

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

东西交流论谭



## The Tokharians and Buddhism\_\_

Xu Wenkan

### 1. Introduction : On the Tokharians and the Yuezhi

From the end of the nineteenth century to the beginning of the twentieth, a great number of manuscripts in Indo-European languages were discovered in northwest China (mainly in Xinjiang and Dunhuang, Gansu). It has been revealed that the languages in which these manuscripts were written include Gandhari, Pahlavi, Sogdian, Parthian, Khotanese, Tumshuqese, etc. Also found were texts in another ancient Indo-European language, different from the Indo-Iranian languages listed above and written in the Brahmi script. Two dialects of this language, A and B, have been identified. Based on the colophons of Maitrisimit, a famous Buddhist play written in Uighur, F.W.K. Müller, E. Sieg, and W. Siegling named this ancient language "Tokharian" in their works. One of these Uighur colophons, nr. 48, reads:

Nakridi ulu ta to mi Arya in tri bodisvt k i acari  
Äntkäktilint[in]... To ri tilin ä yaratmıs II-baliqda to mï  
Prtanyarak it k i a ari To ri tilintin Türk tili ä ävirmi  
Maitri...[si]mit nom bitig.\_\_

W.B. Henning has translated this paragraph into English: The sacred book Maitreya-Samiti which the Bodhisattvavaguru c rya rya candra, who was born in the country of Na-garade a, had composed in the Tw rly language out of the Indian language, and which the guru c rya Praj araksita, who was born in II-baliq, translated from the Tw rly lan-guage into the Turkish language.

During the decades that followed, many scholars have debated hotly on the nomenclature of this language and a series of related historical, geographical and ethnological issues, and especially its relationship to the Yuezhi and Kushan peoples. Most of them hold that the Tokharian dialects A and B are actually Agnean and Kuchean. However, many questions about this theory still need to be resolved, and "Tokharian" as a useful term should not be dismissed.

The extant Tokharian documents date from the period between the sixth and the eighth centuries. However, Tokharian itself is an ancient Indo-European language belonging to the Centum branch, more closely related to Celtic, German, Italian, and Greek than to other languages. This means that an Indo-European people rather than those speaking Eastern Iranian (the Satem branch) entered modern Chinese territory at a very early time. The British scholar T. Burrow, who studied the Kharosthi documents unearthed in Niya, Loulan and Shanshan, pointed out long ago that many grammatical phenomena and the vocabulary of Niya vernacular were close to Tokharian. Therefore, the

residents of the Shanshan state were speaking a Tokharian language which was somewhat different from the later Agnean and Kuchean. That is to say, there existed a third Tokharian dialect, and the Tokharian entry to the Tarim Basin can be traced back to the second and third centuries.

Furthermore, there have been some very important archaeological discoveries in Xinjiang in recent years which may provide new clues to the origin of the Tokharians. For example, in 1979 the Archaeology Institute of the Xinjiang Academy of Social Science excavated forty-two ancient tombs in the lower Kongque River valley, seventy kilometers west of the presently dry Lake Lop-nor. These tombs, which constitute an important site of the Gumugou Culture, date from the Bronze Age, approximately 3,000 before present. The anthropometric studies of the human skulls collected from these tombs have shown that the Gumugou people possessed primitive Caucasoid features and that their physical characteristics had certain similarities with the Nordic or northern European type. Moreover, a large number of mummies has recently been found in Xinjiang. These mummies, of which the oldest date from 4,000 before present, also show Caucasoid features. May we surmise from these facts that, as early as three or four thousand years ago, the Caucasian residents of the Tarim Basin were already in certain ways related to the Tokharian people who came later?

The Yuezhi 月支 people recorded in Chinese histories might be related to the Tokharians. Since the 1970s quite a few scholars have proposed that the Yuezhi were a branch of the Tokharians. Detailed arguments can be found in articles by B. Henning, A. K. Narain, Lin Meicun, and myself.

It is commonly accepted that the "Yuzhi" 禺知 people mentioned in Mu tianzi zhuan [Biography of the Son of the Heaven Mu] 穆天子传, the "Yuzhi" 禺氏 people in the "wanghui" 王会 chapter of Yi Zhoushu [The Lost History of the Zhou] 逸周书 as well as in the "Gouxu" 国蓄, "Kuidu" 揆度, "Qingzhongjia" 轻重甲 and "Qingzhongyi" 轻重乙 chapters of Guanzi [Book of Guanzi] 管子, the "Yuezhi" 月氏 people in the "Yiyi chaoxian" 伊尹朝献 chapter of Yi Zhoushu, and the "Niuzhi" 牛氏 people in the "Dishu" 地数 chapter of Guanzi, all are the same as the Yuezhi people. During the Qin and Han Dynasties, the Yuezhi were one of the three major ethnic groups (the other two were the Eastern Hu and Xiongnu) to the north of China, living between Dunhuang and Qilian Mountains, "residing wherever there was water and grass." So they must have been active in the vast area from the Tarim Basin to the Ordos Grassland. The power of the Yuezhi was weakened after they were defeated by the Mo Du shan-yu of the Xiongnu. After their king was killed by another Xiongnu shan-yu, Laoshang, the Yuezhi was divided into two groups, one called Greater Yuezhi and another called Lesser Yuezhi. The former moved

westwards ,conquered Bactria ,and established a kingdom in south Central Asia , leaving a remarkable chapter in world history.

It is after the westward migration of the Tokharian-Yuezhi people that the term “ Tokharian” began to appear in the documents of various languages. According to Strabo ’ s Geography[ .8.2] , the four nomadic peoples who took Bactria from the Greeks were the Asii , Gasiani , Tochari , and Sacarauili. Trogus , on the other hand , records that “ the Scythian tribes , the Sarau - cae and Asiani , conquered Bactria and Sogdiana ” , and that “ the Asiani [ became ] the kings of the Tochari , and the Saraucae were destroyed. ” We believe that one or a few of the four peoples who were mentioned in the Greek sources as having conquered Bactria must have been the Yuezhi. The Yuezhi was a tribal federation dominated by the Tokharians. Yet in the course of their westward migration, they also absorbed various Eastern-Iranian speaking Saka tribes. According to “ Xiyu zhuan ” [Account of the Western Regions]西域传 in both Han shu [history of the Han Dynasty]汉书 and Hou Han shu [History of the Later Han Dynasty]后汉书 , the Greater Yuezhi were later broken into “ five divisions under five xihou 翕候 leaders ” , among which the Kushan division was the most powerful . In the early first century , the Kushan xihou Kujula Kadphises unified the five divisions , broke away from the control of the Hellenized Bactrian dynasty , and established the Kushan Empire.

All the branches of the Tokharian people mentioned above had important influences on the transmission of Buddhism across Central Asia to China. In the following section I will explore this point , relying principally on Chinese sources.

## 2. The Tokharians , Yuezhi and the transmission of Buddhism to China

Buddhism spread to northwest India and its neighboring countries very early. According to the A okan inscriptions , Indian envoys reached Parthia , Bactria , Egypt , and Greece. We know for sure that as early as the mid-third century BCE , Buddhism flourished in Qandahar in southern Afghanistan. In the early second century BCE , the Bactrians , who were ruled by the Greeks , invaded northwest India , but later Bactria itself became divided. Menander ( or Menandros , rendered as Milinda in Pali ) , the king of the Hellenistic city state whose center was Sagala ( modern Sialkot in Pakistan ) , had a well-known discourse with Nagasena , a prestigious monk from Jibin ( present - day Peshawar, Pakistan ) , and allegedly converted to Buddhism. This discourse was recorded and compiled into the Milindapañha in Pali and translated into Chinese as the Naxian buqiu jing [Sūtra of Bhikṣu Nagasena]那先比丘经 . After the Tokharians , namely the Yuezhi , conquered Bactria in the middle of the second century during their westward migration , they inherited Buddhism ,

which had already been transmitted there.

The Greater Yuezhi had converted to Buddhism by the first century BCE at the latest. The country expanded rapidly after Qi - ujqiuque established the Kushan Dynasty. Within one hundred years the Yuezhi had invaded Parthia , took Gaofu ( today ' s Kab-ul in Afghanistan ) , and destroyed Puda( today ' s Gwadar in Pak-istan )and Kashmir. From the first century CE , the famous Gandharan art began to appear . In the early second century , the king of the Kushans , Vima Kadphises (Yan-gao-zhen 阎膏珍 in Chinese ) , further expanded the country by occupying the Indus River region in Pakistan. Then the Kadphises royal house was replaced by the - ska family. The founder of this new royal house was the historically renowned Kaniska I. V. V. Ivanov has studied the suffix of the name of this Kushan king, and regarded it to have originated from Kuchean. \_\_

The exact date of Kaniska ' s accession to the Kushan throne has not been confirmed, and the entire chronology of the Kushan empire has also been the subject of heated controversy. These issues were the primary topic of two international conferences held in London in 1913 and 1960, and they were also discussed during the conference on Kushan civilization held in Dushanbe in 1968. However, no consensus has been reached. \_\_ According to our present understanding, Kaniska ' s accession probably occurred sometime between 78 and 144 CE, with c. 128 being the most likely specific date. Since Kaniska employed a policy of supporting and sponsoring various religions, Buddhism was able to develop rapidly. The famous Fourth Council of Buddhism ( actually a conference of the Sarvastivada school ) was summoned during Kaniska ' s reign. He built Buddhist temples and stupas throughout the kingdom. The Queli (Jaurya) 雀离 stupa, which he built at his capital Purusapura (today ' s Peshawar), was reportedly seen by the Northern Wei emissary Song Yun 宋云 and a pilgrim Huisheng 惠生 who passed by here on their way to India in search of Buddhist scriptures in the early sixth century. \_\_ Research has shown that Queli and Zhaohuli 昭怙 \_\_, the name of another Buddhist temple in Kucha reported by Xuanzang 玄奘 in the first chapter of his Da Tang xiyu ji [Accounts of the Western Regions of the Great Tang Dynasty] 大唐西域记 , must be the same Tokharian word. \_\_

The most important Kushan Buddhist site excavated in former Soviet Central Asia is Kara-tepe in ancient Termez. The archaeological findings include stone statues , sculptures, Kushan coins, and inscriptions in the Kharosth and Brahmi scripts. There are also inscriptions in local Bactrian, written in a cursive style of Greek script. \_\_

Zhang Qian ' s 张骞 journey to the Western Regions during the Western Han period marked the official opening of the Silk Road, which

connected in land China with Central Asia. It has long been a hotly debated issue when Buddhism was transmitted from India to China. Nevertheless, one thing is known for sure: the Tokharian-Yuezhi people played a key role in this transmission. In a passage from Yu Huan's *Wei lue* [A Brief History of the Wei] 魏略 Cited by Pei Songzhi 裴松之 in his commentary to the "Dong Yi zhuan" [Account of the Eastern Aliens] 东夷传 chapter in *Wei zhi* [History of the Wei] 魏志 of Sanguo zhi [History of the Three Kingdoms] 三国志, there is a clear record:

In the first year of the Yuanshou Reign of the Han Emperor Aidi 哀帝 (2 BCE), Jing Lu 景卢, a student of the Grand Academy, received the dictation of *Futu Jing* [Buddha's Sutra] 浮屠经 from Yicun 伊存, an envoy sent to China by the king of the Greater Yuezhi. It was he who had reestablished [Buddhism in China]. All the terms such as *pusai* [up saka] 蒲塞, *sangmen* [samana] 桑门, *bowen* [br hmana?] 伯闻, *shuwen* 疏问, *boshuxian* 白疏, *biqu* [bhiksu] 比丘 and *chenmen* 晨门 appearing in this sutra are titles of [Buddha's] disciples.

This event is also reported in Liu Xiaobiao's 刘孝标 commentary to the "Wenxue" [Literature] 文学 chapter of *Shishuo xinyu* [New words and Sayings of the World] 世说新语, "Shi Lao zhi" [Treatise on Buddhism and Daoism] 释老志 of *Weishu* [History of the Northern Wei] 魏书, "Jingji zhi" [Bibliographical Treatise] 经籍志 of *Suishu* [History of the Sui] 隋书, the fifth chapter of *Falin's* 法琳 *Bianzheng Lun* [Treatise on Defending the Right] 辩正论, Zhang Shoujie's 张守节 commentary to the "Dawan liezhuan" [Account of Ferghana] 大宛列传 of *Shiji* [Records of the Grand Historian] 史记, the 193rd chapter of *Tongdian* [Comprehensive Codes] 通典, *Futu jing* [Buddha Sutra] 浮屠经 of the Jin and Song dynasties cited in the 196th chapter of *Tongzhi* [Comprehensive Accounts] 通志, and *Jin zhongjing* [The Middle Sutra of the Jin] 晋中经 cited in the second chapter of *Guangchuan huaba* [Guangchuan's Postscripts to Paintings] 广川画跋. However, Jing Lu's name is written as Qin Jingxian 秦景宪 in *Weishu*, and in *Bianzheng lun* we find another version of the story (Qin Jing 秦景 went to the Yuezhi country, whose king ordered his son to teach [Qin] the *Futu jing*), which is similar to the account in the *Jin zhongjing*.

After the Greater Yuezhi migrated westwards to Bactria, they quickly assimilated themselves to the local culture. Therefore, it is highly possible that Buddhism was prevalent there in the late first century BCE, and that a Greater Yuezhi envoy to China at that time orally transmitted a Buddhist scripture to a Chinese student. Tang Yongtong has correctly pointed out that the Greater Yuezhi's invasion of Bactria was an important event in the history of Buddhist transmission to China, that the Greater Yuezhi converted to Buddhism

during the Western Han period, and that Buddhism probably came to China from Bactria. Therefore the beginning of Buddhist translation should be traced back to the late Western Han. The Futu jing said to have been translated in this period might be a scripture describing Buddha's life, similar to the later ones like Benqi jing [Sutra of the Buddha's origin] 本起经 and Benxing jing [Sutra of the Buddha's Activities] 本行经. Later on, quite a few Buddhist monks from the Greater Yuezhi began to arrive in China for missionary and translation work.

There is a well-known legend telling that, in the seventh year of the Yongping 永平 Reign (64 CE), the Emperor Han Mingdi 汉明帝 dreamed of Buddha and then sent envoys to the Western Regions in search of Buddhist teachings. This highly fictional story has many different versions. Its earliest version is found in the preface to Sishier zhang jing [Sutra in Forty-two Sections] 四十二章经:

One night in the past, the Emperor Han Mingdi dreamed of a deity, who had golden hues on his body and sunlight emanating from his neck, flying in front of the palace. This made the emperor ecstatic and pleased. The next day the emperor asked his ministers: "Who was that person?" The learned Fu Yi 傅毅 answered: "I have heard that in India there is a person who has obtained the Dao, called Buddha. He can easily rise and fly. He is most likely the deity you dreamed of." Upon hearing this, the emperor understood and immediately sent twelve people, including the Envoy Zhang Qian, the Court Gentleman Qin Jing, and an erudite student Wang Zun 王遵 to the Greater Yuezhi. They copied the Sutra in Forty-two Sections and placed it in fourteen stone cases. [The emperor] established stupas and temples [for the sutra]. Thus the Dharma was widely spread, and Buddhist temples were set up everywhere.

Later added to the story were various details, such as that when Zhang Qian and Qin Jing arrived in the Western Regions they met a monk called Zhu Moteng [Kiyapa Matanga] 竺摩腾, from whom they copied the sutra, then returned to Luoyang and preserved the sutra in the fourteenth stone chamber of Lantai [Orchid Tower] 兰台. All of these stories concerning the earliest transmission of Buddhism to China involved the Greater Yuezhi. Despite their fictional elements, they clearly indicate at least that it was the Yuezhi who were most closely related to early Buddhist translation in China.

Here we can not discuss the problems such as the authenticity, translation and nature of the Sutra in Forty-two Sections in detail. However, its close relation with Dharmapada (Faju jing 法句经) has to be pointed out. The Gandhari Dharmapada in Kharosth script discovered in Khotan was thoroughly examined by J. Brough in the early 1960s. Kharosth was one of the official scripts used by the



Kushan Empire and the grammar and vocabulary in this Kharosth Buddhist scripture resemble those of the Kharosth inscriptions of the Kushan Empire. Therefore a careful comparison between the Gandhāra Dharmapada and the Chinese Sutra in Forty-two Sections would be helpful.

Professor Ji Xianlin has already argued that the languages of ancient Central Asia and Xinjiang, such as the various Iranian and Tokharian languages, influenced the Chinese translation of

Buddhist scriptures. As early as 1947, he demonstrated that the Chinese word Fo is not a direct translation from the Sanskrit buddha, but probably from a Tokharian origin, such as Pūt in Agnean and pud- [or p d-] in Kuchean. Yet, according to Bernhard Karlgren's reconstruction, the ancient pronunciation of the Chinese character Fo 佛, b'iw t/b'iu t, begins with a voiced consonant, while in Tokharian it always begins with an unvoiced consonant. In 1970, the German scholar F. Bernhard supported Ji's hypothesis, maintaining that Fo was a transcription of \* but in a Tokharian dialect that predates the A and B dialects (of pud kte in the B and pt kt in the A dialect). E. G. Pulleyblank also regards the original form of Fo to be but. In 1979, a small bronze statue of a sitting Buddha, inscribed with one line of Kharosth letters on the bottom, was found at a site in the ancient Chinese capital of Xi'an (formerly Chang'an). According to Lin Meicun, it is dated to no later than the end of the fourth century, and it was produced by the Yuezhi immigrants from Kushan who had been moving to China in great numbers ever since the mid-second century. The inscription on the bottom of this statue contains a word meaning Buddha, written as buca. The transformation from t into c is a known feature of Tokharian, also seen in the oldest stratum of Tokharian used in Kharosth documents from Loulan. Therefore, buca is a Tokharian term used by the Yuezhi people. This evidence further confirms Ji's hypothesis.

### 3. The Yuezhi Buddhist Translators in China

The situation of Buddhism in the Greater Yuezhi kingdom can be learned about to a general degree through the Buddhist sutras which were brought from that country to the East and translated into Chinese.

Most of the people who came from the Western Regions to China and adopted the Chinese surname Zhi 支 during the second to fifth century were more or less related to the Yuezhi. One of them, Lokakṣema (Zhi Loujiachan 支娄迦讖, sometimes abbreviated to Zhi Chan 支讖), was the most famous Buddhist translator during the Later Han period. He was originally a Kushan śāramaṇa and arrived at Luoyang in the late years of the Emperor Han Huandi's reign. In 178 and 179 CE, he translated more than ten Buddhist sutras from Central Asian languages into Chinese, including Aśtasahasrikaprajñāpāramitāśāstra (Boruo daoxingjing 般若道行经), śahasrikaprajñāpāramitāśāstra



S ramgama - sam dhi - s tra (Shoulengyan jing 首楞严经), Pratyutpanna - buddha - sammukh vasthita - sam dhi - s tra (Banzhou sanmei jing 般舟三昧经), Aj ta atrukankrtyavinodana (Asheshiwang jing 阿世王经), and Ratnakuta (Baoji jing 宝积经). Among the sutras translated by Lokaksema the most noteworthy is Praj - p ramit which laid the foundation for the early development of Mah y na Buddhism in China. The fact that his translation of Astas hasrik praj p ramit s tra, also called Xiaopin boruo [Small Praj p ramit] 小品般若, had already been retranslated two times by the time of Kum raj va clearly shows its great influ- ence. The M dhyamika school of Mah y na might have evolved from the Mah s nghika tradition, which originated in the south of India and had been transmitted to the north by the time of Kanis ka. Chinese Buddhists regard A vaghosa as the first advocator of Mah y na Buddhism, who was said to have been highly respect- ed by King Kaniska. During the Eastern Han period, Mah y na- scriptures already became popular in the Kushan Empire. By the- end of the Eastern Han, Mah y na sutras including Praj p ramit and Vaipulya had made their way to China. There fore, it is not surprising at all for us to see that the early Mah y na Buddhist system in China was established by the Yuezhi Lokaksema, rather than by anyone of another nationality.

Another Yuezhi monk, Zhi Yao 支曜, engaged in Buddhist translation at Luoyang in 185 CE. Chengiu guangming jing [Su- tra on the Completion of Brightness] 成具光明经, the only extant translation that can be definitely identified as being made by Zhi Yao, also belongs to the Mah y na tradition.

One of Zhi Chan ' s known students was Zhi Liang 支亮 (al- so styled Jiming 纪明). It is uncertain yet whether he was anup saka or ramana. Some scholars suggest that Zhi Liang and Zhi Yao were actually the same person. — In Chinese both liang and Yao mean "light" or "brightness"; they were probably used to translate the same Sanskrit word prabh saka.

Another Yuezhi monk Zhi Qian 支谦 (also named Yue 越 and styled Gongming 恭明) translated as many as thirty-six Buddhist sutras in forty-eight chapters between 222 and 253 CE. His grandfather, Fadu 法度, the leader of the hundreds of Greater Yuezhi people who migrated to China during the reign of the Emperor Han Lingdi, was appointed by the Han court as a Court Gentleman. Zhi Qian studied with Zhi Liang and thus be- came the second generation disciple of Lokak ema. He is said to have studied Buddhist texts from the age of ten and Central Asian languages from the age of thirteen. He mastered six languages and was well- read in Chinese classics. Sun Quan 孙权, the ruler of the Wu Kingdom, was deeply impressed by Zhi Qian's explanation of Buddhist scriptures and gave him the title of Boshi [Erudite Scholar] 博士, with the responsibility of working with Wei Zhao 韦昭 and other scholars to

counsel and instruct the crown prince. The scriptures that he translated covered a wide spectrum, including both Mahāyāna and Hīnayāna texts. His most important translations include the Vimalakīrtinirdeśa (Weimojie jing 维摩诘经) in two chapters, Astasahasrika-prajñāpāramitā (Damingdu wuji jing 大明度无极经) in four chapters, a biography of the Buddha (Taizi ruiying jing 太子瑞应经), etc. He also collated Wei Zhinan's 维祇难 translation of Dharmapada. Zhi Qian inherited Lokaksema's philosophical system and tried to make his translations smooth and readable. For example, when he was translating the mantra in Weimichi jing 微密持经, he succeeded in both maintaining the original eight-syllable format and correctly translating the meaning, instead of transcribing the sounds. He proved himself to be a literary master well versed in rhymes and cadence, as shown in his composition of "Phrase-Linked Mantra in Praise of Bodhisattva" (Zan Pusalianju fanbei 赞菩萨连句梵呗). The scriptural commentary he made for his own translation Liaoben shengsi jing [līstamb[h]a[k]as tra] 了本生死经 is the earliest example of such kind of Buddhist literature in China.

Another Buddhist translator with the surname "Zhi" was Zhi Qiangjieliang [Klasivi?] 支接梁, who also might have come from the Yuezhi country. While residing in Jiaozhou 交州 (pre-sent-day Hanoi, Vietnam) in either 255 or 256, he translated Saddharmapūṣārka (Zheng fahua jing 正法华经) in six chapters.

The most eminent translator during the Western Jin period was Dharmarakṣa (Zhu Fahu 竺法护), whose ancestors had lived in Dunhuang for generations. Although he was of the Yuezhi nationality, when Dharmarakṣa became a monk at the age of eight under an Indian monk Zhu Gaozuo 竺高座, he adopted his teacher's surname. When he was young, Dharmarakṣa traveled with his teacher to many countries in the Western Regions and learned Central Asian languages and scripts and then returned to China with a large number of Buddhist texts. In 266 he traveled from Dunhuang to Chang'an and Luoyang, then crossed the Yangtze River. During his travels he never stopped teaching and translating. He translated 154 Hīnayāna and Mahāyāna sutras, virtually covering all important texts circulating in the Western Regions. Thus, he greatly expanded the possibilities for the further development of Mahāyāna Buddhism in China. Among the 86 translations attributed to Dharmarakṣa that have survived up to the present are Pañcaviṃśatisahasrikāprajñāpāramitā (Guangzan boruoboluomi jing 光赞般若波罗密经) in ten chapters, Saddharmapūṣārka (Zheng fahua jing 正法华经) in ten chapters, Daśabhīmikātra (Jianbei yiqie zhide jing 渐备一切智德经) in five chapters, Lalitavistara (Puyao jing 普曜经) in eight chapters, etc. Dharmarakṣa was often assisted by men like Upasaka

Nie Chengyuan 聂承远 and his son Nie Daozhen 聂道真, who not only took the responsibility of writing down Dharmarakṣa's oral recitation and checking the translation, but also translated some texts by themselves. Besides, they recorded information about the original texts and the place of translation, which constituted the earliest Chinese Buddhist catalog commonly called Nie Daozhen lu [Nie Daozhen's Catalog] 聂道真录.

Although their ethnic attributes are not specified in scriptural catalogs, Zhi Fadu 支法度 and Zhi Daogen 支道根, two other Buddhist translators active during the fourth century, were most likely directly or indirectly related to the Yuezhi.

According to Biqiuni zhuan [Biographies of Nuns] 比丘尼传, the monk Seng Jian 僧建 obtained the Mahāśāghika Karmavacana and Prtimokṣa for nuns in the Yuezhi country between 335-342, and translated them at Luoyang. This fact indicates that the Bhikṣu Prtimokṣa was in circulation in Yuezhi. Zhi Shilun 支施仑, who translated some Vaipulya scriptures including Susthitamati [devaptra] pariprach (Ruhuan sanmei jing 如幻三昧经), Shang jing Guangshou jing 上金光首经 and Ratnagamasamdhitra.

After the Former Qin Kingdom unified north China and re-established direct communication with the Western Regions, a Tokharian monk called Dharmanandh (Tanmonanti 昙摩难提) arrived in China and translated Madhyamaṅgala (Zhong Ahan jing 中阿含经) and Ekottaraṅgala (Zengyi Ahan jing 增一阿含经) during the Jianyuan years (364-389). These are the earliest translations of major Agamas. Two eminent Chinese monks, Daoan 道安 and Fahe 法和, examined these Agamas, while the former wrote a preface for the Chinese version of Ekottaraṅgala.

In 433, the monk Daotai 道泰 obtained the Sanskrit version of Mahāvibhāṣā (Piposha lun 毗婆沙论) in more than one hundred thousand gāthas from the area west of the Pamirs. Four years later, this sutra was translated into Chinese at Liangzhou by Buddhavarman (Futuobamo 浮陀跋摩), who was said to be a Tokharian. It is well-known that Mahāvibhāṣā was quite popular among the Yuezhi.

In summary, Yuezhi monks translated a great number of Buddhist scriptures into Chinese, most of which seem to be Mahāyāna texts, including those from Avatamsaka, Vaipulya, Prajñāpāramitā, Saddharmapuṣṭaka and Nirvāṇa. These translations greatly accelerated the development of Chinese Buddhist philosophy. As for the original languages in which these scriptures were written, no thorough examination has been made so far. It seems that most of them were written in Sanskrit or Buddhist Hybrid Sanskrit, though some probably contained elements of various Central Asian languages such as Tokharian. The question of whether most early Chinese Buddhist sutras were translated from Central Asian languages is still an important

subject that needs further study.

#### 4. Kum raj va and Kuchean Buddhism

It is not clear yet when Buddhism first spread to Kucha, a state established by the Tokharians on the northern edge of the Tarim Basin. The story in *Ayuwang taizi huaimu yinyuan jing* 阿育王太子坏目因缘经 which says that Kucha was among the lands Aśoka gave to his son Fayi 法益 is obviously unbelievable. However, according to Chinese sources, as early as the third century some Buddhist monks from Kucha arrived in inland China to translate and teach. For example, a Kuchean prince called Bo Yan 白延 took part in the translation of *ramgamasam dhis t-ra*, which Zhi Shilun was in charge of. It is also said that Bo Yan was good at both Chinese and foreign languages, well-read in a variety of classics, and mastered both Buddhism and Confucianism. Other Kuchean Buddhists active in China during the Western Jin period were Upśaka Shan Yuanxin 单元信, and Bo Srimitra (Bo Shilimiduoluo 帛尸梨密多罗), a member of the Kuchean royal house. Fotudeng 佛图澄, who arrived at Luoyang in 310 and whose original surname was Bo, was also a Kuchean. After the Later Zhao regime was established, he became a confidant of the Zhao rulers such as Shi Le 石勒 and Shi Hu 石虎, advised them to be lenient, and made every effort to spread Buddhism among the masses. Although he did not translate any Buddhist sutras, Fotudeng missionized in north China for dozens of years and had a great influence on Chinese Buddhist history.

Buddhism became even more popular in Kucha during the fourth century. The number of Buddhist monks in that country reached more than ten thousand, while no less than one thousand temples and stupas were set up in the capital alone. Buddhist statues were worshipped in the palace just as they were in the temples. Some temples were very magnificent and gorgeous, such as the famous Queli Temple located at Subasi to the north of the seat of today's Kucha County, whose remains have been found by archaeologists. The most famous bishop of the Hanyana Buddhist clergy in Kucha was Fotushemi 佛图舌弥. He was in charge of many temples, including three big ones for the nuns who were princesses of the royal houses of Eastern Central Asian kingdoms and came to Kucha to learn Buddhism. The Kuchean Vinaya was said to be very strict and attractive even for Eastern Jin monks who traveled thousands of miles to here to request Vinaya texts from Fotushemi. Thus we can conclude that Kucha had become the Buddhist center at that time for both the northern and southern routes of the Tarim Basin. The earlier Buddhist caves at Qizil were also constructed during this period. In these caves were found many Sanskrit Buddhist manuscripts dating from the second to fourth centuries, most of which are Hanyana texts.

The most famous Kuchean monk was Kum raj va (Jiumolu-oshi 鸠摩

罗什), whose dates of birth and death are differently recorded in various sources. According to Sengzhao's 僧肇 Jiu-moluoshi fashi lei [Memoir of Master Kum raj va] 鸠摩罗什法师诌, he died in the fifteenth year of the Hongshi Reign of the Eastern Jin at the age of seventy. Thus we can reckon his lifetime to be between 344 and 413. Kum raj va's father Kum r yana was an Indian. He resigned the post of prime minister, became a monk, and then traveled across the Pamirs to Kucha where he was warmly welcomed by the king, appointed as court teacher, and married the king's sister Jiv . When Kum raj va was seven years old, he left home along with his mother and studied the Abhidharma s tra with Fotushemi. At the age of nine, Kum raj va traveled with his mother across the Indus River to Kashmir, and further to Yuezhi, Kashgar and other places before they arrived at Yarkand. All the Buddhist sutras Kum raj va studied before he was twelve years old were Hinayana texts, especially those of the Sarvastivada school which was popular in Kashmir. However, after he met prince S r yasoma of Yarkand in Kashgar, he switched his interest to Mahayana. In addition to Hinayana and Mahayana Buddhism, Kum raj va also studied the four Vedas and Paucavidya. After he returned to Kucha via Ak-su, he became a bhikshu in the palace at the age of twenty.

Kum raj va's reputation reached as far as China, where the most eminent monk Daoan suggested in a letter to Fu Jian 苻坚, the ruler of the Former Qin, that Kum raj va be invited to China. In 385 Fu Jian sent some troops under general Lü Guang 吕光 to Kucha and kidnapped Kum raj va to Liangzhou. Since Fu Jian was soon assassinated and Lü Guang established his own regime in the Liangzhou area, Kum raj va stayed there for more than ten years. In 401 Liangzhou was seized by Yao Xing 姚兴, the founder of the Later Qin, who invited Kum raj va to Chang'an and gave him the title of "state preceptor". After that time, Kum raj va began to translate sutras with the assistance of hundreds of monks.

Among more than three hundred chapters of Buddhist texts translated by Kum raj va in Chang'an were Prajñāpāramitā s tra, Saddharmapuṣkarikas tra, Vimalakīrtinirdeśas tra, Amitābhas tra, Vajracchedikā prajñāpāramitā s tra, etc. Most of them were Mahayana scriptures and re-translations. Kum raj va also systematically introduced the Mādhyamika school of Indian Buddhism into China and translated representative works of this school including Mādhyamikas tra, ātā s tra, Dvādaśanikāya s tra, Mahāprajñāpāramitā s tra, and Satyasiddhi s tra. Kum raj va started a new epoch in the history of Buddhist translation in China because he was successful in both correctly rendering the original meaning and expressing them in elegant Chinese. That is the reason why Sengyou 僧佑, in the first chapter of Chu sanzang jiji, makes a distinction between Kum raj

va's "new" translations and the "old" ones made by all his precursors.

As a master of Buddhist translation, Kumrajiva authored only a few works of himself. *Shixiang lun* [Treatise on Real Phenomena] 实相论, the work which systematically expressed his philosophy, has long been lost. His correspondence with Huiyuan 慧远 was collected by later scholars and preserved in a book titled *Dasheng dayi zhang* [Essays on the Essence of Mahayana] 大乘大义章 in three chapters. Most recently, an ancient manuscript of Kumrajiva's *Dasheng Pusa rudaosanzhongguan* [Three Contemplations of the Enlightened Mahayana Bodhisattva] 大乘菩萨入道三种观 has been found in Nagoya, Japan. Its authenticity, however, needs further examination.

Up to the fifth and sixth centuries, Buddhism was still flourishing in Kucha. It was during this period that most of the Kuchean caves were built. Many Buddhist scriptures in Tokhari-an B (Kuchean) as well as temple registers and begging accounts dating from this period have been discovered. As seen in the cave wall-paintings and excavated scriptures, Hnayana Buddhism was still dominant there. During the 720s, Xuanzang passed through Kucha en route from China to India. In his *Da Tang xiyu ji*, he reported that there were more than one hundred Buddhist temples and no less than five thousand Hnayana monks and nuns. He also visited the two Zhaohuli Temple on the east and west, namely the great Queli Temple we talked about above. From the mid-seventh to the late eighth century, many Chinese people immigrated to Kucha. Because of the cultural exchanges between the Chinese and Kucheans, some Buddhist caves mixed the art styles of both. From the second half of the ninth century, the Uighurs gradually replaced the Tibetans as the controllers of Kucha. The Uighurs also converted to Buddhism and tried hard to resist the eastward spread of Islam. The Turks had long since entered Kucha. Gradually they became dominant in the local population during later periods and eventually assimilated the Kuchean natives, while the Kuchean language was also replaced by Uighur. By the thirteenth century, the Kuchean people had converted to Islam. Buddhist culture as well as the Tokharian-speaking Kucheans themselves disappeared in the long river of history.

However, the extinct Tokharians and their relation with Buddhism have been discovered by modern archaeology. All the Tokharian documents are written in slanted Brahmi which is called Northern Turkestan Brahmi by L. Sander. The Buddhist literature written in ancient Kuchean and Agnean consists mainly of: *Udnavarga* and its commentary *Udnamkara*, *Pratimoksa*, *Karmavacan*, *Karmavibhanga*, *Pratyasamutpada*, *Abhidharmakosa*, *Catusparisatsutra*, the story of Nanda and his wife Sundari, *Maitreya's Buddhastotra*, etc. Also found were *Pu-yavanta-Jataka*, a variety of *avadana* stories, *Araemi*, *Jataka* and so forth, most of them can be collated with *Avadanasataka*, *Divy*

vad na, J takam I and Avad nakalpalat . In the early twentieth century ,the German expedition found some fragments of Maitreyasamiti at or uq near Karashahr(Yanqi). In the winter of 1974,another 44 sheets ( 88 pages ) of the same work were found in an ash pit near the north temple at the Siksime site,also in the vicinity of Karashahr. Other Buddhist texts related to Maitreya include Maitrey vad navy karana,whose contents are in large part the same as those of Maitreyasamiti,but also have some significant differences. In addition to the above findings , there are also manuscripts and cave inscriptions related to Buddhism.Besides Buddhist literature , there are medical , legal , economical and Manichaen documents.



## 慧超《往五天竺国传》识读余论

黄时鉴

入唐新罗僧慧超所著《往五天竺国传》，自敦煌残本刊布迄今，识读、注释、翻译者近十家，迄至晚近，梁翰承、冉云华等，郑炳林，桑山正进，王仲荦，与张毅五种著作出版，识读问题似已可做一总结。现尚有若干字，诸家识辨仍存歧见，或竟有识无释，不无可议之处。兹作此余论，探讨解读如下。博雅诸君，其匡正之。

### 一 第 11 行：彼五俱轮。见素形像在於塔中[下原缺]

“素”字，曾被认作“索”。据原抄，今可认定为“素”字无疑。

藤田：“素形像即泥塑形像。素通作塿亦同塑。”福克斯（Fuchs）亦曾指出，素=塿=塑。梁冉、王仲荦及张毅等均持此说。桑山正进认作“素”且在注释中增引一例：《法苑珠林》卷 39：“殿前塔。宋护王义季所造。塔内素像 利天工所造。（大正藏，53/598a）”

“塑像之‘塑’，古多借用‘素’字。”今人张涌泉论述颇详。除慧超传文此例，张氏又引《唐咸通六年修中岳庙记》：“我国家以神之灵，素神之形，俾神之明，福我苍生。”《张氏修功德记》：“龕内素释迦牟尼像并事从一铺，四壁图诸经变相一十六铺。”（敦煌写本伯 2762）莫高窟第 201 窟西壁龕下功德记：“然则谨就莫高山岩第二层旧窟，开凿有人，图素未就；创修簷宇，素绘复终。”并申说：“凡此‘素’皆即‘塑’字。‘素’字借用既久，为免与朴素之‘素’相乱，俗遂增旁作‘塿’。《广韵·暮韵》桑故切：‘塑，塑像也。出《周公梦书》。’同一小韵下又云：‘塿，捏土容：出《古今奇字》。’其实‘塿’即‘塑’字。《集韵》同韵下云：‘塑，埴土象物也。或从素。通作素。’以‘塿’为‘塑’字或体，是矣。”—

### 二 第 12 行：上有师子。彼幢极鹿。五人合抱。文里细[下原缺]

此字，福克斯认作“丽”；羽田亨以为是“丽”的误写—；郑炳林、王仲荦作“丽”；梁冉译作“beautiful”；迄至张毅，犹说“鹿”即“丽”。唯桑山正进日文译本径译作ふとく，粗；但未加注译。

“粗”，古字作“麤”。“鹿”是“麤”的俗写无疑。

东晋时书圣王羲之已将“麤”写成“鹿”，后宋人米芾写作“鹿”。敦煌写本中写作“鹿”的，又有《舜子变》：“象儿取得荆杖到来，数中拣一条鹿勃。”—写作“鹿”的，见《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经讲经文》（伯 3092），中有“长斋冷饭充朝夕，缙绢鹿絶盖裸形”之句。“絶”是粗缙，此处“鹿”即形容“絶”之粗（麤）也。

又一变例，见《八相变》：“……眉中有千重碎皴，项上有百道鹿筋，……缓行慢行，鹿喘细喘。”—（北图 8437，即云字 24 号；北图 8671，即丽字 40 号）这里“鹿”也是“麤”的简笔俗字。

在慧超的故国高丽，“麤”同样俗写作“鹿”或“鹿”。“鹿”见于佚名《选谚篇》、李羲准《溪西野谭》、和《古今笑丛》。—“鹿”见于佚名《青丘野潭》和佚名《野录》。—

### 三 第 20 行：参差经劫烧[下略]

“参差”这两个字，抄本不清。“参”字上缺，作“𠂔”，原当是“𠂔”，是“参”的俗写。“差”字右下改笔，但是显然认读作“差”最宜。羽田亨首先认定，且引慧琳《一切经音义》为证。慧琳释“参差”：“或前后左右也。”此“差”字，福克斯本作“著”，郑炳林、王仲荦同；梁冉本作“者”，张毅从之，然而均不能与写本字形契合。

“参差”一词，唐诗中屡见，其他敦煌写本也用。

唐白居易《长恨歌》：“中有一人字太真，雪肤花貌参差是。”张谓《春园家宴》诗：“山简醉来歌一曲，参差笑杀郢中儿。”《敦煌曲子词集·云谣集杂曲子·破阵子》词：“风送征轩迢递，参差千里余。”又《拜新月》词：“回顾玉兔影媚，明镜匣参差斜坠。”

迄于宋，钱易《南部新书》庚：“濠州西有高塘馆，附近淮水。御史阎敬爱宿此馆，题诗曰‘借问襄王安在哉？山川此地胜阳台。今朝寓宿高塘馆，神女何曾入梦来？’轩来往，莫不吟讽，以为警绝。有李和风者至此，又题词曰：‘高唐不是这高塘，淮畔江南各一方。若向此中求荐枕，参差笑杀楚襄王。’读者莫不解颐。”李昉等编《太平广记》卷176《李勣》：“此处犹可，若对至尊前，公作如此事，参差斫却你头！”

在以上诸诗词文中，“参差”作“几乎”，“差不多”解。

又，唐李白《送梁四归东平》诗：“莫学东山卧，参差老谢安。”《敦煌歌辞总编》卷二 双曲·临江仙 词：“如今时世已参差，不如归去，归去也、沉醉卧烟霞。”这里，“参差”之义为“蹉跎”，“错过。”

《敦煌变文集·李陵变文》：“更若人为（有）十只矢，𠂔嗟重得见家乡。”此见“𠂔嗟”即“参差”

梁冉显然对“参差”这两个字把握不定，因而在其英译中未能译出。“参差经劫烧”，其英译文竟作“All places wereburnt。”而桑山正进的日译文作“こころは賊に襲われてあちらは火事で焼け野原，”似更未表达原意。

#### 四 第27行：取物即放。亦不殍煞。如若 物。即有损也。[下略]

“ ”字的识读，颇有分歧。羽田亨读作“怯”，其重要内证是第34行的“去”写作“ ”。梁冉等读作“惜”，郑炳林读作“慎”，潘重规、张毅与桑山读作“恏”，即“吝”；但张毅称“原件作‘恏’”，非是。就此四种识读比较而言，文句的意思大致均可以讲通，但“惜”、“慎”与“恏”三字之形显然与原字不符，持说者基本上是从文句进行推测，就识字而言，并不可取。与其这样推测，不如从羽田亨读作“怯”，认“ ”为“怯”之俗写，且文句也能讲通。意思是：“如果怯于失物，即受到损害。”

《韩国俗字谱》列出“怯”的俗字作“ ”（李羲准《溪西野谭》），与“ ”（佚名《海东野书》）。在构字法上，“怯”与“劫”联在一起，这个意义恰好与原文文句相一致，很令人玩味。

#### 五 第28行：[上略]惣用土锅。飡而食。

“惣”即“总”，“ ”即“煮”，“飡”即“饭”，诸家均无异辞。唯“飡”作为“饭”的俗字，宜稍加引说。

近张涌泉论述：“从俗文字本身也可窥知到若干时代留下的烙印”。他首举“飡”字为例。文称：

“饭”的俗字，字又作“𩚑”。《玉篇·食部》：“饭，扶晚切，餐饭也。又符万切，食也。𩚑、𩚒，并同上，俗。”敦煌写本《汉将王陵变》（伯 3867）：“卿等远来，上帐赐其酒 。”“𩚑”即“饭”之俗写。但是“饭”字从反得声，为什么会写作“𩚑”或“𩚒”呢？有人认为是六朝前後统治者恶其从“反”而改之，犹“汭河”改作“汭河”之比（参看段玉裁《说文解字注》“汭”字下注、毕沅《中州金石记》卷三《大中五年重刻颜真卿宋州官吏八关斋会报应记跋》及今人黄焯《经典释文 校》第十一引孙星衍语），这当然不是没有可能。但外因要通过内因起作用，其中最关键的，恐怕还是“𩚑”“反”古音相近（同在元部），才为这种变换创造了条件。钱大昕《十驾斋养新录》卷三云：“古音反如变，与𩚑相近，饭、𩚑非两字两音也。”其说允矣。今音则“反”、“𩚑”声韵俱殊，声旁“反”不得改而作“𩚑”矣。“饭”俗字作“𩚑”或“𩚒”（“弁”、“𩚑”音同），反映了时代因素的影响。

关于“饭”、“𩚑”古时音近而可变换，再进说如下：古音，“饭”读\*b'jian（元·帮·上），“𩚑”读\*b'jiän（元·并·去），读音相近，“𩚑”才能用作“饭”的俗字。今韩语“饭”读作p n，“𩚑”读作pi n，正可见汉语古音的痕迹，两个字的读音也是相近的。韩国古写本中也有用“𩚑”字之例，见佚名《海东奇话》 。

#### 六 第 60 行：[上略]稻 全少。

“𩚑”，藤田作“𩚑”；羽田、梁冉作“𩚑”，郑炳林、王仲萃、张毅作“𩚑”。他们都将字形误读了，左上部分误认为“声”，便不能确解。福克斯认作“𩚑”，释为“散米”，这样转而读解作“穀”，但“𩚑”的笔划与原字相差很大，实在说不过去。

其实，“𩚑”正是“𩚑”的俗字，仅仅在字的结构上做了变动而已。不过其书写“禾”似作“示”，因而更难以辨认。

变换结构的俗字，往往使读者熟字认生，不识其貌。如“𩚑”，即是“群”；“𩚑”，即是“魂”，等等。

而若究“穀”字之源，“穀”从“𩚑”声，“𩚑”义为取牛乳，“𩚑”义为取羊乳。如淳注《释文》：“穀音构，牛羊乳汁曰构。”从《左传》起，汉文献中即有“乳穀”一词。 故“𩚑”或是“穀”的古字。

#### 七 第 65 行：粮。不食百姓 𩚑。[下略]

“𩚑”诸家均认作“祗”，是据书法，无有可疑。唯郑炳林作“𩚑”，显误。

“𩚑”，羽田认作“𩚑”，张毅从之；定方晟 作“從”，梁与冉从之；郑炳林作“粒”；桑田作“𩚑”，意为“团子”，且说“祗”有谨慎之义。

“𩚑”就字形本身而言，认作“從”、“粒”或“𩚑”显然都不能成立，在书法行笔上也难索解。故而值得讨论的是“𩚑”说能否成立。

联系前面字句，上下文是“唯王首领等出，自齎粮，不食百姓祗 。”写本上，“𩚑”的左上角有一黑点，研究者或从食物方面推想，便将左边这

个偏旁认作“米”。右边部分，认作“從”（或认作“追”），写本第 78 行即有一例，可读作“縱”，其右边部分正好相类。但这样的识读有两个问题：第一，左边偏旁实际上只能认作“扌”，其左上角的一点显非书法原笔（试比较此写本其他“米”旁的书法即可认定），且仅有这一点也不能构成“米”。第二，“祇”这个词组作何解释，羽田亨与张毅均未置一词，实际上恐怕在汉语中找不出任一例证或什么依据。而若定偏旁是“扌”，将此字认作“搃”，义为撞击、纷错，在文句中不可获解。

再三寻检思索，认为将此字读作“擬”才可贴切。“擬”字，在敦煌写本行草书体中有不止一种近似的写法，若中间部分再加以草化，本字便可构成“擬”。

若定作“擬”，则“祇擬”这个词组可获确解。敦煌写本中有“祇承”    、“祇当”    ，义为承受、担当。又有“祇擬”，《敦煌变文集·叶净能诗》：“观家敕选一院，每日令人祇擬。”    “擬”有准备之义。    这种准备，当然包括了各种供应，因而与“祇承”、“祇当”的含义是相近的。在汉文中相类的用词还有“祇供”    、“祇候”    、“祇应”    和“祇待”    等。在这类两字构词中，“祇”已虚化为词缀。

读作“祇擬”，原文文义便通晓，那就是：“王首领等外出时，自带粮食，不吃百姓准备的供应。”可见，梁冉的英译文显然未将“祇擬”的意思翻译出来。桑田的日译文作“捧げ物”，他实际上认定的是“    ”（团子），意思也是不确切的。

八 第 122 行：[上略] 汉地興胡

第 207 行：彼王常遣三二百人于大播蜜川劫彼興胡及於使命。

第 164 行：[波斯国] 人性爱興易。

此三“興”字，自来有认作“與”者，因两字形近，容易混淆。但就写本细辨，当作“興”字为宜；且敦煌写本，“與”常简写作“与”之类。开始时，学者尚不解“興胡”、“興易”之义，故以为当作“與”。自羽田亨在 1940 年撰作《“興胡”名义考》    ，且在翌年认定写本中此字为“興”，宜当定论。但梁冉、张毅等书仍认作“與”，放到原件中，文句又滞拗不通，似已不必坚持。王仲荦将第 207 行的“興胡”迳改作“商胡”，是就文义动笔，其实仍未释明“興胡”的含义。

关于“興易”与“興胡”，经蒋礼鸿、刘铭恕和姜伯勤等诸家    的研究，现在不仅其词义明了，而且与此相关的史事正被日益丰富地揭示出来。

现将“興易”与“興胡”综合论述如下：

“興易”的词意就是经营求利；其实与“交易”、“贸易”是同义词。

《唐律疏议》卷四，名例四：“假有盗得他人财物，即将興易及出举，别有息利，得同藩息以否？”这里，“興易”是“交易”，“出举”是“贷出”。

敦煌变文写本《大目乾连冥间救母变文》：“昔佛在世时，弟子厥号目连……於一时间，欲往他国興易。”《目连缘起》称目连“偶自一日，欲往经营，先至堂前，白於慈母：‘儿拟外州经营求财，侍奉尊亲。’”这里，“興易”的经营求利的含义是十分明白的。

又《开元户部格断简》（斯 1334）：“敕，诸蕃商胡若有驰逐，任于内



地興易，不得入蕃。”《搜神记》写本侯光侯周兄弟二条：“相随多将财物远方興易。”王景伯条：“乘船向辽水興易”。而在《七曜倦日一卷》写本中，“興易”一词六出，可见已在民间常用。

与“興易”含义相同的词是“興生”，蒋礼鸿说“应该是‘興治生产’的意思”，实有“交易”、“贸易”的含义。如果广义地理解为经营生计，即与“营生”的含义相近。刘铭恕称：“按興生胡的興生一辞，为六朝以来习惯用语，其意义除了搞商品买卖外，还兼营高利贷。”这是从興生胡的实际活动中抽绎出来的。

《宋书》卷八十八《吴喜传》见“興生求利”；《隋书·食货志》见“出举興生”；《资治通鉴》卷一百七十八，隋纪二，文帝开皇二年见“出举興生”，《佛本行集经》卷四十九见“興生至此，为求财故”；《法苑珠林》卷五十九引《大集经》见“贮积興生，为求财故”；《王梵志诗》见“興生市郭儿，从头市内坐。例有百余千，火下三五五个。行行皆有铺，铺里有杂货。”等等，刘、蒋均已引述，此处不赘。

在敦煌吐鲁番文书中也见“興生胡”与“興胡”这两个词汇。如《唐咸亨四年西州前庭府杜队正买驼契》：“咸亨四年十二月十二日，西州前庭府队正杜……交用练拾肆疋于康国興生胡康乌破[延]……”又如《开元拾玖年奴婢买卖市契》：“……得興胡米禄山辞，今将婢失满儿年拾壹……”。有的学者认为“興胡”即“興生胡”的简称，是可以成立的。当然，“興胡”也可以是“興易胡”的简称，但迄今尚不见此三字构词的用例。

“興生胡”或“興胡”是经营商业和高利贷的胡人，迄至唐代他们是中亚与西亚的商人，包括粟特人、波斯人、大食人、回纥人以及犹太人等。他们的活动范围很广，在长安、洛阳、扬州、益州、越州、洪州、广州、宋州、太原和凤翔等地，都有其足迹。“興生胡”是一个较大的研究课题，此处不再展开讨论。这里要说的是，慧超的传文写到“汉地興胡”，是符合实情的。其文记识匿国，称“彼王常遣三二百人於大播蜜川劫彼興胡”，也是符合实情的。当时“興胡”常遭抢劫，但这种抢劫也来自一方之王，文献中颇为罕见，故慧超的报道实属珍贵。

## 九 第 191 行：毡衫。以宀为食。[下略]

“宀”，福克斯认作“虫”，郑炳林、王仲萃、张毅从之。梁冉的英文，将此字译作“insects”，注中说是同意定方晟，实际上也认此字为“虫”。此字，原写本改笔难认，似“宀”似“虫”。就“虫”的俗字而言，当时一般作“𧈧”，并不似近时简体作“虫”。而且，说突厥人“以虫为食”实在是难以理解的。

羽田亨指出，这是“肉”字；桑山正进日译文中作“肉”，但均未加以解释。

其实，若认作“宀”，“宀”就是“肉”，它既是古体，又是俗字。汉隶已有近似写法，因而“𧈧”及其简写“宀”是肉的古体（俗书，宀、宀可通）。但唐代颜元孙《干禄字书》已明记：“宀，肉：上俗下正。”后来《广韵·屋韵》又说：“肉，俗作宀”。可见自唐代起，“宀”已是“肉”的俗字。突厥是游牧民族，所以他们“以肉为食”，这样的文字是平实易懂的。

1996年3月初稿，写于杭州苦竹斋。同年5月1日和7日分别在韩国亚洲大学人文学院和东国大学佛教研究院以此文发表学术讲演，后被收入韩国

《佛教学报》第 33 辑刊出（1996 年 12 月），但校对未审。现在发表的是修订稿。

附记：此稿编排时读到董志翘所撰《评介两部研究 往五天竺国传的新著》一文（载《学术集林》卷九，上海，1996 年 12 月），有几字的识读正合敝意，读之欣然。因论证方法与证引材料有所不同，故仍收入本集发表。

黄时鉴 1997 年 3 月

## 8—10 世纪中亚通往中国之路

许序雅

—

公元 8—10 世纪，中亚到中国的道路起于呼罗珊的木鹿（Merv，又译作谋夫）。这条道路又称大呼罗珊路。阿拉伯地理学家伊本·胡尔达兹比赫（Ibn Khord dhbeh，或作 Khur- radadhbih）、古达玛（Qud m h）等详细记述了这条道路的走向。即：

从谋夫至阿穆勒（ m l，有 36 法尔萨赫路程；1 法尔萨赫约合 6.24 公里），渡过乌浒水（阿姆河），到布哈拉（阿穆勒到布哈拉路程，伊本·胡尔达兹比赫说有 19 法尔萨赫，古达玛称有 22.5 法尔萨赫），\_\_顺“王道”经库克（K k，距布哈拉 10 法尔萨赫）至撒马尔罕（伊本·胡尔达兹比赫云，布哈拉至撒马尔罕 39 法尔萨赫；古达玛说，两地相距 37 法尔萨赫），\_\_再东至位于荒野（沙漠）中的扎敏（Z m n，17 法尔萨赫）；从扎敏道分两叉，一条通向石国（赭时）、突厥，另一条通向拔汗那。

通石国之路从扎敏出发，渡赭时（石国）河、“突厥河”至赭时（即石国，今塔什干）。撒马尔罕至石国 42 法尔萨赫，扎敏至石国 25 法尔萨赫。从石国至银矿（即伊腊克[Il q]和比良坎克[Bil nkank]两地）7 法尔萨赫，再至铁门（B b al-Had d，2/3 法尔萨赫），至库巴勒（Kub l，2 法尔萨赫），\_\_再至鹤尔凯尔德（Gharkard，6 法尔萨赫）、白水城（Isb jab，4 法尔萨赫），然后经沙拉布（Sh r b，4 法尔萨赫）、白都贺开特（Bad khkat，5 法尔萨赫）、台姆塔吉（Tamt j，4 法尔萨赫）到艾巴尔伽介（Ab rj j，即千泉？4 法尔萨赫），过“河上旅馆”（Manzil‘ al al-Nahr，6 法尔萨赫），渡白尔库阿布河至久维克特（Juw kt，5 法尔萨赫），再到怛逻斯（Tar z，3 法尔

萨赫）。 50000476\_0047\_2从石国至怛逻斯凡 $50\frac{2}{3}$ 法尔萨赫，约合 316

公里；从白水城至怛逻斯计 31 法尔萨赫，\_\_约合 193.4 公里。

以上诸地，有确切地点可考的为：白水城，位于哈萨克斯坦奇姆肯特以东约 13 公里（8 英里）处的赛拉姆村，该城《元史》作赛兰城。布莱脱胥乃德（E. Bretschneider）、巴托尔德（V.V. Barthold）等学者对该城都有详考。\_\_怛逻斯，波斯语 Tar z 音译，意为“装饰品”、“服饰”，位于哈萨克斯坦江布尔城，原名奥利阿塔。米诺尔斯基（V. Minorsky）说，怛逻斯废城位于今塔什干东北约 280 公里处，\_\_比伊本·胡尔达兹比赫所记少 36 公里。这可能是由于后者所记道里较为迂曲之故。赭时国大致范围在锡尔河支流 Barak（或 Parak）河（今名乞儿乞克河）流域；古赭时城当在今乞儿乞克河（Chirchik）附近的 Binkath 废城。\_\_周连宽先生则把古赭时国都定在塔什干以西约 50 公里的旧石城。\_\_

千泉，则是疑问之处。千泉，《大慈恩寺三藏法师传》卷二作屏聿，两《唐书》作千泉。伯希和在 1930 年称：屏聿当是 Bing-yul 的对音，为“千泉”的突厥语音译。\_\_章巽先生谓屏聿当为屏笔，为东突厥语（畏吾尔人）Ming bu laq 之对音，意义亦为千泉。\_\_



千泉，伊本·胡尔达兹比赫记为 Ab r j j，他称此地有丘冈，环丘冒出水泉千眼，汇为东流之河；人们在此地猎取黑雉。此地位于怛逻斯城以西 14 法尔萨赫（约合 175 华里），在怛逻斯与白水城之间，距白水城 17 法尔萨赫（约 212 华里）。古达玛把千泉记为 B r j a j；关于其方位和道里，古达玛所记与伊本·胡尔达兹比赫相同。而玄奘则记云：千泉位于怛逻斯城以东一百四十至一百五十唐里处（约合 124—133 华里），千泉往东四百余唐里至素叶水城（即碎叶）；“千泉者，地方二百余里，南面雪山，三陲平陆。……泉池千所，故以名焉。突厥可汗每来避暑。”由此可见，玄奘所记与阿拉伯地理学家的不同。要明了个中原委，首先需确定千泉地点。日本学者松田寿男认定，千泉在今哈萨克斯坦的梅尔克（Merke，即阿拉伯地理著述中的 M rk 或 B rk n）附近；在隋末唐初，西突厥统叶护可汗置牙帐于千泉，这在《旧唐书·西突厥传》中有记载。\_\_梅尔克西至江布尔城（怛逻斯）约 150 公里，东距今伏龙芝城约 120 公里，那里至今仍是吉尔吉斯人在楚河与锡尔河之间最好的避暑地，拥有良好的牧场和清澈的泉水。19 世纪后期，舒勒尔（Schuyler）曾亲自考察梅尔克，认定该地即古之千泉。\_\_而周连宽先生则认为，千泉在江布尔城以东一百四五十里的阿该尔托布与泼得果尔诺之间及其附近地区。\_\_囿于学识和材料，千泉究竟勘同今地何处，尚待审知者来确定。笔者暂取松田寿男说，认为玄奘所言千泉在梅尔克附近。按：梅尔克至江布尔城的实际里程，比玄奘所记千泉至 逻私（怛逻斯）城里程多出 167—176 华里，比伊本·胡尔达兹比赫所记白尔钦至怛逻斯里程（21 法尔萨赫）多 19 公里左右。这与中外双方记述都不相吻合。

从怛逻斯又分两道：一道至库卧义开特（Kwaykat，至此地 7 法尔萨赫。塔米姆行纪 记为 K.W k.b，为 K m k 人——即寄蔑人居留之地），\_\_然后走 80 天至开义玛克王国（Mul k Kaym k，即寄蔑，位于巴尔喀什湖西北方）；另一道从怛逻斯至下努舍疆（Nashajan al-Suf la，有学者将其比定为《新唐书·波斯传》之弩室羯城，又曰小石国城，《大唐西域记》作笈赤建国。因时代变迁，地域或有变动，9 - 10 世纪该城距怛逻斯 3 法尔萨赫），\_\_再经开苏里巴斯（Kasr B s，2 法尔萨赫，这是一块热地，葛逻禄人在此过冬）、\_\_库勒晓伯（Kul Shawb，4 法尔萨赫）、吉勒晓伯（Jil Shawb，4 法尔萨赫）、俱兰村（K l n，4 法尔萨赫）、白尔钦村（Bark n，4 法尔萨赫。松田寿男认为，此地为古之千泉）、艾斯白拉（Asbarah，4 法尔萨赫，即阿史不来城，属石国，山中产绿松石）、努兹开特（N zkat，8 法尔萨赫）、胡兰杰瓦（Khuranjaw n，4 法尔萨赫）村镇、久勒（J l，4 法尔萨赫，学者比定为今伏龙芝附近克留切夫废墟）、\_\_萨利赫村（S righ，7 法尔萨赫，学者比定为伏龙芝东 33 - 34 公里的克拉斯诺列契村边的废墟），\_\_到达突骑施（Al-Tunkash）的可汗城（Mad nat Kh q n，4 法尔萨赫。古达玛称此地为突厥可汗村），\_\_再至奈瓦契特（Naw kit，4 法尔萨赫，该地位于楚河河谷上游）、\_\_库巴勒（Kub l，3 法尔萨赫，即碎叶城，故址在吉尔吉斯斯坦之托克马克西南 8—10 公里的阿克·贝欣废墟），\_\_然后东行至上努舍疆（即上拔塞干、八儿思罕[Barskhan]），\_\_它是中国的边界。由碎叶（库巴勒）到中国边界（上努舍疆），驼队走 15 天，突厥邮差仅用 3 天即可跑完这段路。从怛逻斯至碎叶城，全程 59 法尔萨赫，约合 368 公里。\_\_

以上是伊本·胡尔达兹比赫的记述。古达玛则记述了另一条道路，即：从赭时出发，经过军营（Mu‘ askar，2 法尔萨赫）、鹤尔凯尔德（Gharkard，

5 法尔萨赫，位于沙漠中)、艾斯比沙卜(Asb sh b, 4 法尔萨赫)、沙拉布(Sh r b, 4 法尔萨赫，位于沙漠中，该地有两条大河，即 Maw 河及 Y ran 河)，乘小船至白杜贺开特(Bad khkat, 4 法尔萨赫)、台姆塔吉(Tamt j, 5 法尔萨赫)及巴尔伽吉(B r j j, 4 法尔萨赫，即千泉)，再至白尔库阿布(Bark b) 河的河上旅舍(6 法尔萨赫)，渡河至右岸(南岸)，然后至沙窝格尔(Sh wagher, 3 法尔萨赫)、久维克特(Juw kt, 2 法尔萨赫)及怛逻斯(2 法尔萨赫)。从巴尔伽吉(千泉)至怛逻斯凡 13 法尔萨赫，约合 81 公里(162 华里)。从怛逻斯城可到下拔塞干(N shaj n al-Asfal, 3 法尔萨赫)，再到群山中的开苏里巴斯(Kasr b s, 2 法尔萨赫)，其地之左侧(北方)为古姆(Qumn)，古姆是葛逻禄国的第一个去处，从古姆至开义玛克(Kaym k) 国边界 2 法尔萨赫。

古达玛又记云：从开苏里巴斯经库勒晓伯(K l Shawb, 4 法尔萨赫)，至俱兰(K l n, 4 法尔萨赫，位于沙漠中，怛逻斯到此地 14 法尔萨赫)，然后过富庶大城白尔钦(Bark , 4 法尔萨赫)至阿史不来城(Asbarab, 4 法尔萨赫)，再至大城努兹开特(N zkat, 8 法尔萨赫)、胡兰杰瓦(Khuranjaw n, 4 法尔萨赫)、久勒(J l, 4 法尔萨赫)、萨利赫(S righ, 7 法尔萨赫)，然后到突厥可汗村(Qaryatu Kh q n al-Turkiyyi, 4 法尔萨赫)，过开义尔米布拉卧(Kayrmi br w, 2 法尔萨赫)、奈瓦契特(Naw kit, 2 法尔萨赫)大城、班吉卡(客)特(Banj kt, 2 法尔萨赫)镇，再至碎叶水城(2 法尔萨赫)。奈瓦契特有大路通向上拔塞干(1 法尔萨赫)，此大路名为泽卡特(原文作鲁凯布，张广达先生据加尔迪齐书校改——引注)。碎叶水(S y b) 城乃是两个镇，一个叫“库巴勒”(Kub l)，另一个叫“萨虎尔·库巴勒”(S gh r Kub l)。从萨虎尔·库巴勒到上拔塞干，驼队在有牧草和水源的路上行走 15 天(约 75 法尔萨赫——引注)，突厥驿骑可用 3 天跑到。上拔塞干位于中国边界。——

值得注意的是，据古达玛所记，萨虎尔·库巴勒往东走到上拔塞干，要走 15 天；往西退回到奈瓦契特，再到上拔塞干仅有 5 法尔萨赫(31.2 公里)。按：奈瓦契特到位于伊塞克湖东南岸的上努舍疆(即上拔塞干)，无论如何也不止 1 法尔萨赫路程。古达玛此处记述看来有误。

据古达玛记述，通拔汗那(费尔干纳)的路具体走向为：从扎敏出发，经萨巴特(S b t, 2 法尔萨赫)、俱战提(Khujandah, 10 法尔萨赫，即今塔吉克斯坦苦盏市，原列宁纳巴德)，然后又分为两叉，一路通向石国和银矿(伊腊克和比良坎克)，另一路途经沙姆葛尔(S mghar, 5 法尔萨赫)、哈吉斯坦(Kh jist n, 4 法尔萨赫，此地产盐，石国、俱战提的食盐均出自该地)、土尔木甘(Turmuq n, 6 法尔萨赫，伊本·胡尔达兹比赫作 7 法尔萨赫)、巴布(B b, 伊本·胡尔达兹比赫写作 Madinatu B b, 意为“门”城，3 法尔萨赫)，再至拔汗那城(又称 Akhs kt, 4 法尔萨赫)。——然后从拔汗那到固巴(Qub , 10 法尔萨赫)城、窝什( sh, 10 法尔萨赫，即今吉尔吉斯斯坦奥什城。宋岷认为，它就是汉代的贰师城——)及乌兹坎德(zkand, 即今吉尔吉斯斯坦乌兹根城，靠近中国边界)，再走 2 天(约 10 法尔萨赫)到艾特巴什(Atb sh, 《元史·西北地附录》作阿忒八失，其名存至今，今译阿特巴希)，艾特巴什城位于吐蕃和拔汗那之间的高原(即葱岭，帕米尔高原)山路上，从这儿走 6 天不见人烟的山路到上努舍疆(上拔塞干)，从上努舍疆至“土胡兹胡尔”(al-Tughuzghur, 又译托古兹古思，即九姓乌

古斯，回鹘人的一支)可汗的地界有6天行程；\_\_伊本·胡尔达兹比赫则云，从上努舍疆至土胡兹胡尔可汗都城有3个月行程，该城有12座铁门，许多人信奉祆教，该城左边(即北方)是开义玛克王国，该城距中国300法尔萨赫(约1872公里)。

## 二

《新唐书》所记中国至中亚道路，其路线与阿拉伯地理学家所记多数一致，但里程有很大差异。《新唐书》卷43下《地理志下》摘录了唐德宗贞元年间(785-805)宰相贾耽所撰《皇华四达记》，记载了由安西入碎叶、怛逻斯的道路。贾耽记云：

“安西西出柘厥关，渡白马河，百八十里西入俱毗罗磧。经苦井，百二十里至俱毗罗城。又六十里至阿悉言城。又六十里至拨换城，一曰威戎城，曰姑墨州，南临思浑河。乃西北渡拨换河、中河，距思浑河百二十里，至小石城。又二十里至于祝(原作于阗，讹矣——引注)境之葫芦河。又六十里至大石城，一曰于祝，曰温肃州。又西北三十里至粟楼烽。又四十里度拔达岭。又五十里至顿多城，乌孙所治赤山城也。又三十里渡真珠河，又西北度乏驿岭，五十里渡雪海，又三十里至碎卜戍，傍碎卜水五十里至热海。又四十里至冻城，又百一十里至贺猎城，又三十里至叶支城，出谷至碎叶川口，八十里至裴罗将军城。\_\_又西二十里至碎叶城，城北有碎叶水，水北四十里有羯丹山，十姓可汗每立君长于此。自碎叶西十里至米国城，又三十里至新城，又六十里至顿建城，又五十里至阿史不来城，又七十里至俱兰城，又十里至税建城，又五十里至怛逻斯城。”

在上述记载中，安西至热海(伊塞克湖)段学者研究甚多，\_\_勿庸多言。

《新唐书·地理志》行文过简，有从略之弊，所记里程总数往往偏少。《太平寰宇记》卷156“安西大都护府”条云：安西至碎叶总里程为一千九百六十里；而《新唐书·地理志》所记仅有一千一百里。对后者之谬，岑仲勉先生早有考辨。关于热海以西里程，仍有不少讹误和疑点，实有探究之必要。而探究里程，首先要明了唐代里程长度。

关于唐代里程长度，学者歧异较多。\_\_专治中国科技史的闻人军先生考订，一唐小里等于442.905米，与隋里相同；一唐里等于531.486米；天文大地测量及道里记载，一般用唐小里。\_\_照此推算，五十唐小里约合44.29华里。玄奘和贾耽等所记之“里”，应是唐小里。笔者同意此考。而周连宽先生则认为，1公里等于2.558古汉里，唐里与古汉里相同，即1古汉里等于0.3909公里。\_\_此说备考。

里程长度既明，则可考里程记述当否。碎叶至热海之距离，贾耽记为二百八十(唐)里(约合248华里)，再加上叶支城至碎叶川口这段距离。查碎叶(阿克·贝欣废城)至伊塞克湖最西端之距离，约为110-120公里，与贾耽所记大体符合。《大唐西域记》则把这两地之距记为五百余里(另文讨论)。

贾耽称裴罗将军城(即托克玛克以南约15—16公里处的布拉纳废城)与

碎叶城相距二十里（17.7 华里），这与今日考古所证两城相距 12—14 华里之数略有差异。这可能是由于唐代交通路线较为迂回之故。关于十姓可汗在碎叶城北四十里羯丹山立君长之史实，也为加尔迪齐（G rdiz）所证实。\_\_\_米国城则难以确定。《唐书》所记米国，《大唐西域记》作弭秣贺（位于颯秣建国东南），冯承钧指定该国治在今撒马尔罕东南 96.5 公里的模安（Maghiar）。\_\_\_然撒马尔罕至碎叶里程在 945 公里左右。贾耽所言米国城难与玄奘所记弭秣贺国相等同。其中原因，或是贾耽所记有误，或是米国城与弭秣贺实属两地。从地望上看，贾耽所言米国城似指加尔迪齐所指出的胡特科雅勒（古达玛作胡特科帕勒）村，该村距碎叶城 1 法尔萨赫，约 12.5 华里；该村首领出身于突骑施部。\_\_\_也可能米国城是指碎叶以西的班吉克特（Banj kt）大镇，该镇东距碎叶 2 法尔萨赫（约 25 华里），西距“奈瓦契特”（Naw kit）城也是 2 法尔萨赫。\_\_\_

至于“新城”，也是一个颇多疑问的地方。《新唐书》卷 221 下《西域传》记曰：“新城之国。在石东北羸百里，有弩室羯城，亦曰新城，曰小石国。后为葛逻禄所并。”弩室羯城，玄奘言称笈赤建国（在恭御城以南四五十里）。季羨林、冯承钧等认为，新城即弩室羯城（笈赤建国），为穆斯林地理文献中的 Nujakath、Nujiakth 或 N jakth 之对音；Nujakath 即下努舍疆，苏联考古学者将此城比定为塔什干地区的汗阿巴德（Xa a a）。\_\_\_伊本·胡尔达兹比赫和古达玛皆云，下努舍疆在怛逻斯以东 3 法尔萨赫（18.7 公里）。实际上，“努舍疆”（Nushajan）之拼法，与 Nujakath（Nujikath）尚有较大差异。贾耽所言之“新城”，距碎叶城四十里左右（35.2 华里），正与穆斯林作者所言之碎叶城以西 3 法尔萨赫（18.7 公里）的奈瓦契特（Naw kit）城地望相当。\_\_\_因此，张广达师也曾认为，奈瓦契特大城即新城；Naw kit，意为“新城”。\_\_\_值得注意的是，古达玛也记云，从碎叶西行至奈瓦契特，再顺鲁凯布（或泽卡特）路走 1 法尔萨赫（6.24 公里）可至“上”努舍疆。\_\_\_也许贾耽把这个努舍疆混同为“新城”了。不管怎样，贾耽所言之新城与玄奘所称之笈赤建国不是同一地方，这是可以肯定的。

从新城至阿史不来城的区间里程和路线，《新唐书》与穆斯林著述相差甚远。两地之间有众多河流，直线距离也在 370 华里以上。贾耽所记两地里程百十唐里（约合 97.5 华里），肯定有误。伊本·胡尔达兹比赫和古达玛把这两地里程记为 31 法尔萨赫（约合 387 华里），与今日里程大体相当。伊本·胡尔达兹比赫所记之久勒城（距阿史不来城 16 法尔萨赫），德国学者托玛舍克（W. Tomaschek）勘同为今吉尔吉斯斯坦伏龙芝；伏龙芝距阿史不来城（Asbarah）93 公里，与伊本·胡尔达兹比赫所记（99.8 公里）大致相符。萨利赫（克）村距久勒 4 法尔萨赫（约 25 公里），苏联考古学者比定为今伏龙芝东南 33—34 公里处的克拉斯诺列契村（红水村）边废城，\_\_\_伊本·胡尔达兹比赫所记里程比今日里程少 8—9 公里。由此看来，新城至阿史不来城之路线及里程，以穆斯林地理学家所记较为准确。至于贾耽所言顿建城（东距新城六十唐里，西至阿史不来城五十里），很难在穆斯林地理著述中勘同。在奈瓦契特以西 4 法尔萨赫的突厥可汗村（城），似与顿建城地望相若。“顿建”可能指某个突厥小可汗。而贾耽所称的税建城，距怛逻斯仅五十里。从距离上看，该城当指下努舍疆（下拔塞干）；但下努舍疆在《新唐书·波斯传》中记为弩室羯城。因此，此税建城不知贾耽所指何处。阿史不来城因阿史不来河（至今仍称此名）而得名。该城至俱兰里程，伊本·胡尔达兹比赫



和古达玛均谓 8 法尔萨赫（约合 100 华里），贾耽则称仅有七十唐里（约合 62 华里）。俱兰，沙畹认为即石汗那（Saghaniyan），位于科克恰河流域；    而冯承钧则把石汗那比定为中亚阿姆河北支流苏尔汗（Surkhan）河上游，今名迭脑（Denau，意为新村）。    迭脑（迭纳乌）位于塔什干西南、撒马尔罕东南，肯定不当阿史不来城至怛逻斯城之道。显然，俱兰不能比定为石汗那。古达玛说：从怛逻斯城至沙漠中的俱兰（K l n），全程为 14 法尔萨赫（87.4 公里），此沙漠及其边缘也被称作俱兰。……从俱兰至沙漠中的阿史不兰城为 8 法尔萨赫（约 50 公里），阿史不兰城位于俱兰沙漠的边缘上。    据此记述，俱兰城当在今日莫因库姆沙漠西南边缘的阿克托别城附近。

### 三

《新唐书》卷 40《地理志》“北庭大都护府”条介绍了自庭州西行至碎叶的大道（《元和郡县图志》卷 40“庭州”条称之为“碎叶路”）：

（庭州）西六十里有沙钵城守捉，又有冯洛守捉，又八十里有耶勒城守捉，又八十里有俱六城守捉，    又百里至轮台县，又百五十里有张堡城守捉，又渡里移得建河，七十里乌宰守捉，又渡白杨河，七十里清镇军城，又渡叶叶河，七十里叶河守捉，又渡黑水，七十里黑水守捉，又七十里东林守捉，又七十里西林守捉。又经黄草泊、大漠、小碛，渡石漆河，逾车岭，至弓月城。过思浑川、蛰失蜜城，渡伊丽河，    一名帝帝河，至碎叶界。又西行千里至碎叶城，水皆北流入碛及入夷播海。（从庭州至碎叶凡一千八百九十里——引者统计。）

根据上述记述，结合《资治通鉴》卷 119《高宗纪》永徽二年七月胡三省注，以及《元和郡县图志》卷 40“庭州”条记述，我们可以推断唐代庭州至碎叶的路线及里程。《资治通鉴》卷 199 胡三省注云：“弓月城在庭州西，千有余里。”李吉甫《元和郡县图志》卷 40“庭州”条云：庭州“西至碎叶二千二百二十里。”这样，庭州至弓月城千余（唐）里（886 余华里），弓月至碎叶城约一千二百里（1063 华里）。从布哈拉出来的道路，到了碎叶后又延伸至唐代庭州（今新疆吉木萨尔县国庆乡护堡子旧城遗址），    与丝绸之路北道相连。从庭州出发的碎叶路，显然比安西——碎叶道（据《太平寰宇记》卷 156，此道里程一千九百六十里）要远二百六十唐里左右。但耐人寻味的是，李吉甫把沿天山北麓西行的庭州——碎叶道称为“碎叶路”，而不称安西至碎叶道为碎叶路，尽管后一条道路要近得多。看来，从庭州出发西行的通道是唐代中后期中国通往碎叶的官道。

在穆斯林地理学家笔下，往东的道路东端总辏碎叶，然后往东北和东南分道。而玄奘、贾耽所记西行路线，也都必经碎叶。因此，碎叶为中亚通往中国道路的咽喉，其地位与敦煌几同。

自 8 世纪开始，中国人往返中亚，大多取丝路南道之进出葱岭孔道。开元十五年（公元 727 年），新罗僧慧超由天竺取道中亚返归安西。慧超由康国（撒马尔罕）往东回返路线为：康国——跋贺那国——骨咄国——吐火罗国，东行七日——胡蜜国，东行十五日——过大播蜜川——葱岭镇，步行一月——疏勒国——东行一月，至龟兹国（即安西大都护府）——焉耆国。

跋贺那，即跋贺那，又作拔汗那，即费尔干纳。骨咄，应是 Khottal 之对音，《大唐西域记》作珂咄罗，位于护沙河（Wakhsh）与喷赤河（Pandj）之间，其主城为库罗勃（Kulub），在今杜尚别市东南。日本学者长泽和俊把骨咄国比定为今库利亚布附近。慧超说，骨咄国王原是突厥种族；此国以北是突厥所住境界。玄奘云：“珂咄罗国……东接葱岭至拘谜陀国。”吐火罗国，《大唐西域记》作覩货逻。《新唐书·西域传》称：“吐火罗……居葱岭西、乌浒河之南，古大夏地。……大夏即吐火罗也。”据日本学者内田吟风研究，唐初以后的吐火罗国为突厥族所建，其都城在昆都士（Qunduz，《西域记》作活国）附近的阿缓小城（War - Waliz）。拘谜陀国即穆斯林地理书中的 Kum dh，其中心城市是位于奥克萨斯河弯曲部的卡拉·依·胡姆。胡蜜国，《唐书》及《悟空行纪》作护密，《西域记》作达摩悉铁帝国，在今阿富汗东北部的瓦罕（Wakhan）溪谷，其都城塞迦审城被长泽和俊比定为阿姆河弯曲处西南方的伊什卡希姆。大播蜜川，《西域记》作波谜罗川，即帕米尔川，为帕米尔高原（葱岭）上的八大平川之一，也即与帕米尔河汇合西流的奥克苏斯河上游，又称喷赤河。葱岭镇，即葱岭守捉。贾耽《入四夷道》云：“自疏勒西南入剑末谷、青山岭、不忍岭，六百里至葱岭守捉，故羯盘陀国。”羯盘陀国在蒲犁（塔什库尔干）以西。

慧超归国路线是从拔汗那往西南至昆都士，再往东走。而伊本·胡尔达兹比赫所记则是从拔汗那直接往东行。看来，慧超所走之路并不为阿拉伯地理学家所熟悉。贞元年间（785—805年）悟空、宋乾德四年（966年）行勤等都是经由于阗、塔什库尔干而进出的。

安史之乱后，河西为吐蕃所占，西域通中原之路为避吐蕃势力而改取回纥（鹞）道。贞元二年（786年），伊西、北庭节度使李元忠等就是假道回鹘，得至长安。贞元五年（789年）悟空自西天（印度）返国，也是经于阗到安西，再到北庭，取回鹘路归返中原。

自晚唐大中年间（847—859）甘州回鹘与中原通使后，直至宋朝初年，朔方道之灵州取代河西道南段。敦煌文书《西天路竟》（S.0338，黄盛璋认定此文书写于宋乾德四年，即公元966年后不久），和田塞语文书《使河西记》（写于925年），高（平）居海《于阗（国）行程录》（又称《居海记》，当写于出使归返之年，即942年后不久），都证实了这一点。为求近便，人们有时也走夏州入回鹘道。宋太平兴国六年（981年）王延德使高昌，就是自夏州渡河，经沙碛，历伊州，至高昌；从夏州至龟兹需90天。

穆卡达西在谈及中亚各地输出商品种类时，提到“从突厥斯坦和胡塔梁（即骨咄）往这些地方（指中亚各地）赶来马和骡”。显然，从河中到骨咄的通道一定为当时一些中亚商人所知晓。但奇怪的是，伊斯兰地理学家对这条通道没有详细记述。估计当时中亚很少有人走费尔干纳——骨咄——葱岭——疏勒（或于阗）这条线。这至少与以下两个因素有关：一是中亚粟特人在传统上一直向突厥草原进行殖民活动；二是喀喇汗王朝的兴起。

早在伊斯兰前时代，粟特人就开始了向突厥草原的殖民活动，建立了众多的商业殖民点。从6世纪开始，粟特人进一步向东深入，沿丝绸之路在罗布泊地区和塔里木盆地周边地区，以及沙州、凉州、六胡州（灵州、夏州以南之地）和内蒙诸地建立了粟特人聚落。9世纪以来，河中穆斯林仍继续粟特人的殖民传统，在锡尔河下游修建了三座伊斯兰城市，即毡的（在锡尔河右岸，今哈萨克斯坦克孜尔奥尔达东南）、库瓦拉和养吉干（其废城名为詹

干特)。这些移民城市和殖民聚落对扩大河中地区对东方的贸易起了很大作用。锡尔河流域的粟特殖民聚落有道路通往曳至河（额尔齐斯河），在曳至河岸生栖着游牧和半游牧的奇马克人（钦察人的祖先）和寄蔑人；从曳至河往东，可至黠戛斯人居留的地方。这些游牧民或半游牧民的生活必需品，就通过河中穆斯林和粟特商人的中介而购得或交换得到。与游牧民的贸易成为萨曼朝（820 - 999 年，“萨曼朝”并不等于“萨曼王朝”）统治时期中亚的大宗贸易。所以，草原之路就相对兴盛。

在萨曼朝崛起时，喀喇汗朝（840 - 1212 年）也在东边兴起，称雄七河地区、伊犁河谷和喀什噶尔地区。喀喇汗王朝建立后，副可汗奥古尔恰克系（先驻怛逻斯，893 年后迁到喀什噶尔）与萨曼王朝交恶。双方在 893、904、990、992、996、999 年多次交战。于阗大宝王国作为一个传统的佛教国家，与萨曼王朝关系也较为紧张。公元 939 年（于阗王李圣天同庆二十八年），一位“中国君王”派使者到布哈拉，要求萨曼王朝（874 - 999）君王纳斯尔二世（914 - 943）称臣纳贡，被后者拒绝。据马雍先生研究，这位“中国君王”即于阗王李圣天。

此外，唐王朝在 907 年灭亡，五代十国割据达七十多年。战乱兵祸，也对中亚与东方的贸易和交往产生很大影响，严重阻碍了商路的畅通。因此，宋大中祥符二年（1009 年），喀喇汗（黑汗）王朝使节对宋朝皇帝说：“昔日道路尝有剽掠。”

这样，传统的敦煌——安西（龟兹）——疏勒，或于阗——中亚之道就被阻隔了。

10 世纪初，契丹（辽）兴起。辽朝除了偶尔在河西走廊用兵之外，对西域一向以友好态度相待。辽在上京特置榷场，从事国际贸易。而且，在 10 世纪 90 年代前，驻在八刺沙衮的喀喇汗王朝大汗巴兹尔系与萨曼王朝交好，多次得到后者的支持。两者往来较为密切。这样，传统的草原丝绸之路就进一步发展，延伸至辽朝上京。《辽史》记云，天赞二年（923 年）波斯国来贡；次年，大食国来贡。辖戛斯（即黠戛斯）人也于公元 931、962、976 年多次来人、来贡。这儿的“波斯国”当指东伊朗语族的萨曼王朝。辽朝对来贡者回赐甚多，“至少亦不下四十万贯”。这种所谓进贡、回赐，实质上就是商业贸易的一种形式，只是史家记之曰“进贡”罢了。

综上所述，我们可以得出以下结论：

（1）公元 9 世纪以前，中亚东来道路西起木鹿（谋夫），东汇碎叶。碎叶为中亚通往中国道路的咽喉，其地位与敦煌不相上下。从碎叶可至安西（龟兹）和庭州，然后东经西州、沙州，沿河西走廊东至中原。自 9 世纪以降，则主要从碎叶东行，沿天山北麓至庭州，然后走回鹘道至中原或至契丹（辽）辖境。庭州—碎叶道应是该时期唐朝至中亚的官道。

（2）从 8 世纪开始，中国人往返中亚，则大多取丝路南道之进出葱岭。具体地说，就是走于阗或疏勒—葱岭—骨咄道。但各种迹象表明，这条通道并不为多数东来中亚诸胡所取。

（3）笔者主张，碎叶以西道路里程以穆斯林地理学家为信，碎叶以东则取中国史籍和出土文书所记较宜。但《新唐书·地理志》等所记里程，不足凭信。

（4）贾耽所言“米国城”并非《大唐西域记》之“弭秣贺”；贾耽所言



之“新城”与玄奘所记之“笈赤建”不能勘合，新城应指穆斯林著述中的奈瓦契特(Naw kit)。贾耽所记新城至阿史不来城区间里程和路线有误，当以阿拉伯地理学家著述为准。

(5) 俱兰城不能如沙畹、冯承钧先生所认为的那样，比定为石汗那；俱兰城当在今日莫因库姆沙漠西南边缘的阿克尔托别城附近。

## 16 世纪欧洲人的中国观 ——门多萨及其《中华大帝国史》

张 铠

1585 年西班牙奥斯定会修道士胡安·冈萨雷斯·德·门多萨所著《中华大帝国史》一经问世，立刻在欧洲引起轰动，仅在 16 世纪余下的区区十多年间，即先后被译成拉丁文、意大利文、英文、法文、德文、葡萄牙文以及荷兰文等七种文字，共发行 46 版，堪称盛况空前。事实上，该书是 16 世纪有关中国自然环境、历史、文化风俗、礼仪、宗教信仰以及政治、经济等概况最全面、最详尽的一部著述，也是《利玛窦中国札记》发表以前，在欧洲最有影响的一部专论中国的百科全书。

《欧洲与中国》的作者赫德森（G.F.Hudson）曾指出：“门多萨的著作触及到古老中国的生活本质，它的发表可以看作是一个分界线，从此为欧洲知识界提供了有关中国及其制度的丰富知识。”美国学者拉赫（D.F.Lach）认为：“门多萨的著作的权威性是如此之高，它可以作为 18 世纪以前所有有关中国著作可供比较的起点和基础。”法国专事研究基督教史的裴化行指出：甚至《利玛窦中国札记》，“在研究中国内情及其学术的团体中，都不能和它争胜。”

门多萨《中华大帝国史》一书为什么在 16 世纪的欧洲能引起偌大的反响并且直至近世仍得到极高的评价？这就是本文所要讨论的问题。

### 一时代与生平

胡安·冈萨雷斯·德·门多萨（Juan Gonzales de Mendoza）1545 年出生在西班牙的多莱西亚·德加麦罗斯（Torrecilla de Cameros），当时正是西班牙帝国由盛而衰的转折时期。

