸡罗国）也值得商榷。²⁶ 其实，义净提到中国僧人到达诃利鸡罗国，虽有日本学者足立喜六认为其位于缅甸阿拉干一带，但更多学者认为应在印度东部奥里萨，更可能在孟加拉。王邦维也不同意足立喜六的推测。²⁷

有学者根据蒲甘十一世纪晚期的一幅壁画中人物的服饰类似于九世纪土鲁番地区的服饰，推断说这有可能是因为九世纪中期受唐朝迫害的僧侣们到蒲甘避难。²⁸ 这纯粹是毫无根据的猜测。传统的观点认为该壁画绘于蒙古人征服缅甸后的十三世纪。本文的看法是，寻找蒲甘建筑和壁画中所反映的中亚和西亚的影响的根源，我们的着眼点要放在公元后活跃于印度洋地区，东南亚海域，和中国东南沿海的波斯人。他们不仅在缅甸的影响比较大，而且还从缅甸来到云南。《蛮书》中提到的“波斯”，《南诏野史》中同“缅人”和“昆仑”一起遣使大理的“波斯”，

²³ 《元代云南史地丛考》（台北：台湾中华书局，1968），131页。

²⁴ 王邦维，《大唐西域》，103-110。

²⁵ 汪玉祥，“再论古代中国西南‘丝绸之路’”，见汪玉祥，《古代西南丝绸之路研究》第二集（成都：四川大学出版社，1995），7-10，38脚注20；Sun Laichen，“Chinese Historical Sources on Burma: A Bibliography of Primary and Secondary Works,” *Journal of Burma Studies* (Special Issue) 2 (1997): 13.

²⁶ 《中缅友好两千年》，14，26。

²⁷ 王邦维，《大唐西域求法高僧传校注》（北京：中华书局，1988），142。

²⁸ Virginia M. Di Crocco, “References ad Artifacts Connecting the Myanmar Area With Western and Central Asia and China Proper via the Ancient Southwestern Silk Route from ca. the 3rd Century B.C. to the 13th Century C.E.,” in *Ancient Trades and Cultural Contacts in Southeast Asia* (Bangkok: The Office of the National Cultural Commission, 1996), 175-176. Di Crocco 还谈到其他许多伊斯兰建筑的影响（174-176）。

以及剑川的南诏大理国时期的“波斯人像”便是明证。²⁹许多年来，受劳佛尔（Laufer）的《中国伊朗编》的错误影响，大多数学者都把“波斯”当作下缅甸的“勃生”，以讹传讹，应予纠正。

第三，我想用外行的眼光来谈谈杜诚浩和计莲芳提出的词汇和他们的研究，说几句外行话，但仍然期望有助于问题的解决。我的直觉是，他们所列举的17个词汇中来自汉语或中国佛教的可能性极小。上面已经提到，杜诚浩关于16个词汇遭到很多学者的反对。他们虽然没有提出有力的证据反驳杜氏的观点（但杜氏也没有举出令人信服的证据；例如，Blagden就指出，圆满解释这些词汇来自汉语而不是直接来自梵文和巴利文是杜诚浩的任务³⁰），甚至也不坚持杜氏一定不对，但四位学者Edouard Huber, U May Oung, Blagden, 和哈威（起码Edouard Huber 和 Blagden 精通语言学，另外两位至少精通缅甸语和其他语言）群起反对的事实值得我们重视。尤其是Blagden，反驳杜诚浩最激烈，提出解决问题的途径也最多。例如，他列举了论证杜氏的16个缅甸语词是否来自汉语的五种方法，其中第四种是看看他们是不是在藏缅甸语族里和上古汉语有最终的同源词。我顺这条思路，借助于卢斯编的词汇对照表，想不到还真查到一个！该词是“kyaung”（杜诚浩词汇表的第七个），杜氏认为它相当于中文的“宫”，厦门花发音位“kiong”。卢斯关于该词的对照如下：monastery/habitation（寺庙/住处），缅甸语为“kloŋ⁴”，藏语为“groŋ”，上古汉语为“kiōŋ”。³¹这首先有力证明缅甸语的“kyaung”不是通过汉语来自中国的大乘佛教！其次它说明了Blagden确有远见，杜诚浩的确错误（起码就这一词来讲；但这也说明杜氏在对音上的正确）。这一例证意义重大，因为这预示着其它非佛教词汇（例如，shan/shin, kyam, hlu, kye-zu, shi ko, tara）也有可能是一类的词。这些词汇和佛教联系紧密，让人觉得他们就是佛教词汇了（杜诚浩可能就是如此）。但实际上未必如此，kyaung 一词便是很好的例证。

杜诚浩极力强调上缅甸大乘佛教的成分和影响，进而指向中国大乘佛教的影响的可能性。实际上，缅甸从骠国时期直到蒲甘王朝早期从印度传来的大乘佛教（包括密宗）相当活跃，弥勒佛等佛像自不必等着从中国传来，梵文影响缅甸语，梵文词汇进入缅甸语更在情理之中。³²李谋和姜永仁教授指出一个重要的事实，那就是缅甸语采用了梵文（和藏文）音序混合体系，说明梵文影响重大。³³上面已经提到，U May Oung 认为杜氏16个词汇中起码有三个系从梵文（sangha, si-kra, rahan/yahan），一个从巴利文（neikban）而来，Blagden 也认为sangha, neikban, kye-zu, phu-ra, tara, rahan, si-kra 不可能来自汉语。这些词汇除tara 和 kye-zu外，其

²⁹ 赵吕甫，《云南志校释》（北京：中国社会科学出版社，1985），239, 314；余定邦和黄重言，《汇编》，上册，331页；李东红，杨利美，《苍洱五百年》（昆明：云南人民出版社，2004），196-198。

³⁰ “On Alleged Chinese Words in Burmese,” 100.

³¹ G. H. Luce, *Phases of Pre-Pagan Burma: Languages and History*. Vol. 2. (Oxford: Oxford University Press, 1985), Chart W, #105.

³² Niharranjan Ray, *Sanskrit Buddhism in Burma* (Amsterdam: H.J. Paris, 1936).

³³ 《缅甸文化纵论》，71。李谋和姜永仁强调这是藏传佛教对缅甸的影响，我对此颇持怀疑态度，因为西藏影响缅甸的天时尤其是地利和人和都不具备。

它在我手边的两本缅文词典《缅语简明词典》和《缅英词典》³⁴里均有出处。关于计莲芳对**bhuja** (杜氏的**phu-ra**), **pu tho** (杜氏的**pu to**), **η-jai** 三个词的考证, 首先需要指出的是, 计莲芳所说这几个词在缅文词典里未见注出处是不对的。我翻阅了上述词典, 其出处如下: **bhuja**, 《缅语简明词典》只说是来自巴利文, 未给具体词, 而《缅英词典》则说来自梵文, 并给出两个梵文原词, **waya** 和 **puza**。 **Pu tho**, 《缅语简明词典》未给出出处, 但《缅英词典》说它来自巴利文 **Buddha/thupa**, 可能是说两个词的第一个音节 (**bu+thu**) 的合读。不知是否有道理。但在泰语中佛陀或佛为 “**phuttô**”。³⁵ 这一点十分有趣, 因为 **Blagden** 曾指出, 如果杜诚浩的所列的那些 (佛教) 词汇都是从汉语中借来的, 但孟文, 高棉文, 和暹罗文 (泰文) 也有这些词, 而且它们的词源明确无误是梵文, 但没有一点证据和可能性证明它们都是通过汉语借来的。为什么缅语词汇就非得通过汉语的渠道哪? ³⁶ 这提醒我们缅语的 **pu tho** 和泰语中的 **phuttô** 应为同源, 不应该是汉语借词。但后者是否也指佛塔我不得而知。

