



中国文化在德国： 从莱布尼茨时代到 布莱希特时代

Chinese Culture in Germany :
from Gottfried Wilhelm Leibniz to Bertolt Brecht

詹向红 张成权 著

中国社会科学出版社



中国文化在德国： 从莱布尼茨时代到 布莱希特时代

Chinese Culture in Germany :
from Gottfried Wilhelm Leibniz to Bertolt Brecht

詹向红 张成权 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文化在德国：从莱布尼茨时代到布莱希特时代 / 詹向红，张成权著.
—北京：中国社会科学出版社，2016.8

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8797 - 5

I. ①中… II. ①詹…②张… III. ①中华文化 - 研究 IV. ①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 196838 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 刘志兵
责任校对 石春梅
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 8 月第 1 版
印 次 2016 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 24.5
插 页 2
字 数 426 千字
定 价 89.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目 录

引 言	(1)
第一章 17 世纪中叶之前的德国与中国	(22)
一 汉王朝对匈奴的战争与日耳曼族群的迁徙	(22)
日耳曼族群的大迁徙	(22)
汉王朝对匈奴的战争与日耳曼族群第二次迁徙	(24)
德国中世纪文学中的匈奴人	(26)
二 法兰克人对“赛里斯人”或“极北人”的风闻	(28)
法兰克王国和查理大帝	(28)
“加洛林文艺复兴”与日耳曼人对“赛里斯”的风闻	(29)
三 蒙古军团西征及德国与中国的接触	(30)
德、波联军与蒙古军团的兵戎相见	(30)
阿尔诺德：第一位进入中国的德意志人	(32)
德意志帝国史书对中国的首次记述	(33)
希尔特贝格《游记》中的中国史事	(34)
《马可·波罗游记》在德国	(35)
四 德籍耶稣会士来华	(36)
邓玉函：来华的著名德籍科学家	(37)
汤若望：中国的一品大员	(38)
第二章 莱布尼茨、沃尔夫与中国	(41)
一 德国早期汉学家：基歇尔、米勒、门采尔	(41)
基歇尔与《中国图说》	(41)
米勒的“中文钥匙”	(43)
门采尔的“中文要诀”	(44)
二 莱布尼茨与中国	(45)

2 中国文化在德国

毕生关注中国的莱布尼茨	(45)
莱布尼茨最瞩目的中国问题	(48)
莱布尼茨思想与中国文化究竟有什么关系	(73)
三 “自然道德”: 沃尔夫对中国伦理的诠释	(77)
为中国辩护而受累的沃尔夫	(77)
由“自然神学”走向“自然道德”	(79)
《关于中国人道德学的演讲》	(81)
第三章 “洛可可”时代的德国与中国文化	(84)
一 欧洲的“中国风”与“洛可可”艺术	(84)
“中国风”	(85)
“洛可可”风格	(87)
二 “洛可可”艺术在德国	(90)
德国人对中国瓷器的热衷及仿造	(91)
德国建筑中的“洛可可”风格	(93)
德国装饰艺术中的“洛可可”风格	(95)
三 “洛可可”时代德国文学中的中国元素	(96)
中国元素初入德国小说	(96)
“书简”体小说中的中国题材	(101)
“国事小说”中的中国题材	(104)
“道德小品”中的中国题材	(106)
第四章 “狂飙运动”与对中国文化的排拒	(109)
一 “狂飙运动”的兴起	(109)
“启蒙运动”	(109)
“启蒙运动”在德国	(113)
“狂飙运动”	(116)
二 “狂飙”时代对“中国风”的排拒	(118)
哈曼对“中国风”的抨击	(119)
赫尔德与哈曼	(121)
赫尔德对传教士“中国观”的质疑	(122)
“狂飙”时期的歌德与中国	(124)
利希滕贝格笔下的中国	(128)
三 “狂飙运动”与卢梭的“回归自然”	(129)

卢梭的自然主义	(130)
卢梭对“狂飙”学者的影响	(134)
德国学者对卢梭“回归自然”思想的回应	(135)

第五章 “古典主义”和“浪漫主义”：对中国态度的

两种走向	(139)
一 “狂飙运动”从高潮到终结	(139)
二 歌德与中国文化	(142)
歌德与中国文化的接触	(143)
《中德岁时诗》	(147)
“世界文学”：歌德看待中国文学的视角	(152)
三 席勒与中国文化	(153)
从“狂飙运动”走向“古典主义”	(153)
《孔夫子的箴言》	(155)
《图兰朵，中国的公主》	(158)
四 “浪漫主义”作家与中国	(162)
“浪漫主义”	(163)
施莱格尔兄弟	(163)
路德维希·蒂克对中国式园林的批判	(166)
五 走出“浪漫派”的海涅	(167)
怪诞的“中国图像”：对“浪漫派”的抨击	(168)
《中国皇帝》：对威廉四世的讽刺	(171)
海涅对“鸦片战争”的评论	(174)

第六章 古典哲学家心目中的中国

一 康德的“中国观”	(177)
康德与德国古典哲学	(177)
康德谈中国	(179)
康德谈老子	(181)
二 黑格尔：“绝对精神”观照下的中国历史和中国儒学	(184)
黑格尔的“绝对精神”	(184)
黑格尔“世界史观”中的中国	(186)
黑格尔对中国儒学的否定	(190)
黑格尔论老子和道家思想	(193)

4 中国文化在德国

三	谢林“神话史观”下的中国	(195)
	“神话哲学”	(195)
	“神话史观”中的中国	(197)
	谢林论孔子和老子	(199)
四	费尔巴哈：“爱的哲学”与儒学	(202)
	费尔巴哈“爱的哲学”	(202)
	费尔巴哈的“幸福论”与儒学	(203)

第七章 马克思、恩格斯论中国

(205)

一	马克思、恩格斯的“中国印象”	(205)
二	马克思、恩格斯论“鸦片战争”	(213)
	马戛尔尼使华与“鸦片战争”	(213)
	马克思、恩格斯论“鸦片战争”后的中国	(218)
三	马克思、恩格斯论太平天国运动	(224)
四	恩格斯论中日甲午战争	(227)

第八章 研究中国的热潮再度兴起

——19 世纪下半叶到 20 世纪中叶德国的中国研究

(231)

一	德国传教士的中国研究	(231)
	“鸦片战争”前后来华的德籍传教士	(232)
	花之安的“文化传教”	(236)
	卫礼贤：从神学家到孔子信徒	(241)
	西奥多·德瓦兰纳与《孔夫子在世界各地》	(246)
	施韦策：中国哲学与“世界哲学”	(250)
二	德国汉学：从“业余”走向专业	(253)
	德国的“业余”汉学	(253)
	汉学学科的建立	(258)
	走向专业化后的汉学研究	(260)

第九章 研究中国的热潮再度兴起（续）

——19 世纪下半叶到 20 世纪中叶德国的中国研究

(263)

一	德国学者对中国的实地考察	(263)
	洪堡兄弟对中国的关注	(263)
	赫尔曼兄弟对西藏地区的考察	(266)

李希霍芬的中国考察与《中国》	(267)
凯泽林的中国之旅	(271)
二 韦伯、施宾格勒的中国研究	(273)
韦伯：“宗教社会学”框架下的中国“宗教”	(274)
施宾格勒：“文明”即僵化	(288)
附：魏特夫的“治水社会论”与中国	(292)
三 布伯、雅斯贝尔斯论儒学和道家	(303)
马丁·布伯论“道家”	(304)
雅斯贝尔斯论孔子和老子	(306)
 第十章 德国文学界的“中国情结”与布莱希特	(314)
一 中国文学的翻译与研究	(314)
中国文学作品的德译	(314)
中国文学的系统介绍和研究	(318)
二 中国题材在德国文学中的回归	(319)
海泽笔下的中国历史故事	(319)
格林的《蛇》与《白蛇传》	(321)
冯塔纳笔下的中国人的“幽灵”	(323)
德布林的《王伦三跳》	(326)
李白诗歌的“仿作潮”	(328)
三 布莱希特的“中国情结”	(333)
布莱希特与中国先秦诸子	(333)
布莱希特“间离效果论”与中国传统戏剧	(338)
布莱希特剧作中的中国元素	(341)
四 《四川好人》中的中国元素	(345)
 结束语	(351)
 主要参考文献	(366)
 后 记	(380)

引 言

—

我们撰写本书，目的在于回顾中国文化在德国^①的命运。以“从莱布尼茨时代到布莱希特时代”为副标题，是为了表明本书叙述的大体时限是从17世纪中叶到20世纪中叶。它包括了三个时段，即17世纪中叶到18世纪70年代、18世纪70年代到19世纪中叶、19世纪后半叶到20世纪中叶^②。

孕育于亚欧大陆东端的中国文化，为什么会进入地处亚欧大陆西端的德国？

① 德国的历史很复杂，它在很长的时期内“国土”与“国家”不一致，边界不稳定，即使有了“神圣德意志罗马帝国”的名号之后，也往往空有其名，依然是邦国林立，互不统属，直到1871年，才有了统一的德意志国家。所以用现今的“德国”这一国名表述它的历史，不是很确切。本书在表述1871年之前的德意志历史时使用“德国”或“德国人”，只是为了叙述的方便。

② 按：也有学者在讨论中国文化在德国时，将时限延至20世纪末。如韩国学者李恩曾（据德文名 Eun - Jeung Lee 音译）在其提交给哈勒—维滕贝格大学的博士论文中，就将儒家思想与德国以及欧洲的关系分为四个时期，即（1）从17世纪中叶的早期启蒙运动到1760年；（2）从1773年的启蒙运动到1840年鸦片战争；（3）1840—1970年中国经济衰退和大国地位丧失；（4）从1970年到20世纪末（1997）儒家思想与东亚经济成功（即所谓“儒学资本主义”时期）。参见〔韩〕Eun - Jeung Lee, “Anti - Europa”, Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung, Lit - Verlag Münster, 2003, S. 6 - 7。按：她的论文“Anti - Europa”就是以这四个时段为基本构架叙述儒学在德国以至欧洲被吸纳和排拒的过程的。我们赞成李恩曾在论文中所说的儒学不是现代化障碍的观点，但不赞同“儒学资本主义”的提法。同时，20世纪中叶之后，汉学在德国虽然有长足发展，但中国文化在德国究竟引起了哪些反响，还是一个需要进一步研究的课题，因此，我们的讨论也就仅到20世纪中叶为止。

2 中国文化在德国

中国文化进入德国，既不是中国人有意识的文化“输出”，也不是德国人自觉的文化“引进”，而是在亚、欧交往的新形势下，在中国文化的创造主体——中国人并不知情的情况下传入欧洲，才为德国人所关注的。

虽然10世纪之前德国人就有可能从古希腊—罗马的文献中知道遥远东方的“赛里丝人”（Seres），至迟到1477年《马可·波罗游记》德译本出版之后，德国人应已知道那个辽阔、富庶的“契丹”国的存在，但他们当时对亚洲还没有什么兴趣，关注的只是气候温润、土地肥沃、富饶文明的罗马帝国。能否得到罗马教皇的加冕，对德意志帝国皇帝更具有吸引力。直到耶稣会士将有关中国的知识传到欧洲之后，德国学者才注意起古老的中华帝国及其文化，开始了有关中国的研究。

1500年前后，是世界格局发生重大变化的时期。1492年8月3日，克里斯托弗·哥伦布（Christopher Columbus，1451—1506）从西班牙滨海的帕洛斯港扬帆出海，揭开了欧洲人所谓的“大航海”时代的序幕，也揭开了欧洲人海上扩张的序幕。1498年，葡萄牙人瓦斯科·达·伽马（Vasco Da Gama，1460—1524）抵达印度西海岸的卡利卡特，开辟了从欧洲到亚洲的海上航线，从海上打通了长期在陆上被阻隔的欧亚交通线^①。从这时起，“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了”^②，人类的历史成了真正意义上的“世界史”。

海上航线的开辟，不仅为寻求香料和黄金的欧洲商人前往亚洲提供了新的通道，也为耶稣会士来华创造了条件。

耶稣会是由西班牙人罗耀拉（I. Loyola，1491—1556）在1535年8月15日组建、1540年得到罗马教廷认可的一个新的天主教团体。1517年10月31日，一向不满于天主教腐败的德国教士马丁·路德

① 按：英国学者约翰·霍布森（J. M. Hobson）指出，早在达·伽马绕过好望角之前，阿拉伯人、印度人、中国人就可能经过好望角，到达大西洋，他认为，西方所说的由达·伽马首先绕过好望角而到达印度，是“欧洲中心论”者制造的“瓦斯科·达·伽马时代的神话”。此说可参考。参见〔英〕J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, pp. 137-138。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第276页。

(Martin Luther, 1483—1546) 公布了他反对“赎罪券”^①的《九十五条论纲》，拉开了欧洲“宗教改革”的序幕。“宗教改革”的结果之一，便是产生了与天主教分庭抗礼的新教，即基督教^②，从而使天主教失去了在欧洲的一大半地盘。为了挽回败局，天主教决定向欧洲以外发展，亚洲便成为它所选择的对象之一。耶稣会便是在这样的背景下应运而生的。耶稣会集中了一大批知识精英的传教团体，这就使得它一出现便成为天主教向欧洲之外扩展的中坚力量。

最早来到中国的耶稣会士是方济各·沙勿略 (Frangois Xavier, 1506—1552)。但他到了广东台山县之南的上川岛 (又叫三洲岛) 之后不久便病逝了，因而未能进入中国内地。不过，他提出的要改变在东方的传教方式对利玛窦后来调整在华的传教策略则有一定的影响。1552年4月7日，沙勿略在动身到中国之前，曾给葡萄牙耶稣会省会长劳拉利盖等写了一封信，他在信中说：“来远东区传教的人士，为能在拯救人灵上获得丰富的收获，应当具有下列两项特长：首先，他们应当是一批富有经验，不怕劳苦工作的标准会士；此外，他们还应当是一些学识渊博的人士。他们应当善于讲道，和能够回答教外人和僧侣的许多质询，不是用欧洲话，而是用日本话和中国话。”^③ 这表明，他已经在思考是否应该调整天主教在远东的传教策略，甚至已经考虑到远东传教的成败关键在知识阶层。

1573年，耶稣会远东视察员范礼安 (Alexandre Valignani, 1538—1606) 继沙勿略之后从里斯本来到亚洲。他明确主张要采取适应中国文化和礼俗的方式在中国传教，即实行习惯所说的“适应”策略，范礼安也就成为“适应”策略的最初策划者。

成功进入中国内地的耶稣会士是罗明坚 (Michele Ruggleri, 1543—1607) 和利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610)，他们是“适应”策略的最早实践者。特别是利玛窦，通过“习华言”“读儒书”，熟悉了中国

① “赎罪券”亦称“赦罪符”。1095年“十字军”第一次东征时，教皇乌尔班二世宣布从征教徒可以减免罪罚，并发给“赎罪券”。1313年，天主教会开始在欧洲兜售“赎罪券”，教皇还宣称购买“赎罪券”的教徒同样可以减免“罪罚”。因为在教会掌握的“功德库”中，储存有基督的无限恩功和殉道圣徒多余的有限善功，这些功德可以通过购买“赎罪券”拨给信徒，以抵减他们应得的罪罚。这表明，教会已经将“赎罪券”变成敛财的手段。

② 按：“基督教”也用于概指天主教、东正教、新教和它们的各支派，本书也常常这么用。

③ 转引自顾卫民《中国天主教编年史》，上海书店出版社2003年版，第58页。

文化之后，不仅采取了允许中国信徒祭祖、尊孔等“适应”中国文化的策略，而且将传教的重点由一般民众转向士大夫，进行所谓“文化传教”。为了投中国士大夫所好，利玛窦及其后来者在传播基督教教义的同时，还向中国的士大夫介绍了西方的自然科学和人文科学知识。与此同时，他们还用基督教教义对原始儒学的一些概念和观点进行了重新诠释，试图将基督教的教旨与中国的原始儒学糅合起来，以减小在士大夫中的传教阻力。康熙皇帝曾把利玛窦的一套传教策略称为“利玛窦规矩”^①。

“利玛窦规矩”果然有效。不仅确有先进之处的西方天文学、历算学、地理学及器物制造等科学技术使中国学者感到惊异，引发了他们学习“西学”的兴趣，同时，一些士大夫还真地认为儒家思想与基督教教旨是相通的，他们甚至尝试证明基督教的上帝就是中国的至高无上的统治者，这也为他们接受基督教提供了合理性^②。于是，他们开始接受基督教。其中最具有影响的便是徐光启、李之藻、杨廷筠等一批官员。这些官员皈依基督教，显然有利于基督教在中国的传播。于是，基督教“福音”便进入中国。

当时，在耶稣会内部有一种“通信制度”，并为此制定了《分散在罗马以外地区的会员写信时应该遵守的规则》。这个规则要求会员按期以通信方式报告传教情况，并对书信的传输程序作了规定。传教士在报告传教情况的同时，也传递了所在国的现状、历史、宗教和习俗等各个方面的信息，包括儒学在内的中国文化便随着他们的信函和报告传到欧洲。于是，耶稣会不仅将基督教及西方学术传入中国，开启了“西学东渐”^③的过程，也将中国文化传到了欧洲，开始了“中学西传”。所以，很多学者便把来华的耶稣会士看成沟通中西文化的“桥梁”^④。

① 康熙 1716 年召见在京传教士时说：“论中国的规矩，若不随利玛窦规矩，并利玛窦二百年以后的教传不得，中国连西洋人也留不得。”转引自顾卫民《中国天主教传教史》，上海书店出版社 2003 年版，第 243 页。

② 参见〔德〕Wenchao Li（李文潮），*Die christliche China - Mission im 17 Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2000, S. 292 - 293。

③ “西学东渐”是徐凤石、恽铁樵在译述容闳（1828—1912）自传性回忆录 *My Life in China and America* 时第一次使用的概念（他们译为《西学东渐记——容纯甫先生自叙》），此后人们便以“西学东渐”来表述近代西方学术向中国传播的过程。

④ 〔德〕Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welt, Ein Tragisches Kapitel Aus der Geschichte des Menschengesistes*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, S. 1.

利玛窦将基督教教旨与中国儒学糅合起来,虽然减小了在中国传教的阻力,但毕竟使基督教教义发生了变异,因而招致一些传教士的不满。同时,由于继利玛窦之后来华的传教士来自欧洲的不同国家、不同教派,不同的国家利益和教派主张也容易在传教士之间引起纷争。利玛窦去世不久,传教士之间的分歧便公开化,导致了延续一个多世纪的所谓“中国礼仪之争”^①。“中国礼仪之争”虽然导源于利玛窦的继承者龙华民,但反对最激烈的则是1631年之后来华的多明我会的黎玉范、方济各会的利安当、巴黎外方传教会的颜珔等。

“中国礼仪之争”发生后,争论的双方一方面诉诸口舌,不断地向罗马教廷申述自己的观点,另一方面撰文著书,展开了文字的论争。主张“适应”策略的耶稣会士在为自己辩护时,特别强调中国的“天”“上帝”及儒学与基督教的一致性,强调支配中国政治和社会关系的伦理道德与基督教精神并无二致,认为中国虽然没有明确提出按照基督教教义管理国家和社会,但正是符合基督教精神的儒学和道德理念给中国带来了繁荣昌盛。

传教士双方的辩论,产生了一个没有预料到的结果,那就是使中国文化成为18世纪欧洲“启蒙运动”^②的助推剂。双方的辩论使有关中国的知识在欧洲得到了广泛的传播,使中国及中国文化引起了欧洲学者特别是许多启蒙思想家的关注。不少启蒙思想家发现,不仅传教士们所诠释的中国儒学很像他们所主张的“自然神论”和理性的道德,在中国的政治体制中也正好有适合他们需要的国家蓝图,或者说对他们有用的体制模式。中国儒学、中国的政治体制及政治伦理思想也就成了一些启蒙思想家信手拈来的“他山之石”。于是,教派之间激烈的争论很快便使“中国问题”越出了教会的范围,变成了整个欧洲学术界的“热”

① “中国礼仪之争”指17、18世纪由来华传教士就中国传统礼仪是否背违天主教教义引发的争论。这场争论涉及三个方面问题:(1)基督教的神名在中文中如何正确翻译,这个问题又叫“译名之争”;(2)是否允许入教的士大夫祭祀孔子;(3)是否允许中国教徒祭祀祖先。“中国礼仪之争”发生于利玛窦去世之后,开始在基督教内部展开争论,后来发展到罗马教廷与清王朝之间。1704年11月20日,教宗克莱孟十一世发布敕谕,判定“中国礼仪”为异端而予以禁止。1715年3月15日又颁布通谕,重申1704年的敕谕,并且强调“必须完全绝对遵守圣座以前关于中国礼仪所定的法律,拒绝接受任何不执行这些法令的理由和借口”。这就是所谓的《自那一日》(或译作《自登极之日》)通谕。结果,引发了清廷的反制,严厉限制传教士活动。直到1939年,罗马教廷才撤销这一禁令。

② 学术界对“启蒙运动”的开始时间看法不一,有学者认为“启蒙运动”发生于17世纪后半期,有学者认为“文艺复兴”运动也是“启蒙运动”的一个阶段。

6 中国文化在德国

门话题,形成了“在几乎所有的科学部门中,中国变成论战的基础”^①的局面,正像法国著名汉学家艾田蒲(René Etiemble, 1909—2002)所说:“在1700年前后,不管是冉森派教徒,还是耶稣会士,不论是怀疑主义者,还是笛卡尔主义者,只要进行思想的人都不可避免地要想象中国,对中国做出思考。”^②

欧洲商人对中国文化传播到欧洲以及欧洲“中国风”的形成同样起了作用,只是学术界对他们的作用没有像对传教士那样重视。

虽然葡萄牙商人最初是奔着香料到亚洲来的,但后来越来越多的欧洲商人不仅对贩运中国的瓷器、丝绸和茶叶感兴趣,也重视起漆器、壁纸和家具等中国的制品。他们将这些中国商品运到欧洲,也给欧洲送去了“中国风情”。欧洲人对这些中国的制品欣赏不已,争相收藏。他们还从瓷器、丝织品、漆器、壁纸和家具的图案上看到了中国的建筑、园林、绘画、装饰艺术,并将其风格引入欧洲的装饰艺术、绘画、建筑、园林等可视性艺术领域。于是,以法国为中心,在欧洲卷起了一股“中国风”(Chinoiserie)。

文艺复兴之后的法国,已经成为欧洲文化的重镇。但法国似乎是一个喜欢在艺术趣味和社会风尚上不断更新变化的国家。进入17世纪,随着文艺复兴运动的退潮,法国在艺术趣味上也悄悄地发生了变化,对古希腊—罗马优美而静雅艺术的兴趣逐渐减退,转向源于意大利的那种具有雄伟浑厚、豪华高贵气韵的“巴洛克”风格。1715年,号称“太阳王”的路易十四去世,“巴洛克”艺术也跟着衰落,代之而起的是流行于路易十五时期的“洛可可”风格。

“洛可可”风格是充溢着中国元素的艺术风格。据说,它最初就是从中国假山的构建中获得了灵感,逐渐影响到室内装饰、园林设计、雕塑等领域,使欧洲艺术领域洋溢着浓厚的“中国情趣”。

“洛可可”风格虽然盛行于路易十五时期,却发端于路易十四时期。路易十四本人就对中国及中国文化很有兴趣。1670年,他别出心裁地在凡尔赛宫建了一座“中国宫”,宫中装饰运用的是令人眼花缭乱的“中国风格”,陈列的是来自中国的瓷器等器物;1685年,他又以“科学考察”的名义选派了白晋等6名耶稣会士(即所谓的“国王数学

① [德]利奇温(Adolf Reichwein):《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,朱杰勤译,商务印书馆1962年版,第91页。

② [法]艾田蒲:《中国之欧洲》上卷,许钧、钱林森译,河南人民出版社1992年版,第333页。

家”)带着他给康熙皇帝的信前往中国;1700年1月7日,为庆祝新世纪的到来,奥尔良公爵曾策划了一场以“中国之王”命名的盛大舞会,路易十四登场时就坐着中国式的轿子。^①路易十四去世后,那些一直在凡尔赛宫陪侍的贵族们又将具有“中国风格”的装饰艺术带进他们的沙龙,此后更传向社会,成为一时风尚。于是,“洛可可”风格的盛行便与学术界对中国问题的广泛关注汇合在一起,形成了17、18世纪流行于欧洲的“中国潮”(或曰“中国热”)。中国文化便是在这股“中国潮”的影响下进入德国的。

二

中国文化初入德国,也主要表现于“洛可可”风格的流行和对传教士著作的关注两个方面。“洛可可”风格主要表现在可视性艺术即建筑、绘画、装饰和园林中(参见本书第三章),对传教士著作的关注,则主要表现于学术界。

究竟有哪些传教士著作在德国产生了影响,现在已经难以全面查考,但当时就已经翻译为德文或以德文首版的传教士著作,应该是在德国有影响力的著作。这些著作主要包括以下几部。

1. 门多萨的《中华大帝国史》

胡安·冈萨雷斯·德·门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza, 1545—1618)是西班牙传教士。他1583年觐见教宗乔治十三世时,教廷正关注天主教在中国的传教进展,教宗很想了解中国的情况,便命他编写一部能够全面反映中国情况的书。门多萨广泛收集资料,花了两年时间,撰写出《中华大帝国史》(全译名为《中华大帝国最显赫事迹、礼仪与风习之史述》),于1585年用西班牙文出版。

这部较为全面介绍中国历史的著作分为两个部分:第一部分是有关中国地理、习俗及各王朝历史的叙述;第二部分收集了奥斯定会(亦译作奥古斯丁会、思定会)主教拉达及马丁神父等进入中国的经历和见闻(即《福建行纪》)、圣方济各会奥法罗修士等在中国停留7个月期间“奇迹般的旅行”的记录(即《奥法罗中国行纪》)、关于马丁·依纳爵

^① 参见许明龙《欧洲18世纪“中国热”》,外语教学与研究出版社2007年版,第100页。

修士等人几乎环行世界的旅行中途见闻的记述（即《环行世界纪》）。

门多萨虽然没有亲临过中国，但他所参考和采录的著作的作者，大多为亲临过中国者，这在一定程度上弥补了他没有到过中国的缺憾，从而使《中华大帝国史》成为欧洲关于中国史研究的划时代作品。正如英国著名学者赫德逊（G. F. Hudson, 1903—1974）所说：“门多萨的著作触及了古老中国生活的实质，它的出版标志着一个时代的开始，从此关于中国及其制度的知识的一部适用的纲要就可以为欧洲的学术界所利用了。”^①

《中华大帝国史》问世后的十余年内，先后以拉丁文、意大利文、英文、法文、葡萄牙文、荷兰文等文字出了46版。1589年，即《中华大帝国史》问世后第四年，出版了德文译本，书名为《对强大的、一直不熟悉的中华帝国所作的新而简明的、确切真实的描述》。

2. 利玛窦、金尼阁的《利玛窦中国札记》

利玛窦于1610年去世后，留下了《基督教远征中国史》的意大利文手稿。1614年，金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1629）被派往欧洲，他的欧洲之行的目的是为耶稣会在华的传教事业争取支持。金尼阁为了熟悉耶稣会在华的传教情况，便带上了利玛窦的手稿。在去罗马的途中，金尼阁将原稿译为拉丁文，并作了增删修改，所以一般将此书看作利玛窦与金尼阁合著的作品。

经金尼阁增删修改的稿子，于1615年在德国奥格斯堡出版了拉丁文本，题为《耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史》。《基督教远征中国史》（中文译为《利玛窦中国札记》）的出版，为中西文化交流史的研究提供了又一部重要文献，正像该书1953年英文全译本的译者加莱格尔（L. J. Gallagher）所说：“自从三个世纪以前金尼阁的书首次问世以来，没有任何国家的哪一个汉学家不曾提到过利玛窦，中国的史学家也无不引用金尼阁的书，它打开了中国与欧洲关系的新纪元，留给了我们一份世界上最伟大的传教文献，假如它不是唯一最伟大的话。”^②正是此书的出版，使利玛窦名噪欧洲，为他赢得很高的声誉（当然，也引起一些神学家对利玛窦在中国传教方式的质疑），直到当

① [英] 赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局1995年版，第219—220页。

② [英] 加莱格尔：《〈16世纪的中国：利玛窦札记〉序言》，载[意] 利玛窦、[比] 金尼阁《利玛窦中国札记》卷首，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第31页。

代，很多学者还肯定利玛窦是“中国精神”的发现者^①。

此书一出版，立即受到人们的广泛关注，不仅出版了四种拉丁文本，而且很快译为法文、西班牙文、意大利文等多种语言文本，还在1617年出版了德文译本。

3. 卫匡国的《鞑靼战纪》《中国上古史》

卫匡国（Martino Martini, 1614—1661）也是意大利籍耶稣会士。他于1643年夏抵达澳门后，即致力于中国历史、地理的研究，先后写出《中国上古史》（又名《中国历史七卷》《中国历史概要》）、《鞑靼战纪》及《中国新地图集》（汉译又作《中国新图志》）三部著作以及《中国文法》一书，《中国文法》是第一部由欧洲人撰写的论述汉语语法的著作。

《鞑靼战纪》于1654年首版于比利时，同年出版于德国科隆。1654—1706年此书先后以九种语言出版了二百余版，其流行之广于此可见。1658年，卫匡国又在德国慕尼黑出版了他的《中国上古史》，这使德国学者得以看到一部历史漫长、年代不间断的中华帝国的编年史。

4. 柏应理等的《中国哲学家孔子》

柏应理（Philippe Couplet, 1623—1693）是比利时籍耶稣会士，他在卫匡国的影响下也对中国产生了兴趣，于1656年随传教士卜弥格（Michel Borm, 1612—1659）来华，1659年抵达澳门，在中国逗留了二十多年，于1681年返回欧洲。抵达欧洲后的次年，即赴罗马觐见教皇英诺森十一世，汇报了在华耶稣会的传教情况，并呈献了由传教士编纂的中国文献四百余卷，这批书便成为梵蒂冈图书馆早期所藏的汉籍图书。

1684年，柏应理又赴凡尔赛宫觐见法国国王路易十四，促使路易十四派遣白晋、张诚、李明、洪若翰、刘应等法国传教士赴华，同时，他奉路易十四敕令，与殷铎泽、鲁日满、恩理格等合作编纂了《中国哲学家孔子》一书，于1687年在巴黎出版了拉丁文本。1693年，柏应理在返回中国的途中，于印度果阿附近海上遇到大风浪，被倾倒的重物击中头部不幸身亡，遂使中西文化交流失去了一位杰出的使者。

柏应理精通中文，熟知中国历史和文化。他以《天主圣教百问答》和《四末真论》等中文著作在中国宣传基督教知识，又以拉丁文著作

^① 参见〔德〕Wolfgang Franke（中文名为傅吾康），*China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1962, S. 52。

向西方人宣传中国的历史和文化，将中西文化双向交流的任务集于一身。柏应理在西方影响最大的著作便是由他主纂的《中国哲学家孔子》。他还在此书的封面上径署了《西文四书直解》这一中文标题。《西文四书直解》这一中文标题表明，他编纂此书的主旨在于介绍儒学特别是理学。他为此书写了长达106页的“导言”，较为细致地介绍了《四书》《五经》和宋明理学，以及《四书》《五经》的历代重要注疏、儒学与佛教和道教的区别、《易经》六十四卦和卦图的意义等，第一次较为详细地将中国儒学介绍到欧洲；“导言”之后，是殷铎泽根据司马迁《史记·孔子世家》改写的《孔子传》，并附有一幅孔子画像，这是孔子的形象首次出现在西方著作中；此后是殷铎泽等人所译的《大学》《中庸》《论语》和它们的注解，总称《中国之智慧》；在《中国哲学家孔子》一书的最后，附有柏应理所编的《中华帝国年表》（亦译作《中国皇朝编年史》）和他所绘制的中国15省地图。

《中国哲学家孔子》一出，即在欧洲引起轰动，成为17世纪在欧洲最有影响的介绍儒学的著作。1693年，柏应理还将《中华帝国年表》从《中国哲学家孔子》一书中抽出，在维也纳印了单行本，1696年，又在柏林出版了德文本。《中华帝国年表》是当时欧洲人研究中国历史的一部重要工具书。

除了以上译为德文的传教士著作外，白晋的《中国现任皇帝传》（中文多译为《康熙皇帝传》）、李明的《中国近事报道》、曾德昭的《大中国志》等著作，以及耶稣会“适应”策略反对者龙华民撰写的《关于中国宗教的几个重要问题》、利安当撰写的《关于在中国传教的几个主要问题》等论文，也应该受到德国学术界的注意。

此外，还有一部著作值得一提，那就是冯秉正（Moye de Mailla, 1669—1748）的《中国通史》。冯秉正是1703年来华的耶稣会士，他花了六年时间，以《通鉴纲目》一书为基础，博采了其他中国史书的资料，于1730年用法文撰成七卷本的《中国通史》。1737年，他将书稿从中国寄回法国，但此书未及出版他就去世，书稿也就在里昂学院图书馆中沉睡了30年之久，直到1777年—1783年，才在巴黎分12卷陆续出版。

《中国通史》是一部不再为了满足耶稣会传教需要而撰写的著作，因此，在此书中很少看到“《圣经》史学”的影响，但它保留了《通鉴纲目》只反映朝代更替而不阐释历史发展的特点，这就很容易给人造成中国历史停滞不前的印象，所以德国当代汉学家傅海波（Herbert

Franke) 在评论此书时说:“整个十九世纪有一种普遍的看法,认为中国和它的文化是静止的。虽然有数千年的高度文明,但是没有什么变化。从根本上说,其原因可以追溯到冯秉正这本书。赫尔德、黑格尔的历史哲学也深受其影响。”^①

三

中国文化进入德国之后,它在德国的命运就既受到欧洲“大环境”的影响,也受到德国“小环境”的支配,而影响更直接的则是德国的“小环境”。

在德国早期关注中国文化的学者中,最为著名的是莱布尼茨^②和沃尔夫。他们关注中国文化的大背景,主要是“中国礼仪之争”在欧洲引起的关于中国文化的争论和正在酝酿的思想变革运动——“启蒙运动”。所以莱布尼茨虽然在研究中国文化上做了大量的工作,并且是唯一一位对“中国礼仪之争”表达了自己态度的德国学者,但在莱布尼茨所作的理论思考中,重点还是欧洲问题。沃尔夫虽然因为赞扬中国的伦理道德和无神论思想而不容于德国学界和政界,但他关注中国的出发点同样是欧洲宗教和政治的走向,没有离开“启蒙”的立场。这表明他们最牵挂的是欧洲的“大环境”。只是在莱布尼茨和沃尔夫的思想中,有着植根很深的文化宽容精神,所以常常是以平和的态度甚至赞扬的口吻谈论中国文化。

文化宽容精神可能是德国的文化传统之一。席勒就曾说过:“世界精神选择了它的德意志儿子作为时间宝藏的守护者。德意志吸收和保存了外来的东西。它保存了其他的时代和其他的民族创造的一切有价值的事物,一切在时间的长河中生长又凋谢的东西。这种若干世纪以来的宝贵遗产在它那里仍然保持着生机。每个民族都在历史上有它的光荣时期,而集所有时代之大成则是德意志人的光荣。”^③ 莱布尼茨和沃尔夫

① [德] 傅海波 (Herbert Franke):《西方汉学的历史》,转引自张国刚《德国汉学研究》,中华书局 1994 年版,第 6 页。

② 按: Leibniz 中文亦译作“莱布尼兹”,为使本书译名统一,凡莱布尼茨的著作和有关译文有译作“莱布尼兹”者,引用时一律改为“莱布尼茨”,以下不另说明。

③ [德] 席勒:《德意志的伟大》,转引自埃里希·卡勒尔《德意志人》,黄正伯等译,商务印书馆 1999 年版,第 253 页。

以平和的态度看待包括中国文化在内的一切外来文化，力求客观地评论德国文化与其他民族文化之间的优劣得失，主张各种文化的共存和相互学习借鉴，也可以视为德国既有的文化宽容精神的体现。后来，在文化民族主义的挤压下，这种文化宽容精神虽然显得有些暗淡，但并没有真正消失，在歌德、席勒、卫礼贤、施韦策以及布莱希特等人那里仍然继续存在。

人们都承认，莱布尼茨对中国文化了解的广度和深度，在同时代的学者中无出其右者。之所以如此，除了他个人学识渊博、视野广阔的因素外，认真严谨的态度也是重要原因。他不厌其烦地向在华传教士了解中国文化的细节，极力想通过他们搞清中国现状和历史、中国国家体制和政策、中国科学和技术以及中国的哲学等，目的就是要还原一个真实的中国。这种认真严谨的态度，迄今都令人敬佩。从莱布尼茨的严谨态度上，似乎也可以看出德国民族性格的一个方面。

对待中国文化的认真严谨，不仅是莱布尼茨个人的治学特点，在他同时代的很多学者那里同样有所体现。在中国文化初传欧洲，很多欧洲国家的学者还在以惊奇的眼光看待它时，不少德国学者就已经用审视的目光考察它、研究它，德国出现了基歇尔、米勒、门采尔以及巴耶尔等对欧洲汉学^①具有奠基意义的学者，开启了欧洲汉学研究的先河^②，连莱布尼茨也很注意他们的研究进程和研究结果。

不过，基歇尔等人研究中国问题的目的和方法与莱布尼茨颇有区别。如果说莱布尼茨、沃尔夫更多的是想探寻中国这样一个没有受过基督教影响的国家为什么也会同样闪耀着“理性之光”，这样一个建立在世俗道德之上的国家对欧洲究竟有什么意义的话，那么，基歇尔等人则

① 按：本书所说的汉学（Sinology），是指国外学者以文献学、考古学及实地考察等方法对中国历史和文化所进行的学术性研究，它研究的范围涉及中国历史、宗教、哲学、伦理、语言、文字、文学、艺术、风俗以及经济、政治、法律等诸多方面。但对中国现状的记述和评论，对中国地质、气象、动植物等的研究，则不包括在汉学范围之内。同时，本书一般也不使用“德国汉学”概念，因为欧洲各国的汉学并没有根本性差异，很难按国别将汉学形态加以区分。

② 中国学者张西平说：“17世纪欧洲汉学研究的重镇在德国，代表人物是基歇尔、米勒、门采尔、巴耶尔。正是这四个人，在耶稣会士们的帮助下开始了欧洲本土的汉学研究。”参见张西平《欧洲早期汉学史》，中华书局2009年版，第603—604页。按：张西平将欧洲早期汉学分为“传教士汉学”和“欧洲本土汉学”两个部分，在“传教士汉学”中，包括了来华传教士的中国研究。本书所说的欧洲“汉学”，则主要指欧洲“本土汉学”，基本上不包括在华传教士的中国研究，因此没有使用“传教士汉学”的提法。

主要是把中国和中国文化当作“科学”研究的对象，用文献学的方法处理他们所获得的材料。虽然基歇尔等人的中国研究没有摆脱神学的羁绊，但他们确实有揭示中国及中国文化真实的苦心，所以很重视对与中国有关史料的搜集和分析。如果要用中国学术术语来区分他们的研究方法的话，那么，莱布尼茨注重的是在“义理”上发隐抉微，基歇尔则侧重于史料的“考据”。他们大体奠定了欧洲学者研究中国文化的两种路径：综合型的价值评判和归纳型的客观研究。前者主要表现在思想家那里，后者则多见于汉学家。

不论莱布尼茨和基歇尔等在研究方法上有何不同，他们对待中国文化的态度则是积极的、接纳的。而且正是他们使中国图像在欧洲变得更为清晰，推动了欧洲“中国潮”的形成。

四

但是，到了德国“启蒙运动”中期，中国文化在德国的命运便发生了改变，否定和排拒中国文化的声音逐渐多了起来。

当席勒说“世界精神选择了它的德意志儿子作为时间宝藏的守护者”时，也意味着他是说德国文化是依赖外来文化哺育而成长起来的。从渊源上说，德意志文化是古希腊—罗马文化、基督教文化和日耳曼文化相结合的产物。法兰克王国时期的查理大帝就是希腊—罗马文化的仰慕者，他将希腊—罗马文化引进到日耳曼民族，这对德意志文化的形成产生了深远的影响。从查理大帝到神圣罗马帝国的皇帝，都充当过罗马教廷的守护者，在保护基督教文化的同时，也接受了基督教文化。

文艺复兴时期，法国文化兴起之后，德国又成为法国文化的追捧者，热衷于法国文化和法国生活方式的风气弥漫于整个社会，连人们的交际语言都是法语，学术著作和文学作品的写作也用法文，从法国传来的“洛可可”之风更是盛行于德国建筑、绘画、装饰艺术等各个方面。时为普鲁士国王的腓德烈二世就是一位法国文化流行德国的推手，还在为王储时，他的父亲就送了他一个绰号——“法国的轻浮浪子”^①。执政之后，他对法国文化更加迷醉，甚至以德语“讲得像个马车夫”一样糟糕而沾沾自喜。直到德国“启蒙运动”中期之前，法国文化都在德

^① 丁建弘、李霞：《普鲁士的精神和文化》，浙江人民出版社1993年版，第136页。

国十分流行。

但是，令法国人没有想到的是，以法国为中心的“启蒙运动”却在德国唤起了“去法国化”的思潮。还在德国“启蒙运动”中期，杰出的戏剧家、美学家莱辛就表述了“去法国化”的思想，在接踵而来的德国“狂飙运动”中，一批学者以唤醒民众、振兴“民族精神”为职志，更将“去法国化”推向高潮。不少“狂飙”学者以狂热的激情反对法国的一切。作为“狂飙运动”发起者的哈曼，甚至连“启蒙运动”本身也加以反对。而“狂飙运动”出现在德国的时候，正是以伏尔泰为代表的法国很多“启蒙”学者对中国以及中国儒学表现出极大热情的时候，也是“中国风”在法国最盛行的时候。“去法国化”自然也就会同中国文化一道加以否定了。

对中国文化批判最为激烈的是“狂飙运动”的精神领袖赫尔德。他虽然认可民族文化的多样性，但对中国文化却不感兴趣，甚至提出“中国停滞论”作为拒绝中国文化的理由。在他看来，中国“这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般”^①。

“狂飙运动”之后，否定中国文化的声浪更加高涨，“排拒”几乎成为德国文学界、学术界对中国文化的主流态度。德国“浪漫主义”作家、“古典主义”哲学家大多是中国文化的否定者。只是在歌德、席勒等古典主义作家那里，还可以看到对中国文化的兴趣。

不过，这时对中国及中国文化持否定态度的不只是德国学术界。欧洲经过“文艺复兴”和“启蒙运动”之后，科学和技术得到迅速发展，在经济、技术和军事力量上升的基础上开始了殖民扩张，人们已经失去和中国认真交往的动机，由利玛窦和他的继承者打开的中国窗户，在18世纪末和19世纪初已经不复存在。欧洲和中国都没有了解对方的愿望，更不要说理解对方了。在来自欧洲商人、旅行家和外交官等关于中国的报道中，中国形象变得可笑起来，在欧洲人的著作中，鄙视和蔑视也成了谈论中国的基调^②。

① [德] 赫尔德：《关于人类历史哲学的思想》，载[德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第89页。

② [德] Wolfgang Franke, *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1962, S. 56.

五

中国文化在德国的命运好像也遵循了“肯定—否定—否定之否定”规律。在19世纪下半叶到20世纪中叶，对中国文化的肯定又逐渐成为德国学术界的主流。

莱布尼茨当年曾经呼吁新教传教士要关注中国，但没有得到响应，直到19世纪，新教传教士才对中国关注起来。似乎要弥补在16、17世纪失去的机会，自英国新教传教士罗伯特·马礼逊（Robert Morrison, 1782—1834）于1807年抵达中国之后，又有大批新教传教士涌向中国，德国的新教传教士也随之来华。

花之安、卫礼贤便是来华德国传教士的突出代表。他们在中国度过了二三十年，遥承了耶稣会士传教的“适应”策略，努力学习汉语，研究中国文化，进行“文化传教”。他们在对中国文化的研究中还油然而生出对中国文化的热爱之情，对中国文化的热爱甚至令卫礼贤放弃了传教生涯，专门从事中国文化的研究，以至于以一名神学家和传教士的身份来到中国，却以孔子信徒的身份离开中国，他也因此获得了“伟大的德意志中国人”之称。

就在这时，滞后于法、英、荷和俄国的德国汉学研究也急追上来，改变了汉学家们长期以来只是对汉学进行“业余”研究的状况，建立起汉学学科，形成了柏林、莱比锡、汉堡和法兰克福^①等汉学研究中心，在卫礼贤之外，还涌现了傅兰克、孔好古、佛尔克、海尼士等一批成果显著的汉学家。

此时另一值得注意的现象是德国学术界对《老子》和道家思想的关注。虽然康德、黑格尔等古典哲学家已经提到老子，但当时整个欧洲还没有《老子》的西文全译本，能够看到的《老子》至多不过是译为西文的三四章的片段和简略的介绍，康德、黑格尔就是在对老子以及道家所知甚少的情況下对其加以褒贬的，他们评论的可靠性也就可想而知。到19世纪末20世纪初，德国学者对《老子》的了解就深入得多。最为

① 按：德国有两座以法兰克福命名的城市：一座在莱茵河中游的支流美因河的下游，习惯叫莱茵河畔的法兰克福或美因河畔的法兰克福（Frankfurt am Main）；另一座在德、波界河的奥得河左岸，习惯叫奥得河的法兰克福（Frankfurt an der Oder）。本书提到的法兰克福，均指前者。

关注老子、庄子以及道家思想的是卫礼贤和宗教思想家布伯，韦伯、雅斯贝尔斯等也对老子和道家思想做过系统的论述，甚至尼采和海德格尔也受过《老子》的影响，这就使德国学术界对中国道家的关注程度超过了其他欧洲国家，也使道家研究成为德国学术界在中国研究中出现的新趋向。

这时，对中国典籍和中国文学的翻译也形成高潮。最为著名的中国典籍翻译者就是卫礼贤，由他德译的《易经》《论语》《孟子》《大学》《礼记》《道德经》《庄子》《列子》《吕氏春秋》等中国先秦典籍，至今在西方仍有影响。中国古典文学作品的德译也在19世纪与20世纪之交进入高潮，出现了颇负盛名的中国文学翻译家弗兰茨·库恩，《水浒传》《三国演义》《红楼梦》《金瓶梅》以及《好逑传》《二度梅》《玉蜻蜓》《今古奇观》（部分）等中国小说，都是经库恩德译而呈现在德国读者面前的。译为德文的中国文学作品还有《诗经》《楚辞》与李白、杜甫等唐代诗人的诗歌，以及王实甫《西厢记》、李行道《灰阑记》、高则诚《琵琶记》、汤显祖《还魂记》等中国戏剧，《封神演义》和《聊斋志异》也在这个时候译为德文。

此外，在德国还出现了一批以中国的故事、虚构的中国人物或中国为背景表现“中国情趣”的文学作品；对李白诗歌的仿作和改作形成热潮；特别是戏剧家、戏剧理论家布莱希特，更是喜爱先秦诸子思想，倾心于中国戏剧表演艺术，并用中国的戏剧艺术印证和丰富他的“间离效果”论，对中国文化的关注和喜爱，还使他在戏剧创作中大量加入中国元素，从而使他深厚的“中国情结”得到多方面的表现。

学术界对中国文化的浓厚兴趣、中国典籍和中国文学作品的大量翻译、“中国情趣”在德国文学作品中的再度呈现，这一切交织在一起，是否意味着“中国风”重现德国呢？

六

引起19世纪后半叶到20世纪中叶中国文化在德国命运的变化，主要是来自两个很不相同方面的原因：一是德国作为世界大国的崛起，二是第一次世界大战给德国带来的沉重精神危机。

18世纪，在邦国林立、四分五裂的德国，一向被称为“神圣罗马帝国的砂石罐头”的普鲁士开始崛起，成为德意志诸邦乃至欧洲的强大

王国。正是这个普鲁士王国的政府，开始将目光投向中国。1660年，勃兰登堡选帝侯腓德烈·威廉建立起中央集权的政治制度，使普鲁士王国规模初具之后，就想仿照荷兰的东印度联合公司建立他的东印度公司，经营东方贸易，只是没有成功。到1861年，普鲁士王国正式派出艾波林伯爵率领的使团前来中国，与清政府签订了《中德通商条约》，次年，向中国派出的常驻代表抵达上海。德国与中国的官方关系就是由此开启的。

普鲁士王国的强大，使它成为德意志国家统一的希望。由普鲁士主导成立并在1834年生效的关税同盟，逐渐将38个德意志邦国联结成一个经济共同体，为德国走向统一迈出了关键的一步。1867年，北德意志联邦的建立又为德意志的统一奠定了政治基础。1871年，号称“铁血宰相”的俾斯麦终于统一了德国，并使德国跻身世界大国的行列。1888年，威廉二世继承了皇位，他不满足于俾斯麦的“大陆政策”，在1890年将俾斯麦免职，转而实行了他的“世界政策”，开始与列强争夺“阳光下的地盘”，并在1898年“租借”了中国的胶州湾，使山东省逐步沦为德国的势力范围。

德国东进与列强争夺中国，迫切需要大量懂中文、会汉语的外交和商务人才，它制定对华政策也需要借助学者的中国知识。德国学术界对中国的研究，便在这样的背景下得以逐渐复苏。

促使德国关注中国文化的另一个因素是第一次世界大战。

第一次世界大战给欧洲各国带来空前的浩劫。至少有860万军人阵亡或因重伤、疾病致死（也有人估计超过1000万人），2122万人受伤；交战国为这次战争耗资超过了3380亿美元；协约国和中立国的商船损失了1285万吨（其中被潜艇击沉的达1115万吨），更有千百万人无家可归^①。欧洲工业革命以后，大工业的快速发展、工业文明的高歌猛进，使失业、贫困和人类生存环境恶化等后果日益显现，对物质利益的追求和个人主义膨胀，带来的人性的异化和理智与情感的撕裂等精神危机，已经开始困扰欧洲。第一次世界大战更引起人们对欧洲文明的疑虑和失望，更加深了欧洲的精神危机。斯宾格勒曾用忧伤的笔调写道：“在我们面前，有一场最终的精神危机，行将席卷整个的欧洲和

① 参见〔美〕汉森·W. 鲍德温《第一次世界大战史纲》，陈月娥译，军事科学出版社1991年版，第211页。

美洲。”^①

第一次世界大战更是这场战争的发起国——德国的厄运。战争的失败，不仅给德国造成物质上的重创，也给德国带来了精神上沉重的打击。德国学者威廉·冯·洪堡曾经这样表述过德国人的爱国情感：“德国人之爱德国，确实与别的民族爱自己的国家不同。……这不仅是对土地的爱，而是对日耳曼精神和感情的向往，人们可以从任何地方感觉到这一点。”^②在欧洲列强中，第二帝国时代的德国本来就是一个迟到的帝国，刚刚跻身强国不久，一纸《凡尔赛和约》又使德意志民族从巅峰跌落下来。那种“对日耳曼精神和感情的向往”被粉碎了。屈辱、悲观、焦虑伴随着饥饿笼罩着德国。

那么，让德国以及欧洲摆脱精神危机的出路在哪里呢？早在第一次世界大战还没有结束时，奈方（Nathorp）就曾经预言，德国乃至整个西方的出路或许在东方：“今日奄奄一息的西方，重新面向涌现神灵的太阳之处，人类及人所有的关于上帝和神灵宏伟梦想的真正诞生之地——即东方。”^③当时欧洲人所说的东方主要是指中国，所以德国学者利奇温（Adolf Reichwein, 1898—1944）说，“中国古代圣贤的著作，对我们年青一代的许多人来说，成了他们文化知识经验的必不可少的一个环节”，“特别经过最近十年来翻天覆地的变化以后，在少数人士之间，出现了那种期求内心发展有所归宿的热望，于是老子被视为一位伟大的先觉人物。《道德经》变成当代一代人沟通东西的桥梁”。利奇温还把中国文化在西方再度流行，看作继18世纪东方“第一次与西方有过文化上的接触和沟通”之后“欧洲史上东亚第二次在精神上与西方的接触”^④。

于是，在德国乃至欧洲又一次掀起了“东方潮”（实即“中国潮”）。卫礼贤1921年曾这样描述过这股“东方潮”：“（西方人）越来越多地转向东方，自觉接受东方的宗教与文化题材。这种情况甚至发展到如此地步：许多人失望地疏远自己的过去，到东方去寻求全部福祉，

① [德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴京译，上海三联书店2006年版，第404页。

② 转引自[德] 艾米尔·路德维希《德国人：一个民族的双重历史》，杨成绪、潘琪译，东方出版社2006年版，第266页。

③ 转引自[德] 利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第3页。

④ [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第3、4—5、4页。

这股东方潮在我们整个精神生活中都能觉察得到。”^①

第一次世界大战还对德国汉学的目标取向发生了影响。战后成立的魏玛共和国于1921年5月20日与中国签订了《中德协约》，这是鸦片战争之后中国对外关系史上少见的平等条约。条约的签订恢复了中断四年的中德关系，也使德国汉学研究不再服务于侵华目的，严肃客观的研究主导了德国的汉学界。所以傅海波说：“1898年德国租借胶州湾后，德国的汉学也曾借此获得推动。但《凡尔赛和约》[将]胶州湾归还中国却是一件值得庆幸的事。因为它使1919年以后德国对华关系不再有西方帝国主义对待东亚民族那样的包袱。”^②

七

以上是我们对中国文化在德国起伏跌宕过程的大体梳理。本书基本上就是以这个起伏跌宕的过程为线索，展现中国文化在德国的命运。

不过需要说明的是，本书所讲的“中国形象”和中国文化，往往是德国学者和作家笔下的“中国形象”和中国文化，它们会使中国人产生“走样”的感觉，但不要因此而感到奇怪。因为中国及中国文化在西传中往往经过了“重释”和“重塑”，“走样”自不可免。

我们所说“重释”和“重塑”，是指西方学者对中国及中国文化按照各自需要所作的理解和叙述。如何“重释”和“重塑”，既决定于学者个人的理论选择，也决定于一定时代的客观情势，所以，它不仅是方法论的问题。美国学者孟德卫（David E. Mungello）曾将17、18世纪西方关于中国的出版物的作者分为三类：第一类是在华传教士，主要是耶稣会士，第二类是欧洲的早期汉学家，第三类是中国文化的欣赏者和推广者。第一、第二类作者出于传教的需要或理论的偏好，都曾对中国和中国文化重新作了“诠释”。孟德卫特别指出，第三类作者为了在中国和中国文化中寻求对他们在欧洲所进行的政治和文化运动（“启蒙运动”）的支持，甚至对中国和中国文化作了极大的曲解（他用的便是

① [德]卫礼贤：《东方之光》，转引自蒋锐《东方之光——卫礼贤论中国文化》，外语教学与研究出版社2007年版，第205页。

② 转引自张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第37—38页。

“distortions”即“扭曲”或“曲解”)^①。

其实，对中国文化确有热爱之情的利玛窦，当年就直白地承认过他对中国文化是作了选择性接受和按照需要作了“重释”的。当一些传教士在批评利玛窦的“适应”策略是放弃基督教立场而屈从于儒学时，利玛窦这样解释道：“我一开始就利用这一教派来攻击其他两教（偶像教）而不驳斥儒教，而是把看来违反我教神圣信仰的那些章节加以解释。……我们要是以蓄意的言辞武装自己，同时打击三教，那就会处于非常麻烦的境地；不过，我仍然不放弃机会，现时的士大夫的某些新论，只要不符合古训的，都予以驳斥。”^② 他所说的“古训”，实际上是经过他用基督教的“神圣信仰”重新解释的中国古代典籍。所以，法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）说，利玛窦在其主要是与佛教徒进行辩论的《天主实义》一书中，虽然“随时都表现了他明显的力图采纳文人界的观点”，但是，“有时也根据他自己的传统而对此作了荒谬的诠释”^③。连利玛窦都是如此，其他传教士就更不用说了。

中国文化除了经过传教士的“重释”之外，还经过一些欧洲学者的“重塑”。正像很多学者已经指出的那样，西传欧洲的中国及中国文化不仅经过欧洲学者的再诠释，他们甚至还按照自己的需要作了不同程度的“理想化”处理。所谓“重塑”，指的就是这种情况。

面对经过“重释”和“重塑”的“中国形象”及中国文化，我们有“走样”的感觉，也就不值得奇怪了。

中国文化在西传过程中的主体“缺位”也是产生“走样”的一个原因。中国文化传入欧洲，并没有作为中国文化承载者的中国人的参与，对中国文化的诠释，完全是由文化背景不同的传教士或欧洲学者担任“代言”者的角色，这就很容易导致对中国文化的“误读”（这里还不包括以“欧洲中心论”的傲慢所作的有意识的“误读”），而将西方文化投射到西传的中国文化之中，使“中学西传”成为与“西学东渐”不同的传播方式，而不能像“西学东渐”那样保证知识传播的可靠

① [美] D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West, 1500 - 1800*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, pp. 94 - 95.

