

东海西海

——从明清间儒学与天学的交涉看中国比较文学之渊源

陈义海¹ 常昌富²

(1. 上海师范大学 人文学院, 上海 200234; 2. Millersville 大学 传播与戏剧系, 宾夕法尼亚 17581)

摘要: 比较文学作为一个学科已有一个多世纪的历史; 这一学科的形成除了与它形成期的社会思潮和倡导者有关外, 还与历史上的运用比较方法的种种先例有着密切的联系。明清间天主教大规模介入中国文化, 导致了西方文化与儒家文化的第一次大碰撞。出于传教的目的, 西士及中国信徒做了大量的天、儒沟通工作, 这一工作从本质上讲是跨文化乃至跨文明的, 具有比较的性质, 不失为中国比较文学的渊源之一。

关键词: 中国比较文学; 渊源; 天主教; 儒学; 明清

如果把戴克斯特(Texte)1897年在里昂开设比较文学课程看做比较文学成为一门学科的诞生的标志的话,^①这一学科已走过一个多世纪的历程。在一片危机声中, 近半个世纪来, 东西方许多学者都积极为这一学科正名, 并向世人证明, “这门学科并非仅仅是18世纪或19世纪某个运动的‘私生子’, 而明显是人类文明史上的必然产物”,^②表明“用比较的方法来获得知识或者交流知识, 这种方法在某种意义上说是和思维本身的历史一样悠久”。^③许多学者通过梳理学科“史前史”的方法来探讨这一学科的渊源, 以证明这一学科的“合法”。在这方面, 许多东西方学者都从本民族文化或文学出发, 作了有益的探讨, 为学科建设作出了贡献。

与西方一样, 在比较文学作为一门学科产生之前, 在文化、文学领域中, 比较的方法也早

已存在。如司马迁在《史记》第123卷《大宛列传》中, 记述了西域诸国的情况, 其视野已远及安息(今伊朗)、条枝(今伊拉克)、身毒国(天竺)等异域国家, 说明在中国古代就有了比较的意识, 而且是跨文明性质的比较。当然, 由于中国“与人类其他伟大文明相隔绝的程度举世无双”, 由于“在其有史以来的大部分时间里, 四面一直被有效的切断”, 从而使得它很少像中东或印度那样受外来入侵的干扰而能较充分的发展自己的文明, 因而, 它的文明比世界上别的民族的文明更具有连续性。^④这样一个具有五千年不间断文明史的大一统古国, 由于上述的原因, 长期与外界隔绝, 使得它在许多方面与西方不同。西方文明的传播, 在时间上虽是纵向的, 但在空间上却是横向的; 中国古代也有跨国界的(空间上纵向的)比较研究, 比如孔子编十五国

收稿日期: 2001-06-28

作者简介: 1. 陈义海(1963-), 男, 江苏东台市人, 上海师范大学人文学院博士生, 盐城师范学院副教授。

2. 常昌富(1964-), 男, 江苏东台市人, 传播学博士, Millersville 大学教授。

风,但那并不是真正意义上的超越文明界限的跨国界的研究。

中国文化第一次与外国文化发生碰撞是公元前后印度佛教的传入,从此中国的古老文明开始融入异质成分。中国传统文化与佛教的碰撞是中国比较文学史前史中特别重要的一章。探讨中国历史上跨文化的比较研究当从此时始。西晋时期,僧徒竺法雅取内典外书相拟配,从而开“格义”之先河,传讲佛法,同时,这也为中国文化与异质文化相融通提供了一种极有价值的方法。“格义”在中国经历了从浅层到深层的发展过程,从佛教初传时期的用外典概念附会内典之名相,到后来的学术层面上的东西方文化的全面融汇,即明清之际的“况义”。“格义”和“况义”之法都是出现在异质文化与中国文化相碰撞的时期,从比较文学角度看,它们的确是值得我们挖掘的两座“金矿”。

—

尽管古代印度在中国人的心目中是西方,佛教传入中国叫“慧风东扇”、“佛教东传”,但从今天的视角看,印度毕竟是东方国家;因此,印度佛教与中国文化的融合,还不是最严格意义上的东西方文化的碰撞。严格意义上的中国与西方的接触当是明清之际天主教之来华。唐代的景教虽也是从西方传入,虽也属西方文化范畴,但它在当时并未对中国文化产生什么影响。13至14世纪初意大利人孟高维诺(John of MonteCorvino,1247~1328)虽然在传教方面有过一点成绩,但在文化交流方面,也没有触到痛痒之处。元代之后,欧亚陆上交通遂告中断,明太祖时“不许片木入海,以致帆硬绝迹”^⑤。所以,中国与西方的真正的接触当是明清之际天主教耶稣会士的到来。以利玛竇为代表的天主教耶稣会士们,出于传教的目的,进行了大规模的“天”、“儒”沟通工作,使得中国人开始认识西方,同时也让西方了解中国。他们的努力虽是以传教为出发点,但最终结出的却是文化和科学的果实。仔细审察这一过程,对于今天的跨文化传通,对于比较文学研究,都极具借鉴意义。

天主教耶稣会是西班牙人伊格纳修·罗耀拉1534年在巴黎创立的,1540年该修会得到教皇保罗三世的确认,从此它很快在欧洲发展起来,并开始了“外方传教”活动。彼时欧洲正经历马丁·路德的宗教改革,教廷正面临危机,它正想利用耶稣会来收复失去的利益。耶稣会(The Society of Jesus)亦称“耶稣连队”,是一支纪律严明的传教队伍;由于它要担当起为教皇效劳的职责,也由于其成员都经过严格的训练,这就使得它具有不凡的素质。事实证明,来华的耶稣会士绝大多数都是饱学之士,在文学、哲学、天文、地理等领域都有很深的造诣,实无愧于“西儒”之雅称。而他们来华之后,皆研习中文,钻研儒理,如马诺瑟“于十三经、二十一史、先儒传集、百家杂书,无所不购,废寝忘食,诵读不辍”;并对治中国儒学独具见解:“盖理学也,固由经学而立,而经学也,必由字学而通。舍经斯理繆,舍字斯经郁矣。”^⑥ 详观其文其理,岂仅“西儒”? 汉儒也。退而思之,不具此学力,“补儒之缺,修儒之废”从何谈起? 尽管耶稣会士们热衷于汉学研究“旨在动人信道入教”,但其意义远已超出传教的目标,它对中国人的传统观念、中国的科学,甚至治学方法等,都产生了极其深刻的影响;比如,中国人“元明之前,犹未究心于地理,至利玛竇等来,而后知有五大洲,及地球居于天中之说。”^⑦ 又如,至耶稣会士来,考据学兴,实是受西洋重探求世界之本原的心理的影响,这对清代学术影响匪浅。总之,明清间来华西士之努力,“在我国学术界上,其影响不限于局部,而为整体者也。”^⑧ 且这种交流的范式,在今天的跨文化对话中仍远未过时。

