

艾田蒲的《中国之欧洲》对中欧文化交流史研究的启示

林舒麦 那欧洋

在观察人类文化交流历程、研究异质文化对话模式的路途上，比较文学、比较文化应运而生。“观今宜鉴古，无古不成今”，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”；在对比古今、中外研究视角后，本文选取了法国著名比较文学学者、当代知名作家、汉学家赫内·艾田蒲（René Etiemble）的汉学巨著《中国之欧洲》（*L'Europe Chinoise*），从他者眼光中追溯明清时代的中欧文化交流史，探究中欧文化交流史的科学研究方法。

《中国之欧洲》于1988~1989年出版于巴黎，这部八百多页（法文版）的著作因构架庞大、史料丰富、论证精辟，一问世就荣膺巴尔桑比较文学基金奖（Prix de la foundation Balzan-Comparatisme）。艾田蒲在书中“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，为西方人重塑了中国形象”^[1]，意在打破思想文化上占主导的“欧洲中心论”、为中国文化对欧洲的历史作用正名，“因为我们这些往往

[1] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（上），许钧、钱林森译，广西师范大学出版社，2008年，译序第2页。

过分自得的欧洲人，有负于中国，我希望以此（《中国之欧洲》）来答谢中国。”^{〔2〕}为此，艾田蒲从文化对话中的翻译问题、关键人物以及重要文化事件等角度进行细致的考证与分析，这无疑为比较文化研究提供了高度科学可行的研究范式。即本文重点分析的《中国之欧洲》所提供的研究范式。

本文第一部分以文化交流最初涉及的翻译问题开篇，第二部分引入对中欧文化对话中的重要人物伏尔泰作品及对其意图的解读，第三部分则以震动 18 世纪欧洲的中国礼仪事件综合分析该事件中所包含的翻译焦点、核心人物、宗教争议等内容。第四部分总结、反思了中西比较文化研究者在研究过程中面对难以避免的误读、文化史正名问题时所应选择的立场和研究目标。

一、从译文角度分析欧洲哲学家、传教士对中国文化的了解程度

艾田蒲在评价 18 世纪关注中国的欧洲作家对中国的了解程度时，首先指出伏尔泰、孟德斯鸠等人“不识中文”的事实。他不仅从翻译的角度剖析了这一事实，更加引出了一个发人深思的结论：“中国真理很少有机会照亮 18 世纪的法国”，“让我们对伏尔泰、对孟德斯鸠采取宽容态度吧。他们几乎身不由己……”

深入探索 18 世纪欧洲哲学家们“身不由己”的原因，可以窥见以不懂汉语传教士的翻译、传播产生的文化误解。艾田蒲在书中第二部开篇即以“传教士不懂汉语的某些后果或公然传播的谬误”详尽地做出了考证和解释。

〔2〕 同〔1〕，中文版序第 2 页。

（一）历史背景：18 世纪欧洲人的中文学习资源探索

“在无人或几乎无人懂得中文的情况下，我们的历史学家和哲学家完全依靠多明我会或方济各会，特别是耶稣会士，依靠他们有趣而有益的书信，他们的回忆录和译作。当时，假如人们要学习中文，能学吗？采用何种语法书、查阅何种字典呢？”^[3] 艾田蒲开篇即点出了当时欧洲人了解中国文化所面临的主要问题——学习汉语。具体而言，欧洲思想家在语言上面临着几大鸿沟：耶稣会士对文献垄断性的翻译、学习资源的缺乏和异质文化间的误读。

首先，当时历史背景下懂汉语的人几乎仅限于来华传教士，即以耶稣会士为主。他们由于所肩负着到华传教的任务，在中西核心宗教、文化内涵翻译的过程中多因自身信仰体系产生了有意与无意的谬误，这就使得 18 世纪法国的思想家们首先“被耶稣会士的巨大企图所左右”。

关于学习中文所采用的工具书，艾田蒲引及马若瑟神甫的《汉语纲要》，并称对中国语言获得严肃而详尽的介绍从这部书 1729 年问世起才成为可能。然而，由于该书直到 1831 年在马六甲正式出版前只是手稿抄件，流传范围可想而知。另外，19 世纪才迟迟印刷出的巴齐尔·布罗洛编纂的字典也佐证了当时“欧洲人没有精良的工具，以评判来自中国的消息”。

（二）论证方式：各类名词与中西文化核心概念的翻译考证

在分析当时混乱的翻译和理解问题时，艾田蒲以音译为切入点层层展开，他赞同从中国字直接入手的利玛窦体系，至于“胡乱地将汉字加以罗马化”只能产生误读和增加日后考证的难度。“18 世纪的人们尚无与中国方块字的语音相对应的统一、严密的罗马拼音体系，这就使欧洲对中国思想的讨论变得更为困难了。”

[3] 同[1]，第 132 页。

名词各译法带来的困惑

为此他首先举了一些音译导致意义谬误的翻译。

黄河被译为 Hoang-ho, 译文中生硬地将 ho 音素从“黄”houang 中拆出, 如此一来便给欧洲读者带来困惑, 无法将 ho 与 fleuve(法文: 河) 从意义上联系起来。

孔子弟子颜回(颜渊) 被译为 yue yven, 同时也出现了 yen yven, yen Houei。这几种变体对于从未读过《论语》的人而言是不确定的, 如果不明白中国人除了“名”还有“字”(颜回字“子渊”) 的事实, 这里便更容易产生歧义。类似的歧义还出现在对《诗经》这个标题的翻译上, 一为 chi-king, 二为 Ché-King, 两词指的是同一本书, 却给读者造成了困惑。

孟德斯鸠在《法意》中的音译也出现过严重错误: 将贾谊译为 Kia-Yventi。艾田蒲参考了杜哈德的著作后才确认了原来孟德斯鸠想表示的是贾谊(kiay) 向文帝(VenTi) 进言, 这里把两个人名错译成一个人名, 是个典型的误读例子。

深入到对中国哲学家思想的介绍时, 这样的错误就会引起欧洲学者前后论点的矛盾。如艾田蒲举出克洛德·罗阿在《中国的钥匙》中先是肯定 CHOU HIS(朱熹) 的思想利于推动当时的革命, 后又批判了 TCHOU HI(仍是朱熹, 但作者并未发现是同一人) “持儒家思想……在中国起着有害的反动作用”。因翻译不明确导致学术上的不严谨, 克洛德本人在发现后也深感遗憾。

