



普通高等教育“十五”国家级规划教材

中西文化关系史

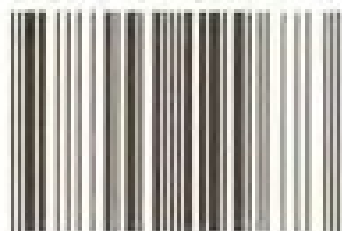
张国刚 吴莉苇 著

高等教育出版社

内容简介:

本书概述了历史上的中西文化交往,分为上、下两编。上编讲述明代中叶以前中国与西方的关系,重点是中国与中亚、西亚和南亚地区的交往及文化成果;下编讲述晚明和盛清时期中国与西方的关系,主要是中国与欧洲的往来及文化交流成果,并将西方的“中国观”作为中西文化交流的重要成果加以评论。本书主要供高校历史专业教学使用,亦为广大史学工作者研究中西文化关系史的最新读本。

ISBN 7-04-019967-X



9 787040 199673 >

定价 47.50 元



普通高等教育
“十五”国家级
规划教材

中西文化关系史

张国刚 吴莉苇 著 高等教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

中西文化关系史 / 张国刚, 吴莉苇著. —北京: 高等教育出版社, 2006.5

ISBN 7-04-019967-X

I. 中… II. ①张… ①吴… III. 文化交流—文化史—中国、西方国家 IV. K203

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第082411号

出版发行 高等教育出版社
社 址 北京市西城区德外大街4号
邮政编码 100011
总 机 010-58581000

经 销 蓝色畅想图书发行有限公司
印 刷 北京佳信达艺术印刷有限公司

购书热线 010 - 58581118
免费咨询 800 - 810 - 0598
网 址 <http://www.hep.edu.cn>
<http://www.hep.com.cn>
网上订购 <http://www.landradio.com>
<http://www.landradio.com.cn>
畅想教育 <http://www.widedu.com>

开 本 787 × 960 1/16
印 张 37.75
字 数 550 000
版 次 2006年5月第1版
印 次 2006年5月第1次印刷
定 价 47.50元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请到所购图书销售部门联系调换。

物料号 19967-00

策划编辑 于健航 于晓宁
责任编辑 高 英 书籍设计 刘晓翔
责任校对 朱惠芳 责任印制 朱学忠

版权所有 侵权必究

郑重声明 高等教育出版社依法对本书享有专有出版权。任何未经许可的复制、销售行为均违反《中华人民共和国著作权法》，其行为人将承担相应的民事责任和行政责任，构成犯罪的，将被依法追究刑事责任。为了维护市场秩序，保护读者的合法权益，避免读者误用盗版书造成不良后果，我社将配合行政执法部门和司法机关对违法犯罪的单位和个人给予严厉打击。社会各界人士如发现上述侵权行为，希望及时举报，本社将奖励举报有功人员。

反盗版举报电话：(010) 58581897 /
58581896 / 58581879

传真：(010) 82086060

E - mail: dd@hep.com.cn

通信地址：北京市西城区德外大街 4 号

高等教育出版社打击盗版办公室

邮编：100011

购书请拨打电话：(010) 64014089 / 64054601
64054588

目 录

前言	1
上编·古典时代的中西文化交流	13
第一章 传说与真实并存的先秦时期	15
第一节 先秦文献中描述的西方世界	15
一、商周神话中的西方世界	16
二、上古文献中的西方国家	18
三、东西方彩陶文化的关系	21
第二节 古代西方人眼中的东方世界	23
一、神秘的希伯波里安人	23
二、“秦奈”的传说	25
三、“赛里斯”的故事	27
第三节 春秋战国时期的东西方文化交流	29
一、丝绸之路的萌芽	29

1. “丝绸之路”名称的由来	30
2. 早期丝绸之路	30
3. 波斯、亚历山大帝国对东西交通的促进	32
二、东西方的物质文化交流	33
1. 丝绸与织物的西传	33
2. 中国出土的蜻蜓眼玻璃珠	35
3. 良马东来与胡服骑射	36
三、东西方的艺术文化交流	37
第二章 汉唐时期（上）——西域南海的交通	39
第一节 陆路丝绸之路从开拓到高潮	39
一、两汉时期对丝绸之路的开拓	40
1. “西域”概念的内涵	40
2. 张骞出使西域	41
3. 西汉与西域的关系	44
4. 东汉丝路的“三通三绝”	45
5. 丝绸之路的南北二道	46
二、魏晋南北朝时期丝绸之路的进一步扩展	47
1. 重开陆路交通	47
2. 交通路线的扩展	49
三、隋唐时期中西陆路交通的繁荣	51
1. 隋朝的中西陆路交通	51
2. 唐代保障中西陆路交通的措施	52
3. 唐代中西陆路交通的主要通道	53
第二节 中西海路交通的形成及初具规模	55
一、造船技术与航海技术的发展	55
1. 造船技术不断进步	56

2. 汉代的天文导航	58
3. 动力技术的应用	58
4. 地理知识的不断增长	60
二、中西航线的逐渐开辟	61
1. 中国—印度洋航线的开辟	61
2. 罗马与中国间的直航	63
3. 唐代的广州通海夷道	64
4. 阿拉伯人的东方航线	65
第三节 汉唐时期的对外交往	67
一、中国与中亚	67
1. 两汉魏晋与中亚的往来	67
2. 南北朝与中亚的往来	69
3. 隋唐与中亚的往来	71
二、中国与西亚	74
1. 两汉与安息的往来	74
2. 南北朝隋唐与波斯的往来	75
3. 唐朝与大食的往来	77
三、中国与印度	80
1. 两汉与印度的往来	81
2. 魏晋南北朝与印度的往来	82
3. 唐朝与印度的往来	83
四、中国与罗马	85
1. 东汉与罗马的往来	87
2. 南北朝与拜占廷的往来	89
3. 唐朝与拜占廷的往来	90
第三章 汉唐时期(中)——来自异域的瑰宝	92

第一节	中西物质文化的交流	92
	一、中原传入西方的主要物产	92
	1. 丝绸	93
	2. 纸张	97
	3. 铁器、瓷器与漆器	99
	二、异域物产传入中原	102
	1. 外来物种	102
	2. 毛皮和毛织品	105
	3. 金银币	106
	4. 金银器	109
	5. 玻璃器	111
	6. 奢侈品	113
第二节	中西科学技术的交流	115
	一、中原传入西方的科学技术	115
	1. 钢铁冶炼	115
	2. 造纸	116
	3. 灌溉与凿井	117
	4. 中西方纺织技术的相互影响	119
	二、传入中原的异域科学技术	123
	1. 玻璃制造	123
	2. 制糖	124
	3. 医药学	125
	4. 天文历法	126
第三节	中西艺术文化的交流	129
	一、中原艺术对西域的影响	129
	1. 造型艺术	129
	2. 书写艺术	131
	二、西方装饰艺术对中国的影响	132

1. 植物型装饰图案	132
2. 动物型装饰图案	133
3. 几何型装饰图案	135
4. 中国的外销物品	138
三、西方音乐艺术对中国的影响	139
1. 入华西方乐器与乐人	139
2. 中原音乐对胡乐的吸收	141
四、西方舞蹈艺术对中国的影响	145
1. 传入中原的胡舞	145
2. 胡汉舞蹈艺术的融合	147
五、西方百戏对中国的影响	148
1. 汉唐的西方百戏	149
2. 传入中原的幻术	150
3. 击鞠与泼胡乞寒	151
第四章 汉唐时期（下）——来自异域的神灵	153
第一节 佛教在中国	153
一、佛教在中国的传播与发展	154
1. 佛教在印度	154
2. 东来传经与西行求法	155
3. 佛典汉译	159
二、佛教与中国传统文化的碰撞	165
1. 佛教与儒教的关系	165
2. 佛教与道教的关系	166
3. 三教合流	168
第二节 中国的佛教艺术	170
一、佛教石窟造像艺术的东传及其影响	170

1. 犍陀罗艺术	171
2. 笈多艺术	172
3. 西域的石窟与佛教造像艺术	174
4. 内地石窟与佛教造像艺术的中国化	177
二、佛教绘画艺术的东传及其影响	182
1. 中国佛教绘画的起源	182
2. 笈多风格与“曹衣出水”	183
3. 佛教绘画与中国画凹凸技法	184
三、佛教建筑艺术的东传及其影响	186
1. 寺庙建筑	186
2. 佛塔建筑	188
3. 石窟建筑	189
四、佛教乐舞艺术的东传及其影响	190
1. 梵呗与汉语四声理论	190
2. 南北朝的佛教乐舞	191
3. 唐代的佛曲	192
第三节 中古三夷教	193
一、景教	193
1. 景教及其在西亚的传播	193
2. 唐代景教的成功传播	194
3. 景教传播的特点	196
二、祆教	198
1. 琐罗亚斯德教与祆教	199
2. 粟特祆教在中国的传播	201
3. 祆教传入中国后的变化	204
三、摩尼教	207
1. 摩尼教及其教义	207
2. 摩尼教在中国的传播	209

四、会昌灭佛对三夷教的影响	210
1. 唐武宗排斥外来宗教的原因	210
2. 三夷教的社会走向	212
第五章 宋元及明前期的中西文化交流	217
第一节 宋元时期的陆路交通与对外关系	217
一、两宋时期的西北陆路交通	217
1. 西北的割据政权	217
2. 两宋与西方世界的联系	221
二、蒙元时期中西往来的再次繁荣	222
1. 蒙古西征对中西交通的影响	223
2. 四大汗国及其与中原的关系	225
3. 西行的中国旅行家及其游记	227
第二节 海路交通的繁荣时代	229
一、两宋时期海路交通的发展	230
1. 两宋发展海路交通的动因	230
2. 两宋时期的对外贸易	231
3. 宋代中国人的海外地理知识	233
二、元代海路交通的繁荣	235
1. 元代的海路交通和海外贸易	235
2. 元朝的海外关系	238
3. 元代的中外旅行家及其著作	239
三、海上香瓷贸易	242
1. 中国瓷器外销	242
2. 西方香药入华	244
第三节 宋元时期的中西科技文化交流	245
一、中国科技的西传	245

1. 指南针	245
2. 印刷术	247
3. 火药	248
二、阿拉伯科技传入中国	250
1. 天文历法	250
2. 医药学	251
3. 数学	252
4. 建筑	253
第四节 宋元的异域宗教	254
一、伊斯兰教	254
1. 伊斯兰教及其教义	255
2. 伊斯兰教在中国的开篇	256
3. 元代伊斯兰教的繁荣	259
二、犹太教	260
1. 犹太教及其教义	261
2. 早期入华犹太人	262
3. 开封犹太人聚落	263
4. 开封犹太人的汉化	264
三、也里可温	266
四、罗马天主教	267
1. 出使蒙古	268
2. 元代教区	270
第五节 明朝前期的中西交通与文化交流	273
一、明朝的陆路中西交通与中外关系	273
1. 西北形势	273
2. 帖木儿政权与明朝的关系	274
3. 沙哈鲁政权与明朝的互访	275
4. 明中期以后陆路交通的衰落	277

二、明朝前期的海外政策与郑和下西洋	278
1. 明初海禁政策始末	279
2. 郑和下西洋的壮举	281
3. 郑和下西洋的意义	285
4. 郑和之后海上往来衰落的原因	287
下编·近代早期的中西文化交流	289
第一章 大航海时代中西关系的历史变奏	291
第一节 中欧交往的时代背景	291
一、欧洲开辟新世界的动力	291
二、葡西两国的海上帝国	295
三、其他欧洲国家的远东角逐	297
四、明朝中后期的澳门政策	300
五、清朝前期的闭关政策	302
第二节 中欧交往的媒介之一——西方使团	305
一、葡萄牙使团	305
二、其他欧洲国家的遣使	311
1. 荷兰使团	311
2. 西班牙使团	313
3. 意大利使团	314
4. 俄国使团	315
三、英国使团的派遣	317

1. 遣使缘由	317
2. 遣使始末	318
3. 出使回响	321
第三节 中欧交往的媒介之二——贸易往来	323
一、贸易格局的演变	323
1. 16—17 世纪的澳门贸易	323
2. 英荷东印度公司的崛起	325
3. 其他东印度公司	327
二、中欧贸易的主要商品	329
1. 茶叶贸易	330
2. 纺织品贸易	332
3. 瓷器贸易	334
第四节 中欧交往的媒介之三——天主教传教士	339
一、耶稣会士中国传教区	339
1. 发展历程与规模	339
2. 管理结构	343
二、中国的托钵会士传教区	348
1. 托钵修会的困境	348
2. 各托钵会士传教区概况	350
三、其他在华传教团体	352
1. 教廷传信部	352
2. 遣使会	354
四、中国传教区的权力之争	356
1. 教廷与宗教修会的冲突	356
2. 教廷与葡萄牙保教权的斗争	358
第二章 天主教与中国文化的冲突	360

第一节	在华耶稣会士的传教策略	360
一、	耶稣会的适应原则	360
二、	利玛窦在华传教策略的继承与创新	362
三、	利玛窦之糅合耶儒	364
第二节	耶儒冲突	366
一、	耶稣会上与士人交游概况	366
二、	士大夫对于天主教的态度	369
1、	会通儒耶的心态	369
2、	儒耶冲突下士人的命运	374
3、	扬弃天学的立场	376
三、	为什么要排斥天主教	378
1、	明末的思想论争	378
2、	清初的历狱	381
第三节	礼仪之争	383
一、	“上帝”还是“天主”	384
二、	礼仪之争的前期	387
1、	利玛窦的礼仪政策	387
2、	托钵会士对礼仪问题的异议	391
3、	耶稣会士的反击	393
4、	阎当与礼仪之争的转折	395
三、	礼仪之争的后期	399
1、	铎罗出使	399
2、	礼仪之争的落幕	404
第三章	中国文化对近代早期欧洲的影响	409
第一节	传到欧洲的中国知识	409
一、	16—17世纪游记文学里的中国	409

1. 16世纪的伊比利亚人作品	410
2. 17世纪的荷兰人笔记	414
二、17—18世纪耶稣会士有关中国的报告	419
1. 耶稣会士中国书简	419
2. 人种史著作	421
3. 主要专题著作	424
4. 与礼仪之争直接相关的作品	429
5. 耶稣会士作品里的中国形象	431
三、18世纪中后期的英国游记文学	435
1. 安森远征与《环球航行记》	435
2. 1793年英国使团的笔记	437
第二节 中国形象与启蒙时代	440
一、耶稣会士的古代中国形象与教会权威的衰落	440
1. 关注中国文化悠久性的原因	440
2. 中国古代编年史问题	441
3. 中国文字观念的变迁	446
二、中国制度与欧洲的社会理想	453
1. 中国知识与英国的党派斗争	453
2. 中国政治原则与法国的社会改革者	456
3. 中国文学作品的道德意义	463
4. 中国旧制度与欧洲新理想的反差	465
第三节 中国趣味与罗可可风格	469
一、中国趣味的产生	470
1. 中国商品与中国趣味	470
2. 文学作品与中国趣味	473
二、从巴洛克到罗可可	475
1. 巴洛克风格与集权时代	475
2. 罗可可风格的兴起及其原因	477

三、罗可可式中国趣味	479
1. 中国趣味同罗可可精神的吻合	479
2. 中国式园林	481
3. 其他领域的罗可可式中国趣味	484
四、中国趣味的沉寂	488
第四章 欧洲文化对明清社会的影响	491
第一节 中国人对欧洲国家的基本认识	491
一、地理位置与民族区别	491
二、风俗与物产	493
第二节 对欧洲实用科学的兴趣（上）——天文历法	496
一、明清时期西方科技东传的基本特点	496
二、耶稣会士提供的天文服务	498
三、《崇祯历书》与引进西方天文学理论	499
四、历算需要与西方算学的兴盛	503
1. 西方数学知识	503
2. 集成之作《数理精蕴》	506
五、天文仪器与机械技术的有限引进	507
1. 制造天文仪器	507
2. 技术不能推广的原因	509
六、天文历法领域的“西学中源”说	510
1. 明末“遗民学者”首倡	510
2. 清初君臣阐发呼应	512
第三节 对欧洲实用科学的兴趣（下）——资政技术及其他	515
一、舆地测绘技术	515
1. 引进地圆说与世界地图	515
2. 康乾时朝的全国大地测量	516

3. 测绘方法与测绘成果的影响	518
二、火炮制造	520
三、钟表与机械	524
1. 宫廷做钟	524
2. 民间的简单机械技术	525
四、医药学	526
1. 医学理论	527
2. 西药知识	529
3. 会通努力	530
第四节 欧洲艺术东传	531
一、西洋绘画	531
1. 西洋画与西洋画师	531
2. 对中国绘画的影响	538
二、西洋音乐	542
三、西洋建筑	544
参考文献	551
译名对照表	565
插图目录	577

一 什么是中西文化关系史

历史上，中国文化与许多文化都发生过关系，那么，为什么要特别强调中西文化关系的历史呢？要回答这个问题，我们首先必须对“西”的意涵有所揭示。

什么是“西”？在中国人的观念世界中，“西”是一个特别具有异国情调的概念。“西”不仅是一个方位名词，同时也是一种文化符号。周穆王西巡、唐僧西游、成吉思汗西征、郑和下西洋、蒋梦麟的《西潮》、西学东渐的“西”，都是一个非常宽泛的地理文化概念。

中国人对“西”的认识是渐进式的。最早的西域仅指帕米尔高原东西两侧的中亚地区，后来逐渐包括了南亚次大陆、西亚的波斯、东罗马帝国以及西南亚的阿拉伯，郑和时代又涵括了非洲东海岸。明清时期接触到欧洲人，知其比历史上所接触之地更靠西，则“西”的概念又扩展为欧西，并呼以“泰西”、“远西”，以示与早年之“西”的区别。

古代中国史书上的“西海”可能是指波斯湾，也可能指黑海或地中海。明前期所谓“西洋”，并没有严格的界说，大体以今加里曼丹岛为界，即今南海和印度洋及其沿岸国家和地区，如明人张燮《东西洋考》所说：“文莱，即婆罗国，东洋尽处，西洋所自起也。”晚明盛清时期，“西洋”已特指欧洲，各类欧洲事物都被冠以“西洋”之名，这样的概念延续到近代。

总之，我们讨论的“西方”随着历史步伐的演进而转移，大致在明中叶以前指中亚、印度、西亚，略及非洲，晚明前清时期指欧洲。近代以来“西”的地理概念淡出，政治文化内涵加重并且比较明显地定格为欧美文化。

历史上中国人观念中的“西”有什么样的共同特征呢？

大航海之前人类重要的文明区域，除了以中国为中心的东亚文化圈外，以印度为中心的南亚（印度教与佛教）文化圈，西亚北非（伊斯兰）文化圈和欧洲（基督宗教）文化圈，都属于“西”的范围；人类最重要的具有源头

性的四大文明中，其他三个文明区域都在中国的西部。在历史上，欧洲文明与西亚、北非及印度文明的亲缘关系十分密切。首先是语言学的联系，共同的印欧语系把遥远的印度和英伦三岛、莱茵河畔连接为一体；其次是宗教的联系，希腊宗教、印度教、波斯古代宗教（琐罗亚斯德教、摩尼教）、犹太教、基督宗教、伊斯兰教之间的思维共性或历史联系，为东西方学术界所共同认知；而与此相关的西亚大陆及地中海周边地区拥有共同的神话和知识，也是不可否认的事实。此外，还有战争的纠葛：从希腊化时代、希波战争，到十字军东征等等，造就了欧洲文化的综合性。古希腊文化是欧洲文化的源头，马其顿国王亚历山大的远征曾使西亚和北非经历过长期的希腊化时代，虽然这些地区的居民早有自己的发达文化，希腊文化不能真正取代当地文化，但彼此都留下了很多的融合痕迹。罗马帝国的文化不仅继承了雅典和罗马的古典遗产，而且也结合了西亚地区的文化。欧洲的基督宗教文明就带有强烈的西亚文化精神，以至在许多方面湮没了希腊文化的传统。罗马帝国通过武力征服向欧洲各地传播的正是这样一种综合性文明，在公元1000年前后被及今天的整个欧洲。以至公元600—1100年间，欧洲的古典传统黯然失色，因此欧洲的中世纪其实是近东文化与希腊罗马的混合物。中世纪后期，文艺复兴才使希腊文化在欧洲重新显现，然而又是以阿拉伯文化为中介来重新显现。中世纪的拜占廷文化中，西亚特色和希腊化时代的特色更为明显。

与以上所有这些文化相关的事物，在中国人眼里都是“西”。由此看来，“西”其实就是中国人心目中的异域文化。中国人历来喜欢与“西”争夺文明的发明权和首创权，佛教传人之时就闹过“老子化胡经”的笑话；近代西方科技文化传入之后，又有“西学中源”的奇怪说法。当然，欧洲人关于中国文化西来说、彩陶文明西来说、中国文字起源于埃及象形文字之类的奇谈怪论也不绝于耳。即使到了近代，文明的发明权之争已经逐渐平息，中国人仍要以体用关系来调解“中”、“西”的各自定位（如西体中用、洋为中用）。但是，中国人几乎从来不与“东”发生类似的纠葛。因为在东亚世界里，中国文化长期居于输出为主的主导性地位。说到这里，难免又涉及中国人的天下观问题。

学术界有一种看法，认为中国古代的“天下观”唯我独尊，古人普遍认为中华帝国才是人类唯一的文明，或者说唯一高等的文明。认为中华传统文化是一种目空一切、排斥一切的文化。这种看法比较片面，因为它无视中国人心目中“西”的概念。

论及中国古代的世界观问题有一些重要概念需要搞清楚。比如“四裔”、“天下”与“绝域”。中国古代对人类居住的“天下”（世界）的认识有三个不同的层次：第一个层次是仅指“中华”，所谓“天下兴亡，匹夫有责”，“天下”就是中国。第二个层次，包括中华和四裔（夷狄），共同组成中国古代的天下观，这个“天下”的秩序就是通过朝贡来维系，第二层次的“天下”大体相当于今日的东亚世界。第三个层次是包括了“绝域”，绝域一般指遥远的西方世界，但是绝对不包括东亚各国各地区。尽管中国人主要在第一和第二种意义上使用“天下”的概念，但是，不能否定中国人对西方世界（绝域）的朦胧认识。^{〔1〕}

用现代概念简单地说，中国古代有一个“东亚世界”和“西方世界”（绝域）的观念，东亚世界都是笼罩在中国文化圈之内，是中国人“天下观”的主要内容。在东亚世界里，古代中国的国家政策以追求一种文化上的统治地位为满足。对于东亚世界的其他成员，只要接受中华礼仪文化，就可以被纳入朝贡国的行列。否则，就有可能发生兵戎相见的冲突。因为古代国家的安全观，乃是以文化和价值观念上的同与异来确定，文化上的认同是界定国家安全与否的关键因素。

但是，对于西方世界（绝域），中国人自古以来就有一种异域外邦的意识，“西方”从来都是一块代表非我族类之外来文化的神秘地方。对于西方人

〔1〕当然，中国古人对于四裔与绝域的分别不可能像今天的国界一样绝然分明，实际上会随国势的强弱和时代的变化而有所变化。但是，这样两个概念毋庸置疑是不同的。唐朝强盛时为了规范派出使节问题，有“绝域”与“入蕃”（或八蕃）的区别。其中“蕃”除了东亚诸地区外就包括了波斯，“以外为绝域”。见《唐会要》，卷一百《杂录》。

的朝贡，中国皇帝从来不作刻意追求，即不在乎西方国家是否入贡朝觐。1500—1800年间，西方国家企图以自己的方式挤进这个东亚秩序之内，一再遭到拒绝，拒绝的一个重要原因就是这些西洋国家对中国而言过于遥远，鞭长莫及。但是，这并不妨碍康熙皇帝基本上以平等的心态与罗马教廷进行外交往来。到鸦片战争期间，西方终于凭借着坚船利炮，轰塌了中国人的世界秩序。

其实，欧洲人眼中的东方，也是一个不断变化的世界。在葡萄牙人于15世纪初开始沿非洲海岸摸索着前进以前，欧洲人所熟悉的东方世界只有北非和中东。他们关于印度的知识是模糊的，关于中亚、东亚的知识则更不清晰。欧洲人的东方意识，从近东一直到远东，也有一个发展变化的过程。总之，中国的“西方”与欧洲的“东方”其实都表达了人类普遍存在的一种文化心理——文化本位心态和文化相对意识。文化本位心态和文化相对意识既矛盾又统一。这是由于不同文化的差异性和共通性之间的矛盾统一关系造成的，它们是不同的文化交流的一个基础，但也经常构成障碍。文化本位主义与文化相对意识之间的矛盾与冲突伴随人类整个文明交流史，也是中西交往中常在常新的问题。

综上所述，中西文化关系史，不是中国与中亚、南亚、西亚北非和欧洲关系史的总和，而是中国文化与异域文明认识、交往和对话的历史，是中国文化与其他文化对话的历史。

二 中西文化关系的阶段性及其特点

中国与西方文化关系的历史发展，根据各个时期的特点，可以划分为如下三个不同的发展阶段。

第一个阶段，从远古时代到郑和下西洋结束的15世纪前期，可以称为“古典时期”，这个时期，中国在中西文化交往中多数情况下处于比较主动的、强势的历史地位。尤其是汉唐盛世，丝绸之路和香瓷之路的开辟，为中西经济和文化的互动留下了许多千古佳话。中国长期在经济、科学和文学艺术等

各个领域领先于西方，也在对外文化交往中展现出比较开阔的胸襟和比较自信的态度。

从直接交往的地区而言，12世纪以前的中西交往主要是中国与西亚、中亚及南亚的交往，与欧洲人的直接往来极其罕见。13、14世纪，由于蒙古人的帝国造就了欧亚大陆直接交通的便利条件，使欧洲的旅行家、使节、传教士开始设法进入中国。他们都是通过西亚的陆路前来。进入西亚之后，或者北上俄罗斯大草原抵达中国边境，或者南下波斯湾经过一段海路在中国东南沿海登陆。而且这些零星来访者在中国多数行色匆匆。元代在北京和泉州曾建立天主教教区，无奈时间不长且在此工作的欧洲人也很少。

第二阶段，晚明盛清时期，从15世纪后期到19世纪初叶，相当于新航路开辟以来的三个多世纪，我们可以称之为“近代早期”（亦可称为启蒙时期，但这两种称呼都是以欧洲为中心的）。^[2]这个时期中国与西方在政治关系上还没有出现侵略与被侵略的关系，在经济上仍然进行大体自愿的贸易往来。虽然中国在经济和科学领域已经逐渐落伍，但西方文明的东渐和中国文化的西传却保持一个互惠和平等的格局。

15世纪末期以来，以哥伦布发现美洲、达·伽玛开通欧洲至印度洋航路和麦哲伦环球航行为代表的许多航海活动，促进了欧洲各国航海事业的进步，随之而来的是海外殖民势力扩张活动的加速发展。此时，欧洲人频频由海路造访中国，大多数绕过好望角斜插印度洋，亦或有人经由美洲贯穿太平洋。取道西北陆路来华几乎只是俄国人的专利，西欧各国虽多次努力想从俄国借道，但成果微茫。16—18世纪承担中西文化交流使命的主要是耶稣会士。耶稣会士既深刻影响了中国人对于基督宗教的观念，也深刻影响了欧洲人对于中国的看法。作为一个整体的耶稣会士所塑造的中国形象成为这时期欧洲人认识中国的起点，成为欧洲人勾画自己心目中“中国”的基础。

16—18世纪与19世纪的中西交往的又一重大区别是，前者基本上是一

[2] 参见张国刚：《从中西初识到礼仪之争》，人民出版社2003年版，引言第1页。

个中学西传的单向流动过程，虽然经耶稣会士之手，有部分西方科技与基督教思想传入中国，但与中学西传的规模和影响相比，可以说很不起眼。进入19世纪，中学西传明显衰颓，但西学东渐日益强盛，以致出现西潮汹涌的另外一种单向流动的局面。正因为以上这些原因，16—18世纪的中西文化交流史能够自成一章。

19世纪是西方殖民主义向全球扩张的阶段，如中国这样不曾像印度那样沦为殖民地的主权国家，也因为鸦片战争而被迫打开了国门，脚步沉重地迈出了中世纪。近代中国社会开始全面卷入以欧美为主导的世界化进程中，方方面面都脱离不了与西方的关系。近代中国的历史发展是如此地与世界格局密切相关，以致几乎无法单独把中西关系从这段历史的任何一个重大变革中剥离开来，可以说，近代中西关系几乎就相当于一部近代中国史。此外，由于日本明治维新以后的成功西化，中国人的西学知识至迟在戊戌变法后在相当大的程度上是从日本进口的，而日本作为二战后西方世界的第二号经济大国居然出现在中国的东方，因此“西”的内涵已经超出了传统上的含义，完全成为一个带有意识形态意涵的政治文化概念，原来那种地理和文化混合的“西”已经不复存在。更为重要的是，“东”和“西”的定义权已经不属于中国人，而是属于西方列强。在他们的定义里，印度和西亚、北非这种在传统中国人世界观中属于“西”的部分，也完全变成了“东方”世界的一部分。至此，“中西关系”这个概念与传统的“地域+文化”内涵相比已经发生了很大的变化。这也就是我们这本教材只把中西文化关系写到鸦片战争之前的原因。

三 关于《中西文化关系史》

“中西文化关系史”是高等学校的一门传统课程，过去一般都叫做“中西交通史”，有关书籍或者资料也用“交通史”的名字，如向达先生著《中西交通小史》和《中西交通史》，张星先生辑《中西交通史料汇编》，方豪先

生撰《中西交通史》。这里的“交通”即往来通问的意思。^[3] 中西交通史以往的经典课题是西域南海的史地考证之学，或者西北边疆民族史地考证之学。一般的方法是依据古代文献中的零星记载，通过确定地望与对音的方法，考证古人交通往来中留下的地名译名，以确定大约相当于今日之某地，从而推定有关事迹。由于古籍记载艰涩难懂，所涉古代诸民族语言又是专门之学，加之西人研究中亚死文字多有成就，掌握现代西文遂为重要工具，于是一般青年学者对中西交通史无不视为畏途。

在现代汉语语境里，“交通史”的提法会带来许多歧义，因此学术界一般用“交流史”、“关系史”。细细品味这两个词语，“交流”应该侧重于动态，“关系”则动态与静态同时可以表征，含义更切合于历史实际内容，因此本书采用“中西文化关系史”的提法。

与“交通史”不同，“文化关系史”更侧重于不同文明之间的接触与碰撞，以及不同文化之间的理解与误读。可以说，它有根植于一般史地考据之学进而追求这些历史活动之文化意蕴的学术取向；倾向于在艰涩、深奥的史地考证之外，进一步勾勒出中西文化和文明之间的对话与交流的历史轨迹。

这本《中西文化关系史》教材分为上、下两编，上编主要讲述明代中叶以前中国与西方的关系，下编则是大航海以后，即晚明和盛清时期中国与西方的关系。如前所述，大航海之前，世界上最重要的文化区可以划分为以中国为中心的东亚文化圈、以印度为中心的南亚文化圈、西亚北非文化圈和欧洲文化圈。大航海以前的中西关系就是中国与其他这些“西方”文化之间的关系，重点则是中亚、西亚和南亚地区。在这个时段内，佛教文化的东传对中国社会及文化的影响极其深远，中亚和西亚地区的诸般物产和音乐、舞蹈、绘画、百戏等文化也为中国古代文明的发展增添了许多绚丽而奇异的色

[3] “交通史”的用法是从日本传来的，并且大体与日人另外一个名词“交涉史”同义。比如木宫彦泰在大正十五年（1926）就出版了《日支交通史》（金刺芳流堂），辻善之助于大正六年（1917）出版了《海外交通史话》（内外书店）。

彩。张骞、甘英之出使西域（中亚西亚），法显、玄奘、义净之游历西域（南亚地区），到郑和七下西洋（南海、印度洋地区），不过是无数中国人探索“西”之异域奥秘的伟大代表。那些知名（如杜环）及不知名（如宋元时代往来南海的华商）的求索于异域的中国人，更不知凡几。

到了大航海时代，东西方关系发生了巨大变化。一些原来本是西方的地区（如南亚）成了欧洲的殖民地，整个亚洲包括东亚、西亚与南亚，乃至非洲都被排挤出“中西关系”的范围，它们逐渐都变成了“东方”。因为，西方之于东方不仅仅是一种异质文化的概念，还是一种先进相对于落后的概念。当欧洲工业文明愈来愈显现出其在世界文明中的先进性时，“中”（或“东”）与“西”的关系就发生了变化。

自中西之间的北方陆路交通随着元朝灭亡而彻底梗阻以来，东方商品主要是通过波斯湾和红海运往欧洲和非洲北部。这两条商路上的主要中介是叙利亚、土耳其、北非、加泰罗尼亚和意大利各城邦的商人。显然，除西班牙和意大利之外的其他欧洲国家被排挤在中介贸易之外而必须忍受垄断高价。但日益青睐东方商品的这些欧洲国家也只能无奈忍受。然而14世纪中叶，政治格局变化导致旧有的波斯湾与红海商路分别被奥斯曼土耳其和北非穆斯林封锁。获取东方商品的通道彻底断绝，这便令欧洲国家忍无可忍，开辟经大西洋到亚洲的新路线立时成为当务之急，欧洲国家由此开始了不懈的航海探险。西方殖民势力在亚洲的扩张不仅打破明前期建立起来的南洋朝贡体系，也迫使明朝自中叶以来开始直接面对西方，从此“中西关系”开始落脚于“中欧关系”。

本教材的下编对近代早期即16—18世纪的中国文化西传着墨较多。16—18世纪的中西文明交流实质上是传统中国与正经历一场大变革的西方文明的一次大接触和大碰撞。一个传统的中国面对一个张扬的欧洲：传统中国仍在王朝统治的夕阳余晖中鹅行鸭步，步履蹒跚；山雨欲来的欧洲却在阔大步地走出中世纪，一路上血雨腥风。这样两种生长于不同的空间环境、又处在不同的历史发展阶段的异域文明邂逅相逢，在商业、宗教、文化和政治上都发生了程度不同的接触和碰撞，值得深入探讨。

我们可以把它分为两个场景来布局，一是以传教士为主要媒介、以礼仪之争为突出特征的中国文化西传之路径；另一个则是启蒙时代的欧洲对所见之中国知识与文化的反应。

16—18世纪的中西交往从传播内容上看是一个以中学西传为主的过程，且深受礼仪之争的影响。从传播影响上看，中国文化对这一时期欧洲的影响远大于传教士介绍的西学知识对中国的影响，所以具有突出的单向交流特征。这次“中西初识”起因于西欧国家的海外殖民扩张需求和天主教会长期不懈的征服异教徒的愿望，国家利益与教会利益的结合与冲突，这在16世纪兴起的耶稣会身上有鲜明体现。面对半封闭的中国边境，惟有耶稣会士以其灵活的传教方法得以深入中国内地，并担当起向欧洲介绍中国文化的任务。而耶稣会士对中国文化的理解和他们介绍中国的方式引出了长达百年的既是文化冲突又夹杂利益纠纷的“中国礼仪之争”，加上其前因后续，这两百年的“初识”阶段基本上就被礼仪之争所笼罩。

礼仪之争不仅是明清传教士在华活动的基本背景，也是中学西传的基本背景。谈论欧洲人认识中国的知识基础时无法回避耶稣会士，耶稣会士的言论却又大多沾染了礼仪之争的偏见，而本土欧洲人就是在这样一个被扭曲的基础上开始认识中国。所以礼仪之争又奠定了这时期欧洲人认识和评价中国的重要知识基础，并成为我们探讨中国对欧洲之影响的一个起点。教材中特别把所谓西方的“中国观”作为中西文化交流的重要成果加以评论。因为17世纪中叶到18世纪末叶是欧洲历史上的“启蒙时代”，这个时代与中西初识时期在时间上大致吻合，那么在这期间，走向近代文明的欧洲与仍在中世纪的岔路口上彷徨不定的中国是否也有精神上的碰撞？这是一个饶有趣味的问题，也是探讨本期中西文化关系时的核心问题。

所谓“中国观”应包含两个内容，一个是作为认识对象的中国是何模样，一个是对这一认识对象的态度和评价。这一时期欧洲看到的“中国”主要是由耶稣会士描摹并在某些地方经其他旅行者粉饰，而明末盛清中国的特质其实没有很明显的改变，可是这一百多年里欧洲人对自己所见之中国形象的态度却因人而异、因时而别，也即中国对欧洲的意味在不断变化。这是因为，

欧洲自己在不断变化，它的文化观和价值观在不断变化，由此而造成中国观的前后有别。但是，以自己的价值观和实际需求作为形成中国观的基础，这一原则是不变的。欧洲的“中国观”中的变与不变成为文化交往中一个耐人寻味的文化现象，是文化比较与文化交往研究中的一个有益案例，也有助于初学者培养批评性思维。

本书编写过程中，陈海涛教授曾提供了上编初稿资料，助益良多，在此对他表示诚挚的谢意。北京大学何芳川教授、清华大学张绪山教授审读了本书全部或部分书稿，谨此对他们表示衷心的感谢。我们还要感谢教育部高教司及高等教育出版社把本教材列为重点项目，感谢南开大学教务处曾经资助本教材的早期启动工作。

阅读校样之际，何芳川教授不幸于上月猝然仙逝，不胜悲悼。笔者与芳川教授相知多年，谊同师友，于公于私，俱当感激。谨以此书献给芳川教授，以荐缅怀之情。

张国刚

补记于2006年7月16日

上编·古典时代的中西文化交流

第一章 传说与真实并存的 先秦时期

先秦时期的中西文化交流，就像东西方各民族自身的远古历史一样，充满了神秘和离奇。人类早期的一些文献记载现在看来尽管有些荒诞不经，但随着近代历史学及考古学的发展却越来越清楚地证明，甚至早在人类有文字记载的文明社会开始之前的远古时代，中西方之间的文化交流活动就已经开始。在有关这些交流活动的中西方文献记载中，虽然掺杂了大量远古先民的传说乃至神话，但其中必然也包含当时业已存在的某些历史真实。这是一个传说与真实并存的时期。

第一节 先秦文献中描述的西方世界

在先秦时期，中原与西方世界之间肯定已经存在了某些物质与文化之间的联系，在一些先秦文献中就留下了有关西方世界的描述。这些记载现在看来尽管不乏荒诞与离奇，但却反映了先秦居民对西方世界的最初认识。在这些荒诞与离奇背后，必然是东西方之间当时业已存在某种联系的事实。当然，这种联系在更多情况下是偶然的或间接的。

一、商周神话中的西方世界

黄河流域是中华民族孕育发祥之地，远古的先民对那每天日落之地的神奇西方总是充满了遐想。在上古神话传说中，西方世界是神仙居住的地方，有烈焰蒸腾的火焰山，有羽毛都浮不起来的弱水，有盛产玉石的昆仑山，还有多情好客的西王母，等等。毕竟，人类总是习惯赋予自己未知的世界各种离奇与神秘，但在这些离奇与神秘故事背后，是远古先民对西方世界的渴望与向往，也正是因为有了这些渴望与向往，才鼓舞他们不断对那日落之地进行探索。

上古神话中表达了华夏族对“西方”之认识的要数夸父逐日、西王母、昆仑山的故事为著。公元前6世纪末成书的《山海经》中有关夸父逐日的故事大家耳熟能详，在它离奇的外表背后，有人以为很可能反映了溯黄河、渭河而上，方向为西北的远古部族的一次迁徙。但它从根本上还是反映了源于黄河流域的华夏族先民因为对西方世界充满好奇与向往，从而想要了解它的强烈渴望以及不惜与自然作斗争的无畏勇气。

周穆王西巡相会西王母的故事流传更广，成书于春秋时代的《国语》、《左传》和成书于西汉的《史记》对此都有所描述，西晋太康二年（281）因盗发战国魏襄王墓而出土的《穆天子传》则记述最为详细。^[4]周穆王是西周立国后的第5位天子，据传活了105岁。据《穆天子传》的记载及注本的诠释，周穆王于即位的第17年（即公元前989年）带领大批随从和财宝、丝

[4] 也有学者对于《穆天子传》及其所记载周穆王远游行程的可靠性提出质疑。清人姚际恒《穆天子传》经过考证，认为《穆天子传》源出《左传》《史记》，多用《山海经》语，体例颇似后世起居注，应当是汉朝以后好事者的伪作。也有一些疑古派学者断定其为晋人伪作。法国学者沙畹，甚至以为穆天子并非指周穆王，而是指秦穆公，故《穆天子传》与《山海经》一样，荒诞不经，毫无史料价值。我们在这里也只是把该文献作为反映远古中西之间声闻相通的一个传说来理解，并不作为实证资料看待。

织品、手工艺品，从镐京出发西行巡游，观昆仑丘、春山于青海湖头，巡骨仟、重黎、巨蒐等部落于武威地区，会西王母于张掖南山，休猎于疏勒河、北山地区，涉流沙于居延海、巴丹吉林大漠，进而驱驰于阴山、蒙古高原、塔里木盆地、葱岭、中亚，共计行程十九万里（此为周里，比今里小）。周穆王来到传说中的日落之地弃山，此地属西王母管辖。西王母豹尾虎齿、威力无比、善于呼啸，然而其所辖之地却是幸福乐土。并且这位长相狰狞的西王母对周穆王极尽客谊，与周穆王把盏酬唱，最后是洒泪而别。据说穆王还在弃山之顶写下“西王母之山”五个大字，并命人刻石立碑。

以上故事产生的时间不能确考，但肯定历史较为久远。《穆天子传》中优美而富于浪漫色彩的故事可能曲折地反映出一些历史事实。清代四库馆臣们已经提出，西王母者是西方一国君。后人进一步研究认为，西王母是西方獏族人的图腾神。西，表示方位；王，有神的意思；母即獏的音转。西王母即西方的神獏。《穆天子传》所谓的“西膜”，即是这一族人，穆王所见的西王母，就是当时西膜的君长。又有人将《穆天子传》与西方典籍相引证，认为西王母乃阿拉伯南部古代示巴（Sheba）古国的女王。《圣经·旧约·列王纪》里有示巴女王往见以色列王所罗门（Solomon）的故事，其时代正约略与周穆王时代相当。即使周穆王未必亲自会过这位示巴女王，但有关她的一些传闻极有可能通过某些间接的或偶然的途径传播到中原，构成西王母故事的主要素材。然而也有人指出西王母不可能指远在阿拉伯半岛的示巴女王，因为据《史记·大宛列传》，西王母在条支一带，迹近地中海岸；而据《汉书·地理志》，则西王母石室位于祁连山南麓。也就是说，穆天子所见的西王母所在地，竟从河西走廊一直延伸到西亚、欧洲。尽管对于西王母的身份众说纷纭，对于《穆天子传》所述事件的真实性也颇多疑问，但这个故事之所以出现，却说明黄河流域的华夏族对中亚及西亚地区已经有了一些历史地理知识，也反映出黄河流域与葱岭（Pamir，今帕米尔高原）以西地区早在公元前10世纪之前已经有了比较牢固的联系。据说周穆王西巡时带去了大量的丝绸、铜器、贝币，赠予所到之处的酋长，各地酋长也回赠以马、牛、羊、酒和玉石之类，这恐怕反映出当时中西之间的一种贸易方式。

昆仑山是中国上古神话中又一个典型的西方世界，最早的记载见于《尚书·禹贡》：“织皮昆仑、析支、渠、搜，西戎即叙。”意思为昆仑、析支、渠、搜四国，其民皆穿皮，总称西戎。《山海经》称：“海内昆仑之墟在西北，帝下之都。”《庄子》中称黄帝曾登昆仑，《穆天子传》和《列子》则记载有穆天子登昆仑之颠，以观黄帝之宫殿。此后的《史记·大宛列传》试图把“昆仑山”这个意象具体化：“汉使穷河源，河源出于阩……天子按古图书，名河所出山为昆仑山。”根据上述记载，有学者认为昆仑山就在现在的青海。然而我们可以从古代的文献记载中看到“昆仑”有多种含义，时而是民族之称，时而是地名，而汉唐时期还常把贩卖至中国之黑奴称为“昆仑奴”。《大宛列传》对昆仑山位置的定位则完全是为了附和古时传说而毫无真实。无论是否能够在地理上找出一个与“昆仑”相对应的地方，都应该承认，昆仑山神话的意义首先在于它与希腊神话中的奥林匹斯山(Mount Olympus)、印度神话中的须弥山(Sumenu, 又译作苏迷卢)一样，都代表众神所居之地。大约同一时期在欧洲、南亚、东亚出现了内涵相似的传说，或许体现了东西方文化在某些原初观念上的相似性，甚至可能暗示出远古时期文化交流的可能性。^[5]此后，昆仑山的观念又与西方求仙思想相结合，愈发充满神奇魅力。

二、上古文献中的西方国家

夸父、西王母、昆仑山的传说更多反映了黄河流域的华夏先民对西方未知世界的向往与渴望，充满了主观臆想与猜测，然而古代文献中对西周之国、

[5] 有学者甚至认为，这三个传说有极大的同源性，而其原型来自今天土耳其东部的阿勒山(Ararat)，此地被认为是圣经中诺亚方舟在洪水后的停留之地。还有人引《说文》云：昆为古浑切，仑，卢昆切。大约是音译Kuhura其后一字而成(且此实为阿勒山，波斯人呼之为Kuh-i-nuh，则音与昆仑更近)。

轩辕之国、沃民国、悬圃等的记载却能在几乎同时期的西方文献中找到一致的记载，这就不能完全用历史的巧合来解释，而应视为远古时期中西方之间有实际联系的根据。

《山海经》记载的西周之国与轩辕之国与古波斯（Persia）的开国传说颇为吻合，两者可能同时反映了华夏文化在商末期开始进入葱岭地区的历史事实。《大荒西经》记西北海之外有西周国，其国姬姓、食谷，从事农业生产。又据《穆天子传》，周太王古公亶父曾将嬖臣长季綽封在春山（葱岭）东侧，在此建立起周族移民国家。《海外西经》记轩辕国，在穷山（葱岭）之际，女子国（克什米尔境内的苏伐刺拏瞿坦罗）之北，此地还有一座颇具亚述（Assyria）、巴比伦（Babylonia）坛塔风格的方丘，称作轩辕之丘。反观古波斯的开国传说，波斯的早期君主都曾活动在广及中亚阿姆河（Amu Darya）和新疆天山南麓的吐兰国境的地区，和当地的吐火罗人通婚。公元10世纪的波斯诗人费尔杜西根据古史创作的史诗《帝王纪》（又称《王书》），叙述了季夏（Jamshid）曾在中、印边境游牧，娶了马秦（Machin）国王马王（Mahang）的女儿为妻。“马王”的意思是“大王”，就是太王古公亶父。这和《穆天子传》中古公亶父封季綽，又“妻以元女”的记载正相吻合。^[6]羯盘陀（塔什库尔干）的开国传说中则表现了中国人与波斯人共同建国，据说波斯国王因娶中国公主自于阗归国，途遇战争，将公主留在该地。中国公主因感怀日神而得子，就地立国。羯盘陀君主因其父是日天之神，母是汉土之人，具有神通的本领，能飞行虚空、驾驭风云，其后裔自称汉日天神。

此外，中国古代文献中还透露出对两河流域的初步了解。《大荒西经》和《海外西经》描述了一个“沃民国”，处于比西王母山还西的壑山、海山以西很远的地方。其地土地肥沃，盛产甘华、甘祖、白柳、视肉、三雅、璇瑰、瑶碧、琅玕、白木等，多银铁。其国鸾鸟自歌，凤鸟自舞，民食凤鸟卵，饮甘

[6] 关于这个问题概述见沈福伟：《中国与西亚非洲文化交流志》，上海人民出版社1998年版，第39页。

露浆，人们都可以在美满与幸福之中生活，是人类的最理想家园。这些记载尽管有些荒诞，但实际上反映了当时中国对两河流域的最初了解。根据近来学者的研究，《大荒西经》中的西王母山实属广义的昆仑山脉，在昆仑山脉以西的壑山，当是兴都库什（Hindu Kush）山脉的另一译名，Kuh是波斯语中的山，译为壑山。翻越兴都库什山脉即进入伊朗高原，在锡斯坦哈蒙湖上有科·伊·胡瓦贾（Kuh-i-Khwaja）神山，因伊朗传说中光明山落入海中而升起胡瓦贾神，故此地有海山之说。再往西就进入底格里斯河（Tigris River）和幼发拉底河（Euphrates River）之间的美索不达米亚（Mesopotamia）。这样看来，沃民国的大体位置只能是美索不达米亚。这里在古代农牧俱兴，百货荟萃，是少有的沃野。沃民国居民的特征——食凤鸟卵、饮甘露浆，分别可与西亚的鸵鸟蛋、甘露树（*Fraxinus ornus*）和骆驼刺对应，其他沃民国所出产的香料或水果、肉类、良马、宝石，也都可在美索不达米亚找到相对应的特产。沃民国另一个特征是：“其人两手操卵食之，两鸟居前导之”，而鸟行人大鸟的图像更是远古时期西亚的常见图案，它曾是亚述的民族标志，在公元前8世纪即已出现，波斯阿契门尼德王朝（Achaemenid）时期也非常流行这种有翼天神图案。

举世闻名的古巴比伦空中花园和巴别塔竟然也可在中国古代文献中找到踪迹。《穆天子传》中称：“春山之泽，清水出泉，温和无风，飞鸟百兽之所饮食，先王所谓悬圃。”据此，则悬圃位于春山脚下。《离骚》中记载：“路不周以左转兮，指西海以为期。朝发轫之苍梧兮，夕余至乎县圃。”这里的“不周”，或认为即是《山海经》中位于华山西七千七百六十里处的不周之山，后代学者多认为就是葱岭；“西海”则或是今天之咸海（Aral Sea）或黑海（Black Sea），或是今天之波斯湾、红海或阿拉伯海，总之都在葱岭之西；而“县圃”，即悬圃，必定也在这一地区附近。《淮南子》对“悬圃”有更多描述，称从昆仑山的疏圃再往西，就可以到达一个叫“悬圃”的地方。一到那里，便可以使风唤雨，驾驭自然，随心所欲，从悬圃再往上走，便可登天，天上是太帝所居，人到达那里便能成仙。这些记载很容易使人联想到空中花园和巴别通天塔。也许那些曾经到过巴比伦城的远方来客将这座古代世界最伟大城市的

辉煌景象传扬至四方，并辗转到达中国。〔7〕

三、东西方彩陶文化的关系

在上古历史中，黄河流域同埃及、印度、两河流域一样都是文明发达最早的地区。从旧石器时代起，华夏文明就有它自己一脉相承的社会发展和文化传统，从文化的起源看，中国文化从来都不是“西来”的，是由我们的先民独立创造的。但在文化的发展过程中，有时也会出现某些相似之处，如基本在同一时期，东西方之间都出现了一种非常近似的彩陶文化。它们之间的关系曾引起学术界的广泛争论。

近代欧洲考古学家在发掘了巴比伦的彩陶文化以后，又在意大利的西西里岛、希腊北部的乞洛尼亚、多瑙河下游的科科特尼、东欧的格拉齐亚、乌克兰的特里波利等遗址中见到了类似的彩陶。1921年中国地质调查所在河南省浚池县仰韶村首次发现了新石器时代晚期遗址，出土物有石器、骨器和陶器，其中发现的陶器表面呈红色，表里磨光，器表有几何纹、绳纹等各种彩绘，因称彩陶文化。参与此次发掘的瑞典考古学家安特生（J. G. Anderson）在1923年提出了“彩陶文化西来说”的观点，据此推测，公元前2500年左右出现于黄河流域的仰韶文化是从中亚和南俄移入的欧罗巴民族的文化。其主要观点是，仰韶出土的许多红黑相间的彩绘陶器和螺旋纹、三角纹、几何纹等多种图案在外观上和欧亚大陆其他地区的彩陶非常相似，而巴比伦在公元前3500年已经有了彩陶，中国彩陶比它晚得多，因此一定是从西方传来的。

〔7〕关于悬圃，《山海经》、《淮南子》、《穆天子传》都有所记述。大体说昆仑山上（或称昆仑山附近的槐江山）有黄帝时代的园林悬圃（又称玄圃、平圃）。因为其地理位置很高，看似悬挂在半天云中的花园，故名悬圃。登上悬圃，人就有了灵气，可以呼风唤雨。主管悬圃的神人英招，人面马身鸟翼，通体有虎纹。本书并不认为可以完全坐实悬圃即为古巴比伦的空中花园，但此例或许可以说明远古时代东西方之间曾有可能分享某些共同的历史传说。

此后这一理论在国外长期流行，甚至有些西方学者还提出更为荒诞的观点，如认为中国古代所称的“百姓”，就是巴比伦的巴克族，百姓即“巴克”(Bak)的音译；炎帝神农氏是巴比伦古史上的萨贡(Sargoon)，商代的甲骨文起源于西亚的闪语等等。

“彩陶文化西来说”之所以在国外形成很大影响，有一个内在原因。那就是彩陶文化普遍存在于中亚、西亚和欧洲，而中国的彩陶文化和旧石器时代之间恰恰出现了一块尚待填补的空白，使作为新石器时代晚期文化的彩陶文化突然降临在黄河中下游，于是彩陶文化西来便成了一种巧合。不过随着此后国内考古学的继续发展，这一观点逐渐显现出它的荒谬。1962年在江西万年县仙人洞所发现的新石器时代遗址，经碳-14测定，距今已有一万年之久；1975年在浙江余姚所发现的河姆渡文化，经碳-14测定，也在公元前5000—前4750年之间。在中原地区的山西沁水、河南许昌等地，也都发现了属于中期石器时代遗址。20世纪初在伊朗东部锡斯坦所发现的彩陶，曾被认为与仰韶彩陶最为相似，这也是支持所谓“彩陶文化西来说”的最有力证据。但随后在甘肃、青海等地对彩陶文化的继续发现，却越来越显示出所谓彩陶文化通过中亚、新疆南北部山间谷地、甘肃、青海，从而传入中原的这一理论，具有难以弥补的年代序列上的缺陷。此外，1954年在西安半坡村所发现的半坡遗址，也属于仰韶文化遗址，它的年代经碳-14测定，是公元前4115 ± 110至公元前3635 ± 105年之间，这远远比在中亚所发现的一些彩陶文化年代要早，因此，根本谈不上仰韶彩陶文化西来的问题。近来的研究进一步证明，山陕黄土高原是仰韶文化的故乡。

“彩陶文化西来说”也与20世纪初期西方传播学派的“中国文化西来说”密切相关。传播论者持文明起源一元论，将埃及的古代文明奉为世界上所有各种文明的唯一来源，藉以推行其“欧洲中心论”。这在某种程度上也是明清时期来华欧洲传教士出于特定需要而努力证明中国文化与古代希伯来人和埃及人有关的思路之延续。

仰韶文化是中原地区土生土长、系统分明的一种彩陶文化，已经成为难以推倒的定论，“中国彩陶文化西来说”也已成为历史的回忆。然而这种观点

的提出与确立也反映出人们对文化在发展过程中之交流现象的猜想。远古时代在黄河流域与两河流域各自制作彩陶的民族,并不是没有可能发生过偶然的、微弱的联系。不过,彩陶文化是黄河流域、美索不达米亚以及伊朗高原的先民各自在特定的环境中独立进行的一种相似创造。类似的情况还见诸被称为“早期的维纳斯”、象征丰产的陶质裸体女性塑像,这类塑像在距今约5000年的属于红山文化的辽宁东山嘴文化遗址、欧洲和中亚等地从旧石器时代晚期到青铜时代早期遗址中都有发现,但在它们之间迄今仍很难寻找到某种联系。各地区人类在独立发展过程中出现文化相似性的现象,正如19世纪美国人类学家摩尔根(Lewis Henry Morgon)在其名著《古代社会》一书序言中所解释的:“人类出于同源,在同一发展阶段中人类有类似的需要,在相似的社会状态中人类有同样的心理作用。”〔8〕

第二节 古代西方人眼中的东方世界

就像远古时期黄河流域的华夏民族对西方世界的无尽遐想一样,西方世界对遥远的东方同样充满了神奇的向往,从希伯波里安人到秦奈、赛里斯,都正是这一认识过程具体脉络的体现。

一、神秘的希伯波里安人

与黄河流域流传的“西王母”故事相类似,在地中海边的古希腊也有一

〔8〕还有一种看法,一方面承认仰韶文化和中国原始农耕社会是独立发展起来的,与西亚文化不同,但同时也不否定,西亚农业文明在公元前3500年左右在相当广的范围内传播,其影响力可能越过帕米尔高原而东传至天山山麓,进而通过这条通道使西亚的彩陶影响到仰韶文化时期的中国。见护雅夫编:《汉とローマ》(《东西文明の交流1》),东京:平凡社1970年版,第67页。

段关于远东的希伯波里安人(Hyperborean)的动人传说。传说中的主人公诗人阿里斯特(Aristeas)进行了一次传奇的东方旅行。

根据传说,阿里斯特居住在巴尔干半岛与小亚细亚之间马尔马拉海中的一个美丽小岛,曾写了一首称为《阿里玛斯培》(Arimaspea)的叙事长诗,记述他的一次远东旅行,提到了许多东方民族,还有怪异的动物,雕头狮身的金库守卫神等。诗人笔下提到的希伯波里安人生活于最东部,遥远的北风吹来的地方。他们神圣、纯洁而善良。那里群山环抱,气候宜人,没有仇杀,没有战争,人们都长生不老。诗人说,主神宙斯之子洛格里斯就是从希伯波里安人那里获得能使人长生不死的金苹果。除了神仙和英雄,凡夫俗子是无法进入这片乐土的。被妒火攻心的天后赫拉驱赶的宙斯的情人娥娥,也只能被赶到希伯波里安人的西邻阿里玛斯培那里去,再远一些是不可能的。尽管阿里斯特的这首叙事长诗早已散逸成零片断简,但他所介绍的故事却由于古希腊历史家希罗多德(Herodotus,约公元前485—前425)的转述而广为人所知。^[9]

关于诗人阿里斯特其人,自来便众说纷纭,评价不一。但是比较一致的看法是,阿里斯特生活在公元前7世纪后半叶,而希伯波里安人的故事在他之前很可能就已经流传。公元前8世纪以《田功农时》、《神谱》等诗作而闻名的古希腊诗人赫西奥德(Hesiod)就提到过希伯波里安人,稍后的著名叙事诗人平达(Pindare,公元前522—前446)也将关于希伯波里安人的故事追溯到公元前7世纪之前。

关于希伯波里安人的认识,近两个世纪以来取得了重大进展。19世纪晚期就开始有学者大胆提出善良温和的希伯波里安人就是古代的中国人。1960年代,一些英国学者通过系统整理阿里斯特的叙事长诗,进一步证实阿里斯特的东方之旅确有其事,并认为他很有可能是光明之神阿波罗的一名祭司,他前往东方旅行的目的就是要到幸福的希伯波里安人那里去作一次“朝圣之

[9] 参见郝德逊著、王遵仲等译:《欧洲与中国》,中华书局1995年版,第1~26页。

旅”。^[10] 因为古希腊神话说阿波罗神要到那里去度过冬天，并享受 100 条驴的隆重祭典，然后再乘坐天鹅御辇回到天堂。根据其史诗记载，阿里斯特在神的召唤下，首先来到了俄罗斯，顺着北风之神的指引，顶着西伯利亚的寒流，继续往东行，一直走到东亚腹地。

1990 年代，又有德国学者在研究早期中欧关系时，再一次肯定了阿里斯特笔下的希伯波里安人的故事是欧洲关于中国的最早知识。^[11] 人们在解释希罗多德《历史》中曾记述过的公元前 8 至前 7 世纪那场民族大迁徙时说，当时所有的蛮族都卷入了那场亚欧民族的流动之中，唯独安静的希伯波里安人例外，原因就在于他们是安分的农耕民族，与斯基泰那样的游牧民族不同。并考证出与希伯波里安人相邻的阿里玛斯培人（Arimaspi）是蒙古种族，史诗中所提到的伊塞顿人（Issedones）就是中国文献中出现的乌孙人（Asii）。总之，从史诗中可以看出，希伯波里安人就在离诗人不远的地方，可最终由于伊塞顿人向他编造了许多恐怖的故事，才使他无缘进入那片幸福乐园。这很容易让后人想到，这是因为那些居间牟利的商人不愿放弃东西贸易的垄断中介地位才想到的诡计，就如东汉时期甘英出使大秦（Dasina）时在安息（Arsace）所碰到的那样。

二、“秦奈”的传说

如果说希伯波里安人的传说更像一则美丽的神话，那么此后不久又在西方所出现的“秦奈”这一名称，则被学术界公认是对中国的称呼。这无疑体现了由于中西之间交往日益频繁和由此而来的日渐深入的相互了解，东方的

[10] 1962 年英国牛津出版社出版了波尔屯（J. D. P. Bolten）的辑本，*Aristeas of Proconnesus*, London: Oxford University Press, 1962。

[11] Folker Reichert, *Begegnung mit China*, Sigmaringen, 1992, S.15-22.

中国对西方人来讲已经不再仅是个美丽神话,而开始有了具体、清晰的内容。

现代欧洲人称中国,英文作China,法文作Chine,意大利文作Cine,皆源于约公元前1世纪出现的希腊文词语Thinae或其晚后的拉丁文译名Sinae,其音译都为“秦那”、“支那”、“支尼”、“秦尼”或“秦奈”,而这个希腊文名词还可追溯至更古老的时期。

公元前550年,波斯贵族居鲁士(Cyrus)建立了阿契门尼德王朝,在大流士(Darius I,公元前521—前485)统治时期,波斯帝国的领土西起埃及、黑海,东至印度西北和粟特,东北边疆已和葱岭以西的斯基泰人(Scythian)游牧区接壤。大约公元前5世纪的波斯古文献中已载有其东边的文明国家中国的名称——“支尼”(Čini, Saini),这同晚后的古代波斯文对中国的其他称呼Čin、Činistan、Činastan等都是—样的,也都和粟特文中的Čyn相近,发音亦近似于“秦那”。

和波斯人一样,印度人最早也称中国为“秦那”(Cina)。在印度的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》中都提到在其遥远的北方有个叫“秦那”的大国,而这两部史诗都形成于公元前4世纪到公元2世纪之间。“秦那”这个名称可能就是通过波斯或印度传入希腊,同时传入的还有关于这个地区的知识。

“秦奈”或“秦那”作为西方对古代中国的最早称呼,到底是如何形成的呢?目前学术界基本上有两种观点。一种认为该词为“秦”的译音。此说最早由明末人华耶稣会士(Jesuit)卫匡国(Martin Martini)在其1655年于阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》中提出,并得到20世纪许多学者的赞同,如伯希和、季羨林、饶宗颐。但是此“秦”应指战国时的秦国,而非一统中国的秦朝。这个观点的主要根据是,春秋战国时期位于中国西北方、西南方的某些少数民族就极有可能知道“秦”这一名称。据《史记·秦本纪》,秦穆公时(公元前623年),“秦用由余谋伐戎王,益国十二,开地千里,遂霸西戎。”秦的名声有可能从此传向中亚,并由中亚继续传向南亚、欧洲。战国时,匈奴人、月氏人、乌孙人都与秦国相邻,也都有可能成为“秦”这一国名的传播媒介。而在中国西南方,据《史记》之《秦本纪》和《秦始皇本纪》

记载，秦将司马错曾于公元前216年伐蜀并灭之。至嬴政继秦王位时，“秦地已并巴、蜀”，而近代的许多考古发现证明蜀人在春秋战国时期即与外界（包括南亚）有若干物质交流关系，那么蜀地归秦之后蜀人成为“秦”这个名称传至印度的中介也是自然之事。^[12]

另一种观点认为“秦那”是“绮”的译音，与中国当时外输的丝绸有关。公元前4世纪印度孔雀王朝初期考底利耶（Kautilya）的《政事论》中就记载有“中国丝卷”（Kauśeyam Cinapattaśca Cinabhumijāh），Cinapatta的原意是“中国所出由带捆扎的丝”，而Cina就是“秦那”。商周以来制造的丝织品中，以文绮最为普遍和精致，所谓织采为文曰锦，织素为文曰绮，锦出现在公元前8世纪，而绮则商代已有。春秋战国时期则更加精益求精，所谓绮，“文缯也”，纹理不顺经纬，织法新颖，花式繁富，当时输出境外的就极有可能是这种绮，所以中亚和印度最早知道的就是产绮之国“绮国”，而并非“秦国”。古代波斯、印度都知道在他们的近邻有一“绮国”，所以波斯文和梵文中都有锦、绢、绸、绫、绣、丝等专名，却独无“绮”字，^[13]概因“绮”就由国名Cina代表。

无论“秦那”是“秦”还是“绮”的对音，可以肯定的是中国与中亚及南亚的文化交流在秦统一中国之前就已经有一定规模，尽管是以民间的物质贸易为主。

三、“赛里斯”的故事

如果说对于“秦奈”的原意在学术界还有争论的话，对于稍后西方所出

[12] 有关论述可参见饶宗颐：《蜀布与 Cinapatta —— 论早期中、印、缅之交通》，载《梵学集》，上海古籍出版社1993年版。

[13] 关于此问题的概要描述见沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社1985年版，第27~29页。

现的另一个有关中国的称呼“赛里斯”(Seres),则都普遍认同就是指中国丝绸。这个名称据说最早见于公元前416年到公元前398年间担任波斯宫廷医生的希腊人泰西阿斯(Ktesias)的《印度记》,书中记载,远东的赛里斯人和印度人一样身材高大,寿逾二百岁。不过这段材料的实际来源是公元前4世纪初马其顿(Macedonia)国王亚历山大(Alexander the Great,公元前356—前323)东征时期的将领俄内西克里特(Onesicritus)的记载。亚历山大的另一位将领尼亚克(Nearchus)据说在屯驻北印度时曾见过赛里斯人所制作的衣袍。所以,比较可靠地说,欧洲文献中关于赛里斯的最早记载应该归之于亚历山大时代。亚历山大在公元前336年到公元前323年间所进行的东征是东西交往历史上的一件开天辟地的大事,它第一次使欧洲与内陆亚洲发生了密切联系,亚历山大的军队前锋最远曾到达阿姆河和锡尔河(Syrdar'ya)之间的粟特地区以及印度河(Indus River)流域。此次东征的成果是建立起一个从地中海沿岸跨至印度北部的大帝国,尽管这个庞大帝国的政治结构随着亚历山大去世而迅速分裂,但却在欧亚大陆的这一广大区域里产生历时长久的“希腊化”运动,大批希腊人移居埃及和亚洲并带去了希腊的经济和文化,今天的阿富汗、巴基斯坦、印度、中国新疆地区都发现了希腊文化的遗迹。亚历山大东征的成果无疑也应包含让西方人进一步了解东方甚至中国这一层,“赛里斯”这个名称就是一种体现。

继俄内西克里特之后陆续提到赛里斯国或赛里斯人的还有斯特拉波(Strabo)写于公元前后的《地理书》和《古典名著选》,公元1世纪末马利努斯(Marinus)的《地理学知识》和梅拉(Pomponius Mela)的《地理志》,老普林尼(Plin L'Ancien)写于公元77年的《自然史》。公元2世纪的古罗马杰出地理学家托勒密(Clandius Ptolemy)在其《地理学》中对赛里斯的描述可称为古典时期对这一地区认识的总结,除了对赛里斯人的一般性介绍外,他还详细描述了赛里斯国的位置和四至,甚至推算出从位于帕米尔高原塔什库尔干的石塔地区到赛里斯的都城塞拉(Sera)的距离为18 100希腊里。托勒密的这些记载尽管仍有许多错误,但表现出中国在西方人的观念中逐渐变得清晰起来。托勒密的记载还长期成为欧洲人认识

中国的基本依据，16—18世纪还有欧洲人以此来判断传教士对中国的描述是否属实。^[14]

“赛里斯”这个名称显然也应属于音译。有些学者认为Seres和Sericum的语源当为Sir，这就是中文的“缙”。但也有人认为是“丝”的对音，是“绢”的对音，或者是“蚕”的对音。无论如何都应与丝绸有密切关系。这些丝绸产自亚历山大所征服之领土的东面，希腊人因此把这个出产丝绸的国度称为“赛里斯”，意即“丝国”。公元前130年到公元前87年之间的阿帕洛杜勒斯曾记述，希腊人的巴克特里亚国（Bactria）欧多台墨王的领土在公元前201年已扩展到和赛里斯接壤之处，这些赛里斯人据说是碧眼红发。这里所说的赛里斯人应该是操东伊朗语的斯基泰人或月氏人，而有关中国的最初知识极有可能也是通过他们而间接传到欧洲。英国语言学家亨宁（W. B. Henning）提供了一个证据，即“赛里斯”在粟特文中被写作Sry，也是指丝绸。那么，欧洲关于赛里斯的称呼最早当来源于中亚，中国和丝绸也成为合二为一的概念。

第三节 春秋战国时期的东西方文化交流

一、丝绸之路的萌芽

丝绸是我国古代人民的伟大发明，古代西方人对中国的了解与丝绸有密切的关系，以致后世将中国与周边世界的交流通道通称为“丝绸之路”，而作

[14] 本节有关古希腊罗马文献中有关的记载，均见戈岱司编、耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，中华书局1987年版；并参阅阿卑·玛扎海理著、耿昇译：《丝绸之路·中国—波斯文化交流史》，中华书局1993年版，第417~438页。

为中西方文化交流的一条实际通道，“丝绸之路”的产生有非常悠久的历史。

1. “丝绸之路”名称的由来

我国古代历史文献对历来同中亚、南亚、西亚和非洲许多国家的陆路交通线路始终不曾概括出一个专用名称，19世纪以来的许多学者则都想弥补这一缺失。1877年，德国著名地理学家李希霍芬（F. von Richthofen）在其《中国》一书中，把“从公元前114年到公元127年间，中国与河中地区（Transoxiana，中亚阿姆河和锡尔河之间地区）以及中国与印度之间，以丝绸贸易为媒介的这条西域交通路线”称为“丝绸之路”（Silk Road）。其后，德国历史学家赫尔曼（A. Herrmann）在其名篇《中国与叙利亚之间的古代丝绸之路》一文中主张，将“丝绸之路”的西端延伸到地中海沿岸和小亚细亚。赫尔曼的观点立刻得到西方一些汉学家的支持，从而逐渐被学术界接受。19、20世纪之交，当一些西方探险家在新疆、甘肃等地进行考察并发现了古代中国与亚、非、欧交往的许多遗物之后，在相关的著作中广泛使用“丝绸之路”这个名称，并把古代中原与西方以丝绸贸易为代表的文化交流所能达到的地区都包括在丝绸之路的范围之内，不仅使“丝绸之路”的概念更加深入人心，也进一步扩大其空间、时间和承载物内涵。这样，“丝绸之路”就成为从中国出发，横贯亚洲，进而连接非洲、欧洲的一条陆路通道的总称。此后相继出现了“丝绸之路”的绿洲道、沙漠道、草原道、吐蕃道、海上道等提法，进一步扩大了它的内涵。同时，随着中西关系史研究的深入，“丝绸之路”也开始被人们看作是东西方政治、经济、文化交流的桥梁。于是，“丝绸之路”几乎成为中外文化交流的代名词。

2. 早期丝绸之路

中西方的文化交流在丝绸还未成为主要流通商品之前的远古时期就已存在。草原之路与绿洲之路的出现正是这种交流存在的具体表现，它们可谓“丝绸之路”的前身。“草原之路”通常是指始于中国北方，经蒙古高原逾阿尔泰山脉（Altay）、准噶尔盆地进入中亚北部哈萨克草原，再经里海北岸、黑海

北岸到达多瑙河流域的通道。这是古代游牧民族经常迁徙往来的通道，来自东欧的印欧语系民族斯基泰人在公元前2000年就是沿此通道由西而东并南下印度或东北行至阿尔泰地区。有关商代的文献记载从另一个方向表明了草原之路的存在，商代建立之前，先民的迁移就非常频繁，此后商代国家在巩固和领土扩张的过程中，同北方少数民族经常发生战争，促使他们向更北方向迁徙。因此，中国北部边境的众多古代民族长期在草原之路一带活动，他们与斯基泰人共同构成草原之路的文化交流媒介。

考古发现也证明了草原丝绸之路上的中西文化往来。俄罗斯西伯利亚地区所发现的格拉兹科沃文化（Glazkovo Culture）墓葬中出土的白玉环同商代流行的白玉环、白玉璧就有明显联系，形制与商代玉器类似，纹饰也雷同，都有几圈同心圆刻纹。西伯利亚卡拉苏克文化（Karasuk Culture）遗址中出现的弯刀、短剑、弓形器、饰物等青铜器及其动物纹饰，也与商代青铜器之间存在一定联系。因此有些学者认为，卡拉苏克青铜文化的出现，是由于中国北方移民将中国青铜器带入叶尼塞河（Yenisei）流域的结果。这一事件当发生在公元前2000年中期。^[15]卡拉苏克文化遗址出土的陶鼎、陶鬲亦与安阳文化中这类器物的器形完全相同。同时，外部世界的一些青铜文化、如伏尔加河（Volga）和奥格河流域略早于安阳文明的塞伊姆文化也对中国商代青铜文化产生了一定影响，表现在白玉指环、弯形刀、空鏃斧、棱形矛等兵器和工具的外形。塞伊姆文化与安阳文化间的交流媒介应是卡拉苏克文化。不过总体而言，商代青铜文化所达到的高超水平使其对卡拉苏克文化的影响远远超过它通过卡拉苏克文化所吸收的塞伊姆文化因素。^[16]

[15]张广达、王小甫：《天涯若比邻》，香港中华书局1988年版，第14页。

[16]关于殷商文明与卡拉苏克文化的关系，参见吉谢列夫著、莫润先等译：《南西伯利亚古代史》上册，新疆社会科学院民族研究所，1981年；蒙盖特，《苏联考古学》，第3、4章，中国科学院考古研究所资料室汉译本，1963年。详细概述参见护雅夫编：《汉とローマ》（《东西文明の交流1》），第84~118页。

“绿洲之路”是指位于草原之路南部，由分布于大片沙漠、戈壁之中的绿洲城邦国家开拓出的连接各个绿洲的一段段道路和可以通过高山峻岭的一个个山口，这条通路逐渐成为欧亚大陆间东西往来的交通干线。据说周穆王西巡就是沿着这条道路，虽说穆天子的故事未必真实，但考古发现已将这条道路的出现时间追溯到远早于周穆王的时期。多年的考古发现表明中国中原的玉器至少有7000年的历史，这些出土玉器几乎都属于软玉，而迄今所知中国的软玉产地除台湾丰田地区外，主要是新疆和田。已出土的殷商玉器则确然以和田玉占绝大多数。和田玉流传到中原的通道无疑正是“绿洲之路”。其实《管子》、《山海经》、《穆天子传》等先秦文献中对古代中原地区所用之玉多取自和田、昆仑山等地就有不少记载。而殷墟出土的玉器被确定为和田玉，使先秦史籍的记载有了物证。这充分说明，至少在商代，今天的新疆与黄河流域的物质文化往来已具备一定的规模，同时“绿洲之路”也有着旷远的历史。

3. 波斯、亚历山大帝国对东西交通的促进

早期中西交通的出现，是古代东西方各国共同努力的结果，但与波斯帝国和亚历山大帝国的关系更为密切。

波斯帝国很重视道路的修建与维护，以帝国四个首都为中心，形成通向四面八方的驿道网络。向西的干道中最重要也是最长的一条是从古都苏撒（Susa）直达小亚细亚以弗所城（Ephesus）的“御道”，全长2400公里，每20公里设一驿站及商馆，亦有旅舍供过往客商留宿，驿站特备快马、专差传送公文，急件可逢站换骑，日夜兼程，整个路程7日到达。因此波斯皇帝夸口说他可在苏撒宫中吃到地中海捕来的鲜鱼。这种完备的道路网络也延向帝国东部，主要干线起自巴比伦，横贯伊朗高原，经中亚各城市而达地处帝国边陲的大夏、印度。显然，波斯帝国的道路已形成一个联络中亚、两河流域、小亚细亚、叙利亚和埃及的网络。

亚历山大帝国时期，这一交通网络又进一步扩大。据称，亚历山大在从大夏到埃及的广大东方地盘上建立了以“亚历山大里亚”为名的新城70余座，

经考古核实的也已达40余座，从地中海滨向东蔓延到阿富汗、印度边境。在西汉张骞打通西域而建立起从中原经新疆至大夏的商路后，中亚原有道路网中的主要干线便成为丝绸之路的西段。而即使在此之前，这个道路网无疑也为自中原辗转运来的丝织品继续西传提供了便利。

二、东西方的物质文化交流

物质交流本身也是一种文化交流，并且通常还是精神文化交流的前奏或载体，古代的中西交通在很大程度上就表现为物质上的互通有无，有关衣食住行用各个方面的物品都曾在丝绸之路上频繁流通，在先秦时期已具有相当传播规模的物品，除了前述殷商时期的青铜器和玉器外，主要是春秋战国时期以丝绸为主的织物。

1. 丝绸与织物的西传

前文已经说过，西方对中国的称呼极有可能与中国的外销丝绸有关。目前世界上发现的最早丝织物是浙江湖州钱山漾文化遗址出土的距今约4700年的丝织物，称丝绸为中国独特的创造，当是名副其实。春秋战国之际，东西方之间已经沿着如今被称为“丝绸之路”的交通路线开展丝绸贸易。被认为写于公元前5世纪波斯帝国时期的《旧约·以西结书》有一段提到耶和华要为耶路撒冷城(Jerusalem)披上最美丽最豪华的衣裳，耶和华在形容世间最美丽的织物时两次提到“丝绸”。这意味着此时的波斯帝国境内已有中国丝绸。并且有些历史学家推测同一时期丝绸也已传至欧洲，因为所发现的这时期的希腊雕刻和彩绘人像所穿衣服都极为稀薄透明，似为丝绸面料，如巴特依神庙的“命运女神”、埃里契西翁的加里狄像等。

公元前5世纪亦即中国的春秋、战国之交，提花的文绮、执素、绶罗和锦绣已遍行中原，北方各国又致力于疆土扩张，这两者构成了中国丝绸西传的內部条件。齐国对开拓北方交通线不遗余力，在桓公时（公元前685—前

647) 已将疆土扩展到燕山山脉和河套以东, 而齐国又以文绮之国而名闻天下。因此可以推想, 蒙古高原的这些民族通过与华夏族接触而得到丝绸, 再经斯基泰人之手运往波斯, 甚至进一步抵达希腊。波斯帝国贵族对丝绸的喜爱则是推动中国丝绸西人波斯的另一个动因。大流士统一亚洲西部后, 对中国丝织品的需求大量增加, 希罗多德和色诺芬(Xenophon, 公元前430—前354)都说波斯人喜爱米底亚式的宽大上衣, 而这种衣饰的衣料正是后来被希腊人称为“赛里斯”的中国丝绸。

丝绸自东海之滨盛产丝绸的齐国西抵地中海东部, 所经通道应该是上文所说东段的“绿洲之路”和西段的波斯驿道, 可以葱岭、美索不达米亚为界, 进一步分为三段。最东段是自齐都临淄起, 经河北西部的中山国, 跨越河套, 到葱岭东侧的塔什库尔干。但这段道路直到公元前3世纪初的赵武灵王时期才真正被中国人控制, 此前只能是以游牧于河套以西的戎、狄、塞人、月氏人和吐火罗人为贸易中介。而这些游牧民族在中原和西方物质交流中的桥梁作用亦已得到考古证实。1976年至1978年吐鲁番盆地西缘阿拉沟东口、鱼儿沟车站地段发掘出的一座春秋时期墓葬(第28号墓)出土了一件残破的风鸟纹刺绣, 尚可辨认的风鸟形态无疑表明它产自中原。俄罗斯联邦戈尔诺阿尔泰州乌拉干区巴泽雷克的公元前500年左右的墓葬中也出土了大量来自中原的丝绣织物, 而这里当为古代斯基泰人居地。值得注意的是, 阿拉沟和巴泽雷克并非古代通衢要道, 也不是古代新疆地区常见的那种由较大绿洲构成的重要经济、政治中心, 在这样偏僻的地方也能发现来自中原的平文罗、风鸟纹刺绣, 足以说明西域与中原在春秋战国时代已有大规模的丝绸贸易。此外, 阿拉沟第18号墓葬中还发现中原战国时代的漆器, 阿尔泰地区、哈萨克斯坦、俄罗斯联邦等地也都出土过战国铜镜。先秦时期中原与西域之间的往来事实上构成了汉代张骞“凿空”西域的前提条件。

还应该提到的是, 史前时期, 蜀布、邛竹在张骞通西域之前, 已经传至大夏(即巴克特里亚, 阿姆河以南之阿富汗北部地区), 说明中西之交通在张骞“凿空”之前已然被商人开通。一般认为这条路是经过四川、云南到缅甸

而至印度。^{〔17〕}

古代丝路的中段和西段由美索不达米亚界分，而在波斯阿契门尼德王朝时期都处于波斯的控制之中，使波斯得以长期操纵与中国的丝绸贸易。但在亚历山大东征之后，由于斯基泰人、大月氏人相继南下并逐步向地中海发展，随后不久安息帝国崛起，波斯对丝路西段的控制权也易手他人。

2. 中国出土的蜻蜓眼玻璃珠

中国自制玻璃工艺尽管也有较为古老的历史，但其成分中含有大量硅酸盐和铅钡，属于铅钡玻璃，和埃及、腓尼基、伊朗的钠钙玻璃或钾玻璃不同。春秋战国以来，西方玻璃陆续通过北方草原民族输入中国，其中最有代表性的是一种蜻蜓眼式玻璃珠。目前所发现的属于春秋战国时期的蜻蜓眼玻璃珠大约有700多件，分布于新疆、甘肃、青海、四川、云南、河南、山东、河北、湖北、陕西、山西、湖南、广东各地。常见的可分为大小两类，大的直径约2厘米，小的直径约1厘米，多数偏扁，中有穿孔。珠身外饰凸起的蜻蜓眼式花纹，上有四、五道蓝白相间的圆圈纹组成，也有间以黄色圈纹的，有的还有小白点或蓝点相连接成的菱形纹饰穿插其间。这种蜻蜓眼玻璃珠的纹饰不见于商周玉石器，春秋时代中国自制的铅钡玻璃中也没有这类花纹，它的主要产地是伊朗高原和地中海东岸。公元前1400—前1350年间的埃及出土文物中已经出现这种蜻蜓眼式玻璃珠的项链，伊朗高原在美索不达米亚的影响下也至少在公元前1000年开始生产玻璃珠饰，包括蜻蜓眼式玻璃珠，并且在公元前5世纪到前3世纪的阿契门尼德王朝时期依然盛产不衰。

从出土地点来看，蜻蜓眼玻璃珠从西亚流入中国的路线大致有以下四条：一是自伊朗经中亚，通过新疆、甘肃，进入山西、河南、山东；二是经由甘肃、四川进入云南；三是由山西、河南，流入湖北、湖南、广东；四是

〔17〕桑秀云：《蜀布邛竹传至大夏路线之蠡测》，载《历史语言研究所集刊》，第四十一卷；饶宗颐：《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》。

自西亚经阿富汗、印度、缅甸，远抵云南。四条线路中，自伊朗、中亚、新疆、河套，而入山西、河南、湖北的一条是最主要的传递路线。^[18]春秋战国时代中国丝绸的大规模西运和西方玻璃珠的成批东传，为我们描绘出一幅当时形成中的丝绸之路上生动的活动图景。

3. 良马东来与胡服骑射

通常认为，中原并非马的原产地，养马技术最早始于近东地区，中亚地区在公元前1000年左右也开始大规模豢养马匹，并进一步成为沟通亚洲东、西部马匹传输的桥梁。所以在远古时期的中国，因马而生的种种文化都是在与中亚游牧民族的频繁接触之后方才形成。不过中国似乎在公元前10世纪之前已开始利用马匹，公元前12世纪始兴起于泾渭平原的姬姓周族已有这种经验，《诗·大雅·绵》记载古公亶父向商君“来朝走马”，所谓“走马”，就是骑马。《穆天子传》中记载公元前10世纪的穆天子西巡时，为其拉车的有“八骏”，分别是赤骥、盗骊、白义、骍轮、山子、渠黄、华骝、绿耳，这些名称通过语言学的对音方法，基本都可以在古突厥语中找到语源，如“盗骊”应是古突厥语中义为“栗色马”的torug（dorug、doru）的对音。可见八骏之名似乎都来自当时华夏族以西或以北的游牧民族。^[19]

马匹在中国军事上的运用首先是拉战车，殷墟发掘出的殉葬车马坑表明这在商代已经流行，周代仍以战车为军事主力，每一战车上有士兵三人：一射箭、一御马、一持枪。而当时北方少数民族多用骑兵，与车兵比较，骑兵具有机动灵活的特点。地处北方又与北方少数民族频繁发生战争的赵国，为了适应战争的需要而从赵武灵王时期（公元前325—前299）开始引入骑兵。胡服骑射这个著名故事中的另一重要因素是着装改良，与属于战术的骑射相

[18] 参见沈福伟：《中国与西亚非洲文化交流志》，第54页。

[19] 参见芮传明：《中国与中亚文化交流志》，上海人民出版社1998年版，第75页。

比，衣着效法胡人就含有更多精神层面的文化价值取向问题。孔子感叹说：“微管仲，吾其被发左衽矣”，并因此能容忍管仲的不知“礼”而赞他为仁者，可见衣着问题在古代中国的文化价值取向中有多重要。然而赵武灵王恰恰就是要求他的骑兵穿左衽的短袍。所以“胡服骑射”不仅为赵武灵王本人带来无数荣辱毁誉，也在以物质交流为主的初期中西文化交往中演绎出第一场有明确记载的精神冲突。无论如何，由于战争需求日益高涨，中原诸侯最终纷纷以骑兵取代车兵，而中国人对骑兵的重视以及由此附带对马匹、尤其是西域良马的重视，至少一直保持到唐朝。

三、东西方的艺术文化交流

在春秋战国时期的东西方物质文化交流过程中，以物化形式附着于交流物品上的艺术风格也随之在欧亚大陆间流动。

西亚图案艺术中最具代表性的是各种有翼的人物和动物图案。公元前650年的尼姆罗特遗址中已发现有鸟形有翼人图像，鸟形人和大鸟的图像是西亚乌拉尔图和亚述的民族标记，有翼兽造型艺术后来更与西亚和中亚所流行之琐罗亚斯德教（Zoroasterism）——袄教信仰密切相关。除《山海经》中对沃民国鸟行人和鸟民国“有人焉鸟首”的记载表明当时的中国人对西亚的这一文化特征已经有所了解外，在相当于春秋战国时期的新疆阿拉沟墓葬中还发现了纹有双翼兽图案的铜盘，同波斯阿契门尼德王朝时期的同类图案非常相似。同时，这种艺术形式很可能在春秋晚期也已在中原出现，而战国时期与齐、赵相邻的中山国很可能充当了传播媒介。今河北平山县的中山王陵曾出土错银有翼铜神兽二、错金银神兽二、以及错金银背驮兽面单鬃犀等动物铸件，所谓神兽，就是西亚所产的狮子（图1）。鸟形人和有翼兽图案在两汉时期的中原更是频繁出现。西汉昭、宣之间（公元前86—前49）的洛阳卜千秋墓的墓门内上额壁画就是人首鸟身像；江苏沛县栖山墓出土的东汉初期画像石在西王母旁绘有鸟首人身、人首蛇身、人首马身的图像，明显受到袄教崇拜图像艺术的启示。

春秋战国时期中国北方的青铜纹饰中还出现了大量鸟首图像，其中最值



图1 新疆天山东部阿拉沟战国墓出土的鸞纹金筴饰件

值得注意的是鸞鸟纹，这无疑为中国北方和西亚之间的经济、文化往来提供进一步的例证。鸞鸟原产西亚，《史记》、《汉书》中称为大鸟、马爵、大雀，这些译名当来自古波斯；文献中也多次记载安息等西亚国家将鸞鸟作为贡物献于中原王朝。但中原对鸞鸟的认识却远早于此。

1987年在山西太原金胜村发现一座春秋时代大墓，据推测可能是死于公元前475年的赵鞅（简子）的墓葬。出土文物中有两件高柄小方壶的纹饰尤其别致，柄部绘有分三层的鸞鸟歌舞图，显示老、中、少三代鸞鸟欢欣之像。上层鸞鸟引颈高吭，项下有卷毛，尾部高扬；中层鸞鸟身体较瘦，项下无毛，尾部细尖而上扬，与上层图像作反向行走状；下层鸞鸟两两相对，伏地鸣叫，形体幼小。新近发掘的秦都一号宫殿遗址也出土了兽身人骑大鸟画像，大鸟衔圆珠作奔跑之势，形状亦与鸞鸟相似。与此近似的图像艺术在巴比伦时期流行的圆柱形石印章中也有反映，其中一枚新巴比伦王国时期的“逃避猎人的鸞鸟”印，逼真地描绘了展翅耸步快步奔跑的鸞鸟正在回首窥视身后的猎人，其前方约小一倍的图像是另一只姿态相仿的奔跑鸞鸟。可以推测，中国的这类鸞鸟形象的来源正是巴比伦的浮雕鸞鸟，不过上述这些出土物品并非直接来自异域。有些学者还认为，《山海经·大荒西经》述表示祥瑞的五彩鸟有三种名称，“一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟”，而鸾鸟就是鸞鸟最古的称谓。^[20]

[20] 参见沈福伟《中国与西亚非洲文化交流志》，第49页。

第二章 汉唐时期（上）—— 西域南海的交通

随着公元前206年西汉王朝的建立，中国文化自身的发展和中西文化之间的交流都进入了一个崭新阶段。张骞凿通西域后，中国人越过葱岭直接同域外人接触，对周边外部世界的认识开始摆脱传说与神话的影响，中西方之间的联系正式确立。此后，经过中西方几百年的共同发展开拓，陆上丝绸之路到隋唐时期逐渐走向辉煌。而在陆路交通正式确立的同一时期，中西方之间的海路交通也已开始，并也在隋唐时期具备了一定规模。中西陆路交通与海路交通在这段时期都经历了一个从开拓到高潮的发展阶段，并带来中西方之间的交往日渐频繁。中西交通的通畅无疑是中西文化交流的必要前提。

第一节 陆路丝绸之路从开拓到高潮

自中原通往中亚以及西亚、南亚、欧洲的陆上丝绸之路，作为一条中西方之间的商业通道虽然在很早以前就已自然地存在，但其真正的辉煌与繁荣及其世界历史意义的体现，则始于汉唐时期。从此，中国逐步走向世界，同时，中国也以海纳百川的胸怀接纳了世界，中西交流的序幕正式拉开。

一、两汉时期对丝绸之路的开拓

两汉时期是丝绸之路的开拓时期。自西汉张骞“凿空”西域后，两汉政府对丝绸之路的开拓与经营都不遗余力，这不仅是因为商业原因，也不仅仅是为了炫耀国威，而是与这一时期两汉政府为抵御匈奴入侵这个政治、军事目的密切相关。

1. “西域”概念的内涵

所谓“西域”，通常是对阳关、玉门关以西广大地区的统称，但这一概念的内涵有狭义和广义之分，并且不同历史时期的“西域”所指的地理范围也不尽相同。而且，“西域”不止是一个地理概念，它还是一个政治概念。

汉代的西域，狭义上是指天山南北、葱岭以东，即后来西域都护府统领之地，按《汉书·西域传》所载，大致相当于今天新疆天山以南，塔里木盆地及其周边地区。广义上的西域则除以上地区外，还包括中亚细亚、印度、伊朗高原、阿拉伯半岛、小亚细亚乃至更西的地区，事实上指当时人们所知的整个西方世界。与唐代的“西域”概念相比，可以更好地看出“西域”是一个范围不断变动的地理区间。随着唐王朝势力向中亚、西亚的扩展，从前汉代的“西域”变成安西、北庭两大都护府辖控之地，并因推行郡县制度、采取同中原一致的管理政策而几乎已成为唐王朝的“内地”。则“西域”被用来指安西和北庭以远的、唐王朝设立羁糜府州的地区，具体而言就是中亚的河中地区及阿姆河以南的西亚、南亚地区。但“西域”的政治军事功能与汉朝相同，都是作为“内地”的屏藩，并且在两汉与匈奴的斗争、唐朝与阿拉伯人的斗争过程中，各自的西域地区也确实起到了政治缓冲作用。唐朝广义的西域概念也比汉朝有所扩大，随着当时对西方世界的进一步认识而在汉朝广义西域概念的基础上继续扩展至地中海沿岸地区。

今天通常讲的“西域”指的就是两汉时期狭义上的西域概念。本书中提到“西域”，也同样多指这一地区。该地区在两汉时期是多种族、多语言的不同部族聚居之地，两汉政府并未改变该地区的政治结构，其主要的目的就是

让其作为中原内地的政治和军事屏障。

从地理位置看，狭义西域即塔里木盆地正处于亚洲中部，英国学者斯坦因（M. A. Stein）将其称为“亚洲腹地”（Innermost Asia），可以说是非常形象。它四面环山，就像大自然有意在地球上发生大文明的几处地域之间刻意所造的一处障壁。不过这障壁并未完全与周围世界隔离，一些翻越高山的进出口使它既保持与周围世界的联系，又得以利用自然的形势免遭彻底同化。上述地理特征也造就了西域地区作为世界文明交汇点的文化特征，两河流域的波斯文明、古希腊罗马文明、印度文明和中国文明都在这里汇聚。而在充分吸收这些文明的同时，西域也并没有被这些文化的洪流所吞没，而是经过自己的消化吸收，形成适合本地区本民族特点的独特文化。在这里可以找到众多古代文化的影子，同时也可以感受到西域文化的独特性，这正是西域文化的魅力所在。

2. 张骞出使西域

西汉时期张骞通西域是历史上的一件大事，它标志着中西交流史上一个新时代的开始，并对后来东西方文明的发展有着深远意义。

西汉初年因国乏民贫，对匈奴的入侵大都采取防御政策。经过几十年休养生息，汉武帝刘彻开始考虑对匈奴采取反击。汉武帝获悉有一个曾居于河西走廊之敦煌、祁连山之间，但已被匈奴驱逐至西方的大月氏国（Indoscythae），与匈奴有世仇，故而想寻找大月氏，欲使之与汉携手夹击匈奴。因此，时任郎官的张骞应汉武帝招募，第一次出使西域。

汉武帝建元二年（前138），张骞带领一百多人的出使队伍离开长安，经陇西向西进发，但不久就被匈奴俘虏。匈奴单于长期监禁张骞，并为之娶妻成家，冀其投降。张骞却始终等待时机准备逃脱，并在11年之后乘匈奴防备疏松，终于和随从人员逃出匈奴。张骞一行向西越过葱岭，经过几十天长途跋涉后抵达大宛（Farghana），即今天中亚之费尔干纳盆地（Fergana Valley）。随后大宛王派人护送张骞前去康居（Sogdiana，中亚阿姆河与锡尔河之间），再由康居到达大月氏。然而大月氏已立新王，并越过阿姆河吞并了大夏故地，

已然安居乐业，兼以距中国太远，不想再向匈奴报仇。张骞在此住了一年多，不得已而东返。为了避免匈奴拦截，张骞未走原路而沿塔里木盆地南缘进入柴达木盆地，绕道青海归国^[21]，但不幸又被匈奴捕获。所幸一年以后，匈奴因单于去世而发生内乱，张骞得以逃脱，终于在汉武帝元朔三年（前126）回到长安。

张骞第一次出使西域历时13年，虽然没有达到同大月氏结成联盟的政治目的，却了解到有关西域地区的政治、经济、地理、文化、风俗等情况，为以后中原加强同西域的联系奠定了基础。不久，张骞就利用他对西域的知识参与卫青出击匈奴的战争，因知水草所处，为此次军事行动的胜利立下大功，被封博望侯。张骞第一次出使西域的同时，西汉王朝也对匈奴展开一系列打击，其中具有决定作用的是公元前127、121、119年所分别进行的三次战斗。公元前127年，卫青大败匈奴，控制了河南之地（今河套以南地区）；公元前121年，匈奴在霍去病的打击下发生分化，浑邪王降汉，河西走廊完全为汉朝控制；公元前119年，卫青、霍去病又分道出击匈奴，匈奴单于大败远遁，从而将匈奴进一步驱逐至漠北。经过这三次大规模的反击，西汉王朝在对匈奴的斗争中已经掌握了主动，前往西域的道路也基本畅通，这为张骞第二次出使西域、此后丝绸之路的安全畅通以及西域诸国同西汉王朝的友好往来，创造了必要条件。

然而西汉王朝的反击战只是肃清了匈奴在漠南及河西走廊的势力，西域各国仍为匈奴控制，依然威胁着西汉王朝的西北边境安全。为了彻底铲除匈奴势力，也为了汉武帝开疆拓土的雄心大略，汉武帝在对匈奴展开第三次打击的同年再度派遣张骞出使西域，目的是设法联络乌孙等西域各国，“断匈奴右臂”。这一次出使队伍浩大，随员三百，牛羊万头，并携钱币、绢帛“数千巨万”。但这次张骞仍然没能达到预期目的，当他们到达乌孙（伊犁河、楚河

[21]《汉书·张骞传》云：“傍南山，欲从羌中归”，此返回路线是否经由柴达木盆地并绕道青海，学术界还有不同看法。



图2 张骞出使西域

流域)时,正值乌孙因王位之争而政局不稳,国内贵族又惧怕匈奴,故西汉王朝欲同乌孙结盟攻打匈奴的政治目的再次落空。但在乌孙期间,张骞分别派遣副使到中亚、西亚和南亚的大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒(Sindu,印度),于阗各国,广加联络。公元前115年,张骞回国,乌孙遣导译相送,并派使者到长安,见到汉朝人众富厚,回去报告后,汉朝的威望在西域大大提高。不久,张骞所派副使也纷纷回国,并带回许多所到国的使者。从此,中西之间的交通正式开启,西汉政府与西域及中亚、西亚、南亚地区的友好往来迅速发展,西行使者相望于途,西汉王朝多则一年之中会派遣十几个使团,少则五六个,使团规模大则数百人,小则百余人,所访之地遥远,出访一次所需时间从数年到八九年。东来的商胡贩客也是“日款于塞下”。此后,中西之间的陆路交通继续向西延伸,一直到奄蔡(Aorsi,咸海与里海之间),条支(位置说明见后)等国。

张骞出使西域本来是为了联合西北各民族共同抗击匈奴,客观上却起到了开拓长期被匈奴阻塞的东西陆路交通的作用,沟通了东西方的经济与文化往来,也建立起中原与西北边陲各地区的友好联系,开辟出中国与西方各国直接交流的新纪元,如此重大的历史意义使张骞出使在历史上被誉为“凿空”。(图2)

3. 西汉与西域的关系

张骞的两次出使虽然对开通丝绸之路有重大意义，但因这时期匈奴的势力并未完全退出西域，西域与中原之间的交通依然长期受阻。丝绸之路真正得以繁荣和畅通，应归功于西汉政府对匈奴的打击和设立西域都护。

西汉王朝乘着对匈奴战争的一系列胜利而于公元前121和111年先后在河西走廊设立武威、酒泉、张掖、敦煌四郡，俗称河西四郡，割断匈奴与羌族之间的联系，保证丝绸之路咽喉地带的畅通。此后匈奴势力只好向西发展，又开始了同西汉王朝争夺西域的长期斗争，最终西汉王朝取得重大胜利。元封三年（前108），汉朝军队击败匈奴的耳目楼兰（汉楼兰古城位于今罗布泊西北）、车师（今吐鲁番）；太初四年（前101），李广利讨伐大宛获胜；征和四年（前89），汉朝军队在楼兰等西域六国军队的配合下再败匈奴所支持的车师，车师王投降，大大动摇匈奴在西域的统治。本始二年（前72），匈奴攻打乌孙，乌孙向西汉求援，西汉遣五将军率15万大军与乌孙东西夹击匈奴，大获全胜。匈奴经此一战，元气大伤，很长时间再无力同西汉在西域争雄。宣帝神爵二年（前60），匈奴发生内讧，西边日逐王先贤掸降汉，被西汉封为归德侯，自此匈奴势力全部退出西域。

西汉王朝在西域设置官吏，始于贰师将军李广利讨伐大宛胜利之后。当时所设称为西域使者校尉，其任务是率领士卒在车师、楼兰（汉昭帝元凤四年更名鄯善，王治在今新疆若羌）等地屯田，以供给和保护来往于丝绸之路上的各国使节。宣帝元康二年（前64），又命郑吉为卫司马，“使护鄯善以西南道”^[22]，也称之为“护鄯善以西使者”。至神爵二年匈奴日逐王来降后，以郑吉“并护车师以西北道”，这就是“都护”一名的由来。自此西域都护府正式出现，其治所在乌垒城（今轮台县治东北之策大雅），所管理的范围大体为今天敦煌以西，巴尔喀什湖（Lake Balkhash）、费尔干纳盆地、帕米尔高原以东，喀喇昆仑山以北，阿尔泰山以南的广大地区。这个地区在西汉时期据称有36国，而至东汉已达55国。西域都护的主要任务是统领西域诸国联合起

[22]《汉书》，卷七十《傅常郑甘陈段传》。

来共同抗击匈奴的侵扰，特别是保护西域南北两道的安全和畅通，这也是“都护”一词的原意。如在宣帝甘露二年（前52），匈奴郅支单于西迁康居，直接威胁西域都护所管辖的乌孙和大宛等地，严重破坏了丝绸之路的安全。于是在元帝建昭三年（前36），西域都护甘延寿和副校尉陈汤率领西域诸国兵马，消灭郅支单于，从而保证丝绸之路的畅通。而西域诸国除了接受西域都护的领导之外，还都保持各自独立的政治地位。西域都护的设立，是西域地区统一在西汉中央王朝管辖之下的标志，这无疑对丝绸之路的繁荣与畅通意义非凡。

4. 东汉丝路的“三通三绝”

西汉在开通丝绸之路后的一百多年间同西域各国保持了和平友好关系，中西陆路交通因此畅通无阻。但在公元1世纪初，王莽篡汉之后一反西汉对西北少数民族的优待政策，加剧国内各民族间的矛盾，匈奴势力乘机进入，致使西域与内地王朝关系阻绝。东汉时期，随着国内政治形势的变化，丝绸之路通绝频数，史称“三通三绝”。

公元13年，西域焉耆地区首领在匈奴的支持下起兵反对王莽，杀西域都护但钦，西域各地先后响应；接着河西、陇东地区的地方官员也纷纷反对王莽，长安以西交通中断，西域地区再次为匈奴所控。东汉明帝即位后，意识到中原王朝若不控制西域地区，匈奴就会乘机而入，进而利用西域的人力物力，不断侵扰河西和东汉北部边境。于是公元73年，明帝派军队从河西进入巴里坤、哈密一带屯田，同时派班超先后到鄯善、于阗、疏勒等地，帮助西域各地驱逐匈奴的监护者，东汉政府遂又在西域设立都护等官职，恢复中原与西域的政治和经济联系。

但此后不久，焉耆、龟兹等地首领在匈奴贵族的支持和教唆下，杀害了西域都护陈睦，抢掠西域其他地区，丝路安全又受到很大威胁。在这种形势下，东汉政府担心负担不起庞大的军费开支，便准备停闭中原与西域的交通，命令当时坚守在疏勒地区的班超撤回中原。但西域各地人民纷纷坚决要求班超留在西域，以帮助继续开通丝路。班超于是决意留守西域，并力陈保守西

域对中原地区的重要作用。在班超的坚持下，东汉政府也同意了他的要求，并派兵支援。在西域各地共同支持之下，经过十几年的努力，匈奴势力又被赶出西域，公元91年，东汉政府再次恢复西域都护之职，并由班超担任，东西交往的大干线再次通畅。

公元107年，东汉政府中一些官员认为，西域路途遥远，管理费用太大，得不偿失。汉安帝听信这些言论，于是下令撤销西域都护。匈奴趁机南下占据西域，并煽动河西、陇西等地羌人也反对东汉政府，使东汉政府对陇山以东地区一度失去控制，丝绸之路再次中断。匈奴占据西域之后，经常利用西域的人力物力骚扰河西一带，东汉政府中有些官员因此又认识到西域的重要性。在当时执政的邓太后支持下，班超之子班勇在公元123年被东汉政府任命为西域长史，前往西域。此后他组织和统领鄯善、龟兹、姑墨、温宿等地军队，又一次帮助西域各国将占据西域的匈奴赶走，丝绸之路第三次开通。东汉末年，国内混乱，再无力西顾，西域也就逐渐脱离了东汉王朝的控制。

5. 丝绸之路的南北二道

两汉时期，中央政府总体来讲对丝路交通十分重视，除了设立西域都护之外，在丝路要冲还设置邮亭、修筑道路、驻兵屯田、布置烽燧、设立关卡等，这些措施都有力地保证了丝路交通的安全，也为往来丝路的使者和商人提供了巨大的方便。比如，河西四郡设立之后，西汉政府将长城西延到玉门，李广利伐大宛后，又把长城进一步延伸到盐泽（罗布泊），建立起一条数千公里的防御线。西汉军队的屯田区也主要设在丝绸之路所经之地，即轮台、渠犂、车师前部（今吐鲁番）、楼兰、伊循（今若羌县治东北）、精绝（今民丰）、伊吾（今哈密）、蒲类（今巴里坤）等。两汉政府为保障丝路安全而在一些重要路口修筑道路、设立关卡，今拜城县东北喀拉达格山麓的岩壁上尚镌有一篇《刘平国等作列亭诵》，记载当时西域官员在这里修路设卡之事。

两汉时期的丝绸之路已然成为东西方的陆路交通干线，东起长安，出陇西高原，经河西走廊武威、张掖、酒泉而达敦煌。敦煌以西有玉门、阳关两个隘口，从此以西则分为南北两道：南道出阳关（今南湖）西南沿塔里木盆

地南缘，经伊循、且末（今且末）、精绝、于阗（今和田）、皮山、莎车，由此从蒲犁（今塔什库尔干）出明铁盖山口，沿兴都库什山北麓和喷赤河（Pyandzh）上游西至大月氏，从这里向南可去身毒（印度），向西则可经安息（位于今伊朗高原）去条支。北路出玉门关（今小方盘城），西过白龙堆（罗布砬滩），经楼兰故国，沿天山南麓，经危须（今波斯腾湖北）、焉耆（今焉耆）、龟兹（今库车）而抵疏勒（今喀什），越葱岭到大宛（费尔干纳盆地）、康居（撒马尔罕及其附近），再向西北就可达奄蔡（今咸海与里海之间）。除上述南北两条国际交通干线之外，当然还有若干支线，但此两道无疑是这一时期最主要的交通路线。^[23]

二、魏晋南北朝时期丝绸之路的进一步扩展

在魏晋南北朝时期，中原地区虽一度割据政权林立，战乱频仍，但总体来说丝绸之路依然保持畅通。特别是北朝时期，由于各统治王朝同西域少数民族间的固有联系，中西陆路交通有进一步拓展，使丝绸之路呈现出更加繁荣的景象。

1. 重开陆路交通

自东汉末年至曹魏初年，陇右、河西多为地方豪强控制，中原与西域的直接交通被阻绝。魏文帝曹丕称帝后，国力强盛，兵员充足，但一时不能统一蜀、吴，遂用兵西部，陆续平定河西地方势力，并在凉州设立凉州刺史，兼理与西域各地的联系。不久，西域各地纷纷归附曹魏政权，于是公元222

[23] 赫德逊依据普林尼、托勒密及其引用的马埃斯·梯贤努斯(Maës Titianus)商队的记录详细描述了汉代和东罗马之间的海陆路交通，尤详于帕米尔以西的路线走向，参见所著《欧洲与中国》，第42~74页；亦可参见近期让-诺埃尔·罗伯特著、马军等译：《从罗马到中国——恺撒大帝时代的丝绸之路》，广西师范大学出版社2005年版。

年，曹魏政府正式恢复戊己校尉的设置，驻地设在丝路要地高昌（今吐鲁番），不久又恢复西域长史设置，驻地设在海头（今罗布泊西）。曹魏在西域的这两个最高管理官员，一个设在西域丝路的北道，一个设在西域丝路的南道，对维护丝路的安全和畅通起了很大作用。此后西域诸国使节相继抵达敦煌、洛阳等地，文帝也十分注重与西域诸国之间的关系，对龟兹、鄯善、于阗、疏勒等国的朝贡使节均厚赠而返，中原与西域之间的关系得以长期保持稳定。

西晋擅魏后，沿袭了曹魏管理西域的模式，除继续派驻戊己校尉与西域长史外，对朝贡各国均赏赉丰厚，并普遍授予各国国王官职，鄯善、焉耆、疏勒、龟兹等地首领均表示臣服西晋政权，接受其“晋守侍中、大都尉、奉晋大侯”等官职。甚至远在中亚的大宛也接受西晋的册封，为大宛王。为了表示与西晋政府之间的友好关系以及相互信任，西域许多地区的首领还送侍子到洛阳。因此，西晋时期的河西、西域交通一如曹魏时期般畅通，到内地的各地商人络绎不绝。新疆民丰尼雅河下游一带（当时丝路的一个重要关口）出土了许多西晋政府发给内地、西域和外国商人的“过所”，也就是通行证，其上注明持证人的姓名、年龄、面貌特征、服装、所带商品及族别等内容，反映出西晋政府为保证丝路畅通而采取不少有效的管理措施。在这些过所中，发现有两件月氏胡（从大月氏来的商人）所持过所残简，其上记载“人三百一十九匹今为住人买采四千三百廿六匹”，文中所说“三百一十九匹”可能是指丝绸，也可能是指马、骡等牲畜，“买采四千三百廿六匹”显然指带颜色的织物。^[24]丝路上一次就可运输如此多的丝绸，足见当时丝绸贸易量之大，丝路贸易之繁荣以及中西方陆路交通的畅达。此外，西晋政府还经常遣使抚慰西域各国，使中原与西域的联系进一步密切。

西晋末年，随着游牧民族南下，中国北方地区陷入十六国纷争的分裂局面，但丝绸之路并未完全阻隔。据有凉州的诸地方割据势力（先后有前凉、后凉、西凉、北凉）与西域之间依然保持联系。但因整个北方地区呈分裂局

[24] 杨建新、卢苇：《丝绸之路》，甘肃人民出版社1981年版，第29页。

势，这时的西域和外国商人多以张掖、敦煌、武威等地为贸易终点，因此在一定程度上限制了中西交通的正常往来。不过这一时期的内地王朝都很重视中西交通，公元439年北魏灭北凉时的理由之一就是“知朝廷志在怀远，故违圣略，切税商胡，以断行旅。”^[25]三年后，北魏在敦煌设立沙州，辖境西达伊吾，继而在西域重镇鄯善、焉耆分别设镇，以与中原相同的政策实施直接管理，强化了中原与西域的关系。公元437年，北魏派董琬、高明等带大量金银、绸缎出使西域，董琬曾到达乌孙、破洛那（Farghana，今费尔干纳盆地）、耆舌（Chaj，今塔什干）等中亚地区，北魏也因此与中亚、西亚及其他西方国家的关系更加频繁。北魏都城洛阳成为当时西域商人的荟萃之地，洛阳城外伊洛两河之间的御道以东，有接待各地使者和商人的“四馆”，一曰金陵、二曰燕然、三曰扶桑、四曰崦嵫，其中专门接待西方来人和使者的是崦嵫馆。据《洛阳伽蓝记》记载：“自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不款附，商胡贩客，日奔塞下，所谓尽天地之区矣。”在洛阳专门设有供西域和外国商人买卖的市场，称为“四通市”，“天下难得之货，咸悉在焉”。公元509年，犍陀罗（Gandhara）国王送给北魏太后一只白象，北魏为此专修一座庭院，称白象坊。525年，波斯国王向北魏送来狮子一头，也为之修一座庭院，称狮子坊。此二名现在依然存在。当时外国商人和使者不仅带来商品，还能运送大象、狮子，可见当时丝路是畅通的。北魏后期，由于柔然、高车势力南下，北魏在西域的势力逐渐撤出，西域再一次成为柔然、高车、突厥等游牧民族斗争的舞台。

2. 交通路线的扩展

魏晋南北朝时期，中西陆路交通的发展还体现在交通线路的增加，北新道和河南道是新辟交通线路中最主要的两条。

《三国志》卷三十《魏志》注引《魏略·西戎传》中出现了“从敦煌玉

[25]《魏书》，卷九十九《卢水胡沮渠蒙逊传附子牧犍传》。

门关入西域，前有二道，今有三道”的记载，其中之“南道”、“中道”，基本上与《汉书·西域传》中所记载的南北二道相同，但又出现了一条“从玉门关西北出，经横坑，辟三陇沙碛，出五船北到车师界戊己校尉所治高昌，转西与中道合龟兹”的“新道”，又称之为“北新道”。“高昌”就是今吐鲁番，“横坑”，“三陇沙”、“龙堆”、“五船”都是指玉门关以西之沙丘或盐碱滩，因此北新道的基本走向为：自玉门关北上，出伊吾到车师、高昌，由此穿越天山东麓缺口，取道准噶尔盆地，过卑陆、且弥到乌孙，再西南行抵大宛。这条道路萌生于先秦时代，但由于东汉以前匈奴势力一直控扼着此道沿途地区，此道久为其垄断。至曹魏时期，北新道的利用率才逐渐提高，北周时商客往来已经“多取伊吾路”（即北新道）。

隋代裴矩根据得自胡商的信息而在《西域图记》对这条道路有更详细的记载。《西域图记》虽久已亡佚，有关北新道的记载却在《隋书·裴矩传》中幸存下来。其中将这条道路正式称为“北道”，其基本走向为：从伊吾西去，大致傍天山北麓而行，沿路经蒲类海（今巴里坤湖）、铁勒部（散于伊吾以西、焉耆之北，大概应经过东汉车师后王庭暨今济木萨尔）、突厥可汗庭弓月城（今伊宁），由此渡北流河（今楚河，欲渡楚河当先渡伊犁河），至拂国（Farang，东罗马帝国，应是越中亚细亚草原而至）及西海（当在今地中海或黑海）。裴矩的记载较之《魏略》，补充了北道离西域之境后继续向西的走向，而这整条通道应该也是早在隋朝之前已经存在。

同一时期在西域以东还出现了一条与河西走廊平行的道路——“河南道”。这条道路的出现其实也很早，据《史记·大宛列传》，张骞首次出使西域归国时，为了躲避当时占据河西走廊的匈奴，就“傍南山欲从羌中归”，说明当时沿南山（昆仑山及其支脉）东西分布的诸羌族部落之间可能有一条辗转连接的交通线路。西晋和南北朝时期，吐谷浑排挤诸羌，据有今青海之地，由于南北对立，东晋与南朝只好经过吐谷浑同西域及漠北柔然相联系，从而发展了益州（四川）至鄯善间与河西走廊平行的这条“河南道”。大概由于沿途相对安全，有的北朝人如宋云、惠生西行取经时也走这条路。1956年，在青海西宁旧城发现了一件大约5世纪末埋藏的盛储金属货币的陶罐，所藏银

币应在百枚以上，从后来收集到的76枚看，都是萨珊朝（Sasanids Dynasty）波斯国王卑路斯一世（Peroz I, 459—483）时期所铸，这就可以看作是2至6世纪时期河南道上东西交通兴盛的证据。

三、隋唐时期中西陆路交通的繁荣

隋唐时期的大一统局面通常被认为相对之前的长期分裂割据局面是个进步，特别在唐代，社会经济繁荣，政治稳定，军事强大，文化发达，领土辽阔，是中国封建社会发展的高潮。与此相一致，此期的中西方陆路交通也高度繁荣，而这又进一步使唐代的盛世威名波及四裔。

1. 隋朝的中西陆路交通

隋朝在政治上的统一也促使中国在对外关系上有更大发展。这时的突厥以阿尔泰山为界分为东西两部，位处东西交通要冲的葱岭东西的广大地区此时被西突厥控制。整个隋朝时期，总体上同西突厥保持和平友好的关系，有利地保证了东西方通道的畅通无阻，并使隋朝得以同葱岭东西地区保持密切联系。

另一方面，隋朝政府也注重加强管理丝路贸易。炀帝时期派吏部侍郎裴矩驻于中西贸易的重要中转地张掖，裴矩一面管理丝路贸易，一面亲自向各国商贾了解沿路山川、风俗、政治、经济等情况，据此撰写了《西域图记》，对从敦煌到西方各国的交通要塞及出产等都作了系统记述，并附有详细地图。可惜此书已佚，仅在《隋书》部分章节中保存着转引的部分。

隋朝政府还采取多种措施鼓励西方商人来长安，比如要求沿途各地要热情接待外国商贾，并为他们提供种种费用。在丝路要冲的鄯善、且末、伊吾等地设郡，并大量屯田，以保证丝路行旅的供应。隋炀帝还在公元609年于征服吐谷浑后亲自出巡张掖，以向西域各地显示其“威德远播”的盛况，而他到达燕支山（甘肃永昌西、山丹东南今焉支山）时便受到葱岭东西27个地区国王或使者的朝见。隋炀帝播其威德之后，果然促使更多西域和西方国家

的使臣、商人前往中原。公元615年至长安的西方各国贡使不仅来自西突厥和葱岭以东之龟兹、疏勒、于阗诸国，还来自葱岭以西河中地区的安、曹、何、穆诸国。隋炀帝也曾派侍御使韦节、司隶从事杜行满出使西藩诸国，并到达罽宾（Kachemire，克什米尔）、王舍城（Rājgarh，印度比哈尔西南的拉杰吉尔）和史、安等国。

2. 唐代保障中西陆路交通的措施

唐朝建立以后，中西陆路交通发展到一个新的阶段，其根本特点就是中央政府对中西陆路交通采取了更为直接的经营与管理，这通过设立安西、北庭两大都护府和广置羁縻府州来实现。

唐初，西域地区虽然还处在西突厥控制下，但西域各国国王都曾派使者或亲自来长安以示归附，因此唐王朝很快就恢复了与西域交通。特别在贞观十四年（640），唐朝政府平定阻挠中西交通正常进行的高昌后，就在高昌设立西州并置西州刺史，不久又在这里设安西都护府，屯驻军队以镇守整个西域地区。高宗平定阿史那贺鲁叛乱后，在原突厥聚居的天山北部设昆陵、蒙池两都护府，并下设许多都督府、州，而此前太宗曾在天山以北建立瑶池都督府。这些无疑都体现出对丝路北道的高度重视，因为平定西突厥直接促成从前由西突厥控制的丝路北道日趋重要和繁荣。武后长安二年（702），唐朝政府又从原安西都护府中划分出北庭都护府，治所设在庭州（今吉木萨尔），以专理天山以北的广大西域地区，重点自然就是丝路北道，安西都护府从此只管理天山以南地区。安西、北庭两大都护府是唐朝中央政府设立在西域地区的最高军事和行政机构，其下还设有都督府、州、县、军府等军事与行政机构，它们为中西陆路的畅通提供了可靠保证。

显庆三年（658）唐朝政府平定西突厥，在原西突厥统治的中亚河中地区相继设立大宛都督府、康居都督府等羁縻府州。龙朔元年（661），唐朝政府更在于阗以西至波斯以东的16国分别置都督府，以及州80、县100、军府126，所涉地区虽绝大部分位于今中亚地区，但也涵盖了西亚（如波斯）、南亚（如罽宾）的个别地方。这些机构都属于羁縻府州性质，均以当地首领为

都督、刺史，可以世袭，贡赋版籍不上户部；唐朝并不干涉当地行政，不加重当地经济负担，保持该地区对唐的友好态度，以之为安西都护府的稳固外围。但唐朝政府有征发羁糜府州军队的权力，而且羁糜府州虽然没有固定的贡赋义务，唐朝政府却也可以向他们征发贡赋，此外各羁糜府州必须定期向中央政府朝贡。^[26] 设立羁糜府州不但加强了上述地区同唐王朝之间的政治、经济、文化联系，也进一步保障了中西陆路交通的安全畅通。

为保证丝路的畅通，便于行旅和加强对西域的管理，唐朝政府除设立安西、北庭都护府和众多羁糜府州外，在从长安通往西域的主要交通要道上均设有驿馆，有专门的“捉馆官”负责。驿馆供给过路商人、官员食宿和牲畜的草料，大大便利了商人和官吏在丝路上的往来。此外，从河西走廊的凉州（今甘肃武威）到天山南北的各条大道上，凡称军、镇、城、守捉的地方都驻有军队，以保护交通和地方安宁。在丝路沿线的主要地区，如安西、疏勒、焉耆、北庭、伊吾、高昌等地，唐王朝还组织屯田，据载仅龟兹、疏勒、焉耆、北庭四地屯田就达27万亩，屯田军队加上官员、家属及当地居民，形成众多的繁华城镇。唐朝政府也进一步严格了过所制度，过所上详细登记持过所者的姓名、年龄、随从、所带之物、从何处来、欲往何方、所行目的等内容，主要关卡要在过所上签字、查验，无过所者不得通行。近年所发现的吐鲁番文书中有多件这样的过所。

3. 唐代中西陆路交通的主要通道

唐朝的中西陆路通道除沿用以往的北、中、南三道之外，又有扩展。《新唐书·地理志》记载贞元时期的宰相贾耽所调查的七条中外交通路线，即营州入安东道、登州海行人高丽渤海道、夏州塞外通大同云中道、中受降城入回鹘道、安西入西域道、安南通天竺（India）道、广州通海夷道。其中陆路交通所增加的主要是安西入西域道和中受降城入回鹘道，它们在唐朝前后期

[26] 吴玉贵：《唐代西域羁糜府州建置年代及其与唐朝的关系》，载《新疆大学学报》1986年第1期，第60页。

分别成为中西方陆路交通的主干道。

安西入西域道是初盛唐时期的主干道。据贾耽《皇华四达记》的记载，这条道路的大体走向是：其一，从安西（新疆库车）向西，经今新疆拜城、阿克苏（姑墨），沿塔里木河、阿克苏河、托什干河（葫芦河）方向至乌什、伊塞克湖（Issik Kul）南岸、碎叶城（Tokmak，今吉尔吉斯斯坦之托克马克），最后到达怛逻斯城（Zhambyl，今哈萨克斯坦之江布尔），再向西就与中亚撒马尔罕（Samarkand）等地相连。其二，从敦煌向西，经阳关、罗布泊南岸，越天山，沿天山北麓西行至北庭之轮台（今乌鲁木齐以北），弓月城（新疆霍城西北），而至碎叶，同上道汇合，这条通道基本上是沿着丝路北道前行。从西部东来的胡商，则大多从呼罗珊（Khorasan）的木鹿到阿穆勒，渡过乌浒水到布哈拉，经库克而到撒马尔罕。^[27]正如前文所言，丝路北道在平定西突厥之后日趋重要和繁荣。在丝路北道上的许多城镇，如庭州（今吉木萨尔）、弓月城、轮台、热海（Issik Kul，伊塞克湖）、碎叶、怛逻斯等，都成为新兴都市和商业中心。^[28]

中受降城入回鹘道是中唐之后的中西陆路干道。据贾耽记载，这条道路的最初走向是：从中受降城（内蒙古包头西南）向西分两条道路越过戈壁，至回鹘衙帐（今蒙古哈刺和林北），北至富贵城（大乌拉东），然后北偏东至骨利干（贝加尔湖南面），西北至坚昆（叶尼塞河上游）。回鹘自贞观二十年（646）开始摆脱薛延陀的控制，逐渐称霸漠北，并于开元间趁东突厥衰落而统一漠北诸部，势力进一步发展。回鹘在强盛时期，势力范围东接室韦，西至金山，南逾贺兰山而临黄河，北濒贝加尔湖（Baikal），还曾一度西进，到达中亚的粟特地区。安史之乱爆发后，回鹘曾发兵助唐平乱，此后百余年间，

[27] 伊本·胡尔达兹比赫著、宋岷译注，《道里邦国志》，中华书局2001年版，第27~29页，并参见许序雅：《唐代丝绸之路与中亚历史地理研究》，西北大学出版社2000年版，第53~68页。

[28] 参见张广达：《碎叶城今地考》，见所著《西域史地丛考初编》，上海古籍出版社1995年版。

尽管回鹘横暴跋扈，贪求无厌，唐王朝因无力阻止而只能尽力满足其欲望。另一方面，吐蕃趁安史之乱占领河西、陇右，致使经河西走廊入西域的道路堵塞，因此广大的回鹘辖地遂成为唐朝通往西方的主要通道。来往于中国和 中亚之间的商人、使节等，只能穿越回鹘的漠北路前往中原。因此，中受降城入回鹘道的走向有了变化，发展为由长安出发后北上，经山西或陕西及内蒙古鄂尔多斯草原，到达河套，然后北越阴山，再向西北至色楞格河上游，转西越阿尔泰山，经双河、伊犁河后，同安西入西域道相汇合，从而绕过当时吐蕃所控制的河西和西域地区。

唐朝经济的发展和 对中西通道的大力经营带来唐代丝路贸易的高度繁荣。据新疆吐鲁番出土文书《高昌县上安西都护府牒》，一位来自京师（长安）的汉人李绍谨曾伙同胡商曹禄山，前往弓月城从事商业贸易，一次就贩卖丝绢 275 匹。另据新疆出土文书《唐开元十六年庭州金满县牒》，开元十六年（728）一年中，属于庭州的金满县共收税金 259 650 文，其中百姓税只有 85 650 文，商税则达 174 000 文，是百姓税款的两倍多。《资治通鉴·唐纪三十二·玄宗下之上》称，天宝十二年（753）“是时中国强盛，自安远门（长安西门）西尽唐境万二千里，闾阎相望，桑麻翳野，天下称富庶者，无如陇右。”唐朝诗歌描绘丝路贸易繁荣景象的亦不少见，如张籍《凉州词》称：“无数铃声遥过碛，应驮白练到安西。”新疆、中亚、西亚等地所发现的大量唐代丝绸、钱币等遗物，以及中原各地所发现的大量波斯和东罗马的钱币、金银器、玻璃器等遗物，也都证明了当时丝路贸易的繁荣。

第二节 中西海路交通的形成及初具规模

一、造船技术与航海技术的发展

在中西陆路交通发展繁荣的同时，中西方的海路交通也开始形成并初具规模。汉唐时期，海路交通和陆路交通互为补充并相互促进，共同推动中西

方的交通往来和文化交流。中西海路交通的出现与人们的造船水平和航海技术关系密切。虽然人类制造船舶的历史非常悠久，但限于制造水平和航海技术，真正谈到对外海路交通是相对晚的事情。从文献记载和考古发现来看，至晚在两汉时期，中西方之间的海路交通已经出现。

1. 造船技术不断进步

海上交通的实行必然要以船舶为基础。考古显示，中国境内的居民早在新石器时代就开始制造船舶，浙江河姆渡、山东荣成郭家村、浙江吴兴、福建连江等沿海地区的新石器时代遗址中，都发现有木船或木桨遗存。至春秋时期，吴越的船军制度已相当完备，造船技术也已非常可观。据《越绝书》记载，当时吴、越的战船有大翼、小翼、突冒、楼船、桥船之分，在作战中，大翼相当于陆军的重车，小翼相当于轻车，突冒相当于冲车，楼船相当于楼车，桥船相当于轻足驃骑，其中大翼长达10丈，宽1丈5尺2寸，小翼也长达9丈，宽1丈2尺。

秦汉以后，造船技术进一步发展，最典型的是船舵技术的出现。《汉书·武帝本纪》描写汉武帝在元封五年（前106）乘船自寻阳浮江而下的盛况时说：“舳舻千里，薄枳阳而出。”而所谓“舳”，就是船的后舵，“舻”则是前舵，这是我国文献中关于船舵的最早记录。广州东郊汉墓出土的一件汉代明器陶船上，可以看到在其后部明确装有尾舵。而极有可能早在战国时期，船就已经配备“舳”和“舻”。船舵的发明，无疑是造船技术发展的一个标志，这一技术在中国出现比西方约早400年。^[29]此外，《汉书·食货志》记载汉代战船已“高十余丈，旗帜加其上，甚壮”，其船可达四层，甚至五层，称为“楼船”，载重可达500斛。武帝元封二年（前109）发兵进攻朝鲜，就曾命楼船将军杨仆率5万大军从山东横渡渤海。据《武帝本纪》和《封禅书》所载，同年武帝又效法秦始皇故事，“乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人”。唐代

[29]张俊彦：《古代中国与西亚非洲的海上往来》，海洋出版社1986年版，第14页。

段成式《酉阳杂俎》所引《汉宫殿疏》记载汉水师的“豫章大舡”可载万人（恐为千人之误），舡上建有宫殿。另据《汉书·魏豹田儉韩信传》，汉代有楼船参与的水师曾在东南沿海作战。1974年在广州发掘出一座秦汉时期的造船工场遗址，规模宏大，其中有三个并列的造船台，并附有木料加工场地。据测算，一号船台所造船的宽度应是3.6米到5.4米；二号船台应该能造5.6米到8.4米宽度的船。按汉尺一尺相当于0.233米，则二号船台所造船宽度约为2丈4尺到3丈6尺之间，比战国“大翼”约1丈6尺的宽度宽了近一倍。这一考古发现印证了文献记载的正确，也说明汉代造船技术较之秦代又有进步。西汉造船技术所达到的水平表明当时已经具备了远程航海的能力。

造船技术在三国时期又有提高，据吴国丹阳太守万震的《南州异物志》所载，当时所造大船“可载六七百人，物出万斛”。至南北朝，梁朝大船的载重量已经超过孙吴时的一倍，达2万斛。隋唐的造船技术更是大大提高。隋文帝平定江南时，杨素在永安（今四川奉节）造大舰，名“五牙”，船上起楼五层，高百余丈，可容战士800人。唐代的中国船舶按照阿拉伯商人苏莱曼（Sulayman al-Tajir）的游记^[30]所载，因装载量大、吃水深，在西亚的很多港口都无法停泊，只好将货物先用小船运到尸罗夫（Shiraf，今伊朗塔昔里港附近），再转装中国船。此书还提到，在故临国（Quilon，今印度西南部奎隆），每艘中国船要缴纳1000个迪尔汗（dirhems），而其他国家船只只需要缴纳10到20个迪尔汗，也就是说中国船只缴纳的税额要远远高于其他国家船只，可见中国船只载重量必然远远大于他国船只，所以获利益丰。^[31]造船技术的不断进步为中西方海路交通的发展创造了必要条件，但这仅是远程航海所必需的条件之一，此外至少还需要导航定位技术和动力技术。

[30] 苏莱曼曾到过印度、广州等地，其在东方的行记被某佚名作者收入约公元851年编定的见闻录中，参见穆根来等译：《中国印度见闻录》，中华书局1983年版。

[31] 张俊彦：《古代中国与西亚非洲的海上往来》，第51页。

2. 汉代的天文导航

在造船技术不断进步的同时，航海技术也一直在实践中丰富和完善。人类早期的天文导航技术是以星辰为参照系，利用测定某些恒星视角的变化和观测行星运行的位置偏差，来确定自己在地面或海面上的地理位置。在人们还不知道将罗盘针用于海上航行时，主要是靠观察天象来确定方向。这项技术同星相、占卜相结合，至汉代已经历了长期的发展而出现了许多有关航海观星的总结性、指导性书籍。《汉书·艺文志》所录就有六家136卷，约占所著录天文书籍卷数的1/3，即《海中星占验》12卷、《海中五星经杂事》22卷、《海中五星顺逆》28卷、《海中二十八宿国分》28卷、《海中二十八宿臣分》28卷、《海中日月慧虹杂占》18卷。其中的“五星”，是指金木水火土五大行星，“二十八宿”则是恒星，从书名看，其中含有大量占卜内容，但无疑也包含航海经验长期积累的成果。《汉书·艺文志》收录这么多论航海观星术的书籍，从一个侧面说明了当时航海事业的发展规模。

天文导航在魏晋以后愈加成熟，据东晋法显《佛国记》记载，“大海弥漫无边，不识东西，唯望日、月、星宿面进”。另据当时道教领袖葛洪《太清金液神丹经》记载，从日南秦南浦（即寿冷浦）出发沿海南行时，逆北辰所指方向，朝箕星，即二十八宿之箕宿方向而行，昼夜不息，十余日可达扶南（Cambodia，柬埔寨），这里采用的也是天文导航法。可见当时海上行船已经普遍利用天文导航技术，天气晴朗时，白天依日定向，夜晚则靠星辰指引。

3. 动力技术的应用

船舶在海洋中航行，必须需要动力，其动力来源不外乎人力、自然力和机械力三种。依靠人力不能持久，机械力的使用近代以后才出现，古代航海的主要动力就是自然力，实即风力和洋流，并以风力为主。充分利用风力，一则需要掌握季风规律，二则需要使用风帆。

东亚的海陆位置使该地区成为世界上典型的季风带，冬季主要是偏北风，利于使用风帆向南航行；夏季主要是偏南风，便于海船向北航行。前秦

王嘉的《拾遗记》载舜帝与娥皇泛海时曾经用“相风”的办法来侧知四时之风，这当然不能当作信史看待，但它反映出人们在很早以前就有一些关于季风的知识并试图善加利用。对于季风航海的记载最早出现于东汉时期，东汉崔寔《农家谚》诗中提到“舶艍风云起，旱魅深喜欢”的谚语。宋代苏轼在其《舶艍风》诗的序文中说：“吴中梅雨既过，飒然清风弥旬。岁岁如此，湖人谓之舶艍风。是时海船初回，云此风自海上与舶俱至尔。”由此可见，东汉崔寔的所谓“舶艍风”，就是指梅雨季节后的行船风，即东南季风。不过，对季风航海技术的实际应用，很可能早在东汉之前就开始了。东汉以后的中文文献对季风航海的记载更为丰富。《三国志·吴志·吴范传》载吴国大臣吴范知风气、善占候。东晋法显《佛国记》称“载商人大舶，汎海西南行，得冬初信风，昼夜十四日，到师子国。”《宋书·蛮夷传》载南朝刘宋时期，各国商船“汎海陵波，因风远至”，可见这时各国舟人普遍掌握了季风航海技术。

大约同时，西方文献也开始记载季风航海技术，有个长期从事地中海至印度洋远航贸易、名叫伊巴露斯（Hippalos）的西方水手在公元74年认识到了利用季风航行，因而“后来在上古社会中，人们就把印度洋季风海流叫做‘伊巴露斯风’”。^[32]而极有可能与中国类似，西方人对季风航海的实际应用可能在公元1世纪之前已经开始。

要充分利用季风航海就需要使用风帆，风帆的出现要晚于船舶，且正是伴随人们对季风知识的掌握而产生。虽然文献中没有可信的资料表明风帆在中国产生的时间，但汉代肯定已经有帆。东汉刘熙在《释名》“释船”条中称：“帆，泛也。随风张幔曰帆。使舟疾，然也。”三国时期风帆技术的使用已非常成熟，吴国丹阳太守万震在《南州异物志》中详细叙述了南海船舶的风帆：“外徼人随舟大小或作四帆，前后沓载之。有卢头木，叶如牖形，长丈余，织以为帆。其四帆不正前向，皆使邪移，相聚以取风吹。吹风后者，激而相射，亦并得风力，若急则随宜增减之。邪张相取风气，而无高危之虑，

[32] 布尔努瓦著、耿昇译：《丝绸之路》，新疆人民出版社
1982年版，第48页。

故行不避迅风激波，所以能疾。”也就是说，这种由卢头木叶编成的帆已经能用于偏风航行。在航海中遇到正顺风的情况并不很多，如遇左右后侧风、横向风或前侧风时，如果帆面还是正前向布置，就非但不能有效地利用风力，还会使船偏离预定的航向，甚至造成危险。因此在偏风的情况下，必须相应地调节帆的角度，利用风在帆面上产生的推进分力，并在舵的配合下克服横向漂力，使船按预定航向前进。万震还记载道，这种前后设置的双道风帆中的后帆，当遇到横向风时，可以45度角迎置，将风反射到前帆，借以推进船行。如欲船行加速，可置满帆，若欲降速，可落半帆，这种帆下大上小，因此帆下部受风面积较大，降低了重心，使船舶有良好的稳定性。^[33]风帆技术的出现与不断改进，必然会大大推动古代中西方之间海路交通的发展。

4. 地理知识的不断增长

随着中西方海路交通的不断扩展，中国人的海外地理知识也在扩充，“西海”、“南海”等名称于汉唐之际相继出现且指代范围不断扩大可为著例。

西海这一名称由来已久，西汉时期已见载于史籍，《史记·大宛列传》称条支“临西海”。此后，“西海”这一地理名称为历代史家沿用，而“西海”的具体位置虽然在不同历史时期略有变化，但基本上是指波斯湾——阿拉伯海——红海——地中海一线及其附近水域。如《隋书·裴矩传》述敦煌通西域的三条道路时说，北道从伊吾经南西伯利亚、欧亚草原至拂国，达于“西海”；中道从敦煌越葱岭、苏对沙那、波斯达于“西海”；南道从敦煌经葱岭、吐火罗、北婆罗门而达于“西海”。此处的三个“西海”，从道路走向上推断，第一个当指黑海或地中海，第二个指波斯湾，第三个则指阿拉伯海。

“南海”之名也历史悠久，通常泛称中国南方及其附近海面，有时兼指今天之东海。到唐代，“南海”除了指中国大陆以南的海域，也指东南亚和东印度洋诸地。《旧唐书·王方庆传》载唐代广州“地际南海，每岁有昆仑乘舶，

[33] 刘迎胜《丝绸之路·海上卷》，浙江人民出版社
1995年版，第37页。

以珍物与中国交市”，这里的“昆仑”是指东南亚、东印度洋诸地。《新唐书·南蛮传》记有一“盘盘国”，位于“南海曲”，即今暹罗（Siam）湾西岸之马来半岛。唐人习惯把海外贸易番舶称为“南海舶”，就是泛指它们来自南海。

此外，中国航海者还非常注意辨别各地的江河入海口，并以此为目的港或中转港的标志。如《梁书·中天竺国传》描述从扶南（柬埔寨）至印度的航线时，提到“天竺江口”，就是指今恒河河口。唐代贾耽在描述“广州通海夷道”中关于印度西海岸的航线时，也提到“弥兰河口”和“弗利刺河口”，前者是今巴基斯坦卡拉奇以西的印度河河口，后者则是西亚幼发拉底河和底格里斯河汇流后形成的夏吐·阿拉伯河（Shatt al Arab）的入海口。^[34]

二、中西航线的逐渐开辟

随着造船技术和航海技术的发展，中西方的海路交通也建立起来。海路在汉唐中西交通中虽然尚未形成主流，但也明显呈现发展与繁荣的趋势，构成中西陆路交通的重要补充。

1. 中国—印度洋航线的开辟

汉唐时期最早具体提到东西海路交通的是《汉书·地理志》，其中描述了一条从今广东沿海经中南半岛、东南亚前往黄支、皮宗、已程不国等地的航线。目前学术界对这一航线沿途众多地名的具体认定还有很多分歧，但大的范围可以肯定是指今日东南亚及南亚地区。对黄支、皮宗、已程不国的确认也取得共识，黄支是印度南部东海岸泰米尔纳杜邦首府马德拉斯（Madras）以南的康契普拉姆（Canjeeveram），即玄奘《大唐西域记》中的建志补罗；皮宗即今天马六甲海峡（Strait of Melaka）东部的皮宗岛（Pidang）；已程不国则为今天之斯里兰卡。当时自中国起航的起点一般是日南（今越南广治省）、徐闻（今广东雷州半岛南端徐闻县）、合浦（今广西北部湾合浦县）等处。根

[34] 刘迎胜.《丝绸之路·海上卷》，第116页。

据这些地名，可以确定其航行的大体路线为：从广东徐闻、广西合浦、越南广治出发后，沿中南半岛东海岸南行，绕过中南半岛后继续沿海岸西行，再穿过马来半岛，进入孟加拉湾，最后到达印度南部及斯里兰卡。通过这条航线也可以看出，这时期由于船舶相对较小，抗风浪能力差，不宜深海航行，也由于航海技术的限制，海船都不能远离大陆，只能沿着东南亚大陆的曲折海岸线航行，所以航期极为漫长。但是《汉书·地理志》的记载充分说明中国的商船早在公元前2世纪就可以自中国直航到印度次大陆南端。

文献中有关南海航线的记载在考古发现中也得到证实。《汉书·平帝传》和《王莽传》多次提到黄支国献犀牛之事，近年来在广州发现的多处这一时期墓葬中，就有陶制的犀牛角模型，特别是广州三元里马鹏岗1号汉墓还发现一件木胎漆扁盒，扁盒两面均以朱漆绘犀牛图案，形态生动，应是工匠根据所见活犀牛绘制。犀牛原产东南亚、南亚和非洲，西汉中国出现的犀牛图案当与此时中国与印度洋地区的海路交通有密切关系。1983年在广州发掘的南越国第二代王文帝赵昧墓中，还出土5根象牙，据分析为非洲象牙。可见，通过印度次大陆的中转，中国与印度洋以西地区在这一时期甚至也已建立起间接或直接的海路联系。

中国—印度洋航线在魏晋南北朝时期由于佛教僧侣的活动而更加突出。随着这时期佛教东传，许多南亚佛教僧侣从海路前来中原传播佛教，也有一些中原佛教僧侣从海路前往印度取经求法。他们对佛教在中国传播所起的重要作用后文还将论述，此处要说明的是，佛教僧侣对此航线的频繁利用使一些学者称这时期中国与印度洋之间的海路交通为“佛教之路”。从魏晋南北朝时期自海路往返的僧侣所走的路线可以看出，^[35]山东青州和广州是这条航线在中国这方的主要端点，而南亚和东南亚的恒河口、师子国（Simhala，斯里

[35] 魏晋南北朝时期自海路前来中国的佛教僧侣，于今能考的有康僧会、佛驮跋陀罗、求那跋摩、求那跋多罗、波罗末蒂、僧伽婆罗、曼陀罗、须菩提、道普等；中原僧侣曾泛舟南海的则有法显、法勇、智俨及幽州人李勇等。

兰卡)、爪哇 (Java) 或苏门答腊 (Sumatra) 则是沿线重要停靠站。以法显为例, 他经河西走廊、西域, 葱岭, 从陆路抵达印度, 后于公元 409 年从恒河河口乘商船, 抵师子国停留两年后, 又乘商船抵达耶婆提 (Sumatra, 今苏门答腊), 再换商船于义熙八年 (412) 七月返抵青州长广郡牢山 (今青岛崂山)。法显的名著《法显传》(又称《佛国记》等) 生动描绘了当时南亚、东南亚的风土人情, 特别是对从师子国乘船越印度洋东归情况的叙述, 是我国现存最古的有关这段海程的完备记录。同时法显还在此书中详细记载了当时航海过程中有关船舶修补、天文导航、季风利用、航线、东南亚及南亚海上贸易等方面的信息, 可以说是对当时航海水平与航海规模的一次总结, 因而在中西航海史上有重要价值。

2. 罗马与中国间的直航

中国—印度洋航线开通的同时, 西方也在积极探索对东方的海路交通, 其中最主要的是罗马帝国开辟东方航线之举。中国与罗马的直接联系虽然较晚, 但通过大夏、安息等中介, 罗马人早就知道中国, 中国的丝绸更是罗马贵族追求的时尚。公元 1 世纪之前, 来自东非、印度的商品一般都在红海南端的曼德海峡两岸完成中转, 再由红海沿岸的商人贩运到地中海地区。来自中国的丝绸运抵印度后, 也是由这种途径转往欧洲, 所以到达地中海后价格极其昂贵, 《后汉书·西域传》载大秦 (罗马) “与安息、天竺交市于海中, 利有十倍”。因此, 垂涎丝绸厚利的罗马商人一直努力寻找通过海路与中国直接贸易的途径。公元 1 世纪中叶, 被称为“伊巴露斯风”的印度洋季风被西方人发现后, 罗马商船开始大量直航印度, 同一时期, 中国—印度洋航线也已开辟, 于是为罗马与中国间实现直航创造了条件。

有证据表明沿罗马—印度航线到达印度的罗马商船曾试图继续东行。《后汉书·西南夷列传》记载东汉永宁元年 (120), 掸国 (Myanmar, 缅甸) 国王雍由调遣使人汉朝贺, 献“幻人”, “能变化吐火, 自支解, 易牛马头, 又善跳丸, 数乃至千”。这些杂耍艺人自称为海西人, “海西即大秦也, 掸国西南通大秦”。这说明此时罗马人已经越过印度到达缅甸, 在这里了解到掸国

同汉之间的关系，并终于通过掸国到达洛阳。虽无确载，但可以推测伴随罗马艺人来到中国的应当不乏罗马商人。此后，《后汉书·西域传》载东汉桓帝延熹九年（166）大秦王安敦遣使自日南至洛阳，似乎表明罗马与中国第一次实现了海路的直通，即所谓“始乃一通焉”。虽然有学者认为此次罗马使臣乃商人假冒，但是否真正为罗马使臣并不重要，关键在于这是首次从罗马经由海路来到中国的记载，是罗马与中国实现直航的标志。虽然其中也可能有许多偶然因素，但毕竟能反映出当时人类航海技术已达到的水平，也标志着横贯东西的海路交通正式形成。

3. 唐代的广州通海夷道

如同陆路交通一样，中西方的海路交通也在唐代达到一个新阶段，最重要的资料就是现存《新唐书·地理志》中贾耽所载的“广州通海夷道”，它完整地记录了自广州至阿拉伯海以至非洲东海岸的全部航程，这条航路以当时称之为师子国的斯里兰卡为界可以分为东西两段。

广州—斯里兰卡航线如下：自广州驶出珠江口后沿海岸线南行，绕过海南岛，沿越南东海岸南行，过军突弄山（今越南南端之昆仑山岛）后，继续南行至海峽（今新加坡海峡），海峽之南为佛逝国（Palembang，今苏门答腊之巨港），自佛逝国向东航行可达诃陵国（Java，今爪哇岛）。自海峽向西航行，则依次可至葛葛僧祇国（大约是今印尼帕拉威岛/韦岛，此岛正扼马六甲海峡西部出口）^[36]、胜邓洲（今苏门答腊北部东海岸棉兰附近）、婆露国（Barussae，今苏门答腊北部西海岸大鹿洞附近之巴鲁斯）、婆国伽兰洲（Nicobar Islands，今印度尼科巴群岛），自婆国伽兰洲向北航行可至师子国。

从斯里兰卡前往阿拉伯帝国则有两条道路：第一条道路自斯里兰卡沿印度半岛西海岸西北行，经弥兰大河（印度河）入海口，沿海岸线继续西行人

[36] 有人称在不罗华尔群岛中，“不罗华尔”对音尚不确定；有人称在伯劳威斯群岛中，“伯劳威斯”对音亦不确定。

波斯湾，沿波斯湾继续西北行，最后到达弗利刺河口，换小船后沿河而上，就可到达阿拉伯帝国的重镇末罗国（Basra，今巴士拉），再由此向西北陆行，可达当时阿拉伯帝国的首都缚达城（Baghdad，今巴格达）。第二条道路是自斯里兰卡直接西行，横渡阿拉伯海后到达三兰（Dar es salaam，今也门之亚丁，也有学者认为是今东非坦桑尼亚之达累斯萨拉姆），由此沿阿拉伯半岛南岸东北行，绕过阿拉伯半岛东北角到达波斯湾口之没巽国（Mezoen，今阿曼东北之苏哈尔）后，驶入波斯湾，经拔离谿磨磨难国（Bahrain Island，今巴林岛），沿波斯湾东岸而行，至弗利刺河口与第一条道路相汇合。

从以上贾耽所记载的航路可以看出，中国海船的远洋航行能力已经得到极大提高，航线之远为前述《汉书·地理志》所述广东至黄支国、已程不国的航线所不能相比，船舶航行时也不再紧沿陆地，除了从苏门答腊可以横渡孟加拉湾直达斯里兰卡外，还可以从斯里兰卡直接横渡更为宽广的阿拉伯海。虽然唐代是否已有中国商船到达东非还没有定论，但从当时中国的航海能力上来讲，这已经是极有可能实现之事。

4. 阿拉伯人的东方航线

罗马帝国和萨珊波斯王朝灭亡后，代之而起的是阿拉伯帝国，中文史籍中称之为大食（Tajik）。大食帝国地处欧洲与远东之间，成为当时世界航海活动的中心。唐代的大食人主要是通过海路进入中国，现存阿拉伯文史料有十分确凿的关于当时海上交通的记录。

几乎与贾耽记载广州至波斯湾巴士拉（Al Basrah）的“广州通海夷道”同时，阿拉伯地理学家伊本·胡尔达兹比赫（Ibn Khrudadhbih，820—911）在《道里邦国志》（*The Book of Routes and Provinces*）中记载了一条反方向的航线——从巴士拉通往中国的航线，其详细程度也可与贾耽的记载相媲美。伊本·胡尔达兹比赫在大食阿拔斯王朝（'Abbāsīd Dynasty）哈里发麦塔密德（Khalif Mutammīd，869—885）时曾担任吉巴尔（Jibal）地区的邮政长官，他在《道里邦国志》中描述的巴士拉—中国的航线为：自巴士拉至忽鲁谟斯（Ormuz，今霍尔木兹海峡）、弥兰河河口，沿印度半岛西海岸，到达细兰（斯

里兰卡),然后横渡孟加拉湾到达婆露斯(Nicobar Islands,今印度尼科巴群岛)、简罗(Kedah,今马来半岛之吉达),再经马六甲海峡至河陵国,从此北行可到达占婆(越南中部),再向北就可到达中国。

他在这部书中还描述了当时中国的几个港口:“从栓府(Al-Sanf,占婆)至中国的第一个港口鲁金(Luqin,唐代的龙编,今越南河内地区),陆路、海路皆为100法尔萨赫(farsang,古波斯‘里’,1法尔萨赫的长度等于陆行马行1小时,水行顺风船行1小时)。在鲁金,有中国石头、中国丝绸、中国的优质丝绸,那里出产稻米。从鲁金至汉府(Khanfu,广州),海路为4日程,陆路为20日程。汉府是中国最大的港口。汉府有各种水果,并有蔬菜、小麦、大麦、稻米、甘蔗。从汉府至汉久(Khanju,当为福建某地)为8日程。汉久的物产与汉府同。从汉久至刚突(Qantu,江都郡)为20日程。刚突的物产与汉府、汉久相同。中国的这几个港口,各临一条大河,海船能在这大河中航行。这些河均有潮汐现象。在刚突的河里可见到鹅、鸭、鸡。”^[37]由此来看,当时阿拉伯商船来往于波斯湾与中国之间已经非常普遍,东南沿海一线主要港口业已成为阿拉伯商人熟悉之地,广州更成为当时海路贸易的中心。李肇《唐国史补》卷下也曾说:“南海舶,外国船也,每岁至安南、广州。”日本人淡海三船所撰《唐大和上东征传》中记载公元748年鉴真和尚第五次东渡日本失败而流落到海南、广州一事时,描述当时的广州“江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶,不知其数,并载香药、珠宝,积载如山。”此外,前述阿拉伯商人苏莱曼在其《苏莱曼游记》中也叙述了从波斯湾到中国东南沿海地区的这条航线,并对当时东西方之间的海上贸易和阿拉伯商人在中国的活动有一定描述。

贾耽的“广州通海夷道”和伊本·胡尔达兹比赫的《道里邦国志》可以说是从东西方两个方面分别对唐代中西海路交通所做的总结,也正是东西方之间的共同努力,才使中西海路交通逐渐走向繁荣,并在宋明时期达到鼎盛。

[37]伊本·胡尔达兹比赫:《道里邦国志》,第71~72页。

第三节 汉唐时期的对外交往

一、中国与中亚

“中亚”一词严格说来并非一个地理涵义清晰的概念，但在中国人的一般认识中是指今天的吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦、塔吉克斯坦、乌兹别克斯坦和土库曼斯坦等所谓“中亚五国”所在地，其中心地区是阿姆河和锡尔河之间的粟特地区，又称为河中地区。张骞正式凿通西域之后，中亚地区就被包括在广义的西域范围之内，成为中西方陆路交通的必由之路，因此相互间的联系不断加强。唐代曾在中亚地区广设羁糜府州，更是从名义上将该地区直接纳入中国版图，彼此的来往更加密切。

1. 两汉魏晋与中亚的往来

两汉魏晋时期，中亚地区小国并立。随着两汉政府同匈奴斗争的胜利，中原王朝的势力和影响也逐渐渗透进西域，因此这些国家与中原王朝的关系开始密切起来，其中最重要的国家有大宛（费尔干纳盆地）、康居（锡尔河和阿姆河之间）和大月氏（即以后的贵霜帝国，先居阿姆河北，后南下占领阿姆河上游以南的大夏）。

大宛为中亚古国，是一个较为发达的亦农亦牧国家，盛产稻麦、葡萄酒，且多良马，所出汗血马尤为著名。大宛位于中西交通枢纽费尔干纳盆地，张骞第一次出使西域时便到过大宛，沟通了两国关系，第二次出使西域时也曾遣副使访问大宛，大宛并派使者同汉使一并于汉，两国关系遂得到加强。但不久之后，两国兵戎相见。《汉书·李广利传》记公元前104年，汉武帝派人以千金和金马换大宛之汗血马而遭拒，大宛并命邻近的郁成王遮杀汉使、劫夺财物。武帝大怒，命李广利为“贰师将军”，率军大举远征大宛，但因路途遥远且人生地疏，未及大宛便被郁成王击溃。公元前101年，李广利再次远

征大宛，围困大宛城四十余天，迫使大宛大臣杀死大宛王，开城出降。汉军另立亲汉者为宛王，取其良马，并使其子弟至长安为质，与之结盟而还。根据上述记载，则西汉与大宛之战的原因仅是汉武帝欲得汗血马。但实际上这场战争与西汉同匈奴在西域的争夺战有密切关系，当时大宛依附匈奴，成为西汉控制西域的重大障碍。因此降服大宛是对匈奴在西域势力的一次重大摧毁，对于西汉政府争取西域各国、孤立匈奴，以及保障中西陆路交通的畅通，都具有非常重要的作用。

贵霜（Kusana）是由大月氏建立的国家。据《史记·大宛列传》，大月氏是最初居住于河西敦煌、祁连山之间的一个古老民族，秦汉之际被匈奴击败后西迁伊犁河流域，后又西迁至阿姆河上游之北，从而进入中亚。前文已述，张骞第一次出使西域的目的就是寻找大月氏以期能与之合攻匈奴，但无果而还。东汉初期，大月氏五翕侯之一的贵霜翕侯丘就却，征服其他四翕侯并不断向外扩张，建立起贵霜帝国。与此同时，其与东汉王朝的联系也日渐紧密。据《汉书·班超传》，班超于公元78年到达西域后不久就与贵霜建立了正式联系。公元84年，班超攻疏勒半年不下，康居又派出精兵救援疏勒。在此危急形势下，贵霜应班超之请，说服康居撤回援兵，从而保证班超对疏勒用兵的胜利。公元88年班超进攻依附匈奴的莎车时，也曾得到贵霜援兵。此后，贵霜还遣使向东汉献珍宝、狮子等，并以重礼欲娉娶汉朝公主，但被班超所拒。贵霜遂怀恨在心，于公元90年派副王谢率兵7万进入葱岭以东地区，攻击班超。班超部众虽少，但采取坚壁清野的策略，贵霜久攻不下，又乏粮草，只好向班超求和。此后，贵霜势力不断南下，很快据有印度北部，同时与东汉王朝维持着友好关系。据文献所载，佛教就是在东汉初期由贵霜传至中国。

康居也是中亚古国，《汉书·西域传》载其位置正处于今撒马尔罕地区，其内部又有苏嚩城、附墨城、麻匿城、尉城、奥鞬城五小国。河中地区在古代称之为索格底亚那（Sogdiana），简称为粟特，是中亚的中心，也是自中国前往西亚、南亚以及欧洲的交通要道，当然还是中西方文明交汇的十字路口。张骞初次出使西域时即曾到达康居，第二次出使西域时亦遣副使前往康居，康居也派使者随汉使赴长安，这标志着康居与西汉王朝正式建立关系。康居

曾是西域大国，大宛也一度受其统属，因此贰师将军李广利征伐大宛时，康居曾派兵救援，但鉴于西汉的威名，并未与汉军发生实际冲突。西汉宣帝时，匈奴郅支单于的势力向中亚发展，北击丁零，东击乌孙，逐渐控制了康居，并在此后利用康居以欺凌大宛、奄蔡等国，危及西汉对西域的统治。因此元帝建昭三年（前36），西域都护甘延寿和副校尉陈汤假借西汉政府名义，发西域15国4万兵马讨伐郅支，最后顺利占领郅支城，杀死郅支。从此康居又恢复了与西汉王朝的友好关系，至成帝时还遣子入侍。康居在东汉时期仍与中原王朝保持着良好关系，《后汉书·班超传》称班超于建初三年（78）攻打姑墨时曾使用康居的军队。康居和中原王朝的联系一直保持到西晋时期，据《三国志·魏书》及《晋书》记载，曹魏咸熙二年（265）、西晋泰始三年（267）、西晋太康八年（287），康居都曾遣使中国。

2. 南北朝与中亚的往来

南北朝时期，中原形势发生重大变化，中亚地区的形势也发生很大变化。位于西亚的萨珊波斯在公元3世纪兴起后，不断向贵霜帝国发起进攻，导致贵霜帝国逐渐衰落。原居阿尔泰山一带的唃哒（Ephthalites）也在这一时期崛起，此后不但消灭了贵霜帝国，还导致粟特地区统一的康居王国消失而代之以一系列城邦国家。因此这一时期中原王朝与中亚的交往主要体现在与唃哒和粟特诸国的往来。

唃哒，在中国文献中又称为滑国，西方学者则多称其为白匈奴。《魏书·西域传》载：“唃哒国，大月氏之种类也，亦曰高车之别种。其原出于塞北，自金山而南，在于阗之西，都马许水南二百余里，去长安一万一百里。”《通典》称其至后魏文成帝时立国已八九十年。北魏文成帝于公元452—466年间在位，唃哒首次朝魏是在文成帝太安二年（456年），再往上溯80—90年，可知唃哒建国约当公元366—376年间。^[36]唃哒崛起后，首先自阿尔泰山地

[36] 余太山：《唃哒史研究中的若干问题》，载《中亚学刊》第一辑，1983年，第94~95页。

区闯入中亚，征服粟特地区，后又南下攻灭贵霜，并取代贵霜成为中亚头号强国。此后在其西方屡败波斯，向东则越过葱岭进兵塔里木盆地，以至丝路南道之于阗、疏勒以及北道之姑墨、龟兹、焉耆诸国都曾被其役属。吠哒最盛之时，领土西临波斯，东抵塔里木盆地，北邻高车，南达北天竺，基本上占据整个中亚。吠哒与中原王朝建立联系亦与其领土扩张至中国近旁有关。南北朝时期，吠哒多次遣使“朝贡”中原王朝，《魏书·西域传》称其自太安二年以后，每岁遣使朝贡北魏，见诸记载者就多达十余次。西魏大统十二年（546）、魏废帝二年（553），以及北周明帝二年（558）也有吠哒“遣使来献”的记载。而在南朝，梁天监十五年（516）、普通元年（520）和七年（526），亦有吠哒使者“来献”。对于过往吠哒境内的中国使节，吠哒也都以礼相送。北魏高徽于延昌年间（512—515）和神龟年间（518—520）曾两次出使吠哒。北魏时期西行求法的僧人宋云也曾到达吠哒，并在其《西域行记》中描述了哒人的强悍善战。可见在南北朝时期，哒同北朝和南朝都保持着密切和友善的关系。

吠哒在中亚的霸主地位没有维持很久，突厥于6世纪中叶开始在其北方崛起。公元554年，突厥木杆可汗同波斯王库斯老一世（Chosran I）建立了反吠哒同盟，于公元558年打败吠哒，杀其王，并以阿姆河为界瓜分其领土。此后，突厥代替吠哒成为中亚新霸主，直到公元7世纪唐朝势力进入中亚。

南北朝时期，由于吠哒征服河中地区，“康居”这个国家消失，中文文献中也不再对康居的记载。不过同一时期关于粟特地区的文献记载表明该地出现许多城邦国家，如粟特、悉万斤、迷密国、者舌国等，它们就是以前被康居统属的各小国，随着康居解体而获独立。这些小国在南北朝后期逐渐演变成康、安、石、米、何、史、曹等昭武诸国，其中最主要的是粟特和悉万斤，即后来的安国和康国。吠哒和突厥先后征服康居旧地后，都采取较为宽松的统治方式，即所谓“役属”，强迫他们纳贡称臣但并不过多干涉诸国内部的行政管理、外交活动和贸易活动。这意味着吠哒和突厥统治中亚时都并不阻止中亚国家同中国诸王朝相联系。另一方面，北魏统一中国北方后，在太武帝拓跋焘（424—452）时期开始经营西域，太延三年（437）遣董琬等入出使西域，带来与龟兹、疏勒、乌孙、悦般、渴盘陀、鄯善、焉耆、车师、粟

特等九国通使的盛况。

在北魏一朝,据《魏书》本纪所载,粟特国分别在太武帝太延元年(435)、太延三年(437)、太延五年(439)、太平真君五年(444,前后两次)、文成帝太安三年(457)、献文帝皇兴元年(467)、孝文帝延兴四年(474)、太和三年(479)九次通使北魏。悉万斤分别于孝文帝延兴三年(473)、承明元年(476)、太和三年(479)、太和四年(480)、太和十一年(487)、太和十五年(491)、宣武帝景明三年(502)、正始四年(507)、永平二年(509)九次通使北魏。总体来看,粟特国的人贡多在前期(435—479),悉万斤国的人贡多在后期(473—509),其中公元473年以后二者交叉者有15次。这说明在北魏后期,悉万斤在粟特诸国中地位逐渐提高,成为中亚与中国联系的主力,这也正符合《隋书》、两唐书等文献中所谓安国、米国、石国等皆附康国(悉万斤)的记载。除粟特和悉万斤,粟特地区还有其他国家遣使北魏,如太武帝太延三年(437)有者舌国(石国),正平元年(451)有迷密国(米国),宣武帝永平二年(509)有阿囉社苏突闾(东曹国),永平三年(510)有伽秀沙尼(何国),永平四年(511)有比地(西安国)等。

3. 隋唐与中亚的往来

隋唐时期,随着中国国力强盛,与中亚的联系进一步加强,唐朝在中亚设立羁糜府州则是在名义上将这些地区划入中国版图之内。这一时期于中亚粟特地区正式出现的安、康、米、石、史、何、曹等昭武九姓国家也频繁与中原王朝发生联系,这种联系更因阿拉伯人向中亚扩张及唐王朝与阿拉伯在中亚的斗争而更加密切。

中亚地区在隋朝时虽然还处在突厥控制之下,但因上述突厥的宽松政策而并未影响中亚诸国同隋朝往来,隋朝统一中国使得粟特地区与中原的交通更加通畅。尽管隋代国祚短促,但史籍中所见与粟特诸国之往来却不少,尤其是炀帝时期。《隋书·炀帝纪》记载了大业十年(614)七月的曹国遣使和大业十一年(615)五月安、曹、何、穆、毕、衣密、失范延、伽折、契丹等国的遣使。《隋书·西域传》除载上两次遣使外,还载安国、石国于大业五年