从 711 年起，阿拉伯倭马亚王朝军队越过直布罗陀海峡，入侵西班牙。不久，除毗邻法国的一小块地区外，几乎整个伊比利亚半岛都为阿拉伯人所占领。为了收复失地，西班牙人进行了长达 7 个世纪的艰苦斗争。在这一过程中，民族斗争上升到圣战的高度，即“十字架”与“新月”之战。因此，天主教在西班牙人的精神领域取得至高无上的统治地位。但要把十字架插遍阿拉伯人占领的地域就要有王权的支持和骑士的宝剑来开路。也就是说，要想在西班牙建立天主教的精神王国，就必须以世俗的帝国为基础。于是在收复失地的漫长历史进程中，西班牙形成了僧侣、国王以及贵族骑士三位一体的神权、王权以及宗法特权相结合的社会结构。

1492 年西班牙人民终于取得收复失地的最后胜利。被尊称为天主教国王的西班牙君主伊莎贝尔女王与费尔南德国王立即感觉到，如果没有新的征服目标，那么充满宗教狂热的教会势力以及富于冒险精神、掠夺成性的骑士集团将对王权构成巨大的威胁，同时也将成为造成西班牙国内动乱的因素。于是把“祸水”引向东方成为西班牙的重要国策，即：组织新的十字军，远征东方，从信奉伊斯兰教的奥斯曼帝国手中夺回圣地耶路撒冷，进而攻占君士坦丁堡，重新打开通往东方的商路。如果能实现这一目标，不仅可以使西班牙国王成为全世界的君主，而且东方的财富也将会源源不绝地流入西班牙。

牙。哥伦布带着西班牙国王致中国“大汗”的国书，于1492年率船队西航的目的，就是想打通驶向中国的航路，通过与中国等东方国家的贸易，为组织新的十字军远征筹集经费。

哥伦布意外地到达了美洲。

在西班牙征服美洲的过程中，十字架与宝剑始终相辅相成。教会势力深知，意欲建立一个笃信天主教的精神王国必须以世俗的王国为依托。这种把精神王国与世俗王国相结合的理想就是建立“世界天主教君主国”。

1565年，西班牙将帝国边疆扩展到菲律宾群岛。从此以菲岛为基地建立一个包括中国在内的“东方天主教君主国”则成为西班牙传教士孜孜以求的目标。为此，菲岛殖民当局曾多次向西班牙王室提出用武力征服中国，进而使中国基督教化的建议，并拟定了详尽的征服中国的计划。

然而在菲利浦二世时代，西班牙已陷入全面经济危机之中。物价高涨，各类商品极为匮乏。不仅菲律宾，甚至拉丁美洲殖民地的相当部分商品都需仰仗中国的供给。菲利浦二世从西班牙的全球战略及本国具体国情出发，并没有批准菲岛殖民当局提出的远征中国的计划。在1577年4月29日给菲岛总督桑德的回信中他写道：“你所议征服中国之事，容当日后考虑。当前不可贸然行事，而应当与中国人保持友好关系。尤戒和那些与中国人之海寇为伍，不给中国人以任何仇视我们的口实。”这段文字表明了西班牙最高当局的对华策略：在西班牙本国经济陷于严重危机的情况下，应保持并不断推进对华贸易，用中国的物质财富保障菲律宾和拉丁美洲殖民地对生活必需品日益扩大的需求，而不要轻易对中国采取军事行动。当然，西班牙王室还有更深一层的考虑，即担心菲岛教会直接过问和插手中国事务会使其发展成为足以和王室对抗的地方性分立势力。因此，菲利浦二世开始考虑向中国派出王室代表的可能性，企图通过与中国皇帝的直接接触来影响中国的国策和宗教信仰。

1581年在西班牙王室决定实施向中国派遣使团计划时，门多萨被委任为使团团团长。他的个人的条件，正符合王室使命的要求。门多萨自幼受过良好的教育，17岁去墨西哥，历时9年。1564年他加入奥斯定会，成为一名修道士。在墨西哥，他一面潜心研究神学、语法和艺术，一面在当地热心传教，因而具有在“异域”开拓事业的能力和经历。他在墨西哥期间，正逢米格尔·洛佩斯·德莱古斯比（Miguel Lopez de Legazpi）率船队远征并占领菲律宾，墨西哥成为从西班牙派往菲律宾的传教士和各级官吏的中转站，同时也是他们返回西班牙的必经之地，那时有关菲律宾和中国的各种信息成为当地引人注目的话题并引起门多萨对东方事物的浓厚兴趣。

1573年菲律宾主教迭戈·德·埃雷拉（Diego de Herrera）从菲岛返回西班牙，想争取菲利浦二世给西班牙在东方的扩张活动以更大的支持。当他途经墨西哥时，看中了门多萨的才华及其对东方问题的学识，便选择门多萨与他同行，并于1574年8月12日返抵西班牙。

1574年9月14日菲利浦二世在马德里宫廷接见了埃雷拉和门多萨一行。在听取了埃雷拉有关菲律宾和中西两国关系的详尽汇报后，菲利浦二世即表示意欲向中国派遣使团并决定成立一个专门委员会研究具体方案。

不久，有关马丁·德·拉达（Martin de Rada）中国之行的报告转到西班牙，菲利浦二世阅后责成印度事务院主席安东尼奥·德巴第亚—麦耐塞斯（Antonio de Padilla y Meneses）正式组织派往中国的使团。麦耐塞斯与

门多萨私交颇深，而且知道他在墨西哥的经历以及他对东方问题的兴趣和广博的知识，于是推荐门多萨为出使中国的使团长并得到最高当局的认可。于是 1581 年门多萨与弗朗西斯科·德·奥尔特加（Francisco de Ortega）以及赫罗尼莫·马林（Lerónimo Marín）带着菲利普二世致中国皇帝的信函和赠礼离开西班牙并于 6 月 6 日抵达墨西哥。其中马林刚刚从福建返回西班牙，对中国是很熟悉的。有他参加使团，是完成出使任务的重要保证。

很可能是因为在对待如何使中国基督教化这一重大问题上存在分歧，门多萨一行在墨西哥并没有受到当地政府和宗教界的欢迎，而从菲岛返回墨西哥的官员也不支持向中国派出使团这一行动。所以门多萨一行只好于 1582 年悻悻然返回西班牙。

门多萨的中国之行没有获得成功；然而，他利用在墨西哥期间收集到的有关中国的宝贵资料却写出了旷世杰作《中华大帝国史》。

## 二 《中华大帝国史》的资料来源

如上所述，门多萨并没有踏上中国大地。他之所以能写出一部影响广泛的史著，是由于他充分利用了他同时代人有关中国的资料收集和研究成果。

地理大发现以后，很多西方的探险家、传教士，甚至一些“骑士”都曾在其信件、日记、札记以及旅行记中对中国有过记载和论述。但对门多萨颇具影响的，首先是葡萄牙传教士加斯帕尔·达·克鲁斯（Gaspar da Cruz）的《中国志》（Tractado em que se contém muito por estécó as cous da China）。

克鲁斯 1548 年从欧洲来到果阿，开始了他的东方传教生涯。1556 年他曾造访中国。虽然在广州一带他只盘桓月余，但他对中国产生了浓厚兴趣。他搜集了西方殖民者写下的有关中国的一些资料。例如，葡萄牙人加莱奥特·佩雷拉（Galeote Pereira）于 1539 至 1547 年间曾在中国沿海从事走私贸易，后为明廷拘捕并在狱中关押一年。开释后，他从福州经桂林、梧州出境。在他的书信里有很多关于中国的资料，克鲁斯对此曾加以利用。但《中国志》最重要的材料却来自中国的地方志以及其他著作的译文，这正是其著述价值之所在。

克鲁斯这部著作十之八九论及的是中国问题，这和他之前诸如费尔纳依奥·洛佩斯·德·卡斯坦赫达（Fernão Lopez de Castanheda）、若奥·德·巴洛斯（João de Barros）等仅部分论及中国的著作有着很大不同。在《中国志》中，他提到中国的长城、茶、用鱼鹰捕鱼、人工孵鸡、印刷术、以及妇女缠足陋习等内容，这些都是马可·波罗游记中所未有记载的。（也正因为如此，学术界不断有人著文，对马可·波罗中国之行的真实性表示怀疑。）仅从这一点来看，《中国志》在内容的广泛性和真实性方面较马可·波罗游记又有所前进。在论及中国科学技术水平，尤其是在农业和航海业方面，他认为超过了欧洲。同时他对中国人的生活和劳动方式都表示赞许。遗憾的是，当克鲁斯 1569 年返回葡萄牙时，正逢瘟疫流行，《中国志》1570 年 2 月出版时，他本人已因染病而亡。人们既处于瘟疫的恐怖侵袭之下，《中国志》又是用葡萄牙文写成，在欧洲懂这种文字的人不多，因而该书没有在当时的欧洲受到应有的重视。门多萨充分认识到该书的巨大价值，在自己的著述中不仅利用了该书的资料，而且在对待中国文化的态度上也颇受克鲁斯的启发和影响。

然而对门多萨帮助最大的应是西班牙奥斯定会修道士马丁·德·拉达的名著《中国札记》。

马丁·德·拉达 1533 年 7 月 20 日出生在西班牙的潘普洛纳，早年曾受过完整的教育。他不仅是位具有苦行精神的传教士，而且是位杰出的科学家。1565 年他随莱古斯比远征菲律宾，从此他开始把中国的基督教化作为自己的奋斗目标。

1574 年明朝把总王望高追剿“海盜”林凤至菲岛，并与西班牙殖民者达成协议：如西班牙当局将被围困在邦阿西南的林凤等捕获，则应将他们交给明廷处理；而王望高则应允回国时带领西班牙使节回福建商议传教及通商事宜。就这样，西班牙奥斯定会修道士马丁·德·拉达和赫罗尼莫·马林带领两名士兵米格尔·德·洛尔加(Miguel de Loarca)和佩德罗·萨米恩托(Pedro Sarmiento)于 1575 年 6 月 12 日搭乘王望高的战舰前往中国。

拉达一行从 1575 年 7 月 3 日至 9 日 14 日在福建滞留了两个月零九天。拉达的福建之行，使他有对中国进行实地的考察，返回菲岛后，就其所闻所见，写了一部《菲律宾群岛奥斯定修道会神甫马丁·德·拉达与其同伴赫罗尼莫·马林以及与他们随行的士兵在中国观察与体验到的事物》(Las Cosas que los Padres Fr. Martin de Rada, Provincial de la Orden de S. Agustin en las Islas Filipinas, y su companero Fr. Jeronimo Marin y Otros Soldados que fueron con ellos vieron y entendieron en aquel Reino；英文译本将书名简化为 The Relation of Fr. Martin de Rada，即《马丁·德·拉达札记》，本文中所谓的《中国札记》就是该书的习用简称)。该书第一部分记叙了拉达一行访问福建的始末；第二部分是关于中国国情的报道。这部著作的价值和影响主要体现在第二部分。该书第二部分共分 12 章，是对中国地理、历史、文化、政治、军事、经济以及社会民情、民俗乃至宗教信仰的百科全书式的介绍。拉达对中国社会的认识水平，无论在深度还是广度上，都比克鲁斯又有所进步。

地理大发现以后，西方人对于马可·波罗游记中盛赞的“契丹”或“震旦”(Cathay)与“中国”(China)是否为同一国家，众说纷纭。克鲁斯只阐明，“中国”(China)的正式名字是“大明”(Tame)。而拉达则科学地确证，“契丹”就是中国，按朝代，称“明”。由于这一历史悬案的解决，“奠定了一个新的地理时代”。历史上，很多人是通过 1615 年出版的《利玛窦中国札记》才得知此一结论的，所以人们往往将确证“契丹”就是中国这一功劳归于了利玛窦。

克鲁斯在其著作中仅简单提到明王朝实行两京、13 布政使司(俗称 13 省)的行政区划，而拉达则根据大量的中国文献经过综合比较，不但详尽介绍了明朝府州县三级或四级行政区的建制，还具体统计出明王朝共设置 155 府、235 州和 1155 县。在这一基础上，拉达又统计出中国各省人口户数和纳税人的数目，并对军队的编制、数量、武器装备以及中国的自然资源和社会财富的分配等等，都进行了数量分析。从马可·波罗以来，西方一直流传中国是个具有神话般财富的国家，到了拉达，欧洲人才第一次对中国国情有了具体、明确和较为科学的量化认识。可以说，在对中国的认识方面，拉达又深入了一步。

门多萨对中国社会的认识主要得力于马丁·德·拉达的《中国札记》。特别是拉达出访福建时，曾购买百余种中国图书典籍，并将其带回菲岛，交



由寓居在当地的华人将这些典籍或整部或部分译成西班牙文。拉达在写作《中国札记》时曾利用过这些资料。拉达故世后，上述资料辗转运回西班牙，又成为门多萨的资料宝库。这些图书涉及的内容十分广泛。门多萨在《中华大帝国史》第 17 章中，将上述图书内容共归纳为 28 类，主要涉及到：（1）中国疆域及 15 个省的设置；（2）贡赋与税收以及行政体制；（3）中国历史及帝王世系；（4）宗教与礼仪；（5）法律与教育；（6）民族与外交关系；（7）音乐与艺术；（8）自然科学的成就。门多萨告诉读者，他本人就收藏有一部中文书。

门多萨对中国的认识还得助于赫罗尼莫·马林与米格尔·洛尔加。他们都曾与拉达前往福建。1580 年菲利浦二世向中国派出使团时，马林作为使团的成员曾与门多萨同船前往墨西哥，并在那里滞留了 10 个月。他们朝夕相处，门多萨有机会向马林请教中国问题。洛尔加后来把他的在华见闻写入《信史》（Verdadera Relacion）一书中，这又给门多萨提供了一些新的资料。

再有，西班牙方济各会修道士彼得罗·德·阿尔法罗（Pedro de Alfaro）和其他三名同一教宗的修道士 1579 年游历广东省后，曾写有游记。1581 年至 1584 年方济各会修道士马丁·伊格纳亚奥·罗耀拉（Martin Ignacio Royola）从塞维利亚出发，途经中国，做了一次环球旅行之后，也曾写有札记。此两书中有关中国的记载给门多萨留下深刻印象，他把这两部旅行札记附录在《中华大帝国史》的第二部分中。

综上所述，由于门多萨广泛阅读和接触到 16 世纪有关中国的各类记载，因而他的《中华大帝国史》与其他同时代的同类著作相媲美，内容更丰富、更充实，也更全面。特别是他利用了一些中国典籍的译文，使他的著作更具有真实性和可靠性，在相当程度上弥补了他没有亲自造访中国的遗憾。为了表明这些中国资料对于他完成《中华大帝国史》的重要意义，门多萨如实地将他的这部名著命名为《依据中国典籍以及造访过中国的传教士和其他人士的记叙而写成的关于中华大帝国最负盛名的情事、礼仪和习俗的历史》（Historia de las Cosas más Notables, Ritos y Costumbres del Gran Reyno de la China, Sabidas asi por los Libros de los Mismos Chinas, como por Relaciones de los Religiosos, y otros Personas que Han Estado en el Dicho Reyno）。《中华大帝国史》不过是此书名的简称。

再有，门多萨其人不仅仅是一个普通的传教士，事实上他更是一位学者和政治家。他与西班牙政界上层人士直至国王，甚至教皇，都有直接联系。因此，他较之一般的传教士和探险家观察问题有更高的审视能力。他自青年时代起就一直对东方问题深感兴趣，对中国有较为深刻的认识，因此他的《中华大帝国史》不仅在资料上具有优势，而且体现出他极强的综合能力和分析能力。对于中国历史和文明的特点，他做了许多客观、恰当的分析，而不是从种族主义的偏见出发任意曲解，因而在极大程度上避免了片面性和狭隘性。我们还想指出一点，即门多萨的文学才华使《中华大帝国史》具有极高的可读性，他本人也被誉为第一流的古典作家和驾驭语言的大师。就其文体的优雅和用辞的规范程度来看，人们常把《中华大帝国史》与西班牙古典文学中最脍炙人口的名著《祈祷与沉思录》（Tratado de la Oracion y Meditacion）和《堂吉诃德》相媲美。

上述所有这些因素都使门多萨的《中华大帝国史》一经发表不仅立即引起轰动，而且具有隽永的魅力。

### 三 《中华大帝国史》的结构和内容

该书共分为两大部分。第一部分是对中国国情的综述。该部分，共分 3 卷。第 1 卷下列 10 章，重点介绍了中国疆域、地理概貌、气候、土壤分类、省的建制、城镇区划等概观。第 2 卷下列 10 章，主要讲过中国人的宗教信仰以及对超自然力的崇尚。第 3 卷下列 24 章，这里主要涉及到中国古代帝王的世系、宫闱秘闻、贡赋、差役、军队、战争、行政管理、司法、科举以及自然科学等概况。该书第二部分是由三篇旅行记构成。即分别记述了 1575 年拉达等的福建之行；1579—1580 年阿尔法罗等的广州之行和 1581 年伊格纳西奥从塞维利亚到中国的环球旅行。

16 世纪末的欧洲人主要是通过《中华大帝国史》的第一部分来认识中国的。在门多萨的笔下：（1）中国是个地域辽阔的文明古国，中国人自称“大明人”。全国划分 15 个省（明朝改行中书省为承宣布政使司，分其境内为南、北二直隶，13 承宣布政使司，常称 15 省——笔者），“每省都要比我们所熟知的欧洲国家为大”。（2）中国境内有完好的道路网，使城镇相连。路面平整、宽阔，“官道”可容 15 人骑马并行。路旁商店林立，两侧绿树成荫，如同罗马时代的大道一样。有些城市有水道相连，好似威尼斯。北京是世界上最大的城市。（3）中国人富有建筑才能。建筑用材举世无双，一种用“白土”做成的方块（即砖）坚硬无比，只有用锄才能将其砸碎。一座座邸宅有如庄园。中国最雄伟的建筑就是长城，长达 500 里格（每里格约合 5572 米），是为防御鞑靼人而修建的。筑造中 1/3 或 2/5 的劳工付出了生命。（4）中国物产丰富。蔬菜种类远较西班牙为多。仅橘子就有三个品种，即甜的、酸的和甜酸适度的。糖质地很好，非常洁白，价格也低廉。蚕丝色泽艳丽，质量超过西班牙格拉纳达的产品。“天鹅绒、丝绸和布匹价格如此之低，提及此点会使那些熟知西班牙和意大利纺织品价格的人大吃一惊。”中国人普遍穿着丝绸服装。中国农田管理得很好。没有一块荒弃的土地。一块块耕田错落有致，有如花园。矿产也很丰富。“这是世界上最富饶、而物价又十分低廉的国家。”（5）中国出产的手工艺品极为精致。1582 年西班牙国王喜获中国床单，织法之巧妙令菲利普二世惊叹不止。很多西班牙能工巧匠都来观赏、借鉴。瓷器很便宜，欧洲人原来以为瓷器是用粉碎的贝壳做的。最精致的瓷器是贡品，薄如玻璃。（6）中国商业发达，买卖兴盛。每条大街往往只经营一种行业。看到第一家商店就知道这一条街是卖什么商品的。中国匠人的手艺都是祖辈相传。中国货币种类繁多，金、银凭重量使用，而没有一定式样的金币或银币。（7）中国军队有步兵，也有骑兵。中国也有战舰，4 天内可征集 600 艘。中国士兵在数量上多于欧洲，在器械上处于均势地位，“这些士兵如果在胆识和勇气上能和欧洲各国士兵一样，他们可以征服整个世界。”（8）中国皇帝具有统治国家的全权。各级行政官吏有效地行使权力。他们是通过科举产生的。中国有完整的法律。官吏和贵族出门要坐轿，而妇女则从不在外从事社交活动。中国饮宴豪奢。中国人有自己的乐器。（9）中国历史悠久。有独特的教育体系。各类图书十分丰富。中国人富于文明和教养。（10）中国人在科学技术方面有很高的成就。欧洲人一向以印刷术的应用而自豪，“然而中国人早在德国人谷腾堡（Joan Gutenbergo）发明印刷术 500 年前已经用印刷术印制图书了。”门多萨认为印刷术是经俄



罗斯莫斯科大公国传入德国的。但他也不否认另一种可能性，即中国图书经海路（红海）传到欧洲，从而启发了谷腾堡。\_\_门多萨特别提出，在中国人所有的发明中，最令葡萄牙人和其他西方人震惊的是中国人也有火炮，而且在欧洲人之前已经使用火炮了。但对中国火炮的效能，欧洲人认识极不相同。拉达认为中国火炮陈旧，制造粗糙。而另一位船长阿尔蒂埃达（Artieda）在致西班牙国王书中却写道：“……中国人使用着与我们同样的武器。他们的大炮十分精良，炮筒比我们铸造的更精致，更坚固。”因为门多萨未到过中国，所以他没有对上述歧义做出自己的判断，但他还引用了后者如下一段文字：“中国城墙坚固，外面围以深壕（情况紧急时可放满河水），城门上架着大炮，中国人认为这是最好的防御工事。城墙上，长官率士兵日夜守卫。如不得到城市最高当局的批准，任何外国人是无法靠近该城的。”\_\_门多萨摘引这一大段有关中国城市设防的论述，绝不是无目的的。这实际上表明，他倾向于中国火炮是有威力的。此外，门多萨对于中国造船、造纸以及其他工艺都有所介绍，并一一指出优于欧洲的方面。

在有关中国古代科学技术发展水平的评价上，16世纪的西方人抱着两种明显的对立观点。克鲁斯在《中国志》中曾盛赞中国的科技成果，而马丁·德拉达则认为除了用中草药治病外，中国人对物质世界很少有什么认识。门多萨显然倾向于克鲁斯的观点，而对中国科学技术的发展水平做了更全面的介绍，其评价也更高。像中国的造船水平，克鲁斯着重介绍了中国船队的庞大规模，甚至比喻说，中国皇帝能够用船在中国与马六甲之间搭起一座桥梁，并对中国船只的类型以及龙骨水车的应用做了说明。而门多萨除上述内容外还进一步阐述了中国造船的舱缝技术，由于填缝使用的添加剂十分合理，不但防水还可防虫，使中国船只使用寿命比欧洲长两倍。在论及中国印刷术时，克鲁斯只提及中国已经有900年使用印刷的历史。而门多萨如前所述，则阐明了中国使用印刷术的来龙去脉，以及印刷术西传的路线。在中国火器的应用方面，门多萨也传达给西方人更多的信息。科学技术水平是衡量一个国家和民族综合国力的重要指示器。门多萨对中国科学技术水平的客观评价无疑对于西方人了解、认识中国起到了重要作用。

通过上面对《中华大帝国史》内容的概述，我们可以看到门多萨基本上把16世纪中国的形象较为客观、较为真实地介绍给了欧洲。而当时的欧洲国家也确实是以此为出发点来制定他们的对华政策的。即，它们面对的是一个具有悠久文明和历史的强大帝国。它丰富的物产，发达的经济，完善的国家体制和强大的国防力量使西方国家只能把中国当作贸易的伙伴而不是直接的侵略对象。门多萨所得出的中国处于和欧洲国家平等发展阶段，甚至在物质财富生产的某些方面仍优于欧洲的结论，实际上对西方殖民者的侵略势头起到一定的遏制作用。

当年《马可·波罗游记》发表后，立即在欧洲引起轰动。但人们读后，很多人对马可·波罗所赞誉不迭的东方帝国是否如他所述的那样富饶、昌盛，难免表示怀疑。所以在马可·波罗临终前，有人让他坦白承认游记中的内容纯属伪造。马可·波罗痛苦地表示，他有关中国富有程度的叙述，还不到中国实际富有程度的一半。《中华大帝国史》的发表终于使人们相信《马可·波罗游记》并非是编造的神话。门多萨在致读者的前言中明确表示他写这部书的目的也是为了让人们对马可·波罗不再抱怀疑的态度。\_\_

#### 四 《中华大帝国史》的影响及其历史意义

1585年《中华大帝国史》问世后，虽然引起很大社会反响，但首版印刷中错误百出，门多萨对此很不满意。在他亲自监督下，于同年又出版了新的西班牙文本，书的质量有了明显的改进。接着门多萨又开始接受罗马教廷新的任命，成为罗马教皇下属的“宣道士”（Piedicador apostólico）。

由于门多萨曾在墨西哥从事过宣教活动，十分熟悉美洲情况，所以1586年他又受命前往拉丁美洲，在卡塔格纳（Cartagena）一带从事布道活动。在其后的四年间，他的足迹又遍及新西班牙各主要城市。1589年他再次奉召返回西班牙。后来才智出众的门多萨又被派往意大利，在罗马和西西里负责处理一些棘手的教务问题。此后他返回西班牙在塞尔维亚和托莱多等地负责宣教事宜。1607年，他再度前往美洲，被任命为波帕扬（Popayan）地区的主教，直至1618年在那里逝世。

综上所述，我们可以看到在门多萨完成《中华大帝国史》一书写作后的33年间，他始终没有再次获得出使中国的机会。直至去世，也没能实现他的东方之梦。但值得他欣慰的是，他的不朽名著《中华大帝国史》对于东西方文化交流有着长久而深刻的影响。

门多萨的《中华大帝国史》在欧洲曾激起强烈反响。从1585年在罗马首版至16世纪末短短十余年间竟用欧洲各主要语种出版46次。我们试做如下比较，经金尼阁（Nicolas Trigault, 1557 - 1628）编纂的《利玛窦中国札记》，自1615年出版至1625年，10年间共再版11次；卫匡国（Martino Martini, 1614 - 1661）的《鞑靼战记》（De Bello Tartarico）1654年问世至1674年，20年间才再版21次。那末门多萨的《中华大帝国史》为什么能在16世纪的欧洲造成那么大的轰动效应呢？归根结底，是它回答了欧洲所迫切需要了解的问题，即中国是个什么样的国家，同时为欧洲国家制定对华策略提供了依据。也就是说，该书迎合了时代的需要。

从15世纪末至16世纪初，伴随地理大发现而发生的商业激变，为欧洲工农业生产带来一片生机。但自16世纪中叶以后，欧洲开始出现经济衰退的征兆。从美洲掠夺的贵金属大量流入欧洲，造成银价下跌和物价上涨。西方学者把这历史时期物价、地租和工资等经济指数的激变以及由此引起的社会震荡称之为“价格革命”。在1551—1600年“价格革命”的高峰年代，欧洲陷于严重萧条之中，物价飞涨，各类商品极端匮乏。与欧洲经济衰退的景象相反，在同一历史时期的明代我国商品经济正处在蓬勃发展之中，当时只有中国才能为世界市场提供物美价廉的商品。于是欧洲国家又掀起一股争夺中国商品的竞争热。中国精美的丝绸、瓷器以及各类工艺品不断涌入欧洲。通过中国商品的传播，中国文明甚至影响到欧洲人的生活习俗和时尚。所以16世纪末，欧洲国家普遍想了解中国的国情。而欧洲各国的统治者更想通过对中国国情的进一步认识，来制定自己的对华策略。正因为如此，1582年门多萨从墨西哥返回西班牙，菲利普二世和当时印度事务院的主席麦耐塞斯都鼓励他写出一部有关中国的著作。1583年他出使罗马教廷，在觐见教皇格里高里十三世（Pope Gregory XIII）时，他讲述了奉命出使中国的前后经历。教皇也督促他尽快写出一部中国史，这就是《中华大帝国史》首版在罗马出版的原因。菲利普二世为了表彰门多萨撰写这部著作的功绩曾给予他享有这一著作出版特许权20年的恩赐。——《中华大帝国史》英文译本1588年由帕克

(R.Park)完成,他是在以建立世界海上帝国为终生奋斗目标的哈克吕特(R.Hak-luyt)的积极鼓励下完成翻译工作的。《中华大帝国史》荷兰文译本1595年在阿尔科莫尔(Alkmeer)和阿姆斯特丹(Amster-dam)同时发行,这是在负责海外扩张事务的柯奈里斯·科拉埃兹(Cornelis Claesz)直接授命下翻译的。可见《中华大帝国史》的写作、出版与译成各种文字都有深刻的时代和政治背景。

此外,1585年即《中华大帝国史》出版的那一年恰逢东方国家第一个使团——日本使团抵达欧洲。1582年耶稣会东方视察员范礼安(Alexandero Valignano,1538-1606)到日本巡察,返回欧洲前他选出四名日本少年作为日本使团与他前往西方。1584年8月10日他们到达里斯本,后受到西班牙国王菲利普二世的接见并列席了皇太子的宣誓仪式。1585年3月22日日本使团到达罗马,并觐见教皇格里高里十三世。教皇授予他们以罗马“荣誉市民”的称号。在欧洲,正值因日本使团的到来而掀起一股东方热的时候,一部讲述东方帝国——中国历史以及风俗礼仪的著作问世,自然会大受欢迎。

门多萨这部作品为当时的欧洲人打开了了解和认识中国的窗口,使欧洲人从通过充满神秘色彩的传闻来“想象”中国,跨入通过中国的现实来认识中国的时代。这也就是《中华大帝国史》一书的历史意义之所在。

事实上,欧洲很多有识之士也正是通过这部著作开始认识中国的。据记载,英国伟大的哲学家弗朗西斯·培根(Fran-cis Bacon)曾阅读过门多萨的《中华大帝国史》,在对中国的认识上,显然受到该书的影响。例如,在培根《自然史》(1627年)一书中写到,在整个世界都迷恋于点金术时,中国则对获取白银较获取黄金更感兴趣。而在《中华大帝国史》英译本第367页则写明,在中国金价如同在意大利一样是经常浮动的,而银价一般比较稳定。此外,培根在其著作中还提到中国火炮的使用以及外国人未经朝廷特许不得随意入境的法律。所有这些内容,在那一时代仅仅在门多萨的著作中有过论述。

再如,对英国伊丽莎白女皇政策颇有影响的外交家瓦特·雷利(Walter Raleigh)在其《世界史》(1614年)中论及中国时有两处使用了门多萨著作中独有的资料:其一,在谈到印刷术时,雷利写道,德国人谷腾堡有关印刷术的“发明”是受东方世界的启发,而且中国人早已使用这种技艺。其二,当他谈到东方人应当享有的荣誉时,他把率先使用火炮和大炮列在其中,并说葡萄牙人曾证实过这点。此外,门多萨曾指出中国人有一个弱点,即自视太高,而认为其他民族都过于愚昧。雷利在论及中国人的性格时也写到他们妄自尊大,把其他民族当作野蛮人。至于在对中国一般国情的认识上,无疑地《中华大帝国史》给雷利提供了一幅最清晰的图画。

荷兰从事东方探险的先驱,对创建荷兰东印度公司立下殊功的林希霍腾(Jan Huighen Van Linschoten)也是《中华大帝国史》的热心读者。他的名著《东印度之行》(德文版1596年发行;英文版1598年问世)有关中国的概述就是在门多萨著作的基础上写出的。其中像中国人使用火药和禁止外国人随意入境的法律,在门多萨之前是任何一个西方人所从未提及过的。仅从这两例就可看出《东印度之行》与《中华大帝国史》之间的渊源关系。

法国著名文学家蒙田(M.Montaigne)在其《散文集》中曾有几处论及中国。例如,在第三卷中写道:“我们惊呼为奇迹的火炮和印刷术,世界另一端的中国早在一千年之前就享用了。”蒙田还写道:“在社会治理和工艺发



展方面，我们拥有某些优于他人之处。中国对此并不了解，更不曾与我们进行交流，但在这些方面却超过了我们。中国的历史使我懂得，世界远比我们所知的更大、更丰富多彩。我还从中国的历史中获知，君主派往各省巡视的官员如何惩罚不称职的人员，如何慷慨地奖励恪尽职守、有所建树的人员。这些人员的政绩之所以良好，原因在于他们不求无过，而求有功，他们不仅为了俸禄，更想永远保住官职。”<sup>1</sup>上述内容我们都可在《中华大帝国史》中找到其资料来源。此外，法国著名思想家孟德斯鸠曾潜心研究过中国问题。《中华大帝国史》也列在他的藏书目录中。<sup>2</sup>

门多萨所著《中华大帝国史》的历史意义还体现在对东方传教运动的影响上。如前所述，菲利普二世委派门多萨率使团前往中国，其目的之一就是试图影响中国皇帝的宗教信仰，进而使整个中国基督教化。所以门多萨曾明确表示：“我的愿望是拯救那里（指中国——引者）的灵魂”。其后他又进一步阐释了他出使中国的目的：“这一切努力都是为了把中华帝国国王及其大臣和属民引导到对真正上帝的认识上去，使他们皈依神圣天主教，同时使他们明白，正是因为对真正的上帝缺乏了解，他们才跌入了错误的泥潭。”

<sup>1</sup>然而如何才能使中国基督教化，在门多萨出使中国的年代却是一个在罗马天主教内部引起激烈争论的问题。

在16世纪中叶，欧洲不仅在经济上陷入危机之中，而且在宗教信仰上同样出现了空前危机。当时，宗教改革运动正席卷欧洲，使罗马天主教受到致命的打击。为了挽回颓势，天主教不得不进行自身的改革。这种天主教内部的改革完全是针对宗教改革运动的，因此历史上常常把罗马天主教这种自身的改革称之为“反宗教改革运动”。

西班牙人伊格纳西奥·德·罗耀拉（Ignacio de Loyola，1491—1556）创立耶稣会的目的，就是想使它成为“反宗教改革运动”中的一支中坚力量。他深知耶稣会要取得事业上的成功，必须有一个正确的宣教策略。1541年罗耀拉授命他的追随者、耶稣会创始人沙勿略（S. Francisco Xavierius，1506—1552）前往东方传教。事实上沙勿略就肩负着为耶稣会探索在东方非基督教化区域成功宣传福音的使命。

沙勿略历时十年在从印度直到日本的广阔空间内，通过对各东方国家和地区文化特点和传统价值观念的观察和了解，终于总结出一套被称之为“适应”策略的做法，即为了达到使东方各民族归化基督教这一总目的，耶稣会士应对宣教方式因地制宜地做出一定的变通，以便在不引起与当地土著文化冲突的情况下，逐步地使基督教变成土著居民的信仰。不是借助军事暴力手段用基督教文化强行同化土著文化，而是首先要了解当地的文化，进而适应这种文化，最终通过基督教文化优越性的展示，再把当地居民吸引到基督教归化者的行列中来。为了达到上述目的，沙勿略又提出一些颇具操作性的做法：首先学会当地的语言，以便了解当地的文化，并进而运用当地的语言文字来宣传基督福音；借助尊贵的身分和名义以及通过馈赠礼品来与当地权贵人士进行对话；传教士必须是品学兼优的“读书修士”，使传播科学知识成为宣传福音的先导；佛教在东方国家有着广泛的影响，只有批驳佛教学说才能为传播基督福音扫清道路；在东方各君主专制的国家，应把争取最高统治者皈依基督教当作宣教的中心工作，只要最高统治当局信奉了基督教，他所统治的整个国家也将会基督教化。

沙勿略渴望到中国来实施他的“适应”策略，他深信中国的基督化将对整个东方传教运动起到重大的促进作用。1552年8月，沙勿略踏上我国的上川岛，并准备秘密潜入中国大陆，然而因突患重病于同年12月2日至3日逝世。沙勿略没能实现他的理想，但他的上川岛之行揭开了基督教第三次传入中国的序幕。因此，沙勿略在天主教史书中被称作“中国宣教之父”。

门多萨渴望前往中国可以说是深受沙勿略的影响，或者说他是追随沙勿略的榜样才决意到东方去创建救世功业的。在《中华大帝国史》中，门多萨用充满激情的笔触赞扬了沙勿略：“由于耶稣会士们，尤其是圣洁的导师沙勿略的努力，神圣的天主教才传入日本各岛。……直至今日，日本人还承认沙勿略的理论和他使徒般的一生对他们的极大教益并认为他们从洗礼中得到的收获，除上帝外，即应归功于沙勿略。在他去世后，仍然健在的耶稣会士们都效法他的榜样。”

然而在门多萨时代天主教内部并非所有教派的传教士都认同于沙勿略所倡导的“适应”策略。这种分歧的产生，其关键就在于对中国国情的认识不一致。事实上沙勿略本人并没有踏上中国大陆，更没有对中国历史和文化进行过深入的研究。他仅仅是凭借他超人的悟性，通过对日本的观察和一些有关中国的传闻来推知中国的国情。因此，他虽然提出了关于“适应”策略的一些设想，但这些设想缺乏出自中国国情的实际根据，更尚未经过实践的检验。门多萨所著《中华大帝国史》恰恰为沙勿略所倡导的“适应”策略提供了相当坚实的根据，此点对东方传教运动有着深刻而广泛的影响。

众所周知，意大利传教士罗明坚（Michel Ruggieri, 1543 - 1607）和利玛窦都是沙勿略所倡导的“适应”策略的追随者，并于1583年成功地在中国肇庆立足。门多萨在《中华大帝国史》中对这一事件进行了报道，并对天主教在中国的进一步扩展表示出极大的信心：“上帝以他的仁慈并动用他的神恩，正在推动这项事业向前发展。……尽管魔鬼极力诱使他放弃这种努力。但没有任何力量和智谋能对抗上帝及其神意。”这则报道进一步表明门多萨个人不仅赞成沙勿略的东方宣教思想，而且也透露出他个人愿意像罗明坚和利玛窦那样使归化中国民众的事业取得累累硕果。

如前所述，门多萨在写完《中华大帝国史》以后，始终没有再次获得前往东方的机会，他没能亲身在中国实践沙勿略所倡导的“适应”策略。但他这部不朽之作却对天主教在华传教事业起到重要的影响，一方面激励欧洲年轻一代的传教士到中国去创建救世功业；另一方面又使这些传教士能对中国国情预先有较为客观的认识，从而较为容易地接受沙勿略的宣教思想。这样，当他们一旦有机会进入中国，便能较快地适应中国独有的文化传统，成为中国上层社会所接受的“西儒”。西班牙耶稣会士庞迪我（Diego de Pantoja, 1571 - 1618）就是个典型的例子。

庞迪我18岁时在托华多（Toledo）加入耶稣会。他的导师路易斯·德·古斯曼（Luis de Gusman, 1546 - 1605）当时正在写《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》（Historia de las Misiones de la Compania de Jesus en la India Oriental, en la Japany China）一书。所以在修道院中收藏有丰富的有关东方事物的图书资料，像耶稣会士从东方寄回欧洲的大量书信、札记等，其中就包括门多萨的《中华大帝国史》。庞迪我曾熟读该书。他之所以执著地前往东方传教，此书对他的影响当是一个重要的因素。

庞迪我前往东方后，于1600年3月在南京与利玛窦汇合，然后他们带着

准备献给万历皇帝的“方物”循运河北上，于1601年抵达北京。由于呈献的礼品（包括自鸣钟和西洋琴）博得万历皇帝的欢心，他们被允许留驻北京，并受赐生活津贴。1602年3月9日，庞迪我从北京给他远在托华多的导师古斯曼主教写了一封长信，即《一些耶稣会士进入中国的纪实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》（书名原文见注 ）。

庞迪我的这封长信是对中国基本国情的概括介绍。由于庞迪我已深入到中国的内部省份，更经常出入紫禁城，因此他对中国的认识显然是门多萨这样从未到过中国的人所无法企及的。然而门多萨的《中华大帝国史》终究为庞迪我认识中国提供了一个可供比较的基础，所以庞迪我在其长信中一方面肯定了门多萨著作中具有真实性的那部分内容，另一方面又根据他对中国的实地观察，对门多萨记述有误的地方作出了更正。例如，门多萨（以及他同时代人）的著述中把北京置于北纬50度左右。庞迪我则告诉欧洲的会友，经他用星盘实测，北京的正确位置应在北纬40度一带。中国北方的边境距北京两个纬度，赫赫有名的长城就横亘在北纬42度一带。又如，门多萨曾说，中国人普遍穿着丝绸服装，而庞迪我则告诉欧洲人，中国大多数百姓日常多穿着棉麻服装，只是有身分和富裕的人才满身绸缎。也就是说，在对一些具体问题的认识上，庞迪我致古斯曼主教的长信较之《中华大帝国史》又有所进步。而我们在这里所要强调的是，在对中国基本国情的主要方面，庞迪我与门多萨在看法上又是一脉相承的，即他们都认为中国是个具有几千年文明的古国；地域辽阔，人口众多，物产丰富，经济发达；城市繁荣，水陆交通四通八达；庞大的官僚体系有效地治理着整个国家；文人在政府中起重要作用；军队组建有序，士兵在和平时期消磨的斗志会因战争的到来而重新恢复……。也就是说，庞迪我和门多萨一样，通过对中国国情的客观报道实际上向欧洲传达出同样的信息，即像中国这样一个强大的帝国，想用军事入侵的手段和文化同化方式来使它基督教化是根本行不通的。要想取得在中国宣教事业的进展，只有遵从沙勿略所倡导的“适应”策略。

由于庞迪我来华后始终追随在利玛窦身边，所以庞迪找上述致古斯曼主教的长信也溶汇了利玛窦的一些基本看法以及庞迪我与利玛窦在中国传教活动中所共同总结出来的经验和教训。到1615年，由金尼阁整理的《利玛窦中国札记》在欧洲面世。至此，由沙勿略倡导的“适应”策略经过利玛窦与庞迪我的长期实践，终于演化成“合儒”、“补儒”以致最终达到“超儒”这一目的的系统的在华传教策略思想。在这个过程中，门多萨在《中华大帝国史》中所体现出来的中国观始终给“适应”策略的推行者们以重要的启示。

如果说遵循“适应”策略的传教士每每从《中华大帝国史》吸取营养，那末在“礼仪之争”中反对“适应”策略的另一部分传教士则往往把批判的矛头直接指向门多萨，通过对《中华大帝国史》一些不实的内容的批评，用以说明在中国推行“适应”策略缺少真实的社会依据。比如在将“礼仪之争”扩大到欧洲的过程中起过重要作用的西班牙多明我会修士闵明我（Domingo Navarrete, 1655 - 1669 在华）在其《中国与东方》（China y Oriente）一书中，曾多次批评门多萨对中国的一些论述失实。如门多萨告诉欧洲人，北京城大得惊人，从一座城门到另一座城门，若一个人骑上好马也要跑上一天；闵明我说门多萨的这种说法言过其实。门多萨盛赞紫禁城的辉煌壮丽，说一些宫殿是用金、银和宝石镶嵌；闵明我说门多萨是在夸张其辞。门多萨说皇宫里驻扎有上万人的警卫部队，日夜保卫皇帝的安全；闵明我则说如



果中国皇帝认为有必要他完全可以召来上万人的部队或是比这一数字多得多的兵马，但事实上皇帝并不把那么多的卫兵留在宫中，那是件不胜其烦的事。

——诸如此类，多有举述。

其实门多萨在《中华大帝国史》中掺杂一些失实的报道完全是可以理解的。他没能亲自到中国进行实地考察，他撰写《中华大帝国史》时所参阅的有关中国的报道，其作者即使曾到过中国，但往往时间很短，所考察的地区也只局限于沿海一两个省份。他所接触到的中国图书的译文并不能全面反映中国的基本国情，因为这部分图书并不是由中国学者精选的，而是来华传教士自己在书市上随意购买来的，凭借它们并不能了解中国的全貌。

到了庞迪我、利玛窦和闵明我时代，西方传教士对中国的认识无论在广度上或是深度上，都远非门多萨同时代人所能相比。因此，对《中华大帝国史》的内容进行一些补充、校正，从而使欧洲人对中国能有一个更客观、更正确、更全面的认识，这本来是合乎情理的，也是历史发展所需要的。但在对《中华大帝国史》重新做出评价时，在“礼仪之争”中持不同观点的人却表现出两种迥异的态度。像庞迪我，对门多萨的失实报道虽曾一一指出，并做了更正，但明显可看出他这样做是希望使来华耶稣会士对中国国情有个更准确的认识，以便他们更加自觉地执行“适应”策略。而闵明我列举门多萨对中国的一些错误报道，他的意图同样很清楚，即散布对《中华大帝国史》真实性与可靠性的怀疑，从而动摇坚持“适应”策略一派传教士赖以立论的基石。闵明我讥讽说，像门多萨这类对中国的报道无异于在编织“梦幻”和神奇故事，他反问道：“我们为什么要轻信那些完全出于不测的居心而写下的报道？”

事实上，在“礼仪之争”中，门多萨的《中华大帝国史》已成为持不同策略思想的两派传教士争论的焦点之一。这也从另一种侧面反映出《中华大帝国史》深远的影响。

此外，通过《中华大帝国史》一书的出版状况也可以看出一些各个不同时代的相应特征。

据美国学者拉赫的研究，迄至 1944 年，《中华大帝国史》共出版 63 次；遗憾的是他没有详细列出这 63 版的语种和出版年代。——西班牙学者文德尔（F.Vindel）在 1944 年《西班牙图书目录》（Bibliografia Hispanica）一文中列出了 52 个版本。——依据文德尔提供的资料，可以看到迄至 17 世纪初是《中华大帝国史》出版的高峰期，以后它仍有一些刊本问世。16、17 世纪时，中国与西方国家是各有所长，一方对另一方并没有形成一种优势。因此，西方国家在制定对华政策时必须客观了解中国的国情，罗马天主教在实施使中国基督教化的过程中也需详知中国的文化传统和中国人的价值观念。在这种背景下，门多萨的《中华大帝国史》各种西文的刊本在欧洲不断再版。我们还可看到，到了 18、19 世纪的 200 年间仅在 1853—1854 年出版过一种英文本，该书几乎处于被遗忘的境地。这种情况的产生似乎同样与 18、19 两个世纪的历史特征紧密相关。18 世纪，欧洲已经走出“17 世纪危机”的低谷，经济全面复苏，海外殖民扩张取得辉煌的“战绩”，一时“欧洲中心论”弥漫在整个西方世界。到产业革命以后，中华帝国的光环在欧洲人眼中已经失去了往昔的光辉。尽管在 18 世纪的欧洲一度掀起“中国热”，但同时对中国批评已经开始。后来，在中国社会“停滞”论的一片喧嚣中，很少有人再想翻看门多萨的《中华大帝国史》。与这种国际政治氛围相呼应，在罗马

天主教内部，对于持续近 200 年的“礼仪之争”，已由罗马教皇格勒门第十一世于 1715 年 2 月 15 日颁发的“自登极之日”（Ex, Illa die）通谕做出最终裁决，利玛窦所推行的“适应”策略被罗马教廷彻底否定。作为这一“通谕”的直接反应则是中国最高统治者禁止了天主教在华的传教活动，按康熙皇帝的话来说：“若不随利玛窦的规矩，并利玛窦以后二百年的教，传不得中国，连西洋人也留不得。”自此天主教的在华传教事业走上末路。在西班牙国王卡洛斯三世（Carlos III，1716—1788）时代，为了加强王权对国家的控制，1767 年起开始从其本国及西班牙属地驱逐耶稣会士。在这种情况下，耶稣会在华势力已不再有重振的可能。当天主教势力在中国日益衰落的世纪，为“适应”策略服务的《中华大帝国史》自然不再受到重视。这就是 18 和 19 世纪《中华大帝国史》很少再版的原因。

进入 20 世纪，1939 年 12 月 8 日罗马天主教教廷的传信部对教皇格勒门第十一世 1715 年“通谕”做出重大改动，重新允许中国教友可以祭祖和敬孔。也就是说，天主教此后在中国又可以按照“利玛窦的规矩”行事了。门多萨的《中华大帝国史》新的英文版于 1940 年在伦敦发行；新的两班牙文版 1944 年在马德里问世。我们认为这与罗马天主教教廷传信部的最新决定当有某种内在联系。

从笔者接触到的一些零星资料来看，《中华大帝国史》作为东西方文化相互撞击时代的产物有重新受到世人重视的迹象。1966 年《中华大帝国史》西班牙文本再度印行；1986 年附有精美插图的《中华大帝国史》的缩写本在西班牙发行。由长南实和矢泽利彦译注的日文本《中华大帝国史》在 1965 年被收入《大航海时代丛书》第 6 卷出版，到 1991 年已重印 4 次。

门多萨的《中华大帝国史》谈论的是中国事情。16 世纪的欧洲人是如何观察中国的，这当然最应引起中国人的兴趣。该书一方面为我们提供了将晚明社会与同一历史时期的欧洲社会进行比较的原始记述；另一方面该书也有一些有关晚明社会经济史的具体资料可供我们参考，它还为我们研究 16 世纪中国所处的外部环境提供了较多的可能性。在《中华大帝国史》问世 400 年以后，该书已由何高济先生译成中文并将由中华书局出版，这可以说是中外关系史学界的一件盛事，我们希望它早日呈现在读者面前。

《中华大帝国史》创作于东西方文明激烈冲突的时代。门多萨生动地记叙了东西方两类异质文化相互交流、相互渗透与影响的进程。重新研究《中华大帝国史》会给我们很多重要的启示，也十分有利于我们探讨东西文化交流的规律。这也就是历史永恒魅力之所在。

# Image and Patronage: the Role of Portugal in the Transmission of Scientific Knowledge from Europe to China

Catherine Jami

The transmission of scientific knowledge from Europe into East Asia initiated by Jesuit missionaries in the second half of the sixteenth century is one of the best documented cases of the circulation of science across cultures prior to the colonial era. At the time, contrary to what has happened, after the nineteenth century, countries such as China and Japan retained their scientific traditions, while integrating into them some of the outside elements presented to them. In order to assess this phenomenon, it is important to characterise the knowledge transmitted in the context of post-Renaissance European science, and to analyse the modalities of its circulation.

The Jesuit missionaries travelled mainly on Portuguese boats, sailing to East Asia from Lisbon, through ports of the Portuguese empire. One can thus view the circulation of scientific knowledge as a mere side-effect of the Portuguese maritime expansion, in the context of the Counter-Reformation. The implications of this for the process of transmission still remain to be analysed. Within this general framework, however, this paper will focus on the role played by Portugal, as it was perceived at the time. How was Portugal's role with regard to scientific matters seen? Was there anything perceived as "Portuguese" in the knowledge transmitted? This perspective highlights one methodological question: what does it mean to label some objects in order to characterise their provenance, when dealing with the history of science? Phrases like "European science", "Western science", and even "non-Western science", crop up frequently, if only for convenience's sake. On the other hand, most scientists and some historians of science think that science is and should be international, and that the implications of assigning it a geographical, cultural, or even worse, national, location are troubling.

This issue is unavoidable if we attempt to characterise the science brought to China on Portuguese ships: was it modern? Jesuit? Western? European? Portuguese? Matteo Ricci (1552-1610), the founder of the China mission, who promoted the use of scientific knowledge in the service of evangelisation, noted that: "[The Chinese] want to learn our sciences, and above all mathematics". It can be argued that he and his successors mainly tried to present "their science" as Christian science.

The historical discussion on this matter was initiated by Joseph

Needham, who entitled his work *Science and Civilisation in China*, refusing the a priori characterisation that the use of the adjective “Chinese” might imply. Needham argued that “after 1600, there ceased to be any essential distinction between world science and distinctively Chinese science” \_\_\_\_, because what the European scientific revolution was producing at the time was not Western science, but Modern science, which is universal because it uses a mathematical language. He nevertheless dwelt on the consequences of this science’s exportation to China by the Jesuits, describing this process as “the imperfect transmission”. \_\_ If we follow him, there was a body of knowledge, “modern-universal-science”, which was distorted in the process of transmission, because of the missionary goals of those who transmitted it. Many historians, while refuting Needham’s periodisation, have echoed his negative view of the transmission process, and tried to determine the causes of its imperfection more precisely. Some ascribe it to the fundamental “incommensurability” of “Chinese” and “Western” world-views, \_\_ and others, like Needham, to the religion the Jesuits were trying to promote. Another view is that the Jesuits, even if they were neither “Jesuitical” nor deliberately conservative, did not learn science in the most advanced European institutions. In particular, According to U. Libbrecht:

“The situation of mathematical education in Portugal is in some way comparable to that of Louvain. It was surely a period of decline. The sixteenth century was undoubtedly the century of Pedro Nunes, but after his death in 1578 mathematics came into decadence for several reasons: the expulsion of the Jews, the institution of the tribunal of Inquisition, with its condemnation of the systems of Galileo and Copernicus, the astrology which hindered scientific astronomy, and the decline of Portuguese navigation. Indeed, when Antoine Thomas \_\_ arrived in Coimbra in 1678, he complains in a letter about the lack of printed books on mathematics.” \_\_

In other words, the Portuguese connection was as unfortunate as the Jesuit connection itself: they were two inhibiting factors in the transmission phenomenon, to take up Needham’s chemical metaphor.

In what follows, I do not wish to further these attempts at explaining the limitations of this transmission. In the case of this and many other aspects of the history of mathematical sciences in China, discussion of limitations, of what there was not, what there could have or should have been (judging by twentieth-century standards), already occupies a large space in the literature, and tends to obscure what actually took place. Besides pointing to possible relevant meanings of the problematic adjectives discussed above, the alternative approach proposed here—focusing on the actors’

viewpoints-open the way to a historical assessment of the transmission and of the prejudices induced by too in-ear a view of scientific progress. First, I will discuss the Chinese knowledge and view of Portugal and of its scholarship, relying on some seventeenth- and eighteenth-century sources. Then, I will turn to discussing how Portugal stood in comparison to other European entities involved in the transmission, and how science was used to challenge its patronage of the China mission. In both parts of the paper, results are presented together with reflections and suggestions for further inquiry.

## CHINESE IMAGES

### 1. The Zhifang waiji (1623) —

The first geographical work giving a description of Europe in Chinese was published in 1623. According to Pfister, the two Jesuits Pantoja and de Ursis started writing this work as an explanation of Ricci's map Wanguo quantu ("Complete Map of all Countries"). After Pantoja's death, it was completed by Aleni. — It seems that the book was widely read and had a significant impact on Chinese scholars' world-view. — In the eighteenth century, it was included in the famous imperial collection Siku quan-shu ("Complete Library of the Four Treasuries, 1782), a way of granting imperial sanction to the book. The general description of Europe in it begins as follows:

"Europe is the second largest continent (after Asia, that is). To its south is the Mediterranean Sea. To the south the land comes out of the sea at 35 degrees. To the north the land comes out of the Ice Sea at more than 80 degrees. North and South are separated by 45 degrees, a distance of 11250 lis. To the west it starts with the Western Sea Islands of Azores, at the Origin degree. To the east it extends to River Ob, at 92 degrees, distance of 23000 lis. It has more than seventy countries, the largest of which are: Spain, France, Italy, Germany, Flanders, Poland, Hungary, Denmark, Yunchuya, — Sweden, Norway, Greece, Muscovy. In the Mediterranean Sea are the islands of Crete and others. In the Western Sea are the islands of Ireland and of Angli-a." —

The text goes on to explain that all European peoples and their Kings are Christians, and live in harmony, and to describe some aspects of their customs.

As can be seen on the map, Portugal is considered part of Spain: Li Zhizao's preface to the book is dated 1623, when the kings of Spain ruled Portugal (1580-1640). This is how the latter country is described:

There are more than twenty large countries pertaining to Spain, divided altogether into more than one hundred smaller entities. The



one farthest to the West is called Portugal, divided into five provinces. It used to have its own king, but eventually there was no heir, so the King of Spain, being a relative, rules the country as a substitute. Within its borders is a large river called Tagus: running through its capital Lis-bon, it flows into the sea. Therefore merchant ships going in the four directions are plenty. This capital is a meeting place of Europe. The land produces fruits, silk brocade among the most beautiful to be found; aquatic animals are also plenty. The wine produced from this land is excellent, and crossing the sea to China, it does not alter in the least. The country altogether has two universities: Evora and Coimbra. Eminent sages teach there. Those invited [to teach] by the ruling king go on receiving a pension to the end of their lives even if they interrupt their teaching. Many of the best European scholars come from these universities. Recently Master Suarez, of the Society of Jesus, wrote a theology (douluriya) book. It is most subtle and broad, and surpasses the eminent sages of the past centuries: its virtue is utmost in scholarship. The country also has a land between two rivers, the perimeter of which is only 700 lis, where many high gentlemen meet to cultivate theology. It has 130 villages, and 1480 churches, 25000 water springs, and 200 stone bridges. There are six big cities on the sea. From this one can see this land's prosperity. [...] Europeans' establishment of a sea route around Africa, the Cape of Good Hope and through the Indian Ocean to China started from this country. "

The description of all European countries is extremely flattering, pointing out various remarkable features of each. No link is established between the Portugal (Boerduwaer) described here and the Folangji (a transliteration of "Franks"), the name under which the Portuguese were notorious to the Chinese for their maritime expansion in Southeast Asia.

As for learning, it is interesting to note that Suarez was mentioned under Portugal, although he was Spanish: patronage, and therefore the place where scholars worked, was more relevant than their nationality. The significance of the two Portuguese universities' and of Coimbra theology's mention will be better understood in the light of Europe's general description, in which the school system and curriculum are described:

"European countries all cultivate learning. Kings have established schools. Each country's province has a university, each prefecture's town has a school. The masters of these schools are chosen for their knowledge and virtue. Masters of colleges and universities are also chosen for their excellence in knowledge and virtue. Students are many, up to several ten-thousands. The school



studies are divided into four subjects: ancient sages, history of each country, literature and poetry, essays and argumentation. Pupils study from the age of seven or eight to that of seventeen or eighteen, when they become bachelors in their field of studies. The best of them enter college, also called division of principles, where there are three topics. The first year one studies logic (luorijia), that is, the method for discriminating true from false. The second year one studies physics (feixi-jia), that is, the scrutiny of the Way of nature and principles. The third year one studies metaphysics (modafeixiji-a), that is the study of all that is above nature and principles. All this is called philosophy (feiluosuofeiya). Then one becomes master in one's field of study. Again the best of them enter university, which is divided into four branches, among which they have to choose. Medicine, concentrating on disease, government, concentrating on the practice of political affairs, canon law, concentrating on laws defending religion, theology, concentrating on conversion to religion (jiaohua). All study for several years, and then become doctors. There are very strict examinations. [...] Apart from these four sections [medicine, government, canon law, and theology] of higher studies, there is the study of measurement (du) and counting (shu), which is called mathematics (mademadijia). It also belongs to the section of philosophy (feilusuke). It explores the measure and quantity of objects' forms (wuxing). One measures how large their whole is. One counts how many their parts are. Both can be done either discarding the object and discussing it voidly--then those who count are arithmeticians (suanfa-jia), those who measure are geometers (liangfajia); or embodying the object--then those who count, making harmony in the sounds resonance, are musical harmonists (lülujia), those who measure, matching time with the heavenly revolutions, are calendarists (lifajia). These studies are also established with masters, but they are not part of the examinations for selecting officials. "

After this general description, the country singled out for the excellence of its mathematical sciences (as well as of its theology) is Spain. Two scholars are mentioned: a long-lived and prolific astronomer whose name is transcribed as Duosidazhu (possibly Gherardo of Cremona, 1114-1187), and the learned King Alfonso (1222-1284), especially keen on astronomy and calendar, who investigated heavenly motions and the calendar, producing a book which gave annual differences, still in use at the time when the Zhifang waiji was written. In Italy, we are told, a remarkable automatic clock had been made, which had twelve layers, with the Sun, Moon, and Five Planets' motion

represented in the middle. This is very likely Giovanni de Dondi's famous planetarium. As we have seen, Portuguese scholarship was noteworthy in theology: but contrary to Spain, no mention of its accomplishments in astronomy or mathematics is found. This seems to corroborate Libbrecht's assessment of Portuguese scientific education quoted above. One should keep in mind, however, that theology was held in much higher regard than the mathematical sciences in the Zhifang waiji.

## 2. The Kunyu tushuo

Let us now turn to a second Jesuit geographical work, the Kunyu tushuo, composed by Verbiest in 1672. It is a revised version of the Zhifang waiji, including the description of Portugal. It is still in the paragraph devoted to Spain, but has been updated:

“To the East of this country is Portugal. In its capital is river Tagus's mouth. The merchant ships going in the four directions are plenty. It is a meeting place of Europe. The land produces fruits, silk brocade among the most beautiful to be found, aquatic animals are also plenty. The wine produced from this land is excellent, and crossing the sea to China, it does not alter in the least. The country altogether has two universities. Eminent sages teach there. Those invited [to teach there] by the ruling king go on receiving a pension to the end of their lives even if they interrupt their teaching. Many of the best European scholars come from these universities. There is also a land between two rivers, the perimeter of which is 700 lis. It has 1480 churches, 25000 water springs, and 200 stone bridges. There are six big cities on the sea. [...] Europeans' establishment of a sea route around Africa, the Cape of Good Hope and through the Indian Ocean to China started from this country.”

Portugal is now an independent country. More relevant to our topic, neither the names of Coimbra and Evora, nor theology are mentioned any more. In comparison, a description of French academia centred in Paris with more than 40000 students and branches in seven other places has been kept from the Zhifang waiji. So has the description of the Italian planetarium. The General description of the European curriculum and that of Alfonso's contribution to astronomy have also been deleted. Do these changes in the text reflect the fact that in the forty years between Aleni (1582-1649) and Verbiest (1623-1688), the Iberian peninsula had lost its image and prestige with respect to learning? It is also possible that Verbiest thought that a detailed account of European scholarship was unnecessary in a geographical book, or that, with the rise of learned societies, he thought the picture given by Aleni was no longer accurate. In any case all the medieval and scholastic learning, in which Spain and Portugal played an eminent

role, and on which Aleni (an Italian who had studied at the Roman College) prided himself, has been ignored by Verbiest.

This leads to a hypothesis which will have to be checked by further research. The Portuguese Jesuits' contribution to the translation or compilation of Chinese works in the late Ming, mostly Manoel Dias Jr. (1574-1659) and Francisco Furtado (1587-1653), reflect the strength of scholasticism in Portuguese universities: the former's *Tianwenlüe* (a cosmological work, giving an account of what was studied in Jesuit colleges as *the Sphere*, 1615), and the latter's *Huanyouquan* (Chinese translation of Aristotle's *De Coelo*, 1628), and *Minglitan* (Chinese adaptation of Coimbra University's *Logic and Physics*, which included the commentary on Aristotle's *Categories*, 1631) are typical products of this scholastic education, as opposed to the more technical and mathematical works then produced by Italian Jesuits trained at the Roman College. Although one can contrast the Roman College to Coimbra University in this respect, the two types of work were not mutually exclusive, as Ricci's writings show.

### 3. Jesuits' nationalities in the Ming History

The Ming History was compiled, as was customary, during the first reigns of the dynasty that followed. I have looked for mentions of Portuguese Jesuits and their writings in three different sections: *Lizhi* (Calendar Record), *Yiwenzhi* (Bibliography) and the chapters devoted to foreign countries, which record the events related to them. The latter mentions three European countries: "Folangji", Holland, and Italy. The two former are mentioned in connection with East and Southeast Asian affairs. Although it is mentioned that the Folangji settled in Macao, no reference to any Jesuit who entered China is found there.

Events connected to the Jesuit mission are recorded under Italy, and those linked to the Calendar Reform in the Calendar Records. Manoel Dias Jr.'s name appears twice in the Ming History's chapter on Italy, where a list of Westerners (all of them Jesuits) who came to China after Ricci is given:

"Longobardo, Vagnoni, Aleni, de Ursis, all from Italy; Schreck, from Germany; Pantoja, from Spain; Dias, from Portugal; all these being countries of Europe. Their customs and products, much boasted, are recorded in the *Zhifang waiji*. Therefore we do not explain them here."

This last remark is not altogether obliging: it seems to reflect the general attitude towards Jesuits in the early Qing. On the whole, Portugal as a maritime power in Southeast Asia, not clearly distinguished from Spain, has nothing to do with Dias' country, and, from this official historiographical account, seems to

havenothing to do with Westerners versed in astronomy. That all Je-suits were recorded under Italy reflects the fact that they primarilysaw and depicted themselves as representing the Christian reli-gion, whose sovereign was in Rome. Indeed the Jesuits' loss offavour with the Kangxi Emperor after a papal legation was sent toChina at the beginning of the eighteenth century is usually at-tributed to the Emperor's realisation that they were all servingthe same foreign power, the Vatican.

The other occurrence of Dias' name is in the Lizhi\_\_ (to-gether with those of de Pantoja, de Ursis, and Longobardo), inthe summary of a memorial submitted by Li Zhizao in 1616(Wanli44). The memorial points to their skills in astronomy andproposes setting them to work on a calendar reform. In this andthe surrounding passages they are referred to as being Da Xiyangren,from the name given to the Atlantic Ocean,as in the Zhi-fang waiji.Dias' Chinese work on cosmology, the Tianwenlüe,is mentioned in the Yiwenzhi, \_\_ but under Ricci's name.\_\_ In the Yiwenzhi there is no mention of any author's place of birth.

Ultimately, it is not clear that Dias contributed much to pro-moting the mathematical sciences in China. According to Pfister, " in 1614 and 1615,Fr.Valentim Carvalho,Provincial of Japanand China,commissioned him to visit all residences and to pub-lish the prohibition, soon to be revoked,of teaching mathematicsor any other sciences other than that of the Gospel to the Chi-nese" .\_\_ It was in that year that the Tianwenlüe was completed.Either Dias disagreed with the orders he had received,or in hismind Aristotelian cosmology was a complement to the Gospel rather than a branch of mathematical sciences. Dias had taught theology for six years in Macao. It is important to note that theTianwenlüe concludes with a description of recent discoveries made by Galileo with his telescope : his observation of Saturn,ofJupiter s four moons, and so on. This shows that a Jesuit who had apparently never studied elsewhere in Europe than Portugal was perfectly aware of the most recent astronomical innovations. How he got to know about them is another matter. Given that Dias left Europe for Goa in 1601 , and had been in China since 1611 , one can safely rule out the possibility that he heard of thisat Coimbra or Evora ( Galileo began observing with his telescope in 1609 ) . It reveals that information travelled remarkably quicklyand was available to him in China , \_\_but also that he was capableof fully understanding and accepting these developments.\_\_ Thispoints to the links between the China Jesuits and the educationalnetwork set up by the society of Jesus in the Portuguese maritimeempire. It also indicates that the assessment of Portuguese scientific education as being backward might need some qualification.

#### 4. Imperial sanction : the Siku quanshu ' s assessment

Several scientific books written by Jesuits , including Aleni's Zhifang waiji and Verbiest ' s Kunyu quantu , were copied in the imperial collection Siku quanshu. Others are mentioned in the Siku quanshu zongmu tiyao( " Annotated catalogue of the complete library of the four treasuries " , 1782) , a collection of bibliographical compiled at the same time. There again the Jesuit authors are characterised as " Westerners of the Ming dynasty " : the nationality distinction once more appears to have been irrelevant. Dias ' Tianwenlue is not mentioned in them. The note on the Huanyouquan (the Chinese adaptation of De Clou) contains an interesting assessment of Jesuit works :

" A work by the Westerner of the Ming dynasty Fu Fanji , written during the Tianqi era (1621-1627). It discusses the Christian religion , and the solid , pure and incorruptible spheres and so on. Its fifteen chapters are entirely devoted to explaining those methods.

Commentary : Indeed Europeans ' techniques in astronomical computation are much more accurate , and their instruments much more ingenious than those of their predecessors [at the Astronomical Bureau]. But no other heterodox sect has ever gone so far in exaggerations , falsities , absurdities , and implausibilities. By choosing to take their techniques and to forbid the spread of their doctrine , our dynasty has shown deep wisdom. " —

Here the description of the book ' s content and the commentary show that a line was drawn between two aspects of the Jesuit writings : on the one hand , their religion and cosmology are rejected , on the other hand their computational astronomy is retained as relevant and useful to the imperial power. The compilers Siku quanshu were not interested in distinguishing between various European countries and their styles of learning : this is in keeping with the Jesuits desire to present Christendom as a unit-ed entity. However , the cosmology criticised here as being heterodox corresponds to the scholastic Aristotelian body of knowledge taught at Coimbra around 1600 , which went together with the theology for which the Zhifang waiji praised the university. So it appears that it is the very feature that can be characterised as a strong point of Portuguese Jesuit education that was subsequently dismissed as heterodox by Chinese scholars under imperial sponsorship.

#### 5. Chouren from the West

Another Chinese assessment is found in the Chouren zhuan( " Notes on Mathematicians and Astronomers " ) , compiled in 1799 by Ruan Yuan and some mathematicians who worked for him. The mention of somebody ' s name in it is a possible criterion for knowing whether that person was regarded as a mathematician-astronomer at the time.

Whereas the Siku quanshu zongmu tiyao can be taken to reflect the imperial view, the Chouren zhuan might be taken to reflect that of the scholarly community which flourished especially in the Lower Yangtze region, independently from imperial sponsorship.     

Compilations of biographical notes were a common genre. Each note would start by giving the person's name, place of origin, and the date of his graduation (if he was a jinshi). Chapters 43 to 46 of Chouren zhuan (the last four chapters) are devoted to Westerners (Xiyang ren); the previous chapters are classified by dynasty, that is, according to chronology. Chapter 46 mentions, among others, Euclid (with an appendix devoted to Clavius), Ptolemy, Archimedes, Tycho Brahe, all of whom also figured, among others, in the scientific writings of the Jesuits. In some cases, we are told when they lived: Ptolemy, for example, lived during the Yongjian era (126-132), at the time of Emperor Shundi of the later Han dynasty.      Chapters 44 to 46 mention mainly Jesuits. Their place of birth is not given: the generic term Xiyang seems to be precise enough. The date given is usually that of their arrival in China, sometimes of the period when they worked at the Imperial Board of Astronomy. Two of them can be identified as Portuguese:

· Manoel Dias Jr. (Yang Manuo), for whom the only biographical datum given is that he entered China in the Yimao year of the Wanli reign-period (1615, instead of 1611). Then a summary of the main points of his Tianwenlüe, which describes the Ptolemaic cosmology, assessed in the following way at the end of the note:

Manoel Dias Tianwenlüe and Matteo Ricci's Qiankun tiyi are quite similar. For they both derive from the same source. Therefore the accounts they give resemble each other. Since the advent of the elliptic heliocentric theory,      they have come [to seem] stranger and stranger. "     

This judgement is in keeping with that of the Siku quanshu zongmu tiyao on the Huanyouquan, although it concerns individuals and their writings rather than a whole "sect". Also, the Chouren zhuan is more concerned with history than with orthodoxy, taking the chronological dimension into account: it rejects Ptolemaic cosmology on the basis of a more recent astronomical theory, not on a charge of heterodoxy.

· Andre Pereira (Xu Moude, 1690-1743), born in Porto as Andrew Jackson, and later naturalised Portuguese. He was Ig-natius Kögler's assistant at the Imperial Astronomical Bureau. They worked together on the Lixiang kaocheng houbian ("Sequel to the Compendium of Observational and Computational Astronomy", 1742), which adopted elliptic orbits for solar and lunar motions. In the Chouren zhuan, he is mentioned in the note on Kögler as having helped the latter revise



the solar and lunar motion tables. \_\_

From the fact that the Ming History recorded the nationalities of at least some of the Jesuits, we may infer that Ruan Yuan and his collaborators had access to information concerning the countries from which Jesuit astronomers came, but found it irrelevant. Judging from the Chouren zhuan and the Chinese sources discussed previously, Western studies (Xixue) formed a whole, in which Chinese scholars discriminated between useful techniques—the mathematical sciences, of the kind first taught by Clavius at the Roman College—and dangerous absurdities—the scholastic composite of theology and Aristotelian philosophy in which Coimbra was outstanding.

#### PORTUGUESE PATRONAGE AND EUROPEAN RIVALRIES

##### 1. Some questions

Let us now turn to the other side of the exchange, which was by no means as unanimous and united as Aleni or Verbiest claimed in their accounts of Europe. The conflicts and rivalries among European powers had important consequences for the transmission of scientific knowledge from Europe to East Asian countries.

Here I would first like to draw attention to a question that should be investigated, although it is beyond the scope of this study. What were the exact modalities of the Portuguese patronage of the China mission, especially as regards science? The case of Antoine Thomas (1644-1709) shows that patronage was not always directly bestowed by the king. \_\_ Born and educated in Belgium, Thomas taught at Coimbra for almost two years (March 1678-January 1680) before leaving Europe for China from Lisbon. During that time, he started corresponding with the Duchess of Aveiro (1630-1715), who generously donated not only to the China mission, but also to those of the Philippines, Mexico, Peru, and California. The correspondence was to continue from China, and it is to her that Thomas dedicated his *Synopsis Mathematica*. \_\_ This book (which is said to have been translated into Chinese) deserves closer study, bearing in mind the fact that Thomas was one of the Kangxi Emperor's mathematics teachers. In one of her letters to Thomas, the Duchess asked him about his observations of the 1680 comet. \_\_ This points to a combination of religious and scientific patronage, and to networks of different interests at work behind such patronage relationships, in the Portuguese context.

Considering Portugal's role in a broader European context, the implications of trade rivalries were especially obvious in one case: that of Japan. After the proscription of Christianity, all trade with the Portuguese was banned, and only Dutch ships were allowed into Deshima, because, it has been argued, the Japanese government was aware that the Dutch were not of the same religion as the Portuguese and the

Jesuits. As a result, it was through Dutch books that Japanese scholars first learned about European science, and this field of study was labelled "Dutch studies" (Rangaku): this of course implies a different content from the science taught by the Jesuits in China. But it also implies an awareness of the difference between scholarship from two different parts of Europe: Jesuits' Chinese writings on astronomy and mathematics that did not mention religion were eventually allowed into Japan. It would be interesting to know more about other Asian countries, especially India, where Jesuit astronomers were at work in Goa.

Several religious orders were involved in missionary work, and figured in tensions among Catholic countries. In China, the rivalry between Portugal and Spain was paralleled, it seems, by the conflicts between Jesuits and missionaries of the mendicant orders. These conflicts often focused on methods of evangelisation. Besides the famous Rites Controversy, the question of which layers of the population one should try to convert was an issue. The Jesuits' choice to address the Chinese elite was strongly criticised by the Franciscans. The use of science as a means to arouse interest in Christianity is obviously linked to that choice: there is an interesting parallel between the use of scientific experiments to impress scholars and that of miracles to impress ordinary people. The modalities of introduction of European scientific knowledge into China in the seventeenth century reflect the networks of religious orders and mission patronage in Europe at the time. Again, it would be interesting to know whether this can be extended to other East Asian countries. A correlation between the Portuguese maritime expansion and trade on the one hand, and the presence of Jesuits, on the other hand, with their emphasis on scientific activity can be put forward as a working hypothesis for a broader study.

## 2. Portugal versus France: Loyalty and the use of mathematics

Portugal's control over the China mission was challenged towards the end of the seventeenth century. In 1678, Verbiest (who was both the Superior of the China mission and the Director of the Astronomical Bureau) wrote a famous letter to all European Jesuits, asking that more fathers versed in the mathematical sciences be sent to reinforce the mission, whose survival depended on such skills. In writing this letter, he was choosing to seek help from whoever would be able and willing to give it in Europe. This shows that he was more concerned with the continuation of his work (missionary and astronomer, it is impossible to dissociate the two) than with preserving the Portuguese monopoly of patronage. The decline of Portuguese power resulted in a split between the mission's interests and that of its patron. Money, but also skills, books, and instruments for the mathematical sciences,

were needed.

The mission sent by Louis XIV in 1685 was a response to Verbiest's appeal. In fact, the "King's Mathematicians" expedition to China was the result of a convergence of interests from three different sides:

- Jesuit interests in France; the French King's attention was drawn to Verbiest's letter by his Jesuit confessor Father de laChaise. France, the "Church's eldest daughter", had to uphold its Prestige by supporting Catholic missions.

- The interests of scientific discovery; In the 1670s, the astronomer Gian-Domenico Cassini (1625-1712), then director of the Paris Observatory, submitted to the minister Colbert (1619-1683) a plan to send Jesuits to China to make astronomical observations, in order to advance their knowledge in that field, especially concerning latitudes, longitudes, and magnetic declinations. It seems to have been the first time that a scientific expedition to China for the benefit of an European institution was suggested.

- Thirdly France's diplomatic and political ambitions; There was a plan to send French envoys to Asian courts. One of the Jesuits who left France in 1685 never reached China, but stopped in Siam instead. An embassy in Persia was also planned. Diplomatic and commercial interests were closely linked, at a time when the East India Companies of several countries were competing for Asian trade. This was clearly a challenge to the declining Portuguese maritime power.

The wonderful achievements of French science were meant to bear witness both to the Sun King's might and to the superiority of the Christian religion. This link between science, as a means to penetrate the wonders of nature, and religion, as the ultimate explanation of these wonders, is apparent in a letter Leibniz wrote to Colbert in 1675:

"A King of Persia will cry out in admiration for the telescope's effect, and a Chinese Mandarin will be delighted and amazed when he understands the infallibility of a Geometer Missionary. What will these people say, when they see this wonderful Machine which you have had built, which really represents the state of the heavens at any given time? I think they will have to acknowledge that human nature has something divine, and that this divinity is communicated especially to Christians. The secret of the heavens, the magnitude of the Earth and the measurement of time are all of that nature." —

Here there appears to be a clear logic linking state interests, science and religion, a logic which justified patronage.

The arrival in China of the five "Mathematicians" was marked by several difficulties. They did not pass by Macao, as they had not taken the oath of allegiance to the King of Portugal, who had refused

them a passport. When they arrived at Ningbo (Zhejiang) they were not allowed by the local authorities to go on towards Peking, and it was only thanks to Verbiest's intercession with Kangxi that they were finally permitted to proceed towards the capital. In this episode two things are worth noticing: in the first place, Verbiest interceded against the will of the Portuguese fathers, including his own superior, so that no king should be offended, and for the greater advantage of the mission"; secondly, in order to convince the Emperor, he told him about the French's scientific skills; it must have been a decisive argument, as the counter-order sent by Kangxi to prevent the French from being expelled shows:

"It is not improbable that among the foreigners, Hong Ruo-han [de Fontaney] and others, are those who may know the method of calendar-making. If so, We order them to repair to Peking and wait for Our employment [...]"

An interesting account of these events is given by Fr. Le Blanc. According to him, the Portuguese fathers tried to confiscate the instruments brought from France and to forbid the French to make any observations when travelling. Moreover, the French were ordered to conceal their scientific skills from the Emperor. This was of course incompatible with their plans: they were supported by Louis XIV specifically to make observations and as scientific envoys to Kangxi. The interference of the Portuguese was only part of an attempt to prevent the French from setting up an autonomous mission, and also from obtaining the Emperor's special favour for their scientific abilities. It seems that the French Jesuits' scientific competence threatened all those who had taken the oath of allegiance to Portugal, insofar as it obtained for the French imperial favour and independence. The China Jesuits appear to have been aware that science was the main motivation of Kangxi's interest in and tolerance of them.

Bouvet and Gerbillon, two of the king's mathematicians who stayed at the court, wrote several letters in which they describe both their scientific practice and their teaching to Kangxi. They also sent reports to the French Academy of Sciences. In the same letter, Bouvet mentions that they were teaching philosophy to the Emperor:

"[...] After having completed this introduction to philosophy in Tartar, which we made as briefly and clearly as we could, suppressing all the involved terms and pure chicanery, according to the style of the Moderns, we started with physics, and knowing that this prince has a very high opinion of European medicine, and that he most wishes to know the structure of the human body, we start this part of philosophy by the science of the human body, in which, in addition to a short anatomy with all the figures and their explanations and all the beautiful discoveries of the authors, both ancient and

modern, we will put, with the help of God, all the curious observations that we have here in the first part of the memoirs of the gentlemen of the Academy of Sciences on the animals and all those that we will get from these gentlemen on the same subject[...]"

— What is being defined here is a French—or modern?—alternative to the scholastic curriculum we encountered earlier. Bouvet's intention is to praise the works of the academicians away of glorifying the King of France. He wants to promote the relations between Louis XIV and Kangxi:

"If these two great monarchs knew each other, the mutual esteem they would have for each other's royal virtues could not but prompt them to tie a close friendship and demonstrate it to each other, if only by an intercourse in matters of science and literature, by a kind of exchange between the two crowns of everything that has been invented until now in the way of arts and sciences in the two most flourishing empires of the Universe. If Heaven graced us with the achievement of this goal, we would feel to have done a lot for the good of Religion which, under the auspices and protection of two such powerful princes, could not fail to progress considerably in this empire."

— It is clear that in Bouvet's mind, his triple activity of missionary, correspondent of the French Academy and teacher of the Emperor correspond to a coherent project in the context of "cultural exchanges" between France and China; these exchanges would lead "naturally" to the evangelisation of the latter. To my knowledge, no Jesuit had ever written in this way concerning the King of Portugal: the modalities of patronage were quite different. We should also note that Portugal has altogether been evicted from the scene as set up by Bouvet. To some extent, so has the Society of Jesus, unless one takes the view that the greater glory of God and that of the Sun King are one and the same.

The main topic taught by the French Jesuits to the Kangxi Emperor was geometry. It is well known that they used Pardies textbook, and that it resulted in a new work entitled Jihe yuanben, included in the imperially commissioned mathematical encyclopaedia Shuli jingyun, published in 1723, which represented the basic mathematical culture of Chinese scholars. This has been studied recently by Liu Dun, Isabelle Deron, and myself, independently. Isabelle Deron highlights the context of conflict and tension of the 1690-1691 geometry lessons, where France was represented by Bouvet and Gerbillon, and Portugal by Antoine Thomas and Tome Pereira. — Liu Dun analyses the Chinese manuscripts on which the new Jihe yuanben are based. — He proposes the hypothesis that the French Jesuits' Plan was to system-



atically substitute “ French science ” for all the science that had been introduced into China until then , a plan that succeeded fully in the case of Euclidean geometry. Let me now take up this highly interesting hypothesis , rephrasing it within the perspective I have adopted here.

One could say that the French invented , or at least denominated , a Portuguese entity at work in China , which they associated with “ outdated science ” , intending to replace it with “ modern ” , i.e. French science. So “ Portuguese science ” would then include the translation of Clavius ’ version of Euclidean geometry , and all the other works written by Ricci and those who had studied at the Roman College , as well as the more obviously Aristotelian and scholastic works on which Furtado and Dias worked. Here the adjectives French and Portuguese can only be understood as referring to state sponsorship. And indeed Portugal had been the sole state to patronise of the transmission of Western science to China until 1685. In other words the French used the mathematical sciences to challenge Portugal ’ s monopoly on the sponsoring of the China mission.

Before closing , let us return to the Chinese viewpoint. The Jesuits practice and use of the mathematical sciences at the Kangxi court belied the image which their predecessors had tried to give , that of a harmonious Christian Europe , and also , of science as a non-controversial and immutable body of knowledge , like religion itself. But , as I have noted , the Chinese usually referred to Western studies , without needing finer distinctions. Chinese scholars were far away from the court and its conflicts , and may not have been aware of the significance of nationality differences among the Jesuits. On the other hand , it is impossible to think that the Kangxi Emperor , to whom the French Jesuits had been sent as ambassadors , and who in turn sent one of them back to France as his own representative , was completely unaware of the conflicts among Jesuits. We have seen that he was concerned about the fact that all Europeans were obeying the same foreign sovereign. When scientific controversies arose , whether between Jesuits and Chinese astronomers , or among Jesuits , he always saw to it that the matter be settled with a consensus on which method was the best. But , at a more political level , he probably perceived that the permanent divisions undermining the Jesuit missionaries who were working for him could serve his or indeed China ’ s interests.