② 利玛窦 1609 年 2 月 15 日给巴范济神父的信。转引自 [法] 裴化行 (Henri Bernard) 《利玛窦评传》(上)，管震湖译，商务印书馆 1993 年版，第 225 页。

③ [法] 谢和耐：《中国和基督教》，耿升译，上海古籍出版社 1991 年版，第 30 页。

性^①。这样，西方的中国研究就会像萨义德（Edward Said, 1935—2003）在评论欧洲“东方学”时所说的那样：“如果将18世纪晚期作为对其进行粗略界定的出发点，我们可以将东方学描述为通过做出与东方有关的陈述，对有关东方的观点进行权威裁定，对东方进行描述、教授、殖民、统治等方式来处理东方的一种机制：简言之，将东方学视为西方用以控制、重建和君临东方的一种方式。”^②在这样的情况下，东方和西方的“话语权力”是无法对称的。在这种文化关系中，中、西文化之间自然也就谈不上真正的平等“对话”。

中、西文化真正的“对话”，大概只有在平等、无强制的文化交往环境中，在“话语权力”较为对等的情况下才有可能。这种文化交往局面，现在正在成为现实。

① 耶稣会士柏应理、艾若瑟、傅圣泽都曾带过中国人去欧洲，但这些中国人在传播中国文化方面并没有起过多大作用（其中，随柏应理到欧洲的沈福宗曾在引发欧洲人对中国人的兴趣方面有过一点作用）。

② 〔美〕萨义德：《东方学》，王宇根译，三联书店1999年版，第4页。

第一章 17 世纪中叶之前的德国与中国

本书虽然将 17 世纪后半期（即莱布尼茨时代）作为梳理中国文化在德国的命运的起点，但这并不意味着在莱布尼茨时代之前，中、德之间就毫无接触。其实，中、德之间的接触可以追溯到很久远的年代，只是在很长时间内，它们之间的接触都是偶然的、不自觉的、间接的和断续的。

一 汉王朝对匈奴的战争与日耳曼族群的迁徙

在很多学者的心目中，似乎讨论欧洲的早期历史只要提到古希腊—罗马就可以了，所以他们的目光总离不开南欧的地中海沿岸，广袤的欧洲北部往往被遗忘了，即使提到那里的民族，也只是统称为“蛮族”。他们所说的“蛮族”，主要是指凯尔特（Kelte，英语作 Celt）族群、日耳曼族群和斯拉夫人，有时也包括匈奴人。

但是，正是这些学者所说的“蛮族”创造了北欧的古代文化，也是他们所谓的“蛮族”（主要是日耳曼族群）导致了罗马帝国的覆亡，改变了欧洲的历史进程。

日耳曼族群的大迁徙

在英语世界，往往用“日耳曼”（Germany）^① 称呼德国。谈到德国

① 日耳曼人不是单一的民族，而是一些语言、文化和习俗相近的民族的总称，所以我们称之为“族群”。日耳曼人也不仅分布在德国，斯堪的纳维亚民族、英格兰人、弗里斯兰人（在今荷兰及德国靠近北海地区），以及此后的荷兰人，瑞士境内的德意志人，加拿大、美国、澳大利亚和南非的一些白人，也是由日耳曼人演化而来的。连法国、意大利也是在日耳曼的法兰克人所建立的法兰克王国分裂后形成的。但为什么后来只用“日耳曼”称呼德国，迄今还没有确切的解释。不过，德国人并不用“日耳曼”来称呼自己的国家，而自称为“Deutschland”（中文译为德意志、德国）。

历史，不能不从日耳曼族群开始。

日耳曼族群有过长期迁徙和流浪的历史。德国著名传记作家埃米尔·路德维希（Emil Ludwig, 1881—1948）曾说，弗朗茨·舒伯特（Franz Schubert, 1797—1828）的《流浪者之歌》就是它的历史的写照。这首歌中有这样一段歌词：

流浪，不停地流浪，
带着血和泪，
仰问苍天，
何处是我的归宿？
灵魂在我耳边暗告：
到你没有去过的地方，
那儿有一切欢乐。^①

日耳曼族群正是通过两次大迁徙，取代了早先生活在北欧的凯尔特族群，成为欧洲舞台上的重要角色。

日耳曼族群的第一次迁徙，开始于公元前 6 世纪左右，到公元前 1 世纪中期，大批日耳曼人已经来到莱茵河边，其中，汪达尔人、勃艮第人和哥特人占领了维斯杜拉河流域，并最终定居于莱茵河以东、多瑙河以北的广大地区。到罗马历史学家塔西佗完成《日耳曼尼亚志》的那个时候（即 1 世纪末），一些日耳曼部落的生活已经发生了变化，开始由游牧生活转为以农业谋生，如在莱茵河沿岸的日耳曼人一支——法兰克人就是这样。

日耳曼人的第二次迁徙发生在 376 年春。西哥特人浩浩荡荡地渡过多瑙河，拉开了日耳曼族群历时两个世纪的第二次大迁徙的序幕。他们多次击败罗马军队，纵横于现在的希腊、意大利一带，一度进入北非，最后越过阿尔卑斯山，占据高卢西南部，418 年，以土鲁斯为中心建立了西哥特王国。

继西哥特人之后涌入了罗马帝国的是苏维汇人、汪达尔人以及并非

① 转引自〔德〕艾米尔·路德维希《德国人：一个民族的双重历史》，杨成绪、潘琪译，东方出版社 2006 年版，第 12 页。按：歌词系采自德国诗人吕贝克同名诗作《流浪者之歌》。有学者指出，原诗最后一句（Im Geister hauchtn't' smirzurück: "Dort, wo du nicht, bist dortistdas Glück!"）可直译作：“我听到幽灵般的回音：你不在的地方才有幸福！”参见白素珍《幸福，在何方》，《读书》1990 年第 12 期。

日耳曼族群的阿兰人。他们越过莱茵河，经高卢进入西班牙。在西哥特人进入西班牙后，苏维汇人退居伊比利亚半岛的西北角，建立了苏维汇王国；汪达尔人和阿兰人则于 429 年渡海进入北非，439 年攻陷迦太基，建立了汪达尔—阿兰王国。汪达尔人也征服了西西里西部和科西嘉岛、撒丁岛、巴利阿里群岛，他们还曾攻陷和焚掠了罗马城，使罗马惨遭破坏。

5 世纪初，勃艮第人和法兰克人越过了莱茵河，涌入罗马帝国，占据了高卢。486 年，法兰克人击败罗马军队，在高卢北部建立起法兰克王国。到 6 世纪，法兰克王国先后驱逐了西哥特人、勃艮第人，占有了高卢全境，法兰克王国遂成为日耳曼族群所建立的诸王国中力量最强的国家。

5 世纪末期，东哥特人又大举入侵意大利半岛，并以拉文纳为都城，建立了包括意大利半岛、西西里岛等地在内的东哥特王国。

最后移居罗马帝国的是伦巴德人。他们在 568 年打败拜占庭帝国，占据意大利半岛北部，建立起伦巴德王国。日耳曼族群的第二次大迁徙也就到此结束。

汉王朝对匈奴的战争与日耳曼族群第二次迁徙

引起日耳曼族群第一次迁徙的原因究竟是什么，迄今并不清楚。西方历史学家和社会学家常用人口增长和食物短缺之间的矛盾解释远古民族的迁徙和民族之间的战争，日耳曼族群第一次迁徙是不是也是由于这个原因，我们不知道，但日耳曼族群第二次迁徙的原因是清楚的，它的导火线是匈人（Huns）入侵欧洲。匈人便是匈奴人。

美国历史学家麦高文（William Montgomery McGovern, 1897—1964）曾经对日耳曼族群第二次迁徙的历史作过阐述，他说：

当公元第四世纪之后半，匈奴人重新出现于世界历史上，因为这时他们做了一件重大的事，其重要性使得罗马帝国和中国的史乘不能不加以记载。这一件重大的事，就是阿兰那王国的完全毁灭。此事虽然重大，但其确实年代，我们尚未能知道。匈奴人的完全获胜，极可能地经过长期作战方才实现，战事的开始，也许始于公元 350 年。而阿兰那王国的完全被匈奴人所毁灭，则完成于公元 374

年，是时匈奴人首次出现于顿河河滨，开始向欧洲入侵。^①

麦高文所说的“中国史乘”，指的是《北史》，而李延寿在《北史》中对这段历史的记载，主要依据《魏书》。按照《魏书》记述，北匈奴人占领“奄蔡”（即阿兰），大约在 350 年之后，与麦高文所说大体吻合^②。

匈奴人原是生活在中国之北的游牧民族，曾在中国北方建立起庞大而强悍的“草原帝国”——匈奴帝国。纵横驰骋于中国北方草原上的匈奴人，为什么会入侵欧洲？这就需要将目光转向东方——汉王朝对匈奴的战争。

生活在中国之北大草原上的匈奴人一直钦羡富庶的南方，他们不断南侵，到秦、汉时期，成为中国北方的严重边患，直到汉武帝时（前 140—前 87 年在位），卫青、霍去病大败匈奴人，边患才暂时得以缓解。

汉宣帝神爵四年（前 58），匈奴发生了五单于争立的内斗，呼韩邪单于在与郅支单于的斗争中失败而依附了汉王朝。郅支单于因为杀了汉朝使者而得罪了汉王朝，又见到呼韩邪单于日益强大，难以继续在中国北方立足，于是率部退至锡尔河流域的康居（在今巴尔克什湖和咸海之间）。这是匈奴人的第一次西进。郅支单于在康居地区十分骄横，他以大国自居，欺凌各国，并侮慢汉朝使者，于是，西域副校尉陈汤在汉元帝建昭三年（前 36）率军击杀了郅支单于^③。不过，在欧洲建立“匈奴帝国”的还不是他们，而是以后又从匈奴人中分裂出来的北匈奴人。

汉光武帝建武二十四年（48），“匈奴八部大人共议，立日逐王比为呼韩邪单于，款五原塞，愿永为藩蔽，扞御北虏。事下公卿，议者皆以为……不可许，五官中郎将耿种独以为宜如孝宣故事受之，令东扞鲜

① [美] W. M. 麦高文：《中亚古国史》，张巽译，中华书局 1958 年版，第 168 页。

② 魏收在《魏书》中为考察北匈奴人灭亡阿兰国的年代提供了两个参照：一是“克姑臧，悉见虏。高宗初，粟特王遣使请赎之”。“姑臧”是北凉的首都，北魏“克姑臧”而亡北凉，在公元 439 年，“高宗”即北魏成帝，成帝太安三年（457）春，粟特、于阗曾各遣使向北魏朝贡（《魏书》卷五《高宗纪》，中华书局 1974 年版，第 1 册，第 116 页），“粟特王”请赎被掳的商人，大约就发生在此时。二是“匈奴杀其王而有其国，至王忽倪，已三世”。这里的“三世”，若指年代的话，古人有一世为 30 年的说法（如王充《论衡》卷一九《宣汉》篇说：“且孔子所谓一世三十年也。”）那么，三世也就是 90 年。若从公元 439 年上推 90 年，则是公元 349 年，与西方史籍记载的年代（350）是大体吻合的。

③ 《汉书》卷 70《陈汤传》，中华书局 1962 年版，第 9 册，第 3014、3016 页。

卑，北拒匈奴，率厉四夷，完复边郡。帝从之”^①。于是，匈奴自此分裂为南匈奴和北匈奴两部，南匈奴在单于比的领导下与北匈奴的蒲奴单于对抗，并归附汉朝，而留居漠北的北匈奴则继续骚扰汉朝边境。

汉明帝永平十六年（73），汉王朝命祭彤、窦固、耿秉、来苗征伐北匈奴，窦固破呼衍王于天山（即祁连山）^②。汉和帝永元元年（89—91），窦宪又率军连续三次进击北匈奴，先后于稽落山（今蒙古国汗呼赫山）、河云北（今蒙古国吉尔吉斯湖附近）、金微山（即阿尔泰山）大破北匈奴。永元三年，窦宪派耿种在金微山与北匈奴的决战，尤有决定性意义。而在此时，北匈奴已经衰微，处于“党众离畔”的境地，形成了“南部（南匈奴）攻其前，丁零（秦汉时生活于贝加尔湖一带的游牧民族）寇其后，鲜卑击其左，西域侵其右”的局面。金微山战败后，北匈奴便“不复自立，乃远引而去”^③，离开了漠北地区，逃至伊犁河流域的乌孙^④。这是匈奴人的又一次西进。

屡遭汉王朝打击的北匈奴人大约在160年来到康居地区，然后继续西进，占有了阿兰人的国度，进入欧洲边缘。这就是《魏书》所说的匈奴在“奄蔡”“杀其王而有其国”^⑤。

正是这部分北匈奴人的后裔，渡过伏尔加河和顿河，建立起强悍的匈奴帝国，在叱咤风云的匈奴王阿提拉（Attila，406—453）统治的20年间，匈奴人迫使周边国家臣服，也使匈奴帝国达到极盛。他们于376年袭击了西哥特人，西哥特人得到罗马皇帝的允许，移居到巴尔干半岛北部的色雷斯。日耳曼民族大迁徙的多米诺骨牌便是由此推倒的。

当时的欧洲人做梦都不会想到，罗马帝国覆亡的远因，竟是汉王朝对匈奴的战争。

德国中世纪文学中的匈奴人

匈奴人入侵东哥特和西哥特的历史，还成为著名的《希尔德布兰特之歌》和《尼伯龙人之歌》等德国史诗的题材和背景。

① 《资治通鉴》卷44《汉纪三十六·世祖光武皇帝下》，中华书局1956年版，第4册，第1407页。

② 《后汉书》卷2《明帝纪》，中华书局1965年版，第1册，第120页。按：“呼衍”为王号，不是人名。也有学者认为，这是复姓“呼延”的来源，如清代陈廷炜的《姓氏考略》说：“匈奴四族呼衍氏，入中国改为呼延氏。”

③ 《后汉书》卷89《南匈奴传》，中华书局1965年版，第10册，第2950页。

④ 《后汉书》卷89《南匈奴传》“论曰”：“单于震慑屏气，蒙毡逃走于乌孙之地。”

⑤ 《魏书》卷102《西域传》，中华书局1974年版，第6册，第2270页。

流传于 8 世纪以古高地德语创作的叙事诗《希尔德布兰特之歌》，现在残存着 68 行 9 世纪的抄本。在这篇叙事诗的残存片段中，还可以清楚地看出匈奴人入侵所引发的民族冲突以及日耳曼战士荣誉高于血统的价值观：由于日耳曼首领奥多亚克的进逼，国王狄特利希的卫士希尔德布兰特与国王一起逃到匈奴人那里。30 年后，希尔德布兰特在返回故乡时，遇到一名战士，并认出其是自己的儿子。但他的儿子却把他看作匈奴人，不仅拒绝了他的礼物，还骂他为懦夫，于是父子之间展开了一场殊死的战斗。

匈奴人与日耳曼人的相互关系也构成了英雄史诗《尼伯龙人之歌》的背景。这部长达 9516 行、号称欧洲中世纪最著名的史诗作品，完成于 1200 年前后。全诗分两部分，前部（第一歌至第十九歌）为“西格夫里特之死”，讲的是英俊的尼德兰王子西格夫里特爱慕勃艮第国王恭特的妹妹克里姆希尔德，但求婚未得到恭特的允许，直到西格夫里特帮助恭特打败敌人，帮助他娶得冰岛女王布伦希尔德，恭特才同意了他和克里姆希尔德的婚事。西格夫里特婚后登基加冕，成为一个强大的国王，并占有了尼伯龙的宝物。10 年后，勃艮第国王恭特与王后布伦希尔德邀请西格夫里特夫妇去沃尔姆斯省亲，两位王后发生争吵，布伦希尔德这才知道恭特是依靠西格夫里特的帮助才娶得她，感到受了侮辱，便唆使忠于恭特的侍臣哈根杀害了西格夫里特，夺走了他的尼伯龙宝物，并沉入莱茵河底。

后部（第二十歌至三十九歌）为“克里姆希尔德的复仇”，讲的是克里姆希尔德在寡居 13 年之后，同意嫁给势力强大的匈奴王艾柴尔（即阿提那）。又过了 13 年，她看到匈奴国的臣民已经顺从于她，认为复仇机会已到，便借故约请恭特等亲戚来匈奴国相聚。宾客到达后，克里姆希尔德索要尼伯龙宝物未果，便下令焚烧大厅，引起了匈奴人与勃艮第人的大杀戮。后来，哈根被俘，克里姆希尔德要他说出尼伯龙宝物的所在而遭到拒绝，于是便下令砍下恭特的头颅，并亲自杀死哈根。曾在《希尔德布兰特之歌》中出现的那位希尔德布兰特，由于“不能容忍一位妇人竟然杀死一名英雄”，也杀死了她。整个故事就以“功名显赫的勇士们现在都躺卧在地上”的悲剧结束了。

透过这些悲剧故事，我们仿佛又看到了矗立在欧洲边缘的匈奴帝国的强大身影。

二 法兰克人对“赛里斯人”或“极北人”的风闻

日耳曼族群大迁徙的最重要的结果，是建立了法兰克王国^①。法兰克王国在查理大帝统治时期曾开展过一场文化振兴运动，史称“加洛林文艺复兴”运动。古希腊—罗马文献中有关中国的记载，也就在“加洛林文艺复兴”中传入法兰克王国。

法兰克王国和查理大帝

法兰克王国是属于日耳曼族群的法兰克人在5世纪末期建立的。这支日耳曼部落于3世纪进入高卢地区（今法国南部）的东北部，在莱茵河下游定居下来。此时，统治高卢地区的西罗马帝国已经衰落。481年，法兰克部落酋长克洛维（Clovis）开始大肆扩张，吞并了高卢境内的一系列小国。486年，法兰克人又摧垮了罗马帝国在高卢北部的统治。对罗马帝国的这一胜利，使法兰克人的统治扩大到卢瓦尔河以北地区，建立起法兰克王国，克洛维则用其祖父的名字命名他的王朝——墨洛温王朝。

法兰克王国最著名的统治者是查理大帝（Carolemagre，742—814，法国人称为查理曼大帝，德国人称为卡尔大帝）。墨洛温王朝在很长时间内陷入内部纷争之中，特别是为争夺继承权而造成的父子相残、兄弟阋墙，使王室的权力旁落，宫相（王室总管）攫取了实权。宫相丕平的孙子丕平三世（Pepin III）迫使墨洛温王朝最后一位国王进入修道院，而由他登上王位。丕平三世所建立的王朝，史称加洛林王朝^②。查理便是丕平三世之子。

查理这位法兰克王国最著名的统治者，一向以勇武善战著称，他先后进行了50多次对外战争，使法兰克王国的疆域西临大西洋，东至易北河及波希米亚，北达北海，南抵意大利中部，成为控制了西欧大部分

① 艾米尔·路德维希说：日耳曼民族的迁徙，“只有一个游牧部落在罗马帝国有所建树，这就是法兰克人。他们征服了高卢并建立了法兰西”。参见〔德〕艾米尔·路德维希《德国人：一个民族的双重历史》，杨成绪、潘琪译，东方出版社2006年版，第12页。

② 按：加洛林王朝是查理大帝加冕之后才有的称谓，因查理的拉丁名字为 Carolus Magnus，故名。

地区的大帝国。800 年的圣诞节，罗马教皇为他加冕，他也就成为“罗马人的皇帝”，史称查理大帝，法兰克王国也遂称查理帝国。

法兰克王国在 843 年分裂为三部分，即西法兰克王国、中法兰克王国（后称洛林王国）、东法兰克王国，它们便是法国、德国和意大利的雏形。

“加洛林文艺复兴”与日耳曼人对“赛里斯”的风闻

这位叱咤风云的查理大帝，不只是马上的英雄，也是西欧文化的振兴者。当时的西欧，经历了长期战乱，几乎是一片文化荒原，连法兰克王国的那些高官都大多目不识丁，只能用画十字来签署法令和条约。为了改变文化衰颓状况，查理实施了规范基督教教义和仪式、发展教育、推行拉丁化等一系列措施，掀起了一场振兴文化的运动，为西欧走出“文化荒芜”做出了贡献，也为西方文化进一步发展奠定了基础。这场振兴文化的运动便是历史上所说的“加洛林文艺复兴”。

在“加洛林文艺复兴”中，查理特别重视希腊—罗马文献的收集和保存，这使很多古罗马的拉丁文典籍得以保存下来，也使古罗马作家关于“极北人”^①和“赛里斯”（Seres^②）人等最早对中国人的记述传到法兰克王国。只是法兰克人当时还不曾留意对“赛里斯人”或“极北人”的记述，直到 1000 年左右，神学家诺特克尔·托伊托尼克尔（Notker Teutonikus）在评注波伊提乌（Boethius）的著作^③时，才提到“赛里斯”，这是在德国人的著作中第一次提到了中国。此后，海因里希·勒弗（Heinrich der Love）在《卢西达留斯》（1190）中、鲁道夫·封·艾姆斯（Rudolf Von Ems）在《世界编年史》（1240）中也提

① 艾田蒲说：“至于极北人，依拉丁语原词之义，意思为‘比北风还住得更远的人’，而通过希罗多德的诗作，我们得知这些人居住的地方一直‘延至海边’，那也许就是我们今日所称的中国。”参见〔法〕艾田蒲《中国之欧洲》上卷，许钧、钱林森译，河南人民出版社 1992 年版，第 5 页。

② 按：“Seres”一词源自拉丁文，原意为“有关丝的”，人们多认为是汉字“丝”的译音。古希腊、古罗马的历史学家、地理学家常用以指与“丝”有关的国度，主要是指中国。

③ 波伊提乌（Manlius Severinus Boethius，480—524?）是古罗马晚期的政治家、哲学家。他曾担任东哥特王国的执政官，后因涉及“通敌”被捕，约在 524 年被处死。被捕期间，他撰写了《哲学的慰藉》，这部用诗歌和散文两种体裁撰著的哲学著作，为他赢得盛名，曾有 480 多部抄本流传，15 世纪人文主义者洛伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）将波伊提乌誉为“最后一位罗马人，最先一位经院哲学家”。波伊提乌曾计划将亚里士多德和柏拉图的著作全部译为拉丁文，但未能完成。

到了“赛里斯”^①。

与此同时，“赛里斯”也出现在德语文学作品中。德意志中世纪作家沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫（Wolfram von Eschenbach, 1170? — 1220?）在1200年至1210年曾以法语的《圣杯传奇》为蓝本，用中古高地德语创作了骑士史诗《帕西法尔》（*Parzival*）。在这部以寻找圣杯为题材的作品中，埃申巴赫为帕西法尔的探寻路上设计了一个叫作“赛里斯”的地方。在埃申巴赫另一部史诗《威廉》（*Willehalm*）中，再次出现了“赛里斯”。只是埃申巴赫并未对“赛里斯”加以着意的描写，他提到“赛里斯”，不过是想为作品“增添几分神秘、刺激的异域情调”^②。

因此，“赛里斯”这个欧洲人对中国的古老称谓虽然传到了法兰克王国，并不表明法兰克人已经了解了中国，更不表明中国文化在法兰克王国产生过影响。

三 蒙古军团西征及德国与中国的接触

如果说13世纪之前德国对中国还只是“风闻”的话，那么，13世纪之后的元明时期，中、德之间就有了直接的接触、碰撞和交往。

德、波联军与蒙古军团的兵戎相见

13世纪之前，不要说日耳曼人，即使是地处地中海的希腊人、罗马人，虽然知道遥远的东方存在着一个盛产丝绸的国度，虽然知道那风靡一时甚至导致罗马帝国白银大量外流的丝绸出自东方的“赛里斯人”，但也没有与中国发生过直接的交往，只是从与中国有贸易往来的波斯人和阿拉伯人那里获得有关中国的信息^③。所以，对他们来说，中

① 参见〔德〕夏瑞春《〈德国思想家论中国〉编者后记》，载夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第261页。

② 卫茂平等：《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第19—20页。

③ 傅吾康在《中国与西方》一书中说，从7世纪、8世纪开始直到13世纪，波斯人、阿拉伯人与中国之间出现了充满活力的海上运输，福建的泉州、江苏的江都（即后来的扬州）成为波斯人、阿拉伯人往来中国的主要港口。关于中国的信息就是通过波斯人或阿拉伯人传向欧洲各地。参见〔德〕Wolfgang Franke, *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1962, S. 7。

国的印象十分朦胧，犹如雾里看花。直到蒙古军团的铁骑于 13 世纪驰骋于亚欧大陆，甚至远达亚得里亚海，包括德意志人在内的欧洲人才与中国这个遥远的国度有了直接的接触，在中、德的古代文献中才有了它们相互接触的记载。

最早记载中、德接触的中国文献是《元史》。《元史·兀良合台传》中有这样的记载：

岁（乙）〔癸〕巳，（兀良合台）领兵从定宗征女真国，破万奴于辽东。继从诸王拔都征钦察、兀鲁思、阿〔速〕、孛烈儿诸部。丙午，又从拔都讨孛烈儿乃、捏迷思部，平之。^①

中国学者丁建弘认为，这里所记载的就是蒙古军团与波、德联军之间所发生的里格尼茨战役，他说：“‘孛烈儿乃’当为波兰，而‘捏迷思’即德意志人，‘德意志人’见诸中国史籍，这大概是最早一次。唯《元史》记载发生的时间为 1245 年，可能有误，德国史籍中载的里格尼茨（Liegnitz，即今波兰的莱格尼察）战役，由下西里西亚公爵利希二世统率的波—德军队，被蒙古人打得大败，时间为 1241 年，更为可信。”^②

里格尼茨战役亦称瓦尔斯塔特（Wahlstadt）战役，是发生在蒙古人第二次西征中的一次战役。1227 年，成吉思汗在征伐西夏时病逝，其三子窝阔台于 1229 年继位，1234 年灭亡金国，次年，窝阔台决定以拔都为统率进行第二次西征。拔都统率的蒙古军团从 1236 年秋起相继灭亡花剌子模国，攻陷莫斯科、基辅等城。1241 年，拔都兵分两路逼向欧洲腹地。他所统领的南路主力越过喀尔巴阡山攻入匈牙利，击败匈牙利国王贝拉四世的抵抗，直逼奥地利国都维也纳城下；由拜答尔率领的两万左右的北路蒙军（兀良合台即北路蒙军的主要将领之一）则攻入波兰，夺取了克拉科夫（Krakov），进入西里西亚（Silesia）。1241 年 4

① 《元史》卷 121《兀良合台传》，中华书局 1976 年版，第 10 册，第 2979 页。

② 丁建弘：《德国通史》，上海社会科学出版社 2002 年版，第 473 页。按：“捏迷思”一般认为是“Niemtsy”的音译。据洪钧说，俄罗斯人先时称日耳曼人为“匿密思”“匿密齐”，意思是“言语不通”，用于日耳曼人在与斯拉夫人交往中，不会讲也听不懂斯拉夫语，他据此认为，“捏迷思”即今之德人。参见洪钧《元史译文证补》第 2 册，上海商务印书馆 1936 年版，第 150 页。

月，与西里西亚公爵亨利二世统率的波德联军以及条顿骑士团^①会战于里格尼茨，波德联军三万余人几乎全军覆没，亨利二世也在此次战役中阵亡。正当罗马教皇与西欧各国君主面对蒙古军团势如破竹的凌厉攻势惶恐不安时，窝阔台汗突然病故，拔都立即回师，于1243年在萨莱（Sarai，今俄罗斯阿斯特拉罕附近）建立了钦察汗国（即金帐汗国），欧洲才避免了一场更大的灾难^②。

阿尔诺德：第一位进入中国的德意志人

亚欧之间的联系，往往是靠战争、商贸和宗教建立起来的。

蒙古军团进入欧洲，虽然给欧洲带来了战争的创痛，但横跨亚欧的蒙古帝国的建立，也为欧洲商人来到东方、来到中国提供了一条较为稳定的通道。裴哥罗提在1335—1343年所写的《各国法》一书中说，他曾在一名商人的笔记中看到这样的记载：从“顿河河口”的港口塔纳（Tana）出发，经过中亚大草原，有一条商路可以通往中国。这条路线“根据走过的商人报告，无论白天或黑夜一路上都十分安全。……如果你们一行大约有六十人同伴的话，你就可以好像在自己家里一样安全”^③。

紧接着欧洲传教士也沿着这条商道来到了中国。罗马教廷于13世纪曾多次向元王朝派遣使节，其中以方济各会会士约翰·孟特高维诺（Giovanni da Montecorvino，1247—1328）最为著名，他于1291年受教宗

① 骑士团为十字军东征时形成的宗教军事组织，直接隶属于教皇，其主要任务为护教。中世纪比较著名的骑士团有圣殿骑士团和条顿骑士团。

② 萧若瑟神父（1858—？）在《天主教传行中国考》一书中对此次战役的叙述是：1240年，“俄国疆土已大半入蒙古掌握。次年折入波兰境，陷桑道米城，进攻格拉高卫府，不克。波兰太子恒理（即 Henry II）……率兵数十万，与蒙古兵遇于瓦尔斯（即 Wahlstatt，中译多作瓦尔斯塔特）大平原。恶战数日，太子阵亡，余皆溃散。是役也，波军伤亡约二十七万人，西史谓巴图（即拔都）下令割取阵亡敌兵之耳，每人割一耳，共割二十七万耳云。既平波兰，乃又引兵西行，愈加尔巴太岭（即喀尔巴阡山脉）。包厄米（即波希米亚）王文思老（即 Venceslau）乞援于邻邦，情词哀切，竟无应者。不得已，纳款求和。莫拉味（即 Moravia，中译为莫拉维亚）亦不战而降。德王费代理第二（即神圣罗马帝国霍亨斯陶芬王朝皇帝 Friedrich II）见强敌逼近，不胜忧惧，遣使求和，情愿作大可汗养鹰使者。巴图允否不可知，但知巴图从此引兵而南，折入匈加利（即匈牙利）国”。据此，则德国与蒙古人已有使节往来，只是萧若瑟所说的“西史”不知是何书。参见萧若瑟《天主教传行中国考》，《民国丛书》本，上海书店出版社1989年版，第37页。

③ [英] 赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局1995年版，第130页。

尼古拉四世派遣前往中国，1293 年在泉州登陆，1294 年抵大都。因传教成绩显著，罗马教廷于 1307 年任命他为汗八里（元都城大都的别称）总主教。

孟特高维诺在华的传教事业获得进展之后，为了协助他的工作，天主教方济各会会士布鲁德尔·阿尔诺德（Bruder Arnold）也从德国的科隆来到中国。这是进入中国的第一位德国人。孟特高维诺在 1305 年的一封信中曾经提到阿尔诺德来中国之事，他说：“余居此布道，无人辅助，几十一年。前二年始有日耳曼科龙城（Cologne）僧人阿尔奴特（Arnold）来此相助传道。”^① 信中的“阿尔奴特”即阿尔诺德。据此推知，阿尔诺德来华在 1303 年。

其实，当时在华的德国传教士不止阿尔诺德一人。孟特高维诺去世后，汗八里的主教一直缺位，元顺帝至元二年（1336），在华的天主教徒上书罗马教皇请派主教，元顺帝同时亦颁给教皇谕旨一道，遣使前往。谕旨称：

朕遣法兰克人安德鲁（多译为安德烈）及从者十五人于尔教皇之廷，设法修好，俾以后时得通聘。仰而教皇赐福于朕，每日祈祷时，不忘朕之名也。朕之侍人阿兰人，皆基督之孝子顺孙。朕今介绍于尔教皇。朕使人归时，仰尔教皇，为朕购求西方良马，及日没处之珍宝，不可空回也。^②

法兰克人安德烈、德意志拿骚人威廉（Wilhelm von Nassau）即是这个使节团的主要成员，说明他们早已来到中国。

法兰克人安德烈、德意志拿骚人威廉和阿尔诺德等人亲临中国，为中、德交往史打开了新的篇章。

德意志帝国史书对中国的首次记述

就在德籍传教士来华的同时，德国的史书也开始有了关于中国的记

① 孟特高维诺 1305 年（元成宗大德九年）的信。按：原文为拉丁文，穆勒（A. C. Moule）英译为：“I indeed was alone in this pilgrimage without confession for eleven years, until Brother Arnold, a German of the province of Cologne, came to me it is now the second year.” 参见 A. C. Moule, *Christians in China before 1550*, London, 1930, reprinted by Ch'eng Wen Publishing Company, Taipei, 1972. 张星烺的中文译文，载《中西交通史料汇编》第 1 册，中华书局 1977 年版，第 219 页。

② 张星烺：《中西交通史料汇编》第 1 册，中华书局 1977 年版，第 240 页。

载。其书就是意大利籍传教士马黎诺里（Giovanni dei Marignolli，约1290—？）所著的《波希米亚史》。

安德烈率领的使团于1338年抵达法国南部的沃克吕兹省首府阿维尼翁（Avignon）城（罗马教皇于1308年迁驻于此），觐见教皇本笃十二世后，教皇曾派遣马黎诺里等率领庞大的使团出使元朝和蒙古诸汗国，马黎诺里在谒见元顺帝、进呈教皇复信的同时，还献骏马一匹。这就是当时曾轰动朝野的“拂朗国（Frank，为元代对欧洲人的普遍称谓）进天马”事件。1353年，马黎诺里返回阿维尼翁，向教皇克莱孟六世进呈了元顺帝致教皇的国书。次年，德意志帝国皇帝查理四世到教廷举行加冕礼，遇到了马黎诺里，便以重金聘他至布拉格，负责修撰波希米亚编年史。马黎诺里著成《波希米亚史》三卷，在最后一卷中，他追忆了出使中国等地的见闻。于是，德意志史籍中便首次有了中国亲历者的记述。

但《波希米亚史》成书后，一直庋藏于布拉格教堂而不为人所知。差不多400年之后的1768年，多不纳（R. G. Dobner）在撰著《波希尼亚通史》时，才将它从尘封中取出，附载在他的《通史》中。1820年，德国人梅纳特（J. G. Meinert）又从《通史》中将马黎诺里有关出使东方的记述辑出，以《马黎诺里奉使东方录》（即《马黎诺里游记》）为题刊于波希米亚科学学会会报，《马黎诺里游记》这部对研究元代中西文化交流极有史料价值的著作才得以问世，引起世人的注意^①。

希尔特贝格《游记》中的中国史事

在《波希米亚史》之后，关于中国史事的记载则再见于约翰·希尔特贝格（Johann Schiltberger，生卒年不详）的《游记》。

希尔特贝格原是巴伐利亚贵族的一名侍卫，在1396年的尼科波利斯战役^②中，他被奥斯曼土耳其人俘虏，奥斯曼的苏丹巴耶济德一世收罗了他。在1402年的安卡拉之战中，希尔特贝格作为奥斯曼士兵出征帖木儿汗国，又被帖木儿军俘获，于是，他又执役于帖木儿军中，先后

① 关于马黎诺里的介绍，主要依据张星烺《中西交通史料汇编》第1册的有关部分。书中载有张星烺对《马黎诺里游记》的节译。

② 尼科波利斯（Nicopolis）位于今保加利亚境内。尼科波利斯战役是指匈牙利王国、法兰西王国、威尼斯共和国以及其他欧洲军团所组成的联军于1396年9月在尼科波利斯要塞与奥斯曼帝国所进行的战役。此次战役又称尼科波利斯十字军东征，是中世纪欧洲国家发动的最后一次大规模的十字军东征。

为帖木儿祖孙三代服役，直到 1427 年（明宣宗宣德二年）才回到德国。

希尔特贝格在回国后所撰写的《游记》一书中，记述了他的传奇经历。在《游记》中，有一件在中国史籍中没有记述的史事，弥足珍贵。这段记载是：“契丹国大汗，遣使带马四百匹，至帖木儿之廷，责取贡赋，盖帖木儿不入贡者，已五年矣。帖木儿引使者至其都（即撒马尔罕），继乃遣之回国，告以归后须报告契丹大汗，帖木儿自此不复称臣于大汗。不久彼将亲来见大汗，使之称臣纳贡于帖木儿也。使者归，帖木儿下令全国，亲征契丹。征集大军一百八十万人。东行一月余，抵沙漠，须行七十日始得越过。水草缺乏，天气寒冽，马死者甚众。帖木儿乃归国都，病死。”^① 史载帖木儿病逝于 1405 年，则他“亲征契丹”当在这年，而希尔特贝格所谓“契丹国大汗”，指的则是即位不久的明朝永乐皇帝朱棣（1402—1424 年在位）。

《马可·波罗游记》在德国

希尔特贝格将明王朝称为“契丹国”，将中国皇帝称为“契丹国可汗”，或许是受《马可·波罗游记》的影响。

1299 年，由马可·波罗（Marco Polo, 1254—1324）口述、鲁斯蒂谦执笔的《马可·波罗游记》（又名《东方见闻录》）一书完成。这是第一部由欧洲人撰写、向欧洲人全面介绍中国的著作。马可·波罗在《游记》中不仅将一个幅员辽阔、繁荣昌盛的中国展示在欧洲人的面前，也使欧洲人对“契丹”这个国名和“可汗”这一称号熟悉起来，并激起了欧洲人对东方这个“契丹”国狂热的向往之情。哥伦布 1492 年发现新大陆，就是带着“寻求契丹”的目的解缆起航的。随着“契丹”一词的广泛流行，“赛里斯”一词便不再有人提起，而逐渐淡出西方文献。

《马可·波罗游记》一问世，就引起欧洲人的极大兴趣，不到几个月，它就在意大利境内随处可见，到 1324 年马可·波罗去世前，它已经被译成多种语言，流传于欧洲各国。虽然《马可·波罗游记》的古高地德语译本晚到 1477 年才在纽伦堡出版，但德国人对那个辽阔而富

^① 张星娘：《中西交通史料汇编》第 1 册，中华书局 1977 年版，第 322 页。按：张星娘将“希尔特贝格”译作“细尔脱白格”，并自注引文的出处为《巴威利亚人细尔脱白格在欧、亚、非执役和旅行纪事》1878 年英文本。

庶的“契丹”国和统治那个国家的“大汗”早已耳闻，所以在《马可·波罗游记》德文译本出现之前，“契丹”“大汗”就出现在德语作品中。工匠出身的纽伦堡著名诗人和剧作家汉斯·罗森普吕特（Hans Rosenplüt, 1400?—1470）在他的《葡萄酒赞歌》一诗中就提到了“契丹国的伟大可汗”，把他与君士坦丁堡的皇帝、约翰教皇并列，视为传说中三大巨富之一：

上帝赐福予你，名贵的酒药！
你使我健康强壮，
因为你是一个健康的 Syropel。
君士坦丁堡的皇帝，
契丹国伟大的可汗和
教皇约翰，这三位巨富，
连他们用钱都买不来你的价值，
难道我还会指责你吗？^①

但是，《马可·波罗游记》在欧洲的传播和德译本的出版，并没有引起德国学术界研究“契丹”（中国）的兴趣，只是使德语世界更多的人知道在世界的另一端还有一个“契丹”国的存在而已。

德国人对中国的深入了解，还有待于耶稣会传教士来华。

四 德籍耶稣会士来华

1618年4月16日，法国传教士金尼阁带着他新募的21名耶稣会士一行22人，以及他从欧洲各国募集的7000部书，从葡萄牙的里斯本登舟启航，历经艰难的海上航行，抵达澳门。22人中有7人卒于途中，幸存的15人中，只有在欧洲已经完成学业的5人先期抵达澳门，费乐德、伏若望、罗雅谷等人则在果阿（Goa）登陆，要待读完神学，再来澳门^②。

① 转引自〔德〕夏瑞春《〈德国思想家论中国〉编者后记》，《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第261—262页。

② 参见方豪《中国天主教史人物传》（上），中华书局1988年版，第209—210页。

在这批来华的耶稣会士中，德籍传教士有四人，他们是邓玉函、汤若望、齐惟才（原名维·帕·基尔维策）和约翰·阿尔布什莱希^①。邓玉函、汤若望后来成为声名卓著的德籍传教士。

继汤若望来华并任清王朝钦天监正的，还有德籍传教士庞嘉宾（Kaspar Castner, 1655—1709）。只是他任钦天监正两年便去世，事迹很少见于记载，其生平已不得其详，只好从略。

邓玉函：来华的著名德籍科学家

邓玉函原名约翰·特伦茨（Johann Schreck, 1576—1630），出生于德国康斯坦茨（今属瑞士）。抵达澳门后，他于 1621 年先在嘉定学习汉语，后到杭州传教。在杭期间，邓玉函曾住在李之藻家，撰成《泰西人身说概》二卷。1623 年，他到了北京，与王徵合作翻译并刊印了《远西奇器图说录最》，这是第一部介绍西方力学和机械工程知识的中文著作。当时，徐光启正奉诏负责修历工作，经徐光启的推荐，诏令邓玉函与龙华民协助徐光启修历，他们于 1629 年 9 月进入徐光启所领导的历局，不幸的是邓玉函于次年即病逝。

来华之前，邓玉函在欧洲就颇有名气。由于他在医学、天文学、植物学等领域成就卓著，于 1611 年成为猗猗科学院的第七位院士。猗猗科学院是一所由贵族费特里考·欠席（Federico Cesi）所创建的科学院。它取名“猗猗”，意为只有思想敏锐者才有资格充当这科学院的院士（因猗猗以目光敏锐著称，故名），在当时欧洲人心目中，成为猗猗科学院院士实为“第一流科学家方能获得的殊荣”^②。它的第六位院士就是著名科学家伽利略，而伽利略成为猗猗科学院院士，仅比邓玉函早几天^③。邓玉函以中文所著的《测天约说》（由汤若望修正刊印）、《黄赤正球》（此书共两卷，第一卷由龙华民修正刊印，第二卷由汤若望修正刊印）、《大测》（与汤若望共著）、《八线表》（由汤若望、罗雅谷修正刊印）四部历算著作均收入《崇祯历书》中。

邓玉函还关心过《大秦景教流行中国碑》。明熹宗天启五年（1625），一户农民在周至大秦寺附近（一说是西安西郊金胜寺附近）发现了记述景教（基督教一支，即基督教的“聂斯脱利派”）在中唐时

① 参见李兰琴《汤若望传》，东方出版社 1995 年版，第 14 页。

② 参见朱维铮主编《基督教与近代文化》，上海人民出版社 1994 年版，第 2 页。

③ 参见郭金荣《耶稣会士邓玉函与中西文化交流》，《同济大学学报》（社会科学版）第 13 卷第 3 期（2002 年 6 月）。

期流行情况的《大秦景教流行中国碑》。消息一经传出，立即引起了轰动，西方传教士纷纷前来研究，碑中的叙利亚文人名，便是由邓玉函译出的。

邓玉函病逝后，徐光启又推荐汤若望进入历局。

汤若望：中国的一品大员

汤若望原名约翰·亚当·沙尔·冯·贝尔（Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666），出生于德意志莱茵河畔科隆城的一个贵族家庭，1611年加入耶稣会。他抵达澳门后，花了三年左右的时间学习中文，于1622年（天启二年）进入中国内地，1623年（崇祯二年）北上进京。1627年秋，汤若望奉教廷谕旨去西安传教，1630年回到北京，进入历局。

汤若望是带着传播基督教使命来到中国的，但是，从他所接触的朝野士大夫到明、清王朝的朝廷，对他感兴趣的却是他所精通的西学，他也靠西学成了中国朝廷的一品大员。

汤若望首先是以其所精通的西方数学、天文学协助徐光启完成《崇祯历书》的编纂，同时，又为明王朝设计和制造了多种天文、光学、力学仪器，介绍了西方火炮制造、使用和保养知识，指导、监督铸造了一批火炮，为此，崇祯皇帝钦赐了“钦褒天学”的匾额。

汤若望监制的火炮并未能挽救明王朝覆亡的命运。1644年清兵入关，清王朝取代了明王朝。不过，改朝换代没有使汤若望在新王朝中失去信任。睿亲王多尔衮不仅允许他留居原寓，而且命他修正历法，并将汤若望主持修订的新历命名为“时宪历”，宣布“自顺治二年始，即用新历颁行天下”。

顺治皇帝对汤若望更是礼敬有加。1644年（顺治元年），以汤若望掌钦天监事，还给他加了太仆寺卿衔（四品），不久，改太常寺卿（三品）。于是，汤若望成为总管王朝天文机构的外籍官员。1653年（顺治十年），顺治皇帝又赐汤若望号为“通玄教师”（康熙时为避讳，改为“通微教师”）。顺治皇帝在赐号敕中说：“朕承天眷，定鼎之初，尔为朕修《大清时宪历》，迄于有成。又能洁身持行，尽心乃事。今特锡尔嘉名，俾知天生贤人，佐佑定历，补数千年之阙略，非偶然也。”此后，

又加汤若望以通政使衔，进秩正一品^①，汤若望也就成为在中国获得最高官衔的欧洲人。据说，顺治皇帝还对他以“玛法”相称（“玛法”在满语中意为“爷爷”。顺治皇帝之所以对汤若望以“玛法”相称，有可能是因为汤若望治愈皇太后的病，皇太后因而认汤若望为“义父”的缘故）；顺治皇帝因得天花而去世，汤若望因而提议选择未得过天花的皇子继位，这自然也为选择康熙皇帝继承大统增加了一个理由。

汤若望虽然受到明、清王朝的看重，但他在中国并非一帆风顺。当他一接触中国官场的时候，矛盾和冲突也就接踵而来。早在明王朝时，著名学者、吏部左侍郎刘宗周就反对在中国传播基督教和利用西方的技术，特别是西方的火炮技术，他曾说过：“国之大事以仁义为本，若望向来倡说邪教，堂堂中国，若用其小技以御敌，岂不貽笑？”^②而最严重的冲突则是清初的“历狱”案。

“历狱”案的发难者是杨光先。他于1661年1月3日向礼部上《正国体呈稿》，抓住《大清时宪历》封面上的“依西洋新法”字样大做文章，称“今书上传‘依西洋新法’五字，是暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔”。在中国封建社会，“易正朔”意味着改朝换代，自然是大逆不道，于是杨光先说，汤若望“罪不容于诛”^③。但此时汤若望正为顺治皇帝所敬信，礼部对杨光先的“呈稿”也就置之不问。

时隔一月，厄运便降临到汤若望的头上。1661年2月5日（顺治十八年正月初七），年仅24岁的顺治皇帝驾崩，8岁的玄烨继位。这时，辅政大臣之一的鳌拜不仅居功自傲、结党专擅，而且不满西人。于是杨光先趁机再上《请诛邪教状》，在此“状”中，他给汤若望加了三条罪名：谋叛本国、妖书惑众、邪教布党^④，并再次指摘历法荒谬，同时，将南怀仁、利类思、安文思等传教士以及李祖白、潘尽孝、许之渐、许保禄等中国人都送上被告席。

在鳌拜的支持下，杨光先占了上风，天主教受到严重打击，汤若望

① 以上参见《清史稿》卷272《汤若望传》，中华书局1977年版，第33册，第10019—10020页。

② 李逊之：《三朝野记》，北京古籍出版社2002年版，第187页。

③ 杨光先：《正国体呈稿》，《不得已集》卷下，《续修四库全书》第1033册，上海古籍出版社2002年版，第462、463页。

④ 杨光先在《请诛邪教状》中说：“告为职官谋叛本国、造传妖书惑众、邪教布党京省，邀结天下人心，逆形已成，厝火可虑，请乞早除，以消伏戎事。”参见杨光先《不得已集》卷上，《续修四库全书》第1033册，上海古籍出版社2002年版，第445页。

等多名传教士及李祖白等数名信教的钦天监官员被拿问下狱，23名传教士（耶稣会士19人、多明我会士3人、方济各会士1人）被押解到广州。

此时，汤若望已经中风，口不能言，审讯时由南怀仁代他申辩。南怀仁虽然多方辩护，但还是判处汤若望死刑。后来，因为夜空出现彗星、京师发生地震、宫内突发火灾，这些“灾异”现象被认为是上天“示警”，这才赦免了南怀仁等人，汤若望也被赦出狱，但李祖白等五位钦天监官员还是被处斩刑。1666年（康熙五年）7月15日，身患重病的汤若望与世长辞。

汤若望虽然免死，但并未平反。直到1669年（康熙八年）康熙亲政后，才给汤若望、李祖白等人平反，恢复汤若望“通微教师”的称号，并重修他的坟墓，以隆重的葬典予以厚葬，康熙皇帝还亲撰了祭文。汤若望这才安息在他度过大半生的中国这块土地上。

汤若望辞世了，但是，人们忘不了他留下的《古今交食考》《测日说》《恒星出没》《浑天仪说》等天文著作，《崇祯历书》《历法西传》《新法表异》《西洋新法历书》等历法著作，《几何要法》《新法算术》等数学著作；忘不了他在《远镜说》中所介绍的伽利略望远镜的原理和制作方法，在《火攻挈要》中所介绍的火炮制造、应用和保养，在《主制群征》中对自然界、动植物的介绍，对人体内脏、血液功能的阐述，等等^①。总之，忘不了他为沟通中西文化所做出的杰出贡献。经他参与修订的《大清时宪历》，更是至今还在沿用。

在中、德文化交流史上，邓玉函、汤若望写下了光辉篇章，这是无疑的。但是，他们的贡献主要表现于“西学东渐”，在“中学西传”方面所做的工作似乎不多^②。这就使德国本土学者如莱布尼茨等研究中国，不得不借力于其他来华的传教士。

① 参见丁建弘《德国通史》，上海社会科学院出版社2002年版，第476页。

② 汤若望虽著有《大中华王国基督教传入史》（1617），但其中只有极少篇幅（有人说约占全书的2.4%）谈到中国历史，因此学术界一般不把他视为汉学家。参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第121—122页。

第二章 莱布尼茨、沃尔夫与中国

当邓玉函、汤若望等德籍传教士在中国大力传播“西学”的时候，在他们的国家，一批学者则热衷起“中学”。其中最著名的是莱布尼茨和他的追随者沃尔夫，此外，还有基歇尔、米勒、门采尔等人，正是他们肇启了德国学术界对中国的研究。

一 德国早期汉学家：基歇尔、米勒、门采尔

本章虽然重点讨论的是莱布尼茨和沃尔夫，但在讨论莱布尼茨之前，很有必要了解基歇尔、米勒、门采尔等人。他们不仅是较早研究中国、为中国文化进入德国作了筚路蓝缕工作的德国学者，也是与莱布尼茨有直接或间接交往、对莱布尼茨前期的中国研究（特别是汉字研究）有一定影响的德国学者。

基歇尔与《中国图说》

阿塔纳修斯·基歇尔（Athanasius Kircher, 1602—1680）是一位学识渊博的耶稣会士，他研究的领域涉及数学、物理学、化学、地理学、地质学、天文学、生物学、医学、音乐、语言、文字学和历史学等方面，他的著作也甚多，仅用拉丁文撰述的著作就达四十余种。但无论是在当时还是在后世，在他的众多著作中最有影响的可能还是要数《中国图说》（*China Illustrata*）。《中国图说》一出版，就在欧洲引起轰动，被誉为“中国百科全书”。它的1987年英文版的译者查尔斯·范图尔（Charles D. Van Tuyl）在介绍此书时曾说：“该书出版二百多年内，在形成西方人对中国及其邻国的最初印象方面，《中国图说》可能是独一

无二的最重要的著作。”^① 中文版译者之一的中国学者张西平也说：“基歇尔的《中国图说》，是推动欧洲‘中国热’的最重要、最有影响的著作之一。”^② 法国汉学家艾田蒲甚至说，它在欧洲的影响超过了由金尼阁整理修润的《利玛窦中国札记》^③。

与许多欧洲本土学者一样，基歇尔也没有到过中国，他的中国知识主要来自到过中国的传教士。不过，他不只是通过来华传教士的著述了解中国，还通过与一些来华传教士的直接交往了解中国，这使他在介绍中国时不至于显得毫无根据。与他关系最密切的来华传教士有卫匡国、卜弥格和白乃心等人。卫匡国是他的学生，曾师从他学习数学；白乃心在来华之前曾与他约定，将随时把东方旅途情况告诉他；“中国礼仪之争”发生后，卫匡国、卜弥格返回欧洲，又向他口述了有关中国和亚洲的情况^④，基歇尔从他们以及曾德昭等那里获得了不少有关中国的第一手资料。当然，他在研究中国时也利用了卫匡国、卜弥格、白乃心、马里尼以及罗斯、吴尔铎等人有关中国的著作。

《中国图说》是《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》（*China Monumentis qua Sacris qua profanis, Nec non Variis Natarae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata*）的简称，1667年首次以拉丁文本在阿姆斯特丹出版。全书分六个部分，即“关于大秦景教流行中国碑”“通往中国的不同旅行路线”“西方的偶像崇拜首先传到波斯，然后扩展到鞑靼、印度、中国和日本”“关于中国的人文和自然的奇观”“关于中国的建筑和其他的机械技艺”“关于中国的文字”。

《中国图说》的最大特点是向欧洲人全景地展现了中国。基歇尔在书中对中国的地理环境、政治制度、宗教信仰、城市概况、风土人情，以及动植物、矿产、建筑、技艺、文字等各种自然和人文景观，作了百科全书式的展示，再加上配以数十幅精美的插图，使该书一问世就广受

① [美] 查尔斯·范图尔（Charles D. Van Tuyl）：《〈中国图说〉英译者序》，载 [德] 阿塔纳修斯·基歇尔《中国图说》中文版卷首，张西平等译，大象出版社2010年版，第18页。

② 张西平：《遥望中国——简介基歇尔的〈中国图说〉》，《传教士汉学研究》，大象出版社2005年版，第295页。

③ 艾田蒲说：“尽管编撰者是一个从未去过亚洲的神父，但此书的影响比金尼阁的《游记》（即《利玛窦中国札记》）影响还要大。”参见 [法] 艾田蒲《欧洲之中国》上册，许钧、钱林森译，河南人民出版社1992年版，第269页。

④ 参见张西平《传教士汉学研究》，大象出版社2005年版，第295—296页。

欢迎。

基歇尔在全景式地展现中国的同时，也有重点地介绍和阐释了一些问题。这些问题是：“大秦景教流行中国碑”、进入中国的陆上通道、偶像崇拜和中国文字等。很多学者认为，基歇尔对中国古字体的介绍是《中国图说》最有特色的部分。其实，基歇尔对中国文字的分类^①，不仅与中国文字的现实状况相去甚远，也与中国文字的历史形态不符。从基歇尔所描摹的汉字字形来看，他所了解的汉字，倒很像中国民间的“花鸟字”^②。

基歇尔在介绍和阐述上述问题时，并不是单纯地就中国谈中国，而是贯穿一条主线，即基督教与中国的关系。而作为传教士，基歇尔也没有忘记“《圣经》史观”，所以在他的中国观上可以看到明显的“《圣经》史观”的烙印。如他认为“第一个发明文字的人是皇帝伏羲”，而“伏羲是从诺亚的后代那里学到的”；他甚至说中国人也是“Cham”人，是从埃及迁徙到波斯，再由波斯到中国定居的^③。这也使基歇尔成为较早地主张“中国文化西来”说的西方学者之一。

我们今天去读基歇尔的《中国图说》时，一定会感到他的很多观点不仅欠确切，简直是荒谬。但是，在基歇尔那个时代，能够透过他的眼光将中国全景式地展现在德国乃至欧洲人面前，已经很不容易了；特别是在研究中国文化西传德国乃至欧洲时，更不能忘记《中国图说》，因为它毕竟增进了那个时代欧洲人对中国的了解。

米勒的“中文钥匙”

对汉字产生兴趣的还有安德烈·米勒（Andreas Müller，中文亦译作缪勒，1630—1694）。他是一位很有语言天分的人，不仅能说亚美尼亚

① 基歇尔曾将中国古字体分为16种，即（1）“伏羲氏龙书”；（2）“穗书神农作”；（3）“凤书少昊作”；（4）“蝌蚪颞项作”；（5）“庆云皇帝篆”；（6）“仓颉鸟迹字”；（7）“尧因龟出作”；（8）“史为鸟雀篆”；（9）“蔡邕飞帛作”；（10）“作氏笏记文”；（11）“字为星宿篆”；（12）“符篆秦文字”；（13）“游造至剪刀”；（14）“安乐知思幽明心为”；（15）“暖江锦鳞聚”；（16）金错两制之。基歇尔说，第十六种（字体）“我还不能读出也不能指出它的构造和结构”。参见〔德〕基歇尔《中国图说》，张西平等译，大象出版社2010年版，第393—398页。

② “花鸟字”即将汉字笔画变形作花、鸟状，也称作鸟字、鸟篆，现代仍然有人用以书写对联等。但“鸟字”“鸟篆”的称呼易与春秋战国时流行于中国南方的一种篆书——“鸟虫书”“鸟篆”相混，其实它们是性质完全不同的汉字书写形式。

③ 〔德〕基歇尔：《中国图说》，张西平等译，大象出版社2010年版，第389—390页。

语、古撒玛利亚语、科普特语和俄语，更能用土耳其语、波斯语和叙利亚语进行写作^①。米勒的语言天分受到布兰登堡选帝侯腓德烈·威廉的赏识，他曾聘请米勒管理宫廷图书。威廉本人也对中国有兴趣，他曾委托米勒收集有关中国的书籍和报道，这使米勒更有条件了解中国、接触汉字。《关于契丹国的历史和地理》《中国碑刻》等著作，是米勒研究中国的主要成果。

在中国研究方面，米勒大肆渲染的是他的汉字研究。米勒研究汉字开始于1667年。对欧洲人来说，汉字是很复杂且难以掌握的文字，但米勒认为，中国文字既然是按照一定规则创造的人工文字，如果能够找出中国文字的构造规则，学习和掌握中国文字自然就会很容易了。六年后，米勒向人们宣布，他掌握了揭示中国文字奥秘的“钥匙”。这一消息曾在欧洲学术界闹得沸沸扬扬，但他却对这把“钥匙”秘而不宣。不知出于什么原因，他后来竟然将多年的研究成果付之一炬^②，人们于是也就无法知道他所掌握的可以揭示中国文字奥秘的“钥匙”究竟是什么样子了。

门采尔的“中文要诀”

米勒之后，腓德烈·威廉将管理宫廷图书的工作交给了克里斯蒂安·门采尔（Christia Mentzel, 1622—1701）。门采尔也对中国语言文字颇有兴趣，耶稣会士柏应理、闵明我在柏林时，门采尔曾向他们学习过汉语。这时，他已经是60岁高龄了。

门采尔像米勒一样，也宣称发现了中文的奥秘。他同样认为，中国语言既然是一种人工语言，就理应可以找到它的构造原则，发现它的奥秘。他将他对中文的研究写成了一本篇幅不大的著作，书名叫《中文要诀》（*Clavis Sinica*）。莱布尼茨曾关注过门采尔的这部著作，门采尔也给莱布尼茨寄去了他的《中文要诀》的封面和前言，但全书的手稿则

① 参见张西平《欧洲早期汉学史》，中华书局2009年版，第613页。

② 据孟德卫说，米勒认为中国文字是象形文字，他的这个“象形文字论”后来给他带来了异端的罪名，指控他的人认为，在中国的象形文字中有代表“上帝”的词，这无异于制造了一个偶像，这就违背了《圣经·出埃及记》所载的十戒中的第二戒（即不可制造和崇拜偶像），虔诚信奉基督教的选帝侯腓德烈·威廉因此将米勒免职。米勒或许因此而将他的“中文钥匙”付之一炬。参见〔美〕D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1977, p. 5。

送给了腓德烈·威廉而没有公之于世^①，人们对《中文要诀》也就不知其详了。

门采尔还撰写了一部关于中国历史年表和中国皇帝在位顺序的著作——《中国皇帝编年史》。其年表可能是以柏应理的《中华帝国年表》为基础编写的，他在《中国皇帝编年史》中给中国皇帝的名字都注了中文，这是此书的一大特点。他曾将《中国皇帝编年史》的精装本寄给莱布尼茨，请莱布尼茨通过法国在华传教士白晋送给中国皇帝^②，但白晋可能没有收到此书，因此，在中外的史籍中都没有中国皇帝接受《中国皇帝编年史》的记载。

基歇尔、米勒、门采尔等人的中国研究，今天看来显然是很幼稚的，但他们是第一批将中国文化作为学术研究对象的德国学者，中、德文化直接交流的篇章正是由他们揭开的。他们的筚路蓝缕之功是不应该忘记的。

二 莱布尼茨与中国

基歇尔、米勒、门采尔的中国研究，很快便由莱布尼茨推向巅峰。

莱布尼茨对中国的关注十分广泛而深入，无论是中国的语言文字还是中国的历史和现状，无论是中国的学术、宗教还是中国的科学和技术，都进入莱布尼茨的视野。莱布尼茨谈论中国及中国文化时，虽然也表现出理想化的倾向，但在当时的德国乃至欧洲，像他那样全面地关注中国，似乎还没有第二人；像他那样以理性的眼光和对等的态度讨论中国和欧洲的文化关系，似乎也没有第二人。

毕生关注中国的莱布尼茨

戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）出身于书香门第，父亲弗里德希·莱布尼茨是莱比锡大学的道德哲学教授，母亲凯瑟琳娜·施马克年幼时失去双亲，由一位神学教授和一位法学教授抚养长大，这位法学教授还是她的监护人，这使她得以生

① 参见〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第199页。

② 同上书，第190、193页。

活在学术氛围浓厚的环境中。富有学养的父母使莱布尼茨自幼就受到良好的教育。良好的教育和个人的天赋造就了莱布尼茨，使他成为人类历史上为数不多的学术全才之一。莱布尼茨一生发表和出版的作品虽然并不算多，但是却留下了数量惊人的手稿。这些手稿涉及哲学、历史、政治、数学、物理学、地质学、医学以及其他自然科学和技术部门，充分展现了一位“百科全书”式学者知识领域的广博。德国学者正在对莱布尼茨留下的浩如烟海的资料进行整理，但多达108册的《莱布尼茨书信著作全集》出齐预计要到2050年^①。

莱布尼茨大量著作有待整理出版，无疑会给莱布尼茨与中国文化的研究带来困难。幸好德籍华裔学者李文潮做了一件很有意义的工作：他编撰了一份以“莱布尼茨与中国”为主题的年表，理出了莱布尼茨一生关注中国的清晰脉络，这就为了解莱布尼茨与中国文化关系提供了很大的便利。

李文潮告诉我们，对中国的关注几乎贯穿了莱布尼茨的一生。从1666年他写《论组合术》开始，到他生命的最后一刻，莱布尼茨在长达50年的学术和政治生涯中，一直没有放弃对中国文化、中国与欧洲文化交流以及欧洲传教士在中国活动的关注。

莱布尼茨对中国文化的关注，大体可以分为两个阶段。从1666年写《论组合术》到1689年7月在罗马结识意大利耶稣会士闵明我为第一阶段。这一阶段，是莱布尼茨了解中国的阶段，他接触了介绍中国的书籍和资料，对中国文化特别是中国的语言文字产生了兴趣；从1689年到1716年他逝世那一年写《论中国人的自然神学》^②是第二阶段，在这一阶段，莱布尼茨虽然仍在继续了解中国文化，但更多的是对中国文化的思考和阐释。《中国近事》的出版、与白晋等人关于中国文化特别是《易经》的通信，以及《论中国人的自然神学》的撰写，代表了

① 参见〔德〕李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第102—103页。

② 据李文潮说，莱布尼茨最后谈到中国，是在1716年8月写给俄国沙皇保健医生阿莱斯金的一封信上。在这封信中，莱布尼茨曾表示希望他发明的计算器有一天能够作为礼物送给中国皇帝。参见〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，大象出版社2005年版，第231页。

他对中国文化思考和阐释的成果^①。

莱布尼茨了解中国的渠道，除了在欧洲广为流行的《马可·波罗游记》、门多萨的《中华大帝国史》、利玛窦和金尼阁的《利玛窦中国札记》、曾德昭的《大中国志》等著作外，主要有三条：一是欧洲各国传教士和学者翻译成西文的中国典籍；二是他同时代的传教士研究中国的著作，其中包括基歇尔的《中国图说》、卫匡国的《中国上古史》和《鞑靼战纪》、聂仲迁的《鞑靼统治下的中国》、白乃心的《中华帝国杂记》、殷铎泽的《中国的政治道德学》（1692年在巴黎发表时改为《中国人的学问》。此书除《中庸》的拉丁译文外，还有殷铎泽的序及孔子的传记）、柏应理等的《中国哲学家孔子》^②、白晋的《中国现任皇帝传》、李明的《中国近事报道》等；三是与来华传教士的通信和交谈，特别是与闵明我、白晋、洪若翰、维利乌斯、郭弼恩、张诚等人的通信和交往。与一批有来华经历甚至长期生活在中国的传教士的通信和交往，对莱布尼茨来说十分重要，它弥补了莱布尼茨没有到过中国和不懂中文（汉语）的不足。莱布尼茨大概自己也感到对中国太关注了，曾经开玩笑地说，为了便于收集来自中国或其他国家“客户”关于中国的信息，他将要在门口挂上一个“关注中国办事处”（“Bureau d’ad-

① 按：美国学者丹尼尔·库克（Daniel J. Cook）与罗思慕（Henry Rosemont）认为，莱布尼茨接触中国文化可以分为三个阶段：第一阶段为1646年到1696年，即从早期到《中国近事》的发表；第二阶段为1697年到1707年，即从《中国近事》到与白晋以及其他在华耶稣会士的通信；第三阶段为1708年到1716年，即他的生命最后几年，包括《关于中国礼仪及中国宗教的几点说明》以及论中国思想的主要著作《中国自然神学论》（即《论中国人的自然神学》），参见〔美〕库克、罗思慕《莱布尼茨、白晋、远古神学及〈易经〉》，载李文潮、H. 波塞尔主编《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》，科学出版社2002年版，第112页。孟德卫也同意将莱布尼茨与中国的关系分为早、中、晚三个时期。参见〔美〕D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1977, p. 7。

② 很多学者认为，柏应理等所撰的《中国哲学家孔子》是莱布尼茨关于中国知识的最初来源，如德国新教传教士西奥多·德瓦兰纳就说过，莱布尼茨关于中国的最初知识主要来自Couplet（柏应理），参见〔德〕Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, S. 9。但孟德卫在比较了德国汉诺威莱布尼茨档案馆所收藏的莱布尼茨在《中国哲学家孔子》及龙华民、利安当两人的论文上所作的批语之后，发现莱布尼茨对龙华民、利安当的论文远比对《中国哲学家孔子》重视，他于是认为，莱布尼茨虽然读过《中国哲学家孔子》，熟悉这本书的内容，但这本书对他的影响则是另外一回事。参见〔美〕D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1977, pp. 6-7。

resses pour la Chine”) 牌子^①。

莱布尼茨最瞩目的中国问题

莱布尼茨对中国的关注不仅历时很长,并且是全方位的。在对中国的全面关注中,莱布尼茨重点研究了以下问题:中国文字(汉字);中国的历史、政治和道德;《易经》;中国的哲学(特别是朱熹的理学)等。“中国元素”主要就是通过这些问题的研究渗进了莱布尼茨的思想。

1. 中国文字(汉字)研究

莱布尼茨一直设想以数字、符号为基础建立一种新的逻辑。他认为亚里士多德和斯多葛派在逻辑方面已经为人类提供了使认识通向确证之路的基础,但是,由于他们所采用的计数步骤不够简便,因而不为人们所遵循,于是,他一直想要建立一种新的逻辑体系。这一新的逻辑可以通过数字和符号进行逻辑的分析与综合,从而把一般逻辑推理的规则变为演算规则,使物理学、伦理学、形而上学以至于人类的一切知识都能够像数学原理一样得到精确、简便的确证。这种新的逻辑就是他1677年在《通向一种普遍文字》一文中所说的“普遍文字”(亦译为“普遍语言”“通用语言”“通用字符”)。

莱布尼茨所设想建立的“普遍文字”,显然是一种使用符号和公式,采取公理化形式进行推理和证明的逻辑类型,即数理逻辑。数理逻辑又称符号逻辑、理论逻辑,是一种追求数学化、精确化的逻辑形式,既属于数学分支,又属于逻辑学分支。这一逻辑类型就是沿着莱布尼茨的设想建立起来的,所以学术界把莱布尼茨视为数理逻辑的奠基者。

莱布尼茨关于“普遍文字”的设想,可能萌发于大学时代。他在20岁那年,撰写了学位论文《论组合术》,这篇论文表明,他已经开始了“普遍文字”的研究,并因此而关注起中国文字。不过,他当时认为“这种文字(指中国文字)不能由字母组成”^②,无法满足他建立那种新的逻辑的需要。莱布尼茨对中国文字的最初印象或许来源于斯比塞尔(Gottfried Spizel, 1639—1691),在撰写《论组合术》的同一年,据

① [德] Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, S. 9—10.

