

The Chinese Vogue in Europe
During the Eighteenth Century

18 欧洲 世纪“中国热”

许明龙
著

山西教育出版社

馆

欧洲 18世纪 “中国热”

The Chinese Vogue in Europe
During the Eighteenth Century

许明龙 著

山西教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

欧洲 18世纪中国热 / 许明龙著, —太原: 山西教育出版社, 1999

ISBN 7-5440-1856-3

欧... .许... . 文化交流 - 文化史 - 中国、
欧洲 - 1700 ~ 1999 . G125

中国版本图书馆 CIP数据核字 (1999) 第 69450号

山西教育出版社出版发行

(太原并州北路 69号)

晋城市印刷厂印刷 新华书店经销

1999年 12月 第 1版 1999年 12月 山西 第 1次印刷

开本: 850× 1168毫米 1/32印张: 11.75

字数: 270千字 定价: 19.00元

前 言

除去下放的年头，我在北京居住了将近四十年，其间经历了许多决定祖国命运的大事，也目睹了各种各样的“热”：打鸡血热、甩手热、红茶菌热、出国热、炒股热，等等等等。赶时髦，凑热闹，大概算不得是中国人独有的习性，外国人也一样，18世纪欧洲的“中国热”便是如此。那时，中国的商品抢着买，关于中国的书争着读；凡尔赛宫的舞会上，国王身着中国服装出现在满朝文武面前；塞纳河边的戏园子里，男女老少聚精会神地观看中国皮影；国王的情妇养金鱼，大臣的夫人乘轿子；阔人在私家花园的中国式亭子里闲聊，文人端着景德镇的茶碗品茶……这个热，那个热，大凡称得上热的东西，通常都来得快，去得快，而且过去之后几乎不留什么痕迹。在这一点上，欧洲的“中国热”有些特别，它不仅延续的时间很长，前后大约将近一百年，而且对欧洲颇产生了一些影响。就此而言，18世纪欧洲“中国热”不是一般意义上的热，它是中西文化的一次大规模接触和交流，其范围之广，影响之深，

堪称空前。

18世纪欧洲“中国热”的主要内容是中国文化西传和欧洲人对于中国文化的接受，我们不妨称之为中学西传。作为文化现象，欧洲的“中国热”大体上可以分作俗和雅两个层次。所谓俗，是指下自市井细民、上至王公贵族对中国所表现的狂热，这种狂热或为好奇心所驱使，或出于对异国情调的追逐，较多表现为购买中国商品，收藏中国器物，了解有关中国的奇闻趣事，模仿中国人的建筑、园林、装饰和衣着等等。一般地说，俗层次对中国的兴趣偏重物态文化，对中国文化的认识不但停留在比较肤浅的表面，甚至有某些误差，对中国所表现的狂热中包含有某些非理性成分。有人认为“中国热”妨碍了欧洲人对中国获得正确的认识，原因大概即在于此。俗层次的“中国热”虽然表明了当时欧洲人对中国的仰慕和钦羨，但并未给欧洲留下多少深刻的印记，充其量只留下了一些如今成为珍贵古董的家具和工艺品。所谓雅，是指学者、思想家等知识分子对中国所表现的巨大兴趣、关注和研究。雅层次的“中国热”主要表现为对中国文化的理性思考，除了对中国本身作比较深刻的分析研究之外，还将中国作为参照物探讨欧洲的诸多问题，从而显现了中国文化对于欧洲思想的影响。不过，俗与雅两个层次的“中国热”虽然有区别，却并不各自独立，应该说它们是同一大潮中的两股支流，前者引发了后者，后者深化了前者。

近年来，中西文化交流史的研究逐渐受到重视，明清之际的西学东渐成为许多学者深入研究的对象，并且已有一些有分量的专著问世。相对而言，同一时代的中学西传似乎较少引起注意。在中国传播西方自然科学的利玛窦，早已为大家所熟知，而将朱熹的《通鉴纲目》译成法文传到欧洲的冯秉正，对

许多人来说却依然是一个陌生的名字。关于中国文化在欧洲的传播，在过去相当长的时间里，我们只有朱谦之先生的名著《中国思想对于欧洲文化之影响》（1985年新版更名为《中国哲学对于欧洲的影响》）等不多的几部著作。近年出版的忻剑飞的《世界的中国观》、谈敏的《法国重农学派学说的中国渊源》等书，表明我国学者在这个领域中的研究迈出了新的步伐但是，与西方学者在同一领域中的取得的成果相比，我们显然还有差距。

研究这段中学西传的历史有什么意义？我认为至少有三点。第一，实事求是地评价中国文化在世界历史上的地位和作用，从而增强民族自豪感鸦片战争以来中国的落后挨打，给人造成了一种错觉，似乎除了四大发明，中国在数千年历史中再无其他令西方人倾慕的东西了。在改革开放的大潮中成长起来的新一代中国人中，一些人盲目崇洋和妄自菲薄的心态有所滋长，对于中国的传统文化往往采取虚无主义的态度。对于这种现象，叹惜和责备都无济于事，比较有效的办法是摆出雄辩的事实，纠正偏颇的认识。通过18世纪欧洲的“中国热”，我们至少可以发现，那时的欧洲人对于中国商品的热情，胜过如今的某些年轻人对于“耐克”、“阿迪达斯”的追求；那时的中国在欧洲人心目中的地位，高于今日某些中国人心目中美国的地位。为什么那时的欧洲人如此看好中国？因为那时的中国不比欧洲落后。换句话说，中国不是从来就落后，落后挨打只是近一二百年的事。既然有过灿烂的往昔，我们为什么不能够创造更加辉煌的未来？第二，为探索中国由先进变成落后的原因提供一些可资参考的材料。尽管欧洲人曾将中国奉为典范，寄托过无限的崇敬和向往，但是时隔不久，中国的形象不仅黯淡了，而且变得丑陋了。中国成了列强欺凌的对象，丧权辱国

的条约一个接一个强加给腐败无能的中国政府。曾几何时，昔日对中国顶礼膜拜的欧洲人，把“东亚病夫”的帽子扣到了我们头上，小脚和长辫成了洋人心中中国人的特征。帝国主义的侵略当然罪责难逃，我们自己身上难道就没有任何问题？悠久的华夏文明究竟有哪些应该扬弃，有哪些应该弘扬？第三，探索不同文化之间交流、碰撞和融合的规律。异质文化的接触是永恒的历史现象，当不同的文化发生冲撞时，短时间内也许有高下之分，但从长远来看，彼此融合是必然的结果。随着科学技术的发展，世界变得越来越小，相互接触日益频繁，在这种新的历史条件下，有必要借鉴历史上的经验和教训，从中找出一些具有普遍性的规律，用以指导今后的行动，以便更好地把握未来。

任何历史研究都必须从分析原始资料开始。就18世纪欧洲的“中国热”而言，传教士的著述和译作，外交官、商人的回忆录和游记，当时的欧洲作家对中国的评述等等，都是我们应该细细分析的原始资料。可是，这些文献数量极大，且不说有些年代久远的外文资料无法在国内读到，纵然有机会出洋考察，也没有时间把它们哪怕仅仅浏览一遍。除了原始资料，还有大量第二手资料，其中包括西方学者的研究成果，我们也应该尽可能了解和掌握。朱杰勤先生翻译的德国人利奇温所著《18世纪中国与欧洲的接触》，其实并非最具权威的著作，但在我国的名气却极大，频频被论者引用，原因之一是同类译著为数太少。令人欣慰的是这个问题已经引起广泛注意。近年来，中华书局组织出版了《利玛窦中国札记》、《中华大帝国史》等名著，为研究者和感兴趣的读者提供了珍贵的第一手资料。据说《耶稣会士书简集》正在翻译中，杜赫德《中华帝国全志》的翻译工作也正在筹划。我们有理由相信，这些重要原

始资料的翻译出版，必将有力地推动我国在这个学科里的研究工作。

对于并不从事专门研究的读者来说，18世纪欧洲的“中国热”至今依然是一段比较陌生的历史，考虑到全面介绍这段历史的读物目前尚属罕见，所以本书以描述史实作为首要任务，尽可能真实地将18世纪欧洲的“中国热”的轮廓勾勒出来，以期引起读者的兴趣和关注。因此，书中叙述多于评论，介绍多于分析。当然，纯客观的叙述和介绍是不存在的，在叙述和介绍过程中，作者必然有意无意地表达了自己的某些看法。

欧洲“中国热”由盛至衰的百余年间，大体上相当于中国清朝的康熙、雍正和乾隆三位皇帝在位时期。在清朝近三百年的历史中，这三位皇帝在位的百余年间堪称繁荣昌盛的辉煌时期。但是放在中国数千年的历史上来看，在这百余年中，似乎没有什么超乎前人的成就可言。在物质文明方面，没有进行过可与长城、运河媲美的伟大工程，没有出现指南针、印刷术、火药和造纸法那样永远令中国人自豪的伟大发明；在精神文明方面，既没有产生孔子、孟子那样万世景仰的贤哲，也没有给后人留下汉赋、唐诗、宋词那样的艺术瑰宝。明末清初欧洲传教士带来的西方文明，吸引了一批中国知识分子，对中国自然科学的发展起到了巨大的推动作用；尤为重要的是，外来的信息开阔了他们的视野，打开了认识世界的窗户，有识之士开始重新审视中国在世界上的真实地位。但是，送上门来的西方基督教文化仅仅吹皱了一池死水，其影响始终没有越出宫廷、高级官僚、知识分子和少数天主教徒的狭小圈子，并未在各个阶层的中国人中间催发稍具规模的“西方热”。

反观欧洲，情形恰好与中国相反。中国并没有派遣传教士

前往欧洲传播华夏文明，但是欧洲人对中国的了解和认识，竟然远远超过了中国人对于欧洲的了解和认识。中国文化西传欧洲后，掀起了波澜壮阔的“中国热”，把王公贵族、文人墨客乃至市井细民全都卷入其中，令他们如痴如醉，无限向往；思想家们为如何看待中国文化展开了激烈的论争，并产生了广泛而深远的影响。中国商品的西去和传教士的东来，固然为欧洲的“中国热”准备了必要的条件，但是，应该承认，这些条件并不是中国人为他们送上门去的，而是欧洲人自己主动创造的。

中国人和欧洲人对于外来文化这种迥异的反应，原因何在？但愿此书能起到抛砖引玉的作用，不久就能听到宏论和高见。

目 录

前言	(1)
第一章 沟通东西的媒介	(1)
一、输入欧洲的中国商品	(1)
二、东来的欧洲传教士	(8)
三、旅欧中国人	(17)
第二章 传教士和中国文化的西传	(38)
一、沟通中西的桥梁	(38)
二、“礼仪之争”	(52)
三、传教士与欧洲学者	(63)
第三章 欧洲“中国热”盛况	(78)
一、记述中国的著作	(78)
二、中国古代经籍的西译	(110)

三、“中国热”面面观	(118)
四、中国在 18 世纪欧洲的形象	(167)
第四章 中国文化与欧洲思想	(203)
一、欧洲思想家对中国文化的赞颂	(203)
二、欧洲思想家对中国文化的批判	(238)
三、中国文化对欧洲思想的影响	(267)
第五章 “中国热”降温及其原因	(285)
一、在华传教事业衰落	(288)
二、公众的兴趣转移	(291)
三、中国形象改变	(295)
四、欧洲思潮发展	(300)
五、无知与偏见	(312)
结束语 “中国神话”论辨析	(317)
参考书目	(333)
后记	(363)

Contents

Foreword.....	(1)
Chapter One Links between the East and the West	(1)
1. Chinese goods in Europe.....	(1)
2. Europeans in China.....	(8)
3. Chineses in Europe.....	(17)
Chapter Two Missionaries and the Transmission of Chinese Culture to Europe.....	(38)
1. European missionaries in China.....	(38)
2. The Chinese Rites Controversy.....	(52)
3. Missionaries and European philosophers.....	(63)
Chapter Three A Spectacle of the Chinese Vogue in Europe.....	(78)
1. Works relating to China.....	(78)
2. The translation of Chinese classics in European languages.....	(110)

3. Features of the Chinese Vogue in Europe.....	(118)
4. The image of China in eighteenth century's Europe	(167)

Chapter Four Chinese Culture and European Thoughts
..... (203)

1. European thinkers' praise of Chinese culture	(203)
2. European thinkers' criticism of Chinese culture	(238)
3. Influences of the Chinese culture upon European thoughts	(267)

Chapter Five Decline of the Chinese Vogue in Europe
and its Causes.....(285)

1. The decay of the missionary work in China.....	(288)
2. The shift of public interests.....	(291)
3. The modification of the Chinese image.....	(295)
4. The development of European thoughts.....	(300)
5. Ignorance and prejudice.....	(312)

Conclusion An Analysis of the so-called Myth of China
.....(317)

Bibliography.....(333)

Postscript..... (363)

第一章 沟通东西的媒介

一、输入欧洲的中国商品

资本主义时代到来之前，由于山海阻隔，交通极为不便，世界尚未形成一个整体，散居在世界各地的人民，仅与各自的近邻有较多往来，而与相距遥远的地区，基本上处于互不相知的状况。数百年间，仅有屈指可数的几个旅行家曾从欧洲到达亚洲或从亚洲到达欧洲，他们传递着弥足珍贵的信息，增进了相距万里的东西方人民的相互了解。然而，这些信息中虽有旅行家们亲身经历中的大量耳闻目睹，却也掺杂着许多道听途说，乃至似是而非的传闻。凭借这些为数不多而又不甚准确的信息，分处欧亚大陆两端的人民无法真切地了解对方。在欧洲，马可波罗游记以细腻的笔触描绘了中国的人和物，令许多人为东方竟然有这样一个文明古国而惊奇。可是，也有不少人觉得难以置信，以为是作者的杜撰。18世纪的一位法国作家就当时欧洲人心目中的中国，说了如下一段话：“我们关于中国的最初知识，来自著名的威尼斯人马可波罗。他谈到了这个国家的悠久历史，优秀的法律和政府，肥沃的土地，富足的生

活，繁荣的商贸，众多的居民，等等。他描绘了中国人的礼节，他们对艺术和科学的喜爱以及发展艺术和科学的热情。所有这些记述都被视为虚妄的奇谈。人们认为，这种无稽之谈与其说是事实的真实记述，不如说是善意的想象结果。人们觉得，如果相信数千里外有一个强大的国家，它胜过治理得最好的欧洲国家，那简直就是荒谬。什么！在许许多多的野蛮国家那边，在世界的尽头，会有如那位威尼斯人所说的那样一个古老、聪慧和文明的民族？纯粹是痴人说梦，除了头脑简单的人和傻瓜，谁也不会相信。”^①从总体上看，直至16世纪下半叶，对于大多数欧洲人来说，中国依然只是一个抽象乃至虚幻的概念。从另一方面看，中国人对西方的无知更为严重，在许多人的心目中，中国和若干毗邻国家构成了整个“天下”，“普天之下，莫非王土”，绝不仅仅是帝王们的政治观念，也可以说是中国人的地理概念。对于中国人来说，西方是一个十分含混的概念，它既包括南亚的印度、西亚的波斯，也包括欧洲的诸多国家。至于欧洲究竟有哪些国家，几乎没有一个中国人能够说清楚。直到16世纪欧洲人已经来到中国时，中国人不但依然把葡萄牙和西班牙统统称作佛朗机，而且竟然认为“佛朗机近满刺加”，“佛朗机国在爪哇南”，可见当时的中国人对于世界的了解实在少得可怜。从16世纪起，一些欧洲国家为进行资本原始积累，先后开展对外扩张的殖民活动，南美洲、中美洲和亚洲成了它们首选的远征对象。事物往往具有两面性。这些欧洲国家的对外扩张，一方面以其侵略性和掠夺性损害了东方国家的利益，另一方面则在客观上促进了东西方的贸易和

鲁斯洛德絮吉《奇趣轶闻杂录》(Rousselot de Surgy : Mélanges intéressants et curieux)，第4卷，巴黎，1766年，第1-2页。

交往。就中国而言，除了古代丝绸之路上的商旅之外，与欧洲真正意义上的交往，也是从16世纪欧洲人来到中国以后开始的。

1. 欧人来华

如今我们常说，随着科技进步，世界变得越来越小了，这是说，科技进步令居住在地球上不同角落的人们之间的联系和往来日益方便了，从北京搭乘大型喷气客机，只消十来个小时就可抵达欧洲的任何一个重要城市。上溯数百年，那时的地球显得那么大，居住在地球两端的人们根本不具备相互了解、彼此往来的条件，以至于此端的居民丝毫不了解彼端的居民。世界虽然早就存在，而且在不断发展，然而它并不为人们所认识。在历史学家的笔下，近代以前的世界史，基本上是地区史或国别史的拼凑；之所以如此，绝不是因为历史学家们无能，而是由于那时的世界尚未连成一片。

1497年，葡萄牙航海家达·伽马（Gama, Vasco da, 1469 - 1524）率领船队离开欧洲，绕过非洲南端好望角，于1498年抵达印度的卡利库特，成为第一个经由海路到达印度的欧洲人，由此开辟了欧洲到亚洲的航路。同样是在1498年，意大利人哥伦布（Colomb, Christophe, 1451-1506）奉西班牙国王之命，第三次横渡大西洋，这次他终于“发现”了美洲大陆。从许多角度来看，16世纪都可视为世界历史的新开端，走出了漫长中世纪的欧洲，开始步入资本主义发生和发展的新时代。1519年，为西班牙国王服务的葡萄牙人麦哲伦（Magellan, Fernand de, 1480-1521）开始环球航行，1521年到达菲律宾，为土著居民所杀，他所率领的船队中的一艘继续航行，于1522年返抵西班牙，终于完成了环球航行。新航路的发现为

欧洲早期殖民活动提供了广阔的前景。最早向东方进行殖民扩张的就是在航海方面走在前面的葡萄牙。葡萄牙于 1510 年占领印度的果阿，把它变成了东方殖民地的首府，既是葡萄牙远东贸易的重要港口，也是控制远东天主教传教士的据点。英国和荷兰分别于 1599 年和 1602 年建立了各自的东印度公司，从 17 世纪起为向东方扩张而与葡萄牙展开了激烈的争斗，而西班牙此时早已在菲律宾落脚。不久，荷兰的东印度公司从葡萄牙手中夺取了非洲的好望角、印度的马拉巴海岸、重要的海上通道马六甲、印度尼西亚的爪哇和苏门答腊等地。

随着欧洲殖民国家向亚洲和整个东方的扩展，欧、亚两大大陆之间的交往与日俱增，彼此隔绝的状态逐渐被打破，世界开始形成一个整体，名实相符的世界历史由此肇始。1514 年，葡萄牙商人首次航行到中国南部海面，但未能登陆。1517 年，葡萄牙商人佩雷斯·安德拉德（Andrand, Perez）进入珠江，到达广州，随行的官员皮雷斯（Pirez, Thomas）通过贿赂宦官等手段，被允许于 1520 年北上，抵达南京，翌年随明武宗进入北京；后因行为不检等原因，遭明朝政府驱赶，两手空空地返回广州。最早到达中国的西班牙人是多明我会教士拉克鲁瓦（La Croix, Gaspard de），他于 1556 年潜入广东，被发现后遭到逮捕，不久便被驱逐出境。1575 年，马尼拉教区主教、西班牙人拉达（Martin de Rada, 1533-1578）及一名随从和两名军官，携带西班牙驻菲律宾总督给中国官员的信件和礼物，来到福建，受到福建巡抚的接见，此后又去过同安、厦门等地。1598 年，西班牙驻菲律宾总督派员前往广东，要求通商，他们先到澳门，葡萄牙当局不许进泊，不得已移泊虎跳门，翌年被广东官员驱逐，无功而返。1601 年，荷兰殖民者派遣军队进攻马尼拉受挫后，转向澳门，再次受阻，于是企图进入广

州，中国官员对他们的来意颇具戒心，仅容许他们作短暂逗留。1603年，荷兰再次派船来华要求互市，又一次遭到拒绝。此后不久，荷兰就开始了占据我国台湾和澎湖的侵略活动，并不断骚扰大陆沿海一带。1622年，荷兰战船围困澳门，遭到反击。明亡清立后，荷兰人于1656年派遣使团到北京朝见顺治皇帝，试图建立正式的通商关系，结果无功而返。1600年，女王伊丽莎白一世御准成立东印度公司，由此开始了英国与中国及远东国家的海上贸易。东印度公司不但有自己的商品基地，而且有自己的武装，既能运货，也能海战，它通过设立在马德拉斯和孟买等地的商号，到中国惟一准许进行对外贸易的港口广州采购中国商品。英国东印度公司虽然以采购茶叶和生丝以及瓷器为主，但它允许其员工以个人身份与中国商人做生意，这些私人贸易范围较广，包括织物、服饰、墙纸、漆器、金银和象牙制品等。总起来看，欧洲商人在早期对华贸易中，经常为取得货物而不择手段，名为贸易，实则与海盜行径相去不远。这也正是中国政府限制对外贸易，对东南沿海严加防范的原因之一。

2. 商品西去

中国向来是一个自给自足的农业大国，由于疆域辽阔，人口众多，农业和手工业比较发达，在生产水平不高、人们日常生活所需比较简单的条件下，通过国内贸易调剂余缺即可基本满足各地的生产和生活所需，无需大量输入国外产品。明朝建立以后，由于倭寇在沿海一带骚扰等原因，政府实行严厉的海禁，使得本来就不甚发达的对外贸易，遭受沉重打击。郑和七次远下西洋，固然是世界历史上空前的壮举，而且促进了中国与郑和所到地区和国家之间的友好关系，但是在贸易方面并

无巨大收获，仅以中国精湛的工艺品换取了一些香料和珍宝等外国商品，原因之一在于皇帝此举意在宣扬国威，对于贸易方面的收获大小并不十分在意，这与百年以后的葡萄牙和西班牙，为了寻找殖民地和开拓海外市场而扬帆远航，迥然不同。

明清更迭时期的战火，使中国的经济遭到了严重的摧残。康熙皇帝亲政后，一面以军事行动肃清反抗势力，一面采取比较宽松的政策，如蠲免赋税、奖励垦荒以及兴修水利等，鼓励农耕，促进生产发展，使跌入低谷的经济重现生机，再度活跃，农业、手工业和商业渐渐达到了历史上少见的繁荣。经济的复苏为对外贸易提供了必要的物质条件。从总体上看，此时的欧洲尚未建立起资本主义生产体系，英国虽然已完成资产阶级革命，但工业革命却是在 18 世纪 60 年代进行的。法国的经济与中世纪并无多大差别，农业和手工业处于相对落后状态，大型手工业工场为数寥寥。尽管缺乏精确的资料，但是我们大致上可以断定，当时中国的农业生产率高于法国，中国有“一人食力可养十人”的记录^①，而法国的国务秘书贝尔旦（Bertin, Henri, 1722 - 1792）则说：“在中国，耕地的投入与产出在 1 比 15 到 1 比 20 之间，而法国的一般耕地，这个比率只有 1 比 4.5。”^②由此可见，18 世纪的中国虽然仍处在封建社会末期，但就经济特别是农业经济水平而言，依然处于世界先进行列，至少不在当时的欧洲以下，这正是吸引欧洲商人前来中国进行贸易的重要原因。

清朝初年，为了打击南明和明朝遗臣的反清斗争，严厉的

^① 萧一山：《清代通史》，商务印书馆，1927年，第2卷，第522页。

^② 法兰西学院（Institut de France）图书馆藏品，ms. 1521.

海禁一如明朝，顺治皇帝曾下令“不许片帆入口”，以致来华的外商只能在澳门进行贸易。康熙二十二年（1683）平定台湾后，清政府开放海禁，准许外商在广州等4个口岸进行贸易。此后海禁时紧时松，直到雍正五年（1727）才正式废除不准与南洋贸易的禁令，政府在闽、浙、粤等地设关，征收外贸关税。对外开放的局面延续到18世纪50年代。乾隆二十二年（1757），清政府断然下令，外国商船只能收泊广州，不得前往其他港口进行贸易，而且几乎所有对外贸易均置于政府的严密控制之下。闭关政策虽然遭到欧洲商人的抵制和反抗，但是，清政府不但毫不妥协，而且更加收缩对外贸易。然而，政府的政策是一个方面，实际情况是另一个方面，中国的对外贸易实际上长期呈现禁而不止的局面。就在明清政府实行严厉海禁之时，中国与周边地区和国家，诸如朝鲜、日本、菲律宾、爪哇，始终保持着频繁的贸易往来。通过转口贸易和其他途径，中国的商品特别是丝绸等中国传统的输出品，也能到达欧洲。所以，中国的对外贸易虽然受到政府政策的制约，但依然呈上升趋势。

与中国政府的闭关政策相反，欧洲国家极欲与中国通商，但是它们能够向中国输出的商品不多。作为主要出口品的毛纺织物在中国很难找到买主，钟表等精巧的机械制品虽然受到上层人士的欢迎，但由于不是大众消费品，因而销路极为有限，只有棉花和棉布堪称输入中国的大宗欧洲商品。欧洲产品在中国打不开销路的主要原因，是自然经济下的中国市场容量较小，清朝末年在华担任总税务司的英国人赫德（Hart, Sir Robert, 1835-1911）曾说：“中国有世界上最好的粮食——米，最好的饮料——茶，最好的衣着——棉、丝和皮毛。既有这些大宗物产以及无数土制副产品，所以它们不需要从别的地方购

买一文钱的东西。’^①此外，欧洲商品在价格和品质上也不具优势，因为，欧洲在实现机器生产之前，与中国相比并无技术优势。相反，自给自足的中国却有不少农产品和手工业产品为欧洲国家所需，欧洲商人络绎不绝地前来中国东南沿海，低三下四地千方百计求购中国商品，茶叶、生丝、丝织品、瓷器、漆器等都是欧洲各国渴望得到的商品。16世纪初中国瓷器就开始直销欧洲，葡萄牙、荷兰、英国和法国都进口中国的瓷器。英国商船首次航行中国，买回去的货物中就有50余箱瓷器，第一艘来华法国商船昂菲特里特号运回去的也是瓷器，总数多达数万件。据统计，1602-1682年间，在不到一百年的时间里，单是荷兰商船运往欧洲的中国瓷器就有1000多万件。^②中国的另一大宗输出品是茶。17世纪中叶荷兰东印度公司开始向欧洲输入中国茶，起初数量极小，1664年转销给英国东印度公司的茶仅为2磅2盎司，此后的二十年间共进口约6000磅，平均每年输入200余磅。随着欧洲对于茶叶的需求量日益增加，茶叶在中国的输出商品中所占份额逐渐提高，一度成为最重要的输出品，1737年的输出总量高达49000余担。^③

二、东来的欧洲传教士

传教士是随着商人和兵船来到中国的西洋人，他们不仅来了，而且留下来了，不像商人和士兵那样来了又走了。他们中

^① 格林堡：《鸦片战争前中英通商史》，北京，1961年，第4页。

^② 参阅朱培初：《明清陶瓷和世界文化的交流》，北京，1984年。

^③ 参阅萧致治、徐方平：《中英通使前的茶叶贸易》，载张芝联主编：《中英通使二百周年学术讨论会论文集》，北京，1996年。

一些人一住就是数十年，从翩翩少年到须发皆白，终老在中国这块好客的土地上。早在 1552年，罗马天主教耶稣会元老之一方济各·沙勿略（Francois-Xavier, Saint, 1506-1552）来到了珠江口外的上川岛，探索进入中国的可能性和途径。三十余年后，耶稣会士不仅终于进入中国，而且到了北京，在以后的漫长岁月里，他们和其他修会的传教士一起，为了上帝的事业而长期居留在中国，成为对中国最了解、最熟悉的西洋人。

可以毫不夸张地说，没有欧洲商人和传教士来华，就不会有欧洲的“中国热”。

1. 基督教与中国的早期接触

明朝天启五年（1625）在西安附近出土了一块石碑，高近一丈，宽约四尺，顶端为金字塔形，并镌有十字，下书“大秦景教流行中国碑”，碑文共约二千字。此碑的发现，揭示了基督教早期在华传播的一段历史。法国汉学家伯希和（Pelliot, Paul, 1878-1945）于光绪三十四年（1908）在敦煌发现若干景教文献，日本学者也收藏了一些发现于敦煌的景教文献。所谓景教，是指基督教的聂思托里派，这个教派为出生于叙利亚的聂思托里创于公元 5世纪，主张神与基督是两位两性，而不是一位两性，被罗马天主教会斥为异端，禁止传播。聂思托里于是转向中亚一带发展。根据“大秦景教流行中国碑”和上述文献记载，景教于公元 635年（唐太宗贞观九年）传入中国。那年有一个名叫阿罗本（Alopen）的教徒从波斯或叙利亚来到西安，唐太宗派遣宰相房玄龄前往迎接，并亲自在皇宫接见，询问有关该教的一些情况。三年之后，唐太宗下诏，准许在中国随意传教，并在西安附近建造一所寺院，供景教徒使用。唐高宗继续执行准教政策，并封阿罗本为“镇国大法师”，下令

天下各州普遍建立景教寺，于是出现了“法流十道，寺满百城”的繁荣景象，教徒逾千。阿罗本等西来的基督教徒在中国站稳脚跟后，立即着手翻译基督教经典。现有资料表明，基督教景教中的主要内容，诸如天主自有、三位一体、上帝创造宇宙和人类等，都已介绍给中国人。武则天佞佛，景教在她执政期间受到打击，但唐玄宗即位后景教再度复苏，这位皇帝竟让他的五位兄弟去景教寺参拜，还下令将唐朝五位皇帝的画像悬挂在景教寺中。唐武宗会昌五年（845），皇帝严禁佛教，令天下僧尼一律还俗，声势之猛，殃及其他宗教，景教寺被毁，神职人员被勒令还俗，景教从此一蹶不振，仅有极少数教徒留存。

13世纪，蒙古人大举西进，欧洲为之震惊。教皇因诺森四世（Innocentius，1243-1254在位）在法国里昂召集欧洲各国主教，共商对策。会后派遣意大利教士柏朗嘉宾（piano Carpini, Giovanni, 约1182-1252）往见蒙古大汗，一则探听虚实，二则力争劝说大汗皈依基督教，从而消弭蒙古人西进的威胁。1245年，他带着教皇致大汗的信件从里昂出发，于翌年到达蒙古大汗的都城哈拉和林，适逢贵由继位为汗，他参加了继位大典，后来又晋见贵由，递交了教皇的信件。同年年底，柏朗嘉宾带着大汗的回信踏上归途，1247年回到当时教廷所在地法国南部的阿维尼翁。1253年，法国国王路易九世选派法国方济各会士卢布鲁克（Rubruck, Guillaume, 约1215 - 1270）携带国王信件从地中海东岸出发，往见蒙古大汗。与柏朗嘉宾不同，卢布鲁克不承认自己是使臣，而仅是一个传教士。他抵达蒙古汗廷后曾要求留下传教，1254年在哈拉和林两度会见大汗蒙哥，同年8月带着蒙哥给路易九世的回信返回地中海东岸。遵照方济各会的要求，卢布鲁克书写了出使报

告，连同蒙哥的回信一并转呈路易九世。哈拉和林如今在蒙古国境内。虽然贵由和蒙哥会见柏朗嘉宾和卢布鲁克时，蒙古人尚未入主中原，但由于贵由和蒙哥后来分别被谥为元定宗和元宪宗，所以称这两位欧洲教士的东行是基督教与中国的接触是完全有理由的。基督教在元朝被称作也里可温教，其中包括聂思托里派和天主教，一度也曾有过它的辉煌时期，汗八里（北京）、扬州、泉州等地都曾建起了也里可温教的寺院，教徒总数多达 3 万余人。这一成就的主要缔造者是意大利传教士孟高维诺（Montecorvino, Giovanni da, 1247-1330）。1289 年，孟高维诺带着教皇尼古拉四世（Nicolas, 1288-1292 在位）的信件，经印度到达中国，1294 年抵大都，晋见元成宗，呈交教皇信函，获准留在大都传教。到 1305 年教徒已有 6000 人，其中多数是蒙古人和随蒙古人进入中原的中亚各族人，汉人教徒极少。1307 年，教皇获悉孟高维诺传教成绩显著，遂设立汗八里总教区，委任孟高维诺为大主教，并陆续派遣教士前来支援，其中到达中国者三人，其余均死于来华途中。此三人除留在大都协助孟高维诺外，还南下主持泉州的教务活动。孟高维诺于 1330 年去世后，教廷于 1333 年派遣鲍特拉（Botras, Jean de,）率领二十六名教士前来中国，四年后抵达汗八里。元顺帝于 1336 应教徒之请，派遣在华的一位法国方济各会士为代表，带领十余名中国教徒，前往当时教廷所在地法国的阿维尼翁向教皇陈情，要求续派主教来华。代表团带去了元顺帝的国书，证明这些代表具有使节资格。教皇热情地接待了远道而来的中国代表团。鲍特拉使团的成员之一马黎诺里（Marignolli, Giovanni）于 1342 年抵达汗八里，向中国皇帝献上良马一匹，获得皇帝和官员的好感。1346 年，马黎诺里经由杭州、宁波、泉州扬帆西返。元朝的基督教虽然拥有众多教徒，但大多不是

汉人，加上孟高维诺去世后无人继续他的事业，因而明朝取代元朝之后，基督教便骤然衰落。

2. 利玛窦开创在华传教事业

基督教在中国沉寂了近二百年后，于明末清初再度复兴。无论从纯宗教角度或是中西交往角度看，唐代的景教以及元代的也里可温教都无法与明清之际的天主教相比，它不仅在当时形成巨大的声势，而且对后来造成了深远的影响。

新航路的发现不但为殖民国家向外开拓提供了条件，也刺激了天主教东来的热情。葡萄牙和西班牙既是当时的海上强国，又是坚决反对宗教改革的天主教国家，主观条件和客观条件的结合，使得这两个国家向东扩张特别积极。正在此时，西班牙人罗耀拉（Loyola, Inigo Lopez de, 约 1491-1556）于 1528 年创立耶稣会，强调绝对忠于罗马教皇，并以积极向外传播基督教为己任，1540 年教皇颁谕批准耶稣会成立。同年，罗耀拉指定方济各·沙勿略前往东方开展传教活动。1541 年，方济各·沙勿略离开葡萄牙，先后到过印度、斯里兰卡、新加坡，后来在日本居住了两年。在这些年中，他深切体会到中国文化在亚洲的巨大影响，深知若要让天主教在远东扎根，必须首先了解中国，于是决心先去中国传教。1552 年 4 月，方济各·沙勿略从印度的果阿出发，来到广州湾外面的上川岛，由于中国海禁严厉，未能登上中国大陆，同年年底病死在该岛上。

进入中国的第一个耶稣会士是罗明坚（Ruggieri, Michele, 1543-1607），他奉耶稣会印度省巡视员范礼安（Valignano, Alessandro, 1539-1606）之命到中国传教，1579 年到达澳门，在那里悉心学习中文，为进入中国内地作准备，1579 年至 1582 年间他曾三次前去广州。直到 1583 年才终于获得进入中国内

地的许可，在肇庆落脚。由于罗明坚没有语言障碍，加之学识渊博、谈吐文雅，因而博得当地官员的尊敬，被允许建立传教场所。从此，欧洲传教士终于在中国内地有了传播福音的基地。

紧随罗明坚而来的是意大利传教士利玛窦（Ricci, Matteo, 1552-1610），他于1583年与罗明坚一同进入中国内地，两人共事将近十年。在这段时间里，他学习并掌握了汉语口语和文言文以及其他许多有关中国的基础知识，为他此后的活动打下了坚实的基础。利玛窦和罗明坚初到中国之时，出于对中国社会状况的无知，以为基督教的传教士类同佛教的和尚；为了便于接近中国民众，遂削发剃须，身披袈裟，以僧人面目出现，结果却是疏远了文人。直到1594年，利玛窦才听从友人瞿太素的劝告，蓄发留须，改着儒服，自称“西儒”，这才渐渐扩大并加深了与文人的来往，进而建立了友谊。1595年，利玛窦游历南京，试图北上进京未果，南归居住在江西南昌。1598年，他终于进入北京，但没有获得长久居留的许可，返回南京。1601年，利玛窦第二次进京，终于获准长期居留。

利玛窦在罗明坚的带领下，开始了天主教在华的传教事业。罗明坚于1588年返回欧洲后，利玛窦与庞迪我（Pantoja, Diego de, 1571-1618）等人继续努力，终于为天主教在华传教事业打下了坚实的基础。严格地说，利玛窦在中国仅仅博得了巨大的名声，却并未在传教中取得惊人的成就，听了他的宣传而皈依基督教的中国人并不多。他的贡献主要有二：一是确立了耶稣会在华传教策略，为后来者指明了通向成功的途径；二是为中西文化交流作出了杰出的贡献。利玛窦把自己获得巨大名声归之于五个原因：一是能相当正确地说和写汉语；二是有惊人的记忆力，能背诵《四书》；三是有数学知识；四是有钟

表、三棱镜等西方奇物,可以示人或馈赠;最后一个原因才是他所传播的基督教教义。^①我们认为,他所以能够取得出色的成就,除了他个人的学识和才能外,主要得益于他从实践中摸索出来的行之有效的做法第一,利玛窦基于对中国国情的了解,深知绝对不能搬用基督教在南美洲等地使用的方法,而必须在尊重中国古老文明的前提下,采取适应中国文化思想的传教方法。为此他主张通过对儒家思想的附和、补充和超越,在避免与儒家思想发生正面冲突的条件下宣传基督教教义,使他的传教对象不但不觉得基督教与中国的传统思想有太多的相悖之处,而且还有所补充和发展,因而乐于接受基督教教义。第二,利玛窦摒弃急功近利的做法,采取迂回曲折、徐图缓进乃至欲擒故纵的策略。为了避免引起中国文人的反感,他甚至将传教意图完全遮掩起来,与他的传教对象热烈讨论中国经典,闭口不谈基督教,待双方建立信任后,方在适当时机提出皈依问题。第三,为了激发中国士大夫对西方和基督教的好感,利玛窦充分展示他所掌握的科学技术和技能,并介绍西方在科学技术上取得的成就,一则用以表明欧洲并不比中国落后,欧洲人完全有资格同中国文人探讨学问,再则用以破除士大夫中习见的闭塞保守乃至夜郎自大的心理,使他们乐于接受西方的学问,为接受基督教教义并最终皈依基督教创造条件。第四,鉴于中国是一个有数千年历史的专制集权国家,利玛窦十分明白“擒贼先擒王”这个道理,始终把文人和官宦等精英和上层人物视为传教的重点对象,并把争取皇帝皈依基督教作为在华传教的最高目标。作为传教士,利玛窦在华的业绩也许谈

^① 参阅谢和耐:《中国与基督教》(Gernet, Jacques: *Chine et Christianisme, Action et Ré action*), 巴黎, 1982年, 第29页。

不上辉煌，因为接受他洗礼而皈依天主教的中国人并不多，但是他在中国争得了许多同情者，为欧洲传教士在中国创造了受人喜爱的形象和良好的立足条件。

利玛窦的学术传教策略为欧洲与中国之间的文化交流提供了新的机遇。对于利玛窦来说，传播基督教福音是目的，进行学术交流是手段，前者为主，后者为次。然而对于许多中国人来说，主次关系恰好颠倒过来，他们接近传教士乃至在某种程度上接受基督教教义，主要原因是希望借此获得西方的科学知识，基督教教义对他们来说基本上是格格不入的。继利玛窦而来的欧洲传教士，凡是继续执行他的传教策略的，都受到中国人的欢迎；他们在为皇帝和宫廷提供各种服务的同时，既传播了基督教，又推动了中国与欧洲之间的文化交流。

3. 法国耶稣会士为在华传教事业注入新的活力

明末清初基督教东来初期 在华法国籍的传教士人数远在葡萄牙籍和意大利籍的传教士以下，但从 17 世纪 80 年代起，随着法国国力增长和海外事业的发展，这种情况开始发生变化，在此后近百年中，在华法国传教士不仅人数大增，在全部在华欧洲传教士中所占比例甚大，而且发挥了巨大的作用，非其他任何一个欧洲国家的传教士所能匹敌。

继利玛窦之后来华的传教士，一面要为皇帝和宫廷服务，一面要传播天主教，深感人手不敷所需，迫切希望更多的欧洲传教士来华工作。1678 年 5 月，已在清廷钦天监任职的比利时传教士南怀仁（Verbiest, Ferdinand, 1623-1688）写信给全欧洲的耶稣会士，呼吁增派传教士来华。这封信引起了欧洲教

会人士的广泛注意。法国财政总监柯尔伯 (Colbert, Jean-Baptiste, 1619 - 1683) 接受巴黎天文台台长卡西尼 (Cassini, Jean-Dominique, 1625-1712) 的建议, 此时正准备派人前往东方进行科学考察。鉴于耶稣会士普遍具有广博的学识, 是既可传教又能进行科学考察的最佳人选, 他便建议派遣耶稣会士前往东方。法国国王路易十四极欲扩大法国在海外的影响, 增进与远东的贸易, 因而对柯尔伯的计划给予大力支持。经卡西尼与耶稣会磋商, 一个六人名单很快就确定下来, 他们是洪若翰 (Fontaney, Jean de, 1643-1710)、白晋 (Bouvet, Joachim, 1656-1730)、张诚 (Gerbillon, Jean-Francois, 1654-1707)、刘应 (Visdelou, Claude de, 1656-1737)、李明 (Lecomte, Louis-Daniel, 1655-1728) 和塔夏尔 (Tachard, Guy, ? - ?)。由于法国当时尚无直航中国的商船, 而法国人又不愿意借道里斯本搭乘葡萄牙船只, 被选中的六名耶稣会士因而迟迟不能成行。1683年柯尔伯去世, 派遣计划遂被搁置。1684年, 比利时籍传教士柏应理 (Philippe Couplet, 1624 - 1693) 自中国返回欧洲, 在巴黎逗留期间拜谒凡尔赛宫, 向路易十四当面陈述了派遣传教士去中国的种种好处。在路易十四的亲自过问下, 这项搁置了数年的计划终于付诸实施。1685年3月洪若翰等六人从法国的布勒斯特港扬帆起航, 前往中国, 塔夏尔中途滞留暹罗, 其余五人则于1687年7月抵达宁波。

法国耶稣会士与先他们而来华的其他各国传教士至少有两点不同。第一, 其他传教士几乎无一例外地受教会派遣而来, 法国耶稣会士却是法国国王派来中国的。第二, 其他传教士来华的惟一任务就是传播上帝的福音, 法国耶稣会士则除了传教外, 明确地肩负着科学研究任务, 临行之前, 法国国王还特地授予他们“国王的数学家”头衔。法国耶稣会士的这两个特

点，使他们在所有在华传教士中间，成为一个比较特殊的群体。他们有很强的为本国利益服务的愿望，与本国的政府、教会、学术团体和学者的联系比较密切，著述比较多。利玛窦开创的学术传教传统虽然在耶稣会士中间得到继承，但是，他们中的大多数人仅仅把包括为皇帝和宫廷提供技术服务在内的各种与文化交流有关的活动，当作取悦皇帝、结交中国士大夫，进而在中国站稳脚跟的手段。法国耶稣会士则不同，对于他们来说，科学活动既是传教的手段，也是他们来华的任务之一，而且就为他们的祖国服务而言，进行科学活动的重要性甚至可以说大于传教本身。因此，他们无论在向中国人传播西方科学知识方面，还是在了解和研究并向西方介绍中国方面，都较其他传教士具有更高的主动性和积极性。这些特点显现在首批来华的五位法国耶稣会士身上，同样体现在此后陆续来华的众多法国耶稣会士身上。因此，我们有充分的理由认为，法国耶稣会士在18世纪的中国与欧洲的文化交流中，扮演了极其重要的角色；对于欧洲的“中国热”，他们同样起了催化作用，因为许多欧洲人，其中包括许多著名的思想家、学者和知识分子，都是在读了他们的有关中国的著述以后，才对中国发生兴趣，进而研究中国的。

三、旅欧中国人

1. 17 18世纪到过欧洲的中国人

明清之际，中国政府长期实行闭关锁国政策，不但严格限制外国商人来华贸易，而且不准国人出洋。但是，闽粤江浙一带，仍有许多从事对外贸易的商人和船民，往来于南洋各地；

更有大批贫民为生计所迫，背井离乡流落到外国去做苦工。然而，由于路途遥远和交通条件的限制，19世纪之前到过欧洲的中国人寥寥无几。这些人主要是作为助理、随从或翻译陪同洋传教士前往欧洲办理教务的中国教徒，他们通常在欧洲逗留的时间较短，完成任务后立即随同洋教士返回中国。为数不多的几个年轻教徒被洋教士遴选为高级神职人员的培养对象，被派往欧洲进入神学院接受正规教育，完成学业、取得神职后返回中国。培养一名高级神职人员需要多年，而这些中国学生更需首先学习语言，所以他们在欧洲逗留的时间很长。大多数中国学生完成学业后立即返国，只有极个别赴欧的中国教徒由于始料不及的原因定居欧洲，客死异乡。在当时中国与欧洲彼此阻隔、相互了解甚少的条件下，这些到过欧洲的中国人，无论长住或短留，无论有心或无意，都为欧洲带去了有关中国的信息，从而为增进欧洲对中国的真切了解和认识作出了贡献。

波兰籍耶稣会士卜弥格(Boym, Michael - Pierre, 1612 - 1659)来到中国后，先后到过海南、四川、云南等地，回到澳门不久，就到广西为南明政权的永历皇帝服务。永历皇朝是中国历史上一个十分特殊的朝廷，包括皇太后在内的许多皇室成员都正式受洗皈依天主教，皇帝本人虽然不是教徒，但积极支持皇室成员入教。通过教会的关系，澳门的葡萄牙当局曾经拨调兵员和大炮支援永历与清兵作战。1649年，永历朝廷迭遭挫败，桂林失陷，广州等地也危在旦夕，走投无路之际决定派人向罗马教廷求救。卜弥格被选定为使臣，带着皈依天主教的皇太后和重臣庞天寿分别致教皇和耶稣会总会会长的信函，前往罗马。庞天寿为了以后续派使团去欧洲天主教国家时，既不失中华风范，又符合这些国家的礼仪和习俗，决定派员与卜弥格同行，进行实地考察。被选中的是一位年仅19岁的官员陈

安德（西文写作 Cheng An-te - lo, 又作 André Tcheng）。卜弥格一行在罗马与基尔歇（Kircher, Athanasius, 1602-1680）相遇，交流了有关中国的信息。应基尔歇的要求，卜与陈依据顺治元年（1644）李之藻等人刻印的本子，将1625年在西安附近发现的“大秦景教流行中国碑”，从中文直接译成拉丁文，刊布在基尔歇主编的《中国图说》中。此外，在基尔歇出版于1652年的另一部著作中，还刊出了陈安德书写的两篇中文文件。^① 卜弥格一行完成使命后，于1656年带着教皇亚历山大七世（Alexandre , 1655-1667年在位）给永历皇帝的复信返回中国，途中历经艰险，抵达澳门时因葡萄牙当局拒绝入境而转赴安南，取道陆路进入中国。但他未能再次踏上中国的土地，1659年病死在安南，随同他返华的陈安德将他埋葬后，独自返回中国。在有文字资料可查的赴欧中国人中，他应是最早的一位。

在不少有关著述中，郑玛诺被说成是赴欧的第一位中国人，称他是随同耶稣会传教士卫匡国（Martini, Martino, 1614-1661）前往罗马的那位中国教徒。其实，郑玛诺和卫匡国的随从不是同一个人，而是两个人。他们有许多共同之处，这大概是误将两人当作同一个人的主要原因：两人都是年轻的中国教徒，目的地都是罗马，离开中国的时间只差两三年；另一个原因则可能是郑玛诺后来不但回到中国，而且还担任过神职，这些都有文字记载可查；而卫匡国虽然再度来华并终老在杭州，

^① 参阅艾丹妮：《尼古拉·弗雷莱（1688-1749），一位18世纪人文学者对中国的思考》（Elisseff - Poisle, Danielle: Nicolas Fréret (1688 - 1749), Réflexions d'un humaniste du e siècle sur la Chine)巴黎, 1979年，第247页。

但是他的那位随从却不知所终，于是人们便想当然地把郑玛诺说成是卫匡国的随从了。郑玛诺本名郑维信，原籍广东，1633年（明崇祯六年）出生在澳门，年幼时即受洗入教，教名 Emmanuel，汉译为玛诺，西人则称他为 Emmanuele de Siqueira。1645年，12岁的郑玛诺远离故土，随法国神甫罗历山（Rhodes, Alexandre de, 1593-1660）去意大利接受天主教会的正规教育，1649年到达罗马，1651年入初修学院学习意大利语和拉丁语，1653年入罗马公学研习神学、数学、哲学、修辞等课程。他在学习期间加入耶稣会，成为中国第一位耶稣会士。学习结束后赴里斯本候船返国，在长达四年的候船期间，他就读于著名的哥因布拉大学。1666年启程返国，同行的有14名欧洲传教士，行前曾受葡萄牙国王接见。1668年回到澳门，两年后移居北京，1673年去世。郑玛诺虽然旅居欧洲十余年，但因去国之时是一个无知少年，而且生长在葡萄牙控制下的澳门，所以对于传统的中华文化缺乏深知，在国外无法担当文化使者的重任。^①

就在卜弥格受南明朝廷委托前去罗马求援之时，另一位耶稣会传教士卫匡国，受在华耶稣会的派遣，也带着一位中国人前往罗马就“礼仪之争”向教廷进行申述。此人也是教徒，教名多明（Dominique），姓氏不详，1645年开始跟随卫匡国，那时卫匡国正在福建省北部的福安县活动。他们于1653年登上欧陆，抵达罗马前先后在荷兰、奥地利、比利时、德国作短暂逗留。荷兰的东方学家高利乌斯（Golius, Jacob, 1596 -1667）曾与卫匡国和多明会见，多明协助高利乌斯整理了一些他所收

^① 参阅方豪：《中国天主教史人物传》，中册，北京，1988年，第186-199页。

藏的中文抄本。卫匡国于1656年再度来华，多明是否随同返华，不见于文字记载。在欧洲期间，卫匡国除了完成耶稣会托付的任务外，还出版了两部有关中国的著作，即《鞞鞞战纪》和《中国新图》。尽管我们推测，在卫匡国的写作过程中，多明很可能发挥了助手作用，但并无确证。不过，据称英国人钱伯伦（John Charterlayn, 1666-1723）在他的一部著作中介绍中文时所使用的汉字，是多明用毛笔书写的。^①此事如果属实，那就可以证明多明并非目不识丁，在卫匡国的欧洲之行中他所扮演的角色也肯定不只是一个提水送饭的杂役。

1682年随耶稣会传教士柏应理前往欧洲的南京教徒沈福宗，留下了一些文字记载，是早年赴欧中国人中留下史料较多的一位。1684年8月，柏应理一行到达巴黎。中国人来到巴黎的消息受到朝野普遍关注，国王路易十四在凡尔赛宫亲自接见，设晚宴招待。席间国王请沈福宗用汉语诵读祷告词，还请他表演用筷子进食，饭后邀请他观赏了喷泉表演。在下榻的耶稣会会馆，沈福宗向客人们展示了多幅画在绸子上的孔子、老子、康熙、徐光启、释迦牟尼等人的画像，其中最令法国客人感兴趣的是孔子。沈福宗还向在场的法国人展示了中国的文房四宝，介绍了毛笔的使用方法。谈到中国的语言文字时，他说中文大约有八千多字，需要许多年才能学会并牢记这些字；汉字的书写习惯是从上到下、从右到左；汉语的同一个音有不同声调，所以抑扬顿挫，听起来非常悦耳；他以“Po”为例说，这个音至少有十一个不同意义，诸如玻、波、伯、博、薄等等。巴黎的一份杂志事后不但作了生动的报道，还不厌其详地

^① 参阅伦贝克：《汉学先驱贝耶尔》（Lundbaek, Knud: T. S. Bayer, Pioneer Sino-logist），第9页，注182。

介绍了沈福宗的衣着和举止。^① 笔者在巴黎天文台图书馆所藏的一份手稿中，曾见到以汉字书写的二十四节气、六十甲子和十二生肖，同页上写有 Michaelis Shin-fo-cun 字样，估计是沈福宗在巴黎期间留下的手迹。如果说沈福宗在巴黎只是给法国人留下了中国人如何吃饭、写字等十分粗浅的常识，那么他在英国的活动则具有一定的学术价值。柏应理一行在巴黎仅逗留一个多月后，即赴罗马，后又去比利时，1687年转赴英国。沈福宗在剑桥结识了英国东方学家海德（Hyde, Thomas, 1636-1703），多次与之晤谈，回答了许多有关中国的问题。海德问及汉语和汉字，表达了创建一种全欧洲均可使用的汉字注音体系的愿望，沈福宗则向他介绍了中国的辞书《海篇》和《字汇》。海德于1688年出版了《中国度量衡考》（*Epistola de mensuris et ponderibus Serumsive Sinensium*），1694年出版了《东方游艺》（*De Lubiis Orientalibus libri duo*）书中对中国的象棋作了相当详细的介绍，不仅绘有棋盘，用中文标出所有棋子，而且对下法和规则作了讲解。书中还介绍了围棋和樽棋，以及另外两种中国游戏“升官图”和“杨六四捍”。除了象棋和围棋，书中所介绍的其余游戏在中国如今已经很少有人了解了。海德的这些知识显然也得益于他与沈福宗的交往。他在《东方游艺》第二卷的序言中称沈福宗为“亲爱的朋友”，可见他们的关系比较亲密。

^① 参阅荣振华：《帆船时代到过巴黎的中国人以及18世纪中国对法国文学的影响》（*Dehergne, Joseph: Voyageurs chinois venus à Paris au temps de lamarineàvoile et l'influence de la Chine sur la littérature française du 18^e siècle*）；*Monumenta Serica*, 载《华裔学志》，卷（1966），372-397页。

巴黎的国家档案馆 K1375.20号文件记述了一位 1700年在巴黎任教的中国人：“洪若翰神甫打算于 1700年 12月 15日离开巴黎，返回中国。他将带走那位陪同他前来法国的中国人，此人现在任教于路易大王学校，为准备随洪若翰神甫前往中国传教的七八位（也有人说是十五位）耶稣会士授课。这些耶稣会士通过他学到了一些汉语知识和中国的习俗。……”这件档案接着讲述了这位中国人讲法语时的习惯性错误和衣着打扮，对他的腰带和挂在腰带上的烟荷包等物作了特别详细的介绍。遗憾的是，我们不曾见到有关此人的其他资料，所以至今连他姓甚名谁都不知道。

1707年，耶稣会士艾若瑟（Provana, Antonio, 1662-1720）奉康熙皇帝派遣前往罗马，随行的中国人名叫樊守义，他在路途和国外的时间长达 14年，直至 1720年才返回中国，其中大部分时间在意大利学习。他两次途径葡萄牙，都受到国王的接见，在罗马他晋谒了教皇。回到北京后，康熙皇帝亲自召见他；王公大臣纷纷向他详细询问在西洋的见闻。樊守义于是撰写了《身见录》，简要地介绍他在欧洲的经历和所见所闻，进呈御览。全文虽然不足五千字，却是中国人撰写的第一部欧洲游记，由于所述均为樊氏亲历，所以不但准确，而且重点突出，如对梵蒂冈的教皇宫和圣彼得大教堂的描述几近四百字。

耶稣会士傅圣泽（Foucquet, Jean - Francois, 1665-1741）于 1720年底接获罗马耶稣会总会长的通知，令其尽快返回欧洲。他随身带着二十年来陆续购得的 77箱近 4000册中文书籍，离京南下。为了能在漫长的旅途中整理这批书籍，他需要

① 转引自艾丹妮：《尼古拉·弗雷莱（1688-1749），一位 18世纪人文学者对中国的思考》，第 99-100页。

雇佣一位中国文人作助手，与他同往欧洲。在广州候船期间，傅圣泽起初找到了两位合适的人选，但临行之际突然变卦。情急之中，他只好退而求其次，把主动表示愿意为他服务的胡若望带走。胡若望当然也是教徒，在广州传教士的住所看门，仅粗通文字而已，只能做些抄抄写写之类的工作。1721年1月，二人搭船离华。行至西非海岸时，因找不到标志物而横渡大西洋，在巴西停靠，几经周折，于当年8月抵达法国。胡若望在旅途中患病，因缺乏医疗条件而久拖不愈，以致精神失常。登岸后病情未见减轻，反而日趋严重，无法协助傅圣泽。数年后被送回中国。

此后陆续前往欧洲的中国人基本上都是少年教徒，他们被在华传教士挑选出来送去欧洲学习教务，以期返华后担任神职，借以弥补洋教士之不足。1740年，刘保录、蓝方济等5人随耶稣会传教士吴君（Foureau, Pierre, 1700-1749）赴法，学成后分别于1750年和1754年返回中国。

1723年，意大利籍传教士马国贤（Ripa, Matteo, 1682-1745）带领殷若望、黄巴桐、谷文耀等5位中国青年前往直利，旨在将他们培养成合格的传教士。殷若望和谷文耀于1734年完成学业后晋为司铎，同年返回中国，在四川、河北等地传教。由马国贤创办的圣家学院于1731年在那不勒斯成立后，陆续有一些中国学生前往接受培训，其中年幼者仅十二岁。他们中的大多数在欧洲逗留的时间虽长，但因在国内未曾接受系统的教育，在国外所接受的则是全盘西化教育，所以很难对传播中华文明发挥多大作用。1793年由马戛尔尼率领的英国第一个官方使团来华时，雇用的翻译就是来自圣家学院的中国学生，不过他们只能使用拉丁语，并不懂英语。据方豪先

生统计，截止至 1795 年，前往欧洲的中国留学生共有 63 人。^①此外，荣振华神甫根据零星的资料统计，18 世纪去过法国的中国人多达 30 人左右。^②

2. 黄嘉略

毫不夸张地说，在 18 世纪的旅欧华人中，黄嘉略对中西文化交流做出的贡献最大。黄嘉略本名黄日升，嘉略是他的教名 Arcadio(法文写作 Arcade)的汉译，在西文文献中，他通常被称作 Arcade Hoang，有时也被称作 Quang，而他自己则经常署名为 Hoange。尽管他的西文名字屡屡出现在西方学者的著作中，他在中国学者的著作中却长期被称作“黄某”，原因是无人知晓他的中文名字。直至 1985 年我们才知道他叫黄嘉略^③，而黄日升这个名字则是笔者 1986 年在法兰西学院 (Institut de France) 图书馆收藏的手稿 ms.5409 件中发现的。鉴于自 1985 年以来，黄嘉略这个名字已为我国一些学者承认并在学术著作中使用，所以我们不打算改称他为黄日升，尽管这是他的本名。

黄嘉略以秘书身份随同法国传教士梁弘仁 (Artus de Lionne, 1655-1713) 于 1702 年 2 月自厦门启碇，赴罗马就“礼仪之争”向教廷陈述反对耶稣会的意见，同年 10 月底到达巴

① 参阅方豪：《同治前欧洲留学史略》，见《方豪六十自定稿》，上册。

② 参阅荣振华：《帆船时代到过巴黎的中国人以及 18 世纪中国对法国文学的影响》。

③ 参阅许明龙：《中法文化交流的先驱黄嘉略》，载《社会科学战线》，1985 年第 3 期。

黎，稍事逗留后即转赴罗马。梁弘仁的这项任务历时三年方告完成，1705年12月偕同黄嘉略返回巴黎。其实，教廷早在1704年11月就已就中国“礼仪之争”作出了新的决定，梁弘仁也已经获悉此决定的主要内容。但是，教廷坚持先在中国公布此决定，然后方可在欧洲公布。梁弘仁因不愿在得到此项决定已在中国公布的确切消息前返回中国，故而滞留巴黎，等候来自中国的消息。18世纪初，“中国热”在法国方兴未艾，一个中国人的到来被普遍看作一件大事。因而黄嘉略留居巴黎后，备受各方关注。经法国王家学术总监比尼昂（Bignon, Jean-Paul, 1662-1743）推荐，他被聘用为法国国王的中文翻译，协助整理王家图书馆的中文藏书。比尼昂为留住黄嘉略，彻底打消他返国的念头，征得梁弘仁极为勉强的同意后，为黄嘉略安排婚事。1713年4月，34岁的黄嘉略与一位巴黎女子结婚。同年8月，梁弘仁病逝，黄嘉略回国的希望更加渺茫。国王的中文翻译这个头衔听起来颇为响亮，其实只是个因人而设的虚职，试想在那个年代，法国国王能有多少中文文件需要翻译？所以黄嘉略的薪俸十分菲薄，经常家无隔夜之粮，冬取暖之薪，日子过得极其艰难。加之他久患痼疾，在罗马时就曾咯血，始终得不到正常的治疗，终于在贫病交加之中，于1716年悄然去世，年仅37岁。

黄嘉略为许多著名法国学者提供了信息和帮助，其中包括天文学家德里尔（Lisle, Joseph-Nicolas de, 1688—1786）、启蒙思想家孟德斯鸠（Montesquieu, Charles Secondat de, 1689 - 1755）、法国人文科学院 Académie des Inscriptions et Belles - Lettres 院士弗雷莱（Nicolas Fréret, 1688-1749）、汉学家傅尔蒙（Foumont, Etienne, 1683-1745）等人。德里尔是黄嘉略的邻居，从事古代天文学研究，因而十分重视中国古籍中有关天

象的记载，为此常常求助于黄嘉略。多年以后，他在一封致友人的信中回忆道：“我对中国文献的兴趣大概不会令你吃惊，你不会不记得二十年前，住在我隔壁并在那里病故的黄先生在世时，我开始从中国古籍中搜寻有关中国古代天文学的知识，主要目的是查找耶稣会士提到的那些古代天文观察记录。”^①现存巴黎天文台图书馆的德里尔遗稿中，确有黄嘉略手书的诸多星宿的中文名称，这便是黄嘉略帮助德里尔研究中国天文史所留下的明证。

弗雷莱是一个才华横溢、勤奋治学，在历史、语言、哲学等多个领域里都有所建树的学者，在26岁时就成为法国人文科学院的院士，一生著述颇丰，生前却不曾正式出版过一部作品。1713年年初，弗雷莱经人介绍结识了黄嘉略，比尼昂得知此事后便顺水推舟，请他协助黄嘉略编写《汉语语法》和《汉语字典》。弗雷莱虽然博学多才，但对于汉语却是一窍不通，所以，他谦虚地声称只是在编书方法上给黄嘉略一些指导而已。实际上他给予黄嘉略的帮助远远不止于此：是他向黄嘉略灌输了最基本的语法概念，是他建议黄嘉略放弃按音序转而按部首编写汉语词典，是他为仅仅粗通法文的黄嘉略润色文稿等等。不过，他得之于黄嘉略的也许更多。依据与黄嘉略多次谈话中学到的有关汉语和中国诗歌的常识，弗雷莱先后于1714年、1718年和1720年在人文科学院宣读了三篇关于中国诗歌和汉语的论文。在关于中国诗歌的论文中，弗雷莱介绍了四言、五言和七言诗，并用汉语朗诵了两首据他说是选自《诗

^① 艾丹妮：《尼古拉·弗雷莱（1688-1749），一位18世纪人文学者对中国的思考》，第160页。

经》的诗^①。在关于汉语的两篇论文中，他介绍了汉语和汉字的一些特点，例如口语与书面语不同，汉字不表音，同音字多，有声调变化等等。他对于自己的这些知识的来源毫不隐讳，在他致在华耶稣会传教士马若瑟（Pré mare, Joseph de, 1666-1736）的信中写道：“寄上我于1718年在我院大会上宣读的论文《关于汉字和一般书写艺术》。关于汉字，我得益于黄先生的多次谈话以及诸位神甫的报道，除此以外，我没有其他可以获得这方面知识的途径。”^②他对黄嘉略传授给他的知识评价很高，在评论一位德国学者关于汉语的一部著作时，他写道：“二十年前我与罗萨利主教（即梁弘仁——笔者）带来欧洲的那位中国青年的多次交谈，给了我一些关于这方面的知识，其准确度高于欧洲人所掌握的同类知识。”^③1714年12月，弗雷莱因一个月之前宣读的一篇文章中有犯禁言论，被投入巴士底狱，他与黄嘉略的联系从此中断。但是，弗雷莱并未就此终止中国研究，而是继续努力，终于达到了相当高的水平。本书第二章和第四章将述及弗雷莱的这些研究成果。

弗雷莱身陷囹圄后，比尼昂又找了一位学者前来协助黄嘉略，此人便是傅尔蒙。傅尔蒙是被欧洲人视为东方语言的阿拉伯文教授，之所以被物色来协助黄嘉略，大概因为汉语也是东方语言。与黄嘉略的合作改变了他的生活轨迹，从此他与汉学

^① 这两首诗其实并非选自《诗经》。参阅许明龙：《中法文化交流的先驱黄嘉略》。

^② 比诺：《与法国人的中国知识有关的若干未版文献（1685-1740年）》Pinot, Virgile: Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740), 巴黎, 1932年, 第10页。

比诺：《与法国人的中国知识有关的若干未版文献（1685—1740年）》，第8页。

结下不解之缘，一发而不可收，经过不懈努力，终于以法国非教会人士中的第一代汉学家留名于世。他所撰写的《汉学沉思集》(Meditatione Sinacae)和《汉语语法》(Grammatica duplex)以及多篇有关中国历史的论文，都是早期法国汉学研究的重要成果。他的两个学生德经 (de Guignes, Joseph, 1721-1800) 和德奥特雷 (Deshauterayes, Le Roux, 1724-1795) 则是承前启后的法国第二代汉学家。然而，傅尔蒙的处世为人却与他的名声极不相称，他心术不正，为沽名钓誉而抄袭剽窃，据他人成果为己有，向来为法国许多正直的学者所非议乃至不齿。在与黄嘉略的关系上，他同样采取了不老实的态度，说什么黄嘉略对他没有什么帮助，倒是他对黄嘉略的工作进行了有效的指导。谈到黄嘉略的编著时，他不屑地说：“黄先生的工作刚刚开始，他的遗稿对于任何一个继续此项工作的欧洲人，都没有多大用处。”^①此说完全经不起推敲，试想，傅尔蒙开始与黄嘉略合作时，斗大的汉字一个不识，遑论其他，若没有黄嘉略对他的启蒙，把他引进恢弘灿烂的汉学殿堂，他怎么可能成为一个闻名整个欧洲的汉学家呢？其实，若将黄嘉略存世的遗稿与傅尔蒙的已版著作对照，两者之间的联系便昭然若揭了。

与前面三位法国学者相比，孟德斯鸠与黄嘉略的关系更值得细说。现有资料表明，孟德斯鸠是经由他在教会学校读书时的一位老师介绍而结识黄嘉略的，时间不晚于 1713 年 10 月，因为从那时开始，黄嘉略的日记中就有了孟德斯鸠来访的记载。同年 11 月，孟德斯鸠赶回故乡波尔多为父亲奔丧，离开巴黎前夕特地到黄嘉略寓所辞行，可见他们已是交谊较深的朋

^① 参阅巴黎国立图书馆抄本部 (Bibliothèque Nationale de Paris, Département des manuscrits) 藏品 n. a. 8974.

友了。当他再次来到巴黎时，黄嘉略已经英年早逝。他们交往时间虽短，但晤谈相当频繁，仅反映在黄嘉略日记中的就不少于10次，^①对孟德斯鸠的影响不可谓不大。孟德斯鸠勤于笔耕，读书、旅行、思考问题、与人谈话都有笔记，自己眼神不济，就让秘书代笔，这些笔记成了研究孟德斯鸠的重要资料。他与黄嘉略的谈话自然也有笔记，而且经过认真整理，数次誊抄，其中一份手稿现藏于波尔多市立图书馆，题为“我与黄先生的谈话摘录”，长达20页。^②这份笔记内容广泛，涉及中国的历史、政治、法律、宗教、语文、民俗等等，其中一些内容后来被孟德斯鸠写进他的名著《论法的精神》中。黄嘉略对孟德斯鸠的影响至少可以归纳为两方面：第一，黄嘉略引发或增强了孟德斯鸠对于中国的关注。在上述波尔多市立图书馆的这份藏品中，还有孟德斯鸠阅读柏应理编译的《中国贤哲孔子》（即《西文四书直译》）的摘录和评论，文中提及此笔记写于1713年。柏应理的书早在二十六年之前就已问世，孟德斯鸠偏偏在结识黄嘉略的同一年阅读此书，这两件事之间不应没有联系。据现有资料，这部手稿是迄今发现的孟德斯鸠第一份笔记，我们有理由据此推断，或是黄嘉略建议孟德斯鸠阅读这部名著，或是与黄嘉略的谈话激发了孟德斯鸠进一步了解中国的欲望，于是找来柏应理的著作阅读。第二，黄嘉略自7岁起就被法国传教士收养，而先后收养他的两位传教士都是巴黎外方传教会的成员，他们在“礼仪之争”中与耶稣会士持相反立场，对中国的看法偏向严峻。黄嘉略没有受过传统的儒家教

^① 参阅巴黎国立图书馆抄本部藏品，n. a. 10005

^② 波尔多市立图书馆（Bibliothèque municipale de Bordeaux）藏品，Ms. 1696/32/10.

育，在与他的收养人长期接触中不可能不接受他们的影响，所以他对中国的消极面远比耶稣会士敏感，这在他与孟德斯鸠的谈话中表露得相当明显。例如，他说中国刑法之不公堪称世界之最，皇帝野蛮而又残忍，官员可以任意诬告任何人，而被告却无法自辩，百姓的呼声永远不能闻达于皇帝。黄嘉略的这些看法对孟德斯鸠的中国观产生了影响，这在“我与黄先生的谈话摘录”中就已显露，他在记录黄嘉略的谈话后常常随即写下自己的感想，诸如“我相信，中国人越被了解就越糟糕，这是世界上最迷信的民族”之类对中国否定性的评语，不一而足。

如果说，黄嘉略对法国学者的帮助和影响只是他的间接贡献，那么，他未出版的遗作就是他的直接贡献。现有资料表明，先后在弗雷莱和傅尔蒙的协助下，他终于完成了《汉语语法》的编撰工作并在去世前不久呈交给摄政王奥尔良公爵（Orléans, Philippe Duc d', 1674-1723）。他随稿附上一封用法两种文字写就的信，中文信中写道：“……荷蒙先帝（指国王路易十四——笔者）荣赐译言之职，远臣日夜勤劳，以思报答。兹者修成通汉语一书，兼夫小录，以佐西方志士学习中土言语风俗礼统者也……”^① 信中所说“通汉语一书”即《汉语语法》（*Essay de granunaire de la langue chinoise*）；“小录”则指此书所附汉法对照的词汇和常用对话（*Vocabulaire chinois*）。书稿呈上之后如石沉大海，再无下文。黄嘉略用法文编撰的《汉语字典》并未完成，只留下了千余页遗稿，静静地躺在巴黎国立图书馆东方部书库里。这部遗稿由两部分组成，一是以韵书

^① 法兰西学院图书馆 Bibliothèque de l'Institut de France抄本藏品，5409。

《海篇心境》为底本编写的同音字字典，已编出 401 字。二是以《字汇》为母本的按部首排列的字典，已编出 5201 字。后者具有相当高的学术水平，词条设置和释义都考虑到欧洲读者的实际需要，除纯语文知识外，还提供了许多有关中国的各方面常识。例如，在“中”字的“中国”一词下，黄嘉略所写的释义是这样的：“中国、中华、中州；中国即中央之国，中华即中央之花，中州即中央之土。三词皆系中国人对其国之不同称谓，盖中国人谓地乃四方，其国居中故也。”^①寥寥数语，不但列出了中国的几种称谓，而且介绍了中国人的地理观念。可惜这两部著作，其一因尚未全部完成，其二虽已完成，却不知何故未付梓印行，致使黄嘉略艰辛劳作的丰硕成果未能发挥其应有的作用。

此外，黄嘉略还做了许多他人无法替代的工作。例如，兼管王家图书馆的比尼昂，为充实中文馆藏，计划采购一批中国名著，遂委托法国印度公司驻广州经理代劳，经三年努力，终于购得 85 种共 1764 册，由在华耶稣会士傅圣泽于 1720 年带回法国。这份采购书目就是黄嘉略拟定的。又如，黄嘉略为王家图书馆编写了馆藏中文图书目录，列在目录中的每一种书都附有多达数页的简介。然而，这两项成果全都记在傅尔蒙的名下了，因为黄嘉略于 1716 年去世后，遗稿由他接收，他稍加处理便算做自己的成果了。

3. 高类思、杨德望

17. 18 世纪旅欧华人中留下文字资料最多者，仅次于黄

^① 巴黎国立图书馆东方部 (Département oriental) 藏品，chinois 9234.