## CHINESE CHARACTERS

Boerduwaer  
chouren  
Chouren zhuan

波尔杜瓦尔  
畴人  
畴人传

Da Xiyang ren	大西洋人
douluriya	陡录日亚
du	度
Duosidadu	多斯达笃
Fang Tai suo jian shuxue zhenji	访台所见数学珍籍
feiluosuofeiya	斐禄所费亚
feilusuke	斐禄所科
feixijia	费西加
Folangji	佛郎机
Fu Fanji	傅汎济
Hong Ruohan	洪若翰
Huanyouquan	寰有诠
jiaohua	教化
Jihe yuanben	几何原本
jinshi	进士
Kangxi	康熙
Kunyu tushuo	坤宇图说
Li Zhizao	李之藻
liangfajia	量法家
lifajia	历法家
Lifa xichuan	历法西传
Liu Dun	刘钝
Lixiang kaocheng houbian	历象考成后编
Lizhi	历志
lülujia	律吕家
luorijia	落日加
mademadijia	玛得玛第加
Minglitan	名理探
Mingshi	明史
modafeixijia	默达费西加
Qiankun tiyi	乾坤体义
Rangaku	兰学
Ruan Yuan	阮元
Shu	数
Shuli jingyun	数理精蕴
Shundi	顺帝
Siku quanshu	四库全书
Siku quanshu zongmu tiyao	四库全书总目提要
suanfajia	算法家
Tianqi	天启
Tianwenlüe	天文略
Wanguo quantu	万国全图
Wanli	万历
wuxing	无形

Xixue	西学
Xiyang	西洋
Xiyang ren	西洋人
Xu Moude	徐懋德
Yang Manuo	阳玛诺
Yiwenzhi	艺文志
Yongjian	永建
Yunchuya	云除亚
Zhifang waiji	职方外纪
Zhongguo keji shiliao	中国科技史料

## 17—18 世纪欧洲和中国的科学关系 ——以英国皇家学会和在华耶稣会士的交流为例

韩 琦

从本世纪初以来,已有许多论文、专著讨论了 17、18 世纪中英之间文学、文化、商业和建筑的关系。50 年代李约瑟《中国科学与文明》出版以来,西方科学传入中国及其影响逐渐引起学者更广泛的注意和研究。然而,17、18 世纪来华耶稣会士对欧洲科学所产生的影响,以及欧洲人对中国科学的看法却很少有人涉及。中西交流是双向的,从 17、18 世纪中国和欧洲科学关系看,我们不能忽视通过中国传入欧洲的科学,这包括两方面的内容,一是耶稣会士在华的科学观测和考察对欧洲科学的贡献,一是耶稣会士所介绍的中国科学对欧洲的影响。英国皇家学会的科学活动为我们提供了一个很好的研究案例,笔者在查阅英国皇家学会图书馆所藏档案、《哲学汇刊》(Philosophical Transactions)和其他杂志所刊文章的基础之上,主要想通过来华耶稣会士和英国皇家学会秘书这一中介,来探讨 17、18 世纪英国皇家学会和中国所建立的科学合作关系,试图从当时的背景下对这种交流关系加以说明,并初步分析英国人对中国科学的看法。

### 一 波义耳、海德和南京人沈福宗： 英国科学家与中国科学

1662 年,英国皇家学会获得国王查理二世的特许证,标志了一个科学组织的诞生。次年 4 月 22 日,第二次特许证的正式名称是“为改善自然知识的伦敦皇家学会”,强调了自然科学为皇家学会发展的主要方向。1667 年首任皇家学会秘书奥顿堡(H. Oldenburg, 约 1618—1677)写信给虎克(Robert Hooke, 1635—1702),想通过传教士为皇家学会寻求世界范围内的通讯制度,这可解释为什么在《哲学汇刊》刊登许多有关耶稣会士著作的书评以及他们的科学观测报告。即使很快浏览《哲学汇刊》,也会看出耶稣会士科学家在 17、18 世纪的广泛影响。耶稣会士的著作在许多文章中被引用,他们的观点被接受或被反驳。总之,英国皇家学会和耶稣会士颇有成效的合作,促进了科学的发展。

17、18 世纪可以说是前汉学时期,对中国感兴趣的英国人都是文人,具有浓厚的人文气息。17、18 世纪英国文学中的中国形象,学者已多有所论。我们现以波义耳(Robert Boyle, 1627—1691)为例,对 17 世纪英国科学家的人文、科学兴趣略加说明。波义耳是英国皇家学会的创建人之一,对中国的事物很感兴趣。在他的著作中,我们看到他阅读了不少有关中国的著作,包括来华耶稣会士曾德昭(Alvarez Seme-do, 1585—1658)、卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)、法国皇家图书馆馆员特维诺(M. Thevenot, 1620—1692)和其他人的著作。波义耳对中国医学很感兴趣,觉得尽管欧洲医生比中国医生有学问,而中国作为文明大国,一定有大量自己的医书,因此他希望能得到中国医书,为欧洲医学提供借鉴。他对中国的脉诊、气象和温度测量也颇感兴趣。中国人对上天的敬畏,星占在中国社会生活中的地位,在宫廷中扮演的重要角色,也令他很有兴趣。

波义耳从什么时候开始对中国的东西感兴趣，我们尚不清楚。最早的证据是 1671 年他通过荷兰东印度公司得到一本南明时的《大明中兴永历二十五年大统历》，1672 年将它送给牛津大学 Bodleian 图书馆，这本带有波义耳签名的历书，现在仍保存在那里。早在复辟时期，波义耳担任东印度公司的主任，但由于其他职务的压力，使他在 1677 年辞职。他管理皇家学会，出于宗教热情，亦有传播福音的考虑，而东印度公司能够贯彻他使全世界的人基督化的想法，这是他对东印度公司感兴趣的原因。

有趣的是，波义耳通过海德（Thomas Hyde）的介绍，见到了当时在英国的南京人沈福宗。当时海德是牛津大学的阿拉伯语教授，又是 Bodleian 图书馆的馆员。沈福宗是一位天主教徒，教名弥格尔，1681 年底随比利时耶稣会士柏应理（Philippe Couplet，1623—1693）离开澳门，1683 年到达荷兰。1684 年 9 月 15 日，柏应理一行到达凡尔赛，受到路易十四的接见，这促使了法国派遣耶稣会士科学家到中国的计划。1684 年他们动身到罗马，在那里停留了一年多，教皇英诺森十一世和耶稣会总会长分别接见了他们。1687 年 3 月 7 日，沈福宗随另一位耶稣会士离开巴黎到达伦敦，受到了英国国王詹姆斯二世的接见。应海德之约，沈福宗去牛津合作编辑牛津大学 Bodleian 图书馆的中文藏书目录。海德向他询问了中国语言的特点，据他们当时交谈的笔记，沈福宗尊敬地称海德为“德老爷”。后来海德在他自己的著作中记载了他们来往的书信和关于中国情况的介绍，如关于度量衡的单位、围棋的下法、“升官图”的游戏规则、中国的地理、汉语的语法等等。他们的见面虽只有数星期，但合作得非常愉快，海德称沈福宗为“最尊敬的朋友”。笔者在英国期间欣喜地发现了大英图书馆还保存有沈福宗和海德之间书信来往和谈话记录的原件，透过这些档案，我们可想见当时交流的生动情景。

沈福宗在英国停留了数个月，1687 年 7 月 26 日，海德在牛津给波义耳的信中向他推荐了沈福宗，并谈到沈福宗帮助中文书籍的编目工作，其中有些书是关于孔子的书，但大多数是医书。从 Bodleian 图书馆所藏的大量中国医书（约在 1600 年通过荷兰东印度公司购得）来看，中国医学很可能是沈福宗和海德交谈的主要话题之一。这些中国医书，多为万历年间南京“金陵书林”和福建“建阳书林”所刻，可能是东印度公司经过江苏、福建这两个沿海城市时购得。海德之所以把沈福宗介绍给波义耳，是否也和波义耳对中国医书的兴趣有关，这有待新资料的证实。

## 二 英国皇家学会秘书和耶稣会士的通讯交往

在沟通英国皇家学会和在华耶稣会士的关系方面，皇家学会的秘书扮演了很重要的角色。斯隆（Hans Sloane）、莫蒂默（Cromwell Mortimer）、伯奇（Birch）是其中重要的三位秘书。

从 1690 年至 1741 年，斯隆在皇家学会服务长达 51 年之久，担任秘书也有 9 年，1727 年牛顿去世后，接任皇家学会主席。他为皇家学会收集了大量书籍，安排书信和文章的发表，竭尽了全力。他长期以来在行政方面做了大量的工作，为皇家学会出谋划策，推进皇家学会的发展，在皇家学会的整个历史中也极为罕见。时至今日，我们仍然能够在大英图书馆读到他撰写或收集的大量档案，数量之庞大，令人赞叹不已。其中，也有许多内容涉及中国科学和技术，特别有趣的是详细描述了中国的染布或丝织品的工艺过程。



在 18 世纪初，斯隆甚至想和法国在华耶稣会士刘应（Claude de Visdelou，1656—1737）讨论中国历史问题，刘应是一位出色的语言学家，对中国古代经典也颇为熟悉。从法国耶稣会士天文学家洪若翰（Jean de Fontaney，1643—1710）和德国科学家莱布尼兹的通讯中，我们可看出，斯隆和洪若翰有过接触，当时洪若翰从中国回到法国，乘坐的是英国的船只，途经伦敦，曾参加了英国皇家学会的会议。

另外一位秘书是莫蒂默，他曾做过斯隆的助手，1730 年起担任秘书一职，并负责《哲学汇刊》的编辑工作，直至 1751 年理事会把此任务委托给皇家学会的一个委员会。从 18 世纪 30 年代起，莫蒂默和在华的耶稣会士戴进贤（I. Koegler，1680—1746）、徐懋德（A. Pereira，1689—1743）等人就开始了通讯来往。1741 年，皇家学会的会员有大量增加，在每一方面都表现出皇家学会继续发展的趋势，那时在华耶稣会士和皇家学会的关系也最为频繁。

1751 年末，莫蒂默由伯奇代替，伯奇作为皇家学会的秘书，又是大英博物馆最初的理事之一。他是斯隆的朋友，并仿效斯隆，对手稿的收集不遗余力，他也和在华耶稣会士来往密切，保持了莫蒂默时的一些做法，答应继续向耶稣会士赠送《哲学汇刊》，并为北京的耶稣会士寻求带有测微计的望远镜。

### 三 英国皇家学会所藏在华耶稣会士的科学档案

在论述英国皇家学会与在华耶稣会士的科学交往之前，我们先考虑当时整个欧洲和中国的交流途径，如俄国、英国、法国、葡萄牙等国和中国的关系，以及法国皇家科学院、俄国科学院和在华耶稣会士的交往。

当时欧洲和中国的通道有海路和陆路两条，由于海路航行时间长，且时常遇到危险，通信来往大约需要两年时间。法国虽然试图经由莫斯科和康熙直接联系，但由于俄国沙皇出于自己的利益，加以阻挠，因此法国一直未能通过陆路和清政府直接交往。而从 17 世纪末开始，清政府和俄国之间的陆上贸易之路已经开通，这为在华耶稣会士提供了方便。通过俄国定期到北京的商队，耶稣会士把一些信件、书籍和物品交给商队，由他们转交俄国、法国的科学家，并由他们转交英国皇家学会，这种陆路上的交流，在 18 世纪比海上的交流要频繁、快捷得多。当时由俄国圣彼得堡到法国巴黎的信件，快的时候，只要一个月就可到达。需要指出的是，18 世纪也有一些英国船在中国沿海贸易，有时也带回一些信件。在华耶稣会士的大量通信和观测报告就是通过陆路、海路传入英国的。

在讨论《哲学汇刊》发表的有关中国的文章之前，我们先分析伦敦皇家学会图书馆保存的大量科学手稿，包括不少耶稣会士的信件和观测记录，其中部分已发表在《哲学汇刊》上。这些手稿多数是耶稣会士寄给皇家学会秘书的，也有的是皇家学会会员在中国的科学考察报告。通过对这些档案的分析，试图对皇家学会与耶稣会士交流的情形作一详细说明。

皇家学会图书馆的手稿有的按人名编排，有的按学科和内容分类，也有的是根据年代先后编排的记事录，从此可看出皇家学会开会的日期、讨论的内容、宣读的信件和论文等事项。笔者查阅的与中国有关的档案大致起自 1661 年至 18 世纪 70 年代，最早的是 1661 年尼达姆（Needham）博士有关中

国漆器的报告，详细介绍了整个工艺过程\_\_。其中天文观测报告占有较大的分量，包括 1727 年至 1731 年钦天监监正戴进贤、徐懋德在北京的日月食、木卫的观测报告。此外还有耶稣会士宋君荣 (A.Gaubil, 1689—1759)、刘松龄 (A. von Haller-stein, 1703—1774)、汤执中 (P.N.Le C.d'Incarville, 1706—1757)、傅圣泽 (J.F.Foucquet, 1665—1741) 等人的信件和手稿。

和当时英国的中国趣味相适应，皇家学会有时对中国事物的反应非常迅速。当法国耶稣会士杜赫德 (J.B. du Halde) 刊登广告准备出版《中华帝国志》一书时，英国皇家学会及时把这个广告译成英文，1733 年 6 月 7 日，在皇家学会的会议上莫蒂默宣读了这份长篇介绍\_\_。

书籍的互赠是皇家学会和耶稣会士交流的一项重要内容。受皇家学会之命，莫蒂默在 1746 年 2 月给北京的耶稣会士科学家写信，并寄去了《哲学汇刊》，还要求北京的耶稣会士能够和皇家学会保持通信联系。1748 年 11 月 9 日，宋君荣给他回了信，把皇家学会交给耶稣会士的观测任务看作是一种极高的荣誉\_\_。1749 年刘松龄收到了《哲学汇刊》，作为报答，他在 1750 年 9 月 18 日给莫蒂默写了信\_\_，并送去了在中国出版的中文对数表以及根据牛顿原理编纂的日躔月离表 (即《历象考成后编》的表)，对傅作霖 (Felix da Rocha, 1713—1781) 受乾隆帝之命测绘西北部地图之事作了介绍，并答应地图绘成后送给皇家学会。刘松龄在华期间，还亲自在南堂设立了观象台，进行了大量的天象观测，由于仪器不够精确，故请皇家学会将英国制造的测微计带到广州。

1758 年 5 月 11 日，在英国皇家学会上宣读了宋君荣的信件，信中谈到向皇家学会赠送年希尧《视学》的一些情况，信中写道：

此书是雍正十三年即 1735 年在北京刊刻的，此年是乙卯年。作者年希尧，是鞑靼的贵族，但是汉人出身，此书是他用汉文写的。他跟欧洲人学习了绘画和透视的原理。……”\_\_

这封信还谈到了年希尧在广东担任巡抚期间，通过英国船为雍正帝购买大批外国货物之事，他当时刊刻了《纲鉴甲子图》(1724 年)，送给耶稣会士傅圣泽\_\_。宋氏信还谈到年希尧非常熟悉基督教教义，经常出入教堂，拜访耶稣会士，聆听耶稣会士关于基督教教义的谈论，要不是特殊原因，几乎有可能受洗，成为真正的教徒。迄今，中国数学史研究者只知道年希尧和意大利耶稣会士郎世宁 (G.Castiglione, 1688—1766) 合作完成《视学》一事，而对年希尧的生平及他与宗教的关系所知甚少，宋君荣的信为我们提供了新的宝贵资料。

1757 年 6 月 30 日，在英国皇家学会宣读了北京耶稣会士的信\_\_，内容关于派喇嘛赴西藏，和到其他地方进行地图测绘的情况。地图虽可印刷，但乾隆皇帝不同意把地图送给耶稣会士，结果皇家学会得到的地图是由官员送给耶稣会士的。除地图、天象记录、历算著作外，耶稣会士也寄送植物种子，还把翻译的孔子著作《大学》、《春秋》的译稿寄给皇家学会，译稿现仍有收藏。

#### 四 《哲学汇刊》中所刊载的有关中国的文章

17、18 世纪，欧洲人所知中国的情况，大都来自传教士特别是耶稣会士的报道。意大利耶稣会士利玛竇 (Matteo Ricci, 1552—1610)、葡萄牙耶稣会士曾德昭、德国耶稣会士汤若望 (Johann Adam Schall Von Bell, 1592—1666)、比利时耶稣会士南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623—1688)，通晓汉语，熟悉中国传统习俗，赢得了朝廷和文人的信任。耶稣会士的著作增进了欧洲人对中国的了解，如金尼阁 (N. Trigault, 1577—1628) 的《基督教在华传教史》(1616 年)、曾德昭的《中华帝国史》(1655 年) 等，在欧洲反响很大。1688 年，由于法国国王路易十四的介入，法国耶稣会士大量进入中国，向欧洲发回了大量书信和报告，成为 17 世纪末 18 世纪初中西文化交流的主流。

下面分析英国皇家学会会刊《哲学汇刊》上刊载的有关中国的文章，这些文章多以来华耶稣会士为中介。其中刊载的文章数目相当可观，从 1666 到 1774 年，大约有 34 篇文章、书评和有关中国的评论发表。如 1666 年，《哲学汇刊》对法国皇家图书馆负责人特维诺编写的《不同奇异航行叙述》(Relations of Divers Curious Voyages) 进行了介绍，特维诺和波义耳有通信往来，并向他寄送过孔子的书。德国耶稣会士基歇尔 (A. Kircher) 的 China Monumentis Illustrata 一书出版不久，1667 年的《哲学汇刊》就发表了一篇书评。此书基于来华耶稣会士的记述，其中一位是基歇尔的学生、意大利耶稣会士卫匡国。1686 年，耶稣会士南怀仁 1682 年的鞞鞞游记也被译成英文发表，长达数十页，从这一点，可看出皇家学会对中国地理的关注。

和 17 世纪相比，18 世纪在华耶稣会士和英国科学家的关系更为密切。这是由于从 17 世纪末起以洪若翰为首的法国耶稣会士作为“国王数学家”被派到中国，目的是为“太阳王”路易十四增添荣耀，并在中国传播天主教义。他们不断从法国皇家科学院和巴黎天文台的科学家那里得到指导，耶稣会士也和伦敦、圣彼得堡、柏林的科学家保持密切的来往。

1697 年，《哲学汇刊》对法国耶稣会士李明 (Louis Le Comte, 1655-1728) 的《中国现状新志》(Nouveaux Memoires sur l'état présent de la Chine) 作了简短报道，李明也是法国国王路易十四派到中国来的“国王数学家”之一，此书很快被译成英文出版。

皇家学会创建伊始，就热衷于收集不同国家的天文资料，一些皇家学会的秘书建议皇家学会应该提供出色的观测者，他们自己乐意用必要的仪器观测。在某种程度上，在华耶稣会士在寄送天文观测报告方面扮演了重要角色。从 17 世纪 60 年代起至 18 世纪下半叶，耶稣会士在钦天监担任监正之职。耶稣会士中有许多人是杰出的天文学家，如戴进贤、刘松龄、徐茂盛 (G.F. Simonelli, 1680—1754 或 1755)、宋君荣，鲍友管等，他们的许多观测报告由他们的耶稣会士同事和欧洲天文学家整理发表。

在《哲学汇刊》上刊载的在华耶稣会士的报告多为日月食，木卫的食，彗星、水星经过太阳的报告。木卫食掩的观测有助于帮助决定经度，从而为绘制地图提供精确数据。彗星的观测对计算轨道也很有帮助。

如上所述，斯隆热衷于收集其他国家的东西，后来莫蒂默担任秘书之职，和在华耶稣会士大量通信。当时，皇家学会的会员和外国会员有相当增加。1748 年 11 月法国耶稣会士宋君荣在给法国科学院秘书的信中，提到了莫蒂

默给北京的耶稣会士寄信，并赠送了《哲学汇刊》  ，同时也给莫蒂默写了信，寄去明代洪武年间纸币一贯大明通行宝钞  。大约在 1750 年，莫蒂默写信给宋君荣等人，想代表皇家学会邀请杰出的耶稣会士科学家宋君荣、刘松龄和汤执中担任英国皇家学会的外国会员  。宋君荣就中国天文学史作了大量的研究，对法国学术界产生了积极的影响，并直接影响了法国天文学家拉普拉斯（Laplace）关于黄赤交角的研究  。法国耶稣会士植物学家汤执中是著名巴黎皇家植物学家若弗鲁瓦（C.J.Geoffroy）和朱西厄（Bernard deJussieu）的学生  ，他在北京进行了大量的植物考察，并把种子寄给俄国圣彼得堡科学院、英国皇家学会和法国皇家科学院。刘松龄则是一位勤奋的耶稣会士天文学家，他的大量天文观测在 18 世纪 60 年代发表。皇家学会选择这三位耶稣会士科学家作为通讯会员，是非常合适和明智的考虑。

1751 年 11 月 15 日，汤执中在北京给皇家学会秘书莫蒂默写信，告诉他在  中国发现的植物，后发表在 1753 年的《哲学汇刊》  ，并就斯隆有关中国问题之一（关于化石的自然史）作了答复，作为附录。

18 世纪，有关中国的书籍和资料大都是由法国耶稣会士撰写的。对中国文明的熟悉并没有在法国人中过分助长藐视中国的看法  ；相反，在 18 世纪，他们对中国的赞赏有些过分。但英国，情况并不如此。

从 18 世纪 40 年代起，英国人对中国科学的看法有较大改变。1746 年，斯梅瑟斯特（Gamaliel Smethurst）在《哲学汇刊》上发表了一篇文章，说“中国人长期以来夸耀为世界上最智慧的国家，但晚近的经历、与对他们更为熟识，发现这种骄傲是站不住脚的”  。他对中国算盘的不利之处进行了批评，因为他刚发明了一种新的计算工具，自认为在欧洲更为有用。

约在 1747 年，在《哲学汇刊》上刊登了牛津 Wadham 学院科斯塔尔（G. Costard）给肖（Thomas Shaw）的长信（后者是英国皇家学会会员），内容关于中国纪年学和天文学，科斯塔尔写道：

我们得到的关于中国的最佳叙述归功于耶稣会士，但我觉得，对这些叙述本身（我们）常常得极为谨慎地对待。也许，这些神父有时对欧洲或中国的学问不够精通（或对两者都不够精通），难以提供我们合适的信息。在其他时候，耶稣会士因对他们的皈依者的好感而抱有太多的偏见，……仅在一个野蛮和未开化的国家传播宗教，将不会给传教带来太多的荣誉，……。

很明显，科斯塔尔不相信耶稣会士有关中国的报道，并把中国看成是未开化的国家。在此信中，他继续辩解说“中国人能把伪造的观测强加给世界”，他利用 1725 年钦天监伪造五星联珠事件作为直接证据  。确实，中国古代钦天监的天文学家为了统治和星占的目的，有时伪造天象。不过，他以此否认中国长期进行天文观测的科学传统，难免以偏概全。

在 1750 年左右，英国皇家学会定期向北京的耶稣会士寄送《哲学汇刊》  ，使得耶稣会士能够看到其中刊载的文章，宋君荣在见到科斯塔尔的文章后，在 1752 年 11 月 2 日给莫蒂默写了一封信，目的是想纠正科斯塔尔对中国古代观测传统的错误看法。1753 年，在英国皇家学会的会议上，宣读了宋君荣的这封信，此信后来刊载在《哲学汇刊》上。宋君荣试图用许多史实说明中国人观测日食、月食和晷影的传统，并能够预测交食和计算二至。他接



着写道：

耶稣会士对他（即科斯塔尔）给与的这一荣誉，甚表感谢。此荣誉是他给与耶稣会士的，即说有关中国的最好记述归功于耶稣会士。当他对古代性的真实性以及得出古代史和天文学知识的方式作出考察之后，他的疑问将会消失。

他又写道：

对这一论题，我将不再多说；但是希望，科斯塔尔先生和英国、法国及其他地方的许多其他先生们将把他们对中国天文学和古代性的疑问或偏见放在一边。确实，有些人过高吹捧，有些人过于藐视中国文献，非常困难在这些态度之间采取折衷的方式。——

事实上，正是宋君荣对中国古代天文学史的大量研究\_\_，改变了欧洲学界对中国古代史和天文学史的看法。正如有些学者评论的那样，宋君荣可称作法国汉学的真正创始人，他对中国天文学史的研究至今仍有重要的参考价值。

由于天文学和年代学的密切联系，皇家学会的天文学家也对中国历史纪年颇感兴趣。1730年，《哲学汇刊》刊载了一封关于中国历史纪年的长信\_\_，此信由法国耶稣会士傅圣泽撰写并转交给皇家学会秘书斯隆，由法文译为英文。刊登这篇文章的原因是因为“在欧洲，关于中国古代性，流传着不同的观点，这些观点非常错误，而且有些非常荒谬”。故中国年代和天文观测的精确性被用作非常重要的一种工具，以考察中国文明之悠久。这在18世纪的法国，情况也是如此。

18世纪60年代，当一些学者开始学习埃及史时，出现了另一个问题。1760-1761年间，皇家学会会员T.尼达姆（Turberville Needham）在意大利发现了埃及女神Isis的石像，石像背面的文字很像中国的古文字，于是把古埃及的象形文字和中国文字联系在一起\_\_，中国民族起源于埃及的说法在欧洲再次引起了很大的注意。T.尼达姆的这一猜测，引起了欧洲文人的注意，人们普遍希望这一研究取得成功，但也有些人从其他的信息出发或因为其他的原因，进行了反对。后来在北京的耶稣会士钱德明（Jean Joseph Marie Amiot，1718-1793）得知了这个问题，于1764年10月20日给皇家学会会员写了一封信，对这个问题进行了详细论述\_\_，信中认为并没有确凿证据证明中国和埃及有什么交流的迹象。

17、18世纪，中国科学本身并没有引起英国科学家的过多兴趣。不过，他们对中国的工艺技术却非常注意。早在1660年，曾在皇家学会讨论过中国漆器工艺。1700年，另一篇关于中国漆的文章在《哲学汇刊》发表\_\_。1757年，又有人讨论中国漆，此文基于法国耶稣会士植物学家汤执中文章的基础之上。

在《哲学汇刊》上，我们还可找到许多关于中国植物的描述。来华法国耶稣会士杜德美（P. Jartoux，1668 - 1720）撰写的一篇关于人参的信，先用法文发表，亦被译为英文，刊载在《哲学汇刊》\_\_。此信影响极大，因为它导致了在加拿大魁北克发现人参，促使了西洋参大量向中国出口。



## 五 通过耶稣会士传入中国的英国科学

现从另一方面简单讨论 17、18 世纪英国和中国的科学关系，即通过耶稣会士传入中国的英国科学。

众所周知，欧洲科学大都是由耶稣会士传入中国的，他们在宫廷为皇帝服务。当然，耶稣会士在华的目的主要是传教，他们仅把科学作为手段，以激发中国文人对天主教的兴趣。然而，他们在中国的影响很为有效，特别是在科学本身。

从 18 世纪初开始，康熙发起了一个很大的科学计划，主要目的是编纂数学、天文和音乐著作。1713 年，在畅春园建立了蒙养斋，许多精通科学的学者被召集到那里，受到耶稣会士的教育。当时，法国耶稣会士扮演了重要的角色。在耶稣会士翻译的著作中有英国数学家布理知斯 (Henry Briggs) 的《对数术》(Arithmetica Logarithmica)，此书 1624 年出版。此外，耶稣会士杜德美又介绍了英国数学家格里高利 (J.Gregory) 的一个公式，以计算无限级数。

《数理精蕴》是在康熙时代编纂的一部数学百科全书，而布理知斯的著作作为其中的重要部分在有清一代产生了深远的影响。18 世纪晚期和 19 世纪初，中国数学再次复兴，究其原因，与欧洲数学的刺激有很大关系，而布理知斯的《对数术》的作用非常之大。

1712 年之后，在康熙皇帝的要求下，法国耶稣会士傅圣泽开始翻译欧洲的天文学和数学著作，其中有开普勒、哥白尼的日心学说、木卫理论和英国天文学家哈雷 (Edmond Halley) 的天文观测，哈雷在圣海伦纳岛上关于南天星座的观测也被介绍进来。同样也翻译了彗星的理论。很遗憾，他的翻译作品没能出版，只有稿本传世，影响很小。

1730 年，康熙时代编纂的天文学著作理论上已经过时，日食、月食的预测不够精确。为此，有必要介绍新的理论和天文表，特别为了满足皇帝的需要。在中国学者的要求下，耶稣会士介绍了一套日躔、月离表，此表在牛顿关于月亮理论的基础上计算而成，由德国耶稣会士戴进贤和耶稣会士徐懋德编纂，根据的是德国耶稣会士朋友格拉马蒂奇 (N.Grammatici) 的著作，他在德国的 Ingostadt 教授天文学。格拉马蒂奇的表介绍到中国后，日食、月食的预测精度进入了一个新的阶段。

此外，格林威治天文台的皇家天文学家弗拉姆斯蒂德 (John Flamsteed) 编纂的恒星目录被介绍到中国，以皇家的名义出版，使用了一百多年，才为新目录所代替，影响很大。在耶稣会士的要求下，许多科学仪器也从欧洲带到中国，其中有不少是英国制造的，北京故宫博物院还保留不少当时传入的仪器。

从整体上说，耶稣会士介绍的天文学理论是第谷的体系。18 世纪，巴黎天文台的天文学家与在华耶稣会士保持着密切的关系。许多天文学著作的翻译根据的是法国天文学家的著作。但为了精确起见，英国科学家的成果也常被用于宫廷。通过耶稣会士，欧洲科学被介绍到中国。然而，鸦片战争之后当英国许多新教教士来到中国时，情况又有很大改观，耶稣会士的作用遂由新教教士所取代。

## 六 结 语

18世纪中叶是英国人对中国文化和思想兴趣浓厚的时候，这时《哲学汇刊》对中国的报道也最多，有些内容也正好反映了当时争论的情形，反映了当时英国对中国科学的看法。值得注意的是《哲学汇刊》上刊载的文章在当时也被英国人所引用，我们现以《君子杂志》(The Gentleman's Magazine)为例，说明当时的期刊对中国科学的看法。

《君子杂志》是18世纪的一个中型月刊，1732年起在伦敦出版，由于出版商凯夫(Cave)对中国的东西感兴趣，因此时有不少关于中国的报道，如1735年9月号上，报道了杜赫德的《中华帝国志》已在法国出版，并有英译，准备出版，并征求订户。该刊也有关于皇家学会的报道，如1753年卷23记载了传教士向皇家学会赠送书籍和天文观测记录一事。1756年伏尔泰《风俗论》一书出版后，受到了欧洲学术界的极大欢迎，但也有反对者，如华生(Watson)在《君子杂志》上对伏尔泰有关中国的论述进行了评论，并提出七点理由，说明中国纪年和古史不可信，进而说明中国历史并不悠久。他认为中国文字不用字母，是一大缺点；中国人自己对起源问题说法也不一致；纪年学不确切；并引用我们前面提到的《哲学汇刊》上刊载的科斯塔尔的文章作为证据，而完全忽视了宋君荣的成果；又以卫匡国的书为例，说明中国天象观测之伪造；中国历史记录只是片断等等。又根据安逊(Anson)的航海记录，说中国如果是一个历史悠久的国家，那么在艺术和科学方面为什么没有一样能与欧洲相比呢？《君子杂志》对中国古史年代可靠性的争论持续了近十年，1759年法国皇家科学院秘书德梅朗(Dortous de Mairan)给耶稣会士巴多明(D.Parrenin)的信出版之后，这场争论达到一个新的高潮，这在《君子杂志》读者来信中得到生动的反映。

虽然耶稣会士在中国的科学活动中扮演了非常重要的角色，但也有一些皇家学会会员到中国进行植物、气象观测，许多记录还保存至今。由于斯隆精于植物学和医学，他和皇家学会会员坎宁安(James Cunningham)保持许多往来，后者曾以英国船队医生的身分被派到舟山。坎宁安在舟山工作了数年，收集了大量的植物种子，在斯隆收藏的档案中我们仍然可以找到坎宁安写给斯隆的信和报告，这些档案后来刊载于1702—1703年的《哲学汇刊》中。

18世纪30年代，皇家学会还曾派霍奇森(Hodgson)到中国，从事一些科学活动。霍奇森在广州，意大利传教士德理格(T.Pedrini, 1671—1746)于1738年11月8日、1739年11月10日在北京给他写信，并寄去一些天文观测记录。1741年11月7日，在北京担任钦天监监正的耶稣会士鲍友管(A.Gogeisl, 1701—1771)也给他写信，从这封信看，霍奇森要求北京的耶稣会士戴进贤和徐懋德给他寄天文观测报告，鲍友管为此寄去了近年来的观测，并要求他定期寄来《哲学汇刊》和新出版的天文学成果。

皇家学会也非常重视在世界各地收集气象资料，皇家学会图书馆还保存有1771年7月17日至1774年12月31日雷珀(Mattew Raper)在广州的气象观测报告，长达五十多页，每天观测三次，包括气压、温度、风向等内容，这份观测报告对研究我国气候的演变有重要价值。

除了耶稣会士以外，其他教派的传教士也曾为中国和英国的交流出过力。1724年，一位在中国工作十多年的意大利传教士马国贤(Matteo Ripa, 1682—1745)返回欧洲。在他回意大利之前，在伦敦作了短暂停留，他随身

带了许多中国的东西，包括耶稣会士在中国制作的康熙《皇舆全览图》，马国贤把它献给乔治一世<sup>1</sup>。

英国皇家学会作为 17、18 世纪的科学机构，对促进欧洲科学的发展发挥了极大的作用，本文通过它和耶稣会士的关系，从另一个侧面讨论了学会在科学发展中的贡献，也展示了 17、18 世纪中西交流的一个重要问题。虽然英国和中国的科学交流远远不能与法国和中国的关系相比，但作为当时东西科学关系很重要的部分，我们绝不能忽视它的存在及其影响，而且从更广泛的背景下比较法国人和英国人对中国科学、文明的看法及其相互影响，仍然有待进一步研究。

## 黄宗羲与西学

徐海松

前言：明万历十一年（1583），意大利耶稣会士利玛窦（M. Ricci，1552—1610）入华后，以传播科学、拟同耶儒为手段，吸引中国士大夫皈依天主，由此开创西教士“学术传教”之局面。“其所著书多华人所未道，故一时好异者咸尚之”<sup>①</sup>，至明末，传教士输入的西方宗教与科学竟成一门新异之学，时称“天学”或“西学”。充满异质文化色彩的西学引起了明清士人的广泛关注，并使他们作出了各异其态的理解和反应。以经世致用为其治学目的的黄宗羲（别号梨洲），是清初最早研究西学的学者之一，全祖望曾明确指出：“其后梅征君文鼎本周髀言历，世惊以为不传之秘，而不知公实开之。”<sup>②</sup>就现存史料看来，黄宗羲在青年时期即与西学有过接触，后又深入研究，并多有著述，惜仅存《西历假如》一卷传世<sup>③</sup>。由于史料的缺佚，学术界尚未系统论述过黄宗羲与西学的关系，本文试作专题考述，俾有助于我们更深入地认识西学东渐在明清之际社会中所产生的反响。

### 一 黄宗羲与西学的接触

黄宗羲的生活年代（1610—1695）是中国封建社会学术文化的变革时代，也是16—18世纪明末清初西学东渐的关键时期。明中叶后，一股反对蹈虚弄空学风而倡导崇实致用的实学思潮正逐步成长。而由传教士积极输入的西方历算、地理、火炮和器用之学，大大开阔了当时知识界的学术视野，徐光启等先进学者将其视为泰西“实学”加以吸纳，从而为明清实学思潮的兴盛起了推波助澜的作用。黄宗羲作为明清鼎革之际博学卓识的一流学者，对駸駸而入的西学之风自然不会熟视无睹。尽管未见黄宗羲与西教士直接交往的确证（至多仅有一次尚未证实的晤面），但他接触并吸收西学却是事实。关于他接受西学的途径，现仅能从相关文献中探知一二。

考察黄宗羲的交游访学经历，可以推知他很可能在崇祯年间即已接触西学。明代的西学东渐有两件大事发生在崇祯年间：一为崇祯二年（1629）李之藻在杭州辑刻第一部西学丛书《天学初函》，他将西教士传译的二十种宗教和科学著作“胪作理、器二编，编各十种”<sup>④</sup>。此书“在明季流传极广，翻版者数本”<sup>⑤</sup>。二为徐光启、李天经会同耶稣会士邓玉函（J. Terrenz）、罗雅谷（Jac. Rho）、汤若望（Ad. Schall）等译编《崇祯历书》，至崇祯七年十一月（1634）分五次进呈，共计四十五种，一百三十七卷，此书系统介绍了以丹麦天文学家第谷（Tycho）的宇宙体系为基础的西方天文学，为明末几成“绝学”的传统历算学注入了新的活力。梨洲自述：“余束发交游，所见天下士，才分与余不甚悬绝而为余之所畏者，桐城方密之、秋浦沈昆铜、余弟泽望及子一四人。”<sup>⑥</sup>此四人中，方以智（字密之）和魏学濂（字子一）均在崇祯年间与西教士有直接交往。子一约于崇祯十五年（1642）为葡萄牙耶稣会士孟儒望（J. Monteiro，1637年入华）“较（校）正”所著《天学略义》一书<sup>⑦</sup>。密之流寓南京（1634—1639）时，曾拜访意大利耶稣会士毕方济（F. Scombiassi，字今梁，1631—1643年在南京）“问历算、奇器”<sup>⑧</sup>。仕宦北京（1640—1644）时与西士汤若望（字道未）交善而“精天学”<sup>⑨</sup>。梨



洲于崇祯十二年赴南京应试时患疟疾，密之为诊尺脉。壬午（1642）在北京，密之言河洛之数，梨洲赞其“另出新意”。而现存黄宗羲著述中唯独提及的西教士即为与方以智交往过的毕方济和汤若望。虽然梨洲与这二位西士是否相交尚无确证，但密之是梨洲了解西士和西学的中介之一应无疑议。

梨洲发愤读书始于崇祯初年，当时他就表现出废虚求实的治学志向，“愤科举之学锢人生平，思所以变之”，因而他对经史、九流、百家、天文、历算之书，“无所不窥者”。据其自述，他从庚午（崇祯三年，1630）至辛巳（崇祯十四年，1641），曾数度寓居南京黄居中家，将其千顷堂之藏书翻阅殆遍。而据黄虞稷《千顷堂书目》著录，该堂收藏有利玛窦、汤若望、庞迪我（D.de Pantoja）等耶稣会士与徐光启、李之藻、李天经等著译的多部西学著作。卷十三天文类所录包括了《天学初

函》器编除《几何原本》外的所有西学著作。尤为可贵的是同卷历数类著录“徐光启崇祯历书一百十卷，又历学小辨一卷，又历学日辨五卷”，并列有子目，经查对《徐光启集》（王重民辑）卷七、卷八《治历疏稿一、二》、《明史·艺文志》及阮元《畴人传·徐光启传》所列《崇祯历书》子目，可以判定千顷堂之《崇祯历书》系略有残缺的一百二十六卷明刊本。这是《崇祯历书》明刊本的最早著录之一。梨洲在千顷堂完全有机会研读《崇祯历书》等西学书籍。下文将有充分资料证明，黄宗羲十分熟悉此书的内容，并认为该书“关系一代之制作”，建议将其编制过程写入《明史·历志》。而从丁巳年（1677）梨洲所撰《黎眉郭公传》中透露，他对崇祯朝中西历法之争也相当了解：“时言历者四家，原设大统、回回而外，别立西洋为西局，布衣魏文魁为东局，彼此排击，言人人殊……西人欲主西法，而以中法为佐；公欲主中历，而以西洋诸历为佐。”其时崇祯帝虽有意采纳西法编历，终因郭正中（别号黎眉）等保守派的反对而未果。以上足见，黄宗羲在崇祯年间即对西洋历法有所了解，成为他日后研究西学的起点。

另据梨洲自述，他在庚寅三月（1650）曾至常熟访钱氏（牧斋）书房，“馆于绛云楼下，因得翻其书籍，凡余之所欲见者，无不在焉。”查钱氏《绛云楼书目》（丛书集成初编本）卷二历算类即著录西书十部，多数为《天学初函》所收，如利玛窦《几何原本》、艾儒略（J.Aleni）《西学凡》、阳玛诺（Em.Diaz）《天问略》等。牧斋晚年（卒于康熙四年，1665）有致梨洲尺牋言：“自国家多事以来，每谓三峰之禅，西人之教，楚人之诗，是世间大妖孽。三妖不除，斯世必有陆沈鱼烂之祸。今不幸而言中矣！”由此可见，西书、西教是梨洲与牧斋共同关注之事。

现知梨洲遗墨中尚无确证与西士有过直接交游，但他从挚友梅朗中（字朗三）处得一西教士馈赠的龙尾砚，又曾藏有西士汤若望所赠日晷，显见其有间接交往。明末清初来华西教士，为结交中国士大夫，常以方物馈赠。其事虽小，却也能在一定程度上透露出交往双方对中西文化交流的态度。黄宗羲不仅把西士所赠龙尾砚奉为“绝品”，且赋诗记其辗转得失：“一砚龙尾从西士，传之朗三传之我。燕台瀕洞风尘中，留之文虎亦姑且。十年流转归雪交（梨洲书室名雪交亭），治乱存歿泪堪把。……昔年送女入甬东，穴避偷儿不相假。吾时闻之在中途，欲行不前奈两蹀。”梨洲嫁女甬东途中失砚，时在1654年冬，而诗云此砚已有十年流转，可知西士赠砚至少当在崇祯末年。有趣的是，此砚遭窃十一年后，失而复得，并转赠吕留良（号晚村）。《吕晚村文集》卷六《友砚堂记·八角砚》记：“余姚黄太冲名宗羲所赠也。



研八角而不匀，角当四正，体狭长，两旁角阔，额又狭，于下背作屈角，三足，有铭，即六朝回文旧语，而中刻耶苏三角丁圆文。其质则歛之龙尾也。……未几失去，又十一年而复得之，遂以见赠。”晚村所谓八角砚即梨洲之龙尾砚。既知此砚“未几失去”，则可推知梨洲得砚当在失砚之时 1654 年前不久。而 1653 年后正是他告别“游侠”生涯，开始潜心学术之际。又知此砚转赠晚村时在康熙四年，并非方豪先生所说的顺治十七年（1660）。\_\_ 砚铭“耶苏三角丁圆文”者，方先生解释“三角丁圆文者，峨特式字也。称以耶稣者，亦以拉丁文为教会常用语”，\_\_ 这种看法恐不确切。笔者认为，晚村所述砚铭实指耶稣会会徽。会徽由拉丁文“IHS”与十字架和三枚交叉三角形铁钉构成，外以光芒圆圈相衬，这与晚村所称甚合。“IHS”系拉丁文“Jesus HominumSalvalor”词头缩写，意即“人类的救世主耶稣”。该会徽多见于明末清初耶稣会士带来的西书中，\_\_ 也见于其所著中文教理书。西人撰著的第一部中文教理书罗明坚（M.Ruggieri）的《天主圣教实录》，其崇祯年中重刊本扉页上即印有此会徽。\_\_ 今知，耶稣会士也曾将其会徽铭刻在与其相关的器物上。如清代乾隆时制造的出口葡萄牙的一件瓷器“圣水盆”上即铭有“IHS”会徽。\_\_ 可见，梨洲转赠晚村的龙尾砚必出自在华耶稣会士。又据得砚时间推断，赠砚西士疑为喜结中土的汤若望。而晚村称以“耶苏三角丁圆文”者，乃是明清士人指称耶稣会会徽的罕见实例。耶稣会士借重中国文房之宝龙尾砚结交士大夫，并铭刻由中国六朝回文圈围的耶稣会会徽，足见其迎合中国文化习俗以推行“学术传教”策略之良苦用心。梨洲、晚村与龙尾砚的因缘，堪称显例。

梨洲所得汤若望馈赠之日晷，事见全祖望《明司天汤若望日晷歌》\_\_。歌名下自注“得之南雷黄氏”，歌末几句为“昨过南雷搜古物，片石瞥见委书林；依然二十八宿扞可拾，四游九道昭森森。大荒有此亦奇儿，摩挲置我堂之襟。”谢山言之凿凿，殆非虚言。史载，汤若望从崇祯七年（1634）起，向朝廷进呈或自制望远镜、日晷、星晷等西洋仪器\_\_。此后至 1666 年去世，他一直没有离开过京城。黄宗羲在此期间唯有壬午年（1642）应试到过北京，并和热心西学曾与汤若望交善的方以智促膝深谈“河、洛之数”。再从梨洲晚年赋诗称汤若望为其历算之师（后文述及）看来，梨洲曾与汤若望在北京相晤交谈并以日晷见赠或许可能。不过尚无确切记载可证。

黄宗羲对西学的接触和了解，还有两方面的重要影响：一是他的日本之行，二是他的业师刘宗周。关于梨洲东渡日本问题，至今仍为学术界一大悬案，然而大多倾向于认为梨洲在顺治初年到过日本。有关此行的见闻，录于梨洲的《日本乞师》、《海外恸哭记》和《御史中丞冯公墓志铭》。三文均记叙了在日本发生的反西教运动。有些细节描述显示为梨洲亲眼目睹。据考，《乞师》和《恸哭记》初稿约成于顺治六年以后，二者都是梨洲亲身经历的记述，史料真实可信。《恸哭记》云：“先是欧罗巴国欲行其教于日本，其教务排释氏，中国之所谓西学也。日本佞佛，乃杀欧罗巴之行教者。欧罗巴精火器，所发能摧数十里，举国仇日本，驾大舶置火器，向其城击之……”

《日本乞师》所述日人排教情形更为详尽：“日本发兵尽诛教人，生埋于土中者无算，驱其船于岛口之陈家河焚之，绝西洋人往来，置铜版于五达之衢，刻天主像于其上，以践踏之。囊囊有西洋物，即一钱之细，搜得必杀无赦。”从日本天主教传播史可证，梨洲赴日时正值德川幕府禁教与锁国期间，1638 年幕府镇压了带有浓厚反禁教色彩的岛原起义。据当时的日本学者井白石推

测，到 1651 年止，幕府杀害的天主教徒约二十至三十万<sup>①</sup>。黄宗羲所述乃是中国学者记载日本幕府反西教运动的第一手资料。从中可以看出，梨洲对西教士和天主教徒在日本的遭遇及西洋火器的威力印象深刻。如梨洲所说欧罗巴教即中国之西学，则他的日本之行所得到的西学印象却是负面的。这与梨洲后来斥天主教为邪说的态度，不无关系。

梨洲于天启六年（1626）尊父命从师刘宗周（卒于 1645）。梨洲以竭诚师道著称，自称“先生于余有罔极之恩”，<sup>②</sup>故宗周对西学之态度，不能不对梨洲产生影响。壬午（1642）八月，宗周官至都察院左都御史。其时明廷已处于内外交困的危局，崇祯帝有意使用西洋大炮保卫关内城池，召群臣议于中左门。御史杨若侨推荐西人汤若望监制火炮，刘宗周却公开反对，其理由据梨洲《子刘子行状》记曰：“不恃人而恃器，国威所以愈顿也。汤若望唱邪说以乱大道，已不容于尧舜之世，今又作为奇巧以惑君心，其罪愈无可道。乞皇上放还本国，永绝异教。”此番迂腐之论，曾遭到崇祯帝的斥责，计六奇《明季北略》卷十八记其言曰“火器乃中国长技，汤若望不过命其监制，何必深求”。结果，“上色不悻”，“命宗周退”。<sup>③</sup>当年底，宗周即被削籍还乡。但梨洲的《蕺山学案》，在记叙这场火器之争时，却删略了宗周斥汤若望的言论，仅曰：“召对中左门。御史杨若侨言火器，先生劾之曰：‘御史之言非也，迩来边臣于安攘御侮之策，战守屯戍之法，概置不讲，以火器为司命，不恃人而恃器，国威所以愈顿也。’”<sup>④</sup>

此种删削，想必并非简单的文字取舍，应与清初西学东渐的形势有关，也在一定程度上反映了梨洲对西学的态度。据考，梨洲《子刘子行状》作于康熙四年（或说六年、七年），时值由保守士大夫杨光先掀起清初第一大教案“熙朝历狱”期间，当时汤若望被革职下狱，钦天监中奉教的李祖白等五位中国高级天文官遭斩，并祸及全国各地入华西教士。至康熙八年始得翻案。《明儒学案》自序曰书成于丙辰（康熙十五年，1676）之后。其时，康熙帝正热衷于学习西洋科学，南怀仁（Ferd. Verbiest, 1623—1688）等耶稣会士应召为康熙帝的西学启蒙老师。<sup>⑤</sup>更有甚者，康熙十一年（1672），保守知识分子杨燦南因抨击西法而被康熙帝判罚刑徒。<sup>⑥</sup>梨洲当知宗周之保守西学观已为时所弃。综前所述，一方面，宗周在崇祯末对西学的激烈反应，无疑会影响刚刚接触西学的黄梨洲，其拒斥天主教义的主张，多少有点恪守师门之学的痕迹；另一方面，宗周的遭遇和时势的变迁促使梨洲对业师的西学观作出反思，使他慎审选择对待西学的态度。《明儒学案》中对刘子言论的删削，多少透露出一点梨洲与其师对西学认识的差异。

## 二 黄宗羲对西学的研究

梨洲是一位兼通文、理的学术大家，他所撰述的自然科学著作达二十种左右。涉及天文、数学、地理等学科。嘉庆初，阮元撰《畴人传》将他列入科学家行列，可谓名副其实。明末清初由耶稣会士传入的西方科学以天文历算学最有成就。梨洲研究西学，亦以西洋历算学为主。

今据梨洲现存书目所示或以其科学传人陈訏所述判断，他的有关西洋历算学著作约有七种：《西历假如》、《新推交食法》、《时宪历法解》、《句股图说》、《开方命算》、《测圆要义》、《割圆八线解》等。<sup>⑦</sup>由于梨洲有关西洋历算学的著作大多佚失，现仅存《西历假如》一卷，目前不可能全

面评述梨洲对西学研究的成就。现据《黄宗羲全集》及其他著述中的有关资料，作一简要考述。

全集第九册附录署名为“黄宗羲学”《日月经纬》（原题《新推交食法》）二卷，吴光先生已据稿本字迹审断其确非梨洲遗墨，又据稿本未完跋文认为“所言‘明季西儒所撰历书’曾经梨洲寓目批校亦未可知”。<sup>①</sup>但细读该书，可以断定其非梨洲《新推交食法》之原作，因书中卷一有两处提到：“今以雍正乙巳岁为历元……”，“今起雍正乙巳岁至甲申年止……”<sup>②</sup>卷二也有两处提到“假如乾隆二十五年……”。<sup>③</sup>梨洲卒于康熙三十四年（1695），显然此书系乾隆以后人所作或增补。

梨洲深入研究中西历法，并取得成果，是在他积极投身抗清政治斗争的顺治初年。由于历法攸关国家正统之大事，故新朝颁历乃历代登极大典之一。顺治二年（1645）十二月，梨洲即为南明鲁王政权进呈所作《监国鲁王大统历》<sup>④</sup>，次年颁行浙东。顺治四年（1647），梨洲抗清兵败避居化安山，仍刻苦研治中西历算学，并多有著述。梨洲对此番经历回忆道：“余昔屏穷壑，双瀑当窗，夜半猿恹啸，布算簌簌，自叹真为痴绝。及学成，屠龙之技，不但无所用，且无可与语者，漫不加理。”<sup>⑤</sup>又在《王仲墓表》中云：“丁亥，访某山中。某时注《授时历》，仲受之而去”。表文中再次透露了他当时对历算之学后继乏人，几成绝学的忧虑心情：“自某好象数之学，其始学之也无从叩问，心火上炎，头目为肿；及学成，而无所用，屠龙之技，不待问而与之言，亦无有能听者矣。蹙然之音，仅一仲。”<sup>⑥</sup>顺治六年（1649），梨洲因受鲁王行朝权臣张名振排挤，失去兵权，闲时“日与尚书吴公钟峦坐船中，正襟讲学，暇则注授时、泰西、回回三历而已。”<sup>⑦</sup>以上史料说明，梨洲在顺治年间研究中西历算学，其旨意有二：一为编历用世；二为授人传世。然而他面对的现实是：一则南明政权日暮穷途，而他又绝意不为清朝所用；二则历算之学无人问津。因而他只能感叹其历算知识为无所用世的屠龙之技。《避地赋》中所唱“悲屠龙之技兮，仅世外之可传”<sup>⑧</sup>，即是梨洲当年心态之写照。

顺治十年后，梨洲脱离政治斗争，专心于著述和讲学。学以经世致用是其学术思想的基本特征。他提出“经术所以经世，方不为迂儒之学”<sup>⑨</sup>。他曾赞赏王正中“好读实用之书，不事文采”的学风。<sup>⑩</sup>梨洲本人更是身体力行，研治经世实学。他在丙申（顺治十三年，1656）所作《亡儿阿寿圻志》中自述：“予注律吕、象数、周髀、历算、勾股、开方、地理之书，颇得前人所未发。”<sup>⑪</sup>可见，他退出政坛后，对自然科学的研究更加深入。当然，梨洲作为明清鼎革之际一代学术大师，其地位主要是在康熙年间奠定的。他研究西学的成就及传播西学的活动也主要在康熙年间。这与清初西学东渐的形势又是相呼应的。

由于顺、康二帝对耶稣会士的优容政策，清初成为西学东渐的黄金时代。清廷定鼎北京当年，汤若望便取得为新朝治历之权，受命用新法编制民历，名为《时宪》历，同年十月奏进《顺治二年时宪书》，面题“依西洋新法”<sup>⑫</sup>五字，颁赐百官通行天下。明末编制的《崇祯历书》，也经汤若望删改，以《西洋新法历书》之名于顺治二年十一月进呈颁行。西洋新法遂风靡一时。康熙帝尤好西学，召请耶稣会士南怀仁、白晋等为师，学习西洋科学，更为西学传播推波助澜。清初士人亦以好治西洋历算，且会通中西为风尚。其中成就最高者为薛凤祚（字仪甫，1600-1680）与王锡阐（字寅旭，号晓庵，



1628-1682)，当时有“南王北薛”之称<sup>[1]</sup>。薛凤祚初从魏文魁学习中国传统历法，顺治中至南京，向波兰籍耶稣会士穆尼阁（N.Smogolenski，字如德，1645-1656年在华）学习西洋新法，并协助穆氏翻译《天步真原》等西学著作，遂“本《天步真原》而作会通”，而“尽传其术”<sup>[2]</sup>。研究表明，薛凤祚的天文学理论主要取自穆尼阁的《天步真原》，并会通中西。他的代表作《历学会通》刊于1664年。其中之一部《天学会通》是专门解说推算交食之法的，并且采用简捷、精密的“表算之例”推算。但该书对西法有一个重要的变动，是“以西法六十分通为百分”，即采纳中国传统历法《授时历》的100分1度的划分法取代西法的60分制。

薛氏《天学会通》是黄宗羲《西历假如》的主要参考资料之一。黄宗羲在《西历假如》“交食”部分明确提示说“以上据海岱薛凤祚本，著其所查表名及数目舛错，为之更定，使人人可知，无藏头露尾之习。”<sup>[3]</sup>经本人仔细比对，交食部分确实本于薛凤祚的《天学会通》。<sup>[4]</sup>但是黄宗羲在吸收《天学会通》的同时，也对该书内容有个别订正之处，如“求太阳实会度”条，薛氏注为双女宫，梨洲注谓“当在人马宫，此必有误。今姑依薛本。”<sup>[5]</sup>

《西历假如》实际上是一部用表算法解说推算历法的通俗读物。它的内容分日缠、月离、五纬、交食四部分，分别是依据西洋历法关于日、月、五星及日、月食的计算方法，采用现成的西法计算表格及数据，举例介绍推算日月食法和日、月、五星位置法。现《黄宗羲全集》第九册所收《西历假如》由姜希辙（号定庵）刻于康熙癸亥（1683）。姜序言：“余友黄梨洲先生，所谓通天地人之儒也，……尝入万山之中，茆舍独处。古松流水，布算簌簌，网络天地。其发明历学十余种，间以示余。余取其《假如》刻之。梨洲亦颇吝惜。余曰：‘圣人之学，如日行天，人人可见。凡藏头露尾私相受授者，皆曲学耳。夫以儒者所不知，及知而不以示人者，使人人可以知之，岂非千古一快哉！’梨洲曰：‘诺。’”序中所言“万山之中”即指梨洲顺治初年避居之山，又知《假如》是应定庵请求方同意刊印示人，此为初刻本无疑议。现北京图书馆藏有康熙癸亥年姜氏初刻本。<sup>[6]</sup>

由此看来，黄炳屋《黄梨洲先生年谱》于顺治四年丁亥条，称梨洲所著《西历假如》“约在此数年中”并不正确。前述《西历假如》内称引用过薛凤祚的著作，也可证梨洲此书必为1664年薛氏《历学会通》刊后撰成或增订。经本人查考，《西历假如》的其他三部分日缠、月离、五纬所据资料则来源于《崇禎历书》。<sup>[7]</sup>梨洲在书中引用了《崇禎历书》的天文数据表等许多资料。前述，梨洲于明末即有机会研读《崇禎历书》。康熙十八年（1679）诏修《明史》，总裁徐元文征梨洲人万言（字贞一）同修。后万言承徐氏之命，请梨洲审阅《明史·历志》稿，要他“去其繁冗，正其谬误”。梨洲复书万言（《答万贞一论明史历志书》）对《崇禎历书》的历史地位和科学价值有公正、精审的评价。一方面，他对清初某些好谈西学者湮没《崇禎历书》编者功绩的行为提出批评：“及《崇禎历书》既出，则又尽翻其说，收为己用，将原书置之不道，作者译者之苦心，能无沈屈？”本着对历史负责的态度，他指出“顾关系一代之制作，不得以繁冗而避之也。以此方之前代，可以无愧。”他亲自为《明史·历志》稿补撰了有关《崇禎历书》的编制经过。从现今所见《明史·历志》的内容看，比较系统地叙述了自崇禎二年徐光启主持修历，以及改历过程中的中西之争，到清初把《崇禎历书》“用为时宪书”的经过。这与黄宗羲的建议不无关系。另一方面，他列举了《崇禎历书》

中的恒年表、周岁平行表等十一种数据表，指出：“盖作者之精神尽在于表，使推者易于为力。”此论足证梨洲对该书研读颇深。而在《西历假如》刻印前一年（壬戌，1682），梨洲撰《赠百岁翁陈賡卿》诗中有云：“西人汤若望，历算称开僻。为吾发其凡，由此识阡陌”<sup>①</sup>，即已坦言汤若望为其西洋历算学之启蒙师。而汤若望正是《崇祯历书》的主要传译者。

以上概而言之，梨洲《西历假如》本《天学会通》和《崇祯历书》而作，而这两部书又是直接受穆尼阁、汤若望等传教士输入的西方天文历学的影响，因此梨洲的西方历算学知识实源于入华耶稣会士。

### 三 吸纳与排拒

西学作为外来文化传入以后，在中国社会引起的反应十分复杂。事实上，西学或天学一词在17世纪中国文人眼里，既指西教士传入的西方宗教、伦理、哲学方面的学说，也包括西方的天文历算及其他科学技术。明末清初士人对西学的反应，既因人因时而异，也因西学的不同内容而有不同的取舍。由于耶稣会士所传西方科学，其学术方法和内容与明清实学思潮的学术旨趣相符，从而成为明清实学派士人吸收和借鉴的资料。而西学中的天主教神学与儒学正统观念有质的差异，大多数士人难以接受。黄宗羲通过对西学的接触和研究，对包括天主教在内的西学采取了既有吸纳也有排拒的理性主义态度，成为清初士人早期西学观的代表之一。

黄宗羲政治社会思想的代表作《明夷待访录》，撰成于康熙元年（1662），全面描绘了他设计的理想社会的蓝图。他在对这个社会的文化与选官制度的设想中，特别主张将号为“绝学”的历算、测量、火器、水利等涉及科学技术的专门学问，列入国家选拔人才的范围，要求奖励在“绝学”上实有研究发明者。他说：“绝学者，如历算、乐律、测望、占候、火器、水利之类是也。郡县上之于朝，政府考其果有发明，使之待诏。否则罢归。”<sup>②</sup>须知，梨洲所说的这些“绝学”正是明末清初西学东渐的主要西方科学门类，也是被梨洲誉称为“言西洋之法，青出于蓝，冰寒于水”的徐光启（谥号文定）所着力吸纳和会通的泰西“实学”。显然，黄宗羲的“绝学”思想是接受西学影响的结果，这种强调实学、实绩的主张已经超脱了传统旧学的思维方式。

如果说《待访录》仅仅是黄宗羲经世实学思想借鉴西学的开端，那么到海昌讲学期间（1676—1680）则已是黄宗羲以西学为致用实学思想的实践。梨洲讲学一改明人空谈流弊，注重讲授自然科学知识，并鼓励学生自由辩论，独立创见，提出“各人自用得着的，方是学问”<sup>③</sup>的见解。他告诫学生，要反对“封己守残”，“天崩地解，落然无与吾事”<sup>④</sup>的迂儒学风。海昌（今海宁市）县令许三礼（号西山）深慕梨洲讲学风格，特邀其主讲，且从梨洲学习有关授时、西洋、回回三历的科学知识，两人引为“知己”。<sup>⑤</sup>最令梨洲欣慰的是培养出了一位有志于科学研究的青年学子陈訏（字言扬）。他曾教导这位得意门生：“句三股四弦五此大较也，古来钜公大儒从事于实学者，多究心焉，可弗讲乎？”<sup>⑥</sup>明确提出以数学为经世实学的思想。梨洲门生万经在《寒村七十寿序》中回忆海昌求学时的盛况道：“维时经学、史学以及天文、地理、六书、九章至远西测量推步之学，争各磨厉，奋气怒生，皆卓然有以自见。”<sup>⑦</sup>其称“远西测量推步之学”即指西方历算学。显然这是梨



洲讲授的致用学问之一。陈訏不负师诲，传梨洲历算之学，且会通中西，著成《句股述》二卷、《句股引蒙》五卷。据《句股述》自序言：“余获侍梨洲黄先生门下，受筹算开方，因著开方发明，后因暇请卒業句股。”    乃知言扬此著是继承师学的续编。梨洲也欣然为该书作序，对这位继业弟子大加称道，特别指出正当有人对西洋历算“让之为独绝”之际，陈言扬敢于面对西学的挑战著书立说，不仅实现了梨洲多年来以历算之学授人用世的宿愿，而且唤起了借西学以继绝学的希望。《句股引蒙》则是陈訏会通中西算法的代表作。其“凡例”有言“知中法自有句股以来未尝礼失而求诸野，但制器之巧当推西法耳。”    是书杂采梅文鼎、程大位等人的算学著作与《同文算指》、《测量全义》等西学著作，“由浅入深，循途开示”，    讲解中西算学。

黄宗羲海昌讲学的言行，表明他是在以自然科学为经世实学的思想前提下，来接受、容纳西方历算之学。但是他并不满足于接受西方科学的成果，而是抱有吸纳西学的科学方法以重振中国科学的高远之志。他对徐光启“言西洋之法，青出于蓝，冰寒于水”的称赞，尤其对《崇祯历书》的科学评价，充分证明了这种志趣。前述，梨洲十分推崇徐光启主编的《崇祯历书》，特别是十余种“使推者易于为力”的数据表。但是他针对《授时历》等传统历法，不载“其作法根本”，而使人不知历法原理的缺陷，向参修《明史》的弟子万言指出《明史·历志》稿徒列西洋推法，也只是一种“终于墙面”的浅层借鉴。他提出“某意欲将作表之法，载于志中，使推者不必见表，而自能成表，则尤为尽善也。”    其意在让更多的中国学者掌握其作表之法。既要掌握《崇祯历书》中历算数表的编制方法，则必然会涉及西方的天文数学理论，甚至从观测实证到演绎推理的方法。梨洲表述的这种由表及里、追本溯源的治学思想，已经触及到吸纳西方科学方法的深层次问题，具有变革传统科学思想方法的启蒙意义。而黄宗羲的这种思想，与17世纪中国向西方寻找科学真理的先行者徐光启的思想方式一脉相承。黄和徐都认为，阻碍中国科学发展的主要原因是宋明以来理学家们的空谈臆断和象数神秘主义。黄说：“有宋名臣，多不识历法，朱子与蔡季通极喜数学，乃其所言者，影响之理，不可施之实用。康节作皇极书，死板排定，亦是纬书末流。”    他还深刻揭露了明儒喻春山所编历书中以易卦划定昼夜长短等“假妄之谈”，指出这是“舍明明可据之天象，附会汉儒所不敢附会者，亦心劳而术拙矣。”    这与徐光启批判的“名理之儒士苴天下之实事”和“妖妄之术谬言数有神理”    的观点是一致的。因而破除传统科学中的虚妄和迷信，吸收和借鉴西方科学的成果与方法以振兴中国科学，是黄和徐共同的愿望。徐光启与利玛窦讲论西学时，感受最深的是西学的科学方法“一一从其所以然处，指示确然不易之理，较我中国往籍，多所未闻”    ，因而他坚持把介绍西方科学方法的“法原”作为译编《崇祯历书》的重点，他在进呈《历书总目表》中强调“一义一法，必深言所以然之故，从流溯源，因枝达干，……明之者自能立法，传之其人……”。    可以看出，黄宗羲继承了徐光启编译《崇祯历书》的科学思想。按照徐光启的说法，把吸收西学的成果或方法，比喻为是“鸳鸯绣出”还是“金针度人”的关系，而他追求的目的是“其要欲使人人真能自绣鸳鸯而已”，    那么，黄宗羲欲使推者自能成表的观点与徐光启“金针度人”的先见如出一辙。尽管黄宗羲没有像徐光启那样，对西方科学的演绎推理方法作具体的阐述，但他已经开始洞察到西方科学方法的价值，并有意

倡导中国学者加以吸纳。这一思想体现了清初士人反思传统科学落后原因的理性觉醒，对于清初经世实学的兴盛具有科学方法上的启蒙意义；同时也代表了清初启蒙学者对待异质文化态度的理性主义。

黄宗羲在汲取西方科学的成果乃至方法的同时，却提出了西方数学源于中国句股之学的重要观点，全祖望将其概括为“中学西窃”说：“尝言句股之术乃周公商高之遗而后人失之，使西人得以窃其传”。    实际上也可以概称为众所周知的“西学中源”说。

黄宗羲论述“中学西窃”说的一段文字见于他所作《叙陈言扬句股述》：“句股之学，其精为容圆、测圆、割圆，皆周公、商高之遗术，六艺之一也。自后学者不讲，方伎家遂私之。……珠失深渊，罔象得之，于是西洋改容圆为矩度，测圆为八线，割圆为三角，吾中土人让之为独绝，辟之为违失，皆不知二五之为十者也。”    这段话中，梨洲表达了两层意思：其一指出了西洋数学乃是中国失传的句股之学，犹如“珍珠”失落深渊而为“罔象”（传说中的水怪）所得。其二具体列举了西学窃取中法的证据。当然今人看来此说的非科学性显而易见。问题在于黄宗羲当时立此一说的真实意图如何？

“西学中源”说曾是明清间部分士大夫排斥西学的理由，但这与黄宗羲对西方科学的实际态度不符。因此，只有把“中学西窃”说置于梨洲的思想体系中考察，才能透析其真正的动机和目的。作为一名深受传统文化熏陶，具有强烈民族意识的学者，黄宗羲在接受外来文化时必然会触及儒学传统思想中的夷夏之论。尽管随着清初民族矛盾的逐步缓和，梨洲夷夏之辨的观点趋于弱化，他接受清朝命官许三礼县令所邀赴海昌讲学，与晚年撰《破邪论》欲以“一炭之光”    向清廷敷陈己见即是明证，但是由传统“华夏中心”论衍生的民族自尊意识依然强烈，还不能完全突破“用夏变夷”的思想樊篱。而他经世致用的学术思想，反对“守一先生之言”    以求会通各家学说的思维方式，又使他确实看到了西洋科技优于中学的“独绝”之处。既要吸纳西学之长，又要避免用夷变夏之嫌，那么论证西学源于中学就是合乎逻辑的思路。正如他把及门弟子陈訏著《句股术》的意义看成“使西人归我汶阳之田”（汶阳为春秋时齐国人归还鲁国之地），    恰好道出了“中学西窃”说的主旨：增强自信，借鉴西学以重振传统科学。可见，梨洲“中学西窃”说的前提并非为了排拒西学，而是出于对民族科学文化的自尊和自强。然而应当指出，黄宗羲与同时代王锡阐等清初士人提出的“中学西源”说，其动机是值得肯定的，但是他们的思想方法是错误的，对于清初社会充分吸收西学的成果，尤其是西学中有异于中学的先进成分设置了思想障碍。这又充分说明，黄宗羲吸纳西学是以儒学为框架的，在思想上仍有其矛盾和局限之处。

但是，黄宗羲对耶稣会士竭力向中国士大夫传播的天主教义则坚决拒斥。梨洲年逾八十所作的一部哲学、政治、思想著作《破邪论》，其《上帝》篇对社会上流行的四种上帝说一一作了批判，其中对天主教的天主说评道：“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像记其事，实则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。此等邪说虽止于君子，然其所由来者未尝非儒者开其端也。”    天主教以供奉天主为宗旨，梨洲否定天主为上帝，并斥为邪说，其排拒天主教义之意十分明显。前述，梨洲《子刘子行状》记叙业师刘宗周斥西士汤若望“唱邪说以乱大道”，要求永绝其教。而《刘子全书》所收宗周作于崇祯十五年（1642）闰十一月奏疏（未上）《辟左道以正人心以扶治运疏》说得更明白：“异端之教则佛老而外今所称西学者是，始万历中，西夷

利玛窦来中国自言航海九万里而至，持天主说以诳惑士人。”  师生二人同斥西教为“邪说”在感情上是一致的，但是二者拒斥天主教的思想前提是有差异的。宗周以西学不容于尧舜之世为由，一概排拒，连西洋火器也不容纳，实为夷夏之辨观念下的盲目排外。而梨洲反对天主教则是基于理性认识上的冲突，即唯物主义的天道观与唯心主义的上帝观之间的对立。黄宗羲在《破邪论》、《孟子师说》等著作中多次阐述了他的气本论天道观。他说“天地间只有一气充周，生人生物”。  在“上帝”篇中进一步说：“天一而已，四时之寒暑温凉，总一气之升降为之。其主宰是气者，即昊天上帝也。”  既然“气”是天地万物的最终本源，那么在理论上就意味着排除了“气”之外的任何精神实体的存在，从而在世界观的高度上排斥了天主教的神学唯心论。

利玛窦等耶稣会士曾苦心孤诣改“西僧”为“西儒”，希望借助西方科学的力量引导中国士大夫迈向天主教神学的所谓“启示真理”。然而这套企图归化中国文人的传教策略，对于从儒家文化深厚土壤中成长起来的黄宗羲，却完全落空了，他虽然接受了传教士输入的西方科学，但是拒绝了他们宣扬的天主教义。黄宗羲对于西学的态度，恰如明末清初中西文化冲突与交汇的典型个案。

## 明清时期法国耶稣会士在中国与北美的 传教活动之比较研究

李晟文

近年来国内发表了大量研究明清时期来华西方耶稣会士的论文，同时也翻译刊出了不少当时传教士所写书简（如耿昇选译的《耶稣会士书简集中国书简选》、朱静编译的《洋教士看中国朝廷》）及有关的国外研究成果（如艾田蒲的《中国之欧洲》与安田朴、谢和耐等人的《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》），这表明国内有关明清时期西方传教士来华与中西文化交流的研究正在步步深入，形势令人欣喜。由于国内这方面的研究主要从中国史的角度着眼，本人拟从世界史的角度，具体说来，即从与北美法国耶稣会士传教活动的对比中来研究法国耶稣会士在中国的传教活动及其特色。在此基础上，本人试图以法国耶稣会士为例从总体上对整个明清时期来华的欧洲耶稣会士作出相应的评价。由于本文属尝试性探讨，不妥之处自属难免，敬请专家学者不吝指教。

—

耶稣会成立于 16 世纪中叶，它是在当时欧洲风起云涌的宗教改革浪潮中以天主教与罗马教皇维护者的面目出现的，因而号称“耶稣的战士”<sup>1</sup>、教皇的忠实执行者。其创始人是西班牙人依纳爵·罗耀拉（Ignace de Loyola，1491 - 1556），它于 1540 年为教皇批准。由于罗耀拉是军人出身，因而他所创建的耶稣会带有较浓的军队色彩。该修会采取中央集权的方式进行管理，其组织结构形同金字塔。处于塔尖上的是总修会长，统管整个耶稣会；其下为参赞区长，管理所属参赞区的教务；其下为修会省会长，<sup>2</sup>再下则为管理传教士住所与学校的会长或校长。耶稣会成员从总体上分为四个等级：首先为立誓修行的神甫（此为该修会的核心成员），其次为神职助理，再次为在俗修士或助理修士，最后为初学修士。<sup>3</sup>耶稣会强调服从精神，下级必须服从上级，整个耶稣会必须绝对服从其最高领袖——罗马教皇。由于耶稣会采取这种严密的、中央集权式的管理方式，加之它十分重视对其成员的科技文化知识的培训，因而耶稣会发展成为天主教众多修会中一个十分强有力的修会。

成立不久后的耶稣会即试图向法国发展势力，但遭到法国朝野多方面的强烈抵制。这一不利状况直到 1603 年法国耶稣会士皮埃尔·戈登（Pierre Coton，1564 - 1626）进入皇宫才有所好转。戈登入宫后很快博得了国王亨利十四的信任，并成功地使他颁布诏书允许遭到驱逐的耶稣会士重返法国。1608 年戈登被任为国王的忏悔神甫，此后这一重要位置便为耶稣会士所占据，如路易十四的忏悔神父即先后为拉雪兹（LaChaize，1624 - 1709）和勒泰利埃（Le Tellier）。耶稣会在法国的势力迅速膨胀起来，一方面它加速其本身的“法国化”，另一方面则大量兴办学校，培养法国本土的耶稣会士。

随着耶稣会在法国的立足与发展，法国耶稣会士把传教的眼光转向海外：北美与中国。如果以今天法国既定的地理位置来确定当时外出传教士的传教士的“国籍”，我们可以讲法国耶稣会士差不多同时到达北美与中国，



而且到达中国的还要稍早一些。但如果以当时外出传教士与法国耶稣会及法国政府的关系来区分，那么法国耶稣会士来到北美要早于来到中国。早在1604年戈登即在争取向北美派出传教士，由于他的努力，1611年两位首批法国耶稣会士到达北美东部的亚加地地区（Acadie，相当于今天加拿大东部沿海地区的新斯科舍省）。中国方面，利玛窦神甫在1610年5月向戈登发出呼吁，对当时尚没有法国耶稣会士来华感到遗憾。但由于戈登当时忙于筹备北美传教，加上其他种种原因，利玛窦的这一呼吁没有得到响应。不过就在这年秋天，一位今天被看成是法国人的传教士金尼阁（Nicolas Trigault，1577 - 1628）神甫来到中国。金尼阁是瓦隆弗朗德勒（Flandre Wallonne）地区杜埃人（Douai），当时的弗朗德勒尚非法国属地，它在1668年才并入法国。第二年（1611）史惟贞（Pierre Van Spiere，1584 - 1628）神甫抵华，他与金尼阁来自同一地区。第一位被费赖之所写著名的《原1552—1773年中国传教区耶稣会士传记和书目提要》一书列入“法国耶稣会士”名单的是罗德（Alexandre de Rhodes，1593 - 1660），他于1623年到达澳门。此后“法国”耶稣会士不断来华。首批到达北美的法国传教士由于英国人的闯入于1613年离开北美，不过由于戈登的再次努力，1625年第二批耶稣会士抵达北美，并直接进入“新大陆”内地的圣劳伦斯河流域一带。但好景不长，由于同样的原因，法国耶稣会士被迫于1629年再次离开北美。几年之后，即1632年，一个新的传教团又出现在魁北克一带的圣劳伦斯流域。由于这时法国在北美（今天加拿大东部地区，以魁北克为中心）的势力加强，传教士在北美的地位得到巩固。大量的法国耶稣会士相继来到北美，仅1632—1650年即有46人到达此地。中国方面继罗德之后法国耶稣会士也相继来到，其中有一位还是从北美传教区转来的。17世纪末，应在中国的比利时传教士南怀仁的邀请，路易十四的忏悔神甫拉雪兹受国王之命挑选了6名耶稣会士，组成前往东方的传道团。该传道团于1685年出发，除Tachard中途滞留暹罗外，其余5人（白晋、张诚、洪若翰、李明、刘应）于1687年抵达中国。自1687年到1773年耶稣会解散，共约有88名法国耶稣会士来到中国（此以前上溯到金尼阁来华，共约有17位法国耶稣会士抵华）。

17、18世纪的北美（今天加拿大东部地区）属于法国殖民地，被称为“新法兰西”（Nouvelle - France）。1603—1604年法国海员与地理学家尚普兰前往北美探险，并于1608年建立起加拿大最早的城市——魁北克。尚普兰（Samuel de Champlain，1570 - 1635）后来被任命为新大陆的总督，在此进行移民与开发活动。1627年法国成立新法兰西公司，又称“百人公司”，负责对该殖民地进行管理。由于百人公司在经济上遭到失败，1663年法国政府把该殖民地直接置于皇室的统治之下，同时设立总督、省长和主教进行管理。尽管如此，法国在北美的移民十分有限，1663年不过三千人，其中三分之一还是在这里出生的儿童。而周围广袤大地上的居民则是这里土生土长的印第安人。法国人与周围的印第安人及南面的休伦部结成同盟，共同对付南面的另一强大部落——易洛魁人。1763年法国在北美的英法战争中战败，于是北美这块法属殖民地转变为英属殖民地。

当白人出现在北美的时候，这里的印第安人在社会形态上处于史前时代，他们生活在无阶级、无压迫的平等的社会。在经济上除南面的休伦部与易洛魁人属农耕部落外，其余印第安人基本上都属于游牧部落。白人的到达对他们的文化构成严重的威胁，但他们尽力与白人作斗争，力求保存他们



的传统。

北美地区的这种文化、历史背景与同时代的明清时期的中国截然不同。然而这种差别却为我们观察耶稣会士面对两种不同文明所采取的态度与对策提供了一个有用的参照系，它便于我们更好地认识法国耶稣会士在中国的传教特色。

## 二

法国耶稣会士在北美所推行的传教政策从总体上讲是一种西化或法国化的传教政策。当法国传教士登上美洲的时候，他们同其他白人（其他法国人、英国人、西班牙人等）一样地用欧洲的文化价值标准来评判当地居民的文化，把印第安人称为“野蛮人”，并将其宗教斥为迷信与偶像崇拜。在这种对当地文化轻视与低估的前提下，法国传教士制订起他们的传教策略。这种策略是以对当地居民的西化改造作为归化的前提，强迫印第安人在接受西方上帝的同时，与其“迷信”的传统文化相决裂。

这种政策突出地表现在两方面。首先是传教士所热衷的“小孩教育”。传教士认为成年居民已为“迷信”所渗透，如同“老朽之木”难以引导到天主的王国。与此相比，小孩由于与传统的关系不深、可塑性强，因而是理想的争取对象。出于这种考虑，传教士在今天的魁北克建立一所学校。1636年该校正式开学，当时教育对象局限于南面的休伦部，首批学生为5名休伦小孩。1638年至1639年，招生范围扩大到北部地区的游牧部落，于是此间12名来自这里的小孩（年龄在12-15岁之间）加入到学生的行列之中。传教士从事小孩教育的目的十分鲜明：把“土著”（法国人对当地人的称呼）小孩从父母的怀抱中夺走，也即把他们从他们传统社会的土壤中拔出，然后将他们置于法国文化的环境之中，以达到将他们改造成驯化的信徒与传教士布道的助手的目的。为此传教士将学校建于法国人集中的魁北克而非“土著”集聚地，以便截断小孩与其传统环境的联系。教学内容与方法基督教式的、法国式的，他们不仅要培养小孩对西方上帝的虔诚，而且还要使小孩适应法国式的生活方式——举止言行一以法国人为榜样。此外，他们还要培养起小孩对其传统“野蛮”习俗的憎恶心理。法国传教士采取的另一重要措施是建立“限制区”。由于当时与法国结盟的印第安人大部分为游牧部落，他们居无常址、迁徙不定，影响了传教的效果，于是传教士决定建立一种限制区，把印第安人集中于某一固定地点，加强控制与传教。这一计划在1637年开始着手实施，而且在小孩教育计划因遭到小孩的抵制及受财政困难的影响而被迫放弃之后，传教士更将其主要精力集中到这个新的计划上来。第一个限制区在今天的魁北克附近建立（1637年），第二个在稍南面的三河市附近建立（1641年），此后还有一些限制区在不同地方建立起来。限制区计划同样体现了对印第安人进行改造的这一本质。凡因受法国人物质条件（如提供住房）的吸引进入限制区的印第安人即要放弃他们传统的游牧生活方式而学习定居与农耕的生活方式。不仅如此，他们还必须抛弃他们的种种文化传统，如对传统神灵的敬拜以及对梦的信仰，而代之以欧洲人的信仰与相应的礼仪习俗。为了达到这一目的，限制区还建立起一套监督与惩罚制度，那些违反基督教教规与传教士命令的人要遭禁食、鞭打等处罚，甚至还要被投入监狱。

法国耶稣会士上述传教政策的本质在传教士拉勒芒（Jérôme Lalemant，1593 - 1673）的一席话中表达得十分清楚：“……似乎（在这里）要成为一名基督徒，不仅要放弃那些生活中纯正与充满乐趣的消遣，而且还要抛弃那些必不可少的东西。一句话，要想获得基督徒那样的（新的）生命必须同时死离人世”。对印第安人来讲，信教意味着一场“生”、“死”斗争，“死”表示与传统的决裂；而“生”则意味着成为欧洲式的基督徒。

### 三

中国的情形与北美截然不同，我们在这里看到的是另外一幅画面：法国耶稣会士归化中国人不是以西化中国人为前提，而基本上是以他们自身的“中国化”改造与自我适应为出发点。

当法国传教士抵达中国的时候，他们遇到了一个与北美印第安人完全不同的民族：这个民族拥有悠久的历史、古老的文明以及灿烂的科技成果。此外在政治上当时的中国是统一、强大与独立的国家。中国的这一状况使传教士遇到了其在北美的同行所没有遇到的问题：在这里不是他们把当地居民看成“野蛮人”，而是他们自己被当地人看成不开化的“蛮人”。针对这一现实，具有广博的科技文化知识的法国耶稣会士制订了一种与北美传教政策完全不同的传教策略：进行自我方面的“中国化”改造，注意适应中国的文化背景，并在其基督教教理允许的范围内尽量弥合中西两大不同文化的抵牾与冲突。

法国耶稣会士的这一传教策略主要表现在三个方面。

#### 1. 外貌的中国化

由于中国在世界文明发展史上长期居于领先地位，加之由于古代中西关系较少以至中国人对西方国家的情况所知甚少，因而当时许多中国人有一种文化优越感。他们把本国视为文明发达的国家，而将包括欧洲在内的外国看成是不甚开化的夷蛮之地，将其居民称为“蛮人”或“蛮子”，并强调“华夏之辨”。明清时期到过中国的西方人（不论传教士还是商人）大都抱怨过“中国人以世界上最文明最有礼貌的民族自居”的态度。面对这种状况，法国传教士感到他们必须在外貌上——穿戴与言行举止上进行一定程度的“中国化”改造，以便不被当地居民视为“蛮子”。

为了达到这一目的，法国传教士极力模仿中国人。首先是取汉名。除了极个别的例外，绝大部分在中国的法国传教士都有汉名，同时还有表字，一如当时的中国人，如 J. Bouvet 汉名“白晋”，字“明远”。在北美有的传教士也有印第安名，但这一一般为当地居民对传教士的称呼，以便于发音与呼喊。在中国传教士取汉名不仅是为了便于中国人称呼，而且还有更深的含义，即尽力获得一个外表“中国化”的象征或“符号”，以便拉近中西方人士在文化上的差异。其次是衣华服。在北美的传教士身着黑色的宗教服装，他们被当地人称为“黑袍”。在中国的耶稣会士则身穿世俗的中国服装。当 1685 年传道团行至暹罗时，传教士即已从暹罗国王那里获得中国服装，作好了“华化”的准备。因此，当 1687 年他们在宁波登陆时，他们完全以一种清代中国人的模样出现在港口上：他们不仅身穿地道的中国衣服而且还像当时中国人一样剪剃了头发。

再次是讲汉语。几乎所有进入中国内地的法国耶稣会士都投身于汉语学

习之中，其中有的传教士如巴多明（Do-minique Parrenin，1665 - 1741）、马若瑟（Joseph Henry-Marie de Prémare，1666 - 1736）等还达到了较高的造诣。在北美的传教士也花了大量精力来学习印第安人的语言，不过他们的学习主要在于满足向当地居民讲解教理的基本需要。传教士在中国学汉语与取汉名一样，除了满足传教的基本需要外，还为了从文化的角度减少他们作为欧洲人与中国人的差别。

其他方面法国传教士也尽力模仿中国人，如像中国人那样剪剃头发、行叩头跪拜礼、乘轿子等。此外有的传教士还争取在个人趣味方面中国化（如王致诚）。所有这一切正如汤尚贤（Pierre Vincent de Tartre，1669 - 1724）等神甫踏上中国时的感觉：“一个欧洲人（到中国后）必须从头到脚改变成一个中国人”、必须“让自己脱胎换骨”。事实上除了高高的鼻子和蓝色的眼睛外，有时人们确难以把这些华装打扮、打躬作揖的洋教士从中国人中区分开来。

## 2. 调和中西文化的抵牾

中西文化属于两种不同的文明体系，彼此有自己的信仰、传统与习俗，相互间的差别很大。当这两种文化突然遇到一起时就不可避免地产生碰撞、抵牾甚至冲突。法国传教士清楚地意识到要想在中国这样一个文明悠久、传统深厚的古老国家里立稳脚跟，就必须将西方的文化价值体系与中国的传统、文化相通融，尤其将其基督教教理与中国的正统思想儒家学说相协调。正是出于这种深思熟虑的考虑，法国传教士进行了一系列努力，在其教理允许的范围内尽力弥合中西两种不同文化体系的抵牾。

他们的这一活动主要表现在以下几个方面。

首先是调和中西纪年的矛盾。根据《圣经》的记载，世界上最早的人类是亚当与夏娃，他们由上帝所创造。由于他们违背上帝的禁令，偷吃禁果，于是被上帝逐出伊甸园。若干年后，亚当与夏娃的子孙散布于世界各地，但由于这些人类忘记了上帝，终日沉迷于种种罪恶之中，于是上帝降洪水予以惩罚。在这场大洪水中除了诺亚一家独蒙圣恩而获救外，整个人类被毁灭，因而诺亚被称为人类的新始祖。有关这场大洪水爆发的时间，拉丁文本的《圣经》将之定为公元前 2300 年。但中国历史不仅悠久，而且绵延不断，这使得传教士十分头痛。于是一些传教士如巴多明、宋君荣、冯秉正等采取改用希腊文《圣经》七十人译本、往上拉长《圣经》纪年的办法使之与古老的中国历史相吻合。

其次为传教士调和中西信仰抵牾的活动。基督教与儒家学说属于两种不同的思想体系，一种是宗教，一种属于哲学与道德伦理思想。此外中西文化背景的不同也使二者在宇宙观、世界观、历史观、人与人之间的关系以及人与自然的关系等方面均有不同的看法。当这两种理论相遇时，二者的矛盾与冲突是不可避免的。然而儒家学说是中国社会几千年的统治思想，一直高高在上，不可动摇。如果传教士用他们外来的基督教来对抗甚至取代儒家思想，这无异于以卵击石、玩火自焚。比较明智而现实的办法是尽可能沟通二者之间的联系，并利用甚至“制造”二者之间的种种相似之处把基督教打扮成一种与儒家学说不相冲突的“异道同归”的理论。此即法国耶稣会士的传教策略。刘应（Mgr Claude de Visdelou，1656-1737）与皇太子的对答即是一个显著的例子，当皇太子问他基督教教理与儒家理论的关系时，他答道：“孔子及中国古圣贤的学说和天主教不仅不相违背，而且还相当类似”。形象

派在这方面的活动尤其引人注目。形象派由白晋所创，目的在于从中国古书中寻找所谓的“原始宗教”的痕迹来调和中西信仰的冲突。其成员有马若瑟、傅圣泽(Jean-Francois Fouc-quet, 1665 - 1741)和郭中传(Jean-Alexis de Gollet, 1664 - 1741)。白晋的话明确地表明了该派的行动方针：“世界上最容易促进中国人思想和心灵皈依我们圣教的办法是向他们指出圣教与他们那些古老原则及合理的哲学相吻合”。    该派传教士沉迷于中国古籍的梳爬之中，力图找到符合他们教理的片言只语。如白晋的《古今敬天鉴》即“上卷以中国经书所载之言，以证符合于天主教之道理，其宗旨在复明上古敬天之原意”，“下卷乃以经文，士俗，民俗印符相对者，以证与天主教之道理相合”。    

传教士上述调和中西信仰的努力的确使一些中国信徒产生了中西信仰的“相似感”，也许正是由于这种“相似感”吸引他们投入传教士的怀抱。巴多明提到的清宗室苏努的一席话即反映了这一状况：他表示对基督教有关上帝存在的理论感到满意，并兴奋地“发现这种说教与我们的古书所言一致”。    他的已成为基督徒的儿子有关上帝诫律等教理的解释使人联想起儒家强调的“忠”、“孝”观念：基督教“教人忠于国王，服从父母，热爱他人”；“（上帝的）第四诫律要求人们尊重国王、父母、先祖、大人以及一切有权支配我们的人”。    

最后是法国传教士对中国传统礼仪的态度。祭祖与敬孔是中国的两大传统礼仪，二者不仅由来已久、成为人们社会生活中的两个重要内容，而且还体现了儒家的伦理道德与思想。

祭祖反映了儒家强调的“孝”道，体现了子孙对先祖去世的悲痛与追念；而尊孔则更直接体现了人们对儒家创始人孔子的尊仰。传教士能否尊重中国人的这两大礼仪实际反映了他们能否尊重中国传统文化的问题。当明末利玛窦来到中国的时候，他为了在中国这个古老的王国内打开传教局面，采取了一种迂回的、较为现实的传教策略：他对这两大根深蒂固的礼仪采取较为宽容与通融的态度，如允许教徒在先祖牌位前焚香行礼等。利玛窦的这一传教策略尽管在其去世后遭到其继任者（在华耶稣会会长）龙华民(Niccolò Longobardo, 1565—1655)及龙的追随者利类思(Lodovico Buglio, 1606 - 1682)、庞迪我(Diego Pantoja, 1571 - 1618)、傅泛济(Francisco Furtado, 1589 - 1653)等人的反对，并在耶稣会内部引起一些争执，但从总体上讲，利玛窦以后在中国的耶稣会士基本上遵循了他所开创的这一传教传统（龙华民之后的耶稣会领导人如北京住院会长汤若望，葡系耶稣会中国修会副省会长南怀仁、徐日升、安多及法国耶稣会会长张诚等人对中国文化的态度即是这方面的例证），此即为什么耶稣会士能够在中国站稳脚跟并获得顺治、康熙皇帝信任的重要原因之一，也即为什么耶稣会士后来遭到其他修会传教士猛烈攻击的重要原因之一。1631、1633年西班牙系的多明我会士(Dominicains)、方济各会士(Franciscains)来到中国后，情况开始变得复杂。这些既非葡系又非耶稣会士的传教士到达中国后把中国人的祭祖、尊孔习俗斥为迷信与偶像崇拜，把耶稣会士对上述礼仪相对宽容的态度指责为对天主教的出卖，并向罗马教廷控告耶稣会士，于是一场声势浩大的、旷日持久的礼仪之争在耶稣会士与这些传教士及后来的巴黎外方传教会(Missions étrangères de Paris)会士中展开（后来进一步扩展到欧洲哲学界）。这场礼仪之争因有着极为复杂的政治、宗教背景（政治上西、葡等