由上述可知,西士之“攻心术”主要是从文化方面着手的;此间西士在文化层面上的努力,其特色可用“况义”二字概括之。“况义”之法始于金尼阁译伊索寓言。伊索寓言作为古希腊经典的一部分,在西方早已家喻户晓,而在中国迟至明万历戊申年(1608年)利玛竇著《畸人十篇》时才第一次译为中文,著中为申明教理共译寓言三四则,伊索被译为“厄琐伯”。此后,西班牙耶稣会士庞迪我于1614年著《七克》时,共译五六则。第一次较大规模地翻译伊索寓言则是耶稣会士、法国人金尼阁口授、中国信徒张赓笔

传之《况义》(1625年,西安刻本)。^⑧西士们的翻译不仅验证了文学与宗教互为载体的这一文化交往上的特点,同时它还给异质文化间的交往提供了一种至今可资借鉴的方法或模式。即是说,金尼阁译《况义》的意义已超出了翻译学的范围,而与文化传播方式相“接壤”。

中国人自己较为集中地翻译伊索寓言是在19世纪末,是林琴南第一次用“伊索寓言”这四个字。“寓言”是个中国词,见于《庄子》当中;而伊索所作(姑且是伊索所作)的这种文类有点界乎“洛果斯”(logos,历史故事)、“缪多斯”(mythos,神话故事)、“埃诺斯”(ainos,说话)等之间。由此可见,如果说林琴南译伊索的“作品”为“寓言”是文体上的中西合璧,那么,金尼阁的做法当是从义理的角度出发的。这也是跟当时的耶稣会士们追求“适应”的做法是一脉相承的。当然,金尼阁把伊索的寓言译做“况义”其初衷倒不是要开创一种文化沟通方式,而是针对伊索寓言的内在特点才这样“操作”的。我们知道,伊索的那些动物故事往往由两个部分组成,一部分讲述动物间的故事,另一部分则根据故事的情节得出某种哲理,这样,每一则寓言都是以一句格言或警句收尾,给世人以启迪或警示,具有教谕或讽喻性质。这种形式在动物故事同样丰富的印度人那里也是常见的。所不同的是,伊索的寓言更多的是劳动人民智慧的结晶,是为了表达人民的意愿,并针砭时弊,总之,是古希腊奴隶制形成时期的社会产物。而印度的这类故事则常常服务于佛教传播,这在《百喻经》《佛本生故事》以及别的许多佛教经籍当中都有所体现。如《煮黑石蜜喻》的结尾是:“受苦现在,殃流来劫。”《借半钱喻》的结尾是:“现受恶名,后得苦报。”至此,我们对金尼阁将伊索之寓言译做“况义”时的心理就比较清楚了。可以想见,在金氏看来,伊索寓言的前半部分乃为“况”,格言或警句部分乃是“义”。《况义》译本末所附鹭山谢懋明之《跋〈况义〉后》颇能中的:“况之为况何取?先生曰:‘盖言比也’……罕譬而喻,能使读者迁善远罪。”至于何谓“义”,答曰:“夫义者宜也。义者意也。师其意矣,复知其宜……触一物,皆可得悟。”^⑨其实,就从现代汉语的角度来看也不难理解,现代汉

语中的“况”就有“比方”的意思;易言之,在金氏看来,伊索的寓言就是通过打比方的方式来告诉人们以道理。

至此,何谓“况”,何谓“义”该已明了,但“玄机”是体现在“义”上。“况”是人家讲的故事,作为译者在翻译时可以有自己的表述方式,但其情节是不能轻易改动的,那是没办法的;金尼阁的独到之处,是在对“义”的处理上,在从“况”到“义”的过程中。在这过程中,金氏将自己心中的某种“意”,或其所认为恰当的某种“宜”,悄悄地化进了伊索寓言,伊索也就不再是原原本本的那个伊索了,这种“暗渡陈仓”的做法使译者主观性得到了体现,并使“合儒”的策略以不引人注意的方式得以实现。金译伊索寓言22则均以“义曰”收尾,细玩之,可看出他在其中所寓之意,从这所寓之意又可见他的所思之“宜”。《北风与太阳》是伊索寓言中有名的一则,周作人译其结尾为:“这故事说明,劝说常比强迫更为有效。”^⑩这是一句不偏不倚的译文;金尼阁将这一则的结尾译为:“义曰:治人以刑,无如用德。”这句译文就有所偏倚了,具体地说是偏向于儒家一边;它使人想起《论语·为政》:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”也使人想起《论语·为政》中“为政以德”等句。再如伊索的寓言《脚与胃》,它讲的是人身体上的各个器官无贵贱之分,各司其职;金尼阁的“义曰”是:“天下一体,君元首,臣为腹,其五司四肢,皆民也……物各相酬,不则两伤……”在这里,金尼阁给读者灌输的则是儒家的“君君,臣臣,父父,子子”的思想,其意蕴也与《中庸》中“万物并育而不相害”的思想相契合。总之,金尼阁的22个“义曰”几乎都可以在儒家的经典中找到它们的“另一半”。