(609)亦曾遣使，另有米国、史国也于大业中频贡方物。《西域传》和《安国传》同时记载了隋炀帝即位之后遣侍御史韦节、司隶从事杜行满出使至史国和安国得其特产而还之事。因安国位于粟特地区西部，隋使出使至安国，不仅要经过史国，想必也会经过康、米、何等国，只是史籍失载而已。《隋书·裴矩传》载，裴矩在《西域图记》中记录自敦煌前往西海的三条道路之中道时说：“发自敦煌，至于西海，凡为三道，各有襟带。……其中道从高昌、焉耆、龟兹、疏勒，度葱岭，又经拔汗、苏对沙那国、康国、曹国、何国、大、小安国、穆国，至波斯，达于西海。”所述正好是一条横穿中亚而达西亚的道路，而且这条“中道”在其所记三条道路中最为繁荣。

唐初平定西突厥而在原隶属突厥的各地建立羁糜府州以屏卫安西、北庭都护府，在中亚设置的羁糜都督府、州主要有康居都督府（康国，今撒马尔罕）、大宛都督府（石国，今塔什干）、休循州都督府（拔汗那，即上文之拔汗，今费尔干纳）、安息州（安国，今布哈拉）、贵霜州（何国，今卡塔库尔干）、佉沙州（史国，今沙赫里夏勃兹），等等。唐朝政府对羁糜府州实行一种非常松散的控制形式，但因唐朝国力上升，国内经济贸易繁荣，国际交往频繁，在周边地区形成强大的向心力，为昭武诸国商人提供了更多的商业机会，因而这些国家主动向唐王朝频繁遣使朝贡。据两唐书及《册府元龟》记载，自高祖武德七年（624）至代宗大历七年（772）的149年间，粟特诸国人贡唐朝达134次。^[39]

唐王朝在中亚地区设立羁糜府州时，正值大食在西方崛起。阿拉伯人的征服步伐不久就迫近中亚，中亚诸国都希望唐朝能直接出兵，但因路途遥

[39] 按，蔡鸿生《唐代九姓胡贡品分析》（《文史》第三十一辑）作94次，伊濑仙太郎《中国西域经营史研究》（东京，学术振兴会，1955，第503页）和余太山主编《西域通史》（中州古籍出版社1996年版，第199页，吴玉贵执笔）均作123次。此据许序雅《唐代丝绸之路与中亚历史地理研究》，第170页及所附《中亚诸胡国朝贡与唐朝册封朝贡年表》。

远，大食也未危及安西、北庭，唐政府只是通过支持突骑施来帮助中亚诸国反抗大食。然而公元738年，受唐王朝支持的突骑施可汗苏禄被部下所杀，其子吐火仙即立，从前的亲唐政策开始转变，于是唐朝决定直接干涉。公元738—739年和公元744年，唐朝两次联合中亚诸国出兵突骑施，先后活捉吐火仙和杀死反叛的莫贺达干，彻底平定突骑师。在此过程中，唐朝的势力和影响在中亚进一步扩展。尔后，为了进一步加强与中亚诸国的联系，也为了声援中亚诸国对大食进攻的抵抗，唐朝对中亚甚至西亚一些国家的首领进行大规模的封王举动，开元二十七年（739）封拔汗那王阿悉烂达干为奉化王，开元二十八年（740）封石国王莫贺咄吐屯为顺义王，同年又封石国王斯谨提为可汗、拓羯王，天宝元年（742）封西曹国王哥逻仆罗为怀德王，天宝三年（744）封康国王咄曷为钦化王、米国王默曷为恭顺王，天宝四年（745）封安国王屈底波为归义王等。封王之举同羁縻府州政策一样，仅是对少数民族地区的名义羁縻，但它至少反映了唐朝在中亚名义上的宗主地位和这时期中亚与中国的紧密联系。

公元750年，中亚拔汗那国王与石国王不和，拔汗那王求助于唐。安西都护高仙芝发兵讨伐石国，石国王请降，高仙芝假意接受，但却突然攻破石国，杀老弱、虏壮丁、搜刮财物，并于次年将石国王送往长安处死。石国王子求告于西域各国，各国皆怒，欲联合大食以攻唐安西四镇。于是此年（751）六月，高仙芝率领数万人军进至中亚怛逻斯城（今哈萨克斯坦之江布尔），与大食呼罗珊总督穆苏里姆的大将济雅德·布·萨利赫的军队对峙五天。战斗中，臣属于唐的葛逻禄部突然叛变，与大食夹击唐军，致使唐军大败，两万余人为大食俘虏，高仙芝仅带领几千人撤回安西。由于此次外交处置失当，唐在中亚粟特地区的原有优势不幸丧失殆尽。此后不久，安史之乱爆发，四镇边兵东调长安平叛，使西北边防空虚，吐蕃又乘机攻陷河西、陇右，切断安西、北庭与唐朝中央的联系。唐王朝无力西顾，自此逐渐丧失了对中亚的控制。贞元六年（790），吐蕃攻陷北庭，中亚诸国与中原的联系就此中断。

二、中国与西亚

“西亚”所指的地理范围非常广阔，自今之阿富汗往西到阿拉伯半岛和土耳其都属于西亚，而以两河流域的美索不达米亚地区为中心。汉唐中国与西亚的关系主要体现在与该地区先后出现的三个主要国家安息、波斯和阿拉伯的往来上。

1. 两汉与安息的往来

安息建于公元前248年，为里海东南的帕提亚人（Parthian）反抗希腊人之塞琉占王朝（Seleucus）统治的结果。“安息”之名来自其立国首领阿尔萨息（Arsace）之名的音译，西方文献则多称其为帕提亚（Parthia）。安息建国之后便积极扩张，密斯立但特一世（Mithridate I，公元前171—前138）统治时期达到鼎盛，领土西起幼发拉底河，与罗马帝国相对，东达中亚阿姆河，与康居、贵霜为邻，北至里海，南抵波斯湾，成为当时西亚大国。公元226年，安息为萨珊波斯取代。安息存在的时期大致与中国秦、汉相当，自张骞二次出使西域沟通两国后，两汉与安息始终保持稳定关系，这对东西贸易的发展起到极大促进作用，安息实际是当时中国与西方世界相联系的最主要媒介。

张骞第一次出使西域时已听说大月氏以西有一个安息大国，是一个农业国家，且国人善于经商。第二次出使西域时，张骞便派副使前往安息，当时的安息王密斯立但特二世（公元前124—前87）特遣使率兵迎候汉使，并在汉使返国时遣使同往，向武帝进献大鸟（鸵鸟）卵和得自罗马的眩人（魔术师）。这标志着安息和中国正式建立了联系，此后双方使节和商贾往来不绝。东汉时，安息也数度遣使聘问，如章帝章和元年（87）安息王佛罗格斯二世遣使来汉并赠狮子、符拔（独角兽），永元十三年（101）安息王满屈遣使并赠送狮子及称为安息雀的鸵鸟。另一方面，甘英于和帝永元九年（97）出使大秦时，实已至安息西界波斯湾。著名佛教僧侣安世高据传为安息王子，公元148年来中国后译出佛经39部，为佛教在中国的早期传播作出了巨大贡献。

安息国境为东西陆上商路必经之地,安息所控之波斯湾又是与西方的罗马和东方的印度进行海上贸易的枢纽,且当地居民自古善贾,因此安息在很长时间内独揽中西方居间贸易。中国与欧洲的丝绸贸易无论走陆路还是海路,都完全控制在安息商贾手中。公元97年班超派甘英出使大秦,至其西界波斯湾而准备渡海前往罗马帝国时,安息因不愿丧失对丝绸贸易的垄断地位而有意阻挠汉朝与罗马帝国建立直接联系,于是对甘英夸大海上航行的危险,甘英听信传言而致使命功亏一篑。^[40]不过,安息毕竟也是东西方经济交往的积极转运者,中国丝绸最早就是通过安息传入罗马帝国,两汉时期的安息更是中国丝绸远销欧洲各地的主要媒介。此外,产自中国、中亚、印度的铁器、象牙、宝石、香料等都通过安息商人进入罗马,罗马之青铜器、玻璃器及金银器等也多通过安息商贾而传播至东方。

2. 南北朝隋唐与波斯的往来

公元226年,安息法尔斯省(Ostān-e Fārs)的萨珊族首领阿尔达希尔(Ardashir I)举兵独立,推翻安息王朝,标志着伊朗历史上萨珊王朝时代的开始。萨珊王朝兴起后也积极扩张,在东方,先后占领花刺子模(Khârezm)、大夏、印度西北等地,并击败贵霜王朝。贵霜灭亡后,波斯又同吠哒争战,并与新兴的突厥联手在公元558年打败吠哒,双方以阿姆河为界瓜分了吠哒领土。在西方,波斯为争夺对东西方贸易的控制权而同罗马帝国长期战斗,并将领土扩展至两河流域,罗马帝国灭亡后,同东罗马继续争战不休。公元7世纪初大食兴起后,萨珊波斯日渐衰落,638—651年间与大食的几次关键战争相继失败,王室零落,萨珊王朝从此退出历史舞台。萨珊波斯存在的四百多年相当于中国的南北朝、隋朝、唐前期,它作为西亚最强大的国家,出于各

[40] 张绪山:《整体历史视野中的中国与希腊—罗马世界——汉唐时期文化交流的几个典例》考证说,甘英所听说的很可能是希腊神话中关于女妖的故事,旅行者听了女妖的歌声就会引起无限悲伤、乃至死亡。见《清华人文讲堂》,第一辑,三联书店2006年版。

种原因始终与中国保持着紧密联系，萨珊文化对中国也产生了重大影响。

据《魏书》各帝纪，北魏时期自文成帝太安元年（455）到孝明帝正光三年（522）的67年间，波斯遣使北魏达10次之多。献文帝（466—470）时期，北魏也曾派韩羊皮出使波斯，并携波斯来使和驯象等礼物以归。北魏分裂后，波斯于西魏废帝（551—553）时期再次遣使。在与北朝密切往来的同时，波斯也曾遣使南梁，时在梁武帝中大通二年（530），并赠送佛牙。此时正当波斯王卡瓦德一世（Kawd I, 488—531）与吠哒激烈斗争之时，因此有学者认为这时期波斯与中国南北王朝的频繁联系，当与波斯与吠哒的中亚争夺战有密切关系。入隋以后，炀帝曾派云骑尉李昱出使波斯，归来时波斯国王也遣专使随李昱回访隋朝。大概因此一节，《隋书·西域传》还确切记载了当时波斯国王“字库萨和”，“库萨和”显然就是当时波斯国王库斯老二世（Chosran II, 590—628）名字的转音。

唐初平灭西突厥汗国，使波斯与中国之间的交通障碍完全解除，创造了双方得以密切往来的客观条件。而7世纪30年代起阿拉伯人在东向扩张中对波斯发动的一系列战争使萨珊王朝岌岌可危，成为萨珊王朝积极寻求中国支持的内在动因。波斯国王伊嗣俟（Yazdegerd III）于贞观十三年（639）和二十一年（644）分别遣使中国，以求联合唐朝对抗大食。但唐朝考虑到与波斯远隔万水千山，又不愿撻大食初兴锋锐，因此婉拒伊嗣俟之请。不久，伊嗣俟战死，萨珊领土只剩下东北部的呼罗珊，在王子卑路斯（Peroz III）领导下继续抗击阿拉伯人。公元654年，卑路斯向长安遣使告急，唐高宗仍因路途遥远而再次拒绝给予军事援助。然而随后粟特地区也开始受到大食的威胁，唐朝的态度因之有所转变。除显庆三年（658）在河中地区设立一系列羁糜府州外，龙朔元年（661）在中亚设立十六都督府时于中专立波斯都督府，并以卑路斯为都督，府治疾陵城（Zaranj，今伊朗俾路支—锡斯坦省东北隅哈门湖附近），次年又立卑路斯为波斯王。这些举动无疑是唐朝政府在共同利益驱使之下对支持波斯反对阿拉伯人侵所表示的声援，然而名义大于实际。咸亨四年（673），大食在粉碎波斯顽强的抵抗之后，终于完成了对呼罗珊的征服。卑路斯走投无路而又寄望于唐朝能助其复国，于是携子泥涅师（Narses）流

亡长安，被唐封为右武卫将军，不久即客死长安。

泥涅师继承父志，希望能召集旧部，恢复故土。此次，唐朝为了自身在中亚的利益而积极支持，高宗于调露元年（679）封泥涅师为波斯王，并以吏部侍郎裴行俭为安抚大食使，王方翼为波斯军副使，护送泥涅师回国，以公升支持波斯来反对阿拉伯在中亚和西亚的统治。裴行俭护送泥涅师至碎叶后，另行派人护送泥涅师至锡斯坦。此后泥涅师在吐火罗进行了20多年极为悲壮的复国运动，但终因大势已去而难以成事。泥涅师不得已于景龙二年（708）三月再次回到长安，唐朝又授之以左威卫将军，不久也客死长安。

另一方面，萨珊王朝虽在公元651年即亡于大食，以卑路斯为首的波斯王族先后投奔长安，但波斯境内仍有不少保持独立或半独立的波斯首领，特别是里海南岸属于萨珊王室支系的陀拔斯单（Tabaristan）。这些波斯首领仍不辍来华朝贡，《册府元龟》记载了开元五年（717）到大历六年（771）的20个波斯使团，或以波斯国名义，或以波斯王子身份，或以波斯首领头衔。唐政府自然知道波斯已亡，但对来使依然以国使相待，授官职，留宿卫，天宝三年和六年更封陀拔斯单国王阿鲁施多为恭化王、忽鲁汗为归信王。这些措施自然也是唐政府对波斯人继续反抗大食统治的赞许和声援之举。不过这些波斯使团来访的政治意义已大大减弱，多以商业活动为主，使团中不乏假借政府名义的民间商人。安史之乱爆发后，西北陆路断绝，大食在波斯地区的统治也已稳固，这些残余的波斯势力逐渐瓦解，再不见与唐朝遣使往来。

3. 唐朝与大食的往来

阿拉伯半岛地区在唐代称为大食，是Tajik的音译。阿拉伯半岛在7世纪30年代统一于伊斯兰教旗帜下，并开始向外大肆扩张，相继征服西亚、北非，建起一个地跨欧、亚、非的阿拉伯哈里发帝国，与唐朝并称为世界上最强大的两个国家。唐代与大食的关系是其对外关系中最重要和最复杂的，两国关系在怛逻斯战役前后有一个明显的变化。

怛逻斯战役前，唐朝与大食关系中最主要的内容就是争夺中亚。然而前

面所述唐朝与中亚诸国和波斯的关系已经表明，唐朝对这场争夺战的态度总体上很消极，对萨珊波斯的实质性支持发生在波斯亡国以后，对昭武诸国的实质性支持出现在大食势力迫近安西、北庭之时，无论民心还是天时地利，都早已失去了争夺先机。而大食不仅攻打波斯、中亚绝不留情，外交上亦不松懈，一旦得知波斯王伊嗣俟向唐朝求援，便于永徽二年（651）主动遣使入唐，唯恐唐朝支援波斯。唐朝拒绝出兵波斯，遂了大食心愿，大食放手向中亚推进。同时大食并不怠于同中国继续保持联系，公元651年到747年（天宝六年）怛逻斯战役之前的近一个世纪中，见诸中文史籍的大食通使唐朝就有22次之多。这么多次遣使当然不会不涉及商业利益，但更可能的是为大食的东扩进行外交铺路，至少要藉此探明唐朝对大食东扩的态度。由于史料缺乏，我们已无法得知唐朝迟迟不肯支援中亚各国是否与大食的频繁遣使有关，但我们却明显能感到唐朝政府对援助中亚的消极态度。永徽五年（653）大食军队开始进攻康国、米国之时，唐朝或许真的感到了利益受威胁，但其后却始终只以设立都督府、册封藩王这些不痛不痒的方式协助中亚诸国抵御大食势力的扩张。唐朝这种外交政策无异于养虎为患，大食的势力终于扩张到令唐朝不得不承认肘腋之痛，最终躲不过与大食兵戎相见，双方在中亚争夺上的矛盾于公元751年以石国问题为导火线而全面爆发，进而导致唐王朝与大食帝国在怛逻斯直接对抗。怛逻斯之战的失败和此后不久的安史之乱，迫使唐朝势力退出中亚。

安史之乱后的唐朝无力经营西域，大食在中亚的势力则日趋巩固。在此背景下，大食与唐朝的关系也趋于正常和巩固。大食的倭玛耶王朝（Umayyad Dynasty，白衣大食）被阿拔斯王朝（黑衣大食）所代替也是两国关系出现转机的重要原因。阿拔斯王朝的曼苏尔在选择巴格达为新都时说：“这个地方是一个优良的营地，此外这里有底格里斯河，可以把我们和老远的中国联系起来。”^[41]这大约是因为对于远方的中国，先知穆罕默德（Muhammad）曾

[41] 希提著、马坚译《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版，第340页。

教训说：“学问，即便远在中国，亦当求得之。”^[42]

怛逻斯战役的次年，大食就开始遣使唐朝，天宝十二年（753）即来朝四次，充分体现阿巴斯王朝在与唐朝改善关系方面所作的努力。天宝十一年（752）到贞元十四年（798）不到50年时间里，大食遣使唐朝达19次，远过于怛逻斯战役之前。据两唐书《大食传》记载，平定安史之乱时，大食甚至还派军队会同拔汗那、回纥援兵作为精锐部队助代宗收复两京。这一时期唐朝与吐蕃斗争加剧，大食又与吐蕃在争夺中亚过程中发生冲突，吐蕃这个共同的敌人进一步拉近唐与大食的距离。公元787年，宰相李泌曾向德宗建议联合大食以抗吐蕃，后因李泌去世，联盟未能实现，但大食与唐朝的联系再度加强，并向经济领域发展。

唐与大食的交通，8世纪以后在陆路虽为吐蕃所阻，海路的重要性却日益增加。前述贾耽所记“广州通海夷道”和伊本·胡尔达兹比赫的《道里邦国志》都对大食与唐朝海路交通有具体的描述。来华的大食、波斯商人们多侨居在泉州、广州以及国内的交通要道，大多自立蕃坊，设有蕃长，当为内部管理以及与官府沟通事务的负责人。唐代则在广州设立市舶使、监舶使和押蕃落使以管理外商和侨民事务。唐朝要求岭南节度使等地方官招徕客商、鼓励对外贸易。由于官府的鼓励，安南、福建、扬州等地都有大量蕃客侨居，据说唐肃宗时的一次变乱，在扬州遇难的大食波斯商胡（唐人称西域的商人为商胡）就达到数千人，而广州在黄巢攻陷时落难的大食人、波斯人、犹太人和拜火教徒外侨就达十几万人，尽管这些数字容有夸大，但却反映了胡商来华之盛况。长期居住在中国的阿拉伯商人娶妻生子，定居中国，还开办蕃学，有一个叫李彦的大食人居然在岭南节度使卢钧的推荐下，于唐宣宗大中二年

[42] 此话也许是后来人所加，但是反映了阿拉伯世界对中国的重视。此训条见苏赫拉瓦底·《穆罕默德圣训》（*The Sayings of Muhammad [hadīth]*），第273条，伦敦，1941年，引自张广达《海舶来天方，丝路通大食——中国与阿拉伯世界历史联系的回顾》，收入周一良主编：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版，第754页。



图3 陕西西安出土大食旅行者俑

(848年)考取进士及第。这时期还有个别阿拉伯人记载了游历中国的见闻，传世的有《中国印度见闻录》中收录的阿拉伯商人苏莱曼的游记(815年编定)和伊本·瓦哈卜(Ibn Wahab)的游记(915年编定)^[43](图3)

中国人游历大食而有姓名可考的，有达奚弘通和杜环。达奚弘通在唐高宗上元(674—676)年间泛海西行，经马来西亚到达阿拉伯半岛南端的“虔那”，著有《海南诸蕃行记》^[44]。杜环是怛逻斯战役中被俘的唐朝军人，在阿拉伯世界流亡10年后，于公元762年附商船从海路归国，所著《经行记》载本人在大食等国的亲身经历和见闻，虽然已亡佚，但仍有部分保留在同宗之族人杜佑所著《通典》之中。唐朝德宗时宰相贾耽关于大食的记载当亦得自于中外使节或商人的记述。^[45]

三、中国与印度

“India”一词在古代西方所指的地理范围比较复杂，经常就是东方的代

[43] 参见穆根来等译：《中国印度见闻录》，张广达《海舶来天方，丝路通大食——中国与阿拉伯世界历史联系的回顾》，第752页。

[44] 该书已亡佚，书目见《去海》卷十六引《中兴书目》。

[45] 杜环《经行记》残文见杜佑，《通典》，卷一百九十二、一百九十三《边防典》。贾耽的记载见《唐会要》，卷一百“大食”。

称，不过在古代中国，印度可以认为是指今天的整个印度次大陆，实际称为身毒、天竺、贤豆等。印度是人类四大文明古国之一，又是佛教诞生地，对人类文明的发展有过重大贡献。中国与印度的交往历史之久、规模之大、影响之深，在人类文化交流史上也堪称奇迹，汉唐中国与南亚的往来主要就是与印度的往来。

1. 两汉与印度的往来

两汉时期中国与印度之间的往来处于探索阶段，主要特点是开辟通道，初步接触，为魏晋以后以佛教东传为代表的中印文化交流高潮创造条件。文献记载两汉时期中印之间已经出现了三条道路：西域道、滇缅道和南海道。

中印西域道的正式开通当在张骞通西域之后，但也不排除此前已存在这条道路。张骞第二次出使西域时曾派副使前往身毒，身毒遣使节随汉使至长安，两国遂开始正式往来。此后两汉政府对西域的经营保障西域道在这一阶段基本能够畅通无阻，成为中印交通的主要通道。滇缅道——即由四川通过云南前往印度的道路——必然在张骞之前已出现，并且是一条民间交往通道。《史记·大宛列传》与《汉书·张骞传》及两书之《西南夷传》称，张骞第一次出使西域时曾在大夏见到自身毒运来的蜀布和邛竹杖，并得知身毒“在大夏东南可数千里”，从这里可“得蜀贾人市”，以及“邛（邛莱，在四川境内）西可两千里有身毒国”。张骞所获信息与前述印度人称中国为“秦”恰好相互印证，说明在西汉之前印度就已知道中国。此后汉武帝派人欲开通此道，却因当地人的阻挠而最终作罢。官方开拓虽然失败，这条道路却应当是以民间贸易通道的形式实际存在着。南海道即前文《汉书·地理志》中所述从广东沿海经中南半岛、东南亚前往黄支、皮宗、已程不国等地的海路，黄支国正位于今印度南部东海岸。

西汉时期的中文史籍多称印度为“身毒”。《史记·大宛列传》载，张骞通西域后，西汉政府“置酒泉郡以通西北国。因益发使抵安息、奄蔡、黎轩、条支、身毒国。……诸使外国一辈大者数百，少者百余人。……汉率一岁中使多者十余，少者五六辈，远者八九岁，近者数岁而返。”如此庞大的使团规模和频繁的出使活动，其中必然有派往身毒者。《西京杂记》卷二载：“武帝时，

身毒国献连环鞮，皆以白玉作之。玛瑙石为勒，白光琉璃为鞍。鞍在暗室中常照十余丈，如昼日。自是长安始盛饰鞍马，竞加雕镂”。东汉时期的中文史籍则称印度为“天竺”，《后汉书·西域传》载汉明帝因夜梦金人而“遣使天竺问佛道法”，拉开佛教正式传入中国之幕。和帝时期亦有天竺数次遣使的记载，遂因西域反叛道路阻梗而绝。直至半个多世纪后的桓帝延熹初年，又有天竺自日南徼外来献的记载。这说明印度与东汉王朝一直努力保持联系，并且在陆路以外，双方还有海路交通。《后汉书·西域传》对印度的地理位置、气候、宗教、习俗、政治变迁等都有详细准确的描述，亦可证明双方来往颇密。

两汉时期的中文史籍中还记载了一些位于印度地区的小国之名，如印度西北部的罽宾、乌弋山离（今巴基斯坦北部、阿富汗东部），印度南部之黄支国，可见它们同两汉政府也都保持一定的联系。

2. 魏晋南北朝与印度的往来

魏晋南北朝时期因佛教大规模东传，中国与印度的文化交流达于鼎盛，中国各王朝与印度诸国间的官方往来也全面展开，彼此间的了解逐步加深。

随着贵霜王朝衰落，印度恒河中游南岸摩揭陀国（Magadha）的一个小国君旃陀罗笈多一世（Candala Gupta I）自公元4世纪中叶起逐渐强大，建立笈多王朝（Gupta Dynasty），至超日王（Vikramaditya，旃陀罗笈多二世）时代（380—414），占领北印度、中印度及部分西印度地区，领土从孟加拉湾扩展到阿拉伯海，成为印度大国。笈多王朝自超日王起就与中国各王朝建立友好往来关系，《晋书·苻坚记》载前秦建元十七年（381）苻坚平定北方以后，天竺遣使至前秦都城长安并馈火浣布，遣使者当即超日王。然而笈多王朝自公元5世纪后半叶起因吠哒人入侵印度北部而趋衰落，并在公元480年即告瓦解。东晋僧人法显逗留印度时，正是笈多王朝的全盛时期，他在游记中描绘摩竭提国（即摩揭陀国）“寒暑调和，无霜雪。人民殷乐，无户籍官法。惟耕王地者，乃输地利。欲去便去，欲往便往。”“王之侍卫、左右，皆有俸禄。……自佛般泥洹后，诸国王、长者、居士为众僧起精舍供养，供给田宅、园圃、民户、牛犊，铁券书录。后王王相传，无敢废者，至今不绝。众

僧住止房舍、床褥、饮食、衣服都无缺乏，处处皆尔。”法显这段记载反映他亲眼所见的笈多盛况，至今仍是研究印度历史的珍贵资料。

笈多王朝时代以及笈多王朝瓦解之后，印度境内小国林立，其中许多国家都与中国各王朝特别是北魏保持密切联系，又以罽宾、南天竺、乌苾(Uddiyana)三国最著。按《魏书》各本纪，北魏正平元年(451)到正光二年(521)的70年间，罽宾共遣使6次，南天竺遣使5次，乌苾亦遣使6次。南天竺位于印度南部；罽宾处于今克什米尔地区，两汉时期已同中原有交往；乌苾国在今巴基斯坦北部的斯瓦特河流域。东晋僧人法显前往印度时曾路出乌苾，北魏取经僧人宋云也曾于神龟二年到达此地，并受到乌苾国王隆重接待。这一时期印度的其他诸国，如西天竺、车多罗、舍卫、婆罗奈、乾达、阿悦陀、伽使密、舍摩等，也都同北魏有密切联系，虽然其中一些国名现在还不能确考其位置，但学术界公认它们都在古代印度范围之内。同一时期，印度诸国同南朝也有联系，《宋书·夷蛮传》记迦毗黎国(即迦比罗卫国)国王月爱于元嘉五年(428)遣使奉表并献宝物，还表达了长期往来的愿望，后又于泰始二年(466)遣使来朝。《梁书·诸夷传》则记天竺屈多王于梁武帝天监元年(502)遣使梁朝，同样希望两国长相往来。有关这一时期印度佛教之传人中国将在后面详细介绍。

3. 唐朝与印度的往来

中印之间在唐朝时，除了双方的佛教僧侣继续西去东来，彼此的商业往来也日趋频繁，而且唐朝强大的政治影响也波及印度，中印交往迎来空前的高潮。

大约6世纪起，笈多王朝瓦解，北印度再次陷入分裂局面。公元7世纪初，北印度的羯若鞠阇国(Kanyakubja)在戒日王(Siladitya，又称为尸罗逸多)时期(606—647)达于鼎盛，从而开始了印度历史上的又一个强大王朝——曷利沙王朝(Harsha Dynasty)时代。曷利沙王朝全盛时期不但拥有恒河流域的全部，还东达恒河入海口，西达苏特里杰河(Sutleg)，南达纳巴达河(Narbada)，北抵喜马拉雅山脉，五天竺中的许多国家都成为其藩属。其都城曲女城(Kanyakubja，今卡瑙季)西临恒河，玄奘在《大唐西域记》中盛誉其“城隍坚峻，台阁相望。花林池沼，光鲜澄镜。异方奇货，多聚于此。居人丰

乐，家室富饶。花果具繁，稼穡时播。气序和洽，风俗淳质。容貌妍雅，服饰鲜绮。”玄奘到达印度见到戒日王时，就向他介绍了唐朝以及太宗李世民的一些情况。于是戒日王在贞观十五年（641）遣使长安，受到唐朝政府盛情款待，唐太宗亲降玺书慰问，并派云骑尉梁怀敬持节慰抚。戒日王也再次遣使回访，从此双方使节往来不断，其中影响最大的是此后不久王玄策的三次访印。

据《旧唐书·天竺传》记载，王玄策第一次出使印度在贞观十七年（643）。唐太宗派卫尉丞李义表为正使，融州黄水县令王玄策为副使，率领一个22人组成的使团经吐蕃、尼婆罗进入印度。到达羯若鞠阇国都曲女城后，受到戒日王热情欢迎。随后，李义表、王玄策等作为戒日王的贵宾赴印度各地游览，巡礼佛教圣迹，两年以后才回到长安。王玄策在贞观二十一年（647）以正使的身份率30人的使团二度出使，蒋师仁为副使。到达印度时，适逢戒日王甫逝，国内大乱，羯若鞠阇国大臣那伏帝阿罗那顺篡位，不仅拒绝王玄策入境，还劫掠使团财物，囚禁使团全体成员。王玄策寻机逃出，连夜奔去吐蕃，借来吐蕃和尼婆罗军队，并在印度其他小国相助下，重返曲女城。经过三天激战后，生擒阿罗那顺并将之押解长安。太宗去世归葬昭陵后，玄奘所列石像之一就是阿罗那顺。高宗显庆三年（657），王玄策奉命护送佛袈裟到印度，开始其三度访印之旅。此次出使前后四年，直到龙朔元年（661）才返回长安，期间王玄策游历印度各地，遍览佛教圣迹。回国途径迦毕试国（今阿富汗喀布尔河流域）时，据说还从该国王寺中取了一片“广二寸余，色黄白”的佛顶骨，携回长安在宫中供奉。

王玄策三次出使印度，不仅是对唐朝与曷利沙王朝政治交往的直接促进，也推动了唐朝与印度其他国家的友好往来。史载乾封二年（667）和天授二年（691），五天竺王皆遣使来长安“朝献”；中宗、睿宗两代时，五天竺又同来“献方物”。至于各国分别遣使“朝献”，更是史不绝书。王玄策出使印度还促进了中印的文化交流。比如第一次出使时，随从宋法智等图写弥勒像带回长安，竟成为道俗竞模的标本。第三次回国后，又根据印度摩诃菩提寺弥勒图像在长安敬爱寺由工匠张寿、宋朝塑像，王玄策指挥李安贴金。这无疑是帮助印度佛教的绘画和雕塑艺术在中国传播。同时，中国的道教思想也

在这一时期传入印度。^[46]

唐朝与印度诸国的密切联系还表现在面对大食东侵时基于共同立场的相互合作。随着大食对中亚粟特地区发动进攻，高宗龙朔元年（661）在于阗以西、波斯以东16国分置都督府以作安西都护府的外围，其中包括在罽宾设立的修鲜都督府。印度河下游的信德（Sind）在711—712年被阿拉伯帝国的伊拉克总督哈加吉派兵征服，此地更成为大食向印度内地渗透的基地。同一时期，大食对中亚的侵蚀也已到了让唐朝政府不敢不管的地步。这一背景促成了中印双方在抗击大食的共同目标下加强联系。例如玄宗开元八年（720），当大食与吐蕃联军进一步东侵时，南天竺国王尸利那罗僧伽曾组织自己的战象及兵马助唐兵征伐大食和吐蕃，并以唐朝习惯请为其军队命名，玄宗表示嘉许，赐其军为“怀德军”。同年十一月，玄宗又遣使正式册封其为南天竺国国王。此外，开元年间，乌菟国与俱位国（Khowar，今巴基斯坦北境之马斯图吉）二王不肯臣服大食，多次拒绝大食引诱，唐玄宗即“命使者册为王”。天宝四年（745），唐王朝再次册封罽宾及乌菟国王。但唐朝对印度诸国的册封显然同对待波斯、粟特的政策一样，都仅仅是建立象征性的政治联盟，并无实际作用。与印度曾出兵助唐相比，唐朝却从未真正赴印度诸国之急。随后唐朝势力因怛逻斯惨败和安史之乱而退出中亚，印度与唐朝的联系也告终止。

四、中国与罗马

古代中国与欧洲的交往实即中国与罗马的交往。在以“赛里斯”称呼中

[46] 关于王玄策的事迹，参见烈维：《王玄策使印度记》，收入冯承钧译：《西域南海史地考证译丛》第二卷，中华书局1995年版；陆庆夫：《论王玄策对中印交通的贡献》，《关于王玄策史迹研究的几点商榷》，收入陆庆夫：《丝绸之路史地研究》，兰州大学出版社1999年版；佟柱臣：《大唐王玄策天竺使出铭考》，收入瞿魏、李永宪主编：《西藏考古与艺术·国际学术讨论会论文集》，四川人民出版社2004年版。

国的时代，欧洲文献中有一些关于赛里斯人与欧洲有直接的商业和遣使往来的含糊记载，但是不足为凭。张骞出使西域时通过安息知道在它之西还有一个大国名叫条支，现在一般认为汉代的条支就是亚历山大帝国之后统治西亚的希腊化国家塞琉古帝国，“条支”之名是其首都安条克（Antioch / Antalya，今土耳其西南）的音译。^[47]塞琉古不归罗马节制，安息与罗马也无直接接触，因此张骞并不知有罗马。然而张骞又提到另一个地方——犁靬或黎轩，《汉书·西域传上》称乌弋山离国“西与条支接”，曾有学者认为这就是罗马帝国，但目前学术界较普遍的意见认为它是叙利亚。也有学者提出“黎轩”是亚历山大之音译，即建于中亚的众多亚历山大里亚城市中的某一个，最可能的就是马尔吉安那·亚历山大里亚（今土库曼斯坦梅尔夫，Merv）^[48]，而绝不可能是远在埃及、归属罗马帝国的那个亚历山大里亚（今埃及亚历山大）。^[49]总之，张骞时代的中国还并不知有罗马。中国与罗马帝国相往来的可靠记载首

[47] 有人认为“条支”是指阿拉伯半岛，确切所指的是杜环《经行记》中的苦国都城亚俱罗，而亚俱罗（Aquila）是大食人对叙利亚（Syria）的称呼。汉代的条支当然不可能是指唐代才诞生的黑衣大食，而且亚俱罗已被考证是今伊拉克之纳杰夫。不过若说“条支”是指黑衣大食所占据的这块地中海东岸的地方却也说得过去。东汉甘英曾抵达条支，有学者推断此条支当为波斯湾头，见张绪山：《整体历史视野中的中国与希腊—罗马世界—汉唐时期文化交流的几个典例》。

[48] 它位于木尔加布河流域的木鹿州上，日后成为安息东部商业重镇木鹿城。见刘光华：《黎轩、大秦、洛阳》，载《洛阳——丝绸之路的起点》，中州古籍出版社1992年版，第296~301页。

[49] 刘增泉《古代中国与罗马之关系》（台北：文史哲出版社1995年版）第一章第一节对黎轩的考证罗列夏德的倍特拉说（《大秦国全录》）、伯希和的亚历山大城说（《犁靬为埃及亚历山大城说》，载《西域南海史地考证译丛》第二卷）、张星娘的罗马说（《中西交通史资料汇编》第一册）等不同观点，认为犁靬或黎轩乃指罗马共和国全境。见该书第10页及以下。今不取。

见于中国东汉时期，文献中称罗马为“大秦”。罗马帝国分裂后，东罗马同中国依然保持联系，并在中文文献中被称“拂菻”或“拂林”。

1. 东汉与罗马的往来

东汉班超于公元73—97年经营西域时，罗马帝国也迎来其鼎盛时代，领土扩张所及，埃及、小亚细亚已成为其属地，与这两个地区相邻的安息此时知其威名当不意外。班超则是通过安息才知其西边有大国名大秦。^[50]“大秦”这个名称的由来完全是中国式的，《后汉书·大秦传》称：“其人民皆长大平正，有类中国，故谓之为大秦。”而这个“大秦”的实际位置应是已并于罗马帝国之埃及的亚历山大里亚（Alexandria）。因为名称一致，当时中国人认为这就是张骞时代之犁靬，所以在《后汉书·大秦传》中称“大秦国一名犁靬”。可见，中国对罗马的认识始于班超时代。

班超知道大秦以后，对这个丝路极西的帝国寄予厚望，便派副使甘英前往联络。公元97年，甘英沿丝绸之路西行，经安息、条支而抵波斯湾畔，欲渡海时，却因安息政府指使船人欺骗恐吓，以致中途折返。甘英虽未抵达大秦，但他是汉朝使节中西行最远之人，并给中原王朝带回他收集的许多有关大秦的信息，《后汉书》中所载关于罗马盛产玻璃器和罗马古典民主制度等内容，今天看来也基本准确，它们无疑都来自甘英此次出使。据《梁书·诸夷传》记载，三国时还有一次遣使大秦的努力。孙权黄武五年（226），有“大秦贾人字秦论”从交趾来建业并得到孙权接见，他向孙权介绍了大秦的“方土谣俗”，孙权则优礼相赠。回国时，孙权派刘威相送并出使大秦，可惜刘威在旅途中病故，秦论只好自己回国。甘英、刘威这两位中国人出使大秦都未成功，但这些努力充分表现了中国欲向丝路西端之罗马帝国建立直接联系的热切渴望。

[50] 关于“大秦”一名的由来，日本学者藤田丰八《犁靬与大秦》（《东西交涉史之研究·西域篇》）认为大秦为古波斯语dasina之译音，原意是右，中古波斯语省去a而为dasin。右即是西，是西方之国或西国之意。

关于中国与大秦之间的最早直接往来,目前学术界较为肯定的看法是东汉和帝时期罗马商团入华。《后汉书·和帝纪》载有永元十二年(100)西域使者来访时的一段话:“冬十一月,西域蒙奇、兜乐遣使内附,赐其王金印紫绶。”而2世纪的罗马地理学家托勒密在《地理学》中引述同时期地理学家马利努斯《地理学知识》的一段记载称,一位名叫梅斯·蒂蒂安努斯(Maes Titianos)的马其顿商人曾同中国保持经常的贸易关系。梅斯本人虽未到过中国,他的代理人却经常组成商团从地中海之滨跋涉数万里到达赛里斯国的首都。近来学者们研究认为,《后汉书》之“蒙奇”就是马其顿的音译,而梅斯正是马其顿商人,“兜勒”应为推罗之音译,那是马利努斯的老家、地中海滨的著名商埠,无疑也是梅斯从事商业活动的一个据点。因此,无论从时间、地点还是人物看,《后汉书》所谓蒙奇和兜乐使臣无不与马利努斯所说之梅斯代理人的商团吻合。而这个商团会在公元100年来到中国,概与此前不久甘英出使一事在安息留下重要影响有关。梅斯商团很可能在甘英出使大秦时就从当地得知了东汉使者的消息,更或者他们曾在安息相遇,从而激发了罗马商团前往中国的热情。〔51〕

东汉时期中西双方航海技术的发展使罗马与中国通过海路往来显得更方便和实际,但实际中都是罗马商人航海来华,而未见相反的记载。前文曾提到《后汉书·南蛮西南夷列传》记载有一批罗马艺人曾随掸国(缅甸)使团在公元2世纪初来到中国,他们从罗马到缅甸走的一定是海路,而带这些罗马艺人前来的,自然只能是商人,可见当时罗马能够通过缅甸与中国实现间接的海路联系。《后汉书·西域传》中有关于桓帝延熹九年(166)罗马商人自海路来华的记载,并且他们直接用了当时罗马皇帝马克·奥理略·安敦尼努斯(Marcus Aurelius Antoninus Augustus)的名号,因而被中国史官当作大秦来使郑重记录下来。这是我国正史提及罗马皇帝名号的最早记录,中文写作“安敦”。有关史书中所记这次大秦来使实为大秦商人假托国使名义以求得

〔51〕林梅村,《公元100年罗马商团的中国之行》,载《中国社会科学》1991年第4期。

到更多封赐，对此论者已有共识。当时东汉的一些官员也有疑心，因为“来使”所贡仅是象牙、犀角等南亚土产，毫无大秦特色。不过东汉政府仍以使节之礼接待，表明东汉政府也有与罗马正式建交的强烈愿望。而且，这是最为可信的一次中国与罗马的直接往来，并且通过海路进行。

此后，大秦商人来华者更多，有一次甚至留下了商人的名号，即前述《梁书·诸夷传》所载“大秦贾人字秦论”。西晋太康五年（284年），大秦皇帝遣使至西晋都城洛阳访问，并馈赠方物，这是魏晋史料中唯一的罗马使节来访记载。此后不久，罗马帝国与西晋王朝均陷入危机，双方的关系遂告中止。

2. 南北朝与拜占廷的往来

公元4世纪，罗马帝国陷入内部奴隶和平民起义、外部蛮族入侵的危机之中，分裂为东西两部。西罗马仍都于罗马，不久即告覆灭，东罗马则建都拜占廷（Byzantium，即后来的君士坦丁堡），又称拜占廷帝国（Byzantine Empire），维持到15世纪。东罗马与中国各王朝也曾建立稳定的友好往来，起初中国人仍称它为“大秦”，后来则称其为“拂菻”。^[52]南北朝时期，拂菻与中国的交通以海路为主，但北方陆路一线的联系依然存在。

拂菻在中国史籍中首次出现是在《前凉录》中，据《太平御览》卷七百五十八所引：“张轨时，西胡致金胡瓶（有版本称金水瓶），皆拂菻作，奇状，并人高，二枚。”此事发生在晋愍帝建兴元年（313），时当东罗马建国之初，可见中国人知晓该国的时间颇早。《北史·大秦传》亦载，大秦“地方六千

[52] 关于“拂菻”的译名，中外学者多有考证，最早有18世纪法国传教士刘应考证为《大秦景教流行中国碑》中的“西望仙境花林”中花林，即Hellen（希腊）的对音。迄今为止，大体有Roma经亚美尼亚语及古伊兰语变音后之译名，希腊语君士坦丁堡（polin，即城市）的略称，以及Hellen（希腊）在变为古伊兰语后的对音等几种说法。详见张星娘：《中西交通史料汇编》第一册，中华书局2003年版，第181～187页；刘增泉：《古代中国与罗马之关系》，第34～38页。要之，指拜占廷帝国均无异议。

里，居两海（地中海和黑海）之间”。东晋在公元347年灭成汉、占领巴蜀，遂通过凉州张氏政权和东罗马发生联系。据《太平御览》卷七百八十七所引《晋起居注》记载，穆帝时期（345—361），东罗马使者曾于陆路到达东晋首都建康，公元363年哀帝司马丕还遣使者报聘，这是中文文献所载中国与东罗马帝国间的第一次使节往还。但遗憾的是，此次双方的通使在东罗马文献中没有找到相应记载。北魏和东罗马的联系非常频繁，《魏书》所称“普岚”就是东罗马帝国。据《魏书》记载，普岚国在泰安二年（456）、和平六年（465）和皇兴元年（467）多次遣使与北魏通好。

除去官方往来，这时期双方民间往来也很频繁，中国和东罗马帝国间的大规模丝绸贸易已经开始。《北史》曾提到伏卢尼，这就是地中海滨的安条克城，也是中国队商到达的最西贸易站，丝路的西段通过这里伸向拜占庭，因此安条克城成为当时中国同拜占廷贸易的中心。此外，这时中西陆路通道上新开辟了北新道，并在隋代以前被正式确定为丝路北道，其目的地就是东罗马帝国。

3. 唐朝与拜占廷的往来

在唐王朝逐渐强盛的同时，西亚的阿拉伯帝国也开始崛起，它不仅接连侵占原属东罗马帝国的叙利亚、巴勒斯坦和美索不达米亚等地区，甚至威胁到君上坦丁堡（Constantinople）。就当时的世界形势看，唯一能与大食相抗衡的只有中国。东罗马帝国也和波斯萨珊王朝一样，一度把解救危机的希望寄托于唐朝，于是主动密切与唐朝的联系，既为延续同中国的经济往来，更包含着政治求援的意思。

《旧唐书·拂菻传》载贞观十七年（643），拂菻国王多波力派使者来朝，携赤玻璃、绿金精等物，唐太宗致信抚慰，并回赠了大量绫绮。有些学者认为“多波力”就是东罗马帝国的君主赫拉克利乌斯（Heraclius, 575?—641），虽然赫拉克利乌斯两年前就已去世，但因当时战乱频仍，交通阻塞，东罗马使臣在赫拉克利乌斯死后两年才到达长安。^[53]此后，高宗乾封二年（667）、

[53] 卢苇：《中外关系史》，第149页。



图4 陕西乾县章怀太子墓出土唐代《礼真图》，左起第四人据称为东罗马使者

武后大足元年（701）、中宗景龙二年（708）、玄宗开元七年（719，两次）、天宝元年（742）都有东罗马帝国使者到长安的记载。当然这些使者可能也有商人冒充的，但就当时形势来看，东罗马帝国在贞观之后遭到大食更猛烈的攻击，君士坦丁堡多次受围，危机重重，频繁来访唐朝以期援助也在情理之中。特别在玄宗开元七年，除了先派吐火罗大首领献狮子、羚羊等，“不数月，又遣大德僧（景教僧侣）来朝贡”，天宝元年亦遣景教僧侣入唐通使。派遣景教徒充任使者，显非仅为了经济目的，而是东罗马帝国希望唐朝能给予政治和军事援助的表示。唐朝政府虽然未给予直接支援，但当时唐朝扶持中亚国家与大食相斗争，也可以说是间接牵制大食围攻君士坦丁堡的力量。安史之乱爆发后，中西陆路交通阻隔，同时期，大食倭玛耶王朝哈里发麦海迪之子哈仑在公元782年发起对君士坦丁堡的第三次围攻，迫使东罗马帝国向大食纳贡，东罗马帝国与唐朝的官方联系也从此中断。（图4）

第三章 汉唐时期（中）—— 来自异域的瑰宝

汉唐时期是中国历史上重要的发展期和繁荣期，如前文所述，中西交通也在这一时期得到全面开拓，与此相伴的则是中西方的文化交流日趋繁荣。物质、科技、艺术、精神等各层面的文化交流不但使中国文化广被世界，也为汉唐中国引入大量异域文化，促使中国传统文化推陈出新、绚烂盛放。

第一节 中西物质文化的交流

在古代社会，任何两个地区之间的交流通常都是以物质交流而始，表现出两地在物质和经济上的互补型需求，古代中国与西方的交流亦然。中西方的物质文化交流在两汉时期就已开始，并在其后的时光里随着文明自身的进步和中西交通的深入发展而日益丰富多彩。

一、中原传入西方的主要物产

汉唐时期，中国的丝绸、纸张、漆器、铁器、瓷器等手工业品的生产在当时居于世界领先水平，而这时期输往西方的中国物品也以这些为主，因为

它们既满足了西方人的实际需求，也满足了他们对较高级文明的新奇感，正如《史记·大宛列传》所言，自大宛以西直到安息“其地皆无丝、漆，不知铸铁器”。

1. 丝绸

中国丝绸外销始于先秦，汉唐时仍为中国最主要的外销商品，并以三种方式输入西方，即中原王朝向西方国家或民族赠赐、中原王朝与周边少数民族易物交换、中西方民间商人的贸易活动。^[54]

汉唐时期，中原王朝向西方少数民族或国家赠赐丝绸非常普遍且出手慷慨。《史记·大宛列传》称张骞公元前115年第二次出使西域时“资金币帛直数千巨万”作为给西域诸国的赠礼，《汉书·西域传下》载宣帝元康元年（前65）龟兹王来朝，一次就获赐“绮绣杂缯琦珍凡数千万”。两汉时期为与匈奴建立良好关系，也经常赐予他们大批丝绸，如西汉成帝河平四年（前25）赐锦绣缯帛2万匹，哀帝元寿二年（前1）赐3万匹，东汉光武帝建武二十六年（50）赠呼韩邪单于锦绣、缯布万匹。南北朝至隋唐依然延续了以丝绸笼络少数民族劲敌的政策，《周书·突厥传》记载北周“岁给（突厥）缯絮锦彩十万段”，隋炀帝大业三年（607）一次就赐予突厥启民可汗丝绸20万段，唐高祖武德二年（619）突厥始毕可汗去世，也一次赐帛3万段。这么大量的馈赠品中只有少部分由接受馈赠方自己消费，绝大多数被他们输往更西之处以获利。

中国与周边少数民族的易物交换主要发生在中原王朝与突厥、回鹘之间。据《周书·突厥传》记载，突厥汗国第一位可汗土门时期，“部落稍盛，始至塞上市缯絮，愿通中国”。据《隋书·裴矩传》，隋末裴矩为削弱突厥势力，引诱突厥始毕可汗宠臣史蜀胡悉“不告始毕，率其部落，尽驱六畜，星驰争进”悉至马邑互市。李渊在太原起兵反隋时，因缺乏战马，始毕可汗又

[54] 武伯伦：《传播友谊的丝绸之路》，陕西人民出版社1983年版，第28页。

遣使送马千匹来太原互市。突厥与中原互市所交换的主要商品就是丝绸。唐中后期与回鹘长期的绢马贸易则是互市形式中最有代表性的，根据史书记载的情况分析，估计每年唐朝市马在五六千匹至数万匹之间。考虑到马价随时代有所波动，最高时曾为1匹马市绢50匹，低时则为10多匹到20匹，就以每匹马市绢20匹来计，则代宗朝到文宗朝的80年间，回鹘从绢马贸易中得到的丝绢不下千万匹。与回鹘的绢马贸易主要不是为了满足唐朝对马匹的需求而开展的平等贸易，却是因为回鹘在平定安史之乱中的功劳而奖励和靖绥回鹘的一种方式，且随着回鹘对唐态度日骄，绢马贸易更发展为单方面满足回鹘对丝绸之需求的形式。回鹘获得这么多丝绸，当然不可能全在本土消化，绝大部分其实远销至大食、印度、东罗马等地面进一步获利。

中外商贾介入丝绸西输也很早，《汉书·张骞传》记载通西域后，汉使赴西域者一年内有五六次到十余次，使团规模则从百余人到数百人，实际上这主要是以官府名义组织的贸易队伍。这些中国商人的行迹很可能已到达中亚、西亚的一些地区，所输出的主要商品就是丝绸。南北朝和隋唐也有关于中国商人远赴中亚从事商业活动的记载，如前文所述新疆吐鲁番出土文书《高昌县上安西都护府牒》反映出来自京师的汉人李绍谨伙同胡商曹禄山前往弓月城从事商业贸易，一次就贩卖丝绢275匹。不过，中国丝绸西输主要是由西方商人进行。《史记·大宛列传》描述了大宛至安息的居民普遍善于经商，《后汉书·马援传》则记载梁松以“西域贾胡，到一处辄止”为警讥诮马援，《东观汉记》亦记光武帝去世时，长安的西域贾胡为其祭拜。可见“西域贾胡”在两汉时已深入中国各地。南北朝时期更有大批西域商人云集中原，且他们主要就是从事丝绸买卖。《周书·吐谷浑传》记载，魏废帝二年（553），凉州刺史史宁在凉州以西的赤泉袭击吐谷浑通北齐使者，所俘获的包括一个240人规模的贩运丝绸的商队。隋唐以后，民间丝绸贸易无疑会随着海陆交通的繁荣而更加活跃。唐朝时来过广州的阿拉伯商人苏莱曼在游记中就表露了对中国丝绸的特别关注，称“中国居民无论贵贱，无论冬夏，都穿丝绸：王公穿上等丝绸，以下的人各按自己的

财力而衣着不同。”〔55〕

丝绸之路沿线的考古发现也证明了中原丝织品源源不断向西方输出,武威、敦煌、吐鲁番、库车、和田、拜城、巴楚、楼兰、尼雅等地都曾发现过汉唐时代的彩绢、锦绮。英国探险家斯坦因20世纪初首次在古代楼兰遗址附近的一座汉墓中发现了许多美丽的彩绢,其上还织有“长乐明光”、“益寿延年”等汉字。1959年在民丰附近之尼雅东汉墓葬中出土的3件丝织品保存最为完整,分别被称为“延年益寿大宜子孙”锦、“万事如意”锦和“阳”字锦,因其上织有如上汉字,都是用三色以上的丝线织成,缤纷秀丽。叶尼塞河畔奥格拉赫提的公元2世纪墓葬中也发现有此类汉锦,其上还残存“益”、“寿”、“三”等汉字。中亚撒马尔罕地区出土的此类丝绸更为丰富,如穆格山城堡遗址中发现的一百多片织物残片中有不少就是来自中原的织锦。在中国丝绸远销地中海的必经之地、位于叙利亚东部沙漠中的绿洲国家帕尔米拉,1933年和1937年曾出土织有汉字的绫锦等,这是公元1、2世纪的遗物,图样与楼兰、尼雅的出土丝绸相仿,〔56〕显系来自中国。

西方世界对中国丝绸一向倾慕有加,罗马帝国自西汉末期以后便成为中国丝绸的最大主顾。据说公元前48年,在罗马一次祝捷盛宴兼演出的会场上,当时的实际统治者凯撒突然脱去外套,露出他的丝绸长袍,令在场的所有人都惊讶、羡慕,甚至目瞪口呆。这种轻柔舒适并光彩夺目的纺织品随即风靡整个罗马。但丝绸在这时期的罗马还是稀有品,并且罗马人得到的丝绸都来自安息中间商。后来,虽然在公元100年前后罗马商人已同中国建立起直接贸易关系,却因处于交通要道上的中亚地区政局动荡,实际上罗马与中国仍不得不依赖安息、印度等地的商人进行丝绸贸易。虽然经过居间盘剥后,丝绸在罗马价格飞涨,罗马贵族仍不惜高价竞购,以至罗马作家奥利略亚尼(Vita Aureliani)称,罗马帝国后期罗马城内的中国丝绸与黄金等值。1世纪

〔55〕 穆根来等译:《中国印度见闻录》,第10页。

〔56〕 沈福伟·《中国与西亚非洲文化交流志》,第280页。



图5. 意大利坎塔帕尼亚公元1世纪初壁画上着丝织物的罗马女子

后期的普林尼称，罗马每年要向阿拉伯半岛、印度和中国支付至少1亿金币（超过100万英镑）丝绸货款，并为这种奢侈消费大发感叹。据欧洲历史学家推测，仅公元前31年至公元192年，罗马就因为对东方的贸易入超损失纯货币约1亿英镑，这成为导致罗马经济衰落的重要原因之一。（图5）

东罗马帝国对丝绸的迷恋程度比之罗马帝国时期更是有过之无不及。东西方交通日趋通畅使获得中国丝绸比过去容易，也助长了喜爱丝绸之风的普及。罗马历史学家马塞里努斯（Ammianus Marcellinus）曾在其《史记》中感慨：“昔时吾国仅贵族始得衣之，而今则各级人民，无有等差，虽贱至走夫皂卒，莫不衣之矣。”^[57] 他

还在描述公元401年东罗马皇帝狄奥多西二世（Theodosius II）受洗时君士坦丁堡的庆祝盛况时提到“全城的人都头戴花环，身穿丝绸袍服”。^[58] 东

[57] 张星范编著，吴杰勤校订，《中西交通史料汇编》第一册，第150页。

[58] 赫德逊，《欧洲与中国》，第87页。

罗马迷恋中国丝绸的风气到公元552年养蚕技术传入之后才告减弱。值得注意的是，在中国丝绸大量销往罗马的同时，罗马的纺织品也回销中国，而其中有一些竟是中国输入罗马的生丝原料的加工品，甚至还有中国输出丝绸的再加工产品。主要是中国丝线配以麻，毛织成的金绣锦布，和被称为“杂色绫”的丝麻混纺织物。这表明当时罗马的纺织技术中也有中国所没有或不及之处。

2. 纸张

造纸术是中国人发明的，中国是世界上最早拥有纸张的国家。中国最早



图6 甘肃天水放马滩出土西汉早期的纸

的关于造纸（植物纤维纸）的文献记录见于公元1—2世纪，而考古发现表明中国人开始制造植物纤维纸不晚于西汉武帝时（图6），不过公元102年蔡

伦的改造才真正推广开便于书写又价格低廉的纸张。纸张在两汉时期早已存在，并且同一时期也已传入西域。1933年，黄文弼在罗布泊汉代烽燧遗址考察时就曾发现一片属于公元前1世纪中叶的西汉古纸，质地较为粗陋。20世纪初，瑞典探险家斯文赫定也在罗布泊发现了许多质地不同的古纸，多为公、私商业信件，其中一件则是《战国策》残卷，书以汉代隶书，时间约在东汉末年。这些文书中记有年代的，分布在曹魏嘉平四年（252）到西晋永嘉四年（310）。1914年，斯坦因在罗布泊北端也发现了一些汉文纸写残卷，其上分别有西晋泰始六年（270）、永嘉六年（312）等年号。吐鲁番的高昌遗址也曾出土书于西晋元康六年（296）的《诸佛要集经》写本。

西域自然不是纸张西传的终点，传到这里的纸张会随着中外使节和商旅的活动继续西进。1907年，斯坦因在敦煌附近一座汉代长城烽燧遗址中发现8封用粟特文写在纸上的信，这就是著名的“粟特文古信札”。目前学术界基本认同这些信札的年代为公元312到313年之间（值西晋永嘉之乱），由往来中国和中亚的粟特商人所写，欲发往撒马尔罕却因故未发。“粟特文古信札”说明纸张已传入粟特人居住的中亚河中地区，而且极有可能传至更远之地。粟特地区出土的穆格山文书写于公元722年以前，其中也有17件纸文书。吐鲁番地区出土的西晋至隋朝的古纸中，书写着波斯文、粟特文、希腊文、吐火罗文、叙利亚文、梵文等各民族的文字，因此纸张也极有可能在这时已传入这些地区。

纸张传入南亚，过去一般认为是12世纪才由伊斯兰教徒带到印度，但实际情况应该比这早。尽管史无明文，但既然蔡伦改革之后不久纸张就传入西域，并且采用纸张书写的也不限于中国人，那么因传播佛教而频繁活动于此地的印度人或与印度有关之民族，必然会接触到纸张，并使用这种比该地区传统书写工具树皮、树叶优越许多的物品。因此，纸张在魏晋南北朝时期可能已传入印度。克什米尔地区发现了不晚于6世纪的写有梵文的古纸，唐代义净的《梵语千字文》中已有梵文的“纸”字，而在其《南海寄归内法传》卷四中记载了印度各地普遍在绢纸上印佛像以便随处供养，卷二则提到印度人使用厕纸。可见，至少在公元7世纪末期，中国的纸已经

传到印度。^[59]但大概纸在当时依然稀少，印度人常用的书写材料仍然是树皮和树叶，唐代中国僧人到南亚去取回来的经书和南亚僧人带到中原的经书都是写在这类材料上。

关于中国纸何时传入欧洲，文献亦不足征，但两汉时期大秦已与中国建立联系，不排除当时从中国输入纸张的可能。欧洲现存最早的纸文书，是1109年西西里国王罗杰尔一世用阿拉伯文和拉丁文颁发的一道写在纸上的法令，而这已是中国造纸术传入阿拉伯世界以后的事了。汉唐时期，纸张虽然逐渐传入中亚和南亚地区，但基本都还是中国制造的输入品，因此较为珍贵，直到造纸术西传，这些地区才普及用纸。

3. 铁器、瓷器与漆器

汉唐时期，中国输入西方的物品还有各种铁器、陶瓷、漆器。战国时代的中国即大量使用铁器，汉代更加普遍，所以张骞通西域也使中国铁器沿着丝绸之路输向西方，首先是作为生产工具通过驻防屯田的汉朝军队带到西域。中国铁器还通过西域远销罗马和印度，公元1世纪已成为罗马市场上的畅销货，普林尼的《博物志》记载了“中国铁”，并称丝和铁是当时中国输往罗马的最主要商品，另一位古代罗马史家白里内则称赞赛里斯送来的铁最为优秀。因为当时中国商品输入罗马都要通过西亚的安息，所以罗马历史学家奥罗息斯（Orosius）在公元前53年还将中国铁称为“马尔吉”，表示来自安息东界。此后安息将来自中国的钢铁加工成兵器，再输入罗马。梵文词语 cinaja 意即“钢”，其字面意思则是“中国产的”。这表明中国产的钢铁也曾输入印度并产生很大影响。10世纪后半叶的阿拉伯地理学家伊本·穆德西（Ibn Muhdhih）曾记载自己在克什米尔看到一座用中国钢铁制造的观象台，不过中国钢铁肯

[59] 季羨林：《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》，载《历史研究》1954年4期；并见《中印文化关系史论文集》，三联书店1982年版，第34页。

定不会从10世纪才开始输入印度。^[60]阿拉伯地理学家伊本·胡尔达兹比赫在《道里邦国志》中也曾提到中国的钢铁、瓷器和大米，可见到9世纪中叶以后，中国的钢铁还是堪与瓷器相提并论的著名产品。

中国陶瓷在汉唐时期也已大量远销。苏门答腊、爪哇和加里曼丹岛(Kalimantan)等地都曾发现有汉代的陶制明器，可以想象中国陶器很可能沿着汉代已经开辟的中国到东南亚、印度洋航线而运往南亚、西亚地区。隋唐中国的制瓷技术进一步提高，陶瓷贸易的地位也在唐代中晚期上升到同丝绸贸易相若。陆路所销以北方白瓷为主，海路所销以南方青瓷为主。阿拉伯文献记载了阿拔斯王朝初期，呼罗珊总督阿里·伊本·伊萨('Ali ibn' isa)曾向执政的哈里发哈伦·拉希德(Hārūn al-Rashīd, 786—809)进献过二十件精美的中国瓷器和两千件中国民用陶瓷，并称“这在哈里发宫廷中是从未见到过的”，^[61]这些中国瓷器自然是由骆驼队商从陆路运输到阿拉伯的，然而海路毕竟是陶瓷贸易的主干线，这是瓷器笨重、易碎等特点所决定的。

唐代形成的“广州入海夷道”途经地区几乎都可见到唐代中国瓷器的遗迹，印尼的爪哇、苏门答腊、加里曼丹，印度东南海岸本地治里以南的阿里卡曼陀，巴基斯坦印度河口卡拉奇附近的旁普尔，两河出口处的巴士拉等地，都曾出土大量唐代瓷器碎片。阿拉伯内陆城市沙布尔、赖依、萨马腊、阿比尔塔等城市也曾发现唐代瓷器和瓷器碎片。唐代中国瓷器也开始远销非洲。沿“广州入海夷道”而来的商船可以在东非坦桑尼亚的基尔瓦岛或今天苏丹阿伊札布港中转，再将货物转运到东非大陆，而在这两个地区都曾出土大量唐代瓷器碎片，说明当时转运的货物中已有中国瓷器。埃及尼罗河下游开罗(Cairo)南郊的福斯塔特(al-Fustat)9世纪曾是埃及土伦王朝的首都，此后到12世纪则是阿拉伯世界的货物集散地和财富总汇地，此地发现的陶瓷残片至少有60万片，大部分属于7到17世纪，属于中国产品的约有1.2万片，其

[60] 季羡林《中印文化交流史》，新华出版社1991年版，第22页。

[61] 参见沈福伟《中西文化交流史》，第205页。

中有8—9世纪唐代的三彩、邢窑白瓷、越窑青瓷、黄褐釉瓷和长沙窑瓷，数量最多的是越窑青瓷。西方人对中国瓷器的爱慕也由来已久，苏莱曼曾惊叹中国瓷碗“晶莹得如同玻璃杯一样……隔着碗可以看得见碗里的水”，^[62]与18世纪欧洲人对中国瓷器的崇拜情感遥相呼应。

漆器也是中国特产，并在汉代张骞通西域后成为沿丝绸之路输入西方的商品之一，考古发现为此提供了不少实物证据。新疆罗布泊地区出土过不少汉代漆器，其中有一件内地生产的两耳漆杯，中间无木质，全部由干漆及麻布作成，即所谓的“脱空”。佛教传入后，于阗、库车等地区就曾用中原制造“脱空”漆器的方法来造佛像，玄奘《大唐西域记》对此有记载。今阿富汗喀布尔以北70公里的帕格曼遗址也曾出土汉代的漆奩、漆盘和漆耳杯，该遗址曾是迦毕试国的一座佛教寺庙。

其实，根据西方学者的研究，汉唐时代传入西方的中国物品还有很多。比如，谷子和高粱这两种古老的农作物，就是通过丝绸之路从中国先传到波斯，然后传到罗马的。^[63]又如，樟脑也是通过袄教徒先从中国传到萨珊波斯，进而传给穆斯林（Muslim）。肉桂在萨珊王朝的波斯文中干脆就叫“中国的药”（dar-tchini）。此外，姜黄、生姜、大黄、麝香也都是通过丝绸之路从中国传到波斯，进而传到阿拉伯世界。^[64]

[62] 穆根来译：《中国印度见闻录》，第15页。

[63] 1973年到1974年，浙江余姚河姆渡遗址第四层（公元前5000年—前4000年）较大面积的范围内发现较厚的稻谷堆积层。被鉴定，这些为栽培稻的籼亚种晚稻型水稻，它与浙江桐乡罗家角遗址（公元前5100—前5011年）出土的稻壳，同为迄今为止中国发现的最早的人工栽培稻，也是亚洲最古老的稻作遗存，在世界上也属于最早的稻作遗存。中国稻谷何时西传尚不详。

[64] 阿里·玛扎海里：《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》，第439～552页。

二、异域物产传入中原

中国丝绸、瓷器等物产输入西方的同时，大量产于异域的奇珍异物也在汉唐时期源源流入中国，其中很多物种还在中国生根结果，成为今天我们生活中必不可少的东西。^[65]

1. 外来物种

唐代诗人李商隐《茂陵》诗称：“汉家天马出蒲梢，苜蓿榴花遍近郊”，反映的正是当时以天马、石榴、苜蓿为标志的中西文化交流的盛况。由于张骞凿通西域之举直接导致许多西域物种传入中原，因而许多物种的引种都归于张骞名下，见于史籍记载的植物就有葡萄、苜蓿、石榴、红蓝花、酒杯藤、胡麻、胡桃、胡豆、胡蒜、胡葱等。葡萄和石榴的引种相当典型，因为它们到三国和西晋都已被当作“中国珍果”，前者见《太平御览》卷九百七十二《果部九》所记三国魏文帝曹丕之言，后者可见西晋潘尼的《安石榴赋》，由此可见引种非常成功。中国虽然也有野生葡萄，但古代中国人并未栽培它，最早栽培葡萄的是古代埃及人，进而传至地中海沿岸。《史记》中写葡萄作“蒲陶”，就是希腊文 *Botrus* 之译音。张骞出使西域，自大宛、康居一带引进葡萄，也带回了大宛人以葡萄酿酒的信息。石榴则原产波斯，中亚、南亚、

[65] 对汉唐时期传入中国之西方物产的研究，有两部重要的西方学者研究著作可参考，一为劳费尔（B. Laufer）的《中国伊朗编》（*Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products*，林筠因译，商务印书馆，1964年；2001年），对古代中国与伊朗间的物质文化交流有详细描述，特别是植物、纺织品和矿物等方面的交流。另一为薛爱华（谢弗，E. H. Schafer）的《唐代的外来文明》（*The Golden Peaches of Samarkand, A Study of Tang Exotics*，吴玉贵译，中国社会科学出版社1995年版），在劳费尔的基础上，对唐代异域物质文明的传入进行了更为全面的论述。

西亚都有较为久远的栽种历史。西晋张华《博物志》称“张骞使大夏，得石榴”，汉武帝对之极感兴趣而下令在长安普遍种植。但又据说中国的石榴直接来自中亚安国和石国，因而又称为“安石榴”。然而“安国”、“石国”之名南北朝后期才出现，“安石榴”之名至少西晋时已有，如潘尼的《安石榴赋》，所以来自安国说大概不可信。值得一提的是，石榴原产地古代波斯的女神雅娜希塔（Anahita）、西传地希腊的赫拉女神（Hera）、南传地古印度的鬼子母神诃梨帝（Heriti），均以持石榴为其造像标志，而她们又都是生育女神，可见以石榴为丰产多子象征这一观念也并不囿于中国。

苜蓿也称木宿，据说也是希腊词 Medikai 之音译，豆科草本植物，是营养价值极高的牲畜青饲料，张骞在大宛看到当地名马的主要饲料是苜蓿，回国后向汉武帝报告此事。良马是强兵的基本条件，因此汉朝政府不仅关注大宛良马，也吩咐此后的西行汉使带回苜蓿种子，广植于离宫别馆旁边。唐代颜师古注《汉书·西域传上》时说：“今北道诸州，旧安定、北地之境，往往有目宿者，皆汉时所种也。”

唐代依然有外来物种引种中原，如《旧唐书·康国传》、《新唐书·西域传》所载康国在太宗贞观十一年（637）所贡之金桃、银桃，唐太宗特别下令植于御苑。《册府元龟》卷九百七十《外臣部·朝贡第三》称贞观二十一年（647）还将金桃作为珍果载入贡品录：“康国献黄桃，大如鹅卵，其色黄金，亦呼为金桃。”“撒马尔罕的金桃”后成为唐代外来物品的代名词，薛爱华的《唐代的外来文明》一书原文题为《撒马尔罕的金桃：唐代的舶来品研究》。根据薛爱华的著作，唐代引种的西方植物除金桃、银桃以外，还有郁金香、枣椰树、水仙、菩提树、莲花等。

良种马匹的引进也是张骞通西域的直接成果之一。中国自商周以来就是一个以农业经营为主体的国家，畜牧业并不发达，尤其缺乏马匹等大牲畜。西汉初年更因长期战乱造成马匹严重短缺，甚至连皇帝也难以找到四匹颜色相同的马来拉车，而将相只能乘牛车。同时为了抵御匈奴，也迫切需要马匹来组建骑兵。因此，西汉以来的中原王朝对引入西方良种马匹都非常积极。《史记·大宛列传》载张骞自西域归来后向汉武帝报告大宛“多善马，马汗血，其



图7 西汉“天马”造型鎏金铜马

先天马子也”。所谓“天马”，依《史记集解》之说：“大宛国有高山，其上有马，不可得，因取五色母马置其下，与交，生驹汗血，因号曰天马子。”看来是一种家马与野马杂交的后代。至于“汗血”，据说是因为此马所出汗为红色，犹如鲜血一样。有些学者认为这实为马感染的一种皮肤病。但不管怎

样，这马一定是优良的骏马。此时武帝正想发展可以与匈奴相抗衡的骑兵，一听到“天马”之说，急欲求得。张骞第二次出使至伊犁河谷的乌孙，乌孙国王派使者带良马数十匹答谢武帝，武帝见这些马高大雄壮，奔跑迅速，非常高兴，特命名为“天马”。当武帝又听说大宛马更优于乌孙马时，派使者去大宛求购，却被大宛所拒，由此成为派贰师将军李广利讨伐大宛的直接理由。降服大宛后，汉军得到数十匹善马，三千多匹中等以下马。汉武帝见到这些大宛马比乌孙马更气派，便将乌孙马改名“西极马”，将“天马”名称给了大宛马。从此，中国国内有了优良的种马，养马业迅速发展。（图7）

中原对西方良马的渴求到隋唐也未停止。张鷟《朝野僉载》记载：“隋文帝时，大宛国献千里马，鬃曳地，号曰师子骝。”南宋王应麟《玉海》卷一百五十四《朝贡·唐康国献师子、马、金桃》条记载：“武德中，康国献四千匹，今官马犹是其种。”唐太宗李世民对曾伴随他征战四方的六匹战马非常钟爱，专门命人将它们镌刻为高浮雕，置于自己的陵寝昭陵以期永远陪伴自己，这就是所谓“昭陵六骏”，名字分别是：飒露紫，特勒骠，拳毛騧，青骝，白蹄乌，什伐赤。单从名称看，至少飒露紫和特勒骠就有鲜明的中亚特点，它们很可能就是来自中亚地区。贞观二十年，处于今阿尔泰山脉以北的游牧部落骨利干献良马100匹，其中10匹深得太宗喜爱，亲为之起名，并号“十骥”。

不断输入的西方良马对西北地区 and 中原马匹的改良有重要作用。《新唐

书·兵志》指出：“既杂胡种，马乃益壮。”汉唐时期生活在今青海、河西地区的吐谷浑的良种马之一“青海骢”，《北史·吐谷浑传》载其为“波斯草马”的后代，而“波斯草马”实即大宛马，现代生物学研究也已证明“青海骢”属于杂交品种。^[66]唐代壁画、浮雕、石刻、陶俑中经常出现体骼健壮、外形优美的马匹，无疑就是当时的外来良种马或中原改良马的形象。

2. 毛皮和毛织品

正如丝绸是中国农耕民族的特产，毛皮和毛织物是中亚诸多游牧民族的特产，中国丝绸西传的同时，这些地区的毛皮和毛织物也在输入中国。

康居、奄蔡、严国（在乌拉尔山脉东部以南）等中亚国家都以出产毛皮著称。东汉许慎在《说文解字》中提到“白狐”、“青翰”乃取自西海之滨，而西海当指或海、里海一带。“白狐”、“青翰”等兽皮西汉时已大量输入中原，但极其昂贵，只有富有的贵族家庭才可以享用。而当时长安市上一家大的毛皮店铺中有“狐貂裘千皮”，看来其资金雄厚可比千乘万侯之家。到唐代，毛皮仍经常是西方民族或国家进献唐朝的贡物。如武德四年（622），西突厥叶护可汗遣使进献狮子皮，开元八年（720），南天竺向唐朝政府进献一张豹皮。

西方制造的毛织品也在汉代以后输入中原，一般分两种，一种是较厚的毛毡，另一种是较薄的毛布。《太平御览》卷七百零八引杜笃《边论》载，汉宣帝时，“匈奴请降，毳毼罽褥，帐幔毡裘，积如丘山。”同卷又引班固《与弟超书》，托班超以白素三百尺，换取大月氏的毳毼，信中还讲到：“月氏毳毼，大小相杂，但细好而已。”可见当时大月氏的毳毼在中原已久负盛名。所谓毳毼，就是毛织褥，是用来铺在床前小榻上的小毛毡。毛布则多称为“罽”。罗马毛织品很可能在汉代也传入中国，斯坦因在楼兰汉墓中发现了带有鲜明罗马风格的毛织品。三国魏晋时期的中国人已经注意到大秦国的毛织品品种

[66] 刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，浙江人民出版社1995年版，第152页。

繁多、颜色复杂,《册府元龟》卷九百六十记大秦国产“氍毹、毼毼、罽帐之属皆好,其色又鲜于海东诸国所作也。”《太平御览》卷七百零八引《魏略》也说:“大秦国以羊毛、木皮、野丝作毼毼之属,有五色九色毼毼,其毛鲜于海东诸国所作也。”

但这些毛织品当时都是高级织物,非一般人能享用。汉高祖刘邦曾禁止商人穿着,这虽不是从价格上考虑,也可见其非一般物品。《太平御览》卷八百一十六引班固《与弟超书》说:“前寄人钱八十万,市得杂罽十余张也”,其价格可想而知。但它们在贵族家庭却是常见的,刘歆《西京杂记》卷一载:“汉制……公侯皆以竹木为几,冬则以细罽为囊以凭之,不得加终锦。”甚至还被用在狗马身上,宋真德秀《大学衍义》载东方朔曾对汉武帝感叹这种奢靡生活:“今陛下以城中为小,图起建章,左凤阙,右神明,号称千门万户,土木衣绮绣,狗马被纁罽。”直到唐代,这些精美的毛织品依然经常被作为贡物,《新唐书·西域传》载开元十四年(726)安国王遣使唐朝,所献礼物就是“拂菻绣氍毹”、“柘辟大氍毹二、绣氍毹一”。唐代诗人李贺的《宫娃歌》中也有“象口吹香毼毼暖”的诗句。输入中国的西方特色织物还有火浣布、“水羊毳”,前者是以爱琴海诸岛所产的石棉为原料在小亚细亚等地织成的防火布,后者是地中海东岸各地以特有的一种海贝壳边的细毛织成的细布,极为珍贵。

3. 金银币

钱币是中西交流过程中的一类特殊物品,汉唐时期的中原地区出现了许多西方金银币,近年的考古发掘屡有出土,然而在东西贸易中充当货币的只占其中一部分,更多的则是作为奢侈品或收藏品进入中原。

迄今为止,我国发现的东罗马金币及其仿制品见于记载的已有40枚左右,绝大多数都是6世纪中叶到8世纪中叶的随葬品。出土地点集中在新疆、甘肃、陕西、宁夏、河南、内蒙古、河北、辽宁等北方地区,在南方只于杭州发现过一枚,且由于发现地点不详而很可能是外地流入,也就是说这些东罗马金币都是通过陆路丝绸之路流入中国。这些情况表明,北朝以来经新疆、甘肃、黄河河套地区到中国中原的路线被频繁利用,而这应与当时活跃在北



图6 辽宁朝阳唐墓出土东罗马金币

方草原之路的游牧民族突厥、柔然有关。这40枚金币中，有8枚属于北朝后期墓葬出土，25枚属于隋唐时期墓葬出土或收藏品。目前在中国发现的最早的东罗马金币是1973年河北赞皇县北齐李希宗夫妇墓中出土的一枚，其上铭文表明是东罗马皇帝狄奥多西二世（Theodosius，408—450）时期所铸。李希宗夫妇墓中出土的另外两枚金币是查士丁一世和查士丁尼一世共治的527年所铸，下距李希宗妻崔氏入葬的576年还不到50年。1978年在河北磁县东魏高湛之妻柔然公主墓中发现的铸于527年的东罗马金币，下距墓主人的下葬时间550年就更近。可见，南北朝时期东罗马与中国北方的交往比较频繁。从一些记载明确的东罗马金币的出土情况看，他们大多含于墓主人口中，或握于手中，金币本身多经过剪边、穿孔等再加工，墓主人身份大多为少数民族贵族或商人，在同一墓葬中大多仅出土一枚金币，因此它们被当作流通货币的可能性很小，而只可能是收藏品，并且作为某种异域习俗的表达而出现在随葬品中。（图6）

已知魏晋南北朝时期中外交流遗物中数量最多的是萨珊银币。自1915年在新疆吐鲁番阿斯塔纳古墓和高昌古城首次发现以来，在西起新疆库车、东至河北定县的中国北方一线，以及南方与波斯建立贸易的广东，陆续出土36批波斯银币，总数超过1195枚。这些银币的铸造时间，最早的是沙卜尔二世（Shapur II，310—379）时期，最晚的是萨珊朝末代君主伊斯提泽德三世

(Yazdegerd III, 632—651, 即中文史料中的伊嗣俟) 时期, 前后跨越近 350 年。中国出土的波斯银币中, 有不少是暂时储藏起来的大批货币。如新疆乌恰山一次性出土的 947 枚波斯银币, 与 13 根金条 (1 330 克) 一起藏在山间道路旁的石缝中, 可能是从事国际贸易的胡商遇到危险时临时掩藏起来, 后来商人被杀, 未能取走。又如青海西宁一次性出土的 76 枚 (原来过百, 后来散失)。事实上, 萨珊银币当时是中亚至东欧的国际通货, 6、7 世纪间甚至也通用于中国河西地区。《隋书·食货志》记载北周“河西诸郡, 或用西域金银之钱, 而官不禁。”玄奘西行途经高昌时, 高昌王就赠以银币 3 万。近来吐鲁番出土文书表明, 麹氏高昌时期“官藏银钱”, 唐高宗时期西川 (唐灭高昌后所设) 地区的货币仍多用银钱。此外, 也有些银币是作为收藏品保存的, 如新疆吐鲁番出土的萨珊银币常含于墓主人口中。在内地, 萨珊银币还常作为装饰品, 有些银币上钻有小孔, 就是用来缀在衣料或帽子上以为饰品。还有些内地出土的萨珊银币是作为佛教信徒的施舍而埋入塔基之下, 如西安、耀县、定县等地所发现的萨珊银币都是同其他一些珍贵物品一起埋入塔基之下作为对佛陀的供奉。

在波斯萨珊和东罗马的钱币随来华胡人流入中国的同时, 中国钱币则对中亚产生更进一步的影响。和田地区发现的“和田马钱”是融希腊铸币传统、佉卢铭文、汉文和汉朝衡制于一炉的杰作, 唐代中亚则出现了大量模仿中国铜钱形制的中亚钱币。7 世纪中叶起, 粟特地区就大量流行形式上为汉制方孔圆钱、铭文改铸粟特字母的粟特铜钱, 目前已出土数以千计。钱铭上的粟特王名显示, 最早发行这种钱币的是史国国王沙瑟毕 (约 642—656 年在位) 和康国国王拂呼曼 (约 658 年左右在位)。中国钱币形制又通过粟特人的商业活动而进一步推广, 1950 年代曾在唐碎叶城故址发掘出 57 枚“突骑施”钱, 亦方孔圆廓, 上有粟特文铭文。其中的 8 枚钱币上有粟特文徽记及“吐胡姆王”字样, 这是突骑施所辖一粟特人聚落的城主之名, 此钱当为此人所铸。从突骑施钱上的粟特文铭文可知, 8 至 9 世纪的突骑施钱就是在粟特城主钱币模式的基础上制造的, 可以推测突骑施汗国的钱币发行权掌握在粟特人手中, 或至少是粟特人帮助突骑施汗国发行了钱币系统, 并将粟特人融合唐朝形制的钱币文化带到这里。此外, 回鹘汗国时期发行过一种“日月光金”

钱币，也是方孔圆廓，其上一面为汉文“日月光金”，一面似为一种类似粟特文的胡书，从汉文铭文判断，这种钱币与回鹘所信奉的摩尼教有密切的联系。^[67]粟特人对于回鹘汗国的摩尼教信仰和回鹘经济生活都曾有过重大影响，这种“日月光金”钱的出现一定也与粟特人有密切关系。



图9 陕西西安出土唐代歌舞狩猎纹粟特八瓣银杯

4. 金银器

公元5到8世纪的中国上层阶级流行使用金银器，这应是受到中亚、西亚的影响。以往将它们统称为波斯金银器，但随着研究逐步深入，目前学术界将它们分为三个系统，即粟特系统、萨珊系统和罗马—拜占廷系统。^[68]

粟特系统的金银器以内蒙古敖汉旗李家营子出土的银带把壶、带把杯、盘、长杯，河北宽城出土的银壶，西安沙坡村、西安西郊、广东遂溪和新疆焉耆等地出土的银碗为代表。西安沙坡村出土的银碗还有粟特文铭文。李家营子出土的银带把壶器身呈扁圆形，口部有流，略似鸟头形，束颈，鼓腹，圈足较粗，呈喇叭状，有连珠围绕足的底沿，弧形把的上端起自口部，下端止于中腹，把上端与口缘相接处有一胡人半身像。粟特系统金银杯的特点是在其杯把上部有一椭圆形的指垫，指垫上还常常饰有精美的花纹或人物头像。而金银碗一般是碗壁作八瓣或十二瓣，圈足，底部或碗内中心有连珠纹装饰，碗内部多刻动物图案。（图9）

萨珊系统的金银器在中国出土较多，如山西大同北魏平城遗址的窖藏中

[67] 林梅村，《汉唐西域与中国文明》，文物出版社1998年版，第361—392页。

[68] 齐东方，张静，《唐代金银器与西方文化的关系》，《考古学报》1994年第2期，第173页。



图10 宁夏固原北周李贤墓出土萨珊波斯鍍金银壶

出土的捶髻出海兽纹的八曲银洗,捶髻缠枝葡萄纹高足鍍金铜杯,高雕人物纹高足鍍金铜杯,镶嵌高足鍍金铜杯和线雕人物纹高足银碗各一件,都被认为属于萨珊系统。其中银碗形制为侈口,颈微束,碗腹有四组忍冬纹与爵床植物纹饰组成的图案,将器壁等分为四部分,中间各有一两道圆弧组成的圆环,环内捶髻有一男子的侧面头像。与此相类似,在大同南郊北魏墓群中也曾出上一件与此形制相仿的鍍金刻花银碗,碗内也捶髻有一男子侧面像。大同西郊北魏封和突墓中出土一件鍍金银盘,盘内中心也捶髻出伊朗人执矛猎兽的图像。固原李贤夫妇墓出土捶髻出三组人物图像的鍍金银壶(图10)和赞皇李希宗夫妇墓出土的捶髻水波

莲花纹银碗等,也都属于输入中原的萨珊系统银器。

输入中国的罗马—拜占廷系统金银器主要以高足杯为代表。大同北魏平城遗址中出土三件鍍金铜高足杯,一件腹壁内弧,下部折成圈底,然后直接为高足的节,其下是覆盆状的足底。一件直斜壁,高足较粗,呈喇叭形。一件口下内束后带折棱,圈底,高足较细,中间有节。北魏封和突墓中也出土一件银高足杯,内蒙古呼和浩特市土默特左旗毕克镇出土两件银高足杯,时代

当在隋至唐初。西安城郊隋李静训墓中也出土有金、银高足杯各一。这类高足杯都有一个共同特点，无把，呈杯形，与粟特系统和萨珊系统都不同，与古罗马—拜占廷地区的作品则非常相似。特别是与毕克镇两件银高足杯同时出土的，还有东罗马金币、金戒指、冠顶上的金饰片等物，更证明它们来源于东罗马。

5. 玻璃器

第一章已经说过，中国自产的玻璃严格来说只是“琉璃”，真正的钠钙玻璃或钾玻璃来自西方，春秋战国时期已有此类物品输入中国，汉唐时期输入规模更大，且主要来自罗马和波斯。罗马帝国时期，埃及的亚历山大城、叙利亚的西顿、推罗都是玻璃工艺中心，《太平御览》卷七百九十二、八百零八都引《魏略》称大秦国出产“赤、白、黄、绿、绀、缥、红、紫十种琉璃”，实指玻璃。罗马的玻璃器从两汉时期开始通过大秦商人传入中国。广州横枝冈西汉中期墓出土三件玻璃碗，碗呈紫蓝色，半透明，平底，模制成形，内壁光滑，外壁及口沿打磨呈毛玻璃状。^[69]江苏邗江甘泉二号汉墓和广西贵县东汉墓中也出土过罗马玻璃。1965年到1970年，在南京北郊象山发掘了七座大墓，其中一座东晋早期墓葬出土一件完整的磨花筒形杯，以及另一件同样玻璃器的碎片。经分析，这批磨花玻璃器的器型、工艺和成分均相似，说明来源可能相同。而这种玻璃杯的器型、磨花技法都属罗马式，其成分与德国科隆4世纪墓中出土的罗马玻璃残片几乎完全相同，可以认定这批玻璃杯来自罗马。同一时期的北方地区也发现了罗马风格的玻璃器，比如1965年辽宁北票县西管营子村发掘的北燕贵族冯素弗（死于415年）墓出土五件玻璃器，样品分析结果表明它们是钠钙玻璃，与罗马玻璃的基本组成相似。最有趣的是一件淡绿色透明的鸭型器（图11），器型与公元1至2世纪地中海地区流行的一种鸟型玻璃器相似。河北景县北朝晚期封氏墓出土的淡绿色波纹玻璃碗（图12），装饰非常精致，腹部缠贴三条波浪纹，波峰互相衔接，形成网

[69] 刘迎胜：《丝路文化·海上卷》，第84页。



图11 辽宁北票北燕冯素弗墓出土罗马鸭咀形玻璃水注



图12 河北景县封氏墓群出土北朝罗马网纹玻璃碗

络纹。装饰技法同封氏墓波浪纹碗相似的玻璃器皿在国外发现较多，如在黑海北岸和南俄草原，因此可以推测这类玻璃器皿是通过草原之路从黑海北岸运来的罗马制品。据同位素X射线荧光分析，中国出土的罗马玻璃成分是普通硅酸盐玻璃，即钠钙玻璃，与现代玻璃无太大差别。

伊朗高原生产钠钙玻璃

的历史也很悠久，萨珊波斯时期玻璃制造业更加繁荣，并随着波斯商人的活动而大量外销玻璃制品，主要是玻璃碗、玻璃瓶，当然有许多输入到中国。与萨珊朝流行的连珠纹一样，萨珊玻璃器也多采用连续的圆圈作为纹饰，还在继承罗马工艺的基础上发展出冷加工的磨琢工艺，在玻璃碗上磨琢出凹形球面或突起的凹球面，形成多个凹透镜，从这些凹球面可以看到后壁数十个细微的圆圈纹，从而在视觉上出现一幅光怪陆离的图像。西晋诗人潘尼在《璠

《玻璃赋》中说：“览方贡之彼珍，珎兹碗之独奇，济流沙之绝险，越葱岭之峻危，其由来也阻远”，可见当时已有波斯玻璃碗经丝绸之路进入中国。考古发现也证明了这点，北方的出土物主要有北京发现的西晋华芳墓玻璃碗、大同南郊张女坟北魏墓磨花玻璃碗、新疆楼兰5到6世纪墓葬出土的玻璃碗、北周李贤墓出土的玻璃碗，南方地区则有湖北鄂城西晋墓出土的有圆形磨饰的圆底玻璃碗和镇江句容六朝墓出土的玻璃碗。这些玻璃碗的外壁上都有圆形圈饰，但分为三种形式：第一种是玻璃碗上之圈饰突起于碗壁，如西晋华芳墓玻璃碗上之圈饰为粘贴的突起椭圆形乳钉（图13）；第二种是玻璃碗上之圈饰为突起的圆形凹球面，如北周李贤墓出土的玻璃碗和唐西安法门寺遗址出土的玻璃瓶上之圈饰就为突起的凹球面（图14）；第三种圈饰则是用冷加工法磨出的内凹球面，较典型的如大同北魏墓玻璃碗、鄂城西晋墓玻璃碗和镇江六朝墓玻璃碗。^[70] 萨珊波斯天亡之后，统治该地区的阿拉伯人继承了波斯的玻璃制造技术并继续输出玻璃制品到中国。



图13 北京八宝山西晋华芳墓出土波斯玻璃碗



图14 宁夏固原北周李贤墓出土波斯玻璃碗

6. 奢侈品

在汉唐时期传入的西方物品中，各类奢侈品也是大项，主要有香料，宝石和珍禽异兽。香料是我国传统的进口物品，主产地是西亚、红海、波斯湾

[70] 孙福伟，《中国与西亚非洲文化交流史》，第98页。

和东南亚地区。波斯湾沿岸的乳香，索马里的末药、芦荟，北非的迷迭香，东非的紫檀，伊朗的安息香，印度的胡椒、生姜，自西汉起都陆续进入中国。这些香料大都制成香脂、香膏的形式，诸香中以苏合香为上品，《后汉书·西域传》记载大秦国的出产时提到其一为“合会诸香煎其汁，以为苏合”。实际上这种香料是从金缕梅科野茉莉属落叶乔木脂液中提炼的，有开窍醒脑的作用，又是上等的防腐剂，因此备受青睐。西汉还产生了许多关于香料的神奇传说，反映香料是当时中国人梦寐以求的时尚，如唐释道世《法苑珠林》卷四十九和《太平御览》卷九百八十一皆引《博物志》载：“西域使献香，汉制，献香不满斤不得受。西使临去，又发香器如大豆者，试著宫门，香气闻长安四面数十里中，经日乃歇。”唐代的香料进口规模进一步扩大，种类和用途都有增加，除通常的薰香外，还用作药物、化妆、照明等等。

各类宝石也是中国人趋之若鹜的输入品。汉武帝时期曾派专人携带黄金丝帛自海路远赴印度去换取“明珠、璧琉璃、奇石异物”。这些宝石在中国也常有发现，如青金石。到目前为止，中国尚未发现青金石矿，但却出土有青金石饰件，从2世纪的物品到6、7世纪的物品都有，可能都是中亚或西亚传入，而其中的青金石玉料或许就产自阿富汗。南京北郊的象山东晋早期墓葬中还发现了镶嵌中亚、西亚特产之金刚石的指环。汉唐文献经常提及的另一种宝石是瑟瑟，并称这种宝石不产于中国，《魏书》、《隋书》、《周书》等的《西域传》或《异域传》则都提到瑟瑟是波斯和康国特产，唐代玄宗、懿宗时期曾大量使用瑟瑟装饰宫殿。根据当今研究，瑟瑟实际上就是蓝宝石，中国确实鲜有出产。

此外，输入中原的奢侈品还有象牙、犀角、玳瑁、夜光璧、明月珠、骇鸡犀、珊瑚、琥珀、琅玕、朱丹、青碧等宝石，以及狮子、犀牛、大象、安息雀（鸵鸟）等珍禽异兽，这些外来物品对中国人来说都属奇珍异物，也仅限于宫室与贵族所享用，但毕竟开阔了当时中国人的眼界，使他们对西方那神秘、遥远的世界有一点了解。

第二节 中西科学技术的交流

东西方的物质交流并不仅仅是物品上的互通有无,还通过物质这一载体传递与交流彼此的技术和艺术因素,从而使双方的物质文化都更加缤纷多采,以下两节将分别介绍这两方面的内容。

一、中原传人西方的科学技术

中国古代的科学技术具有很高的成就,并通过向异域传播而在更大范围上为人类文明的进步和发展作出贡献,汉唐时期西传的科学技术以冶铁、凿井、养蚕、造纸为代表。

1. 钢铁冶炼

中原的冶铁技术具有非常悠久的历史,在战国时代铁器的使用就已经非常普遍。丝绸之路开通之后,随着中原铁器向西方的输出,冶铁技术也随之传入西方。

冶铁技术的西传与中原铁器的西传密切相关,因此冶铁技术依然是最先传入西域。据《汉书·西域传》的记载,西汉经营西域不久,新疆地区的难兜、姑墨、山国、莎车、龟兹等国就率先掌握了铁器生产。考古发现也表明中原冶铁技术在西汉时已传入西域,属于汉武帝以前的罗布泊早期墓葬中仅出土有少量铜器,但在约公元1世纪的罗布泊晚期墓葬和民居遗址中则发现了铁刀、铁簇等不少铁器。^[71]尼雅、库车等地还发现了古代冶铁的遗迹,其中库车阿艾山冶铁遗址中出土一件陶制吹管,可能是在皮风箱上冶铁时鼓风所用。

[71] 安作璋·《两汉与西域关系史》,齐鲁书社1979年版,第139页。

冶铁技术传入西域后，继续向中亚传播。《汉书·西域传》记载，“自宛以西至安息国……不知铸铁器，及汉使亡卒降，教铸作它兵器。”《汉书·陈汤传》亦载胡人“兵刃朴钝，弓弩不利，今闻颇得汉巧。”塔吉克语中的铸铁叫ЧУЯИ，就出自汉语的“铸”。此后，安息也很快掌握了铁器生产，但依然采用来自中国的原料。安息东界木鹿（Merv，或译谋夫，今土库曼斯坦梅尔夫）成为中国钢铁的集散地，利用来自中国的原料就地加工成锋利的兵器，进而流入罗马。古罗马史家普鲁塔克就将安息骑兵使用的坚实锋利的武器称为“木鹿武器”，罗马史家白里内提到安息铁器在罗马市场也很受欢迎，仅“次于中国”。〔72〕

2. 造纸

从前文的叙述我们知道，纸张作为书写材料自两汉以后就向西方输出，但造纸术西传要晚得多。目前在文献中还找不到有关造纸术如何传入西域的任何线索，不过一般认为，新疆地区大约在公元6世纪开始自己造纸。吐鲁番阿斯塔那墓葬群中曾经出土一件断为公元620年的文书，上面除写有一些高昌官员的名字外，还有“纸师隗头六奴”的字样；另一件出土文书上则发现了“当上典狱配纸坊驱使”的字样。“纸师”、“纸坊”无疑表明当时吐鲁番地区已经拥有专门的造纸作坊。

中国造纸术向中亚及更西地区的传播，目前公认是在怛逻斯战役之后。此次战役使两万唐军成为俘虏，据一些阿拉伯文献记载，这些被俘军士中有一些造纸工匠，阿拉伯人就利用他们在撒马尔罕建立了穆斯林世界第一座造纸工场。不久，“撒马尔罕纸”就以其精美适用的优点闻名于大食统治下的亚洲各地。公元794年，在呼罗珊总督法德勒·本·叶哈雅（al-Fadl b. Yahya）的建议下，当时阿拔斯王朝的哈里发哈伦·拉西德（Haram al-Rashid, 786—809）按照撒马尔罕的模式在巴格达开办了西亚第一家造纸工场。不久，大食帝国境内的也门、大马士革、特里波利、哈马、提贝利亚等地也相继建立了用中国工艺生产纸张的工场，距离欧洲最近的叙利亚大马士革在此后数百年

〔72〕卢蒂：《中外关系史》，第50页。

里更成为向欧洲供应纸张的主要产地，以致“大马色纸”（charta damascena）长期成为欧洲人对纸的另一称呼。造纸术传播到非洲则是藉阿拉伯人之力，于9世纪初传入埃及、摩洛哥等地，并在10世纪已经取代纸草成为埃及的主要书写工具。^[73]10世纪以后，摩洛哥首府非斯成为造纸中心，并以此为基地在12世纪中叶将造纸术传入西班牙，继而传至欧洲各地。^[74]直到18世纪以前，欧洲各国造纸工场中采用的技术和设备依然都是中国的传统方法，工艺和质量还远不及中国宋代的水平。

过去认为中国造纸术传入南亚也是通过阿拉伯人，在他们公元10世纪征服印度时带去。但近来有人提出，造纸术传入印度是以西藏为中介，时间上也远早于怛逻斯战役。《旧唐书·吐蕃传》记松赞干布于公元650年向唐高宗“请蚕种及造酒、碾硃、纸墨之匠，并许之”。这说明西藏这时已经可以借助内地的造纸工匠生产纸张了，而当时吐蕃与印度也关系密切，因此印度很有可能通过吐蕃掌握造纸术。此外，玄奘645年自印度归国时，并未提到印度有纸，但义净671年赴印度时发现印度已开始使用纸张，还非常普遍，说明纸和造纸术很有可能已在这时传入印度。^[75]总之，中国造纸术的传播，从根本上结束了西方国家用皮革、纸草、树皮以及羊皮纸作为书写材料的历史，对世界文明的进步发展厥功甚伟。

3. 灌溉与凿井

作为一个农耕国家，中国的凿井灌溉技术起源久远也比较发达，甲骨文中就有“井”字，西汉在西域的大规模屯田也将灌溉和凿井技术传入那里，

[73] 张广达、王小甫：《天涯若比邻》，第113页。

[74] 卡特著、吴泽炎译：《中国印刷技术的发明和它的西传》，商务出版社1991年版，第112~114页。

[75] 黄盛璋：《关于中国纸和造纸法传入印巴次大陆的时间和路线问题》，载《历史研究》1980年第1期。

并由此地进一步西传。汉代在轮台、渠犁一带屯田所留下来的沟渠遗迹至今可见，比如轮台东南克孜尔河畔的柯克确尔汉代故城附近的红泥滩中，以及沙雅县东哈拉哈塘附近人称“汉人渠”的百多公里长的渠道。若羌县米兰发现一个沿着古代米兰河道修筑了水闸和水渠的汉代灌溉系统，则可能是《水经注》卷二所载西汉时期敦煌人索勋在伊循屯田时留下的痕迹。伊塞克湖东岸的乌孙赤古城遗址郊外，也发现了汉代的灌溉渠道。中国的凿井技术传入西域则与李广利围攻大宛有关，当时李广利得知宛王城中无井，人们靠汲河水为生，便派人断其水源，欲使其因城中无水而投降。但匈奴人不久就给大宛送来能打井的汉人水工，李广利得知这一情况后，只得接受汉军不入大宛城的条件而与之议和。而凿井技术也在这种情况下传到了费尔干纳地区。

汉代还发明井渠法，《汉书·沟洫志》记载，汉武帝在内地开凿龙首渠时，“自征引洛水至商颜下，岸善崩，乃凿井，深者四十余丈，往往为井，井下相通行水，水隤以绝商颜，东至山领十余里间，井渠之生自此始。”虽然目前新疆还没有发现汉代井渠法的直接证据，但这种方法可能也在当时传入西域，发展成至今仍被普遍采用的“坎儿井”，李广利围大宛城时断其水道所采用的可能正是井渠法，《汉书·西域传》所载汉宣帝时辛武贤平乌孙内乱，曾在罗布泊东北之白龙堆穿“卑鞬侯井”，其形式就与坎儿井大同小异。从西域的地理和自然条件来看，这里地表水量很少，但高山融雪大部分渗入沙漠，因此地下潜流极为丰富。两汉屯田士卒为了控制和充分利用地下水源，就很有可能把内地的井渠灌溉法带到西域。

与汉代发明在地下行水之井渠法大约同一时期，中亚和西亚也出现了许多类似的地下水渠，如公元2世纪时塞琉古帝国统治下的波斯和阿曼。此外，公元1世纪末成书的希腊作品《厄立特里亚海航行记》记载了在印度见到过地下渠道。汇集地下水的地下水渠更被现代学者评为伊朗和中亚细亚人工灌溉的典型特色，^[76]且据描述，其形式与新疆坎儿井完全一致，在水渠上设特

[76] 阿甫基洛夫著、王以铸译：《古代东方史》，第586页。

殊的窥视孔,各孔之间保持一定距离,以便于进行有系统的清除工作。这样,学术界对于波斯和印度地区的地下渠道同新疆坎儿井之间的关系产生了争论。但是,新疆坎儿井无疑是西汉井渠法影响下的产物,西亚的地下水渠技术有可能是独立产生,但也不能排除曾受到西汉井渠法的启发和影响。

4. 中西方纺织技术的相互影响

在中国丝绸织物西传与西方毛织品东来的过程中,双方都试图将对方技术移植过来以发展自身的新品种。如在传入中国的西方毛织品中,有一种称为“罽”的高档毛织品,可能在公元前2世纪自宾传入。然而从近年在新疆大量发现的“罽”来看,这种毛织物以彩色显花为特点,其表面效应看起来与中国传统的彩丝织锦很相似,在织造技术上也能看到织罽与织锦两种技术彼此借鉴吸收的痕迹,正可视为中西方纺织技术之间相互交流、影响和促进的代表。西域织罽所采用的“含心纬二重”技术就受到了中原织锦技术的影响,采用此技术的“纬显花含心纬二重平纹”结构和“纬显花含心纬二重斜纹”结构,其原型分别是中国传统织锦术中的“经显花夹纬线二重平纹”结构和“经显花夹纬线二重斜纹”结构。反过来,高昌地区也发现了6—7世纪的“纬显花含心纬二重平纹”结构的织锦,且这仅是高昌的特产。^[77]织罽术对中原织锦术的影响主要体现在将“双面罽”的双层组织工艺引入丝织,生产出双面锦;以及将“缀罽”的通经断纬技术引入丝织,发展为具有中国特色的缂丝技术。^[78]《北史·何稠传》记载了一段有关中西纺织技术交流的事例,隋文帝令何稠仿制波斯所献上等锦,结果何稠的仿制品更超过了波斯锦。

[77] 武敏《从新疆新发现的织物看3—8世纪中、西亚与中国之间纺织技艺交流》,载《吐鲁番学研究》2000年第2期,第14~17页。

[78] 我国特有的一种丝织手工艺,织时先架好经线,按照底稿在上面描出图画或文字的轮廓,然后对照底稿的色彩,用小梭子引着各种颜色的纬线,断断续续地织出文字或图案,同时衣料或物品也一起织成。

中国的养蚕和丝织技术外传，更堪称世界文明史上的一件大事。这两项技术首先在高昌和于阗一带推广，因为大批汉族人自十六国以后移居高昌，同时带去了中原的养蚕和丝织技术。但是按照藏文本《于阗国授记》和玄奘《大唐西域记》卷十二中一个关于蚕种传入于阗的故事所言，则于阗得到中原蚕种当在东汉时期。这个故事讲，中国皇帝不愿蚕种外传，并下令边境严加防范西域使者私自夹带蚕种出境。但于阗国王想出一计，他向中国皇帝提出联姻并得到允许，遂又命于阗使者私自传话公主，说于阗素无丝绸蚕桑，公主嫁到于阗若想继续穿丝绸衣服，就必须随身带来蚕种。公主果然秘密准备了蚕种并藏在凤冠之中。当送嫁车队行至边境时，守边官员依例遍搜行囊，只是不敢检查公主的凤冠，于是蚕种安全地传到于阗，于阗也就开始有了丝绸织造业。因为《于阗国授记》曾明确说这位于阗国王是第十代王尉迟舍耶，故而有学者据此推断养蚕及丝织技术传入于阗当在公元220年左右，也有人认为是在公元1世纪初。

再来看另外两则蚕种西传的故事。伊朗民间传说，萨珊波斯的两位使者沿着丝绸之路来到中国，学会了养蚕缫丝技术后，将蚕种安放在竹筒中小心翼翼地带回伊朗，并以当地生长的墨桑养蚕，取得成功，从此开始了波斯—西亚的丝织业。

至于东罗马关于蚕种入传的传说，据公元6世纪上半叶东罗马史家普罗科庇斯《哥特战记》记载，公元552年，几个僧侣从印度来到拜占廷，迎合当时东罗马皇帝查士丁尼不愿再从波斯人手中购买生丝的意愿，称自己从印度以北的赛林达国学来了养蚕之法，并能将蚕种带到拜占廷。查士丁尼应允之后，他们果然前往赛林达国带回蚕种，从此开始了东罗马养蚕的历史。另一位6世纪的东罗马史家狄奥法尼斯也有近似的记载，只是将印度僧侣换成波斯人，并更具体地说波斯人是将蚕种藏在竹杖中而混过边境盘查的。“赛林达”（Serinda）一词是由Ser加Inda构成，意指中国与印度之间的地区，实际就是西域地区。

比较蚕种传入波斯和东罗马的故事，其模式如出一辙，所不同的是蚕种的直接来源地，以及将蚕种藏在竹筒或手杖中的目的，萨珊使者的故事中没

有中国政府不允许蚕种外传的内容，放在竹筒是为了保护蚕种，波斯或印度僧侣的故事中却是为了躲避蚕种来源地的禁令而将蚕种藏在手杖中。目前学界基本认同6世纪上半叶的东罗马帝国得到了蚕种和养蚕之法，《北史·西域传》即载大秦“土宜五谷、桑、麻，人务蚕、田”。（图15）而蚕种传入波斯的确切时间在那则故事中却没有体现。相较之下，蚕种传入波斯的故事比较朴实，传入东罗马的故事则显得是在前一则故事基础上有所加工，由此可以推断传入波斯早于传入东罗马。而且中国史书的记录表明至少在5世纪时，波斯就有了自己的丝织业，《魏书·西域传》和《北史·西域传》都记载波斯出产绫、锦，《南史·夷蛮传》记载隋国于普通元年（520）遣使贡献时，贡物中包括波斯锦，吐鲁番哈拉和卓墓葬中出土的5世纪后半叶文书中也写有“钵（波）斯锦”。

再将蚕种西传于阗的故事与上两则故事相比，发现仍是在一个基本模式下的进一步渲染。再考虑到记载这个故事的《于阗国授记》和《大唐西域记》都是晚出作品，而东汉时期并无联姻于阗的记载，且中国政府历来并不究心于技术保密，若果有联姻之事，将养蚕技术作为嫁妆奉送倒很有可能。即如唐代文成公主入藏之事。因此使人禁不住推测，蚕种传入于阗的故事很可能是在蚕种西传波斯和东罗马的故事基础上构造出来的，是以滚雪球的方式加工古代历史的做法。此外，《大唐西域记》中只称蚕种是从于阗的“东国”输入，没有贸然称为中国，而于阗与中原王朝之间还有其他绿洲城邦国家，所以这个故事也可能反映蚕种从于阗东边的某个小国输入于阗的经过。20世纪初斯坦因在和阗附近丹丹乌里克遗址中发现了一块木额彩画（图16），画版中



图15 5—6世纪拜占廷丝织物残片



图 16 新疆和田丹丹乌里克遗址出土
蚕种西传故事木板画

央绘一头戴高冕正坐的盛装贵妇，侍女二人跪于两旁，左边侍女以右手指贵妇之冕。画版左端有一篮，盛满形同果实之物。斯坦因考定画中贵妇人就是相传将蚕种带至于阐的中原公主，侍女手指贵妇人之冕，是暗示冕下隐藏之物就是公主私运来的蚕种，左端篮中所盛者，就是蚕茧。这幅画只能证明这个故事在西域流传颇广，却并不能证明故事本身的真实性。不管西域是否早在十六国时期以前已得到蚕种，此期中原居民大量移居西域肯定是推动此地丝织工业发展的重要因素，《隋书·西域传》已称高昌国“宜蚕”，《魏书·西域传》记载龟兹和疏勒已有自己的丝织业，焉耆则可养蚕，吐鲁番出土北凉承平五年（447）文书中也有“龟兹锦”字样。养蚕和丝织技术传入印度可能是通过于阐，于阐与印度往来密切，很多印度移民居住于阐，西藏、云南也可能是养蚕缫丝技术传入印度的媒介，只是难以确定具体时间。^[79]

尚需指出的是，西汉以来在中国产生并逐步发展的炼丹术也可能在3—5世纪传到埃及，又在唐宋时期传到阿拉伯世界，对这一过程没有明确资料可以证明，然而这两个时期埃及和阿拉伯人的某些炼丹法和炼丹产品与中国的类似。

[79] 李济林《中国蚕丝传入印度问题的初步研究》，收入《中印文化关系史论文集》，第98页。

二、传入中原的异域科学技术

汉唐时期，中国科学技术西传的同时，一些西方科学技术也传入中国并发扬光大，重要的有玻璃制造术、制糖术，以及医学和天文历算知识。

1. 玻璃制造

中国自身并无制造钠钙玻璃的技术，这在前文已经谈到。随着西方玻璃器皿传入中国，其制造技术也逐渐传入。首先是自埃及由海路传入交广地区（汉代的交州，公元225年分为交、广二州）的技术，东晋葛洪在《抱朴子·内篇·论仙》中提到：“外国作水精碗，实是合五种灰以作之，今交广多有得其法而铸作之者”，说明当时已经成功地仿制出透明度较高的玻璃碗。而埃及玻璃的成分主要就是硅土、苏打、石灰、镁和氧化铝5种物质，有可能是交、广的玻璃制造工匠利用同罗马帝国所辖之埃及商业往来的机会，吸取先进的埃及工艺，并按照埃及玻璃的配方而制造出透明的“水精碗”。可惜这项技术在葛洪之后再不见史籍提及，目前也未见有出土物证。埃及的玻璃制造工艺在北魏时又通过波斯、大月氏从陆路传到中国北方。《魏书·西域传》记载，北魏太武帝（424—452）时自大月氏来了一个自称能铸五色琉璃的人，并且“采矿山中，于京师铸之。既成，光泽乃美于西方来者。乃诏为行殿，容百余人，光色映彻，观者见之莫不惊骇，以为神明所作。自此中国琉璃遂贱，人不复珍之。”这种“五色琉璃”肯定不同于中国的琉璃，而很可能是一种多彩的半透明玻璃。河北定县北魏塔基1964年出土了7件国产玻璃器，被认为就是由大月氏人所传入的方法制造，它们还采用了国外的吹制成型工艺，可见5世纪时吹制玻璃技术也传到了中国。这是中国玻璃史上的一个重要转折，北魏以后中国的玻璃器皿绝大多数都采用了吹制技术。然而非常遗憾的是，五色玻璃的生产工艺此后不久即告中断，制作技术随之失传。到了隋代，前文提到的曾成功仿制波斯锦的何稠也曾仿制玻璃器，制造出名为绿瓷的绿玻璃器皿。目前出土的5批13件国产玻璃器皿有12件就是绿玻璃，只有1件是蓝色小杯，可见史籍记载何稠仿制绿玻璃确有其事。这批玻璃器皿经X荧光

分析，为钠钙玻璃，与西方传入品的化学成分一致。何稠的父亲何妥，曾任隋国子祭酒，其祖父是粟特何国人，号称西州大贾，因经商而定居成都，考虑到家庭背景，则何稠采用的这种玻璃制造技术恐怕也是来自波斯。

2. 制糖

甘蔗在我国南方地区有较早的种植历史，但文献没有明确记载是否已经出现用榨取的甘蔗汁来生产砂糖。而自汉晋至隋唐，西方进贡的礼品中频见沙飴、石蜜，沙飴可能就是红糖，石蜜则恐怕就是甘蔗汁凝结而成的块糖，可见西方的制糖技术较为悠久。南北朝时期，印度的制糖技术随着佛教东传被介绍到中国，因为这时期译出的不少佛经都提到制糖术，如《摩诃僧祇律》称甘蔗和石蜜可以做成浆来饮用，《四分律》言及“作石蜜以杂物和之”，《五分律》也有以甘蔗浆“煎作石蜜”和“煮石蜜”之说。但这些技术是否已在当时的中国被应用，却没有例证。^[80]唐代中国的制糖技术恐怕依然不如印度，因此才有《新唐书·西域传》所记公元647年印度摩揭陀国使者出使唐朝时，向唐太宗夸耀印度砂糖，于是唐太宗遣使去摩揭陀国学习制糖技术。使者回来后，太宗下令取扬州所产甘蔗，按照摩揭陀国工艺制糖，所得砂糖“色味愈西域远甚”。《续高僧传·玄奘传》亦记此事，不过叙述略有不同，是中国使者自印度带回了一些制糖工匠。但可以肯定，唐代初期曾由官方组织向印度学习制糖技术。

大约也是在唐代，民间亦有人前往印度学习制糖技术，敦煌文书伯希和第3303号详细记载了印度甘蔗的种类、造砂糖法、造石蜜法、甘蔗栽培法等内容，唐代义净所译《根本萨婆多部律摄》和《根本说一切有部百一羯磨》也都提到作砂糖团的方法，这些无疑是印度制糖技术从民间渠道传入唐朝的明证。唐代开始，印度制糖技术在中国各地被普遍掌握，其中尤以四川地区所出更佳，苏敬659年编《新修本草》、孟诜8世纪初撰《食疗本草》时都提到四川已是石蜜的重要产地之一，并且能与西域所出相媲美，此外东吴也制糖。

[80] 薛克翘：《中国与南亚文化交流志》，第137页。

此后，中国工匠进一步完善制糖技术，15、16世纪，中国的精炼白糖技术已处于世界领先水平，产品开始大量出口，甚至返销印度。近代的印地文、孟加拉文和尼泊尔文等南亚语言中，白糖被叫作 cīnī，意思就是“中国的”。^[81]

3. 医药学

中国的医学除了自身悠久的传统之外，也在不断吸收外来成果，汉唐时期就曾吸收印度、波斯、阿拉伯等地的一些优秀成果，特别是印度的。古代印度医学发达，而不少佛教僧侣都是著名医学家，因为按照佛教传统，僧人需要掌握的五方而知识“五明”中就有“医方明”。因此，汉唐之际佛教入华和双方僧人的频繁往来也将印度医学传入中国。来华的许多印度僧人本身就是医生，《高僧传》分别记载了安世高、耶舍、求那跋摩、佛图澄、耆域等人近乎巫术的治病能力，而拂去这些记载中的宗教神秘色彩，反映的正是这些高僧兼善医术的事实。唐代关于印度僧人善医的记载也很多，尽管经常也蒙上一层制长生药的旁门左道色彩。

汉唐时期大规模翻译佛经，也使许多印度医学书籍附带传入中国。据《隋书·经籍志》记载，截至隋代从南亚传来的有关医药、养生方面的书籍有十二种：《龙树菩萨药方》4卷、《西域诸仙所说药方》23卷、《香山仙人药方》10卷、《西域婆罗仙人方》3卷、《西域名医所集药方》4卷、《婆罗门诸仙药方》20卷、《婆罗门药方》5卷、《耆婆所述仙人命论方》2卷、《乾陀利治鬼方》10卷、《新录乾陀利治鬼方》10卷、《龙树菩萨和香法》2卷、《龙树菩萨养性方》1卷。《新唐书·艺文志》中著录有《普提达摩息胎诀》一部，估计也是来自印度的医书。义净所撰《南海寄归内法传》及其所译《根本说一切有部毗奈耶药事》、《根本说一切有部百一羯磨》等著作中，也都涉及印度医学知识。《高僧传·昙无讖传》记载沮渠安阳曾师从天竺僧人佛陀斯那学《禅秘要治病经》，后又将此经译为汉文。除了这些专门医学书籍外，《佛医

[81] 季羨林·《糖史》(一)，《季羨林文集》第九卷，江西教育出版社1998年版，第361页。

经》、《法句喻经》、《增一阿含经》、《大智度论》、《四分律》、《金光明经》等佛教经典中也都多少包含有一些印度医学知识。

印度医僧及医学书籍来华，对汉唐时期的中国医学产生较大影响。晋代葛洪曾编有《肘后救卒方》三卷八十六篇，南梁陶弘景对此书合并、增补为《补阙肘后百一方》共101篇，其中就反映出许多印度医学理论，如陶弘景的序言称：“佛经云：人用四大成身，一大辄有一百一病”，这显然是佛经《智度论》“四百四病者，四大为身，常相侵害，一一大中，百一病起”之说的翻版。陶弘景本人后来便皈依佛门。隋唐时代著名医药学家孙思邈的《千金要方》和《千金翼方》这两部医学名著也大量吸收印度医学的成果，对印度医学的“四大”理论基本上也全盘吸收，其中所收许多药方或者直接就源于印度，或者采用了从印度传人的药物。比如《千金翼方》卷十二《养生》中的《服昌蒲方》明确写道：此方是“天竺摩揭陀国王舍城邑陀寺三藏法师跋摩米帝以大业八年与突厥使主，至武德六年七月二十三日为洛州大德护法师、净土寺主矩师笔译出。”

汉唐时期，来自阿拉伯以及东罗马等地的医学知识也传入中国。例如，9—10世纪的阿拉伯著名炼丹家和医生拉齐（al-Razi，864—932）称，有一个中国学者不但和他有过交流，还通过他将古希腊著名医学家盖伦（Claudius Galen）的一本著作译为中文。再如，大量原产西亚、南亚等地的药物开始输入中国并逐渐得到人们的认同，如珊瑚、琥珀、矾石、胡黄、阿魏等。唐代苏恭的《唐本草》、段成式的《酉阳杂俎》对此都有大量记载，郑虔的《胡本草》则是收集异域药物的专著。高宗时期，曾有拜占廷使者献底也伽，据说是一种万能解毒药。玄宗时期，景教僧崇一曾为玄宗长兄治愈病症。这些来自西方的医学成果被汉唐人接受之后，就逐渐融入中国传统医学之中，成为中国医学的一份重要遗产。

4. 天文历法

中国古代天文学在很多方面都与印度、巴比伦、希腊天文学的同类内容相似，这使得中国天学在起源上究竟是西来还是自生这个问题至今仍众说纷

纭。不过，对于中国天文学有其自身体系这一点，中外学者多无异议，“因此可以说，即便中国天文学真是上古时自西方传来，那它也早已在华夏文明建立的过程里受到吾土吾民（不管从人种学上说他们来自何方）创造力的滋润和养育，从而形成了自己的体系和面貌；而且，该体系在此后漫长岁月里一直牢固保持着。”〔82〕因此，抛开起源问题不说，可以肯定的是魏晋南北朝至于隋唐，各种西亚、中亚和印度的天文学知识都曾在中国广泛传播，它们虽然未能改变中国天文学的整体面貌，却毕竟有一些技术性内容被吸收而使中国天文学体系得到充实。

东汉至南北朝时期来华的很多印度高僧都精通天文，比如安世高、鸠摩罗什、求那跋陀罗等。这一时期中外僧人所译佛经中也包含着印度天文历法方面的文献，《隋书·经籍志》所载《婆罗门天文经》、《婆罗门竭伽仙人天文说》、《婆罗门天文》、《摩登伽经说星图》、《婆罗门算法》、《婆罗门阴阳算历》、《婆罗门算经》显然都与印度婆罗门天文学派的知识有关。不过该学派的影响似乎稍纵即逝，两唐书以下的史书《艺文志》不再著录标明印度来源的天文学书，而代之以人华印度天文学家所撰中文著作。魏晋南北朝时期，印度天文学对中国有明显影响的恐怕是“七曜”的概念和与七曜术密切相关的符天术亦即星占术。所谓七曜，就是岁星、荧惑、镇星、太白、辰星这五星再加上日、月面成为一星期。五星的概念在中国两汉以前就已存在，七曜的概念则来自印度，并且东汉后期就已经传入，也同印度僧侣有关。“七曜”概念很快被引入历法书中，如《隋书·经籍志》中收录《七曜本起》、《七曜历算》、《七曜历法》等历算书。除了借鉴“七曜”概念外，印度的“七曜术”也传入中国并被国人学习，《高僧传》即称安世高精通七曜术，《晋书·天文志》多次讲到七曜术，《魏书》、《北史》、《梁书》、《南史》等史籍中则多次言及中国人精通七曜之术。不过安世高代表的印度“七曜术”应当是根据七曜的运行周期推求历法的方法，而《后汉书·律历志》载“常山长史刘洪上作《七曜术》。

〔82〕江晓原、钮卫星，《天文西学东渐集》，上海书店出版社2001年版，第14页。

甲辰诏属太史部郎中刘固、舍人冯恂等课效，复作《八元术》，固等作《月食术》，并已相参。固术与《七曜术》同”，则中国人习得的“七曜术”主要是交食推求术，并非印度“七曜术”的全部。

印度天学输入中国于唐代达到空前盛况，出现了印度天文学世家主导皇家历法编制的情况，即世称“天竺三家”的伽叶氏、俱摩罗氏、瞿昙氏，而瞿昙氏最为显赫，瞿昙罗、瞿昙悉达、瞿昙谏、瞿昙晏祖孙四代服务于司天台并掌管历法订制达一百多年。高宗时期一度将李淳风所编《麟德历》与瞿昙罗之《经纬历》参行使用。公元698年，武后命瞿昙罗作《光宅历》，并施行了3年左右。以往学者们因为瞿昙氏出于印度而推测《光宅历》为天竺历法，但近来有学者论证《经纬历》和《光宅历》更有可能是中国传统模式的历法。^[83]公元718年，瞿昙悉达奉玄宗之命译出印度《九执历》，可能是根据几种印度天文学书籍摘编而成，至少可以辨认出其中“婆罗门学派”和“夜半学派”的著作，而这两派都属于印度天学之“希腊时期”的五大派，所以《九执历》中的希腊天文学成分清晰可辨。但唐朝的历学专家们对《九执历》评价甚低，称其“繁碎”、“诡异”，故未被政府采纳。后来瞿昙谏会同陈玄景等指控《大衍历》抄袭《九执历》之术而又抄不到家。朝廷通过检验观象台的天象记录档案来比较《大衍》、《九执》、《麟德》三历的准确性，结果《大衍历》遥遥领先，所以指控失败。姑且不论这种检验方法是否可靠，首先必须承认由僧一行编制、729年颁行的著名《大衍历》正是因为博采众长，包括吸收了《九执历》的印度天学知识，才能使其推算天象高度准确。^[84]这桩公案其实有很浓的门派斗争色彩，颇类晚明与清初的两次回回历法与西洋历法之争。瞿昙谏的弟弟瞿昙谦曾著《大唐甲子元辰历》，但其余情况不知。

事实上，魏晋至隋唐传入中国的印度天文学以星占学为主，然而这一切在唐以后都消歇不见，或许能在数理天文学方法之专深细微处寻得些许踪影，比

[83] 江晓原、钮卫星：《天文西学东渐集》，第112页。

[84] 耿引曾：《中国载籍中南亚史料汇编》，上海古籍出版社1994年版，第281页。

如属于这类知识的交食推求术，但总体上的影响可以说微不足道。^[85]

第三节 中西艺术文化的交流

艺术文化的交流，是汉唐中西文化交流的最典型反映，尤其是各种西域艺术的东传成为这时期中国文化高度繁荣的重要原因，外来的绘画、音乐、舞蹈等艺术形式经过中华文化长期的洗礼、融合、改造，已成为我们今日文化的有机组成部分。

一、中原艺术对西域的影响

1. 造型艺术

虽说汉唐时期的艺术文化交流以中国吸收外来艺术为主，但中国的传统艺术也有影响西方的表现，主要体现在绘画中的人物形象。楼兰出土的壁画和雕塑中，人物造型及线条运用就掺杂了不少中原因素，比如几尊巨大的坐佛像，在衣褶方面同犍陀罗佛教艺术相似，但头部有强烈的中原造型艺术风格：弯弯的眉毛，细长的眼睛，嘴角上翘，面部起伏平缓，结构转折带有绘画线条刻画的效果，很容易被认作汉地雕塑。^[86]龟兹的库木吐拉石窟和高昌的阿斯塔那墓地遗址也都发现大量呈现中原风格的绘画作品，特别是阿斯塔那墓地发现的《乐舞图》、《弈棋仕女图》、《仕女图》、《树下美人图》（图17）等，从人物的穿着姿态，图案的布局结构，以及绘画技法上来看，完全是唐代中原地区同类作品的翻版。据《洛阳伽蓝记》卷五记载，6世纪上半叶东

[85] 有关六朝至隋唐传行中国之印度天文学知识，详见江晓原、钮卫星：《天文西学东渐集》，第105~129页。

[86] 吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，浙江人民出版社1996年版，第267页。



图17 新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土8世纪《树下美人图》卷轴画

晋僧人宋云到达楼兰时，就注意到“城中佛像与菩萨乃无胡貌，访古老，云是吕光伐胡所作。”可见至晚在公元382年前秦吕光伐西域时，已将中原绘画艺术带到了西域地区。北魏中后期佛教造像艺术的中国化完成之后，开始向西域回传，并对西域地区佛教造像艺术风格的变化产生了重大影响。

中国的艺术风格还跨过葱岭影响到了中亚，以对阿姆河与锡尔河之间的粟特地区的影响最为典型，这同粟特人在中西交往中的活跃直接相关。粟特故地片治肯特（Pyanjikent）地区发现一处7—8世纪居室遗址壁画，与7世纪唐代第二阶段类型中几座墓葬壁画相比较，二者之间有惊人的相似性：“有穿着与执失奉节墓、李爽墓墓室壁画中同样的衣裙和高头履的成排的女乐舞，有和阿史那忠夫妇墓过洞天井壁画、苏定方墓天井壁画中相似的腰垂鬋髯、手持笏板的属吏，

还有与执失奉节墓墓室所绘舞女衣饰相似的女近侍。”^[87]虽说位于中国的这几座墓葬主人多是西域血统,其与片治肯特壁画相似也可说是粟特风格被带入唐朝,但上面描述的官吏和舞女的衣饰的确是中国式的。这一现象不是独立的。片治肯特以西约70公里的撒马尔罕郊外阿弗拉西阿勒(Afrakanda)古城,即古代康国都城遗址,也发现了人物形象和服饰与片治肯特极为相似的壁画。阿弗拉西阿勒北壁西侧的一幅唐妆仕女泛舟图中,一只凤舟上坐有10位女子,其中船首一红衫女子持杆,船尾一侍女撑桨,另有女乐二人,一人持箏(或琴),一人持一弹拨乐器,10名女子的装束都与敦煌吐鲁番壁画中的唐代女子形象近似,显然依据了从中国传去的画样。其中女乐所持之箏(或琴),显为中原乐器,在敦煌莫高窟初唐220窟及盛唐127窟壁画中也有发现。^[88]有关学者将阿弗拉西阿勒壁画与敦煌壁画进行比较研究后认为,阿弗拉西阿勒壁画的内容,“反映了粟特居民对唐丝绢、唐风俗的浓厚兴趣,也反映了唐朝对粟特的通好行动,更反映了中国画样对粟特的输出,反映了唐艺术在这个地区的影响。”^[89]阿弗拉西阿勒壁画中的中国生活场景,就是中国画稿传至粟特的直接证据。

2. 书写艺术

两汉时期有大量中原人来到西域,中文在西域得到广泛行用,并逐渐被当地人学习使用。新疆出土的汉文木简除军政、世俗内容外,还有占卜、药方、兵法、历算以及文字小学等丰富内容。罗布泊地区曾发现一封用汉语写在木简上的家书:“羌女白:取别之后,便尔西迈,相见无缘,书问疏简。每念兹对,不舍心怀,情用劳结。仓促复致消息,不能别有书裁。因数字值信复

[87] 宿白:《西安地区唐墓壁画的布局与内容》,载《考古学报》1982年第2期,第142页。

[88] 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社1996年版,第160页。

[89] 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,第165页。

表。马羌。”这封书信的作者“羌女”一定是位当地女子，从书信遣词造句来看，她称得上精通汉文，能用丰富的词汇和优美的语调表达对远人的怀念。^[90]《北史·西域传》载，高昌“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》置学官”，不过高昌人诵读儒家经典是用本地语言。这一记载在考古学上已得到证明，吐鲁番阿斯塔那发现的北凉神玺三年（399）到玄始十二年（423）时期的59号墓曾出土古抄本《毛诗·关雎序》。1955年于民丰发现的1枚竹简和3枚木简，是已佚秦朝李斯著《仓颉篇》中的一节，不意竟在西域保存下来。此外，在新疆还发现了大量形制受到中原影响的简牍，如民丰尼雅（汉精绝国故址）和罗布泊（楼兰国故址）发现的汉代佉卢文简牍，就是印度西北文字和中原简牍形式相结合的范本。

由于两汉和唐朝曾大力经营西域，中原的制度和生活习俗也难免影响西域诸国，史籍多有西域各国官制与官名仿中国的记载，尼雅、罗布泊等地汉墓也发现了中国南方式的服装、木梳、铜镜、漆奁等。然而，由于历史上西域的政局和民族成分变动较频繁也较激烈，中国的艺术、制度、风俗对该地区的影响似乎主要是暂时性的，相比之下，西域艺术在中国文化中留的一些痕迹就深刻得多。

二、西方装饰艺术对中国的影响

一些明显具有异域情调的装饰图案艺术随着中西日益频繁的交往而逐渐渗入中原，尤其是起源于安息和波斯的植物型装饰图案、动物型装饰图案和几何型装饰图案被中国工匠大力运用到纺织、绘画、石刻等艺术之中，创造出中西艺术合璧的灿烂景观。

1. 植物型装饰图案

传入中国的西亚式植物型装饰图案有蔷薇纹、忍冬纹、莲花纹、卷草纹

[90] 安作璋·《两汉与西域关系史》，第146页。

等多种，莲花纹和忍冬纹在西亚装饰艺术中常被当作太阳和月亮更迭交替，象征着主管命运的天国的统治者，因此使用最为频繁。波斯阿契门尼德王朝时期的阿塔薛西斯（Artaxerxes，公元前464—前423）在苏撒建造的宫殿就用三瓣莲花作为墙面釉砖的装饰，宫殿的柱基也是莲花座，据说是象征太阳。^[9] 莲花图案在东汉时期已见于中原，如山东嘉祥武氏祠石刻《祥瑞图》中的“溉井”就是以莲花为主题，并与西亚三瓣莲花图案相仿。同属西亚特产的忍冬、卷草图案也很早就来到中国，楼兰发现的汉代文绮中就有多件忍冬纹、卷草纹丝织物，长沙马王堆汉墓出土物中也有卷草文绮。属于南北朝时期的云岗石窟第9、10、12各窟都发现了忍冬纹图案，南朝萧梁时期的河南襄阳贾家冲画像砖墓中同样有忍冬纹画像砖。另有一种塔松纹或松杉纹，在波斯阿契门尼德王朝时期已见使用，而在洛阳浅井头西汉末期壁画墓、山东济宁师专西汉末期墓群，洛阳伊川县白元乡王庄村西汉墓空心砖中也都有反映。（图18，图19）



图18 新疆吐鲁番出土十六国时期鸟龙卷草纹刺绣



图19 陕西西安出土唐代滑曹葡萄纹铜镜

2. 动物型装饰图案

动物型装饰图案也是自西亚传入中国的装饰图案中的重要组成部分，以

[9] 沈福伟：《中国与西亚非洲文化交流志》，第70页。

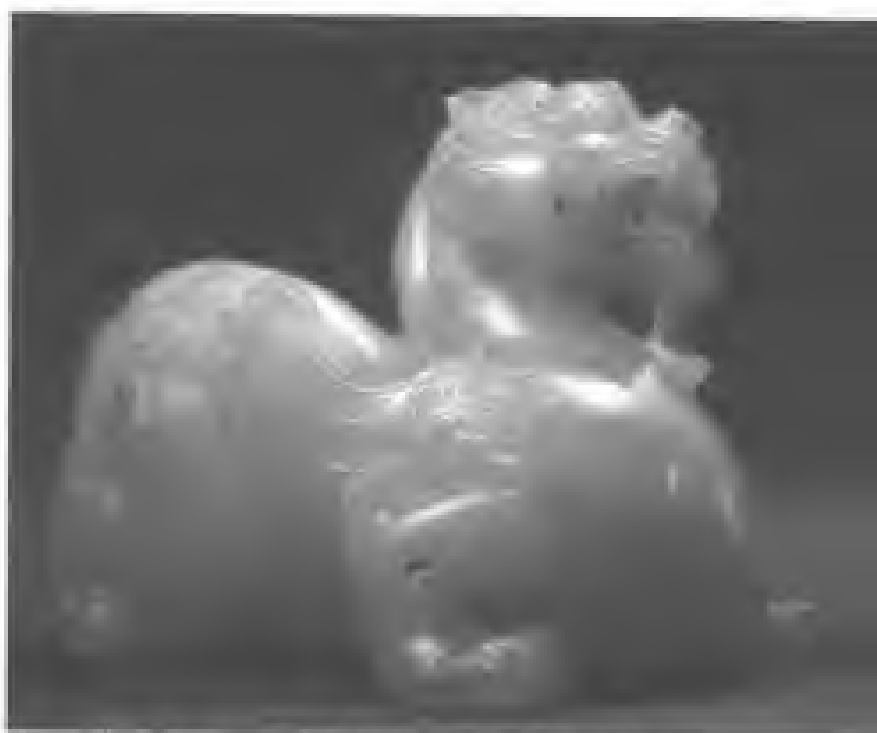


图 20 新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土唐代联珠对鸡纹锦（左）

图 21 西汉元帝渭陵霍氏墓出土带翼玉狮（右）

对鸟、对兽图案和有翼兽图案最典型，这类图案一般与菱形纹或联珠纹结合而对称出现，在联珠纹中最常见。马王堆汉墓出土的对鸟文绮就是一件十分完美的中国风格与西亚风格合璧的艺术品，以极为自由的宽边菱形图样作为四方连续的构架，菱形边线内织以中国传统的回纹图案，整个图案以对舞的双鸟和两两相对的两组卷草图案呈条形间隔展开，双鸟对舞，舞姿十分优美，采用了西亚艺术中常见的绕首回型式样，鸟首并有卷草组成的飘绶，与鸟身并行。楼兰出土的汉代菱格忍冬纹文绮中也有对鸟图案，吐鲁番发现的织锦中还出现了联珠对雁纹、联珠对孔雀纹等。（图20）对兽图案常见的则有对羊、对马、对狮等图案，吐鲁番、楼兰出土的丝织物和敦煌壁画中多有反映，唐代的内地丝织物也常采用这类图案，并称之为“陵阳公样”，因为据说是由唐初益州大行台、陵阳公窦师伦所创。但是从吐鲁番出土丝织物来看，这种纹样早在公元6世纪就已流行西域，因此窦师伦最可能的角色是将其收集、整理和定为程式，而这也说明中国工匠在接受异域图案艺术的基础上还表现出一定的创造性。最早出现在西亚之亚述的有翼兽图案也在中国的丝织物、壁画等方面有表现，但在石雕艺术中最突出，四川雅安的东汉末年益州太守高颐

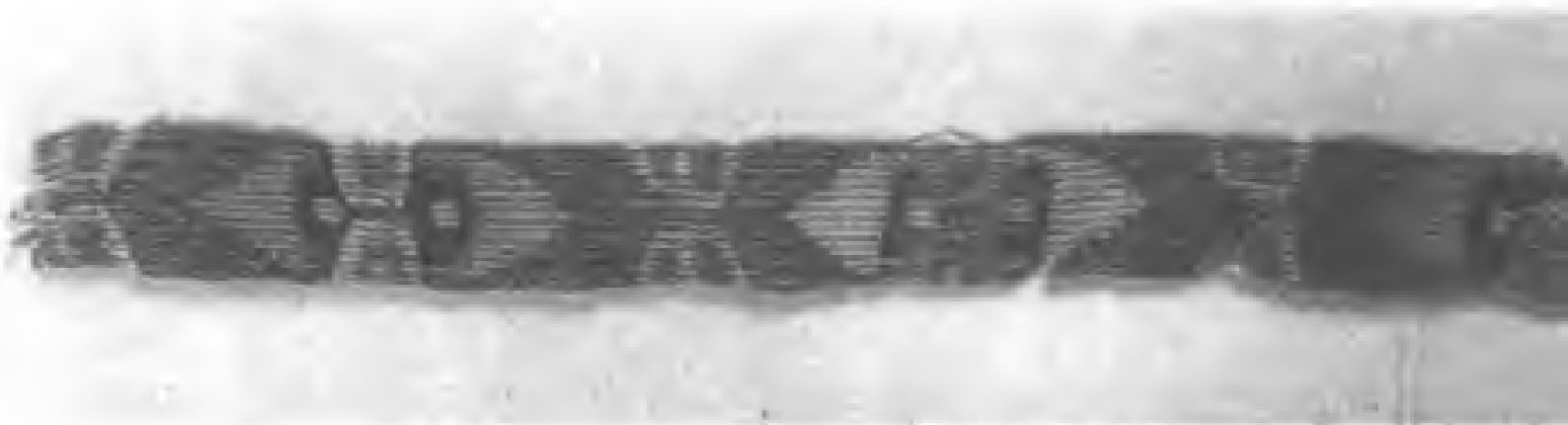


图 22 新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土唐代菱形纹锦丝带

墓前的石狮是目前所见中国最早的这类造型，石狮四组奔腾，尾部高耸，胸旁各有肥短的飞翼。(图 21)南北朝时期，有翼兽动物造型已成为流行的镇墓兽像，充分体现出本土化程度。现存六朝陵墓石刻中，南京宋武帝刘裕陵前的石麒麟、陈文帝陈陵前的石麒麟、石天禄，丹阳梁武帝萧衍陵前的石天禄，南京梁萧秀(萧衍弟)墓前的石狮子等，肋下均有飞翼。这些飞翼形态不一，或呈波形，或呈浮云状，或呈鱼鳞状钩型，都与纯粹西亚式的飞翼不同，显是已经融入中国手法。唐代帝王陵墓中，这种有翼神兽的石刻也多有表现。

3. 几何型装饰图案

几何型装饰图案是指由一系列有规则几何图形组成的图案，在西亚传入中原的这类艺术造型中，以菱形图案和联珠纹图案最为典型，联珠纹图案对中国装饰艺术的影响尤其重大。联珠纹图案被认为是萨珊波斯艺术的最典型代表，简单的联珠纹图案是以连续的圆珠联成圆圈，其代表性造型是在一个连接一个的双线圆轮中画上各种鸟兽图样，双线圆轮中又描上大小相等的圆珠，称为联珠。在各个大圆轮之间，常在上下左右四处联接点的中间，又加缀上小型的联珠纹圆轮。圆轮中间的鸟兽图案常常两两相对，左右对称，所以又称为联珠对鸟纹或联珠对兽纹。菱形图案大多是用线条将画面分割成一系列菱形细格，然后在细格中绘出人像、动物、树木等图像。(图 22)这种图案艺术在新疆、甘肃等地的石窟壁画中常有发现，一般是用在壁画的边框或藻井之中。丝织品中也较常见，楼兰出土的汉代文绮中就包含菱格纹织物。此外，河南出土的汉代墓室空心砖上也有这类图案。



图 23 陕西西安唐代鲜于庭诲墓出土
三彩载乐队骆驼俑

从现有考古发现来看，联珠纹在魏晋南北朝时期就已经传入新疆和中原，属于这一时期的克孜尔石窟壁画、敦煌石窟壁画都有明显的联珠纹图案。

隋唐时期除壁画以外，更被广泛使用在雕塑、金银器、玻璃器、陶瓷和纺织品中，比如敦煌420、425、402、277等窟的隋代壁画，陕西三原县双盛村发现的隋开皇二年（582）李和墓石棺盖上的线刻浅雕，晋唐之间于吐鲁番制造的一些丝织物，洛阳北魏大市遗址出土的一件当地制作的釉陶碗，河南安阳北齐范粹墓出土的几件黄釉瓷扁壶，法门寺地宫出土的两件国产玻璃杯和一双鎏金四出花纹银箸，宁夏固原隋代史射勿墓出土的一件中央镶嵌贝饰、宝石、绿玻璃的鎏金桃形饰和另一件镶嵌珍珠与玻璃珠的条形铜饰，西安何家村出土的一件侍女狩猎纹八瓣银杯，都使用了联珠纹图案，可见联珠纹在隋唐时期十分流行。而在何家村出土的另一件掐丝团花金杯上，中国工匠又创造性地将联珠变为腹部四朵蔷薇团花边缘的小金珠。^{〔92〕}

其实除了图案，异域风格的器型也在中国制造的物品中有所反映，比如唐三彩，它既是唐代工艺美术品中成绩最卓越者，成为中国陶瓷史上一个重要标志，又是瓷器中反映异域文化最突出者，有不少制品带有鲜明的异国情调。西安三桥南村出土的一件三彩凤首壶，壶为长颈扁圆腹，单把平底，其把作风首形，腹部两侧纹饰凸起，一侧为骑猎图，边沿饰杂云纹，一侧为展翅风鸟，而这种三彩凤首壶器型正是由波斯传入中国的。至于三彩俑中那些头戴翻檐虚帽、身着窄袖长衫、深目高鼻、满脸胡须的牵马、牵驼者，无疑就是当时长安城中胡商的真实写照。（图23）三彩骆驼俑甚至成为在华扶教徒供奉扶神的微型载体，洛阳出土的许多唐三彩骆驼其驼鞍上塑有扶神（图24），而骆驼在扶教经典《阿维斯塔》中就是胜利之神和正义之神韦雷特拉格纳的



图24 洛阳龙门唐代安善墓出土三彩骆驼鞍驮扶神

〔92〕沈仲伟《中国与西王非洲文化交流史》，第112页。



图25 新疆吐鲁番出土东晋对狮纹丝绸

一个形象，^[93]以三彩骆驼载负祇神的造型作为“口袋神龛”以表达信仰，看起来再合适不过了。

4. 中国的外销物品

异域装饰图案一方面作为中国的时尚出现在很多供应本地市场的物品中，另一方面还是更多地出现在外销的中国特产上，以迎合西方买主，主要是运用于外销丝绸和瓷器。中国外销丝绸中最典型的异域图案是萨珊式联珠对兽对鸟纹，如吐鲁番阿斯塔那东晋升平十一年（367）墓出土的一双手工编织履（图25），履面上有对狮纹，并织有“富且昌，宜侯王，天延命长”的汉字，明显是汉地专为外销而生产，并且这是迄今能确知年代的对兽纹饰丝织品中最早的一件。阿斯塔那所出6世纪中叶以后的织锦中，汉锦纹饰几乎趋于消失，被联珠、对禽、对兽纹取代。18号隋墓出土的一件对驼纹织锦织有汉字“胡王”，更说明是中国制的萨珊式图案外销品。蒙古土拉河右岸嫩都苏木（Neintesum）的6世纪突厥贵族墓葬也出土了中国产的外销连珠双龙纹饰丝织品。这些采用异域图案的外销丝织品，除了极少部分可能在吐鲁番生产，绝大多数产自内地，特别是当时丝织业最发达的四川地区。如阿斯塔那出土了一种龙纹绮，球体以双排圆珠围成，球体内的中轴为蔓草莲花柱，两侧各有一口衔垂珠相对腾飞的龙，相似的龙纹绮在乌兹别克斯坦、俄罗斯、蒙古也都有发现。而阿斯塔那发现的一件龙纹绮上留有墨笔题记，说明是唐景云元年（710）“双流县”（今四川成都近郊）织造，因此发现于各地的龙纹绮织物很可能主要就是四川生产。^[94]外销织物中除联珠对兽对鸟纹图案外，还有

[93] 姜伯勤：《中国祇教艺术史研究》，三联书店2004年版，第227-231页。

[94] 武敏：《吐鲁番出土蜀锦的研究》，《文物》1984年第6期，第70-80页。

莲花、忍冬、迦陵频伽（双手合十或持花作供养状的人面鸟形象）图案，大概是专为外销中亚佛教地区而制。

瓷器在唐中后期成为另一大宗外销品，而且中国工匠还懂得用西亚的式样和装饰图案烧制瓷器以广开国外销路，长沙窑为这类外销品的主产地，产品则在国内外多有发现。扬州出土了一件黄釉绿彩背水壶，其上书写意为“真主伟大”的阿拉伯文，它可能是供扬州的阿拉伯商人使用的，也可能是专供外销的；泰国也发现了写有阿拉伯文“真主仆人”的长沙窑瓷器残片。长沙窑出产的瓷器还常出现波斯陶器上常用的椰树、棕榈花纹，长沙窑遗址中就含有这类产品，伊朗西拉夫遗址还出土了长沙窑椰树纹四曲盘。伊朗内沙布尔遗址也出土了长沙窑黄釉褐彩联珠纹罐。唐代外销商品采用异域图案的做法，同18世纪中期以后南方沿海地区为欧洲市场仿制欧式图案的瓷器和绘画遥相呼应，虽说主要是供外销，但异域风格仍在潜移默化中影响到中国本土艺术。

三、西方音乐艺术对中国的影响

中国音乐的发展大大受益于丝路开通之后传入的西域音乐，不仅来自西域的“胡乐”在南北朝至隋唐时期几乎成为中原音乐的主流，而且这些当初的外国乐器和乐曲如今早已是中国传统音乐的一部分。

1. 入华西方乐器与乐人

汉武帝经营西域之后，很快有多种西方乐器传入中国，比如箜篌、琵琶、鬲篥、胡角、胡笳、胡笛、胡篪、胡笳。箜篌原为西亚两河流域的苏美尔人在公元前3000年创制，以后陆续传入中亚和印度，并从三弦竖箜篌逐渐发展为11~15根弦的弓形卧箜篌。汉武帝征服南越后，箜篌自南亚传入中国。辞典《释名》解释“箜篌”之名时，称这种乐器是印度西南部的一个小国空国的贵族所常用，所以又叫“空侯”，这正说明了此乐器来到中国的直接途径。中国乐师将箜篌稍加改进，成为一种类似瑟的小型弦乐器，风行一时，并在



图26 敦煌莫高窟285窟南壁上层弹琵琶飞天



图27 敦煌莫高窟297窟北间供养伎乐壁画临摹画

西汉时已经和钟、磬等中国传统乐器相并列，东汉的中国乐师还专门创作《琴瑟引》乐曲，琴瑟至隋唐已成为传统燕乐调中常用的弦乐器。（图26）琵琶也是汉代自西方传入，最早起源于美索不达米亚，而“琵琶”一词大概来自波斯语中的Barbat，汉代一度译称“批把”、“毗把”，晋以后改“琵琶”。传入中国的四弦琵琶是龟兹改进西亚两弦琵琶的结果，所以又称龟兹琵琶。四弦曲颈琵琶在汉代已流行于北方黄河流域，东汉灵帝时进入宫廷乐队。秦汉时期还有一种称为“秦琵琶”或“秦汉子”的乐器，也是原产西亚而经汉人改造的乐器，公元前2世纪末汉公主嫁于乌孙昆弥时，所带嫁妆即有此种琵琶，俨然已作为中国特产。（图27）

箜篌，又称“必栗”、“篳篥”等，唐中期以后固定为“箜篌”。这是一种簧管乐器，也可称为竖笛，由西亚或印度传入中亚，汉代传入中国，东汉已被民间普遍使用，隋唐时期更频繁用于隋九部乐、唐十部乐。胡笳，又称“吹鞞”，原是匈奴、楼烦牧马人的马鞭，分大胡笳、小胡笳两种，传说是张骞自西域带回，长期作为军乐的主要乐器。东汉时还有《胡笳调》、《胡笳录》各一卷，专门编集胡笳曲。胡角，又名“横吹”，亦是来自西域的乐器，与鼓一起



图28 河南邓县出土南朝横吹画像砖

组成西汉的另一类军乐——横吹乐的主乐器，被认为有惊退敌军的作用（图28）。李延年等人曾据胡角原曲改编出配乐“鼓角横吹”。隋唐时期的高昌乐中，胡角成了牛角形的铜角，宋代改用皮革，竹木制成，在民间则逐渐演变成鼓吹乐中的大喇叭，又称号筒。

汉唐时期西域音乐能够大规模传入中原，也同西方乐人大批入华密不可分。北魏以后的文献中就有西域乐人来中原的大量记载，并以“好歌舞于道”的昭武九姓粟特人最多。北齐时期见诸文献记载入华的粟特乐人就有曹婆罗门、曹妙达、安未弱、安马驹等多人，唐代粟特乐人更是大量涌现，仅见于段安节《乐府杂录》者就有德宗朝至懿宗朝的十几人，《太平广记》引《卢氏杂说》提到的几位善唱者亦是粟特人，此外见于他处记载的善舞、善歌、善吹奏之粟特艺人至少十余辈。其中许多人，唐代诗人对他们都有赞咏，贞元时期的曹氏一家（曹保、保子善才、善才子曹刚）更是常被诗人歌咏。粟特艺人大多技艺精湛，并好在中较量技艺，也成为长安街市一道盛景，充分体现唐代文艺兴盛之况。

2. 中原音乐对胡乐的吸收

南北朝时期不仅是个民族大融合时期，被统称为“胡乐”的西方音乐也在这一时期的中国北方扎下根基，并为胡乐正式进入隋唐宫廷乐部奠定了基

础。从东汉覆灭到隋朝建立之前，中国北方地区战乱迭起，政权更替频仍，北方边陲的少数民族内迁，中原汉族流徙南方，动荡社会中百事凋零，宫廷雅乐也随着乐工散亡、器法湮灭、典章失落而亡失垂尽。雅乐散失，加上北方统治者多具少数民族血统，遂使胡乐的影响日趋普遍，并逐渐渗入宫廷音乐。

《隋书·音乐志》载，北魏太武帝拓跋焘平定河西北凉政权后，得到西凉乐的前身“秦汉乐”，把它用于“宾嘉大礼”，而“秦汉乐”实由龟兹乐变化而来。《魏书·乐志》记载，北魏孝文帝在太和年间曾寻访汉族古乐，但是成果寥寥，于是将“方乐之制及四夷歌舞，稍增立于太乐。”北周、北齐时期更出现一场胡乐大规模东传的浪潮。《旧唐书·音乐志》记天和三年（568）北周武帝娉突厥可汗女阿史那氏为皇后，“西域诸国来媵，于是龟兹、疏勒、安国、康国之乐，大聚长安”，这次随行来到中国的大批乐舞艺人中就有兼善音乐理论、对中国乐律作出过巨大贡献的龟兹琵琶演奏家苏祇婆。北齐政权对胡乐的迷恋也不亚于北周，《隋书·音乐志》载北齐“杂乐有西凉鞞舞、清乐、龟兹等。然吹笛、弹琵琶、五弦及歌舞之伎，自文襄（北齐世宗高澄）以来，皆所爱好。至河清（562—565）以后，传习尤盛”，除清乐为汉族音乐，笛也可能为汉族乐器外，其余都属于胡乐和西方乐器。《隋书·音乐志》与《北齐书·后主纪》都称后主高纬“唯赏胡戎乐，耽爱无已”，他还能自度曲，“别采新声为无愁曲”，音韵窈窕，极于哀思，后主“自弹胡琵琶而唱之，侍和之者以百数”，曲终令人唏嘘涕零。高纬甚至还为这些乐人“封王开府”，使之“服簪纓而为伶人之事”，举动尽管荒唐，却也说明了胡乐在北齐宫廷中盛行之况。

中国乐制在南北朝时期已渗入大量外来成分，至隋唐时期，胡乐正式进入宫廷乐部，在中原愈显繁荣。隋朝开皇初年就将当时纷乱的乐制加以整理，合传统的与外来的、古老的与新兴的，分部编定，在雅乐之外设置七部乐，实质上是对几百年来中西方音乐交流成果的一次总结。大业年间，又增其为九部乐。唐初武德年间对隋九部乐稍加改动后，编定了新的九部乐，贞观十六年又增其为十部乐。其具体名称见下表：

时期	隋		唐	
	开皇初 (581—)	大业中 (605—618)	武德中 (618—)	贞观十六年 (642)
总部	七部乐	九部乐	九部乐	十部乐
分部			燕乐	燕乐
	清商伎	清乐	清商乐	清商乐
	龟兹伎	龟兹乐	龟兹乐	龟兹乐
	国伎			
		西凉乐	西凉乐	西凉乐
		疏勒乐	疏勒乐	疏勒乐
				高昌乐
	天竺伎	天竺乐	天竺乐	天竺乐
	安国伎	安国乐	安国乐	安国乐
		康国乐	康国乐	康国乐
	高丽伎	高丽乐	高丽乐	高丽乐
文康伎	礼毕			

这些乐部统称为燕（宴）乐或俗乐，包括了相对雅乐的全部乐舞百戏，是兼有礼仪性、艺术性与娱乐性的音乐，而歌舞音乐在其中最为重要。从各部名称就可看出，燕（宴）乐所受胡乐影响显著，以上除清乐（清商乐）和燕乐是中国传统音乐外，高丽乐来自朝鲜，其余七部都来自西域或受到西域音乐的重大影响。天竺乐来自印度，十六国前凉政权时期（317—376）就传入中国。西凉乐是兼有胡汉两种特点的音乐，《隋书·音乐志》载：“西凉者，起苻氏（前秦建立者）之末，吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。魏太武既平河西，得之，谓之西凉乐。”高昌即今天的吐鲁番，高昌乐传入中原是在宇文泰辅佐西魏时，因高昌归附而得其乐伎。疏勒在今新疆喀什附近，安国是今中亚乌兹别克斯坦之布哈拉，疏勒乐与安国乐大约在北魏太武帝太和二年（436）通西域时期传入中原。康国即今天乌兹别克斯坦之撒马尔罕，康国乐传入中原，最早见于前述北周武帝聘突厥可汗女为皇

后时。龟兹在今新疆库车一带，其音乐与中业音乐有密切关系。^[95]

龟兹乐首度传入中原是在十六国前秦时期，吕光灭龟兹（382）而得其声，但又因吕氏亡而分散。北魏平中原复获龟兹乐。后来龟兹乐成为东传西域音乐中地位最重要者，它不仅成为燕（宴）乐之一部，更在雅乐散失多年之后，帮助中国音乐家重得七声正调，而这与北周苏祇婆传入龟兹乐律关系密切。《隋书·音乐志》载当时音乐家郑译“考寻乐府，钟石律吕，皆有宫、商、角、徵、羽、变宫、变徵之名，七声之内，三声乖应，每恒求访，终莫能通”，后听苏祇婆弹琵琶“一均之中，间有七声。因而问之，答云：父在西域称为知音，代相传习，调有七种。以其七调勘校七声，冥若合符。”这就是著名的“苏祇婆琵琶七调”。郑译于是习而弹之，始得中原七声之正。“然其就此七调，又有五旦之名，旦作七调。以华言译之，旦者则谓均也。其声亦应黄钟、太簇、林钟、南吕、姑洗五均，已外七律，更无调声”。郑译于是根据苏祇婆的七调五旦（均）理论，将其推演成十二均，并将古代十二律旋相为宫的理论用于琵琶上的十二均，创立了八十四调。后来，隋唐的全部燕乐就纳入这个乐制的范围，形成一个完整的调式理论体系，使中原传统音乐体系发生了重大变革，也迎来了隋唐音乐文化的辉煌时代。

唐中期以后，胡乐已同中原固有音乐相互融合，彼此的区别逐渐泯灭，玄宗时期便取消了十部乐的名称，代之以“坐部伎”与“立部伎”两类，这标志着这些西方音乐已经根植于中国社会之中。其实，除以上属于燕（宴）乐的九部乐或十部乐曾受到胡乐的重大影响，作为政治象征的雅乐在唐代也渗入了胡乐成分。据《旧唐书·祖孝孙传》记载，武德九年（624）祖孝孙等人奉命修订雅乐，由于“陈、梁旧乐杂用吴、楚之音，周、齐旧乐多涉胡戎

[95] 有学者认为《隋书·音乐志》记高昌、康国、安国音乐有《善善摩尼》之类，可能为摩尼教徒之礼赞歌曲，而唐崔令钦《教坊记》的曲名表穆护子，当出自祆教的赛神曲。见饶宗颐：《穆护歌考——兼论火祆教入华之早期史料及其对文学、音乐绘画之影响》，收入《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社1999年版，第82～112页。

之伎”，他们只好“斟酌南北，考以古音，作大唐雅乐”。《旧唐书·舆服志》则载，开元以来甚至“太常乐尚胡曲”。可见，唐代无论雅乐还是俗乐，都受到了胡乐的普遍影响。

四、西方舞蹈艺术对中国的影响

舞、乐不可分，所谓“舞者，乐之容也”，西域音乐传入中原的同时，西域舞蹈艺术当然也会传入。

1. 传入中原的胡舞

两汉时期关于舞蹈的记载较少，但有限的一些记载已经表明胡舞在汉代宫廷和贵族中非常流行，《后汉书·五行志》载“灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡座、胡饭、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都贵戚皆竞为之。”汉代胡舞的基本特点是“浮腾累跪，跼蹐摩跌”（东汉·傅毅《舞赋》），亦即跳跃、进跪、用脚打拍子或身体向后仰这类动作，山东嘉祥武氏祠石刻中就有表现这种跳跃翻腾之胡舞动作的画像。汉代还有一种来自西域的骆驼载舞形式，四川新都汉代墓葬出土的“骆驼载乐俑”画像砖上表现出二人跪于骆驼之上举臂扬袖、击鼓而舞。南阳汉代画像石中的裸体舞显然也是外来，可能来自印度或东南亚。此外，汉代的舞蹈艺术还和百戏艺术紧密联系，许多反映两汉百戏艺术的石刻及文献记载中也都有关于西方传入之舞蹈的形象或描述。

南北朝时期，胡舞在中原传播更为广泛，尤其已成为北方宫廷不可缺少的节目。《北齐书·祖传》记载北齐武成帝高湛时，“于后院使（祖）珽弹琵琶，和土开胡舞”。北齐时期有一种著名的在莲花座上舞蹈的胡舞形象，从三件北齐舞蹈图案瓷壶上的描摹来看，舞蹈动作的基本特征是，舞者立于莲花台上，头微仰或扭向右方，下颌贴近左肩，左肩稍耸，右臂侧展或舞过头顶的同时，左臂下垂或向后甩动，一足踏莲花而另一足抬起或跃起，身躯配合扭动。伴舞的乐伎则双腿跪踞在莲花座上吹弹拨弄。《通典》卷一百四十六记载了一种北周的“城舞”，配合周武平齐所作之《安乐》而舞，舞者80人，行列方正

像城郭，因得名；舞者“刻木为面，狗喙兽耳，以金饰之，垂线为发。画赭皮帽舞蹈，姿制犹作羌胡状”，明显是引进的西方舞蹈，还未脱犷悍之习。同一时期的南朝也开始受到胡舞影响，宋代郭茂倩《乐府诗集》卷五十三谈及“杂舞”源流时提到刘宋明帝时期的殿庭杂舞在原有的盘舞、鞞舞、铎舞、拂舞、白苧这类舞蹈之外，又增加了“西佗羌胡杂舞”，梁朝诗人周舍《上云乐》诗则云：“举技无不佳，胡舞最所长。”

西方舞蹈艺术东传在唐代达到高峰，中国舞蹈艺术也因融合西域舞蹈而得到空前的发展，摆脱百戏的狭小空间而逐渐成为一个独立的艺术门类。唐代舞蹈按照风格特点分为“软舞”、“健舞”两大类，“软舞”动作抒情柔美，节奏比较舒缓；“健舞”则动作矫健有力，节奏明快。唐代传入中原的西方舞蹈以“健舞”为多，尤以源自中亚的胡旋舞、胡腾舞、柘枝舞最引人关注。胡旋舞据说出自康国，“胡旋”实是粟特语 *xwcy* 的音译，意为“上佳、漂亮”。胡旋舞的表演者多为女性，其装束为头上戴冠或束高髻，衣着柔软贴身、腰间束有佩带、臂上披有丝巾，也有上身裸露、束腰、裸臂着钏、裸足、颈著项圈、手握长巾的造型，舞蹈以快速、轻盈的连续旋转动作为主，舞者也经常立于一小圆毯子即“舞筵”上旋舞。白居易和元稹分别作《胡旋女》诗，描述康国胡旋女子的惊人舞姿，《新唐书·礼乐志》和《乐府杂录》也都记载过胡旋舞的基本舞蹈特征，胡旋舞的具体形象则在敦煌莫高窟第220窟中有最完整的保存。胡旋舞在唐代风行一时，武则天侄孙武延秀正因善唱突厥歌、舞胡旋舞而被安乐公主垂青，得以尚主，杨玉环、安禄山则都是著名的胡旋舞高手，可见舞胡旋已为当时之社会风尚。

胡腾舞来自石国，是一种典型的男子独舞，主要特点是以急速的跳跃和多变的腾踏舞步为主，显得气氛十分热烈。刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾诗》和李端《胡腾儿》两诗都形象地描绘出这种舞姿，西安东郊唐苏思勰墓中一幅乐舞壁画则见证了唐诗的描绘，壁画绘一个深目高鼻、满脸胡须的胡人站在中间地毯上舞蹈，头包白巾，身穿圆领窄袖长衫，腰系黑带，脚穿黄靴，舞动时高提右足，左手举至头上，像是一个跳起后刚落地的舞姿。上文提到的三件北齐瓷壶上的舞蹈形象，也有些学者认为反映的就是胡腾舞。

柘枝舞亦源于石国，并因此得名，《新唐书·西域传》记载石国“或曰柘支、曰柘折、曰赫时”。柘枝舞常见形式为二人在莲花座上对舞，舞者可为男童，亦可为女童，穿长袖舞衣，并且多是五彩罗衫，特别是紫衫，束垂花带珠翠，头戴系飘带或金铃的帽子，显得非常华贵，与胡旋舞、胡腾舞的衣着有极大差别。柘枝舞的舞姿不同于胡旋舞的快速旋转和胡腾舞的踏腾跳跃，而讲究舞姿变化丰富和神情传神动人，舞者通常以一足立于莲花，另一足则配合手和身体的动作舞蹈，并且二人舞姿要对称。唐诗对柘枝舞的服饰和舞姿都有大量描写，如张祜的系列柘枝诗（《周员外席上观柘枝》、《李家柘枝》、《观杨瓊柘枝》、《观杭州柘枝》）、白居易《柘枝词》、章孝标《柘枝》、薛能《柘枝词三首》、刘禹锡《观柘枝舞二首》，而卢肇《湖南观双柘枝舞赋》对舞姿描述最为详尽，《乐书·柘枝舞》亦载其舞蹈特点，西安碑林博物馆所藏唐兴福寺残碑上则刻了一对柘枝舞者的形象。