值得比较文化学者注意的是艾田蒲在证明这些具体个例时所用的反向论证方法。如在论证“黄河”的错误意译时以法文单词 Calligraphie(书法) 为例。Calligraphie 从词根角度看实际是由前缀 Calli(表示“美”的意思) 和后缀 graphie(表示“书写、记录法”的意思)。艾田蒲让读者想象若中国人将 Cal(不是前缀) 说成“文字”, 把 ligraphie(同理, 即胡乱切割法语单词后得到的一串字母) 说成“美”, 由此而成“美的书法”这种类似的、在拼写解释上的荒谬。艾

田蒲同时还让读者设想柏拉图若因三种不同拼写“Plato”，“Platon”和“Aflatoun”而被错当作三个立场各不相同的哲学家的场景。这种反论法直接从罗马文字出发，明示对汉语的错译同样是差之毫厘，谬以千里。

伏尔泰对“敬天”的解读

涉及两种文化核心价值观关键词的互译引起了艾田蒲的关注，他通过伏尔泰在《路易十四时代》39章中对图尔依主教进行讽刺的章节，捕捉到了伏尔泰本人对中国文化理解不深入、不严谨的地方。

根据伏尔泰的描述，图尔依主教将皇帝亲笔写给他的 Kieng-tien 二字认作“敬天”，认为两字没有“崇敬天主”的意思，而皇上却坚持解释道“崇敬天主”就是这两个字的含义。不难想象，欧洲读者在这段文字的影响下会产生“中国人与我们对上帝的看法极为相近”的感想。

然而，伏尔泰对 tien（天）的认识源于耶稣会士的消息，耶稣会士持有的则是护教论，认为中国的天就是天主，伏尔泰对此赞成，艾田蒲批判他此举是忠于旧思想（把天与上帝等同起来）人的“同谋”。艾田蒲采用了顾塞芬神甫和克莱尔克的理解，靠近了中国文化中“天”的意义：“据中国诠释者的意思，天就是主宰天意的精神”，“天这个词也有物质性天的意思”。

在对 tien 的解释结束后，艾田蒲转而质疑 Kieng 的释义。由于前文所提及未规范音译的问题，他选取了 Kien 和 King 两音来寻找，得出除“敬”的另两种可能译法——“虔”和“经”。艾田蒲更倾向“经”的翻译，由于在《路易十四时代》的多版本中有一版注释了中国的《六经》，但由于在众多版本中并没有一个确切的说明，Kieng 对应的汉字终不得而知，以至于他感叹现代研究中的难度是人们“往往采取一种不愿对中国有任何了解的态度”造成的。

在对这个翻译事件的描述中，艾田蒲将 18 世纪的思想家（此例中为伏尔泰）融入分析过程，全程贯穿对伏尔泰研究写作的反思。在核对《路易十四时代》的三个版本后得出它们均有错的结论，批判伏尔

泰的写作“有点轻率”。伏尔泰虽是倾向中国文化的法国思想家，但艾田蒲并未草率以其观点作为佐证，伏尔泰在“敬天”解读中的错误被明确指出，反而引出了对中西文化宗教核心观念的思考。由此看来，以跨文化关键写作人物及其作品为线索展开考证是当今比较文化学者可参考的又一研究思路。

遵循耶稣会士的“有意”误读

无论 17、18 世纪欧洲人对汉语的认识总体处于多浅的程度，不能否认传教士中的耶稣会士对中国语言在当时已达到了较高的水平，正是因为他们对中国哲学典籍的大量翻译与解读才有了欧洲对中国哲学的初始认识。但是，我们观察到耶稣会士们较高超的汉语水平也为他们翻译过程中的“自由发挥”提供了便利，艾田蒲敏锐地将耶稣会士为便于传教而对中国典籍的“有意”误读记载了下来。

较为明晰的案例有：柏应理神甫负责中国宗教与哲学序言部分的翻译，在手稿中他承认自己的翻译：“并非想使欧洲学者了解中国的知识和智慧，而是为了对以后的传教士有所裨益，给他们提供方法，以使中国人改宗皈依。”“18 世纪的耶稣会士不仅会毫不犹豫地往中文文本中添加原来没有的词句，而且也会毫不脸红地从中国历史神话中，删除一切可能损害他们希望介绍的中国形象细节。”^{〔4〕}

例如，耶稣会士删去了孔子名字的来源（“丘”的意思是山，孔母在尼丘山上祈祷山神赐予儿子，第二年孔子出生，取名孔丘），为的是删去这段故事中“明显带有的偶像崇拜之嫌”。另外，从耶稣会士处获得信息的伏尔泰“最终相信，中国人也信仰他的那个上帝”，也是因为耶稣会士在翻译中取巧地添加了“上帝”的概念所致。由于涉及中欧文化碰撞中的核心概念，下一部分将对“God”到“天”和“上帝”的翻译做出进一步解释。

〔4〕〔法〕艾田蒲：《中国之欧洲》（下），许钧、钱林森译，广西师范大学出版社，2008 年，第 151-153 页。

“God”和“上帝”：文化关键词、核心概念的译读

（1）利玛窦——核心概念翻译第一人

由于基督教文化的核心概念是“God”（现普遍以“上帝”翻译该名词），首要命题是“上帝存在”，利玛窦神甫在将其教义引进中国的过程中必然面临这个概念翻译到中文的挑战。于是，深谙中国文化体系之稳固的利玛窦采取了以传教为出发点、同时亲近中国古典文化的策略，“非常自觉地迎合士大夫崇古的习惯，希望通过对古儒典籍中‘上帝’的渲染和基督化的解释，使士大夫投入天主的怀抱”。^[5]然而事实上，“这个至高无上的天神，夏后氏曰‘天’，殷商曰‘上帝’，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’。卜辞中，殷人以上帝或帝称天神，它既掌管天象，又主施人间祸福，这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的”。^[6]可以看出，两种文化核心概念完成了不区分性质的直接转化，利玛窦的翻译对于中国人而言拉近了基督教与中国文化间的关系，于罗马教廷则是在对真相选择性的添加和删除后进行解释。其“上帝”的翻译先得到了教皇肯定，后成为了“中国礼仪事件”的触发点之一。