二

如果不从当时文化交流的角度看,我们可能会觉得,金尼阁把伊索寓言译作《况义》纯属偶然。但只要回顾一下明清之际耶稣会士和中国信徒们为天主教在中国的传播所作的沟通中西文化方面的努力,我们就发现,金氏的做法,正是当时风尚的必然反映。

对于中国文化来说，来自西洋的天主教是一种异质文化；对于天主教耶稣会士来说，要中国人接受天主教，成为“天民”，就得使他们认同这种文化，最好使他们觉得，这种文化跟他们原先的文化在本质上是相通的，用方豪先生的话说，“必须先吸收当地的文化，迎合当地人的思想、风俗、习惯……借重当地人最敬仰的一位或几位先哲的言论，以证实新传入的教义和他们先辈的遗训、固有的文化是可以融会贯通的、是可以接受的，甚至于还可以发扬光大他们原有的文化遗产”。^⑧基于此，明末清初来华的耶稣会士们做了大量的中西汇通工作，尽管他们目的是在“劝人信道入教”，但在中西文化交流史上却具有划时代的意义。

唐代的景教由于过分依附于中国宫廷及中国文化，其本身的文化身份和文化特征便萎缩得非常可怜；元代的孟高维诺只是单向性地向中国人灌输他的教义，叫中国幼童学唱拉丁文和希腊文的赞美诗，结果总是不得要领；只有到了利玛窦来华才真正注意到传教的策略。在利玛窦氏的影响下，明末清初兴起了大规模的“适应儒家”的运动。这种适应是全方位的，而不是局部的，比滥觞于西晋之时的“格义”之法要更深入。“格义”在融通两种文化时，常常是点与点的对应，是浅层次的；“况义”在沟通异质文化时，往往是面与面的适应，是深层次的。《魏书》114“释老志”说：“又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。”将五戒与五常相提并论，实属牵强。因此，我们不妨说，“况义”是“格义”的进一步发展，是在文化交流上的进一步深化。对异质文化的沟通，往往需要一个基点，这基点就是两种文化间的共同点，或自认为的共同点；有了这个共同点，沟通工作才有可能进行下去。至于“自认为的共同点”，它可能是一种虚假的共同点，这可留待文化交流到了相当深入的程度后予以纠正，但在交流的初期，它是有意义的。比如，魏晋玄学所谈的“空”与般若学所说的“空”在本质上是有所区别的，随着佛教的进一步传播，佛经的进一步翻译，才得到澄清；但是，当初如果不是凭着玄学的“空”这把梯子，般若的“空”哪能轻易越过墙来呢？

儒家思想是中国文化的根本，正如朱子所说：“世无孔子，则万古如长夜。”因此，任何一种文化要想进入华夏都必须对它让步或认同，并几乎都想证明，自身与儒家思想在许多方面是相通的。在印度佛教东传和天主教东渐的过程中，儒学是两家皆争的一块“风水宝地”。为了达到传教之目的，西士（乃至后来的中国信徒）企图对世人证明，天主教在本质上与儒家是一致的。他们认为，儒家经籍中所说的“天”跟天主教所讲的“天”是相当的，故欲“合儒”；但又认为，儒教并非超性之真教，且儒书有所毁于火以至残缺，故有所不足，于是就要“补儒”（补儒之缺，修儒之废），其最终的目的是要使天主教义深入人心，并使“佛无所施于民”。明末清初的耶稣会士们在适应儒家的工作上，其做法主要体现在引儒经以阐“天”道、翻译儒家经典等方面。

引儒经以阐“天”道方面的急先锋是意大利人、耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci, 1552～1610）。稍早于利玛窦来华的罗明坚于1584年刻印的《圣教实录》未做任何儒家与天主教的比较，所以没有产生什么影响。利玛窦的《天主实义》是第一本融汇中西思想的耶稣会士著作，从而开辟了“适应儒家”的风尚，对沟通中西文化起了示范作用。利玛窦通过博览儒书、详观《六经》，发现“吾天主乃古经书所称上帝也”，“历观古书，而知上帝与天主，特异以名也”；^⑨在《辨学遗牍》中则表明了对儒释的态度：“尧、舜、周、孔，皆以修身事上帝，则是之；佛氏抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。”此后有艾儒略（P. Julius Aleni, 1582～1649）著《口铎日抄》引《尚书》以证道。而孙璋（Alexander de la Charme 1695～1767）的《性理真论》既指出天、儒的相通之处，又指出儒家对于“天”的解释的含混性，认为“中国经书但云：‘洪水滔天，坏山襄陵’，不云洪水之降，毕竟为何”，固而逊于《圣经》，大有超儒之势。此外，白晋、赫苍璧、马诺瑟等在这方面都很有成就，且收效颇宏。尤其是马诺瑟（P. Jos-Maria de Premare, 1666～1735），其汉学功底不在利玛窦之左，他的《经传议论》一方面是一部适应儒家的杰作，另一方面又是颇有新意的研究儒家的力作。他除了对《六经》做了全

面的研究,还用天文学的方法对《春秋》的历史可靠性作了探索,真可谓用科学方法研究儒家的筚路蓝缕之作。

继利玛窦等之后,一批受洗信教的中国学者也做了大量的适应儒家的的工作。明末有徐光启、冯应京、李之藻、杨廷筠等;清初有朱宗元、张星曜、尚祜卿、张能信等。或许是因为信教而戴上了有色眼镜的缘故,他们的观点与西士的观点极为吻合,并也竭力排佛。严谟认为:“以今考之,中古之上帝,即太西之称天主也。”^⑧朱宗元说:“天主者何?上帝也,中华谓之上帝,西译谓之天主。”并且,否认中国的“天”是形天的说法,认为“惟认天以苍苍者是,谬矣!”^⑨有的信教学者甚至觉得,如果没有西士来,弘扬了儒家精神,儒理将会失传;刘二至感叹:“此道不明久矣!非有泰西儒者,航海远来,极力阐发,则尧、舜、禹、汤、文、武、周公孔、孟之真传,几乎熄矣!”^⑩