比较三种舞蹈，可以得出这样的结论：胡旋舞、胡腾舞较多地保留粟特民族的豪放特点，快速旋转、踏腾跳跃；柘枝舞虽同属健舞，却较多地吸收中华文化之舞蹈特点，因此讲究服饰和神态，动作优美而富于变化，更易于被中原文化接受。此外《通典》卷一百四十六还记载了一种《太平乐》，又称《五方狮子舞》，舞人披缀毛假狮皮，扮成五个颜色不同的狮子，另有人以拂逗狮，旁边有140人的伴唱队，表演规模庞大，无疑也是源于西方的舞蹈形式。

2. 胡汉舞蹈艺术的融合

唐代胡汉舞蹈的融合趋势主要表现在两个方面：唐人自制舞蹈吸收胡舞艺术；加工改造胡舞以使之更适应中国文化的审美要求。

前者的代表如《通典》卷一百四十六即称武后所制《天授乐》、《鸟歌万岁乐》，玄宗所制《龙池乐》、《小破阵乐》，“皆用龟兹乐，舞人皆着靴；唯《龙池乐》备用雅乐笙磬，舞人蹑履。”《小破阵乐》是玄宗根据贞观七年所制《破阵乐舞》而作，《破阵乐舞》则是依据民间歌谣《秦王破阵乐》制作的舞蹈，讲述李世民为秦王时大破刘武周的故事，突出表现排兵列阵的气势，显然是中原舞蹈，制成后列入雅乐，而唐玄宗改编成《小破阵乐》时在乐曲和

舞蹈中就糅合了胡乐、胡舞特点。鉴于舞、乐的密切关系，舞曲在吸收西方音乐的同时也吸收其中的舞蹈因素，这不难理解。类似的情况亦见于法曲和《霓裳羽衣曲》。法曲歌舞并重，表演形式上分三部分，第一部分为散序，不歌不舞，只由乐器进行独奏或轮奏，第二部分为中序，在音乐伴奏下有歌有舞，第三部分为曲破，以舞为主。^[96]《霓裳羽衣曲》是开元年间唐玄宗所创，因西凉节度使杨敬述进献天竺《婆罗门》曲而吸收它的曲调改写而成。

改造胡舞最典型的例子就是柘枝舞。柘枝舞在唐代流变丰富，比如起初当为独舞，但不久后就变成称为“双柘枝”的对舞。又据《乐府诗集》，健舞曲有柘枝，软舞曲有屈柘即屈柘枝，则又由健舞之柘枝演变出软舞之屈柘枝。《宋史·乐志》载宋代宫廷乐府队舞“十小儿队”中有柘枝队，定也是由柘枝舞演变而来。此外，文献记载表明胡腾舞、胡旋舞之舞蹈者多为胡人，柘枝舞则有大量汉人参与，也是这种舞蹈本土化的表现之一，卢肇《湖南观双柘枝舞赋》和北宋王谠《唐语林》卷四《豪爽》都描述了舞柘枝的汉族女子。也正是由于柘枝舞的汉化，唐人诗歌对柘枝舞的颂咏要远远多于胡旋舞、胡腾舞，而汉化本身又充分表现出人们对这种舞蹈的喜爱。

到了宋代，据北宋叶梦得《石林燕语》卷六记载，名臣寇准“尤喜柘枝舞，用二十四人，每舞连数盏方毕，或谓之柘枝颠。”明清之际吴伟业的《赠朗园诗》中还描述了伎人身穿柘枝服装。当然，这些与唐代之柘枝舞早不能同日而语，而完全是中国化的东西。其他大量失去名称的西方舞蹈艺术，恐怕也是类似的结果，并非消失，而是被融合到中国舞蹈艺术之中了。

五、西方百戏对中国的影响

所谓百戏，就是杂技艺术。杂技在中国起源很早，据说远古时期就有一种“蚩尤戏”，游戏者模仿传说中蚩尤的形象，头戴牛角以相抵，因此又称为

[96] 吴钊、刘东升：《中国音乐史略》，人民音乐出版社1983年版，第106页。

“角抵”，“角抵”就是中国杂技艺术的开始。“角抵”在汉代时开始加入许多外来的杂耍和幻术，从而改称“百戏”，隋唐时期又将其归入“散乐”之中。

1. 汉唐的西方百戏

贾谊《新书》卷四提到汉武帝时期就出现了偶人“胡戏”，也就是木偶戏。《后汉书·安帝纪》关于延平元年十二月的记载首次出现“百戏”之名，百者名其多也，可见此时百戏已蔚为大观。东汉张衡《西京赋》则用非常华丽的语言对当时流行的百戏进行了形象生动的描述，全面反映出两汉时期的百戏艺术发展水平。《西京赋》记载当时百戏大多在广场表演，节目有举重、爬杆、踩软索、跳丸（或弄丸，七八个丸循环接抛）、跳剑、钻圈、假面戏、马戏、幻术表演和驯兽表演，果然十分丰富。《西京赋》描述的百戏内容也得到考古发现的证明，山东嘉祥县武氏祠、山东嘉祥县刘村洪福院、山东两城山、四川成都凤凰山、山东沂南等处的汉代石刻中，都保存有汉代百戏艺术的珍贵图像。

南北朝时期的北朝，因统治阶级以胡人为主，杂技更盛。《魏书·乐志》记北魏天兴六年（403）冬，诏太乐增修杂技，“造五兵、角抵、麒麟、凤凰、仙人、长蛇、白象、白虎及诸畏兽、鱼龙辟邪、鹿马仙车、高绶百尺、长趺、缘幢、跳丸、五案，以备百戏大飨，设之于殿庭，如汉晋之旧也。”《洛阳伽蓝记》则记载了百戏表演时的盛况，称长秋寺“四月四日，此（佛）像常出，辟邪、狮子导引其前，吞刀吐火，腾骧一面。綵幢上索，诡譎不常。奇伎异服，冠于都市。像停之处，观者如堵，迭相践踏，常有死入。”上自统治者，下至市井平民，对百戏的好尚于此可见一斑。

唐代传入中国的百戏内容愈加繁多，《法苑珠林》卷九十四记贞观二十年（646）长安来了五位婆罗门，善长音乐、祝术、杂戏、截舌、抽肠、走索、续断，又记王玄策等人使天竺时被招待观看腾空走索、掷空手接刀枪、截舌缚等多种幻戏，与来长安的“五婆罗门”所表演的节目应该大致相仿。唐朝苏鹗《杜阳杂编》记穆宗时有精于寻幢表演的石火胡，于百尺杆上张弓弦五张，令五女各居一条弦，其在下举，踏浑脱歌，如履平地。还有幻术师

米宝，取一粗二寸、长尺许的蜡烛，点燃后施五色光，在光中可以呈现出楼台亭廊形状。唐朝赵璘《因话录》卷六记善于戏水之洪州优胡曹赞，“百尺槓上不解衣，投身而下，正坐水面，若在茵席。又于水上靴而浮，或令人以囊盛之，系其囊口，浮于江上，自解其系。至于回旋出没，变易千状，见者目骇神悚，莫能测之，恐有法术致之，不尔真轻生也。”西方杂技艺人神奇、惊骇的表演不仅令市井轰动，亦令宫廷着迷，太宗长子李承乾崇尚胡风的表现之一就是命户奴寻撞跳剑、昼夜不绝。这些西来杂技无疑也为唐代百戏艺术增加了丰富的内容。

2. 传入中原的幻术

百戏中最眩惑人的内容无过于幻术，自西汉至隋唐，文献中常有西方幻术师来华的记载，比如《史记·大宛列传》记载的黎轩善眩人，《后汉书·西南夷传》记载的海西幻人。这些幻术师的善眩之术，据唐代颜师古《汉书·张骞传注》描述，即吞刀、吐火、殖瓜、种树、屠人、截马之术。魏晋南北朝时期，这种幻术经常作为传播宗教和表现神异的手段而更多地从西方传入中国，《法苑珠林》卷十六记载了一位晋永嘉中来江南的天竺胡人，能断舌、续筋、吐火。《北史·西域传·悦般国传》描述了悦般国在公元448年送给北魏太武帝的一名幻人，“称能割人喉脉令断，击人头令骨陷，皆血出，或数升，或盈头，以草药内其口中，令嚼咽之，须臾，血止，养疮一月复常，又无痕瘢。”

至唐代，这种幻术在社会中仍有流传，以至高宗显庆元年一度禁止胡人为幻术，但积习已久，很难禁绝，所以《旧唐书·音乐志》记载睿宗时期又见有婆罗门献幻术于朝廷。这一时期，幻术还常常伴随着祆教的传播，祆教徒常用幻术方法来表现神通。如《太平广记》卷二百八十五《幻术》记载，“唐梁州祆神祠，至祈祷日，妖主以利铁，从额上钉之，直洞腋下。即出门，身轻若飞，须臾数百里。至西妖神前，舞一曲，即却至旧妖所，乃拔钉，一无所损。卧十余日，平复如初。”同卷中又载：“唐河南府立德坊及南市西坊，皆有胡祆神庙。每岁，胡商祈福，烹猪杀羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酬神之后，

募一胡为妖主，看者施钱并与之。其妖主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背。仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。”按此处“妖”字，皆为“袄”字之误。

3. 击鞠与泼胡乞寒

西域传来的百戏中以马毬运动和“泼胡乞寒”之戏在唐代比较流行。被称为“打毬”或“击鞠”的马毬运动是源于波斯的马上运动，原名“波罗球”，大概在唐太宗时经中亚传入中国，《封氏闻见录》卷六记载当时已有西番人在京城为此。“击鞠”运动很快在京城风靡一时，中宗时期已是上层阶级的时髦游戏。景云年间，吐蕃派使者到长安迎娶金城公主时，中宗安排吐蕃使者和皇族子弟在梨园亭子进行了一场马毬比赛，时为临淄王的李隆基就表现出精擅此道。李隆基即位后更是热衷于此，史载玄宗数御楼观“打毬”。此后的穆宗、敬宗、宣宗、僖宗等，也都沉溺于这项运动，穆宗甚至因“打毬”一病不起，僖宗自称若应击毬进士举，定为状元。

唐代统治阶级对马毬运动的提倡亦使民间追风，李廓《长安少年行》诗描述了热衷“打毬”的少年，花蕊夫人的《宫词》则表现宫娥亦热衷此道。长安有多处毬场，除宫城中的毬场外，宫城北有毬场亭，大明宫东内院龙首池南也有毬场，文宗时期还将龙首池填为毬场，各王府邸宅以及一些大臣宅院中也都有毬场，甚至还有人在大街上“打毬”。唐代进士及第后的一项庆祝活动是在月灯阁举行打毬盛会，看棚鳞次栉比，能手还可以和左右神策军中的好手较量。西安近郊唐章怀太子墓壁画和唐代敦煌壁画中，都发现有毬场情景和执毬杖侍奉的随从图像，就是唐代这一运动盛行的形象写照。西安南里王村唐景龙二年（708）韦炯墓中还出土了一组彩绘骑马打毬俑，造型生动逼真。唐代马毬运动在此后几百年间不曾衰歇，明代初期还见马毬运动在宫中流行。

“泼胡乞寒”是唐代盛行的另一种外来百戏，这种游戏一般被认为源于波斯。相传波斯萨珊王朝卑路斯一世在位期间，大旱无雨，卑路斯亲自祈祷以期结束这场灾难，最终神祇接受了他的祈祷，天降甘露免除灾难。由于狂

喜，人们用水互相撒泼。以后每逢此日，大家都以水相泼为乐，渐成习俗。“泼胡乞寒”在北周宣帝时就传入中国，但在唐代始大行于世，尤以中宗到玄宗之间为盛。中宗多次亲临观看泼胡乞寒戏。两唐书《康国传》记该游戏常在每年十一月举行，《新唐书·宋务光传》载神龙二年（708）吕元泰批评此戏时，详细描述了泼胡乞寒戏的过程，从中可知活动之时，除了以水相泼，还伴有场面热烈的歌舞狂欢，鼓舞跳跃，十分热闹，游戏者“骏马胡服”、“锦绣夸兢”，甚至还“裸露形体”，也因此被吕元泰批评。泼胡乞寒戏在中宗时，除两京之外，还流行于各地，张说曾拟《苏摩遮》五首，详述这种盛况。

玄宗即位后，泼胡乞寒戏即遭禁绝，开元元年（713）所颁《禁断腊月乞寒敕》称：“腊月乞寒，外蕃所出，渐渍成俗，因循已久。至使乘肥衣轻，俱非法服，闾城溢陌，深点华风。朕思革颓弊，返于淳朴。《书》不云乎：不作无益害有益，功乃成；不贵异物贱用物，人乃足。况妨于政要，取紊礼经，习而行之，将何以训！自今以后，无问蕃汉，即宜禁断。”由此诏令来看，泼胡乞寒戏遭禁完全是因其与中国传统文化格格不入。但玄宗禁断此戏恐怕还有更实际的政治考虑。玄宗即位前的这段时期，从中宗神龙元年（705）正月到玄宗开元元年（713）七月这短短八年半中，皇帝被换了四个，政变发生了七次。而“泼胡乞寒”活动呈现出吕元泰所言之“旗鼓相当，军阵势也。腾逐喧嘈，战争象也”的阵势，几乎等于军队检阅、骑兵演练，具有某些军事性质。并且由于诸王公贵族参与而具备了发动政变的潜在危险性。^[97]一生历经政变的玄宗对此心有余悸，所以即位不久就下令禁绝。此后，“泼胡乞寒”在中原再也不见踪迹。

[97] 赵望秦：《泼寒胡戏被禁原因发微》，载《学术月刊》1998年第2期，第94～95页。

第四章 汉唐时期（下）—— 来自异域的神灵

中华民族在历史上是一个善于学习的民族，曾经广泛学习吸收各民族的思想观念，并通过扬弃的过程，使之成为中国文化的一部分。这种现象在中国对待外来宗教的态度上表现得最为充分，人类历史上的最主要宗教派别几乎都在汉唐时期与中国文化发生过碰撞，而中国文化也都从中汲取过营养，有些是明显的，有些则是潜在的，促使自身更加博大精深。

第一节 佛教在中国

佛教传入中国的过程，堪称中国历史上第一次大规模吸取和融合外来文化的过程，亦是中西文化交流史上的一个经典案例。经过东汉到隋唐五百多年的冲突与融合，佛教逐渐本土化，并最终成为中国文化的一部分，也对中国文化的诸多方面产生了深远影响。

一、佛教在中国的传播与发展

1. 佛教在印度

佛教产生于公元前6—前5世纪的古印度，在印度古代婆罗门教、耆那教的基础上发展而来，受到古代印度哲学的重大影响。在悉达多·乔达摩（Siddhartha Gautama，约公元前566—前486）初创之后，经过很长时间的的发展过程才逐渐成熟和完善，并开始向外传播。乔达摩出自刹帝利种姓，是迦毗尼卫国（今印度、尼泊尔边境）净饭王的儿子。据说他幼时受传统婆罗门教育，学习吠陀经典和五明，20岁始感人世生、老、病、死的各种苦恼，又对当时的婆罗门教不满，遂舍弃王族生活，出家修行，探索人生解脱之道。他先在摩揭陀国王舍城学习禅定，后在尼连禅河畔独修苦行，最终于修行6年后在菩提树下成道，时年35岁。此后他在印度北部、中部的恒河流域一带开始了长达44年的传教活动，人们把他所创立的这一宗教称为“佛教”，“佛”的梵文为“Buddha”，意为“觉悟”，汉文音译为“佛陀”；悉达多·乔达摩则被佛教徒尊称为“释迦牟尼”，意为“释迦族的贤人”。

早期佛教的基本教义可以归结为“四圣谛”、“十二因缘”和“八正道”。所谓“四圣谛”，是指苦谛、集谛、灭谛和道谛四个真理，这是早期佛教教义的基本要点，核心是宣扬整个世界和全部人生都是无边的苦海。苦谛是讲现实存在的种种痛苦现象，集谛亦名习谛，是指造成痛苦的各项原因或根据，灭谛是佛教的解脱观，即一种超脱生死轮回、达到涅槃的理想境界，道谛是关于如何达到涅槃境界的理论说教和修习方法。“十二因缘”，是苦、集二谛的延伸，主要内容是分析苦因和论述三世轮回。“八正道”则是道谛的发挥，具体指出了八种解脱诸苦、决断轮回、达到涅槃境界的途径和方法。此外再加上“无我观”、“种姓平等观”和僧伽制度，就构成早期佛教的基本教义，这些内容在此后的发展过程中得到进一步完善和丰富。

释迦牟尼之后，佛教在印度快速发展，特别是在孔雀王朝的阿育王时期（公元前268—前232）和贵霜王朝的迦腻色迦（Kaniska）时期（约1世纪末至2世纪上半叶）。印度佛教的发展大致可分为三个时期，即原始佛教、部派

佛教和大乘佛教。原始佛教阶段大约为释迦牟尼之后100年间，史称“和合一味”时期，但只是大致上的统一，裂解的种子已在其中孕育和成长。公元前4世纪佛教第二次结集前后，佛教发生第一次大分裂，产生两大部派，即尊崇传统、保守旧规的上座部和较为进取、提倡改革的大众部。此后，佛教内部的分化愈演愈烈，公元前3世纪到公元1世纪间，上座部又七次分裂，成为十二派，大众部四次分裂，成为八派。这一阶段就称为部派佛教时期。公元1世纪以后，随着部派佛教的发展，一部分徒众的生活走向世俗化，同时力图参与和干预社会生活，要求深入众生，救度众生，提出“上求菩萨，下渡众生”，这种要求形成一股强大的思潮，并发展汇集成统称“大乘佛教”的教派，传入汉地中原地区的佛教即北传主要是大乘佛教。^[98]

2. 东来传经与西行求法

由于地域的关系，印度佛教是经过今天中国的新疆传入中原。佛教传入西域的时间虽不可确考，但一定远远早于传入中原的时间。

印度佛教向外传播与孔雀王朝政治势力的扩张有密切关系。阿育王时期，孔雀王朝的势力已从恒河流域扩展到印度河流域，在喜马拉雅山、迈索尔、阿姆河、兴都库什山之间的广大区域内建起一个庞大的帝国，而阿育王皈依佛教之后曾多次派传教士去四方传播佛教，因而佛教的影响极有可能在公元前3世纪后半叶就达至中亚及西域一带。公元1世纪末至2世纪，迦腻色迦时期的贵霜帝国势力范围与影响更达于西域的喀什噶尔、叶尔羌、于阗一带，更有可能促使佛教在这一带传播。塔里木周缘的南北两条路线上都发现有早期佛教遗存，其中迄今为止最早的佛教遗址是1959年在新疆民丰发掘的一座公元2世纪的墓葬，出土的一件棉织布上印有蜡染的供养菩萨和残缺的佛像。斯坦因曾在若羌发掘一座不晚于3世纪的佛寺遗存，该寺庙礼拜道外壁面上的壁画呈现出一派中亚风格，内容则表现了释迦说法和佛传及本生故事。尽管目

[98]在中国云南傣族等地有以小乘佛教为主的南传佛教，此外中国西藏地区的藏传佛教也另成一系统。

前新疆地区发现的佛教遗迹都属于2世纪以后，却不能因此认定佛教是在这时才传入西域，因为有明确可信的记载证明佛教在东汉初年的1世纪初就已经传入中原，并且是通过西域传入。2世纪以后的这些西域佛教遗迹，是犍陀罗佛教艺术兴起以后的产物，也正说明这时佛教在西域已经非常流行。

佛教在中原地区的初传时间有西汉说和东汉说两种，目前学术界多认同东汉初年是佛教正式传入中原之始。西汉说见《三国志》卷三十裴松之注引《魏略·西戎传》：“汉哀帝元寿元年（前2），博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》。”现在一般认为，这时期的大月氏（贵霜）并不信佛教，不可能派使者来汉朝传授佛经，同时《魏略》已佚，裴松之注释所引缺乏足够证据。东汉说来自《后汉书·西域传》，并被《高僧传》、《历代佛祖统记》等佛教典籍广泛采用：东汉明帝永平七年（64），明帝夜梦金人，飞行殿中，次晨问于群臣，太史傅毅告诉明帝说，西方有神，其名曰佛，恐怕梦中之金人就是佛。于是明帝派遣中郎蔡愔、羽林郎秦景、博士弟子王遵等18人去西域，访求佛道。永平十年（67），蔡愔等于大月氏国遇沙门迦叶摄摩腾、竺法兰等人，又在西域抄回佛经四十二章以及佛像等，用白马驮还洛阳，明帝特为他们在洛阳城西雍门首建寺院，这就是洛阳白马寺。这一说法虽带有些神秘色彩，但根据与其他文献材料的对比研究，基本可信，是目前关于佛教传入中国之时间的公认说法。

佛教自东汉初年始传中国之后，大量中亚、南亚僧人以弘法为目的进入中原，魏晋南北朝时期中国与印度洋之间的海路交通更因有大量佛教僧侣频繁往还而被学者们称为“佛教之路”。早期自海路来中国的佛教僧侣，今天能够考知的最早一人是康僧会，《高僧传》载其于赤乌十年（247）来到建业，受到孙权的优待，特为他创立建初寺，这是江南佛教之始。有东晋人华僧人佛驮跋陀罗，又云觉贤，他在罽宾遇到中国僧人智俨后，决定来华，行至交趾后，附海舶至青州东莱郡（今山东掖县），后到建康译经，所译《华严经》著称于世。求那跋摩，又云功德铠，先赴师子国，后泛舟至爪哇，传授佛法，名声远扬，为南朝刘宋僧人所知，请至建业，大力宣讲大乘戒法，使大乘佛教流传南方。求那跋多罗，又云功德贤，南朝宋时先抵广州，后住建业及荆

州，大开译场，是南朝宋时最著名的译经人物。波罗末蒂，又云真谛，在南朝梁时自广州转建业，一生译经授业不止，最先传入印度瑜伽行派学说，为中国摄论师之祖。此外，还有僧伽婆罗（又云僧养、僧铠）、曼陀罗（又云宏弱）、须菩提（又云善吉）等，都是通过海路入华。除去上述海路入华的僧人之外，魏晋南北朝时期来华的外国僧人见诸记载者还有维祇难、竺律炎、昙柯迦罗、支谦、竺法护、竺叔兰等，他们在弘法过程中也不同程度地从事佛典汉译工作。

另一方面，自三国时期始，就有一些中国佛教信徒无法满足于零碎听到的教义解说，而立誓要前往佛教的原生地，去探求佛教的真正精神，从而掀起了一场西去求法的热潮，与外国僧侣东来传法之举恰相辉映。这一热潮始于三国末年，一直延续到北宋，持续时间长达五百多年，但在唐中期以前最盛。西行求法僧人中，有名可考者二百多人，最值得一提的就是朱士行、法显和玄奘。

就目前所知，中国最早的一位西去求法的僧人是三国曹魏时期的颖川人朱士行，他也是现知第一个按佛法度为比丘的汉族人。他在洛阳时，曾讲《小品般若》（即《道行经》），但深感东汉以来硬译的佛经文句艰涩，删节又多，不易理解，于是发誓前往西域寻求原本。据《出三藏记集》卷十三《朱士行传》记载，“朱士行……以魏甘露五年（260），发迹雍州，西涉流沙。既至于阩，果写得正品梵书胡本九十章，六十万余言，遣弟子弗如檀，晋言法饶凡十人，送经胡本还洛阳。”朱士行在于阩求得的经书名为《小品》，后由竺叔兰、无留叉等译出，就是《放光般若经》二十卷。朱士行虽仅至于阩，所传佛经也只是一部，但他此举促进了大乘佛学在中原的传播，且开中原僧人西行求法之先，此后西行求法的中原僧人愈多。

法显（约340—422），俗姓龚，平阳武阳（今山西襄垣）人，幼年因体弱多病而常居寺院中，20岁时受比丘戒正式出家。因感慨于当时律藏残缺，立志要到印度求取律藏戒本，以约束僧众。他在东晋隆安三年（399）携同慧景、道整、慧应、慧嵬、智俨等自长安西行，经河西走廊、西域、葱岭，从陆路抵达印度北天竺，行程三年。此时同行诸人或先期折回，或中途谢世，仅剩道整相伴。他们又继续南行至佛教盛行之摩揭陀国，搜求经律，抄写律本，并习梵文。



图 29 敦煌出土玄奘画像

道整乐不思归，于是只有法显一人于公元 409 年起身回国。法显从恒河河口乘商船，沿经过师子国、耶婆提（今苏门答腊）的印度洋航线返抵青州长广郡牢山（今青岛崂山），因旅途烦费周折，耗时约四年。法显抵国在义熙八年（412）七月，距其出发已历 14 年，他已年逾古稀，但依然笔耕不辍，在建康道场寺与佛驮跋陀罗合译经律论 6 部，24 卷。这些佛典的翻译对中国佛学的发展意义重大，如《涅槃》一经首倡佛性之说，《摩诃僧祇律》则是佛经戒律的五大部之一。此外，法显还将自己 14 年游历 30 余国的经历写成《法显传》，其在航海史上的价值已于前文叙述。

玄奘（560—664）（图 29），出生于洛州缑氏（今河南偃师），13 岁就剃度出家，钻研佛教经典，此后又四方游学，28 岁来到长安，此时已是“擅声日下，符满京邑”。玄奘在求学过程中对于业已产生的中国佛教各宗派传扬之义理终有疑惑，而考之经典，却莫知适从，于是决心前去印度求取佛经原本，“誓游西方，以向问惑”。唐太宗贞观元年（629），玄奘从长安出发，沿丝绸之路西行。他不顾凉州官府阻挠，偷渡边防重镇瓜州（今甘肃安西），经莫贺延碛、伊吾（今新疆哈密），到达高昌，受到高昌王热情款待。自高昌出发再经中亚，历千辛万苦而到达印度。玄奘在印度游学各地，逢师请益，对当时

印度佛教大小乘各家学说及其他一些知识都留心学习。他特别在当时印度的佛教中心那烂陀寺（今印度比哈尔邦巴特那附近）停留五年，师从佛学权威戒贤和胜军，学识更加渊博精诣。印度盟主戒日王曾为他专门设立两次法会，其中曲女城法会有印度十八国国王和谙知大小乘的和尚四千余人参加，还有大量外道、大臣、使者等出席。佛会进行18天，玄奘作为论主，阐扬佛法，竟无一人诘难，声名震撼五印度。公元641年，玄奘启程回国，经丝路南道于公元645年回到长安。玄奘对中国佛教贡献巨大，除前文所述带回大量印度佛教经典并将其部分译为汉文外，他还是法相宗（或称唯识宗）的创始人，这一宗派在唐代也曾盛极一时。此外，玄奘还以自己亲身经历为基础撰《大唐西域记》，记述了他所经历或得自传闻的138个国家、地区和城邦的历史、地理、风俗、文化等方面的知识，保存大量珍贵史料，至今依然是研究中亚和南亚地区的古代史和宗教史以及中西文化交流史的重要文献。

3. 佛典汉译

上文的叙述已经显示，入华僧人多有译经活动，而中原求法僧人回国后也以译经为首善之业。佛教作为一种域外文化，当然要将其经典汉译之后才能广泛传播，汉唐之间的确有一场佛典汉译的热潮，而东来传法的外国僧人在开始阶段率先成为佛典汉译的主要承担者，唐代始以华人为译经主力。

现在学术界一般认为，原出小乘经典《阿含经》的《四十二章经》是中国最早的汉译佛典。《四十二章经》至迟在东汉末年已经出现，三国时期屡被引述。由于文献中对《四十二章经》的传译、名称及性质等记载多不相同，学界对它的译者、年代和版本曾有长期讨论。现在比较可取的说法是，《四十二章经》大体可判定有两个译本，一是东汉译本，译者为中天竺僧人摄摩腾和竺法兰，此本文极朴质，刘宋以后亡佚；另一是三国时期支谦译本，行文优美，流传于世，但唐以后屡经修改，今天所传已远非当时原貌。今天所见《四十二章经》约两千多字，仿《论语》体裁，用典雅的文辞统摄佛学要旨，实际上是《阿含经》的一种摘译汇编，且其译文夹杂了大量汉代流行的黄老道术词汇，体现了佛教初传中原时的“格义”特点。

以《四十二章经》的传译为开端，译经事业在东汉末年有显著发展，当时主持译经的多为从中亚入华的佛教高僧，著名者除摄摩腾和竺法兰，还有天竺僧人竺佛朔、竺大力，大月氏僧人支娄迦讖（又称支讖）、支曜、支亮，安息僧人安世高、安玄，康居僧人康巨、康孟祥等，其中安世高和支娄迦讖尤为突出。这一时期所译佛经中，原本多以中亚流行的胡本为主，直接从梵本译为汉文的并不多。这也可见中国早期佛教并非直接传自印度，而多是通过中亚间接传播。有关学者的研究表明，汉文的“浮屠”（佛陀）这个词汇是古梵文Buddha的音译，而“佛”这个汉语中更通行的译法，实来源于吐火罗语。当时佛典汉译的方法往往是域外僧人口授，再由中原人笔录成文，所谓“一人口说，一人笔录”。至东汉末年，累计译经292部、395卷。但汉代所译佛经多比附黄老之学，常以黄老之词进行译述，而且“译所不解，则阙不传”，故多有脱失。《四十二章经》的翻译就明显反映了这一点。

魏晋时期诸多来华僧人之中，在佛典汉译中贡献最大者当推竺法护。竺法护，原名昙摩罗刹，其先大月氏人，后流寓敦煌。他8岁出家，有感于汉魏以来世人只重寺庙图像而忽视佛典翻译，于是随师西游寻求佛典。因其通晓西域36国文字，又博闻强记，所以数年后满载而归，并到长安潜心翻译。《高僧传·竺法护传》说他“终身写译，劳不告倦”。关于其译经数目，道安《出三藏记集》卷二称有154部、309卷，唐智《开元释教录》卷二则载为175部、354卷。其中有《般若》经类，有《华严》经类，有《法华》经类，有《涅槃》经类等，大致包括了当时在西域流行的佛典要籍，为大乘佛教在中国的流传奠定了广阔基础。对于其译文的质量，《出三藏记集》卷七《合放光光赞略解序》中，道安称赞竺法护所译《光赞般若经》“言准天竺，事不加饰；悉则悉矣，而辞质胜文也。”可见竺法护的译文虽有“辞质胜文”的遗憾，但却出事周密，忠实可信，在很大程度上传达了佛典的原本真意。^[99]

南北朝时期，参与佛典汉译的僧人更多，前后有道安、帛远、帛尸梨蜜

[99] 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第27页。

多罗、僧伽跋澄、佛陀罗刹、昙摩难提、僧伽提婆、僧伽罗叉、竺法念、竺法度、鸠摩罗什、昙无讖、佛陀跋陀罗、拘那罗陀、法显等。我们注意到其中已经出现个别中国僧人，而异域僧人中又以来自印度的为多，改变了此前几乎完全依赖中亚僧人的现象，其中最著名者当属鸠摩罗什（343—413）。

鸠摩罗什出身印度婆罗门望族，其父放弃国相之位，出家东游，定居龟兹国，被尊为国师，并被迫娶龟兹王之妹，生有鸠摩罗什兄弟二人。鸠摩罗什自幼聪慧过人，7岁时随母亲一同出家，西游拜师，在罽宾等地遇名师指点，学向日增。当他回到故地龟兹时，已经是博学闻名的学者了。公元384年，前秦苻坚出兵进攻龟兹，命大将吕光迎鸠摩罗什到长安，但此后在淝水之战中，苻坚大败，前秦灭亡，于是吕光据凉州自立，并把鸠摩罗什留在凉州达17年之久。公元401年，后秦姚兴攻克凉州，获得慕名已久的鸠摩罗什，把他接到长安，待以国师之礼，他自此得以潜心翻译介绍大乘佛学。印度大乘佛教有两大派别，一为中观学派，又称“大乘空宗”，一为瑜伽行派，又称“唯识学派”、“大乘有宗”。鸠摩罗什是在中土弘扬中观学派的第一人，根据般若经类而设立的大乘性空缘起之学经过他的翻译被系统地介绍过来。他的工作也对隋唐以后中国佛教各宗派的形成有极大促进作用，如他所译《中论》、《百论》、《十二门论》，是三论宗依据的主要经典；所译《阿弥陀经》是净土宗的主要经典；《法华经》是天台宗的主要经典；《成实论》是成实学派的主要经典。印度大乘学派的另一支唯识学派，则在唐代由玄奘介绍入华。

鸠摩罗什在长安10年，所译佛典的数目，据《出三藏记集》卷二记载为35部、294卷，据《开元释教录》记载则为74部、384卷，仅次于唐代玄奘。鸠摩罗什的译著不但数量庞大，翻译质量也达到一个新高度。他在译文处理上采取了直译与意译相结合的方法，不但要传达出原文的意蕴，还力求表达出原本的语趣，“因此所译经论的质量，不论在语言的精美上，还是在内容的确切上，都是前此所未有的。”^[100]梁启超也赞其曰：“译界有名之元勋，后

[100] 马祖毅：《中国翻译简史》，中国对外翻译出版公司1984年版，第34页。

有玄奘，前则鸠摩罗什。”^[101]

在唐代，佛经汉译的人员构成发生一个重大变化，汉地僧人不再像以往那样只担任辅助性工作，而成为译经的主要承担者，不过异域僧人也在继续译经。唐代人华异域僧人中从事佛典汉译的中心人物是善无畏、金刚智与不空，他们都是玄宗时代来华，称“开元三力士”，将印度纯粹的瑜伽密教传入中国。善无畏（637—735）是北印度摩揭陀国人，80余岁携梵本到达长安，被玄宗礼为国师，译出《大日经》等三种密宗要籍。金刚智（669—741）是南印度摩赖耶国人，也译出密教经典4部，死后谥国师之号。不空（705—774）是师子国人，拜金刚智为师并随其来中国，肃宗、代宗时倍受礼遇，曾为肃宗灌顶，代宗时授试鸿胪卿，封肃国公，可谓中国佛教史上最有权势的僧侣，共译出佛经77部、120余卷。此外，于阗人实叉难陀、南印度人菩提流志也是唐代著名的译经僧侣。

唐代译经的中国僧人则以玄奘和义净二人为著，他们不但具有高深的佛学素养，而且都有游历印度的经历，精通梵汉文字。玄奘西行取经，历时17年，从印度带回佛教经律论520夹，657部，自贞观十九年（645）到高宗麟德元年（664）他去世前一月止的19年中，玄奘共译出经、论75部、1335卷，译作数量之多，占今罕匹。据统计，从隋开皇元年（581）到唐贞元五年（789）的208年间，译经者54人，译出总数为2713卷，而玄奘一人几占一半。从译经质量看，他一人精通梵、汉文与佛学，改变了过去以外国僧人为译主的情况，能够“唐梵二方，言词明达，传译便巧”。他的译风既非直译，又非意译，而是融会直、意，形成“精严凝重”的翻译文体。

无论是西行求法还是佛典汉译，能与玄奘相媲美的唐代僧人只有义净。义净（635—713）本姓张，14岁出家，立志西行求法，北宋赞宁《宋高僧传·义净传》载其“仰法显之雅操，慕玄奘之高风”。公元671年，义净自广州出发，沿海路前往印度，到印度后，在各地游学，历时25年，遍访30余

[101] 梁启超：《饮冰室佛学论集》，广陵古籍刻印社1990年版，第194页。

国，直到公元695年才携带梵书佛典约四百部自海路归国。义净回国后，初与于阗僧人实叉难陀合译《华严经》，后独自翻译，并组织了宏大的译场，中外许多高僧都参与其事。《宋高僧传·义净传》载其在武后久视元年（700）至睿宗景云二年（711）的12年间，共译出佛经56部、230卷。义净译经专攻律部，声名盛极一时。此外，他还译出瑜伽系、密宗方面的佛典多种，这些佛典都是玄奘未能译出而有待补缺的。义净对于译经极为认真，常于译文下加注以分辨梵语音义，从这些注文中可看出义净译经确有独到之处，正如唐中宗《三藏圣教序》所说：“古来翻译之著，莫不先出梵文，后资汉译，摭词方凭于学者，铨意别秉于僧徒。今兹法师，不如是矣，既闲五天竺语，又详二谛幽宗，译义缀文，咸由于己出；措词定理，匪假于旁求。”在《宋高僧传·义净传》中，赞宁对义净之译经的评价是：“传度经律，与奘师（玄奘）抗衡；比其著述，净（义净）多文。”

赞宁在《宋高僧传·义净传》中对东汉迄于隋唐之佛典汉译的成就，以及玄奘、义净的译经贡献，有一个生动精辟的概括：“系曰：译之言易也，谓以所有易所无也。譬诸枳橘焉，由易土而殖，橘化为枳。枳橘之呼虽殊，而辛芳干叶无异。又如西域尼拘律陀树，即东夏之杨柳，名虽不同，树体是一。自汉至今皇宋，翻译之人多矣。晋魏之际，唯西竺人来，止称尼拘耳。此方参译之上，因西僧指杨柳，始体言意。其后东僧往彼，识尼拘是东夏之柳。两方土言，一时洞了焉。唯西唯东，二类之人未为尽善。东僧往西，学尽梵书，解尽佛意，始可称善传译者。宋齐以还，不无去彼回者，若入境观风必闻其政者，奘师、净师为得其实。此二师者两全通达，其犹见玺文知是天子之书，可信也。《周礼》象胥氏通夷狄之言，净之才智，可谓释门之象胥也欤！”唐代译经主力转为中国人，这也是本期佛教加速中国化的一个表现，而佛教中国化亦在唐代最终完成，持续了几百年的译经热潮也因此逐渐退去，印度佛典对佛教在中国发展所起的直接促进作用，到此遂告一段落。

佛经汉译除了为中国文化提供新的思想内涵，还有一项直接贡献就是丰富了汉语的词汇。东汉到唐末八百年间，大量梵文佛经被译成汉文使得数以千计的佛家词语进入汉语新词汇中。可以分为三种情况：第一类是梵语音译

词变成中文熟语，如“涅槃”、“般若”、“菩提”、“瑜伽”、“禅那”、“刹那”、“由旬”、“袈裟”、“夜叉”等。第二类是用汉字新造词来表达佛教的特定含义，如“真如”、“光明”、“法界”、“众生”、“因缘”、“果报”、“地狱”、“天堂”、“无量”、“方便”、“圆通”、“不可思议”、“不二法门”、“五体投地”。这两类词共同构成了汉语的新成分。第一类则是中文本有的词汇，但被佛经借用并使其词义发生变化，且这与佛教有关的词义从此成为它的最基本和最常用含义，如“本师”（《史记·乐毅传》）、“祖师”（《汉书·丁姬传》）、“居士”（《礼记》、《韩非子》、《魏志·管宁传》）、“侍者”（《国语》、《汉书》）、“眷属”（《史记·樊哙传》）、“长老”（《汉书》）、“布施”（《国语》）、“供养”（《嵇中散集》）、“烦恼”（河上公注《老子》）、“印可”（皇侃疏《论语》）。

《魏书·释老志》、《隋书·经籍志》、宋齐梁陈隋各书以及南北史等历朝正史就开始收录这类词汇，文人更常在作品中引用佛经词语。发展到唐代，这类与佛教有关的新语汇也足可称蔚为大观，同时由于佛经汉梵交错，字义多变，使用辞书很有必要，这些都促成对专门性辞书的需求。另一方面，唐代重视语言文字的规范化，在唐太宗的推动下（曾颁布颜师古的“五经定本”作为天下士人读书的依据），字样之学（以规范字体为宗旨）、音韵之学和音义之学都兴盛一时。音义之学方面，成书于陈后主到唐武德年间的《经典释文》是中国第一部为儒道典籍注音释义的专书辞典，也是汉魏以来群经音义的总汇。高宗、武后时期，史崇、崔湜、沈佺期等撰《一切道经音义》一百三十卷。而在编纂音义学辞书之风潮和对佛教辞书之需求的双重作用下，贞观末年便有玄应撰《玄应音义》。宪宗初年，惠琳更汇集前人之作撰《一切经音义》（《惠琳音义》）一百零三卷，从1300多部佛经中收词释义，训解四万多字，成为佛经音义的总汇。^[102]

[102] 徐时仪：《惠琳音义研究》，上海社会科学院出版社1997年版，第1~9页。

二、佛教与中国传统文化的碰撞

佛教传入中国之初，贵族和帝王之家多把它看作是神仙方术的一个支派，因为佛教的主静尚虚与黄老的清静无为颇为相似。人们总是习惯于用自己熟悉的东西去理解那些新鲜而陌生的事物。在神仙方术大行其道的汉代，佛被看成是法力无边的大神。例如汉桓帝在宫中同时供奉黄金铸成的浮屠和老子像，设华盖之座，用郊祀之乐。汉代佛教的斋忏仪式与传统的祭祀活动没有什么两样。三国两晋南北朝时期，佛教与中国本土文化的对话，经历了三种方式，一是翻译和解释佛典之时采用“格义”的方法与中国传统思想接轨。二是用论战的方法（如关于袒服问题、不拜君亲问题、神不灭问题等）与中国的社会政治习俗沟通。三是用伪造佛经的方式与中国伦理意识通融。

1. 佛教与儒教的关系

自东晋以后，随着佛经翻译的增多，真正的佛教精神也日益鲜明，其独特面貌也逐渐暴露出与中国传统哲学的矛盾，这种矛盾在南北朝时代开始总爆发。集中表现为形神之辩、夷夏之争、沙门是否拜敬王者、神灭与神不灭之争、有无因果报应之争，以及孝亲观等一系列问题。这些观点在不同时期都曾引发过激烈的辩论，其中形神之辩关系到佛教的本质，夷夏之争决定着佛教在中国传布的命运，更是反复多次。^[103]到隋唐时期儒家反佛居然大量地应用佛教的观点作为立论的依据，对佛教的荒谬提出批评。人们上表疏排佛，表疏中却随处可见对佛经教义的阐释。如佛因心成，不可外求，以此反对搜刮民财，营寺造像。用佛教的教义来证明佛教荒谬，不能简单地看成只

[103] 早在东晋末年，孙盛、何承天就撰文反对佛教的神不灭论。宋初元嘉时期，宗少文、颜延之、僧舍、郑鲜之也分别著述，围绕神不灭展开争论。齐梁之际，范缜作《神灭论》，系统地提出了形质神用论，指出精神是形体的作用，形亡神灭，驳倒了神不灭论，朝野大哗。梁武帝组织六十多人撰写反驳文章，对范缜进行围攻。

是逻辑论证方式的问题，它实际反映了佛教其时已经深入人心的现实。

佛教在传入以后，就采用了种种方式，来迎合中国的封建伦理。首先，佛教通过对自身教义的调整，以对佛典的删改、比附、衍生、补益等多种方式，来追寻与儒学伦理思想的契合。^[104]在翻译佛经时，佛教以删改的方式，以保持和儒家伦理的一致性。如在家庭伦理、社会伦理方面，佛教都有意删改原文，以适应中国人的思考方式。在比附方面，较为典型的是佛教天台宗创始人智顓将佛教的“五戒”与儒家的“五常”视为同一，还认为“五戒”与儒家的“五经”可以相互对应，《摩诃止观》卷六上称“五经似五戒：《礼》明撙节，此防饮酒；《乐》和心，防淫；《诗》讽刺，防杀；《尚书》明义让，防盗；《易》测阴阳，防妄语”。

由于“孝”这一伦理范畴在封建宗法伦理中是一个核心的观念，佛教也费了很大的力气来发展佛学的孝亲观，为佛教的生存开辟道路。在早期的汉译佛典中，《尸迦罗越六方礼经》、《善生子经》、《华严经》、《那先比丘经》、《游行经》等，因为包含对家庭伦理关系特别是对事奉父母等人伦理道德的论说而受到重视。佛教还伪造一些经典，即所谓“疑伪经”来说明佛学基本伦理规范与儒家的一致性，在这样的经典中，以唐初的伪经《父母恩重经》最为重要。宗密撰《孟兰盆经注疏》二卷，将《孟兰盆经》视为佛教的“孝经”，将孝道提升至宇宙性真理的高度。对佛教来说：“戒虽万行，以孝为宗。”^[105]佛教孝亲观的成熟，使佛教终于在与儒家的争论中站稳了脚跟。

2. 佛教与道教的关系

道教是由神仙家演变而来，杂以阴阳五行、讖纬迷信以及巫术炼丹等方术，依托老庄学说，建立起庞杂的理论体系。道教要解决的中心问题是“长生不死”和“得道成仙”，这与佛教以为人生是一大苦海，其解脱之道在于“觉

[104] 方立天：《佛教伦理中国化的方式与特色》，载《哲学研究》1996年第6期。

[105] 宗密：《孟兰盆经注疏》，《大正藏》，卷三十九。

悟”的主张是根本相悖的。佛教初传之时，由于佛教立足未稳，人们对它的了解也非常有限，常把佛与道混为一谈。但随着佛教在中原不断成熟与发展，佛教逐渐走出了道教的阴影，同时二教的冲突也日益加深。佛、道之争始于西晋惠帝时，当时沙门帛远和道士王浮二人常辩两教之邪正，王浮屡败。《史记·老庄申韩列传》载老子弃周而去时，“出关，关令尹喜曰：子将隐矣，强为我著书。于是老子乃著书上下篇，言道之意五千余言而去，莫知其所终”，《后汉书·襄楷传》又载“闻宫中立黄老浮屠之祠……或言老子入夷狄为浮屠”，王浮附会这两条记载，创造出的一部《老子化胡经》。这成为佛道两家斗争的开端。南北朝时期，佛道二教都有较大发展，而在南方和北方彼此也都冲突更甚。南朝于宋齐之间爆发了关于《夷夏论》的辩论。北朝佛道之争的高潮则是北魏太武帝和北周周武帝在道教介入下的两次灭佛之举。至于唐代，佛道之争与政治斗争纠缠更密，先有高祖时期的助道反佛，后有高宗、武后时期的助佛反道，而后又有唐武宗的灭佛。但总体来看，佛道之争在唐中后期已不再激烈，却表现出融合趋向。因此可以说，佛教同道教的斗争也是促使其中国化重要因素。

道教义理，自来薄弱，无法与系统、精严的佛学理论相比。为了自我完善和吸引信众，道教曾大量吸取佛教经义。首先在虚构的彼岸世界方面，早期道教是比较朴素的，道教所描述的幽冥世界也很朦胧，只是说人死为鬼，在四方游荡。南北朝以后道教虚构的彼岸世界开始复杂起来，有“三境三十六天”、“十洲三岛”、“三十六洞天、七十二福地”，传说皆为神仙游息之地。地狱也有十殿阎王，人死灵魂入地狱受审判，可以说在虚构彼岸世界的许多概念上，道教都模仿佛教，依葫芦画瓢。在因果报应理论方面，早期道教便有“善恶报应”、“天道承负”的教义，《太平经》宣扬鬼神监察人事、天道主宰世事的理论。到南北朝以后，道教更加强调修斋持戒，将因果报应归于主观自身的修养，这是吸取佛教因果业报思想的结果。这样道教充实了斋戒义理及仪范，使斋醮戒规范化，极大地改变了早期道教的原始面貌。此外许多道教经典都是直接或间接在佛教经典的影响下形成的。佛性论也影响了道性论的形成，道教也开始把追求肉体长生变为对精神境界的追求。

道教正是在向佛教的学习过程中成长壮大为中华文化的重要一支,而成熟之后的道教又在唐代借王玄策使印之机正式传入印度,表现出文化交流的双向互动。

据道宣《集古今佛道论衡》卷丙,王玄策第一次出使印度到达东天竺的迦摩缕波国(今印度东北部的阿萨姆一带)时,其国王童子王(Kumara)因该国佛教未兴,外道宗盛,打听到中国在佛教传入之前也有道教经典流行,就要求将道教经典译成梵文。公元647年,唐太宗下令由玄奘法师会同道士蔡晃、成英组成一个30多人的译经班子,将老子《道德经》逐字逐句译成梵文。《续高僧传·玄奘传》对此事也有相似记载。《旧唐书·西戎传》还记载了王玄策出使时,伽没路国(即迦摩缕波国)请赐老子像之事。由此印证,道宣的记载应该是真实的。这本梵文《道德经》极有可能在王玄策第二次出使印度时送到了童子王手中。除了这次《道德经》的传播外,当时前往印度取经的中国僧人也极有可能将道教思想传播到印度。如唐代义净《大唐西域求法高僧传·明远传》提到明远“议庄周”,同书《僧哲传》记载僧哲“庄、刘^[106]二籍,亟尽枢关”,说明去印度求法的僧人有不少对道教经典相当了解。

3. 三教合流

在三教斗争中,儒教、道教为了有效抵制、排斥佛教,确保自己在斗争中取胜,就努力学习佛法,另一方面,佛教徒为了对付儒、道二教攻击,也用心研究儒典、道书。在斗争方法上,三者又都既把对方视为异端邪说,贬得毫不足取,又自觉不自觉、私下或公开地从对方学说中汲取对自己有利的东西来丰富、充实和完善自己,力求使自己成为一个既包含对方、又超过对方的庞大的宗教学说或思想体系。这样一来,中国思想文化的发展表现为,三大思想潮流之间在排斥和斗争的同时又相互吸引融合,并逐渐走向三教合一。

[106] 沙畹以为“刘”指刘向,王邦维以为指编《淮南子》之刘安。见义净著、王邦维校注:《大唐西域求法高僧传校注》,中华书局2000年版,第171页。

佛教在魏晋时期，曾以格义的方式大量吸取了老庄的概念和范畴。隋唐以后，佛教也在无形中摄取道教的思维方式。道教的早期经典如《想尔注》、《河上公章句》、《太平经》中都蕴涵着“道不遗人”的精神内质，体现出离世遗俗而不放弃此岸世界的特点。自隋初开始流传的产生于中土的佛教经典《大乘起信论》，是对印度佛教“不得参与世事”的出世精神的变通。其基本思想是“一心二门论”，即“众生心”、“真如门”、“生灭门”，这一思想主张佛性与人心、本体与现象、圣与凡、净与染、出世与在世等的和合。使佛徒不仅可以追寻一种超越的终极境界，也能够对世间表现出普遍的关怀。《大乘起信论》对隋唐佛教诸宗产生了深远的影响，天台的“性具”论，华严的“理事圆融”论、“功德本具”论与“随缘不变”论，禅宗“真如是念之体，念是真如之用”的体用论，都带有和合世俗的特点。而究其根源则是儒学中庸观点与道教“道不遗人”精神本质结合的产物。

三教合一的呼声其实一直贯穿于佛教传入中国的历史进程中。中国传统文化的核心是封建宗法体制下植根于世俗社会生活的伦理道德规范，其着眼点则是在现实世界中实现“治国平天下”的政治理想。唐代统治者在理论上提倡三教合一，以利王朝统治。所谓“三教虽异，善归一揆。”虽然在政策上对三教时有轩轻，但三教并行的总趋势没有改变。隋唐时期儒释道三家都从不同的角度期望着“三教合流”的新局面。佛教调和儒道的思想源远流长，汉代牟子《理惑论》就曾经指出，佛与儒道多有契合之处，佛教居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身，与儒家一致。东晋道安在《二教论》中说：“三教不殊，劝善义一，教迹虽异，理会则同”。据说北魏时国子博士卢景裕，“信释氏，注《周易》、《论语》”。《魏书》卷八十四《卢景裕传》云：“景裕虽不聚徒教授，所注《易》大行于世。又好释氏，通其大义。天竺胡沙门道惲每论诸经论，辄托景裕为之序。景裕之败也，系晋阳狱，至心诵经，枷锁自脱。是时又有人负罪当死，梦沙门教讲经，觉时如所梦，默诵千遍，临刑刀折，主者以闻，赦之。此经遂行于世，号曰《高王观世音》。”卢景裕的身份相当于国家任命的儒学教授，却于释氏钟情如此，说明儒者信奉释氏之书固已是很平常之事。

在唐代已形成了三教合流的社会气氛，士大夫阶层人士兼习三教或二教兼习已成为一种风气，他们热衷于与僧、道交游；而僧人、道士结交儒者、朝廷官吏，熟悉儒家学说的也大有人在。三教的交渗互补，相当广泛和深入，大臣同僧人、道士来往密切；僧人中，浩初“通《易》、《论语》”（《送僧浩初序》），元嵩“资其儒，故不敢忘孝；迹其高，故为释”（《送元嵩诗序》）。三教共处，被当时的思想文化界所接受，成为多数人多元信仰精神生活的一大特色。僧人宗密作《原人论》，进一步提出“会通本末”的主张，“孔、老、释迦皆是至圣，随时应扬，设教殊途。内外相资，共利群庶。”宗密的著作是从调和伦理道德的对立到融通世界观的分歧的重要标志，适足以说明隋唐时期三教的融合已进入思想文化的深层了。

第二节 中国的佛教艺术

在佛教传入中国的过程中，佛教艺术曾是重要的传播手段之一，而在佛教日趋中国化的同时，佛教艺术也对中国传统艺术产生了深远的影响。

一、佛教石窟造像艺术的东传及其影响

石窟建筑与佛教有密切渊源，尤其是与中亚佛教关系尤深。印度各地佛教的礼拜对象都是佛塔，佛的形象是与塔作为一个整体受到崇拜，这大概与佛教并不提倡个人崇拜有关，必要时仅以台座、法轮、足迹等象征性因素暗示佛陀的存在。贵霜帝国治下的犍陀罗虽然受西方古典文明影响而出现单身佛像，但其主要崇拜形式仍是佛塔。然而在位于今天阿富汗中部的巴米扬（Bāmiān）地区，崇拜形式发生了质的变化，崇拜对象由佛塔变为独立的佛像。龕窟的形式正是为了适应这种佛像崇拜，所以在巴米扬地区才率先产生佛教石窟。巴米扬地当中亚、西亚和印度交叉的位置，也因此成为诸种文明的交汇之所。巴米扬龕窟大佛正是印度式礼佛与西方式巨像结合的产物。在

古代印度并无雕塑神像的传统，而埃及和伊朗却有摩崖巨雕的传统，希腊罗马则有雕塑大型神像的传统。^[107]与佛像崇拜密切相关的是佛像艺术，所以佛教造像艺术并不见于早期印度佛教，却直到公元前3世纪后半叶才兴起于犍陀罗（巴米扬在地域上亦可纳入犍陀罗范围），而该地区当时被希腊化国家大夏所统治，这时兴起的佛像艺术恐与希腊文化的影响直接相关。与佛教教义和经典最初由中亚经西域传入中国相一致，影响至西域和中原的佛教艺术也以兴起于中亚的石窟造像艺术最为突出。

1. 犍陀罗艺术

公元前3世纪后半叶兴起的犍陀罗艺术（Gandhara Art）与公元4世纪兴起的笈多艺术（Gupta Art）是印度佛教艺术最早的两大代表流派，并在佛教造像艺术上表现得最典型。犍陀罗艺术的中心犍陀罗位于古代印度的西北部，即今天巴基斯坦白沙瓦一带。据说犍陀罗是古印度的十六国之一，公元前6世纪后半叶沦为波斯帝国的行省，公元前326年又遭马其顿国王亚历山大入侵而开始希腊化进程。公元前305年被印度新起的孔雀王朝夺回并在阿育王时期开始接受佛教文化的影响。公元前3世纪后半叶至公元前139年则为大夏领土，并再度经历希腊化历程。公元1—2世纪的贵霜王迦腻色迦占领犍陀罗地区并把此地建为新的统治中心，大力提倡佛教的迦腻色迦在犍陀罗建造了大批佛塔寺院，并仿照希腊、罗马神像雕刻了大量佛教造像，由此形成了犍陀罗艺术，并在公元2世纪中叶达到鼎盛。公元465年，吠哒人入侵犍陀罗，扫荡了这里的佛教文化，犍陀罗艺术从此消失。

如上文所言，犍陀罗艺术产生之前，从未出现过人形的佛陀形象，而犍陀罗艺术中的佛陀人形形象是希腊、罗马神像直接影响的结果，因此有些学者认为，犍陀罗佛像艺术最主要的特点就是希腊化的写实人体加印度的象征标志。犍陀罗佛像的头部一般呈阿波罗式的希腊美男子面容，深目高鼻，薄

[107] 吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，第70页。



图 30 犍陀罗式坐像

唇长耳，肉髻通常覆盖着希腊雕刻常见的波浪式卷发，背光朴素无华，斜披希腊式通肩袈裟，袒露右肩，袈裟褶皱厚重，毛料质感清晰，类似罗马长袍托格。这种希腊风格的佛像被称为“阿波罗式的佛像”或“穿托格的佛像”。佛像的手势和坐姿则遵循印度传统的固定程式，立像的手势多作施无畏印，坐像的手势多作禅定印或转法轮印，坐姿多为莲花坐（图30）。犍陀罗艺术中的菩萨造像，包括悉达多太子，弥勒和观音菩萨，造型常有印欧混

合特征，通常头戴珠宝饰物，上半身袒裸，佩戴耳环、璎珞、护符、臂钏、手镯，缠绕左臂搭在右臂垂下一条长长的披巾，下半身穿着一一条印度式围腰布兜蒂，波纹状密集的褶皱类似希腊、罗马雕刻的燕尾形衣纹。此外，犍陀罗艺术中还常见有雅典娜、河神、阿特拉斯，小爱神，鬼子母神河梨帝等希腊、罗马或印度诸神的雕像，造型也明显受到希腊艺术的影响。

事实上，犍陀罗艺术主要是印度佛教与希腊化艺术融合的产物，因此又常被称为“希腊—佛教艺术”、“罗马—佛教艺术”或“希腊—罗马—佛教艺术”。不过，犍陀罗艺术以公元241年贵霜帝国的灭亡为界又可分为前后两期，前期犍陀罗艺术中的希腊化影响更明显，后期犍陀罗艺术则融入印度本土、波斯萨珊以及拜占廷的艺术成分，呈现出多元文化的特点。

2. 笈多艺术

笈多艺术是在犍陀罗艺术之后产生的一种佛教艺术，并被称为真正印度

式的佛教艺术。在后期佛教艺术中发挥了更为重要的作用。印度笈多王朝（320—550）是继孔雀王朝之后在印度北部建立的又一大王朝，定都于华氏城，统治区域包括北印度全境、中印度大部 and 西印度部分地区。笈多时代是印度古典文化全面繁荣的时期，尽管当时佛教已随着印度教的兴盛而在印度本土日渐衰微，笈多诸王又大多信奉印度教，但在笈多王朝宽容的宗教政策庇护之下，佛教艺术仍得以继续发展，从而形成了笈多式佛教艺术。与犍陀罗艺术



图31 马图拉式立佛

的希腊风格不同，笈多艺术遵循印度本土民族的古典主义审美理想，尤其受到当时佛教哲学唯识宗所代表的“实无外境，唯有内识”思想的影响，佛像造型也深深浸透沉思冥想的精神，具体表现就是佛像都低垂眼帘，似在专注于自己的内心世界。笈多艺术又以笈多时代的两大雕刻艺术中心马图拉（Mathura，或译林菟罗）和萨尔纳特（Sarnath）为中心分为两派，都代表着印度古典主义艺术的最高成就。

马图拉位于今印度北方邦恒河支流耶木纳河西岸，地处连接印度中部与西北部的交通要冲。马图拉式佛像的一般特点是：脸形为印度人，眉毛细长，呈倒八字型向上挑起，眼帘低垂，带有沉思冥想的神情，鼻梁笔直，下唇宽厚，耳垂拉长呈矩形，颈部有三道折痕，肉髻是排列整齐的右旋螺旋状螺发，光环硕大华丽，身材修长匀称。通肩式袈裟单薄贴体，犹如被水浸湿了一样半透明，衣纹通常是一道道平行的U字形细线，具有流水般波动的韵律，隐约凸现出全身的轮廓（图31）。根据这种薄衣贴体的半透明效果，笈多艺术中马图拉样式的佛像又被称为“湿衣佛像”。马图拉式佛像还广泛运用了身体呈S型曲线的“三曲式”女性形象造型，这一形象源于马图拉本地的生殖精灵药叉女雕像造型。

萨尔纳特就是传说中佛陀初转法轮的鹿野苑，位于今印度北方邦恒河中游的圣城瓦拉纳西东北部。萨尔纳特式佛像造型与马图拉式佛像大体相同，如印度人的相貌、眼帘低垂、直鼻厚唇、矩形长耳等，但不同的是萨尔纳特式佛像的袈裟比马图拉式佛像更单薄，几乎像玻璃一样完全透明，仅在领口、袖口和下摆边缘依稀可见几丝透明衣纹，乍看恍若裸体。因为这种轻纱透体的全透明效果，萨尔纳特式佛像又被称作“裸体佛像”。

3. 西域的石窟与佛教造像艺术

在中国，佛教意义上的石窟是佛教传入之后才出现的，南北朝至隋唐，佛教石窟在中国北方的丝绸之路沿线被大量开凿。新疆地区沿塔克拉玛干沙漠北缘一线分布着的众多石窟可以分为龟兹石窟群和高昌石窟群，中国内地则有著名的“四大石窟”——敦煌莫高窟、天水麦积山石窟、大同云岗石窟、洛阳龙门石窟。唐以后，北方地区的开窟造像之风渐衰，但南方地区却方兴未艾，特别是在四川，现存广元千佛崖、大足石窟等都是唐宋以后才开始修建。犍陀罗风格与笈多风格也随着佛教和石窟艺术的东传影响于新疆和内地。

历史上的龟兹地区以今天的库车和拜城为中心，龟兹石窟群主要包括库车的库木土拉、克孜尔尕哈、玛扎伯哈、森木塞姆，拜城的克孜尔、温巴什等，其中以克孜尔最有代表性。克孜尔石窟位于拜城县的克孜尔镇以南约9公里处，现有洞窟236窟，其中有壁画洞窟70多个，最早的洞窟修建于东汉时期，但整体上以公元4—8世纪的洞窟为主。克孜尔洞窟艺术反映出小乘佛教信仰的明显特征，同时犍陀罗艺术、笈多艺术、波斯艺术等多种外来影响也在这里有典型表现。古代高昌地区则以今天的吐鲁番为中心，高昌石窟群主要包括吐鲁番的伯孜克里克、吐峪沟、雅尔湖、胜金口等，以伯孜克里克石窟为代表。伯孜克里克石窟位于吐鲁番东南、距高昌故城22公里的火焰山峡谷中，唐初被称为“宁戎窟寺”，而“伯孜克里克”的维语意思是“美丽的装饰之所”。现有洞窟83窟，其中残存有壁画的40多个。这个石窟的创建年代为5—7世纪的麹氏高昌时期，最晚的洞窟为13世纪开凿，但现存遗迹以9世纪以后高昌回鹘时期的为主。在喀什以北18公里处还有三仙洞石窟，

其开凿时间为东汉时期，是目前所知西部地区保存下来的最古老的石窟寺，可惜人为和自然的损毁情况已经非常严重。

在龟兹和高昌地区的石窟和佛寺中，常可见犍陀罗艺术与笈多艺术的遗迹。犍陀罗艺术遗迹以斯坦因在若羌县米兰地区发掘的几处佛寺遗址为代表。

其中约建于3—4世纪的2号寺址的建筑形制类似犍陀罗地区的塔院，中央残

塔基坛上有分隔开一排佛龛的灰泥浮塑半圆壁柱，柱头呈希腊卷涡状，与犍陀罗流行的波斯波利斯式柱子相仿。2号寺址围墙东侧壁台座上残存六尊泥塑跏趺坐佛像，佛像的衣褶处理与佛像头部弯眉、深目、高鼻、薄唇的造型，与后期犍陀罗艺术中咀叉始罗和哈达的泥塑佛像相似。3号寺址回廊人口内壁的壁画上绘有七个肩头张开双翼的印度飞天乾闥婆（Gandharva），但圆睁大眼的儿童式造型更接近犍陀罗雕刻中常见的罗马小爱神丘比特（Cupid）形象，5号寺址也有类似于此的有翼天使画像。3号寺址东南回廊的壁画绘有佛陀与站成两排的六个比丘，佛陀发髻呈波浪式高耸，蓄有唇髭，身穿衣纹流畅的通肩式厚重袈裟，头后是一轮简朴的光环，右手前伸作施无畏印。以上这些都表现出明显的犍陀罗艺术风格特点。

和田地区洛甫县西北沙漠中发现的约公元5—7世纪拉瓦克佛寺遗址除发现犍陀罗式佛教造像外，还发现了笈多式佛教造像，佛像正面而立，重心放在两腿之间，细腰而宽肩，衣纹凸起如线，衣服紧贴身体，胸部以下至腹部以及两腿之间，衣纹呈规则的U字形，密密排列，富于装饰性，与笈多马图拉式“湿衣佛像”极为相似。丹丹乌里克D2号寺址发现的著名壁画《龙女》则呈现典型的马图拉“三曲式”造型，类似造型亦见于克孜尔石窟壁画。这些无疑都是受到笈多艺术影响的证据。（图32）

犍陀罗艺术与笈多艺术对西域的影响并非孤立存在，新疆许多佛寺遗址都发现了受到这两种艺术共同影响的佛教造像。如20世纪初，德国考察队在



图32 新疆拜城克孜尔石窟175号窟右甬道左壁的三曲式佛像



图 33 新疆拜城克孜尔石窟 123 号窟
左甬道左壁的犍陀罗风格与笈多风格
混合式佛像

疏勒地区图木休克佛寺遗址发掘出一批佛教文物中有一尊16厘米高的佛陀坐像，以禅定姿势端坐，袈裟下摆一仍犍陀罗旧制呈半圆形在双膝之间垂落，佛陀头部微向前倾，平滑的发髻无波浪式螺纹，脸型椭圆，弓形眉毛隆起在鼻梁处交叉，杏仁形双目半闭下视，正呈现笈多式佛像沉思冥想的表情，且其通肩式袈裟状如帔巾，无皱褶，仅在领口、袖口略见衣纹，这种显露全身轮廓的轻纱透体的透明效果正是笈多萨尔纳特式“裸体佛像”的特点。克孜

尔石窟123号窟左甬道左壁的也有一幅犍陀罗风格与笈多风格混合的佛像壁画。佛像的发髻与通肩式袈裟呈现犍陀罗风格，华丽的背光、低眉下垂的神态、颈部的折痕和指节参差的手指则体现着笈多风格。(图33)犍陀罗艺术与笈多艺术在西域地区一直保持到8世纪末吐蕃占领南疆时。

4. 内地石窟与佛教造像艺术的中国化

在中国内地北方的四大石窟之中，敦煌石窟主要包括莫高窟石窟、西千佛洞和安西榆林窟，莫高窟最具代表性。莫高窟位于敦煌东南25公里处的鸣沙山东麓，创建于前秦建元二年（366），历经北凉、北魏、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、回鹘、西夏、元诸朝千余年，窟区全长1600余米，分东西两区，现存洞窟492窟，窟内壁画面积有45000平方米，彩塑9000多身，唐宋时期的木构房檐五座。莫高窟石窟艺术的内容非常丰富，总体来说可分为建筑、雕塑和壁画三类。从石窟建筑看，早期洞窟受外来影响较大，如“禅窟”就是从印度的僧窟演变而来。在中后期，殿堂窟成为主要洞窟形式，而这是外来影响同中国传统建筑艺术相结合的产物。彩塑是石窟的主体，有各种佛陀像、菩萨像、力士像、弟子像、天王像、罗汉像等，其中许多塑像的风格都体现出既承袭和发扬中国传统文化、又汇聚和融合各种外来文化的特点。莫高窟壁画丰富多彩，艺术精湛，在四大石窟中最以壁画见长。内容上有表现佛陀渡化众生的因缘故事画、有表现释迦牟尼从人胎到成佛的佛传故事、有表现佛陀在成佛之前忍辱救世的本生故事，还有表现汉族传统神话和供养人形象的，并附各种边饰、藻井等图案画。莫高窟石窟历时之长、规模之大、内容之丰富、风格之独特、技巧之精湛，不愧为我国举世瞩目的艺术宝库，中西文化交流的光辉结晶。此外，20世纪初在莫高窟第16窟发现的藏经洞（今编号为第17窟）出土了密藏千年的大量绢纸书画文献，随着英、法、俄、美、日等国“探险家”的蜂拥而至，藏经洞内大量文物流散世界各地。而以莫高窟石窟艺术及藏经洞文献为主体，就形成了一门单独的学科——敦煌学。

麦积山石窟位于甘肃天水以南约5公里处的小陇山区，始凿于十六国后

期的后秦，经西秦、北魏、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、元、明、清诸代不断扩建重修，但多集中在西秦到北周、隋朝的150余年间。现有洞窟194窟，各代泥塑、石雕塑像7800余躯，壁画1000多平方米。除两铺摩崖大像及千佛廊中千佛像为石刻外，窟内造像均为泥塑，塑造之精美堪称全国之首，被称为“东方泥塑博物馆”。所有石窟都开凿在距山基约二三十米乃至五六十米高的悬崖峭壁上。石窟形制早期为简单大龕，或方形平顶的中型窟，其后有平顶正中刻藻井的结构、窟内画有仿木建筑的木椽，再往后才有屋型窟，北周、隋代开凿的石窟外部已有殿堂的形状，内部呈大殿形制。这条发展线索体现了石窟的形制是在吸收外来艺术过程中逐渐向民族形式发展的趋势。

云岗石窟位于山西大同西郊武州山南麓、武州川北岸，现存主要洞窟45窟，大小窟龕1100个，造像51000多个。石窟开凿于北魏中期，绝大部分开凿于文成帝和平年间（460—465）到孝文帝太和十八年（494）之前的30年间。云岗石窟全部为雕刻，主要题材有佛、菩萨、力士、飞天、供养人、佛传故事、本生故事等。从石窟形制和造像内容、样式的发展看，前期石窟形制大体都是模拟椭圆形平面、平顶的草庐形式，造像主要是三世佛（过去佛、现世佛和未来佛）和千佛，主像形体高大，犍陀罗风格尚存。中期石窟形制特点为平面多方形，多具前后室，造像不如前期雄伟，但题材和形象多样化，笈多风格出现，同时汉风明显表现。后期的石窟以中小窟居多，洞窟内部日益方整，个体造型越来越消瘦，体现出魏晋“瘦骨清相”的特点。这一变化过程也体现出石窟艺术中国化的进程。

龙门石窟位于洛阳以南13公里处的龙门口，共有窟龕2102个，其中有些尚未编号，估计石雕造像超过10万躯，此外还有造像题记和其他碑碣3600多块，佛塔40余座。开凿时间始自北魏迁都洛阳之后，历经东魏、西魏、北齐、北周、隋、唐、五代、北宋诸朝，但绝大部分洞窟开凿时间集中在北魏晚期和唐代高宗、武后时期，其中北魏洞窟约占1/3，唐代洞窟约占2/3。北魏开凿的洞窟可以说是云岗石窟的延续，以宾阳洞为其代表。

在北方石窟的一些早期洞窟中，也体现出犍陀罗艺术与笈多艺术的影



图34 甘肃永靖炳灵寺石窟169窟西秦佛像

响。甘肃永靖县西南炳灵寺石窟第169窟是已知中国内地最早的石窟之一(图34), 凿于西秦建弘元年(420), 其中东壁第7号龕内一躯泥塑立佛身穿单薄贴体的通肩袈裟, 单线阴刻的一道道U字形衣纹, 仿佛被水浸湿了一样隐约显露出全身的轮廓, 迥肖笈多马图拉式“湿衣佛像”, 连袈裟边缘的皱褶和华丽的项光都非常相似, 只是眼睛圆睁而非半闭低垂, 缺少笈多式佛像的沉思冥想神情。南壁第23号龕内并列五躯禅定坐佛塑像, 通肩袈裟单线阴刻衣纹均从左肩斜下放射状展开, 显然是受到犍陀罗佛像的影响。北魏初年开凿的云岗石窟第16—20窟(昙曜五窟)中的五座主佛造型也体现出犍陀罗艺术和笈多艺术的明显影响, 均肉髻高耸, 面相丰圆, 双耳垂肩, 目光正视远方, 肩宽胸厚, 躯体雄浑, 多披袒右式袈裟, 衣纹整齐趋于图案化, 带有犍陀罗佛像的特点。而第16窟主佛两侧之胁侍佛立像尽管容貌与主佛雷同, 身体却

酷似笈多马图拉式佛像，通肩袈裟的衣纹沿袭炳灵寺西秦窟佛像U字形波状刻画方式。第18窟东壁立佛和第19窟南壁西侧立佛身体造型也呈现笈多马图拉式样，半透明的通肩袈裟紧贴身体，U字形弧线的衣纹从胸前垂落向下波动，右手似作施无畏印。

中国的佛教造像艺术在受到犍陀罗艺术与笈多艺术影响的同时，也开始了本土化进程，该过程可按地域的自西向东划分为四个阶段，即龟兹模式、凉州模式、平城模式、大同模式。

中国化佛教造像艺术的第一个阶段是指公元2世纪左右佛教造像艺术传入中国西域的阶段，因以古代龟兹为中心而名之“龟兹模式”，以现在克孜尔、库木吐拉、森木塞姆、克孜尔尕哈、玛扎伯赫和托呼拉克埃肯的石窟群为代表。如前所述，这些石窟的洞窟形制、壁画内容、人物形象、画风画法都有犍陀罗艺术、笈多艺术及波斯萨珊艺术的明显影响。在其后期洞窟中虽然也部分表现出中原的影响，但仍以印度和中亚佛教艺术的影响为主。

第二个阶段以武威天梯山石窟、永靖炳灵寺石窟、肃南金塔寺石窟、酒泉文殊山石窟等早期洞窟为代表，都位于今天的甘肃、古代的凉州，因而称之为“凉州模式”，时间大约为十六国时期。这一类型石窟佛教造像的特点是，吸纳西域化犍陀罗艺术与笈多艺术之影响并有所变化，体现出中国佛教造像艺术的初期形貌。^[108]

第三个阶段以云岗石窟的北魏前期洞窟为代表，特别是雕刻于北魏文成帝时期的昙曜五窟，也因此被称为“平城模式”。昙曜五窟的五尊石雕大佛身上的犍陀罗造像和笈多造像特点已于前文介绍，而它们同时也渗透了北魏“帝王即佛”的观念，佛像的容貌、气质和装饰上强调了中国北方民族的帝王威仪与个性特征。云岗石窟的后期雕塑则已开始出现褒衣博带式服装和秀骨清像的造型，犍陀罗艺术与笈多艺术的影响日趋淡薄。

第四个阶段始于北魏孝文帝迁都洛阳以后开凿龙门石窟之时，因而可

[108] 宿白：《凉州石窟遗址和凉州模式》，载《考古学报》1986年第4期。

称为“龙门模式”。龙门石窟佛教造像充分体现了孝文帝实行全面汉化政策的改革意旨。佛身上的衣服一改过去的通肩右袒式而为中国的褒衣博带式(图35),面相浑圆丰满,鼻翼肥大,嘴角上翘,显得敦厚而慈祥,符合中国传统的审美观念。龙门石窟造像中更典型的中原形制是:两壁正中为释迦坐像,左右是文殊、普贤二菩萨,或再加上迦叶、阿难二弟子;北壁和南壁的立佛左右亦皆有协侍菩萨,且弟子与菩萨的身量明显小于佛像。这种一佛二菩萨或一佛二弟子二菩萨的形式在印度、西域都未曾出现过,始见于孝文帝迁都洛阳之后,是中国帝王“左辅右弼”的反映,也是佛教造像艺术吸收汉文化的结果。^[109]龙门石窟的这些造像特点标志着佛教造像艺术中国化最终完成。龙门石窟中唐代洞窟的代表——开凿于672年的奉先寺,是武则天“助脂粉钱两万贯”而建,其先有木结构建筑物,是一座殿堂式洞窟,系中国式建筑风格;而其主像卢舍那大佛(图36)据说是以武则天相貌为蓝本而刻凿,造型风格已经完全中国化了。中国化



图35 甘肃永靖炳灵寺125窟北魏延昌(512—515)年间群雕。多宝佛像,褒衣博带式。



图36 奉先寺主佛卢舍那

[109] 吴焯,《佛教东传与中国佛教艺术》,第388页。

佛教造像艺术在6—7世纪真正形成之后，又开始向西回传，在西域地区与印度佛教造像艺术发生相互交融吸收的现象。

以上是从地域上对佛教造像艺术中国化过程的简要概述，但像敦煌莫高窟、天水麦积山、永靖炳灵寺等开凿持续时间较长的石窟，各自就能系统反映佛教造像艺术从早期吸收外来影响到后来逐渐中国化的过程。

二、佛教绘画艺术的东传及其影响

佛教传入中国带来的另一项成果是佛教绘画艺术传入并促使中国的绘画艺术达到一个新阶段，甚至可以说，中国绘画艺术在相当长时期内的发展是受佛教推动的。两晋以迄隋唐，中国的一大批著名画家大多都是佛教画家。这整个时期的绘画内容从现今所存之作来看，也大多与佛教有关。对中国绘画影响最大的绘画技法——凹凸画法亦是起源于佛教绘画。

1. 中国佛教绘画的起源

早期传入中国的佛教绘画作品主要是指佛像，据南齐王琰《冥祥记》记载，佛教画像与佛教同时传入中原，据《法苑珠林》卷二十一载，东汉明帝夜梦神人后，“使者蔡愔将西域沙门迦叶摩腾等贡优填王画释迦佛像，帝重之，如梦所见也。乃遣画工图之数本，于南宫清凉台及高阳门显节寿陵上供养。又于白马寺壁画千乘万骖、绕塔三匝之像，如诸传备载。”但据学者研究，明帝时期的公元1世纪初是犍陀罗佛教艺术的形成时期，印度地区还不大可能出现佛像，因而蔡愔是不可能带回佛像的，这一事件很可能发生在此后的某个时期。^[110]

关于中国最早出现的佛教绘画作品，最可信的说法是与三国入华的西域僧人康僧会相关。《高僧传·康僧会传》载康僧会于孙权赤乌四年（241）来

[110] 吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，第180页。

到建康并在孙权支持下建立江南最早的寺庙建初寺，在其传教过程中就使用了佛画，即所谓“设像行道”，并直接影响到当时吴地画家。清康熙敕撰《佩文斋书画谱》卷十一引后蜀僧仁显《记曹吴体》对此记载更详：“昔竺乾有康僧会者，初入吴，设像行道，时曹不兴见西国佛画像，范写之，故天下盛传曹也。”康僧会所带佛画被称为“西国佛画”，可见是直接源于印度的梵本原件。曹不兴则就是三国吴人，与当时善书的皇象、善棋的严式、善数的赵达等合称“吴国八杰”，也是最早见诸中国绘画史籍的享有盛誉的画家。曹不兴以康僧会携来之佛像为范本而精心摹制，正是此后中国佛画创作的最主要形式，他也因此被称为佛画之祖。曹不兴的绘画作品今虽不存，但他“范写”佛画的过程必然是融合印度佛画与中国绘画艺术的过程。其弟子卫协被公认比曹不兴更有成就，南齐谢赫《古画品录》对此有所评论，而他以擅绘佛教人物知名，恐正是受其师影响。稍后的东晋著名画家戴逵、顾恺之等也都绘制过佛教题材的作品，顾恺之的一幅《维摩诘》壁画曾为南京瓦当寺化缘募捐达百万，被称为瓦当寺三绝之一。

2. 笈多风格与“曹衣出水”

在佛教绘画技法传入中国的过程中，一些寓居中原的异域画家起到了重要作用，他们通过自己的绘画作品将一些起源于异域的画风带入中原，北齐时期的曹仲达就是其一。唐代张彦远《历代名画记》卷八的记载表明曹仲达的佛像画名闻当时：“曹仲达，本曹国人也，北齐最称工，能画梵像，官至朝散大夫。僧惊云：‘曹师于衰，冰寒于水，外国佛像，亡兢于时。’”张彦远又在注释中言：“国朝宣律师撰《三宝感通记》，具载仲达画佛之妙，颇有灵感。”曹国在今乌兹别克斯坦撒马尔罕西北，曹仲达如何来到中国，史无记载，但有学者认为他与北齐琵琶名手曹妙达为一家，北魏时期就到了中原。^[111]《历代名画记》卷五还提到由古至今佛像画的四种风格：“其后北齐曹仲达、梁朝

[111] 向达：《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版，第19页。

张僧繇、唐朝吴道玄、周昉各有损益。圣贤胖蛮，有足动人；璎珞天衣，创意各异。至今刻画之家列其模范，曰曹、曰张、曰吴、曰周，斯万古不易矣。”这就是被后世画工奉为佛画创作范本的四种样式，称为曹家样、张家样、吴家样、周家样。

北宋郭若虚在《图画见闻志》卷一“论曹吴体法”一节作具体论述，称曹仲达绘画特点是“其体稠叠，而衣服紧窄”，被后辈称为“曹衣出水”，与吴道子笔势圆转、衣服飘举的“吴带当风”特点相对应。虽然曹仲达没有一件作品流传下来，但根据郭若虚的描述，“曹衣出水”就是以紧密的线条依循身体的结构起伏进行刻划，线条稠密重叠，衣服紧贴在身上，犹如刚从水中出来，从而显示出人体的健美，这显然有“湿衣佛像”的特点。郭若虚同时提到“曹衣出水”技法亦体现于雕塑中。从前述可知，曹仲达生活的北齐时代，笈多马图拉式佛像早已影响到西域和中原，可见“曹衣出水”就是对当时中国流行的受笈多式佛像风格影响的绘画与雕塑的描述与总结。

3. 佛教绘画与中国画凹凸技法

凹凸法是源自印度佛教绘画艺术的技法，属于笈多艺术的阿旃陀石窟壁画中就频见使用。该技法传入中国后，一改南北朝以前以勾线平染为主的传统绘画技法，使原本只有平面感的中国绘画出现了立体感，并影响到后人对于绘画表现的新认识，尤其是关于三维空间、透视、色调等方面的概念。此后正是在凹凸法所使用的晕染技法影响下，中国画家又创造出“没骨画法”，这对后来中国美术的飞跃式发展有非常重要的启迪作用。

文献记载最早使用凹凸法的中国画家是南梁著名佛像画家张僧繇，据许嵩《建康实录》卷十七所载，梁武帝大同三年（537），邵陵王萧纶在建康建造“一乘寺”，“寺门遍画凹凸花，代称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法，朱及青绿所成，远望眼晕如凹凸，就视即平，世咸异之，乃名凹凸寺。”这种用朱青颜色绘制的壁画因有浓淡阴影，立体感强，而称为凹凸法，文中明确说此法来自印度。梁朝姚最在《续画品》中也说张僧繇“善图塔庙，超越群工。

朝衣野服，今古不失奇形异貌。殊方夷夏，实参其妙。”

因一乘寺早已不存，张僧繇“凹凸花”已无法得知其貌，但新疆及河西一带的石窟壁画可资推测一二。克孜尔的南北朝时期石窟，其四壁与券顶连接的部位有时可见用几何图形组成的花边，几何图形本身用不同颜色画出立体交接面，有凸出壁画的效果。敦煌莫高窟的某些北魏、西魏洞窟中，窟顶用宝相花装饰，每朵宝相花的花瓣以红和绿各自深浅不同的色阶一圈圈晕染，远望有立体感，如263窟、437窟、432窟。79窟窟顶的宝相花不仅以“朱及青绿”为之，而且晕染的层次较多，确有“眼晕如凹凸”之感。这类图案一直应用到盛唐时期。张僧繇的“凹凸花”很可能就是这种风格。张僧繇如何掌握凹凸法，如今也已无从得知，但必然与南北朝时期佛教大规模传入有密切关系，比如印度佛像的大量传入和善画之僧人来华。《历代名画记》卷七就记载有僧迦佛陀等三个印度画家在张僧繇的时代来到中国，无论他们是否与张僧繇有过直接联系，都为张僧繇了解凹凸法创造了可能性。

佛教绘画艺术中的凹凸技法在唐代得到了进一步的发展，其代表人物就是于阗人尉迟乙僧。其父尉迟跋质那也是著名画师，在隋初以质子身份来到中原。尉迟乙僧在贞观初年也以质子身份来到长安，被授宿卫，并成为唐代著名佛教画家，《历代名画记》记载了他的多幅作品。尉迟乙僧对佛教绘画的贡献不仅在于他的作品题材，更在于他对凹凸画技法的发展。朱景玄《唐代名画录》称慈恩寺塔前功德像所绘“凹凸花画中间千手千眼大悲像，精妙之状不可名焉。又光宅寺七宝台后面画降魔像，千态万状实奇踪也。凡画功德人物、花鸟，皆是外国物像，非中华之仪。”段成式《酉阳杂俎续集》卷六《寺塔记下》载尉迟乙僧于普贤堂所绘壁画“颇有奇处，四壁画像及脱皮白骨，匠意极险，又变形三魔女，身若出壁。又佛圆光，均彩相错乱，目成构。东壁佛座前，锦如断占标，又左右梵僧及诸番往奇，然不及西壁，西壁逼之飘飘然。”元朝汤厚《画鉴》也称其“作佛像甚佳，用色沈著，堆起绢素，面不隐指”。在以上论述中，朱景玄指出尉迟乙僧不仅在千手千眼大悲像上运用了凹凸法，而且使用晕染技术使降魔像进一步千态万状奇特无比。段成式所谓“身若出壁”、“逼之飘飘然”，正是晕染凹凸技法使尉迟乙僧作品呈现出立

体感和生动感的真实写照。汤厚“用色沈著，堆起绢素，而不隐指”，也是说画面上的物体看似凸起，用手一摸却是平的，这是典型的晕染凹凸法技术。看来尉迟乙僧已将晕染凹凸法运用到炉火纯青之境。

经过尉迟乙僧的推广和发展，晕染凹凸技法对唐代绘画艺术产生重要影响，也使唐代中国绘画艺术发生一大变局，为开辟一代绘画新风推波助澜。当时与尉迟乙僧齐名的还有中亚画家康萨陀，其画风也同尉迟乙僧近似，《历代名画记》卷九载其“初花晚叶，变态多端，异兽奇禽，千形万状，在尉迟下”。吴道子则是中原画家中受凹凸技法影响的著例，他因熟练运用凹凸技法取得的极大成就而被称为“百代画圣”。北宋米芾《画史·唐画》称“苏轼子瞻家收吴道子画佛及侍者志公十余人，破碎甚，而当面一手精采动人。点不加墨，口浅深晕成，故最如活。王防字元规，家二天王，皆是吴之人神画，行笔磊落挥霍，如莼菜条，环润折算，方圆凹凸，装色如新。与子瞻者一同。”这正是典型的晕染凹凸法。吴道子在菩提寺佛殿所作壁画中之神鬼、菩萨的眼睛能随观众而转，更是运用凹凸法的绝妙之作。

三、佛教建筑艺术的东传及其影响

中国古代建筑艺术在世界建筑史上独树一帜，相对来讲受到的外来影响不大，而它所受的有限外来影响几乎都与宗教有关，并且主要是印度佛教建筑艺术的影响。印度佛教建筑艺术传入中国后很快与中国传统建筑艺术相融合，使中国出现了佛教建筑这一独特的艺术形式，佛教建筑主要体现在寺庙建筑、佛塔建筑和石窟建筑三个方面。

1. 寺庙建筑

中国最早的佛教寺庙据说是洛阳白马寺。东汉明帝永平十年（67），天竺僧人摄摩腾和竺法兰来到洛阳，次年修建白马寺，这也是一般公认的佛教传入中国之始。据说白马寺是由当时处理外交事务的鸿胪寺改建的，但到底是什么样子已不得而知，今天的白马寺与当时之白马寺也早已大相径庭。不过据《魏

书·释老志》记载：“自洛中构白马寺，盛饰佛图，画迹甚妙，为四方式。凡官塔制度，犹依天竺旧状而重构之，从一级至三、五、七、九。世人相承，谓之‘浮图’，或云‘佛图’。”这说明，中国最初的寺庙是按照印度的建筑形式和风格重新构筑的，一开始就是印度和中国两种建筑艺术融合的产物。

从文献记载来看，一些入华的印度僧人也懂得建筑艺术，并直接参与了建造寺院的活动。《高僧传·佛图澄传》载佛图澄在其所历诸州郡建佛寺八百九十三所，而《续高僧传·僧妙传》称邺城占城中的白马寺正是佛图澄所造。《续高僧传·道判传》提到隋初一位善造精舍的天竺医工，《洛阳伽蓝记》卷四记载胡僧摩罗建异域风格的法云寺，《宋高僧传·宝思惟传》介绍了北印度迦湿密罗国释阿尼真那于龙门山建天竺寺时依西域之制，则其布局、样式、风格等皆是外来。另一方面，前往印度求法的中国僧人也常将所见到的印度寺院建筑详加记载，如《佛国记》载法显游历达摩国时，对其国迦叶佛僧伽蓝的布局结构有详细描述，《洛阳伽蓝记》卷五也载惠生、宋云在乾陀罗国时“以铜摹写雀离浮图仪一躯，及释迦四塔变”。这些僧人回国后，想必会将所知印度佛教建筑的风格、模式介绍给中国建筑师。这样，早期的中国寺院建筑不可避免会受到印度佛教建筑的影响。

南北朝时期，因佛教迅速发展，寺庙数量自然也猛增，对此史籍多有记载，如《魏书·释老志》、《洛阳伽蓝记》。这时期佛寺建筑的布局有两种，一种是中心塔式，即在四周以廊庑殿堂围绕的方院中心建一大塔，塔中供养佛像佛经，僧徒信众沿袭印度礼俗，绕塔礼拜，以示尊崇。这种布局反映的是当时佛教信徒无法向佛的真身顶礼膜拜，而以埋藏佛骨的塔为崇拜对象的信仰表达形式。《洛阳伽蓝记》卷一《永宁寺》条记载的当时洛阳最大佛寺永宁寺就是这种布局，敦煌、云岗等北朝洞窟中模仿中心塔式寺院的中心塔式窟室形制特别盛行，也反映中心塔式寺院盛行于北朝。中心塔式佛寺布局和印度佛寺布局大体一致，明显是受印度佛寺建筑影响的结果。^[112] 另一种布局是不以中心

[112] 刘敦桢：《中国古代建筑史》，中国建筑工业出版社
1984年版，第87页。

塔为主，而以佛殿、讲堂等建筑为主，看起来更多地体现中国传统特点，在南朝较为流行。隋唐时期，佛教信仰不以戒行为主而转以义理为主，崇拜对象也因此从佛塔转向佛像，于是供奉佛像和讲经说法的佛殿成为寺院的主体，佛塔则或放在其后，或放在其侧，或干脆没有，如西安的唐代大慈恩寺，就是将大雁塔置于其寺后部。由此可见，这两种寺庙形式从某种意义上说也是中国寺庙建筑发展的两个阶段——从直接采用外来格局到本土化格局。

2. 佛塔建筑

佛塔建筑是完全来自印度的建筑艺术，中文里原来并无“塔”字，而一度将印度佛徒存放佛或高僧舍利的 stupa 音译为窣堵波、窣堵婆、浮屠、浮图等，魏晋以后才造出“塔”字。印度的塔早期多是“覆钵”或“覆盆”式，也就是一个半圆覆钵形的大土冢，冢顶有竖杆或圆盘，一般称为窣堵波式佛塔。而中国工匠将这种佛塔形式同中国传统建筑艺术结合，创造出各种造型美观、千姿百态的佛塔，主要有楼阁式和密檐式两大类。

楼阁式佛塔实为窣堵波式佛塔和中国传统楼阁之结合，把窣堵波式佛塔抬高到顶上变成了刹，于是佛塔不但具有宗教意义，也更加美化和中国化了。《魏书·释老志》描述的洛阳白马寺塔、《洛阳伽蓝记·永宁寺》描述的永宁寺塔当即此种形制，《后汉书·陶谦传》记三国时笮融在下邳、彭城一带建有这种形制的佛塔。而现存的楼阁式佛塔，有西安的唐代兴教寺玄奘塔、大慈恩寺大雁塔和香积寺善导塔，山西应县的辽代木塔。

密檐式佛塔是窣堵波式佛塔中国化的另一种产物，主要特点是：砖砌，下层塔身特别高，二层以上的塔身骤减，层层屋檐紧密相接。由于二层以上的塔层高度很小，所以密檐式塔的檐数通常都比楼阁式塔多，从建筑匠意看，也可认为密檐式塔实际上只有一层，只不过上面覆盖着很多重檐而已。现存最早的密檐式塔是河南登封的北魏嵩岳寺塔。唐代的密檐式塔中国化倾向更加明显，形制上与楼阁式塔逐渐接近，目前所存有西安荐福寺小雁塔、河南登封嵩山法王寺塔、云南大理崇圣寺千寻塔。

此外，在楼阁式塔的基础上还出现一种亭式塔，实际上是上面安有塔刹的亭子，其中国化倾向更加明显。元代以后，随着喇嘛教的盛行，又出现了覆钵式塔和金刚宝座式塔，现存的北京妙应寺白塔是覆钵式佛塔，由元代尼泊尔工匠所建，北京真觉寺塔则是金刚宝座式佛塔，明代永乐年间模仿印度菩提伽耶大窣堵波始建。

佛塔建筑艺术传入中国，不但为中国的建筑艺术增添一朵奇葩，还影响了中国传统的建筑风格。如中国佛塔的须弥座台基型式，源于印度佛教，它是佛教建筑艺术的特征之一，但后来为中国古代建筑普遍采用，逐渐成为中国传统建筑艺术的一部分。如北京的天安门城楼、故宫太和殿、太庙、九龙壁、天安门前的华表等，都以须弥座为其台基造型。

3. 石窟建筑

中国虽然很早就有穴居的居住方式，汉代的四川、河北也出现过崖墓葬俗，但佛教石窟的概念起源于印度，并随佛教的东传来到中国，继而成为中国的一种典型佛教建筑形式。印度的佛教石窟早在公元前1、2世纪就已出现，直到公元7世纪还有开凿。印度的石窟主要有僧方窟（毗河罗窟）和中心塔柱式窟（支提窟、塔庙窟）两种，前者为大型方窟，左、右、后三面凿多个小支窟，供僧徒起居修行；后者为纵长马蹄形窟，窟室后部凿一窣堵波式佛塔，供僧徒回行礼佛。在中国产生影响的主要是中心塔柱式石窟，隋唐以前的中国石窟形制多是由印度式支提窟演变来的中心塔柱式，同时也是对中心塔式寺庙的模仿。中国的中心塔柱式窟与印度的相比已有变化，从敦煌莫高窟来看，已由印度的圆形变为方形，在前面部分加了一个人字披形顶，并装饰成梁和椽檩结构的大屋顶形式，有的窟顶上还特意配上了木构斗拱，而这正体现出中国传统殿堂建筑的风格。中心塔柱式洞窟自北朝后期就趋于消失，具有更明显汉地风格的覆斗式窟则悄然兴起。

覆斗式石窟又称殿堂窟，因其模仿汉晋以来的宫殿建筑形式，平面大多为方形，窟顶中心凹入的部分也呈方形，四个梯形坡面形如倒斗而得名。这种窟形虽然在北朝时期就已出现，但盛于隋唐。此类洞窟一般在正壁开有佛

龕，塑佛与菩萨数身，窟顶中心绘华盖藻井，四坡绘各种经变画、千佛或图案，但以绘千佛为多。覆斗式窟的整个窟室结构是对当时已经存在的只有佛殿而无中心塔式佛寺的模仿，后壁象征大殿，其上皆刻有佛龕，左右两壁则是左右配殿。这类洞窟的另一个鲜明中国化特点，就是有些窟内画有仿木结构的木椽，窟门头也常出现木结构或仿木结构的飞檐，使整个洞窟更像是一座中国式殿堂，如敦煌莫高窟、天水麦积山石窟、龙门石窟的一些洞窟。覆斗式石窟的特点形象地表明了中国石窟艺术形制在吸收外来艺术过程中如何趋向本土化。

四、佛教乐舞艺术的东传及其影响

中国的乐舞艺术曾受西方较大影响，除了前述世俗乐舞外，佛教乐舞的影响也很明显，而且许多世俗乐舞从根本上讲也同佛教有密切关系。自佛教传入中原伊始，佛教音乐也就随之而来。

1. 梵呗与汉语四声理论

佛教音乐初传中国始于“梵呗”之传，“梵呗”不但开创了中国佛教音乐的先河，也对汉语四声理论的产生有积极推动作用。据《高僧传》卷十三载：“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为转读，歌赞则号为梵呗。昔诸天赞呗，皆以韵人管弦。五众既与俗违，故宜以声曲为妙。”可见“梵呗”是指佛教徒以短偈形式赞唱佛、菩萨之颂歌，常常有乐器伴奏。这本是在印度宣讲佛经时的常用方法，所以也会随着佛教传入中国而立即传入，初期来华僧人一般都善于梵呗以便于传经，如东汉末年的安世高、三国时的康僧会等。三国时期，梵呗在中国不仅已经流传，而且至少有“鱼山梵呗”、“泥洹梵呗”、“连句梵呗”等数种，据说曹植就善以梵呗制声为文，梁僧祐《出三藏记集》卷十二和《高僧传》卷十五都记此事。

梵呗的乐律到底如何，今天已经不得而知，但梵呗的传人对人们认识汉语之四声所起的作用世所共知。汉语的平、上、去、入四声固然本来就

有，但意识到它们的存在且明确把它们定为四声，则是受到梵呗这种抑扬顿挫的读经方法的影响。南朝时，在印度僧人的影响下，许多中国僧人掌握了梵呗这种读经方法而成为“善声沙门”。南齐武帝永明七年（489），竟陵王萧子良召集善声沙门于建康，创制“经呗新声”，对汉语的四声进行了一次总结。此后沈约撰《四声谱》、周颙撰《四声切韵》，从而基本上确立了中国的四声系统。

2. 南北朝的佛教乐舞

佛教传播中国的过程中，佛教乐舞艺术也常常被作为吸引信徒的工具，从而使得南北朝时期佛教信仰与佛教乐舞共同繁荣。南朝官定的法乐与梵舞应与佛教乐舞有关，《出三藏记集》卷十二载齐文皇帝制法乐梵舞并令舍人王融制法乐歌辞。王融所制十二章《法乐辞》录于唐代道宣《广弘明集》卷三十而流传下来，歌词内容都是佛传故事。但“梵舞”的模样却无法探知了。《隋书·音乐志》载笃佛之梁武帝即位后曾制述佛法的十篇歌曲，并列为宫廷“正乐”，又把佛教无遮大会所用的童子伎梵呗作为“法乐”。梁武帝亦改革宫廷礼仪，新制“须弥山伎”、“金轮幢伎”、“猕猴幢伎”、“五案幢咒愿伎”、“辟邪伎”等歌舞，这些歌舞的表演形式虽然没有留存下来，但从名称上看与佛教有明显关系。

在南北朝，因为寺院要聚众敛财或宣扬佛法而经常举行乐舞表演，佛教乐舞一时风行民间。《洛阳伽蓝记》卷一载景乐寺中，“至于六斋，常设女乐。歌声绕梁，舞袖徐转，丝管寥亮，谐妙入神，以是尼寺，丈夫不得入。”卷二载景兴尼寺中，“有金像犍，去地三丈，上施宝盖，四面垂金铃、七宝珠，飞天伎乐，望之云表……像出之日，常诏羽林一百人举此像，丝竹杂伎，皆由旨给。”卷三载景明寺，“四月七日京师诸像皆来此寺。尚书祠部曹录像凡有一千余躯。至八日……于时金花映日，宝盖浮云，幡幢若林，香烟似雾。梵乐法音，聒动天地。百戏腾骧，所在骈比。”可见寺院已不仅仅是宣扬佛教的场所，也成为人们娱乐休闲的公共文化中心。

3. 唐代的佛曲

唐代曾流行一种称为“佛曲”的佛教音乐，现在已经无从得知这种佛教音乐的具体形式，但可以通过文献中所存这种音乐的曲名，以及敦煌文献中发现的为这种音乐所配歌辞，而对其有一大概了解。“佛曲”传自西方，有宫调可以入乐，内容大多都是对诸佛、菩萨的赞颂，^[113]与汉魏时期的梵呗有些相似。《隋书·音乐志》记“西凉乐”中有歌曲《于阗佛曲》，可见佛曲在隋代已经随着“西凉乐”进入宫廷乐部。唐代的佛曲更多见，北宋陈旸《乐书》卷一百五十七记载收于唐乐府曲调中的佛曲就有《普光佛曲》、《弥勒佛曲》、《日光明佛曲》、《大威德佛曲》等几十种。唐代南卓《羯鼓录》也著录了《卢舍那仙曲》、《四天王》等佛曲十余种。但这些唐代佛曲现在只存有曲目而无内容。

敦煌藏经洞出土的唐代文书中，发现了一种名为“佛曲”的文学作品，事实上就是与佛曲相配合的歌辞，也即一种佛曲体的类似于词的文学。敦煌所发现的这类佛曲文学作品，从名称上看比《乐书》、《羯鼓录》所著录的要复杂，有三种情况，一种是纯粹的佛曲，只用于唱经劝世，与燕乐无关，如《悉曇颂》；第二种是佛曲被借用于燕乐，也就是只借用了佛曲曲调作为燕乐歌曲，而所唱曲词内容与佛教不一定有关，如《婆罗门》本为佛曲，但已进入唐代教坊而称燕乐曲调，则其歌词内容就不一定全与佛教有关；第三种情况是借用燕乐曲调，甚至民歌曲调来表现佛教内容，如《五更转》、《百岁篇》等。^[114]敦煌佛曲的上述现象当然不是敦煌一地所出之特殊现象，而反映了唐代作为一种艺术形式的佛曲在民间流行过程中所发生的复杂变化。此外，《册府元龟》卷五百六十九记天宝十三载（754）曾将《龟兹佛曲》改为《金华洞真》，将《急龟兹佛曲》改为《急金华洞真》，从名称上看，佛曲形式可能已被道教吸收利用。^[115]

[113] 向达：《唐代长安与西域文明》，第279页。

[114] 顾廷亮：《敦煌文学概论》，甘肃人民出版社1993年版，第440页。

[115] 薛克翘：《中国与南亚文化交流志》，第378页。

从某种角度来说，这些变化也是文化发展过程中所发生的必然现象。

第三节 中古三夷教

中古时期，传入中国的异域宗教除了起源南亚的佛教外，还有起源于西亚的景教、祆教和摩尼教，它们也都在汉唐中国形成独立的势力。伊斯兰教与犹太教虽然也在这时传入中国，但仅限于入华的阿拉伯人和犹太人侨民，事实上几乎不为中国官方和民间所注意，^[116]这两种宗教对中国社会产生影响主要是在宋元时期，它们更体现出下一个时期中西文化交流的特点，所以本章暂不谈论。

一、景教

景教又称波斯经教、大秦教等，是基督宗教聂斯脱利派在唐代中国的称呼。景教诞生于公元5世纪，在唐代传入中国并一度颇为兴盛，在唐后期的武宗会昌灭佛事件中亦受牵连而遭禁。

1. 景教及其在西亚的传播

景教的创始人为出生于叙利亚泽曼尼西阿(Germanicia)的基督宗教神学家聂斯脱利(Nestorius, 381—451)，该教派因此而名为聂斯脱利教(Nestorianism)。聂斯脱利于公元428—431年间任君士坦丁堡大主教，正值基督宗教内部由三位一体的争论引发出对基督的人性问题的争论，由此产生的玛利亚是“上帝之母”的争论。三位一体是基督宗教的主要教义之一，即上帝只有一个，但包含圣父、圣子、圣灵三位。这种说法引起基

[116] 关于这一点的详细分析，可见林悟殊《中古三夷教辨证》，中华书局2005年版，第293—306页。

督宗教内部阿利乌斯派（Arians）与阿塔那修斯派（Athanasius）的激烈争论，后在罗马皇帝君士坦丁（Constantine）的压力下，公元325年在尼西亚召开的第一届普世基督宗教大公会议上将阿利乌斯撤职，放逐到亚得里亚海东岸。但聂斯脱利在任君士坦丁堡大主教后，继续批驳阿塔那修斯派的上帝一位论，提出“基督二性二位说”，主张基督的神、人二性应当分开，玛利亚仅为基督的肉身之母而绝非上帝之母。这种强调耶稣人性的观点一提出，立即引起以亚历山大主教和罗马主教为首的正统派坚决反对，并在431年的以弗所宗教会议上被斥为异端，聂斯脱利被流放到埃及，支持聂斯脱利的信徒受到多次残酷迫害，迫使大批聂斯脱利派信徒逃往中东和波斯。

罗马和波斯长期以来就是互相敌视的军事大国，受罗马帝国迫害后逃到波斯的聂斯脱利派信徒积极利用这一点以谋求自身发展，他们以对抗受罗马支持的波斯基督宗教为名而获得波斯帝国的庇护，从此有了独立发展的政治保障，并随波斯势力的扩张而在西亚不断扩大影响。聂斯脱利派在公元484年独立组建东方教会，次年决定承认神职人员结婚合法。498年在塞琉西（Seleukia）召开的宗教会议上，聂斯脱利派决定与罗马教会一刀两断，称呼自己为“东方儿女”，推选出东方教会独立大主教，正式承认接受聂斯脱利的神学思想和教义、教规。553年，东罗马皇帝查士丁尼一世再次攻击聂斯脱利派教徒，双方矛盾愈演愈烈，最终导致在587年的塞琉西亚宗教会议上，聂斯脱利派与罗马正统教会从教理上也正式公开决裂。独立存在的东方教会以塞琉西—泰锡封（Seleukia-Ktesifan）为中心，积极对外传教，其传教士从叙利亚、波斯到阿拉伯、印度等地活动，影响一度超过西方罗马教会，故曾被称为“火热的宗教”。7世纪以后，随着波斯被阿拉伯所征服，聂斯脱利教也逐渐衰落。

2. 唐代景教的成功传播

聂斯脱利教在公元6世纪初已在中亚的巴克特里亚和粟特地区设立主教区，不久也开始在暎哒人和突厥人中传播，并以这些中亚民族为中介，开始

进入中国。有些学者认为北朝时期聂斯脱利教就已传入中国，^[117]但目前公认的该教派正式传入中国的时间是《大秦景教流行中国碑》所记载之贞观九年(635)。聂斯脱利派信徒入华后自称本教为“景教”，这是一种音(Catholic)义(光明、伟大)兼顾的译称，^[118]唐朝政府则根据其所来地称之为波斯教、波斯经教或大秦教。

关于景教传入中国的最重要材料，就是明天启五年(1625)在陕西西安西郊无意中发掘出的《大秦景教流行中国碑》(现藏陕西碑林，以下简称《景教碑》)。此碑高约2.36米，宽0.86米，厚0.25米，重约两吨。碑的上端刻有十字架，两旁有莲花云霓，碑铭正文长1695字，共36行，每行62字，碑阴无字。碑底左右两侧有以叙利亚文镌刻的70位景教僧侣的名字，除8名以外，其余僧侣还镌刻有姓名的汉文译名。并有叙利亚文的职务名称，如大主教、中国教父、长老、乡主教、神甫、博士等，人名之前都冠以僧字。据碑文内容，此碑撰写者为“大秦寺僧景净”，书写者为“朝议郎前行台州司参军吕秀岩”，碑立于唐建中二年，即公元781年。碑文的内容可分为两部分，第一部分是序文，首先简要介绍景教的基本信仰，然后详述自景教僧阿罗本于贞观九年(635)到长安立足直至此年的150年间，景教在中国的发展情况。第二部分是颂词，以韵文写成。《景教碑》被发现后很快受到中外人士的重视，明末来华的耶稣会士将其译为西文传到欧洲，在基督宗教世界激起巨大反响，成为研究中西文化关系的重要文献，被誉为世界四大石刻之一。

据碑文所载，可以略知景教在唐代贞观九年(635)到建中二年(781)的流传情况：贞观九年，大秦国上德阿罗本携带经籍至长安，受太宗礼遇，派宰相房玄龄迎入宫内，译经传道，称波斯经教。三年后即638年，太宗下诏准其传授，并由政府资助在长安义宁坊造景教寺一所，度僧21人。高宗时景教发展到高潮，“法流十道”，“寺满百城”，在诸州各置景教寺，并以阿罗

[117] 见沈福伟：《中西文化交流史》，第165页。

[118] “景教”一名涵义和来历的辨析，可见林悟殊：《中古三夷教辨证》，第257~258页。

本为镇国大法主。武则天时期，景教因受佛教、道教的攻击而处于低潮，但幸有罗含、及烈等竭力维持。玄宗时期，令宁国等五王亲临景教寺院，建立坛场，修缮寺院，并让高力士给景教寺院送去五位先皇的画像，安置在寺内，又赐绢百匹，景教由是复兴。744年，玄宗曾下诏命僧罗含、普论等17人，与大秦国大德信和于兴庆宫修功德。次年又下令：波斯经教出自大秦，两京及天下诸府郡波斯寺改称大秦寺。安史之乱爆发后，肃宗于灵武等五郡，重立景寺，此后的代宗、德宗也都很支持景教。代宗每逢自己的降诞日，还常赐景教僧膳饌。

此外，《唐会要》和宋敏求所著《长安志》中对唐代景教的流行情况也都有记载，所述内容基本与《景教碑》一致。虽不排除《景教碑》中有夸大景教在唐前期之流行情况的可能，但这一记载基本反映了当时景教的流行实况。《景教碑》所谓“法流十道”、“寺满百城”的记载，虽然不能全部得到证实，但根据唐代文献，当时的关内道、陇右道、剑南道、河南道、岭南道这五道中确曾有景教寺或景教徒活动。^[119]

3. 景教传播的特点

景教在唐代的成功传播，得益于唐代社会开放、经济繁荣的大背景。所以，中唐以后，随着唐王朝日趋衰落，盛唐气象日落西山，始终具有外来宗教形态的景教也难免生存环境恶化。唐武宗会昌灭佛，同时明令禁止在社会上颇有影响的其他几种外来宗教，景教自不能幸免。不过，景教在唐朝的成功与失败也不能完全从社会背景找原因，其自身的发展策略和发展方向亦有重要干系。

首先，景教人唐后积极谋求官方认可，这是它一度成功发展的重要条件。《景教碑》的记述表明从唐太宗到立碑时的唐德宗，历代最高统治者除武则天外，几乎都对景教表示好感。而自小王舍城（Balkh，巴尔赫，位于叶火罗斯

[119] 葛承雍：《从景教碑试论唐长安景教的兴衰》，载《碑林集刊》第6辑，陕西美术出版社2000年版，第219页。

坦，非前文多次出现之北印度王舍城）来到中国并出资镌刻《景教碑》的景教僧伊斯，在安史之乱时期还曾在郭子仪的朔方军效力，为平乱作出贡献，因此也得到肃宗“于灵武等五郡，重立景寺”的回报，伊斯本人也官至金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监等。不过，景僧在与朝廷打交道方面似乎不够成熟，这制约了他们在华进一步发展。伊斯等景教徒活跃在助唐平叛的前线，然而在敛钱供军需这个关键问题上，以神会为首的佛徒比以伊斯为首的景士作出了更大贡献。《宋高僧传·神会传》称神会大力度僧，将所得僧税缙供应军需，对代宗、郭子仪收复两京有直接帮助。这笔度僧钱已经使景教徒相对于佛教徒黯然失色，而神会更懂得利用这次机遇来提高本教派的地位，他通过郭子仪向代宗为其禅宗初祖菩提达摩请谥，并获成功。伊斯却不懂得借助自己有功于朝廷的时机为其来华初祖阿罗本请谥，或者是尝试了却因手段不够而未能成功，总之失去了一次使本教派地位大大提高的机会，也为会昌灭佛时遭官方彻底取缔留下隐忧。^[120]

其次，景教入华后一定程度上奉行“本土化”政策，这也关系到它在中国能够成功传播。如在“景教”这个译名上，就充分体现既要符合中国文化特点，又要昭示景教本来面目的用意。前文提到这个译名是音义兼顾，“景”字的意思为“光明”“伟大”，而“景”字古音声母是“K”，与“Catholic”一词的首音节接近。此外，景教徒自一开始就重视翻译景教经典，以为面向整个中国社会传教打下良好基础。据敦煌所出景教文献《尊经》记载，唐代所进呈的汉文景教经典曾达35种，敦煌藏经洞中发现的景教文献就有《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《序听迷诗所经》、《志玄安乐经》等多种。而且，景教在翻译经典和实际传教活动中，曾借助许多佛道名词和某些儒道思想的表述方式，比如在其经典中加入了大量忠君、孝道的内容。但是景教的本土化显然还不够，重要表征就是唐代景教在中国社会很难说留下了什么影响，

[120] 林悟殊：《中古三夷教辨证》，第362~363页。神会南宗与伊斯景教分别结交朔方军之事，亦可见荣新江：《中古中国与外来文明》，三联书店2001年版，第357~364页。



图37 新疆吐鲁番高昌遗址东门景教寺9世纪晚期“复活节的礼拜”壁画

若非发现《景教碑》，并由此使学者注意到文献中有关大秦寺和取缔大秦教的相关记载，我们几乎不可能找到景教在中国的痕迹，三夷教在中国留下的影响当数景教最小。不过，以目前的研究而言，尚不能绝对断定唐代景教徒对中国文化没有任何后续影响，这个问题会在下文提及。

从文献记录看，唐代景教的传教活动尽管在民间不无建树，但主要还是而向上层。这个特点恐怕也导致它在遭受官方取缔后立即一蹶不振，而不能像摩尼教那样继续在民间活跃。不过景教徒在被武宗取缔后，曾有相当长一段时间奋力求生，但主要是在边远地区。（图37）阿拉伯旅行家阿布才伊特（Aboul Zeyd al Hassan）记载878年黄巢攻占广州一事时称：“唐末黄巢之乱，因贸易而到广府的回教徒、犹太教徒、基督教徒、巴尔施人（袄教徒）等十二万人，皆死于难。”这里的基督教徒实际上是指景教徒，但他们是本土的景教徒，还是来广州贸易的外国聂斯脱利教徒，恐怕还难以验证。敦煌藏经洞中发现的多种景教文献，表明在藏经洞封闭之前（约在11世纪前半期），敦煌一直还有景教徒活动。近年在莫高窟北区B105窟发现了一个铜十字架，有人断其为宋代遗物。

二、袄教

袄教，在中国史籍中又称为火袄教，拜火教，波斯教等，传统上认为是对源于波斯的琐罗亚斯德教的称呼。但近来已有学者纷纷提出，传入中国的袄教是波斯琐罗亚斯德教的粟特版变种，不宜与琐罗亚斯德教完全对号入座。

祆教作为一种宗教形态，今天虽然早已在中国消失，但自南北朝之前传入中国直到唐武宗会昌年间灭佛时被取缔，它在中国历史上延续了五个多世纪，对当时的中国社会与后来的民俗文化都产生了可见的影响。

1. 琐罗亚斯德教与祆教

琐罗亚斯德教是波斯最早的宗教，因创始人琐罗亚斯德(Zarathustra，正确译名应是查拉图斯特拉，文中姑且从旧)而得名。琐罗亚斯德出生于古代波斯的米底地区，生活时代约为公元前628—前551年，他创立的这种宗教是典型的二元论宗教，以波斯古经《阿维斯塔》为主要经典，主要教义可以概括为善、恶两宗。最高神为阿胡拉·玛兹达，是智慧之神，也是世界善事之主宰，他代表了火、光明、创造、生活。与之相对的恶神是安赫腊·曼纽，他代表了黑暗、污浊、破坏、死亡，是一切丑恶之源。阿胡拉·玛兹达和安赫腊·曼纽以九千年为期，进行了一场善与恶的较量，这一过程分为三个阶段。在第一个三千年，阿胡拉·玛兹达创造了天国以及火、气、水、土四大元素，并在此基础上创造了天空、江河、大地、植物、动物和人类，整个世界处于美好、光明、祥和之中。第二个三千年开始，安赫腊·曼纽率领众妖魔侵入光明世界，在阿胡拉·玛兹达与之斗争的过程中，安赫腊·曼纽给人间带来了贫穷、疾病、虚伪、奸诈和各种毒蛇猛兽等一切灾难，为害世间万物。在最后的三千年中，阿胡拉·玛兹达为拯救世界，特派琐罗亚斯德下凡，广泛传播自己的教义，以引导人们走向正途，使世界变得真诚、纯洁和繁荣，直到最后彻底战胜安赫腊·曼纽。九千年结束之后，整个世界将被洪水般的熔铁所覆盖，善者的灵魂将升入光明、美好的天国，而恶者的灵魂将跌落于阴森可怖的地狱。那时，一切丑恶和污秽将被清除殆尽，整个世界将焕然一新，恢复原来的纯洁和光明。

在琐罗亚斯德生活的时代，这一宗教就在巴克特里亚王维斯塔斯帕(Vištāspa)的倡导下而在该地率先推广。此后，琐罗亚斯德教随着波斯帝国的势力扩张在西亚和中亚得到广泛传播。阿契门尼德王朝(前539—前331)时期，因粟特地区属于波斯帝国的一部分，琐罗亚斯德教也被及此地。萨珊

波斯帝国时期(226—651),琐罗亚斯德教被奉为国教,并被加以规范和整理,与原始琐罗亚斯德教最明显的不同是大大减少了萨满教成分。由此,也出现了萨珊波斯的琐罗亚斯德教和粟特琐罗亚斯德教的区别。粟特地区在阿契门尼德王朝灭亡时就脱离了波斯势力范围,到萨珊波斯兴起之前的这期间,琐罗亚斯德教在粟特地区也处于边缘化地位,与历史上曾经流行于中亚的众多宗教信仰混杂糅和,形成了粟特版的祆教。萨珊波斯建国后,粟特并未回归其管辖,从组织上讲,粟特祆教与萨珊琐罗亚斯德教并无联系,也没有在教义上接受萨珊国教规约的义务和意愿。这样,粟特祆教和波斯琐罗亚斯德教就有了区别,前者实质上是阿契门尼德时期琐罗亚斯德教的残存、尤其是其中萨满教成分同其他中亚宗教融合的产物。与萨珊国教相比,粟特系祆教有几个重要的不同。首先是粟特系祆教奉行来源不尽相同的多神崇拜,如著名的粟特娜娜女神并非来自琐罗亚斯德教教义;^[121]其次是粟特系祆教奉行偶像崇拜,祆神形象在考古发现和文献记载中多有所见,而波斯琐罗亚斯德教仅尊奉琐罗亚斯德的圣像,并且在火庙里不立神像,主张通过崇拜圣火来与神沟通;再者,从各种习俗可以发现,粟特祆教有浓重的萨满巫术气息;此外,从未发现有粟特文的琐罗亚斯德教经典,这种情况既不同于萨珊波斯动用政治力量收集整理散佚的经典,也有异于所发现的大量粟特文佛教、摩尼教、基督宗教经典,似乎表明祆教在粟特人那里是一种习俗化了的信仰,或者说是民间宗教信仰的形式。

而大规模传入中国并产生影响的,正是粟特人的祆教。当然,不排除波斯的琐罗亚斯德教僧侣在波斯亡国之后移民唐朝,并得到中国政府优待而建寺,在波斯遗民中继续维持自身的宗教生活,近有学者考证会昌五年所颁《毁佛寺制》中“勒大秦穆护祆三千余人还俗”一句中的“穆护”就是指直接来

[121] 可参见姜伯勤,《中国祆教艺术史研究》,第242~270页。娜娜女神在粟特地区是大地与丰饶之神,基本形象为四臂,后两臂一手执日,一手执月,前两臂一手执蛇,一手执蝎,但还有多种有变化的造型。

自波斯的琐罗亚斯德教僧侣，特与火祆教僧侣“祆”区别。不过，波斯琐罗亚斯德教作为一个完整的宗教体系却并未曾向汉人推介传播或在汉人中产生影响。所以下文谈论的是传入中国的粟特祆教。^[122]

2. 粟特祆教在中国的传播

粟特地区盛行祆教，中国文献多有描述，如《魏书》、《新唐书》、杜环《经行记》、慧立《大慈恩寺三藏法师传》、慧超《往五天竺国传》，表现其基本特点是“事火祆”。而祆教入华的时间，据最新研究表明，应早于南北朝时期，与粟特胡商关系密切。斯坦因在敦煌西北的一座长城烽燧下找到一批用粟特文写的古信札，现在通称“粟特文古信札”，是迄今为止中国境内所见最早的粟特文文献，目前基本可以肯定写于西晋永嘉五年（311）左右。在这批古信札中就透露出祆教的某些信息，如第二封信发信人姓名的意思是“娜娜女神之仆”，同时还发现了“祆祝”、“萨宝”这两个祆教神职人员的称号，并且“祆祝”、“萨宝”就活动在这批商人之间。古信札中还反映出粟特商人当时已在河西走廊的重镇姑臧（今甘肃武威）建立了商业基地，其活动范围东可达长安、洛阳、邺城（河南安阳）等。从信札中的口气和他们所做买卖的数额之大来判断，他们来到中国应该已经有一段时间了。因此，至晚在公元3世纪末4世纪初的西晋时期，祆教已经随着粟特商人进入中国，并且在当时粟特商人聚居区内可能也已经有了教团组织以及从事宗教事务的场所——祆祠。^[123]

[122] 有关论述可参见林悟殊，《中古三夷教辨证》，第340、351~360、284~311页。林悟殊提出，“穆护”一词比较可能是伊朗语magu的音译，magu是琐罗亚斯德教的职业僧侣，或者说是一个职业僧侣部落，希罗多德的《历史》中提到了这样一个部落magoi（中译本译为玛果伊人），这个希腊文的译音就是来自伊朗语magu。

[123] 荣新江：《祆教初传中国年代考》，载《国学研究》第三卷，北京大学出版社1995年版，第342页。

南北朝至隋唐，随着粟特人和其他信奉祆教的胡人人华日多，祆教在中国流行愈广，并且首先影响到北朝的少数民族政权。《晋书·石季龙载记》记后赵时期（319—350），“龙骧孙伏都、刘铎等结羯士三千，伏于胡天”。“胡天”就是祆神。《魏书·西域传》载北魏时期，高昌、焉耆“俗事天神”。其“天神”也就是“祆神”。《魏书·皇后列传》载北魏灵太后时（516—527）曾废诸淫祀，但“胡天神不在其列”。《隋书·礼仪志二》称后齐后主末年“躬自鼓舞，以事胡天”，并记后周皇帝也亲拜胡天。这时期的统治层如此身体力行，民间恐怕也会以此为风尚。此外，北朝时期还设立专门管理祆教的机构，《隋书·百官志中》称“后齐制官，多循后魏。……鸿胪寺掌蕃客朝会，吉凶吊祭，统典客、典寺、司仪等署令、丞。典客署又有京邑萨甫二人，诸州萨甫一人。”“萨甫”也译作萨保、萨宝等，对于这一词汇的来源，有学者认为其源于突厥语，也有人认为其源于回鹘语，但其起源应该比这更早，现在学者多认为其源于粟特语，其含义是“伊兰系胡户聚居点上的一种政教兼理的藩客大首领”。^[124]因当时的祆教信徒多为人华之异域商人，所以管理商团商务和管理祆教事务是结合在一起的。不过这一时期祆教是否传播到南朝，因为史书缺乏记载，不得而知。

隋末唐初，“祆教”这个名称才正式出现，此前史籍中通常称“祆”为“天神”、“火神”，或“胡天神”。“祆”这个字也是唐初的新造字，陈垣先生早已考证此字为“天神”之省文，而不称“天神”却称“祆”，明其为“外国天神”。^[125]在古代中国的外来宗教中，专门为之造字命名者，火祆教独此一

[124] 姜伯勤，《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社1994年版，第4页。

[125] 陈垣《火祆教入中国考》，载陈垣《明季滇黔佛教考》，河北教育出版社2000年版，第118页。按，张广达先生曾考证敦煌文书P4518号的附片24中的一幅画中相对而坐的两个神祇都是可以纳入祆教的粟特神祇。见张广达，《祆教对唐代中国之影响三例》，载《法国汉学》第一辑，清华大学出版社1996年版，第148页。

家，由此亦可推想当唐初时，粟特祆教已在中国有相当影响。贞观十五年所撰《隋书》之《礼仪志》不仅记载了北齐多祀胡天，其都城邺城遂多淫祀，并称“兹风至今不绝”。文献中没有关于北朝有胡天祠的记载，但实际中应该是有的，无论如何，进入唐代，文献便屡屡出现祆祠的记载，比如长安城中祆祠共有五处，分别在布政坊、醴泉坊、普宁坊、靖恭坊、崇化坊；洛阳会节坊、立德坊、南市西坊也有祆祠。在敦煌、武威、张掖、太原、恒州、定州、营州等地，也都发现有祆教活动。^[126]宋代姚宽（1105—1162）《西溪丛语》卷上称崇化坊祆祠之建在贞观五年（631），其时传法穆护何禄来到长安，并被允许在崇化坊设祆寺。^[127]不过在以上祆祠中，哪些是信奉粟特祆教之人的活动场所，哪些是流亡中国的波斯信徒的活动场所，即如唐代“穆护”与“祆”的具体区别一样，尚有待深入研究。不过应该可以确认，波斯信徒不会接受粟特信徒祆祠中萨满气息浓厚的祭拜活动，两者的活动场所应不致杂于一处。

在管理上，唐朝继承北朝以来的制度并进一步完善。《通典·职官二十二》“视流内”条下有“视正五品，萨宝。视从七品，萨宝府祆正”，“视流外”条下有“勋品，萨宝府祆祝。四品，萨宝率府；五品，萨宝府吏。”“萨宝府”是一个管理监控西域移民的机构，并非单纯的宗教管理机构。“祆正”、“祆祝”（祆祝）是萨宝府下管理宗教的专职官员，因西域移民中祆教徒众多之故。“萨宝”、“萨宝率府”、“萨宝府吏”则是该机构的世俗职务。这些官员都由外来人员担任。唐朝政府明令禁止汉人信奉祆教，《新唐书·百官职》载“两京及碛西诸州火祆，岁再祀而禁民祈祭。”从目前所发现的大量反映祆教信息的文献和碑志来看，隋唐时期的祆教徒也主要是外来民族，在人华胡商

[126] 荣新江·《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》，载《国学研究》第六卷，北京大学出版社1999年版，第27～85页。

[127] 宋人姚宽此处把“穆护”与“祆”视为同一种宗教，是其一己之言。

中尤其流行。近来学者研究还发现，“安史之乱”的发动者安禄山，小名“轧荦山”，不管是“禄山”还是“轧荦山”，都来源于粟特文 roxsan，意为“光明、明亮”。^[128]这明显与祆教崇拜光明、太阳有关。因此，安禄山正是一名祆教徒。有学者进而提出，安禄山将自己装扮成“光明之神”，利用祆教信仰的力量，在其周围团聚了一批胡商和少数民族将士，并以此为基础而发动了叛乱。^[129]

3. 祆教传入中国后的变化

祆教入华后，政府并未对其信仰形态有何限制，如唐朝仅是明令其只在胡人中传播。不过来华胡人想必感受到了中国传统文化的强大影响，在某些方面主动改造自己的习俗以适应中国文化，这也与粟特系祆教作为民间信仰体系而容易吸收接纳其他习俗或信仰的特点相关。祆教徒入华后对葬俗的改造最能反映中国文化对其的影响。

波斯琐罗亚斯德教经典《阿维斯塔》规定，教徒死后，要把死者放在鸟兽出没的山顶上，让狗噬鸟啄。若有人将尸体埋于地下，半年不挖出者，罚抽一千鞭，一年不挖出者，抽两千鞭，两年不挖出者，其罪过无可补偿。《通典·边防志·西戎》记载的康国丧葬习俗与《阿维斯塔》的规定相仿：“（康国）国城外别有二百余户，专知丧事。别筑一院，院内养狗，每有人死，即往取尸，置此院内，令狗食之，肉尽，收骸骨埋殡，无棺椁。”近年来学者们已经承认，粟特人的一些习俗、尤其是葬俗虽然外表上有与阿契门尼德时期之琐罗亚斯德教相类之处，但在内涵上已大异其趣。这一点我们于此不论，只要注意无论是波斯人的教规还是粟特人的习俗，这种丧葬方式一眼望去就

[128] Edwin G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-Shan*, London: Oxford university Press 1955, pp.15-16.

[129] 荣新江《安禄山的种族与宗教信仰》，载《北京大学百年国学文粹·史学卷》，北京大学出版社1998年版，第767页。

与中国的传统格格不入。《旧唐书·李传》载：“太原旧俗，有僧徒以习禅为业，及死不殓，但以尸送近郊饲鸟兽。如是积年，土人号其地为‘黄坑’。侧有饿狗千数，食死人肉，因侵害幼弱，远近患之，前后官吏不能禁止。到官，申明礼宪，期不再患。发兵捕杀群狗，其风遂革。”在这件事上，官府对于不合中国礼俗的异域行为并未强力制止，而只是捕杀为患的群狗，并向袄教徒“申明礼宪”，所申的当然是中华礼俗。但袄教徒在这种情形下显然感受到了政府权力和本土文化的压力，只好主动革除人死饲狗之风。^[130]

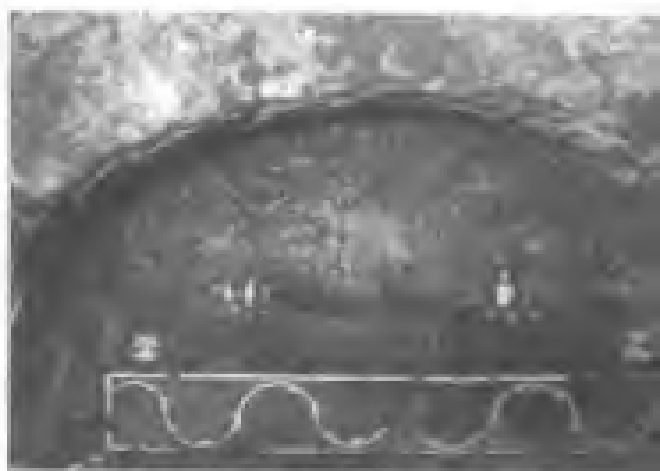


图38 陕西西安北周安伽墓石壁彩绘门额之袄教祭祀图

另外，在西安发现的北周安伽墓中，刻绘有袄教祭祀图案（图38），墓志又载其曾任同州萨保，则为粟特袄教徒无疑。此墓保存完好，葬式清楚，虽采用土葬，也有甬道、墓室，但却绝不见棺椁痕迹，而墓室中之石榻（图39），也并非用来安放墓主尸体，墓主骨架置于封门与墓室之间的甬道内，有些散乱，并且股骨上留有明显的火烧烟熏痕迹，门蹲上的石狮火迹明显，且殃及门楣、门额，可见火势很猛。似乎墓室在封门后，曾有点火、拜火的仪式。从中可以看出其葬俗还保留有袄教传统的习俗。^[131]这种葬俗，正是由袄教葬式向中原葬式过渡的中间形态。在所发现的晚于北周的大量袄教徒墓葬中，基本上都采用与中国人相同的葬式，实行土葬，有棺椁和墓志，也流行夫妻合葬、归葬先茆，等等。^[132]

[130] 参见张广达《袄教对唐代中国之影响三例》，载《法国汉学》第一辑，第143-164页。

[131] 韩伟《北周安伽墓石榻之相关问题浅见》，载《文物》2001年第1期，第97页。

[132] 陈海清《从墓葬的变化看唐代粟特人的汉化》，载《文博》2001年第3期，第47-52页。



图 39 陕西西安北周安伽墓围屏石榻

有学者认为祆教的偶像崇拜和“赛祆”活动是入华后受中国佛教影响的结果，并断定唐代祆教出现佛教化倾向，视此为中国文化影响祆教的又一表现。^[133]但承认了粟特祆教与萨珊波斯琐罗亚斯德教的区别之后，看待这个问题的视角就会完全改变，偶像崇拜和“赛祆”等是祆教入华前就有的内容，而祆教本就具有多种宗教混杂的性质。所以粟特祆教才合适被定

[133] 葛庆夫：《唐末回鹘粟特人的汉化》，载《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社1997年版，第367页。

义为民间宗教，也因此即使政府明令禁止汉人信奉袄教，袄教却作为一种胡人风俗在奉行胡俗的唐代广为流传，并在一定程度上被汉人接受，以至于一些粟特袄教作风后来成为中国的民间风俗而保持至今。关于这一点会在下文继续介绍。

三、摩尼教

摩尼教是公元3世纪产生于西亚波斯的二元论宗教，很快就被萨珊王朝视为邪教而取缔，因此在西亚的传播并不非常成功，但在其周边地区产生了重大影响。摩尼教在唐代初期传入中国，平定安史之乱后因回鹘对唐朝政府的影响力而一度兴盛，会昌灭佛事件中亦遭取缔，其后以民间宗教形态在中国民众间继续流传。

1. 摩尼教及其教义

摩尼教之得名亦是因其创始人之名。摩尼（Mani，216—277）出生于西亚美索不达米亚的泰锡封，这一地区受到过希腊、罗马文化的熏陶，他的母亲则是当时的安息贵族，摩尼年轻的时候又值萨珊波斯崛起并于公元226年取代安息。显然，摩尼生活在多元文化和社会剧烈动荡的背景下，这对他创立的宗教有很大影响。摩尼吸收了当时西亚流行的琐罗亚斯德教、佛教、基督宗教和其他神秘主义宗教思想，在24岁时创立摩尼教，并自称是继琐罗亚斯德、佛陀、耶稣等圣贤之后，由神派遣到人世的最后一名使者，开始向周围的人传教。

摩尼教表现出鲜明的“混合宗教”的特点，核心教义是“二宗”、“三际”说。“二宗”即明暗两宗，表明该宗教的二元论性质，指一切事物都含有截然相反的善、恶两端，世界也有两个本原，一为光明王国，只有清静欢乐而没有忧愁烦恼，是一个美好的世界；另一为黑暗王国，是一个充满污秽的地方。“三际”就是初际、中际、后际，这是世界发展的三个阶段。初际时，未有天地万物，但二宗之间的矛盾已经孕育其中；中际时，善恶相混，黑暗王国与光明王国交织在一起；后际时，善、恶二宗被重新分开。根据摩尼教的说法，

从黑暗侵入光明世界、明暗发生大战、人类出现以迄现在，都属于中际阶段，这个阶段一直要维持到世界被大火毁灭为止。世界的毁灭标志着中际的结束和后际的开始，那时，世界将恢复到初际时的情景，光明和黑暗相分离，光明王国不再受到黑暗的人侵。

摩尼教的另一个特点是否定现实世界，认为现实世界是黑暗物质造成的，人类的躯体不过是用来禁锢光明灵魂的黑暗物质。为了使世界重新获得光明，人类要尽量远离黑暗，因此就要实行严格的禁欲主义，故其教规有“三封”与“十戒”。“三封”是：封口——不吃酒肉不说谎话，封手——不在暗中做坏事，封胸——不放纵欲望。“十戒”是：禁止崇拜偶像、禁止撒谎、戒绝贪欲、不得杀生、禁绝奸淫、不许偷盗、不行邪道和巫术、不能怀疑和背叛教义、办事不得怠惰、每日祈祷4至7次。

对现实世界的否定可以说是其教义的本质，也因此而难以被上层人士接受。摩尼创教之初，据说只有他父亲和另外两个人相信他的说教，当时的萨珊君主阿尔达希尔（Ardashir, 226—241）则很不感兴趣。阿尔达希尔去世后，继位的沙卜尔一世（Shapur I, 242—271）一度赞许摩尼教的思想，使该教得以在波斯自由传播，这恐怕与摩尼是在王弟卑路斯（Firuz）的引荐之下结识沙卜尔一世有关。然而30年后，继任的瓦赫兰一世（Varahran I, 272

275）立刻认识到摩尼教否定现实的教义对现有正统权威的危害性，正如他在处死摩尼时所说：“此人出而提倡世界的毁灭，我们应当乘他图谋未逞之时，将他毁灭。”^[134]瓦赫兰一世处死摩尼，将摩尼教判为异端而禁断，对摩尼教徒大力打击迫害。波斯帝国的摩尼教徒不得不四处逃散，多进入印度和中亚。而摩尼教一如正统基督宗教和聂斯脱利派，自始就怀有征服世界的野心，所以被逐出波斯的忠实信徒们立刻致力于将该教向东西方扩张，其经典被翻译成古代欧亚大陆和北非的各种文字。该教所到之处，都能在贫困阶层赢得大量

[134] C. E. Sachau ed., *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879, p. 405, 引自林悟殊《中古三夷教辨证》，第346页。

信徒，但却总是不为当地统治者所容，在唐代进入中国后也基本是这种状况。

2. 摩尼教在中国的传播

摩尼教进入中国应是以中亚为媒介。而中亚地区接触摩尼教很早，摩尼尚在人世时就曾派遣弟子阿莫(Ammo)渡过阿姆河，前往粟特地区传教，吐鲁番发现的一件摩尼教文献残片记载了此事。摩尼教被波斯取缔后，更有许多信徒逃往粟特地区发展势力。摩尼教正式传入中国，是在唐武则天时期。宋代志磐所撰《佛祖统记》卷三十九记载，武后延载元年(694)，“波斯国人拂多诞持《二宗经》伪教来朝”。《二宗经》就是反映摩尼教二宗三际思想的经典。“拂多诞”并非人名，据敦煌藏经洞所出摩尼教经典《摩尼光佛教法仪略》记载，是摩尼教僧侣的一种级别称号，又译为“侍法者”。不过，武则天可以说是中国最高统治者中最早接触该教之人，而摩尼教传入中国民间的时间可能早于唐代，并且到武则天之时已在下层民众间有很大的发展。

在安史之乱前，唐朝统治者一般都对外来宗教持宽容态度，但除武则天之外，统治者个人都不曾对摩尼教表示过好感。而武则天对景教、祆教等外来宗教都不感兴趣，却对摩尼教颇为青睐，原因当如其造《大云经》，亦希借助摩尼教否定现实世界正统秩序的特点，为其以女主之身夺取政权造势，可以说是特定情况下的一个例外。玄宗时期，曾于开元十九年(731)诏辨摩尼教，结果看过来华摩尼僧侣上呈的关于教义、戒律、经典、组织的陈述之后，玄宗不以其说为然，次年便下令“末摩尼法本是邪见，妄称佛教，诬惑黎元，宜严加禁断”，不过仍容许人华胡人继续信奉，“以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。”^[135]但安史之乱后，唐朝不得不解除该禁令，而这是出于助唐平叛的回鹘之请。当时的回鹘牟羽可汗在操控其国经济事务之粟特摩尼教徒的左右下接受摩尼教并奉之为国教，故凭借其对唐朝有功而就势扶植摩尼教在华发展。大历三年(768)，代宗为之在长安置寺并赐额“大云光明”，

[135]《通典》卷四十“视流内”条下注释载“开元二十年七月敕”。

后又在荆、扬、洪、越诸州各设大云光明寺，宪宗元和二年（807）又在洛阳、太原等地置摩尼寺三所。从代宗大历三年到武宗会昌二年（842），唐朝政府都允许摩尼教在江淮等地建寺传教，但唐朝政府对摩尼教的排斥态度并未改变。尽管官方记录朝廷接待诸多摩尼教高僧、包括来自高昌回鹘的摩尼师，这却并非出自宗教目的，而是与回鹘政治外交的需要，故一俟回鹘败于黠戛斯而势力衰落，唐朝便迫不及待地抄点境内的摩尼寺。

摩尼教在唐代虽有意走向社会上层，却终究未得到统治者接受。另一方面，其在社会下层显然受到欢迎。从武后时期到会昌初期，摩尼教在唐代中国公开活动了一个半世纪。开元二十年的敕令虽然禁止其在汉人中传播，却并未明言对违禁者如何处置，加上当时胡风大盛，敕令执行的力度恐怕不能高估。总之，会昌之前，摩尼教在中国的活动似并未遭遇多大压力，以民间活动的形式深入民间，摩尼教经典也在民间流行，比如敦煌发现的唐代摩尼教写本《下部赞》就是为一般百姓编译的。信奉摩尼教的早已不止是入华胡人，如《太平广记》卷一百零七记载：“吴可久，越人，唐元和十五年居长安，奉摩尼教，妻王氏，亦从之。”需要注意的是，由于比较宽松的发展环境，摩尼教在会昌初年遭取缔之前并未出现异端化倾向，亦不至与“乱党”结合，所以不大为官方注意，以致官方文献中难于找到摩尼教在唐代民间活动的记录。但这一个半世纪里，摩尼教在中国社会的实际影响力远远超过祆教和景教。五代时期首次出现了农民运动与摩尼教思想结合的事例，则表明摩尼教被官方取缔后，其早已深入民间的思想和习俗并不因此消失，却在政治力量的挤压下逐渐呈现向异端化发展的趋势。

四、会昌灭佛对三夷教的影响

1. 唐武宗排斥外来宗教的原因

中唐以后，辉煌一时的盛唐帝国开始江河日下，藩镇割据、朋党之争、宦官专权，政治上和经济上危机不断。反映在文化心理上，则唐初那种百川纳海的宽广胸怀与自信已经荡然无存，朝野弥漫着仇外、排外的阴风。对外

来文化的排斥心理，再加上当时丝路萧条和东西交通阻隔，在政府眼里与外国人紧密相关的三夷教地位岌岌可危。唐穆宗长庆四年（824），舒元舆撰《鄂州永兴县重岩寺碑铭并序》称：“故十族之乡，百家之间，必有浮屠为其粉黛。国朝沿近古而有加焉，亦容杂夷而来者，有摩尼焉，大秦焉，袄神焉。合天下三夷寺，不足当吾释寺一小邑之数也。”可见三夷教相对于佛教之衰微，更可见三夷教远远没有像佛教那样本土化为中国人的宗教，则一俟有排外风潮，必定首当其冲。

会昌三年（843），唐武宗首先清点摩尼教，而这同唐与回鹘的关系恶化直接相关。唐朝早就不能忍受回鹘的飞扬跋扈，公元840年回鹘为黠戛斯所破，对于唐朝来说是卸去一大负担，尔后便立即着手肃清唐政府对之既无好感、又体现着回鹘影响的摩尼教。842年，唐朝决定关闭荆、洪、扬、越诸州摩尼寺，次年又将长安、洛阳、太原三处摩尼寺庄宅钱物悉数点检没收。《大宋僧史略》记载：“武宗会昌三年，敕天下摩尼寺并废入官，京城女摩尼七十二人死，及在此国回纥诸摩尼等，配流诸道，死者大半。”这是摩尼教传入中国以来受到的最重大打击，此后北方地区再不见有摩尼寺存在，据文献所载，仅在太原地区因为安置降唐的回鹘王子嗚没斯，置摩尼院让其居住。

会昌五年（845），唐武宗大举灭佛，拆毁寺庙、遣散僧尼，理由是僧尼耗蠹天下。寺院经济规模日渐庞大，以及许多农户因为逃避税赋和徭役而度为僧尼，都影响了国家税收来源，政府从经济角度考虑加以限制，也属合理。但是《毁佛寺勒僧尼还俗制》也波及景教和袄教，“显明外国之教，勒大秦穆护袄三千余人还俗，不杂中华之风”。《旧唐书·武宗本纪》载，酝酿此制的会昌五年七月间，中书门下也曾奏请：“僧尼不合隶祠部，请隶鸿胪寺。其大秦穆护等祠，释教既已釐革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯充税户。如外国人，送还本处收管。”然而景教和袄教的规模，若是舒元舆所述的状况，根本不会给朝廷带来什么经济问题，何况两教的寺庙也没有经营寺院经济的举动。若说朝廷与摩尼教还有些政治瓜葛，与这两教则委实没有深仇大恨，却借着毁佛之机一并铲除之，其原因正在于朝野上下的排外心理，故而在敕令中也是强调使之“不杂中华之风”。具体措施则只是令为数不多的僧



图40 新疆吐鲁番柏孜克里克千佛洞出土长卷要特文摩尼教与本插图中象征摩尼的白色礼帽



图41 新疆吐鲁番高昌遗址约9世纪摩尼教写经残卷插图“摩尼教趺坐图”

尼还俗，而没有像对待佛教那样强令拆庙，或对待摩尼教那样关闭寺院并流配僧人等赶尽杀绝的规定。摩尼教两年前已被革除，因而会昌五年的敕令中不再论及。

2. 三夷教的社会走向

摩尼教在会昌年间受到政府的沉重打击，从此再不能以正常形态公开发展。有些信徒迁到边远地区继续传教，比如会昌年间就有呼禄法师在福建的三山（福州）、泉州传教。而在河西和新疆地区，摩尼教则因回鹘西迁反而兴盛起来，吐鲁番地区的摩尼教信仰一直延续到14世纪以后才逐渐消失。（图40，图41）更重要的是，由于摩尼教早就流行于中原民间，政府的禁令并不能毁除它在民间扎下的根基，结果就是让它带着异端的身分向民间秘密结社的模式发展，并成为诸多农民运动的一股力量。在这一过程中，摩尼教混合道教、佛教成分，越来越显示出一种汉化趋势而易

于被接受，比如现存泉州草庵。塑于元代的教主摩尼之像就已汉化成佛身道貌（图42）。摩尼教崇拜日月光明，主张艰苦朴素，平等友爱，教徒吃斋食素，互相救济等，这些做法有利于把下层民众团结起来；摩尼教的善恶、明暗二元论思想则很容易被下层民众用作反抗官府



图42 福建泉州摩尼教草庵元代摩尼像



图43 福建泉州摩尼教草庵附近出土宋代摩尼教徒用碗

的思想和口号。五代后梁贞明六年（920）河南陈州毋乙作乱一事，已被学者考证为与摩尼教有关。到了宋代，摩尼教以明教的面目出现，成为与农民运动有更多牵连的著名异端。《佛祖统记》卷四十八引《夷坚志》提到“明教”之名：“吃菜事魔，三山北炁。为首者紫帽宽衫，妇人黑冠白服，称为明教会。”现存泉州华表山的摩尼教草庵遗址始建于宋代，这里出土过一些宋代黑陶陶片，其上就有“明教会”字样（图43）。北宋时期的方腊起义就与摩尼教徒密

切相关，方腊自称“圣公”，部将称“摩王”或“佛”，官府则称其为“吃菜事魔”，并因此严厉禁止该种会社。《元史·刑法志》亦明文禁止明教结社：“诸以白衣善友为名，聚众结社者，禁之”，因摩尼教—明教信徒崇尚白衣白冠，以象征光明。明代《洪武实录》所载洪武三年（1370）的一道诏书禁断明教：“其僧道建斋设醮，不许奏章上表，投拜青祠，亦不许塑画天地神祇；及白莲教、明尊教、白云宗、巫覡、扶鸾、祷圣、书符、咒水诸术，并加禁止”，“明尊教”即明教。清代以后摩尼教—明教的名称虽不再见诸史籍，但其影响仍在，此时流行的白莲教就受过摩尼教的影响。

按照近期学者的意见，袄教在会昌五年遭到官方排斥后，出现了民俗化的发展趋势，而这由粟特系袄教本身的基本特点所决定。粟特系袄教并非一个完整的宗教体系，只是胡俗的一个组成部分，因此不可能像佛教、景教和摩尼教那样，企图让上层阶级接受其义理，而只能作为一种习俗，以感性的方式影响汉人，汇入中土民俗。这一过程当然在其未被禁止之时就已经开始了，唐代社会效慕胡风的风气和民众祈神惟灵是从的宗教心态更会对之推波助澜，颜真卿为其子硕取小名“穆护”，或可视为袄教风俗被汉人接受的一种反映。既然汇入民俗，也就容易长期延存，朝廷禁令对这部分内容并不干涉。清代吴省兰《十国宫词》载五代前蜀王衍诗云：“别酒仙桥送几巡，珠冠金甲赛袄神。承思怡侍群星辇，二十输排二十人。”而其注引北宋张唐英《蜀梼杌》，称王衍北巡时的装束看起来如“灌口袄神”。可见五代时前蜀已有原只在袄教徒中举行的“赛袄神”活动。在宋代，袄庙、袄祠已被纳入官方祀典，与泰山、城隍等传统祠庙一样享受一定的祭祀标准，这正是袄神成为中国民间诸神且位居上座的重要证据之一。北宋庆历八年（1048），文彦博征贝州王则胜利后，其家乡山西介休不仅为之建祠堂，还建了一座袄神庙，以祈求征战胜利，此庙代有重修。^[136]山西固然是最早流传袄教的中原地区，但若说北宋时的山西人仍在明确地信奉作为一种异域宗教的袄教，尤其是文彦博这样的著名儒臣也信奉，而都未遭任

[136] 姜伯勤，《中国袄教艺术史研究》，第272~278页。

何官方干涉，这在极其强调中华文化本位的宋朝几乎是不可想象的。只能理解为祆教的诸多元素此时早已成为山西民俗的一部分，祆神已具有了地方保护神的功能。北宋张邦基《墨庄漫录》记载当时开封城北还有祆庙，且该庙已历二百多年，庙祝亦为世袭，是书并载镇江也有祆神祠。在元代，元曲中还有《祆神急》等曲目，并且俗文学中屡以用典的方式提到“祆”，还把男女之情的故事设定在祆庙，正可视为宋代流行祆神崇拜的烙印。明清时期教坊所供奉的倚马横刀的白眉神，经考证是由祆神转化而来。20世纪40年代，湖北汉阳县尚有祆庙举行祭祀活动。而中国人所拜的“祆神”，不应对应为琐罗亚斯德教的阿胡拉·马兹达，只能理解为古代中国人对粟特胡人所崇拜的中亚版琐罗亚斯德教众善神的泛称。

前文已经谈到，景教在唐代中国的传播虽然一度成绩斐然，但论其对中国社会的影响，则几乎没有。景教思想并未被中国人接受，但作为其传教工具的某些实用技术即“方伎”，在当时就引起中国人注意，比如天文学、医学、机械制造。开元二年景教僧及烈曾在广州为政府制造“奇器异巧”，这被看作是与晚明耶稣会士知识传教策略相类的做法。^[137]尤其是景教僧侣的医术在社会中较有影响，陈垣先生最早指出这一点：“景教于当时文化，无何等影响，惟以医道之例，由来甚久，唐书诸王传有僧崇一医愈唐玄宗兄之事。余承认此僧为景教僧，有种种证据。杜环经行记亦云：‘大秦善医眼及痢，或未病先见，或开脑出虫’，聂斯脱利派固以医学著名也。”^[138]医学史专家马伯英先生曾考证中医用杉木皮作夹板治疗骨折的方法是景教徒传人。新近又有学者考证为高宗治愈目疾的秦鸣鹤亦为景教医生。林悟殊推测为鉴真和尚治疗眼疾的胡人也是大秦景僧。而景教人华后将治病作为其一项重要慈善事业，这在《大秦景教流行中国碑》中有明白记载。敦煌发见之汉文景教经典

[137] 荣新江：《中古中国与外来文明》，第246～252页。

[138] 陈垣：《基督教入华史略》，《陈垣学术论文集》第1集，中华书局1980年版，第85页。

《志玄安乐经》用治病为喻来说明教理，提到的很多治病方法被马伯英先生认为来自古希腊罗马。因此，若一定要寻找景教在中国社会的遗痕，有学者提出，从古代中西医学交流的角度去发掘，或有可为。^[139]“景教方伎化”这个推断令人不禁想起晚明前清天主教传行中国时的状况，中国士人所乐于接受和容易接受的，正是传教士用作传教工具的科学知识、医学知识等“方伎”，而天主教思想本就传播不易，一遭政府禁绝，则难觅踪影，命运与唐代景教十分类似。与其他一些外来宗教相比，基督宗教在中国传统文化中扎根显得格外艰难，其间或有传教策略的问题，或有权力纠纷的问题，但最重要的原因当是两种文化的确有鲜明差异，而两种文化又都有足够强大的独立意识和独立能力。基督宗教的任何一支若要保持其本来面目，则中国人难以接受，若被中国文化所消化，则又为强调自身主导地位的基督宗教所不能接受。结果，基督宗教横扫大半个地球，却数次在中国扮演“流产文明”的角色。

[139] 林悟殊《中古三夷教辨证》，第361~366页。

第五章 宋元及明前期的 中西文化交流

在宋、元及明前期，中国的对外交通和对外关系发生了很大变化。总体趋势显示，陆路交通除在蒙元帝国时期有过一段辉煌外，大多处于衰落状态，海路交通则逐渐走向繁荣，并随着郑和下西洋而达到鼎盛。在此基础上，中西方的文化交流继续开展，以瓷器、指南针、印刷术、火药等为代表的中国文化传向西方，以阿拉伯文化为代表的西方文化也大规模传入中国。

第一节 宋元时期的陆路交通与对外关系

两宋时期，西北地区长期处于民族政权割据的状态下，中西方的陆路交通日渐式微。此后由于蒙古铁蹄纵横欧亚，陆路交通再一次迎来短暂的辉煌。

一、两宋时期的西北陆路交通

1. 西北的割据政权

两宋时期横亘在中西方西北交通要道上的主要民族政权有西夏、喀喇汗（Qarakhanid）、高昌回鹘、西辽（Caracathai）等。这些割据政权有的严重阻

碍了东西方陆路交通和文化交流的畅达，有的则承担起文化传递者的角色。前者如1038—1227年间存在的党项族政权西夏，疆域盛时东踞黄河，西达安西、敦煌，南临萧关（今宁夏固原），在这190年间控制着整个河西走廊以及经由河西走廊的东西方陆路商道。西方的回鹘或中亚商人同辽（或金）、宋之间的贸易，必须要通过西夏。西夏却是一个以畜牧业和农业为主的国家，不重视商业活动，对于其居间的地理优势也没有善加利用，河西走廊由此不但没有发挥商业枢纽的作用，反成为阻碍东西交通的瓶颈。有关西夏官吏在过境贸易中掠夺商人的事时有记载，如吴广成《西夏书事》、洪皓《松漠纪闻》、戴锡章《西夏纪》。这在一定程度上导致陆上丝绸之路的衰落和海上交通的繁荣。

高昌回鹘是840年灭国的漠北回鹘汗国部众里迁往天山北麓的一支，存在时间为848—1209年，疆域以吐鲁番盆地为中心不断扩大，盛时包括原唐朝的伊、西、庭三州和焉耆、龟兹两个都督府，唐末称西州回鹘，宋初称高昌回鹘。高昌回鹘王国先后与周边的辽、西辽、北宋以称臣纳贡的方式建立良好的关系，亦与西边的喀喇汗王朝、萨曼王朝（Samanid Dynasty）、阿拉伯、印度有广泛的联系，在中西文化交流中发挥了重大作用，其自身文化也以熔东西文化于一炉而著称。比如，回鹘西迁以前以摩尼教为国教，至高昌王国时期受当地影响而转信佛教，同时摩尼教、袄教、景教都在这一地区广泛流传，吐鲁番发现的众多高昌回鹘时期的遗址中大量出土属于这些宗教的艺术品和文献。考古发现亦表明，高昌回鹘时期的印刷品用回鹘文、汉文、叙利亚文、梵文、波斯文、突厥文、吐蕃文、西夏文等数十种文字刻印，且都有汉文页码；装帧则有卷轴式、折叠式和贝叶式三种；文献内容则有汉籍、西域各宗教文书、甚至《伊索寓言》，反映出多种文化的共同影响。敦煌发现的回鹘文木刻活字是模仿汉文活字而制，看来高昌回鹘在中国印刷术西传的过程中也起过一定作用。

于阗也是回鹘西迁以后建立的政权，建国约在9世纪末10世纪初，首领为李氏，称“李圣天”，并自称是唐王朝的宗属，把自己的政权视为唐帝国的组成部分，因此承袭中原文化传统，也使用中原式年号，同中原王朝一直保

持较密切的关系。五代时期，李圣天曾遣使后晋，北宋建立后，于阗又以北宋为宗主而多次遣使朝贡。宋咸平四年（1001），喀喇汗王朝的玉素甫·卡得儿汗攻占了于阗。从此，于阗成为喀喇汗王朝的一部分，但它与北宋王朝的联系并未中断，控制于阗的喀喇汗王朝常常利用回鹘商队同中原发生商业联系。直到西夏崛起并控制了敦煌以东的整个河西走廊，于阗与北宋的商业往来才受到重大阻碍。

喀喇汗王朝是由漠北回鹘西迁的另一支建立的王朝，宋代史籍称“黑汗”，存在时间为840—1211/1222年，疆域大体处于原唐朝北庭都护府和安西都护府的大部分地区，即北至巴尔喀什湖，南及葱岭，东达龟兹，西抵锡尔河流域。1041年分裂为东西两部，东喀喇汗国都于喀什，西喀喇汗国都于阿姆河地区的布哈拉，国王自称桃花石汗。^[140]喀喇汗王朝位处中西交通的枢纽地带，使它成为中西方的文化传递者和贸易中介人。喀喇汗王朝积极推动西域的伊斯兰化进程，自身文化呈现融汇东西的特点，并使突厥语各民族达到了历史上的文明昌盛时期，其中最主要的成就是《突厥语辞典》和《福乐智慧》。《突厥语辞典》为1072—1078年以阿拉伯文写成，作者是生于喀什的回鹘人马赫穆德·喀什噶里，他熟悉回鹘—突厥文化，也受过汉文化教育，并接受了阿拉伯—穆斯林文化，因此这部书也堪称中西文化交流的结晶。该书引言中描述了从东罗马附近开始直到太阳升起方向的各个民族与国家，称其最东处是“契丹”（Kathay, Cathay），并说契丹原来为“秦”，后来称“桃花石”，又叫“马秦”，即“大中国”，在当时就是指宋朝。另一节中又说，秦本分为三部，上秦在东，即桃花石，中秦为契丹，下秦就是喀喇汗王朝的都城喀什噶尔。这部书中还有一幅圆形的地图（图44），是阿拉伯式的世界地图模式。《福乐智慧》是回鹘诗人优素甫·哈斯·哈吉甫用回鹘语撰写的一部诗

[140] 关于“桃花石”的讨论，参见阿地力、孟楠：《百年来关于“桃花石”问题研究综述》，载《中国史研究动态》2006年第2期，第10~16页。“桃花石”是西域乃至中亚、西亚等各族的一种中国观，持续时间可认为是从北朝到唐宋。



图 44 《突厥语辞典》中的阿拉伯式圆形世界地图

歌体哲理著作，讨论治国的理想方案，因此得到喀喇汗王朝大汗的赞扬，并广泛流传，据说辽、宋、伊朗等地都可见，并对此书有不同名称。由于作者熟悉回鹘民族传统文化、汉族文化、伊斯兰文化、古希腊文化和印度文化，所以这部著作本身包含了伊斯兰教、佛教、儒家以及古希腊、古巴比伦文化的内容。此书称辽为“秦”，称宋为“马秦”。

西辽是辽朝灭亡后西迁的契丹贵族耶律大石所建，或称西契丹、后契丹，存在时间为1131—1218年，建都楚河（Chu）流域的叶密立城（今新疆额敏），先后收服高昌回鹘，征服喀什噶尔和于阗，击败撒马尔罕与花剌子模，盛时是一个地跨葱岭，东起阿尔泰山，西至咸海以北，北起巴尔喀什湖，

南至阿姆河的泱泱大国。其所控制的西域、中亚正是中西陆路交通的必由通道。西辽的建立，不但使“契丹”（Kathay）在很长时期成为西方称呼中国的一个名称，也对汉文化西传起了极大的推动作用。耶律大石是一个熟悉汉文化、提倡中原典章制度的统治者，他鼓励汉文化在中亚推广，而西辽之立国纲纪、典章制度等仍然保持辽朝的传统，汉语则是西辽政府的官方语言。西辽境内，除契丹人、回鹘人，还有大量汉人，公元1221年到达撒马尔罕的长春道人丘处机之随行弟子李志常撰《长春真人西游记》，提到撒马尔罕的手工业，特别是丝织业、造纸业、陶瓷业等大多仰仗汉人工匠。1218年西游的耶律楚材在《西游录》中则记载了有些汉族人在西辽政府中为官。

2. 两宋与西方世界的联系

两宋时期，西域与中亚地区虽长期处于割据状态，但前述割据政权中除西夏外，都比较关注商业利益，所以北宋初期，东西方陆路贸易以这些国家为中介而依然存在。除了于阗、高昌、喀喇汗国与北宋的商业或使节往来之外，据《宋史·外国列传·拂菻》载，东罗马帝国（拂菻）曾于宋神宗元丰四年（1081）和宋哲宗元六年（1091）三次派遣使节或商队来到北宋都城开封，不过并未说明是通过陆路还是海路。另外，阿拉伯商人和使节虽多是通过海路来到中国，但北宋初期也有通过陆路和中原发生联系的。但西夏占领河西使丝绸之路上这一线通途几近断绝。《宋史·外国列传·大食》记载，北宋政府考虑到西夏截留商品及安全问题，曾于宋仁宗天圣元年（1023）发布正式通知：“自今取海路，由广州至京师”。因此北宋中后期的记载中再不见有从陆路来宋的西方商人和使节。南宋的疆域退缩到淮河以南，由陆路连通西域、中亚更不可能，从此与海外诸国的关系几乎完全依靠海路维持。

除了商业和使节往来，宋初还出现了西行求法运动的最后辉煌。《宋史·外国列传·天竺》、《佛祖统记》、《宋会要辑稿·天竺国》等记载，从965年至1039年，自天竺返回的汉僧有13批。如此大规模的西行求法，堪称史无前例。其中规模最大的一次在乾德四年（966），据《宋史·外国列传·天竺》和《佛祖统纪·法运通塞志》记载，有僧行勤等157人请求去西域求佛书，并

获朝廷批准。可惜宋代西行求法的众多僧人没有行记留存，唯有范成大在《吴船录》中较为详细地记载了僧人继业的西行，称北宋乾德二年（964），在宋太祖的号召下，继业同其他300位僧人一起“人天竺，求舍利及贝多叶书”。他们的西行路线是：从阶州（今甘肃武都）出塞，经灵武、西凉（武威）、甘（张掖）、肃（酒泉）、瓜（安西）、沙（敦煌）等州，入伊吾、高昌、焉耆、于阗、疏勒、大石诸国，度雪岭至布路州国（应即《宋史》中之布路沙，位于今巴基斯坦北境白沙瓦之西北），再度葱岭雪山到伽湿弥罗国、犍陀罗国，自此西行分别至庶流波国、左烂陁罗国（Jullundur，印度北境之贾朗达尔）等六国至大曲女城，再向西至波罗奈国（Benares，印度北部，今恒河左岸贝拿勒斯），继而西北行十几里至鹿野苑，再西行至摩羯提国，从这里大致东北行，一路经过诸佛教名胜到达王舍城，王舍城以西不远为新王舍城，城北为那烂陀寺，自该寺向西北至华氏城，由此继续向北经拘尸那城，逾数重大山至泥波罗国（尼泊尔），由此再越雪山（喜马拉雅山）后，沿原路返回中原。继业于开宝九年（976）返归牛心寺，范成大的记录来自峨眉山牛心寺所藏的四十二卷《涅槃经》，此寺为继业建，继业在《涅槃经》每卷后分记其西域行程。根据目前学者的研究，范成大所录继业的这次西游，与《佛祖统记》、《宋史》等记载的乾德四年的西行求法应该是同一次，尽管时间和人数的记载上都有出入。如此大规模的西行求法，堪称史无前例。而这次西行求法并非求法运动的再度高潮，却是它的回光返照。两宋以后再也不见有西行求法的活动，丝绸之路因之更显寂寞。