嘉略的是高类思和杨德望。高类思本名高仁，类思是他的教名 Aloys 的汉译。杨德望的本名有两种说法，一说杨执德，一说杨慈德，德望则也是他的教名 Etienne 的汉译。

康熙朝对洋教士的传教活动限制较少，雍正和乾隆则严格限制洋教士的活动，只能在宫廷为皇室服务，致使他们中的许多人难以外出传教。传布天主教的任务在很大程度上落在华籍神职人员肩上。在这种条件下，华籍传教士的培养愈显迫切。在华法国耶稣会首先采取行动，他们挑选年轻的中国教徒，授以神学、拉丁文等初步知识，然后送往欧洲深造，学成后返国担任神职，挑起传教的重任。1740年，吴君曾带领5位青少年前往法国，此后因传教士内部意见分歧，选派工作一度中断。在中国耶稣会会长的支持下，选派工作重新开始。1751年7月，高类思、杨德望在73岁高龄的法国传教士卜日生（Baborier, Jean, 1678- 1752）带领下，前往欧洲深造，卜日生途中死于败血症。同行的还有一位名叫郑类斯的中国青年教徒，他在法国逗留了五六年后先于高、杨二人返国。1752年到达法国后，高和杨被送进设在拉弗莱什的教会学校，头三年学习法文，接着在逻辑班和神学班学了两年多。1759年转到巴黎，进入耶稣会的初修学校。两年修业期结束时，正值英法战争，海上交通受阻，遂延长学业。1762年，巴黎高等法院下令关闭耶稣会所属的八十余所学校，高和杨被迫转移到一所属于遣使会的神学院。1763年5月，二人同被祝圣为司铎。至此，他们已获得了回国传教所需的资格，继续留在法国已无必要。1764年1月，二人向主管远东航务的国务大臣贝尔旦提出申请，要求准予搭乘法国印度公司的船只返华。

贝尔旦这位大臣对中国十分关注，由衷钦佩中国悠久的历史 and 古老的文明。他曾说：“如果说法国是世界各民族中的少

年，那么应该说，中国便是长者，是一位阅历丰富的长者。”^①当他接到高、杨的申请时，立即意识到这是一个难得的机会，可以通过这两位中国青年，增进法国人对中国的了解。为此他向国王作了报告，得到批复后转告高、杨：“陛下希望，来自中华帝国的两位臣民在法国逗留期间，能如实了解法国的各种制造工艺，以便回国后与中国的同类工艺进行比较，必要时加以改进；同时又可使法国对中国的同类工艺有所了解，从而使法国工匠得以改进他们的产品……基于上述考虑，……陛下谕令向高、杨二人提供必要的支持，解决他们的生活和继续学习所需，直至他们……回国。”^②高、杨欣然接受挽留，推迟返华行期。1764年6月，二人前往凡尔赛宫晋见王后。依据贝尔旦安排的计划，高、杨首先学习制图，接着学习有关电的知识，并进行若干次实验。在巴黎期间他们参观了一些有代表性的工场，然后于9月赴法国第二大城市里昂参观了运河、兵工厂、造纸厂等工业设施。

贝尔旦安排高、杨参观考察目的很明确，那就是让他们了解法国制造业及其产品的水平，以便回国后进行对比，找出两国在这些领域中的差异，取长补短，相互学习。当然贝尔旦也希望他们能对法国产品在中国的销售前景提出看法。高、杨二人没有辜负主人的精心安排，在参观过程中看得极为认真，随时用文字和图画作了详细的记录。结束两个月的考察回到巴黎后，二人立即按照贝尔旦的要求精心编写考察报告，直到离开巴黎踏上归国之路前数小时，才最终完成这份颇有分量的报告。

^① 法兰西学院图书馆抄本藏品，1522。

^② 法兰西学院图书馆抄本藏品，1521。

报告指出，法国的纸张粗而厚，质地远逊于中国纸，可能与原料有关；法国丝织品的染色技术也落后于中国。法国运河上的船闸无法与中国大运河上的船闸相比。但是法国的兵器远比中国的兵器先进，法国使用铅铜合金铸造活字，印刷质量优于中国的木版。此外，报告还对两国的产品如何在对方适销提出了具体意见。例如，他们认为，法国挂毯的图案和画面如能迎合中国人的口味，定能受到中国宫廷的欢迎；中国的瓷器以薄为上品，但向法国出口的瓷器应多考虑结实耐用，适当增加厚度。这些意见和建议是否为法国有关方面采纳，未见于史料记载。但是这份报告对中、法两国 18 世纪的技术工艺水平所作的详尽对比，对于近代世界经济史研究是一份不可多得的宝贵资料，至今也许仍未失去其价值。

高、杨在巴黎候船期间会见了许多来访的法国友人，其中包括傅尔蒙的两位高足德经和德奥特雷。这些法国人提出的问题范围极广，除了中国概况等一般常识外，还包括诸如中国人是不是埃及人的后裔，中国文字是否起源于埃及象形文字等纯学术性的问题。贝尔旦本人也多次与他们交谈，询问他所感兴趣的中国问题然而，在这段时间中，最重要的事件是当时的里摩日省督杜尔阁（Turgot, Jaques, 1727-1781）与他们的交往。杜尔阁曾在贝尔旦领导的商业委员会任职，他的经济思想深得贝尔旦的赏识。当他得知高、杨正在巴黎即将返回中国的消息后，立即与他们取得联系，向他们提出了 52 个有关中国的问题，请他们回国后搜集资料，设法给予回答。这些问题可以分作四类。第一类涉及财富、土地和耕作等经济学家最为关心的问题，共 30 个；第二类是关于各种制造工艺的问题，共 15 个；第三类关于中国的自然资源，共 4 个；最后 3 个是有关中国历史的问题。为了帮助高、杨获得一些经济学基本知识，

从而对他的这些问题作出较好的回答，杜尔阁特地为他们写了一份讲稿，供他们阅读。关于此事，他在一封信中说：“我曾向你提及那两位中国学生，我已为他们拟出了一些问题；为了让他们能够明白这些问题的目的和意义，我又在这些问题前面写了一篇关于社会的各种劳动和财富分配的简略分析。”^①

贝尔旦也给高、杨写了一封长达 22 页的信，详述希望二人回国后向他提供的有关中国的各种信息。他把这些信息分为三类，第一类被他称作“公法”，实际上是涉及历史、政治和宗教的一些问题；第二类被他称作“私法”，其实是询问中国的法律对于个人与社会两者关系的处理原则；第三类则是一些关于技术和工艺的具体问题，如服饰、房屋、日用器物等等。贝尔旦还要求高、杨在回答这些问题时，尽量附寄有关实物，俾使法国人能够比较确切地把握文字所表达的意义。

1765 年年初，高类思和杨德望带着法国国王和贝尔旦等人的礼物和手提印刷机、望远镜等器材搭船离开法国，1766 年 2 月回到阔别十五年的故乡北京。乾隆朝禁止国人出洋的政策使他们不敢公开自己在国外的经历，否则就可能被处以极刑，他们的平民身份使他们无法踏进达官贵人的门槛，只得请西洋传教士出面，才把法国国王和法国政府的礼物送到皇帝和高官手中。这种尴尬的处境给高、杨回答杜尔阁和贝尔旦的问题造成了极大的困难。尽管如此，他们依然为帮助法国人了解中国而竭尽全力，每年给贝尔旦寄去信件和大量物品，其中包括阿胶等 74 种药材，每种物品都附有详细说明。杨德望向他介绍了李时珍的《本草纲目》和煤炭在中国的使用情况，提供

^① 杜尔阁：《关于财富的形成和分配的考察》，北京，198 年，第 94 页。

了关于中国政府设立义仓赈济灾民的资料。此外，高、杨联名撰写了《论古代中国》，高类思与法国传教士韩国英（Cibot, Picrre - Martial, 1727 - 1780）合作撰写了题为《埃及人和中国人研究》的论文，分别发表在巴黎出版的《北京耶稣会士中国论集》（Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs et les usages des Chinois par les Missionnaires de Pékin）第1卷和第2卷上。

第二章 传教士与中国文化的西传

一、沟通中西的桥梁

前一章中谈到的沟通东西的媒介，包括商品和东来的欧洲人以及西去的中国人。由于受到各种条件的制约，那时去往欧洲的中国人寥若晨星，前来中国的欧洲人则比较多，而这些欧洲人中的大多数是以传播福音为己任的罗马天主教传教士。在世界范围内，传教士几乎总是跟随炮舰前往被欧洲殖民者选中的那些落后地区，他们在这些地区的所作所为表明，他们是配合殖民者的军事、政治和经济侵略的一支先遣队。倘若前来中国的欧洲传教士所扮演的也是这种角色，他们何以能够在中国与欧洲之间架起一座相互沟通的桥梁呢？所以，我们必须以历史事实为依据，对来华的欧洲传教士作一番实事求是的分析，否则，以下各章中的论述就失去了前提。

1. 传教士来华的背景和任务

17、18世纪来华的欧洲传教士来自不同的国家，分属不同的修会，来华时间先后不一，在华期间的工作重点和传教对

象也不尽相同，因而可以说，这是一个相当复杂的群体。由于在沟通东西这一点上，耶稣会士的作用明显地大于其他传教士，因而我们对他们的议论自然也就多一些。在某些场合下，当我们提及欧洲传教士时，实际上主要是指他们之中的耶稣会士。

不同的历史时期赋予人们不同的历史使命，不同时期来华的欧洲传教士，也有着不同的背景和任务。时期划分是个见仁见智的问题，无需强求一致。对于17、18世纪在华的欧洲传教士，我们觉得大体上可以划分为序幕、第一期、第二期和尾声这样几个彼此相连而又有所区别的阶段。为罗马天主教进入中国探路的方济各·沙勿略1552年登上珠江口外的上川岛，当年年底病死在这个小岛上。二十余年后，范礼安到达澳门，为欧洲传教士进入中国内地做具体的准备工作。这两位传教士都已踏上中国领土，但都不曾进入中国内地，当然也就没有在内地进行过传教活动，因此，这二十余年可以视为明末清初罗马天主教扣响中国大门的序幕。1580年罗明坚进入中国内地，从此开始了实质性的传教活动，此后的利玛窦、南怀仁、汤若望(Schall von Bell, Adam, 1592-1666)、庞迪我、卫匡国等人都颇有建树，这是第一期。1688年，白晋等第一批法国耶稣会士到达北京，适逢南怀仁病逝，他们从南怀仁的葬仪中看到了康熙皇帝对于外来传教士的重视，从而增强了继承并发展利玛窦所开创的事业的信心。随着法国耶稣会士的到来，中国与欧洲的文化交流出现了新的高潮，这个高潮持续了数十年，直到耶稣会被勒令解散，著名的耶稣会汉学家钱德明(Amiot, Joseph-Marie, 1718-1793)去世。鉴于这个时期具有与前一时期不同的特点，我们把它称做第二期。钱德明死后，虽然还有两位耶稣会士继续在北京生活了二十余年，但他们已经没有任

何值得一提的活动，所以我们把这段时间视为尾声。19世纪40年代，欧洲传教士再度来华，由此开始了基督教在华传播的另一个新时期，但这个时期已经超出本书范围，故不予评述。

为调解葡萄牙和西班牙在海外扩张中的冲突，教廷划定了“教皇子午线”，但不久冲突再起，于是于1529年订立新约，将西班牙属地的西界定在摩鹿加群岛以东17度。从此，包括印度、中国和日本在内的远东地区，属于葡萄牙的势力范围，葡萄牙对该地区拥有“保教权”。1557年，葡萄牙人获准在澳门缴纳地租建房居住后，天主教澳门教区于1575年宣告成立，此后欧洲传教士陆续到来，开始向澳门的中国人传教。起初，传教士把在南美洲使用的那套办法原封不动地搬来对付中国人，把中国人视为未开化的落后民族，硬性规定：“凡欲进教保守者，须葡萄牙化，学习葡国语言，取葡国名姓，度葡国生活。”^①这种赤裸裸的殖民主义行径，理所当然地遭到了中国人的强烈抵制。以巡视员的身份来到澳门的范礼安发现了这个问题，他力主汲取耶稣会在日本传教失败的教训，尽快改变传教方法。这就是罗明坚和利玛窦于17世纪末进入中国时的背景。随他们而来的耶稣会传教士，虽然都经葡萄牙当局的批准才得以来华传教，并受葡萄牙人的管辖，但他们并非都是葡萄牙人。在当时的历史背景下，作为一个群体，这些传教士客观上负有他们的国家和罗马教廷扩大势力范围的使命，但是作为个人，他们只是虔诚的教徒，当他们踏上艰险的旅途，前来遥远而陌生的中国时，心里想到的首先是传播基督教福音，拯

^① 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，1998年上海书店影印版，第169页。

救“迷途的羔羊”，为上帝和教皇服务。葡萄牙籍传教士兼具上帝的使臣和葡萄牙国王的臣民双重身份，在传播福音的同时，还要在华发展和维护本国的利益。当时，意大利、比利时、德意志等国都还是欧洲的小国或弱国，有的尚未统一，来自这些国家的传教士很难在华为自己的祖国谋取具体的利益。

葡萄牙长期独领“保教权”，东来的传教士，不论其国籍，均需从里斯本搭乘葡萄牙船只，经由澳门赴任。这种规定不但引起其他欧洲国家的不满，也削弱了罗马教廷对传教事务的控制。在华耶稣会士由于继续执行利玛窦的传教策略，在中国的发展比较顺利，但既要传教，又要为宫廷服务，因而感到人手不足，亟需新的传教士前来扩大他们的队伍。葡萄牙无力派遣足够数量的本国传教士来华，却又对其他国家的传教士来华横加阻挠，这就更加引起欧洲其他国家对于教廷的强烈不满。此时葡萄牙的国力已日趋衰落，而处于路易十四强盛时期的法国，则极欲扩大它在海外的影响，在远东取葡萄牙而代之。法国第一批耶稣会士就是在这样的背景下来到中国的。卫青心神甫在谈到法国耶稣会士时写道：“这些伟大的传教士既是上帝的使臣，又是法国国王的非正式代表，同时也是欧洲自然科学的盗火者。”^① 卫青心神甫这段话道出了法国耶稣会士的三重身份，一种身份自有一种任务。第一，他们之所以冒九死一生的危险，远涉重洋前来中国，首先是为了弘扬基督教。第二，作为国王的非正式代表，受国王本人的派遣，他们肩负着为自己的国家和国王服务的使命。第三，开展科学研究确是他们来华的动机之一。

前两项使命是不言而喻的，唯独关于科学研究这项任务，

^① 卫青心：《法国对华传教政策》，北京，1991年，上册，第4页。

似乎有必要多说几句。法国人早就希望了解中国的科学状况，耶稣会士科学家巴尔迪(Pardies, I. G., 1636-1673)著于167年的《几何原理》(Eléments de géométrie)一书中附有他写给法国科学院的一封信，信中对中国的观象台极表欣赏，对中国管理科学事业的政府机构表示赞赏，他还建议法国政府参照中国的做法，建立相应的机构，以促进科学事业的发展。^①国王路易十四对内专制独裁，对外穷兵黩武，但是，他对于文化和科学事业却相当热心，这当然不只是他的个人爱好，而是当时欧洲的风尚。第一批来华法国耶稣会士的领队洪若翰神甫就是路易大帝学校的教授，他在回忆法国第一批耶稣会士来华的缘由时写道：“1684年末……，上帝给了派遣传教士到中国去的机会，那时，法国人正遵国王之旨致力于改善地理学知识。受命进行此项研究的科学院的先生们已派出他们中的一些人，到地中海、英国、丹麦、非洲和美洲的一些岛屿上去进行必要的考察。在派往印度和中国的人选上，遇到了一些麻烦，因为法国人对这些国家不大了解，科学院的先生们可能在那里不受欢迎，他们在执行任务时可能引起当地人的怀疑。人们于是将目光投向耶稣会士，他们在那里有传教团，而且，哪里有更多的灵魂等待拯救，他们就应该到哪里去，这本来就是他们的使命。”^②路易十四的忏悔师拉雪兹神甫(La Chaize, Francois de, 1624 - 1709)谈及派国王决定派遣耶稣会士去中国时指出，

^① 韩琦：《关于17—18世纪欧洲人对中国科学落后原因的论述》，载《自然科学史研究》，第11卷（1992年），第4期，第291页。

^② 转引自维希埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》（Vissière, Isabelle et Jean-Louis ed.）, Lettres édifiantes et cuneuses de Chine par des missionnaires jésuites（1702-1776）巴黎, 1979年 第18页。

进行科学考察是他的重要动机之一：“国王陛下热心科学，竭尽全力从外国获得科学知识，他下令选择一些懂数学的传教士前去进行必要的考察，以便修正海图和地图，这些传教士尤其应该能学懂中国人的主要工艺和科学，搜集足够的书籍充实我们的图书馆，培养翻译人员……”^① 洪若翰甫抵宁波，便确定了五位法国耶稣会士的科研任务：第一，中国的天文史和地理史，逐日进行天象观察；第二，中国通史和中国的语言文字；第三，中国的动物、植物和医药；第四，中国的手艺和机械；第五，中国现状、治安、政制、习俗、矿产等。^② 白晋曾于1704年致函法国王家科学院的负责人，建议在中国建立科学院，以便与欧洲的科学机构进行交流。上述事实和文献表明，法国耶稣会士在华进行科学研究并非空话一句，而是确有其事。

2. 传教士的活动

传教士的活动大致可以分为四类：第一是传教，第二是为皇帝和宫廷服务，第三是向中国人传授西学，第四是研究并向欧洲介绍中国。

传教当然是传教士的主要任务，其余活动或是为传教服务，或是直接或间接与传教有关。不同的修会在传教中有不同

^① 转引自劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》（Lach, Donald F.: The Preface to Leibniz's *Novissima Sinica*, Commentary Translation. Text), 1957年, 第53页。

^② 参阅裴化行：《路易十四派遣的科学院院士在康熙宫中》（Bernard, Henri: *Les Académiciens de Louis XIV à la Cour de l'Empereur Kanghi*），天津、上海，1924年，第12页。

的做法。耶稣会士一开始就把主要传教对象定为知识分子和官员，他们认为，这些精英如果能够皈依基督教，就会产生不可估量的榜样作用，从而使得对于其他阶层民众的传教，可以收到事半功倍的效果。但是，在中国这样一个有着数千年历史的国家里，知识分子自幼受到古老传统的熏陶，要他们完全放弃固有的世界观，不但本人难以完成这个转变，也为家庭和社会所不容，所以，尽管有不少文人对传教士带来的西学怀有浓厚的兴趣，也愿意与传教士交游，受洗入教的人却寥寥无几。第一期中有徐光启、杨庭筠、李之藻等名流终于成为教徒，而第二期以后却再也见不到这类人物皈依基督教了。耶稣会士也依据形势而变，把传教对象作了修正，在继续重视上层人士的同时，也加强对于下层民众的传教。其他修会的传教士，则从一开始就把传教的重点放在下层民众，他们不辞艰辛，深入穷乡僻壤，向目不识丁的农民传播福音。传教的对象不同，方法也不同，对于文人和官员，传教主要以著书立说的方式进行，对于下层平民，传教主要以口头方式进行。传教士为诠释基督教教义而编写的著作，往往包含有大量驳斥佛教、道教以及附和儒教和某些中国传统思想的内容。这类宗教宣传品反映了不同宗教的异同，从一个侧面反映了当年中西文化的碰撞和融合。

对传教士来说，为皇帝和宫廷服务包含着双重意义。他们深知中国的皇帝拥有至高无上的权力，倘若不能讨得皇帝的欢心，不但可能被赶走，甚至可能有杀身之祸，所以首先是为了站稳脚跟。其次是企图以皇帝为突破口，达到将整个中国基督教化，并进而使中国周边国家基督教化的目的。白晋在向路易十四的报告中说得十分清楚：“如果这位君主（指康熙——笔者）改信天主教，必将收到人数堪与全欧洲匹敌的辽阔的中国改变信仰的可喜成果。继而，由于中国周围各国国民向来崇拜

中国文化，遵从中国的格言与习俗，所以他们也将仿效中国，皈依天主教，从而体现了康熙皇帝改信天主教的巨大影响。”^① 传教士提供的服务项目繁多，包括传授西学、任职钦天监、参与外交谈判、铸造火炮、测绘地图、修建园林、伴驾巡幸、修理钟表和仪器、绘画奏乐、医治疾病等等。

在传授西学方面，第一期来华耶稣会士，如利玛窦、庞迪我、艾儒略（Aleni, Julio, 1582-1649）等人，与后来的法国传教士不完全相同。利玛窦等人交友的对象多为名士，他们介绍和传授西学的主要目的在于显示自己的才学，借以提高自己的名望和身份，吸引文人学士的注意，赢得他们的赏识和尊重，解除他们心理上的戒备，然后伺机以渐进的方式宣传天主教教义，促使他们认识、研究进而信仰天主教。耶稣会士与中国文人广交朋友的历史很短，自从汤若望与顺治皇帝结成忘年交后，耶稣会士传授西学的对象，由主要是文人变成了主要是皇帝及皇族。传授西学变成了一种智力服务，而不再是自我显示的手段。与第一期来华耶稣会士相比，第二期来华耶稣会士在传授西学方面的贡献大为逊色，除了在钦天监服务的一个又一个传教士之外，值得一提的只有法国耶稣会士白晋和张诚为康熙皇帝讲授西学一事。他们所传授的西学，基本上没有越出高高的宫墙，因而对中国社会的影响极小。

在研究并向欧洲介绍中国方面，第一期与第二期也不尽相同。利玛窦等人来华之前对中国知之甚少，来华后的见闻对他们来说是一种“发现”，对欧洲来说更是闻所未闻。所以，他们对于中国的介绍，无论是辽阔的疆域、众多的人口、悠久的历史、优良的政制，都对欧洲人了解和认识中国具有不可估量

^① 白晋：《康熙皇帝》，哈尔滨，1981年，第7页。

的意义，因而受到热烈欢迎。利玛窦等人虽然也对中国的古代经典进行了研究，但是这种研究主要是为了摸清中国人的传统思想，以利于与中国人交往，并有的放矢地向他们灌输基督教教义。这种研究具有急功近利的实用性，所以缺乏深度和广度。第二期的耶稣会士们大大推进了对于中国的研究和介绍，使之逐渐形成为一门真正的学问，即汉学。这种研究的动力来自三个方面：一是法国政府的鼓励和支持，二是欧洲非教会学者对中国的巨大热情，三是天主教会内部延续百年之久的中国礼仪之争。来华传教士中素质较高的耶稣会士日渐增多，他们除了继续为皇帝和宫廷提供智力服务外，有更多的时间和精力从事研究，从而为这类研究取得喜人的成绩创造了必要的条件。他们的研究涉及相当广泛的领域，历史、哲学、政治、宗教、法律、语言、文字、音乐、绘画……无一不在他们的视野之内。在自然科学方面，他们的研究对象已不限于天文、数学和大地测量，而是扩大到了包括农业、交通、医学和药学以及军事理论在内的许多学科。这类研究虽然与他们传教事业不可能完全脱钩，但是在很大程度上已经有了相对的独立性，开始成为严格意义上的科学研究。

3. 传教士的是非功过

全面评价明末清初来华的传教士，不是一件轻松的事。虽然从总体上看，传教士的主要任务确实是传教，他们的活动也没有脱离传教这个中心环节，但是同样不能否认的事实是，欧洲殖民国家的海外扩张是传教士东来的物质动力。虽然大多数传教士都由教会选派，并接受教会的领导，但是罗马教廷给予他们的主要是精神支持，而不是经济资助。利玛窦要靠澳门的葡萄牙商人接济和资助；法国耶稣会士的活动经费部分来自日

尔曼国家，如波兰、德国等，部分来自国内，其中包括政府部门的拨款和公众的捐款，据说第一批法国耶稣会士来华的川资是国王路易十四本人掏腰包支付的。传教士在中国逗留期间，不放过任何一个机会为他们的祖国服务，葡萄牙和法国传教士中有人直接参与对华贸易活动；法国耶稣会士经常向国内递送有关中国的各种情报，其中包括军事动向；每当西方国家的使团来到北京时，传教士们总要为他们提供咨询和出谋划策。由此可见，若要对明末清初来华传教士作全面评价，在政治上至少需要回答这些问题：他们是不是殖民主义的急先锋，是不是对中国进行了文化侵略；在与中国上层人物交游中，是否参与了立嗣等政治斗争；在各地传教时，是否勾结官府欺压民众；作为译员或随员参与外交活动时，是否扮演了奸细的角色，出卖了中国的利益……这些问题需要回答，也是可以回答的，但是，与本书的主题似乎稍稍远了一些。所以，我们在下面对传教士是非功过的议论，仅限于他们对于东西方交流所起的正面或负面的作用。

世界是一个整体，各个地区和国家在发展中虽然始终呈现不平衡状态，但是在许多方面有着共同的利益和大致相同的发展方向。然而，在新航路发现之前，东西方彼此基本上处于隔绝状态，互相之间仅有少数商旅往来。早期欧洲资本主义国家的向外扩展，客观上为东西方扩大交流创造了条件。如果说商人承担了物质交流任务，那么，传教士承担的便是精神交流任务。从世界范围看，欧洲传教士的重要的历史作用，或者说最大的历史功绩，就是为东西方的相互了解传递了信息，架设了桥梁，从而引发了两种文化的冲撞和交流，这对于欧洲和中国都具有重大而深远的意义。就中国而言，中国人对世界的深入了解是从欧洲传教士带来的世界地图开始的，传教士传授的西

学拓宽了中国人的视野，为中国人重新审视自己，与其他民族互相学习、取长补短，进而走向世界提供了机会。但是由于历史条件的限制，由传教士东来而引发的中西文化冲撞和交流，仅仅在少数文人学子中间产生了较大的影响，却没有对中国社会造成任何冲击。欧洲传教士不应对此承担任何责任，原因只能从我们自己身上去寻找。对于欧洲人来说，传教士传过去的有关中国的信息同样是闻所未闻，同样为他们提供了一个认识世界和重新审视自己的机会。欧洲成了东西文化大规模接触和冲撞的另一个场所，基督教文化受到了强烈的冲击，《圣经》在世界历史方面的权威遭到了怀疑和否定，信仰上帝的必要性遇到了挑战，欧洲人的优越感在中国悠久的历史和优秀的传统面前，不得不有所收敛。

第一期来华耶稣会士传授西学的对象主要是中国文人，徐光启、王徵、李之藻等著名中国文人，受之于利玛窦、邓玉函（Schreck, Johannes Terrenz, 1576-1630）等传教士的西方科学知识甚多，他们合作翻译的西方科学著作，对中国科学技术的发展起到过积极的作用。仅是《几何原本》一书就影响了整整一代中国的著名学者，梅文鼎、戴震、阮元等大师级人物，无一不曾深受利玛窦等人传入的西学的影响。第二期来华耶稣会传教士传授西学活动，侧重于为宫廷提供智力服务。据荣振华统计，从1644年到1805年，先后担任钦天监监正的耶稣会士共有11人。^①他们在传授欧洲天文学和数学知识、提高钦天监中国官员的素质、改进天文观察方法和手段、帮助清政府编

^① 荣振华：《1552 - 1800在华耶稣会士名录》（Dehergne, Joseph: Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800），罗马，巴黎，1973年，第307-308页。

制日历等方面，都做出了卓越的贡献。参与1708年开始的全国地图测绘工作的人员，主要是法国耶稣会士，他们在康熙皇帝的关心和亲自主持下，几乎走遍了全国各地，在相当艰苦的条件下进行实地测绘，历时十年方才完成。最终绘成的地图被命名为《皇舆全览图》。除了手绘和木刻外，此图还被送往欧洲制成铜版印行，其水平之高不但为亚洲之冠，而且比当时欧洲的地图也更为精确。法国地理学家唐维尔（Anville, Baptiste d', 1697-1782）将《皇舆全览图》改绘成《中国新图》，在法国出版，后来又被收入杜赫德编撰的《中华帝国全志》，在欧洲广泛传播。1747年（乾隆十二年）开始建造圆明园中后来被称为西洋楼的那组建筑，负责设计和监造的是几位在京的欧洲耶稣会士。他们总体上采用欧洲的传统风格，建筑物和构筑物基本上均以几何构图为主，但在局部细节上也融进了一些中国园林的处理手法，因而形成了独具一格的面貌。这组建筑虽然并无多少创新，但是作为中西建筑艺术的交融，在中国乃至世界建筑史上，仍然是值得一提的。它与此后不久在欧洲掀起的中国园林热，可以看作是遥相呼应的同一现象的两个侧面。法国耶稣会士白晋和张诚抵达北京后，被留在宫中讲授西学，先后为康熙皇帝讲授了几何、哲学、人体解剖等西学。他们的几何学讲稿被译成满文，收录在康熙御制《数理精蕴》中。

耶稣会士中有不少饱学之士，他们来华后以极大的毅力学习并较好地掌握了古汉语，这就使他们能够阅读中国古代经典，研究中国的传统思想。传教士研究中国经典的主要目的是促进传教，他们力争对中国的传统思想有更多的了解，以便找出中国传统思想与基督教教义的异同，有的放矢地向中国人特别是文人学子传播基督教。从利玛窦起，耶稣会士采取的基本策略就是想方设法让中国人不觉得基督教格格不入，为此他们

竭力从中国古代经典中寻找与基督教教义吻合或相近的东西，当他们从中国古书中发现了诸如“上帝”、“事天”、“敬天”“畏天”等词语时，欣喜之情难以抑制，经过精心的演绎推理，结论是“吾天主乃古经书所称上帝也……上帝与天主，特异以名也”。^①这种做法发展到极致，竟然从中国古代经典中找到了诺亚、洪水、圣母玛利亚。在某些传教士眼里，中国经典不但与基督教教义完全吻合，而且是基督教最古老的文字记载。传教士们这样做的原因可能有二，一是有些人从传教的效果着眼，用这种说法来拉近中国人与基督教的距离；二是有些传教士真心相信，古代中国人的观念与基督教是一致的。不少传教士在努力说服中国人的同时，也向欧洲人介绍他们的“发现”。于是，出现在这些传教士笔下的中国古代思想就走了样，欧洲人通过他们的著作了解到的也就不是原原本本的中国思想。其实，这种做法尽管本意是提高传教的成功率，结果却并非如此。因为接受此类宣传的中国文人，由此更加坚定了对于中国传统文化的信念，并且更加自觉地去用中国人的传统观念去理解基督教教义，他们纵然皈依了基督教，基督教对于他们来说也只是一张皮，包容在里面的依然是中国传统思想。

耶稣会士对于中国传统思想的研究，虽然免不了实用主义和穿凿附会的弊端，但是他们中的大多数人是严肃认真的，他们皓首穷经，为研究中国典籍付出了毕生精力。马若瑟曾向康熙皇帝自述：“于十三经、二十一史、先儒雅集、百家杂书，无所不购，废食忘寝，诵读不辍，已数十载，今须发交白，老

^① 利玛窦：《天主实义》，上卷，第 2 篇。

之冉冉将至而不知，果为何哉？有能度吾之心者，必知其故也。’^① 白晋来华不久就学会了汉语和满语，无需借助翻译便可向康熙皇帝传授西学；在掌握了语言工具的基础上，他潜心研究《易经》，颇有心得，因而受到康熙皇帝的称赞：“在中国之西洋人，并无一人通中国文理者，惟白晋一人稍知中国书义，亦尚未通。’^② 正是有了这些传教士的深入研究和认真写作，欧洲人才能从他们笔下获得大量有关中国的知识。在相当长的一段时间中，传教士的著述是欧洲人研究中国的惟一可靠的资料和依据。他们不但推动了欧洲的“中国热”，也是西方汉学的始作俑者。他们的某些著述至今仍有参考价值。

在所有来华欧洲传教士中，耶稣会士对待中国的传统思想的态度比较开明，对于中西文化交流的贡献最大。可是，耶稣会是反对基督教改革的急先锋，它以维护天主教，反对宗教改革为宗旨，要求会士绝对服从教皇，可说是一个逆历史潮流而动的宗教团体。耶稣会大力加强海外传教，其目的之一是借以对抗新教，扩张罗马教廷的势力范围。耶稣会士来到中国后，并未改变其极端保守的性质。但是，在中国这个非基督教国家里，他们面对的不是基督教改革，而是佛教、道教以及其他有碍基督教传播的势力和影响。究竟是三位一体还是两位两体，对于非基督教徒的中国人来说，根本不是问题，中国根本不存在欧洲那种激烈的教派之间的斗争。所以耶稣会的保守性乃至反动性在中国没有充分暴露的机会。另一方面应该承认，耶稣

① 转引自方豪：《方豪六十自定稿》，上册，台中，1965年，第198页。

② 陈垣（编）：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，北平，1932年，第13通。

会在海外的传教活动客观上起到了传播欧洲新兴资本主义的作用，在本书后面将要详述的“礼仪之争”中，耶稣会士对中国礼仪持相当“宽容”的态度，倒是那些反对耶稣会的传教士，显得更加保守和顽固。法国著名汉学家戴密微曾说：“耶稣会士前往中国和其他遥远国家传教，他们在对待这些国家的态度上站在左边，而在国内他们却站右边。”^①其实，正如我们在下面将会看到的，发生在耶稣会与其他传教士之间的“礼仪之争”，是由多种复杂因素引起的，就其性质而言，则是天主教内部同一目标下的方法之争，不能简单地把双方的立场和观点说成是保守和进步。耶稣会士人乡随俗，在某种程度上迁就中国人的礼仪，为的是让中国人对天主教感到亲近，从而有利于扩大传教效果，如此而已，决不是对中国传统思想的认同。恰恰相反，他们顽固地坚持用基督教的世界观和教义解释一切，不但力图将中国的历史和文化统统纳入基督教的范畴，而且向中国文人传授欧洲中世纪的经院哲学，丝毫无助于中国思想向近代转化。他们的附儒、补儒、超儒，实质上是企图用天主教教义取代儒学，进而最终改变中国的面貌。

二、“礼仪之争”

所谓“礼仪之争”是指西方传教士在中国人的礼仪问题上发生的争执；这是一场旷日持久的论战，从17世纪初延续到18世纪中叶，长达一百余年。罗马教廷直接插手“礼仪之争”，不但一再就此作出决定，强令在华传教士遵照执行，而

^① 戴密微：《汉学研究选集》(Demiéville, Paul: Choix d'études sinologiques)巴黎，1974年，第65页。

且多次派遣特使来华，企图说服中国方面接受教廷对于中国礼仪的判断，因而引起中国皇帝的强烈反感，致使天主教遭禁，传教士的活动受到严格限制，对方兴未艾的中西文化交流产生了负面作用。“礼仪之争”促使在华传教士中的对立双方强化对中国传统的研究，在寄往欧洲的信札和报告以及其他著作中充分表述各自的观点，用以争取社会的同情和罗马教廷的支持。这些著作引起欧洲各界人士的关注，对增进和加深欧洲人的中国知识帮助极大。这场主要在来华传教士内部展开的论战，却极大地推动了欧洲“中国热”向纵深的发展。就此而言，与在中国的情形恰恰相反，“礼仪之争”在欧洲对于中西文化交流所起的是正面的积极作用。鉴于“礼仪之争”与欧洲“中国热”关系重大，因而有必要辟出篇幅，作一番较为详细的评介。

1. 起因及对立的双方

基于中国是一个有悠久历史的文明古国，为了减少中国人对于接受基督教教义的思想障碍，利玛窦在世之时采取比较灵活的策略，在不放弃基督教基本教义的前提下，允许中国教徒在一定程度上保留中国礼仪，即对孔子和祖先的崇敬和祭祀。与此同时，为了让中国人对于基督教产生某种程度的亲近感，利玛窦和支持利玛窦传教路线的传教士，尽力从中国经典中搜寻既有词语，用来翻译基督教的某些重要概念。基督教教义中最为关键的Deus一词，最初音译为“陡斯”，后来由罗明坚意译为“天主”。利玛窦研读中国经典时，从《中庸》、《诗经》等经典中发现“上帝”与“天”二词的含义与Deus相近，于是主张采用“上帝”和“天”。利玛窦的《天主实义》传入日本后，在日本传教的耶稣会士反对使用“天”和“上帝”，意

见传回中国，得到意大利籍耶稣会士龙华民（Longabardo, Niccolò, 1565-1655）赞同。龙华民 1597 年进入中国传教，曾与利玛窦共事，熟悉利玛窦的传教方针，虽持有异议，却未在利玛窦去世前公开表示反对。1610 年利玛窦去世，龙华民继任在华耶稣会会长后，立即公开表示反对使用“天”和“上帝”等词，主张一律采用音译，并反对中国教徒参与敬孔祭祖活动。龙华民的意见得到熊三拔（De Ursisi, Sabatino, 1575 - 1620）的支持，但遭到王丰肃（Vagnone, Alfonso, 1566-1640）和庞迪我等人的反对。1621 年，在华耶稣会士聚会澳门，就礼仪问题展开讨论，赞成利玛窦方针者占多数。1627 年年底，耶稣会士在嘉定再次聚会，在敬孔祭祖问题上，与会者达成了妥协，但在 Deus 的译文问题上，由于龙华民的坚持，他的意见占了上风。耶稣会内部在礼仪问题上虽然存在明显的意见分歧，但并未造成分裂。1623 年前后，龙华民用拉丁文写了《论孔子及其学说》（*De Confucio ejusque doctrina tractatus*）一文，阐述他对在华传教方法的想法，由于遭到在华耶稣会士傅汎际（Furtado, Francisco, 1584-1635）等人的反对，此文当时未能发表。原稿抄本被人带到西班牙，译成西班牙文，编入闵明我（Navarrete, Domingo Fernandez, 1618-1686）1676 年在马德里出版的《中华帝国纵览》（*Tratados historicos, piliticos, ethicos y religiosos de lamonarchia de China*）中；170 年巴黎外方传教会又将此文译成法文，以《论中国人宗教的几个问题》（*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*）为题于 1701 年在巴黎出版。

礼仪问题上的不同意见最初虽然发生在耶稣会士内部，但发展成为尖锐对立的两派之争，却是在其他修会介入之后。同样信奉罗马天主教的多明我会和方济各会的传教士，1630 年

进入中国，以福建为基地开展传教活动。这两个修会的传教方针与耶稣会颇有不同，他们不以进入宫廷为追求，不以官员和文人为传教对象，而是深入小城小镇，乃至穷乡僻壤，把普通百姓作为传教对象。在中国下层民众的接触中，他们对盛行于民间的迷信观念和与此有关的习俗深有感触，认为敬孔祭祖也属于此类迷信活动，不应允许中国教徒参与此类活动，否则就会破坏基督教的纯洁性。

多明我会士黎玉范（Mbrales, Juan-Baptista,）于1633年抵华，在福建的福安传教，对耶稣会的传教方针极为不满，1639年曾向在华耶稣会士负责人提交有关此事的意见书，但未能及时得到回复。1643年，黎玉范向罗马教廷的传信部呈交了题为“17个问题”的报告，猛烈攻击耶稣会在中国礼仪问题上的立场和做法，打响了“礼仪之争”的第一枪。遣使会和巴黎外方传教会先后于1680年和1684年进入中国传教，这两个宗教组织在“礼仪之争”中都站在耶稣会的对立面。于是，“礼仪之争”便形成了营垒分明的两派，绝大部分耶稣会士为一派，其他传教士为另一派。

稍加深究，我们便能发现，“礼仪之争”的原因远比表面现象复杂得多。首先，在传教方法上，对立双方的想法迥然不同。耶稣会士主张尽量靠近传教对象，学习他们的语言，熟悉他们的习俗，了解他们的传统，以便取得他们的信任，进而劝说他们皈依天主教。巴黎外方传教会的成员却穿着统一的长袍，带着翻译人员传教，在教义上不愿作任何变通处理。其次，传教士虽然声称自己是上帝忠实的仆人，以全心全意传播福音、说服不信教的民众皈依基督教、让他们的灵魂得到拯救为宗旨，但是实际上，他们都不忘母国的利益，与中国人打交道时如此，与不同国籍的传教士相处时也如此。所以，他们名

义上都是教廷的代表，事实上却为维护各自国家的利益而不遗余力。日趋衰落的葡萄牙无法充分行使它所领有的保教权，引起其他国家传教士的觊觎。耶稣会士因向皇帝和宫廷提供智力服务而受青睐，受到皇帝的信任和宠爱，既有地位，又有实惠，引起其他传教士的嫉妒。耶稣会创立不过百年，在法国取得巨大进展，许多耶稣会士被任命为主教，担任一些大人物的忏悔师，其他修会的成员难免有所不满。巴黎外方传教会并不是一个修会，而是以海外传教为宗旨的宗教团体，按理说，它的成员应该与耶稣会中的法国传教士有较多的共同利益和共同语言，然而由于这两个宗教团体在国内政治斗争和教派斗争中相互对立，两者的矛盾十分尖锐。耶稣会士以法国的代表自居，外方传教会则自诩是罗马教廷的发言人；外方传教会的三位成员被教廷分别任命为澳门、南京、北京教区的主管，耶稣会士更加耿耿于怀。他们之间勾心斗角、互相拆台的事层出不穷。这些不便摆到桌面上来的利害冲突，也是“礼仪之争”发生和加剧的原因。

2. 争论的焦点及其延伸

“礼仪之争”中双方的分歧集中在三个问题上：第一，中国文人学子定期在孔庙举行的祭孔活动；第二，中国人祭祀祖先的活动；第三，Deus的中文译文。前两个问题是严格意义上的礼仪问题，而第三个问题被称为“术语”问题，通常与前两个问题分别处理。这些问题当然与宗教有关，但绝不限于宗教，而是涉及中国传统思想的许多方面。是否允许中国教徒敬孔祭祖，取决于对这两项活动的性质所作的判断：对孔子的膜拜是纪念先贤还是祈求神祇？对祖先的祭祀是寄托哀思、恪尽孝道，还是视祖先为神，祈求保佑、降福？由此便产生了一系

列相关的问题，如果缺乏对中国的历史、哲学、宗教以及民情习俗的全面了解和深刻认识，很难把这些看似简单的问题说清楚。

为了解决 Deus 如何译成中文的问题，首先要弄明白中国人心目中的“天”究竟是什么。这是一件十分困难的事情，在中国人看来，“天”既是苍苍有形之天，又是天地万物的主宰，也就是说，既是物质的，又是精神的，两者互不排斥。传教士中的对立双方要对此作出令人信服的论述，进而驳倒对方，既要从宏观上对中国人从古至今的宇宙观和宗教观作一番爬梳，还要从微观上对出现在经典中的“天”字作出合理的解释。为了辨明敬孔是不是迷信，首先要了解孔子其人其事及其学说，对他在中国历史上的作用和他在中国人中的地位，进行一番认真的考察，然后才有可能对儒家是不是宗教、其学说或教义是否与基督教教义相悖作出判断。为了证实或否定中国人的祭祖活动是偶像崇拜，不但需要搞清楚中国人的宗教观念，还需要对中国人以“孝悌”为中心的伦理观念有较深的研究。但是，中国人的宗教观念向来相当淡薄，有神论、无神论和自然神论，一神教和多神教，对于中国人来说无需分得一清二楚，这就一方面加大了双方论证的难度，另一方面却也提高了论证的深度。

耶稣会士主要依据包括儒家经典在内的中国古籍，同时也借助皈依或同情基督教的中国文人的论述。他们认为，中国人的远祖信仰一种一神教，其教义与犹太教极其相似；时光销蚀了这种信仰，到了孔子时代，中国人对一神教的信仰已经相当模糊，而此时兴起的道家以及后来自域外传入的佛教，进一步摧毁了这种信仰，致使一神教在中国踪迹难觅。不过，一神教的真谛在中国并未泯灭，它被保存在中国的古代经典中，也保

存在儒家经典中。耶稣会士认为，中国的古代经典和孔子的著作，源自远古的神话和传说，与基督教教义并不相悖，两者的精神是相通的。但是，在漫长的岁月中，中国人忘却了久远的宗教，已经不再能够辨识这些典籍中所包含的与基督教相似的教义。佛教败坏了中国人纯真的信仰，把迷信带进了中国；尤其严重的是，宋儒背离了典籍的精神实质，在为典籍所作的注释中，用无神论或不可知论进行曲解，而这些注释经由历代皇帝提倡，已成为惟一正确的标准诠释，致使当代中国文人对典籍的真谛茫然无知。因此，传教士的任务之一便是消除强加给中国典籍的曲解，使之恢复原来面目，要做到这一点，必须严厉批驳宋儒的注释，大力提倡奉典籍原文为惟一依据。

基于上述基本认识，耶稣会士认为，敬孔祭祖不是宗教活动，而是一种“政治的、民事的”举动，不违背基督教教义，应该允许已经入教的中国人参与此类活动，不应以参与此类活动为由阻挠要求入教的中国人皈依天主教。反对方认为，孔子不是受上帝启示的圣人，也不仅仅是受中国文人膜拜的大师，而是被所有中国人奉为神明的偶像，文人们祭祀孔子是祈求保佑，让他们在科举中金榜题名，仕途上步步高升。耶稣会士认为，中国人以孝为百善之先，祭祀祖先出于中国人的孝心，无论采用何种仪式，都不改变其实质，因而可以让中国教徒参加。反对方认为，祭祖是祈求鬼神保佑，希冀家人丁兴旺，趋吉避凶，所以，敬孔祭祖都是迷信活动，是对基督教的亵渎，绝对不能允许教徒参与其事。至于中文如何表述 Deus，耶稣会士认为，古籍中的“上帝”和“天”与 Deus 的含义相同或相似，因而可以与“天主”一样用作 Deus 的译文。反对方则认为，关键在于中国人自古以来就不曾有过神教的上帝观念，中国人心目中的“天”是一种物质存在，而不是主宰

天、地、人的神，因而不能用来指称“Deus”，“上帝”一词在古籍中的含义与“天”相同，故而也不能用。耶稣会士认为，康熙皇帝参观北京北堂时题写的“敬天”二字，是以中国的方式表述了基督教的基本教义。反对方认为，皇帝是异教徒，他所敬的是物质的天。双方在诸如此类的许多问题上各持己见，形成尖锐对立。所以说，引发“礼仪之争”的虽然是前面提到的三个问题，但是争论一经展开，就不限于礼仪问题，而是扩大到对广义的中国文化作全面评价。

3. 过程和结局

多明我会士黎玉范见到在华耶稣会士在敬孔祭祖问题上的妥协做法后，写出报告呈送马尼拉主教，主教觉得事关重大，将报告转送罗马教廷。黎玉范于1638年离开中国，1643年到达罗马，向罗马教廷传信部递交一份报告，控告在华耶稣会士。这份报告在“礼仪之争”中具有重要意义，因为它第一次将发生在中国传教士内部的这场争论提到了罗马教廷，传到了欧洲。从此之后，“礼仪之争”不再局限在中国，甚至不再是仅仅涉及东方，而是包括欧洲在内的整个天主教会关注的问题了。黎玉范向传信部递交的报告包括17条内容，都与中国人敬孔祭祖的礼仪有关，其中第6条有关城隍，第8条有关祭祀孔子，第9条有关祭祀亡灵，第10条有关葬礼，第11条有关牌位，第12条涉及灵柩前面设置祭坛。黎玉范认为中国人的这些活动具有宗教性质，与基督教相悖，应该予以禁止。传信部将报告交给圣职部的神学家研究。经过长达两年的讨论，圣职部于1645年9月12日颁发经教皇审批的通令，支持黎玉范的立场，禁止中国教徒参与敬孔祭祖的活动。圣职部的通令传到中国后，耶稣会士认为黎玉范歪曲了中国礼仪，导致圣职部

作出了错误决定。他们担心这个决定将会给在华传教事业带来巨大损害，于是派遣意大利籍耶稣会士卫匡国前往罗马申辩。卫匡国于1694年抵达罗马，向传信部呈上报告，指责黎玉范对中国礼仪作了不符事实的描述。他在报告中说，祭孔是科举中榜者对孔子表示敬意的一种仪式，与向在世的师长致谢一样；祭祖是对先人寄托哀思的一种仪式，不存在迷信问题。圣职部的神学家们认为，如果卫匡国所说属实，中国礼仪就不是迷信，应该允许中国教徒参与。经教皇批准，圣职部于1656年3月颁发通令称，如果卫匡国所说属实，敬孔祭祖等仪式纯属社会礼仪，与宗教无涉，只要没有迷信成分，可以允许中国教徒参加。传信部在1659年任命三名驻华宗座代牧时再次发布训令，要求在中国礼仪问题上执行灵活策略。多明我会士对于圣职部1656年的决定十分不满，认为它与1645年的通令互相矛盾，于是于1661年派员前往罗马陈述意见。1669年11月，圣职部对此作出的回答是：1645年和1656年的两个通令同样有效，应视具体情况分别遵照执行。

23位在华传教士，其中包括3位多明我会士和1位方济各会士，自1665年起奉中国政府之命在广州集中，他们利用这次机会举行了一次持续四十天的会议，力图就礼仪问题达成共识，统一行动。除了那位方济各会士，其余与会者都在会后发表的一份包括42条内容的文件上签名，表示愿意执行1656年教廷圣职部的通令，以免对愿意入教的中国人关上拯救灵魂的大门。

参加这次会议的多明我会士闵明我，会后悄然离开中国，回到西班牙后编纂并发表了《中华帝国纵览》一书，竭力攻击耶稣会士在礼仪问题上的态度和做法。“礼仪之争”从此越出教会围墙，成为欧洲公众关注的问题。

被教皇任命为驻福建宗座代牧的巴黎外方传教会成员严档 (Maigrot, Charles, 1652-1730), 坚决反对耶稣会士在礼仪问题上的立场。他于 1693年 3月发表训示, 要求他所管辖的传教士一律遵照执行。训示共七条, 明确规定不得使用“天”和“上帝”, 摘下所有书有“敬天”字样的匾额, 严禁教徒参与敬孔祭祖仪式, 限制使用牌位。训令还指名道姓地指责卫匡国向教廷提出的报告与事实不符。严档的训示虽然仅仅是一个地方性文件, 但是他立即派人送往欧洲, 1694年就在欧洲传开, 影响很大。教廷获悉严档的训令和他的申诉后, 于 1697年下令圣职部重新审理中国礼仪问题。

在此期间, 在华耶稣会士张诚等企图借助康熙皇帝的支持击败对方, 就礼仪问题写成一文, 于 1700年 (康熙三十九年) 11月呈交皇帝御览。文内写道:

“……臣等管见, 以为拜孔子, 敬其为人师范, 并非祈福佑、聪明、爵禄而拜也。祭祀祖先, 出于爱亲之意, 依儒礼亦无求佑之说, 惟尽孝思之念而已。虽立祖先之牌, 非为祖先之魂, 在木牌之上, 不过抒子孙报本追远, 如在之意耳。……有时不称上帝而称天者, 犹主上不曰主上, 而曰陛下、曰朝廷之类, 随名称不同, 其实一也。……”

康熙皇帝完全支持耶稣会士的看法, 在他们的呈文上朱笔加批, 表示赞同。耶稣会士如获至宝, 立即派员送往罗马。但是, 教廷对于一个世俗皇帝的看法, 丝毫不予以重视; 教廷圣职部经过七年的审查和讨论, 最后作出决断, 于 1704年由教皇颁布圣谕, 支持严档, 谴责中国礼仪。

① 转引自方豪:《中国天主教史人物传》, 中册, 第 31页。

教廷的决断作出之前的1702年，教皇派遣特使多罗（Tournon, Carlo Tommaso Maillard de, 1668-1710）前来中国解决“礼仪之争”。多罗于1705年抵达北京，康熙皇帝以礼相待，多次亲自接见，但是双方在礼仪问题上没有达成共识。在华期间，多罗获悉教皇1704年圣谕的主要内容，遂在返回澳门途中于1707年2月在南京发布训令，要求在华传教士执行此项教皇圣谕的规定。1710年教皇重申1704年圣谕的精神，并对多罗在南京发布的训令给予肯定。1715年，教皇又发布“从登极起”圣谕，严厉禁止中国礼仪。1720年，为解决礼仪问题，教皇再次派遣特使来华。年迈的康熙皇帝再次礼貌地接待教皇特使，但仍无积极的结果。特使嘉乐（Mezzabarba, Carlo Ambrogio, 1682 - 1741）在重申教皇1715年圣谕的同时，发布“八项准许”，允许在华传教士在执行教皇圣谕时作若干灵活处理，实际上是对耶稣会士作出一些让步。“八项准许”发布后，在华传教士按照各自的理解行事，于是再次引起混乱。教皇为彻底解决这个问题，于1742年发布“惟一事件”圣谕，重申1715年圣谕精神，宣布取消“八项准许”，明确宣布，凡是服从教皇的在华传教士，必须返回罗马接受处罚，并规定此后赴华传教士必须按照统一的格式事先宣誓反对中国礼仪。

“礼仪之争”以中国礼仪最终被教廷严禁为结局，这个结局给在华传教事业带来了灾难性的后果，传教士们从此失去了中国宫廷的有力支持，也改变了他们在中国民众心目中的形象。

“礼仪之争”的双方，既由于条件所限，也出于扩大各自的影响，借以争取同情和支持的实际需要，除了派遣代表前去罗马，向教廷作详尽的口头报告并进行商榷外，主要采用著述的方式反驳对方论点，表明己方立场。这些著述包括信函、报

告、著作、译文等，根据笔者对高迪埃（Cordier, Henri, 1849-1925）所著《中国书目》（*Bibliotheca Sinica*）所作的不完全统计，“礼仪之争”期间在欧洲各国出版的有关中国的西文著作总数多达262种，未出版的日记和书信等尚有数百种，这显然是一个很大的数字。我们将在第三章中介绍的西人有关中国的著作，多数都与“礼仪之争”有着直接或间接的关系。这些著作内容相当广泛，不仅涉及中国的各个方面，而且在一定程度上反映了不同的视角和不同的观点，“礼仪之争”所涉及的是中国的礼仪，却几乎没有中国人参与这场论争；“礼仪之争”发生在中国，可是它在中国没有掀起任何波澜，相反却在欧洲产生了巨大而深远的影响；“礼仪之争”发端于宗教，原本是个神学问题，然而，它所引发的思考几乎涵盖了所有社会问题和当时人文科学的所有领域，它所引起的兴趣更延伸到包括天文地理在内的一切对人类有用的知识。这样的后果当然是“礼仪之争”的参与者们不曾预料到的，可是它却为研究两种文明的差异、接触和碰撞留下了极其丰富的资料。

三、传教士与欧洲学者

应该说这个标题不很确切，因为很多传教士本身就是学者，而且是成绩卓著的学者，例如利玛窦、南怀仁、汤若望、宋君荣（Gaubil, Antoine, 1689-1759）、冯秉正（Mailla, Joseph, 1669-1748）、马若瑟等人，谁也不会否认他们都是学识渊博的学者，当我们谈及西学东渐时尤其如此。但是当谈到中学西传时，我们往往只记得他们是在华传教士，也就是说，他们是向西方传递中华文明的媒介，而不是欧洲文明的代表。原因之一是他们虽然也对中国进行研究，但是研究的目的主要

是推动天主教在中国的传播，因而这种研究与欧洲的现实基本上是脱节的。生活在欧洲的非教会学者则不同，他们中的大多数人对中国的关注和研究，是从欧洲出发最后又回归欧洲的，也就是说，他们带着欧洲的问题研究中国，又把研究的结果在改变欧洲的实践中付诸实施。从文化交流角度着眼，我们当然更重视欧洲非教会学者对中华文明的研究和中华文明对他们并通过他们对所有欧洲人的影响。本节所说的学者就是指欧洲的非教会学者。

1. 耶稣会士与欧洲学者的交往

绝大多数欧洲学者只能通过出版物分享传教士提供的有关中国的信息，仅有少数有缘结识在华或曾经赴华的传教士，向他们索取更多有关中国的信息，与他们共同探讨有关中国的种种问题。这类直接交往除了少量面对面的交谈，主要形式是信件往来。比诺对于这些信件作了如下的评价：“为了判断耶稣会士对18世纪的中国知识有何影响，审视一个耶稣会学者对他的信友所产生的影响，不仅是公正的，而且是必不可少的。因为，印度公司的货船一年一度带来的这些信件，不只是传递消息的信件，而且是高水平的学术论文……。”^①

通过各种渠道与在华传教士建立了通信联系的欧洲学者中，最有名的便是著名的德国哲学家莱布尼茨（Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 1646-1716），他不但与传教士通信最早，而且拥有传教士朋友最多。莱布尼茨是个新教徒，但这种身份丝

^① 比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740年）》（Pinot, Virgile: La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740) ; Paris, 1932.），日内瓦，重印，197年，第142页。

毫不曾妨碍他与耶稣会士的往来，在他的传教士朋友中，耶稣会士最多。另一方面，他虽然同情并积极支持耶稣会士在中国“礼仪之争”中的立场，但并不因此而不与非耶稣会的教士往来，例如，1707年前后他曾与一位从中国返欧的奥斯定会传教士会见并交谈。^①

1689年7月他在罗马邂逅自中国返欧的耶稣会传教士闵明我（Grimaldi, Claudio Filippo, 1639-1712），与之长谈，在此后的半年间二人多次晤谈，闵明我对康熙皇帝的赞扬给莱布尼茨留下了印象。第一次会见后莱布尼茨以书面形式向闵明我提出了有关中国的30个问题，这些问题涉及相当广泛的领域，包括天文地理、农业、手工业、数学、文字等，闵明我当面作了部分回答。离欧返华前夕，闵明我再度会见莱布尼茨，当面交给莱氏一份手稿，回答了30个问题中的大部分。二人从此结下友谊，长期通信，交游甚久。莱氏的另一位著名信友是法国耶稣会士白晋。他们相识于1697年，那年白晋自中国返回巴黎，从教会中的友人口中，得知莱布尼茨是一位研究中国颇有成就的学者，于是请这位友人将自己新近出版的著作（中国皇帝的历史画像）Portrait historique de l'Empereur de la Chine转赠莱氏。莱氏读后甚觉有益，遂致函白晋，表示愿意将此文收入他所编的《中国近事》（Novissima sinica）一书新版中，并希望今后在通信中多多探讨有关中国的问题。白晋表示同意，1699年的《中国近事》第二版果然增加了白晋的那篇文章。莱氏在信中告诉白晋，他正在探索用数学方法来证明抽象的真

^① 参阅孟德卫：《莱布尼茨与儒学，寻求一致》（Mungello, David: Leibniz and Confucianism, The Search of Accord），火奴鲁鲁，1977年，第8页。

理 此事显然对白晋有所启发，他在 1698年 2月离法返华前写给莱氏的信中，对《易经》作了简介，认为八卦是原始文字的雏形，可用数学方法进行分析，并简述了以他为代表的少数在华耶稣会士的索隐派对于中国历史的观点。此信引起莱氏极大兴趣。两人一拍即合，从此书信往来不断，长达十年，存留至今的至少还有 15封。在这些信中，他们讨论了六十四卦和二进制等共同感兴趣的问题。不过，自 1702年后，白晋未再给莱氏写过回信，而莱氏则一如既往，每年一封信寄给留居北京的白晋，直至 1709年。经闵明我和白晋介绍，莱氏又结识了更多的在华传教士，与之通信交流学术。据不完全统计，先后与莱氏交换过信件的在华耶稣会士，除闵明我和白晋外，还有苏霖（Suarez, José, 1656-1736）、安多（Thomas, Antoine, 1644-1709）、利安国（Lauréati, Giovanni, 1666-1727）、洪若翰、刘应（Visdelou, Claude de, 1656-1737）等人。

莱布尼茨还与几位与中国事务有关的法国耶稣会士交换信件，这些耶稣会士虽然从未去过中国，但都与在华法国耶稣会士保持着密切的联系，因而拥有较多来自中国的信息和关于中国的知识。例如《耶稣会士书简集》的第一任主编郭弼恩（Le Gobien, Charles, 1653-1707），也是法国耶稣会的负责人之一，他虽然没有到过中国，但与在华法国耶稣会士保持着紧密的联系，对中国的各个方面有较多的了解。在写于 1698年 5月的一封信中，郭弼恩向莱布尼茨回答了 10个有关中国的问题，其中包括传教士编纂的汉语辞典、中国的诗歌、瓷釉等。

另一位与传教士有很多交往的学者，便是我们在第一章里提到过的法国人弗雷莱。弗雷莱因文字犯禁身陷囹圄而中断与黄嘉略的交往和合作后，并没有放弃对于中国的兴趣和研究，而是孜孜以求地利用一切可能的途径获取有关中国的资料，增

进对于中国的认识，借以推进自己对于中国的研究；与传教士的通信就是最重要和最有效的途径。据不完全统计，1731年到1739年间与他交换信件的在华传教士至少有以下几位：宋君荣、巴多明（Parrenin, Dominique, 1665-1741）、马若瑟、郭中傅（Gollet, Jean-Alex, 1664-1741）、雷孝思（Régis, Jean-Baptiste, 1664-1738）、冯秉正。这几位传教士无一不是在华耶稣会士中的佼佼者，在学术上多有建树，不但为弗雷莱提供大量高质量的信息，而且在历史、天文、哲学和语言等领域，都能发表颇有分量的见解，弗雷莱确实从中得益匪浅，难怪艾丹妮说：“他拥有一个没有到过中国的欧洲人所能拥有的全部有关中国的知识。”^① 1732年在巴黎出版了宋君荣的《中国天文史》（*Histoire de l'Astronomie chinoise*）书中以中国经籍和古籍中的天文记录为依据，推断中国的历史可以上溯到《圣经》所记述的历史以前。一直对中国历史抱有浓厚兴趣的弗雷莱读后大受启发，于是通过此书的编者给宋君荣写了第一封信，向他请教有关干支纪年法等四个问题，^② 两人的信件往来由此开始，一直延续到1741年。弗雷莱曾想推荐宋君荣成为法国人文科学院的通讯院士，被宋君荣婉谢。宋君荣把冯秉正和巴多明等多位饱学之士介绍给弗雷莱，让他们建立了通讯关系。从1734年到1739年，冯秉正与弗雷莱交换的信件至少有9封。此外，弗雷莱还与郭中傅、马若瑟、雷孝思等人通信。这些信件不但数量可观，而且几乎每封信都很长，讨论的问题多且深

^① 艾丹妮：《尼古拉·弗雷莱（1688-1749），一位18世纪人文学者对中国的思考》，第39页。

^② 参阅比诺：《与法国人的中国知识有关的若干未版文献（1685-1740年）》，第39-41页。

入，将之视为 18 世纪中国与欧洲文化交流史上的重要文献，绝不过分。除了信件往来，他们还互赠资料，宋君荣曾将一部《竹书纪年》寄赠弗雷莱；弗雷莱则自己出资向北京的这几位神甫寄赠了他所属的法国人文学院的 10 部论文集。弗雷莱还要求郭中傅和巴多明替他搜集荔枝等中国的水果和花卉种子。^①更值得一提的是，弗雷莱为促使冯秉正根据朱熹的《通鉴纲目》编译的《中国通史》尽早出版，曾多方奔走，此事虽然未能在弗雷莱生前如愿，却能说明耶稣会士与学者的交谊之深。

我们在前面已经提到了贝尔旦与赴法的两位中国教徒高类思和杨德望的交往，这里还需要就他与法国在华传教士的关系作一些补充。与莱布尼茨和弗雷莱不同，贝尔旦不是一位以学问为业的学者，他的主要身份是高级官员，但是这并不妨碍他始终以名副其实的学者的头脑和眼光，指导在华耶稣会士对中国的研究。在中国问题上，他与一般学者不同，他对中国的关注除了个人的兴趣和爱好，更出于对东西方交流的全局考虑，所以他对中国的关注超出了狭义的文化范围，目光所及几乎包括中国的一切不为法国人所知的事和物。在与在华传教士的接触中，他所扮演的角色主要是组织者和支持者，而不像其他学者那样仅仅是中国问题研究者和中国影响的接受者。他与许多华传教士保持通信联系，其中包括钱德明、晁俊秀（Bourgeois, Francois, 1723-1792）、汪达洪（Ventavon, Jean-Matthieu, 1753-1787）、梁栋材（Grammont, Jean-Joseph, 1736—1812）、贺清泰（Poirot, Louis de, 1735 - 1813）、潘廷璋（Panzi,

^① 参阅西蒙：《尼古拉·弗雷莱》（Simon, René e: Nicolas Fréret），日内瓦，1961年，第 67 页。

Giuseppe, 1734-1812)、蒋友仁 (Benoist, Michel, 1715-1774)、罗广祥 (Raux, Nicolas-Joseph, 1754 - 1794), 仅贝尔旦写给他们的信就多达百封左右, 他要求传教士们向他报告中国的农业状况。韩国英等人不仅写出了文章, 还寄去了关于水稻、茶叶种植技术的图画。当时法国尚未掌握制作瓷器的技术, 贝尔旦要求高类思和杨德望尽快向他详细报告景德镇瓷器的制作工艺和技术以及工具, 并将高岭土样品寄给他。在华法国耶稣会士钱德明果然寄去了他的文章《中国制瓷史》。他还要求晁俊秀寄给他两瓶中国酒。此类实例多得不胜枚举。贝尔旦本人虽然没有写过有关中国的著作, 但是他以他的特殊地位和雄厚的财力, 指导并支持了 18 世纪下半叶在华法国耶稣会士对中国的了解和研究。他与这些传教士交换的信件只有少量已经发表, 大量信件至今仍保存在法兰西学院图书馆中。

法国耶稣会传教士傅圣泽 1720 年自中国返欧洲, 在巴黎会见了著名的《耶稣会士书简集》的主编杜赫德 (Du Halde, Jean-Baptiste, 1647-1743)。著名启蒙思想家伏尔泰 (Voltaire, Francois-Marie Arouet, 1694 - 1778) 自称: “傅圣泽神甫……曾多次对我说, 中国很少有无神论的哲学家。”^①伏尔泰没有留下更为详细的记载, 但他们曾见面晤谈大概是可以肯定的。傅圣泽后来长期居住在罗马, 会见过到罗马访问的一些欧洲学者, 其中包括孟德斯鸠和法国的另一位著名作家德柏罗斯 (de Bosses, Charles, 1709-1771)。在孟德斯鸠 1729 年欧洲之行中, 傅圣泽被列为在罗马期间会晤次数最多的人之一, 他还记下了傅圣泽对中国的看法: “中国人口众多, 妇女生育能力极强, 每遇自然灾害便发生饥荒。灾民们自动聚集起来, 逐渐形

^① 伏尔泰:《风俗论》,上册,北京,1993年,第22页。

成一支庞大的队伍，最终将皇帝推翻。……每当事关皇帝的尊严和威望时，皇帝杀人就如同捏死一只苍蝇。”^① 这些看法后来被孟德斯鸠吸纳，改头换面地写进了他的《论法的精神》。傅圣泽在与德柏罗斯的谈话中说，中国人的祖先来自迦勒底，中国的《五经》来自希伯莱文的《摩西五经》，中国的文字来自埃及象形文字等等；谈到明朝覆亡时，他说其实清兵人数极少，“每个汉人扔一只鞋，就能把他们置于死地”。^② 此外，傅圣泽还与法国学者傅尔蒙和一位英国植物学家通信，交换有关中国的信息和看法。

耶稣会士柏应理在返欧期间经友人介绍，与德国学者门策尔(Mentzel, Christian, 1622-1701)相识，从1686年起，两人交换了不少信件。门策尔向柏应理请教有关汉语和汉语辞典的知识，可惜柏应理不是一位热心的老师，他告诉门策尔，在欧洲无法学会汉语，汉语的声调只能在中国学，他奉劝门策尔，不要好高骛远，应该把目标定为学会阅读。尽管如此，柏应理还是尽其所能，给门策尔寄送了一些中文书籍，他们的通信持续到柏应理离开欧洲再次前去中国的前夕。后来门策尔写过一篇关于中国历史的著作，文中用汉字列出了每个皇帝的名字，清代的皇帝则给出了庙号，所有年代都使用中国的干支纪年法。所有这些似乎都是从1686年出版的柏应理所著《中国历

^① 孟德斯鸠；《孟德斯鸠全集》(Montesquieu, Charles Secondat de: Œuvres complètes)巴黎, Seuil版, 1964年, 第404页。

^② 德柏罗斯：《家书》(de Brosses, Charles: Lettres familiales, écrits d'Italie en 1739 et 1740), 巴黎, 1904年, 第2卷, 第246页。

史年表》中学来的。^①

法国物理学家和天文学家德梅朗（Mairan, Dortous de, 1678-1771），先后担任过法国科学院的院长和常任秘书，与当时许多学者一样，也对中国表现出极大兴趣。从1728年到1740年，他与在华耶稣会士巴多明交换了许多信件，既探讨天文学等中国的科学技术问题，也研究中国的历史和政治制度以及中国人的起源等。

博学多才的法国耶稣会士马若瑟，先后与多位法国学者通信，交换有关中国研究的信息和意见，傅尔蒙、弗雷莱和德梅朗都从他那里得到过热情的帮助。

另一些欧洲学者与传教士的直接接触虽然比较零星和短暂，但也值得一提。荷兰东方学家高利乌斯从一份波斯文献中见到了一种据称是契丹人使用的纪年法，但不解其详。1653年，意大利籍耶稣会士卫匡国抵达荷兰，由阿姆斯特丹经安特卫普前去罗马，高利乌斯闻讯后立即赶到卫匡国途中经过的莱顿与之会晤，出示这份波斯文献当面向卫匡国请教。卫匡国只看了一眼就告诉他，这是中国的干支纪年法。高利乌斯后来据此撰文介绍，大大提高了欧洲人对中国历史和天文记载准确性的信任度。卫匡国在这次晤谈中，提到了他在中国亲历的一次险情：1645年，他在浙江某地遇到了正在扫荡南明反抗力量的清兵，情急之中，他用红纸书写了一张横幅，表明此处是西洋传教士的住处。此举果然奏效，清兵看见横幅便对他以礼相待，秋毫无犯。卫匡国还当即提笔重写了当年那条横幅上的7

^① 参阅孟德卫：《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》（Mungello, David: Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the Sinology），斯图加特，1985年，第238-239页。

个汉字。高利乌斯听了觉得此事很有意思，建议卫匡国写入他的《鞑靼战纪》。卫匡国接受高利乌斯的意见，在此书的第二版中添入了这段故事。^①

2. 传教士推动了欧洲的中国研究

18世纪之前，欧洲一般民众对于中国缺乏真切的了解，知识界认识也大多如此，当他们接触到来自中国的信息时，往往情不自禁地流露出惊奇和欣喜。1581年3月6日，法国著名作家蒙田（Montaigne, Michel de, 1533-1592）在游览梵蒂冈图书馆时，生平第一次见到了来自中国的书籍，大感新奇，于是留下了这样一段记述：“我见到了一些好东西，……一册中国书，文字怪异；纸张的质地远比我们欧洲的纸张精细而透明，由于纸薄透墨，只能印在一面，所以折叠为双页。据说这些纸是某种树木所产的薄膜。”^②从这段话中不难看出欧洲人对于中国陌生的程度。正因为如此，传教士有关中国的著述，不但在欧洲各国受到一般民众的普遍欢迎，部分地满足了他们对于异国情调的好奇心和对于了解外部世界的求知欲，而且引起了知识界对于中国和东方的关注。

比诺十分强调传教士对于欧洲学者的重要作用，他写道：“没有宋君荣，弗雷莱也许很难写成他那些论述中国编年史的

^① 参阅戴文达：《荷兰的早期中国研究》（Duyvendak, J. J. L.: Early Chinese Studies in Holland; T'oung Pao）载《通报》，1936。

^② 蒙田：《蒙田意大利、瑞士、德意志游记，1580-1581》（Montaigne, Michel de: Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581），罗马，1774年，第卷，第14页。

论文。如果没有马若瑟的帮助，傅尔蒙能干什么呢？”^① 中国的“礼仪之争”也把学者牵扯进去了。比诺一点也不过分，他说的完全是事实。研究中国的欧洲学者对于在华传教士的依赖，绝非仅仅体现在这两位法国学者身上，前面提到的莱布尼茨，如果不与在华传教士结识和通信，不研读传教士的著述，他如何研究中国？

法国哲学家和神学家马勒布朗施（Malebranche, Nicolas, 1638-1715）的例子似乎很能说明问题。他的《一位基督教哲学家和一位中国哲学家的交谈》（Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois）是一篇很有分量的文章，而如果没有一位传教士的怂恿，马氏也许永远不会涉足这个领域。这位传教士便是巴黎外方传教会成员梁弘仁，此公向来与耶稣会士不和，在“礼仪之争”中彼此尖锐对立。1702年梁弘仁离开中国赴意大利，为“礼仪之争”向教廷申诉，1707年抵达巴黎。梁弘仁希望利用马勒布朗施的学问和名望打击耶稣会，于是走访这位著名学者，请他写一篇批驳中国哲学的文章。梁弘仁为此向马氏介绍他所理解的中国哲学，着重指出中国哲学与斯宾诺莎思想的相似之处。马勒布朗施经过一番考虑后，接受了这个请求，用当时盛行的对话体写出了上述这篇文章。在这篇文章中，作者围绕“理”和“气”等概念，对中国人的“天”和“上帝”等词语作了探讨，断然判定中国人对于基督教的Deus没有任何真正的认识。很显然，这是一篇积极参与“礼仪之争”的论战之作，其立场明显地偏在反耶稣会一边。这篇文章虽然是应梁弘仁这位说客之请而作，但不能因此

^① 比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740年）》，日内瓦，重印本，1971年，第142页。

而认为它所表达的不是作者的思想，我们只能说，是传教士和他们之间的“礼仪之争”引发了马氏对中国的兴趣和研究。文章于1708年发表后遭到耶稣会士的驳斥，马氏参阅了龙华民的《论中国人宗教的几个问题》，立即又写了一篇《答辩》(Avis..... réponse à la critique de cet entretien.....)马氏既是教会人士，又是著名的学者，他的这两篇文章不但在“礼仪之争”中加剧了两派的对立，也成了研究18世纪中西文化交流的重要文献，艾田莆先生在他的一部名著中辟出三章篇幅谈论马氏的这两篇文章，可见他对此文的重视程度。^①

德国学者贝耶 Bayer, Gottlieb Siegfried, 1694-1738的故事有助于我们了解，在当时的条件下，没有在华耶稣会士的支持或帮助，就很难从事中国问题的研究。贝耶在俄国彼得堡科学院工作期间，致力于中国语言研究，在完全没有中国人指导，也没有机会与中国人接触的条件下，编写了《汉语语法》(Museum Sinicum)一书。1730年前后，自中国返回彼得堡的俄国使臣弗拉季斯拉维奇将中国字书《字汇》和《海篇》各一部送给贝耶，还借给他在华耶稣会士巴多明编纂的一部汉语-拉丁文辞典，贝耶如获至宝，花了六个星期抄完了巴多明的辞典共562页。为了表示感谢，贝耶将自己的著作寄送北京的耶稣会士，两年后得到法国耶稣会士宋君荣和德国耶稣会士戴进贤(Kögler, Ignatus, 1680-1746)的回信，由此开始了持续多年的通信。两位传教士赞扬了贝耶为《汉语语法》所写的序言，对于语法本身却只字未提。很显然，无师自通的贝耶闭门造车，在精通汉语的法国耶稣会士眼里，不会有任何值得肯定之

^① 参阅艾田莆：《中国之欧洲》(Etienneble, René : L'Europe chinoise), 巴黎, 1988年, 第 卷, 第 章。

处。贝耶并不气馁，又翻译了《字汇》寄送北京。这次北京朋友给予热情肯定，称赞他有了巨大进步。巴多明诚恳地告诉贝耶，汉语不同于数学和哲学，不是一种可以通过逻辑推理弄清楚体系。可是贝耶身处俄国，没有研究汉语的语言环境，他所能做的恰恰就是把汉语当作数学来研究。他后来撰写了论述《字汇》的文章，还编写了拉丁文 - 汉语辞典，从《海篇》中选用了汉字 6 万余，写成手稿 23 卷，每卷 100 页至 300 余页不等，至今仍存彼得堡科学院图书馆。^①

我们说传教士推动了欧洲的中国研究，至少包含三层意思：第一，传教士引发了欧洲学者对于中国的兴趣和关注；第二，传教士为欧洲学者的中国研究提供了丰富的文字资料和少量实物资料；第三，传教士对欧洲学者的中国研究给予了支持和帮助。

对于第一点，几乎无需任何解说，因为前面我们已经说过，在欧洲传教士来到中国之前，欧洲人对于中国了解甚少。借用比诺的说法，18 世纪的欧洲人“发现”中国和认识中国的功劳，应该归于传教士。^② 这里指的是所有传教士，即耶稣会士和在“礼仪之争”中与他们对立的其他传教士。但是平心而论，与耶稣会士相比，其他传教士在这方面的贡献小得多，在他们当中只有闵明我、严档等少数几个人对中国作了较多的研究，并写了有分量的著作。然而，他们的著作或是没有机会

^① 参阅伦贝克：《贝耶与耶稣会士》，载（第四届尚蒂伊国际汉学研讨会文集）Actes du 6e Colloque international de sinologie（1989）第 228 页，巴黎，1991 年。

^② 参阅比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740 年）》，第 181 页。

出版，或是在欧洲没有产生多少反响，以致我们今天想对这些著作给予评价也缺乏依据。耶稣会士则以他们的热情和知识对中国作了多方面的报道，从而让欧洲人“发现”了中国。法国学者艾丹妮言简意赅地概括了这一事实：“曾德昭神甫和卫匡国神甫的著作引起巨大轰动，当时许多法国学者的著作表明了他们的影响。……泰弗诺（Thé venot, Melchisédech, 1620 - 1692）引用卜弥格神甫的‘中国是世界的浓缩’这句话时，人们并未想到其后果：世界中心再也不是耶路撒冷，而是中国的某个地方了。”^①

尽管传教士的许多书信、报告和通讯由于种种原因而不曾与读者见面，欧洲人读到的此类著作应该说还是相当多的。笔者在前文提到，根据对高迪埃《中国书目》的统计，在“礼仪之争”期间欧洲出版的有关中国的著作共262种。另一个统计资料则显示，从1687年到1773年，耶稣会士总共写了252种与中国有关的著作，其中综合性的48种，直接与“礼仪之争”相关的9种，历史题材的14种，地理和天文题材的54种，宗教和哲学题材的40种，翻译作品39种，字典和语法20种。^②出自耶稣会士之手的有关中国的著作，每年有两种以上在欧洲出版，以今天的标准来衡量，这个数字当然是微不足道的，然而，在18世纪的欧洲，有哪个非欧洲国家能以如此高的频率在欧洲人面前亮相呢？何况，这些著作并非都是小册子，其中包括了一些如杜赫德的《中华帝国全志》这样的鸿篇巨制。传

^① 参阅李（主编）：《中国与欧洲：16世纪至18世纪的形象和影响》（Lee, Thomas H.: *China and Europe, Images and Influences in 16th to 18th Centuries*），香港，1991年，第153页。

^② 笔者的笔记漏记出处，谨向读者致歉。

教士的著作大多以纪实为主，书中叙述的一般都是作者本人在中国的所见所闻，用今天的话说，都是第一手资料。尽管每个人的视角不尽相同，好恶有异，但从总体上看，这些资料基本上是对中国的真实反映。可以毫不夸张地说，传教士的著作是18世纪研究中国的惟一资料，没有一个研究中国的学者不以传教士的著作作为依据。

传教士对于欧洲学者的中国研究，确实给予了热情的帮助和真诚的支持，他们耐心地回答学者们提出的涉及面极广的问题，认真审阅学者们有关中国的著述，提出极有分量的意见，寄送书籍和少量实物，例如植物种子、药物样本等。有幸返回欧洲的传教士，总是在繁重的教务之暇，应邀会见研究中国的学者，帮助他们解决研究中的难题，与他们建立起长期的联系。前文提到的许多传教士与一些欧洲学者的直接接触便是明证。当时欧洲与中国间的信件，正常情况下两年才能往返一次，一封信在途中旅行三四年的事，也不少见。来华传教士在这种条件下保持与欧洲学者的联系，绝不是一件轻而易举的事，这需要真诚和耐心。传教士们这样做，当然不排除有利于他们的传教事业的考虑，也就是说，通过与欧洲学者的联系，显示在中国传教的必要性和实现中国基督教化的可能性，借以争取欧洲各国的君主、教会和民众在人力、物力和精神方面更多的支持。但是，同样不应否认，不少传教士确实是把中国研究当作分内的事来对待的，对于法国耶稣会士来说，这更是他们来华的任务之一。因此，帮助欧洲学者的中国研究，无异于推进自己对中国的研究，何况他们同样得到了欧洲学者的热情支持。例如，弗雷莱就曾经自费向在华耶稣会士寄赠法国人文科学院的年刊多册。

第三章 欧洲“中国热”盛况

一、记述中国的著作

作为文化载体的中国商品源源不断地流向欧洲，成了许多人爱不释手的珍品，大大提高了中国在欧洲的知名度，从而激发了欧洲人进一步了解中国的热情。在对异国情调的追求和对中国的好奇心驱使下，人们强烈地希望获知中国的一切。在当时的条件下，只有极少数欧洲人有机会远渡重洋到中国来实地观察，绝大多数欧洲人只能通过他人提供的信息来了解中国，而这些信息主要来自书籍。所以，对于欧洲“中国热”的形成和发展，记述中国的著作起到了推波助澜作用。

自16世纪末至18世纪，欧洲人有关中国的著作，数量既多，类别也相当繁杂。就作者的身份而言，有教会人士，其中包括在中国和远东其他地区传播福音的传教士和留守本土的教士，有出使中国的外交人员，有来华经商的商人，有到过中国的军人和其他旅行者，此外当然还有文人和学者。就其性质而言，也可分为几类。一类是传教士向上级呈递的报告和信件，大多属于教会内部文件，原本不是用来出版的，但由于种种原

因，后来由作者或他人付梓，成为流行于世的读物。一类是传教士为欧洲读者撰写的著述和大量信函，此类作品又可分为两种，一种是对中国所作的一般性介绍，另一种是传教士在“礼仪之争”中与对方论战之作。上述各类著述基本上是欧人在华的见闻或研究结果，虽然都属于第一手资料，但各有其瑕瑜。一般地说，大多数传教士由于长期生活在中国，其中的耶稣会士更因服务于宫廷，与高级官员及文人学子多有交往，因而对上流社会了解较多；加以因通晓中文，研读了大量经籍，所以他们的著述涉及面广，有相当深度，成为欧人了解中国的主要读物。不过，由于传教士的写作目的之一是争取欧洲教会、官方和民众对于他们在华传教事业的支持，因而他们的笔下不乏过誉之辞，报喜多于报忧；至于“礼仪之争”中的论战作品，则因双方各自挑选有利于己方的事实作为论据，为了证明己方有理甚至不惜削足适履，篡改或歪曲事实，因而不同程度地影响了客观性和科学价值。商人和其他旅行者一般仅在中国作短期逗留，途中经过的地方虽多，停留的时间却很短，接触面不广，尤其较少与文人交往，因而视野不如传教士开阔，对中华文明的认识也比较肤浅；但是这类著述也有优点，那就是具体而生动，而且通常都是作者的亲身经历。不曾到过中国的教会人士和非教会学者的著作，或是整理编辑他人的著作，或是将他人已出版的著作进行综合归纳，其中只有为数不多的新资料。这类著述的特点是主题相对集中，博采各家之长，因而其可读性和学术价值都有所提高。上述有关中国的著作均以西文写就，多在欧洲出版，只有极个别著作在中国或亚洲其他地方刻印。此外还有一类有关中国的著作，那就是传教士的中文著作。这类著作包括阐释教义的通俗读物、与中国反教人士的论战、介绍西方概况和科学技术的著作等。这些为当时的中国文

人所熟悉的著作，虽有一些宣扬了陈腐落后的世界观，但不能否认，它们在中西文化交流中发挥了作用，对于促进中国人认识世界、学习西方科学技术，绝非乏善可陈。不过，由于本书主要介绍欧洲的“中国热”，并不研究西学东渐的历史和当年西方对中国的影响，所以不予介绍和评析。

1. 早期重要著作

一、门多萨 (Mendoza, Juan Gonzales, 1540-1617) : 《中华大帝国史》(Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del granreyno de la China)

门多萨本是西班牙军人，后来成了奥斯定会传教士，1580年携带西班牙国王腓力二世致中国皇帝的信来华，途中滞留墨西哥，未能横渡太平洋到达中国，1582年返回西班牙。在墨西哥逗留期间以及后来在马德里居留期间，门多萨搜集了许多有关中国的材料，其中包括西班牙人拉达和葡萄牙人克鲁士 (Gaspar da Cruz, ? -1570) 以及另外数人关于中国的记述。门多萨本人既然从未到过中国，他的著作当然主要是依靠拉达和克鲁士等人的目击写成的。拉达于1565年加入西班牙探险队来到菲律宾，1575年6月奉西班牙驻菲律宾官员的派遣与另一西班牙传教士同行，在两位军官的陪同下来到中国福建，从澄海登陆，游历了同安、泉州、福州、厦门等地，历时两月。为了更多地了解中国，拉达在旅途中陆续购买了百余卷中文书籍。当年10月返回菲律宾后，写成一部书，除了记述他本人的见闻外，还包括大量对中国的综述。据说他是认定马可波罗笔下的契丹 (Cathay) 即为中国的第一人。克鲁士是葡萄牙多明我会修士，曾于1556年访问广州，并在广州附近的沿海地区作短暂逗留。他在中国的时间总共不超过数月，但他勤

于观察，并努力收集当地政府的文件和私人信函；后来根据在中国的见闻，参考 1549年在福建被中国军队俘获的一位葡萄牙人的记述编写了《中国志》(Tractados em que se cotamuito por esteso as cousas da China) 门多萨将拉达和克鲁士的记述和他本人在墨西哥等地收集的有关中国的见闻糅合在一起，并利用了拉达从中国带回的那批书，写成了他的《中华大帝国史》。《中华大帝国史》于 1585年在罗马初版，三年后就有了第一个法文版，再过一年又出了第二个法文版，1586年译成意大利文，1589年在法兰克福出版拉丁文版，到 16世纪末已经有了 30种版本，迄今已有 9种欧洲文字的 46种版本。

《中华大帝国史》全书分为两大部分，第一部分介绍中国的一般情况，包括地理位置、历史、土地、宗教、礼仪、帝王、官员以及习俗等等，其中较多篇幅讲述中国人的宗教信仰。作者的看法与后来的耶稣会士相当接近，认为中国人的宗教与基督教有许多近似之处，从中可以找到三位一体的踪迹。第二部分是西班牙神甫奥法罗 (Alfaro, Peter de) 等人的中国之行以及另一部环球游记。著名的当代耶稣会史学家裴化行 (Bernard, Henri, 1897-?) 对此书的评价极高，他写道：“拉达的游记由他的同会教友于 1585年编辑出版后，在欧洲广为流传；在向公众传播有关中国以及它的政府机构的确切概念方面，包括 1615年金尼阁整理出版利玛窦中国札记在内的所有著作，无一可与之媲美。……这几位中国的早期探索者提供的信息，虽不详尽，但扎实可靠，比此前同类著述有了无可比拟的进步。科举、行政机构、医药、植物以及其他种种事物，都

是第一次根据原始文献研究的结果。”^① 16世纪末年，欧洲人对中国知之甚少，有关中国的读物极为罕见。对于欧洲人来说，《中华大帝国史》是马可波罗游记以后介绍中国的第一部重要著作，因而受到普遍欢迎，产生了较大影响。法国著名作家蒙田读了此书后感叹道：“我们自诩发明了火炮和印刷术，而另一些人，即远在世界另一端的中国人，早在一千年以前就已经拥有火炮和印刷术了。”^② 英国的著名学者弗兰西斯·培根（Bacon, Francis, 1561-1626）读了此书后，也认为中国是一个值得敬重的国家。

二、金尼阁（Trigault, Nicolas, 1577-1643）：《利玛窦中国札记》（*De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu .Ex P. Matthaei Ricci*）

此书虽以金尼阁署名，其实主要作者是利玛窦。利玛窦在华期间，以其母语意大利文写下了大量介绍中国概况和记述在华传教事业的手记，原来的意图是记述耶稣会传教团在中国创建的艰难历程，所以书名是《基督教远征中国史》。中文版书名《利玛窦中国札记》是依据1942年英译本转译的。此书在利玛窦生前没有获得出版的机会，1614年，在华耶稣会士金尼阁奉命返欧时，随身带走了这部手稿，在漫长的航行途中将它转译为当时欧洲文人普遍掌握的拉丁文。金尼阁在转译过程中对原文有所增删，并且增写了利玛窦谢世后哀荣有加等情

^① 裴化行：《倚中国之门而望：16世纪的传教士》（Bernard, Henri: *Aux portes de la Chine, les Missionnaires du seizième siècle, 1514-1588*）天津，第113—115页。

^② 转引自艾丹妮：《尼古拉·弗雷莱（1688-1749），一位18世纪的人文学者对于中国的思考》，第188页。

节，1615年在德国的奥格斯堡发行第一版，引起巨大反响，翌年就译成法文，此后各种译本陆续出版，据不完全统计，有法文译本3种，德文、西班牙文和意大利文译本各1种。未经金尼阁修改的利玛窦的手稿，于1910年被收入以《利玛窦神甫的历史著作》为名的集子中；1942年再度被收入《利玛窦全集》。此书是耶稣会士第一部详尽记述中国的重要著作，对于传教史和中西文化交流史研究都十分重要。全书重点记述了耶稣会士最早到达的5个中国城市：肇庆、韶州、南昌、南京和北京，全书共分5卷，第一卷可以看作是绪论，作者用百余页篇幅从各个方面向欧洲读者介绍中国，他指出，根据亲身所见所闻以及对有关资料的研究，马可波罗笔下的Cathay（契丹）就是中国。书中介绍了中国的地理位置、疆域和物产，描述了中国的百工技艺、文人学士、数学天文等等。关于中国的政治制度和民情风俗，诸如科举选仕、政府机构、待人接物的礼仪程式、饮食衣着、婚丧嫁娶以及种种迷信行为等等，都一一加以介绍。作者对儒、释、道三教都有所评述，把儒教称为文人的宗教：“凡做学问有了名气的人或甚至从事学问研究的人，没有一个是再信任别的教派的。”^①在这里，利玛窦以赞颂的口吻提到了孔子，据说这是孔子的名字第一次出现在一部西文书籍中。利玛窦认为佛教曾经与基督教一样承认三位一体，但后来为谎言所蒙蔽，背叛了真理。至于道教，他则无情地加以嘲笑，认为道教对于长生不老的追求表明这是一种“伪”宗教。在第二卷中，作者讲述了明末基督教进入中国的经过，包括方济各会、多明我会以及沙勿略为基督教进入中国所作的种种努力。以下各卷则主要是利玛窦在中国的亲身经

^① 《利玛窦中国札记》，北京，1983年，第10页。

历。由于利玛窦从南到北，走了许多地方，接触过各个阶层的中国人，结交了许多文人和官员，既受到过朋友真诚的接待，也尝到了宦官的刁难，因而呈现了当时中国的真实面貌，为欧洲人了解中国提供了极为珍贵的第一手资料。作为耶稣会在华传教事业的奠基人，利玛窦在书中讲述了他对于传教策略的思考和制定的过程。金尼阁的添加部分讲述了利玛窦在北京的活动，他与上层人物的往来，以及官方对于传教士的态度等，为利玛窦的活动作了必要的补充。