明清之际来华天主教耶稣会士(后来又有其他修会的修士加入)除了撰述适应儒家的著作,还致力于翻译中国经籍。利玛窦早在1593年就将“四书”译为拉丁文;金尼阁所译“五经”是最早的汉经西译本;在不太长的时间当中,《大学》《中庸》《论语》等多次被译成西文,殷铎泽、郭纳爵、马诺瑟、孙璋等在汉经西译方面都有程度不同的贡献。马诺瑟还第一次将中国的元杂剧《赵氏孤儿》译为西文,开中国文学西译之先河,并对18世纪的欧洲文学产生了较大的影响。

明清之际,除了耶稣会的传教士在沟通东西文化上做了大量的工作外,天主教其他修会的传教士也有很大的成就,而这些努力,也都具有比较研究的性质。在这方面,利安当(Antonius Cabarella vel de Sancta Maria, 1602—1669)的《天儒印》(又作《天儒印正》《天儒印证》)极具代表性。《天儒印》现藏教廷图书馆,其拉丁译名为Concordantia legrum divinae cum quatuor libris Sinicis,把它再译回汉语则是“天主教义与中国四书之对照”。无论从该著的汉语书名,还是从其拉丁译文,它的主旨是十分明了的。《天儒印》是一部“纯粹‘适应儒家’之作”,其写作风格也颇为别致:每段都以儒家经

书中的章句开头,接着便是用天主教的教理来印证,或肯定之,或附会之,或补充之,正如尚祜卿之子王弼所云:“盖略四子数语,而姑以天学解之,是以为吾儒达天之符印也。”《天儒印》引章句皆出自《四书》,所引《大学》5处,《中庸》14处,《论语》14处,《孟子》4处,计36处。详观之,对明清间天主教适应儒家之盛况便可见其一斑了。尽管利安当有故意用天主教教义来附会儒家思想的倾向,用神学的超性之理来附会儒家的实用理性,但这种承认“他者”、寻求“他者”与自我之间共性的做法,是跨文化交流中的积极姿态。

波洛那大学哲学系教授埃柯认为,两种不同的文化相遇,由于互相间的差异,必然会产生碰撞,其结果有三种可能性,一是征服,或教化之,或毁灭之;二是文化掠夺;三是交流,并认为欧洲和中国的最初接触就属于这后一种情况,认为“中国人从耶稣会士那里接受了欧洲的科学在许多方面,同时,传教士们又将中国文明的方方面面带回欧洲”。^⑪采取交流的办法,是耶稣会士们的明智之举,因为当时的中国不是南美洲,当时的中国人也不是拉瓜尼人。明末清初天主教耶稣会的传教策略应该说是成功的,但在清代因“中国礼仪之争”而告中断。耶稣会士们成功的关键之处在于他们认识到了中国文化的本质,在尊重对方文化的前提下进行宗教活动。而欧洲其他一些修会当中的一些修士及教廷,却抓住祀孔祭祖和Deus在中国的译法不放,在二元对立中置这次大规模的文化交流运动于僵局:一方面是教廷的《禁约》,一方面是康熙的“西洋小人何言得中国之大理”^⑫,最终使交融归于失败,从而使双方都失去了从对方文化中吸收营养的机会。

如前所说,要进行文化的交流,必须在两种文化间找到基点,况且,任何文化间都有相交、相契之点,这相交、相契之处,正是两种文化之间的通道。魏晋间的“格义”之法,明清间的“况义”之风都说明了这一点。当初慧远在庐山说法有这样一段记载:“远年二十四,便就讲说。尝有客听讲,难实相义,往复移时,弥增疑味。远乃引《庄子》为连类,于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”^⑬教廷下《禁约》后,京

都总会长王伯多禄等写信给全国的主教，其中涉及适应儒家时说：“彼听讲者，不知天主是何，我教讲者，因以古之所称天帝、上帝比称天主，听者即时了然……”^⑧一个“晓然”，一个“了然”，多么相似的一幕，又多么意味深长！如果说这不是偶然，那它无疑说明了文化交往上的规律性的东西。

不管是“格义”还是“况义”，其在方法上都有一个共同点，那就是自觉地将事物的双方放在一起进行比较，通过比较来确定，双方在哪些方面是相近或相似的，哪些方面是相反或相异的，为了凸显自身的特征，哪些方面值得自己吸收，哪些方面需要扬弃。在这种吸收或扬弃的过程中，一方为了适应另一方，往往需要丢弃一些自身的特征，或者，为了达到交流的目的，有时需要将自身的某些特征暂时隐藏起来。比如，利玛窦初到中国时，闭口不提传教之事，初以“西僧”自居，后以“西儒”自居，目的就是要证明，“我”跟“你”是同类，“我们”之间可以交往。可见，相似性在文化交往中是多么重要。

三

如前所述，由于地理等方面的因素，中国的文化渊源与西方的文化渊源有许多差别，在探讨比较文学的“史前史”时，必须注意到这种特殊性。西方文明从其源头——古希腊文明——那里，就是以融和的方式发展的；避开埃及和阿拉伯的文明，我们就无法真正认识古希腊的文化。中世纪之后，西方各民族文学和文化发展的每一步，如果不用比较的眼光去考察都将是无法认识的。中国最初三千年的文明以其内在的连贯性和自足性为其特征之一；中国没有地中海这样一个天然的大媒体，有的却是东面的汪洋，北面荒漠，西面的流沙，西南面的难以逾越的世界最高峰。如果把跨民族、跨文明作为比较文学在范围的一个界定的话，那么，对中国比较文学“史前史”的追溯应定位在：异质文化与华夏文化相渗透的那些时期；基于此，对中国比较文学“史前史”中的拓荒者的追索应定位在：那些在融汇沟通中国与异质文化上作出贡献的中国和国外的宗教界或与宗教发生过种种