国势力在东方的角逐；宗教上各修会间的分歧及罗马教廷与保教国的矛盾，等等）而变得十分复杂，不过如果我们从文化传播与文化交流的角度来观察，那么可以讲这场有关中国礼仪的争论实际上反映了外来文化要不要适应本土文化的问题，也即从“西土”欧洲东来“中土”的基督教要不要适应中国文化环境、要不要“中国化”的问题。在这场激烈的论战中，法国耶稣会士作为在华耶稣会士的一部分从总体上讲站在对中国礼仪表示宽容、通融的一边。当 1693 年外方传教会在福建的颜瑯主教发布有关中国礼仪的禁令时，在欧洲的李明随后于 1696 年出版了其著名的《中国现状新志》，对中国民族大加赞扬。\_\_\_此书被看成是对颜瑯禁令的一个有力的回击。1700 年，张诚、白晋及其他几位葡系耶稣会士晋见康熙皇帝，并呈上奏折以表明他们对中国礼仪的态度：他们认为中国人尊孔是以孔子为先师，而非以他为神灵来祈求好运；中国人祭祖是为了表达对先祖的纪念与感情，而非为了祈求保护。这一态度受到康熙的称赞。\_\_\_但是法国传教士却为他们的立场付出了很大的代价，他们被其他欧洲传教士控告到罗马教廷，被指控犯了三大罪状：第一是不遵守教皇有关中国礼仪的禁令；第二是促使康熙皇帝拒绝教皇令；第三是造成了罗马教廷传信部派来的传教士下狱。\_\_\_耶稣会的总会长还收到要他把巴多明、冯秉正（Joseph Marie de Mailla, 1669 - 1748）、卜文气（Louis Por-quet, 1671 - 1752）和赫苍璧（Julien-Placide Hevien, 1671 - 1746，他当时任在华法国耶稣会会长）从中国召回欧洲的命令（后因故未执行）。

### 3. “科学传教”

这是法国耶稣会士在中国传教政策的又一特色。在北美由于印第安人处于石器时代，传教士除了利用一些西方奇器（如玻璃珠、磁铁石等）吸引当地居民外，并没有把西方科技作为一种传教工具。而在中国则正好相反，由于中国传统科学技术已发展到相当高的程度，加上当时中国的科技界对东来的西方新知识表现出很大的热情（徐光启即是一个突出的例子），西方科技知识乃成为法国传教士的一个重要传教手段。法国耶稣会乃至法国政府十分重视派往中国的耶稣会士的人选，注意挑选那些学者型的传教士。1685 年传道团即是一个典型例子，它由 6 名法国皇家科学院成员组成，号称路易十四的“皇家数学家”\_\_\_（其中 5 人到华）。1693 年受康熙皇帝之命，白晋前往法国再次挑选传教士，他于 1698 年带来了 10 名学有专长的传教士。据白晋介绍，这批传教士在初次晋见康熙时即令他十分满意。\_\_\_1700 年，洪若翰也受皇命来到法国，以便挑选“科学家与艺术家”\_\_\_型的传教士。他于 1701 年带来了 8 人。\_\_\_所有这些陆续而来的法国耶稣会士精通天文、地理、数学、物理、化学、生物等多门科学，他们有的充当皇帝的御前侍讲，向康熙讲授多种科学知识；有的参加清政府主持的规模空前的《皇舆全图》的测绘活动（康熙年间大约共有 10 名传教士参加，其中法国耶稣会士占了 7 名，\_\_\_是参加此活动的传教士队伍中的主力军）；有的还参加圆明园西洋楼的建造。广博的科技知识使法国耶稣会士很快赢得了康熙皇帝的信任，这也就是为什么法国耶稣会能在短短的期间内迅速发展并进而取代葡系耶稣会在中国的传教地位的一个重要原因。



由上可知在中国的法国耶稣会士与在北美的法国耶稣会士所采取的是两种完全不同的传教政策。在北美传教士所采取的是西化或法国化的传教方法，在这里信教对印第安人来讲意味着一场“生”、“死”斗争，意味着与传统的决裂及他们原有文化属性与身分(Identité)的丧失。在中国则不同，在这里传教士是以自身的“中国化”改造为出发点，以便在一定程度上适应中国的文化背景。因而在中国信教并不意味着与整个传统的决裂，信徒在改信天主教的同时仍可以保持对儒家的信仰，仍可以尽孝道、敬孔子。

为什么在中国与在北美的法国耶稣会士所推行的传教政策会如此不同？答案很简单，这是因为两地的历史、文化背景根本不同。当时印第安人处于史前时代，而北美又成为法国殖民地，当法国耶稣会士到达北美的时候，他们是以一种征服者的姿态出现的。他们利用印第安人在经济上、军事上对法国人的依赖而对之强行改造。在中国则不同，中国在漫长的人类文明史上与欧洲相比并不逊色，而且明清时期的中国在政治上强大、统一与独立，因而当传教士东来的时候他们不是以征服者的姿态出现的，而往往是以一种向慕中国文化的“来朝者”的面目出现。中国的这种文化背景不允许法国传教士照搬其同行在北美的传教策略。

那么应当怎样评价明清时期来华的法国耶稣会士？这是一个涉及对当时来华的整个西方耶稣会士评价的问题。以前人们通常把耶稣会士看成是西方殖民主义的“帮凶”，对其在明清时期中西文化交流中的积极作用评价甚低，甚至视而不见，这种看法不符合历史实际。来华的耶稣会士作为一种文化中介把中西两大不同的文化直接联系在一起，使彼此开阔了眼界，并使彼此获得了对对方一个前所未有的清晰的了解，单凭这一点，耶稣会士在中国的文化活动就值得我们称赞。另外，传教士传入的西方科技知识内容十分丰富、涉及面十分广泛，这些知识对于丰富与发展我国传统科学技术是有积极意义的。自新航道开辟以来，世界各地逐渐成一片，各国、各地区间的文化交流日益加强，在这种形势下如果一个民族闭关自守、妄自尊大、凡事以古为训将是没有什么前途的。而传教士的活动正好沟通了我国文化与西方文化的联系，使我国的传统科学能从外来科技知识中获得某些有用的养料。从这一点上讲，传教士的文化活动也是值得肯定的。此外，从传教策略与对华态度上讲，如前所述，与北美的耶稣会士及与在华的其他西方传教士相比，在中国的耶稣会士对待中国文化的态度，从总体上讲显得较为尊重一些，这一点同样值得我们肯定。

不过，近年来国内研究中似乎又出现了另一种趋势，有的文章有拔高西方耶稣会士的倾向，把他们完全描绘为热爱中国文化、尊重中国的文化传统、热心科技传播活动、除了正当传教别无他欲的文化使者与友好人士。本人感到这种看法也有偏离历史实际之处。固然与其他欧洲传教士及在北美的耶稣会士相比，在中国的耶稣会士对中国文化表现得较为尊重与友好，但应该看到他们之所以持这种态度是形势所迫，而非出于他们的自愿。来到中国与来到北美的法国耶稣会士不仅同属一个修会、一种国籍，而且他们中间不少人还来自同一耶稣会学校，有的甚至还先后在北美中国两地传教。这种共同的文化、宗教背景使他们具有同样的价值标准与对事物的看法。如果讲在北美的耶稣会士蔑视当地文化、以欧洲人的是非标准来衡量当地人的文化传统的话，那么在中国的耶稣会士也会存在着同样的观念与意识。所不同的是两地文化背景的不同导致在北美的耶稣会士充分地表现出他们的这种意识与偏

见，而不允许在中国的耶稣会士将之充分表现出来。在中国的耶稣会士所表现出来的灵活态度只是一种迂回的策略。所谓的“中国化”只是外表上的中国化，也即传教士所讲的“在外表上变成中国人”，而非在精神形态上变成中国人；他们调和中西文化抵牾尤其是调和基督教与儒家学说关系的努力，只是为了减少基督教在中国传播的阻力而对两种文化之间的某些相似性的搜寻、比附甚至“制造”，而不是真正用中国文化与儒家思想来将西方的基督教改造成完全的中国宗教。此是基督教与佛教的不同。佛教的中国化主要是由中国的僧侣与文人按照中国人的理解和中国的文化背景来进行与完成的，而非传播基督教的大权却牢牢地操在西方的洋教士手中，并最终听命于远在欧洲的罗马教皇。因而基督教在中国始终只是一种洋教。

此外，耶稣会士所表现出来的这种对中国文化的宽容与尊重也是很有限的，它们主要局限于儒家学说及体现这种理论的传统习俗，如前面谈到的祭祖敬孔礼仪；而对于那些非儒家的信仰与习俗则采取指责与否定的态度。传教士对佛教的态度即是一个突出的例子。他们把中国人信奉的佛教及其他宗教信仰斥为偶像崇拜与“奇怪的迷信”，并把和尚讽刺为“撒旦（魔鬼）的僧侣”；他们对我国北部少数民族对喇嘛教的信仰大加指责，认为“他们顽固地信仰喇嘛教”，“盲目地拜倒在喇嘛脚下”。总之，只要我们翻开耶稣会士所留下的书信与著作，他们这种对中国佛教的指责不绝于书、随处可见。然而宗教信仰不同于科学技术，每个民族有自己的信仰，我们不能在它们之间强定好坏高低，我们不能认为一个民族的宗教信仰是好的、进步的，而另一个民族的信仰则是不好的、落后的。因之我们不能认为欧洲人的基督教就一定比中国人的佛教要好、要先进；因之我们也不能认为传教士对中国和尚、道士的指责是进步行为，而中国宗教界的抵制与反击则是保守与落后行为。我们应该把宗教和科学分开来，不要认为凡是传教士带来的西方东西都是先进的东西。

即使对于属于儒家方面的礼仪习俗也并不是所有的耶稣会士都采取宽容的态度。傅圣泽即是一个例外，他把祭祖看成是偶像崇拜，因而他后来被认为与整个耶稣会断绝了关系。刘应又是一个例子，他后来被康熙流放到澳门，最后被迫离开中国（在葡系耶稣会中，如前所说龙华民、利类恩、庞迪我也站在反对中国礼仪的立场上）。

耶稣会士这种对一些中国传统信仰与礼仪的指责在一些地方引起矛盾、冲突甚至混乱。这种冲突首先表现在传教士与佛教僧侣之间。传教士每到一处（民间），鼓动人们拆庙宇、毁佛像，与此针锋相对，佛教徒处处监视传教士，驳斥其教理，与之争夺信徒，并阻止传教士购置房产、修建教堂。斗争还扩大到民间，由于受洗后的信徒拒绝参加一些传统活动，使得有的传统礼仪如婚礼难以正常开展，于是一场信徒与非信徒之间的冲突在家庭内部、亲属之间、主仆之中爆发开来。这是明清时期教案频仍不断的一个基本原因。对于教案的发生，国内有的文章将之简单地归因于某些封建文人的别有用心与玩弄权术。这种看法值得商榷。诚然，由于当时中西两大文化初次直接接触，因之当时中国人对西方的东西所知甚少，从而有些人反对传教士的理由常常是夸大的、有时根本不存在的甚至荒诞可笑的。但这些人对传教士的反对决不只是代表了他们自己，而是代表了当时很大一部分中国人的愿望，具有广泛的社会基础。从深层的角度讲，这种教案的频仍不断可以讲反映了本土文化对外来文化的一种戒备心理以及本土文化因受

到侵蚀所作出的抵制（尽管其中掺杂着一些个人因素）。国外研究耶稣会士很有影响的法国学者谢和耐提出不能把中国人反对传教士的活动归于他们的愚昧、仇外和狭隘的民族传统，我非常赞同这种观点。

有关明清时期来华的西方耶稣会士的评价是一个非常复杂的问题，我们应该从总体上着眼来进行研究。我们首先要看到他们引进西方科技知识的活动，充分肯定他们在中西文化交流方面的贡献。我们还要看到他们与其他在华传教士及在北美的耶稣会士相比所表现出来的对中国文化相对友好与尊重的态度。这些都值得我们肯定。但是我们还要看到问题的另一面：首先要看到传教士的“中国化”努力及调和中西文化抵牾的活动与他们传教总目标的关系——评价历史人物不可能撇开对其行动动机的分析。其次要看到传教士对中国文化不同内容的态度，他们对儒家文化表现得较为尊重，而对佛教文化等则采取指责甚至否定的态度。此外我们还要看到传教士在民间的布道活动对中国社会的影响。他们的传教活动在一些地方引起矛盾、冲突甚至混乱，这在一定程度上对当时的中国社会起着侵蚀作用（耶稣会士在北美休伦部中的传教引起了不断的纷争与混乱，并导致了该部的衰落。此一历史现象值得我们注意）。如果我们从这多方面着眼，那么我们对明清时期来华西方耶稣会士的评价就可能会更全面一些，也就可能更客观一些。

1996年10月于加拿大

## 乾隆年间姑苏版所见西画之影响

莫小也

姑苏版一般是指集中在苏州桃花坞印刷工场生产的一种单幅印制的木版年画。自明末至清乾隆年间，在苏州桃花坞制作的版画类印刷物是以年画为主的，那些图画为当时庶民生活所必需，它们大抵分为岁朝吉庆图、人物图、历史故事图、名胜风景图等几类。旺盛之时，桃花坞年产年画数万张，远销山东、安徽、江苏、浙江数省，甚至还出口日本与东南亚。目前，人们通称它们为苏州版画。

然而，在日本学者的眼里，姑苏版指的仅是“在西洋铜版画（雕版印成的图画）影响下产生的作品”，是上述广义苏州版画中的一部分。有日本学者指出，苏州版画之所以具有相当的知名度，是由于曾经产生过“中国版画史上极为罕见的具有优秀技术的大型版画。特别要引起重视的是，它能确切地把握西洋铜版画中所得到的意象，把它溶入传统中国绘画的主题之中，并以自然而然的形式表现出西洋绘画的特征，……”<sup>①</sup>也许由于那些珍贵的乾隆姑苏版至今大多都留在日本，也许由于异邦人士对中华文明有更加敏感的爱好的爱好，迄今尚未引起国内重视的这些版画，在日本的展览中再次公布于世<sup>②</sup>。

本文将根据有关展览图录及平日所见资料，对乾隆时期受西洋绘画影响的姑苏版作一初步探讨，并求教于方家正之。<sup>③</sup>

—

姑苏版形成于何时，目前尚未发现确切的文献记载。根据流传至国外的一幅《寿星图》上所题“万历念五年仲秋吉旦”推测，最晚在16世纪末已有印行。明代后期始盛的画店集中地除了桃花坞以外，尚有虎丘山塘一带。据清代顾铁卿《桐桥倚棹录》记载，“山塘画铺异于城内之桃花坞、北寺前等处，大幅小帧具以笔绘，非若城内桃花坞、北寺为专用版印也。”<sup>④</sup>由此可见早期的年画有手绘及版印两种，而桃花坞已以版印为主了。但从现存遗留的作品来看，直至雍正十二年（1734）之前，像《苏州阊门图》那样受西洋画影响的大幅作品尚无出现。尽管我们可以推测一种比较成熟的画风形成至少需要相当一段准备的时间，然而清代前期，苏州的版画作品确实没有西方绘画影响的痕迹，如《圆窗美人唐子图》、《三美人图》、《友弟重天伦图》、《沈万三聚宝盆图》等，这些作品的尺寸约是后来大型年画的一半（纵60—70cm，横30—40cm），主要是用红、蓝、黄、鼠等数色套印的，原则上不直接用笔敷色。<sup>⑤</sup>上述图中，有的人物比例头大身小，前后位置不分，几乎完全处于一个平面之中，衣襟也没有施以阴影；有的建筑透视线显得十分混乱，并无远近空间的差别，一看就可以知道，这些画的作者未曾受到西方绘画的启示。他们的作品酷似明末的那些古典小说插图。

乾隆年间姑苏版年画的迅速崛起是有其经济的、文化的原因的。清代前期的苏州，“衡（横）五里，纵七里，周环则四十有五里”<sup>⑥</sup>，已是一个工商业十分繁荣的城市，加上海外交通方便，苏州每年有大量的商品进出口，它的经济实力几乎可以与北京匹敌。苏州画家徐扬所画《盛世滋生图》（乾隆二十四年，1759年）即是表现了康雍乾时期苏州富饶的景象。另一方面，



江南地区不受传统束缚的那种自由的文化氛围也集中在苏州一带，明代中期以后，那里文人、书画家辈出，文风特盛，还是刻书的重镇之一。如明万历、天启年间在苏州刻印的画谱就有《古今画谱》、《名公扇谱》、《五言唐诗画谱》、《梅竹兰菊谱》等，进入清代，初版于南京的《芥子园画谱》居然在苏州续版与再版，并由此广为流传，它标志苏州作为商业、出版与印刷中心已经取代了南京旧有的地位。正是以这样的外部条件为基础，到了清代雍正、乾隆之际，姑苏版年画开始进入盛期，产生了姑苏版中一批最优秀的作品。这个时期的姑苏版尺寸是纵 90—105cm，横 50—55cm，是世界版画史上罕见的大型版，使用的技法与手段也更加丰富，有一次墨印、浓淡二次墨印、套色彩印、墨印加直接用笔敷色等，它以前所未有的绚丽多彩画面呈现在世人的面前。

## 二

在雍、乾时期的姑苏版中，那些名不见经传的民间画家往往在自己的作品中刻上“仿泰西笔意”（《全本西厢记图》）、“仿泰西笔法”（《山塘普济桥中秋夜月图》）等题跋。“泰西”即明末清初中国人对欧洲的泛称。如果画家与画商不是为了招揽生意，那么即是为了主动表明自己受到西洋影响的事实。然而，只要细细地察看与它们同时期的木版年画，就可以发现：有相当一部分乾隆年间的姑苏版，即使未在画面上题“仿泰西”之辞，却在实际上不同程度地受到了西方绘画技巧的影响。

观察四幅以姑苏万年桥为题材的作品，我们一定会惊讶地看到：一种高度写实主义的绘画方式的再次出现。按作品上所刊记的年代，前三幅同名《姑苏万年桥图》，它们应分别绘于乾隆庚申年冬（1740）、乾隆辛酉（1741）、乾隆甲子春（1744），另一幅取名为《苏州景新造万年桥》无刊记年代，但也当是晚于上述三图不久。

万年桥位于苏州城胥门之外，于乾隆五年（1740）年建成，无论从形制还是规模来看，在当时都可谓“巨工”，引起画家们的关注是十分自然的。但是都以写实为特征的四幅画，却是从不同的角度来表现的（其中甲子图与庚申图构图略为相近）。从大的景物来看，四图都刻画了自城内向城外延伸的场面，如内河、小桥、街景、胥门与城墙、牌坊、亭子、万年桥与运河，以及大量的建筑物、水上舟船。通过四图对实景的真实描述，我们甚至可以看出乾隆年间胥门一带的变化：由于万年桥的建成，运河对岸迅速发展起来，甲子图中左上方原有转弯的河道现在已被填平，在《新造万年桥》中绘上了好几组带有庭院的二层楼房。其中一些楼房极有可能是原先桥旁“同春号”主人的。因为在早期二幅画中，“同春号·酱园”从一幢低矮的房子发展到有楼房的“同春号·酱园·酒坊”，而现在它的业务又扩展到“乳腐·发客”。再如河中的舟船也各有特色，正在进行水上竞技的龙舟形态与装点不一，待发或行驶的各类官船、运输船、渔船一目了然。由此可见，精心绘制原稿的作者在创作之前，是有过一番认真的写生活动的。从建筑物的门窗花纹图案到桥梁栏柱、地面纹饰，从人物的服装穿戴到栩栩如生的动态，作者都根据实物作了详尽的交待。尤其是庚申图中，一位杂技女子正在表演走钢绳，下面敲锣与观赏的人也姿态各异，具有一定的写实功夫。这种真实的描绘使我们很快地想到北宋时代的张择端的实景全图《清明上河图》，其全景式的构



图，严谨精细的笔法，展现了北宋都城汴梁汴河沿岸及东角里市区清明时节的风貌。但是，北宋写实主义者对自然的真实写照，往往停留在表现一些自然景色中短暂或虚幻的现象，如水中细微的倒影或是从村庄烟囱中冉冉升起的烟。\_\_晚于此图六个世纪的民间版画《姑苏万年桥》，或许在场面范围与技巧方面还显得有点逊色，然而它所采用的写实主义手法，确实已经非同往昔。

首先，姑苏版所遵循的写实主义是吸收了意大利文艺复兴时期以来的透视法则的。与中国传统界画（正面等角透视法）或山水画中的远近法不同，以科学为依据的西方透视学（Perspective），要求画家根据固定视点出发的距离，将所有被描绘的物体有规则地缩短，并将建筑物、地面上与画面成直角的线，完全集中到画面中央或略为下方的一点——消失点，此点必须设在与画家视点同等高度的地平线上。\_\_上述四幅万年桥图的空间效果就是运用这些原则而产生的，它使一切景物在同一空间中得到有机的安置。但是，画家所设的固定视点是不同的，庚申图、甲子图与辛酉图均在城内左侧，《新造万年桥》在城内右侧，后两幅画由于视平线不断上升，所把握的空间也越来越大，一直延至郊外的田野。其中带成角透视表现的那一幅画，则具有更大的难度。姑苏版中像这样以明确的建筑透视线表现室外空间的画约有 20 余幅，它一变古本插图中人比物大、前后不分的画面效果。如《全本西厢记图》数图，表现了连续的多层次的庭园空间，各建筑群比例大体相称。二联的《阿房宫图》将视平线放得较低，从而使亭台楼阁的纵深感更为强烈。《图录》中有《西湖图》，上题“钱塘丁允泰写”，该图表现了杭州西湖的湖光山色，其中远近建筑群层次丰富，透视线十分准确，作者“俯仰转侧之势极工”的水平为画史所赞。\_\_这里还得提到雍正十二年的《姑苏阊门图》、《三百六十行》，此二联画面空间广阔，数里长的街景被描绘得淋漓尽致，那些处于转弯角的建筑物也符合透视要求得以充分展现。再以室内为例，我们可以将乾隆时期两联画《莲池亭游乐图》与现代《玉麒麟之四》\_\_进行比较，前者所表现的物体是依照透视原理画的，地面、桌面等物随着各种透视线的短缩以及向一个焦点聚合，产生了室内三度空间，人物有前后之分，各有自己的立足点，外部的景色也随透视线延伸，表现得恰如其分；而后者似乎也想画地面的透视线，由于没有统一的焦点，使整个画面失去了深度。由此说明，姑苏版的写实主义是建立在科学基础之上的。

与透视学密切相关的，是关于光与影的知识。姑苏版接受西方影响的第二个特征，即是利用了有关光影知识的明暗造型法（Chiaroscuro）。明暗法要求绘画的人，不仅能在一张纸上画出一个具有三维空间感觉的立体形象，而且还要能准确地描摹出物象因光线照射而形成的明暗（光影）关系\_\_。我们看到，四幅万年桥图都有一定的光源与投影，它们主要用在大的建筑物方面，如房屋与桥梁，一般在物体内侧涂上浓重的暗部，又根据光线来源画上阴影。最明显的莫过于辛酉图中河面上的桥梁影子，这是一种带有逆光的表现，据此画面可以知道日光的位置。尽管“夕阳日影倒射”\_\_的表现在中国古画中也有尝试，但以科学的方法反映光源与物体的空间关系尚属开端。在画人物时，作者则强调衣袂阴影或光源照射产生的明暗关系，将背光部用深色的面来表现。因此，那些风景画中的人物虽然不大，却因为体积的塑造而显得突出。这在庚申万年桥图中表现得较为成功，如最前方那位撑船的船工、街上行走的货郎、正在献艺的女子等，都因为加强了明暗关系显得更为实在。

耐人寻味的是，姑苏版中的明暗是根据需要出发运用的。许多场面中建筑物有暗部与投影，而人物却没有。我们仅能在《西湖行宫图》、《茉莉花歌图》、《陶朱致富图》等少数画中看到室外人物、动物有投影，但光源的方向也不是十分明确的。此外，就室内人物来说，或独幅美人画、母子画来说，大多人物的衣袂明暗所强调的是衣服绉纹本身，而不是光的因素。这些人物画的衣袂往往施以精致的明暗块面，使人物的躯体增加了厚重感，与以往木刻插图中以单纯线条描写衣袂绝然不同（即使焦秉正的《耕织图》也是以线表现衣纹的）。姑苏版衣袂的描绘方法，也许会使我们联想到唐代以前就有的凹凸法，但笔者认为，它的直接影响来源应当是此前近百年的中国基督教艺术。中国人在复制西方油画作品中，已将一些复杂的要素去掉，但在衣袂处理上仍然留着浓重的阴影，而在姑苏版中，他们通常先刻一次主要衣纹，再以密集的排线将它们形成丰富的块面。

在制版、色彩、题材等诸方面同样也能找到西方的若干影响。中国传统版画墨色仅一次印刷，并没有深浅墨色二次印刷的方法，而乾隆时的姑苏版有一半是墨色深浅二版再加手敷色彩的。其中有不少干脆就是墨色浓淡二版。法语称此技法为 *gnavure en camaieu*（用单色表现明暗调子的版画），它的制作方法是：“在第一版用线雕刻，然后将它正确地转印到第二版上去，第二版雕刻淡的部分。印刷的时候，第一版用深浓的油墨，第二版用清淡的油墨。”<sup>1</sup>中国人的制作方法是否完全如此，尚待文献考证。从《栈道积雪》、《西厢佳剧》、《临潼斗宝图》等图所表现的效果来看，大块的灰色或局部的灰调子，不仅丰富了画面的层次，也使物体有了一定的色感。如《栈道积雪》，由于天空等处加了灰调子，山上、屋上的积雪（其实是有意留下的空白之处）显得更白了。这类作品更接近于西方单色铜版画。

当然，多版灰调子的出现也与当时的彩色套印有关。乾隆年间版画的色彩比较强调统一的调子，以一二种原色，如大红、深黄、青紫为主进行点缀，而不破坏雅致柔和的黑白效果。着色时有晕渲套印的方法，但似乎用笔直接敷彩的场合更多，由于增加了不同深浅的墨色，使整个画面既匀称和谐又不显得单调。比较一下同时期其他地方的年画，或清后期、民国年间的苏州版画，姑苏版与那种一味强调固有色与色彩对比的方法显然不同。此外，在细密线条的排列方面，姑苏版也受到了铜版画的启发。如建筑物的墙壁、地面都用非常规整的平行线、交叉线组织起大面，线条大都能根据物体表面组织的方向排列，从而使塑造的对象更加结实。至于题材，有直接模仿西洋铜版画插图的，如《西洋剧场图》、《泰西五马图》；也有借其景物的，如《百子图》中的背景即是，但基本上已民族化了。

总而言之，在中国年画史、版画史上，就风景题材而论，没有出现过如此恢宏而真实的场面，即使人物表现方面，像这样贴近生活而比较写实的水平也是极其少见的。这使我们不得不思考姑苏版形成过程中的一些特殊因素，尤其是来自西方绘画的种种影响。

### 三

上面我们已经提到，姑苏版某些方法可能直接来源于中国的基督教艺术。而它们的模本最早应当在16世纪末由利玛窦等耶稣会士带入中国。利玛窦在明末万历二十三年（1595）开始向北京进发，但首次进京没有成功，便

折回南京。在南昌、南京的五年，他除了积极传播基督教义、发展基督教徒之外，重要的是以学术交流为名，极力与上层士大夫建立关系。他带入中国的大量艺术作品曾经引起上层知识分子的关注，这些作品有随身所带的威尼斯雕版印刷品（大型对褶《世界舆图集》、六大册《世界城镇图集》）、从罗马或菲律宾群岛寄来的福音书绘本、传教士尼各老所作的大型祭台画。——就当时中国民众对西画的印象，利玛窦写道：“当人们去访问神父时，官员和其他拥有学位的人，普通百姓以至那些供奉偶像的人，人人都向圣坛上图画中的圣母像敬礼，习惯地弯腰下跪，在地上叩头。……他们始终对这幅画的精美称羨不止，那色彩，那极为自然的轮廓，那栩栩如生的人物姿态。”——利玛窦本人曾经到过苏州，由于他的好朋友瞿太素的劝告，他甚至希望“在苏州继续他的长期准备性学习”，正是利玛窦及其他传教士在江南地区广泛地展示西方绘画作品，才使中国人对科学的透视知识与阴影技法开始有所了解。——在一个半世纪后的乾隆年间，人们并不一定能看到当初的那些铜版画与油画，但是，西方绘画在南京文人圈、甚至整个江南地区所引起的视觉冲击是不容忽视的。例如，明代天启年间金陵版中《金陵图吟》就明显地留着透视法的痕迹。——明人唐志契论及苏州绘画的特征时也曾指出：“苏州画论理，……理之所在，如高下大小适宜，向背安放不失，此法家准绳也。”——笔者认为，晚明苏州绘画中已出现的这种重视物体远近位置的特色，可能与西方绘画的传入有一定的联系。

然而，对姑苏版更加直接的影响应当来自 17、18 世纪之交的北京。康熙帝对于艺术的兴趣是众所周知的。尽管由于礼仪之争，迫使康熙采取了一系列限制传教的措施，但正是他积极引进科学与艺术人材，奠定了康、雍、乾三代传教士进入宫廷从事绘画的基础。马国贤是第一位正式作为画家派往中国的神父。1710 年他来到澳门、广州之后，就画了一批画，其中有两幅赠送给康熙。他懂得“一点光学和用硝镪水在铜版上雕刻的原理”，所刻的铜版画《避暑山庄三十六景》深受康熙皇帝的赞赏，被皇帝“赠送给自己的儿子、孙子及其他亲王”。——此后，郎世宁、王致诚等人作为专职的宫廷画家为皇帝服务数十年，他们得到优厚的待遇，但必须根据皇帝的命令作画，以致在技法上显得不伦不类，然而他们都没有放弃西方绘画中透视与明暗的基本原则。另一方面，自南怀仁以来，清宫中出现了一批学习西画方法的中国画家，其中有焦秉正、冷枚、丁观鹏等一批名家。——受西画影响的、著名的木刻版画《耕织图》曾多次再版，深入民间。与此同类的作品，即在清宫廷画院中被称作海西画法的中西折衷作品也可能大量流入江南一带。甚至像年希尧关于透视学的理论著作《视学》多次再版，也会传入民间。

更不应当忽视的是，苏州文化人与北方宫廷画院的密切联系，如《万寿盛典》、《耕织图》的刻工朱圭就是一位苏州人，他既善于绘画，又是雕版技术的高手。还有不少苏松地区的画家在雍、乾时期供职于宫廷画院。可以设想，清前期殿版的兴盛与北方宫廷画家对海西法的大胆实践，对乾隆年间姑苏版的崛起起到了直接的推动作用。

#### 四

利玛窦来到中国后曾敏感地预言：“以我的观点看，中国人机敏过人，一旦他们了解到外来艺术的优点，他们会立即吸取这些长处而有甚自己的传

统。”\_\_那么一百余年后乾隆姑苏版的产生是否就是这种预言的证实呢？我想是的，苏州人以其敏锐的观察能力，严谨的求学态度，在西画技术进入我国还不太长的时间内，就已经基本上把握住它的精粹，并创作了深受民众欢迎的具有西方绘画特征的大型版画。但利氏的预言也并不全对，苏州民间画家在吸收西方艺术的同时，并没有忘却自己的传统，反而更加注重发挥自己的创造性，就题材来说，姑苏版几乎又是全部中国化的，即使在透视、明暗及色彩等技术方面也不断地溶入传统的优秀技法，从而创造了合中西画法于一体的民间艺术典范。这种结合甚至对东邻日本的浮士绘作出了榜样。

然而这里却给我们提出一个更为重要的问题：论当时西画的中心应是在北方，那里的民间画家却没有受到多大影响；论当时的知识水平与物质条件，江南文人画家更为优越，但他们却更多地陷入复古主义的迷途，为什么恰恰是苏州的画工（当然这里也有一定的画家比例，但我们宁愿更多地称他们为职业画工）在所谓中国绘画的“衰落期”，创造了中国民间吸收西洋画法成功典例？质言之，西方美术为什么独独在苏州一带民间画工中落脚生根呢？这将有待于我们作进一步的探讨。

过去有一种普遍的看法，认为“西洋的画法对清代的影响是不大的”，或以为从单纯的西洋技法来说，它“只在宫墙内开花，没有在当时整个中国画坛上结果。不久即归消沉，其影响甚微。”\_\_从姑苏版的个案可以说明，清代前期西洋画法对中国画坛还是产生相当影响的，即使从技术角度出发，它也已经在民间生根、开花了。当然，姑苏版的命运也与整个国势有关，至乾隆后期，它就走向下坡，从此西画的痕迹就几乎消失了，这当另行讨论。



# 鸦片战争前中国人对英国的认识

龚缨晏

对于中国人来说，英国是一个具有特别重要意义的国家，因为古老的中华帝国的大门最早是被英帝国的大炮轰开的，中华民族历史上最为屈辱、最为苦难、最为悲壮的一页首先是被英国殖民者掀动的。所以鸦片战争后中国知识界最先进的代表人物魏源在他的那部放眼世界的名著中写道，认识欧洲的目的就是为了认识英国：“志西洋，正所以志英吉利也”，“故今志于英夷特详”<sup>①</sup>。在中国人民争取民族独立的岁月中，有人这样说：“中国国民革命最紧要的工作，是要打倒帝国主义。帝国主义之侵略，尤以英国为烈。所以要打倒帝国主义，必须研究中英关系”<sup>②</sup>。也正是从鸦片战争开始，中国被迫踏上了近代化的道路，今天，当我们还在为现代化而苦苦奋斗的时候，150多年前那场由英国人发动的战争对于我们来说依然具有十分沉重的现实意义。那么，中国人是怎样开始认识英国的呢？鸦片战争之前，中国人对于英国知道多少呢？本文试就这些问题作些探讨。

## 一 “谿厄利亚”

清人在叙述英国时，往往说它“自古不通中国”，这确是事实。在英国人已经知道中国300多年之后，中国人对英国还是闻所未闻，这也是事实<sup>③</sup>。而且，最早将英国介绍给中国人的不是别人，而是来自欧洲的西方传教士。

1601年，一位“紫髯碧眼”的人来到明朝的首都北京<sup>④</sup>，他自称是大西洋人，中文名字叫利玛窦。明朝礼部尚书朱文恪在给神宗皇帝的疏章中说：在《大明会典》中只有“西洋国”与“西洋琐里国”，而没有什么“大西洋”，因此“其真伪不可知”<sup>⑤</sup>。这份疏章反映了当时中国人的世界地理知识。

在利玛窦献给神宗皇帝的礼物中，有一部名为《万国图志》的世界地图，它是利玛窦到中国后所编绘的多种世界地图中的一种，可惜《万国图志》早已失传。1602年，利玛窦在北京又绘制了一种世界地图，即《坤舆万国全图》，此图后来多次印行，并保存至今<sup>⑥</sup>。

在《坤舆万国全图》中，利玛窦将苏格兰（Scotland）翻译成“思可齐亚”，将英格兰（England）翻译成“谿厄利亚”，并有一段文字说明：“谿厄利亚无毒蛇等虫，虽别处携去者，到其地，即无毒性”。<sup>⑦</sup>“谿厄利亚”就是英国的最早中文译名。

1623年艾儒略的《职方外纪》在杭州刊印，这是第一部用汉文撰写的世界地理学著作。在《职方外纪》卷首的附图中，艾儒略按照利玛窦的译法，把英格兰、苏格兰分别译为谿厄利亚、思可齐亚。《职方外纪》第二卷有“西北海诸岛”一节，主要是介绍不列颠诸岛的：“欧逻巴西海迤北一带至冰海，海岛极大者曰谿厄利亚、曰意而兰大<sup>⑧</sup>，其外小岛不下千百。……谿厄利亚，经度五十至六十，纬度三度半至十三。气候融和，地方广大，分为三道，共学二所，共三十院”。这里的“三道”，应当是指大不列颠岛的英格兰、苏格兰、威尔士三部分，而不可能是指英国的地方行政单位“郡”（County），因为自1536年起，仅仅英格兰就被划分为40个郡<sup>⑨</sup>。这里的共学（大学），则显然是指剑桥大学与牛津大学。



1644年，明朝灭亡，清帝定都北京。在清朝前期的传教士中，南怀仁是最为重要的一个。他在康熙年间绘制了一份世界地图《坤輿全图》，并编写了文字说明《坤輿图说》。《坤輿全图》将英格兰又写作“昂利亚”，苏格兰和爱尔兰则被分别写作“斯可齐亚”与“意而兰大”。不过在《坤輿图说》中，英国还是译作“谿厄利亚”。《坤輿图说》虽然晚于《职方外纪》半个世纪，但内容与《职方外纪》大多相同，对于英国的描述更是几乎完全一样，半个世纪来在欧洲发生的重大事件在此书中很少反映。

无论利玛窦的世界地图，还是《职方外纪》、《坤輿图说》，对英国的叙述都很简略，而且都将英国放在十分次要的位置，这客观上反映了英国在当时欧洲的现实地位，因为17世纪欧洲的主要大国是西班牙、法国、荷兰等大陆国家，英国是在18世纪工业革命后才日益强大起来的。

由于英国在当时的欧洲还不是一个主要强国，所以传教士们对它的介绍远远没有像西班牙等国那样详细，至于英国的社会政治更是几乎没有论及。利玛窦在讲述欧洲各国时曾写道：“俗敦实，重五伦。物汇甚盛，君臣康富。”艾儒略在《职方外纪》的“欧逻巴总说”中也用同样的笔调说：“欧逻巴州内大小诸国，自国王以及庶民皆奉天主耶稣正教，纤毫异学不容窜入；国主互为婚姻，世相和好，财用百物，有无相通，不私封殖”。《坤輿图说》则再一次重复了这些溢美之词。南怀仁在和其它传教士合著的另一本介绍欧洲的著作中说欧洲人的“性情”是“尚直重信，不敢用诈欺人。以爱人如己为道”，等等。在这些传教士写给中国人看的著作中，欧洲简直被描写成了人间乐园。而实际上，16、17世纪的欧洲正是资本主义兴起的动荡时代，社会内部结构急剧变迁，各国之间战争不断，宗教改革、殖民国家的争霸、三十年战争等都发生在这一时期。所有这一切，在传教士的著作中都无法看到。所以，我们认为，如果说西方传教士在向欧洲介绍中国时是有所选择的话，那么，他们在向中国介绍欧洲时，也是有所选择的。因为这些传教士不远万里来到中国的根本目的是为了宣传福音、是为了使中华帝国的臣民归化天主，从这一目的出发，他们只能美化他们的故乡欧洲，否则，如果告诉异教徒们说“在那些信奉天主的国度里同样充满了灾难和战乱”，那么谁还会去皈依天主呢？

为了使中国人信奉天主教，传教士们在他们的中文著作中还有意识地用大量的篇幅描述一些奇闻异事，以激发读者的好奇心，吸引读者。利玛窦对英国的介绍是“无毒蛇等虫，虽别处携去者，到其地，即无毒性”。对英国介绍得最为详细的传教士著作当为《职方外纪》，共300多字，但这些文字所叙述的大多也为此类怪异之事，例如“有小岛无根，因风移动，人弗敢居，而草木极茂，孳息牛羊豕类极多”、“傍有海窖，潮盛时，窖吸其水而永不盈，潮退，即喷水如山高。当吸水时，人立其侧，衣一沾水，人即随水吸入窖中，如不沾水，虽近立亦无害”，等等。

利玛窦向中国人介绍世界地理知识后，有人说：利玛窦“所著《輿地全图》，及泐洋窅渺，直欺以其目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳，真所谓画工之画鬼魅也”。《四库全书》的编者在评论《职方外纪》时说：“所述多奇异，不可究诘，似不免多所夸饰”；对于《坤輿图说》，则怀疑它是剽窃了中国古书而编造出来的：“疑其东来以后，得见中国古书，因依仿而变幻其说，不必皆有实迹”。明清时代对于传教士著作的这种半信半疑、甚至完全排斥的态度，固然反映了当时中国人对世界的无知和一些

顽固者的愚昧，但是，传教士们在将世界介绍给中国时所采取的那种美化欧洲、广搜奇闻的做法，是不是也构成了导致中国人不相信他们学说的一个重要原因呢？在过去的一个时期中，我们的学术界曾对传教士的作用一笔抹杀，这种做法无疑是完全错误的，但是，如果从一个极端走到另一个极端，过分夸大传教士的作用，这也是错误的。我们只有通过历史事实进行全面认真的研究，才能真正认识传教士的地位与作用。而要做到这一点，需要我们的学者们付出极其巨大的劳动。

## 二 “红毛番”

从15世纪末开始，随着新航路的开辟，欧洲人纷纷绕过非洲、南美，涌向亚洲太平洋地区。1517年，葡萄牙人最先来到中国，中国人根据阿拉伯人对欧洲人的称呼而将这些“长身高鼻、猫睛鹰嘴、卷发赤须”的陌生人称作“佛郎机”，从1601年起，荷兰人多次来到中国，当时中国人不知道他们从何而来，于是就根据他们“毛发皆赤”的体质特征而将他们称为“红毛番”。“红毛番”有时又作“红毛夷”，简称“红番”、“红夷”。

英国是继葡萄牙、西班牙、荷兰之后兴起的一个海上强国。早在1497年，一个意大利出生的英国人卡波特（John Cabot）就企图寻找一条由西北通往中国与印度的航路，可是没有成功。整个16世纪，英国人一直不断地想找到这样一条从西北到达中国的航路，但都以失败而告终。从1582年起，英国人开始寻找绕过非洲到东方去的航路。1596年，一支由三艘船组成的英国船队驶往中国，船队还带有一封伊利沙白女皇致中国皇帝的信件，不过这支船队后来下落不明。

1635年，英国商船“伦敦号”在葡萄牙人的许可下从印度出发开往澳门经商，条件是返回时替葡萄牙人将货物从澳门运回到印度的果阿。“由于葡萄牙人（而不是中国人）的敌意”，伦敦号到达中国澳门后并没有做成什么生意。伦敦号是最早来到中国的英国船只。

最早直接从英国开到中国的英船是威德尔船队，它由四艘船只组成，于1636年4月离开英国，1637年6月到达澳门。由于居住在澳门的葡萄牙人不让英国人进港，威德尔船队直驶广州，并且攻下了一个中国炮台。后来英国人与中国方面又多次发生冲突，几经周折后，英国船队于11月底离开广州。威德尔船队上的一个英国商人芒迪（Peter Mundy）在日记中写道：“完全可以说，我们是在火与剑的驱逐下离开这个城市、离开这个国度的。”

威德尔他们与中国通商的努力失败了，这支船队最后也未能回到英国。但是，他们留下了两份关于这次航行的文献，一件是上述的芒迪日记，另一份则是类似于航海志的一个文献。英国人通过这次航行而加深了对中国的认识。相反，在中国方面，明朝官员一直不知道这些与自己面对面交往了6个月、并多次发生武装冲突的外国人从何而来，更不知道他们的国家英国。中国人只是根据这些英国人的外表特征而将他们与荷兰人混淆在一起，以为他们也是荷兰人，所以自然而然地将他们称作“红毛番”。清代的学者也不知道1637年侵扰广州的是英国人而不是荷兰人，因此就将此事写入了《明史·和兰传》：“（崇祯）十年，驾四舶，由虎跳门薄广州，声言求市”。此后，印光任的《澳门纪略》、梁廷枏的《粤海关志》等都因袭此说，直到鸦片战争后，夏燮通过对照西文著作，才澄清《明史》所载崇祯十

年之红毛“乃英吉利，非荷兰也”  。

明清交替之际，由于来华贸易的英国商人的逐渐增多  ，人们对英国人开始有了了解，中国人将英国称为“英圭黎”，例如《闽海纪要》康熙十四年六月记载道：“英圭黎及暹罗贡物于郑经，乞互市，许之”  ，或者译作“咕喇”  。也就在明清之际，人们逐渐弄清了英国人是与荷兰人不同的另一种“红毛番”，所以年轻时曾因贫困而“贾海上，屡濒死往来东西洋，尽识其风潮土俗、地形险易”  的广东碣石镇总兵官陈昂在康熙五十六年这样奏道：“臣遍观海外诸国，皆奉正朔，惟红毛一种，奸宄莫测；其中查有英圭黎诸国，种族虽分，声气则一，请飭督抚关部诸臣，设法防范”。  

到了雍正年间，中国人对英国的认识更为加深，陈昂的儿子陈伦炯根据自己的所见所闻而写的《海国闻见录》充分说明了这一点。这部著作涉及英国的文字很少，但已经明确了英国的地理位置：“红毛者，西北诸番之总名”，“荷兰……西北隔海对峙英机黎……。吝因……西南隔海与英机黎对峙。……英机黎一国，悬三岛于吝因、黄祁、荷兰、佛兰西四国之西北海”。  《海国闻见录》不仅指出英国是个岛国，孤悬于佛兰西（法国）、荷兰、黄祁（德国）、吝因（丹麦）之西北海中  ，而且还说明了它的特产：“惟英机黎一国产生银、哆啰呢、羽毛缎、哔吱、玻璃等类”。同时，这一著作对于英国在印度洋地区的殖民侵略也有所认识：“民呀人黑……，英机黎、荷兰、佛兰西聚此贸易。……戈什塔东之沿海地名有三：曰网礁腊，系英机黎埔头；曰房低者里，系佛兰西埔头；曰呢颜八达，系荷兰埔头。西之沿海地名有二：曰苏喇，曰网买，皆英机黎埔头”。

曾任广州知府、与陈伦炯同一时代的蓝鼎元对英国殖民者的侵略性质也有一定的认识，他说：“极西则红毛、西洋为强悍莫敌之国，非诸番比矣。红毛，乃西岛番统名，其中有英圭黎、干丝腊、佛兰西、荷兰、大西洋、小西洋诸国，皆凶悍异常。其舟坚固，不畏飓风，炮火军械精于中土，性情阴险叵测，到处窥觊，图谋入国。统计天下海岛诸番，惟红毛、西洋、日本三者可虑耳”。  后来的中国历史证明，蓝鼎元的这一见地是相当正确的，但是，直到鸦片战争前，对外部世界有如此深刻认识的中国人是极少的。

“红毛”一词，本来专指荷兰，英国人初来中国时，也被称为“红毛”。清初，人们已经明确知道英国是与荷兰不同的另一种“红毛”。那么，荷兰与英国这两种“红毛”之间的关系如何呢？在很长一段时期内，人们对此问题一直十分模糊。就连多次处理过英国人事务、被乾隆誉为“驭远人深得大体”  的第一任广州府海防同知（澳门海防同知）印光任也以为英国是从荷兰分离出来的，他在与后任张汝霖合作的《澳门纪略》中写道：“贺兰：明日和兰，又名红毛蕃。……今又析其名曰‘英吉利’、曰‘瑞’、曰‘璉’”  。乾隆年间编的《皇清职贡图》说：“英吉利，亦荷兰属国”，但这本著作中的“英吉利国夷人”、“英吉利国夷妇”两幅插图则十分形象逼真  。就是到了鸦片战争之后的光绪末年，汪文泰在《红毛番英吉利考略》中还说：“红毛番英吉利居西北方，……故荷兰属国也。”  

17世纪后期，荷兰在英国的打击下一蹶不振，丧失了海上霸主的地位，在国际舞台上逐渐退居到次要地位，而英国则日益强大，到了18世纪成为世界上最大的殖民强国，同中国交往也最为密切。这样，“红毛”一词也就越来越多地指英国人，有时甚至特指英国，而将荷兰从“红毛”中排斥出去。如王大海《海岛逸志》“红毛”条说：“膺吃黎氏，华人呼为红毛；居于西

北海之隅，与荷兰相邻”。同书“和兰”条说：和兰（荷兰）“与红毛、和兰西（法国）三国鼎峙。”  这里的“红毛”就是专指英国。

自从中国人知道英国这个国家之存在后，一直都将它称为“英吉利”、“   唛喇”、“英机黎”、“英圭黎”等，甚至还有“英鸡黎”的  ，其实，这些都是对“英国人”（English）这一名称的音译，人们误将表示人民的称呼当作了表示国家的称呼。这一时期的中国人都没有采用传教士的译法称英国为“谿厄利亚”，就是1712年启程出使俄国的图里琛在回国后所写的《异域录》中也没有采用“谿厄利亚”的译名，而是将英国译为“昂假尔斯奇”  。也就是说，虽然传教士们将欧洲介绍给了中国，但中国人并没有完全接受它。就英国而言，中国人是通过自己与英国人的实际交往，而不是通过传教士的著作，才渐渐知道英国之存在的。即使那些读过传教士著作的翰林学士们，如《四库全书》的编修者，也并没有将传教士的著作与中国人所知道的世界对照起来加以印证。这一事实说明了什么呢？当我们讨论明清之际传教士对中国的影响时，这个事实是不是应当引起我们注意？大概到了18世纪与19世纪相交时期，人们通过对照地图，才慢慢地弄清了传教士所说的“谿厄利亚”与中国人所说的“英吉利”是同一个国家，都是指英国。例如江藩在《舟车闻见录》中说：“《职方外纪》之‘谿厄利’，《海国闻见录》之‘英机黎’，以舆图核之，即英吉利。”  

### 三 “化外蛮夷”

从18世纪60年代开始，英国进入了工业革命时代，整个社会发生巨变。在海外，英国继打败荷兰后，又通过七年战争（1756年—1763年）打败了法国，从而成为西方最大的殖民强国。1792年，英国国王派出了一个包括水手在内约700人的庞大使团，以给中国皇帝祝寿为名出使中国，希望通过外交途径获取商业与外交利益，使团的首领是马戛尔尼勋爵。那么，这时的中国对英国了解多少呢？

就在马戛尔尼来华不久前的1784年，乾隆皇帝下令撰修的清朝第二部《大清一统志》完成。这部一统志关于欧洲的记述基本上因袭明末清初传教士的说法，认为欧洲的大国是两班牙、法国、意大利等国，根本没有提到英国的名字，可见清朝政府对于世界局势的变化简直一无所知。这部一统志甚至连当时中国人自己所总结出来的较为先进的世界地理知识（如陈伦炯的《海国闻见录》）都没有加以吸收，所以书中有许多错误的说法，例如说荷兰“在西南海中”、佛郎机（葡萄牙）“在西南海中，……奉佛教”，等等  。当时清朝政府对于世界的基本看法是：“大地东西七万二千里，南北如之。中土居大地之中，瀛海四环。其缘边滨海而居者，是谓之裔，海外诸国亦谓之裔。裔之为言边也。”  

也就在乾隆年间，出现了一部名为《皇清四裔考》的著作，这部著作对于英国的描述较为详细，也较为正确：“英吉利，一名英圭黎，国居西北方海中，南近荷兰，红毛番种也，距广东界计程五万余里。国中有一山，名间允，产黑铅，输税入官。国左有那村，右有加厘皮申村，皆设立炮台；二村中皆有海港，通大船，海边多产火石。王所居名兰仑，有城，距村各百余里。王世系近者为弗氏京亚治，传子昔斤京亚治，传孙非立京亚治，即今王也。”  杨宪益先生认为，这里所说的“间允”显然是指英国北方湖区 Keswick 附



近的 Borrowdale，当时这里的产铅量为欧洲第一，这里的“那村”与“加厘皮申村”则可能分别为 Lancashire 和 Hampshire；这里的三个国王名字则是 First King George（乔治一世）、Second King George（乔治二世）和 Third King George（乔治三世）的音译；这部著作应当是一位到过英国北方的“广东水手所述”。

1785 年—1786 年完成的《清朝通典》和《清朝文献通考》都吸收了《皇清四裔考》的内容，但《清朝文献通考》将“二村中皆有海港，通大船”误抄为“二村中皆有大海，驾船往来”。此外，《清朝文献通考》还加入了一些关于英国社会风俗的记载，如“其俗信奉天主”，男女“以相悦而成婚姻，或者以媒合者”，“不置妾媵”，“男戴三角帽”，“女则施裙而已”，“相见脱帽握手为礼”，等。

《大清一统志》、《清朝通典》和《清朝文献通考》这三部清朝官方文献反映了清政府对于欧洲与英国的认识程度。正是由于当时清朝对于英国的认识只是停留在这样一个水平上，所以，他们根本不知道马戛尔尼使团来华的背景与目的。当清政府在 1792 年 10 月收到英国东印度公司董事长巴林通报马戛尔尼使团即将来华的信件后，即让在北京的欧洲传教士翻译，通过传教士的翻译而弄清了“该国即系红毛国，在西洋之北，在天朝之西北”。

马戛尔尼使团的目的是“为了使整个东方向英国开放贸易，并使英中关系建立在条约的基础上”。但清朝却从传统的夷夏关系出发，认为这只不过是又一个蛮夷之邦因为仰慕中华文明而特地“航海远来，倾心向化”，前来朝贡，清朝皇帝给英国国王的敕谕清楚地说明了这一点：“尔 咭喇世居西瀛，地隔重瀛，名不隶于职方，事罕征乎史册，因向风而慕义，始献赆以趋廷……”。因此，当乾隆皇帝看到英国使团所进呈的礼物贡单中将马戛尔尼称作“钦差”后，特意下令将“钦差”统统改作“贡差”、“敬差”，因为他认为“钦差”是对中国使臣的称呼，如果将外国的使臣也称作“钦差”，“流传日久，几以 咭喇与天朝均敌，于体制殊有关系”。

当马戛尔尼来华之时，中英在贸易管理等问题上存在着一些纠纷，本来清政府完全可以抓住英使来访这一有利时机进行外交谈判。但由于清朝政府昧于世界形势，将英国使团仅仅看作是一次对天朝上国的朝贡活动，所以根本没有意识到这一点，而将主要精力倾注于如何用最适当的礼节来接待他们，乾隆皇帝在 6 月 25 日谕令中说：“盖款接远人之道，固不可稍事苟简，致阻向化之诚；然加之体恤则可，若过为优待，隆其礼节，转使外夷不知天朝体统尊严，为其轻忽，……此为最要。”到了 6 月 29 日，乾隆再一次强调：“接待外夷之道，全在斟酌适中，不卑不亢；该国遣使航海远来，固不可稍存苟慢，致阻向化之诚；然加之体恤则可，若过为优礼，夷性贪得便宜，待之逾厚，则其心益骄，转使外夷不知天朝体统尊严，为所轻忽，关系甚重。”。清朝政府如此纠缠于繁文缛节，错过了一次通过外交途径解决中英两国之间问题的良机。

清朝把马戛尔尼他们看成是朝贡者，所以自然要求他们按照中国传统向中国皇帝行三跪九叩之礼，但英国使节认为这种礼节意味着英国是中国的附属国，所以予以拒绝，于是发生了著名的礼仪争执。这时，在中国朝廷中竟流行着这样一种说法：“西洋人用布扎腿，跪拜不便，是其国俗，不知叩首之礼”，中国官方对英国的认识由此可见一斑。

为了展示英国工业革命的成就，马戛尔尼使团带来了大批科学仪器作为



礼物，希望以此引进清朝的重视。但清政府却将这些先进的科技成就一概视为“奇巧淫技”，并认为“天朝德威远被，万国来王，种种贵重之物，梯航毕集，无所不有，……从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件”。而且，清朝政府对于英国人将各类专家的名字放在使团官员前面而感到大惑不解：“此项人等，既称官员，何以名列在天文、医生之后？”<sup>①</sup>

马戛尔尼使团虽然没有完成他们的使命，但它却将大量的关于中国的情况带回了英国，“这个使团最为重要的收获，大概就在于它导致了有关中国知识的激增”，“从这个意义上来说，它明确地标志着英中关系的一个新时代的开始”<sup>②</sup>。但是，对于中国来说，马戛尔尼使团的到来并没有产生什么影响，更没有这种“划时代”的意义，它的最为重大的后果只不过是：在天朝的朝贡国名单中多了一个名叫“咭喇”的海外番国。<sup>③</sup>于是，在嘉庆十六年（1811年）开始重修的清代第三部一统志中就增加了“咭喇”一条。

1796年，乾隆皇帝禅位，嘉庆皇帝登位。这时，中国人已经明确地认识到英国是西方的主要大国。1799年（嘉庆四年），两广总督吉庆奏道：“各外夷来粤贸易船只，惟咭喇船大货多”。此后，在清朝官方文书中不断出现“咭喇在诸夷中最为强悍”之类的字句。1809年，两广总督百龄在奏章中写道：“咭喇国素性强横奸诈，闻近年来惟晒夷国足与相抗，其余单鹰等国多被并吞，大小西洋及吕宋、咪喇诸夷人均受其欺凌抢劫，无不含恨，未敢与争”。到了1814年，当时的两广总督蒋攸銛这样上奏：“自嘉庆七年以后，各国船只稀少，惟咭喇国祖家船港脚船、咪喇国船为多”，“南洋诸夷，以咭喇为最强”。同一位总督在1816年向皇帝报告说：粤海关“每年统计约收税银一百二三十万，咭喇一国约收税银九十余万两，实居各国税银十之七八”。

不仅如此，也正是在嘉庆年间，中国人对英国的看法发生了根本的变化。

嘉庆初期，清政府还认为英国是一个“素称恭顺”的外国番邦，在地方官员的奏章中，有不少对英国的美言，即使对于英国军舰闯入中国海域之事，也为其作些辩护：“本年（1804年）该国（英国）亦有护送货物兵船四只来广，随即护送货船回国，并无丝毫滋事。且贸易夷船，咭喇国货物最细，较别国买卖殷厚，该国夷目夷商均称恭顺”；甚至连朝廷也认为英国军舰来广固然要引起重视，但“近闻外洋货船到粤，各国均有兵船护送，亦不独咭喇国为然”。

1802年，英国军舰准备以保护澳门免受法国人侵略为名占领澳门，驻澳门的葡萄牙总督十分惊恐，请求中国政府给予保护。但两广总督吉庆并未将此事报告北京。来自欧洲的葡萄牙人由于恐惧，同时也由于对英国这个他们的欧洲邻国有着比较深刻的认识，所以他们通过在北京的传教士给清政府写了这样一份报告：“近外洋到广交易诸国中，有咭喇者，其在西洋素号谲诈；近数十年来，常怀蚕食之志，往往外假经商之名，遂其私计。向因到船不多，且仰赖国家德威远震、怀柔有方，未萌异念。前于乾隆五十八年曾遣巨舶进贡，多所求假，不惟便其通商，且求海屿一所作久留计，幸蒙高宗纯皇帝洞其隐曲，未遂其私，怅怅而去。渠因未得所求之故，终不撒手，每有窥伺之意。……然其设法欲遂前求，固非一日。”如今“咭喇人在船犹然凯觐进境，不肯旋师，其心甚属叵测。咭喇之凶狡，在西无人不知。伊前于小西洋假买卖为由，已曾图灭一大国，名曰蒙告尔。初亦借一小地存驻，

后渐人众船多，于嘉庆三年竟将此国吞噬。此系后藏邻近之地，中国所能知也。其在他处以此而得计者，不止一方。若容此辈在迩，殊非久安之策”。应当说，这份报告对英国的认识是相当正确的，言词也是相当恳切的。但清政府却认为：“ 咭喇国夷人向来装载洋货来粤交易，尚为安静”，甚至怀疑葡萄牙人因为与英国人有仇而故意夸大其辞，耸人听闻。后来，英国军舰因为英法两国签订了初步的和约而退走，但中国方面却听信了英国军舰是因护货而来澳门的说法，认定英军欲占澳门是葡萄牙人的“讹传”。

从 1808 年（嘉庆十三年）开始，中国人对英国的看法发生急剧变化。这一年的 9 月，英国军队非法入侵澳门，英国军舰还闯入黄埔。两广总督玩忽职守，一再拖延不报，致使嘉庆帝大怒。12 月，英国军队才从澳门撤走。通过这一事件，中国对英国殖民者的侵略本性开始有了认识。同时，随着中英贸易的迅速发展，英国成为中国最大的贸易国，中英两国的商业纠纷也不断增多，特别是鸦片走私问题、商欠问题，都使清朝政府感到极为头痛，嘉庆帝说：“近年以来， 咭喇货船到粤，专与乏商交易，积欠夷账不少。该夷人所以愿将货物付与无力洋商者，利其多算价值，辗转取偿，因而夷欠愈积愈多。”正是由于对英国的殖民活动与经济侵略有了越来越深刻的感受，所以，从嘉庆十三年起，清朝皇帝及官员在讲到英国时，越来越多地使用这样一些词句：“向于诸番中最为桀骜”、“于西洋诸国中最为狡黠，负强鲸窟，肆侮邻夷”、“狡险叵测”、“向称狡诈”、“桀骜不恭”、“贪狡牟利”、“生性狡黠”、“夷情狡诈”、“该国夷情贪诈，……大率恃其船坚炮利，货重税多，夸耀于在粤贸易之各国”、“素性强横奸诈”、“贪狡多疑”等等。

由于马戛尔尼使团没有达到什么结果，所以英国政府于 1816 年向中国再次派出了一个外交使团，这就是阿美士德使团。但此时的清朝皇帝对于中英实际交往中所发生的矛盾已经有所体验，所以没有陶醉于那些精于奉承的官员所说的英国国王是因为“仰慕中国德威”而特地“遣官输诚纳款、航海远来”的阿谀之词中。英国使节尚未到达天津，嘉庆皇帝就已向直隶总督指出：“ 咭喇国遣使纳贡来禀所称仰慕中国德威，系外夷表贡常语。其实该国遣使远涉重洋以纳贡为名，恐尚有干求事件”。阿美士德进入北京之前，两广总督蒋攸銛上奏说：“至 咭喇贪狡性成，而与中土不通；其进贡为求贸易，本欲效法西洋人所为（按：指葡萄牙人占领澳门），以图垄断网利”，嘉庆帝在这句话的旁边写下了“是其本心”的批语。阿美士德使团在天津登陆后，坚持不肯按中国礼仪向皇帝行三跪九叩首之礼，而且偷偷地将船只从天津开走，更激起嘉庆帝的愤怒，他在大臣的奏章上写满了“支吾可恶”、“所言甚属欺诳”、“可恶极矣”、“实在可恶”，“奸诈欺罔”、“可恨”之类的批语。最后，嘉庆皇帝抓住了觐见礼仪问题而将阿美士德赶出了北京。

近代以来，西方人普遍认为中国是一个排外的民族：“总的说来，中国人一直以来都在反对外国人。”如前所述，这种观点是完全错误的，因为直至嘉庆前期，中国人对英国人还不存在着多少反感，甚至有时还为他们的无理行为作些辩护。只是到了嘉庆中期，清朝才开始讨厌起英国人，而且，产生这种讨厌情绪的原因也不是由于中国人有什么天生的仇外心理，而是在于英国人自己，这正如一位曾担任过驻华总领事的英国外交官早已指出的那样：“（英国人）两次试图占领澳门所显示的西方人的侵略使中国人日益感受到中国的衰弱和西方国家的强大，中国人的这种不安情绪，再加上由于鸦

片走私贸易迅速增长而带来的越来越多的违法与暴力行为，所有这一切导致了中国官员对外国人的态度不断恶化。”

阿美士德无功而返，英国政府此后放弃了通过外交途径解决中英矛盾的努力，逐渐走上了诉诸武力迫使中国开放的道路。而清朝政府则依然陶醉在“中国为天下共主”的幻觉中，虽然已经开始感受到迅速发展的英国资本主义对中国的冲击，但清朝官员对英国的基本看法是：“ 咭喇举国君民专藉与内地贸易为生”，“ 其货物不到内地亦别无销售之处。且呢羽钟表中华尽可不需，茶叶土丝彼国断不可少，是其不能不仰给于贸易者”，因此英国绝对不可能对华发动侵略战争自绝生路。面对着英国殖民势力对中国日益猛烈的冲击，清朝政府不是积极地睁开眼睛去观察急剧变化的世界，更不愿学习世界，而是消极地竭力试图将国门关得越紧越好、与外国的交往越少越好，嘉庆帝在颁给英国国王的敕谕中就是这样说的：“ 嗣后毋庸遣使远来，徒烦跋涉；但能倾心效顺，不必岁时来朝，始称向化也。俾尔永遵。”

狂妄自大的满清官员不愿正视那个已经来到中华帝国门口的日益强大的英国，更不可能跑到“蛮夷之地”去对这个“化外之邦”进行一番考察。与满清朝廷的官员相反，在中国民间，一些水手却因种种原因到过英国，亲身感受了这个当时世界上最为强大的资本主义国家的社会生活。就在马戛尔尼使团出使中国的时候，一个名叫谢清高的广东水手也远航到了欧洲。他后来在澳门定居，1820年，他的同乡根据他的口述写成了《海录》一书。英国是谢清高所游历过的欧洲国家之一，所以《海录》对英国的描述也较为详细。

谢清高说，英国是一个富裕的岛国，同时也是一个势力一直扩展到印度洋地区的海上殖民强国：“ 咭喇国，即红毛番，……海中独峙，周围数千里，人民稀少，而多豪富，房屋皆重楼叠阁；急功尚利，以海舶商贾为生涯，海中有利之区，咸欲争之，贸易者遍海内，以明呀喇、曼达喇萨、孟买为外府。”《海录》将英国首都伦敦译作“论伦”，并说它是“国中一大市镇也，楼阁连绵，林木葱郁，居人富庶，……其禁令甚严，无敢盗取者，亦海外奇观也”。谢清高还具体地介绍了伦敦泰晤士河上的大桥、城市自来水设施、男女衣饰等。此外，《海录》还写道：“军法亦以五人为伍，伍各有长，二十人则为一队；号令严肃，无敢退缩，然唯以连环枪为主，无他技能也。其海艘出海贸易，遇覆舟必放三板拯救，得人则供其饮食，资以盘费，俾得各返其国，否则有罚，此其善政也。”

《海录》是根据中国人在外国的亲身经历而写成的一部珍贵文献，对于人们认识欧洲与世界具有十分重要的意义，遗憾的是，当时的中国学人们热衷于“只向纸上与古人争训诂形声”，他们对古人的热情远远超过了认识世界的热情，所以这部著作并没有引起人们多大的注意，流传不广。与此相反，英国人却在一直探究中国，经过两百年的努力，“到了19世纪初，在英国形成了真正的中国学”，从此，英国人逐渐在科学的基础上用科学的方法来认识中国。

#### 四 “犬羊之性”

1820年，道光皇帝从他父亲手中继承了一个危机四伏的帝国。进入道光时期，中英两国的冲突更加剧烈，特别是日益猖獗的鸦片走私越来越引起中国朝野的关注，迫使一些先进的中国人努力去认识英国。另一方面，这一时

期的基督教新教传教士用中文出版了许多关于英国与世界的书刊，为中国人提供了一个重要的知识来源。这样，从 1820 年起，有关英国的著述也就不断地增多，其中较为重要的有：颜斯综的《海防余论》和《南洋蠡测》，萧令裕的《英吉利记》（又作《记英吉利》）和《粤东市舶论》，叶钟进的《英吉利国夷情纪略》，汤彝的《英吉利兵船记》和《绝英吉利互市论》，何大庚的《英夷说》，息力的《英国论略》，梁廷枏的《粤海关志》等。这些著述的内容主要包括：

#### 1. 对于英国本土的介绍

首先是关于英国的历史与地理，这方面较为详尽的是一篇署名“息力”的《英国论略》：“英吉利国乃海中二方屿也，其南大岛曰伦敦国，北岛曰苏各兰国，两国共名英吉利，又有小岛称为倚耳兰，鼎足环峙。南及英海峡，隔佛兰西国，北及大北海，西至大西洋海，东距荷兰国不远。英岛延袤二十六万一千方里，户千有五百万口。倚尔兰岛延袤九万六千方里，户七百万口。……当中国汉朝时，英民犹未向化，游猎林中，值罗马国兵来侵，降服大半，东国野族蜂起攻击，土人逃匿山木，英地尽为各国所据，渐奉耶稣教，始知风化。宋朝年间，有邻部那耳曼者渡海力据英境，强役土民。不及两百年，两族合成一国，勤劳速兴。当明之季，英百姓尽崇正教，通文字，自弃旧俗，权势益增，民人敢作敢为，兵船出巡四海，屡拒退外国之兵，且文艺大兴。”关于英国的首都，叶钟进这样写道：“其酋所居，城名兰墩（按：即伦敦），跨海汉造桥，上行车马，下过舟航，富贵家皆有苑圃……夜则街巷遍悬油灯，行者无庸烛，其费出仁会。亦有诙谐杂剧，夜始演作，昼有禁，恐妨工作也。”

其次是关于英国的资本主义政治制度与经济制度。19 世纪初的英国是世界上最为强大的资本主义国家，而中国则还是一个落后的封建专制国家，因此，对于中国人来说，较为先进的资本主义政治制度与经济制度就显得十分新奇了。对于英国的议会制度，《英国论略》写道：“设有大事会议，各抒己见，其国中尊贵者曰五爵，如中国之公侯伯子男，为会议之主；且城邑居民各选忠义之士一二赴京会议。国主若欲征税纳饷，则必绅士允从，倘绅士不允，即不得令国民纳钱粮。若绅士执私见，则暂散其会而别择贤士；如有按时变通之事，则庶民择其要者敬禀五乡爵绅之会，大众可则可之，大众否则否之。”

关于英国的资本主义经济制度，也有一些记述。例如，对于英国的东印度公司，萧令裕说：“凡他国互市，皆船商自主，独英吉利统于大班，名曰公司，其国中殷富，咸入货居货，虽王亦然，岁终会计收其余羨”；叶钟进说：“公司者，国中富人合本银设公司，立二十四头人理事。……各港所征税，公司得收三十年，期满，始归其国王”。关于英国的专利制度，叶钟进说：“能出一奇物，得专利三十年，他人学作有禁。”还有人介绍了英国的保险制度：“虞船货之存失不定，则又约人担保之设，使其船平安抵岸，每银百两，给保价三四圆，即如担保一船二万银，则预出银八百圆，船不（按：“不”当为“若”或“如”之误）沉沦，则保人给赏船主银二万两。”

其三是关于英国的科学技术和文化教育。道光皇帝登位的时候，在英国，工业革命已进入尾声，传统的手工劳动正被大机器生产所取代。当时在中国也有人对英国先进的科学技术作了一点叙述，息力的《英国论略》在谈到英国的机器纺织以及轮船火车时说：“机房织造不用手足，其机动以火烟，可



代人力，以羊毛与棉花纺成洋布大呢羽毛，皆自然敏速。……有火轮船航河驶海，不待风水；又造轆轳路，用火车往来，一时可行百有八十里”。也就是在道光年间，英国的轮船开始出现在中国的洋面上，当时人们称它为“烟船”、“火轮船”、“车轮船”等。\_\_目睹者记述说：“火轮船者，中立铜柱，空其内烧煤，上设机关，火焰上，即自运动。两旁悉以车轮自转以行，每一昼夜可行千里，……斯一奇也。”\_\_在《记英吉利》中，萧令裕说：“夷性沉鸷，多巧思，所制钟表仪器，中土所重，而船炮犹至精利。……登桅照千里镜，见远舟如豆，则不及，若大如拇指，即续长其桅而楔之，益左右帆而追之，数百里之遥，一时许达矣。”他还写道，英国的大炮在发射时“以铤尺量之，测远近度之，无不奇中”。

此外，有的著作还记述了英国的文化教育制度。叶钟进说英国：“国立大学，郡中学，乡小学，延师以教读。”萧令裕在《记英吉利》中说：“英吉利字体傍行斜上，……用二十六字母，谐声比附以成，谓之拉丁字。”息力《英国论略》说：“学者无不通习文艺，如国史、天文、地理、算法不晓者，则不齿于人。”这些叙述，对于改变将英国视作野蛮落后的“化外蛮夷”的观念，具有一定的影响。

其四是关于英国的社会风俗。萧令裕在《记英吉利》中说英国“婚嫁听女自择，女主赀财，夫无妾媵，自国王以下，莫不重女而轻男。相见率免冠为礼，至敬则以手加额，虽见王亦植立不跪”。叶钟进则说得更为详细：“男女七日一礼拜，无跪拜仪，以除帽为大礼。礼拜日停工作，许嬉游；……贵女贱男，自王至民，率一夫一妇，无妾媵，不分内外，妇亦与人往还。大约男以三十岁后，女以二十岁后，自相择偶，临时议婚。王则与邻国世互婚嫁。生子女成立后，即分以业，俾自治生，故配合多以财产较，亦有终身不嫁不娶者听。凡交游，至问其妻，不及父母；知俯育不知仰事。交易铸银为钱，大小不等，以便市鬻，死时须记赀财于簿，或施入仁会，或分交游亲戚，子女咸无争竞。三日除服，不知祭祀。乡国以仁会赀立贫院、幼院、病院，举公正之人董事，故通州无鬻子女者，亦禁蓄奴婢。”

## 2. 对英国殖民侵略的认识以及由此而引起的忧患意识

从18世纪中期开始，英国不断地在南亚与东南亚地区进行殖民扩张，但英国殖民者的侵略活动一直没有引起中国方面的重视。进入19世纪之后，由于英国的殖民侵略日益迫近中华帝国的大门，由于中国的许多周邻地区被沦为英国的殖民地，使中国人对英国殖民者的侵略性质有了越来越多的认识。颜斯综说：“其俗谋夺人地，非必出自国主之意，……三五富人群居谘议，欲占据某国之某地，告知国主，许往凑合钱粮，即抽拨各处之兵船，令往攻取。若战胜得地，其地利益，国主与出资之人均分，自有章程”。\_\_叶钟进在《英吉利国夷情纪略》中说：英国人“遇有可乘隙，即用大炮兵船占据海口，设夷目为监督，以收出入税。先后得有孟刺甲、新埠及新加坡等处，即葛刺巴本荷兰在前明所踞者，英夷亦曾夺之，近始仍归荷兰”。萧令裕则说得更加详细：英国“国俗急功尚利，以海贾为生，凡海口埔头有利之地，咸欲争之，于是精修船炮，所向加兵。其极西之墨利加边地，与佛兰西争战屡年始得。又若西南洋之印度，及南洋滨海诸市埠，与南海中岛屿，向为西洋各国所踞者，英夷皆以兵争之而分其利。乾隆末已雄海外，嘉庆中益强大。凡所夺之地曰彻第缸、曰茫咕噜，曰唵门、曰旧柔佛、曰麻六甲，此二地今为新嘉坡，此皆南洋濒海之市埠也。曰新埠、曰亚英、曰旧港国之文都、曰



苏门达拉、曰彼古达里、曰美洛居、曰葛留巴，此皆海中岛屿也。曰孟呀刺、曰孟买、曰曼达喇萨、曰马喇他、曰盎几里、曰即肚，此皆印度之地也。分兵镇守，岁收其贡税”。

英国在中华帝国眼皮底下所进行的不断加剧的殖民侵略，引起了一些中国人的警惕，有人甚至开始为自己民族的未来命运而隐隐地感到忧虑，特别是在1824年英国占领新加坡之后，这种忧虑更加增长了。何大庚在《英夷说》中这样写道：“英吉利者，昔以其国在西北数万里外，距粤海极远，仅非中国切肤之患，今则駸駸而南，凡南洋濒海各国远若明呀刺、曼达喇萨、孟买等国，近若吉兰丹、丁加罗、柔佛、乌土国，以及海中三佛齐、葛留巴、娑罗诸岛，皆为其所胁服而供其赋税。其势日南，其心日移，岂有厌足之日哉？近粤洋海岛有名新埠者，距大屿山仅十日程，沃野三百里，闽粤人在彼种植以尽地利者不啻数万，阡陌田园一岁再熟，即粤人所谓洋米是也，英夷以强力据之，拨叙跋兵二千驻防其地，与新嘉坡相犄角，居然又一大镇矣”。

颜斯综在谈到英国占领星加坡（新加坡）时说：英国“虽隔数万里之遥，今则无异邻境。……其志盖欲扼此东西要津，独擅中华之利，而制诸国之咽喉。古今以兵力行商贾，以割据为垄断，未有如英夷之甚者”。

萧令裕在给他的朋友包世臣的信中曾说：“十年之后，患必中于江浙，恐前明倭祸复见今日。”而包世臣在给他的另一个友人的信中也以同样忧虑的笔调写道：“然英夷去国五六万里，与中华争，势难相及。而新埔则近在肘腋，易为进退，况内地既有谋主，沿海复多协从，英夷亦难保其不生歹心。……又江浙各省，市易皆以洋钱起算，至压宝银加水；凡物之精好贵重者，皆加洋称。江淮之间，见祸事将起，辄云要闹西洋。凡此兆朕，大为可虑。”

### 3. 对于英国的一些错误观念

根据中国封建社会的传统观念，中国是“天朝上国”，是世界文明的中心，中国皇帝就是“天下共主”，而周边其他国家则都是落后的“蛮夷之邦”，这种自我满足的优越感导致了人们缺乏主动认识其它国家的热情。同样，中国人对英国的认识也不是主动的，而是被动的：中国人并不是因为想要了解英国所以才去研究英国的，而是由于英国人来到中国并给中国社会带来了许多问题，才迫使中国人不得不去认识英国的。因此，在英国殖民者用大炮轰击中国的国门之前，英国对中国的危险并没有明显地暴露出来，除了少数一些人之外，大多数人对于英国是无所知晓的。而且，即使对于那些开始去认识英国的少数人来说，他们对于英国也还存在着不少错误的观念。例如，曾任两广总督的阮元在他主修的《广东通志》中引述说：英国就是《明史》中所说的“丁机宜”，后来的梁廷枏在他的《粤海关志》中也这样引证。其实，丁机宜并不是远在欧洲的英国，而是在南洋，《明史》明确地说：“丁机宜，爪哇属国也，幅员甚狭，仅千余家”。阮元、梁廷枏都生活在当时中国对外交往的最前沿地区，他们的认识尚且如此，其它人则可想而知。但是，这类基本事实的混淆不清并不是致命的，鸦片战争前中国人对于英国的最为主要的错误观念在于：

首先，将英国等同于中国历史上普遍存在的周边落后国家，将英国仅仅视作是又一个蛮夷之国，而不知道这是一个在性质上完全不同于以往任何一个周边国家的新兴的资本主义强国。萧令裕在《粤东市舶论》中曾把《汉书》中所记载的西域国家与英国作了一番对比，他得出的结论是：“西域之于西

洋，地虽相辽，俗不甚远也。”——他在《英吉利记》中也有类似的说法：“顾其人素贪，无远略，所并海外诸国，遣官镇守，取其货税而已，非有纲纪制度，唯保世滋大之计。《汉书》谓：匈奴贪，尚乐关市，嗜汉财物。英吉利正其伦比，诚如汉之庙略，通关市不绝以中之，则弩马恋豆栈，即穹庐贤于城郭，氈罽美于章绂。古所云，匈奴安于所习，心不乐汉，是以无窥中国者，英夷亦殆有然也。然必中国驭以诚信，无相侵渔，番舶交易，斯百年无虞诈。若关市讥征，例外求索，或以细故，与为计较，蛮夷桀骜，挺险易动，不可知也。”在这里，资本主义的殖民剥削制度被看成是一种“无远略”的陋制。正因为将英国当作是一个普通的蛮夷之国，所以人们就自然而然地照搬历史上中原王朝对付周边国家的传统方法来对付英国：“玩则惩之，服则舍之，使畏且怀，制夷之道也”——。可惜的是，英国并不是一个中国人所熟知的那种化外番邦，而是一个令中国人感到完全陌生的全新的强国，中国只是在饱尝了血与火的教训之后，才彻底意识到这套“制夷之道”早已过时了，不过，到了这个时候，满清王朝的丧钟也已经敲响了。

其次，错误地理解中英之间的贸易关系。长期以来，中国的封建统治者一直认为，作为天下文明中心的中国地大物博，物产丰富，根本不需要与外国进行贸易，外贸被当成是中国皇帝对其它国家的一种恩赐。清政府正是抱着这种态度来对待中英贸易的，道光十一年的一份奏章很能说明这一点：“汉夷交易，系属天朝丕冒海隅，以中原之货殖，拯彼国之人民，非利其区区赋税也。”——大约在道光十五年，汤彝用类似的口吻写道：“夫番土百货非中国不可缺，而中国之茶药则为番土所必须”。——因此，人们认为，如果外夷不服天朝体制管制进行捣乱闹事的话，那么，只要中止与他们的贸易，就可以使他们就范：“中国之御四裔也，来则抚之，贰则绝之，此不易之道也”——，外贸成了驾驭外夷的一种政治手段。

大约在 1650 年，中国茶开始传入英国，此后饮茶在英国日益流行，从 18 世纪中叶起，“英国饮茶的习俗已上下蔚然成风”。——英国从中国进口的茶叶数量急剧增加，使人们普遍产生了这样一种错误的观念：“番人性嗜乳酪，胶结肠腹，唯大黄茶叶荡涤称神，一不得食，立致因病。”——这种看法在中国是如此的盛行，当时处于与外界交往最前沿地区的香山县竟将此载入县志：“咭喇……地无田，人不耕，惟贸易及劫掠。贸易以粤东为大，尤重中国茶，数日无茶即瞽。”——1838 年，清朝大臣在奏摺中还这样说道：“查外夷于内地茶叶、大黄，数月不食，有瞽目塞肠之患，甚至不能聊生”，——就连给外国商人的告示也这样写道：“该国贩来呢羽钟表，在内地不甚足重，而内地茶叶大黄等物，为该夷通国养命所必需”——，所以“茶叶大黄，实彼生命攸关”——。于是，茶叶就被当成是可以用来对付英国人的杀手锏，邓廷桢在鸦片战争爆发前夕所写的《通谕各国夷商稿》中就是这样对外商说的：“内地茶叶大黄二项，为尔外夷必需之物，生死所关，尔等岂不自知？”——。

最后，也是最为重要的一点是，当时的人们基本上认为英国不可能对中国发动侵略战争，即使中英爆发战争，英国也决不是中华帝国的对手。

颜斯综在他的《海防余论》中提出“驭夷者，必先得其情，而后有以消其桀骜之气”，但他在分析了英国殖民者的侵略行为后却认为，英国在世界其它地区的这种侵略行为是不可能在中国重演的：“彼之伎俩，专务震动挟制，桅上悬炮，登岸放火，占据各处地方，多用此法。然未敢尝试于大国之边疆，恐停贸易，则彼国之匹头，港脚之棉花，何处销售？茶叶等货，何处

购买？彼之国计民生，岂不大有关系？”即使英国人自不量力，胆敢挑起边衅，那么，它也绝不是中国的手，因为当时的皇帝与大臣众口一辞地认为：“该夷人除炮火以外，一无长技”，而中国“内洋水浅，礁石林立，该夷船施放炮火，亦不能得力”。所以，汤彝在《绝 咭喇互市论》中列举了英国人的种种挑衅行为后说：“揆度今日夷情，非战无以服之”，文字中充满了必胜的信心。道光皇帝在 1834 年也曾怀着同样的信心说道：“倘该夷人自恃船坚炮利，阴蓄诡谋，不听约束，犬羊之性，急则反噬，则驱逐出省，不能不示以兵威。”

这些错误观念是如此的根深蒂固，就连奉旨在广州查禁鸦片的林则徐也未能摆脱它。很久以来，许多中国人以为“夷以布缚两胯，曲身不便，所曳革履，犹蹇于步，夷登陆则技穷”。萧令裕在道光十二年所著的《英吉利记》中曾根据自己的亲眼所见驳斥了这种错误之见：“然广州商胡出游，登山亦殊矫捷，涉浅水则一纵即过，此所目验也。”但林则徐在道光十九年八月夹片中还这样写道：“夷兵除枪炮之外，击刺步伐，俱非所娴，而其腿足缠束紧密，屈伸皆所不便，若至岸上，更无能为。”这时，英国已经决心对中国发动侵略战争了，而林则徐却十分自信地说：“臣等细察夷情，略窥底蕴，知彼万不敢以欺凌他国之术窥伺中华。”近来有学者为此而深深地感慨说：“战争到来了！前方主帅没有发出战争警报！林则徐犯下了他一生最大的错误。”

其实，犯下“一生最大错误”的岂止是林则徐一人。

终于，英国侵略军的炮火惊醒了“天朝上国”的迷梦，中国人所面临的一个主要任务，“就是不得不像学校里的小孩子那样去学习西方地理，学习每个国家的国名、位置、物产和幅员大小”。在后来的岁月中，一个墨守成规、狂妄自大的国家竟然会因为自己对世界的无知而付出如此惨重的代价，直至今日，我们的民族还在“振兴中华”的旗帜下而奋起直追，努力走向世界。

## 中德学会和中德文化交流

丁建弘 李 霞

在中德文化交流史上,1931 年在北京(当时称北平)创立的中德学会(Das Deutschland - Institut)起过重要作用。它只存在短短的 15 年时间,但我们可以说,在中德文化交流中具有明确的学术目的、完整的计划、从事实际工作的机构,则仅有上海的同济大学和北京的中德学会。

一 中德学会的成立,是近三个世纪来中德文化交流的结果,特别是 1919 年来中德文化交流的需要

开德中文化交流之先声者,当是德籍耶稣会士汤若望(Adam Schall von Bell, 1591 - 1666),他把西方的天文、历算、数学、测量和水利等知识带到中国,成为西学东渐的先行者之一。但真正使中德文化发生密切交往的奠基人,应是德国著名的哲学家莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646 - 1716)。他力主把伟大、和谐、统一的中国文化传回欧洲。1697 年莱布尼茨编辑出版重要著作《中国新闻》(Novissima Sinica),序言中称:中国和欧洲两大文化源泉相互交往将大有裨益于双方;西方的自然科学和思辨哲学、逻辑学等对东方有所启发,而中国的实用哲学和国家道德对于西方同样具有魅力。“以我看,当前我们的道德腐败,杂乱无章,这似乎使我觉得,像我们派遣传教士前往中国传授上帝启示的神学一样,有必要就自然神学的目的和实用,请中国派遣人员来指导我们。因为我想,倘若请哲学家来担任裁判,并非裁判女神之美,而是裁判人民善良的美德,那他定会将金苹果奖给中国人。”\_\_显然,当莱布尼茨对中国的看法尚处于诸多理想化的时候,在下述一点上已超出他的时代:认识到人类文化的普遍性质,把中国文化或东亚文化同欧洲文化放在“同等级”上,使“世界的两极”的伟大文化相互接近和平等交流。莱布尼茨的另一伟大之处,就是主张建立宏大的科学机构,作为研究各国的科学文化、从事文化交流的中心、支柱和基地。在他的努力下,1700 年成立了普鲁士科学研究院。他想以此为基点,“打开中国门户,使中国文化同欧洲文化相互交流”。\_\_他还鼓励在莫斯科成立一个类似的研究所,作为联系西欧同中国交流的分支机构。所以说,正是莱布尼茨使“人类精神联系”这一伟大观点深深植根于德国。但是中德文化交流的工作,却随莱布尼茨的逝世而消沉,直到 19 世纪后期始得再现。

19 世纪 60—70 年代,“西学东渐”与“东学西被”进入第二个高潮,西方近代科学技术输入中国,中国传统文化大量西传。与此相应,中国与德国的文化交流,也进入一个新阶段:直接接触,官方交往,逐渐形成各自的文化政策。

1861 年普鲁士遣使节团来华签订条约,是为中德两方官方关系的开始。在德国开始出现研究中国的热情。学者们对“中国学”的研究渐加精密,形成科学的“中国学”或“汉学”。自甲柏连(Georg von der Gablentz)1881 年出版名著《汉文典》(Chinesische Grammatik)以来,德国的汉学研究如旭日初升,所取得的成就令人刮目。卫礼贤(Richard Wilhelm)之于经子学,译有四书、易经、庄子、吕氏春秋、列子、道德经、礼记等书;福兰阁



(Otto Franke) 之于史学，著有三大卷《中国通史》；佛尔克(Alfred Forke) 之于哲学，著有三大卷《中国哲学史》；柴赫(Erwin von Zach) 之于训诂与文学，译有昭明文选、李太白全集、杜甫全集、韩愈全集、陶渊明全集等，以上四人，各成一家，俨然是德国的“四库全书”。以往我们中国学术界只注意法国的伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945) 和瑞典的高本汉(Bernhard Karlgren, 1889 - 1978)，其他不甚重视，实则这四家的成就，令西方汉学界肃然起敬。

