

● 图书评论

中欧文化平等对话的一个范例

——重读艾田蒲的《中国之欧洲》

钱林森

艾田蒲(René Etiemble, 1909—)是当代西方比较文学与比较文化学者,法国知名的文学家和汉学家,他的两卷集的比较文化专著《中国之欧洲》的问世^①,使他当之无愧的跻身于当今最优秀的中法文化关系史家之列。《中国之欧洲》也成了我国比较文学比较文化和中外关系研究者必读的书籍之一。

艾田蒲的《中国之欧洲》为他带来了真正声誉,引起了世人的瞩目。他以深厚的学养、宏阔的文化视野,精辟地论证了中国文化对自罗马帝国至法国大革命间的欧洲的影响,清理了中外关系中的历史个案,为西方人重塑了中国形象——一个真实的中国形象。从其构架之庞大、史料之丰富、论析之精当来看,真不愧为当今中欧文化关系史中一部力作,也是中西比较文化著作中难得的一部佳作。无怪乎它一问世,就轰动了法国和欧洲,得到了西方学术界高度的评价,荣膺了巴尔桑比较基金奖(Prix de la fondation Balzan - Comparatisme)。

艾田蒲用五年时间写成《中国之欧洲》,但实际上他为写这部著作所作的酝酿、准备长达几十年之久。1929年,艾田蒲着手研

^① 艾田蒲《中国之欧洲》(René Etiemble L'Europe chinoise II Paris, Gallimard, 1988 et 1989.)中文版上下卷由许均、钱林森译出,河南人民出版社1992和1994年出版。

究法国象征诗人兰波,同时开始研读中文,从此,他“就一直沉醉于汉语的研究,不断发出赞叹,记下欧洲受惠于那些‘中国佬’的一切”^①,开始涉足中国文化,为这部巨著作扎实的知识积累。为了真正掌握中国文化精髓,他青年时代在巴黎东方语言学院学习汉语时,就常常将母亲给他的零花钱省下来购买中国古籍,潜心研究。通过对中国文化持久深入的钻研,使他受益无穷,他后来说:“使我受益的中国哲学家如孔子、庄子,绝不在蒙田之下。荀子可以与奥古斯丁、孔德相媲美,王充胜过黑格尔。”^② 作为一个卓而不群的汉学家,他曾经发表过《我们知道中国吗?》(1964)、《孔夫子》(1966)、《耶稣会士在中国》(1966)、《论语》(1970)、《我信奉毛泽东主义四十年(1934—1974)》(1976)以及由他主编的《东方知识》丛书中的《水浒传》(1978)、《红楼梦》(1981)、《金瓶梅》(1985)等多种中国名著,他由此成为中国文化的孜孜不倦的探求者,热情的介绍者,忠实的阐释者。《中国之欧洲》便是艾田蒲几十年如一日地致力于中国研究的结晶。

艾田蒲在《中国之欧洲》中开宗明义地说,他写这部著作,“无非是想给陷入高卢中心论、欧洲中心论而难以自拔的比较学科注入一点活力,指出一个方向”。与西方中心论彻底决裂,跟东方文化平等对话,便成为贯穿于他这部专著的一根主线,构成了作者的自觉的学术意识和学术心态。在中外关系研究和中西比较文化研究中,通常的欧洲中心论,表现为对西方文明的一种“优越感”,对东方(中国)文明的无知与偏见,更有甚者,无视中国文化的创造,曲解其价值而加以拒绝,因而在这一领域研究中形成了不少歪曲真相的历史陈案。艾田蒲是以探求真理、推到陈案为己任而步入