计教授认为 **pu tho** (佛塔) 一词肯定不是梵文或巴利文借词, 但对 **η-jai**, 她就没那么肯定了, 只是说它非常有可能来自汉语。《缅语简明辞典》未给出出处, 但《缅英辞典》则说来自巴利文 **niriya**。计教授认为地狱在梵文和巴利文都为 **naraka** 是不对的, 梵文为 **naraka** 不错, 根据 **Eitel** 的 *Handbook³⁷ of Chinese Buddhism* (105) 中 “地狱” 的巴利文为 **miraya**, 同时也注明缅语中为 **niria** (因为该词已被借入缅语)³⁸, 汉语译音为 “泥黎”。我感觉 **η-jai** 和巴利文的 **niriya** 似乎非常接近, 尤其是将巴利文 **niriya** 的缅文拼写中 “**r**” “**y**” 连读, 就成了 **η-jai** (拉丁字母发音为 **ni-ye**)。这种改拼梵文巴利文词汇的现象在缅文中经常发生, 原来梵文 “中国” 一词 **sina** 在缅文中合读而变为 **sein'** 或 **sein**, 成了缅甸使用 **Tarok/Tayok** 德由以前对中国的称呼 (此后仍然使用, 不过多在诗文中); ³⁹ 缅文碑铭将梵文中 **Caitra** 或 **Jaya** (均为年名, **year-name**) 改写为 **cay**, **cey**, 或 **jay** (均有双音节变为单音节) 则是最好的例子, 充分说明了缅文形成初期对外来词汇的改写。从 **niriya** 到 **η-jai** 应该也是一个例子, 而不是从汉语 “阎 (王)” 来的。是否有道理, 我留给语言学家去研究。计教授所指出的骠族和缅族使用不同佛教词汇的事实可能是因为在七至九世纪缅族初到缅甸时所接触到的宗教信仰与骠族不同 (例如, 大乘和小乘), 从而导致他们某些宗教词汇的不同 (例如, 梵文和巴利文)。

杜诚浩从方法论上来讲是望 “音” 生义 (这一点计教授也不否认), 舍近求远, 缘木求鱼。而计教授对其理论的修正也不能令人信服。这样, 她的 “汉文化对缅族的巨大影响” 的结论 (595 页) 也同样是站不住脚的。杜诚浩从佛教词汇着眼

³⁴ 皆为缅甸教育部出版, 前者为五卷本, 出版于 1978 年; 后者英文为《Myanmar—English Dictionary》, 一卷本, 出版于 1998 年。

³⁵ Ernest John Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism: Being a Sanskrit-Chinese dictionary of Buddhist terms, words and expressions, with vocabularies of Buddhist terms in Pali, Singhalese, Siamese, Burmese, Tibetan, Mongolian and Japanese*. Amsterdam: Philo Press, 1970), 36.

³⁶ “On Alleged Chinese Words in Burmese”, 99.

³⁷ U Lu Pe Win, “The Burmese Calendar,” *Journal of the Burma Research Society* 50, 2 (1967): 225.

³⁸ 北大东语系免于教研室, 《缅汉词典》(北京: 商务印书馆, 1990), 446, 注音为 **ni'-r-ya'**。

³⁹ 同上, 247。

研究中国文化对缅甸影响的方法似乎极富有启发性，从一方面讲，将近一百年后我们还在讨论他提出的问题，足见其影响巨大；从另一方面来看这种方法引导我们走向的非常可能是一条死胡同。只是这条胡同太长太暗，国外学者（杜诚浩及批评他的学者）受条件局限无法走到头，而国内学者们一般只是走到胡同口，见上面贴着“中国影响如日中天，大乘佛教广传缅甸”的标签不予深究，扯下来就用。计教授稍微深入一些，虽心存疑问，但认为杜诚浩的大方向还是正确的。这条胡同我们还没有最后走到头，所以目前为止为谨慎起见，还不能绝对说它一定全错。国内外的语言学家应该下功夫去解决杜诚浩提出的问题，了却此案。

总之，杜诚浩所勾画的中国大乘佛教传播热潮属于子虚乌有，没有任何的证据。非常有意思的事，在七十年之后，又有学者描绘出另一股中国大乘佛教在缅甸传播的热潮。1977年日本研究中国和缅甸史的两位专家铃木中正和荻原弘明联袂撰写“贵家宫里雁与缅甸华侨”一文，一方面将桂家宫里雁，中缅关系史和缅甸华侨史的研究推向一个前所未有的高峰（尤其在资料的运用上无出其右），但另一方面却将桂（贵）家即为永历后裔的错误观点进行了淋漓尽致的发挥和阐述。⁴⁰ 铃木中正和荻原弘明的研究在日本和中国影响巨大，文章被译成中文发表后，⁴¹ 成为桂家研究的定音之作。

铃木中正和荻原弘明的论文旁征博引，用力至深，需要公正系统的评论。在这里我只讨论其中的一点，即十八世纪中国汉族移民从云南将中国大乘佛教传到缅甸的问题。1740年，在下缅甸桂（贵，Gwe）人后裔斯弥陶佛陀吉帝（Smindhaw Buddhakethi）自称“真命天子”（minlaung）被拥立为国王。铃木中正和荻原弘明根据这一事实以及他的名字Buddhakethi含有“在佛土以正宗教义统治之王”推算出下缅甸有大乘佛教弥勒佛的信仰。因为斯弥陶佛陀吉帝的支持者是不久前才来到缅甸的中国移民（这一说法毫无根据），而这些移民的故乡在弥勒佛信仰盛行的云南（鸡足山），所以下缅甸弥勒佛的信仰和云南弥勒佛信仰有关系。换句话说，云南移民将鸡足山的弥勒信仰带到缅甸，这种信仰又与斯弥陶佛陀吉帝的教义相吻合，“从而（在下缅甸）兴起了一个宗教信仰的热潮。”⁴² 对这一子虚乌有的推测，附和者纷纷，⁴³ 怀疑者无人。于是第二股中国大乘佛教传播缅甸的热潮又成了事实，被写入历史。这当然可被视作所谓的中国文化对缅甸的重大影响。例如，有学者认为，“它的传入不仅给缅甸的佛教文化增添了新的信仰，而且还在建立新政权时，产生了重要的政治影响”。⁴⁴

⁴⁰ 十几年来我一直在研究这一问题，确信桂家或桂家和中国人没有任何关系，而属于孟高棉族系，将有专文发表，此不赘述。杨煜达参考我的研究提纲发表文章“桂家事迹新探，”《云南社会科学》2003年4期，94-98，但对我的结论仍半信（同意桂家不是中国人）半疑（不相信桂家为孟高棉族系）。