在这个时期，相继来华的德国学者、科学家、汉学家、教士、教师不少。他们的文化活动一部分处在西方列强殖民扩张的利益政策之下，一部分则从事友好的文化交流活动。著名的地理学家和地貌学家李希霍芬男爵(Ferdinand Richthofen, 1833 - 1905)，是受德国海军部的委托来华调查中国的地形和资源的。他在中国内地先后作了七次考察旅行，对中国和亚洲地区的地质、地貌特征进行了科学的分析，并提出中国黄土风成的假设；在地理学方法论问题上，强调区域性原则对地理学的重要意义，认为地理学主要研究不同区域各种现象的相互联系。他对于自然社会的重大贡献是无可争议的。但是这位波恩、莱比锡、柏林大学的教授，后来还担任柏林大学的校长和国际地理学会的会长，是一个自觉的、有目的的代表西方国家特别是德国在华资本利益的人。1888年来华的汉学家福兰阁(1863—1946)，对中国文化深有了解，对中国抱友好态度。1909年在青岛创办第一座德华高等学校“青岛特别高等专门学堂”。福兰阁不顾德国驻华公使和青岛总督的反对，坚持尊重中国传统优良文化的方针，要求学生注重中文的培养进修，力主由中国人出任学堂“总稽察”(校长)。在这所中德政府合办的学校中，1913年设有四个系：法学—社会学系、自然科学系、农林经济系和医学系。1897年来华传教的同善会传教士、汉学家卫礼贤(1873—1930)，在中德文化交流中起更大的积极作用。他对中国高度发达的古代文化深表敬佩，最终被中国文化所征服。他取字“希圣”，在青岛创办礼贤书院，主要研究中国的儒家学说。在华多年，以从未发展一名教徒而自豪。回国后讲授中国古典哲学，致力于德中友好。

在中国方面，19世纪下半叶和20世纪初，出现一种不明确的、多元的文化政策，其主要内容是“向西方学习”。清政府对“西学东渐”的反应首先是在1862年创办中国第一所外语学校“同文馆”，以造就翻译人员。1866年清政府派出第一个赴欧的游历考察团，由老知识分子斌椿(1804—?)率领几个同文馆学生前往。斌椿等人是第一批亲身接触和了解欧洲文化的代表，他们在欧洲和德国，第一次见到火车、电报、纺织机、抽水机、高层建筑等“工业文明”和日耳曼文化，留下极为深刻的印象。斌椿的《乘槎笔记》和张德彝(1847—1919)的《航海述奇》，是中国人最早了解西方和德国的直接记录。张德彝此后八次出国，每次都留下一部以《述奇》为名的日记体裁的见闻录，在中德文化交流史上占有重要地位。从1870年起，清政府就派有留学生在德国，主要学习德国“船坚炮利”的军工技术。1904年中国废除科举制度，自此才对西方现代自然科学、精神科学和政治、社会思想真正开放大门。此后德国在华学校中的学生，和一些激进的知识分子，为寻求救国之道，自费留学德国。第一次世界大战爆发后，中德间的文化交往被打断。

1919年后，中德的文化交流进入新的阶段。这一年德国成为共和国——魏玛共和国，中国宣布结束对德战争状态。1921年5月，中德两国签订《中



德协约》，这是中国第一次与西方列强之间在平等和互不歧视的基础上签订的。\_\_这一年德国政府把瓦德西从中国掠去的北京天文台的仪器归还中国。德国在华的发展重点转向经济和文化领域。中德文化关系在两个领域中变得重要，一是德国人来华从事文化活动，另一个是中国学生赴德留学。文化交流在国家一级上展开。“五四运动”以后，德国文化，尤其是马克思主义经典作家的作品，被介绍到中国，1920年陈望道（1890 - 1977）第一个翻译出版马克思和恩格斯的《共产党宣言》。一些著名的德国哲学著作，如康德、黑格尔的作品被译成中文。中国学者王国维（1877—1927）早在1910年以前就研究过黑格尔哲学、沃伊肯（Rudolf Eucken）的新唯心主义“能动主义”哲学和德里施（Hans Driesch）的新活力论，后者曾于1922年来上海讲学。20年代中叶，德国文学名著如《格林童话》，歌德、席勒、海涅等人的作品被介绍到中国。郭沫若所译《浮士德》、《少年维特之烦恼》以及有多种译本的《茵梦湖》，在中国反封建、反旧礼教的斗争中都起过重要作用。

1923年当时的西门子中国公司经理勃吕歇尔博士（Dr.Brücher）成立了“德国工程师中国协会”，以促进现代科学技术的交流。伟大的物理学家爱因斯坦（Albert Einstein，1879—1955）也曾于20年代到过上海讲学。\_\_德国在华的学校在第一次世界大战后再度开办。其中同济大学对中国教育最具影响。同济大学前身为同济德文医学校，1907年由德人所建，获德国工商金融界的资助。大战期间由中国接收，1927年正式命名为国立同济大学，它是培育亲德国文化的中国知识分子和学者的主要渠道。中国学生留学德国，20年代后数目激增。根据1921年《中德协约》的附加换文，德国政府同意提供奖学金，接受中国学生入德国高等学校或为中国学生提供实习场所。\_\_在战后德国通货膨胀时期，中国学生去的不少。1924年仅柏林一地约有近1000人。1925年中国留德学生数为232人，1926年为214人，1927—1928年为174人，欧洲经济危机爆发年代1928—1929年降到153人，此后又上升。\_\_中国留学生主要集中在柏林、慕尼黑、耶拿、达姆施塔特、布伦瑞克、汉诺威等城市的大学和工科高等学校学习，主攻专业分别为技术科学、自然科学、医学、化学、国民经济学和哲学。他们中后来有不少成为中国著名人物。蔡元培（1868—1940）1907年至1911年在德国，先在柏林大学学习（半年），后在莱比锡大学学习，1912年回国后出任南京临时政府教育总长，坚持洪堡式的教育观点和教育改革。1917年出任北京大学校长，积极支持中国的新文化运动，提倡学术研究，主张对新旧思想“兼容并包”。还有一系列政治家曾到德国留学、游学或寻求救国之道。

中国人特别是中国的知识界越来越迫切地需要全面深入了解德国，首先是德意志民族的精神和文化——它的自强之道，因而迫切需要一个文化交流的中心和机构。

## 二 中德学会是中德两国学术界人士首创的、从事中德文化交流的纯学术机构

这从中德学会的成立、它的宗旨、它的任务、它的组织和它的活动中明显得见。

1925年汉学家卫礼贤在莱茵河畔的法兰克福创立中国学院（China-Institut），该学院以输入中国文化、联络德中人民感情为目的。卫礼贤创

刊《汉学杂志》(Sinica)，几年之间，中国学院获得超乎预期的发展。汉学家福兰阁 1909 年底就已在汉堡创办中国文化研究部 (Institut für die chinesische Kultur)，主张大规模研究中国，了解中国，向中国学习。\_\_\_他决心脱离外交界，转入学术界，专心从事中国学术的研究工作。1918 年他促成汉堡大学的成立，并使中国文化研究部扩大成为汉堡大学中国语言和文化研究所 (Seminar für Sprache und Kultur Chinas)。1923—1931 年福兰阁任柏林大学教授，继续推进中德文化交流工作，努力促成在中国成立一个从事中德文化交流的中心机构。他总结性地说：“莱布尼茨在几世纪以前所办过的事情，现在已经开始实现。……我们应把中国文化建立在真实上，一种严肃的学术，才能有助于认识这种真实。”\_\_\_

在中国的传统文化中心北京，德国的汉学家和中国的留德学生，开始行动起来，创办研究德国文化的协会。1931 年中国学者郑寿麟 (1900—) 首先发起成立德国研究会 (Deutsche Studiengesellschaft)，并把自己的部分德文藏书捐给研究会。他认为通过这样一个学术机构，将德国之今昔文化介绍给中国，可以促进中国人对德国文化的了解和深入的认识，也可以给研究德国学术的学者和大学生以各种帮助。郑寿麟毕业于德国莱比锡大学，\_\_\_他在 1931 年所创办的德国研究会，虽然规模甚小，仅在原北平图书馆内觅得一小屋为办公室，但却成为中德学会成立的先导。他此举本身立即得到中德两国学术界的热烈响应。卫礼贤的儿子、北京大学德语教师卫德明 (Helmut Wilhelm) 建议按法兰克福的中国学院模式成立中德学会。德国驻华大使馆参赞斐霞 (Martin Fischer) 热心参予具体的筹备工作。新任驻华公使 (不久升格为大使) 陶德曼博士 (Dr. Oskar P. Trautmann 1877—1950) 也亟表支持。郑寿麟乃于 1933 年 3 月 27 日邀请在北京的中德人士举行会议，会上商定，中德学会会务的监督及其职权的行使，须由中德双方董事和会员共同负责；中德双方应持共同合作的态度；尤须顾全名实之一致——纯学术研究机构。当场组成筹备委员会。5 月 4 日筹备完成，定名为中德文化协会 (Institut für deutsche Kultur)。嗣因南京亦有同名协会，遂于 1935 年更名为中德学会 (Deutschland-Institut)。

在 1933 年 5 月 4 日的成立会上，\_\_\_再次明确了成立之目的：“沟通中德两国之文化与学术，促进两国人士对两国固有文化与学术的相互认识”；确定创办之宗旨：“纯以研究中德两国之学术，沟通两国之文化，增进两国学术之合作，促进两国人士对两国固有文化与学术的彼此深刻了解”；\_\_\_规定了任务：1. 为热心于中德文化研究的两国学术文化界人士提供种种方便条件，促进研究的深入；2. 成为两国志趣相同的学术文化界人士的联络中心。\_\_\_成立会上，还推举出董事，他们都是当时中国学术界、教育界的泰斗和外交界的耆宿，大多是留德学者或同德国有着深厚渊源关系者，他们是：蔡元培博士 (南京中央研究院院长)，丁文江博士 (北平地质调查所所长)，傅斯年博士 (北京大学教授)，戈绍龙博士 (广西大学医学院院长)，蒋梦麟博士 (北京大学校长)，胡适博士 (北京大学文学院院长)，\_\_\_胡庶华博士 (湖南大学校长)，马君武博士 (广西大学校长)，梅贻琦博士 (清华大学校长)，罗家伦博士 (南京中央大学校长)，翁之龙博士 (同济大学校长)，吴祥凤博士 (北平医学院院长)，徐诵明博士 (北平大学校长)，张伯苓博士 (南开大学校长) 和朱家骅博士 (南京国民政府交通部长) 等 21 人。

中德学会还特邀陶德曼大使和当时的教育部长王世杰博士 (1891—

1981) 为名誉会长, 以便于争取中德两国政府和官方名流的支持。

中德学会在名誉会长和董事会之下, 设中国籍常务干事和德国籍常务干事各一名, 总揽中德学会会务, 配有秘书组协助工作。常务干事下设立三个委员会, 分别为总务委员会, 编译委员会和图书委员会, 其下相应设置总务组, 翻译组和图书组三组, 开展具体工作。\_\_杨丙辰教授和卫德明博士被推为中、德籍常务干事。杨丙辰教授为留德学者, 日耳曼学家, 译著很多, 中国北方学德语的学生, 大半出其门下。卫德明和杨丙辰热心会务, 使中德学会在不长的时间内即初具规模, 取得不少成绩。会址也由北平图书馆小屋迁至东城新址, 内设一办公室及一阅览室, 每周两次接待各校学生之咨询。前来阅览德文书籍、报纸、杂志的人士也颇为踊跃。1934 年秋杨丙辰和卫德明因他事辞职后, \_\_接替他们职务的是北平大学经济系主任董洗凡教授和辅仁大学教授兼图书馆主任谢礼士博士 (Dr.Ernst Schierlitz)。

总务委员会开始由郑寿麟, 北京大学物理教授王烈, 清华大学理学院院长叶企荪教授, 汉学家、辅仁大学教授艾克博士 (Dr.Gustav Ecke), 德国大使馆参赞斐霞, 北京大学德语教授、德国诗人和翻译家洪涛生 (Vincenz von Hundhausen) 等 11 位学者组成, 此后不久, 郑寿麟即离北京去南方, 不再过问中德学会的事。编译委员会开始由张嘉森博士 (广西大学教授)、张颐博士 (北京大学哲学系主任)、贺麟博士 (北京大学哲学教授)、宗白华博士 (南京中央大学哲学教授)、鲍鉴清博士 (北平大学医学院教授)、石坦安博士 (Dr.von den Steinen, 清华大学西洋文学系教授) 等 13 位学者组成, 学术力量雄厚, 工作颇多成就。图书委员会则由南京中央图书馆馆长蒋复璁博士、北京大学图书馆馆长毛准博士和北平图书馆馆长袁同礼三位学者组成, 当时颇具权威性。至 1935 年 3 月, 总务组开展的咨询活动——答复中德文化交流情况和留德、旅德诸事宜。图书组德文藏书已达 1500 多册, 杂志报刊 30 份。图书组还为中德双方之图书馆、学校和各种文化机构建立联系, 代购中德文书籍。编译组除介绍会员协助北京大学翻译、印行书籍刊物外, 并约人撰译“中德文化丛书”(“bersetzungsreihe des Deutschland-Institutes”), 计分文学、历史、哲学、教育、自然科学等门类。还在北京、南京、上海、杭州等地举办德国现代印刷展览和在北京举行席勒纪念会, 有助于加深中国人对德国文化的认识。

1935 年这一年对于中德学会的发展具有重要意义。这年 5 月, 中德学会董事和会员开会, 新推中国人冯至 (1905—1993) 和德国人谢礼士两位博士为常务干事, 同时决定把中德学会会址迁至北京北区较敞阔的新址。在这所小小的四合院内设有图书馆、杂志阅览室、常务干事办公室和会客室等, 还有一个小庭园。5 月 22 日新址开幕, 冯至—谢礼士的新工作规划开始实施。

冯至毕业于北京大学德语系, 20 年代后期已是著名的青年诗人和日耳曼学者, 1930 - 1935 年留学德国, 在柏林和海德贝格大学攻德国文学和哲学, 是时刚从德国返回, 愿为中德文化交流贡献力量。冯至是一位爱国的民主学者, 他希望通过介绍德意志民族的自强自主精神与优秀的民主文化, 有助于增进中国人的民族、民主觉悟。谢礼士博士醉心学术, 是中国文化的崇拜者, 全心致志于中德文化交流工作。他们两人通力合作, 重新规划会务。按冯至—谢礼士规划, 总务组的工作有了扩大, “其任务为介绍两国之热心团体与个人, 并使其关系益臻密切。尤其对于有志赴德研究之学生及学者, 该组可供各项问题之咨询 (通信或口头), 并可代为接洽免费学额及其他类似之求



学便利，介绍德国方面友谊之团体与个人，以及代为接洽旅费折扣等项事宜。”\_\_具体说来一是成立了咨询处，规定每日办公时间内，为留德旅德学人及对德国文化、教育、学术有兴趣者，提供各种帮助及方便。为此，北大哲学系学生、中德学会中文秘书张天麟\_\_特地编译了《德国留学指南》（Ratgeber für Chinesen, die an deutsche Hochschulen studieren wollen）；二是与德国学术交流中心（DAAD）、柏林德国国外书籍交换处、慕尼黑德意志科学院（即今日之“歌德学院”）等建立联系，并成为它们在华的代理，把它们的各种学术杂志书报赠与中国读者；三是为中国学者介绍和申请洪堡研究奖学金。中德学会也添设奖学金，奖给德国研究中的成绩优秀者；四是创设德语补习夜校；五是举行友谊联欢和茶话会。翻译组工作是冯至和谢礼士最予重视的。他们强调，编译工作的最大目标，是把德国人文科学和自然科学中第一流的学术著作，系统地介绍给中国，使中国人了解德国文化的根本精神。为此，中德学会充实了“中德文化丛书”的选题，大力推进丛书的编译和出版。此外还组织编写各级学校所需的德语教本，创编《中德学会特刊》。1936年时，“中德文化丛书”已出版两种（《魏兰之介绍》，席勒的《阴谋与爱情》），印刷中的两种（凯申石坦奈的《工作学校要义》，哈勒尔的《德国史纲》），已完稿的六种（《德国五十年来之学术》，德罗斯特—胡尔斯霍夫的《犹太榉树》，施托姆的《忏悔》，《德国青年旅舍》，席勒的《叛谋》，克劳纳尔的《女青年心理》），编译中的四种（海特纳尔的《国志学纲要》，裴斯塔洛齐的《儿童教育》，《歌德席勒通讯集》，尼采的《札拉图斯特拉如是说》），计划中的三种（文特尔邦特的《西洋哲学史》，《卡尔大帝》，《俾斯麦的事迹》），可说成绩不菲。冯至在中德学会工作了一年余，1937年前就去上海讲学，自此一去不返，主要原因是他不愿在日本人控制和占领下的北京工作。\_\_中德学会的会务由谢礼士独立负责。

中德学会的经费来源和使用情况，也值得一记。1931—1932年初创时期，经费由郑寿麟等私人解囊，且所费不多。1933年中德学会正式挂牌时，议定“经费乃由中德双方共筹之”，但实际上1933年和1934年学会经费主要由中方提供，其中大部分是北京各大学及北平图书馆的捐助，小部分来自南京教育部及外交部的补助。\_\_1935年德方给学会以较多的资助，中国的教育部和外交部仍给以补助。1936年后学会经费几乎全部由德方（德国外交部为主）提供，一直到1944年。\_\_“这里需要说明，根据德国的传统，政府机构是不干预学术机构的活动的。纳粹政府外交部汇给我们申请所需的经费，但并未干预学会经费的开销和使用目的（有时虽想“影响”），更何况在德国外交界和军界中还存在一派‘亲中国’势力，他们不是纳粹党徒，许多是魏玛共和国时代延留下来的人物，热衷于中德文化交流工作。陶德曼大使和斐霞参赞都应是属于这派人物。”\_\_因此中德学会的活动是独立的—保持它的纯学术性和非官方性。经费大部分用于出版书籍、杂志，支付翻译费以及图书资料的扩充。只有很少几位专职人员，才领取报酬。\_\_

三 日伪统治北京期间，中德学会依然是一个纯学术性的研究机构，是保持中德文化交流的唯一“渠道”

当我们将对1937年后中德学会的工作和活动作深入了解后，惊异地发现，

中德学会不仅依然是一个纯学术性的研究机构，而且是非纳粹的、亲中国的中德学术交流机构！这首先要归功于汉学家傅吾康博士（Dr. Wolfgang Franke，1912—）的努力。

傅吾康是汉学家福兰阁的小儿子，1912年出生于汉堡，中学毕业后就立志攻汉学，献身于中德文化学术交流事业。1930年入汉堡大学中文系，1931年转到柏林大学。他的家庭一直不满纳粹主义，特别是福兰阁1933年后反抗纳粹的迫害，深深影响到傅吾康。1935年傅吾康获博士学位（博士论文：《康有为和康党的维新变法运动》），就准备赴中国。他在1936年和1937年所写的书评和报刊论文，支持中国的国共合作反抗日本侵略。1937年5月底，他经上海、苏州、南京到达北京，在中德学会任学术秘书和学术研究员，实际上他是来协助谢礼士博士领导中德学会的工作的。这时距日本全面侵华（“七七事变”）仅一个月时间。

“七七事变”对中德学会影响甚大。学会的绝大部分董事和会内外负责人以及不少会员会友都离北京南下到抗日战线后方服务去了，另一方面，由于德国是日本的盟国，日本的占领军当局虽然注意但并未干扰由德国人为主的北京学术机构，中德学会的工作可以照常。不得已留在北京的中国会员会友，为了避免日伪政客的拉拢和利用，常到中德学会聚晤，埋首于欧亚纯学术研究中。1938年起谢礼士返德休假，次年病逝于德故里。中德学会的会务不得不由傅吾康独立支撑，负起中德两常务干事和总编辑之责，以及推进中德双方学术交流工作。傅吾康苦心孤诣，遵循中德学会的纯学术研究方针，按冯至—谢礼士的规划，开展工作。他一面增加董事和会员，聘请专职人员，分项推行各组工作，取得诸多成绩；另一方面他把那些非纳粹的德国汉学家，像艾克（Gustav Ecke），福克斯（Walter Fuchs），霍夫曼（Alfred Hoffman），罗越（Max Loehr），马丁（Ilse Martin），卫德明（Helmut Wilhelm）等紧紧地联成一气。由于会务繁杂，亟须加强领导。1940年11月的会员会议，决定设立会长职务。福克斯博士当选为德籍会长，冯至缺席当选为中籍会长，傅吾康和顾华分别任德籍和中籍常务干事。福克斯任职一年后，辞职返德，德籍会长由罗越博士继任。1943年方聘得杨宗翰教授为中国籍代理会长。实际工作均由傅吾康负责。

1941年7月，希特勒政府承认汪伪政权，中德断交。德国驻华使馆和大使陶德曼博士，以及在华的所有德国军事顾问，撤回德国。这年12月的珍珠港事件后，中国对德宣战，中德关系中断。中德学会一直以来努力开展的中德文化交流工作实际上已是难以为继。而驻北京的德国纳粹机构，虽然顾不上过问中德学会的事，却希望中德学会能为纳粹政权和德日同盟作宣传，傅吾康等德籍人士，以中德学会的宗旨是“纯以研究中德两国之学术，沟通两国之文化”为名，排除任何的纳粹宣传，而且不同日本人发生任何关系。他们把学会的会址迁到北郊远离市区的的地方，避开日本方面的和纳粹方面的耳目和可能出现的“麻烦”。傅吾康一方面尽量避免触及当时各方面的政治禁忌，例如把纳粹政府宣布为“非法”的禁书从图书室的开放架上收起，置于另一室内，供非纳粹的学者秘密阅读，另一方面努力揭露和消减有关纳粹主义宣传的影响，坚持不同日本人交往。虽然在中德学会的会员和会友中，也有极少数人投靠日伪政权，当了汉奸，但这并不能影响中德学会的性质。极大多数的会员和会友，都是无可奈何留在北京的爱国学者和大学生。他们坚守学术研究领域，只为中德的文化交流服务。傅吾康把中德学会的



工作重点放在编译学术杂志，出版中德文化丛书，创办德语夜校上。

1939年，中德学会成立了由傅吾康领导的新的编译委员会，创编《研究与进步》季刊（Forschungen und Fortschritte），刊登德国人文科学和自然科学各个领域中最最新的研究成果和最最新的发明发现。1940年改版为《中德学志》（Aus deutschem Geistesleben），扩充篇幅，增订内容，专注人文科学的编译和论述，并增载关于研究中国学术的文章。尚增刊一德文的《中国学术论著》专册，刊登中德学会德籍会员所撰之中国学术文章。《中德学志》全六卷22期，内容均是纯学术的研究作品，不带任何服务于纳粹政治的色彩，足见编译者用心之良苦。此外还编译、出版、翻印其他杂志和书籍，情况均与此雷同。这些成果，均称得上是中德文化交流史上的“精品”。傅吾康等德国汉学家，也潜心于深入研究中国学术，正是在这个时期，傅吾康奠定了战后德国新一代汉学权威的地位。他是国际上公认的明史专家。

大约在1945年春，战争停止前夕，傅吾康提议，让德籍职员和会员全体退出中德学会，职务完全交给中籍同仁，便于他们保护学会的图书及文物之完整，等候中国派学者前来接收和保护，以免受德国战败后之影响。中德学会至此正式寿终正寝。傅吾康不无得意地感叹，他总算有始有终地尽到了他的天职。

#### 四 中德学会在中德文化交流中的成就和影响

图书资料方面：（一）德文藏书达2871种4450册，德国学术著作的中文译著亦增至1000册，尚有少数其他语种的书籍；（二）德文杂志增至72种，中文杂志20余种，德国重要报纸数种。其中普鲁士科学研究院的《学术集刊》及哲学、历史类的专刊，自1900年起至1941年止共99册，极有价值；（三）德文图书分类目录（《Katalog der Bücherei des Deutschland-Institutes》）已于1940年出版，中文图书目录也已编制完成。此外尚编有《中文期刊有关德国论文索引》。中德学会的图书馆为当时藏有德文人文科学书籍最完备的图书馆。另外汉学图书室的基础也已奠定。图书馆平日向社会开放。

总务方面：（一）坚持介绍和转赠书籍的工作；坚持咨询工作；坚持学术研究方面的答复和协助工作。建立起同德国主要学术机构的联系，其中关系最密切者是慕尼黑德意志科学院；（二）坚持开办“中德学会德文夜校”。至1937年，夜校由一班增至四班，1938年同慕尼黑德意志科学院合办，德文班扩充到八个班，学生共200余人。1940年夜校的德文名称改称“Sprachkurs der Deutschen Akademie in Rahmen des Deutschland-Institutes”（德意志科学院德语夜校中德学会分校），增设研究班一班，供毕业生和德文程度高深者进修；前后编写出版四种德语教材；（三）设立留学奖学金；1938年添设德文成绩优异奖和论文比赛奖，后者范围扩及全国各大学；（四）组织联欢会、茶话会不下30次；举办音乐会、学术报告会多次；（五）介绍德国文化。除放映德国学术性影片外，还举办各种展览，如德国古今木刻绘画展览，古籍展览，德国印刷术发展展览等。中国参观者甚众。

编译方面：编译工作是历届中德学会领导的中心工作，他们知道，译著学术作品，既可保持中德两国珍贵的传统精神，亦是沟通中德两国文化的唯

一切实途径。虽历种种困难，翻译工作长此不辍：（一）“中德文化丛书”共出版了26种（包括1937年前出版的6种），尚有10余种在付印中，均为中国学者将德国名著翻译而成；（二）出版中德学会特刊8种，包括张天麟的《德国留学指南》（1937），王锦第译的《今日德国教育》（1938）。特刊均为应付各方面之学术交流需要而出；（三）1939年创编、出版《研究与进步》季刊，1940年更名为《中德学志》，前后6卷22期，很受中国学术界的欢迎；（四）增刊德文的《汉学集刊》（Sinologische Arbeiten），专载中德学会德籍学者所撰之“中国研究”学术文章。此外还翻印了德国汉学家的中国研究著作4—5种。

编译工作中德文化交流中所起的作用和影响不可低估。《中德学志》创刊号刊登有德国科学情报中心主任、德国的《研究与进步》（Forschungen und Fortschritte）杂志主编克和夫博士（Dr. Karl Kerkhof）的前言，他说这个刊物是“一种纯科学的定期刊物”，它和中德学会的其他刊物一样，“负有沟通中德两国文化之使命，都完全一样地要在中国的学术界略作一点贡献的。”\_\_情况也确如克和夫博士所言，译著对中国学术界和中国社会发生深远的影响。下面仅举例说明之：

其一，中德学会编译的中德文化丛书之六，为《五十年来的德国学术》，共四卷，1937年3月由商务印书馆出版。此书把当时德国最高水平的人文科学和自然科学的研究成果，系统地介绍给中国学术界和中国社会，影响大而深远。这些研究成果的译者，大半都是著名的留德学者。下面是该著作的内容提示：

卷数	内 容	作 者	译 者
一	弁言	哈那克 (Adolf von Harnack)	马德润 郑寿麟
	史密特 奥特与 德国的学术	西比各 (Reibhold See-berg)	贾成草
	世界学术与世 界的关系	式来贝 (Georg Schreiber)	姚可璁
	图书馆事业	密尔考 (Fritz Milkau)	蒋复璁
	耶稣教的神学	加登布施 (F. Katten-burch)	崔承训
	天主教的神学	艾哈尔德 (Allert Ehrhard)	张天麟
	哲学	迈尔 (Heinrich Maier)	贺麟
	教育学	施卜朗格 (Eduard Spranger)	董德禧
	法学	海曼 (Ernst Heymann)	徐道邻
	经济学	舒马赫 (Hermann Schuhmacher)	董人骥

（续  
表）

卷数	内 容	作 者	译 者
二	人种学	提勒纽士 ( Georg Thilenius )	郑寿麟
	古代地中海区域与西亚细亚的历史和文明	贾依尔 ( Eduard Mey-er )	李述礼
	中古史与近世史	布兰底 ( Karl Brandi )	张贵永 厉鼎燿
	美术史	高尔敦斯米特 ( A. Goldschmidt )	滕固
	德国语文学	施乐德 ( Eduard Schröder )	杨丙辰
	英国语文学	布雷 ( Friedrich Brie )	李长之
	拉丁语系的语文学	吕布克 ( Wilhelm Mey-er-L ü bke )	季羨林
	斯拉夫语文学	瓦斯木 ( Max Vasmer )	李方桂
	闪系语文学	黎蒂曼 ( Enno Littmann )	江绍原
汉学	海尼士 ( Erich Haenisch )	王光祈	
三	算学	喀拉脱窝多里与房戴克 ( C.Carath é odory, W.vonDyck )	李达
	理工之合作及其共同事业	申克 ( Rudolf Schenck )	李达
	理论物理学	蒲朗克 ( Max Planck )	文元模
	实验物理学	佛朗克 ( James Franck )	文元模
	工业物理学	彻奈克 ( Jonathan Zen-neck )	文元模
	地球及其大气之物理学	黑格塞尔 ( Hugo Hergesell )	吴剑西

( 续表 )

卷数	内 容	作 者	译 者
三	化学	哈柏 ( Fritz Haber )	魏以新
	地质学	史梯勒 ( Hans Stille )	胡祖徵
	矿物学	林高隆 ( Gotilob Linck )	杨鍾建
	海洋与地理之考查	彭克 ( Albrecht Penck )	刘衍淮
	海洋学	戴樊 ( Albert Defant )	孙方锡
四	生物学	外特斯坦 ( Fritz von Wettstein )	张景钺 崔之兰
	医学	米勒 ( Friedrich von Müller )	鲍鉴清
	实验医学之研究 及研究所	考莱 ( Wilhelm Kolle )	刘兆霖
	兽医学	密斯诺与斐希诺 ( H. Miessner Johannes Paechtner )	徐佐夏
	机器工业	奈哥尔 ( Adolph Nagel )	薛祉鎬
	土木工程进化史	提理 ( Georg de Thier-ry )	倪超
	都市建设演进论	舒马赫 ( Fritz Schu-macher )	唐英
	农业 林业	发尔克 ( Friedrich Falke ) 闵希 ( Ernst M ü nch )	刘运筹 王正

其二，1939年创编的季刊《中德学志》，第一年时的三期，定名为《研究与进步》，刊登中国学者和德国学者对德国人文科学和自然科学的最新研究成果，不再限于纯翻译性的文章。1940年正名后，专注德国人文科学的研究，增载德国学者对中国学的研究文章。杂志内容计分论著栏，“研究与进步”栏，书评与介绍栏，德国学术信息栏及会务报告栏等，每期并载有德国名人传记一篇，成为一份名实相符的中德双方学术介绍的杂志，而且是纯学术研究的杂志。《中德学志》一直出版到1944年秋，所刊学术文章，极大部分是优秀的文化作品，对中国的人文科学和自然科学的发展起着不小的推动作用，而且奠定了战后中德文化交流的基础。这在我们今天已经明显地感觉到了。

中德学会的学术工作，在中德文化交流史上是空前的。它实现了莱布尼茨开创的事业。它的成就和作用，应该得到肯定和发扬。今天我们很希望以中德学会为楷模，创建中德学术文化交流中心，进一步推进和扩大中德之间的文化交流，进一步加强中德人民之间的友谊与合作。



## 再论中欧最早的文化交流

谢和耐

我在此将重复于 1982 年出版的一部书  中的观点,以使其基本论点显得更为清楚一些。中国的第一个耶稣会传教区(1583—1774 年)过去已经是和现在依然是众多著作的内容。理所当然,正是传教士们的勇敢冒险精神、他们传播福音的著作及其科学知识和才能,过去曾经是和现在仍然是西方的主要研究内容。对这种前景的逆转并不容易,它会导致只根据中国的实际情况以及在中国对于来自欧洲的人员和新鲜事物的欢迎而判断这些资料。基督教于当时仅为 16—17 世纪欧洲文明的一个重要方面,特别是由于它在反宗教改革时代的社会、政治制度、伦理与哲学观念中所扮演的重要角色,同时也是由于它对世界、人类、时间和空间所做出的描述,所以它非常恰当地成了这种欧洲文明的代表。此外,这也不再是需要注重的唯一方面,因为耶稣会士们在有时是以很初级的,但始终是与他们的布道职业及其基督教的世界和人文观密切相联系的形式掩饰下,也在中国传授了欧洲文明的其它许多因素,如数学、天文学、机械学、几何学的少许内容,以及有关欧洲的某些知识……现在尚存在的唯一问题是要知道,所有这些因素在中国是怎样被接受的。  

我首先要重提一下那些众所周知的事实,但它们对于理解这段历史是必不可缺的。早期的葡萄牙冒险家们于 1513 或 1514 年出现于广东沿海,后于 1543 年又出现在日本南部的种子岛上。某些人于 1557 年长期盘踞在澳门,来自阿卡普尔科(Acapulco)的西班牙人于 1571 年占据了菲律宾。继他们之后,耶稣会、方济各会、奥古斯定会和多明我会等不同修会的多名教士,于 16 世纪下半叶曾试图自澳门进入广东,但却未能在那里滞留数月以上。  由于对海盗所采用的防范措施以及由于葡萄牙人和卡斯蒂利亚人的好战姿态所引起的不信任之原因,中国是很难进入的。得以长期在那里栖身的绝无仅有的几位传教士,便是自 1583 年起的耶稣会士罗明坚(Michel Ruggieri)和利玛窦。

本处主要是涉及到了开始阶段的问题,也就是自从他们于当时的两广首府—广州西部的肇庆立足之日开始。耶稣会士们的修会与托钵会、方济各会、奥古斯定会和多明我会相比较的创新之处,便是真正地致力于适应他们打算归化的那些人的文明,远东耶稣会传教区的伟大组织者范礼安(Alessandre Valignono)便是这种所谓“适应”政策的主要缔造者。他于 1581—1583 年间开始在日本首创这种布道政策,也就是在方济各·沙勿略(Francois Xavier)到达的 32 年之后,并且从一开始就使中国传教区采纳了这种布教政策。  因此,由于耶稣会士们的努力,特别是由于利玛窦的智慧和勇气,中国与欧洲开始不太困难地互相理解了。  耶稣会士们结束了欧亚大陆两极之间直到那时为止几乎是彻底的互不了解。

我们首先看一下,中国耶稣会传教区的奠基人利玛窦是怎样最终确定其归化政策的。当利玛窦及其教友成功地栖身于肇庆之后便削发,因为这是当时所有宗教修会的习惯。此外,由于他们还是独身,所以他们立即被中国人视为一种新的佛教僧侣。由此而在他们从如此遥远的地方前来传播的宗教问题上,产生了令人不可思议而又甚为遗憾的混淆。  但利玛窦又相当快地发现,佛教小和尚们在当时的社会中受到了歧视并且不享有任何威望。由于传教区的目的是成功地归化皇帝,而且这被认为是归化其所有臣民们的必不可

缺的先决条件，所以必须使耶稣会士们在文人和统治阶层面前获得某种权威。在他们于不同程度上与佛教僧侣相混淆的漫长时间中，这一切都是不可能的。因此，在利玛窦莅华的 12 年之后，于 1595 年向其长上们要求并获得了蓄须和穿文士服装的准许。他于是便较容易地与中国绅士成员们建立了联系，他最后则以从 1601 年到他去世的 1610 年间在北京立足而告结束。为了能在这些阶层中被人接受，他极力获得广泛的一整套有关中国及其文明的知识，尽量遵循绅士们那繁褥的礼节准则，特别是从 1593 年起就向中国老师们学习阅读中国经典著作。然而，这些在当时往往都未被做过很好研究与诠释的经典，却是培养任何优秀文士的基础。为了满足中国绅士们的好奇心，利玛窦也坚持证明他也拥有自己的学术、文学和科学传统，这就是他在罗马的耶稣会士们的重要教育机构罗马学院所获得的那种传统。因此，这就成了他根据欧洲传统而用中文传播基础知识的伟大事业之缘起。由于他与其教友们具有受过双重培养的身份，所以在中国便以“西儒”之名而著称。

事情远非那样简单，因为这里是指直到当时仍互不了解的两种文明之间的交流现象，它经过分析而显得格外复杂。事实上，为了理解中国人的态度和反应，两类事实值得给予考虑。第一类事实普遍受到了忽略，如果中国没有历史和其社会完全是停滞不动的，那么往往就会被人忽略的第一类事实，正是中国的状况和这种状态在此类最早交流时的发展。另一类事实则属于中国传统中最根本性的东西和与当时欧洲传统相比较的差异。

从 16 世纪末年起，中国进入了一个同时出现了政治、社会、伦理和文化深刻危机的时代，这种危机在北京陷落（这里是指清军入关。——译者）前始终在日益加剧。首先是朝廷与正常的地方政权之间的一种分离，此种分离虽然很早就出现了，此时却越来越令人不安。由于宫中太监们所扮演的角色和万历皇帝在宫中越来越深居简出，所以这种分离被恶化了。皇帝甚至很快就不再见人和不再负责完成其例行公事了，使大量的职位空缺。由于使中日之间对峙的 1592—1598 年朝鲜战争、宫中的奢侈开销以及维持出自帝国开国君主的大量宗王家族的生活，而造成了不堪忍受的沉重负担，国库已经空虚。为了消除这种财政危机，万历自 1596 年起就差派太监们巡视各地，以便在那里勒索豪门富户。这些钦差们成了某些刚正不阿的地方官吏们参奏的罪大恶极的罪犯。除此之外，我还应该补充以满族人在东北的推进，他们正威胁着北京地区；稍后从 1627 年起，又是最终于 1644 年推翻明王朝的大规模起义发展起来了。然而，这个时代的许多政界要员都只想发财致富，任何封官或升官都是一场场阴谋事件，派系斗争猖獗并使实施任何具有连续性的政策都变得不可能了。腐败几乎是普遍现象。因此，第一批耶稣会士们是在一个大混乱和社会与国家解体的时代到达中国的。

但恰恰是在这样一个时刻，由于对风俗败坏和国家解体做出的反应，一场变法运动开始在某些文士和高级官吏中发展起来了。这些文士和高级官吏们都想到了，如果一切都每况愈下，那是由于人们不再遵守优良的传统了。对于他们来说，良好的政治秩序首先依赖于对伦理和文化之正统性的尊重。然而，恰恰是当时的人不再关注忠于理学传统了，理学要上溯到宋代，是于 15 世纪初叶定型的。\_\_佛教的影响在理学的形成中很明显，但这种影响自 1500 年左右起却恶化起来了，这是佛教徒文人陈献章（陈白沙）逝世的时间。自 16 世纪中叶起，最时髦的便是儒释道“三教合一”。\_\_16 世纪最著名的理学大师们往往都根据佛教观念而诠释经典。但最极端派的思想家们竟然发

展到抛弃传统伦理的程度了。他们认为，既然据佛教的论点，人人都具有一种佛性，那么只要摆脱社会强加的羁绊便可以达到解脱。这样一来，从 16 世纪末年起而形成的反抗之目的则在于恢复正统，反对与佛教观念的任何混淆。

我还应该补充说明，这些爱国的官吏和文士都清楚地知道他们的社会责任，他们不仅注重伦理的严格性和正统精神，而且也关心为国家服务和有益于人民，这种关心符合佛教传统的主要目的之一。这就是为什么某些人在耶稣会士到来之前也曾对于行政管理、韬略、兵器、治水、农业或手工业机器产生过强烈兴趣。

因此，首先是如同一种奇迹一般，在中国部分绅士的向往与传教士们传授的内容之间，产生了一种出乎预料的衔接点：同样的严肃伦理精神、对于实用知识或实学的相同兴趣和对于恢复正统的相同愿望。传教士们于其言论和中文著作中，不断地征引中文经典作品，似乎是以此而促使中国人回归儒教之本原。根据这些经典的一种说法认为，经典行文被认为是由孔子确定的，他们声称必须“畏天”和“敬天”并驳斥佛教、道教和其它邪教派。他们在数学、天文学、兵器和机械方面的知识，在帝国和民众处于一种悲惨状态的时候，受到了欢迎。所有这一切都基本上符合爱国的变法者们的纲领，这些人被耶稣会士们的伦理表现及其教义的实践、社会和政治方面所吸引，但他们同时也被这些人认为教义中那些符合宗教传统的一切因素所吸引。质言之，他们之中的大部分人都对基督教只有一种比较含糊的思想。自从利玛窦及其教友在广东省栖身之后，他们就确实地理解到，在传播基督教的奥义之前必须极大地谨慎行事，首先要赢得某些绅士成员们的信任和同情。对于一个被判处加辱刑的最高上帝的任何暗示，似乎都确实会使中国人感到可耻，耶稣会士们始终都避免向未受奥义的人出示被钉在十字架上的基督像。但本处最重要的则是应注意到，在利玛窦的教义与当时的需要之间具有吻合性。它们为历史上这一时刻的改良潮流提供了始料不及的支援。

大家知道与宫中阉党勾结的腐败官吏为一方，以清廉刚正和爱国的官吏与文士为与之相对立的另一方之间，存在着严重的对抗。这个“派”（党派）的术语应取其泛义。\_\_与秘密警察及其监狱形成了一种“克格勃”（KGB）的太监们，曾是后一派的可怕敌人，他们于 1624—1625 年间消灭了这后一派，屠杀了他们之中的最坚定者和最著名者。但由于传统教士们必须在支持恢复严格的伦理、正统、强国的大文豪和高级官吏中获得最佳支持，这就不可避免地会出现耶稣会传教区的命运在不同程度上与这场改革运动的成功和失败休戚相关了。这样一来，对于耶稣会士们来说，最吉祥的时代开始于 1602 年，也就是在利玛窦立足于北京之后的一年，当时中国的政治和文化形势发生了重要变化。李贽（李卓吾）这位著名的文人显得很像是无政府主义者，也最支持儒教与佛教之间的混合，他被捕后自杀于狱中。他的书是变法派们强烈愤怒的对象，遭禁并被焚。在正式科举的卷子中使用佛教观念则要受到严惩。然而，作为这些措施始作俑者的两名行政官吏——御史张问达和礼部尚书冯琦，却均为利玛窦和传教士们的朋友。次年，在北京朝廷出现了一场特大丑闻。那些过去经常出没于宫廷的僧侣们，继此之后被从那里驱逐出去了。李卓吾的逝世与僧侣们被从宫中驱逐，均被利玛窦解释为上帝干预和神惩罚的结果。\_\_从这一时间起，直到 1624 年太监及其党羽们的报复为止，改良派始终都施加了较大影响。



由于耶稣会士们的教义符合中国绅士中很大一部分人的需要与企盼，所以利玛窦及其教友们从一开始就在中国成了崇拜的对象。许多文士和高级官吏都认为这些“西儒”们的生活堪称表率，他们用中文写的伦理小书令人钦佩，他们在科学和技术方面带来的新东西利国利民。利玛窦的世界舆图、其令人惊讶的记法、伦理小册子、对佛教的驳斥都取得了巨大成功，远远超越了受归化者的小圈子，而这些从教人都是传教士们的密友。但还有更多的原因。利玛窦公开声称：他们是佛教的敌人，自己属于儒教一派。他因此而恰恰与当时的趋向合流了。

然而，尽管获得了如此之多的同情，但当耶稣会士们试图发展他们的归化活动时，便很快就在中国遇到了巨大困难。如果说他们在平民中受到了友好接待，那是因为平民被天主教信仰中最闪光的外表以及这些人觉得具有神奇效力的一切所吸引，那么他们归根结蒂却只在绅士成员中完成了很少的归化。大家一般都承认，他们在这个时代的中国取得了非常有限的成功，其主要原因是佛教僧侣们的敌视，耶稣会士们成了后者主要攻击对象；早在1616年，帝国官府就为他们制造了许多障碍，因为官府对于看到在民间形成由洋人支配的基督教团（它们很快就被与秘密会社等同起来了）感到惶惶不安。孟德斯鸠是曾指出如下内容的罕见作家之一：中国的风俗再加上佛教僧侣们的嫉妒或官府的纠缠骚乱，于这个时代到底在何种程度上反对中国的受归化。但我很想于此强调一种可以使人进一步深入分析的假设。这其中是否有一种可以全面解释传教士们所遇到障碍的线索呢？他们的困难之缘起是中国社会的组织与这个时代的欧洲之间具有不可克服的思想结构之差异。事实上，大家似乎觉得可以在中国和西方的宗教观念以及在政治、社会和宗教之间再次发现这些差异，直至在人生观和世界观方面也如此。我们就来看一下在具体问题中的事态。

最早入华的传教士们完全由于中国人的良好情绪而感到惊奇若狂，他们认为很容易归化中国人了。女士、僧侣与平民都非常心甘情愿地赞成他们所讲的一切，在他们自欧洲携来的宗教绘画前顶礼膜拜。中国人对这些宗教画采取了一种充满庄重和虔诚的态度，这也正是传教士们在举行仪轨时的心态。这并不是由于中国人对这种宗教的真谛心悦诚服了，而是由于他们认为宗教信仰都值得尊重和任何宗教都可能会有益。任何教条都是他们所陌生的。我可以为此而提出许多证据。正如已经有人指出的那样，这就如同该时的儒释道诸说混合论一样。17世纪初叶最著名的从教人杨廷筠（卒于1627年）甚至向龙华民神父（Longobardo，1597—1655年在华）断言，这三教与基督教可以很好地共处。这名传教士对此感到愤慨至极，他在讲到中国人时写道：“他们不明白，在我们论述的内容中不犯最小的错误该是多么重要啊！”

\_\_聆听过传教士们布道的许多中国人，可能更喜欢将基督徒的信仰与他们自己的信仰结合起来，并且非常遗憾地感到传教士们禁止他们这样做。著名的“国姓爷”（Coxinga）之父郑芝龙曾是一名腰缠万贯的冒险家和海盗，于青年时曾在澳门受洗，令人于其海滨重镇中布置了一座小教堂，基督教与佛教供像于其中并庙。\_\_某些人还认为，大家可以对传教士们所传授的一切稍加改变。顺治皇帝（1644—1661年在位）曾对他们中的一人讲过：“众卿有理。但尔等希望朕实施所有这些格言吗？取消其中一、二种最困难者，朕便可以对余者将就一番了”。\_\_我们面对两种互相反衬的论点：中国人已准备好接受宗教方面的一切并对一切都采取调和的做法，耶稣会士们相反却坚定地排

斥他们的信仰之外的一切。中国人没有那种只能存在一种真宗和其它宗教都是邪教的思想，他们也不会提出如下问题：要知道某种宗教是真宗，是否灵验和对于风化、社会与自然是否有正面影响。

利玛窦在从 1593 年起与中国大师们共同阅读经典著作时，便发现其中提到了“上帝”的问题，而且其中相当频繁地参照了“天”。上古时代的这些文献均为文士传统赖以为基础者。那些诸如“克己复礼”或“己所不欲，勿施于人”——一类符合福音的格言，均载孔子的《论语》中。利玛窦立即由此看到了按照基督教的意义解释经典的可能性，正是这一点启发了他的归化方法。这一点值得我于此略微耽搁一点时间。他认为这里宜直接参照这些文献，不再经过宋代理学疏注文的媒介作用。疏注文与经典不同，很快就被认为是无神论和唯物论的了。然而，中国的考证学在这个时代则出于完全不同的原因，而开始对这些晚期注释的价值提出了质疑。某些文士甚至如同利玛窦那样习惯于读经典，不再考虑其疏注文了。在这一点上，于行动中也有类似之处：诸如传教士那样的改革派文人，都坚信原始儒教的完美性。利玛窦取得成功的原因之一，就是他似乎促进了这些人返归他们自认为是儒教之本源。利玛窦在被称为“天主教”的基督宗教与原始儒教之间实施的这种同化使他们觉得更为令人信服，特别是由于耶稣会士们代表着欧洲那些被视为是田园诗般的国家：没有战争、争斗、凶杀和盗窃。——对于中国人来说，这是一种具有决定性的论据，也使这种教理是有效的和有益的，因而也最接近于其古老传统。但这些观点实际上是有区别的，文人们都在寻求上古时代社会、政治和宗教之良好秩序及其已失传的秘密，而那些曾认为在最古老的文献中找到了第一种启示之踪迹——的传教士们，则希望利用这一切，以便向中国绅士们指出它在中国的高度古老性本身及其普遍意义的同时，而将中国绅士们引向真正的信仰。由利玛窦首创的这种归化方法后来由中国传教区带有某些限制地采纳了。然而，它在该传教区内部以及在其它修会中和在欧洲，都引起了一种强烈的反对，某些人理由充分地否认在中国人的“天”或“天主”与基督徒们的 Dieu（上帝）之间有任何关系。他们坚信中国人在上古时代懂得基督的第一次启示，耶稣会士们却没有看到在承认儒教曾是一种纯世俗教义的同时有一种矛盾。正如利玛窦声称的那样，他们认为儒教是一种“科学，是为了良好治国而创立的”，因而它不会阻止文士们（至少是那些仍忠于孔子的文士）成为基督徒。——

这其中有一种含糊不清之处，是由中国人形成的有关“天”或“天主”的思想造成的。——这种思想与一尊人格化的、独一无二的和创造天地的上帝之思想完全不同，大家应该得到上帝的慈悲并畏惧其愤怒。但在这种多神论的文明中，其情况始终如此，在基督徒与上帝之间的亲密对话与中国礼仪要求的真挚和尊重的态度之间，也没有相似性。中国人认为“天”是一种无特色的宗教势力，对宇宙的基本秩序以及集体与个人的命运负责。正如经典中所说的那样，“畏天”和“敬天”系指不要犯下劣行，而是要平静地接受命运。他们认为劣行始终都会受到惩罚，而善行始终都会得到回报，其影响或在其本人身上，或者是由于家族之宗教持续性的原因而在其后裔身上发生作用。顾立雅（H.G. Greel）于其对《论语》的研究中，便非常正确地看到了这一点。但他的看法在有关整套传统中是正确的。他写道：“如果离开了伦理、政治和整个生命的认识，则根本不可理解孔夫子，因为这一切都与宇宙论和宗教学的背景分不开。”——大家可以很好地理解礼仪之争，因为对尊孔和祭



祖既是宗教行为，又是伦理和政治行为。

因此，最重要的是严守中庸，既不应该摒弃任何信仰，也不应相反而如同邪教派所做的那样陷入极端。17 世纪最大的思想家之一曾讲过这样一段话，我觉得它不大符合逻辑，涉及到了针对不可见世界而应遵守的行为：既不应该承认有鬼神，也不应该否认之。承认之便会打开通向迷信的大门并鼓励其发展。断然否认它们的存在，也会使传统的仪轨与祭祀失去基础。然而，传教士们在这一领域中似乎缺乏制约和智慧。康熙皇帝对传教士们说：“为什么尔等始终关注一个众卿尚未置身于其中的世界？而将尔等所在的世界视为虚无呢？”他们声称自己的宗教是唯一真宗，彻底抨击禁止中国人的宗教，捣毁中国人宗教信仰的一切偶像，猛烈抨击释道二教。他们根本没有理解“有”和“无”的道教观念，也不理解佛教“无我”、“无相”和一切纯属业报的诸多论点，更不理解一切众生中均存在有佛性的论点。他们特别攻击业报和生死轮回的思想，认为也是借鉴自毕达哥拉斯(Pythagore)的一种谬论。他们仅允许从教人在其某些限制下继续祭祖。在完全禁止这样做的时候，他们就根本不可能使人接受基督宗教了，因为这种信仰与中国的一整套社会、政治和宗教制度的联系过分密切了。

耶稣会士们坚信皇帝受归化将会导致其所有臣民受归化，所以他们怀有归化中国皇帝的远大抱负。但中国的皇权恰恰具有一种与他们所熟悉的那种君主主权完全不同的性质。中国皇权于其原则上并不被视为一种指挥权，而是一种制约世界、时空、社会以及一切宗教势力之秩序的基本权力。皇帝被称为天子(上天的儿子)，他经常要祭祀这尊宇宙间最高的和协调安排一切的神“天”，王朝的合法性即出自于此。根据礼部呈奏的本章，皇帝对神进行分类、赐予它们封号和封册，或者是从他们那里收回曾封敕的一切。宗教崇拜等级(皇朝、地方官府、私人)的古代思想始终都具有生命力。某些个人是无权祭天的，这是一种帝王特权。由此而出现对于基督徒们的抨击，指责他们在敬天主时，是想篡夺这种特权。一切似乎都具有宗教灵验性并符合中国人伦理的东西，都可以被纳入到官方宗教崇拜之中。这其中皇帝对外来宗教的一种庇护，它本身就是对存在于中国的外来教团的一种正式承认，礼部拥有涉及到外交关系的一切权限。当康熙皇帝给予那些向他传授数学并在与俄罗斯的交涉中为他担任翻译的耶稣会士们保护时，他只不过是遵循一种很古老的传统而已。耶稣会士们获得了他的保护，正如外来宗教在其它王朝统治下的所获得的那种保护一样，如 11 世纪的犹太教，或者是 7 世纪时自伊朗传来的宗教祆教、摩尼教和景教。康熙向耶稣会士们献上了北京教堂的牌额，上面有皇帝亲手御题的“畏天敬天”几个大字。这是对他们在中国存在的一种正式承认的方式，而不是如同某些传教士们曾希望的那样是一种受归化的前兆。如若不是说明当时的皇权是完全的、无分别的、世俗的和宗教的，它主宰着一种同样也既是世俗的和宗教的秩序，此外我们又怎能从中得出什么样的结论呢？在教皇的神权与国王们的世俗权之间的区别，也就是在欧洲所存在的那种区别，当中国人获知这一切之后，他们会觉得这一切均荒谬绝伦。

传教士们被某些高级官吏们指责想以建立秘密会社而推翻国家，但他们将此仅仅视为纯属诬辞。相反，基督教不是也宣扬对君主的驯服和忠诚以及对双亲之爱吗？因此，他们强调了世俗活动和宗教信仰在欧洲的根本区别。国家事务不属于他们的范围，他们仅仅是前来使中国归化真宗。众人完全可

以同时为优秀基督徒和忠诚的臣民。这其中没有任何矛盾。冯秉正（De Mailla）神父写道：“上帝的圣教是整个世界的根本教法。它触及到了民众之心，但它却未曾改变过帝国的法律”。<sup>1</sup> 这样一来，他们便将在自己看来是触及到不死的灵魂和仅涉及到血肉之躯、属于上帝的一切与属于皇帝的一切之间做了区别。这种区分不仅为中国人所陌生，而且也与他们的一种基本秩序的观念相矛盾，我们既在他们的天道观又在他们的皇权观中重新发现这种观念。

正如利玛窦曾经指出的那样，中国与欧洲之间在伦理方面具有惊人相似性。它解释了耶稣会士们的许多中文著作所取得的非常广泛成功，恰逢一个已经令人感到了某种巨大严格精神之需要的时代。如同基督教伦理一样，中国人的伦理也受到了斯多噶主义（禁欲主义）的启发，它宣扬在依附于我们与不依附于我们的一切之中做出区别；主张接受命运，无论这种命运多么艰难也罢。据利玛窦认为，孔夫子是另外一位赛内格（Sénèque）。中国人和基督徒们的伦理促使所有这二者都克服其倾向。正如利玛窦所指出的那样，中国人并不缺乏孝道。在人们赞扬儒教及其缔造大师的书院中，呈现着一片宗教气氛和一种严格的纪律。更有甚者，当时在中国广泛流传着一种自省吾身的习惯。这个时代的某些人甚至结社以互相鼓励行善。但这些表面的相似性掩饰了深刻的差异。中国文人认为任何修身的努力本身，就是一项虔诚事业。如果他们修身养性，那么其目的则是为了自我修正错误，以此而更好地与一种充满宗教特征的宇宙秩序结合起来，我们可以在一整套同时为等级的和相辅相成的关系中，如在天与地、君与臣、皇帝在各省的代表与土著居民、父与子、夫与妇、兄与弟之间重新发现这种秩序。人正是由于在其日常行为中尊重这些关系，才可以于其本身中发展追求善的自然禀性。最微不足道的行为都可能具有宗教意义，人正是通过这些行为而开始行事。无论是对于尚健在的还是对死后的双亲之尊崇都应该如此。孔子讲过：“下学而上达，知我者，其天乎？”<sup>2</sup> 其矛盾是明显的。基督教相反却宣扬，君臣、父子等所有人在上帝面前都是平等的。出自最贴近生活的中国伦理旨于尊重在宇宙间和社会中发现的被认为是普遍性的标准；基督教的伦理之源是一个超世的上帝，出自最高者。正如中国人所说的那样，必须战胜本性而不是遵照本性而行事。基督徒们要在思想上自省以请求上帝饶恕其罪孽，向上帝倾诉其苦难以拯救他们的灵魂。中国人在满怀自信地接受上天的善恶报应时，当他们获悉传教士们在信仰上帝与赦免过失之间确立某种联系时，都会被激起反感。

正如大家已经看到的那样，利玛窦及其教友们致力于驳斥业果和转世的佛教理论。他们宣扬说，唯有人类才拥有一种有理智的和永久的灵魂，以此而反对创世的所有残余。完全相反，程颐（1033—1107年）的一句名言宣称“天地万物一体”。因此，人与天地也本为一体。由此而产生了其人类对其余一切众生采取慈悲为怀的义务。如同佛教那种在由众生均有附身的佛性与由愚和欲而产生的垢之间的对立一样，理学也使起源于宇宙的善之本性“天理”与“人欲”对立起来了。一旦摆脱了于一生间积累的恶习，改变了由每个人于诞生时获得的诸根结合间的不平衡，人性即会善。只要修持有善的良好倾向就足矣！如果存在着一种法，那么它就存在于人的内部而不是外部。

在宣扬由永久灵魂和可腐之躯结合而成的基督教人生观的同时，耶稣会士们也向中国人传授说，在时空方面均有限的世界是于5500年前由上帝创造的，<sup>3</sup> 世界因而是完美的并符合永远不变的法则，做为原始物的天之运动完

全应归于上帝。这一教义与中国人的观念背道而驰，因为中国人所持宇宙之理气观，具有一种认为宇宙在数世纪的岁月中会出现令人感觉不到而又不可避免的变化思想。\_\_在他们看来，没有任何永久不变的东西，也没有世界的外动力，因为他们认为整个世界是由互相对立和互相补充的“气”之结合的产物。天和地都有一部历史，它们是在岁月的长河中形成的，因而必须有一天要进入其衰落期。此外，中国人还从印度继承来了一种无量时空的思想。17世纪的一位中国天文数术学家王锡阐（1628—1682年）将时间的间隔视为数万亿年。\_\_天拥有一种调节性的、无个性的和公正的、既是神又是物质的能力，它不会下命令，其行为是默默无闻的、令人感觉不到的和连续性的。孔夫子说：“予烦无言……天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”\_\_利玛窦习惯于烦琐哲学的做法，其更新对于证明基督教真谛显得是必不可缺的，他抱怨中国人不懂在物质与其偶性之间做出区别。\_\_但耶稣会士们于其宗教或数学著作中所发挥的论述，使中国人觉得如同是一大堆无用的废话。正如马若安（Jean-Claude Martzloff）所写的那样：“据17世纪末为一部中国几何学著作写序的人认为，……中国人对于欧几里得几何学缺乏兴趣是由于下述事实造成的：其论证说教具有神学、基督教或佛教空论的情调。\_\_据他们认为，一部几何学著作只应该包括明确的公式从而能够在不陷入神学思辨中的条件下回答实际问题”。\_\_

我讲到了一种能解决复杂问题的办法，也就是可以使人将两大类观念对立起来者。这就是政权观念，社会与宗教、伦理、人与世界之间关系的观念。从欧洲一方来说，这便是在天国与人世间的明确区别、对一尊创世和调节世界的上帝之信仰、永久灵魂和要消亡的身体之间的根本对立、对一个由上帝创造并由此而受不变法则支配的世界之信仰。我还可以把对于超越了表象世界的稳定而永久的现实之信仰、可见物和可以理解物之间的一种原则性对立、对于逻辑学和几何学推论的一种绝对信仰，都上溯到希腊文化的某些方面。从中国一方来说却相反，对于抽象讨论的很少兴趣、坚信讨论不可能触及事物的本质、缺乏任何绝对和一成不变的真谛、坚信人类是属于宇宙不可分割的组成部分并由此而应遵循自然界的秩序、在世俗与宗教现实之间并无区别。在这两方中，出现了有关观念和形成体系的思想结构的统一整体。

如果说必须从永久灵魂和可毁身躯、人世间与天国之间的基督教对立中得出所有的绪论，那么它们就必然会在中国导致一场真正的社会和国家革命。它实际上也招致了与一整套观念的决裂，这一套观念与基督教宣扬的那些一样连贯。它也包含有将上帝置于君主和父母之上的义务。当君命和父母之命与上帝的意志相矛盾时，在必要的情况下则要拒绝君主和父母的命令。由于中国人不了解在宗教权和世俗权之间的截然区别，所以中国人都不能接受某种宗教不是与基本形势相结合，而得以脱离这种形势并主宰之。

现在尚待于研究归化的问题。重要的是将归化问题重新纳入到时代背景中去。大家不要忘记，根据一种最基本的神学箴言，将异教徒永远遗弃给永久地狱则是一种严重错误。即使领洗者们受到的教化很糟，他们也可以脱离地狱。这种关注解释了许多传教士们在中国仓促举行洗礼，尤其是为大批垂死儿童举行洗礼的情况。利玛窦比较忠于范礼安的指令，他希望仅培养一些优秀基督徒。他声称：“如果可能的话，那么几位高级别的文人就可以以其权威而使那些害怕这种新宗教的人感到放心”。\_\_无疑，与耶稣会士们保持长期接触的中国绅士们，对于他们奉为其师的人满怀钦佩。但一切都说明，

在那些从教人思想中，产生了欧洲传入因素与中国传统之间的一种同化。

我于此仅想指出，一份悠久历史的遗产，该会使一种真正对话的双方彼此感到多大的困难啊！中国人和传教士们都属于不同的社会，他们根据自己所熟悉的东西而解释陌生的东西。考虑到在社会、政治、伦理道德、宗教和文化传统方面的差异，混乱是不可避免的。译著会将双方导向他们各自传统的特有概念。我在这一问题上将引证一名新教牧师于 1908 年所写的内容：“是否存在着一种阐述不包含最粗级唯物主义的三位一体神教义合适方法呢？为了不会将我们投入民事罪的龙潭虎穴，或者是不会将我们吞没在前世错误之报应的漩涡中去，谁会有幸发现一个指这种罪孽的名字呢？你们将以某种方式来设法表达复活的思想，未受奥义的人将会理解为这里是指转世。”

基督教史于数世纪期间以一种长期的思考之深化为标志，它利用了斯多噶学说和新柏拉图主义所提供的内容、有关父子之圣体共存论、基督的人性和神性、亚里士多德主义和中世纪的烦琐哲学，最后是由文艺复兴和新教改革而在天主教徒中引起的反响。这其中有一整套与中国格格不入的传统。至于其中的社会、政治、宗教和哲学思想史，如果考虑到其过去的全部历史，那么它仍不失为丰富和复杂。但自本世纪初以来，特别是自本世纪 50 年来，继列强使他们忍受的耻辱之后，中国人便先是执意遗忘自己的遗产，其后又是破坏这种遗产，以便能向西方学习。此外，自 17 世纪以来，世界已经发生了变化，在欧洲就如同在中国一样。因此，这些问题在今天已不再可能以相同的方式产生。但谁又敢说，在一个比较古老时代，这两个世界的比较所揭示的差异在今天已失去了任何现实意义呢？

[耿 昇 译]



## 明清时期中国人对西方艺术的反应

苏立文

迄今为止，如果有西方艺术史家研究东西艺术交流，那么他们最感兴趣的几乎只是“中国风格”（Chinoiserie）和日本版画对印象派画家的影响。这也许很自然，但无论是中国风格还是日本版画都没有对欧洲产生决定性的影响。诚然，中国风格丰富了罗可可（Rococo）装饰效果，但其并非是一种新的形式，莫奈、德加、惠斯勒发现了浮世绘，确实促进了印象派的发展，但决不能将印象派的起源与以后的发展方向归功于日本版画，印象派的产生与发展有它自身内在的强大动力。

然而，东方是以完全不同的方式来看待西方艺术的。东亚的艺术家不是抱着游戏的态度，而是极其认真的。他们先批评，后崇拜，再实践，最终才与之妥协。很有可能布歇（Boucher）和弗拉戈纳尔（Fragonard）曾经抚摸过皇室柜子上精致的中国花卉画，并对其惊叹着迷。但在他们的任何作品中都没有迹象表明，他们曾认真研究过中国艺术。相反，在世界的另一端，勇于奉献的日本艺术家，却非常仔细地研究并力求阐明通向外来艺术的根本途径，对日本人来说，这是一种启示与挑战。值得注意的是，拉来斯（G.Lairesse）的《艺术大全》在18世纪早期已传到日本。然而在中国（由于篇幅关系，本文仅限于讨论中国），西方艺术的影响却较少戏剧性，因为中国人不像日本人那样，对于来自大海彼岸的新激励具有依赖性。中国人更为谨慎，更为自信。但对那些有过接触的人来说，欧洲艺术代表了一种新的观察世界的方法，它是将所见据实记录下来的。那么，为什么在现代社会之前，欧洲艺术对中国的影响是如此微小呢？

对16世纪的中国人来说，首先他们就难以想象，那些外来的“蛮族”（主要指贪婪的葡萄牙人和西班牙人）的北上，能够为中国带来任何好处。因为在此前不久，他们轻而易举地侵占了印尼和菲律宾。但是，传教团卓越的智慧与练达，尤其是利玛窦和南怀仁的才干，使中国人印象很深，当利氏1610年去世的时候，他已经使相当一部分具有地位的人成为信教者。

尽管利玛窦在有关中国的巨著《基督教远征中国史》中，显示出他对中国文化和学术有较深刻的认识，但是他也发表了与同时代人一样的观点，即一种艺术如果没有反映文艺复兴的观念与技术，没有掌握最基本的透视学与明暗法则，那就不能算是真正的艺术。他写道：“中国应用绘画的范围极广，……尤其在制作雕塑与塑造人像方面，但他们完全没有掌握欧洲人的技巧。……他们对西方油画一无所知，他们不懂得在绘画中运用透视知识，因此，他们描绘的作品毫无生气，……以我的观点看，中国人机敏过人，一旦他们了解到外来艺术的优点，他们会立即吸取这些长处而有甚自己的传统。”利玛窦的判断得到了17世纪另一些作家的支持，例如葡萄牙学者兼牧师曾德昭（Alvarez de Smedo）。

不足为奇，最早关心中国绘画的西方艺术史家乔·凡·赛达特（Joachim von Sandrart）也具有同样的偏见，他声称中国人给了他数幅作品。然而当他复制他那“最好的中国画家”的作品时，人们对他的说法表示怀疑，这幅版画画了一位年轻的黑人，是一位称作黑格蒙特的印第安人。那幅画说明了利玛窦所提到的情况：中国画家对技法一无所知，没有透视，没有投影，

也没有使用油画颜料。赛达特总结说，“我深信，如果我们欧洲画家允许进入他们的国家，中国人会成功的，他们会运用自己的才智，在逐步掌握技术过程中理解西方艺术的优点，并能在创作中大量地运用这种技术的。”尽管他不知道，事实上这种过程已经开始。

早在 1589 年，利玛窦记载道，来到广州附近的肇庆参观传教团的中国人，被传教士带来的有关宇宙起源与建筑学方面的图书所吸引，这些书向人们展示了西方的王国、乡村以及欧洲美丽的城市等等，“包括雄伟的建筑物，如宫殿、城堡、剧院、寺院的大门。”    在我们看来，使他们印象深刻的并不是那些建筑的雄伟壮丽，而是表现它们所采用的技艺。1610 年利氏去世以前，南京与南昌的传教士们向中国参观者展示了他们图书馆中的许多优秀图书。例如，纳达尔（Nadal）关于基督生平的《福音历史图集》（安特卫普，1593 年），上边的插图是根据威廉克斯（Wierix）与德·澳斯（De Vos）作品复制的，利氏写道，由于这部书产生的巨大影响，使他觉得有必要为北京传教团再要一部。他给著名的出版家与印刷家程大约四幅版画，程大约将这些画编入他的设计概述书中，用以装饰造型墨块。    勿用置疑，吸引程氏的是新颖的艺术形式，它们远胜于适合主题的需要。他还将奥特利乌斯（Ortelius）十分精致的对褶地图集《世界舆图集》的一个复本，布朗（Braun）与霍根堡（Hogenberg）的《世界城镇图集》的最初几卷带到北京，当他收到普朗坦（Plantin）的多卷本《皇家圣经》（1568—1572）已是 1604 年了。    在传教团图书馆至少有五种关于欧洲建筑学方面的图书，包括两本维特鲁威（Vitruvius）与一本帕拉第奥（Palladio）的书，中国的学者与画家们在 17 世纪初的二十年里可能看到过。

我们可以想象，作为利氏朋友的中国文人会翻阅过那些精美的图书，他们可能会对一些基督教义感到迷惑不解（一些作为反对者的满清官员认为，上帝创造世界的故事是荒诞的，上帝对撒旦控制的失败是不可理喻的。他用了六天才创造了整个世界，说明他并不是全能的），但与之相比，对于普略帕斯祭像以及滥用裸体的版画，他们就不仅仅是迷惑，而是恼怒了。然而，当他们接触到这些版画时，却会对罗马与埃斯科亚尔的壮丽留下深刻印象，会对西方人运用透视与明暗法所表现的写实主义发生浓厚的兴趣的。其中有些鉴定家与收藏家，可能已经意识到，早在北宋时代（960—1125），中国艺术家在掌握这些技术方面，已经取得了惊人的进步。但由于各种各样的理由，社会的、心理的、精神的，它们逐渐被知识阶层的画家放弃了，留在职业画家手里的则是僵化的概念性的规则。事实上，到利玛窦时期，已经没有士大夫画家采用这些规则。文人画已趋於抽象、自我、甚至业余的，它只是借助于书法用笔的力量而有活力，完全不同于宋代的写实主义。

就这样，西方版画中新写实主义的出现，至少在那些与耶稣会士接触的、比较狭小的特权阶层中引起了极大的兴趣。但直到 1648 年利类思（Buglio）神父到来之前，传教团中还没有一个人用透视学指导他们。    尽管利类思本人不是艺术家，但他复制的画演示了透视学的基本法则，这些画在北京耶稣会传教团的花园中展览过，并曾经献给皇帝。杜赫德曾经说过：“满清官员震惊了，他们无法想象，人们怎么能在一张纸上再现楼阁、廊台、门扇、道路及其胡同，这是如此逼真，初见时，还以为是真的。”最后他们才相信，也许那是一幅立体画。

然而，这样的想法是错误的：即中国人对西方艺术感兴趣的仅是技术。

当利玛窦请求再要一部纳达尔的画册时，他对绘画传播基督福音的力量是十分清楚的，难道孔子没有说过一张画胜于千言吗？因此，毫不奇怪，早期带有西方风格的中文文集，总是插有粗劣的西方版画的复制品，那些是与文章主题有关的事物。例如，巨人雕塑罗兹那样的欢乐画面，是从海姆斯坎克（Heemskerck）的版画中临摹下来的，南怀仁神父在为他的《坤輿全图》（1672）所作的两卷图表注释中曾经用过它。另一幅彼得抚摸基督创伤的画被用来作中文《新约》的插图，这部书由汤若望（Adam Schall von Bell）神父送给了皇帝。中国人关心技巧胜于好奇，但遥远与未知的文明，更能激起那些最早目击者的兴奋。

使中国人震惊的另一种绘画是欧洲人所作的肖像画。尽管古代中国肖像画家十分重视精确地描绘人物形象，力求从被画者的外部特征来表现其气质与性格（当时面相学十分流行），但是以后的数百年，肖像画越来越落入程式，只有很少的文人学士屈尊去画，这种技巧几乎完全限制在为逝者而画的标准正面“肖像”中，它们由职业画工完成，挂在祠堂里。这些画具有强烈的、甚至令人紧张的写实性，因为画家的目的，并不是要唤起人们对祖先特征与品格的回忆，而是要给人们一种感觉，即逝者还活着，以象征他对子孙的威慑。

西方人的肖像与人物画，是另一种方式的“真实”：画家运用阴影与明暗，给肖像以坚实的三度空间，隆起的鼻子，深邃的眼睛，使人们感到对象跟着你在房间里转，确实令人耳目一新。十七世纪初期的学者姜绍书在《无声史诗》中写道：“利玛窦携来西域天主像，乃女人抱一婴儿，眉目衣纹，如明镜涵影，踽踽欲动，其端严娟秀，中国画工无由措手。”当西方绘画显示出肖像画可以成为重要的艺术形式，并为卓越的画家熟练地运用之时，中国却几个世纪都毫无所知。

作为艺术信息的载体传入中国的绘画作品主要就是铜版画，这是由耶稣会士大量地带到中国来的。因为在早期的传教士成员中，没有一名具有才气的艺术家。据说1659至1660年间在北京的德国人白乃心（J.Grueber）神父被认为是一名有能力的画家，尽管有人认为他有作品，但据我所知，他的作品未在中国遗留下来，也没有任何关于他有中国学生的记录。他曾经将一些中国绘画送回罗马，后来基歇尔（A.Kircher）用它们来装饰《中国图说》，但这些画被改变得面目全非，难以辨认。

另一个与白乃心同时代的、更为著名的人物是天文学与数学家南怀仁（Ferdinand Verbiest 1623—1688）。他曾经教过焦秉贞透视学基础，当时焦秉贞是钦天监的年轻助理。焦秉贞后来将透视知识很好地用于自己的绘画中，尤其是著名的《耕织图》，它由46幅描绘耕织文化的画面组成，这套十分流行的组画在1696年制成木版画后，被广泛地复制。他还仔细地临摹了波梭（A.Pozzo）的《建筑透视图》，该书于1698年在罗马发行后，仅一两年就被送到了中国。以后焦秉贞被提升为宫廷画院的后补画师（祗候），是一位十分著名的文人山水画家。17世纪的批评家张庚写道：“其位置自近而远，由大及小，不爽毫毛……盖西洋法也。”

尽管焦秉贞不是一流的画家，但他能晋升到祗候这个相对较高的地位，反映了康熙皇帝对西方绘画技巧的兴趣。康熙确实对透视学着迷，他不满足业余水准的南怀仁及他的同僚所做的努力，他要求传教团为他邀请一名艺术方面的真正专家。耶稣会士们相信这可以促成他们达到最终的目标，于是他



们从波隆那送来一位世俗画家杰凡尼·切拉蒂尼(Ghera-dini)，他在1700年与白晋神父一起乘坐著名的“昂菲特里特”号来华，该船装载着路易十四赠送给中国皇帝的礼物。

切拉蒂尼为皇帝画了什么不太清楚，他似乎为皇室成员画了一些肖像，并在皇家画院教授油画，因为在若干年之后，马国贤神父和另一位新抵达的著名画家郎世宁参观该画室时，发现有数位切拉蒂尼的学生还在那儿，他们用油画颜料在高丽纸上描绘中国山水，因为他们没有画布。切拉蒂尼在北京的主要任务无疑是装饰耶稣会教堂的墙壁与天花板，他用的是典型的巴洛克风格。他描绘的长方形的柱子，似乎真的从一边的墙延续到桌几后面东边的墙，给人的印象是一组逐渐缩小的等距离的柱子，具有纵深感觉。传教士诙谐地描述：参观的中国人如何用手去摸墙，他们不能相信那柱子是画出来的。当他们抬起头看天花板时，那些按照透视方法描绘出来的巨大空间，那些似乎在天国中漂浮的人物，令他们惊叹不已。

切拉蒂尼在1704年突然离开北京返回意大利。令人不解的是，在此前一年康熙已经给耶稣会一块在紫禁城范围内的土地。在后来的十年中，这里建成一座辉煌的大教堂，但它已被毁多年了。人们会想，他为什么不留下来将教堂装饰完，然而他不是一名传教士，他可以自由来去。也许由于私人的理由而返回，也许传教士过多约束使他烦恼。他可能完全意识到，如果当时皇帝任命他为宫廷画师，就像郎世宁和他年轻的同事王致诚那样，他就更没有自由了，也不可能去装饰更多的教堂了。

毫无疑问，传教团带到中国以及他们在中国所作的画，使见到这些图画的中国人产生很深刻的印象。人们会自然地以为，那些画对中国绘画的影响同样是很大的。但当我们来寻找那些影响时，我们必须十分地细心。例如，我们怎么能相信，在17世纪卷轴中出现的西方写实主义确实是西方影响的结果呢？有的画家的作品似乎显露西方绘画的影响，但除了极个别例子之外，我们仍然难以证实那位画家看到过西方绘画，尽管我们可以推测他有可能看到过。

用上述观点来衡量作品，这类画家中最的一位是吴彬，在1583年至1626年间，他作为职业画家活跃在福建。独特的构图是吴彬绘画的特征，由此可以看到他对于北宋大师不朽的山水画的创造性继承，北宋也是一个强调创造的时代。吴彬的写实主义是有源可溯的，也许他本人完全不知道，早在12世纪张择端的实景全图《清明上河图》就表现了这样一种山水。但是，北宋写实主义者对自然的真实写照，仅仅停留在有限地表现这些效果，如水中细微的倒影或是从村庄烟囱中冉冉升起的烟，也许因为它们短暂与虚幻的现象，属于瞬间即逝的一刻，而不是自然界永恒变化的一部分。这种北宋大师尝试过的倒影以及上升的烟，在吴彬的系列大册页中都以更精确的透视法表现出来，这部称作《农闲印象》的作品作于17世纪最初的十年。一些中国的学者认为吴彬的写实主义的创作主要是来自不同地点景色的概括，例如，源于他曾经旅行过的云南与四川，而不愿意承认西方艺术对这位明代不太显眼的画家的影响。旅途中那些引人入胜并为人鲜知的美丽景点，确实能够经常帮助一名画家从已有的习惯绘画语言中摆脱出来，因为传统语言既能帮助表达客体本身，同时又是一种束缚。但是，靠旅行是并不能产生我所提及的欧洲艺术的特征的，在各种场合，吴彬总是将印象中的山水来衬托建



筑物，而不是描绘自然中山水本身。据我所知，没有确切的证据，可以说明吴彬曾经遇到过一名传教士，或看到过一幅欧洲绘画，尽管在 16 世纪最后的年代，他和利玛窦都在南京。但是，他在画中表现出来的特色（仅限于 1600 至 1610 的作品），还是很难以其它任何方式来作确切解释的。

绘画中的“西方主义”，如我们在吴彬的作品中所发现的，还更加微妙地出现在 17 世纪后半世纪的南京画家的作品中，例如樊圻和叶欣。在凡诺蒂藏品（Vannotti Collection）中有叶欣的一本普通的小册页，它表现出一个持续远去的平坦地面，在描绘树木时，用的是一种奇特的淡雅色彩。对中国绘画来说，那是一种新的尝试。此外，在柏林有樊圻的一幅手卷，远方的小岛，并不处于变动的空间之中，而是十分清晰地出现在地平线上。地平线好像是用尺画出来一样，这些在宋代的写实主义中还是未曾采用的。

龚贤（1620—1689）生活在南京的时代大约与樊圻相同，他的情况更能激起我们的兴趣与产生疑点。他早年与中年的山水画，具有生动的明暗，几乎完全放弃了书法用笔的线条，而依靠点描努力表现画面一种神秘又寂静的效果，不同于任何其它中国艺术。他排除线条的水墨用法，也许是受到宋代大师如米友仁与高克恭的影响，但是后者的淡墨是明亮的、透明的、清晰的，而龚氏浓密的笔墨组织是不透明而阴沉的。除此之外，则完全没有证据能说明他与西方艺术的联系，或称他与传教士有联系。我们仅能指出他风格中的特定现象，并表示怀疑。

事实上，17 世纪的西方写实主义基本上被限制在南京画派之中（焦秉贞为例外），这说明南京的画家和学者比北京的更能自由地接触耶稣会士和他们的图书馆。也许因为远离皇帝的眼皮之下，使得南京的文化氛围更加开放，接受新思想更为自由，像后来的广东、上海也是如此。南京画派自身的素质也是原由之一。最早编纂的含有西方绘画的木刻书出现在南京。那里的一群画家与插图家还出版了《芥子园画谱》（1679），它是一部关于绘画技巧与绘画传统技法的百科全书。尽管这部经久不衰的书的内容与西方毫无关系，但它关心的是技巧，促使如吴彬、樊圻、龚贤这样的画家比中国其它地方的画家更关注西方的技巧。

与传教士关系密切、天赋最高的中国艺术家是吴历（1632—1718），他是清初六大名画家之一。在南京附近的常熟，吴历成为鲁日满（F. Rougemont）的朋友与追随者，他一定经常在传教士图书馆从事研究。后来他成为一名基督徒，并接受洗礼。1682 年至 1688 年，吴历在澳门，接受作为牧师的培训，并被授予神职。返回江苏后，他以传教士身份渡过了余生。吴历对西方人的表现形式极有兴趣，注意到西画与中国画的不同之处，尽管他的评论并不很热情：“我之字以点划凑集而成，然后有音；彼先有音而后有字，以勾划排散，横视而成行。我之画不取形似，不落窠臼，谓之神逸；彼全以阴阳向背形似窠臼上用功夫。即款识我之题上彼之识下，用笔亦不相同。”然而，吴历曾写信给他的朋友，谈到他自己的作品时认为，他的旧作（意指他的全部作品）中没有一点外国的东西。据我所知，仅有一幅画显示了他的事业的变动：这是一幅未公开的手卷，山水中有一些类似寺庙一样的建筑物，在前景中，以穿黑衣服与戴宽边帽的传教士取代了经常出现的白衣学者。吴历在基督教信仰中遇到了挑战，并成功地解决了。但为什么吴历对西方艺术的挑战未予应答，有关这个有趣的问题，我将另外叙述。

在切拉蒂尼离开后，由神父马国贤（Ripa, 1682—1746）暂时填补了这一空缺。尽管他不是一位受过专业训练的画家，但还是被留在宫廷画室里，根据皇帝的命令制作油画与铜版画。马国贤是一个关键的人物，他把西方艺术介绍到中国来，但更多的是把中国审美观念传递到欧洲。他出于对中国园林的热爱，尤其是对热河避暑山庄的爱好，为避暑山庄制作了一组铜版画，其精美程度远胜于中国人的木版画原作。1724年他将这组版画带至伦敦，证实了劳特·布林顿（L. Burlington）与威廉·肯特（W. Kent）的思想，即在设计中运用中国园林的自然天趣与非对称性，这样的观点曾由威廉·坦布尔（W. Temple）提出过，但不够有说服力。总之，这些画推动了英国园林设计的革命，并带来了图像式观念的产生。

马国贤在日记中写道：“1715年11月，我受到皇帝的召见，给两位刚来的欧洲人作翻译，一名是画家，一名是化学家。”这位画家即是刚刚从葡萄牙来的热亚那人杰赛比·坎斯蒂里（Giuseppe Castiglione, 1688—1766），他在葡萄牙曾经装饰了奇奥比拉的耶稣会大教堂，郎世宁是他取的中国姓名。他在中国宫廷为皇帝服务了半个多世纪直至去世，成为康熙、雍正、乾隆三代皇帝的恩宠者。他的成功在于超凡的技巧，用墨作媒体却采用西方绘画的明暗、投影与写实特性，以此迷住了皇帝们，但同时他也不让自己的画太西化而不合中国人的口味。他的最著名的作品可能是中西合璧之佳作《百骏图》，这是一幅很长的手卷，在插图中我们可以看到一个局部。

我们从他的朋友钱德明的一封信中，可以了解一点郎世宁为雍正皇帝工作的一些情况。他写道：“我们亲爱的郎世宁，他把每天的精力都放在宫廷的绘画上了，……开始是用瓷釉来画，后来用的是通常的技巧，不是油画就是水彩画。他根据皇帝的命令，将作好的画送去，可以说他的作品在取得皇帝的欢心方面是完全成功的，皇帝在各种场合态度和蔼地称赞他，还送礼品。雍正对他的赏识远远超过了其父亲康熙，连帝王餐桌上的佳肴也常常送给他，还赏赐给他十二匹最好的丝绸以及宝石雕刻成的印章，上边有我们基督耶稣的雕像，挂在十字架上。以后他得到一顶夏帽，这一礼品代表着极高荣誉。”

1738年，王致诚来到郎世宁那里。关于王致诚的作品，我们知道得很少，在已经出版的画册中，几乎没有确证有属于他的作品。他把主要的精力放在画肖像，也可能画一些欢快的以日常生活为题材的作品，就如本书所见，具有法国艺术的魅力。如果这确实是他的作品，或是他的一个学生的作品，它必然是一次新的转机。使它从没完没了、让人疲倦不堪的官吏肖像画中解脱出来。他原以为，到中国来是为了装修耶稣会教堂的，但却发现自己在避暑山庄连日连夜地完成一组皇族及贵官达人的肖像画，在失望之中，他写信给钱德明：“这出闹剧还有没有完？这儿离上帝的天堂那么远，一切精神养料都被剥夺了，我简直难以说服自己，难道这一切都是为了上帝的荣耀？”

传教士们被宫廷画院中的中国画家包围了，上至有学问的官员如邹一桂，下至宫廷中普通画家如沈源和丁观鹏，他们有时与传教士们合作，在传教士画的人物形象后边添上山水背景。我们可以从一幅合作的手卷《汉宫春晓图》中看出宫廷画师怎样掌握技巧，理解多少，能在自己作品中运用多少。乍一看，透视好像非常西式和“准确”，但我们立即会发现圆转的长廊

并没有按退远的比例缩小，结果同一平面上，远处的楼台看上去要大于前面几个，然而它们本来是应该同样大小的。艺术家不让它们变小，这也许是存心的。因为画家知道这是手卷，它可能有三十英尺或更长，一个消失点将失去深度。画家很清楚他要怎么做，这是仔细考虑“洋为中用”，这在毛泽东时代竟成为一条政治口号，并已经成为一种贯穿历史的，根据自己的条件接受外国思想与技术的中国方式。

郎世宁及其他的技术的影响逐渐由宫廷画家向外与向下普及，最后终于在北京、上海、广州的专业画家与画商的画室、工场中推广，在那里一种低水平的中西合璧的形式一直延续到 19 世纪。人们很少知道的、颇为有趣的一幅郎世宁式的作品，是由加利福尼亚的一位私人收藏的。这是一幅兼有高楼的山水全景图，画面上有寓所、楼阁，几个长袂飘飘的女孩子在宁静的湖面上划船，一位绅士骑着马。画上的树木令人想起郎世宁《百骏图》中的那些树，前景中那些灌木与花草画得非常仔细，很接近于另一些被认为是郎世宁的作品，它们由陈丹昆收藏，这些作品可能是出于同一双手，或同一些人。如果不是因为画面中的建筑与人物形象，那么这幅画应该属于郎世宁或他的亲密追随者。然而，那些女孩是 19 世纪的，那些悦目的木结构建筑，看起来像是巴伐利亚或瑞士，甚至像是哈得逊河边维多利亚中期的一个城镇。我没有找到它们的起源，但很明显，它们是从西方绘画中抄袭的。手卷上有一些阅画后印象的题词与帝国的印章，在开头声言是乾隆皇帝自己的手迹，而末尾的题署却是郎世宁的。在这幅画上还有乾隆时期高层官吏与鉴赏家的名字，其中有梁国书（1723—1787）刘墉（1720—1825）以及满清官员阿古禄（1717—1797）。这幅画的功夫是令人赞叹不绝的，其题名与图章也是相称的，然而其人物与建筑无疑说明了这是一幅极好的仿制品。

如此精美的伪造作品是为谁而作的呢？晚期学者型的中国收藏家没有收集郎世宁的作品，其它耶稣会士的作品则更不可能，当时像类似的作品也不会为宫廷而制作了。但审美趣味是在变化的。一个新的收藏阶层，那些盐商与放高利贷者先是在扬州，然后出现在沿海的城镇，在那里，艺术的赞助人认为西方风格并不是粗俗的，而以中国传统的标准看，那些人本身是粗俗的。由此看来，真正西方起源的现实主义是从传统批评家的圈外找到自己的崇拜者的，那是中国社会的另一阶层，他们主要是富裕的、非官吏的中层人士与商人阶层。他们在 19 世纪打下的基础，为 20 世纪广泛地接受西方艺术作好了充分的准备。尽管这是历史的一个方面，即审美情趣的变迁，它还几乎没有引起历史学家的真正关心。

当西方的影响从宫廷中向外、向下蔓延之时，它同样在边缘地带逐渐发展，首先是在广东，然后是在西方人从事贸易的沿海各地。在广东，自从 17 世纪以来，本地的画工开始模仿西方绘画与雕版画风格，用来装饰出口陶瓷，同时它也慢慢地进入了专业画室，画家以自己拙劣的技巧制作油画山水风景与社会风俗画，包括商人的肖像、船只、建筑物。西方的商人与船员将这些作品带回去，作为自己在东方生活的纪念物，在中国人的眼里，这些画的水平确实是很低的。没有迹象证明，在广东与其它开放港口的文人学士受到过欧风艺术的丝毫影响，因为采用外国风格的画家并不是与耶稣会有关的学者，而是那些没有地位的画家，他们竭尽全力为外国市场制作西画，仅此而已。然而，他们是多么的成功，事实上，乔治·钱纳利（George Chinnery）自 1830 年起至 1852 年去世一直在澳门与广州作画，他看见商业画家琳呱（Lam



Qua) 有一个很大的画室及许多助手，一名直接关系到他的生计的欧洲画商是他的委托人。现在，在英国皇家学院还陈列着两幅喇叭的油画作品，展示了这种挑战是确实存在的。值得一提的是，喇叭并没有奉承那些顾客而将他们画得比本人漂亮。据说他告诉一位不满意自己肖像的顾客，“你没有一张美丽的脸，我怎么画得出美丽的面孔呢？”

中国沿海艺术家的往事无疑会激起人们的兴趣，然而这与西方艺术对中国主流艺术的影响却是丝毫没有关系。它只是支持了这样一种观念，即处于中层生活水平的中国人，似乎对接受西方观念抱有更大的热情。除此之外，无论从喻意还是实质上来讲，沿海的艺术活动都仅仅处于边缘地位。如果耶稣会士在北京留下了，如果西方帝国主义没有撞击中国的大门，西方艺术对伟大传统的冲击，可能更会是昙花一现。因为除了那些文人有点好奇心之外，最终什么也没有发生。但无论如何，这种失败的原因并不仅仅在于政治方面。

首先，相对来说那些受过教育的文人画家中实际接触过西方艺术的人可能非常少，而真正受到西方艺术影响的人则更少。吴历虽然成为天主教传教士，也并未受到影响；王原祁（1642—1715）曾经作为专家为康熙监制六十诞辰庆典的长卷图画，那幅画中宫廷画家们曾采用了西方技术，但在他具有强烈个人风格的山水图卷中，却丝毫没有使用那种技巧。浙江与江苏是文人画家集中之地，但那些文人画家可能没有见过欧洲绘画，或者即使见过也对它漠不关心：他们拥有如此根深蒂固的传统，以致不可能承认外来的影响，因为这一传统是他们理想与生活方式的体现。

所以西方艺术的传播必然只是在很有限的范围内，尤其在 18 世纪更是如此，那时传教士们已经逐渐与宫廷中的学者和官吏阶层断绝往来了。1750 年以后，满清皇朝走过了它的巅峰开始走向衰败，变得越来越不稳定而产生更多的排外主义。乾隆皇帝写给乔治三世的著名的生日贺信中，傲慢地认为中国不需要蛮族的任何东西，这既是爱国的，又是防御性的，“天朝物产丰盈，无所不有，原不藉外夷货物以通有无。”此外，乾隆皇帝并不希望看到西方艺术在他自己所需要限定的范围之外进一步扩散。1775 年，有传教士写信给家乡：“皇帝的想法要将艺术限制在政府范围之内，他已经放弃了原有计划，不再希望欧洲艺术家培养学生。”无论如何，他都不喜欢油画：颜料常常配置不全，不久即发黑。

但是有一个更深的理由，使中国人在 18 世纪拒绝接受西方的艺术，这就是中国画自身存在的固有特性。尽管并不是所有的艺术都反映了士大夫的文化，然而却是这个处于中国社会顶峰的小集团决定了中国艺术的主旋律。是这些学者们建立了艺术的标准，而不是朝廷。许多文人都鄙视宫廷以及宫廷审美趣味，他们只得到官职任命时才来北京，这是一条走向士大夫阶层的谋生之道。对这些文人来说，视觉艺术的最高点是书法，而那些宫廷画家与职业画家画的画并不是真正的艺术，尽管它们依靠精美的技艺，但它们不能在一幅作品中同时表现书、诗、画“三种艺术”。

18 世纪的官员、批评家、画家邹一桂（1686—1772）很好地概括了西方艺术的特征，他说：

西洋善勾股法，故其绘画於阴阳远近，不差锱黍。所画人物屋树，皆有日影。其所用颜色与笔，与中华绝异。布影由宽而狭，以三角量之。画宫室于墙壁，令人几欲走进。学者能参用一二，亦具醒法；但笔法全



无，虽工亦匠，故不入画品\_\_。

因此，西方风格的绘画，或掺用西方写实主义作的画，即使达到让人惊叹的水平，它也不适合士大夫去实践的。在那个社会里，文人学士即是审美情趣的最终审判者，他们的判断就是一切。

只要文人在中国文化的锥体中保持着顶端的地位，那么任何离开以毛笔书法语言为基础的艺术，都不可能在更高的层面上有立足之地。尽管作为文人支柱的孔子体系在他们自己脚下渐渐被摧毁，这种顶峰地位依然贯穿于19世纪。20世纪接受西方艺术是有很多原因的，其中一个勿用置疑的事实是：文人已经不再是评判文化与艺术价值的独裁者了。因为作为一个阶层，他们已不复存在。他们的传统价值观，在任何时候都可能受到挑战，尤其当西方科学介绍了一种新的事物的观察方法之时，传统的艺术语言就显得苍白无力了。

[莫小也译自 Michael Sullivan, The Chinese Response to Western Art, Art International 24, nos. 3 - 4 (November-December 1980) : 8 - 31.]