^① 艾田蒲《中国之欧洲一序》,见《中国之欧洲》上卷第4页,河南人民出版社,1992年。

^② 见艾田蒲《论(真正的)总体文学》,转引自林秀清《艾田蒲与中国和中国的比较文学》,《中国比较文学》1989.1,第114页。

这一学术领地的。他在漫长的汉学生涯中,在建构《中国之欧洲》这一奠定其学术地位的著作中,始终保持着一种平等的文化心态,坚持批判欧洲中心论,清理了中西文化关系史中诸多历史个案,这不仅在西方重建了中国文明的真实形象,也为陷入西方中心论而难以自拔的比较学科注入了活力,我以为这是他为这一学术领域贡献最多的地方。早在六十年代,艾氏就以印刷术发明者的问题,向欧洲中心主义发难。印刷术为中国发明,这是人类文明史上不争的事实,然而,在欧洲中心主义盛行的西方文化界,这一历史事实却人为地作了令人难以置信而难以容忍的大颠倒:法国最通行的“小拉露斯”(Petit Larousse)词典称,德国人谷登堡(Gutenberg)于1450年发明了活字印刷术,而设于德国美因茨(Mayence)的世界印刷术展览馆,也明目张胆地宣称:“谷登堡在1450年发明了活字印刷术并刊行了圣经”。连权威的书史专家也闪烁其词地说,印刷是“欧洲的再发明”。为了回击欧洲中心论的挑战,维护中国古老文明的尊严和权益,敏锐多思的艾田蒲教授便义无反顾的投入了一场世界文化文献的考证,多方求索,终于以不可辩驳的历史佐证,推倒了人类文明史上一桩极不光彩的疑案,把颠倒的历史再颠倒过来。当他将这历史真相通过书面文字和影视媒介告白于天下的时候,曾在法国和欧洲引起了巨大的骚动,某些沙文主义批评家甚至指名道姓地攻击他是“中国狂”,只会“咬(我)奶妈欧洲的乳头”。艾田蒲顶住了沙文主义的浊浪,以坦然的心态向同胞进言:“别提我们西方人的自尊心了!我们给予世界已经够多了,完全可以心情愉悦,充满感激地来接受这个事实:是中国人和高丽人通过蒙族人和土耳其人把印刷术送到了我们的家园。”他恳切地告诫欧洲人,“欧洲向中国人提供了不少类似的服务”,可以而且应当“毫不惭愧地承认它所得之于中国的微薄的东西:纸、火药、指南针、印刷术等”^①,不要无视这一古老民族为人类文明所作的有益的创造。艾田蒲将他当年在这场文化诉讼中所写的考证文字置于《中

^① 见艾田蒲《中国之欧洲一前言》。

国之欧洲》之首,目的是要让世人了解,狭隘的民族沙文主义和狂迷的欧洲中心论,曾在西方文化界、学术界膨胀到何等恶劣的地步,旨在提醒人们,在今天西方学界,这股沙文主义遗风,也不能说已经销声匿迹。据他对欧中关系的考察,“偏见总是无比沉重地压迫着人们,以致灭绝了绝大多数人身上可使他们自身得以解救的理智”^①。因此,推倒偏见陈说,荡除欧洲中心论的影响,还中国文化以历史的本来面貌,便成了一个正直严肃的比较学者的一项重要任务,这正是艾田蒲为《中国之欧洲》所确立的中心主题,也是本书富有学术创见和学术价值之所在。如:作者在考察十三至十四世纪的中西关系时,面对蒙族人西进这一令史学家棘手的难题,就透过西方中心主义的迷雾,看到了蒙古人西进而引发出的中西文化的碰撞和交融,从而突破以往的陈说,作出了全新的解释:“在人们集体记忆里,蒙族入侵的‘可怖’与恐惧难以磨灭,然而,多血质的蒙古人的大汗却是天底下君王中最强大的一位,拥有最强大的人力与物力,且最宽厚、最好客。当人们得知这一切时,该是多么震惊!——当欧洲看到那个比十九世纪的美洲更负盛名的帝国,是一个人种、宗教和社会阶层的‘大熔炉’时,那又是怎样的发现!”^②艾田蒲在这里不仅揭露了某些西方史学家散布的“黄祸”谬论所掩盖下的民族沙文主义实质,而且对当时的中国在人类文明发展过程中所起的积极影响给予了恰当的评价。类似的例子我们还可从书中举出好多。作者就这样以求真的心态,清理了几个世纪以来中欧文化关系中一个又一个历史疑案,他以极大的热忱描述了丝绸之路对西方文明的开发,考析了中国文化对欧洲艺术的影响,探明了中国哲学对启蒙运动的启示,他以扫荡“欧洲中心主义”为己任,力求在自己的这部大作中准确地描绘出中国与欧洲的关系,从而不仅在西方重建了一个真实的中国形象,而且也为我们提供了中欧文化平等对话的一个范例。