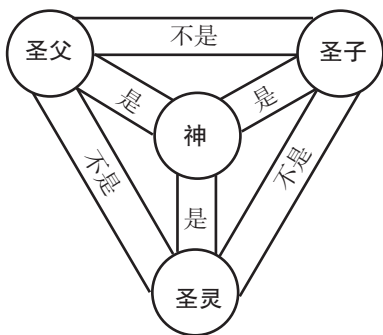
（2）对“三位一体”的刻意误读

基督教神学术语“三位一体”（拉丁语 trinitas），又译为“天主圣三”、“三位一神”、“三一神”、“圣三一”、“三一神论”，是天主教会与东正教会的基本信条。三位一体论主张，圣父、圣子、圣神（天主教会译为圣神，东正教会和新教则译为圣灵）为同一本体（本性）、三个不同的位格，他们以希腊语 homoousios 来表达他们之间的关连。通俗地说，仅有独一的天主；圣父完全是天主，圣子完全是天主，圣神完全是天主；圣父不是圣子，圣子不是圣神，圣神不是圣父。

[5] 乐黛云、李比雄主编，《独角兽与龙》，北京大学出版社，1995年，第158页。

[6] 丁山：《中国古代宗教神话考·帝与上帝》。

三一论 三位一体^[7]图示见下图：



对中国文化了解深入的耶稣会士李明神甫在礼仪事件中撰写了《中国现状新志》，他引用《道德经》（81章分节）中第42篇的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，竟然得出了“老子身上有对三位一体某种认识”的结论。艾田蒲引文道：“二”可能是指相互转换的阴阳二原的话，“三”可能指天、地与人……但是，它与基督教的三位一体毫不相关，更确切地说，它是对基督教三位一体的否认！”李明神甫这么做是为了“更好地把老子往基督教那边拉”^[8]。

（三）小结

中西语言的鸿沟是文化对话需要解决的第一道难关。以耶稣会传教士为主的翻译者带有明显传教意图，这直接导致对中国文化被欧洲的“间接解读者们”曲解。虽然这种“曲解”产生了正反双向的效应，但客观来看在当时的历史条件下还是大大推进了欧洲对中国的了解。最核心关键词的翻译涉及意识形态碰撞，它们是否可译、所指代的是否一定是不同的存在至今尚未得到定论，成为人类文化史上有待探究

[7] 维基百科 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%89%E4%BD%8D%E4%B8%80%E9%AB%94>。

[8] 同[1]，第208页。

的终极问题之一。从本部分的分析中我们至少可以确定：跨文化研究中外语的掌握成了解决翻译问题的敲门砖。7年不辍（1929~1936）的中文学习让艾田蒲对中国文化的认识达到了如此高的水平，这对跨文化研究者们进一步研修外语实为一份莫大的激励。

二、启蒙思想家伏尔泰与《中国孤儿》

《中国之欧洲》下卷中，艾田蒲以17、18世纪的戏剧为研究角度，展开对于中国文化西传以及欧洲哲学家眼中的中国侧面的阐述与研究。对于18世纪戏剧中的东方化精神，艾田蒲指出：“在18世纪，东方和远东像侵占小说一样，侵占了戏剧；而且东方情调的，尤其是中国情调的戏剧往往旨在用美丽的形象表现‘哲学家’的思想。”^[9]中国风尚在当时是如此不可抗拒。

此处我们着重讨论艾田蒲选取伏尔泰以及其以中国元杂剧《赵氏孤儿》为蓝本创作的《中国孤儿》进行详尽研究的原因及研究方法。

（一）选择伏尔泰的原因

对于为什么选择伏尔泰为研究对象之一这个问题，艾田蒲在《中国之欧洲》中做了解答。作为第一部译成外文的中国剧本《赵氏孤儿》在英国、法国和意大利获得成功的情况下，要探讨“仰慕中国”或称为“中国热”，最令人信服的办法就是一切都围绕着伏尔泰来研究，“因为他深处那个世纪的中心，是最活跃、最惹是生非的人物，也是个最固执的‘中国迷’。那个时代人们所关注的所有问题，以及当时人们认为参照远东即可解决的一切问题，伏尔泰无一不在其著作中提出。”^[10]而伏尔泰本人在中学里便结识了耶稣会士，作为自由神论者，他反对传教团和梵蒂冈，支持并尊重耶稣会士的论点，由此他迷上了

[9] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（下），许钧、钱林森译，河南人民出版社，1992年，第97页。

[10] 同[9]，第201页。

中国。他曾拜访过多位游历中国的人，专心地阅读过谈论这个国家的书，为其创作的参考资料。通过当时耶稣会士神父安托塞塔主持翻译的著作，伏尔泰得以阅读了若干儒家著作。（关于伏尔泰本人“自然神论”观点及其受儒家学说的影响将在后文阐述。）

（二）艾田蒲的相关论证

艾田蒲深知18世纪思想家所赖以哲学思考的素材，多半是经过游历家、商人、传教士传来的，这也使资料变成了“二手”材料，加之他们本人对实际的中国并不了解又不懂中文，在价值观上也存在误解，他遗憾地提出“中国真理很少有机会照亮18世纪的法国。”对于伏尔泰的研究，艾田蒲就绕过其他作家对于伏尔泰作品缺乏条理的文献汇编和归类，以及在对中国一无所知的情况下将所谓伏尔泰关于中国的论述的归纳，认为“最好的方法，还是去重温或阅读一下伏尔泰的著作”^[11]，以第一手的详实材料，深入辨析了伏尔泰的《中国孤儿》中误读的内在和外在原因。

回溯以往对于东西方文化交流的研究，惯例上都是采取孤立的时段的方法，即针对特定时期的特定事件，而在《中国之欧洲》中，艾田蒲取而代之以一种全局、长时段的方法对于中欧的文化交流进行了详尽的考证和解释。在本书中他把中欧文化关系回溯到了中国的先秦时代，基于他丰富的考古资料和大量的词源学分析，他就大胆地推测，实际上欧洲和中国的交流在罗马时代就已经很充分了。

而对伏尔泰的《中国孤儿》的研究，同样地，艾田蒲并未局限于18世纪的《中国孤儿》本身，而是将研究追溯到了《左传》、《春秋》以及司马迁的《史记》（公元前7世纪），这正是题为《中国孤儿》一剧的原本。在原版的故事中，似乎并看不出什么能够令“哲学”精神感到满足的东西，并不是这个故事本身触动了伏尔泰，其实不懂中文的他根本不知道这个故事，而是故事发生了两千年之后的元杂剧的译