## 朝鲜西学的历史意义

李元淳

### 一 序 言

所谓文化就是人们通过自愿完成的生存斗争而产生并发展起来的。有不同个性的每个人完成生存的活动不但具有人的同一性和同质性，而且也表现出异质性和多样性。同样，特定民族的文化，在其文化产生的各种条件之差异中表现出文化的“种差”，即生存完成区域都带有一定的同一性和同质性，用来形成文化封闭区的“种差”，我们把表现出这种区域种差的一个个文化规定为“文化体”。

各种文化体在其限区自然环境中通过区域成员的自发性生存斗争而形成原始种差（特性）。但是，各种文化体一方面超出或克服其文化内所含有的本身制约，另一方面与其它文化体进行“存在论的对话”来摸索高水平文化体的发展。换句话说，不仅要“接触”其它文化，而且要接受其它文化的“挑战”，对此还会进行“应战”或“协助应战”，最后又会经历“接变”的新文化过程。各种文化体的互相接触、互相联系和互相协助，这是人的生存完成形式的一种“形态显露”，依靠“存在论的对话”来进行文化交流，正是文化本质的显露。文化就是通过文化本质“外形性形态显露”和随之而来的“外面性接变形态”而不断发展起来的。

如果把文化人类学的逻辑转换到历史发展的逻辑来看，那就可以把能推动历史发展的历史动力（historical energy）的内因论（亦称内在论）和外因论（亦称传播论）归结为不可缺少的因素。

一个民族，一个社会的历史随着时间的流逝而演变，这种演变是为其民族社会中酿成的内动力（internal energy）所推动的。另一方面，历史演变也可以通过外部刺激或冲击来进行，即在民族社会外面也可以寻找促进历史变化的变数因素。变化的历史主体是孕育并萌芽成长在民族社会内部的历史动力，而它以发动或推动为转机，与民族社会传统价值体系不同的、基于异质价值体系的刺激或冲击作为“客体”也起作用。

传统社会如果面临含有新价值的“异质性历史冲击”，必然为传统社会人们发生历史的反应（historical response）。这种反应以拒绝和接受两种形态出现。对于异质性挑战的反应会产生接变，历史随即进入新局面，历史发展总是通过这种新局面而得到进展。

历史证明，我们民族的原始文化起步于同北方民族萨满文化有关的“类型”，后来接触汉族社会的汉字和儒学、儒教以及佛教等外部异质文化，通过与之相对立的历史展开而接受并消化异质文化，使韩国人的传统文化步入轨道，从而促进了韩国历史的发展。汉字、儒学只是汉民族的产物，而不是我们的文字或我们的学问。但是，依靠我们民族的文化能力吸收为我们的文字或我们的学问，于是推动了历史的发展。与此同时，去开导未来意识，使现实生活得以发生变化。作为我们文化的基干因素而在我们历史上占有地位的佛教，本来是从印度人的思索或思维中产生的一种宗教。我们民族通过中国而接受佛教为“汉字佛教”，但为着了解和吸收佛教，有很多渡唐求法僧前往中国研究佛教学，甚至还有渡天竺求法僧去了佛教故乡印度。另外，国内学僧、大德们的佛教研究得到了发展，以佛教为基础的价值体系在我们民

族社会生活中得到了消化和溶化。由于这种反应作用的发展，外来宗教——佛教变成我们的佛教，从而丰富了我们的文化。这样，外部文化的刺激和历史冲击给我们民族培养了民族的历史动力，推动了我们文化的发展。不消说，这种变化和发展之所以得到推动，是因为与之调和得巧妙，生产上能够接受的内部条件已经成熟，即内在动力更加牢固。

朝鲜王朝后期社会是个基于儒佛传统价值的传统文化世界，它又受到另外一种新的异质价值体系的历史冲击，那就是立足于基督教价值的西欧文化体系即“西学”的冲击。

自宣祖朝以来，从明清传入朝鲜的“西学”正是一种欧洲基督教文化体系，它成为促进朝鲜社会变化的历史变数。

## 二 “西学”同朝鲜王朝后期知识分子的接触

“西学”一词，原意为中国明末清初基于基督教价值意识的有关西洋及西洋文化的学问，开始流传于知识分子中间。

明末清初，有关西洋的书籍均由耶稣会士译成汉文，称之为“汉译西学书”，或称为“汉文西学书”。这是因为耶稣会士自己在他们所著有关西洋的书籍中称西洋学问为“西学”，后来中国学者亦称之为“西学”。

利玛窦(Matteo Ricci)神父在明都北京落下脚，始创中国天主教会，同时把天文、历法等西欧学问技能开始使用在明皇室，从此四年后的1605年，耶稣会士高一志(Alphonsus Vagnoni，后改名为王丰肃)定居南京，并主管南京天主教会，发表汉译西学书共达十五种，其中有《西学治平》、《民治西学》、《修身西学》、《西学齐家》等书。《西学治平》共有十一章，为西洋政治学书，其续编为《民治西学》。《修身西学》由十一卷组成，为西洋伦理学书。此外，《西学齐家》亦属西洋伦理学书。艾儒略(Julius Aleni)神父比高一志神父来华晚一些，1613年他作为传教神父来到中国，在整个中国大地上开展传教活动，而且发表《职方外纪》等三十多种西学书。其中有1623年在杭州写成的《西学凡》。《西学凡》介绍了西洋的大学教育及教育过程，是一部有关西洋教育及学术的概览。他阐明当时西洋高等教育及学术生活毕竟以基督教为中心。

从17世纪初开始在中国从事文化主义、迎合主义传教活动的耶稣会士所介绍的西洋学问为“西学”。不仅是耶稣会士而且当时同耶稣会士关系深厚的硕学高儒也曾使用过“西学”一词。

“西学”是所谓地理发现以后伸向东方世界的欧洲历史动力对着东北亚儒佛传统文化体施加西洋价值体系的一种挑战，即东北亚知识分子面对基督教文明冲击以“学问应战”形态来进行历史反应的“显露态”。那是地理发现以后，从事掠夺性冒险贸易的商人和从事政治性殖民活动的侵略尖兵以及紧跟着他们欲在异教世界传播基督教福音的传教士从文化宗教方面扩大欧洲的以“历史挑战”形态来进行的历史冲击。耶稣会作为东洋传教尖兵按照东洋巡察使范礼安(Valignano)的适应主义传教方针，同当地社会及当地文明进行了妥协性的传教活动，而且还实行了迎合传统社会及传统文化的传教政策。

根据这种传教策略，耶稣会传教圣徒们向中国介绍基督教信仰及欧洲科学技术，不仅将西洋文化传播到东洋社会而且还引导传统知识分子能够了解

西洋、接触西洋文明。为此，他们刻苦耐劳，将西洋典籍译成汉文而介绍到中国社会。这些努力的最终目的是为了在异教世界传播基督教福音，同时也包含着文化意识，就是把西洋文化移植到异质文化世界——儒教传统社会。由此可见，留华耶稣会士的文化主义、补儒主义传教活动，在文化上也引人注目。

有关西洋学问的书籍均由他们所编，我们称之为“汉译西学书”。“西学”就是明末清初利用“西洋文化”及“汉译西学书”以中国大陆北京为中心而掀起的新学风。

《天主圣教实录》是一部最早的汉译西学书，于1584年为罗明坚（Michele Ruggieri）神父所撰。后来，由利玛窦神父编撰并于1603年刊行的《天主实录》乃是第二次出版的汉译西学书。利玛窦曾经编撰将近二十卷西学书，而且用汉文译制成世界地图《万国舆图》。此后，在中国从事传教活动的耶稣会所属传教圣徒们（其国籍极为复杂，有意大利、德国、法国、葡萄牙、奥地利、匈牙利、波兰等等）继承罗明坚以及利玛窦的传统而致力于写作活动，以便从学问上介绍西洋文明。

在明末清初同耶稣会员有关的汉译西学书当中，或有耶稣会员直接用汉文编写的，或有他们口传后由中国协助者编写的，还有他们写稿后借助中国人加以润色的。《天主实义》和《西学凡》分别由利玛窦和艾儒略编撰；《几何原本》先由利玛窦讲述，后由明末硕学名臣徐光启记述；《灵言蠡勺》由毕方济（Sambiasi）口传，徐光启笔录。

利类思（Buglio）在自序中关于他的汉译西学书《超性学要》称，“经我翻译借助中国人加以润色而刊行”。明清时期中国人的“笔录”也好，“润色”也好，译成汉文出版的毕竟是耶稣会西洋圣徒。这些耶稣会士在翻译西学书时，给予协助的除了被人称为中国圣教三柱石的徐光启、李之藻、杨廷筠以外，还有冯应京、李天经、王徵、韩霖、段袞、瞿式相等硕学者。

曾参加过汉译西学书的耶稣会员们因为能够自由阅读中国古典及古书，所以连细腻的中国古典都非常熟悉，岂止如此，他们还深入研究中国文物、制度和风俗，以便自由自在地运用在著作中，因而博得了中国士大夫知识分子的赞扬。他们的学问活动和写作活动为正教和西洋文物在中国的传播而作出了巨大贡献。

明清时期，耶稣会士们滞留在北京东部、南部及北部三座天主堂从事传教活动，各天主堂均备置丰富的图书馆藏书。正因为图书馆所藏西方书籍十分丰富，所以西洋圣徒们依靠学问热情和传教欲望而能够编撰许多汉译西学书。

当然，在中国从事传教活动的各传教团体中，把西洋书籍译成汉文出版的不只是耶稣会一个团体。比耶稣会晚一些，即从1631年起在中国从事传教的圣多明我会（Dominican）、从1633年起开始的圣方济各会（Franciscan）、1680年活动于中国的圣奥斯定会（Augustin）、1684年进入的巴黎外邦传教会（Société de Missions - Etrangères de Paris）等各种传教团体所属圣徒们也曾进行过写作活动。众所周知，耶稣会士的写作活动最为活跃，他们所推行的传教方针就是一面采取补儒论立场一面紧密结合中国社会。

自从耶稣会在葡萄牙向东洋进军的根据地澳门建立东洋传教据点而后向顽强的异教世界——中国内地进军的1583年（罗明坚神父及利玛窦神父入住肇庆）起，一直到1773年（清朝乾隆38年）被教皇克莱孟（Clemence）十



四世勒令解散留华耶稣会为止，这一百九十多年期间由耶稣会亲手译成汉文的书籍共达五百多种。这些众多书籍大致可分为西洋科学技术（即“器”方面）和西洋伦理宗教（即“理”方面）。具体地可分为西洋中世纪科学、文艺复兴时期科学与技术、学问及基督教信仰为基础的西洋社会伦理与宗教等方面。这些汉译西学书在明清时期不仅引起先进知识分子学问上的特别关心，而且受到那些努力研究天文历法的技术官僚以及关心异质文化的先觉学人的关注，他们从农业社会“皇帝之学”的需要出发都十分重视这些著作。进而提供这些书籍的耶稣会所属西洋圣徒们被聘请为皇室御用学者或技术人员，积极地把科学技术传播到北京。由于这种努力和皇室的关怀，明清时期西学得到发展，终于在明末清初的北京一角出现了所谓“清欧文明”。

明清时期移植于北京一角并已汉化的欧洲文化即“清欧文明”通过赴京朝鲜使者而源源不绝地流入汉字文化圈范围内的政治封锁世界——朝鲜王国。政治使者承担刚刚汉化的西欧文明的“文化导管”作用，以最初汉译西学书著称的《天主实义》就借着这种作用，于1603年译成汉文出版后还不到十年便传入朝鲜社会。因此，从17世纪初开始就有很多知识分子热心阅读这本书。另一方面，通过李光庭所传来的汉译世界地图、郑斗源所引进的西洋文物、照显世子与汤若望神父之间的交流等几个实例，也可以知道西洋文物及汉译西学书常年累月不断地流入朝鲜王朝后期社会。与此同时，许多技术官僚及在野知识分子出自实用上的需要和学问上的好奇心而逐渐接近西洋文物及汉译西学书。

同西洋及西欧文明的接触并非借助于漂流洋人，而是通过留京朝鲜使者和北京四座天主堂以及耶稣会圣徒所辖天文历法机关——钦天监才实现的。这种接触的韩方主角乃是农业社会“帝王之学”——天文历法方面技术官僚和格外关心大陆文明的北学少壮派学者。后来，他们以搬入国内的汉译西学书为媒介，依靠国内在野少壮派学者所编书籍而孜孜不倦地进行了研究活动。因此，接触场所首先是北京，然后就是国内在野知识分子的书房。前者是同留京洋人的直接接触，后者是通过国内汉译西学书而进行的间接接触。

### 三 “朝鲜西学”始末

从17世纪初开始不断传入朝鲜王国的西洋文物及汉译西学书，随着天长日久，其种类就更加丰富了，其数量也更加增多了。先进知识分子或出自实用上的需要或出自好奇心而开始阅读和研究当时已经传入国内的西洋文物及汉译西学书。一个多世纪后，实学者星湖李瀾不止单纯的好奇心，而出自非凡的学问关心，浏览并研究了西学资料。他研究西学的热情由其弟子以及所谓“星湖学派”继承下来，加以发扬光大。湛轩洪大容以后，北学派学者亦赴清都北京拜访请教西洋人，从学问上致力于西学研究。于是，“朝鲜西学”的学问世界终于启幕。

星湖李瀾的高徒顺庵安定福是一位有名的实学史家，他关于18世纪中叶汉译西学书的流传情况有如下记述：“宣祖末年以来，汉译西学书流入我国，名官儒生无所不闻，常时备置于书斋，视如诸子百家著作或道佛之书。”可见，当时汉译西学书流传得非常广泛。茶山丁若镛对年轻知识分子笃学汉译西学书的情形说成是“年青时之流行风气”。显然这是京乡地区一些先进知识分子的学问活动，但可以看作对儒教传统社会也能促进变化的一种历史冲

击。

“朝鲜西学”是在朝鲜王朝后期儒教传统社会中一些先进知识分子利用汉译西学书及西洋文物而进行的一种学问活动，有别于利用“泰西新书”进行学问活动的洋学。所谓“泰西新书”就是鸦片战争后中国人所编的西洋研究书，目的在于了解西洋并把握对方，借以克服危机状况。纯祖朝以后，《海国图志》、《瀛环志略》、《易言》等泰西新书传入朝鲜，其编著者均为中国人。因为这些书是已经采用西洋“近代”的洋学书，所以有别于西洋耶稣会士利用传教性教材汉译西学书而进行的文化活动。而且，其内容含有一种西洋“中世纪”学问和文艺复兴时期科学，因而又区别于中国人利用洋务书籍而进行的学问活动。

“朝鲜西学”大致经过了四个发展阶段，最终面临窒息。

西学接触时期：1603—1730年代。利玛窦经明朝神宗皇帝特许在北京落脚之后，参预钦天监工作并开始传教活动，他按照文化主义、补修主义传教方针写出了许多汉译西学书。留京朝鲜使者或者从农业社会官僚书籍的需要，或者被好奇心所驱使而拜访钦天监和四座天主堂，以接触开明的西学，同时把西学资料（西洋文物及汉译西学书）搬运到母国朝鲜。随着时间的流逝，不但其种类增加而且其数量也增多，流入国内的以往西学资料就成为一些好事者的接触对象。这时期也有一些先进知识分子偶尔发表短篇论评或消息，但都没有经过学问考察。只不过是如同李睟光的短评性记载，或如同李荣俊的职业性探问，或如同李颐明的好奇性记录而已。

这时期，同中国西学的首次接触是通过留京朝鲜使者与留京耶稣会士之间的一面之交而实现的，第二次接触则是通过朝鲜王朝后期儒教知识分子直接从耶稣会士取得的资料或搜集从北京输入朝鲜的西洋文物及汉译西学书而实现的。

西学探求时期：随着国内汉译西学书的种类丰富和数量增加，接近汉译西学书的好事者也就增多起来。这些书籍，有一部分先抄写后再流传，也有一部分互相借阅传读。接近这些西学书的人物当中，既有入燕官僚或技术官僚，又有众多儒教知识分子。

对汉译西学书的阅读以及同留京耶稣会士的接触，终于发展到求学欲上的探求，也就是说，当做问题去浏览汉译西学书并且沟通耶稣会士。这种风气从星湖李瀛及湛轩洪大容开始形成，时为18世纪中叶。李瀛以强烈的西学热情来搜集并读破当时正在流传的汉译西学书。他不仅证明并领会其真髓而后加以记录，而且同周围人士进行研讨，还劝告诸弟子研究西学。从此，探求西学的幅度空前扩大，程度也一日比一日深入，使朝鲜西学得以迅速发展。李瀛为星湖学派学者，掀起了西学的新飞跃，而西学则依着他们得到进一步的研究。于是，朝鲜西学通过少数先进知识分子的努力而揭开帷幕。他们之中，顺庵安鼎福、河滨慎后聃等人对西学采取了排斥的态度，与此相反，鹿庵权哲身、旷庵李檠、茶山丁若镛等人却采取了接受的态度。

湛轩洪大容亲自到北京以科技方面的敏锐眼光来探求西学。接着，燕岩朴趾源、雅亭李德懋、楚亭朴齐家等所谓北学派实学者前往北京同耶稣会士或清朝硕学进行学问交流，借以提高北学意识，更加致力于西学研究。

西学探求时期，朝鲜西学的学问资料是明清以来的西洋文物及汉译西学书，研究场所则是国内及北京。北学派也曾经在北京获得西学资料，回国后以炽烈的求学欲来专心研究西学。无论是以李瀛为首的星湖学派学者还是以

洪大容为首的北学派学者都提高了朝鲜西学的学问性。

朝鲜西学是一种异质价值体系，尽管它具有足以催促传统儒学世界变化的可能性，但由于历史所限，其研究者却局限于极少数先进知识分子，其学问活动亦存在异学的趋向。

西学实践时期：正祖年代（1777—1800年），即18世纪后期定为西学实践时期。从正祖时代起，以在野南人少壮学者为中心，将西学所提出的问题付诸实践。

西学的“器”方面属于西洋科学技术，早就被人们运用，比如孝宗时期曾采用过汤若望的时宪历，后来得到进一步发展，到1782年（正祖六年）遂在书云观制成千岁历；又如营建水原城时，丁若镛对西洋“起重架说”加以研究，遂制成滑车及滑轮，用来减省建筑费用。但是，作为“器”方面的科学技术，在接受和实践上并没有取得重大成就，反之，作为“理”方面的宗教伦理被接受之后却奉行天主教信仰，给朝鲜王朝后期社会以巨大的冲击。

一些在野南人少壮学者从学问上的关心出发一直把天主信仰及基督教伦理看做天主学（天学）来加以研究，并企图使之贯彻到现实生活中去。即从来沉浸在儒学教育的西学研究者，或者个别地或者集体地（例如天真庵走鱼寺讲学会）自行研究天主学，终于劝醒了补儒论的天主信仰。1784年（正祖八年），他们利用李承薰领洗回国的机会，以李檠、权日身等为首定期举行信仰集会，终于创立了韩国天主教会。天主教信仰实践运动的参加者只不过少数而已，但他们却是早期天主教会创始人。他们不顾乙巳秋曹摘发事件、丁未洋会事件、辛亥珍山事件等种种压迫，通过个人传教活动和用教理书来进行的文书传教活动以及天主歌词等各种传教手段，一边扩大天主教势力，一边开展圣徒迎接运动，最终把周文谟神父从清国迎接到朝鲜来。另一方面，因天主废祭问题而发生辛亥珍山事件之后，趁此机会就推毁补儒论天主信仰界限而加强了天主教信仰奉行。其结果，到了正祖王朝末期，教徒已达三千多人。

这些天主教徒接受基督教信仰以树立起基督教价值观，而且还接受了十戒基督教伦理生活实践价值。从这一点上看来，奉行天主教信仰就是西学中“理”方面的实践性接受，同时也是基督教价值观的接受。

西学伏流时期：1801年（纯祖一年）的辛酉迫害是儒教封建统治势力直对着天主教（天主学）历史冲击而展开的一种抨击。这就是要维护性理学价值体系的儒教社会势力的反冲作用。当然，辛酉迫害以前也曾经发生过乙巳秋曹摘发事件、丁未洋会事件、辛亥珍山事件等，诸如此类，都是对新生西学“理”方面实践组织——天主教的镇压和迫害。此外，反对强力镇压的性理学斥邪上疏犹如滂沱大雨，也属事实。可是，当时的执政者正祖王却强调正学（性理学）的振兴，过于看轻事实，认为邪学（天主教）将自生自灭，正学振兴则邪学终将自灭。纯祖即位后，僻派的党争日甚一日，遂颁布斥邪纶音，在全国范围大力迫害天主教。从此开始的天主教迫害不仅是强力镇压，甚至还企图拔本塞源，按照“天主教信仰及伦理 天学 西学之‘理’方面 西学”的次序，不加区别地扩大迫害对象，致使西学全面被封禁。

由于迫害者不能分辨出西学中理（宗教伦理方面）与器（科学、技术）的区别而进行强力镇压，对朝鲜王朝后期社会近代化应有贡献的西洋科学技术全面被拒绝，这是一种历史错误。即使排斥或抵制基督教宗教伦理，也应当为物质文明发展而采用先进科学技术，这是当时的历史义务。可惜，这些

都被回避或拒绝，朝鲜王国仍固守传统而停滞不前，遂耽误了向近代化的步伐。

从纯祖到宪宗的过渡时期，由于从外船入侵中受到刺激，从文化斥邪发展到政治危机，其程度大幅增长，政府高压政策亦更为强硬化，致使西学濒于危境。尽管情况如此严重，但在五州李圭景、惠岗崔汉绮、秋史金正喜等人的书房内却仍然存在着微弱的西学气氛。

在接受西学的过程中萌动起来的对内外开放意识被窒息在摇篮内，鉴于世界史的潮流，这不能不说是一件值得惋惜的事情。不顾强力镇压而培养出将近一万人的教徒，竟自坚守信仰，发展天主教会，这毕竟还是接受西学后所取得的唯一成就。总之，天主教对于前近代朝鲜社会无形中起到了浸润作用。

#### 四 “接变”的萌芽

自17世纪初起在异国土地北京同“清欧文明”的接触，此后不断引进的西洋文物和汉译西学书以及对其认真细致的研究，始于18世纪中叶“朝鲜西学”学问活动，是一种朝鲜传统社会知识分子对着西学的西洋冲击加以研究而后交叉进行接受和抵制的历史反应的具体化。这种“挑战”和“应战”的历史过程，究竟对儒教传统社会——朝鲜王朝后期社会产生了哪些“接变”的可能性呢？在哪些程度上为后世形成了推动变化及发展的历史基础呢？

简单说来就是近代思想萌芽的西学的觉醒正在提高。规定近代思想基调为对准于理性、自由及民族的价值体系时，领先于它的思想萌芽便是针对中世纪普遍、先验及闭锁的以个别、合理及开放为基础的启蒙。

在儒教朝鲜中世纪社会中，接近这种近代思想的启蒙（萌芽意识）正是通过西学的学问活动才实现的。开初，为好奇心所驱使而接近西学，后来进一步专心学问研究以开创“朝鲜西学”道路的星湖学派以及能够获得留京良机的北学论者，依靠在“朝鲜西学”方面所付出的努力，使朝鲜王朝后期儒教传统社会内部得以生长近代思想的萌芽意识（启蒙）。

其萌芽意识的征候出现在各方面。本文拟对这种征候从世界观变化的个别意识和有所了解实用科学技术的合理意识以及遵从天主教信仰实践的人间意识等问题加以分析，并当作规定“朝鲜西学”实学性的基础资料。

##### （一）向近代世界观接近：华夷论世界观的动摇

据片断资料所载，近代欧洲是通过中宗时期赴京朝鲜使者李硕所著《见闻别单》才传扬到朝鲜社会的。从此，西洋“佛朗机国”的存在才传开了。此后，通过李睟光所评论的汉译西学书中的世界地图《坤輿万国全图》，朝鲜知识分子逐渐认识到西洋并非一种白日梦幻，而是客观存在。另外，仁宗、孝宗时期的漂流洋人尽管在文化上没有对朝鲜社会做出特殊的贡献，但使朝鲜人真正感受到西洋世界的存在。

17世纪以前的朝鲜对西洋的认识，不过是地理上《山海经》之类的奇谈，或者是反映中华世界观的世界地图——《混一疆理历代国图》。这是朝鲜知识分子（儒学者）区别“华”、“夷”的所谓“尊华”、“卑夷”的华夷思想，是同“天圆地方说”紧密联系在一起。17世纪引进的各种汉文世界地图以及《职方外纪》或《坤輿图说》之类的汉文世界地理书推动了那种前近代中华中心世界观的变革。特别是《职方外纪》使传统社会得以初步认识



世界地理及西洋文化。

李瀛因为曾通读过《职方外纪》，所以能够阐明《职方外纪跋》。他不仅接受了《外纪》及《西洋舆地图》所述的世界人文地理知识以及有关自然现实的西洋自然地理知识，而且还接受了“地球说”，克服了所谓“天圆地方”的传统说法。他举出哥伦布及麦哲仑绕世界一周之例来真正理解到“地球说”，还引用地心论来说明人类居住在地球表面上却不掉落到空间的现象，这可谓是通解“地球引力说”的结果。由李瀛所认识的“地圆”，到洪大容发展为“地转”。洪大容已经懂得地圆地转，其著《暨山问答》（《湛轩集》内集·补遗，卷四）称：

且中国之于西洋，经度之差，至于一百八十。中国之人，以中国为正界，以西洋为例界；西洋之人，以西洋为正界，以中国为倒界。其实戴天覆地，随界皆然，无横无倒，均是正界。

由此可见，他否定了“正界”即中国这一固定的绝对的中华中心世界观，认为“正界”不过是相对概念，世界万方均是正界，揭示了可谓革命的世界观。不仅如此，连传统中国中心世界观的基础思想——华夷之分、内外之分等春秋大义本分论都为他所否定。他在《暨山问答》中运用虚子与实翁之间的对话形式作了如下论述。

虚子曰：孔子作春秋，内中国而外四夷之分。……

实翁曰：……自天视之，岂有内外之分哉？是以各亲其人，各尊其君，各守其国，各安其俗，华夷一也。……四夷侵疆中国，谓之寇；中国黩武四夷，谓之贼。相寇相贼，其义一也。……虽然，使孔子浮于海居，九夷用夏变夷，兴周道于域外，则内外之分，尊攘之义，自当有域外春秋。此孔子所以为圣人也。”

据此，不能不感到，他不仅接受单纯的西洋地理知识，而且从根本上就否定传统社会金科玉条——中华中心儒教世界观，而转回到“万邦均是”的近代世界观。通过西学而得到的科学天文地理新知识竟然提出了敢于否认“内外之分”、“华夷之分”等春秋大义的思想。中华中心世界观和以小中华自居的落后文化意识从此向科学的世界观飞跃起来。在此我们可以感到能寻找所谓脱离“汉”的个别意识、自主的国家意识、开放的文化生活等近代思想萌芽的意识转变。

## （二）倾向合理实用科学：对西欧科学技术的认识

仁祖时期的遣京陈奏使郑斗源进入北京之后，让译官李荣俊学会天文推算法，又让别牌将郑李吉掌握红夷炮操作技术，随即归国，这是儒教传统社会朝鲜王国要利用西欧科学技术文明的开端。引进西洋科学技术来运用到朝鲜社会的先例乃是孝宗王四年所采用的“时宪历”。在中国颁布西洋历法“时宪历”来代替从前大统历法及回回历法不到八年的1653年，朝鲜王国亦抛弃自古以来《七政算外篇》而采用“时宪历”，其敏捷的反应令人惊讶。这应当归功于孝宗时期的观象监提调金。李颐明是肃宗时期老论四大臣之一，他曾在赴京之前熟读过《治历缘起》、《天文略》、《同文算指》等汉译西欧天文书，前往北京逗留期间，他曾函请蘇霖(Saurez)及戴进贤(Koegler)

神父指教，还得到面谈机会而向他们尖锐地提出了立足于“西洋天文学十二重说”的天体结构运行以及历算法等问题。

李瀛对西学“器”方面的态度是非常认真的。他曾感到遗憾，因没有西洋望远镜而无法直接观测西欧天文书里的“十二重天”。李瀛从实利的博学精神出发，积极谋求克服现实矛盾的学问方法，而且还通读当时流传于世的三十多种汉译西学书，致力了解西欧科学技术。李瀛不愧为农业社会读书人，通过西学关于宇宙结构、天文体系、历算推步等方面的科学认识，领会其先进性，还曾谈论过基于学理的利用方法。他关于西洋历法的正确性竟敢称道：“圣人重生，必从之矣。”关于天文推步的优秀性则称道，“中国未曾有过”。他研究《几何原本》之后，对其中数学能克服学理者的“浮气”，能熟习“正气”，能增强学事者的“定法”，能造成“巧思”等主张表示赞同，称说“每试之果验”，因而可谓他合理地接受了数学教育中为形式所熏陶的教育价值。他又通读汉译水利书——《泰西水法》，认识到西洋水利技术优点，而且还提出了西洋水利设施采用方案。

李瀛的科学观察，不是只停留在自然界或产业方面，而是涉及到生理机能和医学。李瀛通过西学书《主制群徵》而能够科学地接受西洋医药知识，甚至还把这些知识运用到西洋画欣赏方法上。

如果用今天的眼光来评价李瀛对西洋科学技术的认识，其程度固然低下，但他冲破儒教传统科学技术权威而发挥尖锐的批判精神和坚定的证实精神来认识新的科学技术，就这一点而言，其意义却是重大的。在这一过程中，他的科学思考和合理见解就更加浓厚起来。

洪大容的西学热情很高，他曾徘徊在“天圆地方”儒教宇宙观的朝鲜学界提出过地动说，他作为水利方面的专家曾利用西洋数学发表了叫做《筹解需用》的算学书，他在自己的住宅内建造笼水阁，又设置浑天仪和自鸣钟，用来埋头研究天文、时制，他为寻找西学丛书《天学初函》而奋斗了十年之久。他的科学态度是非常认真的。他对西洋科学技术的优秀性和正确性赞叹不已，写道：

今泰西之法，本之以算数，参之以仪器，度万形，窥万象。凡天下远近、高深、巨细、轻重，举集目前，如指诸掌。则谓汉唐所未有者，非妄也。（《湛轩日记》，卷1，《刘鲍问答》）

35岁时，洪大容以使者身份前往北京与清国考据学者潘庭筠、严诚、陆飞等人一起谈论学问，曾三次拜访过天主堂，而且还同西洋圣徒关于西洋天文、历法、数学、音乐、宗教等方面用笔谈交换了意见。他对清欧文明予以特别关心，遂评论科学技术“非末技而乃精神之极致”，力主打破过去错误的传统科技观。他是具有为取用真实（科学）而不顾一切的坚强的合理精神。他对西洋科学的认识以及对技术的信赖恰恰形成了那种合理态度。

苟利于民而厚于国，虽其法之或出于夷狄，固将取而则之。（《燕告集》，卷12，《别集·热河日记·驺讯随笔》）

朴趾源如此强烈地呼喊“北学”，这种生气勃勃的合理精神也引人注目。他曾经进入北京而从学问上努力接触清儒，以增强实学意识，还交往天主堂

的西洋圣徒，深入了解西洋科学技术，从而进一步加强了“北学”意识。

北学派的另一个巨匠朴齐家认识到西洋科学的优秀性，应和西洋传教圣徒的主张，积极提倡谋求国家实利。中国钦天监所属西洋圣徒通晓“利用厚生之法”，因此朴齐家主张拜他们为师，学习天文、历学、农桑、医药、建筑、采矿、造船等科学技术。他一边提出上述方案一边还揭发道：

虽其为教，笃信堂狱，与佛无间，然厚生之具，则又佛之所无也。取其十而禁其一，计之得者也。但恐待之失宜，招之不来耳。（《贞蕤集·北学议》，附《丙午所怀》）

从当时社会风气或文化动向来看，这的确是惊人的技术引进论，是对西洋科学的主张。之所以能够产生这种主张，首先是因为北学派的实学意识十分明确，其次是因为合理地认识到西学的科学技术。

丁若镛被人誉为实学集大成者，1797年他向正祖呈上《自辟文》，陈述自己年轻时一度染上西学的情况。书中载，之所以接近西学是因为西学的“天文历象之说”、“农政水利之器”及“测量推验之法”对他有极大的吸引力，即他被西学的科学技术优秀性所迷住。丁若镛钻研先行儒学家的儒学思想，领会以天命为基础的天道政治思想精义，遂做出茶山经学成果。在腐败不堪的朝鲜王朝后期，他为着实现为民造福的王道政治，专心摸索国家机构的整顿方法，致力于官僚的道义刷新。为了“国富民裕”，他强烈主张以“利用厚生之法”来采用北学（接受汉译西洋科学及技术的清国先进文明）。这种文化意识，由于他自己一度染上天主教并且相当了解西洋科学技术而更加明确。

从丁若镛的技艺论中可以看出，他对科学技术的逻辑是十分合理而科学的。

天之于禽兽也，予之爪，予之角，予之硬蹄利齿，予之毒，使各得以获其所欲，而御其所患。于人也，则裸然柔脆，若不可以济其生者。岂天厚于所贱之而薄于所贵之哉？以其有知虑巧思，使之习为技艺以自给也。而智虑之所推运有限，巧思之所穿凿有渐，故虽圣人，不能当千万人之所共议，虽圣人，不能一朝而尽其美。故人弥聚则其技艺弥精，世弥降则其技艺弥工，此势之所不得不然者也。（《与犹堂全集》，第1集，诗文集，〈技艺论〉）

他认为人的特性在于以智慧和思考为基础的“技艺”之中，而传统儒家则把人与动物的区别放在以三纲五伦为基础的道德标准之上，因而两者的发端截然不同，别具一格。不仅如此，他还认为技艺依靠多数集体努力的视角性积蓄而发展，这无疑是认识到历史发展概念的一种开端。我们从丁若镛的这种进步而合理的技艺论中，不仅可以体会到他的科学态度和利用厚生的实用精神，而且还可以体会到他赖于科学工夫的思想基础。他被进步的“天文历象之说”、“农政水利之器”、“测量推验之法”所吸引而醉心于西学，主张设置能承担起实用科学的国家机构“利用监”，钻研西洋力学技术书籍《奇器图说》而拟订出《起重架图说》，同时在水原城建筑工程时，利用滑车及滑轮来减少了大批劳动力，节省了四万缗费用。

如上所述，西学研究者对西洋科学技术的科学认识和合理实用的开放态度以及立足于阴阳五行的理学性自然哲学（自然结构的基本原理）为深受西学影响的人士所重新检验，这是值得重视的事情。

《周易》阴阳及《书经》五行通过汉代今文经学家而变成儒教自然哲学基本理念。到了宋代，周敦颐和朱熹进一步加强性理学伦理，从而变成性理学的自然哲学，它被接受到朝鲜儒学而成为圣典。在西学中，不是以“理”和“气”来说明存在，而是分成“理”和“物”来加以说明，“物”具有自立性，而“理”则具有依赖性，从而否定“理”的实体性。西学提出了与儒家的五行说（即把水、火、金、木、土看做气的构成因素）全然不同的四行说，即认为“物”的构成因素是“气”和“火”、“水”、“土”四元。与此同时，西学不承认阴阳是一切现象的根源，只承认阴阳是内在于事物的构成因素。

因接近西学而接受西洋自然科学，接着—接触经验观察及合理逻辑就产生了怀疑儒家阴阳五行说而试图重新解释自然结构的倾向。洪大容反对用阴阳五行说解释天文现象，否定阴阳实体性，认为阴阳因阳光浓淡深浅而异，并非天地间另有阴阳二气。他还认为五行之数不过是术家们的不经之谈，分五星而配为五行也是儒家的胡言乱语。他肯定西学四行说，认为天为气，火土为陆地，因为木金产生于太阳及陆地之间，所以同火水土不能并立。

茶山的二哥丁若铨曾经在以五行为主题的策问考试中发表有关四行说的评论文，以第一名及格，但因此而遭到了传统儒家的攻击。茶山丁若铨自己也从来没有承认阴阳五行。他认为“阴阳”是按着阳光或亮或暗而定名的，“五行”只不过万物中的五种东西而已，五行本身不能产生万物。至于理气论，他认为“理”是附属品，有依赖性，没有独立性，从而否定了“理”的实体性。归根结底，丁若铨将西学四元论容纳到“易”的四正卦论的儒家成分上，用来规定新的自然哲学基础。

从以上几个事例中可以看出，在采用经验性的、证实性的西洋科学的过程中，由于演绎原理的运用而变成抽象理论的传统儒家自然哲学终于为经验主义自然哲学所更替，从而向近代自然哲学接近。

17世纪以后，传入锁国性传统社会——朝鲜社会的西洋科学技术，直到18世纪为一些先进西学徒所接受并消化，既引起了科学的关注，又提高了合理精神的觉醒。与此同时，开始向经验性自然科学接近，从这一点上看来，可以从合理意识中寻找近代思想萌芽意识，而这种合理意识就是从内部克服偏重于“性命义理”并沉浸于道德性、萨满性、巫术性科学知识的朝鲜科学精神。

### （三）追求新的人间像：对西教信仰的认识与实践

西学的“理”方面——西教即天主教。从朝鲜王朝后期开始信奉西教，这不仅意味着新的信仰实践，而且还意味着新的伦理性价值体系的接受。性理学的儒学把越出超“天”问题的内在“性”问题当作直接考究对象，对此可以说西学的一面——天主教是人间学的一个方面。由此看来，接受西教就等于其它方面接受基督人间论。如果从这种观点出发，信仰西教的实践便是人的新认识以及由此带来生活变革的新人间像的追求。

在来自明清的汉译西学书的内容中，“气”的方面（科学技术）是很生疏隔膜的，但是通过经验可以知道其利器的先进性和有用性。西洋科学知识不仅给儒教性传统科学带来了学问关心，而且为一些先进学者所接受，因而



具备了能够克服华夷世界观的条件，也开辟了从先验性儒教宇宙观转变为经验性近代宇宙观的道路。但是，具有先进学问精神的实学者也意识到，只有书学的“理”方面即伦理宗教就会产生不易接近的异质感。因为是通过彻底的注入式教育所取得的学识以及被严肃的常用礼俗几乎硬化为儒教伦理意识的性理学价值体系，所以抱有过分强烈的复辟意识的儒教知识分子就难于接受与此相反的异质价值体系。

李睟光以后，接近汉译西学书或到北京出入天主堂的学者当中，有些人士关于“西学‘理’方面=西洋的伦理宗教体系=天主教的人间观及信仰生活=天主教的理念世界”的知识情况留下了记载。起初都是简介或简评，后来就有意发表了辟异文献。其第一人为李睟光，直到李承薰才把天主信仰付诸实践，在这180年间所出现的那些记载大都是以传统性理学伦理观为基础的观察，但从李暹以后18世纪中叶起有一些西学徒开始对西教怀着亲近感和接受意识。对基督教人间观和伦理意识以及宗教生活予以关注，最终付诸实践的中心人物都有李檠和丁若训、丁若铨、丁若镛三兄弟以及李承薰、李宠亿和权哲身、权日身两兄弟。他们在接触汉译西学书的过程中，对西教予以特别关心，热心阅读西教书，遂由天真庵、走鱼寺讲学会举行集会通过共同讨论会而加强了西教信奉意识。此后，李承薰到北京办理入教正式手续而成为天主教徒，随即回国。李檠等人经他办理入教手续后，从1784年起定期举行宗教集会，遂为今日韩国天主教会奠定了基础。

丁若镛是南人少壮学者之一，早年就信奉西教，发生全国性迫害之后，他呈上《自辟文》，接着同教会断绝了关系。可是，今天我们通过他的庞大遗著可以抽绎其思想内所含有的西教意识。丁若镛与朱子不同，认为“阴阳”本来就没有形体，只有明暗，因而不能成为万物根源。与此同时，他还否认以“阴阳”出现的“太极”或“理”是万物化生的创造力。他举出《诗经》中“唯天生民，天生蒸民，有物有则”的词句，借以证明万物的位格的创造主确实存在，认为那就是“天”即“上帝”。认为“天”具有产生人间万事的能力，是主宰世上万事的超越者。在他看来，“天”并不是像朱子的“理”那样的先验性形而上学的存在，而是具备位格的伦理性、宗教性的存在。朱子曾经指出“人虽有气禀之差，但‘理’却相同。”丁若镛反对朱子的这种说法，认为人物天命各不相同，因本然之性互不相同而不能互相“移易”，人有别于物，有灵性、道性等道义之性。

丁若镛把天命分为政治性天命即“得位之命”和“死生祸福之命”，认为“赋性之命”作为伦理性天命，是在人孕胎时产生的天赋的灵命无形体，这就是人乐善、恶恶、好德、耻污的根源。他还认为人心性的天赋道心是“性之好德之命”即“赋性之天命”，行善远恶的道德性努力则是“性之好德之命”顺应“赋性之天命”的伦理行为。另外，他还认为“生死祸福之命”是为上天所制定的宿命性东西。他认为人终究必须按着禀赋（性）进行顺应天命的努力借以分辨善恶，其结果会出现的生死祸福则为天所决定。茶山对东洋性天命的这种认识具有足以同天主教思想相结合的可能性。人生来就有“形躯之嗜好”及“灵知之嗜”。说成前者是通过禽兽之性而产生的“人心”，后者则是通过道义之性而产生的“道心”，因而必须以道心节制人心并更加传播道心。认为这样的努力才是修身事天之路。“修身事天”是因内向性修己而通往性之好德之命的“天人际会”的努力，而祭天（周礼之禋祀上帝）则是因外向性祭礼而进行的“事天方法”。丁若镛的这种“事天”逻辑正是

通过劝善积功的实践及“未死”祭礼而可以向恭敬天主的天主教信仰过渡的思想基础。

茶山经学是为了摆脱宋儒理气说的学问，目的在于从孔孟经学思想的根本儒学中寻求真儒之“实”。这种茶山经学一方面转变为有神论天观意识，另一方面同他曾接触过的西教书中所获得的天主教理粘在一起，终于从补儒论的立场汇合到信仰实践。

丁若镛把宋儒的“天”意识放在孔孟修身治人的实践儒学以及古经的上天上帝观之上加以研究，从而把“天道”实践潮流——“性理学儒教及传统伦理宗教 传统人间像的追求 现世的义务性实践”转变为“天主学的西学

西教的伦理宗教价值 追求新的人间像 贯通现世与来世的义务性实践”。

李檠同李承薰、权日臣一起被称为创立韩国天主教会的三大础石，遗著有《圣教要旨》，是用韵诗体吟咏西教教理的所谓“天主歌词”。

实学集大成者丁若镛在其流放地康津茶山钻研学问时，每当碰到困难就想念起李檠，可见李檠是一位博学多才的学者。丁若镛常常敬佩李檠的经学基础稳如泰山。儒者李檠并不是一读西教书就不假思索地将天主教接受过来并贯彻到实践中去的。他也通过以自己的儒家经学思想为背景的西教书研究而正确地认识到西教，所以才接受了西教。我们从李檠那里可以寻找倾向于近代的实学批判精神。

丁若钟与丁若镛、李檠不同，当辛酉迫害之际，受西教的牵连，以身殉职，遗著有《主教要旨》，是一部可以抽绎早期天主教接受者的西教意识的宝贵资料。丁若钟批判传统天崇拜、自然神信仰、杂鬼奉祀等民俗信仰的理论，虽然非常通俗易懂，但其意识却尖锐而强烈。他在《主教要旨》中，适当地运用身边生活及信仰意识来宣传了他的西教接受精神。丁若钟作为韩国天主教会创立成员及教徒领导人，为不懂汉文的儿童和妇女而拟订韩文教理讲学书，利用通俗易懂的文字和常备资料以及传统的思考方式，以便易于理解天主，遂有条有理地写出了《主教要旨》。我们可以从丁若钟那里找到合理地追求真实生活的新时代人间像的身影。

综上所述，受星湖学派潮流影响的若干西教实践领导人将天主教接受意识仍然放在传统儒教思想为基础的补儒论立场之上。他们在克服朱子儒家思想方面，原封不动地利用了古儒上帝思想。他们离开程朱理神当为论（原作者用词——译者）而坚信上主上帝是位格的神，接受了天主教的新的信仰体系。

还有值得重视的一点是他们为根除现实弊病而接受了西教。他们认为不仅要通过制度改革、产业振兴、官纪净化等民本政治的方法来改变弊端丛生的现状，而且还要通过新的人间伦理来改造自己的精神结构和实行人间变革，以及去寻找自己永生幸福的方法来解决矛盾。

在朝鲜王朝后期社会的天主教信仰实践，从狭义上讲，单指新宗教伦理体系的接受，从广义上讲，兼指新价值体系的接受。它虽然在神在秩序内以新的人生观和人生的哲学实践为目的，带有宗教限制，但还是接受了能够克服传统的身份制、职业观、社会规制等的原理。在儒教封建社会里，身份上的尊卑贵贱或职业上的歧视，依据所谓理气的清浊、厚薄、上下等性理原理都被合理化，立足于尊严与平等、爱情与和平等原理的基督教教诲虽然既具有宗教上的意义又把神的秩序当作前提，但确实提出了出乎意外的人间观和

社会观。韩国天主教会从创立初期开始就进行了反对班常身份、男女性别、老幼年龄、庶孽出生等方面歧视的教会活动。虽说这种教会活动不过是囿于与理性主义、人文主义近代精神相差很大的宗教范围之内的，但它毕竟是想要克服传统社会封建伦理及身份矛盾的新的人间像的追求，同时也是新的社会原理的接受。这种“生”的实践是在他们所处的时代环境中要寻找真实人生的人间性努力，也是合乎近代思想的向往人间意识及社会意识的历史展示。

如上所述，接变的萌芽并没有直接产生了朝鲜社会的变化，可它是向往未来的思想萌芽，因而受人重视。从精神上可以重新实现接变的历史基础虽然微弱不堪，但在整个朝鲜社会中正徐徐酝酿着。

## 五 结 语

一个民族的思想文化不是一成不变的，而是变化发展的。这种发展不仅通过以传统思想、传统文化为基础的内在的动力来推动，而且还促进民族的智慧。不但如此，它还通过同异质思想、异质文化发生互相作用而展开再创造活动。如果一个民族只顾本民族的固有文化，在思想文化上就会陷入硬化现象。对这种硬化现象如果无能为力，其民族不仅会丧失崭新的活力，而且在历史发展的旋涡中只能导致没落。要克服硬化现象而推动持续发展就必须有效地利用内外动力，同时不断地对外来文化加以吸收和运用。

17世纪以后，传入传统文化世界——朝鲜王朝后期社会的汉译西学书及西洋科学技术便是施加于朝鲜王国的一种“文化冲击”，是一种“变化的变数”。根据自己的文化意识将中国“西学”介绍到朝鲜社会并加以评论的人都是实学先驱，而且在学问上加以研究的人也是星湖学派或北学论系统的实学者。他们对西学进行研究后，或者作为辟卫论者将排斥西学的逻辑加以系统化，从而先导后世的斥“西教”攘“洋夷”理论，或者埋头于西教实践及西学研究之中。

通过西学学问活动逐渐向近代世界观接近，开始接触合理的实用科学思想而力主接受科学技术，按着西教信仰实践，开始追求立足于尊严与平等原理的新的人间像。西学是通过西洋传教圣徒业已挑选的宗教资料来进行的学问活动，而朝鲜“西学者”的学问精神则是以实学精神为基础的。西学就是批判态度、合理思考、实用挑选等实学性学问阐述。

朝鲜“西学”的学问活动不仅是韩国智性世界对异质文化体系的追求，同时也是实践的学问活动。它决不是异邦人的学问，也不是排挤本民族的学问活动。而且，它既不是无条件的西学附属品，又不是毫不批判的实践行为。

尽管如此，辟卫论迫害势力就依靠“正”与“邪”的刻板理论把“理”与“器”混为一谈，致使朝鲜西学遭到强行镇压，甚至疯狂铲除萌发中的朝鲜西学。北学也未能避免暗中镇压，因为北学认识到西学中“器”方面的有用性，所以其进步活动遭到了挫折。与此同时，因为他们把西洋伦理及宗教看做危险要素，所以连当时朝鲜社会迫切需要的西洋科学技术文明都置之度外，致使在西学研究中早已提到议事日程上的近代化萌芽被他们践踏了。

文化上的“外邪”即抵制异质文明和政治上的“锁国”即对外封锁，有必要分别处理，但对此却加以一体化，死抱住辟卫国策不放，以致造成了朝鲜“西学”的桎梏。

虽然如此，为西学者或北学者所觉醒起来的对外开放态度和引进先进技术文明的态度却反映了走向近代化的历史发展趋向。因此，这种近代化萌芽不顾强行镇压和暗中压迫依然在李圭景“名物度数之学”或崔汉绮“运化气之经验哲学”中露出微光而且通过他们的学问而得到持续发展，最终成为开化思想的基础。

被称为欧亚大陆东部隐仙王国的朝鲜王国同西洋文化的接触，并不是 19 世纪后期开港以后的事情。如上所述，曾经通过中国而进行接触，一些知识分子为好奇心所驱使而接近，一些技术官僚出自职业上的需要也接近过。还曾有过 18 世纪后期从实学精神上对此进行研究的朝鲜西学的学问活动。通过这样的过程而提高了可能向近代“接变”的思想觉悟，也接受了基督教的信仰实践。

从接触到反应——研究、抵制、接受的演变——然后再向近代化，这样，“接变”的可能性就成长起来了。

朝鲜“西学”毕竟是传统社会一些先进知识分子的学问，仅仅是一种实践而已。那些西学者并不据有能够改变韩民族历史潮流的有影响力的地位，当时的天主教信仰运动也没有打下群众基础。由于这种脆弱性，有可能使朝鲜向近代过渡的西学，在开花之前，只得遭到不会分辨“理”与“器”的性理学一边倒当权势力的残酷镇压。

由于对这种异质文化、异质价值体系的接触和反应未能采取明智的措施，在近代史潮流中只好落于人后，这一事实让我们只好感到肃然的历史教训，同时让我们回味着把历史引入歧途的那些当权势力的存在。

无论任何时代，都必须积极地接触异质文化体系，而对此主动地加以研究和有选择地加以接受的“接变”的历史性活动则是需要发展的。应该明白，与世隔绝的民族主义封锁态度是回避历史发展的，只能导致停滞与挫折。在奔向地球社会的 21 世纪行将到来的今天，我们应当重新体会为了民族历史发展的本民族自生的契机。

〔崔凤春 译〕

## 安世高与武威安姓 ——评《质子安世高及其后裔》

荣新江

在中国早期佛教译经史上，安世高无疑扮演着最重要的角色。从隋末唐初到安史之乱，安兴贵、安修仁、安元寿、安忠敬、安禄山、安重璋（李抱玉）这些安姓人物，都在政治史上写下了重要的篇章。人们一般都认为，东汉末自安息来华译经的安世高是个僧人，他与安兴贵一家没有血缘上的联系，与安禄山更是风马牛不相及。最近，意大利学者富安敦（Antonino Forte）教授刊出《质子安世高及其后裔：一个伊朗家族在中国》一书，力图证明安世高不是一个僧人，而是安息的质子，他的直系后裔即北魏的安同，唐朝的安兴贵、安修仁一家，甚至安禄山也曾是这个家族的一员。作者在收集、译释史料上下了功夫，对武威安姓成员在唐朝政治生活中的重要作用有详细的论说，对安禄山的出身提出了自己的看法。所以，不论是从中西交通史还是从唐史研究的角度来讲，这部新著都值得重视。然而，对于其基本观点，我读后实在感到难以苟同。现简要介绍一下该书的内容，并引出有关的史料，然后阐述我对这一问题的看法。

作者在序言中提出要讨论的三个基本问题是：（1）关于安世高的比定问题，即佛教史上的安世高和非佛教史上的质子安世高是否一个人的问题；（2）宣称安世高为其祖先的家族（即凉州武威安氏）在中国社会和历史上所扮演的角色；（3）叛贼安禄山与这个家族的联系。

在前言中，作者介绍了这项研究所利用的文献和碑志材料的基本内容，并评述了前人相关的研究成果，特别批评了日本学者桑原隲藏氏把所有唐代安姓人物都看作是来自布哈拉的粟特人的观点，认为这种观点影响了人们对安世高后裔的认识。作者承认属于昭武九姓的安姓粟特人在唐代的大量存在，但他特别强调指出武威的安氏与粟特人有别。对于这一家族成员在北朝世代任萨宝的记载，作者根据藤田丰八氏的考证结果，以为“萨宝”一词来自梵文 *s rthav ha*，意为“队商首领”，表明此职与宗教事务无关而主要负责商业事务。

在第一章《文献证据》中，富安敦教授首先引《魏书》卷二十九和《北史》卷二十《安同传》的记载：

安同，辽东胡人也。其先祖曰世高，汉时以安息王侍子入洛。历魏至晋，避乱辽东，遂家焉。

虽然他注意到安同之父安屈的生存年代大约在 320 年左右，与安世高的活动年代（约 148—172 年）相差百年以上，但他完全相信《魏书》和《北史》的记载，把安同认作安世高的后人。

接着他又引用了《元和姓纂》辑本的“安姓”条：

安。

风俗通，汉有安成。庐山记，安高，安息王子，入侍。姑臧凉州。出自安[息]国，汉代遣子朝，因居凉土。后魏安难陀至孙盘婆罗，代居



凉州，为萨宝。生兴贵……。

生恒安、生成。成生忠敬……。忠敬生抱玉，赐姓李氏……。修仁……。

这里的标点、补字一从富氏，他在“安国”二字间补一“息”字，似有些武断。但他据《水经注》引《庐山记》“下有神庙，以宫亭为号，其神安侯也。”指出入侍之王子安世高即佛教史上之安侯世高，却是可以认同的。

作者又引用了《新唐书》卷七十五下《宰相世系表》的记载：

武威李氏，本安氏，出自姬姓。黄帝生昌意，昌意次子安，居于西方，自号安息国。后汉末，遣子世高入朝，因居洛阳。晋魏间，家于安定，后徙辽左以避乱。又徙武威。后魏有难陀。孙盘婆罗，周、隋间，居凉州武威为萨宝。生兴贵、修仁。至抱玉赐姓李。

由此，作者更加坚信武威安氏是安世高的后裔的看法。此外，他还引用了邓名世《古今姓氏书辨证》、郑樵《通志·氏族略》、胡三省《通鉴注》引《姓谱》、王应麟《姓氏急就篇》以及《唐韵》、《广韵》中关于安姓的条目，各书内容并未超出《姓纂》和《新表》。

第二章《铭文材料》主要是利用三方唐朝墓志或碑，来说明他们在唐史上的事迹以及碑志中所记的安姓来历。第一方《大唐故右威卫将军上柱国安府君墓志铭并序》，即安元寿（607—683）的墓志。他得以陪葬昭陵，表明他在唐初政治生活中的重要性。作者列出志文所记安元寿曾祖以下的名字：安弼 罗 兴贵 元寿，认为“罗”是“盘婆罗”或“[盘]婆罗”的缩写，至于“弼”则未加任何解说。第二方《河西节度副大使安公碑铭并序》，即安忠敬（661—726）墓碑，出自开元宰相张说的手笔。作者还注意到，安忠敬还出现在景云二年（711）所立《凉州大云寺碑》中。《安忠敬碑》称：

公讳忠敬，字某，武威人也。轩辕帝孙，降居弱水。安息王子，以国为姓。世高之违汉季，自河南而适辽东；高阳之受魏封，由阴山而宅凉土。高阳王同生尚书左仆射河间公原真。河间生建节将军西平公纘从正。西平生龙骧将军黄门侍郎广宗侯薛微。累叶动华，载于魏史。高祖何藏器，广宗之子也。曾祖罗方大……。祖兴贵……。考文生。

这里把从安同以来的世系连续不断地写了下来，即：安同 原 真 纘从正 薛 微 何藏器 罗方大 兴贵 文生 忠敬。富安敦教授认为，安文生即《新表》的“安文成”、《姓纂》的“安生成”，其正确的写法应是“安文成”，改作“文生”，大概是避唐高祖子建成的讳。至于罗方大以上各位三个字的名字，他认为头一个字是名，第二、三个字是字。这样“原真”即安原，字真。至于“薛微”与“难陀”、“盘婆罗”与“罗方大”之勘同，他认为“薛”是其汉语名，“难陀”是其胡语名；而“罗”则可能是“盘婆罗”或“[盘]婆罗”的简称。这似乎不能圆满地解决问题。而且，他还回避了“何藏器”在“《安元寿墓志》中为什么叫“弼”的问题。第三方《大唐故公士安君墓志铭并序》，即安令节（645—704）墓志。关于安令节的来历，志文称：“先武威姑臧人。出自安息国王子，入侍于汉，因而家

焉。历后魏、周、隋，仕于京洛，故今为幽州宜禄人也。”其祖名贍，父名生，有三子：如岳、国臣、武臣。根据“出自安息国王子，入侍于汉”的记载，作者也把安令节列入安世高的后人行列。

此外，作者还对这些分别生活或死于洛阳、辽东、凉州、长安、宜禄等地的安姓人之迁徙与联系，做了一番考释论说，力图把他们之间记载的空白连缀起来。

第三章题《论关于安世高的早期佛教史料》。首先，富安敦教授据道宣《续高僧传》卷十一，指出三论宗的创立者吉藏（549—623），是出自安息的安姓人。又据日僧安澄《中论疏记》卷一，指出吉藏“是安息国太子世高苗裔”。接着，作者考察了《阴持入经注序》和《安般守意经注序》中有关安世高的最早记载，如前者的“捐王位之荣，安贫乐道”，后者的“有菩萨者，安清字世高，安息王嫡后之子，让国与叔。驰避本土，翔而后进，遂处京师”等等，认为人们普遍承认的两个观点，即（1）安世高属于小乘教派，（2）他是个僧人，都是值得怀疑的。

关于第一点，作者指出安世高的一个称号“菩萨”，实指大乘教派的高僧。其弟子严佛调与安玄所译之《法镜经》（Ugra-datta-pariprcch）实为一部大乘经典。所以，安世高实为大乘教徒，其所译小乘经典是为了作为宣扬大乘佛教的基础。关于第二点，作者认为“舍家”并不全指出家为僧，而且他也可能在出家之前，已经有了孩子。作者还解释了《法句经序》中“安侯世高”的确切含义，以及与安世高同时代的另一安姓人物安玄，又叫作“安侯骑都尉”。最后，作者分析了佛教史料与世俗史料对安世高记载不同的缘故，并将佛教史上的安世高与质子安世高比定为一。至于六世纪初以来佛教史料所讲的灵帝末，关中与洛阳动乱，安世高逃向江南，经庐山到会稽的传说，作者认为没有历史根据，而相信六世纪中叶以来世俗史料所说的安世高逃向北方，即《安令节墓志》所说的姑臧附近的乌城。

本书有两个附录。附录一讨论开元十年（722）唐朝遣返质子的诏令及其背景。附录二是安禄山的安姓来源问题。因为与安禄山同从漠北逃到唐朝的安孝节及其任唐朝官的弟弟安贞节的名字与安令节的名字均有一“节”字，富安敦教授认为虽然不能将其比定为兄弟并认为孝节、贞节的父亲安道买即安令节之父安生（“道买”为字，“生”为名），但安道买一族一定与安世高后裔安令节一族有亲属关系，因为被安贞节收养的安禄山，在安史之乱后，被出身凉州安氏的安重璋视为“同姓”或“同宗”，而请求唐朝准其改姓李，名抱玉。这清楚地说明了安禄山不论原来是否姓安，但他所在的安家与武威安氏有亲戚关系。

以上是富安敦教授关于安世高及其后裔的主要观点。他对于所引用的材料，做了详尽的论说，但他没有留意同一本书中所记载的其他例证，或者说他没有深入考查南北朝隋唐以来的姓氏郡望问题的全貌，因而过分地相信史料中对安姓诸氏早期的记载。关于安世高本人是否安息王子及其出自木鹿（小安息）的可能性问题，李铁匠《安世高身世辨析》有评述，见《江西大学学报》1989年第1期；而安世高译经的种类和他所传的佛法，毓之《安世高所译经的研究》、王邦维《安息僧与早期中国佛教》均有讨论，分载《现代佛学》1959年第二期和《伊朗学在中国论文集》，北京大学出版社，1993年，读者可以参考。这里着重讨论安世高与魏晋以后安姓的关系问题。

从北朝到隋唐，冒称名人后裔是司空见惯的事情，史书碑志中的例子不

胜枚举，特别是人们都把自己一姓的来历追溯到黄帝。受汉文化影响的辽东安氏和武威安氏，也不例外。关于安同，唐长孺《魏晋杂胡考》已辨其不应是安世高之后，见其所著《魏晋南北朝史论丛》（三联书店，1978年）426页。唯所据安世高无后系和未到辽东两点，富安敦教授都有论说，因此还需讨论。《魏书》和《北史》记安同之先祖为安世高，但安世高不论是僧是俗，他与安同之父安屈之间，年代相差百年以上，而且一在洛阳（后到南方），一在辽东，没有任何史料可以填补其间的空白，使我们很难相信安同是安世高的直系后裔。但安世高是此前在华安姓人物中最著名者，而且有安息国王子的身分，即王族之血统，这是最让人羡慕的一点。安同一族大概因此声称是安世高的后人，并写入史书。从安屈与商人公孙眷为友人等情形看，安屈一家更像是来自以经商闻名的粟特地区，而不是质子安世高。

凡是一种传说，都会随时间的延长而不断添加的。《安同传》的简单记载到了张说的《安忠敬碑》时，已经相当复杂。安姓不仅仅是安世高的后裔，而且还远自轩辕帝孙，从安同到罗方大，不仅名字齐全，而且非公即侯。对于轩辕之后，人们可以立刻指出其伪。其实碑文所记安原真以下的官职，都无法在其他史料中落实，不能不让我们对其所说的世系也表示怀疑。我们知道，不论埋在墓中的墓志，还是立在坟上的墓碑，都是墓主的后人拿着家牒一类的材料，请一些文人来撰写的。这种出自其家族本身所讲的光荣历史，往往是难以相信的，特别是在得不到同时代材料证明的时候。《安忠敬碑》所记的世系明显地受到后人的修饰，因为它所记的人名比四十多年前写成的《安元寿志》还详尽，而且从安兴贵以上，两者的名字不同，特别是安弼与何藏器，是无法对应的。如果这一点没有合理的解说，我们就很难相信《安忠敬碑》的记载了。

《元和姓纂》显然有家传、家牒之外的史源，其中之一应是唐朝官修的姓氏录一类材料。而且，《姓纂》编写规范，虽非完本，其形式有值得分析的地方。在“安”姓条目下，《姓纂》列汉有安成及安[世]高，文字或有佚失。值得注意的是，以下“姑臧凉州”是分节标志，表明此下专讲姑臧凉州安姓，也就是说，《姓纂》并没有直接说凉州安姓是安世高的后人。此后，《姓纂》明说“出自安国”，在唐人笔下，安国明确指昭武九姓的安国。富安敦教授在“安”后补一“息”字，是因为其上有安世高，并有《新唐书》与《安忠敬碑》作证。上面已经指出安世高与后文姑臧凉州安姓未必是一回事，而《新表》及《安忠敬碑》不足据以改《姓纂》原文。《姓纂》下文“汉代遣子朝，因居凉土”，也容易让人把武威安姓与安世高联系起来，实则东汉时，西域质子往往住在敦煌，即在凉土范围之内。如果这句玄虚的话可以落实，也未必指安世高。《姓纂》告诉我们凉州安姓的确切祖先，是后魏的安难陀。此后，从其孙盘婆罗始，代代清楚。

《新唐书·宰相世系表》的史源，主要应是《魏书》和《姓纂》，但它把《姓纂》所记“武威安姓”的位置提前到“安姓”之始，于是从黄帝孙子安，经安世高、安同（虽未直接提名），到难陀、婆罗、兴贵、修仁，成为一线单传，而用迁徙之说弥合中间的空缺。其实，正如富安敦教授已经注意到的，汉之安成以及山东新发现的石刻所记诸安姓人士，不属于凉州安姓一系。所以，《姓纂》把安成、安世高排除在凉州安姓之外是有其理据的。《新表》将二者混为一谈，是没有明白《姓纂》的体例，因此也是不足为据的。

以上从史源学的角度，对有关的史料做了分析。可以说，安世高之为辽东安同或凉州安氏先祖的说法，只是一种传说，而不能认作信史。《安忠敬碑》所记安同与凉州安姓的关系也是值得怀疑的。

《姓纂》记凉州安姓的第一位留下名字的祖先，是北魏的安难陀，并说“后魏安难陀至孙盘婆罗，代居凉州，为萨宝。”这里有两点值得注意，一是名字，二是萨宝。

从安难陀的名字来看，说他是凉州安姓的第一位祖先是比较合适的。因为如果安难陀是安同、安原的后人的话，从安同一家汉化的程度，可推定到难陀时，不应再取胡语的名字，到盘婆罗时，已经数代，更不应再取胡名。富安敦教授认为难陀汉名为薛，字微，若果真如此，为何还取胡名。依我看，武威安氏从难陀任萨宝开始，才著称于世，表明他们开始从胡族社会进入到汉族社会。如果我们把难陀看作是安世高的后裔，这是无法理解的。但是，如果我们把难陀看作是凉州粟特人的领袖人物，一切问题就迎刃而解。

凉州之粟特商胡由来已久，但确切地记载凉州有粟特人的聚落，是写于西晋永嘉五年（311）或其后几年间的粟特文古信札，这些发现于敦煌的粟特文书信，是从凉州寄往家乡的，其所记经商之规模，表明凉州粟特人聚落已经相当之大。\_\_粟特人在开始定居中国时，一般都生活在自己的聚落里，仍用胡名，而没有汉姓，凉州粟特人开始时应当也是一样。北魏时，粟特聚落首领萨宝开始被纳入中国职官体系，出任萨宝的人也开始见于汉文史料的记载，如《唐安万通墓志》记其祖但任“大魏……摩诃萨宝”。\_\_又《唐史诃耽墓志》：“曾祖民，魏摩诃大萨宝。”\_\_安但、安民、安难陀之同时以萨宝身份出现在中国历史上，绝不是偶然的现象，它是粟特人聚落开始大量与汉人社会接触的开始。安难陀之所以是武威安姓第一位见诸史籍的人物，原因就在于此。事实上，从粟特地区的布哈拉迁到武威定居的这个家族的历史，应早于难陀的时代。如果从粟特人东来凉土，以及其他粟特人的例证来看，把武威安氏看作是史籍原本所记的安国人，是没有任何问题的。

从难陀至孙盘婆罗，安氏世代为凉州萨宝的记载，是武威安氏出于粟特人的另一重要标志。富安敦教授没有考虑有关萨宝词源的多种可能，也没有认真检索关于此词的最新研究成果，而是接受了藤田丰八氏早年的说法，指萨宝为梵文 *S rthav ha* 的对译，并且认为与宗教无关。其实，遍检北魏至唐朝出任萨宝一职者的姓名，几乎无一例外是昭武九姓人。\_\_这就是我对吉田丰氏最近指粟特文古信札中的 *s' rtp' w* 为“萨宝”原语一说表示赞同的原因。\_\_姜伯勤先生通过对有关萨宝的种种记载的深入研究，认为其深层含义为“伊兰系胡户聚居点上的一种政教兼理的蕃客大首领。”\_\_对照粟特文古信札中出现的 *rnpt-*“祆祝”一名，姜说不误。\_\_由此我们可以认为，安难陀到安盘婆罗，安氏一家实为凉州粟特人聚落中的政教首领，由于这个聚落规模较大，才使得安兴贵可以联合胡人，推翻李轨割据政权。

由以上论证，我们坚信凉州之安姓是出自布哈拉的粟特人后裔，而非安世高的后人。

至于安禄山的族属，或者说他所冒安姓的安道买一家的族属，其实也是很清楚的。蒲立本（E.G.Pulleyblank）教授已详细论证了他们是出自六胡州的九姓胡，\_\_六胡州粟特人聚落的存在因洛阳出土《安菩墓志》而更为确定。\_\_富安敦教授只据《旧唐书》说安重璋以为安禄山为“同姓”而改姓一点，认为两个安姓原为亲戚，似乎根据不足。汉人常说“同姓”不同宗，即同一

姓的人不见得同一个祖宗，《旧传》作“同姓”是有意义的，《新传》不明其意，改作“同宗”，实为不当。富氏并未深究其中内含，径指“同姓”为同宗，是更说不通的。安重璋之请求改姓，是当时人们憎恨安禄山的共同心理表现，平定安史之乱后，唐朝曾诏改长安所有带有“安”字的宫省门名，  就是这种心理的反映，这对安姓来讲必有影响，其改姓一事并不表现为他们是安禄山的亲属，如果真的是的话，他们的命运将会和安禄山的真正亲属安思顺兄弟一样，在安禄山一起兵时就被赐死。  从安禄山的来历、姓名、习惯、技能、宗教信仰等诸方面综合来看，其为地道的粟特人是无疑的，  他与武威安氏没有关联，更与安世高风马牛不相及。

武威安氏是入华粟特人中最有代表性的一姓，澄清对其来源的误解，有助于我们对粟特人的深入研究。不过以上所论，只是笔者的看法，不妥之处，望富安敦教授及其他方家指正。

附记：关于安世高的研究情况，承蒙徐文堪先生指教，谨此致谢。

1996年8月3日完稿于 Berlin-Dahlem.