三、曾德昭 (Serrado, Alvarez, 1585-1658)：《中华帝国史》(Imperio de la China)。

作者曾德昭是葡萄牙耶稣会士，1613年来中国传教，取汉名谢务录，1616年在反教高潮中被捕入狱，押往澳门。1620年再度进入中国内地传教，改名曾德昭（有人把曾字误作鲁字，因而在某些著作中，他又名鲁德昭），在杭州、南昌、西安等地活动，1650年再次短期被囚，1658年卒于广州。他在中国生活了二十余年，书中所述大多为他亲历、亲闻或采自中国的书籍，所以他在此书法文版的前言中说，与别人的同类著作相比，他的书也许显得平淡无奇，但是书中提到的人和事却都真实可靠，绝非杜撰。此书与此前一些传教士有关中国的著作一样分成两部分。第一部分是中国的详尽介绍，广泛涉及国名的由来、地理位置、疆域、土地、物产、工艺、科技、政府机构等等。第二部分是1638年之前基督教传入中国的历史回顾，其中包括基督教传入中国的起始、南京教难以及著名的中国教徒李之藻的传记等。其实，此书并非作者所说的那样平淡无奇，生动而具体恰恰是它的主要特点之一。这一点不难理解，因为确如作者所说，书中的记载大多是他亲眼所见，亲耳所闻。例如，书中介绍科举制度时讲了一则小故事：一位秀才

在乡试中文章写得相当不错，但誊抄时略有不慎，把马字下面的四点简写成一横。考官阅卷时见到这个马字，大为不悦，说无腿之马焉能驰骋？这位秀才遂名落孙山。一位当代学者对这则故事提出了质疑，因为按照科举有关规定，考官校阅时看到的是专人用朱笔誊录的“朱卷”，而不是考生本人书写的“墨卷”。不过，曾德昭也许说的是殿试试卷，因为殿试试卷是无需誊录便进行评审的卷子。书中还比较详细地谈及围棋，介绍了棋盘、棋子和规则，称占据“方块”多者为胜方；他还说，中国的文人和官员大多以下围棋为乐，往往一下就是一天，棋艺高超者被称为大师，极受尊敬。迄今所知，这是西方文献中首次提及围棋。书中还对汉语作了较多的解释，如说汉语的书面语与口语有较大差别，语法几乎无规律可寻，词没有格与时态变化等等。此书的特点之二是对中国由衷的称颂。作者在引言中写道：“至今尚有这么一些人，他们为情感所驱使而不辨是非真伪，竟然把中国人看作未开化的野蛮人……如今已有大量开启心智的游记可读，仍作如是观的人应该感到羞愧。”^①他对中国的政府组织和政治制度颇多称颂，认为中国政府的行事原则源于儒家学说。他介绍说，中国的官员不得在自己的家乡任职，而且在同一地方任职不得超过三年，如果赏罚不公就会遭到革职处分。他在中国坐过牢，因而书中对中国的监狱作了一些描述，他认为，从总体上说，中国监狱中的条件优于欧洲的监狱。不过，他对中国也有所批评，例如，他认为中国政府对于武装力量的建设比较忽视，科举仅以文章取仕，因而造成重文轻武的风气，致使防卫松弛，让满人轻易得手，很快就

^① 曾德昭《中华帝国史》(Sere do Alvarez: Histoire universelle de la Chine), 里昂, 1667年, 第42页。

征服中原，建立新的王朝。此外，他还认为御史谏议制度有名无实，谏官名义上拥有权力，实际上难以行使，因为，谏官若是秉公尽职，必然招致不满，而这些心怀不满的人如果与另一位谏官沆瀣一气，后者就可能告前者的黑状，致使刚正不阿的谏官无辜受罚。

四、卫匡国：《鞑靼战纪》(De Bello tartarico historia)、《中国新图》(Novus atlas sinensis)、《中国上古史》(Sinicae historiae decas prima)

本书第一章已经提及卫匡国，这里作些必要的补充。卫匡国是意大利籍耶稣会士，1643年来华传教，时值明清交替的战乱年代。他曾在南京目睹南明弘光政权的建立和溃败，也曾短暂地服务于另一个南明政权，即建立在福建的隆武王朝，还在浙江某地遭遇南下的清兵。他在中国实际居住的时间虽然不过十年，足迹却遍及南北九省，堪称见多识广，他的这些经历显然是撰写有关中国的著作的有利条件。他受命赴罗马为在华耶稣会士在中国“礼仪之争”中的立场向教廷申辩，于1650年离开中国，1653年抵达欧洲。据说，在长达三年的旅途中，他埋头整理资料，为他在欧洲停留的几年中先后出版的3部著作作了大量准备工作。

《鞑靼战纪》是一部记述清兵入关、明朝覆亡的小册子。卫匡国在书中介绍了满人努尔哈赤、阿巴亥、多尔袞等领袖人物，评述了他们的文治武功。他认为明朝覆亡的原因是，赋税过重和官员的贪污腐败以及宦官擅权等弊端，使得既贪婪又无能的崇祯皇帝完全失去了民心，故而李自成起义能够得到人民的广泛支持，终于攻入北京，推翻明朝。他指责吴三桂引狼入室，认为满人入关是悲剧性事件。他指出，满人虽然在战争中行径野蛮，但是一旦在北京站稳脚跟后，就努力使自己汉化，

从而完整地保存了中国固有的文明，这一点是值得肯定的。美国学者孟德卫认为，卫匡国撰写这部著作，目的是进一步提高欧洲人对中国的兴趣并且吸引更多的传教士随他去中国传教，而《鞑靼战纪》是正餐之前的开胃酒，用以吊起读者的胃口，重头戏则是后面那两部。^①此书拉丁文版于1654年出版，此后再版多达7次，并被译成法、英、意、荷兰、葡萄牙、西班牙、瑞典、丹麦等多种欧洲文字。截止至1700年，各种版本共达12种。此书大受欢迎的原因可以找出许多，其中很重要的一点是它所具有的新闻报道的特点，因为书中叙述的事件都发生在仅仅几年之前。在交通极端困难的年代里，几年前发生在中国的重大事件的消息，对于欧洲人来说，显然不是历史，而是新闻。其次，书中所记述的事件大多为作者耳闻目睹，来龙去脉交代得十分清楚，生动而具体，可读性强。当时的新闻报道，如今却被看作历史著作了。中国学者对此书的史学价值有很高的评价，半个世纪前方豪先生就说：“《鞑靼战纪》对于清军入关及南下情形，所记至详，直言不讳，足补我国正史之阙略。”^②半个世纪后史学家马雍同样给予充分肯定。^③

（中国新图）出版于1655年，正如书名所表明，这是一部地图集，共有17幅地图，包括1幅中国全图，15幅中国分省图：北直隶、山西、陕西、山东、河南、四川、湖广、江西、南直隶、浙江、福建、广东、广西、贵州和云南，此外还有1

^① 参阅孟德卫：《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》，第114页。

^② 方豪：《方豪文集》，北平，1948年，第9页。

^③ 参阅马雍：《欧洲汉学家马尔蒂尼》载《历史研究》，1980年，第4期。

幅日本地图。卫匡国自称，他为此书作了十年准备，除了广泛参阅中国古代地理书籍和地图外，还得益于他本人在中国各地的旅行。这本图集的特点至少有以下三点：第一，书后附有主要大、中城市的经度和纬度，从而提高了地图的精确度。第二，作者为每个省撰写了文字说明，介绍该省和所属大、中、小城市的自然和人文概况。这些文字多达 170 余页，可见分量之大。这些文字记录了作者在当地亲眼所见，例如他先后两次去过福建延平（今南平），第一次见到的是一座繁华的城市，第二次见到的却是断墙残垣，因为在此期间，清军与南明军队作战时，几乎把它完全烧毁了，这就使得此书兼具地理和历史价值。第三，每幅地图上的空白处添上了一些表现中国人物和事物的插画，其真实度相对较高，为欧洲人对于中国的想象提供了较为接近实际的依据。《中国新图》为欧洲提供了当时最有价值的关于中国地理的信息，直到 18 世纪中叶，它依然是有关中国地理的最佳著作。正因为如此，后世学者把卫匡国尊为杰出的地理学家，高度评价他在《中国新图》中所达到的成就。

《中国上古史》仅在 1658 年和 1659 年出过两版，受欢迎的程度显然不如《鞑靼战纪》。但是，它的学术价值却应该说远在前者以上。此书出版以前，欧洲人已经从门多萨和曾德昭等人的著作中了解到了一些中国的历史，但是比较笼统。由于《圣经》讲述了世界的起源，信奉基督教的欧洲人向来对各国的历史比较关心，17 世纪尤其如此。《中国上古史》始于伏羲，终于汉哀帝元寿二年，即公元前 1 年，记述了夏、商、周、秦和西汉等五个朝代，基本上是一部纪年史。卫匡国认为伏羲自公元前 2952 年起治理中国，因而这部书所记述的也就是这 2952 年的中国历史。此书将这时期的中国历史分成 10

段，第一段是传说时代，第二段是夏代，第三段是商代，第四段和第五段是周代，第六段是秦代，第七段至第十段为西汉。此书的学术价值至少表现在以下两方面：第一，记述每个君主在位年代时，卫匡国既应用中国特有的干支纪年法，也应用公元纪年法。他认为干支纪年法为黄帝所创，所以中国历史的第一个甲子始于黄帝，即公元前 2697年。从这一年开始，他不间断地排出了 44个甲子和第 45个甲子的前 58年，共计 2698年。第二，他列出了自伏羲以降每个帝王在位的年代。这两个特点既向作者提出了挑战，要求他准确计算这个时期的中国历史年代，不容许出现任何中断，同时也以其精确性为作者赢得了信任和威望。孟德卫将《中国上古史》所列历代帝王在位年代与 1938年上海出版的《辞海》所附中国历史年表对比后发现，两者的差异甚小，尤其自夏桀以后，两者完全一致。^①此书首次以中国古籍为依据，以编年史的形式表明了中国历史的悠久是不争的事实，对欧人认识中国起到了巨大的作用。直到 1777年冯秉正的《中国通史》问世之前，卫匡国的这部书在欧洲始终是有关中国历史的权威之作。格罗齐埃（Grosier, Jean-Baptiste, 1743-1823）就卫匡国的《中国上古史》写道：“我们对于中华帝国的所有历史知识，全部浓缩在卫匡国的那部篇幅不大的著作之中。”^②我们知道，格罗齐埃是冯秉正译自《通鉴纲目》的《中国通史》的出版者，他对欧洲的中国历史知识当然了如指掌，所以在这部 12卷巨著的前言中说的

^① 参阅孟德卫：《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》，第 132页。

^② 冯秉正：《中国通史》（Mailla, Joseph de: Histoire générale de la Chine），巴黎，1777-1785年，第 1卷，第 页。

这句话，应该被视为对《中国上古史》价值所作的权威性评论。据说，卫匡国还写出了《中国上古史》的续集，书中讲述了从耶稣诞生到15世纪之间的中国历史，可惜后来丢失了。^①

五、基尔歇：《中国图说》(Chin..... illustrata)。

基尔歇虽是耶稣会士，而且对中国极为关注，但从未到过中国；此书是他根据卫匡国、白乃心 (Gruber Jean, 1623 - 1680)、卜弥格、苏纳 (Diestel, Bernhard, 1623-1660) 等人的著述编写的，与其说他是此书的作者，毋宁说他仅仅是个善于利用他人提供的材料表达自己看法的编者。这些提供材料的人大都是在华传教士，因而书中所述基本上均为第一手材料。全书分为6部分，分别讲述了“大秦景教流行中国碑”和基督教在古代中国的传布，从欧洲经由中亚通往中国的陆路，从埃及和希腊传入中国、日本等国的宗教以及中国的儒、释、道三教，中国的自然和人文状况，诸如山川河流、动植物和矿产资源，中国的建筑和器械、工艺以及文字和语言等等。书中还论述了契丹与中国的关系这个长久以来始终令欧洲人困惑的问题。此书所收的白乃心的游记，记述了他亲赴西藏考察的见闻。此书的一大特点是图文并茂，多达50页的插图显示了中国人的建筑、服饰和生活场景，虽然似是而非，但是在从未到过中国的欧洲人眼里，这些画面从此就成为他们想象中的真实的中国，并以此为“模特”，在书籍插图、陶瓷彩绘以及室内装饰中刻意加以模仿。总起来说，这部书的内容相当丰富，作者们严肃认真，在一定程度上体现了科学研究的格调，更由于图片极受欢迎，因而成了一部雅俗共赏的读物，被利奇温誉为

^① 参阅孟德卫：《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》，第124页。

“17世纪关于中国的百科全书”，^①在相当长的时期中对认识中国一直发挥着积极作用。不过，基尔歇在书中所阐述的对中国文明起源的看法，与多数在华耶稣会士的看法大相径庭；他认为中国人是埃及人的后裔，中国文明来自埃及，中国文字也从埃及的象形文字变化而来，这种看法显然无助于提高人们对中国的景仰。

六、闵明我：《中华帝国纵览》(Tratados historicos, piliticos ethicos y religiosos de la monarchia de China)

首先需要说明，这位闵明我是西班牙籍的多明我会传教士，而不是意大利籍的耶稣会士闵明我。在中国基督教传教史上，汉文姓名相同的西洋传教士不止一位，例如南怀仁就有四人之多。不过，这两位闵明我并未同时生活在中国，多明我会士闵明我离华返欧时，耶稣会士闵明我甫抵澳门，后者借用了前者的汉文姓名，才得以进入中国内地。多明我会士闵明我于1658年来华，1670年返欧，在华居留时间共十二年。作为多明我会士，闵明我在“礼仪之争”中与耶稣会士的观点相左，1664年至1668年，他作为少数派的代表在广州参加了在华传教士关于“礼仪之争”的讨论，对于双方的观点和态度有比较深刻的了解。1674年12月返抵马德里后，他打算著书把双方的分歧公之于众，但考虑到一般民众缺乏背景常识，难以对“礼仪之争”中的是非曲直作出判断，另一方面，他觉得有必要让以后到中国去的传教士在踏上征途之前，拥有一些关于中国的背景知识，由此认识到他们肩负的使命是何等光荣和艰巨，于是他决定先编写一本介绍中国概况的著作，这便是《中

^① 利奇温：《18世纪中国与欧洲的文化艺术接触》，北京，1991年，第16页。

华帝国纵览》。1675年6月底写出初稿，送交多明我会审查，翌年6月出版面世，后来陆续被译成法、意、德文；在英国出版的摘译本尤其受到英国读者的欢迎，而在作者的祖国，此书反而鲜为人知。《中华帝国纵览》共分7部分：一、中国的起源、国名、地理位置、财富和特点；二、历史特征、教派和国家的治理；三、孔子的政治和道德格言；四、中国人的伦理道德；五、耶稣会士龙华民的《论中国人宗教的几个问题》；六、作者的游记；七、罗马教廷有关中国“礼仪之争”的若干重要文件，据说这是应多明我会会长的要求添入的。第四部分其实是《明心宝鉴》的译文，这部书辑录了孔子、孟子、荀子、老子、朱熹等历代贤哲的言论，被用作学童的教本，西班牙文译本早于1592年前后就在马尼拉出版，据说译者是在菲律宾传教的西班牙人高母美（Cobo, Juan, ? -1592）。^①第六部分除了作者本人在中国的见闻外，还包括有关清兵入关和郑成功抗清的记述以及对于卫匡国的《鞑靼战纪》的评论。由于作者的最终目的是阐明多明我会在“礼仪之争”中的立场，因而字里行间免不了有不少批评耶稣会的内容。然而，作者的反耶稣会立场并没有引导作者肆意诋毁中国。恰恰相反，对中国的钦羨与赞颂在书中比比皆是，他不仅在书中建议欧洲各国政府仿效中国政府，减轻田赋，造福农民，甚至认为可以把中国称做伊甸园，因而被人指责为美化中国；他对孔子的学说也作了较多的介绍，引用了一百多句孔子和其他典籍的格言。由于此书内容丰富翔实，更因为它出自一位在很多有关中国的问题上与耶稣会的看法迥异的传教士之手，真实性似乎更高，所以在欧洲得到相当广泛的传播。英国不但出版了此书的摘要，而且将此书

^① 参阅方豪《中国天主教人物史传》，中册，第118-119页。

全文译成英文出版。莱布尼茨、傅尔蒙、伏尔泰等著名思想家都在各自的著作中提及此书，认为此书对了解中国大有裨益。书中对于中国政府的农业和农民政策的介绍，还在一定程度上对法国的重农学派产生了积极的影响。

七、安文思 (Magalhaes, Gabriel de, 1611-1677) : (中国新志) (Nouvelrelation de la Chine)

安文思是葡萄牙籍传教士，在四川传教期间曾在张献忠帐下服务，清兵入川时被捕并被送至北京。杨光先发动反教运动时，安文思被投入监狱，关押四个月后获释。自1648年起，他在北京连续居住二十九年，对中国的了解比较全面。他是传教士与杨光先论战的《天学传概》的主要执笔者。1668年，他用葡萄牙文编写了《中国十二绝》(Doze excellencias da China)，比较全面地介绍中国的各个方面。柏应理返欧时带走了这部手稿，交由一位法国教士译成法文并加了一些注解，1688年在巴黎出版，同年在英国出版了英译本，法文版于1689年和1690年两次再版。此书共21章，用比较通俗的语调介绍了中国的历史、语言、政治、人民的习俗、北京和皇宫等。在地理方面，安文思在卫匡国所记述的15个省之外，增加了辽东省，并用中国、西班牙、法国、德国和意大利的长度计量单位给出了中国版图的大小。此书虽然晚于卫匡国的《中国上古史》和柏应理的《中国历史年表》，但因通俗易懂，可读性较强，所以在向欧洲的一般读者普及中国历史知识方面依然起到了重要的作用。安文思总体上对中国给予好评，但在许多具体问题上多有相当中肯的批评。例如，他认为中国人由于自我封闭，对外界了解甚少，滋长了一种盲目自大的习气，当一些读书人听说西洋人不知道《四书》、《五经》时，居然觉得难以理解，因此，许多中国文人对于外国抱着轻视和排斥的态度。对于中国

的政治体制，他说了许多褒扬的话，但他同时指出，中国的政治中存在着理论与实际脱节的现象；例如，受到西方人颂扬的监察御史制度就存在着名不副实的问题，御史们常常滥用职权，从各地巡视回京时，口袋里装满了地方官员的贿赂，因而不会认真地揭露地方官员的劣迹。也许由于这个原因，美国学者劳端纳称此书是对曾德昭、金尼阁、卫匡国等人的著作所作的最佳补充。^①

2. 法国耶稣会士的主要著作

从1687年五名“国王的数学家”到达中国起，法国耶稣会士就以其高文化素质，为东学西渐开创了新局面。作为传教士，他们无论服务于宫廷或传教于地方，都承袭利玛窦的传教策略，迅速掌握汉语，钻研中国经籍，主动与文人学子交游，以期尽快对博大精深的中国文明有较多的了解，从而在阐释基督教教义时能做到有的放矢，使中国人易于理解和乐于接受。作为学者，他们有责任向欧洲奉献他们对中国的研究成果，借以推进欧洲对中国的认识和了解。所以，他们一方面用中文著书立说，向中国人宣扬福音，争取尽可能多的中国人皈依天主教；一方面向国内寄信写报告，讲述他们在华所见所闻。法国耶稣会士来到中国时，“礼仪之争”渐趋激烈，作为争论中主要一方的成员，他们不可能置身事外，因而他们有关中国的著作大多带有强烈的论战色彩，其目的是以他们对中国的认识和理解，驳斥论战中的另一方，说服教廷和欧洲民众支持他们的观点和立场。法国耶稣会士的著作数量可观，我们只能选择其

劳端纳：《亚洲在欧洲成长中的作用》（Lach, Donald: Asia in the Making of Europe），芝加哥、伦敦，1993年，第1679页。

中最重要的几种略加评介。

一、李明 (Le Comte, Louis-Daniel, 1655-1728) : 《中国近况新志》(Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine)。

李明是首批来华的 5 名法国耶稣会士之一，到达北京后被派往山西传教，数月后转赴西安，在那里逗留了两年。1691 年年底，李明奉命返国，报告法国传教团因受澳门葡萄牙当局阻挠而无法得到寄自国内的经费等窘况。这就是说，李明在中国的逗留时间不足五年。在这短短数年中，他从宁波到北京，从北京到山西绛州，再到西安，然后再去广州，长途旅行肯定耗费了许多时间，在西安度过的两年是他在华期间惟一比较安定的时期。在这样短的时间里，他恐怕无法像同伴那样学会汉语，阅读中文书籍，这就决定了他不可能对古老的中国文明有深入的认识。事实确实如此，他的《中国近况新志》一书，不是以学术水平见长，而是以它对中国各个方面生动而具体的描述和通俗流畅的语言赢得读者。也许出于迎合读者口味的考虑，作者采用了当时十分流行的书信体，全书共 12 封长信，收信人无一不是实有其人的大人物。作者先后叙述了他和同伴们搭船从暹罗到中国的旅行，以及从宁波到北京的沿途所见；在北京受到皇帝本人和官员们的接待情况；城市、房屋以及著名的建筑等；中国的气候、土地、河流、道路和运河；中国人的性格和特点、悠久的历史、崇高的精神；中国的语言、书籍和道德；中国人的思想特征；中国的政治体制、古今宗教以及基督教在中国传布的情况，传教士的传教方法和教徒的虔诚，皇帝新近给予基督教传布的自由；从上述这些事实中应该得出的结论等等。反对耶稣会的人士指责此书多有不实之辞，对中国竭尽吹捧之能事。其实，书中叙述的基本上符合事实，如果说有问题，那么问题主要在于选题和选材，也就是说，是“报

喜不报忧”还是既“报喜”也“报忧”。从总体上看，《中国近况新志》与其他耶稣会士的著作一样，对中国的基本态度是颂扬和钦慕，但是，平心而论，若与白晋的（康熙皇帝历史画像）Portrait historique de l'Empereur de la Chine. Paris, 1697.）一书相比，溢美或吹捧的帽子就扣不到李明头上了，因为他在书中并不隐讳中国的某些阴暗面，甚至说了些很“难听”的话。例如，他认为中国的建筑非常糟糕，并说任何一个稍稍懂得一点建筑艺术的人，都会觉得中国建筑实在让人难以接受；他说贪婪、野心、淫乐随处可见，与欧洲无异，商业交往中尔虞我诈，诉讼中的偏袒和不公比比皆是；在中国人看来，欺骗和狡诈是致富的必由之路，中国人的聪明似乎都用来作伪了。他还说，中国人喜欢骂人，尤其对于那些有亏于自己的人；谁家若是被偷，全家人就会从早到晚不停地高声咒骂，骂人的话花哨得出奇，凡是能想象出来的脏话全都用上了，等等。这部书出版后的头几年里，虽然多次再版，而且译为英文、德文和意大利文，但并没有引起轰动，只是到了1700年，耶稣会的反对派从书中嗅出了“异端”气味，发现了若干被认为有悖基督教教义的论述，于是大加笞伐，骤然掀起轩然大波。此举反倒抬高了此书的身价，就在此书被禁后，竟然又出了两个新版。

二、《耶稣会士书简集》（Lettres é difiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus）

这是一部老幼咸宜、雅俗共赏、18世纪关心中国的人无一不读的书。在某种意义上，不妨说它是一个资料库，任何论述中国或以中国为实例进行论述的人，几乎都能从这部书中找到所需的资料。有意思的是，这样一部集中国信息之大成的

书，其先后几任主编竟没有一人到过中国。早在耶稣会创始人罗耀拉在世时，耶稣会就要求每个海外传教士每年向总会会长提交一份书面报告。沙勿略于1545年从日本寄出了第一份报告。这种书信形式的报告被编印成册，在整个欧洲流传，受到读者欢迎，宣传效果很好。在日本传教的耶稣会士认为这种方法不错，遂加以充分利用，从1570年起接连不断地发表此类信件。1673年，教皇克莱芒特十世（Clement X, 1670-1676在位）下令，修会成员的著述需经教廷传信部审阅批准方可出版，而传信部的几任主管都是耶稣会的对头，耶稣会因而不得不停止出版其海外传教人员的年度报告。直到1702年，法国耶稣会才鼓起勇气，挑选一些不易受到攻击的报告，重新结集出版，这就是后来的《耶稣会士书简集》。第一任主编郭弼恩是法国耶稣会的负责人，海外耶稣会士的报告和信件大多经他之手，转递到有关人员手中，他编出的第一集题名为《中国和东印度若干耶稣会传教士信札》（Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes Orientales）。此书出版后的热烈反响令他深受鼓舞，于是再接再厉，翌年又编一本，书名稍加改动，成为《若干耶稣会传教士从海外传教团寄回的催人信教和引人入胜的书信》，《耶稣会士书简集》是我们对它的简称。自此之后，书简集一年一册，准时与读者见面。从1697年起，郭弼恩就出版了若干有关中国的著作，其中最著名的便是后来成为“礼仪之争”重要文献的《中国皇帝准教敕令史》（Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne.）此书说的是康熙皇帝1692年的一道允准西洋传教士在华传教的上谕，远在万里之外的郭弼恩，仅凭他人提供的材料，就将此事的来龙去脉、前因后果梳理得井井有条，说得头头是道，可见他确是一位驾驭资料的

高手。他将耶稣会士的大量来信详加爬梳，从中选取最具宣传效果、最能吸引读者的信件编入书中，意在吸引更多的教士前往海外传教。1709年起由杜赫德继任主编，此人也非等闲之辈，他是国王路易十四的忏悔师的秘书，同时又负责统筹在华耶稣会士的工作，他在主编任上编出了第九集至第二十六集。第三位主编巴黎大主教帕杜耶（Patouillet, Louis, 1699-1779）改变前任的做法，隔数年出一集；他从二十七集起担任主编，到1776年编完第三十四集。原版《耶稣会士书简集》各集虽以在华传教士的信件居多，但同时兼收其他地区的耶稣会士的信件。此书后来有多种版本发行，1780年至1783年的“Mérigot”版将原有次序打乱，按地区重新组合，共计26卷，其中十六至二十六卷均为在华耶稣会士的信件。1808年和1809年还出版过此书的选集。

《耶稣会士书简集》的作者既然是耶稣会士，在“礼仪之争”愈演愈烈的年代里，它在中国问题上的基调就必然是颂扬。然而，比诺指出，如果杜赫德原封不动地发表耶稣会士的信件和文稿，人们从中看到的将是一个瑕瑜互见的中国，换句话说，是杜赫德的增删和修改使中国的形象显得似乎完美无缺。杜赫德之所以这样做，虽然不能完全排斥他本人的好恶，但主要原因则是耶稣会当时在中国的处境与它在法国和欧洲的处境很不相同。在中国，耶稣会士已经确立了他们在所有西洋传教士中的主导地位，深得中国的上层人士的信赖和尊敬，在“礼仪之争”中也因康熙皇帝本人的支持而处于有利地位。在法国与欧洲，耶稣会势单力薄，面对许多敌人。在对手虎视眈眈的目光之下，杜赫德在处理文稿时必须小心谨慎，不能让对

手抓住任何把柄指责耶稣会宣扬违背教义的谬说。^①杜赫德对原稿的处理不限于文体和形式，更涉及内容。一些原作者读到自己的文章时，因被人任意宰割而极为不满。后人对此书褒贬兼而有之，但是，即使持批评态度的人也依然承认它的价值。例如，马蒂诺说：“虽然耶稣会士对印度和中国的阐释总体上是不正确的，但是这并不妨碍他们提供的信息在细节上翔实精确、引人入胜”^②由此可见，《耶稣会士书简集》在帮助欧洲人认识和了解中国过程中所起的作用，是任何别的著作无法相比的，它与下面将要介绍的《中华帝国全志》一起，构成了18世纪欧洲的中国百科全书和最主要的资料库，凡是关心或研究中国的人，不读这两部书，不从中引用事例作为自己立论的依据的人，大概连一个也没有，褒扬中国者如此，贬斥中国者亦然。

三、杜赫德：《中华帝国全志》(Description géographique, historique, chronologique politique de l'Empire de la Chine et la Tartarie chinoise)

杜赫德在《耶稣会士书简集》的编辑过程中，无法利用在华耶稣会士提供的全部资料，这令他感到十分可惜，于是萌发了将这些珍贵的资料集中起来另编一书的念头。经过一番努力，这个宏愿终于实现，这便是至今仍为人们津津乐道的《中华帝国全志》。此书的作者共有27人，除卫匡国、南怀仁、柏

^① 参阅比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740年）》，第166页及以下多页。

^② 马蒂诺：《17-18世纪法国文学中的中国》(Martino, Pierre: L'Orient dans la littérature française aux 17e et 18e siècles日内瓦重印，1970年，第116页。

应理等人外，绝大多数均为法国在华耶稣会士。全书共分4卷，总计超过3000页。这样一部大书，其内容很难用几句话加以概括。笼统地说，它是当时欧洲人的中国知识总汇。若分成大类，则包括如下几方面：地理、历史、政治、宗教、经济、民俗、特产、教育、语文、文学等等。不同身份、不同观点的人都可以从中找到自己所需的资料，从中引出自己所希望的结论。不妨这样说，启蒙思想家从此书得到的启示是：一个良好的社会无需以基督教作为其基石；哲学家完全可以依据此书作出这样的推断：中国人伦理道德的根基是经验而不是教条；主张开明专制的人从中看到了贤明的君主和近乎完善的监察制度；重农主义者从中找到了以农业为立国之本的例证；对异国情调怀有好奇心的人可以从得知中国人的身材、长相、衣着、房舍、婚丧嫁娶、算命问卦；喜欢游记的读者也不会失望，他们可以跟随神甫们从宁波走到北京，从北京走到山西绛州，从绛州走到南京，或从北京走到广州，还可以扈从康熙皇帝巡视辽东……，沿途观赏北方的山，南方的水，大运河上的贡船，洞庭湖上的渔舟，随处可见的城楼、牌坊和佛塔；文学爱好者不但会发现诗歌在中国文学中的重要地位，而且还能通过《赵氏孤儿》窥见中国戏剧之一斑。相对而言，地理在此书中所占比重最大，质量也较好，尤其是所附地图都是在华耶稣会士实地测绘的成果，较之卫匡国的《中国新图》又前进了一步。比较逊色的是历史，几乎没有任何新意，这也许与杜赫德不愿锋芒毕露地介入“礼仪之争”有关。用今天的眼光检验，很容易发现书中的许多疏漏和错误，但从总体上看，这是一部质量较高的百科全书式的有关中国的著作，它的主要成就不在于信息的准确无误、条理清晰，而在于它所提供的信息具有广泛和具体的特点。此书问世后，立即被译成多种文字，在欧洲

广泛传播，受到普遍欢迎，成为 18 世纪欧洲最重要的关于中国的书籍。

四、《北京耶稣会士中国论集》（*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs et les usages des Chinois par les Missionnaires de Pékin*）。

这是一套大型出版物，共 17 集，每集 500 余页，从出版第一集的 1776 年到第十七集终于问世的 1814 年，前后经历了三十四年，时间之长姑且不论，其间还发生了惊天动地的法国大革命，这样的连续出版物在世界书籍史上大概也为数不多。这部《论集》的由来，需要从我们在第一章里谈到的旅法中国教徒高类思、杨德望和法国国务大臣贝尔旦说起。高、杨二人离开巴黎前，贝尔旦和杜尔阁向他们提出了许多问题，委托他们返华后搜集材料，进行研究，尽可能给以圆满的回答。高、杨二人回到中国后，由于客观条件所限，无法单独完成此项任务，在京法国耶稣会士便主动协助他们，分头进行研究，撰写论文后寄给贝尔旦。这些论文涉及面非常广泛，论述的问题包括中国的历史、自然科学、医学和医药、工艺技术、语言文学等等，实际上包括了 18 世纪后期刚刚诞生的欧洲汉学面对的几乎一切问题，远远超出了贝尔旦和杜尔阁希望了解的范围。

1773 年，教皇克莱芒特十四（Clément XIV，1769-1774 年在位）发布谕令解散耶稣会，1775 年，在华耶稣会被禁止活动，但原耶稣会士依然留在中国，并继续向贝尔旦寄送论文。1783 年遣使会接替在华耶稣会后，继续与贝尔旦保持联系，直到法国大革命爆发后的 1790 年。在华耶稣会士的论文寄到巴黎后，经选择编辑加工后结集出版，这便是《北京耶稣会士中国论集》。由于耶稣会被解散，巴黎同样不再有耶稣会士，贝尔旦委托的第一任主编是巴瑟（Batteux, Charles, 1713-1780），巴

窦去世后接任主编的是布雷基尼 (Bréquigny ,Louis-Georges de, 1714 - 1794)。两位主编都是法国人文科学院和法兰西科学院双料院士。出版的速度时快时慢,从 1776年到 1791年共出版了 15集,但其中仅 1780年就出版了 3集。法国大革命爆发后,贝尔旦流亡国外,《论集》的出版工作就此中断。所幸文稿并未丢失,时隔十年后,在德萨西 (de Sacy, Sylvestre, 1758 -1838) 的主持下,于 1814年出版了第十六集和第十七集。这部巨著虽然卷帙浩繁,但仍然无法把北京耶稣会士的全部著述收编在内,有些文章就作为书信编入《耶稣会士书简集》了。荣振华不无遗憾地指出,著名的耶稣会士学者巴多明、蒋友仁、汤执中 (Incarville, Pierre d', 1706-1757)、马若瑟等人均不见于此书的作者名单之中。此外,文章的选编随意性很大,该选的未选,不该选却选了,例如,韩国英絮絮叨叨的文章几乎每集都有,令人不堪其烦,而宋君荣的高水平论文险些一篇也没被选上,幸亏天文学家拉普拉斯 (Laplace,Pierre Simon,1749-1827) 在弗雷莱的遗稿中发现了宋君荣的论文,才得以在 1814年出版的最后两集上刊出。荣振华认为,当初如有一位杜赫德那样的主编,此书的面貌也许大不一样。^① 荣振华的批评固然有理,但是《北京耶稣会士中国论集》的价值和地位依然值得充分肯定。从时间上来说,《论集》出版之时已是 18世纪末,与《耶稣会士书简集》相差将近半个世纪。这段时间中,欧洲对中国的了解和认识有了巨大的进展,学者

^① 荣振华:《一部大书:中国论集(1776-1814)》(Dehergne, Joseph: Une grande collection: Mémoires concernant les Chinois 1776-1814), Bulletin de l'Ecole-Francoise d'Extrême-Orient, 载《法国远东学院学报》, 1983年(LXXII),第26页。

的理性思考与日俱增，公众的好奇心理逐渐淡化，冷静的观察和评论取代了众口一词的颂扬。从内容看，海外奇谈式的游记和信札之类的著作，在有关中国的读物中已不占主导地位，取而代之的是对中国各个领域的研究和探索。也就是说，学术研究意义上的汉学已经诞生。《论集》正是在这种背景上应运而生的产物，它不再像《耶稣会士书简集》和《中华帝国全志》那样对中国作全景式的介绍，而是对一些问题作专题性的研究。全书重点研究的是当时欧洲人最为关心的三个问题：一、中国人是不是埃及人的后裔；二、中国古代史的真实性；三、中国文字是否起源于埃及象形文字。这三个问题其实都是围绕着《圣经》中有关世界历史的记述展开的，而一些作者为了维护《圣经》的权威，不惜削足适履，强行将中国历史纳入《圣经·创世纪》的框框，从而使论证的科学性大为减色。但是，编者辟出许多篇幅介绍中国的特产和特有的传统，诸如野蚕、棉花、竹、天花、麝香、灵芝、白菜、染料、琉璃、青灰、煤、昆虫、玉石，以及武术、孙子兵法、法医尸检等等，这却是以往不多见的。此外，从学术角度看，钱德明的《中国古今音乐》、《孔子传》和《孔氏族谱》，宋君荣的《大唐史》等文，都具有较高的学术水平。总起来看，此书尽管存在着种种不足，仍然不失为一部严肃的、有较高价值的中国研究丛书。

3. 商人、外交官及其他旅行者的著作

严格地说，传教士的大多数著作都可以看作游记，尤其是《耶稣会士书简集》，我们把它们与游记区分开来的原因，一是为了便于分头叙述，二是因为传教士的报告与其他作者的游记，无论在内容或形式上，都有一些区别。走出中世纪后的欧洲人，思想获得解放，求知欲特别强烈，如饥似渴地希望了解

外部世界，所以，各种各样的游记非常受人欢迎，早在 1665 年前后就在欧洲大行其道，是人人争相阅读的抢手货。曾德昭在其《中华帝国史》的“致读者”中写下的一句话，显示了当时人们对于各种游记的喜爱：“当今人们对于异域游记的兴致极浓，出版得再多也满足不了人们的需求。”^① 在 17—18 世纪，游记类著作在欧洲是最受欢迎的读物，发行量和读者都相当多。旅行家们在与外部世界作对比时，往往自鸣得意，嘲笑非欧洲人民的愚昧和落后，所以，多数游记表达了同一个思想：外面不如自己家里，因为人们发现，柏拉图在（共和国）中所表达的理想，在现实中似乎并不存在。所以，当欧洲人得知中国的某些情况后表现出的惊喜，并不全然是由好奇心所引起，而是他们终于发现了寻找多年的理想王国，因为，耶稣会士的信札和报告，大都以美好的言辞描述中国，甚至有人将中国比作人间天堂。因而可以说，传教士的著述为游记带来了新的繁荣。可是，有关中国的游记几乎都有一个先天性的缺陷，那就是作者在中国逗留时间很短，所到之处仅限于几个港口和若干沿海城市，所接触的除了官员之外，大多是差役、商人、掮客、脚夫等文化层次比较低的中国人，更不必说他们不懂中文，不可能像传教士那样研读中国的经籍，认识中国文化的底蕴，这就决定了这些游记所反映的中国和中国人都有较大的局限性，虽然在细节上具有较大的真实性，但在总体上却难以反映中国和中国人基本面貌。尽管如此，在满足人们对于中国的好奇心和关注方面，这些游记所起的作用是不容否认的，所以有必要择其重要者加以介绍。

一、纽霍夫：《荷兰东印度公司使华记》（Nieuhof, Johann

^① 曾德昭：《中华帝国史》，第 10 页。

Het gezantschap der Neerlandtsche Oost-Indische Compagnie aan den grooten Tartarischen chan)。

满族入主中原后，荷兰人以为清朝政府会开放对外贸易，遂于1653年派了一条商船到广州进行试探。在华西洋传教士不愿意看到信奉新教的荷兰与中国发展关系，于是向中国官员指称荷兰人是海盗，致使荷兰人得不到中国官员的信任。中国官员向荷兰人明确表示，如欲与中国进行贸易，应派遣官方使团前来洽谈。1656年7月，荷兰驻巴达维亚总督向荷兰政府报告后，奉命组织一个使团前往中国访问。1656年7月，由两名商人戈耶（Peter de Goyer）和凯塞尔（Jacob de Keyzer）率领，包括总管、随团医生和译员在内的其他成员共12人组成的荷兰东印度公司使团到达北京，与中国政府的有关官员进行了会谈。鉴于荷兰是一个新教国家，在双方接触中担任译员的德国传教士汤若望不希望荷兰使团此行能获得成功，因而设法加以阻挠。商谈结果，中国政府仅允诺荷兰人每隔八年可前来中国通商一次；使团没有得到预期的结果，带着顺治皇帝致荷兰驻巴达维亚总督的一封信，悻悻地踏上归途。纽霍夫是使团的总管，他既会绘画，又勤于写笔记，归国后依据此次中国之行所见所闻写成一书，于1665年出版。全书分为两大部分，第一部分共52节，主要描述中国的各省和一些大城市；第二部分共17节，主要介绍中国的法律、习俗、自然资源和动植物等。书中描述了北京的皇宫、顺治皇帝的仪仗和装束、晋见时的礼仪等。书中的顺治皇帝是个和善好奇的青年，他仔细地观看了使团的成员们所穿的衣服。在纽霍夫的笔下，清朝宫廷中的汉籍官员在满籍官员面前，并非唯唯诺诺，而是拥有相当的实权，从而给读者留下了清朝承袭了明朝旧制的印象。他还说，北京的耶稣会士对荷兰这个信奉新教国家的使节存有很大

戒心，想方设法阻挠使团成员与中方进行有效的对话。此书的第一部分记述了使团从广州到北京的沿途见闻，给读者的印象是到处断墙残垣，昔日美丽的城市和乡村已是满目疮痍，满人的入关和南下，造成了极大的破坏；第二部分引用了曾德昭、卫匡国等人的著作，增添了一些纽霍夫本人的见闻。此书虽然没有带给欧洲人多少有关中国的重要信息，但书中附有他在中国所绘速写 150幅，比较真实地记录了中国的现状，诸如山川河流和民情风俗等，极受欢迎。他所画的南京报恩寺塔，后来成为欧洲人熟知的典型中国建筑，而他所画的北京的皇家花园则成了中国园林的典范，一再被 18世纪欧洲艺术家用作中国场面的背景，其余画幅也经常被翻印在他人有关中国的著作中，并为欧洲的装饰艺术家提供了丰富的形象资料。此书先后出版了荷兰文版、法文版、德文版、拉丁文和英文版，读者甚多。

二、伊兹勃兰德·义杰斯的《从莫斯科到中国的三年陆路游记》(Ysbrants Ides, Ever t: Three Years Travels from Moscow over land to China)、勃兰特的《义杰斯使华记》(Brand, Adam: A Journal of the Embassy.. by Everard Isbrand)

1692年，俄国沙皇彼得一世为探明中国政府对于边界问题和中俄贸易的态度，派遣荷兰大商人伊兹勃兰德·义杰斯特沙皇的国书，率领使团及一支由 400余人组成的商队来华，德国人勃兰特是该使团的随从。商队于 1692年 3月从莫斯科出发，翌年 11月抵达北京。使团呈递的国书由于不合体例而同礼物一并被退回，但是，康熙皇帝念其远道而来，破例接见伊兹勃兰德·义杰斯，并准予商队遵照中国法律进行交易。在交换了大量货物后，使团及商队于 1694年 3月离京，1695年 2月返抵莫斯科。义杰斯和勃兰特各自在著作中讲述的同是此次

北京之行。书中对于使团在北京所受到的接待作了详细而生动的描述，使团经过的中国北部边城和长城，在书中也有较多的记述。这两种著作都被视为重要的世界地理文献，当然也是中俄两国关系史的第一手资料，因而被译成多种欧洲文字，在许多欧洲国家流传，德国学者门策尔和莱布尼茨以及法国的伏尔泰都在各自的著作中引用了这两部游记。

三、郎克：（俄使郎克 1721年和 1722年使华记》（ Lorenz Lange: Journal de la Résidence du Sieur Lorenz Lange Agent de sa Majesté de la Grande Russie, à la Cour de la Chine, dans les années 1721 et 1722）

郎克原籍瑞典，是一位工程师，早年曾在柏林研究语言，后来受雇为俄国宫廷服务。1714年，郎克奉派参加以古谢特尼科夫为首的俄国商队前来中国。他于 1715年 8月 21日自彼得堡启程，一年后与商队的大多数成员在色楞格斯克会合，1716年 11月 1日抵达北京。公务完毕后于 1716年 8月离开北京返回俄国。《郎克先生日记（1715-1717）》所记述的就是这次中国之行。1719年，俄国沙皇派遣以伊兹玛依洛夫为首的使团前来中国，郎克被任命为使团的一等秘书。使团的任务是考察中国的资源和军事实力，搜集有关情报，并了解商品交易及通商条件等。俄国希望中国政府同意在北京常驻一名俄国领事，郎克便是预定留驻的人选。使团的主要成员于 1719年 7月 27日离开彼得堡，1720年 11月 29日到达北京，在京期间，受康熙皇帝多次接见。1721年 3月，团长伊兹玛依洛夫回国，郎克留在北京。经常出入宫廷的法国传教士巴多明与之相识，多方给予协助。在京期间，郎克一再越出中国政府限定的范围，向俄国政府报告中国政局，引起中国政府的不快，郎克则对中国政府派兵守卫使团下榻的四夷馆深表不满。双方的矛盾

渐趋激化，结果郎克非但没能在北京常驻，反而于 1722 年 7 月 23 日被驱逐出境。《俄使郎克 1721 年和 1722 年使华记》所记述的便是郎克的第二次中国之行。对于他来说，这是一次极不愉快的旅行。作为一个被驱逐的俄国使节，他在日记中对中国进行诋毁和攻击，并不出乎人们的预料。

四、乔治·安逊：《环球航行记》（Anson, George: A voyage around the world in the year 1740 to 1744）

乔治·安逊生于 1697 年，是一名英国海军军官，曾在北美和非洲的英国殖民地作战。1740 年 9 月，安逊奉命率领舰队，出发远航，旨在考察南半球的航线及岛屿。舰队由 6 艘舰只组成，共有水手及海军官兵 1872 人，舰队的最大军舰上装有大炮百门。安逊所乘军舰“百夫长号”（Centurion）载重量近千吨，装炮 60 门，水手及水兵共 500 余人。舰队起航后，横渡大西洋，抵达巴西，沿南美洲东岸南下，绕过黑角，调头北上，至墨西哥的阿卡普尔科港，然后横渡太平洋。舰队在航行途中损失惨重，驶抵南中国海时，整个舰队仅剩“百夫长号”一条军舰和 201 人。1741 年 11 月抵达澳门，经由珠江停靠广州，修理舰只并补充给养。据中文资料记载，“百夫长号”停靠澳门时，在中国海域截获一条西班牙籍商船（当时英国与西班牙在欧洲作战，两国彼此视为敌国），并将其带进虎门要塞，锚泊狮子洋面。两广总督策楞见该舰在中国领海内对西班牙商船动武，并擅自闯进虎门要塞，大为恼火，遂派东莞县令印光任前去制止。安逊诡称系飓风将英舰吹入中国内地，并非有意闯关，并恳请中国方面协助补充给养，雇佣匠人修理军舰。印光任决定利用英国人的困厄迫其就范，建议总督不提供补给和匠人。无奈之中，安逊只得许诺将俘获的 200 余名西班牙人交给中方处理，并要求会见总督。中方答应了安逊的请求，允许

英国水兵在广州稍事休整。此时广州发生火灾，英国水兵奋力扑救，总督获悉后顿生好感。1742年11月，安逊拜见总督时，提出补充给养、减免税费等要求，总督仅同意协助补充给养、介绍匠人修理军舰。休整完毕后，安逊率船继续西行，于1744年6月回到英国。

《环球航行记》并非安逊亲笔，而是“百夫长号”的随军牧师理查德·瓦尔特（Richard Walter）根据安逊的航海日记整理成书的，1748年在伦敦出版。书中记述了“百夫长号”从英国出发向西航行，绕地球一周后回到英国的整个航程，有关中国的记述仅占全书约五分之一。书中所述安逊在中国的经历比较详细，但情节与中文资料所记颇多不同。据《环球航行记》所述，安逊在与中国官员及商人打交道的过程中，屡遭刁难和欺诈；中国官员办事效率低下，索取贿赂却很积极；商人贪婪而狡猾，全然不讲信誉；百姓好逸恶劳，欺软怕硬，动辄斗嘴打架，互相之间表面上彬彬有礼，内心却总在算计对方。

《环球航行记》有关中国的记述分量很小，它所产生的影响却非常大。此书出版时，正值欧洲“中国热”的鼎盛时期，有关中国的读物大多是对中国的颂扬和赞叹，在赞颂中国的大合唱中，《环球航行记》像是一个不谐和音，引起一些人的注意，特别是那些对中国不那么看好，却拿不出多少事实来支持自己观点的人。对这些人来说，《环球航行记》不啻是雪中送炭，为他们提供了目击者言之凿凿的证据。最典型的例子是法国思想家孟德斯鸠对《环球航行记》的利用。（《环球航行记》出版后，孟德斯鸠如获至宝，在写给一位朋友的信中说：“我正在阅读安逊勋爵那部令人赞叹的著作……我正在读，以后还

要读。在我看来，这本书颇多启发。”^①实际上，安逊给予他的不只是启发，而且是目击者提供的珍贵材料，他迫不及待地在《论法的精神》再版本中援引了此书。《论法的精神》再版时，孟德斯鸠在第五章第二十一节中添上了一句：“我还可以找出知名的安逊勋爵作见证。”^②用以证明他原来引用的商人对中国人的指斥真实可信。无独有偶，卢梭在他的《新爱洛漪丝》中多次引用安逊的《环球航行记》，并且依据安逊的记述诋毁中国人：“卑劣、虚伪、招摇撞骗、……彬彬有礼、善于奉承、机灵、狡诈、惯于欺骗，把一切义务当作逢场作戏，把道德变成装腔作势，除了彼此请安问好，再也不懂得其他人情。”这也是依据安逊的记述综合出来的。^③德国人格里姆（Grimm, Friedrich Melchior, 1723-1807）则更进一步，他对《环球航行记》给予里程碑式的评价：“著名的安逊舰长是纠正我们对于这个官僚政府的认识的第一人。”^④

二、中国古代经籍的西译

耶稣会士将中国古代经籍翻译为西洋文字，出于多种需要。一是为了提高他们自己的汉语水平；二是为了真切地把握中国人的思想，特别是儒家思想，以便有的放矢地传播天主教

^① 孟德斯鸠：《孟德斯鸠全集》（Montesquieu: Oeuvres complètes）巴黎，Nagel版，1950-1955年，第2卷，第1254页。

^② 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第12页。

^③ 卢梭：《新爱洛漪丝》（Julie ou la Nouvelle Héloïse）巴黎，1988年，第395-396页。

^④ 转引自霍诺尔：《中国情趣，中国形象》（Honour, Hugh: Chinoiserie, the Vision of Cathay）伦敦，1964年第2页。

教义；三是为了积累与中国文人交往的资本；四是为了帮助欧洲人进一步了解中国；五是为了证明他们自己在礼仪之争中的立场和观点无懈可击。耶稣会士的翻译活动大多是在分散和无序状态下进行的，同时代人之间很少彼此通气，不同时代的人之间也少有承袭关系，因而不但多有重复，而且译文质量因译者水平高下有别而参差不齐。据不完全统计，雷孝思曾翻译《易经》，赫苍璧（Herviau, Julien-Placide, 1671-1746）曾翻译《诗经》，汤尚贤（Tartre, Vincent de, 1669-1724）曾翻译《易经》，宋君荣曾翻译《书经》，孙璋（La Charme, Alexandre de, 1695-1767）曾翻译《诗经》和《礼记》，蒋友仁曾翻译《书经》和《孟子》，韩国英曾翻译《大学》和《中庸》，白乃心曾翻译《中庸》。不过，这些译作多数停留在手稿状态，少量能够刊印成书的绝大多数在欧洲出版，例如，钱德明翻译的《诗经》，被杜赫德节选刊出在《中华帝国全志》中。这些译作出版后引起广泛注意，对于传播古老的中国文明产生了不可替代的作用。因为，在当时只有极少欧洲人有机会来到中国进行实地考察的条件下，相对于游记、信札之类各种有关中国的著述而言，中国古代经籍的译文便可视为了解中国的最重要的第一手材料。不过，由于中国古代经籍文字艰深，内容深奥，各种注疏互不相同，想要用另一种文字将作者的思想原原本本地表达出来，本来就很难，而作为译者的传教士们，不但受到语言水平的制约，宗教观念也不可避免地影响他们对原作的理解。此外，一些耶稣会士还将这些经籍作为“礼仪之争”中反驳论敌的武器，因而在翻译过程中，或是有意对原文作有利于自己的诠释，或是在译文中塞入一些原作所没有的东西，这就使得译文不能准确地传达原文的思想和精神。所以说，当时的西译中国典籍存在着许多缺陷。当然，我们不能用今天的标

准来要求当年的作品，何况，从总体上看，传教士们对于中国古代经籍的翻译，应该说还是比较严肃认真的。

1. 中国古代经籍西译第一种

意大利传教士罗明坚是第一位来华的耶稣会士，从1579年到达澳门到1588年被召回欧洲，在华逗留了八年多，在此期间他学习了汉语，并将“四书”译为拉丁文。^①这部译作的手稿至今仍存放在意大利国家图书馆中。曾任教皇秘书的帕赛维诺(Passevino, Antonio, 1533-1611)卸任后从事神学研究，在他于1595年编辑出版的著名的《文选》(Biblioteca selecta)中，刊登了罗明坚提供的有关中国的信息，并发表了他所译的(大学)的部分章节。据考证，这是中国古代经籍的西译首次正式发表。由于当时欧洲人对中国尚无多大兴趣，所以这份译文似乎并未引起人们的注意。

前已提及，西班牙人高母羨曾将《明心宝鉴》译成西班牙文，在菲律宾刻印出版，时间大约在1592年前后。方豪先生曾在马德里的国家图书馆见到此书，编号为6040，共153页，据说是一位西班牙传教士返国后献给西班牙国王的礼物。^②鉴于以下两个原因，我们不将此书视为中国经籍西译第一种：第一，至今无法确知此书出版于何年；第二，《明心宝鉴》只是

^① 伦贝克：《儒学经籍的欧洲第一种译文》，载《中国天主教史杂志》(Lundbaek, Knud: The First Translation from a Confucian Classic in Europe), China Mission Studies(1550-1800) Bulletin, 1(1979)；卷(1979), 2-11页。

^② 方豪：《18世纪来华西人对我国经籍之研究》，见《方豪六十自定稿》，第1卷，第190页。

一部历代名家的言论选集，而非儒家经籍。

2. 柏应理的《中国贤哲孔子》

1687年，《中国贤哲孔子》（*Confucius Sinarum philosophus*）在巴黎出版，此书内容共有四部分：一、柏应理致法国国王的信；二、导言性质的序，长达106页。这篇序内容比较庞杂，大体上可分为两部分，第一部分除阐述中国经籍的概貌、对注疏作简要的介绍外，还就佛教、道教与儒学的异同作了若干说明，此外还介绍了易经的六十四卦及其意义；第二部分简述了中国人的基本哲学观念及其对传播基督教教义所构成的困难；三、孔子传；四、《大学》、《中庸》和《论语》的译文。书的扉页上印有中文书名《西文四书直解》。由于《孟子》并未收入书中，所以实际上只有三书，称四书是名不副实的。不收《孟子》也许有多方面的原因，除了《孟子》在四书中篇幅最长之外，书中关于人性本善的论述，与基督教声称人生来就有原罪，只有信奉基督教才能得教的教义大相径庭；再则，《孟子》中有“不孝有三，无后为大”的论述，这与天主教神职人员的不婚不仕针锋相对。^① 此书的著译者共四人：柏应理、殷铎铎（Intorcetta, Prospero, 1626-1696）、鲁日满（Rougenont, Francois de, 1624-1676）、恩理格（Herdtrich, Henriques, 1625-1684）。由于此书中有柏应理致法国国王的信，更由于此书是柏应理自华返欧期间张罗出版的，所以后人通常把此书视为柏应理的作品。其实，此书的著作人不但不是柏应理一人，也不只是上述四位署名者，我们有理由认为，此书是在华传教士

^① 参阅罗光（主编）：《纪念利玛窦来华400周年——中西文化交流国际学术会议研究论文集》，台北，1983年，第519-520页。

集体努力的成果，而利玛窦则是所有译者中的第一人。因为，有史料证实，当年利玛窦奉命为新来的传教士准备汉语学习材料时，就已经翻译了“四书”的部分内容；这些译文的手稿现已不存，但后来的耶稣会士在学习汉语时，程度不同地利用了这些译稿，并对译稿不断进行修改和润色，经过一批又一批人之手，每个参与者所付出的劳动已经难以确切地辨明。据裴化行称，《大学》和《论语》的译稿最早出自葡籍传教士郎骏生（Ferran, André, 1621-1661）之手，后经郭纳爵（Costa, da Ignatius, 1603-1666）修改，于1662年在江西建昌以殷铎泽的名义刊印成书，书名为《中国箴言》（*Sapientia sinica*）此书包括《论语》译文5页，《大学》译文14页，此外还有一篇简短的孔子传。1667年和1669年分别在广州和果阿出版了《中国人的政治道德》（*Sinarumscientia politico-moralis*）署名殷铎泽，并由他作序，此书收入了《中庸》的部分译文，计54页，所附孔子传篇幅大于1662年《中国箴言》中的孔子传。署名人殷铎泽在扉页上列出了此书17位译审者的名单。孟德卫认为，17人中的大多数可能是在奉康熙皇帝之命集中到广州期间参与此项工作的，译文至迟在1671年已经基本完成。^①这部译稿被返欧招募传教士的柏应理带到法国，1687年作为《中国贤哲孔子》的核心部分在巴黎出版。

《中国贤哲孔子》出版之前，虽然已有若干中国典籍的译文面世，但由于种种原因，大多未引起广泛重视，因而影响甚微。17世纪末，在华传教士的“礼仪之争”渐趋激烈，且已引起了非教会人士和民众的关注。参与争论的双方对于中国人

^① 孟德卫：《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》，第249页。

的传统和现状各有不同的解释，令局外人莫衷一是。在无法进行实地考察的条件下，研读中国经籍便是掌握第一手材料的唯一途径。所以，作为首次向欧洲介绍儒家思想的重要文献，《中国贤哲孔子》一经问世，便受到学界和民众的广泛关注，法国、荷兰、德国的杂志纷纷发表文章，对此书进行评介。拉丁文版出版仅一年，1688年就有了法文译本，书名改为《中国哲学家孔子的伦理观》(La morale de Confucius, philosophe de la Chine)。又隔三年，英译本于1691年在伦敦出版。在此后相当长的一段时间中，此书是欧洲人了解儒家思想的主要读物，莱布尼茨、孟德斯鸠等许多著名学者都认真仔细地研读过此书。

3. 卫方济的《中国典籍六种》

1711年在布拉格出版了卫方济(Nb 1, Francois, 1651 - 1740)编译的《中国典籍六种》(Sinensis Imperii libri classici sex)。卫方济也是耶稣会士，曾在安徽、江西传教，1708年奉上司之命第二次返回欧洲，为教务奔走。1709年至1713年在布拉格逗留期间，整理出版了《中国典籍六种》，收入《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》和《小学》的拉丁文译文，从而首次将四书完整地介绍给欧洲读者。卫方济虽然参考了《中国贤哲孔子》中的《大学》、《中庸》和《论语》的译文，但两者有明显的差异。据西方学者研究，卫方济之所以选取《孝经》，原因是当时《孝经》是中国官方指定的科举必试科目，因而在中国文人中知名度较高，影响较大，有必要向欧洲介绍。《小学》是朱熹辑录的早期儒家的言论集，它的入选说明西洋传教士对朱熹的看法有所改变，这一点还可以从卫方济的译文所依据的注疏得到进一步证明。被西洋传教士称作

“新儒学”的程朱理学，向来被包括利玛窦在内的大多数传教士视为无神论和唯物论，遭到强烈的抵制和批评。所以，柏应理等人在翻译四书时采用张居正的《四书直解》，避而不用朱熹的注疏。这也许就是 *Confucius Sinarum philosophus* 的中文书名（西文《四书直解》）的由来。张居正的《四书直解》是为年幼的皇子编写的启蒙读物，故而收在《中国贤哲孔子》中的三篇经籍的译文读来比较容易。卫方济兼用了朱熹和张居正的注疏，内容和文字就不那么浅显易懂，这大概就是《中国经籍六种》远不如《中国贤哲孔子》普及的原因之一。此书后来被译成法文，于1784年至1786年间在巴黎出版。近代法国著名汉学家雷慕莎（Rémusat, Jean-Pierre Abel, 1788-1832）一方面对卫方济赞扬有加，认为“孔子及其弟子的著作从未得到如此深刻的理解和阐述”，^① 一方面又认为，卫方济为了使高度精炼的汉语古文能让欧洲人读懂，不但按照自己的理解补足作者略而不述的语句，解释艰涩难懂的字或词，甚至不惜将注疏译作正文，从而改变了原文的面貌。^② 雷慕莎的赞扬和批评说明了同一个问题：翻译中国经籍绝非易事，包括卫方济在内的西洋传教士在这方面作出的贡献，有助于欧洲人如实地了解和认识中国。

4. 冯秉正编译的《中国通史》

1777年至1784年，冯秉正编译的12卷法文本《中国通史》*Histoire générale de la Chine*在巴黎出版。其实冯秉正

^① 雷慕莎：《亚洲文集新编》（Abel-Rémusat: Nouveaux mélanges asiatiques），巴黎，1892年，第2卷，第254页。

^② 参阅雷慕莎：《亚洲文集新编》，第2卷，第128页。

的书稿 1737年就已寄到法国，而著名学者弗雷莱更是早在 1735年就读了冯秉正为此书所写的前言，并为尽早出版此书积极奔走。他深知不会有书商愿意出版这种冷僻的大部头著作，遂向耶稣会建议尽快取得头面人物的支持，争取由政府资助出版。但由于法国耶稣士对于中国历史始于何时意见不一，认为中国上古史纯属神话的傅圣泽等人从中作梗，致使弗雷莱的建言得不到认真对待，《中国通史》的出版事宜无人过问。

1763年法国耶稣会被解散，存放在里昂耶稣会学校里的此书手稿落到政府手中，1775年出让给时任巴黎阿森纳尔图书馆馆长的格罗齐埃教士，格罗齐埃将原稿加以整理，分为 12册陆续出版。1785年，格罗齐埃将自己撰写的《中国概述及中国人的法律、习俗、科学与艺术》(Description Générale de la Chine, les lois, les mœurs et usages, sciences et arts des Chinois, etc.) 作为《中国通史》的第 13卷付梓印行。

从《中国通史》的书名全文《中国通史或译自 通鉴纲目的中国编年史》可知，此书主要取材于朱熹的《通鉴纲目》。不过，此书所记中国历史止于清代乾隆皇帝，比《通鉴纲目》多记了数百年中国历史。作为此书主要部分的《通鉴纲目》，冯秉正是从康熙皇帝钦定的满文译本摘译的，此外他还采用了明代商辂的《续通鉴纲目》，以补《通鉴纲目》之不足。至于明、清史部分，由于当时尚无书可译，冯秉正只得自己动手撰写，不过，他只写到康熙皇帝，雍正和乾隆两朝是由格罗齐埃添入的。所以，这部书的原作者实际上至少有四个：两个中国人和两个法国人。冯秉正为此书写了长达 74页的序，详尽地介绍了包括《竹书记年》在内的中国各个时代的重要史书，第一卷中还收录了冯秉正与弗雷莱就中国历史交换意见的信件 13封。

《中国通史》问世时，法国的“中国热”已接近尾声，追逐时髦的狂热已让位给理性的思考，当年的猎奇心态已为认真研究所取代，公众的热情逐渐冷却之后，学者的研究方兴未艾，对于许多法国人来说，中国已不再是一个陌生的国度了。在这一背景下，《中国通史》的出版当然不可能掀起“中国热”的新高潮，但是由于此书第一次向欧洲人提供了由中国人编写的详尽的中国历史，所以依然颇受各界精英的关注，出版预告发出后收到的定金竟然足以支付所有出版费用。直到今天，此书依然是唯一以中文史书为底本的西文中国通史。

对于这样一部书的优劣，一般读者是无缘置喙的，只有行家里手才有发言权。在华耶稣会士宋君荣也许早就读过此书的手稿，他在1752年的一封信中提及此书时评论道：“冯秉正神甫的《通鉴纲目》法译本需要一位熟悉中国的人作些改动，……这部书编得太仓促了，本应在中国好好审读，却匆匆忙忙寄到里昂去了。史料很好，可是要用好这些史料，必须对中国非常熟悉，知道哪些该改，哪些该添才行。”这位翻译过《书经》撰写过《中国天文史》、《中国编年史》、《大唐史》等许多著作的耶稣会著名汉学家的评论，是相当中肯的。

三、“中国热”面面观

“中国热”在欧洲各国的表现不尽相同，不但时间上有早有晚，程度上有强有弱，表现形式也各具特色。例如，全民性的“中国热”在德国几乎从未出现，但德国学者对中国的学术

① 宋君荣：《北京书简》（Gaubil, Antoine: Correspondance de Pékin (1722 - 1759)），日内瓦，1970年，第647-675页。

研究却早于其他欧洲国家；英国的舆论主流对中国的评价始终偏低，但是英国人对中国的园林艺术却情有独钟，并以这种热情极大地影响了其他欧洲国家；葡萄牙在相当长的时间中控制了天主教对华传教事业，早期在华传教士以葡萄牙籍人数最多，可是，“中国热”却始终不曾在葡萄牙出现；意大利籍传教士利玛窦、艾儒略、卫匡国、闵明我、郎世宁等人都是17、18世纪中西文化交流史上的重要人物，然而，中国在意大利引起的反响却并不强烈；“中国热”在法国的形成虽然比较晚，但是其广度和深度都远远超过其他欧洲国家。基于这种情况，概括地对欧洲的“中国热”作一综述，确实并非易事。在以下的叙述中，为了做到既全面又有重点，并尽量避免重复，我们采取双管齐下的方法，既有综述，也有对重点国家的分述。

从总体上看，欧洲的“中国热”有两个层次的表现，一个是浅层，一个是深层。所谓浅层，是指针对中国的好奇心理、猎奇行为，对来自中国的商品、工艺品的追逐以及对中国风格和情趣的赞赏和模仿等。浅层的“中国热”有这样一些特点：“中国热”是一种时尚，而不是一种思潮，参与者所属社会阶层相当广泛，人数众多，上自国王和王后，下至提壶卖浆者，既无男女老少之分，也不因穷富贵贱而异；参与者通常感情色彩较浓，缺乏理性支持，往往抱有追求时髦和“随大流”之类的“从众”心理，知其然者众，知其所以然者寡，因而潮起时来势迅猛，潮退时转眼无影无踪；被热烈追逐的目标在追逐者眼里不一定具有真、善、美的价值，而可能仅仅因其怪异和罕见而受青睐，时过境迁之后，一切复归原状，几乎没有造成任何深刻的影响。深层的“中国热”虽与浅层的“中国热”有联系，却又有明显区别，具有截然不同的特点：参与者人数远远少于前者，基本上局限于知识分子圈内；多的是冷静的理性思

考，少的的是热烈的盲目追逐，取他山之石，以攻己玉，几乎是所有参与者的目的；虽然也表现为一种潮流，但并非追赶时髦，所以对同一事物往往出现不同的判断，彼此对立，互不相容，形成热烈论战的局面；他们顺应时代的潮流，为社会的发展和变革找到了有益的借鉴，给后人留下了宝贵的财富。两个层面的“中国热”虽然区别明显，但要截然分开也有一定的困难，在本节中，我们着重记述浅层的“中国热”，兼及深层的“中国热”。

1. 中国情趣种种

17世纪，法文中出现了一个新词：chinoiserie（读作：希努瓦斯里），这个词的词根是Chine（中国），最初指称来自中国的商品，其中主要是各种工艺品。后来这个词被欧洲各国广泛采用，成为一个国际性的词汇，其含义也随之大为扩展，除了指称来自中国的新奇物品外，还被用来指称受中国艺术品影响的欧洲艺术风格和体现中国情趣的各类活动。不过也有人认为，chinoiserie的主要含义是指欧洲人在模仿中国风格时产生的那种兼具中西却又非中非西的风格。美国学者罗柏森则认为chinoiserie一词来自中国瓷器，他指出，当年欧洲人仿制的中国瓷器上所绘中国人物和场景，大多是欧洲人根据少量中国实物充分发挥想象的结果，与现实的中国相距甚远。这些欧洲仿制品回流中国后，被中国出口商看中，为了迎合欧洲人的口味，他们便依照这些欧洲仿制品制作出口产品，于是产生了仿制品的仿制品。这些“仿制品的仿制品”上画的虽然依旧是中国的人物和场景，但却愈加离谱。然而，欧洲人并不知道底里，以为这种滑稽可笑、不伦不类的东西就是地地道道的中国

风格，称之为 *chinoiserie*，即中国风格。^① 还有人认为，*chinoiserie* 指当时欧洲人因倾慕中国而出现的所有事物和所有活动，既指物，也指事，例如，饮中国茶，穿中国丝绸，坐中国轿子，打扮成中国人举行舞会，演所谓的中国戏等等，都可以用 *chinoiserie* 一词来表示。还有人认为，对 *chinoiserie* 应作具体分析，其中虽有不少拙劣的仿制品，但也有一些是在中国以及东方艺术的启示下创作的真正意义上的欧洲艺术品，它们体现了当时欧洲人对中国美好的想象和真诚的向往。这些说法略有不同，但并无实质性的分歧，反而可以互为补充。总之，*chinoiserie* 一词的出现和流行，突出地反映了这样一个事实：在一个相当长的时期中，各个阶层的欧洲人普遍关心和喜爱中国，关心发生在中国的事，喜爱来自中国的物。

中国商品输往欧洲的路径有南北两条，北路经由俄罗斯，南路则主要是海路，很少从陆路经由波斯和小亚细亚进入欧洲。在早期的中国与欧洲贸易中，荷兰人扮演了主要角色，中国商品大多由荷兰人运往欧洲，再转销其他欧洲国家。早期中国输往欧洲的商品，除丝、茶外，许多是兼具观赏价值和实用价值的工艺品，其中主要是瓷器和漆器，此外还有铜制品、玉器、象牙工艺品等。瓷器一经在欧洲露面，就博得了欧洲人的普遍喜爱，许多人以中国瓷器显示财富，炫耀风雅，所以尽管这些舶来品价格昂贵，王公贵族和富商巨贾却依然争相购买。从葡萄牙商人将中国瓷器输入英国之时起，英国便出现了“中国热”的最初迹象，据说早在 1609 年，伦敦就有了第一家瓷器商店。欧洲的进口商们为了扩大销售，便迎合欧洲消费者的

^① 罗柏森：《传教士在中国宫廷》（Rowbotham, Arnold H.: *Missionary and Mandarin, the Jesuits at the Court of China*）伯克利，1942 年 第 259 页。

口味，向景德镇等地定制绘有欧洲风格的瓷器，例如底部绘有定制者族徽或西洋名画的瓷盘，两侧绘有天使的花瓶等。供不应求的矛盾促使欧洲人开始仿制中国瓷器。据说，意大利的佛罗伦萨于 1575 年首次尝试着烧制瓷器。荷兰和德国汉堡各有一家工场，先后于 1628 年和 1637 年开始仿制中国瓷器。1660 年前后，荷兰的戴尔伏特工场已经能够生产优质瓷器。在此后的一个多世纪中，这个工场一直在欧洲处于领先地位，其仿制中国瓷器的产品几乎可以乱真，以至于其他地方出产的瓷器也冠以戴尔伏特的名字。德国人仿制的中国瓷器起初质量较差，直到 1709 年才在德累斯登附近的梅森制出硬质瓷器。法国人仿制中国瓷器大约始于 17 世纪末，起初因找不到适用的高岭土，烧成的产品是所谓的软瓷，极易破碎，1765 年在波尔多附近发现高质量的高岭土后，才烧成硬瓷，产品质量大有提高。巴黎附近的赛弗尔是闻名全欧的瓷器产地，那里生产的仿中国瓷器与荷兰戴尔伏特工场的产品齐名。此外，欧洲的著名瓷器产地还有英国的切尔西、朴利茅斯、法国的尚蒂伊等地。

俗话说爱屋及乌，欧洲人由喜爱中国瓷器进而喜爱中国瓷器上的中国绘画和图案。欧洲的仿制品不仅仿外形，也仿绘画和图案，龙凤、鸚鵡、仕女、儿童乃至穿着官服的中国官员，以及典型的中国场景，诸如在竹篱或葡萄架上嬉戏的猴子，花丛中飞舞的蝴蝶，打着阳伞的贵妇人等，都是仿制品上常见的画面。或由于模仿水平不高，或由于对中国缺乏真切的了解，或由于消费者不喜欢百分之百的中国风格，欧洲瓷器上的中国场景往往不中不西。例如，背景上往往出现仅见于热带地区的树木花草，人物的脸型眼窝深陷、鼻梁高耸，天空上甚至还有长着翅膀的天使。即使是比较典型的中国画面，也往往由于周边围以规整对称的花饰而失去了中国韵味。然而，对中国缺少

真切了解的欧洲人以为这就是中国风格，丝毫不觉得古怪。这种不三不四的东西本应受到中国人的鄙夷，然而由于在欧洲市场上旺销，商人们为了迎合欧洲市场的需要，竞相制作被称作“洋彩”或“广彩”的出口瓷器。所谓“洋彩”是参照带入中国的西洋瓷器的形制和图案制作、绘有西画或西化的中国画的特殊瓷器。西洋瓷器是中国瓷器的仿制品，而“洋彩”则是西洋瓷器的仿制品，所以，“洋彩”实际上是仿制品的仿制品，完全不能代表中国的艺术，但欧洲人却误以为这就是地道的中国风格。令人啼笑皆非的是，“洋彩”上这种不中不西的绘画，后来更应用在欧洲的建筑装饰、壁画以及挂毯上，成了一个时期中极具代表性的中西文化交流的成果之一。有人说 *chinoiserie* 扭曲了欧洲人对中国的认识，“洋彩”之类商品大概也起了这种负面作用。

产于中国特有的漆树上的漆，通常用来涂饰木料或其他光滑物质的表面，使之呈现半透明的光泽。荷兰和英国的东印度公司从17世纪初就开始将中国漆器销往欧洲，主要是各种家具和大小容器以及观赏性工艺品。1703年，法国商船“昂菲特里特”号从中国运回了整整一船漆器，引起全国性的轰动。此后，法国成了欧洲漆器的生产大国，法国匠人马丁兄弟制作的中国式家具饮誉全欧洲；到1730年前后，法国生产的漆器不但可与中国货媲美，而且大有青出于蓝而胜于蓝之势。漆器于是从法国迅速传播到英国、荷兰等其他欧洲各国。德意志皇帝弗雷德里希重金聘请马丁的儿子到德国传艺，为他的宫廷制作精美的漆器。饰有罗钹嵌镶的中国家具也在欧洲大受欢迎，比较常见的是屏风、箱柜等。大件家具由于运输不便，极少从中国进口，在欧洲见到的大多是按照中国风格制作的仿制品。靠近爱克斯拉夏佩尔的斯帕就是17世纪末和整个18世纪中欧

洲有名的漆器生产中心，那里制作的漆器，小到鼻烟盒，大到大衣柜，应有尽有，其产品被称作“斯帕木器”（bois de Spa），畅销欧洲各地。据说，法国著名作家塞维涅夫人（Sévigné, Marie de, 1626-1696）在一个罗钿嵌镶的中国漆器五斗柜上，写出了她有名的数十封致女儿的信。^① 葡萄牙著名的耶稣会学校科因布拉大学图书馆，也采用了漆绘装饰墙面。

荷兰东印度公司在1650年从日本将茶叶引入欧洲，起初仅有少量样品供欧洲人品尝，到1667年前后才进入贸易阶段，但不久之后，茶叶就成了一些欧洲国家的重要进口货物。英国首次输入茶叶大约是在1657年，那年伦敦的一家咖啡馆首次供应茶水。国王查理二世的王后喜欢喝茶，时常举行茶会，饮茶之风便进入王室和上流社会。1664年东印度公司向荷兰人购买了2磅多茶叶，献给王室，引起巨大反响，翌年进口量增加到20余磅。随着茶逐渐被英国公众所接受，进口量迅速增加，17世纪末年进口量已达两万多磅。18世纪初，茶在英国被誉为“所有医生公认的最佳饮料”，已成为英国人的生活必需品。英国人的饮茶习惯带来了两个必然的后果：一是鼓励大批商人远赴中国购买茶叶，从而促进了对华贸易加速发展，使更多的中国商品进入英国；二是增进了英国人对中国的兴趣和了解，茶具等中国产品日益受到英国人的喜爱。茶叶进入法国据说是在1648年，与英国人不同，法国人起初似乎并没有把茶当作一种普通饮料，他们对茶的兴趣偏重于它的治病功效，不少法国人认为茶对偏头痛、关节痛等病都有显著疗效。

霍诺尔：《中国情趣——对中国的看法》（Honour, Hugh: *Chinoiserie the Vision of Cathay*）伦敦，1961年第60页。

2. 中国式的园林和建筑风靡欧洲

传教士们早就注意到中国建筑的鲜明特点，在书信中常常谈及，基尔歇的《中国图说》等出版物也有介绍中国建筑物的插图，独具特色的中国建筑于是引起了欧洲人，特别是上层人物的注意。欧洲的建筑艺术有着悠久的历史，但是到了17世纪，长期主宰欧洲的古典主义刻板的风格，已令人感到厌倦，恰在此时传来了精巧雅致的中国园林艺术，欧洲人顿觉耳目一新，接着便起而仿效。早期模仿中国风格的建筑首推凡尔赛的特里亚农宫，仿照荷兰人纽霍夫游记所附南京报恩寺素描设计的这座宫殿，是法国国王路易十四于1670年到1671年间为他的情妇蒙特庞夫人修建的。南京的报恩寺是明成祖朱棣于永乐九年（1411）为纪念生母所建，寺内造了一座九层琉璃塔，高达33丈，塔顶系有百余个风铃，甚为壮观。那时的西洋人分不清琉璃与陶瓷的区别，报恩寺便被他们叫作“瓷宫”，因而仿照报恩寺建成的特里亚农宫也被称作“瓷宫”。这是一组单层建筑，共有一大四小五组房屋，正中是主屋，两侧各有一组侧屋，主屋前面还有两座小屋作为进入宫室时的过渡，全部建筑坐落在花园当中。特里亚农宫的外形实在说不上有多少中国特色，只是它的内部装饰大量采用了中国的手法。屋檐下挂着青白二色的兽形饰物，外墙满贴瓷砖，正门前的七级台阶把人们引入前厅，客厅的墙上贴满白色的大理石，上面饰以蓝色的花纹，地面和墙裙均用瓷片贴面；为了与中国建筑一比高下，建筑师大量使用假大理石和珧琅，使之具有瓷片效果。室内陈设也力求体现中国风格，不但采用中国式家具，而且把单脚圆桌、椅子等物都漆成青白二色，借以体现出中国青花瓷的韵味。可惜此宫所用瓷砖御寒能力相当差，建成不久就开始剥落，又因路易十四改宠曼特依夫人，这座名噪一时的建筑竟然

只存在了十七年，便于 1687 年拆毁了。不过，特里亚农宫建成之后，达官贵人们趋之若鹜，纷纷效尤，很快就在法国各地出现了许多类似的宫堡、别墅等建筑。

然而，在学习和推广中国建筑和园林艺术方面走在前面的不是法国，而是海峡对面的英国。英国人坦帕尔（Temple, William, 1628-1699）在 1685 年发表的一篇文章中，介绍了中国人对于建筑和园林之美的看法，批评欧洲园林整齐划一，缺少变化，鼓吹引入中国园林艺术。十余年后，著名散文家艾迪生（Addison, Joseph, 1672-1719）和诗坛领袖蒲伯（Pope, Alexander, 1688-1744）撰文对坦帕尔的思想作了进一步发挥，主张推广中国园林，并身体力行，依照中国植树方法布置花园。英国人模仿中国园林的最初尝试由此开始，不过，此时英国的中国园林，其实只是英国人眼中的中国园林，而不是真正的中国园林。说是中国园林，其实仅仅在西方园林的基础上，增添一些中国式的小品，诸如拱桥、亭子、牌楼、宝塔等等而已，因而只是一种似是而非的并不高明的模仿，并未学到中国园林艺术的真谛。不久之后，这股风气又传到德国和欧洲其他地方。1719 年，德国的巴伐利亚选帝侯马科斯·马纽埃尔从流亡地凡尔赛返回故里慕尼黑，在宁芬堡修建了一所夏宫，园中布置了一些中国式的塔，称作“塔园”。

欧洲人醉心中国园林的高潮出现在 18 世纪下半叶。这股风气的兴起与法国传教士王致诚（Attiret, Jean-Denis, 1702 - 1768）不无关系。1749 年，王致诚描述圆明园的书信在《耶稣会士书简集》第二十二卷上刊出，在欧洲引起强烈的反响，很快就被译成英文和德文，被欧洲的一些重要刊物转载。在英国至少有两种译本，一种是斯潘斯（Spence, Joseph, 1690-1768）出版于 1752 年的译本，另一种是帕西（Percy, Thomas, 1729 -

1811) 1762年的译本。王致诚本人是画家,长期在北京皇宫中为皇室作画,他在信中以一个西洋艺术家的眼光,淋漓尽致地描述被他称作人间天堂的圆明园,信中将欧洲人的审美情趣与表现在中国园林艺术中的东方情趣作比较,凸现两者的异同,他写道:“从小丘间通往开阔地的不是欧洲那种笔直的步行道,而是蜿蜒曲折的小径。……桥两端建有木牌楼或汉白玉牌楼,结构非常精巧,但与欧洲的凯旋门截然不同。”^①除了具体的描述,王致诚还把中西园林建筑的异同提到理论高度进行评论,他认为:“每个国家都有其情趣和习惯,应该说我们的建筑很美。……我们喜欢规整和对称。……中国人也喜欢对称、有序和规整的布局,我在前面提及的皇宫便体现了这种审美情趣。……但是,他们在修建园林时却执意追求无序和反对称,一切都遵循如下原则:要修建的不是一切都符合对称和比例原则的宫殿,而是自然质朴、远离尘世的村野乡间。因此,我在御苑中见到的亭台楼阁,彼此相距虽远,却没有任何雷同之处。”^②王致诚的介绍和评论,不但让欧洲人真切地领略到中国园林建筑的妙处,而且对欧洲人的审美情趣提出了挑战。

无独有偶,仅隔数年,英国人钱伯斯(Charbers, William, 1726-1796)在1757年出版了一本介绍中国建筑艺术的画册《中国建筑、家具和服饰设计》(Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, etc.)。钱伯斯曾是瑞典东印度公司的雇员,两次随船前往亚洲,在广州逗留的数月中,为中国的建筑所吸引,于是充分发挥他擅长绘画的特长,画下了许多中国建筑和