二、蒙元时期中西往来的再次繁荣

12—13世纪的亚洲历史，在世界史上被称为蒙古时代。成吉思汗及其子孙率领的蒙古铁骑发动一系列震撼世界的远征，横扫整个亚洲和欧洲东部，建立起一个横跨亚欧的蒙古帝国，对东西交流而言，客观上打通了道路，促进了东西方的联系。

1. 蒙古西征对中西交通的影响

成吉思汗统一蒙古诸部以后,他和他的子孙先后发动了三次大规模的西征。第一次西征发生在1218—1223年间,成吉思汗亲自指挥,结果把蒙古的领土扩大到中亚。第二次发生在1235—1242年间,由成吉思汗长子术赤之子拔都统帅各支宗王长子出征钦察、俄罗斯诸地,灭亡了也的里河(Volga,伏尔加河)流域的不里阿耳和钦察,攻入俄罗斯并击破其境内各个公国,继而兵分两路侵入东欧,一支兵临摩拉维亚和匈牙利,另一支冲进奥地利,整个欧洲为之震惊。1242年,拔都闻窝阔台死讯而率军东返至伏尔加河下游,西欧才幸免遇难。第三次西征发生在1253—1260年,蒙哥汗派遣其弟旭烈兀为统帅,目标在征服西亚,结果灭亡了阿拉伯帝国并占领叙利亚,将蒙古帝国的疆域扩展至西亚。

蒙古军队的西征在历史上产生双重影响:一方面是野蛮残酷的征服,对所经地区的社会经济造成极大的破坏;另一方面,蒙古帝国的统治因西征而扩张到黑海南北和波斯湾地区,使中国和中亚、西亚、欧洲连接起来,在这些交通线上亦建立起完善的传驿制度,从而使蒙元时代的中西陆路交通再次达到高潮。蒙古军队西征过程中,为了大军行进的需要而带去大批汉族技术人员劈山开路、修筑桥梁,使道路状况大为改善,李志常《长春真人西游记》记载:“始凿石理道,刊木为四十八桥,桥可并车”。耶律楚材亦有《过阴山和人韵》诗描述此景,中有“古来天险阻西域,人烟不与中原通……四十八桥横雁行,胜游奇观真非常”之句。从某种意义上说,蒙古军队的西征过程也就是中西交通路线的建设过程,开辟了一条从漠北和林(今蒙古额尔德尼召以南)北穿南俄,南贯波斯,东经中亚、西亚,西到欧洲的通道,而在蒙古人的“军队过去之后,他们就把这条道路开放给商人和传教士,使西方和东方在经济上和精神上进行交流成为可能。”^[141]驿站传讯系统则是蒙古帝国为保证庞大帝国内部的交通畅通和信息传递快捷而建立,被认为是维持庞大

[141] 道森著、吕浦译:《出使蒙古记》,中国社会科学出版社1983年版,第29~30页。

帝国统治的强有力手段。从第一次西征建立钦察汗国(The Kipchak khanate)到忽必烈时期,建立起连通漠北高原的蒙古本部和察合台汗国(The Chagtai khanate of the middle)、钦察汗国的驿道,在中国境内沿太和岭(山西雁门)至别失八里(今新疆吉木萨尔)一线设置了30个新驿以连通察合台汗国和元朝的政治中心。稍后,伊利汗国境内推行忽必烈时期的中国驿站制度——全汗国各主要道路上每三段(约18公里)置一站,每站备健马15匹。如此,蒙元帝国统治区域都被布着高效快速的驿道网络。^[142]元朝政府和各汗国政府还特别在交通大道上设置护路卫士,颁布保护来往商人的法令,以维护路途的安全。

蒙古西征也带来东西方人员和生产技术相互流动。历次西征的军队中除有大量征发来的女真人、契丹人、西夏人之外,还有不少中原汉人,他们随军来到西域后逐渐在当地定居下来。《长春真人西游记》载丘处机沿天山北道西行时,在别失八里看到从事音乐技艺的都是“中州人”,在轮台还遇到一位来自中原的书生。此后常德奉元宪宗蒙哥派遣出使旭烈兀时,在别失八里和阿里麻里城(新疆霍城附近)也看到不少汉人居民,有关记载见元代刘郁的《西使记》。忽必烈灭南宋以后,又将降服的大量汉军、新附军和中原的农民、工匠征发到西北,让他们在别失八里、哈密里(新疆哈密)等地屯田并冶炼农具兵器。^[143]汉人被迁往西域和中亚的同时,大批西域人、中亚人、波斯人、阿拉伯人等,或由于蒙古军队的征服,或由于人华经商,也迁往中原地区,甚至分布于广西、云南等地。其中一些人以伊斯兰教的宗教信仰和日常生活习俗为纽带,逐渐组合为一新兴民族——“回族”;另外一些人则深受中国文化熏陶,或接受儒家教育,或转信佛、道,逐渐与汉民族融合。

东西人员的双向流动自然会带来生产技术的交流。西迁的汉人把当时一些中原先进的生产技术带到西域,如汲水器具、雕版印刷技术,以致《长春

[142] 札奇斯钦《蒙古秘史新译并注释》,台湾联经出版事业公司1979年版,第279页。

[143] 刘迎胜,《丝路文化·草原卷》,第247页。

真人西游记》载阿里麻里人赞叹：“桃花石诸事皆巧。”中国内地也从西域接受了一些生产技术，尤其是棉花种植技术。棉花通过陆、海两道传入中国，并在宋元时期开始在中原推广，元代迅速发展，而陆上一途就来自元代西域。元代《农桑辑要》卷二“论苧麻木棉”条载，木棉（即棉花）产于西域，人元以来种于陕右，兹繁茂盛，与本土无异。这一时期西域畏兀儿人对于在关陕地区推广植棉起到重要作用，《西乡宣差燕立帖木儿遗爱碑》记载，陕西西乡县原先“不知种棉之利”，畏兀儿人燕立帖木儿“自兴元求籽给社户，且教以种之法。”^[144]

2. 四大汗国及其与中原的关系

在三次西征的基础上，蒙古人不但建立了由蒙古草原和中原所组成的大汗领地，即以后的元帝国，也在中亚、西南亚和南俄建立了伊利、钦察、察合台和窝阔台四大汗国。这些汗国虽然不久就从元帝国中分离，但它们与大汗之国依然保有千丝万缕的联系，并大大推动了中西文化的相互交融与吸收。

钦察汗国由拔都建于第二次西征之后，领地包括第一次西征所征服的花刺子模地区和第二次西征所得的南俄草原，统治中心为伏尔加河上游的萨莱城（Astrakhan，今阿斯特拉罕），又因其用金色帐殿而称“金帐汗国”。拔都之父术赤时代，由于其属地花刺子模远离蒙古本部，已经表现出同大蒙古国分离的趋势。拔都时期，成吉思汗家族内部各支系在帝位及领土问题上发生严重分歧，钦察汗国与旭烈兀所建之伊利汗国为争夺外高加索地区又屡次发生战争，导致钦察汗国的独立倾向越发明显。拔都死后，其弟别儿哥成为钦察汗，但当时的蒙古大汗蒙哥欲将汗位保留在拔都后人手中，从而导致别儿哥与蒙哥不和。蒙哥死后，忽必烈与幼弟阿里不哥争位，别儿哥支持阿里不哥。而在钦察汗国与伊利汗国发生的领地之争上，忽必烈支持伊利汗国的旭烈兀。这些原因导致钦察汗国在忽必烈时期已同元朝非常疏远，可以说是完全独立了。

[144] 刘迎胜《丝路文化·草原卷》，第251页。

成吉思汗第一次西征结束后，将别失八里以西至阿姆河的地域分给次子察合台，他在这里建立察合台汗国；其三子窝阔台分得钦察汗国与蒙古大汗领地之间的乃蛮故地，即今额尔齐斯河流域与阿尔泰山地区，他在这里建立窝阔台汗国。成吉思汗去世后，窝阔台继任为蒙古大汗，其领地与蒙古大汗领地遂合为一体。忽必烈在蒙哥汗去世后夺取了蒙古汗位，引起家族间的不和，窝阔台系诸王更是不服。忽必烈即位后，窝阔台系诸王联合察合台系诸王，乘元军南征的机会进攻元朝，忽必烈派其子抵御成功，迫使两汗国承认元朝的宗主地位。元朝在这两汗国的归附地区先后设立“行中书省”、“行枢密院”、“行御史台”及两个元帅府，进行直接管辖，使这两系宗王领地一度成为元朝版图的一部分。元成宗时期，窝阔台、察合台两系之间维持了几十年的同盟关系破裂，察合台汗国在元朝军队的支持下于公元1309年吞并窝阔台汗国，使察合台领地东达吐鲁番，西据河中地区而抵临阿姆河，南越兴都库什山。察合台汗国与元朝政府基本上一直保持藩属关系，在其吞并窝阔台汗国的次年（成宗至大三年，1310）即来朝告祀。1321年，察合台汗国分裂为东西两部，西察合台汗国占有河中地区，1370年被帖木儿（Timur）占领后成为帖木儿帝国。东察合台汗国就是中国新疆，此后逐渐衰微，不久也被帖木儿征服。而此时元朝早已灭亡。

伊利汗国建于1260年，当时率领蒙古军队进行第三次西征的旭烈兀已成功占领叙利亚都城大马士革，忽然听到了蒙哥汗去世的消息，随即启程东返。但他没有回到漠北，而是留在波斯观望忽必烈兄弟争夺汗位的形势。为了得到旭烈兀的支持，忽必烈遣使答应由他统治自阿姆河以西直至叙利亚的国土，忽必烈即位后正式委任旭烈兀为所统治地区的君主，旭烈兀对忽必烈称伊儿汗（意为藩属的汗），建都大不里士（Taubris），伊利汗国从此建立。四大汗国中，旭烈兀与忽必烈都出于成吉思汗四子拖雷一系，血缘关系最近，因此伊利汗国与元朝的关系也最为密切。首先，伊利汗国与元朝的藩属关系最紧密。伊利汗位的继承往往要经元朝皇帝确认，视元朝为上国。元朝皇帝还向伊利汗颁授印玺，伊利汗也将汉文印玺作为王权的一种象征，加盖在他们写给欧洲君主的国书及其宣敕之上。其次，伊利汗国与元朝间的使节往还

非常频繁，双方使臣还经常长期居留彼国以为对方君主服务。元朝灭南宋的统帅伯颜，就是被忽必烈留在元朝的伊利汗国使臣。忽必烈时期的丞相孛罗被遣往伊利汗国后，也得到伊利汗的重用而历事五汗直至去世。元朝皇帝有时还以元朝官号加封伊利汗的重臣，如伊利汗阿鲁浑（Arghun）的亲信不花就被元朝授予丞相的称号。再次，伊利汗国与元朝之间通过联姻加强双方的关系。忽必烈曾将阔阔真公主嫁到伊利汗国，著名的意大利旅行家马可·波罗（Marco Polo）就是随阔阔真公主及伊利汗阿鲁浑的奉迎使一起，由海道返回欧洲的。元仁宗时期，又应伊利汗之请，由陆路嫁宗女至伊利汗，但在中途被察合台汗所截留。

由于伊利汗国与元朝在政治上有密切联系，伊利汗国的文化、制度也受到元朝的重大影响。伊利汗国初期就有大批精通天文历算的中国学者在旭烈兀西征时被带到波斯，此后同阿拉伯、波斯的天文学家一起制定了《伊利汗天文表》，这是一部在世界天文学史上有里程碑意义的天文学著作，该书第一卷详细介绍了中国的天文历法。伊利汗国的领地包括波斯，因此使蒙古时期实行的千户、百户制度及“怯薛”制度传入波斯。1294年，伊利汗海合都曾效法元朝在全国范围内发行纸币，样式完全仿照元朝的至元宝钞，上面也有汉文“钞”字，可惜因准备不足而迅速失败，不过也使波斯成为除中国以外最早使用纸币的国家，并极大地促进印刷术在西亚传播以及它的继续西传。汉语“钞”字在波斯语中保留至今，意为纸币。合赞汗时期则仿效中原忽必烈的政策而系统改革了汗国的驿传制度。更为重要的是，伊利汗国成为中国文化传向欧洲与西亚以及西方文化传入中国的中介，后文将详述此点。而合赞汗改奉什叶派伊斯兰教为国教后，加速蒙古政权与伊斯兰世界的结合，从而在中西文化交流中发挥了更重要的媒介作用。

3. 西行的中国旅行家及其游记

随着地跨亚欧的蒙古帝国之建立，打破了唐末以来在中西陆路交通沿线所形成的众多国家疆界的限制，交通条件的改善和蒙古帝国的声威使中西陆路交通再度辉煌，也为更多中国人通过陆路与中亚、欧洲进行接触提供了条件，其

中最具代表性的就是耶律楚材、丘处机和常德。他们不但是中西交通的亲身实践者，还留下了珍贵的文字记载，成为研究这段历史的重要文献材料。

耶律楚材（1190—1244）是辽朝契丹皇族的后裔，成吉思汗灭金时归顺蒙古。1218年成吉思汗亲率大军西征时，耶律楚材被召为扈从而有了一段西行经历。耶律楚材归国后将这次西行历程撰写成《西游录》一书，书中记载了他北上和西行的大致行程：从燕京故居永安（香山）启程，出居庸关，经云中（山西大同）、武川（内蒙古境内），越天山（阴山）和大漠，到达怯绿连河（今克鲁伦河）畔的成吉思汗大帐。大军西征时，从漠北西行，越金山西至也儿的石河（额尔齐斯河），然后南下至伊犁河流域，从阿里麻里城又向西，经西辽故地碎叶川，一直西行至锡尔河和阿姆河之间的中亚重镇撒马尔罕和布哈拉，再向南越古代巴克特利亚和粟特的分界线铁门关（乌兹别克斯坦南部布兹嘎拉山口），进入呼罗珊地区，到达班城（Mazār-e Sharif，阿富汗北部之马扎里沙里夫）等地。耶律楚材也详略不一地记载了当时天山以北、葱岭以西和楚河、锡尔河、阿姆河一带的物产、风土及社会状况，其中载有一个叫转城的地方“城中多漆器，皆长安题识”。转城的具体位置目前虽尚未确定，但从耶律楚材行程来看，应该就在今阿富汗境内，可知这里也有中原物产的流传。耶律楚材还是13世纪中国著名的政治家，在窝阔台在位时（1229—1241）主持了蒙古国对中原地区的治理，大大促进了蒙古游牧贵族封建化并适应中原农业文明。

丘处机（1148—1227），山东栖霞人，是道教一支全真教的掌门人。全真教在蒙元时期成为道教中最兴盛的一支，丘处机也因此声望隆重。成吉思汗西征时，听随从的中原人介绍丘处机法术超人，甚至有长生秘术，于是召其赴西域相见。丘处机也抱着劝说成吉思汗不嗜杀人的目的而答应奉召，前往中亚会见成吉思汗。随行弟子李志常撰《长春真人西游记》，广泛记载了这次西行沿途所经的山川道里、水土风气、衣服饮食、禽虫草木、习俗信仰、人物事迹，是研究13世纪蒙元史实、中西交通和中亚史地的重要典籍之一。据此书记载，1220年，丘处机率弟子从山东莱州动身，经益都（山东济南）到达燕京（北京），经宣德州（河北宣化），越野狐岭，东北行至呼伦贝尔。

他在这里得到了成吉思汗急于见他的消息,于是沿怯绿连河向西横穿蒙古高原,越阿尔泰山,经天山北路的别失八里、昌八剌(新疆昌吉)、阿里麻里进入中亚。又越过锡尔河,经撒马尔罕、碣石城(Kesh,乌兹别克斯坦沙赫里·沙勃兹),再越阿姆河南行,在1222年于大雪山(阿富汗兴都库什山)西北坡的八鲁湾与成吉思汗会面。成吉思汗本希望丘处机真有长生秘术,结果大失所望,但对丘处机仍非常尊重,一直留在身边。次年二月,丘处机才获准起程沿原路东返,当年八月回到宣德。第二年,丘处机进驻燕京,最后逝于此地。

常德,字仁卿,生平事迹不详,1259年作为元宪帝蒙哥的使者出使正在波斯进行第三次西征的旭烈兀,前后历时14个月。元世祖忽必烈中统四年(1263),刘郁根据常德的回忆撰写《西使记》一书。书中载常德的行程是从和林出发后,越杭爱山,渡札布汗河、布伦托河,向西北至阿里麻里,然后经伊塞克湖,涉楚河、塔拉斯河、锡尔河到达撒马尔罕,渡阿姆河至马兰(Merv,土库曼斯坦之梅尔夫),进入波斯境内。此时旭烈兀已攻克阿拔斯王朝首都巴格达,于是常德继续西行至巴格达。本书还记载了关于麦加(Mecca)、印度,甚至欧洲等地的风情。根据学者的研究,从和林至巴格达一线可认为是常德的亲身经历,而麦加、印度、欧洲等记载则是常德听闻而来。^[145]尽管如此,常德的西行比耶律楚材和丘处机都远得多,因此《西使记》是今天研究中西交通及中亚、西亚地理历史的一部重要著作,它对沿途情况的记载较前两部游记都要详细。

第二节 海路交通的繁荣时代

宋元时期为中西海路交通的高度繁荣时期,宋元政府通过海路与许多国

[145] 黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》,浙江人民出版社1994年版,第281页。

家和地区建立了密切联系，市舶贸易则见证着中西方经济往来的频繁，这一时期海路交通的重要性远远超过了陆路交通。

一、两宋时期海路交通的发展

1. 两宋发展海路交通的动因

如前文所述，西部陆路的不畅成为两宋时期海路交通发展的一个动因。陆路交通的局限性在于它只能通过相互毗连的国家，要想到达遥远的西方，便要穿过一连串的国家 and 民族，如果其中有一个民族和国家发生了变乱，或有任何一个国家为垄断贸易而操纵了这条道路，就会影响全线的畅通。唐代中期以后经济重心的南移则是两宋海上贸易发达的又一动因。作为中国传统外销商品的丝绸，其生产重心在唐代中后期已转移至南方江浙一带；唐末以后发展为新兴外销商品的陶瓷，其主要生产地龙泉窑、景德镇窑、吉州窑、德化窑等也都集中在东部地区，特别是东南地区，而瓷器又不适合通过陆路运输。

此外，造船技术和航海技术的发展是宋朝得以发展远洋贸易的重要条件。宋人周去非《岭外代答》卷六“木兰舟”条称宋代远洋船舶“浮南海而南，舟如巨室，帆若垂天之云，舵长数丈。一舟数百人，中积一年粮，豢豕酿酒其中”，看来比唐代船只载重量更大了。宋代的江苏崇宁制造一种远洋航船，称为“防沙平底船”，船型方头方尾，载重量达4 000到6 000石，约合500到800吨。这种船甲板宽，船底平，吃水浅，不怕搁浅，多桅多帆，航速较快，稳定性好，而且不怕风浪，很适合远洋运输。福建造的“海舟”则是四层尖底船，底尖上阔，首尾高昂，两侧有护板，吃水深达4米，也以航行远海著称。这两种船可看作宋代远洋船只的基本类型。

两宋时期航海技术发展的最突出例子是指南针在航海中被普遍使用。东汉初年的中国人已经知道了磁针的指极性，成书于1088至1095年的沈括《梦溪笔谈》（卷二十四）则记载了用磁石磁化铁针以制成指南针的方法：“方家（看风水的术士）以磁石磨针锋，则能指南，然常微偏东，不全南也。”指南

针用于航海的最早记载见于12世纪初年朱或所著《萍州可谈》，卷二载中国舟师航行海上，“昼则观日，夜则观星，阴晦观指南针”。宋徽宗宣和六年（1124）徐兢撰《宣和奉使高丽图经》，卷三十四“半洋焦”条也载：“洋中不可住，唯视星斗前迈，若晦冥，则用指南浮针以揆南北。”所谓“指南浮针”是指飘浮的水针，尔后不久又将其制成更便于使用的“水罗盘”，如南宋末度宗时（1265—1274）吴自牧撰《梦粱录》，卷十二“江海船舰”条载：“自入海门，便是海，芒洋无畔岸……风雨晦冥时，惟凭针盘而行，乃火长掌之，毫厘不敢差误，盖一舟人之命之所系也……但海洋近出礁则水浅，撞礁必毁坏船。全凭南针，或有少差，即葬鱼腹。”指南针运用于航海，是人类航海史上的重大进步，著名科学史家李约瑟（Joseph Needham）曾经评价这一历史性的伟大进步把“原始航海时代推到了终点”，并且“预示计量航海时代的来临”。

2. 两宋时期的对外贸易

两宋时期海外贸易的繁荣也与统治者重视海外贸易、实行招诱奖进政策有密切关系。宋朝历代统治者都把市舶贸易视作增加国家收入的重大问题，而采取积极的对外贸易政策，甚至派员直接去海外招商，如《宋会要》载宋太宗雍熙四年（987）遣内侍八人赍敕书金帛，往南海诸国招引外国商人来华贸易。南宋因只有半壁江山，政府收入更有赖于海外贸易，宋高宗赵构对此有清醒的认识，据《宋会要》记载，赵构分别于绍兴七年（1137）、绍兴十六年（1146）发布鼓励市舶贸易的谕令。《宋史·食货志》还记孝宗隆兴六年（1168）下诏对招诱外商有成绩者给予官爵奖励，而蔡景芳就因招诱舶舟有功补承信郎，大食商人蒲罗辛以所贩乳香值30万缗亦补承信郎。

宋朝还把重要的对外贸易项目收归政府垄断，以获得巨额收入，这就是市舶制度。市舶制度在唐代就已经出现，但两宋时期才得到完善。北宋初年就在广州、明州（浙江宁波）、杭州三地各设市舶司管理海外贸易，此后在泉州、密州（山东诸城）、秀州（浙江嘉兴）、温州、江阴也相继设司。南宋以后，除密州、江阴外，其余诸司依然存在。市舶司的执掌，按《宋史·职官志》所载有如下几项：首先，管理舶商。凡海舶出发之前，先到

市舶司登记，由该司发给准许出海贸易的公券或公据。海舶回航时必须回到原出发港口交还公据。其次，征收船税。海舶抵岸后，须先将全部货物送存市舶库，由市舶司根据货物的种类、价值，“抽解”1/10~4/10的船税。再次，收买舶货。经过“抽解”后，货物要先经官府“博买”，“博买”的比例也根据货物种类从1%到3%~4%不等。“博买”之后，发给允许卖货的公凭引目，方可通行和自由销货。而销货若在本州境内就不再征税，若远销外州还需另外交税。有些货物则规定只能由官方“博买”，禁止民间经营，称为“禁榷”，主要是奢侈品。此外，市舶司还负有招邀、接待和维护外来商客正当利益的任务。如每当海舶出港或入港之时，市舶司都要举行盛大的祈风仪式。泉州在宋代是一个通商巨港，现在该地九日山上还保留不少祈风石刻，由此可以想见当时盛况。市舶贸易是和“朝贡贸易”完全不同性质的贸易形式，后者是国家与国家之间发生贸易关系，前者是宋朝政府和私人海商发生贸易关系。朝贡贸易中的“贡品”直接收归朝廷或者赏赐贵族、官僚，且“回赐”往往大大超过“贡品”本身的价值，这种贸易形式的政治利益远大于经济利益。市舶贸易中通过市舶司的商品绝大部分要投入市场、散布民间，并通过对商品的“抽解”和“博买”为政府带来了十分可观的经济收入。据王应麟《玉海》卷一百八十六中所载，南宋政府每年总收入不过4000万缗，市舶收入竟占1/20。当然，两宋时期仍存在传统的“朝贡贸易”，但朝贡者既然寥寥，统治者对此也就普遍不重视。

随着海外贸易的繁荣，大量海外客商留居中国，特别是大食商人，由于往返一次通常历经两年而必须留住中国。这些短期留住中国的海商称之为“住唐”，在当时的主要贸易港口广州、泉州都有规模很大的专供他们居住的“蕃坊”，并置蕃长进行管理，如《萍州可谈》所载。这些海外客商中也有不少长期居留中国，甚至几代定居，中文史籍称他们“土生蕃客”。由此也出现了教育这些客商子弟的专门学校“蕃学”，苏轼《辛押陀罗归德将军敕》记大观、政和之间（1107—1117）广州、泉南请建蕃学。有些客商家资巨万，富甲一方，甚至对政治事务有重大影响力。苏轼提到的这位辛押陀罗按苏辙《龙川略志》卷五和《宋史·大食传》的记载，不仅是巨富，还曾向宋朝政府提

出愿意捐献银钱帮助修缮广州城垣，但未被接受。泉州的大食商人蒲寿庚也在海外贸易中积累了大量的财富，并因率兵击败海盗而被任为泉州舶司30年，后又升任福建安抚沿海都制置使，仍兼提举市舶。因其既掌握军队又掌握财政，还指挥着大量海舶，所以当不娴水师的元军攻占东南沿海时，蒲寿庚对元军的态度具有举足轻重的作用，他于景炎元年（1276）投降元朝之举大大加速了南宋的灭亡。^[146]

两宋时期不仅发展海外贸易，也积极通过海路同东南亚、南亚以及阿拉伯等地的国家和地区积极建立亲善关系。如见诸《宋史·外国传》的交趾、占城、真腊、蒲耳、大理等东南亚诸国，“自刘铨、陈洪进来归，接踵修贡。宋之待遇亦得其道，厚其委积而不计其贡输，假之荣名而不责以繁缛。来则不拒，去则不追。边圉相接，时有侵軼，命将致讨，服则舍之，不黷以武。”对于在海外贸易中有重要地位的国家，宋朝政府更是以封赐、厚赠等措施主动修好。如中西海路贸易中的重要中转站、苏门答腊岛上的古国三佛齐，《宋史·三佛齐传》载宋政府在元丰年间（1078—1085）、咸平六年（1003）对之有巨额馈赠，并满足其为本国佛寺赐名赐钟的要求，诸种优待使三佛齐在两宋入贡30多次。宋政府亦主动与贸易地位同样重要的西亚大食建立友好关系，乾德四年（966）首先遣僧行勤招谕之，开宝元年（968）大食第一次向宋朝遣使，此后则不断来朝，《宋史》、《宋会要》、《诸蕃志》等书记载了50多次。这种睦邻友好的外交政策，对两宋时期的海外贸易发展有重大影响。

3. 宋代中国人的海外地理知识

随着海外交通的发展和贸易的繁荣，两宋时期有关海外地理的知识也更加丰富，其中最珍贵的两部著作是南宋时期周去非的《岭外代答》和赵汝适的《诸蕃志》，它们基本代表了宋代中国的海外地理知识水平。

[146] 关于蒲寿庚的事迹，参见桑原骥藏：《蒲寿庚考》，中华书局1954年版。

周去非，字直夫，永嘉（浙江温州）人，孝宗隆兴元年（1163）进士，曾任桂林通判。桂林连接海外交通，在此能接触许多异域的事物风俗，周去非对之勤于记载，并积极访求译人。返归乡里后，常遇亲朋故友询问岭外事物，因倦于应酬而撰此书以答问者，故曰《岭外代答》。此书久已佚散，由后人从《永乐大典》中辑出，其中涉及海外的记载集中在卷二（外国门上）和卷三（外国门下），将海外各国分为五个部分：南大洋海诸国、东大洋海诸国、西南海上诸国、东大食海上诸国、西大食海上诸国。其下又分列有安南国、海外诸蕃国、占城国、真腊国、蒲甘国、三佛齐国、闍婆国、故临国、注犍国、大秦国、大食诸国、木兰皮国、西天诸国、西天南尼华啰国、东南海上诸杂国、昆仑层期国和波斯国等条。与以前的汉文文献比较，这些条目的内容更加充实，准确度也有提高。他还提到一个木兰皮国：“大食国西有巨海，海之西有国不可胜计。大食巨舰所可至者木兰皮国耳。”有学者认为“木兰皮国”就是 Murabit 的对音，当是指摩洛哥穆拉比特王朝（al-Murabitum，1061—1147），其统治范围在非洲西北部和欧洲西班牙南部。那么这就是关于宋人所知最西地方的最早记录了。^[147]《岭外代答》所载的地名中有些在学术界还有争议，但无疑其记载范围之远和内容之确已远超前代，反映出宋代中国的海外地理知识有很大扩充。

赵汝适，生平不详，据《宋史·宗室世系表》可知他是宋皇室后裔，宋太宗八世孙，曾任南宋福建路市舶提举。任期内有感于诸蕃国有图无志，于是“阅遍蕃图”，遍询“贾胡”，并查阅以前的汉文载录，于理宗宝庆元年（1225）完成关于海外各国的专著《诸蕃志》。原书亦久佚，也是由后人从《永乐大典》中辑出。是书分上、下两卷，上卷志海外诸国，下卷志海外异物。上卷记东亚、东南亚、南亚、西亚、北非等地的 57 国，还令人吃惊地提到一个“斯加甲野国”，国中“有山穴至深，四季出火。远望则朝烟暮火，近观则火势烈甚。国人相于扛异大石，重五百斤或一千斤，抛掷穴中，须臾爆

[147] 周去非著、杨武泉校注：《岭外代答校注》，中华书局 1999 年版。“木兰皮国”条见第 106~107 页。

出。碎如浮石。每五年一次，火从石出，流转至海边复回。所过树木皆不燃烧，遇石则焚蕪如灰。”有些学者提出，这个“斯加里野”就是意大利西西里岛之阿拉伯语名称的汉语音译，岛上“四季出火”的“山穴”正是西西里岛的埃特纳（Aetna）火山，赵汝适在此形象描述了这座活火山的形象。^[148]下卷志物 47 种，主要是香药木植和一些珍稀物品，载其形状、采集、加工和用途等，多数都注明产地或来源地。这些物品应是宋代海外贸易中的主要输入品。《诸蕃志》是目前尚存的第一部专门记述海外各国情况的著作，内容虽采自各书，但较之他书详细得多。此书的出现亦是对唐宋数百年间中国海上交通与贸易的一次总结。

二、元代海路交通的繁荣

蒙古人所建立的东起太平洋、西达地中海、南到印度和东南亚、北至俄罗斯草原的广阔帝国不仅带来了中西陆路交通的高度繁荣，也促使中西海上交通得到空前的发展。

1. 元代的海路交通和海外贸易

元代建立以后，继承两宋时期积极发展海外贸易的政策，并在制度方面进一步完善，在船舶制造技术和开辟航线方面也有新气象，从而使元朝的海路交通和海外贸易在宋朝的繁荣局面上更上一层楼。

元代所造海舶比宋代的更加庞大、坚固、运载量大，当时海舶主要建造地有扬州、赣州、上海、绍兴、泉州、广州等地，泉州和广州所造海舶更是闻名于世。14 世纪来华的摩洛哥大旅行家伊本·白图泰（Ibn Battuta, 1304—1377）在其游记中称中国船可分为三类，其中“大船有十帆至少是三帆……每一大船役使千人：其中海员六百，战士四百……随从每一大船有小船三艘，

[148] 赵汝适著、杨博文校释，《诸蕃志校释》，中华书局 2000 年版，第 133～134 页。

半大者，三分之一大者，四分之一大者。”大船“船上造有甲板四层，内有房舱、官舱和商人舱。官舱内的住宅附有厕所，并有门锁……水手们则携带眷属子女，并在木槽内种植蔬菜鲜姜。”^[149]马可·波罗在其游记中对他护送元朝公主出嫁伊利汗国时所乘的中国海舶描述更详，而对船舶之庞大、载重量之大、舱房之多、设备之完备并附多艘小艇的叙述与伊本·白图泰所述如出一辙。不过马可·波罗所记船只载客不超过300人，小于伊本·白图泰所说的船只，这是因为马可·波罗要前往波斯湾，船舶吃水不能过深。这也说明元代能够根据船地的具体情况制造不同规模的船只。

根据马可·波罗和伊本·白图泰的游记，以及元代中国旅行家汪大渊《岛夷志略》的记载，元代在宋代的基础上开辟了一些新的海外航线，主要有：海舶从中国的广州、泉州、杭州、温州、庆元（宁波）等港口出发后，向南航行至南巫里（苏门答腊大亚齐），向北至白古（缅甸勃固），再西北行至朋加拉（孟加拉达卡），再转南至马八儿（Maabar，印度科罗曼德耳海岸）、加异勒（印度纳加尔考耳），南渡至僧加那山高郎步（斯里兰卡科伦坡），由此向西南航行至北溜（马尔代夫首都马累），向西北航行至俱蓝（南印度奎隆），再沿海岸线向西北航行至印度河口（巴基斯坦卡拉奇），向西至波斯湾的忽鲁谟斯（伊朗阿巴斯港），再向西航行至波斯罗（伊拉克巴士拉），由忽鲁谟斯向南航行至祖法儿（阿曼佐法儿），向西入亚丁湾，经西岸默伽（沙特阿拉伯麦加），继续向西北行可至开罗。

阿拔斯王朝1258年亡于蒙古后，阿拉伯世界的政治、经济、文化中心从此由巴格达转移到埃及开罗，开罗很快成为东西方海上交通的一个重要据点，也是各国商品的集散中心。中国运来的商品有很多都是经由开罗中转，再输往欧洲和非洲的许多地方。中国的海舶也可以在祖法儿向南，经亚丁湾口后至东非的摩加迪沙（Mogadishu，索马里首都），再向南至层播罗（Zanzibar，坦桑尼亚桑给巴尔），继续向南直到马达伽思迦儿岛（Madagascar，

[149] 伊本·白图泰著、马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社2000年版，第486页。

马达加斯加岛)。^[150]这些航线的开辟虽然并非完全始自元代,但无疑是在元代才被更频繁地使用并对之有了可靠的记载。

元朝政府在对海外贸易的管理上大体承袭宋朝的政策,在重要港口设置市舶提举司,并置海外诸番宣慰使与市舶使,也对海外贸易进行积极鼓励。1277年,首先在泉州、庆元、上海、澈浦设置市舶提举司,后又增加广州、温州、杭州三处,此后虽有改动,但广州、泉州、庆元三处一直保持。海外诸蕃宣慰使一职表明元朝官方直接出面招邀海外诸国,但除此种鼓励措施之外,还从1285年起采取“官本船”政策来推动海外贸易。据《元史·食货志》记载,“官本船”就是“官自具船,给本,选人入番贸易诸货,其所获之息,以十分为率,官取其七,所易人得其三”,也就是国家投资而由民间海商或船主来经营,这种做法对海外贸易的发展有明显促进作用。唐宋两代虽都拟订过一些有关市舶的法则,但尚未形成完整的市舶条法,而元朝政府在1293年制订了市舶法则23条,后于1314年修订为22条,在中国历史上第一次规定了中外商船从事海外贸易的细则。元代市舶法则的制订,是为了加强对海外贸易的管理,禁止各种非法贸易活动,保证国家从市舶的抽分与税收中所得的利益,同时也在一定程度上考虑到海外贸易可以“便民”。按市舶法则的规定,中国海舶在开洋前要向市舶司报明船舶的大小、船上的成员、所载的货物和所至的地方,由官方验核后发给公据。出洋以后,必须在规定时间内返回,并“不许越投他处”。海舶回来后,必须向市舶司报明运回的货物种类、数量等,由市舶司进行抽分和征税。而抽分和征税的比例变化较大,元初基本实行细货二十五分取一,粗货三十分取一;1293年的市舶法则规定粗货十五分取一,细货十分取一,另在抽讫货物中征收三十分之一的商税;1314年修订市舶法则时,抽分改为粗货十五分取二,细货十分取二。对于不服从以上规定,或存在藏匿、夹带、私贩、擅自发舶、转岸私卖以及多抽、受贿等行为,均属违法,轻则没收货物或脏贿,重则判处刑罚。市舶法则还规定金、

[150] 陈炎:《海上丝绸之路与中外文化交流》,北京大学出版社1996年版,第99页。

银、铜钱、铁货、人口、丝绵、段匹、销金、绫罗、米粮、军器等均属“不得私贩下海”的物品。由此看来，元代对海外贸易的控制非常严格，伊本·白图泰在其游记中对这一点就有详细生动的描述，并为之大发牢骚。而丝绸制品在海外贸易中受限，倒促进了瓷器外销。

在海外贸易的促进与影响之下，元代许多沿海商业城市都达到高度繁荣，令每一个来华外人惊叹不已，如《马可波罗游记》和14世纪初来华之意大利传教士鄂多立克(Odorico da Pordenone)口授完成的《鄂多立克东游录》，都对沿海城市的海外贸易盛况和繁荣景观有形象描述。元代最著名的海外贸易港口城市当属泉州。蒲寿庚之降元，使泉州得到元朝政府的着力经营，而泉州本身具有天然良港的优越条件，福建又盛产瓷器、茶叶等主要出口商品，泉州当然会成为元代最大的对外贸易港口和东西方物资的集散地。不但大部分出口物品都经泉州输出，大量进口物资也经泉州转往国内各地。元代泉州港的繁荣已超过广州，而按《马可波罗游记》所说，甚至当时世界上著名的埃及亚历山大港的货物吞吐量也无法与之比拟，《伊本·白图泰游记》亦认为就船舶容量而言，泉州港是世界上最大港口。元代泉州对外贸易的空前活跃，直接反映了当时中国海外贸易之兴盛。

2. 元朝的海外关系

与宋朝类似，元朝政府也致力于通过海路与东南亚、南亚和西亚各国积极建立官方关系。至元十五年(1278)元朝消灭南宋以后，试图继续向南扩张，忽必烈时期曾先后出兵安南、缅甸、泰国、占城、爪哇等地，其中1282—1283年间对占城和1292年对爪哇发动的战争都是通过海路进行的。两场战役都以元军的失败告终，不过这些战争客观上也促进了元朝与东南亚的交通往来。忽必烈去世后，新即位的元成宗停止了对东南亚的军事进攻，这些国家也相继向元朝遣使朝贡，彼此维持和平友好的外交关系。^[151]

[151] 刘迎胜：《丝绸之路·海上卷》，第146页。

元朝也同印度有密切来往，且主要是通过海路进行。当时的印度已分裂为众多小国，其中马八儿与俱蓝是两个较有势力的国家。马八儿（印度科罗曼德尔海岸）在印度东南端，而俱蓝在印度西南端。1279年，忽必烈遣使诏谕海外诸番，马八儿等奉表称藩，但俱蓝等国未予理会，于是导致杨庭壁四次使印。杨庭壁生平不详，曾任广东招讨司达鲁花赤。据《元史》卷二百一十《马八儿等国传》，至元十七年（1280），杨庭壁第一次出使印度，自海道抵达俱蓝后，俱蓝国王以其弟为使，随杨庭壁一同归国，并呈“回回字降表”。次年，杨庭壁与俱蓝使者同行欲往俱蓝，至斯里兰卡后因阻风乏粮，只好先到马八儿，准备沿陆路前往俱蓝，但因正值马八儿与俱蓝交恶，未能抵达而返回。至元十九年（1282），杨庭壁第三次沿海路出使俱蓝，其国王再次表示愿遣使向元朝进贡。当时在俱蓝的印度其他小国使者也来会见杨庭壁，并纷纷表示“愿纳岁币，遣使人觐”。杨庭壁同俱蓝使者一同回国途中，那旺国（安达曼海西侧的尼科巴群岛）和苏木都刺国（苏门答腊岛北部）还派使者随同来元朝朝贡。1283年，杨庭壁作为元帝国的宣慰使再次出使俱蓝等国。杨庭壁的四次出使极大地提高了元帝国在东南亚和南亚的影响，到至元二十三年（1286），响应杨庭壁要求先后入元朝贡的海外诸藩共有10国。

3. 元代的中外旅行家及其著作

由于元代的陆海交通皆畅达繁荣，许多中外人士频繁来往于亚、非、欧三大洲之间，并留下一些关于当时中西交通状况的珍贵记录，代表人物有元朝汪大渊、意大利人马可·波罗和摩洛哥人伊本·白图泰。

汪大渊（1311—？），字焕章，江西南昌人，少年时代就立有奇志，学习司马迁，几乎走遍了半个中国。他认为中国史书书写海外事情都过于简略，于是决心乘附海舶出洋游历。1330年，年仅20岁的汪大渊从泉州第一次出海，向西一直游历到阿拉伯海沿岸，约在五年以后归国。1337年，汪大渊第二次从泉州出海，遍访东南亚诸地，两年以后归国。汪大渊每到一处即记录下耳闻目睹之当地山川、风俗、物产和贸易物品，第二次回国后便根据笔记写出《岛夷志略》，这是元代最重要的一部记述海外的著作。《岛夷志略》的

写作体例受到周去非《岭外代答》和赵汝适《诸蕃志》的很大影响，但《岭外代答》和《诸蕃志》多得自传闻，《岛夷志略》则全出于汪大渊的亲历实录，据其书《后序》所载：“传说之事，则不载焉”，并且所记载之地域范围也广泛得多。汪大渊访问之地包括东南亚的菲律宾、苏禄(Sulu Archipelago)、加里曼丹、爪哇、苏门答腊、交趾、占城、真腊、缅甸、暹国和马来半岛的许多地方，南亚的锡兰(Silan，斯里兰卡)、北溜(马尔代夫首都马累)和印度东南海岸的一些地方，还有波斯西南海岸、波斯湾、红海以及东非海岸的一些港口。《岛夷志略》载录了99个国家和地区的情况，提到的地名有220个，绝大部分也可考其所在，所述各地情况基本真实可靠。汪大渊并根据当时海外贸易的实况，记录了所访问诸地的物产和所需要的贸易物品，如一些地方出产的象牙、珍珠、香料和珍贵木材等都是中国所需的输入品，而这些地方需要的丝绸、陶瓷、金银和金属器皿则大多来自中国。中国瓷器显然已是最主要的输出品，被列入中国与44个国家和地区的贸易物品之中。

马可·波罗(Marco Polo, 1254—1324)是意大利威尼斯(Venice)著名的旅行家，公元1271年随其父尼柯罗·波罗由陆路前往中国，并于1275年到达大都。尼柯罗·波罗曾在东方经商，并受到忽必烈的委托出使罗马教廷，这次就是带着罗马教皇致忽必烈的回信再度来华。马可·波罗聪明谨慎，擅长辞令，并学会蒙古语，受到忽必烈的喜爱和重用，多次奉命出使各地，借此游历中国很多地方。1289年，离开威尼斯已经17年的马可·波罗因怀念故土而请求回国，正好此年伊利汗国的阿鲁浑汗妃子去世，请求续娶其亡妃本部女子，得到忽必烈允许。1291年1月，马可·波罗遂得与伊利汗国使臣以及所选女子阔阔真同行，从泉州出发，由海路前往波斯，再从波斯回到威尼斯。1296年，马可·波罗在参加威尼斯同热那亚(Genoa)的海战中被俘，在狱中对同狱小说家比萨人鲁斯梯切诺(Rusticiano)讲述游历东方的见闻，并由后者笔录成书，这就是《马可·波罗游记》。《游记》详细叙述了马可·波罗在中国的经历，还介绍了大都、上都、京兆(西安)、成都、昆明、大理、济南、扬州、镇江、杭州、福州、泉州等数十座中国城市的位置和面貌，并提到一些元朝的重大政治事件和典章制度，基本上符合实际情况。但

《游记》中可能也存在夸大成分，如记载他曾担任元朝枢密副使、淮东道宣慰使、扬州都督等职，这些在中文资料中都得不到任何证明。《马可·波罗游记》问世后，引起西方的极大震动，一方面由于书中所记情况超出了当时欧洲人的常识，有些人不相信东方世界能有那么高度发达的文明；另一方面，此书在未来几个世纪成为欧洲人认识东方的基本依据，直到17世纪都左右着许多欧洲人对中国的想象。后来则有许多学者从学术角度质疑马可·波罗是否到过中国，亦或只是在中亚听闻有关中国的情况。1941年，中国学者杨志玖从《经世大典·站赤》中找到了关于阿鲁浑汗所遣使臣回国的记载，人名、时间都和马可·波罗所述相符，这一度被认为是证明马可·波罗的确来过中国的铁证，然而如今仍有学者认为这一孤证还不足以为这桩公案盖棺论定。有关这个问题的争论本身就说明16世纪之前中国与欧洲的直接联系非常微弱，有关证据如羚羊挂角一般难以把握。但更重要的是，《马可·波罗游记》一书有关中国的叙述大体真实，而这样一本书成为欧洲人认识中国的一个重要起点，因此在中西文化交流史上具有非凡的意义。〔152〕

伊本·白图泰是14世纪著名的摩洛哥穆斯林旅行家，他从公元1325年起先后出游三次，历时28年，东及中国，西抵西班牙的格拉纳达，北到钦察汗国都城萨莱，南达东非、马尔代夫（Maldives）和苏门答腊，行程近12万公里。元顺帝至正六年（1346），伊本·白图泰以印度德里苏丹使者的身份来到中国，游历了泉州、广州、杭州和大都等地。1354—1357年间，苏丹派书记官伊本·木札伊（Ibn Juzayy）根据伊本·白图泰的口述，将其游记整理成《伊本·白图泰游记》一书。此书共502节，直接涉及中国的有20余节，所占比例虽然不大，内容却非常丰富，其中关于元代的海上交通、船舶制造、市舶法则、商旅保护、纸币制度、瓷器、丝绸、阿拉伯商人以及伊斯兰教状

〔152〕有关马可·波罗离华的年代及相关论述，参见杨志玖：《马可·波罗在中国》，南开大学出版社1999年版；黄时鉴：《关于马可·波罗的三个年代问题》，收入《东西交流史论稿》，上海古籍出版社1998年版。

况等的记载，都非常珍贵，是研究元代中国社会以及中西文化交流史的重要参考资料，有些内容已于前文陆续提到。由于此书是以伊本·白图泰的亲身见闻为基础，因而对于14世纪其所到之处的历史与文化研究，特别是伊斯兰教历史和东西文化交流史的研究，都具有极大的价值。

三、海上香瓷贸易

宋元时期的海上贸易中，瓷器逐渐取代丝绸成为最主要的中国输出品，香药则是输入中国的最大宗商品，因此人们常将这一时期的中西海上交通线路称为香瓷之路，这时期的海外贸易则称为香瓷贸易。

1. 中国瓷器外销

宋元时期，中国的瓷器生产达到鼎盛阶段，并且大量外销，东南亚、南亚、西亚、东非、北非等地都曾发现大量的宋元瓷器，并且西亚、北非等地还在中国瓷器的影响下开始了自己的瓷器生产。

宋元时期，中国名窑辈出，工艺提高，产量剧增，广东、广西、福建、浙江等地还兴起众多专门烧制外销瓷器的窑场。元代保留了宋时的著名窑场和品种，而瓷器的制造水平又有提高，以青花瓷为代表。青花瓷是一种白胎、以氧化钴为呈色剂、在窑中以高温烧制而成的釉彩瓷器，在唐末已有雏形，历五代与宋的发展和改进，元代方在景德镇臻于成熟。青花瓷还是中外物质文化交流的重要象征之一，它的青色源于一种产自伊朗的钴蓝，元代由伊利汗国输入，同时青花瓷的白地青花纹饰符合伊斯兰文化的审美情趣，因而热销东南亚、南亚、西亚和东非等伊斯兰地区，在国内倒不多见。

宋朝历代都严厉禁止对外贸易中铜钱外流，南宋宁宗嘉定十二年（1219）更明确规定购买外货严禁使用金银铜钱，要以绢帛锦绮瓷器为价。这种政策大大促进了瓷器的外销，朱或《萍州可谈》卷二记载：“舶船深阔各数十丈，商人分占贮货……货多陶器，大小相套，无少隙地。”赵汝适在《诸蕃志》中称泉州一地运出的瓷器销售至24个地区，包括越南、印度尼西亚、马

米西亚、菲律宾、印度、斯里兰卡、肯尼亚、坦桑尼亚等地。元代有一段时期还禁止丝绸出口，这也促进了瓷器外销。汪大渊在《岛夷志略》中记载中国瓷器销往海外44个地区，比宋代《诸蕃志》所载更多。

从考古发掘来看，宋代中国瓷器的传播地区远远超过了《诸蕃志》所记载的24个地区，在巴基斯坦、马尔代夫、文莱、伊朗、伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、阿曼、也门、埃及、苏丹、埃塞俄比亚、索马里、肯尼亚等地均有宋瓷出土，且以青瓷、白瓷、青白瓷为主。以上地区中出土宋瓷种类和数量最多的，是开罗附近的福斯塔特，在这里发现了约12000片中国瓷器残片，而越窑、龙泉窑、定窑、耀州窑、景德镇窑等诸多两宋名窑的典型器物都能从中找到。这些瓷器是经海路运抵红海沿岸后，经尼罗河水道运抵福斯塔特，不过在当时，更多的宋瓷经过这里后又被转运至地中海沿岸地区。考古发现也表明，元代瓷器输出的地区和品种实际上也非《岛夷志略》所能尽数。几乎所有发现宋瓷的国家和地区也都出土了元瓷，并且数量和种类都大于宋瓷，其中景德镇窑的白瓷、青白瓷和青花瓷与龙泉窑青瓷是输出到亚非诸国的大宗产品。此外，还有不少保存完好的元瓷传世品为各国博物馆所收藏，如土耳其伊斯坦布尔（Istanbul，即君士坦丁堡）的托普·卡普·撒莱博物馆保存着80余件名贵的元青花瓷；伊朗德黑兰考古博物馆保存的元代瓷器除37件青花瓷，还有龙泉窑青瓷、南方白瓷、枢府瓷、蓝釉、黄釉、酱釉等多种，现存威尼斯市圣马可宝藏所的德化白瓷据说是马可·波罗亲自带回的，而欧洲人就称德化窑瓷器为“马可·波罗瓷器”。^[153]

宋元瓷器在亚非诸国的畅销，也引起各国仿制中国瓷器的热潮，宋元制瓷工艺的外传，更直接促进各国制瓷业的发展。埃及法蒂玛王朝时期，一位名叫赛义德的工匠努力仿制宋瓷并获成功，还教授了许多弟子，形成流派。埃及福斯塔特遗址堆积如山的陶瓷片中，有70%~80%是仿制中国器物的残片。11世纪以后的仿制品从外观上看，的确与真品甚为相近。然而西亚、北

[153] 叶文程：《略谈德化窑的古外销瓷器》，载《考古》1979年第2期。



图 45 元代外销青花回纹式栉纹瓷瓶

非没有发现制瓷的原料高岭土，当地窑也无法烧到制瓷所需要的高温，因而出产的仿制品并非瓷器，而是陶器。西方世界首次制出真正的瓷器，是在 18 世纪的德国。与亚非诸国仿制中国瓷器相映成趣，宋元陶瓷工匠也开始根据所输入地区消费者的特殊需要而量身定制外销瓷器。

主要是在造型与装饰上吸收外来风格，并因伊斯兰世界成为重要的中国瓷器市场，所吸收的基本都是伊斯兰风格。元代青花瓷的造型和装饰布局的繁密都受伊斯兰金银器皿的影响，也有一些纹饰模仿西亚，典型的如吃“抓饭”用的大盘和名为“军持”或“君持”的净瓶。（图 45）

2. 西方香药入华

宋元时期的中国自东南亚、南亚和西亚大量输入各种香药，它们主要被用在医药和卫生领域。中国本无燃香习俗，亦不产所需之香料，佛教来华才带人燃香之习，而宋以来的士大夫盛行熏香之风，陆游《老学庵笔记》、庄季裕《鸡肋篇》、蔡绦《铁围山丛谈》等时人笔记中多有记载。这一风气使香料的消费量大增，促使海外香料大批输入，以致如《宋史·食货志》所载，两宋政府贪图其中大利而把香药列入政府专卖的“榷货”之中，规定民间“毋得市蕃商香药禁物”。《诸蕃志》记载的 47 种外国物产中，香药就不下 10 种，有乳香、金颜香、苏合香油、安息香、沉香、笏香、丁香、龙涎香、蔷薇水、梔子花等，它们的产地是东南亚、南亚和西亚地区，特别是号称“香岸”的阿拉伯半岛南端。乳香是输入中国的最主要品种，据神宗熙宁十年（1077）的外贸统计，当年仅广州一处就收乳香 348 073 斤。南宋初，泉州港是海外香药的主要运抵地，《宋史·食货志》载高宗建炎四年（1130），泉州市舶司

抽买乳香近 14 万斤。

这么大量的进口香药，除作为统治阶层的奢侈品，另一主要用途是入药。如乳香能活血祛瘀、定痛；安息香能防止中风昏厥、产后血晕；檀香有理气、和胃的功效；苏合香有开窍醒脑的作用等。香药的这些药用功效很早就传入中国，唐中后期的郑虔曾编著《胡本草》，可惜已失传。五代时期的波斯药商后裔李珣著有《海药本草》，也已散佚，只有片断保留下来并被明代李时珍所引，其中提到的不少就是香药，如乳香、龙脑香、丁香等。但唐和五代时期使用海外香药的实例还不多，如孙思邈《千金方》所载 6 500 多个药方中，采用香药的只有数十个。宋元以来，香药的药用价值开始得到普遍重视，用于临床治疗也常见起来。宋代官修的《开宝本草》共收药物 983 种，其中香药 30 种。北宋《太平惠民和剂局方》卷一《治诸风》载医方 89 个，海外香药占 20%。宋代名医陈自明的《外科精要》共载医方 68 个，其中 25% 使用了香药。据宋代各种医学著作的记载，以香药做汤剂和成药的，不下二三百种。到了元代，回回医学在中国广为传播，其最重要的成果就是《回回药方》，现在虽然仅存明代抄本残卷，但其中可见有大量“胡药”包括乳香等香药成分。

第三节 宋元时期的中西科技文化交流

中国古代四大发明中，除造纸术以外，其他都是在宋元时期发展成熟并开始向外传播。同一时期，以阿拉伯科学技术为代表的外来科技也大规模传入中原。中西方的科技交流在宋元时期迸发出最绚烂的光彩。

一、中国科技的西传

1. 指南针

关于指南针的发明及其在中国海舶中的应用，前述宋代航海技术的发展

时已有描述。而此后不久，这一技术就随着中西海路交通的繁荣传入西方。据可靠资料，阿拉伯人最晚在13世纪初年就使用了指南针。1230年成书的穆罕默德·奥菲所编《故事大全》中，收录了用指南鱼探求航道的故事。在阿拉伯和红海地区，海员使用的罗盘被称为针图或针房，海湾地区的伊朗人则称之为“吉布赖·脑麦”，意思是“指针”，完全根据中国传统名称。阿拉伯矿物学家贝伊拉克·卡巴札吉在1282年写成的《商人辨识珍宝手鉴》一书中记载，当他乘船航行于叙利亚海上从特里波利前往亚历山大里亚城的时候，海员使用借助木片或苇箔托浮在水面上的磁针辨别方向。海员们还说，航行在印度洋上的船长们不用这种木片托浮的指南针，而用中空的磁铁做一种磁鱼，磁鱼投入水中之后，浮在水面，头尾分别指示北方和南方。^[154] 这些描述都与宋代中国海舶中指南针的使用方法相似，可见阿拉伯人的指南针技术是从中国传去的。但从当时中西海路交通的繁荣状况来看，阿拉伯人使用指南针的时间必然早于上述文献记载。

欧洲关于指南针的最早记载见于1190年英国学者亚历山大·尼坎姆(1157—1217)的作品。从时间顺序来看，欧洲人使用罗盘当传自中国，但中国的罗盘导航知识是如何传到欧洲的，迄今还是谜案。中国和西方都没有留下关于这种传播过程的任何线索。考虑到传播通道，研究者们都希望能在作为东西交流之中间地带的印度和阿拉伯地区找到答案，但在这两个地区也未找到丝毫属于11世纪末到12世纪末的文献、铭文或实物线索，而已知的阿拉伯文献记录尚晚于欧洲的。如果指南针真是通过阿拉伯传入欧洲，那么指南针传入阿拉伯地区的时间将大大早于上述的13世纪。因此，中国的指南针经印度或阿拉伯地区传到欧洲，这一看法尚处于推测阶段，人们只能期待文献资料方面的进一步发掘能带来突破。李约瑟根据某些资料又作出另一种推测，即中国罗盘可能在指南针发明后不久，经由当时控制西域、中亚的西辽帝国而先从欧亚草原传入俄罗斯公国，而后进入西欧。但这一推测同样尚

[154] 张广达、王小甫：《天涯若比邻》，第159页。

未得到令人完全信服的证实。^[155]

指南针的发明和传播，使世界航海事业发生了巨大变革。在土耳其人的奥斯曼帝国（Othman Empire）阻断中西交通，迫使欧洲人开辟新航线、进行地理大发现之前，欧洲人早已掌握了中国人所发明的指南针，为未来的远洋航行准备好重要条件。

2. 印刷术

中国发明的印刷术可分为雕版印刷和活字印刷两类，雕版印刷产生得较早，活字印刷则是北宋时期才出现。这两种印刷技术的西传都是在宋元时期。

雕版印刷术的出现，与中国古代的碑刻、印章、道教的符咒及佛教的佛印等都有密切关系。根据目前公认的说法，中国雕版印刷术成熟于唐代，确切来说是7世纪后期至8世纪初期之间。现存世界上最早的雕版印刷品是出土于敦煌莫高窟藏经洞的唐咸通九年（868）王玠刻印的《金刚般若波罗密经》，被斯坦因盗运伦敦，故现藏大英博物馆。其扉页所刻印佛像，神态生动，刻工圆润，已是雕版印刷技术比较成熟的作品。可能由于穆斯林一度认为印刷《古兰经》是一种亵渎行为，因而长期拒绝使用该技术，致使雕版印刷技术经中亚、西亚外传的途径受到阻隔。吐鲁番地区发现的回鹘文印刷品中最早的是13世纪初的，因此很多学者认为印刷术的西传是13世纪初才通过蒙古人的西征而传到中亚、西亚、北非和欧洲。如西亚的伊利汗国曾于1294年效法元朝发行纸币，上面印有汉字的“钞”字和波斯文“一切非主，只有真主，穆罕默德，主的使者”等内容，伊利汗国的这次币制改革没有成功，但却是见于记载的中国印刷术第一次在伊朗被成功地使用。14世纪初的伊利汗国重要历史著作《史集》则已详细记载了中国雕版印刷术的方法，也就在这一时期，雕版印刷术通过伊利汗国传入欧洲，现存欧洲最早的雕版印刷品是1423年的圣克里斯托福像。

[155] 黄时鉴主编：《解说插图中西关系史年表》，第237页。

活字印刷术的发明及传播是一个颇具争议的问题。北宋的毕昇在1041—1049年间已用胶泥刻字制版印书，13世纪还出现过锡活字，王桢1313年又创制木活字并用此刻印《大德旌德县志》，敦煌还发现过14世纪初的古回鹘文木刻活字。由于元代中西交往得到很大发展，木活字有可能在此后不久就传入欧洲。活字印刷技术对于使用拼音字母的西方语言来说无疑更有优势，因此在西方很快得到传播和发展。虽然目前还没有关于此点的直接证据，但雕版印刷术在西欧出现不久后就被活字印刷术取代，应该算是一个旁证。1454年，德国人古登堡（Gutenberg）首次用活字印刷了拉丁文圣经。但在中国，尽管11世纪就发明了活字印刷技术，但鉴于汉字的象形会意和书法欣赏的特点，印刷术的改进专注于雕版印刷的精美完善，而不是积极向活字排版发展。因此，尽管15世纪朝鲜和欧洲的金属活字技术都已传入中国，却没有引起足够重视。直到近代欧洲印刷机传入中国后，活字印刷才在新的条件下得到广泛采用。

印刷术在世界范围内的传播，集中体现了文化只有在相互交流的过程中才能得到最大限度的发展和丰富的规律。而参与该过程的任何一个国家都在这种交流发展过程中得到了直接的实惠——印刷术的应用和进步促进了文化的发展和教育的普及。

3. 火药

火药是用硝、硫磺、木炭三者按比例配制而成的混合物，其发明与中国古代的炼丹术有密切关系，中国炼丹家在公元9世纪的炼丹书《真元妙道要略》首次详细记载了将硫磺和硝石置于炭火上加热会发生爆炸燃烧的现象，可以认为这时的中国人已经掌握了火药制造技术。此后随着蒙古人的西征，火药的制造技术传入阿拉伯地区，又以阿拉伯人为中介传入欧洲，并对此后欧洲的社会变革产生了巨大影响。

火药发明之后，首先被用作传统火攻法的工具。路振《九国志》载唐哀宗天祐初（904），郑璠攻豫章，命部下“发机飞火”，五代末许洞《虎铃经》卷六对此解释说：“飞火者，谓火炮、火箭之类也。”至宋代时，火药被广泛

用于军事中，如用抛石机发射的“火炮”，用弓、弩发射的“火箭”，都是以火药引起燃烧，后又在此基础上发展成具有爆炸性能的“霹雳炮”、“震天雷”等。靖康元年（1125），金兵攻打北宋都城汴梁，宋军使用了威力巨大的“霹雳炮”，从而击退金兵。此后金兵也学会了使用火药，1221年金兵再次进攻蕲州（今湖北蕲春）时，宋军使用了皮火炮，金兵却使用了威力更大的铁火炮。随着火药被广泛应用于军事目地，管状火器逐渐被发明。见于记载的世界上第一批管状火器是1132年宋人陈规发明的火枪，用一根竹管做成，火药装在竹管中，临阵点放，用以烧灼敌人。1259年又出现了能发射子窠的“突火枪”，《宋书·兵志》载：“以巨竹为筒，内安子窠，如烧放焰绝，然后子窠发出，如炮声，远闻百五十余步。”元代以后，又出现一种用铜、铁等金属铸造的火铳，可借助火药爆炸的力量发射铁丸或石球，威力更大。黑龙江阿城地区曾出土一件铜火铳，使用年代为公元1287年，是迄今存世最早的管状火器。

蒙元时期，火药在军事上的使用更为普遍，蒙古军队进攻日本及西征过程中都曾大量使用火器，并因此在1250年代征伐西亚时引起了阿拉伯人对火器的注意，而且被俘的蒙古军士也把这种火器带到了阿拉伯人那里，使阿拉伯人很快就掌握了这项技术。所以阿拉伯人称这些火器为“契丹火枪”或“契丹火箭”。其实制造火药的重要原料之一硝，在公元8世纪以后就随中国炼丹术传人西亚，因其色白如雪，味咸如盐，被阿拉伯人称为“中国雪”，波斯人则称为“中国盐”，但长期以来都只是用于炼丹和药用。13世纪末、14世纪初，阿拉伯人又将元朝火器进一步发展为长筒、短筒两种，长筒的可射出箭矢，短筒的可射出石球，统称为“马达发”（阿拉伯语意为火器）。阿拉伯人还发明了一种威力更加巨大的“回回炮”，是一种将抛石机与火药技术结合在一起的新式武器，因而具有极大的杀伤力。“回回炮”很快又回传中国，《宋史·兵志》记南宋于1273年曾颁布制造“回回炮”的法式给沿边州郡，并称有人触类巧思，所制炮能超过回回炮。元朝建立后，在其灭宋、进攻日本等战斗中，都曾使用这种“回回炮”。

蒙古军队在西征欧洲时也使用了火器，但欧洲人并未因此获得这项技

术，欧洲人是通过阿拉伯人的文献才了解和掌握火药与火器知识。13世纪后期，欧洲人翻译了阿拉伯文《制敌燃烧火攻书》，从而知道了火药。随后的13世纪末到14世纪初，欧洲人在十字军东征中遭到伊斯兰教徒火器的猛烈进攻，这才开始制造火药和火器。14世纪20到40年代，法国、英国、意大利、德意志等都相继在战争中使用了火药和火器，1326年伦敦主教献给英王爱德华三世的加冕文书中就绘有一个瓶形火炮。欧洲现存最早的火器是14世纪末的几件火铳，其形制与中国传世的火铳极为相似，都由前膛、药室、尾釜三部分组成，显示出来自中国的明显影响。

印刷术、火药和指南针的发明与西传，对世界历史的发展起了空前巨大的推动作用，如16—17世纪的英国著名科学家弗兰西斯·培根（Francis Bacon）《新工具》卷1第129节所说：“这三种东西曾改变了整个世界事物的面貌和状态，第一种在文学方面，第二种在战争上，第三种在航海上；由此又产生了无数的变化，这种变化是这样的大，以致没有一个帝国，没有一个教派，没有一个赫赫有名的人物，能比这三种机械发明在人类的事业中产生更大的力量和影响。”^[156]

二、阿拉伯科技传入中国

文化的交流总是相互的，中国科学技术传入西方的同时，西方科技知识也传入中国。由于宋元时期中国的对外交往主要是通过阿拉伯国家进行，因此传入中国的也主要是阿拉伯地区的科技知识，或者是以阿拉伯人为中介的知识。这些西来的科技对中国古代科学技术的发展有极大促进。

1. 天文历法

哈里发帝国时代的阿拉伯人在天文历法方面取得了极大成就，蒙元征服

[156] 培根著，许宝麟译：《新工具》，商务印书馆1984年版。

阿拉伯帝国后，这一技术也得到蒙古统治者的高度重视。元朝天文机构中设有专门的回回司天台，著名天文学家波斯人札马鲁丁（Jamālād-Dīn）和叙利亚人爱薛（ʿIsa），都曾被忽必烈委以主持天文历法工作的重任。札马鲁丁参照波斯、希腊历法系统，在1267年编成“万年历”，并曾在一定范围内颁布试行。札马鲁丁还曾为创设于开平（内蒙古正蓝旗东，后又称上都）的观象台制造了七种仪器，称为“西域仪象”，《元史·天文志》录有它们的波斯语名：咱秃哈刺吉（即混天仪、多环仪）、咱秃朔八台（即方位仪）、鲁哈麻亦渺凹只（即斜纬仪）、鲁哈麻亦木思塔余（即平纬仪）、苦来亦撒麻（即天球仪）、苦来亦阿儿子（即地球仪）、兀速都儿刺不（即观象仪）。这些仪器代表了当时阿拉伯天文学的最高水平，使当时的上都观象台与伊利汗国的马拉格天文台成为世界上设备最完善的天文台，如地球仪就仅见于上都和马拉格。由于札马鲁丁的贡献，忽必烈在公元1274年将分设两处的汉儿司天台和回回司天台合并成回回司天台，并在大都重新选址建设。

爱薛曾长期在马拉格天文台和大都天文台工作，这两个天文台通过他而建立了合作关系。爱薛还积极向中国同行介绍希腊和阿拉伯的天文学成就，并参与了马拉格天文台编制《伊儿汗天文表》的工作，这是一部集希腊、波斯、阿拉伯、中国四大天文学体系为一身的著作，在世界天文学史上有极其重要的地位。《伊儿汗天文表》译为汉文后，称为《积尺诸家历》。郭守敬奉命编制《授时历》时就参考了《积尺诸家历》，吸收回回五星纬度计算周密的优点。此外，郭守敬还受到马拉格天文台的启发，在观测恒星时编制星表，并模仿马拉格天文台的仪器，改革和重新设计了13种天文仪器。

2. 医药学

宋元时期传入中国的阿拉伯医药学内容，除前述药用香药外，还有制剂和医学理论，都对中国的医药学产生了重大影响。中国原本的药物剂型以汤剂为主，丸、散、膏、丹使用较少。然而宋代丸、散的比重增大，汤剂反而减少，在《太平惠民和剂局方》中，丸、散跃居一、二位，汤剂则退居第三，这种变化正是由于香药被普遍入药。香药含有挥发性物质，煎熬容易破坏其有效成

分，一般不宜久煎，于是丸、散盛极一时，这对中医中成药的发展有重大影响。

阿拉伯医药在元代中国得到更大发展，元朝政府奉行中医与回回医学并重的政策，设有专门掌管回回医药的机构，初名西域医药司，后改广惠司，由前述叙利亚人爱薛掌管，其秩达正三品。太医院还在1292年专设回回药方院和回回药物局两个药学管理机构，分管大都和上都的宫廷医药，1322年将两处机构合并到广惠司统一掌管。元代还出现了专门的阿拉伯药典，这就是《回回药方》。《回回药方》原书共三十六卷，北京图书馆善本部现仅存明代刊本四册，分别为卷十二，卷三十，卷三十四和卷十九到卷三十六的目录。从残存部分来看，计有44门，3965方，涉及药物共计1000余种。关于此书来源，目前学术界有两种不同观点，有些学者认为《回回药方》是从波斯文译出，但其原本可能是阿拉伯文。也有学者认为，《回回药方》是中国的伊斯兰医师在参考了大量阿拉伯医学书籍后，将其中的各种药方汇总而成。无论怎样，《回回药方》的出现表明阿拉伯医药学在元代产生了巨大的社会影响。

3. 数学

通过阿拉伯人的中介，古代欧洲的数学知识在宋元时期传入中国。如欧几里得的《几何原理》通过阿拉伯算学的介绍，成为这一时期中国数学著作中的命题和解算理论。著名数学家秦九韶（1202—1261）就很可能从阿拉伯所传数学中受到过启发，其《数书九章》中提出的一些数论问题与欧几里得算法一致。阿拔斯王朝时期，《几何原理》有四种阿拉伯文译本，前述穆斯林天文学家札马鲁丁对此就有深入研究。据说蒙元时期的蒙哥汗对欧几里得几何学也很感兴趣，所以旭烈兀征服阿拔斯王朝后，蒙哥汗要求速派札马鲁丁来华。元秘书监收藏的《兀忽列的四擎算法段数十五部》，正是欧几里得的几何学著作，“兀忽列”就是“欧几里得”的异译，“四擎”则是阿拉伯文“算学”的音译。这是欧几里得几何学第一次传入中国。球面三角法在古希腊时期已被用于天文计算，后又为印度和阿拉伯的学者继承，元代设在大都的回回司天台也开始运用这种方法计算历象。爱薛还曾写过一部几何学著作《算弧三角法》。

此外，从13世纪40年代起，许多中国数学家开始在著作中采用带“0”符号的数码，阿拉伯数码也开始在中国流传，这可能是受到中国的穆斯林侨民影响。如1957年在西安的元代安西王府故宫殿遗址夯土台基中，发现五块铁铸的阿拉伯数码幻方。幻方也称纵横图，是数学中组合分析的一支。在阿拉伯—伊斯兰文化传统中，幻方被认为可以辟邪，常被置放在重要建筑物的地基中。埋入元安西王府台基中的是六六幻方，纵横斜6个数字相加，都是111。元安西王府的奠基年代是1273年，这意味着至迟在本年，阿拉伯数码已传入中国。摩洛哥著名数学家哈桑·马拉喀什的著作《允解算法》，运用三角法、图解法和日晷仪等数学和实验方法阐释天象，被誉为中世纪最好的实用天文学著作，在马拉格天文台运用后取得了很好的效果，后经爱薛的介绍，为郭守敬在计算赤道积度和赤道内外度时所采用。元代秘书监收藏的西方数学著作中，除欧几里得的著作以外，还有哈桑·马拉喀什的《罕里连窟允解算法段目》、希伯来人阿伯拉罕·巴·海雅·哈—纳希的《撒唯那罕答昔牙诸般算法段目并仪式》（即其《实用几何》和《推步术》）、阿拉伯人穆罕默德·伊本·穆萨·花刺子密的《阿些必牙诸般算法》（即其《积分和方程计算法》）等数部。^[157]

4. 建筑

伊斯兰建筑艺术也随着伊斯兰教徒大批入华而逐渐传入中国，其中最典型的标志就是清真寺和穆斯林墓葬。宋元以后，泉州、广州、扬州、北京、西安、杭州、明州等地都建有清真寺和穆斯林墓地。著名的广州怀圣寺光塔（也称怀圣塔），因南宋人称其“始于唐代”，而长期被认为是中国最早的伊斯兰教建筑，但据当代学者考证，此塔实为11世纪的北宋建筑。^[158] 元代泉州

[157] 沈福伟：《中西文化交流史》，第278页。

[158] 廖大珂：《中国最古老的伊斯兰建筑——广州怀圣塔考》，载《亚洲文化》第20期（1996.6），引自林悟殊《中古三夷教辨证》，第300页。

至少有6座清真寺，其中的许多伊斯兰教石刻是中西文化关系史上的珍贵资料。元代杭州建于城东的真教寺，据载为埃及富商阿老丁所建，坐落在当时的伊斯兰街坊中，宏伟高大，俨然是伊斯兰教国家的风格。元初忽必烈即位后，阿拉伯建筑师亦黑迭儿同汉族人张公柔等共同负责扩建新都，即后来的大都，也黑迭儿以阿拉伯的工程技术，修建了北海琼花岛，并对宏伟的宫城建筑、园圃进行全面规划、设计和组织施工。此后，他的儿子马合马沙继承父业，继续负责新都建设。1271年宫城建成，忽必烈正式定国号为元，定都大都。由此来看，大都在建造过程中必然吸收了阿拉伯建筑艺术的一些特点。据记载，宫城内多间大殿的殿内雕刻和装饰纹样就吸收了阿拉伯建筑的许多手法。

第四节 宋元的异域宗教

汉唐时期，当时世界上的几种主要宗教都传入中国，并在中国形成一定的传播规模，留下程度不等的社会影响。不过还有两种宗教，虽然当时也随着一些奉教之人入华而来到中国，却还没有与中国社会发生真正的接触，直到宋元以后才在中国社会形成一股可见的、为人所知的力量，甚至成为中国文化的一部分，这就是伊斯兰教和犹太教。由此，也使宋元时期的中西文化交流在政治、经济与物质方面的往来之外，有了一个更深远的回响。

一、伊斯兰教

伊斯兰教的兴起与东传始终伴随着阿拉伯帝国的武力扩张，不像汉唐时期入华的其他宗教那样奉行和平传教策略。这也是尽管唐代已有不少外来伊斯兰教徒侨居或入籍，但伊斯兰教并未主动地、有组织地在唐代中国开展传播活动的重要原因。阿拉伯帝国的武力横扫西亚和中亚，但还没有能力或自认不够力量与当时世界上的另一强国唐帝国相较量，但罗斯之战固然是唐朝军队与阿拉伯军队面对面的战争，但不能算是阿拉伯帝国蓄意撼动唐帝国边

疆的尝试,事实上阿拉伯帝国在此战之后就很自觉地将扩张步伐停留在唐帝国的直接控制范围之外。宋元时期,随着中国政治格局的改变和中西交通形势的变化,以及中亚地区伊斯兰化程度加深,伊斯兰教徒比以从前大得多的规模前来中国,终于在中国形成一个不容忽视的群体,并导致中国境内一个新的民族“回族”诞生。但究其实,伊斯兰教对汉人的影响很微弱,始终只保持为边缘群体的信仰,以其不肯入乡随俗之故,这与佛教和三夷教对当时或以后中国社会的影响有鲜明差异。

1. 伊斯兰教及其教义

伊斯兰教的创始人穆罕默德(约570—632)出生于阿拉伯半岛麦加城一个没落贵族家庭,曾在叙利亚与巴勒斯坦经商,使他有接触犹太教与基督宗教,对他后来创立伊斯兰教有重要影响。穆罕默德25岁时与40岁的富孀赫底彻结婚,不必再为生计操心,于是经常在麦加的希拉山洞离群索居、静思冥想。据说在他40岁(公元610)时的一天夜晚,在希拉山洞里正当精神恍惚之际,忽然接到“蒙召”的“启示”,从而创立了伊斯兰教。“伊斯兰”(Islam)在阿拉伯语中意为“皈依”,此后伊斯兰教称该夜为“高贵之夜”或“受权之夜”。穆罕默德创立该教,便有意于借助它使阿拉伯半岛在政治和军事上达到统一,并进而去征服世界,因此他对于传教极其热心,但起初也难免经历秘密传教阶段和公开传教而遭现行统治集团迫害的阶段。622年,穆罕默德从麦加前往麦地那(Medina),受到当地人民的热烈欢迎,在那里建立政教合一的政权,以此为基础向整个阿拉伯半岛扩张。到他去世时已基本完成了阿拉伯半岛的统一,阿拉伯帝国初显端倪。迁移麦地那是伊斯兰教发展史上的一个重要转折点,于是这一年就成为回历元年。穆罕默德之后,伊斯兰教历史进入了四大哈里发时代(632—661)。作为穆罕默德的继任者,哈里发们也继承了他的武力扩张事业,终于在8世纪上半叶建起一个西起大西洋、东抵印度洋,地跨欧亚非三大洲的大帝国。阿拉伯帝国的对外扩张过程,也就是伊斯兰教向外传播的过程。

穆罕默德时代的伊斯兰教并没有构筑起一套完整的教义神学体系,作为

基本经典的《古兰经》也没有定本，只是零星写在椰枣树叶上和白石板上的记录，或保存在穆罕默德传达真主旨意时在场信徒的回忆中。至哈里发艾布·别克（Abū Bakr）时代（632—634），《古兰经》才开始被整理成册，至哈里发奥斯曼（Uthman）时期（644—656），又对《古兰经》进行了一次系统校勘，使《古兰经》最后成为定本。按《古兰经》的记载，伊斯兰教的基本信条是信安拉、信使者、信经典、信天使和信末日。信安拉就是“万物非主，唯有安拉”；信使者就是坚信穆罕默德是安拉的使者和先知；信经典就是坚信《古兰经》的正确性；信天使就是相信安拉从光中所造的分布于天地之间的天使，他们分别承担着安拉指派的不同任务；信末日则是相信在世界末日到来之时，每个人都将复生接受末日审判，遵循《古兰经》的将升入天堂，不遵循者将被罚入火狱。前两条是伊斯兰教的最基本要求，伊斯兰教徒自称为“穆斯林”，意即信仰真主、服从先知的人。伊斯兰教还规定教徒要承担五项义务，称为“五功”：第一，通过诵读“除了安拉之外别无神灵，穆罕默德是安拉的使者”这两句“清真言”来表达信仰；第二，每日面向麦加的方向礼拜五次，每个主麻日（周五）要在当地的清真寺中举行“聚礼”；第三，每年回历九月要把斋，在这一个月中从黎明到日落不能饮食及房事；第四，要向清真寺交纳一定的“天课”；第五，在条件许可的条件下，穆斯林在一生中应至少有一次在回历12月上旬去麦加朝拜，朝拜过麦加的穆斯林被称为“哈只”。

2. 伊斯兰教在中国的开篇

关于伊斯兰教传入中国的时间，亦即伊斯兰教徒最早来华的时间，目前最有可能成立的说法是贞观二年（628）说和贞观六年（632）说。前者据阿拉伯文《百科全书》记载，有一名叫“兰哈步”的穆斯林此年来到中国；后者则是据广州发现的旺各师墓志称：“大人道号旺各师，天方人也，西方圣主之母舅也。奉使护送天经而来，于唐贞观六年行抵长安。”清同治十一年（1872），俄国驻北京总主教拍雷狄斯获得一张从阿拉伯文译成汉文的布告，上言：“唐贞观六年，穆罕默德之母舅依宾哈姆撒率徒众三千人，携《可兰圣经》来至中国。”这显系后世伊斯兰教徒对贞观六年有伊斯兰教徒入华一事的

夸大说法。首先，当时《古兰经》尚无定本，不可能携之来华。其次，若有这么大规模的传经团，以唐朝政府始终注重管理三夷教的一贯作风，早就引起政府方面注意了，唐人眼里也就不会只有三夷教，而有四夷教了。

本书前文谈过，阿拉伯帝国向中亚扩张过程中，曾注意维系与唐朝的友好关系，但罗斯之战后两国的和平往来更加频繁，所以阿拉伯人亦即“大食”是通过正常的使团与商贸渠道来到中国的。就交通路线而言，阿拉伯人进入唐朝中国可以有陆路和海路两条通道。陆路经波斯故地及阿富汗到达天山南北，再经青海、甘肃至长安一带。海路由波斯湾和阿拉伯海出发，经孟加拉湾过马六甲海峡至南海再到广州、泉州、杭州、扬州等地。唐代中期以后，由于河西交通被吐蕃所阻，阿拉伯人入华以海路为主，所来人则以商人为主。在广州、长安、扬州等主要商业城市中，都有大量阿拉伯商人，其聚居地被称为“蕃坊”或“蕃市”。唐政府在蕃坊中任命一位德高望重的穆斯林为“蕃长”，主持宗教礼拜，处理阿拉伯人间的民间诉讼。唐朝来华的阿拉伯商人苏莱曼在其游记中记录了这一点，但他没说蕃坊中有清真寺，^[159]而迄今为止的考古或文献都不能确证唐代中国有过回教寺庙。在泉州发现了一块伊斯兰教徒的墓碑，上镌“此乃侯赛因·本·穆罕默德·萨拉达之墓，真主降福于他。亡于回历二十九年三月。”回历二十九年就是公元650年，可见萨拉达是早期来华的穆斯林。安史之乱爆发后，肃宗为尽快平叛，曾向大食借兵，《旧唐书·肃宗本纪》称至德二年（757）九月丁亥“元帅广平王统朔方、安西、回纥、南蛮、大食之众二十万东向讨贼。”这些“胡兵”或许有些就留在中国，其中可能包括大食人。唐末黄巢的军队攻占广州后，杀死12万蕃人，其中包括不少伊斯兰教信徒。不过伊斯兰教在唐代中国仅是在这些留居中国的小型阿拉伯人社区中传播，几乎不为外人所知。

中国人首次明确谈论伊斯兰教信仰的，是因怛罗斯之战成为俘虏而流亡阿拉伯世界10年之久的杜环。杜环被俘后曾长期关押在其称为“亚俱罗”的

[159] 参见《中国印度见闻录》，第7页。

地方，据后来学者考订，“亚俱罗”就是今天伊拉克之纳杰夫（An Najaf），在当时称为“苦法”（Akula），是阿巴斯王朝定都巴格达之前的政治和文化中心。《通典》卷一百九十三“大食”条转引的部分《经行记》内容里包括一段对亚俱罗所流行之伊斯兰教的细致描述：“女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德，系银带，佩银刀，断饮酒，禁音乐，人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人，每七日，王出礼拜，登高座为众说法曰：‘人生甚难，天道不易，奸非劫窃，细行谩言，安己危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得升天，杀其敌人，获福无量。’率土禀化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭。”同卷“大秦”条又引，“其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪狗驴马等肉，不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖，不出纳。”杜环的这些记述，对比于今天流传之伊斯兰教教义、教规及教徒的生活习俗，许多都可得到印证，如此确切而真实的记述也只有真正在此地长期居留后才能写出。

两宋时期由于西北陆路交通断绝，伊斯兰教徒几乎全是通过海路进入中国，从而留居东南沿海的广州、泉州、扬州等地，被称为“蕃客”。当然，这其中也有唐代就已来华的“蕃客”的后裔。他们聚族面居，保持着自己的信仰，绝大多数都以经商为主，并逐渐在当地形成了不小的势力。朱或《萍州可谈》卷二记载：“广州蕃坊，海外诸国人聚居。置蕃长一人，管勾蕃坊公事，专切招邀蕃商人贡……蕃人衣装与华异，饮食与华同……但不食猪肉而已。”两宋时期最有名的人华穆斯林家族，就是前文中多次提及的泉州蒲寿庚家族。蒲寿庚的先祖是由阿拉伯东迁至广州的富商，明代何乔远《闽书》载其祖先在广州便负责管理诸蕃互市，蒲寿庚父蒲开宗迁至泉州。蒲寿庚先协助南宋加强海防力量，得到宋朝政府的信任，再投降元朝并得到元朝的重用，使其家族延续上百年面不衰。明代田汝成《西湖游览志》卷十八在追溯杭州穆斯林的起源时，称其是在南宋时随宋南渡的“西域夷人”，可见杭州至少在南宋时期也已有伊斯兰教徒定居。而在扬州，据明代盛仪《嘉靖维扬志》记载，南宋咸淳年间（1265—1274）有穆罕默德十六世孙普哈丁前来传教，1275

年在此去世后葬在扬州东关外墓园。两宋时期各地有了兴建清真寺的明确记载，保留至今的就有广州怀圣寺、泉州圣友寺、扬州仙鹤寺、北京牛街清真寺等。此外，宋代的入华穆斯林在广州、泉州、扬州等地还建有公共墓地，这些年来

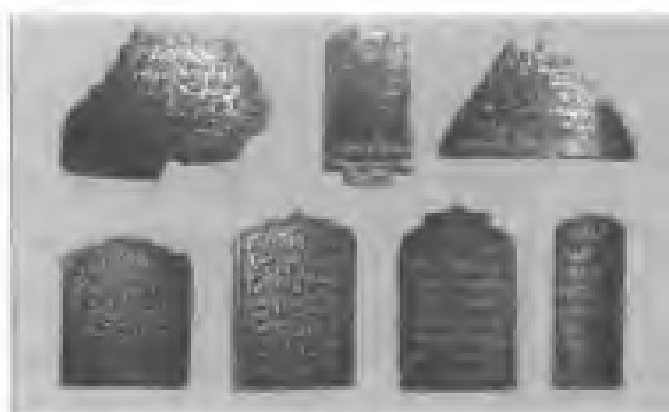


图 46 泉州出土阿拉伯侨民墓碑

来不断有伊斯兰教徒的墓碑被发现(图46)。以上表明，宋代中国的穆斯林比起唐代急剧增加，但他们仍都是来华侨民或前代侨民的后裔。

3. 元代伊斯兰教的繁荣

唐后期至两宋时期，中亚地区渐次伊斯兰化，这成为伊斯兰教在元代繁荣的一个条件。阿拉伯帝国随着其武力征服事业的完成而在9世纪瓦解，帝国各部纷纷独立。874年，操波斯语的民族摆脱大食的统治，在河中故地蒲咽（今布哈拉）建立萨曼王朝（874—999），成为第一个信奉伊斯兰教的突厥王朝，其首都成为当时中亚的伊斯兰教中心。前文已经讲过，840年回鹘汗国崩溃后，其中一支西迁至中亚与喀什一带并建立喀喇汗王朝，该王朝的萨图克·布格拉汗皈依伊斯兰教，并以“圣战”为口号开始向外扩张。至其子巴伊塔什时期，宣布伊斯兰教为国教，加快了国家伊斯兰化的步伐，10世纪后半期，伊斯兰教已成为喀喇汗王朝绝大多数居民所信奉的宗教。此后不久，巴伊塔什以“圣战”为口号继续发动扩张战争，在东方与信奉佛教的于阗展开了长期的战争，直到11世纪初，喀喇汗王朝的玉素甫·卡得儿汗终于征服于阗，使这块被称为“佛教第二故乡”的地方完全成为伊斯兰教的天下。征服于阗后，喀喇汗王朝继续东进，矛头直指另一个信奉佛教的王国——高昌回鹘。但喀喇汗王朝不久就发生内部分裂，对高昌回鹘的征服搁置下来，在西域地区遂形成佛教、伊斯兰教对峙的局面。

蒙元时期，蒙古铁蹄踏遍中亚和西亚，尔后蒙古人在这些地区建立的政权却渐次被伊斯兰教同化。伊利汗国的领地主要是原波斯领地和中亚的一部分，唐宋以来早已伊斯兰化，合赞汗时期（1295—1304年在位）为取得当

地封建主和伊斯兰教徒的支持，宣布他本人和国内所有蒙古人都改宗伊斯兰教。钦察汗国的领地内民族众多，包括已经信仰伊斯兰教的中亚花刺子模的北部，在月即别汗时期（至1341年在位），国势达到极盛，伊斯兰教亦广泛传播。^[160]位于中亚及天山以南地区的察合台汗国在14世纪中叶分裂为东西两部后，东察合台汗国的首位统治者秃黑鲁·帖木儿（1362—1363年在位）强力在国内推行伊斯兰教，继喀喇汗王朝之后进一步使天山以南地区伊斯兰化。在其子黑的儿火着时期（1389—1403年在位），终于吞并吐鲁番地区并在此地强行推广伊斯兰教，大规模毁坏佛教寺庙、经典、塑像，使这个西域最后的佛教堡垒受到致命打击。16世纪，以莎车为中心又出现了“叶尔羌汗国”，疆域包括今新疆大部及邻近一些地区，伊斯兰教被尊奉为国教。从此，伊斯兰教成为整个西域地区占绝对统治地位的宗教信仰。此外，据《多桑蒙古史》记载，元世祖忽必烈的孙子安西王阿难达因自幼受一伊斯兰教徒抚养，后皈依伊斯兰教，并于军中宣教，所部15万军队受其影响，大部分都成为穆斯林。

蒙古军队西征也直接促使大量伊斯兰教徒入华，其从当地俘获的工匠、平民、签发的军队等在统一中国的过程中涌进中国，其中许多就是伊斯兰教徒。还有一些人仕元朝与来华经商的穆斯林，也来到中国。他们同唐宋时期已定居中国的信奉伊斯兰教的波斯、阿拉伯人后裔一起，形成一个新的社会群体，当时称为“回回”，就是今日回族的先民，也构成元代“色目人”的主体。“色目人”在政治地位上高于汉人与南人，仅次于蒙古人。他们中的许多人在中央或地方政府担任要职，也有不少人经商谋取厚利。元初仅大都一地就有回回三千户，更多的回回则散布全国各地，故有“元时回回遍天下”的说法。

二、犹太教

犹太教是犹太人的民族宗教，随着犹太人在世界的广泛活动而在整个世界范围内传播，但也很少影响到犹太人以外的民族，可以说，犹太教与犹太

[160] 余太山编：《西域通史》，第358、362页。

人是一体的。犹太教在中国的传播过程，确切而言就是犹太人在中国活动的过程，而犹太教在中国的消失过程，就是犹太民族融入汉民族的过程。

1. 犹太教及其教义

犹太教的产生，与犹太民族在历史上的苦难经历有密切关系，并在漫长的历史长河中成为犹太民族精神凝聚力的核心，使该民族得以长期保持其民族独立性。

犹太人的始祖据说是亚伯拉罕（Abraham），该部落原住两河流域，约在公元前20世纪迁到迦南地（Canaan，今巴勒斯坦境内），当地的迦南人称亚伯拉罕部落为希伯来人，意为“来自大河彼岸的人”（幼发拉底河一带的人）。后来迦南地区发生严重灾荒，于是希伯来人移居埃及，在那里受到统治者的残酷奴役。约在公元前13世纪，希伯来人在摩西（Mose）领导下逃出埃及，重返迦南，从当地居民手中夺得住地。公元前12世纪后，他们逐渐形成12支部落，共同尊奉雅赫维/耶和华（Yahweh）为“我们的神，唯一的主”。公元前10世纪，大卫（David）及其子所罗门建立以耶路撒冷为中心的统一的以色列国家，安定繁荣约有80年，这也是犹太历史上的黄金时代。其后以色列分裂，内部征战不息，外部屡有强敌压境，耶路撒冷圣殿于公元前568年和公元70年两度被毁，犹太人失去了自己的国家，在世界各地辗转流离。

犹太教以《旧约》为基本经典，还有编纂于公元2—6世纪的口传律法《塔木德》。《旧约》包括律法书（摩西五经）、先知书和圣录三部分，其核心为律法书中的“摩西十诫”。这十诫分别是：

（1）“除了我（雅赫维）以外，你（摩西及其族人）不可有别的神。”

（2）“不可为自己雕刻偶像，也不可作甚么形象仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物，不可崇拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华你神是忌邪的神。”

（3）“不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”

（4）“当纪念安息日，守卫圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日

是向耶和华你神当守的安息日。这一日，你和你的儿女，仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作。”

(5) “当孝敬父母，使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久。”

(6) “不可杀人。”

(7) “不可奸淫。”

(8) “不可偷盗。”

(9) “不可作假见证陷害人。”

(10) “不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。”

在这“十诫”基础上的具体教规包括政治、经济、法律、宗教礼仪及起居饮食等各个方面，涉及犹太人的全部生活。如规定，凡犹太人家庭生了男孩，须在第8日让他受割礼；若生了女孩，要在出生后第一个安息日抱到犹太教会堂命名；不食猪肉，忌带血食物；每日3次礼拜；星期五日落起到星期六日落间要守安息日，不得做工，也不得举火做饭。

2. 早期入华犹太人

关于犹太人最早进入中国的时间，学术界目前看法不一。一般认为，东汉时期就有犹太人来华经商。1926年，法国人普瑞浮公布了在洛阳发现的三块希伯来文碑志的照片和拓片，并判定这些碑志当属于2世纪的东汉遗物；而当时叙利亚一带已经同中国有通商和“朝贡”关系，来往商人中极有可能就有居住叙利亚的犹太人。但对这些犹太人的具体活动情况，现在都无从得知。从他们在洛阳留有希伯来文碑志来看，似乎并不仅是匆匆过客。

关于犹太人在中国定居生活的较可靠记载见于隋唐时期。斯坦因所劫敦煌和西域文献中，至少已发现两卷希伯来文残片，一件是写于708年、发自波斯的一封商业信件，出土于新疆和田洛浦西北的丹丹乌里克；另一件是一段祷文，时间也为8世纪，出土于敦煌藏经洞。这两件残片说明，当时的欧亚交通干道上有犹太人活动。唐代也有从海路入华的犹太人，据阿拉伯旅行家阿布才伊特记载，唐末黄巢占领广州时，所杀12万从事贸易的蕃人中就有

犹太教徒。

3. 开封犹太人聚落

宋代以后，犹太人在中国境内分布更为广泛，在南京、扬州、宁夏，开封、泉州、北京、宁波、杭州等地都发现有犹太人生活过的痕迹。^[161]据可靠文献记载，北宋都城开封就已经形成定居的犹太人社团。开封犹太会堂保存三块石碑，分别刻于明弘治二年（1489）、明正德七年（1512）、清康熙二年（1663），据碑文

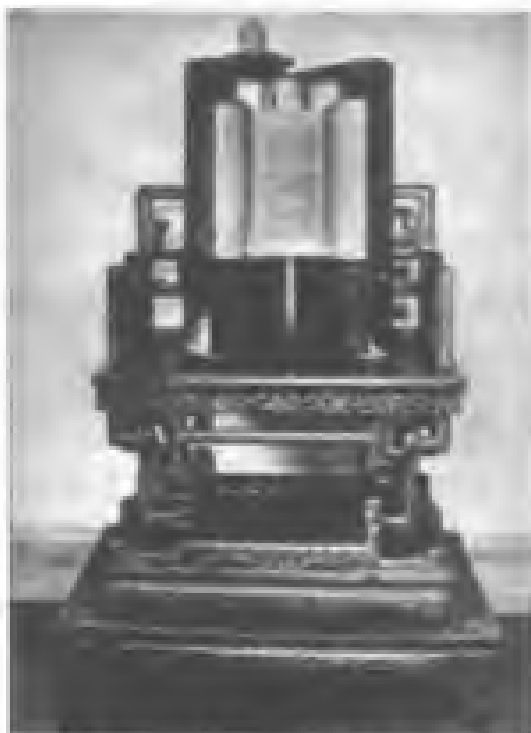


图 47 开封犹太人会堂之摩西椅

记载，北宋时期，有一批犹太人经丝绸

之路来到当时的都城东京（开封），受到宋朝当局的友好接待，被允许入籍中国，并可保持本民族的风俗习惯和宗教信仰，遂定居开封。此后，他们在居住、迁徙、谋业、就学、土地买卖、宗教信仰、通婚等诸多方面均享受与汉族同样的权利和待遇，从未受到歧视。在这样一个安全、稳定、宽松的环境中，犹太人很快显现出经商理财的特长，在商贸领域取得成功并成为开封一带的富有阶层，被北宋王朝誉为“模范臣民”。有了一定经济实力后，他们的宗教活动也日趋活跃。1163年，开封犹太人在闹市区建立一座犹太会堂，被称为“一赐乐业教清真寺”。“一赐乐业”即 Israel（以色列）的译音。称犹太会堂为“清真寺”，则是因为当地汉人分不清回教与犹太教之间的差异。开封犹太人则入乡随俗，接受了汉人比较熟悉的清真寺这一称呼。因犹太人宰杀动物时挑其筋，也被汉人称为“挑筋教徒”。

1279年，开封犹太人在元朝政府支持下重建犹太会堂，新会堂面积达一万多平方米。（图47）据《马可波罗游记》记载，元世祖忽必烈将佛教释迦牟尼

[161] 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的犹太人》，北京大学出版社1963年版，第16-25页。

尼、伊斯兰教穆罕默德、基督宗教耶稣和一赐业教摩西称为四大先知，可见当时犹太教在元朝得到充分尊重并且有很大影响。到明代，开封犹太社团进入鼎盛时期。据开封犹太人自己的统计，当时整个社团已有500多个家庭，人口约4 000—5 000人。^[162]这个数据仅是当地人口的，不包括迁徙到其他地区的开封犹太人后裔。同时，开封犹太人的社会地位也开始上升，据开封犹太会堂明正德七年刻《尊崇道经寺记碑》，当时开封犹太人中有的经过科举考试进入朝廷或到州县当官，有的通过经商成为富商巨贾，还有技艺高超的工匠、医师和神职人员，看来这个群体的成员有很多都处在社会的中上层。明末以降，开封地区天灾人祸不断，使开封犹太人社团受到打击，清朝政府的普遍排外政策和在国民中造成的排外心理使开封犹太人社团日趋衰落，雍乾时期明令禁止外来宗教在中国传播的政策，可能给了开封犹太人社团致命一击。

4. 开封犹太人的汉化

犹太人定居开封的同时，也就开始不知不觉地融入中国文化的主流中。尽管这一过程持续了很长时间，明初的开封犹太人还处于鼎盛状态，但被汉文化同化已是一种必然趋势。为了能进入中国社会的上层，他们改希伯来姓名为汉人姓名，如列维（Levy）家改姓李，艾兹拉（Ezra）家改姓艾等。他们开始习用汉字汉语，起先是因为一些文人要参加科举考试，后来则扩大到日常生活中均使用汉语，希伯来语只在极少数场合如举行宗教仪式时才使用。他们逐渐放弃族内婚制而与本地居民通婚，从明末清初的开封犹太七姓《登记簿》可以看出，开封犹太人至少娶了40多个姓氏的非犹太人女子为妻。这一方面是因为“弟娶寡嫂”等犹太人婚姻制度与中国传统的伦理道德不相符，二是因为犹太社团的人数越来越少，使传统的内婚制难以维持下去。为了与中国各阶层交往，他们穿戴中国历朝的服饰，按照中国的习俗惯例待人接物

[162] 王一鸣：《中国犹太春秋》，海洋出版社1992年版，第10页。

处世，本民族的习俗却逐渐淡化了。显然，一个潜移默化的同化过程正在进展中。^[163] 1723年，法国耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil）神父在其书简中提到开封犹太人时写道：“这些人告诉我说他们不知有多长时间就没有来自西方的师傅了，也承认自己丝毫不懂希伯来语法和圣经的长篇大论，更不懂他们所有的《密西拿》，甚至也不懂圣经的历史。”^[164]

关于开封犹太人的汉化和犹太教的消失，学者们已经归纳了很多原因，如宋元以后开封城市本身的衰落，元明时期频繁的天灾人祸，几百年的时间里与其他犹太人几乎完全隔离，政府政策及周围人对他们的态度等，^[165] 但其中最重要的原因是汉文化强大的同化作用。宋明时期正值儒学发展的鼎盛时期，犹太人在儒学文化影响下，在思想上逐渐认同中国传统。特别是科举考试制度，极大地诱导了犹太人改变犹太社会传统的价值观念。犹太人接受了科考之道，这就等于他们接受了以儒家思想为主导的中国政治伦理哲学，甚至开始用儒学观点来解释教经教义。同时，与汉人通婚也使犹太人家庭的文化乃至子女的教育为汉文化所潜移默化。

开封犹太人作为远离母土文化并疏于同其他犹太人往来的一小支，竟能在中华文化的汪洋大海中屹立七八百年，不能不说是个奇迹。同时，对犹太人而言，他们在世界各地都保持了自己的宗教信仰和独立民族性，独独在中国被当地文化所同化，也不能不令人诧异。对于前者，不能不佩服犹太教顽强的生命力，对于后者，我们为中华文化海纳百川的博大精深感到自豪。

[163] 潘兴：《犹太文明》，中国社会科学出版社1999年版，第354页。

[164] 荣振华、莱斯立：《中国的犹太人》，中州古籍出版社1992年版，第169~170页。

[165] 关于开封犹太人在延续的同时逐渐被同化的过程，可见娜婷·佩伦：《中国的犹太人》第三章“开封犹太人社团”，收入荣振华、李渡南等编：《中国的犹太人》，大象出版社2005年版，第333~368页。

三、也里可温

景教于唐末在中国中原销声匿迹,但在西域地区和北方的欧亚草原仍有广泛传播。宋元时期在欧亚大陆北方传播的景教,先后被称为“迭屑”和“也里可温”,前一名称是波斯语对景教的称呼,后一名称来自蒙古语,目前学者们基本认为它是《大秦景教流行中国碑》中的“阿罗诃”一词转音而来。

辽金时期,分布在阿尔泰山附近的克烈部和内蒙河套以北的汪古部是崇信景教的两大部落,元代黄溍《金华集》卷四十三《马氏世谱序》记辽金时代汪古部马氏家族的家世时就说:“马氏之先,出自西域聂斯脱里贵族。”20世纪30年代,考古学家在原汪古部居地、今内蒙四子旗乌兰花西南发现一块《耶律公神道之碑》,其上有“耶律公……西域帖里薛人”之语,而“帖里薛”也就是“迭屑”。因克烈、汪古两部之信奉景教声名盛著,马可·波罗曾附会克烈部首领王罕为当时基督宗教世界传说中的东方长老约翰(Prester John)^[166],而马可·波罗这个观点直到17世纪还在深刻影响欧洲人。此外,从契丹边地西迁中亚的浑部、居于按台山至也儿的石河区域的乃蛮部、辽东地区的乃颜部、回鹘西迁后居于天山南北的一部分畏兀儿人等,也都信奉景教。而克烈王王罕就是信奉景教的乃蛮王屈出律之弟。成吉思汗兴起后,先后兼并这些信奉景教的部落,其部民又随蒙古军队散居各地,于是景教又一次传入中国。

景教在元都大都有很大势力,元朝后期来华并在大都建立主教区的天主教传教士孟德高维诺的约翰(John of Montecorvino)就注意到这一点,并说景教势力甚至可以将人投入监狱。曾出使罗马教廷和西欧的列班扫马,就是出生在北京的畏兀儿族景教徒。出生于山西霍山的畏兀儿人马克斯,后来成为景教的总主教。1330年,亚洲西部索尔坦尼亚的总主教宣布,当时在中国

[166] 参见《马可波罗行纪》,上海书店出版社2001年版,第134页。

北部的景教徒已约3万人，并说他们相当富裕，还在政府任各种官职，享受很多特权。可见，元朝景教主要是在社会上层流行，到忽必烈去世前，景教已成为蒙古贵族中的主流宗教。1253—1255年间出使蒙古的天主教方济各会士（Franciscan）鲁布鲁克（William of Rubruquis）于1254年4月停留哈刺和林（Karakorum），在这里听说契丹（中国北方地区，当时为金朝）有15座城市中有景教徒，一座叫西安（Segin，亦可译为“西京”，金的西京即大同）的城市中有一个主教区。^[167]随着蒙古军队南下，景教也被传到江南地区。当时在江南传播景教的最重要人物是出生于撒马尔罕的景教徒马薛里吉斯，他于至元十四年（1277）任镇江府路总管府副达鲁花赤，任期内先后在镇江、杭州等地建教堂7座。^[168]马可·波罗也称当时中国的蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭州、江苏之常熟、扬州、镇江等处都有聂斯脱利教徒及其教堂。元朝景教寺院保留下来的有北京房山三盆山十字寺遗址。

元朝政府非常尊崇景教，在中央设有专门的管理机构崇福司，在全国各地也设有分司机构也里可温掌教司，1315年设在全国的也里可温掌教司达72所。但元代的景教徒主要是蒙古人和色目人等少数民族，由于元代推行种族等级制度和民族歧视政策，景教的传播并没有深人民间，随着元朝政权的结束，景教再一次在中国社会销声匿迹。

元朝中后期，罗马天主教的方济各会（Franciscan Order）也来华传教并有相当的发展，元朝人有时也将其称为也里可温。

四、罗马天主教

贯通欧亚的蒙古帝国和元朝也为罗马天主教会与中国的接触提供了便

[167] 耿昇、何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，中华书局1985年版，第255页。

[168] 刘迎胜《丝路文化·草原卷》，第214页。

利。1209年成立的方济各会是对中世纪隐修院修会^[169]的挑战，其成员恪守贫穷生活，热衷传教，以理解和容忍的自由派精神关注并支持普通民众，这都与已跻身上层社会、仅在隐修院内活动的隐修院修士形成鲜明对比，其主张受到资产阶级和大众阶层的欢迎，在13—14世纪产生了广泛的社会影响。后来成立的奥古斯丁会（Augustinian Order）^[170]、多明我会（Dominican Order）、加尔默罗会（Carmelites Order）都是与方济各会有着类似修行宗旨的天主教修会，因要求会士以托钵乞食为生而统称为托钵修会。

1. 出使蒙古

罗马天主教会与蒙元朝廷的接触可分为两个阶段：13世纪中后期罗马教廷数次向哈刺和林的蒙古王廷遣使，14世纪前期在中国内地建立真正的教区。

13世纪中叶，已侵入俄罗斯和波兰的蒙古骑兵令欧洲大为震恐。教皇英诺森四世（Innocent IV）在1245年的里昂（Lyons）公会上明确指出，如果蒙古人不撤退，西方基督宗教世界就有灭绝危险，于是他决定遣使蒙古王廷探听蒙古人的意图、努力谋求和平并为在蒙古人中传教做铺垫，而方济各会士与多明我会士成为承担使命的当然入选。英诺森四世同时派出两个使团，其一以方济各会士劳伦斯（Lawrence of Portugal）为首，前去亚美尼亚（Armenia）或其附近，使团似乎在1247年方才启程并访问了西亚，但好像没能递交1245年的教皇书信。另一个使团由意大利方济各会士柏朗嘉宾（John of Plano Campini, 1182—1252）率领，一行共3人，1245年4月16日出发，次年2月抵达伏尔加河畔拔都的驻地，然后抵达哈刺和林的贵由汗王廷并受到礼遇，11月13日带着蒙古首领给教皇的复信动身返

[169] 隐修院修会是古代、中世纪前期以苦身修行为宗旨、过集体生活为特征的基督宗教修会，以本笃会为代表。由隐修修会发展而来，隐修修会的特点是独居隐修，隐修院修会的特点是有组织、有规章的同居苦处。

[170] 奥古斯丁会1256年成立时是隐修院修会，继而放弃隐修制度，成为四大托钵修会之一。

回，并于1247年秋天返抵法国阿维尼翁（Avignon，当时教皇驻跸此地）。1247年，教皇第二次向驻扎亚美尼亚一带的蒙古军队遣使，派出一支由四名多明我会士组成的使团，结果受到蒙古将军拜住（Baïju）的冷遇，并带回一封口气傲慢的回信，以致使团领导阿塞林（Ascelin）直到1250年才敢返回教皇那里复命。

同一时期，也有代表世俗君主出使蒙古的天主教教士。1249年，参加第七次十字军东征的法王路易九世（Louis IX）派法国多明我会士安德烈（André de Longjumeau）带领另外两位法国多明我会士和四名世俗派教士，携礼物与书信前往驻扎西亚的蒙古首领野里知给歹和贵由汗那里，因为当时听说这些蒙古贵族都归信基督。结果使团经过一年的艰苦行程抵达蒙古王廷时，贵由汗已死，摄政的斡兀立海迷失皇后视使团为表达法国臣服之意的贡使，写了一封言辞傲慢的要求法国朝贡的回信，派出自己的使节随安德烈返回。法王看到这封信函后，对自己的遣使举动懊悔不迭。

1253—1255年间在亚洲腹地旅行的法国方济各会士鲁布鲁克和另一名意大利方济各会士则是因为热心于归化异教徒而进行这番冒险，但也得到路易九世的资助。因为法王又听说控制顿河（Don）到伏尔加河一带的蒙古首领撒里答已皈依基督，所以命鲁布鲁克为信使，转达在撒里答的领地上建传教区的意愿。鲁布鲁克一行两人1253年8月2日抵达撒里答在伏尔加河附近的营帐，却被撒里答打发去见其父拔都，拔都又让他们去征求蒙哥汗许可，因此鲁布鲁克两人于12月27日抵达蒙哥在哈刺和林附近的行宫并获接见，次年4月又随蒙哥汗前去哈刺和林的宫廷并停留了数月。虽说这期间鲁布鲁克曾为5个人施洗并使一位景教神父改宗，也发现蒙古大汗对各种宗教持宽容态度，但获准建立传教区一事却无从谈起。大约1254年7月中旬，鲁布鲁克带着给路易九世的回信离开蒙古王廷，次年5月返抵法王驻扎的塞浦路斯后，向法王报告了出使经过并直言不讳地说，像国王这样派遣使者或布道修士去蒙古人处没什么效果，但可以让教皇试试隆重地派一位主教去。

从以上几位使臣的经历可知，当时赴蒙古王廷的路线有俄罗斯方向和

亚美尼亚方向两条。前者以柏朗嘉宾为例，从法国出发经波希米亚、西里西亚、波兰进入俄罗斯，抵达基辅后一路向东，经第聂伯河、顿河、渡伏尔加河沿里海北缘东行，路经咸海和巴尔喀什湖北缘，穿越阿尔泰地区行至蒙古都城哈刺和林。后者以安德烈为例，他从安条克出发向东穿过小亚美尼亚，^[171] 然后向西北直抵第比利斯 (T'ibisi)，再到达位于莫安平原 (Moan) 的西亚蒙古人营地；或者自小亚美尼亚向东南到大不里士 (Taubris, Tabriz)，自此先沿里海南岸而行后东北向到锡尔河谷，然后向东先后穿越碎叶河 (Chu, 楚河) 和巴尔喀什湖南面的伊犁河，最后到达叶密立河畔的蒙古人营地。

数次出使无论政治任务还是宗教任务都鲜有成效，最大的收获是了解了中亚及蒙古地区的情况，并从蒙古地区有大量基督宗教徒（多为景教徒）这一事实中大受鼓舞。其实13世纪晚期教皇还有过几次向中国遣使的尝试。1271年教皇派两名多明我会士携书信去见忽必烈，原计划随重返中国的马可·波罗家族同行，但两位使节行出不远就被一场战争吓回，于是只有马可·波罗一家人到了中国。不久欧洲谣传说忽必烈大汗受洗，于是1278年有一个方济各会传教团准备去中国，但到了波斯得知那个消息纯属谣传，便又止步不前。^[172] 1289年教皇尼古拉四世 (Nicholas IV) 再次遣使忽必烈宫廷，这次的特使为意大利方济各会士孟德高维诺的约翰，他终于成功地到达中国并在北京创立第一个天主教传教区。

[171] 中世纪时的小亚美尼亚王国包括今土耳其南部托罗斯 (Taurus) 山脉以南和奇里乞亚 (Cilicia) 部分地区，向南延伸至巴勒斯坦 (Palestine)，此地在从安条克和叙利亚通小亚细亚和里海的大道上有重要战略地位。

[172] K. S., Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929, p.68.

2. 元代教区

孟德高维诺的约翰曾在1272—1289年间两度出使东方，1289年这次去中国起因于亚美尼亚国王请求教皇派人去传教，所以他在西亚停留许久之后才于1291年离开大不里士踏上去中国之路。1294年到达大都时忽必烈已死，但仍受到新皇铁穆耳（元成宗）的热情接待，因此虽遭景教徒（也里可温）的强烈反对，却还是能够在都城居留并着手在中国建立第一个天主教传教区并且发展迅速。1305年时，孟德高维诺的约翰在大都有了两座教堂，赢得6000归化者，但几乎没有汉人，1318年又建立一座教堂，而他来大都的头年就争取来一个强有力的归化者——皇帝的驸马、高唐王阔里吉思，教名乔治（George）。

然而孟德高维诺的约翰最大的苦恼是孤军奋战、缺乏后备，直到1303或1304年才有一位方济各会士前来与他共事，为此他分别在1305年和1306年致书欧洲请求增援。1305年的书信大概在1307年春天抵达欧洲，立刻引起热烈反响，据说一批多明我会士因此组团计划去中国，但因战争未能成行。教皇克莱芒五世（Clement V）则马上任命孟德高维诺的约翰为大都大主教和远东总主教，并特地晋升7位方济各会士为主教派赴中国。但这7人中最终只有3人于1313年抵达元朝大都，其中的安德鲁（Andrea da Perugia）和裴莱格林（Peregrino da Castello）留在大都主教区帮忙，另一位哲拉德（Gerardo Albuini）去刺桐（泉州）执掌新建的主教区。泉州主教区的开辟标志着13世纪方济各会在华传教区迎来其鼎盛时期，而这有赖于泉州为数众多的外国侨民。随着传教事业蒸蒸日上，不断有增派人员到来，因此泉州主教区能够派人去杭州和扬州开辟新传教区。到1318年，泉州有1位方济各会士主教和3位方济各会修士，大都有3位方济各会士主教。截至1318年的活动场所则有大都的3座教堂和泉州至少两座教堂。另外，1322年抵达中国的鄂多立克称泉州有两处方济各会士的住所，扬州也有1处修会住所，1342—1345年左右在中国的马黎诺里（John of Marignolli）提到泉州已有3座极为富贵高雅的方济各会教堂。从传教成果看，除去前述孟德高维诺的约翰1306年以前的成绩，1318年时大都又有众多阿兰人



图 48 鄂多立克旅行图

(Alans)^[173]被孟德高维诺的约翰归化；鄂多立克说杭州的方济各会士争取到一位官员天主教徒，而他自己在停留大都的3年期间也为许多人施洗；泉州主教区不仅对当地侨民传教，也对中国人传教，但中国教徒对信仰并不很忠诚。由于缺乏资料，元代

天主教在华传播的总成果难于确切估算。通常报告说归化者达到3万人。但这些归化者中多有景教背景，以阿兰人和蒙古人为主，汉族人是否真正受到这次传教的影响则大可质疑。(图48)

然而好景不长，1328年孟德高维诺的约翰去世意味着方济各会在华传教区和整个天主教在华传教事业走向衰落。虽然这一消息传到欧洲后，教廷在1333—1362年间数次派出大批传教士和新任大都主教，但他们有的到达不了目的地，有的工作没有成效。1362年，第五任泉州主教被代表明朝攻占泉州的中国军兵所杀，泉州主教区也沦入空位期。1368年元朝灭亡，所有外国人都随蒙古人一道被逐出中国，方济各会传教区亦在劫难逃。大都那些非汉族的景教徒和天主教徒在1369年全遭放逐。1370年到15世纪后期，罗马教皇仍然试图挽救中国传教区，数次派人去就任大都主教之职，但这些人因各种遭遇而从未到达中国。元末的动荡以及明初与元朝截然相反的对外政策，使短期内蓬勃起来的天主教传教区又在顷刻间消失殆尽。

元代方济各会上来华通常是从欧洲越海(多走黑海)到今土耳其境，经由亚美尼亚入波斯，从波斯泛舟波斯湾到印度，至此分为两路。一路陆行经

[173] 德礼贤说，中世纪时的阿兰人居住在高加索地区，而其相邻之地就是中国史书中所称的奄摩或阿兰。见 D'Elia, *The Catholic Missions in China*, Shanghai: The Commercial Press Ltd., 1934, p. 29, n. 1.

今克什米尔入中国境，然后沿旧绿洲丝路到北京，在孟德高维诺的约翰来华时尚以此路为安全可靠。另外一条路线是从印度泛海东来，从广州或泉州登陆。孟德高维诺的约翰以后的传教士似乎主要走这条海路，因为陆路虽然便捷，但在14世纪初时已因战争而梗阻难行，恐怕较海上风波更为凶险。14世纪后半叶起，控制中亚和西亚的察合台汗国一反成吉思汗以来蒙古统治者的宗教宽容政策而大力排斥异教，更使中西陆路完全梗阻。陆路阻隔而欧洲商船新辟的海路逐渐畅通，这也构成晚明时期新一批天主教传教士东来的背景。

第五节 明朝前期的中西交通与文化交流

明朝建立以后，西北地区再次陷入民族政权割据分裂的状态，洪武、永乐时期，积极进取的对外政策使中西陆路交通得以继续繁荣，但此后帝国的衰落所导致的封闭保守使中西陆路交通从此失去了往日的喧闹。海路交通方面，以郑和下西洋为代表出现了中国历史上少有的辉煌局面，然而只是昙花一现，海上交通总体上由于明政府实施海禁政策而受到很大影响。

一、明朝的陆路中西交通与中外关系

1. 西北形势

元代后期（14世纪初）察合台汗国分裂为东西两部，东察合台汗国又在元朝灭亡后进一步分裂为别失八里、哈密、柳城、火州、于阗等大小不等的割据政权，以别失八里的势力最大，其统治中心位于天山以北的吉木萨尔一带，但因内忧外患，其国势时强时弱。新疆地区的割据状况伴随明代始终，不过明初政府通过遣使、册封、通贡等方法，积极与这些国家建立联系，尚能维系中西陆路交通。洪武、永乐年间在嘉峪关以西地区设立安定卫、阿端卫、曲先卫、罕东卫、赤斤蒙古卫、沙州卫、哈密卫等“关西七卫”，作为经营天山南北地区的基础。特别是设于永乐三年（1406）的哈密卫，成为保障

中西交通和中西关系顺利发展的重要基地,因为哈密是从河西进入新疆的第一站,在中西交通与贸易中占有非常重要的地位,故而倍受明王朝重视。15世纪下半叶后,明朝的对外政策日趋保守、国势日渐衰落,因此与西域诸国的联系逐渐疏远。特别是1470年代后,吐鲁番割据政权同明朝展开了对哈密的激烈争夺,并终于在正德九年(1513)占领哈密,此时的明王朝却在“专图自治之策”思想的指导下,默认了吐鲁番对哈密的占领,将军队、官吏等退居嘉峪关之内,此后的嘉靖初年就形成了划关而治的局面。

西察合台汗国分裂出来之后,控制了中亚阿姆河和锡尔河一带地区。1370年,西察合台可赞苏丹汗的女婿、出生于蒙古八鲁剌思部的贵族帖木儿(1336—1405)打败各地军事割据势力,夺得西察合台的统治权,自立为苏丹。因其以撒马尔罕为国都,明朝又称其为撒马尔罕国。帖木儿即位后,以成吉思汗的继承人自居,开始向四周扩张。相继占领了花刺子模、呼罗珊、波斯等地后,1392年至1394年间征服伊利汗国,攻入巴格达,占领了整个伊朗高原和两河流域。1395年北上进攻钦察汗国并攻陷其首都萨莱。1398—1399年间南侵印度,灭德里苏丹国图格拉格王朝,一度占领其首都德里。1399年攻入小亚细亚,1402年在安卡拉(Ankara)附近大败奥斯曼帝国,并俘获其苏丹巴牙即。短短30年间,帖木儿建立了一个以中亚、西亚为中心的庞大帝国,与帖木儿帝国的关系也成为明代陆路中西交通的主要内容。

2. 帖木儿政权与明朝的关系

随着帖木儿帝国从发展到强大再趋衰落,其与明朝政府之间的关系也有明显的变化。总体上讲,帖木儿帝国在其发展时期同明朝保持友好的关系,强大以后便与明朝关系日益恶化,当帖木儿去世且帝国开始衰落时,与明朝的关系也得到改善。

帖木儿政权对外扩张初期的主要目标是北边的钦察汗国和西边的伊利汗国,对刚刚建立的明朝则采取“纳贡称臣”的态度,然而事实上这不过是双方进行经济贸易的一种方式。《明史·撒马尔罕传》记明洪武二十年(1387),帖木儿首次派使者哈非思等来到南京,贡马15匹,骆驼2头。朱元璋赐宴

款待使者，并赐白银 18 锭。自此以后，帖木儿每年都遣使贡马、驼或其他物品，其中洪武二十七年（1394）贡马 200 匹，并献词义谦卑的表文，感谢明朝对来华商贾的优待。朱元璋对此也非常高兴，次年派傅安出使帖木儿，并“赍玺书、币帛报之”。但就在这一年，帖木儿对明朝的态度发生了重大变化。原因首先是帖木儿在对外扩张中节节胜利，特别是 1395 年大败钦察汗国，取得其扩张运动以来的重大胜利。其次，明朝曾严格禁止民间对外贸易，帖木儿帝国的回回商人常常私自驱马至凉州互市，明朝政府要求他们统统来京城交易，并将 1 200 多名甘肃回回移民遣归撒马尔罕，这些行动也导致了帖木儿的不满。于是在傅安使团到达帖木儿帝国时，帖木儿竟将其扣留。1397 年明朝又派陈德文出使，也遭扣留。帖木儿取得对奥斯曼的胜利后，甚至计划了一场东征战争，试图建立一个像昔日那样的蒙元大帝国。永乐二年（1404 年），帖木儿率数十万大军越过葱岭，侵入别失八里，准备入侵明朝，明成祖朱棣也敕谕当时的甘肃总兵官宋晟准备迎战。所幸帖木儿在行军途中病死，对明朝的远征中途夭折，一场战祸得以避免，对两国臣民来讲无疑都是一件幸事。

3. 沙哈鲁政权与明朝的互访

帖木儿去世后，其孙哈里（Khalil）即位，一改帖木儿晚年对明朝的态度，在永乐五年（1407）派使者护送傅安等回国，以求恢复同明朝的友好关系。明成祖对使臣盛情款待，赏赉丰厚，再次派傅安为使臣前往撒马尔罕祭奠帖木儿，并向新王致意和赐银币，两国关系趋于正常。哈里即位后不久，帖木儿国内就发生争夺汗位的混乱，帖木儿第四子沙哈鲁（Châhroukh）在 1408—1409 年间推翻哈里而自立为汗国的君主。因其曾被帖木儿分封在呼罗珊，常驻哈烈（Hert，阿富汗西北赫拉特），故依然以哈烈为都城，《明史》称为哈烈国，专列有《哈烈传》。沙哈鲁以其长子兀鲁伯为河中地和突厥斯坦总督，驻守撒马尔罕。

沙哈鲁进一步改善同明朝的关系，两国之间使节往来不断，《明史》记载沙哈鲁时期向中国遣使有 9 次之多，并且每次哈烈的使者都会有其附近属

地如撒马尔罕、失刺思（Shiraz，伊朗设拉子）、俺的干（Andizhan，乌兹别克斯坦之安集延）、俺都怀（Andkui，今阿富汗北部安德胡伊）的使者随行。最著名的一次遣使是在1419—1422年，因为这次使团中一名成员盖耶速丁·纳合昔从离开哈烈的第一天起就逐日记笔记，写下旅途中的所见所闻，归国后据此写出一部名著《沙哈鲁遣使中国记》，使后人可以知道这次往返共计2年10个月的出使活动的详情。它“详细地描述了道里、城邦、古迹、习俗、王统以及他亲眼看到的所有奇迹”，^[174]这些内容经与明代文献比较后，很多都得到证实，说明此书史料价值不低。而作者以一个外国人的眼光看待明朝的政治、军事、制度、民情，可以弥补中国文献记载之不足，对于研究明史和中西关系史更有独特的意义。

沙哈鲁频繁遣使中国的同时，明朝也向帖木儿帝国派出了众多使团，其中以陈诚的出使最著名。陈诚（1365—1458），字子鲁，江西吉水人，进士出身，曾三次出使帖木儿帝国，为明朝中西关系的发展作出巨大贡献。陈诚早在洪武二十九年（1396）就曾出使过西域撒里畏兀儿（今甘肃、青海、新疆交界、柴达木盆地一带），结果促使明朝在此地设立安定卫。永乐十一年（1413），明成祖派使团护送沙哈鲁使团返国，并携敕书及礼品回访其国和周边国家，宦官李达为正使，陈诚作为使团成员之一开始了首次访问帖木儿帝国之旅。使团途径17个国家和地区，都受到欢迎，归国时又携沙哈鲁的新使节同行，沿途还招揽途经诸地之首领的使节随同赴明朝人贡。浩浩荡荡一行人于永乐十三年（1415）到达北京，受到明成祖的热情款待和丰厚赏赉。次年秋，诸西域使节离开北京归国，明成祖则命令陈诚再次随行出使。陈诚二次出使除访问沙哈鲁所在的哈烈外，还携带礼品访问了撒马尔罕、俺都淮和失刺思等地。永乐十六年（1418）四月，陈诚与帖木儿帝国的使者阿尔都沙等回到北京。同年九月阿尔都沙回国时，明成祖又命陈诚随行出使，陈诚遂三赴帖木儿帝国，这次直到永乐十八年（1420）才

[174] 阿里·玛扎海里：《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》，第38页。

回到北京。永乐二十二年（1424），明朝政府再次派遣陈诚出使西域，然而正当他准备西出嘉峪关时，成祖去世，仁宗即位，下诏停止四夷差使，使团因此中途返回。^[175]

陈诚第一次从帖木儿帝国出使归来后，撰《西域行程记》和《西域番国志》两部著作以叙其出使经历及所见所闻。《西域行程记》主要记使团所经路线，从酒泉启程后，出玉门关，先至哈密，然后绕天山达伊犁河，过伊塞克湖，至江布尔、塔什干（Tashkent）、撒马尔罕、铁门关、巴里黑，最后抵达哈烈。全书按日计程，兼及沿途风物、地貌和气候，颇为详尽，对于研究明代西域和丝绸之路有重要的参考价值。《西域番国志》分地记载，计有哈烈及葱岭东西的19个地区和国家，以记述哈烈的内容最为详细。该书文笔简洁，叙事翔实，内容丰富，凡明代人涉及西域之文字几乎都取资该书，《明史·西域传》中的很多内容也来源于此书。

4. 明中期以后陆路交通的衰落

明代中西陆路交通在永乐以后逐渐衰落，除了欧洲新航路的开辟和奥斯曼帝国在欧亚之间的阻隔以外，更主要的原因是中亚地区的长期战乱和明王朝在对外政策上的保守思想。自沙哈鲁去世后，帖木儿帝国大乱，诸王子为争夺控制地域发生长期战争。与此同时，帝国西部的波斯领地均被土库曼人（Turkoman）建立的“白羊”王朝和“黑羊”王朝占据，此后“白羊”王朝吞并“黑羊”王朝，1502年“白羊”王朝又被南阿塞拜疆的萨非家族消灭，建立了伊朗人的萨非王朝（Safavid Dynasty, 1502—1722）。而帝国东部逐渐兴起一个乌兹别克人建立的游牧帝国，其首领马合穆德昔班尼汗（Shaybani）于1500年乘帖木儿帝国诸王内讧加剧、力量削弱之机，率兵

[175]《明史》没有陈诚传，日本学者神田喜一根据《吉安府志》（日本内阁文库藏顺治重修本）中的列传及《陈竹山文集》等资料对陈诚的生平及出使西域事迹有所考证。见神田喜一郎：《东洋学说林》，京都：思文阁，1974年，第23~56页。

南越阿姆河，占领撒马尔罕、布哈拉（Bukhara）、赫拉特（Hert）、坎大哈（Candahar）等城市，并于1507年消灭衰落的帖木儿王朝，在原帖木儿帝国的东部废墟上建立中亚历史上最后一个游牧民族帝国——乌兹别克汗国的昔班尼王朝。基本上同时兴起的萨非王朝和昔班尼王朝随后开始了长期战争，几乎一直延续到18世纪，严重影响了中西方的陆路交通。

洪武、永乐时期的积极外交政策虽使明朝弘扬国威，却也耗去大量的人力和财力，导致国库空虚，引起了当时许多人的反对，郑和七下西洋更被评为“疲中国以事外蕃”。明成祖时期就有朝臣上言：“连年四方蛮夷朝贡之使，相望于道，实罢中国。”因此明成祖去世后，外交政策发生了一个很大的变化，最典型的的就是罢郑和海船，在陆路交通上也由向西方国家积极开放转为消极保守。首先是不再遣使，如《明史·西域传》记：“自仁宗不勤远略，宣宗承之，久不遣使绝域，故其贡使亦稀至。”其次是限制西方人来朝贡，明宪宗成化元年（1465），为了节省开支而在礼官姚夔的建议下，在规定中大幅减少西域地区和国家人贡的次数和数量，如规定吐鲁番和别失八里三年或五年一贡，贡使不得超过10人。只有哈密因为地理位置重要并且与明朝关系密切，得以岁一人贡，不得过200人。此外，15世纪中后期至16世纪初，明朝所设“关西七卫”也因少数民族的侵扰和明朝的保守思想而逐渐裁撤，嘉靖初年则正式划关而治。嘉靖二十年（1547），甘肃巡抚杨博还上奏抱怨西域人贡的人太多，需要限制。礼部也进言重申成化元年的规定，并建议对随意放行西域人的边官治罪，“顷来滥放人京，宜敕边臣恪遵此例，滥放者罪之。”显然，繁荣了近两千年的中西陆路交通在这种形势下只有衰落。

二、明朝前期的海外政策与郑和下西洋

在宋元中西海路交通大发展的基础上，明代的中西海路交通以郑和七下西洋为表达到鼎盛，可惜此时的中国社会全面趋向保守与封闭，不但废除宋元以来的市舶制度，还在很长时期内实行严格的海禁政策，中西方的海路联系受到很大影响，与陆路交通的闭塞恰相对应。

1. 明初海禁政策始末

明朝建立以后，首先关心的是恢复国内生产和安定政治秩序，除加强保卫西北边境以全力防范蒙元势力复辟外，对海外各国采取了和平稳定的政策。洪武二年（1369），朱元璋即明确宣布朝鲜、日本、大琉求、安南、小琉求、真腊、暹罗、占城、苏门答腊、西洋、爪哇、谥亨、百花、三佛齐、渤泥等15国为不征之国，并多次主动遣使海外诸国建立联系，确立了以和平为主的海外外交政策。但在对外贸易方面，朱元璋的态度极其保守封闭，他放弃了唐宋元以来的市舶传统，废除宁波、泉州、广州等地的市舶司，而采取消极的“朝贡贸易”方式。各国输往中国的货物，政府选用60%，“回赐”的物品价值往往远高于“贡物”本身的价值，其余物品则享受免税在中国境内销售的优惠政策。这种“厚往而薄来”的经济交往表面上看似乎可以收到“宣德化而招徕”的功效，但实际上大大增加了国家的负担，导致朝廷不得不逐渐对“朝贡贸易”采取限制政策。比如1383年开始实行“勘合”制度，有意对“朝贡”的国家加以限制。即政府制作有一定形式的凭证，一份发给“朝贡”的国家或地区，一份留作底簿；“入贡”者以此为凭，到了中国港口首先要呈交勘合，如检验后两相符合，则允许登岸“入贡”，否则便被认为冒伪滥充而拒绝进入。1393年，竟然下令民间禁用番香番货，海外入华贸易受到沉重打击。至1397年，依然和中国保持“朝贡”关系的国家只有安南、占城、大琉求、真腊和暹罗，“朝贡贸易”实际上陷于停顿。

除了对海外“朝贡贸易”的限制，明朝还实行对海外贸易限制更大的“海禁”政策，就是禁止私人出入海外从事贸易活动。从社会经济原因看，明初的社会经济是在自然经济的基础上进行恢复和发展，没有强烈的对外贸易要求，这是轻视海外贸易的潜在因素。不过，致使明朝实行“海禁”还有直接的政治原因，第一是防范尚在东南沿海活动的张士诚、方国珍残部，第二则是倭寇问题。日本流浪武士自元代开始就在中国沿海骚扰为患，入明后为祸更烈。《明史纪事本末》卷五十五记洪武二年（1369）四月，倭寇“数侵掠苏州、崇明，杀略居民，劫夺货财，沿海之地皆患之”，以至朱元璋想出了禁绝

海道、阻断外邦与中国之交通的下策。此外，东南亚地区的海盗和逃亡海外的反明势力也经常与真正的日本倭寇相勾结，形成一支庞大而复杂的队伍，经常骚扰中国沿海地区，使倭患更甚，对明朝政府构成严重威胁。以后，明朝政府虽然在抗倭斗争中取得数次胜利，但并未从根本上解决倭寇问题，防倭问题伴随有明一代。海上边防的严峻形势是明代实行海禁最主要和最直接的原因。

洪武四年、十四年、十七年曾多次发布禁令，严禁人民私自出海贸易，宣布除“朝贡贸易”以外的任何海外贸易活动均被视为非法，十七年那次甚至禁民入海捕鱼。为了从根本上取缔番货在中国的市场，还禁止国内人民使用外国物品。对于沿海地区的“蛋户”，即那些以船为家的船户，采取将他们征为水军的政策以便加强管理。海禁政策在洪武和建文帝时期都得到严格执行，永乐年间虽未废除海禁，但因实行了较为开放的对外政策，又有郑和七下西洋之举，在一定程度上刺激了私人海外贸易的活跃，海禁政策在执行中有所松动。在明代中期，海禁政策一直时紧时松。同时中外正常贸易渠道虽然中断，私人海外贸易却依然顶着政府的禁令在福建、浙江的沿海地区以走私贸易的形式蓬勃发展。15世纪下半叶，有不少所谓“豪门巨室”直接投入海外贸易活动，明代张燮《东西洋考》卷七《饷税考》记：“闽在宋元，俱设市舶司，国初因之，后竟废。成弘（成化、弘治二朝，1465—1505）之际，豪门巨室，间有乘巨舰贸易海外者，奸人阴开其利窠，而官人不得显收其私权。”尤其是嘉靖初年（1522），因倭患复炽，朝廷出台在广东闭关的政策并重申东南沿海的海禁政策，尽管闭关政策在嘉靖八年之后不再执行，恢复接受除葡萄牙之外的原入贡国来朝，浙江福建一带的海禁终嘉靖之朝却未曾松动。但就在这种形势下，浙江巡抚、提督浙闽海防军务的朱纨1547年在围攻宁波港外的双屿岛时，仅逃脱的中外走私船只就达1290艘，可见当时民间走私贸易之盛。

沿海居民宁愿以生命和财产为赌注从事走私海上贸易，根源在于明朝的海禁政策是逆历史潮流的举动。唐宋至元，民间海商已经成为整个海外贸易中的一支重要力量，从事海外贸易也成为沿海居民的一项重要生计，废除市

船制度使明朝政府失去了本可获取的一大笔经济收入而影响国力,海禁政策则无异于阻断民生之举。而就维护边防安全这个出发点来说,海禁政策的实施效果可谓事与愿违。实施海禁迫使大量船民原本合法的贸易转为非法贸易,得不到政府的保护则不得不铤而走险寻求海外反明势力、倭寇、海盗的保护,从而形成武力抗拒明朝政府的大型走私集团,也使倭寇问题更加



图 49 郑和下西洋之“宝船”模型

严重。明朝政府中并非没有有识之士,嘉靖一朝,开关闭关、开海禁海的争议始终未断。一旦嘉靖末年海防基本平定,开海又被提上议程,并且开海派终于获胜。隆庆帝(1567—1572)即位后,意识到实施海禁政策是导致倭寇问题日益严重的重要原因之一,于是当隆庆元年(1567)福建巡抚徐泽民上疏请求开放海禁时,得到朝廷允准,宣布以福建漳州月港作为中国商民出海贸易港口。虽然只是部分开禁,但毕竟中国海商经过二百多年后终于得到了合法出海贸易的机会。然而长期的海禁已经严重阻碍了东西方的海上往来,也为清朝执行更为严格的海禁政策开了先例。也正是在这时,欧洲商船已经频频出现在东南亚和中国沿海,中西关系和文化交往即将翻开新的一页。

2. 郑和下西洋的壮举

明朝永乐年间郑和七下西洋的壮举,谱写了中国古代航海事业史上最辉煌的一篇,却也是古典时代的终结篇,其中留下了许多令后人追索不断的悬案,也留下许多令人反思不已的问题。

明代造船技术与航海技术的进一步发展自然是郑和下西洋的基本条件,而郑和的航海事业也推动了明代造船与航海技术的提高。唐宋以来中国海船的优良早已在前文多次提到,明代海船在前代基础上越发向坚固、庞大和运载量多发展。郑和历次下西洋的船队都由成百上千大小不同的船舶组成,其中最主要的船舶称为宝船,又称大船(图49),据《明史·郑和传》和马欢《瀛

涯胜览》记载，大船长44丈，宽约18丈。按明尺1尺约等于现在市尺1.1尺多，所以这种大宝船长约160米，宽约66米，比宋代的“神舟”大多了。这么巨大的船舶所配备的桅帆、舵、橹等自然也巨大沉重，郑和的另一位助手巩珍在《西洋番国志》中就说宝船的“篷帆锚舵，非二三百人莫能举动”。有些学者根据宝船的形制、容积等，估计其载重量不会少于2000吨，一个世纪以后开始周游世界各地的欧洲船只的最大载重量也不过是其1/8，整个16—18世纪进行海外贸易的欧洲船只载重量都没有达到1000吨的。但是，从欧洲人的航海成就看来，航海能力和航海成就并不始终与船只载重量成正比。关于郑和宝船形制巨大的这些文献记载，在考古发现中也得到证实。明代南京的宝船厂遗址上分布着许多长200到240米、宽27到35米的长方形大水塘，正是当时建造宝船的船坞，其面积完全能够建造160×66米的大船。这里还出土了长11.07米的大舵杆、长4.75米的绞关木等。

在航海技术方面，郑和下西洋时已普遍使用带有24位定位的更精确的“针盘”，天文定位技术“牵星术”（即在船舶上利用牵星板来观测某一星辰的高度，借以确定船只所在的地理位置）发展得更为成熟，并用“更”来记载航速和航程，用“托”来记载海水深浅。明代还出现了一类称为“针经”的书，是将利用以上方法航海时所得到的观测记录整理成书。这些“针经”现在虽然都已不存，但从时人的一些描述中可以观其大概，其对船舶沿途经过的地点、罗针方向、相去更数、牵星的高低、海水的深浅、海底泥沙岩石的情况、山形水势、礁石险滩等都一一注明。而最能反映明代航海技术水平的是保存在明代茅元仪《武备志》卷二百四十中的《郑和航海图》。该图充分结合上述诸种方法，自南京画起，经苏门答腊、斯里兰卡、阿拉伯海，一直画到东非的慢八撒（Mombasa，今肯尼亚蒙巴萨），记载了沿途300多个地名，对航行方向、航程远近、停泊何处、何处有暗礁、何处有浅滩，以及各处针路、星位的高低等都有精密、忠实和详尽的记录和绘制，是一幅非常实用的航海图。经过学者研究，《郑和航海图》所标注的方向误差一般不超过5°，充分显示了14世纪初中国远洋航海技术达到的高超水平，这也是我国历史上流传至今的最早航用海图。

郑和下西洋的原因，归纳起来有以下几点：首先，明初对海外贸易奉行严格限制的政策，致使在朱元璋统治后期，中国与海外各国的关系已经破裂，严重者如三佛齐已参与胡惟庸谋乱而公然与明朝对立。中国在海外各国中的威望已下降到前所未有的地步，彼此的政治关系非常紧张，迫使继任的统治者必须要改变这种状况。其次，通过发动“靖难之役”篡嫡登位的明成祖朱棣，其行为在中国传统社会的宗法观念下不得人心，因此他有心通过争取海外诸国来华称臣朝贡并承认其为明朝正统皇帝的方法，以制造“万邦臣服”的盛况、重振已坠之国威，并由此转移国内视线，提高其政治威望。再次，明成祖即位后摆出与蒙元势力决战到底的姿态，多次对之用兵，因此南方的安定显得至关重要。有明一代，始终存在“北虏南倭”的压力，但“北虏”相比而言是最大的威胁，北走沙漠的蒙元残部仍然号称不下百万军士。最后，长期的海禁和限制海外贸易不仅影响了民生，也使上层权贵的奢侈性消费无法满足。在以上诸种因素的作用下，明成祖即位的第二年即1403年，就派吕让、丘智等人分别出使安南、爪哇等国，恢复与这些国家的友好关系，还在浙江、福建、广东等处设立专门驿站，接待来自海外各国的“贡使”。同年，成祖在浙江、福建、广东设市舶提举司，以后又在交、云南增设。而明成祖整个宏伟计划的高潮和关键，就是开始于公元1405年的郑和下西洋。对于郑和下西洋的原因，民间还传说是因疑心建文帝逃往海外而欲追踪之，但目前尚无任何可靠证据能予以证明。

郑和(1371—1435)，云南昆明人，回族，其先西域人，元初移居云南。他本姓马，小字三保，“保”也作“宝”。明初，郑和以元朝云南梁王府的俘虏身份被阉割进宫成为小太监，拨入燕王朱棣府使用。在朱棣所发动的“靖难之役”中，郑和“出人战阵，多建奇功”，因而受到朱棣赏识，赐姓郑，选为内官监太监，习称三保太监。郑和家族世奉伊斯兰教，但他本人后来却接受了菩萨戒，成为一名佛家弟子。因其祖父与父亲均曾赴麦加朝圣，郑和幼时对海外情况就有所了解，因此也成为执行朱棣海外扬威计划的当然人选。所谓“西洋”，并没有严格的界说，大体是以今加里曼丹岛为界，即今南海和印度洋及其沿岸国家和地区，与后来所说的“大西洋”没有关系，如《东西

洋考》所说：“文莱，即婆罗国，东洋尽处，西洋所自起也。”郑和七下西洋可以分为两个阶段，前三次行迹限于东南亚和南亚一带，后四次航程远及阿拉伯半岛和非洲东海岸。

永乐三年（1405），郑和第一次出航西洋，率宝船62艘，士卒27800多人，自苏州刘家河（江苏太仓浏河）出发，出长江口泛海至福建，同年冬乘北风经占城、爪哇、旧港（Palembang，苏门答腊巨港）、锡兰山（Sirandib，斯里兰卡），最后到达古里（Calicut，印度半岛南端之卡利卡特），永乐五年返回中国。1407—1409年间和1409—1411年间，郑和分别又完成第二次和第三次西洋之航，路线和行程都与第一次接近，并也都以古里为终点。郑和在这三次航行中访问的国家有满刺加（Melaka，马六甲）、榜葛刺（Bengal，孟加拉邦）、锡兰山、溜山（Divehi，马尔代夫）、苏门答腊、古里、小葛蓝（印度奎隆）、阿鲁（印尼苏门答腊岛西部）、占城、暹罗、加异勒（印度南端纳加尔考耳一带）、甘巴里（Cape Comorin，印度南端科摩林角）、柯枝（Cocchi，今印度柯钦）等。而朱棣招揽的目标也进展顺利，郑和第一次下西洋返回途中，苏门答腊、古里、满刺加、小葛蓝、阿鲁等国就派使者随船队入华朝贡。当然，招徕入贡的代价并不低，若无足够的物质利益可图，以和平方式怀来远人是不易实现的。如第二次下西洋路经锡兰山时，郑和除以汉文、波斯文和泰米尔文三种文字勒石留念外（此碑已在斯里兰卡被发现，现藏科伦坡国家博物馆），还向当地佛寺布施了大量钱财，计有金1000钱、银5000钱，外加大量的纺织品、香炉、花瓶、烛台、灯盏、香盒等物。对一家佛寺尚且如此，对所访问诸国政府的赐赠当然更加丰厚。

郑和在东南亚和南亚的三次远航已经圆满地完成了在这一地区帮明朝政府恢复外交声誉的任务，然而雄心勃勃的明成祖意犹未尽，认为“远者犹未宾服”，于是在永乐十年（1412）再次派遣郑和出洋并要求扩大航行范围。于是这次郑和船队在沿前三次航线到达古里后，继续向西北航行，到达了波斯湾口的忽鲁谟斯（伊朗阿巴斯港），向忽鲁谟斯王颁赐了锦绮、彩帛等物，忽鲁谟斯王遂于次年朝贡中国。随后，郑和又访问了阿拉伯半岛南端的阿丹（Aden，也门亚丁）、东非的木骨都束（Mogadishu，索马里摩加迪沙）、不刺

哇（Brawa，索马里巴拉韦）、麻林（Malindi，肯尼亚马林迪）等地，于永乐十三年归国。1417—1419、1421—1422、1430—1433年间，郑和又完成了三次远洋航行，路线大致与第四次相同。郑和的后四次下西洋，活动范围扩展到阿拉伯海和印度洋周边地区，并同东非地区建立联系，而这些国家也大都派出使团，随郑和来中国朝贡。如木骨都束和不刺哇在永乐十四年至二十一年（1416—1423）间，曾四次派使者来中国访问，麻林国也于公元1415、1416、1420年三次派遣使者前来中国，各自都曾献给明廷一些中国罕见的动物，如花福鹿（斑马）、狮子、千里骆驼、鸵鸡（鸵鸟）、“麒麟”（长颈鹿）。而麻林国1415年献的长颈鹿被当时的中国人认作“麒麟”，麒麟一向被视为瑞兽，只有政通人和、国家繁荣昌盛时才会出现，看来麻林国的这次贡献颇合明成祖制造“万邦臣服”局面的意图。明成祖对这长颈鹿也高度重视，礼物送到时在奉天门接收，同时百官稽首称贺。^[176]

3. 郑和下西洋的意义

1433年，在第七次下西洋途中，当船队从忽鲁谟斯回航至古里时，郑和病逝于当地。船队于同年回到中国，郑和遗体也由随船官兵运回，葬于南京牛首山下，至今此墓犹存。郑和七下西洋，历时28年，访问国家30多个，为发展中西海路交通和友好往来贡献了毕生精力，也为明朝政府带来了积极效果，具体而言，即促进了明朝与亚非诸国的交往关系，确立了明朝友好和平的外交形象，加强了亚非国家间的经济文化交流。

郑和下西洋期间，中外使节往来之频繁为中国数千年历史上所仅见。郑和船队每一次归国时，都有许多外国使节随队前来中国。如第五次下西洋回国时带来17个国家和地区的贡使，第六次下西洋回国时带来16国贡使。同时，人华来访使者的级别也明显提高，除一般使节、王子、王妃外，这一时期共有4位国王8次亲自来华，即满刺加（1411、1419、1424、1433）、苏禄

[176] 有关郑和下西洋，详见王天有、万明主编：《郑和下西洋研究论文选》，北京大学出版社2005年版。

(菲律宾南部苏禄群岛, 1417)、渤泥(加里曼丹岛北部, 1408、1412)和古麻刺朗(Mindanao, 菲律宾棉兰老岛, 1420)的国王, 其中苏禄、渤泥、古麻刺朗三国国王还都长住中国以至病逝。1408年渤泥国王病逝后, 明成祖辍朝三日。此外, 由于郑和的推动, 过去很少与中国往来的许多国家, 特别是东非国家, 也与中国建立了官方联系。

郑和下西洋时每次都率数万人的军队, 但却从不轻易用兵。郑和于28年间在海外用兵仅三次。第一次下西洋归国途中, 在旧港遭遇潮州海盗陈祖义预谋劫掠郑和船队, 郑和对其进行围歼, 将陈祖义擒获并带回中国后处死。第三次下西洋经过锡兰山时, 其国王试图抢劫船队财物, 首先向郑和船队发动进攻, 被郑和击败, 并将其国王和家属生擒, 后押回国内。明成祖也并未惩罚锡兰王, 而是将其释放并送归锡兰, 但是命其国另立贤者为王。第四次下西洋在归程中途经苏门答腊时, 适逢其国内乱, 国王宰奴里阿必丁以前就受到过明成祖册封, 而其继父之弟苏干刺预谋篡夺王位, 双方正在攻战。苏干刺对明朝政府不颁赐自己大为不满, 遂率军队袭击郑和船队。郑和与宰奴里阿必丁相互配合, 大败苏干刺并将其生擒。这三次用兵, 第一次是清除海盗, 后两次都属于自卫性质。而1406年郑和船队途经爪哇时, 正值其国东、西二王兵戎相见, 西王误杀郑和兵士170余人, 当郑和调查清除确系误杀后, 也并未以武力相报复。可见郑和奉行和平政策、不滥用兵力之不诬。郑和在海外未劫掠任何财物, 未侵占一寸土地, 更未驻一兵一卒, 这与半个世纪后东来的西方殖民者形成鲜明的对比。

郑和船队每次下西洋都带去大量的丝绸、瓷器、茶叶、金、银、铜钱、铁器、农具等, 并在公平、友好的气氛中换回所访问国家的土特产。据《明会典》、《明史》、《瀛涯胜览》等书的统计, 各类进口物品有: 布类51种, 香类29种, 珍宝类23种, 药品类22种, 动物类21种, 五金类17种, 用品类8种, 颜料类8种, 食品类3种, 木料类3种, 总计185种。其中以香料、胡椒、棉布等进口货最多。^[177]虽然这些基本是以“朝贡贸易”方式进行, 但也

[177] 卢苇:《中外关系史》, 第343页。

在一定意义上促进了东西方的物质文化交流。严从简《殊域周咨录》卷九中记载郑和下西洋为明朝带来的物质好处是“奇货重宝，前代所希，充溢府库”。而在东南亚一些地区，甚至建造寺庙和宝塔的砖瓦、琉璃都是由郑和船队运去的。此外，《西洋番国志》和《瀛涯胜览》记载中国铜钱在爪哇广为流通，苏门答腊则采用了中国的度量衡。这些就不只是一种经济现象，还是一种文化交流。〔178〕

4. 郑和之后海上往来衰落的原因

郑和病逝之后，浩浩荡荡的明朝船队在南海、阿拉伯海、印度洋之间频繁往来的现象彻底沉寂，其中原因可以从政治、经济两个方面来分析。

从政治原因看，郑和下西洋是为执行明成祖“宣德化而柔远人”的传统型对外政策服务的，而非像其后的欧洲大航海那样为资本原始积累事业服务。当帝王在经济上足以应付其巨大开支时，为了实现其政治抱负，就会产生积极向海外拓展的雄心壮志。而当这种政治目的在一定程度上得到满足，或经济上因开支浩繁而难以承担时，帝王自然会缺乏积极进取的热情。因此，郑和航海事业的兴废主要取决于皇帝的个人意志，而在中国传统社会从总体上趋向保守的明代后期，大规模的航海运动显然缺乏必要的政治基础。如果郑和航海也如欧洲那样，不单纯是以统治者的个人意志为转移，而是为一个有足够独立性的资产阶级开辟广阔的海外市场，那么这样的远航行动就会有持续的动力和经济援助支持它继续发展下去。可以说，中国社会发展的历史走向决定了郑和下西洋这样的事业只能是昙花一现。

从经济原因看，首先，郑和与海外各国的贸易关系主要是“朝贡贸易”形式，遵循“厚往薄来”的政策，完全违反商业规则，导致“朝贡贸易”的规模越大，明朝政府的负担就越重，终至于不能承受。郑和宝船每到一处，不是“开读赏赐”，就是“赏赐宣谕”。“赏赐”分为两类，一类是无偿馈赠给国王、王室人员以及大小首领的私人之物，另一类是对“贡献”的“回赐”，而

〔178〕张维华：《中国古代对外关系史》，高等教育出版社1993年版，第295页。

“回赐”之物往往远高于“贡物”本身的价值。按照当时人的评价，所回收物品的价值尚不及所赐物品价值的十分之一二。以今天的经济眼光审量，这种只出不进的亏损型账目除了导致国库空虚乃至破产，恐怕不会有其他结果。

其次，郑和每次下西洋的船队都规模浩大，大小船只要保持200余艘，这么多船只的建造、修理、维护费用，还有每次随行2万多人的日常消费、赏赐等，本身就是一笔巨大的开支。《明成祖实录》卷七十八记载，郑和第三次下西洋归来后，除按船队官兵等级赏赐大量彩帛棉布等实物外，还赏每人宝钞10锭，因此仅对随行人员的赏赐一项就需要20余万锭。下西洋花费高昂，加上对海外诸国比例悬殊的厚赐薄取，七下西洋实际上成为消耗大量国库储备的活动，几乎引起明朝的经济崩溃。最明显的例子就是明朝实行的纸币宝钞贬值。洪武八年（1375）发行大明宝钞，其后虽也有贬值现象，但不算严重。但自郑和下西洋以来，明朝政府大量印发钞票以填补所需费用，结果至郑和去世的宣德八年（1433），宝钞贬值将近330倍，形同废纸。于是民间拒不用钞，专以金银、实物作交易。大明宝钞原为明朝赏赐朝贡者的主要赏赐品之一，在国外也信誉卓著，《明史·食货志》称一度“华夷诸国莫不奉行”，而后却因宝钞不断贬值以致再用宝钞偿付外蕃来贡时遭到拒绝。^[179]郑和七下西洋昙花一现的壮举，是“朝贡贸易”原则被运用到极致以至失败的典型代表，也是中西文化交流古典时代结束时最精彩亦最哀伤的谢幕。^[180]

[179] 陈炎：《海上丝绸之路与中外文化交流》，第180页。

[180] 有人考证《大明会典》卷一百零七中提到永乐时西北诸国朝贡中有“日落国”，即汪大渊《岛夷志略》、周致中《异域志》中的茶弼沙国，并谓该国使节是罗马教皇派的使节。见廖大珂：《“日落国”考证》，载《厦门大学学报》2005年第4期，第108~114页。《大明会典》中该段文字（见台北新文丰出版社1976年版）还提到拂菻、天方，颇疑只是泛泛之词。

下编·近代早期的中西文化交流

第一章 大航海时代

中西关系的历史变奏

就在明朝政府为制造万邦臣服的政治盛景不惜亏空国库，为开海、禁海争执不休的同时，远西的欧洲开始酝酿一场将改变世界的变革。欧洲与中国之间维持了近两千年的以中亚、西亚、南亚为媒介，以陆路为主要渠道的交往方式终于在16世纪中叶被打破，从此欧洲商船主动而又频繁的造访直接沟通了远西与远东，“中西关系”实质性地变为“中欧关系”，人类文化交流史上最耀眼的一幕徐徐拉开。

第一节 中欧交往的时代背景

一、欧洲开辟新世界的动力

16世纪中叶，欧洲船只经大西洋、太平洋、印度洋，终于实现了直接交通东西的愿望，甚至也来到中国沿海，而这是14世纪以来欧洲人不懈地进行海上扩张的一个辉煌成果，促使欧洲人如此努力的动机有经济方面的，也有宗教方面的，技术条件的进步则为他们梦想成真提供了重要支持。

从上编的叙述可知，自北方陆路交通梗阻以来，东方商品主要是通过波

斯湾和红海运往欧洲和非洲北部。在波斯湾一线，东方商品自海路运抵波斯湾入口处的霍尔木兹（Ormuz）后，由陆路前往巴士拉，在这里由叙利亚和土耳其商人经西亚陆路运往叙利亚或黑海的大港口，威尼斯人、热那亚人和加泰罗尼亚人（Catalonian）再到这些港口来购买。在红海一线，来自东方的商船经印度西南的卡利卡特（Calicut）或阿拉伯半岛南端的亚丁（Aden）进入红海，在图尔（El Tûr）或苏伊士（Suez）卸货，并由陆路运往开罗。到达开罗的货品一部分由北非的撒拉逊商人运往北非的各地中海港口和内地城市，另一部分运往亚历山大，并由威尼斯、热那亚和加泰罗尼亚（Catalonia）的商人来购买。

由此可见，以地中海为中介的欧洲与东方贸易被意大利城市和加泰罗尼亚所垄断，14世纪初，这种垄断地位已经让日益依赖东方的黄金、香料、织物等产品的欧洲其他国家难以忍受。14世纪中叶开始，传统商路之一的波斯湾至黑海通道被新崛起的奥斯曼土耳其政权封锁；同时西班牙半岛很大一部分土地再度被北非穆斯林占领，严重妨碍任何试图超出欧洲地理范围的扩张活动。旧有的地中海贸易陷入萎缩和间断，但欧洲对东方商品的依赖和渴望却从未衰退。半个世纪来的这种贸易形势导致开辟新的通路成为全欧洲的当务之急，而经水路或陆路穿过非洲到达印度洋被认为是最佳选择，西班牙和葡萄牙以其地利之便率先扬帆大西洋。

欧洲的远征传统由来已久，浸透基督宗教的普济主义、改变异端信仰的热情和好战精神是扩张的天然动力，东方在早期频频入侵欧洲也助长了强大起来的基督宗教世界的好战，有关东方有一个由长老约翰统治的基督宗教国家的传说在中世纪流传不衰，更激使欧洲人想与这位长老约翰联合以夹击伊斯兰教徒。海外扩张在某种意义上就是这种远征传统的继续。而海外探险之所以从伊比利亚半岛（Iberian Peninsula）的葡萄牙人开始，除与其地理位置相关，更与半岛的大部分地区曾长期被穆斯林统治、天主教徒为收回土地进行过艰苦斗争有关，对于伊比利亚人来说，进行反伊斯兰教的斗争是宗教义务和爱国需要的结合。

但是仅有中世纪的宗教精神还不足以鼓舞人们去面对汹涌的大西洋和大

洋以外的未知世界，漫长世纪以来，欧洲人所习惯的是地中海相对温和的航海条件，海洋对中世纪的人来说尚是一个令人恐惧的风暴旋涡。中世纪晚期出现了一种可以统称为“发现的神秘主义”的新精神倾向，它提倡宗教要尊重人和自然界、要热情地在异教徒中争取新信徒以及爱好旅行。从这种新精神中得益的不只是文艺复兴所代表的基督宗教世界的艺术，也有与征服海洋息息相关的地理科学，而葡萄牙在这方面首先开花结果。

使航海活动最终付诸实行的是航海技术的进步，其中的关键是解决船舶建造、大洋和物理状况、船只定位技术、对地球体积的认识、在地图上准确标定新发现的陆地的技术等一系列问题。

中世纪晚期，欧洲人深受复兴的托勒密宇宙结构学和地理学思想影响。一方面是托勒密的一些错误猜测长期左右人们的想象，比如他认为人居住的世界是一块连续不断的陆地，中间包围着一些海盆，印度洋南面存在一块未知的、因高温而不适宜人类居住的南方大陆。托勒密思想的权威导致地球是圆形的思想和存在地球对跖点的思想直到14世纪末都没几个人接受。然而从14世纪最后25年起，一本宣扬地球的球状思想、热带的可居住性思想和可能从已知世界的一极航行到另一极的思想的游记——曼德维尔的《神奇志》开始广为流传并引起人们极大兴趣。到15世纪中叶，许多人已有跨洋航行的想法，并确认从西方不只一个点出发都可实现。

另一方面，托勒密的天文定位思想对航海科学的形成有重要作用，并在葡萄牙的航海科学中占据显要地位。同时，占星术士的天文学也是葡萄牙航海科学的一个渊源，14世纪上半叶葡萄牙流行的四本历书同时也是科普工具书，其中涉及推算星体位置的规则，城市坐标表，对小时数、黄道和经纬度的定义，推算不固定宗教节日和了解新月方法的规则，这些都被融入航海著作中。葡萄牙人将航海科学与天文学知识相结合，也促使早已活跃于地中海和印度洋的指南针和星盘（用于测定天体高度和方位的铜制刻度盘）共同成为航海家们探索大西洋时的依恃，他们由此能够利用地平纬度航行，也发展出一套精确测定纬度的原则。葡萄牙人并将昂贵的星盘改造为结构简单、造价低廉的象限仪，著名的如六分仪。再加上对海洋动力的研究，葡萄牙航海



图 50 葡萄牙人的三桅帆船及使用航海仪器的情景

家们已能够确定适合的航线并绘制导航图和地图。

如在古代中国一样，船舶制造技术的进步同样是促进欧洲远航事业的重要动力。1200—1500年间，欧洲普通船舶的吨位增加了1—2倍，载重600—800吨的圆形帆船成为水面上的主力，13世纪时采用了比例向操舵装置效率高许多的舵舵。然而当时

包括圆形帆船在内的各种通行帆船都过于粗糙笨重，船舷低而承受不住海浪的袭击，能应付地中海的航行，却还征服不了更加凶猛、广袤和复杂的大西洋。因此，葡萄牙人在14世纪改造阿拉伯人的三角帆索具制造出三桅帆船，它“是一种两桅或三桅的拉丁船，带有三角形的帆，系在一条有水平缆绳的桁上。除此之外，由葡萄牙人建造的这类船，其基本特点是船体比较精致，长宽超过3:1。其体制属圆形船，但没有船楼或舰堡，而这些在圆形船上都有。”^[181]三桅帆船轻巧精致，并适于逆风航行，诞生之后便长期充任沿海探险的专用船。在三桅帆船的帮助下，葡萄牙人和西班牙人接连完成绕行几内亚湾，考察巴西海岸，折过好望角（Cape of Good Hope），横渡大西洋和穿越麦哲伦海峡进而环绕全球的航海壮举。此外，活跃于印度洋航线上的葡萄牙战船和货船不仅能够长途跋涉，还能运载数量可观的士兵和货物，成为葡萄牙人经营其东方殖民帝国的强大后盾。（图50）

[181] 恩里克·洛佩斯·德门多萨，《葡萄牙杂志》1929年3—4月号，第69—70页，引自利尔特曼，《葡萄牙的发现》第五卷，中国对外翻译出版公司1997年版，第1361页。

二、葡西两国的海上帝国

1494年,于海外探险领域竞争多年的葡萄牙和西班牙两国在罗马教皇的干涉下,签署《托尔德西拉斯条约》,以教皇授权的方式获得了属于各自势力范围的海外殖民地,尽管这“殖民地”的模样都还是个谜。该条约规定以经线或其他方式,在佛得角群岛(Cape Verde Islands)西面370里格处,划出一条从南极到北极的直线,线以东所有找到的和将来找到的一切都属于葡萄牙,线以西则属于西班牙。但这份条约只根据当时的航海知识划定了位于西半球的半条界线,所以当代表西班牙的麦哲伦远征军于1521年抵达印尼马鲁古群岛(Maluku)后,葡西两国又为确定各自在太平洋进行殖民统治的界线进行了艰苦谈判,直到1529年才缔结《萨拉戈萨条约》,提出以《托尔德西拉斯条约》规定之子午线假设的反子午线投影,在太平洋上形成一条半圆形分界线。这就是教皇赋予葡西两国的“保教权”(Padroado, Patronato real)。葡西两国在此后约100年里较为有效地借助“保教权”瓜分世界,阻止其他欧洲国家染指海外,而此后发生的中欧间的一切交往,正是在这样的基础上逐渐展开。