⁴¹ 陈选译，陈炎校，《中外关系史论丛》（上海译文出版社）1986年第3期13-34页，上海译文出版社。

⁴² 同上，25页。

⁴³ 陈炎，“中缅两国”，292-293；梁立基，李谋，《世界四大文化与东南亚文学》（北京市：经济日报出版社，2000），55页；张玉安，“中国神话在东南亚的传播，”见陈炎，陈玉龙编，《魏维贤七十华诞论文集》（北京：北京大学出版社，2000），127页；汪大年，“建立在‘六缘’关系上的中缅文化交流，”p. 235。

⁴⁴ 陈炎，“中缅两国”，293。

两股中国大乘佛教传播缅甸的热潮均是历史学家虚构出来的。

《缅甸文化从论》的作者中虽然指出杜诚浩的观点不见得完全正确，但却大段引用他的原话。他们的看法是，“中国和缅甸民族多数同源，中国文化比印度文化传入缅甸更早，且早期中国文化对缅甸产生过巨大影响这是无疑的”。但为什么反映中国文化影响的文物非常贫乏哪？据两位学者的解释，原因有四。第一是上座部佛教排斥其他文化，限制了中国文化的传播。第二是英国殖民者统治全缅甸 60 多年“有意淡化中国文化与缅甸的渊源，甚至将一些表明缅甸与中国关系的碑铭文物别有用心地毁掉，，，”。其他原因还有缅甸考古事业不够发达，文物发掘和研究尚欠缺；缅甸炎热潮湿的环境对文物保护不利。⁴⁵ 这些看法反映出国内学者在缺乏证据的情况下仍然想方设法强调中国文化对缅甸的（从来不存在的）“巨大影响。”上座部佛教能搞排斥其他文化（包括中国文化）只能说明其他文化影响不大或影响很小；所谓英国殖民者有意破坏有关中国文化影响的文物，是姚楠怀疑英国人对缅甸的唯一（近代华侨所立碑铭除外）中文碑铭（即前面提到的蒙古人所立的那块）做了什么手脚（故意毁坏使其文字模糊不清）。⁴⁶ 但没有证据，最多只能说英国殖民当局不够重视。⁴⁷ 至于考古不发达和气候炎热潮湿对各种文化都一律平等。所有这一切都说明对缅甸本来影响不大的中国文化是没有办法强行夸大的。就我所知，缅甸近些年发现的中国文物只有唐或五代时期银碗一个（上刻“余祥将者”），⁴⁸ 宋代和明代铜钱各一枚（分别刻有“崇宁通宝”和“崇祯通宝”），皆为经济交流的见证。银碗不知收藏于何处，宋代铜钱可能在蒲甘（我只有照片），明代铜钱收藏于阿瓦博物馆，笔者亲眼看到过。⁴⁹

最能反映夸大中国文化影响的是如下论述：““缅甸人受中国文化的影响可以说是最早的。，，，儒教的‘中庸之道’至今**影响和左右着**缅甸人的思想。儒教尊师爱友，尊老扶幼，也**深深地影响着**缅甸人的思想，缅甸人长幼有序，尊敬师长，素称‘礼仪之邦’，这不能说与中国文化的影响没有关系。”（黑体字为引者所加）⁵⁰ 这等于说儒家文化在缅甸文化中占主导地位或发挥着巨大作用。但事实并非如此。缅甸文化从骠国时期到现在都主要受印度文化影响，这一点好像是没有争议的。

以中缅民族同源来强调两国文化相似之处和血亲关系的还有台湾和大陆学者。前者写道：“缅甸与中国西南地区，尤其与云南，系属于同一文化圈，在早期文化的发展过程中，无论是生产方法，或生活方式，几乎都是朝着相同的方向前进，而且缅甸的民族成分与西南民族也是相同的，可以说是中华民族的国外宗

⁴⁵ 北京大学出版社，2002年，350-354页。

⁴⁶ 《缅甸史》，162页。

⁴⁷ 陈孺性，“蒲甘华文古碑之迷”，36页，也说如果杜诚浩能及时将拓本送往中国或其他国家释读就会大大便于读懂其内容。

⁴⁸ 陈孺性，“汉，唐至宋，元时期在缅甸的华人”，《海外华人研究》2（1992）：49。

⁴⁹ 在二十世纪三十年代，在缅甸的丹那沙林发现大量中国从唐代至清代（十八世纪）的瓷器碎片以及250个完整瓷器。这当然是因为丹那沙林为东西贸易转运站。见Maurice Collis, *Into Hidden Burma: An Autobiography* (London: Faber and Faber, [1953]), pp. 218-227.

⁵⁰ 姜永仁，“缅甸文化及其特点，”见梁志明，张锡镇，赵敬编，《面向新世纪的中国东南亚学研究：回顾与展望》（香港香港社会科学出版有限公司2002年），536，

支”。⁵¹ 后者更以“建立在‘地缘’‘血缘’关系上的中缅文化交流”一文把这种研究方法推向高峰，并得出结论说，“由于存在着共同的血缘关系，许多共同的特点如：生产方式，生活和思维方式，宗教信仰，风俗习惯，道德风尚，文学艺术等等都自然地形成相似之处，这就为中缅两国之民在文化交流上提供了极为亲密，可靠的基础”。⁵² 与其他学者不同的是，汪教授强调中国文化的多元性，这样他论述中国西南民族和缅甸国内民族在神话，语言，和其他方面的相同点。单就狭义的“中国文化/中原文化/汉文化/儒家文化”来讲，和一个印度化（即深受印度文化影响）的缅甸文化相比，中缅两国在上述诸方面相差可谓大矣！

种族和语言同源常常无助于说明互相影响的问题。种族和语言同源的民族相似之处，就像兄弟俩人模样相似那样，是因为同母同源，而不是互相影响的结果。用现在中国和缅甸版图内汉藏语系民族的语言和文化相近来证明“中国”和“缅甸”历史上的亲密友好关系不能说明很大问题。种族和语言同源并非能在任何时候都能说明问题。印度人和欧洲人便是一个例子。两者同属于印欧语系，同属于雅利安人种，但文化上有多少相似之处哪？

杜诚诰还谈到中国历法对缅甸及东南亚其他国家的影响。例如，缅历（始于公元 638 年）系从中国唐朝经安南和柬埔寨传到缅甸，而且是在唐太宗时期（627-650）（这样在时间上正好吻合！）。需要指出的是，这种观点的首倡者并不是杜诚诰，第一个提出该观点的学者应为 Forbes，他认为印度以东的国家（现代东南亚）虽然接受了印度的宗教，文化，和文学，但历法都是从中国传入的。杜诚诰还进一步根据玄奘的《大唐西域记》说周边国家都接受了唐朝颁布的历法，并指出直到清朝末期中国向全国及其属国一年一度颁布历法。⁵³ 《大唐西域记》的原文是：“，，，越自天府，暨诸天竺，幽荒异俗，绝域殊邦，咸承正朔，俱沾声教”。⁵⁴ 这种泛泛溢美之词当然不是历史事实。