维西埃尔:《在华耶稣会传教士(1702-1776)书信选》,第414页,416页。

^② 同上,第423页。

园林的写生，作为这部书的插图，使之图文并茂。作为一个到过中国并在法国和意大利学过建筑的英国人，他感到英国各地盛行的所谓中国风，不但没有学到中国建筑的奥妙，反而造成了对中国建筑的误解。《中国建筑、家具和服饰设计》这部书，就是他为了让欧洲人了解什么是真正的中国建筑艺术而撰写的。书中对中国园林艺术的称赞和见解，与王致诚不谋而合。他说，他在中国见到的花园都很小，可是，通过这些花园的布局以及与一位中国画家的谈话，他认识到了中国人对于这门艺术的见解：“大自然是他们的标准，他们的目的就是模仿大自然的全部不规则美。建园之前，中国人首先要察看地形，看看地块有多大，是否有坡度，有无小丘、湖荡或小河，然后就势造园，隐去其缺陷，凸现其自然之美，使之最符合自然面貌。”^①此书流传极广，俄国、德国、北欧国家都受到它的影响。1770年，钱伯斯又出版了一本著作《论东方园林》(Dissertation on Oriental Gardening)他在书中谈及众多园林时写道：“中国人看重园林甚于欧洲人，他们把精美的园林建筑看成人类智慧的伟大成果，他们认为，园林艺术可以陶冶人的情操，仅有少数其他艺术能产生这种效果。他们的园林专家不仅懂得植物学，而且是画家和哲学家。”^②这些见解不仅指导了他的园林建筑实践，而且对欧洲人认识中国园林艺术也有指导作用。1762年，钱伯斯在伦敦近郊为肯特公爵建成一座中国式的园林“丘园”，园中设置了中国式的假山、瀑布、小桥、流水，还建了一座九层砖塔，高163英尺，每层都有一个中国式

^① 转引自高迪埃：《中国在18世纪的法国》(Cordier, Henri: La Chine en France au dix-huitième siècle)巴黎,1910年,第62页。

^② 转引自霍诺尔：《中国情趣——对中国的看法》，第56-157页。

的挑檐。这座花园体现了罗可可风格的主要特征，为其他欧洲国家提供了样板；被法国人称作“中-英合璧式”的花园即源起于此园，后来在法国和荷兰建造的同类园林，大多以它为蓝本。1773年，普鲁士国王腓特烈·威廉二世在波茨坦附近修建的“中国村”，也借鉴了钱伯斯的作品。然而，钱伯斯只在广州停留了几个月，既未见到过北京的皇宫，也不曾目睹江南的园林，对于东方艺术更是个门外汉，所以他对中国建筑艺术的认识也仅仅是皮毛，他所建造的那些所谓的中国式建筑，其实也是不中不西的赝品。

英国的园林艺术引入法国后，很快就成为时尚。法国人不相信这么精巧的艺术竟然会是英国人的创造，于是追根溯源，发现原来英国人是从中国学来的，所以，法国人嘴上虽然叫着“英国园林”，实际上心里明白这是“中国园林”，何况，他们的同胞王致诚早就赞颂过著名的圆明园了。不过，法国人建造的园林事实上更像英国园林的移植，而不是地地道道的中国园林。

可惜的是，欧洲人直到1770年才第一次见到圆明园的画片，在此之前，人们只能参考中国瓷器、漆器等工艺品上的图画，靠丰富的想象力来建造中国园林，往往只是在全然欧式的花园中，这里添置一座宝塔，那里加修一座拱桥而已。因而欧洲人的所谓中国式园林中，往往长着栎树、山毛榉、月桂树，而不是松、柏、榆，显得不伦不类。有能力仿造中国式园林的欧洲人当然也仅限于上层人物，他们在自己的离宫、城堡或别墅中，从屋顶到地面，都在竭尽全力模仿中国建筑风格；地上铺中国地毯，墙上贴中国壁纸，甚至挂中国画；除了中国式家具，还要设法摆上中国的工艺品。

中国的建筑风格和园林艺术对欧洲的影响，除了体现在几

座塔、几个亭子、几座似是而非的中国式园林建筑以外，更主要的是在某种程度上改变了欧洲人的审美情趣，产生了所谓的罗可可风格。所谓罗可可，是指17—18世纪风行于法、德等国的一种艺术风格，它打破了以往文艺复兴时期形成的规律，采用一种活泼欢快、自由奔放的手法和来自东方艺术的非对称的设计，挣脱透视法的传统束缚，线条讲究流畅自然，着色则放弃以往那种总是光亮鲜明的追求，改用灰色的调子，并且让不同颜色和缓过渡，避免突变，追求淡雅纤巧、奇幻飘逸的格调。然而，欧洲人并没有学到中国园林艺术的真谛，他们从中得到的启示仅仅是摒弃法国的古典主义的勇气，其主要表现便是以不对称代替对称，以曲线取代直线，以凌乱对抗规整。实际上，中国的园林讲究的是在有限的空间中表现大自然的无限，不但要模仿自然，而且要把自然中最美好的景致集中在围墙之内。移步换景，曲径通幽，这些中国园林艺术的原则和手法，欧洲人虽然注意到了，但并没有学到手。

欧洲的罗可可艺术只撷取了中国艺术传统中的一个侧面，欧洲人并没有了解和掌握中国艺术传统的全部。然而，中国园林艺术对欧洲产生了巨大的影响，有人认为，新古典主义以无序为美的见解，就来自中国艺术的启示。

3. 上流社会追逐中国情趣成癖

在帆船时代，欧亚之间的海上航行艰难而又危险，通常一个单程航次需时三四个月到半年，一条船一年只能往返一次。来到欧洲的中国商品纵然原本不是奢侈品，经过充满艰险的长途海运，也都身价百倍。因此，能够尽情享受中国商品、领略东方情调的人，当然不会是整日价为糊口而奔命的平民百姓，而是王公贵族、达官显要。这些人一则有钱，一则有雅兴，追

逐异国情调的劲头无与伦比。除了穿用丝绸，大量使用和收藏瓷器、漆器外，他们还争相建造中国式的宫殿和园林，布置所谓的“中国房间”，看“中国戏”，开“中国舞会”。盛行于上流社会的“中国热”，是一种时尚，一种缺乏思想内涵的社会现象，除了说明这些上层人物穷奢极欲、心灵空虚，以所谓的东方或中国情调来显示自己的财富或附庸风雅之外，并不能证明他们对中国有多少真正的了解和认识。可是，上流社会的这些举动和表现，客观上确实对欧洲的“中国热”起到了示范和鼓励作用，我们不能因为它缺乏深刻的内涵而对它视而不见。

欧洲上流社会的“中国热”大致表现在以下几个方面：喜爱中国工艺品，修建中国式的宫殿和园林，模仿中国人的衣着和习惯。

最受上流社会欢迎的当然是精致、小巧的中国工艺品，可以作为艺术品收藏，用来点缀豪华的官邸或住宅；也可以作为礼物相互馈赠，在取悦对方的同时，还可以显示自己的身份和高雅的情趣。中国瓷器是每一个有身份的家庭不可或缺的陈设，如果能用中国瓷器餐具招待客人，那就更能得到客人的尊敬。由于欧洲人仿制的瓷器长期达不到中国瓷器的质量，所以来自中国的瓷器被视为珍品，许多人用贵金属为中国瓷器镶边，一则使之更显珍贵，同时也有防止因磕碰而损坏的作用。惟其珍贵，瓷器竟然被某些人说成具有检验所盛食品是否有毒的功能。由于需求量日益增大，输入量也就随之大增，至1638年，荷兰东印度公司运抵欧洲的中国瓷器，竟达300余万件之多。法国王室对于中国工艺品的搜集和收藏，可以追溯到17世纪中叶，法国王后奥地利的安娜（Anne d'Autriche, 1601-1666）在17世纪中叶就拥有一架十二扇的中国屏风，一面是皮，一面是绸。路易十四及其王后和王子，都喜欢中国家

具，在巴黎郊区莫东，王子有两套寝宫，完全采用中国装饰和布置。国王路易十六在法国大革命中被处决，临刑前在监狱中写遗嘱时，他就坐在一张仿照中国家具制作而且涂了中国漆的桌子前面。英国王室在这方面也不甘落后，以黑桃皇后闻名于世的英国伊丽莎白公主，曾获赠一套名贵的中国漆器，价值一万英镑。^① 漆绘工艺也被用来为建筑物进行装饰，凡尔赛宫中有一些用漆画装饰的房间，德国符腾堡的一座宫殿中也有一间四壁饰有漆画的房间。喝茶要用中国茶杯或者仿造的中国瓷制或景泰蓝茶杯，否则似乎就不够时髦，不但如此，最好还要坐在中国式的太师椅里，这样才显得完美。

17世纪和18世纪上半叶，中国的轿子居然也成为欧洲有钱人竞相追逐的奢侈品，达官贵人纷纷学着中国官僚的样子乘坐轿子，1700年元月，凡尔赛宫举行以“中国之王”命名的盛大的舞会，国王路易十四登场时，竟然坐在一顶中国式的轿子里。欧洲两位最负盛名的嗜轿者是比利时的那穆尔公爵夫人和科隆大主教克莱芒·奥古斯都，公爵夫人坐着三十人抬的大轿衣锦还乡，大主教则乘着轿子在他的教区内巡行。到了18世纪中叶，善于享受的法国贵族，嫌轿子的行进速度太低，转而醉心于轿式马车，既有轿子的风采，又有马车的速度。但是在德国和奥地利，轿子依然为中产阶级所喜爱。

对于中国人的装束，欧洲上流社会也十分好奇，由于缺少图像，某些游记中似是而非的描述，只能给人以怪异的印象，而不能确切地提供可资模仿的样式，于是人们就发挥充分的想象力来加以弥补。1667年狂欢节，在凡尔赛宫举行的一个舞会由法国国王和王后主持开场，国王出场时的打扮，一半像波

^① 霍诺尔：《中国情趣——对中国的看法》，第44页。

斯人，一半像中国人；而他的兄弟在 1685 年的狂欢节舞会上，接连不断地换装打扮，最后出场时穿的是中国大臣的衣装。

1697 年法国传教士白晋自中国返回欧洲时，赠送给王室一本中国画册 题名《中国现况》(*L'Etat présent de la Chine*) 书中有不少中国王公贵族和官员们的便装和盛装画像，画像所显示的中国服饰成为后来法国上流社会竞相仿效的对象。有这样一则传说：耶稣会士李明从中国回到法国后，成为勃艮第公爵夫人的忏悔师。一天，公爵夫人匆匆把李明叫来，李明以为夫人要忏悔，忙问何故选在此时，夫人答道：“不是想要忏悔，而是因为你在 中国传教，所以想请你为我设计一套中国服饰。”

欧洲上流社会中的“中国热”虽然以追逐异国情调、享用舶来品为主流，却也有一些帝王将相有感于中国的悠久历史和灿烂文化，产生了深入了解和认识中国甚至向中国学习的愿望。德国勃兰登堡选帝侯腓特烈·威廉一世 (*Friedrich Wilhelm I, 1713-1740*) 一生致力于开拓海上贸易，因而对远东和中国怀有浓厚的兴趣。他对德国早期的中国研究曾给予大力支持，从一位荷兰海军将领手中买下了一批中国书籍，并通过其他途径弄到了另一些中国书，用这两部分中国书籍建立了柏林第一个东亚图书馆。普鲁士国王腓特烈二世 (*Freidrich , 1712 - 1786*) 继承了先父王对中国的喜爱，对于来自中国的任何东西几乎都感兴趣。他与法国大名鼎鼎的“中国通”伏尔泰交换信件，并请伏尔泰到普鲁士帮他推行中国式的开明政治，在历史上留下了一段佳话。英国国王詹姆斯二世 (*James , 1633 - 1701*) 访问牛津时询问一位东方学家，是否藏有耶稣会士翻译的孔子的著作，还问中国人是否信神。法国国王路易十四亲自接见来自中国的青年教徒沈福宗，询问有关中国的情况后，终于下定决心自己掏腰包，派遣第一批法国耶稣会士去中国传

教，行前谆谆嘱咐这些传教士，要他们认真考察中国的科技文化，以补欧洲之不足。法国国务秘书贝尔旦一生对中国倾注巨大热忱；为增进中法两国的相互了解，以利彼此取长补短，他多方奔走，延长中国留学生高类思和杨德望在法国的逗留时间；他长期与在华法国传教士保持联系，支持并指导他们的中国研究，为《北京耶稣会士中国论集》的编辑及出版作出了巨大贡献，他本人收藏的中国工艺品，无论数量质量都无人能与之匹敌。

4. 中国成为戏剧和文学中的常见题材

由于中国对公众具有很大吸引力，几乎人人都想了解中国，于是一些以中国为题材的喜剧或闹剧就应运而生，出现在欧洲各国舞台上。作者们对中国并无真切的认识，更没有一人到过中国，充其量只读过几种有关中国的书，就凭借丰富的想象妙笔生花，所以剧情大多荒诞不经，与真实的中国毫不相干，舞台上的所谓中国人往往拖着长长的胡子，戴一顶尖得像宝塔的小帽。

1688年，中国人第一次出现在法国舞台上，这是一出名叫《离婚》的喜剧。戏中有一位“中国大使”名叫阿勒甘，他冒冒失失地向女主角伊萨贝尔宣布，说是国王爱上了她。在与年轻姑娘的谈话中，这位所谓的“中国大使”滔滔不绝地夸耀他的国家，说什么中国的妇女只在生产后的头两三个月里抱孩子，然后就交给丫头照料；还说什么中国的男人寿命很长，而且从不生病，所以中国也就没有医生。阿勒甘是经常出现在法国和意大利的喜剧中的一个丑角，脸上涂满了红白两色油彩，身上穿着花花绿绿的衣服，以诙谐、机智、狡猾、多才多艺讨人喜欢。在以后的大多数所谓的中国戏中，阿勒甘几乎包揽了

最重要的中国角色。由此不难看出，这些所谓的中国戏都是一些以取悦观众为主要目的的不甚严肃的作品，谈不上有什么文学或艺术价值，对于增进欧洲人对中国的了解和认识，也没有多大帮助。然而，他们的存在和红火，烘托了“中国热”的气氛，也部分地满足了民众的需求。

1692年12月13日在巴黎上演了以《中国人》为剧名的喜剧。帷幕拉开，背景是蒙巴纳斯山，山顶上有一头长着翅膀的驴。剧情大致是这样的：奥克塔夫爱上了罗奇亚尔的女儿伊萨贝尔，打算前去求婚，此时他得知另有一位猎人、一位船长和一位博士（中国人）也将前去求婚。为了战胜这三位情敌，赢得伊萨贝尔的欢心，他决定略施小计，以假乱真，让这三位求婚者输在登场之前。为此，他令自己的仆人阿勒甘先后冒充这三位求婚者前去伊萨贝尔家，在不明真相的父亲面前出尽洋相，留下极坏印象。然后，他自己才从容出场，以前面三位的丑态来反衬自己的机智和风采，从而稳操胜券。阿勒甘冒充的中国博士竭尽吹嘘之能事，称自己是哲学家、逻辑学家、理发师和鞋匠，还会写歌剧，简直是无所不能、无所不会的全才。会见时，他打开一个百宝箱，把各种各样的中国玩艺儿一件一件拿出来展示，以无聊的噱头逗乐观众。借助阿勒甘的出色表演，奥克塔夫最终获得成功，得到了伊萨贝尔的爱情。此时，阿勒甘竟然高唱：“我特地从刚果来到此地！”这是一出典型的所谓中国戏，然而除了剧名和一些道具以外，却看不到中国的任何真实情况。

据美国学者布利纳的统计，从1700年到1764年，在巴黎上演的此类以中国为题材的喜剧和闹剧，至少有7部，例如1700年上演的《中国国王的假面舞会》，1721年上演的《中国王宫里的隐身阿勒甘》，1729年上演的《中国公主》，1753

年的《返回祖国的中国人》，1754年的《彬彬有礼的中国人》，1756年的《中国人》，1764年上演的《中国饶舌妇》。^①

英国舞台上第一出以中国为题材的戏出现于1675年的伦敦，这便是塞特尔（Settle, Elkanah, 1648-1724）的《鞑靼人征服中国记》。与法国的喜剧或闹剧颇不相同，这是一出以清兵入关、明朝覆亡为主题的正剧。作者参考了卫匡国的《鞑靼战纪》，也参考了门多萨和纽霍夫等人的著作，企图以喜剧形式讲述明亡清兴的史实。但是由于作者既不熟悉这一段中国历史，也缺乏有关中国的常识，更因为作者力图塑造英雄，远远离开了史实，所以演出很不成功，观众无法从剧中了解到在中国究竟发生了什么事情，尽管作者声称剧情发生在北京，然而，若说它发生在罗马，大概不会有人觉得不妥。发生这种情况的原因不全在作者身上，因为那时英国盛行“英雄诗剧”，剧中大多有美丽而活泼的女角，故事则往往取材于古老的过去和遥远的国度中发生的事情，想象多于史实。1692年上演的《优雅的王后》是一部音乐剧，剧情根据莎士比亚的《仲夏夜之梦》改编。为了迎合时尚，剧中增加了一场“中国小歌舞”，以中国花园为背景，且有一对中国恋人对唱，企图以异国情调来取悦观众。在法国以阿勒甘为主角的所谓中国戏的影响下，英国也出现了《伏羲大帝》（1731年）《阿勒甘在中国》（1755年）等戏。1764年有人写成闹剧《赫尔蒙王子》，剧中的鞑靼王子竟然是伏羲，而郑成功则成了与伏羲对抗的另一股武装力量的统帅，英雄赫尔蒙王子就像哈姆雷特一样，念念不忘为亲

^① 参阅布利纳：《1700-1789年间的法语剧目》（Brenner, D. Clarence: A Bibliographical List of Plays in French Language, 1700-1789）伯克利，194年。

人复仇。

在欧洲的“中国热”中，书信体的“中国信札”成为一种新的文学形式，据说始作俑者是一位法国作家。由于这种体裁自由度极大，采用的人相当不少。英国作家哥尔斯密（Goldsmith, Oliver, 1730-1774）于1759年至1760年间写了一系列“中国信札”，结集出版，两年后再版时改名为《世界公民》。

1761年，中国小说《好逑传》的英译本 *The Pleasing History* 在伦敦出版，译者署名为帕西，而真正的译者是维尔金森（Wilkinson, James）。维尔金森是个喜爱文学的商人，懂葡萄牙文，供职于东印度公司，在中国某港口无意中得到了《好逑传》的葡文译稿，返国后将葡文译成英文。维尔金森有一个亲戚与帕西是近邻，帕西从此人手中得到了《好逑传》的译稿，作了一些删节后付梓出版。帕西向来对中国有所研究，在删改译稿时加了许多注释，内容包括科举、历法、礼仪、官制、建筑、地理习俗等方面的中国常识，这些注释对《好逑传》并非必要，但却传播了一些有关中国的知识。《好逑传》讲述了铁中玉与水冰心的爱情，曲折虽多，情节并不生动，欧洲人认为这部作品在文学上没有多大价值。但是，此书是转译成欧洲文字的第一部中国小说，书后还附有一些中国谚语，对于帮助欧洲人了解中国人的生活习俗和思想观念以及文学状况，不无裨益，所以受到欧洲人的重视，1766年被转译成法文和德文，1767年又转译为荷兰文，流传较广。

5.《赵氏孤儿》饮誉全欧

纪君祥的元杂剧《赵氏孤儿》是18世纪在欧洲引起最大反响的中国文学作品，法文译本刊出后，不但很快被译成英文和意大利文，而且先后被英国、法国和意大利作家改编上演。

《赵氏孤儿》的译文最早出现在杜赫德的《中华帝国全志》第三卷上，译者是有名的耶稣会士学者马若瑟。译者删去了所有的唱词，因而是个不完整的译本，这对于了解剧情和戏的结构虽然并无大碍，但是妨碍读者领略中国戏剧的魅力。元杂剧数量极多，马若瑟之所以单选中了《赵氏孤儿》，原因可能在于他认为，此剧所颂扬的忠君思想和舍己为人的精神，体现了中国人高尚的道德和情操，值得向欧洲人介绍。马若瑟至迟于1731年就在北京译好此剧，将译稿及一封信托付友人带回法国，交给著名汉学家傅尔蒙处理。译稿带到巴黎后，阴差阳错地交到了杜赫德手中，杜赫德便将它收入他正在编写的《中华帝国全志》中。傅尔蒙得知马若瑟的原意后，对于杜赫德未征得译者的同意就将译文刊出，表示不满。后人对此却另有看法，有人认为，杜赫德的做法虽然确有不妥之处，但他无意之中却做了一件大好事。因为，此前马若瑟的另一部手稿《中国语法》(Notitia Linguae Sinicae)也交给傅尔蒙审阅，结果被他打入冷宫，直到将近一个世纪之后才得以重见天日；如果当初《赵氏孤儿》译稿交到傅尔蒙手中，说不定遭到的是同样命运。

马若瑟所译的《赵氏孤儿》至少有三个不同的英译本，一个出版于1736年，一个出版于1741年，第三个译本出自著名的学者帕西笔下，出版于1762年。帕西在前言中说明了重新翻译此剧的原委：“我不想抹煞前两个译本的优点，但是也请大家注意到，我在精确性方面克服了前两个译本的疏忽，从而尽力保持中国原著的特色。”^①可是，帕西并没有对照中文原

^① 转引自刘悟之(音)：《中国孤儿 原作考》，载《比较文学》，(Liu Wu-chi: The Original Orphan of China, Comparative Literature), 1953年，第5期，第202页。

作，所以，马若瑟译文中的差错依然保留在他的英译本中，再则，帕西并未将马若瑟删去的唱词补译出来，所以，他要尽力保持原作特色的话并未兑现。不过，他的译本基本上忠于马若瑟的法译本，这也可以说是一大功绩了。

第一个改编《赵氏孤儿》的英国作家是哈切特（Hatchett, William），他是一位专门从事改编剧本的作家，《赵氏孤儿》是他改编的第三个剧本。他把这个改编本当作政治斗争的工具，糅进了许多攻击政敌的内容，剧中的人物有大段大段的政治性独白，原剧的复仇主题完全被忽略了。此剧的头三幕与原作几乎没有差别，后两幕则完全不同。他给剧中人物随意起了一些不同时代的中国人名字，孤儿名叫康熙，剧中的公孙杵臼在这里竟然变成了老子，而一个杜撰的人物居然名叫吴三桂。尽管他对中国知之甚少，却要把马若瑟神甫删掉的唱词补上，为此杜撰了一些所谓“中国式”的诗。哈切特的《中国孤儿》于1741年在伦敦出版，但从未搬上舞台。

意大利作家梅塔斯塔西奥（Metastasio, Pietro, 1698-1782）在奥地利首都维也纳逗留时，应奥地利皇后之邀编写一个剧本，恰在此时，他读到了《赵氏孤儿》。惯于从希腊罗马历史中寻找灵感的梅塔斯塔西奥，立即决定借用这个中国题材作一次尝试。由于皇后对于剧中的人物数量、故事发生的地点和事件，都有比较苛刻的要求，所以他仅仅撷取了原作中的一小部分情节，于1752年编成了《中国英雄》（Eroe cinese），1752年春在申布龙的皇家剧院首演，奥地利皇后出席观看；1753年再度在威尼斯上演。为了满足皇后提出的苛刻要求，此剧只有短短三幕，人物总共只有五个，剧情也比较简单：摄政王梁戈（Leango）在鞑靼人入侵时收养了皇帝的遗孤，矫称是自己的儿子希文（Siveno），而把真正的希文当作皇子交了出去。两位

鞞鞞公主丽辛佳 (Lisinga) 和乌拉尼亚 (Urania) 是姐妹, 分别爱上了假希文 (真皇子) 和武将明托 (Minteo)。在一次突发事件中, 人们发现, 假希文并非梁戈的儿子, 而是先皇的遗孤; 真希文并没有死, 他就是这位化名明托的武将。希文实现复辟, 登上皇位, 合唱队引吭高歌, 赞颂英雄梁戈, 大幕在歌声中徐徐落下。

法国大文豪伏尔泰读到《赵氏孤儿》后, 心潮激荡, 久久不能平静。他认为, 人们从这出戏中获得的对中国的认识, 远远超过所有关于中国的报道。他花了数月时间闭门写作, 完成了五幕悲剧《中国孤儿》。1755年8月20日在巴黎首演, 盛况空前, 平日剧院每场票房收入平均为1000里弗尔, 当天竟达4717里弗尔。伏尔泰舍弃了原作中的复仇主题, 让暴君在高尚的道德情操面前幡然悔悟, 以此显示主宰中国人的儒家思想的无穷威力。剧情梗概如下:

成吉思汗当年不得志时, 曾到北京谋职, 一天在王府前邂逅一美貌少女, 一见钟情。经探询, 方知少女是王爷的千金伊达梅 (Idamé), 成吉思汗遂向王爷夫妇表明求婚之意, 遭到拒绝。成吉思汗悻悻而去, 心中暗暗发誓, 来日必报今日受辱之仇。数年后, 成吉思汗以赫赫武功威震天下, 率兵攻入北京, 杀进皇宫, 赵宋皇帝见大势已去, 亲手杀死年幼的公主, 将襁褓中的皇子托付给大臣尚德 (Zanti), 然后刎颈自尽。皇后、皇族以及嫔妃数百人尽遭成吉思汗及其部将屠戮。尚德为保护赵宋皇帝的遗孤, 使用换包计, 将与遗孤同龄的亲生儿子放进皇子的摇篮, 置于皇陵之中, 而将遗孤藏匿他处。成吉思汗当年钟情的伊达梅, 此时已是尚德夫人, 她得知丈夫以儿子顶替遗孤后, 悲痛万分, 在母爱驱使下, 擅自把儿子从皇陵抱回, 并责备丈夫。尚德是一位以忠孝为本、视君为父的儒者,

虽然爱妻爱子，却认为忠君救孤事大，失子事小。面对妻子的责备，他坚守信念，毫不动摇，并对其妻晓之以理，动之以情。成吉思汗忽然到来，发现眼前的贵夫人乃是当年令他神魂颠倒的少女伊达梅，顿时旧情复萌。伊达梅请求成吉思汗不要杀死她的儿子和遗孤，成吉思汗答应不杀她的儿子，但不能留下遗孤。尚德见状，向成吉思汗表示，如能救下遗孤，他宁愿替死。伊达梅为丈夫的大义凛然所感动，深感自己既愧对夫婿，也辜负了先帝之托，于是毅然向成吉思汗表示，愿以己之死，换取遗孤和尚德之生。成吉思汗表示，只要伊达梅答应做他的皇后，尚德和遗孤均可免一死。尚德当即表示，只要能救遗孤，他愿意与伊达梅离婚，并劝说伊达梅接受成吉思汗的条件。伊达梅不愿屈服于淫威之下，遂要求与尚德单独商议。成吉思汗退下后，伊达梅请求尚德先将她杀死，然后自尽。尚德在无奈之下只得同意，但几番举刀，难以下手。伊达梅一再催促，尚德颤抖着再次举刀，此时躲在一旁的成吉思汗忽然大喊住手。原来他已被尚德夫妇的高尚品德所感化，为自己一味崇尚武功却漠视品德而无地自容。他向尚德夫妇允诺，不仅不杀遗孤，而且还要尽心保护，并表示要拜尚德为师，学习中国人的法律和伦理道德。

《中国孤儿》的成功越出了法兰西国界，在欧洲的许多地方获得热烈反响。1755年在伦敦出版了英文译本，好评如潮。在18世纪60年代和70年代，《中国孤儿》多次在瑞典和波兰上演。

改编（赵氏孤儿）的第二个英国作家是墨菲（Murphy, Arthur）。他于1751年得知刊载在《中华帝国全志》上的《中国孤儿》后，本想立即着手改编，但听说伏尔泰也在改编此剧，遂决定等伏尔泰完成改编后，视其成功与否再作考虑。

1756年4月，墨菲读到了伏尔泰的《中国孤儿》，觉得不如预想的好，于是决定重新进行改编。初稿于当年完成，在酝酿演出的过程中，演员、作者和剧院老板之间产生了一些纠葛，后因得到有名的政治家沃尔波尔（Walpole, Horace, 1717-1797）等人的支持，终于在1759年4月首演，并获得成功。墨菲的改编本显然是以伏尔泰的《中国孤儿》为蓝本的，故事情节证明了这一点：铁木耳汗（Timulkan）二十年前征服中国，把前朝的皇族杀尽，仅有一个年幼皇子幸免，但始终未能获得民心。这个名叫札费姆理（Zaphimri）的遗孤被大臣臧蒂（Zanti）从铁木耳汗的屠刀下救出。为了保护遗孤，臧蒂将亲生儿子艾腾（Etan）改名为哈麦特（Hamet），悄悄送往高丽，同时将札费姆理改名艾腾，当作自己的亲生儿子精心抚养。二十年后，哈麦特在高丽参加反抗铁木耳汗的叛乱，不幸被擒。铁木耳汗见到哈麦特，怀疑他是迄未找到的皇帝遗孤，打算把他杀死。臧蒂出于对先帝的忠心，宁愿牺牲亲生儿子也要保护先帝的遗孤。但是，臧蒂的妻子曼达美（Mandame）难以接受如此巨大的打击，在忠君与母爱两种感情的折磨下，欲言又止地吐露了部分真情。铁木耳汗据此推断，艾腾可能是真正的皇子，于是逼迫臧蒂说出实情。臧蒂在暴君面前只字未露，却悄悄将真情告诉了艾腾和哈麦特，两个青年此时方知自己的真实身份和原来的名字。为了不让对方替自己屈死，两人都坚称自己是真正的皇子，场面异常感人。铁木耳汗对臧蒂夫妇施以毒刑，逼他们如实招供。臧蒂的挚友米尔望（Mirvan）是个汉人，在此紧急关头，他不顾自己安危，设法将铁木耳汗的大将们调到远离首都的草原，使铁木耳汗成了孤家寡人，并向他谎称艾腾（即札费姆理）已被杀死。铁木耳汗向米尔望索要首级，米尔望却将身带利器的札费姆理引来面见铁木耳汗。一见面，两人便拔

剑相斗；在你死我活的恶斗中，札费姆理杀死了铁木耳汗。此时臧蒂已因受刑过重而奄奄一息，他对札费姆理交代了遗言后放心地闭上了眼睛。他的妻子经受不住丧夫和自责的双重痛苦，拔剑自刎。不难看出，墨菲与伏尔泰不同，他的功夫用在让剧情更能吸引观众，而不大在乎对中国道德的颂扬，为此他重新安排了全剧的情节，舍弃了成吉思汗对女主角伊达美的恋情，改变了遗孤毫无作为的情节，让他最后亲手杀死了暴君，为自己的家族报了仇。就此而言，与其他欧洲人的改编本相比，墨菲的《中国孤儿》最接近中国原著。墨菲的《中国孤儿》在1759年的首演中共演出9场，在1759年至1769年间年年上演。1777年作了重大修改后再度上演3场，此后虽未再在伦敦上演，但在都柏林、费城、纽约等地多次上演。1810年和1842年，此剧还分别在都柏林和纽约上演。

有人说，哈切特的《中国孤儿》是一部政治讥讽剧，梅塔斯塔西奥的《中国英雄》是一首诗，伏尔泰的《中国孤儿》是一出道德剧，而墨菲的《中国孤儿》则是一出情节剧。对于这个说法的正确与否，我们无需过于认真，它只是在一定程度上道出了欧洲各国作家们对于《赵氏孤儿》的不同理解和不同处理而已。

6“中国热”在法国

无论从哪个角度看，法国都是欧洲“中国热”当之无愧的中心。有关中国的信息法国最多，中国情趣在法国最风行，关于中国的争论在法国最激烈，在大多数中国研究领域里法国走在最前面，中国的影响在法国最大、最持久。前面已经谈到了“中国热”在法国的一些情况，本段再作一些补充。

法国由于不是海上强国，在远东贸易中落后于葡萄牙、西

班牙、荷兰和英国，法国所需中国商品，大多由荷兰等国辗转输入。因此，在由中国商品引发的“中国热”中，法国起初处于滞后状态。这种形势是从法国向中国派出第一批耶稣会士以后发生变化的，这批耶稣会士寄回欧洲的文字材料，极大地激发了法国人对于中国的向往，他们提供的信息，终于让法国政府懂得了如何进行对华贸易。“昂菲特里特”号1698年首次远航中国，满载而归，用中国商品为方兴未艾的“中国热”添了一把火。此后不久，“礼仪之争”从中国延伸到欧洲。传教士们彼此恶斗的战场有两个，一个是罗马，他们在那里向教廷递送一个又一个报告，力争教皇作出对于己方有利的决定，这些报告大多是“内部”文件，公众无从获悉其内容。另一个战场在巴黎，在这里他们出版或发行各种著述，宣示己方的观点，公众从这些论战著述中获得了大量关于中国的信息，加深了对中国的了解和认识，从而把“中国热”推向新的高潮。与英、德等国相比，法国的“中国热”具有参与的阶层和影响面广泛，自觉借鉴意识浓，探讨问题层次深，引发的争论激烈等特点。

法国人对东方的好奇心由来已久，在他们心目中，东方是包括土耳其、波斯、印度、中国、日本、暹罗等国在内的广大地区。由于当时交通不便，无法实地考察，人们只能借助他人的记述来满足自己的好奇心，于是一大批以东方为题材的作品应运而生，其中比较著名的有杜维尔迪埃的《奴隶或波斯史》（1628年）、德劳雅的《康斯坦丁堡三位王子的故事》（1632年）、杜拜伊的《久负盛名的中国人》（1642年）。这类作品中既有少量记实的游记，也有不少是凭借想象的虚构。曾德昭、卫匡国等人关于中国的著作传入法国，向法国人勾画了比较接近实际的中国形象。法国耶稣会士到达中国后，法国人终于有

了自己的信息来源，中国的神秘面纱逐渐被揭开。1704年，根据阿拉伯文翻译的《一千零一夜》法文版在巴黎出版，书中动人的故事和充满异国情调的背景，促使法国人的东方情趣进一步高涨，并且激发了人们了解真实情况的热情。1710年至1712年间，拉克鲁瓦（La Croix, Francois Petit de,）仿照《一千零一夜》写作了《一千零一日》，其中的《王子卡拉夫和中国公主的故事》讲述了这样一个虚构的故事：鞑靼王子卡拉夫爱上了中国皇帝的女儿图兰朵克特（Turandocete），公主要求每一个向她求婚的人回答三个问题，回答不出的人立即处死。许多求婚者因过不了这一关而相继被斩。鞑靼王子卡拉夫经受了严酷的考验，成功地回答了公主的三个问题，公主很不情愿地答应与他结婚。文中有一些有趣的细节描写，例如，一位撒马尔汗的王子因答题失败而被处决时，绞架上裹着白绸，数千士兵列队排成人墙，场面非常壮观；又如，卡拉夫回答问题时，皇帝端坐龙形的御座上，接受排列两厢的阁老们的三跪九叩礼，异国情调十足。这个故事获得巨大成功，十余年后被法国著名作家勒萨日（Lesage, Alain René, 1668-1747）于1729年改编为小说《中国公主》。意大利作家戈齐（Cozzi, Carlo, 1720-1806）的剧本《图兰朵》，意大利著名作曲家普契尼（Puccini, Giacomo, 1858-1924）的歌剧《图兰朵》，都是以这个故事为主干写成的，后者至今长演不衰，成为世界上许多歌剧院的保留节目之一。

中国园林之风同样吹到了法国。前面已经提到了凡尔赛的特里亚农宫，需要添上一句的是，路易十五曾下令法国海军在海外航行中广为收集奇花异草，用以装点特里亚农宫。特里亚农宫虽然拆毁了，但是路易十六的王后玛丽-安东奈特又令人在凡尔赛建造了一座“草屋”，据说，其灵感也是来自北京的

圆明园。18世纪80年代，“中国热”在欧洲已经逐渐冷却，法国的中国园林风却方兴未艾。离巴黎不远的尚蒂伊建造了一座中国楼，四角挂着大红灯笼。楼内四壁有壁龛，上面放着香炉，坐椅前面摆放着一些大理石桌子，墙上挂着表现中国节日的绘画和浮雕。天花板上画的是蓝色的天空，鸟儿在自由地飞翔。此类中国式建筑在法国盛行了十余年，直到法国大革命爆发。

与许多欧洲人一样，法国人也是通过商品逐渐认识中国的。瓷器是最早进入法国的中国商品。1984年扩建卢浮宫展厅时出土的文物再次表明，中国的青花瓷甚至早在17世纪初就已经传入法国。青花瓷在法国一出现就获得高度赞赏，被视为稀世珍品，人们亲昵地把它叫做“塞拉东”（Céladon）。“塞拉东”是法国作家乌尔菲（Urfé, Honoré, 1567-1625）的小说《牧羊女阿司特莱》（Astrée）中的男主角的名字，全书由五部分组成，前三部分出自乌尔菲笔下，出版于1607年、1610年和1619年，后两部分出自作家的一位秘书笔下，出版于1627年和1628年。书中讲述的牧羊女阿司特莱与塞拉东的爱情故事委婉动人，深受读者欢迎。男主角塞拉东身上的青色饰带，一时也成为时髦。中国的青花瓷出现在巴黎后，有人将它比作塞拉东的饰带，得到了公众的认可，于是塞拉东就成了中国青花瓷的代称。青花瓷在法国拥有无数喜爱者，凡是有条件的人家，无不以家中有几件青花瓷器为荣；到17世纪中期，任何一个别墅或宫殿若没有青花瓷器作为摆设，便不可能被看作完美。法国人虽然没有制造出青花瓷，但在仿造中国的其他瓷器方面颇有成效，离巴黎不远的尚蒂伊和赛弗尔都有著名的瓷器工场。直至今日，我们依然可以在赛弗尔瓷器博物馆中看到当年的精品。

漆器在法国极受欢迎，很早就有人从事仿制。17世纪30年代，马丁四兄弟获得巨大成功，他们仿制的漆器完全可与来自中国的漆器媲美，因而在欧洲各国名声鹊起，不但为自己赢得了荣誉，也为法国争了光。据说，国王路易十五的情妇蓬巴杜尔夫人使用的漆器家具，也出自马丁家族之手。这类家具的式样以中国家具为模仿对象，绘画和图案则以花鸟、仕女、中国式建筑为主。

从中国来到欧洲的商品，除了大宗的瓷器、丝绸以外，还有食糖、肉桂等食品，玉器、象牙制品、木雕、扇子（团扇和折扇）、彩印壁纸、阳伞、鼻烟壶、风筝等工艺品，丝绸、漆绘和螺钿嵌镶家具始终是富人们争相购买的中国货。印花壁纸和阳伞等商品既实用，又是艺术品，而且价格并非令人望而却步，所以受到中等以上家庭的普遍欢迎。

随着中国工艺品的流行，中国的绘画和图案逐渐为法国人所熟悉和喜爱，不但仿制中国的产品用这类图案作装饰，连法国的传统工艺品也纷纷采用中国绘画和图案。巴黎有名的戈布兰是专门为王公贵族制作挂毯的工场，它的产品也大量采用中国绘画和图案，以及表现中国人生活的场景等，例如皇帝上朝、皇后品茶、夜宴、采茶等等。宝塔、亭榭、仕女、花鸟、鹦鹉、猴子、梳着辫子的官员等具有中国特色的图案，被应用到挂毯、壁纸、花布等工艺品和日常用品上，甚至也出现在居室的壁炉上。在挂毯上常常可以看到以下这类中国场景：一位学者模样的人在低头读书，两个仆人跪在学者身后等候他的吩咐，远处的宝塔隐约可见；园中亭下，丫头张伞为女主人遮阳，女仆双膝跪地，向女主人献花，远处海边礁石旁，几个渔夫影影绰绰地在辛勤劳作。

中国工艺品成为人们竞相追逐的珍奇这种现象，在语言上

得到了反映。以中国 (la Chine) 为词根而造出的新词“拉希纳日”(Le lachinage), 在一段时间中被用来泛指罗钿嵌镶家具等中国工艺品, 一种采用中国花样的黄色棉布被称作“南京”(nankin), 而一种同类的丝织品则被称作“北京”(péin)。前文提到的“希努瓦斯里”一词应用更广, 几乎在整个欧洲流传, 而且被收入许多国家的词典, 使用至今。

18世纪下半叶, 发源于中国的皮影戏一度在法国相当流行, 成为雅俗共赏的一种大众娱乐方式。对于皮影戏传入法国的途径, 有两种说法, 或谓来自意大利, 或谓来自德国。至于皮影戏又是如何传入意大利或德国, 则无人说得清了。法国人干脆把皮影戏叫做“中国影子”, 最有名的皮影艺术家名叫塞拉芬, 他的保留剧目中有 74 出皮影戏, 鼎盛时期在巴黎闹市区的王宫剧场演出, 吸引许多男女老少前来观看。也是在 18 世纪末, 在民间舞会上化装成中国人已经蔚然成风, 随处可见。在集市或大街上, 常常可以见到以中国为题材的戏剧演出。出于对中国事物的浓厚兴趣, 法国人往往把与中国并无实际联系的东西, 冠以中国的名字, 例如, 巴黎和卢昂的一些公共澡堂叫做“中国澡堂”; 一种游乐场叫做“中国迷宫”, 场内有舞厅、游艺场等设施, 游艺场中有木制的龙供游客骑着转圈。据说, 著名的革命家巴贝夫 (Babeuf, Francois No 1, 1760 -1797) 曾将一家“中国咖啡馆”当作他的总部, 经常在这里会见其他密谋者, 这家咖啡馆的侍者都是穿着东方服饰的妙龄女郎, 楼梯口还摆放着一个中国士兵模型。

法国的“中国热”还有另一种表现, 那就是学者和思想家们对于中国的研究和思索。我们将在下面各个章节中逐一予以

参阅高迪埃:《中国在十八世纪的法国》,第 88 页及以下多页。

评述。

7. “中国热”在英国

英国的“中国热”有其自身的特点。首先，英国人对中国物质文明的某些方面，例如对瓷器、茶等特产以及花园、离宫等建筑的赞赏，胜过对中国的悠久历史和丰富的精神文明的钦佩。其次，英国文人大多对中国缺乏兴趣，热烈称颂中国的英国文人更是屈指可数；相反，总有一些英国人对中国始终持怀疑、轻视、贬斥的态度，不时发表一些与“中国热”唱反调的言论，即使在许多英国民众热衷于中国的时候，贬华的言论也从未被淹没；在欧洲的“中国热”降温过程中，英国人有意无意地起了带头作用。

在与中国的海上贸易中，起初英国落在西班牙和葡萄牙之后。为了获得中国商品，英国女王竟然授意船队在海上劫掠从中国返欧的西班牙和葡萄牙商船。1592年，葡萄牙商船“圣母”号在亚速尔群岛附近被劫至达特默港，所载商品全部被就地拍卖。最早经由荷兰输入英国的中国商品是瓷器，1609年伦敦就有了第一家瓷器店，此后则是纺织品和漆器。受到中国商品的催发，英国的“中国热”渐渐兴起，来自荷兰的国王威廉和王后玛丽对中国工艺品的癖好，影响了宫廷内外一大批人的情趣，到了安娜和乔治一世时期，英国人对中国的兴趣已经相当普遍。东印度公司运来大批漆器，伦敦便有了一些专卖店，出售屏风、茶盘、镜框等绘有漆画的用品。除了直接进口中国产品外，英国人还向印度定购漆器家具，或是画出图样让印度人制作，或是在英国做好毛坯，运到印度绘制漆画。从17世纪下半叶起，英国人就试图自行生产瓷器，但因不懂技术和缺乏适用的材料，生产出来的东西不像瓷器，倒像中国的

宜兴紫砂陶。

在那个年代，去过中国的英国人为数寥寥，到过中国的中国人更是凤毛麟角，英国人对中国的了解主要依靠各种文字资料。门多萨的《中华大帝国史》早在1588年就译成英文，曾德昭的《中华帝国史》也于1660年前后译成英文，英国人普查斯（Purchas, Samuel, 1575-1626）出版于1626年的《旅行者》（His Pilgrims）摘译了金尼阁的《利玛窦中国札记》，这些早期有关中国的名著连同另一些游记在英国广泛流传，为英国人带来了关于那个遥远国度的有趣信息。1660年前后，英国人已经知道中国是一个政治稳定的国家。中国的伦理道德也开始引起英国人的注意，他们认为在孔子身上集中体现了中国人的高尚道德，自然神论者对孔子学说中的唯物主义成分表现出极大兴趣，而辉格党和托利党则都赞赏儒家思想中的人道主义成分。根据柏应理的《中国贤哲孔子》编译的《孔子的伦理道德》于1691年在英国出版。在中国商品和来自欧洲大陆的中国信息推动下，英国人对中国的了解逐渐增多，在他们眼里，中国不再是东方地平线上一个陌生的国度，“中国热”渐渐形成。到18世纪中叶，人们对中国的热情不但进一步高涨，并且超越出了对异国情调的追逐，显现出比较成熟的理性思考。总起来看，尽管英国人从未对中国如痴如醉，即使是在高潮期间，也不像法国人那样狂热，然而，这不等于说英国不曾出现过“中国热”。

18世纪初，瓷器、漆器、墙纸等中国特有的工艺品，开始被广泛应用在英国的建筑物内部装修和陈设中，到了18世纪中叶，对于中国风物的喜爱发展成为一种风气。登载在1753年3月22日的《世界杂志》（The World）上的一篇文章反映了这种情况：“几年以前一切都是哥特式，如今一切都变成

中国式或中国化了。椅子、桌子、壁炉、镜框，乃至最平常的用具，无一不受中国的影响。”^① 对于中国建筑和园林的喜爱和模仿，是英国“中国热”的一大特点，1752年就有人著文介绍中国的建筑艺术，数年之后钱伯斯的《中国建筑、家具和服饰设计》则掀起了修建中国式园林的高潮。

欧洲大陆特别是法国出版的有关中国的书籍，在伦敦大多可以找到其译文或原版，其中以杜赫德的《中华帝国全志》影响最大。此书于1735年在巴黎出版后，英国的《绅士杂志》立即作了详尽的报道，并建议尽快译成英文。结果有两家出版社组织翻译，彼此展开竞争。1736年出版的是一种节译本，题为《中国通史》（The General History of China），极受欢迎，到1741年已发行第三版。自1737年初开始，另一种译文陆续在一份杂志上连载。范存忠先生谈到18世纪40年代英国出版物时说：“翻阅一下18世纪那些日益大众化的杂志、小报和期刊，就会为英国人对于中国的兴趣和了解感到吃惊。”^②

公众对于了解中国的渴望，为戏剧创作提供了契机，为了招徕观众，剧作家们纷纷采用中国题材编写所谓的喜剧。一位剧作者在前言中写道：“我们离中国那么远，对中国那么缺乏了解，这便使我产生了以这个遥远的国度为题材的念头。故事是虚拟的，人物是凭想象塑造的。”^③ 1720年，法国的《中国

^① 转引自陈受颐：《奥立佛·哥尔斯密及其中国信札》，载《天下月刊》（Ch'en Shou-yi: Oliver Goldsmith and His Chinese Letters; T'ien Hsia Monthly），卷（1939），第34页。

^② 范存忠：《约翰逊与中国文化》（Fan Tsen-chung: Dr. Johnson and Chinese Culture），伦敦，1945年，第6页。

^③ 转引自霍诺尔：《中国情趣——对中国的看法》，第126页。

医生阿勒甘》引进英国，在伦敦上演，从此成为新的娱乐方式，在数十年中始终受到民众欢迎；1755年上演了《多变的人——阿勒甘在中国》，同年还上演了法国芭蕾舞剧《中国狂欢节》。以中国为题材的戏剧在英国舞台上活跃了将近一个世纪，直到1789年，英国人还能在伦敦看到闹剧《中国官员或跛夫阿勒甘》。

韦伯 (Webb, John, 1611-?) 读过金尼阁、曾德昭、卫匡国等人撰写的许多有关中国的著作，是为数不多的对中国表示好感的英国学者之一。他在1669年写了《从历史论证中华帝国的语言是初始语言的可能性》(An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language)一文。韦伯在此文中试图论证的主要问题是：在《圣经》记载的巴别塔之乱以前，全世界共同使用的语言是汉语。仅仅运用当时的语言学知识，显然不可能得出这个结论，所以韦伯采用了历史学方法，从巴别塔之乱以前所有人共操的初始语言，在洪水之后是否被保存下来这个问题入手。为了对这个问题给予一个明确的回答，关键是要弄清楚挪亚乘坐的方舟究竟漂泊到了什么地方，他们一家人在何处靠岸登陆。韦伯依据他所掌握的中国历史知识，通过一些牵强的比附，断言挪亚在洪水中漂到了中国，洪水退后便留居中国，在这块土地上繁衍生息。韦伯据此认为，中国历史上记载的尧其实就是挪亚，而中国人则是挪亚的后代。挪亚定居中国后并未更换语言，他的后代所操语言也就是挪亚在巴别塔之乱以前所操的人类共同语言，也就是说，中国人的语言即汉语就是人类的初始语言。由此不难看出，此文虽然以语言问题为题，其实讨论的是历史。

有趣的是，一个世纪之后的1761年，另一个英国人尼德

罕姆 (Needham, Turbeville,) 出版了一部与韦伯唱反调的著作《论埃及象形文字》(De Inscriptiōne quadam Aegyptiaca Taurini Inventa), 作者在这部书中力图证明中国的文字来自埃及象形文字, 并由此断言, 关于中国的历史十分悠久的看法是错误的。这种观点在欧州并不新鲜, 就在两年前的 1759 年, 法国著名汉学家德经提出了一种令人吃惊的理论, 声称中国是埃及人的一个殖民地。英国学界为此展开了一系列争论, 尼德罕姆的论点竟然还得到了一些学者的支持。

出身名门的沃尔波尔是个放弃政治投身文学的作家, 他对中国十分仰慕, 曾虚构了一篇讲述中国王子与英国贵族女子相爱的故事。他的住宅里有一个房间, 专门陈设中国的瓷器、家具和其他工艺品。他还养了许多金鱼, 并把金鱼池命名为“鄱阳”, 由此可见, 他对中国确实有所了解。1757 年, 沃尔波尔在杂志上发表了一封信, 杜撰的发信人和收信人都是中国人, 分别叫作克苏贺和廉恩奇, 信的内容是借中国人之口批评英国的社会和政治弊端。此信显然受到法国大思想家孟德斯鸠的名著《波斯人信札》的影响, 不但形式类同, 手法也极为相似, 即借外国人之口针砭本国的时政。

沃尔波尔的这种手法在若干年后又被哥尔斯密袭用。1760 年 1 月, 哥尔斯密的《中国信札》开始刊登在期刊上, 每周刊登两次, 第二年间隔稍长, 到 1761 年 8 月, 总共刊出 119 封信。1762 年结集出版时增加了另外 4 封信, 总计 123 封, 题名为《世界公民, 或一位居住在伦敦的中国学者寄给他的东方朋友的信》(Citizen of the World or Letters of a Chinese philosopher, living in London to his friends in the East) 杜撰的写信人是一位名叫廉恩奇·阿尔唐基的中国哲学家, 此人原籍河南, 在广州略为学过一点英语, 曾长期在世界各地漫游, 见多识广, 虽然

依旧保留着中国人的独特眼光，却已摆脱了狭隘的地域观念，所以被作者称为世界公民。虚构的主要收信人是中国的礼部尚书凤凰，此外还有居住在阿姆斯特丹的一位商人。哥尔斯密的对中国知识大多来自法国，他肯定读过李明的《中国近况新志》和杜赫德的《中华帝国全志》，对伏尔泰论述中国的著作和另一位法国作家达尔让 Argens, Jean-Baptiste de Boyer d', 1704-1771) 的《中国信札》也绝不会生疏。书中穿插了许多中国的人和事，诸如“庄子劈棺”之类，有些是原原本本地转述，有些是改头换面、移花接木地改编，还有一些是凭空杜撰。他常常直接抄袭伏尔泰等人的著作，但由于缺乏中国知识，抄袭过程中时常出错，例如将伏羲和佛误认为是同一个人。哥尔斯密笔下的中国基本上是一种正面形象，是一个历史悠久，文化优秀，由开明君主统治的国家。他写作此书的目的似乎是为了讥讽英国人，然而他也经常在信中对中国的冷嘲热讽，中国的家具、瓷器，花园、建筑，乃至金鱼，都可以成为他讥笑的对象。他常拿中国人与英国人相比，结果几乎总是英国人优于中国人。不过，哥尔斯密无意中却也告诉我们，那时的英国人虽然还分不清老庄孔孟，可是中国人的思想和哲学却已经成为他们思考和借鉴的对象了。孟德斯鸠笔下的波斯人嘲弄的是法国旧制度下的种种不合理现象，哥尔斯密虽然也针砭英国时弊，但他指责英国人盲目推崇和模仿中国的劲头也不小。哥尔斯密文笔典雅、诙谐、隽永，所以此书在英国文学史上占有一席之地。在18世纪的英国，以中国为题材的文学作品中，值得一提的也只有这一种。

1761年，帕西以自己的名义出版了《好逑传》的英译本，此书附有3篇文章，介绍了一出中国戏的剧情，转译了一些中国的格言和诗。仅隔一年，帕西出版了他的另一种著作，题名

为《中国诗文杂著》(Miscellaneous Pieces Relating to the Chinese)，此书共收8篇文章，多数是译自法国传教士的作品，如王致诚论圆明园园林艺术等，此外还有钱伯斯论中国园林等过去已经发表过的著作；属于帕西本人的作品，只有《中国孤儿》的译文一种。帕西虽然读了不少法国耶稣会士著作，却并不同意他们的看法，他认为中国人非常迷信，政府并不开明，中国人贪得无厌，如此等等。他的一些看法很特别，例如欧洲人通常都赞扬中国的科举取仕制度，但帕西却认为，科举制度既然允许家境贫寒的子弟进入官场，这些过去受过穷的人迅速致富的欲望必然特别强烈，因而肯定非常贪婪，官场的风气也就不可能清廉。

18世纪在英国有一批自称自由思想家的自然神论者，他们勇敢地向传统的基督教神学发出挑战，力图对宗教和《圣经》作出比较宽容的解释。这批思想家在孔子身上看到了一个信天道而不信偶像的哲学家，因而对孔子的哲学极感兴趣。他们认为，孔子及其门徒是天地间最纯真的自然神教的信徒，孔子的学说可以用来对抗基督教教义中晦暗的神秘主义和愚弄人的成分。丁达尔(Tindal, Matthew, 1657 - 1733)是最激烈的自然神论者之一，他不但攻击教会，而且批评《圣经》，主张以理性解释《圣经》。在其1730年出版的《基督教探源》(Christianity as Old as the Creation)一书中他将孔子的学说与基督教教义进行比较，认为前者不见得比后者逊色，例如，孔子的“以直报怨，以德报德”，就比基督教的主张“仇人若饿了就给他吃，若渴了就给他喝”高明。所以孔子的教诲不仅不与基督教相悖，而且可以充实基督教教义。他说：“我非但不认为孔子和耶稣基督有很大区别，我想，前者的箴言可以帮助阐明后

者晦涩难懂的东西。^① 因此，丁达尔非常赞成德国哲学家莱布尼茨的意见，应该请一些中国人到欧洲来传授自然神论。另一位有名的自由思想家博林布洛克（Bolinbroke, Henry Saint John, 1678-1751）是英国 18 世纪鼎鼎有名的大政治家，在他看来，孔子是一个讲究实际的学者：“孟子与他的老师孔子……把学说分成三部分：一、个人对自己负责；二、个人对家庭负责；三、个人对国家负责。总之，一个人可以做哲学家，而同时又担负公务。……一个人脱离了公务可以当哲学家，不脱离公务也可以当哲学家。”^② 他认为，孔子的学说本来简单明了，后来被诸多注释家弄得玄而又玄，于是引起了种种争论，这情形就像基督教神学把好端端的基督教糟蹋了一样。博林布洛克在这里是借题发挥，借助对孔子的赞扬批评基督教神学。在他看来，孔子所主张的修齐治平，完全是理性的行为，符合自然的道理即“天道”，实际上便是自然神论或自然神教。

8：“中国热”在德国

德国的“中国热”既不同于法国，也与英国有异。上流社会对于中国情趣的热衷，大体上与英、法两国相同，但民间几乎从未出现过法国那样的狂热。然而，德国的学者对中国的关注和研究，不但远胜英国人，而且在时间上还早于法国人，当莱布尼茨潜心研究中国并取得相当成就时，法国尚无非教会的学者对中国给予认真的关注。如果说，法国人对于中国的关注，隐含着对社会发展方向的探讨，因而始终伴随着激烈的论

^① 罗柏森：《传教士在中国宫廷》，第 25 页。

^② 转引自范存忠：《十七八世纪英国流行的中国思想》，载《文史哲季刊》，第 1 卷（1942 年），第 1 期。

战，宗教色彩和政治色彩都相当浓烈，那么，德国人对中国的研究就相当超脱，多数学者基本上是把中国当作纯粹的学问来研究的，他们彼此虽有些交流，但少有争论，更没有形成相互对立的两种看法。这种情况当然与德国社会发展滞后于法国有关，从政治上说，德意志尚未实现统一，从经济上看，德国社会离资本主义也比法国更远一些。“中国热”在德国不是一股潮流，更不是一种运动，因此，它对德国的影响主要显现在某些哲学家和学者身上，并未对整个社会造成震动。

德国的“中国热”也受到法国的传染。从17世纪下半叶开始，法国在德国的影响有增无减，法语是上流社会使用的语言，巴黎的一切时髦，无论服饰、用具或室内装修，贵族们都趋之若鹜。正为法国人所热衷的中国情调，德国人自然也竭力模仿。英国人的中国园林风尚未刮起之时，德国人已经在法国人的带动下，开始修建中国式建筑了，1705年，选帝侯弗兰茨·冯·申博恩在班贝格建成了第一个“中国房间”。当时的一些中国瓷器收藏家，为了突出藏品的东方风格，往往喜欢把藏品室布置成中国式的房间，第一个这样的房间在1710年就出现在柏林附近。1715年至1717年在德累斯顿建成的所谓日本花园，其实是一个中国式的建筑，建筑物外部有挑檐式大屋顶和柱子，室内摆满了各种中国式的器物，诸如瓷花瓶、漆绘的柜橱、中国式的桌椅等。这也是一所用于收藏东方瓷器以及德国仿制品的建筑物，后来成了德国18世纪最大、最早和最著名的中国式建筑之一。巴伐利亚选帝侯马克斯·埃玛纽埃尔曾在凡尔赛小住，1715年回到德国后，在他的宁芬堡夏宫里修建了名为“塔楼”的仿中国式建筑。这是一座八角形的房屋，内墙用蓝白相间的瓷砖贴面；两间内室都采用中国式的装修，一间以中国花纸贴墙，用作客厅的另一间中，错落有致地摆放着

一些中国的红黑色的漆器家具。英国人掀起中国式建筑和园林高潮后，德国随之出现了一阵竞相追逐之风。1781年在威廉湖畔建造的所谓“木兰村”中共建起了十余栋中国式的房子，还把其间的一条小河叫做“吴江”，河上架起了中国式的拱桥；主楼两层，其余房舍均为带游廊的平房。就在中国式园林纷纷涌现之时，恩泽（Unzer, Ludwig）从理论上论证了中国艺术观的合理性。他认为，中国人主张在园林中多用曲线与小路、小河、台阶、桥梁等等，确实优于刻板的直线，表现了一种高尚的心理；从微观看，中国园林的某些组成部分似乎有怪异之嫌，但从整体看，却和谐而生动，既能常常令人产生惊喜的效果，又能时时引人生发幽思。

莱布尼茨是欧洲第一位致力于推动中国与欧洲文化交流的著名学者，他在欧洲的“中国热”远未达到高潮之时，便以其广博的学识和深邃的眼光认识到中国文化的意义，从而表现出巨大兴趣和进一步探索的强烈欲望。他的兴趣和欲望不是出于好奇心和异国情调的向往，而是基于对中国文化博大精深的坚定信念。在他的影响下，18世纪德国出现了一批以研究中国为终生追求的学者，所以，无论怎样评价莱布尼茨对于德国的“中国热”的贡献，都不会过头。鉴于莱布尼茨在欧洲“中国热”中的重要地位，我们将另辟专节对他进行较为详细的评述。

米勒（Müller, Andrea, 1630-1694）是一位欧洲和亚洲语言专家，大学毕业后曾去英国协助他人编写字典；他在东方语言研究方面的声誉引起了热爱中国文化的选帝侯腓特烈·威廉的注意，遂被任命担任柏林一所学校的教务长，1667年来到柏林。这位选帝侯建立的柏林东亚图书馆，为米勒提供了接触有关中国书籍的机会，米勒的中国研究由此开始。1670年，

他发表了《中国地理历史简述》(Disquisito geographicae et historicae de Chataje),这是一本分量很轻的小册子,除了摘自传教士著作中的一些有关中国的概况外,比较有意义的大概就是对于天干地支纪年法的介绍。1672年,他发表了对“大秦景教流行中国碑”的研究结果,题名《中国碑》(Mnumenti Sini-ci),文中对此碑的每一个汉字都用西文注音,并附声调。1674年,他写成了《汉语奥秘》(proposito Clavis Sinica)一文,首先呈送腓特烈选帝侯,不久公开发表。文中宣称,他发现了揭开汉语之谜的钥匙,一旦掌握这把钥匙,只需一年功夫就可顺利阅读中文和日文。他把这项研究成果称作“发明”,声言在某些条件得到满足之前,他不会将这项发明公之于众。后来他还发表过一些研究中国的著作,但是直到去世也没有公布他的“发明”。米勒的“发明”引发了广泛的反响,莱布尼茨对此也十分关心,在米勒不愿公布其“发明”的情况下,曾致函详加询问。米勒没有向莱布尼茨提供任何进一步的信息。数年后,另一个德国学者门策尔于1697年致函莱布尼茨,声称他也发现了“汉语奥秘”。莱布尼茨进一步追问,回信者却是门策尔的儿子,原来门策尔已瘫痪在床,无法执笔了。信中称,门策尔已完成此项研究,并已写成专著,信中附有此书的首页、题词页和序言。序言表明,门策尔根据明朝梅膺祚编纂的《字汇》,研究了汉字的部首。原来他以为掌握了部首,就掌握了汉字的“奥秘”。^①

德国的大文豪哥德(Goethe, Johan Wblfgang von, 1749 - 1832)是一个世界级名人,在他生活的年代,欧洲的“中国

^① 参阅孟德卫:《奇异的国度:耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》第200-203页。

热”已达顶峰，接着便开始迅速下降。他对中国的态度反映了这个时代的特征，一方面是有兴趣，另一方面是并不一味赞美。他在自己的住宅里，摆放着中国式的描金漆绘家具，墙上挂着表现中国风光的壁毯；然而对于在中国影响下形成的罗可可之风，他时时流露不屑。据说他读过卫方济的《中国典籍六种》。当他在杜赫德的《中华帝国全志》上读到《赵氏孤儿》时，兴味盎然，也许被此剧所体现的中国人的道德观念所感动，遂决定进行改编，定剧名为《爱尔彼诺》（Elpenor），于1781年动笔，可惜写成两幕后因故中辍；全剧虽然未能最终完成，但毕竟留下了一段佳话。1796年，他在信中与友人议论不久前读到的《好逑传》。此后哥德对中国的兴趣并未稍减，年近古稀时甚至还集中精力对中国进行过一段时间的研究，不过此时已是19世纪，越出了本书讨论的范围。

9. “中国热”在欧洲其他国家

在北欧，“中国热”虽然没有真正形成，但中国情趣却也在这里找到了知音。在18世纪北欧国家中，对于认识中国贡献最大的人是路德维格·霍尔贝格（Holberg, Ludvig, 1684-1754）。霍尔贝格生于瑞典，成年后生活在丹麦，曾在哥本哈根大学担任教授，既是科学家、思想家，又是教育家和作家。他曾到英国、法国、德国、荷兰和意大利，见多识广；他对孟德斯鸠的《论法的精神》和《波斯人信札》极表赞赏，还受到其他法国启蒙思想家的影响。他对中国的了解全靠二手材料，尤以杜赫德的《中华帝国全志》为最。他写了6篇有关中国的文章，向一般群众普及有关中国的知识，文中涉及中国的农业、宗教、语言等，此外还在他的剧本和专著中多处提及中国。他认为大多数中国人与大多数欧洲人一样无知而迷信，可

是受过良好教育的中国精英却具有很高的水平，在他们治理下的中国是一个开明的国家，所以他认为应该研究欧洲可以向中国学些什么。他撰文对《赵氏孤儿》进行评述，并转译了该剧的第一幕和第二幕。他赞扬该剧有益于提高人民的道德水平，但与法国文人一样，认为该剧不符合“三一律”，批评该剧在结构和艺术形式上尚有欠缺。霍尔贝格认为孔子的哲学是合乎理性的，值得欧洲人详加研究。18世纪的北欧人对于中国的认识，与西欧人没有多大区别，这要归功于霍尔贝格的努力。他的信息虽然主要来自在华法国传教士，但由于他不是教会人士，所以他在介绍中国时，着眼点在于普及有关中国的知识，而不在意中国人的宗教信仰是否与欧洲人相同，就此而言，他不是简单地传递信息，而是对信息进行了一定程度的加工。^①

1731年瑞典设立东印度公司，以瓷器为主的中国商品开始大量输入瑞典。瑞典王家科学院首任院长卡尔·里奈（Carl Linné）有一些学生及友人任职于东印度公司，他积极利用这些关系增进对东亚及中国的了解。当他获知东印度公司的一位员工手中握有中国名画“耕织图”后，亟欲将此画收归科学院珍藏，于是向藏画者作出以科学院院士头衔交换此画的许诺，由此不难看出，这位院长对于中国的艺术品有着何等热烈的追求。“耕织图”为南宋刘松年所作，康熙皇帝得到此画后爱不释手，遂令宫廷画家焦秉贞雕版印制，制成耕图和织图各二十三帧，康熙为每一帧图题诗一首，因而又称“御制耕织图”，极为珍贵。瑞典驻巴黎大使谢费尔（Scheffer, Carl F., 1715 - 1786）是一位“颂华派”，而且与《中国建筑、家具和服饰设

^① 参阅《第6届尚蒂伊国际汉学会议文集》（Actes du 6e Colloque international de sinologie 1989），旧金山，1995年。

计》的作者英国人钱伯斯是好朋友，他在传播中国文化的方面所作出的贡献，促进了瑞典人对中国的好感。乌普萨拉大学早在1694年就有学生以中国长城作为学位论文的题目，1710年又有人撰写了关于孔子哲学的论文。同欧洲其他国家一样，瑞典王室对中国的兴趣也非常浓厚；“中国热”在瑞典的最大举动就是国王阿道夫·弗里德利克（Adolphe Fredeic, 1710-1771）下令于1753年建造的一座中国式宫殿，这座在斯德哥尔摩夏宫的原址上建成的宫殿，是国王送给王后的生日礼物。^① 国王古斯塔夫三世（Gustave, 1746-1792）及其大臣一如先王，对中国的热情不减，对来自中国的一切都非常着迷，而且对法国重农学派称颂中国的言论颇有同感。

荷兰作为一个海上贸易大国，引进中国商品早于并多于其他欧洲国家，不但本身受到中国商品的影响，而且以这些商品影响了其他欧洲国家。荷兰几乎没有出现过名副其实的“中国热”，但是荷兰人对欧洲的“中国热”却不无贡献，17世纪末纽霍夫的游记是出自非传教士之手的重要著作，为欧洲人提供了许多真实而具体的中国信息。由于在荷兰港口停泊的船只往往会带来关于东方的信息，所以荷兰简直就是中国信息的集散地，尤其在1650年至1660年间，每一艘来自远东的商船必定会带来有关中国的最新消息。荷兰人信奉新教，政府对出版物的检审比较宽松，所以不少欧洲天主教国家的作家在荷兰出版自己的著作，借以躲避本国的检查。孟德斯鸠是法国人，但是

^① 参阅威尔逊、凯莱（编）：《欧洲研究中国：欧洲汉学国际研讨会文集》（Wilson, Ming and Cayley, John (ed) Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology），伦敦，1995年，第161-162页。

他的成名之作《波斯人信札》却是在荷兰出版的；卫匡国是意大利人，他的《中国新图》也是在荷兰出版的。荷兰人对中国情趣似乎并不十分热衷，但荷兰学者对于中国的研究却引人注目。早在1626年，荷兰人就编成了一部中-荷-拉字典。在17世纪，高利乌斯和伏希乌斯（Vossius, Issac, 1618-1689）等人均为欧洲的早期汉学作出了贡献。

18世纪的意大利和其他欧洲国家一样，到处可见中国情调，威尼斯从17世纪末就生产中国式的漆绘家具，罗马、威尼斯和佛罗伦萨等地，每遇重大节日便可见到化装成中国人的游行者，在广场上和街头载歌载舞。意大利各地舞台上常常上演中国题材的戏，其盛况绝不亚于法国和英国，尖顶帽和船形鞋成了舞台上的所谓中国角色的典型行头。佐里在他的著作中指出，当时意大利有许多关于中国的戏剧作品，如《中国英雄》、《鞑靼大汗》、《中国皇帝入城记》等。^①也许因为早在马可波罗时代，威尼斯就已经向东方开放，接受东方的影响，因而18世纪的威尼斯，在“中国热”的许多方面走在其他意大利城市前面，在戏剧方面尤其如此，许多中国题材的意大利喜剧或歌剧都是在威尼斯首演的。1752年上演了彼得罗·基亚利（Chiari, Pietro, 1711-1785）的《中国女奴》，剧中的一个角色用大段独白颂扬马可波罗的功绩。演出获得成功，好评如潮，作者大受鼓舞，立即写了续篇《中国姐妹》，于第二年演出。梅塔斯塔西奥根据《赵氏孤儿》改编的《中国英雄》曾于1753年在威尼斯上演，戈齐编写的中国题材的（图兰朵）也曾于1761年在威尼斯演出。在中国式的室内装饰方面，最著

^① 参阅佐里：《中国与意大利启蒙时代》（Zoli, sergio: La Cina e l'età dell'uminismo in Italia），波伦亚，1974年，第114-115页。

名的是 1757年至 1759年间在那不勒斯建成的一座王家别墅中的一个中国房间，墙壁和顶棚全都使用瓷砖镶砌，花饰呈浮雕状，画面上有鸟、蝴蝶以及中国官员等常见的所谓中国场景。这个中国房间深得王室成员的欢心，当一名王室成员前往西班牙继承王位后，竟然下令在西班牙照样建造一个。^① 意大利人撰写的有关中国的著作，大多出自耶稣会士笔下，其中许多是内部文件，难得与一般公众见面。但是，意大利人翻译介绍其他欧洲国家的作者关于中国的著作热情很高，不但门多萨等人的著作有意大利文译本，就连冯秉正的《中国通史》这样的大部头著作，也在原著出版后不久就有了意大利文译本。

当今意大利著名汉学家白佐良 (Bertuccioli, Giuliano) 谈及 17世纪以来意大利对中国的研究时认为，意大利迟至 1870年才实现独立，组成为一个统一的民族国家。这一特殊政治背景使得统一之前的年轻人，少有条件接触与中国有关的事务，连前往中国经商的机会也很少，因而限制了意大利人对远东和中国的兴趣。他说，整个 17和 18世纪，在关心中国研究和中国方面，“我找不出一个值得一提的意大利人”。^② 白教授的话不无道理，但我们觉得，意大利的著名思想家维柯 (Vico, Giambattista, 1668-1774) 还是值得一提的。维柯没有就中国进行过专门研究，但在研究中时而涉及中国，在他的著作里不止一次把中国作为例证进行论述。他与当时许多欧洲人一样，对中国文字抱有极大兴趣，却又不得要领。他认为，汉字是一种象形文字，而中国人直到今日依然使用象形文字的原因，则是

① 参阅霍诺尔：《中国情趣 - 对中国的看法》，第 122-123页。

② 威尔逊、凯莱 (编)：《欧洲研究中国：欧洲汉学国际研讨会文集》，第 7页。

中国人长期不与其他民族交往，自我封闭在黑暗的孤立状态中。他对汉字的看法当然相当幼稚，但他发现了中国人的自我封闭意识，并把它视为中国进步缓慢的原因，应该说这是相当深刻的见解。这种观点的出现也说明，欧洲的“中国热”已经到了该降温的时候了。在他的眼里，孔子并不是贤哲，更不是圣人，而只是一个企图用法律来规范伦理的立法者，因而，他对孔子远远没有表现出伏尔泰那种五体投地的敬意。^①

波兰的中国情趣早期主要体现在国王扬·索别斯基三世（Sobieski, Jan, 1624-1696）身上。这位国王于1683年驰援维也纳抗击土耳其，带回国的战利品中有一些来自中国的工艺品，被视为珍宝。他的图书馆管理员科汉斯基是一个耶稣会士，与德国学者莱布尼茨相识，经常就有关中国的各种问题同莱布尼茨交换意见，这对国王本人不无影响。国王娶一位法国贵族女子为妻，作为陪嫁，她带来了一批中国物品，同时也带来了中国情趣。国王在佐尔克维亚和雅夫洛夫修建的中国式宫殿，此后二三十年里，一直是波兰上流社会仿效的对象。他还在维拉诺夫宫中作了中国式的装饰和布置，连床具、帐幔和睡衣都是中国式的或用中国材料制成的。在此期间，亚美尼亚商人转运了一些中国商品到波兰，普通波兰人开始有机会较多地接触中国商品，由此对中国逐渐增加了感性认识。国王扬·索别斯基三世于1696年去世后，波兰的中国风一度冷寂。1733年至1764年间奥古斯特三世（Auguste, 1696-1763）在位期间，中国风再度兴起，华沙古堡中增添了不少中国家具。1764年斯·波尼亚托夫斯基 Stanislas Auguste Poniatowski, 1732-1795) 登上王位，中国风渐趋鼎盛。这位酷爱中国艺术的国

^① 参阅忻剑飞：《世界的中国观》，第153-159页。

王，不但大量从法国与荷兰进口中国工艺品，并且修建了一些中国式的宫堡和园林，其中以瓦金基宫最能体现中国特色，庭院和室内均竭力模仿中国建筑风格，连壁纸上都绘有广州的街景。波兰王后玛利亚·莱什钦斯卡（Leszczynska, Maria,）在穆什的宫堡中修了一个工作室，全部采用中国装饰。在国王的带动下，民间的中国风也随之高涨，1768年在贝尔维台尔建起了一个瓷窑，仿制中国瓷器；富人们按照英国人钱伯斯关于中国建筑的著作，纷纷建造中国式的房屋和园林，中国式的大屋顶在此时开始出现。中国风遍及所有手工艺领域，在一些教堂里，耶稣像上竟然披着东方图案的花布，这种情形在西欧国家中也难得见到。由于关于中国的信息几乎全部来自西欧，尤其是法国，所以波兰的知识分子将有关中国的种种传说，视为来自西欧的乌托邦，对于他们来说，中国不在远东，而在法国，在离凡尔赛不远的地方。孔子的学说也引起波兰人的注意，1785年，有人在雅盖沃大学讲授孔子的儒学，1698年，伏尔泰的《中国孤儿》在华沙演出。^①

俄国是中国的北方近邻，从17世纪中叶开始与中国进行外交往来，使臣们返回俄国时，都带着中国官员或皇帝本人赠送的礼物，其中主要是手工艺品以及丝绸，由于两国贸易尚未大规模展开，所以这些中国礼物显得尤其贵重，受到俄国人的喜爱。不久以后俄国商队接踵而来，贩运回去丝绸、锦缎、宝石、瓷器等中国商品。与此同时，由海路运抵欧洲的中国商

^① 参阅塔兹宾：《16-18世纪东方对波兰的影响》；载《波兰在第布加勒斯特15届国际史学大会上》（Tazbin, Jamsz: Les influences orientales en Pologne aux 16e-18e siècles, Poland at the 15th International Congress of Historical Sciences in Becarest），华沙，1980年。

品，从西欧北上转入俄国。欧洲传教士一直希望经由陆路从欧洲前往中国，借以减少海上航行的巨大风险；虽有几位传教士在这条路线上获得成功，但由于俄国官方的阻挠等原因，从欧洲至中国的陆路交通迟迟不能打通。西欧的“中国热”高涨之时，俄国也刮起了修建中国式园林之风，庭台楼阁和中国式的室内陈设，也为俄国贵族所喜爱。彼得堡郊外皇村的夏宫、奥朗宁堡的中国宫，就是以中国宫殿为模式建造的。夏宫里面有中国式的小桥流水和亭子等建筑小品，客厅也按照中国习俗布置。汉学研究也在俄国开展起来，德国著名学者贝耶曾在彼得堡科学院任职，在那里完成了多种汉学研究著作；法国科学家德里尔被聘为俄国天文台台长，他不但曾是黄嘉略在巴黎的邻居，而且与一些耶稣会士保持着联系。这些与中国有着种种联系的外国学者在俄国工作期间，与在华耶稣会士长有书信往来，从而促进了俄国的汉学研究。18世纪20年代，俄国政府通过东正教北京布道团有计划地培训俄国汉语人才，其中两名学生后来在科学院从事研究，先后翻译了包括《大学》、《中庸》、《通鉴纲目》在内的许多中国古代著作。伏尔泰的《中国孤儿》则于1788年被译成俄文。^①

四、中国在18世纪欧洲的形象

事实上，不但在欧洲没有一个统一的中国形象，即使是同一个国家的人民，对中国的看法也是仁者见仁，智者见智，主要原因至少有两个。首先，信息来源不同，有的国家，例如法

^① 参阅孙成木：《俄罗斯文化一千年》，北京，1995年，第306-309页。

国，由于有大量传教士在中国，而这些传教士大多数是耶稣会士，因此，在华耶稣会士通过提供有关中国的信息，把他们对中国的看法灌输给了法国人。但是，由于当时的法国正处在社会大变革的前夜，人们的思想非常活跃，加之关于中国的礼仪之争在法国闹得轰轰烈烈，两派的意见都得到了充分的展示，因而对中国的负面看法在法国也不乏赞同者。在华意大利传教士人数相当多，然而除了利玛窦、卫匡国、殷铎泽等少数耶稣会士曾经向欧洲提供了许多有关中国的信息外，其余的意大利传教士关于中国的报道大多是教会的内部报告，没有得到公开发表的机会。意大利人对于中国的了解，很大程度上依靠来自法国的信息，他们对中国的看法受法国人的影响极大，无论对中国的肯定和否定，几乎都可从法国找到根源。不过，也许因为意大利人对于社会变革不像法国启蒙思想家那样持激进观点，所以他们面对中国时，心情比较平和，态度相对持重。在意大利，起初既没有明显的颂扬中国的高潮，后来也见不到所谓“中国神话”的破产。俄国虽然也是欧洲国家，但是地跨欧亚，且与中国接壤，中国与俄国之间的官方接触和民间贸易都与其他欧洲国家有许多不同之处。因而俄国人有自己的中国信息来源，无需依赖欧洲国家；何况俄国人大多信奉东正教，与在华欧洲传教士的关系比较疏远，所以他们的中国观较少受到法国耶稣会士的影响。其次，宗教信仰的不同也是影响人们心目中中国形象的一个重要原因，英国在这一点上比较明显。众所周知，英国在相当长的时间里是首屈一指的海上强国，在对外扩张和远东贸易中气势逼人，可是在19世纪之前，英国却没有向中国派出一个传教士，主要原因在于英国是一个新教国家，与天主教矛盾重重，而在19世纪之前，在华传教士无一不是天主教徒。正因为如此，英国人对于法国耶稣会士有关中

国的报道不但缺乏热情，甚至嗤之以鼻，法国耶稣会士的一些著作虽然也被译成英文在英国出版，但是受欢迎的程度远远低于法国、意大利等国。反之，英国人猜忌、怀疑和否定中国的言论，特别是对于中国开明政治的不屑，不但早于多数欧洲国家，而且势头强劲。所以，英国没有也不可能有伏尔泰。中国在欧洲各国的形象不尽相同的原因还有许多，例如，信息在传递和翻译过程中发生的有意或无意的变异，与外界接触的条件优劣和了解外界的愿望强弱，在历史上形成的民族特性等等。以上是就不同国家而言，纵然在同一个国家中，不同的信息来源、不同的理念等等，都会对中国形象的形成产生或大或小的影响。例如，传教士和商人、外交家描绘的中国往往不尽相同，即使同是传教士，也会因所属教派或修会不同而对中国有不同的评述。最明显的例子莫过于“礼仪之争”中对立的两派，分别展现在他们笔下的中国，有时几乎令人难以相信是同一个国家。总而言之，由于种种原因，在18世纪的欧洲，不存在一个人人认同的中国形象。然而，这并不等于说，18世纪的欧洲人对中国的看法千差万别，根本无法梳理出一个大致清晰的并被大多数公众接受的中国形象。史实表明，在较长的一段时间里，在大多数欧洲人心目中，中国的形象是确定的、清晰的，而且是正面的、美好的，如果否认这一点，就无法解释“中国热”何以出现并持续将近一个世纪。与这个形象并存的对中国的负面看法和评价，在一定程度上修正了中国在欧洲的主导形象中的某些理想化成分，但并没有将它淹没，反而衬托出这个主导形象的多样性和丰富性，提高了它的真实性。