[11] 同[9]，第202页。

文触动了他。元代被看作是文学史上以戏剧题材创作最重要的时期，元剧作家纪君祥（成吉思汗时期）正是《赵氏孤儿》的作者。此后，《赵氏孤儿》由马若瑟神父于1731年译成法文。元剧是以歌唱为主的，马若瑟的法文译本将其改为以对白为主，这不仅使原剧中的诗意成分丧失殆尽，而且原剧中的曲子也完全丧失。中国戏剧综合了多种艺术形式，其中有诗歌、乐、舞、美术等，有很高的艺术性和诗化性。特别是对话的音乐性，是中国戏剧一大特点。“唱、念、做、打”中“唱”是第一位的，而《赵氏孤儿》海外旅途的第一站，就失去了诗意的“唱”。马若瑟的翻译被认为“译本中不只一个句子被过分随心所欲地作了翻译，从而使剧本失去了中文原本中所特有的魅力。此外，译者未能透彻地理解其中的某些对白，其译本有时晦涩难懂，使人不知所云”。

伏尔泰的重撰时间为1755年。经过这三次的创作与再创作，对于原历史事件演绎的失真程度也部分造成了伏尔泰写作《中国孤儿》的偏见或称为误读，然而这种谬论般的创作仅仅是受到资料来源这个客观原因影响的结果么？

伏尔泰的有意误读

对于艾田蒲在《中国之欧洲》一书中的观点，可以总结出他将文化的交流归为两种，即：热潮式的和细水长流般的。伏尔泰作为法国启蒙运动的代表人物，正是生活在这样一段有意识地展开的东西文化交流的时期。

伏尔泰为何要写作《中国孤儿》？伏尔泰绝非一时兴致所至。

（1）翻阅《伏尔泰全集》，对中国的赞扬俯拾即是，难以胜数。而其中最为他所景仰的莫过于孔子的学说。扬孔则是《中国孤儿》的一个主旨，伏尔泰在他的书简中曾指出，他之所以写作《中国孤儿》，“为的是大胆地宣扬孔子的教诲”。正因为《中国孤儿》旨在宣扬儒家思想，所以当时被称为“孔子之道五幕剧”。

关于伏尔泰迷恋中国的原因，艾田蒲在本书第二部第十三章中按年代和伏尔泰的成长经历进行了研究。伏尔泰在18世纪所提出的有关

中国的两种解释，即无神论与自然神论中选择了自然神论，并一生坚持这种观点。在他的《哲学书简》中，伏尔泰将中国视为“世界上最明智、最文明的国家”并在此后出版的《路易十四时代》及其以后的作品中着重强调了中国的礼仪。“无论是在《百科全书》的条目中，在各种小说里，在《风俗论》、《哲学辞典》（1764年）等著作里，还是在一些有关中国的零散文章中……伏尔泰都始终坚持自己的观点”。^[12]

（2）前面我们说过剧作家伏尔泰本人并不懂汉语，他到底在马若瑟的译文里看到了些什么，能满足他对一部好的悲剧的构想呢？伏尔泰曾将《赵氏孤儿》和《一千零一夜》作比较，我们或许可以中找到他写作的原因。他承认《赵氏孤儿》中的情节“不可信”且“事件错综复杂”，并对该剧的行动整一性提出了异议，但是他却赞扬了这部戏。对此艾田蒲给出了答案：“在某种意义上，这部戏能使他对14世纪的法国文化状况进行批判。”

艾田蒲在第十一章中指出伏尔泰在《中国孤儿》中使用的“大弯刀”一词的错误。伏尔泰将原本“指骨”（Phalange）一词音节颠倒，错意为是具有东方“风物”的大弯刀（Alfange）一词。此外他还虚构了整个中国都是像尚德（Zamti）这种作为“德行的化身，上帝的化身”和像伊达美尔（Idamé）一般富有美德的男女。然而如若读过《金瓶梅》这部写作于明代、发生在蒙古游牧部落威胁中华帝国时期的小说，无论是将其与《中国孤儿》中表现的同时代的习俗、风气还是风景相比，伏尔泰的描绘无一不具有洛可可风格，并非当时中国风俗的真实面目。艾田蒲归结为“他（伏尔泰）根据自己的思想塑造了两个没有罪恶、陋习和缺陷的英雄；换言之，不像是人，不像是中国人”。^[13]那么产生这个结果的原因又是什么呢？

在他给黎希留元帅的献词中他写道：“构想这部悲剧的念头由来已

[12] 同[9]，第212页。

[13] 同[9]，第173页。

久，在杜哈德编的集子中读到马若瑟翻译的中国悲剧的时候就产生了。这部中国戏产生于成吉思汗朝代：这又一次证明了，征服者鞑靼人丝毫也不能改变被征服民族的风俗。”这也就证明了“理性与智慧，跟盲目的蛮力相比，是有天然的优越性的”。伏尔泰从程婴、公孙杵臼等人身上看到了这种精神，所以他通过改编《中国孤儿》，力图匡正法国江河日下的道德风尚，推进启蒙运动的开展。因此主题不再是复仇和忠义，而是理性、仁爱；不再是充满悲剧的氛围，而是洋溢着和解与道德的光彩。

（三）小结

艾田蒲认为，中国是欧洲宽容观念的重要来源：“历史学家普遍承认，方济各会士对元朝助教宽容的发现，是促使宽容的概念进入基督教教义的原因之一。无论如何，任何人只要研究哲学的18世纪的宽容观念，都会发现中国当时被当成典型的宗教宽容国家。”^[14]面对肆虐欧洲的宗教迫害，伏尔泰结合笔下中国充满道德、宽容的社会形貌申张宗教宽容，并著有《宽容论》，申说：“无论何人，有权发表他认为正当的任何言论，只要它不妨害公共秩序”、“如果你想学耶稣基督，你当为殉道者而勿为刽子手”。^[15]二进巴士底狱、终生处于宗教迫害阴影之下的伏尔泰本人是“中国文化影响之下的泛神论者、自然神论者”^[16]，他笔下的“中国”，无疑是为宗教危机中的欧洲人开辟的一块精神乐土。伏尔泰描述的与基督教文化之反模式的并不是中国文化瑕瑜并呈的真实状态，而是经他误读之后、合乎其启蒙理想的“伏尔泰之‘中国’”。