② [德] 李文潮:《编年史:莱布尼茨与中国》,载[德] 莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第159页。

说他曾阅读过由斯比塞尔编著、于1660年出版的《中国文史评析》(*De Re Litteraria Sinensium Commentarius*)一书。在这本书中,斯比塞尔把中国文字(汉字)说成像古埃及文字一样的象形文字。

正像关于“普遍文字”和逻辑演算一直是莱布尼茨此后大量论文所讨论的主题一样,中国文字也成为他长期关注的对象。

《论组合术》发表的第二年,即1667年,莱布尼茨在论述记忆术时又一次提到中国文字。他指出,中国文字与埃及文字一样,文字符号都具有直接指向事物的特点。这一年,基歇尔的《中国图说》问世,莱布尼茨是否从《中国图说》中了解了中国文字不得而知,但他很可能使用了基歇尔研究语言起源的著作《埃及艾提巴斯》中的资料^①。

17世纪,欧洲出现过一股寻找“原初语言”的热潮。神学家和哲学家们都希望寻找到亚当和夏娃在走出伊甸园之前与上帝交谈所使用的语言,以便通过这种语言使人类再恢复到他们在伊甸园时代的纯洁状态。英国学者约翰·韦伯(John Webb, 1611—1672)认为他找到了这个“原初语言”,它便是中国语言(汉语)。韦伯于1669年出版的《历史论文:论中华帝国之语言可能即为原初语言》一书的主题便是对中国语言是“原初语言”这一观点的阐述。在其书的第一部分,韦伯根据《圣经》和《圣经》诠释学的材料,对“原初语言”保存在诺亚和他的后裔中的观点进行了论证,然后又用世界史的材料和欧洲当时流行的有关中国的报道材料与《圣经》加以比照,证明中国的语言就是他所说的“原初语言”;在第二部分中,韦伯首先阐述了他对人类语言的一般看法,然后以中国历史作为依据,证明中国在远古时代就已经产生了文字,并通过对中国语言文字的剖析,证明中国语言一直保持了原始的状态,即具有古老、平易、普遍、表达端庄、有用和简洁六个特征^②。

韦伯所说的“原初语言”,就是《圣经·创世记》中所说的“天下人的口音、言语,都是一样”的语言,这是亚当和夏娃在尚未偷食禁果而犯下原罪之前与上帝交流的语言,也是亚当和夏娃“失乐园”之后带到地上的语言。人们企图建造巴别塔(通天塔)惊动了耶和华,他企图阻止巴别塔的建造,于是便采取了让人们语言发生“变乱”(“巴别”在希伯来语中就是“变乱”的意思)的办法,使人们不能相互交

① [德]李文潮:《编年史:莱布尼茨与中国》,载[德]莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第159页。

② 参见陈怡《约翰·韦伯汉语观初论》,载《国际汉学》第17辑,大象出版社2009年版,第131页。

流,无法齐心协力。但生活在中国大地上的诺亚后裔由于没有参与巴别塔的建造,语言也就没有改变,这就使“原初语言”得以保存了下来。并且中国语言还通过书籍的记载代代相传而没有中断,直到韦伯的时代还在继续使用着,这便使中国语言的“原初性”一直得到保持。

中国人看到这位不懂中文的英国建筑师的著作,一定会瞠目结舌,认为荒诞不经,但它在当时欧洲的宗教界和学术界却引起了不大不小的反响。莱布尼茨在1670年4月6日的一封信中就提到过韦伯的著作^①。当米勒宣称他发现了解开中文这一记载“原初性”语言的文字的“钥匙”时,更吸引了莱布尼茨。他在1679年就通过他的朋友、腓德烈·威廉的医生约翰·埃斯霍尔茨(Johann Elsholz)向米勒征询过有关中国文字的问题。莱布尼茨一共提出14个问题,其中包括“汉字的秘诀(即规则)是否像a、b、c或1、2、3一样明白无误”,汉字“是否有一个由数目有限的汉字构成的基本文字表(即汉字的构成元素),所有其他汉字皆由它们组合而成”,“指称自然物如动物、植物及岩石的汉字是否各有区别”等。李文潮认为,这些问题可以归结为两点:“一是汉字的组合规则(假如有这么一个规则的话),一是词与词的关系。”但是,米勒给莱布尼茨“答复”却是“置之不理”^②,这使他感到很遗憾,将近10年之后,莱布尼茨在《中国近事》一书的序言《莱布尼茨致读者》中,还不无可惜地提道:“我曾经向闵明我神父提到过对东方文化非常在行的安德烈·米勒先生发明的‘中文钥匙’。”^③但后来,莱布尼茨可能对米勒失望了,他说米勒是一个“说大话的人”,不敢再相信他。

莱布尼茨虽然对米勒失望,但却并未怀疑寻求汉字字符“钥匙”的可能性,他还希望“也许有一天”可以“找到理解某个字符的钥匙”^④。1698年,莱布尼茨写信给门采尔,希望他尽快发表研究成果,并向他询问数量庞大的汉字能不能还原为一定数目的“根”,即基本符号^⑤。

① [德]李文潮:《编年史:莱布尼茨与中国》,载[德]莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第160页。

② [德]李文潮:《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》,载[德]莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第107—108页。

③ [德]莱布尼茨:《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第10页。

④ [德]李文潮:《编年史:莱布尼茨与中国》,载[德]莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第166页。

⑤ 参见[德]李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》,载[德]莱布尼茨《中国近事》,杨保筠译,大象出版社2005年版,第110页。

在大约完成于1704年的《人类理智新论》这部对话体的著作中，莱布尼茨也谈到了中国文字。他在引述荷兰著名的东方学者高尔（Jacob Gohl, 1596—1667）的“可是有一些民族，就如中国人，他们利用声调和重音来变化他们的语词，他们所有的语词数量很少”这一论述之后，接着说：“这是高尔先生的想法，他是一位著名的数学家和大语言学家，他认为中国人的语言是人造的，也就是说是由一位高明的人一下子发明出来，以便建立许多不同民族之间的一种语言上的沟通的，这些民族都居住在我们称为中国的那个伟大的国家中，虽然这种语言可能现在由于长期的使用已经改变了。”^①

还是在《人类理智新论》中，莱布尼茨在讨论“普遍命题及其真假和确定性”时，又一次谈到中国文字。当代表洛克观点的“斐拉莱斯特”说：“我们的一切知识都是关于一般的真理或特殊的真理的。前一种〈即一般的〉真理是最重要的，对于它们，除非是用语词来设想和表现，我们就永远无法使别人很好理解，而且我们自己对它们的理解也只是极罕见的。”代表莱布尼茨观点的“德奥斐勒”则回答道：“我认为也还有其他标志能产生同样的这种效果；我们从中国文字就看到这一点。而且我们还可以引进一种很通俗并且比中国文字更好的普遍文字，如果我们用一些小小的图形来代替字，它们用轮廓线条来表现那些可见的事物，并且对那些不可见的事物也用伴随着它们的可见的事物来表现，再加上某些其它的符号以便使人懂得那些语形变化和质词〈所代表的意思〉的话。这首先就可以有助于和隔得很远的民族容易地相沟通；但如果我们在我们自己人之间也引进这种文字而不放弃通常的写法的话，这一种书写方式也会有很大的用处，可以丰富想象，并可以给人一些不像我们现在所有的思想那样无声的和口头上的思想。”^②

从莱布尼茨所说的“可以引进一种很通俗并且比中国文字更好的普遍文字”这句话来看，他似乎放弃了借助中国文字以建立“普遍文字”的想法。这时，他对中国文字的看法有了新的角度——文化的角度。在他看来，语言文字也是文化，透过语言文字可以了解一个民族的历史：“从语言出发，我们可以准确地对一个民族的最初起源做出判断；也许在某个地方还存有古老的碑文、手稿、诗歌或者金属货币，它们可以给

① [德] 莱布尼茨：《人类理智新论》下册，陈修斋译，商务印书馆1982年版，第291页。

② 同上书，第460—461页。

过去的历史带来一线亮光。”^①同时，语言还表现出民族之间的联系^②，可以从不同语言之间的和谐程度看到不同民族之间的联系与和谐情况。因此，他在关心中国文字的同时，又关注起鞑靼、朝鲜、日本以及俄罗斯等民族的语言文字。

莱布尼茨通过对中国文字的长期关注，终于增进了对中国文字认识。在1711年写给克罗茨的信中，他提出了关于中国文字演进的猜想，认为中国古代的文字虽然是象形文字，它一开始是事物的图画，但后来为了简化与扩展这些文字，中国人保存了这些图画中的某些笔画，把它们组合起来用以表示其他事物^③，这就使中国文字与埃及象形文字有了区别。从这里可以看出，莱布尼茨很可能发现了汉字由单体向合体，由象形向指事、会意的发展。正是有了这样的发展，中国文字才与古埃及文字有了区别。早在1703年给白晋的信中，莱布尼茨就有了中国文字与埃及的象形文字不同的看法，他说，“虽然不知道怎样看待埃及的象形文字，但很难相信它们与中国的文字有任何关系”，他觉得，“埃及文字更通俗，建立在与可见事物及动物的形似之上，因而建立在象征之上”；而“中国文字的基础却似乎是深刻的理性考虑，它们如同数字一样能够唤起（事物的）秩序与关系。所以在中国文字中有非常抽象的与现实事物的形式无关的笔画”^④，只是莱布尼茨还没有了解中国文字演进的具体过程。

总之，从莱布尼茨对中国文字的关注和论述中可以看出，他始终以科学的态度而不是神学的角度看待中国文字，没有在中国语言文字中去探究“原初语言”的神话^⑤；他始终相信中国文字是有规律可循的，只

① 转引自〔德〕李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第113页。

② 莱布尼茨：《给丹尼尔·施密特的信》（1693年7月12日），转引自〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第175页。

③ 参见〔德〕李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第111页。

④ 转引自〔德〕李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第110页。

⑤ 莱布尼茨只是偶尔提到“巴别塔”倒塌给语言造成混乱之类的神话，如1690年，他在给恩斯特侯爵的信中说，一部分传教士应该专门学习研究东方语言，以便重新修复通天塔倒塌以来造成的混乱。但这里的“通天塔”（即巴比塔）也可以理解为莱布尼茨用文学笔调对各民族语言差异的描述。参见李文潮《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第168页。

是他接触的中国文字实在太有限了，这使他无法揭示中国文字的规律，只能初步看到中国文字由象形性向表意性发展的现象。即使如此，这在当时西方的中国文字研究中也很难能可贵了。

2. 对中国历史、政治、伦理的关注

经朋友埃斯霍尔茨的介绍，莱布尼茨结识了基歇尔。通过基歇尔，他对利玛窦等耶稣会士在中国的情况有了更多的了解^①；通过基歇尔的《中国图说》，中国形象也在莱布尼茨心中有了基本的轮廓。不过，基歇尔毕竟没有亲自去过中国，莱布尼茨更希望从亲临过中国的人那里了解中国。1689年，这个机会来了：莱布尼茨在罗马结识了闵明我。

闵明我（Claudio Flippo Grimald, 1639—1712）是熟悉中国问题并能够出入清朝宫廷的意大利籍耶稣会士。他在1686年（康熙二十五年）受康熙皇帝的派遣，带着康熙给俄国沙皇的信，由海道从欧洲前往俄罗斯，经过罗马时作了逗留^②。而这一年，莱布尼茨为了搜集德国汉诺威的威尔夫家族历史资料，也恰好在罗马。这使他得以在7月与闵明我相遇，并在7月与8月间与闵明我作了多次交谈。他们的交谈涉及中国的数学、算盘、零的意义、中国语言、鞑靼语言等很多方面。

与闵明我会见，使莱布尼茨很兴奋。他向闵明我面交了一封写于7月19日的信，在信中热情洋溢地写道：

能够认识您使我非常荣幸。假如我没有学会顾及他人亦有他人的任务，因而应该收敛自己的要求的话，那么我会希望每日与您在一起交谈。对于一个渴望求知的人来说，能够认识一位可以打开远东的宝藏、解释数千年秘密的学者，能够聆听他的教诲，实在是幸运至极的事情。到现在，我们与东方只有贸易关系即从印度人那得到了调料以及其他一些土特产，而还没有得到真正的严格意义上的科学知识。现在有希望得到这些，欧洲应该感谢您。^③

① [美] D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1977, p. 7.

② 参见[德]李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载[德]莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第168页。

③ [德]李文潮译注：《莱布尼茨致闵明我的一封信及附录》，《中国科技史料》2002年第2期（第23卷）。

莱布尼茨在信中还提出 30 个问题作为附件交给闵明我，请他回答。这些问题中，有两条涉及日本，一条涉及东印度，其他全是关于中国的，基本上与技术、工艺有关，包括中国在烟火、造纸、冶炼、养蚕、丝绸、建筑材料、陶瓷、玻璃器皿、印刷术、采矿、武器制造、风车、海运、医药等方面的制造技术和制造工艺，以及中国的天文观察记录，其中只有一个问题（第十五个问题）涉及在中国是否有“形而上学的迹象”，另一个问题（第二十五个问题）与“中文钥匙”有关，即请闵明我谈谈他对“所谓的发明掌握中国文字的‘钥匙’应寄何种期望”的看法。

莱布尼茨一连串问题的提出，确实很令人惊诧，在欧洲人对中国还知之不多的年代，他居然能搜罗出这么多问题！

莱布尼茨与闵明我当时便就他所提出的问题作了交谈，闵明我对其中 12 个问题作了回答。在交谈中，闵明我还谈到他对康熙皇帝的印象，认为康熙皇帝很有悟性与学问，但已有无数个妃子，这显然不合于基督教主张的一夫一妻制，因此，也就无法指望他皈依基督教。在莱布尼茨的记忆中，闵明我似乎还说过：由于连年战争的原因，“我们欧洲人”正在一步步地走向野蛮的边缘，中国境内的鞑靼人以及莫斯科人却正在一步步地走向文明；至于中国人则从来不是野蛮人，他们缺少的仅仅是“宗教的光芒”^①。

闵明我所说的康熙皇帝有无数个妃子（即中国存在多妻制）问题，似乎给莱布尼茨留下很深的印象，他也一直以此为根据判断基督教将无法在中国传播。

结识闵明我，对莱布尼茨来说，最重要的意义是搭起了一座可以直接了解中国情况的桥，一条获得较为真实可靠的中国知识的渠道。闵明我曾向莱布尼茨许诺：“我到北京以后一定会给您写很多的信。您想知道的问题很多，也很严肃。为此，应该动员我所有的会友来参加这项工作。”^②由此开始，莱布尼茨与来华的传教士有了更多的接触和通信。

莱布尼茨与来华传教士的直接联系，首要成果便是《中国近事》编辑出版。在 1697 年由他编辑出版的论文书信集《中国近事》中，收入

① 莱布尼茨 1695 年 2 月 21 日给库努的信，转引自〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社 2005 年版，第 179 页。

② 〔意〕闵明我：《闵明我神父从印度果阿写给莱布尼茨的信》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社 2005 年版，第 40 页。

了《苏霖神父关于1692年“容教诏令”的报告》《有关现任中国皇帝学习欧洲科学的情况》《闵明我神父从印度果阿写给莱布尼茨的信》《安多神父写自北京的信（1695年11月12日）》《1693—1695年俄罗斯使团访问中国的沿途见闻》《张诚神父写自尼布楚的信（节选）》六篇作品，其中有五篇的作者都是来华的传教士（另一篇作者为随荷兰商人伊德斯率领的俄国代表团来中国的德国商人布兰特）。这六篇作品从不同角度反映了中国现状和传教士在中国的传教情况。当然，最使人们感兴趣的则是莱布尼茨为本书所写的序言——《莱布尼茨致读者》。

《中国近事》的出版引起了另外一位来华传教士的兴趣，他就是白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）。1697年，白晋奉康熙皇帝之命到欧洲去招募传教士来华。他在欧洲期间，读到了《中国近事》，在1697年10月18日给莱布尼茨的信中，白晋说：“我读了好几遍，每次都会发现新的乐趣。您热心地了解并宣传在中国传播福音的进展，希望在中国皇帝的支持下让整个帝国归信基督教，为感谢您这一片好意，请接受一本我不久前刚出版的有关中国那位伟大君主的小书，我想这本书您应该会喜欢。”^①白晋所说的“小书”，就是他撰写的法文版《中国现任皇帝传》中。莱布尼茨收到白晋的信后很高兴，并写信告诉白晋，《中国近事》再版时，将收入《中国现任皇帝传》。莱布尼茨和白晋的通信便由此开始。

1699年，莱布尼茨在出版《中国近事》第二版时，便请友人科尔布（Corberus）将《中国现任皇帝传》译为拉丁文收入该书中。

《中国近事》出版的意义，不只是在于华传教士关于中国的报道激起了欧洲人对中国的关注，使欧洲进一步了解了中国，更重要的是，莱布尼茨在为本书所写的长达17页（中文译本为13页）的序言《莱布尼茨致读者》中，表达了他对中西文化的看法，提出了中西文化平等交流的主张。

莱布尼茨在罗马面交闵明我的信中，就表达了欧洲和中国之间应该平等开展文化交流的观点。他说：“您给中国人传授我们的数学科学，作为补偿，中国人亦有义务通过您传授给我们他们通过长期观察而取得的有关自然方面的知识。物理学更多的是建立在实际观察之上，而数学则以理性的纯粹思维为基础。在后一方面，我们欧洲人非常出色，但在

① 转引自张西平《莱布尼茨〈中国近事〉中文本序》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》卷首，杨保筠译，大象出版社2005年版，第3页。

实际经验方面中国人则胜一筹，因为他们的王国数千年来一直繁荣，古老的传统因此能够得到保持。而在欧洲，由于民族的频繁迁徙，这类传统大部分已经丢失了。”^①

在《莱布尼茨致读者》中，莱布尼茨又开宗明义地说：

人类最伟大的文化与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端，即欧洲和位于地球另一端的——如同“东方的欧洲”的 Tschina（这是“中国”两字的读音^②）。我认为这是命运独一无二的决定。也许天意注定如此安排，其目的就是当这两个文明程度最高和相隔最远的民族携起手来的时候，也会把它们两者之间的所有民族都带入一种更为合乎理性的生活。^③

他在评论中国时，还讲了一段著名的话：“如果推举一位智者来评判哪个民族最杰出，而不是评判哪个女神最美貌，那么，他将把金苹果判给中国人。”^④

在《莱布尼茨致读者》这篇序言中，莱布尼茨还回顾了闵明我在罗马时向他表达的对康熙皇帝的赞颂：闵明我除了赞扬康熙皇帝公正无私、仁民爱物、温和有节外，还强调康熙皇帝对知识的渴求几乎到了令人难以置信的程度。莱布尼茨说，“康熙一个人比他的所有臣下都有远见，因为他试图把欧洲文化与中国文化结合起来”^⑤。

康熙皇帝是否真的要“把欧洲文化与中国文化结合起来”，已经无从知道，可以知道的是，这确是莱布尼茨本人的思想。他之所以提出这一思想，出发点有两个：一是“向前看”，企图将各民族“带入一种更为合乎理性的生活”。二是对欧洲现状的担心：“长此以往，我担心我们将很快在每个重要的知识领域落后于中国人。我并不是嫉妒中国人的觉醒，而是从心里为他们祝福。我这样说，只是希望我们也能够从他们那里获得对我们更有利的东西，特别是实践哲学和更加合理的生活方

① [德]李文潮译注：《莱布尼茨致闵明我的一封信及附录》，《中国科技史料》2002年第2期（第23卷）。

② 按：Tschina 是“中国”的拉丁文写法之一，而不是“中国”二字的读音。

③ [德]莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第1页。

④ 同上书，第6页。

⑤ 同上书，第4页。

式，暂且不论他们的其他成就。”他甚至说：“我觉得鉴于我们目前面对的空前的道德堕落状况，似乎有必要请中国的传教士到欧洲给我们传授如何应用与实践自然神学，就像我们的传教士向他们教授启示神学一样。”^①从莱布尼茨此后一再建议请中国人到欧洲来看，他在《中国近事》中所说的话并不是随意的，只是他不了解中国并没有传教士。

莱布尼茨建议请中国传教士到欧洲去，还有一个目的，即使中国文化和欧洲文化对等交流，而不能使中国单方面受惠。所以在闵明我带一批专家前往中国时，他曾说：“我不知道，把我们所有的在数学与军事上发现的秘密，全部传授给那些伟大而又不属于基督信仰也许永远不会成为基督信徒的民族，是否是明智之举。”^②莱布尼茨虽然不是“欧洲中心论”者，更没有文化民族主义的倾向，但他毕竟是欧洲人，他思考问题出于对欧洲关心，是很自然的事。莱布尼茨关于中西文化平等交流的主张虽然没有能够成为现实，但在当代学术界重新发现了莱布尼茨这一主张时，则无不赞叹他的远见卓识。

莱布尼茨的中西文化平等交流的主张，是以他对中国和欧洲的比较为基础提出来的。在比较中，莱布尼茨特别看重中国的“合乎理性的生活”，即政治和伦理方面。所以他又说：

现在，让我们来看看中华帝国：这一文明古国在人口数量上早已超过了欧洲，在很多方面，他们与欧洲各有千秋，在几乎是对等的竞争中，二者各有所长。……如果说我们在手工技能上与他们不分上下、在理论科学发明超过他们的话，那么，在实践哲学方面，即在人类生活及日常风俗的伦理道德和政治学说方面，我不得不汗颜地承认他们远胜于我们。的确，我们很难用语言来形容，中国人是如何完美地致力于谋求社会的和平与建立人与人相处的秩序，以便能够尽可能地减少给对方造成的不适。^③

对中国政治、伦理的关注，正是欧洲启蒙学者关注中国的突出方

①〔德〕莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第5—6页。

②〔德〕李文潮：《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第166页。

③〔德〕莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第1—2页。

面，这在法国的启蒙思想家伏尔泰（Voltaire，1694—1778）、魁奈（Francois Quesnay，1694—1774）等人那里表现得尤为突出。莱布尼茨对中国政治、伦理的敬佩是不是直接影响到伏尔泰、魁奈，我们不敢断言，但说莱布尼茨在这方面是开端者，应该是没有问题的。

3. 二进制与《易经》

莱布尼茨在数学领域的成就主要有三项：第一，与牛顿同时发明了微积分；第二，改进了帕斯卡的机械计算器，使原来仅能进行加减运算的计算器也能运算乘除；第三，发现了二进制算法。

但是，随着时间的推移，人们在接触微积分时已经很少会想到莱布尼茨了；当电子计算工具特别是现代计算机出现之后，机械计算器就退出了计算工具的行列，人们自然也就忘却了它的改进者莱布尼茨；现在，只有他的二进制还常常被人们提起，人们为此曾撰写过大量的著作和论文。

其实，莱布尼茨并不是二进制的最早发现者，他只是重新发现了二进制。早在17世纪，托马斯·哈利奥特（Thomas Harriot，1560—1621）就已经发现了二进制；1670年，数学家卡瓦利埃里又再次提到它^①。莱布尼茨自己也说过，“这种二进制算术”，1701年，“在《柏林杂集》（*Miscellanea Merolinensia*）中有过介绍”^②，只是人们已经习惯了十进制，也就没有注意而忘记了它。同时，莱布尼茨重新发现二进制之后，也没有将它引进实践领域，使它成为可以实际运用的计算方法，更没有将它与计算器结合起来，创造出新的计算工具。

那么，人们为什么还会常常提起他的二进制呢？最重要的原因是二进制是现代计算机运算的基础，另一个原因则是在国际学术界掀起“《易经》热”的背景下，有学者将莱布尼茨发现二进制与《易经》中的八卦联系起来，甚至认为莱布尼茨是受到《易经》的启示才发现了二进制。

莱布尼茨是否因为受到《易经》的启示才发现二进制，是有争议的。这一争议可能在莱布尼茨生前就出现了，因为他曾经宣布，他在

① 参见〔英〕麦克唐纳·罗斯《莱布尼茨》，张传友译，中国社会科学出版社1987年版，第43页。

② 〔德〕莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第127页。

“创立二进制算术的原则时；对《易经》中的八卦是根本不知道的”^①。

莱布尼茨所发现的二进制究竟与《易经》有没有关系，需要从他 与白晋的通信说起。

白晋在巴黎出版的《中国现状》《中国现任皇帝传》两书，虽然在欧洲产生很大影响；他于 1718 年完成的《皇舆全览图》及分省地图的绘制，虽然对中国地图学和地图绘制具有重要意义，但更使人们关注的，还是他的《易经》研究。

白晋在完成出使巴黎使命返回中国的途中，开始了《易经》等儒学典籍的研究。后来，在康熙皇帝的安排下，他曾花了五年时间研究《易经》。他对《易》学中的“象数之学”很感兴趣，曾说：“《易》之理象数图，相关不离。诚哉，斯言也！盖言理莫如数，明数莫如象，象数所不及者，莫如图以示之。”^② 白晋之所以关心“象数之学”，是因为“象数之学”与他所使用的“索隐派”^③ 方法较为接近。在他看来，中国古代的典籍特别是《易经》，并不是历史的真实的记载，它们隐含着神学的寓意。只有运用“索隐派”的方法才能从中国古代典籍中“发现”基督教的遗迹，“揭示”出隐含在中国古代文字和典籍中的“真理”。

白晋在使用“索隐派”方法研究中国古籍时，曾得出很多奇特的结论。如他认为，基督教在远古时代就已经进入中国，人们当时就知道基督教的教理，并在古代典籍中留下蛛丝马迹。只是那些关于基督教的真

① 莱布尼茨 1707 年 12 月 15 日给布尔盖特的信，转引自艾田蒲《欧洲之中国》上册，许钧、钱林森译，河南人民出版社 1992 年版，第 413 页。但是，胡阳与李长铎说，莱布尼茨说了谎。参见胡阳、李长铎《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》，上海人民出版社 2006 年版，第 50 页。

② [法] 白晋：《易学外篇》，转引自张西平《〈耶稣会士白晋的生平与著作〉中文版序》，载 [德] 柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》卷首，李岩译，大象出版社 2009 年版，第 10 页。

③ “索隐派”又译作“《旧约》象征论”或“非各主义”，产生于基督教对《旧约》的研究。为了驳斥犹太教和其他异教徒对基督教“缺乏理性”、是没有历史的宗教的责难，基督教的神学家们提出应将《新约》与《旧约》一体对待，并企图协调《新约》《旧约》与柏拉图及新柏拉图思想的关系。他们在阐释中，采用了一种“探微索隐”的方法，即从《旧约》的文字记述的背后去探究它的象征和寓意，揭示隐藏在《旧约》文字之后的奥秘，以证明《新约》中所阐述的救恩、受难、信仰的奥秘和教会的发展等教理，它们认为这一切在《旧约》中都已出现，只是很少有人能够从它的“字义”中研读出土的“寓意”来。这就形成一种独特的研究方法，人们将运用这种方法研究《圣经》的学者称为“索隐派”。参见 [德] 柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，大象出版社 2009 年版，第 1—4 页。

知后来都被人们遗忘了，他的任务便是在中国古籍中重新揭示出隐藏在文字背后的“寓意”；他还认为，中国“象形文字”（即“神圣文字”^①）本身就含有原初基督信仰的信息，他已经“发现”了其中所蕴含的有关基督信仰的秘密。如白晋认为，《说文解字》中的“丶”字，就是表示上帝^②；而“王”字则含有基督教的“三位一体”的意思^③；“太一”一词中的“太”字是由“大”和“丶”组成，其“大”字表示伟大，“丶”则表示“统治者”，“太一”的“一”的意思是“独一”“同一”，于是“太”“一”合起来便是“独一无二的统治者”的意思。他曾把这类文字的“诠释”寄给了莱布尼茨，莱布尼茨1698年年底在给维利乌斯的信中所说的“白晋在研究某些古老的中国文字，也许能对‘我们的神学’有用”^④，指的就是白晋的这类研究。白晋还在中国古籍中“发现”中国古代传说中的圣人如伏羲、黄帝、后稷（神农）等“三皇五帝”，都不是具体的人，他们不过是造物主或救世主的象征而已，而八卦的发明者伏羲就是亚当长子该隐的儿子以诺。不过，罗马教廷并不赞同白晋的“索隐派”方法，曾经禁止他宣扬，所以白晋及其他“索隐派”传教士的作品大多没有出版，因此，白晋对《易经》的阐述也就只能在他与莱布尼茨的通信中看到。

白晋在1698年2月28日给莱布尼茨的信中，第一次提到《易经》。他说他发现了柏应理在《中国哲学家孔子》的前言中提到的《易经》的秘密：《易经》的符号通过自然的方式表达了所有科学遵循的原理，是一个完美的形而上学系统。但在孔子出现以前，中国人已经丢掉了这些知识。他认为要重新发现古代中国人的真正的哲学原理，以便把中国

① 按：“象形文字”（Hieroglyphen）这个词在希腊文中是由“神圣”（Hieros）和“文字”（glyphen）构成的。参见〔德〕柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》“译者注”，大象出版社2009年版，第140页。

② 按：明人赵执谦释“丶”曰：“镫（灯）中火，‘丶’也象形。”由于“丶”（音zhǔ，即“主”的本字，“主”为后起字，“主”下之“王”，像灯台之形）系灯中的火苗，有光明义，故白晋认为它表示上帝。参见赵执谦《六书本义》卷一二，文渊阁《四库全书》本。

③ 按：《说文解字》释“王”字曰：“天下所归往也。董仲舒曰：‘古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天地人也，而参通之者，王也。’孔子曰：‘一贯三为王。’”参见许慎《说文解字》卷1，中华书局1963年版，第9页。

④ 〔德〕李文潮：《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第200页。

人带回到对上帝的正确认知那里^①。白晋回到北京后，于1699年9月9日又给莱布尼茨写了一封信，莱布尼茨在1700年收到这封信后，在给白晋的回信中，向他阐述了二进制的理论意义：

我发现这种新的记数方法，它并不为一般意义上的科学实践，而是为科学理论所用，因为它为新的理论开辟了广阔的前景。尤其是可以用这种记数方法来演示世界是如何产生的……我的主要目的就是……用二进制来解释上主造物的过程，并以此来强化基督教，我认为二进制对中国人，尤其是对中国皇帝来说是非常重要的，因为中国皇帝如此热爱数字的学问并且对此进行了深入的研究。简单来说，所有的数字都是由1和0构成的，0经过细微的转变就成了1，这看起来和上主造物一样可信，上主在造物之初并没有任何的原始材料可用，他就是从无当中创造了万物，遵循的规则就是：上主和无，上主是圆满，而无则是不圆满。^②

莱布尼茨虽然认为二进制对中国人特别是中国皇帝很重要，但他并没有提到《易经》。

在现在能够见到的材料中，开始把莱布尼茨的二进制与《易经》爻、卦联系起来的，是白晋在1701年11月4日给莱布尼茨的信。白晋在此信中详细阐述了莱布尼茨的二进制与《易经》爻、卦之间存在的极大相似性，认为莱布尼茨用他的二进制揭示了中国人在远古时代就发现了这套体系。白晋在信中还附了两幅“先天图”，一幅是排列成圆形的64卦，一幅是排列成正方形的64卦。但莱布尼茨直到1703年4月2日才答复白晋。尽管莱布尼茨此时对白晋的发现感到有点不可思议，但他认为，揭开伏羲符号的谜也许会有利于基督教的传播，因为数字是创世的最好象征^③，还是肯定了白晋的研究。所以几天之后，他在送给法国科学院的论文《论单纯使用0与1的二进制算术，兼论二进制

① 参见〔法〕柯兰霓《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，大象出版社2009年版，第36页。

② 同上书，第38页。

③ 莱布尼茨1703年4月4日给沃特的信，转引自〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第212页。

的用途以及伏羲使用的古代中国符号的意义》(*Explication de L'arithmetique binaire, quise sent des seuls caracteres 0 et 1 , avec des remarques sur son utilite , et sur ce quelle Le sens des aneiennes figures chinoises Fchy*, 1703) 中, 就正式论及《易经》的爻、卦(此文1705年刊发于《1703年皇家科学院年鉴》), 中国《易经》是以二进制阐释世界产生和演变的观点得到了莱布尼茨的承认。

从此之后, 莱布尼茨便一直认为《易经》的爻、卦是以二进制为基础建立的。如1703年5月18日在给洪若翰的信中, 莱布尼茨便表示对白晋用“我的二进制算术”揭开伏羲之谜感到高兴^①; 1705年8月15日在给洪若翰的信中说到“伏羲符号”时, 他又对中国“古代哲学家的功绩”表示赞赏^②; 同年8月20日在给刘应的信中, 莱布尼茨更明确地说, “伏羲的符号正好准确地表达了二进制”^③。莱布尼茨1716年去世之前, 在谈到他是如何将二进制与《易经》联系起来时还说:

根据二进制算术, 我们只须用两个符号: 0 与 1, 去写其他所有数字。……当我将这算术解释给白晋神父时, 他在其中认出了伏羲的符号, 因为 [0 与 1] 数字与它们完全符合: 若是我们以断行(阴爻)代表“0”, 以不断行(阳爻)代表“1”的话(只要在数字前, 多置“0”字, 使最低的数字和最高的数字有一样多的爻即可)。这算术虽然千变万化, 也是非常简单, 因为它只有两个因素。所以伏羲似是在“组合之学术”方面, 有他的心得; 而我在少年时, 也在这方面写过一篇, 后来未经同意而被人在长期之后发表出来的。^④

又说:

我们欧洲人若是熟悉中国文学的话, 便可以运用逻辑学、批判性的考思、数学, 与比他们的详细很多的表达思想方法, 在中国太

① [德] 李文潮:《编年史: 莱布尼茨与中国》, 载 [德] 莱布尼茨《中国近事》, 杨保筠译, 大象出版社2005年版, 第212页。

② 同上书, 第214页。

③ 同上书, 第215页。

④ [德] 莱布尼茨:《论中国人的自然神学》, 载秦德懿编译《德国哲学家论中国》, 三联书店1993年版, 第126页。

古的文字中找出许多他们间的今人与其他被认为是经典注释者所不知晓的事情。我与白晋神父两人已发现了似是中国创始人伏羲所造的符号的原本意义。这类符号，只是由断线（阴爻）与不断线（阳爻）组合的，并算是中国最早〔的文字〕——当然也是最简单的吧。《易经》书中共有六十四项图像。伏羲后数世纪，〔周〕文王与其子周公和再过五世纪后才来的孔子，都在其中找过哲理。有人甚至于要从中引出讲风水与其他的迷信之类的东西。其实，〔这六十四卦〕组成的似是伟大立法家〔伏羲〕原有的二进制算术，也是我在他的数千年后重新发现的。^①

莱布尼茨明确承认，他的二进制是在伏羲之后数千年的“重新发现”。

通过对莱布尼茨关于《易经》蕴含二进制言论的追溯，我们感到，当他承认伏羲“原有的二进制算术”时，他实际上否定了欧洲的“启示神学”而肯定了“自然神学”。因为中国虽然不是信仰基督的国家，但它同样产生了显示“创世”图像的二进制。

莱布尼茨的二进制虽然不是受《易经》的启示而发现的，但他毕竟发现了《易经》含有二进制，使他的二进制与《易经》联系了起来。不过，当莱布尼茨在说“伟大立法家〔伏羲〕原有的二进制算术”时，却表明他对《易》图的源流不甚了解。他所看到的“先天图”其实是经过宋代邵雍重新排列过的图像，按照邵雍的“先天图”，确实可以看出64卦的排列与二进制有着惊人的相似，但这并不是原始《易》图^②，将它看作伏羲的创作，显然是不对的。当然，这怪不得莱布尼茨，因为白晋在给他提供“先天图”时，告诉他“先天图”就是伏羲制作的图像。

4. 对“理”的阐释

莱布尼茨认为，研究中国的历史、文字与哲学不仅能服务于传教，

①〔德〕莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第125—126页。

② 不过，我们也无法知道原始的《易》图究竟是什么样子，只是从马王堆出土的帛书《易经》与现存本的比较可以看出，之前的《易》图一定不是邵雍“先天图”的这个样子。因为帛书《易经》在卦名及卦序上与邵雍的“先天图”都不一样，从卦的排列上很难看出与二进制的关联。

而且应对欧洲有益^①。所以他不仅重视中国历史、文字研究，也很重视中国哲学的研究。他论述中国哲学的最著名作品就是《论中国人的自然神学》。这一著作的产生与“中国礼仪之争”有密切关系，因此，有必要从莱布尼茨对“中国礼仪之争”的态度说起。

莱布尼茨一向关注“中国礼仪之争”。《中国近事》所收录的《苏霖神父关于1692年“容教诏令”的报告》，就与“中国礼仪之争”有关。他还通过与耶稣会士郭弼恩、维利乌斯以及洪若翰的通信，不断了解“中国礼仪之争”的进展。《中国近事》出版的次年，郭弼恩（Le Gobien）给莱布尼茨去了一封信，告诉他已经将《中国皇帝颁布容教法令的历史》这本书送去印刷，出书后会立即给他寄去。这是一本反映在华传教士对中国礼仪看法的作品，郭弼恩将此书寄给莱布尼茨，是想听取他对“中国礼仪之争”的意见。郭弼恩在信中还向莱布尼茨推荐了两本书：李明的《中国近事报道》和潘国光的《论中国礼仪，耶稣会士潘国光神父用他在华传教三十四年的实践对多明我会士闵明我的回答》。与传教士们的通信，使莱布尼茨得以跟踪了解“中国礼仪之争”的情况。

莱布尼茨对中国发生的“中国礼仪之争”和利玛窦等耶稣会士在中国传教的态度，在《中国近事》的序言中做过明确的表达，他说：

数年以来，欧洲人以一种值得称赞的献身精神把伟大的天国恩赐传介给中华帝国。特别是耶稣会的努力和功绩是大家有目共睹的，甚至那些敌视耶稣会的人也不得不承认。我知道，我昔日的的朋友，一位我们这个时代的杰出人物阿诺德曾极力反对耶稣会，对他们的传教士提出过不少的指责。不过我觉得在某些方面指责过于激烈，以至于有失公允。因为按照圣徒保禄的榜样，传教士应该“为一切人而行一切事”。而且，中国人对孔子的崇拜似乎并没有任何宗教崇拜的意味。^②

此后，莱布尼茨又多次表达了他对“中国礼仪之争”的看法。莱布尼茨虽然信奉的是新教，但他并不因此持门户之见。在他看来，宗教界

① 莱布尼茨1705年8月18日给维利乌斯的信，转引自〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第215页。

② 〔德〕莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第6页。

对耶稣会的指责是错怪了耶稣会，基督教在中国取得的进步应归功于利玛窦、汤若望、南怀仁等；欧洲对中国还没有足够的了解，中国的语言与习俗与欧洲完全不同，在这样的情况下，一个欧洲的法庭指责中国人推行偶像崇拜是难以令人理解的；假如真的不允许归信基督教的中国人参加尊孔祭祖一类的礼仪，那么这就是中国传教事业的末日^①。

1700年，他还写了一篇短文，题曰《论尊孔民俗》。此文开篇便说：

当我给《中国近事》作序时，我倒是相信，中国文人的尊孔，主要是一种民间礼俗而不是宗教仪式。从那时起，我就开始收到一些反对派，也许出于善意发表的著述，对此我至今尚不敢苟同。^②

1701年，由“中国礼仪之争”最早发难者龙华民所撰写的《关于中国宗教的几个重要问题》和利安当撰写的《关于在中国传教的几个主要问题》在巴黎结集出版。莱布尼茨1708年在法国《学者杂志》上读到有关龙华民和利安当文章的评论，知道了他们文章的大体内容，于是又撰写了《关于中国礼仪及宗教的几点说明》，重申了他对“中国礼仪之争”的基本看法。这篇文章的副本曾由德博斯（Des Bosses）神父寄到罗马，颇受耶稣会士的欢迎，但为时已晚，罗马教廷已经作了对耶稣会不利的裁决，莱布尼茨的文章也就成了“战斗结束后到来的增援”^③。

然而，对莱布尼茨来说，“战斗”并没有结束。

此后的“战斗”是由马勒伯朗士的《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于神的存在和性质的对话》（以下简称《对话》）引起的，争论的问题集中于宋代理学即新儒学，而不是对儒学的泛泛争论，更不是对原始儒学的争论。

新儒学是与原始儒学有区别的儒学形态。正如李文潮所指出，新儒学（作为一门哲学）将宇宙的产生解释为自然的过程，也就是自身作用的过程。新儒学否定基督教意义上的造物主——上帝的假设。与之相

① 参见〔德〕李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第211、209、225页。

② 转引自张西平《欧洲早期汉学史》，中华书局2009年版，第659页。

③ 〔德〕李文潮：《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第220、220—221页。

反，基督教（作为一种宗教）以上帝造物为出发点；同时，基督教在柏拉图主义的影响下，坚持对唯一的造物主的信仰，对人类和其他事物作了严格的区分。而在新儒家思想里，则不承认人类与其他生物之间的本质区别；另外，新儒学反对来世报应的思想，而“最后的审判”则是基督教信仰的基本组成部分。基督教信仰与新儒学思想的不一致，必然导致基督教对新儒学产生不安的感觉，就像中国（新儒学）反对基督教一样^①。

其实，利玛窦已经看出新儒学与原始儒学的区别，看出新儒学与基督教信仰的冲突。他所说的“现时的士大夫的某些新论，只要不符合古训的，都予以驳斥”，其“现时的士大夫的某些新论”主要是指新儒学，而所谓“古训”则显然是指原始儒学。在利玛窦看来，儒家精神是在原始儒学中才得以真正体现，所以他将新儒学与原始儒学区分开来，并予以否定。但是，他的后继者龙华民则认为新儒学与原始儒学是不可分开的整体，并以新儒学与基督信仰的冲突为依据，全面否定了儒学可以与基督信仰兼容的观点。这是龙华民不同意“利玛窦规矩”的理由之一，也是他在《关于中国宗教的几个重要问题》一文中所表达的重要观点之一。

就在莱布尼茨撰写《关于中国礼仪及宗教的几点说明》的前一年，法国著名的哲学家和神学家尼古拉·马勒伯朗士（Nicolas de Malebranche, 1638—1715）接受了滞留在巴黎的来华传教士利奥纳（Arthus de Lionne, 1655—1713，中文名为梁宏仁）的请求，开始撰写《对话》。该书于1708年出版。

马勒伯朗士对中国及中国儒学并不熟悉。他撰写此书，主要依据利奥纳对中国和中国儒学（主要是程朱理学）的介绍和利奥纳所推荐的龙华民《关于中国宗教的几个重要问题》等文章。尽管利奥纳在中国取了一个颇具儒学味的中文名字——梁宏仁，但在“中国礼仪之争”中，他不仅反对“利玛窦规矩”，也不满儒学（特别是程朱理学）。因此，他所介绍的中国人，自然是一个不信教、不知“神”为何物的民族；他所介绍的中国儒学，自然也是与基督教教理相悖的“异端”思

① [德] Wenchao Li, *Die christliche China - Mission im 17. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2000, S. 294.

想^①。这便使马勒伯朗士得出了程朱理学是“无神论”的结论。在当时的欧洲，“无神论”与“唯物论”一样，都是大逆不道的“异端”思想的代名词。于是，年事已高的马勒伯朗士便愤而撰写了《对话》。

《对话》是一篇对话体的长文。马勒伯朗士在《对话》中虚拟了一位“中国哲学家”作为中国儒学或程朱理学的代言人，又虚拟了一位“基督教哲学家”作为他自己的化身，让他们围绕着“理”展开争论。

马勒伯朗士认为，在中国儒学中，“理”应该是与基督教的“神”相近的概念。但他发现其实不然，在程朱理学中，“理”并不就是“神”，令他特别不能容忍的是，中国理学家竟然将“理”与“气”联系起来，将“理”“气”关系看作本质与现象的关系。于是，马勒伯朗士就借“基督教哲学家”之口对“中国哲学家”说：“‘理’对大家来说是共有的一种光照；物质无论怎样组合都只是种种特殊的变相。组合可以消失和变化，但是‘理’是永恒和不可变易的。因此，‘理’只存于其自身，不仅不以物质为转移，而且也不以最高级的理解力为转移，尽管它们（最高的理解力）集合了堪称精华的认识。所以，您为什么把‘理’这个最高智慧降低到只存于物的程度呢？这是多么古怪和乖谬啊！您居然加以坚持！您的‘理’一点也不聪明了。”^②

马勒伯朗士的上述议论，主要是针对理学家特别是朱熹关于“理”与“气”、“理”与“器”的论述而发的。朱熹曾经说过：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地。无人无物，都无该载了。有理便有气流行，发育万物。”^③ 仅从这段论述看，朱熹是认为“理在气先”的，即把“理”看作最高存在。而从这个意义上说，“理”确有引向“神”的可能。但有人问：“必有是理，然后有是气，如何？”朱熹则说：“此本无先后之可言。然必欲推其所以来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。气则为金木水火，理则为仁义礼智。”他又说：

① 参见陈乐民《马勒伯朗士及其哲学》（《有关神的存在和性质的对话》代序言），载〔法〕马勒伯朗士《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民译，三联书店1998年版，第24页。

② 〔法〕马勒伯朗士：《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民译，三联书店1998年版，第66页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷1，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，《朱子全书》第14册，第114页。

“理与气本无先后之可言。”^①这就使“理”与“气”结合起来，将“理”与“气”关系看成本质和现象关系，所以马勒伯朗士说这是“把‘理’这个最高智慧降低到只存于物的程度”。朱熹还将“气”看作“器”，如：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。”^②这就更明确地把“理”与“器”关系看成本质与现象的关系。马勒伯朗士所指责的“物质”，可能也包括朱熹所说的“器”。

朱熹认为，“理”虽然是“生物之本”，但天下万物之形，并不是由“理”直接决定的，而是秉“气”形成的。这在马勒伯朗士看来，就是“理”随“物质而转移”而不是“只存于其自身”了。马勒伯朗士言外之意就是：“中国哲学家”（朱熹）虽然将“理”看作最高的存在，但是，一旦它依存于“气”，一旦随着物质而转移，“理”就失去至上性，就不成为自在的本体，也就不成为他的那个至高无上、尽善尽美的“神”，所以他认为理学家所说的“理”是“古怪和乖谬”的思想。

为了论证“理”必须具有至上性、超越性，马勒伯朗士在《对话》中动用了他的身心二元的“偶因”论^③。他说：“我们的感知，不是大脑的变相，大脑只是我们的头脑——唯一能思维的实体——的广延。然而，我们通常总是有些东西通过大脑而进行思维的，于是便以为我们的精神是与大脑有关。但是，绝不可以因而便认为，精神和大脑只是同一种独一无二的实体。”^④他认为，人们的一切感知并不是由心灵向自己提供的，而是由所谓的“理”，也就是“一以贯之的全能全知的‘存在’，或曰无限圆满的‘存在’”所提供的^⑤。“全能全知”“无限圆满”

① 黎靖德编：《朱子语类》卷1，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，《朱子全书》第14册，第115页。

② 朱熹：《答黄道夫书》，《晦庵先生朱文公文集》卷58，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，《朱子全书》第23册，第2755页。

③ “偶因”论是笛卡尔学派的主要观点之一。笛卡尔学派认为，心智和身体是互相分离的，彼此是平行的。每当心智的思考与身体的动作碰巧同时发生时，表面上看似在相互作用，但实际上是由上帝控制的，是上帝在我们心目中造成这种观念的偶然的原由。

④ [法]尼古拉·马勒伯朗士：《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民译，三联书店1998年版，第53页。

⑤ 同上书，第57页。

的“存在”是什么？就是“神”，即上帝。

从马勒伯朗士对“理”的理解可以看出，与其说他是要批判“理”，还不如说他是要改造“理”，使理学家所说的“理”成为他心目中的“神”。法国学者古耶就说过：“马勒伯朗士的打算，就像他自己说明的那样，是双重的：批驳中国人关于神的错误，并寻找搀和在这些错误中的真理的颗粒，以便以他们纯化了的哲学的名义来使中国人改宗基督。”^①古耶所说的“纯化”中国哲学，实际上就是用西方神学改造中国哲学，使中国哲学成为引导人们改宗基督教的工具。出于改造中国哲学的目的，马勒伯朗士在《对话》中往往想拉近中国哲学（“理”）与西方神学（“神”）的距离，所以在《对话》一开始，“基督教哲学家”（也就是马勒伯朗士的化身）就说：“你们所谓的‘理’，即你们的至尊的正义，与其说其意义接近于万能的皇帝，勿宁说更加近似我们的神。”^②他所说的“我们向您讲到的神，其实也就是铭刻在您心中和每个人心中的那个神”，大概也有这层意思。

马勒伯朗士的《对话》出版后，莱布尼茨并没有立即做出反应。1714年10月，法国政治家尼古拉·德·雷蒙（N. de Remond）^③告诉莱布尼茨，他读到了龙华民的文章和马勒伯朗士的《对话》，次年4月，雷蒙又建议莱布尼茨能够对龙华民和马勒伯朗士的思想进行思考，并且还说：“您的《中国近事》序言写得非常好，充满了真知灼见，不过您在那里没有研究中国学者的哲学思想。”这是暗示莱布尼茨应从哲学上对龙华民和马勒伯朗士给予回应。但莱布尼茨告诉雷蒙，他还没有看到龙华民的原文和马勒伯朗士的《对话》，希望得到这方面的更多情况。于是，雷蒙便将龙华民的文章和马勒伯朗士的《对话》寄给了他。莱布尼茨收到后答应为此专门写一封信^④。

莱布尼茨在1715年至1716年雷蒙写了一封长信。这封信与马勒伯

① [法]亨利·古耶：《〈马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念〉序》，转引自庞景仁《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，商务印书馆2005年版，第13页。

② [法]马勒伯朗士：《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民译，三联书店1998年版，第37页。

③ 雷蒙是法国奥尔良公爵的重要谋士（参议长），也是法国学术界的有力支持者。奥尔良公爵在路易十四去世后成为法国的监国，雷蒙也因此而成为法国政界令人瞩目的人物。

④ 参见[德]李文潮《编年史：莱布尼茨与中国》，载[德]莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第228、229、230页。

朗士《对话》的篇幅几乎相当，所以莱布尼茨说它就是一篇正式的文章。这封长信就是《论中国人的自然神学》（中文也译为《论中国哲学》《关于中国哲学的信》等）。不过，莱布尼茨生前并没有寄出这封信，这可能是因为他感到此信还需修订。

《论中国人的自然神学》全文包括以下四个部分：（1）中国人对至高神的看法；（2）中国人关于至高神的所造物或物质的第一本原与鬼神的说法；（3）中国人关于人的灵魂、其不灭性与其赏罚问题的见解；（4）中华帝国创始者伏羲的文字与二进制算术中所用的符号^①。这四部分中，前两部分是重点，它们分别论述了“理”“太极”等与理学有关的重要概念。

在《论中国人的自然神学》的第一部分，莱布尼茨首先讨论了“理”的概念。龙华民和马勒伯朗士抓住理学家所说的“理存于气”的观点，认为在中国理学家那里，“理”既然依附于“气”而存在，也就不会是独立存在的精神性实体。莱布尼茨就此提出这样的问题：“值得怀疑的是：中国人究竟曾否（或是否）承认精神实体的存在？”他接着提出自己的看法：“我在熟思后，认为他们承认过——虽然或者没有承认精神实体是与物质分别存在的。”^②他认为，作为精神实体的“理”，与它是否依附于物质并无关系，因为在古代西方哲学家和早期教父那里，也提出过“天使有肉身”的观点。莱布尼茨还进一步指出：“‘理’是万物的第一推动者（first mover）……‘理’近乎我们的至高神观。认‘理’为纯被动性的、生硬而毫无人情的，和物质一样的，是不对的。”^③

莱布尼茨为了肯定“理”是精神实体，还逐条驳斥了龙华民的观点（也是马勒伯朗士的观点）。

第一，针对龙华民认为理学家把“理”看作原初物质的观点，莱布尼茨指出：“‘理’不须他物而能自存自足，因此世界也不须另一位至高神。根据中国人的看法，‘理’是有世以来，循着一律性的动规，一直不停地推动着‘天’的唯一之‘因’；它也使‘地’稳固，使万物各有其果——这一切都不出自万物。不属于万物本身，而完全来自

① 按：《论中国人的自然神学》各部分标题的译文，系据秦德懿编译的《德国哲学家论中国》一书。

② [德]莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第70页。

③ 同上书，第71页。

‘理’。它统治一切，存在于一切，以天与地的绝对主宰的身份控制并产生一切。”而原初的物质却没有这样的性质^①。

第二，针对龙华民认为“理”是没有活力、无生命、无智力（intelligence）的观点，莱布尼茨援引了与龙华民立场一致的利安当的论述予以驳斥：“‘理’是治事的律法，导物的智力；但本身无知，又是通过自然力而有规律性的、可靠的行动——所以我们可以说‘理’有智力。凭我们的说法，要妥当地行动，必得先慎思熟虑，所以我们可以说‘理’比有智力更有知。”^②

第三，针对龙华民认为既然“理”是无生命、无智力的，那么“理”的产生也就是偶然的观点，莱布尼茨则从他的“预定和谐”论^③出发予以批驳：“当他们说元气或物质自然而必然地分离于理时，他们的意思可能是指他们相信至高神必然地造了物质。不过我们尚可给他们说的话加以更好的、更妥善的解释而说：至高的理性曾做过最合理的事。可能他们称‘理’是‘必然性’的，因为它既有所指，而又不会错；也可能他们误用‘必然性’的字，就像许多欧洲人一般。他们不包括自动行动，因为他们认自动为在〔某一场合上〕先有所不定而后才决定的一种熟思和计划性的行为——而这不可能是至高神的描述。所以我相信我们不用违背中国人古代的学说，即可说‘理’凭着本身的完美而从多种可能性中选择最妥善的一种，因而产生‘气’或物质，但〔气〕因备有其本能，而使其他的〔万物〕自然而然地产生了，就同笛卡尔先生自称，因了几项不多的自初即来的信念而带来了现在世界的秩序。中国人非但不应受责备，而且他们的事物因自然习性和预定规范而产生的这项理念，实在值得受人称扬。”^④ 莱布尼茨对“理”的解释，与新儒学（即宋代理学，特别是程朱学说）的有机世界构成观念

① [德] 莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店 1993 年版，第 74、79 页。

② 同上书，第 83 页。

③ “预定和谐”论又叫“预定调和”论，是莱布尼茨主要在《单子论》中阐发的理论，它包括两个方面的含义。一是灵魂和实体的“相遇相合”，莱布尼茨认为，灵魂和实体虽然都有各自的法则，但它们又是统一的不可分离的，“它们借助在一切实体当中预先规定的和谐而相遇相合，因为它们都是同一个世界的表现”；二是复合对象内部“单子”之间的和谐，这种和谐与灵魂和实体的“相遇相合”一样，也是由上帝预先安排的：“每个单子都有理由要求上帝在安排其他单子的秩序时，从一开始便顾及它。”

④ [德] 莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店 1993 年版，第 85—86 页。

很接近，即都是假定人类社会、人类道德范畴的构成与自然世界是基本一致的。但这并不意味着他从中国哲学中获得了创立单子论的灵感，只表明他从中国方面获得巨大的理论支持。孟德卫认为，即使如此，也必将有助于有机哲学的进一步发展^①。

此外，莱布尼茨还指出了龙华民对中国文献的误读，即将中国文献中对“气”的规定错以为是对“理”的规定。如他凭《性理大全》说万物都是物质的，就否定中国人不承认有精神性的实体。莱布尼茨认为，《性理大全》的意思实际是，除了产生物质的“理”之外，就不清楚还有非物质性的实体。

一般来说，理学家所说的“理”究竟是物质的还是精神的，是一个纯属学术的问题，但在基督教神学成为欧洲意识形态的那个时候，却涉及是否允许理学合法存在的判定。莱布尼茨批驳龙华民（也是马勒伯朗士）关于“理”的观点，将“理”视为精神实体，是中国的至高神，目的在于为肯定理学具有存在价值而提供理论的前提。

在《论中国人的自然神学》的第二部分，莱布尼茨阐述了他对“气”和“太极”的看法。他首先指出龙华民在“理”“气”关系陈述上的矛盾：既说“理”出乎“气”（即“元气”或原始的气），“气”是“理”的所造物，又说“‘理’本身并无所为，它在产生‘气’和‘元气’后却开始有所为”。莱布尼茨说，如果是“理”产生了“气”，又怎能说“理”本身无所为呢？这不是矛盾，就是龙华民说错了话，是他失语。他接着指出，既然“气”出乎“理”，是“‘理’的工具”，是“理”的实现形式，归根结底属乎“理”，难道不应该说它的德能或动力因存在于“理”当中吗？这个“气”或“元气”也就确实便是物质，而“理”也就与推动物质的第一本原相符合^②。由生生不息的“理”所产生的“气”也就与“理”同样是永恒的。

莱布尼茨在指出“气”出于“理”、“理”“气”“两者皆是永恒”之后，又导入“太极”概念。他认为，“太极”实际上就是在生成“气”上有所作为的“理”，因此，“理与太极并非不同，而实是从不同观点看到的同一物”^③。他又针对龙华民所说的“‘上帝’是‘太极’之子”

① [美] D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West, 1500 - 1800*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 106.