1. 国土与人民

17世纪之前，欧洲人对中国的了解主要来自马可波罗那

部著名的游记，但是，马可波罗笔下的那个东方大国名叫契丹（Cathay），而不叫中国（China）。契丹与中国究竟是否同一个国家，这个问题曾经长期困惑着许多欧洲人。庞迪我、曾德昭、卫匡国等基督教传教士来到中国后发现，马可波罗的描述与他们在中国所见几乎完全一致，因而大体上肯定契丹便是中国，进一步询问了来到中国的中亚细亚商人后，疑团几乎完全消失，他们发现，契丹是撒拉逊人和蒙古人对中国的称呼。荷兰汉学家高利乌斯与卫匡国在欧洲的一次会见，为这个判断提供了最有力的旁证。高利乌斯搜集到了一些13世纪的波斯天文资料，其中包括一份契丹人的干支记时法。1654年卫匡国到达欧洲后，在莱顿会见高利乌斯。高利乌斯就那份波斯文资料中的干支问题向卫匡国请教，他刚刚念到“寅”字，卫匡国便不让他继续往下念，告诉他这是中国的天干，并接着把天干中余下的九个字背给高利乌斯听。这就说明，那份波斯资料所说的契丹人的干支记时法，实际上是中国人的干支记时法，由此证明，契丹人就是中国人。高利乌斯将这个发现敷衍成文，作为卫匡国的《鞑靼战纪》的附件付梓出版，自此以后，几乎不再有人怀疑马可波罗笔下的契丹就是中国。

西人何以称中国为China？有多种推测：有人说是中国人常挂在嘴上的“请”字的音变；有人说是中国最大的海港漳州的音变；有人说，当年中国的秦朝威名远播，西人遂称中国为“秦”，China一词便来自秦（Chin）。西人之所以未能自始至终使用China这个词，原因在于中国人以朝代的名称自称，而朝代在历史上多有更迭，西人对中国的称呼也随朝代更迭而变化。欧洲人发现，中国人对自己的国家也没有一个固定不变的称呼，以前叫大明，如今称大清，也因朝代更换而异。

可以毫不夸张地说，没有一个欧洲人不震惊于中国的幅员之辽阔，他们觉得，中国每一个省的面积几乎都相当于欧洲的一个国家。由于地理学尚不发达，欧洲人以为中国的领土呈四方形，东南濒临大海，西部边界止于陇西，南部达于海南岛，长城则是中国的北方边界。他们把长城以北地区称作鞑靼，而所谓鞑靼人则包括满族、蒙古人和聚居在中亚细亚的许多民族。欧洲人认为中国得天独厚，除了北方沙漠，东、南、西三面都有天然屏障。

卫匡国的《中国新图》极大地改变了欧洲人对于中国地理的无知状态，他不但一一列出了中国十五个省各自所属的州、府、县，而且介绍了各地的地形、山川、城市、物产、交通以及名胜古迹等等，所以到了17世纪下半叶，欧洲人所掌握的中国地理知识，已达相当高的水平，在此后将近二百年中，并无实质性的增补或变化。正因为如此，法国大文豪伏尔泰曾说，欧洲人对于中国的了解甚于对欧洲某些地区的了解。

中国有许多大城市，最著名的是北京、南京、广州、泉州、杭州、苏州、西安。作为首都，北京理所当然地得到最多的介绍和描述。北京的内城被称作“满人城”，外城被称作“汉人城”，在内城之内还有皇城和紫禁城。紫禁城内是皇宫，其体量之大俨然是一座城市，红墙黄顶，宫殿无数，高台玉榭，气度非凡，置身于其中便自觉渺小。不过，欧洲人觉得，由于门窗不使用玻璃，宫室内光线不足，相当昏暗；宫殿虽然雄伟庄严，但是缺乏必要的采暖设备，冬季室内温度很低，为皇帝服务的传教士往往冷得发抖。北京的街道整齐，商业繁华，但是黄土路面带来许多不便，大队人马经过时，尘土飞扬，遮天蔽日，看不清五步以外的人和物。南京曾是明朝的京城，与北京一样有雄伟的宫殿和宽阔的街道，居民人数也不在

北京以下。广州是澳门之外西洋人最熟悉的中国城市，杜赫德说广州的体量与巴黎不相上下，但商业更加发达；站在珠江边，能看到来自欧洲各国的商船。杭州和苏州以其妩媚的景致享誉欧洲。杭州的名声主要来自丝绸和西湖，而苏州则因其市内众多的河道而闻名，马可波罗曾将苏州比作威尼斯，17世纪以后来华的欧洲人大都认同这一评价，而且指出，若就桥梁的数量而言，苏州则在威尼斯之上。西安作为古都，名声不小，但因地处内陆，到过其地的欧洲人不算很多，它的名声很大程度上是与出土于其近郊的“大秦景教流行碑”相联系的。到过中国的欧洲人认为，除了这几个城市各有特色外，大多数中国城市是按照一个模式建造的，到过其中一个，便等于到过其余所有城市。

欧洲人对长江和黄河比较熟悉；他们还知道，除了大型河流外，中国还有许许多多小江小河，为中国人带来了舟楫之便。对于中国的名山，那时的欧洲人知之甚少，也许因为中国的名山大多与佛教或道教有关，而西洋传教士无论属于哪个教派或修会，都视佛教和道教为传播福音的大敌。

也许由于耶稣会士很少提到中国北方的严寒，许多欧洲人误以为整个中国都地处温带，温度适宜，风光秀丽。法国耶稣会士钱德明在珠江航行时，对两岸的景色作如下的描绘：“两岸绿油油的稻田一望无际，犹如美丽的草场，其间河道纵横，从远处望去，不见河水，唯有小船往来于河上，宛如在草毯上滑行。远处小山顶上绿树成荫，山谷芳草鲜美，就像是巴黎的土伊勒里花园。”^①在这如诗如画的土地上，盛产稻米和各种

^① 维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第61页。

蔬菜水果以及鱼虾，所以一些欧洲人觉得中国得天独厚，凡是欧洲有的东西，中国无一匮乏。德国耶稣会士基歇尔为此喟然感叹，不明白上帝为何把天堂安排在这个不信奉基督教的国度里。

某些欧洲人曾经认为中国是埃及的殖民地，中国人是埃及人的后裔，法国学者梅朗早在1734年就提出了这个问题，后来得到法国汉学家德经和英国的伦敦科学院两位学者的支持。作为在这个问题上有较多发言权的在华耶稣会士，1763年受到伦敦科学院的咨询，法国传教士钱德明给予否定的回答。

中国人在欧洲人心目中的外貌，主要来自游记中的文字描述和各种艺术品中的图像。男人圆脸小嘴，蓄八字小胡，戴着形似灯罩的帽子，女人穿着肥大的绣花袍子；无论男女老少，总是佝偻着身子，似乎永远直不起腰来。到了18世纪下半叶，欧洲人发现，他们想象中的中国人形象与实际不符。一位游记作者写道：“从来自中国的瓷器上所见到的人物画推断中国人的长相，肯定会得出完全错误的印象。事实上，他们既非那样丑，也不那样滑稽可笑。”^①在陡峭的山崖上，在曲折的小河边，人们在小巧的亭子里饮茶，谈天，听松涛，临晓风，望彩云明月；阳春三月在绿草如茵的田野上放风筝，在柳树成荫的河边垂钓——这就是许多欧洲人心目中的中国人形象。

中国人口之多和密集给予欧洲人的印象，比中国幅员之大更加深刻。曾德昭、金尼阁和卫匡国根据中国官方的统计，都把中国的总人口估算为二亿上下。有人说，中国的城市与城市之间、乡村与乡村之间的间距极小，因而整个中国几乎连成一片，像是一个巨大的城市，到处挤满了男女老少。基督教的传

^① 鲁斯洛德絮吉：《奇趣轶闻杂录》，第4卷，第189页。

统观念认为，人丁兴旺是富裕的结果和标志，依据这个观念，众多的人口表明中国是一个富裕的国度。但是，传教士也看到，中国农民白天泡在稻田里辛勤耕作，晚上只有一口米饭和一碗清汤果腹，生活极为清苦。由于贫穷，弃婴、溺婴、贩婴等现象屡见不鲜，这显然不是富裕的象征，而是贫穷的标志。于是有人认为，是众多的人口造成了中国的贫困，巨大的人口成了中国的一大负担。人口问题于是成了许多欧洲思想家关注和探讨的一个重要课题，并发表了一些各不相同的议论。多数人认为，人口众多是一件好事。伏尔泰说，只有政治宽和，经济繁荣，人民安居乐业，人口才可能大量增长；所以在他看来，中国除了长城和运河两大工程足以令世界震惊外，众多的人口应该视为第三奇迹。持相反看法的人认为，人口众多与政治优劣无涉，其原因主要是中国的地理条件比较优越，地处温带，土地肥沃，因而农业产量较高，疆界非大海即高山，外族难以入侵，大规模战争很少。狄德罗、魁奈认为，中国人口已经过剩，并造成了一些不良后果：首先是土地过度开发，人民过度劳累，一部分人陷入贫困；其次是因贫困而不珍惜生命，弃婴和溺婴现象随处可见；再次是人们为苟活而不得不日夜操劳，科学技术的进步受到严重阻碍。孟德斯鸠虽然没有明确表示中国的人口已经过剩，但他同样认为，众多的人口是中国的一大包袱，不仅对经济有负面影响，而且影响中国的政治。他说，由于生计艰难，人们无暇旁顾，因而呈现一派虚假的太平景象；然而每逢灾荒，为饥饿所迫的人们极易铤而走险，于是盗贼蜂起，逐渐形成大规模的造反队伍，对政权构成严重威胁；为防患于未然，皇帝不得不减轻税赋，灾年放粮赈济，所以中国的专制主义给人以比较温和的印象。

欧洲人注意到，中国人普遍勤劳节俭，农民尤其如此。虽

然按照士、农、工、商的排列顺序，农民的地位在理论上较高，但实际上他们的生活水平远远比不上商人。农民日出而作，日落而息，终年辛劳，难得一饱。在中国几乎见不到一寸荒芜的土地，田埂地头都得到了充分利用，连一座座小山也都辟成梯田，用来种植粮食。中国人心灵手巧，既能干又肯干，匠人们制作的各种工艺品巧夺天工，令人叹为观止。北京观象台上的各种仪器、马可波罗曾经描述过的卢沟桥、举世无双的永乐大钟，无一不显示着中国人的智慧和技能。

2. 历史

欧洲人普遍把历史视为一个国家的荣誉，哪个国家的历史越悠久，哪个国家的人民便越觉得自豪。因此，传教士笔下的中国最让欧洲人感到惊奇的，除了人口奇多之外，便是历史悠久得令他们无法相信。更让他们意外的是中国历代帝王对于历史的重视，后一朝代的帝王为被他们所推翻的前一朝代编写历史，这是世界上独一无二的现象。格罗齐埃在为冯秉正的《中国通史》所写的前言中说：“在中国人所培植的各种技艺和科学中，历史研究始终独占鳌头，这个睿智的王国也许是世界上唯一把公众事件代代相传视为国家职能的国家。”^①

欧洲人虽然很早就听说中国的历史非常悠久，但是在很长时间中只有笼统而模糊的认识，并没有真切的了解。不少传教士虽在各自的著作中提及中国历史，但由于大多是一些零星的片断，彼此不能衔接，更因为对于中国的上古史众说纷纭，相互矛盾，所以许多欧洲人对于中国历史之悠久持半信半疑的态

^① 冯秉正：《中国通史》，第1卷，第 页。

度。门多萨的《中华大帝国史》中虽有一个“中国历代帝王表”，但是，所有帝王的名字都用拉丁字母胡乱拼写，难以认读，而且缺乏足够的事实证明他们曾经统治过中国，所以可信度不高。卫匡国的《中国上古史》出版后，彻底改变了这种局面。此书以伏羲开卷，终于公元前1年（汉哀帝元寿二年），不间断地列出了伏羲等传说时代的君主和夏、商、周、秦各代所有君主以及西汉迄于哀帝的所有皇帝的在位年代，完整地记述了长达2952年的中国上古史。卫匡国使用了欧洲人熟知的公元纪年法，同时也使用了中国传统的甲子纪年法，两者互相对照的结果，提高了这段历史的可信度。此外，他还在《中国新图》中极为简略地叙述了东汉的历史。他曾宣称要再写一部中国历史，用以接续《中国上古史》，但由于意外原因，此书未能问世。1660年前后，法国人戴弗诺（Thévenot, Melchisédech, 1620-1692）出版了一部游记《神奇旅行集》（Relation de divers voyages curieux）其中包含一部记述中国历史的专著《中国史略》（Synopsis chronologica monarchae sinicae.....）此书除简要地复述中国上古史外，主要记述了从汉代至明代的中国历史，具体地说，从洪水后第225年到公元1625年（明仁宗洪熙元年），恰好构成了卫匡国的《中国上古史》的续篇，因而有人推测此书的底本或许就是卫匡国的未版手稿。1686年，柏应理发表《中国历史年表》，排列了从公元前269年到公元1683年（清康熙二十二年）的中国历代帝王在位年代。这三部专著提供了虽然简略却是完整的自古至今的中国历史，不但大大增进了欧洲人的中国历史知识，更重要的是令他们在确凿的史实面前，确信中国是一个历史悠久的国家。

欧洲人通常把伏羲认作中国的第一位君主，称他是中国最早的立法者，还有人说他是汉字的发明者。关于他究竟何时在

位以及统治中国多少年等问题，那就众说纷纭，莫衷一是了。在中国历史的断代方面，当时的欧洲学者把中国自夏至清的全部历史划分为 22 个朝代：夏、商、周、秦、西汉、东汉、晋、南宋、南齐、南梁、南陈、隋、唐、后梁、后唐、后晋、后汉、后周、宋、元、明、清，并习惯于用序数来称呼各个朝代，例如将唐朝称为第十三朝，将明朝称为第二十一朝，等等。由于他们普遍使用这种方法，所以在欧洲人中间不至于引起混乱和误解。基于宗教等原因，欧洲人奉《圣经·旧约》为阐述世界的由来和历史的权威著作，他们坚信，《圣经》是绝对不会有错的。然而他们发现，按照中国史书所述，鲧和禹父子治水时，《圣经·旧约》所记载的洪水尚未发生，此事让几乎所有的学者感到惊愕，他们相信，问题一定出在中国史书上，于是便花费许多精力去研究中国的洪水与《圣经》所述洪水的关系。由此而造成的结果是欧洲人对中国历史的兴趣偏重于上古史。一般欧洲人除了笼统地知道中国历史相当久远之外，具体的所知不多。不过，由于传教士在介绍中国的宗教和哲学时常常提及，因而有些朝代和历史事件为较多的欧洲人所知：秦始皇帝与焚书坑儒，孔子、老子与春秋战国，汉武帝与佛教传入中国，宋朝与宋儒的理学，蒙古人入主中原与元朝，明成祖与郑和下西洋……欧洲人了解最多的一段中国历史，应该说是明朝的覆亡和清朝的建立。

严格地说，明清交替对于当时的欧洲人来说，是新闻而不是历史。但因当时交通不便，中国的消息传到欧洲已经是若干年之后了，以今天的眼光来看，称作历史也是说得过去的。

满人入主中原的消息在 17 世纪 50 年代开始传到欧洲，最早报道此事的是荷兰和德国的期刊。为南明服务的波兰籍传教士卜弥格于 1653 年到达欧洲后，证实了满人已经占领了中国

北部的消息，不过，他声称明朝的永历依然是中国的皇帝。卫匡国的《鞑靼战纪》当然是记述这一事件最具影响力的著作，不过，另外还有一些著作或多或少地记述了同一事件，其中主要有纽霍夫的《荷兰东印度公司使华记》、闵明我的《中华帝国纵览》、西班牙人曼多萨（Mendoza, Juan Palafox）的《鞑靼征服中国史》（*Histoire de la Conquête de la Chine par les Tartares*）、安文思的《中国新志》、鲁日满的《中华鞑靼史》（*Historia Tartaro-sinica*）、格莱隆（Greslon, Adrien）的《鞑靼统治中国史》（*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*）等。在1647年以后欧洲出版的有关中国的著作中，几乎都有一些关于满人入关的记述，区别仅在于有些人写的是自己的见闻，有的人仅仅撷取了卫匡国等人著作中的部分内容。这些著作各有侧重，综合起来则比较详尽地勾勒了清兵入关这一重大历史事件的来龙去脉和前因后果。作者们认为，明朝覆亡并不是偶发事件，而是有其必然的原因。首先，当崛起于中国东北部的满人在他们的领袖努尔哈赤、阿巴亥和多尔袞的领导下迅速壮大时，万历皇帝未能妥善地处理日益增多的边界事件，以蛮横的态度不公正地对待满人，因而引发辽东之战。此后的明朝皇帝不仅对满人十分傲慢，对自己的文官武将也采取高压政策，致使人心涣散。到了崇祯时期，皇帝奢靡无度，横征暴敛，加上宦官擅权，腐败之风愈演愈烈，致使反叛之火燃遍全国，反抗朝廷的起义队伍声势日壮，终于演出了李自成攻入北京，崇祯皇帝吊死煤山的活剧。欧洲人对于李自成褒贬兼有，崇祯不惜决河堤以阻止李自成北上一事，则遭到卫匡国的谴责；有人甚至认为，与其让清兵入关，不如教李自成继续做皇帝。欧洲人笔下的张献忠是一个十恶不赦的杀人魔王，有人说他比古罗马皇帝尼禄更残暴。欧洲人对于吴三桂的看法不尽相同，卫匡国认为

他引清兵入关之举是“引虎驱狗”，因而予以谴责。欧洲人对于满人在征战中的野蛮行径多有斥责，纽霍夫在记述他从广州到北京沿途所见时，多次以战前与战后的城乡巨大反差，显示清兵攻城略地时的烧杀掳掠。不过，他们几乎一致指出，满人在北京建立新政权后，继续执行自我汉化政策，毫不迟疑地沿袭明朝旧制，保留了绝大部分明朝的中央和地方政府架构。卫匡国等人据此认为，中国的政权虽然落入异族之手，但是中国的法统却并未因此而中断，满人建立的清朝依然是一脉相承的中国，汉人固有的文治加上满人带来的武功，中国将会有更加太平的未来。除了保留服饰、发式等某些习俗外，满人全面接受汉族的文化遗产，敬孔尊儒，重用汉族文士，继续以儒家经典作为科举的考试科目，这一切预示着，中华文明不会因政权易手而衰微。

明清交替的消息传到欧洲之前，欧洲人看中国如同雾里看花，朦朦胧胧，若即若离，与其说是现实，不如说是神话。当欧洲人了解了明朝覆亡、满人入主北京的历史后，中国似乎骤然间变了，变得既古老又年轻，虽远在天涯却又近在咫尺，以往静止的、平面的中国形象，变成了生动而丰富的立体形象；人们觉得，有关中国的报道和消息不再是天方夜谭，中国是一个看得见、摸得着的存在，是整个世界的一部分。这种亲近感产生了双重效应，一方面，更多的欧洲人因为接受了一次中国知识的普及而开始关注中国，另一方面，这种关注由偏重对“希努瓦斯里”的追求，转向对中国各个方面的认真了解。总之，欧洲人对中国的这种感情变化，在出版物中得到了充分的体现，从1650年到1688年，欧洲各国共出版了16种有关“鞑靼征服中国”的著作；以这一事件为题材的文艺作品也纷纷出现，英国人写了一部正剧，荷兰人写了两部悲剧，德国人则写

了两部小说。因此，我们完全有理由肯定，18世纪“中国热”高潮的形成和发展，与明清交替的消息传入欧洲以及由此而产生的效应不无关系。

3. 传统与习俗

凡是谈及中国的著作，或多或少都会谈到中国人的传统和习俗，由于各民族的传统与习俗往往相去甚远，所以对于一般民众而言，这也是他们比较感兴趣的方面，所谓“异国情调”就是外国人的习惯、兴趣、爱好等等，所谓“东方情趣”无非是波斯、印度、中国等东方国家的艺术、建筑、装饰、衣着、游戏等等。经过传教士和旅行者的描述和渲染，欧洲人对中国人的古老传统和独特的习俗，包括其中的精华和糟粕，有比较多的了解，中国在欧洲的形象，尤其是在普通民众中的形象，很大程度上是由这部分内容构成的。

欧洲人都知道，家庭在中国社会中具有特别重要的作用。一方面，欧洲国家中通常由政府、教会或慈善机构承担的责任，在中国通常由家庭承担，也就是说，中国人的家庭承担了欧洲人的家庭所不承担或少承担的许多责任。另一方面，中国的家庭是国家的缩影，国家则是放大的家庭，管理国家的基本原则和管理家庭的基本原则几乎完全一致，前者来自后者，是后者的延伸和发展。家长通常由辈分最高的男性担任，是家庭的中心，在家庭中享有绝对权威。中国人以人丁兴旺为福，家庭成员往往较多，四世同堂乃至五世同堂是很多家庭追求的目标，一旦实现则备感荣耀。管理家庭的基本原则大多来自儒家的教诲，其中最主要的是“三纲五常”。三纲的具体内容是“父为子纲，君为臣纲，夫为妻纲”，就是说，子女、臣属、妻子要分别绝对服从父辈、君主和丈夫；五常即仁、义、礼、

智、信，是规范家庭成员行为的基本准则。在家庭中，尊卑、长幼的区分非常严格，绝对不能逾越，加之中国人注重礼节，家庭成员之间也有一套固定的格式，所以中国的家庭气氛凝重，肃穆有余，欢快不足。中国的家庭又是一所学校，每一个成员都在这里接受儒教的核心“孝”的教育，孝的内容除了服侍父母的饮食起居，为他们提供赡养外，更重要的是接受他们的教诲，把自己修养成为入则以孝事父母，出则以忠事君主的君子。

中国人普遍实行早婚，男子十六七岁，女子十四五岁结婚极为常见。婚姻严格由父母作主，毫无婚姻自由可言，男女青年往往在新婚之夜才见第一面，因此而酿成的悲剧屡见不鲜。媒人的中介不可或缺，即使好友乃至亲戚之间通婚，也需要通过说媒。父系亲属之间严禁通婚，母系亲属之间联姻却相当宽松，姐妹的子女通婚是常事。彩礼很重，几近买婚，这种习俗在下层民众中尤其盛行，成为贫苦百姓的沉重负担。中国人实行多妻制，有钱人和官员常常妻妾成群。妻只有一位，妾的数量不限；妾的地位很低，无法与妻相比，子女即使是妾出，也奉妻为母。守寡受到鼓励和褒扬，守寡数十年的妇女被视为美德的楷模，皇帝赐匾，并为之立贞节牌坊。中国还有一种令西方人很难理解的习俗，那就是，未婚夫死亡后，未婚妻即使年方二八，也必须终身不嫁，以守妇道。

中国人很重视死亡，普遍实行厚葬，不但葬礼隆重，而且不惜耗费巨资，把坟墓造得宏伟壮观，这不但体现了中国人对逝去的长者的尊敬，还因为中国人认为，死者是否得到妥善的安置，关系到他们能否给生者提供有效保护这个极为重要的问题。正因为如此，造坟与建宅一样，非常讲究风水，通常需要延请职业的风水先生择址。对死亡的重视还表现在守孝这种习

俗中，父母死后，儿子需守孝三年，在此期间不能外出求学或经商，在外地做官的也要暂停职务，回乡守孝。

中国人注重礼仪，对于各种社交场合都有严格的程式化的规定，对外国人也不降低要求，因而常令初到中国的西方人士感到为难。欧洲人觉得，中国人的礼节过于烦琐，寒暄话一套又一套，令人不胜其烦，而且无谓地浪费了许多时间。饭桌上的规矩更多，宴会持续五六个小时，回家时依然饿着肚子的事并不少见。孟德斯鸠也认为中国的礼节过于烦琐，几乎达到妨碍人们自由的程度，但他却认为改不得，因为中国人的礼节已经成为道德的一个组成部分，从一个人的礼节可以判断他的道德水平和受教育程度。他举例说，在中国，儿媳妇每天早晨要向公婆请安，这是一种习惯也是一种礼节，看起来是一桩小事，似乎不必过于认真，但是这种习惯却起着密切家庭成员之间的关系、时刻提醒人们不违反行为准则的作用，所以不能等闲视之。中国文人的名字很复杂，通常每人均有名、字、号，如何称呼要视对话者的身份以及场合而定。中国人对自己以及家人有许多谦称，对他人则有各种各样的尊称，正确使用这些尊称和谦称绝非一件易事。欧洲人对于中国人的一些谦称，诸如“糟糠”、“犬子”、“不才”等等，感到难以理解，虽说是出于谦逊，却给人以虚伪的印象。

传教士有机会对中国的普通百姓作就近观察，比较容易发现中国人因对外部世界的无知而产生的妄自尊大。耶稣会士沙守信(Chavagnac, Ermer ic, 1670-1717)绘声绘色地叙述了一群中国文人观看世界地图时的表现。起初，他们以为东半球就是中国，可是觉得地图上剩下部分依然太大；当他们得知中国竟然只是亚洲的一小块时，一个个惊愕得目瞪口呆，无法相信这是事实，喃喃地自言自语：“小得很，小得很。”不但如此，许

多中国人还认为，凡不是中国的东西都不值得重视。沙守信还提到，中国人明明知道洋船比中国船好，可是当有人建议他们仿造时，他们却对这个建议感到吃惊，因为他们认为，只要是中国自古就有的东西，就不能改动，否则就是犯罪。这种自我封闭的意识自然也对基督教的传布造成巨大困难，沙守信转述他的传教对象的话说：“你们的宗教是外来货，在我们的书里找不到，中国以外若真有好东西，我们的圣人能不知道吗？”^①

欧洲人注意到，中国人喜欢立牌楼，每个城市，乃至集镇，几乎都有牌楼，而且往往不止一座。立牌楼的由头多种多样，但一般都比较简单，家族里有人中了状元，立了战功，都可以立牌楼；为了表彰为公众做了好事的官员或平民，也可以立牌楼。更多的牌楼却是为节妇立的，她们或是丧夫后长年守节，或是为守节而自尽，中国人将此类牌楼称作贞节牌楼。

一些欧洲学者认为，中国的上流社会和下层民众有着许多明显的差别，出身上流社会的人普遍受过较好的教育，知书达理，遵循孔子的教导，以儒家思想规范自己的行为，在他们身上体现着中国的优良传统。下层民众虽然吃苦耐劳，勤劳朴实，但往往为生计所迫，无法接受很好的教育，因而迷信神鬼，沉迷于佛老异端，少数人为了蝇头小利而将仁义廉耻丢在一边，不惜对外来者坑蒙拐骗。伏尔泰多次表示，判断中国人的道德水平，不能以“小民”为准，而要以“文士”为准。

4. 经济与商贸

凡是到过中国的欧洲人，几乎无一不曾注意到中国的人口

^① 参阅维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第92-93页。

众多。有的欧洲人据此推测，中国一定是一个富足而强大的国家，能够生产一切它所需要的东西。在传教士的笔下，中国确实是一个完全可以自给自足的国家，物产的丰富超过欧洲国家，欧洲所有而中国所无的物品，中国人都能找到代用品，所以中国政府对于与外国进行贸易很不热心。中国有各种矿产资源，但是政府不鼓励开发矿业，原因是担心过多的民众聚集在一起，容易引起造反。

欧洲人对中国农业有较多的关注，他们注意到，中国农业非常发达，可耕地几乎全都种上了庄稼，连欧洲人认为无法耕种的土地也得到了充分的利用。丘陵被开辟成梯田，层层叠叠直至山顶，蔚为壮观。一方面表现了中国人的勤劳和智慧，另一方面也说明人口的压力。中国的农业讲究精耕细作，水稻地区重视灌溉，政府在全国范围内建造了许多大型灌溉工程；耕地不像欧洲那样实行轮休，但产量并不低。从总体上看，中国人在同样面积的农田上获得的粮食比欧洲人多。普瓦弗尔到过中国，而且是一位对农业和植物有专门研究的专家，他认为，中国的高产秘诀在于改善土壤，在合适的季节里进行深翻，及时播种，优先种植谷物。他列举了中国人使用的各种肥料，其中包括泥灰石、石灰、草木灰、厩肥、人粪尿，并且给予很高评价：“总而言之，产自土地的一切都以自然转化后的某种形式，一点不少地还给土地。”^①普瓦弗尔的这句话，实际上已经包含着朦胧的生态农业意识，可惜没有受到任何人的重视。欧洲人注意到，在中国几乎见不到牧场，天然牧场和人工牧场都没有，所以畜牧业在中国不很发达，除了家庭饲养少量猪、

^① 参阅普瓦弗尔：《哲学家游记》（Poivre, Pierre : Voyages d'un philosophe）伊夫东，1768年，第171-175页。

羊以及家禽以外，很少见到成群饲养的牲畜。牛在中国虽然是常见的家畜，但是中国人养牛如同养马和驴、骡一样，主要是为了役用。欧洲人认为，中国的农产品十分丰富，粮食、蔬菜、水果和药用植物的种类都不比欧洲少。北方的大白菜引起普瓦弗尔的特别注意，他设法把种子引进法国，进行试种。游记作家鲁斯洛德絮吉对大白菜的介绍很具体，而且相当准确：“白菜叶子像莴苣，但两者的花、籽、味道和植株高度都差得很多。生长在北方的白菜质量最好，种植量大得惊人。霜降以后，白菜质地更好，味道更鲜。十月和十一月间，北京的各个城门从早到晚挤满了运送白菜的车辆。”^①

中国的手工业产品中最受欧洲人关注的是瓷器和丝绸。工艺品种类多、质量好，深得欧洲人的青睐，其中丝和瓷最为欧人倾心。中国人养蚕和制作丝绸的历史已有数千年，在漫长的岁月中，渐渐传播到其他国家去。瓷器以其实用和美观赢得普遍赞誉，可是在很长时间里，欧洲人弄不明白瓷器的制作技术，有人误以为瓷是由蛋壳或蚌壳制成的。

在欧洲人的笔下，中国的商品丰富，种类繁多，照理说，中国的对内对外贸易都应该非常发达，但是，由于中国人认为一切都可以自行解决，无需与外国进行交换，所以对外贸易很不发达，中国政府不但不鼓励中国商人从事对外贸易，还对来华的外国商人作了种种限制。不过，中国的对内贸易量相当大，各省均有自己的特产，可以用来与其他省份交换，例如，两广产米，浙江产丝，江南产墨，云南、山西和陕西产铁、铜、良马，四川产药材等等。由于河道畅通，货运相当方便，交易极为繁忙，有人估计，整个欧洲的全部贸易量，也抵不过

^① 鲁斯洛德絮吉：《奇趣轶闻杂录》，第4卷，第31页。

中国的国内贸易量。在正统观念里，商人的地位比较低，但在实际生活中，中国商人凭借他们的经济实力而享有较高的社会地位，生活水平远远超过农民。中国商人善于为商品估价和讨价还价，堪与犹太人媲美。在安逊等人的游记中，中国商人习惯于使用不正当手段进行欺诈，令外国人蒙受巨额损失。

来过中国的欧洲人都发现，中国的水运发达，乘船是长途旅行的主要手段。从澳门到北京数千公里，行程数十天，其间只有一天不得不由陆路，其余路程均有水路可通。曾德昭说，河道上的船只多得令人吃惊，中国的船比整个欧洲还多。他曾在南京长江边上观察，一个小时中有三千艘大大小小的船只经过。中国的陆路交通也很好，驿站很多，传递官方文书非常迅速。

5. 宗教

较早来到东方的荷兰人在南洋与中国人的接触中已经发现，中国人普遍敬鬼神，相信灵魂不死。传教士远涉重洋到中国来，主要目的就是规劝中国人皈依天主教，中国人的宗教自然是他们极为关心的问题，在他们向欧洲传递的信息中，宗教占有相当分量。耶稣会士声称，中国人在远古时代曾经信奉一种与基督教完全相同的宗教，后来受到腐蚀，堕入迷信，忘却了基督教教义，转而崇拜偶像。李明曾说，中国人将近两千多年来，始终保持着对真神的认识；这里所说的真神，也就是基督教的上帝。“大秦景教流行中国碑”于明天启二年（1623年）在西安附近发现后，很快被传教士译成西洋文字传到欧洲，欧洲人由此获悉基督教早期传入中国的历史。后来卫匡国在漳州发现的基督教在中国的遗迹，也被他写入自己的著作。耶稣会士中的“索隐派”竭力鼓吹从中国的典籍中发现了许多

基督教的踪迹。所有这一切促使一些欧洲人以为，基督教真的曾经是中国人信仰的宗教。

正如中国人自己说不清楚儒教是否宗教一样，欧洲人在这个问题上也持不同的意见。有的欧洲人认为儒是中国文人的宗教。例如，曾任法国财政总监的西鲁哀特（Silhouette, Etienne de, 1709-1767）说：“大部分中国人崇拜偶像，文人另有一种奇特的宗教，他们以某种说不清楚的品德为神，……如果说他们是无神论者，那就是一种独特的无神论。”^①有的欧洲人对此表示怀疑，他们的论据是，中国文人不相信灵魂不灭，也不相信天堂与地狱的存在，因而儒不是宗教，而只是一个学派。也有人认为，儒既是一种学说，也是一种宗教。例如，玛西（Marsy, Francois Marie）在他的《中国、日本、印度、波斯、俄罗斯等国近代史》（*Histoire moderne des Chinois, des Japonais, des Indiens, des Persans, des Russiens, etc.*）中写道：“中国学者都宗奉孔子的学说。这也是皇帝、亲王以及最有地位的那些人信奉的宗教。孔子学说的渊源是孔子诞生之前很久很久就已经确立的自然宗教。在中国人的古籍中可以找到踪迹。”^②他的看法在18世纪的欧洲有一定的代表性。无论传教士或欧洲非教会人士，都不把儒教或儒作为异教进行猛烈的攻击，但有许多人把它作为无神论批判，以至于“中国的文人都是无神论者”的说法在欧洲相当流行。

道教在欧洲声誉不好，因为来华传教士竭力攻击道教，把

^① 鲁斯洛德絮吉：《奇趣轶闻杂录》，第4卷，第31页。

^② 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》（Guy, Basil: *The French image of China before and after Voltaire*）日内瓦，1963年 第302页。

它说成是一种类似巫术的邪教，道士则被说成是无耻之徒，靠驱鬼、祈雨等迷信活动以及替人治丧骗钱。李明在介绍道教时就把它渲染成这种巫术。他说，道教的始祖李老君是孔子之前的一位哲学家，在母腹中长达48年，当其母即将咽气时，他自己从母腹左侧爬了出来。道教主张无为清静，远离尘世，把心灵的平静视为最大的幸福。鉴于某些表面的相似之处，也有一些欧洲人把道教比作古希腊的伊壁鸠鲁学派。道教徒热衷于炼丹，指望通过饮用某种丹药求得长生不老，他们为此而求助巫术，作出各种各样荒诞的事来。许多平民和官员为追求长寿而信奉道教。中国历史上的某些皇帝因此而笃信并推崇道教，他们请高级道士到皇宫去驱鬼，为他们炼丹。不过，《道德经》中的“道生一，一生二，二生三，三生万物”这段文字颇令传教士们感到兴趣，他们认为从中似乎可以看到一点基督教“三位一体”的意思。^①

传教士视佛教为在中国传布基督教的最大障碍，因而不遗余力地进行攻击。在文人当中，传教士主要通过著述揭示佛学的荒谬，在一般民众中，则着重揭露其愚弄信徒的迷信。传教士们攻击佛教的灵魂转世说，认为这是对中国人心灵的毒害。李明以他亲身遇到的实例，说明中国人受佛教毒害之深。他在陕西时被一个生命垂危的老人请去施洗，老人说他多年领受皇恩，生前欲报而不能，担心死后变成驿马，终年受苦。一想到这里便浑身是汗，神志不清，以致不知道自己究竟是人还是马。李明还说，和尚们其实并不相信自己的说教，他们只是愚弄百姓，以便从中取利，并以一个实例予以证明：有两个和尚

^① 参阅李明：《中国现状新志》(Lecomte, Louis: Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine)巴黎,1990年,第365-367页。

在一户农家门前见到两只肥鸭，顿起歹意，于是跪在鸭子面前放声大哭，农妇忙问何故，和尚说这两只鸭子是他们的父亲投胎所变，他们担心鸭子被杀，故而痛哭。农妇信以为真，遂将鸭子交给和尚带走。当晚，两个和尚把鸭子杀了，美餐一顿。传教士们还告诉欧洲人，佛教在中国下层民众中拥有很大的影响力，全国各地都有大量佛教寺庙，僧尼的人数也相当可观。许多欧洲人在不明真相的情况下，受传教士报道的影响，认为中国人是一个非常迷信的民族。

欧洲的学者对中国宗教另有一番认识。他们发现，中国人的宗教观念远比欧洲人淡薄，宗教在中国人生活中的分量很轻。一般平民虽有迷信思想，但并不拘泥于什么教，普通中国人的宗教信仰大多是一种混合物，同一个人可以既信佛教，又信道教，没有一定之规。文人则仅仅敬孔而已，很难说是信奉儒教。儒、释、道三教之间虽有矛盾，但它们的教义互相渗透，你中有我，我中有你，因而它们并不企图消灭异己，而是彼此和平共存，互相补充。因此在中国历史上，从未发生过欧洲那样的宗教战争。中国人的宗教宽容被欧洲学者视为一大优越性，伏尔泰在《路易十四时代》中指责耶稣会士跑到中国来，为了传教而无端挑动中国人之间的不和，破坏了中国原有的宁静。孟德斯鸠则指出，中国人将宗教、法律、风俗和礼仪结合在一起，彼此难以截然分开，因而不能套用欧洲的宗教观念去看待中国的宗教。

6. 政治与法律

与中国社会的其他方面相比，18世纪的欧洲人对中国政治的了解比较多，也比较准确，这些方面的信息主要来自在华传教士，往返于远东和欧洲间的商人也提供了一些补充。议论

中国政治的欧洲文人也很多，其中尤以英国的坦帕尔，法国的伏尔泰、孟德斯鸠为最。

欧洲人都知道，中国自古以来就是一个君主国，从未出现过其他形式的政体。中国人甚至无法想象除了君主制还能有别的政体。中国的皇帝不但拥有绝对的世俗权力，而且实际上也拥有最高的宗教权力，因为宗教在中国没有自成一体的权力系统，各种宗教通常也奉皇帝为最高领袖。因此，皇帝的意志具有绝对权威，任何违背他的意志的人，都会受到严厉的惩处。正因为如此，欧洲人认为中国皇帝的权力在许多方面超过欧洲的国王。从这个意义上说，中国是一个专制主义国家。但是，不少欧洲人对中国的专制主义情有独钟，他们认为，中国的传统道德和习俗以及儒家思想，对中国的政治产生了巨大的影响，所以与土耳其、波斯等东方国家相比，中国的专制主义相当温和，法国人玛西就此写道：“这种权力虽然是绝对的，却不是专断的，确立这种权力的那些法律使它变得温和。国家的箴言既要求人民将皇帝视若父亲，同时也迫使皇帝表现出父亲般的慈爱。”^① 是哪些法律使得皇帝的权力变得温和呢？其实，这里的法律一词是一个非常笼统的概念，可以理解为约束，而不一定是严格意义上的法律。孟德斯鸠和魁奈等人都曾指出，中国的道德、习俗、宗教和法律往往难以分清，但都具有约束力。对于皇帝来说，约束首先来自祖宗定下来的规矩，其次是历史上形成的习俗。欧洲人认为，完整有效的政府机构也对皇帝的权力构成了制约，因为几乎所有重大事件在作出决定前，都要征求大臣或咨询机构的同意。孟德斯鸠还认为，由于人口的巨大压力，中国的皇帝非常担心人民造反起义危及皇朝的安

^① 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第304页。

全，所以在实行专制时不得不有所收敛。因此，中国皇帝事实上并不握有绝对权力。

欧洲人对中国中央政府的礼、吏、工、兵、户、刑六部，以及地方政府的官员设置等有较多了解，也很欣赏，认为这些机构和官员既保证了较高的行政效率，也有助于防止权力过于集中。欧洲人最感兴趣的是吏部和礼部。吏部管理官员的派遣、升迁、考察，每三年进行一次考绩，以决定官员的调动与否。礼部负责外国使团的接待和在华外国人的管理，传教士当然也归礼部管理。此外，礼部还管理全国的学校和科举。

贵族在中国政治生活中的地位和作用，是欧洲人颇感兴趣的一个问题。他们发现，中国历史上曾经有过公、侯、伯、子、男等世袭贵族，但后来被取消了。皇族和建立了特殊功勋的大臣的后代，得到封赏后可以成为贵族，享受他们的头衔所带来的荣誉和物质利益，但是贵族身份并不能自动给他们带来政治权力，而且每当朝代更迭时，他们便永远地失去了贵族的身份。唯一例外是孔子家族，这是一个永远的贵族。此外中国便没有别的世袭贵族。

中国的御史监察制度是欧洲人特别感兴趣的另一个热点，几乎所有的传教士著作都提及这个机构及其机制，认为这个机构所担负的谏议和监督责任，有助于改善吏治，是中国政治的一大特色，为欧洲国家所无。魁奈在《中国专制主义》中多次提到监察机构的职责：“所有官吏都受宫廷派往各省巡视的官员的节制。……这些监察官员以特殊奏折向皇帝报告官员们的过错。……总而言之，这些监察官拥有极高权威，而他们的坚定和决心则可与他们的权威媲美。皇帝本人若是触犯国家法

律，同样逃不过这些监察官。”^① 不过，也有人指出，监察官的权力虽大，但实际上很少使用，因为使用这种权力必然会得罪许多官员。

欧洲人很早就对中国的科举制度有较多了解。门多萨、金尼阁以及大多数耶稣会士都提到了科举。曾德昭在他的《中华帝国史》中也对科举制度有所介绍。其后许多作者作了繁简不同的述评。无名氏所作《奇闻集》(Recueil d'observations curieuses)中有相当详细准确的介绍。玛西在他的《现代史》中称，中国的所有官员都由科举产生，中国政治制度的优越性正是来源于此。科举中的乡试、会试、殿试的区分和衔接，监考官的任命，贡院内部的结构，考试的内容，试卷的审阅，中榜者的任用等等，对许多关心中国的欧洲人来说，都不陌生。在欧洲人看来，科举制度体现了人人平等的原则，为每一个人敞开了仕途的大门，又体现了哲学家治国的理想，也许正是基于这一事实，英国人约翰逊说：“知识和显赫是一回事，升迁是品德和能力提高的结果。”^② 雷纳尔(Raynal, Guillaume, 1713-1796)说：“在这个国家中，大臣分为两类，一类是思想家，一类是处理公务的官员。后一类大臣负责处理细节和日常事务，前一类大臣负责制订计划或审查别人的计划。中国政府的优良立法和优良行政都来自这些大臣的计划。”^③ 这里所说的思想家实际上与伏尔泰所说的哲学家并无区别，也就是说，国家的大政方针是由有知识的官员制定的，而按照常理，这些官

① 魁奈：《经济和政治文集》(Quesnay, Francois: Œuvres économiques et politiques)，法兰克福，1888年，第615-616页。

② 转引自范存忠：《约翰逊与中国文化》，第1页。

③ 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第329页。

员当然是通过科举产生的。中国的政治还有另一个与科举相关的优点，那就是官职不能买卖，也不能继承，从理论上说，任何人都只能依靠自己的学识和才具取得官职，即使皇亲国戚也是这样。

欧洲人看到，中国的行政与司法不分，地方行政官员既是检察官，又是法官，上级行政官员则行使上诉法院的职责。有人认为行政与司法不分，必然会造成巨大混乱，任何监察官都无法解决。有人指出，中国的法律与伦理道德纠缠在一起，定罪与量刑往往取决于当事官员对道德和习俗的理解，因而具有极大的随意性，刑罚的宽严往往因人而异。对于普通百姓可以拦路告状、越级上诉等独特的习俗，欧洲人给予肯定，而对于审讯中滥用酷刑则予以否定。

当然，不少欧洲人早已发现，在中国政治中，写在纸上的和说在嘴上的与事实之间存在着相当大的距离。有人说如果中国的政治真的那么好，历史上怎么会常有造反呢？朝代为什么一再更迭呢？

7. 语言文字与文学艺术

首先需要说明一点，中国是个多民族国家，不少民族拥有自己的语言和文字，我们在这里所说的中国语言文字，仅指汉语。

欧洲虽有多种语言文字，但彼此相近，差异不大，所以欧洲人很难想象与欧洲语言文字完全不同的语言文字。自从发现海上新航路，欧洲人与非欧洲人接触的机会大大增加，于是他们听到了各种各样闻所未闻的语言。当他们接触汉语和汉字之后，立即对其起源作出种种猜测。由于《圣经》的影响，许多欧洲人相信，世界上所有的人原来只讲一种语言，后来是上帝

的意志才使各个民族操不同的语言。于是有人提出了汉语是人类共同的初始语的猜测，英国人韦伯写于1669年的《从历史论证中华帝国的语言是初始语言的可能性》一文，就是探讨这个问题的。德国耶稣会士基尔歇则提出了汉语起源于埃及象形文字的观点。他在他所编辑的名著《中国图说》中写道：“中国的初民是埃及人的后裔，他们依照埃及人的方法创造文字，他们造的不是字母，而是照实物描绘的图形，用以表述他们的概念。所以，有多少事需要表示，便有多少图形。”^①基尔歇的这个观点遭到法国学者弗雷莱的反驳，他认为，某些汉字虽然与其所表示的意思有些关联，但不能因此就认为汉字是象形文字，只要认真剖析一下汉字便能发现，汉字是一种抽象的图形，与具体事物并无直接关联。弗雷莱的意见并没有说服持相反观点的学者，法国学者梅朗、德经，英国学者尼德罕姆等人继续探讨汉字起源于埃及象形文字的问题。德国人鲍乌(Pauw, Jean Cornelius de,)在出版于1774年的一部著作中指出，早在公元前1122年，埃及人就已经使用字母，因此，如果说中国人不向埃及人借用字母而移植象形文字，这在道理上是说不通的。不过，由于这个问题与另一个问题，即中国人是不是埃及人的后裔紧紧联系在一起，所以难以单独解决，直到19世纪，学者们还在继续争论。

中国的语言和文字对于他们来说，一个“难”字就可以概括，包括著名学者在内的几乎所有欧洲人，都视学习中国的语言文字为畏途，并由此产生出一些错误观念。比如，一些欧人认为汉语是听不懂的语言，只能靠阅读文字，中国人即使同住

基尔歇：《中国图说》(Kircher, Athansius: *La Chine illustrée*)，法文版，阿姆斯特丹，1670年，第305页。

一地，也宁愿写信，而不愿意面谈。许多人认为汉语的口头语和书面语截然不同，口头语是听的语言，而书面语则是看的语言，两者之间几乎没有什么共同点。其实，这种想法主要是他们不明白文言与白话的差异而造成的误解。应该说，欧洲人对汉语的某些特征还是相当了解的，例如，汉语音少调多，同音字数量多，同一个字的意义不止一个，这些都需要靠声调或上下文来区别。法国人分不清爆破音和不爆破音，所以对对他们来说，汉语中的同音字几乎又增加了一倍。例如，“玻”和“泼”在法国人听来是一样的，至少不具有区分语义的功能，所以他们往往把诸如婆、泼、破、坡、魄、泊、柏、玻、伯、薄、剥等并非同音的字都当作同音字，因而越发感到汉语难学。再则，由于对汉字的声调不了解，仅仅听人说有的声调由低至高，有的声调由高至低，有的声调由低经高再至低，以致不少欧洲人竟然相信，中国人说话与唱歌无异。到了18世纪下半叶，欧洲人对汉语的了解才渐渐增多，不但知道中国人说话并非唱歌，而且发现了汉字具有组词能力强的特点，同一个字可以与不同的字组合成许许多多的词。鲁斯洛德絮吉以“木”字为例，列出了木料、木匣、木栏、木星、木箱、木耳、木棉等词，以此驳斥关于汉语词汇贫乏的说法。^① 欧洲人也知道，中国地域广袤，各地方言众多，来自不同地区的中国人不能相互通话的事并不少见。不过，他们都知道中国有一种“官话”，文人和官吏大多使用这种语言，因而也是全国通用的语言。普通老百姓一般只会说方言，不会说“官话”。

欧洲人知道，同一汉字在中国不同地区往往读音不同，但意义不变。这一特点令一些欧洲人觉得，汉语和汉字也许将来

^① 参阅鲁斯洛德絮吉：《奇趣轶闻杂录》，第5卷，第4页。

可以在全世界通行，因为操不同语言的人尽管不会说汉语，但都可以学会认汉字，而作为表义符号，汉字的含义不会由于读音不同而有所改变。这种想法并非纯属空想，欧洲人为此找到了实例，那就是中国的一些周边国家，如日本、朝鲜、越南，也使用汉字，尽管汉字在这些国家的读音与在中国大不相同。莱布尼茨在这方面的想法最为典型，这当然与他的世界主义的理想不无关系。

欧洲人在研究汉语方面确实下了许多功夫，尽管效果不大，精神却令我们感动。有人从欧洲文字由字母组成这一事实出发，先人为主地推想汉字也应该有类似字母的“基本成分”，由这些“基本成分”组成所有的汉字。为了寻找这些“基本成分”，不少学者费尽心机。当他们得知中国的字典中供检字用的部首时，误以为这就是汉字的“基本成分”，认认真真地闹了不少笑话。汉语语法也是令欧洲人长期感到困惑的一个问题，许多学者为此付出了许多心血。首先令他们感到惊奇的是，汉语中的词没有形态变化，同一个词可以是动词、名词、形容词或其他词类。类似欧洲语言的那种语法，在汉语中是不存在的，中国人自己也从来没有编写过语法书。所以，他们认为，在欧洲学习汉语几乎是不可能的，只有到中国去才可能学会汉语，就连定居在法国的中国人黄嘉略也是这样想的。然而，他们依然顽强地编写汉语语法，希望能用来帮助欧洲人学习汉语，一则可以培训准备前往中国的传教士，同时也可以帮助学者们掌握汉语，以便深入地研究中国。不过，没有一人取得成功。

当欧洲人得知中国人必须花费许多时间学习认字时，许多人觉得这是巨大的浪费，造成了人才成长缓慢的后果，甚至认为这是中国的科学技术落后的主要原因之一。一些对中国没有

好感的人，则借此指斥中国人愚蠢，竟然造出几万个字来表达几十个字母便可表达的意思，可见中国人如何如何优秀之类的话，纯属无稽之谈。

17、18世纪的欧洲人对中国的文学了解极少。他们接触到的中国文学作品，值得一提的只有译成多种欧洲文字的元杂剧《赵氏孤儿》和译成英文的小说《好逑传》。《赵氏孤儿》的译者马若瑟在一封谈论此剧的信中，对中国的戏剧作了一些极为简略的介绍。他说，中国人无所谓喜剧和悲剧，中国的戏剧和小说一样，区别仅在于戏剧中的人物在舞台上说话，而小说中的人物则在书中说话，归根结底，都是作者自己在说话。他还说，中国的戏剧都有唱段，每遇感情激烈时就唱，高兴时唱，痛苦时唱，报仇心切时也唱；各唱段有各自的曲牌。欧洲人对于中国戏曲中每个主要人物上场时的自报家门感到新奇，有人解释说，这是因为一个演员往往要扮演好几个角色，自报家门可以帮助观众分清剧中人物。小说《好逑传》本来就不是中国的名著，被介绍到欧洲去完全出于偶然，得不到佳评并不奇怪。关于中国的诗歌，传教士作过一些笼统的介绍，并说中国诗歌在形式上讲究对仗，在内容上注重对比，上句谈夏天，下句就说冬季。弗雷莱曾于1714年在法国人文科学院作了题为《关于中国诗歌》的报告，介绍了中国的四言、五言和七言诗的特点，作为实例，他当众用汉语朗读了两首中国诗。^①由于弗雷莱本人对中国诗歌并无研究，他的这些知识全部来自黄嘉略，而且是“现买现卖”，所以，虽然在听众中引起一阵轰动，却并未产生深远的影响。

^① 参阅许明龙：《中法文化交流的先驱黄嘉略》，载《社会科学战线》，1989年，第3期。

18世纪的欧洲人没有机会听到任何来自中国的音乐，来华欧洲人所接触的，主要是婚丧嫁娶时吹鼓手所演奏的音乐，给他们留下了单调和嘈杂的印象。因此，中国音乐在欧洲公众心目中相当粗陋，有人甚至说中国的音乐不配称作音乐，理由是中国音乐只有旋律，没有和声，当一个乐队演奏时，所有乐器全都奏同一旋律。杜赫德的《中华帝国全志》第三卷中的《论中国人的其他科学》，对中国音乐作了一些非常粗浅的介绍，给予很低的评价，说中国人没有乐谱，仅用若干文字记录乐曲，这显然是指工尺谱。由于文章的作者不明其理，因而作出了中国人没有乐谱的错误判断。文中附有几首中国乐曲的谱子，其中包括“柳叶景”和“探亲家”；前者是一首比较古老的乐曲，有时用于戏曲伴奏，后者是一首江南民歌。这也许是欧洲人第一次接触中国音乐。卢梭他所编的《音乐词典》中谈到了中国音乐，但毫无新意，作为实例刊出的乐曲，也是“柳叶景”。比较重要的论述中国音乐的著作是钱德明的《中国古今音乐》(De la musique des Chinois, tant anciens que modernes)，此文除刊登在《北京耶稣会士中国论集》第六卷中外，还于1779年在巴黎出版了单行本。文中对中国的音乐理论，如三分损益、五度相生等作了比较深入的介绍。此外，钱德明还曾将李光地的《古乐经传》译为法文，寄到法国，在一些文化人中间流传。这些比较专门的著作并未为公众所注意，所以，大多数欧洲人对于中国音乐依然相当生疏。18世纪末，英国的马戛尔尼使团成员访华返英后，撰写了多种记述。马戛尔尼的私人秘书巴罗(Barrow, John)撰写的记述中附有10首中国乐曲的谱子，记谱人是使团雇用的德国人赫脱南(Hüttner, H. C.)，其中包括江南民歌“茉莉花”。此曲随书刊出后，受到

英国公众的欢迎。^①

欧洲人主要通过瓷器来认识中国的造型艺术，但是，瓷器上的绘画并不是中国绘画艺术的精品。总起来说中国的绘画不受欧洲人好评，他们认为，中国绘画只有线条，不讲透视和明暗，因而缺乏立体感。中国画只有花鸟虫草画得尚好，风景画和人物画都远逊于欧洲；当年利玛窦就说中国的绘画死气沉沉，毫无生气，这种看法始终是欧洲人对中国绘画的主导评价。

8. 科学与技术

欧洲人很早就对中国的科学技术给予相当多的关注，1684年法国科学院受法国国务大臣鲁瓦（Louvois, Francois, 1639-1691）的委托向柏应理提出的问题单子中，就包括中国的数学、星象学、哲学、音乐、医学等。欧洲人对中国科学技术的了解，主要得益于传教士的记述。最早向欧洲传递关于中国科技信息的是利玛窦，他在由金尼阁加工后出版的《利玛窦中国札记》中，对中国的科技作了一些具体的介绍，他谈到了印刷技术、房屋建筑、制墨和制扇技术等。基尔歇的《中国图说》也包括一些有关中国科学技术的内容。杜赫德的《中华帝国全志》中也有一些关于中国的工艺技术和医学方面的介绍。许多传教士在《耶稣会士书简集》中零散地谈到中国的科学技术。从总体上看，欧洲人认为中国的科学技术在古代虽有一些辉煌的成就，其中主要是火药、印刷术等四大发明，但长期以来没

^① 参阅陈艳霞：《中国音乐在18世纪的法国》（Tchen, Ysia: Ia musique chinoise en France au e siècle）巴黎，1974年，第219—225页。

有明显的进步，在许多方面已经落在欧洲的后面了。不少学者注意到了这一点，而且对原因作了多方面的探讨。莱布尼茨在与在华传教士的通信中，经常谈论中国的科学，他认为中国的手工艺技术不在欧洲以下，在思辨科学方面比欧洲略胜一筹。

由于有不少传教士在钦天监任职，所以中国的天文学和数学较早受到他们的注意。在华传教士宋君荣和杜德美（Jartoux, Pierre, 1669-1720）与巴黎天文台的创始人卡西尼（Cassini, Jean - Dominique, 1625-1712）交流对中国天文学研究的心得。宋君荣以中国古籍为依据，对中国古代天文学作了相当深入的研究，先后撰写了多种关于中国天文学的著作，受到德国人贝耶等欧洲学者的重视。他们认为，中国古代的天文学比较发达，古人长期坚持天文观察，历史文献中有许多天象观察记录，这些记录表明，中国人认出的星体比欧洲人多 400 余个，这说明中国人在天象观察方面曾走在欧洲国家前面。

利玛窦谈及中国的数学时曾说，世界上没有一个民族像中国那样重视数学，中国人在数学上有许多发现，但往往提出了问题却得不到答案。莱布尼茨则认为，中国人在数学研究中注重实用，忽略了理论证明。后来的传教士认为，中国的数学只有算术和几何，没有代数。

欧洲人对中国的医学也比较关注，早在 1671年就出版了近代名医王叔和的《脉经》的法文译本。《中华帝国全志》第三卷中也有关于中国医学的文章，文中特别介绍了李时珍的《本草纲目》。此后不断有关于中国医学的介绍在欧洲发表。出版于 18 世纪末的冯秉正的《中国通史》第十二卷中，专有一章论述中国的医学。欧洲人普遍认为，中国虽有不少医书，但多数是经验的总结，由此可见中国的医学重实践，轻理论。欧洲人对中国的药物比较关注，三七、地黄、阿胶、海马、当

归、冬虫夏草、麝香、灵芝等中国人常用的药物，相继被介绍给了欧洲人。中国人治疗天花的方法也受到他们的重视，传教士殷铎泽在1726年的一封信中谈到了中国人治疗天花的方法，另一位传教士韩国英关于治天花的文章则刊登在《北京耶稣会士中国论集》第三卷中。在华法国传教士还把一些中国医学书籍、药物样品和医用器械寄回欧洲，供欧洲学者研究。总起来看，18世纪的欧洲人对中国医学的评价高于中国其他科学，认为欧洲的医学可以从中国学到一些东西。

欧洲人认为，中国的木版印刷技术相当高超，速度不比欧洲的活字印刷慢。对于活字印刷在中国比较不发达，他们认为主要原因在于汉字字数多，刻版比活字更加方便，成本也较低，况且木版可以长久保存，再版容易。从利玛窦开始，欧洲人赞叹中国纸的细和薄，书写方便，但是只能一面印，而且透墨，比不上可以两面印的欧洲纸。

中国的建筑总体上不被欧洲人看好，只有宫殿、桥、塔、寺庙、城墙、牌楼等比较特殊的建筑被认为是出色的。欧洲人注意到中国的建筑技术有其特别之处，例如，中国人建屋时不做地基，柱子立在地面上，但是整体稳固性并不差。中国的建筑物大多是木结构，经不起风吹雨打，但是，中国特有的漆却使得木质建筑物延长了寿命。欧洲人对于中国的桥梁建造比较称赞，他们看到中国有各种各样的桥，既便利了交通，又具有很高的艺术价值，例如贵州和云南高山峡谷中的铁索桥、北京附近的卢沟桥、福建泉州的洛阳桥、江西的浮桥等。塔也是引起欧洲人特别关注的建筑物，在欧洲中国园林热中，塔是中国式园林中不可或缺的点缀物之一。最为欧洲人称道的中国建筑物当然是长城，许多有关中国的著作对长城作了详细的描述，称其为世界奇迹。

中国的实用技术得到欧洲人的普遍好评，各种精致工艺品受到热烈欢迎便是明证。瓷器的制造技术是欧洲人亟欲了解并掌握的一门重要技艺。尽管有人说中国的纸比不上欧洲的纸，但是在杜尔阁向高、杨二人提出的 52 个问题中，有关造纸工艺问题竟占了 6 个，其中关于宽幅纸的制造技术问题表明，欧洲当时的造纸技术显然落后于中国。在农业方面，耕作、灌溉、养蚕等技术也都是欧洲人希望了解的实用技术。

第四章 中国文化与欧洲思想

一、欧洲思想家对中国文化的赞颂

欧洲学者习惯于把 18 世纪欧洲人对中国的论述分为两类，一类被称为“颂华”（sinophilie），一类被称为“贬华”（sinophobie），持“颂华”观点的人自然就是“颂华派”，持“贬华”观点的人自然就是“贬华派”。作这样的区分似乎有些道理，因为在中国问题上，18 世纪的欧洲思想家确实看法不一，有时甚至截然相反。“颂华派”对中国持肯定态度，主张从古老的中华文明中汲取有益成分为欧洲所用。这种观点在 18 世纪的欧洲占上风，对各个阶层的影响较大，是当时中国问题上的舆论主流。“贬华派”对中国基本上持否定态度，对中国的各个方面都有尖锐的批评，不认为欧洲可以从中国学到有益的东西；这种看法起初曾被斥为大合唱中的“不谐和音”，到 18 世纪末却几乎成了主旋律。这里所说的“派”仅指持有相同或相似观点的人，而不是任何意义上的组织，更不是宗派。两派的差异是显而易见的，但两派之间的对立不是绝对的，因为，“颂华派”和“贬华派”对待中国的态度虽然各有其基本倾向，但这种倾向并不表现在所有问题上，“颂华派”对中国不但也

有批评，有时甚至相当尖锐，“贬华派”对中国不但也有褒扬，有时甚至相当热烈。此外，在中国问题上，有些人的态度前后不同，另有一些人自相矛盾，我们很难把他们称为“颂华派”或“贬华派”。由此可见，“颂华派”和“贬华派”这两个称谓只具有相对意义，不应过分强调。重要的不是区分谁“颂”、谁“贬”，而是认真审视他们“颂”什么、“贬”什么。

1. 莱布尼茨

在欧洲众多研究中国的非教会学者中，莱布尼茨是比较早的一位，也是名气最大的一位。通常我们称莱布尼茨为哲学家，其实并不确切。不错，莱布尼茨是哲学家，但他绝不仅仅是哲学家，他对数学、力学、逻辑学和物理学不仅有着浓厚的兴趣，而且程度不同地都有所建树，所以德国人夸他是个“全才”。就他的中国研究而言，尽管在他生活的时代尚没有“汉学”这门学问，但是“汉学家”的头衔对他来说却是当之无愧的，因为他对中国的研究不仅在当时具有开创性，即使在今天也依然值得充分肯定。

莱布尼茨在学生时代就对中国产生兴趣，在此后半个世纪漫长的岁月中，他对中国的关注有增无减。就在他谢世那年，他完成了《致德雷蒙先生》(Lettre à Monsieur de Rémond)即学界称为《论中国人的自然神学》的那篇文章，这也是他一生中最重要的论述中国的著作。由此可见，直到生命终了之时，莱布尼茨对中国依然一往情深。他不同于18世纪为好奇心所驱使，在“中国热”中赶时髦的王公贵族和市井细民，他之钟情于中国是出于对中国多年的软佩和景仰。他在谈到中国哲学时写道：“我们这些后来者，刚刚脱离野蛮状态就想谴责一种古老的学说，理由只是因为这种学说似乎和我们普通的经院哲

学概念不相符合，这真实狂妄之极！”^① 在欧洲思想家中，高度赞扬中国的大有人在，莱布尼茨在这一点上也许比不上伏尔泰，但是，批评欧洲人在中国人问题上“狂妄之极”的人，恐怕找不出第二个。他之所以这样说，并不是他有意贬低欧洲，抬高中国，而是认为欧洲与中国各有所长，应该抛弃一切偏见，以平等的姿态对待异域文化，互相学习，取长补短。事实上，莱布尼茨也多次谈说过中国的思辨哲学和自然科学比不上欧洲之类的话。应该说，莱布尼茨是他那个时代最自觉地致力于促进东西文化的沟通和融合的欧洲学者。

如同绝大多数 18 世纪的欧洲人，莱布尼茨获得中国信息的主渠道是有关中国的著述。1700 年前后“礼仪之争”开始进入高潮之前，欧洲出版的有关中国的著作并不很多。莱布尼茨往来于维也纳、汉堡、慕尼黑、柏林等地，在这些城市的图书馆里他几乎读了当时能够读到的所有有关中国的著作，诸如施皮策尔(Spizelius, Theophil,) 的《中国文献评注》(De Re Literaria Sinensium Commentarius)、基尔歇神甫的《中国图说》、柏应理的《中国贤哲孔子》、白晋的《中国皇帝的历史画像》、李明的《中国近况新志》等等。莱布尼茨获得中国信息的另一个渠道是与在华传教士的直接接触和通信。在本书第二章第三节中，我们已经介绍了他与闵明我的交往以及他与白晋等人的通信，这里就不再重复。需要补充的是，莱布尼茨的中国信息还来自在华传教士以外的另一些信友，其中包括一些法国的教会人士和学者，由于当时来自中国的信息大多首先到达法国，然后才传往欧洲各地，因而这些法国朋友往往能给他带来最新

^① 转引自柳卸林(编):《世界名人论中国文化》，武汉，1991年，第140页。

的消息。从莱布尼茨的大量信件和他为《中国近事》所写的序言中，我们发现他对在华欧洲传教士的情况相当了解。此外，“礼仪之争”中一些重要文件的内容，如教廷的通令、康熙的圣谕、严档的训令等，他也比较熟悉，就连康熙皇帝已经去世的谣传，居然也很快就传入他的耳朵。这些消息来自莱布尼茨与欧洲一些国家的教会人士以及学者的通信，由于他十分关注中国，所以在信件中谈论中国是非常自然的事。在中国问题上消息灵通既是莱布尼茨关注中国的结果，也为他研究中国提供了有利条件。

莱布尼茨一生关注和研究中国，却没有留下很多有关中国的著述，他对中国的论述大多散见于书信中。大块头的文章除了上面提到的《致德雷蒙先生》外，比较重要的便是《中国近事》的序言。据统计，莱布尼茨一生所写的信中，涉及中国的多达二百封以上。不过，这些数量不算多的文字已经足以证明，莱布尼茨对中国的仰慕和崇敬，即使在18世纪欧洲“中国热”高潮中，也少有人能望其项背。

莱布尼茨对中国的称颂不限于某一方面，他在《致德雷蒙先生》中写道：“中国的版图很大，不比文明的欧洲小。中国具有（在某些方面令人钦佩的）公共道德，并与哲学理论尤其自然神学相贯通，又因为历史悠久而令人羡慕。”^①他真诚地赞扬中国人：“虽然我们认为自己在行为的许多方面处于领先地位，但是谁能想到，地球上竟然有人在理解社会生活的戒律方面优于我们。当对我们中国人有了更多的了解时，我们在他们中间发现了这样的人。如果说，在工艺技术方面我们与他们并驾齐驱，在思辨科学方面我们走在他们前面，那么，在实用

^① 转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，北京，1993年，第7页。

哲学方面，也就是说，在道德戒律方面，在适用于现世生活和凡人的政治方面，他们肯定超过我们，尽管承认这一点令人脸红。确实，中国人巧妙地用法律来实现公共安宁和建立社会秩序，使人们在彼此关系中尽可能少发生分裂；与其他民族的法律相比，他们的这种法律妙不可言，我们很难把它的妙处描绘出来。”^① 在莱布尼茨看来，中国人具有很高的道德水平，年轻人尊敬和服从师长，从来不向长者用粗暴的口气说话；平辈之间相互尊重，彼此承担义务。这些都已习惯成自然，人人心情愉快地这样做，丝毫不觉得勉强。即使是农夫和仆役，彼此相遇时也彬彬有礼，谈话中绝不使用伤害对方的词语，官员们更是如此。他据此认为，中国人的道德标准甚至高于欧洲某些教派的创立者。出于对中国人的景仰，莱布尼茨能从任何一个细节发现中国人的优点。例如，当他对中国的围棋略有所知时，便迫不及待地大发议论，说围棋之妙在于兵不血刃，围而不战，迫使对方投降。在他看来，这种不靠运气和力气，全凭智力的游戏是高度文明的标志。^② 总之，在莱布尼茨眼里，中国人是世界上最优秀的民族之一：“我相信，如果需要挑选一个精于辨识各民族的优点，而不是精于鉴赏女神的美丽的裁判员，那么金苹果就应该奖给中国人。”^③

对于中国的君主，尤其是康熙皇帝，莱布尼茨赞不绝口。闵明我在与莱布尼茨谈话中给予康熙皇帝以极高的评价，白晋和李明在各自的著作中也竭力颂扬康熙皇帝，这些都给他以深刻的影响。显现在他笔下的康熙皇帝，是一个严格尊重法律，

^① 劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》，第69-70页。

^② 参阅艾田甫：《中国之欧洲》，第1卷，第379页。

^③ 劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》，第75页。

虚心听取谏官劝告的英明君主；康熙还虚怀若谷，勤奋地向西洋传教士学习：“每天手执数学仪器和书本，与南怀仁一起学习三四个小时，两人如同小学生与老师一样。”^① 莱布尼茨还赞扬康熙对待宗教的宽容态度和对于中西文化交流的远见卓识，说他具有宽阔的胸襟，致力于糅合欧洲文明和中国文明。总之，康熙在他眼里是全世界君主的典范，他写道：“谁能不为这个帝国的君主惊喜呢？他的伟大超越了人类的高度，有人把他视为人间的上帝。”^②

莱布尼茨对于中国的称赞极为广泛，政治、历史、哲学、道德等等，无一不在他的视线之内；尤为重要的是，他对中国的称赞大多是与欧洲相比较而言的，因而更具说服力。例如，他在谈到实用科学时说：“我毫不怀疑中国人在这方面远远超过我们，因为与我们相比，他们经历的时间更长，他们的传统较少中断，而且得到更好的关怀。”^③ 他在谈到医学时又说：“他们在我们之前就掌握了指南针、火药和许多草药知识，其中有一些如今已为我们所知，但是我丝毫不怀疑，他们那里肯定还有许多东西值得我们学习，譬如医学这门自然科学中最要紧的学问。”^④ 由于莱布尼茨对中国的赞扬建立在扎实的对比基础之上，因而真诚、实在，在这一点上，他与后来某些启蒙思想家在中国问题发表的某些溢美之辞是有区别的。对于中国的某些优越性的真切的体会，促使莱布尼茨产生了一种隐隐的

① 劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》，第 73页。

② 同上，第 71页。

③ 维德梅尔：《莱布尼茨中国通信集》（Widmaier, Rita: Leibniz Korrespondenz mit China）法兰克福，1990年，第 62页。

④ 同上，第 63页。

忧虑，担心欧洲如不迎头赶上，就会被中国远远抛在后面：“我担心这样下去，我们在知识的各个领域里很快就会落在中国人后面。”^①

作为一个世界主义者，莱布尼茨始终对各国人民的交往寄予极大热情，而作为一个欧洲人，他更不希望看到欧洲落在中国的后面。所以，他利用一切机会敦促加强中国与欧洲之间的文化和科技交流。第一批法国耶稣会士前往中国，给莱布尼茨带来了新的希望，他知道，这批耶稣会士都是在科学上颇有造诣的学者，定会在文化和科技交流上作出成绩。因此，他对法国传教团给予极高的评价，认为这是他所处的时代最重大的事件，有利于中国和欧洲的科学发展，能使双方的财富翻番，从而也有利于全人类。他希望法国传教士深入了解中国的历史、伦理、政治、天文和数学，与欧洲的这些学科作比较，学中国之所长，补欧洲之不足。他还在信中多次询问耶稣会朋友，是否有可能请中国人到欧洲来任教。为了方便中国与欧洲的交流，莱布尼茨急切地希望开辟一条经由俄国去往中国的通道，他不止一次同传教士们讨论这个问题。1695年，莱布尼茨曾建议进行一次俄国和中国的科学考察活动，借以连接东西文化。1689年，中国与俄国签订尼布楚条约，初步解决了双方的边界争端，莱布尼茨认为这项条约排除了开辟欧亚间陆路交通的一大障碍。1697年，俄国沙皇彼得大帝访欧期间，莱布尼茨一再试图与他会见，以便向他阐述开辟欧亚交通的必要性。1711年他终于会见了彼得大帝，就科学考察和开辟经过西伯利亚到中国的道路等问题交换意见。由于俄国方面缺乏诚意，莱布尼茨的愿望最终落了空。为了推进中国与欧洲长短互

^① 劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》，第75页。

补，莱布尼茨还大力鼓吹在中国建立科学院，并为此与白晋等在华耶稣会士进行实际策划。他的努力虽然没有得到预期的结果，却在中国与欧洲的文化交流史上留下了美好的一页。

作为一个科学家，莱布尼茨对中国的自然科学也给予极大关注，在他与在华传教士的通信中常常谈及中国的科学状况。在 1703年 5月 18日致白晋的信中他写道：“我不能不要求您和您的同伴们比以往更多地利用闲暇，用我们的知识交换中国人的优良知识，特别是百工技艺方面的知识。……特别重要的一点是，只要有可能，就应立即开始研究中国的技艺史。他们学习我们的科学知识比较容易，而我们学习他们的科学知识则比较困难，因为我们的科学主要在于推理，而他们的科学则主要在于经验，我们的科学大多已经为大众所知，而他们的科学则仅为职业科学家所掌握。”^① 作为一个数学家，莱布尼茨尤其关注在中国与欧洲之间交换数学知识，希望通过此类活动彼此取长补短，他曾在 1689年 7月致闵明我的信中探讨交流途径。^②

基于对中国的崇敬和对在华耶稣会士的好感，也因为担心“礼仪之争”会断送中国与欧洲的交流，莱布尼茨早在 1699年就对耶稣会在“礼仪之争”中的立场公开表示支持，反对把敬孔祭祖说成宗教行为；他还对耶稣会士在中国的传教方法表示赞同，认为只有这样才能让非基督教国家的人民理解基督教，进而接受基督教，最终达到世界和谐。他对“礼仪之争”的每一个事件都十分关心，例如他认为，如果教皇特使不是多罗，而是一个比他有头脑、有能力的人，后果也许会好得多。他对

① 维德梅尔：《莱布尼茨中国通信集》，第 179页。

② 参阅维德梅尔：《莱布尼茨中国通信集》，第 3-4页。

于双方的论点都给予关注，不但读耶稣会士的文章，也读反对耶稣会士的著作，龙华民的《论中国人宗教的几个问题》、利安当的《论中国传教团的若干重要问题》，他都读得相当仔细，而且早在 1701年就与人讨论过龙华民的文章。1716年去世前不久，他又写了长文批驳龙华民此文观点。对于白晋的《易经》研究，莱布尼茨寄予极大兴趣，一方面，他认为《易经》可以用来证明中国人是古老的、有高度文明的民族；另一方面也因为八卦与他本人发明的二进制有异曲同工之妙，因而令他大为惊奇。当他经白晋详细介绍，对八卦有了了解时，他谦虚地表示，他的二进制算不得发明，只不过是伏羲原理（白晋认为《易经》是伏羲的著作——笔者）的再发现。

莱布尼茨对中国的兴趣和研究是全方位的，我们无意也无法一一介绍，但是他对汉语和汉字的研究不能不提。作为一个基督教徒，莱布尼茨当然会从《圣经》获知，全世界的人原来只讲一种共同的语言，后来才各讲各的语言。如同许多欧洲人一样，他也很想知道最早的语言究竟是哪一种，如果找不到，是否可以创建一种全世界通用的语言呢？他并无奢望，只希望找到一种世界通用文字，这种文字可以精确地表达各种具体的事物和抽象的意义，借助这种文字，世界各国的学者无需通过翻译就可以彼此直接沟通。当他与汉语和汉字有所接触后，他觉得汉语具有世界通用文字的特征，因而对于汉语是为了沟通不同民族而创造的人工语言这种理论，表现出很大兴趣。后来当他的汉语知识有所提高时，他以为汉语和汉字分别担当着不同的任务：汉语是供耳朵听的语言，汉字是供眼睛看的语言。1679年，当他获悉德国学者米勒发现了汉语的“钥匙”时，异常兴奋，立即致函向他讨教，提出了 14 个问题。这些问题表明了莱布尼茨渴望了解汉字的迫切心情和对汉字基本特征的

揣测，他认为，汉语的口语与书面语毫无关系，也就是说，每一个汉字所表达的意义与其读音没有必然的联系，就像阿拉伯数字那样，各个民族可以有不同的读音，却绝对没有不同的理解。莱布尼茨还认为，汉字应该是由一些基本成分组成的，根据一位意大利教士的说法，他估计这些基本成分的数量大约为四百，^①用这些基本成分作不同的组合，便可以得到所有的汉字。莱布尼茨对于汉语和汉字的种种猜想虽然与实际不符，但是这些想法对于后人的影响却是不可忽视的，18世纪的法国学者弗雷莱和傅尔蒙等人对于汉语和汉字的研究，很大程度上承袭了莱布尼茨及其同时代人的基本思路。

综上所述，我们不难发现，与其他研究中国的欧洲学者相比，莱布尼茨的中国情结具有若干鲜明的特点。第一，他不但关注和研究中国，而且积极从事促进中国与欧洲之间交往的实际活动，用现代语言来说，他既是一个研究中国的学者，又是一个积极从事中国与欧洲文化交流的社会活动家；第二，他不单从一个国家或地区着眼，而且站在全世界的高度来审视和考虑中国与欧洲的交往，因而在他身上较少欧洲中心主义的偏见；第三，他对中国的研究和论述中功利色彩比较少，换句话说，他不像有些欧洲思想家那样，把中国的实例作为攻击政敌或论敌的武器，或以中国为论据阐述自己的学说或思想；第四，他不仅始终密切关注发生在天主教内部的“礼仪之争”，而且公开站在耶稣会一边。他是个新教徒，与天主教的任何修会都没有恩怨，这也许是原因之一，但是不应否认，他认为“礼仪之争”的结局关系到东西方文化交流的命运，也许更是原因之一。换句话说，在传教士们看来，文化交流是手段，传

^① 参阅艾田蒲：《中国之欧洲》；第1卷，第386页。

教才是目的，而在莱布尼茨看来，恰恰相反，传教提供了进行文化交流的机遇。他的这些特点使他在 18 世纪关注中国的欧洲思想家中，格外引人注目。

2. 伏尔泰

伏尔泰 Voltaire, Francois Marie Arouet, 1694-1778) 不是一位一般意义上的思想家，他是整整一个时代的代表，有人说法国的 18 世纪是伏尔泰的世纪，可见伏尔泰的在人们心目中的崇高地位。对中国的关注和研究在伏尔泰的毕生事业中只占一小部分，然而，他却是 18 世纪了解中国最多和谈论中国最多的欧洲思想家。他在 1768 年曾说：“中国过去完全不为我们所知，后来在我们的眼里长期受到歪曲，如今我们对于中国的了解胜过欧洲的某些省份……”^①

“我”，因为除了伏尔泰，大概没有第二个欧洲人敢于夸口说自己对于中国的了解甚于对欧洲的了解，但从中我们确实看到了他对中国的熟悉程度。伏尔泰博学多才，既是思想家、哲学家、历史学家，又是小说家、诗人、剧作家……；他既然时刻关注着中国，中国也就顺理成章地出现在他的各种著作中，其中包括史学著作、政论文章、小说、诗歌和剧本，当然还有大量的书信。据统计，他论及中国的著作将近 80 种，信件 200 余封。对中国的全面赞颂是伏尔泰中国观的最大特点。他称颂中国地大物博，人口众多，历史悠久，政治开明，道德高尚……总之，在他眼里，中国是世界上治理得最好的国家，中国人是世界上最智慧的民族。

^① 伏尔泰：《伏尔泰全集》（Voltaire, Francois-Marie: Oeuvres complètes），巴黎，莫朗版，1877-1882 年，第 27 卷，第 1 页。

作为历史学家，伏尔泰的功绩之一是突破前人的束缚，越出欧洲狭小的范围，把目光投向东方各个民族，写出了真正意义上的世界历史。在他之前，欧洲人所说的世界历史基本上局限于《圣经》中叙述的古代历史和欧洲各国的历史，伏尔泰对于这种状况深感不满，早在1739年写的《论光荣》(de De la gloire)一文中，就激烈批评了法国著名神学家博絮埃(Bossuet, Jacques, Bénigne, 1627-1704)为教育王子而作的《世界史简论》(Discours sur l'histoire universelle)质问他为何只字不提历史悠久的中国，并说这只能说明作者无知。如果说伏尔泰并非第一个提到中国的欧洲历史学家，他却是第一个以中国作为世界史开篇的历史学家。这里说的就是他的名著《论各民族的精神与风俗》(Essais sur les mœurs et l'esprit des nations)，这部书的书名很多也很长，我们通常把它简称为《风俗论》。这部巨著从酝酿到正式出版经历了漫长的二三十年时间，是伏尔泰花费心血最多的著作之一，它比较集中地反映了作者对中国在世界历史中应该占有的地位的看法。他认为，包括中国在内的东方在世界历史上占有重要的地位，但是过去一直被人忽略。他写道：“例如印度和中国人，他们早在其他民族形成之前，便已占有重要的地位。我们吃他们土地生长的食物，穿他们制造的布帛，玩他们发明的游戏，甚至受他们古代劝世寓言的教育，我们欧洲的商人只要发现有路可通，就要到他们的国家去旅行，为什么我们却不重视对这些民族的精神的了解呢？当您以哲学家身份去了解世界时，您首先应把目光朝向东方，东方是一切艺术的摇篮，东方给了西方一切。”^① 出于这样的认识，中国不仅被列在《风俗论》的第一章和第二章，而且出

^① 伏尔泰：《风俗论》，北京，1995年，上册，第20页。

现在其他二十余章中。他这样做绝非感情用事，而是基于他对中国历史的了解。在他看来，传教士所介绍的中国古代文献和历代皇朝官方编撰的史籍，都是可信度极高的史料，因为，这些史籍中既没有受神启示的上帝代言人，也没有丝毫的虚构和奇闻，他说：“如果说有些历史具有确实可靠性，那就是中国人的历史。”^① “中国的历史，就其总的方面来说是无可争议的，是惟一建立在天象观察的基础之上的。根据最确凿的年表，远在公元前 2155年，中国就已有观测日蚀的记载……宋君荣神甫核对了孔子的书中记载的三十六次日蚀，只发现其中两次有误，两次存疑。”^② 因而他坚定地认为，中国历史早于欧洲人所熟悉的罗马史、希腊史和犹太史。其次，伏尔泰认为，中国的历史记载几乎没有任何宗教色彩，史籍所记载的全是人的活动，而不是关于神祇或鬼怪的传说，这既是中国史籍的一大优点，也是中国历史可信的重要原因之一，他说：“不像埃及人、希腊人，中国人的历史书中没有任何虚构，没有任何奇迹，没有任何得到神启的自称半神的人物。这个民族从一开始写历史，便写得合情合理。”^③ 中国的史籍虽然主要记载了帝王将相等上层人物的活动，但是也广泛地记下了包括文人、游侠、商贾在内的各阶层人民的活动。与西方史书充满上帝、天使的传说相比较，伏尔泰由衷地对中国的史书表示钦佩，决心用自己的笔写出人民的历史。他说：“我责成自己尽可能地写作风尚、科学、法律、习俗和迷信的历史……我希望写下人民