[14] [法] 艾田蒲：《中国之欧洲》（下），许钧、钱林森译，河南人民出版社，1994年，第298页。

[15] 傅雷：《傅译传记五种》，生活·读书·新知三联书店，1983年，第694-695页。

[16] 自然神论是欧洲近代流行的一种推崇理性的原则，把上帝解释为非人格始因的宗教哲学理论。

又译理神论。这种理论反对蒙昧主义和神秘主义，否定迷信和各种违反自然规律的“奇迹”，认为宗教信仰必须以理性和理解为依据，不能是盲目的迷信……这种理论主张用“理性宗教”或“自然宗教”来代替传统的天启宗教。17~18世纪欧洲的自然神论者一般都反对正统神学教条，反对教会专横和宗教压迫，要求信仰自由和思想自由，维护理性和科学知识。章士嵘：《自然神论》，引自 <http://www.wiki.cn/wiki>。

三、从中国礼仪事件看文化对话争议——18 世纪 “中国之欧洲”的结束

中国与欧洲在宗教、价值观对话层面达到较高水平的明清时期是跨文化学者研究的重点。而为此令人振奋的对话阶段画上休止符的事件——中国礼仪事件，则是中西文化交流史研究中不可绕过的。艾田蒲对“中国礼仪之争”的解读和分析，至今是学术界的巅峰。在《中国之欧洲》中，他结合了这一事件来解析中国形象在欧洲的转变。“中国之欧洲”的时代在这一事件后结束，艾田蒲对这一以耶稣会悲剧收场的文化交流史给出了其独到的解答。书中专门介绍中国礼仪事件的虽只有两个章节，但对与该事件相关联的明清之际传教历史、礼仪事件所触发的中欧文化思考，作者运用了近 10 章篇幅的论述，可见其对礼仪事件背后深意的重视。

（一）“中国礼仪之争”事件概述

航海大发现的 15、16 世纪欧洲掀开了中世纪后灿烂的“文艺复兴”篇章。这场重视“人文精神”的文化、艺术运动使人性成为时代主题，启蒙思想家批判教会、主张宗教宽容，宗教改革（Réforme）更是极大冲击了天主教会权威。面对教皇权威削弱的危机，罗马教廷发动了“反宗教改革运动”（Contre-Réforme Catholique）。教皇保罗三世（Paul III）1540 年正式认可耶稣会（la Compagnie de Jésus，耶稣会士称为“Jésuites”^[17]）便是具体的行动之一。耶稣会仅服从于教皇一人，在欧洲势力极大，其会员跟随新航路进入东方世界开始传教，于 16 世纪中叶开始尝试叩启中国的门户。

“新航路”开辟后首到东方传教的方济各·沙忽略（Saint François Xavier）随着对中国文化优越性的认识意识到面对中国的西方传教士在传教方法上面临艰难抉择，以往采取的强制西化手段在中国难以推

[17] 叶萧：《自由中国——伏尔泰、艾田蒲论“中国礼仪之争”》，群言出版社，2007 年，第 4 页。

行，唯有“改弦更张”。沙忽略之后来到中国的耶稣会士中，利玛窦以其对中国文化、社会、政治体制的认识之深，采取中西结合的传教手法而著名，其中最重要的两个传教特点是用“天”、“上帝”翻译基督教核心概念 God（或 Deus，拉丁文），以及不反对中国信徒行祭孔、祭祖等传统祭拜礼仪。他确定的耶稣会传教策略（所谓“利玛窦规矩”）在大大促进其在中国传教事业的同时，也为欧洲打开了认识中国的窗户。

然而，历史印证利玛窦这一“权宜性质”的策略于耶稣会本身实际上是把双刃剑：最先进入中国的耶稣会获得了全欧洲瞩目的传教成果，随后包括方济各会、多明我会等各传教团体纷纷进入中国。教会间、耶稣会内部、教权与皇权间、中欧文化间等各势力冲突纠葛，围绕“基督教徒是否可以行中国祭祀礼仪”这一问题引发了激烈的论战。事件以 1700 年为冲突顶点，从 17 世纪中叶争到 18 世纪中叶持续百年之久，并以罗马教皇结束原来宽容中国祭祖礼仪的政策为结果。原本支持耶稣会的康熙皇帝也改变了“容教”的态度，发布了“禁教令”。耶稣会在中国的传教以失败告终，随之结束的是中国在整个欧洲掀起巨大影响的时代——“中国之欧洲”告一段落。

（二）核心争议点：礼仪与术语

“利玛窦规矩”

谈到礼仪事件，不得不从这段历史的核心争议——“利玛窦规矩”开始反思。为什么利玛窦会采取亲近儒教、容纳中国祭祖礼仪的策略，同时选择“天”和“上帝”翻译 God 呢？

继承沙忽略遗志、初到中国的传教士们惊叹于中国与欧洲的巨大差别以及中国文化、宗教、政治、社会体系的完整稳固性，同时也观察到中国佛、道、儒三教合流的文化格局，明白如要深入中国文化的传教必须找到一个突破口。在权衡比对三教后利玛窦认为儒教最为贴近现世生活，同时含有的偶像崇拜、宗教性不及其他两教：“虽然该学说（儒家学说）对另一个世界只字未提，但他仍加以

赞扬，称它是宣扬在现世如何好好生活，如何治理国家、保持安定的艺术。”^[18]因此，利玛窦自然选择了亲近儒教。至于对于祭天、祭孔、祭祖等礼仪，他起初禁止，但很快发现“中国人宁肯拒绝天主教也不愿放弃这些礼仪。现实困境使他更仔细地观察这类礼仪，发现这类礼仪在中国具有法律规范和身份认同的性质，不执行它们将意味着背弃中国社会、反对中国政府……又考虑到叩头行为在中国社会中具有礼节性涵义”^[19]，也就将礼仪解释为社会性、政治性的举动，对其采取了容许的态度。这是利玛窦在传教使命中“入乡随俗”的一大突破性举措。

至于必须翻译的基督教的首位概念“God”，利玛窦传教策略的核心是要利用中国古代文献向中国人展示基督教与中国古代宗教具有相似性，证明基督教并非“野蛮的外来事物”以减少传教时的阻力。God最初译为“天主”，后援用先秦古籍译为“上帝”（《书·召诰》有“皇天上帝”之说^[20]）。