关系的人士及学者、文士身上。我们认为，这是我们探讨中国比较文学“史前史”的两个基本定位。这种“定位”，充分肯定了宗教在异质文化交流中的媒介作用，同时也提醒我们在进行跨文化研究时，如果不深入到宗教的底里，就难以触及文化中最敏感的“弦”。因此，我们在追溯中国比较文学“史前史”的时候，应记住这些名字：安世高、支娄迦讖、支谦、朱士行、慧远、鸠摩罗什、玄奘、王维等，当然不能忘记利玛窦、金尼阁、庞迪我、利安当、马诺瑟、徐光启等名字。

在这里我们还必须提一下金尼阁在利玛窦死后整理撰述的《利玛窦中国札记》。这是利玛窦在其暮年用意大利文写的、给西方人看的一本书。尽管其较大篇幅是介绍天主教在中国传播的历程，但它在向西方人介绍中国文化方面的贡献是不在《马可波罗游记》之下的。也许正因为它是专门写给西方人看的，作者就没有必要“别有用心”地去适应儒家，没有必要去遵循他们的“随人变样”的原则^⑨，而能够站在跨文化的高度较为客观的审视东西方文化的异同。特别值得我们注意的是书中的比较意识。在介绍中国的物产、机械工艺、人文科学、自然科学、政府机构、风俗礼仪、迷信和宗教时，利玛窦无不将其与西方作对比或比较。比如，他认为中国人“几乎没有人献身于数学或医学，除非由于家务或才力平庸的阻挠”，“因为它们不像哲学研究那样受到荣誉的鼓励”^⑩。其实，作者在这里是看出了中西在学术上的差别；西方重实用，东方重修身。利玛窦发现“中国人有一种天真的脾气，一旦发现外国货质量更好，就喜好外来的东西甚于自己的东西。看来好像他们的骄傲是出于他们不知道有更好的东西以及他们发现自己远远优于他们四周的野蛮国家这一事实”^⑪。这就道出了中国人的国民性以及形成的原因了。总之，如果我们把利玛窦看作中国比较文学与文化的拓荒者之一，如果把他看作发现中国文化内蕴的哥伦布，并不过分。

魏学渠给《天儒印》作序时说：“同此天，则同此心”^⑫；钱钟书《管锥编》开篇即说：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”^⑬。无论古人，还是今人，都认识到了东西方文化交流的可能性，对此都持乐观的态度。人作为天地间的

生灵,其相通性决定了对话的可能性,其相异性决定了对话的必要性。“君子和而不同,小人同而不和”。^⑧在文化多元发展的今天,我们更需要比较文学这种视野,这种观念,这种方法,而探讨这一学科的“史前史”可以使我们这一学科更自觉,向更成熟的方面发展。一句话,明清间天学与儒学的交涉,是中国比较文学“史前史”上继儒学与佛教相遇之后的第二座高峰。

注释:

- ① Weisstein, Ulrich, *Comparative Literature and Literary Theory*, Oxford University Press, 1982, P. 172.
 ② 孙景尧,《沟通》,第25页,广西人民出版社,1991年。
 ③ Fosnett, Hutcheson Maucaulay, *Comparative Literature*, Johnson Press, 1971.
 ④ [美]斯塔夫里阿诺斯,《全球通史》,第67页,吴象婴,梁赤民译,上海社会科学院出版社,1999年。
 ⑤⑥⑦ 方豪,《方豪六十自定稿》,第185页,第203页,第250页。
 ⑧ 马诺瑟,《经学议论》。
 ⑨ 柳诒徵,《中国文化史》,转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译

著提要》,第5页。

- ⑩ 徐宗泽,《明清间耶稣会士译著提要》,第5页,中华书局,1989年。
 ⑪ 参见戈宝权《明代中译伊索寓言史话》(1-4),载《中国比较文学》1984年1-4期,浙江文艺出版社。
 ⑫ 见《中国比较文学》1984年第3期,第290页,1986年。
 ⑬ 《全译伊索寓言集》,周作人译,中国对外翻译出版公司,1999年。
 ⑭ 利玛窦,《天主实义》。
 ⑮ 严谟,《天帝考》。
 ⑯ 朱宗元,《天主教都疑论》。
 ⑰ 刘二至,《觉思录》。
 ⑱ [意大利]翁贝尔托·埃科,《他们寻找独角兽》,第1页,见《独角兽与龙》,北京大学出版社,1997年。
 ⑲ 见[韩国]李宽淑,《中国基督教史略》,第117页,社会科学文献出版社,1998年。
 ⑳ 《高僧传》,转引自汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》,第168页。
 ㉑ 见[法]埃德蒙·帕里斯,《耶稣会秘史》,第18页,张加萍等译,中国社会科学出版社,1990年。
 ㉒⑳ 《利玛窦札记》,第34页,第23页,中华书局,1983年。
 ㉓ 魏学渠,《天儒印·序》。
 ㉔ 钱钟书,《谈艺录》,第1页,中华书局,1984年。
 ㉕ 《论语·子路》。

Integration of Catholicism Into Confucianism During Ming & Qing Dynasties: A Source of Chinese Comparative Literature

CHEN Yihai¹, CHANG Changfu²

(1. Humanities College, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234;

2. Department of Communication & Theatre, Millersville University, Pennsylvania, 17581)

Abstract: Comparative Literature has already seen a history of more than one century. The formation of this discipline is not only related to the trend of social ideology and initiators in the period in which it took shape, but also closely associated with the precedents of utilizing the method of comparison in history. During the Ming and Qing Dynasties, Catholicism became actively involved in Chinese culture on a large scale. In order to preach religious ideas, the Western missionaries and the Chinese disciples did plenty of work in linking up Catholicism with Confucianism. Such work as was substantially cross-cultural possesses the character of comparison and constitutes one of the sources of Comparative Literature in China.