① 伏尔泰：《风俗论》，上册，第 20页。

② 同上，第 74页。

③ 同上，第 74-75页。

的历史。’^①

作为启蒙思想家，伏尔泰自始至终对于政治体制给予特别的关注。从总体上看，伏尔泰的政治理想是开明君主制，具体地说，他希望国王是一个“哲学家”。在18世纪的法语中，“哲学家”一词含义大体上是贤能的智者，并不一定是严格意义上的对哲学有专门研究的学者。当伏尔泰从传教士的报道中得知中国皇帝英明、睿智，如同家长一样治理着国家，被人民作为父亲敬时，他觉得这就是他所向往的哲学家国王。在伏尔泰的著作中，对中国皇帝的由衷赞颂比比皆是，（风俗论）第一章勾画了中国皇帝的形象：“皇帝自古以来便是首席大祭司，由他来祭天，祭祀天上的神和地上的神。他可能是全国首屈一指的哲学家，最有权威的预言者，皇帝的御旨几乎从来都是关于道德的指示和圣训。”^② 从上古的君主尧到清初的康熙、雍正、乾隆诸帝，伏尔泰无一不予以高度的赞扬。他赞扬尧亲自改革天文学，力求使民智开通，民生安乐；称赞康熙皇帝宽容大度，善待来自欧洲的传教士；称颂雍正皇帝“爱法律、重公益，超过父王。帝王中无人比他更不遗余力地鼓励农事”^③，他钦佩乾隆皇帝身为一国之君竟然还是诗人，当他读到乾隆的（盛京赋）后，曾致函普鲁士国王腓特烈，说世界上只有两位诗人国王，那便是“陛下与乾隆”。在伏尔泰眼中，中国的政治体制最合乎理性，首先因为它建立在父权这个自然法则的基础之上。他就此写道：“儿女孝敬父母是国家的基础。在中国，父权从来没有削弱。……一省一县的文官被称为父母官，而帝

① 转引自阿尔塔诺夫：《伏尔泰评传》，北京，1958年，第8页。

② 同上，第21页。

③ 伏尔泰：《路易十四时代》，北京，199年，第600-601页。

王则是一国的君父。这种思想在人们心中根深蒂固，把这个幅员广大的国家组成一个大家庭。正因为全国一家是根本大法，所以在中国比其他地方更把维护公共利益视为首要任务。因此，皇帝和官府始终极其关心修桥铺路，开凿运河，便利农耕和手工制作。’^① 伏尔泰认为，基于全国是一个大家庭这个基本大法，中国的法律与伦理道德融为一体，因而深入人心，成为民众自觉遵循的行为规范，从而减低了法律的严酷冷峻，增加了人情味。伏尔泰说，中国法律对于极刑极为慎重，司法机关不但要多级审理，还必须经皇帝本人核准，否则不能对任何人执行死刑。除了惩治罪恶，中国法律还褒扬善行：“在别的国家，法律用以治罪，而在中国，其作用更大，用以褒奖善行。若是出现一桩罕见的高尚行为，那便会有口皆碑，传及全省。官员必须奏报皇帝，皇帝便给受褒奖者立碑挂匾。”^② 伏尔泰还高度赞扬中国的行政体制，对于中央政府的六大部颇为赞赏，认为它们之间既有分工，又有合作，有利于提高行政效率，防止官员独断专行。地方官员也职权分明，各司其职，全国的行政机构形成一个疏而不漏的大网，处处有官员，事事有人管，从而保证人民能够安居乐业，国家祥和太平。他就此写道：“一万三千六百名官员管理着一亿五千万人民，他们分属于不同的部门，这些部门的上面是六大部，六大部则同受一个最高机构的监督。一想到这些我就情不自禁地异常兴奋。”^③ 贤明的君主、良好的法律和合理而有效的行政机构，在伏尔泰看来，这些因素正是防止君主独裁的有力保证，在这样一种体

① 伏尔泰：《风俗论》，上册，第216页。

② 同上，第21页。

③ 伏尔泰：《伏尔泰全集》，莫朗版，第29卷，第468页。

制下，皇帝不可能行使专断的权力。法律虽然出自皇帝，但是由于政府的体制比较合理，致使皇帝若不征询受过良好教育并经由科举产生的官员，便什么事也做不成。

伏尔泰对孔子的景仰是他中国观的又一个突出的特点。他对孔子的仰慕完全发自内心，他不仅在著作中竭尽全力推崇孔子，鼓吹孔子的学说，而且对孔子怀有一种近乎宗教心理的虔诚，把他视为崇拜的对象。在他的《哲学辞典》中，他说：“我认识一位哲学家，在他的书房里悬挂着一幅孔子画像；他在这幅画像下边题了四句诗：唯理才能益智能，但凭诚信照人心；圣人言论非先觉，彼土人皆奉大成。”^①其实，他所说的这位哲学家就是他自己。当伏尔泰开始关注并研究中国之时，孔子在欧洲已不是一个陌生的名字，尤其在“礼仪之争”中，参与论争的两派对孔子其人其事有许多论述，孔子及其学说在这些论述中呈现出不同的面貌。伏尔泰既读到了这些不同的论述，也读到了儒家经典的译文，这就为他认识孔子提供了比较充分的条件。伏尔泰对孔子的兴趣首先来自孔子所宣扬的伦理道德。我们知道，伏尔泰向往的是一个人人们兄弟般和谐相处、同心协力谋求公共福利的社会。这种社会需要高尚的道德来维系，而这种高尚的道德便是对他人行善，也就是做有益于社会的事。他认为孔子倡导的正是这种与人为善的道德，既纯朴而严格，又完全合乎人情。出于对孔子有关道德论述的钦羨，伏尔泰从各种资料中大量搜集孔子的格言，在他的各种著作中介绍给读者，对于那些特别钟爱的格言，他不厌其烦地多次提及。只是由于译者的理解或文字处理等原因，我们现在无法将

^① 伏尔泰：《哲学辞典》，北京，1991年，第32页。

这些格言一一复原为中文。^①他多次提到的格言中有几句比较容易辨识，诸如：“己所不欲，勿施于人。”“以直报怨，以德报德。”“己欲立而立人，己欲达而达人。”从这几句出自《论语》的格言可以看出，伏尔泰对孔子思想中的“仁”和“恕”颇为赞赏；这些处理人际关系的原则，在伏尔泰看来也是区分善恶的尺度。在《哲学辞典》中，他杜撰了孔子的两个弟子的对话；当被问及善恶之间的界限时，其中一位答道：“吾师孔子的办法就是‘善终吾身，死而无怨；己所不欲，勿施于人’。”^②我们无需细究前半句话是否孔子所说，整句话足以表明，伏尔泰是将这些格言视为人的行动准则的。伏尔泰对孔子所宣扬的道德给予极高评价，认为它是使中华民族立于不败之地的有力保证，他曾多次提到，外族（应读作少数民族——笔者）两次入主中原，但是作为征服者的蒙古人和满人，却都被孔子道德所征服；到头来，不是征服者改变了被征服者，而是被征服者改变了征服者。在伏尔泰根据中国元杂剧《赵氏孤儿》改写的《中国孤儿》中，“只识弯弓射大雕”的成吉思汗折服于汉族官员的高尚情操，幡然悔悟，放下屠刀。这个结局对孔子的道德作了形象的诠释，所以他把此剧称为“五幕孔子道德戏”。当然，伏尔泰对孔子的称颂，不只因为孔子教导人们如何做人，更重要的是他教导人们如何治国，在这一点上，伏尔泰似乎很懂孔子的后人所总结的“修身、齐家、治国、平天下”的道理，也就是说，以自己的榜样影响家人，用管理家

^① 有人认为，难以复原的原因在于伏尔泰在引述这些格言时，采取了随心所欲的态度。参见宋舜靖（音）：《伏尔泰与中国》（Song, Shun-ching: Voltaire et la Chine），埃克斯，1989年，第159页。

^② 伏尔泰：《哲学辞典》，上册，第269页。

庭的办法去治理国家，其间的道理是一样的，准则也是一样的。在《哲学辞典》中有这样一段话：“这位贤哲就是孔子，他是惟一从不骗人的立法者。在整个地球上，自他以来谁曾提出过更好的行为准则？治国如治家，而治家的最佳方法莫过于以身作则。”^①这段文字与《论语·子路》中的一段文字如出一辙：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不行。……苟其身正矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”伏尔泰对孔子的颂扬还有一层用意，那就是把儒家或儒教奉为他所心仪的宗教。我们知道，伏尔泰不但看到宗教对于自由思想的窒息作用，而且目睹宗教引起的冲突所造成的流血后果，这促使他憎恶宗教，认为宗教迷信违背理性，是造成社会不宁、阻碍社会进步的根源，因而他一生都在不懈地与基督教及其教会进行不屈不挠的斗争。但是，他并不是无神论者，他不但承认上帝的存在，也许主要出于政治考虑，并且认为即使没有上帝，也要造出一个上帝来，这个上帝并不是人格化的神，而是“最高主宰”，实际上也就是启蒙思想家一再鼓吹的理性。伏尔泰曾把目光投向伊斯兰教、佛教等域外宗教，然而这些都不是他想要寻找的那种宗教。当他从传教士口中得知中国的文人信奉儒教，也就是孔子的学说时，他终于找到了他所倡导的那种道德化的以理性为上帝的宗教。这种宗教既没有宗教狂热和迷信，也不崇拜偶像：“他们的孔子不创新说，不立新教；他不做被神所启示者，也不做先知。他是传授古代法律的贤明官吏。我们有时不恰当地把他的学说称为‘儒教’，其实他并没有宗教，

^①这段话见于伏尔泰《哲学辞典》的词条“哲学家”，1765年以后出版的《哲学辞典》均收此词条。中文译本系以1764年版为底本，故无此词条。请查阅《哲学辞典》法文版第313页。

他的宗教就是所有皇帝和大臣的宗教，就是先贤的宗教。孔子只是以道德谆谆告诫人，并不宣扬什么奥义。”^①这段话似乎有些颠三倒四，实际上非常准确地道出了他对儒教的看法：既是宗教，又非宗教，归根结底是一种不宣扬奥义，只宣扬道德的宗教。在《哲学辞典》中，他不指名地把这种宗教与基督教作了对比，热情地颂扬前者，严厉谴责后者，褒贬至为鲜明：这种宗教多讲道义少谈教条，叫人正直而不使之荒谬，丝毫不使人相信根本不可能、矛盾百出、侮辱神明并且危害人群的事物，而又丝毫不敢用永久的刑罚来威胁任何具有常识的人，不用刽子手支持威信，也不为了一些难解的诡辩而血染大地，不以一句模棱两可的话、一句文字游戏和两三份伪造的宪章而使一个乱伦、杀戮和毒害人的教士成君主和神，不使国王听命于这个教士，它只教导人崇拜上帝、正义、仁恕和人道。^② 儒教拥有这许多优点，难怪伏尔泰对之推崇备至，一再以它为武器，猛烈攻击基督教及其教会。诚然，孔子在 18 世纪的欧洲受到普遍的颂扬，但是没有任何人如同伏尔泰这样对他佩服得五体投地，所以，他被人称作“欧洲的孔子”是当之无愧的。

3. 魁奈和重农学派

重农主义是一个有着完整理论体系的学派，活跃在 18 世纪 60 年代前后，不但在法国引人注目，一些欧洲国家的君主也很重视，曾企图将其付诸实施。但是，重农学派的学说如同昙花一现，仅仅走红十五年左右，很快为新的经济理论所取代，其影响到 80 年代就已急遽衰落。重农学主义的法文原文

^① 伏尔泰：《风俗论》，上册，第 7 页。

^② 参阅伏尔泰：《风俗论》，下册，第 68 页。

为 *physiocratie*, 这个词来自希腊文, 由两部分组成, 前半 *physio* 表示自然的意思, 后半 *cratie* 表示力量、权力的意思, 合起来就是自然力的意思。出版于 1767 年的魁奈 (Quesnay, Francois, 1694-1774) 著作集的扉页上写着: “自然产生秩序和法制, 人为带来专横的统治和强迫。”这句话清楚地表明了这个学派的主导思想。重农学派虽然认为农业是财富的惟一来源, 但对于农业重要性的强调却不是它的唯一主张。这个学派的理论包括经济理论和政治理论两部分, 所以严格地说, “重农学派”这个汉译并不准确, 容易令人望文生义, 对这个学派的学说产生片面的认识。但是这个汉译由来已久, 依据约定俗成的原则, 只能继续使用。魁奈是这个学派公认的首领, 他身为法国宫廷的御医, 在“中国热”盛行的日子里, 有机会在宫廷里接触许多来自中国的艺术品, 感染弥漫在王公贵族中追求中国情趣的气氛, 由此激发了他对中国的倾慕。1756 年他向国王路易十五建议, 模仿中国皇帝亲自扶犁“籍田”, 此事说明魁奈心中早就以中国为仿效的榜样。他于 1767 年在《公民日志》(Ephémérides du citoyen) 杂志上分四次发表《中国专制主义》(Despotisme de la Chine), 集中而系统地表述了他对中国的看法。此时欧洲的“中国热”已经日过中午, 开始了缓慢的降温过程, 可是《中国专制主义》对中国的颂扬却比此前的任何著作都更加热烈, 特别是书中对中国政治制度的颂扬达到了前所未有的程度。尽管魁奈在此书中阐述的观点很快就遭到严厉的驳斥, 但是, 从中西文化交流角度看, 魁奈对于中国传统思想的汲取和利用, 以及他对中国经济制度和政治制度的赞美, 不仅是欧洲“中国热”中极为精彩的一幕, 而且是研究中国文化如何影响欧洲的重要材料。

前面我们介绍了莱布尼茨和伏尔泰对中国的赞颂, 如果说

莱布尼茨主要是从东西文化的交汇和融合的角度来审视中国，并且致力于通过多种渠道促进欧洲与中国的交流，使得双方都能从中获益，那么，伏尔泰则是在创建新的社会制度的斗争中，惊奇地发现了中国这个实例，并将它作为锐利的武器投向旧制度和旧势力。莱布尼茨和伏尔泰以及与他们同时代的思想家，对于中国的研究，大多具有全面和宏观的特点，历史、宗教、哲学和政治往往是他们关注的重点，之所以如此，一方面是因为资料所限，另一方面也与“礼仪之争”这个背景有关。魁奈和重农学派虽然依旧沿着这条轨迹前进，但是他们显示了新的特点，那就是从抽象而笼统的赞美进入到比较具体的推崇，在他们看来，中国不再是一个可望而不可即的仰慕对象，而是一个可以亦步亦趋地模仿的典范，所以，他们对于中国的关注不满足于一般性的常识，而是希望获得具体的乃至量化的详细资料。这一特点首先体现在前文已经提及的杜尔阁^①身上，就在魁奈发表《中国专制主义》那一年，他向即将回国的两位中国学生高类思和杨德望提出了非常具体的52个问题，其中第11个问题是地租与收成之比，第18个问题是地价，第19个问题是借贷的利率，第29个问题是土地税。这些问题表明，重农学派对中国的关注重点与伏尔泰等人有所不同，已从伦理道德和宗教哲学，转向经济制度和政治制度。杜尔阁为了让两位中国学生更好地回答他所提问题而写的讲义，后来以《关于财富的形成和考察》(Réflexions sur la formation et la distribution des richesses)为题出版。这52个问题和这份讲义不但充分说明他对中国的关注，而且成为反映重农学派观点的重要著作之一，例如，此书第九十九节写道：“除了土地的净产品以

^① 参阅本书第一章第三节。

外，一个国家里不存在任何真正可以自由支配的收入。”^①这就是重农学派的基本观点之一。

魁奈的中国观主要反映在《中国专制主义》中。顾名思义，《中国专制主义》所论述的主要是中国的政治制度，魁奈本人也作了明白无误的表示：“我们的任务仅限于介绍中国政府的形式以及所有与此有关的问题。”^②不过，在进入主题之前，他利用耶稣会士提供的材料，以真诚赞誉的口气对中国作了全方位的介绍，其中包括历史、地理、社会状况等。他说中国是世界上最美丽、最繁荣、人口最多的国家；中国的幅员辽阔，最小的省份也抵得上欧洲的一个国家；他还引用李明（中国现状新志）中的描述，夸赞中国的城市既多又大，远远超过法国。他赞颂中国历代的帝王尽心竭力于促进国家的繁荣，政府以为民造福为宗旨；民众对自己的君主心悦诚服，因而君主和民众之间形成了稳固的关系。他称赞中国充分利用江河湖泊，既发挥其灌溉效益，又获得交通上的便利。他赞扬中国政府任命史官记录皇帝的言行，编写各个朝代的历史，他们秉笔直书，不谄媚权贵，不为皇帝护短，中国的史书因而具有很高的真实性。魁奈用许多篇幅讲述中国的教育制度，称教育人民是官吏的主要职责之一，他们定期向百姓发表训示，教导百姓父慈子孝，服从官府，维护社会的安宁与和谐。皇帝本人也经常召集王公贵族和高级官员，告诫他们恪尽职守，清正廉明，重视农耕，以身作则地遵守法律。魁奈对于中国的这些赞扬性的介绍，可以用另一位重农学派学者博多（Baudeau, Nicolas, 1730-1792）的一段话作为概括：“三亿二千万人民以人们所

① 杜尔阁：《关于财富的形成和分配的考察》，第83页

② 魁奈：《经济和政治文集》，第57页。

能达到的最智慧、最幸福、最自由的程度，生活在他们的政府和君主领导之下，他们的政府拥有最绝对、最公正的权力，他们的君主是最富有、最强大、最人道和最仁慈的君主。”^① 魁奈对于中国的这些“常规”性的颂扬并无多少特色，他大量引用了杜赫德《中华帝国全志》和鲁斯洛德絮吉的著作。鲁斯洛德絮吉 (Rousselot de Surgy, J. P.) 是一位地理学者，于1763年至1765年编辑出版了一部大型地理杂记集《奇趣轶闻杂录》(Mélanges intéressants et curieux) 其中第四五两卷辑录了多位作者关于中国的记述。材料虽然陈旧，观点却极具独到之处，此书至今仍被视为重农学派政治和经济学说的组成部分之一。

与伏尔泰相比，魁奈对中国政治制度的褒扬有过之而无不及，堪称“颂华派”之冠。不但如此，他还具有自己鲜明的特点，那就是他所赞扬的是被孟德斯鸠等人痛斥的专制主义。与孟德斯鸠的专制主义不同，魁奈的专制主义是一种“合法”的专制主义，所谓“合法”也就是符合自然法。重农学派认为，自然法不是人所创造的，而是自然秩序的体现，只有遵守自然法才能保证社会的安定和发展，自然秩序从根本上来说是最优良的，是最佳政体的基础，也是制定一切实在法即与自然法相对的人为法的依据；而且，自然法永恒不变，普遍适用于各个时代和各个民族。魁奈认为：“幅员辽阔的中华帝国的政治制度和道德制度建立在科学和自然法基础之上，这种制度是对自然法的发扬。”^② 他作出这种判断的依据是什么呢？首先，中国人把“天”视为万物的本原，既是至高无上的主宰，又是大

① 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第348页。

② 魁奈：《经济和政治文集》，第613页。

自然完美无缺的杰作；父亲是一家之天，总督是一省之天，皇帝当然就是一国之天。敬天是中国人的宗教，而被称作天子的皇帝则以天的名义行使权力。其次，自然法并非每个人生而知之，需要通过学习方能了解和掌握，中国的统治者深明此理，因而非常重视教育，在所有的城镇和乡村里设立学馆，向年轻人授业解惑。完备的教育制度培养出大批人材，经由科举考试被选任为各级官员，所以中国的官员都是学者，懂得如何依照自然法来治理自己管辖的地区。再次，中国人对于政治、法律和道德不加严格区分，法律写在被奉为经典的著作之中，既是学校的教材，也是官员行政的准则，连皇帝也必须遵照执行。最基本的道德或法律便是恪尽孝道，尊敬父母就意味着尊敬一切可以视同父母的人，诸如长者、师傅、官吏、皇帝，受到尊敬的人则要以爱还报尊敬者，于是，子女、学生、百姓和臣民都会得到足够的爱护。在这种道德或法律的作用下，社会必然太平安定，人们彼此相爱。由于自然法在中国得到充分的尊重，皇帝的权力也受到某种程度的限制。首先，皇帝也必须按照自然法行事，不能为所欲为；其次，中国有合理的行政机构协助皇帝行使最高权力，皇帝的敕令需经最高审议机构审核后才能颁布生效；此外，中国还有良好的谏议制度，一旦皇帝不依照自然法行使权力，就会有谏官对他进行监督，帮他回到正确的道路上来。所以，中国的皇帝虽然掌握着最高的绝对权力，丝毫不容他人分享，完全可以说是专制君主，这样的政治体制完全可以说是专制主义，但是，这种专制主义实际上是“合法”的专制主义。魁奈就此写道：“由于中国的政治体制以无可非议和不容非议的方式建立在自然权利基础之上，因而能够防止君主作恶，能够保证他在合法的行政管理中拥有做好事的最高权力。这种权威对于君主来说是福祉，对于臣民来说则

是应该受到崇敬的统治。^①

关于自然法，魁奈是这样说的：“构成社会的法则是对人类最有利的自然秩序的法则，这些法则是物质的或道德的。我们所说的构成政体的物质法则，是指显然最有利于人类的自然秩序的一切物质成分有规律的运作；我们所说的构成政体的道德法则，是指显然最有利于人类的自然秩序的一切道德行为有规律的运作。这些法则共同组成所谓的自然法。”^②那么，自然法的物质方面是什么呢？重农学派认为，农业是经济活动的基本形式，是财富的唯一来源。只有以农为业的民族才能组成稳定而持久的国家，拥有普遍性的、受制于不变的自然法的政府。由于农业是用来满足人民需要的财富的源泉，而且农业的兴衰必然取决于政府形式，所以农业是国家的基础，政府的正常运转取决于农业的发达程度。在魁奈等人看来，中国是完全符合这个理论的典范。首先，农业在中国始终受到尊重，农民总是受到皇帝的特别照顾，包括康熙和雍正在内的历代皇帝，都亲自扶犁，播种五谷，为全国人民作出榜样。政府关心水利事业，修建大量的灌溉工程和交通工程，为农业丰收提供优良的条件。其次，中国政府只向土地所有者收税，不向土地耕作者收税，税额依据土地的面积和肥沃程度而定；另一方面，任何土地都不得免税，这就保证了政府的收入。政府通常不但不增税，而且每逢自然灾害就下令蠲免受灾地区的税收。这种税制兼顾农民和国家的利益，使农民除了地租之外没有其他负担，国家则有可靠的收入用来支付各种必要的开支，双方各得其所，太平与安宁便有了保证。重农学派又认为，人为了生存

^① 魁奈：《经济和政治文集》，第 636 页。

^② 同上，第 63 页。

必须进行生产，而要生产至少需要具备两个条件：人身自由和必要的生产资料。就分配而言，一方面，每个人应以自己的劳动所获为限，另一方面，每个人的劳动所得不应被剥夺，所以，自由和所有权也是一种自然的权利。自由和所有权如能得到保证，就会产生激励农民积极生产的效果，因为他们生产得越多，就越能满足自己的物质需求。在正常情况下，皇帝也致力于保证臣民的自由和所有权，也就是说，皇帝不会破坏自然法，因为他的利益融合在他对国家的治理当中，如果治理得不好，他不可能得到任何好处，所以他会兢兢业业地按照自然法保护每个人的自由和所有权。在这种条件下，不必担心专制主义会带来祸害，因为归根结底这是合乎自然法的专制主义。只要遵守自然法，皇帝的权力越大越好，因为倘若有若干人共同掌权，这些人就会因对利益有不同的追求而各行其是，就难免发生分歧和矛盾，以致影响国家的有效治理。在权力绝对集中于一人的条件下，如果出了问题，那肯定不是专制主义本身，而是由于自然法遭到破坏。魁奈就此作出结论：“中华帝国难道不是因为自然法得到遵守而得以幅员广袤、国祚久远、持续繁荣吗？……这个遵守自然法的广大的国家，不是提供了一个稳定、持久和不变的政府的楷模吗？中国不也毗邻着一些可怕的强国吗？不也曾被征服，不也曾经分裂为若干小国吗？可见，中国政制之所以能够长久延续，不是由于特殊的环境和条件，而是由于有一个因其本质而稳定的秩序。”^①

重农学派对孔子的颂扬也是一个不应略去的话题。重农学派的重要成员、《公民日志》主编博多称魁奈为“欧洲的孔子”，这个学派的另一位重要成员米拉波（Mirabeau, Victor Re-

^① 魁奈：《经济和政治文集》，第660页。

queti, 1715-1789) 则在魁奈葬礼上致颂词时说：“孔子的整个教义，在于恢复人受之于天而为无知和私欲所掩盖的本性之光辉和美丽。因此他劝国人信事上帝，存敬奉戒惧之心，爱邻如己，克己复礼，以礼制欲；非礼勿为，非礼勿念，非礼勿言。对这种宗教道德的伟大教言，似乎不可能有所增补；但最主要的部分还未做到，即行之于大地；这就是我们老师的工作，他以特别聪睿的耳朵，从我们共同的大自然母亲的口中，听到了‘纯产品’的秘理。”^① 与另一位“欧洲的孔子”伏尔泰相比，魁奈似乎名气小一些，不过在赞扬孔子的为人和学说对于后世的影响方面，他们都表现出同样的热情。魁奈在介绍孔子时写道：“中国人把孔子看作伟大的学问家和革新家，他对失去昔日光辉的帝国进行了立法、道德和宗教改革……以重建国家秩序为己任的哲人们曾遇到种种反对和压制，面对这一切孔子表现出了不可动摇的勇气。”^② 魁奈这几句话也许指的是孔子的“克己复礼”，接着他说孔子出任大夫后，以明智的立法革除积弊，使鲁国面貌一新。看来他非常赞赏孔子在重建“秩序”中建立的业绩，之所以如此，我们不妨作这样理解：在重农学派看来，孔子所重建的秩序，就是他们所说的自然秩序。孔子不但有重建秩序的勇气，也有重建秩序的能力，因为据魁奈说，孔子阐明了《易经》中谜一般的卦形和注释的真实含义，从中领悟了治国的奥秘，并引申出一些极佳的政治和道德训示，从而奠定了中国“科学”的基础。^③ 我们只需从中体会魁奈仰慕

① 转引自利奇温：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，北京，1991年，第92-93页。

② 魁奈：《经济和政治文集》，第575页。

③ 参阅魁奈：《经济和政治文集》，第590页。

孔子的原因，而不必深究这一说法究竟有多大真实性。一个既有勇气又有能力按照自然法治理国家的古代贤哲，难道不应受到人们由衷的景仰吗？也许正因为如此，魁奈才荣膺“欧洲的孔子”的桂冠。

4. 其他“颂华派”思想家

沃尔夫 (Wolff, Christian 1697-1754) 是莱布尼茨的弟子，年轻时学过数学、物理、哲学和神学。经由莱布尼茨的推荐，从 1706 年开始在哈勒大学教授数学，三年以后，他的兴趣转向哲学，从此开始了他对中国哲学的研究。1711 年，他在学术杂志上发表了一篇评述卫方济谈中国与印度数学及哲学的文章。翌年，他又发表了一篇评述卫方济的（中国典籍六种）的长文。这两篇文章虽不能说明他的哲学思想受到了中国哲学的影响，却可以充分说明他对中国哲学已经有了初步的了解。他有关中国的第一篇重要论述是《论中国人的哲学实践》（*De Sinarum Philosophia practica*），这是他于 1727 年 7 月在哈勒大学发表的一篇演说。在这篇演说中，沃尔夫称颂中国人的道德观，声称孔子的教诲与他自己的伦理哲学是一致的。他指出，作为一个历史悠久的民族，中国以其灿烂的文化在欧洲享有盛名；孔子的哲学是一种非基督教的哲学体系，其基础是人类的理智和自然的榜样，他认为，人的道德和责任感并非来自启示，而是来自自然，人在辨别善恶是非时，所依靠的是理性，而不是神的指引，趋善是人与生俱来的天性，和谐的社会生活无需宗教教规的约束。他给予孔子很高的评价：“即使不能把孔子看作是中国智慧的创始者，那么也应该把他视为中国智慧的复兴者。孔子的所作所为并非为了沽名钓誉，而是出于希望百姓幸福安康的爱。孔子虽然没有提出什么新的治国处世的准

则，可他以其深邃的哲理自古至今都享有崇高的威望。”^① 沃尔夫的这些言论显然隐含着这样一层意思：无神论者和异教徒在日常生活中完全可以是道德高尚的人，一如基督教的信徒。这种极具挑战性的反基督教思想激怒了哈勒大学某些负责人，由此引起的争执延续了两三年，最终报告打到普鲁士国王腓特烈一世那里，国王断然下令：沃尔夫必须在四十八小时之内离开普鲁士。因议论中国而被逐出国门，这在世界历史上是绝无仅有的一次，此事震惊了整个德国，也令欧洲其他国家的学者们瞠目结舌。沃尔夫的这篇演说在添加了注释以后，于1726年公开出版了拉丁文本。沃尔夫事件引发的反响远远超出人们的想象，据统计，就此事而展开笔战的文章多达200余篇，其中支持沃尔夫的为70余篇。^② 此外，在沃尔夫的启发下，另有几位德国学者对中国哲学展开了更深入的研究。普鲁士国王腓特烈二世登上王位后，将沃尔夫重新召回，恢复他在哈勒大学的职位。1750年，沃尔夫发表了第二篇关于中国的重要论文《论哲学家国王和以哲学治国》(De rege philosophante et philosopho regnante)文中高度赞扬中国的开明君主制，称中国最早三位君主建立的政体是世界上的最佳政体，数千年来一直行之有效，至今依然兴旺发达，而其他一些君主政体已经衰落或即将衰落；文中还说，中国的统治者提供了在一个幅员广大的国家进行统治而少有失误的范例，究其原因，便是这些统治

^① 转引自夏瑞春(编)：《德国思想家论中国》，南京，1989年，第39页。

^② 参阅劳端纳：《沃尔夫对中国的倾慕》(Lach, Donald F.: The Sinophilism of Christian Wolff, Journal of the History of Ideas)；载《思想史杂志》，14卷(1953)，第56页。

者是哲学家，或者说哲学家当了皇帝，这些皇帝不搬用他国的做法，而以哲学规范政府的行为，按照治家的方法治理国家……^① 沃尔夫对中国的钦羨几乎达到了伏尔泰的程度，他对同时代人产生了巨大的影响，其中一些人赞同他对中国的态度，也有一些人嘲笑他对中国的议论缺乏客观的依据，因为他的全部材料都来自耶稣会士。他对中国的态度还直接对普鲁士国王腓特烈二世发生了影响。这位国王在尚是王子时，有一位老师名叫约翰·戴商（Deschamps, Jean, 1709-1769），是沃尔夫的学生，戴商曾将沃尔夫的《论中国的哲学实践》一文译成法文，送给这位喜欢法文的王子阅读。王子继承王位后，收到了沃尔夫题献给他的《论哲学家国王和以哲学治国》，国王在回函中称赞沃尔夫的贡献，并表示哲学家应以理诲世，君主应以身垂范。后来，这位国王果然被伏尔泰誉为哲学家国王，并被许多人视为欧洲少有的开明君主。

坦帕尔是英国崇敬中国和孔子的突出代表，英国人对中国的钦羨在他的身上达到了顶点。1669年前他旅居海牙时大概读过纽霍夫、卫匡国和基歇尔等人有关中国的著作，因而对中国有了一定程度的了解，也许受了这些作者的感染，后来他成了17世纪称颂中国最起劲的英国人。在发表于1757年的《论英雄的美德》（Of Heroic Virtue）一文中，他热情赞扬中国的历史和政治制度，称中国是世界上已知的最伟大、最富有、人口最多的国家，是拥有比任何别的国家更优良的政治体制的国家。他认为，中国两个最大的英雄是伏羲和孔子，他在这里所说的英雄实际上是我们所理解的导师或先师。他称孔子是“最

^① 参阅劳端纳：《沃尔夫对中国的倾慕》，载《思想史杂志》，14卷（1953），第569页。

有学问、最有智慧、最有道德的中国人，……孔子留下的遗训之一是：每个人必须学习并努力改善自己的天然理性，尽可能使之臻于完善，从而使自己在生活中的行为永远不会（或尽可能少）背离自然法则。”^① 坦帕尔认识到，孔子的学说是实用的社会道德，而不是形而上学的哲学思辨；孔子主张国家利益高于个人私利，赞扬勤勉和宽容，鼓吹渐进的革新，避免激烈的变革。他认为这些都是治理国家的正确原则，他在孔子的学说中找到了哲学家以道德治国的途径，因而把孔子的教诲归结为：“总之，孔子的全部著作旨在教导人们，如何修身、齐家、治国；家长、师长和官员如何统治，子孙、仆役、臣民如何服从。”^② 在他看来，依据孔子所规定的原则建立起的中国政体，“是绝对君主制，除了皇帝的旨意和命令便没有其他法律，……中华帝国看来是以最大的力量和智慧，以理性和周密的设计建立并进行治理的，实际上它胜过其他国家人民和欧洲人以他们的思辨能力和智慧所想象的政体，诸如色诺芬的体制、柏拉图的共和国、乌托邦以及现代作家的大西洋国等等。……如果马可波罗、卫匡国、基尔歇以及其他人不曾以他们用意大利文、葡萄牙文以及荷兰文写成的著作对此提供了证明，这个国家的人口、力量，皇帝的财富和收入，公共建筑和公共工程的雄伟，简直就无法令人相信。”^③

普瓦弗尔 (Poivre, Pierre, 1719 -1786) 是一位阅历相当丰富的法国人，年轻时加入巴黎外方传教会，被派到远东传教。

① 坦帕尔：《杂文五篇》(Temple, William: Five Miscellaneous Essays,) 密西根，1963年，第112-114页。

② 同上，第114-115页。

③ 同上，第117、121、122页。

1749年受雇于法国印度公司，被派到交趾经商，后来又被派往菲律宾，返欧洲途中曾在留尼汪和毛里求斯逗留。一份留存至今的文件称，他于1751年最后一次见到英国人Flinck，并相当详尽地向他介绍了当地的情况。^①根据这份资料判断，这位Flinck其实就是英属东印度公司驻华人员Flint（汉名洪任辉）。在发生于乾隆二十四年（1759）的洪任辉事件中，这位英国人不顾中国政府禁令，扬帆北上，直奔天津，扬言要上京告状，被勒令在澳门接受为期三年的监禁。1751年洪任辉已经居住在广州，据此可以断定，普瓦弗尔遇见洪任辉肯定是在广州。这个文件为普瓦弗尔曾在中国逗留提供了可靠的记载。回到法国后，法国国王接受财政总监贝尔旦的建议，奖给他两千法郎，表彰他在远东的出色表现。鉴于他对远东地区的研究，特别是在植物学方面的贡献，法国科学院于1754年9月4日任命他为通讯院士。他在中国的经历受到希望了解中国的杜尔阁、贝尔旦等人的重视，彼此多有往来。中国留学生高类思、杨德望回国前因贝尔旦挽留，1764年前去里昂进行考察，接受委托负责接待的就是普瓦弗尔。不久之后他被任命为法国驻留尼汪和毛里求斯总督，直到1773年才离任回国。从这些经历可知，普瓦弗尔不是思想家，我们本来不应在这里谈论他。然而，他被某些学者视为重农学派的一员，而且出版过一部影响较大的涉及中国的著作，所以有必要对他略作介绍。普瓦弗尔被聘为科学院通讯院士后回到里昂，在里昂科学院发表了以《非洲和亚洲人民习俗和技艺考察》（*Observations sur les mœurs et les arts des peuples de l'Afrique et de l'Asie*）为总题的讲演。讲

^① 高迪埃编：《贝尔旦的信友》（Cordier, Henri: *Les correspondants de Bertin*），Toung Pao, 载《通报》，XV卷（1914），第329页。

演因故未在法国出版，而流传到国外的讲稿，却在未征得作者意见的情况下，于1768年在瑞士的伊弗东刊印，书名为《哲学家游记》(Voyages d'un philosophe)。此书以作者的经历为基础，讲述了亚洲和非洲一些民族的地理、历史、物产、人口以及风情、习俗等，由于资料翔实、叙述精炼，所以受到读者欢迎。此书尤其引人注目之处是有关中国部分。如前所述，普瓦弗尔年轻时曾在中国逗留，据说其间既坐过牢，也当过广东一位大官的座上客，还学会了讲中国话。数年后他再次来到广州，又住了一年。在中国的所见所闻给他留下了极佳的印象，他对中国的一切几乎都给以极高的评价。由于他对于农业和植物多有研究，每到一地总要察访当地特有的植物品种，并设法移植到法国去，所以有关中国农业的评述在他所著书中占重要地位。他笔下的中国有两大特点，一是人口特别众多，二是农业特别发达，而这两者是紧密相联的：一方面，由于人口多，政府和人民不得不大力发展农业，否则难以养活巨大的人口；另一方面，由于农业发达，中国成功地承受了人口的压力，不但没有发生危机，而且活得很好。所以，他热情地赞扬道：“世界上没有一处地方的农业比中国更发达。”^①根据他的观察，中国农业的发达体现在许多方面：首先是土地利用率高，每一寸土地都得到充分，丘陵被开辟成梯田，连路边、河边的零星地块也种上了作物；其次是耕作技术高超，田间管理精细，因而产量高；再次，中国人为发展农业投入了巨大的劳动，进行灌溉工程建设，不仅保证了平原地区的农业用水，还引水上山，在梯田上种植水稻，他就此写道：“中国人是世界

^① 普瓦弗尔：《哲学家游记》，第18页。

上最善于进行大型工程的民族，我不曾见过如此勤劳的人民。’^① 普瓦弗尔进而阐释中国农业发达的原因，他认为，既不是由于耕作方法特殊，也不是因为犁铧与众不同，而是由于农业受到政府的重视，农民享有崇高的社会地位，农业技术的改进和创造受到政府的鼓励，政府制订的税制合理，取之于民，用之于民，而这一切又直接与优良的中国政制相关。他说，中国的法律来自大自然的规律，由先民代代相传，与道德规范融为一体，深深铭刻在人们心中，因而远比那些虽写在纸上却不能深入人心的法律效能更好：“对于这个听从理性的民族来说，箴言就是法律。”^②他认为，中国的政治制度建立在深深地扎根在不可动摇的理性和简朴的习俗之上：“中华民族始终像是一个大家庭，皇帝是父亲，臣民是儿辈，彼此除了业绩和才能以外，别无其他区别。”^③他谈到了尧、舜的禅让，认为此事雄辩地表明了品德是选择君主的惟一依据。他还热情赞颂中国的选吏制度，说中国人彼此平等，没有世袭贵族，普通农民也可以当大官。所有这些说法，我们并不觉得陌生，在魁奈的著作中似曾相识。但普瓦弗尔与魁奈不尽相同，他对中国的颂扬并非由于受到他人的启示，而是来自自身的经历和实地的考察，例如，他在书中说，中国皇帝每年举行一次籍田仪式，各省首席官员也在各自的驻地举行同样的仪式，他在广州期间就应邀观看过这一仪式。据记载，他有作笔记的习惯，每到一地总要把所见所闻详细地写下来。可惜他的笔记在与英国人的海战中连同他的一条手臂一并丢失了，否则我们也许能读到更多有趣的记载。他对中国的论述在数量上与深度上无

① ② 普瓦弗尔：《哲学家游记》，第180页。

③ 同上，第183页。

法与伏尔泰等人的论述相比，但他在中国的亲身经历为他的看法增加了说服力，在这一点上他与传教士有相同的优势。

早在 1750年至 1754年间为奥地利政府工作时，鞠斯蒂（Justi, J.N.）就在他起草的报告中借用中国的实例，建议政府仿效中国，向养蚕业提供补助。1758年至 1765年，鞠斯蒂在普鲁士政府中任职期间内，写作了《欧洲与亚洲及其他未开化国家的体制比较》（Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen），1762年出版于柏林。此书共分 22章，主要讨论政治制度、政府机构、司法制度、军队、官员等。他在序言中称，写作此书是出于对欧洲各国人民的普遍幸福的关心，目的在于激发西方的改革热情。每一章都以非欧洲国家，诸如波斯、暹罗、中国等与欧洲国家作比较，其中被作为例证引用最多的是中国。据研究，这些有关中国的材料，大多来自杜赫德的《中华帝国全志》。在鞠斯蒂笔下，中国是个非常值得仿效的国家，是开明专制主义的典型，君主既有威严，又有节制，从不滥用权力。他认为，中国的政治体制非常优良，可以自动确保皇帝和政府做好事而不做坏事。受到他大力赞扬的制度主要是科举取仕制度、御史监察制度、亲属回避制度等。他还认为，中国政府的各个部门在某种程度上实行集体负责制，中央政府的各个部和地方上的省，都有多名官员依照明确的分工共同负责，从而形成彼此协作和相互监督的机制。对于孟德斯鸠对中国的批评，鞠斯蒂表示了不同的看法，他认为将中国列为专制主义国家是错误的，因为中国政府不只以刑罚惩治罪行，更注重奖掖有德行的人，调动人们的荣誉感。臣民对于君主的服从，不仅仅出于恐惧心理，也是君主高尚的人格力量使然。他认为，中国人特别重视自幼对君主进行有效的教育，使君主具有极高的道德水平，懂

得如何使用权力，而不做坏事，这一点特别值得欧洲人学习；而君主的教育问题不仅仅是如何为他选择老师，还包括教育他周围的亲属和仆役，使这些人不会对君主产生不良的影响。

二、欧洲思想家对中国文化的批判

我们知道，“颂华派”思想家对中国并非一味颂扬，他们在赞扬某些事物的同时，对另外一些事物有所批评，有时甚至还相当尖锐。例如，伏尔泰曾就中国科学技术的落后状态写道：“在科学上中国人还处在在我们二百年前的阶段；他们跟我们一样，有很多可笑的成见；就像我们曾经长期迷信过符咒星相一样，他们也迷信这些东西。”^① 与此同理，本节介绍的各位思想家对中国的态度从总体上看比较严厉，他们眼里的中国和中国人毛病多于优点，但是，他们也对中国给予某些肯定。例如，孟德斯鸠曾赞扬中国人道德为世界之冠：“中国人生活在一种最完善、最实用的道德之下，在世界的这部分地区，任何一个民族都不具有这种道德。”^② 由此可见，所谓“颂华”或“贬华”其实是相比较而言的，“颂华派”和“贬华派”在某些问题上的分歧，并不妨碍他们在另一些问题上具有某种程度的共识。

1. 孟德斯鸠

① 伏尔泰：《哲学辞典》，上册，第330页。

② 戴格拉夫（编）：《孟德斯鸠的 随想）与 随笔 》（Desgraves, Louis (ed) : Montesquieu: Pensées et le Spicilège）巴黎，1991年第496页。

孟德斯鸠是一位具有世界影响的思想家，至今依然是许多国家的学者们潜心研究的对象。他博学多才，集哲学家、法学家、社会学家、历史学家、政治学家于一身，在这些领域里发表了许多真知灼见，在众多的法国启蒙思想家中具有突出的地位。他对中国的评述虽然不少，但并无一书一文专门探讨中国，有关论述散见于他的几种主要著作，如《论法的精神》、《波斯人信札》，其中《论法的精神》最为重要，全书31章中有21章提及中国，以中国为题的有9节。此外还有他生前未出版的几种笔记，其中主要是《地理》、《随想》和《随笔》，在这些笔记中，既有他阅读有关中国著作的摘录，更有他对中国问题的思考和评论，粗略的统计表明，不包括单纯的摘录在内，带有评论性的笔记多达近百条。这些笔记只有一部分作为素材被用在《论法的精神》中，其余则以原始状态保存至今。

我们掌握的资料显示，孟德斯鸠是在结识旅居巴黎的中国青年黄嘉略后，才对中国发生兴趣的，那是1713年10月，孟德斯鸠24岁，是个风华正茂的青年学子。依据他的笔记推测，他最先阅读的有关中国的著作大概是柏应理的《中国贤哲孔子》，此后他陆续读了基尔歇的《中国图说》、杜赫德的《中华帝国全志》、《耶稣会士书简集》等当时关于中国的重要著作。在他坐落在波尔多乡间的拉布烈德故居中，至今还保存着另外一些有关中国的书籍，由于缺乏依据，我们无法肯定他是否读过这些书，但这些书的存在至少可以说明他对中国的关注程度。他还直接接触过几位到过中国的传教士，如傅圣泽、马国贤。与黄嘉略等人的接触和大量阅读有关中国的书籍，是孟德斯鸠了解中国的主要途径。从他在著作和笔记中对中国的评述来看，他不但自始至终把认识和研究中国作为自己治学的一个重要部分，而且掌握了相当丰富的中国知识，他对中国的关注

与追求异国情调和在“中国热”中赶时髦毫不相干，他是在强烈的求知欲推动下，以一个学者的敏锐感对中国进行深入了解的。

孟德斯鸠从一开始就以十分认真的态度了解中国，不随声附和，不人云亦云，这一点在他对中国的古代历史的研究中有比较明显的体现。他对柏应理所叙述的中国历史纪年进行计算后，认为中国历史确如柏应理所说非常悠久，但是，中国历史上大禹治水却与《圣经·创世纪》中关于洪水的记载没有任何关系，他就此写道：“尽管我对中国历史并无多少尊敬，但我不属于把中国历史说成是神话寓言的那类人。”^①在同一则笔记中，他还对柏应理的解释直截了当地提出了异议，他说：“对柏应理的译文不能全然相信，因为他依据偏见来解释中国的术语，并以此支持他的论据，我多次发现他并不正确。”^②这种惯于独立思考的学风，应该说是他与众不同的中国观的形成原因之一。对于传教士对中国的赞誉，他常常表示怀疑甚至反感；在他的著作中几乎看不到伏尔泰那种对中国的热情，相反却有许多严厉的批评。从总体上看，他对中国持一种比较冷峻的态度，因而在一片热烈的赞扬中，他关于中国的言论就显得不那么和谐。艾田莆教授对于孟德斯鸠在“中国热”中的作用作了这样的概括：“随着孟德斯鸠的出现，此前占据主导地位的对中国无保留的赞颂至此告终。虽然他尚未达到贬华的程度，却为对中国的贬斥开了先河。”^③

戴格拉夫：《孟德斯鸠关于中国的笔记》，载《波尔多和吉隆德郡历史评论》（Desgraves, Louis: Notes de Montesquieu sur la Chine; Revue historique de Bordeaux et du Département de la Gironde), 1958第21页。

^③ 艾田莆：《中国之欧洲》，第2卷，第7页。

孟德斯鸠对于中国的政治和法律有许多论述，这构成了他的中国观的主要部分。他曾经认为中国的政体是一种混合政体，就君主拥有极大的权力而言，应该归入专制政体，就其尊崇以父爱为本的品德而言，应该归入君主政体，就其将坚毅不拔视为荣誉而言，应该归入共和政体。后来他改变了看法，毫不犹豫地就把中国归入专制主义的行列。他的依据是什么呢？把他零散的论述集中起来，主要可以归纳为两条：一、皇帝拥有至高无上的权力。中国人的一大特点是重视孝道，子女服从父母，臣民服从皇帝，父亲是一家之主，皇帝是一国之主，道理是一样的。中国没有强大的教会能与皇帝抗衡，恰恰相反，宗教势力往往需要皇帝的支持，所以中国的皇帝实际上集政权和教权于一身，可以凭借其双重权力为所欲为。正因为如此，中国皇帝常常以大逆罪处置臣民，所谓大逆，就是对皇帝不敬，至于怎样算作不敬，并无法律作出明确规定，这就使皇帝可以随心所欲地以大逆罪处置臣民。孟德斯鸠从杜赫德的著作中借用两个实例，对此加以说明：邸报的一则报道失实，两名负责编辑的官员因而被指控为欺骗皇帝，欺骗皇帝当然就是大逆，于是被处以极刑。另有一位亲王在皇帝朱批的文件上写了几个字，皇帝认为是对他不敬，亲王一家因而遭到残酷的镇压。

二、中国的法律往往与习俗相混，判断是否违法并无严格的依据，罪与非罪、重罪与轻罪，最终都取决于皇帝的意志，具有极大的随意性。这就是说，皇帝不但是最高行政长官，同时也是最高立法者和最高司法长官。对于主张三权分立的孟德斯鸠来说，一个人同时领有三种权力的国家，只可能是专制主义国家。他借用黄嘉略的话说，中国人把法比作一张网，百姓就是网中的鱼，鱼儿既然已在网中，纵然还能游动，又有什么自由可言呢！在他看来，中国是一个只有使用棍棒才能让人民做些

事情的国家，因此结论只能是：“中国是一个专制国家，它的原则是恐怖。”^①

孟德斯鸠对中国的礼教虽然时而有所赞扬，认为中国之所以天下太平，很大程度上得益于礼教的束缚力：“文人用之以施教，官吏用之以宣传；生活上一切细微的行动都包括在这些礼节之内，所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候，中国便治理得很好了。”^②但是他又认为，礼教仅仅束缚了人们的行动，并未纯化人们的心灵。他称中国人“是地球上最会骗人的民族。这特别表现在他们从事贸易的时候。虽然贸易会很自然地激起人们信实的感情，但它却从未激起中国人的信实。向他们买东西的人要自己带秤。每个商人有三种秤，一种是买进用的重秤，一种是卖出用的轻秤，一种是准确的秤，这是和那些对他有戒备的人们交易时用的。……中国人贪利之心是不可想象的，但法律并没想去加以限制。……因此，让我们不要把中国的道德和欧洲的道德相比较吧！……在中国，欺骗是允许的。”^③在18世纪的欧洲，对中国人作如是评价的人确实寥寥。孟德斯鸠置更多的耶稣会士的报道于不顾，仅仅根据某些旅游家所记述的个别事件，便得出普遍性的结论，对此我们没有足够的依据指责他对中国抱有成见，只能说他的推导方法有以点代面之嫌。

平心而论，伏尔泰所衷心赞颂的中国的许多优于欧洲之处，孟德斯鸠并非全然视而不见。例如，他曾赞扬中国建立了比较完备的监察制度，皇帝身边设有专职的谏官，御史们经常

① 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第129页。

② 同上，第313页，

③ 同上，第316页

到各地巡视，考察地方官员的政绩，酌情给予奖惩，这些都助于改善吏治。例如，他曾以赞许的口吻谈及中国的科举取仕制度，并以此与法国的官职公开买卖制度作比较。又如，他注意到中国没有世袭贵族，人人只能凭品德和才能获取爵位和荣耀。再如，他多次提到，中国的皇帝和政府都以天下太平、人民安居乐业为最高目标，为此而提倡勤奋，鼓励节俭，对农业给予特殊的关注。中国人的吃苦耐劳精神和待人接物的彬彬有礼，也没有被孟德斯鸠忽视。然而，与伏尔泰们不同，孟德斯鸠并不认为中国政府和中国人民的这些值得夸耀之处，出自皇帝和人民的本意，而是一种巨大的压力产生的后果。这种压力便是人口。

孟德斯鸠阅读有关中国的著作时，对中国的人口众多留有深刻印象，在笔记中常常提及这个问题，并从多方面进行分析研究，提出了不少独到的见解，成为他的中国观的一个重要组成部分。对于中国人口众多的原因，他从三个方面去寻找。首先，他认为中国地处温带，地理和气候条件带来两个后果：一是妇女生殖力强、生育期长；二是适宜水稻生长，因而能以较少的土地养活较多的人口。其次，他从历史条件方面去寻找，他认为中国在历史上没有发生过大规模的征战，也没有出现过大规模的迁徙，因而人口损失较少。再次，他从精神方面去寻找，他认为以孝悌为本的中国传统伦理观念，促使中国人以人丁兴旺为荣，长者普遍希望多子多孙，以便在世时有人侍奉，身后有人祭祀。在这三种因素的共同作用下，中国人口过度膨胀，形成巨大压力。这种压力首先作用于民众。为了养活众多的家口，中国人不得不终日辛勤劳作，终年不得歇息，即便如此，依然只能勉强糊口。所以，号称富庶的中国，其实穷人极多，城市中常见的弃婴和乞丐便是明证。这就是说，是过多的

人口造成的普遍贫穷迫使中国人勤劳、节俭。人们的全部时间几乎都用于沉重的劳动，因而无暇顾及其他，所以在外人看来，中国人性情温和，不像欧洲人那样好斗。然而，这种宁静仅出现在正常年景，一旦收成不好或遭遇自然灾害，由于贫民们丝毫没有积存，所以会立即酿成饥荒。人们于是四出逃奔，三五成群结伙成帮，形成为到处流窜的盗贼，对社会和政府威胁极大。孟德斯鸠认为，这种潜在的威胁对中国的政治产生了积极的后果。在平时，皇帝不敢过于奢靡，至少要给臣民一个节俭的假相；还要储备一些粮食，以备赈济灾区；对于发生灾害的省份，通常都要蠲免赋税，否则就等于逼迫饥民造反。孟德斯鸠把这个道理讲得很透：“在中国，腐败的统治很快便受到惩罚。这是事物的性质自然的结果。人口这样多，如果生计困乏便会突然发生纷乱。在别的国家，改革弊政所以那么困难，是因为弊政的影响不那么明显，不像在中国那样，君主受到急遽的、显著的警告。中国的皇帝所感悟到的和我们的君主不同。我们的君主感到，如果他统治得不好的话，则来世的幸福少，今生的权力和财富也要少。但是中国的皇帝知道，如果他统治得不好的话，就要丧失他的帝国和生命。”^①

透过对中国人口问题的这一番由表及里的分析，孟德斯鸠在并不全盘否认人们对中国的颂扬的前提下，维护了他对中国较低的总体评价。在他看来，耶稣会士的报道和“颂华派”的褒扬，虽有许多不实之词，但也反映了某些实情，因此，他不但不否认中国的某些优点，而且还给以真诚的赞扬。但是，这些局部性的赞扬并不能改变他对中国是一个专制主义国家的总体评价。中国之所以拥有专制主义国家原本不应该有的那些优

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第128-129页。

点，原因在于：“由于特殊的情况，或者是绝无仅有的情况，中国的政府可能没有达到它所应有的腐败程度。”^①他并未明确指出是什么特殊情况，不过，从上面我们的分析中不难推测，他所说的特殊情况大概主要是指中国的人口状况。换句话说，如果没有巨大的人口压力，耶稣会士津津乐道的那些好事就不会在中国出现，中国的专制主义肯定更加凶恶。然而，在他看来，这些“特殊情况”的作用是有限的，它仅仅降低了“腐败程度”，并没有也不可能改变政体的性质，所以，他的最终结论是：“中国的专制主义，在祸患无穷的压力之下，虽然曾经愿意给自己带上锁链，但都徒劳无益；它用自己的锁链武装了自己，而变得更为凶暴。”^②

2. 狄德罗

狄德罗（Diderot, Denis, 1713-1784）在中国问题上，与孟德斯鸠既有相似之处，也有不同。相同之处在于对中国都是既有肯定也有否定，既有热烈的赞扬，也有毫不留情的贬斥；不同之处首先在于孟德斯鸠的态度始终一贯，对中国的批评毫不动摇，而狄德罗有时则显得犹豫，不愿意断然下结论。其次，孟德斯鸠对中国的论述数量虽多，却从未写过一篇专门论述中国的文章；狄德罗对中国的评述在数量上远远不及孟德斯鸠，却相对集中，除了散见于小说、文章、书信中的少量议论外，主要观点反映在他为《百科全书》所写的条目“中国人的哲学”以及他为《欧洲人在两个印度立足和从商的哲学和政治史》（*Histoire philosophique et politique des établissements et du com-*

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第128页。

^② 同上，第129页。

merce des Européens dans les deux Indes)一书所写的有关中国的章节中。据研究,他写作“中国人的哲学”时的主要参考资料是李明的《中国近况新志》和另外几种当时流行的有关中国的著作,文中谈到了中国的历史、语言、文字、宗教、孔子其人其学说以及程朱理学等。对他人著作的这些转述没有多少新鲜之处,倒是夹杂在其中的他本人的议论,可以用作我们了解他的中国观的依据。《欧洲人在两个印度立足和从商的哲学和政治史》,通常被称作《两个印度的哲学和政治史》或《两个印度史》,此书作者雷纳尔既是商人,又是作家,在1750年前后与狄德罗、霍尔巴赫等百科全书派思想家过从甚密。法国在七年战争(1756-1763)中丢失了在加拿大、印度等地的殖民地,法国当权者希望另辟蹊径,重新掀起开拓殖民地的热潮,于是找到雷纳尔,请他写一部有关殖民地的著作,这便是《两个印度的哲学和政治史》的起因。此书出版后大受欢迎,从1772年到1780年,先后发行了不少于17种版本。作为雷纳尔的朋友,狄德罗参与了此书的写作,但并未作为作者署名。书中究竟哪些部分系狄德罗所写,迄今尚无定论,但是有关中国的章节全部出自他的手笔,这一点似乎已经得到共识。因此,我们把它作为评述狄德罗的中国观的主要依据之一。

早在1748年的《不得体的首饰》(Bijoux indiscrets)中,狄德罗就显示了他对中国的兴趣,书中写了中国的塔、瓷器、轿子等当时风行法国的工艺品。在他写于同年的《白鸟》(L'oiseau blanc)中,也出现了许多中国风物作为这篇小说的背景。在他为《百科全书》所写的词条“图书馆”中,狄德罗对中国文明有比较良好的评价,对中国的科举制度也有所赞扬。在他为《百科全书》所写的另一个词条“举止”中,他议论了中国人对父母的孝敬,认为中国人虽然显得比法国人更加孝敬

父母，但是，“在这些外部表象中，做给人看的成分大于真实的感情”^①。在他致友人的一封信中，还谈到了中国人的礼节。他借用一位到过中国的商人的话说，外国人到了广州，中国人立即向他介绍一个教师，用三个月时间教他掌握中国的礼仪，宛如欧洲人学习跳舞一样。狄德罗就此发出感叹道：“这不啻是消灭真诚，令一个民族变得虚伪。”^②寥寥数语，虽然说不上是对中国人的批评或讥讽，但至少表明他对中国人并无好感。在另外一些场合，他转述过他人对于中国的历史和政治的评述，既没有热烈的赞扬，也没有尖刻的批评，但是，对于耶稣会士们对中国的热烈颂扬，他显然不予认同，他曾说：“有人还向我谈到了另外一些为中国人增光添彩的事情，可是我并不相信。我觉得，人到处都是一样的，都有同样的毛病和同样的美德。”^③

应该说，狄德罗对中国并非始终持贬斥态度，对于思想家们在中国问题上两种截然相反的意见，他多次表示，依据现有材料不足以作出结论。在词条“中国人的哲学”中，他简述了当时人们对于中国或褒或贬两种不同的态度后写道：“在如此众多的相互对立的证言中，唯一能够用来发现真相的办法，看来是依据中国人最为人所称道的著作来判断他们的优点。我们现在已有几种集子，遗憾的是，对于这些集子中的文章是否真实可靠，人们意见不一，对于翻译是否准确，人们也争执不休；因而那些本来有理由指望让我们明白一些的东西，反而让

① 《狄德罗全集》(Diderot, Denis: Œuvres complètes)阿赛札特版, 巴黎, 1876年, 第16卷, 第90页。

② 《狄德罗全集》, 第14卷, 第53页。

③ 《狄德罗全集》, 第18集, 第465页。

人更加糊涂。’^① 这种不愿轻下断言的态度也反映在《两个印度的哲学和政治史》中，他写道：“我们在上面介绍了褒扬中国和贬斥中国的两种观点，……也许要等到一些正直无私、判断力强、精通中国的语言和文字的人，能在北京宫廷中作长期逗留，遍历各省，并在乡间居住，与各个阶层的中国人自由交谈的时候，方能判断孰是孰非。”^② 也许为了在中国问题上显现出自己不偏不倚的公正态度，狄德罗在《两个印度的哲学和政治史》中相当详细地分别概述了“颂华派”和“贬华派”的意见，并表示希望通过他的概述使两种对立的意见彼此接近：“赞颂中国的人勾勒了一幅图景，诋毁中国的人则勾勒了另一幅图景。或许能从两种意见的对比中得到某些使之彼此靠近的启示。”^③

据研究，狄德罗在 50 年代与耶稣会士论战中逐渐产生了对中国的贬斥情结，而这种情结的最终形成是在 1766 年。他曾经受到重农学派的吸引，后来转而反对重农学派的的开明专制主义思想，这与他的中国观也不无关系。词条“中国人的哲学”写于 1752 年，《两个印度的哲学和政治史》中有关中国的章节写于 1770 年左右，将两者加以比较便可发现，在这十余年中，狄德罗在大大增进了对于中国的了解的同时，对中国的看法也发生了较大的变化。刚才提到，“中国人的哲学”基本上只是复述了他人对中国的论述，《两个印度的哲学和政治史》则不然，它相当精炼地全面概括了当时人们对中国的了解和两

《狄德罗全集》，第 14 卷，第 122 页。

② 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》(Raynal, Guillaume: Histoire philosophique et politique des deux Indes)巴黎,1981 年 第 46 页。

③ 同上，第 16 页。

种截然不同的评价。不过，这种概括并非绝对客观，字里行间往往透露出狄德罗本人对中国的看法。例如，谈到中国对周边较小民族和国家的吸引力时，他说中国人“从来不提自己从事的征服，只说曾经给他们带来苦难的战争，……使征服者变得文明比战胜敌人更让他们引以为荣，尽管他们并未战胜过敌人”^①。又如，谈到中国人的勤劳时，他借用英国海军军官安逊在《环球航行记》^②的有关记述写道：“安逊责怪这些船上的中国渔民竟然忙得无暇看一眼他的军舰，这可是在这个海域从未见过的最大的船只。对于中国渔民来说，船只并非与他们的职业无关，但他们居然认为毫无用处而漠然处之，这种冷漠告诉我们，什么是一个以操劳为一切，视新奇为毫无意义的民族的幸福。”^③狄德罗就这样以此类语带讥讽的叙述，不动声色地表达了他对中国人的贬斥。

那么，狄德罗究竟对中国和中国人有哪些批评和贬斥呢？

首先，他不认为中国以父权为基础建立的政体值得赞扬。因为，对父辈的无条件服从只能证明儿辈的顺从，却不能证明父辈的善良和正确。父辈可以任意对待儿辈，儿辈不能有任何不满的表示；由于父辈的任何错误行为都不受追究，儿辈的自由便化为乌有。以这种原则建立的政体只能是专制主义的政体，在这种专制君主的统治下，人民只能钳口不言，忍受一切暴政。所以，狄德罗认为，中国人实际上生活在双重暴政之下，其一是家庭暴政，其二是皇帝暴政。受到广泛赞扬的中国人的温顺、矜持和彬彬有礼，其实都是一种奴性。家庭专制主

① 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，第17页。

② 参阅本书第三章第一节。

③ 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，第19页。

义的后果是对父辈表面的尊敬和内心的仇恨，国家专制主义的后果则是泯灭一切美德。他就此咄咄逼人地问道：“如果中国不是这样，那么请告诉我，奇迹是如何发生的？”^①

在中国问题上，狄德罗不像伏尔泰和孟德斯鸠等人那样比较注重对中国政制的研究，他对中国的贬斥更多是以所有中国人为对象的。这一点在以下这一段几近刻毒的咒骂中得到了淋漓尽致的体现：“在我们看来，处于半开化状态的中国人，是自以为了不起的野蛮人，是腐败透顶的人，这就使他们比纯真和自然的野蛮人更糟糕。在一系列有利条件下，品德的萌芽能够出现在野蛮人身上，但是，我们不知道也无法想象这种有利条件能为中国人提供什么帮助，因为在中国人身上，品德的萌芽不是被遏制，而是被彻底摧毁了。”^② 1760年以后，中国的人口问题成了狄德罗的另一个关注点，他在这个问题上的看法，与孟德斯鸠的观点比较接近。他认为，中国的人口处于过剩状态，潜在的饥谨时时威胁着中国人，成为一种无形的力量，促使人们不停地劳作，以求果腹御寒，在最低的条件下生存。他说，中国人是世界上最能干活的民族，中国人的体质最不需要休息；中国人全年劳动，仅在年初和年末各有一个休息日，年初那一天用来走访亲戚，年末那一天用来祭祀祖宗。人口的压力迫使人们高度节俭和极端珍惜时间，从不废弃一把稻草，从不浪费一刻工夫。然而，在这个极端重视农业的国家

^① 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，第3页。

^② 转引自科恩：《狄德罗与中国在18世纪法国的形象》，载（伏尔泰及18世纪研究丛书）（Cohen, Hugnette: Diderot and the image of China in eighteenth century France; Studies on Voltaire and the Eighteenth Century）第24卷。

里，灾荒依然十分频繁，结果是盗贼蜂起，造反不断。即使在正常年头，极度贫困也造成到处可见的弃婴、溺婴等丧失人性的可悲现象。他说，社会需要美德，但是美德的培育需要安宁、舒适的生活为条件；中国因过多的人口而缺乏这些条件，所以美德难以蔚然成风。惟其如此，中国人特别重视道德，但是效果并不美妙：“在那里，人们最懂得美德，却最少付诸实践。那里多的是谎言、欺诈和盗窃，少的是荣誉、条理、感情和细腻的情感。整个帝国如同一个大市场，缺少我们这里所拥有的安全和诚信。那里的人卑劣、狭隘、利欲熏心、心胸狭窄而且狡诈。如果说世界上有一个最缺乏热情的民族，那就是中国人。”在伏尔泰的《赵氏孤儿》中，中国人的美德感化了作为异族入主中原的成吉思汗，伏尔泰企图以此来歌颂世界历史上极为罕见的征服者在被征服者面前心悦诚服的现象；他还曾以中国的长治久安来论证中国政制的优良。狄德罗对伏尔泰的看法不以为然，他认为发生这种现象的原因是中国人远远多于征服者，他写道：“人们从来不曾想一想，为什么中国人在历次异族入侵中能够保持他们的法律和习俗，请听答案：只需要一小撮人便能征服中国，而改变中国却需要数百万人。六万人占领了这个国家，结果怎样呢？六万人分散在六千万人中间，也就是一千比一百万；有谁相信，一千人能够改变一百万人的法律、风俗和习惯？被征服者以其人口优势同化征服者，……中国的政制并非因为优良而经久不衰，而是人口过多的必然结果，只要这个原因存在，这个帝国就永远只会更换主人而不会更换制度。”^②

① 《狄德罗全集》，第4卷，第46页。

② 《狄德罗全集》，第2卷，第32页。

狄德罗对中国的科学落后状态也给予尖锐批评，他说：“应该看到，科学和艺术在中国没有任何进步，这个民族既无高大的建筑，也没有美丽的雕像，更无诗歌、音乐、绘画和雄辩术。”^①在“中国人的哲学”词条中，狄德罗从欧洲传教士因其学识而在中国受到尊敬的情况推测，中国的机械、数学和天文都处于低水平。因为在他看来，这些欧洲传教士只是些普通人，并非杰出的科学家，然而，中国人对他们的学问却给予高度评价，连皇帝本人也请他们授课。乾隆虽然禁止天主教在中国传播，却允许耶稣会士继续在北京传授科学和技艺。他据此得出这样的结论：“一句话，他们不具有当今在欧洲熠熠生辉的那种发明和发现的才能。”^②他认为，中国的科学之所以落后，主要原因是过多的人口：“另有一个现象可以最终证实中国的人口过剩，那就是，自从很久以前人们开始培育科学和百工技艺以来，进步极小。在中国，科学研究由于停滞不前而不再有用，并开始令人觉得怪异。微不足道的实用技艺的发明比体现才华的卓越发现，更加有利可图。能巧妙地剪裁衣料的人，比能解决物体的三种状态问题的人更受青睐。”^③

3. 马布里

马布里 (Mably, Gabriel Bonnot de, 1709-1785) 是法国空想社会主义的先驱，主要活跃在 18 世纪的下半叶。他坚决反对私有财产制度，认为以私有制为基础的社会制度破坏了自然秩序，只有消灭私有制才能消除贫富对立。马布里在其著述活

① 《狄德罗全集》，第 4 卷，第 45 页。

（狄德罗全集），第 14 卷，第 14 页。

③ 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，第 35 页。

动初期，即18世纪40年代，与18世纪初大多数法国思想家一样，政治主张并不激进，认为君主制对于法国来说是必要的，这种思想反映在他写于1740年的《罗马人与法兰西人比较》(Parallèle des Romains et des Français)。在此后的十年间，他的思想发生了巨变，在出版于1751年的《对罗马人的观察》(Observation sur les Romains)中，他为自己当年的主张感到羞愧，据说曾当众撕毁过《罗马人与法兰西人比较》一书。这位法国思想家原本对中国并无多少关注，他非但不像伏尔泰和孟德斯鸠那样对中国的一切都饶有兴趣，阅读所有关于中国的书籍，甚至也比不上狄德罗，狄德罗对中国的了解虽然无法与伏尔泰相比，但他毕竟还写过议论中国的文章。马布里之所以谈论中国，完全是为了反驳重农学派对合法专制主义的颂扬。我们在前面谈到，重农学派宣扬开明专制主义的政治理想时，一再以中国作为典范加以热情的颂扬，为了驳斥重农学派的政治学说，马布里就必须对被他们誉为典范的中国作出评价，这些评价便构成了马布里的中国观。由于重农学派对中国的赞扬侧重于政治制度方面，马布里对中国的评论也同样集中在这个方面。这些评论全部见于他1768年写的《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》(Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel de la société politique)一书，此书是对魁奈的《中国专制主义》和梅西埃·德·拉里维埃(Mercier de la Rivière)所著《政治社会的自然和基本秩序》(Ordre naturel et essentiel de la société politique)的批驳。

马布里读过耶稣会士有关中国的记述，他觉得这些记述往往自相矛盾，而且有许多不可思议的东西。他虽然承认耶稣会士对中国既有赞颂也有揭露，但对于他们所揭露的阴暗面，马

布里没有提出任何怀疑，而对于他们所颂扬的事物，则往往不予置信。例如，他就中国的历史问道：“世界上所有各国的历史中没有任何解释不清的东西，为什么中国的历史中却尽是一些说不清道不明的事件，而这些事件似乎与人类的本性相悖。”^①他说，谁也不会怀疑中国历史上曾经有过几位伟大的君主。然而，中国历史上出现过不少暴君，这也是事实。既然如此，在长达四千年的历史中，中国的政治制度怎能始终不变呢？针对魁奈在《中国专制主义》中谈到的春秋时代的许多小国后来都消失了这一史实，马布里问道：“先生，请告诉我，这些已经不复存在的小国曾采用什么政制？它们如何失去了自己的君主？中国的政体竟然没有随着如此巨大的变化而发生任何变化，对于这样的奇迹应该如何解释？”^②

严格地说，马布里并没有批判中国，他只是针对拉里维埃和魁奈等人对中国的颂扬进行了反驳。他的反驳并非以新的事实为对方证伪，而是以事物发展的一般规律为依据，逐一指出对方在叙述和推导过程中的逻辑性错误。例如，他认为，在一个专制主义国家里，难免会有个别大臣阴谋篡位，可是，魁奈和拉里维埃都没有谈到发生在中国的此类事件，于是他就此写道：“中国的历史上倘若果真没有此类事件，那就只能说中国人生活在人类的圈子以外。这就让人再一次对历史家的记载是

^① 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》（Mably, Gabriel Bonnot de: Les Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques）巴黎，1768年，第82页。

^② 同上，第100-101页。

否真实产生怀疑。’^① 马布里就是通过这种常识性的推理，最终让读者同意他的结论：中国与所有的其他国家一样，是一个瑕瑜互见、优劣并存的国家，虽有一些与众不同之处，却绝非欧洲国家的典范。

对于重农学派所夸耀的中国的繁荣和富庶，马布里认为是言过其实，但是他并不掌握具体的事实，于是采用以子之矛攻子之盾的办法进行反驳，他写道：“我知道，《中国专制主义》的作者告诉我们，在这个帝国里，无论男女老少，包括那些失明失聪的残疾者，也都过着舒适的生活。可是，他在另一处却又说，那里有成群结队的无业游民，他们因衣食无着而乞讨，而抛弃自己的孩子，出卖自己的自由。这位作者甚至还说，各省盗贼成群，百姓深受其害。’^② 这样的反驳往往能收到奇效。不过，就中国人的贫困状况而言，马布里这一番话虽然有一定道理，但显然不足以证明中国是一个穷国，因为在任何一个富国中，都可以找到贫民。于是，马布里以退为进，在承认中国确实比较富裕的前提下，把中国的相对富裕归因于地理环境等自然条件，以此反驳重农主义学派关于中国的富裕来自专制主义政体的说法。他说，中国疆域的周边不是大海，便是高山，几乎没有邻国，因而无需用大量资金支持对外战争；中国拥有世界上最肥沃的土地，易于耕作，收获量高。这些都在一定程度上减弱了中国的贫困程度。

马布里与重农学派的分歧不在于中国的政治体制是不是专制主义，而在于如何评价专制主义。魁奈认为，中国是一个专

① 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》，第94页。

② 同上，第93页。

制主义国家，君主拥有至高无上的权力，但这不但不是坏事，反而是好事。因为，最高权力如果掌握在许多人手中，这些人就会因各自的利益而彼此矛盾，以致影响权力的有效行使。如果最高权力仅由君主一人独领，由于他的个人利益与国家利益融为一体，他必然会兢兢业业地治理自己的国家。作为事实依据，他历数了中国数千年来的繁荣和太平。马布里对此进行反驳，他认为，独领最高权力的君主必须拥有优良的品德和渊博的知识，而品德和知识并非与生俱来，需要后天培养和积累。君主既然是世袭的，就难以保证每个君主都具有应有的品德和知识。他就此写道：“《中国专制主义》的作者本人也承认，在二百三十个（中国）皇帝中，才干突出、品德优秀、开明睿智的君主为数不少，但是，凶残、无知、荒淫的也很多。……所以我认为，中国与世界历史上的其他国家一样，登上皇帝宝座的人有好也有坏。……难道我没有理由怀疑，这位作者故意把这个国家吹捧成典范吗？”^① 为了进一步反驳魁奈对中国历代皇帝的夸耀，马布里指出，中国历史上不乏因农民起义而改朝换代的事例：“如果我没有记错的话，此类造反起初是由一些盗贼领头的，他们成群结伙，最终成了这个帝国的主人。……不管这些人是怎样起来造起反的，造反使全国兵燹遍地毕竟是事实。”^②

在中国的人口问题上，马布里和魁奈有一个共识，那就是中国的人口已经过剩。但是，在对这一现象作出解释时，分歧便显现了。魁奈认为，只有当国家治理得很好，人民生活比较

^① 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》，第86页。

^② 同上，第92页。

富裕时，人口才有可能大量增加，所以，中国的人口众多说明这是一个值得钦羡的国家。马布里针锋相对地说，人口的多寡与政体没有直接关系，古希腊的政体与魁奈所崇尚的自然秩序相去甚远，但是人口却比当今的中国更密。促成人口增加的原因是某些较为优越的自然条件，例如，荷兰人口众多是因为商业发达，与它的政治制度好坏没有关系。中国的人口众多，原因在于地理条件较好，因而农业发达，对外战争较少。中国如果有一个好政府，就会充分利用这么好的自然条件、这么多的人口，消除贫困，建成一个强大的国家。事实是，中国到处是赤贫的人群，食不果腹的人不计其数；国防十分空虚，无力抵御外敌，数量上处于绝对劣势的鞑靼人，没费多大力气就征服了全中国。

中国的谏议制度在欧洲受到普遍的赞扬，然而马布里同样不以为然。他首先指出，谏议制度无法保证皇帝的过失能得到及时的纠正，更不可能预防皇帝的过失。因为，一切权力都掌握在皇帝手中，所有谏官只有得到皇帝的任命或认可，才有可能行使他们的职务；一般情况下，他们的谏议，皇帝可听可不听。遇到昏君，谏官还可能因惹恼了皇帝而丢掉性命；纵然皇帝圣明，也会有心情不好的时候，谏官若在此时进谏，同样是凶多吉少。人们往往赞颂中国的谏官敢于冒死进谏，然而，没有任何东西可以保证每一个谏官在任何时候都有这种精神，在生死考验面前，谏官们很可能放弃自己的职责，对皇帝或帝国的种种弊端采取视而不见的态度，从而使谏议制度形同虚设。马布里问道：“你有什么办法能让这些官员达到你的期望和忠于他们的义务？……既然专制君主可以背弃他的义务，为什么

这些官员非得忠于他们的义务不可呢？”^① 况且，谏官因进谏而被处死，这一事实本身就说明中国谏议制度的有效与否，完全取决于皇帝本人。

魁奈等人给予中国的各级官吏以很高评价，说他们自幼受到良好的教育，经过严格的科举考试被选拔到政府的各个职位上，个个都是不同于寻常百姓的精英，他们能够掌握自然法，并按照自然法行事，从而保证政府的公正和效率。马布里认为，官员固然重要，但更重要的则是严格的立法制度，因为，最优秀的官员也可能犯错误，也可能为了一己的私利而放弃职责。中国皇帝经常派遣御史到各地巡视，对各级官员进行考察，这种监察制度在欧洲备受赞扬。可是，细细一想，监察制度之所以必要，不正是因为有失职或腐化的官员吗？他咄咄逼人地问道：“这些官员尽管经受了种种考验，但为什么我就不能设想他们还会失职、受到引诱或被腐蚀呢？”^②

总之，马布里认为，只要是君主一人掌握大权，那便是专制主义，即使是所谓的合法专制主义，也同样存在着向暴政转化的可能，而且没有任何外来的力量能够阻止这种转变。中国的专制主义被说得天花乱坠，其实只是由于自然条件优越和人口众多而显得略为有所节制而已。所以，他的结论是：“我们欧洲有不少温和的君主制国家，我们应该推荐的典范是这些国家，而不是可笑的中国专制主义。”^③

^① 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》，第 59-60页。

^② 同上，第 61页。

^③ 同上，第 181页。

4. 其他“贬华派”思想家

费内隆 (Fénelon , Francois de Salignac de la Mothe, 1651 - 1715) 是法国的一位高级神职人员, 受到上层人物的赏识和保护, 1689年被任命为国王路易十四的孙子的私人教师, 1693年当选法兰西学院院士。在担任小王子的私人教师期间, 费内隆编写了几本小册子, 用来教授小王子, 其中包括《死者对话集》(Dialogues des morts)。这部著作中的《孔子与苏格拉底对话》(Dialogue Confucius et Socrate) 是一篇专门议论中国的文章。此文题目令人想起另一位法国哲学家拉莫特勒瓦耶 (La Mothe Le Vayer, Francois, 1588-1672) 于1642年写的《论不信教者的美德》(De la vertu des pay) 书中也有一篇文章论及中国, 题目是《论中国的苏格拉底——孔子》(De Confucius, le Socrate de la Chine)。此文使拉莫特勒瓦耶成为早期著名的“颂华派”之一。他认为, 有多种理由可以称孔子为中国的苏格拉底, 其中包括他们两人“都轻视用处不大的科学, 而尽力培育与我们关系更加密切的道德科学”^①。数十年后费内隆再度以苏格拉底与孔子为题撰文, 不过, 此番不是让这两位贤哲交相辉映, 而是让他们互相叫阵, 借用苏格拉底对孔子的批驳, 表明作者本人对于中国的鄙视和厌恶。作为一个与“礼仪之争”没有直接关系的教会人士, 费内隆对中国的全面非议, 在18世纪初期实属少见。费内隆不相信中国的历史比别的国家悠久: “我们不认识你们的历史学家, 只读过缺乏批判精神的人所报道的一些零星片断。应该精通你们的语言, 读你们的书, 特别是原著, 只有当大批学者进行了深入的研究之后, 才

^① 拉莫特勒瓦耶:《论不信教者的品德》(La Mothe Le Vayer, Francois: De la Vertu des pay), 巴黎, 1642年, 第31页。

能通过具有检验能力的人澄清事实。在此之前，你们的民族在我看来，美则美矣，大则大矣，但却非常令人生疑。”^① 对于中国的历史存疑的人当时不在少数，在这一点上费内隆并没有什么特别。传教士们关于中国的美好言词，他也不相信，他认为，人总是人，在中国和在其他国家应该是一样的，中国人不可能比其他民族更具备美德。如果就此打住，我们就不会把费内隆视为批评中国的思想家了。事实是，尽管他说世界上的人应该都是一样的，但实际上在他看来，中国人远不如其他民族。他以侮辱性的言词评说中国人：“据报道，世界上最虚荣、最迷信、最利欲熏心、最不公的就是中国人。……中国人生活在宁静和富庶的国度里，他们心灵空虚，蔑视世界上所有其他民族，为自己非同寻常的古代沾沾自喜，为历史久远而自以为不同凡响，尽管他们彬彬有礼，却是一个令人发笑的、迷信得无以复加的民族。”^② 整个民族既然如此，被人们奉为这个民族的贤哲的孔子又能如何呢？难怪费内隆借苏格拉底的嘴，把孔子的学说轻蔑地称作“干巴巴的格言”。至于中国人民引以为骄傲的四大发明，费内隆更不以为然。他说，印刷术算什么，没有多大本事的手艺人就能发明。雅典人没有印刷术，他们的学术和科学照样繁荣发达。火药有害无益，对人类没有任何真正的用处，一方有了火器，另一方就加以模仿，双方的实力很快就会重新平衡，谁也占不到便宜。说到中国的瓷器，费内隆实在无法否定中国在这方面的优势了，但是，他依然振振有词地说，中国的瓷器好，不是人好，是土好。纵然是人好，