经过多年沿非洲西海岸的航海探索,葡萄牙人掌握了一条从好望角绕过非洲大陆、经印度洋到达东方的航路。1498年5月20日,葡萄牙圣地亚哥骑士团首领、朝廷大臣瓦斯科·达·伽玛(Vasco da Gama)率领的由4艘战舰组成的小舰队沿这条航路抵达印度的卡利卡特,葡萄牙人从1482年恩里克王子(Infante D. Henrique)发现几内亚海岸以来孜孜不倦的发现活动终于获得圆满结果。舰队于1499年秋天回到里斯本(Lisbon),葡萄牙政府随即着手实施他们建立东方帝国的计划。自1500年到1504年,葡萄牙先后向印度派出4支舰队,舰队规模基本都是10艘至20艘船只,每支舰队的指挥官在印度的停留时间只有半年左右,这段时间往往要在与仇视他们的卡利卡特君主萨莫林的战争中度过。但这几年也取得一些成果:与科钦国王结盟,在科钦、坎纳诺尔(Cannanore)、奎隆(Quilon)建立商站,在科钦修建一座要塞和一座教堂。葡萄牙的海外代表1502年就试图封锁红海海口、控制印度洋的航行和贸

易，但葡萄牙政府也很快领教到来自东方国家的强大阻力和依赖旧有东方贸易分配体系的意大利人的反对，于是决定建立印度总督管区以确保自己的垄断。为此，还需要在战略要地修建要塞，并派遣一支小型军队和一支船队常驻东方。葡萄牙政府规定总督和管区的各类皇家官员任期均为3年，也规定了军官及士兵在航行期间和在陆上期间的年薪，但也允许他们常年参与胡椒贸易，以此为鼓励。

1505年3月第一任总督堂·弗朗西斯科·德·阿尔梅达(D. Francisco de Almeida)率领一支由22艘高弦帆船和1500名士兵组成的船队起程前往印度，到1557年在澳门建立基地，这50年是葡萄牙东方帝国的扩张时期，而这个海上帝国是通过不断的战争来维系的。此外，从第二任总督阿丰索·德·阿尔布克尔克(Alfonso d'Albuquerque)开始，葡萄牙东方帝国的统治者们也注意在所攻占的城市设立一些能够巩固统治的制度，如与土著女子通婚，安置大批造船工匠和制造各种兵器的工匠；同时也积极开展外交，与南亚和东南亚各国都建立过维系时间不等的友好关系。葡萄牙人在东方的统治可分为几种形式：(1)葡萄牙人在内拥有绝对主权的真正的殖民地，只有果阿(Goa)、莫桑比克、马六甲(Melaka)和第乌(Diu)属于此类；(2)主权属于当地土著人国王，而他们是葡王的盟友或纳贡人，葡萄牙人在这些地方或修建要塞、或设置葡萄牙人居民点、或设普通商站、或设普通的长官署，波斯湾到印度海岸一带的多数地区属于这种情况；(3)完全从属于当地所在国统治者意志而主权彻底独立于葡萄牙王权之外的殖民地，如其在东南亚一带和中国宁波至澳门一线的据点，在这些地方只有长官署或商行。统治形式的多样性和统治地区极其分散给总督行使权力带来困难，事实上15世纪中叶之后，总督的管辖范围很少超出果阿一带，葡萄牙人也从来没能在外洋航线上实现完全垄断的目标。而葡萄牙还有分散在非洲和美洲的大片殖民地，各殖民地间限于航海条件很少往来，足以使人相信葡萄牙中央政府不具备足够力量来控制这个涵盖大半个地球的殖民帝国。当1580年葡萄牙被西班牙吞并后，更为西班牙的扩张活动分担了沉重的财政负担，导致自身实力削弱。所以，葡萄牙的海上帝国崛起迅速，巩固不易，崩解亦快，很快就有其他欧洲

国家开始无视葡萄牙在东方的特权而纷纷染指亚洲,尽管葡萄牙人直到18世纪都在努力控制好望角航线。必须要承认,葡萄牙在中世纪末期的地理发现及其征服活动对基督宗教向全世界扩张起了巨大影响,也加速了西方文明的中心从地中海转移到大西洋。

16世纪,西班牙的注意力更多在美洲大陆而非亚洲,这首先是因为他们在美洲获得的贵金属的价值与东方的香料不相上下,因此长期集中精力开发在墨西哥和秘鲁发现的银矿。其次是因为西班牙在亚洲屡战不利,首先是与葡萄牙争夺马鲁古群岛(香料群岛)时遭到惨败从而被东方分界线隔出亚洲;接着他们对不属自己势力范围的菲律宾群岛产生兴趣并于1542年去考察在那里进行贸易、征服和殖民的可能性,结果又败在葡萄牙人手里。1564年,西班牙人开始对菲律宾的又一次探险,终在1565年4月于群岛中部偏南的宿务(Cebu)小岛上建立据点。接下来几年,西班牙人努力调查群岛的物产和贸易情况,最使他们感兴趣的是获知中国人和日本人每年都去宿务西北部的吕宋(Luzon Island)和民都洛(Mindoro)两个大岛贸易。鉴于马鲁古群岛的形势始终不利于西班牙人,他们最后决定征服菲律宾人,然后北进中国。于是西班牙人选择攻占吕宋首镇马尼拉(Manila)并在1571年5月轻易得手,随后便开始了将马尼拉殖民化的进程,也立刻开始实施以马尼拉为据点向四面开展贸易的设想。不过,当西班牙还没来得及借助菲律宾在亚洲拓展其殖民帝国时,荷兰、法国、英国便已突破葡萄牙的“保教权”限制,纷至沓来,并对综合实力已呈衰落趋势的葡萄牙和西班牙构成重大挑战。

三、其他欧洲国家的远东角逐

起初,西北欧国家碍于伊比利亚的势力而竭力不去侵犯葡、西两国的活动范围,避免与葡萄牙对好望角航道的控制发生冲突,于是从16世纪中叶开始便致力于寻找一条可通达东方的东北或西北航道。然而持续六七十年的探险均宣告无效,这成为驱使他们侵犯伊比利亚人美洲和亚洲领地的重要动机。此外,16世纪后期正是西班牙把欧洲搅得动荡不安的时候,尼德兰

(Nederland)对西班牙的反抗运动使荷兰人不能再从伊比利亚各港口得到货物,西葡军队封锁直布罗陀海峡(Strait of Gibraltar)航道也使英国人无法通过地中海获得东方产品,这也促使两国决定直接挺进东印度群岛。

荷兰人首先向葡萄牙人东方霸权挑战。1595年,荷兰人冯·林索登(Jan Huygen van Linschoten)发表《旅行日记》,详细描述了此前为葡萄牙人极力秘藏的好望角航线,于是当年即有一支荷兰船队在此指导下前往东印度群岛,1598—1602年间已经有几十艘荷兰船前去东方。在荷兰人的所有海外贸易活动中,一种造价低廉却拥有巨大容积的三桅商船是他们事业成功的重要依恃。此外,荷兰人介入东方,也使欧洲人在东方的经营进入由“东印度公司”掌握的时代。1602年3月20日,荷兰人将各种私营贸易公司合并为一家国营公司——荷兰东印度公司(Vereenigde Oost-Indische Compagnie)。这不仅结束了远洋航行的无组织状态,还通过赋予公司许多特权使之成为在亚洲有独立的政治、经济和军事权力的准跨国公司,能够有效地应对和决策亚洲殖民地事务。

1619年,荷兰人在总督约翰·彼得松·考恩(Jan Pietersz Coen)的领导下在印尼建立巴达维亚城(Batavia),它从此成为荷兰人在亚洲发展贸易、建立领地的坚实基础。17世纪是荷兰人海外贸易的黄金季节,他们依靠有效的海上联系、本土的信贷和投资以及对垄断的不懈追求,在亚洲建立起一个几乎毫无障碍地运转到1690年的商品调剂系统。荷兰东印度公司在努力建立贸易垄断权的过程中也逐步走向领土扩张,到17世纪末,荷兰人在亚洲虽仅管理一小块地区,但东印度公司的众多保护国却构成一块很大的地区,这些保护国在18—19世纪被荷兰吞并。在荷兰海外贸易的黄金季节里,东印度公司人员的一大成功是通过控制最关键的商品(如17世纪前期的胡椒和后期的细香料、18世纪初期将咖啡树引进东印度群岛)和市场而牢牢掌握亚洲的近海运输体系,这使他们在1700年以后能够弥补欧洲香料贸易利润降低的损失。然而荷兰东印度公司在18世纪走向衰落,一方面是在18世纪前期开始对新兴的英法公司表现出相对的衰落;另一方面是荷兰东印度公司在18世纪中期以后面临严重的经营困境,原因是公司长期以来把为股东发放高额红利

放在首位而不顾公司经营状况好坏。东印度公司设立的初衷原本是少数人借以获取资本的手段，这从根本上决定它难以长期地有效维持。公司的衰落还受外部形势影响，即与阿姆斯特丹逐渐失去欧洲的经济中心地位相呼应。此外还与各种具体的经营行为直接相关。

18世纪可以说是英法两国激烈争夺北美洲、非洲和印度殖民地霸权的硝烟时代。英国人在1600年就组建东印度公司，但长期以来他们在商船数量和经营能力上均敌不过荷兰人。英国人在17世纪初被荷兰人逐出东印度群岛后便退居印度次大陆，到17世纪末建起四个较大的据点：东海岸的加尔各答（Calcutta）和马德拉斯，西海岸的苏拉特（Surat）和孟买（Bombay）。17世纪末期，荷兰公司走向衰落，英国人则懂得把握欧洲市场需求的新变化开辟贸易机会，主要是开辟并巩固了用白银和孟加拉的棉花换取中国茶叶的贸易线，对英国人未来的发展有重要作用。法国人1604年组织东印度公司，但直到1664年才开始兴旺，17世纪末法国人在印度拥有了两个较大的据点——加尔各答附近的昌德纳格尔（Chandernagor）和马德拉斯附近的本地治里（Pondichery）。法国远东贸易在17世纪末蓬勃起来，与路易十四（Louis XIV）时期法国的国势密切相关。路易十四并利用法国在印度的据点，以强力干涉罗马教会，突破葡萄牙人一个多世纪以来的东方保教权而成为教会在东方的新代表，让本国传教士代表法国与中国建立直接联系。

不过，在法国与英国的争战中，法国总体上呈现衰势。1689年至1763年，英法两国因争夺殖民地和贸易发生四次大规模战争，以英国大获全胜告终，法国在这些战争中几乎被剥夺了所有海外殖民地。尤其是1756—1761年的印度战争使法国人从此丧失了印度的根据地，而仅仅被英国人许可继续从事亚洲贸易。英国人将法国人逐出印度，并取代莫卧儿人统治该地，进而以次大陆为根据地在19世纪扩张到南亚其余地区和东亚。在英国征服印度前，即16世纪初到18世纪中叶，欧洲人在亚洲几乎只占据零星的据点和面积不太大的土地，派驻人员也很少，然而这少数人所代表的机构与西方最先进的资本主义相联系，同时他们接触的是能够操纵远东贸易和交换的亚洲商人小集团，这使他们能够如利剑一般插入亚洲的经济结构，直至改变亚洲的

文明和社会。不过这种影响力直到19世纪中叶才真正波及中国，而在16—18世纪，中国既是这些盘桓在亚洲的欧洲人的至高目标，也是他们活动范围始终难以有效突破的边缘，这构成16—18世纪中欧交往的一个鲜明背景。

四、明朝中后期的澳门政策

西方殖民势力在亚洲的扩张不仅打破了明朝前期建立起来的南洋朝贡体系，也迫使明朝自中叶以来开始直接面对西方。与此后“中西关系”落脚于“中欧关系”一致，明后期的海外政策发展为主要针对欧洲国家的政策。其特点之一是，在以维护国家主权为基点的同时适应海上局势的变化而表现出开放性，所以既开放澳门又多次驱逐西方殖民者出境。特点之二是，朝贡体制名存实亡，转向务实的海外政策将对外关系落实到经济贸易层面。特点之三是，统治者对西方外来文化采取宽容和引进的政策，而这一政策又与明中叶以后中国社会内部从经济到思想文化正孕育变革潜流这一背景相联系。

上编谈到，相当于葡萄牙发现时代的明代嘉靖朝，海外贸易政策出现明显收缩，禁海并且闭关，这与倭患复炽有关，也与正德朝由葡萄牙印度总督派遣的首个葡萄牙使团出访明廷失败一事有关，它加剧了明廷对“外夷”的不信任感和防范意识。不过民间走私贸易并不能因此被遏制，徒然影响民生、加重沿海匪患而已。所以隆庆元年（1567），朝廷开始调整前期的海禁政策，实行有限度的开海，指定漳州月港为中国商民合法出海贸易的港口。隆庆开海的原因中，既因为南倭北虏的战争造成的财政危机使政府认识到，开关征税是既确保海外贸易权利又补充政府财政的一个最好选择；也是因为私人海外贸易的蓬勃发展造成政策调整的巨大压力，官方和民间围绕海外贸易的长期斗争使民营贸易逐渐有力量从官营贸易中解脱出来，有识之士亦认识到海禁难以为继而只能因势利导、以保利权。

选定漳州月港为外贸基地，是因为此地在此地已在明中叶已从私人海外贸易的汇集地发展成为繁盛的港口城市并已有相应的管理机构——1551年设立的靖海馆，1563年更靖海馆为海防馆，开放海关的1567年又在此建立海澄县并

以海防馆为管理中国商民出海贸易的机构。万历年间，将海防馆更名为督饷馆，更加明确它征收海外贸易饷税的海关性质。督饷馆的具体管理措施如下：（1）船引制，即商民出海贸易需领取执照并在往返时都接受查验，获得船引需交纳引税。（2）饷税制，分为水饷——视商船大小宽窄征收的船税，始于隆庆六年（1572）；陆饷——根据货物的数量及价值征收的商货税；加增饷——专门针对赴吕宋商船的附加税，因为到吕宋贸易的中国商船归国时几乎不载货物而大量运回卖货所得的墨西哥银元，使商货进口税减少，故特定每船加收税银150两，万历十八年（1590）减为120两。此外，明朝还规定出海商船的船只多寡、往来程限、贸易货物。

明后期对商民出海贸易的控制和管理以“于通寓禁”为准则，但后期的开放相对前期的开放有一点本质的不同，明前期是官方垄断的对外开放，后期则是面向民间的对外开放。在具体管理制度上也有一些新突破，首先是关税实行货币制，另外逐步形成从设官建置到征税则例等一整套管理制度。这样的政策调整对于推动明后期国内商品经济和海外贸易的发展都有积极意义。

1517—1521年间来访的第一个葡萄牙使团因各种原因出使失败（使团详情见后文），此后葡萄牙人暂时放弃与中国政府正式交往的努力，而先后在浙江、福建、广东从事走私贸易，由此与中国官军冲突不断。直到1553年，拥有葡萄牙国王所颁东方贸易特许权的苏萨船长（Leonel de Sousa）与广东海道副使汪柏商谈，使葡萄牙人以交税为条件从地方官那里获得到中国进行正常贸易的许可。1554年可视为葡萄牙人在中国进行合法贸易的开始。嘉靖三十六年（1557），葡人因浪白等处澳口距大陆尚远而不利居留与贸易，故贿赂地方官，想以“借地晾晒”或“贮货”为名在澳门泊船停留，这一请求由守澳官王綽代为申请，海道副使汪柏批准，从此葡人人居澳门并开始澳门生养繁息。这两件事都是地方官在未报知中央也明知不能得到皇帝批准的情况下，按照地方政府的利益、运用自己手中的权力处理的结果。

葡萄牙人人居澳门后，明朝政府对澳政策经历了嘉靖、隆庆、万历三朝才最终确定。嘉靖末年，明廷内部围绕澳门政策已起争议，而澳门葡人以极为恭顺的态度和不时的贿赂得以继续在广东官府的默许下生存。隆庆初年，

广东对澳政策在明朝海外政策作出重大调整的大背景下，确定了以“禁私通，严保甲”为基本点的大框架，澳门从此成为广州外港。万历初年的两个标志性举措表明对澳政策基本定型，一是广东官府对澳门实施地租银规范化，这从根本上说明了居澳葡人在中国的赁居地位，也表明广东官府事实上承认居澳葡人的赁居地位。地租银起源于偶然事件，原是海道为遮掩受贿之事而当场表白将500两贿赂银上缴国库，自此葡人一直向明朝缴纳地租银，到明末一度增至一年10000两，入清仍继续至道光二十九年（1849）。二是广东官府于万历元年（1573）在澳门北面香山县咽喉之地莲花茎上设关建闸并置官防守，关闸定期开放，开放时定期集市，从而控制居澳葡人的随意扩张。但到此为止，葡人居澳仍是只得到广东官府的默许，而未得到代表中央的广东地方行政最高长官正式承认。万历十年（1582），两广总督陈瑞在居澳葡人答应“服从中国官吏的管辖”的前提下，对其居澳予以承认，这可视为明朝对澳政策最终确定的标志。

整个万历年间，有关对澳政策的争议虽不间断，但政策本身再无根本改变，其中广东地方官员的倾向直接影响了明代中央政府对澳门问题的决策。广东官府在对澳政策确定之前曾有过激烈争议，主要有三种意见：（1）尽行驱逐，后果是海贸并废；（2）令番舶离开澳门，于外海保留海外贸易；（3）许葡人居澳，开展海外贸易，严防守，禁私通，加强管理。最终以第三种意见确定下来。广东籍官员霍与暇曾论述允许葡人居留澳门为上策的原因，一在政治上于澳门设官管理，合乎朝廷“临御四方”的传统；二在经济上借贸易获得经济效益；三在军事上可“得澳门为屏卫”。明朝对澳门的务实性政策使澳门成为当时沟通东西方经济贸易的重要国际商埠，对中国沿海经济的发展起了重要推动作用，并成为17世纪以后欧人东来的重要通道。而澳门政策其实也是明朝后期海外政策整体性转向务实开放的重要反映。

五、清朝前期的闭关政策

入清以后，海外政策又出现重大逆转，重新严格执行禁海政策之外，又

出台了更为残酷的迁海政策。清初禁海的主要目的是隔断沿海人民与抗清力量的联系，并防范沿海居民出远洋与外国贸易，其中既有战事迫切之需，更有效法明初隔绝中国沿海与外界的接触以维护专制统治并建立朝贡体系之根本动因。

顺治十二年（1655）到康熙二十二年（1683），五次颁发禁海令（顺治十二年、十三年，康熙四年、十一年、十四年），三次发布迁海令（顺治十八年，康熙十一年、十七年），并多次发布相关法令。这些政策使沿海地区的生产力遭受全面摧残，明末蓬勃发展的海外贸易因此几乎完全陷于停顿。40年禁海中有20年对广东、福建、浙江、江南、山东、北直隶六省海界强行迁海，导致这些地区人口锐减、土地荒芜，社会经济急剧倒退。禁海造成的航运禁绝、外贸停顿，立刻反映为赋税减少，结果是国困民穷。从建立朝贡关系的角度来看，与清朝建立朝贡关系的国家比之明初寥寥无几。从海防角度来看，清代将明代设于沿海岛屿的海外水寨包括岛屿尽数废弃，连沿海居民都内迁，导致根本没有海防，结果非但未能困死台湾郑氏，反使海疆萎缩。禁海政策尤其加剧国人对清政府的怨恨，成为清初政治不稳定、抗清大潮汹涌的一个重要因素。

直到康熙二十二年，清廷内外终于明确了开海是解决财政经济危机的唯一途径，而且平定台湾也为政策改变打下基础。与开海有关的政策是：（1）设立海关作为掌管对外贸易的专门机构，1684年在厦门设立闽海关，1685年又在广东南海、浙江镇海、江南上海分别设立粤海关、浙海关和江海关。（2）征收关税，正税分为船料（船钞）与货税两种，此外还有名目繁多的加派，曾一度导致中外商人不满意与反抗。（3）设立洋行垄断中外贸易，1686年为加强对海外贸易的管理在广州设立洋货行，1720年广州16名著名行商结成公行。

开海之后，海外贸易迅速恢复和发展，康熙五十六年（1717）往南洋的中国商船已有千余艘，海外各国商船也纷纷来华并在闽、粤海关与浙海关都有停留。然而，尽管自康熙二十三年（1684）到鸦片战争前清朝基本实行开海贸易政策，总的趋势却是在时开时禁、时紧时松的不断反复中趋于收缩。康熙五十六年正式颁布禁止往南洋贸易的法令，表明开始出现严厉限制海外

贸易的趋向。禁令使海外贸易再次受到沉重打击，但澳门葡萄牙人却得到康熙特许不在禁止之列，从而得以独揽南洋贸易。直到雍正初年，在朝廷上下一片开海呼声中，方于雍正五年（1727）取消康熙禁令，准许商民前往南洋贸易。但同时清廷采取一系列严格的限制措施：限定闽粤海船只许在厦门、虎门二港出人，限定出口和回归的日期，限定出洋携带的粮额，凡出洋船只严格登记造册，限制出洋船只携带武器，重申铁锅禁运，澳门葡船严控为25艘。可见，南洋之禁虽开，防范、限制海外贸易的倾向却更显著。

乾隆间，清廷海外政策的限制性进一步增强。1740年巴达维亚红溪惨案，1743年英国兵船闯入虎门事件，1755年英船径往浙江贸易，这些事件更加激发清廷对海外贸易一贯有之的疑惧和戒备，再次对海外贸易加强控制。1744年制订《管理澳夷章程》，次年建立保商制，在行商制中进一步推行保甲法，最终在1757年将多口通商改为一口通商。1759年底制订的《防范外夷规条》则说明清朝形成一整套保守的外贸管理体制，《规条》包括：永行禁止夷商在广东省住冬，夷人到粤需寓居行商对其管束稽查，查禁借领外夷资本及雇请汉人役使，禁止外夷雇人传递信息，派营员对夷船进泊处进行弹压稽查。海外政策发展到嘉庆年间，已是彻底的闭关自守。

清前期的对外政策从本质上说是“闭关锁国”的，它并不因表面海关的“开”与“闭”而影响封闭自给的实质。对航海业的自我摧残和对海外贸易的阻遏羁勒是闭关锁国政策的首要表现。对外国商人的诸多歧视性规定，和以广东十三行垄断对外贸易又将行商置于政府控制之下的管理体制，都建基于天朝上国意识和传统的自然经济观念，而无视现实中对扩大国内外经济联系的需求，是为闭目塞听的又一表现。至于清政府的“开放”，实是迫于东南沿海地区因经济发展而始终存在的开放要求，这一要求发展到连禁海令也不能阻止走私贸易。而这种来自民间的开放动力一直受到统治者偏好封闭这一本质的牢牢钳制。

明后期调整海外政策后，中国商品通过澳门大量进入世界市场。清前期的闭关锁国政策却严重影响了明清之际已经开始蓬勃发展的外向型经济。首先是导致中国失去广阔的海外贸易市场，其次是将中国与世界相隔绝而抑制了中国社会的活力。事实上，与同一时期欧洲各国在亚洲的积极角逐与努力

开拓相比，明后期坐在家门口有限开放的海外政策已经相当保守，清代则是严重倒退。这一动一静、一主动一消极的背景，限定了16—18世纪中西交往的基调。那就是西方人努力想进入中国、理解中国文化、甚至将中国文化输入欧洲本土来观察和研究它，但中国对于输出本国文化和吸收外来文化却同样地漠不关心。

第二节 中欧交往的媒介之一——西方使团

自葡萄牙印度总督阿尔布克尔克派人于1514年到达中国海岸屯门岛并立碑为念后，寻求与中国政府的官方接触就成为葡萄牙和其他西方国家的一项重要任务。《明史》虽有佛郎机、吕宋、和兰、意大利亚欧洲四国传，但《意大利亚传》所载是利玛窦（Matteo Ricci）等传教士，所以真正与明朝有过官方接触的是葡萄牙、西班牙与荷兰。终明之世，除葡萄牙曾有一次不成功的北京出使，这几国多只是与沿海地方官员有着疏密不等的来往。入清以后，与欧洲国家的来往比前朝明显频繁，叩关多年的荷兰、葡萄牙得以数次遣使，英国政府也致力于寻求对话，来华贸易的则还有法国、丹麦、瑞典、普鲁士等。但这并不意味着清朝的对外政策比明朝开放，只说明欧洲国家的实力在不断上升，对华贸易的动机与需求日益强烈。对欧洲国家而言，建立通使关系是为了开辟贸易或保护既有的经济利益。但明清中国始终秉持朝贡政策，将欧洲来使都看作番邦外夷输诚慕义之举。因此，通使过程中固然有些许务实的政治经济成果，但文化的误解甚至冲突不可避免。不过通使也是中国上层人士认识欧洲人的第一渠道，而欧洲使团成员带回本国的中国信息则成为欧洲人了解中国的一个重要渠道。

一、葡萄牙使团

1513年，葡萄牙印度总督阿尔布克尔克派阿尔瓦雷斯（Jorge Alvarez）前

往中国，1514年抵达中国海岸屯门岛，因中国不许外人入境而仅在屯门岛立碑为念。1515年，阿尔布克尔克又正式派遣佩雷斯特罗（Rafael Perestello）访问中国。但直到1516年8月12日使团仍音讯全无，故又遣费尔南·佩雷斯·德·安德拉德（Fernão Perez d'Andrade）出使，却因风浪被迫中途返回，且遇佩雷斯特罗在中国获利而归。阿尔布克尔克大喜，1517年（正德十二年）6月17日再度遣使，由托梅·皮雷斯（Tomé Pires）任使节，安德拉德则负责护送使节。此使节是阿尔布克尔克奉葡王之命派出，故可认为是葡王使节。

皮雷斯使团于当年9月底进入广州，但是通过广东官员提出的人觐明廷、递交国书、讨论两国正式通商事宜等请求遭皇帝拒绝。皮雷斯因使命不遂不愿离去，凭借通译火者亚三在广东官府的周旋而得以滞留广州。后来火者亚三贿赂明武宗幸臣江彬，诈称马六甲使臣，使团终于在1519年末接到进京的命令，并于次年5月来到当时武宗南巡驻辇之地南京，继而后于正德十六年（1521）一月随武宗到达北京。然而就在正德十五年十二月，马六甲因葡萄牙人侵而遣使来华乞援，火者亚三的伎俩败露，随即宠幸火者亚三的武宗于正德十六年三月驾崩。新即位的明世宗以火者亚三冒充马六甲使者之事情节重大而决议处斩，皮雷斯等人则令发送广东监禁。在这整个过程中，皮雷斯恐怕不知道火者亚三伪冒马六甲使臣的手段，也不知自己在明廷眼里是火者亚三的副使或随员，履行使命之事当然无从谈起。

同一时期，葡萄牙人西芒·德·安德拉德（Simão d'Andrade）于1518年到达中国沿海，犯下许多海盗暴行，在1521年被中国军队驱逐出境。该事件明显影响了中国人对葡萄牙人及在京之皮雷斯的态度。至明廷获知葡萄牙侵占时为明朝属国的马六甲，而火者亚三又冒充马六甲使者，对葡萄牙使团就更加排斥。于是如《明史·外国列传·佛郎机》所载，当正德十六年（1521）七月复有葡使前来请求贸易时，尽管地方官已经答应，却遭朝廷断然拒绝。皮雷斯一行人则在嘉靖元年（1522）九月被遣送至广东下狱，系狱期间明廷曾多次要求皮雷斯致书葡王，归还所侵占的马六甲土地，以之为放其归国的条件，皮雷斯谢之以能力不及。据说皮雷斯1524年5月病歿狱中，葡萄牙派往中国的第一个使团就这样以失败告终。此后直至明亡，葡萄牙人都不再派

遣使团，因为1554年始葡萄牙人得以在中国进行合法贸易，1557年则入居澳门有了合适的对华贸易基地。贸易目的已经达成，自然也不必劳师动众派遣使团。

入清以后，葡萄牙人在康熙年间两度派出大规模的使团，因为清政府的禁海、迁海政策严重影响澳门葡萄牙人的生计。澳门虽因耶稣会士汤若望（Johann Adam Schall von Bell）之努力而免于迁海，但航海贸易亦被禁止，使澳门葡人无以为生，连获取食品都困难重重。无奈之下，澳门议事会（1583年成立的居澳葡人自治组织）于1666年11月中旬带信给果阿的葡萄牙印度总督，诉说在澳门的艰苦状况并建议以葡萄牙国王名义向北京派遣一支使团。此议获果阿支持，印度总督于1667年4月派撒尔达聂（Manoel de Saldanha）率80人规模的使团，以葡萄牙国王的名义访问清廷。但果阿并不为使团提供经济支持，使团在澳门耽搁到1670年（康熙九年）1月10日方才动身北上，一方面是因为在澳门和暹罗筹措资金，一方面是因为广东官员上报朝廷的程序有耽搁。

撒尔达聂在耶稣会士的帮助下极力想保持非朝贡国的独立地位。赴京途中船上始终悬挂着葡萄牙国旗，另有一面中国式黄旗，上书耶稣会士所授意的“进贺中国皇帝之葡萄牙国王大使”。耶稣会士认为，写以“进贺”字样就意味着他们不是普通的朝贡国贡使，而他们就是两千多年来唯一不以朝贡名义人使中国并获接纳的使团，这意味着对朝贡体制的一个转折性胜利。此外，使团6月30日抵达北京，礼部官员问大使，为何葡萄牙国王在书信中不自称为“臣”，预先受过耶稣会士指导的撒尔达聂回答说，按照欧洲惯例，国王们在给其他君主写信时不自称为其诸侯，而礼部官员也就不再追究。于是葡萄牙人和耶稣会士都认为这是对抗朝贡体制的又一转折性胜利。不过，在中国朝廷眼里，葡萄牙来使与一般朝贡国无异。明朝时有不少尚未与中国建立朝贡关系的国家曾借新主登基，以朝贺为名而行初次进贡，而耶稣会士似乎并不知道他们精心策划的“进贺”不过是“朝贡”的翻版。至于礼部不再追究表文中的措辞，据推测主要是因为他们深知康熙皇帝对这个使团很感兴趣而不愿令皇帝不快，他们有可能将一份修改过的译本存档，当时只有极少数礼

部官员知道原始表文中并未使用“臣”这一称呼。^[182]当时的中文记载都表明，皇帝显然是将葡萄牙使团当作朝贡使团赏赉，如《清圣祖实录》卷33“康熙九年秋七月庚戌”条、王世禎《池北偶谈》卷一“傅而都嘉利亚国”条、《清会典事例》卷503“礼部·朝贡·贡物”条。尤其是，根据使团随行耶稣会士皮方济（Francisco Pimentel）记载，葡使在京很顺从地行了臣下对皇上的三跪九叩之礼，尽管他们未必清楚这套礼仪的真实含义。

使团在京很受康熙善待，这在很大程度上归功于以南怀仁（Ferdinand Verbiest）为首的在京耶稣会士们先期为使团树立良好形象。不过，少年康熙感兴趣的只是葡使的知识和葡萄牙的风情。使团所肩负的事关澳门前途的外交使命却未能达成，撒尔达聂在第二次觐见皇帝时向他描述了澳门的困境，皇帝除了回答说他早已知道以外，不置可否。至于解除澳门海上贸易禁令的请求，大使在南怀仁等人的事先吩咐下根本没敢提出。一事无成的使团8月21日离开北京，撒尔达聂于10月21日病逝淮安，使团由副使本多白垒拉（Bento Pereira de Faria）接掌并在1671年3月抵达澳门。本次使团徒然使澳门居民负担经费三万余两白银，^[183]使命却终归失败。而其间表现出的欧洲国家对抗中国朝贡体制的努力，从此成为19世纪之前欧洲国家遣使清廷的主要场景。

1668年底起，清廷取消迁海令，澳门与香山间的关门也获准五天一开放，中国商人得以到澳门交易，葡萄牙船只也被允许在中国海域活动。但这与撒尔达聂使团无关，而是康熙亲政后试图弱化鳌拜执政期影响的结果。在澳门葡人眼里，康熙九年这次出使收效甚微，他们仍然在禁海令下窘迫生活，又新添了荷兰人的威胁。于是当澳葡当局从北京的耶稣会士那里得知康熙皇帝

[182] John E.Wills, *Embassies and Illusions, Dutch and Portugueses Envoys to K'ang-his, 1666—1687*, Cambridge & London: Havard University Press, 1984, pp. 197, 118

[183] John E.Wills, *Embassies and Illusions*, p 133, p.273.n.21.

对狮子感兴趣时，又着手策划一次狮子外交。澳葡当局在果阿政府的帮助下得到一头莫桑比克狮子，于是在1678年3月左右，派本多白垒拉率使团携狮子赴京，仍以葡萄牙国王的名义派遣，使团于当年9月抵京并正式朝见。狮子固然深得皇帝喜欢而极受礼遇，使团成员也沾了狮子的光而待遇不差，但使团仍然是被当作朝贡国的代表而被接待，使团提出的各项贸易请求^[184]也全都没有下文，一行人在11月13日无奈离京。不过，康熙于十八年（1679）十二月初四终于批准了澳门与广州的贸易，也初步认可了澳门的海上贸易，这与耶稣会上在朝廷官员中多方斡旋和他们对皇帝的影响力大有干系。由于这一谕旨，1680年广东政府开放了澳门到广州之间的陆路贸易，并且使澳门在开放海禁前的1681—1684年间独揽中国沿海的海上贸易。这可谓是清朝前期中国皇帝针对西方使团请求作出肯定答复的唯一一次，而此次使团的全部花费（算上自莫桑比克运狮至澳门的费用）只有五千多两白银，^[185]与撒尔达聂使团相比，显然是成本低廉而收益可观。

康熙二十三年（1684）起开放海禁，准许沿海人民出海贸易，次年又准外国商船前来纳税贸易，此后欧人来华贸易者渐多。不过，《清会典事例》卷510“礼部·朝贡·市易”条载，康熙五十六年（1717）又颁布南洋贸易禁令，禁止中国居民出海到南洋，而不禁外国商船来华贸易。起初广东政府也想将此禁令适用于澳门，澳门方面立刻派人与广东政府周旋而获免。此后，中国商船不能出海到南洋，澳门的葡萄牙人商船则得豁免。于是为了感谢中国政府免除澳门葡人适用南洋贸易禁令，澳门议事会于1719年3月1日缮具谢恩表和各种礼物，交两广总督进献北京。次年，即康熙五十九年，澳门第三次派出使团，或者就为此事而表谢意。但西文资料对这一使团几乎不载，

[184] 包括：允许澳门自由航海贸易，并免船钞关税；允许澳门葡商无须广州官府的通传或同意就可自由进京贸易；允许澳门居民前去广州贸易；允许澳门享有葡国大使（指撒尔达聂和未来可能丧命中国的使臣）墓地所在之地所享有的特权。最后一条显然过于臆想。

[185] Wills, *Embassies and Illusions*, p.133.

盖因此为澳门议事会所遣而非印度总督以葡王名义所遣，《清会典事例》卷505“礼部·朝贡·朝仪”条详载该使团的朝见仪式。

雍正即位后，下令禁止天主教在中国传播，使澳门再次面临衰颓之危，故澳门议事会于1724年（雍正二年）致书葡萄牙国王，提出请葡王遣使北京，以期缓和雍正帝对天主教的严峻态度。但葡王已于1723年派遣麦德乐（Alexander Metello de Souza e meneyes）为使节，偕同以康熙使节身份赴罗马并准备返回中国的葡萄牙耶稣会士张安当（Antonio de Magalhaens）前往中国。使团1726年6月到澳门，11月出发进京并于次年抵达。麦德乐的使命是，以独立国使节的名义前来庆贺，同时恳请中国保护葡侨及澳门居民。但无论麦德乐怎样设法在形式上保持独立国家的尊严，按照《清会典事例》卷505“礼部·朝贡”之“朝仪”、“敕封”两条及《清世宗实录》卷56“五年四月癸丑”条记载，清廷仍待以朝贡国使臣之礼。麦德乐观见时一有机会就陈诉澳门的贫困状况，但雍正绝不为其所动。使团终不能缓和雍正对天主教的严峻态度，也未能获得挽救澳门困境的方法，却又使澳门葡人担负巨额旅费。

乾隆十四年（1749），海防同知张汝霖与香山知县暴煜订立《澳夷善后事宜条议十二则》，对澳门葡人限制颇多。葡人怀疑这是地方官擅立之规定，并认为这是侵犯葡人权利之举，故请求葡王为此事派遣使臣来中国交涉。于是葡王派巴哲格（Francisco Xavier Assis Pacheco Sampaio）赴中国，1752年8月（乾隆十七年）到澳门，1753年5月抵京。从《清史稿·邦交志八》、《清会典事例》卷505和卷507的记载可知，使团居京五周一无所获，不过又是被当作朝贡国行礼受赐，交涉条议之事无从谈起。使团不得不于6月离京，澳门为此事又耗费2.2万两白银，巴哲格本人亦花费1.6万元。巴哲格使团是19世纪之前最后一个来华葡萄牙使团。历次遣使，葡萄牙人都试图摆脱朝贡体制强加给他们的贡国地位，并力图以友好的态度换得清廷优容。但清廷上下除朝贡体系之外无法理解其他形式的外交关系，而葡国的谦卑态度在清廷眼里不过是其属国身份的明确标识。当然，清廷从表文中读到的谦卑有很大部分出自谨慎的翻译，但19世纪之前西方国家为打开中国的贸易大门而大多不惜在外交出使中委曲求全却是事实，下文将述及的荷兰使团亦如是为之，只

是这样做从未给使团带来多大成效。

二、其他欧洲国家的遣使

1. 荷兰使团

荷兰人17世纪初才开始出现在中国沿海,并在明末的几十年间一直以海盗的姿态出没于福建、台湾海域。1622年4月,巴达维亚总督约翰·彼得松·考恩曾派出一支舰队前往中国海域,力求与中国建立官方贸易关系。但荷兰人十分霸道,希望排挤葡萄牙人和西班牙人而垄断同中国的贸易,所以6月22日到达澳门后即与葡萄牙人交战,失败后竟然在未与中国当局商谈就于7月11日占领中国领土澎湖岛,作为他们的海军基地。这些蛮横做法立刻触怒中国政府,所以荷兰与明朝的关系始终是海盗与福建地方政府的斗争关系。虽说1624年荷兰人一度停止对福建沿海的海盗政策,并撤出澎湖而改以台湾岛上的台南为司令部,但在崇祯三年(1630)和六年(1633)再度侵犯福建,皆为郑芝龙所破。崇祯十二年(1639)六月郑芝龙主动出击荷兰人并大败之,从此荷兰人不敢再入闽境而固守台湾。1661年郑成功攻克台湾,荷兰人势穷而遁归南洋,此后仍与台湾保持贸易关系。

清朝建立之后,荷兰人积极设法与清廷接触,以期取得中国本土的合法贸易地位,甚至想获得如在日本那样的贸易垄断特权。为此,荷兰人曾于康熙二年(1663)和十八年(1679)两次应清朝之邀派船助攻郑氏,这种姿态与明末澳门葡萄牙人积极为朝廷提供大炮和炮兵抵御关外后金政权颇为类似,而这也确实为荷兰人打开贸易大门提供了一些便利。荷兰人还在顺治十年(1653)和十三年(1656),康熙二年(1663)、六年(1667)、十七年(1678)、二十五年(1686),乾隆五十九年(1794)七次遣使中国,其中1653年和1678年的使团未能获准进京。遣使之频繁为同期其他西方国家所不及,在一定程度上反映出荷兰人想获得自由贸易的迫切心情以及顺康时期禁海令对欧洲国家贸易的重大影响。

总体而言,荷兰人的出使紧紧围绕争取自由贸易展开,然而他们所取得

的成果与出使过程所耗费的种种有形与无形代价相比可谓入不敷出。1653年抵达中国的第一个使团未能获准进京。1655—1656年间由巴达维亚当局派出的第二个使团花费近10万佛罗林(约白银2.8万两),仅得到清廷八年一贡且非朝贡不能贸易的回复。1663年夏,北京接待了荷兰的第三个使团,是年秋荷兰派兵助清军攻克厦门、金门,于是借此东风请求贸易,竟然获准二年贸易一次。然而好景不长,康熙五年(1666)下旨“荷兰国既八年一贡,其两年贸易永著停止”^[186],康熙七年(1668)重申该禁令。荷兰人因此感到有必要立刻派遣使团巩固与中方的关系,于是1667年6月第四个使团抵达北京。本次出使花费高达132000佛罗林(约36900两白银),而使团提出的有关自由贸易的各项要求统统被置之不理,荷兰仍只能享受朝贡贸易待遇。康熙十七年(1678),又一个荷兰使团抵达福州,锲而不舍地继续要求开放贸易。清政府提出以派船支援攻郑氏政权为条件,荷兰人履约,清廷却并未给与优惠贸易待遇,甚至这个使团都未曾获准进京。直到康熙二十二年(1683)平定台湾后,荷兰商船以曾助剿郑氏而请求通市,获地方官准许,同年朝廷开海禁。获知中国政策转变的巴达维亚荷兰人在1685年7月再次组建使团前往中国,意在寻求同中国建立永久性的和平贸易关系。使团1686年7月31日至9月17日在北京,终于有所收获,获准五年一贡,并可在中国规定的贸易季节内于福建或广东贸易。但与寻求在中国港口建立永久商站的出使初衷相比,依然成效甚微,而这次出使的花费又在10万佛罗林以上。荷兰方面着实感到“出使”在获取贸易利益方面成果十分有限,于是当荷兰因陷人爪哇战争而导致对华贸易资金困难时,便于1689年放弃与中国的直接贸易,转而依靠来巴达维亚的中国帆船来获取中国货物。清廷也发现为接待荷兰使团花费甚巨,因不堪重负而对接待贡使失去兴趣。于是此后100多年间,荷兰不再遣使而清廷也对他们不遵守朝贡制度不闻不问。直到乾隆五十九年(1794),在与英

[186]《清会典事例》,卷五百一十“礼部·朝贡·市易”,中华书局1991年版,第910页。有关事项另见王之春:《清朝柔远记》,中华书局2000年版,第16页;《清实录·圣祖实录(一)》,卷二十五。

国竞争中节节败退的荷兰为了扭转局面并对抗刚刚出访过中国的英国使团，这才再度派遣使团，以恭贺乾隆登位60年为名赴北京。考虑到以前数次出使都成效甚微而花费巨大，这次也是不得已为之。果然，本次出使的可见成果如《清会典事例》卷五百一十“礼部·朝贡·市易”条所载，仅是当使团离去时，乾隆免去使团船只除进口货物之外的各项税款。

荷兰使团不能圆满履行使命的重要原因是与清朝政府在外交观念上存在巨大差异，双方的关注点截然不同。荷兰人以当时欧洲已较为通行的国际关系准则为依据，设想可以通过与中国政府谈判以建立互惠型伙伴关系，甚至可凭借曾出兵助剿台湾的功劳而要求更大的贸易利益。然而清廷只不过把荷兰当作又一个朝贡国，关心的是完整而又正确地执行迎来、进表、进贡、宴赉、送往等步骤。荷兰人想象中的谈判程序根本不可能出现，他们除了回答问题就没有机会与皇帝交谈。他们可以递上一份请求，却不会得到当面答复，直到临走时才接到一份密封敕谕，并且被禁止在中国境内打开。荷兰人并不理解中国的朝贡制度，却无可奈何地扮演了朝贡国的角色。

2. 西班牙使团

明朝后期，占据菲律宾的西班牙人曾与中国政府有过一次深度接触。1574年11月底，福建海盗林凤的舰队来到马尼拉，并与西班牙人展开数次激战，意欲占领此地，战败后退守吕宋西岸的彭加丝兰（Pangasinan）。1575年4月，福建把总王望高因奉命追寻林凤的下落而率一艘中国战舰抵达彭加丝兰。王望高与马尼拉的西班牙总督拉维扎列斯（Guido de Lavezares）达成协议，西班牙人帮助中国官方抓获或杀死林凤，王望高则同意从马尼拉带几位西班牙使者到福建。使团包括两名天主教奥古斯丁会士和两名军人、两名随员和一名充翻译的中国天主教徒，使者之一是马丁·德·拉达（Martin de Rada）修士。王望高带着西班牙使团于7月5日到达厦门，使团先后拜访了泉州和福州官府，寻求进京之路。但福建总督决定，西班牙人必须返回马尼拉等待消息，所以使团于8月23日离开福州并于10月底回到马尼拉。

使团离去后，福建方面确实向朝廷奏报西班牙来使之事并取得积极反

响，按《明实录》万历四年（1576）“正月己未”条及“九月丙申”条所言，皇帝已经同意安排菲律宾的西班牙人遣使。但事实上再无后文，因为拉达一行人出使福建期间，菲律宾发生了两件足以影响中西关系的事：8月初林凤设法逃出西班牙人的包围圈，8月下旬桑德博士（Dr. Francisco de Sande）接替拉维扎列斯担任总督。前一件事令中国指挥官对西班牙人心怀不满，进而影响到福建当局乃至中国朝廷与西班牙人通商的信心。而新任总督桑德一直对中国持敌视态度，积极鼓吹武力征服中国，最终因遭菲利普二世否决而放弃。此后，直到清朝咸丰八年，西班牙政府才重新开始与中国进行外交接触，但这已不在本书论述范围。

3. 意大利使团

王之春《清朝柔远记》与《清史稿》均载，康熙九年（1670）曾有意大利国王遣使至华，并于康熙十七年（1678）遣归。如记载属实，则这是清前期意大利世俗君主与中国朝廷的唯一交往，但来使的意图与结果均不详。然而《清实录》与《清会典事例》对这次意大利来使与遣归均未记载，而上述意使的来去时间恰与葡萄牙的两次出使时间完全相同，同时《清朝柔远记》与《清史稿》对康熙九年、十七年的葡萄牙出使却都不载。此外，《清会典事例》所载康熙九年的葡萄牙贡物与《清朝柔远记》和《清史稿》所载意大利贡物显系同一批物品。这样看来，所谓意大利出使当系葡萄牙出使之误载，王之春的书成于光绪五年（1879）前后，很有可能误传前朝史料，《清史稿》则更是晚出。但据西文资料，17世纪末期似乎确曾有一位意大利旅行家来过北京。

虽然意大利世俗政权在16—18世纪不曾与中国有过官方接触，但罗马教皇曾于康熙四十六年（1707）、康熙五十九年（1720）、雍正三年（1725）分别遣使来华，都是为讨论天主教在华传教事宜而来，与中国天主教徒礼仪之争和中国政府禁教令相关，而与其他国家所关心的贸易问题无关。几次出使都只带来罗马教廷与中国政府的关系日益恶化，同时中文史料如《清会典事例》和《清朝柔远记》中有关雍正当年来使的记载在继续努力刻画天朝上

国怀柔远人的情景。

4. 俄国使团

统观上述与中国政府有过接触的西欧来使,在西欧国家的外交理念与中国的朝贡观念之间始终存在差异的前提下,葡萄牙、荷兰使节虽不满却仍遵从包括叩头在内的中国朝贡礼仪,这种低姿态避免了礼节成为17、18世纪的外交冲突点。然而同一时期来华的俄国使团却频生礼仪纠纷,不过俄使的强硬态度在当时也还构不成对清朝朝贡体制的打击。

自明末开始,俄国就积极探寻通往中国的道路,但因尚未吞并中亚诸地而困难重重。1618年9月初有两位俄国人抵达北京,因为不是正式使节,未携国书与礼品而不得觐见皇帝,但还是带回了万历皇帝的书信,信中表明欢迎俄国人来贸易并盼使节来访。此后俄国人一直积极筹备出使中国,但直到30多年后的清朝康熙年间才能够向中国政府派出第一个使团。清朝前期中国与俄国的关系同与西欧国家的关系大不相同,因两国接壤而使俄国的贸易愿望更为强烈,也因接壤而生边境问题,于是俄国遣使远比其他国家频繁。另外,自1656年第一个俄国使团到来,俄国事务就交由理藩院处理,而其他欧洲国家使团来华都是由礼部鸿胪寺负责,此为俄国与其他西方国家尤为不同之处。自1656年至1727年(雍正五年)中俄签定《恰克图互市界约》开放恰克图贸易之时,俄国共10次遣使清廷,所肩负的使命有贸易问题、边界问题以及在华传播东正教的问题。除1687—1689年这次仅与中国大臣往来之外,其他时候都有觐见皇帝的经历,并明确被清廷当作朝贡使团对待,与葡萄牙、荷兰使团的遭遇类似。1727年之后,俄国沙皇几乎不再派遣大使,1732—1767年间俄国的9次出使有8次都是俄国外务委员会的信使与中国理藩院之间的往来,讨论边界事务,也涉及贸易问题,偶尔才觐见皇帝。就本书的中西文化关系主题而言,1727年之前的“朝贡”使团更适于作为叙述对象,与同时期荷、葡两国截然不同的是,俄国使节自一开始就坚决不肯向中国的朝贡礼仪妥协,沙皇的国书中也一贯充满大国口吻,由此导致的冲突成为此期中俄交往的突出场景。

1656年（顺治十三年）3月3日到达北京的首位俄使巴伊科夫所奉训令中要求：沙皇的国书既不能交给中国边疆大臣也不能交给皇帝的近臣，而只能交给皇帝本人，关于出使原因等事也只准向中国统治者本人陈述；进入皇宫后不得向宫殿或任何一道门坎行礼，觐见时绝不能吻中国皇帝的脚，但不应拒绝让他吻手。这两条训令成为巴伊科夫与中国官员发生争执的根源，也是巴伊科夫商谈通商之使命失败的重要原因。经过与中国官员的无数次礼节争执后，巴伊科夫在皇帝拒绝召见的情形下被勒令于9月4日离开北京，徒劳而返。1676年（康熙十五年）5月中旬抵达北京的第二位大使斯帕法里仍秉持与前任类似的训令，刚到北京就因如何交付国书问题与中国官员争执了二十多天。最终俄使做出一些妥协，按照中国官员要求的程序递交礼品和国书，并因此获得了觐见皇帝的机会。结果觐见的前一日6月14日又因次日的行礼问题与中国官员争执，后在耶稣会士的劝说下，斯帕法里于次日觐见时马马虎虎地行了三跪九叩礼。皇帝在赐茶之后便离去，斯帕法里为此恼火万分，因为他遵照中国惯例执行一切礼仪后，皇帝却仍不问候沙皇，也不与他进行外交会谈。两个月后，斯帕法里在皇宫分别接受衙门回赠的礼品和皇帝给大君主及其本人的礼品，但他拒绝跪着接受皇帝的赐予。于是当他一再要求中方答复他提出的十二条款时，皇帝在8月29日以拒绝回复沙皇国书作为答复。皇帝还向俄国人提出了三个条件作为回复国书的前提，即，释放中国逃人，派遣肯遵从中国礼仪的使者，中俄边界的俄国人应永远安分守己。斯帕法里拒绝接受这些条件，于是9月1日在未能履行使命的情形下被迫离京。此后于1693年、1719年、1726年分别到达北京的几个使团命运都与斯帕法里类似，都经历了与中国官员争执一番后，不得不答应行三跪九叩之礼以完成觐见皇帝的仪式，但履行使命的情况都不如人意，仅1719年的伊兹马伊洛夫（Lev Vasilevich Izmailov）使团能够和中国大臣正式谈判，就有关问题交换信函和备忘录。

不过，尽管俄国大使几乎次次都因觐见礼仪惹恼中方，中俄双方关于战争、边界、贸易等事的谈判仍然能够正常进行。毕竟中俄接壤相邻而有着切实的利害关系，对中国人而言，俄国问题涉及实实在在的边界问题；对俄国

人来说，中国的军事力量不可小觑。所以两国虽都在礼仪问题上傲慢自大，却并不至于彻底损害务实性的外交谈判，清廷甚至破例于1729年和1731年派出两个恭贺俄国新主登基的使团。还可以看到，在1793年英国马戛尔尼（George Viscount Macartney）使团的桀骜表现之前，俄国人早就在不懈地做着同样的努力，但却未能如前者那样对改变中国与世界的关系产生深远影响。而英国使团之所以能成为一个历史性界标，最深刻的原因在于当时世界的运转轨迹已发生深刻变化。

三、英国使团的派遣

1. 遣使缘由

从1576年（万历四年）开始，英国商人就致力于寻找通往中国的西北航道并得到伊丽莎白（Elizabeth I）女王的积极支持。然而1576—1592年间英国人寻找到中国的西北、东北航道的多次探险均告失败，从此转而与葡萄牙人和西班牙人争夺东方航线并最终取得成功，于是17世纪英国人可以到中国沿海贸易。然而英国政府向中国遣使的努力却一再受挫，1583—1625年间的五次尝试不是夭折就是流产。此后直到1792年，英国政府似乎都没有遣使动议，这或许是因为英国对华贸易已经蒸蒸日上，无须同中国进行政府间接触。

1754年春天（乾隆十九年），英国驻广州贸易大班皮古（Pigou）曾借回国述职之机向伦敦董事会提出，由董事会建议政府派使团去中国交涉，以改善在保商制度限制下的广州贸易状况。皮古还建议最好在1761年派遣使团，以便利用庆贺乾隆母亲七十寿辰之机而师出有名。但慎重的英国东印度公司董事会害怕过早派使节申诉在华英商的苦难会引起中国政府惊骇，导致断绝中英贸易，所以否决了这个方案。但到1787年，东印度公司监督委员会主席敦达斯（Henry Dundas）终于决定向中国遣使，次年，英王乔治三世（George III）任命卡斯卡特上校（Colonel Charles Cathcart）为公使并携英王委任状前赴中国。但卡斯卡特在途中不幸染病去世，使团半道折回。1791年10月，已



图 51 1793 年英国使团正使马夏尔尼与副使斯当东

升任内务部长的敦达斯向外交老手马夏尔尼勋爵提出了出使建议，耽搁多年的出使中国计划终于重新启动。

英国在 18 世纪末开始认真筹划向中国遣使，根本上受到英国国内商业利益的驱动。

18 世纪后期，英国的国际竞争力增强，欧洲各地都呈现出社会繁荣局面，英国许多旧有的制造业则被迫倒闭，这些都刺激了英国政府酝酿在中国扩大其商业利益。遣使中国也有与中国方面直接相关的原因，即英国人认为自己在华始终处于比其他欧洲国家商人更不利的地位，而这种情况应当有所改变。英国人设想派遣使团的好处在于：首先，与中国政府交涉以改善英国商人在华处境，并消除几年前英国船只炮轰华人事件可能产生的负面影响；其次，在茶叶已成为英国人生活必需品而相当长时期内仍只能依赖中国进口的情况下，必须要同北京朝廷建立良好关系以确保这一供货渠道畅通；最后，与中国建立外交关系后，若英国在印度的殖民地与中国发生边界冲突则将有很大回旋余地。这些也成为马夏尔尼使团所肩负的基本使命，在此基础上马夏尔尼接受了政府指示的涉及中英政治、军事、经济关系的七项具体任务，以及东印度公司董事会的吩咐几项经济任务。（图 51）

2. 遣使始末

以马夏尔尼为正使的英国使团于 1792 年 9 月 25 日乘船离开英国，1793 年 8 月 16 日在通州弃船登岸，在北京停留数日后，于 9 月 2 日前往热河觐见在那里避暑的乾隆皇帝。9 月 14 日接受皇帝召见，17 日参加皇帝万寿庆典，21 日在不愉快的气氛中被命离开热河，10 月 7 日更在国事谈判没有任何进展的情况下被迫离开北京。总体来说，马夏尔尼使团在中国的经历与之前的欧洲使团并无二致。在中国官方对待外国使团的既定程序之下，马夏尔尼也毫无例外地遭遇了路线问题，礼品问题与礼仪问题。不过英国人有备而来，以

送给皇帝的珍贵礼品不宜陆路长途运输为借口，获准在通州登岸，而没有走外国使团自广州登岸再由内陆水道北上的惯常路线。在礼品问题上，中国官吏把英国人开具之清单上的“礼物”改为“贡物”，使英使十分不快。但马戛尔尼却不知道，看过礼品清单中译本的乾隆皇帝对英使在其上自命为“钦差”也很气恼，因为“钦差”一语将英王升格到与中国皇帝平等的地位，而在中国皇帝眼里，英使以及一切外国来使都只能称为“贡使”或“藩使”。

最使马戛尔尼无法回避的是礼仪问题。其实马戛尔尼是携带有关礼节问题的专门指示而来，敦达斯要求他在不损害自己君主尊严的情况下服从中国朝廷的礼仪。马戛尔尼也知道，曾有一位俄国特使拒绝执行中国的觐见礼节，但最后签了一个条约回国；^[187]相反一个荷兰使节委曲迁就中国政府指定的一切礼节以贪取一些物质利益，结果既受到藐视又没有得到利益。所以，马戛尔尼自一开始就抱定决心，坚持正确而有礼貌的言行，绝非卑躬屈膝的迁就，不能以贪图个人眼前方便而作出在他人眼里有损英国名誉的举动。当使团在天津靠岸换小船时，中国官员就发现英国人不识礼。到了通州，中国官员根据皇帝谕旨，试图要求马戛尔尼跟随他们练习三跪九叩礼之礼，遭拒绝。到达北京后，负责陪同的礼部官员徵瑞强迫英国特使向空的御座行礼，当然也没有结果。马戛尔尼反而交给徵瑞一份有关礼节的照会并希望转交“首相”和珅，提出让他磕头的条件是让一位同等地位的中国官员在特使携来的英王御像前行同样的磕头礼。但徵瑞根本不敢将这一照会上交，而是在英使抵达热河的当天将其退还。至此，中国官员已经深悉英国人在礼仪问题上冥顽不化。不过，为了能顺利完成觐见仪式，中国官员依然不懈地劝说直至威胁马戛尔尼无条件执行叩头礼。最后，中国官员允许马戛尔尼以改进后的谒见英王礼节去觐见乾隆，即单腿下跪，但免去吻手。礼仪问题终于在形式上得到

[187] 英国人所指的或许是1726年与中国签定边界条约的弗拉季斯拉维奇大使，但该使节事实上没能免行三跪九叩礼。



图 52 乾隆接见马戛尔尼使团副使斯当东之子

解决。在9月14日清晨的觐见过程中，英使双手恭捧装在金盒中的英王书信走上宝座下的第二级台阶后，单膝下跪并简单致辞，然后将国书呈交皇帝。皇帝向英使表示欢迎并希望两国臣民永远和好。英使的觐见礼仪就此结束。（图52）此外，一下英国人还随在场的众人一起，在

其他人三跪九叩的集体动作中，稀里糊涂地三次单膝下跪。在英国人看来，他们在礼节问题上取得了外交胜利，然而他们最渴望的国事谈判却无论怎么争取也上不了道。

马戛尔尼曾几次试图与乾隆宠臣、英国人心目中的“首相”和坤就使团所负责任进行谈判，但均告失败。9月11日礼仪问题解决后，马戛尔尼首次拜访和坤，和坤问了一些关于欧洲形势的问题，马戛尔尼一再申明英国的和平愿望，澄清他们没有帮助西藏叛乱，也以很委婉的方式谈及发展两国商业对中国的好处，但和坤对这些全无反应，谈话也未进一步涉及任何实质性内容。9月下旬回到北京后，马戛尔尼听说中国政府已经就英王致中国皇帝的信件内容和今后如何应付英国人召开过专门会议，并且结论对英国人不利。他由此明白自己不可能在北京常住，于是决定次年2月庆祝过中国新年后马上离开，并在这以前尽力同中国方面谈判。当他用书信将返程日期通知和坤后，和坤10月2日会见马戛尔尼，并以北京天气将寒，不利于英国人的健康为由，让他们趁河未上冻之前赶早由水路回去。马戛尔尼认为这是他第一次也是最后一次谈论出使目的的机会，终于说明了英王希望在北京常驻使节的愿望，并向和坤提出种种商业问题，但和坤却置若罔闻，会谈又无果而终。10月3日，和坤又召见马戛尔尼以给付皇帝诏书，马戛尔尼趁机又对和坤提出东印度公司在中国的贸易问题。和坤只是回答，马戛尔尼可以随时递送照会。在皇帝答复英王国

书的这份诏书中，明确拒绝英人在北京常驻使节的要求。于是马戛尔尼当天下午便就英商的经营特权问题写好一份有六点要求的照会。10月7日，使团在皇帝指定的时间离京，临行前最后一次被召见，但皇帝没有到场，只有身着朝服的送行官员们。英使收到了皇帝的礼品清单和答复马戛尔尼照会中六点要求的敕书，其中明白拒绝了英国人想在宁波、舟山、天津等地贸易的要求，关于北京货行、税收优惠和在舟山、广州附近分别拥有一块治外法权地的其他几点要求则以沉默的方式予以拒绝。英国使团沮丧地离开了北京，本打算原路返回浙江定海后乘英国船离开，但10月底在山东时获悉当初停泊定海的使团旗舰“狮子号”已经驶去日本，于是改由内河前去广州并在12月19日到达。1794年1月8日一行人登上已经到达广州海域的“狮子号”，于当年9月6日驶人朴次茅斯港，结束了这次精心策划却毫无成效的出使旅程。

作为马戛尔尼使团的后续，一艘英国商船于1795年12月底停靠黄浦，携带英王、马戛尔尼和东印度公司给中国方面的大量礼品和信件。但这在中国眼里不过是又一幕外番输诚之举，中方的回应也只是以前行为的翻版。英王给皇帝的信送到北京并得到乾隆1796年2月的回信，回信称“天朝抚有万国，琛赆来庭，不贵其物，惟贵其诚。已飭谕疆臣将贡物进收，俾伸虔诚”。^[188]

3. 出使回响

英国人始终没能理解中国的朝贡体制以及礼仪程序在该体制中的意义。清廷恪行《大清通礼·宾礼》中的相应程序——在馆、迎来、朝见、燕赉、送往，每个环节都不苟且以示柔远怀来至意。但同时礼尽而事毕，朝贡国的臣属地位与天朝在朝贡贸易中所能赐予他们的待遇都在这一套礼仪程序中得到表示和确定，贡使的使命也就随着礼仪程序的完结而结束。所以英国使团不会想到，英使的礼仪行为在中国人眼中仍然是属国贡使对天朝皇帝臣服的表示，因为他下跪了，而且完成了三跪九叩仪式中所要求的重复性。至于他是单腿下跪，则表

[188] 佩雷菲特著、王国卿等译：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，北京三联书店1993年版，第581页。

明这是不谙礼制之“生番”粗鲁的臣服举动，在以礼仪之邦自居的中国人眼里是可以被原谅的。所以中方的记录表明，英国贡使行了跪叩礼。所以当时在现场目击、后来即位的嘉庆皇帝也留下了英使下跪叩头的印象，于是当1816年阿美士德（William Pitt Amherst）代表英国再度来访并坚决不肯磕头时，嘉庆便以马戛尔尼为依据而将阿美士德拒之门外。反过来，下旨“瞻覲事竣，即令起程”的乾隆皇帝也无法理解英使喋喋不休的谈判企图和想入非非的商业要求，他专门指定贡使自内河回广州途中所经过省份负责接替护送、照料管束的大员，已是极示恩宠，英国人还不满足？但同时不可否认，马戛尔尼提出的六项要求有涉及主权的内容，拒绝这类要求是完全正当合理的。

马戛尔尼同样始料不及的是，随着使命失败的消息传到欧洲，他在礼仪问题上费尽心思斡旋成功的两全方法后来在欧洲仍然被视为屈辱的表示，竟成为他本人备受指责的重要理由。在马戛尔尼返回欧洲不久所出版的一部依据使团多位成员笔记写成的使团行纪中，有关觐见礼仪的争议只字未提，也未写觐见时的礼仪程序，而只是说皇帝以最为正式的礼节接过国书，并且除了英使、翻译、副使斯当东（George Staunton）和见习侍童外不许任何人在场。^[189]行纪中虽然也提到所谓的谈判并没谈什么内容，但更多是表现使团受到的隆重礼遇，并大力记叙途中见闻，对使团的不利没有任何讽刺语调。这部1795年出版的书如果不是某位英国人对以往中国形象的缅怀，那就是有意隐瞒使团的丢脸经历并试图挽回使团在公众舆论中的声誉。考虑到1797年才由官方出版斯当东整理的*An Authentic Account of An Embassy From the King of Great Britain to the Emperor of China*（即《英使谒见乾隆纪实》），而上述1795年出版的那部书中已能引用斯当东和其他人的记录，想来作者非等闲之人，那么以公布实情的方式来保留英国面子的可能性更大一些。但同时可见，英国人对于“叩头”与使团的其他遭遇深以为耻。

然而比宣泄或掩饰屈辱更重要的是，马戛尔尼使团中多位成员都写了出

[189] Winterbotham, *An Historical, Geographical, and Philosophical view of the Chinese Empire*, London: J. Ridgway, 1795, p. 58.

使笔记，他们带来的中国形象一扫17世纪传教士刻画出的美好与强大，却与18世纪中期以来一些来华商人和军人描绘的中国形象相仿，即中国不过是一个粗暴专制的泥足巨人。而同只徘徊于中国沿海的那些旅行者相比，英国使团在中国停留的时间更长，接触中国社会更深入，所以使团成员对中国负面形象的描绘更有说服力，适足以成为19世纪欧洲人对中国“新知识”的起点。此外，马戛尔尼意图以和平手段向中国人表示英国的强大富足，结果这番努力失败了，英国人由此已没有耐心再与中国进行外交与商业上的接近，而鉴于已探明中国的实力远不及英国，也不必再为未来采取武装对抗政策而心存顾虑。进入19世纪，世界形势发生了深刻变化，随着欧洲在东方的殖民势力终于突破印度的边界大举挺进中国，中国在朝贡体系被强行突破后被迫去学习另一种与世界交往的方式。而马戛尔尼来访期间，此前两百多年里一直在中欧交往中扮演主要角色、并深刻影响了这段中欧交往之面貌的在华耶稣会传教士几乎零落殆尽。因此，马戛尔尼使团在中西交往史上的分水岭性质格外突出，把它看作中西关系步入近代的开端并不为过，而本编所介绍的16—18世纪亦即近代早期的中西交往也正好以此为终点。

第三节 中欧交往的媒介之二——贸易往来

从葡萄牙商船靠近中国海岸开始，各种中国物品纷纷被输入欧洲，这其实也是将中国形象直观地呈现于欧洲人面前。中欧贸易的扩大为欧洲人认识中国提供了实物基础，也是欧洲人对中国得出印象的第一步，所以贸易往来也是中欧交往的重要渠道之一。

一、贸易格局的演变

1. 16—17世纪的澳门贸易

自葡萄牙人人居澳门后，中国与葡萄牙的贸易主要是通过澳门进行。

1578年(万历六年)广东地方官允许非朝贡国商人于每年夏、冬两季定期到广州贸易,此后直到1640年,葡人都被许可在广州贸易。葡萄牙人以澳门为中转,将大量胡椒贩运至广州,此外也将欧洲毛纺织品和印度的琥珀、珊瑚、象牙、白檀、银块等运到广州,同时从广州购买大批中国丝绸行销南洋和欧洲。这段时间也是澳门最繁荣的时期,它通过多条国际贸易航线扮演着沟通中国与世界市场的重要角色,这些航线中最重要的有澳门—果阿—里斯本航线、澳门—日本航线、澳门—马尼拉—墨西哥航线。

第一条航线经过澳门、马六甲、古里、科钦、果阿、好望角、里斯本,将葡萄牙的主要东方据点连为一体,构成葡萄牙海上贸易的生命线。16—17世纪初,来自欧洲的大帆船队载着纺织品、玻璃器皿、钟表和葡萄酒等物品,在果阿和马六甲交换成以香料为主的土产,再驶往澳门与中国贸易,常常满载中国的丝绸、生丝、瓷器和药材而返回里斯本。在当时的欧洲市场,生丝利润可达150%,瓷器可达100%~200%。同样是通过这条航线,里斯本向中国输入了大量白银。

第二条航线得益于中日两国正常贸易的中断。中国政府因倭寇之乱而于1557年禁止中国商人与日本贸易,葡萄牙人借机大力发展对日中介贸易,廉价收购中国的黄金、生丝、绢织物,换取日本的小麦、漆器和船材,纺织品是向日本输入的最重要的中国商品。葡萄牙人同时也换取大量日本白银作为周转资本投入中国市场。葡萄牙从事中日居间贸易获利丰厚,1637年的销售收入几乎是1600年销售收入的9倍,^[190]荷兰人在垄断对日贸易前始终不能在这一领域中与葡萄牙人争雄。

第三条航线在1580年西班牙吞并葡萄牙之后开始被利用,可看作西班牙大帆船贸易的延伸。西班牙占据菲律宾后,与中国的贸易也逐渐增加,华商自1571年开始来往于中国与马尼拉以同西班牙人贸易,1573年两艘西班牙大帆船载中国丝绸瓷器自马尼拉驶往墨西哥阿卡普尔科(Acapulco),成为

[190] George Bayan Souza, *The Survival of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.50-51.

太平洋大帆船贸易的开始。此后直至16、17世纪之交，每年有二三十艘西班牙商船到马尼拉，每年到菲律宾贸易的中国商人约1000名，每年抵达马尼拉的中国船只数量呈增长趋势，1596年定居菲律宾的中国人已多达1.2万人左右。不过，随着1582年澳门成为大帆船贸易的新端点，菲律宾西班牙人的对华贸易多少被澳门葡萄牙人所侵占。因为自1583年起，西班牙国王菲利普二世不仅允许葡萄牙人独占以前葡萄牙领地的贸易，还将中国与马尼拉间的贸易交由葡萄牙人垄断。澳门葡萄牙人则不顾一切地维护自己的权益，甚至在1590年扣留了菲律宾总督派往澳门的一只船。澳门葡萄牙人的强硬态度迫使菲利普二世在1595年明令禁止菲律宾、墨西哥与中国直接贸易，以免损害澳门葡人利益。

2. 英荷东印度公司的崛起

东印度公司的产生是西欧近代资本主义发展的结果。都铎（Tudor）王朝末期至斯图亚特（Stuart）王朝初期时的英国，重大的经济发展就表现在一些特许公司的产生和巩固，每个公司经营一个特定地区的商业。如1579年成立经营波罗的海（Baltic Sea）和斯堪的纳维亚地区（Scandinavia）的伊斯特兰公司，1581年成立东方公司，1588年成立经营奴隶贸易的几内亚公司（即非洲公司）。特许公司由商人集资控股再由政府授予特权，商人与政府间是一种联盟关系，这与葡萄牙和西班牙由政府经营有显著不同。特许公司因拥有特权和保护其成员的力量，从而也担当起国家殖民扩张的先锋。例如，英国东印度公司有权在东方拥有大批武装力量和雄厚资本，可在亚洲无限制铸币，有权对外宣战媾和，可为殖民地政府制定法律，可在必要时实施军事管制法。荷兰东印度公司有权开辟殖民地，建立海陆军，修建要塞和兵工厂，铸造货币，在所控制地区行使完全的立法、行政、司法等大权，甚至可以用荷兰政府名义在东方宣战、媾和、缔结条约。所以，荷兰和英国都是通过东印度公司来开辟并控制其东方殖民地，这与葡萄牙、西班牙以国家军力控制殖民地从而保护贸易的模式不同。特许公司也有力量把国外贸易集中在一个中心，因此大大提高运营效率。这些特点使西北欧各国在17、18世纪竞相组建东印

度公司，并借此打破葡萄牙在东方的垄断格局。

前文谈到，最早组建东印度公司的是英国，即1600年获伊丽莎白女王特许而成立的“伦敦商人对东印度贸易公司”。但这个东印度公司在整个17世纪都远不如1602年组建的荷兰东印度公司强大和有效率。所以首先在亚洲体现出“东印度公司”这种殖民与贸易组织形式之效率的是荷兰公司。荷兰于1619年在爪哇建巴达维亚城后，将荷兰东印度公司东方总部设于此地，此后荷兰公司与中国的贸易可分为帆船贸易、直接通商、三角贸易三个阶段。

1689—1717年是帆船贸易时期。从上文可知，17世纪前半叶巴达维亚多次遣使中国以开辟贸易，但成效甚微，后又卷入爪哇王位继承战争导致对华贸易资金锐减，于是在1689年决定放弃与中国的直接贸易。与此同时，中国自1686年起海禁松弛，之后每年有为数不少的中国帆船来巴达维亚贸易，为荷兰人的坐享其成提供了基础。帆船贸易时期，每年来巴达维亚的中国船只远多于之前荷兰公司每年能派往中国的5艘船只。1684—1754年间，自中国来巴达维亚贸易的船只总计853艘（有个别年份没有数据），平均每年11.5艘。

1717—1723年，清政府颁布赴南洋贸易禁令，荷兰人则对进口货物实行垄断低价，在这双重作用下，帆船贸易中断，免于南洋贸易禁令的澳门葡萄牙人得以垄断中荷的中介贸易。同一时期，荷兰方面开始考虑恢复对中国沿海的直接贸易，但直到1729年8月阿姆斯特丹才直接派出一只商船到达广州，并于同年在广州设立商馆。因此1731—1735年间，中荷进入短暂的直接通商阶段，这几年里荷兰公司的十七人理事会组织了11次荷兰与广州的直接通商。而由于清政府在1723年取消赴南洋贸易禁令，所以从这时起到1735年，帆船贸易恢复并与直接通商并行。

1735年之后，荷兰对华贸易改为三角贸易，其基本特征是在中荷直航的航线中增加在巴达维亚停留中转这个程序。这主要是因为自荷兰直航中国的船只需从国内运载白银与中国贸易，东印度公司主要股东对这种状况不满意。三角贸易的第一阶段是1735—1756年，此期由巴达维亚当局统一经营对华贸易，即荷兰驶出的船只停留巴达维亚，卸下欧洲货物代以当地产品，然后由巴达维亚当局每年组织3~4只船去广州，回程直返荷兰。1757年至1795

年公司解散期间，三角贸易处于第二阶段，贸易起点改为荷兰，由公司的中国委员会每年派出3~4只船，但仍在巴达维亚停留以交换货物，此举的意义是将中荷贸易经营权从巴达维亚殖民政府手中收归东印度公司总部。

三角贸易开始之后，东印度公司就逐渐排斥当时仍然存在的帆船贸易，因此帆船贸易在1723年恢复之后却没能进一步发展，最好情况下仅维持在17世纪末的水平。1740年巴达维亚政府制造了屠杀中国人的“红溪惨案”，更是荷兰人贸易垄断政策的极致表现，此后中国帆船逐渐绝迹巴达维亚而到东南亚其他港口寻求发展。

英国的首个东印度公司一直发展不利，1698年国内又成立一家“英国东印度贸易公司”。英国国会为避免两家公司相互竞争，在1702年命令双方用7年的时间进行合并。1708年，完成合并的公司称作“英国商人对东印度贸易联合公司”，这就是众所周知的自18世纪开始在亚洲一手遮天的英国东印度公司，也就是真正为英国打开中国贸易大门的东印度公司。不过自18世纪中叶开始，英国东印度公司才逐渐将贸易中心向中国转移，1750年以后，在该公司发往亚洲的总船运量中，发往中国的船运量才开始大幅度增加，这主要是因为1757年以后英国对茶叶的需求猛增。但这种正常贸易下的增长态势至1784年达到顶峰，从此中英贸易就步入鸦片贸易阶段。

3. 其他东印度公司

自1601年法国圣马洛(St. Malo)的“马鲁古”公司首航香料群岛成功，法国人又在1604—1642年成立多个经营东方贸易的公司，但这些公司都是依靠国王的海军，由银行家和官员而非商人经营，没取得什么成效。1664年在路易十四的支持下方才组建了真正的东印度公司，但它依然更具政治团体的性质，一开始就资金不足经营不善，处处靠国家扶植，这更使王室权力与公司权力纠结在一起。该公司1667年首航苏拉特，首航中国的船只是1698年抵达广州的“安菲特利特号”。1700年成立中国公司，1705年改称“帝国对华贸易公司”，但从未派船到中国。1712年又成立一家对华贸易公司，在1713年和1714年共派3只船前去中国。1719年国王命令东印度公司、帝国

对华贸易公司和西方公司合并成印度公司，负责管理法国的所有殖民地。新公司仍然是国家的东印度公司，靠国家扶持，直到1725—1755年间才逐渐摆脱经营危机。至于法国的对华贸易，在1699—1769年间由东印度公司垄断，1769—1785年则对所有法国人开放，1785年恢复东印度公司，但到1790年就因经营不善而解散。东印度公司垄断的1699—1769年间共有57只船到达中国，而1769—1833年开放期间则有82只船到过中国，由此也可见法国的东印度公司在经营对华贸易的实力上远不及英国和荷兰。

丹麦东印度公司成立于1616年，几经兴衰，几度重组。1616—1670年为第一阶段，名为哥本哈根（Copenhagen）公司，曾多次向东方派船，但1639—1668年间资金短缺而濒于倒闭。1670年随着丹麦效仿法国模式进行重组而使东印度公司复兴，但1729年又因入不敷出而解散，这是第二阶段。公司在1729—1732年由国家重组，更名丹麦亚洲公司，并从此开始与广州的直接贸易。特许状生效的1732年4月至1772年是公司的第三阶段，此期对华贸易从无到有，并开始占据重要地位。1772—1844年是丹麦公司的最后阶段，1772年丹麦向私商开放了印度贸易，这使中国贸易对公司更加重要，但1784年后与广州的贸易开始走下坡路，公司虽然到1844年才告解体，但1807—1814年间就因为与英国作战而停止了东方贸易，战后30年间几乎没能恢复。

奥地利曾有过一家昙花一现的东印度公司——奥斯坦德东印度公司。1715年3艘奥地利商船到达广州并运载瓷器等货物回国，因获得高额利润而促使不久后又一艘私船航行中国。这些举动引起国王和商界的极大兴趣，1718年（一说1722年）便成立皇家东印度公司——奥斯坦德公司，同年该公司船只出现在珠江口，其后几年里两次共派出4艘商船到中国，并以向欧洲进口大量优质茶叶为主要贸易内容。这使荷兰公司深为惊恐，先采取商战未果，后联合英国东印度公司试图以外交途径取缔奥斯坦德公司。1727年，奥地利国王在荷兰、英国、普鲁士、法国联合施压下将奥斯坦德公司的特许状吊销7年，1732年奥地利国王最终被迫解散了奥斯坦德公司。

1731年成立的瑞典东印度公司是后起之秀（图53），对华贸易则是该公司的首要目标，公司在其经营权存续的1731—1806年间组织了132次亚洲

航行，有129次是到广州。根据其特许状期可分为四个阶段：1731—1746年，共25艘船发往亚洲；1746—1765年，共36艘船发往亚洲；1766—1786年，共39艘船发往亚洲；1786—1806年，共32艘船发往亚洲。前两个阶段有个别船只赴印度或东南亚贸易，绝大多数往广州贸易，后两个阶段的船只则全部直航广州。瑞典公司自1732—1733年首航广州成功后，便与清政府建立了较为稳定的通商关系。它的特点是将欧洲贸易与对华贸易结合起来，去中国途中将本国的铁材和鲑鱼油桶往西班牙和英国，再用主要来自西班牙的白银去中国贸易，从而能够在大部分时期保持较高的商业利润。

应当注意的是，17世纪各国东印度公司兴起后，葡萄牙再也没有能力维持欧洲市场上东方产品的输入垄断，但是澳门的葡萄牙人仍然积极介入中欧贸易，主要是担任中国与东印度公司之间的中介。比如17世纪末到18世纪中期的绝大多数年份里都有1—4艘商船自澳门前往马六甲，运载茶叶、丝绸、糖、锌块、草药、明矾、瓷器等中国货物，销售给荷兰东印度公司，再从当地购买商品返销中国。当然返程货主要是南洋产品而非欧洲产品。

西班牙国王在18世纪也曾仿效西北欧国家组建皇家贸易公司，但很快就宣告失败。不过西班牙与中国的贸易仍在继续，西班牙商船仍在墨西哥和马尼拉之间奔忙，1784年就有13艘商船到达马尼拉同中国贸易。吸引西班牙人的中国商品主要为首饰、黄金、丝绸、瓷器和其他一些手工艺品。

二、中欧贸易的主要商品

这里谈中欧贸易的主要商品，其实主要指中国向欧洲输出的重要物品。

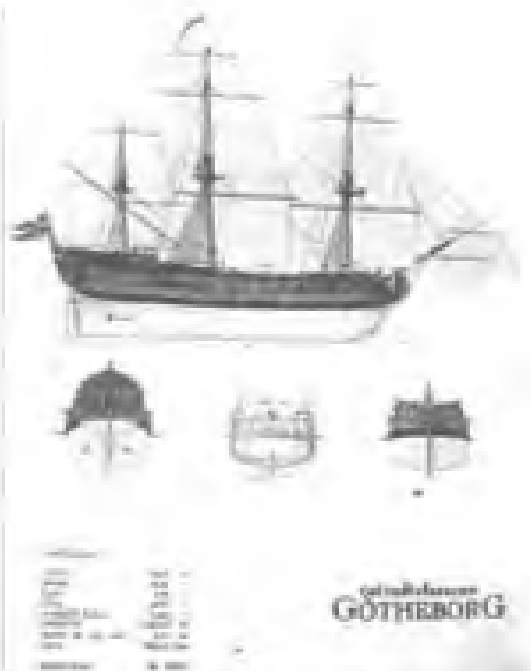


图53 18世纪瑞典东印度公司“哥德堡号”商船图说

而16—18世纪的中欧贸易本来就是以欧洲市场对中国商品的单方面巨大需求为特征。欧洲各国向中国输出的本国产品以毛纺织品为主，但毛纺织品价格昂贵，中国人也没有对外来衣料的需求，所以它在中国市场是滞销货。欧洲人能打入中国市场的商品都是亚洲产品，主要有巴达维亚香料和锡块，以及18世纪末期开始受中国欢迎的印度棉布。更多时候，欧洲人只能以主要产自美洲的白银与中国贸易。我们重点谈论茶叶、纺织品和瓷器贸易，不仅因为这三种商品是本期中欧贸易中最突出的内容，还因为它们在18世纪欧洲生活方式和艺术风格的变化中扮演了重要角色，是中国与欧洲文化互动的突出例证。

1. 茶叶贸易

中国的茶叶大约在唐代就传到了吐蕃、回鹘等狭义西域地区。9世纪的阿拉伯文献中就提到中国的茶饮可治百病。^[191]14世纪蒙古帝国和元朝时期，中国茶饮习惯经陆路西传，迄于17世纪，已经传入中亚、波斯、印度和阿拉伯地区。至迟在16世纪中叶，茶叶的信息通过意大利人已经传入西欧。此后100多年里茶叶在欧洲都被当作药物。荷兰东印度公司1610年开始进口茶叶，最早将茶叶带到欧洲，到1650年代已经成为英国和欧洲大陆国家的饮品，特别是在英国，逐渐成为大众的消费品。^[192]

中欧茶叶贸易的兴盛主要是以英国市场的需求和英国公司的经营为主导。1657年伦敦有人开了一家茶店，1661年来自葡萄牙的凯瑟琳王后将茶叶引入英国宫廷。1664年和1666年英国东印度公司带来一些茶叶作为礼物送给查理二世并得到国王嘉许，公司便从1669年正式从亚洲进口茶叶。1684年，英国公司已将茶叶列为重要进口商品，1701年公司领导人注意到茶在英

[191] 穆根来等译·《中国印度见闻录》，第17页。

[192] 参见黄时鉴·《关于茶在北亚及西域的早期传播》、《茶传入欧洲及其英文称谓》，均收入所著《东西交流史论稿》。

国各阶层人士中口碑都很好，于是1717年指示每艘船要尽其所能地装载茶叶。茶叶贸易就此兴盛，茶叶在欧洲不再作为药物而成为一种饮料。^[193]（图54）

1720年代的英国人开始有了饮用下午茶和黄昏茶的习惯，从而为欧洲的茶业消费提供巨大市场。英国人的黄昏茶点是为了在晚饭前给收工回来的男人们补充体力用，因此惯用较便宜和味道浓烈的印度茶。但下午茶却喜用雅致的中国茶，同时这也是女性世界的表现。下午茶是一种家庭社交娱乐活动，因此茶饮总与茶会联系在一起。茶会通过客厅和饮茶时间培养出一种女性化的家庭空间和时间，因为茶会需要有特别的烹调手艺、家具、茶具、服装，还需要有机会展示这一切。以饮茶来支持和塑造女性氛围，其实是工业革命后更加普遍的女性化消费的一部分，也是因为咖啡和巧克力还太昂贵，不适合成为中产阶级女性的社交饮料。下午茶在18世纪已常见于西欧各地，但在英国才谈得上盛行，在茶叶消费上比别国早熟正是英国整个经济、社会和文化早熟的一种标志。富足、闲适和家庭社交造就了作为一顿加餐的下午茶，它成为对一个特殊社会阶段的理想表达方式，这类似于中国瓷器对法国罗可可风格的巧妙传达。



图54 18世纪广州茶叶贸易情景
法国商人正在检测茶叶的等级质量
并正在成交

[193] S.A.M. Adshad, *Material Culture in Europe and China, 1400-1800: the rise of consumerism*, London & New York: Macmillan Press Ltd., 1997, pp. 59-60. 布罗代尔《16至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷，三联书店1992年版，第295页。刘恭德、任力主编，《中英关系百年要录（13世纪—1760年）》第一卷，四川社会科学出版社1989年版，第147-150页。

欧洲最大的茶叶消费市场在英国，1772—1780年间，英国及其属地每年最少消耗茶叶1 333.8万磅，1791—1793年间英国人每年人均消费茶叶1.66磅。18世纪英国人茶叶需求的迅速扩大也使英国政府视茶叶为利润渊藪，长期对茶叶课以总量高达106%~127%的各种税，以致茶叶售价是欧洲其他国家的3倍。结果造成英国的茶叶走私不可遏止，每年走私入境的茶叶达六七百万磅，占其消费量的2/3。这当然极大地影响了英国东印度公司的竞争力，1785年以前茶叶是各东印度公司的大宗商品并通过走私进入英国，导致英国公司的茶叶滞销，1773年曾极度过剩而不得不大大减少进口量。这种情况不仅危及东印度公司的利润，也影响了国家税收，与课收高额茶叶税的初衷南辕北辙。于是1784年英国通过《减税法令》(Commutation Act，也译为“交换法令”、“交易法令”)，将茶叶税降至12.5%，使英国东印度公司的茶叶销售量迅速增加，进口量也随之扩大，1785年以后其他东印度公司在对华茶叶贸易中的份额急剧缩小。随着1795年之后欧洲大陆的东印度公司纷纷倒闭，英国公司与英国散商更是独揽中欧茶叶贸易，就输出中国茶叶数量而言，惟有新起的美国可与之争雄。19世纪中后期，中国茶业产量的1/3都通过英国商人销往欧洲。

2. 纺织品贸易

自拜占廷时期开始，欧洲丝织业的发展就从来不能脱离中国而独立，17—18世纪东印度公司对华贸易的发展输入大量中国生丝和丝织品，支持或刺激了欧洲丝织业，使得欧洲丝业告别了意大利垄断的时期，法国里昂和英国先后崛起。18世纪里，在茶叶贸易兴起之前，丝货是对华贸易中最有价值的物品，而到1884年之后它又取代茶叶恢复魁首地位。18世纪欧洲进口的中国丝货，先以丝绸为主，后来转向生丝，到了19世纪前半叶，欧洲市场上的一半的生丝都来自中国。(图55)

18世纪各个东印度公司进口中国丝绸量有相似的变化趋势，30—40年代是顶峰，此后逐渐减少，原因是本国丝织业的发展。与丝绸进口量减少相应的则是18世纪50年代生丝进口量明显增多。以英国为例，18世纪中期以

前英国主要进口波斯和孟加拉所产生丝。波斯和孟加拉生丝质量不如中国，但价格便宜，同时英国在18世纪初控制了孟加拉的丝产地，也为进口孟加拉丝提供方便。18世纪前半期英国进口华丝的数量每年起伏不定，且波动幅度相当大。从几百匹到4万多匹，50年代起呈现明显的上升趋势，基本保持在每年5万匹以上，60年代以后则迅速突破10万匹，有的年份甚至超过30万匹。出现这种情况的重要原因是，英国纺丝技术和设备大为发展，开始需要高质量的中国生丝纺造更精致的丝绸，同时也要摆脱对意大利高级丝线的依赖。另外如瑞典在1775年后只进口生丝而不进口丝绸。但荷兰公司颇与众不同，在18世纪对进口生丝不感兴趣而始终偏爱进口丝绸，因为丝绸获利比生丝更高。但这对荷兰纺织业构成威胁，荷兰的主要纺织品制造商于1740、1770年两度向东印度公司董事会请愿，要求限制丝绸进口而多运生丝和丝线，却遭公司拒绝。不过，18世纪欧洲市场上的丝绸价格并不总能令荷兰公司满意。在前3/4个世纪里因各国都大量进口丝绸而导致欧洲市场的丝绸价格非常不稳定。

南京布是中国向欧洲出口的又一大宗纺织品。所谓南京布是苏松一带所织的棉布，有白色、褐色之分，质地好而价格较丝绸便宜许多，更适于欧洲普通人制作日常衣物。但南京布直到1770年代以后才大范围在欧洲流行。1780年以前欧洲有关南京布进口量的数据很零散，这也从一方面说明南京布此时尚未成为常规货物。18世纪最后10年里，各个东印度公司购买南京布



图 55 18 世纪后期销往德国的中国丝绸



图 56 18 世纪外销景德镇青花瓷盘

的数量都在不断上升，而且各国平均每年的购买量常在3万匹以上。

3. 瓷器贸易

16 世纪葡萄牙人已开始大量进口华瓷，但这只是一项不定期贸易。17 世纪荷兰人成为经营华瓷贸易的主力，而且

有相当规模。荷兰公司在中国瓷器贸易中的垄断地位从 17 世纪保持到 18 世纪初。荷兰公司在 1608 年通过南洋的中国商人订购 10.8 万件瓷器，1620 年要求中国商人提供 5.75 万件各类瓷器，1622 年的订购量是 7.5 万件，1638 年其在台湾的瓷器存货多达 890 328 件，1639 年又通过来巴达维亚的中国帆船商人订购 2.5 万件瓷器，1647 年有 20 万件瓷器通过走私经台湾转运至巴达维亚。据估计，1604—1656 年间荷兰共进口 300 多万件瓷器，而 1602—1682 年间由荷兰东印度公司输出的中国瓷器达 1 600 万件。1662 年郑成功将荷兰人逐出台湾，荷兰人断了华瓷来源，直到 1683 年清朝统一台湾后华瓷才重新出口荷兰，并在 1695 年达到 17 世纪华瓷贸易的高峰。18 世纪，荷兰公司在该项贸易中的垄断地位被英法公司取代，但瓷器仍然是其重要进口商品。（图 56）

中国瓷器在 17 世纪的欧洲被当作奢侈品，18 世纪则成为新兴中产阶级的生活必需品，市场迅速扩大带来中西瓷器贸易的最高峰。据推算，17 世纪到 19 世纪初，欧洲各国进口华瓷总数量在 1.37 亿—1.44 亿件，考虑到荷兰公司的 3 500 万件中有一部分为 17 世纪进口，而 19 世纪的华瓷贸易持续时间很短且数量不大，那么 18 世纪流入欧洲市场的中国瓷器也还应在 1 亿件以上。尤值一提的是瑞典东印度公司，在其存在的 84 年中（1731—1815）共进口中国瓷器 5 000 万件，而仅 1750—1775 年间就进口 1 100 万件，就数量而言在欧洲当居首位。

18 世纪欧洲的华瓷贸易大致经历了预先订购瓷器（1721—1744），按图



图 57 18 世纪中叶中国制仿英国式样与图案外销瓷杯

样定制瓷器（1744—18 世纪末），进口一般瓷器（粗瓷器）（1780—18 世纪末）这三个阶段。预订瓷器反映了欧洲瓷器需求量增大。按图样定制瓷器则是瓷器普及欧洲市场所导致的需求多样化的体现，因此定制瓷器盛行阶段，也可视为中西瓷器贸易的高峰期。其实定制瓷器始于 16 世纪的葡萄牙商人，而荷兰商人 1635 年也曾携带木制器皿模型到广州定制，1678 年荷兰公司还曾请中国匠人仿制各种荷兰德尔费特（Delft）陶器。但无论是荷兰还是其他国家，定制瓷器都是 18 世纪以后才蔚为风尚。（图 57，图 58）

在定制瓷器中最具欧洲特色的是纹章瓷（盾徽瓷）。纹章瓷大致可分为名人徽章、省城徽章、机构或公司徽章、军队徽章，名人徽章在上述欧洲各国定制的瓷器中都常见。省城徽章多见于荷兰、美国的定制瓷器，公司徽章则主要是荷兰东印度公司和美国一些机构定制，军队徽章其实仅见于东印度公司驻印度的某些部队。最早的一件纹章瓷是以葡萄牙国王曼努埃尔一世（Manuel I，1495—1522）像为纹饰的青花玉壶春瓶，18 世纪五六十年代，纹章瓷的定制数量达到顶峰。纹章瓷的主要市场是葡萄牙、西班牙、英国、丹麦、比利时、荷兰、德国、法国等欧洲国家，瑞典据统计有约 300 家贵族曾在中国定制纹章瓷。（图 59，图 60）

18 世纪最后 20 年欧洲以进口中国粗瓷器为主，这透露出欧洲对瓷器的需求并未衰歇，但对高档华瓷却不那么热衷了，原因在于欧洲已经掌握了制



图 58 18 世纪中国制荷兰仕女俑



图58 约1730年中国制荷兰共和国
议会纹章咖啡具

瓷技术。自16世纪意大利各地热心仿制中国软质瓷器(图61),到德国人波特格尔(Johann Friedrich Bottger)和恰尔恩豪斯(Ehrenfried Walter von Tschirnhaus)在萨克森(Saxony)选帝侯奥古斯都大王(Friedrich August II)的资助下于1708年初烧制出真正的硬质瓷器,欧洲各国历时100多年对瓷器制造秘方的探索终于取得成功。萨克森的迈森(Meissen)从此因烧制瓷器而财源滚滚,瓷器业不久居然成为萨克森最重要的工业部门。(图62)不过由于原料质地的关系,迈森瓷器始终不是中国式的长石瓷器,而是一种含硫酸钙的器质。而法国耶稣会士殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles)于1712年9月和1722年1月分别从景德镇向法国寄出两封关于制瓷原料和瓷器制作流程的书信,介绍了高岭土的知识。1771年法国里摩日(Limoges)附近发现高岭土矿,从此法国也开始制造硬质瓷,里摩日成为法国著名的瓷城。至此,欧洲可谓真正具备烧制瓷器的能力,18世纪中叶以后,大小瓷厂遍布欧洲。这些本地瓷厂很快便在制作工艺与适合本地人口味方面都显示出强大的竞争力,中国的仅存优势就是粗瓷器的批量生产能力和低廉价格。到18世纪末英



图60 约1760年中国制绘有英国费卓尔家族和夏文家族徽章的八角形瓷盘

国使团访华之时，马夏尔尼还将本国韦奇伍德工厂出品的碧玉瓷作为礼物带给乾隆，并预期它能反过来占据中国市场，由此可见欧洲制瓷业发展的势头。

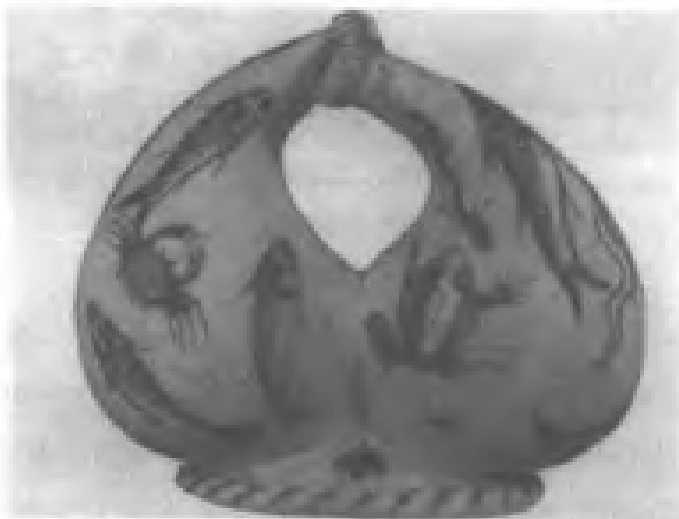


图61 约1575年意大利佛罗伦萨制中国式样“软胎”油/醋瓶



图62 约1723年德国迈森出产的影瓷花瓶

第四节 中欧交往的媒介之三—— 天主教传教士

在晚明前清中西交往中扮演重要角色的其实不是任何一个欧洲国家,而是天主教耶稣会(Societ of Jesus)的传教士。商人们的活动范围只局限于个别沿海港口,而且只允许在短暂的贸易期停留,他们对中国的见闻是局部、零星和肤浅的。各次欧洲使团虽然能够在进京和离京途中纵贯中国大陆而能获得一些见闻,但也是浮光掠影,而且在华停留时间有严格限制,没有行动自由,同样难以对中国有太多了解。相比之下,通常有着长期在华生活和深入接触中国人之经历的天主教传教士更有资格成为中欧文化交往的主要中介。而这时期的来华天主教传教士虽属于多个宗教修会和团体,但无论是考虑来华人数、活动范围,还是考虑对中国语言和文化的熟悉程度,或者是考虑发回欧洲的有关中国之报告的数量及所论内容之广度与深度,耶稣会士的表现都无人能及。耶稣会士深刻影响了中国人对于基督宗教的观念,更深刻影响了欧洲人对中国的看法,称他们是这时期中欧交往的首要媒介,当之无愧。

一、耶稣会士中国传教区

1. 发展历程与规模

1539年成立的耶稣会是15—16世纪欧洲宗教复兴运动的一个重要成果。天主教会在新教革命刺激下产生的一种改革意识是增强在俗世中履行宗教义务的责任感,这也是当时新诞生的一些修会——如嘉布遣修会(Capuchins Friars Minor)、耶稣会和乌尔苏拉女修会(Ursuline)——的最高目标。具体行为则包括,大大突出宗教修会担负传教士和神父的角色,在住院或教堂中过共同的宗教生活。此外还热心于慈善事业和教育事业。耶稣会就是因为通过严格的组织管理、灵活便宜的策略、努力渗透社会各阶层的精神而在这些方面都表现出色,并特别规定绝对效忠教皇,因此在社会上取得重大影响并深得教皇信任,成为发现时代海外传教的急先锋。

当其创始人依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola）1556年去世时，耶稣会大致有1000名成员，分布在33所学院，下属100所住院。16、17世纪时，耶稣会在欧洲的天主教地区形成一个以各学院为据点的网络，16世纪末已拥有各级学校245所。18世纪中期，耶稣会成员达到顶峰，有22589人并形成一一个由分布在欧洲天主教地区、亚洲与美洲的800多所教育机构构成的网络。耶稣会在其发展过程中还获得教会和君主的大力支持，根本原因是它们在对抗新教徒及争取海外异教徒方面有一致的需求，而耶稣会士也深深懂得通过各种具体行为直接支持教会和政府，以赢得它们的信任。他们积极充任罗马教廷的使节，担任王室告解师，奔走在教廷与朝廷之间，以致能影响各方政策，这个修会俨然是欧洲最能呼风唤雨的宗教团体。然而国王们发起或支持传教团的行为中总是搀杂着政治、经济等利益动机，于是国家间的竞争对抗不免被导入传教领域并引出种种嫉妒和争执，这些成为贯穿天主教海外传教事业的鲜明特征，在中国传教区亦不例外，并因此而一定程度上影响了晚明前清以传教士为主要媒介的中西文化交往。

无论欧洲君主还是传教士，对亚洲的兴趣都居首位。葡萄牙1510年占据果阿，1517年就有方济各会士来此传教。当耶稣会先驱沙勿略1542年抵达果阿时，方济各会上已经在葡萄牙保教权范围内建起11个修道院、3所学院和80个住地。但是，作为新秀的耶稣会却在葡萄牙政府的支持下后来居上，不仅很快接管了果阿和南印度一些原属方济各会士的传教点和神学院，还在16世纪末发展为印度最有影响力的传教团体。多明我会士1548年开始大量来印度。奥古斯丁会士1565年就开始在菲律宾活跃，1572年方派首批传教士来印度。综合看16世纪亚洲的传教区，被葡萄牙势力牢牢控制的地区同时也是耶稣会的牢固阵地，印度果阿是耶稣会在亚洲的大本营，马六甲和澳门传教区则以耶稣会士占主导地位；奥古斯丁会上作为西班牙政府的坚强同盟，主要在属于西班牙势力范围的菲律宾活动，但菲律宾同时也处在其他几个修会的影响之下；远东的中国、日本甚至交趾支那（Cochinchina）尚是对各方势力都充满吸引力的未知地方，几个托钵修会曾为进入日本和中国多方努力，却始终不能成功，结果是耶稣会士在16世纪末率先突破。

耶稣会士之所以能比托钵修会更早立足中国，主要归功于耶稣会奉行顺应本土文化的传教策略，这一点将在下一章详论，此处先概要性地介绍耶稣会和其他天主教修会在中国的发展大势。耶稣会士中国传教区的建立以1583年罗明坚（Michele Ruggire）和利玛窦（图63）进入广东肇庆为真正的开端。至1610年利玛窦去世为第一个阶段，即草创时期。1610—1706年为第二阶段，是持续



图63 利玛窦油画像

增长阶段。1706年康熙帝要求传教士领票传教，意味着礼仪之争引致中国传教形势急剧逆转，所以1707年以后步入衰退式增长阶段，无论耶稣会还是中国传教区，都遭受后期礼仪之争造成的严峻形势的沉重打击。中国传教区的发展深受中国政治形势的影响。明末因礼部官员沈淮发难导致中国内地传教士被流放广州，明清递嬗时的动荡又几乎完全破坏了晚明时期奉行土人路线所取得的成果。入清后，杨光先1664年掀起历狱，差点把北京的耶稣会士一网打尽。传教士们小心侍奉皇帝，换来1692年康熙颁布允许自由传教的《容教令》，但很快硝烟味日益浓重的中国祭祀礼仪之争就惹恼了康熙，1706年出台的领票政策立刻为传教区的前景罩下阴影。1723年即位的雍正坚决执行反教政策，使中国天主教徒的处境不断恶化，1723年和1729年福建两度发生严重的仇教事件。雍正则一再将传教士流放广州又驱逐至澳门。乾隆年间，尽管宫廷中仍雇用耶稣会士，但并不允许他们公开传教，地方上监禁、问斩传教士之事屡屡有发生。而传教士们从雍正时起就不屈不挠地想方设法在中国内地藏身，并秘密活动。终于到1800年，外国天主教传教士不再入华，中国仅存的天主教徒社区逐渐归本土神父照管，并在中国社会的边缘地带艰难生存，历时两百年的天主教传教活动宣告失败。而中国的耶稣会士传教区早在1774年教皇宣布解散耶稣会的敕令传到中国时就已成为历史。需要指出的是，康雍乾时期中国政府对传教士的政策除带有清朝对外政策的一贯特点——宽容、

防范、疑忌交织并糅，还深受罗马教皇的中国礼仪政策影响，在某种程度上，如果没有教皇使节，如果没有将教皇敕谕送呈中国皇帝，中国方面是不大可能只为这些无关于计民生的传教士出台专门政策的。

我们可以从历年传教士人数、传教站点数量以及天主教徒人数来了解耶稣会士在不同阶段里传教事业的发展。1605年时，利玛窦已在京数年，传教工作小有成就，此前一年中国传教区独立于澳门主教府，预示着耶稣会发展重心的调整，所以到这一年，有更多耶稣会士进入中国并开始在澳门培训本地神职人员。在第二阶段新加入中国传教区的耶稣会士可统计的共211人，而且每年至少能有2名新耶稣会士。第三阶段里，雍正在位期间的1723—1736年间，新来的传教士总共26人，但传教区规模总算还在缓慢扩大。在华工作的耶稣会士人数最多的时刻是1702年或1703年，有70人，超过当时所有其他修会传教士的总和。

随着耶稣会士逐渐增多，其活动范围也逐渐扩大，作为耶稣会士落脚点的“住院”的数量与分布可以说明这一点。所谓“住院”，是指属于传教区的一所房子，由一名或数名耶稣会士居住，“学院”则是指在经济关系上管理一些小住院的一处主要住院，也可理解为传教士的一个活动中心。耶稣会士的住院与教堂在第二阶段里不断增加，到1701年共有188座住院和教堂分布在浙、闽、豫、湖广、江南、赣、粤、晋、鲁、陕、直隶、桂各省。事实上，1692—1707年间，欧洲传教士或中国天主教徒已分布在除甘肃以外的各省，但耶稣会士的活动重心在中国东部省份，西部的云贵、川广（西）、甘肃、青海等地多让与其他修会。

至于耶稣会士的工作成绩，从其所管理的教徒数量来看，明末时每年能新争取几千名信众，入清后的17世纪末仅北京每年就新施洗几千人。不过，在这些新施洗的人中，绝大多数是被遗弃的孩子，而很多幼儿接受过洗礼后就死了，以成人信徒而论，清初每年的增量与明代的平均水平相仿，即每年五六百人的样子。从天主教徒的人员构成来看，整体状况未必能让耶稣会士满意，一个表现是弃婴受洗者远多于成人，另一个表现是上层人士受洗者远少于下层百姓，即使是在格外重视士人路线、上层路线的晚明也是这种情况，

清朝就更明显了。出现这种局面，既是因为中国的士人从根本上难以归化，也是因为传教士的处境多数时候比较艰难而仅能在僻远乡村立足。

2. 管理结构

中国是各个修会的传教士竞相争夺的地方，也是欧洲各国君主不停覬覦之处，他们通过扶植自己中意的修会或本国传教士，在这片自身的军事力量和商业力量尚不能及的土地上尽量施展影响。由此使得天主教力量在中国的管理结构相当复杂，即使耶稣会士传教区内部也不简单。与此相伴的则是各方力量此起彼伏的冲突和斗争，这构成了天主教势力在华发展的重要背景，也在这时期的中西文化交流上烙下深刻印记。

在天主教的管理结构中，正式教区是教会教阶制的产物，直接对教廷负责；传教区则是在教徒人数尚不足以形成正式教区的情况下设立的临时行政区划，由负责传教的修会掌握，其领导可称为传教区会长。耶稣会则不受罗马教会的教阶制限制，而有它自己的教阶制，即按照自然地理区域组建教省，当一个教省内的成员和住房数量大到难于有效控制时，就会从该教省中划出一部分成立一个附属的副教省，而这个附属教省将逐渐成为独立的副教省，进而发展为拥有自主权利的完全教省，教省与副教省的领导分别称为省会长（provincial）和副省会长（vice-provincial）。耶稣会省以这种方式不断增加之后，处于同一国境线内的诸个教省就组成省教区（assistancy），其领袖称为省教区长（Fathers Assistants）。省教区长们长驻罗马，组成罗马总会长的顾问委员会。总会长是由选举产生的终身职位，他有权任命下属各级会长。耶稣会对成员的这套管理结构也适用于由他们掌握的海外传教区，只是当传教区地域辽阔使总会长无法及时处理他所应当掌管的事务时，罗马的总会长就会为传教区任命视察员（visitor），以总会长特派员的身份代总会长履行职责，因此也称代理人。显然，视察员与传教区的省会长或副省会长对传教区构成双重领导，埋下了彼此冲突的隐患。

在利玛窦 1583 年进入中国之前，天主教会和各个传教修会在中国都无明确的管辖权，1576 年 1 月 23 日成立的澳门主教区理论上管辖整个中华帝

国的教务，而它又从属于果阿总主教区。1604年出现独立于澳门主教区的中国传教区，且仅包括耶稣会士，自此耶稣会士实际掌管着中国教务。而耶稣会在1549年成立果阿教省（以前称东印度教省），1581年日本副教省从中分离并于1611年成为完全教省，于是耶稣会中国传教区被纳入日本教省的势力范围。随着在中国的传教事业迅速发展，1618年把耶稣会士的中国传教区组建为从属日本教省的中国副教省，并在1623年脱离日本教省成为独立的副教省。日本教省和中国副教省都隶属葡萄牙省教区，由葡萄牙提供人员和资金。

理论上中国副省会长和日本省会长在各自的管辖范围内是平权职位，但随着日本传教区形势日益恶化，难有作为，日本教省不断设法控制中国副省的事务。最突出的是，到1660年，澳门、广东、广西和海南岛的教务也被划归日本教省。中国传教区的管辖权被一分为二，很容易加重中国的教务纠纷，1686年日本教省与中国副省之间的关系已开始恶化，南怀仁（Ferdinand Verbiest）当年致书耶稣会总会长抱怨说，日本教省几次三番在澳门扣留本是派往中国副省的传教士。导致中国与日本传教区关系紧张的另一个重要原因是视察员的任命问题。视察员通常是由总会长自罗马派往传教区，但监理日本和中国的视察员却经常由那些早已在传教区的人担任，从罗马来的仅是委任状而已，并且被委任的远东视察员经常由日本省会长或中国副省会长兼任，这样视察员多少会有偏袒自己辖区的倾向，结果导致中国副省和日本教省的平权关系变得大不平衡，双方矛盾日甚。罗马为了协调冲突，曾于1690—1695年间将原来同时巡查中国和日本的视察员职务一分为二，设一位以澳门为基地的日本省会长兼任日本教省视察员，另设一位以北京为基地且独立于澳门的副视察员监管中国副省，两位视察员从总会长那里获得同等的权力。但这丝毫没有改变中国传教区因高级领导众多而引发的混乱状况。直到1697年视察员职位方趋于正规，当年新上任的视察员和此后每任视察员都负责巡查中国副省与日本教省，同时也不再由中国副省会长或日本省会长兼任。

然而没有安稳多久，1700年又在从属于葡萄牙省教区的中国副教省内硬

性分裂出法国传教区，并坚持自己除对代表总会长的视察员负责外，只对法国省教区直接负责，这使耶稣会士中国传教区的复杂性更进一步。1700年以前的问题集中在葡萄牙保教权之下的两个教省之间，法国耶稣会士的独立则使问题从教省层面上升到葡法两个省教区的层面，其背后则是葡萄牙与法国这两个国家之间的斗争。而且，原本只是两个教省级区划的矛盾，现在演变为三个教省级区划的对立。



图 64 柏应理像

法国势力介入东印度地区比起其他国家要晚许多，因此一旦在路易十四时期能够涉足远东，心情也迫切许多。比利时耶稣会士南怀仁在担任中国副省会长期间（1676—1680），认识到人员不足是制约中国传教区发展的最迫切问题。于是在1678年8月15日给欧洲的耶稣会同僚写信，请求增派一批既精通哲学与神学又能迅速适应中国习俗的传教士。此信于1680年1月寄达欧洲，1682年在法国公开发表，路易十四读过这封信后立刻决定组建一支由法国政府资助的传教团前去中国，以便既提升自己在教会的声望，又能为在中国建立贸易基地创造条件。与此同时，法国人在1680—1681年间已开始酝酿一个派遣传教士赴东方（波斯和中国）进行科学考察的计划，该计划曾经过政府要人、巴黎天文台台长、有声望的耶稣会士等重要人物的正式讨论，并制定了详细的行程计划，还针对可能遇到的困难提出对策。法国政府和耶稣会士谁是这项计划的首倡者虽然难以说清，但显然路易十四、法国政府以及法国耶稣会士在去中国一事上自开始就具有共同利益从而互相促动，结为一体。不过1681年的计划因为葡萄牙保教权的阻碍，教廷传信部（Propaganda）坚持要求赴东方的传教士宣誓服从传信部，缺少法国船只来运输等障碍而没能立刻实行。1684年9月，耶稣会士柏应理（Philippe Couplet）（图64）自中国前来并受到路易十四接见，这再次激起国王对中国的向往，同时暹罗王廷公使

12月初抵达凡尔赛（Versailles）。于是法国政府酝酿出一个借法国公使回访暹罗之机将耶稣会士数学家送往中国的方法并立刻着手实施，法国耶稣会士的著名学校大路易学院（Collège Louis le Grand）选择了数学教授洪若翰（Jean de Fontaney）和四名学生刘应（Claude de Visdelou）、白晋（Joachim Bouvet）、张诚（Jean-François Gerbillon）、李明（Louis Le Comte），另外还有前南美传教士居伊·塔查尔（Guy Tachard），并授予他们“国王数学家”称号。按常规他们必须获得耶稣会总会长的批准方能成行，但结果既未事先获得总会长批准和教廷许可，又坚决不对传信部的宗座代牧宣誓，同时借助法国公使回访暹罗之机绕过葡萄牙保教权的控制，成为第一批完全代表法国国王来到中国的耶稣会士（塔查尔留在暹罗），他们1687年在宁波上岸为后来法国传教区的独立埋下种子。

法国人在中国活动的最初几年可谓歧路多艰。他们忠实执行法国国王的命令，既未宣誓服从传信部又未宣誓服从葡萄牙保教权，结果被管辖权问题牢牢钳制，使他们的传教工作和日常生活受到诸多限制。后来多亏当时的南京宗座代牧、中国籍多明我会士罗文藻（Gregory López）出面斡旋，他认为中国绝对需要传教人员，让新来的传教士尽快开展工作是第一位的，所以在1688年2月底为这几位法国耶稣会士赋予传教上和神父职权而没有要求宣誓。罗文藻的支持使法国人能够在不违背王命的同时开展传教，这点对国王数学家们在中国最初阶段的工作来说至关重要。但耶稣会内部的管辖权之争依然妨碍法国人顺利开展天文观测和传教工作，这一方面是因为法国人挟王命而求特权，一方面是因为葡萄牙人对法国人过于苛刻。北京宫廷的法国耶稣会士和葡萄牙耶稣会士为各种事情不断冲突，同时法国政府也在罗马的耶稣会总会长那里活动，试图为法国耶稣会士在中国争得独立地位。1699年洪若翰动身回法国，到欧洲以后被耶稣会总会长任命为具有行使副省会长权力的法国人传教区会长，这标志着独立的在华法国耶稣会士传教区正式创建并得到承认。1700年11月30日张诚正式出任在华法国耶稣会士传教区第一任会长，从此法国人在中国传教区的独立地位一直维持到耶稣会被解散。但北京的法葡之争却并未因为法国人满足了独立愿望而平息，反而日益蔓延，发

展为整个中国耶稣会传教团的闹端之争，并至少持续到1720年法国传教区的重要基地北京的北堂建立之时。这种纷争实则反映了葡萄牙保教权对法国商业或宗教势力入侵东亚的一种抵制。

在法葡相争的过程中，中国的康熙皇帝也多少牵涉进来，比如1692—1693年间，由于法国耶稣会士为皇帝治疗疟疾有功，再加上多年来在中俄谈判、文件翻译、传授科学知识等方面提供的服务，康熙单独为北京的法国耶稣会士赐予一所住宅，结果引起葡萄牙耶稣会士的强烈反对，但法国人仍在皇帝的支持下拥有了这所住宅。1720年，因为法国人想在这所住宅的基础上修建教堂，又与葡萄牙人大起干戈，结果康熙皇帝出面调停方压下战火，北堂也由此诞生。

在这些矛盾缝隙中突起的法国传教区自一开始就代表着法国国王的利益，与代表葡萄牙保教权的副省成员形成对立，这使他们有时能以同是耶稣会成员的精神很好协作，有时又以不同国家和民族之代表的身份针锋相对。传教士作为一个国家公民和一个修会成员的两种身份在民族国家日益强大的背景下，终于逐渐向国家利益靠拢，尤其是当政府的各方面支持直接关系到他们最关心的福音传播活动能否开展之时。在华耶稣会士按照国籍分裂是这方面的一个典型例子，而这严重违背了耶稣会突破国界、以教皇为唯一最高领袖的基本宗旨，也难免导致耶稣会的整体力量被削弱。不过，耶稣会与各国世俗政权紧密联系的一贯方针更是其内部分裂的重要症结，耶稣会在法国传教区问题上最终背离了教廷传信部而屈从法国君主，不排除传信部对耶稣会的限制是总会长郁郁思变的一个原因，但也是因为耶稣会更看重或依赖世俗君主的力量。过多与世俗政治力量纠葛，最终也成为18世纪后期耶稣会因政治形势变化反遭各国政治力量排斥、以致被教皇解散的重要原因。法国传教区的成立可以说反映了法国政府的胜利，“太阳王”路易十四时代的法国，在财力、人力和综合实力上都独步欧洲，其称霸野心也投射到包括中国传教区在内的各个方面。很快，奥地利和德意志各国王也蠢蠢欲动，想效仿法国在中国扶持一批摆脱葡萄牙人控制的本国耶稣会士，为此奥地利国王曾努力开辟经俄国到中国的通路，德意志大公们则为传教团提供财政支持，但是西

亚陆上通道终于无果，独立的德意志传教区也从未能建立。

以上这些还都只是耶稣会内部因管理结构所带来的问题，若就中国传教区而论，还有传信部的宗座代牧制与葡萄牙设立正式教区之间的冲突，以及这两种制度与耶稣会管理权三方之间的冲突。与国家利益相纠缠的也不止是耶稣会士，多明我会士、方济各会士和奥古斯丁会士身上亦有浓重的西班牙色彩。总之，各种力量的争夺造成中国传教区的管理状况始终混乱难清。而这一切其实都反映了近代民族国家的独立性与教会一统欧洲的中世纪政治格局间的冲突，也注定了中国传教区自一开始就是一个欧洲各种世俗与宗教势力错综争斗的海外战场，所以中国和有关中国的问题竟会不断在欧洲大陆掀起风波。

法国传教区成立带来的最明显后果是来华法国传教士人数大增。1685年之前，中国传教区的耶稣会士多是意大利人、葡萄牙人、西班牙人、德意志人、瑞士人或比利时人，法国人很少。1687年之后，来华法国耶稣会士逐渐多起来，占全部在华耶稣会士的比例也相当可观，而他们大多属于法国传教区，形成堪与葡萄牙人的中国副省相对抗的一支独立力量。更重要的是，法国传教区的成员在18世纪中国与欧洲的文化互动和欧洲汉学的萌芽过程中都扮演了重要角色，这将在后文的相关部分陆续提到。

二、中国的托钵会士传教区

晚明前清的中国传教区主要是耶稣会士的天下，既因为他们在明末士人间与清初宫廷里的影响是其他修会成员所无可比拟的，也因为耶稣会士在中国的人数、活动范围、传教成果难为其他修会企及。其他修会即使合为一个整体，其实力也稍逊风骚，析而论之，更无法与耶稣会抗衡。但他们在反对耶稣会士这一点上，倒算是一个同盟。

1. 托钵修会的困境

奥古斯丁会、多明我会和方济各会都是比耶稣会古老得多的修会，且不

说方济各会曾于元代在中国开辟教区，即使是在发现时代，也是这三个修会（尤其方济各会）率先随葡西殖民者进驻亚洲和美洲，16世纪也是他们首先触及中国的土地。晚明第一个抵达中国的传教士是1556年来到广州的葡萄牙多明我会士加斯帕尔·达·克鲁兹（Gaspar da Cruz），1575年出访福建的马丁·德·拉达则是奥古斯丁会士，1579年西班牙方济各会士阿尔法罗（Pedro d'Alfaro）率6名会友自菲律宾乘船前往中国（其中一人死于船上）并在广州停留数月，但因葡萄牙人说他们是西班牙殖民者的间谍而遭广州当局监禁与驱逐。然而在整个葡萄牙人保教权范围内，耶稣会士总是后来居上，以上三个修会的这几位先驱并没能在中国立足，直到1630年以后这三个修会才开始在中国发展，并且直到18世纪结束，这三个修会在中国的发展规模都远远不如耶稣会。

托钵修会渗透中国显得很困难，原因很大程度上在于他们是代表西班牙的传教士，为此既遭对保教权非常敏感的葡萄牙人的阻挠，又遭与西班牙政府不合且力图垄断中国传教区的耶稣会的排斥。自西班牙经墨西哥和菲律宾到远东的这条航线旅途艰险，1642年荷兰人将西班牙人逐出台湾使他们失去拥有了十几年的菲律宾与中国之间的中转站，葡萄牙人的敌视又使他们无法利用澳门为跳板。耶稣会与西班牙政府的恩怨则要追溯到耶稣会创始之时，当时设于西班牙的宗教裁判所名义上属于教会，实则是西班牙的皇家机构，自视拥有绝对权威并排斥一切企图超越它的精神权威。耶稣会创始人罗耀拉作品的精神主旨偏偏就被认为与遭该裁判所谴责的西班牙神秘主义的早期形式有关，所以耶稣会与西班牙宗教裁判所从一开始就格格不入。而耶稣会与教皇建立直接和特殊的联系，这尤其不被宗教裁判所容忍，因为这意味着耶稣会士不打算服从裁判所和西班牙王室。所以，供职裁判所的西班牙多明我会士在耶稣会建立之初就掀起一场运动试图迫使耶稣会士服从，多明我会士和西班牙人对耶稣会士的疑忌也由此生根。

耶稣会则充分利用自己与教皇的亲密关系阻挠托钵会士们在远东与自己争抢地盘。比如1585年1月28日，教皇格利高里十三（Gregory XIII）应耶稣会远东视察员范礼安（Alessandro Valignano）之请发布通谕，禁止耶稣会

以外的其他修会进入日本和中国,以避免修会间的争执干扰耶稣会开展其文化适应的传教方法。但这一特权维持了不到两年,后来的教皇取消对修会赴远东的限制。然而葡萄牙人仍然可以凭借保教权阻止西班牙传教士进入东亚,因为保教权规定,非葡萄牙籍传教士赴南亚和东亚必须经由里斯本和果阿,这样葡萄牙就可以通过拒发通行证阻止西班牙人。针对葡萄牙人设置的障碍,教皇保罗五世(Paul V)于1608年1月2日发布敕令,允许托钵会士们任意选择路线进入远东,乌尔班八世(Urban VIII)更在1633年2月22日将这项路线自由扩大到所有修会和宗教团体。至此,各托钵会士和其他修会成员才得以摆脱法律限制前往中国。即使来到中国后,在华耶稣会士中对他们不友好者亦大有人在,以至1697年,马尼拉的多明我会士、方济各会士和奥古斯丁会士曾恳请西班牙国王运用他对罗马的影响来制止葡萄牙和法国主教将西班牙传教士逐出中国。修会间的长期宿怨与彼此的敌视嫉妒,也在一定程度上深化了耶稣会士在华传教策略引起的争执。

然而托钵会士们立足中国的最大障碍来自中国政府的反对,因为托钵会士们总体而言与耶稣会士奉守不同的传教策略,并集中体现在对中国祭祀礼仪的不宽容,这当然会激起中国政府和民众的反感。也正是因为多明我会士黎玉范(Juan Bautista de Morales)和方济各会士利安当(Antonio Caballero)挑起战端,礼仪之争才从耶稣会士的内部争执演变成一场修会间的斗争并蔓延百年,不仅深刻影响了中国传教区的发展,也加剧了耶稣会和其他修会间的对立与敌视。

2. 各托钵会士传教区概况

1625或1626年,西班牙人在台湾建立一个据点,同时多明我会士马迪奈(Barthelemy Martinez)等6人在台湾建立传教基地。1642年西班牙人遭荷兰人驱逐之前,西班牙方济各会士和多明我会士都成功地以台湾为基地进入中国,多明我会士在1630年首次进入大陆并在耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni)的帮助下,在福建东北部的福安找到栖身之地。在福建发展的多明我会士数年后就挑起礼仪之争,并因禁止中国教徒参行传统的祭祀礼仪而导致

1637年福建省的反教运动且持续到大约1647年，大部分在福建活动的多明我会士和方济各会士都遭逮捕并被遣送澳门，有些则不得不藏在山里。1654年以后，多明我会士在福建的传教事业又有所恢复并开始向其他省份发展。到1664年因杨光先历狱而掀起全国性迫教时，中国有10名多明我会士神父，他们拥有约11处住院和21所教堂，管理1万名天主教徒，分布于浙江、福建、广东。全国性迫教之后再度经历重新发展的中国多明我会传教区，到1695年已有9位西班牙多明我会士，1701年则是8位。1746—1748年间又遭遇一场全面反教运动，结果有5位多明我会士在1747年殉难。多明我会士主要在福建工作，所发展的天主教徒集中在福安地区，他们另辟有兼管台湾的厦门教区。

1633年与多明我会士黎玉范同抵福建的西班牙方济各会士利安当(1669年逝于广州)是方济各会中国传教区的真正创始人。利安当因为反对中国礼仪而不得不往返于南京、福建并一再受挫，最后在北京遭监禁和驱逐，1637年又在台湾被荷兰人俘获并逐到澳门，1644年再以西班牙公民的身份被葡萄牙人逐出澳门。利安当的经历充分说明了西班牙籍托钵会士在中国受到各方力量排斥。1649年利安当重返中国，并在汤若望的劝告和推荐下于1650年在山东济南定居，很快就在这里开辟了方济各会传教区，又请会友文都辣(Bonaventura Ibanez)神父前来共事。1664年开始的迫教运动中，利安当被捕并流放广州，济南的教堂被毁，1677年方重建。此时方济各会士在中国已有3所教堂和1处住院。但1664年之后广州的方济各会传教区却有不错的发展，据说到1665年方济各会士在广州拥有近4000名领洗者。迫教风波结束后，方济各会士也在中国重整旗鼓，新的传教士在17世纪末期陆续到来，活动范围也有所扩大。1685年方济各会传教区已分布于山东、广东和福建，1687年方济各会上发展到江西和海南，1696年陕西成为代牧区，此后逐渐拓展到甘肃、山西等地，1710年西北教区进而被划分为关中、陕南、兰州、陕西四个总铎区。1691年中国有17名方济各会士，1698年共有20名方济各会士在山东、福建、江西、江南和广东。截止1698年，共有52位方济各会士曾进入中国，除6人为意大利人，其余46人全为西班牙人。据说1723年方济各

会士管理 10 万名天主教徒。^[194]

自拉达 1575 年访问福建之后，直到 1680 年才由来自菲律宾的奥古斯丁会士白万乐（Alvaro de Benevente）真正建立中国传教区，他在江西活动并驻扎赣州。奥古斯丁会士在中国不像方济各会士和多明我会士那么活跃，但自白万乐来华之后到 17 世纪末都能较定期地增派人员，据称 1687 年时该会有 1 200 名成人受洗者，1695 年有 5 位西班牙奥古斯丁会士、1701 年有 6 位、截止 1722 年曾有 17 名奥古斯丁会士进入中国。1705 年，时任福建宗座代牧并兼管江西和浙江的白万乐骤逝于澳门而职务无人接替，这也影响了奥古斯丁会士传教区的发展。18 世纪奥古斯丁会一度在中国销声匿迹，直到 1879 年才从马尼拉卷土重来。

三、其他在华传教团体

1. 教廷传信部

葡萄牙人在印度地区的势力因保教权的庇护而根深蒂固，保教权将全部裁决权都无限制地交给果阿大主教及其下属的印度地区的所有副主教，并严禁信仰天主教的任何民族和个人在未经葡萄牙国王允许的情况下前往印度。于是，去亚洲的每一位传教士不论国籍都要从里斯本动身，在那里被吊销本

[194] 以上统计数据来自 Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp.111, 117-118, 128, 158; Arnulf Camps, *The Friars Minor in China (1294—1955): especially the years 1925-55*, Rome: General Secretariate for missionary Evangelization, 1995, pp.6-7; 沙百里:《中国基督徒史》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 150-151 页；王治心:《中国基督教史纲》，上海古籍出版社 2004 年版，第 114 页；汤开建:《明清之际方济各会在中国的传教》，收入卓新平主编:《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，宗教文化出版社 2003 年版，第 246-254 页，汤开建同时列举 1670—1700 年间入华方济各会士有姓名可考者 42 人（第 242-244 页）。不同文献在个别数据上有差异，本书斟酌采用。

国通行证，并发誓拥护保教权，然后获得葡萄牙通行证。葡萄牙人通过这种方式既能监视所有传教士，又能排斥被怀疑有望在东印度与他们争夺商业利益的其他国家传教士。然而随着葡萄牙的衰落，它渐渐不能保证为东方提供足够的传教人员和资金，而且教会势力的扩张也要求它将教阶制向新的教区延伸。1622年成立的罗马教廷传信部(the Sacred Congregation of Propagation, 简称 Propaganda)旨在专理全世界传教事宜，正是教廷决意从葡萄牙人和各修会手中收回处理海外宗教事务的权利而直接领导所有传教区的重大举措。

传信部试图确保教廷对传教区的集权统治，但最大的障碍是葡萄牙保教权和耶稣会，于是它大力推行宗座代牧制，以求弱化葡萄牙人和耶稣会士的影响。宗座代牧主教的特点是，他是某个教区的“领衔”主教，但他由教皇直接派遣去主持一个尚未升级为教区的传教区，也即宗座代牧主教在法律上的辖区与他们实际受托管理的地区相分离。所以从理论上讲，他们不服从国王的任命而与欧洲各国君主尤其是葡萄牙果阿大主教区无染，他们仅以教宗代权的名义治理托管地而没有独立于传信部之外的权力，传信部认为藉此就能够实现直接控制传教区的设想。在传信部1659年发给首批赴中国的宗座代牧的指示中就强调，在任何重要情形下都要请示过罗马教廷后再行事或做决定。

但传信部还需要有自己的传教士去实现宗座代牧制的理想。由于在越南传教的法国耶稣会士罗历山神父(Alexandre de Rhodes)曾在1649或1650年向教廷呼吁，必须要在东方培养本地神职人员和发展地方教会，才能使传教事业根基稳固。罗历山的建议与传信部想在远东建立教阶制以实现直接领导的意图相吻合，于是教皇在1653年首先想任命罗历山为东方主教，但罗历山推辞不受并去法国寻找合适的候选人。结果，陆方济(方济各? Francois Pallu)、拉莫特(la Motte Lambert)和高多林第(Ignatius Cotolendi)在1658年被教皇任命为首批远东宗座代牧主教，陆方济任安南东京(Tung King)宗座代牧并兼管中国滇、黔、湘、桂、川五省教务，拉莫特任交趾宗座代牧并兼管中国浙、闽、赣、粤四省教务，高多林第任中国南京宗座代牧，管辖苏、豫、晋、鲁、陕各省及高丽教务。陆方济等人接受任命的同时，也积极向传信部申请建立一所神学院，以培养输送到北美和东亚的传教士。1663年罗马

教会和法国王室批准建立这样的神学院，设在巴黎，这就是巴黎外方传教会（*Société des Missions Etrangères*）的开端。外方传教会不是宗教修会，基本是个世俗神职人员的团体，设在巴黎的神学院是其培养传教士的基地和其成员的活动中心。它成立之后就广泛深刻地介入罗马天主教会在远东的活动，成为传信部最主要的代理人，并且本质上是以取代修会传教区为任。

陆方济等三人也可以说是巴黎外方传教会的首批代表，他们在1662—1664年间陆续到达远东，拉莫特1662年抵达暹罗，高多林第死于印度而未能到达其辖区，陆方济1664年到达暹罗并在经过多年努力后，才于1684年1月进入中国（厦门），然而当年10月29日便于福安地区逝世。1665年11月8日，巴黎外方传教会神学院有了首批毕业生，他们立刻于1666年3月14日自法国拉罗舍尔（*La Rochelle*）登船去东方。1701年中国已有15位外方传教会成员，而外方传教会神父经常被传信部任命为中国某区的宗座代牧。

不过，担任传信部传教士的除了外方传教会成员，还有方济各会、多明我会、奥古斯丁会、嘉布遣会和遣使会诸宗教团体成员，另外还有世俗教士，事实上包括了除耶稣会士以外的各类神职人员。还在正式设立远东宗座代牧制之前，传信部就曾于1634年委托方济各会上利安当和多明我会士黎玉范为中国宗座监牧（*perfect apostolic*），又在1637年委任方济各会士弗拉斯塞拉（*Franciscus-Antonius Frascella*）兼理中国教务，这都是没有划分区域的临时性委托。宗座代牧制开始运转后，传信部曾派遣许多意大利方济各会士到中国，他们主要在中国中北部省份尤其是山西、陕西、河南、湖北和湖南工作，并频繁担任这些地区的宗座代牧。比如1680年派往中国并在1684年到达的几位意大利方济各会士伊大仁（*Bernardino Della Chiesa*）、叶宗贤（*Basilio Brollo of Gemona*）和莱奥尼萨（*Francesco Nicolai of Leonissa*）。1697年传信部至少派出10名传教士到中国，包括6名意大利方济各会士，1700年又有5位这样的方济各会士抵达中国。

2. 遣使会

遣使会（*Lazaristes*，又称辣匝禄会）是17世纪成立的一个由世俗神父

组成的宗教团体，并非一个宗教修会，他们主要关注穷人的精神生活，但并不限于只在某一国家活动，海外传教也是他们的初始目标之一。遣使会在中国天主教史上的重要性不是因为他们也担任传信部的直属传教士，而是因为在耶稣会被解散后接管了耶稣会士在中国的传教区和产业。

最早到中国的遣使会士是作为传信部传教士而去，即1697年派出的毕天祥（Luigi Antonio Appiani）和米勒奈（Johann Mullener）。毕天祥本受命在中国创建一所神学院以培养本地神职人员，因遭到其他传教士的反对而被迫放弃计划，转而在四川安顿下来。米勒奈在1736年前后担任第二任四川宗座代牧。1710年抵达澳门并于次年进京的遣使会士德里格（Théodorice Pedrini）以其音乐才能得皇帝赏识，活跃于宫廷，亦是后期礼仪之争中的积极人物，创建了北京西堂。但遣使会士作为一个整体立足中国是在1784年以后，那时奉命去接管约十年前已被解散的耶稣会的在华产业。

耶稣会被解散后，他们在中国经营多年的产业面临着因无人接管而走向毁灭的危险，为此巴黎的前耶稣会士们一再请求帮助，于是作为法国传教区赞助人的路易十六（Louis XVI）分别向不同的修会和宗教团体转达这一请求，希望他们中能有人出面管理以北京为首的法国传教区。然而却没有哪个组织乐于接受这一负担，最后遣使会不无勉强地应承下来。接管北京法国传教区的团体要求不仅有宗教热忱，还要有学识，以便能赢得中国朝廷好感。而遣使会中有一些学者，看起来能胜任照顾北京传教区的任务。遣使会在1783年12月7日收到传信部的正式任命，并在1784年1月25日由路易十六承认。总会长选派的第一批传教士包括两名神父和一名修士，他们1784年8月29日抵达广州并继续前往北京，受到乾隆皇帝的接待并很快接管了法国耶稣会士的基地北堂。不久，接管原耶稣会葡萄牙教省产业的遣使会士也来到北京，遣使会也及时派人去曾由耶稣会士管理的其他地区。在北京的遣使会士就像当初的耶稣会士一样，以艺术家、工程师、数学家、天文学家和朝廷译员（主要是对俄国人）的身份被朝廷雇用。

然而遣使会士接管耶稣会士传教区之时也正是法国大革命和拿破仑战争将欧洲搞得一塌糊涂之时，于是很长时间里流向远东的资金和人员都极难保

证。1784—1820年派出了28位神父，1820—1830年间只派出4人，而这32人中有14人被留驻澳门，仅18人被派往中国各地，这显然不足以去继承耶稣会上开创的事业。于是北京传教区的衰落和长江中下游地区天主教徒社区的被毁都在所难免，直到1860年之后才走向复兴。

四、中国传教区的权力之争

在中国传教区，国家与国家、修会与修会、教廷与国家、教廷与修会之间的权利争斗交织成网，这构成当时中欧交往的重要背景。通过前面所述耶稣会士传教区的法葡分裂，以及葡萄牙保教权下的耶稣会士对西班牙保教权下的托钵会士的排斥，天主教国家间的争权夺利已见大概，这里重点谈谈因传信部的宗座代牧制引起的教廷与修会和葡萄牙间的矛盾。

1. 教廷与宗教修会的冲突

作为宗座代牧制的一项重要内容，教皇1678年10月10日下令并经传信部1680年1月29日重申，所有被置于宗座代牧管辖之下的赴远东某国的传教士，无论属于什么修会都应该当着宗座代牧的面发誓，表示承认教皇的绝对和全面的权力。这意味着这些传教士若无宗座代牧们的允许就不能在自己的宗教辖区内履行任何宗教职责，不能以特权掩护自己，不能对教皇和传信部的教谕讨价还价，绝对不能对支持宗座代牧制的1673年12月23日通谕《罗马理当宪章》(*Decet Romanum*) 提出质疑。誓词中的声明还包含着教皇对于全世界人类的宗教行为都拥有至高和独立的权力，因而可以任意派遣人员到各地传教的内容。这种规定显然是对从前赋予各修会的传教特权的否认，事实上首先针对的正是传教业绩与宗教特权都跃居榜首的耶稣会。不过，所有修会成员们都认为对一名不属于他们修会的主教发一种服从他的誓词，是有违修会基本准则之举，因此他们全都奋起反对这种誓词，耶稣会士尤其反应强烈。

1680年1月耶稣会总会长奥里瓦 (Paul Oliva) 向罗马印度委员会

(Commission of the Indies) 的枢机主教们直言不讳地表示,有些葡萄牙籍耶稣会士强烈抵触传信部的宣誓命令。6月26日,罗马协商的最终结果稍有缓和意味,即要求奥里瓦命令(而非传信部直接下令)所有在东印度的耶稣会传教士对宗座代牧主教宣誓。奥里瓦在执行这一指令时则对传教士们明确指出他只是在传达一项下达给他的命令。即使如此,还是有些法国耶稣会士拒绝宣誓,而且为使抗议生效去寻找路易十四的支持。1680年,安南东京宗座代牧陆方济迫于法国宫廷的压力而不得不请人去恳求教皇,从此别再强迫耶稣会士接受这种发誓仪式,以避免因耶稣会士而招致国王的不快。不久陆方济便修改誓词,加入“经国王允许而宣誓”的意思,法国耶稣会士这才同意宣誓。但1684年陆方济因改任南京宗座代牧而抵达中国后,态度似乎强硬得多了,他通知所有在中国的传教士必须宣誓服从宗座代牧。许多方济各会上、多明我会士和奥古斯丁会士因为他们在菲律宾自有领导而拒绝宣誓服从陆方济,因此遭陆方济解除职权并被遣送到广州,预备离开中国。不过,稍晚于陆方济抵达广州的伊大仁不赞成陆方济的做法,陆方济不久就去世,而伊大仁立刻取消了他的剥夺令。

誓词引起的矛盾很容易就突破修会界限而掺入国家主权的内容,这使问题更形复杂。一种表现是动用政府力量来反对誓词,如法国国王坚持不允许本国传教士按传信部的要求宣誓,果阿总督也明确禁止暹罗的各个修会领导屈从这种宣誓程序,葡萄牙政府则通过强调保教权来拒绝服从未经他们批准的任何宗座代牧或主教。另一种表现是,坚持一国的传教士只服从由本国人担任的领导。葡萄牙1677年提出,只要教皇不派法国人为宗座代牧便服从宗座代牧;同样,西班牙人也不会请求任命法国宗座代牧,法国人则不愿在葡萄牙主教手下服务。所以说“这一系统总是当主教或宗座代牧是工作于其辖区的传教士的本国同胞时才会最有效地运转。”^[195]

[195] Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p.126.

2. 教廷与葡萄牙保教权的斗争

传信部与葡萄牙保教权的斗争集中体现在创设宗座代牧区和正式教区的讨价还价上。作为前奏，教皇克莱芒十世1673年11月10日发布敕书免除葡萄牙人控制下的果阿大主教区对暹罗、东京和交趾支那的管辖权，理由是葡萄牙在上述地区和中国没有宗主权，故而保教权对之无效。接着，教皇在同年12月重新解释宗座代牧的权限，并允许他们不必经里斯本而直赴远东。1679或1680年，教皇在远东创建6个大型宗座代牧区，由两名总管负责，陆方济为其中之一。这6个代牧区中，中国居二，即福建宗座代牧区和南京宗座代牧区，此举将中国教务与安南分离，陆方济由安南东京宗座代牧改任福建宗座代牧，管理浙、赣、粤、桂、湘、川、滇、黔八省且位居中国所有传教区之首。葡萄牙立刻在1680年派布拉格大主教为特使就此事向教廷提出抗议，教廷枢机团9月经讨论后驳回葡萄牙人的抗议，原因是：（1）保教权只能运用于葡王所捐助、支持和保护之下的教堂，而不能运用到他不能保护的异教国王统治的地区；（2）教皇乌尔班八世早已取消了传教士必须从里斯本宫廷领取证书才能前往亚洲的命令，而赋予传教士以寻找最方便途径的权力；（3）宗座代牧制既未损害葡属印度总主教的权利，也不见得会损害葡王的权利。

作为对教廷试图开辟不经过葡萄牙所属海域之通路一举的公然对抗，葡萄牙在1688年命令所有去东方的传教士必须经过葡萄牙并要宣誓尊重保教权，私人船只不许离开里斯本赴东方，不准颁发通行证给政府船只，而政府船只一直是非葡萄牙教省传教士的唯一交通工具。作为对教廷设立宗座代牧区的对抗，葡萄牙又在1689年要求成立北京、南京二教区。葡萄牙的强硬态度迫使教皇亚历山大八世（Alexander VIII）在1690年4月同葡萄牙政府妥协，同意设立教区的要求。这样，中国有了三个隶属果阿总主教区的教区：澳门主教区管辖广东、广西；北京主教区管辖直隶、山东、山西、蒙古、河南、四川；南京主教区管辖江南、浙江、福建、江西、湖广、贵州、云南。葡萄牙的三个教区差不多将中国除西北和西藏的省份瓜分尽净，而宗座代牧的活动空间就值得怀疑了，福建宗座代牧与澳门主教首先就两广的管辖权掀起争

执且经年不息。

约1696年，代表教皇的传信部重新鼓起勇气，下令将三教区的辖域缩小至两到三个省份：北京教区辖直隶、山东、辽东；南京教区辖江南、河南；澳门仍辖广东、广西。此外地区则正式划为8个宗座代牧区：福建、江西、浙江、四川、湖广、贵州、云南、山陕。葡萄牙针锋相对，1711年建议添设福建、武昌、西安三教区以分治上述八代牧区，这回遭教廷拒绝。葡萄牙国王在获准建立北京、南京教区的同时也得到推荐主教的权利。于是1690年罗文藻由南京宗座代牧改任南京主教。1691年罗文藻去世，葡萄牙国王在1692年任命伊大仁为南京主教，1696年又命其为北京主教。但作为上述政治和宗教冲突的受害者，伊大仁连这已经大大缩小的北京教区都不能完全享有，除1700年曾入驻北京，其余时间都只能把总部设在山东临清。18世纪，葡萄牙倾向于任命葡萄牙方济各会士任中国主教，但由于已是雍乾禁教时期，他们或者不能到教区赴任，或者只能在秘密状态下艰难生存。

此外，教廷在努力限制葡萄牙保教权的过程中又扶植起法国的新保教权，这是它大量选派法国人为宗座代牧主教时所预料不及的。从17世纪末到18世纪，法国国王一直以天主教的新赞助人自居而不断冲击教会的特权，这在前面讲述法国耶稣会士传教区成立时已经叙述。以上仅仅是勾勒出中国传教区内各种矛盾势力的静态格局，在这种复杂格局之下滋生出各种冲突，而这些冲突总与由耶稣会士在华传教政策引起的礼仪之争有或远或近的关系，这使得礼仪之争不仅是一场传教思想的冲突，也是一场政治斗争，更是16—18世纪中国与欧洲文化的深刻撞击。

第二章 天主教与中国文化的冲突

第一节 在华耶稣会士的传教策略

一、耶稣会的适应原则

耶稣会自创始人罗耀拉起就强调两大原则：走上层路线，奉行以学习传教地区的语言和风俗为必要条件的灵活传教方法。在华耶稣会士的传教策略可以说是这两大原则的延续，也是他们根据自身所处环境对这两大原则进行深化和具体化的结果，适应政策因此成为耶稣会中国传教团的基本标志。

耶稣会领导人不断在亚洲尝试适应方法还有一个重要的外部原因，即力图使传教活动摆脱世俗政权的限制，主要是针对葡萄牙保教权。葡萄牙殖民者试图使归化者“葡萄牙化”，这种突出葡萄牙国家特色的政策并不受罗马教会欢迎。适应方法能够一度被教会容忍，还有其神学方面的渊源，它可以算是“或然论”（Probabilism）原则的运用，或然论是一种主张依据具有较大或

然性意见的天主教教义。^[196]所以,“耶稣会上的论点可以说是一种平稳的准辩证法,以天主教道德原则可接受的理性假设为基础,并且被定为规则以便能为福音赢得被倾听的机会。”^[197]

耶稣会在亚洲的先驱沙勿略和范礼安自一开始就因认识到印度居民的文化多样性而力图在理解本土文化的基础上传教,并设想出知识传教路线以赢得文明程度较高之本地人认可,力求让基督宗教信仰在不妥协自身的情况下逐渐进入某一特定文化的内部并生根,成为该文化的“组成部分”。由于印度地区和菲律宾一带的传教活动受到葡萄牙与西班牙世俗政权的强烈干扰,耶稣会士在宽容并融入本土文化的基础上进行传教的设想最终是在西方殖民势力尚不能及的远东地区真正实施,尤其是在中国取得突出成效。

身为耶稣会上远东视察员的范礼安虽然除在澳门短暂停留过之外,未曾进入中国本土,却可以说是中国传教团的真正奠基人。他通过在日本和澳门了解到的有关中国的信息而确认,由于中国人是一个伟大的、有高度文明的和受人尊敬的民族,中国人会以开放的思想来接受天主教,同时中国人只肯接受以平等的姿态传递给他们的知识,而会拒绝来自一种声称比中国文明优越之文明的任何东西。范礼安由此而进一步认为,训练赴中国传教士最重要的一条是学会阅读、写作、讲述中文并熟悉中国的文化、行为方式与风俗,这就是文化适应方法的开端,并从此成为赴华耶稣会士必须遵守的原则。首位入华耶稣会士罗明坚正是应范礼安的要求于1579年7月自果阿到达澳门,并严格服从范礼安的意图,潜心学习中文和中国风俗以及其他一切有助于事业开展的东西。1582年8月,利玛窦又应范礼安的要求自果阿来到澳门,与

[196] 也有人称其方法为“较大可能说”(Probabiliorism),即一种神学道德论,认为在上帝诫命、教会法规和国家法律前遇多种不同可能性时,应视何者更可能符合道德而定,且按较大可能者行事。

[197] Sebes, “The Precursors of Ricci”, in Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh ed., *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1982, p. 48.