据《琉璃宫史》记载，缅历是卜巴苏罗汉王于公元 640 年创立的（所以也叫卜巴苏罗汉王历）。但实际上缅族人从十二世纪开始才开始正式使用缅历。⁵⁵ 不管缅历是否确为缅甸人创立，但有一点可以肯定，缅历绝对不是从中国传来的。夸大中国历法对缅甸影响的例子还有：“随着中国（元朝）军事，行政，职官制度在缅甸的建立，中国的历法，天文如：星相，正朔，农业节气，干支纪年，五行，七曜日，十二生肖等等曾在缅甸流行，对缅甸农业生产的发展产生了影响。”⁵⁶ 遍查中方史料，没有元朝向缅甸颁布历法的记载。⁵⁷ 即使象后来明清两朝这样做，也只有受中国文化影响较深，使用中文语言的几个国家（朝鲜，越南，和琉球）才真正使用中国历法。其他国家包括缅甸在中国看来名义上虽然“奉天朝正朔”，毕恭毕

⁵¹ 《清高宗十全武功研究》（北京：中华书局，1987），269。

⁵² 58 页。

⁵³ Burmese Sketches, 第 63, 191 页。Forbes 观点的出处为 Charles James Forbes Smith-Forbes, Comparative Grammar of the Languages of Further India: A Fragment and other Essays (London: W.H. Allen & Co., 1881), 26 页，转引自 Burmese Sketches, 第 191 页。

⁵⁴ 玄奘撰，章巽校点，《大唐西域记》（上海：上海人民出版社，1977）玄奘序，第一页。

⁵⁵ 李谋，姜永仁，《缅甸文化从论》，160-161, 163-165；U Lu Pe Win, “The Burmese Calendar,” 225.

⁵⁶ 陈炎，“中缅两国，”279；王介南，王全珍，《中缅友好两千年》，50。

⁵⁷ 汇编，上册，38-72。

敬地把天朝历法捧回去，但绝不会使用中国历法的。有可能是，使节们回国后或将天朝正朔束之高阁，或干脆将其扔在一边，忙着清点欣赏中国皇帝“赐给”的礼物。读史者必须小心审慎，尽信书不如不读书。

无独有偶。隔雾看花，轻信中文史料的不只杜诚浩，国内和日本学者，还有美国学者（我相信还有更多的其他学者）。Immanuel C. Y. Hsu即认为中国的属国包括暹罗和缅甸（缅甸是否为中国属国本文第二部分还有讨论，在此暂付阙如）都接受了中国的历法。⁵⁸大名鼎鼎如耶鲁大学教授Jonathan D. Spence曾如是言：“这些国家（缅甸，泰国，越南，和琉球）吸收了许多中国的基本文化，（包括）中国式的历法制度，以中文为基础改造的文字，相同的饮食和服饰，信奉儒教和佛教，还有类似中国的官僚机构”。⁵⁹套在越南和琉球，特别是朝鲜的身上，这一段话大致不谬（但我们还必须小心谨慎，这些国家毕竟在不同程度上保留了他们原有的文化，或对中国文化进行了创造性的加工改造），但有一点基本东南亚历史知识的人一看便知，对缅甸和泰国来说，Spence的话是大错特错了。

此外，《中缅友好两千年》举出更多的例证来进一步阐述中国文化对缅甸的影响：“缅甸的城市建筑和汉代长安以及四川云南等地建筑风格也有相同之处，缅甸茅沙，蒲甘，曼德勒等古城都是砖砌，又十二城门。公元前二世纪汉代建筑的长安城亦为十二城门。缅甸音乐中的铜鼓起源于我国的西南地区”。此外该书还引用缅甸学者吴巴顶观点，认为缅甸古代红铜和青铜的浇铸艺术是从中国传入的。⁶⁰城市建筑某些方面相似也属可能，但如果说十二城门传自中国，则需要更确凿的证据。比如，有学者指出，蒲甘的拱形门就是从四川通过“西南丝绸之路”传到骠国的，列出照片，但仍需要进一步考证⁶¹。另外，根据一本出版于1782年葡萄牙历史文献，莽应龙修建勃固新城，曾高薪请来中国工程师，“按照中国国王[宫殿]的形制为他建造宫殿”。⁶²这当然是一条非常有趣的记载，但只是孤证，还没有其它材料的印证。而且该记载是在两个世纪之后，同时期的记载（包括葡萄牙文献）都没有提到这一问题。当时在下缅甸中国人肯定是有的（也应该包括被缅甸军队从云南边境掳掠过去的），但是否确实帮助莽应龙建造宫殿则不得而知。即使确有此事，中国的工匠在多大程度上影响了勃固的宫殿又是一个问题。勃固宫殿的原型已无从考证，最近的重修据说是根据曼德勒皇宫的模型。据说缅甸19世纪的都城曼德勒即为腾冲和顺人尹蓉帮助设计，“外城绝类云南腾冲城”。⁶³这不过只是腾冲人的讲法，曼德勒在多大程度上类似腾冲城则需要研究，但我觉得可能性不大。

⁵⁸ *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase 1858-1880* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960), 4.

⁵⁹ *The Search for Modern China* (New York: W. W. Norton & Company, 1960), 118.

⁶⁰ 《中缅友好两千年》，14，26。

⁶¹ Di Crocco, "References ad Artifacts," 172-173. 该作者还指出骠国的火葬陶瓷瓮上的装饰也和唐朝早期瓷器装饰类似，蒲甘博物馆所藏的一件瓷器和中国的香炉形状相似（166，170-171）。

⁶² 金国平和吴志良，“澳门与马祖信仰早期在西方世界的传播---澳门的葡语名称再考，”见金国平和吴志良，《过十字门》（澳门：澳门成人教育学会，2004），第95-96页，注236。

⁶³ 尹文和，“云南和顺侨乡史概述”，《云南历史研究所历史集刊》1984年第2期，280页。

所谓“缅甸音乐中的铜鼓”大概是指骠国音乐中的“铜鼓”。其实，骠国音乐中本无“铜”鼓，大概是因为其鼓的颜色接近铜色，白居易即称其为“铜鼓”，而刘恂在《岭表录异》中就干脆说骠国有铜鼓了。当代学者包括陈孺性，江应梁，李伟卿等皆不加审辨，盲从此说。其实，李根源早在1941年已指出来这个问题，只是无人注意而已。⁶⁴至于中国和越南学者关于铜鼓的发源地的长期争论（中国和越南谁为铜鼓的发源地），除了考古学上的问题外，在很大程度上掺进了两国民族主义情绪，是过去为现实，历史为政治服务的典型例子。⁶⁵撇开当代民族国家的概念，铜鼓文化属于“东南亚文化”，起源于“东南亚地区”。用现在的政治边界去硬套几千年以前的历史发展和文化演变，有点削足适履了。至于缅甸红铜和青铜的浇铸艺术受中国影响，我没有任何研究，不敢妄评，只知道一方面东南亚青铜文化有中国商周青铜文化的影响，⁶⁶而另一方面据王海涛向本人透漏，云南青铜文化过去都认为受中原文化影响，但新的研究表明主要影响来自于印度。根据前一种观点，则缅甸青铜文化有可能受中国影响，但如果根据后一种说法，缅甸处于印度和云南之间，受印度青铜文化影响当在情理之中。