文化史上的欧洲中心说,从思想方法上看,是一种片面、一种

^① 《中国之欧洲》,(上)第101页。

^② 《中国之欧洲》,(上)第71页。

盲视,是一种对异质文化的无知和偏见的表现,它源于对异质文化求真的理性精神的匮乏,而这种求真的理性精神正是艾田蒲进行中欧文化关系考察所致力追求的学术风格。需要指出的是,艾田蒲并不像以往某些西方崇尚中国的思想家,对中国文化隔雾看花,盲目崇拜,而是刻意寻求真切的了解;也不像当代一些平庸的文化史家,只满足于对既成的文化事实作一般性的考索和描述,而是力图对所描绘的事实作应有的思考和评价。他能把自己对中国文化的尊重和热爱建立在理性的科学基础上,切忌以个人感情好恶来代替理性评判。他在这部著作中尖锐地批评了西方一些“亲华的”和“排华的”哲学家,凭借对中国的一知半解和个人好恶,滥用自己感情,或“捧”,或“骂”,爱走极端的倾向。他既反对不求甚解,盲目赞颂的作法,也反对不加分析,肆意攻击的作法,他认为,“与一味大唱赞歌的人相比,攻击谩骂者不见得就更好”。与这些爱走极端的思想家相反,艾田蒲在其漫长的学术生涯中,既不曾为一种潮流所裹挟,也不曾为一时的情绪所左右,始终以一种平静的独立心态,致力于中国文化的探求;既反对欧洲人出于一种优越感,藐视、曲解中国文化,建立欧洲中心论的种种企图,也反对盲目颂扬中国文化,试图以某种形式建立中国中心论的任何努力(如他反对“四人帮”搞中国中心论,就是一个明证),始终把自己的学术视角支立在理性的科学的基础上,我们读《中国之欧洲》,见到的是这位西方博学者所建立的可贵的学术品格和文化人格。

二

读《中国之欧洲》,还使我们清楚地认识到作者的文化史观,而这一点对我们进行跨文化研究显然不无教益。艾田蒲在他的著作中通过对中西文化历史的考察,着重阐明了,人类文明是一个有机体,是一个互相依赖,互为补充的整体,这是他赖以批判欧洲中心论的理论依据,无疑也是歌德世界文学(文化)思想的一种继承和发展。他认为,任何一个民族、一个地域的文化,无论是欧洲文化

还是中国文化,都是人类的共同的精神财富,都是人类文明发展中不可缺少的部分,都应该受到平等的对待。每一个民族的文化都是独特的,都为整个人类文明发展作出的贡献,都应该得到同样的重视。他在这里反复阐明的,正是这样一个“世界文化”的思想。由此他建立起自己的文化史观和批评视角。他认为所谓的“欧洲中心论”是“荒谬的”,因为“欧洲不过是世界各洲中的一洲”,它贡献于人类的,只是欧洲文明的那部分。没有任何理由自封“中心”,凌驾于一切文化之上。他说,“历史并不会如此奉承我们的自尊心”^①,任何一个自封“中心”的民族,必然是自我封闭,自我隔离,因而是自我倒退的民族。从这一角度出发,他强调东西方民族要互相交流,要勇于“予”,也要勇于“受”,人类文化历史的发展就是各民族文化“予”与“受”、共生互补的历史。他以莱布尼兹为例,强调指出:“倘若我们不把这两个迄今为止,各处地球两端的相互封闭的世界之互为补充的财富连在一起,那就没有全球性的普遍文化可言”^②。他热情肯定了莱布尼兹和伏尔泰等前辈作家的开放精神,高度评价了他们对中国文化独特性的尊重与开发。如果我们联系艾田蒲执教于巴黎大学时为传播亚非拉文化所作的开创性努力,联系他所主编的《东方知识》丛书传播东方文化的辉煌成果,那么,我们会毫不怀疑,在当今西方,不仅在理论上,而且在实践上,他都是以“世界文化”的胸怀,致力于地球两端的东(中)西(欧)文化交流互补、共同发展的杰出的比较学者。

艾田蒲在梳理中欧文化关系时,特别注重于思想哲学层面的思考与追问,这对我们也是富有启发意义的。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,哪怕是纯物质的贸易的交流,都是文明的交流,因为“任何东西都在一定文明中体现”,都要打上交流双方的价值观、哲学观。因此,从根本上说,人类的任何交流,都是某种形式的哲学交流。《中国之欧洲》向我们清楚地显示了,它的著者之所以能从中西文化跨时代的审视中,理清了