罗明坚共同学习中文和中国风俗。此时，范礼安便让利玛窦翻译四书，认为这是将来用一种意味深长的方式向中国天主教徒清晰表达天主教义的必要预备。范礼安也指示利玛窦写一篇关于中国的居民、风俗、制度和政府的概述，并对他说，这是成为一名有效率的使徒所不可或缺的前期工作。

不过，范礼安有关中国传教团的未来活动还不可能形成一份详细的行动计划，他提出的是一种政策性指导，即在中国建立一个既是天主教徒也是中国人的教会。具体行动计划只能由人华耶稣会士在实践中逐渐形成，而利玛窦就是这其中的关键人物。

二、利玛窦在华传教策略的继承与创新

与范礼安一样，利玛窦也不是一开始就有一个成形的行动计划。他的文化适应方法更可以被认为是一种以自然真挚的谦虚去尊重中国人与中国文化的思想态度，凭借这种态度，他能够被环境接纳，并不断深化对中国的认识，通过长期摸索而逐渐发展出一套可称为“方法”的行动模式。与任何其他欧洲人一样，利玛窦在没有真正接触中国之前必须要参照他本人的欧洲经验和前辈们留下的思想与实践来理解和设想中国。但与大多数欧洲人不同，在接触到中国文化之后，他凭借尊重中国文化的态度和敏锐的洞察力能够扬弃式地选择运用他所继承的经验。

利玛窦来华后认识到前辈们的一些错误设想并果断地加以修正。其一是放弃扮演僧人角色。关于中国传教团最初决定接受僧人角色这一决定缘何而起，研究者尚无定论。利玛窦很快意识到穿僧服将无助于实现耶稣会一贯奉行的赢得统治阶层友谊的政策，因为僧侣在中国地位低下，而统治中华帝国的官员们都出自士人阶层。1592年底之后，利玛窦在范礼安的支持下开始以儒服面世。其二是放弃对归化者数量的单纯要求。通过单刀直入地宣讲天主教教义而立刻赢得众多归化者，这是每一名传教士的梦想，初到亚洲时的利玛窦亦不例外。但是在中国生活了十几年后，他凭借一种逐渐增强的敏感性而日益严肃地对待中国文化，明白在中国短期内赢得成千归化者的梦想是不

现实的，从而甘心于在有知识的、持怀疑态度的、并经常表示敌视的学者群中缓慢而有耐心地开展工作。其三是放弃对皇帝力量的过度迷信。早期来华的各类葡萄牙人都坚信，如果能设法见到中国皇帝，就能劝说皇帝允许葡萄牙人贸易，甚至能允许在中国人中传播天主教，那么剩下的一切就会水到渠成，于是问题被归结为如何接近皇帝。这种观点也深深影响着东方传教士，他们相信：如果某人能被中国皇帝很高兴地接纳，则就有可能归化全部中国人。所以利玛窦刚到亚洲就被建议去北京创建一所住院。然而利玛窦在1601年抵达北京之前，已对中国的社会政治结构有了深刻洞察，逐渐理解了士绅官员阶层在儒家政权中的重要作用，认识到皇帝的绝对权力仅是理论上的，实际上是受限制的，而懦弱的皇帝甚至会听命于大臣或宦官。因此在北京9年，他没见过皇帝一眼，却也不以为意，而是积极在士人中活动。不过利玛窦还是认为，将来总有一天天主教徒可以通过向皇帝上奏而获准根据其教法生活。

归化行动应当是在上层人物和下层民众中同时进行，但耶稣会自成立之始就相信自上而下的做法有基础性效果，并视归化统治阶层为第一位的政策。所有在亚洲的耶稣会士都奉行这一政策，利玛窦在中国同样继承了这一点，不过他进一步发展出在中国士人中实行知识传教的政策。在中国走上层传教路线似乎更有必要，因为传教士在中国的活动没有条约保护而完全依赖政府的容忍。同时利玛窦认识到中国上层人士是一群很有智慧并充满理性的人，高度重视道德原则和伦理行为，对科学比对宗教教义更有兴趣。因此，利玛窦一方面制定出向中国派遣最聪颖的耶稣会成员的政策，导致未来两百年里，耶稣会士的数学家、建筑家、画家、舆地学家、机械学家源源而至，奠定了此期西学东传的基本内容。另一方面，利玛窦认识到中国人的世界观是圆形的，即一种将科学、技术、伦理和哲学教义有机融为一体的意识形态，于是他也试着用一种与整体性的球状世界观类似的方式来表现天主教，结果中国学者的语汇中诞生了“西学”或“天学”这一概念，而天主教文化确实也凭借这种形态在一定程度上进入中国士人的生活。

1596年6月至1598年6月在南昌活动期间，利玛窦在传教形式方面也作出符合中国实际的调整。首先，利玛窦用儒学术语同儒家学者展开问难辩

驳，展示出一种知识上和精神上的挑战，这样做的原因在于，南昌在当时是科考之地，文人汇聚，而晚明中国思想界的活跃气氛使这些学者们在儒学规范之内对新思想持开放态度。其次，自南昌之后耶稣会上不再召集公共祈祷，而采用明末流行的“讲学”方法向儒生们传道，并且不再开设教堂而仅仅开设一个书院。原因之一是，他希望彻底结束耶稣会上与和尚的瓜葛，若要从公开祈祷，他们就必须着僧服，而且明朝政府因白莲教之故反对宗教性公开集会。原因之二是，利玛窦认识到士人阶层对“宗教事务”不太感兴趣，他必须以伦理学家、哲学家和学识渊博者的面貌出现，他坚信在中国受教育人群中传播福音的有效形式是小范围对话讨论而非公开布道。原因之三是，晚明书院中的讲学气氛具有一种隆重且近乎神圣的特点，这一点与传教士在教堂布道的程序有某些相似性，比如每次集会都以纪念书院创始人和孔子的仪式开幕，院规被编纂成“会约”甚至可以演唱，“会约”中有许多口号式的伦理格言。书院这种氛围使传教士易于适应，而利用氛围的相似性宣讲天主教义也使中国人易于倾听。

三、利玛窦之糅合耶儒

利玛窦在中国抛弃了追求归化者数量的目标，而追求使耶稣会士传教区成为中国社会的一部分，使基督宗教成为中国文化的一部分，使耶稣会士和他们所宣扬的信仰不再被认为是外来的和有害的，从而建立起一个既是中国人的又是天主教徒的教会。换言之，利玛窦适应政策的最终目标是融合中国文化与基督宗教而建设一种“中国—基督宗教”式的综合体，所以除去上述形式上的调整之外，更为根本的是怎样在内容上糅合基督宗教与中国文化，这无疑要求付出长期努力，而利玛窦也把自己的工作定位为给未来打一个基础。利玛窦深思熟虑之后决定在社会性与道德性因素上沟通两种文化，并最终选择了儒学而非佛道作为沟通的平台，这不仅是基于对传教士在中国所面临之政治形势的仔细考虑，也是出于对中国这几种教义各自内在动力的考虑。利玛窦明白，基督宗教与佛教在教义上存在某种相似性，以致佛教实际上是

基督宗教的一大竞争者。这也成为他尖锐批评佛教的重要原因，常对中国士人言：“彼佛教者窃吾天主之教，而加以轮回报应之说以感世者也。吾教一无所事，只是欲人为善而已。善则登天堂，恶则堕地狱，永无忤度，永无轮回，亦不须面壁苦行，离人出家，日用所行，莫非修善也。”^[198]

确定以儒学与基督宗教进行嫁接融合之后，利玛窦开始通过四个方面的适应来完成他所设想的“本土化”：生活方式、（带有基本思想和概念的）术语、伦理道德、具有意识形态性的礼仪和习俗。在生活方式上，利玛窦和他的继承者们接受了中国人的举止态度、饮食习惯、睡觉模式、衣着打扮，比如穿上人的丝质长袍、蓄胡须、雇仆人、乘轿子，并学会向有影响的人物赠送厚礼。在术语问题上，利玛窦采用中国古籍中频繁出现的“天”或“上帝”指代 God。在伦理道德方面，他以儒家的仁、德、道等概念来解释基督宗教的伦理，而且在他创造的中国式教义问答教学法中，构成天主教徒精神约束制度的天主教戒律中有六条被他忽略，天主教七件圣礼中有六件被他抹去，只因为这些内容与儒家伦理有冲突。在礼仪问题中，他起初因有叩头举动而禁止天主教徒从事祭祖祀孔礼仪，但当他发现叩头礼也用于对皇帝或父母等活着的人，便把这些礼仪理解为社会性和政治性举动而允许执行。术语、伦理、礼仪方面对中国人的种种顺应，在利玛窦的思想中是一气呵成的，是他致力于用中国古代文献证明中国宗教起初是一神论的表现，也是他致力于向中国人展示他们自己的古代宗教与基督宗教具有相似性的表现。利玛窦这套方法的吸引力在于，藉此可以强调向中国人所展示的信仰在本质上与他们祖先的教义一致，不是新鲜和外来的事物，也因此不是野蛮的；同时也可藉此提醒中国人，包含了两种文明中共有内容的基督宗教能成为中国人与他们古老的、已经丢失的但仍然神圣的过去之间的一种“新”联系。但这一方法也很危险，可能导致形成一种中国信仰与基督宗教信仰胡乱溶合的混合物。所以利玛窦一去世，在华传教士就因为对其术语和礼仪方面的顺应做法意见不一而酿出

[198] 谢肇淛引利玛窦言，见谢肇淛：《五杂俎》，上海书店出版社2001年版，第83页。

了礼仪之争。

耶稣会虽然把适应本土文化作为一项会规并在各地都得到不同程度的执行，但是，一名传教士为了传播基督宗教应作出多大程度的妥协以融入一个特定社会和一种特定文化，从耶稣会的创始人到后来的执行者们，谁都不可能给出明确指示。而利玛窦对中国文化超乎先例的妥协很快使得适应程度问题成为天主教会的一个巨大争议，并成为始终笼罩着利玛窦方法的阴影。从天主教传播史的角度来说，利玛窦方法严重损害了基督宗教力图保持纯洁性的基本宗旨，由此引出的礼仪之争则直接导致中国传教区的毁灭；而即使坚持下去，也很难实现利玛窦以基督宗教改造儒学的梦想，却很可能是走向反面。从文化交流的角度来说，利玛窦方法在文化创新方面有着意义深远的影响，是一次突破文化本位主义而以平等的姿态探索不同文化间相互融合的开拓性尝试，但是与中国式佛教的诞生相比，这一次在融合中创新的努力中途夭折。无论如何，就整个耶稣会中国传教团而言，尽管各个传教士对一些具体做法有不同意见，利玛窦方法却一直被作为一项基本政策贯彻始终，并为天主教在中国立足和发展开辟出通衢。

第二节 耶儒冲突

一、耶稣会上与上人交游概况

罗明坚和利玛窦能在肇庆定居并获准在韶州另辟一处住所，得益于与肇庆官府要人多相往来，也正是耶稣会结交上层人上的一贯路线初入中国就取得的显著成果。1589年8月利玛窦在韶州定居，同时罗明坚应范礼安之命返回澳门准备去欧洲。无论在肇庆还是在韶州，利玛窦的居处都成为当地文人关注的中心，常有人来参观他的科学书籍和仪器并感受一名外国人说中国话的新奇。在韶州期间结识的瞿汝夔对于利玛窦调整本会基本原则、确立在中国士人中进行知识传教这一方针有关键性作用。瞿汝夔虽非官僚，却是宦家

子弟，他借助自己的关系网将利玛窦的名声在韶州城乃至广东省播扬。也正是瞿汝夔最终建议利玛窦改穿儒服，以便被中国主流社会接纳。此后，交游士人就成了利玛窦的首要方针，从韶州到南昌、南京，再到北京，利玛窦交游士人的规模不断扩大，他那些在晚明的继承者们也都遵守这一点。利玛窦起初被许多中国士人呼为“西僧”，1592年秋天起他决定不再使用“和尚”的名称，而作为俗人和“西士”活动于中国士人中，后来的艾儒略则已被称为“西来孔子”，称呼上从僧到儒的变化反映了晚明天主教传教士向儒士靠近的程度以及他们在中国士人心目中的地位逐渐抬升。

但是入清以后，耶稣会士的传教路线有了变化，除清初汤若望继承晚明遗风仍与一些仕清的明朝旧臣保持接触，其后的耶稣会上开始分化。一部分供职朝廷周旋在皇帝周围，似乎是实现了耶稣会士谋求统治者友谊的最初政策；另一部分散落乡间，虽不排除与当地士人有所来往，但总体而言是专心于在下层民众间传播福音。发生这种转变一方面是因为士绅阶层在清代国家政治结构中的力量人人衰减，同时传教士受雇于皇帝就意味着极大地丧失活动自由，这使双方相互接触的机会骤然减少。另一方面，清朝统治者的种种思想箝制举动破坏了晚明以来士人学者对外来思想持一定开放心态的思想环境。此外，礼仪之争的战火也迫使耶稣会士作出一些调整。同时也应考虑到传教活动发展的阶段性原因，利玛窦时代是要谋求在中国立足，当他选择了跻身士人群中的战略之后，他和紧随其后的继承者必须要花费大量时间周游于士人间。然而当利玛窦以其在礼仪问题上的顺应政策扫平了中国人普遍的文化障碍与感情障碍后，传教士只要遵守这一点就可以赢得大量归化者，尤其是下层归化者。于是到了清初，天主教在中国有了一定规模的、可以自行繁衍扩大的民众基础，与士人辩驳析理就不再是不可或缺的举动，而谋求统治者的宽容使天主教徒社区顺利生存则显得更加重要。

至于晚明传教士与中国士人的交游情况，有学者已对利玛窦和艾儒略的交游规模作过详细研究。利玛窦在广东、江西、南京、北京所来往过的士人总计129人，另有道士1人、高僧2人、宦官2人，还有8名中国籍耶稣会士。在这129位士人中，仅29位在利玛窦结识之时为布衣学者（中有1位举

人, 1位医生), 其余100人则是从县丞到六部官员的各级官吏, 其中还包括2位公侯和3位皇族。如果结合地域分布来看, 无论在广东、江西, 还是南京、北京, 利玛窦结交最多的都是官绅阶层。不过在他这一路北上中, 所结交的布衣学者的比重在逐渐加大, 在广东和江西, 所结交的布衣学者都占士大夫总数的16.7%, 在南京时这一比例为21.4%, 而到了北京则增至26.1%。这些不变之处与变化之处都充分说明了利玛窦政策的发展趋势, 那就是努力结交官绅并扩大与士人整体的交往。

至于艾儒略, 据考证他在福建一地所交游过的士大夫就有205人左右, 已超过利玛窦在各地所结交者的总数。但与利玛窦有所不同, 艾儒略在福建结交的205人中虽也不乏卿相官宦, 但却以青衿儒士和地方缙绅居多(如儒学教官、贡生、庠生之类), 朝廷命官仅36人左右。^[199]利、艾二人交游之士人的身份变化与他们的活动范围及活动目标变化不无关联。利玛窦的目标是要从广东通向北京, 设法让中国人接纳陌生的天主教, 故每到一地必要纳交于领袖人物, 以便其叩门立足, 而且他所处的南京、北京为明朝两都, 高官大员本就密集。到艾儒略时, 耶稣会士已在官绅之中留下一些良好印象, 他所要做的是以某处为基地, 巩固活动基础并扩大依靠对象, 而秉持利玛窦的合儒政策, 艾儒略当然要注意与福建整个士人阶层广泛来往。同时艾儒略在福建25年, 有足够时间遍交福建各类士人; 利玛窦在广东不超过12年, 在北京仅9年, 在江西与南京时间更短。其实前面已经分析过, 利玛窦结交的普通士人的比例在不断增加, 所以艾儒略可以说是在继承利玛窦的意图。

其他晚明耶稣会士与中国士人的交往情况多数虽还未经详细考求, 但广结士人看来是当时来华耶稣会士的普遍风气。而且晚明士人对西学西教持友善态度的人常常具有团体性, 如对西学西士友善者经常是同科进士、同一党社成员或同一家族成员, 这也表明耶稣会士努力通过中国社会既有的人际

[199] 林金水:《艾儒略与福建士大夫交游表》, 载《中外关系史论丛》第5辑, 书目文献出版社1996年版, 第182~202页。

关系网络渗透士人社会。^[200] 晚明耶稣会士与中国士人相往来的另一种表现形式是，中国士人为耶稣会士的中文著作作序、写跋、校订或刊刻。虽说参与这类活动的晚明士人未必都与传教士作者有过亲身接触，但这也反映了耶稣会士适应中国的文人风尚和进入中国人际关系网的努力。作为这种努力的一项结果，明清之际的许多私家书目都著录不少西书，入清以后还有些西书被选入当时著名的丛书（如《昭代丛书》、《学海类编》、《说铃》）。

这些情况显示，结交士人和知识传教路线的确引起中国士人对西学西教的兴趣，并且对于晚明众多士人优容天主教起到明显的作用，但即使如此，也不能避免一部分士人嗅出天主教与中国传统文化的重要差异而极力排斥它。

二、士大夫对于天主教的态度

1. 会通儒耶的心态

方豪在《中国天主教史人物传》中记录的中国士人天主教徒中，完全属于晚明士人的有27位，有4人左右属由明入清，但从其主要受教育时间和接受天主教的时间来看，也应属于明人，同属这两个阶段的至少还有12人不见方豪记载，^[201] 则总计43人。这一数字同曾与利玛窦、艾儒略等交游的士人数

[200] 详细论述及人名见黄一农：《天主教徒孙元化与明末传华的西洋火炮》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十七本第四分（1995.12），第946～955页；黄一农：《忠孝牌坊与十字架——明末天主教徒魏学濂其人其事探微》，载《新史学》第八卷第三期（1997.9），第78～83页。

[201] 方豪所未著录的12人分别见黄一农：《忠孝牌坊与十字架》，载《新史学》第八卷第三期（1997.9），第43～52页；《天主教徒孙元化》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十七本第四分（1995.12），第950页；钟鸣旦：《晚明基督徒的经学研究》，载《中华文史论丛》第64辑，上海古籍出版社2000年版，第42页；徐明德：《论意籍汉学家卫匡国的历史功绩》，载《世界宗教研究》1995年第2期，第86页；徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社2000年版，第85、109～110页。



图 65 徐光启像

量相比实在很小，可见从咸与晋接到倾向天主教，再到领洗入教，这中间的距离堪称迢迢万里。然而这数十人却不乏在士林中有影响之辈，如最著名的“天主教三大柱石”徐光启、李之藻、杨廷筠，他们接受天主教时所怀的理想不尽相同，但都是晚明中

西思想撞击后的典型产物。

晚明的思想氛围是天主教能够赢得士人同情乃至接受的重要背景，这是一个学在民间，诸说并起的时代，而实学思潮为天主教的传入提供了直接基础。明末的“实学”是一个很宽泛的概念，东林书院倡导的实学是在道德领域里切实可行且真实不伪的理论和践履，只偶尔包括一些切于实用的末技之学；徐光启所理解的实学中，以科学崇实黜虚的内容更多；杨廷筠所理解的实学则是一种反拨空谈心性的生活方式。正是在对“实学”的不同理解中，利玛窦宣扬的西学能够被立场不同的士人同时目为实学，这些士人又因着自己理想中之实学的追求而接受了天主教。

徐光启（图 65）之接受天学，代表着一种通过会通中西的哲学、宗教、科学而富国强兵，并能与想象中的西方乐土抗衡的观念。徐光启早年受阳明心学影响而在思想中留下基于善疑的开放性，“‘善疑’的批判精神，博究天人主实用的治学态度，富国强兵的高远之志，构成徐光启精神风貌的主要内蕴。这也是他理解和接受西学的视野和出发点。”^[202]利玛窦附会古儒以拒斥、批判佛老二氏和后儒，这与徐光启在 1604 年成进士之后批判佛老对当时玄虚学风的影响、批判时文时学的谬妄虚浮外观相似，这种相似性成为他理解“天学”的一

[202] 孙尚扬，《基督教与明末儒学》，东方出版社 1994 年版，第 166 页。

个起点，也成为利玛窦传教策略成功的一种体现。同时，利玛窦塑造出的将天主教义和西方科技融为一体的“天学”概念也在徐光启身上获得显著成功。“天学”概念使士人们得以用一种同化性方式理解西方文化，但也因此而可能仅限于按照传统的“学”“教”概念来解读“天学”。徐光启正是如此，他将“天学”分类概括为三：大者为修身事天的道德、宗教，小者为格物穷理的哲学、科学，其“余绪”则为象数。但与诸多士人不同的是，徐光启认为儒学在道德和政治层面、科学技术、个体救赎问题方面都需要补足，他渴望寻求或建构一种在实践中具有普遍有效性的伦理规范体系。在他眼里，天主教道德规范因借助一种外在理性的监督能迫使人实现约束内心，传教士的夸张性宣传使他深信西方因尊奉天主教而成为一片无悖逆叛乱的乐土。尽管对这片“乐土”的描绘不限于徐光启一人，但他最热衷于以这种虚幻的西方乐土作为检验儒学和天主教道德效果的标准。然而归根结底，徐光启仍是在儒学的框架内接受和容纳西学，通过借取他认为切实可行的天主教道德体系以实现“补益王化，左右儒术，救正佛法”、达到儒家理想中三代之治的最终目的。而在晚明的奉教士人中，具徐光启这种倾向的大概居多，至少与徐光启有着各种联系的王徵、张賡、孙元化、陈于阶、韩霖、韩云等人都是如此。

利玛窦制定以传播科学知识为基础的知识传教路线，是因认识到中国士人对科技知识有兴趣，并且中国人具有“自然理性”，希望通过自然理性和科学真理将士大夫引向“启示真理”。李之藻可谓这一策略的成功范例，而这与李之藻偏好形而上学与逻辑性的思维息息相关。李之藻起初仍是以拟同观念来理解西学，且拟同的深层基础是中国即天下、华夏文明即是世界文明，中国是事天之说的源头，西来天主的功用主要只是与古学相勘印。但在经过多年与传教士的交往和科学研究中，李之藻逐渐放弃华夏文明普周世界的观念。1608年所作《畸人十篇序》中开始流露出耶儒的差别感，但此时他所能理解并乐于接受的仍是“天学”中能与儒学契合的哲学伦理原则。1613年撰《同文算指序》时，他开始认识到利玛窦在传播科学之外更想让人由此迈向“启示真理”，而这符合他的思想中那种通过对自然之理的体察、认识和探寻而体认超自然之理的倾向性。于是他不仅明确了耶儒

差别，也开始对这种差别作出清醒的顺应。李之藻更自觉地迈向“超性”之理，又与他偏好形而上思辨胜过偏好道德政治功用的思维倾向相关，是因为对“天学”中探寻“真理”的途径、方法颇为服膺而服膺整个“天学”。然而李之藻晚年的思想更多表现出一种综合与创造，比如他接受了耶稣会士宣传的人为万物之灵的人性论，这实际上否定了中国传统的万物一体、天人合一思想，但他又进而生发出一种以“人能无尽”为核心的知识进化论，这使他同时悖离了“纯正”的天主教义和中国儒学。质而论之，李之藻的思想归宿是亦儒亦耶，非儒非耶，而这在当时与西方文化有过实质性接触的大多数士人中有着一一定普遍性。

杨廷筠与前两人不同之处在于更加关切个体生命意义，将对天主的信仰视为人生意义的源头，只有他首先是宗教信仰的接受者而较少接受“天学”中的科学内容，并因此是传教士眼中理想的天主教徒。杨廷筠起初也与李之藻类似，相信天主教本是中国的圣学道统。然而李之藻后来放弃这种观念，杨廷筠却似乎一直真诚地坚持。复古论是杨廷筠论证其天主教信仰正统性的依据，这也正说明了他对中国传统无法割舍。李之藻认识到耶儒差别并最终去顺应这种差别，杨廷筠则是基于他所认为的儒学之亏欠处而试图以他所理解的天主教信仰来补充调和儒学。他认为儒学言天道有亏欠，言人道亦有不圆满之处，缺乏对个体救赎的寻求，也缺乏神学人性论。杨廷筠的性善论是他寻求个体救赎的理论基础，他借助天主教的性善论试图为人性寻求客观的外在来源，他在以灵魂为人性的同时又融进“理”这个范畴，认为灵魂虽不灭，却仍要天主付之以理以养其灵性。这样看来，他的性善论也是一种综合产物，而且当他将灵魂得救这一最终归宿的意义上升到哲学语言时，他所接受的天主教禁欲主义中那种灵与肉的紧张对立又被消解，而表现为中国传统哲学中一种宁和的境界观和人生理想。于是杨廷筠也陷入了在某些方面背离儒学却最终要以耶儒调和的方式接受天主教的宿命。

究其实，儒学、政治或传统伦理在大多数士人心中所占的比重总是远远超过宗教，即使许多奉教士人亦是如此。于是在正常情况下奉教士人不由自主地选择一条折中耶儒的道路，但是当面临天、儒之间的重大矛盾时，奉教

士大夫往往又很痛苦地选择回归中国的文化传统，两种文明产生的冲突通过个体的尴尬与痛苦而生动地体现。清初奉教士人也大多在儒学框架内理解与接受西学并怀着耶儒会通的理想。如明清之际的朱宗元（约1609—康熙中）、何世贞、尚祜卿（卒于1698年后）和张星曜（1633—康熙末）等人论述天儒会通的作品表明，他们首先立足“心同理同”之理接受天儒相合的主张，甚至更愿意强调西学为中国古已有之；他们关于以天学补儒学的必要性的论证归结起来就是天学使人知天之奥秘，知天为道德来源；最后，他们依旧把西学作为一种道器兼备的文化系统，认为作为西学形下之器的科学技术可资儒学利用。但比之明末士人，他们的思想独创性大大减弱，立论不出徐光启、李之藻、杨廷筠等人的先见，而且当徐、李等人已清醒认识到耶儒间的本质差别且已持论天主非中国之上帝后，清初后学却一再于儒学中为天学寻求道统，这似乎隐含着一种保守与停滞的倾向，约略可见清初学风已褪去晚明的锋芒。

清初奉教士人中，有相当一批是与耶稣会士关系密切、供职钦天监的天文学家，他们跟随汤若望、南怀仁等学习西洋历法，甚至世代从事天文历算研究或在钦天监供职，如李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰、刘蕴德、焦秉贞、鲍英齐、孙有本等，他们对天主教的尊奉是与耶稣会士长期接触耳濡目染的结果。^[203]以致于其中个别人物如由明入清的李祖白已经可以放弃儒学传统，用单纯的宗教热情代替了理性思考。李祖白所撰《天学传概》一书，言伏羲是诺亚的后裔而中国人皆犹太人子孙，这原是西方传教士基于西方中心观和圣经之绝对权威性而作的错误言论。徐光启等人是带着文化比较与融合的思考去论证两种思想的可比与互通之处，尚不至对传教士与圣经的言论一概接受，李祖白此言则很有些蒙昧主义色彩。此论不仅遭杨光先这种正统士大夫大肆攻击，就是普通百姓也料难接受，受人之请为此书作序的许

[203] 参见韩琦：《奉教天文学家与“礼仪之争”（1700—1702）》，收入卓新平主编：《相遇于对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，第382—386页；徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社2000年版，第85页。

之渐便委婉地提醒，宣讲西学应循序渐进，“不应渎告之以其学也”。^[204]从李祖白身上也可看到，当天主教在中国有了一定信仰基础后，它逐渐可以摆脱与士人的文化论争而依靠固有的教徒圈传播其完整与纯正的教义。因此人清以后，天主教在中国士人中的影响虽然逐渐降低，却不影响其在下层百姓中的传播日渐广泛。但也正因为这样，前清时期的天主教早已承载不起跻身中国主流文化的理想，却最终沦入了利玛窦当初想极力避免的边缘化处境。

2. 儒耶冲突下士人的命运

对于那些奉行西教的士大夫而言，不管是从融和儒耶的角度人教所面临的困难，还是就生活在中国传统文化的汪洋大海中而不能自拔而言，都注定了他们从此以后生活的道路不会十分平坦。他们碰到的一些特殊难题是我们今日难以想象的，以下我们仅就上帝与妾以及殉节和戒杀两个方面的矛盾，略举数例，以窥儒耶冲突下士人的心态与命运。^[205]

瞿汝夔是利玛窦最亲近的教友，而且帮助其制订弃佛亲儒的传教策略。汝夔因为少年时叔嫂通问之奸而落魄之际，意外地结识了利玛窦，并且把主张“无论十恶不善，朝皈依而夕登天堂”的西来宗教当作了洗刷自己心灵的救命药方，终至成为利玛窦传教的得力干将。

奉教士大夫还常碰到的一个问题是纳妾。天主教“首禁二色”，明朝虽然在法律上对纳妾有所约束，但形同具文，清朝更是放弃了这种限定。于是，究竟是服从上帝，还是纳妾传宗，成为许多徘徊教门的士人的难题。明末士人王徵是最早学习拉丁文的中国士人之一，曾经帮助金尼阁（Michel Trigault）刊行拉汉字典《西儒耳目资》。王徵于天启二年52岁时登进士第，

[204] 许之渐：《天学传概序》，载吴相湘：《天主教东传文献续编》第2册，台湾学生书局1982年版，第1055页。

[205] 本节所论参见黄一农：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，清华大学出版社2005年版。

恰在此前一年入教，深信此乃“天主之赐”。但是原配尚氏所生诸男尽夭，膝下无儿，家族的压力和妻女的劝谏，使他侥幸纳年方15岁的申氏为妾。此后王徵便生活在自责的矛盾心情中，加上金尼阁等传教士的压力，终至被迫与申氏分居。

根据对明朝末年19位奉教士人家庭的统计，除了许乐善、徐光启、孙元化和魏学濂之外，其余15人都曾经纳妾。王徵等纳妾时无子，最终还是选择了与妾分居和出妾；杨廷筠等选择出妾以入教；瞿如夔则选择将妾扶正后受洗。

明清鼎革之际，许多士人在儒家殉节和天主教十诫中反对自戕（第五诫为“毋杀人，也不许自杀”）之间也痛苦彷徨。例如王徵曾被李自成北京政权征人为官，王徵绝粒而死，其实这是违反天主教规的行为。另外一位天主教徒魏学濂则于北京城破后投款降闯，授户部司务。户部司务只是一个九品微职，但是，不为前朝世俗政权殉葬却是天主教一贯的主张。明清鼎革之际，汤若望等人都是很从容地从明朝官员转变为清朝钦天监大臣。魏学濂的降闯从天主教义来说无可厚非，然而从他的儒家士大夫身份来说却是失节行为。李自成败退后，学濂的下落竟然成为一个谜，有说自杀殉难的，有说隐居埋名于家乡终老的，前者合乎儒家的逻辑，后者则无违于天主教的戒条，这样两极的观点，与后世对学濂晚节的评价一样，莫不因对西学、西教的态度不同而泾渭分明。

还有一位属于乡绅的山西绛州人氏韩霖。韩霖曾从徐光启学习炮学和兵法，虽然科场失意但家境富裕优渥，以乡绅身份在地方上有很好的人脉关系。曾经受绛州知州孙顺命之托，撰成《铎书》，以演绎明太祖之《圣谕六言》。不着痕迹地融入天主教的教义。大约是艾儒略和金尼阁为韩霖及其家人施洗的。韩霖一家以其雄厚的财力在地方上多有义举。李自成军攻打绛州，韩霖曾组织保卫乡里，及见明朝大势已去，韩霖乃降闯，被授大顺政权的“参谋”。此于天主教徒本无可厚非，但是有悖于儒家价值观念，故绛州地方志为贤者讳，于韩霖降闯之事隐削不书。这种情况不仅反映出明清第一代天主教徒的“两头蛇”命运，也折射出西学在明清之际的中国社会所遭遇的两难困境。

总之，不管西方挑起的礼仪之争如何发展，在明清之际奉教士大夫的心灵世界和现实世界中，始终都在经历着一场文化冲突的煎熬。

3. 扬弃天学的立场

在众多接触过传教士与天主教的中国士人中，接受天主教信仰的毕竟是少数，绝大多数人的态度居于奉教与反教二者之间，其实他们更能代表作为一个整体的中国士人对西学西教的态度。从沈德符《万历野获编》、袁中道《游居柿录》、顾起元《客座赘语》、谢肇《五杂俎》、李日华《紫桃轩杂缀》、王肯堂《郁冈斋笔尘》、谈迁《北游录》、王士禛《池北偶谈》等时人笔记中有关传教士的记录来看，引起他们兴趣的内容有这样一些：（1）耶稣会士的慷慨好施；（2）耶稣会士展示的各类西方奇器，如自鸣钟、喷泉、玻璃器；（3）耶稣会士介绍的一些科学理论，如宇宙形态论、光线直射原理、天文历算；（4）质地精良的文房之物，如薄而坚好的西洋白纸、西洋书籍的精美装订；（5）耶稣会士的奇巧之物与传奇经历，如猜测利玛窦有炼丹和养生密术。

而对于耶稣会士通过种种铺垫之举所力图宣示的天主教义，士人们往往是立足儒家思想来赞扬天学，但同时坚持儒学的至高地位。诚如谢和耐所说，传教士们利用中国人对恢复古代真正教理的向往而信誓旦旦地保证他们将以“天学”之名恢复古学，以为由此就可引导中国士人那种爱好教义的感情；但其实中国士人也认为，如果传教士们摆脱错误的思想，如对造物主的信仰，就可以成为杰出的儒者。^[206]在这种思想下，“心同理同”成为士人们宽容天主教时的典型心态。如曾为耶稣会士熊三拔（Sabbathin de Ursis）之书作序的曹于汴在《七克序》中认为中国古训即知天知人，知人则要知性，而中华泰西虽相隔遥远但人性无异，“共戴一天，共秉一命，共具一性，可知也”。^[207]《熙

[206] 谢和耐著、耿昇译：《中国和基督教》，上海古籍出版社1991年版，第57、61页。

[207] 曹于汴：《仰节堂集》卷一，第21~22页，《四库全书》本。

朝崇正集》所录闽中诸公题赠传教士（主要是艾儒略）的84首诗中，有12首直接提出“异地同心理”、“圣学无二门”、“此心此理何分地，同轨同文自一时”之类的句子，而这些作者大多在晚明学术政治上很有地位，但却不是奉教人士。^[208]“心同理同”的心态不仅是大多士人优容天主教的基本依据，也为天主教赢得一些士人归化者，但同时造成一个让天主教难于突破的瓶颈。对许多士人来说，西方远人亦行中国圣人之道这一事实无疑强化了儒学的优越性，诸多士人的诗文中都表现出立足上邦正儒的位置来赞扬西方教义契合儒学、西方传教士仰慕华风，如李贽、谢肇、《熙朝崇正集》诸公、许之渐。在以儒学为正宗的原则下称赞天学，则又隐含着一种儒学不必也不可能被天学取代或变易的心态。邹元标《愿学集》卷三中就称天主教与中国圣人语不异，而儒学更加精微详贍。李贽则在《续焚书》卷一“与友人书”中言：“但不知（利玛竇）到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学，则又太愚，恐非是尔。”沈德符也对天主教变易华风之说极为不屑，《万历野获编》卷三十“大西洋”称若以天主教之目的“为窥伺中华以待风尘之警，失之远矣。”

此外，天主教虽处处标榜反佛，却无法消除中国士人用佛家事迹比拟于它的现象，即便是一些反佛的儒士也难逃这种无意识举动，比如将利玛竇来华之举与佛教东传相提并论，将欧洲宇宙形态论同佛经记载比拟，从利玛竇搽苏合油疗病之法联想到佛经所禁香油涂身者。中国士人时不时感受到天主教与佛教间的某些相似性，传教士却又刻意强调两者的不同，以致有人认为天主教颇为矫情，“彼法既以避佛为主，何风俗又与暗合耶？”^[209]大多数中国士人仅以猎奇的心态面对天主教传教士，同时恪守华夏风俗的至高地位，而耶稣会士的反佛合儒又搞得士人们对天主教究竟是何属性不甚清楚，这些

[208] 吴相湘编：《天主教东传文献》，台湾学生书局1982年版，第653、666页。

[209] 沈德符：《万历野获编》，中华书局1997年版，第785页。

虽使天主教被中国士人容忍，却也成为天主教征服中国士人的重要障碍。这大批优容传教士的士人们是一股摇摆不定的力量，他们或者因为传教上尚未冲击到他们的文化观念和价值体系等思想核心内容而对传教士不以为意，或者会随着时代变迁发展成为反对天主教的力量。正由于士人们特别注意传教士施教中与中国传统相吻合的内容，所以他们对二者发生错位也会格外敏感，当终于认识到天主教的内容和传教士追求的目的时，许多士人态度大变。

三、为什么要排斥天主教

1. 明末的思想论争

晚明士人对天学采取明确的拒斥和批判态度在时间上晚得多。利玛窦死后六年，沈淮才接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱教士，万历虽准奏颁谕禁教，却并未产生实质性结果。此后，陆续有士人和僧徒著文批判天学，更有积极者邀人著文，最后在崇祯十二年（1639）年由徐昌治订正印行《圣朝破邪集》，1643年又刊行一本《辟邪集》，作为明末排教言论的总汇。总体而言，明末这些活动构不成一场反教运动，更多地体现为一场思想论争，首先因为它批判整个西学而不仅是天主教，其次在于该活动规模不大，且排斥者又不及与传教士结交的士大夫那样态度积极和层次高，但两书的文章深刻体现了晚明儒学与天主教的内在冲突，并为此后士人排斥天主教奠定了立论基调。

反西学活动产生的原因可以归结为传教士对教义纯洁性的坚持和士大夫对儒学道统的捍卫这两者间的矛盾，而之所以在附会融合了相当长一段时期后才滋生仇视情绪，是因为随着时间推移，传教士的一些做法有所变化，中国士人对天主教的认识也较前深刻。其一，利玛窦死后传教士的传教策略日趋严厉，伤害中国风俗的行为取代了利玛窦式的顺应。其二，有些地方的中国教徒人数已经增加到对乡土中国原有的社会结构构成威胁的地步。1620年之后，许多耶稣会士的工作重心已经转向民间阶层并偏离利玛窦重质不重量的设想，以集体布道的方法迅速争取到大量归化者。这导致中国官员注意到民众中组成一些由

外国人主持的团体,并认为这是对公共秩序的威胁,明末内乱外患频更促使对外人的疑忌心理开始占据上风。其三,传教士借科学传福音的真实意图及其教义的本来面目逐渐为人认识,天主教和儒学实质上的差异日益彰显并演化为冲突。其四,传教士转向民间活动后,中国士人发觉其传教策略不同从前,当传教士试图以欧洲的道德与科学赢得中国上层人士的尊重与支持之时,却坚持以对永远幸福的希望和对地狱的畏惧来诱惑民众,而这又盗用了佛教思想。这样一种充分利用各种思想和每个人态度的手段在士大夫看来伪善之至,并进而断定其最终目的是诱惑和腐化中国的风俗与传统。

明末的反西学文章表现出士人们主要出于如下几方面理由反对西学:

(1) 西方科学技术为无益于心身的区区末技,不能纳入圣学之列。这方面主要是反对西方历法,而这又是一场正统之争。由于传教士们在证明西洋历法强于中国时也暗含着一种天主教徒对中国人的优越感,所以这种正统之争有一定现实基础。但士人们又将拒斥天文历法的理由泛化,将那些具有世界性的数学、军事技术等等也斥为微末之技加以排斥,将这些知识在中国的传播运用视为不祥之兆。

(2) 士大夫们洞察到传教士附儒补儒超儒的传教策略后,对天主教借儒教之名以乱圣道的危险性有痛切体认。在儒学传统中,不承认宗教作为与国家政治相分离的独立力量存在,而天主教却以媚儒窃儒的方法欲达其灭儒的最终目的,令正统士人备感其方式阴险,其认“夷”变夏之目的更为可恨。当传教士排斥禁止中国的礼仪习俗时,更引起士人们极大愤慨,因为祭天祭祖之礼是儒家伦常规范的外在表现,是儒学道统中一项核心内容。入了天主教而摒弃中国礼仪,那等于是多一个天主教徒就少一个中国人,教徒人数增加即意味着天主教对中国社会结构的稳定性构成威胁,尤其是身为维系儒家道德规范和社会等级制度之中坚的士人弃儒从耶,更会使反教士大夫们寝食难安。应该说,反对“天学”的士人们在认识和批判传教士合儒补儒超儒的传教策略时具有一定的洞察力,但他们捍卫本土文化中的礼仪习俗时采取的方法只是一种对道统的本能保护,即以君师两大传统权威来压制西学。

(3) 士大夫们清醒地认识到传教士输入的宗教道德与儒家世俗道德间的

差异，且无意于弥合这种差异，故而以儒家伦理体系为标准来检视、批判和拒斥天主教道德。中国士人对死后既无希望也无恐惧，所关注的是发挥人生的意义，儒学道统之所以少言生前死后及性与天道，乃因它旨在教人于现世人伦中修德并止于至善。他们由此认为，宗教道德鼓励舍弃修养德性而追求后世之福，这是对人生的鄙薄，而其前提——谄媚天主以求后世之福——更是一种不道德的行为动机。他们认识到了西方宗教与儒家思想在生命追求与道德意义上的深刻差异，并立足于儒学道统判定这种差异意味着西方宗教对圣学道统的根本背离，既然不能纳入圣学之内，那么为了纯洁与捍卫道统就该断然拒绝。而且，假如这种唾弃尘世鄙薄人生的宗教被中国人普遍接受，将会导致对现世社会等级结构及建立在这些结构之上的道德规范的背离，这样一种现实危机感也促使认识到天儒差异的士大夫们对天主教断然拒绝。士大夫们立足于世俗生活中的人伦关系拒斥耶稣会士们传人的具有中世纪禁欲色彩的天主教，客观上阻止了中国的中世纪化，但这种人伦关系又是以传统宗法制度的道德关系和规范为基础，同样不具有近代性。反观后来的传教士在认识到儒学与天主教间的根本差异后，为保证教义的纯洁而彻底拒斥中国礼仪与术语，其捍卫道统的心态与方法同反天学的士大夫如出一辙，都是消极性、封闭性的排斥，不利于文化在交流中进步。

(4) 反天学的士大夫并不否认天地万物有其主宰，但他们与天主教的最大区别在于，这一主宰不是人格神。所以士大夫们通过辨析儒学中“天”的三种意义来澄清中国古籍中的“天”、“上帝”与西方“天主”的本质差别，并驳斥天主教所谓一个超理性的人格至上神的存在：一，天是与地相对的物质之天；二，天是主宰之天，但治民而非生民，不是利玛窦所解释的生人生物之天主；三，天是义理之天，作为万物本原，其特性是无喜怒、无造作、无赏罚、无声臭，但理气体用具足。这套论证与龙华民(Nicolas Longobardi)反对利玛窦的术语政策时采用的思路与得出的结论非常相似，同时士大夫们坚持这套天论是源自古儒，并经过理学的发展与改造，则更可见龙华民理解儒家天论之准确，也可见利玛窦策略因强调权宜性而有着难以弥合的理论纰漏。士大夫们驳斥人格神，除了此概念与儒学传统不符，还因为他们只乐于

理解并接受能被理性解释的观念，对天主教中那些不可思议的“超性之理”，他们也试图加以理性地思考，这是思维方式差异的一种体现。利玛窦原以为中国人所具备的自然理性将使他们易于被引向启示真理的王国，却没料到实际结果是会妨碍很多士人去接受超理性的神学教义。

总之，明末士人对天主教的排斥并非简单的仇外心理所致，一方面是由于他们对宇宙世界和人事有不同的体验并以不同的思维路向进行哲学思考，另一方面则是他们担心儒学道统有可能被天学取代。不过后面这层文化本位主义心态或许分量更重些，而这种心态到清初杨光先掀起“历狱”时就有了压倒性表现。

2. 清初的历狱

顺治末年开始的历法之争首先有明显的现实利益纠葛。汤若望在任职钦天监监正后力图独尊西洋历法并压制监内仍守旧法的天文官生，于是顺治十四年（1657）四月，已被革职的原回回科秋官正吴明炫为回击汤若望的压制而上疏，控告汤若望剥夺回回科例行承担的工作，且其新法《七政历》舛误。但在十二月遵顺治之命进行的实际测算中，回回法预推有误，吴明炫因此获罪，此次反对西历之举宣告失败。接着，杨光先以布衣之身在顺治十六至十七年（1659—1660）撰写了一系列反对天主教和西洋历法的文章并广为散布，然而终顺治一朝也并未对汤若望的地位造成实质性威胁。康熙初年四辅臣秉政时期出现恢复旧制的政治气氛，杨光先抓住时机再向朝廷控诉西洋历法之非与传教士治历之误，这次取得明显的打击效果。康熙三年（1664）九月，在北京的耶稣会士汤若望、南怀仁、利类思（Lodovico Buglio）、安文思（Gabriel Maghelaens）被关押审讯，随后各地拘押传教士达30人并被遣送广东，“历狱”事件演化为一场波及全国的排教运动。康熙四年三月，汤若望等人在太皇太后的请求下终获恩赦出狱，而杨光先于九月出任钦天监监正。康熙七年底起，南怀仁等三人开始疏请为“历狱”翻案。康熙八年，杨光先因被南怀仁疏奏历法谬误和依附鳌拜而先被革职后又获罪，“历狱”方告平息。

“历狱”事件中最值得关注的，是杨光先的排外心理在整个事件中占主

导地位。首先，他发动“历狱”不仅是为打击驱逐全体传教士，也是有意攻击所有的奉教中国人，甚至波及同情西方传教士的人士，大有在中国社会中彻底铲除西方文化影响的意图。其次，他一贯以正统卫道士自居，且一再将中西历法问题政治化，企图借助政治力量排斥西洋历学，进而排斥所有西来之人，明末士大夫在卫道的同时所具有的一些理性的分析与评价到他这里也淹没在一片僵化与落后的蛮横之中。

对比杨光先反西学论著与《破邪集》诸论，发现他们的立论基础一致，即反对引用西洋历法以败坏古圣的大经大法，反对传教士的附儒合儒之论，反对以谄媚天主为前提的天主教道德观，以儒家天道观否定“天主”这一人格至上神的存在。但是细观之下，两者间对同一命题在某些具体论据和论证逻辑上存在一些差别。明末士人反对西方历法首先是基于对国家政权安危的现实考虑，他们既以历法为国家第一大事，又切实感受到西班牙人、荷兰人、葡萄牙人等西人在沿海一带的骚扰，故而得出擅入中国的西方传教士改移历法是为了变乱治统以图神器，当然这种危机感有些夸张。杨光先的反对则全然是一种文化性的反对，他声称引用西洋天文历法是违背祖宗成法、毁灭圣贤学问之举，又声称西人鼓吹地圆说的意图在于“轻贱我中夏”。至于他想以中国传统的历法理论攻击西洋新法，却因为他只知历理不知历法，其驳斥不中要害反留笑话。这种基于文化本位的卫道心态在他反对附儒合儒之论时有更进一步的表现。他反对传教士附儒合儒的策略，原因是儒学乃无所不包的至极圣学，不允许被附会，更不允许割裂坟典而支离之。前述明末士人在论证这一点时虽然也缺少认知色彩而更多出于对道统的本能护卫，但多少还有一些基于维护现实社会秩序的推理论证。不过在反对天主教道德和将“上帝”等同于“天主”时，杨光先与明末士人同样体现了对天主教义与儒学之差异的洞悉，并且很相似地以其儒学理性斥责这种差异。

清初教外士人对“历狱”的态度有两种：一为强烈贬斥杨光先的反西学言行，原因或为不满于杨光先以政治化手法挑起“历狱”并祸及无辜，或为基于对西方科技的一定了解和兴趣而斥其愚妄。二为同情杨光先发动“历狱”，但是在赞赏其反天主教言论的同时，亦反对杨光先因人废术而对西法过

分诋毁、盲目排斥，且此中不乏理学名士如李光地和陆陇其。综合来看，尽管有杨光先这种彻头彻尾的顽固保守派，清初士人中已有相当一部分开始将西教与西方科技区别对待，无形中将利玛窦有意糅合的“西学”概念加以还原，且能在务实的层面上容纳西学。然而出于捍卫道统而排斥西教之心在清朝士人中也不断普遍和明显。明末反教士人终居少数，不可忽略的一个原因是反天学风声兴起不久后，所有活动都自觉不自觉地让位于对国破朝亡的忧虑。事实上清初士人的许多心态都是明末士人的延续，对“历狱”的态度中所包含的对西教的态度也不例外。

对西教与西法的辨别区分正好帮助许多士人在对“西学”的排斥与容纳之间寻到进退缓冲之地，这也可以解释后来清朝政府虽禁止天主教传播，却继续要求有一技之长的传教士在宫廷效力，并隐然为晚清的中体西用论开启先河，但这对天主教在上人中的传播却又构成一道不易突破的障碍。在清初上述形势下，传教士却策略性地放弃了笼统的西学概念而突出天主教，无疑是自行加固这道障碍。总之，利玛窦苦心孤诣设计出的适应中国文化的方法并没能有效地掩饰天主教与中国传统文化间的深刻差异，没能在中国士人中取得他期待中的成效。而另一方面，他的方法也没能说服所有传教士，传教士之间的争议最终以礼仪之争的形式爆发出来，从另一个方向动摇了天主教与中国文化的这一场对话。

第三节 礼仪之争

“中国礼仪之争”(Chinese Rites Controversy)一词是指从17世纪中叶持续到18世纪中叶、在中国传教士之间及传教士与罗马教廷之间展开的、有关中国传统祭祀礼仪性质的讨论。因此尽管礼仪问题延至1939年才真正解决，但这里所谈论的只是那场持续百年的“礼仪之争”。中国礼仪之争包括术语问题和礼仪问题两部分，前者是讨论在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的神这一概念，后者是处理中国教徒的祭祖祭孔礼仪。这场争议的根本起因还

在于利玛窦确立的基于文化适应原则的传教策略，而术语问题和礼仪问题都围绕着探讨中国传统文化中某些内容的原始意义展开，都表现出一种文化试图理解并融合另一种文化的努力，也提出了两种各具独立性的成熟文化相遇之时是否有可能真正交流沟通以及如何沟通这一至今仍悬而不决的问题。

但是，礼仪之争又不单纯是一场文化争议，17世纪前期耶稣会士内部的术语之争可以看作一次思想争论，但17世纪中叶开始的长达百年的礼仪争论则已是掺杂着文化讨论、修会相斗、教俗争锋、中西较量的大混战。争论几乎贯穿晚明前清天主教传行中国的整部历史，因此礼仪之争成为这段以传教士为主要媒介的中西文化交流史上一个醒目标志，这一时期的许多事情多少都带着礼仪之争的影子。

一、“上帝”还是“天主”

用什么汉语词汇来向中国信徒表达基督宗教中的“神”？利玛窦作为晚明前清时期第一批踏入中国土地的天主教传教士之一，这是他首先要面对的问题。但这并非基督宗教发展和传播史上首次面对这类问题，早在基督宗教遭遇古希腊—罗马文化时就曾出现。利玛窦在中国所做的就如同早期教会在欧洲所做的那样，寻找一个具有近似于基督宗教含义的词语，通过解释和教导而赋予它们能够唤起确当之基督宗教概念的力量，在早期教会史上并未因此发生严重的术语合法性争议。但由于16、17世纪的罗马天主教会格外强调信仰的纯洁性，公元1世纪时运用于罗马帝国的同类方法运用于这时的亚洲就被认为不够明智，尤其是又被运用于一个有数千年深厚文化底蕴的国度，就更令人生疑，那个词语中被沿用了几千年的传统含义能被正确地屏蔽掉吗？术语问题在日本传教区创始之时也曾经是难题，并为此讨论了50年，最终确定用拉丁文或葡萄牙文术语的音译来表达天主教的概念。利玛窦最早使用释道儒三家文献中都出现的“天主”一词来指称God。但是在研究中国最古老的文献的过程中，他认为这些书籍中出现的“天”和“上帝”被中国人用来指一个灵魂与人类的统治之主，这个统治主的性质正与天主教徒所说的真

神一样，比如他是一切力量与法律权威的源泉，是道德法律至高的约束者和捍卫者，他全知全能，奖善惩恶。因此利玛窦在《天主实义》中用了几页来阐述“天”和“上帝”就是指他所布道的真神这一观点。而且“天”与“上帝”出现在最受中国人尊崇的古代文献中，也是中国人很熟悉的词语，所以它有助于破除中国人中反天主教的偏见，适合于天主教徒接受。

1600年，范礼安同意了利玛窦以“上帝”指称基督宗教神的术语选择。但这个决议自一开始就遭遇阻力，比如龙华民自1597年到达中国以来就对这些术语的合法性表示怀疑。但利玛窦在世时，慑于其威信和敬佩其适应方法所取得的瞩目成就，中国传教区内部的反对意见都悄无声息。利玛窦一旦去世，讨论适应策略的基础是否可靠就势所难免。战端由日本的耶稣会士点燃，他们读到利玛窦的中文著作后，立刻将他们对其中有关术语的忧虑之情通过澳门的耶稣会士东亚总部转达给在华耶稣会士。而在中国，自1610年左右起，某些耶稣会士已经清楚地看到因过分仓促地使天主教与中国观念相结合而引起了异教化的危险，他们认为不应对中国人过分迁就，应制止某些妥协行为。所以当日本耶稣会士关于术语选择的意见传到中国后，立刻得到接替利玛窦任中国传教区会长的龙华民（1610—1622年在任）的赞成。龙华民早就担心，中国人并未把他们的“上帝”视为一尊人格化的神，而仍然按经典著作的传统诠释视之为天道和天命的无形力量。他借此机会建议视察员巴范济（Francesco Pasio，1611—1612年在任）重新审查整个问题。巴范济征求过徐光启、杨庭筠、李之藻和其他士人的意见后，发现他们都支持利玛窦的观点，因此大体在日本度过其传教士生涯的巴范济尽管赞成龙华民的看法，但也指出在华耶稣会士的中文著作中存在类似异教徒那样的错误，但他还是将此问题搁置不议。

1616年，在中国做过一趟短期旅行的陆若汉（Jean Rodriguez）重新挑起这个问题，并向耶稣会总会长申述。同一时期，龙华民也在继续巩固他的论点，并发现熊三拔在“上帝”术语问题上与之同一立场。1617年，龙华民向当时的视察员弗兰西科斯·维埃拉（Francisco Vieira）呈交一篇关于术语问题的论文。1618年，已被逐到澳门的熊三拔写了一篇随笔和一篇正式论文

来支持龙华民，坚持认为中国人不了解上帝、天使和灵魂。大约同年，澳门的耶稣会士卡米洛·迪科斯坦佐（Camillo di Costanzo）也向维埃拉递上一篇攻击利玛窦术语的论文。维埃拉赞成这儿人的意见，但他知道庞迪我（de Pantoia）和王丰肃（Alphonse Vagnoni，原名高一志）不同意这种看法，因此也命他们写文章表述观点。于是二人写了一篇捍卫利玛窦术语的文章，与熊三拔等人针锋相对，坚持中国人具备关于上帝、天使和有理智的靈魂的知识。维埃拉最终未做决断。

1621年，视察员骆人禄（Jerónimo Rodrigues）在澳门召集传教士讨论术语问题，讨论中的主流观点是支持利玛窦，所以骆人禄颁发一系列赞成该立场的指示。但龙华民并不妥协，1623年，他将自己1618年以来在中国人中调查利玛窦术语之含义所得的结论写入《孔子及其教理》一书，次年又写文章批评《天主实义》。这些又引出一轮支持或是反对利玛窦的文字辩论并日趋激烈。于是，1627年12月底，一群耶稣会士聚集嘉定，奉当时的视察员班安德（André Palmeiro）之命又举行会议讨论术语问题，由中国副省长阳玛诺（Emmanuel Diaz Junior）主持。本次会议中，传教士们在祭祖祭孔礼仪问题上轻易达成共识，认为它们有较浓的世俗意味，沿用利玛窦的容忍做法。但在术语问题上，由于龙华民的强烈坚持而不可能达成一致。将近1月底时，因天启皇帝驾崩，会议被迫草草收场，同时作出了维持利玛窦传教方法的决定，但禁止使用“上帝”一词，改用“天主”，不过已公开流传的利玛窦著作不受此限。然而由于嘉定会议并未宣布“上帝”或“天”是彻底错误和无法接受的，龙华民对此仍不满意，1633年又写文章攻击“上帝”一词，再度引发在华耶稣会士的辩论。眼看争论不止，1635—1641年间任中国副省省长的傅汎际（Francesco Furtado）破釜沉舟，下令焚毁反对利玛窦的作品，以求结束这场拖宕二十多年的争论。截至17世纪30年代写成的这类文件有50多篇就此消失，龙华民的作品几乎全无一幸免，惟有1623年所写的《孔子及其教理》保存下来并被转给耶稣会士的坚定对手、多明我会士闵明我（Domingo Navarrete）。闵明我将其收入《中华帝国历史、政治、伦理和宗教论集》（*Tratados históricos, políticos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*）

在马德里出版，又在1701年被摘出来译成法文，以《论中国宗教的某些要点》（*Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*）为题，由外方传教会在巴黎刊印，成为18世纪外方传教会反对耶稣会士的利器。

术语问题和围绕知识传教产生的一些纷争都限于耶稣会士内部，讨论虽然激烈持久，却没有影响传教区的统一与安宁，即如龙华民这样在术语问题上强烈反对利玛窦的人，也顾全大局而不曾违背适应政策的其他内容。然而1630年以后多明我会士和方济各会士陆续入驻中国，中国传教区的格局发生显著变化，并如第一章所述，种种利益冲突在所难免，耶稣会士内部的探讨逐渐扩展为修会间不同传教方针的冲突，并也沾染着利益纠纷的因素。礼仪之争的重心从术语问题转为礼仪问题并一发不可收拾而导致中国传教区的分裂与崩溃，正是传教区势力格局变化的直接产物。

二、礼仪之争的前期

1. 利玛窦的礼仪政策

耶稣会士进入中国后，大力谴责许多旧有的宗教习俗，如对山神河神、佛道神祇的崇拜，以及佛教徒和道教徒的仪式，这一切都被明确界定为迷信。但面对中国人普遍执行的祭祖和祀孔礼仪，耶稣会士却深感为难。所有人都举行的祭祖仪式中包括为代表祖先的牌位供奉肉、水果、丝、香料，还要在尸体、坟墓或牌位前焚香点蜡烧纸，然后在家宴中分享供品。祀孔礼仪只有士人参与，一种是获得秀才功名的人在文庙举行，一种是士人每逢初一、十五所行，这些礼仪中至少包括对孔子牌位叩头和上香。而在每年春秋还要对孔子进行大祭，在祭祀地供献牺牲、酒、丝等物，接着是宴飨。这些祭礼在天主教徒眼里几乎具有了宗教祭祀的所有外表，而且中国人既然将牌位称为“灵位”，很容易得出结论说中国人认为祖先的灵魂栖居在这块牌子上，一名来自欧洲的天主教徒自然有理由认为这一切暗示着某些超自然的信仰。利玛窦起初正是这样理解的，所以他断定祭祖祀孔礼仪属于异教偶像崇拜行为，中国人若要皈依天主，当然首先要放弃这些行为。但是他很快又发现，如果禁

止中国天主教徒参加祭祖祀孔礼仪，就只能指望赢得寥寥几个归化者，归化整个中国简直毫无可能，甚至还会惹怒中国人，令传教士再也无法立足中国。他开始认识到，这些礼仪是中国社会体系的基础。祭拜祖先和过世父母对中国人而言是孝道的最大表现，而孝是中国儒家伦理的核心，谁若忽视这些礼仪就会不耻于其家族和国人，而要求中国天主教徒与其家族和社会相隔离显然不合情理也不够现实；祀孔仪式则是士人们不可推脱的职责，如果不履行，则既不能获取功名也不得担任官职，并且这是一条直至近代都不可褻渎的法律。显而易见，传教士如敢完全禁止中国天主教徒祭祖祀孔，就会被指责是在攻击中国政府和家族而遭严厉惩处。

现实的困境成为利玛窦重新考虑中国礼仪的一大动因，正如他的全部适应政策是针对中国社会对外来事物的强大排斥力和中国文化的高度独立性作出的妥协，他对礼仪问题的关注和思考也首先是迫于传教区的存亡继绝之需。不过利玛窦对观点分歧的事物一贯不抱教条主义态度，这也是他深入理解中国礼仪的必要前提。利玛窦对儒学的认识深刻影响了他对祭祀礼仪的新立场。他视儒学为士人的一种生活方式，其中的观念和准则又通过士人影响大众，这与佛道的偶像崇拜大为不同。祭祖祀孔礼仪既然是儒家倡导的培养“孝道”的行为，“孝道”又是维护中国社会良好秩序的基本手段，那么这些礼仪就本质而言是在执行有关“孝道”的功能，是具有社会效果的行为，没什么或根本就没有迷信的迹象。而且，利玛窦得知这些礼仪起源于坚持神不可知论的孔子，便相信研究这些礼仪在早期儒家作品尤其是孔子著作中的表现形式，就能发现它们的最初特征。而他这样研究后的结论是，礼仪的本质只是表示尊敬的世俗性行为。大量引用古代儒家文献来论证礼仪的本质并非迷信也成为其他早期耶稣会士常用的方法。至于耶稣会士所看到礼仪为何具有令人易于误解的迷信外表，利玛窦认为，是因为这些礼仪在岁月变迁中被超自然或迷信的错误信仰污染所致，但这些错误信仰早已被遗弃，因此并不影响礼仪的本质，而且可以清除它们以恢复礼仪本来的纯洁性。

中国学者、尤其是耶稣会士同时代的儒家学者对礼仪的严谨判断是耶稣会士确立其礼仪立场的重要依据。利玛窦不仅认真阅读中国经典中有关礼仪

的叙述，也咨询了他接触过各个层次的大批士人学者，从而确信在知识阶层中对这些礼仪无论是规定还是实践都没有宗教意味。宋明理学的唯物论就足以驳斥祭祀礼仪是迷信或偶像崇拜这一说法。按照中国学者的解释，祭祖与祀孔既不要求也不期望从祈祷对象身上获得任何非凡的介入，仅是秉持“事死如事生”、“事亡如事存”之意，希望对死者表示出最大的尊敬。朱熹对儒家经典的阐释在1552年以后被定为官学，在儒士中具有普遍约束力，这也足够让耶稣会士们放心礼仪本身与迷信没有牵连。不过，这一无神论的解释虽然是官方教义，却并不一定被每位士人所信守，更不用说普通大众，因此在部分士人和民众中仍可能存在宗教性的祖先膜拜和上供行为，但在利玛窦及其追随者看来，这两种错误并非来自礼仪本身，恰恰需要通过恢复礼仪在经典中的原始含义来纠正。

耶稣会士们、尤其是利玛窦也根据对中国人的生活和中国社会的密切观察为礼仪问题作出结论。利玛窦发现礼仪中的一些关键因素在中国社会中并不具有欧洲人所以为的宗教含义，这才直接促使他考虑修正自己最初的礼仪观。例如焚香和叩头普遍存在于中国社会，都是表示致敬的行为，那么对逝者或其牌位焚香叩头也同样只是表示敬意，而不是向逝者之灵祈求财富、智慧或荣誉。再如，利玛窦在1583—1603年间对礼仪进行了20年观察研究后，注意到中国人在祭祖和祭孔时并未伴随任何祈祷，更使他确信这些礼仪大体而言只意味着向父母和权威表达尊敬。至于那些供奉给死者并随后被全体参与者分享的供品，在中国人的观念里仅仅是一种使人能感觉到与祖先同在的方法，中文里“供品”一词与西方“献祭”一词的含义不尽相同。

1603年12月，利玛窦终于对中国礼仪发出具有历史性的决定文件，其基本观点是：（1）遵守中国传统的尊孔礼仪；（2）认为中国人祭奠祖宗的仪式“大概”不是迷信，因为这些仪式并不能视为有明显的迷信色彩，而更明显的倒是有排除这种迷信观念的成分。此前利玛窦曾将这些观点上报范礼安，范礼安在1603年和1605年分别召开会议与其顾问们讨论这个问题，结果赞同利玛窦的观点。利玛窦完全同意普通的祀孔礼仪不是迷信，但对祭祖礼仪的最终态度有所保留，所以1603年的结论中有“大概”一词。利玛窦的思路

是，对于没有明显迷信迹象的行为，他打算容忍，同时努力引导这些典礼逐渐与天主教行为相符。利玛窦对礼仪采取温和态度也反映了他的策略性态度，他不仅认识到解决礼仪问题是推进福音进步的重要步骤，也知道与中国社会的权力意志适当妥协远胜于简单对抗，所以他补充说既然帝国法律要求执行这些礼仪，天主教徒就可以参加。但是礼仪中的确夹杂了一些迷信成分，对普通民众的蛊惑性尤其大，所以利玛窦还提出了一些参加祭祖礼仪的限制条件，以帮助天主教徒区分迷信与非迷信：不烧纸钱（他认为这一特殊仪式来自佛教），参加者摒弃任何关于死者灵魂享用供品的观念，对死者不祈祷不恳求。祭祖礼仪中除此以外的举动，耶稣会士都高度容忍。从此，利玛窦的1603年文件成为中国传教工作的可行和必要的指南，传教士们被要求在不损害天主教纯洁性的前提下高度容忍中国礼仪，有所允许又有所禁止。

以利玛窦为代表的耶稣会士对中国礼仪的态度充分体现了耶稣会的人文主义精神以及在此精神照耀下的文化相对主义态度。与马尼拉来的传教士一看中国人在棺材旁和祖先牌位前叩头就断其为迷信不同，利玛窦努力通过中国文献的阐释历史、中国人的观念、中国的社会氛围和习俗来理解礼仪在这一特定社会中的含义，而没有生硬地为中国符号注入欧洲式含义。在作出实际决策时，利玛窦等人同样表现出不同凡响的文化开放心态，他们的观察重点在于努力发现礼仪中是否有符合自然和理性从而能被允许的东西，而不在于挑剔礼仪与天主教信仰的出入，这是因为他们首先立足于肯定中国文化的价值并尊重中国人的权利。这种基于文化开放心态的文化创造精神，表现在一群成长于基督宗教中心观下的传教士身上，足显难能可贵。不过，利玛窦和他的继承者们也都很清楚，在礼仪问题上作出让步只是权宜之计，而且对他们来说是冒险之举。但他们宁愿冒险去战胜风险，容忍的同时通过教育和指导逐步改变中国人的礼仪习惯，寄希望于中国天主教徒最终能决断什么可做和什么不可做。在华耶稣会士虽然在术语问题上有深刻分歧并导致激烈冲突，但他们对礼仪问题的总体政策并无异议，在实践中也能保持态度一致。利玛窦制定的这些规则在他生前被他的合作者们掌握使用，在他死后50年内仍然是所有在华耶稣会士的指导。但在耶稣会以外，利玛窦容忍礼仪的做法却恰

恰导致其他传教士与耶稣会士产生重大分歧。

2. 托钵会士对礼仪问题的异议

虽说在华耶稣会士在礼仪问题上立场一致，但那位隶属日本传教区、对术语问题极为不满的耶稣会士陆若汉也在1616年率先对耶稣会士容忍中国习俗的行为提出谴责，只是他的意见彻底遭到冷遇，而他本人后来也一直被限制在澳门以远离关于中国传教政策的任何深刻讨论。然而1633年来华的两位西班牙传教士——多明我会士黎玉范和方济各会士先驱利安当——对耶稣会士的挑战就成为真正的导火索。

黎玉范、利安当对在华耶稣会士的整套方法都有意见。他们批评耶稣会士穿中国式丝袍、出门乘轿子，批评中国教徒的行为，也批评耶稣会士们教法不严，比如不颁布教会的法律和十诫，不坚持规范的圣体程序，不宣扬基督受难说，否认孔子下地狱。他们也对以中国术语指称上帝、灵魂、天使和其他基督宗教神学术语提出疑问。最后，他们指斥耶稣会士容忍教徒祭拜新近去世的家人、祭祀祖先和孔子、参拜灵牌等，而这些礼仪问题最终成为人们关注的焦点。导致托钵修士与耶稣会士失和的除了思想分歧，还有利益纠纷。托钵修士进入中国之前，耶稣会士已经因为垄断中国传教区的问题而与托钵修士产生摩擦，因摩擦而生的对立更演化成为一种思想状态，成为托钵修士解释自己初入中国时处境不利的首选理由。1633年来中国的这批托钵修士们原是非法人境，却又在未获地方政府许可之下就公开布道，还不断公然出示会令中国人反感的耶稣受难十字像。而当时的中国仍处在沈灌迫教事件的余波之中，各地时有仇教事件发生，这些举措难免使他们一开始就处境艰难，不断被驱逐，难于立足。但初到中国的托钵修士理解成是耶稣会士刻意安排以阻挠他们开展工作，耶稣会士当然也不很情愿让托钵修士来抢占势力范围。在日后的礼仪之争中，这种已深深植根的强烈对立情感立刻掺杂进来并且作用明显。

1635年，利安当、黎玉范以及另外两位传教士编写了两份有关术语和礼仪问题之会谈、讨论和辩论的《通告》(*Informaciones*)，第二份据说还代表

着11位中国人的意见。这两份文件被送往马尼拉，从而将传教区内部的问题引向公共讨论，结果马尼拉总主教和宿务主教以此为依据正式谴责耶稣会士在中国的“惯例”，并给罗马去信指控。但不久他们就听到一个来自耶稣会士的解释，于是两人再次给罗马写信撤回指控。但黎玉范并不罢休，他在1637年因为福建的一次仇教事件被逐出中国，1639年于离开中国之际向耶稣会士视察员李玛诺去信，以12个问题的形式提出自己对耶稣会士政策的反对意见，继续对耶稣会士进行挑战。随后黎玉范就经澳门去马尼拉，继而派赴罗马。黎玉范1643年到达罗马，在觐见教皇乌尔班八世时提出他对中国传教区的一些疑问，并向传信部递交一份包括17个问题的正式报告。黎玉范的第6~15个问题涉及天主教徒参加各种中国祭拜礼仪，他总是先描述中国人的种种行为，而且为这些行为冠以偶像崇拜和迷信的性质，言辞中满是祭坛、灵魂、跪拜、祈祷、祭供偶像的供品等宗教性用语；然后他提出能否允许教徒按照某种改良的方式亦即耶稣会士所提倡的方式参加这样的礼仪。这样一种申述方式给人造成的印象就是，耶稣会士在容忍各种偶像崇拜行为。于是，当传信部将诉状转给圣职部（即宗教裁判所），圣职部召集神学家委员会专门讨论这些问题时，神学家根据黎玉范的描述自然判定中国礼仪是宗教性的，而耶稣会士在容忍异教徒的宗教崇拜，自然该遭受谴责。

圣职部将裁决转交传信部并获同意，传信部于1645年9月12日根据圣职部的结论颁发一道经教皇英诺森十世（Innocent X）批准的部谕，谴责了黎玉范所描述的中国礼仪，等于谴责了支持中国教徒参加这种礼仪的耶稣会士，并严令禁止这些行为发生。这道部谕要求每一个传教士都要遵守，并不忘特别强调已在中国和将赴中国的耶稣会士。黎玉范的行动正式揭开礼仪之争的帷幕。他的出场使礼仪问题正式被罗马当局所关注，1645年敕谕之后，礼仪之争在更大程度上成为一个西方的问题。此外，黎玉范将礼仪问题的焦点置于17世纪中国社会中所实行之礼仪的含义，而此前耶稣会士的绝大部分注意力在于礼仪的原始含义，两种立足点导致宗教上的争论僵持不下，也为欧洲人提供了认识中国的两种角度。

3. 耶稣会士的反击

1645年部谕因为种种原因在1648年以后的某个时间才传到中国。拖延的结果是双方面的，一来中国的耶稣会士延长了不受干预地执行既定传教政策的时间，但同时也耽误了他们对托钵修会的举动作出有力反击，卫匡国1651年受命去罗马为礼仪问题辩护，而这据说是耶稣会士获悉部谕内容后立刻采取的行动。其实1639年黎玉范向李玛诺提出12个问题后，中国副省会长傅汎际很快就写了两份关于耶稣会士立场的重要辩护词，其一是1639年11月5日写给乌尔班八世的信，其二是对黎玉范12点疑问



图 66 卫匡国油画像

的专门答复，后者1640年2月8日被送往罗马。但傅汎际的辩解似乎没起什么作用。当在华耶稣会士获悉1645年决议后大为震动，而且他们坚信，因为礼仪被错误表述才导致这种结果，所以决定派学识渊博的卫匡国（图66）去罗马，就耶稣会士的行为和中国礼仪的性质提供一个真实描述，澄清他们从未许可天主教徒参加黎玉范所描述的那类礼仪，而黎玉范的问题完全是凭空想象。看来耶稣会士一开始就明确了辩论方向，即否定问题产生的前提。

卫匡国1654年抵达罗马，1655年向圣职部提交了四个命题，由它的专职神学家对这四个命题进行神学评价。这四个问题都是黎玉范曾提出的，但耶稣会士加以重新表述。其中的三、四两点分别是祀孔和祭祖问题，按照耶稣会士的描述，士人们每逢初一、十五或取得功名后行祀孔礼的地点尊孔堂不是庙宇，没有司祭人员，士人来此只是鞠躬行礼，不贡献任何东西。至于祭祖礼，耶稣会士完全避免使用黎玉范所用的偶像、祭坛、祭品、司祭等词汇，而强调说，中国人不认为亡灵是鬼神，中国人祭拜祖先的祠堂不是庙，只是家族纪念堂，放置牌位的桌子不是祭坛，只是一张桌子，牌

位不是崇拜的对象，只是一个纪念物。从耶稣会士的描述来看，中国人的礼仪大体就是世俗性的和政治性的，而不是宗教性的。卫匡国同时也向传信部递交了一份描述中国人各种礼仪的报告，但在祀孔礼方面，他省略了那种一年两次祭祀孔子的神圣礼仪而只谈到日常的祭拜，因为耶稣会士一向视那种神圣礼仪为迷信而加以禁止，所以它不在问题之列。卫匡国这样做是强调耶稣会士的传统立场，即这些礼仪设计之初是出于文明的目的，同时也为了表明耶稣会士不是一味容忍中国所有礼仪，而是严格区分迷信与非迷信。

看了卫匡国的辩词之后，圣职部 1656 年 3 月 23 日颁发经教皇亚历山大七世（Alexander VII）批准的部谕，允许中国天主教徒参加卫匡国所描述的祭孔仪式和经利玛窦等人修改后的祭祖仪式，并宣布祭祖和祀孔礼仪可以认为是世俗性和政治性的崇拜。这道命令等于是承认传教士在行使权力方面有广泛自由，赋予中国教徒遵守全部具有世俗性质和政治性质典礼的权利，并允许教徒有充分的自由判断什么礼仪属于此类。耶稣会士看起来是获胜了，然而这道部谕与 1645 年那道传信部部谕并不矛盾，它所批准的仅是卫匡国所描述的行为，并着重指出如果礼仪是黎玉范所描述的，则它们不能被容忍。所以对 1656 年决议的解释将取决于它所许可的是否与 1645 年所禁止的相抵触，1669 年 11 月圣职部颁发的一项决议更明确指出这两份指令并行不悖。这其实为礼仪之争进一步发展埋下隐患，因为适用哪道谕旨的关键在于礼仪究竟是什么性质，而这个问题始终是耶稣会士与其反对者们的争议点，后来双方便不断就这个问题向教廷申诉。

不过，1656 年部谕既经诞生，便在实际进程中为耶稣会士和其他在当地习俗方面持灵活态度的人带来不少好处，遇到有关传教区当地礼仪的难题时就一再被引用，甚至 20 世纪教廷裁断日本神道教礼仪时也引用了它。对 17 世纪的中国传教区来说，这道部谕的积极效果更是立竿见影。1664 年，在中国的大多数传教士都因杨光先“历狱”事件被监禁于广州，19 名耶稣会士、3 名多明我会士和 1 名方济各会士（即利安当）在同一所房屋中被拘押将近 5 年，这反倒促成他们之间的和解。这些传教士们在此期间召开一个长达 40

天的会议，讨论他们之间的分歧并试着为传教工作找出更为统一的方法。会议在1668年1月26日结束，讨论并通过了42项议案，涉及适应中国形势的教会纪律的方方面面，如洗礼、斋戒、教义指导、教会历法、焚烧偶像，等等。第41条便依据1656年圣职部谕令而决定继续容忍祭祖祀孔礼仪。这42条议案表决时，利安当在犹豫中签名同意，多明我会士代表闵明我直到1669年9月29日才勉强递交表示同意的书面意见。耶稣会士殷铎泽(Prosper Intorcetta)1670年受派前往罗马向教廷汇报广州会议结果，并得到教皇认可。其实早在广州会议之前，1656年部谕的精神就被耶稣会士们积极贯彻，但广州会议使传教士在明确的法律保障下继续实行利玛窦那具有高度宽容性的方法，这对于“历狱”之后中国传教区的维系与恢复有重要作用。而且广州会议之后，中国的全部奥古斯丁会士、大多方济各会士和一些多明我会士也都遵守耶稣会士的方法，使17世纪最后30年里中国传教区能够在大体统一的状况下平稳发展。传教区在不损害中国传统社会结构的情形下安宁平和地存在，这种状态也是康熙1692年颁发容教令允许自由传教的一个原因。不过，闵明我同意广州会议决议毕竟是有违初衷的，他于1669年12月逃狱离开广州，并经澳门返回欧洲，从此便致力于驳斥广州会议的决议。闵明我的袭击无疑使正在谋求和解的中国传教区又面临分裂的危险，但闵明我似乎没能立刻促使教廷重新考虑整个问题，导致情势急转的关键人物是17世纪末的福建宗座代牧阎当(Charles Maigrot，中文名又写作瑯)。

4. 阎当与礼仪之争的转折

阎当是巴黎外方传教会成员，1684年1月到达福建，1687年开始担任福建宗座代牧。1693年3月26日，阎当颁发一项要求他辖区内所有传教士共同遵守的指令，指令包括7条规定，在术语问题和礼仪问题上都彻底否定了耶稣会士的做法，并特意指出当年卫匡国递交给教廷要求裁决的问题并没有如实描述，教廷的回答虽然正确英明，但鉴于所依据的材料有疑问，所以1656年部谕不能作为允许中国人崇拜孔子和祖先的依据。阎当训令前言称，他作出这些规定的目的是要结束其辖区内传教士长期以来因意见不合造成的分裂，

希望在崇敬天主和杜绝偶像崇拜问题上达成共识，也是应众人之请而在罗马对礼仪问题作出明确决断之前订立这些暂时性的指导。阎当训令表面上是以地区性指示的形式出现，事实上他想借助罗马的权力巩固他的宗座代牧职位并在全中国强制实行他的训令，因此他一方面严令其辖区内的传教士在规定时间内实施他的准则，一方面将训令送往罗马以争取最高法律支持。

在中国，训令并没有如阎当所断定的那样使福建的所有传教士和天主教徒步入正轨和正统，却在执行中遭遇巨大困难，耶稣会士不予听从，教徒则为此发生骚动，福州教徒不仅不去阎当的教堂参加圣礼，还曾在1700年4月袭击阎当，并在1700年6月就阎当移除教堂所悬御赐“敬天”匾额之事上告福建行政长官。福建以外的主教和宗座代牧也对是否在自己辖区内接受阎当的指示意见分歧，耶稣会士的抵制就更不必说了。然而阎当的训令在欧洲却战果辉煌，它使礼仪之争战火重烧并愈演愈烈。

阎当在1693年底派他的一位外方传教会会友肖莫(Nicolas Charmot)去罗马递交训令和他的报告，报告旨在详细解释1693年训令的内容和依据。阎当根据自己的调查和了解明确表示：(1)中国人的“天”是指物质性的天空而无论如何不是天主教的神；(2)中国人绝不是耶稣会士所坚称的那样崇拜唯一真神，中国儒士几乎都是无神论者，孔子是“无神论之王与博士”，朱熹是毫无疑问的无神论者，中国皇帝则是当代的首席无神论者；(3)祖先崇拜就是迷信，因为中国人对他们的祖先有所祈求，崇拜孔子的行为也非常类似，但卫匡国有意用错误的描述来欺骗教皇和圣职部。但是圣职部的神学委员会得到阎当的材料后并未立即展开研究，直到1697年才在教皇英诺森十二的指示下开始调查，并且拖延到1704年11月20日才公布决议。在这期间，肖莫带着材料返回巴黎，让巴黎主教关注此事，巴黎主教则按惯例将此交付索邦神学院(Sorbonne)审查。索邦神学院是耶稣会士的劲敌詹森派教徒的据点，他们很乐意能以符合阎当意愿的方式裁决，并谴责耶稣会士传教区的整套做法。为此，他们选择了耶稣会士李明和郭弼恩(Le Gobien)在巴黎出版的捍卫中国传教区的作品(即《中国现势新志》和《中国皇帝敕令史》)为讨论目标，从中归纳出5条要审查的命题，涉及关于上帝的知识、天主教徒被拯救的

程度、神性的宣扬、“选民”的观念。1700年10月18日的审查结果是，将李明的书列为禁书并正式反对耶稣会士在中国的立场。

索邦神学院的判决对于罗马教廷的调查自然有所影响，它引起罗马对阎当诉案的重视并加快了审查进程。同时调查委员又得到一份更加不利于耶稣会士的材料，即刚刚返回欧洲的湖广宗座代牧莱奥尼萨编辑的一份关于儒生行为的描述。莱奥尼萨虽然不是有意为难耶稣会士，但他在将一些术语翻译成拉丁文时所选择的词汇从耶稣会士的眼光来看是灾难性的，他的翻译就如当初黎玉范的翻译一样，给儒家整套丧葬、祭祖、祭孔礼仪赋予鲜明的宗教色彩，比如指孔子时所用的“圣”被译为“圣徒”(saint)而非“教师”(master)，“庙”被译成“礼拜堂”(chapel)而非学校(school)或厅堂(hall)，“叩头”被译成屈膝半跪。则莱奥尼萨的材料中显示的儒家礼仪显然有崇拜神祇的性质，不过他又坚持认为儒家学者是无神论者。调查委员会在审查期间很倚重莱奥尼萨，要求他每会必到，所以莱奥尼萨对中国礼仪的解释对于作出不利于耶稣会士的判决有重大影响。

与此同时，中国的耶稣会士寻到一份极其特别的证据——康熙皇帝对于礼仪和“天”、“上帝”等术语的意见。或许耶稣会士认为这是最有利的策略，因为皇帝代表着中国最高权力当局，也是中国礼仪的首席执行者，他对于中国礼仪的性质应该有决定性发言权，如果皇帝也肯定祭祖祀孔礼仪是这个国家世俗性和政治性典礼而与宗教信仰无关，那么这个证据将是结束礼仪辩论的终极性和决定性证据。1700年11月30日，在宫廷的耶稣会士闵明我(Claudio Filippo Grimaldi)、^[210]徐日昇(Thomas Pereira)、安多(Antoine Thomas)和张诚联名向康熙皇帝递交一份请愿书，其中描述了耶稣会士对“天”、“上帝”等术语的含义和祭祖祀孔礼仪的一贯理解，请求皇帝指示这些理解是对还是错。此请愿书的拉丁文本和满文本都有留存，虽然表述的语言有些差异，但基本意思一致，满文本是为了呈给皇帝，拉丁文本是为了送

[210]他在多明我会士闵明我高华后来中国，并采用后者的中文名字。

往欧洲。康熙当天就予批复，“本日奉御批：这所写甚好，有合大道。敬天及事君亲、敬师长者，系天下通义，这就是无可改处。”^[211]这份批复明确赞同耶稣会士对中国礼仪的理解，肯定中国礼仪是一种与宗教无涉的俗礼，并且据说是咨询过当时的儒学权威们之后的决议。耶稣会士如获至宝，立刻将批复译为西文连同请愿书和帮助巩固皇帝决议的各类儒家学者的作品一起送往罗马。

这些材料在1701年秋天抵达罗马后，并未取得耶稣会士预期的效果，反而事与愿违。耶稣会士自信他们请皇帝裁决之事并非任何有关神学或信仰的事务，然而许多已经倾向于认为礼仪问题是宗教问题的教会上级却震惊于耶稣会士竟然在一个关于宗教真理的问题上听从一位异教徒国王。此外，罗马教廷还敏感于康熙谕旨中的政治权力气息，如果它认同康熙的意见，就意味着它认可世俗政治权力干涉教会事务，而这个世俗政权又并没有表示自己拥戴和服从罗马教会。这一点对于在欧洲的政治权力已日渐被世俗君主剥夺而备感不悦的罗马教会来说，也是严重的冒犯之举。耶稣会士急于求胜，却忽略了这两个重要条件，于是康熙谕旨成为耶稣会士受攻击的重大把柄。尽管1701年底，耶稣会士又派遣代表去欧洲辩护并于1703年到达，但已经不能改变教廷已成形的意见。1704年出台的指令由圣职部颁发并经新任教皇克莱芒十一世（Clement XI）确认，是对阎当1693年训令中7条规定所引申出的问题的逐条答复，简而言之就是全面并且几乎是无条件地禁止中国天主教徒执行祭祖祀孔礼仪，彻底推翻耶稣会士的礼仪政策，唯一的许可是仅仅摆放一块写有祖先名字的牌位，在术语问题上严令取消“天”和“上帝”两词而只能用“天主”来指基督宗教的神。

为防范耶稣会士抗拒或拖延执行决议，教皇决定派遣一位特使去中国宣布这道谕旨，而在特使履命之前暂时不在各地印发谕旨。该特使同时负责巡

[211] 见方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局1988年版，第317页，亦可见罗丽达·《一篇有关康熙朝耶稣会士礼仪之争的满文文献》，载《历史档案》1994年第1期，第94-97页。

阅中国教务，并受命确定中国礼仪的性质和判断耶稣会士对中国基本文献和基本思想之解说的对错。可见这位特使简直掌握了决定耶稣会士传教区前途命运的大权，而担此重任的人是铎罗（Charles Thomas Maillard de Tournon）（图67）。另一方面，当中国的耶稣会士请求康熙皇帝介入礼仪之争后，康熙由此知道了外国教会内部正在发生纠纷和争吵，并决定一旦教皇决议冒犯他本人的权威，他将坚决反对。于是，就在教皇认为中国皇帝僭越了他的权力时，康熙也坚信罗马正在破坏他的国家的社会和政治制度，而他肯定不惜以铲除中国传教区来维护本国的社会结构。耶稣会士们也没来得及想到这一层。事实上，自北京耶稣会士请愿事件之后，礼仪之争的性质有所变化，主角不再是耶稣会士与其对立修会，也不是欧洲支持或反对耶稣会士的双方，而将改为罗马教皇和康熙皇帝及其各自代表的权力机构；争论也不再单纯是神学和非神学，正统和异端这样的辩论，而将演变为中西之间面对面的一场政治交锋。这样的变化随着铎罗来华而完全显现。



图67 铎罗像

三、礼仪之争的后期

1. 铎罗出使

1700年任教皇的克莱芒十一世在1701年12月5日已酝酿派特使去中国，也就是在收到康熙对礼仪问题的意见不久之后，可见这时教廷关于礼仪问题的裁决已经基本定型。所以特使铎罗远在圣职部谕旨正式签署之前的1702年7月就离开罗马去履行使命，不过他1703年方才离开欧洲。铎罗此行也受命顺便处理印度马拉巴尔的礼仪之争，同时设法在教皇与日渐成长的东方教会之间建立更直接的联系。而他的所有使命归根结底是去实现教皇对远东的直

接控制权，这正是当时教会与欧洲君主国争权夺势的一种表现，这种斗争在铎罗出发前早就展开。铎罗所负的使命将首先损害葡萄牙保教权的利益，特别是他处理马拉巴尔礼仪问题时的作为，结果使葡萄牙对铎罗使团从头敌视至尾，最终铎罗是在澳门被葡萄牙人监禁并去世。铎罗从印度到达马尼拉后，又对在华托钵修会只服从西班牙保教权下的马尼拉会长而不服从宗座代牧极感不悦，同时打算处理这些修会为解决资金问题而在马尼拉经商的行为。这便又得罪了西班牙政府，也使他到中国之后非但没有得到大多托钵修士的支持，还遭到他们的抵制，比如铎罗 1705 年 6 月 20 日在广州下令各修会传教士要直属主教或宗座代牧管理，在华西班牙籍方济各会士立刻以退出中国之举表示强烈对抗。大约同一时期，他也因为命令中国宗座代牧视察各自管区而激起在华葡萄牙神职人员的反对。他还在广州设立传信部在华办事处，经管分发津贴、分发部派传教士、转达部令等事，在尚不了解中国传教区各种复杂关系的情况下，就俨然摆出君临天下的样子。铎罗在亚洲所经之处的这些行为在欧洲各殖民势力和大多传教士眼里都可以说是“惹是生非”，由此引起的各种敌意成为铎罗在中国使命失败的前奏和伴音。

铎罗 1705 年 4 月初到达广州，后来请北京耶稣会士住院会长安多代以特使身份奏请觐见皇帝，并在 7 月下旬获准进京，于是铎罗在 9 月初离开广州北上。一路上他曾与不少耶稣会士当面讨论礼仪问题，但他已认定耶稣会士对中国礼仪的理解是错误的，也不在意耶稣会士所列举的礼仪一旦被禁，传教区将面临的种种现实困难。惟有耶稣会士中的“异端”刘应得到他青睐。刘应早就对耶稣会士有关礼仪性质的主流意见持保留态度，在广州与铎罗会谈之后更在礼仪问题上与其同僚们公然决裂。由于刘应熟谙中国文献，他关于祀孔祭祖为迷信的研究很专深，更显得有力量，于是更坚定了铎罗对中国礼仪迷信性质的判断。铎罗 1705 年 12 月 14 日抵达北京，至次年 8 月离开北京，这段时间里他一边与中国政府谈判，一边审查中国教务。期间与耶稣会士屡生摩擦，一类摩擦直接围绕礼仪问题，另一类问题就类似之前一路上惹的麻烦，属于权力冲突。这些摩擦使之前尚对特使来华寄予希望并对他友善相待的耶稣会士也开始对他强硬起来。铎罗也憎恶耶稣会士倚仗中国皇帝的支持

而不服从他的命令，动辄对耶稣会士发怒，后来甚至想把自己使命失败的原因都归为耶稣会士背后捣鬼。但铎罗与康熙交涉失败实在不能怪罪耶稣会士。

在正式觐见之前，康熙曾经派人来探问这位教宗全权特使的真实使命，铎罗只说他受命前来感谢皇帝对传教士的优容，并想在罗马与皇帝之间建立外交关系，但早就怀疑铎罗此行与礼仪问题有关的康熙对铎罗如此搪塞感到很生气。后来，铎罗与康熙见过三次面，气氛一次比一次紧张。1705年12月31日是首次觐见，但只是礼节性觐见，没有会谈。1706年6月29日康熙第二次接见铎罗，此前已发生了一些令皇帝与特使互生嫌隙的事件。比如铎罗首次觐见时曾提出在北京设立管理全部传教士的宗教领导，康熙在后来的答复中说必须要从在他宫廷中服务了10年以上的传教士中选择，那就只能是耶稣会士，这当然不令铎罗满意。又如，又如铎罗的翻译遣使会士毕天祥曾在四川被官府驱逐，因此康熙对他不太信任。还有，康熙想在铎罗使团中选一人出使以报聘教皇，铎罗推荐沙国安（Mariani），康熙先已批准，后又以沙国安不谙中文为由改命白晋为正使，沙国安为副使，又致铎罗不快。此外，铎罗在1706年3月得到由马尼拉传来的消息，说教廷已在1704年11月20日对中国礼仪问题作出决议，于是他确定对此问题不容再有讨论余地。而康熙经过半年考察，也日益明了铎罗来华与禁止中国礼仪有关。这样，当康熙与铎罗第二次见面时，双方的态度都很强硬，康熙一再盘问铎罗来访的目的，铎罗却仍只回答为向皇帝问安。康熙心下恼怒，却仍邀铎罗次日游畅春园。6月30日两人于畅春园最后会面时，康熙再度追问罗马对他1700年谕旨的态度，并提出希望能与特使在礼仪问题上达成某些一致。铎罗则谨慎地回避讨论这两个问题。康熙终于直言警告特使不要干涉中国人的习俗，称天主教必须与儒学和谐共处，若反对祀孔祭祖，西洋人将很难再留居中国。铎罗见无法再回避，便开始谈论天主教与儒学间的不同，并说欧洲人难以把握中国人书中的真理，而他本人更没有足够的语言知识回答康熙的问题，不过可以让精通中国文献的阎当代他详细解答。

阎当此时早已奉铎罗之命自福建来到北京待命，康熙则在7月1日起驾赴热河，因此命人通知阎当从儒家经典中摘录他认为与天主教相抵触的内容，

并指明不许耶稣会士帮忙。阎当自觉其中文程度尚不够做这件事，但在铎罗的劝告下硬着头皮从四书五经中摘录出这样一些章句并罗列成48个命题，同时也阐明孔子关于“太极”和“无极”的学说与天主教不符，“太极”或者“理”不可能是指天主教的神，中国人关于万物生于太极的学说与天主教的创世论不是一回事，中国皇帝祭祀天地、星辰、山岳等的行为也都与天主教相抵触。阎当这份连“太极”和“无极”出自谁人都搞错了的文件送到热河后立刻激怒康熙，而且其中还有其他错误和矛盾，皇帝于是降旨，宣布阎当完全没有能力解释中国书籍，并命阎当和其他一些传教士赴热河见驾。康熙召见阎当似乎只是要进一步证明他不学无术，所以8月2日见面时只是测试阎当熟悉四书的程度，并指着御座后的四个汉字测试阎当的识字水平。结果阎当不能从四书中引用皇帝要求的两句话，四个汉字也只认得一个，而且阎当讲福建方言却不懂官话，见驾时还依赖他人翻译。康熙的结论是，阎当“愚不识字，擅敢妄论中国之道。”^[212]随后康熙颁发诏书，指责阎当冒称学问，扰乱中国的和平，应被驱逐。阎当在8月11日回到北京并被软禁，直到12月康熙正式下令将他逐出中国。

在8月到12月之间，康熙还命皇子胤禔召见并审问阎当在福建的两位中文老师，这两位士人称阎当从来不听他们对经典的解释，也提到1693年福建天主教徒大规模反抗阎当之事。这些更加加剧了康熙对阎当的坏印象，康熙先颁谕阎当，指责他不谙中文，却把不伦不类的译作发往欧洲，导致教皇误解中国教义。阎当的回奏称他的确对中文不够熟练，但中国经书中也的确有不符天主教之处，他挑出这些内容寄给教皇，不是藐视中国法律，而是服从宗教规定，将任何疑难问题都提交教皇。阎当这种冥顽态度使皇帝不再对他存丝毫容忍之心，于是很快就下令驱逐他。而阎当的所有表现影响的不仅是他个人的命运，也直接促使康熙以强硬手段处理中国传教区问题。

阎当自热河返抵京城的8月11日，留在北京的铎罗就接到皇帝通知说，他的国家里不需要任何唱反调的传教士，他要就礼仪问题展开一项调查，驱

[212] 方豪，《中国天主教史人物传》（中），第324页。

逐搬弄是非之人。铎罗随即在8月28日离京南下，这既是因为铎罗得知1704年敕谕已为礼仪问题盖棺论定之后就有意离开北京，也是因为康熙见过阎当之后不愿再留特使。11月间，皇帝关于考核传教士的想法已经成形并决定强制推行，他首先在11月23日拘捕毕天祥，又在12月17日下旨驱逐阎当和另外两名传教士，惩处与阎当、铎罗有关系的中国天主教徒，也命各地传教士进京接受审查，合格者领取传教许可证明，就是领票传教，不合格者将驱逐出境。领票者要发誓永居中国，还要发誓遵从利玛窦规矩，并且此后所有新来的传教士都要先进京接受考核。康熙的领票令一出，北京的耶稣会士们惊慌不已，他们所能做的就是尽量请求皇帝宽延时限，以免各地传教士还来不及领票就被地方官驱逐。皇帝虽然允许适当延期，但传教士们接受领票考核是绝不可能避免的。

面对已经阴云密布的传教区，抵达南京的铎罗毫无妥协之意，反在1707年2月7日颁发了一条针对康熙领票谕旨的训令，明确指出传教士应如何答复皇帝审核是否发票时的提问，总之是在涉及有关中国礼仪问题时绝不能违反1704年教廷谕旨的规定，要坚持以中国礼仪是迷信行为而拒绝它。训令还要求，所有目前在中国和以后将来中国的主教、宗座代牧、教区长、传教士和神父都必须遵守训令中的条款，否则处以逐出教门的重罚。并且不许传教士对该训令内容另作解释，也不许他们以有巨大危险或1656年谕旨为借口而回避执行此令。铎罗训令与教廷1704年的决议步调一致，甚至更进一步地坚持要求停止有关该问题的所有讨论。

面对两道规定截然相反、态度一样强硬、违背都会带来恶果的命令，传教士们该何去何从？事实上，大多数传教士都选择了领票而没有遵从铎罗的训令。按照当时的耶稣会士副省会长穆若瑟的记录，1708年的情形是，75位传教士领票，43位传教士被驱逐，5名耶稣会士和1名多明我会士被限定在广州活动，领票者中有大多数耶稣会士，还有方济各会士和奥古斯丁会士。被驱逐者以外方传教会成员居多，因为外方传教会全体拒绝发誓遵守利玛窦规矩。为什么遵从铎罗者少而服从康熙者多，甚至还有先签名服从铎罗训令尔后却背叛之人？后来就连为给铎罗送枢机礼帽而于1710年来到中国的传信

部传教士山遥瞻 (Guillaume Fabre-Bonjour)、马国贤 (Matteo Ripa)、德理格也都领票。应该说康熙皇帝的权威是一个强有力的威慑。1707年春 (康熙四十六年), 康熙南巡, 并实践他之前的旨意, 沿途于临清、扬州、南京、苏州、杭州等处均接见传教士, 检查他们是否遵守礼仪并服从居留条件, 亲自考问领票所需回答的问题, 并当即命令将不愿领票的传教士押解广州天主堂。康熙身上凝聚着国家权力, 相形之下, 铎罗的威信就逊色多了。特别是铎罗虽一再提及1704年谕旨, 却因为他手中没有这份文件而不能出示以服众, 致使他的权力不断遭到传教士质疑, 再虑及传教区一百多年的基业安危, 多数传教士们舍弃铎罗的命令而遵从康熙也就在情理之中。

传教士们在皇帝毫不含糊的态度和特使令人疑心的威胁之下分化成两派, 特使并没有力量对领票者施以“绝罚”, 倒是他自己在皇帝和葡澳当局的双重压制下而晚景凄凉。铎罗公布南京训令之后不久就被勒令去广州, 一到广州又接到将他监禁澳门的圣旨。在澳门负责监禁他的是对其早已怀恨的葡萄牙人, 葡萄牙官员负责看守他, 澳门主教则遵果阿大主教吩咐发布主教公开信, 禁止承认特使的权力。虽说康熙下令监禁铎罗时曾说, 一俟他新近派赴罗马的公使带着教皇对礼仪的明确答复返回后, 就解除监禁, 但铎罗没有等到这一天, 他在1710年6月病逝。

2. 礼仪之争的落幕

其实到了铎罗被驱逐时, 礼仪之争的结局和中国传教区的前景都已经都确定了, 不过中国和罗马教廷双方仍为争取自身的最大利益作出了一些努力。1706年10月17日, 耶稣会士薄贤士 (Antoine de Beauvillier) 和龙安国 (António de Barros) 作为康熙皇帝的使臣离开北京, 奉命赴罗马与教皇交涉礼仪问题, 此行携康熙诏书, 谋求修改铎罗所说的1704年谕旨的规定。不幸的是, 这两位使臣都于1708年1月20日即将在葡萄牙靠岸时遇难身亡。

1707年2月铎罗颁发南京训令后, 北京的耶稣会士们也许等不及薄贤士和龙安国的回音, 再次策动康熙向罗马遣使。于是陆若瑟 (Raymond de Arjó) 和艾逊爵 (Antonio Francesco Provana) 奉命于当年10月27日离京, 1708年

1月抵达澳门时恰遇数年前因阎当训令一事赴罗马上诉的卫方济（François Noël）与庞嘉宾（Gaspar Castner）返回，卫方济便又与陆、艾二人同赴罗马，几位使者1709年到达罗马。然而罗马已先期收到铎罗1707年2月寄出的训令副本，并笃定不再接受耶稣会士的申辩。克莱芒十一世首先给康熙写了一封信，明确表示铎罗有关礼仪的命令是在教宗的支持下发布的，并恳请皇帝将天主教徒不能举行任何有违天主教的膜拜仪式作为一个必要条件来接受，还提出如果皇帝已颁布任何反对传教士的诏令，就请收回成命。其次，克莱芒十一世在接到几位耶稣会士使臣的请愿书后便公布1704年谕旨作为答复。继而圣职部于1710年9月25日下令驳回耶稣会士的请求而支持铎罗的决定，并重申1704年谕旨的精神，同时禁止以任何形式进一步讨论礼仪，包括严禁宗教人士印行和出版有关中国礼仪的作品。“从这时起，罗马的首要兴趣是寻找新的制裁方式和新办法来推行和播扬法律——就此而言，争议本身不再是一个悬而未决的问题。”^[213]

因种种原因，教皇致康熙的那封信直到1712年11月29日才到康熙手里，皇帝读后表示不同意教皇对礼仪的观点，但仍然期待他派去的使臣能带来新的消息。然而几位使臣迟迟不能复命，陆若瑟在即将返回中国时病逝，卫方济受阻而未能成行。艾逊爵既因生病也因教皇的刻意阻挠而直到大约1719年3月方启程前往中国，却又在1720年3月15日病逝于好望角一带，结果是由随艾逊爵同赴欧洲又结伴回中国的中国籍耶稣会士樊守义于1720年带着罗马教廷的明确意见回京复命。就在康熙引颈而望、卫方济与艾逊爵先后受阻的时候，罗马也开始采取更强硬的措施。1715年3月19日，克莱芒十一世发布宗座宪章《自登基之日》（*Ex illa die*），它巩固了1704年谕旨中的禁令，支持铎罗1707年的训令，命令中国所有传教士和神职人员服从，违者将处以停职、切断给养、乃至绝罚等惩处，不得以任何特权、豁免权、解释权为由而宣布该命令无效或拖延执行，所有传教士都必须在教廷调查官、宗座巡阅使、

[213] George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985, p.58.

主教或宗座代牧面前发誓服从本谕，这些誓言签名后要送往罗马。但有一个例外是，纯粹世俗和政治的礼仪可被容忍，然而什么样的礼仪符合这一条件，则要提交教廷调查官、巡阅使、主教或宗座代牧判断。该宪章内容与1704年谕旨并无不同，只是采取了一种终极性的和至为神圣的形式。并且这份宪章再也不像1704年谕旨那样长期秘而不宣，而是立刻寄往中国。这表明教廷已彻底厌倦了讨论礼仪问题，也厌倦了耶稣会士的辩解。

1715年宪章于1716年寄达中国并在传教士中公布，这令康熙大为恼怒，立刻逮捕在北京公布宪章的传教士康和之（Carlo Orazi de Castorano），并勒令收回所有的宪章副本送还教皇。这道宪章也在传教士中引起很多反对，尽管他们出于服从的精神都宣誓反对礼仪，一些人还是根据宪章中所说的可以容忍非迷信的行为，并由传教区的教阶体系下的领导来判断是否迷信这一条，期待着将来能对该宪章有所修正。但是，无论传教士怎么推行这份宪章的规定，他们也无法令大多数教徒遵守其中条款，同时非教徒的仇教心理随着宪章的推行被重新唤起，而康熙此时已乐得让仇教运动自由发展而不加阻止。当1720年从樊守义那里得知出使经过后，康熙对天主教的消极态度更加无可挽回。在这种形势下，康熙迎来了第二任教宗特使嘉乐（Charles Ambrose Mezzabarba）。嘉乐的任务是递送教皇给康熙使节的答书，之所以没让艾逊爵携答书回中国复命而特遣使节，也是教廷向中国皇帝表明其严厉态度的举措，同时亦希望特使调查1715年宪章颁布后中国的情况，令所有传教士归顺并安抚中国皇帝。不过罗马错误地把中国想象为教权所能及之地。

嘉乐10月12日到达广州，勉强得到康熙的同意进京，12月下旬抵达北京时主动奏明来访目的，一是请皇帝允许由特使管理在华传教士，二是请皇帝允许中国天主教徒遵照《自登基之日》宪章行事，此举显得比铎罗圆通。但康熙得知嘉乐所奏后，表现得十分不耐烦，立刻打算禁教，命人传旨嘉乐说明禁教意图，并取消原定的召见计划命嘉乐即刻离京。不过嘉乐以身体条件为由请求明春由水路回广州，得到许可。后来康熙又在1720年12月31日接见了嘉乐，随后又有数次接见，因为皇帝想知道，教皇是否改正了他从前对敬祖的态度？嘉乐的表现尽管比铎罗策略得多，却无法隐瞒他此行是为了贯

彻克莱芒十一世的宗座宪章。因此当皇帝确认来自罗马的最新命令只是巩固了教皇先前的声明时，他的忍耐也就到了极限。嘉乐为了安抚皇帝作出一些让步，称自己有权在礼仪问题上有所松动，也愿意回到罗马后向教皇转达皇帝的想法。但康熙对这种承诺已经不感兴趣，不断对嘉乐和宗座宪章施以苛评。嘉乐在1721年3月初最后一次见康熙，据说在这次辞行觐见中，皇帝向他伸出了手，以这种极不寻常的动作表示对嘉乐的敬意，“也许皇帝对自己与教皇的代表多年以来的合作宣告结束表示遗憾。在皇帝眼里，教皇是西方的统治者中最重要的角色，是唯一能在各方面与他本人势均力敌的人物。”^[214]

嘉乐1721年5月抵达澳门，并于11月4日发表一封致中国及其邻近国家的所有主教、代牧和传教士的公开信，首先声明必须遵守《自登基之日》宪章，然后提出八项可被允许的行为。这就是他当初对康熙承诺的让步行为。嘉乐的许可表面看来仅仅是运用了1704年谕旨所规定的可由传教区的教会领导们判断何种行为不是迷信而可被容忍这项权利，解释哪样的礼仪具有纯粹世俗或政治的性质。但实际上，嘉乐把1704年谕旨所禁止的或仅仅是被容忍的行为都通过附加一定的条件变成许可，也就是说，只要牌位上不刻某某之“灵”或“位”，并在牌位旁、丧礼上出具声明天主信仰的书面文件，祭祖祀孔行为就仍可从事。这样一份规定与正在强力推行的《自登基之日》宪章同时出现，结果引起中国传教区更大的混乱和争议，在相当长时期内，中国各教区和修会在这两份相互冲突的规定指导下各行其是。

嘉乐的许可与教廷决议之间的内在冲突决定了它终究会被废除，1735年教皇克莱芒十二世召集神学家和一些在罗马的传教士围绕嘉乐八项许可所涉及的内容进行调查，直到1742年7月11日才公布调查结果，教皇也已换成本笃十四世（Benedict XIV），这份结果就是新的宗座宪章《自上主圣意》（*Ex quo singulari*）。该宪章详细回顾了礼仪之争的起因、历史和历次教皇决议，全文引录1710年和1715年两份决议和铎罗的南京训令，肯定了《自登基之

[214] Eloise Talcott Hibbert, *Jesuit Adventure in China: During the Reign of K'ang Hsi*, New York. E.P.Dutton and Company, 1999, p.256

日》宪章，严正声明嘉乐的八项许可削弱了这道宪章的效力而应予废止。宪章还命令所有不思服从的传教士返回欧洲接受惩处，且所有在华传教士都必须执行克莱芒十一世给定的规程宣誓反对中国礼仪。

《自上主圣意》是有关礼仪问题的一道形式最神圣的声明，它为长久以来有关礼仪问题的系列敕书划上句号。18世纪后半期，传教士们坚决遵照罗马的意见行事，1773年耶稣会被解散更使礼仪之争难以为继，礼仪问题本身不再构成中国与欧洲之间的神学争论。在中国政府这方面，康熙在1721年1月18日看过《自登基之日》的中文译本后便已出于对礼仪之争的厌倦和对教皇干涉中国政务的恼怒而下了禁教令，在针对该宪章的批复中说“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事”。^[215]后来的雍正、乾隆二帝更加没有兴趣讨论礼仪问题，只是出于对外国人的疑忌和对天主教的整体反感而屡次掀起迫教运动，因此礼仪问题也不再承载着中西教俗政权的抗衡。就此而言，礼仪之争在18世纪中叶正式落下帷幕。不过，正是从这时开始，天主教的生活方式与中国传统生活方式的冲突更加明显，天主教徒因为弃绝中国礼仪而在生活中遇到种种麻烦，传教士不得不一再就叩头、扫墓、牌位、家族祭祀、集资建庙等问题向传信部寻求指示。这可以说是礼仪之争的又一种表现形式，是发生在中国人与中国人之间，而且是下层百姓中的冲突，是天主教信仰与中国民间信仰之间的冲突。这种冲突决不是任何罗马神学家的理论分析所能预防或平息的。尽管历次反对礼仪的教廷谕旨都乐观地认为服从教皇决议不会阻碍福音传播，但事实上中国天主教徒恰恰就因为礼仪之争的结果而成为在中国社会的边缘地带艰难生存的群体，利玛窦最初所想要避免的毕竟成为现实，一场建立在平等和开放基础上并有可能带来积极成果的文化对话就此夭折。

礼仪之争另外的重要后果是，它使不少中国经典被传教士翻译介绍到欧洲，开启了欧洲人认识中国文化的大门；它也深刻影响了17世纪中期以后耶稣会士文本的论述基调，对当时欧洲人的中国观有明显作用。

[215] 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第334～335页。

第三章 中国文化对近代 早期欧洲的影响

第一节 传到欧洲的中国知识

16—18世纪，中国知识西传主要是通过耶稣会士文学和各类欧洲旅行者的游记文学这两条渠道，游记文学早于耶稣会士文学诞生而晚于它结束，耶稣会士文学则在一段时期内具有绝对影响力。从总体上看，这两条线索各自独立发展并描绘出相当不同的中国形象，但17世纪中后期的游记文学也受到耶稣会士作品的影响，两者发生一些重叠。

一、16—17世纪游记文学里的中国

游记文学作者的国籍表现出明显阶段性，16世纪以葡萄牙人的报告为主，辅以西班牙人的记录，17世纪的欧洲出版界则充斥着荷兰人的旅行笔记，18世纪中期以后，英国人的叙述开始具有举足轻重的影响力。这种变化正与第一章论述过的欧洲国家海外势力格局的演变过程遥相呼应。

1. 16世纪的伊比利亚人作品

16世纪有关中国的西文游记主要出自葡萄牙商人、使节和旅行者，他们之中有人到过中国，有人则是在南亚和东南亚一带收集到有关中国的材料。其中托梅·皮雷斯的《东方诸国记》(*A Suma Oriental de Tomé Pires*)是葡萄牙人撰写的第一部也是较完整的东方地理志，并有专章介绍中国，虽是他1512—1515年间利用在南洋各地搜集的材料编成，却有相当高的史料价值。1528—1538年间曾在亚洲生活的卡斯坦涅达(*Fernão Lopes de Castanheda*)于1551年起出版的《葡萄牙发现征服印度史》(*História do descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*)中有关中国的内容也是来自作者的听闻。

基于亲身经历的作品首先有皮雷斯使团的一位成员克里斯托旺·维埃拉(*Cristóvão Vieira*)1524年在广东的狱中写的一封长信，信的后半部分详述广东的地理、经济、行政、居民。还有与皮雷斯使团同期抵达珠江口并被俘的葡萄牙商人瓦斯科·加尔沃(*Vasco Calvo*)1526年在狱中写的一封描述中国之政治、经济与社会的书信。1554年12月在马六甲问世一篇文章《中华王国的风俗和法律》(*Costumes e leis do reino da China*)，因为谈到中国的司法情况而在当时引起欧洲人关注，作者不详，但自称曾在中国被囚多年。1548年去中国经商的加里奥特·佩雷拉(*Galiote Pereira*)曾于1549—1552年被囚于广西，逃离中国后根据自己的经历和见闻写成《中国报道》(*Algumas Cousas Sabidas da China*)，对中国情况叙列较详，有关司法和监狱管理制度的叙述最有价值。16世纪出现在中国的第一位传教士加斯帕尔·达·克鲁兹在广州停留数周，想建立传教区而未果，但他1556年撰写并于1570年出版的《中国情况详介专著》(*Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China*)作为欧洲出版的首部专门介绍中国的著作而享誉，有关中国的信息事无巨细皆被收入。后来艾斯卡兰蒂(*Berardino de Escalante*)将其意译为西班牙文，以《葡萄牙人航行世界东方地区和省份的发现》(*Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen á los Reinos y Provincias del Oriente*)之名出版。著名冒险家费尔南·门德斯·平托(*Fernão Mendes Pinto*)在1537

—1558年间遍游东方各国，1541年前后在中国。平托约在1569年起开始将东方旅行经历撰写成《费尔南·门德斯游记》(*Peregrinação de Fernão Mendez*)，关于中国的部分谈到他曾到过的南京和北京。(图68)

除葡萄牙人的报告之外，16世纪还有出自西班牙人的著名中国报告，这就是造访过福建的马丁·德·拉达根据自己的经历和在福建收集到的信息所写的报告。报告第一部分《出使福建记》叙述在福建的行程，第二部分《记大明的中国事情》分12部分阐述明朝的总体情况，记录了中国社会林林总总的事物。

拉达的旅伴米格尔·德·洛尔卡(Miguel de Loarca)也留下一部《中华帝国实录》。16世纪末还有一位佛罗伦萨商人弗朗塞克·卡尔勒地(Francesco Carletti)游历过中国并写下了游记《议论之方法》(*Ragionamenti*)，他曾在1598年停留澳门和广州，对中国的描述仅限于广东一隅。

需要单独提出的是两部其作者远在欧洲，作品却有重大价值的汇编著作。首先是葡萄牙著名历史学家若奥·德·巴洛斯(João de Barros)于1552—1614年间陆续发表的《亚洲数十年》(*Décadas da Asia*)四卷本，他虽然没有到过东方，但这部叙述葡萄牙东方帝国历史的作品是直接采用葡萄牙官方的原始记录撰写而成。1563年发表的第三卷中有大量对中国的介绍和作者对中国的看法，汇集了一些上述已公开的葡萄牙人中国游记，据称还采用了一位华人仆役为他翻译的中国地理书籍，对中国的行政、风俗、工艺技术的介绍都比较详细和准确。但巴洛斯的著作因为只有葡萄牙文版本而影响力较弱，相比之下，西班牙奥古斯丁会士门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza)编撰的《中华大帝国史》(全名《大中国著名事物、礼仪和风俗的历史》)(*Historia*



图68 平托《游记》1671年版封面

delas Cosas Mas Notables,Ritos Y Costvmberes,Del gran Reyno dela China) 则因为有各种欧洲文字的众多版本而在耶稣会上文学兴起之前独领风骚,成为继《马可波罗游记》之后欧洲人了解中国的重要门径。

门多萨是奉教皇格利高里十三世之托编辑此书,1585年完稿,因有教皇支持而能够系统利用当时在欧洲可获得的所有付印资料 and 大量未刊资料,主要来源是巴洛斯《亚洲数十年》、佩雷拉《中国报道》、克鲁兹《中国情况详介专著》、拉达的使华报告、艾斯卡兰蒂《葡萄牙人航行世界东方及中国记》以及一些西班牙传教士的旅行报告,堪称16世纪伊比利亚人中国报告的总汇。此书第一部分概述中国的地理位置、历史、土地、宗教、礼仪、帝王、官员和习俗等一般情况,并着重讲述中国人的宗教信仰。第二部分有三卷,第一卷是拉达的福建行纪,第二卷是西班牙方济各会士阿尔法罗等人的中国行纪,第三卷是根据传教士旅行报告编写的环行世界纪,中有方济各会士马丁·依纳爵(Martin Ignatius)简短的《新世界纪行》。

以上这些报告总体上都突出中国民丰物阜、法制先进、文明进步。因为这些作者多数都有在中国被关押的经历,所以也都谈到中国的法律制度和司法状况,他们虽然也揭露抨击监狱的腐败黑暗,但基本上认为中国在司法公正方面优于欧洲。大概受其影响,门多萨也在自己的作品中强调中国公正的行政管理。这些葡萄牙人对中国的文明程度赞赏不已,卡斯坦涅达认为中国人在机械工艺和文学艺术上均有卓越才能,掌握了许多科学知识并设立学校传授先人的训导;巴洛斯注意到中国印刷术早于欧洲;佩雷拉对中国礼仪之邦的形象有深刻印象,对各城市都设立义宅安置鳏寡孤独废疾者并开设医院深表赞赏,也惊叹于中国优良的交通和城市卫生环境。

不过,亲历中国的这些欧洲人对中国也有微词,首先是中国的佛教信仰和其他偶像崇拜令这些深受欧洲正统宗教观熏染的旅行者们唏嘘不已,由此也可以理解欧洲传教士的事业为何会得到欧洲民众的普遍支持。门多萨身为修会成员,对这类信息自然格外注意并且颇有发挥,将贸易可能性和对传教策略的估计与考虑联系起来进行判断。如他发现中国人充满智慧而又具“和平主义”倾向,放弃向外扩张,或者对宗教态度冷漠,这点正是传教的良好

前提,他因此多次提出希望靠上帝之助以和平的方式去征服和战胜这个民族。又如他试图以基督宗教的教义去解释中国人崇拜的偶像,认为从中可找到三位一体的痕迹;他还从中国人对世界起源和人类诞生的传说中发现中国人的宗教与基督宗教有近似之处。这些意见影响深远,欧洲各国果然对中国奉行传教与贸易结合的策略,而他在中国宗教中寻找基督宗教踪迹的思路在17世纪成为许多欧洲人热衷之事。

其次是中国的军事力量一再令旅行者们轻视,皮雷斯已断定,中国人乐善不倦而又非常懦弱,易于制服,只要有印度总督征服马六甲的10艘船只便足够控制中国沿海。维埃拉认为广东的人民弱小到备受压迫而不敢说话,而葡萄牙只要派两千人就可夺取广州。加尔沃称中国人弱小且毫无防卫,只要有足够的管理人员便可占领半个中国并坐收地租。卡斯坦涅达指出中国人武器装备精良但对战争不感兴趣。佩雷拉也说福州在军事力量与战斗意识方面很软弱。拉达在实地考察了福州的城防、戍军和装备状况后,发现中国军队的装备原始笨重,其火炮远落后于西方,他对在此了解到的中国造船、航海、数学天文等科技知识也不以为然。这些旅行者来到亚洲都与葡萄牙和西班牙殖民势力的扩张密切相关,在他们身上有着殖民征服的热忱和对相关信息的敏感,这不足为奇。发展到极端便如1575—1580年间的西班牙菲律宾总督桑德的好战心理,他以拉达的报告为基础于1576年上书西班牙国王,但他将拉达的批评之辞刻意夸张和歪曲,称中国人是一个愚昧、迷信、虚伪、野蛮、狂妄的民族,欧洲人若想与之开战,随便都能找到理由。

当时的中国是否有游记描述的那么美好和那么衰弱暂且不论,但至少这些对中国的印象是故国同期经验与欧洲已有中国观的结合。以《马可波罗游记》为代表之中世纪游记所刻画的一个近乎神奇的东方形象仍在16世纪旅行家心中萦绕不去,所以他们对中国持基本肯定态度,同时16世纪的欧洲在物质文明和某些制度建设方面还不能与中国匹敌,感到中国胜于欧洲合情合理。旅行家对中国国力的小觑和菲律宾的西班牙人企图武力征服中国的嚣张则典型地反映了殖民扩张时期欧洲人的得意心情与其利益导向。

不过旅行家们对中国的印象在多大程度上转化为欧洲人对中国的印象,

则还要看这些作品的流传程度。前述作品中有些在当时没有正式出版，如皮雷斯的《东方记》、维埃拉和加尔沃的信、拉达的报告、平托的《游记》，但它们仍以不同的方式影响着欧洲读者。皮雷斯和平托的作品在16世纪以手抄本传世，维埃拉和加尔沃的信被巴洛斯收入其著作，拉达的报告则成为门多萨著作的基本史料之一。有些原始游记虽有刊本，却是因为被更有影响的作品所引用才传扬开来。例如佩雷拉的回忆录出版之后是因为被克鲁兹大量引用才引起巨大反响，克鲁兹自己的作品则又是凭借门多萨和平托的作品而真正流行，巴洛斯的《亚洲数十年》第三卷也更多是借助门多萨的《中华大帝国史》和马菲（Giovanni Pietro Maffei）1588年出版的《16世纪印度史》（*Historiarum Indicarum Libri XVI*）流行于世。还有部分报告则在独立出版后就成为热门书，在16和17世纪有不同语言的多个版本，如《中华王国的风俗和法律》、卡斯坦涅达的《葡萄牙发现和征服印度史》。平托的《游记》直到1614年才正式出版，此后也以各种文字多次重版，此书的手抄本和刊印本在16和17世纪欧洲造成的影响据说堪与《堂吉珂德》媲美。《中华大帝国史》的版本之多更是罕有匹敌，关于确切版本数，目前的统计结果还不一致，大体上截至16世纪有30个以上的版本（包括重印本），涉及7~9种欧洲文字。17世纪还有一些新版本问世。值得一提的是，此书的盗版很流行，这为统计其确切版本数量造成很大困难，也表明了它受欢迎的程度。

总之，16世纪伊比利亚人有关中国的旅行报告都以不同方式在当时流行开来，成为欧洲第一批有关中国知识的较为直接和可靠的来源。不过，葡萄牙文报告的原著通常没能在当时产生太大影响，而要借助西班牙文、法文、意大利文等更通行语言的转译或引用才被葡萄牙以外的欧洲人接受。最后，门多萨的《中华大帝国史》不仅在内容上集16世纪中国游记之大成，在影响上亦然，成为耶稣会士文学兴起以前的欧洲人认识中国最主要的文本渠道。

2. 17世纪的荷兰人笔记

16世纪伊比利亚人有关中国的报告由门多萨作了出色总结，这以后直到18世纪中期，欧洲人有关中国的叙述都以耶稣会士报告为主线，而以水手、商

人和使节们的游记文学为副线。在17世纪的这些游记文学中，荷兰人的作品醒目起来，因为荷兰人的东方帝国正在此时欣欣向荣，在东南亚和中国沿海活动的荷兰人自然增多，荷兰人的几次出使中国也造就几部著名的出使报告。

第一章提到过，1622—1624年曾有一支来自巴达维亚、由莱耶尔策（Cornelis Reyertsz / Reijersen）指挥的荷兰舰队在中国福建沿海犯下海盗罪行，并占据澎湖列岛与明朝为敌。这支舰队中一位叫邦特库的船长后来写了一部《东印度航海记》（*Journael ofte gedenckwaerdige beschrijvinghe vande Oost-Indische reyse van Willem Ysbrantsz. Bontekoe an Hoorn*…）并在1646年出版，记录他的航海经历，包括荷兰舰队在福建沿海的活动。但他没提供什么关于中国的信息，只是站在荷兰舰队的立场上评价中国人邪恶危险，不值得尊敬。但这本书是荷兰17世纪最畅销的冒险故事书之一，有许多重版本和非法翻印本，邦特库的名字甚至成为荷兰语中表示“一次意外旅程”的词汇。有关莱耶尔策远征的详细报告则见于莱希特恩（Seyger van Rechteren）1635年出版的《东印度航行纪程》（*Journael gehouden door…op zyne gedane voyagie naer Oost-Indien*），此书也有不少关于中国的叙述，作者没有到过中国，材料可能来自有关那次远征的荷兰官方文件。所以该书也是站在霸道的荷兰军队的立场上一味贬低中国人，同时也仰慕中国的财富和强大。不过书中细致描述了福建总督接见外国人和外国人与中国官员打交道时遇到的困难，也勾画出漳州地区令人难忘的商业繁荣景象。17世纪初到过中国沿海的荷兰旅行者还有1601年来到澳门附近的奈克（Jacob van Neck），1604年曾在澎湖列岛与中国官员谈判的麻韦郎（Wybrand Van Warwijck），1607年在广东沿海的南澳岛等地与中国官员谈判贸易的卡特利弗（Cornelis Matelief）。后两人都留下了描述自己中国经历的笔记，奈克的经历则由他人代书，卡特利弗的笔记中还有对南澳等岛屿的居民、村庄和庙宇的描述，这三份笔记都由考梅林（Isaac Commelin）收入一部汇编作品于1646年出版。此外，驻防台湾的荷兰人考维特（Frederick Coyett）1675年出版了一部小册子，从荷兰人的角度讲述郑成功1622年收复台湾之事，也谈到满洲人吞并中国南部，介绍台湾土著和随郑成功到台湾的中国人。供职荷兰东印度公司的丹麦人博凌（Frederick



图 69 尼霍夫像（左）

图 70 尼霍夫书扉画（右）

Bolling) 1678 年出版《东印度旅行》(*Oost-Indische Reisebog*)，讲述他 1672 年作为一位巴达维亚私商书籍保管员在澳门附近一个小岛工作的经历。总体而言，上述作品有关中国的第一手信息都不算多，在荷兰以外的影响也不大，而两部有关荷兰使团在华旅行的笔记相比之下就可谓璀璨夺目。

1656 年到北京的荷兰使团的管事尼霍夫 (Jan Nieuhoff) (图 69) 将其在中国的旅行经历和见闻记录下来，于 1665 年在阿姆斯特丹出版，全称《荷兰东印度公司使臣朝见当时的中国皇帝鞑靼大汗简要记载了 1655—1657 年在中国旅行中经过的广东、江西、南京、山东、北京及北京城里的皇宫等地发生的重大事情。对中国城市、乡村、政府、学术、工艺品、风俗、信仰、建筑、衣饰、船舶、山川、植物、动物、反抗鞑靼人的战争等方面都有精彩的描述，并配有在中国实地画下的 150 幅插图》(*Het gezantschap der Neerlandtsche Oost-Indische Compagnie aan den grooten Tartarischen chan*…)。(图 70) 书的标题已经说明了其中内容，而书中的 150 幅插图大多以尼霍夫的实地素描为蓝本，是该书最具特色之处。此书作为欧洲第一部配图介绍中国的旅行记而长期风行不衰，在 17—19 世纪有荷文、法文、德文、英文和拉丁文的各类版本不下 17 个，其中的图画也被其他作品频繁复制引用。荷兰牧师奥菲特·达贝尔 (Olfert Dapper) 于 1670 年出版《中国地图：关于荷兰东印度公司两支使团引人注目的出使的叙述》(*Gedenkwaardig bedryf der Nederlandsch Oost-Indische Maetschappyye, op de kuste en in het keizerrijk van Tatsing of Sina*)，作品颇多取材自 1667 年荷兰使团副使瑙贝尔 (Constantin Nobel) 和另一成员康本 (Jan van Campen) 的记录，图画部分有些是据该使团随行画家所绘中国风貌



图 71 尼霍夫绘荷使北京觐见场面

制作的铜版画，也有许多袭用了尼霍夫的作品。《中国地图》虽不及尼霍夫的书流行，但当时也有数个其他文字的版本。

上述两部作品都叙述了荷兰使团进京路上所经各地的自然风貌和人文景观，并描绘了中国南北饮食的差异。（图 71）《荷兰东印度公司》一书对满族官员和汉族官员作了明确区分，《中国地图》则根据瑞贝尔的亲身见闻详细刻画了少年康熙的形象。两部书都有不少篇幅描写中国的树木、花草、作物、水果、禽畜、矿产，不过其中仅部分内容是使团的见闻，多数取材于耶稣会士的已出版著作。两部书中的图画是对中国风土人情的直观展现，也是它们受欢迎的重要原因，并且对于 18 世纪欧洲中国趣味的形成有一定影响。不过，《荷兰东印度公司》一书并不完全是尼霍夫的原始记录，无论是文字还是插图都经过编者修改以迎合读者需要，并掺入一些取自耶稣会士作品的材料，尼霍夫的原稿却久久不为人知。然而正是那部出版物所塑造的被夸饰的中国形象才有现实影响，“是整个启蒙时代关于中国的奇特形象的起源之处”。^[216] 达贝尔编写《中国地图》时也没少借助耶稣会士的著作。

值得一提的是 1692—1695 年间出使中国的俄国使团中两位成员的报告。

[216] 包乐士，《荷使初访中国记》在欧洲的地位》，收入包乐士、汪国士，《荷使初访中国记》研究》，厦门大学出版社 1989 年版，第 4 页。

本次使团的公使由荷兰商人伊兹勃兰特(Evert Isbrand Ides)充任,使团还有一位德国随员亚当·勃兰德(Adam Brands),他们分别写了旅行笔记,伊兹勃兰特主要记叙西伯利亚各民族的生活和经济情况,兼及在中国的见闻,勃兰德则以记录在中国的逗留情况为主。由于作者是西欧人,这两部作品也是在西欧范围流传,并且首版后都以不同语言多次再版,显见其流行程度,俄国人反而直到18世纪末才看到。

伊兹勃兰特和勃兰德的笔记总体而言描绘出一个丰饶、富足、气派的中国,继承并巩固了当时欧洲已有的对中国的美好印象。他们也与其他欧洲使节一样,很注意描绘康熙皇帝。他们都谈到中国的音乐、戏剧和杂耍,但欣赏不来中国音乐。荷兰使臣对中国食物多有挑剔,这两位却对中国食物赞不绝口,并多次描绘使团出席的宴会。他们还以欧洲人的眼光描述了中国人吃饭时令他们吃惊的习惯,比如盘腿坐在小饭桌前,用筷子吃饭,不用餐巾而用随身携带的手帕擦嘴,喝汤不用汤匙而捧着小汤碗喝。此外,他们与当时绝大多数欧洲人一样,对中国人的偶像崇拜习俗表示出不快。

伊兹勃兰特在旅途中大约只写了一些零乱的散记,有些还是出使回来后的补记,出版的作品经过编者许多加工润饰。勃兰德则是逐日记录,所以勃兰德在很多方面比伊兹勃兰特要详细、缜密和准确。但荷兰人却一贯偏爱伊兹勃兰特的作品而贬低勃兰德的作品,大概与民族情结有关,相应的,德国的莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz)就高度评价其同胞勃兰德的著作。无论如何,这两部作品都为17、18世纪之交的欧洲人增添了有关中国的鲜活记录。17世纪还有几部西班牙人、法国人、英国人、意大利人的作品中谈到中国,但他们基本上没到过中国,或是根据在印度和马尼拉得来的信息,或是袭用已出版的著作。

游记文学的作者一部分是从未到过中国的道听途说者,一部分只到达中国沿海,还有一部分则是沿着朝贡路线浏览过大江南北。他们的共同特征是不懂中国语言与文化,不能深入中国社会,所以他们的作品只能捕捉短暂在华经历中最触动自己的东西。这样,游记文学表露出的总体态度是,既羡慕中国的富饶与强大,又对中国的风俗和中国人缺乏好评。作者们描述自己所

不理解的东西时难免以本国和本族的标准评价,有时还显得很粗鲁。不过这些游记也并非全部流于主观和臆断,还具有观察理智、描述真实的一面,避免了像耶稣会士那样出于特定目的刻意美化中国。因此游记文学中的中国与耶稣会士所描述的中国有很大不同,在耶稣会士所描绘的经常过于理想化的图像上投下一些阴影,为欧洲的中国形象提供了重要的另一面。

二、17—18 世纪耶稣会士有关中国的报告

耶稣会成员要定期向罗马总会上交详细描述其活动的报告,这是耶稣会的一项基本规定,并且耶稣会还会将这些材料有选择地公开,以期引起人们对耶稣会士工作的兴趣,博得支持。在海外传教的耶稣会士也都积极遵守这项规定,并因为他们的报告论及很多海外风土人情,尤其令欧洲读者感兴趣,在华耶稣会士的报告也正是如此。自 1583—1584 年间写成的首批中国书简在 1586 年发表之后,来自中国的耶稣会士报告就成为耶稣会重要的欧洲出版物和市面上的畅销读物,同时也成为欧洲人获取中国知识的基本渠道。

1. 耶稣会士中国书简

在华耶稣会士有关中国的作品主要以两种形式在欧洲公开:一种是定期结集出版的书信,另一种是单独刊行的专题著作。出版亚洲书简集的工作在 16 世纪和 17 世纪前半叶一直是耶稣会士的罗马总部负责,17 世纪里由于北京的耶稣会士们不断提供报告,中国书简的份量相较于印度书简和日本书简在不断增长,但这些公开的内容以叙述耶稣会中国传教区的开端与发展为主,其中最有名的是 1601 年刊出的龙华民书简和 1605 年刊出的庞迪我书简。

1673 至 1702 年间,耶稣会罗马总部出版亚洲书简集的工作被迫停止,因为教皇下令耶稣会士的著作必须由传信部审阅批准方可出版,而传信部对耶稣会并不友善。1702 年,法国耶稣会士恢复出版传教区书简的传统,他们挑选一些不易受到攻击的报告,取名为《有益而有趣的书简》(*Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la*

Compagnie de Jésus) 结集出版, 通称为《耶稣会士书简集》。《耶稣会士书简集》在 1702—1776 年间共编发 34 集, 第一任主编郭弼恩在 1702—1708 年间出版了 8 集, 第二任主编杜赫德 (Jean Baptiste du Halde) 在 1711—1743 年间出版了 9~26 集, 杜赫德之后还有两位主编帕杜耶 (Louis Patouillet) 和弗雷夏尔 (Maréchal), 他们在 1749—1776 年间出版了 27~34 集。这 34 集中包括世界各地耶稣会士的报告, 而大约有 1/3 涉及中国。《耶稣会士书简集》在逐年出版的过程中出现不同版本, 1780—1783 年则推出第一个大型汇编版本, 打乱原有次序而按地区重新组合为 26 卷, 其中第 16~24 卷为中国书简, 25~26 卷为印度和中国书简, 该版本通常根据出版商称为梅里戈 (Merigot) 版本。此后还涌现众多不同卷次的版本和译本, 最著名是 1838—1843 年间出版的由埃梅-马丁 (Aimé-Martin) 编辑的 4 卷本“万神殿版本” (*Pantéhon littéraire*), 也是按地区汇编, 第 3 卷为中国书信, 第 4 卷为中国、印度支那和大洋洲书信合辑。但据说如今最常用的是 1819 年里昂出版的 14 卷版本。

《耶稣会士书简集》中的中国书简大约包括 144 份来自中国的书信与报告, 且绝大多数出自法国耶稣会士之手, 这与 17、18 世纪之交法国耶稣会士中国传教区的成立密切相关。与 17 世纪罗马出版的中国书简主要汇报传教区状况不同, 巴黎出版的这些中国书简内容涉及政治制度、风俗习惯、历史地理、哲学、工商等各种情况, 接近于一部关于中国文化的百科全书, 这同受法国政府资助之法国传教区的成员负有为国王收集学术信息的使命有关, 也正是该文集为人瞩目的重要原因。不过, 正如所有耶稣会士作品在公开之前都要经过审查择别一样, 《耶稣会士书简集》的编者也对内容作了很多润饰加工, 大体上删除了原始信件中对中国和中国人的负面描述, 保留赞赏之笔, 因此而呈现出一个美好中国的形象, 其具体内容和特征将在后文介绍。巴黎耶稣会士这样做的原因, 除了要将人们的同情都吸引到传教事业这个一贯目标, 也是因为《耶稣会士书简集》是在礼仪之争的背景中问世, 为了捍卫在华耶稣会士的立场, 争取更多人的同情, 更有必要突出中国人的光辉形象, 剔除任何可能驳斥耶稣会士适应方法之正当性的内容。

与《耶稣会士书简集》齐名的另一部在华耶稣会士作品汇编是 18 世纪后

期的《北京传教士关于中国人历史、科学、艺术、习俗论丛》(1776—1814; *Mémoires concernant l' Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages, etc. des Chinois; Par les Missionnaires de Pékin*), 共16卷, 可以简称《中国论丛》。它与《耶稣会士书简集》有许多重大区别: 其中所刊载的是各类专题论文, 而非直接汇报传教活动的书简; 这些论文的撰写源于法国政界人士之需要, 而非耶稣会所要求; 它由法国东方学家编辑出版。《中国论丛》中的许多论文是在华耶稣会士专门为法国国务大臣贝尔坦(Jean-Baptiste Bertin)所写的书信。贝尔坦想要了解有关中国历史、宗教、法律及法律适用原则、经济以及技术和工艺, 并在1764—1765年间趁两位留法中国籍耶稣会士杨德望、高类思回国之际提出这个要求, 由此引出了贝尔坦与中国耶稣会士的长期通信。但《中国论丛》的内容又不局限于法国政界的现实需求, 其中大量谈论中国的历史地理、自然科学、医学医药、工艺技术、语言文学、音乐艺术等的内容远远超出了“资政”之需, 事实上是一部有关中国文化的学术论集, 并成为18世纪后半叶到19世纪的欧洲关于中国和中国人的首要信息来源。

2. 人种史著作

在华耶稣会士除书简以外的论著大而化之可分为两类, 一类是对中国情况的概述, 这被西方学者称为“人种史”著作, 另一类是历史、地理、宗教等方面的专论。

“人种史”著作中据说最早出版的是蓝方济(Lombard)神父所著《大中华王国新见解》(*Nouveau avis du grand Royaume de la Chine*)及《中华王国、日本、莫卧尔王国……新见解》(*Nouveaux avis du Royaume de la Chine, du Japon et de l'Etat du Roi de Mogor*), 两书分别于1602及1604年在巴黎推出法译本, 但它们似乎不太为人知道。17世纪最重要的“人种史”著作是利玛窦原著、金尼阁修订并出版的《基督教远征中国史》(1615; *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Mattaei Ricci*) (图72, 图73), 曾德昭(Alvare de Semedo)(图74)的《大中国志》(1642; *Imperio de la China*), 安文思(Gabriel Maghelaens)的《中国新志》(1688;



图 72 金尼阁像(左)



图 73 《基督教远征中国史》1615年版标题页(右)

Nouvelle relation de la Chine); 李明的《中国现势新志》(1696; *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*)。这几部著作在欧洲都有各种文字的多个版本,其结构大致相仿,先是中国概述,后是在华传教史。中国概述部分通常都会谈论地理位置、疆域物产、百工技艺、文人士、数学天文、政治制

度、民情风俗、宗教学术。区别在于作者们由于在华时间长短不一,中文水平高下不等,生活时代不同,所观察到的一些具体事件或所能提供的知识随之不同,描述的细致和准确程度也因之有别。此外,卫匡国的《中国新地图集》(1655; *Novus atlas sinensis*)虽是一部地理学专著,但也附有一份简短的中国概述。

这几部作品在整体上都对中国给予好评,但随着作者生活环境的变化,其倾向性又有微妙差异。17世纪前半叶的作者通常既向欧洲介绍中国文明和中华民族的优良之处,又指出中国社会许多弊端,所述较为客观、正确。如利玛窦和金尼阁的作品中对中西文化、风俗、制度、科技的优劣短长进行多方面的比较与分析,崇敬中国的哲学成就,但又肯定欧洲在科学和技术方面有优越性,指出科举制制约中国科学和学术研究的发展,不过分赞扬中国人的自然道德,对异教徒中国人的迷信常常深表惋惜。曾德昭认为中国人天生具有一些美好的品质,称赞中国的政府组织、政治制度、教育状况,但批评中国政府忽视武装力量建设,科举仅以文章取仕,造成举国重文轻武,御史谏议制度有名无实。安文思的作品写于1668年,他的描述依然比较公道,在肯定中国文明的同时也不吝于对具体问题提出中肯批评,如中国人因为自我封闭而盲目自大,中国政治中存在理论与实际脱节的现象,还对前辈耶稣会

士著作有所批评。卫匡国1655年出版的《中国新地图集》则已清楚地体现出礼仪之争的影响，更加热衷维护中国，以致偶尔会将中国人的品质理想化和夸大。李明的著作则明显是礼仪之争背景下的护教著作，格外注重称赞中国的历史、宗教和文化，肯定耶稣会士对中国文化和礼仪的立场，前文已经说过它被索邦神学院所谴责并列为禁书，但这并不影响它的畅销程度。



图 74 曾德昭铜版像

巴黎耶稣会士杜赫德编辑并出版的4卷本《中华帝国全志》(1735; *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*)是耶稣会士论中国之“人种史”作品的顶峰，也是礼仪之争中耶稣会士护教作品的顶峰。杜赫德没有去过中国，但因担任《耶稣会士书简集》的编辑而能掌握在华耶稣会士关于中国的大量原始资料，因而能利用来编辑出这部18世纪上半叶欧洲有关中国知识的总汇(据他自己称，参考过27位在华耶稣会士的作品)。此书内容分类编排，涉及中国的地理、历史、政治、宗教、经济、民俗、物产、科技、教育、语言、文学，几乎无所不包，还首次提供了几篇中国文学作品的译文，如《今古奇观》的4个短篇、十几首《诗经》的诗及元曲《赵氏孤儿》。《中华帝国全志》的主要成就在于提供的信息广泛和具体，它的重要角色是向欧洲普及中国文化，卢梭(Jean Jacques Rousseau)、伏尔泰(François Marie Aronnet Voltaire)、孟德斯鸠(Baron de la Brède et de Montesquieu)、百科全书派、哥德斯密(Oliver Goldsmith)和休谟(David Hume)等人主要都是靠杜赫德的作品获取中国知识。但这本书在另一部分人眼里则有致命的缺陷——知识陈旧，不能满足一些专业学者的要求。

同时，作为一部明确捍卫在华耶稣会士的作品，杜赫德的书中通篇是对中国的正面描述。他称赞中国社会和人民的每一方面，相信中国被很好地治



图 75 《中国新地图集》1655 年版扉画



图 76 卜除格像

理。中国极其富庶，中国人品质良好，温顺、和善、谦逊，他对中国女子的举止和社会地位也都留下良好印象，甚至对 18 世纪中国的法律体系也持肯定态度。杜赫德显然也明白中国社会有某些缺点，但他即便对中国有所批评，也是以一种捍卫中国的姿态出现，比如他在富庶之外也谈到了贫穷，谈到中国人口众多，有杀婴弃婴现象，但解释说这与中国人的品质无关。他承认中国人所富有的智慧不是一种发明性、探索性、洞察性的智慧，以致不适于做深奥的科学研究，但他立刻说中国人在其他需要伟大天才的事情上取得了成功。此书出版后极受欢迎，成为当时西方人了解中国形象的一个关键来源，所以它所精心绘饰的美好中国形象也深刻影响了许多欧洲人对中国的态度。

3. 主要专题著作

卫匡国的《中国新地图集》是欧洲出版的首部中国

地理学专著(图75),对明代中国各省(两京十三布政使司)的统计地理、自然地理、经济地理和政治地理有细致描述,并分别配有各省地图,地图空白处还添上一些表现中国人物和事物的插图,在15幅分省图之外还有1幅中国全图和1幅日本地图。这些地图主要是依据中国已有的地图和地理文献,配合卫匡国的舆图知识绘制而成,1655年在荷兰出版时则又经当时最负盛名的制图家约翰·布劳(Joan Blau)润饰。地图中以地图标志注明行政中心、矿区、耶稣会士住院和山河湖泊等地理细节。这部图集成为欧洲人真正了解中国地理之始,其中的地图长期作为欧洲人绘制中国地图的标准参考。大约同时期,卜弥格(Michael Boym)(图76)也撰绘一部很有价值的《中国地图集》,但没有出版。后来安文思撰写《中国新志》时,在地理方面补充了卫匡国没有记述的辽东省,并用中国、西班牙、法国、德国和意大利的长度计量单位给出中国版图大小。

杜赫德的《中华帝国全志》尽管在其他方面知识陈旧,但有关地理的部分却非常新颖,所刊刻的中国全图和中国分省地图是根据北京耶稣会士18世纪初的测绘成果,由当时法国著名制图家唐维勒(Jean Baptiste Bourguignon D'Anville)编绘而成,是欧洲首次掌握到的精确的中国地图。这些地图取代卫匡国的地图而成为截至18世纪欧洲人绘制中国地图的标准参考。书中还收录了此前较少见的关于满洲、蒙古、西藏与朝鲜的地理报告,以及新近完成西伯利亚之行的白令(Bering)船长的旅行报告。

中国历史也是耶稣会士作品的一个突出题材。卫匡国还出版过一部《中国上古史》(1658; *Sinicae historiae decas prima*),其内容上起自传说中的盘古,但以伏羲时代为中国君主制的可信开端,下迄西汉末年,春秋以后的内容主要取材于官方正史。此书首先是一部朝代编年史,主要叙述帝王将相、政局变化及周边关系,同时也谈到宗教和哲学,比如诸子百家、儒学的深入发展和秦汉时代的道教。卫匡国在这部书中首次向欧洲读者演示了干支纪年法和年号纪年法,他同时用干支纪年和西元历法表示中国皇帝登基的时间,对于其他事件则以皇帝的年号纪年而以西历记日期。这本书显然不及那些人种史类通俗读物流行,但它的价值在学者群中得到很好体现,此书展示了中

国历史的古老性，成为后来耶稣会士和欧洲学者同类著作的基本参照，在17—18世纪欧洲关于中国上古史的讨论中占据显著地位。卫匡国还撰写了《中国上古史》的续编，但没有出版。

柏应理的《中国帝王年表》(1686; *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae juxta cyclos annorum LX. Anno ante Christum 2952. Ad nnum post Christum 1683*)是研究中国历史的又一部重要作品。此表上起西元前2952年，下至康熙当政的1683年。这份年表只是在每一轮干支循环的开始注明相应的西历年份，其余不注，在每位皇帝后面系以相关事迹。所依据的材料大概与《中国上古史》相仿。1687年柏应理又出版《中国哲学家孔子》，其中也附录了3份年表，一份是关于西元前的，一份是从西元1年至1683年的，一份是从黄帝到周朝结束的。

冯秉正(Joseph de Mailla)1730年撰成的7卷本《中国通史》(1777—1785; *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet Empire; traduit du Tongkierre-kang-mou par de Mailla*)是20世纪之前欧洲人有关中国历史的最完备著作，也因此成为初期欧洲汉学家研究中国历史的必备参考。冯秉正从中国历史的源头一直写到康熙时代，有关周穆王至唐末五代的部分主要是依据朱熹的《通鉴纲目》编译，且大体是从康熙后期译成的满文本《通鉴纲目》转译，关于两宋和元的部分据说是以明代商辂等人编修的《续宋元资治通鉴纲目》为范本，关于明朝与清初的部分来源尚不详，但应该不出官方正史，雍、乾两朝之事(截至1780年)由此书的出版者格鲁贤(Abbé Jean Baptiste Grosier)补写。有关周威烈王之前的远古中国的内容就如卫匡国、柏应理著作中相应部分一样，其来源始终为作者们讳而不言。附带提及，格鲁贤出版《中国通史》时，自己撰写了一卷《中国概述》(1785; *Description générale de la Chine*)作为冯秉正著作的附录出版。这也是一部人种史性质的作品，但是除了叙事立场已不受礼仪之争干扰，内容上与前期同类作品相比没有显著更新。

17世纪中期的耶稣会士著作中令欧洲人非常感兴趣的一件事是中国的政权递嬗，通过对明朝与后金这场战争的描写，此前比较沉闷板滞的中国显出



图 77 《鞑靼战纪》1655 年版扉画

了一些生气和变化。叙述这段历史的重要作品有卜弥格《中国天主教状况与皇室成员皈依略记》(1653; *Briefve relation de la notable conversion des Personnes royales, et de l'état de la religion chrestienne en la Chine*) 和卫匡国《鞑靼战纪》(1654; *De Bello tartarico historia*) (图 77)。卜弥格 1652 年自中国抵达威尼斯, 是以南明永历政权代表的身份前来向罗马教廷求援,《中国天主教状况与皇室成员皈依略记》是为配合此举而出版, 书的末尾简要记录了满人人关经过, 并且是站在南明朝廷的立场上叙述。卫匡国的《鞑靼战纪》则以新闻报道的形式, 准确描述且公允分析了满洲人的征服。该书回顾了中国与北部少数民族的敌对历史, 讨论了满洲人的风俗、政府、军事技巧和满洲人的崛起, 分析了明朝种种社会和政治弊端, 叙述李自成内乱, 吴三桂引



图 78 《中国皇帝历史画像》1699 年海牙版封面与扉页

清兵入关及满洲人截至 1651 年的征服经过，也深深关注战争带来的不幸。与卜弥格坚持永历帝为明朝正统继承人相反，卫匡国认为崇祯就是明朝最后一个皇帝，而这场征服意味着中华帝国悲惨地沦入“外国”入侵者之手。但他也大量列举满人在此前的汉化表现，认为满洲人在

征服中国之时已不再是野蛮人，清朝就是中国传统政权的延续，因为他们努力完整地保存中国的固有文明。《鞑靼战纪》问世后立刻成为关于中国战争的权威报道，1654—1706 年间以各种欧洲语言发行了 25 次。

白晋的《中国皇帝历史画像》(1698: *Portrait Historique de l'empereur de la Chine*)是一部颂扬康熙皇帝的专著，书中的康熙是一位聪明而又仁慈的专制君主，一流的领导者，勇敢的战士和不倦的猎手，卓越的智者，勤奋的学者，个人道德的典范，以及期待他归化的耶稣会士们的保护者。总之，看起来康熙很像路易十四，而白晋此书的目的就是为了从路易十四那里争取到更多对中国传教区的支持。(图 78)

17 世纪后半叶的专题著作中还有卜弥格的生物和医学类作品。他的《中国植物》(1656: *Flora Sinensis*)列举了中国南方和东南亚的植物 20 种，奇异动物数种，附图 23 幅，但刻工粗糙。他在书中还指明，有几种植物是上个世纪自美洲传入后方才在中国南方栽培。《中国植物》与他的《中国药物标本》(1682: *Specimen medicinale sinicae*)一道成为后来欧洲人经常参考或引用的名著。卜弥格另著《中医脉诀》(1686: *Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus*)，包括从汉文书籍翻译的脉诊四卷，精通中医的西医所作脉诀汇集，精通中医的西医所辑中医著作拾零，辨舌色苔特征及金木五行论病症。

4. 与礼仪之争直接相关的作品

礼仪之争延续百年，深刻影响了17—18世纪天主教在华传播的历史，也影响了同一时期的中西关系，与此相应，在华耶稣会士的作品中有一大批是围绕着礼仪之争而创作的。我们可以把它们分为三类，一类是直接的辩护性作品，一类是由讨论中国礼仪延伸出的中国经典研究，一类是中国典籍的西文译著。

根据费赖之(Le P. Louis Pfister)《在华耶稣会士列传及书目》所提供的耶稣会士作品目录，礼仪之争期间计有30位耶稣会士写下有关该问题的专著、论文或书信约56件。谈论礼仪问题需要相当的中文造诣，在华耶稣会士远不到人人堪称汉学家的地步，因此30人的规模绝对不小。况且，活动于礼仪之争时期的对当时或以后的中国研究产生相当影响的人物大多在此列，如艾儒略、熊三拔、龙华民、曾德昭、汤若望、殷铎泽、柏应理、白晋、李明、卫方济、刘应、马若瑟。由此，在华耶稣会士参与礼仪争论的广度和深度可见一斑。当然恐怕还有许多作品涉及礼仪问题，但如果标题反映不明显，费赖之作传时既不能一一亲阅全部作品，也就不能每篇皆有确切提要，我们也因此无法统计。从刊布情况来看，大多数作品得以在礼仪之争的当时发表，而且也没有某人的作品被特别禁止的迹象，就连提交教皇的上诉报告事后也可发表，这正反映出礼仪之争在相当长时期内是一个可公开讨论的、开放式的话题。

耶稣会士在讨论礼仪问题时常常援引中国古代经典为证，因为利玛窦判定中国礼仪性质的基础之一就是中国古籍中的记载，后来的耶稣会士们也大体恪守这一点，学习儒家经典向来是耶稣会士来华后的一项基本任务。作为礼仪辩论中的辅助文本，耶稣会士们也经常向欧洲介绍中国经典的内容，根据费赖之提供的书目，17—18世纪共有17位在华耶稣会士留下34部这类作品，而这17人中只有3人属于礼仪之争结束后的人物。在内容上则显然是以五经四书居核心地位，尤其是“孔子传”这个题材被人翻来覆去地写。从对孔子的热忱中也可看出耶稣会士传教策略和礼仪问题立场的基本信条，他们

首先描绘孔子是人不是神，是卓越的哲学家和教育家，一生执着追求并宣讲道德修养且身体力行，故在中国享有盛誉；接着标榜孔子所创立的儒家的道德规范是常人可实践的，与政治、现实紧密相连；不仅如此，孔子还倡导恢复了古代中国人尊崇一个至高无上的天的宗教，以此为基础的儒教礼仪简朴崇高；儒教在华占统治地位，佛道均属异端，而宋代发展出的理学一派在注经中违反孔子原意，具有无神论倾向，只有注重典籍研究的那一派才是儒教正宗。

为了让欧洲读者更确信他们所阐释的中国经典真义，在华耶稣会士们花了很大力气翻译中国典籍。17世纪初至18世纪末在华耶稣会士中从事过这项活动的有21人，至少有15人的作品都是完成于礼仪之争时期。在这些译作中，儒家经典远多于非儒家作品，而在儒家经典中也有亲疏之别。《书经》是有关礼仪之争的作品中引用频率最高的古籍，也是耶稣会士最为重视的经典，所以五经中不仅它的译作版本最多（4部），而且刊行的也最多（2部）。《易经》则因长期被耶稣会士主流认为是迷信作品，故而有3部译作，却都没有机会刊行，它的翻译还主要是出自在华耶稣会士的“异端”索隐派之手。《礼记》也被认为有不少迷信内容，所以3部译作都未能出版。在所有的翻译作品中，耶稣会士最喜欢读、也最喜欢向欧洲人推荐的恐怕是世传由孔子书写、最体现儒学思想的四书。四书各篇译文共25篇，且有56%在译作问世的时代得以出版，就各篇而言，只有明显非孔子作品的《孟子》出版率较低。从译者角度说，21位从事经典翻译的耶稣会士中，有12人翻译过四书，占57%；而在生活于礼仪之争时代的15位译者中，有8人翻译过四书，也达到53%，这两个比例很接近。可见，推崇四书有受礼仪之争推动的一面，这就与热心写孔传的道理类似。但推崇四书也有不受礼仪之争这一具体事件干扰的恒定性，这是因为四书是中国文人的入门读物和基本学习对象，耶稣会士想与士大夫打成一片当然也得先接受四书。所以还在利玛窦之时就确定以四书为基础教程，指导新来耶稣会士学习中国文言和正确文体。出于这种教学目的，翻译四书成为必不可少的工作，一代代传教士又总想进一步完善译本，所以四书的翻译工作从16世纪末一直持续到18世纪晚期。

罗明坚是最早翻译四书的人，其中《大学》的部分章节1593年首次在欧洲刊行，但并未引起多大注意。四书第一个出版译本是1662—1669年间在建昌、广州和果阿陆续出版的《大学》、《中庸》、《论语》，翻译选定的蓝本为张居正的注疏本，参与翻译的耶稣会士有17人。这个译本后来由柏应理带往欧洲，附以其他内容，题名《中国哲学家孔子》在1687年于巴黎重新出版，立时在欧洲名声大噪。柏应理刊行的这部书是耶稣会上论述中国人思想的第一部出版专著，又值礼仪之争已引起欧洲关注之时面世，当然为许多对中国感兴趣的人注意。但四书第一个包括《孟子》在内的完整译本出自卫方济，即他1711年在布拉格出版的拉丁文本《中国典籍六种》，除四书外还包括《孝经》、《小学》。卫方济译本的学术价值得到后世汉学家充分肯定，但在当时无法取代柏应理推出的那个版本。

耶稣会士对中国经典的介绍和翻译虽然大体上是从属于礼仪之争的，但这些作品对欧洲的影响大大超出礼仪之争的范围，成为欧洲人接触并了解中国宗教、思想和历史的重要依凭，对于18世纪晚期开始的汉学研究更有不可估量的价值。

5. 耶稣会士作品里的中国形象

耶稣会士关于中国的基本形象其实是由17世纪的书信和专著塑造的，18世纪前半叶的作品主要是对这样一种形象的维护。这一中国形象的基本特征是民丰物阜、文化悠久、制度先进、人民有着适于接受基督宗教的纯良天性和自然理性。

17世纪前半叶所有的欧洲观察家都被中国的地域辽阔和人口众多所震慑，他们总是提到中国的每个省都相当于欧洲的一个王国那么大。比国土辽阔更令欧洲人惊愕的是中国的稠密人口，比如庞迪我称仅北京的人口就比欧洲四大主要城市的总和还多，卫匡国则感觉整个国家就像一座被长城和大海环绕的巨大城市，并估计中国的实际人口达2亿。17世纪的耶稣会上作家们对中国的自然资源都有深刻印象，他们不断用最好的词语描述中国的财富、产品、手艺和商业，这一切使中国看起来是地球上最令人喜爱的土地。卜弥

格甚至评价中国是世界的缩影，因为它包括了地球上其他有人居住地区的一切最美丽的事物。

在来华耶稣会士的笔下，中国与其他传教区显著的不同在于，这是一块开化很早并具有高度文明的土地，它不仅物质条件优裕而且精神生活丰富。这一认识是耶稣会士坚持在顺应中国文化的前提下缓慢渗透中国的重要前提。耶稣会士对中国文化的综合评价是：中国人拥有古老的科学成就，尤其是数学和天文学；中国人拥有独立发展且历史悠久的文学和艺术，以具有象形文字特征的汉字、精确记录了4 000多年连续历史的编年史书以及种类丰富、数量庞大的古代典籍为代表；中国教育普及，人们普遍知书识礼，中国孩子7岁左右就都开始启蒙教育，所以几乎每个人都识字，而且这个国家拥有8 000到1万的人文科学学士（秀才），每年会诞生300多名博士（进士），中国人对知识权威和学问的尊敬也堪称举世无双；中国有高度发达的道德哲学和以此为基础的优良政治制度。

从门多萨提出中国是地球上治理得最好的土地开始，所有17世纪描述中国的文章都非常关注中国的政府和行政管理，耶稣会士更是其中主力。他们首先被构成中国政治核心的皇帝的绝对权力和代表性人格所吸引并大力渲染之，结果中国皇帝在欧洲人心中的主导印象是“拥有最高程度的治国之道，他本人身上汇集了构成一位正人君子 and 君主的一切品质。他的风度举止，他的体形，他泰然自若的种种特征，某种高贵气息，再加上温和仁慈的性情，使人刚一见到他就不由得产生出爱戴敬重之情，从一开始就向人表明他是宇宙间最伟大的帝国之一的君主。”^[217]耶稣会士们同时注意到皇帝的权力事实上是受限制的，而这反映出文官系统在国家行政管理中的重要性，也使得中国的君主专制制度成为“温和型”的。所以他们详细介绍了六部的官员和职能，并对监察系统格外感兴趣而都以积极姿态描述，因为这在西方政府中没有可对应的部门。六科给事中和监察御史们负责监察宫廷和全国的法律与风

[217] 雷蒙·道森著，常绍民、明毅译《中国变色龙》，时事出版社1999年版，第70页。

俗是否正确，并判断官员们是否公正诚实地行使职责，百姓是否安分守己，甚至可以指摘皇帝的过失，这在耶稣会上们看来是中国政体良好运转的独特而重要的保障。选拔官吏的科举制作为文官政治系统的重要基础也受到耶稣会士高度重视，他们详细介绍科举制的过程和秀才、举人、进士的三级升迁方式，并称赞这种制度可以督促年轻人学习并选拔出合格的官员。有关中国科举制的内容早在16世纪末就引起不少欧洲人的兴趣，认为这集中体现了中国重视学问和行政管理思想先进。总之，在诸多欧洲观察家眼里，中国是一个由西方人称为哲学家的文人学者阶层井然有序地管理着的国家，令他们景仰羡慕不已。

在耶稣会士的笔下，这样一个值得称道的政治结构是以儒家道德和政治哲学为依据，无论皇帝还是文官，行事都以儒家理论为指导。使欧洲人由对中国政治制度感兴趣而进入到对儒家伦理感兴趣，这恐怕才是礼仪之争背景下的耶稣会士们更期望的结果。无论是渲染中国文化的悠久，还是强调中国的制度成就，都是为全面引进儒学做铺垫。耶稣会士早已敏锐地认识到儒学在中国文化系统中的基础性地位，也知道天主教能否顺利传播关键在于处理好与儒学的关系，因此他们一方面要发展出让中国士人能接受的附儒补儒之法，一方面还要让欧洲的赞助者和教会上级们按照他们的意愿来理解和赞同儒学，尤其是要欧洲人认识到，儒学分明是一种可与天主教抗衡的道德、哲学、政治、宗教合一的体系。耶稣会士们的策略是，据古儒经典论证中国人自始至终都是信仰人格化上帝的唯灵论者，这是中国人接受天主教的潜在优势；虽然儒学在漫长的发展过程中神性的内容逐渐隐藏，但它以道德修养为要旨，所以中国人的道德如宗教般纯洁，这正是在中国传播福音的适宜准备。而当礼仪之争威胁到他们的理想蓝图时，大力介绍与阐发儒学更成为他们的重要任务。在这方面的基本观点是：儒学当以孔子时代的为正宗，宋明理学是受到佛道影响之后对孔子儒学的歪曲；作为孔子儒学源头的五经尤其是《书经》中包含着一种符合基督宗教教义的原始宗教，其中受人崇拜的“天”或“上帝”的品质正符合基督宗教之神的品质，可见中国人从源头起就敬畏和尊崇宇宙之主并按照铭刻心中的自然法原则生活。所以中国人并不缺少美

好的天性，所缺的是像天主教世界那样明白清楚的关于上帝的知识，而一旦领受到传教士的福音教诲，他们就能排除多年来佛道和理学的不良影响，复兴古代教义。

其实，耶稣会士们虽然倾向于描写中国文明尤其是中国政府的理想状况，有意较少刻画实际上不那么令人愉快的政治现实，但还是透露出一些不能令他们接受的情况。他们普遍注意到中国人从未在深奥的科学领域取得伟大成就，并且从中国人的性格和过于重视道德哲学的社会文化取向等方面来分析原因。耶稣会士几乎都不欣赏中国音乐，认为那只是嘈杂刺耳的声音，节拍单调，没有乐符，不懂得使用键盘式乐器。17世纪的耶稣会士在努力强调中国人天生美德的同时，也揭露出中国人行为与品格中的不少阴暗面，如中国人卖孩子、溺婴、阉割孩子，中国穷人中自杀现象普遍，中国人自视文化悠久而自大排外，中国商人奸猾狡诈。有的传教士还如实指出监察官员们常常缺乏公道。此外，耶稣会士们对中国的基本法律意见不一，例如龙华民认为中国有良好的法律和政府；庞迪我则注意到中国没有成文法典，判案严重依赖官员们的个人智慧；曾德昭比较准确地指出中国的法律体系包括古老的风俗仪式和从儒家道德衍生出的国家律法这两部分，说明了中国法律的道德性基础。他们对中国审判体系的总体评价也各异，有人认为中国的审判很残暴，有人认为很散漫，但都注意到绝大多数官员不愿定死刑，且原因是怕留下坏名声而影响升迁；而另一方面，官员们却喜好刑杖，很多人还在审讯期间就死于杖下。

耶稣会士们对中国的个人态度其实是充满矛盾的，对中国了解越多，这种矛盾就越深，但作为一个群体，他们的一致倾向是表现中国悠久和发达的文化以及中国人道德高尚，这是他们开展知识传教的基础。中国人奉行修身、齐家、治国、平天下的哲学，耶稣会士也意识到中国文化自一开始就是以寻求一条至治之道为主要目的，中国的书籍充斥着关于良好政体和政治的论述，关心中国文化的人不能不花费大量笔墨论述中国的制度，而中国君主制政体所体现的理想化图景与实践效果确实吸引了大多数耶稣会士，他们也希望这方面内容使中国更能为欧洲人另眼相看。

三、18世纪中后期的英国游记文学

自18世纪初起，在华传教士因从事各种科学工作的缘故，报告内容就已较多涉及科学，18世纪中期以后因多种原因，在华耶稣会士无论叙述中国的科学还是人文，都呈现出学术性转向，不再那么热心维护传教事业所需要的至善至美的中国形象。再加上中国知识的来源日渐丰富，前期耶稣会士塑造的中国形象在欧洲渐渐失去号召力，欧洲人对中国的看法也有了很大变化。在颠覆耶稣会士中国形象方面，几部英国人的游记颇有力度。

1. 安森远征与《环球航行记》

1748年，一本名为《环球航行记》(*A Voyage round the World, in the years 1740-44*)的书在英国出版，此书记录英国海军准将安森男爵(Baron George Anson)1740—1744年间率舰队跨越大西洋、太平洋和印度洋环行世界的航程，最后几章介绍在澳门和广州的经历，并不时插入对中国的评论。这本书在18世纪极为畅销，甚至成为当时衡量最畅销著作的标准，截至1776年已有英文本和各种译本20个以上。此书之所以长期吸引18世纪的英国读者，一则它是海上探险的经典故事，再则它为英国势力在西班牙海外帝国进行扩张提供了合乎逻辑的辩解。此书的另一功能在于，因为处处驳斥耶稣会士的中国形象而改变了许多欧洲人对中国的判断。

安森于1742年11月至1743年4月停泊澳门，因为船只损坏和需要补给而向广州的中国官员提出申请，希望能获准雇人修船并购买所需物品。这期间经历了漫长的等待，领教了中国官方的拖沓作风，同时由于没有许可证，中国官方严格禁止他们购买任何货物或雇请中国人来干活。后来安森转去澳门装备，完毕后去马尼拉劫持了一艘来此贸易的西班牙大帆船，然后押着这艘船于7月14日驶入广州河口，以便补充给养，并躲避即将到来的飓风和等待季风。在这期间，他因为几件事与中国官府起了不小的争执。首先，他一再强调自己的船是英国皇家战舰，随行船只不从事贸易，应享有免税权，而

中国的规定是凡来到皇帝港口的船只都必须为皇帝付税。其次，安森起初得到中方承诺，说广州将有人帮他准备远航所需的海上供应品，但直到9月底中国人也没有履约的意思。最后，安森初到广州河口时就要求拜访广州总督，总督却要他等到9月天凉之后，但直到9月底也没接到消息。后两件事迟迟没有眉目，致使安森在10月13日闯入广州城，一边等待总督接见一边亲自督促中国商人备货，后来碰巧帮忙扑灭了广州城的一次火灾，于是立刻受到总督善待，11月30日接见安森时当即为其免税、颁发离港许可证，甚至同意赔偿英国东印度公司一艘遭中国人偷盗的商船。这样安森在12月上旬志得意满地离开广州。

正是在这大半年里与澳门和广州的中国官府并不算愉快的正式来往中，安森深深感受到中国官员的官僚习气和欺软怕硬作风，还因为他的旗舰上一根中桅丢失事件而领教到中国地方官吏勾结盗匪、谋取私利的行为，同时也观察到了普通中国人的许多不良习气，比如好偷窃、无诚信、在贸易中作假欺诈。这一切成为安森一行英国人评价中国的起点。耶稣会士所着意刻画的中国哲学家政府形象在安森眼里只是空洞无益的颂词，实情是，中国地方官腐败成性，中国的法庭诡计多端且贪赃枉法，中国官员不是运用法律的权威去遏制犯罪，而是利用国人天生的懦弱来剥削那些触犯法律的人，以求中饱私囊。耶稣会士们称中国人荟萃一切美好品质，力争做最人道和最仁慈的人，是其他民族效仿的模范，这在安森看来完全是神话。因为在与广州的官员、批发商和零售商的交往中，他对中国人性格中印象最深刻的就是逐利、欺诈和自私，他说在诡计、谎言以及一切与获取利益相关的手段方面，多数中国人独步天下，当这些才智结合起来运用于某一特定事件时，其方式经常让外国人目瞪口呆。安森还从一名军人的角度指出中国政府武力匮乏的巨大缺陷，他强行进入广州时就发现自己这一艘战舰的火力就强过驻扎广州的整个中国海军力量，他由此指责说一个不首先维护公众安全抑制外国势力兴起的政府形式肯定是最不健全的体系。虽然安森不可能从帝国制度的整体结构人手来分析中国政府弊端的根源，但应该承认，他对中国地方政府运转状况的实录远比耶稣会士的理想图式更真实、更深刻。

《环球航行记》中还有一些对中国文学和艺术的批评，则未必是基于对中国实情的深刻洞察，而是出于文化的隔膜和与耶稣会士唱反调的目的，有关材料可能有些正是来自耶稣会士的叙述。比如称中国人远非耶稣会士盛赞的那么灵巧与勤奋，他们只有模仿力而缺乏创造天才；又称中国的绘画、雕塑等等缺陷更多，光影与色彩不能被正确和自然地调和，整个造型或画面呈现出令人极度不愉快的呆板和琐碎；还认为中国人在文学方面简直顽固和荒谬得绝伦，因为中国人只会使用还处在文字低级阶段的方块字，且中国语言缺乏能表达字词间确切联系和含义的语法，因此由这些令人困惑的象征符号记录下来的古代历史和发明一定是难以理解的。其实在安森之前也有些到过中国沿海的欧洲商人或军人批评中国政府和中国人，但礼仪之争被禁断之前，耶稣会士文学保持着传递中国知识之主渠道的地位，耶稣会士的声誉也保证他们的中国形象始终赢得人心，所以那些批评中国的意见经常被指斥为对中国缺乏了解。而这本《环球航行记》在攻击耶稣会士言论方面却显得很有力量，这与其说都是一本书的力量，还不如说这本书生逢其时。18世纪中期，耶稣会士在礼仪之争中已彻底失势，他们在欧洲的政治和经济地位也因各种原因发生动摇，整个群体对欧洲社会的影响力开始走下坡路，同时欧洲各国在各方面都发生转折，包括英法两国的国内舆论因为一些与中国没什么关系的内部原因而开始强烈反对中国。《环球航行记》恰恰在这个转折时刻问世，其取向又顺应时代大潮，因而成为中国形象总体逆转过程中的第一座里程碑。

2. 1793年英国使团的笔记

《环球航行记》畅销的时期，欧洲的中国形象开始逆转。而当18世纪末有关英国马戛尔尼使团访华经历的各种作品纷纷而世时，中国的负面形象占据主导已成定局。马戛尔尼使团中有多人作了旅行笔记，使团返回英国的次年即1795年起，其中几份笔记陆续刊出，并且每本都成为畅销书，屡经重版并转译为其他文字在欧洲各国出版，在18世纪欧洲人对中国的兴趣近于消散的时刻又掀起一场小小的“中国热”，但这已经不是耶稣会士所



图 79 巴罗《中国行记》1804年版“热河皇家园林”插图



图 80 马夏尔尼使团画家亚历山大绘苏州风光

引导之“中国热”的延续，而是中国新形象的起点。这个新形象里的中国是一个物产依旧丰饶，但科技、生产力、制度乃至整个国力都停滞落后的国度。它促使欧洲对中国的幻想彻底破灭，对一块有利可图而又无力抵抗的土地的占有欲蠢蠢上升。这些笔记的影响力一直持续到鸦片战争时期。

使团成员的已出版作品包括：旗舰“狮子号”大副安德逊（Aeneas Anderson）的笔记，副使斯当东汇集马夏尔尼、使团指挥官高厄（Frasmus Gower）爵士、他本人以及其他成员的文件和笔记而成的官方报告《英使谒见乾隆纪实》，马夏尔尼

随行卫兵豪尔迈斯（Samuel Holmes）的笔记，使团事务总管巴罗（John Barrow）的笔记（图 79），它们都在 18、19 世纪之交有众多版本。此外，还有一位非使团成员温特博塔姆（W. Winterbotham）根据使团成员的笔记手稿撰写了一篇出使报告，附于其《中华帝国历史、地理、哲学概观》（*An Historical, Geographical, and Philosophical view of the Chinese Empire*）之后于 1795 年出版。这么多出版物问世足见马夏尔尼访华事件在英国的反响。

从这些作品可以看到，英国人仍然与以前的各类欧洲旅行家一样，惊叹

于中国物产富饶、风光秀美，但英国人更出于搜集商业情报的目的而对中国的农产品和农业生产状况处处留心。（图80）马戛尔尼又在返回广州的路上通过陪同的两位中国官员得到了中国人口统计数据、中国国家收入、中国的步兵数量（100万）和骑兵数量（80万）、士兵待遇等一系列关乎中国基本国情的数据。这样，使团一行已将中国的虚实探了个大概。他们描述的中国富饶美丽的风光自然引起欧洲读者无限遐想，而同时他们又揭露中国的制度、风俗、科学技术方面的落后和人民的贫穷愚昧，尤其是确认了中国的国防力量已难与欧洲较量，这样的强烈对比难保不进一步激起欧洲人的征服念头和殖民意识。英国人也站在新兴资本主义强国的立场上，不停地分析中国各种弊病产生的原因，比如中国虽然富饶但却人民贫困，这主要是因为人口稠密而科技与生产力落后，导致物质生产条件无法适应人口增多。英国人对中国的制度有褒有贬，比如赞赏中国的家族互助风气、科举选拔制度和政府的备荒方针，但也敏锐地注意到中国的良好制度在实际执行中总会缺乏效率，因为各项制度或政策在根本上是着眼于维护皇帝的专制统治，而不是以民生为首，中国的法制体系同样因为服从于专制统治而非常不合理。生产力落后、生活水平低下、长期屈服于专制统治，受这一切影响的中国人的性格、习俗当然也有很多让英国人无法接受，比如说中国人不讲卫生、食物粗糙，中国人普遍地无知、懦弱、极其顽固、重男轻女，中国人讲求表面道德，实际上虚伪、自私、狡诈。英国人对中国人的祭祀与礼神习俗也有较多介绍，但他们并没有像以前的天主教徒那样视之为邪恶并表示厌憎，反而把某些细节同西方古代宗教相比较而抱以同情的理解，这显见欧洲进入近代社会以后宗教观和文化观发生变化，开始承认欧洲以外的文明和历史，开始客观地看待其他文化的价值。

斯当东在他的书中分析说：“中国的邻近小国确在各方面都比中国落后，这是他们对待外人目空一切、高傲自大的根源。在蒙古人人主中国之前，欧洲人正处在黑暗时代，马哥孛罗彼时游到中国。当时中国文化正处在最高峰，比当时征服中国者以及同时期欧洲确是先进得多。但从此以后，中国文化即停滞不前，而欧洲文明，无论是技术知识和礼貌，都日新月异。欧洲人来到

中国，他们不再像最初欧洲人写的游记上那么羡慕了。”^[218]这段话无疑是英国人决心结束中欧关系史上一个旧时代的宣言和开始一个新时代的暗示。

第二节 中国形象与启蒙时代

17世纪中叶到18世纪末叶是欧洲历史上的“启蒙时代”，这个时代同晚明前清以天主教传教士为主要媒介的中欧交往在时间上大致吻合，也正因为如此，造就了中国与欧洲在精神上的第一次深刻碰撞。从上一节的叙述可以知道，来华的各类旅行者都向欧洲读者呈现出一个富饶、美丽、强大的中国形象，而耶稣会士的作品更进一步介绍了中国的历史、地理、宗教、儒学、制度。那个外观富丽的中国形象会令所有欧洲人产生对美好生活的向往之情，而被耶稣会士刻意雕琢过的中国的文化形象则令启蒙时代的旗手们找到了行动的指南。于是一个走向近代文明的欧洲却同一个被耶稣会士有意远古化了的的中国发生共鸣，仿佛一次时空交错之旅。而当欧洲借助中国肯定了自己的新面貌后，最终还是抛弃了中国。

一、耶稣会士的古代中国形象与教会权威的衰落

1. 关注中国文化悠久性的原因

自宗教改革以来，长期作为欧洲社会统治力量的教会就已逐渐失势，整个社会被一股趋向世俗化的大潮暗暗鼓荡。但总体面言，双方达成妥协，教会和贵族虽然几乎失去全部政治权力，却保留了大部分社会和经济特权，这种妥协有助于社会团结和稳定，因而能为各方接受，18世纪初欧洲各国社会结构都还表现着这一特点。教会是国家温驯的助手而非敌人，故而直到1740

[218] 斯当东著、叶笃义译：《英使谒见乾隆纪实》，上海书店出版社1997年版，第489～490页。

年以前，宗教仍然是欧洲社会的核心话题，所有思想讨论往往都要在是否具有基督宗教意义上之合理性的背景下进行。

与此同时，耶稣会士们为了维护自身传教政策和为礼仪之争辩护，在介绍中国时突出强调中国的古代与基督宗教的种种吻合性，即古代儒学可视为一种原始基督宗教，而属于无神论的当代理学是被污染后的变体并遭儒学正道摒弃；相应的，中国的古老历史是圣经传统的一支，中国人保存了从诺亚方舟上带来的古老教义，因此后世中国人虽然没有明确的基督宗教教义指导，却能够在儒家道德的指引下在个人修养和社会管理上达到近乎完美的程度；此外，中国的象形文字也表明中国人有着与埃及人甚至犹太人十分接近的历史起源，亦即与上帝十分接近，甚至一些中国古文字中就蕴涵着上帝的教诲。耶稣会士的这种言论除了服务于其自身的传教政策，也迎合着17世纪欧洲知识界普遍的崇古风尚，一个民族的历史越接近基督宗教世界公认的新人类之祖诺亚，则被认为这个民族更接近上帝的真理，故而越受尊敬。这种殊荣长期以来为犹太人独享，而耶稣会士们力图赋予中国人以接近犹太人的地位，希望赢得欧洲人对中国文化的尊敬与同情。耶稣会士们一点也没有要动摇圣经传统的意思，他们相信中国人的古老传统完全有助于捍卫圣经的教诲，会在17世纪已经露出端倪的圣经编年史真实性的争论中充当有力的支持性证据。

在17世纪后半叶，由于耶稣会士如此刻意强调中国文化与基督宗教文化的历史性渊源，兼以当时欧洲社会围绕支持还是反对教会权威、什么教义是上帝真正的教诲而争论不休，所以这半个世纪里有关中国的讨论主要是：中国人是有神论还是无神论，孔子伦理与基督宗教伦理的近似性，理学与无神论和自然神论的关系，中国人的历史可上溯至诺亚洪水并一直按照诺亚流传下来的上帝律法而生活，等等。但是讨论越深入，就越违背耶稣会士塑造中国古老形象的初衷，最终导致18世纪中叶时，中国历史与文化的古老性成为启蒙激进分子们反对教会说教的有力武器，对于教会权威又构成一大打击。

2. 中国古代编年史问题

与中国古代信仰之性质有关的讨论基本是在礼仪之争的框架下展开，因

此这里不再重复,主要看一下作为礼仪之争之外围的一些讨论。中国古代编年史问题,即讨论中国这块土地究竟何时开始有人定居,中国作为一个国家何时形成,其君主政体何时确立,附带也涉及中国人的民族起源问题。启蒙时代的欧洲人关注这个问题不是出于对中国历史的学术兴趣,而是出于捍卫宗教真理之需。在华耶稣会士为了让欧洲同胞折服于中国的历史和文明而不遗余力地追溯中国文明起源的确切时间,并将其定位在基督诞生前2952年左右,卫匡国1658年出版的《中国上古史》一书奠定了欧洲人认识中国历史起源问题的基础。另一方面,当时欧洲的知识观念仍束缚于圣经体系之下,就人类历史的长度问题而言,主流观点认为诺亚洪水以来形成的世界总共有4000多年寿命,而诺亚洪水暨新人类历史的开端时间为基督诞生前2400多年时。两相比较,耶稣会士介绍的中国历史似乎成为对圣经编年史的一个重大挑战。