Key words: Comparative Literature in China, Source, Catholicism, Confucianism, Ming & Qing Dynasties

(责任编辑:吴晓明)

渊源

作者: [陈义海](#), [常昌富](#)
工作单位: [陈义海\(上海师范大学,人文学院,上海,200234\)](#), [常昌富\(Millersville大学,传播与戏剧系,宾夕法尼亚,17581\)](#)
刊名: [上海师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#) PKU | CSSCI
英文刊名: [JOURNAL OF SHANGHAI TEACHERS UNIVERSITY \(PHILOSOPHY & SOCIAL SCIENCE\)](#)
年,卷(期): 2002, 31(1)
被引用次数: 0次

参考文献(23条)

1. [Weisstein Ulrich](#) [Comparative Liters tare and Literary Theory](#) 1982
2. [孙承尧](#) [沟通](#) 1991
3. [Posnett.Hutcheson Maucaulay](#) [Comparative Literature](#) 1971
4. [斯塔夫里阿诺斯](#). [吴象婴](#). [梁赤民](#) [全球通史](#) 1999
5. [方豪](#) [方豪六十自定稿](#)
6. [马诺瑟](#) [经学议论](#)
7. [徐宗泽](#) [明清间耶稣会士译著提要](#)
8. [徐宗泽](#) [明清间耶稣会士译著提要](#) 1989
9. [戈宝权](#) [明代中译伊索寓言史话\(1-4\)](#) 1984
10. [查看详情](#) 1984(03)
11. [周作人](#) [全译伊索寓言集](#) 1999
12. [利玛窦](#) [天主实义](#)
13. [严谟](#) [天帝考](#)
14. [朱宗元](#) [天主教豁疑论](#)
15. [刘二至](#) [觉思录](#)
16. [翁贝尔托·埃科](#) [他们寻找独角兽](#) 1997
17. [李宽淑](#) [中国基督教史略](#) 1998
18. [高僧传](#)
19. [埃德蒙·帕里斯](#). [张加萍](#) [耶稣会秘史](#) 1990
20. [利玛窦札记](#) 1983
21. [魏学渠](#) [天儒印·序](#)
22. [钱钟书](#) [谈艺录](#) 1984
23. [论语·子路](#)

相似文献(9条)

1. 期刊论文 [李若飞](#) [“跨越”的困境——对中国比较文学定义及其相关问题的思考](#) -[现代语文\(文学研究\)](#) 2006,“(11)

比较文学是一门特殊的学科,它的诞生在一定程度上是由于文学研究空间不断拓展和方法论实践的自我修正,这一渊源使它脱胎于一般文学研究而最终超越了文学研究,并且逐渐走向了跨文化、跨文明的更广阔的领域,它的开放性和不可被忽视的边界性对其成为一门独立的学科具有重要的意义,开放性是它的基本特征,而没有边界,也就意味着这一学科的自我消解.在当今全球化的语境中,比较文学研究无疑扮演着重要的角色,然而,它的这些特性又使得比较文学的学科理论难以确立,使它遭遇诸多的尴尬,定义之争更使其面临着生存的危机.

2. 期刊论文 [黄小军](#). [HUANG Xiao-jun](#) [中国比较文学因素的产生](#) -[新乡教育学院学报](#)2006, 19(3)

比较文学的出现是人类社会文化及文学本身发展到一定阶段的产物.中国是一个多民族的国家,各民族的文化在交流过程中不断碰撞,为比较文学的产

生打下了基础.文章从中国文学的发展入手,逐步介绍了在中国文学的发展道路上,不同民族、不同文化对其产生的影响,并以此来论证比较文学的因素在中国的渊源历史.

3. 期刊论文 [张懿红](#) [王小波小说艺术的渊源与创化](#) - [中国比较文学](#)2004, "" (4)

本文把王小波狂欢性文体放在中西方现代文学背景中,寻找王小波小说艺术渊源与创化的踪迹.论文认为:王小波自觉运用文本间性对传统文本进行改写和转化,达到仿、颠覆或丰富意义的目的,这是后现代写作的特点之一;在叙事方面,他受法国新小说派、杜拉斯与卡尔维诺的影响很深,论文主要从两个方面进行考察:1. 客观化与反讽, 2. 结构与韵律. 最后比较王小波与美国黑色幽默派的异同, 认为他创造性地发展了黑色幽默的艺术手法, 并形成了自己的特色. 在中国现代讽刺幽默小说的参照系中, 王小波不仅增加了超常想象与黑色幽默的向度, 而且把鲁迅开拓的传统更进一步推向狂欢化, 在当代文学中独树一帜, 占有重要的位置.

4. 期刊论文 [查明建](#) [译介学: 渊源、性质、内容与方法一兼评比较文学论著、教材中有关“译介学”的论述](#) - [中国比较文学](#)2005, "" (1)

译介学是近20年来比较文学学科发展得最为迅速、最富有生气的研究领域. 翻译研究的文化转向和文化研究的翻译转向, 为译介学的发展带来了新的理论活力. 比较文学如何开展翻译研究? 它与传统的翻译研究有什么区别? 其研究内容和方法是什么? 几十年来, 中外比较学者对这些问题作了积极的探讨, 但也还存在不足之处, 如近年来中外出版的比较文学论著和教材, 将译介学等同于一般的翻译研究, 模糊了译介学的比较文学性质和研究要求. 本文简要地回顾了译介学理论和实践的发展情况, 从译介学的发展渊源角度, 重申了译介学研究的比较文学性质, 在总结和整合译介学已有的理论和实践成果的基础上, 对译介学的理论、研究内容、目标和方法尝试作些新的探讨.

5. 期刊论文 [李迎丰](#) [国际化语境中的知识悲剧—李洱小说《花腔》中话语结构的比较文学阐释](#) - [中国比较文学](#)2003, "" (4)

李洱在其长篇小说《花腔》中, 设立了一个以域外文化为话语特征的“乌托邦”式的形象体系, 深层次地书写着20世纪中国诸种话语范型的历史性交汇, 揭示出一类“有机知识分子”与革命之间的精神渊源. 因此, 可以从“比较文学”的研究视角, 考察该小说文本中“国际化”的叙述语境, 及其所叙述的中国现代性进程中, 知识者的追求与宿命.