^① 《中国之欧洲》,(上)第 88 页。
^② 《中国之欧洲》,(上)第 383 页。

中国与欧洲的关系,原因就在于他对几千年中西文化交流的这种哲学实质,有着特别深刻的理解和把握。比如,打开中外交通的丝绸之路,为西域提供了中国的丝织品,人类初始的贸易交往,究其实,就是这种形式的哲学交流。艾田蒲指出,当罗马妇女一旦披上了丝披巾,她们就分享了那些东方人的价值观。她们身着的丝绸服装,也就深深“打上了中国的价值观”。正如任何商品本身都带有一定的实用哲学和生活学说,丝绸无疑给西方人提供了一个“华丽物质之本质的”^①真正的哲学问题。中西双方起始的物资、贸易的交流尚且有如此深沉的哲学内涵,更何况十七至十八世纪的中国哲学与西方文化的直面撞击与交融呢。但是,由于交流双方的价值取向不同,彼此认识、理解的程度不同,这种价值观的分享,将是一个十分复杂的课题,内中有认同,有误解,有变形,也有冲突。人类的交流就是在这样的哲学层次上向前突进。在《中国之欧洲》中,作者颇有深度地描述了东西方文化交流的这种哲学进程。交流是双向的,互补的。他指出:“中国人并没有被动地等待我们去发现他们,甚或创造他们”^②,当景教传教士于公元 635 年抵达中国时,玄奘已经离开自己的祖国六个年头,正在西方土地上探险,“此行对中国产生的意义,并不亚于马可·波罗对我们产生的意义”。他在考析了中国哲学对欧洲产生的影响之后认为,西方人对中国文化的输入与吸收,往往伴随着一种明显的政治意图,常持一种实用的价值取向。来华的耶稣会士关心的并非只是“拯救灵魂、宣扬真理”,他们肩负着特殊的使命;轰动一时的礼仪之争的背后与“丝绸、茶叶和瓷器的贸易的百分比”,也非毫无关系;孟德斯鸠关注中国思想,着眼于他自己的政治设想,伏尔泰崇尚儒家学说,是为了与天主教教义唱对台戏;莱布尼兹吸收中国文化,是为了实现他的“宏图大略”。因此,他们在提取中国文化养分、分享中国文化价值观时,往往不能不听从自己的政治使命,按照自己的文化范式,对中国文化进行重塑和变形。艾田蒲在这里揭示的,并非

^① 《中国之欧洲》,(上)第 13 页。
^② 《中国之欧洲》,(上)第 35 页。

仅仅是西方人接受中国文化的固有的模式,实际上任何一个民族接受异质文化,都在奉行一种“拿来主义”。问题不在于收纳异质文化时有无变形,而在于如何把握异质文化的真谛,分享其精髓。由于十八世纪思想家所赖以进行哲学思考的素材多半经过游历家、商人、传教士等“二传手”得来的,他们本人对实际的中国并不理解,况且他们自己又不懂中文,因此,他们对中国文化的价值分享,也多半建立在误解或误读的基础上,这显然是中欧交流的早期阶段难以避免的现象,对此,艾田蒲要求读者采取历史主义的宽容态度,但也不无遗憾地指出,正基于此,“中国真理很少有机会照亮十八世纪的法国”^①。他以翔实的材料,辨析了西方哲学家在分享中国文化价值观时所产生的种种误读现象及造成这种误读的内在的和外在的原因,这是全书最见功力的部分。

既然人类的交流,说到底是一种哲学交流,那么所有从事这种交流的实践者和研究者,都应当有一种哲学精神,这是艾田蒲试图要告诉我们的,也是他用以审视、评判西方一切有关中国的著述及其作者的尺度,并以此来衡量西方浩如烟海的中国游记,包括阿拉伯人写的著名的《中国和印度游记》、马可·波罗游记及十七世纪来华商人、游历家的游记。艾田蒲看到,这些著述在开拓中外交流航程的初始阶段中起到了十分重要的作用,功不可灭,而其无与伦比的史料价值,又为后来中外关系的研究留下了重要参照,但它们都存在着一个共同的缺陷,这就是缺乏哲学思考,缺乏哲学精神。它们关注奇闻轶趣,甚于关注中国文明的发展,乐于描写古国风情,而懒于作哲学探究。他不止一处地批评马可·波罗“极无哲人的头脑”,“一点也不思考,或很少思考”,批评他在浩繁的游记中,津津乐道于民风古俗的描写,“却一次也没有提及任何一个中国哲人”,他“从未想到他所着力描述的这个国家的民风习俗,在很大程度上,正是应该归之于孔圣人”^②。他指出,马可·波罗对中国的描述,差不多被十八世纪耶稣会士和哲学家一一援引,但他没有从哲