对重大争议的分析策略

方法一：回溯历史

引用圣西门在1700年的《回忆录》中的描述，艾田蒲总结道：“关于中国孔夫子和祖宗的祭礼的争辩开始变得沸沸扬扬……耶稣会士允许其新教徒举行祭礼，然而外国传教团却严格禁止：前者认为祭礼为纯世俗活动，而后者却认为这是迷信、偶像崇拜活动……这一事件给了耶稣会士以残酷的打击，更何况他们因此而在罗马遭到了冷遇。”^[21]艾田蒲对这场正式爆发于1700年的“丑闻”的分析贯穿于其引用耶稣会士、敌对修会、罗马教廷之间的通信和各自辩护所著的书籍，在下文中读者可清晰辨别其在整个事件中所持的态度。

[18] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（上），许钧、钱林森译，河南人民出版社，1995年，第241页。

[19] 吴莉苇：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社，2007年，第8页。

[20] 乐黛云、勒·比雄主编《独角兽与龙》，北京大学出版社，1995年，第171页。

[21] 同[1]，第216-217页。

在事件的背景描述方面，作者追溯到 17 世纪中期法国的亚历山大·德·罗德神甫向罗马教廷要求派遣管理远东传教团的主教。任命主教的这一事件中掺杂了葡萄牙国君、法国国王路易十四、法国教会等世俗的、国家的和王朝之间难以调和的利益关系，“澳门的那些在‘庇护权’上毫不退让的主教、代表梵蒂冈势力倾向的宗座代牧主教和教士，以及耶稣会士之间你争我斗，而且在耶稣会士内部，也因为有的向教皇宣誓，有的向路易十四效忠，且各自都有对中国的企图，所以也是四分五裂。”^[22]

在这样的情形下，艾田蒲还着重说明了耶稣会在中国皇帝康熙面前获取信任和成功的原因——其会士铸造的优质大炮助康熙在中俄边境的角力中取得优势，随后商定《尼布楚条约》的中国代表团包括两名耶稣会士，其中一名即为法国的张诚。为此，康熙颁布了 1692 年 3 月 17 日敕令与 19 日敕令：“赋予了罗马天主教的被接纳权。”康熙在敕令中“命令废除以前的‘反对这一宗教的’控诉及决定。”在艾田蒲看来，“这是耶稣会士和法国的胜利，而对葡萄牙来说，则是失败”。^[23]随着 1693 年康熙皇帝公开表示他对法国耶稣会士的好感，敌对修会意识到像以往那样没收罗马与耶稣会士间的书信是不够的，福建的宗座代牧主教闫珣向其管辖区内的教士发出教令，反对中国礼仪。

艾田蒲精辟地把中国礼仪之争的议题归结为三条，我们现在来分析则可以将三条内容归结为两大部分——即礼仪问题和术语问题。（由于本文在第一部分论述过“天”与“上帝”翻译的问题，本章中将主要关注作者对礼仪问题的引述。）

中国礼仪之争主要涉及三个问题：一是能否在作为天主教徒的同时举行祭祀孔子的仪式？二是能否既是天主教徒而又恪守祭祀死者

[22] 同 [1]，第 216-217 页。

[23] 同 [1]，第 198 页

的中国礼仪？三是在该用汉语中的什么词来指称三位一体的基督教的神？用“天”、“天主”，还是“上帝”？^[24]

方法二：从论战看争辩双方对中国文化的认识程度

为了将耶稣会与敌对教会对各自立场的解释清晰呈现、探求动机、辨明真伪，艾田蒲主要引用了李明神甫的《中国现状新志》及郭弼恩神甫《关于中国人敬仰孔夫子与死者的说明》两部著作来介绍耶稣会士的立场、自身论点；其反对方的情况则通过帕斯卡、勒诺多修道院院长等人的观点来展现。

首先，作者指出帕斯卡等人“借助似是而非的言论学说周游世界”，他们直接将 Keum-facum（作者案：此为很不规则的“孔夫子”的音译）批判为偶像。帕斯卡诡诈地“拒不明说谁是 Keum-facum，他传授的是什么，人们赋予他的是何种形式的崇拜”。^[25]至于勒诺多修道院院长，他竟然利用了景教来反对耶稣会对“God”的翻译。景教徒曾被天主教传教士们指控为彻底分割耶稣——基督人性与神性，十恶不赦，如今却反被引用来抨击耶稣会士，“还有比这更能证明冉森派教徒、多明我会修士、方济各会修士及所有与耶稣会格格不入的传教士在这一事件上的不良用心吗！”艾田蒲的态度坚定而明确。

对于李明神甫的《中国现状新志》，艾田蒲则较为肯定。“该书中的一切安排，目的都在于让基督教世界明白，耶稣会士的策略是唯一明智、呵护基督教义与可行的策略。”^[26]书中甚至在孔子之外着重提及了老子《道德经》中的智慧，其理解近乎达到可以与中国学者论道的水平。不过，艾田蒲认为李明神甫的论述达到了对中国文化的一定理解，因此能自圆其说地从理性角度证明人们对孔夫子的敬仰“绝不是一种宗教信仰”，因为那些“标有他的名字的殿堂不是寺庙，而是学者

[24] 同[1]，第200页。

[25] 同[1]，第202页。

[26] 同[1]，第207页。

集合的所在”。^[27]另外，郭弼恩神甫的《关于中国人敬仰孔夫子与死者的说明》一书不仅详细介绍了祭孔仪式及其演变，还客观描述了祭祖仪式，并最终反击道“到达中国的时间要比我们整整迟半个世纪的多明我会和方济各会修士有什么权利指责我们呢？他们……从未能用汉语翻译或编纂受到最博学的中国官员推崇的著作，他们有什么权利指责我们呢？”^[28]