② 参见〔德〕莱布尼茨《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第89—90页。

③ 同上书，第91页。

指出：我们可以将“理”的特点都归乎“太极”，“理”与“太极”之间只有形式上的区别，如果真要区别“理”和“太极”的话，可以这样说：“理”指的是绝对体，而“太极”指的则是身为事物根源者^①。

从上述莱布尼茨对“理”“太极”与“气”的理解可以看出，他理解中国哲学的出发点是他的“单子”论^②。在他看来，“理”是有活力、有智力的实体，是行动的规则和一切运动的根源，这与他“对‘单子’的规定是一致的，他实际上是将‘理’看作高级‘单子’，而将‘气’看作低级‘单子’。正是它们，构成了事物的要素，成为‘复合对象’的生成者。莱布尼茨在讨论一般与个别（‘一’与‘多’）的关系时，还借用了朱熹的‘理一分殊’命题，他说：“《中国哲学》（按：即明代胡广等编纂的《性理大全》的西文译名）卷二十六1页说‘理一分殊’，正确地说，由各部（合）〔份〕组成的东西永远也不是一体；只有从外表上可说是一体，如同一堆沙土或一个部队一般。因此，就如已引述的章节所说，第一本原并无任何部份。”^③“第一本原并无任何部份”更像是对“单子”的规定。

莱布尼茨通过对“理”“太极”与“气”的阐发，否定了人格神的存在，完成了对中国哲学的“自然神论”的论证：作为“第一本原”、最高“神”的是“理”，而不是上帝。在当时的欧洲，“自然神论”是与“天启神学”相对的神学思想，也是将人们从“天启神学”的桎梏下解放出来，使宗教氛围浓郁的欧洲向充溢理性精神的欧洲过渡的思想工具。

莱布尼茨思想与中国文化究竟有什么关系

莱布尼茨对中国及中国文化的热衷，是学术界长期关注的话题。不少学者认为，莱布尼茨之所以热衷于中国文化特别是中国哲学，是因为

① 参见〔德〕莱布尼茨《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第93页。

② 莱布尼茨对“单子”曾作这样的规定：“这种实体的本原，在生物那里就是灵魂，在别的东西那里就谓之实体的形式。这种本原与物质相连就构成一个真正‘一’的实体，但凭它本身就已经构成了一个单元；也就是这种本原，我名之为单子。”莱布尼茨所谓的“单子”，是没有广延性、没有部分、单纯而不可分的，而世界上的全部事物都是由这种不属于物质的“单子”组合而出，都是无限连续的单子集结的呈现。参见〔德〕莱布尼茨《新系统及其说明》附录，商务印书馆1999年版，第169页。

③ 〔德〕莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第93页。

他可以从中国文化中获得他进行理论建构时所需的思想和灵感。早在1943年,英国汉学家修中诚(Ernest R. Hughes, 1883—1956)在为他英译的《大学》与《中庸》所写的序言中就说过,莱布尼茨的哲学受到宋代理学即新儒学或者宋明理学的影响^①。1956年,李约瑟(Joseph Needham, 1900—1995)在其《中国科学技术史》的第二卷《科学思想史》一书的第十六章专门写了“莱布尼茨、朱熹和有机自然哲学”一节,在这一节中,李约瑟认为,中国的“有机自然哲学”便是通过莱布尼茨传入欧洲的,他的单子论是有机哲学在西方哲学中的首次出现,而他的单子论所阐发的单子之间的等级以及先天和谐等观点,也与儒家的“理”极为相似^②。在李约瑟看来,莱布尼茨的“单子论”和“有机哲学”观的形成,与中国哲学有密切关系。1970年,捷克学者泽普林(Artur Zempler)在为《中国自然神学论》一书德译本所写的书评中也认为“中国哲学的辩证法显然影响了莱布尼茨”,他说:“单子即是那些非物质的世界本体,它们的本质是辩证的。这样的一种对活力的理解在现代哲学中是完全崭新的,如果我们将莱布尼茨对新儒家哲学的分析与他的单子论比较一下,我们就会肯定地发现,莱布尼茨将中国哲学中的‘理’解释为单子。”他还说,莱布尼茨在1709年8月12日写给耶稣会德博斯神父的信中就明确地把中国哲学的“理”解释为单子^③。任教于英国金斯敦大学的美国学者J. J. 克拉克(John James Clarke)对莱布尼茨与中国哲学的关系则采取折中的态度,他认为,尽管莱布尼茨思想在多大程度上受到中国哲学的影响还存在争论,但他的单子理论与中国的宇宙各方面不受外部干预而和谐共处的系统性思想之间,还是有着相互影响的^④。也就是说,莱布尼茨单子论的形成既有自身的及西方哲学的原因,也受到中国哲学的影响。

① 参见〔美〕孟德卫《在莱布尼茨哲学中中国到底有多重要》,载李文潮、H. 波塞尔主编《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》,科学出版社2002年版,第48页。

② 参见〔英〕李约瑟《中国科学技术史》第2卷,科学出版社、上海古籍出版社1990年版,第531页。

③ 〔捷〕A. Zempler, “Gedanken über die erste deutsche übersetzung von Leibniz’ Abhandlung über die chinesische Philosophie”, *Studia Leibnitiana*, 1970 (2), S. 227—228, 229. 译文转引自孟德卫《在莱布尼茨哲学中中国到底有多重要》,载李文潮、H. 波塞尔主编《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》,科学出版社2002年版,第49页。

④ 〔美〕J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment, The encounter between Asian and Western thought*, London and New York: Routledge, 1997, p. 47.

认为莱布尼茨的二进制是受《易经》的启示而发现的观点就更多了。工作于比利时世界理学研究所的胡阳、李长铎在这方面颇有代表性，他们在其合著的《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》一书中，详细地考证了柏应理《中国哲学家孔子》、斯比塞尔《中国文史评析》、匡卫国《中国上古史》等现存的欧洲 17 世纪文献，认为在莱布尼茨之前人们就发现了《易经》中的二进制，这正是莱布尼茨发现二进制的源头。他们还说，“莱布尼茨在受到白晋所寄的伏羲八卦图以前，即 1703 年 4 月 1 日以前，根本不知道世上还有伏羲八卦图一事，并以此作为否定莱布尼茨受伏羲八卦图启发而创二进制的依据”，这种认识是“肤浅的”^①。

莱布尼茨的“单子论”和二进制是不是直接受到中国典籍的启发而形成的，是可以讨论的问题。不过，我们在本书中没有采纳受到中国直接影响这一观点，而在莱布尼茨与中国文化的关系上倾向于孟德卫的看法。孟德卫曾把学术界关于莱布尼茨的思想与中国哲学关系的不同观点分为两大类，即“启发生成型”和“旁证确证型”。他把那种认为莱布尼茨的“单子论”和二进制直接源于中国的观点归结为“启发生成型”，而把莱布尼茨虽然没有受到中国典籍的直接影响，但他的“单子论”和二进制与中国哲学的一致性称为“旁证确证型”。他的观点是：“中国哲学对莱布尼茨的影响在很大的程度上属于‘旁证确认型’，而不是‘启发生成型’。”^②我们在前面就主要是从这一角度介绍莱布尼茨对中国的评论的。

说莱布尼茨思想与中国文化的关系是“旁证确证型”，这并不否认莱布尼茨关于中国的论述在他的思想中具有重要地位。美国学者库克与罗思慕在他们所编的《莱布尼茨论中国》一书的序言中就认为，“就其重要性而言，莱布尼茨对中国哲学及宗教的论述完全可以与他的《神正论》《形而上学论》《单子论》及《人类理智新论》相提并论”^③。

① 胡阳、李长铎：《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》，上海人民出版社 2006 年版，第 4 页。

② [美] 孟德卫：《在莱布尼茨哲学中中国到底有多重要》，载李文潮、H. 波塞尔主编《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》，科学出版社 2002 年版，第 49 页。

③ [美] D. J. Cook, H. Rosemont Jr., G. W. Leibniz, *Writings on China*, Chicago and La Salle 1994, p. xi. 译文转引自孟德卫《在莱布尼茨哲学中中国到底有多重要》，载李文潮、H. 波塞尔主编《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》，科学出版社 2002 年版，第 50 页。

也就是说,莱布尼茨对中国的评论已经成为他的思想的重要组成部分。

莱布尼茨对中国及中国文化的论述之所以可以和他的《神正论》《形而上学论》《单子论》及《人类理智新论》等代表性著作相提并论,是因为他在对中国及中国文化的论述中表达了一系列的重要思想。其重要思想主要有以下几种。

第一,多元共存的文化观。当我们再次读到莱布尼茨所说的“人类最伟大的文化与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端,即欧洲和位于地球另一端的——如同‘东方的欧洲’的 Tschina。我认为这是命运独一无二的决定”的时候,感受到的绝不只是他对中国文化的赞美,更多的是他对与西方不同质的文化的肯定。他似乎是想借评论中国的机会表达他的文化观——多元共存的文化观。这一文化观的前提,是承认与自己完全不同的文化同样有其长处,同样有其独立存在的理由。对这样一种文化,不是否定它、藐视它,而是要承认它的价值,与它平等地交流。所以他主张取长补短,将“欧洲文化与中国文化结合起来”。在人类文化史上,明确地表达不同民族之间文化的多元共存、交流互补的思想,莱布尼茨可能是第一人。

第二,对建立和谐世界的向往。莱布尼茨关注中国和中国文化,一个很重要的目的或者说一个很主要的动机,便是使各个民族都能过上“一种更为合乎理性的生活”。他所说的“合乎理性的生活”,是指人们都遵循着一定的道德而和谐的生活。莱布尼茨的和谐思想在哲学上突出表现在他的“单子论”中。在“单子论”中,他把他所说的“和谐”称为“预定和谐”,认为无论是灵魂和实体,还是由无数单子所构成的复合对象,都是借助预先规定的和谐而相遇相合,它们的和谐是由上帝预先安排的。当他把这种“和谐”思想推广到人类社会时,便认为社会的和谐在中国得到了充分的体现。他说:“在实践哲学方面,即在人类生活及日常风俗的伦理道德和政治学说方面,我不得不汗颜地承认他们远胜于我们。的确,我们很难用语言来形容,中国人是如何完美地致力于谋求社会的和平与建立人与人相处的秩序,以便人民能够尽可能减少给对方造成的不适。人类最大的痛苦是由个人以及人与人之间造成的,这是一个不争的事实,‘人与人相互为狼’这句话亦是再现实不过了。尽管我们已经面临着如此频繁的自然灾害,人们还是要给自己添加苦难,这特别是我们这里的一件巨大的蠢事,然而全人类亦是如此。”而中国人则比其他民族找到了更

好的解决这种“蠢事”的方法^①。莱布尼茨似乎把中国的“伦理道德和政治学说”看作克服这种“蠢事”、建立和谐社会的一剂良方。

第三，奠定了德国文化的宽容传统。莱布尼茨是新教徒，而不是天主教徒。众所周知，耶稣会是在天主教应对新教势力在欧洲大力扩张的背景下建立的。但是，莱布尼茨却不带任何教派的偏见，与很多耶稣会士保持了很好的关系，在“中国礼仪之争”中，他更是大力为耶稣会在中国传教中采取的“适应”策略辩护，肯定耶稣会在中国传教的成绩。这从一个方面表现了他的文化宽容精神。

更重要的是，就莱布尼茨的文化根基来说，继承的应该是属于自柏拉图、亚里士多德以来的欧洲文化，但他对外来的异质文化——中国文化，不仅抱着开放的、包容的态度，还主张中西文化之间相互学习、相互交流，希望中西两个文明“携起手来”。这更体现了他的文化宽容精神。正是他所奠定的文化宽容精神，使他成为后来新教传教士在中国传播“福音”的思想理论的先驱^②。

当我们纵览德国文化发展历程的时候，不难发现德国文化在历史上曾表现出两种不同的文化传统：文化宽容的传统和文化民族主义的传统，而文化宽容传统正是由莱布尼茨奠定的。

三 “自然道德”：沃尔夫对中国伦理的诠释

如果说莱布尼茨还没有离开神学的立场，还想用“自然神论”为中国理学辩护，以便使中国儒学与西方的基督教兼容的话，那么，他的崇拜者和追随者沃尔夫则直接以“自然道德”来诠释中国理学，使理学离神学越来越远。

为中国辩护而受累的沃尔夫

克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolf，1679—1754）是德国的哲学家、数学家和科学家，出生于布累劳斯（现属于波兰）。沃尔夫的父亲是一位面包师，他希望儿子将来能够成为一名牧师。于是，沃尔夫从少

① [德] 莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版，第2—3页。

② [德] Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, S. 16.

年时代起便踏上学习神学的路。他后来又继而攻读数学、哲学和法学。据说，他之所以攻读数学和哲学，是为了使神学所包含的真理得到无可辩驳的论证。1704年，沃尔夫开始与莱布尼茨通信，讨论数学和哲学问题。1707年，经莱布尼茨的介绍，沃尔夫在哈勒（Halle）大学顺利谋得教授数学的席位，同时也讲授物理学、建筑学、形而上学、逻辑学和伦理学。

当沃尔夫来到哈勒大学的时候，正是弗兰克（Francke August Hermann, 1663—1727）和托马斯乌斯（Christian Thomasius, 1655—1728）在哈勒大学最有影响的时期。他们是虔信派神学家。虔信派是路德教派中最注重内省和自我得救的一派，他们希望让个人的灵魂直接同上帝为伴，关心道德的要求和严格的自律，不喜欢抽象的形而上学，对理性主义甚至神学领域中的理性主义也持怀疑态度。而沃尔夫在教学之余所撰写和出版的著作中，正是继承了莱布尼茨思想，他所推许的正是理性主义和形而上学，他因此与那些“虔诚”（黑格尔用的是“虚伪”一词）的神学家格格不入，他也因此而于1723年被迫离开了哈勒大学。

沃尔夫离开哈勒大学的原因，学术界说法不一。黑格尔说是由于朗格等一批神学家向腓特烈·威廉一世（Wilhelm I, 1797—1888）告密，说沃尔夫所宣传的决定论思想，认定人的行为是由神的特殊安排（预定和谐）所规定的，否定了人有自由意志，这种思想如果传播开来特别是在军队中传播开来，将有极大的危险性，因而引起粗暴的威廉一世的震怒，立即下谕旨，命令沃尔夫于48小时内离开哈勒和普鲁士邦^①。另一种说法是由于沃尔夫在他关于中国哲学的讲演中，对中国的“无神论”表示了钦佩，他便因此被逐出哈勒^②。

沃尔夫被迫离开哈勒，在学术界引起了极大的反响。在很多人眼里，沃尔夫成了暴政的受害者、寻求真理及学术自由的斗士。他到卡塞之后，立即被马堡大学任命为哲学院首席教授，接着，伦敦、巴黎、斯德哥尔摩的科学院聘他为院士，俄国沙皇彼得一世也委任他为彼得堡科学院的副院长，巴伐利亚选帝侯还封他为男爵。强烈的反响迫使柏林不得不重视对沃尔夫的处理，于是，他们成立一个委员会专门负责对沃尔

① 参见〔德〕黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，贺麟译，商务印书馆1978年版，第185—186页。

② 参见秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版，第52页。

夫哲学进行鉴定，这个委员会经鉴定认为，沃尔夫哲学对国家和宗教是无害的，威廉一世也向他发出了召回书，但他对威廉一世召回自己的诚意存有怀疑，故没有奉召，直到1740年腓特烈二世加冕后，他才应召返回普鲁士，担任哈勒大学教授、副校长，1743年担任了柏林大学的副校长（一说曾为校长）。

沃尔夫在理论上的贡献，主要是将莱布尼茨哲学进行系统化。他接受了莱布尼茨的形而上学和理性主义，吸收了莱布尼茨的“充足理由”律^①、“预定和谐”以及对物质实体与精神实体区分等思想，形成了人们所说的“莱布尼茨—沃尔夫体系”。但沃尔夫没有接受莱布尼茨的“单子”概念，而以笛卡尔哲学的普遍概念对莱布尼茨哲学加以阐释。

沃尔夫将哲学分成两大类：一是“理论哲学”，包括逻辑学和形而上学^②，形而上学又包含本体论、宇宙论、理性灵魂学和自然神论；二是实践哲学，包括自然法、道德学、国际法或政治学、经济学。同时，他还将数学方法引进哲学领域，用于哲学陈述，形成了严密的公理化体系。他的哲学思路影响了欧洲哲学的发展，欧洲哲学的架构在很长时间内几乎没有能够超越他的思维框架，一直到康德的《纯粹理性批判》问世（1781），才动摇了所谓的“莱布尼茨—沃尔夫体系”。

由“自然神学”走向“自然道德”

沃尔夫曾经谈到过他接触中国问题的过程。他说：“小的时候，我对中国人的聪明才智一无所知，不过我对促进人类幸福生来就感兴趣，因此在年纪不大的时候，我已经开始考虑人该做什么，不该做什么（说这话的目的绝不是为了炫耀自己）。……进入成年，我的判断力逐渐地成熟提高，对这一问题，我认识得更深了，我从人类理性的最深处推断了有什么东西能明智地控制人类的行为。中国人的见解对我的见解没有丝毫的帮助，因为那时我对他们还一无所知，但是我通过深思熟虑的见解却十分有助于我更好地了解中国人的见解。”^③

① “充足理由”律是莱布尼茨在建立他的“单子论”时所阐发的。他认为，“理性”的运用基于两大原则，其一是矛盾原则（或同一原则），其二是充足理由原则。他所谓的充足理由原则，即“没有什么东西无理由而存在”的原则。在莱布尼茨看来，充足理由原则之所以为其哲学所必需，是因为矛盾原则只是一种关于本质、关于必然真理的原则，只有充足理由原则才是关于存在、关于偶然真理的原则。

② “形而上学”在这里是指关于信仰、道德、理性和自由等问题的学说理论。

③ [德] 沃尔夫：《关于中国人道德学的讲演》，载[德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第39—40页。

沃尔夫说的“在年纪不大的时候，我已经开始考虑人该做什么，不该做什么”，是指他在学位论文《普遍实践哲学》中对伦理问题的思考。这篇论文表明，他的伦理思想已经形成。但他的自述又告诉我们，他的思想虽然不是在中国哲学的影响下形成的，却与中国哲学相通。

沃尔夫接触中国哲学的渠道与莱布尼茨不完全相同。他与来华传教士没有直接交往，只是通过他们的著述了解中国哲学。其中，卫方济的《中国典籍六种》和柏应理的《中国哲学家孔子》是他了解中国和中国哲学的主要来源。沃尔夫在谈到卫方济的译著时说：“在译著的前言中他指出，书中所述并非隐含至深、高深莫测的科学，而是普普通通的道德学、伦理学、治家之说、治国之智。……在详尽阅读了这本书以后我发现，著述中蕴蓄着很高的哲理，需要有技巧才能把它们发现出来。书里面的有些内容表面看上去毫无联系，但只要细细思考，就会发现，这些内容实际上密切相关，有些观点没有指出根据，但只要我们审视恰当，就能发现，它们实际上同理智完全一致。”^①

如何理解“它们实际上同理智完全一致”？从沃尔夫的叙述，我们可以看出，与其说他从卫方济对中国哲学的介绍中看到中国哲学是富有实践理性的政治伦理哲学，不如说他将自己的思想投射到中国哲学之上，将中国哲学解读成为他的“自然道德”思想。

“自然道德”指的是独立于包括基督教及其支派在内的一切宗教的伦理道德。宗教改革以后，欧洲的宗教分裂和宗教战争给伦理道德带来了混乱与危机，也引起了一些思想家的思考。他们很想从宗教神学之外寻求解决伦理道德混乱和危机的途径。这也是沃尔夫对中国和中国哲学感兴趣的原因之一。沃尔夫和莱布尼茨一样，不是无神论者，而是“自然神学”论者，他们重视从理性和经验出发对神性进行思考。而重视理性与经验使他们离“启示神学”越来越远，沃尔夫走得尤其远。如果莱布尼茨还将中国哲学定性为“自然神学”，以强调中国哲学与“启示神学”不冲突的话，沃尔夫则干脆将中国人视为“无神论者”，并对中国的“无神论者”表示钦佩。这样，他抛开了“自然神学”论而走向“自然道德”论，也就不奇怪了。

① [德] 沃尔夫：《关于中国人道德学的讲演》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 40 页。

《关于中国人道德学的讲演》

1721年7月12日，沃尔夫在副校长就职仪式上作了题为《中国的实践哲学》的演讲。据说，有人未经他的同意便在1722年将这篇演讲稿在罗马刊印，他对此很恼火，于是对讲演稿的文本作了必要的注释之后，在1726年以《关于中国人道德学的讲演》为题公开发表^①。

《关于中国人道德学的讲演》是以赞美中国开场的。文章一开始，沃尔夫便说：“中国人的智慧自古以来遐迩闻名，中国人治理国家的特殊才智也令人钦佩。”接着他说：“柏拉图有句名言：智者当道的国家，世道必盛，因为帝王就是智者。中国古代帝王本身都是智者，因此，国运兴旺便不足为奇了。”^②所谓“智者”就是习惯所说的“哲学家”。既然中国的兴盛是由于“智者治国”，那么反之，在欧洲、在德国，治国的就不是“智者”了。

沃尔夫指出，中国的智慧有着悠远历史，孔子并不是中国智慧的创始者，伏羲才是“第一个因大兴科学、创建国家而受到中国人尊敬的人”。由伏羲所创建的国家机构经过神农、黄帝、尧、舜的不断改进，到夏、商、周时代，“不论是朝政还是法都达到了空前的完善”。但是，这个国家后来走了下坡路，一直弄到不可收拾的地步，这时，孔子出来为重建国家秩序和法则尽了最大的努力。所以他又认为，“即使不能把孔子看作中国智慧的创始者，那么也应当把他视为中国智慧的复兴者”。沃尔夫进而高度评价孔子：“如果我们把他看作上帝派给我们的一位先知和先生的话，那么中国人崇尚他的程度不亚于犹太人之于摩西，土耳其人之于穆罕默德，我们之于耶稣基督。”^③将孔子与耶稣基督并驾齐驱，在当时的欧洲确是骇俗之论。

对伏羲所创建、孔子所复兴的中国智慧和治国才干高度评价，并不是沃尔夫最终目的，他还要进而从中悟出“处世治国的隐深莫测的哲学基础”。

① [德] Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, S. 19. 1929. 按：在秦德懿编译的《德国哲学家论中国》一书中，此文题为《中国哲学的悠久历史与声誉》，文前有沃尔夫作的《前言》，文中各节均有小标题，与夏瑞春编《德国思想家论中国》一书所载此文略有不同。

② [德] 沃尔夫：《关于中国人道德学的讲演》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第29—30页。

③ 同上书，第31页。

什么是中国人“处世治国的隐深莫测的哲学基础”？沃尔夫说，要检测中国哲学的基础，必须有一块试金石，这块试金石就是“与人的自然性相一致的理性”：“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西。”^①他认为，如果“用这块试金石来判断”，则“中国哲学的基础有其大真”^②。这个“大真”，“至关重要的因素是与人的理性相吻合，他们所做的每一件事情，其根据都在人的自然性中”。而“扬善”“去恶”便是人的自然性的表现：“不言而喻，人的自然性在于，对于他所认为是善的东西，他非扬不可，对于他所认为是恶的东西，他非弃不可。”^③中国人对“至善”的无尽追求，就出自这个“大真”。

从沃尔夫的论述中可以引导出这样的结论：符合理性，是中国哲学的特征；是否从理性角度看待中国哲学，则是判定是否正确理解中国哲学的标准。

在阐述中国哲学（道德哲学）的基础是理性之后，沃尔夫反复指出中国人的理性并不是来自神的启示，“中国人既没有自然的敬神，也没有受到神灵启示的敬神，他们从不注重外在的根据……在他们身上起作用的动机都是内在的，受到人的行为的性质决定的”^④。他们之所以“不以敬神为基础”，是“因为他们对万物的造物主，对自然的敬神以及神灵的启示一无所知”^⑤。沃尔夫认为，中国人的理性和道德能够世代传递，绵延不断地传承，不仅来自他们所具有的内在本质，也靠中国人对教育和知识的重视，所以他在讲演稿中用了不少篇幅介绍中国的教育情况。

读到这里，我们才多少明白沃尔夫作《关于中国人道德学的讲演》的目的。他赞美中国、介绍中国，就是要在神学笼罩的欧洲展示一个“没有受到神灵启示”的理性和道德的国度，就是要向欧洲人宣布，在这个世界上确实存在着无需“神启”的理性国家，存在着不依赖于基督教神学的道德。这种不注重外在根据而发自内在的动机、内在本质的道德，就是沃尔夫的“自然道德”。

① [德] 沃尔夫：《关于中国人道德学的讲演》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 31、32 页。

② 同上。

③ 同上书，第 34 页。

④ 同上书，第 39 页。

⑤ 同上书，第 33 页。

在讲演的最后，沃尔夫宣布：“无论是在其他的公开的场合，还是在这个庄严的会场上，我都要讲，中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的。”^① 这表明，他讨论中国哲学，实际上是阐述他自己的哲学。他用阐释中国哲学的方式告诉人们，他的哲学就是建立在这种与人的自然本性相一致的“自然道德”的基础上。

于是，《关于中国人道德学的讲演》也就成为沃尔夫借讨论中国哲学之机而表明他企图脱离神学羁绊的一篇声明。

《关于中国人道德学的讲演》以及其他言论虽然使沃尔夫受到逐出哈勒的处罚，但并没有使他的学术立场发生改变。在马堡大学任教期间（1728），他又作了一次题为《在哲学王治理下人民的真正幸福》^② 的讲演。在这次讲演中，他根据柏拉图的“智者（哲学王）治国”理念再次指出，中国古代的伏羲及其继承者神农氏、黄帝之所以能够创立富裕的国家和保持国家的富裕，正是由于哲学赋予了他们与自然性相一致的理性，使他们能够知识广博和具有远见卓识。

① [德] 沃尔夫：《关于中国人道德学的讲演》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 33 页。

② 原文为拉丁文，1750 年在伦敦出版的英译本题为 “The Real Happiness of a People Under a Philosophical King”，现流行的文本即为此英译本。

第三章 “洛可可”时代的德国 与中国文化

莱布尼茨、沃尔夫的时代，是“中国风”在欧洲盛吹的时代。这股“中国风”的影响所及，改变了欧洲艺术的风格，使“洛可可”艺术逐渐替代了“巴洛克”艺术^①，成为欧洲艺术风格的主流。

“三十年战争”之后，“中国风”开始吹进德国，使德国的建筑、装饰艺术带上了中国味，也使德国文学领域弥漫起浓郁的“中国情趣”，对中国瓷器的仿作甚至使德国成为欧洲的瓷器生产重镇，德国也因此而成为欧洲“洛可可”风格流行的重要地区之一。

一 欧洲的“中国风”与“洛可可”艺术

亚欧之间海上通道打开之后，欧洲商人往来于亚欧之间，传教士也纷纷来到亚洲，来到中国。一向被欧洲人视为神秘之国的中国，揭开了它的面纱，同时也激起了欧洲人对中国的兴趣，从17世纪下半叶到18世纪中期，一股“中国风”（Chinoiserie）便渐渐地席卷了欧洲。

① 英国学者赫德逊说：“‘洛可可’风格直接得自中国，这在一定程度上是美术史家公认的，这个时代的突出事实是影响（指中国与欧洲在文化上的相互影响）的天平倾向大大有利于中国。”参见〔英〕赫德逊《欧洲与中国》，中华书局1995年中文版，第247页。但也有学者认为“巴洛克”艺术包含了“洛可可”艺术，如中国学者杜美说：“巴洛克是16—18世纪遍及欧洲以至拉丁美洲的一种艺术风格，从1550年到1770年，大约历经二个世纪之久，包括罗可可。”参见杜美《德国文化史》，台北扬智文化事业股份有限公司1997年版，第97页。实际上，“洛可可”艺术与“巴洛克”艺术之间有联系，也有区别。赫德逊和杜美的观点不同，反映了不同学者对两种艺术风格之间关系观察的侧重点不同：赫德逊重视它们的区别性，而杜美则侧重于它们之间的联系。

“中国风”

“中国风”的“风眼”在法国。

法国虽然在对华贸易方面远逊于葡萄牙、西班牙、荷兰和英国，却在“中国时尚”方面领风气之先。从上层社会到民间，人们争相购买中国的瓷器、漆器、玉器、象牙制品、木雕、扇子（团扇和折扇）、彩印壁纸、阳伞、鼻烟壶、风筝、漆绘和螺钿嵌镶的中式家具，现货供不应求，便去仿制；绘制有中国画和图案的挂毯等织物也成为热销货；连观看中国的皮影戏（当时称为“中国影子”）都成为时尚^①。

“中国风”还吹进了凡尔赛宫。1700年1月7日，为了庆祝新世纪的到来，奥尔良公爵策划了一场盛大的舞会。这场在凡尔赛宫举行的以“中国之王”命名的舞会，是一场别具一格的舞会，号称“太阳王”的法国国王路易十四亲自出席了舞会。他在登场时，竟然坐着中国式的轿子，身着中国的服装^②。

伴随着这股“中国风”的，是欧洲学术界对中国和中国文化的关注。展现在欧洲学者面前的中国，既使他们震惊，也触发他们思考。他们不禁揣摩：为什么在大洪水尚未出现、人类再造祖诺亚尚未诞生的时候，高度的人类文明就已经出现在中国？为什么在一个“上帝之光”不曾照到的国度，一个信仰“自然神论”或“无神论”的国家，也可以治理得很好？这些思考直指欧洲根深蒂固的“《圣经》史观”，启发了“启蒙”学者对宗教神学的批判、对理想社会的建构。

对中国和中国文化最为热情赞颂的，是法国“启蒙运动”领袖伏尔泰（Voltaire，1694—1778）。在伏尔泰看来，中国不仅是幅员辽阔、人口众多、历史悠久的国度，也是具有高度文明和充满理性的国度。在中国，“皇帝和官员们的宗教从未受到伪善者的玷污、政教之争的干扰和乖谬的革新教派的诬蔑。革新教派常以同等乖谬的论据互相攻讦，结果是狂热信徒在叛逆者的引领下彼此兵戎相见。中国人特别在这方面胜过世界上的任何其他民族”^③。他还站在耶稣会士一边为中国儒学辩护，认为中国儒学并不是与欧洲宗教精神相违背的“异端”。由于伏尔泰对

① 参见许明龙《欧洲18世纪“中国热”》，外语教学与研究出版社2007年版，第99—100、111页。

② 参见许明龙《前言》，《欧洲18世纪“中国热”》，外语教学与研究出版社2007年版，第1页。

③ [法]伏尔泰：《风俗论》上册，蒋守锵译，商务出版社1994年版，第88页。

中国的热情赞颂和极力为儒学的辩护，使他有了“欧洲孔夫子”之称。

法国“百科全书”派领袖、“启蒙”思想家狄德罗（Denis Diderot，1713—1784）虽然后来发表过批评中国的言论，但他也曾赞扬过中国。在《百科全书》中，他就对中国做过这样的评价：“中国民族，其历史的悠久，文化、艺术、智慧、政治、哲学的趣味，无不在所有民族之上。据一部分学者的意见，他们所有的优点可以和欧洲最开明的民族抗争。”^①他在海牙与人谈到中国古代贤哲时还说：“荷马是个糊涂蛋，普里琉斯（古罗马学者）是个大傻瓜，中国人才是最可敬的君子。”^②

值得一提的还有魁奈（Francois Quesnay，1694—1774），他也被人们称为“欧洲的孔子”。在《中华帝国的专制制度》一书中，魁奈曾经这样盛赞中国：“不论在哪一个时代，都没有人能够否认这是世界上最美丽的国家，是已知的人口最稠密而又最繁荣的王国。像中国这样一个帝国，其大小与整个欧洲相同，宛如整个欧洲联合起来，置于一个君主的统治之下。”^③他对中国的“重农”思想和“重农”政策尤感兴趣，并从中国文化中发现了最感兴趣的“自然法则”：“社会的基本法则是对人类最有利的自然秩序的法则。这些法则可能是物质的，也可能是道德上的。”“作为整个国家管理工作的基础的基本物质法则，其含义被理解为显然是对人类最有利的自然秩序中一切物质现象的正常趋势。作为这个国家管理工作的基础的基本道德法则，其含义被理解为显然是对人类最有利的自然秩序中的一切道德行为的正常趋势。这些法则加在一起，形成所谓自然法则。”^④有学者还认为，魁奈就是由于受到中国传统经济观念的启示而创立了“重农”学说的^⑤。

与此同时，中国题材的文学作品也在法国纷纷出现，特别是伏尔泰的五幕剧《中国孤儿》，一上演便轰动一时。

① 转引自朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社2006年版，第299—300页。

② 转引自杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第14页。

③ [法] 魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆1992年版，第39页。

④ 同上书，第111页。

⑤ 如中国经济史家胡寄窗所说：“可能发现重农学派的所有重要经济概念都可以从中国旧经济思想中极容易找到他们的近似样品；相反，在欧洲先行思想材料中倒不容易碰到这种情况。”参见胡寄窗《中国古代经济思想的光辉成就》，中国社会科学出版社1981年版，第2页。

“洛可可”风格

“中国风”的盛行使欧洲的艺术风格发生变化。17 世纪后半期到 18 世纪前半期流行于欧洲的“洛可可”风格，便是在中国艺术的直接影响下形成的。

“洛可可”（Rococo）原指用贝壳、石块等建造的岩状砌石。它最初可能是从中国园林的假山中获得的灵感，后来则把一切具有纤柔、细腻、精巧、繁复的特色，以及非对称性的、富有动感特点的艺术，都称作“洛可可”风格。

提到“洛可可”风格不能不说“巴洛克”（Baroque）风格。“洛可可”风格是继“巴洛克”风格之后在欧洲兴起的一种艺术风格。16 世纪初，由马丁·路德所倡导的“宗教改革”运动，对罗马教廷形成了极大的冲击，并刺激了天主教的“反宗教改革”运动。面对“宗教改革”运动的压力，天主教为同新教抗衡，一方面反对“宗教改革”运动，另一方面也针对天主教自身的腐败和弊端进行了内部的革新，以维持天主教的权威；而信奉天主教的国家的君主们则担心随着天主教的失势而动摇王权，他们也力挺“反宗教改革运动”，企图继续利用教权以维护他们的威严。与此同时，欧洲各国的海外扩张和掠夺，使欧洲财富急剧增长。“饱暖思淫欲”，财富的剧增刺激了享乐主义，引发了对豪奢的追求。

在这样的背景下，“巴洛克”艺术便在罗马产生并流行开来。宏伟豪华的建筑，色彩绚丽的绘画，精巧华美的雕塑，热情奔放的诗句，把一个追求安逸欢愉、享乐奢华的“风流时代”展现了出来。所以赫德逊在谈到“巴洛克”艺术时说：“它是一种文艺复兴之后的宗教反改革运动新的和专制王国的艺术。它是一种骄傲和力量的艺术；它以宏伟和华丽为目的。虽然它本身常常允许大量富有幻想的装饰，但其主要的特点则是雄浑。”又说：“它力图复活古帝国的庄严、宏伟和富丽堂皇。”^①

不过，“巴洛克”风格还呈现出“异乎寻常、不合常规”^②的特点。

① [英] 赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局 1995 年版，第 250 页。

② 杜美：《德国文化史》，台北扬智文化事业股份有限公司 1997 年版，第 97 页。按：源于葡萄牙语的“巴洛克”，原意是“不圆的珍珠”，人们用此词所所谓的艺术风格，显然有着不循常规的意思。所谓“常规”，指的主要就是文艺复兴时期的古典主义的均衡性特性。

正是这一特点，为“巴洛克”风格向“洛可可”风格的演变提供了内在的条件，也为中国元素融入“洛可可”艺术提供了切入点。利奇温在谈到“洛可可”时代的装潢时曾特别指出：“这里还须补充一句，以免误会。罗柯柯（“洛可可”的异译）时代的装潢是从巴洛克时代的装潢生长出来的，而且在许多方面，只是把巴洛克原有的思想再加以发展而已。但它又受到中国的影响，演变成为自己的一路；这种中国的影响，也就是我们所发生兴趣的。最正当的路径，也许是先去探究巴洛克装潢中所以经受到的中国的影响……”^① 利奇温所说的“巴洛克原有的思想”，指的就是在“巴洛克”艺术中所表现出来的“不合常规”的艺术创作。而“不合常规”是指对文艺复兴之后流行的新古典主义的突破。新古典主义原是“巴洛克”艺术所遵循的原则，但“不合常规”的特点却成为“巴洛克”艺术否定自身的潜存因素。

促使“巴洛克”风格向“洛可可”风格转变的外部因素，便是大量的中国制品进入欧洲。欧洲人对中国制品的观察角度有一个从实用性到艺术性的转移过程。中国瓷器、漆器、丝绸等制品传入欧洲之后，欧洲人最初欣赏的是其工艺的精良，他们甚至不愿意看到用过分的装饰破坏了这些制品本身的美好。此后，才对瓷器、漆器、丝绸以及中国家具上的装饰感兴趣，并从中国制品的装饰上熟悉了中国绘画、建筑和园林的款式和风格^②。于是，中国元素、“中国情趣”随之进入绘画、建筑设计和园林艺术等可视性的艺术领域，这就促使了“洛可可”艺术的形成。

“洛可可”风格与“巴洛克”风格的最大区别，主要表现在“它基本上是不均齐与不对称的”^③。这种艺术风格最先出现于法国的路易十四时代。路易十四在位时间长达72年^④。他在如此长的统治时间内，实行的是专制统治，“朕即国家”就是他的名言。路易十四一方面以“君权神授”说作为实行专制统治的依据，在全体臣民中强行推行天主教；另一方面强化君主的权力，如拒绝召开王国三级会议，无视巴黎高等法院对国

① [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第37页。

② 参见[英] 赫德逊《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局1995年版，第250页。

③ [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第20页。

④ 按：路易十四于1643年即位，时年5岁，由其母摄政，1661年亲政至1715年，亲政时间也长达55年。

王敕令的指摘权，并向各省派驻“司法、警察和财政监督官”，以加强对地方的控制等。路易十四还把君主的威严在贵族面前用到极致，当凡尔赛宫成为政府所在地之后，他做出了这样一条奇怪的规定：在每晚正餐时间，他要当着廷臣用膳，除了王公可以配膳外，其余受邀的廷臣们则只能在前厅鹄立，观看国王用膳，形同陪侍的仆役。进入凡尔赛宫的贵族们，屈从于路易十四的威严，厌倦各种盛大而枯燥的庆典，无不倍感精神上的压抑。颓唐的情绪充斥于路易十四时代的精英之中。

专制和权势也支配了路易十四的艺术趣味。他虽然对中国很有兴趣，曾专门命人到中国的广东定制绘有法国甲冑、军徽、纹章图案的瓷器，使这种“纹章瓷”风行一时；他虽然还亲自为公主挑选图案精美的中国刺绣，在客观上为“洛可可”风格的形成和发展起到推波助澜的作用，然而对他来说，源自罗马的“巴洛克”风格则更合乎口味，宏伟华丽的“巴洛克”风格似乎更能体现他的权势和威严，于是，他对“洛可可”这一新的艺术趋势一直采取强烈的反对态度。

但是，“18世纪初，宗教反改革运动和新专制制度，都已失去了它们俘获人们的能力。前者的强烈自信心已完全耗尽，后者至少在法国已不能实现为它所规定的希望”，这时的法国实际上处于一个“怀疑主义与幻灭的时代”^①。路易十四去世后，他的曾孙路易十五继位，贵族们得以走出凡尔赛宫，摆脱了令他们压抑生厌的各种庆典，他们又聚集到散处在巴黎各地公馆的沙龙（客厅）中，再度表现出他们在社交中的风雅。失去了压抑感的贵族们也希望他们的生活环境与他们的心境一样轻松明快，便着手对其公馆进行了相应装修。已经孕育成熟的“洛可可”风格也就由此而流行开来，成为时尚。

“洛可可”艺术最先出现于室内装饰中。以贝壳、草叶、棕榈、蔷薇等为主要装饰图案，形成C形、S形和涡卷状的曲线纹饰，加以大镜面的装点、精致而显得繁复的陈设、淡雅的色调，创造出委婉、柔和、轻松、明快而不失华美的空间环境。

与此同时，中国园林、中国建筑也成为仿效的对象。在英国出现了张伯斯^②设计的“丘园”，在法国出现了仿照南京报恩寺所建的特里亚

① [英] 赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局1995年版，第251页。

② 张伯斯（William Chambers）是英国皇家建筑师，曾两度游历中国，归国后著文盛赞中国园林，由他为肯德公爵所建造的丘园（Kew Garden），是欧洲第一座中国式花园。此后仿建的中国式园林，一般也就称作“中—英花园”。

依宫（即“瓷宫”），德国也出现了很多中国式的园林。在这些园林中，或假山、瀑布、小桥、流水相互交映，或拱桥、亭榭、牌楼、宝塔点缀其间。建造于乡间的别墅，也常常装点着中国式的亭子、长廊，在屋檐下吊着风铃。尽管它们只是走了样子的“中国园林”，但设计者和建造者们对中国园林所体现的自然之美的向往，还是可以看得出来的。

“洛可可”风格还从建筑艺术、装饰艺术延伸到绘画领域。淡雅鲜明的色调、曲折流动的构图，成为“洛可可”画家们喜爱的绘画语言；人物形象则由宗教的神圣端庄转向了世俗的轻佻浪漫；田园诗般的风景和优游山水的闲适也成为画家们看重的主题^①。

二 “洛可可”艺术在德国

三十年战争（1618—1648）以后，“中国风”从法国吹进了德国。德国学者莱奥·巴莱特（Leo Balet）与埃·格哈德（E. Gerhard）曾对在德国流行的这股“中国风”做过这样的描述：“18世纪上半叶，君主们的生活方式带着明显的东方色彩。他们同苏丹王一样，有一大群女眷、阉人、随身黑奴、中国式的庆典和弥撒等。这些东方色彩也表现在各种艺术中，如建筑、绘画、雕塑、文学、音乐、园艺和芭蕾舞等。那时的宫殿和楼台经常加上中国式的飞檐和塔形顶。在流行小别墅时期，人们在法国式的园林里造起整座整座的中国村庄，有众多的宝塔和厅堂。例如莱茵斯贝格宫有一座中国式别墅、一所渔夫小屋，还有一座中国式四合院。各地的宫殿中几乎都有个把房间陈设有漆器、中国瓷器（那时每个德国瓷器工厂都制造‘仿中国’的产品）和‘中国式’花瓶。”^②

吹进德国的“中国风”虽然没有它在法国那么强劲，但在瓷器工艺、建筑和装饰等领域的表现也颇引人注目，并使德国成为“洛可可”风格的流行仅次于法国的欧洲国家。

① 利奇温曾分析过法国画家怀特（Watteau）、柔洛（Gillot）、部社（Poucher）等人的绘画，指出他们所受中国画的影响以及创作中国画的尝试，并认为部社曾成功地创作了“纯粹的中国画”。参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第40—45页。

② 〔德〕莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，王昭仁、曹其宁译，商务印书馆1990年版，第57页。

德国人对中国瓷器的热衷及仿造

中国瓷器大批量地进入欧洲和受到追捧，使德国贵族对中国瓷器也发生了兴趣。

早在16世纪，地处南德的慕尼黑成为巴伐利亚公国首府之后，便逐渐成为德意志文化中心之一。德国的文艺复兴艺术、“巴洛克”艺术和“洛可可”艺术都先后在这里发展到高峰，遂使它有“伊萨尔河畔的雅典”之称。而统治巴伐利亚的维特斯巴赫家族的历代公爵，从17世纪开始也对中国产生了兴趣，成为中国艺术品的热心收藏者。这一兴趣在这个家族保持了四百多年。在“洛可可”时代，慕尼黑旧王宫的“镜室”（1729年毁于大火）是欧洲当时收藏中国瓷器最多的“洛可可”宫殿之一。

萨克森公国的选帝侯、波兰国王奥古斯特二世也对中国瓷器很有兴趣。直到今天，人们在德累斯顿东边的小城迈森（Meissen）还可以听到这样的故事：这位萨克森公爵曾经用一队骑兵与波斯商人交换48件中国制的瓷花瓶。这个故事的另一个版本是：德累斯顿的茨威格宫中所收藏的中国瓷器，就是这位萨克森公爵用一个整团的戴甲部队从普鲁士国王手里换来的。这类传闻是否确实，只有留给历史学家、考古学家们去回答，但我们认为“无风不起浪”，这些传闻起码可以折射出这位公爵对中国瓷器的兴趣。

正是由于奥古斯特公爵对中国瓷器的兴趣，迈森这个到今天也只有三万多人口的小城才得以驰名欧洲，有了“欧洲景德镇”之誉。这需要从欧洲仿制中国瓷器的历史说起。

精美的中国瓷器一进入欧洲，就激起了欧洲人仿制中国瓷器的欲望。大约在1540年，威尼斯人便开始制作所谓蓝色的“阿拉伯式”瓷饰品，接着，佛罗伦萨人企望仿制出中国的硬胎瓷。17世纪，法国也开始了瓷器的仿制。但是，他们都没有真正揭开瓷器制造的秘密，直到1710年，在德累斯顿才制造出真正的瓷器。

说到德国的制瓷艺术，不能不提约翰·福列特·贝特格其人。贝特格是一位药剂师，他在20岁左右的时候曾迷恋上炼金术，并声称他从希腊传教士那里得到了合成黄金的秘方。这个传说不胫而走，贝特格担心骗局败露，便从柏林逃往萨克森。不久，奥古斯特二世逮捕了他，并强迫他炼制黄金。贝特格当然炼不出黄金，两年过去了，就在他走投无路时，遇到了正在破译瓷器秘密的埃伦弗里德·瓦尔特·契恩豪斯。贝

特格接受契恩豪斯的建议，开始研究瓷器的配方。奥古斯特二世为了保守瓷器配方的秘密，便把他安置在德累斯顿附近的一座城堡中，不准他离开半步。经过无数次试验，贝特格终于在1708年1月15日烧出了白色透明的瓷器。这是欧洲第一件以高岭土为原料烧制的瓷器。于是，欧洲真正的硬胎瓷器诞生了。

1710年1月23日，奥古斯特二世用拉丁文、法文、德文和荷兰文发表敕令，宣布了这项成功，并颁布了专利证明。接着又建立瓷窑，正式生产瓷器。为了防止泄露瓷器的制作秘密，同年6月，将瓷窑迁到迈森的阿尔布莱希特堡，并成立迈森国立瓷器制造厂，这就奠定了迈森作为欧洲制瓷业中心的基础。它那蓝色双剑相互交叉的商标，从这时开始，便享誉欧洲市场，历时三百余年而不衰。半个世纪之后，法国才在本国找到瓷土，于1768年生产出硬胎瓷器，同年，英国也学会了瓷器等生产。中国的制瓷技术就这样在“洛可可”的背景下促进了欧洲瓷器的诞生。

瓷器生产给萨克森带来了巨大财富，成为萨克森最重要的收入来源之一，但也因此引起普鲁士国王腓特烈二世的垂涎。他1740年继位后，对内进行内政改革，对外开疆拓土，使普鲁士成为德意志诸侯国的霸主。在七年战争（1756—1763）中，他占领了萨克森，便想用迈森的瓷器清偿战争债务。在给女伯爵卡诺的一封信中，腓特烈二世曾这样说：“我现在穷得像乞丐一样……只有光荣、宝剑和瓷器。”他也很喜欢收藏瓷器。柏林的梦碧游宫（也译为“蒙彼朱宫”）是腓特烈二世孀居母亲的优游之所，他曾命令在室内陈列各种珍贵的瓷器，这就使得梦碧游宫也成为当时收藏瓷器最多的欧洲宫殿之一，在宫中不仅收藏有大量的中国、日本和柏林（这时，商人葛高士其在柏林开有一家瓷厂，这家瓷厂后来改为王家瓷厂）生产的瓷器，很多宫室内还挂着中国绘画、陈设着中国漆器^①。

腓特烈二世年轻时曾师从伏尔泰，受法国文化的影响很深，也很钟爱中国文化。在他统治时期，普鲁士成为德意志“洛可可”艺术流行的重要邦国之一，也就不奇怪了。

① 参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第25—26页。

德国建筑中的“洛可可”风格

“洛可可”建筑艺术在德国也同样很流行。德国在“洛可可”建筑方面甚至超过了“洛可可”艺术最为盛行的法国，所以利奇温说：“罗柯柯虽然被称为法国的特式，但在此点上，最初的成功出现于德国。”^①赫德逊则指出，“洛可可”建筑在德国，“现存的著名范例有易北河的彼尔尼兹宫、德累斯顿的日本宫，无忧宫的日本亭”^②。

利奇温曾把易北河畔的彼尔尼兹宫看作德国“洛可可”时代最动人的建筑之一，他说：“其屋顶的特殊结构、侧面的凉亭，以及它的扁平长狭的特色，都是中国离宫别苑的特色。这个建筑直接把这种特色合成一体，是欧洲在此以前所未有过的，人们自然可以推想是出于中国。”^③这座宫殿，在奥古斯特时代称为“印度乐院”，它的“墙壁、天花板和窗的凹处都是用瓷镶的”。在宫殿上的“瓷三角顶”已经很引人注目了，奥古斯特还突发奇想，要用瓷制桌椅作为陈设^④。他简直要使这座宫殿真的成为“瓷宫”。

德累斯顿的“日本宫”建造于1715—1737年。它原名“荷兰宫”，表示它是根据荷兰人的建筑思想建造的。利奇温认为：“鉴于荷兰和远东保持密切的接触，那么若干中国建筑特色通过荷人而传入德国，是极可能的。”^⑤因为荷兰的德拉蒙地宫，就是吸收中国建筑艺术建造的，荷兰人在德国建造宫殿，取法于本国的经验是很自然的事。

位于波茨坦北郊的无忧宫，是腓特烈二世模仿凡尔赛宫建造的一座夏宫，他亲自为这座夏宫设计了草图。由于无忧宫建造在一座沙丘上，所以又叫作“沙丘上的宫殿”。这座占地90公顷的王宫及园林，历时半个世纪才建成。在其花园内有一座圆亭，它那碧绿筒瓦、金黄色柱子、伞状盖顶，亭内仿自东方的桌椅，甚至亭子前面矗立的中国式香鼎，周边散布的镀金塑像（造型是似是而非的东方人，或许就是设计者心目中的中国人），顶部所装饰的根据中国传说而想象的猴王塑像等，都让人

① 参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第47页。

② 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局1995年版，第257页。

③ 〔德〕利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第50—51页。

④ 同上书，第22页。

⑤ 同上书，第52页。

们产生对中国的联想。这就是赫德逊所说的“日本亭”，其实人们通常把它叫作“中国茶亭”或“中国楼”。

1719年，巴伐利亚选帝侯马科斯·马纽埃尔从流亡的凡尔赛返回故里慕尼黑，在纽芬堡修建了夏宫。这座夏宫也是典型的“洛可可”风格的宫殿和园林。它占地达200公顷，规模比无忧宫大得多。在这座夏宫中建有一些中国式的塔，所以它又叫“塔园”。

此外，德累斯顿茨威格的露天剧场（1711）、维也纳的观景楼（约1720）等一批出现于18世纪初的建筑，也是“洛可可”风格在德国建筑领域的表现。

德国具有“洛可可”风格的建筑还不止于此。利奇温曾说，“在波茨坦内及周围仍保留一些小建筑物，它们是当时的中国式装饰品”；“在勒新地方有腓特烈·威廉一世仿荷兰式而造的避暑室。……这是后来茶苑的先声”；“1773年腓特烈大王（即腓特烈二世）在波斯坦附近伯尔维第尔地方建一‘龙社’，也是仿照中国塔而建造的一种试验”；“波斯坦附近的斯滕有1714年建造的猎亭，从其伸出的檐牙，亦可以看出它仿效中国的另一款式”^①。