中国史料中还有更多的例子记载中国对缅甸的影响，但都必须谨慎对待。例如，赵汝适《诸蕃志》记载“蒲甘国有诸葛武侯庙”。早在1966年陈孺性还相信这可能是当时住在蒲甘的中国人所建，⁶⁷但在将近30年之后，他修正自己的观点，指出这“可能是传闻致误，并无实据，不可确信。缅人从来不知有诸葛武侯，缅甸亦无‘孔明城’，谢清高说备姑Pegu‘孔明城’，全属误会。蒋孟获当作缅人，将缅甸语‘日东王’Udibwa一词当作‘孔明’乃清代同治光绪年间流寓缅甸的华人知识分子杜撰者。在宋代，确实有华人流寓于缅甸，但不可能有多至有能力建立庙宇的人数。我们从清代华人在缅甸境内建立庙宇的事迹来看，建庙需要很多的人力物力，诚非易事”。⁶⁸陈孺性这段评论应该是符合实际。此外，成书于十六世纪末的《西南夷风土记》也这样记载道：“都鲁濮水关，有唐僧晒经台。板古名曰流沙，唐僧取经故道，贻记甚多。。。城中亦有晒经台。。。普坎城中有武侯征南碑，缅人称为汉人地方”。⁶⁹这些都是传闻，前者当然有历史的影子，反映唐代僧人通过上缅甸赴印度取经的事实，但“贻记甚多”“晒经台”显系传闻，实无根据；而后者大概是历代华人将流行于云南各民族中的有关诸葛亮的传说移植到缅甸了。

另外，元代周致中的《异域志》“缅人”条提到缅甸人“因知中国之制，颇效之”。对此必须审慎，不能轻信。缅甸人仿效中国什么该书语焉不详，更没有证据证明。该书“暹罗国”条记载，“其名姓皆以中国儒名称呼”。⁷⁰很明显，说

⁶⁴ Sun Laichen, “Chinese Historical Sources,” 14.

⁶⁵ Xiaorong Han (韩孝荣), “The Present Echoes of the Ancient Bronze Drum” (<http://www.hawaii.edu/cseas/pubs/explore/v2/han.html>).

⁶⁶ Charles Higham, *The Bronze Age of Southeast Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁶⁷ Chen Yi-sein, “The Chinese in Upper Burma before A. D. 1700,” *Journal of Southeast Asian Researches* 2 (1966): 85. 国内学者对此当然深信不疑，见陈炎，“中缅两国”，266页；王介南和王全珍，《中缅友好两千年》，43页。

⁶⁸ “汉，唐至宋，元时期在缅甸的华人”，51-52。

⁶⁹ 见余定邦和黄重言，《汇编》，上册，353页。

⁷⁰ 北京：中华书局，1981，4，23页。

暹罗人都采用中国名称肯定不符合事实，大概是少数移居暹罗的中国人吧。《异域志》保存了一些非常有价值的史料，但也有相当多的错误，使用时必须小心。还有《通典》卷188记载“投和”国（即位于今泰国南部的堕罗钵底国）：“。。。官属有朝请将军，总知国政。又参军，功曹，主簿，城局，金威将军，赞府等关，分理文武。又有州及郡县。州有参军，郡有金威将军，县有城局。。。 ”何平教授对此提出质疑：“那一整套‘中国化’的大小官职及行政区划名称到底有多少可信程度，也是有疑问的”。⁷¹很显然，该段记载的作者戴着“中国”有色眼镜来看一个东南亚古国的行政制度，其可信程度当然要大打折扣。何平教授敢于大胆怀疑的态度实在是少见，因而是非常难能可贵的！这提醒我们在阅读古代（还有当代！）中国记载东南亚及其他国家的资料时要处处小心，时时怀疑，才能比较正确地理解历史。

葡萄牙史料中除了上面已经提到的外还有更多的谈到中国文化对缅甸的影响。十六世纪的葡萄牙史官若昂·德·巴罗斯（João de Barros）在他的出版于1563年的名著《亚洲旬年史之三》（*TERCEIRA Decada da Asia de Ioam de Barros*）这样写道：

“为保持其征服之英名，华人在内陆东征西战。他们曾出师勃固王国。那里至今犹存的华人的手迹向我们叙述了他们的征战业绩，尚存硕大无比的金属钟及火铳。似乎他们使用火铳的历史较我们更为悠久。在勃固王国北部的阿瓦王国的遍达（Piandá）与米兰都（Mirandú）之间，尚存华人在那里兴建的一城市的遗址。不仅上述王国，正如前述，暹罗中包括的大小诸国，如位于勃固北部的美里台（Melitay），堡高（Bacam），查兰瓦拉固（Chalam Varagu）及其它与其相邻的内陆王国，或多或少地保存华人的宗教，华人的自然科技知识：他们将每年分为12个阴历月份，在黄道图中使用十二宫及天体运动的其它知识。因为华人在其征讨之地，传播了他们的文化。这些被征服的王国，作为对中国的承认，从那时起直到现在，每个三年，遣使中国，进呈礼物”。⁷²

这段记载非常有趣，但其史料价值值得进一步的研究，所提地名也应尽量考证还原（其中Bacam似应为蒲甘）。该记载没有交代具体历史背景，金国平和吴志良指出元明两朝都曾出师勃固，所以巴罗斯的记载可信。他们并认为这段史料主要是反映郑和下西洋的情况。这些推论似乎都有问题。元明两代虽与缅甸兵戎相见，但都没有出兵至勃固。郑和下西洋绕开下缅甸，直奔孟加拉，未和缅甸发生多大关系（《郑和航海图》只提到下缅甸的一些地名）。就现有的资料而言，最有可能的是一部分走散的郑和下西洋官兵可能经勃固（《明实录》中的“卜国”有可能是勃固）⁷³，但征服一事也无从谈起。如果说是军事征服，“称臣纳贡”，则很像是指十四至十六世纪明朝在上缅甸的军事活动及政治影响。至于华人建立城市则也不甚可信，但缅甸各地（尤其是上缅甸）有华人居住并有相应的中国文化则在情理之中。需要指出的是，即使有华人的宗教，也最多局限于华人之间。其中提到中国的