6. 会议论文 [谢天振](#) [翻译研究文化转向的比较文学意义](#) 2005

自20世纪70年代起, 国际学术界出现了一个耐人寻味的景象, 那就是不少当代国际级的文化学家、哲学家、文艺理论家, 都不约而同地对翻译产生了莫大的兴趣, 并对翻译发表了相当独特而又深刻的见解. 翻译并非在两种语言的真空中进行的, 而是在两种文学(和文化)传统的语境下进行的. 译者作用于特定时间的特定文化之中. 他们对自己和自己文化的理解, 是影响他们翻译方法的诸多因素之一. 本文介绍了当代翻译研究中文化转向的历史渊源及其当下的必然性, 并简述了“文化转向”对当代国内译学研究带来的“冲击”, 指出“文化转向”为比较文学研究与翻译研究展现出一个新的广阔的研究领域. 综上所述, 我们可以清楚地看到, 翻译研究的文化转向揭开了翻译研究的新的一页, 同时也展现了中外文学关系研究和比较文化研究的新更为广阔的研究领域.

7. 期刊论文 [谢天振](#), [Xie Tianzhen](#) [翻译研究“文化转向”之后——翻译研究文化转向的比较文学意义](#) - [中国比较文学](#)2006, 64 (3)

突破语言、突破文学的文化转向, 已经成为当今国际译学界翻译研究的一个重要发展趋势. 本文具体分析了当代翻译研究中文化转向的历史渊源及其当下的必然性和文化转向对当代国内译学研究带来的“冲击”, 认为: “文化转向”为比较文学研究、也为翻译研究展现出一个新的广阔的研究领域.

8. 期刊论文 [朱静](#) [发挥外语教师在比较文学方面的作用](#) - [中国比较文学](#)2004, "" (1)

比较文学研究是建立在深谙原作的基础上的. 通过翻译, 当然也可以掌握一部分原作的信息, 但不是全部, 而且这些信息经过译者的阐释、传递, 信息与原作已经有了时空距离. 当然这时空距离也是比较文学研究的课题之一, 但是, 对某部作品作比较研究的前提必须直接从原文文本切入, 把握原作的精神实质及其中的文化信息-文化灵魂, 这就要求比较文学学者熟练掌握比较对象原文语言文字, 了解该作品的历史文化渊源及其引发的文化意象等. 在这方面, 专业外语教师有其广阔的发展空间, 他们可以直接从语言切入, 把握作品内在的结构机理, 人物的感情起伏, 作品中展现的文化意象, 作者思想感情的表达, 尤其把握住作品中透露出来的文化发展的脉动.

9. 学位论文 [文治芳](#) [论乐黛云比较文学研究的理论与方法](#) 2009

乐黛云作为中国比较文学学科的开拓者和最重要的理论家之一, 为中国当代比较文学学科的建立和发展做出了卓越的贡献. 乐黛云对中西方思想理论广收博取, 并结合全球化时代世界文化所面临的问题和文学研究所处的现状, 对中国当代比较文学做出了新的规定, 把比较文学推进到跨异质文化的层面. 乐黛云在比较文学的各个研究领域所取得的成绩令人瞩目, 学界时有研究其比较文学思想的论著发表, 但至今未见完整阐述其理论体系的专著. 本文从以下几个方面对乐黛云比较文学研究的理论与方法进行了解读: 根据乐黛云对中西比较文学思想的吸收与借鉴分析其比较文学理论的学术渊源; 通过梳理乐黛云对中国比较文学学科建构的过程来体现其学科理论的特征; 通过分析乐黛云比较文学理论的成因及意义揭示乐黛云比较文学研究的理论建构; 根据乐黛云文学研究的四个主要层面展现乐黛云对其理论与方法的实践运用.

本文除绪论和结语外共分四章.

绪论部分是对中国当代比较文学的发展状况和乐黛云对中国比较文学贡献的概述. 一方面, 为研究乐黛云的比较文学思想提供相关的背景材料, 另一方面, 通过对乐黛云对中国比较文学发展所做出重要贡献的分析, 论证了研究乐黛云比较文学思想的必要性和重要性.

本文的第一章较为系统地梳理并分析了乐黛云比较文学理论和方法的学术渊源. 从乐黛云对法国学派、美国学派和中国比较文学发展过程的评价、吸收和超越, 展示这三者对乐黛云的不同影响. 乐黛云本人即是从有事实联系的文学关系研究步入比较文学研究的领域, 她从法国学派所开创的影响研究中吸收了丰富的理论营养, 并且把接受美学引入影响研究, 重视文学接收者对影响者的选择、过滤、变形、创新, 强调文学之间的互动关系. 与此同时, 她还受到美国学派平行研究的影响, 关注跨文化研究和跨学科研究, 并且切实可行地把跨东西方异质文化的研究纳入了比较文学研究的范畴. 中国比较文学传统也对乐黛云产生了重要影响. 乐黛云对比较文学在中国的发展做过非常细致深入的研究, 她撰写多篇文章, 深刻分析了这门学科在中国形成与发展的原因、过程、特色以及发展前景和存在的问题. 乐黛云认为, 中国比较文学是立足于本土文学发展的内在需要, 并在全球交往的语境下产生的崭新的、有中国特色的人文现象. 中国比较文学传统对乐黛云的影响, 就在于这种“立足本土, 兼收并蓄”的学术风格以及对人文精神的关注与追求.

本文的第二章具体论述了乐黛云在中国当代比较文学学科建构方面所做的贡献. 乐黛云非常关注中国当代比较文学的学科建设, 尝试着建构新阶段的比较文学, 使其能够适应新时期中西文化交流的需要.