利奇温还说过，当年加萨尔（Kassel，今译为卡塞尔）领主曾想仿照中国村落建造一个居留区。根据英国建筑师张伯斯的意见，“这样的居留区必须有一个庙宇居中，在四周建造屋宇；而且当然还应该有一座拱桥，其下一湾流水”。1781年，开始在威廉高地湖之南的威孙斯泰恩地方建造。其中“所有建筑物都是中国式，几乎全是平房。建筑风格摹仿极妙……这个村落命名为‘木兰’（Moulang）。在村落近边山麓上一衣带水，称为‘胡江’（Hu-Kiang）”^②。只是这已经是“洛可可”时代的余风了。

随着“洛可可”建筑风格的流行，关于中国园林艺术的著作也在德国出现。其中较为著名的是乌齐（Ludwig A. Unzer）的《中国园艺论》。乌齐在这部著作中说：“我们可以公正的说，英国民族比其他民族更能够欣赏较为崇高的美。很久以前，他们就深信不疑，承认在园林设计方面中国风趣的优越性。”他对中国的园林艺术做了如下的归纳：“中国的艺术家认为适用于园囿的景色或意匠可以分为三类：第一，可

① [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第52页。

② 同上书，第105页。

以激发人赏心悦目的景物，其中甚至也包括激发一种淡漠的幽思；第二，引人惊讶恐惧的景物；第三，用意在于出奇制胜，使人目迷神往的景色。”他认为，“中国人的布置，善以幽暗柔和的色调与光亮鲜明的色调互相映发，以简单的景与复杂的景相对照。他们以风趣为唯一的规则，结果所造成的整体，其中每部分都有显著的各不相同的特色，但总的效果，使我们发生和谐的快感”^①。

《中国园艺论》的出版表明，德国学者对中国园林的认识已经上升到理性阶段，已经注意揭示中国园林所内含的文化意蕴和中国园林多样性统一的建构特点，已经看出中国园林通过简单与复杂相映照所产生的审美效果。

德国装饰艺术中的“洛可可”风格

“洛可可”风格在德国流行的另一个重要领域是装饰艺术。

“洛可可”风格的装饰首先表现在瓷器上。迈森开窑之初没有彩绘画师，只是生产白瓷。1720年，从维也纳请来了珐琅彩绘画师海洛尔特（J. G. Horoldt, 1696—1775），迈森才真正进入彩瓷时代。1733年，雕塑家坎德勒（J. Kandler, 1706—1775）的加入后，迈森又开始瓷塑像的创作。他们曾依据中国青花瓷器纹饰创作出“蓝色洋葱”图案；基于亭台楼阁、柳树篱笆等中国元素创作出“青花柳树纹饰”；还从中国外销瓷的人物纹饰、欧洲人的游记插图以及中国年画上获取灵感，创作出观音、布袋和尚、寿星等中国人物塑像。

“洛可可”风格在德国的家具和室内装饰中也很流行。较早将精美豪华的“洛可可”风格应用到室内和家具装饰上的，是装饰雕刻师霍本豪特（Hoppenhaupt, 1709—1755）和纳莱（Nale, 1710—1785）。他们常常采用雕刻、镏金、彩绘等手法，将植物和动物图案装饰在烛台、扶手椅、长椅、镜框、地毯以及“柯莫德”储物柜等家具上。

在私家府邸中，“洛可可”风格也很流行。在法兰克福现在依然保留的歌德故居，就是一座具有“洛可可”风格的私家府邸。歌德父亲当年在对旧屋进行改建时，就选择了“洛可可”风格，在其二楼的“北京厅”中，“洛可可”味尤为浓郁。府邸中“涡形花纹的镜框”和“某些中国制的壁衣”等装饰，曾引起青年时代歌德的不满，他与父亲

^① 乌齐的论述，均转引自〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第107页。

还为此发生过激烈的争执。

随着“洛可可”风格的装饰图案在瓷器、漆器、纺织品和木制家具等工艺设计中的广泛应用，艺术家还将典型的图案汇编出版。如著名的装饰雕刻家迭克（P. Decher）在《异品》一书中就载有漆器（如火炉龕、鼻烟壶及茶盘）所使用的中国图案，瓷绘名家夏劳（Herold）也刊行有中国人像的图板^①。

总之，“洛可可”风格在德国瓷器工艺、建筑和装饰艺术等方面的流行，使中国文化广泛地进入了德国可视性的艺术领域。它表明，在这个时期，中国文化已经不只是学术界关注和研究的对象，它已经渗透进人们的日常生活领域。人们过去心目中遥不可及的中国现在被拉近到了德国人的身边，他们随处都可以接触到“中国情调”。

三 “洛可可”时代德国文学中的中国元素

在诉诸视觉的艺术领域里，“洛可可”风格的呈现是清楚的，但一到文学领域，就变得模糊起来，很难确定它与“巴洛克”风格的界限。我们虽然可以将以下特点视为“洛可可”文学的特征，即以轻松的“小品”、游记、轻喜剧以及田园牧歌式的诗歌为常用文体，以情感纠葛、悠闲和宁静生活作为重要主题，以不拘一格、多样化以及自然、和谐作为理想的审美境界，但是，遇到具体作品，想把“洛可可”文学与“巴洛克”文学加以区分就很难了。不过，在“洛可可”文学中有一点是在“巴洛克”文学中难以遇到的，那就是在作品中常常出现“中国题材”“中国风情”或与中国有关的人和事。我们把这些都视为在文学作品中所加入的“中国元素”，同时也将它们视为区分“洛可可”文学与“巴洛克”文学的一个参考性依据。

中国元素初入德国小说

李恩曾在她的博士论文中说：亨利·鲍得（Henri Baudet）早在50年前就说过，欧洲人对非欧洲人有一种难以抗拒的“内在冲动”，这种“内在冲动”源于他们的深厚理想和最终和谐的渴望，所以，他们对其

^① 参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第46页。

他世界的感知，更多取决于他们自己的精神处境，而不是其他世界的现实。从这个意义上说，欧洲对异者的认知，很大程度上反映了他们自己社会的发展状况^①。也就是说，他们在域外所要寻求的实际上是他们自己心中的“理想国”。这种情况同样出现在德国文学中。

17世纪中叶，耶稣会士关于中国的著作传入德国，也激起了德国小说家们对中国的兴趣，中国元素、中国风情也就成了他们在作品中释放“内心冲动”的一种形式。

中国元素进入德国小说的契机是1654年意大利传教士卫匡国《鞑靼战纪》德文本的出版。在它的直接影响下，德国出现了几部以中国为场景的长篇小说，如埃伯哈特·维尔纳·哈佩尔（Eberhard Werner Hap-pel, 1647—1690）的《亚洲的俄诺干布》、克里斯蒂安·哈格多恩（Christ Wilh Hagdorn, 1708—1754）的《埃关，或伟大的蒙古人》（简称《埃关》）、鲁道夫·卡塞尔（Rudolf Gasser）的《最恳切地向所有无神论者、马基雅维里主义者、危险的罗马语族民族以及那些不明智地享受现世生活的人提出理性的挑战》（简称《挑战》）等。不过，这些小说中的所谓“中国元素”，基本上是将作者心目中的中国作为敷衍故事的场景，谈不上是真实中国的再现。

我们之所以说这些小说中的“中国元素”只是以中国为场景，是因为它们的人物（有时也出现中国的人名）和情节往往与中国并没有多大关系。如《亚洲的俄诺干布》的主人公俄诺干布竟然是一位土耳其的王子和漫游于俄国、蒙古、伊朗、阿拉伯等地的骑士，在“鞑靼人”入主中原以后，他又成为中国的皇帝，收服了许多小国。从小说很长的副标题（即“描述中国当今伟大的执政皇帝 Xunchius——一位地地道道的骑士，并简短地介绍他以及其他亚洲王子的风流韵事、透明的骑士业绩、所有地处亚洲的王国和地区的特性以及它们君主的等级制度和主要功绩”）看，俄诺干布似乎是影射顺治皇帝（Xunchius），但是，俄诺干布在四川逮捕了“强盗”李自成，并将他押解回京受审，显然不是顺治皇帝的“功业”。小说中出现的真实人名除了李自成之外，还有一位汤若望。他是俄诺干布的忏悔神父，还使俄诺干布的妻子（即皇后）

① [韩] Eun-Jeung Lee, “Anti-Europa”, *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung*, Lit-Verlag, Münster, 2003, S. 1. 按：李恩曾文中所提到的亨利·鲍得（Henri Baudet）著作，系指 *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*（《人间天堂：对非欧洲人的欧洲形象的思考》）一书，该书1965年由耶鲁大学出版社出版。

皈依了基督教，使太子接受了洗礼，于是，中国便成为信奉基督教的帝国^①。

使中国成为基督教国家的主题还出现在传教士卡塞尔的《挑战》中。这部小说不仅标题很长，副标题也同样很长（即“消遣文学的形式，刀光剑影的奇特内容，即一部反映葡萄牙绅士菲洛洛果与中国女皇卡拉贝拉之间的真实性历史故事的作品”）。卡塞尔在副标题中自称是“真实性历史故事”的这部小说，内容更是奇特：主人公菲洛洛果居然是中国皇帝与英国公主的儿子，又在葡萄牙接受教育，成为温文尔雅的绅士。他原是一个无神论者，后来皈依了基督教，于是决定在中国建立一个基督教的帝国。菲洛洛果在去中国的途中遇到出使葡萄牙的中国使臣，与使臣进行了两次为时甚久的较量，使使臣及其随从人员皈依了基督教。抵达中国后，经过长时间的斗智斗勇和雄辩的言辞，终于成功地使原先对基督教怀有敌意的中国女皇卡拉贝拉（也是他的姐姐）相信了基督教的教义并退位，由她的弟弟继位，宣布中国为信奉天主教的帝国，并由罗马教皇主持了中国改宗基督教的庆典。庆典结束，虔诚的诸侯率先步入新建的寺院。中国基督教化的过程也就至此完成^②。

卡塞尔的《挑战》在描写中国时，表现出矛盾的态度。它一方面是人间的天堂，连葡萄牙的国王也打算到中国去避难；但另一方面又在狡诈的警察统治下，是马基雅维里主义者治理的堕落的世界。卡塞尔对中国的矛盾描写可能是想表明，中国既可能皈依基督教，又需要皈依基督教。他通过中国使臣之口对《圣经》的评论，更清楚地表现出这一点。使臣认为，《圣经》的一些观点是有违理智的，但基督教所宣扬的道德伦理大多与中国的是相一致的。卡塞尔之所以要将中国道德伦理说成与基督教教义既存在差异而又有一致的方面，言下之意就是在中国传播基督教既有必要、也有可能。

《亚洲的俄诺干布》和《挑战》这两部小说荒诞的情节，使我们感受到历史的脉动。小说的故事虽然荒诞，但它们却真实地反映了欧洲传教士涌向东方、涌向中国的目的。欧洲人来到东方，来到中国，不仅仅

① 参见〔德〕夏瑞春《〈德国思想家论中国〉编者后记》，载〔德〕夏瑞春编选《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第264页。按：夏瑞春认为《亚洲的俄诺干布》与《埃关》《挑战》是“巴洛克”小说，我们则以是否具有中国元素为标准，将它们视为“洛可可”小说。

② 参见〔德〕夏瑞春《〈德国思想家论中国〉编者后记》，载〔德〕夏瑞春编选《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第264—265页。

是为了香料和黄金，他们同样希望让“基督之光”照耀东方，照耀中国。只是传教士们在现实中没有实现的目的，小说的作者以幻想的形式实现了。

与《亚洲的俄诺干布》和《挑战》相比，《埃关》的故事和人物的原型取自中国的成分要多些。《埃关》同样受到《鞑靼战纪》的影响。《鞑靼战纪》所记载的李自成起义和吴三桂引清兵入关便是这部小说的背景。在小说中，哈格多恩虚构了一个多角爱情故事：他让小说的主人公埃关与异国王子崇德、李自成同时爱上了一位异国公主萨福蒂斯芙，小说的情节便围绕着这个多角爱情故事而展开。这个多角爱情故事中的公主很容易让了解明清之际历史的读者联想到陈圆圆。

《埃关》虽然以中国历史为背景，但对明王朝的叙述似乎有点儿理想化。在小说中，明王朝“这个强盛伟大的中华帝国世界上没有一个国家能在武力和财富上望其项背。在大明统治下，与其他不同的帝国相比，多年来一直英雄辈出，人民生活在和平宁静之中”^①。明王朝的灭亡似乎仅仅是由于李自成造反所致。看来，哈格多恩的中国观是在来华传教士所介绍的中国的影响下形成的。在传教士的笔下，一直到康熙时代，中国都是欧洲所无法比拟的富庶而强大的帝国。

哈格多恩在《埃关》中还写了一位巾帼英雄——四川的彭塔利西（Pentalisea）女王的故事。这个故事可能也是源自卫匡国的《鞑靼战纪》。在《鞑靼战纪》中，卫匡国曾经讲述过在鞑靼人1621年入侵中国时，一名女子带着3000名战士从遥远的四川省赶到中原增援，并在战斗中表现极为勇敢的故事。这名女子就是明末四川著名女将秦良玉^②。只是哈格多恩所塑造的“四川女王”虽然具有秦良玉的性格和经历，但正如德国学者贾瑞春所说，从彭塔利西女王身上又明显地表现出希腊神话人物彭忒西勒亚（古希腊传说中的亚马孙族女王）的痕迹^③。

① 黄骅：《乌托邦式的人间天堂——17世纪德国文学中的中国形象》，《宁波教育学院学报》第11卷第5期（2009年10月）。

② 秦良玉（1574—1648），四川忠州人，自幼习武，兼通兵法，其夫马千乘任石柱宣抚使时，为宦官所害，秦良玉代领其职。万历四十七年（1619），后金侵掠辽东，她督师北上，与后金大战。崇祯三年（1630），再次“奉诏勤王”，抗击清兵。京师解围，她即率师回乡。传说北京的“四川营”即因秦良玉驻军而得名。秋瑾13岁时读了记述秦良玉故事的小说《芝龛记》之后，在一首《满江红》中写有“良玉勋名襟上泪”之句。

③ 参见〔德〕夏瑞春《〈德国思想家论中国〉编者后记》，载〔德〕夏瑞春编选《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第263页。

在《埃关》中，我们看到了德国“洛可可”小说将中国元素欧洲化的更典型表现。哈格多恩在处理源自中国的故事和人物时，依然还是以中国为“舞台”演绎欧洲故事。他忘不了欧洲文学中的国王、女王、王子及公主和在他们之间发生的欧洲式的情感纠葛。

这里顺便提一下格里美尔斯豪森（H. J. C. Grimmelshausen, 1622—1676）的《痴儿西木传》。这是一部被人们誉为17世纪德国文学顶峰的流浪汉小说，写的是“三十年战争”时期德国一个小人物的传奇故事。“混沌未凿”、不知世事的“西木”（“西木”即纯朴无知的意思），离开与世隔绝的森林走进人间社会，先后当过书童、小丑，闹过很多笑话，也发现了现实世界与基督教教义的截然不同。以后，他又在军队中服役，靠着机智和巧遇，屡建战功，成为智勇双全的“猎兵”，风光一时。后来受骗到巴黎，陷入“爱神之堡”，他发现周围处处是陷阱，又逃离巴黎。途中不幸得了天花，丧失了英俊面庞和财物，沦为卖假药者、骗子、兵痞和强盗。富贵与贫贱的几次大起大落，使西木万念俱灰，他决心返回森林，重过隐居生活。

这部小说曾在多处加入中国元素。比如，西木有一次到一家古代文物和艺术陈列室去，在一幅头戴荆冠的基督受难像的旁边，他就看到了一幅中国画，“画上端坐着几个中国人的偶像，有的画得像魔鬼”。当陈列室主人问西木最喜欢的是哪一件作品时，他指指那幅头戴荆冠的基督受难像，但陈列室主人却说西木错了，他认为那幅中国画才是稀世之作，因此更加珍贵，就是用10幅头戴荆冠的基督受难像也不愿交换那幅中国画。这显然表现了作者对中国古代绘画艺术的赞颂。

又如，西木曾越过瑞士的边界，到达一处村庄。在这个村庄，西木看到“百姓们安居乐业，厩舍里满是牲畜，场院里鸡鸭成群，街市上游人熙攘，酒店里宾客满座，尽在寻欢作乐。这儿完全不存在对敌人的恐惧和对敌人的担忧，根本不必为生命财产的安全而牵肠挂肚，人人都在自己的葡萄架和无花果树下生活得无忧无虑”，以至于西木“把这块国土看作是人间的天堂”，并立即感到“仿佛置身于巴西或者中国”。这又让我们看到“启蒙运动”思想家们对中国社会理想化的影子。

再如，西木在莫斯科为沙皇制造火药，并率兵打败“鞑靼”骑兵的侵袭。沙皇鉴于他的功劳，允许他回国。就在这时，“鞑靼侦察兵”却劫持了西木，并用他与通古斯鞑靼人“交换一些中国商品”；通古斯鞑靼人又将他作为“贡品”献给了朝鲜国王。经过苦苦哀求，国王释放了他，让他经日本到中国的澳门，然后才回到黑林山区他的阿爸身边。

在《痴儿西木传》这部以德国三十年战争为背景、描写一个小人物传奇经历的小说中，美尔斯豪森为什么要借陈列室主人之口对中国画加以评论？为什么要写西木在瑞士边界的村庄中对中国产生联想？当沙皇允许西木回国，故事本可结束时，为什么还要写西木在朝鲜、日本的经历，要让他绕道澳门方才回国？作者写这些，仅仅是想在小说中点缀一点“异国情调”吗？

在整部小说中，美尔斯豪森最集中渲染的，是西木所踏入的现实世界与他所了解的基督教教义存在着巨大反差。透过这种反差，我们看到的是作者对战争的抨击、对和平的渴望、对理想社会的追求。如果联系到小说对现实世界与基督教教义反差的渲染，作者在小说中加入中国元素，显然不只是为了点缀一点“异国情调”，更主要的是为了表达他对现实的态度和他的社会理想，尤其是要用对中国的肯定来表达他对笼罩欧洲的基督教的不满。这种情况在当时的欧洲思想界很普遍，在伏尔泰那里表现得尤为突出。伏尔泰对中国的热情赞颂，就蕴含着抨击基督教的目的。美尔斯豪森的用心大概也是如此。

“书简”体小说中的中国题材

1721年，法国思想家孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755）出版了《波斯人信札》。这部“书简”体作品一出版，立即引起很多人的仿效。在这些“书简”体作品中，作者常常用中国人对欧洲的观感，揭露、讽刺和批判欧洲的弊端。英国作家哥尔斯密所著的由123封书信构成的《世界公民》，便是其中有名的一部。这部“书简”体小说有一个副标题：“中国哲学家从伦敦写给他的东方朋友的信札”。作家在书中借“中国哲学家”之口，批判了英国社会。为了表明“中国哲学家”信札的可信，哥尔斯密作了这样的说明：“听说旧时浪漫小说里，有一个骑士和他的马发生了亲密的友谊。通常，马总是驮着骑士；但是紧要关头，骑士也驮着马，表示回敬。我与作者（指信札中虚构的中国哲学家）来往很密。他总是给我一些高雅的风格，我也有时帮他一点忙，把他的话语弄得通俗、流畅。”^①

写“书简”体小说之风也传到德国。最早以中国人名义撰写“书简”体小说的是法斯曼（D. F. Fassmam，1683—1744）。他是腓特烈

① 转引自范存忠《中国文化在启蒙时期的英国》，上海外语教育出版社1991年版，第183页。

·威廉一世身边讲笑话逗乐的弄臣，但涉猎颇广，博闻强记。1721年，法斯曼撰写了《奉钦命周游世界的中国人》这部长篇“书简”体小说。这部小说虽然也借中国人之口对欧洲有所讥讽，但主要篇幅放在对中国的自然地理、风土人情和奇闻趣事的描摹上^①。

法斯曼的《奉钦命周游世界的中国人》这部“书简”体小说在传播中国知识方面虽然有一定的作用，但就在当时欧洲的影响来说，它远远比不上腓特烈二世的《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》（以下简称《报道》）。

如果说路易十四是“巴洛克”艺术在法国的坚定维护者，那么，腓特烈二世则可以说是“洛可可”艺术在德国的推波助澜者。他不仅热衷于收藏来自中国的瓷器和丝绸，建造了无忧宫中的“中国茶亭”，还以国王之尊撰写了《报道》这部“书简”体小说。

《报道》撰写于1760年春，由六封信组成，主要是写一位名叫菲希胡的中国使臣在罗马的见闻。但《报道》所表现的主要不是这位中国使臣眼中所见的异域风情，而是天主教的虚伪、残忍、阴险和腐败、堕落。

菲希胡一到罗马就有人告诉他，教皇的宗教力量远远超过尘世力量，他下一道圣谕甚至能动摇国王的宝座。菲希胡不敢相信，便向一位年老神父打听这种奇谈怪论是否真实。这位老神父证实了这一点，并向他说：“五百年前，我们神圣教皇的某些神秘的教谕，其效用如同咒语一般，它们可按照我们的心愿使君主们的王冠和权杖落地。而今，我们不再有这种欢乐，但我们拥有其他的手段，使得我们在那些大人物面前始终享有威望，并使他们陷入极大的困境。”他所说的其他手段，指的就是“宗教审判权”。当菲希胡对“宗教审判权”提出质疑时，老神父说：“这正是与教会格格不入的那些人的异端邪说。”并且告诉中国使臣：“您知道，在我们国家假使神父有同您一样的想法，那他们就得遭殃。人们像拿他们取乐似地在他们脖子上套上铁镣，屁股上钉上许多钉子。”^②

这位使臣还碰到一位葡萄牙神父，他是葡萄牙籍的犹太人。这位葡萄牙神父告诉他，他们那里的一些神父企图谋害国王，国王却除了将这

① 参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第16页；卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第33页。

② 腓特烈二世：《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》，载〔德〕夏瑞春编选《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第46—60页。

些神父驱逐之外别无他法，而“教皇却把他们保护起来，为他们提供避难所并表彰他们准备在里斯本谋杀国王的阴谋”。当菲希胡为此而愤慨地叫喊起来时，葡萄牙人立即告诫他：“这里有个宗教裁判所。它可以使您因为直言不讳而遭受火刑的慢慢煎熬。”

于是，这位葡萄牙神父将使臣带到自己的屋子里，当他认为已经处在安全的地方时，便向使臣揭露天主教的罪恶：“您读了那些道德书籍，它们消除了您对神父的恶感。您应该知道，事实上，那些习俗和书本不过是使人民上钩的诱饵。您在这里所看到的一切，上至教皇下至处境最糟糕的下层神父，都没有什么了不起。天只不过是他们权势欲和贪婪的代名词，宗教有助于满足他们的这两种欲望，因此也就产生了宗教狂热。凡是想要挣脱他们奴役统治枷锁的人，他们都处以火刑。我们过去的那些教皇，他们通奸乱伦，是些职业的阴谋家。教皇的三重冕上沾满了罪孽。一般来说，那些教士们横行无忌，有极其强烈的复仇欲，这使他们成为最恶毒、最危险的一类人。”

在小说中，腓特烈二世还多次借菲希胡这位中国使臣之口将教皇在欧洲的统治与中国皇帝及其统治下的中国加以比照：“您瞧，至高无上的皇帝，欧洲的所有东西与亚洲的是多么不同。宗教、政府、习俗和政治，我对所有的一切都感到惊讶。许多事情对我来说简直不可理解。……欧洲人的思维方式与我们的主要区别在于他们常常使自己完全沉浸在他们视之为理性的那种想象之中，而有幸身为您的奴仆的我们则对人类健全的理智和智慧的准则信守不渝。”他还让中国使臣慨叹道：“哦，欧洲，这地方多么离奇古怪！我多么向往您（指中国皇帝）节杖下盛行的那种温文尔雅的生活风尚，渴望回到您统治下的那个生我养我的幸福地方！”

腓特烈二世的小说，显然是在借他人的酒杯浇自己心中的块垒。小说所表达的思想，很像他年轻时从伏尔泰那里所接受的“启蒙”思想，所以他对中国的赞颂和对天主教的批判几乎与伏尔泰是一样的。他甚至还让一个忠于封建帝王的中国使臣发出带有“天赋权利”色彩的议论，如菲希胡在对老神父所谓的“异端”表示不满时就说过：“我对他要求每个人与他想法一致感到可笑，因为天在创造我们的时候，就赋予我们每个人各自不同的容貌，不同的秉性以及看待事物的不同方法。如果要求人们在道德上一致，那是很难办到的。”腓特烈二世对天主教的抨击，显然与“宗教改革”后新教和天主教之间的冲突有关。

不过，腓特烈二世对中国的兴趣后来却冷却了。他曾经给乾隆皇帝

写信，谋求与中国进行正式贸易，但遭到乾隆皇帝的婉言谢绝，他便转而对中国没有好感，在给伏尔泰的信中说，中国人“不过是些少见的古怪的野蛮人”，那位“当上了中国皇帝的满族人（指乾隆皇帝）”是个蹩脚的诗人（按：乾隆皇帝给他的答复是用诗歌形式写的）^①。

“国事小说”中的中国题材

中国题材还表现在所谓的“国事小说”中。

“国事小说”（也叫国家小说）是指带有政治色彩的“劝谏”小说^②。在“国事小说”中，有些作者也常常将中国加以理想化，并以理想化的中国作为榜样“劝谏”欧洲的统治者。哈勒尔的《乌松》《阿尔弗雷德——盎格鲁撒克逊人的国王》（以下简称《阿尔弗雷德》）和维兰德的《金镜》就是较为典型的德国“国事小说”。

哈勒尔（A. V. Haller, 1707—1777）的《乌松》出版于1771年，是德国第一部“国事小说”。它写的是一个蒙古王子成长为既富有德行、又勇武超群的贤明君主的故事。这位王子谨记中国古代圣哲的教训，执政后，袭用了中国古代的典章制度，而使国力大增。晚年，乌松国王又以同样的办法培养孙子伊斯马尔，使他成为自己的继承人。在小说中，中国成了一个理想的国家。1773年，哈勒尔又写了《阿尔弗雷德》，在这部小说中，主人公阿尔弗雷德则被塑造成为德国的乌松，哈勒尔在小说中同样引入很多关于中国的内容^③。

正如卫茂平所指出的，在哈勒尔的笔下，中国虽然是一个理想国，但他对中国并不是一味赞颂。在《乌松》中，哈勒尔便对东方的专制主义提出了质疑，认为“东方国家的专制统治贬抑人民的性情”，声言“鞭笞不是法律的权杖”。在《阿尔弗雷德》中，哈勒尔还对中国人个性懦弱作了批判。他认为，由于中国没有世袭贵族，不知贵族为何物，加之长期的专制统治，导致中国人荣誉感泯灭，只知服从领袖意志，屈服卑鄙的惩罚，毫无反抗精神，而且安于现状，只贪图肉体 and 感官的快

① [德] 夏瑞春编选：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第270页。

② 如杨武能说：“‘国事小说’（Staatsroman）就该是劝谏统治者了。”参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第19页。

③ 参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第20—21页。

乐^①。这可能是中国形象在德国发生变化的征兆。理想化的高度文明的中国形象，即将被“停滞”“野蛮”的中国形象所代替。

维兰德（C. M. Wieland, 1733—1813）的《金镜》则是比《乌松》《阿尔弗雷德》更为有名的“国事小说”。维兰德曾在爱尔福特大学担任过哲学教授，是莎士比亚作品的著名德译者，他还做过当时颇有影响的文学杂志《德意志信使》的主编，著有小说《阿伽同》《阿伯德里特人》《金镜》以及长诗《奥伯龙》等。

1769—1772年，维兰德在担任爱尔福特大学哲学教授期间，创作了《金镜》（1772）。《金镜》的出版，使他声名鹊起，他也因此被聘到魏玛担任卡尔·奥古斯特亲王的教师，此后，他便一直待在魏玛，直到去世。维兰德到魏玛后，歌德、赫尔曼、席勒等人也先后来到魏玛，他由此结识了一批“狂飙运动”的核心人物，也因此而与歌德等“狂飙运动”的代表人物发生了冲突。

《金镜》的结构似乎是在模仿《一千零一夜》，它也采取讲故事的形式。只是它有一个中心线索，即贯穿着谢西安帝国由衰落到复兴再到没落的历史。

维兰德在《金镜》中虽然没有直接提到中国，但他为了表明所写的谢西安帝国就是中国，便在小说的“前言”特别说明，他的小说不是创作而是翻译，他只是一位叫“祥夫子”的中国人所著的作品的翻译者和出版者。其实，有学者已经指出，维兰德在小说中对谢西安帝国的描写，实际上就取材于杜赫德（1674—1743）的《中华帝国全志》。还有学者指出，维兰德在小说中所写的梯芳幼年“大难不死”的情节，也是借用中国元代杂剧《赵氏孤儿》中的“存孤救孤”的题材：梯芳叔叔一继位就杀掉了他所有的兄弟，连同他们的子嗣也要根除，梯芳父亲手下的重臣成吉思汗则用自己的亲生骨肉替换了年仅7岁的梯芳^②。因此，完全可以将《金镜》看作以中国为题材的小说。

在小说中，维兰德着力塑造了一位贤明君主梯芳的形象。梯芳为了复兴谢西安帝国，不仅勤政爱民，还实施了一系列深契中国儒家“礼治”和“恕道”的治国措施。小说通过梯芳成长和谢西安帝国复兴的

① 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第36页。

② 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第34页；杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第35页。

故事，正是要宣扬儒家重实践、讲恕道的理性哲学和理性宗教的价值^①，通过对儒家政治伦理价值的宣扬，以达到对四分五裂的德国现状进行讽喻的目的，或者像德国学者巴莱特所说的，是“向（德国）执政者揭示他们是什么样的人和应该是什么样的人”^②。

维兰德的《金镜》可能是“洛可可”文学的尾声。赫尔曼、歌德等人在魏玛的聚集，意味着“狂飙运动”即将进入高潮。中国文化在德国即将面临着被排拒的命运。

“道德小品”中的中国题材

在当时的德国文坛上，与“国事小说”同时流行的还有“道德小品”“道德故事”。这是以故事形式宣扬道德伦理的作品，中国题材也经常出现在其中。普费弗尔（G. K. Pfeffel）就是一位以写“道德小品”而出名的作家，《寓言与故事》是他的“道德小品”的代表作。这部以诗体所写的“道德小品”可能受到莱辛《寓言》的影响，其中有一首题为《母与女》的诗中这样写道：

在中国，人们敬重白发，同时也
相信“黄荆棍下出好人”的道理。
一次一位八十岁的老母亲责打
女儿，一个六十岁的不成器的孩子。
女儿大声恸哭，泪如雨下。
母亲问她，为何这么痛哭流涕？
须知，我以前打得更狠、更重，
却从未听见你哭得如此悲惨。
是啊，母亲，你说得太对了，
女儿哽咽着回答，唉——！正是
见你年老体衰，胳膊没劲儿，
我心中才感到格外痛楚，哀戚。^③

① 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第34页；杨武能《歌德与中国》三联书店1991年版，第20页。

② [德]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，王昭仁、曹其宁译，商务印书馆1990年版，第57页。

③ 转引自杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第18页。

这首诗很可能是对李之素（康熙时人）所辑录的韩俞故事的改编，在李之素所辑录的《孝经内外传》一书中，载有这样一则汉代人韩俞的故事：“俞字伯俞，梁人。有过，其母笞之，泣。母问曰：‘他日笞汝未尝泣，今泣，何也？’对曰：‘他日得笞尝痛，今母之力不能使痛，是以泣。’”^①

在普费弗尔的《寓言与故事》中，取材于《孝经内外传》的不只是《母与女》这一篇，《吉玢》《贺连》《兄弟——一个中国传说》等也是以《孝经内外传》中的故事为基础而改编的。《寓言与故事》对中国故事的改编表明，普费弗尔不仅对中国传统的伦理道德很熟悉、很感兴趣，而且对中国传统道德的价值也给予了肯定。

另外一位较为有名的“道德小品”作家是塞肯多夫（F. V. Seckendorff）。他的“道德小品”有《中国的道德家》（1781）和《命运之轮》（1783）。

《命运之轮》最初发表于《蒂福尔特》杂志，1794年，他作了修改后以《命运之轮或庄子的故事》为题出版了单行本。小说之所以叫作“命运之轮”，出自塞肯多夫对老子思想的理解。他认为，对老子来说，自然“如同一个无法测量的车轮，时间是轴心，永恒是轨道，携带着千百万人的命运，离开他们的实体。它把他们从生命之源中创造出来，又把他们送入生命的海洋”。面对如此巨大的自然力量和法则，人类只有顺从^②。

塞肯多夫在《命运之轮》中写了庄子梦蝶的故事，在《命运之轮（或庄子的故事）》中，他首先写的是作为漫游哲人和教育家的老子的生活（第一章），介绍了老子的思想（第二章），他把老子的思想归结为“我是谁？我在哪里？我为何存在？”并逐章加以阐释，然后才接续写了“庄生梦蝶”的故事，叙述庄子的漫游经历，展示庄子的人生哲学。在塞肯多夫笔下，老子思想显然是欧化了，“我是谁？我在哪里？我为何存在？”这完全是地地道道的欧洲哲学中的问题。

庄子的漫游是跨越时空的旅行，他居然会与唐代一个叫杜甫的和尚相遇。安禄山叛乱不仅使杜甫陷入贫困，还使他落入鞑靼人之手。安禄山叛乱平息后，他重返宫廷，却烦恼日增。为了躲避烦恼，他逃进深

① 李之素：《孝经内外传》卷2，载《续修四库全书》第152册，上海古籍出版社1995年版，第65页。

② 参见卫茂平《中国对德国文学影响史述》，上海外语教育出版社1996年版，第163页。

山，栖息在一个和尚的破败小屋内。后来，和尚圆寂了，大风又卷走了茅屋，命运把他送到一个叫颜周的官吏那里，这位“满大人”将杜甫奉为上宾。颜周去世，给他留下了一笔财富，杜甫从此便过着毫无拘束的优游生活。杜甫的闲适生活引起了庄子的思考：这就是老师老子所倡导的生活吗？他认为不是，于是又踏上漫游的旅程。

在这部充满浓郁哲理性的小说中，塞肯多夫把哲理的探究集中到这样一点上：既然人类只是茫茫宇宙中的一分子，那么，就只能顺从自然法则，此外便别无选择。这就是塞肯多夫所要揭示的生存之义。

杨武能曾指出，《命运之轮》值得注意的主要有两点：第一，在此之前，人们只知道孔孟和他们的儒学，提到老子和庄子或许以它为最早；第二，《命运之轮》整篇故事的说教味不如同类作品那么明显，相反倒饶有诗意，这点似乎与《庄子》相像^①。如果还可以补充一点的话，那就是《命运之轮》和《中国的道德家》是德国早期表现中国道家思想的作品，这就为道家思想后来在德国的流行起到了铺垫作用。

^① 参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第18—19页。

第四章 “狂飙运动”与对中国文化的排拒

18 世纪 70 年代至 90 年代，在德国哲学、文学、艺术等领域兴起了一场“狂飙突进运动”（简称“狂飙运动”）。

“狂飙运动”虽然是德国“启蒙运动”的继续，但它关心的已经不是理性主义和人文主义，而是将振兴“民族精神”作为文化思想的主旋律，从而把文化民族主义在德国推向了高潮。文化民族主义的表现之一就是主张“去法国化”。“去法国化”开始出现于莱辛时代，到了短暂而强劲的“狂飙运动”时期，“去法国化”便成为一时的思潮。正是在这股思潮中，中国文化也受到排拒。于是，德国的“洛可可”时代结束了。

一 “狂飙运动”的兴起

“狂飙运动”是德国“启蒙运动”的一个阶段。尽管德国“启蒙运动”具有不同于英国和法国“启蒙运动”的特征，但是，它毕竟是在欧洲“启蒙运动”的大背景下兴起的，因此，谈论德国的“启蒙运动”，仍需要从欧洲“启蒙运动”说起。

“启蒙运动”

习惯所说的“启蒙运动”，是指 17、18 世纪在欧洲兴起的一场思想文化运动^①。这场“启蒙运动”发端于英国，在法国达到高潮，并从法国蔓延到欧洲很多国家。

英国思想家培根（Francis Bacon，1561—1626）、霍布斯（Thomas

^① 学术界对“启蒙运动”开始时间看法不一，有学者认为“启蒙运动”发生于 17 世纪后半期，有学者认为“文艺复兴”运动也是“启蒙运动”的一个阶段。

Hobbes, 1588—1679) 是“启蒙运动”的先驱,其后,洛克(John Locke, 1632—1704)则将“启蒙运动”在英国推进到高峰。

英国“启蒙运动”是直接为资本主义发展廓清思想障碍的运动。无论是霍布斯还是洛克,都反对为君主专制提供“理论”依据的“君权神授”说,认为君权是人民授予的,而不是神授予的,立国的依据不是神的意志,而是社会契约。不过,在霍布斯看来,一旦根据契约将权力授予君主之后,君主便享有绝对的权力,不再需要服从臣民的意志。而洛克则与霍布斯的观点不同,他主张“分权”说,认为立法权、行政权和处理外交事务的权力不能由君主独揽,而应该分属议会和君主。建立在契约基础上的国家,应该保护私有财产,而不能随意干预和侵犯。

英国“启蒙运动”的哲学基础是经验论。如被马克思称为“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”^①的培根就认为,人类知识和观念都起源于感觉和经验,而感觉和经验则来源于客观世界的物质实体对人们感官的作用,所以他宣布:“我要直接以简单的感官知觉为起点,另外开拓一条新的准确的通路,让心灵循以行进。”^②他所要开拓的新的“通路”,便是所谓的“经验归纳法”。这条“通路”不仅为经验论哲学奠定了基础,也为近代实验科学提供了思维工具。

霍布斯是培根经验论的继承者。他也主张感觉是一切知识的源泉,并将培根的经验论“系统化”^③。不过,霍布斯的经验论已经开始走向怀疑论和不可知论。在他看来,如果感觉是一切知识的源泉的话,那么,观念、思想、意念等就只是多少摆脱了感性形式的实体世界的“幻影”,但这个“幻影”能不能确切地反映对象,则是问题。霍布斯正是由此引申出对神的存在怀疑:“既然只有物质的东西才是可以觉察到的,才是可以认识的,那末对神的存在就丝毫不能有所知了。只有我自己的存在才是确实可信的。”^④所以有学者认为,在霍布斯那里,“上帝和真正的知识完全无关,因为如果神学家们所说的是真实的,而且上帝里没有运动的变化,那么,随之而来的是,我们无从知道上帝”^⑤。

① 参见〔德〕马克思、恩格斯《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第163页。

② 〔英〕弗朗西斯·培根:《〈新工具〉序言》,商务印书馆1984年版,第2页。

③ 参见〔德〕马克思、恩格斯《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第163—164页。

④ 同上书,第164页。

⑤ 〔美〕胡斯都·冈察雷斯:《基督教思想史》第3卷,陈泽民等译,译林出版社2008年版,第353—354页。

著名的经验论者还有休谟（David Hume，1711—1776）。他也主张一切观念都起源于感觉印象，是感觉印象的“摹本”。但他又认为，这个“摹本”未必能够真实地、完全地反映对象，因为人们之所以会根据一个对象推论出另一个对象的存在，只是凭借作用于想象上的习惯。这就使他比霍布斯走得更远，完全由经验论走向了怀疑论和不可知论。

在英国还流传着“自然神论”。最早提出“自然神论”的是爱德华·赫伯特（Edward Herbert，1583—1633）这位“自然神论”之父。

“自然神论”是英国学者为法国“启蒙运动”打造的思想工具，伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、魁奈等，都是“自然神论”者或具有“自然神论”倾向的“启蒙”思想家。所谓“自然神论”是介于有神论和无神论之间的“神学”思想。它虽然不否认神的存在，但将基督教教理体系的基础由神的启示转为人的理性，认为上帝的存在和本质不是靠神的启示而是靠人的经验和理性去认识的；上帝虽然是宇宙及宇宙法则的创造者，但不是已经确定下来的宇宙秩序和宇宙运行的干预者，人的道德行为更与上帝无关；无论是宇宙运行规则还是社会运行法则，都需要人类自己去发现。于是，在“自然神论”那里，神的地位被削弱了，神的作用也受到了限制。所以马克思、恩格斯说：“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。”^①

英国的经验论者大多是“自然神论”者。也可能正因为他们经验论者的缘故，才使他们走向“自然神论”：既然经验是认知的来源，而上帝是无法靠经验去认识的，那么，上帝的存在也就只能靠信仰去说明。一方面将经验看作知识的来源，另一方面又不得不承认上帝的存在，这便在理性和信仰之间出现了矛盾。“自然神论”便成为他们解决这一矛盾、摆脱神学桎梏的思想工具。

人们常常将英国的“经验主义”与法国的“理性主义”相并列，看作欧洲“启蒙运动”的两大思想旗帜。说培根、霍布斯和休谟等人的“启蒙”思想是建立在“经验主义”之上的，似乎没有问题。但是，一旦将英国的“经验主义”与法国的“理性主义”相并列，问题就来了，这会给人一种错觉，以为“经验主义”是与“理性主义”不相干的东西，它可以不需要“理性”。而众所周知，经验论者在思维上总离不开归纳，归纳就是一种理性的思维方式。

① [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第165页。

不过，英国“经验主义”的“理性”与法国的“理性主义”确有区别。如果在英国思想家那里，“理性”只是思维的“工具”的话，那么，在法国“启蒙”思想家那里，“理性”则是“尺度”，更是目的。或者说，英国的“经验主义”所主张的是“工具理性”，而法国的“理性主义”则是“价值理性”。恩格斯曾说过，在“开启了启蒙的无限里程”的“启蒙运动”中，“每一种特殊的理论观点都不时地受到毁灭性的批评”^①；马克思也说过，“启蒙运动”的思想家们“不承认任何外界权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利”^②。这些论断，指的就是法国“启蒙运动”，如将他们这些论断放到英国就不那么适宜。

欧洲“启蒙运动”虽然兴起于英国，但它的真正中心在法国。法国“启蒙运动”高举着理性主义与人文主义旗帜，用自然神论、无神论和宗教的宽容抗衡基督教的“启示神学”，用“自由、民主、人权”冲击封建专制主义，直接为资产阶级革命作了舆论准备。其中，伏尔泰对天主教会、罗马教皇进行激烈的抨击；孟德斯鸠明确提出立法权、司法权和行政权三权分立，主张立法权应该由人民集体所享有，司法应该独立，君主只能享有行政权，在三者之间应该相互制约和平衡；狄德罗则以《百科全书》为阵地，以科学和理性为思想武器，向迷信和专制发动更为强烈的攻势；卢梭（Rousseau，1712—1778）提出的“社会契约论”和“人民主权说”，甚至说如果统治者违反人民的意志，侵犯人民的权利，破坏社会契约，人民就有权推翻他，等等，都十分引人注目。这些思想观念把资产阶级革命的目标和社会理想表达得清清楚楚，所以，随着在宗教、哲学、政治学、伦理学、经济学、历史学、文学艺术和教育等领域批判声浪的日益高涨，思想的批判终于引发出“武器的批判”，导致1789年法国大革命的爆发。

法国大革命的爆发，意味着“启蒙运动”的大体终结，但在德国则还有余响。

① [德] 马克斯·阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海人民出版社2006年版，第8页。

② [德] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第355页。

“启蒙运动”在德国

人们将莱布尼茨和沃尔夫视为德国乃至欧洲“启蒙运动”的先驱，不是没有道理的。无论是理性主义、人文精神还是科学思想，在莱布尼茨和沃尔夫那里，都有明显的表现。德国“启蒙运动”早期的领袖人物高特雪特（Johann Christoph Gottsched, 1700—1766）以及号称“美学之父”的鲍姆嘉登（Baumgarten, 1714—1762）、开启对希腊造型艺术研究的温克尔曼（Winckelmann, 1717—1768），都是莱布尼茨、沃尔夫的追随者，高特雪特所著的在德国“启蒙运动”早期颇有影响的哲学著作《世界的真髓》（1733），就是对沃尔夫哲学体系所作的通俗阐释。这就给人们一种感觉：即使没有英国和法国的影响，德国似乎也可以刮起“启蒙”之风。

但是，人们谈到德国的“启蒙运动”时，总还是认为它是在英国和法国（特别是法国）“启蒙运动”影响下产生的。就德国“启蒙运动”的前期来说，这样说并无不可。盛行于英国的经验论、自然神论和法国思想家高举的理性主义旗帜，确实对德国思想界产生过深刻影响；连作为德国早期启蒙运动阵地的期刊，如《爱国者》（1724—1726）、《爱说闲话的理性的女人》（1725—1726）、《老实人》（1727—1729）等，也是在英国《闲谈者》《旁观者》等期刊影响下创办的；高特雪特等活跃在德国“启蒙运动”初期的思想家、文学家，几乎全是在法国接受教育或在法国思想影响下成长起来的。

但是，德国“启蒙运动”也不是英国、法国“启蒙运动”的翻版。马克思曾经说过：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^① 满足德国自身的“需要”，是德国“启蒙运动”最重要的动因，也使德国“启蒙运动”呈现出自己的特点。那么，当时的德国究竟需要什么呢？

自1648年欧洲各国签订了《威斯特伐利亚条约》之后，民族国家在英国、葡萄牙、荷兰以及法国都逐渐成形，但是，《威斯特伐利亚条约》对德国来说，却是一项将它“肢解”的条约^②，此后的德

① [德] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第11页。

② 马克思在《关于欧洲历史的笔记（15至18世纪）》中说，《威斯特伐利亚条约》使“德国的联邦制度（反联合的）被巩固下来。其实，这是一项肢解德国的条约”。《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社1982年版，第387页。

国，仍然处于四分五裂状态。邦国林立、四分五裂，使德国资产阶级蜷缩在封建割据之下，无法扩大资本积累，无力参与国际竞争，甚至当欧洲的贸易中心由地中海转向大西洋之后，德国连对外贸易也需要仰赖荷兰。而在政治上四分五裂的同时，德国社会也处于分裂状态。“居民的各个等级和各个阶级之间没有共同点，贵族和平民、平民同移民、移民同市民、市民同农民都没有共同点；人们互相排斥，互相回避，每个人都自成一家，关在自己的圈子里。”^①而经济地位疲弱的德国资产阶级不仅没有能力聚集各个社会阶层的政治力量，甚至连表达它的政治诉求的足够勇气也没有。这就使德国“启蒙运动”的关注点与英、法不同。它关心的不是如何描绘新兴资产阶级国家的政治蓝图，而主要致力于启发民族觉醒和国家统一。对德国思想家来说，“启蒙运动”的舞台也主要不在政治领域，而在文学、哲学和艺术方面。于是，文化民族主义逐渐成为德国“启蒙运动”的主旋律。

德国“启蒙运动”大约可以分为三个阶段，即高特雪特时期、莱辛时期和“狂飙运动”时期。第一阶段，在法国“启蒙运动”的影响下，高特雪特等人也同样举起理性主义的旗帜，把理性看得高于一切，不承认教会的或世俗的权威。在他们看来，从善避恶是理性主义的基本原则，理性和美德是获得幸福的基本途径，因此，他们重视教育，重视确立符合理性的道德观念。

德国“启蒙运动”从一开始就将文学领域作为重要阵地。高特雪特《批判的诗学》一书的出版使他名噪一时，也使他成为莱比锡思想家群体的领袖人物。他认为，人的理性和美德需要经过教育才能得到发展，而教育的最好手段就是文学，尤其是戏剧和寓言。于是，他推崇法国的拉辛、高乃依等新古典主义者的戏剧理论和戏剧创作，企图用法国新古典主义戏剧特别是其奉为主臬的“三一律”改变德国戏剧语言俚俗和情节杂乱的状况，这就使德国“启蒙运动”的初期打上很深的法国新古典主义烙印。正像人们所指出的，就连使高特雪特在学术界享誉一时的《批判的诗学》，也是法国新古典主义者布瓦罗（Nicolas Boileau，

① [德] 约翰·雅各布·伯德默尔：《风俗画家》，苏黎士1746年版。转引自[德] 莱奥·巴莱特《德国启蒙运动时期的文化》，商务印书馆1990年版，第19页。

1636—1711)《论诗艺》的“德国版”^①。

高特雪特推崇法国新古典主义,很快就受到人们的质疑和批判。质疑首先来自博德默(Bodmer, 1698—1783)和布赖丁格(Breitinger, 1701—1776),他们在其创办的期刊《批评、文学和其他机智著作的汇编》上与高特雪特的学生施瓦伯所创办和宣传高特雪特思想的期刊《理智和机智的娱乐》唱起了对台戏,并围绕德国文学应该以哪种文学为方向这一中心问题,与高特雪特之间形成了苏黎世派与莱比锡派的“古今之争”。继而是高特雪特原来的追随者盖勒特、约翰·施莱格尔、哈格多恩、拉伯纳等人(他们曾在不来梅出版期刊《理智和机智的娱乐新论》,简称《不来梅新论》,文学史上因此将他们称为“不来梅同人”)转而批评高特雪特。接着,是莱辛对高特雪特的猛烈批判。这就促使了德国“启蒙运动”从“高特雪特时期”进入“莱辛时期”,18世纪50年代末,德国“启蒙运动”完全进入“莱辛时期”。这是德国“启蒙运动”的第二阶段,也是它的高潮期。

杰出的戏剧家、戏剧评论家和美学家莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)是德国“启蒙运动”高峰期的最主要代表人物。出生于贫苦牧师家庭的莱辛,一登上剧坛,就将宣扬平民戏剧、创作平民戏剧作为艺术取向。1755年发表的《萨拉·萨姆逊小姐》,是莱辛(也是德国)的第一部市民悲剧,他也由此开始了德国民族文学的奠基工作。这部剧作与此后创作的《爱米丽雅·迦洛蒂》《智者纳旦》成为莱辛的三大名剧。莱辛还以《关于当代文学的通讯》《拉奥孔》《汉堡剧评》等戏剧评论和美学著作,成为影响深远的美学家和戏剧理论家。

正是由于莱辛这些著作的出现,德国文坛开始告别长期“贫弱”状态^②。

在莱辛的著作中,最负盛名的是美学名著《拉奥孔》(《拉奥孔,或论画与诗的界限》的简称),而最具启蒙色彩的则是《汉堡剧评》。1767年,莱辛应邀担任汉堡“民族剧院”艺术顾问,在汉堡剧院存

① 参见朱光潜《西方美学史》,人民文学出版社2002年版,第282页。按:《论诗艺》是布瓦罗用诗体所撰写的文艺论著,他在《论诗艺》(中文译作《诗的艺术》)中写道:“但是我们,对义理要服从它的规范,/我们要求艺术地布置着剧情的发展;/要用一地、一天内完成一个故事/从开头到末尾维持着舞台的充实。”〔法〕布瓦罗《诗的艺术》,任典译,人民文学出版社1959年版,第32—33页。布瓦罗的这两句诗一直被人们视为对“三一律”的经典概括。

② “在莱辛以前德国著作界贫弱”为马克思语,参见马克思《第六届莱茵省议会的辩论》(第一篇论文),《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第91页。

在的一年多时间内，他先后撰写了 104 篇评论，《汉堡剧评》就是这些评论的结集。它虽然不是一部系统的理论著作，但从中仍然可以清晰地看出莱辛的思想和理论的脉络。他的“启蒙”思想在《汉堡剧评》中主要表现为以下方面：重视戏剧的教育作用，主张剧院应成为“道德的学校”；继承亚里士多德的“摹仿”说，认为文学应该真实地模仿“自然”，反对虚伪的宫廷风格和“虔诚”的矫情；反对“三一律”等古典主义的固有模式，主张用人道主义、浪漫主义取代僵化的古典主义。

在莱辛的文学理论和创作中，已经表现出浪漫主义文学兴起的预兆，人们也因此把他看作德国浪漫主义文学的先驱。

“狂飙运动”

18 世纪 70 年代，在德国文坛上出现了一股“狂飙运动”的浪潮，这是德国“启蒙运动”的继续，可以视为德国“启蒙运动”的第三阶段。

“狂飙运动”得名于剧作家克林格尔（Klinger，1752—1831）1776 年创作的悲剧《狂飙突进》（原名《混乱》）。在谈到“狂飙运动”的历史时，很多学者认为，赫尔德与歌德 1770 年在斯特拉斯堡的会见是这场运动的开端（也有学者认为，18 世纪 60 年代中期，赫尔德发表为“狂飙运动”作思想准备的《论现代文学片段》等论著，意味着“狂飙运动”已经开始），到 90 年代中期，这场运动便大体结束，而为浪漫主义文学运动所取代，历时不过 25—30 年。

“狂飙运动”是由一大批才华横溢的德国青年知识分子发起的。赫尔德、歌德、席勒、舒巴特、克林格尔等是其中的代表人物。他们在德国掀起思想的“狂飙”，目的是冲破社会的黑暗，摆脱传统的偏见，张扬人的个性，振兴民族意识。

“狂飙运动”的参与者特别强调情感的巨大作用。虽然赫尔德还主张应以理性控制情感，但不少“狂飙运动”的骨干人物则特别推崇感官的激情，认为只有情感才可以在更大程度上发挥人的主观能动性，甚至认为真理就在官能之中，道义就在人生的欢乐之中。因此，重情感、轻理性就成为“狂飙运动”的明显倾向。

“狂飙运动”的参与者还认为，能够掀起思想“狂飙”的应该是个性得到充分发展的完美的人，行动不受任何社会条件和形而上学制约的自由的人，无须模仿别人而自身便具备影响别人的创造力的人。他们把

这样的人称为“天才”，并由此构建了他们的“天才”观。这种“天才”观，成为激发他们的精神力量。由于他们特别崇拜“天才”，所以文学史家们又将“狂飙运动”时期称作德国文学史上的“天才时期”。

这批青年人崇拜“天才”不是偶然的。这不仅是因为在他们看来，只有“天才”人物才能担负起摧枯拉朽的历史责任，还因为他们自己就是颇富才情的“天才”。在这个时期，他们奉献出一大批优秀的文学作品，如歌德的《铁手骑士葛兹·封·贝利欣根》《少年维特之烦恼》，克林格尔的《孪生兄弟》《狂飙突进》，莱泽维茨的《尤利乌斯·封·塔伦特》，伦茨的《家庭教师》，瓦格纳的《杀婴女人》，席勒的《强盗》《阴谋与爱情》，等等。这些作品足以令人对长期沉寂的德国文坛刮目相看。

“狂飙运动”值得注意的还在于它促使了德国文化民族主义的高涨。“狂飙运动”参与者大多是莱辛的崇拜者和继承者。他们继承了莱辛对法国新古典主义的批判，也继承了莱辛批判法国新古典主义的目标：唤起德国的民族觉醒，重振德国的“民族精神”。

唤起民族觉醒、重振“民族精神”，首先就要使德国从法国文化的光影笼罩下摆脱出来。文化具有“势能”。它的扩展像水的流动一样，自然趋势是由具有“高势能”的地区流向弱势地区。对法国文化而言，当时的德国显然处于弱势。文艺复兴以后，已经处于强势的法国文化便开始流向四分五裂的德国，到18世纪，法国文化对德国文化影响更是急剧扩大，在德国的上层社会和中产阶级中，倾慕法国文化成为普遍心态，仿效法国生活方式成为一时风尚，连文学艺术作品也成为法国的模仿品。

这种“法国化”的文化趋向引起了德国“启蒙”思想家的极大关注。他们指出，从生活习惯、生活方式到文学、艺术的“法国化”，将会使德国文化在法国文化中消融；而本土文化的消融，必将带来民族性的消失，最终使德意志民族不复存在。莱辛就曾明确表达过这一观点，他说过：“我们德国人还不成其为一个民族！我不是从政治概念上谈这个问题，而只是从道德的性格方面来谈。几乎可以说，德国人不要自己的性格。我们仍然是一切外国东西的信守誓约的摹仿者，尤其是永远崇拜不够的法国人的恭顺的崇拜者，来自莱茵河彼岸的一切，都是美丽的，迷人的，可爱的，神圣的；我们宁愿否定自己的耳目，也不想作出另外的判断，我们宁愿把粗笨说成潇洒，把厚颜无耻说成是温情脉脉，把扮鬼脸说成是作表情，把合（折）〔辙〕押韵的‘打油诗’说成是诗

歌，把粗鲁的嘶叫声说成是音乐，也不对这种优越性表示丝毫怀疑。”^①莱辛在批评高特雪特时还说过，高特雪特要建立的新的戏剧，其实是“一种法国化的戏剧”，而他“根本没有考虑到这种法国化的戏剧是不是适合德国人的心理”^②。于是，他开始倡导和创作符合德国“民族精神”的德国戏剧。

“狂飙运动”的参与者继承了莱辛所倡导的民族意识，他们像莱辛一样继续抨击戏剧界对法国古典主义戏剧的刻板模仿，并明确地表达了“去法国化”意愿，把文化民族主义推向高潮。

在“狂飙运动”时期，德国的文化民族主义在文学和哲学领域都有突出的表现。在哲学中，就像赫尔德在《关于人类历史哲学的思想》所表述的那样，一方面用一整套民族主义的历史哲学来促进德国民族的认同，另一方面像诗人一样，以炽烈的感情表达对民族的忠诚：“让我们尽量为民族增添光荣；让我们也在民族成为非正义行为的牺牲品时保卫它”^③；在文学中，则像席勒那样，把民族精神化作高昂的激情，高唱“每个民族都在历史上有它的光荣时期，而集所有时代之大成则是德意志人的光荣”^④。

文化民族主义是德国“狂飙运动”参与者们主张“去法国化”的思想基础。如果说在“狂飙运动”参与者们那里还可以看到法国思想影响的话，那也就只有卢梭的“回归自然”思想。

二 “狂飙”时代对“中国风”的排拒

“狂飙运动”出现在德国的时候，正是以伏尔泰为代表的法国“启蒙”学者对中国和中国儒学表现出极大热情的时候，也是“中国风”最盛行的时候。既然法国既是“启蒙运动”的中心，又是“中国风”的“风眼”，那么，受文化民族主义支配的“狂飙”学者，在极力否定理性主义和“洛可可”艺术、摒弃法国文化的影响的同时，连同“中

① [德] 莱辛：《汉堡剧评》，张黎译，上海译文出版社1981年版，第512页。

② 转引自[英] 鲍桑葵《美学史》，张今译，商务印书馆1985年版，第276页。

③ [美] 科佩尔·S. 平森：《德国近现代史》上册，范德一译，商务印书馆1987年版，第31页。

④ [德] 埃里希·卡勒尔：《德意志人》，黄正伯等译，商务印书馆1999年版，第253页。

国风”也一并加以抨击，也就是很自然的事。

哈曼对“中国风”的抨击

在德国“狂飙”学者中，首先抨击“中国风”的是约翰·格奥尔格·哈曼（Johann Georg Hamann, 1730—1788）。他不满于德国文坛模仿法国文化的风气、不满于理性主义，也不满于“洛可可”艺术，并进而抨击理性主义，否定“启蒙运动”。既然法国的理性主义和“洛可可”艺术都与中国有关联，对中国了解不多的哈曼也就连同中国一起抨击起来。在他的笔下，理性主义的中国和“洛可可”艺术中的“中国情趣”，都不过是矫情、夸张和造作的代名词，中国人则成为贪婪、狂妄和堕落的化身^①。