# 哥德堡号沉船与 18 世纪中西关系史研究

## ——读《对华贸易的黄金时代》

龚缨晏

### 一 一艘沉船

在浙江杭州的中国茶叶博物馆里陈列着一包由瑞典驻华使馆特地赠送的茶叶，它是从一艘 250 多年前失事的沉船上打捞起来的，这艘沉船名叫“哥德堡号”（Gotheborg）。

哥德堡号是以瑞典名城哥德堡而命名的，它是瑞典东印度公司最大的船只之一，排水量约为 833 吨<sup>①</sup>。1743 年 3 月 14 日，它从瑞典启锚开始了它的第三次广州之行（前两次分别为 1739 年 1 月—1740 年 6 月、1741 年 2 月—1742 年 7 月）。哥德堡号的这次航行似乎出师不利，没走几天，就在挪威附近遭到了风暴。几经周折后，它于 4 月 17 日到达西班牙的加的斯（Cadiz）。按照惯例，它将所载货物在加的斯售出，然后装载着现银前往广州购货。1744 年 1 月，哥德堡号终于抵达现在印度尼西亚的爪哇，为了等待季风，它在这里一直呆了 5 个月。1744 年 9 月，它到达了目的地广州。1745 年 1 月 11 日左右，哥德堡号从广州启程回国，船上装有大约 700 吨货物，这些货物包括茶叶（约 370 吨）、瓷器（约 100 吨，共 50 - 70 万件）、丝绸、藤器、珍珠母等。这批货物如果运到哥德堡市场上拍买的话，价值西班牙银元约 200 到 250 万元。同年 6 月，它在大西洋的阿森松岛（Ascension）加水并补充给养。同年 9 月 6 日，它驶进了英国的多佛港，稍事休整后，匆匆回国。1745 年 9 月 12 日，哥德堡号在离故乡哥德堡不到 1 公里的地方撞上了一块很著名的水下暗礁，礁石击穿船首，船只沉没。

哥德堡号沉没后，船员全部获救，同时人们努力打捞船上的货物。1745 年 11 月 28 日，人们将打捞起来的 30 吨茶叶和 80 匹丝绸以及大量的瓷器在市场上拍卖。在 1746 年到 1747 年的两年里，人们从沉船中打捞起 1180 匹丝绸、一部分瓷器以及船上所载 8% 的茶叶。但是，还有约三分之二的货物依然留在沉船里。

从 19 世纪起，不断地有人对哥德堡号沉船进行打捞，其中较为主要的有：19 世纪 60 年代克耶尔勃（J.Kjellberg）打捞起一些瓷器；19 世纪 70 年代伦巴（Lampa）等人又在这里进行了打捞；1906 年—1907 年，小开勒（J.Keiller the Younger）从水下沉船里获得 4300 多件瓷器。从此以后，人们认为哥德堡号里已经没有什么有价值的东西了，所以也就无人再去进行打捞，这条沉船渐渐地被人们淡忘了。

1984 年底，哥德堡水下考古学会决定运用现代考古技术对哥德堡号进行全面的考古发掘。1985 年，他们选用声纳等仪器对水下沉船作了初步的调查。1986 年，东印度公司哥德堡号基金会成立，为发掘筹措资金。同年，瑞典国家文物委员会批准了进行发掘的报告。十来家公司为发掘提供了资金和设备，瑞典海军也为考古研究提供了场地。有一百多名业余潜水员义务参加发掘工作，据说这些义务参加发掘的人“年龄由 15 岁至 75 岁，有瑞典人，也有欧美、日本和一位美籍华人”<sup>②</sup>。

发掘哥德堡号是瑞典最大的水下考古项目之一，从 1986 年起，每年夏天

都在进行。到 1997 年，所发掘出的瓷器碎片共约 9 吨，此外还有 400 件左右完整的瓷器。根据研究，这些瓷器的纹饰共可分为 15 种。1991 年，B·威斯费尔（BeritWastfelt）等人编辑出版了《东印度公司哥德堡号所出瓷器》（Porcelain from the East Indiaman Gotheborg）一书，较为详细地记述了 1990 年之前从这条船上发现的瓷器。

精致洁白的瓷器是古代中国的一个伟大发明，它是中华民族智慧的结晶。瓷器一传入欧洲，就深受人们的喜爱，因此，它成了 17、18 世纪东西方贸易的一种主要商品<sup>[1]</sup>，“陶瓷之路”一直是中外学者所关心的一个重要课题。哥德堡号沉船中发现的瓷器为研究 18 世纪中国与欧洲的贸易以及中西关系提供了重要的实物材料，有报道说：“这些瓷器不仅有些过去在欧洲从未发现过，就是在中国也被视为珍品”<sup>[2]</sup>。例如在上海展出的“一件斗鸡瓷器，中间是雅加达的斗鸡图案，四周是中国传统的花纹，盘子的形制却是欧洲式的，一盘综合了三种文化，很是特别”<sup>[3]</sup>。这些瓷器的发现，对于研究中国的陶瓷史也具有很重要的意义，比如，“按瓷器专家的研究，那个时期景德镇只有 10 至 15 个设计花样，可是沉船的重现推翻了这一论断，仅以蓝白花色设计的样式，就有 20 类 115 种以上，它标志着将修改 18 世纪的瓷史”<sup>[4]</sup>。

从哥德堡号沉船中人们还打捞出 300 多吨的茶叶，这些茶叶可以分为三种不同的类型<sup>[5]</sup>。由于这些茶叶在制造加工过程中经过紧压处理和密封包装，再加上当地海水含盐量较低，茶叶沉到海中后又由于海底泥沙的覆盖而没有受到氧化，所以在这些 200 多年前的茶叶中，有一部分依然还可以饮用。一些茶叶在新加坡展出时，新闻及艺术部兼教育部政务部长柯新治博士和瑞典文化部长比吉特·弗雷耶布夫人“受邀品尝了‘陈茶’，两人喝过后均表示还有淡淡甘香，但带一丝儿咸味。两人也嗅了沉埋已久的茶叶，柯博士说味道与一般的茶叶相同，弗雷耶布夫人则表示在仔细嗅过后，可嗅出一丝的姜味”<sup>[6]</sup>。

## 二 一部文集

哥德堡号的发掘引起了瑞典上下的重视，每年都有大量的志愿者来到这里参加发掘，社会公众通过参与而培养了对水下考古与历史研究的兴趣。人们还将水下出土的瓷器小狗做成复制品，送给那些资助发掘的人，而第一个得到这种复制品的人就是瑞典国王。

哥德堡号的发现也引起了世界其他地区的注意。1991 年 3 月至 6 月，哥德堡号的部分出土文物在香港茶具文物馆展出，约有 10 万人参观了展览。1992 年 4 月至 7 月，部分文物在新加坡的国家博物院展出。1992 年 9 月，上海市人民政府外事办公室、上海博物馆、瑞典东印度公司“哥德堡号”基金会、哥德堡海洋博物馆、哥德堡历史博物馆在上海博物馆联合举办了题为《沉船重现—瑞典东印度公司船只“哥德堡号”》的展览，瑞典司法大臣及哥德堡市市长也前来参加了开幕式<sup>[7]</sup>。

哥德堡号的发掘，促进了学术界对瑞典东印度公司及 18 世纪中外关系进行更为深入的研究，1992 年香港出版的一部题为《对华贸易的黄金时代》的论文集，就集中地反映了这一研究的主要成果。

《对华贸易的黄金时代》是一部英文著作，副标题是：“18 世纪东印度公司对华贸易及瑞典东印度公司船只哥德堡号论文集”，此论文集的文章和

作者分别为：

曾任瑞典驻华使馆公使、当时任瑞典驻香港总领事馆领事的约翰逊（Bengt Johansson）撰写了全书的前言。在这篇前言中，他对书中的每篇文章都作了简要的介绍。约翰逊不仅是位外交官，他在经济史领域中也很有研究。本文集还收录了他的一篇题为《科林·凯贝尔的日记》的文章。科林·凯贝尔（Colin Campbell）是个苏格兰人，曾在印度为英国东印度公司干过几年，后因卷入“南海骗局”丑闻而离开。18世纪20年代，他作为新建立的奥地利东印度公司的大班而参加了几次到中国广州的远航。不久，由于英国等国的反对，奥地利皇帝中止了这个公司的东方贸易。凯贝尔又应邀来到瑞典，成为瑞典东印度公司的主要创始人之一。1732年—1733年，他以首席大班的身分领导了到中国广州的首次远航。在这次航行中，他逐日记载所发生的事情，以便公司能更好地组织以后的对华贸易。1733年1月，凯贝尔的船只只在从广州回国的途中经过现在的印度尼西亚时，被荷兰人扣住，凯贝尔因为担心他的日记被荷兰人没收而将它烧掉。这样，人们一直以为凯贝尔的日记已不复存在了。但到了1987年，美国纽约的文物市场上出现了一份凯贝尔日记的手稿，这时人们才知道，原来凯贝尔后来又重写了他的日记。这份日记是一个当事人的亲身经历，它具体地记载了欧洲到中国的航程、欧洲各国商人之间的竞争、广州贸易的实际过程等，所以对于研究18世纪的中西关系史及中国经济史有着十分重要的意义。Bengt Johansson的这篇文章就是介绍这份日记的，他将此日记誉为“世界上最早的对华贸易手册”。

哥德堡博物馆馆长威布尔（Jorgen Weibull）在他的《瑞典东印度公司和东印度公司哥德堡号船》一文中除了对哥德堡号作了介绍外，还概括而全面地叙述了瑞典东印度公司创立的背景、创办人和创办过程、公司的管理机构和经营方式、瑞典东印度公司不同与欧洲其他国家东印度公司的特点、对华贸易概况、瑞典东印度公司的衰退等。

香港大学的张荣洋（W. E. Cheong）为这本论文集撰写了两篇较为重要的论文。其中的一篇文章是《哥德堡号与18世纪对华贸易》，此文主要从中西比较的角度出发讨论了18世纪欧洲的对华贸易。他首先回顾了西方学术界对此问题的研究过程和主要研究著作，接着讨论了中文史料的不足和西文文献的特征。全文的重点则是研究18世纪中国与欧洲社会差异。这篇文章指出，从雍正开始，天主教的传教活动被禁止了，清政府也不想同欧洲国家建立正式的外交关系，这样，商业贸易就成了维系中西关系的主要活动。但随着工业革命的开展，欧洲社会发生了根本的变化，并且使外贸理论和外贸实践都发生了剧变，而在中国这一边则不存在着这种变化，于是，中西之间的文化差距也就不断地增大了。18世纪欧洲的对华贸易，集中地反映了欧洲人的贸易理论、贸易实践和贸易方法，而哥德堡号正是欧洲对华贸易这一巨幅历史图景中的吉光片羽。

张荣洋的另一篇论文《东印度公司与18世纪旧的对华贸易》则着重研究欧洲各国东印度公司与对华贸易的关系。他指出：“18世纪欧洲的对华贸易，主要是各国东印度公司在远东的历史”，而欧洲各国的东印度公司本身又可以分成三种不同的类型。文章进而讨论了欧洲对华贸易的发展对清朝外贸管理体制所造成的影响、欧洲在东亚地区贸易发展对当地帆船贸易衰落所造成的影响。最后，作者在分析了东西方对于商业与商人的不同观念之后，再一次强调了他在前面这篇文章中所提出的观点：从18世纪末开始，欧洲的对华

贸易发生了重大变化，而清政府的管理体制则还是依旧如故，这样东西方之间的矛盾不断加剧，终于导致了鸦片战争的爆发。

哥德堡大学库斯（Jan Kuuse）的《从 18 世纪到现在瑞典与远东的贸易》主要从企业史的角度探讨东西贸易。这篇文章的内容包括从 18 世纪到 20 世纪瑞典的对华贸易，特别是外贸企业的发展史与演变过程。

瑞典博物馆学家吉伦斯瓦德（Bo Gyllensvard）所写的论文《中瑞关系千年史》虽然不长，但提供了许多基本的事实。例如，他说，位于斯德哥尔摩以西不远处的毕尔克（Birka）在 900 年左右是个繁荣的贸易中心，在这里出土的一些丝绸残片，是瑞典所发现的最早的中国丝绸；1400 年以后，中国丝绸还被一些教堂所珍藏。从 17 世纪开始，瑞典国王以及许多贵族、富人都将中国瓷器视作珍宝而加以收藏。1667 年，瑞典出版了第一本关于中国的书籍，它是两位曾到过中国的瑞典海员所写的；他还从历史文物的角度特别详细地介绍了瑞典的“中国风”；最后，我们不得不提到一个对中国近代考古学作出巨大贡献的瑞典人，他就是地质学家安特生，他发现了仰韶文化，并调查了北京周口店的化石地点。

这本论文集还收入了两位参加哥德堡号发掘的考古学家的论文，其中一篇是 A·威斯费尔（Anders Wastfelt）撰写的《东印度公司哥德堡号水下考古发掘记》，另一篇是 B·威斯费尔撰写的《瑞典东印度公司哥德堡号所载瓷器》。这两篇文章对沉船的发掘情况及船上货物的打捞情况作了比较全面的介绍。据最近的消息报道，威斯费尔夫妇正致力于一项更为艰巨的工作，即按哥德堡的原样再造一艘新的帆船，预计在公元 2000 年时乘该船抵达中国港口。

这本文集的大部分作者都是从经济史的角度探讨 18 世纪中国与瑞典的关系，但瑞典的博劳森（Hedvig Brorsson）则另辟蹊径，从文化史的角度研究了东印度公司在介绍与传播中国文化中所起的作用，因此，他的这篇《东印度贸易对瑞典文化与社会思想的影响》在整个文集中就显得很有特色。博劳森在文章中说，瑞典东印度公司从成立之日起，瑞典政府就规定，公司的船只必须准许搭载那些从事研究考察的科学家和学者；另一方面，瑞典科学院也将瑞典东印度公司中的一些活跃人物吸收为成员。所以，瑞典东印度公司与瑞典的科学文化发展有着极其密切的联系。这篇论文考察了欧洲掀起的“中国风”及其对瑞典的影响、瑞典的“中国风”及其对瑞典文化发展的影响，同时还附有一份受东印度贸易影响的欧洲学者名单。

中山大学蔡鸿生教授所写的《清代中文史料对瑞典及瑞典东印度公司在广州贸易的记述》是本论文集的又一篇重要文章。这篇文章列举了清代有关瑞典的主要中文文献史料：图理琛的《异域录》、《清朝文献通考》、《皇清职贡图》、谢清高的《海录》、斌椿的《乘槎笔记》、张德彝的《航海述奇》、志刚的《初使泰西记》、王之春的《国朝柔远记》、洪勋的《游历瑞典那威闻见录》和《清史稿》等。这篇文章接着讨论了瑞典东印度公司在广州的贸易活动以及瑞典对华贸易的特点。蔡鸿生教授还根据洪勋《游历瑞典那威闻见录》的记载指出，早在乾隆五十四年（1789）年，就有一个信仰路德教的福建人来到了瑞典，他应当是最早游历瑞典的中国人。

广东省社科院杨仁飞撰写了《鸦片战争前瑞典人在华活动》一文，该文的主要依据是西文资料，特别是两个瑞典人所写的著述。其中一个人名叫奥斯贝克（Pehr Osbeck），他在 1750 年—1751 年作为瑞典东印度公司的随船



牧师而来到广州，他将自己的所见所闻记录了下来。后来，他的这些记述被发表在 1832 年创刊的《中国丛报》(Chinese Repository) 第一卷上。另一个是龙思泰 (Andrew Ljungstedt)，他从 1798 年到 1835 年在广州与澳门生活了 30 多年，他的名著《葡萄牙在华居留地史纲》(A Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China and of the Roman Catholic Church and Mission in China) 根据大量的史实论证了澳门是中国的领土。

在这本论文集中，还有另外两位大陆学者的论文，一篇是广东师范大学的林康裕的《广州与古代海上丝绸之路》，另一篇是中山大学章文钦的《18 世纪欧洲东印度公司在广州的贸易》。这两篇文章从不同的角度叙述了广州在古代中国对外关系中的重要地位。

此文集不仅精选了一些用英语、瑞典语以及其他语言出版的重要研究著作作为文献目录附在书后，而且还附有瑞典东印度公司船只来华的所有航次表、瑞典商馆在广州的位置图。这些附录对于其他研究者来说都具有一定的参考价值。

### 三 一段历史

从 16 世纪起，资本主义在欧洲迅速发展，但与欧洲其他国家相比，位于欧洲北部的瑞典则一直比较落后。到了 17 世纪后期，瑞典在重商主义理论的指导下，积极发展对外贸易，努力扩大出口。从 17 世纪开始，在瑞典不断有人试图建立东印度公司以便与东方进行贸易，但这些努力都因战争、资金等原因而未能实现。到了 18 世纪上半期，经过瑞典人科尼格 (Henrik Konig) 和沙尔格伦 (Niclas Sahlgren)、苏格兰人科林·凯贝尔的多方活动，瑞典东印度公司终于在 1731 年建立。

瑞典东印度公司成立后，即致力于对华贸易。1732 年，瑞典东印度公司的船只首次到达中国广州。此后，每年都有瑞典货船来华，少则一、二条，多则三、四艘。从 1731 年到 1806 年的 75 年中，瑞典东印度公司共进行了 130 个航次的航行，除了 3 个航次外，其余的都驶到中国的广州。在这些航行中，瑞典东印度公司所用船只共为 37 条。总之，瑞典东印度公司的主要贸易对象就是中国，所以有人说将这家公司称为“瑞典对华公司”可能更为恰当。

18 世纪的欧洲对华贸易史实际上是欧洲各国东印度公司的对华贸易史，与当时的欧洲强国相比，瑞典东印度公司是比较弱小的。例如，荷兰东印度公司 1752 年的工资单表明它有雇员 3 万 6 千人，不包括土著工人与仆人，拥有船只 200 多艘。而瑞典东印度公司的雇员通常是在 400 到 800 人之间，从 1731 年到 1746 年，公司总共才拥有过 12 条船。那么，瑞典东印度公司在与其他国家强大的东印度公司所进行的竞争中，是如何得以立足并发展的呢？它的优势何在呢？一些学者对此进行了认真的分析。他们指出，18 世纪瑞典的主要出口产品是铁，占总出口额的 75%，其次是鲑鱼及鲑鱼油，占总额的 10—15%，余下的则为木材、铜等。这些出口产品的购买者是欧洲其他国家，例如英国与西班牙需要瑞典的铁与木材来建造并维持它们庞大的舰队，伦敦与巴黎的路灯都需要鲑鱼油来照明。瑞典的这些出口产品在中国是没有销路的，中国所需要的是银子。所以，瑞典商船通常先将本国产品运到西班牙的加的斯。当时西班牙从美洲殖民地掠夺了大量的白银，而加的斯又



是联接西班牙与殖民地的主要港口，所以，加的斯的白银价格是欧洲最低的。这样，瑞典的货物在加的斯就可以换取较多的白银。然后，瑞典商船再将这些白银运到广州购买货物。

瑞典商船在广州购买的最主要的商品是茶叶。张荣洋在《对华贸易的黄金时代》一书中甚至这样说：如果根据主要商品来区分东西方之间的贸易的话，那么，16世纪可以说是“香料的世纪”，17世纪是“胡椒的世纪”，而18世纪则是“茶叶的世纪”。1700年，欧洲从中国进口的茶叶约为9万磅，到了1800年，欧洲的茶叶进口量超过了4千5百万磅，增加了500倍。瑞典从中国进口的其他主要商品是瓷器与丝绸，有人估计，瑞典东印度公司从中国进口了大约3千万件瓷器。

瑞典东印度公司的船只将这些货物从中国运回哥德堡后，就在市场上公开拍卖。但这些货物并没有留在瑞典国内，而是又被转运到英国、荷兰等国，在1746年之前，被转运他国的货物占被拍卖货物的90%。瑞典东印度公司在对华贸易中所获得的利润也是相当丰厚的，在1786年之前，公司的纯利润是毛收入的30-80%。

瑞典东印度公司为瑞典的发展获得了必需的资金，对于18世纪的“瑞典奇迹”作出了极其重要的贡献，“那些登录在这个公司花名册上的董事、大班以及其他相关人员，就包括了在18世纪瑞典的商业、制造业和其他产业中唱主角的那些人物”。同时，瑞典东印度公司还促进了瑞典文化的发展：“在瑞典东印度公司活跃的年代里，关于亚洲的学术著作和文学作品繁荣起来了。这对于瑞典文化的发展十分重要，其中一个例子就是中国艺术对于罗可可风格的巨大影响。中国风是那个时代的一个特征。”

瑞典东印度公司的商船来到中国后，中国人将瑞典称为“瑞国”、“国”、“苏以天”、“瑞丁”、“绥林”、“绥亦古”、“西费耶斯科”、“里都亚尼亚”等，又根据它们船只所挂旗帜的颜色而称其国为“蓝旗”。瑞典在广州的商馆则被称为“瑞行”。中国官方文书记载说：“明世诸番互市，无国名。本朝雍正十年（1732）后，通市不绝。乾隆二十七年，特旨准外洋各国配买丝斤。国夷商以该国不谙织作，久乏绸缎，呈恳准带绸缎成匹者二千斤，以济服用。边臣据情入奏，上准所请，以示优恤。其国夷商载货来广贸易，由虎门入口，至初冬回国。”

18世纪中期，对华贸易占瑞典外贸总额的10—15%，而在近几年的瑞典对外贸易中，对华贸易只占0.6%。因此，18世纪的瑞典对华贸易是瑞中关系史中的重要一页，也是整个18世纪欧洲对华贸易的一个不可缺少的组成部分。研究瑞典东印度公司，对于全面深入地认识18世纪中西关系史具有重要的意义。

#### 四 一点感想

有人说，18世纪的中西贸易，乃是两种垄断组织间的交往：在欧洲，这种垄断组织就是各国的东印度公司，在中国，则是广州的公行。所不同的是，欧洲的东印度公司是资本主义性质的，而中国的公行则是一个落后的封建帝国为了适应对外贸易的需要而不得不创设起来的机构。在欧洲各国的东印度公司中，瑞典东印度公司是十分重要的一个，因此，要全面地认识18世纪中国与欧洲的经济往来、文化交流，要真实地再现18世纪中西关系史的

全貌，就必须研究瑞典东印度公司的对华贸易史。

瑞典东印度公司与中国进行了长达 70 多年的贸易往来，但在清代文献中，有关瑞典的史料很少，而且，从乾隆年间编修的《清朝文献通考》到《嘉庆重修一统志》再到道光年间的《粤海关志》，关于瑞典的记述几乎没有什么增加。近现代及建国后的学术界对瑞典与中国的历史关系也很少论及。所以，《对华贸易的黄金时代》的出版，大大地增加了我们关于 18 世纪瑞典对华贸易的认识，有助于我们更进一步地研究 18 世纪的中西关系史。

《对华贸易的黄金时代》不仅反映了近年来历史学和经济史学关于 18 世纪瑞典对华贸易的研究成果，而且还总结了瑞典水下考古学的发掘与研究概况。在这部体现跨学科研究成就的论文集中，我们管窥到了国外学术发展的动态与进展，从而扩大了我们的视野，丰富了我们的知识，同时，这一文集还为我们提供了不同学科交叉研究的方法论借鉴。

迅速发展的现代科学技术正在使我们的世界成为一个“地球村”，各国之间的交往与合作日益增多，这种交往与合作又促进了世界的进步与发展。在这种历史大趋势下，学术研究的国际合作也就成为不可避免的了。特别是中外关系史研究，它所特有的研究内容决定了它必然成为中外学者所共同关心的一个学科，因此，加强国际合作对于这个学科发展来说是至为重要的。

《对华贸易的黄金时代》正是中外学者共同劳动的产物。

中国与世界的交往很早，地理大发现后中国与世界的往来则更加频繁。但是，通读完《对华贸易的黄金时代》一书后，一个明显的感觉是，与外文文献相比，中国方面关于中西关系的史料实在太少了，而且也还没有被加以充分而深入的利用。在这种条件下，对于中国学术界来说，在积极开掘中文史料的同时，还必须努力了解国外研究成果，把握国际学术发展动态，利用海外文献，吸收其他学科成就，加强国际合作。《对华贸易的黄金时代》是这些努力的一个结果，同时代表了这些努力的方向，这也正是这部论文集的主要意义之所在。

附记：本文在写作过程中得到了上海博物馆、章文钦先生、徐文堪先生的真诚帮助，特此致谢。

## 文化交流与人类历史 ——读《东西文明的交流》随感

莫小也

人类文明的足迹即将步入 21 世纪，当人们享有信息高速公路、太空旅游、生物技术、机器人等物质文明的同时，也遇到了前所未有的各种难题：艾滋病、环境恶化、腐败与赤字、恐怖与战争。人类为了共同对付面临的困境，除了寻求不同方式的国际合作、通过未来学的研究提出预测与防范措施之外，是否有必要回顾一下自身走向一体化的历史呢？

也许，由各国学者编纂的林林总总的世界通史，早已产生了一个十分完备的答案，用各种文字写下的地区史、国别史、民族史也已为人类某一区域的社会发展提供了有益的经验。然而，这些著作存在一个重要缺憾：总是以线式、垂直的发展，并且或多或少是以一种文明为中心展开论述的。它们难免忽视了另一种历史现象：即同一时代诸多文明的联系与交流，尤其是那些交流中的中介力量（它们常常处于文明的边缘，有时它们显得较为弱小）。时下，笔者读到日本 26 位学者的合著——《东西文明的交流》（平凡社，1970 - 1971 年日文版，下面简称《交流》），深深地感到：它以特殊的视角写出了诸多文明交流的世界史，同时也为人类今后的交往与合作提供了可贵的借鉴。

—

关于文明的横向联系，是随着人类发展的全球化而日益强烈地引起学者们的注意的。当人们研究几种古老文明的发展史时，必然会意识到一种文明与另一种文明最初的关系。本世纪 40 年代，李约瑟在研究中国科技史时，就曾经提出了“中国是不是受到印度、伊斯兰教各国的影响或中国是否影响到别国？”的质疑。（《中国科学技术史》卷 1，第 332 页）同样，许多专家在研究各种专门史时，也必须考虑到世界各地独特文化的相互影响。例如，为了证实明清时期中国美术发展的多元化趋势，就必然要联系到传教士将西方油画与铜版画传入东方的史实。可以说，在某一领域、某一地区或国家之间的关系史方面，已经有了大量的学术成果。然而，将上下几千年贯通起来，找出一条简明又概括的线索，编成一部东西方交流的史书，还是十分罕见的。因此，《交流》的第一个独特之处，就是成功地处理了这样一个博大的课题。该书“从东西两个世界的交流中，来探索世界历史的发展，人类进步的足迹”（卷 1，序），从时间上讲，包罗了自文明的曙光至 19 世纪末的漫长岁月，从空间上讲，涉及到欧亚大陆及大发现时代的新大陆、各种岛屿、新兴城镇。作者是怎样置“交流”于这种博大的时空之中的呢？

《交流》首先从历史发展的竖线中整理出六个大的时空范畴，并将此确定为六卷书的主题：第 1 卷《汉与罗马》、第 2 卷《波斯与唐》、第 3 卷《伊斯兰帝国的遗产》、第 4 卷《蒙古帝国与西洋》、第 5 卷《西欧与东亚》、第 6 卷《日本与西洋》。初读标题，似乎有一种局限于某国某区域之间交流的感觉，其实并非如此。正如护雅夫对首卷书名所作的诠释：“尽管本卷题为《汉与罗马》，但是题目总是带有象征意义的。本卷所涉及的时间上自旧

石器时代，下至公元 4、5 世纪，它是该时期一种广义的（民族的移动、交流、对立等）东西方交流史。众所周知，自古以来在东西方之间就存在三条大道，它们分别贯穿于北方欧亚大陆的草原地带，中央亚洲的绿洲地域，欧亚大陆南方的海洋。本卷力求以动态的、联系的手法，描述这些地区相互交流的文化，以及拥有这些文化的民族与他们的历史。”（卷 1，序）因此，第 1 卷并没有从人类的起源、国家的产生说起，而是叙述了上古时代与主题直接相关的重大问题：彩陶、青铜器的分布与传播，斯基泰、匈奴等游牧民族的活跃，绿洲之路、南海之路的走通，匈奴引起的民族大迁移等等。

例如，为了强调东西方文明最初的接触，第 1 卷序章《东西交流的曙光》着重介绍了旧石器时代从西欧比利牛斯山至东西伯利亚地区“维纳斯像”的出土情况，并探讨了它的起源与意义。关于起源问题，作者概括了三种对立的见解，即东方起源说、西方起源说以及各地自身起源说，以十分详尽的形体分类方法，对 14 个地区 38 个地点出土的维纳斯像进行了考察研究，指出它们不同的形体特征与相互关系，得出了“维纳斯像发源在东欧，然后向东西方传播，随着接近东西两端，发生了地方性的强烈变异”的结论。由此论及它的意义：“欧亚各地维纳斯像的普遍形式是中肥型，即正面对胸部、腹部、腰部等女性的特征作高度夸张，因此，其最普遍、最基本的意义终究是与女性有关，特别是与人类、动物的生殖有关，它可能是咒术的、祭祀的偶像或护符之类。”（卷 1，页 9 - 32）以上作者是通过一种文化现象来说明东西方之间的萌芽关系的，而在第 6 章《汉与罗马的连结》中，作者则以介绍远古绿洲之路与南海之路的开拓为线索，描述了东西方早期的交通状况。关于利用南海进行的早期东西方交流，作者先略述汉与罗马两国概况以及汉通向西方的三条道路，然后把重点放在分析开拓南海之路的原因：如汉代番禺的经济发达，物质生活水平的提高，人们对远方奢侈品、尤其像南海玳瑁制品的需求，汉、六朝时期玳瑁的出产状况等，概括说明汉文明是如何向印度支那半岛发展的，同时西边的希腊世界又是如何开展与东方的贸易的，终于“东西方两大帝国对南海的物产具有爆发性的、潜在的要求，在中间点的印度、锡兰海岸建立了商港，又使它们成为商人们活跃于东西方的基地”。（卷 1，页 321）值得注意的是，在概述两条道路的同时，作者以大量的原始文献与考古报道详述了横向联系中一些重要的点。如对绿洲之路中的楼兰王国（鄯善国）的研究，主要利用了尼雅遗址发掘的佉卢文书。在介绍了文书的外型与记载的内容后，作者就有关弄清古代鄯善王国的全貌，提出了若干重要的问题。其中包括文书的相对年代、绝对年代、各王在位年代、该国的历史分期、地名、官位职务、官吏任务与生活，以及古代鄯善人的职业、宗教状况等。（卷 1，页 228）再如对南海之路中扶南国的建立，则大量利用了澳克遗迹（位于印度支那半岛最南端西海岸附近）的考古材料。50 年代那里出土了以金制品为主的种种遗物，包括建筑材料，佛像雕刻，身上装饰物耳环、戒指、各种挂件等，其中罗马的货币与中国汉代的青铜镜的发现，说明那里曾经是扶南国的海港商业都市，也是东西方文化交流的据点之一。（卷 1，页 308）作者还利用公元初的文献《厄立特里亚航海指南》，叙述了古人对印度洋东南季风的认识以及欧亚间主要港口与进出口物产，同时也介绍了印度商人、阿拉伯商人最初的情况。

如何在写横向联系时把握住竖向的衔接，又如何在写大国之间的交往时正确评价处于中介地位的民族的作用，这是本课题的难点。笔者注意到，尽

管各卷主题下都涵盖了极其丰富的内容，但它们之间（各卷、各章节之间）犹如齿轮的榫合，组织得十分严密。如第2卷是以唐朝、波斯萨珊王朝、阿拔斯王朝以及拜占庭王国为主线写的，作者能围绕长安、巴格达、君士坦丁堡三大城市作重点探讨。因为当时这些城市不仅是一朝一国之都城，也是佛教、伊斯兰教、基督教文化圈的中心，三大城市的交往，体现了那个时代各大王朝，如唐与阿拉伯，拜占庭与波斯、阿拉伯、突厥的多边关系。然而，该卷并没忽视“联系东亚世界与西方世界的粟特人、支配草原世界的突厥民族”（卷2，序），设有《突厥族与粟特商人》一章专题论述。尽管在作者眼里这仅仅是一种“素描程度”的描述，但它从纵向理清了阿瓦尔国与东西突厥国，可萨国与回纥国、葛逻禄国的并存关系，在横面上突出了粟特人在东西方交通史上的特殊地位。作者认为，阿瓦尔、可萨对纯粹的突厥民族国家来说，也许价值不大，但是把它们作为六世纪以来活跃的整个突厥民族的一环来看，对于正确把握欧亚大陆的历史是必不可缺的；同样，正因为草原上的突厥人十分欢迎先进文明国的粟特人，才使得经过粟特人之手的东西物产交流兴盛不衰（卷2，页321、335）。再如第3、第4卷分别是以伊斯兰帝国与蒙古帝国的兴衰为主线进行叙述的，它们既是介于东西方的强盛主权国家，又是联络东西方世界的重要通途。过去的通史中，对它们在横向交流中的作用并没花很多笔墨来写，在此二卷中则突出了阿拉伯人、蒙古人在东西方交流中，对商业、艺术、科技等领域发展所作出的巨大贡献。作者认为，伊斯兰文化继承了起源于古代东方、希腊、印度、波斯的所有文明，并融合了基督教徒与犹太教徒的学术成果，是一种多元而复杂的文明，在中世纪起到了承前启后的作用（卷3，第5章）。两卷前后本有不少交叉的地方，主编对此作了归纳，如将“东亚的伊斯兰教”编入第1卷，又对以往叙述以东部蒙古、元朝为主的通史性内容作了精简，使各卷都能突出主干，显得十分精练。

综上所述，全书尽管题材丰富、内容庞大，但整体结构有条不紊，有面的铺垫，又有线的叙述与若干点的详尽描述，完整地再现了人类交流的特殊视野。

## 二

然而作者的苦心并没有停留在宽泛的题材与内容的组织方面，而是力求对诸焦点问题进行深入与独到的分析。这种分析是建立在“许多学者长年的专门的学术研究”基础上的，正如榎一雄对卷5所作的评论：“诸篇就关于某个题目积累了最新的内容，可以说是极其详尽并可信赖的论文。”（卷5，序）本小节着重介绍第5卷。

由榎一雄主编的《西欧与东亚》共六章：序章《西力东渐的展开》、第1章《大航海时代的东亚》、第2章《耶稣会士的来华与天主教布教的展开》、第3章《西方文化与中国文化的交流》、第4章《西伯利亚之路》、第5章《英国与中国》。除了第1章以葡萄牙东征印度为主，其余各章均是叙述中西方关系的。但作者对参与交流的国家并没有作面面俱到的交待，而是选择了具有代表性的葡萄牙、西班牙、英国、俄罗斯等国。对于明清时期欧人的在华活动，作者则特别强调了以耶稣会士为代表的西方传教士在中西方文化交流中所扮演的特殊角色。尤其是关于典礼问题引起各种冲突的论述，令人



耳目一新。

“典礼问题”在中国称为“礼仪之争”，它是由传教方式引起的围绕中国传统习俗展开的一场冲突，由于涉及上自帝王，下至平民的方方面面，贯穿于当时整个中西方交流过程之中，矢泽利彦将它归纳在“典礼问题的发生与向迫害发展”专题之中，进行重点论述（以下均引自卷5，页218—244）。他开门见山地指出：基督教的重要特色是对他民族的强烈宣教活动，“然而无论哪种民族，都有自己一定方式的固有信仰，当宣教活动要使他民族改宗的时候，必然会发生不同程度的摩擦冲突。”举例说，有些传教活动是伴随压倒性的武力和政治力量进行的，就使冲突不太明显，如天主教在中南美洲的渗透。但有时传教一侧并无武力与政治力量相助，或者这种力量处于十分微弱的状态，双方的冲突就会明显尖锐起来。其结果是传教一方向民族信仰妥协的情况为多。日本吉利支丹（1549年至明治初期，日本的天主教、信徒及有关事项的总称）的信仰形态就属此类。因此，矢泽利彦认为：“如果不采取妥协而避免冲突，就应该将民族信仰中的礼仪部分区别于宗教行事，而把它们作为国民应该履行的道德的修身的礼仪（英语中的Civil），因此必须允许教徒去参加那些礼仪。”他将中国开教之祖利玛窦的传教方式，称为“适应主义的布教方法”，并认为：特别像中国那样的属于民族信仰的诸礼仪，是根植于中华思想之中的，并得到国家的支持与管理的，要想在中国传教，适应主义是唯一可取的方法。众所周知，由于利氏主张将天主教之神译为中国汉字中的“上帝”，并把中国上帝与拉丁文的Deus指为同一内容，采取事实上允许信徒参加祭天、崇祖、祀孔活动的策略，所以不仅平民百姓，而且朝廷官员、士大夫也纷纷成为天主教的信徒。徐光启、李之藻等人的入教，主观上有他们对西洋科学崇拜的一面，客观上有入教不会改变与民族信仰有关的诸礼仪的条件。事实证明，适应主义方式是利玛窦最初传教成功的保证。

但是适应主义的传教方法很快就遭到了耶稣会内部龙华民等人的反对，不久论争就向天主教会全体发展，甚至牵涉到康、雍、乾皇帝与罗马教皇、西方国家君主。这种围绕典礼问题展开的冲突，是与传教活动中各种派别的政治背景、文化传统有关的。细细阅读，其表现有诸多方面：如得到葡萄牙布教保护的耶稣会与以西班牙为背景的修道会（多明我会、方济各会、奥斯定会等）之间的矛盾；葡萄牙系耶稣会与非葡萄牙系耶稣会之间的矛盾；代表宗教势力的罗马教皇与代表世俗权力的中国皇帝之间的矛盾；主教区与地方牧区之间的矛盾；公开身分传教士与潜伏布教传教士之间的矛盾；纯宗教性质活动者与参与政治、军事等活动者之间的矛盾；基督教与伊斯兰教、佛教文化圈之间的矛盾；不同国籍、不同地区来的传教士所代表不同利益而引起的矛盾；传教士本人素质、能力、修养的差异而引发的矛盾。在诸多矛盾中，作者力求揭示那些最活跃的个人的面貌，使之对整个历史的描述与分析具有重大意义。

巴黎外方传教会传教士、福建代牧颜当（1652 - 1730）与康熙的冲突是一个典型例子。颜当曾奉罗马教皇之命，调查中国典礼问题的实况。他在发回的教书中指出，亚历山大七世的敕书不合中国实情，强调它是无效的，促使教廷中典礼否定派势力日益增大，英诺森十二世为此召集了中国典礼调查会。后来，颜当来到北京时，康熙派官员到他住所北堂进行质问：如果孔子教义中与天主教的教理有不一致的地方，请指出来。颜当与罗马教廷的特派

使节多罗商量之后，提出了五十余条与被认为是全宇宙唯一的创造者、永远之神的基督教教理背道而驰的内容。当此文送到在热河避暑的康熙皇帝那里，康熙当即命令颜当去热河接受召见。当时，康熙试图说服他接受中国的礼仪，但他始终表示拒绝，致使康熙感情大伤。康熙命令颜当读玉座上的四字之匾，而他只能读出其中的两个字，康熙十分恼火，认为颜当对中国文字知识如此缺乏，却要非难中国的传统思想与礼仪，愤怒之下，终于决定驱逐多罗、颜当等人，同时开始实施给票政策（卷5，页224）。针对教皇否定中国礼仪的敕书，康熙则通过各种途径向欧洲发出以满、汉、拉丁三种文字组成的盖有红印的敕文，表示自己关于典礼问题的见解，它们被称为“红票”（卷5，页225）。这些重要的细节，使读者对这场旷日持久的礼仪之争会有更清楚的认识：正是利玛窦适应主义方式的逐步取消，使得典礼问题带来的冲突也日趋复杂，最后终于导致传教活动陷于“中绝的命运”。

如果说葡萄牙人、西班牙人的活动还带有宗教、文化性质的话，那么相比之下，俄国人、英国人则一开始就是以领土、经济为目的与中国交流的。第4章作者章吉田金在《西伯利亚之路》中，努力从中俄使节的互派，皇帝国书的互递，双方重要条约的签订、公布等事件，发掘两大陆上帝国交流的特征。从总体看，中俄交流似乎晚于中国与西方国家的交流，但由于俄罗斯的地理特征、文化传统等因素的影响，使中俄关系发展区别于中西关系。其主要特点是较早地建立了平等的外交关系。即依靠谈判方式，解决了土地争端与签订了符合当时欧洲流行的国际惯例的尼布楚条约。但事实上，条约的签订并未丝毫改变清政府的“天朝意识”（以下均引自卷5，页317—340）。章田指出，对此条约有两种看法，一种认为，“清一直将俄罗斯作为朝贡国，以签署尼布楚条约为界，进入了对等国交往关系，开辟了两国外交新时代。”从条约表面来看，这种关系是成立的，尤其当时西方传教士参与谈判，“使会谈按照国际法精神和手续进行”，“缔结了与华夷思想相异的条约”。另一种看法认为，条约的签订本质上还是反映了中国的、前近代的那种“天朝”与“藩属”关系的规定。章田举例，这个曾有五种文字书写的文件，最后在国内公开的仅是汉文，它与其他四种文字条约的行文有很大区别，甚至将许多对等的內容以“天朝”对“藩属”的命令文形式进行了修改，与正式交换的满文之间也有极大区别。例如在总体介绍条约的汉文文本中说，“俄人完全服从清朝大臣的指示，划定疆界，将东北数千里、中国尚无归领的土地划入版图。”又如将满文文本中的“两国”完全删去，多处增入“中国”二字取而代之；满文文本中写着“两国永远保持和平，不愿首先发起进攻”，在汉文文本中却改成了“与中国和好，不得挑起争端”。事实上，条约缔结上百年之后，中国人对那个满文译本是一无所知的。章吉田金总结说：“两种看法都有道理，可是对清朝来说，前者终归是表面的对外‘原则’，后者才是‘真心’。”作者通过一系列事例说明，正当清政府将原有“对等的、相互意义的、某种程度开明的对外态度”改为盲目自大的强硬态度之时，俄罗斯赢得了大量时间与机会，逐步打开了中国的大门，以至“俄清关系逆转，俄处于优势地位”。中俄关系的历史变迁，对于我们今天处理多元而复杂的国际关系也是一个很好的借鉴。

由于作者独到的材料功夫与分析能力，使这部书中的史事与人物历历在目，人们能从具体而深刻的历史教训中得到启示，这是该书的又一特色。

如上所说,《交流》的合作者们既能处理好全书的整体框架,又能对一些专题穷追不舍,深入剖析。那么作者采取的编纂方法是什么呢?笔者认为,是以面向普及为主,但仍不失为专业备考的双重标准。这不仅是该书的又一特色,也是区别于同类著作的重大优点。对此,护雅夫在前言中解释:“它既不是那种难以解读、一味加注释的学术性著作,也并非是比较小说更有味、以兴趣为重点的启蒙书。作为多卷本历史书,目的是要让读者自然而然地消化数位学者多年来的学术成果。”毋庸置疑,该书在编纂时首先考虑的是非专业的读者,从行文来说,没有晦涩、难解的词语,均采用一般通俗的语言。从注释方法来说,除部分直接、间接引语采用夹注姓名的方式以外,全文之后不再加注。全书共附有图表八百余幅,包括摄影、插图、地图与各类数据表等,可使读者大大加深对具体事件的理解与印象。该书还能让读者有选择地了解有关东西方交流方面的一般性知识。因为各卷、各章都有相对独立性,四级标题下的内容大多本身是一个完整又独立的专题解说。如美术方面有“佛教美术的初期流传”,“西域南道的佛教美术——印度、犍陀罗样式”,“西域北道的佛教美术——印度、阿富汗样式”等(卷2,页96—105),当它们置于全书的适当环节时,读者能把握事实的来龙去脉,如仅作为专业辞典中的一个条目,它能用于查阅解决一项难题。因此,将此书作为一部工具书使用也未尝不可。此外,有相当一部分外来语专有名词首次出现时附有原文,来华传教士还附有中文姓名,也使读者增添不少便利。以上特色,使该书的对象能扩大到非专业的广大读者,堪称为一部东西方文化交流方面的学术“启蒙书”。

然而重要的是,该书在许多方面都采取了极其严格的学术标准。首先,它对“不满足于本书叙述的内容,希望进一步从事研究的读者”提供了“文献题解”(均在各卷最后)。它分别由诸专家独自选编,范围之广,材料之新,语种之多都令人刮目相看。据初步统计,该书“题解”提供文献将近千部(篇),这些文献又分为史料集(同时代的著述)、研究书、报告书、概说书等几种类型,对于特殊的内容还设专题文献,如“布教史”,“西洋科学与艺术的东传”,“中国文化的西传”等等。专家对于文献的解说更是各显功力。一方面要概括地说明每一部书的总体情况及其价值,作者写作时参考了那些章节,对某一专题读者应该如何作进一步的研究;另一方面除了必备的文献著录外,还提供各国已有的考证、注释、翻译的情况,对多种参考版本、译本作出优劣评价,对于世界各地珍藏的善本也分别注明收藏地点。这一切都大大便利同行对某一专题做进一步研究。

其次,该书图表的制作、精选也体现了专业化的标准。精致的地图与统计表,是根据各种文献资料重新绘制的。不同功能的地图对于理解东西方关系的方位、进出路线和历史地理名称显得尤为重要,一目了然的统计数字表则有力地证实了作者的观点。如卷5《中国与英国》一章是以中英贸易为主线展开的,仅涉及中英茶叶、鸦片贸易,白银流通情况的图表就有11张,作者通过精确而严格的数据分析,为英国民间贸易的上升,中英贸易差额的逆转,鸦片战争的爆发原因等提供了独到而有力的论据。此外,为了说明古代一朝一国或一个城镇的兴衰,作者往往提供年表、地图、考古发掘实物或历史的、现场的照片以及艺术家绘制的图片。其中有相当一部分是选自世界各

大博物馆、图书馆的珍品。例如，那些关于中国的铜版画、油画、照片，直观地反映了明清时期的社会风貌，如用来研究当时的建筑、城镇景观、人物服饰等也有重大价值。

当然，一部书的专业化水准有赖于著者的学术素养。《交流》的合作者，或是日本史学界的知名学者，或是某一专门领域的新秀。各卷的领衔者大多为世界上有一定影响的史学专家。如榎一雄（1913—1989），曾任日本史学会理事长和东洋文库理事长，在东西方文化交流方面发表了大量论著。本部书中，他担任第五卷主编，虽然他仅写了一篇序，但实际上全书多处引用了他的学术成果，第五卷巧妙的结构与精湛的论断，应该是他得力指导的结晶。此外，每一个专题的执笔者也是该方面的专家。如矢泽利彦曾经翻译过《中华帝国全志》（岩波书店，1965）与《耶稣会士中国书简集》（平凡社，1970），撰著过《东西文化交流史》（中村书店，1957）等专著，并发表过多篇论文，显然是该领域的权威。他撰写的“中国布教史”与“中西文化交流”两个专题，不仅大量吸收了世界各国学者的最新成果，也凝结了个人长年学术研究的精华。

该书的学术价值并非本人所能全面评述，有待方家指教。在此，也略为指出编纂中存在的不足之处：一些重要的地区、国家之间的交往被忽略了。有些内容的出处不明，使读者难以进一步查找。该书无译名对照表，大量的外来语人名、地名等，增加了阅读的困难。此外，各位学者对内容的详略处理与笔法也显得不够统一。然而，综观全书，它确实以博大的内容、精辟的分析与特有的手法所取得的成果，填补了国际学术史上的一项空白。尤其是作为东方学者，敢于向西方一些传统学术领域挑战，又能使学术专著承担广泛的民众教育任务，这是使笔者深感惊叹的！

## 延华学于一脉 ——《华学》（一）读后

钱文忠

“延华学于一脉”是复旦大学朱维铮教授所撰《建饶宗颐学术馆碑记》中的一句话，其“今典”即是选堂先生主编的《华学》。该文丛由泰国华侨崇圣大学中华文化研究院、清华大学国际汉学研究所、中山大学中华文化研究中心主办，著名学者九人为编委，暂定每年出一本，16开本，第一本270余页，凡48万余字，1995年8月由中山大学出版社出版。

《华学》的宗旨清楚地见于选堂先生撰写的《发刊辞》。选堂先生认为，自洋务运动以来，许多知识分子在外来冲击影响下，对自己的传统文化失去信心，不惜放弃本位文化，向外追逐驰骛，因而久已深深动摇了国本。针对这种状况，选堂先生一针见血地指出：“‘知彼’的工作还没有做好，‘知己’的功夫却甘自抛掷”，希望现时的学界“返求诸己，回头是岸”。

选堂先生揭橥的《华学》趋向，约而言之，为“三面三点”。“三面”即纵的时间方面、横的空间方面、事物的交叉错综方面；“三点”即掌握焦点、抓紧重点、发挥特点。选堂先生形象地把上述观点用亚述语的关系名词sa和梵语的众音之母a表述为“sa字观”和“a字观”。

总观第一期发表的25篇论文，可以说都体现了或努力去体现上述的观点，总体上明显带有深受主编学术志趣影响的迹象。所有论文探讨的领域，主编选堂先生都曾予以研究并做出了重要贡献。相当一部分论文甚至可以说是沿着选堂先生所开拓的思路进一步研究的结果。

《华学》（一）的作者绝大多数都是卓有成就的专家，以专家为专门之学，就从根本上保证了《华学》的学术水准。

第一组五篇文章讨论的都是思想史领域的问题。李锦全先生《读〈老子想尔注〉断想——从道家到道教思想接合点的探索》在选堂先生曾致力校释的《老子想尔注》的基础上寻求从道家演变成道教过程中所必不可少的思想接合点，认为《想尔注》对《老子》注释尽管时有牵强附会甚至歪曲原意，但却成功地起到了接合哲学与宗教的作用。林悟殊先生是摩尼教研究名家，《摩尼教及其东渐》一书久已见重学林，此次发表的《摩尼教“三常”考——兼论景教碑“启三常之门”一句之释读》详尽考查了摩尼教文献中习见的“三常”，不仅指出了西方学者多按字面直译的迂阔，还排除了诸种误解，作出了“三常”系指明界的论断，由此，“启三常之门”方得“打开天堂之门”的确解。葛兆光先生的长文《青铜鼎与错金壶——道教语言在中晚唐诗歌中的使用》以流畅的行文考论了向来被人忽视的道教语言习惯、词汇特点及其在中国诗歌中的运用，妙论纷陈，尤以引《度人经》证明白居易《长恨歌》名句“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见”之“碧落”为专指上天仙境的道教习语，令人拍案叫绝。此文就方法及关注点而言，与选堂先生名文《马鸣佛所行赞与韩愈南山诗》有异曲同工之妙。

讨论古文献与古文物的九篇文章组成了第二部分。选堂先生《殷代的日祭与日书蠹测——殷礼提纲之一》据引古籍、秦汉简牍、卜辞，探究各国所用之术各有不同的诹日之事，自是耑家之学。裘锡圭先生《说“揜函”——兼释甲骨文“櫓”字》，言简意赅，释明“揜”古通“掩”，“掩”古或训



“覆”、“盖”，《墨子·非儒下》“君子胜不逐奔，揜函弗射”由此而得的解，可称得上发千古之覆。连劭名先生《〈尚书·高宗彤日〉与古代的鸟占》则受选堂先生《吐蕃时期占卜研究序》得到启发，考究鸟占习俗。李学勤先生《文王玉环考》考释典沃北赵晋公室墓地三十一号墓所出玉环上的12字，使历来少见的与文王有关的文物更显其价值。孙机先生《五兵佩》综合比较了新疆、内蒙古、陕西、乌克兰、印度等地的相似器物饰品，指出五兵佩原型产生于中印度小乘佛教的艺术氛围之中，由于中土大乘佛教特别是般若学的日见盛行，而至隋唐失去依托，为中外文化交流史又添一个宝贵的实物例证。

第三部分三篇文章皆属敦煌学研究范畴。姜伯勤先生《变文的南方源头与敦煌的唱导法匠》在选堂先生《从〈经呗导师集〉第一种〈帝释（天）乐人般遮琴歌呗〉联想到若干问题》后，从佛经文体学和唱导制度源流入手，进一步深入研究敦煌变文，是近来关于变文研究不可不读的重要论文。

由王子今、胡守为先生撰写的五篇研究由秦汉至唐史事、文化的文章构成了《华学》（一）的第四部分，或考秦汉虎患、或考拜亲跪妻、或考苍梧郡文化，皆为资料翔实，立论精当的上乘之作。

研究周边民族与域外古文化的三篇论文是《华学》的最后一组。王天挺（尧）先生《从“河图、洛书”、“阴阳五行”、“八卦”在西藏看古代哲学思想的交流》，突破了历来汉藏研究只重视佛教的局限，广征博引藏地古史及伯希和卷子，详论阴阳五行学说由汉入藏后在历法和医学方面的运用，启人深思。

值得着重提出的是，《华学》还发表了两篇法国学者的论文，如果说法国西亚研究的前辈学者 Jean Bottéro 《对美索不达米亚文献中有关“火”的记载之解释》充分展现了法国东方学深厚的历史语言学传统，那么，Marc Kalinowski 的《马王堆帛书 刑德 试探》则表明了国外汉学的一个显著的发展趋向，即日益深入中华文化的主体。

《华学》（一）中许多文章留下了引人深思的问题。吴承学先生《儒学与评点之学》别开生面，“评点”不仅是一种读书方法，到了宋代，更成为儒者修身养性的一种“功夫”。它自然是古代经学与其他诸多因素综合影响的产物，但是，就其起源而言，是否也在某种程度上受到了佛家诸如“点记”之类方法的影响呢？这是一个饶有趣味的问题。

唯一的遗憾——而这又实在不能归咎于编委——是《华学》成功地印刷了精美插图与复杂的古文字，却没能彻底消灭外文印刷的舛误，还有不统一、不规范乃至误植之处。这自然是《华学》所刊论文涉及的问题过于复杂所致，但终究是一个缺憾。我们由衷地期望，《华学》能够率先解决国内学术书刊出版中普遍存在的这个难题。

## 中西方历史地理学界的一次实质对话 ——阿兰·贝克教授访华录

阙维民

### 一 中西方历史地理学的交流与贝克先生的访华

历史地理学以其独有的文理交叉性质而成为人类文化的一个重要组成部分。中国与西方的历史地理学对话，是中西方文化交流的内容之一，这种交流的源头，甚至可以上溯到近代之前。明末清初以来入华的西方人士，无论是以宗教传播、贸易经商为宗旨，还是以探险考察、掠财盗宝为意向，一般都是以历史、地理为基础来介绍传播西方的历史文明和了解中国的政治经济文化情况。有的甚至还解决了一些重要的历史地理学术问题，比如意大利传教士利玛窦第一次肯定了马可波罗所说的契丹或震旦乃是中国的别名，……这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普齐（Amerigo Vespucci, 1451 - 1512）之证实哥伦布所发现的新大陆并不是印度相媲美，堪称为近代初期西方地理学史上最有意义的两大贡献。”——在受到西方文化冲击的近代中国社会，一些超越时代思想境界、冲破天朝大国观念、放眼观察世界的官员、使臣和学人，为致力于中华民族的振兴而努力地介绍和学习西方的科学文化，因而出现了大量的介绍海外西方历史地理的游记、见闻等著作。——特别是魏源的《海国图志》——和徐继畲的《瀛环志略》，其流传和影响过程与中国近代学术思想的进步以及与中西方学术交流的发展步伐是相一致的。——

进入本世纪，在中西方历史地理研究交流史上，西方汉学家作出了不小的贡献。例如法国“汉学”极盛时期的沙畹（E.Chavannes）、伯希和（P.Pelliot）和韩伯诗（P.Hambis）等人，就撰写了大量有关中国古代历史地理的著述。又如英国李约瑟（Joseph Needham）的《中国科学技术史》，以不小的篇幅述及中国的历史地理情况和各个历史时期的地理学成就。这些汉学家们不仅研究了中国的历史地理，同时也使中国的历史地理在西方产生了影响，吸引了更多的西方学者来关注和研究。此外，瑞典地理学家斯文赫定（Sven Hedin）还曾正确地指出 1852 年英国人在中国地图上标注的埃佛勒斯峰（Mt.Everest）实际上早在 1708 年中国人就已明确标注为珠穆朗玛峰。

——

随着历史地理学科的不断成熟和发展，从历史地理学科本身进行中西方历史地理学研究的著述逐渐增加。1935 年，美国哈佛大学出版了赫尔曼的《中国商业历史地图集》——，影响了西方几代历史地理学者。从 30 年代起，英国出现了“欧洲与中国”历史地理比较研究的专著和专章叙述。——自 80 年代中国改革开放以来，中西方历史地理学界的交流便进入了一个崭新的历史阶段，西方重要的历史地理学家如英国的 H.C.达比（Sir Henry Clifford Darby）——和加拿大的 R.C.哈里斯（Richard Colebrook Harris）——等，对中国历史地理学界都投入了很大的兴趣。——1985 年，国际《历史地理学杂志》首次刊登了中国历史地理学家侯仁之先生的文章《中国内蒙古自治区沙漠地区的古代城市遗址》——，这篇 1981 年曾在加拿大作过讲演的论文，被哈里斯描述为“一种历史地理学者的想象力远渡重洋而来，有力而清晰。在他对戈壁沙漠边缘早期聚落的研究中，其思想与加拿大人的兴趣相去不远”。并认

为，“作为历史地理学者，我们有一个共同的观察世界的窗口。”“我们之间需要保持接触，共享热情和发现，并以敏锐的洞察力进行比较研究。”

正是在这样的历史背景下，当代西方历史地理学界最重要的学者之一阿兰·R·H·贝克教授踏上了访问中国大陆的旅程，为中西方历史地理学界的对话写下了最新的一页。

阿兰·R·H·贝克(Alan Reginald Harold Baker)，1938年生，英国剑桥大学地理系教授，曾任国际地理学会空间结构的历史变迁专业委员会主席、英国地理学家协会历史地理专业委员会主席、剑桥大学地理系主任，现为剑桥大学地方检查特别委员会地理学专业委员会主席、剑桥大学伊曼纽尔学院副院长、《历史地理学杂志》主编。他迄今共出版、编著(包括合著)专著12部，发表论文120多篇，主编两套大型国际历史地理研究丛书共36种。

作为一名重要的历史地理学家，贝克一开始就关注历史地理研究的国际性。1972年，他组织西方欧美各国历史地理学家撰写了法国、德国、奥地利、瑞士、斯堪的纳维亚半岛、英国、前苏联、北美、澳大利亚、新西兰、拉丁美洲和非州的历史地理研究概况，主编出版了《历史地理学的进展》一书。1980年，在出席日本的一次国际性会议之后，贝克第一次短期造访了中国大陆，在北京与侯仁之先生初次见面。1984年7月，在英国剑桥，他又出席了达比在其家中为侯仁之的来访而举行的大型欢迎酒会。两次与这位中国著名历史地理学家的见面，使他对中国历史地理学界有了一个初步的印象。1994年3月底4月初，在美国旧金山参加第90届美国地理学家协会年会期间，贝克接受了一位中国访美历史地理学者对其《历史地理学的进展》一书没有专章介绍中国历史地理学研究成果一事的批评，当即邀请其撰稿，并在其主编的《历史地理学杂志》1995年第4期上刊出题为《中国历史地理学》一文。这篇文章虽然比较粗糙，却是第一次全面梗概地向西方历史地理学界介绍了中国历史地理学的历史发展及其研究现状，西方历史地理学界对此稿的反应也已经通过各种渠道陆续反馈回中国。为了贝克的第二次访华，中国历史地理学界的有关人士作了充分的准备，专门刊文介绍了贝克的学术事迹，以便更好地“迎接这次与西方历史地理学界的实质性学术交流”。

1996年7月10日，贝克抵达北京，开始了他为期24天的访华旅程。7月11日至15日，受侯仁之教授的邀请，贝克访问了北京大学城市与环境学系暨历史地理研究中心，作了题为《历史地理学的历史与地理》和《历史地理学的原理与实践》的两场报告，并与在京的中国历史地理学界同行，就各自的研究成果和研究方向作了相互介绍和交流。

7月16日至20日，贝克作为正式邀请代表，出席了由中国地理学会历史地理专业委员会和北京大学历史地理研究中心共同主办的96'北京国际中国历史地理学术研讨会。侯仁之在其所致的开幕词中，将贝克此次在北京大学作为第一站的访华学术交流活动，与中国历史地理学发展史上的重要事件，如民国初年张相文在北京大学首次开设“中国地理沿革史”并创立“中国地学会”、30年代顾颉刚在燕京大学、北京大学和辅仁大学同时开设“中国疆域沿革史”课程并创办《禹贡》半月刊和“禹贡学会”等相提并论。开幕式后，贝克作了大会发言，并回答了中外学者的提问。学术研讨会期间，贝克和与会的100多名中外历史地理学家进行了广泛的接触，获得了很多有关中国历史地理学界的第一手信息。7月17日，贝克应邀访问了中国科学院

地理研究所历史与文化地理研究室，与该室同行举行了座谈。会议期间，侯仁之与贝克就中西方历史地理学交流的共同问题进行了多次会晤，希望由此而开创此次中西交流的新局面。中国《历史地理》杂志常务副主编张修桂也与贝克交流了办刊情况。

7月21日至24日，贝克访问了陕西师范大学中国历史地理研究所，作了有关历史地理学的历史与地理以及原理与实践的综合报告，并进行了座谈。报告座谈会上，史念海教授的发言强调了历史地理学科以及中西方交流的重要性。报告会前，贝克还欣然接受了陕西师大授予的客座教授荣衔。

7月25日至29日，贝克访问杭州大学，并作了有关历史地理学的综合报告，报告会由该校历史地理研究中心主任陈桥驿主持。会后，除讨论若干历史地理学的理论问题外，贝克还特意就杭州城市的建设，提出了“注意建设中的不利因素，旅游是杭州的发展方向”两点建议。

7月30日至8月2日，贝克在上海访问复旦大学中国历史地理研究所，并在中国地理学会历史地理专业委员会新任主任邹逸麟的安排下与该所同行举行座谈，了解了谭其骧先生创建该所的过程及其几十年来的研究成果。在这次中国之行的最后一次学术座谈中，贝克总结性地提出了他对中国历史地理学界的诸多感受和看法。

贝克此次来中国大陆学术访问，其夫人桑德拉（Sandra）以贝克私人秘书和研究助手的身分随行。访学之余，他们还游览参观了中国的名胜古迹。出于研究法国农村的职业敏感，贝克对中国的农村景观有很大的兴致，在西安曾到西安城北郊深入农村考察。在杭州，贝克有幸目睹了在英国和法国所没有的中国江南双夏农忙景象，还观看了龙井茶叶的采摘情景和炒制过程。

8月3日，贝克夫妇圆满结束此次中国大陆之行，从上海飞返英国。

## 二 贝克表述的学术观点

此次中国大陆之行，贝克主要通过三种形式与中国历史地理学界的同行们进行了广泛的学术交流，一是正式的报告和大会发言；二是座谈讨论中的相互问答；三是个别的访晤交谈。

贝克7月16日在国际中国历史地理学术研讨会上的大会发言，简明扼要地阐述了自己对现代历史地理学的四点学术见解：

我想利用今天这个机会直接谈谈历史地理学的生命活力、历史地理学的价值、历史地理学所面临的挑战以及历史地理学的意义。

### 1. 历史地理学的生命力

我们从最近几十年来国际历史地理学杂志数目的增长中可以窥见到全世界历史地理学的生命活力，目前，中国、日本、捷克斯洛伐克、美国、荷兰和英国都出版了历史地理学杂志。地方性的、区域性的、国家的和国际性的历史地理研究组织的不断增加，以及专业性的学术研讨会，也都显示出历史地理学正在繁荣昌盛。在西方，国际性的历史地理学术研讨会首次于1975年在加拿大召开，次第在英国、美国和以色列召开，去年则在新加坡和澳大利亚召开。这最近的第九届会议，是历届会议以来历史地理学家的集中最具国际性的一次，与会者来自许多国家和地区，包括印度、韩国、香港和日本。下一届会议将于1988年在爱尔兰



举办，我热切地希望有中国历史地理学家能够与会。

## 2. 历史地理学的价值

七十多年前首次提出的“一切地理学都是历史地理学”<sup>1</sup>的主张，在今天仍然是真理。一切地理研究都需要历史的透视，因为人类与环境之间的关系并不是永恒不变而是持续演替的。现代地理学家和历史地理学家都从事地理变迁问题的一般研究——地理学中理解问题的历史模式，其必然性正在不断地得到认识。为了认识现代某个地区的地理，必须重视该地区的往日。历史地理学主要探索如何更好地认识在时间历程中历史地理的变化模式与演替过程。

## 3. 历史地理学所面临的一些挑战

历史地理学者们面临着许多挑战，但我在这里仅仅提出两种差别迥异的问题。

第一类问题涉及到历史地理学家的研究对象——往日某个时代某个地区的地理，或往日某个时期某个地区内变化着的地理——具有作为一个消亡现实的特性。历史地理学家不像自然科学家或社会科学家那样能够直接观察得到他所希望研究的现象，他无法建立可操作的重复性实验。在某种程度上，历史学家的研究工作比自然科学家或社会科学家的研究工作更具有挑战性，我们应该确信，不从事历史学科研究的学者是意识不到这种差异的。历史地理学者不能直接地观察往日——他只能依靠证实历史事件的论据。这是一个严峻的桎梏——但也因而产生了这样的结果：历史地理学家就个人而言并不陷于所研究的现象，他不是任何科学实验中的行为者，也不是任何社会分析中的自觉或不自觉的参与研究者。尽管往日的难以捉摸如何限制着历史研究，历史地理学因其所研究的对象而出现的不可避免的滞后性，仍然具备较高的公正程度而不会成为一种病症。

第二类问题出自于这样一个事实：即历史地理学的实践需要去解决“事实”与“理论”之间的辩证关系。我们根据历史资料中所发现的“事实”来建立的地理并不完全是“实际的”：它只是由某位学者提出、被其他学者接受或抵制的一系列判断。重新认识和修订现行的、传统的解释应该成为历史地理学的准则，应该成为一个根本性的惯例。无论是实质性的问题，还是研究的方法，争鸣商榷都是历史地理学的核心。

## 4. 历史地理学的广泛意义

历史地理学具有双重意义，历史地理学家具有双重责任：

首先，我们必须努力地以其本身的缘故以及根据其本身的条件去认识往日。我们必须努力地去恢复往日的原貌，即对于当时的人类来讲是他们的现代的面貌。

其次，我们也必须承认，历史地理学者对今天的人类具有社会责任——我们有为现代解释往日的义务，还有不仅使其他学者特别地了解、而且也让社会普遍地认识往日地理的责任。

最后，让我冒昧地提醒大家，中国先哲<sup>2</sup>的教诲并没有排除历史，而是让历史为现代服务——我认为，这是很好的建议，但是，为了有效地遵循中国先哲的教导，我们必须尽最大的可能去描述往日，而更重要的是以最大的可能去解释往日，利用最广泛的资料、理论和分析技术，然后在像今天这样的国际学术研讨会上提出我们的研究结论来接受评



判。

贝克的西方式思维也在中国同行中得到共鸣，证明中西方学者之间具有许多可通之处。

贝克的在北京、西安、杭州、上海各地各单位的报告、发言和讨论，引起了中国同行的极大兴趣。他们向贝克提出了既有广度、又有深度的许多有关学术问题，贝克均就其所知一一作答。现将大家所共同关心的一些问题以及贝克的回答综合整理如下：

问：历史地理学发展到今天，是否有一个真正属于历史地理学的理论？它的内涵、理论和方法如何？与地理学科的其他分支学科相比较，历史地理学的地位如何？其将来的发展趋势如何？

答：历史地理学的发展是多方面的。在研究往日的内容、理论和方法上，都没有与作为整体的地理学有什么特别的区别，它们都研究人文地理学、区域地理学和人类与环境问题；都有研究的空间流派和景观流派，前者着重于分析技术，后者着重于行为、想象和意念，呈现出研究的多样性。

历史地理学不能与诸如人文地理学、自然地理学或城市地理学等地理学分支学科去相比较，因为历史地理学也有历史人文地理学、历史自然地理学和历史城市地理学等研究分支。历史地理学与现代地理学的差异，唯有在研究实践中的历史时期先后不同而已。历史地理学是一门独特的系统综合学科。

历史地理学的发展需要不断的历史地理研究，而研究需要基金。研究基金的来源主要有政府提供的基金和非政府机构提供的基金两类。历史地理学既要有纯学术研究，也要有为现实社会服务的应用研究。

问：西方国家的政府官员对历史地理学的重视程度如何？

答：比较重视。主要表现在如何将历史地理研究的学术成果变成普通知识而更好地被公众所认识和接受，并应用到社会服务中去。这种意识体现有三个方面的。第一，为了更好地认识和发展现在的社会，从根本上解决现存的社会、环境等一系列问题，公众和政府都需要了解从往日到今天的历史变迁过程，而历史地理学的研究可以很好地做到这一点。第二，在认识和处理现实地理问题时，可以向过去寻求答案。现存的一些问题，如人口、农业等问题，在历史时期都同样存在，有些在现实社会中找不到解决答案的问题却可能从研究过去发生过的同类问题中找到答案。第三，往日是可以利用来为今天服务的，比如旅游业带动了第三产业的发展，而旅游资料的开发需要历史地理学者投入大量的研究。

问：国际《历史地理学杂志》在西方的影响如何？

答：有相当大的影响。《历史地理学杂志》是唯一的国际性历史地理学正式刊物，刊登任何国家地区、任何历史时期的历史地理研究。刊载在《历史地理学杂志》上的文章被其他研究文献所引用的频率较高，已入录国际《社会科学文献索引（SSCI）》。《历史地理学杂志》刊址设在英国剑桥大学。

《历史地理学杂志》是一份非赢利性的学术杂志。作为主编，我只负责学术稿件的编辑和保证刊物的学术质量。一年四期为季刊，每期的发行量为1000册。它的版面分为三个部分：研究论文、书评和会议报道。投送的研究论文稿件都要经过严格的审阅筛选，先分送两位不同专业的专家学者审阅，明确地给定评语：好或不好，适于或不适于刊登。然后送回到我这里，我再

根据这些评语给出结论：能发表或不能发表，能发表的还要给出修改意见，然后返还投稿作者，以确保《历史地理学杂志》刊载文章的质量。书评是一个信息栏目，一部著作由其他学者评述，能够提出一些很好的见解，由著作到评论文章再到学术观点的出现，是一个信息浓缩和再创造的过程。即使没有新的观点，著作的论据也已经得到梳理证明和系统化。会议报道专栏是报道在世界各地召开的历史地理学术会议以及会议的中心议题、论文提要等。

问：英美两国历史地理学之间的差异是什么？

答：英国的历史地理研究主要集中于 18、19 世纪的近代历史时期，有很深的历史学和地理学传统，而美国的历史地理研究最初源于考古学传统、经济学传统的文献考证。但克拉克\_\_的威斯康辛学派与达比的研究风格比较接近，所以，自 60 年代进入现代历史地理学阶段以来，英美两国的历史地理学风格渐趋一致。

问：中西方历史地理学的交流所面临的最大问题是什么？

答：中国与西方国家的历史地理学交流，会对现代历史地理学科的发展起到积极的促进作用。但中西方历史地理学界的相互交流，必须克服两个障碍：语言不通和思想观念有别。历史地理学科不像数学、物理和化学等学科那样，有数学推导方程式以及各种符号等等它们自己的学科语言，西方历史地理学者要与中国同行交流，必须能够看懂中文，而中国历史地理学者也要努力提高自己的英语水平。中西方社会是两种社会制度，存在着不同的思想观念和传统观念，需要通过较长时期的沟通。然而中西方历史地理学界的交流不会因为存在着障碍而停止发展，通过我们双方的努力，总会达到双方都满意的结果。

问：您为什么选择研究法国农村？有什么典型意义？

答：我的博士论文是研究 13—14 世纪英国肯特地方的农村聚落历史地理，我认为，一位历史地理学者最初应该从他最熟知的地区做起，所以我选择我的家乡肯特地方乡村为研究对象。又因为我的第一外语是法语，对法国的历史文献阅读较多，自然地就研究起法国的农村历史地理研究。从 60 年代末起，我开始研究 19 世纪法国乡村的景观、社会和经济的变迁，目前着重于研究罗尔和撒尔 (Loir-et-Cher) 地方广泛的自愿者协会 (Voluntary Associations) [如农业合作社 (agri-cultural cooperatives)、音乐社团 (musical societies)、以及消防队 (fire brigades) 等] 的历史发展、地理扩散和变迁。有些研究认为，法国历史时期的农村经济主要是以个体经营为主，但我的研究发现，法国农村的经济形式主要是以集体社团经济为主，不仅法国有，英国和其他欧洲国家都有，中国也有，因而法国乡村研究具有普遍意义，有很强的共性和典型性，对它进行研究，具有一定的理论与实践意义。

除了上述带有共同性的问题外，还有许多问题涉及提问者的个人研究专题，如历史政治地理、历史农业地理、历史自然环境变化的快慢对社会发展影响、城市规划与自然环境的关系、中国古都研究、地名学研究、计算机在历史地理研究中的应用、时间地理学与历史地理学之间的关系，等等。

### 三 由贝克访华所引发的几点思考

通过此次访华学术交流活动的，贝克与中国历史地理学界产生了友谊，使

中西方历史地理学界的交流性质和对话层次得到一次大幅度的提升，从目前所可观察和得以预见的情况看，有几个方面的意义。

首先，现代西方历史地理学界的杰出学者和先锋人物正式受邀并进入中国大陆与中国历史地理学界进行实质性的接触，又以全球性的眼光主动了解并积极向西方介绍中国历史地理研究的情况，贝克是第一人，这说明经过几代中国历史地理学者的不断努力，现代中国历史地理学的研究成果已经在国际历史地理学界产生不小的影响，以至受到西方历史地理学界核心人物格外重视。

其次，贝克此次访华所正式出席的 96' 北京国际中国历史地理学术研讨会，事先已在国际《历史地理学杂志》1995 年第 4 期上刊发了会议通知，产生了不小的影响，事后贝克又将对此次会议写出一个“会议报道”刊载在该杂志上，这标志着中国历史地理学界的大型学术活动已经正式进入国际历史地理学术研究的轨道。

第三，贝克在中国大陆各地的学术报告和座谈讨论，使中国历史地理学界对西方历史地理学的交流冲破了地域和书本的界限而进入了实质性直接对话的新阶段，为深化中西方历史地理学界的学术交流开创了一个良好的新局面。

这里，特别值得我们注意的是，他对中国历史地理学界的一些看法。贝克认为，中国历史地理学界的研究队伍和研究成果非常繁荣，从此次会议所辑集的《论文摘要》看，中国历史地理学界目前有区域、环境、景观和应用四个流派，文章内容的政治性因素较大，重视考据应用，但忽视纯理论研究。

离境前一天，在与复旦大学的中国同行进行座谈时，贝克说出了他对中国历史地理学界的总体观感，其中包括五点既有疑惑成分又略带批评意味的看法：

1. 中国历史地理学的研究很少利用和总结理论，大多是就事论事的研究；

2. 中国历史地理学的许多研究继续使用朝代来模糊断代，而不是用公历年年来细致地划分时间；

3. 中国历史地理学的研究注重历史时期早期的研究，忽视近现代的历史地理现象；

4. 中国目前有三种历史地理学杂志\_\_，刊物过多，就很难保证所有刊发文章的高质量。

5. 中国历史地理学研究机构仍然存在着历史学和地理学的两个系统。

贝克是以西方学者的一般思维来观察中国的历史地理学界的，上述的五点就明显地带有了西方的色彩。但平心而论，贝克在短短二十几天内产生的感触还是比较准确地切到了中国历史地理学界的脉搏，对中国同行具有一定的提醒作用。

当然，贝克对中国的社会与历史的了解尚不够深入，他以其固有的西方文化背景常识来看待中国的历史地理学界，常常提出一些令中国同行三言两语所不能解答的问题，有如一些中国同行向他提出的有关西方历史地理学界的问题那样，相互之间存在着“误读”\_\_的现象，需要中西双方在今后长期的学术交往过程中逐步地加以减除和解决。

作为一名重要的西方历史地理学家，贝克代表着西方历史地理学界，他

所介绍和阐述的西方历史地理学理论与观点，可能会对中国历史地理学界产生一定的影响。贝克作为一名以研究西方课题为主的西方学者，能够重视中国历史地理学界并特意到中国大陆来与中国同行面对面地进行实质性的学术对话，可见他的学术气度也是不凡的。同时，贝克的见识毕竟也是有限度的，他对中国的认识也有一些因“误读”而引起“幼稚”，需要我们给以态度诚恳的正确引导。只要我们都以献身学术的精神来对待中西方历史地理学界的交流，就会以平常的心理去正确处理一切相关问题。多接触西方学者，多了解、介绍和研究西方的学术研究成果并不等于崇洋媚外，而不接触西方学者、不研究西方的学术研究成果也并不等于不需要和不想了解西方，两者之间没有必然的联系。中国历史地理学和西方历史地理学具有完全不同的历史发展背景和现实经济基础，但现代历史地理学科的国际性，迫切需要中西双方的互为沟通。只要我们立足于中国，积极地参与国际性的学术交流活动，在了解西方、学习的同时，也让西方、让世界了解和学习我们，吸引更多的西方学者来华访问交流，中国历史地理学的研究成果就一定会更快地映耀于国际学术界。

历史的车轮即将驰入 21 世纪，西方发达国家的学术研究正在迅速发展。面对西方历史地理学界出现的越来越国际化的各种学术思潮、理论、方法以及相应的研究成果，中国历史地理学界是再也不能静坐观望了。也许这就是贝克此次学术访华之后所留给我们思考的最主要问题。

# 阿拉伯

## ——伊斯兰奥地文献及其研究

许序雅

哈佛大学伊朗史教授理查德·弗赖伊(R.N.Frye)在70年代末发表的一篇题为《有关伊斯兰化前中亚史的伊斯兰史料》的文章中,列举了三种研究中亚史价值最大的伊斯兰史料,即:(1)地理书;(2)城市史(地方志);(3)编年史。弗赖伊中肯地指出:“伊斯兰诸地理家们的著作是有关伊斯兰化以前中亚的资料宝藏,迄今没有做应有的利用”。的确,阿拉伯—伊斯兰地理文献既包括地理资料本身,又包括许多历史资料,有如许多伊斯兰史学著作也包括地理篇章一样。许多地理学家同时也是历史学家(如雅库比、巴里希、马斯乌迪)。阿拉伯—伊斯兰地理文献是人们研究中古时期中亚、西亚、北非以及印度和西班牙的历史和该时期中西文化交流史不可或缺的资料。

—

来自希腊语的“地理学”一词(djughr fiy,或djaghr fiy,或djighr fiy),被许多学者认为是黎巴嫩南部提尔城(Tyre,即古代的推罗城)地理学家马里诺斯(Marinos,约70—130年)和希腊地理学家克劳丢斯·托勒密(约90—168年)所写著作的标题,阿拉伯人把它译作“大地的形象”(surat al-ard),有些阿拉伯地理学家便以此作为自己著作的标题。著名地理学家马斯乌迪(Mas'udi,卒于956年)把该词解释为“大地的区划”(kat al-ard),并在其《雅致的信札》(Rasa'il Ikhwan al-safa')中第一次以“世界与各地图绘”使用了djughr fiy一词。在伊斯兰世界,该词有时指自然地理学,有时被当作“经纬度学”或“诸城定点学(比鲁尼就持此说)”。只有到了相对近代的时期(14世纪以后),该词才与地理科学概念等同起来。约从11世纪开始,出现了专以mu'djam命名的地理学辞典著作。例如,巴克瑞(al-Bakri)就以mu'djam之名写了一部力图给诗歌中的地理学名词注音及诠释的著作,雅库特(Yakut,1179-1229年)也从1212年至死写了《地理辞典》(Mu'djam al-al-Bukd'n)一书。

阿拉伯地理学从8世纪中叶、阿拔斯朝哈里发阿卜·扎法尔·曼苏尔(753—775年)在位时期开始发展起来。从9世纪初开始,出现了一批地理学著述。如伊本·卡尔比(Ibn al-Kalbi,卒于约820年)写了不下10部地理学方面的书,其中有《诸国志》(Kitab al-Buld'n)以及《小诸国志》(Kitab al-Buld'n al-Saghir)。可惜,这些著作均无传世。这个时期地理著述主要分为描述地理学和自然地理两大类,它们有两个主要特色。一是大量吸收各种途径得来的材料,如旅行者、朝觐者的行纪,政府邮驿、税收部门的图籍档案、钱谷簿书,地方邮驿长官札记报告,从商人、旅行者那儿探听来的有关山川形胜、路线行程方面的实际知识。这些著述除了分气候带(Kishwars)记述行程、道里之外,还收录疆域、山川、城邑、关隘、要塞、人口、物产、税收、风土、民俗等资料。这样,就使许多地理著述具有鲜明的描述地理学的特征,并赋予阿拉伯古典地理学以特殊的风格。阿拉伯的描述地理学作品以其内容之丰富、材料之繁富而令人赞叹不已。第二个特色是



这个时期阿拉伯—伊斯兰地理文献受到希腊、伊朗和印度的地理学、天文学的极大影响。其中影响最大的是希腊。

希腊影响实际上支配了整个阿拉伯地理学的基调。在阿拉伯精确地理学、自然地理学、人文地理学、生物地理学中，占绝对统治地位的是希腊传统。希腊影响非常持久，一直晚至 19 世纪仍构成阿拉伯地理学的基调。马里诺斯《地理志》以及该作者所绘世界地图曾被马斯乌迪所参考；托勒密的《地理志》被多次从拉丁文或叙利亚文译成阿拉伯文，流传下来的有木沙·花刺子密(Muhammad al-Khwarizmi, 卒于 847 年之后。著有《诸地形胜》,由 von Mzik 刊布,莱比锡,1926 年)所译的改编本。这个改编本糅合了阿拉伯人所获当代的资料和知识。伊本·胡尔达兹比赫(Ibn Khurradadhib, 820 或 825 - 912)自称曾查阅并翻译了托勒密的著作；马斯乌迪也曾参考托勒密的著作和世界地图。托勒密的《天文大全》(在阿语中译为《至大论》[Almadjisti])、《恒星初现》(译名 Kitabal-Anwa')等也译成阿拉伯文。亚里士多德的《气象学》(译名 al-Atfal-'ulwiyya)、《形而上学》(Mabadi' al-tabi'a)也译成阿文。必须指出的是,即使在 9 - 10 世纪希腊影响盛行时,阿拉伯地理学者就发现希腊名家的理论概念与该时期伊斯兰商人、水手的实践及观察有矛盾;当阿拉伯地理学力图把自己所获得的新的、当代的资料信息结合到托勒密构架体系中并试图以希腊论据证实之时,就发生了困难。其结果是在地理学文献和制图学中发生混乱和经常性的事实讹传。如伊德理西(al-Idrisi, 1154 年写成《诸国风土志》[Kitab Nuzhat al-Mushtak fi'khtirak al-fak],又名《Roger 之书》)的地理著作中就有这样的情形。

印度的天文学比地理学在更大的程度上影响了阿拉伯地理学的发展。公元 771 年,一位印度学者把天文学著作《苏利雅·西旦多》(Surya Siddhanta)带到巴格达,在那里由穆罕默德·伊本·伊卜拉欣·法扎里(Muhammad ibn Ibrahim al-Fazar)译成阿拉伯文。阿拉伯学者从印度人那里学到了天转实际是由于地转,大地水陆各占一半,大地有如龟背、四周被水包绕,大地犹如穹窿、印度的乌伽因城(Ujjayini,或 Ujjain,阿拉伯人拼为 Uzayn,通常还被讹为 Arin)为其穹顶、大地的标准子午线始自乌伽因等观念。但在 11 世纪时,伊斯兰地理学家比鲁尼(al-Biruni, 973—1048)在 1030 年写成的《印度志》(Ta'rikh al-Hind)中就指出了乌伽因城为子午线起始的观念之错误。在后来的阿拉伯地理学著作中,“大地的穹顶”理论就不再出现了。著名旅行家伊本·白图泰(Ibn Battuta, 1304 - 1377)在访问了乌伽因城后,既未谈及早期的阿拉伯学者对此城的记述,也没有纠正他们的误解(马金鹏汉译本,宁夏人民出版社,1985)。

从 9 世纪末开始,来自伊朗的影响大大增加。不过,伊朗影响主要在区域地理学、描述地理学和制图法上显示出来。伊朗对阿拉伯地理学影响最大的是七个气候带(Kishwars,即 Haft Ikim)学说。此外,伊朗地理学和航海专有名词也被阿拉伯人大量借鉴使用。例如,“港口”(bandar)、“船长”(nakhud)、“航海指南”(rahmani)、“罗盘方位”(khann)、“极点”(kutb al-djihad)等等。在 10 世纪阿拉伯制图学中,伊朗的某些传说仍占显著位置。例如,大地的形状被比作一只巨鸟,中国是它的头,印度是它的右翅,可萨是它的左翅,麦加、汉志、叙利亚、伊拉克和埃及是它的胸腹,北非是它的尾巴。这种传说甚至构成了 9—11 世纪阿拉伯地理学巴

里黑学派的基础。

## (二)

从9世纪开始,阿拉伯地理著述的写作体例渐成定规,即按区域划分、以道路里程为脉络来编集人文地理资料和其他相关资料。许多地理著述均用《道里邦国志》(Kit b al - Mas lik wa - l - Mam lik)、《诸国志》( Kit b al - Buld n)为标题,相互沿用不变。9 - 10 世纪,阿拉伯地理学得到极大发展,并具备鲜明特色。学术界把这个时期称为阿拉伯地理学的古典时期,并根据这一时期的地理学文献的特征区分之为两个派别:

一派作品论述的对象是整个世界,但论述阿拔斯帝国更为详尽,力图把一般伊斯兰文献不记述的所有世俗知识都记载下来,因此又被称作“当代世俗地理文献”。该派袭用波斯地理学划分区域(气候)带的体裁,分区域或按通向东西南北四方的道路安排材料、铺叙事实。由于该派地理学家大多云集于伊拉克的巴格达等地,故学界称此派为“伊拉克派”。该派代表人物有伊本·胡尔达兹比赫(撰有《道里邦国志》)、雅古比(al-Yak bi,卒于897年)、古达玛(Kud m h,932 - 948年间去世)、伊本·鲁斯塔(Ibn Rusta,约在903 - 913年间进行写作)、伊本·法齐赫·哈马丹尼(Ibn al - Fakih al - Hamadh n,约在902年写成地理著作。雅库特认为,法齐赫在所有12世纪以前伊斯兰地理学家中是成就最大的)、马斯乌迪(一生著述甚丰,已知的著作超过20部,代表作有《黄金草原》、《箴规篇》)等。该学派成员尚可分成两类:一类作者把资料按四个方位(东、西、南、北)编排,并有把伊拉克看成是世界中心,而巴格达又是伊拉克的中心的倾向。如胡尔达兹比赫、雅古比、马斯乌迪。另一类作者则根据不同地区(Ikl m)来编排资料,并特别注重麦加,把它作为中心。这类作者有古达玛、伊本·鲁斯塔和伊本·法齐赫。

另一派的叙述一般局限于“伊斯兰国度”(Bil dal - Isl m),对于边缘地带之外的非伊斯兰地区很少涉及;以《古兰经》中的说法,或者以“圣训”为依据;把世界的中心置于阿拉伯半岛上的麦加;把每一个伊斯兰省区都描写成一个单独的“地带”(Ikl m)。代表人物有伊斯塔赫里(al - Istakhr , 法尔斯人,生活于10世纪上半叶。著有《道里邦国志》[Kit b al - Mas lik wa l - Mam lik],有莱顿藏抄本,编号 ar.1702;君士坦丁堡抄本,编号 A.S.2971)、伊本·豪卡勒(Ibn Hawkal,纳西比人,于977年写成《诸地形胜》[Kit b S rat al-Ard],有君士坦丁堡两份抄本 B.S.3346号, A.S.2934)及穆卡达西(al-Mukaddas,卒于1000年。巴托尔德云,穆卡达西[Maqdisi],约卒于985年,见《突厥斯坦》p.11。著有《诸国知识的最佳分类》)。由于他们都追随阿拉伯地理学大家阿布·宰德·巴里希(Ab Zayd al-Balkh,约849-934,著有《诸域图绘》[Suwaral-ak l m])之后,故被称为“巴里黑派”。该派赋予阿拉伯古典地理学以正统的伊斯兰色彩。伊斯塔赫里、伊本·豪卡勒和穆卡达西还第一次把国家概念作为地理学术语提了出来,并划定了世界上几个主要王国的边界。

在穆斯林东部世界,从10世纪开始,波斯语逐渐取代阿拉伯语,出现了几部地理著作,如萨曼王朝宰相扎伊哈尼(al-Jayh n,活动于10世纪上半期,是巴里黑派创始人巴里希的庇荫人)的《道里与诸国志》、呼罗珊古兹

甘佚名作者的《世界境域志》(Hud d al- ' lam, 撰于 982 年)。扎伊哈尼书已失传,但影响后来的地理著作甚大。至于《世界境域志》,据研究,该书吸收、综合了以往阿拉伯地理学家(伊本·胡尔达兹比赫、巴里希、伊本·鲁斯塔、伊斯塔赫里、扎伊哈尼等人)的成果。该书比流传下来的阿拉伯地理著作更为详细地谈到了突厥人的领地,和许多突厥部族的情况,并泛泛谈到中非的非穆斯林地区。书中关于河中、呼罗珊地区的一些记载,不但反映了萨曼王朝的政治、经济、宗教等情况,而且涉及了该王朝与相邻地区(如中国新疆)突厥人的关系。

古典时期阿拉伯-伊斯兰地理文献发展的一个重要方面是航海文献和行纪的出现。这类文献大大丰富了阿拉伯区域地理学和描述地理学的知识。这类文献的作者不是地理学家而主要是水手、商人和旅行者。这类文献显示出与受到希腊、印度影响的地理学理论知识相背离的趋势。这种趋势也是阿拉伯地理学家和旅行家所面临的基本问题,即理论和实践观察不相吻合。这种理论与实践之间的矛盾决定了后一个时期阿拉伯地理学发展的方向。

随着巴格达成为阿拔斯朝首都以及巴士拉港(Basra)和尸罗夫港(Siraf)的发展,阿拉伯航海家和商人的活动扩展到东方的中国和非洲东海岸的苏法拉(Sofala)。他们对波斯湾至中国海的每一段航道都非常熟悉,并把这广阔的海域分成七个海,给每个海标上名称。他们从亚丁(Aden)扬帆出海,远航至东非南部的苏法拉,在红海、地中海、黑海和里海上自由航行,并在一些内河(如尼罗河、印度河)上航行。他们活动的成果之一就是给人们留下一批根据他们所见所闻写成的文献。这些文献一方面扩展了当时及以后的伊斯兰地理学家的地理知识;另一方面,这些文献起初虽然有传说、神话色彩,但它们给今人留下了关于这个时期东南亚、中国、东非地区许多方面的翔实而丰富的记述。

这个时期最早的行纪大概是塔米姆·本·巴赫尔·穆陶维伊(Tamim b. Bahr al-Muttawwi' i)所写的。塔米姆是哈里发帝国应募戍边的士兵,在公元 760—800 年间的某个时期负有某种使命到过突厥语族的九姓古斯(回鹘)的汗廷。他提供了阿拉伯世界最早记录下来的中亚陆路行程,以及中亚突厥各部情况的许多细节(如九姓古斯及其信仰异教,九姓古斯的都城,突厥诸部的地理分布)。遗憾的是,此行纪并未留传下来。但伊本·法齐赫的《诸国志》和雅库特的《地理辞典》采录了塔米姆行程的有关内容。V.米诺尔斯基从上述两书中辑录了塔米姆行纪(1948),并作了详细考释,认为塔米姆出访的九姓古斯是漠北回鹘。

留传至今最早的阿拉伯游记作品是商人苏莱曼(Sulaym n)所撰的《中国印度见闻录》。(Akhh r al-S nwa' l-Hind,成书于回历 237,公元 851—852 年)。本书是根据曾旅居中国的阿拉伯商人和旅行者的亲身见闻记录而成,是阿拉伯作家关于中国的最早著作之一。法国学者 J·索瓦热认为,该著述由于观察的丰富、精确、真实与多样化,因此在所有阿拉伯人论述印度及远东的作品中,只有比鲁尼的《印度志》才能超过它。

这个时期另一位有趣的作者是 R mhurmuz 的船长布祖尔·本·沙林雅尔(Buzurg b. Shahriy r, 912-1009 年),他约在 953 年写了一本题为《印度故事》(Kitab Adja' ib al-Hind)的书。该书是一本航海故事集,收集了一些非常令人可笑和奇妙的故事,这些故事讲的是几个水手在东印度诸岛屿和印度洋其他地方冒险的经历。这些故事显然是面向普通读者的,虽然它们

多数怪诞奇异，但是不能把它们完全视为虚构的而忽略了其对于阿拉伯地理学和探险活动的意义。看来，在这个时期，阿拉伯世界对精彩、令人发笑的传闻故事需求量很大。

这个时期还有另外一部著名的行纪，即所谓：“米撒儿行纪”。米撒儿（Abu Dulaf Mis'ar bin al-Mahalhil）是大食诗人，在萨曼朝艾米尔纳斯尔（Nasr bin Ahmad，在位 914—943 在位）时，作为后者的使者从布哈拉（不花刺）出发东行中国，求聘中国国王哈凌本沙乞儿（Kalim ibn as Sakhir）之公主为王子妃。米撒儿东行后，撰下“行纪”。该行纪原文似佚，仅在可疾云尼（Kazwini，卒于 1269 年）书和雅库特书中有采录。1842 年，德国学者乌斯坦菲尔德（Wustenfled）将上两书所辑之文转译为德文；1845 年，斯考姿兹（Kurt von Schlozer）又刊行一部阿拉伯文本，并附拉丁文译文；1866 年，英国学者玉尔（H.Yule）又从此拉丁文本中节译行纪之文，载入其《契丹路程》一书中。该行纪对中亚布哈拉至中国西北旅程路线，沿途部族、宗教、风土等情况，有许多记述，可补中国正史记载之不足（汉文史籍对萨曼王朝只字未提）。不过，由于行纪所记的中国都城 Sandabil 究竟勘同何地，学界众说纷纭，因而使用该行纪记述难成定论。1922 年，托干（A.Z.V.Togan）在伊朗马什哈德发现了该行纪的一个抄本。经学者们分析，此抄本确系保存了原著的本来面目，故凡书中错谬或难以核实之处，均应由艾布·杜莱夫·米撒儿本人负责，而非辑录者之过。公元 11 世纪的一位阿拉伯作家艾兹·祖拜尔（Q di Ab l-Husain Ah-mad b.az-Zubair）所撰《珍宝录》（Kit b adh-dhakh ' -irwat-tuhaf，成书于 1070-1071 年），也记述了与米撒儿“行纪”相似的事件。两者可相互参对。

到了 11 世纪，阿拉伯地理学，无论是源出于希腊的，还是阿拉伯穆斯林林通过研究、观察和旅行而取得的知识，都达到一个前所未有的高水平。此时，地理著作写作的种种形式和方法都标准化、定型了。这个时期的代表人物是比鲁尼（代表作有《印度志》）。他对阿拉伯地理学的重要贡献有二：

首先，比鲁尼精通希腊、印度和伊朗地理学的成就及其对阿拉伯地理学的影响，并对发展到他那个时期的地理学知识做总体上的扼要批评，对各地地理学做了比较研究。他指出，希腊人比印度人更有造诣。这个观点暗指阿拉伯人应当采用希腊人的研究方法和技巧。不过，他并不固执己见，还提出了不要拘泥于希腊人观点的重要见解。

第二，作为一个天文学家，比鲁尼不但计算了几座城镇的地理方位，而且测量了纬度一度的长度。这是阿拉伯天文学史上三次重要的大地测量之一。他还在普通、自然和人文地理学上取得一些显著的理论上的进展。他非常清楚地解释了许多概念，描绘了他那个时代所知地球上居住地区的四至，利用了以往地理学家不可能利用的 11 世纪的材料。通过详细描述印度，他还对区域地理学做出了创造性的贡献。

11 世纪初著名的天文学家还有伊本·玉努斯（Ibn Y nus，死于 1009 年）。他在法蒂玛朝哈里发阿齐兹（al- ' Az z）和哈金姆（al-Hak m）的庇护下，在埃及穆卡塔木山（Mt.al-Mukattam）上的天文台做了许多有价值的观察。他把观察的结果写进了《哈基本历法全表》（al-Zidjal-Kab r al-H kim）一书中。此书一直成为伊斯兰东方科学家的天文学和地理学知识的重要来源，直至今日。

与比鲁尼同时代的地理学家和旅行家尚有纳斯尔·呼斯刺（Nasir-i



Khusraw, 卒于 1060 或 1061 年), 他是一个伊斯迈因派诗人和旅行家。他用波斯文写了行纪, 题为《胜利之书》(Safar-n ma)。该行纪收有作者在麦加和埃及的个人体验和描述。

阿布·乌巴德·阿尔·巴克瑞 (Abu Ubayd al-Bakr, 卒于 1094 年) 是该时期伊斯兰地名词典学最有代表性的人物。他撰写了一部地理学词典, 名为《地名大辞典》(Mu' djdm ma' sta' djam min asma' al-bil d wa' l-maw di)。这部词典是一部优秀的地理学和文学著作。该词典讨论了阿拉伯半岛地名的表音法, 其文献依据主要从阿拉伯文献、古代阿拉伯诗歌、圣训及古代传说等中寻求。他还写了一篇地理学论文《道里与诸国志》(Kit b al-mas lik wa' l-m lik), 可惜留传下来的不是全文。不过, 巴克瑞文学上的成就超过地理学上的成就。

曾任塞尔柱王朝御医的中亚谋夫人马卫集 (Sharaf al-Zam n T hir Marvazi, 1046-1120 年), 以阿拉伯文撰成《动物之自然属性》(Tah ' l al-hayawan) 一书。该书涉及面广, 内容非常丰富。全书共分为两部分, 二十一章(节)。1937 年, A. 亚伯利博士 (A. Arberry) 在印度图书馆发现了该书较完整的抄本。不久, 英国伦敦大学波斯文教授、中亚史专家米诺尔斯基 (V. Minorsky, 卒于 1966 年) 着手将该书地理编五章 (关于中国、突厥、印度、埃塞俄比亚及边远诸国诸岛, 即该书第一部分第 8、9、12、13、15 章) 摘译成英文, 并详加注释, 后附阿拉伯原文于篇末, 汇编成册, 题名《马卫集论中国、突厥、印度》(1942 年英国皇家亚洲学会出版)。该书特别详实地记载了 10 世纪末至 11 世纪初突厥诸部落向西迁徙的史实, 并有该时期中国与中亚诸民族关系的详细记述, 为研究中古突厥历史和北非、西亚、中亚、印度历史及中西关系史提供了有价值的史料, 可补汉籍记述之不足。

约在 1050 年, 哥疾宁朝 (伽色尼朝) 的加尔迪齐 (Ab Sa d Abd al-Hayy b. Dahn k G rdiz) 以波斯文写成《记述的装饰》(Zayn al-Akhb r)。据巴托尔德说, 这部著作一个写本 (写于 1782 年 11 月) 现藏牛津大学图书馆, 另一个写本藏于剑桥大学图书馆。该书各有一章论及突厥人和印度; 该书论及哈里发史下迄至 1032 年, 论及呼罗珊迄至 1041 年。该书抄录萨曼朝宰相扎伊哈尼 (Jayh n) 地理著作 (如《道里邦国志》)、伊本·胡尔达兹比赫关于“尘世琐事”的一本著作甚多。加尔迪齐这部著作有中亚许多全新的地理资料和关于突厥部落起源、分布和习俗的详细记述。