① 费内隆：《死者对话集》（Fénelon, Francois: Dialogues des morts），巴黎，1886年，第41-42页。

② 同上，第43-44页。

那也只是手艺人的雕虫小技。相反，中国的建筑又低又矮，完全没有正确的比例；中国的绘画既没有思想，也不反映历史，只有鲜艳的色彩引人瞩目。总之，在他眼里，中国人不但一无是处，而且是一个没有希望的民族：“在中国，整个民族的准则就是撒谎，并且以善于撒谎自诩，人们对此丝毫不觉得羞耻；对于这样一个民族，难道能期望从他们那里得到难以企及的真理吗？”^①

格里姆是个用法文写作的德国人，自1748年定居巴黎，直到1792年才返回德国。在法国居留期间，他先后结识了卢梭、狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修（*Helvétius, Claude Adrien, 1715-1771*）等著名的法国思想家。作为欧洲的文化中心，巴黎的思想和学术动态是欧洲各国君主渴望了解的信息。为了满足欧洲各国君主们的这一要求，在1753年到1773年期间，格里姆每隔半个月就撰写一篇通讯，通过外交邮包送交一些欧洲国家的君主。格里姆对于中国并无专门研究，但由于中国正是当时许多法国学者的关注的热点之一，所以在他的通讯中也常常谈及中国；这些零星的议论清晰地表明了他在中国问题上的基本立场。首先，他不相信耶稣会士和颂华派思想家们对中国的颂扬：“曾有一段时间，耶稣会士和哲学家们尽管在其余问题上并不一致，却都致力于诱惑我们相信中国人是世界上最有智慧和治理得最好的民族。前者想让我们相信中国专制主义政府的种种优点，后者想向我们显示，道德和文学对于一个既无教条又无崇拜的优秀民族的习俗会产生良好影响。其实，耶稣会士仅给了我们关于内部秩序的一般概念，其他人则只看到在伟大的孔夫子影响下组成的一个哲学家的社会。在这两种观点

^① 费内隆：《死者对话集》，第43页。

之下，人们所看到的都是美好的事物。”^①很显然，格里姆对他所提到的这两类人的说法都不同意，这一点在他写于1766年9月15日的一则通讯中表露得更加明显。格里姆在此文中复述了人们对于中国的种种赞颂后，不冷不热地说：“一个善于思考的人，一个有阅历的人，不会轻易地被这个诱人的图像所迷惑，他应该知道事实与夸夸其谈的距离有多大。他不会断然站在颂华派的对立面，但是他会理智地对中国产生怀疑。”^②他认为，为了证明这些怀疑是否有理，应该到中国去逗留二十来年，然后依据自己的耳闻目睹再来评论中国，这才是一个聪明人。然而，他虽然并没有到中国去，他的那些怀疑却似乎已经变成了他的信念，他对中国的态度已有了几分贬意。谈到广为欧洲人赞许的中国皇帝的籍田仪式时，他说，威尼斯每年也举行一种仪式，总督在仪式上郑重其事宣布他是亚得里亚海的配偶。可是，这一看来似乎既崇高又令人自豪的仪式，实际上只是一种令人发笑的举动，除了吸引一大批外国人在圣母升天节时来赶热闹外，没有任何别的效果。接着他便要求人们据此举一反三，认真思考所谓的中国的种种优越性，至少从中发现一些值得怀疑的理由。从这些不痛不痒的言辞间，流露出一种不屑的神气，而他对中国的贬意更表现在他对颂扬中国的人所提出的反诘中：“孔子的道德不比琐罗亚斯德和苏格拉底的道德更完善，哪个文明民族没有自己的贤哲和立法者？中国人不但满脑子迷信思想，并且从事迷信活动，怎么会优于我们

① 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第410页。

② 格里姆：《文学通讯》(Grimm, Melchior: Correspondance littéraire), 第2卷，第152页。

呢？’^① 当时有一些学者认为，中国的人口众多得益于政制优良，格里姆激烈反对这种看法，他认为中国的地理位置和气候条件是促成人口多的最主要原因，他还以印度为例来证明以人口众多为由赞扬中国是某些人的偏见：“印度人口也极多，但我从未听到有人说，此事表明印度人民是幸福的，印度的政制是优良的。”^② 格里姆对于贬斥中国的作者，如孟德斯鸠和《环球航行记》的作者安逊很有兴趣，对他们的论点深表同意：“我以为，安逊船长是改变我们头脑中关于（中国）官员们如此奉公守法的人之一。孟德斯鸠甚至在耶稣会士的记述中发现了这个政府的重大弊端。”^③ 对于孟德斯鸠所说的“我不晓得，一个国家只有实用棍棒才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可说呢”^④，他不但很熟悉，而且进一步作了发挥，他说：“官员也不能幸免棍棒之苦，为了小小的差错，皇帝就下令处以杖击。奴役的锁链于是延伸到皇亲国戚。为指导和教育皇帝如何治理国家而设立的监察部门，如果胆敢向皇帝进谏，御史便难免一死。”^⑤ 对中国的反感形成后，任何事件都可以成为贬斥中国的机会，伏尔泰的《中国孤儿》上演了，格里姆看后觉得“没有效果”。读了《好逑传》后，他也大发议论，不但说此书“是一部平庸、拙劣的作品”，而且还借题发挥：“此外，当你们读了这部小说后，就会知道什么是优良的中国政府，什么是优秀的中国风俗；有人不断地向我们推荐说，那些（中国）人

① 格里姆：《文学通讯》，第2卷，第154页。

② 同上，第155页。

③ 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第410-411页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第12页。

⑤ 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第314页。

就是我们的典范，你们将会看到，我们这些可怜的欧洲人，不能接受这种推荐。”^① 在格里姆眼里，中国人究竟是什么样的人呢？他说：“人们大吹大擂的某些中国著作的译本……最终摧毁了……关于这个民族如何开明如何智慧的说法。……我觉得，这个民族具有老人所具有的一切特征，冷漠、僵硬、谨小慎微、软弱、多疑、固执。”^② 他还把人们不能认识中国人真面目的原因，归咎于中国人的狡诈：“多疑、狡猾、奸诈的中国人从不许外国人接近他们，除了经商以外，他们拒绝任何其他交往；他们这样做是有意图的，为的是给我们的鼓吹者们提供足够的资料，以便充分发挥想象力。”^③

卢梭是法国著名的启蒙思想家。与伏尔泰等人不同，他不相信耶稣会士关于中国的报道，这大概是他对中国持批评态度的原因之一。在写于1750年的成名之作《论科学与艺术的进步是否有助于敦风化俗》中，他就以中国作为实例，论证科学艺术无助于敦风化俗：“然而我们又何必向远古的时代去寻求真理的证据呢？我们眼前不就有这一真理的充分证据吗？在亚洲就有一个广阔无垠的国家，在那里文章得到荣誉就足以导致国家的最高禄位。如果各种科学可以敦风化俗，如果它们能够教导人们为祖国而流血，如果它们能够鼓舞人们的勇气，那么中国人民就应该是聪明的、自由的而又不可征服的了。然而，如果没有一种邪恶未曾统治过他们，如果没有一种罪行他们不熟悉，而且无论是大臣们的见识，还是法律所号称的睿智，还是那个广大帝国的众多居民，都不能保障他们免于愚昧而又粗

① 格里姆：《文学通信》，第2卷，第15页。

② 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第41页。

③ 格里姆：《文学通信》，第2卷，第155页。

野的鞅鞅人的羁轭的话，那么他们的那些文人学士又有什么用处呢？^①有人认为，卢梭在这篇文章中对中国人的贬斥，主要出于为自己的论点寻找论据的需要，并不全然反映他对中国的真实看法，因为，在四年以后为《百科全书》所写的词条“经济（伦理和政治）”中，卢梭对中国似乎不无好感：“中国的君主始终遵守一条准则，那就是凡是官员和百姓之间发生争执，应该受罚的永远是官员。……中国的皇帝坚信，公众骚乱绝不会无缘无故，因此，他在处罚暴乱者的同时，总要倾听他们的呼声，从中找出合理的抱怨，加以安抚。”^②不过，此后再也听不到他对中国赞扬了，相反，他对中国人恶言恶语似乎愈加露骨了。在《新爱洛漪丝》中，他说：“我就近见到了中国人，不再为他们是奴隶而感到惊奇。他们一次又一次遭到攻击并被征服，一触即溃，并将永远如此。他们连呻吟的勇气都没有，所以我觉得他们真是活该。能断文识字，懦弱、虚伪，空话连篇，却什么也没有说，点子不少，却没有才具，符号不少，却没有思想，彬彬有礼，奉承阿谀，机灵、狡猾、狡诈；把一切义务和礼节都当作装腔作势，除了卑躬屈节，不知道别的人情。”^③真不知道卢梭为什么要针对一个历史悠久、人口众多的东方民族，说如此刻薄的话，他对中国到底有多少了解？安逊的《环球航行记》大概是他惟一的可靠依据，然而，一个英国军人在两三个月中的见闻，能比在中国居住了数十年的许许多多传教士的记述更可信吗？我们只能同意这样的说法：卢梭对中国人的诅咒是基于他与论敌进行论战的需要。

① 卢梭：《论科学与艺术》，北京，1963年，第13-14页。

② 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第339页。

③ 卢梭：《新爱洛漪丝》，第395页。

赫尔德 Herder, Johan Gottfried, 1744-1803是18世纪下半叶德国著名历史学家和哲学家，他早年受到卢梭的影响，1769年在法国逗留期间结识了狄德罗等法国百科全书派学者。在学术上，他认为德国人应该从自己的民族渊源中寻找灵感，创造名副其实的民族文学；他反对尚古倾向，并认为法国的学术思想已经走向衰微，德国人应该走自己的路。在他生活的时代，欧洲的“中国热”已经开始降温，对中国的颂扬虽然依然可以听到，贬斥中国的声音却越来越响。作为一位大力提倡弘扬本民族文化的思想家，赫尔德对中国不予好评是不难理解的。他的著作很多，其中论及中国较多的是他晚期的名著《人类历史的哲学思想》(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)。赫尔德对中国人的总体评价很低，与当年伏尔泰们对中国的热烈颂扬恰成鲜明对比。他说：“他们除了为自己在所在的大陆上像犹太人那样未受其他民族的同化而感到自负骄傲以外，没有任何其他值得骄傲的东西。”^①在他的笔下，中国人看似精明，实则愚蠢，虽不乏雕虫小技，却缺乏想象力和创造力；追求表面的热闹，轻视实际效果；用彬彬有礼的外表掩饰冷漠，因贪婪而精于圆滑、狡诈等经营之道。他的这些评价令人感到与卢梭对中国人的看法有异曲同工之妙。赫尔德对中国的父道主义进行了深刻而有力的批判，他说，儿童对父亲的无条件服从只能限定在一定时期，要求成年人也像儿童一样对父辈表现出百般顺从，就会产生十分有害的后果，人的本性会因此而受到严重的压抑，虚伪将取代真诚，根本不会有气宇轩昂的骏马，而只有温顺听话的蠢驴。他还以历史上父亲的皇位被儿子篡夺的事实，说明中国人的父道主义带来的不是和

^① 转引自夏瑞春（编）：《德国思想家论中国》，第8页。

谐，而是仇恨。他还认为，这种虚伪的道德严重束缚了中国人的创造精神，人人只顾恪守礼仪，不敢越雷池一步，连皇帝本人也要时时自问，自己的一言一行是否违背先辈的法度。谨小慎微的结果是丧失活力，在许多方面一事无成，以至于整个民族数千年来停滞不前，令外人觉得中国人仿佛永远是个长不大的孩子。赫尔德认为中国的另一个严重问题是自我封闭。他说，地理环境使中国与外界隔绝，高山和大海成了中国人自我封闭的壁垒，对外部世界既不了解，更不喜爱，终日沉浸在自鸣得意之中，对一切外来事物都采取隔绝、窥视和阻挠的态度。赫尔德认为孔子在中国历史上起了负面作用，他说：“对我来说，孔子是一个伟大的名字，尽管我马上得承认它是一副枷锁，它不仅仅套在了孔子自己的头上，而且永远地强加给了那些愚昧迷信的下层民众和中国的整个国家机构。”^①这些话尽管听起来相当刺耳，但是我们不得不承认，赫尔德对中国的批判具有相当深度，即使在20世纪末的今天，依然不失某种警示作用。

三、中国文化对欧洲思想的影响

欧洲的“中国热”是一个比较复杂的现象，其中包含赶潮流、追时髦等一些非理性的成分。尤其在“中国热”的初期，人们不但毫无鉴别地接受来自中国的一切，而且按照自己的想象创造“中国情趣”；舞台上的所谓中国角色，与真正的中国人毫不相干，挂毯上的所谓中国图案或中国场景，令中国人看了啼笑皆非。在好奇心驱使下对异国情调的追逐，始终停留在

^① 转引自夏瑞春编：《德国思想家论中国》，第9页。

肤浅的层面。尽管当年“中国热”留下的遗迹至今尚能在欧洲看到，但是这些浅层的东西并没有对欧洲人的思想发生多少值得一提的影响。中国文化对欧洲思想的影响是经由欧洲思想家们的理性思考实现的，他们认真分析传教士所提供的材料，对中国文化和欧洲传统思想进行比较研究，从中汲取有益成分，用以修正或充实他们的传统思想，从而推动了欧洲思想的发展。对中国持批判态度的格里姆写道：“传教士以他们对于一个非常遥远的国家的引人入胜的记述，引起了欧洲公众的极大兴趣，公众既无法证明这些记述的真实性，也没有证据指斥它们是谎言。后来哲学家们将这些材料取了过来，依据各自的需要以令人震惊的方式加以利用，进而对他们所认定的自己国家中的弊端进行攻击。”^①这段话勾勒了关于中国的记述如何变为哲学家们手中武器的过程，事实上也就是承认了中国文化在“中国热”中对欧洲思想产生了影响这一事实。半个多世纪之前，已故历史学家朱谦之教授已在他的名著《中国思想对于欧洲文化之影响》中，对此作了详细论述。我们在这里仅就几个比较普遍的问题作简要的评述。

1. 动摇了《圣经》关于世界历史的权威

据《圣经》记载，上帝创造了天地万物和人，世界历史是从世界上的第一个人亚当开始的。亚当的儿子该隐杀死了自己的亲弟弟，人类从此陷入相互仇恨和嫉妒的罪恶之中。上帝见此情景大为震怒，于是让洪水泛滥，毁灭天下所有生灵。挪亚一家搭乘方舟漂流，逃过了劫难，踏上了新土地。一百年后，

^① 格里姆：《文学通信》，第2卷，第15页。

挪亚的子孙散居世界各地，逐渐形成为不同的民族。在不信教的中国人看来，《圣经》中的这些记载只是宗教故事，而不是历史。可是，在信奉基督教的欧洲人看来，这就是千真万确的世界古代史。法国汉学泰斗谢和耐谈到17—18世纪时曾说：“对于这个时代的欧洲人来说，人类古代历史的所有知识，全部包容在《圣经》之中。”^①当传教士把中国介绍给欧洲人时，中国的历史是否可信，立即成为一个非常严重的问题。门多萨在《中华大帝国史》中说，中国第一位君主开始执政的那一年，在公元前2550年至前2600年之间。利玛窦则说：“在中华帝国的编年史上，我发现早在基督诞生前2636年就提到了织绸工艺……”^②曾德昭在他的《中华帝国史》中声称，中国人使用自己的文字至少已有3600年的历史了。这些传教士的早期著作，虽然异口同声地肯定了中国的悠久历史，但因没有提供足够的史实而不能证明其真实性。

卫匡国的《中国上古史》出版后，情形发生了变化。此书记述了自公元前2952年至公元前1年的中国历史，列出了在此期间统治中国的君主的姓名和在位年代，前后衔接，没有中断，因而可信度较高。卫匡国记述的中国历史如果是真实的，为什么在《圣经》中没有任何记载？如果《圣经》的记载准确无误，那么卫匡国的记述是否真实？欧洲学者围绕着这个十分困难又十分敏感的问题，进行认真的探索。荷兰历史学家伏希乌斯在1659年出版的《论世界实况》（*Dissertatio de vera actate*

① 谢和耐：《关于17—18世纪中国与欧洲的接触》（Gernet, Jacques: *A Propos des contacts entre la Chine et l'Europe aux 17^e et 18^e siècles*; *Acta Asiatica*），载《亚洲学报》，东京，1972年，第9页。

② 《利玛窦中国札记》，北京，1983年，第4页。

mundi) 中, 以中国上古史为依据, 对《圣经》提出了一连串质疑。他认为, 发生在中国古代的那场洪水, 不可能就是《圣经》记载的那场洪水, 理由有三: 第一, 世界上没有足够的水供上帝从西淹到东; 第二, 当时世界上人口极少, 上帝无需大动干戈; 第三, 从洪水退尽到挪亚的子孙四散, 其间只有一百年, 人口虽有所增加, 但不可能由于美索不达米亚人口过多而迁居中国。他由此得出结论: 《圣经》记载的洪水仅仅发生在局部地区, 与中国的洪水无涉, 挪亚的子孙四散与中国人也没有关系, 中国人的历史是一个独立的体系。伏希乌斯对《圣经》发出的挑战, 天主教会当然不会答应, 欧洲人也难以接受, 然而, 断然否定中国的历史也缺乏依据, 因此, 设法消弭《圣经》与中国历史的矛盾, 把中国历史纳入《圣经》的框框, 是唯一可取的对策。

一些人采用比附法, 除了把《圣经》所记载的洪水说成是中国的洪水外, 还说中国人正是挪亚的后代, 伏羲就是亚当, 尧是挪亚, 神农就是该隐; 另有人说伏羲是挪亚的儿子含, 还有人说伏羲是挪亚的长子闪的后代……诸如此类的比附不一而足。这种说法为一部分在华传教士所接受, 据他们说, 中国人曾经认识并信仰上帝, 后来却遗忘了, 但是中国的典籍中保存着这种信仰的许多痕迹, 只要加以发掘, 可以找到许多证明, 于是他们努力从中国的典籍中去索隐。大多数在华耶稣会士虽不同意索隐派的观点和做法, 但认为中国人的远祖的确信奉一种一神教, 其精神与基督教极为相似。有的传教士独辟蹊径, 以中国古籍中的天象记录作为考察中国历史真伪的依据。来华耶稣会士宋君荣便是其中主要一员。他在中国古籍中发现了发生在公元前 2155 年的一次日食的记载, 由此断定中国历史始于《圣经》记载的洪水之前。来华传教士的研究引起法国一些

学者的注意，弗雷莱充分利用传教士提供的资料，进行深入研究后，得出了中国历史真实可信的结论。他认为，中国的信史开始于黄帝，大约在公元前 2500年前后，黄帝之前肯定还有过几位君主，但因缺乏足够证据，无法算出他们的在位年代。从绝对年代上看，弗雷莱的结论对《圣经》并不构成威胁。然而，由于他的研究排除了宗教偏见，因而具有较高的可信度和说服力。

卫匡国认为中国历史始于公元前 2952年，柏应理认为始于公元前 2697年，弗雷莱认为始于公元前 2500年。他们所指均为他们所认定的中国第一位君主伏羲在位的第一年。可见，经过一个世纪的争论，对于中国的历史究竟始于何时这个问题，欧洲人并未达成大体一致的共识，而中国历史是否彻底否定了《圣经》关于世界历史的记述，也是见仁见智。然而，中国历史并不因此而没有对欧洲思想产生深刻的影响。

首先，中国的悠久历史让欧洲人真切地意识到，《圣经》所记述的只是犹太和另外一些民族的历史，而不是整个世界的历史，这就大大扩展了欧洲人历史观念中的空间视野，于是，“世界的中心再也不是耶路撒冷，而是中国的某个地方了”^①。新旧历史观念的更替充分体现在欧洲人的历史著作中。博絮埃于 1681年为教授法国的小王子，编了一部《世界史简论》，书中对中国未置一词。法国著名汉学家高迪埃就此写道：“博絮埃在他的《世界史简论》中谈到了斯基泰人，却绝口不提中国人，他没有想到这个占世界人口三分之一的人群在世界历史上所起的作用，他不知道或忘记了惟有这个民族的历史从远古至

^① 李（主编）：《中国与欧洲：16世纪至18世纪的形象和影响》，第153页。

今延续不断，中国早在埃及和亚述时代就存在，而且至今依然存在。’^① 高迪埃的批评是正确的，因为此书出版时“中国热”已在欧洲萌发，中国历史已经为许多欧洲人所关注，博絮埃不可能毫无所知，所以我们只能把他的疏忽看作根深蒂固的偏见。数十年后，伏尔泰对这类世界史提出了尖锐的批评，他在谈到阿拉伯人时写道：“西方所谓的世界史中没有谈到他们。我完全相信，他们跟犹太民族毫无关系，而我们的所谓世界史却以这个犹太小民族作为描述的对象和立论的根据。在这些世界史著作中，有那么一类作者彼此抄袭，而把世界上四分之三的地方置诸脑后。”^② 伏尔泰不但批评他人的偏见，而且身体力行，为消除这种偏见作出实际的努力，他在自己的《风俗论》中不仅用五章的篇幅专写中国，而且把中国放在这部世界史著作的第一章。我们高度评价这部名著，并不仅仅因为作者突出了中国，也由于他给予了印度、埃及、波斯、日本等国的历史以应有的地位。以往把欧洲史等同于世界史的西方传统被打破了，世界史从这时起才开始名副其实。

其次，中国历史肇始于何时的问题虽然没有解决，但是，包括天象观察记录在内的大量文字记载，证明中国历史是确凿可靠的，这些文字记载虽然也包含一些神话成分，但与上帝并无关系。由此可见，历史不是上帝创造的，也不是神的意志的体现。许多学者在中国历史的启示下对《圣经》提出的种种诘难，实际上已经把上帝创造世界的说法逼进了死胡同，人们对于《圣经》的绝对信任动摇了。尽管人们那时无法回答究竟是

^① 高迪埃：《中国通史》（Cordier, Henri: Histoire générale de la Chine），巴黎，1920年，第1卷，第10页。

^② 伏尔泰：《风俗论》，上册，第63-64页。

谁创造了世界这个问题，但这并不十分重要，正如比诺所说：“伏尔泰并不认为世界没有开端，对于他来说，用中国这个例证把《圣经》的权威打得七零八落就够了。”^①

2. 上帝的启示不是道德的唯一源泉

在欧洲的中世纪，教会严格地控制着人们的思想，对人们的每一种行为都作出规定。社会习俗乃至私人生活都由宗教教规来规范，这已经成了欧洲人普遍认可的事实；违背理性的宗教偏见根深蒂固，成为最大的社会祸害。即使到了17世纪，将社会生活与宗教分离开来的思想，依然鲜有赞同者。基督教宣扬说，只有得到上帝的启示，人们才可能找到通向真理和得到拯救的道路。这就意味着，不信基督教的民族必然落后于信奉基督教的民族，而且绝不可能获得幸福。传教士在美洲的经历似乎为这种观点作了注脚，因为那里的土著居民不信基督教，尚处在社会发展的低级阶段。可是，当传教士来到中国后，发现中国人虽然不信基督教，但历经数千年的中国文明不但不比欧洲落后，甚至优于欧洲。一个优秀民族竟然不信奉基督教，这被看成是一件不可思议的事情。

中国开始为欧洲人认识之初，中国人的宗教信仰就成了欧洲人关注的焦点之一。从李明等传教士的著作中，欧洲人获悉，总起来说，中国人的宗教观念比欧洲人淡薄，虽有儒、释、道三教，但笃信的程度远不能与欧洲人相比，不但如此，有的人甚至同时信仰多种宗教。在欧洲人看来，什么都信，等于什么都不信，因此，他们认为中国人有无神论倾向。此外，

^① 比诺：《中国与法国哲学思想的形成 1640-1740》》，第2卷，第430页。

根据传教士的报道，中国人特别是知识分子不信任何宗教，只崇敬孔子。在华耶稣会士出于传教策略的考虑，对孔子的学说采取调和态度，对程朱理学则持批评和攻击的立场，因为他们认为理学所宣扬的是唯物论和无神论。生活在欧洲的人们不像在华传教士那样明白，他们分不清孔子的学说和宋儒理学的区别，在接受孔子学说时也接受了理学，而且不认为两者之间有多大区别。欧洲人对于儒学的看法并不完全相同，对于中国人崇敬孔子及其学说，是否算得上是宗教，人们的看法并不一致。法国哲学家培尔（ Bayle, Pierre, 1647 -1706 ）马勒布朗施和德国哲学家沃尔夫等人认为中国人是无神论者，莱布尼茨和伏尔泰等人认为中国人是自然神论者，弗雷莱等人则认为中国人是斯宾诺莎那样的泛神论者。有趣的是，马勒布朗施认定中国人是无神论者，为的是攻击无神论和中国人；培尔和沃尔夫认定中国人是无神论者，为的却是赞扬无神论和中国人。莱布尼茨终其一生是个基督教新教徒，他在宗教信仰问题上虽然表现出相当宽容的态度，但认为宗教信仰还是必需的；伏尔泰与宗教狂热地战斗了一生，但他却认为宗教信仰不可没有，即使没有神，也要造出一个来。他们把中国的宗教说成是自然神论，当然与自己的宗教观念有着紧密的联系。无神论也罢，自然神论也罢，泛神论也罢，不同看法之间有着一个重要的共同点：中国人不信基督教。

按照基督教会宣扬的教义，不信上帝的人不可能是一个有高尚道德的人。可是，这种理论在中国人身上却得不到印证。依据耶稣会士的报道，中国是礼义之邦，中国人普遍具有高尚的道德，正是高尚的道德促成了中国的繁荣和人民的幸福。孔子这位受人尊敬的哲学家，以其毕生精力，教导人们如何处世为人；他的哲学其实就是一整套行为规范，与古希腊罗马的哲

学相比毫不逊色，正因为如此，拉莫特勒瓦耶把他与希腊的贤哲苏格拉底相提并论，坦帕尔把孔子的学说比作专讲道德的伦理学。孔子的许多格言，诸如“己所不欲，勿施于人”等，不但早已成为中国人自觉遵守的准则，在欧洲也广为人知，并受到由衷的钦佩。英国学者丁达尔说：他“绝不认为孔子的格言与耶稣基督的格言有什么区别，孔子朴实而简单的格言有助于使后者晦涩的格言变得明晰易懂”^①。显而易见，欧洲人认为中国人在伦理道德实践方面已达到了相当高的水平，而这一切都是在对上帝完全无知的情况下做到的。

中国这个实例充分说明，一个不信奉基督教的社会，只要人们相互尊重、共同负责，并由受过良好教育的官员进行管理，就可以拥有良好的秩序和高尚的道德，进而促使社会繁荣，人民幸福。主张无神论的哲学家培尔据此认为，无神论与高尚的道德绝非水火，具有美德的人或民族，不必一定信教，而有了高尚的道德，自然也可以拥有良好的社会组织。盛行于英国和法国的自然神论也从中国找到了实例，用以证明自然理性足以取代启示宗教的教义，用来规范人们的伦理道德，因而，上帝的启示绝不是道德的唯一源泉。如果由此进一步推导，不难得出这样的结论：基督教对于保障社会正常运转不是必不可少的因素；说得再明白一点，那就是：没有上帝，人们照样可以生活得很好。英国历史学家史蒂芬（Stephen, James, 1829-1894）对此作了如下的概括：“从基督教徒看来，懂了这教义就可以上天堂，享受永恒的生命；不懂得这教义就得下地狱，吃那无穷的痛苦。而成千成万的人根本就没有知道这教

^① 转引自李（主编）：《中国与欧洲：16世纪至18世纪的形象和影响》，第70页。

义，譬如中国人就没有知道。所以从中国人的立场讲，这教义在地球上也好，在月球上也好，总是不相干的。那么中国人就得吃那无穷的痛苦吗？实际上，中国人跟基督教徒差不多同样快乐，同样善良。中国人既然没有吃什么苦头，那么基督教教义，不论对于现世或来生，是必需的吗？中国三万万人的情形，照正统基督教的理论去讲，是讲不通的。这是一个惊人的事实，不断地向正统的基督教进攻了。”^①的确，这样的事实和这样的思想不啻是一把利剑，启蒙思想家们把它刺向扼杀人们的思想自由的宗教势力，为开创新的时代大声呐喊。有趣的是，这把利剑的锻造者之一，恰恰是把宣扬和传播基督教视为神圣使命的传教士，是他们向欧洲传递了有关中国的信息，是他们在欧洲塑造了中国人不信教的形象，是他们颂扬了中国人的高尚品德。他们怎么也不会想到，当初为了传布基督教而作的宣传，竟然导致反对基督教的结果。其实，结果与初衷截然相反的原因并不是传教士们的失策，而是时代精神使然。理性时代需要中国这样的实例，倘若中国不能用作这样的实例，启蒙思想家们必定会到别处去寻找。

3. 为开明专制主义理论提供了例证

马布里在反驳重农主义的合法专制主义理论时说：“我觉得，《政治社会的自然和基本秩序》的作者从他们（中国人——笔者）的国家治理中，汲取了他的全部政治思想。”^②马

^① 转引自范存忠：《十七八世纪英国流行的中国思想》，载《文史哲季刊》，第 1 卷（1942），第 1 期。

马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向经济哲学家质疑》，第 80 页。

布里的感觉完全正确，重农主义学派的合法专制主义理论，的确是以中国作为实例总结出来的。岂但如此，在启蒙时代的欧洲，凡是主张开明专制主义的思想家，无一不以中国作为他们构建理论的事实依据。

专制主义通常被认为是君主制的变种。依据孟德斯鸠的理论，君主制指的是由一个人单独执政，但有法可依的政体。专制主义则是君主一人独断专行，没有任何法律约束的政体。孟德斯鸠又认为，君主制和专制主义之间并无鸿沟相隔，前者极易蜕变为后者。在大多数作者笔下，君主制是一个中性词，而专制主义则含有明显的贬义。随着在华耶稣会士的关于中国的报道传入欧洲，人们对专制主义的看法似乎渐渐发生了微妙的变化。西鲁哀特在出版于1731年的《中国的政体和道德概述》（*Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois*）中高度赞扬中国的政体和中国人的道德时说：“中国皇帝拥有专制的权力。”他在这里使用“专制的”一词显然不具贬义，只是用来说明中国的皇帝拥有绝对权力。“专制”这个词的词义变化，想必与法国人对中国的评价不无关系。

开明专制主义的思潮至迟在17世纪已经在欧洲萌发，但欧洲思想家们当时用来表达这个思想的却是“开明君主”和“哲学家国王”等词。拉莫特勒瓦耶在1642年评述孔子时说：“我们曾经热切企盼的最大幸福，莫过于国王谈论哲学或哲学家治理国家。”^①在这里，他所表达的事实上就是开明专制主义的思想。开明专制主义这个词迟至19世纪才首次出现在一位德国历史学家的笔下。这位历史学家认为，开明专制主义是指18世纪某些欧洲国家的政治体制，其渊源则可上溯到主张

^① 拉莫特勒瓦耶：《不信教者的美德》，第316页。

城邦应由智者依据理性进行治理的柏拉图。18世纪最著名的开明专制主义鼓吹者伏尔泰，虽然也没有使用开明专制主义这个术语，但他一再明确表示，他的政治理想是由哲学家担任国王。基于对中国的全面而深入的了解，他热烈赞扬中国的政治体制，认为这是世界上最优秀的政体之一。他多次颂扬中国皇帝，说他们自幼受到良好的教育，尊孔读经，热爱科学、艺术，尊重自然法则，提倡传统道德，时刻关心人民的疾苦，把社会安定和国家繁荣作为自己的首要使命，在宗教方面主张宽容，允许各种宗教共存，等等，这样的君主与他心目中的哲学家国王基本上是一致的。他还认为，中国的道德、习俗和法律对皇帝具有不可抗拒的约束力，皇帝不可能为所欲为；中国有完备的政府机构，皇帝不可能独断专行；中国还有良好的监察制度，皇帝的过失能够得到及时的纠正。在他看来，哲学家国王加上优良的政治体制，中国当然就是一个开明专制主义的国家。

重农主义学派在政治上所推崇的合法专制主义，实际上也就是开明专制主义，他们用来说明合法专制主义的实例也是中国。他们认为，中国人以父子关系来规范人与人之间的一切关系，全体臣民都以尊敬父亲的情感来尊敬皇帝，皇帝则视全体臣民为子民；皇帝关怀百姓的疾苦，百姓维护皇帝的尊严，彼此和谐相处，犹如一个大家庭。这种关系最符合自然法则，因而也最合理。重农主义学派还认为，一个人单独执政的政体是最佳统治形式，其前提是执政的君主必须依照自然法行事；中国人在漫长的数千年历史中，已经认识和掌握了自然法，并且依据自然法制定了切实有效的人为法，所以，中国虽然是专制主义，却不是凶残的专制主义，而是合法的专制主义。

中国政治制度中的一些优良传统，都是欧洲人推崇开明专

制主义的理由。通过科举考试选取官员的制度，被认为是对欧洲某些官职父子继承制和公开买卖制的否定；谏官和御史等监察官员的设置，被认为是对皇帝权力的制约，也是防止腐败的有效措施；教育普及和传统道德受到尊重，被认为是自然法始终得到认真贯彻的有力保证；合理的税收制度和灾年的赈济制度，则被认为是君主仁慈之心的体现。

传教士对于中国皇帝的描绘，也有助于中国开明专制主义形象的树立。白晋和李明笔下的康熙皇帝，敏而好学，不耻下问，仁慈宽容，英明睿智，对于企盼改革的欧洲人具有巨大的吸引力。伏尔泰采用在华耶稣会士龚当信（Contancin, Cyr, 1670-1732）对雍正的描述，在《路易十四时代》中称颂雍正爱法律、重公益，不遗余力地鼓励农事。伏尔泰说，雍正曾降旨规定，未经他亲览，不得对犯人处以极刑；他还下令各地修建贮粮大仓，以防荒年饥馑^①。乾隆皇帝的《盛京赋》被耶稣会士译成法文传至法国后，乾隆遂被誉为伟大的诗人。

博学而仁慈的君主，合理而有效的中央和地方政府机构，以才能为标准经由科举产生的各级官员，规劝和监督君主及官员的监察制度等等，所有这一切都为欧洲主张实行开明专制主义的思想家提供了活生生的实例，使他们的理论建立在坚实的事实基础之上。马布里在批驳重农主义学派时说：“产生这种效果的政府肯定是所有政府中最明智的政府，它肯定达到了大自然向我们提出的目标，于是，人们从这个推论出发，虚构出一种合法专制主义。”^②

^① 参阅伏尔泰：《路易十四时代》，第600—60页。

^② 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向经济哲学家质疑》，第80页。

4. 为重农主义提供了启示

比诺曾说，18世纪的法国哲学家们对中国褒贬不一，而经济学家们对中国却一致看好。^①比诺所说的经济学家就是重农学派的成员们。我们在前面的章节中，已经多次谈到重农学派对中国的全局褒扬，其中主要涉及政治制度，现在要说的是中国对于重农主义学派经济理论的影响。

18世纪的法国与中国一样，是一个以农业为主的国家，多年以来推行重商主义的后果是农业的极度衰落。在这种情况下，以农为本的中国受到青睐就丝毫不令人意外，人们希望从中国的经验中获得启示，用来解决法国的经济问题。再则，18世纪下半叶法国已经面临严重的财政危机，尽管改革方案一个又一个提出来，却始终没有找到有效的办法。据说中国这样一个幅员辽阔、人口众多的大国，长期保持安定和繁荣，这对苦于没有良方振兴经济的法国人来说，当然是值得借鉴的对象。早在重农学派出现之前半个多世纪的1698年，伏邦（Vauban, Sébastien Le Prestre, 1633-1707）就写了《国王什一税计划》一书，主张模仿中国税制，以什一税取代人头税，并规定人人不能免税，借以减轻农民的负担；他还主张像中国那样进行全国人口普查，以便准确掌握人口状况和人口增减规律。此书迟至1707年才出版，却因书中的主张触犯了特权阶级的利益而遭禁。半个世纪之后，魁奈提出了同样的建议，他在《中国专制主义》中说，中国只有地主才缴税，而租地耕作的农民则不

^① 参阅比诺：《18世纪的重农学派与中欧》；载《近现代史杂志》（Pinot, Virgile: Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle; Revue d'histoire lioderne et contemporaine)第 卷（1906-1097年），第 200-214 页。

必缴税；任何土地都不得免税。根据杜赫德的《中华帝国全志》提供的数字，他觉得中国土地税很轻。^①他认为法国未来改善财政状况，应该借鉴中国的税收政策。他这一主张实际上还是来自土地是财富的唯一来源的理论，因为他认为，真正的财富是“净产值”，也就是资源总值减去生产成本后的余额；因此国家的税收应该以“净产值”作为基数，而最简便的办法便是依据土地的生产能力征收单一的土地税。赫德逊就此写道：“土地是一切财富的来源这一学说，是属于未受城邦商业主义影响的纯土地收入的思想意识；在早期的大河文化时期，它大体上是正确的，那时文明生活是靠农业剩余产品而成长的。它实际上是古代中国的学说。”^②

前面我们已经说到，重农主义是 *physiocratie* 的汉译，这个法文词的原意可以简括为“自然主宰”。重农学派的重要成员梅西埃·德·拉里维埃那部著作的书名《政治社会的自然和基本秩序》，所表达的基本上就是 *physiocratie* 一词的含义。社会的自然和基本秩序究竟是什么呢？魁奈在《中国专制主义》中有这样的表述：“社会的基本法则是对人类最有利的自然秩序的法则。这些法则或是物质的，或是精神的。所谓治国的基本物质法则，就是显然对人类最有利的自然秩序的一切物质因素有规则的运作。所谓治国的基本精神法则，则是显然对人类最有利的自然秩序的一切精神因素有规则的运作。所有这些法则共同组成我们所说的自然法。”^③ 中国的现实最符合魁奈上述对

① 参阅魁奈：《经济和政治文集》，第 61 页。

② 赫德逊：《欧洲与中国》（Hudson, G. F. : Europe and China），伦敦，1931 年，第 297-298 页。

③ 魁奈：《经济和政治文集》，第 63 页。

自然法所作的定义。从政治上看，中国的政权建立在父权基础上，传教士和许多欧洲作家都指出，整个中国是一个大家庭，尊老爱幼的传统道德被移植到对于国家的治理上，结果就形成了人们和睦相处、天下太平的局面。从经济上看，农业是人们从大自然取得生活资料的唯一来源，这里所说的农业不限于种植业，还包括捕鱼、养殖以及对农产品的粗加工等；中国历来以农业为本，统治者大力鼓励农耕，人民勤奋劳作，把农业技艺发展到相当高的水平，为欧洲所不及。在精神方面，“中国人的首要崇拜对象是最高主宰，他们把他尊为一切的源泉，称他为上帝……或天，……依据中国人的理解，天是统辖苍穹的精神；他们把天视为自然之主最完美的杰作”^①。很显然，中国社会据以建立和运转的原则是自然法则，因而是最符合“自然和基本秩序”的社会。

重农主义学派的本意虽然是遵循自然秩序，但因其经济思想与重商主义迥然不同，视农业为经济活动的基本形式和财富的唯一来源，因而对于农业给予特别的关注。就此而言，将 *physiocratie* 译作重农主义不无道理。况且，在 1758 年出现 *physiocratie* 这个词之前，重农学派的思想家们是以经济学家为人们所知的。在重农学派的理论中，作为政治理论的合法专制主义是对伏尔泰等人开明专制主义的继承和发展，并无多少新意，很快被人们抛弃；而作为经济理论的重农思想却在历史上留下了深深的印记，给亚当·斯密等人以巨大的影响。重农主义出现在 18 世纪下半叶，首先是当时法国政治和经济形势的需要，甚至可以说是重商主义的反动。它的渊源可以追溯到欧洲古代的自然法思想。但是，同样不可否认的是，“中国热”

^① 魁奈：《经济和政治文集》，第 585 页。

中传播到欧洲的有关中国的种种信息，显然对重农主义对农业的强调和重视，产生了不容忽视的作用。艾田莆说：“重农主义学派的经济体系即使不是来自中国现实，至少也是来自中国神话，魁奈和他的朋友们在耶稣会士的记述中发现了中国神话。”^①他还举了两个例子说明中国对重农学派的影响。其一是当有人批评魁奈的学生杜邦·德·奈穆尔（Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, 1739-1817）的经济思想时，他反驳道：“看来你没读孔子的书！”^②其二是作为蓬巴杜夫人的私人医生，魁奈通过这位贵夫人怂恿国王路易十五学习中国皇帝，举行籍田大礼，亲自下田扶犁。被朱谦之先生称为“无疑乎是直接把中国重农思想影响给重农学派的人”^③的普瓦弗尔，我们在前面已作介绍，他在中国逗留期间，对中国的农业作了深入细致的观察，在他的《哲学家游记》中，我们可以读到他对中国农业达于极致的推崇。他说，中国农民如果得知法国人的耕作方法和农业状况，肯定会讥笑他们贫困和落后。^④

一方面是合法专制主义的政治制度，另一方面是以农为本的经济政策，吸引重农主义学派高度重视的中国这两个长处，是如何彼此联系的呢？普瓦弗尔对此似乎作了解答。他说：“世界上没有一处地方的农业比中国更发达。但是，发达的农业以及由此而带来的丰富的产品，其原因不在于特殊的耕作方法，也不在于犁铧和播种器具的形状。中国农业的发达应该归功于政府。中国政府深厚而不可动摇的根基，与世界的根基一样，完全是依据理性建立起来的。发达的农业还应该归功于大

① ② 艾田莆：《中国之欧洲》，第2卷，第330页。

③ 朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，第309页。

④ 参阅普瓦弗尔：《哲学家游记》，第173-174页。

自然传授给初民的法律，从人类的幼年时起，这些法律代代相传，珍藏在无数人民彼此紧紧相连的心中，而不是保存在那些狡诈的骗子所传授的法典中。”^① 普瓦弗尔这番话表明，他认为，农业发达与否，决定性因素不是生产工具和生产技术，而是政府的政策。中国农业之所以发达，是因为中国政府是建立在自然法则的基础之上的，而建立在自然法则基础之上的政府，也就是合法专制主义的政府。比诺就农业与政府的关系这样说：“浸透了重农主义思想的18世纪哲学家们，通常依据农业去评判一个国家的政府。他们发现，在中国肥沃的土地上，庄稼一直种到山顶，于是他们得出结论，中国政府是最佳政府。”^② 这段话显得有些简单化，却道出了重农主义学派心目中经济与政治的关系。

① 普瓦弗尔：《哲学家游记》，第181-182页。

② 比诺：《伏尔泰与中国》（Pinot, Virgile: Voltaire et la Chine; Position des mémoires），载《文集阵地》，1906年，第319页。

第五章 “中国热”降温及其原因

常言道，花开自有花落时，在欧洲持续了百年左右的“中国热”逐渐降温直至完全冷却，也是必然要发生的事。如同“中国热”究竟兴起于何年是个说不清楚的问题一样，“中国热”的降温始于何年，也是一个只能用模糊法处理的问题。由于它是一个漫长的量的积累过程，而不是一个具有质变性质的突发事件，所以各家看法不尽相同。艾田莆教授认为，从18世纪中叶起，法国人对中国的赞扬日益减少，尽管重农主义学派再次掀起了颂扬中国的高潮，但是就总体而言，欧洲的“中国热”从1760年起就失去了势头。^①罗柏森认为，欧洲人对中国的热情从176年开始冷却。^②鲁尔认为，1748年出版的乔治·安逊的《环球航行记》，揭露了中国军事实力的虚弱，欧洲人从此开始鄙视中国，1793年访华的马夏尔尼使团的报告加

^① 参阅艾田莆：《中国之欧洲》，第2卷，第337-338页。

^② 参阅罗柏森：《中国与启蒙时代的欧洲》（Rowbotham, Arnold: China and the Age of Enlightenment in Europe; Chinese Social and Political Science Review），载《中国社会及政治学报》，第XIX卷（1935年），第2期，第176-201页。

深了这一印象。^① 贾永吉认为，安逊的游记虽然有助于改变耶稣会士笔下的中国形象，但若是说它以商人塑造的负面形象完全取代了传教士塑造的理想化的形象，这种说法就值得怀疑。^② 每一种看法都不无道理，但都没有也不可能被视为权威性的结论。原因在于当中国不再被一些欧洲人看好时，另一些欧洲人却仍在起劲地颂扬中国。试以 18 世纪中叶为例。出版于 1748 年的安逊的《环球航行记》，确实对许多欧洲人的中国观发生了巨大的影响，孟德斯鸠、卢梭和格里姆等著名的学者，都曾以此书提供的材料作为贬斥中国的依据；然而，更多的人似乎并未受到此书的影响。钱伯斯在伦敦近郊修建“丘园”是在 1762 年，中国园林风靡欧洲更是在“丘园”之后。路易十五扶犁籍田是在 1756 年，描绘他的王子扶犁籍田的铜版画作于 1770 年，奥地利皇帝约瑟夫二世（Joseph II，1741 - 1790）则在 1769 年举行籍田大礼。伏尔泰的《赵氏孤儿》首演于 1755 年，魁奈的《中国专制主义》出版于 1767 年。我们还可以举出大量事例，说明安逊的《环球航行记》出版后，欧洲的“中国热”依然十分红火。这些现象表明，正如对于中国的褒与贬在相当长的时间里同时并存一样，在中国的形象逐渐由美变丑时，“中国热”仍然高潮迭起。即便在法国大革命爆发和马戛尔尼使团访华之后，英国国王乔治三世（George III，1738-1820）依然在他伦敦郊区行宫里大搞中国装饰，大量摆设中国艺术品。尽管如此，我们从上面列举的各家说法中依然

^① 参阅《第八届尚蒂伊汉学研讨会文集》（Actes du 10^e colloque de sinologie de Chantilly），巴黎，1998 年，第 91-109 页。

^② 参阅《第八届尚蒂伊汉学研讨会文集》，巴黎，1998 年，第 9-13 页。

可以找到一个共同点，那就是欧洲“中国热”的降温发生在18世纪下半叶。我觉得，有这个共识就足够了，没有必要找出某个事件作为其开始和终结的标志。从18世纪50、60年代开始，文人们从最初的惊奇中冷静下来，理性的思考悄悄地取代了感性的赞叹，贬华言论在英国和法国逐渐增多，以往那种基本上一边倒的热烈颂华现象不复存在，代之而起的是褒贬互见。重农学派对中国的褒扬尽管丝毫不比伏尔泰的颂华言论逊色，而且理论性更强，却不但鲜有附和者，反而立即遭到马布里等人的激烈批驳。这些现象表明，“中国热”已经走在下坡路上了。法国大革命爆发时，除贝尔旦等少数精英分子之外，法国已经很少有人关注中国了，赫德逊说：“1789年以后对中国的崇拜几乎完全消失。”^①马戛尔尼使团的访华报告则在很大程度上改变了欧洲人心目中的中国形象，到了鸦片战争前夜，中国已经完全失去了18世纪在欧洲曾经有过的辉煌。

作为一种文化传播现象，“中国热”降温的原因存在于授者和受者两方面，或者说存在于被观察者和观察者两方面。前者当然是中国，后者当然是欧洲。这两个因素中的任何一个的变化，都会对“中国热”产生影响。事实上，这两个因素都发生了变化，而且确实都对“中国热”产生了影响。作为被观察者，中国的实际变化虽然小于欧洲，但传到欧洲去的有关中国的信息来源多样化了，中国的形象因而随之发生变化；作为观察者，欧洲人对中国的观察更加深入，他们的兴趣和好恶发生了变化，他们对中国的评价随之也发生变化。“中国热”降温便是这两种因素共同作用的必然结果。

^① 赫德逊：《欧洲与中国》，北京，1995年，第30页。

一、在华传教事业衰落

前面各章已经清晰地揭示了这样一个事实：欧洲“中国热”的掀起，中国形象的形成，都离不开在华传教士特别是耶稣会士向欧洲传递的有关中国的信息。他们要获得和传递信息，首先必须在中国站稳脚跟。从利玛窦开始，耶稣会士们采取“入乡随俗”的方针，努力适应中国人的习俗，学习中国人的语言文字，以他们的科学知识为皇帝和宫廷服务，终于获得成功，不但在中国站稳了脚跟，而且赢得了皇帝和各阶层人士的好感。他们不但在传教方面颇有收获，在全国各地建立了数百座教堂，为数十万新教徒施洗，而且在文化传播中作出了巨大贡献，除了将西学介绍给中国人以外，还不断向欧洲传递有关中国的信息。在持续近百年之久的“礼仪之争”中，争论双方为了争取罗马教廷和欧洲公众对己方的支持，用大量文字资料向欧洲介绍中国的政治、宗教、经济和文化等各方面的历史和现状，使欧洲人对中国的了解有了质的飞跃，从而促进了“中国热”的兴起和高涨。然而，“礼仪之争”在传教方针冲突的背后，隐藏着来自不同国家的传教士之间的民族利益的矛盾，以及不同修会之间由来已久的宿怨。在冠冕堂皇的学术讨论掩盖之下，传教士们彼此勾心斗角，争权夺利，极大地妨碍他们团结一致，共同推进在华的传教事业。“礼仪之争”不但没有起到推进天主教在华传播的作用，反而招致罗马教廷和中国皇帝两方面的反感，为传教事业在中国的衰落播下了种子。从罗马教廷这方面看，历任教皇始终不大清楚中国的实际情况，在“礼仪之争”初期依据争论双方呈递的报告作出一些似是而非的决定，时而对此方有利，时而对彼方有利，令在华传

教士无所措手足；后来则为了维护基督教教义所谓的纯洁性，采取“宁左勿右”的方针，斥责耶稣会士的传教方针。教皇数度派遣特使来华，目的都是把教廷的决定强加给全体在华传教士和中国政府，从未想到要尊重中国政府 and 人民，认真了解中国的实情，听取各方面的意见。这样一来，原本是一场关于基督教教义和传教方法的争论，却引发了教廷和中国政府之间的矛盾。从中国政府这方面看，康熙皇帝始终以友善的态度对待传教士，只要他们不从事危害国家安全的活动，他始终一概允许他们从事正常的传教活动；对于那些有一技之长的传教士，他还特别给予种种优渥，让他们充分发挥特长，作出应有的贡献。在华传教士们在“礼仪之争”中的相互倾轧，令他十分反感，他为调解传教士之间的矛盾和冲突而作出的种种努力，并未产生显著的效果，某些传教士向教廷呈递的不符实情的“小报告”更使他十分恼火；他认为教廷偏听偏信，对于解决“礼仪之争”缺乏诚意，教皇特使所持的僵硬立场，终于把他激怒。他认为，作为一个泱泱大国，中国有权维护和保持自己的传统，无需教皇来教训中国人应该如何行事，教廷对于敬孔、祭祖等礼仪的粗暴干预，是对中国和皇帝本人尊严的无视。康熙于是下令禁教，除了直接为宫廷服务的西洋人之外，其余在华传教士的处境大为恶化。耶稣会是一个世界性组织，除了在海外从事传教活动的耶稣会士之外，欧洲还有更多的耶稣会士。法国耶稣会积极参与政治，树敌颇多，在多种因素的共同作用下，法国巴黎高等法院于1762年宣布解散耶稣会，两年后，路易十五发布敕令，取消法国耶稣会。接着，教廷于1773年颁布教皇敕谕，取缔耶稣会。教皇敕令于1778年传到中国，除极个别耶稣会士依然留在中国外，耶稣会在华的活动至此终结。

耶稣会被解散和在华传教事业的衰落，虽然不是欧洲“中国热”降温的直接原因，但是它发生在18世纪60—70年代，恰逢“中国热”开始冷却之时，无疑起到了雪上加霜的作用。读者从本书前面的叙述中不难发现，对中国形象的形成起到过重要作用的耶稣会士的著述和译作，绝大多数出版于1750年以前。此后直至19世纪初，耶稣会士只出版了两部重要的著作：冯秉正的《中国通史》和集体著作《北京耶稣会士中国论集》。前者虽然从1777年起方才开始出版，但冯秉正的译稿却早在1735年之前就已经完成。后者也是一部多卷本，其中大部分是在耶稣会解散后完成的，这是耶稣会士在18世纪对于中西文化交流所作的最后贡献。这两部巨著尽管在中学西传史上占有重要地位，但与以往耶稣会士有关中国的著述不尽相同。以往耶稣会士所写的有关中国的著述，除了少量中国典籍的译文，大多是书信和报道；这类著述犹如今日中国的“纪实文学”，所记所述均为作者亲眼所见、亲耳所闻，具体生动，通俗易懂，雅俗共赏，令人读时趣味盎然，读后对中国留下深刻的印象。《北京耶稣会士中国论集》和《中国通史》则是比较专门的学术性著作，前者虽然也由许多互不相关的长文或短文集成，但多数不是记述作者的亲历，而是介绍中国某一方面或某一领域的专门知识，诸如历史、军事、音乐、农业、动植物、医学、语言、少数民族状况等等。如前所述，《中国通史》是《通鉴纲目》的法译本，篇幅浩大，非一般读者兴趣所在。这两部著作作为知识分子和学者提供了深入研究中国的宝贵材料，而对于怀着好奇心追寻异国情调的普通读者，却不具备吸引力。出版于18世纪下半叶的有关中国的记述性读物，如玛西的《中国、日本、印度、波斯、俄罗斯等国史》（*Histoire des Chinois, des Japonais, des Indiens, des Persans, des Russiens,*

etc.)、鲁斯洛德絮吉的《奇趣轶闻杂录》、格罗齐埃的《中国概述及中国人的法律、习俗、科学与艺术》，作者都不是在华传教士，书中有关中国部分均为第二手材料，其中大多采自己出版的耶稣会士的著述，它们将这些著作所提供的资料集中起来，分门别类地重新编排，条理虽然更加清楚，但少有新的内容，所以并不十分吸引读者，“中国热”并没有由于这些著作的出版而掀起新的高潮。

二、公众的兴趣转移

海上航路大发现之后，西班牙、葡萄牙、英国与荷兰相继扑向海外，从东方和美洲等地攫取大量财富，海外扩张给欧洲人带来了巨大的物质财富，从美洲运来了金银和宝石，从印度运来了香料，从中国运来了瓷器、丝绸和茶叶。据说，贩运这些商品的利润极为可观，海外贸易成了发财致富的捷径。海上航行的巨大危险，使得海上贸易只能是少数既有足够的本钱又有足够的勇气的冒险者的事业。然而，来自这些遥远国度的种种传闻引发了欧洲人的好奇心，人们争先恐后地购买外国商品，贪婪地阅读各种各样的游记，追求异国情调便成了一种时髦。有人说，从1660年到1770年，异国情调在法国是一种名副其实的时髦，1715年之前走红的是土耳其，此后是中国，中国的影响衰落之后，人们追求的则是卢梭所说的“有道德的野蛮人”。^①由此可见，在“中国热”兴起前后，欧洲人对异

^① 参阅多慈：《游记——孟德斯鸠论法的精神的资料来源》(Dodds, Muriel: Les récits de voyage——sources de l'esprit des Lois de Montesquieu)，日内瓦，1980年重印，第25页。

国情调的追求呈现多方位的特点，只要是来自陌生土地上的物品和奇闻趣事，人们都感兴趣，当然，其中以东方对于欧洲人的吸引力最大。可是对于当时的欧洲人来说，东方的含义极其宽阔，它包括埃及、波斯、土耳其等远在中国西面的国家和地区，而并非仅指中国、印度、日本等国。据统计，法国出版的东方游记数量逐年增加，1611年至1660年间为20种左右，1660年至1700年为40种左右，1700年至1735年则为60种左右，^①其他欧洲国家的情形大体相似。游记所涉及国家和地区包括波斯、土耳其、印度、埃及、叙利亚等等。在好奇心的驱使下，人们渴望了解外部世界的情况。1684年两位暹罗使者来到法国，巴黎公众万人空巷地涌向街头，观看这两位使者的入城仪式。在这种气氛下，不但译成法文的阿拉伯民间故事集《一千零一夜》成为家喻户晓的读物，其仿制品《一千零一天》也同样受到欢迎。书信体的作品风行一时，孟德斯鸠的《波斯人信札》一炮打响，当年就一版再版；英国人哥尔斯密的《中国通信》，法国人达尔让的《犹太信札》和《中国信札》等，都是其中的佼佼者。

欧洲公众对中国的兴趣持续时间较其他国家或地区为长，其原因不外乎有关中国的报道数量较多、中国本身的魅力更大这两个主要因素。公众对中国的兴趣逐渐减弱，其原因当然也与这两个主要因素密切相关。一方面，来自耶稣会士的关于中国的报道减少了，人们无法源源不断地得到有关中国新的诱人的信息。另一方面，在商人、旅行家的游记中，中国失去了往日令人无限向往的魅力，中国人的形象渐渐显出了丑陋的一面。有的学者认为，耶稣会在欧洲的所作所为令人十分反感，

^① 参阅马蒂诺：《17—18世纪法国文学中的中国》，第1章。

他们在中国的会友因而被殃及，耶稣会在欧洲的名声不好，致使在华耶稣会士关于中国的报道被一些人认为虚假，不再给予信任。^①

岂只是普通市民，文化人也渐渐改变了对中国的态度，他们或是对中国失去了兴趣，或是对中国流露出一种鄙夷的态度。达尔让的《中国信札》虽然声誉甚高，但他却在书中抬高埃及，贬低中国。荷兰人鲍乌在 1773 年出版的《对埃及人和中国人的哲学研究》(Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois) 中，全然否定耶稣会士和其他传教士关于中国的报道，把这些报道称作夸大和谎言，指责它们是为了欺骗欧洲人而写作的。这位荷兰人还说，中国人直到康熙时代依然保持活人殉葬制度，他甚至武断地说，如果中国人曾经表现出某些勇气的话，那完全应该归功于鸦片所起的作用。就连伏尔泰这位对中国钦佩得五体投地的启蒙思想家，虽然始终没有放弃对中国的热情，但是在他的晚年，印度对他的吸引力似乎超过了中国。《17—18 世纪法国文学中的中国》的作者马蒂诺指出，17—18 世纪欧洲的异国情调大体上可以分为三个阶段：从 1660 年开始到 17 世纪末，最吸引欧洲人的是土耳其；1770 年以后中国最诱人，其间土耳其和波斯从 1740 年开始再度吃香；1760 年以后，印度取代了中国。这当然是一种无法确切检验的说法，因而只能看作一家之言，不过，它至少告诉我们，欧洲人并非始终对中国情有独钟。此外还可以提及意大利庞贝古城的发掘。那是在 18 世纪中叶，当人们确信发掘出来的废墟正是早在公元前 6 世纪就已存在的庞贝古城时，立即产生了轰

^① 参阅罗柏森：《中国与欧洲启蒙时代》，载《中国社会及政治学报》，X 卷（1936）。

动性的效应，欧洲人对古代罗马的兴趣被重新点燃。这在一定程度上转移了人们对于东方和中国的关注。

法国学者米尔斯基做了一件非常有意义的工作，她对当年冯秉正的《中国通史》的订购者逐一进行了调查分析，结果发现，在全部 530 位订购者中，很多人是贵族，而这些贵族并非乡绅或庄园主，而是所谓的“佩剑贵族”，生活舒适而悠闲，热衷于追时髦，赶潮流。占第二和第三位的分别是教会人士和司法官员。外国订购者只有 30 人，他们来自英国、俄国、荷兰、德国、奥地利、西班牙、意大利、瑞士等国。当然，这部多卷本的巨著价格昂贵，而且过于专门，普通百姓既缺乏兴趣，也没有实力问津。然而，即使把这一点考虑在内，我们依然觉得，这项研究在一定程度上表明，到了 18 世纪 70 年代，依然关注中国的欧洲人中普通百姓的比例已经大大缩小了。米尔斯基就此写道：“在 1777 年至 1785 年间的法国，对中国怀有好感的是少数家庭，这是一个由各种成分组成的微型世界，其中既有古老的宫廷贵族，也有大资产者，相同的财富、知识和文化水平把他们连接在一起。”^①

18 世纪下半叶以后，中国的风物依然受到欢迎，修建中国园林的热潮在欧洲方兴未艾，有关中国的读物依然有人读，关注中国的人依然有。然而，“中国热”的规模明显缩小了，当初赶时髦的人群渐渐退了出去，正如米尔斯基的调查所表明的，留下来的是上层人物、富有阶层和学者等文人。

^① 米尔斯基：《冯秉正 中国通史 的订购者》，载《第二届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》（Actes du 2e Colloque international de sinologie (1977)），巴黎，1980 年，第 103 页。

三、中国形象改变

18世纪下半叶以前，中国的基本形象已经在欧洲确立。在大多数欧洲人心目中，这是一个历史悠久、地大物博、人口众多、政治开明、道德高尚、宗教宽容的国度。耶稣会士为此作出了巨大贡献，其他传教士和外交家、商人同样功不可没，他们在各自的记述和游记中，对中国作了基本上符合事实的报道，既谈到了中国的美，也谈到了中国的丑，他们各自报道中的差异，恰好互为补充，塑造出了一个基本上与实际相符的中国形象。

中国有句俗语：“情人眼里出西施”，在某种程度上，这句话似乎也可以用来形容欧洲人最初对待中国的态度。当他们热衷于中国风物和中国情趣，震惊于中国的古老、安宁和富裕，对中国投以羡慕的目光，寄予无限向往时，对于中国的弊病或丑陋之处，往往有意或无意地听而不闻，视而不见。正如本书前面各章所提及，其实在18世纪上半叶以前的各种的报道中，中国绝对不是完美无缺的，对中国的批评乃至贬斥不但有，有时甚至相当激烈。即使是在以颂扬为主调的耶稣会士的著述中，我们也可以读到不少对于中国的各种弊端的描述，诸如下层民众的贫困和迷信，文人的泥古和守旧，某些官员的贪婪，科学技术的落后等等。可是，在18世纪下半叶之前，大多数欧洲人对中国形象上的这些瑕疵似乎缺乏敏感，或者不大在意。

英国不是天主教国家，在整个18世纪没有向中国派遣一个传教士，英国人的中国知识大多来自欧洲大陆国家，其中主要是法国。但是，前往中国经商的英国人比法国人多，他们在

中国的沿海城市与中国政府和中国人打交道时，常常遇到一些不愉快的事，对中国产生不好甚至恶劣的印象。在英国文人中长期弥漫着一股对中国怀疑、贬斥和讥讽的风气，颂扬中国似乎是一种不光彩的事，更有一些文人或是借机诋毁中国，或是在对中国说了几句好话之后，立即加以贬斥，仿佛不如此便不能得到他人的谅解。敢于热情歌颂中国的只有坦帕尔等极少数文人。早在1715年，笛福（Defoe, Daniel, 1660 - 1731）在他的名著《鲁滨逊漂流记》（*The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of Yoke*）中恣意诋毁中国和中国人。在这部小说的第二卷中，鲁滨逊离开荒岛，前往远东经商，经过暹罗、孟加拉等地来到中国，经由南京北上，在北京逗留了数月，一路上采购了许多货物。在鲁滨逊（其实就是作者笛福）的眼里，中国除了长城和瓷器别无长物。他说北京是个非常糟糕的城市，中国人的生活实际上比美洲土人更差；他对中国人的评价是这样的：“我必须承认，我回国后听到人们谈论中国许多美妙的事物，诸如权力、财富、恢宏、庄严和贸易等等，这使我感到惊奇。因为我看到和认识的是一群卑劣的牧人或无知而利欲熏心的奴隶，生活在一个只适于统治这些人的政府管辖之下。”^①

乔治·安逊的《环球航行记》出版于1748年，翌年即译成法文。本书第三章第一节已经对此书作了简介。这是一部游记，有关中国的记述在全书中只占很小一部分，可是，偏偏是这一小部分为这部书赢得了极大的名声，一些对中国缺乏好感的文人以安逊在中国的遭遇和见闻为论据，支持他们认为中国

^① 转引自李（主编）：《中国与欧洲：16世纪至18世纪的形象和影响》，第17页。

不值得羡慕的看法，例如前面已经提到的孟德斯鸠、卢梭和格里姆等人。狄德罗也读过这部书，而且从中得出中国“处于一小撮强盗的控制之下”^①的印象。这部其实并不出色的书竟然吸引了这么多的著名人物，确实出乎意外，以致令人误以为这是一部关于中国的重要著作。然而，这一并不十分正常的现象，从一个侧面显示了一种需要，即欧洲人希望听到不同于耶稣会士的声音，或者说人们怀疑甚至不相信耶稣会士的中国报道。之所以出现这种情况，可能有多方面的原因，一是耶稣会士的某些言过其实之词，诸如中国老百姓人人彬彬有礼，中国官员个个爱民如子等等，不但令人不敢轻信，反而产生了相反的效果；二是某些事实促使人们对耶稣会士的报道产生怀疑，例如，清兵入关取明朝而代之就发人深省，如此强盛的一个文明古国，怎么会迅速败在人数不多、文明程度不高的满族手下呢？三是耶稣会在欧洲的政治和宗教事务中有许多不为人称道的作为，不少人讨厌乃至怨恨耶稣会，在这种情绪支配下，在华耶稣会士的中国报道不受某些人的欢迎，也就在情理之中了。

也许是某种巧合，孟德斯鸠的《论法的精神》也出版于1748年，书中对中国的批判在当时对中国的一片赞扬声中格外引人注目，何况孟德斯鸠早已是著名学者，其言论的分量远远超过一个传教士或一个商人的记述。此书一出，两种中国观的分野顿时显得清晰，以往那些零零星星的怀疑或不相信中国的报道或言论，都集合在孟德斯鸠的旗帜下，俨然成为一种与“颂华派”截然相反的舆论了。有趣的是，孟德斯鸠在《论法

^① 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第338页。

的精神》再版时，竟然也拉出安逊来为自己的论断作证。^① 无论是安逊的《环球航行记》还是孟德斯鸠的《论法的精神》，尽管都不是欧洲“中国热”的转折点，但是，在18世纪下半叶，中国在欧洲的形象确实渐渐发生了变化，若说这两部书与此毫无关系，恐怕也难以令人信服。具体地说，一方面是在华耶稣会士的报道越来越少，一方面是怀疑和贬损中国的言论越来越多。英国人钱伯斯的名作《中国建筑、家具和服饰设计》出版于1757年，书中对中国的建筑和园林大加赞扬，在英国与欧洲都产生了巨大影响，但是此书的序言却写道：“我绝不希望与那些过誉中国的人为伍。……我说他们（指中国人——笔者）伟大、智慧，仅仅是与他们的近邻相比较而言，绝对无意将他们与我们的古人或今人相提并论。”^② 这不啻是以委婉的口气告诉人们：中国的园林虽好，中国却并不好。英国史学家塞尔蒙（Salmon, Thomas,）的话就更难听了：“中国人头脑机灵，善于钻营，只要能挣钱，什么都不顾。他们的……惟一心思就是做生意，可是他们却是天生的骗子。黄金是他们的神祇，为了黄金可以牺牲一切。外国人若是相信他们，必定上当。……因此，他们既卑劣，又善于阿谀奉承，总之他们是世界上最最虚伪的人。”^③ 这段话活脱脱一副商人腔调，多半是作者从英国商人那里贩来的货色。塞尔蒙的这部书初版于30年代，可是迟至1752年才被译成法文在法国发行，我们是否可以作这样的推测：二十年前也许难觅读者的书，二十年后却有可能畅销呢？以《国富论》（An Inquiry In to the Nature and

① 参阅本书第3章第1节。

② 转引自范存忠：《约翰逊与中国文化》，第15页。

③ 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第300页。

Causes of the Wealth of Nations) 闻名于世的亚当·斯密 (Smith, Adam, 1723-1790) 在 1767 年出版的这部名著中写道：“中国下层人民的贫困程度，远远超过欧洲最贫乏国民的贫困程度。据说，在广州附近，有数千百户人家，陆上没有居处，栖息于河面的小船中。因食物缺乏，这些人往往争取欧来船舶投弃船外的最污秽食物。腐烂的动物尸体，例如死猫或死犬，纵使一半烂掉并发臭，他们得到它，正像别国人得到卫生食品那样高兴。”^① 这段描述无疑也来自到过中国的商人，而且颇有添油加醋之嫌。但是没有到过中国的经济学家无从辨别其真伪，凭着对本国商人的信任，自然不会有所怀疑。英国人相信他们的商人，而法国人不相信他们的传教士，真可谓是相辅相成，异曲同工。马布里谈到传教士的中国报道时说：“他们的叙述充满矛盾，令人无法相信。我一定要弄明白，为什么世界上所有国家的历史都没有任何说不清楚的事，而中国的历史却尽是些找不出原因的事件，而且也与人的本性背道而驰。”^② 另一位法国学者则在 1777 年说道：“我们不谈……中国人，因为我们不能仅仅以虚构的报道和故事作为依据。”^③

一些学者谈及中国在欧洲的形象逆转时，认为马戛尔尼使团访华是一个转折点。法国著名的政治活动家阿兰·佩雷菲特 (Peyrefitte, Alain) 在他的《停滞的帝国》(L'Empire immobile ou le choc des mondes) 一书中就是这样说的：“马戛尔尼勋爵使

① 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，上卷，北京，1983年，第65页。

② 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向经济哲学家质疑》，第81-82页。

③ 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第308页。

团在西方与远东的关系中是一个转折点。……它在西方人中间开始了对中国形象的一个调整阶段。……他们发现的是一个完全不同于启蒙时代被理想化了的中国，他们竭尽全力摧毁这个神话，指责天主教传教士们的报道为欺骗。……中国形象从此黯淡了。”^① 这一看法似乎把复杂的历史现象简单化了，一个在百年之内逐渐形成的形象，不可能一夜之间被彻底摧毁，正如我们在前面所说，中国在欧洲形象的改变是一个漫长的渐进过程，如果说马戛尔尼使团在这个过程中起了什么作用的话，那么应该说，它不是开始了而是结束了这个过程；也就是说，“中国热”降温的过程始于18世纪中叶，终结于18世纪末。如果一定要以某个事件作为标志的话，法国大革命和马戛尔尼使团便是欧洲“中国热”终结的标志。

四、欧洲思潮发展

在西方历史上，18世纪是非同寻常的一百年，人们称之为“理性时代”、“批判时代”、“启蒙时代”，应该说，18世纪对于这些称呼都是当之无愧的。在这个世纪里，人的思想获得了空前的解放，人们勇于探索，善于探索，在几乎所有知识领域里都做出了前人不曾有过的成绩。科学技术突飞猛进，在16—17世纪的基础上向前推进了一大步；数学、力学、天文学、物理学、化学、生物学以及地理学等等，各个学科都取得了骄人的成就；实用技术也取得了长足的进步，各种发明层出不穷，农业中有了打谷机和切草机，工业中有了水力纺纱机，

^① 佩雷菲特：《停滞的帝国》（Peyrefitte, Alain: L'Empire immobile ou le choc des mondes），巴黎，1989年，第420页。

有了明显改进的蒸汽机被广泛应用于矿山，到了这个世纪行将结束时，火车和轮船也昂然登上了历史舞台。哲学和社会科学也取得了巨大的进步，心理学、人口统计学、经济学、历史学、哲学等等，无一不呈现出前所未有的繁荣景象。人们观念的更新推动了科学的发展，而科学的发展反过来又进一步促进了观念的更新。在所有新观念中，最重要的是进步观念。以往那种认为人类的历史是循环往复的观念被打破了，人们认识到，世界的发展不是周而复始，而是一直向前，发展不是向往昔的回归，而是开辟远胜往昔的未来。在16—17世纪，人们依然把世界比作一个人，人有生老病死，世界也同样有兴盛和衰落。一些学者认为，为现代进步理论奠定基础的是法国哲学家丰特奈尔(Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 1657-1757)依据他的理论，进步可能出现中断，但永远不会停止；世界每天都在更新，总体上始终呈现上升趋势；人类永远不会衰老，因为在以往的知识上面，每一代人都加上了新的知识。杜尔阁以不同的方式表达了相同的观点，他认为，人类的发展不同于大自然的冬去春来，人类始终在向前迈进，后来者在前人的基础上进行新的创造，一代又一代前后相续，因而各个时代都呈现不同的面貌。这种观点其实在18世纪上半叶就体现在欧洲人对中国的评述中，例如，德国的沃尔夫在他的《中国的实践哲学》中称赞中国时写道：“如同我在他处所述，人类的至善，在于不断地追求至善。这不也是中国人声明在追求德性或完善时，要全力以赴，以超过人力所能达到的目的为目的意思吗？因此，我的意思与他们的哲学家的意思是，日新月异地追求至

善的人们，也在追求幸福的道路上迈进。”^① 沃尔夫在这里说的是中国人在不懈地追求至善，而不是说中国人已经达到了至善，那么，在追求至善的道路上，中国人前进了多少呢？

欧洲人开始接触中国时显现出震惊和激动，这当然与他们当时所处的历史条件有关。例如，18世纪的法国人饱受宗教纷争、经济困难和战争动乱之苦，探索着解决种种难题的良方，中国似乎为他们带来了解决问题的希望。最初的激情渐渐消失之后，理性的思考随之而来，在进步观念的作用下，人们看重的不再是昔日的辉煌，而是持续不断的进步和日新月异的发展。当人们尝试着用进步观念去审视中国时，人们同样惊奇地发现，中国虽然有着悠久的历史 and 古老的文明、高尚的理论道德和臻于完善的治国之道，却长期停滞不前，近千年来几乎没有任何引人注目的进步。德国哲学家赫尔德在出版于1787年的《关于人类的哲学思想》中写道：“当人们考察中国历史进程，研究它的活动时，谁不为他们在许多方面一事无成而感到惊诧！……几千年来，他们始终停滞不前。我们能不对此感到惊讶吗？……这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料，描绘有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内的血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般。”^②

从18世纪中叶起，欧洲人对于一个国家或民族在科学技术方面的进步越来越关注。如果说，他们对于中国的总体评价或褒或贬，各有不同看法，对于中国的科学技术远远落后于欧洲这一点，却几乎没有任何分歧。法国的狄德罗、卢梭、魁

^① 转引自秦家懿（编译）：《德国哲学家论中国》，北京，1993年，第165页。

^② 转引自柳卸林（编）：《世界名人论中国文化》第177页。

奈,德国的康德(Kant, Emmanuel, 1724-1804)、英国的休谟(Hume, David, 1711-1776)等著名的欧洲学者,都谈到了中国科学的落后状况。莱布尼茨曾说:“看来对于才智的伟大之光即证明的艺术,中国人处于无知状态,他们始终满足于我们的工匠都普遍掌握的那种经验性数学。他们的军事科学也逊于我们……”^①即使是对中国十分倾心的伏尔泰,也毫不隐讳地多次指出这一点。他在《风俗论》中将欧洲与中国作了对比:“没有一个欧洲民族在半个世纪中,在所有的百工技艺方面所取得的进步,不比自蛮族入侵至14世纪这段时间更大。……中国人已经掌握并能够运用一切有益于社会的技艺,在科学方面却不如我们今天进步得快。我承认,他们与二百年前的我们和古希腊、古罗马人一样,在物理学方面都很蹩脚。”^②在此书的第一章中,当他再次谈到这个问题时问道:“人们要问,既然在如此遥远的古代,中国人便已如此先进,为什么他们又一直停留在这个阶段?为什么在中国,天文学如此古老,但其成就却又如此有限;为什么在音乐方面他们还不知道半音?”^③伏尔泰尚且如此直言不讳,其余欧洲人在这个问题上的言论便不难想见。前面我们提到过的那位玛西,把中国在科学上的落后状况说得更加严重:“欧洲科学在三百年里的进步,胜过中国在四千年里的进步。”^④

随着欧洲科学的迅猛发展和进步观念的普及,欧洲人日益趋向用科学与进步来判断一个国家的先进与落后,所以,过去

① 转引自劳端纳:《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》,第69页。

② 伏尔泰:《风俗论》,上册,第76页。笔者对译文有改动。

③ 同上,第215页。

④ 盖伊:《中国形象在伏尔泰前后的法国》,第309页。

并不十分引人关注的中国科学的落后状况，越来越显得突出，人们对中国的钦羨也因此而大打折扣。因为，对自然规律的认识已经被提到一个空前的高度，在一些学者看来，不懂得自然规律的人，在哲学和政治上就不可能有正确的认识。著名哲学家孔多塞（Condorcet, Marie Jean, 1743-1794）曾这样说过：“所有政治上和道德上的错误都是基于哲学的错误，而哲学的错误其本身又是与物理学的错误相联系着的。没有一种宗教体系、没有一种超自然的的妄诞，不是建立在对自然规律的愚昧无知的基础之上的。这些荒诞事物的发明者和保卫者，不可能预见到人类之绵延不断的完善化。”^① 孔多塞这段话虽然是在18世纪末说的，然而体现在其中的精神，却早已反映在此前的人们思想中。梅朗是一位造诣很深的科学家，曾经担任法国科学院院长，对中国表现出浓厚兴趣，经常与孟德斯鸠等人交换意见。也许是出于职业的原因，他与在华耶稣会士巴多明的通信中，对中国的科学状况有相当具体的了解。就是这样一位对中国并无恶感的学者，面对着中国的科学落后状况，也流露出惶惑不解的心情，他相信中国人是有才能的，但是他不能理解，中国人为什么在科学方面远远落在欧洲人后面。艾田莆教授在《中国之欧洲》中引述了梅朗对中国科学的看法，接着便说，梅朗对中国人表示“尊敬”，但不“钦佩”。^②

为什么不钦佩呢？问题不仅仅在于科学落后本身，更在于透过中国的科学落后，欧洲人看到了中国的停滞不前。中国人发明了火药，但仅仅用来制作鞭炮和焰火；中国人发明了指南针，却并未促进航海事业的发展，而是用来装备为造屋修坟时

^① 孔多塞：《人类精神进步史表纲要》，北京，1998年，第166页。

^② 参阅艾田莆：《中国之欧洲》，第2册，第338-339页。

避凶趋吉的风水先生；中国人发明了印刷术，但数以万计的书籍却总是喋喋不休地重复同一个话题；中国人在两千多年前就修筑了长城，但两千多年后依然没有新的御敌手段，以致面对异族入侵束手无策。在进步观念面前，中国人值得称颂之处似乎恰恰成了停滞不前的证明。亚当·斯密在《国富论》中说：“中国一向是世界上最富的国家，就是说，是土地最肥沃、耕作最精细，人民最多而且最勤勉的国家。然而许久以来，它似乎就停滞于静止状态了。近日旅行家关于中国耕作、勤劳及人口稠密状态的报告，与五百年前视察该国的马可波罗的记述相比，几乎没有什么区别。”^①

为什么停滞不前呢？单就科学落后而言，欧洲人至少找出了这样一些原因：客观原因是中国的地理环境使然。中国远在东方，离欧洲甚远，与之毗邻的国家大多比中国落后，致使中国人不但无法发现自己的落后状态，反而难以摆脱优越感。这种既缺乏交流又没有竞争的封闭状态，导致中国人目光短浅和盲目自负。其次是科举的误导。中国的科举在欧洲受到普遍的赞扬，但是欧洲人看重的是这种制度，而不是科举考试的内容。中国的科举考试只要求考生熟读官方指定的经书，不要求他们掌握任何自然科学知识，其结果必然引导人们把自然科学视为无用的知识，凡是期望通过科举出人头地的人，谁也不会把精力用在学习和研究自然科学上。科举对于教育起着诱导的作用，老师教什么，学生学什么，每个学生都以在科举中金榜题名为目标。科举偏废自然科学的结果，当然就是自然科学在教育中的短缺。再次，自然科学不受中国统治者的重视，科学家的劳动和创造得不到应有的报酬和奖掖。巴多明神甫在写给

^① 转引自柳卸林（编）：《世界名人论中国文化》，第37页。

梅朗的信中谈到他在钦天监的亲眼所见，在那里供职的科学家地位不高，升迁无望，因而不求有功，但求无过，只愿按常规办事，不思有所创新，宁可用肉眼观察天象，也不愿意使用西洋的望远镜。

中国在自然科学方面落后的原因，其实也与欧洲人眼里中国长期停滞不前的原因有关。比方说，闭塞的环境和自负的心理必然带来故步自封、不思上进的后果，教育与科举的偏颇则促使人们皓首穷经，保守泥古。休谟看到了中国人的守旧心态，他说：“在中国，似乎有不少可观的文化礼仪和学术成就。在许多世纪漫长的历史发展过程中，我们本应期待它们达到能够比它们已经达到的要更加完美和完备的地步。但是中国是一个幅员广大的帝国，使用同一语言，用同一种法律，用同一种方式交流感情。任何导师，像孔夫子那样的先生，他们的威望和教诲很容易从这个帝国的某一个角落传播到全国各地。没有人敢于抵制流行看法的洪流，后辈也没有足够的勇气敢于对祖宗制定、世代相传、大家公认的成规提出异议。这似乎是一个非常自然的理由，能说明为什么在这个巨大的帝国里科学的进步如此缓慢。”^①休谟虽然点了孔子的名，但并未归咎于他。比他走得更远的是赫尔德，他直截了当地把矛头对准孔子：“对我来说，孔子是个伟大的名字，尽管我马上得承认它是一副枷锁，它不仅仅套在了孔子的头上，而且他怀着最美好的愿望，通过他的政治道德说教，把这副枷锁永远地强加给了那些愚昧迷信的下层民众和中国的整个国家机构。在这副枷锁之下，中国人以及世界上受孔子思想教育的其他民族，仿佛一直停留在幼儿期，因为这种道德学说呆板机械，永远禁锢着人们的思