哈曼现在已经被人们淡忘了，但在当时的德国则名气颇大。他曾在学术上深刻影响过赫尔德、雅可比、希泊尔等人。连与哈曼未曾谋面的歌德，对哈曼也很推崇，在年轻歌德的心目中，哈曼是一位“可敬重的风靡一时的学者”“深思熟虑的深奥的思想家”^②。在歌德晚年所撰写的自传体著作《诗与真》中，还记述了当年赫尔德向他推荐哈曼著作以及他埋头阅读的情景：“他初时盛称哈曼的著作，把他介绍给我读……我觉得哈曼的著作中有些地方颇合我的口味，但是我不知道它们的思想的由来，也不知道它们把我引导到哪儿去，只埋头读它们就是了。”^③

哈曼成名之后，虽然由于经济拮据仍然住着简陋小屋，但他的陋屋却访客如流，批评家和年轻歌德的导师约翰·海因里希·麦尔克，黑森州政治家、送给哈曼“北方的贤士”绰号的弗里德里希·卡尔·冯·默泽尔，“狂飙”精神的狂热鼓吹者克里斯托夫·考夫曼，音乐家和柏林皇家交响乐团指挥约翰·弗里德里希·莱查德，以及弗里德里希·利奥波德·冯·施多贝格伯爵、摩西·门德尔松、维克托·莱伯雷希特·普莱星等名重一时的人物，都曾登门造访^④。

① 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第41页。

② 〔德〕歌德：《诗与真》（下），《歌德文集》第5卷，刘思慕译，人民文学出版社1999年版，第537页。

③ 〔德〕歌德：《诗与真》（上），《歌德文集》第4卷，刘思慕译，人民文学出版社1999年版，第420页。

④ 参见〔美〕奥弗莱《哈曼的生平与著作》（J. C. O'Flaherty, *Johann Georg Hamann, Einführung in sein Leben und Werk*, Frankfurt am Main, 1989），刘杰译，载刘新利编选《纪念苏格拉底：哈曼文选》卷首，华夏出版社2009年版，第13—14页。

现代学者关注哈曼，还因为他是“启蒙运动”的否定者。英国学者以赛亚·伯林（Isaiah Berlin, 1909—1997）在谈到哈曼思想转变时曾说：“哈曼最初是启蒙运动的信徒，但是在经历了一次深刻的精神危机之后，他转而反对这场运动，发表了一系列论战文章……他尽量让自己与法国那些冷漠而傲慢的思想和情趣的独裁者们保持距离，因为在他看来，他们的优雅、明晰、流畅而肤浅的风格是可憎的。哈曼的观点是建立在这样一种信念上：所有真理都是特殊的而非普遍的，理性没有能力证明任何事物的存在，它只是一个方便分类和组织材料的工具，但它所根据的模式与实在并不一致；所谓理解，就是同人或上帝交流。”^①伯林所说的“一次深刻的精神危机”，是指1756—1758年（一说1757—1759年）的伦敦之行使哈曼皈依了基督教。

伯林似乎想以皈依基督教来解释哈曼由“启蒙”学者向否定“启蒙运动”的转变。其实，即使不发生宗教转变，哈曼也可能会反对“启蒙运动”及其高扬的理性主义。因为民族主义倾向极强的虔信派对他影响太深了。而虔信派的民族主义倾向就突出表现在对法国文化的排斥上。伯林曾这样表述过度信派对法国文化的态度：“让法国人有他们的绘画、音乐、建筑吧，让他们温文尔雅的教士在沙龙里跟贵妇人高谈阔论吧。所有这一切都是垃圾，毫无价值，无聊透顶。惟一真实的东西是精神，是人与上帝的关系，人与人的关系，别无其他了。内在的精神，个人的灵魂的底蕴，内心世界，这是惟一实在的东西，至于礼节、学问和教阶制度，统统不在话下。”他接着说：“这样，虔信派教徒拒绝了基督教会清规戒律，随之就是一场深刻的宗教改革运动，巴赫、康德、赫尔德、莱辛和哈曼等人都是在这一环境下成长的。那个时期，大多数德国学校教师和大学教授都深受虔信主义的影响，深受对内在性内心生活的追求（宗教的或世俗的）的熏陶。”^②

哈曼幼年时就受过虔信派的教育，进入哥尼斯堡大学读书后，他所敬仰的老师马丁·科努策也是虔信派的信徒，是莱布尼茨、沃尔夫的学术思想，特别是莱布尼茨的“预定和谐”说的反对者。哈曼一直没有

① [英] 以赛亚·伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，译林出版社2002年版，第7—8页。

② [伊朗] 贾汉贝格鲁：《伯林谈话录》，译林出版社2002年版，第92—93页。

放弃虔信派的信仰，一直认为上帝的启示并不是教给人们新的真理，只是让人们的心灵对救世主的爱保持敞开状态。在哈曼看来，只要有“内心的虔诚”就够了，基督教的信条是无须去理解和坚持的。信守“内心的虔诚”正是虔信派的特点之一。

在虔信派信仰的支配下，哈曼反对理性主义，反对法国文化，也连带地对“中国风”作出反拨，也就不是偶然的了。

赫尔德与哈曼

约翰·戈特弗里德·赫尔德（John Gottfried Herder, 1744—1803）是“狂飙运动”的精神领袖。他出生于东普鲁士的莫龙格（今属波兰），曾在柯尼斯堡（今加里宁格勒）大学研读哲学、文学和神学，在里加（Riga，今拉脱维亚首都）担任过中等学校教师和信义会牧师。1770年，赫尔德与年轻的歌德相会于法国的斯特拉斯堡，他的思想深深地影响了歌德，人们常把他们这一年的相会看作“狂飙运动”的起点。1776年，赫尔德应歌德之邀，到魏玛公国担任新教教会的教区长，并总管教育、宗教事务。

人们常把哈曼看作赫尔德的精神导师。赫尔德确实受过哈曼的影响。他在大学读书时就认为，民族精神是国民所具备的民族特性或天赋，它不是通过那些按照固定规则创作出来的作品来体现的，而是由原始的文学作品所表达的。所谓原始的文学作品，是指民歌之类的民间文学作品，这成为他后来关心民歌的思想基础。赫尔德早年对民族精神的理解和后来对民歌的兴趣，就与哈曼很接近，或许就是受哈曼影响的结果。

但是，赫尔德并不是哈曼的忠实追随者，他的历史观就与哈曼颇有不同。哈曼是“历史相对论”者，他认为事实先于理论，历史法则优先于理论规则。而赫尔德虽然也是文化民族主义者，有学者（如伯林）甚至说他是德国文化民族主义的奠基者，但他没有接受哈曼的“历史相对论”，而是从历史的个性和共性相联系的角度谈论历史。伯林对赫尔德的历史观有过很好的阐释，他说：“赫尔德不是相对主义者，尽管他经常被说成是相对主义者。他认为存在着基本的人类行为目标和规则，但在不同的文化中它们会采取不同的形式，因而尽管可能有类似、相近的地方使一个文化能被另一个文化理解，但文化之间不能互相混淆——人类不是一种，而是许多种，问题的答案也有许

多——尽管它们可能存在的某种核心本质是同样的。”^① 赫尔德讲文化的区别性，是对民族文化多样性的确认。但他承认文化的共性，这与哈曼只讲民族文化的独特性而不谈民族文化的共性，则大异其趣。

赫尔德还从共性与个性相联系的角度出发，对法国的理性主义进行了批判。他反对法国学者所提倡的存在一种对任何时代、任何地方、任何人都适用的普遍的永恒的真理的观点，认为不同文化对面临的同样问题会给出不同的答案。不论人类有什么共同之处，都不可能使一种文化对另一种文化同样有效。这就是说，没有一种文化比另一种文化更具优越性，每个民族的文化都有它存在的理由。由于“世界是一个大花园，百花齐放，奇树共生，各行其道，各有自己的要求和权利，有自己的过去和未来”，所以文化之间应该采取普遍的宽容态度^②。

赫尔德虽然批评法国文化的“霸气”，但态度比较温和。不知道这是否与他法国的很多启蒙学者都是“共济会”^③的成员有关。

赫尔德对传教士“中国观”的质疑

赫尔德虽然承认民族文化的多样性，主张各种文化之间应该采取宽容的态度，但在“去法国化”的浓厚氛围之下，他对中国文化的态度依然是否定的。

赫尔德对中国的否定，集中表现在出版于1787年的《关于人类历史哲学的思想》一书中。赫尔德像后来的英国或法国一些否定中国的学者一样，首先否认了传教士所介绍的中国的可靠性。他在转述传教士对中国的正面介绍之后接着说：

中国人这种优越的国家政体主要经传教士介绍，在欧洲家喻户

① [英]以赛亚·伯林：《我的学术之路》，载欧阳康主编《当代英美著名哲学家学术自述》，人民出版社2005年版，第56页。按：《我的学术之路》是伯林应欧阳康之约，为《当代英美著名哲学家学术自述》撰写的专文，也是他的最后一篇作品。

② [英]以赛亚·伯林：《我的学术之路》，载欧阳康主编《当代英美著名哲学家学术自述》，人民出版社2005年版，第55页。

③ “共济会”是18世纪初出现的一个秘密结社。它不是宗教组织，但入会者必须信仰有神论。这个组织很快从欧洲发展到美洲和亚洲，成为世界上最大的秘密组织。法国的伏尔泰、孟德斯鸠，英国的牛顿，德国的莱辛、魏德兰、赫尔德、歌德、席勒、海顿、贝多芬、费希特，美国的富兰克林、马克·吐温等，都是“共济会”的成员。许多政界要人，如普鲁士的王储、德皇腓特烈二世，美国的华盛顿、杰弗逊、罗斯福等多位总统等，也曾加入过“共济会”。

晓、人尽皆知。不仅那些喜欢思辨的哲学家、甚至就连政治家们都几乎称赞它为安邦治国的最高典范。由于人们在立场、观点上存在分歧，终于有人对中国那高度发达的文化产生怀疑，有人甚至不相信它的那些令人惊叹的特点。欧洲人的某些异议有幸在中国本身得到了印证，尽管这种印证几乎都是中国人自己的作品。^①

那么，真实的中国是什么样子呢？他首先从人种角度说明中国人的种种弊端：

中国人是蒙古人的后裔，这从他们的教养、他们的鄙俗或者说古怪的趣味、他们圆熟的虚伪以及他们文化的最初发源地上看出来。他们最早的帝王起初统治着中国北部地区：半鞑靼人的专制主义在这里奠定了基础，而后它缀上辉煌的道德箴言，几经变革，这种政体的统治一直扩展到南部沿海地区。几千年来，这里始终沿袭着一种鞑靼人的政体：领主作为封臣效忠君主，而他们相互间的频繁征战又往往导致他们亲手推翻王位，甚至整个皇室，出现宦官摄政掌权。这种古老原始的政体并非从成吉思汗或满族人开始才传入中国。^②

赫尔德似乎是地理决定论者，他把中国民族特性甚至中国人的外貌、生理特点都看作地理的产物：

它是地球上这块土地上培植出来的东西，犹如中国的地磁仪指针那样，它不偏向欧洲，同样，在这个地区这个民族部落里也不可能产生出希腊人和罗马人。中国人就是中国人，这个民族天生眼睛小、鼻梁矮、额头低、胡须稀、耳朵大、肚子大。这是与他们生理构造相吻合的形体，不可能要求他们是其他别的什么模样。^③

也就是说，地理环境注定了中国人必然会有种种弊端，中国的历史

① [德] 赫尔德：《关于人类历史哲学的思想》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 84 页。

② 同上书，第 85 页。

③ 同上。

必然停滞不前。

在赫尔德看来，地理环境和民族特性决定了中国的停滞不前，不仅表现在科学技术上，“就连他们那些谈论道德和法令的书本也总是变着法儿，反反复复、详详细细地在同一个话题上兜圈子，千篇一律地吹捧那种孩童的义务。他们的天文学、音乐、诗歌、兵法、绘画和建筑如同千百年前一样，仍旧是他们永恒法令和千古不变的幼稚可笑的政体的孩子。这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般”^①。

赫尔德还说过：“中华帝国的道德学说与其现实的历史是矛盾的。在这个帝国中儿子们多少次罢黜了父亲的王位！父亲又多少次地对儿子大发雷霆！那些贪官污吏使得千百万人饥寒交迫，可他们的劣迹一旦被父亲般的上司觉察，便要受到棍杖的毒打，像个无力反抗的孩子。”^②

不过，赫尔德对中华民族还是给予一定肯定的。他曾说：“中华民族那种吃苦耐劳的精神、那种感觉上的敏锐性以及他们精湛的技艺，都将永远受到世人称赞。”他还对中国实行闭关锁国政策给予辩解：“中国人对我们欧洲各民族实行闭关锁国政策，尤其限制荷兰人、外国人和耶稣会士，他们这种做法不仅仅与他们的整个思维方式相一致，而且也有其政治上的根源，因为他们亲眼目睹了欧洲在东印度、在亚洲岛屿、在亚洲北部地区以及他们国家四周各地的所作所为。”^③ 1802年，他还在《中华帝国的基督化》一书中肯定了来华传教士传播中国文化是“艰苦卓绝的努力开创的宏伟事业”^④，客观地评价了“中国礼仪之争”，甚至对罗马教皇也有所批评。这也可能与他所持的民族文化多样性的观念有关。但是，这些评论并没有在总体上改变他的中国历史停滞不前的看法。

“狂飙”时期的歌德与中国

如果说赫尔德是“狂飙运动”的精神领袖，那么，歌德则可称为

① [德] 赫尔德：《关于人类历史哲学的思想》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 89 页。

② 同上书，第 88 页。

③ 同上书，第 92 页。

④ [德] 赫尔德：《中华帝国的基督化》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 94 页。

“狂飙运动”的主将。

“狂飙运动”时期的歌德也是“中国风”的反对者。他反对“中国风”是从反对“洛可可”艺术开始的。

歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832）出生于法兰克福。法兰克福鹿沟街23—25号的歌德故居就是他出生的地方。

歌德故居是一幢四层楼房。它一层呈褐红色，二层以上呈米黄色，保存了德国18世纪的建筑风格。这座巍峨矗立在路边的宅邸，似乎依然在向路人展示它那名门望族的主人当年的气势和风采。

但这幢房屋已经不是最初的建筑。它曾毁于第二次世界大战的战火，第二次世界大战之后开始重建，历时七年，直到1951年才落成。不过，它还大体保留了当年的原貌，特别是室内的家具，由于第二次世界大战期间作了保护性转移，所以大部分还是原物。

最令人感兴趣的是歌德故居二楼的沙龙。歌德父辈的那个时代，是法国文化在德国流行的时代，由法国刮起的“中国风”也吹进了德国，吹进了法兰克福，一直吹到歌德家里。在这间沙龙中，“中国风”表现得尤为突出。

这是一间在室内布置上充分体现“洛可可”风格的沙龙。其间陈设着中国式的描金红漆家具，墙上挂着印有中国图案的蜡染壁衣，一些中国式的摆设错杂其间，显示出很浓的中国味。它还有着—个地道的中国名字——“北京厅”。在同层的音乐室里，摆放着仿照中国家具风格制作的风琴，在琴罩上还绘有山水、杨柳、宝塔、垂钓等中国式风景画^①。据说“北京厅”这个厅名就是酷爱意大利艺术的歌德父亲约翰·卡斯珀·歌德（1710—1782）所起的（但在歌德的回忆作品里似乎没有提到他父亲给“北京厅”命名的事）。以“北京厅”命名，表现出歌德父辈时代德国的文化风尚；而故居三楼那具有路易十六时代风格的走廊似乎又在暗示：这一文化风尚源于法国。

但是，“中国风”不仅没有影响到歌德，反而引起他的反感。1765年10月，16岁的歌德到莱比锡大学学习法律，不到两年，他因病返回法兰克福。养病期间，歌德曾与父亲发生了争执。这次争执是由歌德对父亲改造住宅的批评引起的。歌德现在的故居是对旧房进行过一番改造以后才呈现的样子。整个改造都是他父亲一手操办的。歌德认为，住宅改造时对楼梯设计不如莱比锡的好，他父亲“听了气得要命”。这大概

^① 参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第27页。

不是歌德第一次对住宅改造进行的批评，因为他说过：“特别是我不久前曾对一些有涡形花纹的镜框加以指责，对某些中国制的壁衣加以讥评，已惹起他的不高兴，他这次更气得厉害。”^① 歌德所指责的“涡形花纹的镜框”和“某些中国制的壁衣”正是“洛可可”风格的表现。歌德对住宅改造的批评，主要表现了他对“洛可可”艺术的不满。

歌德对“洛可可”艺术的不满，可能是受奥塞尔（Adam Friedrich Oeser, 1717—1799）的影响。奥塞尔曾经担任过德累斯顿大学教授和宫廷画师，1764年任莱比锡艺术学院院长，歌德曾师从他学画。歌德说过：“他（奥塞尔）向我们极力推荐和常常提起的第一件事，也就是藉着艺术和手工业的协力可制作的一切东西一定要单纯朴素，他坚决反对涡卷形装饰和贝壳装饰以及离奇古怪的艺术趣味……他的话和理论给予我们以良好和深刻的印象。”^② 歌德对他家中装饰和陈设的批评，正与奥塞尔的观点一样。

1770年与赫尔德相会，更强化了歌德不满“洛可可”艺术以及“中国风”的立场。赫尔德将年轻的歌德带进了由自然诗、莎士比亚、荷马史诗和以莪相^③为代表的苏格兰民歌所交融的诗歌世界，使歌德摆脱了“洛可可”诗风，开始收集民谣，创作民谣体的诗歌，写下了许多赞美大自然、讴歌爱情与友谊的优美抒情诗。与此同时，歌德则对“中国风”和文学作品中的中国元素表示了轻蔑。如他1773年在批评J. P. 乌齐的《中国诗集》时就说过：“乌齐先生的作品，是以中国杂碎材料镶砌而成的，适于放在茶盘镜奁之间。”^④ 他用“适于放在茶盘

① [德] 歌德：《诗与真》（上），《歌德文集》第4卷，刘思慕译，人民文学出版社1999年版，第364页。按：德国学者利奇温说，歌德曾经把他父亲房间里的中国悬挂物扯了下来，为此引起了父亲的震怒。参见[德] 利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆1991年版，第112页。不知利奇温所说的与这次争执是不是一回事。

② [德] 歌德：《诗与真》（上），《歌德文集》第4卷，刘思慕译，人民文学出版社1999年版，第316页。

③ 莪相（Ossian，亦作奥伊辛、奥西恩）是凯尔特神话中的古爱尔兰的英雄和优秀诗人。1762年，苏格兰诗人麦克菲森（James Macpherson, 1736—1796）声称“发现”了莪相的诗，并从3世纪凯尔特语的原文翻译了《芬戈尔》和《帖木拉》这两部史诗。托名“莪相”所作的史诗一出版，便传遍欧洲。歌德当时所读到的莪相诗作，实际上就是麦克菲森伪托的莪相作品，而根据爱尔兰凯尔特语整理的抒情诗和叙事诗集《莪相民谣集》，他则没有读到。参见荷兰时代生活图书公司编《史前英雄——凯尔特神话》，费云枫、张晓宁译，中国青年出版社2006年版，第138页。

④ [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第113页。

镜奁之间”表达了对乌齐诗歌运用中国元素的轻蔑。在《情感的胜利》一剧第四幕的开场白中，歌德更以讽刺的口吻描述中国式园林：

我正在说：要有一不须粉饰的完善公园，游玩其间，
岩洞，山丘，丛林，曲径，瀑布，
古塔，草墩，假山与土坑。
木樨香郁郁，松柏貌青青，
巴比伦的败柳颓垣，山洞绿野的高人牧竖。
僧栖古寺，卧榻苔生。
尖塔，回廊，拱户连环。
渔舍临流，凉亭休休。
中国峨特式的亭榭石山。^①

“峨特式”即“哥特式”的异译。提到“哥特式”，很容易令人联想到“哥特式文学”。所谓“哥特式文学”，是指17、18世纪出现于英国的文学风尚。它的基本特点是：在阴暗荒凉或异域风情的场景中演绎奇异、神秘乃至恐怖的爱情故事和冒险故事。这种“哥特式文学”直到今天还在流行（所谓恐怖小说、恐怖电影即属于此类）。歌德在这里将“中国”与“哥特式”连称，或许针对的并不是这种“哥特式文学”，而是中国式园林中所具有的明显的人工痕迹。歌德当时追求的理想园林，不是“中国式”园林，而是没有任何人工痕迹的“自然园林”。他说过：“只有类似旷地的花园，才使人能安逸自然；不应该有任何使我们联想起人工造作和拘束的东西；我们要求呼吸绝对自由的空气。”^②“中国式”的园林显然不同于这种“自然”园林，在它之中不可能有“绝对自由的空气”供人们呼吸。

直到1796年，歌德对中国仍然没有什么兴趣。他在《罗马城的中国人》这首诗中写道：

我昔在罗马，
见一中国人。

① 转引自〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第114页。

② 同上书，第115页。

一切建筑物，
无论古与今，
在彼心目中，
粗俗且沉沉。

.....

惟我觉其人，
审美徒支离，
遐想入非非，
谓可侔造化。
康强以为病，
身衰自认强。^①

这样，在歌德心目中，中国文学艺术自然也就没有位置了。在一首关于威尼斯的诗中，他就说过，即使中国人把维特和绿蒂画在镜屏上，对他也是无益的。

是的，对歌德前期的思想和创作来说，中国文化是“无益”的。大约到1805年之后，歌德对中国文学艺术乃至中国文化的态度才有了根本的改变。

利希滕贝格笔下的中国

格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格（Georg Christoph Lichtenbeng, 1742—1799）是一位实验物理学家，也是一位文学家，尤其善于写讽刺小品，歌德、L. 托尔斯泰等人都很推崇他。

利希滕贝格说过：“我常常持这样的观念，并对它深信不疑：要得到后世的承认，就必须做一个可恨的当代人。因此我好攻击一切。”^②在一篇题为《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》的小品中，他的“攻击”对象便是中国。在恭维中国人是“在上帝创造的这个地球上”的“最贤明、最理智、最幸福的一个民族”之后，笔锋立即一转，就对中国加以否定：“然而，在某些方面也还存在着似乎与前面的那种推断不大吻合的地方，譬如说，他们至今尚不会修理怀表，他们连

① 转引自〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第119页。

② 〔德〕利希滕贝格：《格言集》，范一译，辽宁教育出版社1998年版，第223页。

透视画法的最基本知识还一窍不通，等等，而这些都不过是地地道道的孩子们的把戏。”^①

接着，他又把矛头指向中国的政体：“人们无论在国家正式场合，还是在自己家中，无论在教堂，还是在厨房，都对他们那神奇美妙的政体产生了怀疑。”在利希滕贝格看来，在中国的政体之下，中国民族成了没有思想、没有个性、只知服从的民族：“他们的脑袋，表里如一，脑壳与思想像是经过加工而装配在一起的，到处是这种相互雷同的脑袋瓜儿。……假使上级命令说，5加5等于13，那么，从长城到广东，人人都认定5加5等于13。”^②他还援引一位名叫夏普的英国人的管家在中国听到一位中国官员所说的话：“我们不让我们人民有任何思想，就仿佛伟大的造物主不让蜜蜂、海狸和蜘蛛有任何思想一样。当然，世界确实有理性存在，但是，当理性不再为必不可少的东西的时候，想要使本能的人继续怀有理性，那简直是欧洲人的狂想。我敢以一百对一来跟你打赌，假使你们的怀表具有了你们那种理性的话，那么没有一只怀表会与其他怀表走时一样。”^③他用颇具讽刺意味的笔调想告诉欧洲人的是：中华帝国是一个在专制主义统治下的国家。利希滕贝格像赫尔德一样，将中国看作一个静止的社会，以为现实的情况是自古而然的。他不明白，当时的中国确实是处于封建专制制度之下，但是，中国人重社会、重群体、国家和社会重于个人的价值观，却不能归结为专制主义的产物，因为在专制主义制度建立之前它就已经形成；中国的统治者虽然实行过“愚民”政策，并主张统一思想，但中国并非丝毫不讲“理性”的国家，“讲理”几乎成为人们的口头禅。

三 “狂飙运动”与卢梭的“回归自然”

其实，“狂飙运动”的骨干人物也不是反对所有的法国“启蒙”学者（比如他们对待卢梭的态度就不一样）；而法国的“启蒙”学者也不都是“中国风”的追风者（比如孟德斯鸠、卢梭等）。

“狂飙运动”的骨干人物之所以不反对卢梭，甚至受到卢梭的深刻

① [德] 贾瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1997年版，第68页。

② 同上书，第69页。

③ 同上书，第76页。

影响，当然不是由于卢梭没有追捧中国，而是因为卢梭喊出了“回归自然”的口号。

卢梭的自然主义

卢梭是狄德罗等主编的《百科全书》的撰稿者。在法国的“启蒙运动”中，围绕《百科全书》曾形成一个“百科全书”派的思想家群体。

但是，“百科全书”派并不是观点一致、组织严密的学术团体。他们甚至在个人关系上有时会闹得很僵。如卢梭就与伏尔泰做了一辈子的对头；他与狄德罗虽然曾经是好朋友，但后来也闹翻了。

在卢梭与伏尔泰的恩怨纠葛中，包括思想上的分歧。卢梭是自然主义者，他把科学和艺术的发展看作造成人类不平等的根源，于是提出回到人类自然状态的主张，而伏尔泰则把人类文明的发展看作人类进步的结果，他当然不会同意卢梭的观点，于是便给卢梭的观点下了一个“反人类”的结论。

卢梭“回归自然”的思想首先是在《论科学与艺术》（《论科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗》一书的中文译名）这篇成名作中提出来的。卢梭在回忆录《忏悔录》的第八章中记述了《论科学与艺术》的写作经过：1749年盛夏，他在巴黎时常到两里约^①之外的范塞纳监狱看望时在狱中的狄德罗。在一次去范塞纳堡的途中，卢梭从《法兰西信使》杂志上看到第戎科学院刊登的征文启事，其中“科学和艺术的进步对改良风尚是否有益”这个题目引起了卢梭的兴趣，并立即有了基本的构想。他的想法得到了狄德罗的鼓励和指点，于是便写了《论科学与艺术》这篇论文应征。卢梭后来回忆道：“我的情感也以最不可思议的速度激扬起来，提高到跟我的思想一致的地步。我的全部激情都被对真理、对自由、对道德的热爱窒息掉了；而最足惊人的是这种狂热在我的心田里持续达四五年之久，也许在任何别人的心里都不曾那样激烈过。”^② 1750年，卢梭的论文被评为头等奖，这使他一举成名。

在《论科学与艺术》中，卢梭对法国贵族社会的骄奢、虚伪与腐化进行了批判。他把贵族社会的骄奢、虚伪与腐化归结为“文明”的罪恶，是“文明”使他们“可以没有任何德行而装出一切有德行的外

① “里约”：一里约大约相当于4.5公里。

② [法]卢梭：《忏悔录》第一部，黎星译，商务印书馆1986年版，第434页。

表”，使“怀疑、猜忌、恐惧、冷酷、戒备、仇恨与背叛永远会隐藏在礼义那种虚伪一致的面幕后边，隐藏在被我们夸耀为我们时代的文明依据的那种文雅的背后”。他把由“文明”所制造的虚伪看作科学和艺术发展的结果：“我们可以看到，随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起，德行也就消逝了；并且这一现象是在各个时代和各个地方都可以观察到的。”^① 埃及、希腊、罗马和中国都成为他的证据。关于中国，他写道：

然而我们又何必向远古的时代去寻求真理的证据呢？我们眼前不就有这一真理的充分证据吗？在亚洲就有一个广阔无垠的国家，在那里文章得到荣誉就足以导致国家的最高禄位。如果各种科学可以敦化风俗，如果它们能教导人们为祖国而流血，如果它们能鼓舞人们的勇气；那末中国人民就应该是聪明的、自由的而又不可征服的了。然而，如果没有一种邪恶未曾统治过他们，如果没有一种罪行他们不曾熟悉，而且无论是大臣们的见识，还是法律所号称的睿智，还是那个广大帝国的众多居民，都不能保障他们免于愚昧而又粗野的鞑靼人的羁轭的话；那末他们那些文人学士又有什么用处呢？他们所满载的那些荣誉又能得到什么结果呢？结果不是充斥着奴隶和为非作歹的人们吗？^②

与埃及人、希腊人、罗马人和中国人相对的是早期的波斯人、塞种人（即西徐亚人）、日耳曼人，这些民族“并没有沾染上这些虚浮的知识，他们以自己的德行造就了自己的幸福并成为其他民族的榜样”。即使在希腊境内，斯巴达城邦的兴起并名闻遐迩，也是“由于它那幸福的无知以及它那法律的贤明”，卢梭不禁赞叹道：“啊，斯巴达，你永远是对空洞理论的羞辱！正当美术造成的种种罪恶一齐出现于雅典的时候，正当一个僭主（指庇西特拉图）煞费苦心地在搜集诗人之王的作品的时候，你却把艺术和艺术家、科学和学者们一齐赶出了你的城垣。”^③ 于是，卢梭主张用“自然状态”取代这种“文明”的罪恶，在他看来，只有“自然”的才是美好的，只有出自“自然”的人才保留

① [法] 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 8、10、11 页。

② 同上书，第 13—14 页。

③ 同上书，第 14 页。

了真正的人性。

在《论科学与艺术》的最后，卢梭说：“德行啊！你就是纯朴的灵魂的崇高科学，难道非要花那么多的苦心与功夫才能认识你吗？你的原则不就铭刻在每个人的心里吗？要认识你的法则，不是只消返求诸己，并在感情宁静的时候谛听自己良知的声音就够了吗？这就是真正的哲学了，让我们学会满足于这种哲学吧！”^①

卢梭的“这种哲学”——自然主义哲学表现在思维上，便是对理性的放弃和对直觉的依赖：“人在推理的时候是聪明的，而最高的智慧则不需要进行推理；它不要什么前提，也不要什么结论，甚至连命题都不要；它纯粹是直觉的，它既能认识已经存在的事物，也同样能认识可能存在的事物。”^②

自从在《论科学与艺术》提出“自然状态”是人类的理想状态这个观点之后，卢梭就一直坚持了这一观点。在《论人类不平等的起源和基础》一书中，他继续表达了这一思想：“由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最适宜的”。“这种状态是人世的真正青春，后来的一切进步只是个人完美化方向上的表面的进步，而实际上它们引向人类的没落。”^③

卢梭对“文明”的看法，很容易令人想起《老子》的许多议论，如其第三十八章说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”其第四十八章说：“为学日益，为道日损。”其第二十八章说：“复归于朴。”他们的观点和思路是何等的相似！连他对“好的社会制度”的构想，都与《老子》的“无为而治”合拍：“好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把‘我’转移到共同体中去，以便使各个人不再把自己看作一个独立的人，而是看作共同体的一部分。”^④与《老子》的不同在于卢梭知道他的“自然状态”只能

① [法] 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆 1963 年版，第 37 页。

② [法] 卢梭：《爱弥儿》下卷，李平沅译，商务印书馆 1978 年版，第 409 页。

③ [法] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆 1962 年版，第 98、120 页。

④ [法] 卢梭：《爱弥儿》下卷，李平沅译，商务印书馆 1978 年版，第 10 页。

存在于人类历史上，在现实社会中是不可能再现的^①；而《老子》则一直坚持将“回归自然”作为改造不合理社会的途径。

卢梭的思想与《老子》有如此相似之处，是否可以证明他曾从《老子》中汲取过思想资料呢？目前似乎还不能得出肯定的结论，只能说有这个可能性。

卢梭了解《老子》思想的渠道至少有两个，一是杜赫德的《中华帝国全志》，一是狄德罗、门多萨的《中华大帝国史》和利玛窦、金尼阁的《中国札记》虽然提到过老子，但都极其简略，并没有着重介绍过老子的著作和思想。而在杜赫德的《中华帝国全志》中，对老子的介绍就不一样了，它虽然也没有明确区分道家与道教，但它讨论了《道德经》，认为《道德经》是老子弟子所著，在《道德经》中“保留了哲学家关于道德伦理的箴言和有价值的观点，如谦虚、蔑视财富，渴望一种对人间生活的超越，达到一种灵魂的提升，并相信只有在灵魂的升腾中使自身得到满足”。此书还引述了《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”等论述，介绍了老子的人生态度等^②。1735年《中华帝国全志》在巴黎一出版，就引起欧洲学术界的关注，伏尔泰了解马约瑟（Fr. Joseph de Premare）所译介的《赵氏孤儿》就是通过本书，歌德也是从这本书中知道《赵氏孤儿》的。卢梭的《论科学与艺术》撰写于《中华帝国全志》出版十余年之后，通过它了解了道家思想是可能的。

卢梭撰写《论科学与艺术》的时候，是他与狄德罗关系密切的时候。狄德罗在为《百科全书》所撰写的“中国哲学”这一条目中，曾分时期介绍了从老子、孔子到明清时代中国哲学，使“中国哲学”这一条目实际上成为一篇中国哲学的简史。文中对老子的介绍，依据的是日本学者的论述^③，这就使狄德罗对老子的介绍比当时不了解中国文化背景的欧洲学者所介绍的老子和道家思想要清楚得多。卢梭也有可能从狄德罗那里了解到《老子》的思想。

不过，以上也只是揣测之词。卢梭的自然主义思想究竟是受到《老子》的影响而形成的，还是像蒙田与《庄子》的关系一样，是独立形成的——他们在西方独立发现了与东方思想相吻合的“道”，姑且存

① 如卢梭在给波兰国王斯坦尼斯拉夫的一封信中说：“回到自然状态的原始阶段是无法实现的，历史是不会倒退的，纵使人类能够回到野蛮人的状态，他们也不会因此而幸福些。”转引自马啸原《西方政治思想史纲》，高等教育出版社2005年版，第263页。

② 参见张西平《欧洲早期汉学史》，中华书局2009年版，第499页。

③ 参见朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社2006年版，第299页。

疑,我们只想指出,卢梭所阐发的自然主义,特别是他对“自然”概念和“回归自然”思想的阐发,对德国思想界产生了深刻的影响,也为以《老子》为代表的道家学说进入德国准备了思想条件。

卢梭对“狂飙”学者的影响

虽然文化民族主义思潮的兴起有可能会在德国和其他国家之间出现文化隔阂,不过,对有深厚历史渊源和密切地缘关系的欧洲国家来说,这种隔阂的影响程度究竟有多大,还需要研究。“狂飙运动”时期,很多法国思想家、文学家在德国的影响或许多少受到了削弱,但这种情况绝不包括卢梭。就其在德国思想界的影响来说,包括伏尔泰在内的法国“启蒙”思想家都是难以望其项背的。英国著名学者、美学史家鲍桑葵就说过:“卢梭在德国是有影响力的,这是今天任何法国作家都不可能在海外拥有的。”^①他还列举卢梭所影响的“狂飙”学者:

作为自然和感情的宣扬者和提倡反对哲学家的感情宗教的战士,卢梭在文学上的影响力是所向无敌的。……青年时代在日内瓦呆过几年的雅各比把他的作为宗教真义的感受论至少部分归功于卢梭。以歌德的剧本《铁手骑士葛兹》(1773)和席勒的剧本《强盗》(1781)为标志的浪漫主义和自然主义革命是由于克林格尔的剧本《狂飙突进》而得名的,据说,后来克林格尔作出这样惊人的论断:卢梭(通过《爱弥儿》)是这位年轻人一生最好的导师。甚至连席勒和赫尔德也一度热情赞美过卢梭。特别重要的是,席勒的《美育书简》显然是针对把自然和国家对个人的要求协调起来的问题而发的。因为,席勒认为,自然和国家之间的必要的协调的关键在于可在美好事物中发现的感情和理智的一致,这种看法使我们看到三种主要类型的经验集中于一个焦点,在三者的融合中出现一种新唯心主义。^②

鲍桑葵接着引述了康德的自述和他对卢梭的评价,以证明康德早年曾受到卢梭的影响。如康德曾说:“卢梭首先发现在人类复杂的表现形

① [英] 鲍桑葵:《关于国家的哲学理论》,汪淑钧译,商务印书馆1996年版,第232页。

② 同上书,第232—233页。

式下深藏着人的本性和看不见的规律，据此，他的观察力证明了上帝是合理的。”^① 他还自述道：

我是个爱学习的人。我渴望获得知识，并不断地要求增长知识，而且每前进一步都感到满意。我曾一度认为这一切可以构成人类的荣誉，因而看不起无知的群众。是卢梭纠正了我的错误。那令人目眩的特殊的荣幸消失了；而且，如果我不是相信我的研究会在确立人类权利方面有益于所有的人，我就会认为自己远不如普通手艺人有用。^②

此外，康德还接受了卢梭的“天赋权利”的观点，认为“天赋权利只有一项……自由（不受到别人的意志支配）只要能按照一项普遍的规则与其他每一个人的自由共存，那就是这个人独一无二的原始权利，它属于每一个有人性的人”。^③

德国学者对卢梭“回归自然”思想的回应

“自然”“天才”和“民族精神”是“狂飙运动”中最流行的三个关键词。其“自然”观就主要来自卢梭。

1762年，卢梭《社会契约论》的出版，立即在德国思想界引起巨大反响。据说，康德在生活上极有规律，饭后是他雷打不动的散步时间，这一生活规律只有两次被打破，一次是读卢梭的《社会契约论》，另一次是听到法国革命的消息^④。随着《社会契约论》等卢梭著作传入德国，他的“回归自然”思想也就与“天赋权利”说一起进入了德国思想界，成为德国“狂飙运动”的一面理论旗帜。

在“狂飙”学者那里，“自然”一词至少包含着以下的含义：自然界、自然状态、人的本性。

康德在读到卢梭的《社会契约论》之后，便很关注卢梭。1766年，赫尔德友人舍弗纳（也是康德的朋友）在给他的信中这样说：“硕士

① 转引自〔英〕鲍桑葵《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，商务印书馆1996年版，第237页。

② 同上书，第236—237页。

③ 同上书，第238页。

④ 参见〔美〕彼得·赖尔等《启蒙运动百科全书》，刘北成、王皖强译，上海人民出版社2004年版，第364页。

(指康德)现在沉迷于英国,因为卢梭和休谟也在那里。”^①

康德不仅关注卢梭,而且接受了卢梭的“自然”观。他在《论优美感与崇高感》一书中曾加了这样一个旁注:

以前逝去,如川流、不断变换的品味、人类不同的外貌,让整个游戏更加变幻莫测。我如何在自然中找到一个永不移动的定点,什么东西可以指示我找到一个可以泊靠的岸?

《康德传》作者库恩(Manfired Kuehn)在引述康德这段话之后解释道:“‘自然’这个词表现了康德当时的基本观点。他试图在自然中找到判断人类行为的参考点与准则,而不是在理性中;我们在该观点的背景里隐约看见卢梭。事实上,康德是个自然主义者,就像同时代大部分的人们一样。”^②

康德还开始对人的本性问题进行思考。他认为,人性中有两种对立的倾向,一是融入社会或共同体中的冲动,二是不受约束地生活的冲动。这两种本能使人产生无法化解的矛盾。他将这种矛盾状态称为“反社会的社会性”。正是这种“反社会的社会性”使人类从原始的自然状态进化到理性昌盛的终极文化状态。自然与文化、理性与情感之间的张力引发了文明的许多问题,直到非自然的文化变得异常强大、根深蒂固,乃至成为人的第二天性,这些问题才会最终消失^③。

不过,康德对“自然”观的阐释,似乎远不如曾是他的学生的赫尔德。赫尔德的历史观就是以“自然”为基础构筑起来的。他认为,世界万物都是大自然不受任何外力干预而自然形成的,人类本身就是大自然的产物。苏联学者古留加在阐述赫尔德的人类起源观时就曾经这样说过:“照赫尔德看来,仅仅由于有了大自然的力量,大自然的发展便不需要外力的干预而导致了越来越复杂的构成物的产生。”他继而引述了赫尔德的论述:“在第一种动物有机体出现以前,就曾有许多植物产生和死亡了,而且昆虫、鸟类、鱼类、水中和昏暗处的动物先于陆地动物形式的发展,在陆地动物中间最后出现了人,人是我们地球上有机组织

① [美]曼弗雷德·库恩:《康德传》,黄添盛译,上海人民出版社2008年版,第190页。

② 同上书,第212页。

③ 参见[美]彼得·赖尔等《启蒙运动百科全书》,刘北成、王皖强译,上海人民出版社2004年版,第366页。

的顶峰。”^①这便是赫尔德的“自然史观”。在他看来，从最低级的生物到人类的出现，都是一种自发的自然过程。这表明，早于达尔文数十年，赫尔德就有自然进化的思想，只是他没有像达尔文那样以实证材料为基础揭示出生物的进化链。

赫尔德还用他的“自然”观阐述了语言的起源。在《论语言的起源》一书的一开篇，赫尔德就说：“当人还是动物的时候，就已经有了语言。”他接着写道：“他的肉体的所有最强烈的、痛苦的感受，他心灵的所有激昂的热情，都通过喊叫、声调、粗野而含糊的声音表达出来。”^②在赫尔德看来，语言产生于自然，语言的产生也是自然的过程。歌德是赫尔德《论语言的起源》的第一个读者，他在谈到读这部作品的感受时说：“如果人类是神造的，语言也就是神造的了；如果人类在自然界是自然的生物，那么，言语也同样是自然的了。两者像灵魂与肉体那样，绝不能把它们分开。苏斯米尔奇^③是一个赤裸裸的实在论者，而同时有点空想，断然主张神授之说，这就是说，神对于最初的人类有教师那样的作用。赫尔德的论文却论证人之为人怎样能够并且必然以自己的力量来发明语言。”^④歌德虽然说过，以他当时的学识而言，还无法对赫尔德的《论语言的起源》作出批评，但实际上他已经很准确地道出了赫尔德在语言起源上的“自然”观。

“自然”也是赫尔德文学观的核心概念之一。他特别推崇“自然”在艺术中的地位，把自然看作诗的灵魂，认为诗人的最高任务是表述自然而不是表述理性。他这里所说的“自然”主要是指人的天性，人的心灵和情感则是人的天性的表现。理性是人的心灵和情感所推动的结果，所以他强调“艺术作品如诗的产生，文字的发明，一种又一种文体的形成，所有这些都推动了理性的发展”，“哪里没有人类心灵的映像，哪里就不会有理性的进步”^⑤。

在“自然”观的支配下，“狂飙”学者形成了一种追本溯源的思维定式。他们对任何现象都想追寻它的原初状态。在文学领域，他们找到

① [苏联] 古留加：《赫尔德》，侯鸿勋译，上海人民出版社1985年版，第50页。

② [德] 赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆1998年版，第2页。

③ 《歌德文集》注曰：苏斯米尔奇（Johann Peter Süssmilch，1707—1767），讽刺家，僧侣，1766年在柏林发表《人类语言神授论》一文。

④ [德] 歌德：《诗与真》（上），《歌德文集》第4卷，刘思慕译，人民文学出版社1999年版，第416—417页。

⑤ [德] 赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆1998年版，第69页。

文学的原初形态——民歌。赫尔德一生没有放弃过对民歌的搜集和整理，迷恋于民歌的原始、粗犷、富有生气，与他的“自然”观就不无关系。赫尔德对民歌的重视直接影响到歌德及其创作，使歌德摆脱了宫廷诗风，走上清新明丽的诗歌创作道路。

在赫尔德的影响下，歌德也形成了他的“自然”观。他曾这样表达过他的“自然”观：“自然！她环绕着我们，把我们拥抱在她的怀里；我们既离不开她，又无力更接近她。尽管我们并未请求她，也未命令她，她却带着我们不停地跳舞而且舞步如飞，直到把我们弄得精疲力竭，倒在她的怀里为止。”^①也就是说，人来自自然，生活在自然的怀抱中，最终又回归自然。在他的著名小说《少年维特之烦恼》中，也表现了这种“自然”观。正如杨武能所说：“书中的主人显然还是一位敏锐而深刻的思想者。他对于自然、人生以及死亡的种种思考，他之以‘自然’为检验一切的准绳，他视自杀为回归‘自然’父亲的怀抱，都赋予了小说以丰富的哲学意义。这一点，既反映青年歌德所受斯宾诺莎自然哲学的影响，也与德国狂飙突进运动承袭卢梭‘反归自然’学说并予以发扬实践紧密关联。”^②歌德的“自然”观似乎更接近道家。《老子》曾提出“夫物芸芸，各归其根”^③的命题，所谓“各归其根”也就是回归自然。在道家看来，死亡也是对自然的回归：“生，寄也；死，归也。”^④

实际上，不只是歌德，在“狂飙”作家那里，“自然”已经成为文学作品的重要主题。表现大自然，对人类自然状态（如儿童、保持着人类天性的人、人类纯真的情感以及纯朴的社会制度和社会风气等）的赞颂，可谓比比皆是。这也与《老子》所说的“复归于婴儿”“复归于朴”^⑤有相通之处。

因此，“狂飙”学者和作家虽然否定和排拒中国文化，但是，他们着力表现“自然”，大讲“回归自然”，使关爱“自然”的思想传播开来，则为以后道家学说进入德国作了思想上的铺垫。

① [德] 歌德：《歌德的格言和感想集》，程代熙、张惠民译，中国社会科学出版社1982年版，第117页。

② 杨武能：《〈少年维特之烦恼·亲和力〉译本序》，《歌德文集》第6卷，人民文学出版社1999年版，第4页。

③ 《老子》第十六章，王弼：《老子道德经注》，上海书店出版社1988年影印世界书局本《诸子集成》第三册，第9页。

④ 《淮南子·精神训》，刘文典：《淮南鸿烈解》卷7，中华书局1989年版，第233页。

⑤ 《老子》第二十八章，王弼：《老子道德经注》，上海书店出版社1988年影印世界书局本《诸子集成》第三册，第16页。

第五章 “古典主义”和“浪漫主义”： 对中国态度的两种走向

1789 年的法国大革命，是中国文化在欧洲由盛赞到冷落、由接受到排拒的大体分界线。但是，这个分界线却不完全适用于德国。

在德国，继“狂飙运动”而起的“古典主义”和“浪漫主义”双峰并峙的格局，在对中国的态度上也形成了两种不同的走向：一方面是“浪漫主义”的代表人物像“狂飙”学者那样，继续否定和排拒中国文化；另一方面是以歌德和席勒为代表的“古典主义”作家转而对中国文化产生了兴趣，“中国题材”又出现在他们的作品中。

一 “狂飙运动”从高潮到终结

1772 年，维兰德来到魏玛，成为卡尔·奥古斯特公爵的教师，预示着魏玛这个富有文化传统的小公国将再度在德意志文化领域中闪耀光辉。

1775 年，年仅 26 岁的歌德来到魏玛，在魏玛度过了半个世纪。

1776 年，由于歌德的引荐，赫尔德来到了魏玛，担任了新教教会的教区长。他在魏玛期间，写出了《关于人类历史哲学的思想》《上帝·若干对话》《鼓励人道书简》等。

1787 年，席勒也来到魏玛，并由歌德举荐于 1789 年到耶拿大学任教。1802 年，席勒再度来到魏玛，并在这里定居下来，直到 1805 年去世，在魏玛创作了《威廉·退尔》等作品。

此外，还有克涅贝尔、爱因济德尔以及《中国道德家》和《命运之轮》的作者塞肯多夫等一批才俊也在魏玛。

群星会聚于魏玛，使这个小公国骤然成为德国乃至欧洲的文化重

镇，赫尔德与歌德这两位“狂飙运动”的领军人物聚集在魏玛，更使它成为“狂飙”旋风的核心。

但是，“狂飙运动”也结束在魏玛。18世纪90年代前后，歌德和赫尔德的关系发生了变化。1786—1788年，歌德游历意大利。游历归来，歌德告别了官场，重新投入文学创作。1790年，歌德再次游历意大利。意大利的游历使歌德的思想发生了变化，他认为“罗马及希腊文学的研究也许将永远为我们高级教育的基础”^①，他开始走出“狂飙”旋涡，确立了回到希腊—罗马“古典时代”的文学趋向。1794年，歌德与席勒在耶拿会面，经过坦率而诚恳的交谈，彼此视为知己。这两位虽相识多年却相交泛泛的文坛巨人，从此建立了深厚的友谊。歌德曾说：“我有了席勒，对我来说是一种真正的幸福。虽然我们性格不同，但是我们追求的目标相同，这使我们之间建立起了密切的关系，实际上我们中间任何一个人离开了对方都无法生活。”^②而席勒早在1786年之后，便开始从“狂飙”的热情中冷静了下来，歌德与席勒的结交，更使他们坚定地走向古典主义。

歌德重回希腊—罗马古典主义的念头遭到了赫尔德的反对，他们为此发生了激烈的争论。不久，赫尔德又与他的哲学老师康德反目，围绕《纯粹理性批判》与康德展开了公开的辩论。赫尔德对康德的批判还引起了席勒的不满，使席勒也对他产生厌恶之情。赫尔德陷入了异常孤独之中，1803年，他就是在孤独之中去世的。

歌德和席勒的思想转变以及他们与赫尔德分手的直接结果，是短暂的“狂飙运动”走向终结，德国文坛进入了“浪漫主义”时代。

“狂飙运动”的天然走向是“浪漫主义”（如果不是将“浪漫主义”仅仅看作一种文学艺术的创作手段、风格，而视为一场“运动”的话）。伯林曾经说过：“有一个很特殊的社会事实能够支持我所提出的问题。即这个问题整个就是受伤的民族情感和可怕的民族屈辱的产物，这便是德国浪漫主义运动的根源所在。”^③他说的虽然是德国“浪漫主义”运动的社会根源，其实也是德国“狂飙运动”的社会根源。正是出于民族的“屈辱感”和振兴民族的愿望，在“狂飙运动”中才表现

① 转引自〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版，第124页。

② 〔苏联〕洛津斯卡娅：《席勒》，史瑞祥、董政民译，上海译文出版社1992年版，第212页。

③ 〔英〕以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁译，译林出版社2008年版，第44页。

出那么强烈的文化民族主义和“去法国化”的情绪,才有那么鲜明的“情感”与“理性”的对立,才将“表现自我”置于至高的位置。而“狂飙”作家们强烈的情感宣泄、突出的个人主义、对“天才”热烈呼唤,又为“浪漫主义”运动的产生作了铺垫。

但是,当我们把“浪漫主义”看作继“狂飙运动”而起的一个时代时,却不能忘记这个时代并不是单一思潮的时代。“浪漫主义”并不能覆盖那个时代文坛的一切方面。在“狂飙运动”中所表现出来的“重情感、轻理性”的基本特征,虽然在“浪漫主义”运动中得以继续,但另外一些学者和文学家则希望在“情感”和“理性”之间寻求平衡,如歌德和席勒就不认为“情感”和“理性”会必然对立,在他们的作品中,就既不废“情感”的表达,也重视“理性”的追求。在他们看来,回到希腊—罗马的“古典主义”就是实现这种平衡的途径。这就使“古典主义”也在德国文坛流行起来。

“古典主义”似乎是对“启蒙运动”或“文艺复兴运动”的回归。德国“启蒙”学者温克尔曼就说过,希腊人天生就追求美、热爱美,他说:“看来,大自然在希腊创作了更完善的人种,用波里比阿斯^①的话来说,希腊人意识到了他们在这一方面和总的方面是优于其他民族的。任何别的民族都没有像希腊人那样使美享受如此荣誉。因此,在希腊人那里,凡是可以提高美的东西没有一点被隐蔽起来,艺术家天天耳闻目见。美甚至成为一种功勋,就如我们在希腊历史中读到的关于最杰出的人物的记述那样。”^②温克尔曼还认为,希腊人对美的追求得益于政治上的自由,所以他又说:“从希腊的国家体制和管理这个意义上说,艺术之所以优越的最重要的原因是自由。在希腊的所有时代,甚至在国王家长式地管理人民的时代,自由也不缺乏。”“享有自由的希腊人的思想方式当然与在强权统治下生活的民族的观念完全不同。希罗多德引证说,自由乃是雅典城邦繁荣强盛的唯一源泉,而在此以前,它由于被迫承认独裁政权,则无力与临近的城邦匹敌。正是这个原因,希腊人的演说术只有在充分自由时才开始得到发展。”^③

① 波里比阿斯(Polybius,前204?—前122?),古希腊的史学家,他提出史学研究需要将对文献的认真研究、对地理环境特点的考察以及关注政治事务三者结合起来,进行系统的研究。

② [德]温克尔曼:《希腊人的艺术》,邵大箴译,广西师范大学出版社2001年版,第108页。

③ 同上书,第109、111页。

温克尔曼站在“启蒙”学者立场上所提出的回到希腊的主张，当然不会为“狂飙”学者所接受。现在，歌德和席勒已经从“狂飙”的热情中冷静了下来，为了探索文学创作的新途径，他们重视起温克尔曼^①，重视起希腊—罗马文化。晚年的歌德说得更明确：“我们要学习的不是同辈人和竞争对手，而是古代的伟大人物。他们的作品从许多世纪以来一直得到一致的评价和尊敬。一个资禀真正高超的人就应该感觉到这种和古代伟大人物打交道的需要，而认识这种需要正是资禀高超的标志。让我们学习莫里哀，让我们学习莎士比亚，但是首先要学习古希腊人，永远学习希腊人。”^②

当时的一次重大考古发现，对“古典主义”的兴起起到了推波助澜的作用，那就是庞贝古城的发现。1748年春天，一位农民偶然发现了被火山吞没1000多年的庞贝城，后经考古专家的发掘，使它得以重见天日。庞贝城所展现的高度发达的古希腊—罗马文明震撼了欧洲学术界，激起了关注古希腊—罗马文明的热潮。这股热潮也影响了歌德，他在游历意大利时，就曾亲临过庞贝城遗址。

因此，严格地说，在“狂飙运动”结束后，德国进入的是“浪漫主义”与“古典主义”两种文学并行的时期，而歌德、席勒是这个时期“古典主义”文学的主要代表。

“浪漫主义”和“古典主义”并行，使德国文坛在对待中国文化上出现了不同的走向：“浪漫主义”者继续排拒中国文化，而“古典主义”者则对中国文化持欣赏的态度。

二 歌德与中国文化

歌德一度把中国文化看作“静态文明”（即停滞文明），相应地，对中国文化的态度也就很冷漠。但在他文学活动的后期特别是到了晚年，态度有了很大的变化，他对恬淡轻快的中国文学欣赏起来。歌德对中国文化态度的变化，与他走出“狂飙”漩涡而转向“古典主义”是相一致的。

① 1805年，歌德编辑出版了《温克尔曼和他的世纪》纪念文集，并为此文集撰写了《温克尔曼》一文。

② 〔德〕爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社1982年版，第29页。

歌德与中国文化的接触

歌德很早就具备接触中国文化的条件,但种种机会都没有引起他对中国文化的兴趣。

歌德的少年时代,是“洛可可”风格在德国的流行时期,从他的家到整个法兰克福,随处可见含有中国元素的建筑、装饰、家具和工艺品。但出于对“洛可可”艺术的不满,他连其中所包含的中国元素也否定了。

1770年起,歌德到斯特拉斯堡大学攻读法学。在指定阅读的《天文历表》中曾规定要读“含有教育、伦理学及哲学”的六种中国典籍的译本,这使歌德有可能阅读中国典籍,但他显然没有认真研读过这六种中国典籍^①。此后,他投入了“狂飙运动”,更不会对中国文化有兴趣^②。

1781年1月10日的日记中,歌德写下了“啊,文王!”这几个字,学者多认为这是歌德读过《中华帝国全志》的证据。如果他真的读过《中华帝国全志》,那他也应该读过此书所载的中国文学作品,如马约瑟所译的元杂剧《赵氏孤儿》^③、《今古奇观》中的《吕大郎还金完骨肉》等四篇小说以及《诗经》中的十几首诗。但是,“啊,文王!”这几个字却难以捉摸,看不出他对《中华帝国全志》究竟是什么态度,也就很难据以断定他对中国文化是什么态度。

1786年以后,在歌德的著作中开始出现与中国文化有关的评论。如在他与席勒合著的《美术趣味史》中评论英国的中国式花园时说:“英人的趣味以实用为基础,这点是法人所不理会的。英人趣味的摹仿性,具有用的中国的趣味的外表。”利奇温对其解释道,在歌德看来,中国式是一种混杂式,一种介于古老生硬的“巴洛克”花园及纯粹的风景花园之间的东西^④。也就是说,歌德理想的花园,并不是具有中国

① 参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,朱杰勤译,商务印书馆1991年版,第113页。按:《天文历表》所要求读的六种译本,大概是指卫方济于1711年出版的包括《四书》在内的六种中国典籍,即拉丁文译本的《中国六经》(徐家汇藏书楼所藏此书的1711年布拉格版,题名为《中国六部古典文学:〈大学〉〈中庸〉〈论语〉〈孟子〉〈孝经〉〈小学〉》)。

② 以上参见本书第四章“‘狂飙’时期的歌德与中国”一节。

③ 按:马约瑟所译的《赵氏孤儿》删去了唱词,实际上只是《赵氏孤儿》的故事梗概。

④ 〔德〕利奇温:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,朱杰勤译,商务印书馆1991年版,第114页。

风格的花园，而是与大自然融为一体、不带任何人工痕迹的“纯粹风景花园”。

1789年，歌德在《威尼斯警句》一诗中曾提到过中国。此诗中的一节写道：

德国人摹仿我，法国人读我入迷，
英国啊，你殷勤地接待我这个
憔悴的客人；
可对我又有何用呢，连中国人
也用颤抖的手，把维特和绿蒂
画上了镜屏？^①

在歌德看来，即使以《少年维特之烦恼》为题材的绘画出现在中国的镜屏上，也没有什么意义。透过这种不以为意的口吻可以看出，中国文化在歌德心目中依然并没有什么位置。

1795年歌德开始撰写《颜色论》。他在此书中说：“文明发展程度虽然较低，但对于材料的某些区别，因而达到某种的纯洁性和前后一贯，是可能的；这种技术是从传统中相沿而来的。因为这个缘故，所以我们在静态的文明的民族中，如埃及人，印度人以及中国人，都可以看到高度完美的设色。”在他的笔下，中国人与埃及人、印度人一样，虽然在设色上可以“高度完美”，但他们仍然都是“静态的文明的民族”，这些民族的文化“是更文明的进步较速的国家所不能仿效的”^②。歌德所说的“静态的文明”就是“停滞的文明”，贬抑的意味可以说是溢于言表。