### (三)

西方学者早在 19 世纪就开始了阿拉伯—伊斯兰舆地文献的整理和研究工作。大部分阿拉伯古典时期地理著作均由荷兰学者德·胡耶 (M. J. de Goeje) 校勘付印, 结集为《阿拉伯舆地丛书》(Bibliotheca Geographorum Arabicarum, 简称 BGA, 莱顿, 1870-1894 年), 共八卷, 细目如下:

1. 伊斯塔赫里《道里邦国志》(Kit b al-Mas lik wa' l-Mam lik, 阿拉伯文, 下同), 1870 年。

2. 伊本·豪卡勒《诸地形胜》(Kit b Surat al-ard), 1873 年。

3. 穆卡达西《诸国知识的最好分类》(Ahsan at-Taq simfi Marifat al-Aq lim), 1877 年。

4. 以上三卷的索引、专门语汇、增补及订误, 1879 年。



5. 伊本·法齐赫《诸国志》(Kit bal-Buld n) 或《诸国纪事》(Kitab Akhbar al-Buld n), 1885 年。

6. 伊本·胡尔达兹比赫《道里邦国志》(Kit b Mas lik wa 'l-Mam lik), 以及法拉吉·古达玛《税册》(Kit bal-Kharaj), 1889 年, 附法译文(1967 年据初版新印第二版, 有宋岷中译本, 中华书局, 1991 年)。

7. 伊本·鲁斯塔《珍品集》(Kit bal-al kan-nafisa, 原意为“珍贵的项链”), 以及雅古比《诸国志》(Kit b al-Buld n), 1892 年。

8. 马斯乌迪《箴规篇》(Kit b at-Tanbih wa 'l-lshr f, 又译为“劝导和订正之书”), 1894 年。

今天我们使用该丛书, 应取 1967 年根据 1879—1939 年第二版照像复印的第三版。其中, 伊本·豪卡勒的德·胡耶校勘本已被克拉默斯(J.H.Kramers)校勘的另一更完整的抄本所取代(书名 Opus Geographicum auctore Ibn Hauqal, 莱顿, 1938。克拉默斯的法译本后又由 G.威特修订刊布, 题为 Configuration de la terre, 二卷本, 巴黎—贝鲁特, 1964); 伊本·法齐赫书有了 1923 年在马什哈德发现的抄本(据马什哈德写本刊布的法齐赫书有关中亚的部分, 附有德·胡耶的译文、注释及沃林取自其他地理书的参考资料)。另外, 法齐赫的《阿拉伯半岛志》(Sifat Djazirat al-Arab) 一书, 由 D.H.Mulert 刊布(莱顿, 1884); 伊斯塔赫里书有了希尼(al-Hini)新刊本(开罗, 1961)。

阿拉伯—伊斯兰古典地理著作几乎都有法文译本。胡尔达兹比赫书和古达玛书在上个世纪就有德·梅纳尔(C.B.deMeynard)和德·胡耶的法译本; 伊本·豪卡勒书有克拉默斯和威特(G.Wiet)的法译本; 穆卡达西书有米盖勒(A.Miquel)的法文节译本(大马士革, 1963); 伊本·法齐赫书有亨利·马塞(H.Mass'e)的法译本(达马法兰西学院, 大马士革, 1973); 雅古比书有威特的法译本(法兰西东方考古研究所, 开罗, 1937); 马斯乌迪《箴规篇》有卡拉·德·沃的法译本(巴黎, 1896; 开罗, 1938), 他的《黄金草原与珠玑宝藏》(Muruj al-Dhabab wa-Ma' din al-Jawhar)也由巴比耶·德·梅纳尔和帕维·德·库尔戴伊刊布并译成了法文(九卷本, 巴黎, 1861—1877), 后又有佩拉(Ch.Pellat)的法译本(巴黎, 1962); 苏莱曼《中国印度见闻录》有 J.索瓦热的法译本(巴黎, 1946。此书有穆根来等中译本, 中华书局, 1983); 佚名作者《世界境域志》也有了 V.米诺尔斯基的英译本(伦敦, 1937。C.E.博斯沃思增订第二版, 伦敦, 1970)。在我们尚无条件直接利用世界各地珍藏的原文抄本之前, 这些刊本和译本就成为我们研究相关课题应备的资料。

利用这个时期穆斯林地理文献来研究亚洲史地和东西文化交流史, 西方和苏俄学者做了大量卓有成效的工作。其中著名的学者有托玛舍克(W.Tomaschek)、亨利·玉尔、约·马迦特、克拉默斯、斯特伦治(G.Le Strange)、米诺尔斯基和巴托尔德(V.Barthold, 1869—1930)。托玛舍克继德·胡耶之后, 对穆斯林地理文献做了研究, 写成《波斯的历史地理文献》(1883—1885)。他还写了《中亚研究, “索格底亚纳”》(维也纳, 1877)。研究 14 世纪以前的中亚史地, 举世公认有两位学者。一位是研究阿拉伯人征服之前的中亚史地的德国学者约·马迦特, 一位是研究阿拉伯征服以后中亚史地的俄国及苏联时期的学者瓦·巴托尔德。马迦特代表作为<伊兰地志考释>(1901), 该文对呼罗珊和吐火罗地区地望作了详细考释。他还

写了《妣水与那密水考》(Wehrot and Arang, 莱顿, 1938)、《东西交涉史考》等。英国学者亨利·玉尔在其名著《契丹路程》(1913—15)中,对古典时期穆斯林诸史地文献都作了考释和批评。克拉默斯撰写了《伊斯兰百科全书》第一版的 Djughr fiy (地理学)条,还写了《穆斯林的古典地理学文献》(1954)。英国东方学者斯特伦治编纂了《东部哈里发帝国地志》(1905),此书对呼罗珊和吐火罗地区的历史地理也作了系统研究。米诺尔斯基是英国伊朗学大家,他把《世界境域志》译成英文(1937),并作了详细的考释。他还于1958—62年翻译、出版了俄国学者巴托尔德的《中亚史研究四种》、《突厥斯坦简史》、《七河流域史》(著于1898)和《土库曼民族史》。俄国东方学大师巴托尔德花了极大精力从穆斯林文献中勾稽爬梳,穷尽资料,并精心、审慎地考订、研究原始资料,苦心搭起宏大、坚固的间架,写成其学位论文《蒙古入侵前的突厥斯坦》(初版圣彼得堡,1900)。这是一部至今仍不失为生气勃勃的权威之作。巴托尔德精通阿拉伯语、波斯语、突厥语等东方民族语言,并善于发挥语言特长。他用了很长时间从当时仅以抄本、写本形式流传于世的阿拉伯文、波斯文文献中选辑重要段落,汇编为《原始史料选辑》,作为《突厥斯坦》一书的第一编刊行。在整理和研究资料文献时,他特别注意把第一手资料与经过整理、加工、编纂的后出资料区别开来。所有资料,包括第一手资料都经过考辨。这样,他的研究成果经过约一个世纪的检验,仍不失为相关课题的顶峰之作,无人能望其项背。他的著作至今仍为研究中亚史地的基本书目。波斯、阿拉伯史料的重要性正是由于巴托尔德的有效利用才为学人所体会。巴氏的《伊朗历史地理》(莫斯科,1971。英译本,普林斯顿大学出版社出版,1984)为利用伊斯兰地理文献研究亚洲历史地理,提供了成功范例。

除此而外,国外学者还编著了一批亚洲史地研究的书目、书志,便于学者们了解已有的文献和课题研究的进展情况。这些书目和书志重要的有以下几种:

(1)著录阿拉伯原始文献最有权威的书志性著作是德国学者卡·布洛克曼(C. Brockelmann)的《阿拉伯文献史》(本编二卷,德国魏玛-柏林出版,1898—1902;补编三卷,荷兰莱顿,1937—1942)。作者在刊出其补编三卷之后,又对正编二卷增补了新材料而刊出第二版(荷兰莱顿 E. J. Brill 书店,1943—1949)。此书以卡片形式编撰内容。

(2)著录波斯原始文献最有权威性的书志学著作是英国学者布朗(E. G. Browne)的《波斯文献史》(剑桥,1928年初版,1952年重印)。此书以叙事文体写成,便于读者了解著录文献的历史地位和史料价值。

(3)另一重要的波斯文献书志是查·斯托里(C. A. Storry)编纂的《波斯文献志》,共二卷(第 卷分册出版,伦敦,1927—1953)。苏联学者 . 布列格尔( . )将此书译为俄文,并作大量改订和增补,编订为三册(莫斯科,科学出版社,1972)。

(4)苏联科学院院士、阿拉伯学大家克拉契夫斯基( . )撰《阿拉伯地理学文献》,是一部研究阿拉伯地理文献的专著。全书共二十四章,采撷资料广泛,上自《古兰经》所反映的地理学内容,包括一些文学作品甚至传说材料的摘取分析,下限截止至十八世纪,对阿拉伯地理学的所有基本文献进行了系统、周密的研究。

(5)美国印第安那大学阿尔泰乌拉尔语言文学系主任、亚洲研究所所长丹

尼·塞诺(Denis Sinor)编纂的《欧亚大陆中部地区研究引论》(1963)\_\_\_。本书收录的书目文目截止于1961年,它是供人们了解欧亚大陆中部地区的语言、历史、民族志方面浩瀚文献的指导书。全书分为语言和民族、历史、民族志概述等三编,每编又分若干章节,共举述西方学者专著和论文4403目,每目所举书籍和论文大多附有评述。此书主要缺点是一些重要的书目、论文篇目未能著录,忽视了印度、阿富汗、伊朗等方面与中亚至关重要的文献、著述的著录。

(6)法兰西学院教授让·索瓦热《穆斯林东方史导论—书志指导书》(1946年法文增补版,1965年英文修订、增补版)\_\_\_。本书书名虽作穆斯林东方,实际内容也包括介绍穆斯林西方文献的两章。书中包括穆斯林史的史料、研究工具和一般性著作、历史书目三编,其中第一编第四节“游记和地理著作”,专论阿拉伯舆地文献。本书的缺点是有编辑草率之嫌,这是由于本书是索瓦热应教学之急需而编辑的。

(7)美国哥伦比亚大学教授爱德华·埃勒沃斯(Edward Allworth)编《苏联东方民族出版物和书写体系;美国各图书馆所藏1818—1945年伊朗语和突厥语出版书志指南和字母转写表》(纽约,1971)\_\_\_,以及《苏联亚洲书志——有关伊朗族蒙古族突厥族的社会人文学科资料集》(纽约,1975)\_\_\_。埃勒沃斯专攻苏联中亚地区民族问题,著有《苏联中亚的民族问题》(纽约,1973)等专著,编著《中亚,俄国统治的一个世纪》(纽约,1967)等\_\_\_。他所编的《苏联东方民族……》一书的第二部分收录了1918—1945年苏俄二十六个民族东方刊物中的文献指南(第25—293页)。

(8)日本学者梅村坦编《东西交涉史文献目录 中央亚细亚 1886—1977》(东京丝绸之路社,1979)。本目录收录了日本从1886到1977年发表的中亚史地单行本著作491种、论文2019篇,附日本人以西文发表的论文目录79篇。1977年之前的日本学者有关中亚研究的专著和论文,本目录大致搜集完备。

(9)土耳其女博士鄂兹卡娅(T.Özkaya)编纂的《1928—1981年土耳其对中亚研究的文献目录》(伊斯兰堡,1982)\_\_\_。该目录第1—226页列土耳其文的著述目录,计收书籍、论文、书评等4144目;第266—315页列出译为土耳其文的外国著述728目,全面反映了1982年前土耳其研究中亚的成果。

(10)皮尔逊(J.D.Pearson)、沃尔施(An.Walsh)合编的《1909—1955年伊斯兰文献索引》\_\_\_及其四辑补编(补编,1955—1960;补编,1961—1965;补编,1966—1970;补编,1974—1975),这是了解伊斯兰世界对中亚研究成果的较好索引。

(11)匈牙利布达佩斯大学教授、伊朗学家雅诺什·哈尔玛塔(Janos Harmatta,生于1917年)主编的《伊斯兰时代以前中亚史史料导论》(布达佩斯,1979)\_\_\_。该书似是一次联合国教科文组织资助的会议文集。共收文章二十八篇,按各语种史料、钱币、考古门类分为十二编,其中第八编“阿拉伯史料”收有马洛特(M.Maroth)的《作为研究中亚史料的阿拉伯地理学文献》一文。此文集的作者均是各专题专家,所撰文章较全面地反映了公元7世纪以前中亚史料的研究情况。

中国学者张广达所撰《研究中亚史地的入门书和参考书》\_\_\_,较全面地反映了国外学者对此专题研究的概况,对重要的国际性专业期刊和苏俄学者

巴托尔德介绍尤详。他本人也为国内学者提供了利用阿拉伯——伊斯兰舆地文献研究中亚史地的成功范例。

80年代以后的研究进展状况，未见有专文编纂。将另行撰文介绍。关于阿拉伯—伊斯兰舆地文献的史料价值，也将另行撰文。

附记：本文涉及的部分阿拉伯文书名，承蒙南京大学华涛博士协助翻译，特此致谢。



## 关于《哈梅尔游记》

黄时鉴 全善姬

大航海时代开始以后，欧洲人逐渐来到东亚。在东亚各国中，他们最后进入朝鲜。《哈梅尔游记》乃是欧洲人对于朝鲜的最早的报道。

哈梅尔（Hendrik Hamel，1630—1692）是荷兰人。在哈梅尔以前，至少已有三个欧洲人到过朝鲜。第一个是冯里伊，他在1582年漂到济州岛，随即被押往中国。第二个是赛斯佩特斯（Gregoreo Sespetus），在壬辰倭乱时期于1594年（朝鲜宣祖27年）来到朝鲜，他是日本侵略朝鲜的随军传教士，对朝鲜本身没有什么兴趣。第三个是朴燕，或作朴延、朴渊，原名JanJanes Weltevreer，他在1628年（朝鲜仁祖6年）与两名同伴漂到朝鲜寻求食物，在庆州被捕；他后来居留在朝鲜，与一位朝鲜妇女结婚，生有一男一女。但这三人没有留下有关朝鲜的文字记录，于是哈梅尔得到了首次向西方报道朝鲜的历史机遇。

哈梅尔在1630年出生于荷兰高林采镇，1651年11月6日他乘荷兰东印度公司的最大船舶之一“伏格尔斯特鲁斯”（Vogelstruys）号离开尼德兰，于1651年7月4日抵达巴达维亚（今印度尼西亚的雅加达）。他在这里工作，从水手升至助理员、簿记员。后来发生了漂流朝鲜的事件，而后在阔别20年之后于1670年回到阿姆斯特丹。随后他又一次航海到印度。1692年他在故乡高林采镇去世。

关于哈梅尔漂达朝鲜一事，其经历如下：1653年6月18日，被任命为台湾长官的考纳里·凯塞尔（Cornelis Caeser）及其家属从巴达维亚乘“斯佩威尔”（Sperwer）号帆船赴台，而后自台湾航向日本，哈梅尔就在这条船上。7月29日，该船离开台湾后在北航途中遭遇两次台风，最后漂到济州岛西南的大静县登岸，已是8月16日凌晨。据朝鲜、日本与荷兰的文献载录，船覆海中，溺死者28人，生存者36人，船上载有鹿皮、药材等货物。朝鲜王朝对这些国籍不明的“漂流人”予以“济活之道”，“使得安居”，事具《孝宗实录》、《承政院日记》与《边备司誊录》等文献。

在济州岛拘禁约十个月后，1654年6月，哈梅尔一行被送抵京师汉城，朝廷命先期居留于朝鲜的荷兰人朴燕前去审视，确认为同胞无疑。一行遂被“分隶于都监军伍”。1655年，清廷使节到来，“南北山为名者直诉于路上，请还故国。清使大惊，使本国收系以待。北山躁慝不食而死。朝廷甚忧之，清廷终不问。”<sup>1</sup>此事发生后，朝鲜政府遂将他们转到全罗道安置。他们在那里做佣工，渐渐沦为穷人。当1663年他们被转移到三个村庄时，只有22人还活着。

到了1666年，这些生活在全罗道的荷兰人中有8人成功地脱逃。这年8月3日，他们乘一条渔船驶离朝鲜，两天后抵达日本五岛列岛地域，而为躲避强风在一个岛岸停靠时，被日本人抓住。8月2日，他们被押送到长崎，经过审问，最后被引渡给荷兰商馆。这8个人中就有哈梅尔。

哈梅尔一行抵达日本后，当时已严禁天主教的江户幕府急于想知道这些人是不是企图潜入日本的葡萄牙传教士，立即命令对马岛主宗氏向朝鲜方面询问。朝鲜当局对荷兰人逃逸之事一无所知，但还是查证明白，除了陆续死亡的人员，应尚存荷兰人16名，逃走8名，留有8名；还明确告诉日本方面，



他们只是漂流到朝鲜的难民。日本幕府弄清这一事实后，遂允许这些荷兰人离境。于是哈梅尔一行在 1667 年 10 月 23 日离开长崎，于 11 月 20 日安抵巴达维亚。哈梅尔代表一行向荷兰总督提交了亲自拟写的报告书。当年 12 月 28 日，其余 7 人即由巴达维亚返回荷兰，于次年 7 月 20 日抵达阿姆斯特丹。其余尚在朝鲜的 8 人，除克拉森仍愿留下来外，也在 1668 年经日本转手引渡给荷兰商馆，并在此年 11 月 30 日抵达巴达维亚；他们当也返回荷兰，但尚未见于文献记载。哈梅尔本人启程稍迟，于 1670 年方始回到荷兰。

当哈梅尔一行漂入朝鲜时，正值孝宗立志洗刷“丙子国耻”、整顿军备之际。荷兰人擅长火铳大炮的技术，上述朴燕即“工于兵书，能制火炮，甚精巧。”<sup>1</sup>这 36 名荷兰漂流民中，也有懂得铳炮技术的人。文献有记：“蛮人多技术，精历法医方。其巧匠良冶，多死于海，只有解星历者一人，解拳法者二人，善鸟铳者一人，解大炮者十余人。”<sup>2</sup>他们开始时被安置在军伍，朝鲜朝廷也想用他们的一技之长。可见哈梅尔一行在将西洋技艺传入朝鲜方面可能曾起过一些作用。

另一方面，哈梅尔撰写的游记成了欧洲人亲历记述朝鲜事情的第一部著作，是十分珍贵的历史文献。《哈梅尔游记》在 1668 年即有两个荷文初版本（*Journael van de ongeluckige voyaagie van 't jacht de Sperwer...*），一由范·威尔森（VanVelsen）出版于阿姆斯特丹，一由斯迪舍（Stichter）刊印于鹿特丹。当时，哈梅尔仅提供了内部报告，而且本人还逗留在巴达维亚，为什么他的游记这么快就问世了？他本人是否参与其事？

第二年，即 1669 年，在阿姆斯特丹又出现萨格曼（Saag - man）版本，此本曾被修饰，添加了诸如鳄鱼和大象之类的内容。正是这个被修饰过的版本在 1670 年被译成法文刊行于巴黎。1672 年，在纽恩堡（Nurnberg）出版了德文本。1704 年，一种据法文本译出的英文本在伦敦问世，收于约翰·邱契尔（John Churchill）所编的《航海与旅行汇集》（*A Collection of Voyages and Travels*）第 4 卷。这个英文本曾重刊于《皇家亚洲学会朝鲜分会会刊》（*Transactions of the R. A. S., Korea Branch, vol. 9, 1918.*）和伽里·莱德亚德所著的《荷兰人来到朝鲜》（*Gari Ledyard, The Dutch Come to Korea, Seoul, 1971.*）。除了这种修饰本，还有许多充满讹误和大加删节的刊本。

在东亚，本世纪 30 年代出版了源自上述法文本的韩文译本，并在 1954 年由一潮阁重印，题为《哈梅尔漂流记》，由李凤道补充了朝鲜和日本的资料。1961—1965 年，生田滋根据哈梅尔手稿出版了日文译注本，并增加了朝鲜资料。1983 年，韩国乙酉文化社出版了金昌洙的新的韩文译注本，附有朝鲜、日本、荷兰三方面的文献，还收入维特森《北与东鞑靼》一书中的有关记载，题为《朝鲜王国见闻记》。值得注意的是这个韩文译注本与马可波罗书的郑云龙韩译本（题为《东方见闻录》）合出一册，收为该社出版的世界思想全集（共 36 卷）之一，可见韩国人对《哈梅尔漂流记》的重视。这本书在 1994 年已第 8 次印刷。

1994 年，皇家亚洲学会朝鲜分会在汉城出版了杰恩—鲍尔的新的英文译本。它根据 1920 年由林希霍腾学会在海牙刊布的经霍汀克整理的哈梅尔手稿译出，附有注释、地图、古版本书页、斯迪舍本的 8 幅木刻插图以及若干哈梅尔同时代的图画。为便于读者阅读，杰恩—鲍尔在译文中增标了分节、年代和小标题。译文末了的结语，仅此霍汀克整理的手稿所有，系哈梅尔返回

荷兰后所补写。此结语使其游记更为完整，并表示他期待着更进一步的发现。

哈梅尔游记本身记述的是“斯佩威尔”号船上残存的职员和水手自1653年8月16日失事至1666年9月14日其中8人逃到日本长崎的经历，以及有关朝鲜的种种事情；全文一开始也记述了该船从巴达维亚驶至台湾，又从台湾启程的经过。据此游记可以勾勒出哈梅尔一行在朝鲜境内的行程，在杰恩—鲍尔的英文新译本中就附有相应的线路图。游记基本上是编年体，但时详时略，详时按日叙述，略时仅每年稍加记录。从某些部分详记的情况看，哈梅尔似乎曾写日记；但从个别年份仅写一句的情况看，他的日记可能有所中断。游记最后记录了哈梅尔一行逃到长崎后，当地官员询问的45个问题和他们的回答。最后一个问题问及他们的名字、年龄以及当年航行时的职司等，他们的回答为后人留下了这一行人的简单资料：

亨德里克·哈梅尔，簿记员，36岁，生于高林采  
高凡特·邓尼生，航信员，47岁，生于鹿特丹  
马蒂乌斯·伊鲍肯，外科医生助理，32岁，生于恩灰镇  
詹·彼特生，炮手，36岁，生于希伦费恩  
杰里特·詹生，炮手，32岁，生于鹿特丹  
考纳里斯特·狄尔克斯，助理水手长，31岁，生于阿姆斯特丹  
贝内狄克斯特·克勒克，男孩，27岁，生于鹿特丹  
丹尼斯·高凡特生，男孩，25岁，生于鹿特丹

至于当时尚存的其他8人的同样资料则保存在第53个问题的回答之中。

除了编年体记事，《哈梅尔游记》还有一部分文字集中描述了朝鲜王国的方方面面。游记的内容很丰富，如杰恩·鲍尔在他的英译本中增标的小标题是地理状况、渔场、气候与农业、君王、军队、海军、政府、税收、刑罚、宗教、居所、旅行与待客、婚姻、教育、丧事、国民性、贸易、周围世界、耕植与矿业、度量衡、动物、文字与印刷、算术与记账、国王出巡、接待中国使者、以及结语。有的译本也列出译者所加的不同的标题。实际上，后加的标题很难完全准确表示原文所含的内容。如杰恩·鲍尔的最后一个是“结论”，而原文则描述南京湾、汉江与汉城，以及以汉城为中心的国内外贸易，以及半岛的东、南、西海岸。结尾的一句话是：“朝鲜海员们告诉我们，西海岸是最佳的。”也许，对于当时正在勃兴的荷兰海上帝国来说，他们最注意的就是世界各地的海岸，以海岸作结尾是当时荷兰航海者心思的自然流露吧。

事实上，在《哈梅尔游记》最初问世的时候，荷兰人正开始从贸易的角度关注朝鲜。他们相当关心绕亚洲大陆北部航行到中国的北方航线的开辟。俄国是荷兰毛纺制品的消费国，又生产荷兰人经营的皮毛，荷俄之间有贸易关系。随着俄国向东方的扩张，有的荷兰人也从陆上将视线一直投向东北亚并远及朝鲜。这方面的重要人物之一就是前面已提及的维特森。

尼古拉斯·维特森(Nicolaas Witsen, 1641—1717)，出生于阿姆斯特丹，1663年在莱顿学习，在这里结识地理学家兼旅行家考里乌斯(Corius)，并曾向马蒂尼·劳普特(Martini Lor-put)学习汉语。1664—1665年他访问莫斯科，结交各界人士，获得不少有关“鞑靼”的知识。回到阿姆斯特丹后，他先后担任市长、州长官会议参事和荷兰东印度公司代理人，因而有机

会接触到从巴达维亚寄到阿姆斯特丹的各种报告。1690年他刊行《北与东鞑靼地图》。1692年，他又出版《北与东鞑靼志》(Noord en Oost Tartarye)；此书在1705年增订再版。正是在这部志书里，他专门编列了有关朝鲜的项目，其内容即出自《哈梅尔游记》以及对哈梅尔同行人员的采访录。

据研究，维特森是当时在荷兰本土有机会利用哈梅尔游记的第一人。他不仅利用了游记(尽管他对游记本身的存在只字未提)，而且采访了哈梅尔同行人员中还活着的马蒂乌斯·伊鲍肯和贝内狄克特斯·克勒克，在自己的著作中记述了他们所讲的故事。当然，他的关于朝鲜的报道还有其他的资料来源，但其相当一部分无疑是哈梅尔一行事迹的另一种载录。正因如此，金昌洙也将它译成韩文，附在其韩译《哈梅尔漂流记》的后面。

在维特森书1705年增订版中还编入一份用荷兰语解释的朝鲜语词汇表，它是由外科医生助理马蒂乌斯·伊鲍肯提供的。这是欧洲人所知的最古老的朝鲜语，一共收入86个词汇。它们对研究当时朝鲜语的读音也是一份稀有的资料。有趣的是，据说个别词的发音仍存在于哈梅尔一行曾居留过的地方。

对于哈梅尔一行来说，当年他们漂到的是一块未知的土地，他们接触到的是陌生的国家和人民。哈梅尔坦率地承认，他们受到了这些健康的陌生人的良好待遇。哈梅尔用质朴的眼光进行观察，用简单的文笔做了记录，从而留下了一份真实的报道。在哈梅尔以前，入华耶稣会士卫匡国(Martino Martini, 1614—1666)已经向欧洲人报道过朝鲜，他在《鞑靼战记》(De bello tartarico, 1654)一书中记述了1627年后金侵略朝鲜之事，在《中国新地图集》(Novus atlas sinensis, 1655)中收入一幅朝鲜地图，并附有一些说明。卫匡国正确地表述，朝鲜是一个半岛而不是岛，它与满洲相连，中间隔以鸭绿江。他还记下朝鲜有八道，但误记平壤为首都。他追溯中朝之间的关系到周代，往下一直叙述到1651年朝鲜反清斗争。他还记述了朝鲜的物产、城市、居民、婚姻，在个别方面比较了中朝的同与异。然而，卫匡国本人没有到过朝鲜，他的上述记载基本上只是中国文献的译介而已。等到《哈梅尔游记》问世，欧洲人才第一次读到由一个欧洲人亲历朝鲜的报道。而且恰如有的学者所说，在某种程度上，“《哈梅尔游记》是为西方朝鲜知识的基础。”

在《哈梅尔游记》问世很久以后，才又有欧洲人进入朝鲜并留下新的载录。然而，即使后来欧洲人对朝鲜的报道日益增多，《哈梅尔游记》也从未失去其自身的价值。一百年前，斯科特(J.Scott)在其《高丽史漫记》一书中曾这样评论哈梅尔的游记：“每一场景和每一面貌都可以得到认证，有如它是今天所讲的故事。”其实即使在今天，《哈梅尔游记》读起来仍令人有鲜活的感觉。尤其是在中国，过去几乎没有什么人知道这样一部游记的存在，现在它应该首先引起某些学人的兴趣了。

(1996年10月写于杭州)

作者附志：本文主要依据以下两书写成：1.《哈梅尔漂流记》(韩文)，金昌洙译，乙酉文化社，1994年新初版8刷；2. Hendrik Hamel, *Hamel's Journal and a Description of the Kingdom of Korea, 1653-1666*, trans. by Br. Jean

Paul Buys , Seoul , Korea , 1994.

## 从海底射出的中国瓷器之光 ——哈契尔的两次沉船打捞业绩

黄时鉴

当代科学技术的进步推动了考古学的发展，它的明显表现之一就是水下考古（nuderwater archaeology）的产生。水下考古的一个重要领域是海洋考古（marine archaeology）。从事海洋考古需要具备地球物理、海洋物理、深海潜水与水下摄影等各方面的专门知识和技能，难度很大。但是从本世纪70年代起，它不断取得新的进展，其中有一部分是与昔日中国的对外贸易直接关联的。对于中国学术界来说，1976—1977年在韩国全罗南道新安海域发现和打捞的一条中国沉船可以说已是广为人知。本文想叙述的是80年代哈契尔在南中国海的两次沉船打捞业绩。尽管在十年前，“哈契尔热”席卷阿姆斯特丹，波及许多国家的工艺品市场和学术界，使中国瓷器大放光芒，可是我们中国人却对此知之甚少，岂不遗憾。

### 一 哈契尔的首次沉船打捞——“中国平底帆船”

哈契尔（Michael Hatcher）是一位荷兰商人，他的合作者叫麦克斯·德拉姆（Max de Rham），是地球物理学家。哈契尔的海底打捞工作发生在A.S.礁（Admiral Stellingwerf Reef），这海礁位于南中国海国际水域，距印尼的槟坦岛（Bintan）12海里多些。1983年，哈契尔在A.S.礁发现一艘沉没于海底的中国平底帆船，打捞出25000件中国瓷器。现尚无法考知这艘中国沉船的名称。研究者今将它称作“中国平底帆船”（Chinese Junk）或“哈契尔平底帆船”（Hatcher Junk）。关于这次水下考古的两个关键问题是：（1）此船沉于何年？（2）船上瓷器制于何年？这两个问题基本上已得到回答。经专家们的研究，这艘平底帆船当沉没在1643—1646年间，主要论据如下：其一，沉船瓷器中有两个明末桶形瓷罐，罐盖上有“癸未春日写”字样，此“癸未”即1643年，因而可见此船的沉没不会早于此1643年。其二，沉船瓷器中有六个碟子可考知是南明弘光年间（1644—1645）的产品，又有若干件瓷制菩萨杖柄极似是南明隆武元年（1645）的传世藏品。其三，荷兰东印度公司1643—1644年的一份瓷器订单上所列的不少瓷器式样可见于此沉船上的瓷器。其四，就当时清与南明的战争局势而言，大量江西景德镇瓷器运至闽广沿海装船外销，不可能迟于1646年底。根据以上考证，“哈契尔平底帆船”遇难的时间当不早于1643年，不晚于1646年。

为什么在A.S.礁一带会发现“哈契尔平底帆船”？在这里需要回顾一段明代航海与对外贸易的历史。在郑和下西洋终止以后，中国人的海上活动基本上不再超出满刺加（Malacca）。随着1567年明朝政府废弛海禁，出海的船只不断增多。迄至16世纪末，中国平底帆船航行在东南亚，其主要目的地有满刺加、越南、暹罗、马尼拉、万丹和巨港。1596年，荷兰人首次抵达东南亚，而且在17世纪逐渐取代葡萄牙人的势力。起先荷兰人以万丹为主要的转运港，1621年他们在巴达维亚建立地区指挥部，巴达维亚又成为荷兰东印度公司在东亚的主要贸易港。在相当长的时间内，中国平底帆船来往于中国东南海港与巴达维亚、万丹之间，一些中国产品在巴达维亚、万丹卸货后



再由荷兰商人运往印度、中东和欧洲。中国平底帆船在当时中荷贸易中起着一种特殊的重要作用，即使在荷船可以直接到广州进行贸易后也还继续存在。这种中国平底帆船的载重量从 200 吨到 800 吨大小不等。它们通常是在 12 月至 1 月间乘东北季风从中国港口起航，历时约三周抵达巴达维亚或万丹；在 6、7 月份乘西南季风返回。哈契尔所打捞的正是这样一艘中国平底帆船。

至于这艘沉船上瓷器的制作年代，大致与船难发生的年代相应，也可定在 1643 年与 1646 年之间，但瓷器专家们判断，其部分产品可能早一两年已经完成，同时不排除有一些更早制作的瓷器的可能性。如此说来，沉船瓷器生产的日期最宜定在 1640—1645 年之间。1983 年哈契尔打捞出来的沉船瓷器共约 25000 件，大多数是景德镇青花瓷，还有一些青瓷、白瓷、彩瓷和外省青花瓷。从 1983 年 12 月起至 1985 年，这些瓷器在阿姆斯特丹的克里斯蒂拍卖行 (Christie's) 先后拍卖四次，共售出 22178 件。1983 年 12 月的第一次拍卖，售出情况不佳，因为瓷器在海底久受浸蚀，色泽不清；而且瓷器的出处与历史背景未予充分介绍。后来，历史学家，特别是中国陶瓷史专家参与其事，才引起收藏家们的注意。1984 年和 1985 年的三次拍卖均获得成功，高价成交（总价约 200 万英镑），声名广传，世界上最精明的陶瓷收藏家（如大英博物馆）都来竞买其精品。1985 年已形成“哈契尔平底帆船”瓷器市场。同年，哈契尔从这艘沉船再次打捞出 2000 余件瓷器，后经由伦敦商人售出。

哈契尔是一个商人，他因为成功地打捞出“中国平底帆船”上的瓷器而发了财，而且一举成名；但是他起初却对海洋考古作业的学术要求一无所知，对中国外销瓷器的历史价值也未加注意。这样，“中国平底帆船”的打捞工作没有详细的记录，也没有现场摄影。沉船瓷器的拍卖，就品种与尺寸是有分类的，其数超出二百；可是当时也没有编制一份图饰目录。现在这些瓷器已分散到世界各地，对深入的研究工作造成很大困难。但哈契尔不愧是一个深谙经营之道的商人，第一次拍卖的失败使他懂得学术的价值，当他接着打捞“盖尔德麻尔森号” (Geldermalsen) 沉船上的遗物时，便做了不少改进。

## 二 哈契尔的第二次沉船打捞——“盖尔德麻尔森号”

在克里斯蒂第二次拍卖“中国平底帆船”的瓷器获得成功的情况下，1984 年晚春和初秋，哈契尔在 A.S. 海礁附近又先后探察十周，无有大获。但好运再次落到他头上，1985 年 5 月 11 日，他又发现了“盖尔德麻尔森号”沉船。在做了大量清理工作后，5 月 28 日，沉船显露出来，接着有十名潜水员进行打捞，直到 6 月 22 日。次年 5 月他又去打捞一次；到了这年夏天，印尼也去打捞，但均所获寥寥。

从“盖尔德麻尔森号”上发现的物品大致上可以分为三部分：文物（属于此船的遗物）、黄金和瓷器。此船留下的文物自然十分重要，提供了有关它自身的若干关键线索和证件。两门青铜铸炮，上有铭文，一门镌 VOC（荷兰东印度公司 Verenigde Oost-Indische Compagnie 的缩写）阿姆斯特丹商会字徽，铸于 1702 年；另一门镌 VOC 鹿特丹商会字徽，铸于 1705 年。一口青铜铸钟，高 47 厘米，铸有铭文“ME FECIT CIPRIANUS CRANS JANSZ ANNO 1747”，而 1747 年正是“盖尔德麻尔森号”建成的年代。一个药瓶，上有

“F.B.”标记，它显然是见于载录的此船外科医生 Frederik Berkenhonwar 的缩写。正是对这些文物进行考证的结果，足以确认这艘沉船就是荷兰商船“盖尔德麻尔森号”。

根据荷兰东印度公司的档案，我们可知：“盖尔德麻尔森号”在 1746 年 10 月始建于密德尔堡 (Middleburg)，在 1747 年 7 月 10 日建成。此船宽 42 英尺，长 150 英尺，载重 1150 吨。1748 年 8 月 16 日，她开始处女航，1749 年 3 月 31 日初抵巴达维亚。后来，她去过日本、中国和印度，从印度西北部的古吉拉特港 (Gujarat) 经科钦 (Cochin) 与满刺加驶回广州，与荷兰东印度公司的其他船只汇合。1751 年 12 月 18 日，当她再次离开广州时，其目的地便是尼德兰了。这时，船上有 112 人，包括一名英国旅客和 16 名英国流亡水手。船长是摩莱尔 (Jan Diederik Morel)，船上有五个月的给养，全副武装。但是，在航行了 16 天以后，1752 年 1 月 3 日它便遭到灭顶之灾，触上盖尔德里亚之德罗格特暗礁 (The Reefs of Geldria's Droogte) 而沉没。这是一个悲剧性事件，幸存者仅 32 人，其余 80 人随船一起沉入大海。生还者驾着两只小艇在一周以后到达巴达维亚。

从“盖尔德麻尔森号”上发现的第二部分物品是黄金。据档案记载，此船装载的黄金共 147 件，哈契尔打捞到了 125 件。据研究者的描述，这些黄金有两种形状。一是长方形，每条  $8 \times 2.5 \times 1.5$  厘米，共 107 条；二是鞋形（或称船形），带椭圆状，每个  $5.5 \times 3 \times 3$  厘米，共 18 个。每条或每个约重 750 克，成色约为 20 开至 22 开，带有中文标质印记。从当时书信可以考知，这些黄金大都购自南京。这么看来，就其形状而言，也就是中国的金条和金锭（金元宝）。当时在亚洲中国金价最低，而巴达维亚最看重黄金，荷船运载的中国黄金在抵达巽他海峡时往往转移到其他船上后进入巴达维亚。发现这么多黄金，实在使哈契尔既惊又喜。他说“沉船寻宝是一种古典童话，今天竟梦想成真！”他确实是个幸运儿，因为在 1735—1760 年间，并不是每艘荷兰船都从中国载运黄金，而在载有黄金的船只中又只有两艘失事沉没，一艘是“恩克灰甄号” (Enkhuizen)，在 1741 年；另一艘就是“盖尔德麻尔森号”。顺便说一下，沉船上的黄金问题还曾使生还者梵狄克 (Christoffel Van Dijk) 蒙受不白之冤。梵狄克是水手长，在生还者中阶位最高，但当时他的失事报告受到怀疑：为什么厄运临头时船长托付诸事中没有黄金？不过，另一位幸存者，船长摩莱尔的厨师阿诺尔德 (Arnold) 说过，船长曾命令他与另一个人将木箱抬到甲板上，木箱很重，估计里面是黄金。这一点现已为哈契尔的发现所证实：黄金确实不在沉船舱内而是在它的旁边。哈契尔实际上替梵狄克除去了蒙在他身上达 233 年之久的疑窦。

即使黄金十分贵重，哈契尔从“盖尔德麻尔森号”打捞出来的 15 万余件瓷器却具有更大的价值和历史意义。人们将这些瓷器实物与“盖尔德麻尔森号”货帐以及其他有关档案资料进行对比后，可以确认，就质地、式样和数量而言，这些瓷器无疑即是“盖尔德麻尔森号”上的货物。可以确定，在 1750—1751 年制造的数量众多的景德镇瓷器显然有助于：(1) 将更多的瓷器进行对比研究以确定其年代；(2) 对当时荷兰东印度公司贩运的瓷器的性质、种类和质地获得一个清晰的认识；(3) 对当时中国按欧洲商人的图样和形制而生产的外销瓷获得进一步的了解。

将景德镇生产的瓷器运到广州，主要利用水路，仅在经梅岭时由苦力肩负过山。在广州运往荷兰的瓷器，用木板箱装好后上船。木箱的大小是 6 平

方英尺×18英寸高（约170平方厘米×46厘米高）。箱内分隔成46部分。箱外四周用铁加固，有时再加上铁箍。即使如此包装，估计平时破碎率仍有百分之5—6。但也正是凭借如此包装，触礁沉没的“盖尔德麻尔森号”上的瓷器仍大量完好无损。

在这里，让我们简单回顾一下荷商贩运中国瓷器的历史。在荷兰人插手此事以前，一些瓷器已由葡萄牙人（经由果阿）和西班牙人（经由墨西哥）运入欧洲，但大多数仅在伊比利亚半岛（葡、西本土）及其殖民地销售。1602年“圣地亚哥号”（Santiago）葡船被荷人俘获，次年“桑塔·卡塔琳娜号”（SantaCatarina）葡船又被俘获，两艘船上的货物，包括青花瓷器，在阿姆斯特丹拍卖获得高价。由于当时荷兰人将葡萄牙的这种海船称作Carrack，从此Carrack/Kraak瓷器声名大振，对荷兰东印度公司贩运瓷器的需求迅速增长。1614年时，阿姆斯特丹一出版物已确认瓷器为“老百姓日常使用”。26年以后，庇特·孟狄（Peter Mundy）指出，“任何住宅，不分高下，都有中国瓷器。”而且，其他西欧国家甚至需求更大。1580—1640年间，荷兰海上势力迅速增长，被许多历史学家认作一个奇迹。尽管在1650年后，荷兰社会稳定少变，但它的海上商业活动仍然保持了一个多世纪。在1680年，至少有100艘海上商船挂有荷兰东印度公司的旗帜，在1750年前后这个数字增加了一倍。就瓷器的贩运而言，在整个17世纪以迄18世纪中叶，基本上呈上升趋势。正因为这样，“盖尔德麻尔森号”上的中国瓷器才会如此众多。中国瓷器质优价廉，洁净而不渗水，当时是受到欧洲人普遍欢迎的大宗商品。这种情况从18世纪60—70年代起才由于欧洲陶器技术的革新和瓷器制造的发展而开始发生变化。当然，就贸易额而言，茶叶比瓷器占有更大的比重，在18世纪中叶，荷船在广州贩运的货物，究其价值，茶叶平均占了70%。但是，茶叶都被消耗掉了，而瓷器却有一部分被保存下来。即使是打捞到像“盖尔德麻尔森号”这样的沉船，茶叶所存无几而且均已变质，而大量瓷器仍然完好无损。就这一点而言，瓷器才是当时中欧贸易的更好的实物证件与更引人入胜的研究对象。

从“盖尔德麻尔森号”打捞到的中国瓷器，绝大多数是青花瓷，还有少数“中国伊万里瓷”和釉上珐琅瓷（颜色多半已变成浅黑色，难以分辨）。青花瓷的釉色大多数保存极佳。其中茶具约占三分之一，款式单调；成套餐具精美，令人称羨；其他各种形制的器皿反映了18世纪中叶欧洲人的特殊需求；还有一批私人随带贸易品更具特色。当时在广州由洋商提供图样在白坯上加工绘烧而成的“洋彩”已风行西欧，其中最具有个性的是纹徽瓷和形形色色的私人用瓷，可惜这类瓷器在“盖尔特麻尔森号”沉船上所剩无几。

这时的茶具是广义的。色括茶壶、有柄杯、无柄碗与碟。那时有柄杯的价格几乎是无柄碗的两倍，用于饮巧克力；而无柄的碗则分咖啡碗、巧克力碗与茶碗。在相当长的时间内，有的地方也直接用茶碟饮茶。茶碗有大小五种，咖啡碗有大小三种，巧克力碗也有大小之分。据研究，18世纪上半叶欧洲使用的整套茶具是比较复杂的，一个实例是它包括：一把茶壶与座，一个奶罐与座，一个残茶碗，一个有盖糖碗与座，十二只茶碗与碟，六只有柄巧克力杯，六只无柄巧克力碗（由于当时咖啡更多的是在咖啡馆饮用，所以家用的整套茶具没有咖啡碗；正因如此，茶碗也被用于饮咖啡）。整套咖啡饮具是稍后才发展起来的。自1758年以后，荷兰东印度公司的订单已区分茶具与咖啡具。似乎始终不存在整套的巧克力饮具，巧克力杯碗常是茶具以及咖

啡具的一部分。在“盖尔德麻尔森号”沉船瓷器中没有发现整套茶具，这正好与乔格的研究结论相连接，他曾论述在1745—1750年间没有整套的茶具输入荷兰。在欧洲成套餐具用于晚餐，这在17世纪中叶以后才发展起来。到了18世纪，比较私人性质的晚宴已经出现，促使一些富贵家庭对成套餐具的需求。成套餐具原用陶瓷或银器，后来也渐渐用中国瓷器，并颇受青睐。这样的成套餐具，件数并不一定，据说最大的一套达631件之多。在“盖尔德麻尔森号”上打捞出来的瓷器，据其形制和图饰，可以整理出四套餐具。其最大者共有380件，铺设开来，琳琅满目，拍卖售价达219460英镑。

在“盖尔德麻尔森号”上发现的定制外销瓷又为此类瓷器品种提供了新的物证。荷商在17世纪中叶已在日本定制瓷器，这种订购方式在18世纪的广州得到发展。定制瓷器的欧洲模型用木材、金属或陶土（如荷兰代尔夫特陶器）制成，由欧洲商人带到广州，然后由中国商人散发到景德镇，使中国制瓷工匠尽力仿制成功，而后运回广州，在下一个贸易季节出口。从哈契尔打捞品可以看出，许多形制当是专为承应欧洲某一公司的特殊需要而制作的。其中有：吐盂，这种瓷器在1740年代后期才开始由荷兰东印度公司从中国购销；黄油盖盆，圆形的与椭圆形的，椭圆形的从1750年起才见于订单，是新的品种，原是木制品；圆筒形啤酒杯，似源自英国，原常是“中国伊马里”瓷，无盖（欧洲人当时已习用白蜡盖、银盖或木盖），1751年订单上要求四种大小，实物共见三种，1品特、1.5品特和2品特；调味汁船形碟，它显然是欧洲银制船形碟的仿制品，平底椭圆，单嘴单把；奶碗，是陡边碗，带有大曲柄和小喙嘴，这种形制在中国外销瓷中不见前例，但在欧洲银器中有其原型；球颈水瓶，在欧洲原有软瓷产品，因其颈口的球形而在倒水时发出“咕噜”声，故法语称它为gorgelet，进入英语作gu-glet；带盖汤碗，有八角长方形和椭圆形两种，都是个人运销物品，似为单件，不与其他餐具成套。由于在中国定制外销瓷利润不高，荷兰东印度公司让船上成员私人经营。此外，中国原产的瓷器痰盂从1737年起已由荷兰东印度公司运销，这条沉船也打捞出245个。在“盖尔德麻尔森号”的个人运销品中还有一些所谓“巴达维亚粗瓷器”，包括碗、碟和咖啡杯等。这类粗瓷可能多半用于当时欧洲的社会俱乐部、咖啡屋与旅馆。据研究，它们可能产于华南省份，通常由中国平底帆船大量运往巴达维亚。个人运销品中又有少量珍稀陶瓷，如宜兴紫砂壶和瓷制人物、飞禽、走兽。荷兰东印度公司并不热衷于运贩这类小物件，只是由个人运销，偶尔为之。

18世纪之初，英国东印度公司每年曾运销成千上万件。此时由于欧洲陶瓷业的兴起，这类中国产小物件的销售已经衰落。但“盖尔德麻尔森号”上的小物件虽然不多，却仍有其研究价值，这在下文中将再述及。从1986年4月28日起，哈契尔从“盖尔德麻尔森号”上打捞出来的“南京船货”（Nanking Cargo，这是当时西欧人对来自中国的商品的统称）开始拍卖，仍由克里斯蒂拍卖行主持，地点设在阿姆斯特丹的希尔顿饭店。由于拍卖的物品数量巨大，这次拍卖的筹划组织、编目发布和交易活动历时9个月。有12000份目录发布，约5千人前来竞拍，世界各地通过电讯的出价者约10万人次，拍卖成交的总金额达1千万英镑。对哈契尔及其同事来说，它是成功的顶点。对创建于1766年的克里斯蒂拍卖行来说，它也是二百余年来经营的顶点。这9个月，阿姆斯特丹掀起了“哈契尔热”，拍卖的所在地希尔顿饭店出现了“哈契尔鸡尾酒”。同时，哈契尔的惊人发现，超越拍卖行，扩展到艺术界

和学术界，以至其影响及于普通民众。

### 三 哈契尔沉船打捞的学术意义

哈契尔沉船打捞活动的成功，无疑是海底考古的巨大收获。尽管他本人重视的是商业效益，并且由于他的打捞活动不是严格的考古作业而造成许多缺憾，但其学术意义仍是十分重大的。

哈契尔的发现正值世界各地出现中国外销瓷器热的时候。在哈契尔以前，从 70 年代末起，已对两艘沉船进行打捞：一艘是“维特·利乌号”(Witte Leeuw)，1613 年沉于圣海伦娜港(St. Helena)；另一艘是“班达号”(Banda)，1615 年沉于毛里求斯(Mauritius)海岸。从 1980 年起，中国外销器的大型展览先后在英国、荷兰、法国、比利时、美国、日本以及香港等地举行，不下十次，影响广泛。毫无疑问，哈契尔在 80 年代的两次成功的沉船打捞活动将这股中国外销瓷器热推到了顶点。

在哈契尔以后，国际上出现新的海底打捞热潮。在荷兰，亨利·贝森孔(Henri Besancon)探知在 1650 年以后的大约 200 年内，从中国返回欧洲的航路上，消失过 60 艘船，其中有 6 艘或 7 艘也属于荷兰东印度公司，2 艘或 3 艘船上遗物颇丰。人们期待着新的发现。当然，由于本文一开始已说到的海底打捞作业难度很大，因而也不宜操之过急。

关于哈契尔从两艘沉船打捞出来的中国瓷器，已有一些论著进行主题研究。奥列佛尔·英佩(Oliver Impey, Ceramics, 1986)认为人们迄今对 17 世纪中叶中国瓷器的认识还只是混沌半开，一知半解，“哈契尔平底帆船”的瓷器提供了一次改善有关知识的机会。不幸的是，由于打捞工作缺乏考古学术规范，如今可作的研究只能更像是艺术史家的工作，而不是考古学家的印证。尽管如此，从“中国平底帆船”打捞出来的青花瓷对于明末与南明的瓷器研究提供了大量可靠的实物，是任何一处传世藏品难以匹比的。据此可以探讨明末以前至明末中国瓷器的具体演变，可以进一步分析明末清初的“过渡型”瓷器。例如，欧洲陶器史上的 Kraak 一词，原指万历年间的一种青花瓷，由于它是最早运抵欧洲的中国瓷器，对欧洲陶瓷史有深远的影响。长期以来，人们已习惯于将 Kraak 瓷器与万历这个年号相联系，而今则可证实，Kraak 的生产肯定延续到了明末。又如，过去“姜坛”通常被认作康熙时代的瓷种，今可证实，它在明末已经存在；同时，康熙瓷器的某些图饰的原型在明末已可得见。再如，过去总是以为崇祯年间瓷器已不占重要地位，因当时已无皇家官窑，今可得知，它实际上仍应占有一席之地。还有，过去，1639 年和 1643—1644 年的订单已经说明那时饮茶正在欧洲兴起，如今后一订单上的各种茶具多已可见于打捞出来的“哈契尔平底帆船”瓷器，对欧洲早期饮茶史提供了有力的实物证据。

与青花瓷相比，从“哈契尔平底帆船”打捞出来的白瓷与青瓷为数较少，但它们也有自身的学术价值。这些中国白瓷，在克里斯蒂拍卖行售出 579 件，经由“海露姆与霍苑特”(Heirloom & Howard)售出 266 件，它们足以表明，迄至明末，品种相当多的中国白瓷仍在生产，并供外销。青瓷从南宋时起以浙江西南部龙泉窑的产品闻名于世，在 13—15 世纪行销中东、印度和东南亚。福建也生产青瓷以供外销。后来青花瓷盛行，青瓷逐渐失去广大市场，但仍有一些销售量。约 1600 年，当荷人首抵东方时，他们曾报道青瓷盘碟



(Gory)为印度高尔康达(Golconda)地方所需。在1646年,可能由于青花瓷短缺,青瓷的外销量有所增加,看来哈契尔打捞到的青瓷也为此提供了新的证据。他卖出的青瓷共396件。

至于出自“盖尔德麻尔森号”的大量瓷器,本文第二部分的记述已大致展示了它们的学术价值。当然,可以进一步提出一些值得深入讨论的问题。试举一例。欧洲在18世纪上半叶已能制作瓷器,为什么在“盖尔德麻尔森号”航行的年代仍有大量的中国瓷器运销欧洲?实际上,当时中国的瓷器的品质,光泽好、半透明、细薄、坚实和价廉,都是荷兰、法国等国的软质瓷所不可企及的,德国的硬质瓷尚可匹敌,但价格要昂贵得多。“盖尔德麻尔森号”上的瓷器切切实实地显示出当时欧洲顾客的趣味所在,以及当时西方陶瓷工人通常模仿与赶超的产品又是什么。但此后不久,欧洲瓷器发生技术革新,出现了弹性细瓷与印刷技术,这才开始向中国外销瓷器展开竞争。不过,在“盖尔德麻尔森号”沉没时,中国外销瓷器尚在欧洲市场上独领风骚,无与伦比。

又举一例。从“盖尔德麻尔森号”打捞到大量无柄碗(杯),它们是用于饮茶、咖啡和巧克力的。当时咖啡多半是男人在咖啡馆里饮用,而女性则往往仅在家里饮茶。据档案资料,茶碗有大小五种规格:大、双、单、小、小不点儿,咖啡碗有三种规格:倍、大、单。大茶碗近乎单咖啡碗,可见咖啡碗大得多。哈契尔发现的无柄碗有大小两种尺寸,它们的用途又如何?它们是两种茶碗,大的用于早茶,小的用于午后茶?或是一种为咖啡碗,而另一种则用于家庭饮茶?载录表明,荷兰东印度公司在1752年首次贩运咖啡馆所用瓷器;而“盖尔德麻尔森号”上的大碗似乎暗示,早在1751年咖啡馆瓷碗已被定制和运销。此外,有柄巧克力杯,西方收藏者原以为既有单柄的,又有双柄的,今已在“盖尔德麻尔森号”的遗物中得到证实。我们知道西方近代热饮史与中国瓷器的输入关系十分密切,它组成了西方物质生活史的重要部分,值得人们关注。

再举一例。关于上文已提到的小物件,这里略加增述。从“盖尔德麻尔森号”打捞到的“双人舞者”可能是德国麦森(Meissen)瓷器的中国仿制品。这就是说,当时可能已有麦森瓷器进入中国而且成为欧洲商人的定制样品。从照片上看,“双人舞者”虽已失去了头,但他们的欧洲人韵致仍然显而易见。又有一种“道家仙人”瓷像,同类作品通常被鉴定产于1800年左右,现在这个时间可以提前约半个世纪。

总之,哈契尔的两次沉船打捞向人们展示了一笔丰富的文化遗产,使许多历史学家、艺术史家、陶瓷收藏家、古玩商人和一般民众分享了一次人类艺术创造和交流的巨大成果,而且在惊讶和激赏之余引发深邃的沉思和隽永的回味。瓷器是中国伟大的创造之一,它在世界物质文明史上占有重要的位置,它曾是中外贸易史上历时久远的重要商品,也曾是中外文明交流的辉煌使者。哈契尔的打捞业绩,使沉没于海底的大量中国瓷器放射出绚丽夺目的光彩,这是文明之光,闪耀在全世界,具有永恒的与世长存的魅力。

### 主要参考文献

C.J.A. Jorg, *The Geldermalsen, History and Porcelain*, Groningen, 1986.

Antony Thorncroft, *The Nanking Cargo*, London, 1987.

Colin Sheaf & Richard Kilburn, The Hatcher Porcelain Car-  
goes, Oxford, 1988.

Maura Rinald, Kraak Porcelain, A Moment in the History  
of Trade, London, 1989.

1997年1月17日完稿

## 法国对入华耶稣会士的研究

詹嘉玲

众所周知，欧洲与中国之间于近代的首次交流是通过耶稣会传教区而实现的。因此，欧洲形成的中国形象应在很大程度上归功于这些媒介人物，他们成了欧洲认识和研究中国的历史渊源。在法国，发现中国似乎曾比在其他地方更明显地为文化史留下了深刻烙印。启蒙时代的大思想家们都关心中国问题，耶稣会士们几乎成了他们绝无仅有的史料来源。因此，除了他们对于文明之间交流的研究感兴趣之外，有关耶稣会传教区的著作可以为他们的汉学研究考证奠定基础，而他们又将汉学奉为欧洲文化史中最为吸引人的组成部分。他们帮助澄清了由其传教士起源的我们本学科遗留下的问题。

中国耶稣会传教区历史的另一特征也需要指出：在欧洲保留下来的数量大得惊人的资料（它们在中国本土却很稀少和很难得到），使之成为一项在整个欧洲大陆范围内从事的事业。这些档案也形成了有关中国的最古老的西文文献特藏。特别是让——彼埃·迪代伊（Jean-Pierre Duteil）的一部近期综合性著作正是以这些资料为基础的。

在下文中，我只能提到与本文有关的领域中数目极大和内容特丰富的法文著作中的几种。有关耶稣会传教区的最早论著都是由本身就属于耶稣会的学者们写成的。直到本世纪 60 年代，始终是由他们的学术著作占据绝对优势。裴化行（Henri Bernard 或 Bernard-Maitre S.J.1889—1975）便是一个具有象征性的大人物，这既是由于其著作的广度，又是由于他自己的旅程与他描述过的那些传教士们的生涯之间具有惊人的相似性。裴化行诞生于法国，其宗教和文化学业都是在比利时与荷兰完成的（欧洲的幅员于此则显得很渺小了）。他在作为传教士而出发赴华之前，曾教授数学课程。他在中国既继续从事一种科学教育，又完成其司铎的职业，同时又着手写作有关其先驱们的早期著作。因此，我们于其生涯中再次发现了 17 和 18 世纪传教区中的这 3 个方面的一种典型结合：传播福音、为供中国人使用而讲授西方科学、为供西人使用而撰写汉学著作。在这后一领域中，裴化行考虑到了制约传教区历史的诸多方面。他迄今仍是该领域中最多产的作家，他是一个必需的参照点，特别是在其著作中的资料丰富性方面更为如此。例如，我们应将一部有关耶稣会士汉文著作的目录归功于他。荣振华（Joseph Dehergne S.J.1903—1990 年）是其著作的继承人，荣神父也曾在华做传教士达 15 年之久。我们还应该将某些必不可缺的工具书归功于荣振华，尤其是中国传教区耶稣会士们的列传。这两位学者的著作都为许多研究奠定了基础。

如果人们直至今日始终一致认为，他们的著作是必不可缺的入门导读书，那么相反，他们为捍卫传教区而做的护教性探讨（尤其是在裴化行身上表现得更为突出）却远未被所有史学家们继续进行。在近 40 年来，这一领域可以说是以与出自世俗学者的有关该问题的史学著作的决裂以及由此而出现的紧张局面为特征，他们之间只维持着一种有时是很困难的对话。由裴化行和荣振华开创的国际汉学讨论会，自 1974 年以来，每 3 年在尚蒂伊举行一届。这些讨论会的主题是有关欧中之间的交流的，它们始终是这种对话的场所之一，而且已经越出了法国的范围。这些讨论会的论文集成了与我们本文有关主题的著作（以法文为主，但不完全是法文）的一种具有代表性的样本。

隐蔽在这种紧张关系之下的问题之一，便是中国耶稣会传教区的研究的

所属领域问题。它既是耶稣会历史上的一部史诗，又是中国史上的一段插曲（但对其意义的估量却大不相同），究竟哪一个方面占据优先地位呢？此外还有另一个不可避免的问题：作为史学家，与耶稣会士们传播福音的事业相比较，究竟应该如何为自己定位呢？当我们自身属于一种受劝人改宗的基督教支配的文明时，则很难采取中立态度。

自五十多年以来，许多科研人员都对与中国耶稣会传教区有关的内容感兴趣，却又不会完全地以该传教区为自己的研究中心。他们涉及并关心多种学科，这种多样性反映了由耶稣会士们建立过联系的诸多领域所产生的影响：艺术、科学、技术、文学、哲学……。我们可以将他们的著作划分为两大类，其一涉及到了《中国热中的欧洲》，其二则是《欧洲在中国》，我在这里使用了两部近作的书名。

我于此仅满足于提到几部第一流的著作，因为它们仅仅是间接地涉及到了汉学研究，况且它们也并非全部是出自汉学家们的手笔。对于发现中国（这种发现是通过耶稣会士们的游记和译著而完成的）在欧洲文化史上的意义，已由安田朴（Etiemble）于其《欧洲热中的中国》中强调指出来了，他于书中分析了欧洲的大思想家们在中国问题上所捍卫的观点。他指出，这些欧洲大思想家们更多地则是关心利用中国为他们的政治哲学增光或陪衬，而不是纯学术。他对中国所做的评价同样或者更应该是取决于他们需要在欧洲范围内捍卫的论点，而不是由提供资料的耶稣会士们勾勒的中国形象。耶稣会士们的言论本身也受到了强有力制约，——这就是对捍卫传教区并为福音化事业描绘一种乐观形象的经常性关注。其他著作也是以对中文史料的深邃理解为基础的，它们都是致力于研究发现中国在欧洲引起的冲击问题的。我们可以在两个完全不同的领域中，引证陈艳霞（Ysia Tchen）有关中国音乐在法国以及近期杜木兰（Dumoulin-Genest）有关中国植物在法国栽培问题的博士论文。

以对于某一位或数位传教士的生平传记，对他们针对中国文化某一方面的态度为中心而写成的一丝不苟的研究论著，占据着一种重要地位。由于耶稣会士们所扮演的媒介作用，所以除了他们的传记之外，再现他们从两种文明的一方对另一方所提供的解释和形象，确实非常重要。从《尚蒂伊国际汉学讨论会论文集》中选择《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》——中的大部分文章都提供了一种很具有代表性的样板。我必须指出，这些著作主要是以耶稣会士们的资料为依据的。他们通过对具体情况的仔细研究，而获得了对耶稣会士们的作用，特别是他作为欧洲汉学之鼻祖的角色的，一种详细而又各具差异的理解。

此外，我应该指出耶稣会士们的有关传教区的相当数量的文章或该时代的文献的出版与再版。这样一来，由金尼阁（Trigault）校订的利玛窦的回忆录、李明的《中国现势新志》都已经再版了。——我还应该指出，马国贤（Matteo Ripa，他本人不是耶稣会士，但却提供了有关耶稣会士们在皇宫中地位的许多资料）的日记以及宋君荣（Gaubil）的书简都出版了。

谢和耐先生有关这一内容的著作起了主导作用。他于1982年出版的《中国和基督教》（它已有多种语言的译本，甚至有两种中译本）标志着对入华耶稣会士研究的一种重要的重新定向。——使谢和耐感兴趣的，则是思考中国对基督教以及伴之而传去的欧洲文化因素在接受情况。其著作主要是涉及到了明末。他以与先前大部分著作相反的方式触及到了该内容。他不是让耶稣

会士，而是让熟悉耶稣会士教义的中国文士具有发言权。他的那部著作主要是涉及到了宗教与政治之间的联系，通过对中国伦理与基督教伦理的比较研究，透过某些表面的相似性，而证明了两种世界观之间的根本对立。谢和耐先生在这里与已被接受的史书记载反其道而行之。过去，由利玛窦开始的史书，始终都将重点置于两种世界观的共同点上，涉及到了接受基督教可能会对中国带来的好处，从一种令人改宗的观点之角度，而让人看到了这种公开的可能性。谢和耐先生明显地对中国人抱有好感。他与耶稣会士们保持的距离，使他与他们的历史研究著作相比较，在该研究领域造成了一种独立性，与欧洲中心论的那些拐弯抹角的说教彻底决裂了。此外，他对于天主教的批判态度也使人联想到了一种深刻的世俗特征，甚至是法国共和制传统的那种反教权的特征。但此书却有一种更大得多的意义，可以解释它的巨大影响已经越出了研究中国耶稣会传教区专家们的范围。他倾向于对中欧思想范畴的对照比较，得出了语言在思想构成中所起的决定性作用。这一结论也如同该书的其他方面一样，受到了很多争议。这部著作毕竟在与本文有关的汉学领域中占有了一种新的位置。

近 15 年来，在谢和耐的影响下，有关中国接受欧洲文化的法文著作在科学史上占据着很大的分量，耶稣会士史学家们（尤其是裴化行）曾在这一领域中完成过某些开拓性著作。——在此问题上，对中国学者著作（尤其是数学和天文学著作）的剖析又被重新纳入到中国科学传统的背景中，现在已经超越了那些对于“耶稣会士们的科学贡献”的简单统计目录的研究程度了。今天所确定的目标已经不再是对于这种贡献可能促进或阻止发展、对于欧洲科学的正确或错误理解的估价问题了，而是要理解中国学者们是怎样根据引进知识的内容和属于中国传统的其他内容，而形成某些全新体系，同时也要知道西学是怎样得以改变中国人的科学观念的。

在科学问题上，我应该提到法国的一种历史的特殊性。在一个多世纪期间，中国耶稣会传教区完全处于葡萄牙的保教权控制之下。路易十四国王于 1685 年派出了一个法国布道团，直接听从法国国王的敕令。这就是派往中国的第一个欧洲科学布道团，其使命如下：为王家科学院提供多种领域的资料，诸如中国人的天文学、舆地学、植物学、“科学和艺术”等诸多领域，这一切均属于耶稣会士们任务的组成部分。同时，他们还必须熟悉法国科学院的著作，有时也在中国宫廷中使用它们。今天，特别是保存在法国科学院档案馆、巴黎天文台和国立自然史博物馆的大量档案，都证明了这些入华耶稣会士与法国学者之间的交往。这些丰富的资料哺育了相当数量的著作问世，——尚有许多工作等待人去做。这里是指，必须将在华的法国耶稣会士们当作提供了大量资料的法国科学团体的成员来研究。

一大部分著作涉及到了科学，特别是数学和天文学。马若安（Jean-Claude Martzloff）继承了谢和耐的思想，分析了有关欧洲天文学和欧几里得几何学的中文著作，认为它们揭示了特殊的思想范畴。马若安特别是研究了中国的大数学家和天文学家梅文鼎（1633—1721 年）。至于我本人，我同样也论证了体制的因素是怎样促使中国接受欧洲科学，尤其是由一位法国传教区的耶稣会士傅圣泽（Jean-Francois Focquet, 1665—1741 年）为康熙皇帝撰写的一批几何学与天文学著作问题上更为如此。我于 1985 年在罗马梵蒂冈图书馆找到了这些论著的手稿。所有这些著作都可以使欧洲的数学与天文学传入中国的年代进一步精确，同时也可以证明中国学者们的读书和固有习惯。——



我必须提到的另一个领域是艺术史。现在撰写了有关乾隆朝宫中耶稣会士画家们的著作，特别是郎世宁（Giuseppe Castiglione, 1688—1766 年），他以其绘画和代表乾隆武功的刻版画（在法国完成）而名震遐迩，他也是圆明园欧式宫殿的设计师之一。由毕梅雪（Michele Pirazzoli-T'serstevens）主持的一个法国科研人员小组——北京圆明园考察组，自 1983 年起协作研究，这应该是修复被毁皇宫的先兆。但令人遗憾的是中国从事修复的方式却并未考虑这些非常重要的研究成果。在这些研究成果中，除了对建筑平面图的复原之外，还应该提到欧式宫殿表的编制与准确编年的使用。与大家的想法相反，这些欧式宫殿从未被人居住过，而是仅用于西方珍异物品的收藏，其中收藏了乾隆皇帝的一大套珍异物。我同样还应该指出雷吉纳·提里耶兹（Régine Thiriez）有关圆明园的照片和杜木兰有关园林植物的著作。这些著作成了具有不同专长的专家们通过合作可以取得令人瞩目成果的一种典型例证。

我现在来谈该领域中的现状、出现的前景以及所提出的问题。谢和耐教授的著作为比较研究另辟蹊径，两种文明的历史性对照比较似乎成了思考它们之间的相似性和特别是差异性的一种理想场所。尽管这样一种接触具有明显的益处，但它也绝非毫无危险。如果过分密切地注视这种接触，那就可能会得出有关中国的一种贫乏限定，它在所有问题上都提供了与基督教欧洲完全不同的内容。这样就会在镜子的映照中缩小中国的形象，使之简化成只反映欧洲形象而已。为反对这种倾向，最重要的是牢记保持当时已建立的接触之界限。这样一来，如果我们将传教区的开始阶段视为“欧洲在中国”，那就是一小撮反改革急先锋的代表人物，他们在一种王朝危机的背景中与文化精英的某些成员们对话，而不是整个西方基督教世界（及其著名的“希腊遗产”）与整个中国社会的交锋。耶稣会传教区史上不同时期那种差异巨大的背景，换言之，也就是在该传教区持续的 2 个世纪期间时刻都发生的变化，会警诫世人预防武断的推论和时代错误。

我在一开始就已经指出，这种研究的内容完全是欧洲的。1990 年，谢和耐与许理和（Erik Zürcher）先生共同发起了一项欧洲计划，叫做《欧洲在中国，17 和 18 世纪的文化、科学和宗教的相互影响》。该项计划是谢和耐先生著作的延续，也与许理和先生在其宗教史著作中的观点相吻合，其目的是使其研究以中国一方为中心。这样就会出现双重的扩大，现在已不仅仅是在欧洲大陆的范围内设计研究工作了，而且正如这项计划的标题所指出的那样，它还旨在将属于这一主题的所有方面（宗教、艺术、科学……）结合在一起，以使人理解这些方面是怎样互相关联，在两种文明的交流中是怎样形成一个统一的整体。第 1 次会议于 1991 年在巴黎举行，第 2 次会议于 1993 年在罗马举行，大家每次都试图集中在某些具体主题上。第 3 次会议将于 1996 年初在柏林举行，其主题是有关明清鼎革之际以及伴之而产生的在接受西学中的变化之研究。

另外一个多学科的和以中国为中心的触及这一问题的例证，则是 1995 年 3 月在巴黎召开的“学者和政治家徐光启”的国际学术讨论会，会议论文集即将出版。继有关这位主张向欧洲文明开放的先驱的大量著作之后，这次会议又一次聚集了已经研究过徐光启的明史、宗教、科学和技术的专家（来自欧洲、美洲和东亚地区），以试图做一次总结，并在明末的政治和文化背景中来理解这个人物。这实际上已经超越了对此人那些经过大大简化的定

性，诸如曾千万遍地重复过的称号“科学家”、“爱国者”或“基督教的台柱子”等，这都是一些具有时代性错误、圣徒传式或欧洲中心论的概念。

尚蒂伊国际讨论会仍在继续，1995年的会议是有关“从西方看中国，19世纪形象的变化”。如果说其中的一大部分论文是由法国学者所做，那么也有来自欧洲、美洲、大洋洲和中国的学者们，从而使这次学术讨论会成为一次世界范围内的聚会。会议选择的问题也说明了其视野已远远地超过了耶稣会传教区的历史，因为大家都知道，该传教区在19世纪时的作用，与新教传教区的作用相比，是相当微不足道的。

我刚才强调指出了可能是目前主要的倾向，但我还必须说明，许多有关更为传统学识的著作仍在继续问世并在丰富着人们的知识。此外，由于我希望只限定法国在这一领域中的研究，所以我几乎是专一地引证法国研究人员的著作。正如我刚才提到的那些学术讨论会所证明的那样，如果说法国人的著作在其方向上具有某些特征，那么它们在任何情况下都不会自足。今天，很难在一个国家的范围内来考虑该问题了。特别是在欧洲范围内的合作，已显示出特别必要和卓有成效。

下面是法国学者研究入华耶稣会士问题的书目：

1. 裴化行，1935年：《利玛窦对中国的科学贡献》，天津版。（Bernard, Henri, 1935, *L'apport scientifique du P. Mathieu Ricci à la Chine*, Tianjin.）

2. 裴化行，1945—1960年：《欧文著作的中文编译本，以年代为序的书目》，载《华裔学志》第10卷，第1—57和309—388页；第19卷，第349—383页。（Bernard, Henri, 1945/1960, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique", *Monumenta Serica* 10:1-57 & 309-388; 19:349-383.）

3. 塞夫勒中心，1982年：《东西方的一次撞击，利玛窦》，巴黎，塞夫勒中心的著作和报告会。（Centre Sèvres, 1982, *Une rencontre de l'Occident et de la Chine*. Matteo Ricci. Paris, *Travaux et Conférences du Centre Sèvres*.）

4. 荣振华，1973年：《1552—1800年入华耶稣会士列传》，罗马耶稣会历史研究所版。（Dehergne, Joseph, 1973, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome, IHSI.）

5. 荣振华，1976：《裴化行传，裴化行所著有关远东的论文和著作选》，载《法兰西远东学院学报》第63卷，页467—481。（Dehergne, Joseph, 1976, "Henri Bernard-Maître: choix d'articles et de livres écrits par lui sur l'Extrême-Orient", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 63:467-481.）

6. 杜木兰·若奈斯特，1994年：《中国植物于18世纪引进法国及其风土驯化》，博士论文，高等社会科学研究院。（Du-moulin-Genest, Marie-Pierre, 1994, "L'introduction et l'acclimatation des plantes chinoises en France au 18<sup>e</sup> siècle" Thèse, E.H.E.S.S.）

7. 让·——彼埃·迪代伊，1994年：《上天的使命，耶稣会士在中国的作用》，巴黎阿尔具芒（论据）出版社版。（Jean-Pierre Duteil, 1994, *Le mandat du ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*. Paris, *Éditions Arguments*.）

8. 安田朴：《入华耶稣会士和礼仪之争（1552 - 1773 年）》，由安田朴编写，巴黎利亚尔出版社版。（Etiemble, 1966 年, *Les jésuites en Chine. La querelle des rites (1552- 1773)*. Présentée par Etiemble. Paris, Julliard, 1966.）

9. 安田朴，1988—1989 年：《中国热中的欧洲》，巴黎加利玛尔出版本，2 卷本。（Etiemble, 1988-89, *L'Europe Chi-noise*. Paris, Gallimard, 2 vols.）

10. 宋君荣：《1722—1754 年北京书简集》，1970 年：由勒内·西蒙主编，日内瓦德罗兹书店版。（Gaubil, Antoine, S.J., 1970 年, *Correspondance de Pékin 1722-1759*. Renée Simonéd. Genève, Droz.）

11. 吉勒·热奈斯特，1994 年：《圆明园的欧式宫殿，园林植物研究》，载《亚洲艺术》第 49 卷，第 82 - 90 页。（Genest, Gilles, 1994, "Les Palais européens du Yuanmingyuan: essai sur la végétation de jardins", *Arts Asiatiques* XLIX, 82-90.）

12. 耿昇，1993 年（译著）：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社版。

13. 谢和耐，1982 年：《中国和基督教》，巴黎加利玛尔出版社版。（Gernet, Jacques, 1982, *Chine et christianisme*. Actionet réaction. Paris, Gallimard.）

14. 詹嘉玲，1986 年：《傅圣泽和中国科学的近代化，阿尔热巴拉新法》，中国语言和文明的硕士论文，巴黎第 7 大学版。（Jami, Catherine, 1986, "Jean-Francois Foucquet et la modernisation de la science en Chine: la nouvelle méthode d'algèbre", *Maîtrise de langue et civilisation chinoise*, Université de Paris .）

15. 詹嘉玲，1990 年：《三角速算法和精确的圆周率（1774 年），数学方面的中国传统和西方的贡献》，巴黎法兰西学院《汉学研究所论丛》第 34 卷。（Jami, Catherine, 1990, *Les Méthodes Rapides pour la Trigonométrie et le Rapport Précis du Cercle (1774) Tradition chinoise et apport occidental er mathématiques*. Paris, Collège de France, Mémoires de l'Institut des Hautes études Chinoises, vol. .）

16. 詹嘉玲和德罗绘，1993 年（主编）：《欧洲在中国，17 和 18 世纪的科学、宗教和文化的互相影响》，巴黎法兰西学院《汉学研究所论丛》第 34 卷。（Jami, Catherine et Delahaye, Hubert, 1993 (éd.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux e et e siècles*. Paris, Collège de France. Mémoires de l'Institut des Hautes études Chinoise, vol. .）

17. 李明，《北京的一名耶稣会士，中国现势新志》。由弗里德里克·图布尔—布耶尔编辑、注释和作序，巴黎菲布出版社 1990 年版。（Lecomte, Louis, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*. Texte établi, annotée et présenté par Frédérique Touboul-Bouyeure. Paris, Phébus, 1990.）

18. 马爱德，1990 年：《荣振华（1903—1990 年）传》，载《东西文化交流》杂志第 12 期，第 1—7 页。（Malatesta, Edward, 1990; "Joseph

Dehergne(1903-1990)", Sino-Western Cultural Relations Journal :1-7)

19. 马若安, 1980年:《梅文鼎(1633—1721年)的数学著作研究》, 巴黎法兰西学院《汉学研究所论丛》, 第16卷。(Martzloff, Jean-Claude, 1980, Recherches sur l'oeuvre mathématique de Mei Wending (1633-1721). Paris, Collège de France, Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. . .)

20. 马若安, 1994年:《17和18世纪中国天文学和数术学文献中的时空观念》, 载《中国科学》第2卷, 第66—92页。(Martzloff, Jean-Claude, 1994, "Space and time in Chinese texts of astronomy and of mathematical astronomy in the seventeenth and eighteenth centuries", Chinese Science 11:66-92.)

21. 费赖之, 1932—1934年:《1552—1773年中国早期传教区耶稣会士列传和书目提要》, 上海遣使会印刷厂印制, 2卷本。(Pfister, Louis, 1932-34, Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773. Shanghai, Imprimerie de la mission lazariste, 2 vols.)

22. 毕梅雪和侯锦郎, 1982年:《木兰图与乾隆秋季打猎之研究》, 载《台北故宫丛刊》, 故宫博物院版(Pirazzoli-T'ser-stevens, Michèle et Hou Ching-Lang, 1982: "Mulan tu yu Qian-long qiujie dalie zhi yanjiu". Taipei, Gugong congkan, Gugongbowuyuan.)

23. 毕梅雪, 1988年:《乾隆皇帝的欧式宫殿》, 载《方向》, 19—1:61—71。(Pirazzoli-T'ser-stevens, Michèle, 1988, "The Emperor Qianlong's European Palaces", Orientations 19-11:61-71.)

24. 毕梅雪, 1989年:《郎士宁与乾隆皇帝欧式宫殿的多学科研究》, 载《故宫馆刊》, 台北版, 第24卷第4期(12页)和第5期(16页)。(Pirazzoli-T'ser-stevens, Michèle, 1989, "A pluridisciplinary research on Castiglione and the Emperor Ch'ien-lung's European Palaces", National Palace Museum Bulletin, Taipei, -4, p.12& p.16)

25. 利玛窦和金尼阁, 1978年:《基督教远征中国史, 1582—1610年》, 巴黎德斯克雷·德·布鲁韦出版社版。(Ric-ci, Mathieu et Trigault, Nicolas, 1978, Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610. Paris, Desclées de Brouwer.)

26. 马国贤, 1983年:《马国贤, 中国宫廷中的画家—雕刻家—传教士》, 由柯孟德译自意大利文, 台北欧语出版社1983年版。(Ripa, Matteo, 1983, Matteo Ripa, peintre-graveur-missionnaire à la cour de Chine. Traduit de l'italien par Christophe Comentele. Taipei, Ouyu chubanshe, 1983.)

27. 陈艳霞, 1974年:《中国音乐在18世纪的法国》, 巴黎法国东方学出版社版。(Tchen Ysia, 1974, La musique chinoise en France au e siècle. Paris, Presses Orientalistes de France.)

28. 雷吉纳·提里耶兹, 1990年:《从图片看圆明园的欧式宫殿》, 载《亚洲艺术》第45卷, 第90-96页。(Thiriez, Régine, 1990, "Les Palais Européens du Yuanmingyuan à travers la photographie", Arts Asiatiques

:90-96.)

29. 许里和、钟鸣旦和阿德里亚努斯·杜丹，1991年：《中国耶稣会传教区（约1580—1680年）书目》，莱敦非西方研究中心版。（Zürcher, Erik, Standaert, Nicolas S.J. & Dudink, Adrianus, 1991, Bibliography of the Jesuit Mission in China( ca1580-ca.1680 ). Leiden, Center of Non-Western Studies. )

〔耿 昇 译〕



## 编后记

这部文集的酝酿、组稿、编辑与出版，历时一年有半，现在终将付印问世，颇感欣慰。

这部文集是杭州大学历史系主办的一个学术园地。杭大历史系是国家教委文科保护基地之一，其中国古代史博士点的学术方向之一是中外关系史。我想，一个人文学点的建设，主要需做好三方面的事情：人才、资料和成果。办一个学术园地，可以使成果比较集中地表现出来。办学术园地，若做不到出刊物，编文集也是好的。

同时，我还希望这部文集成为学术界同行们大家的园地。一来为了实现我们对文集树立的标准，需要得到行家的帮助。二来这个学术领域虽然十余年来大有进展，但在某些方面依然困难重重。例如中国中外关系史学会编的《中外关系史论丛》，从学会成立的1981年起到1996年，15年间仅出了5辑，含辛茹苦，举步维艰。多一块园地，大家来耕耘，总会多一份收获。

这部文集，我们在拟订编辑出版计划的时候写下两条：一、文不论长短，务求确有心得，尤注重创新的、学科交叉的、开拓研究方法的以及在长期积累基础上获得的诸种研究成果。二、提倡学人之间的交流、讨论与批评，努力摒弃自我封闭、人云亦云和捧场媚俗的风习。这两条曾在邀稿时函知各方，得到大家明显的支持。当然，我们也知道，真正做到这两条是很不容易的；但至少我们有这样的愿望，决心这样做，而且在这里公开出来，以便得到读者的支持和监督。

这部文集的名称，我们原来想称为《东方与西方：历史与文化》。有人提出这个名称太大了，怕显得名不符实。是的，即使是古代中外关系史，其学术领域也已很大，何况要标出“东方与西方”。而且从我们这次稿件的实际情况看，本集明显地侧重于中西方关系史，尤其是侧重于大航海以来的中欧关系。但同时，其中又有两篇文章涉及西方与朝鲜半岛之间的关系，一篇文章评论日本学者的《东西文明的交流》，这就仍包含了东西方关系史的内容。名实之间来回权衡，于是用了现在这个书名：《东西交流论谭》。我们想，只要它所收的文章基本上体现了编辑的宗旨，用这样的书名也未尝不可吧。

我们中国学人研究中西方关系史，涉及西域或西方文化的东传，往往论述到中国即止，这也是情理中的事。可是，日本学人与朝鲜半岛的学人则不同，他们从本国的立场出发，研究的是东西方交涉史，而且为了进行这种研究，却首先要了解中西方关系史的内容，这样反而开阔了视野。我现在以为，从学术研究的角度看，我们相关的中国学人应当弥补自己的不足，将自己的视野延伸到日本与朝鲜半岛。这样，至少可以在两点上使自己的研究深化：一、从更广阔的空间认识中西方交流的历史意义；二、在与日本、朝鲜半岛同西方交涉的比较中进一步认识中西方交流史的特点，从而加深了解中国文化本身的特性。希望以后我们在这方面有明显的进展。

本文集一共收入24篇文章。其中论文15篇（包括3篇译文）、书评4篇、信息5篇（包括1篇译文）。在论文之中，不乏新课题和新进展，有的带有探索性，有的具有开创性。尤其是韩琦所撰《17—18世纪欧洲和中国的科学关系——以英国皇家学会和在华耶稣会士的交流为例》一文，开掘英国皇家学会所藏档案，以全新的视角，为学术界展示了中西方文化交流史的一

片新领域。这篇文章再次显示，在研究类似课题的时候，掌握新的海外第一手资料和采用学科交叉的研究方法的重要性。由于东西文化交流涉及人类文化活动的方方面面，研究文化交流史涉及诸多学科，20世纪以来不断发展的学科交叉的研究方法在这里大有用武之地。

论文中的三篇译文均出自名家手笔。谢和耐 (Jacques Gernet, 1921—) 是法国当代大汉学家，现任法兰西学院中国社会与文化史讲座名誉教授，他的代表著作如《中国与基督教》、《中国社会史》等已被译成汉文，受到中国学术界的重视。苏立文 (Michael Sullivan, 1916—) 是英国著名美术史家，在英国接受高等教育，1952年获哈佛大学艺术史博士学位；从1940年代起在中国、新加坡、美国、英国的美术博物馆和大学从事中国美术的研究和教学工作，其主要代表作有 *The Arts of China* (3rd edition, 1984), *The Meeting of Eastern and West-ern Art* (1989) 和 *Art and Artists of Twentieth Century China* (1996)。韩国学者李元淳 (1926—) 现任韩国国史编纂委员会委员长，他在1986年出版的《朝鲜西学史研究》与《韩国天主教会史研究》是值得重视的学术著作。由于上面已经谈到的原因，这两部书为研究中西关系史的中国学人打开了新的窗户。李元淳教授在本集所收其文末尾的一段话也写得很有力量：“无论任何时代，都必须积极地接触异质文化体系，而对此主动地加以研究和有选择地加以接受的‘接变’的历史性活动则是发展的需要。应该明白，与世隔绝的民族主义封锁态度是回避历史发展的，只能导致停滞与挫折。在奔向地球社会的21世纪行将到来的今天，我们应当重新体会为了民族历史发展的本民族自生的契机。”

书评与信息旨在对学术界有关的一些新进展作出反映，或者对古今的中外有关文献作出新的评介。在书评中，只有一篇《读东西文明的交流 随感》评的是旧书。日本学者编著的《东西文明的交流》在1970-1971年已经问世，而且不止一次再版，可视为当时日本此学的一次总结。平心而论，我们现在还没有类似的多卷本著作，西方也没有。对这部著作我们应有所反应，尽管为时已晚，而且“随感”也还没有给予全面评论。其他书评的对象都是90年代以来的书刊，很新，而且有的在评中阐明己意。我以为，这样的学术书评多一些才好。

在信息方面感谢詹嘉玲博士供给了专稿《法国对入华耶稣会士的研究》。她是法国国家科学院研究员，专攻明清之际中西文化交流史和清代中国科技史，有大量研究成果。我们感谢她对本文集的特别关心。阙维民《阿兰·贝克访华录》提供了当代中西历史地理学界学术交流的最新信息。考虑到历史研究与历史地理学的密切关系，这种学科交叉的文章也应进入我们的视野之内。贝克的英文全名是 Alan Reginald Harold Baker, 1938年生于英国，剑桥大学出身，英国皇家地理学会会员，现任《历史地理学杂志》主编，是西方当代同辈历史地理学家中最具影响力的一位。

海底考古方兴未艾，文集中有两篇文章专写与东西交流有关的沉船打捞业绩。20年代时，王国维曾说，自19世纪末以来，由新材料做出新学问，有五：殷墟甲骨、流沙坠简、敦煌文书、内阁档案和四裔遗文。现在已临20世纪之末，回头看，新材料又有：史前遗存、历代考古、清代档案、海外文献、外销遗物等等。而随着海底考古事业的发展，与中国有关的遗物必定会越来越多地被打捞出来，从而在中外文化交流史领域做出新的学问。为此，我们认为首先应该及时掌握有关的新的信息。而且在从事诸如中国外销陶瓷

和陶瓷之路这类课题的研究时，宜特别关注海外的实物资料。

最后，我们要感谢杭大历史系中国古代史省重点学科基金和杭大董氏文史哲研究奖励基金对本文集的出版资助，感谢上海文艺出版社副总编郝铭鉴先生和理论室高国平先生在本文集出版工作中的积极支持。尤其是对于特邀责任编辑徐文堪先生，他的学识和精勤工作在很大程度上保证了本文集的出版质量，我们表示诚挚的谢忱。还有龚纓晏君，他帮我做了大量编辑工作，分担了我的工作负荷，使本书得以顺利地及时问世。假如可能，我们很想将这样的文集继续编下去。衷心希望得到大家的支持，恳切企盼读者的指教。

黄时鉴写于 1997 年 4 月 20 日