^① 《中国之欧洲》,(上)第195页。

^② 见《中国之欧洲》,(上)第109—115页。

学意义上进行思考,充其量,只不过成为后者哲思的材料。他坚持认为,没有哲学的沉思、没有哲学的交流,难以确立真正的文化关系,因而也难以比较中西文化的差异,难以描述它们的真实面貌。他说,如果说,十三至十四世纪欧洲的哲学思考处在“犹疑胆怯”的阶段,因而中西文化交流缺乏对哲学的真正关注,那末,到十七至十八世纪,欧洲时风为之一变。不消说,崇尚中国的启蒙哲人,无一不倾心中国哲学、中国思想的探求,就是他们在触及中国语言、文学时,也多作哲学的关照,如伏尔泰对元代杂剧《赵氏孤儿》的哲学思考,莱布尼兹对中国语言的文化审视。而后期的传教士也更加注重中国思想的研究,他们对中国的描述,往往难以绕过中国哲学的层面。艾田蒲一方面肯定了他们的种种哲学思考,另一方面又指出了他们身不由己的欧洲偏见或难以避免的误读。艾田蒲认为:解决这个问题的良策,只能如莱布尼兹所体悟到的那样,在中国和欧洲建立起“光明的交流”,确立起真正的平等的“文化关系”。对此,艾田蒲也有自己切身的体会:“如果我没有钻过中国文化这个圈子,我永远不会获得真实、道德和幸福”^①。钻得越深,看得才越真切。这是一个倾心于中国文化的西方探求者的经验之谈,也是他平等、求真的东方文化观的一个真实的表述。

三

《中国之欧洲》作为卓越的比较文化著作,它在方法论上给我们启发最多的,无疑是作者确立在渊博知识基础上的广阔的文化视野,依傍于敏锐鉴赏力的独特的比较视角。它熔诸种方法(如:媒介学、译介学、发生学、接受美学、主题学、原型批评、文化人类学等)于一炉,把平行比较与影响研究结合起来^②,如他所倡导的,“把历史方法和批判精神结合起来,把考据和文章分析结合起来,把社会学家的谨慎和美学理论家的勇气结合起来”,这便是这部著

^① 艾田蒲《论(真正的)总体文学》,巴黎伽利马出版社,1974年。

^② 艾田蒲《比较不是理由》,转引自《国外文学》1984年第二期(罗蓬译)。

作在方法论上的主要特色,也是作者在学术风格上的追求。比较文化研究者,首先得牢固地树立各民族文化一律平等的观点,承认并尊重各民族文化的差异与共存的观点,他的任务,毫无疑问,就是要对不同民族文化的差异性、独特性进行探究,但又不止于、不满足于表面性异同与承传的比较,而要深入文化底蕴,从其与相异文化互相交融、互相影响中探讨其一致性,从而不断推动各民族文化的交融与发展。自然,作这种深入底蕴的比较与探究,有赖于对不同文化特异性的深邃理解和把握,有赖于研究者高度的文化鉴赏力和宏博的学术功力。艾田蒲向来认为,比较学者不仅要反对一切沙文主义和地方主义,而且必须深化对人类文化交流的认识。“他们必须认识到,没有对人类文化几千年来所进行的交流的不断认识,便不可能理解、鉴赏人类的文化”,因而也不可能进行跨地域、跨民族、跨世纪的文化比较。这是千真万确的。当我们读完《中国之欧洲》这部比较文化专著,我们不能不说,它只能出自一位对人类文化价值有着深刻认识和把握的博学者之手。

在人类文化多元格局中需要更多的相互理解、互补互识的世纪之交,读一读艾氏的《中国之欧洲》,听一听这位西方资深学者的议论,看一看他为促进中欧平等对话,为推动这两个古老文明互识互补、共同发展而身体力行,无疑是有现实意义的。我想,每一个致力于文化交流的比较学者,不管他是中国人还是法国人,是东方人还是西方人,只要读到这部著作,都会从中受到教益,都会不约而同地说,这是中欧文化平等对话的一个光辉范例。