1796年1月，歌德在与席勒的通信中曾涉及一部中国小说。这部小说就是由戈特利布·冯·穆尔（Christoph Gottlieb von Murr）于1766年从英文译为德文的《好逑传》。席勒对这部小说表现出浓厚的兴趣，而歌德则很可能没有读过，至少是没有认真读过。因为直到20年之后（即1815年），格利姆在给其兄的信中才说，“歌德正在读《好逑传》，且加以注释”。

① 转引自杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第89页。按：当时欧洲人在向中国定制瓷器和工艺品时，也有他们提供的图案和画稿而由中国制造者绘制在瓷器或工艺品上的情况，中国人则未必已经知道《少年维特之烦恼》。

② 〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第118—119页。

在1797年12月6日至次年11月10日,歌德曾从魏玛公爵的图书馆中借阅过一本题为《外国,特别是中国的历史、艺术和风俗新鉴》的著作,他还抄录了其中“一名中国学者和一名耶稣会士的对话”寄给席勒,并在信中说:“以自己的头脑创造外在世界的中国人与间接窥见此外在的世界的耶稣会士谈话,听来极为有趣。”^①从歌德的信中可以看出,他并没有对中国文化表示可否,他之所以抄录这篇《对话》,不过是觉得它“有趣”而已。

歌德真正研究中国是在1805年席勒去世之后。1813—1815年和1827—1828年,他曾两次对中国文学、艺术、历史和哲学作过认真的研究。在这两个时期中,他大量阅读了有关中国的书籍,仅在魏玛公爵的图书馆中所借阅的图书有记录的就达44种,还不包括他从耶拿大学图书馆和耶拿王宫图书馆所借阅的书籍^②。他读过的著作主要有马可·波罗的《马可·波罗游记》、卫匡国的《中国地图》、腓特烈二世大臣包君所著的《中国与埃及的哲学研究》以及记述马戛尔尼出使中国见闻的《英王陛下遣使觐见中国皇帝纪实》等。1817年9月,他又读了元杂剧《散家财天赐老生儿》。1818年,他还跟汉学家克拉帕洛特—加龙省(Klapproth, 1783—1835)学习过汉字,并从图书馆借来中文手稿和印刷字板进行观摩。1827年,他又读了中国小说《好逑传》《花笺记》《玉娇梨》和《花笺记》所附录的《百美新咏》,以及法国大卫(M. M. Davis)选译的《中国短篇小说集》(从《今古奇观》中选译的10篇中国小说,包括《中华帝国全志》所载的4篇)等中国文学作品。可能是由于歌德这时对中国文化兴趣太浓的缘故,人们曾将他称为“魏玛的孔夫子”。

随着对中国文化接触面的扩展,歌德对中国文化的态度也发生了变化。他曾为席勒《图兰朵,中国的公主》这部明显包含中国元素的剧本喝彩,在加工席勒介绍给他的中国故事素材时,他还想到了此剧,想到了“奇幻的北京”,想到了“和平统治的、令人愉快的、忧伤的皇

① [德]利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,朱杰勤译,商务印书馆1991年版,第120页。按:歌德所说的“耶稣会士”是指利玛窦,而他所说的是一位僧人的“中国学者”,应该是已经出家的李贽,因此,这次颇具哲学味的对话,应该是利玛窦在南京时与李贽的谈话。

② 参见杨武能《歌德与中国》,三联书店1991年版,第32页。

帝”^①。在他 1827 年 1 月 31 日与助手爱克曼的谈话中更说道：“中国人在思想、行为和感情方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗、更纯洁，也更合乎道德。在他们那里，一切都是可以理解的，平易近人的，没有强烈的情欲和飞腾动荡的诗兴，因此和我写的《赫尔曼与窦绿苔》以及英国理查生写的小说有很多类似的地方。”歌德还肯定了中国道德和礼仪的作用，认为中华帝国之所以能保持了几千年之久，而且还将继续绵延长存，靠的主要就是道德和礼仪^②。

歌德在《西东诗集》的《格言诗》中曾写下过这样的诗句：

东方诗人比我们西方诗人
更为伟大，这一点你得承认！
但要说敌视跟我们同等的人，
这方面我们却完全超过他们。^③

歌德这里所说的“东方诗人”，虽然指的是阿拉伯诗人，但从他此时对中国文学的印象来看，说此诗也适用于中国诗人，自无可可。

歌德曾说过他研究中国问题的缘由：“这里必须一提我的另外一个特性。每当政治上将发生可怕的大变动时，我往往自私地躲避托身于最遥远无关的事务中。对这一点我必须记下来，在我由科尔斯巴德回来以后，即专心研究中华帝国。”^④歌德在重大政治事件发生时，常常躲进书斋，研究远离现实的问题，颇为一些学者所诟病^⑤。而歌德则说：

① 参见丁建弘《德国通史》，上海社会科学院出版社 2007 年版，第 485 页；〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆 1991 年版，第 120—121 页。

② 参见〔德〕爱克曼辑录《歌德谈话录》，朱光潜译，商务印书馆 1991 年版，第 112 页。

③ 〔德〕歌德：《格言诗》，《歌德文集》第 8 卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社 1999 年版，第 271 页。

④ 转引自〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆 1991 年版，第 121 页。

⑤ 如勃兰兑斯说：“歌德生平有几个例子可以用来证明，他身上无党派性的科学兴趣是怎样代替个人的政治兴趣。”“这样的事例使人明白，歌德作为诗人可以怎样远离时代的运动。他在反拿破仑战争期间没有写过一首爱国主义的战歌。”参见〔丹麦〕勃兰兑斯《19 世纪文学主流》第 2 分册，刘半九译，人民文学出版社 1981 年版，第 18、19 页。

“我把我自己抛到最遥远之处，然后才有可能估计现实。”^①

看来，歌德研究中国，初衷是为了使自己在发生重大的现实问题时保持头脑的“冷静”，但由此却引起了他对中国的兴趣，改变了他对中国的态度，中国题材也因此而进入了他的作品。

《中德岁时诗》

德国学者贝德曼、汉学家卫礼贤等人认为，歌德的剧本《爱尔培诺尔》（仅写到第二幕就中断了）是脱胎于元杂剧《赵氏孤儿》。如果真是如此，那么，早在1781年，中国题材就进入了歌德的作品（歌德于1781年8月11日开始写作《爱尔培诺尔》）。但也有学者认为《爱尔培诺尔》的题材另有来源^②。

歌德后来曾将这个剧本寄给席勒，并在给席勒的信中说：“其他各束文稿，我不想看了。这可以作为令人难信地错误地处理材料的一个例证，和对我‘无知妄作’的一个警告。”^③也就是说，歌德认为他这个剧本是在对材料未作认真研究的情况下贸然动笔的，因此，即使《赵氏孤儿》是《爱尔培诺尔》的题材来源，那也是在歌德对《赵氏孤儿》（以及中国文化）缺乏研究的情况下借鉴了它。

在歌德的作品中，自觉地使用中国题材的，当属他1827年所作的组诗《中德岁时诗》（也译为《中德四季晨昏杂咏》）。这一年，由英国人汤姆斯（Peter Perring Thoms）英译的《花笺记》所附的《百美新咏》引起了他的兴趣，使他感到“虽然在这一个奇怪特别的国家有种种限制，一般人仍然不断地生活、爱恋和吟咏”^④，他于是根据汤姆斯的英译重新翻译了《百美新咏》中的九首诗，并发表了其中的四首（《百美新咏》的第57、21、39、91首），即《薛瑶英小姐》《梅妃小姐》《冯小怜小姐》《开元》。20世纪20年代，最早研究中、德文学关系的中国学者陈铨曾对歌德的译文与汤姆斯的译文加以比较，认为歌德的译文虽

① 丁建弘：《德国通史》，上海社会科学院出版社2007年版，第485页。

② 参见〔德〕利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第115—116页。按：杨武能说，有人认为它的某些细节，如亲子离散后相逢虽不认识却自然产生感情共鸣以及凭身上的疤痕或伤疤认出丢失的孩子等，和《今古奇观》的《吕大郎还金完骨肉》（收入《中华帝国全志》时译作《喜儿》）大同小异。参见杨武能《歌德与中国》，三联书店1991年版，第54页。

③ 〔德〕利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1991年版，第118页。

④ 陈铨：《中德文学研究》，商务印书馆1936年版，第132页。

然在接近原作上不如汤姆斯，但文学价值却比汤姆斯高10倍^①。与此同时，《百美新咏》也触发了歌德的创作灵感，促使他于同年的五六月间写了《中德岁时诗》。

《中德岁时诗》包括14首抒情诗和格言诗。在组诗中，歌德将他这一时期的个人心境与他所体悟到的中国文学的美妙境界，作了非常好的艺术融汇。

讨论歌德《中德岁时诗》，要从1813年拿破仑在莱比锡会战中的失败说起。

拿破仑十分欣赏歌德。《少年维特之烦恼》出版后，拿破仑先后读过七遍，在征战埃及时，也随身带着这本书。1808年9月底，歌德与拿破仑在埃尔富特相见，拿破仑对歌德曾发出这样的赞叹：“您是真正的人！”歌德也崇拜拿破仑。但被歌德认为是不可战胜的拿破仑，却于1812年在俄国败退，1813年10月，又在莱比锡会战中失败。消息传到50英里外的魏玛，歌德写下了这样的诗句：

胸怀智勇者

无所畏恐

轻捷地步向通往王座之路，

明知险阻重重偏向上攀登；

皇冠千斤重，他不予掂量，

坚定又镇静，兴冲冲向头部压去

怡然自得，视之如桂冠。

这就是你的作为：

.....

你明辨，你思索，你了如指掌，

时机一到，你应运而生，从此发生了这一切……

敌人以战争与死亡，从国内外夹攻，

内忧外患频仍，

你却岿然屹立……

但是，这位叱咤风云的人物，也避免不了会有“末日”：

^① 陈铨：《中德文学研究》，商务印书馆1936年版，第135页。

每个人，无论是谁
都将有其最终之幸福，末日之来临。^①

拿破仑的失败使歌德心目中的政治偶像迅速坍塌，拿破仑失败后，陷入动乱和倒退的欧洲，也使他对从政感到失望和厌倦。悲观和忧郁的心境使他迫切希望找到一个清静的精神寄托之所，于是他想到了宁静的东方，想在东方世界中找到慰藉。在这样的心境下，他开始了走向东方的心旅历程。歌德首先走向了阿拉伯世界，写出了《西东合集》这部诗集。作于1814年的《希吉勒》（“希吉勒”在阿拉伯语中是“逃亡”“迁徙”的意思，中文也译作“赫吉拉”）是这部诗集的第一首诗，他在诗中写道：

北方、西方、南方在分崩，
帝座破碎，邦国震动，
逃吧，遁入纯洁的东方，
领略族长国家的风光，
在爱情、美酒、歌唱之中，
吉塞泉^②使你返老还童。^③

但歌德并没有把他“遁入纯洁的东方”的“步履”停留在阿拉伯世界，他继续“窥探”更加遥远的东方——中国。在《中德岁时诗》中他写道：

在我的视线窥探之处，
永远是我的东方。^④

当歌德把“视线窥探之处”投向中国之后，也就开始了对中国文

① [德] 埃米尔·路德维希：《拿破仑传》，梅沱、徐凯希等译，花城出版社1998年版，第397页。

② 《歌德文集》原注：吉塞，摩西的同时代人，生命泉的守护者。传说波斯诗人哈菲兹曾饮生命泉而获得第二次青春。

③ [德] 歌德：《希吉勒》，《歌德文集》第8卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社1999年版，第264页。

④ [德] 歌德：《中德岁时诗》之六，《歌德文集》第8卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社1999年版，第338页。

化、中国文学的研究。1827年，他继读《好逑传》之后，又读了《玉娇梨》《花笺记》等中国小说，并体悟出中国小说诗一般的意境：“他们还有一个特点，人和大自然是生活在一起的。你经常听到金鱼在池子里跳跃，鸟儿在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的，只是月亮不改变自然风景，它和太阳一样明亮。房屋内部和中国画一样整洁雅致。例如‘我听到美妙的姑娘们在笑，等我见到她们时，她们正躺在藤椅上’，这是一个顶美妙的情景。藤椅令人想到极轻极雅。”^①

这是歌德在中国文学中所体悟的意境，也是他在《中德岁时诗》中所创造的意境。人们把《中德岁时诗》看作取材于中国的作品，并不是指其内容，主要就是指它所创造的意境。因为在这篇组诗中，除了第一首中的“北方的帝京”可以认为是指北京外，其余诗句就很难说写的是德国还是中国。但它又确实创造了歌德心目中的中国文学所特有的意境，那种“金鱼在池子里跳跃，鸟儿在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清”的“极轻极雅”的意境。

《中德岁时诗》的第一首诗犹如组诗的序诗，它交代了一位官员离开官场，优游于恬静境地的原因——倦政：

请问，我们官吏大人，
倦于勤劳，疲于为政，
别有什么消遣良方，
除了离开这阳春烟景，
前往绿野，前往水滨，
开怀畅饮，抒写辞章，
一杯一杯，一行一行？^②

这时候的歌德似乎已经很了解中国士大夫的生活情趣：在倦政之时，便辞别官场，归隐林泉，以诗酒自娱，享受自由自在的生活。这似乎也是他的夫子自道，为他“遁入纯洁的东方”作了注脚。在第二首到第七首诗中，诗人展示了盛开的水仙、纯洁的原野、万紫千红的繁

① [德] 爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，商务印书馆1991年版，第112页。

② [德] 歌德：《中德岁时诗》之一，《歌德文集》第8卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社1999年版，第336页。

花、展开翠羽的孔雀、绿荫掩映中的彩瓦、窗棂和圆柱等优美的景色。这一派明媚的风光还使诗人想起了姗姗来到园中的佳丽。

其第八首是歌德很著名的描写月光下夜色的诗，他在此诗中写道：

朦胧的暮色从上空降临，
身边的一切已经遥远；
可是却看到太白金星，
美丽的清光最先出现！
雾霭向着天际弥漫，
万物摇晃于无定之中；
一片黑沉沉的阴暗，
掩映在休憩的湖中。

这时在东方的天际，
我预感到如火的月光，
鬓发似的袅袅的柳枝，
嬉戏在最贴近的水上。
由于柳影的摇曳晃动，
月亮的魔光也跟着颤动，
一阵沁人心脾的清凉，
从我眼里钻进了心中。^①

对这首诗只能用“诗中有画”来评说。静谧而又有动感的优美画面，就是歌德所感受到的中国之夜，是他所体味到的那种“月白风清”的夜色。

在第九首到第十三首诗中，歌德陷入了沉思，他思考着犹如云烟般的事，思考大自然不朽不灭的“永恒的规律”，同时，也倾吐了他的孤独和无奈。但歌德没有消沉，他在第十四首诗中用这样的诗句结束了《中德岁时诗》：

不要老是憧憬遥远的未来，

① 〔德〕歌德：《中德岁时诗》之八，《歌德文集》第8卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社1999年版，第339—340页。

于此时此地发挥你的大才。

歌德带着犹如中国诗词中所说的那种“花落花开自有时”的感悟和“天生我材必有用”的自信，结束了他所营造的中国式的意境。

遗憾的是，歌德只是从《好逑传》《玉娇梨》《花笺记》这些反映儒家思想的小说中了解中国文学的意境，他当时还没有机会接触对中国文学的意境创造更有影响的道家学说，特别是庄子的思想^①，也没有认识陶渊明、李白，否则，他对中国文学的意境会有更进一步的了解。

“世界文学”：歌德看待中国文学的视角

歌德走出“狂飙运动”的旋涡之后，在文学观上的一大变化，就是逐渐地由“民族文学”走向“世界文学”。他在与爱克曼的对话中说：“我越来越深信，诗是人类共同财产……民族文学在现代算不了很大的一回事，世界文学的时代已快来临了。现在每个人都应该出力促使它早日来临。”^②

他还说，“我们德国人如果不跳开周围环境的小圈子朝外面看一看，我们会陷入上面说的那种学究气的昏头昏脑”；“所以我喜欢环视四周的外国民族情况，我也劝每个人都这么办”。这既表明了歌德提出“世界文学”观念对德国的针对性，也表明了他探寻东方文化和文学——从阿拉伯到中国——的动机和目的。

歌德的“世界文学”观念是在他与爱克曼讨论中国文学时提出来的。这既表明提出“世界文学”观念与他接触中国文学所受的启示有关，也表明他正是从“世界文学”的角度看待中国文学。在他看来，中国文学确有其自身的价值，确有可以学习之处，但是，他不会成为“中国迷”，把中国文学置于至高无上的地位。所以他又说：“我们不应该认为中国人或塞尔维亚人、卡尔德隆或尼伯龙根就可以作为模范。如果需要模范，我们就要经常回到古希腊人那里去找，他们的作品所描绘的总是美好的人。对其他一切文学我们都应只用历史眼光去看。碰到好的作品，只要它还有可取之处，就把它吸收过来。”^③“回到古希腊人那里”表明，他始终没有放弃古典主义的立场。

① 参见陈铨《中德文学研究》，商务印书馆1936年版，第21—22页。

② [德]爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，商务印书馆1991年版，第113页。

③ 同上书，第113—114页。

由此可见,歌德不失为古典主义者,他把古希腊文学看作德国文学的根;但他也不失为“世界文学”论者,主张以开放的态度和平等的眼光看待一切文学。

歌德从“民族文学”走向“世界文学”,表明他走出了文化民族主义,也表明他像莱布尼茨一样,从世界是一个整体的角度来看待每个民族的文化和文学,主张不同民族的文学应该并存和相互学习。提出这一“世界文学”观,正是歌德伟大之处的表现之一。

总之,歌德是德国的,也是世界的。

三 席勒与中国文化

席勒与歌德一样,是从“狂飙”旋涡中走出来的“古典主义”作家。他虽然没有像歌德那样将“古典主义”与“浪漫主义”对立起来,把“古典主义”看作“健康的”、把“浪漫主义”看作“病态的”,但他走向“古典主义”的态度是坚定的,而且比歌德更早地走向“古典主义”。

席勒也像歌德一样,走向“古典主义”之后便开始关注中国,将中国元素引入他的作品。而且他对中国的关注也比歌德要早,只是他没有像歌德那样留下很多对中国文化、中国文学的评论。

从“狂飙运动”走向“古典主义”

弗里德里希·席勒(Friedrich Schiller, 1759—1805)是在“狂飙运动”中崭露头角的戏剧家和诗人。《强盗》(创作于1777年至1781年)的上演成功(1782),使席勒声名鹊起;《阴谋与爱情》(1784)则奠定了他在德国文学史乃至世界文学史上的地位;《欢乐颂》(1785)则是他在“狂飙运动”时期抒情诗的代表作。

就在席勒创作激情喷涌之际,他的思想却出现了变化。1787年创作的诗剧《唐·卡洛斯》是席勒思想变化的标志。这个剧本表明,他开始从强烈的反专制立场转向主张开明君主专制。而次年所作的《希腊的群神》这一著名诗篇,则表明席勒在文学观上也发生了变化:与温克尔曼回归希腊的思想接近起来,开始走向“古典主义”。

席勒在《希腊的群神》一开头,就对希腊艺术的衰亡表示了惋惜,他写道:

当你们还在统治美丽的世界，
还在领着那一代幸福的人，
使用那种欢乐的轻便的引带，
神话世界中的美丽的天神！
那时还受人崇拜，那样荣耀，
跟现在相比，却有多大的变化！^①

受人崇拜、享受荣誉的希腊诸神，现在被冷落了，这是一个“美丽的世界”的丢失，也是一种崇高艺术的丢失，所以席勒接着写道：

那时，还有诗歌的迷人的外衣
裹住一切真实，显示美好，
那时，万物都注满充沛的生气，
从来没有感觉到的，也有了感觉，
人们把自然拥抱在爱的怀中，
给自然赋予一种高贵的意义，
万物在方家的慧眼之中，
都显示出神的痕迹。^②

在《希腊的群神》一诗中，席勒就是带着这样惋惜和哀伤的心情，走进了希腊诸神的世界，呼唤着“大自然美好的盛世，重回到我们当中”。

黑格尔在谈到席勒这首诗时曾说：“近代往往有人哀悼希腊艺术的衰亡，而对希腊的神与英雄们的深心向往也有多次由诗人们在诗里表达过。这种哀伤之所以表现出来，主要是由于对基督教世界持对抗的态度。人们固然也承认基督教世界掌握着比过去较高的真理，但是对此却作了一点保留，认为从艺术观点看，古典时代文化的衰亡毕竟是很可惜的。席勒的《希腊的神们》那首诗就以这种心情为内容。”^③

在黑格尔看来，席勒对希腊艺术的留恋，是出于“对基督教世界持

① [德] 席勒：《席勒文集》第1卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社2005年版，第38页。

② 同上书，第38页。

③ [德] 黑格尔：《美学》第2卷，朱光潜译，商务印书馆1979年版，第257页。

对抗的态度”，但也是对“启蒙运动”时期艺术的“知解力”^①的不满，所以他又说：“启蒙运动受知解力统治的时期固然也有它自己的艺术，但是方式是很散文气^②的。我们在席勒的作品里就可以看到这一点，他就是从这样一个时期出发的，但是到后来他感觉到知解力不能满足理性、想象和热情的需要，于是他就对一般艺术，特别是对希腊古典艺术及其神们和世界观，怀着衷心的留恋。上面提到的席勒的那首诗，就是由对当时思想抽象起反感而回到留恋古典艺术时的心情所产生的。”^③其实，黑格尔并没有号准席勒的思想脉搏。他真正反感的不是“启蒙运动”时期知解力，而是“狂飙运动”时期艺术对理性的过度否定。他由此希望找到“热情”与“理性”的平衡点，正是这个缘由使他“留恋”古典时代的艺术，走向“古典主义”。

席勒走向“古典主义”的时候，也是他开始对中国关注的时候。

《孔夫子的箴言》

席勒虽然比歌德年轻，但对中国文学产生兴趣的时间却早于歌德。1794年，《好逑传》的德文译者穆尔将此书送给了席勒。席勒对此书很感兴趣，认为它是“叙事艺术的杰出成果”，并打算重新翻译，不知什么原因，他仅翻译了几页就搁置了下来。但他没有忘记《好逑传》，歌德1796年来访时，他还与歌德讨论过《好逑传》。

《好逑传》可能是席勒最早接触的中国文学作品^④。他虽然重译《好逑传》未果，但却由此引发了对中国文学的兴趣。1795年，他就写了一首与中国有关的诗——《孔夫子的箴言》：

时间的步伐有三种不同：
姗姗来迟的乃是未来，
疾去如飞的乃是现在，
过去，却永远静止不动。

① 在黑格尔看来，“知解力”即知性，是低于“理性”的一种认知能力。它不能深入事物的内在联系和本质以及它们的理由、原因、目的等之中去认识事物。

② 按：黑格尔这里所说的“散文气”，意为低俗、枯燥。

③ 〔德〕黑格尔：《美学》第2卷，朱光潜译，商务印书馆1979年版，第258页。

④ 陈铨根据席勒的《杜兰朵》有好几处取材于杜赫德的《中华帝国全志》，推断席勒曾读过杜赫德此书。但对于席勒读《中华帝国全志》的具体时间，陈铨也未讲清楚。参见陈铨《中德文学研究》，商务印书馆1936年版，第90页。

它在缓步时，任怎样性急，
不能使它的步子加速。
它在飞逝时，恐惧和犹疑，
不能阻挡它的去路。
任何懊恼，任何咒语，
不能使静止者移动寸步。

你要做幸福、聪明的人，
走完你的生命的旅程，
要听从迟来者的教诲，
不要做你的行动的傀儡。
别把飞逝者选作朋友，
别把静止者当作对头。^①

席勒曾说过，他经常“徘徊于观念与感觉之间，法则与情感之间，匠心与天才之间”，“每逢我应该进行哲学思考时，诗的心情却占了上风；每逢我想做一个诗人时，我的哲学的精神又占了上风”^②。在哲学与诗歌之间徘徊的结果，是席勒产出了大量的哲理诗。《孔夫子的箴言》就是一首哲理诗。从标题看，这首诗应该是席勒从中国儒家哲学中获得的感悟，不过，席勒究竟是从哪一部中国作品中获得这样的感悟，却很难看出。有学者认为，他可能是从《好逑传》中了解中国儒学的，但他所说的“时间的步伐有三种不同”则让我们联想到《论语》所载的“成事不说，遂事不谏，既往不咎”“逝者如斯夫，不舍昼夜”等孔子的语录。席勒似乎在对“三种不同”的“时间的步伐”的哲学解读中，还融进了孔子“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”的自述。

1799年，席勒又写了一首《孔夫子的箴言》：

空间的测量有三种不同：
它的长度绵延无穷，

① [德] 席勒：《席勒文集》第1卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社2005年版，第51页。

② [德] 席勒：《给歌德的信》（1794年8月31日），转引自朱光潜《西方美学史》，人民文学出版社2002年版，第428页。

永无间断；它的宽度
辽阔广远，没有尽处；
它的深度深陷无底。

它们给你一种象征：
你要进入完美之境，
须努力向前，永不休息，
孜孜不倦，永不停止；
你要看清世界的全面，
你要向着广处发展；
你要认清事物的本质，
必须向深处挖掘到底。
只有坚持才达到目的，
只有充实才使人清楚，
这里藏在深渊的底部。^①

一看就知道，这首《孔夫子的箴言》是前一首的姊妹篇。它们分别从时间和空间两个维度表现了席勒对中国哲学的理解。席勒所说的“三种不同”的空间，实际上指的是三种不同的求学境界，他很可能是以《论语》中“学而不厌”“学而不思则罔，思而不学则殆”“学如不及，犹恐失之”之类的孔子言论阐发他的三种求学的境界。但我们不清楚的是，为何时隔四年，席勒才为第一首《孔夫子的箴言》写了这一续篇。

从这两首《孔夫子的箴言》可以看出，席勒心目中的中国哲学，是积极的人世的哲学。中国哲学无论是在时间上还是在空间上都坚持了无限的理念，同时也把现实世界看作在无限中存在的有限。所以他呼告人们，既要不忘过去，积累经验，更要抓住当下，积极进取，永不停息；既要不断发掘潜藏于深处的事物的本质，又要坚定不移地走向未来，完成人的生命旅程。

他在《孔夫子的箴言》中所发挥的思想，在《信仰的金言》中也有所表达，如：

① [德] 席勒：《席勒文集》第1卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社2005年版，第52页。

最高的思维虎虎有生气，
超越时间和空间，
万物虽然在永远地循环，
冷静精神却守常不变。^①

如果将这几句诗看作两首《孔夫子的箴言》的浓缩，我们认为可以的。

《图兰朵，中国的公主》

席勒心系中国之情，还表现在《图兰朵，中国的公主》（以下简称《图兰朵》）一剧中。

席勒的这个剧本讲的是中国公主图兰朵与卡拉夫王子奇特结合的故事：图兰朵公主由于美艳动人，招致各国王子纷纷前来求婚。为了摆脱纷至沓来的王子们，她心生一计：请求皇帝下令，求婚者只有解开三个谜语，才会被答允，而且还可以得到中华帝国的继承权；如果不能破解谜语，求婚者则将被处死。但是，悬挂在城上的人头并没有吓退那些痴心的王子，求婚者仍然络绎不绝。这时，遭逢外敌入侵使国家沦丧的阿斯特拉罕国王子卡拉夫正辗转逃到北京。他本来还耻笑那些痴迷的求婚者，但是，当他看到图兰朵的画像时，不禁为她的美丽所动，也成为求婚者。他终于解开了图兰朵的谜语，娶了图兰朵，并在中国的帮助下夺回了自己的国家。

席勒的《图兰朵》是根据威尼斯戏剧家哥齐（Graf Carlo Gozzi, 1720—1806）的同名童话剧改编的。而哥齐也不是图兰朵故事的始创者，这个故事起源于波斯，最早见于波斯诗人尼扎米（Nizami, 约1141—1209）的故事集《七宝宫》。

《七宝宫》是一部与《十日谈》结构相似的作品，它以七位公主给萨珊王朝的君主巴赫拉姆五世（420—438年在位）讲故事为形式，将一系列情节互不相干的故事串联起来。《图兰朵的谜语故事》便是一位俄罗斯公主星期二那天在红色的火星宫中讲述的故事。故事原本发生在俄罗斯和中亚，与中国并无关系。后来，《图兰朵的谜语故事》引起了法国东方学家克罗伊克斯（Croix, 1653—1713）的兴趣，他将其改写后

① [德] 席勒：《席勒文集》第1卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社2005年版，第113页。

收入五卷本的波斯故事集在巴黎出版,并仿效阿拉伯故事集《一千零一夜》,命名为《一千零一日》。在这个故事集中,七位公主给巴赫拉姆五世讲故事被改成一位老保姆给克什米尔赛阿黛公主讲故事;同时,《图兰朵的谜语故事》中的俄罗斯公主也改成了“中国公主”,并定名为《卡拉夫王子和中国公主的故事》。

哥齐便是根据克罗伊克斯改写的图兰朵故事,于1762年创作了《图兰朵,一部中国悲喜童话》。但是,在哥齐的剧本中,除了将图兰朵安上一个“中国公主”的名号、将北京城作为舞台背景外,就没有什么真正的中国东西了^①。

席勒则不然。他力求在剧中增加中国的元素。他大概是从传教士的著作中知道中国文化和中华帝国的创始者是伏羲,于是在剧本中多次提到伏羲;他可能认为“喇嘛”是中国的最高神祇,在剧本的一开头,便让卡拉夫喊出“看在伟大的喇嘛的分上”;他还将哥齐剧本中三个谜语“年岁”“太阳”“亚得利亚雄狮”换成“年岁”“眼睛”“犁”。其中“犁”的谜语使剧本与农业发达的中国更相吻合。因为——

它缔造了宏伟无比的帝国,
建成了最古老的城市,
可是它从未兴起战端,
谁信任它,就给谁带来福祉。^②

席勒从德文本《好逑传》的注释中还知道,中国皇帝“每年按惯例向土地献上祭品,而后亲手用犁耕地”^③。在剧本中,席勒便使用了这一中国特有的礼仪:

这个很少有人器重的铁器,
中国皇帝每年元旦亲自
拿在手里,向上天表示敬意,

① 参见谭渊《图兰朵公主的中国之路——席勒与中国文学关系再探讨》,《外国文学评论》2009年第4期。

② [德]席勒:《席勒文集》第4卷,张玉书、章鹏高译,人民文学出版社2005年版,第493页。

③ 转引自谭渊《图兰朵公主的中国之路——席勒与中国文学关系再探讨》,《外国文学评论》2009年第4期。

这个工具比刀剑无害，
为虔诚辛勤的人征服大地……^①

据说，席勒曾为《图兰朵》拟定了多条谜语，以便在每晚的演出中能够加以更换，以增加观众的兴趣。其中还有一条更富有中国特征的谜语，但在现存的剧本中没有使用，而以《谜语》为题，收进了席勒的诗集，那就是“长城”。他在《谜语》中写道：

有一座建筑，年代久远，
它不是庙宇，不是住房；
骑马者可以驰骋一百天，
也无法周游，无法测量。

多少个世纪飞逝匆匆，
它跟时间和风雨对抗；
它在苍穹下屹然不动，
它高耸云霄，它远抵海洋。

它不是造来夸耀宇内，
它为民造福，担任守卫；
它在世界上无出其右，
但却完成于凡人之手。

谜底

这座古代的坚固的建筑，
它对抗着风雨和世纪，
它伸展的无穷无尽，
保护万民，它就是长城，
给中国和鞑靼荒漠分界。^②

① [德] 席勒：《席勒文集》第4卷，张玉书、章鹏高译，人民文学出版社2005年版，第495页。

② [德] 席勒：《席勒文集》第1卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社2005年版，第151—152页。

在席勒使用了中国元素的作品中，这首《谜语》可能是最具中国味的。他能将长城写得中国味十足，可能得益于《好逑传》德译本的一条注释。这条注释说：“这个伟大的工程毫无疑问是世上独一无二的……著名的秦始皇大约在公元前220年下令建造了它，以此来保卫中国免受邻国鞑靼人的威胁……它延绵1500法里……傲视风霜雨雪已经将近2000年了。”^①

席勒的《图兰朵》与他的其他作品一样，不仅演绎故事，塑造人物，还借以表现他的思想。在《图兰朵》中，席勒借图兰朵的一段自白突出表现了他的妇女观：

有人怪我心狠残忍，
这些恶嘴毒舌尽在撒谎。
——我并不残忍。我只想活得自由自在。
我只是不想属于任何人；这一权利，
即使是出身最为卑微的人也与生俱来，
我只想保住这个权利，
我这皇帝的女儿也不例外。
——我方仰望去，整个亚洲的女人都备受屈辱，
奴隶的枷锁注定了必须忍受，
我要向那倨傲自负的男性，
为受到侮辱的女性报仇，
男人除了一身蛮力，与柔弱的
女人相比，并未得天独厚。
上苍赋予我巧思灵感敏锐睿智，
作为武器来捍卫我的自由。
——我对于男子如何，根本不屑于问，
我恨男人，蔑视他们的傲气
和疯劲——男人贪得无厌，
一切珍贵事物，他都伸手攫取；
什么使他赏心悦目，他就想占有。
上天赋予我万种风情，

① 转引自谭渊《图兰朵公主的中国之路——席勒与中国文学关系再探讨》，《外国文学评论》2009年第4期。

绝顶聪明——为什么世上
 高贵者的命运注定了
 只是刺激猎人疯狂追逐，
 而平庸之人则处于平庸，平安无事？
 难道美女必须成为男人的猎物？
 她像太阳一样无拘无束，
 高悬天庭，美艳绝伦，使普天之下欢欣幸福，
 是光明的源泉，万人眼睛的欢乐，
 而不是任何男人的婢女和女奴。^①

在席勒看来，自由和尊严是妇女的天赋权利，但是，“整个亚洲的女人都备受屈辱，奴隶的枷锁注定了必须忍受”，美丽而善良的图兰朵不能忍受这种屈辱，她正是要利用她的绝顶聪明，维护自己天赋的自由和尊严。

席勒从1801年10月末开始动笔改编《图兰朵》，到11月初完成，历时仅一个多月，1802年在魏玛首演。《图兰朵》的上演，受到浪漫派的批评，他们撰文说，《图兰朵》虽然副标题为“一个悲喜剧的童话”，但是，剧中理智和感情都起到压倒性的作用，幻想却占了下风，只有外在的布景使人想到童话色彩^②。这表明，席勒在改编《图兰朵》时，同样是在探索“理性”和“情感”的平衡，而没有像“浪漫主义”戏剧那样，只是将“幻想”作为主要表现手法。

四 “浪漫主义”作家与中国

18世纪90年代到19世纪30年代在德国文坛上流行的“浪漫主义”，似乎是“狂飙运动”的继续，“浪漫主义”作家虽然热衷于“异域风情”，但他们对“异域”的东方和中国却像“狂飙”作家一样，采取的是否定和排抑的态度。

① [德] 席勒：《席勒文集》第4卷，张玉书、章鹏高译，人民文学出版社2005年版，第484—486页。

② 张玉书：《〈席勒文集·第四卷〉前言》，《席勒文集》第4卷，张玉书、章鹏高译，人民文学出版社2005年版，第26页。

“浪漫主义”

在讨论“浪漫主义”之前,似乎应该回答什么是“浪漫主义”。然而,“浪漫主义”却是一个难以界定的概念。

海涅当年就想回答“德国的浪漫主义究竟是什么东西”,他说:“它不是别的,就是中世纪文艺的复活,这种文艺在中世纪的诗歌、绘画和建筑中,在艺术和生活中表现出来。但是这种文艺来自基督教,它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的受难之花。……这是一朵离奇古怪、颜色难看的花儿,在花萼里人们看到画有基督钉上十字架时所用的刑具,如锤子、钳子、钉子等。这朵花绝不丑恶,而只是阴森恐怖,是的,看它一眼甚至会在我们心灵里引起一种可怕的快感,像是从痛苦中产生出来的那种痉挛性的甜美的感觉一样。在这方面这朵花可能是基督教最合适的象征,基督教最可怕的魅力正好在于痛苦极乐之中。”^①在海涅看来,“浪漫主义”就是一朵具有诗情但却阴森、能够给人带来甜美的感觉却又使人感到可怕的矛盾混合物。这是模糊的回答,他并没有给“浪漫主义”作出明确的界定。

以赛亚·伯林也想讲清楚“浪漫主义”究竟是什么,他在《浪漫主义的根源》一书中整整花了一节的篇幅去追寻“浪漫主义”的历史,企图为它“寻找一个定义”,但他最后的结论却是:“浪漫主义是统一性和多样性。它是对独特细节的逼真再现,比如那些逼真的自然绘画;也是神秘模糊、惊人悸动的勾勒。它是美,也是丑;它是为艺术而艺术,也是拯救社会的工具;它是有力的,也是软弱的;它是个人的,也是集体的;它是纯洁也是堕落,是革命也是反动,是和平也是战争,是对生命的爱也是对死亡的爱。”^②伯林最终也没有找到一个“浪漫主义”的定义。

看来,了解“浪漫主义”是不能在定义上纠缠的,最好的办法是去看看“浪漫主义”作家们是怎么说和怎么写的。

施莱格尔兄弟

海涅说,在德国,作为“浪漫主义”文学派别首脑的是“奥古斯

① [德]海涅:《论浪漫派》,《海涅全集》第8卷,孙坤荣译,河北教育出版社2003年版,第13页。

② [英]以赛亚·伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁译,译林出版社2008年版,第25页。

特·威廉·施莱格尔和弗里德里希·施莱格尔两位先生”^①。我们讨论德国“浪漫主义”派别对中国的态度，也就从施莱格尔兄弟谈起。

1798年，奥古斯特·威廉·施莱格尔（August Wilhelm Schlegel, 1767—1845）与他的弟弟弗里德里希·施莱格尔（Friedrich Schlegel, 1772—1889）在耶拿创办了《阿西娜神殿》杂志。这个杂志虽然到1800年就停刊了，但却在德国文坛上产生了重要影响，成为“浪漫主义”文学运动诞生的温床，施莱格尔兄弟也就因此成为德国“浪漫主义”运动的发起者、奠基者和早期“浪漫派”的代表。后世习惯将他们及其同道者称为“耶拿浪漫派”。

威廉·施莱格尔的成就和影响主要在文学批评和翻译方面。《关于文学和艺术的讲稿》和《论戏剧艺术与文学》两部文学批评著作的出版，使他声名大振。在这两部著作中，威廉·施莱格尔系统阐述了早期“浪漫主义”的世界观和美学观，同时，批判了正在发展和蔓延中的资本主义，企望从基督教统治的中世纪寻求慰藉。威廉·施莱格尔很重视国外文学作品的翻译，尤其是莎士比亚戏剧和诗歌的翻译。第一个用诗体将莎士比亚诗歌逐行翻译为德文的翻译者便是威廉·施莱格尔。

弗·施莱格尔虽然是在威廉·施莱格尔的引导下投入“浪漫主义”运动的，但他后来的影响却大于威廉·施莱格尔，成为“浪漫主义”运动在理论上的一面旗帜。他的主要成就在文学批评、文学史和语言学等方面，著有《希腊文学研究》《希腊人及罗马人的诗歌史》以及《印度人的语言和智慧》等，后者开启了德国梵文研究的先河。

施莱格尔兄弟曾是莱辛的崇拜者，对温克尔曼的希腊艺术研究也很有兴趣，还曾喜欢过歌德的作品，并与席勒有交往。但他们没有成为“古典主义”者，当他们走向“浪漫主义”之后，不仅反对“启蒙运动”，也反对“古典主义”。

施莱格尔兄弟关于“浪漫主义”的观点，主要是由弗·施莱格尔阐述的。弗·施莱格尔在《阿西娜神殿》杂志上发表了451条闻名于世的《断片》（以后结集为《阿西娜神殿断片集》出版，简称《断片集》）。而对“浪漫主义”的全面阐述则构成了《断片集》的主要内容。他不仅将“浪漫派”诗歌界定为“浪漫诗是渐进的总汇诗”，还将“浪漫诗”的使命规定为“在于重新统一诗的分离的种类，把诗与哲学和雄

^① [德]海涅：《论浪漫派》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第29页。

辩术沟通,它力求而且应该把诗和散文、天才和批评、艺术诗和自然诗时而混合起来,时而融为一体”,认为“诗人的遂心所欲容不得任何限制自己的规则,乃是浪漫诗的最高法则。浪漫诗是唯一既大于浪漫诗又是浪漫诗自身的诗:因为在某种意义上,所有的诗都是也应该是浪漫诗”^①。为了体现“浪漫诗”是诗歌“总汇”的特点,弗·施莱格尔不仅将各种文学体裁纳入“浪漫诗”的范畴,还将各种学术文体也纳入“浪漫诗”范畴,于是,所谓“浪漫诗”也就成为表现“浪漫”精神的一切文体的“总汇”。这显然与歌德的观点相对立。歌德曾主张“在限制中才显出大师的本领,只有规律才能够给我们自由”^②,他把文学的自然形式区分为三种,即清楚叙述的形式、情绪激昂的形式和人物行动的形式,虽然这三种形式的区分不是绝对的,既可以分开来,也可以合在一起,但是,通过这种区分,人们可以“获得有关文学种类的精辟见解”^③。歌德所说的文学的三种“自然形式”,就文学体裁而言,便分别是小说、诗歌和戏剧的特点。

在对待中国文化的态度上,他们也坚持了“狂飙”学者的观点,而与“古典主义”截然不同。如威廉·施莱格尔 1898 年在维也纳所作的《论戏剧艺术与文学》的讲座中,就认为中国戏剧“从各方面讲都是静止的”,这显然是赫尔德在“狂飙”时代观点的继续。1828 年,弗·施莱格尔在维也纳所作的《历史哲学》讲座中,更说中国只实行一种“治国的政治偶像。在中国人心中,国家的思想是同统治者个人意志等同的”,认为中国文化因缺乏感情及精神观念等“崇高源泉”而早已深陷在“枯燥的理性主义”之中无法自拔,这正是导致中国彻底落后的根本原因^④。

就中国的封建制度来说,弗·施莱格尔所说的“国家的思想是同统治者个人意志等同的”,并非毫无道理,但他认为深陷在“枯燥的理性主义”之中是导致中国落后的根本原因,显然是不对的。他在这里名为评论中国政治,实际上是对“启蒙运动”和“古典主义”的否定。

① [德] 弗·施莱格尔:《阿西娜神殿断片集》,李伯杰译,三联书店 2003 年版,第 72、73 页。

② [德] 歌德:《自然和艺术》,《歌德文集》第 8 卷,冯至、钱春绮译,人民文学出版社 1999 年版,第 222 页。

③ [德] 歌德:《文学的自然形式》,《歌德文集》第 10 卷,范大灿、安书祉等译,人民文学出版社 1999 年版,第 249、250 页。

④ 参见卫茂平等《异域的召唤:德国作家与中国文化》,宁夏人民出版社 2002 年版,第 64 页。

路德维希·蒂克对中国式园林的批判

路德维希·蒂克（Ludwig Tieck, 1773—1853）是一位多产作家，自1794年成为专业作家之后，著有小说、戏剧、童话、诗歌等各种体裁的作品20部之多。最为中国读者熟悉的蒂克作品，是他富有“浪漫主义”色彩的童话，特别是他的童话剧《穿靴子的猫》（1797），所以人们将他定性为“浪漫主义”作家。

蒂克确实是早期德国“浪漫主义”运动的中坚、“耶拿浪漫派”的重要成员，但这只限于1799—1803年。蒂克似乎很容易受到时代和朋友的影响。他最初曾受赫尔德的影响，成为“狂飙运动”的追随者；1799年他到耶拿，在施莱格尔兄弟的影响下走向了“浪漫主义”；1804年之后，是他在创作上的停顿期。1808年，经哈格介绍，他与哲学家、美学家卡尔·索尔格（K. W. F. Solger, 1780—1819）相识，两人过往甚密，蒂克又受到索尔格的影响。在此后发表的作品中，蒂克便与“浪漫主义”渐行渐远，写实的色彩越来越浓。

蒂克虽然在理论上表现出多变的特点，但他似乎一直坚持一个观点，至少到1811年还在坚持，那就是“狂飙运动”和“浪漫主义”运动都主张的“自然”观。蒂克所说的“自然”，是指整个自然界，而不是人们对“自然”的模仿。他在1811年出版的《幻想集》中，就是用他的“自然”观对中国的园林艺术加以评论的。他说：“自然的景象给我们带来的崇高感，或是森林，或是大海，或是高山引起的感情，都不能迁入任何一个园林，因为这些情感是多变、没有限制和无法言说的。那些想在公园中造成奇异惊骇、庄严肃穆感的人，铸成了大错，他们的努力必定变得奇形怪状，这是自然的。”又说：“人们构造岩洞，迷宫，拱形桥梁，在陡壁上构造中国塔楼，哥特式城堡以及一切形式的遗迹。然而这些杂乱无章的建筑最后提供的，与其说是一种静静的享受，还不如说是一种难以忍受的惊愕或不舒服的恐惧。”^①

蒂克所评论的园林，是起源于“洛可可”时代的中—英式花园。“狂飙”时代的歌德就反对这种具有人工痕迹的中—英式花园，主张构建的花园应该是与大自然融为一体的“自然花园”。不过，歌德后来似

① 转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第65页。

乎放弃了这一观点。他到魏玛时，魏玛公爵曾送给他一处地处伊尔姆河畔的别墅，别墅花园就具有中国风格，他毫不推辞地住了进去。在歌德参与设计的魏玛公园中，也设置了中国式的拱桥和亭子。但蒂克没有放弃对中—英式园林的看法，这大概是他还没有完全割舍“浪漫主义”的缘故。

五 走出“浪漫派”的海涅

1836年，一部似乎专为终结德国“浪漫主义”运动而作的著作在法国问世，这就是《论浪漫派》（此书第一版1833年出版于巴黎，题为《论德国近代文学史》，1836年修订再版时改名为《论浪漫派》）。

《论浪漫派》的作者海因里希·海涅（Heinrich Heine，1797—1856）出生于当时还在法国占领下的杜塞尔多夫（Düsseldorf），他不愿接受父母给他的安排走上仕途或商界的人生道路，而希望做一位诗人。1819年，海涅进了波恩大学，在攻读法律的同时，选修了德国语言文学和德国史等课程。他对“耶拿浪漫派”的领军人物威廉·施莱格尔的“德国语言史”课尤有兴趣，并与他过从甚密，还在威廉·施莱格尔的影响下开始了对印度的关注和诗歌创作。这时的海涅似乎已经卷入了“浪漫主义”文学运动的潮流，他的早期诗作《歌集》和《北海纪游》就带有浓厚的“浪漫主义”色彩。

此后，海涅又由波恩大学转入哥廷根大学，再转入柏林大学。在柏林大学，他经常出入拉合尔·法恩哈根的沙龙，结识了亚历山大·洪堡、黑格尔以及“浪漫派”作家沙米索、童话小说《水妖》作者福凯等人。此时，海涅又在思想上和艺术上受到了他们的影响。

1830年的法国“七月革命”^①是海涅的人生转折点。“七月革命”的爆发，使海涅受到鼓舞，他立即赶赴法国，从此便侨居法国，一直到去世。这时的海涅已经离开了“浪漫派”，但由于思想激进，被视为

① “七月革命”是指1830年7月法国推翻波旁王朝的革命。这次革命使奥尔良公爵路易—菲利浦登上王位，建立了“七月王朝”，新政权答应保障个人财产、公共秩序和维护民主自由。

“青年德意志”^①的成员。他到法国后，写出了《论德国宗教和哲学的历史》《论浪漫派》等著名论著。1843年底，海涅在巴黎结识了马克思，次年，又与恩格斯相识。马克思的共产主义理论激起了海涅思想上的波澜：他一方面承认共产主义革命的必然性和必要性，另一方面又担心这个革命会摧毁他心目中的文学殿堂。但与共产主义运动的接触毕竟唤起了海涅的政治激情，他创作了大量名为“时事诗”的政治诗，写出了《德国，一个冬天的童话》和《西西里亚织工》等著名诗篇，这使他与歌德、席勒一起成为18世纪末和19世纪前半叶德国诗坛鼎足而立的诗人。

怪诞的“中国图像”：对“浪漫派”的抨击

在海涅的著作中，很少谈到中国。人们经常引述的仅是《论浪漫派》一书中关于中国的几段议论和他所写的《中国皇帝》这首诗。有学者还根据这两部（篇）作品认为海涅对中国的描述都是批判性的。

在《论浪漫派》一书第三卷第一章的开头，海涅这样设问道：“你们可知道中国，那飞龙和瓷壶的故国？”听口气，他似乎要向读者介绍一个即使不是他亲历的也应该是真实可靠的中国，但是，看了下面的叙述才知道原来并不是那回事。他说：“整个国家就是一座古董陈列室，周围是一道其长无比的城墙，城墙上有成千上万个鞑靼岗哨。可是飞鸟和欧洲学者的思想却飞过去了，当他们在那里四下张望，饱览一番，然后又返回这里时，给我们讲了关于这个奇异国家和奇特民族的最逗人的事物。”接着，他便叙述了这个“奇异国家和奇特民族的最逗人的事物”：

① “青年德意志”（Das Junge Deutschland）是由鲁道夫·温巴尔格的论文集《美学的征讨》一书献词中的“献给你，青年德意志”一语而得名，用于指1830年法国“七月革命”后一批德国的激进青年作者。他们虽然没有确定的组织、没有明确的纲领，但有着共同的思想倾向，如主张文学应该面向现实生活，以文艺为工具传达关于政治和社会改革的自由思想，反对教会、封建道德等。1835年11月，普鲁士内阁指令查禁他们的作品。同年12月10日，德意志联邦议会在所通过的决议中声称德国已形成了一个名为“青年德意志”的文学流派，并把海涅、古茨柯、劳伯、温巴尔格和蒙特五位作家列入这个流派，遂使“青年德意志”派这一概念得到确认。1842年，这一决议才被取消。海涅本不属于“青年德意志”派作家，在德意志联邦议会决议所点名的五位“青年德意志”派作家中，之所以把海涅列于第一位，可能是因为他的思想倾向与“青年德意志”派一致。

那儿大自然的种种现象灿烂夺目、绚丽花饰，有不可思议的巨人一般的花、侏儒一样的树，有雕刻玲珑的假山，有甜香四溢的水果，有毛羽奇异的飞禽；那儿的人，在尖尖的头上蓄着发辫，留着长长的指甲，行弯腰跪拜礼，性格老成早熟，说的是一种孩子气的单音节的语言，无论是大自然还是人都像是一幅神话般的漫画。人和自然在那里彼此相识，不可能心里不想发笑。但他们却不会高声大笑，因为他们俩都极有教养，讲究礼貌；为了憋住不笑，他们就装出严肃、滑稽的怪相。在那儿既无阴影，也无远景。五彩斑斓的房子上面，层层叠叠地垒起一大堆屋顶，看起来像是一把把打开的雨伞，屋檐上挂着纯金属的铃铛，如若风从旁吹过，就会发出一阵欢闹的丁当声，甚至连风儿也显得可笑。

这真是一幅怪诞的“中国图像”，不过一看就知道这幅怪诞的“中国图像”是虚构的。海涅在虚构这幅怪诞的“中国图像”的同时，还讲了一位“中国公主”的故事：

在这样一座挂着铃铛的房子里，从前曾住着一位公主，她的金莲比其余的中国女人的小脚还要小，她的秀美的凤眼眨起来，比其他天朝帝国的贵妇更加妩媚温存，她那小巧欢快的芳心里，窝藏着各种难以置信的情趣。她最大的乐趣，乃是把丝织金缕的珍贵绸缎撕得粉碎。在她的手指下撕碎绸缎时发出的啦啦声和破裂声，乐得她纵情欢呼，狂喜不已。最后，这种癖好耗尽了她的全部财产，她把自己所有的财物都撕碎抛尽，于是根据满朝官员的进谏，把这位公主当做一个不可救药的疯女关进一座圆形的塔中。^①

在海涅的笔下，中国尽是怪诞的自然环境、怪诞的人、怪诞的语言和生活方式、怪诞的建筑，乃至怪癖的公主。由这些怪诞的东西所构成的一幅“奇异国家和奇特民族”的漫画化图景，确实很容易让人们得出他对中国持批判性态度的结论。

① 以上均引自〔德〕海涅《论浪漫派》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第109—110页。

但是，认为海涅对中国描写全是批判性的学者往往忽略了这样一个问题：海涅为什么在谈论德国“浪漫派”时要展现那样一幅漫画化的中国图景？

这个问题的答案很快便出来了。

海涅继续写道：

这位中国公主，这种人格化的怪癖，同时也是一位德国诗人的人格化的缪斯。这位诗人在一部论述浪漫派文艺的历史书里是不能避而不谈的。就是这位缪斯，从克莱门斯·布伦坦诺^①先生的文艺作品里向着我们疯疯癫癫地大笑不止。她正在把最光滑的锦缎长裙和最光彩耀目的金银饰带全都撕成碎片，她那破坏成性的粗暴无礼和她那狂热妖艳的疯癫痴态，使我们的灵魂充满阴森可怕的惊喜和欲火如焚的恐惧。但15年来，布伦坦诺先生深居简出，与世隔绝，把自己禁锢在他那天主教的围墙之中。再没有什么珍贵的东西可撕碎了。正如人们所说的那样，他把那些热爱他的心都撕得粉碎。^②

原来他之所以要描绘（虚构）一幅怪诞的“中国图像”，是为了抨击以布伦坦诺为代表的“浪漫主义”作家及其诗风。

我们之所以说海涅所描绘的“中国图像”是虚构的，是因为海涅当时并不了解中国。德国学术界早已把关注东方的目光从中国转向了印度。海涅也曾关注过印度，甚至对印度怀有偏爱，他不仅推崇印度史诗，赞美印度风光，还要“乘着歌声的翅膀……前往恒河的原野”，因为他“知道那里最美的地方”^③。而对中国，则很少关注，因此，他对中国的了解远不如他对印度的了解。不过，这并不影响海涅对“中国图像”的虚构。因为曾经追随过威廉·施莱格尔并熟悉“浪漫主义”文学的海涅知道，“异域风情”是“浪漫主义”文学中常见的题材，而在“浪漫主义”作家笔下的“异域风情”并不需要真实性，

① 克莱门斯·布伦坦诺（Clemens Brentano, 1778—1842）为德国浪漫主义诗人，作有叙事诗《写给莱茵河上的巴哈拉赫城》、小说《高德维》等。

② [德]海涅：《论浪漫派》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第110页。

③ [德]海涅：《短歌集·抒情插曲》第九首（即《歌之翼》，亦译作《乘着歌声的翅膀》），《海涅全集》第1卷，胡其鼎译，河北教育出版社2003年版，第101页。

往往是虚构、夸张的，甚至是有意悖理的产物。对于这一点，弗·施莱格尔讲得很清楚，他说：“任何种类的最高真理都是平淡呆板的。正因为这样，没有什么比这更重要的了，即把真理总是表达得新奇、尽可能的悖理，致使它们不致被人忘却其存在，以及它们根本不可能被完全地言说出来。”^①海涅为什么不可以用虚构、夸张、悖理的手法描绘出一幅怪诞的“中国图像”呢？只是海涅描绘这幅“中国图像”不是进行文学创作，而是要对“浪漫派”给予辛辣的讽刺。在海涅看来，“浪漫主义”文学作品中所呈现的“异域风情”，其实是被“浪漫主义”作家们在与世隔绝状态下所扭曲的国家和民族的形象，是他们自我禁锢的内心世界的外化。正是这些脱离现实、歪曲现实的“浪漫主义”文学作家，“把那些热爱他的心都撕得粉碎”，使人们对“浪漫主义”文学运动彻底失望。于是，海涅便使用了尽可能“表达得新奇”甚至“尽可能的悖理”的方式抨击“浪漫派”。这大概也算是“以子之矛，攻子之盾”吧。

《中国皇帝》：对威廉四世的讽刺

学者们认为海涅对中国的描述都是批判性的另一个例证，是海涅的一首题为《中国皇帝》的诗。其诗如下：

我的父亲是个无聊傻瓜，
讲求实际，胆小怕事，
我有我的烧酒喝，
故而我是大皇帝。

我的烧酒是魔汤，
我发现它在我的心境中：
我的烧酒一下肚，
全中国欣欣向荣。

于是乎，中央大帝国
变成村中小花园，
我也快长大成人，

^① 转引自李伯杰《施莱格尔的“浪漫反讽”说初探》，《外国文学评论》1993年第1期。

我的妻子已经怀孕。

处处丰盈过剩，
病人恢复健康；
我的宫廷世界圣人孔夫子，
也会获得清晰的思想。

士兵吃的黑面包，
变成了杏仁蛋糕——不亦乐乎！
我的国家中的流氓，
统统身穿丝绸悠闲散步。

八旗骑兵，
伤残兵丁，
重获青春活力，
甩动辫子。

大宝塔将会竣工，
信仰的象征和堡垒，
最后一批犹太人将要在那里
获得黄龙勋章同时受洗礼。

革命精神烟消云散，
满人显贵在呼喊：
要棍棒和皮鞭。

神医埃斯库拉普的门徒，
劝我把酒戒掉，
我还是要喝我的烧酒，
为了我的国家的幸福。

再来一杯烧酒！再来一杯烧酒！
烧酒味同吗哪！
我的臣民幸福，也有点醉。

他们欢呼和散那！和散那！^①

从字面上看，这首诗似乎是一位“中国皇帝”的“自白”。诗中既然提到“八旗”和“满人显贵”，那么，这位“中国皇帝”应该是清朝的皇帝。但究竟是清朝哪位皇帝，却无从考证。不过，如果将目光转向普鲁士，倒无须抉微索隐就可以看到这位“皇帝”的身影，那就是普鲁士国王腓特烈·威廉四世（1840—1861年在位）。

威廉四世是否喜欢喝“烧酒”，不得而知，但他确实是一位耽于逸乐、沉溺艺术的国王，“中国皇帝”所做的那些事，在他那里都可以看到。例如，诗中说的“中央大帝国变成村中小花园”，指的大概就是他1840—1842年扩建无忧宫，威廉四世对建筑及园林颇有兴趣，曾将无忧宫的两边侧殿加以延伸；“我的妻子已经怀孕”，针对的可能是威廉四世与巴伐利亚公主伊丽莎白·路多薇卡结婚后没有子嗣；“我的宫廷世界圣人孔夫子”，那是指黑格尔去世后，继黑格尔进入宫廷的哲学家谢林；诗中所说的“大宝塔将会竣工”，一般认为是指对科隆大教堂的继续修建，这座大教堂历时6个世纪，直到1880年方才竣工；“最后一批犹太人将要在哪里/获得黄龙勋章同时受洗礼”自然讲的不可能是“中国皇帝”，而威廉四世倒是允许把“红鹰勋章”颁发给犹太人，但他却不给犹太人公民权；他还曾口头许诺给人民以自由，实际上却不断扩大权势，“满人显贵在呼喊：要棍棒和皮鞭”，指的应该是这一点，其“满人显贵”也就是指普鲁士贵族中作为他的羽翼的“王党”了。而在中国，却很难找到海涅所塑造的这位“中国皇帝”。

总之，如果说海涅在《论浪漫派》中虚构“中国图像”，是为了对“浪漫派”给予抨击的话，那么，他写《中国皇帝》，则是对威廉四世的“指桑骂槐”，其真意都不在中国。当然，海涅既然能够虚构出怪诞的“中国图像”和“中国公主”，能够虚构出行为怪异的“中国皇帝”，那么，在他的心目中，对处于封建社会末期的中国自然也谈不上有什么好印象。不过，无论是《论浪漫派》中关于中国的议论还是《中国皇帝》这首诗，都不能简单看作海涅对中国态度的直接表达，不能据以得出海涅对中国的描写“都是批判性”的结论。

①〔德〕海涅：《中国皇帝》，《海涅全集》第2卷，胡其鼎译，河北教育出版社2003年版，第306—308页。译者注：“吗哪”是以色列人出埃及后断粮时耶和華所赐食物。“和散那”是天主教赞美天主之语。

海涅对“鸦片战争”的评论

从前引的《论浪漫派》的片段和《中国皇帝》一诗看，海涅的文字并不晦涩，却很难懂，难懂的原因主要是他常常使用“反讽”手法。

“反讽”是一种表达方式，人们认为它的源头可以追溯到古希腊时代，但特别受到青睐则在德国“浪漫主义”文学运动时期，弗·施莱格尔在发表于《阿西娜神殿》的《断片》中，在《哲学的学习年代》一书中，都曾对“反讽”理论作过阐发。

什么是“反讽”？学者们曾对“反讽”作过各种各样的诠释，说法虽然不尽相同，而其基本要义无非是“言在此而意在彼”^①。海涅虽然猛烈抨击了“浪漫派”，但他同时又宣称他是“浪漫派”的“最后一位诗人”^②，在他的作品中不仅有着浓厚的“浪漫主义”色彩，而且常常运用“反讽”手法。

英国发动“鸦片战争”引起了海涅对中国的真正关心。他对“鸦片战争”的关注主要反映在《卢苔齐娅》^③一书中。《卢苔齐娅》是海涅在1840—1843年为《奥克斯堡总汇报》匿名所写的61篇文章和两篇“追记”、一篇“回顾说明”的结集（1854年结集出版时还增收了此后所写的10篇文章）。在《卢苔齐娅》的第四十一篇和第五十一篇（按：《卢苔齐娅》所收的61篇文章或通讯正文皆无标题，每篇俱以序号表示）中，就可以看到他对“鸦片战争”的议论。不过，他在议论时依然使用了“反讽”手法。如在第四十一篇中，海涅这样写道：

当一个国家的存在遭到外部威胁的话，实行何种方针的问题必须在很大范围内加以谈论。在中国与在法国一样到处都在议论这个问题。只是在这里被称为梯也尔和基佐，而在中国则叫做林则徐和琦善。前者是中国的梯也尔并且代表战争方针，这种方针打算通过武器的力量，也许仅仅通过武器声响的恫吓来击退愈益接近的危险。与此相反，琦善是中国的基佐，他代表和平的方针，倘若在北

① [英] J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, England: Penguin Book, 1979, p. 335.