郭弼恩神甫最后提及的既是事实，从对中国文化实质了解的程度上看，艾田蒲较认可耶稣会士的观点清晰可见。

（三）事件中各角色分析带来的启示

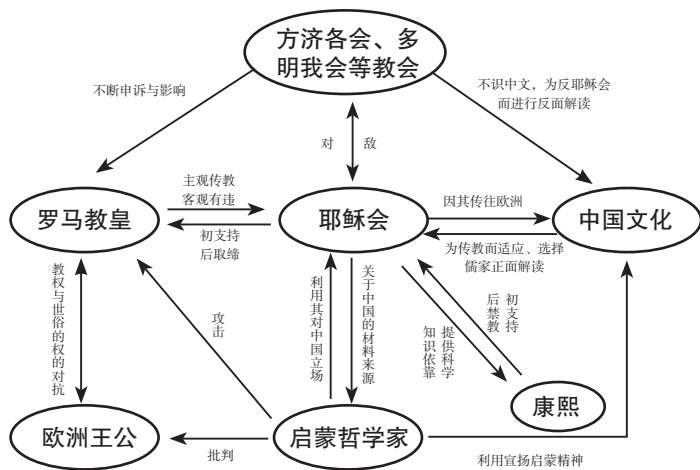
我们选择在本文中着重探讨中国礼仪事件，不仅因为艾田蒲对该事件的解读客观深刻、研究方法及材料引用对比较文化研究具有相当的启发性，更因为该事件可以引起任何初入比较文化研究领域研究者对两种文化对话背后哲学意义的深入思考。

一边是欧洲以基督教为核心的宗教文化，一边是中国以儒家思想为主体的古老文明，这两种文化在明清时期的相遇，因西方传教士的“权宜”之计在客观上达到了中西对话的高潮：西方的科学技术传入中国，中国的风俗、文艺、儒家思想被介绍到欧洲，形成了一股“中国热”浪潮。只可惜这段高潮的顶点在中国礼仪事件后，一切戛然而止。要看清其中原委，不得不仔细分析推动事件演变的各方在其中所起的作用。无论是推动力还是阻碍力，我们都能从这段历史中得到丰富的启发。

为更清晰地理解事件中各角色所处位置及其间关系，读者可参考下图。我们从和“中国文化”较直接关联的几大主体入手，试分析其在这次文化对话中留给后人的启示。

[27] 同[1]，第209页。

[28] 同[1]，第211页。



“中国礼仪事件”关系图^[29]

1. 中国文化与耶稣会

对话模式：以传教为目的了解中国文化，入乡随俗

有学者评价以利玛窦为代表的“耶稣会士在遥远东方传播天主教的时候不知不觉中偏离了正统航道，成为教会罪徒、中西文化的功臣。”其实，利玛窦融合儒教的传教策略中含有明确的“权宜”意识，其主观目的依旧是传播天主教义，使其植根中国。从这个角度来看，耶稣会士的初衷并没有违背罗马教廷的意愿，只是面对中国哲学及其古老宗教的巨大、稳固文化体系时，要求基督教在中国的生存势必要进行这种调整。耶稣会士的最终目标是“让中国皇帝皈依”，可见在潜藏的“文化占领”目的中的野心，从长期来看未见得算得上是“教会罪徒”。由此可见，中国文化庞大体系的力量和基督教“必须向外传教”的宗教特征。这看似难以调和的一对关系中，由于耶稣会士的“软处理”，再加上后期礼仪之争中为自身申辩所翻译、介绍的中国经

[29] “中国礼仪事件”关系图，作者：林舒麦。

典典籍、哲学家思想，这些都在客观上把中国文化介绍到了欧洲。由此可见两种文化初相遇时，客观地互相认识、学习才有可能使得对话与了解继续深入。至于参与对话者所抱有的目的，则需要集跨文化学者智慧、根据历史的答案来进行判断。

2. 中国文化与耶稣会敌对教会

对话模式：不了解中国文化，同时故意利用曲解

以方济各会、多明我会为代表的耶稣会敌对教会虽在这次礼仪事件中取得胜利，他们在索邦神学院（耶稣会的仇敌于1700年7月将中国礼仪事件提交给索邦神学院裁决，经审定后，索邦神学院对李明神甫等人为耶稣会允许中国礼仪辩护的著作猛烈谴责）得到了满意的裁决。然而我们可以清晰地看到，耶稣会敌对教会发起这场论战的初衷是压制耶稣会在华乃至在欧洲的势力，他们“不识汉语”、“初到中国”，中国文化在敌对教会方面只是被故意曲解的手段。加之索邦神学院、罗马教廷远离中国，其根本目的是扩大基督教影响又含有保持基督教的“纯净”。两者不可兼得时，本认同利玛窦规矩的教廷终于在耶稣会敌对势力的挑拨下做出了保持所有基督教教义、礼仪传教的决定。这无异于是确定了文化间“硬碰硬”的交会策略，只是这种策略早被随新航道最早到达中国的沙忽略给否定了。天主教会在中国的传播回到了起点，这也成为后来跨文化学者回顾这段历史时扼腕的原因之一。

3. 中国文化与启蒙哲学家

对话模式：通过耶稣会资料间接了解中国，运用了中国文化、道德介绍启蒙思想

在礼仪事件错综复杂的关系中，艾田蒲还着重引入了欧洲启蒙思想家们（如伏尔泰、孟德斯鸠、莱布尼茨等）对于中国文化的看法和相关作品。可以看出，当时的启蒙哲学家们不了解中文，他们主要的信息来源是耶稣会士翻译和撰写的作品，对中国文化的认识是间接的。当然，在对关于中国政治结构、社会风俗、道德水平的描述和介绍中不乏因为信息来源的间接性产生了一定的误读，不少启蒙思想家还以

浪漫主义的情怀、根据自己的思想意图对中国文艺作品进行再创造，如伏尔泰改编元杂剧《赵氏孤儿》至《中国孤儿》（本文第二部分有相关具体论述），虽在人民道德水平上过分美化处理，他的作品仍产生了巨大反响，达到了批判 17 至 18 世纪的欧洲宗教压迫和社会道德风俗的目的。

（四）小结

中国礼仪事件触动了欧洲哲学界，促使欧洲去了解中国、关注中国。艾田蒲以卓越的历史眼光评价道：“‘中国礼仪事件’是一场卑劣的战争……中国之欧洲就这样结束了，随之开始的是欧洲化之中国的世纪，然而这是被迫欧化；与此相反，当初欧洲中国化，虽然也很过分，那它是自愿的。1842 年（指鸦片战争）对 1773 年做出了必然的回答。”^{〔30〕}