⁷¹何平，《东南亚的封建--奴隶制结构与古代东方社会》（[昆明]：云南大学出版社，1999），第80页。

⁷²金国平和吴志良，“500年前郑和研究一瞥—兼论葡萄牙史书对下西洋终止原因的分析”，载《世界汉学》3（2005）：164。

⁷³感谢韦杰夫向笔者提及这一点。

火药以及技术则更为可能，因为这与中文和缅文史料相印证。但所有这些中国的影响更多是因为从中国内地经云南传到缅甸的，和郑和下西洋的关系不能估计过高。

74

中国文化（尤其是精神文化）总的来说对缅甸文化影响不大，在缅甸文化形成的早期（骠国和蒲甘时期，甚至一直到近代大量华侨入缅之前）更是微乎其微，甚至没有。梁立基和李谋教授指出外来文化在东南亚的传播主要通过政治渠道（中国文化）和宗教渠道（印度和伊斯兰文化），所以中国文化在东南亚的传播是伴随着中国的政治势力而来，局限于中国政治势力所能达到的范围。这样，越南便是典型的例子，受到中国深刻的影响，而其他国家都在印度文化影响范围之内。⁷⁵ 其实赛岱司在二十世纪四十年代就指出中国和印度文化传播方式的差异，前者是通过军事征服和吞并，军队占领某一地方后，官吏再传播中国文化；而后者是通过和平的方式。⁷⁶ 对东南亚来说，这种观点基本正确。⁷⁷ 需要强调的事，几次战争或短期的军事征服或名义上的统治远不足以传播中国文化（中国元朝对缅甸的战争和暂时名义上的统治，以及明清时期和缅甸的战争），必须是比较长期有效地占领和统治（汉朝至唐朝对现在越南北部的统治以及明朝初期对越南二十年的占领）中国文化才能发生深刻影响，但也未必是更深蒂固。这样，缅甸没有受到中国文化的重大影响是不奇怪的。要知道，就像我们在上面提到的，中国和缅甸中间还隔着云南。云南是在北元明清三朝征服，通过移民才大量有效传播了中国汉文化。但直到今天，云南文化还很不“中国”，不少方面很像“东南亚”，而且有的就是“东南亚（文化）”（如傣族文化）。缅甸之非“中国(文化)”自不待言。

但上述观点仍不完全。除政治和宗教的渠道外，还必须考虑移民的渠道，这尤其是近代以来中国文化在东南亚及其他国家和地区传播的主要渠道（新加坡是个典型的例子）。⁷⁸ 缅甸也不例外。只有在英国占领缅甸后，比较多的中国移民来到缅甸，中国文化（宗教，语言，建筑，饮食等）才有了比较大的影响。⁷⁹ 但这些影响仍主要局限于中国移民区内，和缅甸受印度影响的主体文化比较起来相形见

⁷⁴关于明朝时期中缅两国的政治，军事，和经济的交往，我在博士论文“Ming-Southeast Asian Overland Interactions, c. 1368-1644”（The University of Michigan, 2000）中有详细论述。关于中国军事技术向东南亚的传播，可参见 Sun Laichen, “Chinese Military Technology Transfers and the Emergence of Northern Mainland Southeast Asia, c. 1390-1527.” *Journal of Southeast Asian Studies* 34, 3 (2003): 495-517; “Chinese Gunpowder Technology and Dai Viet: c. 1390-1497,” 见 Nhung Tuyét Trân & Anthony Reid 编, *Viet Nam: Borderless Histories* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press), 即将出版。后者的初稿已发表在新加坡国立大学亚洲研究所的 *Working Papers Series* (#11, 2003) (http://www.ari.nus.edu.sg/docs/wps/wps03_011.pdf)。

⁷⁵ 《世界四大文化与东南亚文学》，4-5 页。

⁷⁶ G. Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu, Hawaii: The University Press of Hawaii, 1964), 34-35。

⁷⁷ 我之所以强调这一点，是因为从宏观角度来看中国文化的传播并不都是通过政治渠道和武力征服，日本和琉球（可能还有朝鲜，或许在某种程度上）是主动接受中国文化的例子。这个问题需要深入研究。

⁷⁸在近代以前中国移民较多的地区中国文化也产生一定影响，例如爪哇。参见孔远志，《中国印度尼西亚文化交流》有关部分。

⁷⁹ 李谋，姜永仁，《缅甸文化》，356-357。

细（比一比仰光和曼德勒的几座中国大乘佛教寺庙和缅甸大部分地区村村都有的小乘寺庙和佛塔便可知道），只能是支流，属于移民文化。

纵观历史上中国对缅甸的影响，主要局限于政治，军事，和经济方面。十三世纪末元朝的入侵缅甸起码作为外因导致了蒲甘王朝的灭亡。明朝中国在缅甸东吁王朝于十六世纪后期强大起来以前政治上的作用举足轻重。而十七世纪中国的改朝换代迫使南明永历避难缅甸，寄人篱下（但被其大臣之一刘苴美其名曰“狩缅”，意思为皇帝到缅甸打猎），但却导致了缅甸的国王易位。十八世纪缅甸贡榜王朝和中国清朝迎头相撞，导致了大规模的战争，对两国都影响巨大。⁸⁰ 军事上的影响，除战争外还有军事技术。如中国明朝军事技术尤其是火枪火炮的传播对东南亚，东亚，还有南亚国家都产生了不同程度的影响，特别是对朝鲜和越南影响巨大，直到现在还有较多的实物存在，但在今天的缅甸中国式的火枪火炮已无迹可循，但影响是肯定有的。经济方面，两国贸易历来重要，比如明朝的贸易尤其是宝石贸易促进了缅甸北部掸族的勃兴，以致在1527年取代阿瓦王朝，为缅甸历史上的重大事件之一。⁸¹ 通过贸易而传过去的物质文化如丝绸瓷器等影响应该不小，但都很难追溯，或遗留实物不多。

但就精神文化如宗教信仰包括宗教建筑等在近代以前中国对缅甸的影响可以说很小。我同意缅甸学者U May Oung的观点：“有鉴于两国临近，在缅甸不同的地方有一些和中国交往的蛛丝马迹是一点也不奇怪的；相反，令人吃惊的是[这样的蛛丝马迹]太少了”。最不能令U May Oung接受的是杜诚浩的观点的更深一层的含义：“我们（缅甸人）要感谢中国最早给我们带来佛教”。⁸² 可以看出，U May Oung对杜诚浩的反驳带有强烈的缅甸民族主义倾向。我不是缅甸人，更没有缅甸民族主义倾向。但我之所以同意这种反驳是因为我没有见到证据，没有证据便不能忙下结论。的确，能反映中国影响缅甸的文物太少了！在将来也不会有重大发现。这只能说明中国文化对缅甸的影响太小了。⁸³ 一言以蔽之，“汉文化对缅族的早期影响”不是被“大大地被忽视了”⁸⁴，而是被毫无根据地夸大了。

二：中国文化对周围其他国家的影响问题

现在我们转向讨论夸大中国文化对周围其他国家影响的倾向。这种倾向与“中国”（中心之国，位于世界的中心）的历史一样悠久，并非现代学者所创。远的不表，单说十五世纪永乐皇帝和郑和下西洋。有诗为证。1405年，永乐皇帝御笔写给满刺加国王的诗中包括下列词句：

王好善义思朝宗，愿比内郡依华风。
出入遵从张盖重，仪思杨袭礼谦恭。
大书贞石表尔忠，尔国西山永镇封。⁸⁵

⁸⁰ 在该文的第二部分将有详细论述。

⁸¹ 参见注释106。

⁸² “Critical Notes, “43页。

⁸³ Charles Duroiselle, *A List of Inscriptions Found in Burma* (Rangoon: Superintendent, Government Print., 1921), part 1, p. ii 就已经指出这一点。