不过在欧洲学者中间,圣经中的编年史长度其实从无定论,根据不同版本和不同计算法,关于世界被创造的时间至少有200种说法,从公元前3483年到公元前6934年不等,关于人类被创造的时间则可从公元前4000年跨越到公元前5199年。在华耶稣会士无意于颠覆圣经传统,他们是在接受世界有较长寿命、人类起源时间早于欧洲通行观点的前提下接受中国古老历史的,这么做的原因是为了避免因质疑或否定中国史书而引起中国人的反感甚至仇视,与对中国礼仪的态度一样有权宜性因素在内。然而当卫匡国将原本仅限于中国传教区的问题在欧洲首次明确公示后,一场持续百年的争论就不可避免了。

卫匡国不仅公开了在华耶稣会士们讨论中国编年史开端的成果,还指责欧洲流行的时间计算法错误,顿时令欧洲哗然。敏感人士立刻意识到,这个问题不仅仅涉及到圣经版本的高下,而且稍有不慎就会被异端分子用来攻击圣经所记载的人类起源故事根本错误。因此,既然中国史书的权威性有尊敬的耶稣会士们担保而难以否认,那么当务之急就是设法调和与中国编年史和圣经编年史这两套年代体系,“调和”便成为17世纪后半叶欧洲学者们研究中国编年史过程中的基本态度。最早试图调和与中国编年史与圣经编年史的大概要算荷兰流亡学者沃西悠斯(Isaac Vossius),他因为攻击希伯来文本圣经而

被视为不信教者，因为希伯来文本是当时钦定权威版本《通俗拉丁文本》(The Vulgate)^[219]的前身。沃西悠斯 1659 年在海牙出版《论世界的寿命》，指出希伯来文本中的传统圣经年代体系不准确，主张以基于希腊文《七十子译本》(The Septuagint)的较长年代体系来取代它。^[220]他以卫匡国的《中国上古史》为依据，论证中国编年体系与《七十子译本》的符合正是该版本正确的又一证据。其实关于《七十子译本》权威性的争论早已产生，但在这场争论中，沃西悠斯是第一个以中国编年史为证据来维护《七十子译本》的人。继他之后，将中国编年史作为这场争论论据的大有人在。不过还有一些人虽也赞同使用《七十子译本》，却深刻感受到中国编年史与圣经编年史间的冲突，故而希望通过采用《七十子译本》来消除不协调，类似在华耶稣会士的意图。另外有的人则在提倡《七十子译本》的同时，不愿真正放弃《通俗拉丁文本》，而试图找出两个版本间的关联性。

[219]《通俗拉丁文本》是公元 4 世纪末由圣哲罗姆 (St. Jerome) 编订，该版本经历了从 4 世纪到 13 世纪的漫长路程才逐渐确立其在西部教会的钦定地位，其名称“通俗拉丁文本”是 13 世纪所定，而此前作为西部教会通用版本的是大约在公元 2 世纪出现的《旧拉丁文本》(Old Latin, 又称 Vetus Itala)《通俗拉丁文本》后来成为近代各种圣经译本的主要母本。

[220]《七十子译本》指公元前 285—247 年间自希伯来文圣经译出的希腊文本。据说埃及托勒密王朝邀请以色列 12 支派的 72 位学者，在亚历山大里亚各人独居一室，将希伯来文《圣经》译成希腊文，最后各人译文竟彼此一字不差，故而得名。更接近实际的情况是，该译本反映了希腊化时代里，犹太人受到希腊文化的强烈影响，甚至于希腊语成为他们之中的通行语言。该版本是基督宗教最早应用的《旧约》圣经，在卷数和次序上与希伯来文本略有不同。东部教会以《七十子译本》为正典，并收入其中 7 卷未被希伯来文本收入的希腊文著作，共计 46 卷。西部教会长期通用的《旧拉丁文本》就是以《七十子译本》为基础译出。

在调和中国编年史与圣经编年史的过程中,不是所有人都愿意采用诸如《七十子译本》这样的非钦定版本来解决问题,甚至于认为对圣经各版本进行年代调和也不够。然而中国编年史在耶稣会士的保证下似乎又是不可否认的。在此情形下,很多人选择用神话阐释法解释中国历史,即将中国史书中关于上古帝王的记载视同神话,把中国古代帝王理解为《旧约》中的族长们被歪曲的形象。这种做法非常流行,一直到18世纪后半叶都还有人热衷此道,参与者包括虔诚的神学家、严肃的东方学家、充满好奇心的古代文明爱好者等各种人。他们把中国古代帝王同《旧约》族长相联系和确认的方法大致有这样几种:(1)在中国名字的西文拼音和希伯来名字间寻找联系;(2)从中国汉字中发现意义;(3)从中国文化英雄们的事迹和生平联想到摩西律法书中族长们的成就;(4)从生活时代入手。这些方法在本质上都是基于一点蛛丝马迹而生硬牵合,从事这些工作的人多数不谙中文或只识皮毛,且经常也不懂希伯来文,但他们却相信这种方法能够在维护圣经编年史权威的前提下完美地解释中国历史的起源。事实上,卫匡国的《中国上古史》所带来的唯一不用争论的结果就是,令欧洲宗教界内部关于圣经版本的权威性之争愈演愈烈。

除了众多欧洲本土学者对中国编年史与圣经编年史之关系日益感兴趣之外,卫匡国之后的在华耶稣会士们也积极参与讨论,有关著作层出不穷,比如柏应理的《中国帝王年表》,安文思的《中国新志》,李明的《中国现势新志》,宋君荣的《中国年代纪》,冯秉正的《中国通史》,巴多明(Dominique Parrenin)一篇被杜赫德采入《中华帝国全志》的中国史译著,等等。在这些著作中,尽管也有对卫匡国的直接捍卫,但比较多的是试图挽回一点由卫匡国著作那种不容置疑的语气所造成的紧张局面。卫匡国之后的耶稣会士对中国历史的普遍态度是:第一,承认它古老;第二,以《七十子译本》的年代体系为基础来调和中国编年史与圣经编年史;第三,在前两点的基础上尽量缩短中国历史的开端,认为尧时代是可信的开端,尧以前则是记载了一些不属于中国人历史的传说,并基本上赞同中国历史开始于大洪水之后200年左右。耶稣会士始终坚持中国历史悠久,这是为了塑造一个能配合传教策略的

中国形象；而他们在“中国历史开端上”一再退缩，这主要是受欧洲对此问题争论的影响。毕竟他们介绍中国的目的是增进欧洲人对中国的兴趣和同情，如果因为坚持卫匡国的最初论调而冒犯欧洲的主流派甚至威胁到他们所忠心捍卫之教会的权威，则将丝毫无助于他们的事业。

在长期调和“中国编年史”与“圣经编年史”的过程中，渐渐有人不满足于耶稣会士的承诺而挑剔起中国史料的可信度。对中国史料的怀疑由于中国历史上大规模焚书事件屡屡发生而理所当然，尤其是秦始皇焚书事件，它关系到中国人那些涉及秦朝以前的历史记载究竟来自何处，是否可靠，同中国上古编年史问题的关系比后来任何一次焚书都更重要。其实早在1659年一个叫舒克（Martin Shook）的人就根据卫匡国书中提到的秦始皇焚书质疑中国编年史书的可靠度，但在很长时间里这个问题似乎不为人注意，我们前而所提到的种种调和之举都是以接受中国史书记载基本真实为前提的。到了17世纪末，才有更多人对此关节相继发问，并且除秦始皇焚书外又有人发现了中国历史一个极为可疑的地方，那就是其他古代民族的文献中从未提到过这个所谓古老、强大和文明的国家。但是支持这一疑问的基本逻辑仍然是圣经式的，如英国历史学家汤玛斯·伯内特（Thomas Burnet）主教所称，中国文化必然是塑造了人类智慧的共同源泉的一支，应与同时代的其他文化有所来往，并在那些民族的文献中有所反映。既然看不到其他古代民族的文献有对中国的记载，又不能想象中国人的起源与其余人类、与诺亚的子孙们不同，只能推出是因为中国不够古老，所以不曾出现在古代民族的记载中。

批评中国古代历史及相关材料的动机因人而异：有些人是在顽强捍卫关于古代历史和编年史的传统观点，有些人则是因为自己对耶稣会士及其在华传教区持敌对立场，有些人是出于对中国历史的支持，还有些人只想理解中国历史以及它同圣经历史的真实关系。不管初始动机怎样，17世纪末期开始寻求立足可靠的事实基础来评价中国编年史，这与此前相比是一种进步。它表明怀疑精神、批评规则和事实概念在17世纪后半叶逐步发展的过程，在此过程中接受挑剔的不只是来自中国的传闻，还有圣经自身的权威性。18世纪上半叶的法国著名人文学者弗莱雷（Nicolas Fréret）就是在欧洲知识界这股

日渐浓厚的批评风气下，并在宋君荣、冯秉正、巴多明等在华耶稣会士的帮助下，在18世纪30年代以非宗教的方法论令人信服地论证了中国历史的古老性。虽然他否定了中国信史的开端始于公元前2952年，而认为从公元前2500年左右开始的中国历史是可靠的，但这个时间是他经过严密论证得来，具有无法轻易质疑的效果。而且这项证明意味着两件事，第一，中国历史的古老性经得起严格的历史论证；第二，被证明了的中国古老历史与圣经编年史有冲突。弗莱雷在研究中国编年史过程中已经明白放弃了中国编年史与圣经编年史间可以调和的念头，他虽然没有明说，但事实上也已否认了《创世纪》关于诺亚洪水到人类大分散这一时期是全人类之历史开端的说法。那么接下去的问题就是，圣经编年史究竟能否被证明，究竟是否具有人们在过去漫长岁月里所相信的那种权威性。弗莱雷不再触及这个具有敏感性的宗教问题，但随后伏尔泰等启蒙旗手们却充分运用中国编年史这样坚固的新证据，配合关于人类其他古老文明的证据，猛烈轰击教会关于人类起源的说教。1738—1770年间伏尔泰在多处论及中国历史，并坚持世界历史是从中国开始的，而不是从《旧约》中的犹太人开始的。伏尔泰捍卫中国的激情其实体现了他打击教会权威和圣经权威并树立人类理性之统治地位的激情。在伏尔泰时代之后，中国编年史与圣经编年史之关系不再是欧洲学者的重要论题，知识界大体上将视野转向对人类历史的客观研究，而不像从前那样关注圣经中的所谓神圣历史。同时，对中国历史的研究并未随着瓦解教会权威的任务完成即告终结，而是以弗莱雷为开端，转向了对中国历史的学术性研究，所以弗莱雷被视作法国汉学乃至欧洲汉学的重要奠基人。

3. 中国文字观念的变迁

17世纪的欧洲知识界也因为在华耶稣会士的介绍而对中国文字表现出浓厚兴趣，但他们研究中文的目的与方向都表现出圣经导向，同对中国上古编年史的兴趣很相像。对耶稣会士来说，学习中文是他们展开传教工作的前提，所以每个来华耶稣会士都会对中文产生一定的认识，对中文的介绍构成他们的作品中最常见的内容之一。从利玛窦开始直到18世纪的众多耶稣会士介绍

中国语言时，就语言学方面而言基本没什么变化，比如语音、语义规则、构词法、汉字数量、有书面语和口语之分、方言与官话之分，这些内容都大同小异。只是不同的人由于掌握中文的程度不同，对这些语言特点的评价有别，有人以为中文复杂难学，有人认为简单易学，有人指责它语音含糊，有人觉得它音调优美，有人赞美中文表述简洁，有人抱怨它语义模糊，等等。与此同时，《利玛窦中国札记》提出中国字的字形很像古埃及人的象形文字，曾德昭则率先推断中国文字有圣经渊源，他说中国文字为伏羲所创造，已有3700多年历史，而中国语言可能是巴比伦塔的72种语言之一。从此，中国文字是象形文字并与圣经中的记录有联系，这两点不断为在华耶稣会士所重复，并成为他们向欧洲介绍中国语言时的重点，而且在18世纪中期以前都构成欧洲本土学者关注中国语言时的核心问题。

17世纪的欧洲学者中对中国语言的看法可以分为两类，一类是认定从汉字中可以发现与上帝有关的深层含义；另一类则致力于借助汉字开展创造普遍语言的计划。而它们都与自然语言或原初语言的思想相关。象形文字在17世纪欧洲人眼里之所以重要，是因为它不只是一个交流工具，还是一个哲学难题。人们设想有一种能够最好地表达事物性质的语言，即自然语言。日常使用的语言被认为是因普通人错误使用言词而产生的人造和腐化的产物，它们模糊了事物的秩序，因而是“不自然的”。这种观念实际上是圣经中巴别塔故事的延续，在这个故事中，上帝变乱了人类的语言，从此人类失去了上帝赐予的语言而代之以72种各不相通的鄙俗语言。不过，对于什么是自然语言，不同时期的欧洲人有不同设想，文艺复兴晚期的人文主义者试图构想一种以某些方式与亚当在伊甸园所说之语言和所命名之动物符号体系相联系的自然语言，17世纪中期许多人则设想它是一种由“真正字符”构成的哲学语言，其组成将反映出世界上事物的构成和它们之间的联系。而在所有的自然语言设想中，埃及象形文字都因其古老性而被认为是探索自然语言奥秘的最接近的范本，正因为如此，当汉字被判定为是埃及象形文字的近亲后，自然语言的支持者们将视线转向汉字。汉字之所以会被判定为象形文字，乃因17世纪的在华耶稣会士和欧洲的语言学爱好者们都遵照一个基本原则，即以欧洲字

母文字和古埃及象形文字作为两大对立的文字体系，并且前者是高级阶段，后者是初级阶段，各民族文字都应是从象形文字始而最终走到字母文字。以这种标准鉴别一种新文字的属性，其结果当然是非此即彼。他们不会想到也不会承认汉字体系的独立性，因为如果有这种独立性，就意味着中国文化有其独立性，这就绝不符合人类都是诺亚子孙、一切文化以希伯来人为源头这条古训。

在将汉字与上帝相关联的研究中，德国的耶稣会士学者基尔谢（Athanasius Kircher）1667年在阿姆斯特丹出版以在华耶稣会士提供的资料为基础的《中国图志》（*China Illustrata*）（图81，图82），其中第六部分专门讨论中国语言同埃及语言的关系。基尔谢一向认为古代圣经世界体现在法老王的国度里，如今中国知识帮他巩固了这一理论，基尔谢证明中国古代的文化和语言是原初语言的一支后裔，它经过埃及语言发展而来，或至少在后巴比伦时代受到埃及语言的影响。基尔谢的理论吸引了一大批人，17世纪后半叶其他几位著名的中文研究者如米勒（Andreas Müller）、约翰·韦伯（John Webb）和门泽尔（Christian Mentzel）也都曾借助基尔谢的著作，后两人在汉字的神秘意义上与基尔谢有类似看法，米勒和门泽尔对中文简易学习法“中文之钥”的追求也与基尔谢建立语言体系以简化语言学习的思想相合。直到18世纪后期，法兰西学院的德·梅兰、巴黎金石与美文学院的德经、在华法国耶稣会士韩国英等都还是中国人（包括中国文字）源出埃及说的坚定支持者。直到19世纪末期基尔谢的观点仍有追随者。

将基尔谢关于中文是原初语言之后裔的理论进一步推演，就出现了在单个汉字中直接寻找基督宗教隐喻的研究，曾德昭和基尔谢都曾做过在汉字中寻找十字架的工作，但更典型的是17世纪勃兰登堡选帝侯御医兼柏林选帝侯图书馆馆长门泽尔和供职于俄国圣彼得堡科学院的18世纪德国学者巴耶尔（Gottlieb Siegfried Bayer）。门泽尔从摘自梅膺祚（1570—1615）《字汇》和中文发蒙读本《小儿论》中的一些汉字里发现了圣经关于创世和人类堕落故事的含糊指涉。他从这两份文献中得到一些对伏羲和女娲的描述，便把他们对应为亚当和夏娃，并尤其通过对“媧”这个字加以象形化解释而在汉字中

发现了亚当、夏娃的原罪。巴耶尔的研究以门泽尔的为基础，只在细节上略有发挥。与门泽尔和巴耶尔不曾有过直接联系，但对解析汉字所蕴涵之基督宗教奥义有共同爱好的还有18世纪在华耶稣会士中的索隐派。他们把在汉字中寻找基督宗教含义的工作系统化，并当作一项严肃事业全力以赴。索隐派的基本理论是，中国古书以隐喻方式包含着基督宗教真理，而证明这种理论的基本方法之一就是分析汉字。他们对汉字的一个基本观点为，它是天授之物，上帝所造。在此基础上，他们采用象征主义阐释法，力求从中国古象形文字中发现预言时代的遗迹，比如他们曾经从“公”字的古老写法“△”中看出“三位一体”，从“船”字读出了诺亚洪水的故事，从“楚”字发现夏娃的原罪，从“羊”字和“悉”字知道了中国语言中保留着为拯救世界而被屠杀的纯洁羔羊这种意思。他们研究汉字的目的是要从中揭示出大洪水之前的记忆，证明中国是诺亚子孙的传人，证明中国人的各种文化艺术中都保留着基督宗教的遗迹，这实际是对利玛窦嫁接基督宗教教义与中国文化之思路的进一步发展。在华耶稣会士为怕索隐派思想引起中国人的敌视而禁止公开他们的作品，在18世纪的欧洲也少有人了解。17世纪英国语言学爱好者约翰·韦伯也曾努力证明中国语言与原初语言关系密切，但他主要不是从汉字解析着手，而是致力于论证中国



图 81 利玛窦像



图 82 《中国图志》1667年版扉画

人的祖先是与诺亚关系最近的人,从而证明中国语言未曾遭遇巴比伦变乱语言之劫,故而还是原初语言形态。

关于借助汉字来构造哲学性的自然语言——普遍语言,曾是17世纪英国语言学家乔治·达尔伽诺(George Dalgarno)、威尔金斯(John Wilkins)以及德国著名学者莱布尼茨所致力的一件事。关于普遍性哲学语言的假设表面上与基尔谢的语言学认识有很大区别,但实质上都是确认一种原初语言并在此基础上建设一套相贯通的语言体系。1661年,达尔伽诺出版《符号术,由此发展一种一般字符和哲学语言》(*Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*)一书,在书中他提出了一套方案。这套方案的基础是一套“人类思想字母表”,包括17个字母,每个字母代表一种基本观念(或称基本类别),下面再逐级划分更细的种、属等等,使用字母组合来命名各项,表明其类属关系。另外还有3个辅助性的字母,用来表示相反、居中和数量的关系。根据方案设计,读者可以通过每个字母所代表的意义分析推导出单词的含义,但实际情况变得很复杂。达尔伽诺的这种组合构词法受耶稣会士对汉字特点解说的影响颇大,耶稣会士曾向欧洲人介绍过会意字与形声字的构成原则,以及汉字的各组成部分都有含义,组合起来形成另一种含义,达尔伽诺的类属原则看起来与此很相似。他还相信中国人早就开始使用某种“天然字符”作为文字。伦敦皇家学会的奠基人之一威尔金斯1668年向皇家学会提交论文《论一种天然字符和哲学语言》(“*Essay toward a Real Character and Philosophical Language*”),此文在同类作品中最为知名,所提出的方案也是当时出现的人工语言方案中最为庞大、精细和完善的一种。威尔金斯将人类知识观念分为40大类,每一类下面又有进一步划分。所有这些类别和次一级的分类以及与这些类别有关的语义关系,都由语义独立、明白易懂的“天然字符”表示。他的“天然字符”方案包含两种:第一种是汉字类型的表意字符;第二种由字母组成。构成前者的包括一系列的横线、竖线、中断线;线的各部分有曲折变化,分别具备特定含义;线与线之间还有圈、点、数字等小符号,用来表示语法含义。后者的组成原则和达尔伽诺的方案类似,而且可以发音。威尔金斯设想,人们用这套字符语言就能够清晰合理地再现思

想、描述世界。威尔金斯专辟最后一章将他的“天然字符”与汉字对比，说汉字的特点确实属于“天然字符”，在这里他主要是参照了耶稣会士关于汉字偏旁部首与合成字的介绍，因为部首就说明事物的类别，再分别与其他符号组合就表示一个类别下的次类别。威尔金斯赞同这种根据观念的语义联系把字符归并在同一部首下的方式，但他又批评汉字形式烦琐，语义难以分析。

莱布尼茨同样热衷于普遍语言研究，终其一生都在梦想构造一种普遍符号，用来书写真正的哲学语言，设想它不仅会方便不同民族间的交流，而且可以用来发现真理，解决各种思想上的疑难与争论。与其他人相比，莱布尼茨关于普遍语言的设想突出了逻辑性和数学性特点，而且这种普遍符号理念在他的整个思想中也处于核心地位，他还通过这种研究把此时期关于普遍秩序的思想推向极致。莱布尼茨一生设计过多种普遍符号方案。早年是组合术方案，后来相继提出了形式算术、形式几何和形式代数三种方案，最终设想是形式系统方案，前四个方案可以看作不完善的形式系统。至此他认识到，一个完善的形式系统不可能通过特征数（为每一个概念派定一个表示其内含的数字）来建立。而汉字吸引他的注意就是因为汉字系统可能存在一种可简约的内在规则，它可能是一种按照理性构造起来的形式系统，从而能够作为认识的工具和通用的观念符号，这与威尔金斯等人的“天然字符”观念又有不同。其实，莱布尼茨这套语言体系设想并未超出基尔谢的建树，而他关于亚洲和中国语言的知识在很大程度上也来自基尔谢。莱布尼茨所设想的普遍符号是将汉字的表意特性同理性的规则相结合，但他起初以为汉字与他的理想间的差距就在于缺乏可使其简约化的规则。后来当他听说德国的米勒发现了可帮助快速学会中文的“钥匙”时非常振奋，因为若果然如此，汉字就并非他以前设想的没有规则，而是能成为“普遍符号”理想的更好模型。所以他立刻去信向米勒询问有关“中文之钥”的问题，但米勒终究没有公布这项成果，“中文之钥”究竟是怎么回事，至今也没人知道。但莱布尼茨很快通过与北京的索隐派耶稣会士白晋建立通信联系而窥见了他理想的关于中文和普遍语言的“钥匙”，那就是《易经》中体现了二进制原理的卦。然而莱布尼茨最终没有实现普遍符号的梦想，汉字的秘密对他来说也始终是个谜。他后来

虽然正确地认识到汉字是人为约定的符号并具有表意特征,但他又沉溺于关于数和符号的神秘主义观念,试图在玄学的思辩中理解文字的性质,所以他终究发现不了他假想中的汉字的秘密。

哲学语言的理想本就是一种非历史性的假定,认为语言是表达事物秩序的象征物;且这一秩序自然地把自己表达给思想,那么如果不天然存在一种其组成顺序能映照出自然结构的语言,就可以在了解自然秩序的基础上构造一种其谈话可以模仿自然之交谈的哲学语言。这种语言理想是17世纪的新哲学与旧神学结合的产物——笛卡尔(René Descartes)机械论哲学与亚里士多德(Aristotle)分类学的结合。它归根结底都摆脱不了神学思维的影响,即语言反映了上帝的思想,无论这上帝是天主教会和圣经阐释的上帝,还是哲学家们所理解之自然秩序的非人格化主宰。但哲学语言理想完全忽视了语言在人类社会中的现实作用,忽视了语言的历史性特征,没有把“人”摆在语言研究的中心舞台上。语言学研究的这种状况在18世纪发生了重大改观,以17世纪的洛克为开端,18世纪的维柯(Giambattista Vico)、孔狄亚克(Étienne Bonnot de Condillac)、卢梭等人为代表,语言学研究从关注语言所映射出的事物秩序演变为关注语言与世界的关系,学者们的精力从探讨语言的神性起源转变为探讨其历史性起源。在这一转变中,欧洲人对汉字的基本认识没有改变,但汉字的语言学价值却发生逆转,从神恩宠眷之物跌落为低级文明的产物。大体而言,汉字仍被视为埃及象形文字一类,然而象形文字既然是文字发展的低级阶段,中文又只不过比埃及象形文字高级一点,所以与字母文字比起来还很原始。这成为中国文明落后以及中国人不够聪明的证据之一。1720年代的维柯就持这种观点,后来附和者更多,并且以英国人为主。例如英国著名作家萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)1736年致杜赫德的一封信,沃伯顿(William Warburton)18世纪40年代的作品《摩西之神圣代表论》和《古代象形文字论》,约翰·尼古拉斯(John Nicholas)编辑的《18世纪文坛轶事》中收集的一些英国人书信,18世纪末蒙伯多爵士(Lord Monboddo)的《语言的起源与进步》(1773—1787),还有丹尼尔·韦伯(Daniel Webb)的《认为希腊语言借自中国人的一些理由》(1787)。18世纪的欧洲人显然开始

以他们自己时代的语言为判定优劣的准绳,体现出与前一世纪截然不同的进步观。不过也有个别人虽然认为字母文字比象形文字高级,但对汉字不那么苛刻,这种态度也许暗示出随着对中文研究增多,人们开始一定程度地摆脱欧洲本位主义而以学术性态度对待它,不过这终非 18 世纪的主流。

二、中国制度与欧洲的社会理想

自利玛窦时代起,耶稣会士就向欧洲人介绍一些中国的政治内容,但传教士的用意只是用它佐证中国宗教和伦理的优越性,故而着墨不多。同样,在宗教辩论激烈的 17 世纪后半叶,欧洲本土的知识分子也很少对这类内容有专门留意。但从 17、18 世纪之交,知识界对教会事务和宗教辩论的兴趣明显已开始让位于对世俗政治事务的关心。从这时起到 1789 年前后,欧洲的教权急剧衰落,国王们的力量则渐次兴起,并急于采取各种手段巩固自己的权威。宗教迫害尽管仍存在,却发生微妙变化,王权而不再是教会(尤其是天主教会)成为其中的支配性力量。在这个欧洲历史上短暂的君主集权时期里,欧洲人看待中国的眼光以及对中国的需要也将随着这一社会大指挥棒的变化而变化,“中国迷”不再由宗教辩护者们担任,却改由社会改革者承当,于是耶稣会士著作中的中国政治内容越来越多地被关注,并被以不同的需要加以发挥。

1. 中国知识与英国的党派斗争

耶稣会士和其他旅行家对中国政治的理想化描述在前文已有介绍,这一图景令 18 世纪许多欧洲大陆知识分子着迷,成为他们反思本国社会与政治状况并探索改革方向的参照系,然而英国人早从 17 世纪前期开始就经常借助中国来指摘时弊。

1621 年伯顿(Robert Burton)出版《忧郁症的解剖》,书中有三十多处提到中国,主要依据 1615 年出版的《基督教远征中国史》和珀切斯的游记汇编。书中对中国人的财富、优良品质、中国的良好政府和科举制度多有称赞,

对中国人的傲慢自大和一些不良习俗也有批评，但他谈论中国的根本目的都是为了在对比中讽刺英国。如中国人勤奋，而英国虽也有人力、物力、财力，但可惜并不勤奋，因此落在人家后面。中国人通过科举考试选贤任能，英国的贵族却不务正业。正因为首要意图是讽谏本国，所以难免将作为对比对象的中国加以正面的夸大或反面的夸大，而这也成为后来同类作品的基本手法。

18世纪30年代以来，英国的在朝党“辉格党”和在野党之间无论是在议会还是在报章界，斗争都异常激烈，中国就在这个时候成为舆论界的明星，频频被在野党用作攻击辉格党的武器。比如报界一位叫巴杰尔（Eustace Budgell）的人一再印发小册子和小型期刊谈论中国在政治和道德方面如何在一切国家之上，以此迂回曲折地攻击在朝党。他说，中国没有才能和学识的人不可能登上皇位；中国皇帝总是倾听臣民对于卿相的意见，并鼓励任何人当面申诉，不加限制；中国人的新闻报道必须符合真实情况，弄虚作假的人会受极刑处置。这样巴杰尔几乎把中国变成乌托邦，而他的用意也很明显，他宣称自己主持的报纸《蜜蜂》尾巴带刺。切斯特菲尔德勋爵（Lord Chesterfield）也是运用中国故事抨击辉格党的一位名人，他在18世纪30年代办了许多小型报刊，以幽默、精巧的小散文来表现党派争吵，一篇著名的关于中国人抠耳朵呵痒的文章把当时的首相罗伯特·沃尔波尔（Robert Walpole）身后一大群逢迎吹拍之人全骂到了，文章说抠耳朵在中国是一项最微妙的享受，下级官员替中级官员抠耳朵，中级官员替高级官员抠耳朵，高级官员和太监又替皇上抠耳朵，所以中国人的耳朵几乎都是被人抠面又抠。接着说，英国也一样，只是呵痒时主要用口而非手，也有人手口并用以得到更多更大的报酬。《工匠报》是反对沃尔波尔集团的最有力的小型报刊，据说1740年间每期销路达一万份以上，这份报纸也登载过称赞中国谏议制度的文章，并提出这种制度值得在英国推行，特别是当国王是个暴君，或者是当国王被搬弄是非和残忍贪婪的人团团围住的时候。1740年还出现一本小册子名叫《一篇非正式的论文，是由读了杜赫德的〈中国通志〉所引起的，随时可读，除了这个1740年》，说了中国很多坏话，这一方面表现了作者对中国的实际认识程度，另一方面则如上文称赞中国的人一样，是借中国来讽刺英国

现政权，把英国的消费税、言论垄断等弊政都算作中国的制度描写出来。

其实，不仅是18世纪30~40年代的英国政论家们运用中国人的故事、格言、习俗和行为攻击沃尔波尔首相以取得别开生面的效果，当时的其他英国文学家如诗人、散文家、戏剧家、小说家也习惯于借中国故事表现当代政治，最典型的就是《赵氏孤儿》被屡次改编。剧作家威廉·哈切特（William Hatchett）据《中华帝国全志》中《赵氏孤儿》的法文译本改编了一出《中国孤儿》，以首相弄权、朝政腐败为主题，实则概括反映了沃尔波尔时期的政治。与以后几个改编本相比，哈切特的版本算是与中国原本最接近的一个，但即使如此，此剧也不是为传播中国戏剧艺术而作，却是一本采取戏剧形式的政治讽刺作品，也许正因为此而从未上演过，只有剧本在沃尔波尔1742年被迫下台前不久出版。1759年4月，英国演员和谐剧作家阿瑟·谋飞（Arthur Murphy）又改编了一个《中国孤儿》出版，改编中参考了耶稣会士马若瑟的译本、英国文学批评家赫德（Richard Hurt）对《赵氏孤儿》的批评和伏尔泰的改编剧本，且主要是对伏尔泰剧本的改编。该剧讲的是中国抵抗鞑靼侵略的故事，也就是一个民族抵抗另一个民族侵略的故事，表现了残暴的侵略者和向侵略者作殊死斗争的人物，如英勇的孤儿以及扶持王室、不惜生命来争取自由的忠臣、义士、爱国者。这在1756—1763年间英法七年战争时期的英国有现实政治意义，被认为是宣扬爱自由、爱祖国的作品，因此上演后获得很大成功。

七年战争时期，还有何瑞思·沃尔波尔（Horace Walpole）以旅欧中国人的信札形式来谈论英国的政党斗争，这封《旅居伦敦的中国哲学家叔和致北京友人李安济书》借中国哲学家之口大谈英国因为三个党派斗争而使内阁长期空置的怪现状，此信被多次翻印，评论者和模仿其体例者众多，其中最著名的是哥德斯密自1760年1月12日开始在报纸上连载的《中国人信札》，1762年他又将之结集出版，共123封信。哥德斯密笔下的中国知识来自转手材料，且多随意改篡，关于中国的评论严格说来都有漏洞，但有不少材料仍保持原有的轮廓或中国的气氛。更本质的在于，哥德斯密的这些信札是讽刺现实、批评社会的作品，不仅涉及英国的生活细节，也触及包括政治、法律、

宗教、道德、社会风尚在内的英国的重要问题，有时还联系到整个欧洲社会。他是想运用理想化的中国事物——如开明统治、幸福生活、奖善罚恶的法律制度、合理近情的道德准则——来反衬英国或欧洲的事物，并发表感想和评论，实则是用自己理想的制度蓝图来抨击现状，这种做法是18世纪欧洲知识分子的共同爱好。而这幅制度蓝图有一部分受到耶稣会士笔下之中国图景的启发，有一部分则来自作者本身的设想，中国在其中的作用主要是扮演一个可以承载他们的政治理想的真实而又遥远的国度，这对于抨击本国现状的政论家来说是一种比较安全也比较有说服力的做法。

2. 中国政治原则与法国的社会改革者

17世纪的法国成功地建立起君主中央集权制度，消灭了城市的自由，镇压了封建骑士阶级并使教会国家化，政治上的统一有助于法国在各方面迅速发展，很快成为欧洲强国。但到18世纪，路易十四时代所积累财富已因为他的连年战争而耗尽，继位的路易十五（Louis XV）却不吸取祖父的教训，继续卷入对外战争并一再失利。对外战争的失败严重消耗了法国的财力、物力和人力，有财富但没有地位的资产阶级损失最大，更激起他们对现行制度的不满。英国在战争中的胜利驳斥了“只有专制制度才是有效的”这一说法，英国资产阶级享有的政治权利和自由也为法国资产阶级所羡慕，一些法国人开始注意造就了英国繁荣的制度。但18世纪的法国是一个复杂而内部不和的社会，并不是所有提出社会改革的人都希望彻底动摇法国的现行制度。18世纪法国兴起了两个完全不同的提倡改革的思想流派，可以分为自由主义者和新君主主义者，被称为“哲学家”的那群人在政治上可以是前者也可以是后者。自由主义者包括所有相信人民主权和议会制度的人，向往英国式的君主立宪制或共和制。新君主主义者是一些希望扫除贵族及教士特权、却不相信议会制和民主的人，他们鼓吹“开明专制主义”，希望使法国君主专制制度本身成为改革的工具，期望它恢复先前反对贵族和教会的斗争，自动清除封建主义残余以达到自我拯救。自由主义者在论战中引用英国议会制度的胜利以及罗马的传统，新君主主义者则在中国找到了他们的范例和根据。

新君主主义者并不认为路易十四传下来的政治原则错误,怀疑国家的苦难是由错误使用这些专制原则造成的,因此只需加以适当改良。然而欧洲过去看来没有什么可作为改良的参照模型,中世纪充斥着封建主义、教权主义和自由城市;古典时代则处处是共和政体,坚持皇帝的权力来自人民的授予。与此同时,耶稣会士却向欧洲描绘了一个成功实行君主集权制的远东帝国,它与罗马同样古老且依然存在,人口和整个欧洲一样多,没有享受特权的世袭贵族和教会,皇帝的权力由上天赐予,并通过皇帝任命的学者型官吏组成一个官僚机构来统治。而且,中国的君主看起来同法国的完全一样,都以父权制为基础。看来,中国这个模式很适合新君主主义者,特别是耶稣会士对中国繁荣昌盛、秩序井然的描绘更表明中国是一个成功运用了专制君主制原则的现实范例。

中国政治制度中最令法国的新君主主义者感兴趣的是其中伦理与政治合一的特点。无论是16世纪末期介绍中国政治的传教士先驱,还是17世纪晚期为了礼仪之争而盛赞孔子道德哲学的耶稣会士们,或是耶稣会士在礼仪问题上的死对头多明我会士闵明我,都在作品中表现出中国政治与伦理的一体性特征。不过,17世纪末的法国人对属于国王事务的“政治”的热忱度还不及对宗教的热忱度高,对这一发现没有太多宣扬。直到18世纪法国政府面临种种困境、政府问题成为时代所关注的热点时,中国的政府原则及其实践开始显得格外有吸引力,它被概括为温和专制主义,并且是因为加入了孔子合乎人道精神的伦理才具备独特的温和特征。1688年,柏应理那部《中国哲学家孔子》(拉丁文)的法文编译者贝尼埃(François Bernier)着意将此书中中国伦理与政治间的关系揭示出来,并将法文本并定名为《国王们的科学》。贝尼埃认为,中国的伦理是一种真正的政治伦理,是国王们的学问,中国的政治原则与个人道德和家庭伦理的原则一致,并由此产生一种合理化政治,这种政治就是深合他口味的富有感情的专制主义。中国君主至高无上的权力不是以武力而是由说服、表率 and 仁爱实现的,贤王们通过温和、宽厚和仁慈的品德来吸引臣民爱他,这也符合贝尼埃的理想——好的政府是拥有绝对权力同时又能对国王的专断加以限制的专制主义。贝尼埃编译这部孔子著作的

意图就是要为法国提供一个反映专制主义原则实际成果的例子，贝尼埃式的对中国伦理与政治关系的理解从此成为关心政治的法国人理解中国的出发点。继贝尼埃之后，一位亡命英国的法国新教徒米松（Maximilien Misson）以1685年废除《南特敕令》为背景，写了一部历险故事《勒加历险记》，通过对比儒家伦理治理下的幸福社会和欧洲社会来抨击后者。书中刻画的乐土是爪哇岛的一个华人拓殖地，这个地方完全是依据孔子的理论进行统治，结果人人都过着富裕和安乐的生活，且普遍怀有慈善思想。1729年，西卢埃特（Silhouette）从《耶稣会士书简集》和其他耶稣会士的作品中辑录出有关中国伦理与政治的内容，写成《中国人的政府和伦理的基本思想》，称赞中国人的伦理是理智主义的，从中获得的道德准则能够使人成为圣贤，这种伦理科学是作为指导原则的基础性科学。西卢埃特对中国政治的看法并不新颖，但是他把耶稣会士作品中有关中国人伦理和政治的内容单独挑了出来，更进一步唤起18世纪法国人对这个问题的关心。而经过17世纪末以来的各种阐发，中国伦理与政治一体化的模式已为许多法国人熟知，其所取得的成效也被许多法国人认为是有目共睹，所以18世纪上半叶的法国“哲学家”们对中国的政治制度和政治思想可以说是交口称赞。

伏尔泰发现，耶稣会士描述的中国政府恰恰符合他的理想。他理想中的政府必须既是专制集权的，同时又是依据宪法行事的，他强调集权不等于独裁。而中国人虽然对皇帝敬若天神，中国政府却不独裁，中国皇帝一方面是专制的，另一方面又受到哲学家型官员的限制和指导，这些官员则代表了人民的呼声，因此可以看出父权观念在中国创造出社会和谐。这无疑正是令伏尔泰满意的政府，他在《风俗论》中对中国政府有不吝笔墨的称赞，仿佛这是一个前所未有的理想国度。而伏尔泰认为，导致中国有如此良好政治制度和政治实践的根源就是孔子所制定的道德，孔子的道德和中国的法律实际上合二为一，他在《路易十四时代》中对这一点有详细阐发，在《风俗论》中也称中国人是最懂得道德和法律的民族。进而伏尔泰又对身兼道德楷模与制度执行者的中国官员赞不绝口。伏尔泰之所以对中国以道德为基础的法律和制度的力量非常有信心，一个重要原因是他相信，中国几千年来维持着中华

帝国的良好运转，也能征服入侵者的心，野蛮的蒙古人占领中国后竟然被中国的道德与法律所征服，这个观点在他改编《中国孤儿》时得到充分体现。卢梭在谈论道德问题时是伏尔泰的论敌，他以中国为例来论证道德和艺术不能给人类带来幸福，这已尽人皆知。但卢梭却在《论政治经济学》中颂扬中国的行政和司法，当中国的某种政治行为符合他的政治理想时，他也不介意称赞中国，比如中国政府对民意的绝对重视。狄德罗（Denis Diderot）也曾一度赞赏家长制下的政治制度，并称赞奉行这种制度的中国政府有着罕见的稳定性。当然，狄德罗在18世纪60年代之后对于专制制度的认识发生重大转变，对中国的看法也随之改变。除此之外，还有许多人赞美中国以道德为基础的政治制度并表现出希望将其运用于法国实践的渴望，比如与狄德罗同属百科全书派的爱尔维修（Helvétius）和霍尔巴赫（P. H. D. Baron Holbach）。曾游历亚洲的旅行家普瓦维尔甚至于1769年在《哲学家游记》中说：“只要中华帝国的法律成为各国的法律，中国就可以为世界可能变成什么样子提供一幅迷人的景象。到北京去！瞻仰世上最伟大的人，他是上天真正完美的形象。”^[221]

其实以德治国不仅是中国君主的准则，自16世纪以来欧洲许多神学家就以为这必定是一个号称完美无缺政府的试金石，而且这一信条也继续延续。18世纪法国那一大批新君主主义者，无论是中国的崇拜者还是对中国不大关心的人，对国王有着一致的理想，即认为国王如果是一位明君，则他不仅要坚信他的个人利益与臣民利益间有一致性，还要用“仁慈”这种更有力的纽带把君主与臣民联系起来，“仁慈”是国王最重要的品德。国王要通过教育获得治国所需的所有品德，因此政治实质是个教育问题。另外，国王本人要受到自己制订的法律的约束。因此，当耶稣会士和耶稣会士作品的编译者们所描述的中国皇帝恰恰符合法国人的君主理想时，更使中国的同情者们坚定了崇拜中国的信心。

经过18世纪中期的思想鼓吹，本来只在“哲学家”中酝酿的对中国制度的揄扬之情开始感染一些实务派人士，他们想把从中国经验中得到的有益启

[221] 赫德逊：《欧洲与中国》，第292～293页。

发运用于法国的政治中，从而在18世纪60年代引发一股社会和政治领域的中国热，重农学派的理论正是在这股中国热的促动下诞生的。从路易十三到路易十四，法国多年来都努力推行重商政策，这为法国带来许多财富。但法国政府的重商主义是以牺牲农业利益为前提的，结果到17世纪末遭逢普遍的经济困境时，农民成为最大的受害者，18世纪后半期他们的苦难渐渐引发严重的社会和政治问题，同时17世纪积累的财富也因战争逐渐挥霍一空，法国该到考虑新经济政策的时候了。重农主义理想就是在这种情况下率先在法国兴起。重农主义者宣称，国民财富的增长不是靠破坏某个邻国的贸易，而是靠劳动分工以及国家间的合作。他们与重商主义者相反，认为国内市场优先于国外市场，日常消费品优先于奢侈品。就国内事务而言，他们认为首先应增加农产品，其途径在于扩大农业规模。重农主义者坚持土地是财富之源，提倡解除农民的不合理税负，只保留土地税，并认为农业人口的就业增长和农业繁荣必将刺激贸易和工业。重农主义思想主要是法国一些学者和官员针对本国经济和社会现状寻找出路的结果，法国的重农思想自18世纪初就已浮现，著名主教学者费内隆（François de Salignac de la Mothe Fénelon）和卢梭、孟德斯鸠、伏尔泰以及其他一些学者及政论家都有重农倾向。但重农主义思想全面发展的18世纪中期也正是中国的政治制度在欧洲大陆被广泛传诵之时，中国的保甲制、土地税、官员扶持农业和奖励农夫的举措被反复提及，所以中国政府对农业的态度为重农主义者提供了很有利的论据，魁奈（François Quesnay）便在这样一种氛围下系统地提出重农主义思想，并自称借鉴中国。

魁奈本是法国宫廷医生，大约1750年开始对经济、政治和社会问题产生兴趣，1758年组成一个研究经济问题的小团体并在不久后被人称作重农学派。魁奈1767年春开始在《公民日志》上连载《中华帝国的专制制度》，他不仅是重农主义者，也是新君主主义者，因此会对中国产生全面的兴趣。这部著作的前七章都是根据耶稣会士的报告描述中国的情况，而且是从另一部法国人著作中获取的转手资料，第八章是魁奈自己的研究成果，讨论他理想中的政治法则，包括一些经济原则。他认为前面所介绍的中国的国家体系与

他自己这套理想是符合的。其实魁奈对中国的介绍并没有任何新东西，只是他把有关中国的内容按照自己的理论体系加以分类编排，即把儒学教义归属于在他思想中占据基本位置的自然法，把中国伦理与政治合一的体制归属于建立在自然法基础上的国家制度，把中国那套基于伦理的法律规范、皇权受到制约、六部负责行政管理等管理方法归属于确保自然法实行的实在法。总之，魁奈认为中国是以自然法为基础之国家制度的最佳模范。但事实上他的自然法思想不全来自中国，而自有其欧洲思想基础，他的理论与中国没有什么亲缘关系，只是他认为中国是证明他的自然法理论的良好证据，而且他所刻画的只是被理想化了的中国的政治原则，中国的政治现况根本不符合他的自然法体系。魁奈对农业的重视也是以他的自然法理论为基础，因为只有从事农业的民族才能在一个综合和稳定的政府统治之下建立起稳固和持久的国家，直接服从于自然法则的不变秩序。这样，中国人重视农业的传统与他的思想看起来非常合拍，所以他认为，欧洲人也应当学会遵循中国人一贯坚持的不过分掠夺土地和土地生产者的规则，以保证国家具有尽可能广泛的赋税收人。

魁奈是一名理论家而不是政治活动家，不过他的重农理论受到在政府任职的杜尔阁（Anne Robert Jacques Turgot）的热情响应。尽管杜尔阁并非正式的重农主义者，他却在政治经济学方面与重农主义者有许多共识，而他还是魁奈的密友。杜尔阁1761—1774年任里摩日州长，任期内曾进行许多重大改革，以求初步实现他的重农主义主张。事实上，法国重农学说达到其巅峰地位的标志是1768年春天法国王太子仿效中国皇帝的亲耕礼而亲自扶犁（图83），此后重农学说就不再炙手可热。然而正是在这种情势下，杜尔阁坚持进行触犯特权阶级的改革，阻力之大可想而知。1774年路易十六即位后，杜尔阁先出任海军大臣，一个月后被调任为财政总监，在近两年的任期里努力实践重农主义者的思想。最重要的措施是：开放国内谷物自由贸易，以各特权阶级也要缴纳的一种赋税代替徭役制度，取消手工业行业公会。他的改革遭到贵族、官吏和一切对维持现状有兴趣之人的最坚决反对。路易十六听从众人劝告，1776年5月12日罢免杜尔阁的职务，他的一切措施随即被撤销。杜尔阁的下台证明魁奈的这些路线一事无成。继杜尔阁之后的财政总监



图 83 1768 年法国王太子扶犁图

们不管是否自认为重农主义者，也都曾努力沿重农主义的路线改善农民景况，但这些努力总是屈服于政府的反对，比如粮食自由贸易法令和废除徭役制度。减少人头税的计划虽然在个别地区取得明显成功，但影响范围太小而没什么意义。归根结底，法国贵族的势力太牢固而使得减轻农民的直接税负担并将之部分转移到贵族头上的努力注定要失败，因为重农理论的政策导向是要求自由贸易和土地单一税，这在本质上是对经济自由的要求，显然对专制的、重商主义的君主和社团社会以及其他类似组织构成一个挑战。当法国因为不能在农民问题上进行有效补救而最终导致发生革命后，中国模式的开明专制主义就不再成为实际政治中的一种思想了。与此同时，新兴的资产阶级倡导共和政体和民主，自然更不需要中国的政治理论。所以，18 世纪 60 年代既是法国的社会和政治领域掀起一股中国热的时期，也是法国思想界的中国观发生转折的时期，因为反对君主制而反对中国并批评法国社会对中国无条件崇拜的声音越来越响，这将在下文介绍。

3. 中国文学作品的道德意义

除孔子哲学与政府制度之外，欧洲在18世纪也开始认识中国的文学作品。1735年出版的《中华帝国全志》中收录了马若瑟翻译的《赵氏孤儿》和殷弘绪翻译的《今古奇观》中的四篇故事《庄子休鼓盆成大道》、《怀私怨狠仆告主》、《念亲恩孝女藏儿》、《吕大郎还金完骨肉》。1761年珀西(Thomas Percy)出版《好逑传》译本。1785年格鲁贤出版的《中国概述》中收录《诗经》之《小雅·斯干》、《邶风·谷风》和《小雅·常棣》的译文。此外耶稣会士介绍中国诗歌、戏剧、小说的文字还有不少。但是，18世纪的欧洲人并不真正对中国文学感兴趣，无论是在中国生活过的耶稣会士还是通过耶稣会士了解中国的本土欧洲人，对中国的戏剧和诗歌通常评价不高。然而中国文学作品中的道德训诫色彩却吸引了许多欧洲人，一如孔子哲学。中国的小说和戏剧对18世纪的欧洲人来说不是文学作品而是道德手册，正好又被他们用来讽谏欧洲社会道德凋敝的现状。《赵氏孤儿》和《好逑传》对欧洲人而言实为孔子道德哲学的具象化，通过这些故事，欧洲人看到也相信孔子的说教贯彻到中国社会之中，更巩固了他们以为中国人是有道德的民族、中国社会是个值得效法的道德世界的观念。伏尔泰对这一发现的认识应该很有代表性，他总是说中国人有完备的道德学，而这门学问当居于各科学之首。

伏尔泰尽管对中国戏剧评价不高，却将《赵氏孤儿》改编为《中国孤儿》并促成其上演，他看重的就是该剧的道德内涵，认为孔子的道德学说已包含于此剧中，因此也称他的剧本为“儒家道德的五幕剧”。伏尔泰相信，通过《赵氏孤儿》这个剧本可以比其他任何途径都更好地了解中国人的品性，而改编这个剧本则能更充分地把中国人的道德显示在法国人面前。因此他对原作的改编是大手笔的，时间被后移到成吉思汗征服中国时，故事说成吉思汗搜求前朝遗孤，遗臣盛缔为保护遗孤而宁愿牺牲自己的儿子，盛缔之妻拒绝以接受成吉思汗的求婚为条件来挽救丈夫和孩子，结果成吉思汗被感动，决定赦免一干人并抚养遗孤。伏尔泰力图把盛缔塑造成孔子后裔式的角色，并让



图 84 伏尔泰《中国孤儿》1755年演出时的成吉思汗造型

成吉思汗坦言是中国人的道德使他改变了主意，则他这部戏的主旨一清二楚。(图84)《赵氏孤儿》中的仁爱和道德不仅俘获伏尔泰，也感动了18世纪末的歌德(Johann Wolfgang von Goethe)，他曾于1781年8月着手将其改编成《黎尔彭诺》一剧，但只完成两幕便中辍。无论是伏尔泰和歌德阐发道德主题的改编本，还是哈切特与谋飞表达政治观点的改编本，总之《赵氏孤儿》并非作为戏剧艺术和文学作品被欧洲人接受，

它只是这些欧洲作家抒发自己某方面社会理想的载体，它的一些元素如故事情节、思想意义、异国来源既能帮助这些作家达成目的又能吸引欧洲读者的兴趣。

《中华帝国全志》中收录的四篇《今古奇观》故事也同样给欧洲人不少道德启示，这四篇故事本来就充满道德说教，因此《庄子休鼓盆成大道》成为伏尔泰哲理小说《查第格》第二章的创作根据，也被哥德斯密采用到《世界公民》中。而连《好逑传》这样的才子佳人故事都被珀西作为劝善惩恶的工具出版，并在歌德那里引起强烈的道德共鸣，可见18世纪的欧洲人对中国和欧洲的道德要比对文学敏感得多。《好逑传》初译本的来历不很明晰，珀西1761年以英文编译出版时，在序言中明确称自己对这部小说的技巧并不重视，但欣赏它的道德思想，认为它对欧洲世风有劝善惩恶的作用。《好逑传》英译本刊出后的确很流行，先后被转译为法文、德文、荷兰文，从而引起德国的歌德、席勒等人注意。席勒曾因为译文拙劣而想写一个改编本，但中途

辍笔。歌德不但当时看了，晚年又细读一遍，并就小说里的名教思想发表了有趣谈话，认为书中人物在一切方面都比德国人更加明白纯洁道德。《好逑传》之所以成功，原因在于18世纪欧洲也流行一种类似中国名教的思想，有人说这是清教思想。

不难看出，18世纪的欧洲知识分子很重视社会道德问题，而这是社会转型期的基本问题之一。从前的道德体系是以神学训导和神权统治为基础的，当神权遭到鄙视甚至被颠覆时，如何建立一套独立于宗教而又能有效维系社会秩序的道德体系，这当然是一个萦绕在启蒙学者们心头的重要问题。社会动荡和战争频仍造成的人心凋敝、风俗颓坏局面使这一问题显得更加迫切。耶稣会士曾经出于论证中国人心性纯洁、适合接受基督宗教的目的而溢美儒家道德，自17世纪就已经让欧洲人印象深刻，只是此前人们多循着耶稣会士的思路讨论儒家道德与宗教道德间的相似性。而18世纪人们却像突然受到点拨一般，发现中国人原来是在一种非宗教性的道德约束下过着幸福安宁的生活，而这正是当前欧洲所亟需的。中国道德的非宗教性特征及其实际效果在反映社会生活的文学作品中得到生动展现，比教条式的儒学经典更通俗明白和有感染力，就这样，有限的几个中国文学故事被欧洲作家们发掘出无尽的道德价值来。

4. 中国旧制度与欧洲新理想的反差

17世纪的欧洲人无论是继承文艺复兴的传统推重古希腊罗马文明，还是立足基督宗教观念以能否同圣经历史扯上渊源为衡量一种文明是否值得尊重的尺度，总之都很崇尚古代，认为古人优于今人，这种好古之风直至18世纪中期仍在欧洲大陆延续。而另有些人好古是为借古论今，为新事物寻找一些依据。中国古老历史之被赞扬和中国制度之被借鉴，在很大程度上就是由于上述两种好古之心所致。反之不难推测，当欧洲人的崇古之风衰歇，代之以对当代文明成果的喜悦和对进步之潜力的期望，则中国的形象也会发生巨大改观。

大体而言，作为一个群体，英国人率先抛弃对古代的崇拜之情，而津津

乐道于本国现行制度下所取得的各种成就。所以我们也能看到，英国人比较早也比较多地批评中国。前一节谈到的《环球航行记》中有关中国的评论是以安森率领下的一支英国舰队18世纪40年代在广州和澳门的实际经历为基础，安森等人实地接触到了中国政治制度中和中国人品质中令人不快的一面，这份描述也算属实。不过从18世纪初期起，就有从未到过中国的英国作家根据各种转手得来的中国知识来贬低中国，而同样是这些知识，在同时期的其他作家手里往往是被作为称赞中国的依据。所以这种差别不是反映了英国人对中国有更多了解，而是反映出不同作家写作时有不同的实际需要。写下《鲁滨逊漂流记》的大名鼎鼎的笛福（Daniel Defoe）就是这样一个从未接触过中国却对中国甚多苛评的人，他在1705年发表《团结：或月球世界活动记录》，1719年发表《鲁滨逊二次漂流记》，稍后又发表《鲁滨逊的真诚感想》。在这三部作品中，他虽然主要依据耶稣会士报告获取中国知识，但他可谓彻底改写了中国形象，耶稣会士笔下中国的诸多可称道之处，在笛福这里被一一颠覆。别人称道中国人有智慧、彬彬有礼、心灵手巧、生活富足，中国政府开明，孔子哲学高明。笛福则说，有关中国人品质的传闻都是子虚乌有，中国人并不比其他民族强，中国的农业和经济生活方式与英国人相比都很悲惨，中国的统治是一种奴化统治，中国的军力衰弱得可怜，中国的宗教是最野蛮的，总之，中国是许多野蛮国家中一个还算开化的国家，或许多开化国家中一个仍很愚昧的国家。

可以看出，笛福评价中国时着重于依据英国现状比较军事力量、国家实力、经济状况，而不像同时期欧洲大陆的作家们那样普遍热衷于道德水准、历史传统、文化内涵等事项，这也就反映出18世纪初英国和大陆国家间的国情差异。英国只经历过短暂的专制集权时代就走上近代资本主义发展之路，无论军事力量、综合国力还是贸易能力都在节节上升，因此对文明与先进的看法同生活在集权君主光芒下的法国人以及其他仰望法国光芒之大陆国家的人很不相同。因此，尽管18世纪为了抨击本国政治而美化中国的英国人固然有很多，认可笛福观点的英国人也不少。牧师洛基尔写过一篇响应笛福中国观的谈话报告，作家艾迪生曾在1716年的一篇文章里批评缠足习俗。上文提

到的1740年那篇《一篇非正式的论文》在借中国的情况来讽刺英国现状时，不像其他人那样以中国的好来反衬英国的差，而是以中国的差劲来类比英国，其实表达出作者对耶稣会士所描述之中国的否定态度。比如文官考试制度和御史谏议制度说起来好听，其实跟英国的政党制度一样虚伪，中国的宗教是个杂货摊，自然神论、无神论、崇拜偶像的佛教和道教一应俱全，就跟英国教派林立的情况差不多。有了这样的铺垫，再加上稍后安森一行人的亲历，18世纪后期的英国人更不会认为中国代表着一种理想的文明。1762年英国出现的一部匿名作品《1747和1748年东印度游记》虽然称赞中国人民勤劳、政府重视农业、物产丰富、水陆交通畅达，但在关于中国的法律和制度这一关键问题上却否定了中国，说它们的原则虽好，却执行不利，理想与现实脱节。著名哲学家休谟则对中国军力衰弱十分敏感，认为中国的制度缺乏维护国家安全的能力和保障民主权利的意愿，并对此深感不满。看来，18世纪的英国人无论是借中国来讽刺本国弊政，还是批评中国，他们的前提都是承认英国目前走在一条合理的文明发展之路上，从根本上是强于其他文明的。鉴于此，18世纪末马戛尔尼使团成员对中国深感失望，直至升起了掠夺之心，这就不难理解了。

法国的情况与英国不同，很多新君主主义者一度希望借用中国的成功范例来帮助法国的专制制度更好地实现其职能，所以就在英国人已经毫不留情地批评中国之时，法国对中国制度的追捧却日渐高涨并于18世纪中叶达到顶峰，甚至直到18世纪晚期还有重农学派或他们的同情者试图引进中国制度。然而在18世纪60年代，法国国内对中国的态度也呈现出转变趋势。这时期耶稣会士在法国失势，法国在与英国争夺海外殖民地的战争中接连失利而大大影响国势，法国君主专制制度下的社会矛盾日趋激烈。这一切不仅促使更多人关注社会与政治问题，也使很多人放弃新君主主义的理想，自由主义者的主张被更多地表达。在此情形下，君主集权的中国显然不再具有多少参考价值，来自古希腊罗马的自由主义传统和当代新思想越发熠熠生辉，而且耶稣会士的倒台加剧了对他们所有作为的怀疑，包括他们许久以来向欧洲人夸耀的灿烂中国形象。18世纪60年代以后，批评中国的文字在时代潮流的转

向下开始引人注意，但即使在18世纪60年代以前，法国也不乏对中国的批评，如卢梭和孟德斯鸠。他们都是为了论证自己的特定理论而把中国引为例证，所以有时会称赞中国，有时会批评中国。卢梭主要是因思考文明进步与道德堕落之间的关系而把中国作为例子，他对中国的评价主要限于中国人的品质不够理想，有关论述中隐然有笛福、安森游记之类作品的影子。孟德斯鸠则是在批评专制政体时以中国为典型例子。对专制制度的批判是18世纪后半叶法国启蒙学者的重心，而孟德斯鸠将中国与专制暴政相联系并因此而批评中国的态度，也被这时期的法国思想家普遍采纳，比如格利姆(Freiherr von Freidrich Melchior Grimm)、狄德罗、霍尔巴赫。这几人中，格利姆从头到尾地反对那种不加甄别的中国癖好，曾一针见血地指明传教士刻意塑造的中国美好形象不值得相信。狄德罗和霍尔巴赫都曾称赞过中国的道德哲学和以道德为立国之本的政治体制，然而当他们深刻了解了专制制度的害处并认识到中国的专制主义本质和其产生的根源后，当他们开始呼吁一种新的制度蓝图时，他们对中国的态度就随之转变。由此可见，对中国的毁誉皆出自现实的需要，并与时代风气的演变密切相关。

除此之外，18世纪无论是英国还是欧洲大陆，都曾有人对中国的科举选拔制度非常感兴趣，也对中国的教育普及程度称道不已，然而这些提倡者们始终未能把他们的赞赏变为本国的现实制度。这里的根本原因不在于这些中国制度的称赞者们是否有影响力或者有实权这样做，而是在于正处于变革中的欧洲所需要的不是中国那类维持农业文明下之集权统治的制度。无论是瓦解集权君主制的官僚模式改革还是体现自由主义者思想的教育改革，一旦在18世纪后期展开，中国的制度不合时宜的性质就马上显露，被冷落在所难免。总之，随着欧洲不可逆转地向我们今天称为“近代化”的方向发展，随着18世纪欧洲人破除旧权威的任务大体完成而日益表现出身为现代人的自信与优越感，中国的古老以及它因为古老而赢得的辉煌就越发遥远，直至被欧洲人毫不犹豫地归入“落后”这一范畴，以与他们自身的“进步”相对照。休谟在1742—1754年间写的一些论文，亚当斯密1776年出版的《国民财富的性质和原因的研究》，孔多塞(Marquis de Condorcet)1795年发表的《人类精

神进步史表纲要》，鲜明地表达出欧洲人的进步观念，以及在此观念映照下中国的落后地位。然而，借耶稣会士之手所传递的中国知识在17—18世纪的欧洲人眼里堆积起的中国形象事实上没有太大变化，只是这个形象的价值随着欧洲人价值观的变化而改变了。

如果将欧洲的历史脉络沿着启蒙时代继续延伸，则可以看出18世纪后半叶构成19、20世纪欧洲人认识中国的起点。截止到18世纪初，欧洲仍深受圣经神学观念制约，因而在基督宗教普遍主义理想驱使下极力在中国与欧洲间寻找相似性，以将中国已有的宗教纳入基督宗教范畴，也是为了将中国的历史与文化纳入圣经教义的轨辙。但寻找或构筑相似性的努力进入18世纪逐渐褪色，首先是因为神权的急剧衰落和对教会的强烈敌对情绪致使人们倾向于否定与基督宗教神学有关的种种思想，包括其普遍主义思想，而否认中西思想间的相似性在某种程度上就是对教会权威的挑战。其次是因为原先极力灌输中西宗教相似性的耶稣会士在时代变局中遭受巨大冲击，他们的失势直接导致欧洲人对他们所塑造之中国形象重新评价。最后，中西文化本身就有巨大的差异性，18世纪时两者的社会发展趋势又截然不同，当极力寻找两者相似性的动机解除之后，它们之间的差异当然愈发明显，直至建立起“中国是欧洲的对立面”这样一种认识。这种认识一经形成又成为19—20世纪欧洲人认识中国的起点。近代工业资本主义在人类历史的进程中其实只是在西欧产生的一个特例，欧洲人对这种特殊性的感受会随着他们征服世界的旅程不断展开而日益强烈，将中国定位为欧洲的对立面也正是欧洲人对自身特殊性深刻领会后的一个投影。但不管是将中国引为同盟，还是将中国视为对立，不管称赞中国，还是贬损中国，欧洲人都是为了树立一个认识自己的参照物。所以在启蒙时代的欧洲，有关中国的言论不啻千万，对中国的认识却始终模糊不清。

第三节 中国趣味与罗可可风格

中国知识在18世纪欧洲的普及不仅表现在思想层面，还反映在日常生活

层面对中国趣味的追逐，而生活风尚其实也是思想的一种折射。

一、中国趣味的产生

“中国趣味”（Chinoiserie）是17、18世纪在欧洲的室内装饰、家具、陶瓷、纺织品、园林设计方面所表现出的对中国风格的欧洲化理解，它的出现成为促进巴洛克风格（Baroque）向罗可可风格（Rococo）转变的一个因素，而罗可可作为一个时代的艺术风格和生活模式，又成为知识界以外的欧洲民众看待和理解中国时所戴的有色眼镜。中国趣味与中国的伦理、政治、儒学、历史、文字等等相比是非常形而下的东西，归结起来反映了欧洲人在日常生活中对异国情调的追求，其直接灵感就来自那些从中国进口的大量商品，但耶稣会士和其他旅行家们对中国文化的反复宣传介绍无疑也助长此风。所以，尽管欧洲的中国风在18世纪中期才达到巅峰，但它早在16世纪葡萄牙商人开始将瓷器等中国艺术品运销欧洲时就开始酝酿了。

1. 中国商品与中国趣味

在16—18世纪繁荣的中欧贸易中，瓷器、漆器、织物、壁纸等各式各样的中国特产涌入欧洲，它们的造型和所绘饰的图案令欧洲人耳目一新，像是撞开了蒙在欧洲人艺术和审美之眼上的一层雾障，也像是为欧洲人指引出生活的快乐之门，因此备受欢迎。17世纪末，内容华丽、绘满想象出来的各种造型的中国壁纸已盛行于欧洲豪宅中，英国上流社会开始以收集和展示东印度公司运来的中国瓷器相标榜，法国的路易十四宫廷也热衷于通过东印度公司获取大量正宗的中国漆器和其他物品。

进口中国商品俘获了欧洲顾客的人心，自然导致本地的生产者和经销商开始摹仿这些中国的橱柜、瓷器、绣品上的装饰风格，投合时尚以更多地获利，这便产生了中国趣味。大体而言，较早大量使用这些中国器物的欧洲国家也较早开始出现中国趣味，17世纪前几十年先是英国和意大利的工匠摹仿中国风格，然后其他国家的工匠纷纷效尤。先是工艺品和日常用品等小东西

的仿制，如制造瓷器、丝绸、壁纸；进而是室内装饰与园林设计这些大工程，诞生了风靡一时的“英华园林”并在今天都留下许多建筑痕迹。最早出现的内部装饰主要为中国风格的建筑是1670—1671年间为凡尔赛王宫建的特里亚农瓷宫（Trianon de porcelaine），尽管它只存在了17年就被拆除，它却标志了后来席卷法国又蔓延全欧洲的崇尚异国情调的风习。特里亚农宫建成之后，此风迅速扩散，在德意志尤其，其宫室无不有中国屋，且一如特里亚农宫建造的初衷，这些中国屋也都是为王室的女主人而建。1753年7月24日，瑞典王后收到国王赠送的一件特殊生日礼物，即一座建于德罗特宁霍勒姆（Drottningholm）的木结构的中国亭，她描述道：“我吃惊地突然看到一个真正的神话世界……一个近卫兵穿着中国服装，陛下的两位侍从武官则扮成满清武官的样子。近卫兵表演中国兵操。我的长子穿得像个中国王子一样在亭子人口处恭候，随侍的王室侍从则扮成中国文官的模样……如果说亭外出人意料，亭内也并不少让人惊奇……里面有一个以令人赏心悦目的印度风格装饰成的大房间，四角各有一只大瓷花瓶。其他小房间里则是旧式日本漆柜和铺着印度布的沙发，品味皆上乘。有一间墙上悬挂、床上铺盖印度布的卧室，墙上还装饰着美妙的瓷器、宝塔、花瓶和禽鸟图案。日本旧漆柜的一个抽屉里装满各种古董，其中也有中国绣品。厢廊陈设桌子：其一摆放一套精美的德累斯顿（Dresden）瓷器，另一张则摆放一套中国瓷器。欣赏过所有东西之后，国王陛下下令演出一场配土耳其音乐的中国芭蕾。”^[222]这座所谓中国亭在建筑上到底有几分中国风味不得而知，但它很典型地反映了17世纪末期欧洲各处中国屋的基本特征。显然，在瑞典这座中国亭里，各种异国情调和欧洲风味混为一体，不仅是物质上的，行为上亦然，中国文武官和皇子的装扮、中国兵操、中国芭蕾舞究竟什么模样？不过是欧洲人凭借一些来自东方的描述和图形再参照欧洲人形象和想象力而幻化出的中国人物形象。

[222] Bo Gyllensvärd, "The Chinese Pavilion at Drottningholm", in William Watson ed., *The Westward Influence, from the 14th to the 18th Century*, London: University of London, 1973, p. 52.



图85 18世纪中期外销中国玻璃画

而这一切由欧洲人创造的活的和死的装饰就成为中国趣味，也成为他们所理解的中国的具体形象。

另一方面，东印度公司为了使中国商品更符合本地需求，早早就开始采用给中国工匠提供加工图样的方法，比如英国东印度公司在17世纪末已经让中国的工匠加工一些具有欧洲风格图案的瓷器以迎合欧洲顾客。18世纪初期，英国公司则盛行将家具模型运到中国制成漆器。这样便在中国沿海地区形成了中国趣味的另一个制造地。质而言之，

这些带有中国人艺术观感和手法的欧式图案与那些在欧洲产生的烙刻欧洲风味的所谓中国图案，都是为迎合欧洲人的口味而诞生，都是文化混合和变异的结果。对欧洲人而言都是异国情调和这个时代生活理想的表达，并且是通过一种变异和夸张的中国图像来表达。比如18世纪中期进口到欧洲的中国玻璃画，常见的主题是富裕的中国男女在树荫下悠闲舒适地过活，或者中国仕女带着贵族式的无所事事的忧郁神情坐在花园或牧野中，这都是专门设计来吸引欧洲买主的。（图85）当时的欧洲，英国已经产生大批富裕悠闲的中产阶级，法国那些被剥夺了政治特权而依然经济富有的贵族们则聚集在宫廷，百无聊赖地以虚耗光阴为最高追求。这类中国画正迎合了欧洲上流社会的休闲理想。在中国加工的瓷器中很多也增加了具有欧洲式快乐情调的装饰，并且随着时代风高的变化而变化，最具代表性的是乾隆年间纹章瓷的装饰变化：1735—1753年间以素净的葡萄藤或花蔓装饰最多，1750—1770年间则是显

著的罗可可式装饰，1770—1785年间转而为缠绕葡萄藤的黑桃形盾牌，1785年之后黑桃盾牌开始嵌入蓝黑边线和金星，1795—1810年间则变成由深蓝色菱形花纹围成的圈。1765—1820年间欧洲市场上有大量中西参半的由菱形、符号、花朵和蝴蝶构成图案的瓷器。中国进口瓷器在形制上亦做成符合欧洲人需要，比如英国公司订购的便以英国银器为模型，而此风以雍乾时期最盛。可见，欧洲人所看到的不能算是真正的中国瓷器，而是具有欧洲精神的器皿，但重要的是，他们相信从这些图形、纹饰、质地、形状中所看到的就是中国。

2. 文学作品与中国趣味

中国趣味不仅仅是由有形物品激发而成，也受到耶稣会士文学和游记作品中相关叙述的影响，它可以说是上一节所述这个时代关于中国之整体理想的一部分，这种情况尤其适用于对中国园林的认识。随着耶稣会士所极力推崇的中国古代儒学成为一些启蒙思想家的灵感之源，包含于这种哲学中的造园思想和由此产生的装饰艺术也相应成为当时欧洲一些艺术作品的模型。启蒙时代的欧洲知识界所广为称道的中国哲学和文化思想正是新的园林艺术成长的沃土。17世纪和18世纪前半叶于欧洲出现的一些对中国园林的评论助长了模仿东方的氛围，而这一氛围直接刺激了“貌似图画”园林景致的成长。利玛窦的札记中就已出现对中国园林的评价，后来的耶稣会士们也时常提到，尽管他们对中国园林的态度揄扬不一。利玛窦评价了南京的瞻园，提到花园里一座色彩斑斓未经雕琢的大理石假山，假山里面开凿了一个供避暑之用的山洞，内中接待室、大厅、台阶、鱼池、树木等一应俱全，洞穴设计得像座迷宫。几十年后，曾德昭再次唤起人们对中国园林的印象，他说中国人喜欢在庭院和小径上植花种草，在园中堆假山，养金鱼和各种珍禽美兽，圆形、方形、八角形的宝塔造型美观，有弯梯或直梯，外侧有栏杆。白乃心（John Grueber）也描述过中国人的花园，说它们绿意盎然、令人愉快，因为很方便从河中汲水来浇灌。

对17世纪的欧洲人来说，关于中国园林景致最重要的描述来自1656年荷兰使团总管尼霍夫的作品。尼霍夫的原始笔记不仅多处提到中国园林景致，

而且总是赞不绝口。比如赣州附近某镇的几座自然逼真的大假山，泰和城外的拱桥，南昌一座道观的盘龙柱，湖口城北的假山及旁边的精美宝塔。他对宝塔似乎格外感兴趣，说安徽境内繁昌有一座宝塔，有尖尖的塔顶和陡陡的塔檐，很有意思。清江浦、宿迁、故城、青县都有或美丽壮观或式样古朴的宝塔引他注意。南京报恩寺的琉璃塔虽然已毁，但尼霍夫还是绘声绘色地描述它有9层184个阶梯，里外有漂亮的塔廊，琉璃生辉，塔檐的檐角所挂铜铃随风奏乐。(图86)北京的御花园被他称为是从未见过的漂亮地方，因为里面满是悉心栽培的果树和精心建造的房屋。图文并茂的尼霍夫著作问世之后就如同当年的《马可波罗游记》那般风行，可想而知它对欧洲民众之中国观的影响力。其实尼霍夫的原文介绍十分简单，然而世面上的各种版本都是经编者多方润色过的版本，其中对中国风物的描述想来远比上文所引述的生动详细，而这些生动的描述无疑包含了大量从未到过中国的欧洲人的想象。可是，正是这些想象大于真实、道听途说来的信息才是点燃欧洲那些园林爱好者们想象之光的东西。夸饰之辞助长了那些据说存在于中国的非凡建造物的魅力，而大家又都没去过中国，想驳斥那些迷人的叙述也无凭无据，又逢17世纪末的人们开始厌烦那种中规中矩的法国园林，正需要有一个释放想象、创造自由空间的借口。

就艺术形式而言，中国趣味通常被认为是巴洛克风格和罗可可风格间的衔接，其特征是广泛地镀金和上漆，大量使用蓝白两色，运用不对称形式，破坏正统的透视法，采用东方人物形象和图案。但无论是中国趣味还是巴洛克、罗可可，都远远超出了艺术风格的范围，也是时代精神的表示。中国趣味与庄严、繁琐的巴洛克风格本无相契处，但它却在17世纪后期产生，原因之一正是由于中国商品与中国知识的普及；另一个也许更为深刻的原因则是欧洲思想环境与社会风尚的变迁。这种变迁既导致了巴洛克向罗可可的转变，也通过这一转变过程而得到表达。中国趣味中更多地具有同罗可可精神相符合的东西，因此在18世纪更加流行，并且也构成罗可可风格盛行的一个外来刺激，这些情况致使人们言谈间会将中国趣味与罗可可等而同之。另一方面，中国趣味既然是欧洲人基于自身的文化背景和文化需求对中国风物的诠释，它就必然有不同时期的时代特征。17世纪的英国和法国所流行的中国趣味受

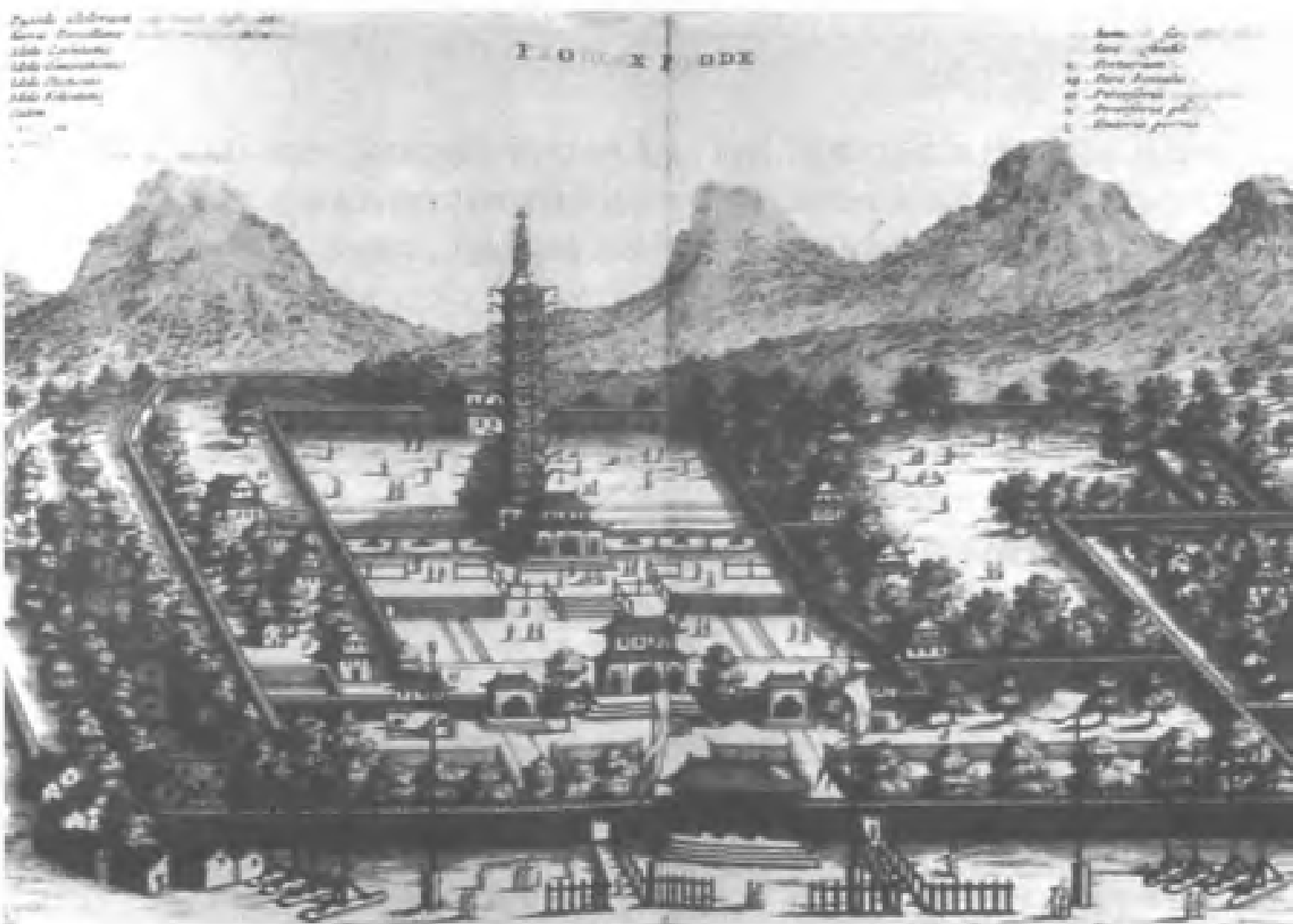


图 86 达贝尔书中之中国园林

制于当时的巴洛克风尚,18世纪的中国趣味则与罗可可风格水乳交融。所以,要理解启蒙时代的欧洲人对中国的感性认识,就必须明白一个巴洛克式的欧洲如何被一个罗可可式的欧洲所取代。

二、从巴洛克到罗可可

1. 巴洛克风格与集权时代

对于专门研究巴洛克的人来说,它是欧洲的一种绘画模式,一种建筑形式,一种通过高雅艺术和厚涂艺术得到最显著表达的文化现象。一般来说,

新教国家不大情愿接受巴洛克，倾向于把巴洛克与罗马教会挂钩。作为一种艺术风格的巴洛克起源于罗马，是在为天主教会和富裕的宗教贵族效劳时所产生的。而罗马教会也的确是各地巴洛克艺术的重要赞助人，它的大一统主张和盛会意识使它天然适合这一角色。特兰托（Trento）公会议之后天主教胜利复兴，巴洛克风格教堂稳重、精细的古典风格和庞大的形体正适合表达天主教的统治地位。17世纪初，天主教已经因其地位的重新稳固而不必与新教殊死对抗，但同时有更多表达太平盛世的装饰工作需要开展，所以罗马对大艺术家们有很大的吸引力，它成为西方世界的艺术中心。可是，这时的艺术家和其主顾们的思想也有了变化，认为宗教信仰提供的欢乐和生活提供的欢乐之间是可以沟通的，因此开始大胆地使用异教神话的丰富遗产，而这就蕴涵了巴洛克变异的开端。

对普通人来说，巴洛克更意味着一种文艺复兴和新教改革之后兴起的生活态度，并且在音乐、文学、绘画中都有表现。有理由表明，它差不多是弥漫17世纪欧洲的一种思想状态和世界观的自发表达。作为一种文化现象之高潮的巴洛克产生得比作为艺术风格的巴洛克晚得多，在17世纪20—30年代开始酝酿，18世纪初的晚期巴洛克则是其回响。在促成巴洛克形成的众多因素中，最有影响的恐怕是集权君主观念的兴起和戏剧舞台的盛行这两种现象。自罗马帝国衰落以来，欧洲一直没有尽情享受过这两样东西中的任何一样。当集权主义和戏剧在钦命演出中共现于17世纪的宫廷时，巴洛克在这里得到了极为明显的表现，罗马天主教会再不是它的唯一重要赞助人。巴洛克中威严、浮华、装腔作势的精神既然适合表达天主教会的权威，也同样适合表达集权君主的盛仪，路易十四就成功地把巴洛克风格作为宣传手段使用。

君主专制时代的精神结构中，最鲜明的特色是王权对一切非贵族分子了极端蔑视。君主拥有处置平民的绝对专制权力，国家成为君主的私产，专制君主产生了自我神化感，自认只对上帝负责。显然集权君主在掠取原本由罗马教皇所独享的最高权威和福祉，他要取代教皇担任上帝在人间的最高代理人。于是君主的意志成为国家的最高法律，并且这成为公认的教条，学术和艺术也只能颂扬国王。而巴洛克风格的建筑艺术看来与君主的地位十分相称，它

以宽敞宏大的厅堂、眩目的镜子、广阔的花园林苑、威严华丽的布局和装饰为特征，装饰出被神化了的君主政权，在行为方式上则以金碧辉煌的衣着和烦琐古板的礼仪为君主营造一种凛然生威、莫测高深的氛围。路易十四树立了绝对君主权的榜样，在政治方面缔造了一个以法国为核心的同盟体系，其所表现出的威权和享有的荣耀令其他君主羡慕不已。同时他为配合自己的君主形象而有意扶持的文化模式和生活模式也对欧洲产生了至深的影响，以致凡尔赛宫那傲慢而巨大、式样严谨的形体成为17世纪下半叶在社会和艺术方面最能代表欧洲的东西。

2. 罗可可风格的兴起及其原因

巴洛克风格在路易十四统治后期开始失宠，和平的政治环境、充实的国库、被剥夺地方实权而有着无尽闲暇的宫廷贵族，这一切共同呼唤着一种轻松和享乐作风，无论是在日常生活中还是在艺术风格上。用漂亮的贝壳和蜷曲的藤蔓作为装饰的罗可可艺术风格就是这样应时而生，而它实际上是从巴洛克中蜕变来的。严肃紧张的巴洛克风格是罗可可艺术的源头，看起来很对立，但实际上巴洛克艺术中本就有类似罗可可艺术的装饰内容，只是在运用中可以为其加载不同的情感寄托。巴洛克中也有蜷曲的藤蔓，但它表达的是痛苦的扭曲，在罗可可中运用这种形体却突出其流畅优美的快乐姿态。类似的艺术手法在不同时代具有不同的精神内涵，其根源还在于社会的精神需求不同。不仅法国宫廷贵族们要以追求欢乐打发无聊时光，新兴的法国富裕阶层也具备了向上流社会靠近的条件和追求闲适的资本。路易十四时期的重商主义政策和多次对外战争的胜利造就了坚实兴旺的经济，重商主义的推行也使与此有关的专业人士如包税人、银行家、商人发财，这些新兴的富裕阶级意识到自己在各种社会活动中的潜力。摄政时期，宫廷从凡尔赛迁往巴黎并且礼仪放松，这又给了他们比较自由结交贵族的机会。同样是花钱，买土地赢取贵族身份固然是中产阶级的一种进身之阶，搞艺术赞助也不失为获得社会声誉和被上层阶级认可的佳径。于是在既有对快乐的无尽需求又有创造快乐生活的足够能力的情况下，以快乐为基本原则的罗可可风格应声而起，它

体现一种无拘无束、自由自在、优美自然的格调，如巴洛克风格一样并不局限于艺术表现形式，也成为社会行为的准则。

就整个欧洲而言，18世纪虽然是个致力于建设集权君主制的时代，但专制君主的形象已经与17世纪后半叶时大不相同。在民众眼里，君王作为上帝代言人的神秘色彩逐渐消除，贵族们也知道自己的默许是君主得以存在的基础；在君主一方，政治现实感日益强烈，不再迫切需要以“君权神授”观念来巩固自己的地位。这些变化从本质上反映出科学的进步和神权的衰落——医学的发展使人们不再认为国王们通体灵光、可以创造奇迹；18世纪各民族国家的君主主要不再关心神权的归属，而是明确要将原本控制在教会手里的经济、政治、文化、教育等现实权力转移到自己手中。因此，追求人间的享受和快乐比营造空洞的神化效果更为18世纪的欧洲所青睐。罗可可就是这样一种符合时代理想的東西，因此能从法国宫廷迅速蔓延到欧洲各地。

“Rococo”这个词据说是来源于“rocaille”，这是一种用贝壳或鹅卵石做成的装饰，常用于17世纪意大利的人造山洞或花园，后来传入法国。这个词并没有确切的含义，也许只是发音上绕口，咕噜咕噜地像流水。作为一种室内设计、装饰艺术、绘画、建筑和雕刻风格，罗可可的特征是连绵的叶形花纹，过度地使用卷曲的和自然的形式，制造轻柔、精致、优美、高雅的格调。罗可可风格于18世纪早期率先在巴黎兴起，因室内设计师、画家和雕刻家为贵族们的新宅第设计出一种更轻巧、更舒适怡人的装饰风格而确立，很快通过图版传遍法国。这种装饰风格的明显特征就是由“C”形与“S”形曲线和贝壳形状或其他自然物体形状的线条装饰墙壁、天花板，采用不对称设计，以轻柔的粉彩、象牙白、金色为主导色调，常用镜子做装饰。（图87）后来又出现罗可可风格的绘画和雕塑，前者有不同题材，但所表达的情感都是愉快、悦目、自由随意；后者则以小巧和内在的比例取胜。18世纪30年代，罗可可风格传到德语世界，并被采用为宗教建筑的一种风格，将法国的优雅、南德的奔放想象、舞台上的空间效果与造型效果中残存的巴洛克风格结为一体。慕尼黑至今还保留着一些最美丽的罗可可建筑。继德国和奥地利之后，罗可可风格又向其他欧洲国家传播。意大利的罗可可风格主要集中于威尼斯，体



图 8-7 罗可可风格的壁板

现于大规模的装饰画中，一些城市景观的设计也受其影响。罗可可一词有时也用来指 18 世纪 40—70 年代创作的轻柔、优雅、充满装饰音的音乐。罗可可艺术的魅力在于，它可以把绘画、雕塑和建筑糅合在一起（这点和巴洛克艺术一样），达到能使观者身临其境、充满欢快感觉的整体艺术效应。

罗可可风格在兴起之初是作为对巴洛克风格所蕴涵的艺术理想和政治理想的对抗与解构，巴洛克建筑用简单强制的语言维护政治和宗教信条，罗可可艺术维护的却是享乐的原则。这种艺术中独有一种真诚的欢乐，通过营造一个想象的世界和贵族们的浪漫情怀而流淌，其中的快感又具有迅即而逝的飘渺意味。于是，远在天边而同样具有飘渺意态、被瓷器和丝绸的闪烁光泽与弯曲形态衬托起来的中国趣味同罗可可理想一拍即合。

三、罗可可式中国趣味

1. 中国趣味同罗可可精神的吻合

中国趣味在巴洛克时代就已兴起，崇尚巴洛克风格的路易十四同时也是

中国趣味的迷恋者，所以早期的中国趣味也带有巴洛克的鲜明特征，即专制君主式的漠然冷酷。中国商品中某些与巴洛克精神吻合的东西在这个时代被强调，比如在17世纪晚期的英国，君主制复兴的刺激使大量房间都要装饰成当时宫廷所采用的荷兰和法国式的巴洛克，而中国漆器的宏大同这些华丽的内部装饰十分协调。带着闪亮黑色外表、描金鍍银、绘着引人入胜的神话故事的屏风和橱柜，恰好表达出当时巴洛克所感兴趣的戏剧效果。但中国趣味却天然更适合传达罗可可的微妙情致。比如晚期巴洛克时代里英国的中国趣味就常常带有罗可可的夸张虚幻意味，图案中填满奇异的鸟兽、歪斜的宝塔、大如宝塔的艳丽蝴蝶。猴子也被用来象征和漫画东方，而且还奇怪地出现乘木筏的骆驼，或带着铃铛在罗可可涡卷饰上像走钢丝演员一样保持平衡的中国人。

来自中国的商品呈现出新鲜的美感，传教士文学和游记文学又把中国美化成幸福乐土，因而中国情景被设想为格外适合表达罗可可式的快乐。另一方面，中国因为遥远而带有无拘无束的空旷色彩，中国风格的不可确知性最适合激发和释故充满罗可可精神之人的想象力，因此中国趣味在18世纪借罗可可愈加大行其道。“中国远在天边，神秘莫测，若说一提到罗马就使人想起重要的政治观点和艺术思想，那么中国就不是这样。中国作为辉煌的古代东方文明鲜为人知，也很难取得直接经验。建筑家若想涉猎中国的宝塔、中国的人和中国的风景等等，他可以不必担心会出手不当，或违背某种规程。一旦有这种自由，中国风味就和罗可可精神接合起来，而罗可可的图案也就常常和对中国式装饰进行胡思乱想的杜撰混合起来。”〔223〕

另一方面，罗可可精神也成为18世纪欧洲人看待中国的艺术与生活的有色眼镜。归根结底，罗可可式中国趣味中蕴涵的是对中国思想的欧洲式理解，其内在精神仍是欧洲的，所夹杂的中国式样只不过是有一种歪曲了的和想象出的中国来支持罗可可的理想；反过来，其想象中国的依据只有一部分是来

〔223〕马德琳·梅因斯通等著、钱乘旦译：《剑桥艺术史》第2册，中国青年出版社1994年版，第242~243页。

自中国的实物或描绘，大部分却是这个时代欧洲的生活趣味和文化观念。

2. 中国式园林

罗可可精神中蕴涵了由政治气氛导致的时代追求的变化，此外，知识发展也对这种精神有影响。比如习惯上被称为英华园林的英国新园林，其产生固然有多种原因，但影响最深刻的是由当时植物学发展所促成的对自然的重新认识。在科学精神的鼓动下，人们开始对自然感到好奇和充满兴趣，开始改变以往作为旁观者隔离在自然之外的心态，而认为自己是自然这个无限多样有机体的浑然一体的组成部分。这种对自然的新态度在文学和艺术上都有体现，表现为对野生自然的深刻崇拜。与此相应，在园艺这个领域，对于科学的业余人士而言，对自然的科学兴趣和描绘自然的客观方法演变为一种对所谓“野生”景观的更浪漫的情感，以及渴望逃离文明中心的人工造作生活而奔向原始自然怀抱的心情。另外，文学和绘画中崇拜不循规蹈矩的风尚也直接启发了园林设计思想。这一切共同作用，便发展出关于自然园林的设想。

在追求自然的要求下，产生了“貌似图画”的审美观念。因为，在努力建设“自然园林”时，“自然”必须要满足人的实际需求和审美需求，所以它尽管是“自由”的，也必须被强加一些限制以使之适合特定的理想和程式。这就是说，投入自然怀抱的梦想要通过与人工制造相妥协才能实现，也就是以人工方法制造本真自然的假象，要把原始的自然修理、清洁和装饰得尽可能吸引自然的浪漫追捧者和业余园林爱好者。所以英国新派花园的“自然观”事实上是要求自然根据艺术的形象来更新，形成一种理想的美。这样的“自然”是以精心规划的手段达成的貌似随意的效果，实质上却具有古典主义的理想气质。但不管怎样，新派园林在它产生的时代更直接体现了罗可可精神对巴洛克精神的反抗，而且罗可可本身也是一种充满理想气息的审美精神。英国新派园林有一个明确的目标，就是同法国式正规园林抗衡，摆脱规范和对称，摒弃前一时期那种严谨、线条规整、讲求平衡的形式。那么对它的根本要求是，必须显得有趣和令人惊奇，摆脱所有正规的束缚和限制。而“貌

似图画”是抛弃规范与修饰自然这两者妥协和平衡的结果。可见，英华园林最坚实的根基仍存在于欧洲的政治与文化土壤中。当然这一新趋势也受到当时的中国趣味和东方趣味的大力支持，新园林设计者们将从旅行家的描述和图绘中得到的关于这些遥远国家之自然风景、草木、建筑和园林的知识立刻转化为庭院景观中具有貌似图画效果的形式，进而扩展为园林。但观察过18世纪后半叶欧洲的新式园林就会发现，中国风格总是出现在局部细微之处，主体建筑及整体风格则总是本国传统。中国风格中被欧洲人所注意和接受的特点是明亮、不对称且图案变化多端，这些正符合“貌似图画”的要求。这意味着中国式样对于罗可可精神驱使下的新园林风格起了丰富、充实与刺激的作用，但这种作用是局部和表面化的。反过来出于“貌似图画”观念是看待和取舍中国园艺的标准，也导致对中国园林和其他装饰艺术的肤浅理解。

例如前面提到的1753年建于瑞典德罗特宁霍勒姆的中国木亭，它不久后就失修，1763年在原址建了一座石头地基的砖结构亭子，这座亭子就充分体现以大杂烩的方式创造出罗可可的想象意境，而中国因素被欧洲化后充分为浪漫的罗可可情调服务。亭子为两层，由两道曲线形的走廊分别同两个大房间相连。在这一主建筑对面是两间塔顶式屋顶的亭子，一间供国王娱乐，另一间是带地下厨房的餐厅。主建筑人口一带，拐角处种植棕榈树，并置田字形花坛。窗户上方是外国情调的装饰，布满中国人物、龙和各种园艺工具，帐篷顶式的屋顶下也雕饰蜷伏的龙。曲形走廊的廊顶下延伸着一道低矮挡墙，上设放置花瓶的托座，托座中间部分是挑着三角旗的旗杆，边缘挂着装饰性的瓶饰和铃铛。看起来处处是带中国味道的装饰物，但是它们都属细节，而且都发生了欧化变异，亭子的整体规划则是欧洲罗可可式的。在欧洲趣味中大量添加中国事物作配料，这种意味在亭子内部就更明显了。底层两个房间的装饰追求所谓真正的中国风格。其中一间叫“红屋”的，在红色的护壁板上方覆盖着漆制嵌板，线框饰以传统中国“寿”字形、双环形和田字形。这一安排受到钱伯斯（Sir William Chambers）的一个广东房屋设计图启发，钱伯斯以漆板替代油画。设计者也从欧洲的中国趣味中借取了一个意念而增加一个放瓷人的支架。另一间中国屋名为“黄屋”，墙上装饰着被纵向劈开的漆

屏的扇页。屏风一面画的是广州的珍珠河、钱庄大堂与外国工厂，另一面则画着广州举行的龙舟竞渡。这架屏风的风格类似红屋的嵌板，但在金、银、红色之外也使用了珍珠白。护壁板上镶饰着刻有金色汉字的嵌板，护壁板下方则饰着双环形图案。天花板上绘着从钱伯斯的版刻图样中借来的中国百工图，但颜色使用了彩色和金色。这两间屋里尽管墙壁设计受钱伯斯启发而具有中国意味，但家具、瓷器和其他摆放的装饰品都是欧洲式和日本式的。底层第三个房间同样在墙壁装饰上体现中国风格，表现了中国式的花、鸟、树木及皇后和侍女图案，有一些来自中国的瓷器。这座建筑的其他部分也不同程度地流露出中国气息，但所有房间都有更多的欧洲特点。比如图书馆的内部就以欧洲式家具为主。曲形走廊尽头的大客厅以当时的流行色命名为“蓝厅”和“绿厅”，蓝厅以欧洲风格装饰着画在帆布上的壁画，画面的色调也是欧洲式的，蓝色被覆着金色阴影。人物场景则是从布歇（Franois Boucher）和皮勒蒙（Jean Pillement）的中国式版画中翻刻来的，描绘乡野里的花丛或树丛中的中国人，然而这类图景看起来更具欧洲气息。中国事物的数量在这座亭子中固然不少，但它们并不是以原原本本的中国风貌展现出来，而是掺杂在欧洲的主体风格和其他异国情调之中，服务于创造罗可可境界。这些中国的、欧洲的、或走了样的中国式样共同制造出神话世界的氛围，而这种氛围就是欧洲人所想象的中国趣味，其特点可以归结为无拘无束和不真实。

当然，关于包括园林在内的中国意象并非完全向壁虚构。耶稣会士王致诚（Jean Denis Attiret）修士1743年写于北京的一封信，亦名《中国皇帝游宫写照》，对中国皇家园林有热情洋溢的介绍，此文于1749年发表于《耶稣会士书简集》，使这些关于中国园林的赞美很快就传遍欧洲。随后王致诚又将中国画家唐岱、沈源1744年所绘圆明园四十景图副本寄往巴黎，为法国人提供了关于中国园林的更明确的范本。1757年，钱伯斯出版了关于中国园林的著作《中国式建筑、家具等的设计图样》（*Designs for Chinese buildings, Furniture, etc.*），那也是依据他年轻时在中国广州亲眼所见之中国园林的实况而撰写的。但是，像钱伯斯这样对中国园林有亲身体会的人，在1757—1762年间改造英国丘园（Garden at Kew）时也并未照搬中国式样，丘园的中国式

宝塔尤其典型。他说自己在设计宝塔时手头有权威性的中国建筑模型，但细节却是凭空想象的，像弯曲飞翘的塔檐、镀金的塔顶、奔腾的飞龙（每条龙都表现得是在风铃金钟的和谐声中探出身体）和精致的廊台，都从罗可可风格那里受惠不少。这正反映钱伯斯了解时人的心思，他们的目的不是置身真正的中国，而是一个亦真亦幻的可供驰骋奇思遐想的中国。比如在塔下饮着中国茶，当塔上钟声大作之际想象寺院里正举行难以名状却欢快吓人的宗教仪式，由此而将真实世界和梦幻生活图画般地融合在一起。这与法国的罗可可中国绘画的功效如出一辙。

所有这类中国风格的设计都遭到帕拉蒂奥派建筑师罗格·莫里斯（Roger Morris）的蔑视，称这种中国品味是一堆乱七八糟的颜色和物品的胡乱搭配。在中国旅行过的钱伯斯也对滥用中国设计持批评态度，他1757年出版那部《设计图样》的目的是以自己关于中国的真实回忆来矫正时尚中的误导性念头。但这部书的作用适得其反，钱伯斯提供的忠实原貌的中国园林设计图没有引起反响，它们反而成为进一步激发欧洲设计家歪曲中国之想象力的重要源泉，对欧洲大陆的影响力更为显著，比如前面所说的瑞典中国亭的一些设计。钱伯斯的这本书使他被人目为狂热亲华派和中国风格园林设计的首席提倡者，对他来说未免冤枉。但这一事件本身却反映出，想象出来的奇幻中国在18世纪中期的欧洲远比真实的中国更有吸引力。

3. 其他领域的罗可可式中国趣味

中国式园林建筑继而也成为家具设计者的灵感源泉。设计于1745年的丘园孔庙（图88）恐怕是英国的中国式园林中最早的一座，它是八角形建筑，由敞开的格构式墙组成，顶部是宝塔顶，吊着铃铛，跨着一条龙。从这以后，格构式、宝塔顶、龙的造型就频繁出现在英国的家具制造中。1754年为比攸福特（Beaufort）公爵位于格洛斯特郡（Gloucestershire）的巴德明顿庄园（Badminton House）所建的“中国”卧室中，床被设计成带有一个宝塔顶，床顶高高翘起的檐角上雕着有翼龙，床头板设计成格构式，配八张椅子，五斗橱，一对中国置物架及其他零碎东西。而这些建造图样都来自庄园花园

中的夏日屋。

在法国，罗可可式中国趣味表现的领域更加广泛，但无一不是在本地的文化框架下演出。17世纪后半叶，在崇尚中国趣味的路易十四带动下，法国皇室贵族开始流行中国服装。比如路易十四在1667年某一大祭典中化装为中国人。而1670年凡尔赛宫建成之后，更经常在里面举行东方情调的化装舞会，参加者身着中国式刺绣服装，皇家乐队用笙、笛、锣等中国乐器演奏音乐。1699年勃良第公爵夫人特地召当时返法的耶稣会上李明穿中国服装参加舞会。到了18世纪，中国服饰热潮继续流行，但它却同这时产生的一种艺术形式相结合而产生了不同的意味，这种艺术形式就是法国的滑稽猴戏（Singerie）。滑稽猴戏是一种描绘猴子穿着时髦衣装并模仿人类动作的幽默图画（图89），由18世纪初期一些法国画家绘制。滑稽猴戏源于法国装饰家和设计师让·伯亨（Jean Berain），他在自己的许多涡卷饰状墙饰上画上穿了衣服的猴子。但滑稽猴戏确立为一种独立的艺术形式则主要归功于装饰家克劳德·奥亨（Claude Audran），他在1709年绘制了大量关于猴子坐在泉边的图画。后来包括华托（Antoine Watteau）在内的许多法国画家都尝试过这种形式。起初的滑稽猴戏中猴子都是穿着巴黎人的时髦衣装，这显然是对拘谨做作的巴洛克时代生活模式的调侃与瓦解，正体现出罗可可时代所呼



图88 钱伯斯为英国伦敦西郊丘园设计的两层孔庙图样



图89 《举枪的滑稽猴》



图90 布歇设计的《中国舞会》图案挂毯

唤的自由轻松以及从怪诞中获得欢愉。然而从18世纪20年代起，滑稽猴戏融入了中国因素，所绘的猴子不再作巴黎人打扮，却改穿清朝官服并模仿中国人的举止。比如约1735年为孔代亲王（Prince de Condé）尚蒂伊（Chantilly）府邸的一个房间所装饰的滑稽猴图案，一群猴子穿着中国服装兴高采烈地嬉戏。在路易十四时代，穿着中国服装出席盛典体现了王公贵族的不同凡响，借不易见到的异国情调表现其特殊地位。而在罗可可时代，中国服装经由滑稽猴的形象变成贴墙糊顶的装饰工具和娱乐工具，这一变化就类似于把严肃音乐改装成街头小调，消除了雅俗的界限，以娱人耳目为最高追求。中国服装乃至中国人物形象就在这样的罗可可大潮中扮演起因滑稽而具有美感的角色。

法国的滑稽猴戏也影响了其他欧洲国家，并且同样是被用于表达讽刺漫画之意。萨克森的迈森瓷厂1747年制造了一套著名的瓷器“猴子乐队”（Affenkapelle ware），据认为是对德累斯顿宫廷乐队的滑稽模仿。为之塑形的是德国雕塑家坎德勒（Johann Joachim Kändler）和海尼克（Peter Reinicke），他们的范本则是法国画家华托和克里斯托夫·于埃（Christophe Huet）所绘的花里胡哨的滑稽猴。在这套瓷器中，每位猴子乐师身着配色精致的18世纪

正规服饰，站立在一个由叶子和花朵组成的鍍金涡卷饰底座上；一只雄猴指挥，四只雌猴演唱，其他的猴子乐师分别演奏一样乐器。1747年的“猴子乐队”后来出现许多仿制品，也都称为“猴子乐队”。

路易十五统治时期是中国趣味在法国的最盛期，也是罗可可的最盛期。法国人喜欢在房间里把真正的东方物品和它们的欧洲仿制品快乐地混合在一起，将中国物品放在他们所设想出的梦幻情境中以增添迷人色泽。中国趣味装饰最出色的设计家之一皮勒蒙喜欢将典型的罗可可涡卷饰同飘逸的人物、滑稽猴、“中国式”建筑结合在一起。布歇1742年设计过以“中国舞会”为图案的挂毯(图90)，以作为配有东方漆器的室内布局的背景，其中富丽与精致的，相当程度采用近棕色的颜色方案是中国建筑的颜色类型，而这种颜色方案在当时欧洲的许多地方都被运用于花园凉亭或茶屋。这种做法就像英国人将中国式园林的设计风格移至家具设计中一样。大量钟表和金盒之类的带有奢侈装饰的小巧物品则更能体现法国罗可可中国趣味的迷人和鲜艳。

17世纪最先见于法国宫廷的中国式化妆舞会在18世纪变成整个欧洲全民投入的娱乐项目，甚至法兰西学院的师生也常携带化妆面具。(图91，图92) 18世纪的假面舞会中心威尼斯曾于1716年在一艘船上安排了一个中国式招



图91 让·贝然1700年为法国宫廷新年化妆舞会设计的中国服饰



图92 法国科学院一名贵宿生的“中国使节”化妆造型

待会，船被装扮成中国式平底船，船舱里挤满带阳伞的戏装人物、音乐家和舞蹈家。轻歌剧和喜剧中也频频出现中国笑话，最早的是1692年“意大利喜剧班”的一次御前演出，剧目为五幕喜剧《中国人》，剧中丑角以“中国医生”身份出现。1723年，内斯托（Nestier）剧团在圣日耳曼（Faubourg Saint Germain）演出喜剧题材的两幕中国剧《小丑、水狗、医士与塔》，以北京皇宫为背景，还出现中国皇帝夹杂中法文的滑稽道白。该剧团1729年又在罗隆演出《中国公主》，布景是北京，但剧中角色包括亚洲各地的人物。罗可可时代，占据法国舞台的是喜剧，这与主导17世纪的古典派悲剧面目迥异。而“中国”在这个喜剧舞台上大显身手，巴黎不仅有中国舞场，还有专门的中国娱乐剧院，这与伏尔泰通过《中国孤儿》宣示道德之价值的情怀大不相同。中国只是折射这个时代的快乐气氛和对快乐之追求的一滴水珠，因为它遥远并在传说中是一方乐土，在欧洲又被具象化为瓷器的梦幻光泽和丝绸的飘渺姿态。反过来，任何遥远、怪异、令人耳目一新的因素就能构成“中国”，只要看看这些“中国人物”的舞台造型就知道了。沉浸在娱乐意象中的人们，谁会在意“中国”究竟是什么，“中国风格”又究竟是何模样？人们所需要的只是一个与日常生活有一定距离而又不超出自身文化许可度的外来刺激。中国式园林、中国式绘画和一切中国式装饰，其本质面目都在于此。

四、中国趣味的沉寂

既然中国的艺术和生活趣味在罗可可时代的欧洲只是被判定为具有罗可可精神所要求的自由、不对称、反规则而被接受，成为实现这个时代快乐理想的一种手段，那么它们就注定不能在欧洲的文化精神中真正立足，它们所划过的痕迹就如同罗可可精神所追求的快乐那样苍白、短暂、脆弱。这就不难理解，当罗可可精神开始走向衰落时，被认为是这种精神之一部分的中国趣味就难免失宠。

罗可可风格在1750年代已经在法国呈现衰势，因为过分琐碎和过度装饰而遭受批评，尽管当时在中欧国家还方兴未艾。18世纪60年代，崇尚简

朴严肃的新古典主义运动开始在法国取代罗可可。罗可可艺术被人看成是对物质世界的热情欢快的反应，而新古典主义被看成是理智对本能的否定，所以新古典主义取代罗可可就如同罗可可取代巴洛克，既是任何一种艺术潮流和生活风尚都有其生命周期的自然规律使然，也受到社会政治与经济状况变化的影响。尽管没有了“太阳王”的辉煌，但18世纪的法国依然是专制集权国家，德意志、奥地利、瑞典、俄罗斯则以法国为楷模，自18世纪中期开始纷纷建起集权君主模式。君主和贵族固然要享受与他们的权力和地位相称的无边快乐，但同时作为专制政府也需要创造与其权威相称的艺术和生活范式，因此新古典主义建筑与罗可可装饰在一个时期同时存在并不矛盾。英国的新古典主义建筑则体现出这个率先走向近代化的国家的成就，体现出早期工业社会里新兴阶级的地位与力量。

就更深层的意义而言，生活和艺术理想的变化折射出欧洲人的文化和知识观念变化在18世纪后期所达到的阶段。罗可可艺术家创造了理想的世界，但新古典主义也同样是在呼唤一个理想世界。罗可可的理想是进入神的世界，新古典主义的理想则是再现古希腊的自由或古罗马的尊严。16—18世纪是欧洲动荡不安的变化时期，对教权和天主教会价值体系的怀疑与反对同对欧洲文化价值和文化根源的重新认识、重新确立相伴随，但否定与肯定在不同时期有不同侧重。罗可可时代也正是欧洲人对基于圣经的文化和历史体系怀疑最甚的时代，新的欧洲价值观虽已萌芽却未成形，沉醉与逃避在罗可可式的虚幻飘渺中也反映出当时文化意识中的游移彷徨。结合上一节的叙述不难看出，这时期也是对中国的伦理、道德、历史及它们所蕴涵之价值最感兴趣的时期，因为这时的欧洲人或者试图用他们新发现的中国文化来支持传统的价值观和历史观，或者用之来否定这一切并探讨其作为创造新文化体系之参照物的可能性。18世纪后期尤其是末期，随着欧洲海外扩张的胜利和内部经济的发展，欧洲人自信地确立起以理性和进步为标志的新价值体系和生活理想，也确认了以古希腊罗马为渊源的文化脉络，而否弃了圣经所教导的中东近东脉络。有了这种自信与骄傲，欧洲人不需要再迷失于罗可可的水月镜花之中，却需要张扬代表欧洲人精神的古希腊罗马精神。

新古典主义的品味与中国趣味的“迷人”特点显然不大相容，新古典主义的装饰艺术中着力表现希腊和罗马精神中冷淡的优雅与坚硬，这与罗可可时代受人钟爱的异国情调相去甚远。然而大潮退落总是欲去还留，罗可可之风兴起后，巴洛克依然残留许多时日，类似的，新古典主义也在一段时间里与中国趣味共存。因为在任何一个时代，任何一个社会，人们都不至于对异国情调完全无动于衷，再理性、再严肃、再高雅的生活都不排斥新鲜事物所激起的想象空间与奇异情趣。古希腊罗马世界的吸引力至少也部分地诉诸感性的的心灵，人们迷恋古典时代的一部分原因正是迷恋古代世界的爱情故事。所以对虚幻浪漫式美感的追求并不因为新古典主义占据主导地位而消失。中国趣味在18世纪晚期法国的高雅情趣中仍表现出顽强的生命力，这时期继续出产以漂亮见称的物品，但其中也掺杂了明显的新古典主义造型和偏好。路易十六时代，无论宫廷还是其他贵族都普遍喜好新古典主义与中国趣味结合的风格，王后玛丽·安托瓦内（Marie Antoinette）就有一件看起来是新古典主义风格的中国五斗橱。不过此时对异国情调的爱恋仅止于是异国情调，而不再具有表达社会主旋律的作用。正因为如此，任何一种异国情调都同中国趣味同样有价值或没价值，中国趣味遭遇其他各种外来趣味的竞争，诸如“土耳其式”、埃及风格、哥特风格、希腊风格。有学者以德意志巴伐利亚州（Bavaria）宁芬堡（Nymphenburg）的王宫建筑为研究个案，深入探究了17—18世纪欧洲的艺术风格中表现出的异国情调其实受到中国趣味和东方主义（Orientalism）的双重影响，而后者往往被忽视的问题。^[224]总之，中国趣味随着欧洲对中国文化所寄予之理想的消逝而形影黯淡。

[224] Ulrika Kiby, *Die Exotismen des Kurfuersten Max Emanuel in Nymphenburg*, Hildesheim/ Zuerich/ New York, 1990, S.viii.

第四章 欧洲文化对 明清社会的影响

在16—18世纪这个中西文化交光互影的时期，一方面中国文化在近代早期的欧洲广泛传播，另一方面，从万历到乾隆，中国人对于西方物质文明和精神文化也有了初步的认识，中西文化呈现双向交流的热络局面。与19世纪中叶以后比较主动地睁眼看世界的中国人不同的是，晚明前清时期，欧洲文明是通过耶稣会士进入中国人的视野。由天主教教义引发的中西文化冲突已在前文介绍，而耶稣会士在遵循知识传教路线时所引入中国的大量欧洲世俗文化知识显然比宗教教义更吸引中国人。在天主教传播失败的同时，这些世俗知识却在中国留下相对明显的痕迹，然而同天主教类似，在本质上未能与中国社会产生深刻共鸣。

第一节 中国人对欧洲国家的基本认识

一、地理位置与民族区别

自古以来，中国人在地理上以中国为天下中心的观念与其文化上的华夏中心观相辅相成，欧洲人来华按理首先会直接冲击中国人的地理观，但事实上并没那么容易。晚明首批与利玛窦接触的土人虽然知道利玛窦来自遥远的西洋，但多数人对西洋与中国的实际距离不甚究心，同一时期就有二万里、

六万里、八万里、十万里甚至几千万里各种说法，后来为艾儒略《职方外纪》作序写跋的士人又有九万里之说。对数据精确性的漠视也可以看作轻视这个地方的一种表示。即使看过利玛窦的世界地图，士人们也依然用古代四大部洲之说来说统属西洋，似乎连质疑中国中心地位的念头都没有。不过偶尔有人如沈德符已能认知传统意义上的“西洋”是指郑和时代与中国有来往的各国，而与欧洲所处之“西洋”不同。直到艾儒略《职方外纪》问世，方有人如瞿式穀在序言中明确指斥传统地理观有如坐井观天，称中国不过是亚洲之一角，亚洲则只是天下五大洲之一。不过接受西方地理观的毕竟只是极个别人。

延至清初，中国人对有关“西方”或“西洋”的地理概念仍是漫不经心，除传教士外，欧洲国家来华使团也不断遭遇这种尴尬，最典型的是荷兰使团。清初之人对远在欧洲的荷兰国与历次派遣使团的巴达维亚殖民当局总是混淆，而且似乎也无意澄清。康熙年间的王士禛即以荷兰在东南亚的殖民地为荷兰本土，称台湾海域向南就可到荷兰。其实每一次荷兰使团都是由巴达维亚殖民当局与荷兰东印度公司共同组建，而且荷兰人也无意避讳自己来自巴达维亚，但这似乎无助于中国官员们记得荷兰与巴达维亚是两个不同的地方，他们一贯称巴达维亚总督为“荷兰国王”。另外，康熙六年荷兰使团带来的大马和小牛在中方诸多记载中都被归于“西洋”或“荷兰”，然而荷兰使节曾清楚地回答鳌拜等人，这些马和牛来自波斯和孟加拉。

对欧洲内部各民族国家的含混同对欧洲地理位置的模糊恰相对应。利玛窦来华时，天主教会仍自视为整个欧洲的代表，而且至少在表面上仍维持这一地位，作为教会代表的耶稣会在原则上也是要淡化成员内部的民族和国家观念。同时利玛窦为了不被自视大国的中国人轻视，有意识地塑造一个至少在地域范围上能与中国匹敌的西方国家。种种原因加在一起，自利玛窦起，耶稣会士就有意混淆欧洲与个别欧洲国家这两个概念，使中国人长期以来将欧罗巴视为一个国家。如沈德符名利玛窦之国为欧罗巴，谈迁亦称汤若望为大西洋欧罗巴国人，实则两人分别来自意大利和日耳曼。然而更多的人连大西洋与欧罗巴也不区分，只是泛称“泰西”、“西海”、“大西洋国”、“大西国”，而这些又实为耶稣会士常用以自称之名，如《西国记法》中署名“泰西利玛窦”，《职方外纪自序》

中落款“西海艾儒略”，庞迪我和熊三拔在奏疏中自称“大西洋国陪臣”，《熙朝定案》题下为“远西臣南怀仁谨奏”，《不得已辩》自叙“极西耶稣会士利类思著”，不一而足。应该注意到，艾儒略1623年已经郑重声明“天下第二大州名欧逻巴……共七十余国”，^[225]但这种纠正看来起不了实际作用，传教士出于方便权宜、中国人出于观念固着，都更愿意使用“大西洋国”这类称呼。如果说今天的西方人强调其不同国家和地域的内部差异，而不承认存在一个与“东方”相对立的整体性的“西方”，那么追究中国人产生这一“西方”观念的原因，则还要追溯到利玛窦等人着意强调欧洲各国在制度、文化、信仰上的共性。

然而随着中世纪结束，教会的控制权衰落，欧洲人越来越强调自己的国籍，连耶稣会这一忽略国界的组织到18世纪也为此频生纠纷，这在前文已经介绍过。但中国人对于西方是一个整体这一认识却不因欧洲内部民族国家的蓬勃兴起而发生突变。一个典型事例是，1700年成立的法国传教区因始终努力开辟新住院而不断与中国副省的葡萄牙籍领导发生摩擦，问题终于在1713年10月大爆发，竟至耶稣会士们上奏康熙以求裁决，问题的核心为是否允许法国人独立于中国副省。1714年3月，康熙在与诸传教士的一次晤面中坦言，自己只知道西洋人，不了解法兰西和葡萄牙这两个国家，当有传教士力图提到西班牙时，康熙仍然表示不知道这些国家，也表示自己不知道中国有各种宗教修会。他只知道法兰西人和葡萄牙人是在中国的西洋人中人数较多的两个民族，并且认为这两群人应当人数持平，而且应服从他们共同的领袖“会首”，即整个耶稣会的领袖，在一个大家庭内不分彼此地和谐相处。中国人对西方各国产生明确概念要到晚清时期，可以说是各国殖民势力拿着枪炮逼迫中国人懂得这一点的。

二、风俗与物产

在与传教士来往过的中国土人中，李日华恐怕是最早记欧洲制度之人，

[225] 艾儒略著、谢方校释《职方外纪校释》，中华书局1996年版，第67页。

“大西国在中国西六万里而遥，其地名欧海国，列三主，一理教化，一掌会计，一专听断。人皆畏听断者，而教化、会计独其尊等耳。旁国侵掠亦听断者征发调度，然不世及，其人素有望誉，年过八十而有精力者，众共推立之，故其权不久，而劳于运用，人亦不甚歆羨之。”^[226]利玛窦并未记录与李日华谈话内容，这里的教化、会计、听断三者各自所指尚难断定。清朝文献通常将罗马教皇称为“教化王”，但此处所叙之“听断者”大权独揽且推举有声望之人担任，却更像教皇。“旁国侵掠亦听断者征发调度”一条，欧罗巴的旁国应是指欧洲周围的伊斯兰教国家，与教皇组织十字军东征颇相类。而且李日华对“听断者”的描述与艾儒略《职方外纪》中对教皇的描述很相近，“教皇皆不婚娶，永无世及之事，但凭盛德，辅弼大臣公推其一而立焉。欧逻巴列国之王虽非其臣，然咸致敬尽礼，称为圣父神师，认为代天主教之君也，凡有大事莫决，必请命焉。”^[227]若听断者果是教皇，则所谓教化、会计者有可能是指教廷枢机团中分理行政与教务的执事与司铎。若以教化者指教皇，听断者指当时仍统治意大利的神圣罗马帝国皇帝，会计却仍不知所指。惟其时之神圣罗马帝国皇帝势力岌岌可危，似不享有人皆畏惧之尊荣。而且以利玛窦扬教之心，述教廷机构有可能，述世俗政权则显勉强，尤其不大可能将世俗君主提到与教皇并驱甚至超越教皇的地位。

李日华亦略记大西洋出产犀象虎豹，也有稻麦菜茹，但居民主要以捕猎为生，这便是将其归于蛮荒游牧民族一类。但艾儒略在《职方外纪》中强调这是块农业经济发达的土地，西北欧诸国土地虽薄，但富产牛羊鹿鱼，绝没谈到犀象虎豹之属。也许是利玛窦没有专心对李日华讲述欧洲风物，李日华则出于自己的文化优越感发挥了一些想象，艾儒略当然也是有意塑造欧洲的理想国形象。无论如何，自1623年艾儒略《职方外纪》刊行，中国士人才能较多地了解欧洲及世界其他地区的风物民情。

[226] 李日华：《紫桃轩杂缀》，卷一，页三十五，《四库全书存目丛书》，子部第108册，齐鲁书社1995年版。

[227] 艾儒略：《职方外纪校释》，第84页。

《职方外纪》是第一本用中文写成的世界地理著作，较为详尽地介绍了各国风情、世界地貌、文化物产，以对欧洲的介绍最详细。此书在中国流传很广，受到中国士人高度重视，但士人们把它置于什么地位，就不好一概而论了。在对《职方外纪》进行高度评价的几篇序言中在在流露出这是一部令人不可思议的奇谈怪论，因为记载了许多中国旷古未闻之人与事。这些作序者们知道，这样的书很容易被一般士人视为齐谐志怪，所以他们（尤其是奉教人士）又设法极力预防，强调书中所言都是言而有证的，并提醒读此书者不可浅尝辄止、买椟还珠。这样一些序言也充分体现出当时士人对来自欧洲的新颖地理知识充满矛盾态度。类似《职方外纪》的作品后来还有一些。艾儒略1637年刊出《西方问答》上下两卷，分条介绍西方的风土国情，涉及有关地理地貌、物产、制度、礼俗、衣食、教育、文化、法律等方面的40多个问题。后来康熙向传教士了解西方风土人情，利类思、南怀仁等就节录《西方问答》相关内容，撰成《御览西方要纪》一书。南怀仁1672年出版《坤舆图说》两卷，上卷为自然地理，下卷为人文地理，体例与《职方外纪》相似，分别介绍五大洲诸国道里、山川、民风、物产。

在这些文字介绍之外，历次使团的贡物其实是中国人认识西方物产的直接而又重要的渠道。清初来访频繁的是荷兰使团，据康熙六年（1667）和二十五年（1686）对荷兰贡物的记载，主要包括各类纺织品、各式火枪、玻璃制品、珊瑚琥珀象牙等装饰品、各式花露、葡萄酒。康熙六年的贡物中有几样颇能满足时人猎奇之心的物品，即荷兰刀剑与所谓的荷兰马与西洋小牛。刀剑据说柔韧如带，后来嘉道年间的赵慎畛在《榆巢杂识》中也以类似语言描述过英国阿美士德使团带来的英国刀，并流露出服膺西洋人的冷兵器制造工艺。四匹马则据说是稀罕的千里马，四匹白色小牛的特异之处是“高一尺七寸，长二尺有奇，白质，斑文项，有肉峰”，^[228]文坛“海内八大家”之一、礼部尚书王士禛还特为此刀剑、大马与小牛各赋诗一首，收于其《精华

[228]王士禛：《池北偶谈》，卷三，页十九，《四库全书》本。

录》。然而，在名目繁多的西洋纺织物中（康熙二十五年的贡物中有17种纺织品），被青睐的似乎仅哆啰绒、织金毯、哗叽缎三种材料和质地令中国人备感奇特的产品。荷兰提供那么多纺织物也许有展示其贸易实力的意图，而各种新奇物品不过是为了引起兴趣，但是中国方面恰恰只关心奇巧之物，原因概如1793年英使来访时，乾隆答复英王乔治三世的诏书中所言：“天朝物产丰盈，无所不有，原不假外夷货物，以通有无。”〔229〕

对荷兰人而言比较可惜的是，他们没能有意识地了解和利用中国人的喜好来帮助自己达成使命。1686年时，康熙朝廷正处在对西洋音乐和西医的迷恋中，对钟表等机巧之物的喜爱则由来已久。当时来访的荷兰巴德斯使团献上了钟表，使团中的一位德意志士兵和一位爪哇奴隶分别演奏了小提琴和竖琴，使团副使就是一名医生。这一切都引起了皇帝的兴趣，然而使团却根本没有以此为契机谋求与皇帝的进一步接触。在运用这种策略方面，耶稣会士着实要高明许多。

第二节 对欧洲实用科学的兴趣（上）——天文历法

一、明清时期西方科技东传的基本特点

据统计，从利玛窦来华到耶稣会解散的近200年间，在华耶稣会士共译著西书437种，纯宗教书籍251种，占总数57%；地理地图、语言文字、哲学、教育等人文学科书籍55种，占总数13%；自然科学书籍131种，占总数30%，包括数学、天文、生物、医学等。〔230〕单纯看数字容易给人造成错觉，

〔229〕朱杰勤：《中外关系史论文集》，河南人民出版社1984年版，第541页。

〔230〕钱存训：《近世译书对中国现代化的影响》，载《文献》1986年第2期。此处将地理地图归入人文学科，似与通常认知不符。

认为晚明前清中西双方通过耶稣会士开展了一场规模浩大的科技交流。常见的还有另一种几乎是对立的意见，即传教士所传来的西学都是欧洲旧学，他们曾极力阻挠与破坏近代科学输入中国。这两种看法未免都失之偏颇，科技交流与任何类型的文化交流一样，都是双向运动，在关注传播内容与数量的同时，必须要同时衡量传播者与接受者的努力程度，还要衡量传播内容与接受内容起作用的范围与程度。

之所以不能过分夸大明清之际西学东传的规模与效应，原因之一是，西学知识只囿于宫廷和极个别士人，没能真正走入中国社会，更不要说被纳入科举跻身主流文化；原因之二是，中国人以一种非常务实的态度选择性地接受西学，主要是选择一些足够满足农业社会需求的内容，而这部分内容并不多。中国人的务实性选择最终导致传教士带来的科学知识和技术要比中国人实际接受的多，而这也成为我们不能苛责传教士不够先进的第一个理由。不能苛责传教士还因为他们所传授的并非一概为旧学，先进与否不能完全以今天根据事后总结得出的科技进步标准来衡量，也不能单纯地将某种知识诞生之时当作现存知识落后之日。知识从产生到实际发挥作用通常需要一段时间，即便是已经投入使用的新技术也需要一个成熟过程。再次，传教士当然有其局限性，但即使他们传授的是旧学，也不能简单冠之以有意阻挠的罪名。中国人是务实的，传教士也是务实的，他们只需要付出有助于开展其传教事业的知识就足矣，尤其是他们很快会发现中国人的需求不那么大。以上几点其实就构成明清之际西方科技东传的主要特点。

中国古代天文学并非现代意义上的天文学，而更接近“星占学”这个概念。有学者论证它在古代中国社会生活中主要不是为农业生产服务，而是具有一种神圣使命——作为帝王的通天手段，以证明其为天命政权，以此获得社会的普遍承认。也正因为自上古时代起天学与王权就密不可分，天文机构、天文仪器、颁布历法往往都是政权的象征，所以天文学必须由王家垄断，严禁民间私习天文的禁令比比可见。不过在明代以前尚未禁止私习历法，这是因为历法与占星术的关系不够紧密，而到明前期则连历法也禁止民间研究。然而实际上在社会发展进程中，由于确立王权时对物质层面的诉求在不断增

大，天文学作为王权代表的重要性是在逐渐下降。但毕竟其象征性的神圣地位历几千年而不动摇，而且作为维持专制统治神秘主义色彩的必备工具，这种象征地位也不能衰落。所以在明清时期，天文学仍是国家政治生活中的头等大事，前述明清士人反对引进西洋历法时的理由正说明了这一点。同样是因为这一点，在耶稣会士预备的诸多作为叩门工具的科学知识中，首先是历算之学引起中国官绅阶层和统治者的注意。还是因为这一点，中国士人及统治者在传教士输入的各种科技知识中，基本上是围绕天文历法来选择吸收有关内容，重视程度也是视其与天文历法的关系疏密而定。

二、耶稣会士提供的天文服务

晚明前清由在华耶稣会士撰写并在中国出版或供中国人使用的天文历法著作至少有50多种，这些书或者是在北京印行，或者没有印行而只流传于宫廷，其传播范围窄、接触者有限是第一个特点。另一个特点是，这些著作中绝大多数是历算类（包括图、表、测量技术、实测结果、历狱的辩论之作），介绍天文仪器的不过4种左右，有关天文学理论的著作大概也仅《崇祯历书》（合著）、《浑盖通宪图说》（利玛窦）、《天问略》（阳玛诺）和《乾坤体义》（利玛窦）4种。由此已可见中国人对天文学中哪一部分最感兴趣，也可说明中国官方在接受和运用西方天文学时有着强烈的务实倾向。中国古代天文学虽包括天象观察和历法推步两部分，实际上却是以历法为中心，而运用天文仪器观察天象和探求天文学理论都是作为制订历法的辅助，基本上止于历法能满足实际需要。

中国官方的另一个务实性表现是清朝钦天监大量任用西方传教士。这一点通常被认为是清政府的开明之举和传教士赢得统治者信任这一策略的成功，并经常作为中西交流史上一段美谈。这种看法当然有道理，但不可忽视这一做法也包含消极性因素，由于中国官方过于看重实际目标，决定采用西法后就满足于长期依赖传教士操办天文工作，而不再着意培养通晓欧洲科学理论和仪器技术的本国人才。

清朝于顺治元年设钦天监，隶于礼部，监正、监副及下属诸官由汉人担任，同年仲秋因汤若望推算日食正确而令其领监务并修时宪，是为西方人主钦天监之始。康熙三年满员人监，四年更定监正为满、汉各一人，此时汤若望已被革职。康熙八年“历狱”平息后以南怀仁充汉监正并复用西法。此后很长时间里名义上是满、汉监正各一名，但实际上多以传教士充汉监正，尽管很多传教士不接受监正之衔而是挂“监修”之名以修历法的身份供职。自雍正三年为戴进贤（Ignace Kögler）授监正，西洋人监正成为实授之职，不再挂监修之名。所以从顺治初年到乾隆末年的150多年间，钦天监历任监正（包括行监正之职的监修）实际上都是传教士，并且是耶稣会士，先后共13位。

监副一职，顺康时期很少实授传教士，南怀仁在任监正之前曾任短期监副，安多则在南怀仁晚年被其推荐为监副以协理钦天监。直到雍正八年（1730）才特地增置一名西洋监副，此后西洋人监副成为正式编制，乾隆十年进一步规定监副以满、汉、西洋分用。总之，监正、监副人选变化的总趋势是使西方传教士在钦天监的地位日高、势力渐大。此外还有一批不接受职衔而参与钦天监工作的传教士，如利类思、安文思帮助创建清钦天监，苏纳（Bernard Diestel）在1659—1660年、白乃心在1659—1661年协助汤若望，恩理格（Christian Herdtricht）在1673—1675年间协助南怀仁，李西满（Simão Rodrigues）1679—1682年左右供职钦天监。19世纪初清廷仍依旧例聘西方传教士执掌钦天监，只不过不再是耶稣会士而改为遣使会士，直到道光六年（1826）起，随着最后几任传教士监正和监副或归或没，才不再雇用外国人。

三、《崇祯历书》与引进西方天文学理论

明代，官方天文机构不图创新，民间天文活动因遭禁止而陷于沉寂，万历年间天文学理论和技术已衰落到影响历书编制和天文观测精确度的程度。利玛窦到北京时，正逢朝廷已因《大统历》预报天象屡次失误而持续多年议论改历。另一方面，自弘治年间就逐渐放开“私习天文”之禁。朝廷的困境

和实学之风兴起同时为外来技术提供了立足机会。利玛窦了解到朝廷的改历呼声后，曾自荐修历却未被理会，但因为他已知晓天文学在中国政治和文化中的特殊地位，所以并不灰心，而是强烈要求罗马派遣精通天文学的耶稣会士来中国，阳玛诺、熊三拔、邓玉函（Jean Terrenz）等都可能是因此来到中国。这样，来华耶稣会士成为一个天文学造诣很高的群体，令与他们接触的不少中国官员倾倒，以致主动上书推荐耶稣会上参与修历，如1610年钦天监五官正周子愚荐庞迪我、熊三拔，1613年李之藻又荐庞迪我、熊三拔、阳玛诺、龙华民。1629年钦天监官员用传统方法推算日食又一次失误，而徐光启用西方天文学方法推算却与实测完全吻合，崇祯因此终于下令设“历局”修撰新历，并由徐光启负责。除李之藻参与外，徐光启先后召请龙华民、邓玉函、汤若望和罗雅谷（Jacobus Rho）参与历局工作，在1629—1634年间编撰成《崇祯历书》。

《崇祯历书》修成后，又经过10年努力，与保守派进行8次实测较量，方才使崇祯确信西方天文学方法的优越而决定颁行，不幸此时又遭鼎革之变，终于未能颁行。清军进京后，汤若望选择与清政权合作，而《崇祯历书》成为汤若望的一份进见厚礼，满足了清政权迫切需要一部新历法来表征天命转移的需求。汤若望将《崇祯历书》作了删改、补充和修订后献上，顺治题名为《西洋新法历书》并即刻颁行于世。《崇祯历书》原含44种、137卷，明末虽未颁行却已有刊本，分为11个部分，其中基本五目为法原、法数、法算、法器、会通，分涉西方天文学理论，行星运行观测和计算的数据表格、必备的天文数学知识、天文仪器的制造与使用、中西度量单位的换算。此外有节次六目：日躔、恒星、月离、日月交会、纬星、五星交会，包括有关的图、术、考、表、论。此书与中国传统天文学相比，在解释天体运行、日月食测算及其他测算、度量制方面的先进之处当然不一而足。《西洋新法历书》顺治本仅28种、103卷，康熙本又减少为27种、90卷。不过删并主要是针对各种天文表进行的，原书的天文学理论部分几乎只字未改。《西洋新法历书》中又增进13种新撰的小篇幅作品，多数为汤若望自撰。

《崇祯历书》中，理论部分“法原”有40卷，占总篇幅1/3，系统介绍

西方古典天文学理论和方法，包括日、月、五星、恒星的运行规律，球面天文学原理，着重阐述托勒密、哥白尼（Nicolaus Copernicus）、第谷（Tycho Brahe）三人的工作，大体未超出开普勒行星运动三定律之前的水平，但也有少数更先进的内容。具体计算和大量天文表都以第谷体系为基础。《崇祯历书》所参考的天文学著作，已明确考证出的有第谷、托勒密、哥白尼、开普勒（Johannes Kepler）、伽利略（Galileo）、朗高蒙田纳斯（Longomontanus）、普尔巴赫（Purbach）与雷吉奥蒙田纳斯（Regiomontanus）诸人的13部作品，以17世纪初期的作品居多，而最晚近的是1622年出版的作品。西方历史上先后出现的几种主要宇宙模式都于明末传入中国，而其发生影响的主要渠道就是《崇祯历书》及改订后的《西洋新法历书》，它们分别是亚里士多德的“水晶球”体系、托勒密的行星系说、第谷宇宙模型、哥白尼的日心地动说。

亚里士多德的“水晶球”体系设想宇宙为一同心叠套的球层体系，地球在其中心静止不动。该模式由利玛窦《乾坤体义》和阳玛诺的《天问略》先后介绍，它传入中国虽较早，对此后中国学者的影响却最小。原因之一是利玛窦和阳玛诺的介绍仅限于谈西方认识宇宙的一种模式，未用于解决具体天文学问题，故不为一般天文学家所注意；原因之二是《崇祯历书》明确否定亚里士多德模式而支持第谷模式，而该书对明清之际中国天文学界的影响远超过利玛窦和阳玛诺的书。

托勒密的行星系说由《崇祯历书》在行星运动理论部分被首次介绍，该模型虽也以地球为静止的中心，其日月五星及恒星的远近次序也与亚里士多德模型相同，但其中无实体天球，只是天体运行轨迹的几何表示。《崇祯历书》还介绍了托勒密的地圆学说，其核心内容是，地为球形、地与天相比非常小。

第谷宇宙模型可视为托勒密地心体系与哥白尼日心体系的折中，被《崇祯历书》用作理论基础，如有关天体运动的原因和诸天体运行的理论。以第谷模型为基础测算天象的实例在《崇祯历书》中比比皆是。《崇祯历书》被修订为《西洋新法历书》颁行后，成为清代官方天文学，这也就意味着第谷体系具有“钦定”地位，1722年撰成的“御制”《历象考成》仍采用第谷体系，

1742年戴进贤与徐懋德（André Pereira）奉敕撰成的《历象考成后编》改用开普勒的第一、第二定律处理太阳和月球运动，按理这意味着与第谷模型的决裂，但该书却将开普勒定律中太阳与地球的位置颠倒而仍维持地心体系。这种颠倒并不影响对日月及交蚀运动的数学计算结果，但若运用于行星运动必然会露破绽，然而《历象考成后编》全不涉及行星，这使第谷模型至少在理论上继续保持“钦定”地位。

哥白尼的日心地动说通常被认为是1760年耶稣会士蒋友仁（Michel Benoist）向乾隆进献《坤輿全图》时才被引入中国，但实际上蒋友仁之前的耶稣会士对哥白尼学说早已有所引用和介绍，只是蒋友仁的介绍明确宣布托勒密体系是错误的，第谷的理论虽有可取之处却不如哥白尼的正确。《崇祯历书》引用了哥白尼《天体运行论》中27项观测记录中的17项，对《天体运行论》中的有些章节甚至直接翻译。对其日心地动说的重要内容也有所披露，但持否定态度，理由是哥白尼用来论证地动的理由不具说服力。事实上在撰写《崇祯历书》的年代，关于地球周年运动的确切证据一个也没发现。1712—1719年间在康熙宫廷服务的傅圣泽还曾试图向皇帝引进哥白尼学说，不过不是关于宇宙模型而是限于观测计算问题。此外，哥白尼学说在当时的实际效用也不能以今人的眼光来衡量。哥白尼1543年发表《天体运行论》，其中的宇宙体系观虽然先进，但直到17世纪都还没有取得令人信服的优势。特别是哥白尼在仪器制造、观测技术和精度方面并不出众，他的日心说对历法制订影响不大。因此对于以满足中国人历法需要为第一要务的来华传教士，哥白尼学说与达到空前观测精度的第谷学说相比，谁更切合实用就不言而喻。

以哥白尼体系为基础的近代天文学到牛顿时代才取得绝对优势，但绝大多数来华传教士不可能参与这一进程，修历的中国学者恐怕更难以关心这一进程。哥白尼学说经蒋友仁之手在中国正式公开后对中国的影响很小，重要而又直接的原因是为蒋友仁润色文字的钱大昕和作序的阮元对哥白尼学说持否定态度，使《坤輿全图》长期不能在外流传。钱、阮二人的态度恐怕与第谷体系以官学身份产生的长期影响有关，也从侧面反映出要中国学者将天文

学活动从修历转向探索自然奥秘并非易事，因此更不能一味苛责耶稣会士没有及时传入西方新理论。

清初传教士为欧洲天文学在钦天监争取到主导地位，这除了传教士带来的知识实用价值高而能满足朝廷对应用科学的要求外，在很大程度上还因为康熙的个人因素。他的开明和对追求新知识的态度不仅直接为传教士和欧洲知识提供了保护，也在一定范围内带动了周围人对西方科学的兴趣。不过他的示范效应也仅止于宫廷，并不曾有向全国推广西方新知识的意图。

四、历算需要与西方算学的兴盛

明末中国天文历法落后的一个原因就是当时中国数学落后，传教士帮助中国修历的同时也引进了西方先进的数学。比如《崇祯历书》中有介绍天文数学的“法算”一章，法原部分也有大量数学方面的内容。罗雅谷的《测量全义》主要是关于三角术和阿基米德（Archimedes）几何学，邓玉函的《测天约说》涉及较多椭圆内容。《崇祯历书》中其他如《恒星历指》、《交食历指》、《日食历指》亦涉及圆、椭圆、三角的面积和球体积方面的几何知识。南怀仁的《灵台仪象志》和戴进贤主编的《历象考成后编》都介绍了关于椭圆的知识。传教士除了在与历法有关的著作中介绍数学，还有不少数学专著，而数学与天文学密不可分的关系使中国学者在接受西方天文学的同时也开始究心西方数学，并经他们之手对清代数学的发展产生了重大影响。

1. 西方数学知识

晚明前清传教士介绍的数学知识包括笔算、代数学、对数术、几何学、割圆术、平面、球面三角术、三角函数表、部分圆锥曲线说。中国的珠算比较先进，但算盘携带不便，而唐时传入的印度笔算法程序繁琐，不敷实用。不过印度笔算法于13世纪传入欧洲后却得到欧洲人的多次改进，到16世纪，欧洲笔算除除法之外已接近现代水平。介绍欧洲笔算的第一部著作是利玛窦、李之藻合译的《同文算指》，1613年刊行。该书据克拉维斯（C. Clavius）《实

用算术概论》和程大位的珠算书《算法统宗》编译，共10卷，介绍了整数、分数、四则运算、比例、比例分配、级数求和、盈不足、方程、开方、测圆术等内容，并收录中国古代一些数学难题。《同文算指》刊行后因其内容浅显方法简便而引起普遍重视，又经清代数学家不断改进后推广普及，著名数学家梅文鼎就对算式形式作过不少改进。《欧罗巴西镜录》亦是介绍西方笔算之书，晚于《同文算指》而内容更全面，作者尚不可考，但也应是传教士与中国学者合译之作。

17世纪的欧洲数学有对数、解析几何和微积分三大发明，但惟有对数在晚明前清传入中国，解析几何与微积分直到晚清才被引进，而对数在天文学上有重要应用，可见与中国当时天文历算需求无直接关系的数学知识引进难免会滞后。1644年来华的穆尼阁（Nicolas Motel）著《比例对数表》，首传对数。穆尼阁此表摘选自佛拉哥（van Vlacq）1628年编辑出版的对数表，后收于薛凤祚帮其编译的《天步真原》。穆尼阁还撰《比例四线新表》，是关于三角函数的六位对数表。佛拉哥1628年出版的对数表也曾被傅圣泽使用，并集中体现在他1713年一份有关对数的未竟论文中，此文属于1711年之后奉康熙之命撰写的解释对数的系列文章，可见康熙在1711年之前已接触过对数。代数学初传中国时被称为借根法，传教士著有《借根方比例》讲解数学方程解法，所涉为17世纪欧洲代数学成就。1712年，傅圣泽向康熙进呈《阿尔热巴拉新法》两卷，第一卷以问答形式比较新旧算法不同，强调新代数的一般性和实用性，第二卷介绍以代数法解一次方程，当代学者认为这是第一次在中国介绍符号代数。但此书只传授康熙一人，而康熙又对符号代数的意义不甚理解，故符号代数并未就此流传，直到1859年伟烈亚力和李善兰合译英国数学家迪么甘（D. Morgan）《代数学》后才真正播扬。

传入中国的三角术知识首先是服务于《崇禎历书》的邓玉函《大测》、《割圆八线表》和罗雅谷《测量全义》。《大测》1631年编译，主要内容是用于天象观测的三角形测量法，重点在于平而三角学知识和三角函数表的造法和用法，《割圆八线表》就是三角函数表。《测量全义》的重点就是三角学，较《大测》更为详细系统，包括平而三角学公式和球而三角学公式。与历书无关的

三角学专著还有穆尼阁、薛凤祚合译的《三角算法》(1651—1653年间成书),因不必受历书的实用目的限制,得以更系统地介绍平面三角和球面三角,如正弦定理、余弦定理、半角公式、半弧公式、德氏比例式(Delambres analogies)、纳氏比例式。另外,穆氏《比例四线新表》和汤若望《割圆勾股八线表》并是此类著作。1701年来华的法国耶稣会士杜德美(Peter Jartoux)撰《周经密率》和《求正弦正矢捷法》,将“圆率解析法”的三个无穷级数展开式传入中国,但未说明其理论依据。清代数学家明安图据此三式,运用中国古法推演出六个有关三角函数的展开式。这九个展开式被乾嘉学者称为“杜氏九术”,其中常州董诚还设法证明了杜氏三个展开式的可成立性。

《几何原本》系古希腊数学家欧几里得所著西方数学经典之作,讲述数学的基本原理,用演绎推理的方法把古希腊的几何知识组合而建成数学的原始体系。它也是最早传入中国的西方数学著作,其前6卷1607年译成刊行,主要靠利玛窦、徐光启之力,并有庞迪我、熊三拔参与,此书后9卷的中译本直到晚清才问世。《几何原本》原书13卷,但中译本所据为利玛窦老师克拉维斯的15卷注释本,明末刊行的前6卷主要讲平面几何,虽不完整但自成体系,已能显现欧氏几何学的基础与核心,如定义、定理的确立及依据定义、定理证明直线、角、圆、多边形和平行线等各种命题。《几何原本》译本屡经刊刻,流传甚广,其深远影响首先在于创造了一套中文几何名词,有许多沿用至今,如点、线、直线、曲线、平行线、对角线、垂线、直角、钝角、平面、三角形、四边形、多边形等,还有一些名词与现今名词只略有异同。影响之二表现在中国数学思想和数学方法的发展上,之后学习算术者皆以此书为教本,依其公设和公理演算、释义和著述。明末孙元化因研习《几何原本》而著三本几何学著作,清代的几何学著作更多,且不同程度地受《几何原本》影响,如方中通《几何约》、李子金《几何易简录》、杜知耕《几何约论》、梅文鼎《几何图解》。其他有关几何学的著作有利玛窦和李之藻合译、1614年刊行的《圆容较义》,是一篇比较三角形、圆、球体的表面和实体等图形关系的几何学短论;艾儒略和瞿式穀合译、1631年刊行的《几何要法》;还有白晋和张诚合编、作为康熙皇帝教本的《几何原理》,底本为法国数学家巴蒂

(Paradies)《实用和理论几何学》，合欧氏几何与阿基米德几何而成，后收入《数理精蕴》，亦名《几何原本》。传教士所译介的几何学除上述基础理论之外，当然还有关涉天文历法实用的那部分，上文已论，兹不赘述。

2. 集成之作《数理精蕴》

康熙命梅穀成、何国宗、方苞等人编辑的《数理精蕴》为晚明前清传教士数学译著集大成之作，自1690年至1721年历31年乃成，1723年刊行。《数理精蕴》后又与《历象考成》、《律吕正义》同被汇为《律历渊源》一书，至1730年最终刻成。《数理精蕴》共53卷，上编5卷，为基础理论，主要收入白晋、张诚为康熙编写的教材《几何原本》和《算法原本》；下编40卷，为实际运用，是全书重点，包括度量衡、记数法、整数四则运算、方程、开方、圆和三角函数，还有各种面、体的面积和体积求法，对数知识等众多内容；表8卷，含素数表、对数表、三角函数表和三角函数对数表。书中还首次介绍了西方的运算工具——计算尺。

《数理精蕴》修编期间，康熙在1713年下令于畅春园设临时性修书机构蒙养斋，专事《历象考成》、《数理精蕴》和音律书籍之编修，并征访召集许多有历算、音乐才能的人入馆。所以《数理精蕴》的编撰过程本就极大鼓励和刺激了中国知识界研究数学的兴趣，对其后数学名家成批涌现有直接推动作用。这部总结西方数学在中国传播成果的巨著刊行后，对随后兴起的数学研究热，包括乾嘉时期对中国古代数学典籍的发掘整理，都有不可忽视的影响。据说入清后至18世纪末，中国约有500多名数学家共编撰千种以上的算学书籍，这其中有接受西方数学并糅合中西的，也有受西方数学刺激而力图整理中国古学以示对抗的，但其实都是西方数学传入后对中国知识界产生重大影响的表现。西方数学被接受之初虽与西方天文学的钦定地位分不开，但与天文学基本上囿于深宫的状态不同，它在民间得到较为广泛的传播和研习，概与从事两种学问所需的物质条件难易悬殊不无关系。清初历算家中影响较大者如王锡阐、梅文鼎、方中通、薛凤祚。

五、天文仪器与机械技术的有限引进

1. 制造天文仪器

晚明前清由中国官方支持、传教士主持设计制造的天文仪器主要是为修历提供合用的观测工具。利玛窦在韶州、南昌、南京等地时就向当地官员赠送或制作小型天文仪器，在他的影响下，李之藻还为自己制作了天球仪、地球仪和星盘。利玛窦扩大欧洲天文学影响的耐心终于获得回报，1629年朝廷成立历局以西法修历的同时，主持历局工作的徐光启也提出修整观象台的中国旧式仪器并制造新仪器，理由是北京观象台的旧仪器年久失修且刻度和结构设计以西法不够协调，而传教士带来的小型仪器难以满足修历的精度需要。徐光启接着提出《急用仪象十事》，列举需制造的10种27架（具）西式仪器，该计划参考了邓玉函、龙华民的建议。传教士在参与修历的同时也担负起制造仪器的重任，先后由邓玉函、罗雅谷、汤若望带领中方人员如陈于阶、邬明著从事仪器的设计制造。李天经1637年底的总结中提到已制造新式仪器十几种，但还并未完成徐光启最初的计划。仪器制造进展缓慢的原因是人们的主要精力用在中西法推算的优劣争论与实测较量上，且对仪器制造的资金投入不足。明末制造的装置多为小型仪器或便于搬运安装的中型仪器，甚至是简易仪器，很可能没有制成过大型全金属观测仪器，可以说尚在描述和试制阶段，钦天监在实际使用中仍是中式仪器和欧式仪器兼用。明亡时汤若望等人保存了多件测量天象的仪器，但以从西洋带来者居多，这其中的不少仪器被汤若望进献给顺治并被留在皇宫中使用。

南怀仁人主钦天监后开始新一轮的仪器设计制造。1669年8月底，礼部获旨同意撤换观象台的旧仪，9月10日，康熙批准按南怀仁设计的式样制造新仪。在南怀仁的主持下，30位参与制造的工部官员和钦天监官员到1670年8月下旬已完成一半工作，但全部工作到1673年底或1674年初才完成。新制仪器共6架，包括黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经仪、地平纬仪（象限仪）、纪限仪和天体仪，1674年即被安装到观象台，而原有的其他中国式仪器从此不再作为正式观测工具，这意味着西方仪器取代中国传统仪器成为

皇家观测工具，也标志着继颁行西洋历法之后，西方天文学进一步确立其在朝廷的钦定地位。据载，随后朝廷又命造内廷备用测天诸器，但似乎都是些尺寸较小、精度不高的仪器。南怀仁在清廷总计制造仪器55件，其中几件供皇帝专用。

继南怀仁之后，法国“国王数学家”们来华时携带了30箱比较先进的仪器，但一则洪若翰等人主要是利用这些仪器为法国皇家科学院从事天文观测与研究，再则这些仪器不是为清朝以历法为中心的天文工作服务，所以不会令多数中国官员感兴趣，其中的技术内涵也不被中国人掌握，比如康熙皇帝参观过仪器后只留下了两架有助于观测日月食和行星运动的仪器。1713—1715年间，纪理安（Kilian Stumpf）奉命制造地平经纬仪，弥补南怀仁将地平经仪和地平纬仪分开所造成的使用不便。康熙晚年，传教士还为皇宫制造了日晷、星晷仪、象限仪等器具。1744年11月，乾隆视察观象台仪器后流露了将西方仪器的刻度优势与中国传统仪器的构造融为一体的意向，后有大臣迎合此意，并与钦天监的传教士商议，最终在1754年初由刘松龄（Augustin de Hallerstein）负责制造出一架名为“玑衡抚辰仪”的赤道浑仪，此仪外观上有复杂华丽的装饰和均衡的结构，进一步迎合了中国人的鉴赏口味。

传教士在制造天文仪器的同时也留下一些对各种仪器和技术的描述文字，早期如利玛窦的《浑天仪说》和汤若望的《远镜说》，最典型的则是南怀仁的《新制灵台仪象志》和戴进贤等人合编的《仪象考成》。南怀仁的作品初名《仪象志》，后经阮元定名为《新制灵台仪象志》，共16卷，讲述仪器的用途、安装和使用方法、制造工艺、理论依据，亦涉及历法内容，各种换算表占了10卷，最后两卷为仪象图。经研究，《灵台仪象志》承袭和发展了罗雅谷、汤若望在《崇祯历书》中关于仪器的讨论，并主要是参考第谷《机械学重建的天文学》。此书1673年刊刻后长期作为钦天监天文科推测星象的常用书籍，直到1744年戴进贤提出重修。这一点值得注意，因为南怀仁撰《仪象志》主要是为了让人了解有关天文仪器的制造使用知识，但钦天监却大力倚重其中各种换算表来推测天象，1744年戴进贤请求增修《仪象志》的原因也是发现南怀仁的星表使用已久而与天的运度不符，奏请时所欲增修的内容也

仅限于表。这又一次反映了钦天监的实用主义态度，前人所制仪器既已敷用，便不思钻研资料以求改进，而与历法有关的观测总是第一位的。增修《仪象志》所成即为《仪象考成》，虽由戴进贤首倡，但他1746年就去世，大量工作是由刘松龄、鲍友管（Antoine Gogeisl）、傅作霖（Felix de Rocha）完成。书成于1752年，共30卷，为各种星表。1754年增录《玑衡抚辰仪说》为起首两卷并刊刻，则此刊本有32卷，1757年刻本则有35卷。此书被评为“中国仪器史上对技术内容作文字描述最详尽的专书。”〔231〕

2. 技术不能推广的原因

据统计，17—18世纪由传教士传入中国的欧洲天文仪器技术有36种，除各项欧洲古典仪器技术之外还包括新发明不久的望远镜。在制造和描述这些天文仪器的过程中也相应地引进了不少机械技术和力学知识，计有23种，包括了工业革命前欧洲机械技术的大部分，特别是切削加工工艺和零件设计技术也被引进。但这些天文仪器技术和机械制造技术有不少仅停留在书本描述阶段，没有用来制造实用装置和模型，推广到社会上的就更少了。

技术得不到推广的根本原因在于欧洲科技的传播方与接受方都没有足够的主动性，中方只要求对历法满意，传教士的主要目的则是取得中国官方的信任，当双方同时实现了各自目的后，谁都不认为有必要进一步追求和推广新知识、新技术。一个典型例子是望远镜的应用。1609年伽利略制成世界上第一架望远镜，1613年毕方济（François Sambiasi）即在北京上疏介绍“千里眼”的用法和制造原理，阳玛诺1615年的《天问略》也提到了望远镜，汤若望1626年出版的《远镜说》则是最早向中国介绍西方望远镜的专著。晚明传教士也带来了望远镜，并曾令中国人很感兴趣。南怀仁在《灵台仪象志》中还讲到光的折射和散射。但南怀仁却没有另外制造望远镜，更没有像他同时代的欧洲人那样在方位观测仪器上试装望远镜。这并非南怀仁有意隐瞒比

〔231〕张柏春：《明清测天仪器之欧化》，辽宁教育出版社2000年版，第181页。

裸眼照准仪先进的望远镜，或中国缺乏制造望远镜的条件，而首先是因为当时的望远镜技术因球面相差和色差还不能胜任精确的方位天文观测。另一个原因则正是中方的有限需求决定了南怀仁没必要这样做，望远镜在中国的天文学用途仅限于观察日食和月食，而晚明带来的望远镜还能满足这种需求，对于仅以科学为敲门砖的南怀仁而言，当然不必多此一举。

钦天监的这种工作态度连并不主要参与其中工作的耶稣会士巴多明都开始抱怨，他在1730年的信中说，钦天监的氛围不鼓励学者追求科学研究和竞争，人们坚持按部就班地做事，以致观象台无人再用望远镜去发现肉眼看不到的东西。望远镜和座钟得不到充分的利用，皇帝不知道它们在准确观测方面的价值，墨守成规的人极力反对这类发明。其实这种消极情况不仅发生在天文仪器的使用制造上，而是整个西方科技在当时中国的境况。钦天监的主要任务直到清末仍限于推算历法和观察日月食与异常天象，中国社会对欧洲天文学这种小范围浅层次的需求限制了西学的传播和发展，所以钦天监虽采用了西洋历法与天文仪器，却几乎没有在观象台作出对近代科学有重要意义的发现。考虑到这一点，我们就不能单纯以某一年刊刻了介绍某种西学知识的传教士译著来衡量西学东传的规模与效果。

六、天文历法领域的“西学中源”说

1. 明末“遗民学者”首倡

明末中西的思想碰撞直接体现在儒家思想和天主教义在哲学与伦理层而的交锋，虽也涉及历法之争，但主要是围绕历法的政治含义进行，是天儒之争的延伸。清初中西思想冲突的主战场则转移到了以天文历算为核心的科学领域，不过严格意义上来说冲突并没有发生，因为一种“西学中源”的理论适时诞生并得到大力鼓吹，最终还成为官方指导思想，从而回避了因西方天文学在中国社会占据一定地位所可能引发的新一轮“夷夏之辨”。然而这种回避冲突的做法究其实是一相情愿地自欺欺人，与明末认为中学西学相似但承认二者不同源的拟同性认知相比，不啻是一种倒退。“西学中源”说与同一时

期欧洲流传的“中国人西来说”有着本质上的相似性，都反映出一种专制性文化欲维护其绝对权威的努力。不同的是，18世纪中期以后欧洲人通过自己的证明否定了“中国人西来说”并打破了圣经的绝对权威，尽管这种观点直到20世纪仍存在于某些西方学者心中并一度自认得到考古学证据支持，但基本上只是学术讨论中的一家之言，不构成一种社会思潮；“西学中源”说在中国则超出历算领域，被及有清一代整个学术界和思想界，并具有了官方意识形态的地位，成为中国人封闭排外的重要口实。

自徐光启以来，对中学西学相似性的论述比比皆是，然而这些只是寻找两种学术中的相似性因素作为接受的理由与理解的起点，并未涉及这种相似性的起因，甚至“心同理同”一说就暗含着承认二者有独立的起源与传承。“西学中源”说的动机则显然不是为了沟通中西差异，而是要为遭受西方科学强烈冲击并明显处于下风的中国传统科学寻找恢复自信的理由，为了有意识地贬低西学而维护中学。因此其提倡者们通过搜罗一些似是而非的证据，并加附会、臆断，建立起一套西学源出中国、中学流传西方的理论。“西学中源”说的首倡者是明末遗民群体，最早表达这种思想的大概是熊明遇，他认为重黎子孙避乱西域时把天文历算学传人西域。继熊明遇之后，先后提出这一思想的有方以智、王锡阐、黄宗羲，但以王锡阐的论述最为全面且最有影响。方以智在谈论西洋历法东来时有“天子失官，学在四夷”之说。黄宗羲则指出西洋数学是西人拾取的中国早先失传的勾股之学，并列举出具体证据，这被全祖望概括为“中学西窃”说。王锡阐列举了西洋历法为中国古已有之的五条证据，涉及日月运动、行星运动、交食、定节气和授时这些方面，结论是西人窃取了中法的“法意”，但既然是窃取，西法终究不能超越中法的范围而自命为创始之说。他还进一步考证出西法的确切来源是唐代《九执历》。事实上，《九执历》根本就是西来产物，在上编介绍过，这是瞿昙悉达据几种印度天文学书籍编译成的，而其中反映出的印度天文学学派又都是受希腊天文学影响的产物。王锡阐能够发现当代西方天文学与《九执历》系出同源，这倒是事实，也反映了他的学术敏锐性，只因他不晓得《九执历》的来历，反致谬以千里。此外，王锡阐的五条例证只能表明中国传统天文学的常用代

数方法也能达到与西法同样的功能，并不表明两者在方法上的相同，更不能证明它们具有源流上的必然联系。

应该注意，黄宗羲、方以智、王锡阐都是从会通中西之学走向“西学中源”之说。有学者总结明清之际遗民学人的治学特点是，学尚“渊综”、“会通”，追求阔大的学术以至人生境界。这种评价固然不错，然而支持他们追求会通的那种民胞物与的儒者情怀和救民水火的使命感却也阻止了他们在中西会通之路上进一步前行，并终于使他们的会通之途归止于“西学中源”的陷阱。比如黄宗羲，尽管他能大量接受西方文化，但他坚持“华夏中心”和“夏夷之辨”，所以他始终是抱着对民族文化的强烈优越感和自信心去审视西学，借鉴西学的目的是恢复中国历算学的旧日辉煌，即为民族文化谋求自尊，正是这种心态驱使他提出“中学西窃”说。清人人关在遗民学者中刺激出的强烈民族情绪也反映到他们对中西会通的态度上，黄、方、王等人目睹“东夷”人主华夏，又在天学历法这种最神圣的事情上全盘引用西夷之人和西夷之法，心里无疑有双重的不满之情，他们因不愿与清廷合作而不能通过实际行动来改变朝廷偏用西洋历法的状况，便只能通过提倡“西学中源”说来缓解理论上的困境，以回避夷夏之间的冲突。

2. 清初君臣阐发呼应

如果说遗民学者在西洋实学的强烈冲击下提出“西学中源”主要是一种为传统文化寻找自尊与自信的行为，是一种化解思想矛盾的出路，那么清初梅文鼎与康熙帝对“西学中源”的进一步阐发与上下呼应则是学术权威与政治权威相结合，来解决一个因引进外来文化所可能发生的政治问题。

早期的梅文鼎继承薛凤祚与王锡阐的会通之学，并将清初的会通之学推向一个高峰，实不愧“历算第一名家”之称。梅文鼎会通中西论的一个重要观点是“法有可采，何论东西；理所当明，何分新旧”，^[232]这说明梅文鼎看

[232] 梅文鼎《历算全书》，卷六十，“授时历求黄赤内外度及黄赤道差法”，《四库全书》本。

到中西历算学中有着内在逻辑与原理的共性,同时他也反对门户之见和偏执一端。梅文鼎正是吸收了西方天文学后,提出一种意图调和托勒密和第谷模型的“围日圆象说”,并系统地整理和介绍了西方星表,不过梅文鼎的“围日圆象”说具有形式上的巧妙却不及第谷模型客观。他也因为吸收了西方数学而创造性地介绍了西方的笔算法和计算工具,即对《同文算指》中的算式作出一些适合中国人习惯的改进。他还撰写了一套介绍三角学的教科书,其中包含一些独创性成就,如创造性地利用投影原理,把球面三角问题转化成平面问题加以解决。

1689年梅文鼎首次进京,不仅获得学界推崇,也使康熙对其学术略有所闻,该年成为其学术得以名噪学界的转折点。1705年,康熙亲自召见梅文鼎,并交谈天文历学达3天,这被视为梅文鼎学术生涯的顶峰。但也就是从他首次进京之后,会通思想开始发生明显转变。他应李光地之请在1691—1692年间完成《历学疑问》(1698年刊),在论证中西历学的源流问题时已隐含着西学源出中国的逻辑结论,同时他也在1692年向人公布了自己“西学中源”的观点,这都在士人中引起反响。1702年,李光地将《历学疑问》呈康熙御览,康熙竟对之着实研读一番,随后不久公布《御制三角形推算法论》,明确提出西历源出中国。梅文鼎很可能是在获召对的1705年读到康熙这篇《三角形推算法论》,并立刻对康熙的“西学中源”说热烈响应,不仅称此说为康熙初创,还一再称颂。1711年,康熙又开始宣扬西方代数学源于中国。梅文鼎在晚年写成的《历学疑问补》中则不惜倾尽余力来论定“西学中源”说:其一,论证《浑盖通宪图说》中原为借称的“浑盖通宪”和《简平仪说》中的天文仪器即来源于古时周髀之学;其二,论证中法西传的途径和原因,即凭借《尚书·尧典》尧命羲仲、羲叔、和仲、和叔“分宅四方”的传说推断出,东、南、北皆因地理气候条件的阻隔而使中国历法难以到达,惟有西方无碍,故和仲可以一路西行一路传授,并为西方杰出人士所接纳;其三,论证西法与“回回历”的亲缘关系,但他认为西法起源于回历,而且这一点对论证“西学中源”关系不大。

一国之君康熙帝的提倡和学术至尊梅文鼎的阐发,使“西学中源”说在

形态上更加完备，影响也愈加广泛。1721年完成的御制《数理精蕴》中于“《周髀》经解”一节明确主张西方历算源出中国，“西学中源”说至此又具有了官方指导思想地位，更受朝野上下广泛响应。1739年的《明史·历志》、1789年的《四库全书总目》均沿袭此说，乾嘉学者戴震、钱大昕、阮元之流无不宗述，虽偶有明智持异议之士如江永、赵翼亦绝无回天之力，此说主导中国思想界竟至晚清，遗留于文化意识中的残骸则绵延更久。