同时，艾田蒲十分赞同莱布尼茨在事件中的观念：“只有莱布尼茨领悟到了中国人应该得到人们平等的对待……莱布尼茨意识到我们所说的文化关系绝不应该是单向的：‘为此，绝对应该在欧洲创办一些汉语学校，把一些年轻的博学者从那边请来，以便给我们传授他们的文学，给我们带来中国的书籍……倘若人们不按我说的办，那就对孔子和中国其他宗师的思想没完没了地争论下去吧，那将一无所获。’（详见他于 1710 年 4 月 11 日至布尔盖的信）。”^{〔31〕}所以艾田蒲认为，“是莱布尼茨最早对‘中国礼仪之争’问题给出了一锤定音的见解，即应当停止有关中国礼仪的争吵，而致力于与中国建立平等互惠的文化联系。”作者在对每一方的论述中都保持了客观的态度，但明显表露出对更了解中国文化的耶稣会士、启蒙思想家的肯定，并且强调中国文化因他们而产生对欧洲的贡献，这都是以清除为祸欧洲思想文化界的“欧洲中心论”为出发点。

〔30〕同〔18〕，第 392-393 页。

〔31〕同〔18〕，第 440 页。

作为礼仪事件的中国研究者，我们则可以借助对中国文化的深入理解来思考中国儒文化与西方基督教文化间的区别，去探索中西文化间核心观念是否具备完全互通的可能性，从而得出面对当今纷繁的文化现象所应采取的态度。

四、《中国之欧洲》对跨文化研究及中欧文化交流史观的启示

意大利学者翁贝尔托·埃科曾指出，两种不同文化的相遇，由于相互间的差异会产生文化间的冲撞。冲撞的可能性有三：征服（其中包含“教化”和“毁灭”两种模式）、文化掠夺（一种文化在政治或军事上征服了另一种文化，但却因为尊重后者而努力吸取其精华，将其融入自身肌体）和交流（互相尊重、影响），并称这三种模式在具体个案中融合出现。^[32]这是一种比较科学的归纳，我们可试以此划分来看《中国之欧洲》所体现的中欧文化之间的关系。

第一位到东方传教的方济各·沙忽略（Saint François Xavier）对中国文化优越性初有认识便意识到“任何冀图进入中国的西方传教士，在传教方法上都面临着艰难的抉择。因为按照欧洲的传统以及在落后殖民地行之有效的办法，基督教的传播是通过炫耀武力和派遣外交使团，采取强制手段来大规模地规划民众，最终使皈依者在生活方式和文化心态上达到全盘西化……同中国文明稍有接触之后，便深感到过去传教士那种‘一手拿圣经，一手拿尚方宝剑’的做法，‘在远东的伟大帝国是不能使用的’^[33]，唯有改弦更张，探求新的传教方法”。^[34]随后到来的耶稣会士利玛窦在对中国文化的深入观察领会后，认为：“在

[32] 乐黛云、勒·比雄主编，《独角兽与龙》，北京大学出版社，1995年，第1页。

[33] [法] 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，萧睿花译，商务印书馆，1964年，第320页。

[34] 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调试与会通》，商务印书馆，2011年，第195-196页。

东方世界中，中国最为重要也最为富饶，胜过其他任何国家。中国的富饶与完善，在某些方面与欧洲极其相似，在很多方面，中国更胜欧洲。”^[35]耶稣会士们发现“与穷兵黩武的希腊、罗马不同（注：罗马有战争之门，在和平时代关闭。一千年间仅关闭过九次），中国自古满足于对周边民族的文德教化（“远人自来，修文德以来之”）而非打家劫舍式的武力掠夺”。^[36]利玛窦还根据中国的历史论证道：“我仔细研究了中国人长达四千多年的历史，我不得不承认我从未见过这类征服（欧洲人发动侵略战争、进行掠夺）的记载，也没有听说过他们扩张国界。”^[37]

由此可见，中国文化更加温和、注重德化的特征与欧洲基督教文化中教会激进传教的特点构成了鲜明的对比。欧洲多次十字军东征也是在天主教会的策谋下爆发的，这是这种激进文化的极端体现。差异如此巨大的两个文化大系相遇，如交流的根本目的是让对方归服，文化平等、深入的对话便难以进行；若对外不积极地去认识他种文化，仅独自发展，文化体系也会因为缺少新鲜血液的注入而渐失活力。因此在处理文化对话的过程中，尽量遵循翁贝尔托所提的第三种“平等交流”的模式才是长远来看的可取之道。

学贯中西的著名思想家梁漱溟谈及世界文明三大系时称：“物质文明虽近代西洋所擅长，然其16世纪以前正多资赖中国之火药、造纸、印刷等技术之西传，其18世纪法国启蒙思想家又实受启发于中国。而北美之立国又非启导西欧此一新思潮乎？”^[38]但这般独到的见解能否被满脑子“欧洲中心论”的欧洲学者接受？为何艾田蒲要花费多年心血创作《中国之欧洲》？他本人的答案是：“我们这些往往过分自得的

[35] Jean Lacouture, *Jésuites, 1. Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991, p.249

[36] 同[17]，第9页。

[37] [意]利玛窦、金尼阁《利玛窦中国札记》，何高济译，广西师范大学出版社，2001年，中译者序言第8页。

[38] 梁漱溟，《人心与人生》，学林出版社，1994年，第183页。

欧洲人，有负于中国，我希望以此来答谢中国”。^[39]他甚至以澄清印刷术来源于中国而非欧洲作为开篇的前言，目的就是为整部作品定下客观“正名”的基调。

艾田蒲曾遗憾地指出：孟德斯鸠关注中国思想，是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；莱布尼茨吸收中国文化，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。这揭示了“并非仅仅是西方人接受中国文化的固有模式，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。”^[40]

《中国之欧洲》给予每一个跨文化研究者的启发是一定要站在客观的立场，时刻注意自己的研究出发点是否受到类似“沙文主义”的“文化中心论”影响，同时认清自己研究依据、取材的真伪。“比较文化研究，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，但它又不止于、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，从而使人们了解人类全部文化的基本规律。”^[41]虽然目前比较过程中的文化误读难以避免，但只要中西方学者的研究均以真实历史为依托，指向人类共同的和平与福祉，最终必能在对中西文化的解读中搭建起走向真理的桥梁。

[39] 同[1]，中文版序第3页。

[40] 钱林森：《光自东方来——法国作家与中国文化》，宁夏人民出版社，2004年，第411页。

[41] 同[1]，译序第9页。