⁸⁴ 计莲芳语，602页。

⁸⁵ 孔远志，“郑和与马来西亚，”见陈炎，陈玉龙编，《魏维贤七十华诞论文集》，220。

五百多年之后，即 1936 年，著名史家吴晗在其“十六世纪前之中国与南洋”中对永乐的诗句作了现代注释：郑和下西洋的结果，使“南洋各地政治上的领袖和著名的山川都受中国册封，，，南洋的社会渐有华化的趋势。如北婆罗州之杜森族（Dasuns）为土著狄亚克（Dyaks）与中国人之混合种，自称为中国人之苗裔，其耕织均用中国之法。菲律宾之由游牧时代而进于农业时代，实由于闽人林旺之启导。爪哇旧港南渤里诸地多使中国钱。甚至地名也中国化，如爪哇之心村，北婆罗州之中国河（KinaKatangan），中国之寡妇村（Kina Balu），拉布恩岛之中国河（Kina Benua River）”。⁸⁶ 永乐希望满刺加国王顺依“华风”，即效仿中国礼仪冠服制度。在吴晗的笔下，永乐的愿望变成了现实。由于郑和下西洋，南洋一带从人种地名，农业经济，纺织技术，到商业贸易，“渐有华化的趋势”。真如永乐所说，“比内郡依华风”了。

大约半个世纪之后，郑和下西洋的影响又被进一步扩大和夸大了。举例如下：

郑和下西洋，“创造了东南亚地区和印度洋地区蓬勃发展的政治局面，，，政治上建立了亚非国家间的和平局势。”

“15 世纪初，东南亚许多国家与中国相比，还处于较为落后的社会发展阶段上，往往一个成邦或一个不落即号称一国，社会文明程度极为低下”。

“由于郑和多次访问占城以及双方使臣的频繁交往，汉字逐渐传入占城并取代了梵文”。⁸⁷

“（1409 年）接受郑和颁赐冠带袍服的满刺加头目拜里米苏刺，便由一个‘不习衣冠疏礼仪’部落酋长，正式成为一个国家的国王。其宫廷百官的服饰制度与明廷已毫无二致。这就改变了原先‘不习衣冠疏礼仪’的原始部落的落后状态，使之几乎跨越了数个历史时代，跃入了文明的社会。”

“郑和向东南亚诸国颁赐历法，引导海外诸国学习遵循，目的是提高整个社会文明发展程度”。

1426 年明朝派使节前往占城颁赐《大统历》，“从此，占城普遍采用明朝的《大统历》，对占城社会生活和农业生产显然具有积极意义”。

“郑和下西洋，本着‘敷宣教化于海外主番国，导以礼仪，变其夷习’的精神，向东南亚国家敷宣中国的教化，以提高其文化程度，改变其落后面貌”。

“郑和使团在国外努力‘敷宣文教’，直接或间接帮助各国建立健全国家制度，礼仪制度，法律制度，或邀请各国使节到中国访问，使其目睹中国的社会文明。，，，应征和邀请来中国访问的使节，受到明廷和中国人民有后的礼遇，亲见中国文物典章之美，一睹‘天朝太平乐事之盛’，意识到自己所处的落后状态，自

⁸⁶转引自王介南，“略论郑和下西洋与中国东南亚的文化交流”，见陈炎，陈玉龙编，《魏维贤七十华诞论文集》，247-8。

⁸⁷引自黄国安。“郑和下西洋与中国经济文化交流”，《印度支那研究》2（1985）。此类夸大中国文字影响的论述还有：“汉语由于西辽统治者的提倡，成为中亚细亚通行的语言之一。，，，，，汉语在波斯人中也流行起来，成为波斯人熟知的语言”。见沈福伟，《中西文化交流史》（上海：上海人民出版社，1987），222 页。

然为中华文教的魅力所吸引，仰慕中华雍容揖让的道德风范，愿意接受中国的礼仪制度，改变昔日不文明的落后习俗”。

“从郑和下西洋带给东南亚各国的巨大变化来看，，，不亚于一场生产技术的科学文化的革命”。

“当时的东南亚人民曾十分感慨地说：‘诚不敢负圣恩，往赐玺书礼币，至仁至德，化及蛮夷，万邦臣服，贡献之盛欤！’⁸⁸

初读以上胪列各项，好像是言之凿凿，怪不得东南亚人民那么感慨了！但仔细推敲起来，可能不是那么回事。从永乐到当代学者的论述，无论是语言还是内容，都一脉相承，惊人相似。他们的“一个中心”就是“华化”，或者以中国为中心，从南京或北京看南洋。他们还有“两个基本点”，即中国进步文明，南洋落后愚昧。此外，读起来有点像西方殖民者描绘亚非拉！

南洋到底在多大程度上华化了哪？南洋就真的那么落后吗？让我们一一（只能简单地）道来。

册封领袖和山川，当然有政治上和经济上的意义。中国是个大国，在明初又是格外强大，为当时世界超级大国（友好人士李约瑟曾说，明初的国立无人匹敌），我在我的研究中（见下）称明朝是“军事超级大国”（military superpower）（必须声明，我这样说只是想反映历史事实）。如果能得到明朝承认政治上至关重要，经济贸易实惠非浅。文化上的意义哪？怕是不大。据说马来西亚方面专门邀请中国方面专家去寻找永乐所册封的“西山”，可能是一无所获，空手而归。

郑和下西洋促进东南亚华人增多，并与当地人通婚，自在情理之中。但那时华人毕竟人数有限，生活在东南亚的汪洋大海之中，很快就被同化融合了。事实上不是“华化”，而是“土著化”。至于Dyak人与中国人通婚并用中国之耕织法，吴晗并未说明具体时期，故未必是郑和下西洋的结果；再者，实际是否如此，亦未可知。在西瓜哇，“中国犁”（Juku Cina）从十七世纪才开始推广。⁸⁹

“菲律宾之由游牧时代而进于农业时代，实由于闽人林旺之启导。”这简直是一场革命，而且是由一个福建人领导的。具体史实我不清楚，但夸张之处显而易见。

东南亚一带大量使用中国铜钱，自宋代便开始了。如果这也算“华化”，那么中国在明清时期大量使用日本美洲白银，那不就成了“日化”“美化”了吗？

至于地名中带有“中国”一字，除爪哇婆罗州外在其他国家地区也有。但这远算不上“华化”。真正的“华化”应该是普遍搬用中国地名，就像印度化过程中东南亚大量移植印度地名一样。

占城接受明朝历法，就像我们上面谈到的那样，又是自古到今中国人的一厢情愿。据学者研究，明朝赐给暹罗的《大统历》和《烈女传》“因不适合该国国情”没有留下任何影响。⁹⁰ 这样的论述，合乎逻辑。中国赐给东南亚（除越南外）的历法应该都遭此命运。至于汉文取代梵文一说，无异石破天惊，从来没有听

⁸⁸ 同上，230，231，238，239，240，241，242-243，249。

⁸⁹ 孔远志，《中国印度尼西亚文化交流》，251。

⁹⁰ 葛志伦，“1949年以前的中泰文化交流”，见周一良主编，《中外文化交流史》（郑州：河南人民出版社，1985），521页。

说过。该文引用的是第二手材料，我真想看看原文何在，证据为何。我只知道占城使用梵文，现代学者编有碑铭集出版，但从没听说过汉文曾经传到过占城。

其它如“郑和向东南亚诸国颁赐历法，引导海外诸国学习遵循，目的是提高整个社会文明发展程度”；“敷宣教化于海外主番国，导以礼仪，变其夷习”，“直接或间接帮助各国建立健全国家制度，礼仪制度，法律制度”，“使其目睹中国的社会文明，，，意识到自己所处的落后状态，改变昔日不文明的落后习俗”，则是把古代汉语译成现代汉语（又很像一副讽刺西方殖民主义的漫画：一个高大的欧洲白人牵着一个矮小的非洲黑人，从野蛮愚昧落后黑暗走向文明光明世界）。时隔六百年，但精髓则丝毫未变，中国中心主义（天朝大国心态）根深蒂固。