梅文鼎最初提出“西学中源”应该说是继承了遗民学者尤其是王锡阐的思路，旨在寻找可以支持中西会通的理由以平息中西历法之争，《历学疑问》就是为此目的而写。就实际效果而言，梅文鼎的努力似乎的确平息了中法派与西法派之间的纷纭聚讼，并成为中国士人维持其文化自尊心的一剂良药，但这种平息是建立在穿凿附会的解说和无视事实的自我陶醉之上，就学术而言毫无积极意义可言。康熙之青睐于“西学中源”说则是出于现实政治的考量。清朝统治者一方面需要西学的实际效用，另一方面又需要维护华夏民族文化的自尊与自信，以防止“以夷变夏”可能造成的对自己统治根基的任何危害，“西学中源”说正好解决了既吸纳西学又贬低西方的心理诉求，使雄才大略的康熙皇帝也感到虚骄之心得到满足。然而“西学中源”是一种根本上错误的看法，因为这种逻辑导向的是不必再钻研与吸收西学，更谈不上从深层次考虑中西两种文化的异同与发展。这样一种认识在思想界长期盘踞，造成的恶果可想而知。就王、梅二人本人而论，虽有一流的科学识见，却浪费了宝贵的科学创造力去编造荒谬之论，并因为他们的影响力而助长了谬种流传，梅文鼎奉迎康熙言论之举更对清政府的思想禁锢方针有推波助澜之效。把乾隆以来清朝文化在整体上呈现出的封闭状态归结为一种思想的影响或许显得太片面，但支持“西学中源”说的文化思维与政治思维对造成这样一种局面而实在是重责难逃。

第三节 对欧洲实用科学的兴趣（下）—— 资政技术及其他

一、舆地测绘技术

地圆说、天文学和舆地测绘，这三者之间有着从理论到应用、从观念到技术、从抽象思考到实地测验的过渡关系，但在接受者身上，观念和技术之间常存在着不那么容易澄清先后的影响关系，在18世纪的中国，虽然接受并运用了基于地圆说的测绘技术，但所关注的主要是由此获得一份大有裨于行政管理的准确地图。

1. 引进地圆说与世界地图

前面已经介绍过地圆说在晚明已通过《崇祯历书》传入，属托勒密学说的内容，包括两大要义：地为球形，地与天相比非常小。地圆观念为宇宙模型中不可或缺的重要部分，接受这种观念是接受西方天文学的一个前提，接受这种观念也就意味着改变中国人传统的“天圆地方”的宇宙观念。所以明末中国人对地圆说态度不一，接受者和拒斥者都大有人在。接受者的理由可分为两类——谓地圆说前所未有而排旧纳新，表现出大幅度的思想更新；谓地圆说古已有之而泰然受之，也许是想折中新旧而为接受寻一合理化理由，也许是不明地圆说就里而贸然比附。拒斥者的拒斥理由则是不同知识结构之间的辩论，实难有效对话。然而欧洲人体现了地圆说的新式世界地图却普遍令中国知识界兴趣盎然。

利玛窦初入肇庆即行展示世界地图，1584—1608年间，中国各地出现12种版本的利玛窦世界地图，其最著名的版本《坤舆万国全图》上有九重天图、天地仪图、日月食图、南北半球图等天文—地理学图表。利玛窦之后的传教士陆续通过绘制更精确的地图和撰写图说向中国人介绍西方地理和地学

观念，其中毕方济绘制的《坤輿全图》眉部有“地本圆体”的说明，今梵蒂冈图书馆所藏为刻本，可见当时已有流传。汤若望在崇祯时制《坤輿全图》12幅，在说明中介绍了地与海合为一球、地球居天球之中的观念。南怀仁约1674年在北京刊刻《坤輿全图》，图四周的14节说明文字中有关于四元行、地球南北极、地圆之研究、论地体之圆和万有引力的文字各一节。除了对地圆观念的进一步介绍，南怀仁还将利玛窦世界地图所采用的椭圆形等积投影绘图法改为16世纪末至17世纪初欧洲流行的球极平面投影法，所以图上所画各地更接近实际形状，该图也因而代表着17世纪欧洲半球投影制图学和天体学说对中国的影响。后来蒋友仁的《坤輿全图》不仅正式介绍哥白尼学说，也介绍了地圆学说的最新内容，即法国大地测量家证实了地球是椭圆形。这些地图对部分中国人改变宇宙观念而建立起“地球”、“世界”和“五大洲”的常识不可谓无功，正是从实物影响上升至观念影响的一个例子。

2. 康乾时朝的全国大地测量

耶稣会士自来华之始就努力通过测量来获取中国的真实地理信息，只是受制于欧洲的地理学技术、他们的仪器以及他们在中国的活动范围，实测成果在16—17世纪都不很突出。康熙皇帝对传教士的优容使他们提高中国地理知识成为可能，比如南怀仁曾借助他两次伴驾赴鞑靼的经历而最早收集了关于该地区的资料，张诚1688—1698年间曾8次奉皇命出行鞑靼与蒙古，并获得关于这些地区的更多地理资料。法国“国王数学家们”带来的新技术和新仪器又从另一个方面加强了可能性。这些都成为日后康熙下令开展全国性测量的序曲。

关于全国性测量动议的产生，论者有不同意见，但总之可以说是张诚、巴多明等耶稣会士的建议和清廷某些实际需要——如掌握确切的边疆地理信息、有效地控制帝国政区等——相结合而促成。于是1700年，白晋、雷孝思(John Baptist Régis)、巴多明和安多受命测绘京畿地区，以图帮助皇帝了解北京附近各河流汛期泛滥的状况，从而找到防止河流泛滥的方法。这次测绘拉开了绘制中华帝国全图的帷幕。1708年，白晋、雷孝思和杜德美开始测绘长城及其

周围河道，基本目标是确定长城的确切位置，并提供长城各关口和长城沿边诸多堡垒军镇的位置，以便由此确定以长城为边界的北方省份的经度，进而再确定所有邻近省份的经度。测绘结果体现为一张15英尺长、描绘出长城两侧全部邻近地区的详细地图。长城地图令康熙龙颜大悦，不再怀疑让耶稣会士从事全国测绘的把握性，并变得愈加渴望尽快尽好地开展这项计划。

全国性测绘是分阶段进行的，第一步是派遣雷孝思、杜德美和费隐（Ehrenberg Xaver Fridelli）测绘东鞑靼地区。他们在1709年5月8日至12月10日和1710年7月22日至12月14日的两次远征中制作了关于辽东和满洲的地图，在两次远征之间耽搁北京的期间则绘制了直隶省图。1711年开始，测绘工作进入第二阶段，此时皇帝明确下令要求测绘工作加速完成，耶稣会士们分成几组奔赴中国各省。雷孝思与麦大成（João Cardoso）去山东省。杜德美、费隐和奥古斯丁会士山遥瞻先后测绘鄂尔多斯、黑龙江上游和色楞格河上游、哈密一带，测绘范围北至北海（Baikal，即贝加尔湖），西至新疆东部，他们在1712年1月返回北京。山遥瞻是整个测绘计划中唯一的非耶稣会士，早在欧洲就以其学识著称，而最擅长地理学。1711年底，新吸收冯秉正、汤尚贤（Pierre-Vincent de Tartre）和德玛诺（Romain Hinderer）三人。此后，有三支队伍分头在各省从事测量计划。1712—1713年初，麦大成与汤尚贤完成山西省图和陕西省图，1713—1714年间，他们两人又完成江西、广东和广西诸省地图的测绘。1713—1714年，雷孝思、冯秉正和德玛诺完成河南、江南、浙江与福建（包括台湾岛）的测绘。费隐和山遥瞻约在1713—1714年间完成四川地图，不久山遥瞻于1714年12月25日在云南染病逝世，于是雷孝思1715年3月24日来到云南代替山遥瞻。雷孝思协助费隐完成云南地图后，两人又共赴贵州和湖广。截至1717年1月，各地的测绘工作都已完成，担任整个测绘计划主持人的雷孝思偕费隐在此时返抵北京，然后由杜德美主持将各省的测绘结果合并为一张中国全图，这项工作于1718年完成。1719年初（康熙五十八年）此图上呈御览，并被康熙定名为《皇舆全览图》，包括一张中国全图和各分省地图。当然，参与这项工作的不只是传教士，还有许多中国官员和技术人员，著名的如何国宗、何国栋兄弟。绘制西藏地图以

及日本、朝鲜和满洲极边处等他们到不了的地区则都是完全依靠中国人提供的信息。此外，在皇帝的命令下，满汉官员还为耶稣会士们提供了其他很多帮助。

康熙朝测绘时，因新疆常发生叛乱，不能前往实测，故《皇舆全览图》缺哈密以西的新疆部分。直到乾隆时戡平新疆，才得以着手这项补充工作。1755年平定准噶尔叛乱，随后乾隆便命何国宗、明安图、富德负责赴新疆测量准噶尔各部，耶稣会士傅作霖和高慎思（João de Espinha）作为重要技术人员参与。1757年平定喀尔木克部，1759—1760年明安图率傅作霖、高慎思再赴新疆，重新测量校正前次绘好之图。两次远征，测量范围为准噶尔、厄鲁特蒙古地区。测量完成后，傅作霖、高慎思将有关的信息和地图移交给乾隆皇帝，根据这些资料，1761年绘成《西域图志》。此后经过20年整理充实，直到1782年编定《钦定皇舆西域图志》五十二卷。同一时期，乾隆命蒋友仁将新疆的测绘结果补充进康熙朝《皇舆全览图》，时在1769年。蒋友仁绘制完毕又于当年在其他人的帮助下制作了一个木刻版和一份铜版，铜版地图名《大清一统舆图》，共104幅。

3. 测绘方法与测绘成果的影响

康熙朝的测绘一改中国传统的计里画方作图法或形象“对景图”画法，而主要采用结合天文测量的三角测量法进行经纬度定位，在地面上选择一系列点构成许多相互连接的三角形，先用天文观测法测得一些地方的经纬度作为基本点，在已知点用望远镜观察各方向间的水平角，确定起始边长作为基准线，然后用三角测量法推算其他各点的经纬度。传教士们用这种方法测定630处经纬度点，而其中绝大多数是用三角测量法推算。本次测绘，范围超过1000万平方公里，就规模和广度面言为中外历史上前所未有的，其精确度和详尽程度亦列于当时所有亚洲地图甚至欧洲地图之首。此次测量对世界地理学发展所作的重要贡献是，雷孝思与杜德美通过实地测量为牛顿的“地球扁圆说”提供了最早的证据，但“地球扁圆说”的证明是由法国学者完成的，其间或许利用了雷、杜二人的证据，而这一学说几十年后才由蒋友仁介绍到

中国。测量过程中对中国地图测绘史上的一大贡献是，在全国统一了丈量尺度，固定了里的长度单位，并沿用至后世。而这是康熙的创造，《清史稿·何国宗传》称康熙将长度单位与经线度数的弧长联系起来，“以天度定准望，一度当二百里”，^[233]此亦是以地球形体来确定尺度的最早尝试。

康熙朝全国测绘的整个成果后来汇集成册，1717—1726年间出现过四个不同版本。第一个是1717年木刻本，含28张地图，题名《皇舆全览图》。第二个版本是1719年出现的一个有32张地图的手绘本，多出的几张地图是关于西藏和黄河上游地区的。该版本进而被世俗派神父马国贤刻成44幅铜版，这是第三个版本。马国贤在1723年返回欧洲时将这个铜版本赠送给法国国王，以对他支持传教区的行为表示感激，此版的副本现存英国的乔治二世地图藏品和意大利那不勒斯(Naples)大学东方研究所。第四个版本是1721年印制的第二个木刻版本，有32幅图，形制上与马国贤制铜版所依据的1719年版一样，仅有一些细节性改动。这个修订过的木刻本被耶稣会士寄往欧洲并成为杜赫德《中华帝国全志》中投影地图的范本(图93)。1726年，《古今图书集成》里分散地收录了中国关内和满洲地区的各单张地图，共分为216张，但没有西藏或蒙古的，这些图上没有坐标。总体而言，耶稣会士制作的地图虽有数个中文版本，但在中国流传不广，《清史稿·何国宗传》明言康熙的旨意就是在图制成后“乃镌以铜版，藏内府”，不求为更多中国人所知。反而是在欧洲，这次测绘成果影响深远。乾隆朝的增补版地图在中国的命运也是如此，刻成铜版后从未在中国印行，影响更小于康熙朝地图。这一测绘成果直到清末才传布开来，1863年湖广总督似本蒋友仁原图于武昌刻《皇朝中外一统舆图》三十一卷。蒋友仁制作的铜版地图也及时流传到欧洲，但并不像康熙朝地图那样在欧洲有影响，因为它缺少一位能够向西方人阐释这些资料的欧洲编辑者，直到19世纪才被一些汉学家注意到。

[233] 康熙规定丈量时使用中国工部尺，定一度为200华里，每华里180丈，每丈10尺。法国的一大哩恰合10华里。



图93 《中华帝国全志》中的中国全图

二、火炮制造

在明清之际中国面临外敌内乱急需加强军事的力量时，欧洲火器技术被中国政府和开明人士所认识并接受利用。西洋火炮亦即佛郎机最初传入中国是在1517—1521年葡使皮雷斯使华之时。1521年中国开始仿制佛郎机，时因与葡萄牙海盗作战而败于其火铳，由此知晓其威力，“其铳管用铜铸造，大者一千余斤，中者五百余斤，小者一百五十斤。每铳一管，用提铳四把，大小量铳管，以铁为之。铳弹内用铁，外用铅，大者八斤。其火药制法与中国异。其铳一管放远，可去百余丈，木石犯之皆碎。”^[234]于是海道宪帅汪鋐设法找到懂得制炮之人进行仿制，并凭借这种火炮在次年的战争中

[234] 严从简著，余恩黎点校，《殊域图志录》，中华书局2000年版，第321页。



图 94 明代佛郎机

获胜，并又缴获了一批佛郎机。（图 94）

利玛窦 1607 年作《译几何原本引》时介绍了欧洲的兵防思想和火器技术，徐光启、李之藻、孙元化都直接或间接地从利玛窦学习火器思想。天启元年，李之藻曾上疏论证火铳作为城防力量的重要性。1619 年，后金在萨尔浒大败明军，震惊之余，明廷于次年一面增兵赴辽，一面命徐光启练兵。在徐光启奏请下，龙华民、阳玛诺、罗如望（Jean de Rocha）被聘为炮师并招进京，此外还有 6 名传教士在徐光启邀请下，以炮师名义秘密从澳门来京。徐光启本欲让他们在北京造炮并操练炮手，但因各种原因，建台和造炮两事直到 1621 年 6 月都未能开始。徐光启计划的第二部分是从澳门购买西铳，首次于 1620 年 10 月购得 4 门葡国火炮，澳门方面派铳师 4 人和兼伴通事 6 人护送，但 1621 年 7 月和 12 月才分两批运至北京。由于军情紧急，孙学诗旋即奉旨再往澳门求购不易炸裂的钢铳，并选募能制造和操作火器的葡人来京。天启三年（1623）四月，26 位大铳和 24 名铳师自澳门到京，并开始教中国士兵习练炮术。两次购得的这 30 门大炮有一门在 1624 年的演习中炸裂，有 11 门调往辽东，在天启六年（1626）正月的宁远战役中大显威力。

西洋火炮在宁远大捷中的优异表现促使朝廷在当年六月命孙元化多造火器，西洋火器于此开始在朝廷占据重要地位。崇禎元年（1628）七月，朝廷又派广东官员到澳门购募炮师和大铳，此次有 31 名铳师、工匠和兼伴携各式火铳 37 门于崇禎二年二月自广州启程，但因火炮沉重而行进缓慢，直到崇禎三年正月才抵京效命。此时前线战事已经极为不利，于是徐光启在四月又奏

准派人同耶稣会士陆若汉一道再赴澳门置办火器和聘请西人，十月陆若汉即召集一支由100多名葡国军士和约200名随从组成的远征军自澳门出发。但与此同时，徐光启积极引进洋兵的做法已遭到保守派抨击。待澳门远征军于崇祯四年（1631）行至南昌之时，即因战情趋于缓和以及保守派的激烈反对而被遣返，惟陆若汉等少数几人坚持进京复命。徐光启自此之后不再积极过问兵事，明末由他筹划的几次购炮募兵活动亦到此为止。

明末所购之西洋火器在抗金战争中发挥了一定作用，但终于因为其他比兵器更为重要的原因而未能藉之挽回大局。即便是在事关国家危亡存续的关头，文化上的华夷之争仍不能停歇，无端耗散各方力量，且最终结果是文化本位心态占据上风，则引进西法的权宜理由也变得可疑可憎，在有限的引进中更充满了自以为是与一知半解，引进的结果以悲剧成份居多。

徐光启于天启初年设想的铸炮计划直到1636年才真正得以实施，时因锦州失守，危及京都，城防官招汤若望和罗雅谷征询城防建议，汤若望提出用大型火炮防守北京。随后崇祯便诏令汤若望铸炮，汤若望征得传教区上级同意后接受任务。崇祯满足汤若望制炮的一切需求，并在皇宫旁设铸炮厂一所。汤若望历时两年，制成能容40磅炮弹的大炮20门，可供士卒二人或骆驼一头背负之小炮500门。汤若望因此深得崇祯嘉许，1639年赐其金制匾额二方，其上文字一旌其功，一颂其教。汤若望在铸炮实践之外，还口授焦勳书就《火攻挈要》，1643年首刻题为《则克录》，1647年重刻始名《火攻挈要》。此书详述各种火攻武器的制法及使用规则，尤其力图传授西法的“法则規制”，即火器制造与使用中所依据的数学、物理、化学、冶金知识。

帮助中国人制造火炮的耶稣会士当推南怀仁最出色，不仅制造的数量众多，而且所制之炮发挥了重大实际作用，而这已经是在为清廷效力了。南怀仁制炮始于平定三藩之乱初期，当时所用为徐光启、汤若望时代的老炮，因没用多久就破损而被送到北京，南怀仁奉康熙之命对150门旧炮进行除锈修复。随后康熙鉴于战场地形又在1674年8月命南怀仁铸造适合高山深水之用的轻便炮，南怀仁设计并制造出20门炮弹仅为2斤、炮身部分为木制的轻型炮，试放时命中率达90%，后在平藩战役中被评为得力实用。同年，陕西平

叛急需威力强大的红衣炮，南怀仁在28天内制成20门。1674—1676年，南怀仁制造木制轻型炮和红衣炮共132门。1680年冬，康熙命南怀仁为进剿台湾和收复东北失地而铸炮320门，1681年9月制成20门“神威将军”战炮。南怀仁因此功绩被授工部右侍郎之衔并掌铸炮之事。1683年雅克萨战事起，南怀仁再造红衣炮53门。1686年，他又铸造两门能发射30斤炮弹的平底冲天炮。1687年，南怀仁受命铸造发射3斤重炮弹、体重千斤以下的铜炮80门，但他于次年去世而未能亲自完成这项任务。不过1689年造成的61门“武成永固大将军炮”（大型火炮）和80门“神功将军炮”（中型火炮）当然也是南怀仁铸造法下的产品。据研究，南怀仁在华期间共制炮566门，而康熙朝所造的905门火炮中半数是由南怀仁负责设计制造。南怀仁铸造的火炮在收复雅克萨的战役中发挥了关键作用，曾两度轰塌城墙而从俄军手中收复该城。他设计建造的火炮有三种被列入《钦定大清会典》。

1675—1721年间康熙政府制造的火炮在规模、种类、数量、质量及制作工艺上都达到清代火炮发展的最高水平，而南怀仁对此功不可没。南怀仁曾撰火器专著《神威图说》，讲述“准炮之法”，但此书不见流传。不过其《穷理学》中也有篇章论及此“准炮之法”，及关于炮的瞄准之法和放炮时炮管仰角度的调节之法。此法至乾隆朝仍得到很高评价。火炮技术之所以被中国政府青睐，在于它对国防和战争的重要贡献。但战事平息之后，清廷对南怀仁传人的火炮技术便束之高阁，至晚清重新引进西方枪炮之前，在这方面都没什么进一步的探索与创造。而与制炮有关的各项工程技术任其朽于宫廷而不能传入民间，更无助于推动全社会的技术进步。南怀仁撰《神威图说》原希望其中解说的各理论法则能够流传，不想被康熙“留览”后便再无下文，不仅没有刊刻，而且原稿都最终佚失。难怪有人认为康熙热心招揽懂科学技术的耶稣会士供奉内廷之举，就实质而言与历代帝王纳各种方术之士于宫廷并无二致，虽具体技艺和事务不同，但皇帝以奇人异士炫耀天下的心态相同，^[235]

[235] 江晓原：《天学外史》，上海人民出版社1999年版，第244页。

持这种古老的心态自然不能指望他作出开创性的近代事业。乾隆在招揽身怀绝艺的耶稣会士这一点上正如他在其他许多方面的作为一样，有效仿祖父之心，只是他的智慧和识见远不及康熙，无法钻研天文数学等科技知识，只好对各类“奇技淫巧”更感兴趣。

所以说，康熙引进西方科学没有超越实用知识的范围及猎奇赏玩的限度，雍乾时代留京的耶稣会士则等而下之沦为宫廷画师或工匠整日为皇帝制作各类玩赏品，在大地测量和历法问题基本解决之后，西学东渐的事业便日渐低落。

三、钟表与机械

1. 宫廷做钟

1581年罗明坚为两广总督陈瑞献上一座带车轮的大自鸣钟，此举与陈瑞许其居住广东不无关系。1601年利玛窦进京为万历贡上一座有驱动坠、一刻一击的铁钟，万历欢喜之余将钟置于身边，还让人观赏。金尼阁则在1621年带来一具堪称艺术品的多功能钟表，钟内刻森林之神射箭报时，还能自动表现天体运行，被作为礼物献给崇祯。洋钟以其新奇精巧，初入中国就大受欢迎，一时成为皇帝和朝廷中人争相谈论之物。当时传入的自鸣钟大致有桌钟和乐钟之分，前者自动报时，后者增加了报时之时的音乐伴奏功能。此外还有手表、大小铜器规、月影、鹅卵石漏等各种计时器。金尼阁还带来一些自行活动的小玩具和自行演奏的小乐器。入清后，西洋机械制品仍是传教士们用来讨好新主的重要物品，汤若望、利类思皆有巧物馈赠顺治，安文思更以擅长机械制造而负责为顺治、康熙管理钟表和机械制品。

康熙将擅长制造的传教士和中国工匠纳入原只负责绘画的如意馆工作，不断为其制造新奇物品。康熙时曾有4位耶稣会士机械钟表师在如意馆工作，为皇宫制作了西洋钟表、千里眼（望远镜）、显微镜、寒暑表、自行船、西洋刀剑、天地球仪、自行人、八音盒、各式测量仪器等，尤以钟表最博皇帝及后妃欢心。禁教严厉之如雍正，亦不舍得将钟表机械专家也驱至澳门，反倒

在康熙朝所设负责贮藏管理钟表的自鸣钟处开办钟表作坊，专事钟表修造。雍正十年，钟表作坊改称做钟处。乾隆九年则将自鸣钟处和做钟处分设为两个机构。做钟处的任务就是按照皇帝的要求制造修理所谓“御用钟”。乾隆朝先后在做钟处工作的传教士有1名传信部传教士、2名耶稣会士、7名遣使会士与奥古斯丁会士。他们不仅要修钟，还要竭尽全力设计制造奇巧器物讨好皇帝，对于他们所背负的神圣传教使命而言，这种生活实在是卑微而又痛苦。钱德明（Jean-Joseph-Marie Amiot）不无抱怨地说，乾隆皇帝的爱好“像季节一样多变”，这更令传教士们神经紧张，随时待命，以保证总能满足皇帝的新口味。当然他们在这方面的确堪称成果斐然，奇思妙想层出不穷，例如沙如玉（Valentin Chalié）发明的报更自鸣钟在欧洲也可被视为一个奇迹或至少是一项艺术杰作；杨自新（Gilles Thébault）则造出一只能像普通动物那样行走达百步的自动狮子；而擅长磨制玻璃水晶的纪文（Gabriel-Léonard de Brossard）1740—1758年间在宫廷终日制造各种玻璃器皿，这些产品“具有最佳的情趣和难做的制作工艺……放置在皇帝宝座的大殿里与来自法国和英国的最精美的工艺品一起大出风头。”^[236]只是可惜了这么精妙的技术和创造只能被封闭在宫中。

2. 民间的简单机械技术

清朝社会曾出现过一种追求西洋货的风气，有些工匠也仿制欧洲机械钟表、眼镜甚至望远镜，比如广州出现了修钟的造钟业，称为“广钟”，随后苏州也制造出“苏钟”。但是因为无法掌握其中技术，知其然不知其所以然，所以模仿起来不仅费时而且效果不好。不过钟表技术的遭遇还算不错，当时传入的其他欧洲设计和制造技术离中国人的生活就更远了。前文介绍天文仪器时提到传教士引进与仪器制造相关的机械技术20多项，包括螺旋、金属切削加工

[236] 《钱德明神父致本会德·拉·图尔神父的信》，载《耶稣会士中国书简集》第五卷，大象出版社2005年版，第51~52页。

等应用范围广阔的重要技术，但它们都没能在中国广泛传播或变成工匠的技术。首要原因是——一般工匠没有机会与传教士技术专家交游，对传教士的工作了解很有限，其次则是中国成熟的传统机械技术基本上满足了以小农经济为主体的明清社会的需要，所以会有人率先追逐钟表眼镜之类物品而不是其他。

其实从晚明开始，传入中国的工程机械技术并不少，熊三拔在《泰西水法》中介绍了3种水力机械：螺旋式提水车龙尾车、利用气压原理从井中提水的玉衡车和恒升车。这些水力机械是基于螺旋原理、气体力学、液压技术等近代物理学和机械学的最新成果而制作，体现了17世纪欧洲科学的最新成就。可是它们在中国没产生什么影响，因为技术过于精深，就算几个士人看到其实用效果与重要性，一般工匠农人不谙算理又无人传授，根本无法仿制。龙尾车曾被用于蒋友仁为圆明园喷泉设计的水动力系统中，但在蒋友仁去世后便立刻无人会操作，原本是机械提水的喷泉系统落得只能在必须开放时由人工注水来维持，简直是对蒋友仁巧思妙技和艰辛劳动的嘲讽。蒋友仁制造的整个喷泉系统本是一项高技术工作，但再高的技术含量也只不过成为皇家园林的装饰，技术本身并不能令乾隆愉悦，更不会想到派人学习钻研和继承传播这些技术。除水利机械，方以智曾在《物理小识》中介绍西方的螺旋起重机。王徵和邓玉函合著的《远西奇器图说》是中国第一本力学与机械学专著，也是西方当时及古典的物理学、力学和机械学知识总汇。方豪称之为“当时世界最新之物理学书”。王徵的原则是，择有裨民生日用的实用机械而录介。此书曾被多次翻印，但得以仿制应用的技术仍是极少，仅木牛、水铗、风车等切于农耕生活之需的简单器械。

四、医药学

明清来华传教士也开启了中西医学交流之门，并且西医由于其实际效用而能在一定程度上被中国社会接受，堪视为汉唐和宋元时期分别吸收印度与回回医学之举的延续。

1. 医学理论

耶稣会士来华后，首先带来了与中医大异其趣的古典生理解剖学知识。利玛窦在《西国记法·原本篇》中说明了脑的位置（颅囟后枕骨下）和司记忆的功能。高一志（Alphonse Vagnoni）又在《空际格致》中涉及希腊四元素说和一些解剖生理知识，并在《修身西学》中提到血液生理。熊三拔的《泰西水法》涉及到消化生理学的内容，在医学理论上遵奉希波克拉底（Hippocrates）的四元素说。艾儒略《性学粗述》述及生理学和病理学内容最多，卷三提到四体液的生成、分离、功用和所藏部分，分析了四体液与疾病的关系，指出疾病、衰老死亡都是由于四体液不平衡造成的结果，还介绍了血液循环原理。其中谈到消化生理时，与《泰西水法》所说不同，主张口、胃、肝“三化论”，反对“外之火化”。卷四描述人体感觉器官，谈到视、听、嗅、味、触诸觉，论及记忆之职、眼睛的构造与视觉之产生、耳之结构与听觉之产生等。卷七论睡眠及梦，卷八论心及心囊，采用亚里士多德之说，还介绍了肺、鬲、气管，讨论呼吸与循环的关系。书中介绍了盖伦的灵气说，四德、四液与五脏、四季相配等理论。卫匡国的《真主灵性理论》，论及人体骨骼数目及其生理功能。汤若望著《主制群微》二卷，卷上“人身向微”论人身骨骼数目和功用，肌肉数目，血液的生成，在论及生养之气和初觉之气时，将微细管与神经相混淆；介绍了静脉、肝静脉、肝门脉、心大动脉和心大静脉；谈到脑和脑神经生理；解剖生理多本盖伦学说。方以智在《物理小识》卷三“血养筋连之故”谈到《主制群微》的血液论与《黄帝内经》理论显然不同，表明他已认识到西洋医学与中国医学是迥然不同的两种医学体系。傅汎际的《寰有论》和《名理探》，提到心脏和视觉功能，论及人与四体液的关系，提出大脑具有控制知识、记忆、意志及情绪等作用。

耶稣会士也曾经翻译西方医学专著，但只有两部，就是邓玉函翻译的《泰西人身说概》，以及邓玉函、龙华民、罗雅谷合译的《人身图说》。邓玉函精通医术，1621年初抵澳门便以行医为职，进京后在编修《崇祯历法》之余便产生向中国介绍西方解剖学的打算。《泰西人身说概》分为两卷，上卷含骨、脆骨、肯筋、肉块筋、皮、亚特诺斯、膏油、肉细筋、络、脉、细筋、外

复皮、肉、肉块、血等15部；下卷含总觉司、目司、耳司、鼻司、舌司、四体觉司、行动、语言八部，并附录利玛窦记法五则。此书以瑞士巴塞爾大学解剖学家和内科学家包因（Carspard Bahhin）所著《解剖学论》为底本，《解剖学论》则是以希波克拉底、亚里士多德和盖伦的医学理论为依据，因此还没有现代医学的系统分类。邓玉函所译该书在明末由毕拱辰润色和付梓，毕序盛赞此书缕析条分、无微不彻，并提到西方医生因常有解剖学实践，方能达到如此水平。清抄本姚衡跋亦称此书论述精确，为医学之津梁。《人身图说》附于《泰西人身说概》之后，分上卷图说和下卷图形加说两部，图形精美，有详尽的解剖图，对每一局部之解剖情况的介绍尤其清楚。其中的生理学内容较《人身说概》也大为增加，如新增内脏情况、泌尿生殖及胚胎介绍，但该书仍沿袭希波克拉底和盖伦的学说。《人身图说》只有抄本流传，但明清时期仍有一定影响，如清代刘献廷《广阳杂记》卷二所载“女变男”传说，便是据《人身图说》的某些生理观点提出的。

清朝康熙帝曾对人体解剖学感兴趣，康熙二十九年（1690）起命宫中的法国耶稣会士为其讲解和编译教材，先由白晋与张诚承担，康熙三十七年（1698）巴多明来宫后接替白晋翻译未完之书。白晋等人引用17世纪法国著名解剖学家韦尔内（Guichrd Josephdu Verney）和戴尼（Dienis）的著作以及17世纪丹麦解剖学家、哥本哈根大学教授托马斯·巴托林（Thomas Bartholin）的《新的普遍观察》（1678；*De unicorn observations novae*），编译成满文讲义，附大量插图，内容有解剖、血液循环、化学、毒物学和药理学，均代表了17世纪欧洲医学界的新潮流。后在康熙要求下装订成册，共计九卷，巴多明称此书为《按血液循环理论及戴尼发现而编成的人体解剖学》，康熙定名为《钦定格体全录》，但他禁止出版发行此书，使中国学者失去了解接触西方最新医学成就的机会。当时这部满文讲稿只有三部手抄副本，一部由巴多明寄往法国科学院，另外两部后来为来华伦敦会传教士德贞和俄国东正教北京教会图书馆所得，其一又辗转流往欧洲，另一下落不明。

2. 西药知识

除了基本医学理论，耶稣会士们也带来一些西药知识。熊三拔在《泰西水法》后撰《药露法》一卷，介绍西方药物名为露，用新鲜果、瓜、谷、草具水性诸部蒸馏而得，同时介绍制药所用炉等器物，并附图解法，书末附明末名医吴金寿引其师张友樵的案语。此书是最早向中国介绍西药制作的著作。高一志的《空际格致》和汤若望的《主制群微》也都涉及西方医药。清代赵学敏撰《本草纲目拾遗》十卷，记载了当时应用的一些西洋药物，卷一“药露”条提到数十种药露，如金艮露、薄荷露、玫瑰露、佛手露、香櫞露、桂花露、茉莉露、蔷薇露等，也介绍制药露之法，说此法始于大西洋，传入中国后为医生所喜用。书中提到的西药还有治疗外伤的日精油、刀创水，开胃的檀香油，治风湿的肉桂油，生津补气的西洋参，治风寒秽气的鼻烟等。印光任、张汝霖所撰《澳门纪略》下卷“澳藩”也涉及澳门医事，提到苏合油、丁香油、檀香油、桂花油、永片油等露药。

清朝康熙帝对西药的奖掖使宫廷中使用和制作西药的活动颇为频繁。康熙三十一年（1692），皇帝身患疟疾，耶稣会士张诚和徐日昇用铋剂减轻了他的疾病，以后洪若翰和刘应又将一磅从印度寄来的金鸡纳皮送入宫中，康熙服用后痊愈。康熙因此而奖励法国耶稣会士们一处位于皇城內西安门的住宅，即北堂的前身。康熙由此也对西药更加信任，进而命令耶稣会士们在宫中建立一间药物实验室，白晋等人短期内就在这间实验室里制造出许多丸、散、膏、丹，皇帝还命令所有这些药物都归他支配使用。康熙除了自己使用这些西药，还常将之赏赐他人，如皇子、宫廷大臣、侍从、外省大臣。比如三十九年（1700）八月塞北之行时命随从人员中有患疟疾者来领药，四十二年（1703）派中西医大夫给川陕总督华显看病，四十四年（1705）南巡时曾为患病官员赐药，四十五年（1706）五月二十日赫世亨报告说，康熙命人向教皇特使铎罗求取西药。康熙对传教士医生也日益信赖，在宫中行医的耶稣会士后来还有罗德先（Bernard Rhodes）、罗怀忠（Jean-Joseph da Costa）、安泰（Etienne Rousset）、樊继训（Pierre Frapperie）等。樊继训逝世后，康熙在四十二年六月十四日的谕旨中希望西洋人再派懂外科者进京，传教士或澳门本

地人都可。四十六年（1707）又在两广总督赵弘灿的奏折中批示，新到西洋人若有技艺巧思或系内外科大夫者则令急速进京，赵弘灿次年选送的三人中包括一名会制药的魏奇儿。

不过，除了在澳门，明清之际的传教士却无法在中国民间设立医疗机构，使得西医西药只能惠及帝王将相。艾儒略最早简单地介绍过欧洲的医事制度，《西学凡·医学》中说医学是西方大学四学科之一，共读六年；《西方答问》卷上“济院”一节则介绍了欧洲慈善机关的设置情况，有五等：一为普通病院，一为传染病院，一为残废病院，一为育婴堂，一为收容无依旅客者，称“施舍之院”。澳门自成为葡萄牙贸易领地后，便依西人之法设立医院，西方医生和传教士在那里活动。隆庆三年（1569），澳门主教加奈罗（Melchior Carreiro）建医院两所，一收教友，一收教外人。不久澳门又建圣拉斐尔医院，来澳的外国旅行者多在此求医。崇祯十三年（1640）、康熙六年（1667）曾两度重建圣拉斐尔医院，乾隆十二年（1747）又进一步扩建。院中有高墙，分男女二部，有病床40张，亦收容非教徒。该院要求对病者一视同仁，命令裹扎伤口的助手负责配制药剂。万历七年（1579）左右，澳门置麻风病院一所。万历二十二年（1594）设澳门圣保罗医院，并附设实习班，教授神学、哲学、拉丁文学，有图书馆、观象台及药房等，是在中国设立的最早西医学学校。乾隆二十八年（1763）因葡萄牙国王之令封闭，后于道光十五年（1835）毁于大火。

3. 会通努力

西医在晚明前清传入中国后，引起不少中国医生关注，有些人则开始了在理论上会通中西医的努力，如清初王宏翰。王宏翰首先吸取西方“四元行”说，并以“四元行”说融合儒学太极阴阳说与中医脏腑学说，提出“太极元行说”和“命门元神说”。所谓“四元行”是指火、气、水、土四种元素，是传教士引进的亚里士多德的“四元素”说。利玛窦《乾坤体义》、熊三拔《泰西水法》、高一志《空际格致》和傅汎际《寰有诠》都引用了亚里士多德的四元素说，并称为“四元行”。王宏翰在《医学原始》卷二完整辑录《空际格

致》所论“四元行”，及其驳斥“五行”论的观点，并在卷四“肾脏图说考”中试图以“四元行”与太极阴阳说相会通。王宏翰还在《医学原始》卷一中以西方胎生学说来解释中医命门学说。此外，他在脏腑形态及生理方面也多掺入西医学内容，如《医学原始》卷二“脉经之血由心炼论”。但是王宏翰并不是真正懂得西医理论，他的会通是择其一端或选取一点强相比附，无视中西医自理论到实践都是自成一体的一大科学，结果自然不能真正贯通中西。

第四节 欧洲艺术东传

一、西洋绘画

1. 西洋画与西洋画师

晚明传教士初入中国便认识到印刷术和图书对传道的重要性，在他们带来的插图书中，与宗教有关的最重要书籍是《圣经故事》（*Biblia Regia*）和《福音史事图解》（*Evangelicae Historiae Imagines*），前者有20余幅铜版与木版画，后者则有153页插图。此外还有不少世俗图册，例如《万国图志》（*Teatrum Orbis Terrarum*）有5页大型对褶铜版画，《全球城色图》（*Civitates Orbis Terrarum*）记录了世界各地的城镇，据称传教团图书馆在利玛窦之时至少有5种关于欧洲建筑学方面的图书。这些图书中的风光与建筑插图和传教士所展示的宗教画立刻吸引了许多中国人，但士人们主要是对西方人运用透视与明暗法所表现的写实主义、亦即作画技巧发生浓厚兴趣，而并非建筑本身的雄伟壮丽。（图95）

西方的肖像与人物画运用阴影与明暗给肖像以坚实的三度空间，而中国一直以来对这种技巧知之不多。北宋时中国的写实主义技巧曾有惊人进步，但由于各种原因而逐渐被文人画家放弃。利玛窦来华时，文人画已趋于抽象与自我，因此西方肖像画所表现出的强烈写实性使中国人震惊。明人姜绍书看过利玛窦携来之圣母像后，曾在《无声诗史》中自叹中国画工无法达到那



图95 汤若望进呈之《天主耶稣返郡像》

种呼之欲出的生动效果。惊异之余，西洋画达到写实效果的技巧也立刻引起晚明士人的兴趣。如顾起元曾详述西洋画以阴阳明暗的手法表现物体凹凸从而呈现立体感，并记述了利玛窦对产生这种效果的解释，即运用了光线反射原理。透视法也是令士人们称奇的一项技巧。谈迁记汤若望住处的天主像“远睇之，目光如注，近之则未之奇也”，王士禛称南怀仁“又画楼台宫室张图壁上，从十步外视之，但纵横数十百画，

如局而已。”^[237]顾起元、谈迁等人也注意到了西洋画在着色与线条上的细密特征，而这也是表现写实效果的重要技法。

以上西画技法似乎很快就被中国画家所运用，福建画家吴彬在1600—1610年间的作品中已流露出欧洲特点的写实主义，不过他和利玛窦虽有一个时期同在南京，却没有确切证据可以表明他与传教士接触过或曾看到过欧洲绘画。晚明唐志契在《绘事微言》卷下“苏松品格同异”条中提到当时苏州的绘画有重视物体高下、大小、向背的特色，这可能是受到西方绘画影响的结果。清初南京画家的作品中“西方主义”运用得更加熟练，如樊圻画中对物体的实描，叶欣画中的透视法，龚贤画中生动的明暗。17世纪上半叶的南京地区因为远离皇帝而文化氛围更加开放，在南京士人普遍与耶稣会士交

[237] 谈迁：《北游录》，中华书局1997年版，第278页。
王士禛：《池北偶谈》，卷二十六，页二十。

游的氛围中，南京画家难免也关注到西方的绘画技巧。

入清以后，西洋画在清朝宫廷一度流行，并带出一个宫廷“海西派”。“海西派”画家以清宫中的传教士画家为主要执笔，作品特征是合理利用西洋阴影明暗与焦点透视画法，亦称为“新体画”、“院体画”、“郎体画”。“海西派”的产生从根本上说是清初几位皇帝竞相追猎西方奇巧之物的结果。汤若望早在明末就于《远镜说》中介绍了用透镜作画之法，利类思曾将三幅以透视法绘制的画进呈康熙，并复制三幅陈于居所，各处官吏见此画皆惊赏于透视效果。南怀仁教授过钦天监五官正焦秉贞透视学基础，焦秉贞似曾参与绘制天文仪器与时宪历之《春牛图》，逐渐将西方透视画法与中国古代绘技法融为一体，1696年完成的46幅组画《耕织图》是他这方面最成功也最有影响的作品。此画深得康熙赏识，指示将之镂版流传并赐予王公大臣。

康熙出于对西方科学的喜爱而对采用透视法的绘画感兴趣，渐渐就希望能有专业的西方画家为之效命，而早期来华传教士几乎无一专于艺术，于是康熙要求传教团为他邀请一位真正的艺术专家。这样，意大利世俗画家杰凡尼·切拉蒂尼（Gheradini）在1699年与白晋同乘“安菲特利特号”来华，他在北京的主要任务是装饰耶稣会教堂的墙壁与天花板，但也在皇家画院如意馆教授油画，似乎还为皇室成员画了一些肖像，在1704年离开北京返回意大利。这次与白晋同来的耶稣会士卫嘉禄（Charles de Belleville）也专于雕刻建筑和绘画，但他在北京的时间大概仅限1699—1701年间，且主要为传教团服务，此后去了广州并在1707年返回欧洲。马国贤在1710年来到中国并于1711年初入宫填补切拉蒂尼的空缺，从而成为在华传教士中第一位宫廷画家。马国贤原非专业画家，只是业余临摹，但他从一开始就是被铎罗作为中国皇帝所需的科学和绘画人才推荐入宫。马国贤也是把西方铜版画技术传入中国的第一人，1713年秋完成了避暑山庄三十六景铜版画，其精美程度远胜于中国人的木版画（图96，图97）。当时印制了30部满文版，被康熙分赐给皇族贵戚。随后康熙又命马国贤为《皇舆全览图》制作铜版画，这已在前文介绍。马国贤的宫廷画家使命在1715年郎世宁（Giuseppe Castiglione）到来后就基本上结束。



图 98 马国贤绘热河风光

意大利耶稣会士郎世宁自1715年至1766年去世一直担任中国宫廷画家，并因此成为康、雍、乾三代宠臣。不过郎世宁初到北京时只偶尔入宫作画，主要是在奉命学习中国画。1723年马国贤回欧后才被召入内廷供奉。郎世宁在来华之前已在法国艺术界占有突出地位，原本擅长绘制历史肖像，在中国皇宫里却只能疲于应付皇帝的命令，大部分时间是在装饰窗帘、屏风、扇面而非真正

绘画，故而不得不改在玻璃上作油画或在绢上作水彩画，绘树木、果实、动物之类。他在取得皇帝的欢心方面大获成功，用墨作媒体却采用西方绘画的明暗、投影与写实特性，以一种中西合璧的方式迷住了皇帝们，乾隆从作太子时就喜欢看他的作画。中国人倒对郎世宁评价颇高，称其所绘各类花鸟禽兽皆奕奕如生，非中国画家所能及。他甚至以西洋人之身在清朝皇家画院占据相当的地位，与唐岱、张宗苍、金廷标、丁观鹏等人并列为画院首席画师。真正体现郎世宁艺术水平的是他作于雍正年间的几幅画，如1723年的《聚瑞图》，1724年的《嵩献英芝图》，以及1728年的《百骏图》（图99），后者最为著名。这些画中还有鲜明的西洋风格，但《百骏图》已呈现中西合璧特色。进入乾隆时代，郎世宁名下的作品虽多但缺少主题创作，因为他事实上经常与中国画家合作，负责起草图稿或绘制图中主要人物的肖像。乾隆对有技艺的传教士的宠爱反使他们失去自由，使他们无奈地沦为皇家奴隶，而且乾隆的宠爱是以让传教士满足他的欣赏口味为前提，所以19世纪来华的遣使会士古伯察就批评郎世宁从一名艺术家变成了一个仅能低三下四模仿别人行为的人。王致诚则因为不及郎世宁善于周旋，对于屈从皇帝口味失去艺术创作自

由的遭遇有更痛苦的感受。

王致诚是名画家之子，自幼习画并很有天赋，学画初出道即有画名。他1738年到北京时原是为了装修耶稣会士教堂，结果入值内廷，并很快发现自己无异于被囚禁。在1743年那封大手笔描述中国皇家园林的信中，也忍不住抱怨自己几乎连祈祷的工夫都没有，



图 97 马国贤像



图 98 郎世宁《百骏图》局部

并且作画时不能随意发挥，这对一名画家来说更不啻于灾难。王致诚本长于人物画和故事画，乾隆却强令他作山水花鸟与楼台亭阁（图99）；皇帝又因为自己不喜欢油画而命其学习中国水墨画；宫中宦官及其他画师也总挑剔指摘，不许他用西法。《清史稿·艺术传》也提到乾隆一向好为如意馆画



图 99 王致诚绘墨色马

师之师，但又称唐岱等画师常以乾隆的指授为荣。中国画师心下是否真以为荣恐不易考，但尚未同化于中国风俗的西洋画家很难接受这一点。对于这一切，王致诚只能以他奉皇命绘画有利于宗教利益为理由而坚持忍耐。然而1754年，他因为在避暑

山庄抱病日夜兼程给达官贵人绘肖像而备感失望，致信钱德明诉苦，称这是一出闹剧，并禁不住对屈从中国皇帝以赢取传教事业的做法明确提出怀疑。王致诚有一次终于因为不许他用西法的限制挑剔而在公众场合怒形于色，几酿大祸，多亏郎世宁劝慰。此后他学会强自抑制，但难免余生抑郁，1768年去世。而乾隆干涉与限制艺术创作的方式实在不能看作是真正在宫廷里推广西方艺术，只是凭借其至尊地位炫耀自己博才多艺，同时也是提醒所有人牢记他的至尊，尤其是要提醒西方人，他们所供奉的只是一点不能与中国正统争短长的微末技艺。王致诚有了经验之后曾总结说，“非使其绘画劣化，不足以取得皇帝与朝贵之爱好。”〔238〕

除此之外，曾在清宫服务的耶稣会士专业画家还有倪天爵（Jean-Baptiste Graveraet，1719—1722年在宫中）、利博明（Ferdinand-Bonaventure Moggi，1721—1761年在宫中）、艾启蒙（Ignace Sichelbarth，1745—1780年在宫中）、潘廷璋（Joseph Panzi，1773—1812年在宫中）。另一名耶稣会士贺清泰（Louis de Poirot，1770—1814年在宫中）虽非专业，亦不得已而习画（图100）。奥古斯丁会士安德义（Jean-Damaschène）亦曾与郎世宁、艾启蒙、王致诚共绘《乾隆平定准部回部战功图》16幅（图101）。艾启蒙为郎世宁弟子，郎世宁去

〔238〕古柏察，《基督教在中国》，转自贾翰之，《在华耶稣会士列传及书目》，第822页。

世后便接替他的位置。潘廷璋是意大利人，来华时王致诚已故去多年，但他的遭际与王致诚颇多相似，连他的会友都替他抱屈。一名叫甘若翰的耶稣会士称潘廷璋的绘画才能在意大利本可大展鸿图，在北京却不得不束缚于中国旧习之下。蒋友仁在1773年11月4日写的一封信中描述了潘廷璋为乾隆画肖像的一次经历，虽然他的口气很委婉，却掩饰不住叹息之情：潘廷璋在大庭广众下受种种繁文缛节拘束而作画，且作品难逃中国人肆意修改，虽然他生性谦和忍耐，但作为艺术家而拘于这千般束缚，实在



图100 贺清泰绘白馬



图101 《乾隆平定准部回部战功图》之一

是超常的磨练。钱德明的一句怨言非常恰当地说明了效劳乾隆宫廷的实质：“在我们灵巧的欧洲艺术家当中，那些有怪念头，亦即只愿意按照他们自己的方式，并在他们自己高兴的时间里工作的人应当来此待上一段时间。他们在经过于北京宫廷里的数月初修期之后，肯定会彻底地根治掉他们所有的任性。”^[239]（图102）终日劳作而又缺少创作自由，这其实是每一位在宫中服务的传教士都无法逃脱的命运，虽然每每以有助于传教团的生存与发展为理由而勉力坚持，但传教的希望一日渺似一日，于是这一切沦为了一场悲剧，而其中个体的悲剧因素更甚于整体。

2. 对中国绘画的影响

18世纪的清代宫廷从表面上看逐渐流行西洋画，如康经常将西洋画赏赐大臣，乾隆则将多处宫中建筑以西法装饰，雍正还曾请郎世宁为其画了西洋装扮的化妆像（图103）。但事实上，皇帝们推崇的这类“西洋画”并非真正的西洋画，只能说是包含了西画中透视法和阴阳明暗技法的中国画。雍正、乾隆总是命初入如意馆的传教士先习中国画，乾隆对西法的运用更是多有限制，这反映出清朝宫廷并没有将西洋画作为一门独立和完整的艺术来接受，只是根据自己的喜好选择了一些技巧嫁接到中国传统画上。这些技巧在西画初入中国时就为士人瞩目，发展到最后，中国人眼里竟然还是只有这些技巧，所以如贺清泰这样从未学习过绘画的人充任内廷画师竟然也能满足华人好尚。这里体现的不单纯是审美问题，而是文化本位观念的又一种表现。中国人不是把西方文化视为有“变夏”之危险的洪水猛兽，就是视它为仅供偶尔赏玩利用的微末技巧，西洋画正属于后者。宫廷内外、士人上下都这样看待西洋画，这是雍乾时期西洋画不能真正走出宫廷的原因，也是西洋画法没有被18世纪文人画家真正接受的原因。继17世纪末南京画派那几位具“西方主义”的画家之后，西洋画法仅出现在少数中国宫廷画师作品中，而院派画师从来

[239] 《钱德明神父致本会德·拉·图尔神父的信》，载《耶稣会士中国书简集》第五卷，第50~51页。

得不到文人画家的最高评价，何况宫廷画师采用西法也极为有限，仅限于透视法、明暗设色法。

前述焦秉贞对透视法相当用心，除南怀仁的教授外，他还仔细临摹了波梭（A. Pozzo）的《建筑透视图》。后来焦秉贞被提升为宫廷画院的候补画师而成为一位著名画家，他的透视法得到中国史家的充分肯定，并曾影响了一些院派画家，如冷枚和陈枚。宫廷画院有些人对传教士画家挺感兴趣，如邹一桂、沈源和丁观鹏，他们有时还与传教士合作，在传教士的人物形象后面添上山水背景，而且还有不少宫廷画家曾经郎世宁传授油画技艺。然而他们对西洋技法的理解和运用很有限度，而且他们的最高标准仍是文人画最重的“士气”、“画意”之类。工尚花卉的邹一桂不是职业画家，而是学者和官员，他对西方艺术特征的概括很可以代表士人阶层对西洋画的一般观点：“西洋人善勾股法，故其绘画于阴阳远近，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。布影由阔而狭，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。”^[240]



图 102 潘廷璋绘钱穆明像



图 103 郎世宁绘雍正欧式装扮化枝像

[240] 邹一桂《小山画谱》，卷下“西洋画”条，《西席全集》本。

“笔法全无，虽工亦匠，故不入画品”，这样的绘画观念在明清学者和文人画家心中几乎是不易之理，因此如王翬、吴历这样奉教归化之人，在绘画上却不采用西法。吴历是清初六大画家之一，似乎早年就成为天主教徒，1682年在澳门加入耶稣会，1688年授予神父神品后返回上海并在余生以传教为任。吴历对西方人的表现形式很有兴趣，曾评论西画与中国画的不同之处，中画不取形似而求神逸，西画则全以阴阳、向背、形似、窠臼上用工夫，显然他认为西画未臻于上境。吴历晋铎之后便绝少作画而决计全心修道，还在给朋友的信中谈到自己的旧作中没有一点外国的东西。但吴历晚年其实并非全不作画，《清史稿·艺术传》本传评他晚年之画每用西洋法，所以他是否借鉴过西洋画法、借鉴到什么程度，还有待研究。王翬与吴历同列清初六大画家，且声名更著，人称其画风集南北宗于一身，曾以布衣之身供奉康熙内廷主笔《南巡图》，得康熙厚赐而归。王翬即已奉教，惟信仰不坚，80岁以后才在吴历劝告下专心学道。他一生中虽为教徒，却多年来与教中人士来往不密，且颇自负于己画，西法的影响更无从谈起。

不过，西洋透视画法对于中国的瓷器画有一定影响。康熙五十八年（1719）法国珐琅艺术家应邀进紫禁城任珐琅画师。珐琅画本来是唐宋时从大食和波斯引进的工艺，明代郑和下西洋曾进口青花钴料“苏麻离青”绘制瓷器上的纹饰。至此，法国艺术家运用西洋透视方法及绘画风格于瓷胎画珐琅，这种珐琅画瓷器工艺在康熙、雍正和乾隆时期获得长足发展。这类精美瓷器制品除远销海外，亦有许多目前仍存于北京和台北的故宫博物院中。^[241] 雍乾时期的珐琅画常常表现西洋景物和人物，展现了欧洲绘画的艺术魅力。

值得指出的是，澳门在西方绘画技法东传中有特殊重要的地位，许多中国画师在这里受到影响和培训。有的直接模仿和创作油画，有的则用中国画勾线技法描绘西方宗教壁画，既表现出西方油画材质的美感，也有中国写意

[241] 参见故宫博物院编《瑞典藏中国陶瓷精品》，紫禁城出版社2005年版，第288页以下。

画的神韵。^[242]

总之,明清时期受过教育的文人画家中实际接触过西方艺术的人相对来说非常少,真正受到西方艺术影响的人则更少。而大多数文人画家有着一种体现其理想与生活方式的根深蒂固的传统,使他们不可能承认外来的影响,而中国艺术的主旋律和艺术标准又正是由士大夫阶层的口味所决定,他们心目中视觉艺术标准的最高点是书法,而非宫廷画家与职业画家的画。再加上传教士们传播西方艺术的范围极其有限,到18世纪更因囿于内廷而逐渐断绝与学者和官吏阶层往来。这一切导致西方绘画艺术不可能在中国文化更高的层面上有立足之地。

然而与中国文人对西方绘画的总体拒绝不同,西方绘画技巧在17—18世纪却在处于边缘地位的民间艺术中被一定程度地吸收。不过被吸收的原因更多不是出于艺术考虑,却是出于商业意图才追求异国风味,吸收者主要是江南和广东沿海等经济发达地区的底层艺术家,最具代表性的作品是姑苏版画和广东油画。

苏州在入清之后开始取代南京成为商业、出版与印刷中心,为姑苏版画的发展奠定基础。清初的苏州版画尚无西法痕迹,康熙末至雍正初则已开始流传“仿泰西画法”大型套色木版画。雍乾时期,姑苏版画业进入盛期,而此时也出现刻有“仿泰西笔意”、“仿泰西笔法”等题跋的姑苏版画,而一些未刻此类题跋的姑苏版画实际上也不同程度的受到西方绘画技巧的影响。这些版画表现出一种高度写实主义的绘画方式,可以概括为透视法则和利用了光影知识的明暗造型法。(图104)此外在制版、色彩、题材等方面也有一些西方影响,如采用深浅墨色二次印刷法使版面呈现灰色基调面加强色感,受到铜版画启发采取细密线条排列法,题材则有直接模仿西洋铜版画插图的。关于影响这种姑苏版画的源泉,有人提出是当时宫廷“海西派”,苏州文化人与北京宫廷画院有密切联系。不过考虑到宫廷画家、文人画家与民间画家彼此

[242] 胡光华:《论澳门与明清西方油画传入中国》,载《文化杂志》第56期(2005年秋季刊),第65~86页。



图 104 苏州桃花坞张星聚翻雕西洋画图影

间的距离，这一影响途径可能不很明显，而耶稣会上带来的大量铜版画则更有可能影响民间。

广东的画工自17世纪初就开始模仿西方绘画与雕版画风格来装饰出口陶瓷，后来一些专业画家也接受这种风格，制作各种中国题材的油画出售给外国商人和船员。这些采用外国风格的画家并非与耶稣会上有关的学者，而是为外国市场制作西画以谋生的地位低下的画家。他们采用西方技法与西方艺术同是否能影响中国主流艺术这类问题基本无关。19世纪还有人收藏郎世宁的作品或模仿郎世宁风格制作中西合璧式的绘画，但绝非学者文人。这种情况反映出处于中层生活水平的中国人似乎更有热情接受西方观念。

二、西洋音乐

中国人接受西方音乐由来已久，不过大多数是来自中亚或西亚，元明以来则开始有欧洲音乐传入中国的零星记载。晚明时期，欧洲音乐亦是伴随传教士来到中国，因为音乐是教堂不可缺少的内容，传教士中有不少人懂得音乐并携带乐器来华。

利玛窦1601年来北京时向万历皇帝呈献圣母像、自鸣钟及铁弦琴等，琴抚之有异音，引起皇帝兴趣，于是万历帝命内臣学习西琴。利玛窦遂译《西琴曲意》8章，即8首宗教歌曲，由庞迪我教导宫廷乐队演唱。利玛窦所献估计为钢琴的前身达尔希麻，其后又输入小型的达尔希麻，名之为洋琴，又写作阳琴，在中国和朝鲜都曾盛行过。教堂音乐最主要的乐器是管风琴，中

国人开始时称为“风乐”，明末福大均《广东新语》记录了澳门天主堂的这种乐器和“制弦琴”。汤若望于顺治七年（1650）在宣武门内修建天主堂，堂中二塔，一置自鸣钟，一置大管琴。

顺治十三年（1656）荷兰使臣献一琴，并有一琴师同来，随带一喇叭，但不清楚是什么琴。康熙因为对音乐也感兴趣，南怀仁便极力推荐当时在印度的徐日昇有音乐才能，于是康熙派人请徐日昇来中国。徐日昇于1663年1月到达北京，康熙于1685年去黠鞑狩猎还带其



图 105 德里格像

同行，当然徐日昇受宠还因为他亦有天文学才能。据白晋说，康熙曾很有兴趣地学过一些西洋乐器，徐日昇曾指导工匠制作各种乐器，有吉他、曼陀林一类，单、双簧管和竖琴。徐日昇还教会康熙用这些乐器演奏两三支乐曲。法国耶稣会士南光国也曾为康熙制造乐器，波希米亚耶稣会士严嘉乐善弹六弦琴，并曾为康熙制造风琴。康熙有时还通过传教士物色一些西洋乐器的演奏家，如通过耶稣会士闵明我 从荷兰使臣那里招来一名竖琴演奏家，在宫廷乐署教小太监演奏竖琴。1713年，同样精通音乐的传信部传教士德里格（图105）制作了一个小风琴，只要触及弹簧，即可奏出曲子，风琴上还有钟表装置。德里格将此作为康熙六十寿辰的献礼，康熙对此极为喜欢。

高士奇《蓬山密记》记康熙畅春园渊鉴斋有西洋乐器，特别提到120根弦的西洋铁丝琴（古钢琴）。乾隆时，曾专门邀请几位音乐方面的洋专家来宫，对闲置70多年的康熙用过的各种西洋乐器予以分门别类，并修理破损乐器。据中国第一历史档案馆《各作成作活计档》，乾隆十六年，武英殿造办处共收贮风琴17架，后又添造象牙笛、铁丝琴。乾隆利用这些乐器组建过一支宫廷西洋管弦乐队，据说由14名太监组成，西洋人为指导教师，他们使用的乐器有吉他、曼陀林琴、大提琴、小提琴、单簧管、双簧管等西洋乐器。乾

隆朝来华欧洲人继续向朝中进献西洋乐器,如马戛尔尼使团中有4名乐工,进献的礼物中含西洋乐器;紧随马戛尔尼前来的荷兰使团献上一件万年如意八音乐钟。

乾隆四十三年(1778),意大利耶稣会士曾在北京宫廷演出稍作改动的意大利歌剧《好姑娘》,由上述宫廷西洋乐队伴奏,时在罗马首演此剧18年之后。该剧为普契尼所作,是一部占领舞台30多年的轰动之作,为普契尼127部歌剧之中最成功的一部。乾隆为了让耶稣会士演出这部歌剧,还特别搭建一座舞台并制作相应幕景。这在中国戏曲史上大概也算前无古人,而且在文明戏兴起之前,也只此一家。可惜乾隆对西洋音乐缺乏真正的了解,提倡西洋音乐只是宫廷之内的一番耍乐,热闹过一阵就冷落下去,与他对其他新奇玩意的喜好一样。

晚明王徵曾著《西洋音决》,想必接触过西洋音乐,可惜书已无传,这也是明清之际中国人关注西洋乐理的唯一记录。清康熙朝,南怀仁在为康熙讲授西方科学的同时也讲授一些西洋音乐,后来德理格还为皇三子、皇十五子、皇十六子教授乐理,皇三子允禄又奉康熙之命在德理格指导下主持改进中国音乐缺少半音的不足。整个明清时期有关西洋乐理的官方记录只存在于康熙敕撰、1713年完成的《律吕正义》之续篇。《律吕正义》是一部关于乐理的学术著作,分上、下及续篇,上、下篇谈中国乐律古今尺度及其自定的律制。续篇由徐日昇和德理格合编,着重讲述五线谱和音阶等西洋乐理,今天看来它只是一本西方乐理的基本教程,或许就是供康熙学习乐理知识而编写。

明清时期的西洋音乐主要是用在教堂里,偶尔令皇帝们感兴趣,谈不上有什么社会影响,而士人们也未必接受。比如乾隆六年的刑部左侍郎张照曾在一份奏折中论西洋乐器所奏之乐不仅达不到中国雅乐之中和,还比俗乐更为嘈杂促数。

三、西洋建筑

自明季葡萄牙人聚居澳门,澳门逐渐成为葡萄牙殖民地,当地的居住建



图 106 18—19 世纪广窑形彩瓷大碗上之美国商馆图像

设自然而然受到欧风影响，建筑艺术方面体现出一种“洋气”。印光任、张汝霖的《澳门纪略》曾描述澳门各式洋房的主要特征，多为二层以上楼房，形状有方、圆、三角、六角、八角各种，甚至还有仿花果形状的楼房，楼顶则俱为螺旋形，并讲求装饰。楼房内有走廊，四面开窗，门楣多作圆拱形，红墙粉壁，颇为美观。据明人记载，明嘉靖间，西人在澳门居住者近万家，则澳门的城市风光也可以想见。其后，广州成为洋商聚居之地，与外商交往的机构如商馆（十三洋行）也大都模仿西洋风格而建，景象略同澳门。（图 106）

天主教传教士来华创业，必然会重视给人以第一印象的教堂的外在形式，由于其精心的设计和建造，早期的遗迹直到 19 世纪中叶犹有留存者。当时教堂建筑的形式大致有罗马式和哥特式两类，前者圆顶穹窿，如中国卷棚式，后者则为塔尖形式，耸立天空。16—17 世纪澳门建造的古教堂有：望德堂，1567 年建立教区时是主教产业；圣老楞佐堂，1575 年左右建；圣安多尼堂，约 1565 年建；圣奥斯定堂，1589 年建；玫瑰堂，又名圣多明我堂，1587 年建；圣保禄堂，1572—1602 年间，中国人称为三巴寺。这些教堂都属 17 世纪的巴洛克艺术风格，三巴寺堪称典型代表，三巴寺牌坊则体现出中西合璧的艺术特征。

此外，17—18 世纪建于北京城的东、西、南、北四大教堂也是典范，按



图 107 北京北堂

照蒋友仁的说法，这四座教堂的名称是宫中的人根据它们相对于紫禁城的位置而起的。有的西方学者说北京最早的教堂是1650年由汤若望在宣武门一带建成使用的南堂，对于利玛窦，则只言其在北京有居所，而未言教堂。不过，明末刘侗、于奕正合撰之《帝京景物略》提到了利玛窦的教堂，并明确称其为“天主堂”，但对其建筑特



图 108 北京南堂

征仅言“堂制狭长”，大量笔墨在描绘堂内的耶稣像和圣母像。这是1600年利玛窦进京后于宣武门内东城隅所建，汤若望的南堂或许就是在利玛窦教堂的基础上修整或重建的。南堂在乾隆四十年（1775）毁于火，次年又重建。东堂是由南怀仁在北京皇城东一处传教士住宅的基础上兴建，建于1666年秋天以后。北堂1720年落成，位于皇城的西北，是在康熙赏赐法国耶稣会士的一所住宅基础上建成，其由来已在前文介绍过。西堂是传信部传教士德里格所建，1723年他在皇城西部买了一所大住宅，据称有大小房屋70间，庭院近10进。随后他用了两年时间改造这所宅院，1725年建成西堂开张，成为北京唯一一所非耶稣会上教堂，1730年部分毁于地震，德里格又随即重修。1811、1812、1826诸年，西堂、东堂和北堂相继在清政府的命令下被拆毁，19世纪后半叶又被新来的天主教传教士在原址分别重建，但是新的北堂在20世纪上半叶因火灾再度被毁。（图107，图108，图109，图110）此外，传教士的坟墓也体现了西洋建筑特色，《帝京景物略》详细记载了位于阜成门外的利玛窦坟墓不同于中国的建筑特点，“其坎封也，异中国，封下方而上圆，方若台祀，圆若断木。后虚堂六角，所



图109 北京东堂



图110 北京西堂



图 111 圆明园大水法南侧

供纵横十字文。后垣不雕篆而旋纹。脊纹，螭之岐其尾。肩纹，蝶之矫其须。旁纹，象之卷其鼻也。垣之四隅，石也，柝若塔若焉。”^[243]

18世纪中国最著名的仿西洋建筑群当属北京圆明园内的西洋建筑，俗称“西洋楼”。西洋楼始建于乾隆年间，由郎世宁设计，王致诚、蒋友仁等协助，中国工匠具体建造。虽于咸丰十年（1860）为英法联军所毁，其遗址至今还能见到。“西洋楼”建筑群整体采用17和18世纪欧洲流行的巴洛克和洛可可风格，环以意大利式花园，端庄凝重与华丽纤巧相结合。其中的“水木明瑟”一区尤见西方影响，内中雕刻有人认为是意大利派的，但限于实物不存，无从查考。乾隆曾作《秋风清·水木明瑟》一词以咏其景象，其序云：“用泰西水法引入室中，以转风扇，泠泠瑟瑟，非丝非竹，天籁遥闻，林光逾生净绿。”圆明园在中国和世界的园艺史上均不失为一座里程碑式的奇葩，其中的西洋楼作为中国古代最大、最典型的中西建筑综合体，以其异国情调为整个圆明园平添一道异彩。（图 111，图 112，图 113）

圆明园而外，供帝王游览之园林居舍，也多有依西式建造者。尤其是乾

[243] 刘劭，于安正，《帝京图考略》，上海古籍出版社，2001年版，第304页。

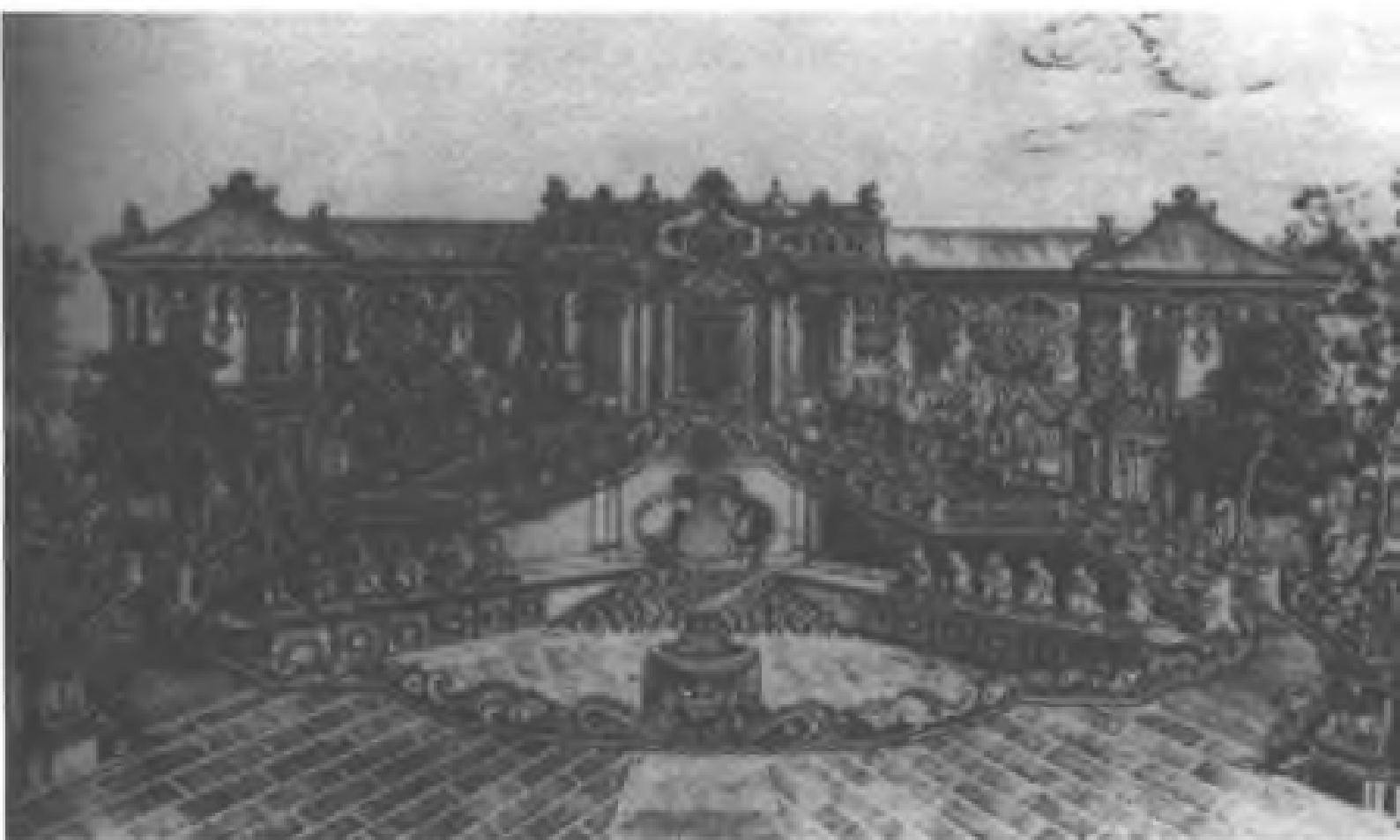


图 112 圆明园海晏堂西侧

隆曾多次至扬州巡游，扬州一带居民便多建园林以邀乾隆驻蹕，其中有些建筑便仿西洋式样。按李斗《扬州画舫录》所记，扬州虹桥东岸的江园，乾隆二十七年被皇帝赐名净香园，其怡性堂后半部分“仙楼”即仿泰西营造法，中筑翠玲珑馆，出为蓬壶影。怡性堂之左靠山亦“仿效西洋人制法，前设栏，构深屋，望之如数十百千层，一旋一折，目炫足惧”。^[244]其室内除陈设西洋自鸣钟外，还设计玻璃镜以反射室内景致，颇有欧洲风味。与江园相邻的黄园因接待过乾隆而被赐名理园，其涟漪阁阁尾有三级，第三层五间名为澄碧堂，仿效广州十三行的西洋式碧堂而建，其制以连房广厦、蔽日透月为工。

从16—18世纪西学输入中国的主要内容和对中国学术的影响中，我们不难发现，晚明前清这两百年间，西方输入中国以科技文化为主，虽然其内

[244] 李斗，《扬州画舫录》，卷十二“桥东录”，山东友誼出版社2001年版，318-319页。



图 113 圆明园方外观正面

容丰富，门类众多，但是传播的范围和影响的深度很有限，无法真正把中国领进世界近代化的潮流中。

从内容和传播媒介来讲，在这场中西文化交流过程中，真正称得上媒介的只有欧洲的传教士和商人。他们带给中国的欧洲科学首先由于自身的限制而并不十分系统和准确，再加上其中许多还与中国传统文化相抵牾，因此中国真正能够学习并接受的东西实在不多。从传播对象看，欧洲传来的大多数知识和器物传到王宫贵族或少数士人那里就停止了，上层人士无心提倡，使普通百姓根本没有机会接触和学习。

此外，16—18世纪欧洲所接触到的中国文化虽然也是片面和不够准确的，但欧洲人尽其所能地利用这些知识来促进社会转型，对于更具客观性的工艺技术则主动考察研究并运用到自己的工业中去。中国则不然，这段时期对西学的总体态度是“节取其技能，禁传其学术”，不让西方的思想传入中国，只求维护儒家的传统统治地位。即使是技能方面的吸纳也深受皇帝兴趣的左右，往往局限于皇帝周围的一个小圈子里，未能形成风气和潮流并推广到全社会。

参考文献

一、中文资料(附日文资料)

A

阿地力,孟楠.百年来关于“桃花石”问题研究综述.中国史研究动态,2006(2).

阿甫基洛夫.古代东方史.王以铸译.北京:三联书店,1956.

阿里·玛扎海里.丝绸之路.中国—波斯文化交流史.耿昇译.北京:中华书局,1993.

艾儒略著,谢方校释.职方外纪校释.北京:中华书局,1996.

安德逊.英国人眼中的大清王朝.费振东译.北京:群言出版社,2001.

安田朴.中国之欧洲.许钧,钱林森译.郑州:河南人民出版社,1992,1994.

安作璋.两汉与西域关系史.济南:齐鲁书社,1979.

B

白寿彝.中国伊斯兰史存稿.银川:宁夏人民出版社,1982.

白晋.康熙帝传.马绪祥译.清史资料.第一辑.北京:中华书局,1980.

尼古拉·班蒂什-卡缅斯基编著.俄中两国外交文献汇编,1619—1792.北京:商务印书馆,1982.

班立华.中文的异域之旅——16—19世纪西方中文观念的演变.天津:南开大学博士论文,2003.

邦特库.东印度航海记.姚楠译.北京:中华书局,1982.

包乐士,庄国土.《荷使初访中国记》研究.厦门:厦门大学出版社,1989.

毕诺.中国对法国哲学思想形成的影响.耿昇译.北京:商务印书馆,2000.

博克塞编注.十六世纪中国南部行纪.何高济译.北京:中华书局,1990.

柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记.耿昇,何高济译.北京:中华书局,1985.

布尔努瓦.丝绸之路.耿昇译.乌鲁木齐:新疆人民出版社,1982.

布罗代尔.15至18世纪的物质文明,经济和资本主义.第一卷,第三卷.施康强,顾良译.北京:三联书店,1992,1993.

C

蔡鸿生.俄罗斯馆纪事.广州:广东人民出版社,1994.

蔡鸿生.唐代九姓胡与突厥文化.北京:中华书局,1998.

蔡鸿生主编.澳门史与中西交通研究.广州:广东高等教育出版社,1998.

蔡鸿生主编.广州与海洋文明.广州:中山大学出版社,1997.

曹于汴.仰节堂集.见:景印文渊阁四库全书.上海古籍出版社,1989.

曹增友.传教上与中国科学.北京:宗教文化出版社,1999.

长泽和俊.丝绸之路史研究.钟美珠译.天津:天津古籍出版社,1990.

陈海涛.从墓葬的变化看唐代粟特人的汉化.文博,2001(3).

陈海涛.来自文明十字路口的民族.唐代人华粟特人研究.天津:南开大学博士学位论文,2001.

陈捷先.康熙与医学——兼论清初医学现代化.张国刚主编.中国社会历史评论.第二卷.天津:天津古籍出版社,2000.

陈乐民.十六世纪葡萄牙通华系年.沈阳:辽宁教育出版社,2000.

陈明伟.明清粤闽海商的构成与特点.历史档案,2000(2).

陈铨.中德文学研究.沈阳:辽宁教育出版社,1997.

陈尚胜.“怀夷”与“抑商”:明代海洋力量兴衰研究.济南:山东人民出版社,1997.

陈万里.宋末——清初中国对外贸易中的瓷器.文物,1963(1).

陈炎. 海上丝绸之路与中外文化交流. 北京: 北京大学出版社, 1996.

陈垣. 明季滇黔佛教考. 石家庄: 河北教育出版社, 2000.

陈垣. 陈垣学术论文集. 北京: 中华书局, 1980.

D

戴仁. 丝绸之路. 东方和西方交流的传奇. 吴岳添译. 上海: 上海书店出版社, 1998.

C. 道森编. 出使蒙古记. 吕浦译, 周良霄注. 北京: 中国社会科学出版社, 1983.

E. 德雷仁. 世界共通语史. 徐沫译. 北京: 商务印书馆, 1999.

邓嗣禹. 中国科举制在西方的影响. 中外关系史译丛. 第4辑. 上海: 上海译文出版社, 1988.

佟柱臣. 大唐王玄策天竺使出铭考. 见霍巍, 李永宪主编: 西藏考古与艺术. 国际学术讨论会论文集. 成都: 四川人民出版社, 2004.

杜阁. 关于财富的形成和分配的考察. 北京: 商务印书馆, 1978.

杜赫德编. 耶稣会士中国书简集. 第1-6卷. 郑德第, 耿昇等译. 郑州: 大象出版社, 2001, 2005.

杜文凯编. 清代西人见闻录. 北京: 中国人民大学出版社, 1985.

简·迪维斯. 欧洲瓷器史. 熊寥译. 杭州: 浙江美术学院出版社, 1991.

雷蒙·道森. 中国变色龙. 常绍民, 明毅译. 北京: 时事出版社, 1999.

E

鄂多立克东游录. 何高济译. 北京: 中华书局, 1981.

F

樊洪业. 耶稣会士与中国科学. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.

范存忠. 中国文化在启蒙时期的英国. 上海: 上

海外语教育出版社, 1991.

方豪. 十七八世纪来华西人对我国经籍之研究. 思想与时代. 第19期(1943.2).

方豪. 中国天主教史人物传. 北京: 中华书局, 1988.

方豪. 中西交通史. 台北: 中国文化大学出版社, 1983.

方立天. 佛教伦理中国化的方式与特色. 哲学研究. 1996(6).

费赖之. 在华耶稣会士列传及书目. 冯承钧译. 北京: 中华书局, 1995.

冯承钧, 陆峻岭. 西域地名. 北京: 中华书局, 1982.

冯承钧译. 西域南海史地考证译丛. 北京, 中华书局, 1995.

冯小琦. 明清外销瓷中的“纹章瓷”. 紫禁城. 1991(1).

伏尔泰. 风俗论——论各民族的精神与风俗以及自查理曼至路易十三的历史. 梁守锵译. 北京: 商务印书馆, 1995.

伏尔泰. 路易十四时代. 吴模信等译. 北京: 商务印书馆, 1982.

G

葛承雍. 从景教碑试论唐长安景教的兴衰. 碑林集刊. 2000年卷. 西安: 陕西美术出版社, 2000.

戈岱司. 希腊拉丁作家远东古文献辑录. 耿昇译. 北京: 中华书局, 1987.

耿引曾. 中国载籍中东南亚史料汇编. 上海: 上海古籍出版社, 1994.

故宫博物院编. 瑞典藏中国陶瓷精品. 北京: 紫禁城出版社, 2005.

顾起元. 客座赘语. 北京: 中华书局, 1997.

顾卫民. 中国与罗马教廷关系史略. 北京: 东方出版社, 2000.

郭蕴静. 试论清代并非闭关锁国. 中外关系史论丛. 第三辑. 北京: 世界知识出版社, 1991.

H

- 彼得·克劳斯·哈特曼. 耶稣会简史. 谷裕译. 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- 韩琦. 奉教天文学家与“礼仪之争”(1700—1702). 见卓新平主编: 相遇于对话. 明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集. 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- 韩伟. 北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见. 文物. 2001(1).
- 郝刘祥. 莱布尼茨的通用字符理想. 见李文潮, H. 波塞尔编: 莱布尼茨与中国——《中国近事》发表300周年国际学术讨论会论文集. 北京: 科学出版社, 2002.
- 何兆武, 柳御林主编. 中国印象——世界名人论中国文化. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001.
- 何兆武. 中西文化交流史论. 北京: 中国青年出版社, 2001.
- 何哲. 清代的传教士与中国文化. 故宫博物院院刊. 1983(2).
- 赫德逊. 欧洲与中国. 王遵仲, 李申, 张毅译. 北京: 中华书局, 1995.
- 胡光华. 论澳门与明清西方油画传入中国. 文化杂志(澳门). 第56期(2005秋季刊).
- 护雅夫编. 汉とローマ(东西文明の交流1). 东京: 平凡社, 1970.
- 黄鸿钊. 明清之际澳门的外来文化. 国际汉学. 第五辑. 郑州: 大象出版社, 2000.
- 黄盛璋. 关于中国纸和造纸法传入印巴次大陆的时间和路线问题. 历史研究. 1980(1).
- 黄时鉴. 东西交流史论稿. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- 黄时鉴主编. 解说插图中西关系史年表. 杭州: 浙江人民出版社, 1994.
- 黄一农. 两头蛇——明末清初第一代天主教徒. 新竹: 清华大学出版社, 2005.
- 黄一农. 天主教徒孙元化与明末传华的西洋火炮. “中央研究院”历史语言研究所集刊. 第六十七本第四分(1995.12).
- 黄一农. 忠孝牌坊与十字架——明末天主教徒

魏学濂其人其事探微. 新史学第八卷第三期(1997.9).

J

- 季羨林. 糖史(一). 季羨林文集. 第九卷. 南昌: 江西教育出版社, 1998.
- 季羨林. 中国蚕丝传入印度问题的初步研究. 中印文化关系史论文集. 北京: 三联书店, 1982.
- 季羨林. 中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题. 历史研究. 1954(4).
- 季羨林. 中印文化交流史. 北京: 新华出版社, 1991.
- 吉谢列夫. 南西伯利亚古代史上册. 莫润先等译. 乌鲁木齐: 新疆社会科学院民族研究所, 1981.
- 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人. 北京: 知识出版社, 1982.
- 江晓原. 天学外史. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- 江晓原, 钮卫星. 天文西学东渐集. 上海: 上海书店出版社, 2001.
- 姜伯勤. 敦煌白画中的粟特神祇. 见姜伯勤: 敦煌吐鲁番学研究论文集. 上海: 上海人民出版社, 1990.
- 姜伯勤. 敦煌吐鲁番文书与丝绸之路. 北京: 文物出版社, 1994.
- 姜伯勤. 敦煌艺术宗教与礼乐文明. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- 姜伯勤. 中国袄教艺术史研究. 北京: 三联书店, 2004.

K

- 卡特. 中国印刷技术的发明和它的西传. 吴泽炎译. 北京: 中国商务出版社, 1991.
- 康熙朝满文朱批奏折全译. 中国第一历史档案馆编. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- 孔狄亚克. 人类知识起源论. 洪洁求, 洪丕柱译. 北京: 商务印书馆, 1991.

孔多塞. 人类精神进步史表纲要. 何兆武, 何冰译. 北京: 三联书店, 1998.
魁奈. 中华帝国的专制制度. 谈敏译. 北京: 商务印书馆, 1992.
雅依梅·科尔特桑. 葡萄牙的发现. 第1—6卷. 刘玉珍等译. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1996—1997.

L

- 莱布尼茨. 人类理智新论. 陈修斋译. 北京: 商务印书馆, 1982.
莱布尼茨. 莱布尼茨自然哲学著作选. 祖庆年译. 北京: 中国社会科学出版社, 1985.
赖永海. 中国佛教文化论. 北京: 中国青年出版社, 1999.
赖永海. 中国佛性论. 上海: 上海人民出版社, 1988.
李东阳. 大明会典. 台北: 新文丰出版公司, 1976.
李斗. 扬州画舫录. 济南: 山东友谊出版社, 2001.
李金明, 廖大珂. 中国古代海外贸易史. 南宁: 广西人民出版社, 1995.
李日华. 紫桃轩杂缀. 见: 四库全书存目丛书. 济南: 齐鲁书社, 1995.
李天纲. “中国礼仪之争”: 历史, 文献和意义. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
李天纲. 早期天主教与明清多元社会文化. 史林. 1999(4).
李晓杰. 清宫西洋音乐. 紫禁城. 1991(5).
李约瑟. 中国科学技术史. 第四卷. 北京: 科学出版社, 1975.
李贽. 焚书. 北京: 中华书局, 1975.
李贽. 续焚书. 北京: 中华书局, 1975.
利类思. 不得已辩. 吴相湘编. 天主教东传文献. 台北: 台湾学生书局, 1982.
利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记. 何高济等译. 北京: 中华书局, 1983.
利奇温. 十八世纪中国与欧洲文化的接触. 朱杰勤译. 北京: 商务印书馆, 1991.
梁启超. 饮冰室佛学论集. 扬州: 江苏广陵古籍刻印社, 1990.
廖大珂. “日落国”考. 厦门大学学报. 2005(4).
廖辅叔. 乾隆宫廷音乐的洋玩意. 音乐研究. 1990(1).
林金水. 利玛窦与中国. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
林梅村. 公元100年罗马商团的中国之行. 中国社会科学. 1991(4).
林梅村. 汉唐西域与中国文明. 北京: 文物出版社, 1998.
林树惠. 康乾时期英船在中国沿海的活动. 南开学报. 1982(5).
林悟殊. 中古三夷教辨证. 北京: 中华书局, 2005.
刘侗, 于奕正. 帝京景物略. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
刘敦桢. 中国古代建筑史. 北京: 中国建筑工业出版社, 1984.
刘光华, 黎轩、大秦、洛阳. 见: 洛阳——丝绸之路的起点. 郑州: 中州古籍出版社, 1992.
刘鉴唐, 张力主编. 中英关系系年要录(13世纪—1760年). 第一卷. 成都: 四川社会科学院出版社, 1989.
刘善章, 周荃主编. 中德关系史译文集. 青岛: 青岛出版社, 1992.
刘献廷. 广阳杂记. 北京: 中华书局, 1985.
刘迎胜. 丝绸之路·海上卷. 杭州: 浙江人民出版社, 1995.
刘迎胜. 丝路文化·草原卷. 杭州: 浙江人民出版社, 1995.
刘增泉. 古代中国与罗马之关系. 台北: 文史哲出版社, 1995.
卢梭. 论科学与艺术. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1997.
卢梭. 论人类不平等的起源和基础. 李常山译. 北京: 商务印书馆, 1997.
卢著. 中外关系史. 兰州: 兰州大学出版社,

1996.

陆庆夫. 唐宋间敦煌粟特人的汉化. 见: 敦煌归义军史专题研究. 兰州: 兰州大学出版社, 1997.

陆庆夫. 丝绸之路史地研究. 兰州: 兰州大学出版社, 1999.

吕澂. 中国佛学源流略讲. 北京: 中华书局, 1979.

伦德拜克. 理学在欧洲的传播过程. 耿昇译. 中国史研究动态. 1988(7).

罗宾斯. 简明语言学史. 许德宝等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.

罗丽达. 一篇有关康熙朝耶稣会士礼仪之争的满文文献. 历史档案. 1994(1).

罗素. 西方哲学史. 马元德译. 北京: 商务印书馆, 1996.

M

马德琳·梅因斯通等. 剑桥艺术史. 第2册. 钱乘旦译. 北京: 中国青年出版社, 1994.

马国贤. 清宫十三年——马国贤神甫回忆录(七). 紫禁城. 1990(1).

马可·波罗. 马可波罗行纪. 冯承钧译. 上海: 上海书店出版社, 2001.

马士. 东印度公司对华贸易编年史(1—5卷). 区宗华译. 广州: 中山大学出版社, 1991.

马祖毅. 中国翻译简史. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1984.

毛宪民. 明清皇宫的西洋乐器. 文史知识. 1993(10).

梅文鼎. 历算全书. 见: 景印文渊阁四库全书. 上海: 上海古籍出版社, 1989.

门多萨. 中华大帝国史. 何高济译. 北京: 中华书局, 1998.

孟德斯鸠. 论法的精神. 张雁深译. 北京: 商务印书馆, 2002.

孟德卫. 莱布尼兹与儒学. 张学智译. 南京: 江苏人民出版社, 1998.

蒙森特. 苏联考古学. 中国科学院考古研究所

资料室汉译本, 1963.

莫小也. 乾隆年间姑苏版所见西画之影响. 见黄时鉴主编: 东西交流论谭. 第一集. 上海: 上海文艺出版社, 1998.

莫小也. 18世纪清宫廷“海西派”绘画的时代背景. 见: 中西初识. 郑州: 大象出版社, 1999.

穆尔. 一五五零年前的中国基督教史. 贺镇华译. 北京: 中华书局, 1984.

N

聂崇正. 从存世文物看清代宫廷中的中西美术交流. 文物. 1997(5).

P

埃德蒙·帕里斯. 耶稣会士秘史. 张茄萍, 勾永东译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.

潘光旦. 中国境内犹太人的若干历史问题——开封的犹太人. 北京: 北京大学出版社, 1983.

潘兴. 犹太文明. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.

佩雷菲特. 停滞的帝国——两个世界的撞击. 王国卿等译. 北京三联书店, 1993.

Q

齐东方, 张静. 唐代金银器皿与西方文化的关系. 考古学报. 1994(2).

钱存训. 近世译书对中国现代化的影响. 文献. 1986(2).

清宫廷画家郎世宁年谱——兼在华耶稣会士史事稽年. 故宫博物院院刊. 1988(2).

清会典事例. 北京: 中华书局, 1991.

全汉昇. 自明季至清中叶西属美洲的丝绸贸易. 见全汉昇: 中国经济史论丛. 第一册. 香港: 新亚研究所, 1972.

R

饶宗颐. 蜀布与 Cinapatta ——论早期中、印、缅之交通. 见: 梵学集. 上海: 上海古籍出版社, 1993.

饶宗颐. 穆护歌考——兼论火袄教入华之早期史料及其对文学、音乐绘画之影响. 见: 饶宗颐东方学论集. 汕头: 汕头大学出版社, 1999.

荣新江. 安祿山的种族与宗教信仰. 见: 北京大学百年国学文粹·史学卷. 北京: 北京大学出版社, 1998.

荣新江. 北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落. 国学研究. 第六卷. 北京: 北京大学出版社, 1999.

荣新江. 袄教初传中国年代考. 国学研究. 第三卷. 北京: 北京大学出版社, 1995.

荣新江. 中古中国与外来文明. 北京: 三联书店, 2001.

荣振华. 莱斯利. 中国的犹太人. 郑州: 中州古籍出版社, 1992.

荣振华. 在华耶稣会士列传及书目补编. 耿昇译. 北京: 中华书局, 1995.

荣振华, 李渡南等编. 中国的犹太人. 郑州: 大象出版社, 2005.

芮传明. 中国与中亚文化交流志. 上海: 上海人民出版社, 1998.

S

桑秀云. 蜀布邛竹传至大夏路线之蠡测. 历史语言研究所集刊. 第四十一卷.

桑原鹭藏. 蒲寿庚考. 北京: 中华书局, 1954.

沈德符. 万历野获编. 北京: 中华书局, 1997.

沈福伟. 中国与西亚非洲文化交流志. 上海: 上海人民出版社, 1998.

沈福伟. 中西文化交流史. 上海: 上海人民出版社, 1985.

神田喜一郎. 东洋学说林. 京都: 思文阁, 1974.

斯当东. 英使谒见乾隆纪实. 叶笃义译. 上海: 上海书店出版社, 1997.

斯塔夫里阿诺斯. 全球通史. 1500年以后的世界. 上海: 上海社会科学出版社, 1992.

宋柏年. 中国古典文学在国外. 北京: 北京语言学院出版社, 1994.

苏尔, 诺尔编. 中国礼仪之争西文文献一百篇, 1645—1941. 沈保义等译. 上海: 上海古籍出

版社, 2001.

苏利文. 明清时期中国人对西方艺术的反应. 莫小也译. 见黄时鉴主编: 东西交流论谭. 第一集. 上海: 上海文艺出版社, 1998.

苏联科学院远东研究所编. 十七世纪俄中关系. 北京: 商务印书馆, 1978.

宿白. 凉州石窟遗址和凉州模式. 考古学报. 1986(4).

宿白. 西安地区唐墓壁画的布局与内容. 考古学报. 1982(2).

孙尚扬. 基督教与明末儒学. 北京: 东方出版社, 1994.

索绪尔. 普通语言学教程. 高名凯译. 北京: 商务印书馆, 2001.

T

谈迂. 北游录. 北京: 中华书局, 1997.

汤开建. 明清之际方济各会在中国的传教. 见卓新平主编: 相遇于对话. 明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集. 北京: 宗教文化出版社, 2003.

藤田丰八. 东西交涉史之研究. 西域篇. 东京: 获原星文馆, 1943.

藤田丰八. 东西交涉史之研究. 南海篇. 东京: 东洋史研究会, 1958.

W

万明. 意大利传教士马国贤与中西文化交流. 见黄时鉴主编: 东西交流论谭. 第二集. 上海: 上海文艺出版社, 2001.

万明. 中国融入世界的步履——明与清前期海外政策比较研究. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.

万明. 中葡早期关系史. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.

汪大渊著, 苏继庾校释. 岛夷志略校释. 北京: 中华书局, 2000.

王冰. 勤敏之士——南怀仁. 北京: 科学出版社, 2000.

- 王克芬. 中国舞蹈史——隋唐五代部分. 北京: 文化艺术出版社, 1987.
- 王柔. 西洋音乐传入中国考. 音乐研究. 1982 (2).
- 王士禛. 池北偶谈. 见: 景印文渊阁四库全书. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- 王士禛. 精华录. 见: 景印文渊阁四库全书. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- 王锁英等译. 葡萄牙人在华见闻录. 三亚: 海南出版社等, 1998.
- 王天有, 万明主编. 郑和下西洋研究论文选. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- 王小甫. 唐·吐蕃·大食政治关系史. 北京: 北京大学出版社, 1992.
- 王扬宗. 略论明清之际西学东渐的特点与中西科学互动. 国际汉学. 第六辑. 郑州: 大象出版社, 2000.
- 王一鸣. 中国犹太春秋. 北京: 海洋出版社, 1992.
- 王镛. 中外美术交流史. 长沙: 湖南教育出版社, 1998.
- 王之春. 清朝柔远记. 北京: 中华书局, 2000.
- 王治心. 中国基督教史纲. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- 维柯. 新科学. 朱光潜译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- 吴焯. 佛教东传与中国佛教艺术. 杭州: 浙江人民出版社, 1996.
- 吴建雍. 18世纪的中国与世界. 对外关系卷. 沈阳: 辽海出版社, 1999.
- 吴莉苇. 当诺亚方舟遭遇伏羲神农——启蒙时代欧洲的中国上古史论争. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- 吴孟雪, 曾丽雅. 明代欧洲汉学史. 北京: 东方出版社, 2000.
- 吴文良. 泉州宗教石刻. 北京: 科学出版社, 2005 增订版.
- 吴玉贵. 唐代西域羁縻府州建置年代及其与唐朝的关系. 新疆大学学报. 1986 (1).
- 吴钊, 刘东升. 中国音乐史略. 北京: 人民音乐出版社, 1983.
- 武伯纶. 传播友谊的丝绸之路. 西安: 陕西人民出版社, 1983.
- 武敏. 从新疆新发现的织物看3—8世纪中, 西亚与中国之间纺织技艺交流. 吐鲁番学研究. 2000 (2).
- 武敏. 吐鲁番出土蜀锦的研究. 文物. 1984 (6).
- X
- 希罗多德. 历史. 王以铸译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- 希提. 阿拉伯通史. 马坚译. 北京: 商务印书馆, 1979.
- 夏德. 大秦国全录. 朱杰勤译. 北京: 商务印书馆, 1964.
- 向达. 唐代长安与西域文明. 北京: 三联书店, 1957.
- 萧蓬父, 许苏民. 明清启蒙学术流变. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995.
- 萧莉德. 莱布尼兹. 黄庆明译. 台北: 远景出版事业公司, 1985.
- 谢和耐. 中国和基督教. 耿昇译. 上海古籍出版社, 1991.
- 谢肇淛. 五杂俎. 上海: 上海书店出版社, 2001.
- 休谟. 休谟经济论文选. 陈玮译. 北京: 商务印书馆, 1984.
- 徐海松. 清初士人与西学. 北京: 东方出版社, 2000.
- 徐明德. 论意籍汉学家卫匡国的历史功绩. 世界宗教研究. 1995 (2).
- 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要. 北京: 中华书局, 1989.
- 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海: 上海书店, 1990.
- 许明龙. 孟德斯鸠与中国. 北京: 国际文化出版公司, 1989.
- 许明龙. 欧洲18世纪“中国热”. 太原: 山西教育出版社, 1999.

许序雅. 唐代丝绸之路与中亚历史地理研究. 西安: 西北大学出版社, 2000.

许志伟, 赵敦华主编. 冲突与互补. 基督教哲学在中国. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.

薛克翘. 中国与南亚文化交流志. 上海: 上海人民出版社, 1998.

Y

严从简. 殊域周咨录. 北京: 中华书局, 2000.

颜廷亮. 敦煌文学概论. 兰州: 甘肃人民出版社, 1993.

阳玛诺. 圣经直解. 吴相湘编. 天主教东传文献三编. 第4册. 台北: 台湾学生书局, 1984.

杨建新, 卢苇. 丝绸之路. 兰州: 甘肃人民出版社, 1981.

杨志玖. 马可波罗在中国. 天津: 南开大学出版社, 1999.

杨志玖. 元史三论. 北京: 人民出版社, 1985.

杨乃济. 乾隆朝宫廷西洋乐队. 紫禁城. 1984 (4).

姚贤镐. 中国近代对外贸易史资料. 第一册. 北京: 中华书局, 1962.

叶文程. 略谈德化窑的古外销瓷器. 考古. 1979 (2).

伊本·白图泰著, 马金鹏译. 伊本·白图泰游记. 银川: 宁夏人民出版社, 2000.

伊濑仙太郎. 中国西域经营史研究. 东京: 学术振兴会, 1955.

伊本·胡尔达兹比赫. 道里邦国志. 宋颀译注. 北京: 中华书局, 2001.

伊台斯, 勃兰德. 俄国使团使华笔记 (1692—1695). 北京: 商务印书馆, 1980.

亦邻真. 中国北方民族与蒙古族源流. 内蒙古大学学报. 1979 (3).

阴法鲁. 明清时代中外音乐文化的交流. 见吴廷璆等编: 郑天挺纪念论文集. 北京: 中华书局, 1990.

余太山. 两汉魏晋南北朝正史西域传研究. 北京: 中华书局, 2003.

余太山编. 西域通史. 郑州: 中州古籍出版社, 1996.

余太山. 吠哒史研究中的若干问题. 中亚学刊. 第一辑. 北京: 中华书局, 1983.

Z

赞宁. 宋高僧传. 北京: 中华书局, 1987.

曾德昭. 大中国志. 何高济译. 上海: 上海古籍出版社, 1998.

札奇斯钦. 蒙古秘史新译并注释. 台北: 台湾联经出版事业公司, 1979.

张柏春. 明末欧洲式天文仪器的试制与使用. 中国科技史料. 2001 (1).

张柏春. 明清测天仪器之欧化. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.

张承友等. 明末清初中外科技交流研究. 北京: 学苑出版社, 2000.

张广达. 海舶来天方 丝路通大食——中国与阿拉伯世界的历史联系的回顾. 见周一良主编: 中外文化交流史. 郑州: 河南人民出版社, 1997.

张广达. 西域史地丛稿初编. 上海: 上海古籍出版社, 1995.

张广达. 祆教对唐代中国之影响三例. 法国汉学. 第一辑. 北京: 清华大学出版社, 1996.

张广达, 王小甫. 天涯若比邻. 香港: 中华书局, 1988.

张国刚. 从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流. 北京: 人民出版社, 2003.

张国刚. 中西文明的碰撞. 广州: 广东人民出版社, 1996.

张国刚等著. 明清传教士与欧洲汉学. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.

张俊彦. 古代中国与西亚非洲的海上往来. 北京: 海洋出版社, 1986.

张铨. 晚明中国市场与世界市场. 中国史研究. 1988 (3).

张维华. 明史欧洲四国传注释. 上海: 上海古籍出版社, 1982.

张维华. 中国古代对外关系史. 北京: 高等教

- 育出版社, 1993.
- 张西平. 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史. 北京: 东方出版社, 2001.
- 张星烺编著, 朱杰勤校订. 中西交通史料汇编. 北京: 中华书局, 2003.
- 张绪山. 整体历史视野中的中国与希腊—罗马世界——汉唐时期文化交流的几个典例. 见: 清华人文讲堂. 第一辑. 北京: 三联书店, 2006.
- 张志尧编. 草原丝绸之路与中亚文明. 乌鲁木齐: 新疆美术摄影出版社, 1994.
- 赵璞珊. 西洋医学在中国的传播. 历史研究. 1980(3).
- 赵汝适著, 杨博文校释. 诸蕃志校释. 北京: 中华书局, 2000.
- 赵慎珍. 榆巢杂识. 北京: 中华书局, 2001.
- 赵望秦. 泼寒胡戏被禁原因发微. 学术月刊. 1998(2).
- 赵伟. 清宫西洋乐师德理格. 紫禁城. 1991(5).
- 志费尼. 世界征服者史. 何高济译. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1985.
- 中国第一历史档案馆. 康熙初年荷兰船队来华贸易史料. 历史档案. 2001(3).
- 中国印度见闻录. 穆根来, 汶江译. 北京: 中华书局, 1983.
- 周景濂. 中葡外交史. 北京: 商务印书馆, 1991.
- 周去非著, 杨武泉校注. 岭外代答校注. 北京: 中华书局, 1999.
- 周一良主编. 中外文化交流史. 郑州: 河南人民出版社, 1987.
- 朱杰勤. 中外关系史论文集. 郑州: 河南人民出版社, 1984.
- 朱杰勤译. 中外关系史译丛. 北京: 海洋出版社, 1984.
- 朱静编译. 洋教士看中国朝廷. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- 朱龙华. 罗马文化与古典传统. 杭州: 浙江人民出版社, 1993.
- 朱培初. 明清陶瓷和世界文化的交流. 北京: 轻工业出版社, 1984.
- 朱谦之. 中国哲学对于欧洲的影响. 福州: 福建人民出版社, 1983.
- 庄国土. 论明季海外中国丝绸贸易(1567—1643). 见: 中国与海上丝绸之路. 福州: 福建人民出版社, 1991.
- 宗密. 孟兰盆经注疏. 见: 大正新修大藏经. 卷三十九.
- 邹一桂. 小山画谱. 见: 景印文渊阁四库全书. 上海: 上海古籍出版社, 1989.

二、西文资料

A

Adshead, S. A. M. *Material Culture in Europe and China, 1400-1800: the rise of consumerism*. London & New York: Macmillan Press Ltd., 1997.

B

Bacon, Francis. *Advancement of Learning*. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1980.

Berger, Willy Richard. *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*. Köln / Wien: Bohlau Verlag, 1990.

Berliner Festspiele GmbH. *Europa und die Kaiser von China, 1240-1816*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985.

Berlitz, Charles. *Die wunderbare Welt der Sprachen*. Wein/Hamburg: Paul Zsolnay Verlag, 1982.

Bireley, Robert. *The Refashioning of Catholicism. 1450-1700*. London: Macmillan Press Ltd., 1999.

Bolton, J. D. P. *Aristeas of Proconnesus*. London: Oxford University Press, 1962.

Boxer, C. R. *Fidalgos in the Far East, 1550-1770: fact and fancy in the history of Macao*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1948.

Brauen, Fred. "Athanasius Kircher (1602-1680)". *Journal of The History of Ideas*, vol.43 (1982).

C

Camps, Arnulf. *The Friars Minor in China(1294-1955): especially the years 1925-55*. Rome: General Secretariate for Missionary Evangelization, General Curia, Order of Friars Minor, 1995.

Ch'en Shou-Yi (陈授颐). "Daniel Defoe, China's severecritic". *Nankai social and economic quarterly*, 7 (1935).

Ch'ien Chung-Shu (钱钟书). "China in the English Literature of the Eighteenth Century(I)". *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* [New

Series], vol.II, No.1-2 (June,1941, Peiping).

Ch'ien Chung-shu (钱钟书). "China in the English Literature of the Seventeenth Century". *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography*, vol.I,no.4 (Peiping, 1940).

Ching, Julia and Willard G. Oxtoby ed. *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. New York: University of Rochester Press, 1992.

Cohen, Huguette. "Diderot and the image of China in Eighteenth-century France". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol.242.

Collani, Claudia von. "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy". D.E.Mungello ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlagsbuchhandlung GmbH, 1994.

Cordier, Henry. *Bibliotheca Sinica, vol.I-IV*. Paris: Ernest Leroux, 1904-1908.

Cummins, J.S. ed. *Jesuits and Friar in the Spanish expansion to the East*. London: Variorum Reprints, 1986.

D

D'Elia, Paschal M.D (德礼贤). *The Catholic Missions in China*. Shanghai: The Commercial Press Ltd., 1934.

Defoe, Daniel. *The Consolidator: Or, Memoirs of Sundry Transactions From The World in the Moon*. Translated from the Lunar Language, By the AUTHOR of *The True-born English Man*. <http://www.pjbsware.demon.co.uk/gutenberg>.

Defoe, Daniel. *The Further Adventures of Robinson Crusoe*. <http://www.online-literature.com/defoe/crusoe2>.

Demarchi, Franco and Riccardo Scartezzini ed. *Martino Martini: a Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*. Trento: University degli Studi di Trento, 1996.

Demel, Walter. *Als Fremde in China, Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte*, München: Oldenbourg, 1992.

Devine, W. *The Four Churches of Peking*. London/Tientsin: Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1930.

Du Halde, *The General History of China*. London: J. Watts, 1741.

Du Halde. *A Description of The Empire of China and Chinese-Tartar, Together with the Kingdoms of Korea, and Tibet: Containing The Geography and History of Those Countries*. London: Edward Cave, 1738.

Dunne, George H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades in the Ming Dynasty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

E

Eco, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. trans. by James Fentress. Oxford: Blackwell Publisher Ltd, 1995.

F

Fu Lo-Shu (傅乐淑). *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations(1644-1820)*. Tucson: Association for Asian Studies, University of Arizona Press, 1966.

G

Gollwitzer, Heinz. *Europabild und Europagedanke, Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Beck, 1964.

Grosier, J. B. G. A. *A General Description of China*. London: C. C. J. and J. Robinsox, 1788.

Guezlaff, K. *Chinesische Geschichte*. Zweiter Band, 1836.

Guy, Basil J. "Rousseau and China". *Revue de Litterature Comparee*, vol.30.

Guy, Basil J. "The Chinese examination system

and France, 1569-1847". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol.25.

Gyllensvärd, Bo. "The Chinese Pavilion at Drottningholm". William Watson edits, *The Westward Influence, from the 14th to the 18th Century*. London: University of London, 1973.

H

Hibert, Eloise Talcott. *Jesuit Adventure in China: During the Reign of K'ang Hsi*. New York: E. P. Dutton and Company, 1999.

J

Jourdain, Margaret & Jenyns, R. Soame. *Chinese Export Art in The Eighteenth Century*. London: Country Life, 1950.

K

Kiby, Ulrika. *Die Exotismen des Kurfuersten Max Emanuel in Nymphenburg*. Hildesheim /Zuerich / New York, 1990.

Kircher, Athanasius. *China Illustrata*. Translated by Dr. Charles D. Van Tuyl. Oklahoma: Indian University Press, 1987.

Koenig, Hans-Joachim(hrsg.). *Der europaeische Beobachter aussereuropaeischer Kulturen*. Berlin: Duncker u. H., 1989.

Kraft, Eva. "Die chinesische Bibliotheksammlung des Grossen Kurfuersten und seines Nachfolgers" *China und Europa, Chinaverst ändnis und Chinamode im 17. und 18.Jahrhundert*. Berlin, 1973.

L

Lach, Donald F. & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol.III. Chicago and London: University Of Chicago Press, 1993.

Lach, Donald F. "The Chinese Studies of Andreas Müller". *Journal of American Oriental Society*,

vol.60 (1940).

Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*, vol.I. Chicago and London: University Of Chicago Press, 1965.

Latourette, K. S. *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929.

Le Comte. *A Complete History of The Empire of China*. London: James Hodges, 1739.

Leutner, Mechthild & Yu-Dembbski, Dagmar ed. *Exotik und Wirklichkeit*. Berlin: Berlin China-Studies 18, 1990.

Lunbaek, Kund. "imaginary ancient Chinese characters" . *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, Vol.V, 1983.

Lundbaek, Knud. *Joseph de Prémare(1666-1736), S. I : Chinese Philology and Figurism*. Aarhus: Aarhus University Press, 1991.

Lundbaek, Knud. *T. S. Bayer, 1694-1738: pioneer sinologist*. London: Curzon, 1986.

Lundbaek, Knud. *The Traditional History of The Chinese Script: From a Seventeenth Century Jesuit Manuscript*. Aarhus: Aarhus University Press, 1988.

Lust, John. *Western Books on China Published up to 1850*. London: Bamboo Publishing Ltd, 1987.

M

Mackerras, Colin. *Western Images of China*. London: Oxford University Press, 1989.

Magalhaes, Gabriel de. *A New History of the Empire of China*. London: Samuel Holford, 1689.

Malek, Roman ed. *Philippe Couplet, S. J. (1623-1693), The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal: Steyler Verlag, 1990.

Maverick, Lewis A. *China, A Model for Europe*. Tex: San Antonio, 1946.

Mentzel, Christian. *Kurtze chinesische Chronologia oder Zeit-Register*. Berlin: Daselbst gedruckt bey

Galfeßbüfcher Bitmen, 1696.

Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy: From its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation And The Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.

Mungello, D.E. ed. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

P

Pelliot P. *Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés Chinois de la Bibliothèque Vaticane*. Kyoto : Istituto italiano di cultura, 1995.

Ptak, Roderich. *Portugal in China, kurzer Abriss der portugiesisch-chinesischen Beziehungen und der Geschichte Macaus*. Bammental/Heidelberg: Klemmerberg Verlag, 1982.

Pulleyblank, Edwin. G. *The Background of the Rebellion of An Lu-Shan*. London: Oxford University Press, 1955.

R

Reinhard, Wolfgang. *Geschichte der europäeschen Expansion. Band1, Die Alte Welt bis 1818*. Stuttgart/Berlin/Koeln/Meinz, 1983.

Reichert, Folker. *Begegnung mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*. Sigmaringen, 1992.

Ronan, Charles E. &, Bonnie B.C. Oh ed. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Loyola University Press, 1982.

Ross, Andrew G. *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Rowbotham, Arnold H. *Missionary and Mandarin, the Jesuits at the court of China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1942.

S

Secord, Arthur Wellesley. *Studies in the Narrative Method of Defoe*. Urbana: University of Illinois Press, 1926.

Singer, Thomas C. "Hieroglyphs, Real Characters, and The Idea of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought" . *Journal of the History of Ideas*, Vol.50.

Siren, Osvald. *China and Gardens of Europe of The Eighteenth Century*. New York: Ronald Press Co., 1950.

Skirine, Peter N. *The baroque: literature and culture in seventeenth-century Europe*. New York: Holmes & Meier, 1978.

Smithies, Michael & Bressan, Luigi. *Siam and the Vatican*. Bangkok: River Books, 2001.

Souza, George Bryan. *The Survival of Empire: Portuguese trade and society in china and the south china sea, 1630-1754*, Cambridge University Press, 1986.

Spurr, John. "Rational Religion in Restoration England". *Journal of the History of Ideas*. vol.49.

Szczesniak, Baleslaw. "The Origin of The Chinese Language According to Athanasius Kircher' s Theory" . *Journal of the American Oriental Society*, vol.72 (1952).

T

Têng, Ssu-yu (邓嗣禹). "Chinese Influence on the Western Examination System" . *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 7 (1942/43).

V

Van Kley, Edwin J. "Europe's 'Discovery' of China and the Writing of Word History" .*American Historical Review*.No.76(1971).

W

Walravens, Hartmut. *China illustrate, Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 18. Jahrhunderts*. Wolfenbüttel, 1987.

Watson, William ed. *The Westward Influence of The Chinese Art, from the 14th to the 18th Century*. London: University of London, 1973.

Webb, John. *The Antiquity of China, or An Historical Essay, Endeavouring a probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language spoken through the whole World before the Confusion of Babel*. London: Robert Harford, 1678.

Williams, Glyndwr ed. *A Voyage round the World, in the years 1740-44*. London: Oxford University Press, 1974.

Wills, John E. *Embassies and Illusions, Dutch and Portugueses Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1984.

Winterbotham. *An Historical, Geographical, and Philosophical view of the Chinese Empire*. London: J. Ridcway, 1795.

Witek, John W. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biograph of Jean Fran Aois Foucquet, S.J.(1665-1741)*. Roma: Institutum Historicum SJ, 1982.

Y

Young, John D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

译名对照表

A

阿拔斯王朝 'Abb ā sid Dynasty
 阿布才伊特 Aboul Zeyd al Hassan
 阿丹 / 亚丁 Aden [也门]
 阿尔布克尔克, 阿丰索·德 Alfonso d'
 Albuquerque
 阿尔达希尔一世 Ardashir I
 阿尔法罗 Pedro d' Alfaro
 阿尔梅达, 堂·弗朗西斯科·德 D. Francisco de
 Almeida
 阿尔萨息 Arsace
 阿尔泰山 Allay
 阿尔瓦雷斯 Jorge Alvares
 阿弗拉西阿勒 Afrakanda [乌兹别克斯坦]
 阿基米德 Archimedes
 阿卡普尔科 Acapulco [墨西哥]
 阿兰人 Alans
 阿里·伊本·伊萨 'Ali ibn' isa
 阿里玛斯培人 Arimaspi
 阿里斯特 Aristes
 阿利乌斯派 Arians
 阿鲁浑 Arghun
 阿曼 Oman [亚洲]
 阿美士德 William Pitt Amherst
 阿莫 Ammo
 阿姆河 Amu Darya [中亚]
 阿契门尼德王朝 Achaemenid
 阿塞林 Ascelin
 阿塔那修斯派 Athanasius
 阿塔薛西斯 Artaxerxes
 阿维尼翁 Avignon [法国]
 埃及 Egypt [非洲]
 埃梅-马丁 Aimé-Martin
 埃塞俄比亚 Ethyopia [非洲]
 埃特纳火山 Aetna [意大利西西里岛]
 艾布·别克尔 Abū Bakr
 艾启蒙 Ignace Sichelbarth
 艾儒略 Giulio Aleni
 艾斯卡兰蒂 Berardino de Escalante

艾逊爵 Antonio Francesco Provana
 爱尔维修 Helvétius
 爱薛 'Isa
 安德烈 Andre de Longjumeau
 安德鲁 Andrea da Perugia
 安德逊 Aeneas Anderson
 安德义 Jean-Damaschéne
 安多 Antoine Thomas
 安卡拉 Ankara [土耳其]
 安森男爵 Baron George Anson
 安泰 Etienne Rousset
 安特生 J. G. Anderson
 安条克 Antioch / Antalya [土耳其]
 安文思 Gabriel Maghelaens
 安息帝国 Arsace
 俺的干 / 安集延 Andizhan [乌兹别克斯坦]
 俺都怀 / 安德胡伊 Andkui [阿富汗]
 奥地利 Austria [欧洲]
 奥古斯丁会 Augustinian Order
 奥古斯都大王 Friedrich August II (Augustus the
 Strong)
 奥亨, 克劳德 Claude III Audran
 奥里瓦 Paul Oliva
 奥利略亚尼 Vita Aureliani
 奥林匹斯山 Mount Olympus [希腊]
 奥罗息斯 Orosius
 奥斯曼 Uthman
 奥斯曼帝国 Othman Empire
 澳门 Macao

B

巴比伦城 Babylon
 巴比伦王国 Babylonia
 巴达维亚城 Batavia [印尼]
 巴蒂 Paradies
 巴多明 Dominique Parrenin
 巴尔喀什湖 Lake Balkhash [哈萨克斯坦]
 巴伐利亚州 Bavaria [德国]
 巴范济 Francesco Pasio

巴基斯坦 Pakistan [亚洲]
巴杰尔 Eustace Budgett
巴克特里亚 / 大夏 Bactria
巴黎 Paris [法国]
巴黎外方传教会 Société des Missions Etrangères
巴罗 John Barrow
巴洛克风格 Baroque
巴洛斯, 若奥·德 João de Barros
巴米扬 Bamian [阿富汗]
巴士拉 Al Basrah [伊拉克]
巴托林, 托马斯 Thomas Bartholin
巴耶尔 Gottlieb Siegfried Bayer / Theophilus Siegfried Bayer
巴哲格 Francisco Xavier Assis Pacheco Sampaio
拔离谿磨磨难国 / 巴林岛 Bahrain Island [巴林]
白令 Bering
白晋 Joachim Bouvet
白乃心 John Grueber
白万乐 Alvaro de Benevente
柏朗嘉宾 John of Plano Campini
柏应理 Philippe Couplet
拜占廷 Byzantium [古罗马]
拜占廷帝国 Byzantine Empire
拜住 Baiju
班安德 André Palmeiro
班城 / 马扎里沙里夫 Mazār-e Sharif [阿富汗]
邦特库 Willem Ysbrantsz Bontekoe
榜葛刺 / 孟加拉邦 Bengal [印度, 孟加拉]
包因 Carspard Banhin
保教权 (葡萄牙的) Padroado
保教权 (西班牙的) Patronato real
保罗五世 Paul V
鲍友管 Antoine Gogeisi
卑路斯 [3 世纪萨珊波斯王沙卜尔一世之弟]
Firuz
卑路斯 [萨珊波斯末代王子] Peroz III
卑路斯一世 [5 世纪萨珊波斯君主] Peroz I
北海 / 贝加尔湖 Baikal [俄罗斯]

贝尔坦 Jean-Baptiste Bertin
贝加尔湖 Baikal [俄罗斯]
贝尼埃 François Bernier
本地治里 / 旁地治利 Pondichery [印度]
本笃十四 Benedict XIV
本多白垒拉 Bento Pereira de Faria
比攸福特 Beaufort
俾路支 - 锡斯坦省 Ostān-e Balūchestān va Sīstān [伊朗]
毕方济 François Sambiasi
毕天祥 Luigi Antonio Appiani
波罗, 马可 Marco Polo
波罗的海 Baltic Sea [欧洲]
波罗奈国 / 贝拿勒斯 Benares [印度]
波斯 Persia [亚洲]
波梭 A. Pozzo
波特格尔 Johann Friedrich Bottger
伯顿 Robert Burton
伯内特, 汤玛斯 Thomas Burnet
勃兰德, 亚当 Adam Brands
博凌 Frederick Boiling
薄贤士 Antoine de Beauvillier
卜弥格 Michael Boym
不刺哇 / 巴拉韦 Brawa [索马里]
布哈拉 Bukhara [乌兹别克斯坦]
布劳, 约翰 Joan Blau
布歇 François Boucher

C

层摇罗 / 桑给巴儿 Zanzibar [坦桑尼亚]
察合台汗国 The Chagtai khanate of the middle
昌德纳格尔 Chandernagor [印度]
长老约翰 Prester John / John the Elder
超日王 Vikramaditya
楚河 Chu [哈, 吉尔吉斯斯坦]
葱岭 / 帕米尔高原 Pamir [亚洲]

D

达贝尔, 奥菲特 Oifert Dapper

达尔伽诺, 乔治 George Dalgarno
达伽玛, 瓦斯科 Vasco da Gama
达累斯萨拉姆 Dares Salaam [坦桑尼亚]
但逻斯城 / 江布尔 Zhambyl [哈萨克斯坦]
大不里士 Taubris / Tabriz [伊朗]
大流士一世 Darius I
大路易学院 Collège Louis le Grand
大秦 Dasina
大食 Tajik
大宛 Farghana
大卫王 David
大夏 (见巴克特利亚)
大月氏 Indoscythae
戴进贤 Ignatius / Ignace Kögler
戴尼 Dienis
丹麦 Denmark [欧洲]
掸国 / 缅甸 Myanmar [亚洲]
德·安德拉德, 费尔南·佩雷斯 Fernão Perez
d' Andrade
德·安德拉德, 西芒 Simão d' Andrade
德尔费特 Delft [荷兰]
德累斯顿 Dresden [德国]
德里格 Théodoric Pedrini
德罗特宁霍勒姆 Drottningholm [瑞典]
德玛诺 Romain Hinderer
邓玉函 Jean Terrenz / Terentio
狄奥多西二世 Theodosius II
狄德罗 Denis Diderot
迪么甘 D. Morgan
迪科斯坦佐, 卡米洛 Camillo di Costanzo
笛福 Daniel Defoe
笛卡尔 René Descartes
底格里斯河 Tigris River [西亚]
第比利斯 T' ibisi [格鲁吉亚]
第谷 Tycho Brahe
第聂伯河 Dnyapro / Dniro / Dnepr [东欧]
第乌 Diu [印度]
蒂蒂安努斯, 梅斯 Maes Titianos
东京 Tung King / Tunking / Tonkin [越南北部

旧称]
都铎王朝 Tudor
杜德美 Peter Jartoux
杜尔阁 Anne Robert Jacques Turgot
杜赫德 Jean Baptiste du Halde
敦达斯 Henry Dundas
顿河 Don [俄罗斯]
多波力 / 赫拉克利乌斯 Heraclius
多明我会 Dominican Order
铎罗 Charles Thomas Maillard de Tournon

E

俄内西克里特 Onesicritus
鄂多立克 Odorico da Pordenone
恩里克王子 Infante D. Henrique
恩理格 Christian Herdtricht

F

法德勒·本·叶哈雅 al-Fadl b. Yahya
法尔斯省 Ostūn-e Fārs [伊朗]
法国 France [欧洲]
凡尔赛 Versailles
樊继训 Pierre Frapperie
范礼安 Alessandro Valignano
方济各会士 Franciscans
费尔干纳盆地 Fergana Valley [乌兹别克斯坦]
费赖之 Le P. Louis Pfister
费内隆 François de Salignac de la Mothe Fénelon
费隐 Ehrenberg Xaver Fridelli
冯·林索登 Jan Huygen van Linschoten
冯秉正 Joseph de Mailla
佛得角群岛 Cape Verde Islands [非洲]
佛拉哥 van Vlacq
佛逝国 / 巨港 Palembang / Palumban [印尼]
弗拉斯塞拉 Franciscus-Antonius Frascella
弗莱雷 Nicolas Fréret
弗利刺河 / 夏吐·阿拉伯河 Shatt al Arab [伊
拉克, 伊朗]
伏尔加河 Volga [俄国]

伏尔泰 François Marie Arouet Voltaire
扶南 / 柬埔寨 Cambodia [亚洲]
拂菻 Farang
福斯塔特 al-Fustat [埃及]
副省会长 vice-provincial
傅汎际 Francesco Furtado
傅作霖 Felix de Rocha
缚达城 / 巴格达 Baghdad [伊拉克]

G

伽利略 Galileo
盖伦 Claudius Galen
甘巴里 / 科摩林角 Cape Comorin [印度]
高多林第 Ignatius Cotelendi
高厄 Frasmus Gower
高慎思 João de Espinha
高一志 Alphonse Vagnoni
哥白尼 Nicolaus Copernicus
哥本哈根 Copenhagen [丹麦]
哥德斯密 Oliver Goldsmith
歌德 Johann Wolfgang von Goethe
格拉兹科沃文化 Glazkovo Culture
格利高里十三 Gregory XIII
格利姆 Freiherr von Freidrich Melchior Grimm
格鲁贤 Abbé Jean Baptiste Grosier
格洛斯特郡 Gloucestershire [英国]
葛葛僧祇国 / 帕拉威岛 / 韦岛 Pulau Weh [印尼]
简罗 / 吉达 Kedah [马来西亚]
古登堡 Gutenberg
古里 / 卡利卡特 Calicut [印度]
古麻刺朗 / 棉兰老岛 Mindanao [菲律宾]
故临国 / 小葛蓝 / 俱蓝 / 奎隆 Quilon [印度]
贵霜 Kusana
郭弼恩 Charles Le Gobien
果阿 Goa [印度]

H

哈刺和林 Karakorum [蒙古]
哈里 Khalil

哈里发麦塔密德 Khalif Mutammid
哈烈 / 赫拉特 Herät [阿富汗]
哈仑·拉希德 Hārūn al-Rashīd
哈切特, 威廉 William Hatchett
海尼克 Peter Reinicke
豪尔迈斯 Samuel Holmes
好望角 Cape of Good Hope
河梨帝 (鬼子母神) Heriti
河陵国 / 爪哇岛 Java [印尼]
河中地区 Transoxiana [中亚]
曷利沙伐弹那 (戒日王之名) Harsavardhana
曷利沙王朝 Harsha Dynasty
荷兰 Hoiland [欧洲]
贺清泰 Louis de Poirot
赫德 Richard Hurt
赫尔曼 A. Herrmann
赫拉女神 Hera
赫拉特 Herät [阿富汗]
赫西奥德 Hesiod
黑海 Black Sea [欧洲, 亚洲]
亨宁 W. B. Henning
洪若翰 Jean de Fontaney
呼罗珊 Khurasan [伊朗]
忽鲁漠斯 / 霍尔木兹海峡或阿巴斯港 Ormuz /
Hormoz [伊朗]
花刺子模 Khārezm / Khorezm [中亚]
华托 Antoine Watteau
滑国 / 白匈奴 (见吠哒)
滑稽猴戏 Singerie
黄支 / 建志补罗 / 康契普拉姆 Kāñchipura /
Canjeeveram [印度]
霍尔巴赫 P. H. D. Baron Hoibach
霍尔木兹 Ormuz / Hormoz [伊朗]

J

基尔谢 Athanasius Kircher
吉巴尔 Jibal [阿拉伯半岛]
笈多王朝 Gupta Dynasty
疾陵城 / 札朗 Zaranj [阿富汗、伊朗交界]

纪理安 Kilian Stumpf
纪文 Gabriel-Léonard de Brossard
罽宾 / 克什米尔 Kachemire [亚洲]
加尔各答 Calcutta [印度]
加尔默罗会 Carmelites Order
加尔沃, 瓦斯科 Vasco Calvo
加里曼丹岛 Kalimantan [印尼, 马来]
加奈罗 Melchior Carreiro
加泰罗尼亚 Catalonia [西班牙]
加泰罗尼亚人 Catalanian
迦南 Canaan [圣经地名]
迦膩色迦 Kaniska
嘉布遣修会 Capuchins Friars Minor
嘉乐 Charles Ambrose Mezzabarba
犍陀罗 Gandhara [巴基斯坦]
蒋友仁 Michel Benoist
交趾支那 Cochinchina / CachuCyna [越南南部
旧称]
教廷传信部 The Sacred Congregation of
Propagation / Propaganda
碣石城 Kesh [乌兹别克斯坦]
羯若鞠阇国 Kanyakubja
戒日王 / 尸罗逸多 Siladitya
金尼阁 Michel Trigault
旧港 / 巨港 Palembang / Palumban [印尼]
居鲁士 Cyrus
俱蓝 (见故临国)
俱位国 Khovar / Syamaka
君士坦丁堡 Constantinople [土耳其]
君士坦丁大帝 Constantine

K

喀喇汗王朝 / 黑汗 Qarakhanid
卡尔勒地, 弗朗塞克 Francesco Carletti
卡拉苏克 Karasuk [俄罗斯]
卡拉苏克文化 Karasuk Culture
卡利卡特 Calicut [印度]
卡斯卡特上校 Coionel Charles Cathcart
卡斯坦涅达 Fernão Lopes de Castanbeda

卡瓦德一世 Kawād I
开罗 Cairo [埃及]
开普勒 Johannes Kepler
坎大哈 Candahar / Kandahar / Qandahar [阿富汗]
坎德勒 Johann Joachim Kändler
坎纳诺尔 Cannanore [印度]
康本 Jan van Campen
康和之 Carlo Orazi de Castorano
康居 Sogdiana
考底利耶 Kautilya
考恩, 约翰·彼得松 Jan Pietersz Coen
考梅林 Isaac Commelin
考维特 Frederick Coyett
柯枝 / 柯欵 / 科欵 Cocchi / Cochin [印度]
科罗曼德耳海岸 Coromandel Coast [印度]
克拉维斯 C. Clavius
克莱芒十一世 Clement XI
克莱芒五世 Clement V
克鲁兹, 加斯帕尔·达 Gaspar da Cruz
克什米尔 Kachemire [亚洲]
肯尼亚 Kenya [非洲]
孔代亲王 Prince de Condé
孔狄亚克 Étienne Bonnot de Condillac
孔多塞 Marquis de Condorcet
库斯老一世 Chosran I / Xosrō I
库斯老二世 Chosran II / Xosrō II
奎隆 Quilon [印度]
魁奈 François Quesnay

L

拉达, 马丁·德 Martin de Rada
拉罗舍尔 La Rochelle [法国]
拉莫特 la Motte Lambert
拉齐 al-Razi
拉维扎列斯 Guido de Lavezares
莱奥尼萨 Francesco Nicolai of Leonissa
莱布尼茨 Gottfried Wilhelm von Leibniz
莱希特恩 Seyger van Rechteren
莱耶尔策 Cornelis Reyertsz / Reijersen

蓝方济 Lombard
郎世宁 Giuseppe Castiglione
朗高蒙田纳斯 Longomontanus
劳伦斯 Lawrence of Portugal
老普林尼 Pline L' Ancien
雷吉奥蒙田纳斯 Regiomontanus
雷孝思 John Baptist Régis
黎巴嫩 Lebanon / Lubnan [亚洲]
黎玉范 Juan Bautista de Morales
李明 Louis Le Comte
李西满 Simão Rodrigues
李希霍芬 F. von Richthofen
李约瑟 Joseph Needham
里昂 Lyons [法国]
里摩日 Limoges [法国]
里斯本 Lisbon [葡萄牙]
利安当 Antonio de Santa Maria / Antonio Caballero
利博明 Ferdinand-Bonaventure Moggi
利类思 Lodovico Buglio
利玛窦 Matteo Ricci
溜山 / 马尔代夫 Divehi [亚洲]
刘松龄 Augustin de Hallerstein
刘应 Claude de Visdelou
龙安国 António de Barros
龙华民 Nicolas Longobardi
卢梭 Jean Jacque Rousseau
鲁布鲁克 William of Rubruquis / Rubruck
鲁斯梯切诺 Rusticiano
陆方济 / 方济各 Francois Pallu
陆若汉 Joao Tçuzu Rodrigues
陆若瑟 Raymond de Arj
路易九世 Louis IX
路易十四 Louis XIV
路易十五 Louis XV
路易十六 Louis XVI
吕宋岛 Luzon Island [菲律宾]
罗德先 Bernard Rhodes
罗怀忠 Jean-Joseph da Costa

罗可可风格 Rococo
罗历山 Alexandre de Rhodes
罗明坚 Michele Ruggire
罗如望 Jean de Rocha
罗文藻 Gregory López
罗雅谷 Jacobus Rho
罗耀拉, 依纳爵 Ignatius Loyola
洛尔卡, 米格尔·德 Miguel de Loarca
骆入禄 Jerónimo Rodrigues

M

麻林 / 马林迪 Malindi [肯尼亚]
麻韦郎 Wybrand Van Warwijck
马八儿国 Maabar
马达伽思迦儿岛 / 马达加斯加岛 Madagascar / Madagasikara [非洲]
马德拉斯 Madras [印度]
马迪奈 Barthelemy Martinez
马尔代夫 Maldives [亚洲]
马非 Giovanni Pietro Maffei
马冈贤 Matteo Ripa
马戛尔尼 George Viscount Macartney
马克·奥理略·安教尼努斯 Marcus Aurelius Antoninus Augustus
马兰 / 梅尔夫 Merv [土库曼斯坦]
马雷夏尔 Maréchal
马黎诺里 John of Marignolli
马利努斯 Marinus
马六甲 Melaka [马来西亚]
马六甲海峡 Strait of Melaka [东南亚]
马鲁古群岛 / 香料群岛 Maluku / Moluccas [印尼]
马尼拉 Manila [菲律宾]
马其顿 Macedonia [欧洲]
马若瑟 Joseph Henry de Prémare
马赛里奴斯 Ammianus Marcellinus
马斯图吉 Mastuj [巴基斯坦]
马特利弗 Cornelis Matelief
马图拉 / 秣菟罗 Mathura [印度]

玛丽·安托瓦内 Marie Antoinette
迈森 Meissen [德国]
麦大成 João Cardoso
麦德乐 Alexander Metello de Souza e menezes
麦地那 Medina [沙特]
麦加 Mecca [沙特]
麦哲伦 Ferdinand Magellan
满刺加 / 马六甲 Melaka [马来西亚]
曼努埃尔一世 Manuel I
慢八撒 / 蒙巴萨 Mombasa [肯尼亚]
没巽国 Mezoen
梅拉 Pomponius Mela
梅里戈 Merigot
美索不达米亚 Mesopotamia [伊拉克]
门多萨 Juan Gonzalez de Mendoza
门泽尔 Christian Mentzel
蒙伯多爵士 Lord Monboddó
孟德高维诺的约翰 John of Montecorvino
孟德斯鸠 Baron de la Brède et de Montesquieu
孟加拉国 Bangladesh [亚洲]
孟买 Bombay / Mumbai [印度]
弥兰大河 / 印度河 Indus River [亚洲]
米勒 Andreas Müller
米勒奈 Johann Mullener
米松 Maximilien Misson
秘鲁 Peru [美洲]
密斯立但特一世 Mithridate I
棉兰 Medan [印尼]
民都洛岛 Mindoro [菲律宾]
闵明我 (多明我会士) Domingo Navarrete
闵明我 (耶稣会士) Claudio Filippo Grimaldi
摩尔根 Lewis Henry Morgon
摩加迪沙 Mogadishu / Muqdisho [索马里]
摩揭陀国 Magadha
摩竭提国 (见摩揭陀国)
摩洛哥穆拉比特王朝 al-Murabitum
摩尼 Mani
摩西 Mose
末罗国 / 巴士拉 Basra

莫安平原 Moan [西亚]
莫里斯, 罗格 Roger Morris
莫桑比克 Mozambique [非洲]
墨西哥 Mexico [美洲]
谋飞, 阿瑟 Arthur Murphy
木骨都束 / 摩加迪沙 Mogadishu / Muqdisho [索马里]
木鹿 / 谋夫 / 梅尔夫 Merv [土库曼斯坦]
穆罕默德 Muhammad
穆尼阁 Nicolas Motel
穆斯林 Muslim

N

那不勒斯 Naples / Napoli [意大利]
纳巴达河 Narbada [印度]
纳杰夫 An Najaf [伊拉克]
奈克 Jacob van Neck
南怀仁 Ferdinand Verbiest
诺贝尔 Constantin Nobel
嫩都苏木 Neintsum [蒙古]
尼德兰 Nederland / Netherlands [欧洲]
尼古拉斯, 约翰 John Nicholas
尼古拉四世 Nicholas IV
尼霍夫 Jan Nieuhoff
尼亚克 Nearchus
泥涅师 Narses / Naes
倪天爵 Jean-Baptiste Gravereau / Graverot
聂斯脱利 Nestorius
聂斯脱利教 Nestorianism
宁芬堡 Nymphenburg [德国]

P

帕杜耶 Louis Patouillet
帕米尔高原 Pamir [亚洲]
帕提亚帝国 (即安息) Parthia
帕提亚人 Parthian
潘廷璋 Joseph Panzi / Pansi
庞迪我 Diego de Pantoja
庞嘉宾 Gaspar Castner

培根, 弗兰西斯 Francis Bacon
裴莱格林 Peregrino da Castello
佩雷拉, 加里奥特 Galiote Pereira
佩雷斯特罗 Rafael Perestello
喷赤河 Pyandzh / Darya-ye Panj [中亚]
彭加丝兰 Pangasinan [菲律宾]
皮方济 Francisco Pimentel
皮古 Pigou
皮勒蒙 Jean Pillement
皮雷斯, 托梅 Tomé Pires
皮宗岛 Pidang [东南亚]
片治肯特 Pyanjikent [乌兹别克斯坦]
平达 Pindare
平托 Fernão Mendes Pinto
婆国伽兰洲 / 尼科巴群岛 Nicobar Islands [印度]
婆露国 / 巴鲁斯 Barussae [印尼]
婆露斯 (见婆国伽兰洲)
珀西 Thomas Percy
破洛那 Farghana
葡萄牙 Portugal [欧洲]
普尔巴赫 Purbach
普鲁士 Prussia [欧洲]

Q

契丹 Kathay / Cathay
恰尔恩豪斯 Ehrenfried Walter von Tschirnhaus
钱伯斯 William Chambers
钱德明 Jean-Joseph-Marie Amiot
乾闥婆 Gandharva
遣使会 / 辣匝禄会 Lazaristes
乔治三世 George III
切拉蒂尼, 杰凡尼 Gheradini
切斯特菲尔德勋爵 Lord Chesterfield
钦察汗国 Empire of Sarra / The Kipchak khanate
秦那 / 支那 / 支尼 / 秦尼 / 秦奈 China / Chine /
Cine / Thinae / Sinae / Čini / Saini / Čin / Činistan /
Činastan / Čyncina
丘比特 Cupid
曲女城 / 卡瑙季 Kanyakubja [印度]

R

热海 / 伊塞克湖 Issik Kul / Issyk Kul [吉尔吉斯斯坦]
热那亚 Genoa [意大利]
瑞典 Sweden [欧洲]

S

撒尔达聂 Manoel de Saldanha
撒马尔罕 Samarkand / Samarcam / Samarkan /
Samarchand [乌兹别克斯坦]
萨尔纳特 Sarnath [印度]
萨非王朝 Safavid Dynasty
萨克森 Saxony / Sachsen [德国]
萨莱城 / 阿斯特拉罕 Astrakhan [俄罗斯]
萨曼王朝 Samanid Dynasty
萨莫林 Samorim
萨珊王朝 Sasanids Dynasty
塞拉城 Sera
塞琉古王朝 Seleucus
塞琉西 Selenkia / Seleucia [土耳其]
赛里斯 Seres / Sericum
三兰 Dar es salaam [非洲]
桑德 Francisco de Sande
色诺芬 Xenophon
沙卜尔一世 Shapur I
沙卜尔二世 Shapur II
沙国安 Mariani
沙哈鲁 Châhroukh
沙赫里·沙勃兹 Shahri-Sebz [乌兹别克斯坦]
沙如玉 Valentin Chalier
山遥瞻 Guillaume Fabre-Bonjour
尚蒂伊 Chantilly [法国]
身毒 / 印度 Sindu
省会长 provincial
省教区 assistancy
省教区长 Father Assistant
圣马洛 St. Malo [法国]
尸罗夫 Shiraf [波斯湾]

失刺思 / 设拉子 Shiraz [伊朗]
狮子国 / 狮子国 / 斯里兰卡 Simhala
示巴 Sheba [圣经地名]
视察员 visitator
舒克 Martin Shook
斯当东 George Staunton
斯基泰人 Scythian
斯堪的纳维亚 Scandinavia [北欧]
斯里兰卡 Sri Lanka [亚洲]
斯坦因 M. A. Stein
斯特拉波 Strabo
斯图亚特王朝 Stuart
宋君荣 Antoine Gaubil
苏哈尔 Suhār [阿曼]
苏拉特 Surat [印度]
苏莱曼 Sulayman al-Tajir
苏禄群岛 Sulu Archipelago [菲律宾]
苏门答腊 Sumatra [印尼]
苏纳 Bernard Diestel
苏撒 Susa [波斯古都]
苏萨 Leonel de Sousa
苏特里杰河 Sutleg [印度]
苏伊士 Suez / El Suweis [埃及]
窣堵波 / 窣堵婆 / 浮屠 / 浮图 / 塔 stupa
宿务 Cebu [菲律宾]
粟特 (见索格底亚那)
碎叶城 / 托克马克 Tokmak [吉尔吉斯斯坦]
碎叶河 / 楚河 Chu [哈萨克斯坦, 吉尔吉斯斯坦]
所罗门王 Solomon
索邦神学院 Sorbonne
索格底亚那 Sogdiana [中亚]
索马里 Somalia / Soomaaliy [非洲]
琐罗亚斯德 / 查拉图斯特拉 Zarathustra
琐罗亚斯德教 Zoroasterism

T

塔查尔, 居伊 Guy Tachard
塔什干 Tashkent / Toshkent [乌兹别克斯坦]
泰西阿斯 Ktesias

泰锡封 Ktesifan / Ctesiphon [伊拉克]
坦桑尼亚 Tanzania [非洲]
汤若望 Johann Adam Schall von Bell
汤尚贤 Pierre-Vincent de Tartre
唐维勒 Jean Baptiste Bourguignon D'Anville
特兰托 Trento [意大利]
天竺 / 印度 India
条支 / 安条克 Antioch / Antalya
帖木儿 Timur / Timour / Tiemeur
图尔 El Tûr [埃及]
土耳其 Turkey [亚洲]
土库曼人 Turkoman
托勒密 Clandius Ptolemy
陀拔斯单 Tabaristan [伊朗]

W

瓦赫兰一世 Varahran I
王丰肃 (见高一志)
王舍城 / 拉杰吉尔 Rājgarh [印度]
王致诚 Jean Denis Attiret
威尔金斯 John Wilkins
威尼斯 Venice / Venezia [意大利]
韦伯, 丹尼尔 Daniel Webb
韦伯, 约翰 John Webb
韦尔内 Guichrd Josephdu Verney
维埃拉, 弗兰西斯科 Francisco Vieira
维埃拉, 克里斯托旺 Cristóvão Vieira
维柯 Giambattista Vico
维斯塔斯帕 Vistaspa
卫方济 François Noël
卫嘉禄 Charles de Belleville
卫匡国 Martin Martini
温特博塔姆 W. Winterbotham
文都辣 Bonaventura Ibanez
文莱 Brunei [亚洲]
倭玛耶王朝 Umayyad Dynasty
沃伯顿 William Warburton
沃尔波尔, 何瑞思 Horace Walpole
沃尔波尔, 罗伯特 Robert Walpole

沃西悠斯 Isaac Vossius
乌菟国 Uddiyana
乌尔班八世 Urban VIII
乌尔苏拉女修会 Ursuline
乌孙 Asii / A-sen
乌兹别克斯坦 Uzbekistan [亚洲]

X

西班牙 Spain [欧洲]
西辽 / 西契丹 / 后契丹 / 哈喇契丹 Caracathai /
Karakitai
西卢埃特 Silhouette
希波克拉底 Hippocrates
希伯波里安人 Hyperborean / Hippophagi
希伯来人 Hebrew
希罗多德 Hiredoti / Herodotus
昔班尼汗 Shaybani
悉达多·乔达摩 Siddhartha Gautama
锡尔河 Syrdar'ya [中亚]
锡兰 / 斯里兰卡 Silan / Ceylon
锡兰山 / 斯里兰卡 Sirandib
细兰 / 斯里兰卡 Silan
暹罗 / 泰国 Siam
贤豆 (见天竺)
咸海 Aral Sea [中业]
小葛蓝 (见故临国)
小王舍城 / 巴尔赫 Balkh [阿富汗]
肖莫 Nicolas Charnot
信德 Sind [巴基斯坦]
兴都库什山脉 Hindu Kush [阿富汗, 巴基斯坦]
熊三拔 Sabbathin de Ursis
休谟 David Hume
须弥山 / 苏迷卢山 Sumenu [印度]
徐懋德 André Pereira
徐日昇 Thomas Pereira
叙利亚 Syria [亚洲]

Y

雅赫维 / 耶和华 Yahweh

雅娜希塔女神 Anahita
亚伯拉罕 Abraham
亚丁 Aden [也门]
亚俱罗 / 苦法 / Akula / An Najaf [伊拉克]
亚里士多德 Aristotle
亚历山人 / 亚历山大里亚 Alexandria [埃及]
亚历山大八世 Alexander VIII
亚历山大大帝 Alexander the Great
亚历山大七世 Alexander VII
亚美尼亚 Armenia [亚洲]
亚述帝国 Assyria [亚洲古国]
阎当 Charles Maigrot
奄蔡 Aorsi
阳玛诺 Emmanuel Diaz Junior
杨白新 Gilles Thébault
耶路撒冷 Jerusalem [巴勒斯坦]
耶婆提 / 苏门答腊 Sumatra
耶稣会 Societ of Jesus
耶稣会士 Jesuit
也的里河 / 伏尔加河 Volga [俄国]
也门 Yaman / Yemen [亚洲]
叶尼塞河 Yenisei / Yenisey [俄罗斯]
叶宗贤 Basilio Brollo of Gemona / Basilio Brollo
啾啾 Ephthalites / Hephthalites
伊巴露斯 Hippalos
伊本·白图泰 Ibn Battuta
伊本·胡尔达兹比赫 Ibn Khrudadhbah
伊本·穆德西 Ibn Muhdih
伊本·木札伊 Ibn Juzayy
伊本·瓦哈卜 Ibn Wahab
伊比利亚半岛 Iberian Peninsula [欧洲]
伊人仁 Bernardino Della Chiesa
伊拉克 Iraq [亚洲]
伊朗 Iran [亚洲]
伊丽莎白一世 Elizabeth I
伊利汗国 Il-qan ulus
伊塞顿人 Issedones
伊塞克湖 Issik Kul / Issyk Kul [吉尔吉斯斯坦]
伊斯坦布尔 Istambul [土耳其]

伊斯提泽德三世 Yazdegerd III
伊嗣俟 (见伊斯提泽德三世)
伊兹勃兰特 Evert Isbrand Ides
伊兹马伊洛夫 Lev Vasilevich Izmailov
依纳爵, 马丁 Martin Ignatius
以弗所城 Ephesus [土耳其]
以色列 Israel [亚洲]
意大利 Italy [欧洲]
殷铎泽 Prosper Intorcetta
殷弘绪 François-Xavier d'Entrecolles
印度 India [亚洲]
印度河 Indus River [亚洲]
英格兰 England [欧洲]
英诺森四世 Innocent IV
英诺森十世 Innocent X
幼发拉底河 Euphrates River [西亚]

于埃, 克里斯托夫 Christophe Huet
约翰逊, 萨缪尔 Samuel Johnson

Z

泽曼尼西阿 Germanicia [叙利亚]
曾德昭 Alvare de Semedo
札马鲁丁 Jamāl ad-Dīn
旃陀罗笈多一世 Candala Gupta I
旃陀罗笈多二世 (即超日王) Candala Gupta II
张安当 Antonio de Magalhaens
张诚 Jean-François Gerbillon
哲拉德 Gerardo Albuini
者舌 / 塔什干 Chaj
直布罗陀海峡 Strait of Gibraltar [欧洲, 非洲]
中国趣味 Chinoiserie
爪哇岛 Java [印尼]

插图目录

图1:新疆天山东部阿拉沟战国墓出土的狮纹金箔饰件。采自林梅村:《汉唐西域与中国文明》,文物出版社1998年版。

图2:张骞出使西域。敦煌莫高窟323窟初唐壁画临摹图。采自《敦煌壁画临本选集》,上海人民出版社1989年版。

图3:陕西西安出土大食旅行者俑。采自《中华文明史》第五卷。

图4:陕西乾县章怀太子墓出土唐代《礼宾图》。左起第四人可能是东罗马使节。采自《中华文明史》第五卷。

图5:意大利坎培帕尼亚公元1世纪初壁画上的着丝织物罗马女子。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图6:甘肃天水放马滩出土西汉早期的纸。5.6×2.6厘米,纸面平整光滑,似为地图残片。采自《中华文明史》第三卷。

图7:西汉“天马”造型鎏金铜马。采自《中华文明史》第三卷。

图8:辽宁朝阳唐墓出土东罗马金币。采自《朝阳双塔区唐墓》,载《文物》1997年第11期。

图9:陕西西安出土唐代歌舞狩猎纹粟特八瓣银杯。采自《中华文明史》第五卷。

图10:宁夏固原北周李贤墓出土萨珊波斯鎏金银壶。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图11:辽宁北票北燕冯素弗墓出土罗马鸭咀形玻璃水注。采自《中华文明史》第四卷,河北教育出版社1989年版。

图12:河北景县封氏墓群出土北朝罗马网纹玻璃碗。采自《中华文明史》第四卷。

图13:北京八宝山晋华芳墓出土波斯玻璃碗。采自《中华文明史》第四卷。

图14:宁夏固原北周李贤墓出土波斯玻璃碗。采自《中华文明史》第四卷。

图15:5—6世纪拜占廷丝织物残片。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图16:新疆和田丹丹乌里克遗址出土蚕种西传故事木版画。原刊R.Whitefield and A. Farrer,

Caves of the Thousand Buddhas, The Trustees of the British Museum, 1990。采自林梅村:《古道西风——考古新发现所见中西文化交流》,三联书店2000年版。

图17:新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土8世纪《树下美人图》卷轴画。日本Hakone博物馆藏品。采自许建英、何汉民编译:《中亚佛教艺术》,新疆美术摄影出版社1992年版。

图18:新疆吐鲁番出土十六国时期乌龙卷草纹刺绣。采自《中华文明史》第四卷。

图19:陕西西安出土唐代海兽葡萄纹铜镜。采自《中华文明史》第五卷。

图20:新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土唐代联珠对鸡纹锦。采自《中华文明史》第五卷。

图21:西汉元帝渭陵寝殿出土带翼玉狮。采自李文炳主编:《陕西旅游博览》,陕西旅游出版社1995年版。

图22:新疆吐鲁番阿斯塔那墓出土唐代菱形纹缙丝带。木俑衣带,9.3×1厘米。采自《中华文明史》第五卷。

图23:陕西西安唐代鲜于庭海墓出土三彩载乐队骆驼俑。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图24:洛阳龙门唐代安菩墓出土三彩骆驼鞍袱神。采自姜伯勤:《中国扶教艺术史研究》,三联书店2004年版。

图25:新疆吐鲁番出土东晋对狮纹丝履。采自《中华文明史》第四卷。

图26:敦煌莫高窟285窟南壁上层弹箏反弹飞天。采自姜伯勤:《中国扶教艺术史研究》。

图27:敦煌莫高窟297窟北周供养伎乐壁画临摹画。欧阳琳临摹。采自《中华文明史》第四卷。

图28:河南邓县出土南朝横吹画像砖,画面为徒步前进的军乐队。采自《中华文明史》第四卷。

图29:敦煌出土玄奘画像。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图30:健陀罗式坐像。采自吴焯:《佛教东传与中国佛教艺术》,浙江人民出版社1996年版。

图 31: 马图拉式立佛。印度加尔各答博物馆藏。采自吴焯:《佛教东传与中国佛教艺术》,浙江人民出版社 1996 年版。

图 32: 新疆拜城克孜尔石窟 175 号窟右甬道左壁的三曲式佛像。采自韩翔、朱英荣:《龟兹石窟》。

图 33: 新疆拜城克孜尔石窟 123 号窟左甬道左壁的键陀罗风格与笈多风格混合式佛像。采自韩翔、朱英荣:《龟兹石窟》,新疆大学出版社 1996 年版。

图 34: 甘肃永靖炳灵寺石窟 169 窟西秦佛像。有湿衣佛像特征。采自《中华文明史》第四卷。

图 35: 甘肃永靖炳灵寺 125 窟北魏延昌(512-515)年间释迦、多宝佛像。佛像衣服为中国褒衣博带式。采自《中国大百科全书·美术》。

图 36: 奉先寺主佛卢舍那。高 17 米。采自赖永海:《中国佛教文化论》。

图 37: 新疆吐鲁番高昌遗址东门景教寺 9 世纪晚期“复活节的礼拜”壁画。柏林印度艺术博物馆藏品。采自许建英、何汉民编译:《中亚佛教艺术》。

图 38: 陕西西安北周安伽墓石雕彩绘门额之袄教祭祀图。采自姜伯勤:《中国袄教艺术史》。

图 39: 陕西西安北周安伽墓围屏石榻。采自姜伯勤:《中国袄教艺术史》。

图 40: 新疆吐鲁番柏孜克里克千佛洞出土长卷粟特文摩尼教写本插图中象征摩尼的白色礼帽。约为 9 世纪后半叶至 10 世纪前半叶产物,可视为吐鲁番摩尼教徒不实行教主偶像崇拜的证据。采自林悟殊:《中古三夷教辨证》。

图 41: 新疆吐鲁番高昌遗址约 9 世纪摩尼教写经残卷插图“摩尼教跌坐图”。摩尼僧跌坐于莲花座上,显示了佛教的影响。下面跪着的信徒当是在举行忏悔。现藏柏林印度艺术博物馆。采自林悟殊:《中古三夷教辨证》。

图 42: 福建泉州摩尼教草庵元代摩尼像。

图 43: 福建泉州摩尼教草庵附近出土宋代摩尼教徒用碗。碗内凹刻“明教会”三字,着黑色釉。采自林悟殊:《中古三夷教辨证》。

图 44:《突厥语辞典》中的阿拉伯式圆形世界地图。采自黄时鉴主编:《解说插图中西关系史年表》。

图 45: 元代外销青花回教式楞纹瓷瓶。藏菲律宾国立博物馆。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展图录——综合篇》,台北“国立”历史博物馆 1992 年版。

图 46: 泉州出土阿拉伯侨民墓碑。

图 47: 开封犹太人会堂之摩西椅。1722 年时位于后殿。采自《中国大百科全书·宗教》。

图 48: 鄂多立克旅行图。英国伦敦大英博物馆藏。采自雅克·布罗斯:《发现中国》。

图 49: 郑和下西洋之“宝船”模型。

图 50: 葡萄牙人的三桅帆船及使用航海仪器的情景。采自王锁英译:《葡萄牙人在华见闻录》,海南出版社等 1998 年版。

图 51: 1793 年英国使团正使马戛尔尼与副使斯当东。采自斯当东著、叶笃义译:《英使谒见乾隆纪实》,上海书店出版社 1997 年版。

图 52: 乾隆接见马戛尔尼使团副使斯当东之子。使团随行画家亚历山大绘。采自斯当东著、叶笃义译:《英使谒见乾隆纪实》。

图 53: 18 世纪瑞典东印度公司“哥德堡号”商船图纸采自 <http://tech.sina.com.cn/d/2005-02-21/1001530442.shtml>。

图 54: 18 世纪广州茶叶贸易情景: 法国商人正在检测茶叶的等级质量并正在成交。采自雅克·布罗斯:《发现中国》。

图 55: 18 世纪后期销往德国的中国丝绸。德国波茨坦藏。

图 56: 18 世纪外销景德镇青花瓷盘。英国伦敦大英博物馆藏。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展图录——综合篇》。

图 57: 18 世纪中叶中国制仿英国式样与图案外销瓷杯。左边一件绘英国坎伯兰公爵,中间一件绘共济会徽章及起首字母 E 和 M,右边一件绘斯图亚特王室觐王位者 Charles Edward。英国伦敦大英博物馆藏。采自 Margaret Jourdain & R. Soame Jenyns, Chinese Export Art

in *The Eighteenth Century*. London, 1950.

图 58: 18 世纪中国制荷兰仕女俑。英国伦敦大英博物馆藏。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展图录——综合篇》。

图 59: 约 1730 年中国制荷兰共和国议会纹章咖啡具。议会纹章下为荷兰东印度公司标志, 并写有“和气生财, 一七二八”字样, 此纹饰是 1728 年特别为荷兰东印度公司在亚洲殖民发行之银币所设计。比利时皇家艺术历史博物馆藏。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展比利时展品图录》, 台北“国立”历史博物馆 1994 年版。

图 60: 约 1760 年中国制绘有英国费卓尔家族和夏文家族徽章的八角形瓷盘。比利时皇家艺术历史博物馆藏。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展比利时展品图录》。

图 61: 约 1723 年德国迈森出产的彩瓷花瓶。

图 62: 约 1575 年意大利佛罗伦萨制中国式样“软胎”油/醋瓶。美国波士顿精密艺术博物馆藏。采自雅克·布罗斯著、耿昇译:《发现中国》, 山东画报出版社 2002 年版。

图 63: 利玛窦油画像。采自黄时鉴、龚纛晏:《利玛窦世界地图研究》, 上海古籍出版社 2004 年版。

图 64: 柏应理像。着重过服装, 正向路易十四介绍随他来欧洲的一名中国人(应是沈福宗)。法国巴黎国家图书馆藏。采自雅克·布罗斯:《发现中国》。

图 65: 徐光启像。本书作者摄于上海徐家汇徐光启墓。

图 66: 卫匡国油画像。采自 Franco Demarchi and Riccardo Scartezzini ed., *Martino Martini: a Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*, Trento, 1996。

图 67: 铎罗像。法国巴黎国家图书馆藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。

图 68: 平托《游记》1671 年版封面。

图 69: 尼霍夫像。采自 Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

Chicago and London, 1993。

图 70: 尼霍夫书扉画。采自 Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

图 71: 尼霍夫绘荷使北京觐见场面。采自 Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

图 72: 金尼阁像。约 1630 年凡·戴克 (Van Dyck) 派一位画家绘。法国杜埃加尔都西修道院博物馆藏。采自 Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

图 73:《基督教远征中国史》1615 年版标题页。左侧人物为圣芳济各·沙勿略, 右侧为利玛窦。采自 Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

图 74: 曾德昭铜版像。《大中国志》1655 年英文版扉画。Thomas Cross 依据《大中国志》1643 年意大利文本中匿名者制铜版像雕刻。Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

图 75:《中国新地图集》1655 年版扉画。采自 Franco Demarchi and Riccardo Scartezzini ed., *Martino Martini: a Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*。

图 76: 卜弥格像。采自 Athanasius Kircher, *China Illustrata*. Translated by Dr. Charles D. Van Tuyl. Indian University Press, 1987。

图 77:《鞑鞑战纪》1655 年版扉画。

图 78:《中国皇帝历史画像》1699 年海牙版封面与扉画。本版题为《中国皇帝的历史》。

图 79: 巴罗《中国行记》1804 年版“热河皇家园林”插图。托马斯·梅德兰据马夏尔尼使团随行画家亚历山大的图案绘。法国巴黎国家图书馆藏。采自雅克·布罗斯:《发现中国》。

图 80: 马夏尔尼使团画家亚历山大绘苏州风光。采自佩雷菲特著、王国卿等译:《停滞的帝国——两个世界的碰撞》, 三联书店 1995 年版。

图 81: 基尔谢像。1664 年 62 岁像。Donald F. Lach & van Kley. *Asia in the Making of Europe*, vol. III.

- 图 82:《中国图志》1667 年版扉画。采自 Athanasius Kircher, *China Illustrata*。
- 图 83: 1768 年法国王太子扶犁图。
- 图 84: 伏尔泰《中国孤儿》1755 年演出时的成吉思汗造型。艾什和惠尔凯绘。巴黎法国大剧院图书馆藏。采自雅克·布罗斯:《发现中国》。
- 图 85: 18 世纪中期外销中国玻璃画。画面是傍河而坐的几位中国人, 雕刻镀金框。属 Blairman 先生。采自 Margaret Jourdain & R. Soame Jenyns, *Chinese Export Art in The Eighteenth Century*。
- 图 86: 达贝尔书中之中国园林。
- 图 87: 罗可可风格的壁板。
- 图 88: 钱伯斯为英国伦敦西郊丘园设计的两层孔庙图样。采自 Osvald Siren, *China and Gardens of Europe of The Eighteenth Century*。
- 图 89:《举枪的滑稽猴》。着法国军服, 举毛瑟枪。采自刘海翔:《欧洲大地的中国风》。
- 图 90: 布歇设计的《中国舞会》图案挂毯。采自刘海翔:《欧洲大地的中国风》。
- 图 91: 让·贝然 1700 年为法国宫廷新年化妆舞会设计的中国服饰。采自刘海翔:《欧洲大地的中国风》。
- 图 92: 法国科学院一名寄宿生的“中国使节”化妆造型。约瑟夫—玛利·维安的版画。贝尔·普鲁特的特藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 93:《中华帝国全志》中的中国全图。采自 Du Halde, *A Description of The Empire of China and Chinese-Tartar, Together with the Kingdoms of Korea, and Tibet: Containing The Geography and History of Those Countries*. London, 1738。
- 图 94: 明代佛郎机。本书作者摄于山东蓬莱戚继光故居。
- 图 95: 汤若望进呈之《天主耶稣返都像》。采自向达:《唐代长安与西域文明》。
- 图 96: 马国贤绘热河风光。
- 图 97: 马国贤像。私藏品。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 98: 郎世宁《百骏图》局部。藏台北故宫博物院。采自伯德莱著、耿昇译:《清宫洋画家》。
- 图 99: 王致诚绘栗色马。附有满文书写的马名, 出于北京宁寿宫藏一本小画册。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 100: 贺清泰绘白鹰。台北故宫博物院藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 101:《乾隆平定准部回部战功图》之一。
- 图 102: 潘廷璋绘钱德明像。巴黎法兰西学院图书馆藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 103: 郎世宁绘雍正欧式装扮化妆像。伦敦珀西瓦尔·大卫特藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 104: 苏州桃花坞张星聚翻雕西洋画图影。采自向达:《唐代长安与西域文明》。
- 图 105: 德里格像。巴黎私藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 106: 18—19 世纪广窑系彩瓷大碗上之英国商馆图像。英国伦敦大英博物馆藏。采自成善仁、罗焕光编:《中国古代贸易瓷国际邀请展图录——综合篇》。
- 图 107: 北京北堂。19 世纪重建。采自 W. Devine, *The Four Churches of Peking*, London/Tientsin, 1930。
- 图 108: 北京南堂。17 世纪建。采自 W. Devine, *The Four Churches of Peking*。
- 图 109: 北京东堂。19 世纪重建。采自 W. Devine, *The Four Churches of Peking*。
- 图 110: 北京西堂。19 世纪重建。采自 W. Devine, *The Four Churches of Peking*。
- 图 111: 圆明园大水法南侧。法国巴黎国家图书馆拓片陈列室藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 112: 圆明园海晏堂西侧。石阶下部是蒋友仁建造的奇特水钟。据耶稣会士在中国制作的版画绘制。伯德莱旧藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。
- 图 113: 圆明园方外观正面。石阶的大理石护栏呈现法国枫丹白露王宫的风格。据耶稣会士在中国制作的版画绘制。伯德莱旧藏。采自伯德莱:《清宫洋画家》。