^① 转引自柳卸林（编）：《世界名人论中国文化》，第36页

想，使其不能自由发展，使得专制帝国中产生不出第二个孔子。^① 自从“中国热”在欧洲掀起以来，孔子和儒家思想一直是人们关注的重点之一，尽管在如何看待孔子这个问题上，有过不同意见的争论，甚至有人从基督教教义出发，把儒家视为无神论而加以攻击。但是，更多的欧洲人，包括孟德斯鸠这样对中国颇多批判的思想家，也对儒家学说持肯定态度，认为它是一种高尚的道德说教，它与法律、习俗融合在一起，维护着社会的安定。“己所不欲，勿施于人”这句格言，从拉莫特勒瓦耶开始，不知得到多少欧洲人的衷心赞美，被誉为最崇高的道德境界，最伟大的行为准则。可是，到了公元1787年，孔子的思想却在赫尔德笔下成了阻碍中国进步的枷锁了。此事从一个侧面说明，“中国热”降温的主要原因不在于中国自身发生了巨大变化，而在于欧洲人的思想观念发生变化后，用不同于往昔的眼光来观察中国，不仅发现了过去不曾注意到的弊端，而且连过去被许多欧洲人视为优点的东西，也被以新的观念重新审视，并由此得出了与以往截然不同的结论。作为时代的特征，理性被用来作为衡量一切的标准，于是，在进步这把尺子面前，中国骤然由巨人变成了矮子。

伏尔泰和孟德斯鸠在中国问题上往往意见相左，但是对于中国进步缓慢的原因，却有着大体相似的看法。孟德斯鸠指出，中国是一个人口过剩的大国，遇到灾年容易发生动乱，统治者们因而把太平视为头等大事，而要维持太平，通过宣扬孝道来提倡对长辈的服从是最佳途径。孝不仅是规范家庭成员之间关系的伦理道德，也是主宰臣民关系的政治原则。孝道的核心是对长辈的绝对服从和对祖先的无限崇敬。凡是有悖祖宗遗

^① 转引自柳卸林（编）：《世界名人论中国文化》，第18页。

训的想法都是异端邪说，凡是不符合传统习惯的行为都是忤逆。于是，墨守成规受到鼓励，创造革新被视为越轨，进步精神被彻底扼杀，社会停滞不前成为必然。伏尔泰虽然曾经企图从中国人的体质特征上去寻找中国进步缓慢的原因，说中国人的器官构造适宜于顾及近忧，不适宜于深谋远虑。不过，他自己似乎也觉得这种解释不足以令人信服，几经思索，他又有了发现：“他们古代的巨大进步与当今的无知，形成鲜明对比，难以找到原因。我总在想，对祖宗的敬畏对于他们来说简直就是一种宗教，这种敬畏成了阻碍他们在科学领域里进步的瘫痪症。”^①

尽管欧洲人为中国的落后所找的原因不尽相同，中国进步缓慢甚至停滞不前却是他们的共识。1793年马戛尔尼使团访华以后，一个全面落后的中国形象取代了此前一个世纪中那个令人无限向往的美好形象；在西方舆论中，从此中国不但落后，而且虚弱得不堪一击，于是数十年后便有了鸦片战争。其实，中国虽然在某些方面落在当时欧洲的后面，但绝非如欧洲人所说的在一切方面都落后。然而，对中国的这种看法被当时的欧洲人普遍接受了，一个灿烂辉煌的中国变成了另一个愚昧落后的中国，“中国热”怎么可能不降温呢？时隔两个世纪之后，佩雷菲特为“停滞不前”作出了新的诠释，他在以马戛尔尼使团访华为题材的专著《停滞的帝国》中写道：“孩子们在自动电梯上逆向而上。要是停下来，他们便下来了。要是往上走，他们就停在原处。只有几级一跨地往上爬的人才能慢慢地上升。在人类漫长的队列中，各个国家也是这样：静止不动的国家向下退，不紧不慢地前进的国家停滞不前，只有那些紧跑

^① 伏尔泰：《伏尔泰全集》，莫朗版，第29卷，第470页。

的国家才会前进。”^①可是，当时的欧洲人也是这样想的吗？他们也仅仅认为中国是相对停滞，而不是绝对停止吗？

作为18世纪欧洲思潮发展的标志之一，开明专制主义的式微也是促成“中国热”降温的一个不应忽视的原因。前面我们说过，中国曾经为欧洲的开明专制主义思想提供了启示，一些欧洲思想家曾把中国看作开明专制主义的典范，在这种思想的影响下，中国的威望自然很高。18世纪60年代以后，开明专制主义思想受到批判，不久就被人们抛弃，作为开明专制主义典范的中国自然也不再享有当年的盛誉。

历史学家们对于开明专制主义的研究表明，无论冠以什么名目，诸如“开明君主主义”“开明绝对王权主义”“合法专制主义”，开明专制主义的主要含义可以概括为以下几点：推行旨在提高公众福利的政治改革，解放农民，建立国家控制的教育体系，规范法律，实现行政现代化；在天主教国家里，这些改革还包括限制教会的权力和财产。实现这些改革的先决条件是改变观念，不再视君主的权力为神授，而将君主看作国家和臣民的公仆。一个开明君主应该热爱并保护科学和艺术，以理性作为行动指导，时刻关心民众的利益。依据传教士的描述，中国的康熙皇帝最符合这些条件，因而是开明君主的典范。不过，欧洲的某些君主，例如普鲁士的腓特烈二世、俄国女王叶卡婕林娜二世，都一度被视为开明君主。伏尔泰应腓特烈二世之邀，兴冲冲地前往普鲁士实践他的开明专制主义理想；狄德罗也曾为了同一目的去往俄国宫廷。但是，启蒙思想家们的政治理想并未在这些所谓的开明君主身上变为现实，伏尔泰和狄德罗在普鲁士和俄国的经历，为开明专制主义理想画

^① 佩雷菲特：《停滞的帝国》，北京，第61页。

上了句号。另一些思想家则认为从理论上来说，开明专制主义本身就是悖论，既然是专制主义，就不可能开明，既然开明，就不应是专制主义。卢梭在写给重农学派的重要成员米拉波的一封信中说道：“无论如何，别跟我谈你们的合法专制主义，我不会欣赏它，甚至连听都不想听。我所看到的只是两个互不相容的词。对于我们来说，黏在一起的这两个词没有任何意义。”^①

中国虽然为开明专制主义的理论提供了启示，但是，对于中国究竟是不是一个开明专制主义国家，18世纪的思想家们从来没有取得共识。不少人认为，中国的政治根本谈不上开明，中国是一个地地道道的专制主义国家。持这一观点的典型代表便是孟德斯鸠，他明确而坚决地把中国列为专制主义国家，并予以猛烈攻击。我们知道，孟德斯鸠严格区分君主政体和专制政体，他认为，前者是最适合于法国国情的优良政体，而后者则是最凶残的独裁统治。这两者之间并无鸿沟相隔，关键在于在一个君主国里是否存在限制君主权力的机制，因为，“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不变的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。……从事物的性质来说，要防止滥用权力，就必须以权力约束权力”^②。也就是说，若没有限制君主的权力，君主必然变成暴君，君主政体必然变成专制政体，即使贤明睿智如中国的皇帝，也逃不出这条法则。他又指出，在众多限制君权的机制中，基本法和贵族团体最为重要。而依据他的观察，中国既没有监督和制约君主权力的基本法，也没有能够监督和限制君主权力的贵

① 转引自艾田莆：《中国之欧洲》，第2卷，第8页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，第15页。

族团体，这就意味着中国皇帝的权力不受任何约束，在这种条件下，中国皇帝必然独断专行，因而中国的政体是专制主义。为了证实自己的理论，孟德斯鸠揭露了中国政治中的许多弊端，例如，皇帝事必躬亲，皇帝可以以“大逆罪”为由任意处置臣民，刑罚极端酷烈，百姓极端贫困等等。在他看来，中国是一个“只有使用棍棒才能让人民做些事情”的国家，这句话后来成为名言，经常被“贬华派”作家们引用。爱尔维修在他的《论精神》(De l'esprit)中批判中国的专制主义时借用了孟德斯鸠的“棍棒论”：“有人说中国的专制主义是宽和的，……然而，人们能享受他们自己的财产吗？那里通常借助棍棒进行令人惊异的分配表明，事实恰恰相反。”^①

随着法国大革命日益临近，政体问题上的抽象议论日益减少，为政治体制变革提出实践纲领的时代已经到来。激进的政治思想，如人民主权论和争取自由的主张逐渐为更多的人所接受，不但专制主义被彻底抛弃，连开明专制主义和立宪君主制的影响也迅速减弱，因为，激进思想家们认为，任何世袭的终身权力始终具有转变为暴政的危险。在这种思潮中，中国的专制政体遭到了更加严厉的贬斥。马布里逐条驳斥了重农学派对于中国政体的褒扬。关于中国皇帝依法治国这一点，他质问道，中国的君主都是世袭的，继位者由在位的皇帝选定，这种制度怎么能保证每位皇帝都是开明的哲学家呢？再者，中国没有与司法机构分离的立法机构，一切权力都集中在皇帝手中，皇帝既是最高立法官，也是最高司法官，他可以随时任意解释或修改甚至取消法律，法律因而形同虚设，怎么能说中国皇帝

^① 爱尔维修：《爱尔维修全集》(Helvétius, Claude Adrien: Oeuvres complètes)，伦敦，1776年，第4卷，第74页。

是依法制国的呢？关于深得欧洲人嘉许的御史监察制度，马布里问道，连皇帝本人也可能背弃他对国家负有的责任，如何能保证御史们永远忠于职守呢？他们个个都能前赴后继地向皇帝死谏吗？倘若皇帝昏庸或残暴，而御史们不敢死谏或谏而无效，老百姓岂不是只有造反一条出路吗？因此，他的结论是：“我们欧洲就有一些宽和的君主政体，应该向我们推荐的是它们，而不是可笑的中国专制主义。……我不认为它们比亚洲专制主义统治下的国家糟，它们肯定不会败在征服中国的鞑靼人手下。”很显然，中国政体完全失去了往日诱人的魅力，以中国的政体为榜样的主张遭到了无情的奚落和彻底的否定，中国形象由耀眼变为黯淡，也就难以避免了。

五、无知与偏见

欧洲“中国热”由兴起到衰落的百余年间，大体上相当于中国清朝的康、雍、乾时代（1661-1799），这三位皇帝在中国历史上开创了一个少有的繁荣昌盛时代。在他们任内期间，中国经历了一个由复苏到繁荣，再由繁荣达于全盛和鼎盛的过程，乾隆末年（1780年以后）才开始了由盛转衰的过程。在此百余年中，中国的基本趋势是由衰变盛。欧洲的“中国热”开始降温时，中国尚未转入衰退时期，可是中国在欧洲的形象却已经出现了根本性的改变。由此可见，欧洲“中国热”的兴衰和中国在欧洲形象的变化，主要原因不在于中国本身的变化，而在于欧洲人对中国看法的变化。前面我们谈到了这些变

① 马布里：《就政治社会的自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》，第181-183页。

化，并且认定这些变化是导致中国形象改变的主要原因，但是必须指出，这并不意味着我们完全同意欧洲人对中国的这些看法。之所以没有在前面的行文中就这些看法阐明自己的意见，是因为本章旨在探讨“中国热”降温的原因，而不是以今天我们的眼光来评述当时欧洲人的看法，指出它们在多大程度上是正确的或错误的。

其实，欧洲人对于中国的无知与偏见，也是导致“中国热”降温的原因之一。在前面引述的某些欧洲人的言论中，读者不难发现他们的某些偏见。例如，一些欧洲人囿于《圣经》的记述和基督教神学理论的束缚，总想把中国历史纳入欧洲历史的框架之中，以一些似是而非的论据把中国人说成挪亚的子孙或埃及人的后代，固执地拒不相信中国的悠久历史；英国海军将领安逊仅仅依据他在广州数月之中的所见所闻，就轻易地得出了中国人“狡诈、卑劣”，“处于一小撮强盗的控制之下”的结论；德国人鲍乌居然声称中国人的勇气来自鸦片。若说此类言论不是偏见，世界上还有什么算是偏见？

其实，即使是那些对于中国怀有善意和表示钦佩的欧洲人，也往往不自觉地表现出某些偏见。伏尔泰在他的名著《路易十四时代》（Le siècle de Louis XIV）中说：“……世界历史上只有四个时代值得重视。这四个兴盛昌隆的时代是文化技艺臻于完美的时代，是作为人类精神的崇高伟大的划时代而成为后世典范的时代。^①这四个时代除却古希腊、古罗马和文艺复兴之外，便是法国的路易十四时代，包括中国在内的东方完全不在他的视野之中。

中国在自然科学方面的落后状态，我们在前面谈了不少，

^① 伏尔泰：《路易十四时代》，北京，1991年，第5页。

并且指出这是欧洲“中国热”降温的主要原因之一。但是，中国的科学是否真的如当时的欧洲人所认为的那样落后呢？我国年轻的科学史专家韩琦在评述上面引述的莱布尼茨关于中国数学水平的言论时写道：“莱布尼茨的评论显然是偏面的，中国数学虽有实用的特点，但也还有它独特的证明的艺术，只不过当时的人们尚不能清楚地看到这一点。”^① 国际公认的中国科技史泰斗李约瑟（Neddlham, Joseph, 1900-1995）对这个问题给出了权威的回答。在《中国科学与西方》一书中，他批评了中国当代哲学家冯友兰认为中国不曾有过科学的观点，也批评了英国著名史学家汤恩比（Toynbee, Arnold Joseph, 1889 - 1975）认为爱好力学是西方文明的特征的观点；他认为，中国人绝非如冯友兰所说的对外部自然界毫无兴趣，欧洲人也不像汤恩比所说那样灵巧和富有独创精神。他指出，欧洲人错误地将现代科学视为惟一的科学，因而认为科学的发展始自文艺复兴末期，这正是欧洲人对中国古代的科学成就缺乏公正的评价的原因之一。如果从总体意义上来理解科学，情况就大不一样，就会发现早在古代和中世纪，世界各国人民都为后来建成的科学大厦打下了基础。针对某些欧洲人认为中国科学落后的说法，他指出中国早期的科学发明和发现，对于西方的社会结构起到了定时炸弹的作用；所谓中国的科学停滞不前，是基于西方人对中国的蔑视而产生的一幅图景，是从来都经不起认真检验的陈词滥调。对于一些在西方相当流行的说法，诸如中国人发明了指南针，发现美洲的却是哥伦布，中国人懂得选种的原理，却仅仅用来培养各种金鱼，李约瑟把所有这些说法都

^① 韩琦：《关于17—18世纪欧洲人对中国科学落后原因的论述》，载《自然科学史研究》，第11卷（1992年），第4期，第292页。

斥为“臆想的”、“从历史来看是错误的”。^①

我们说某些欧洲人对中国无知，绝不是狭隘的民族感情驱使下对他们的无理指责，而是批评他们在某些问题上单凭臆测和想象就轻易地断言中国落后。狄德罗是一位具有世界影响的启蒙思想家，这不假，但他对中国的语言文字有什么研究？然而他就敢说这样的话：“……把他们的历史越说得悠久，就越有理由责怪他们的语言和文字太不完善：一个被说成非常机智和敏锐的民族，居然只知一味增加声调而不增加词，只知一味增加方块字，而不知道将这些字组合起来，从而减少数量。”^②这样的说法显然十分可笑，汉语的声调在不断增加吗？汉语中所有的词都是单音节？很显然，他对汉语一窍不通，却要摆出一副行家里手的架势妄加评论，这种评论有什么价值可言？中医、草药、针灸长期被西方人视为不科学，甚至与巫术混为一谈；中国人的宗教信仰被定性为迷信或偶像崇拜，而欧洲人的基督教则被尊为惟一的真理，不信基督教的民族不可能具有高度文明。诸如此类的奇谈怪论必然对中国的形象产生负面的影响。

英国人更以帝国主义者的心态观察中国，在力争与中国建立有利于他们的通商关系的同时，时刻准备以武力胁迫中国接受他们的条件。安逊依据他在广州所见断言，单凭他所指挥的“百夫长号”兵船，就可以击溃广州或中国任何港口的全部海上船只，而且丝毫不必担心中国所能集中的全部武装力量。半个世纪以后，在承德受到乾隆皇帝的隆重接待却空手而归的英

^① 参阅李约瑟：《中国科学与西方》(Needham, Joseph: La science chinoise et l'Occident)，巴黎，1969年，第99-103页。

^② 狄德罗：《狄德罗全集》，第14卷，第139页。

国使臣马戛尔尼，与他的同胞“英雄所见略同”，声称只需两艘英国兵舰，就可消灭中国的全部海军。为了让英国人对他们的这一论断深信不疑，最佳手段莫过于揭示中国的种种落后面貌，他们这样做了，而且确实收到了预期的效果，这也许正是如今一提起欧洲“中国热”的降温，人们便不约而同地想到了安逊和马戛尔尼的原因。

结束语 “中国神话”论辨析

一些西方学者谈及 17、18 世纪中国在欧洲的形象时，常常喜欢把它称为“中国神话”。当然，在不同作者的笔下，“中国神话”的含义并不完全相同。有人使用这个词时意在表明，那时的中国形象虽然大体上是真实的，但在一定程度上被有意无意地美化和理想化了；有人则用这个词从根本上否认当时中国形象的真实性和真实性，认为那是出于某种需要而制造出来的假相。想要严格地区分这两种看法，确实十分困难，因为几乎没有一位作者在使用“中国神话”这个词时，阐明它的定义究竟是什么。然而，为了正确解释 18 世纪欧洲“中国热”这一历史现象，对于“中国神话”这个词和它的使用者们所要表达的看法，有必要进行一番探讨和评析。

事实表明，学者们无论在何种意义上使用“中国神话”这个词，基本上都是针对耶稣会士笔下的中国形象而言的。所以，要对“中国神话”作出令人信服的评析，应该首先对耶稣会士们所描绘的中国是否真实作出判断。耶稣会士对于中国说了许多赞美的话，我们在前面已经一再提及，并且在某种程度上认为，是他们关于中国的正面报道引发了欧洲的“中国热”，

这些无需再次赘述。现在需要回答的是这样一个问题：耶稣会士是否有意或无意地制造了“中国神话”？

人们对耶稣会士制造“中国神话”的指责，主要是指他们有意夸大中国的优点，缩小乃至隐瞒中国的缺点和弊端。应该说，大多数耶稣会士对于中国文化的景仰是真诚的，当他们精心描述他们在华的所见所闻时，钦羡之情自然而然地流露于笔端，字里行间常常出现一些过誉和溢美之词，因而在某种程度上产生了美化中国的效果。如果耶稣会士丝毫没有其他杂念，这种效果本来并非不可避免，可是，他们除了讲述自己对中国的真实感受之外，还必须让欧洲人心目中的中国是一个非常美好的形象，值得为了教化这个国家而提供更多的人力和财力。当这种愿望直接体现在他们的写作之中时，美化中国的效果便成了他们中某些人的刻意的追求，一定程度上的失真因而就变得不可避免了。事实表明，这种意向在某些作者身上，特别是在对耶稣会士的手稿进行加工润色的编辑人员身上，确实有迹可寻。比诺在他的《中国与法国哲学思想的形成（1640—1740）》中对此作了令人信服的揭示。这种修改大体上可以分为两类，一类是为了宣传的需要而对中国古代典籍作随心所欲的诠释，另一类是以塑造美好的中国形象为目的，对耶稣会士在中国的见闻作某些增删或改动。以杜赫德为例，他在《耶稣会士书简集》编辑过程中就作了不少手脚。钱德明神甫关于中国人迷信鬼神的记述，殷铎泽神甫关于私塾中混乱状况的描述，巴多明神甫关于中国经常发生灾荒的报道，诸如此类在他看来有损中国形象的内容，或是被他断然删去，或是被他改动了语气。比诺说，如果不经杜赫德删改，读者肯定会发现，中

国人的品德并非完美无缺，一些人既酗酒又放荡。^①如果“中国神话”的基本含义是指此类因美化而造成的一定程度上的失真，我们不应也不会有异议。

然而，某些学者使用“中国神话”这个词时意在表明，17—18世纪中国在欧洲的美好形象完全是虚假的；对此我们难以苟同。平心而论，从总体上看，耶稣会士们的中国报道是真实和可信的，他们赞扬中国时虽有某些溢美之词，却并非“神话”。我们知道，耶稣会士与其他传教士一样，他们来到遥远的中国首先是为了传播福音，争取让尽可能多的中国人皈依基督教，其中包括皇帝本人。传教所需的人力、财力和物力，不可能在中国就地解决，需要欧洲提供；为了争取欧洲对在华传教事业的大力支持，他们必须让欧洲相信：中国是一个值得付出人力、财力和物力去进行教化的国度。因此，在他们向欧洲所作的报道中，着力突出中国的神奇与美妙。悠久的历史、灿烂的文明、辽阔的疆域、众多的人口、发达的农业、以仁为核心的儒家思想、以孝为中心的宗法观念、儒释道并存的宗教状况、伦理、习俗和刑律共融的法律、仁慈睿智的皇帝和勤政爱民的官员，这一切都受到他们的热烈赞颂，并通过他们的信件和报告传播到欧洲。我们在本书第三章第四节中所概括的18世纪中国在欧洲的形象，很大程度上是由耶稣会士关于中国的报道塑造的；如果对当时的中国有所了解，大概不会觉得这些描述与当时中国的实际情况相去有多远。但是，持“中国神话”论的人坚持认为，耶稣会士对中国只作正面报道，有意回避对中国的负面作如实的揭露。这种说法其实并无事实依

^① 参阅比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740）》，第141-185页。

据，只是一种感觉而已，经不起认真的检验。事实上，对中国并无好感的18世纪作家，例如卢梭，就不认为耶稣会士的中国报道是满纸谎言。他认真读了《耶稣会士书简集》后说：“看来耶稣会士对中国进行了认真的观察。”^①寥寥数言有力地证明，即使是反对颂扬中国的学者，也不认为耶稣会士“报喜不报忧”。德国哲学家赫尔德在他的《关于人类历史的哲学思想》中罗列了中国人的许多毛病后写道：“上述种种关于中国人特性的描述决非对中国人特性的敌意诋毁，相反它是从中国人特性的最狂热的维护者的报告中一点点地概括起来的，……这不过是事物的本来面目，即一个民族的真实写照。”^②赫尔德在这里所说的“中国人特性的最狂热的维护者”，不是耶稣会士还能是谁？卢梭和赫尔德的这些话，表明了这样一个事实：耶稣会士并非只是一味称颂中国，而对中国的消极面只字不提。事实确实如此，他们笔下的中国远非完美无缺，诸如弃婴、酗酒、迷信、灾荒、饥馑、高利贷盘剥、官吏的专横和残暴、官方对教徒的迫害等等，都在他们的著述中得到了不同程度的反映。事实胜于雄辩。李明的《中国现状新志》被公认为是替中国歌功颂德的代表作，可是就在这部著作中，中国的阴暗面随处可见，下面是我们信手拈来的几段：

“我可以用寥寥数语向你描述，这里的人与欧洲人几乎毫无二致。吝啬、利欲、贪图享乐在这里发生的所有事情中占有相当大的分量，生意人尔虞我诈，打官司得不到公正，王公和宠臣们阴谋弄权。不过，能人们千方百计遮丑，表面上依然冠

^① 转引自维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第39页。

^② 转引自柳卸林（编）：《世界名人论中国文化》，第179页。

冕堂皇，外国人若是不深究底里，就会得到一切都完美无缺的假相。’^①

“中国虽然没有优秀的数学家，高明的星象家倒是不少，因为只要善于欺骗和能巧妙地撒谎，就可以当星象家。在这一点上，没有任何民族能与中国一争高下。’^②

“他们的基本品质就是能骗则骗，不少人对此丝毫不想隐瞒。……他们出售的所有商品，凡是能作假的都作了假。听说他们制作的假火腿与真的完全一样，许多人都上过当，煮好端上来时才发现，所谓的火腿是一块木头，外面包着一层猪皮。外国人如果自己去买东西，不管怎样小心，没有一个不受骗的。最好随身带一个既靠得住又熟悉这套伎俩的本地人，不过即使如此，买的和卖的若是没有串通起来算计你，然后把好处平分，那就算你运气。’^③

“借钱给他们时千万要小心。……有人先借一笔很小的款项，答应到期一定连本带息一文不差地归还。借期一到，他果然说到做到，于是获得了老实人的好名声。接着他借了一笔稍大一些的款项，同样如期归还。如此周而复始好几年，债主对借钱人已经完全相信，于是借给他一大笔款项，结果借款人携款逃之夭夭，再也找不到了。’^④

“由于官员的薪饷不够维持家用，他们除了贪赃枉法便没有别的路子。……北京的尚书、侍郎们私下向巡抚们索取巨

① 李明：《中国现状新志》（Lecomte, Louis: Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine）巴黎，1990年，第169页。

② 同上，第266页。

③ 同上，第291页。

④ 同上，第292页。

款，巡抚们为此便向本省的主要官员们伸手，而这些官员则向自己的下级要钱。谁也不敢不这样干，不然就会完蛋。所以，人人为了保住乌纱帽而不择手段地敛钱。”^①

揭露阴暗面的绝非李明一人。在著名的《耶稣会士书简集》中，人们可以发现中国的许多负面形象。傅圣泽详尽地描绘了民间迷信的驱鬼场面；^② 冯秉正报道了中国皇帝对西洋传教士和中国教徒的无情迫害；^③ 马若瑟告诉他的朋友：“顺便我要告诉你们一件事，听起来好像令人难以置信，然而确实千真万确。这个国家既是世界上最富庶、最繁荣的国家，从另一种意义上说，却又是最贫穷、最悲惨的国家。这个国家尽管地大物博，却养活不了它的居民。除非国土扩大四倍，否则他们无法过上舒心日子。毫不夸张地说，仅在广州就有一百万人；有人说，离广州三至四法里的一个城镇，人口超过广州。谁能计算出这个省的人口？全国有十五个大省，人口都差不多，那么全国的人口又是多少呢？有多少个百万？这个庞大人口群中的三分之一，只要能吃饱饭，就觉得无比幸福。众所周知，极度的苦难会引发可怕的极端行为。当一个人来到中国，开始亲自观察，当他看到母亲们弄死或抛弃不止一个孩子，父母为换取少量物品而出卖女儿，人们利欲熏心，盗贼比比皆是时，他也许不会感到吃惊。令人吃惊的倒是，更可怕的事情并没有发生。在这里经常发生的饥荒中，饿死的人多达数百万，然而人

^① 李明：《中国现状新志》，第 444 页。

^② 参阅维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第 86-90 页。

^③ 参阅维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第 230-239 页。

们并没有采取在我们欧洲历史中读到的那种极端的暴力行动。^① 殷弘绪在信中谈到，常有一些中国人因无法养活人口众多的家庭，让接生婆将刚刚出生的女婴溺死；信中有这样一个令人不忍卒读的细节：“我们在宫里侍奉皇帝的一个同伴，奉命到行宫去为皇帝治病。一清早他就上了路，一路上他始终想着上帝，所以突然觉得有人让他走一条僻静的小路，以便更好地静思。他刚踏上小路就看见一头猪叼着一个婴儿，正要把婴儿吃掉。他赶紧把猪赶走，救下了婴儿。婴儿还没断气，他为婴儿施行洗礼后不一会儿，婴儿的灵魂便向天上飞去了”^②

以上这些记述虽然远不是耶稣会士笔下中国的全部阴暗面，却已经足以证明，耶稣会士在中国的种种弊端面前，并非三缄其口，而是有不少大胆的揭露。因此在我看来，对于耶稣会士“报喜不报忧”从而制造了“中国神话”的指责是站不住脚的。那么，耶稣会士的报道是否因此而完全属实呢？当然也不是。除了前面提到的杜赫德等人出于宣传需要而进行删改之外，他们至少还犯了两个错误。其一是把中国的道德、习俗和法律对于人们行为的种种要求，说成是人们的实际行为。例如，皇帝要虚怀若谷，认真听取谏官的劝告和建议；官员要爱民如子，时刻把百姓的冷暖放在心上；王子犯法与庶民同罪；百姓有怨可以拦路告状等等。这些说在嘴上或写在纸上的东西，尽管并非从来都是空话，在大多数场合毕竟只是说说而已，有几个皇帝和官员认认真真地身体力行？可是在耶稣会士的报告中，这些似乎都是活生生的事实，致使欧洲人无限钦

^① 维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，第102-104页。

^② 同上，218-219页。

羨。其二是以个别事例为据，推导出普遍性的结论。例如，康熙皇帝不但精通儒学，而且不耻下问，向传教士虚心学习来自西洋的各种学问，在宫里设立实验室，亲自参与数学演算和天象观察，主持科学著作的编纂等学术活动。耶稣会士们给予高度评价和热烈颂扬，应该说并不为过。可是，因此而声言中国的皇帝个个都是学问渊博、道德高尚、思想开明的贤君，那就与事实不符了。因此，耶稣会士笔下的中国报道，在细节上绝大多数是真实的，而在总体评价上，却与中国的实际状况拉开了一定的距离，这个距离便是耶稣会士对中国的美化或理想化。至于这个距离究竟有多大，这又是一个见仁见智的问题。有人以此为由断言耶稣会士制造了“中国神话”，在我看来，这个说法有言过其实之嫌，因为，上面已经说到，耶稣会士对中国并非只有颂扬没有揭露。除此之外，还有另一个因素不能不认真考虑，那就是非耶稣会士关于中国的报道。

众所周知，在 17、18 世纪的欧洲，向公众提供有关中国信息的不只是耶稣会士，我们在前面多次提到，其他修会的在华传教士以及商人、旅游者和外交家，也出版了一些关于中国的著作，这类著述的总量虽然无法与耶稣会士的同类著述相比，但是它们所起到的作用却是不容忽视的。除了前面已经提及的那些游记外，至少还应该提及以下几部：出版于 1672 年至 1673 年间的戴弗诺的《神奇游行集》，出版于 1699 年的丹皮尔 (Dampier, William, 1652—1715) 的《环球游记》(Voyages Round the World)，出版于 1700 年的盖拉蒂尼 (Gherardini, Giovanni) 的《中国游记》(Relation du voyage fait à la Chine)，出版于 1728 年的勒让蒂伊 (Le Gentil de la Barbinais) 的《新环球游记》(Nouveau voyage autour du monde)。戴弗诺曾任职于王家图书馆，虽然是个旅行家，所到之处却仅限于欧洲各地，

《神奇旅行集》共4卷，收入了柯尔伯派遣传教士赴华计划，纽霍夫的中国游记，卜弥格、白乃心等耶稣会士的记述，殷铎泽的《中庸》法文译本等，向欧洲人提供了关于中国的许多重要信息。《环球游记》的作者丹皮埃是一位海军军官，曾与荷兰人及西班牙人作战，到过墨西哥和中国；此书有关中国的记述分量很小，却引起了孟德斯鸠的注意，他不但仔细地读了，还作了笔记。盖拉蒂尼是意大利画家，曾搭乘法国商船“昂菲特里特”号前往中国，《中国游记》图文并茂，很受读者欢迎。

《新环球游记》出版于1728年，全书共3卷，其中第二卷全部是对中国的记述，主要内容是作者在厦门的经历。作者善于叙事，各种细节交代得很清楚，尽管对中国的贬斥在书中随处可见，却给人以客观而公正的印象。作为英国海军军官，丹皮尔的经历与安逊相似，但他在游记中所讲述的主要不是中国。盖拉蒂尼和勒让蒂伊在中国逗留的时间较长，勒让蒂伊又是一个社会地位较高的人物，所以在读者眼里，他们的叙述可信度较高，书中不但涉及政治、宗教以及日常生活细节，而且穿插许多逸闻趣事，令读者有身临其境的感觉。

商人、军人和旅行家的游记有两个缺陷，一是作者不懂汉语，无法与中国人深入交谈，所以他们很难了解中国人的真实思想和感情，对中国文化的认识比较肤浅；二是他们所到之处往往是沿海城市，所接触的中国人大多是层次较低的商人、小贩和苦力，这些人的文化程度比较低，其中一些人还沾染一些不良习气，甚至在交易活动中对外国人进行欺诈。所以，反映在这些游记中的中国形象往往与耶稣会士笔下的中国形象大相径庭。据孟德斯鸠的一位朋友记述，他读了一部游记后大声喊道：“啊，我早就说过，中国人不是《耶稣会士书简集》力图

让人们相信的那样诚实！”^①由此可见，游记之类的关于中国的记述，非但没有参与“中国神话”制造，反而勾勒了一个相当丑陋的中国形象。但是，我们并不因此而认为，游记对于中国形象的确立没有起到应有的作用，恰恰相反，正如有的学者所说，游记在一定程度上抵消了耶稣会士对中国的理想化，这正是它对中国在欧洲的形象所作的贡献。

耶稣会士的中国报道和游记作者的中国报道，究竟哪一种更反映真实呢？只要不抱偏见，就不难认定是前者。因为，耶稣会士在中国居住时间长，懂汉语，能读书，接触面广，对中国文化的底蕴有所领会。那么，他们的报道是不是“神话”呢？如果把“神话”理解为某种程度的美化和理想化，那么回答是肯定的；如果把“神话”理解为子虚乌有或无中生有，那么回答就是否定的。其实，18世纪的欧洲人并不糊涂，《现代史》的作者玛西对中国不但没有多少好感，还说了一些难听的话，但是他却并不单单指责耶稣会士，他说：“如果允许我谈谈有关的具体事实，我认为，耶稣会士和他们的论敌都言过其实。”^②且不论对双方各打五十大板是否公平，玛西的话至少表明，纵然耶稣会士曾经企图制造“中国神话”，他们也没有成功，因为，像玛西这样的欧洲人并不认为说过头话的只是耶稣会士。

对于耶稣会士未曾制造“中国神话”这个论断，我们可以提出另一个以事实为依据的理由。我们在前文中根据欧洲思想家对中国的态度，把他们分成“颂华派”和“贬华派”，这种

^① 孟德斯鸠：《孟德斯鸠全集》，Nage1版，1950-1955年，第2卷，第1254页。

^② 转引自盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，第300页。

区分虽有一定道理，但更大程度上仅是为了阐述的方便。按照常理，“颂华派”理所当然地要使用耶稣会士的报道作为自己的论据，而“贬华派”则应该反其道而行之，拒绝这些制造“中国神话”的材料。然而事实并非如此，“颂华派”和“贬华派”对中国的看法虽然截然相反，用以论述中国的事实依据却几乎完全一样，基本上都来自耶稣会士的报道。被我们列为“贬华派”的狄德罗就此说过这样的话：“……若要对这个既不准外国人进去，也不准本国人出来的闭关自守的国家作出判断，必须从若干也许并不坚实，却被视为可靠的‘支撑点’出发。这些‘支撑点’便是中国的赞赏者所援引的事实。”^①“中国的赞赏者”是谁？当然首先是耶稣会士。另一位“贬华派”孟德斯鸠也是如此，他不仅仔细研读了《耶稣会士书简集》和《中华帝国全志》，而且认真作了摘录和笔记，本世纪不同版本的《孟德斯鸠全集》都收录了这些摘录和笔记。透过这一现象，我们看到了这样一个事实：耶稣会士的中国报道既可以为“颂华派”服务，也可以为“贬华派”所利用；也就是说，这些报道中有各种各样的材料，并非只有把中国说成天堂的“神话”，利用者可以随意选取。我们在前面已经提到，马布里对重农学派的“合法专制主义”进行了严厉驳斥，对魁奈笔下的中国提出了许多咄咄逼人的质疑，可见他对中国并无多少好感，肯定不会为耶稣会士辩护。然而就是这个马布里，他却指责魁奈：“只愿意看传教士对中国的颂扬，却不自觉地忽略了他们对中国的贬斥，事实上，这种贬斥是非常严厉的。”^②我

^① 雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，第3页。

^② 马布里：《就政治社会党自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》，第86页。

们知道，伏尔泰和魁奈在他们各自的著作中批驳了孟德斯鸠对中国的斥责，那么这三位著名的启蒙思想家所使用的材料是否有别呢？法国学者贾永吉的研究表明，被批评者孟德斯鸠和批评者伏尔泰与魁奈所使用的主要材料，都是《中华帝国全志》。他在谈到出版年代相隔二十九年的《论法的精神》和《中国专制主义》时写道：“这两部著作的出版年代非常有意思，两位作者尽管都以杜赫德作为主要参考，观点却根本对立。孟德斯鸠在同时代人中是对耶稣会士的著述所传递的美好的中国形象惟一提出指责的人；而魁奈则在欧洲对华贸易处境开始恶化因而欧洲人对中国的看法也开始变坏的时刻，毅然为中国进行辩护。”^①他据此认为，与其说《中华帝国全志》是一部“综合性著作”，不如说是一部关于中国和中华文明的百科全书。我们觉得，这个看法适用于18世纪的所有关于中国的著述，因为从这些著述中可以找到正面的颂扬，也可以找到负面的揭露。

其实，多样性是大千世界的一大特点，由于社会地位、教育水平、哲学思想、政治理想等等的差异，不同的人对同一事物必然会有不同的看法。在中国问题上正是如此，欧洲人的看法从来都有分歧，或者说，中国在欧洲的形象从来就不只有一个。从源头看，传教士的报道和商人及旅行家的报道不同，传教士中的耶稣会士和非耶稣会士不同；从地域看，英国与法国等大陆国家不同；从人群看，追求异国情调的市民和潜心研究学问的学者不同。

学者们对于中国截然不同的两种看法，前面多次提及，现在可以简略地探讨一下这种分歧产生的内在原因。我们认为，

^① 《第八届尚蒂伊汉学研讨会文集》，第18页。

有关中国的信息虽有多种，但是，“颂华派”和“贬华派”以学者特有的锐利目光，尽量收集和阅读各种材料，并无偏废，所以他们的所看到的其实是同一个中国，而不是两个不同的中国。然而，对于同样一个事实，他们却可以得出迥然不同的结论。试以伏尔泰与孟德斯鸠为例，观察一下他们是如何对待同一事件的。《耶稣会士书简集》提到，雍正皇帝惩办了几个皈依天主教的亲王。孟德斯鸠以此为证据攻击中国的专制主义：“这些书简使我们看到那里经常施行的暴政，和依据常例——也就是无情地——对人性进行残害的大略情形。”^①同一事件却令伏尔泰发出这样的感叹：“这些教士来自地球的另一端，使中国皇族内部失欢不睦，使两位亲王死于极刑，难道他们还不为此感到万分悲痛吗？”^②孟德斯鸠认为中国的人口过剩是潜在的社会不安定因素，给中国的统治者增添了巨大的压力；伏尔泰认为，人口众多说明中国政通人和、繁荣发达，是开明专制主义获得成功的标志。为什么从同一事实出发而得出相反的结论呢？原因至少有两个：一是他们的思想方法不同，二是他们的政治理想不同。伏尔泰将人群严格区分为精英和群氓，并认为只有精英才反映和代表一个国家的基本面貌。所以，各类报道所记述的中国人的愚昧、狡诈和伪善等等，在他看来都是群氓的品行，不能用来说明中国的真实状况。因而对于他来说，安逊等人的记述并不能说明什么问题，重要的是孔子是如何教导中国人的。孟德斯鸠认为，人类社会受“一般精神”的支配，不同国家的“一般精神”不尽相同，而中国的“一般精神”中最起作用的是习俗。他重视的不是孔子和儒家

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，12页。

^② 伏尔泰：《路易十四时代》，第603页。笔者对译文略有改动。

说了些什么，而是看普通老百姓如何处世待人，所以，安逊等人的记述在他看来是中国的真实写照。孟德斯鸠和伏尔泰虽然都反对专制主义，但他们的政治主张不同。伏尔泰寄希望于睿智的君主和良好的社会道德规范，希望孔子那样的“哲学家”当皇帝，所以他相信人们对中国的一切赞颂。孟德斯鸠认为，任何有权力的人都会滥用权力，不能期望君主自我克制；中国既然是皇帝一人专权，必然是一个残暴的专制主义国家，所以他相信人们对中国的一切贬斥。孟德斯鸠和伏尔泰的例子虽不能普遍援用于所有不同看法，但是基本道理是大体相同的。比诺曾说，在1740年之前，中国是欧洲人神学争论的武器，此后则是政治理念的工具，颂扬或贬抑中国，取决于中国的政治、宗教、伦理符合或不符合他们的政治和社会理想。^①此话虽然略有绝对化之嫌，但对于解释一些人在中国问题上的分歧，还是颇有参考价值的。

综上所述，在欧洲的“中国热”中，呈现在人们面前的是一个善恶并存、美丑兼有的形象，笼统地把这个形象说成“中国神话”，至少是不准确、不全面的。之所以在相当长的一段时间中，对中国的景仰形成主流，而对中国的贬斥未能引起更多人的注意，那是时代精神使然，不应归咎于耶稣会士和伏尔泰们。

尽管迄今尚无人作过考证，但大体上可以肯定，“中国神话”论是近代的产物。马戛尔尼使团回到英国之后不久，人类就进入了19世纪。由此开始，这个使团成员的“纪事”和“回忆录”中的中国形象，渐渐取代了18世纪令无数欧洲人倾

^① 参阅比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740）》，第319页。

倒的那个形象，中国从某些欧洲人心目中的典范蜕变成了帝国主义者眼里的一块肥肉。在某些欧洲学者中间，欧洲中心论再次凸现；鸦片战争以后，竟然有人无端制造出所谓的“黄祸论”，中国的形象于是变得既极端丑陋又非常可怖。在这种历史条件下，当人们蓦然回首时，怎能不为当初欧洲人对中国的狂热感到难以理解呢？最简单的解释就是把以往的一切说成误会，说成是耶稣会士制造的神话迷惑了欧洲人。

否定中国在启蒙时代对欧洲的影响，是“中国神话”论合乎逻辑的必然结果。理由不言而喻：中国在欧洲的形象是不真实的，在不真实的基础上当然不可能产生真实的影响。笔者手头有一份讲演稿，作者是巴黎第十大学教授莫里斯·罗宾（Robin, Maurice），题目叫作《梦想与现实之间：法国某些近代思想家头脑中的中国》（China in the thought of some French thinkers of the modern age: between dream and reality）这是作者1991年在上海的一次国际文化讨论会上的发言。反映在这篇讲演稿中的观点是非常典型的“中国神话”论。他说，传教士、商人和旅游者提供的中国信息十分贫乏，所以，建立在这个基础上的18世纪法国人的中国知识更加贫乏；传教士有意制造了一个“中国神话”，法国人则在此基础上进一步制造了自己的“中国神话”；他们对中国其实毫无兴趣，只是把“中国神话”用作论据与论敌进行论战。有趣的是，罗宾教授认为，传教士们不了解中国的原因之一是没有阅读《水浒传》、《红楼梦》和《金瓶梅》。文中画龙点睛的一段话是他的自问自答：“中国被认为曾对欧洲思想产生过巨大影响，果真如此吗？事实上依我之见，对这个问题的回答是：不！”

其实，中国在17—18世纪对于欧洲思想的影响，早已为许多欧洲学者所肯定，例如，谢和耐教授曾经说过：“发现和

认识中国，对于 18 世纪欧洲哲学的发展，起到了决定作用，而正是这种哲学，为法国大革命作了思想准备。”^① 谢和耐教授的看法是与其坚实的学术功底为基础，是经过多年的潜心研究方才形成的。看来，以传教士不曾读过《水浒》、《红楼梦》和《金瓶梅》作为理由，是扳不倒谢和耐教授的论断的。

^① 谢和耐：《关于 17—18 世纪中国与欧洲的接触》，载《亚洲学报》（Gernet, Jacques: A Propos des contacts entre la Chine et l'Europe aux XVII^e et XVIII^e siècles; Acta Asiatica) 东京, 1972 年 第 79 页。

参 考 书 目

一、中文专著

阿尔塔诺夫：《伏尔泰评传》；北京，商务印书馆，1958年。

白晋：《康熙皇帝》；哈尔滨，黑龙江人民出版社，1981年。

陈垣 编)：《康熙与罗马使节关系文书影印本》北平故宫博物院，1932年。

杜尔阁：《关于财富的形成和分配的考察》；北京，商务印书馆，1991年。

范存忠：《英国文学论集》；北京，外国文学出版社，1981年。

方豪：《六十他定稿》；台北，1970年。

《方豪六十自定稿》；台中，台湾学生书店，1965年。

《中西交通史》；长沙，岳麓书社，1987年。

《中国天主教史人物传》；北京，中华书局，1988年

伏尔泰：《路易十四时代》；北京，商务印书馆，1991年。

《风俗论》；北京，商务印书馆，1995年。

《哲学辞典》；北京，商务印书馆，1991年。

格林堡：《鸦片战争前中英通商史》北京 商务印书馆，1961年。

孔多塞：《人类精神进步史表纲要》三联书店 北京，1998年。

利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》北京，中华书局，1983年。

利奇温：《18世纪中国与欧洲文化的接触》；北京，商务印书馆，1991年。

罗光（主编）：《纪念利玛窦来华400周年——中西文化交流国际学术会议研究论文集》；台北，1983年。

吕超：《外国人的中国观》；沈阳，辽宁教育出版社，1993年。

卢梭：《论科学与艺术》；北京，商务印书馆，1963年。

孟德斯鸠：《论法的精神》；北京，商务印书馆，1987年。

裴化行：《利玛窦评传》；北京，商务印书馆，1993年。

秦家懿：《德国哲学家论中国》；北京，三联书店，1993年。

孙成木：《俄罗斯文化一千年》；北京，东方出版社，1995年。

谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》；上海，上海人民出版社，1992年。

王漪：《明清之际中学之西渐》；台北，1979年。

卫青心：《法国对华传教政策》；北京，中国社会科学出版社，1991年。

夏瑞春（编）：《德国思想家论中国》；南京，江苏人民出版社，1989年。

萧一山：《清代通史》；商务印书馆，1927年。

忻剑飞：《世界的中国观》；上海，学林出版社，1991年。

许明龙：《孟德斯鸠与中国》北京，国际文化出版社，1989年。

徐宗泽：《中国天主教传教史概略》；上海，上海书店，影印本，1990年。

亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》；北京商务印书馆，1983年。

张芝联（主编）：《中英通使二百周年学术讨论会论文集》；北京，中国社会科学出版社，1996年。

周一良（编）：《中外文化交流史》；郑州，河南人民出版社，1987年。

朱培初：《明清陶瓷和世界文化的交流》；北京，轻工业出版社，1984年。

二、中文文章

范存忠：《十七八世纪英国流行的中国思想》；载《文史哲季刊》，第 卷（1942），第 期。

韩琦：《关于 17—18世纪欧洲人对中国科学落后原因的论述》；载《自然科学史研究》，第 1卷（1992），第 4期。

萧致治、徐方平：《中英通使前的茶叶贸易》；见张芝联主编：《中英通使二百周年学术讨论会论文集》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

许明龙：《中法文化交流的先驱黄嘉略》；载《社会科学战线》，1985年第 3期。

三、西文专著

Abel-Ré musat, Jean-Pierre

-Nouveaux mé langes asiatiques; Paris, Schunbertet Heideloff, 1892.

雷慕沙：《亚洲文集新编》，巴黎，189年。

Actes du 1er Colloque international de sinologie(1974); Paris, Belles Lettres, 1976.

《第一届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，巴黎，1976年。

Actes du 2e Colloque international de sinologie(1977) ; paris Belles Lettres, 1980.

《第二届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，巴黎，1980年。

Actes du 3e Colloque international desinologie 1980); Paris, Belles Lettres,1983.

《第三届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，巴黎，1983年。

Actes du 4eColloque international de sinologie 1983);Paris,Insti- tut Ricci, Centre d'études chinoises, 1991.《第四届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，巴黎，1991年。

Actes du 5e Colloque internationalde sinologie 1986); San Francis- co, Institut Ricci for Chinese-Western Culture History,1993.

《第五届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，旧金山，1993年。

Actes du 6e Colloque inten ational de sinologie 1989);San Fransis- co, Institut Ricci for Chinese-Western Culture History, 1995.

《第六届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，旧金山，1995年。

Actes du 7e colloque international de Sinologie de Chantilly; Kuangchi Press, Taipei,1995.

《第七届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》，台北，1995年。

Actes du 8e colloque de sinologie de Chantilly; Desclé e de Brouwer , 1998, Paris.

《第八届尚蒂伊汉学研讨会文集》，巴黎 .. 1998年。

Appleton, WilliamW. :

-A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England during the Seventeenth and Eighteenth Centuries; NewWork, 1979.

埃普尔顿：《天干地支：17—18世纪英国的中国热》，纽约，1979年。

Atkinson, Geoffroy

-Les Relations de voyage du 18e siècle et l'èvolution des

idées ; Paris, E.Charpon, 1924.

埃特金森：《18世纪的游记与思想演变》，巴黎，1924年。

Bélévitch-Stankhévitch

-Le go t chinois en France au temps de Louis ; Paris, 1910.

别列维奇 - 斯坦凯维奇：《路易十四时期法国人的中国情趣》，巴黎，1910年。

Bernard, Henri

-Aux portes de la Chine, les Misssionnaires du seizième siècle , 1514-1588; Tientsin, Hautes Etudes, 1939.

裴化行：《倚中国之门而望：十六世纪的传教士》，天津，1939年。

-Les Acadé miciciens de Louis à la Cour de l'Empereur Kanghi; Tientsin, Shanghai, 1942.

《路易十四派遣的科学院院士在康熙宫中》，天津、上海，1924年。

Bodde, Derk

-Chinese Ideas In the West; Washington D. C., American Council on Education, 1948.

卜德：《中国思想在西方》，华盛顿，1948年。

-China's Gifts to the West; 1942.

《中国赠予西方的礼物》，1942年。

Bolognani, Boniface

-L'Europa scopre il volto della Chine: Prima biografia di Padre Martino Martini; Trento, Edizioni Biblioteca PP. Francescani, 1978.

玻洛尼亚尼：《欧洲发现中国：卫匡国神甫生平》，特兰托，

1978年。

Bottinck, F.

-La lutte autour de la liturgie chinoise au 17e et 18e siècles ;
Paris, 1962.

波丁克：《17—18世纪中国的礼仪之争》，巴黎，1962年。

Brenner, D.Clarence

-A Bibliographical List of Plays in French Language, 1700-
1789; Berkeley, California, 1947.

布利纳：《1700-1789法语剧目》，柏克利，加州，1947年。

Ching, Julia and Oxtoby, Willard G. (ed)

-Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China; Sankt
Augustin: Institute Monumenta Serica, Nettetal, Steyler,
1992.

秦家懿、奥克斯托比（编）：《道德启蒙：莱布尼茨和沃尔夫论
中国》，内泰塔尔，1992年。

-Discovering China: European interpretation of China in the En-
lightenment; Rochester, Rochester University Press, 1992.
《发现中国：启蒙时期欧洲对中国的理解》，罗彻斯特，
1992年。

Cook, J. and Henry Rosemont

-Leibniz: Writings on China; Chicago, Open Court, 1994.

库克：《莱布尼茨论中国》，芝加哥，1994年。

Cordier, Henri

-La Chine en France au dix-huitième siècle ; Paris, Henri
Laurens, Editeurs, 1910.

高迪埃：《中国在18世纪的法国》，巴黎，1910年。

-Bibliotheca Sinica; Taipei, Ch'eng Wen Publications Co.

1966.

《中国文献索引》，台北，重印，1966年。

-Histoire générale de la Chine; Librairie Paul Pauthier, Paris, 1920. 《中国通史》，巴黎，1920年。

Cummins, J .S.

-A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China; Aldershot Hants: Scolar Press, 1993.

库明斯：《礼仪问题：闵明我与在华耶稣会士》，1993年。

Dawn, Jacobson

-Chinoiserie; London, Phaidon, 1993.

道恩：《中国情趣》，伦敦，1993年。

Dawson, Raymond

-The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization; London, Oxford University Press, 1967.

道森：《中国变色龙：评析欧洲的中国文明观》，伦敦，1967年。

de Brosse, Charles

-Lettres familiales, écrites d'Italie en 1739 et 1740; Paris, Perrin et Cie., 1904.

德柏罗斯：《家书》，巴黎，1904年。

Dehergne, Joseph

- Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800; Roma. Paris, 1973.

荣振华：《1552-1800在华耶稣会士名录》，罗马，巴黎，1973年。

de Sacy, Jacques Silvestre

-Henri Bertin dans le sillage de la Chine(1720-1792) ; Paris, Les Belles Lettres, 1970.

德萨西：《倾心仰慕中国的亨利·贝尔坦》，巴黎，1970年。

Demiéville, Paul

-Choix d'études sinologiques(1921-1970) , Lzisz E. J. Brill, 1973. 戴密微：《汉学研究选集》，1973年。

Desgraves, Louis (ed)

-Montesquieu: Pensées et le Spicilége; Paris, Robert Laffont, 1991,

戴格拉夫(编)：《孟德斯鸠的 随想 与 随笔 》，巴黎，1991年，第 496页。

Diderot, Denis

-Oeuvres complètes ; Assezat, Paris, 1876.

狄德罗：《狄德罗全集》，阿赛札特版，巴黎，1876年。

Dodds, Muriel

-Les récits de voyage--sources de l'esprit des Lois de Montesquieu; Genève, Reprintts, 1980.

多慈：《游记 - 孟德斯鸠 论法的精神 的资料来源》，日内瓦，1980年重印。

Dunbar, Howard H.

-The Dramatic Career of Arthur Murphy; New York; Modern language Association of America, 1964.

顿巴尔：《阿瑟·摩菲的坎坷生涯》，纽约，1964年。

Duyvendak, J .J. L.

-Holland's Contribution to Chinese Studies; London, 1950.

戴文达：《荷兰对中国研究的贡献》，伦敦，1950年。

-A Bird's eye view of European sinology; New York, China Institute in America, 1931年

《欧洲汉学一瞥》，纽约，1931.

Elia, Pasquale D'

-Galileo In China; Roma, Universitatis Gregoriana, 1974.

德理贤：《伽里略在中国》 罗马，1974年。

Elisseff -Poisle, Danielle

-Nicolas Fréret (1688-1749), Réflexions d'un humaniste du
e siècle sur la Chine; Paris, Collège de France, Institut
des hautes études chinoises, 1979.

艾丹妮：《尼古拉·弗莱雷（1688-1749），一位18世纪人文学
者对中国的思考》，巴黎，1979年。

Erdbery, von

-Chinese Influence on European Garden Structures,

埃德贝里：《中国对欧洲园林的影响》

Etienne, René

-L'Europe chinoise; Paris, Gallimard, 1988.

艾田莆：《中国之欧洲》，巴黎，1988年。

Fan Tsen-chung

-Dr. Johnson and Chinese Culture; London, China Society,
1945.

范存忠：《约翰逊与中国文化》，伦敦，1945年。

Fénelon, Francois de Salignac de la Mothe

-Dialogues des morts, Paris, 1886.

费内隆：《死者对话集》 巴黎，1886年。

Frèches, Jose

-La Sinologie; Paris, Presse universitaire de France, 1975.

弗莱什：《汉学》，巴黎，1975年。

Gaubil, Antoine

-Correspondance de Pékin (1722-1759); Genève, 1970.

宋君荣：《北京书简》，日内瓦，1970年。

Gernet, Jacques

-Chine et Christianisme, Action et Réaction ; Paris, Gallimard,
1982.

《中国与基督教》，第29页，巴黎，伽利玛出版社，1982年。

Grimm, Melchior

-Correspondance littéraire

格里姆：《文学通信》

Guenou, Jean

-Les Missions étrangères ; Paris, 1963.

格努：《外方传教会》，巴黎，1963年。

Guy, Basil

-The French image of China before and after Voltaire; Genève,
Institut et Musée Voltaire, Les Délices, 1963.

盖伊：《中国形象在伏尔泰前后的法国》，日内瓦，1963年。

Helvétius, Claude Adrien

-Oeuvres complètes; Londres, 1776.

爱尔维修：《爱尔维修全集》，伦敦，1776年。

Hibbert, Eloise T.

-Jesuit's Adventure in China; New York, E. P. Dutton,
1941.

希伯特：《耶稣会士在华事迹》，纽约，1941年。

Honour, Hugh

-Chinoiserie, the Vision of Cathay; London, J. Murray,
1961.

霍诺尔：《中国情趣 - 对中国的看法》，伦敦，1961年。

Hudson, G. F.

-Europe and China; London, 1931. 赫德森：《欧洲与中国》，伦敦，1931年。

Impey, Oliver

-Chinoiserie: The Impact of Oriental Styles on Western Art and Decoration; Oxford, Oxford University Press, 1977.

因佩：《中国情趣：东方风格对西方艺术和装饰的影响》，牛津，1977年。

Jenkins, R. C.

— The Jesuits in China and the Legation of de Tournon; London, 1894.

简金斯：《在华耶稣会士和多罗使团》，伦敦，1894年。

Kircher, Athanasius

-La Chine illustrée ; Amsterdam, 1670.

基尔歇：《中国图说》，法文版，阿姆斯特丹，1670年。

Lach, Donald F.

-The Preface to Leibniz's Novissima Sinica, Commentary. Translation. Text; Honolulu, Hawaii, University of Hawaii Press, 1957.

劳端纳：《莱布尼茨 中国新论 序、评、译》，火奴鲁鲁，1957年。

-Asia in the Eyes of Europe, The Sixteenth Century Through Eighteenth Century; Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

《16-18世纪欧洲人眼中的亚洲》，芝加哥，1991年。

-Asia in the Making of Europe; Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993.

《亚洲在欧洲成长中的作用》，芝加哥、伦敦，1993年。

LaMothe Le Vayer, Francois

-De la Vertu des pay; Paris, 1641.

拉莫特勒瓦耶：《论不信教者的品德》，巴黎，1641年。

Launay, Adrien

-Nos missionnaires, précédés d'une étude historique sur la
Société des Missions étrangères ; Parie, 1886.

罗耐：《外方传教会史研究》，巴黎，1886年。

Lecomte, Louis

-Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine; Paris,
Phébus, 1990.

李明：《中国现状新志》，巴黎，1990年，

Lee, Thomas, H.,

-China and Europe, Images and Influences in 16th to 18th
Centuries; The China University Press, Hong Kong, Nam Fung
Printing Co., Ltd., 1991.

李（主编）：《中国与欧洲：16世纪至18世纪的形象和影响》，
香港，1991年。

Lundbaek, Knud

-T. S. Bayer, Pioneer Sinologist; London, Curzon Press,
1986.

伦贝克：《汉学先驱贝耶尔》，伦敦，1986年。

Lust, John

-Index Sinicus : A Catalogue of Articles Relating to China in
Periodicals and Other Collective Publications, 1920-1955;
Cambridge, W. Heffer, 1964.

鲁斯特：《期刊及其它集体著述中有关中国的文章目录（1920

-1955年)》, 剑桥, 1964年。

Mably, Gabriel Bonnot de

-Les Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques; Paris, 1768.

马布里:《就政治社会党自然和基本秩序向哲学经济学家质疑》, 巴黎 1768年。

Mackerras, Colin

-Western Images of China; Oxford, Oxford University Press, 1989.

麦凯拉:《中国形象在西方》, 牛津, 1989年。

Madeleine, Jarry

-Chinoiserie, Chinese Influence on European Decorative Art, Seventeenth and Eighteenth Centuries; New York, 1981.

玛德琳:《17-18世纪中国对欧洲装饰艺术的影响》, 纽约, 1981年。

Mailla, Joseph Mbiyac de

Histoire générale de la Chine. Paris, 1777-1785.

冯秉正:《中国通史》, 巴黎, 1777-1785

Marsy, Francois Marie

-Histoire moderne des Chinois, des Japonais, des Indiens, des Persans, des Russiens, etc.; Paris, 1763-1788.

玛西:《中国、日本、印度、波斯、俄罗斯等国近代史》, 巴黎, 1763-1788年。

Martin, William A.

A Cycle of Cathay; New York, F. H. Revell Company, 1900.

马丁:《天干地支》 纽约, 1900。

Martino, Pierre

-L'Orient dans la littérature française aux 17e et 18e siècles ;
Genève, Slatkine Prints, 1970.

马蒂诺：《17—18世纪法国文学中的中国》，日内瓦，重印，
1970年。

Maverick, Lewis A.

-China, a Model for Europe; San Antonio, Tex., Paul Ander-
son Company, 1946.

马维利克：《欧洲的楷模——中国》，圣安东尼奥，1946年。

Minamiki,

-The Chinese Rites Controversy, 1985.

南喜：《中国礼仪之争》，1985年。

Montaigne, Michel de

-Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Su-
isse et l'Allemagne en 1580 et 1581; Rome, chez le Zay, Li-
brairie, 1774.

蒙田：《蒙田意大利、瑞士、德意志游记，1580-1581》罗马，
1774年。

Montesquieu, Charles Secondat de,

-Oeuvres complètes ; Paris, Editions Seuil, 1964.

孟德斯鸠：《孟德斯鸠全集》，巴黎，Seuil版，1964年。

-Oeuvres complètes ; Paris, Nagel, 1950-1955.

《孟德斯鸠全集》，巴黎，Nagel版，1950-1955年。

Mungello, David

-Leibniz and Confucianism, The Search of Accord; Honolulu,
University Press of Hawaii, 1977.

孟德卫：《莱布尼茨与儒学，寻求一致》，火奴鲁鲁，1977年

-Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the

Sinology; Stuttgart, F. Steiner Verlag Weisbaden, 1985.

《奇异的国度：耶稣会的入乡随俗政策与汉学起源》，斯图加特，1985年。

-The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning; Nettetal St. Eye Verlag, 1994

《中国礼仪之争的历史与意义》，内泰塔尔，1994年。

-The Forgotten Christians of Hangzhou; Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

《被遗忘的杭州基督教徒》，火奴鲁鲁，1994年。

Myers, Henry A.

-Western Views of China and the Far-East; 2 vol, Hong Kong, Asian Research Service, 1982-1984.

梅耶斯：《西方人眼中的中国与远东》，2卷，香港，1982-1984年。

Needham, Joseph

-La science chinoise et l'Occident; Editions du Seuil, Paris, 1969.

李约瑟：《中国科学与西方》，巴黎，1969年。

Palmer, Robert R.

-The French Jesuits in the Age of Enlightenment; American Historical Review, 46 (1939), 44-58.

帕尔默：《启蒙时代的法国耶稣会士》，载《美国历史学报》，第45卷，（1939），44-58页。

Park, Young Hai

-La carrière scénique de l'Orphelin de la Chine; Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 230, 189-222.

朴永海（音）：《中国孤儿 上演情况》，载《伏尔泰及18世

纪研究丛书》，230卷，189-222页。

Parker, J

Windows into China: the Jesuits and their books, 1658-1730; Boston, Boston Public Library, 1977

帕克：《中国窗口：耶稣会士和他们的著作，1658-1730》，波士顿，1977年。

Peyrefitte, Alain

-L'Empire immobile ou le choc des mondes; Paris, Fayard, 1989.

佩雷菲特：《停滞的帝国》，巴黎，1989年。

Pinot, Virgile

-La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740); Paris, 1932.

比诺：《中国与法国哲学思想的形成（1640-1740）》，巴黎，1932年。

-Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740; Paris, 1932.

《与法国人的中国知识有关的若干未版资料（1685-1740年）》，巴黎，1932年。

Poivre, Pierre,

-Voyages d'un philosophe; Yverdon, 1768.

普瓦弗尔：《哲学家游记》，伊弗东，1768年。

Quesnay, Francois

-Oeuvres économiques et politiques; éd. Oncken, Frankfurt, 1887.

魁奈：《经济和政治文集》，法兰克福，1887年。

Rapps, J.

-Le roi philosophique d'après Voltaire et Rousseau; Annales historiques de la Révolution française, No. 238(oct-dec. 1979) , 536-546.

拉普斯：《伏尔泰和卢梭心目中的哲学家国王》，载《法国大革命史年鉴》，238期（1979年10-12月），536-546页。

Raynal, Guillaume

-Histoire philosophique et politique des deux Indes; Paris, 1981.

雷纳尔：《两个印度的哲学和政治史》，巴黎，1981年。

Reichwein, Adolf

-China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century; New York, Alfred Knopf, 1925.

利奇温：《18世纪中国与欧洲的文化艺术接触》纽约，1925年。

Rémusat, Abel

-Nouveaux mélanges asiatiques; Paris, 1892.

雷慕莎：《亚洲文集新编》，巴黎，1892年。

Ronan, Charles and Bonnie B. C. (ed)

-East Meets West, the Jesuits in China 1582-1773; Chicago, Loyola University Press, 1988.

洛南、伯尼（编）：《东西交流，耶稣会士在中国（1582-1773年）》，芝加哥，1988年。

Rosso, A. S.

-Apostolic Legation to China in the Eighteenth Century; south Pasadena, 1948.

罗索：《18世纪赴华的教廷使团》，南帕萨德那，1948年。

Rousseau, Jean-Jacques

-Julie ou la Nouvelle Héloïse; Classiques Garnier, Paris,

1988.

卢梭：《新爱洛漪丝》，巴黎，1988年。

Rousselot de Surgy, Jacques Philibert

-Mélanges intéressants et curieux; Paris, 1763-1766.

鲁斯洛德絮吉：《奇趣轶闻杂录》，巴黎，1763-1766年。

Rowbotham, Arnold H.

-Missionary and Mandarin, the Jesuits at the Court of China;
Berkeley, University of California Press, 1942.

罗柏森：《传教士在中国宫廷》，伯克利，1942年。

Roy, Olivier

-Leibniz et la Chine; Paris, Librairie philosophique J.Vrin,
1972.

鲁瓦：《莱布尼茨与中国》，巴黎，1972年。

Rule, Paul A.

-K'ung Tsé or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confu-
cianism; Chicago, 1972.

鲁尔：《耶稣会士对孔子学说的阐释》，芝加哥，1972年。

Sarredo, Alvarez

-Histoire universell de la Chine; Lyon, 1667.

曾德昭：《中华帝国史》，里昂，1667年，

Silhouette .Etienne de

-Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois;
Paris, 1731.

西鲁哀特：《中国人的政府和道德概说》，巴黎，1731年。

Simon, Renée

-Nicolas Fréret ;Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,
vol Genève , 1961

西蒙：《尼古拉·弗雷莱》，日内瓦，1961年。

Siren, Osvald

-China and Gardens of Europe of the Eighteenth Century;Washington, Durbarton Oak Research Library and Collection, 1990.

希雷恩：《中国与18世纪的欧洲园林》，华盛顿，1990年。

Song, Shun-ching

Voltaire et la Chine; Publications de l'université de Provence, Aix-en-Provence, 1989.

宋舜靖（音）：《伏尔泰与中国》，埃克斯，普罗旺斯大学出版社，1989年。

Spence, Jonathan

-Chinese Roundabout, Essays in the History and Culture; New York, Norton, 1992.

司潘斯：《中国历史与文化论集》，纽约，1992年。

Tchen, Ysia

- Lamusique chinoise en France au XVIII^e siècle, Paris, Publications orientalistes de France, 1974.

陈艳霞：《中国音乐在18世纪的法国》，巴黎，1974年。

Temple, William

- Five Miscellaneous Essays; Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963.

坦帕尔：《杂文五篇》，密西根，1963年。

Ting Tchao-ts'ing

-Les descriptions de la Chine par les Français(1650-1770) ; Paris, 1928

丁肇庆（音）：《法国人对中国的描述（1650-1770年）》，巴黎，1928年。

Villey, Pierre

-Les Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne; Genève, Slatkine Reprints, 1972.

维莱：《蒙田使用过的近代历史书籍》，日内瓦，重印，1972年。

Vissière, Isabelle et Jean-Louis (ed)

-Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires (suite 1702-1776); Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

维西埃尔：《在华耶稣会传教士（1702-1776）书信选》，巴黎，1979年。

Voltaire, François-Marie

-Oeuvres complètes; Paris, Moland, 1877-1882.

伏尔泰：《伏尔泰全集》，巴黎，莫朗出版社，1877-1882年。

-Oeuvres complètes de Voltaire; Paris, 1865.

《伏尔泰全集》，巴黎，1865年。

Widraier, Rita

-Leibniz Korrespondenz mit China; Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1990.

维德梅耶：《莱布尼茨中国通信集》，法兰克福，1990年。

Wilson, Ming and Cayley, John (ed)

-Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology; London, Han-Shan Tang Books, 1995.

威尔逊、凯莱：《欧洲研究中国：欧洲汉学国际研讨会文集》，1995年。

Winks, Robin W. and Rush, James

-Asia in Western Fiction; Manchester, 1990.

温克斯、拉什：《西方人想像中的中国》，曼彻斯特，1990年。

Young, John D. (ed)

-Confucianism and Christianity: The First Encounter; Hong Kong, Hong Kong University Press, 1983.

杨（编）：《儒学与基督教的首次相遇》，香港，1983年。

Yuan T'ung li

-China in Western Literature; New Haven, Far-Eastern Publications, Yale University, 1958.

袁同礼：《西文汉学书目》，纽黑文，1985年。

Zoli, Sergio

-La Cina et l'età dell'illuminismo in Italia; Bologna, 1974.

佐里：《中国与意大利启蒙时代》，波伦亚，1974年。

Zürcher, Eric

-Bibliography of the Jesuit Mission in China, ca 1580-ca 1680; Leiden, Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1991.

许理和：《在华耶稣会传教团（1580-1680年前后）书目》，莱顿，1991年。

四、西文文章

Bernard, Henri

-Chu Hsi's philosophy and Its interpretation by Leibniz; T'ien Hsia Monthly, 5(1937) , 9-18.

裴化行：《朱熹的哲学与莱布尼茨的诠释》，载《天下月刊》，5卷（1937年），9-18页。

Chen, Wing-Tsit

-The Study of Chu Hsi in the West; Journal of Asian studies,

35(1976), 555-577.

陈荣捷：《西方的朱熹研究》，载《亚洲研究杂志》，35卷（1976），555-577页。

Ch'en Shou-yi

-Oliver Goldsmith and His Chinese Letters; T'ien Hsia Monthly, (1939), 34-52.

陈受颐：《奥立佛·哥德斯密及其中国信札》载《天下月刊》，卷（1939），34-52页。

-Sino-European Cultural Contacts Since the Discovery of the Sea Route; Nankai Social and Economic Quarterly, , No. 1 (April 1935), 44-74.

《海路发现以来的中欧文化接触》，载《南开社会经济季刊》，卷，期（1935年4月），44-74页。

-Thomas Percy and His Chinese Studies; Chinese Social and Political Science Review; XX, (1936), 202-230.

《托玛斯·佩西及其中国研究》，载《中国社会及政治学报》，XX卷（1936），202-230页。

-John Webb: A Forgotten Page in the Early History of Sinology in Europe; Chinese Social and Political Science Review; (1935), 295-330.

《约翰·韦勃：早期欧洲汉学被遗忘的一页》，载《中国社会及政治学报》，卷（1935），295-330页。

Ch'ien Chung-shu

-China in the English Literature of the Seventeenth Century; Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography; New Series, 1 (1940), No.4, 351-384

钱钟书：《17世纪英国文学中的中国》，载《中国文献季刊》，

新 卷 (1940) 4期, 351-384页。

-China in the English Literature of the Eighteenth Century;
Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography, New series,
(1941) , 7-48, 113-152.

《 18世纪英国文学中的中国》, 载《中国文献季刊》, 新
卷 (1941) , 7-48页, 113-152页。

Cohen, Monique

-A point of History: The Chinese Books Presented to the
Bibliothèque Nationale in Paris by Joachim Bouvet, S. J .In
1697; Chinese Culture ,31(4), Dec.1990 , 39-48 .

柯恩: 《 1697年白晋送交巴黎国立图书馆的中文书籍》, 载
《中国文化》, 31卷 4期 (1990年 12月) , 39-48页。

Cohen, Hugnette

-Diderot and the image of China in eighteenth century France;
Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol .242, 219-
232.

科恩: 《狄德罗与中国在 18世纪法国的形象》, 载《伏尔泰及
18世纪研究丛书》, 242卷, 219-232页。

Collani, Claudia von

-Chinese Figurists in the Eyes of European Contemporaries;
China Mission Studies(1550-1800) Bulletin,(1982) , 12
-23.

考拉尼: 《欧洲同时代人眼中的中国问题索隐派》, 载《中国基
督教传教史 (1550-1800年) 研究》, 4卷 (1982) , 12-23
页。

Cordier, Henri

-Le Chinois du Père Foucquet; Revue de l'Extrême-Orient, I

(1882)

高迪埃：《傅圣铎神甫的中国随员》，载《远东杂志》，卷
(1882)

-Les correspondants de Bertin; T'oung Pao, XV, 1914.

高迪埃编：《贝尔旦的信友》，载《通报》，卷XV,1914年。

Dehergne, Joseph

-Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voile
et l'influence de la Chine sur la littérature française du
siècle; Monumenta Serica; t. (1966), 372-397.

荣振华：《帆船时代到过巴黎的中国人以及 18世纪中国对法国
文学的影响》，载《华裔学志》，卷(1966)，372-
397页。

-Deux Chinois du ème siècle à l'école des physiocrates
français; Bulletin de l'Université de l'Aurore, 1949, 151-197.
《乾隆时代京畿两民游法参观工业记》，载《震旦杂志》，
1949年，第 151-197页。

-Une grande collection: Mémoires concernant les Chinois (1776
-1814); Bulletin de l'Ecole-Française d'Extrême-Orient,
1983 (LXXII), 267-298.

《一部大书：中国论集(1776-1814) 》，载《法国远东学
院学报》，1983 (LXXII)，第 267-298页。

Desgraves, Louis

Notes de Montesquieu sur la Chine; Revue historique de Bordeaux
et du Département de la Gironde, 1958.

戴格拉夫：《孟德斯鸠关于中国的笔记》，载《波尔多及吉龙德
郡历史评论》，1958年。

Dyvendak, J. J. L.

-Early Chinese Studies in Holland; T'oung Pao, 1936.

戴文达：《荷兰的早期中国研究》载《通报》，1936年。

Etierble, René

-De la pensée chinoise aux philosophes français; Revue de littérature comparée, 30(1956), 456-478.

艾田莆：《从中国思想到法国哲学家》，载《比较文学》，30卷（1956），456-478页。

-Le mythe taoïste au XVIII^e siècle; Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol.25, 589 - 602.

《18世纪关于道家的神话》，载《伏尔泰及18世纪研究丛书》，25卷，589-602页。

Frèches, Joseph

-François Bernier, philosophe de Confucius au dix-huitième siècle; Bulletin de l'École française de l'Extrême-Orient, LX (1973), 385-400.

弗莱什：《18世纪的孔子哲学家弗朗索瓦·贝尼埃》，载《法兰西远东学院学报》，1973（LX卷），385-400页。

Gernet, Jacques

-Christian and Chinese Visions of the World in the Seventeenth Century; Chinese Science, 4(1980), 1-17.

谢和耐：《17世纪基督教和中国对世界的看法》，载《中国科学》，4卷（1980），1-17页。

-A propos des contacts entre la Chine et l'Europe aux XVII^e et XVIII^e siècles; Acta Asiatica, Tokyo, 1972.

《关于17-18世纪中国与欧洲的接触》，载《亚洲学报》，东京，1972年。

Guy, Basil

-Rousseau and China; *Revue de littérature comparée*, 30
(1956), 513-536.

盖伊：《卢梭与中国》，载《比较文学杂志》，30卷（1956），
513-536页。

Huard, PetM. Wong,

-Les enquêtes françaises sur la science et la technologie chi-
noises au e siècle; *Bulletin de l'Ecole française d'Extê me*
-Orient, 1966, 137-226

于阿尔、王：《18世纪法国对中国科学技术的调查》，载《法兰
西远东学院学报》，1966年，137-226页。

Huey, H.

- European Conceptions of the Chinese Economy, 1650-
1750, *French Jesuit Views on China; Papers on Far Eastern*
History, 31(1985), 95-116.

休埃：《欧洲的中国经济观，法国耶稣会士对中国的看法》，
《载远东史文献》，3卷（1985），95-116页。

Lach, Donald, F.

-Leibniz and China; *Journal of the History of Ideas*, 6(1945),
436-455.

劳端纳：《莱布尼茨与中国》，载《思想史杂志》，6卷（1945），
436-455页。

-The Chinese Studies of Andreas Müller; *Journal of the Ameri-
can Oriental Society*, LX(1940), 568-569.

《米勒的中国研究》，载《美国东方学会学报》，LX卷
(1940), 568-569页。

-The Sinophilism of Christian Wolff; *Journal of the History of*

Ideas , 14 (1953) , 561-574.

《沃尔夫对中国的倾慕》, 载《思想史杂志》, 14卷 (1953) , 561-574页。

-China and the Age of Enlightenment in Europe; The Chinese Social and Political Science Review, vol. No. 2, July, 1935.

《中国与启蒙时代的欧洲》, 载《中国社会及政治学报》, 第 卷 (1935年 7月) , 第 2期。

Liu Wu-chi

-The Original Orphan of China; Comparative Literature, 1953 , No.5 , p.193-212.

刘悟之 (音):《中国孤儿 原作考》载《比较文学》, 1953年 第 5期 , 第 93-212页。

Lundbaek, Knud

- The First Translation from a Confucian Classic in Europe; China Mission Studies(1550-1800) Bulletin; 1(1979) , 2-11.

伦贝克:《儒学经籍的欧洲第一种译文》, 载《中国天主教史杂志》, 卷 (1979) , 2-11页。

-The Image of Neo -Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus; Journal of the History of Ideas, 44(1983) 19-30.

《中国贤哲孔子 中的理学》, 载《思想史杂志》, 44卷 (1983) , 19-30页。

Maggs, Barbara W.

-Answers from 18th Century China to certain questions on Voltaire 's Sinology; Studies on Voltaire and the Eighteenth Centu-

ry, vol. 120, 179-198.

马格斯：《18世纪的中国对伏尔泰若干汉学问题的回答》，载《伏尔泰及18世纪研究丛书》，120卷，179-198页。

Mungello, David

-Malbranche and Chinese Philosophy; *Journal of the History of Ideas*, 41(1980) , 551-578

孟德卫：《马勒布朗施与中国哲学》，载《思想史杂志》，41卷（1980），551-578页。

-Some recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History; *Journal of the History of Ideas*, 40(1979) , 649-662.

《有关中西思想汇合史的几部新作》，载《思想史杂志》，40卷（1979），649-662页。

-The Xujiahui Library of Shanghai in 1986; *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, 8(1986) , 46-48.

《1986年的徐家汇图书馆》，载《中国天主教史（1550-1800）杂志》，8卷（1986），46-48页。

-Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism; *Philosophy East and West*, 21(1971) , 3-14.

《莱布尼茨对新儒学的诠释》，载《东西方哲学》，21卷（1971），3-14页。

-The Reconciliation of Neo-Confucianism and Christianity in the Writings of Joseph Prémare; *Philosophy East and West*, 26(1976) , 389-410.

《钱德明著述中理学与基督教教义的融合》，载《东西方哲学》，26卷（1976），389-410页。

Pinot, Virgile

-Les physiocrates et la Chine au 18^e siècle; Revue d'histoire moderne et contemporaine, 8 (1906-1907), 200 -214.

比诺：《18世纪的重农学派与中国》，载《近现代史杂志》，卷（1906-1907），200-214页。

-Voltaire et la Chine; Position des mémoires, 1906.

《伏尔泰与中国》，载《文集阵地》，1906年。

Rowbotham, Arnold H.

-A Brief Account of the Early Development of Sinology; Chinese Social and Political Science Review, (1923), 113-138.

罗柏森：《早期汉学发展一瞥》，载《中国社会及政治学报》，卷（1923），113-138页。

-China and the Age of Enlightenment in Europe; Chinese Social and Political Science Review; (1936), 176-201.

《中国与欧洲启蒙时代》，载《中国社会及政治学报》，卷（1936），176-201页。

-China in the Esprit des Lois: Montesquieu and Mgr. Fouquet; Comparative Literature, (1950), 354-359.

《论法的精神 中的中国：孟德斯鸠与傅圣泽神甫》，载《比较文学》，卷（1950），354-359页。

Tazbin, Jansz

-Les influences orientales en Pologne aux 16^e-18^e siècles;

Poland at the 15th International Congress of Historical Sciences in Bucarest, Warszawa, 1980.

塔兹宾：《16至18世纪东方对波兰的影响》，载《波兰在布加勒斯特第15届国际史学大会上》，华沙，1980年。

Teng Ssu-yu

Chinese influence on the Western examination system; Harvard

Journal of Asiatic Studies, 7(1943) 267-312.

邓嗣禹：《中国对西方考试制度的影响》，载《哈佛亚洲研究学报》，7卷（1943），67-312页。

-The Chinese examination system and France, 1569-1847; Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 25, 741-778.

《中国科举与法国》，载《伏尔泰及18世纪研究丛书》，25卷，741-778页。

Van Kley, Edwin J.

-News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest; Journal of Modern History, 45(December 1973), 561-582.

范克雷：《来自中国的消息：17世纪欧洲关于清兵入关的报导》，载《现代史杂志》，第45卷（1973年12月），第561-582页。

后 记

在以往的岁月里，个人选择职业的余地很小很小。我当过兵，种过地，还正儿八经地敲了三年半榔头。“四人帮”垮台后，进了研究机构，做起学问来，转眼间已经整整二十年了。办完手续，原以为从此可以清闲清闲，不意有人找上门来，让我为山西教育出版社的“中国文化在世界”写一本小册子。回想起来，十几年前就开始接触中西文化交流史这个领域，断断续续写过若干文章，不能说一点基础也没有。思之再三，终于决定应命。干起来之后，更觉得困难多多，后悔自找苦吃。去年在美国逗留期间，住处离普林斯顿大学不远，常去该校的几个图书馆查阅资料，收获不少。伏案一年多，终于可以交稿了，总算松了一口气。尽管尽了心，费了力，但是对书稿的质量自己也并不十分满意，大概是限于水平，难以更上一层楼了，不妥之处，亟盼读者指正。书中引用了许多第一手和第二手资料，虽然认真小心，一再核对，出处、页码等细节可能仍有疏漏和差错，敬请读者见谅。

写作过程中，得到了张西平、孟华、韩琦等同志的关心和帮助，特向他们致以诚挚的谢意。