但实际上，永乐的“华化”只是一场美梦，所谓郑和下西洋带来的“生产技术“和”科学文化的革命”也从未发生。生产和科学方面的变化应该不少，但称其为革命怕是言过其实，“文化”上的革命更是没有。

此外还有学者认为，“正是由于郑和的贡献，在15世纪后的短短时期内，‘伊斯兰教从群岛的一段迅速蔓延到另一端，这也许在宗教史上是没有先例的’”。⁹¹郑和下西洋肯定为伊斯兰教在东南亚的传播起了推波助澜的作用，但把这场宗教革命完全归功于郑和实在是夸大了郑和下西洋的历史地位。

“一叶障目，不见泰山”。躲在“（中国）象牙塔”里的现代中国学者们应该走出来去看看外面（南洋）的风景。其实，“外面的风景实在好”。且不说十五世纪开始的东南亚“贸易时代”把整个东南亚地区带入前所未有的政治经济军事高度发展，社会文化技术空前繁荣时期（不可否认这里有中国的贡献），⁹²但据此前的婆罗浮屠，吴哥窟，和蒲甘佛塔，便足以说明东南亚地区远不是仍然生活在原始森林里，还在茹毛饮血，钻木取火。说东南亚发展水平比中国还高，那是绝对夸张。但说东南亚“社会文明程度极为低下，是“‘不习衣冠疏礼仪’的原始部落”，是郑和下西洋才使其“几乎跨越了数个历史时代，跃入了文明的社会”则更是绝对不符合历史事实。

其实，只要将大门稍开，微睁双眼，就不难看到明朝中国的“世界观”和世界其它各地的“中国观”是多么不一样。郑和手下人员曾于1420和1421年间访问亚丁，马欢《瀛涯胜览》“阿丹国”条这样写道：“永乐十九年，钦命正使太监李等齎诏敕衣冠赐其王酋，到苏门答腊国，分舟宗内官周领驾宝船数只到彼。王闻其至，即率大小头目之海滨迎接诏敕赏赐，至王府行礼甚恭，谨感伏（《国朝典故》作“咸服臣子之礼”），，，其国王感荷圣恩，特造金厢宝带二条，窟厢珍珠宝石金冠一顶，并雅姑等各样宝石地角二枚，金叶表文，进贡中国”。⁹³

让我们再来看一看远在今也门的拉士鲁王朝的历史学家是如何记载同一事件和怎么看待永乐时代的中国的。明朝使节觐见其苏丹时，不但带来永乐口气狂妄的信件，而且不行跪拜之礼，对其苏丹如此命令道：“你的君主支那王向你问候，你

⁹¹ 廖大珂，“郑和下西洋与伊斯兰教在东南亚的传播”，见南京郑和研究会编，《走向海洋的中国人：郑和下西洋590周年国际学术研讨会论文集》（北京：海潮出版社，1996），262页。

⁹² Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. Vol. 1-2. (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1988 & 1993)。

⁹³ 冯承钧，《瀛涯胜览校注》（台北：商务印书馆，1962），55，58。

对人民要光明正大”。拉士鲁苏丹虽然“殷勤的接待了使臣”，但可以想见他既不可能“咸服臣子之礼”。而且，他对中国皇帝的狂妄自大颇有微词，在写给永乐的信中说：“（世上）一切（都）与你（支那王）休戚相关，（世上的）国家都属于你。由支那王的使臣带来的（你的）这一口信，是脱掉对马里克纳绥尔的礼节之衣，而披上无礼之衣”。虽然译文有些拗口，但其意思十分明显：中国国王狂妄自大，对我蛮横无理！⁹⁴

拉士鲁王朝的史官更尖锐地评论道：“支那王认为‘所有的人都是（支那）王的仆人’。的确，他们（支那人）中间大概也有对诸国的情况和王侯们的事情愚昧无知的人。但是，自以为完美（无缺）的人当然应该具有礼仪成规，如果这种所谓完美的人一定要以宽宏的气量和高雅的风度跟他人说话的话”。⁹⁵

郑和船队所到之处，当地国王都积极与其贸易，原因不是因为“感荷圣恩”，而是为获取利润。埃及马穆鲁克王朝马格里兹的《道程志》这样记载与郑和船队贸易的情形：“，，，他们（支那船）到来时将会获得很大的利润。因此苏丹回答说，让他们来航，并殷勤地接待他们”。⁹⁶

本作者绝对无意低估郑和下西洋的历史功绩和中国十五世纪对亚非两洲的影响。相反，我自己的研究便是努力揭示明朝如何从政治经济军事上影响了东南亚（除越南外，文化影响是比较有限的）。但我所不同意的是“站在中国，不见南洋”的中国中心主义，极力所反对的是毫无根据夸大中国文化影响的论调。郑和下西洋是中外关系史研究的主要内容之一，目前已成为显学，成绩斐然。今年正好是郑和下西洋六百周年，这是中国历史上也是世界历史上的一件大事，值得纪念庆祝。政治上的宣传非历史学家所能左右，但历史研究一定要实事求是，有一分证据说一分话。郑和下西洋的伟大意义绝不会因此受到影响。

三：一点结论

本文反对夸大中国文化对周围国家（尤其是越南以外的东南亚国家）的影响，并不是否认中国在亚洲以及世界历史上的巨大影响和贡献。这一点早已是历史事实，有目共睹，否认该点便是反历史，不尊重历史。我们所应坚持和强调的是客观科学实事求是地研究这种影响，丁是丁，卯是卯，有多说多，有少说少，无话不说。作为历史学家和其他学科的学者，我们必须尊重历史，忠实于历史，写真实历史，对历史负责。要做到客观实际，就需要从多方面看中国和外国关系，象苏轼那样从不同角度看庐山。多年来我们的“中外关系史”研究“不识庐山真面目”，都是“只缘身在此山中”，只从洛阳，西安，南京，北京眺望阿瓦，曼谷，河内，爪哇，显得那么遥远，那么渺小，那么模糊不清，那么微不足道。是走出“庐山”的时候了！走到阿瓦，曼谷，河内，爪哇，再反过来看洛阳，西安，南京，北京，尽管不能否认中国在历史上的强大和影响，但看法就肯定不一样。在一

⁹⁴ 这封信不知是否到了中国；如果如此，其内容和口气则肯定是被篡改得面目全非了。有关此点，本文的第二部分将有详细讨论。

⁹⁵ 家岛彦一著，刘晓民译，庄景辉校，“郑和分舟宗访问也门，”见《中外关系史译丛》2（1985）：52。

⁹⁶ 同上，55。

次缅甸研究国际会议上，一位瑞士学者对我说，站在克伦邦看仰光，仰光竟是那样的小！我深受启发。