乐黛云对中国当代比较文学的学科建构过程可以分为三个阶段: 对西方比较文学理论的了解和借鉴; 结合中国文学研究的实际对比较文学学科建构所作的探索与创新; 创建作为交往诗学的比较文学. 乐黛云很早就开始系统地引入西方比较文学理论, 详细介绍影响研究、平行研究的内容和方法, 并试图将西方的比较文学理论运用到中国比较文学的研究之中. 乐黛云在充分吸收和借鉴西方比较文学理论之后, 很快开始尝试用较新的观点深入比较文学研究, 对比较文学学科理论的建构进行探索和创新. 她用接受美学来刷新影响研究, 还从系统论、信息论、控制论和热力学第二定律所引出的耗散结构和熵的理论出发, 探讨文学与自然科学结合的局限性和可能性, 以此来充实平行研究的内容. 二十世纪九十年代, 随着全球化时代的到来, 文学研究的各个方面发生了一系列深刻的变化. 乐黛云先后发表一系列文章来建构文化转型时期的比较文学, 对比较文学做出了新的规定. 她提出比较文学发展第三阶段的设想, 建立了以交往为取向的、作为交往诗学的、有中国特色的比较文学, 使中国当代比较文学在发展方向、研究内容、研究方法等方面实现了重大突破.

本文的第三章论述了乐黛云在创建作为交往诗学的比较文学基本理论上的贡献. 乐黛云所建构的中国当代比较文学, 提倡跨文化研究, 试图打通原先缺乏内在联系的东西方异质文化之间的界线, 使比较文学成为沟通东西方文化的桥梁. 要实现这一目标, 就必须有新的切实的理论基石. 乐黛云继承中国传统“和而不同”的思想, 对其进行现代性的诠释和改良, 并借鉴哈贝马斯的“交往理性”, 将“和而不同”和“交往理性”引入比较文学研究, 将其作为跨文化对话和多元文化共处的具体原则和行为方法.

“和而不同”一方面肯定事物的差异性和多样性，强调多样事物间的互补与和谐；另一方面强调在“不同”的基础上形成的“和”才能使事物得到发展。“和而不同”是社会事物和社会关系发展的一条普遍规律，具有巨大的包容性和开放性。乐黛云认为，“和而不同”原则可以促进多元文化的共存和异质文化之间的互识、互证、互补，既能保存人类文化的多样性，又可避免本位文化的封闭和孤立。乐黛云还将哈贝马斯的“交往理性”引入比较文学研究。哈贝马斯一直致力于对西方社会出现的种种问题提供一个解决方案。他认为，在资本主义的社会条件下，交往理性和工具理性、生活世界和系统之间出现了不平衡，引发了现代社会的各种危机。哈贝马斯用交往理性取代意识哲学中的工具理性，突出了对话式的主体间性交往行为。乐黛云认为，哈贝马斯所倡导的交往理性重视“正义原则”和“团结原则”，强调平等和宽容，与全球化时代比较文学研究的目标一致，因此可以为跨文化比较的适度理念提供具体原则和行为方法。

“和而不同”和“交往理性”作为一种跨文化的理念，在全球化时代对促进世界文化的多元发展有着方法论的意义，但是，这两种原则由于受到其所诞生的时代和其所服务的对象的限制，必然有着一定的局限性。乐黛云在将“和而不同”与“交往理性”引入比较文学研究的同时，对其进行了在可行性方面的弥补和纠偏，创造性地提出“互动认知的跨文化诠释”作为比较文学的方法论基点，从而实现了超越性的理论建构。

乐黛云创建的作为交往诗学的比较文学以“互动认知的跨文化诠释”作为理论根据，从本体论层面和“语言际”层面都具有很强的穿透力。从本体论的层面来说，乐黛云创建的作为交往诗学的比较文学重视“文学间性”，旨在建立一种对话性的文学概念，要求把文本作为独立的主体并把它们置身于主体间性的概念之中，使文本之间形成互文性，从而进行互文研究。这使比较文学彰显出不同于国别文学与一般文艺学的特质，并与国别文学和一般文艺学形成一种互动关系。从“语言际”的层面来说，比较文学作为交往诗学，所承担的另一重要任务就是要使不同文化架构和语言系统中的理论话语进行对话。多元文化共存的本质和前提是对话。乐黛云所创建的作为交往诗学的比较文学，以互动认知的跨文化诠释为基点，具有重视文化之间的平等性和差异性的特征，从而能够有效地建立起文化对话的平台。

本文的第四章较为详尽地分析了乐黛云在具体的文学研究实践中所体现出来的开阔视野和独特的学术风格。首先以乐黛云对中国文学中女性问题的研究为例，分析乐黛云比较文学视野下的中国文学研究。乐黛云对中国女性问题的研究一直都非常关注，她从时间轴的比较、虚实轴的比较和性别轴的比较这三个角度入手，凸显了中国女性问题的实质并提出了解决途径。乐黛云对中国文学的研究体现出三个特点：比较文学的视野、人文关怀及对文化的关注。其次，以乐黛云在文学关系研究方面的代表性论文《尼采与中国现代文学》为例，论述了她在中外文学关系方面研究的特点。第三，通过分析乐黛云在比较诗学方面所作的研究，论述乐黛云在这个研究领域所取得的成绩。乐黛云对比较诗学的研究体现出其独特的学术视野和理论特色：第一，端本正源，促进中国古典文论的现代性转化，使其成为可以被世界理解、能对世界文化发挥作用的现代话语；第二，广收博取、平等对话，使中西方诗学在相互沟通中得到进一步的发展；第三，寻求共同诗心，力求在中西诗学对话中发展出具有普遍意义的理论。本章还论述了乐黛云比较文化研究的主要内容及特征。乐黛云对人类文化发展所面临的危机及解决途径有其独到的理解并进行了深刻的论证，其比较文化研究体现出对文学研究的重视及对人文精神的强调。

本文的结语部分在对乐黛云比较文学研究的理论与方法进行总结的基础之上，进一步论述了乐黛云对中国当代比较文学的发展所起的重要作用，并对这种作用和价值做出展望。乐黛云的比较文学思想涉及了文学研究、诗学研究、文化研究和跨学科研究等各个层面，研究她的比较文学思想对于我国比较文学研究、现代文学研究和文艺理论研究都有很重要的意义。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_shsfdxzb-zxsh200201017.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：82440bb3-ae7e-4733-8d4e-9e4d009427d3

下载时间：2010年12月15日