② [德] 海涅：《自白》，《海涅全集》第12卷，田受玉等译，河北教育出版社2003年版，第153页。

③ “卢苔齐娅”（Lutetia）为罗马人358年在巴黎建城后为它所起的名称，意为沼泽地，400年始改为巴黎。

京的梯也尔派没有占上风的话，那么琦善也许会成功地通过聪明的谦让将红胡子野蛮人礼送出国境。可怜的琦善！恰恰是因为离现场很远，我们能清楚地看到，你是多么的正确，你对中央帝国的战斗力量持不信任的态度。你是多么诚实地向你的皇帝进言，然而他并没有像路易·菲利普那样明智！我非常高兴地读到这两天的《总汇报》报道的有关消息：杰出的琦善没有像以前所传的那样被砍头，而仅仅是查抄了他的大量财产。^①

海涅在这里所说的已经不是虚拟的中国，而是现实的中国所碰到的问题。中国在英国的威胁面前出现了两种不同的意见，一是主战，一是主和。从海涅所叙述的字面上看，似乎他很赞同主和派的琦善，认为“倘若在北京的梯也尔派没有占上风的话，那么琦善也许会成功地通过聪明的谦让将红胡子野蛮人礼送出国境”。其实这是反语，他是在讽刺基佐。基佐在外交政策上主张对英国采取“和平”的方针，为此甚至不顾法国的尊严，向英国卑躬屈膝。

其实，海涅很清楚当时英国所实行的对外殖民扩张政策，他说：“自从我深切地了解到，在他们的政策中推行怎样卑劣的利己主义以来，我对这些英国人就充满了一种无边的不安与恐惧。我十分尊重他们的物质优势，他们从那些罗马人曾用之征服世界的残忍力量中获得了许多，然而他们还把罗马狼一样的贪欲与迦太基蛇的狡诈结合了起来。对于前者我们有精良的、经受过考验的武器，而对于北海上迦太基人的狡诈阴险我们就无能为力了。现在英国比任何时候都危险，因为他们的重商主义利益遭到挫败：在整个造物中心肠最硬的是这样一种商人，他们的交易陷入停顿，他们的顾客背叛了他们，他们的商品也没有了销路。”^②代表“心肠最硬”的商人利益的英国政府摆脱经济困境的唯一出路就是殖民扩张，就是战争，海涅甚至担心英国为了摆脱商业危机会发动一场欧洲战争：“英国将如何摆脱它的商业危机？我不知道工厂工人的问题该如何解决；然而我知道，现代迦太基的政策是不择手段的。一场欧洲战争对于这种利己主义的欲望也许是最恰当的手段，战争能够向外转移国内的若干麻烦。”欧洲战争之所以没有爆发，是因为英国在远征亚

① 海涅：《卢荅齐娅·四十一》，《海涅全集》第10卷，金海民译，河北教育出版社2003年版，第169—170页。

② 海涅：《卢荅齐娅·五十一》，《海涅全集》第10卷，金海民译，河北教育出版社2003年版，第198—199页。

洲，而“不管政府远征印度和中国有多大开支，不管政府的财政困境有多严重，只要能够促进他们目标的实现，现今的英国政府就不惜增加财政支出”^①。海涅对这样的英国丝毫没有好感，他把当时的英国人视为“比午夜鬼魂出没时刻所显现的鬼影憧憧更疹人”的“矮胖的、红胡子的鬼魂”。对这样的英国，怎么能靠“聪明的谦让”就可以“将红胡子野蛮人礼送出国境”呢？而且事实也证明是无法用“聪明的谦让”而“将红胡子野蛮人礼送出国境”的。

在海涅看来，英国对中国的侵略必然会受到中国人的反抗，他说：“他们是一点礼貌也不讲的，他们的四肢僵硬，他们的肘关节发死因此到处与人碰撞，在这种情况下他们既不道歉也不说一句像样的话。这些红头发、吃带血生肉的野蛮人肯定会遭到中国的憎恨，后者生来就讲究礼貌，众所周知他们用三分之二的时间在跪拜中修身养性。”^②

海涅更不希望看到中国在英国入侵下灭亡，他在1854年为《卢荅齐娅》结集出版所作的“献词”中以同情的笔调写道：

一个蒙古报刊的记者声称，他在前往中国的途中，要去看看中国人，要赶在时间的前面、赶在这个瓷器的民族完全在红毛野蛮人粗野的手中弄碎之前——呜呼！它可怜的、头在不断晃动的瓷器皇帝在忧愁之中精神已经崩溃！^③

① 海涅：《卢荅齐娅·五十一》，《海涅全集》第10卷，金海民译，河北教育出版社2003年版，第199页。

② 同上书，第198页。

③ 海涅：《卢荅齐娅·呈献信》，《海涅全集》第10卷，金海民译，河北教育出版社2003年版，第20页。

第六章 古典哲学家心目中的中国

18 世纪末到 19 世纪前半叶，“一群出色的大思想家突然从德国的国土上生长出来，就像用魔术变出来的一样”^①。这群“出色的大思想家”包括康德、费希特、谢林、黑格尔、费尔巴哈等，正是他们，使“德国古典哲学”成为西方文化史上的又一个巅峰。

德国古典哲学家虽然与“古典主义”文学家一样，把古希腊—罗马文化作为德国乃至欧洲文化的源头，但在对中国文化的态度上却与“古典主义”文学家很不一样，在他们那里，中国文化基本上是否定的对象（只是对道家学说给予适度肯定），而不像“古典主义”文学家那样称道和倾慕。在这一点上，他们倒与“狂飙运动”的学者和“浪漫主义”的作家们很相似。

一 康德的“中国观”

欧洲资本主义是在一系列的革命中确立的。特别是在英国发端的产业革命、在法国发生的政治革命，推动了资本主义制度取代封建制度的历史进程。面对着欧洲资产阶级革命，德国不能无动于衷，但四分五裂的国家和软弱无力的资产阶级使德国无法跟上历史的节拍，于是便在理论上实现这场革命，诞生了德国古典哲学。

康德便是德国古典哲学的最初构建者。

康德与德国古典哲学

伊曼努尔·康德（Immanuel Kant，1724—1804）原是一位“启蒙”

^①〔德〕海涅：《论德国的宗教和哲学的历史》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第285页。

学者，他在《答复这个问题：什么是启蒙主义》中曾对“启蒙运动”作了最著名的阐释。

“理性”是“启蒙运动”的一面旗帜。不知道是受“启蒙运动”的影响，还是性格使然，康德连在生活细节上都表现出高度的“理性主义”。海涅曾对他作过如此生动的介绍：“伊马努埃尔·康德的生活史是难于描述的。因为他既没有生活，也没有历史。他过着一种机械般有秩序的、几乎是抽象的老鳏夫生活，住在德国东北边境一个古老城市柯尼斯堡的一条清静、偏僻的小巷里。我不相信，就连那里的教堂的大时钟也能像它的同乡伊马努埃尔·康德那样，更心平气和地、更有规律地完成它表面的每日的工作。起床，喝咖啡，写作，讲学，吃饭，散步，一切都有确定的时间，邻居们十分清楚地知道，当伊马努埃尔·康德穿着他的灰色燕尾服，拿着藤手杖，从家门口出来，漫步走向菩提树小林荫道的时候，时钟准是下午三点半，由于他的关系人们现在还把这条路叫做哲学家路。”^①

但是，就是这样一位连日常生活都循规蹈矩的思想家，却用“批判哲学”掀起了一场哲学革命，使他成为德国古典哲学的创始者。

1770年《论感性世界和知性世界的形式和原则》的发表，是康德哲学思想的一个分界线。在此之前，他是莱布尼茨—沃尔夫哲学的追随者，并像莱布尼茨一样致力于自然科学研究，率先提出了说明太阳系起源的“星云假说”，对长期占统治地位的宇宙不变论作了颠覆性的冲击；此后，康德进入了“批判时期”。1770年之后的10年，康德虽然几乎没有写过什么东西，但在他思想历程上却是很重要的一段时间，他正是经过这10年的潜心研究，构建了他的批评哲学。1781年以后，他的“三大批判”陆续问世，它们是：《纯粹理性批判》（1781）、《实践理性批判》（1788）和《判断力批判》（1790）。其中，《纯粹理性批判》不仅为他的批判哲学奠基了基础，也奠定了他在哲学史上的地位。

康德说过：“现代尤为批判之时代，一切事物都须受批判。”^② 他说的“批判”，是指为了判断一个原则或一个事实的价值而进行的检查^③。

① [德]海涅：《论德国的宗教和哲学的历史》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第274页。

② [德]康德：《〈纯粹理性批判〉第一版序文》，《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆1960年版，第4页自注。

③ 参见庞景仁《〈未来形而上学导论〉译后记》，载[德]康德《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版，第192页。

在康德看来，以往的形而上学在提出这样或那样的理论时，都表现出“独断论”倾向，哲学家们并没有考察一下我们对那些理论究竟是否具备理性的认识能力，就提出自己的论断。于是，他主张在对事物下判断之前，首先要考察我们的主观认识能力。这种对人们认识能力的“批判”便成为康德“批判哲学”的基础。在他看来，未经批判的任何东西都是非法的。于是，他开始对经验论和唯理论哲学、对人类的认识能力以及对作为批判武器的“理性”本身进行了批判性的考察，用他的“三大批判”阐述了他的认识论、伦理学说和美学观，构建了求“真”、求“善”、求“美”的批判哲学体系。

但是，就他对德国古典哲学的影响而言，与其说是他那企图既超越经验论又超越唯理论的新的哲学体系，还不如说是他的批判精神。正是他的批判精神为德国古典哲学的形成和发展拓展了道路。所以，尽管德国古典哲学家们不尽赞同他的哲学观点，但都是康德批判精神的继承者。

康德谈中国

蛰居偏僻小城的康德，习惯沉溺在思辨性的沉思之中，他对中国的了解甚少，也没有留下关于中国的专门著作，现在能够看到他对中国较为集中的论述，只是一篇题为《中国》的口述记录。这份记录稿分为“总论”“民族习俗与性格”“饮食”“客套”“农业、水果和手工业”“科学、语言和律法”“宗教”“婚姻”及“出口商品”等部分，它看起来包罗很广，其实有的部分不过是三言两语。整个记录很少评论，似乎很客观，但对中国鄙视之意往往溢于言表，其中最能表现康德对中国态度的是他对中国人的性格和习俗的介绍，如他说：

中国人生性含蓄。他们总是不露声色地揣摩别人的性情，甚至连愤怒也从不现于辞色，至多只是表露一些鄙视。他们说谎时显得极不自然，但却可以把碎块的绸布料缝结成一整块，其手艺之精巧，就连那些最为小心谨慎的商人也难以看出破绽，他们还用铜丝修补联结破碎了的瓷器，使其乍一看上去简直天衣无缝。类似这些骗局一旦败露，他们也并不感到羞愧，而只是从中看到自己手段的

不高明。^①

康德又说：

中国人的报复心强，但他们总可以忍耐到适当的时机才发作。他们那里没有决斗的习惯。他们非常贪玩，可胆小怕事；他们勤勉、恭顺，奉承起人简直天花乱坠。他们抱着传统习俗死死不放，对未来生活却漠不关心。妇女年幼时就缠足，因此，她们的脚还赶不上三岁孩子的大，她们整天低垂着眼睑，从不裸露双手，不过，却个个长得白皙、秀美。^②

在康德眼中，中国人就是这样的谨小慎微、胆小怕事、善于欺诈、死抱陋习。这就是中国的民族性格。他在介绍中国的饮食时还说：

中国人什么都吃，甚至狗、猫、蛇等。食品按重量出售，所以，他们往鸡嗦囊里填沙子。一头死猪如果分量重，可以比一头活猪卖更好的价钱。因此，有些骗子把别人的猪毒死，当别人把猪扔掉后，他再把它捡回来。^③

读了以上文字，不禁让人感觉到康德如果这样写下去，一定会写出一部《丑陋的中国人》来。康德在文中所说的一些现象，可能在当时的中国确实存在，即使在今天的中国，也不能说绝不存在，但是，如果将这些现象说成民族特性，似乎就不那么贴切了。

康德对中国民族特性的否定看法，比起同时代的赫尔德走得更远。赫尔德虽然也对中国持否定态度，但他还说过“中华民族那种吃苦耐劳的精神、那种感觉上的敏锐性以及他们精湛的技艺，都将永远受到世人称赞”，并没有把中国人说得一无是处。

有学者指出，康德也曾表达过对中国的肯定看法，如他就赞美过中

① [德] 康德：《中国》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 62 页。

② 同上书，第 62—63 页。

③ 同上书，第 63 页。

国文字的发明者：“那个首先发明写字的人，一定是个充满智慧的人。”^①这与他在《中国》这篇记录稿中所说的“有学问的人至少得能写会识2万个汉字”，强调中国文字难写难学以表明中国文字的落后性，确实有了不同。但是，在对中国民族特性的看法上，并没有看到康德作过什么修正。

当然，康德对中国的态度也是受别人影响的结果。在文中他就提到了“萨尔蒙报道”。另外，受法王路易十六的委托，皮埃尔·索内拉特（Pierre Sonnerat, 1749—1814）曾到东方作过一次考察旅行，回欧洲后发表了一篇题曰《1774—1781年东印度和中国之行》的考察报告，此报告的德文译本1783年在苏黎世问世，康德是看到过这篇报告的^②。索内拉特在报告中写道：“在中国，艺术和科学绝不会有显著的进步……因此，中国最博学的学者也只能在极为困苦的条件下做学问……中国人民没有天才的火花，也没有任何想象力。他们那里的一切都是以机械的方式或者无规则的习惯的方式而进行的……他们在玻璃制品上作画，很讲究章法，那种把未调开的，还很刺眼的颜料无规则地涂在一起的做法，大概只有无知的人才称其为绘画……他们对雕塑艺术一窍不通……几何学和建筑艺术在那里也命运不佳，到处找不到一个建筑上懂行的人……谁喊叫次数最多，谁就是最杰出的音乐家……孔子，这位被人们推崇的人类智慧的伟大圣人写过几本关于道德的书。这些书很符合这个民族的气质，因为它们不过就是些把令人费解的事情、梦幻、格言警句和古老的童话与一点点哲理糅合在一起的混杂物。”^③

索内拉特对中国的描述，在当时的欧洲很有代表性。康德对中国的印象很可能就是以索内拉特的描述为基础形成的。

康德谈老子

1794年，康德作了一次以《万物的终结》为题的讲演。在这次讲演中，他提到了中国古代的哲学家老子。康德说：

① 转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第53页。

② 康德在《万物的终结》的注释中有这样的话：“我在松内拉特（即索内拉特）的书内读过。”他所说的“松内拉特的书”，指的就是索内拉特的考察报告。参见〔德〕康德《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第81—82页。

③ 〔德〕夏瑞春编：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第274—275页。

于是深思的人现在就陷入了神秘派（因为理性不会轻易满足于自己内在的亦即自己实践的运用的，而是喜欢到某些先验的东西里面去探险，所以也就有着它自己的秘密）；在这里他的理性并不理解它自己本身以及自己所要求的东西，但却流连忘返，而不愿像与一个感性世界里的智性居民所相称的那样，把自己限制在这个感性世界的限度之内。由此便产生了至善就在于无这一老君体系的怪诞，亦即就在于感觉到自己通过与神性相融合并通过自己人格的消灭而泯没在神性的深渊之中的这样一种意识。为了获得对这种状态的预感，中国的哲学家们就在暗室里闭起眼睛竭力去思想和感受他们的这种虚无。^①

康德在作《万物的终结》讲演时，并没有看到过《老子》的全文。比利时传教士卫方济虽然在17世纪末就已经将《老子》译为拉丁文，但并没有公开出版；直到康德去世近20年的1823年，法国第一位汉学家雷慕沙（Rémusat, 1788—1832）在他的《老子的生平和学说》（完整的标题是《老子的生平和学说，这位公元前六世纪的哲学家，及其思想与毕达哥拉斯、柏拉图及弟子们的一致性》）一文中也仅翻译了《老子》的第一、第二十五、第四十一、第四十二四章。直到1842年，雷慕沙的学生儒莲（Stanislas Julien, 1797—1873）才完成了他的遗愿，出版了《道德经》的法文全译本，书名为《关于道和德的书》，而维克多·冯·斯特劳斯（Victor von Straus）翻译的德文全译本更是到1870年才出版（书名为《关于神性与德性之书》）。因此，德国学者艾尔伯菲特说，当时康德只可能看到《老子》第四十二章的一段和第十四章的译文^②。这就使康德在谈论老子哲学时不可避免地存在资料上的障碍。

当然，康德也有可能从来华传教士的通信和著作中了解一些有关道家 and 道教的知识。如法国传教士、“索隐派”的重要成员马若瑟（Jo-

① [德] 康德：《万物的终结》，《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第90页。

② R. 艾尔伯菲特说：“察纳引证了 P. Couplet（按：中文名字为柏应理）的《中国哲人孔夫子》一书中的一段，书中翻译了《老子》第四十二章的一段：‘道——理性法则——产生出一，一产生出二，二产生出三，三产生出万物。’在1776—1791年间出版的《关于中国人的追述》第一卷中，也出现了老子第十四章的译文，‘但只是为了证明神圣三一律的古老知识。’”参见 [德] R. 艾尔伯菲特《德国哲学对老子的接受：通往“重演”的知识》注12，《世界哲学》2010年第6期。

seph de Prémare, 1666—1736)、傅圣泽(Jean-François Foucquet, 1665—1741)都曾研究过《老子》。马若瑟还“发现”了《老子》第十四章“视之不见名曰夷、听之不闻名曰希、搏之不得名曰微”中的“夷(Yi)、希(Hsi)、微(Wei)”三者合起来,就是“雅赫维”(Yi-hiwei),也就是“耶和華”(雷慕沙可能受到马若瑟的影响,他对《老子》的第十四章也作了这样的解释);傅圣泽则在《老子》中“发现”了上帝,他认为《老子》的“道”就是“唯一”,就是宇宙的创造者——基督教所信奉的最高真神。

经过传教士炮制的《老子》,给康德留下其陷入神秘主义的印象是不奇怪的。但康德可能更注意的是《老子》“有生于无”的命题,他说的“至善就在于无”,可能就是针对《老子》这个命题说的。那么,康德为什么将“至善就在于无这一老君体系”称为“怪诞”?

康德曾把他的哲学体系的建立称为“哥白尼式的革命”。所谓“哥白尼式的革命”,是指他像哥白尼将天体围绕观察者旋转的传统观念改换为观察者围绕星球旋转一样,他在哲学上也将“吾人之一切知识必须与对象一致”的观念转换为“对象必须与吾人之知识一致”的观念^①。在这一转换的同时,康德也把外在的世界分为两个部分:“自在之物”和它所呈现的现象。但在康德看来,“自在之物”是无法认识的,作为人们认识对象的只能是它所呈现的现象,所以他说:“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的,只是这些物本身可能是什么样子,我们一点也不知道,我们只知道它们的现象,也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。”^②因此,康德的“自在之物”与现象世界之间存在不可逾越的鸿沟。但在《老子》那里,不可言说的“道”(康德是将“道”与他的“自在之物”等量齐观的)却可以产生天地万物:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”从康德的批判哲学来看,这种体系岂不很“怪诞”?

所以,康德否定老子的哲学,不仅是因为资料的不足,更主要的原因还是他与老子在哲学上存在着“体系性”的冲突。

① [德]康德:《〈纯粹理性批判〉第二版序文》,《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1960年版,第14页。

② [德]康德:《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆1978年版,第50页。

二 黑格尔：“绝对精神”观照下的中国历史和中国儒学

恩格斯曾经说过，“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础”，并认为“他是第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人”^①。黑格尔在谈论中国历史和中国哲学的时候，确实是从世界历史角度来谈的，但是，他的世界历史是在“绝对精神”支配下的历史。经过“绝对精神”的观照之后，黑格尔却把中国历史和中国哲学都“史前”化了，都排斥在世界历史和世界哲学史之外。

黑格尔的“绝对精神”

奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）是德国伟大的古典哲学家。他创立了庞大而精微的哲学体系，把由康德所创始的德国古典哲学推向巅峰。

黑格尔说过，上帝已经死了^②。但是，他又创造了一位上帝——“绝对精神”。

黑格尔“绝对精神”（有时又叫作“客观思想”“客观概念”“客观精神”或“世界精神”“世界理性”）的提出，既是康德的“哥白尼式的革命”的继续，又是对“哥白尼式革命”的修正。

康德在哲学上所进行的“哥白尼式的革命”，目的是使“对象必须与吾人之知识一致”。他由此出发，建立起他的先验哲学：“凡一切知识不与对象相关，而惟与吾人认知对象之方法相关，且此种认知方法又限于其先天的可能者，我名此种知识为先验的。此一类概念之体系，可以名为先验哲学。”^③

当康德谈论对象围绕着“吾人之知识”旋转的时候，实际上包含一

① [德] 恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》，《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第531页。

② 黑格尔说：“苦恼与此相反却是应该自在自为地存在的自身确信的悲剧的命运。在它的这种确信中，它是丧失了一切本质性[一切价值和意义]，甚至是丧失了自己关于本质性的这种自身知识的意识——换言之，它是丧失了实体和自我[主体]的意识；苦恼意识是痛苦，这痛苦可以用这样一句冷酷的话来表达，即上帝已经死了。”参见[德]黑格尔《精神现象学》下册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第230—231页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆1960年版，第44页。

个假设，即在“吾人之知识”当中存在着不需要依赖对象的东西。他把这个东西称为“先天形式”，如时间、空间、因果性等。康德虽然承认认识起源于经验，但在他看来，由“物自体”（即“自在之物”）的刺激所产生的经验只是杂乱无章的感觉材料，这些感觉材料如果要成为知识，就需要经过人们大脑中固有的“先天形式”进行加工整理。因此，在所谓的“吾人之知识”中就包含着两种要素：后天经验和“先天形式”。而康德认为，哲学要探讨的首先是我们能知道什么，即人的认知能力，而决定我们能知道什么的则主要是“先天形式”。

但是，“先天形式”即人的先天认知能力和思维形式，是以人的自我意识为基础的。因此，康德所谓的“先天形式”，实际上也就是反映人的主观意识的概念体系。由于康德把“物自体”置于人的视域之外，它不可能被人们所认识，这个概念体系也就只与作为感知材料的现象世界有关，而与“物自体”无关。

于是，经过“哥白尼式的革命”，康德便在认知领域里将“物自体”所呈现的现象世界与人们认知能力和思维形式这两个方面的关系突出了出来。这样，康德使用自己的方式重新提出了西方哲学上的一个基本问题——思维和存在的关系问题。只是康德将作为人们认知对象的客观世界截然分成两个互不关联的领域：即人们能够认识的此岸的“现象”世界和人们认知能力所不能达到的彼岸的“物自体”世界，这就在“本体”与“现象”之间设置了一条不能逾越的鸿沟，也将思维和存在的关系割裂开来。

黑格尔也是以思维和存在关系为中心阐发他的哲学体系的。在这个意义上可以说，黑格尔哲学是康德“哥白尼式的革命”的继续。不过，黑格尔不承认不可知的“物自体”，他反对康德将“本体”与“现象”对立起来、将存在和思维割裂开来，为此，他提出了“实体即主体”这一著名命题，以回答思维和存在的同一性问题：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。同时还必须注意到，实体性自身既包含着共相（或普遍）或知识自身的直接性，也包含着存在或作为知识之对象的那种直接性。”^①他又说：“说真理只作为体系才是现实的，或者说实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。”^②于是，黑格尔从认

① [德]黑格尔：《精神现象学》上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第10页。

② 同上书，第15页。

识论角度确立了最高的认识对象和最高的认识主体——“绝对精神”。

在黑格尔的哲学中，“绝对精神”是在自然界和人类社会出现以前就已经存在的精神性的本原。它的存在和实现表现为自我演化的过程：在自然界和人类社会产生之前，“绝对精神”表现为纯粹逻辑概念的推衍过程，这是它的“逻辑阶段”；此后，“绝对精神”外化为自然界，以感性的事物的形式存在，这是它的“自然阶段”；在“自然阶段”，“绝对精神”受着自然界这一外壳的束缚，于是，它再对这种束缚加以否定，扬弃了自然界，转化为精神，并经过由主观精神（个人意识）到客观精神（社会意识）和绝对精神的过程，回到它的自身。他把这个“绝对精神”的自我演化、自我实现的过程看作“正”“反”“合”的三个阶段。

黑格尔既然将自然界和人类社会都看作“绝对精神”在不同发展阶段上的表现形式，是“绝对精神”自我演化、自我实现过程的呈现，而人类的历史也不例外，人类历史的一切阶段和一切因素同样也将包含在“绝对精神”自身之中。于是，黑格尔在完成以“绝对精神”为基础的哲学体系的同时，也完成了他的历史哲学。

黑格尔“世界史观”中的中国

黑格尔论述中国历史的基本出发点是他的世界史观，即用他的“世界史”视野反观中国；而他的“世界史”又建立在他的历史哲学之上。他把历史研究的方法分为原始的、反省的和哲学的三种，他选择的自然是哲学的方法，这就形成了他的哲学的历史观，即把历史看作“精神的发展”，或者是“它的理想的实现”。

黑格尔曾对“理想”作过如下的说明：“我们用到‘理想’这个名词，我们是指‘理性’的理想、‘善’的理想、‘真’的理想。”他接着又说：“当我们说‘普遍的理性’当真实现了它自己的时候，我们确是不问个人的经验如何。”^①于是，在黑格尔那里，世界历史便成为“‘精神’在时间里的发展”^②，是“绝对精神”（他在讨论历史时多称为“世界精神”）自我实现的历史。“绝对精神”是历史的主体，“它既

① [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第33页。

② 黑格尔说：“我们知道，世界历史在一般上来说，便是‘精神’在时间里的发展，这好比‘自然’便是‘观念’在空间里发展一样。”参见[德]黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第66页。

不受限制，同时又创造着自己”^①。“绝对精神”的自我实现过程，依次经历了“幼年 and 少年时期”（中国、印度、波斯）、“青年时期”（希腊）、“壮年时期”（罗马）和“老年时期”（“老年”不是指衰老，而是指最成熟。它的代表就是日耳曼民族）等几个阶段，完成了从东方开始向西方的运动。于是，亚洲就成为历史的起点，欧洲则是历史的终点。

在黑格尔这个“世界历史”的框架中，越是古老的民族，就越是不成熟的民族。而最古老的民族便是中国，所以，他谈世界历史便从中国开始：

历史必须从中华帝国说起。因为根据史书的记载，中国实在是最古老的国家；它的原则又具有那一种实体性，所以它既是最古的，同时又是最新的帝国。中国很早就已经进展到了它今日的情状；但是因为它客观的存在和主观的运动之间仍然缺少一种对峙，所以无从发生任何变化，一种终古如此的固定的东西代替了一种真正的历史的东西。中国和印度可以说还在世界历史的局外，而只是预期着、等待着若干因素的结合，然后才能够得到活泼生动的进步。客观性和主观自由的那种统一已经全然消弭了两者间的对峙，因此，物质便无从取得自己的反省，无从取得主观性。所以“实体的东西”以道德的身份出现，因此，它的统治并不是个人的识见，而是君主的专制政体。^②

将中国看成亘古不变的静止的国度，并不是黑格尔的创见。赫尔德就曾把中国看作一具“木乃伊”。但对中国的静止不变作哲学的“论证”，则是黑格尔的发明。在他看来，中华帝国之所以会长期停滞不变，是因为在“客观的存在”和“主观运动”之间缺少一种“对峙”。

什么是“对峙”？黑格尔对“对峙”曾作过这样的说明：“主观的自由发生以后，人类从思索外物转而思索他自己的精神，于是反省的对峙就发生了，而且这种对峙在本身中包含了‘现实的否定’。”因此，所谓“对峙”，也就是“主观的运动”在获得“自由”的自觉（自由意识）之后，对“客观的存在”所作的批判性的反思。他又将这种批

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 351 页。

② [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社 2006 年版，第 110 页。

判性的反思称为“主观性”：“这种主观性就是个人意志的自己反省和‘实体’（就是消灭个人意志的权力）成为对峙；也就是明白认识那种权力是和它自己的主要存在为一体，并且知道它自己在那个权力里面是自由的”^①。与“主观性”相对的则是“实体性”。所谓“实体性”，是指主观意志的缺乏或受压抑的状况^②。黑格尔认为，在东方世界、在中华帝国的发展阶段上，在“那种直接的、未反省的意识中”，还“无从发见‘主观性’的因素”，因此，他所说的那种对峙“还不存在于精神之间”^③。

黑格尔在这些显得有些晦涩的语言背后想说的可能是，由于“绝对精神”没有降临中华帝国，使中国这个民族缺乏“自由意志”，缺乏对“自由”的自觉，不能按照“自由”的原则去“思索他们自己的精神”，进行批判性的“反思”，从而不能与“唯一的实体”^④相对峙。而没有这种“反思”的历史，必然是僵化的历史，甚至是没有历史的历史。于是，中国就只能和印度这样的东方国家一起置于世界历史的“局外”，成为永远长不大的人类幼童。

在这样的历史哲学的支配下，黑格尔对中国持有什么样的看法，也就可想而知了。所以，在《历史哲学》中，黑格尔对中国的政治体制、风俗、伦理道德、法律等的介绍，给人的总的感觉就是，他似乎在介绍一件周边地质层次已经被搅得十分混乱的出土文物，无法判定他所讲的究竟是什么年代的事。

下面不妨列举黑格尔对中国的民族性格与风俗、中国艺术和中国科学的看法。

黑格尔在介绍中国的民族性格和风俗时说，中国人的“荣誉感还没有发达……他们认不出一一种荣誉的主观性，他们所受的刑罚，就像我们的儿童所受的教训……刑罚的警戒原则只是受刑的恐惧心，而丝毫没有

① [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第113页。

② 黑格尔说：“东方世界的‘道德’方面有一种显著的原则，就是‘实体性’。……道德的规定表现为各种‘法则’，但是主观的意志受这些‘法则’的管束，仿佛是一种外界的力量管束。一切内在的东西，如像‘意见’、‘良心’、正式‘自由’等主观的东西都没有得到承认。”参见[德]黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第105页。

③ [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第96—97页。

④ 指具有无上权力的中国皇帝。黑格尔曾说，在中国，“‘实体’简直只是一个人——皇帝——他的法律造成一切的意见。”参见[德]黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第114页。

犯罪的悔过心，因为犯罪的人对于行为本身的性质没有任何的反省”。“大家既然没有荣誉感，人与人之间又没有一种个人的权利，自贬自抑的意识便极其通行，这种意识又很容易变为极度的自暴自弃。正由于他们自暴自弃，便造成了中国人极大的不道德。他们以撒谎著名，他们随时随地都能撒谎。朋友欺诈朋友，假如欺诈不能达到目的，或者为对方所发觉时，双方都不以为可怪，都不觉得可耻”。“人民却把自己看作是最卑贱的，自信生下来是专给皇帝拉车的。逼他们掉到水深火热中去的生活的担子，他们看做是不可避免的命运，就是卖身为奴，吃口奴隶的苦饭，他们也不以为可怕……这就表示中国人把个人自己和人类一般都看得是怎样轻微”^①。

黑格尔对中国艺术作了这样的评论：“中国人有一种普遍的民族性，就是模仿的技术极为高明，这种模仿不但行施于日常生活中，而且用在艺术方面。他们还不能够表现出美之为美，因为他们的图画没有远近光影的分别。就算一位中国画家摹拟欧洲绘画（其他一切，中国人都善于摹拟）居然惟妙惟肖，就算他很正确地看到一条鲤鱼有多少鳞纹，满树绿叶有几种形状，以及草木的神态、质枒的飘垂，——但是那种‘崇高的、理想的和美丽的’却不属于他的艺术技巧之内。并且中国人过于自大，不屑从欧洲人那里学习什么，虽然他们常常必须承认欧洲人的优越。”^②

黑格尔对中国科学的看法是：“一方面，虽然似乎极受尊重和提倡，但是在另一方面，它们可缺少主观性的自由园地，和那种把科学当做一种理论研究而的确可以称为科学的兴趣。这儿没有一种自由的、理想的、精神的王国。能够称为科学的，仅仅属于经验的性质，而且是绝对地以国家的‘实用’为主——专门适应国家和个人的需要”^③。“至于其他各种科学，并不被看作是科学，而作为知识的枝节来裨益实际的目的。中国人对于数学、物理学和天文学，以前虽然享有盛名，但是现在却落后得很远。有许多事物，当欧洲人还没有发现的时候，中国人早已知道了，但是他们不知道怎样加以利用：例如磁石和印刷术。”^④

黑格尔就是这样描述了一幅缺乏荣誉感和道德感、没有创造力、落

① [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社 2006 年版，第 120、122、128 页。

② 同上书，第 127 页。

③ 同上书，第 125 页。

④ 同上书，第 127 页。

后乃至愚昧的中国图像。其实，当时的中国并不像黑格尔所描述的那样落后。英国学者霍布森就指出，说中国落后于欧洲，是“欧洲中心论”者制造的“神话”，直到18世纪末，中国的人均收入仍约与1750年的英国相当，国民生产总值则与1850年的英国一样高，1860年，中国占世界生产的份额还高于英国^①。而当时的德国连国家的统一都没有实现，其经济发展水平更不会高于中国。就连黑格尔也不得不承认中国也有欧洲人所不及的方面，如他说：“他们（指中国）的调制颜色，他们的金属制作，尤其是他们把金属铸成极薄的金箔的艺术，他们的瓷器制造，以及其他许多事情，欧洲人至今还不能擅长。”但黑格尔却对此作了一个奇怪的解释：“欧洲人正因为有了知识，不能够模仿到中国人表面上的和非常自然的聪明伶俐。”^②

黑格尔所描绘的中国图像，可能是以后来来华的传教士和商人对中国所作的否定报道作根据的（他们的报道虽然反映了中国的一些实际，但很多是不真实的），也可能是受到马戛尔尼对中国落后渲染的影响，但与他的历史观也不无关系。他的历史观直接受到赫尔德的影响，赫尔德曾从文化民族主义出发，将中国看作一个古老而停滞的帝国，到黑格尔那里，赫尔德所描述的古老帝国虽然成为世界历史的起点，但它永远就停留在那里，没有参与世界历史的进程。当时，欧洲人正按照他们的想象，或者更准确地说，强迫世界分裂为两个对立的阵营：西方和东方，而认为西方从来就优越于东方。这种受贬低的东方就这样作为西方的对立面而确定了下来，于是形成了所谓的“欧洲中心论”^③。黑格尔也将这种西方天然地优越于东方的观念融入了他的历史观，这就使他成为“欧洲中心论”的推波助澜者。

所以，尽管黑格尔在哲学上是伟大的巨人，但在中国观上，他与一切“欧洲中心论”者一样，也有着使事实屈从于观念的问题。

黑格尔对中国儒学的否定

在黑格尔那里，不仅中国处于世界历史之外，中国儒学也不能进入世界哲学史的视野，他特别对中国孔子的哲学不屑一顾。

① [英] J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, p. 73.

② [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社2006年版，第128页。

③ 参见 [英] J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, p. 7.

黑格尔在介绍孔子哲学时，首先肯定了孔子在中国受到尊重，并将孔子的思想定位为“道德哲学”：“关于中国哲学首先要注意的是在基督降生五百年前的孔子的教训。孔子的教训在莱布尼茨的时代曾轰动一时。它是一种道德哲学。他的著作在中国是最受尊重的。他曾经注释了经籍，特别是历史方面的，〔他还著了一种历史〕。他的其他作品是哲学方面的，也是对传统经籍的注释。他的道德教训给他带来最大的名誉。他的教训是最受中国人尊重的权威。孔子的传记曾经由法国传教士们从中文原著翻译过来。从这传记看，他差不多是和泰利士同时代的人。他曾作过一个时期的大臣，以后不受信任，失掉官职，便在他自己的朋友中过讨论哲学的生活，但仍旧常常接受咨询。”^①

但是，这位受到中国人特别尊重的孔子，却一点“思辨的哲学”也没有，他的“道德哲学”也成为“什么特殊的东西”都没有的“常识道德”，是无论在哪里都能够找得到的“道德的教训”：

我们看到孔子和他的弟子们的谈话（按即《论语》。——译者），里面所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些，这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。^②

黑格尔很清楚“孔子的教训在莱布尼茨的时代曾轰动一时”，但是，曾经“轰动一时”的孔子的教训，不过是“毫无出色之点的东西”，人们那么崇拜孔子，似乎只是盲目地“跟风”。他甚至不无讽刺意味地说：“根据他的原著可以断言：为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译，那倒是更好的事。”^③

黑格尔在谈论中国哲学时还提到《易经》。黑格尔知道中国人把八卦既看作中国文字的基础也看作中国哲学的基础。但是，他在介绍《易经》的爻和卦之后却说：

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第119页。

② 同上。

③ 同上书，第120页。

从那第一个符号的意义里，我们即可以看出，从抽象过渡到物质是如何的迅速。这充分表现在那些三个一组的卦里，这已经进到完全感性的东西了。没有一个欧洲人会想到把抽象的东西放在这样接近感性的对象里。这些图形是放在圆形里面的。需要注意观察的是，哪些圆形与哪些别的图形相对立。譬如，三条不断的直线可以与三条中断的直线相对立；这就表示纯气，天与地对立，气在上，地在下，而它们彼此并不相妨害。同样，山与泽也是对立的，这是认为水、湿气蒸腾上山，而又从山上流出来成为泉源和河流。没有人会有兴趣把这些东西当作思想观察来看待。这是从最抽象的范畴一下就过渡到最感性的范畴。^①

黑格尔的这通议论，简言之，不过是要说明中国人的思维缺少思辨性，他们的思维还不能完成从感性到抽象，再由抽象到具体的上升过程。所以他又说：“我们必须注意——他们也达到了对于纯粹思想的认识，但并不深入，只停留在最浅薄的思想里面。这些规定诚然也是具体的，但是这种具体没有概念化，没有被思辨地思考，而只是从通常的观念中取来，按照直观的形式和通常感觉的形式表现出来的。因此在这一套具体原则中，找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识。”^② 所以，在黑格尔看来，在《易经》中根本谈不上有哲学的东西：“他们是从思想开始，然后流入空虚，而哲学也同样沦于空虚。”^③

黑格尔在否定了《易经》之后，接着便否定中国“五行”说。他说：

在书经中也有一篇讲到中国人的智慧。那里说到五行，一切东西都是由五行作成。这就是火、水、木、金、土，它们都是在混合着存在的。书经中论法则的第一个规条（按即《书经·洪范》篇——译者），举出五行的名字，第二个规条是关于前者的说明（按即“敬用五事”——译者）。这些东西我们不能认为是原则。在中国人普遍的抽象于是继续变成为具体的东西，虽然这只是符合一种外在的次序，并没有包含有意义的东西。这就是所有中国人的智慧

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第122—123页。

② 同上书，第120—121页。

③ 同上书，第122页。

的原则，也是一切中国学问的基础。^①

在黑格尔看来，中国人的“五行”和“八卦”一样，只是直观的、没有内在秩序的东西，也是未经思虑、未经理性考察就认定的东西，所以，在它们之中“找不到经过思想的必然性证明了的原理”。

我们知道，在儒家那里，《易经》是被看作群经之首的，它所阐释的“阴阳”学说与“五行”一起构成了中国哲学的重要基础。否定了“阴阳”“五行”学说，实际上也就否定了中国哲学，特别是儒家哲学。

黑格尔论老子和道家思想

介绍了孔子、《易经》和“五行”之后，黑格尔在《哲学史讲演录》中还介绍了“道家”。他认为，道家是中国的一个特异的宗派，这派的主要概念是“道”，而“道”就是“理性”，它的“发挥者”是老子（黑格尔认为老子不是道家创始者，而只是道家学说的“发挥者”，即道家学说的阐释者）。他出生在孔子之前，孔子曾向他问过学，他的书也叫“经”，包含“道经”和“德经”两部分，通常叫作《道德经》。这就是说，它是关于理性和道德的书^②。从黑格尔的“道就是理性”“它是关于理性和道德的书”的论断可以看出，他对道家比对儒家要客气得多。

黑格尔也像很多欧洲学者一样，对道家与道教是不加区分的。如他说：“若明白道的本原就掌握了全部的普遍科学，普遍的良药，以及道德；——也获得了一种超自然的能力，能飞升天上和长生不死。”^③所谓“飞升上天”“长生不死”，是道教的东西。这表明，他对中国思想史的了解并不是很深入，或者说他没有注意到道家的流变。

黑格尔不了解道家的流变，可能与他掌握老子和道家的信息有关。他了解道家的渠道应该与康德差不多，即主要依据欧洲传教士及学者的介绍和《老子》有限几章的翻译。其中雷慕沙对他的影响最大。1826年，黑格尔访问巴黎时，曾专门拜访过雷慕沙，并聆听了他在法兰西学

① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第123页。

② 按：《老子》的“德”不是指“道德”，它有多种含义，概言之，系指对“道”的获得、遵循和体现。

③ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第124页。

院的有关讲演。雷慕沙的研究也就成为他在《哲学史讲演录》中介绍老子和道家的主要依据。黑格尔说：“据雷缪萨（即雷慕沙）说，‘道’在中文中是‘道路，从一处到另一处的交通媒介’，因此就有‘理性’、本体、原理的意思。”^①这就是他受雷慕沙影响的证明。所以，他对《老子》的了解也就局限于翻译为西文的第一、第十四、第二十五、第四十一、第四十二等少数几章。

可能是因为《老子》带有思辨色彩的缘故，黑格尔对老子的介绍不仅要比对孔子的介绍客气得多，也耐心得多。他对《老子》的第一、第四十二、第十四章都作了翻译和诠释，并且还用西方哲学观念对“无”这一老子哲学中的重要概念作了界定。他说：

在道家以及中国佛教徒看来，绝对的原则，一切事物的起源、最后者、最高者乃是“无”，并可以说，他们否定世界的存在。而这本不过是说，统一在这里是完全无规定的，是自在之有，因此表现在“无”的方式里。这种“无”并不是人们通常所说的无或无物，而乃是被认作远离一切观念、一切对象，——也就是单纯的、自身同一的、无规定的、抽象的统一。因此这“无”同时也是肯定；这就是我们所叫做本质。^②

黑格尔对“无”的阐释，对揭示《老子》的“道”的内涵是有借鉴意义的。但他说《老子》的“无”是否定世界的存在，是不对的。同时，《老子》的“道可道，非常道”，说的应该是“道”的不可规定性，而不是无规定性。

但是，黑格尔对道家以及老子的看法，没有也不可能超出他为哲学所规定的逻辑进程，所以他说：

什么是至高至上的和一切事物的起源就是虚，无，恍惚不定（抽象的普遍）。这也就名为“道”或理。当希腊人说绝对是一，或当代人说绝对是最高的本质的时候，除了一个肯定的形式下表示那同一的否定外，即毫无表示。假若哲学不能超出上面那样的表

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第126页。

② 同上书，第131页。

现，哲学仍是停留在初级的阶段。^①

黑格尔认为，“全部哲学史是一个有必然性的、有次序的进程”^②，而从抽象到具体便是这种必然性的次序的具体表现之一。就像他认为越是古老的民族就越不成熟一样，在他看来，在哲学史上越是出现得早的体系，也就是越抽象和贫乏的体系。它们就只能停留在“抽象”这个起点上，而不能进行自我扬弃，不能由抽象上升到具体。包括老子在内的中国哲学就是这样，所以他说：“如果哲学思想不能超出这种抽象的开始，则它和中国人的哲学便处于同样的阶段。”^③也就是说，在黑格尔看来，中国哲学（即使是《老子》的哲学）也不过是停留在初级阶段的哲学。

三 谢林“神话史观”下的中国

无论是按照出生年代，还是按照成名先后，或是按照学术思潮的次序，谢林都应该在黑格尔之前介绍。将谢林置于黑格尔之后的唯一理由，就是本节在讨论谢林对中国的态度时，主要是依据他的《神话哲学》，而《神话哲学》出版于1857年，这时，黑格尔已经作古二十多年了。

“神话哲学”

弗里德里希·威廉·约瑟夫·冯·谢林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854）是一位具有浪漫气质的德国哲学家。他经历过“狂飙运动”和“浪漫主义”运动，而后成为德国古典哲学中期的代表人物。

谢林常常被人们视为缺乏思想稳定性的哲学家。他的思想确实是在不断地变化，往往一个思想还未找到确切的语言表达方式，另一个新的思想又产生了，以至于他在几十年内虽然不停地写作，书稿盈案，却很少问世，在其子卡尔·谢林所编辑的多达14卷的《谢林全集》中，就

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版，第129页。

② 同上书，第40页。

③ 同上书，第131页。

有一大半是他生前未曾出版过的。但这也显得他的思想很活跃^①。

谢林的思想活跃还表现在他的思想跨度很大。他的哲学研究涉及“先验哲学”“自然哲学”“同一哲学”“艺术哲学”“自由哲学”“启示哲学”和“神话哲学”等很多领域。其中与他的“中国观”关系密切的便是“神话哲学”。

谢林不同意关于神话起源的两种理论——“诗意”说和“哲学寓言”说。所谓“诗意”说认为，神话是人们头脑中闪现的诗意的臆想，所以，古代的神话与艺术之间就具有极为密切的联系。赫尔德就持有这种观点。谢林并不否认神话与诗的联系，但他认为这一观念不具有普遍性，如印度神话就不具有诗意。“哲学寓言”说则认为，在神话中，总有其编造者精心伪装起来的隐秘的含义。英国哲学家培根就提出过这样的主张，他甚至认为，从爱神射出的神矢中都应该承认在一定距离之间起作用的物质原初的种子——原子的力。谢林认为，“哲学寓言”说与“诗意”说一样，都是把神话看成被“塑造”的东西，即有一定意图的创作的结果。但是，神话是不能像教学大纲、教科书、手册那样按部就班地引申出来的，创造神话，赋予它在人的思想中的实在性，以便使它为人们所接受，已经超出了一个人的能力范围，甚至超过了为此目的而联合在一起的许多人的能力范围^②。

那么，神话是怎么产生的呢？谢林认为，不能从个别个人（甚至民众）那里，而要从一般人类意识那里去寻求神话的根源。因为在人类意识之中发生着神产生的实际过程，即宗教信仰形成和更替的实际过程。从这个意义上说，不应该从人的知识，而应该从存在出发。神话不仅是意识的形式，也是存在的形式，即使这种存在是虚假的，但毕竟是存在^③。谢林在这里所说的“存在”，已经是一个处于思维之外、不能用逻辑的方法探讨的“存在”。这个神秘的存在就是“上帝”。他自己也公开宣布：“我的哲学的真正名称就是基督教哲学。”^④

于是，晚年的谢林便用“神话哲学”与“天启哲学”一起，构建

① 参见张慎主编《西方哲学史》第6卷《德国古典哲学》，江苏人民出版社2005年版，第339—340、342页。

② 参见〔苏联〕古留加《谢林传》，贾泽林、苏国勋等译，商务印书馆1990年版，第243页。

③ 参见〔苏联〕古留加《谢林传》，贾泽林、苏国勋等译，商务印书馆1990年版，第244—245页。

④ 转引自梁志学《谢林哲学思想演变简评》，载〔德〕谢林《先验唯心论体系》卷首，梁志学、石泉译，商务印书馆1976年版，第xvi、xv页。

了他的神学思想，所以海涅说：“谢林这个人从前在德国最为大胆地宣讲过泛神主义的宗教，最响亮地说过自然的神圣性，并宣布应该恢复人类的神的权利，但这人现在背弃了他自己的学说，他离弃了他亲自奉献的祭坛，他溜回到过去的信仰廐舍里，如今他成了虔诚的天主教徒，并且宣讲一个世外的、人格的上帝。”^①

“神话史观”中的中国

谢林还以他的“神话哲学”为基础建立起“神话史观”。他为人类历史建立了一个通例，即每个民族都要经历一个神话过程，并认为没有神话便没有民族。

当谢林用“神话史观”来观察世界时，却发现一个例外，那就是中国。他说：“中国之本质从其根本上来说与我们至今还持有的一个观点相悖，即所有民族的发展都要经历神话过程。中国是古老的，它没有效法任何一种神话民族，在它的想象中看不到有其他民族神话的影子。我们可以说：在众多同样古老的神话民族中间，中华民族是一个绝对没有神话的民族，它的发展仿佛完全脱离了神话运动，而转向了人类生存完全不同的另一个方面。对于许多国家和民族，神话过程发挥了巨大的威力，唯有中国却是一个伟大的、独特的例外。这不可能不引起我们的严肃思索。”^②

为什么中国没有经历过神话阶段，就会引起谢林的“严肃思索”呢？从谢林的“神话史观”来看，一个民族没有经历神话阶段，就意味着这个民族从本质上是非宗教性的：“在此实际上有两种现象需要加以说明：1）中国人意识中绝对的非神话性；2）中国人意识中似乎有彻底的非宗教性。”^③

但谢林又相信，在中国人的意识中会有“一种全权的、唯一的宗教原始原则，如同还没有分裂的人类的意识”，并相信能够“在中国人的意识中找到一种上帝的替代物，更确切地说是一种原始神明的替代

① [德] 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，河北教育出版社2003年版，第313页。

② [德] 谢林：《神话哲学》，载[德] 夏瑞春《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第135页。

③ 同上书，第136页。

物”^①。但他寻找“替代物”的结果，只是提出了一个假设：“中国人不把自己视为地域的、个别的统一体，相反，他们把自己看作无所不包的统一体。中国人成了人类，他们感到自己在其他民族之外，超然于他们之上，其他民族虽然现实上并不臣属于中国人（中国人根本就不认为有此必要），但是根据中国人的观念，这些民族都是臣属于他们的。”^② 谢林最后用他绕口令般的语言告诉我们，他所找到的就是与中国的“天之帝国”或“中央帝国”相一致的“天”的观念，所以他说：“在中国的所有智慧和道德中‘天’是至高无上的概念。”^③ 他又进一步断言，“中国人的原始宗教是一种纯粹的天的宗教。这就是说，中国并不缺少其他民族所共有的神话过程的一般前提”^④。这个“天”是具有排他性的，它所排斥的就是“神”。既然排斥了“神”，那么，“天”的绝对性就只有外化和世俗化才能体现：“因此它就不得不使意识摆脱神，使自己外化和世俗化。这样在这种外化和世俗化的形象中，我们看到天的原则也就是中国人生活和国家中统辖一切、支配一切的原则。”^⑤ 而中国皇帝便是“天”的人格化^⑥。

现在，我们可以明白谢林的意思了。谢林在写《神话哲学》的时候，已经完成了从主观唯心论到客观唯心论的转变，他绕了一个大圈子，实际上是要为中国找出一个既超越现实世界又超越人的意识的“存在”，由这个“存在”来规定政治的和社会的秩序。只要找到这个“存在”，就能使专制制度和神学统一起来。只是在西方，统一的基础是上帝，而在中国，统一的基础则是“天”。中国终究还是没有处在谢林的“神话史观”之外。

谢林用“神话史观”对中国观察的结果，得出的结论同当时欧洲广为流行的观点一样，即中国是一个停滞的、僵化的民族。

他曾设置这样一个问题：既然我们把中华帝国的发轫置于历史的开始，那么我们的发展为什么没有以中国为起点呢？他对这个问题的回答是：“真正可以作为起始的东西，它必须可以以自己为出发点向前迈进，

① [德] 谢林：《神话哲学》，载 [德] 夏瑞春《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 138 页。

② 同上书，第 139—140 页。

③ 同上书，第 140 页。

④ 同上书，第 141 页。

⑤ 同上书，第 141—142 页。

⑥ 同上书，第 149 页。

并包含着必然和自然发展的根据。由此,不难看出,中国更多地是一种对运动的否定,不可以它为起始。以这样的起始为出发点,人们无法继续前进,甚至连起步都不可能。中国在拒绝了一切运动之后,只是滞留于历史之始。虽然我们所想象的人类史前状态中国人也经历过,然而这种史前状态在中国那里只不过是一个僵死的,因而也就不是原来意义上的史前状态。中国人的意识也不再是史前状态本身意识,而是一块没有生气的化石,犹如史前状态的一具木乃伊。因为中国已不是史前状态本身,而是一种固定不变的,因而其含义也就发生变化的史前状态,所以人们就不可以说中国最古老。它可能是最古老的,然而却是僵化的古老,而僵化的古老不再是真正的古老。”^①

“我们的发展为什么没有以中国为起点”的问题,似乎是对黑格尔的《历史哲学》的发问,但从结论来看,谢林似乎走得比黑格尔更远。黑格尔还把中国置于“史前”状态,还承认了中国的古老,而在谢林看来,中国是一个否定运动的民族。它由于否定运动而变成僵化,这种“僵化的古老”使中国连一个古老的民族都算不上。

谢林论孔子和老子

有了上述前提,就可以进而讨论谢林是如何看待孔夫子的了。

谢林认为,中国存在三种处于支配地位的宗教体系:一是儒教,即孔夫子的宗教;二是“老子的学说或者通常的名称称之为道教”;三是佛教。其中最重要的当然是儒教,即孔夫子的宗教。但是,人们把孔夫子看作一种哲学或一种宗教的创始者,则是“误解”。在他看来,“孔夫子的著作论述的内容只是中华帝国的原初基础,此外别无他物。孔夫子绝不能被看作一位革新者,相反,在动荡的时刻,在旧有准则似乎风雨飘摇的当口,他重新确立旧有准则,并将其维系在旧有的基础之上。”^②

谢林所谓的“原初基础”,是指具有绝对性的“天”,中国政体就建立在这个基础之上,而且一直没有脱离这个基础;孔夫子也就是这个“原初基础”的阐述者和维护者。于是谢林认为,这就是中国一成不变、停滞不前的根源,也是中国文化僵化的根源。

① [德]谢林:《神话哲学》,载[德]夏瑞春《德国思想家论中国》,陈爱政等译,江苏人民出版社1995年版,第164—165页。

② 同上书,第166—167页。

谢林对孔子的评论显然是有片面性。他只看到孔子“重新确立旧有准则”的一面，即重新恢复“礼”的一面。但是，孔子并非完全“述而不作”，并非只是“旧有准则”的“重新确立”者，他也有创新的一面，他的理论创新主要表现于提出“仁”的概念，创立了“仁”的学说。在孔子的“仁学”框架中，“仁”是最高的伦理原则和道德境界，是政治关系、社会关系和个人立身处世的基础。这是一个以“仁”为核心，以孝悌、忠恕、礼、知、勇、恭、宽、信、敏、惠等一系列范畴为内容而建构起来的新的道德伦理结构，也是新的政治关系、社会关系的伦理基础。从这个意义上说，孔子同时也是“革新者”，是新的政治关系、社会关系的创制者。不知道谢林是没有看到还是不愿看到孔子的这一面？如果看到孔子的这一面，他的中国观和儒学观就必然是另外一个样子。

谢林在谈到孔子的时候，还有一点值得注意，即他把孔子的学说只看作政治学说。在当时欧洲学者的心目中，孔子及其所创立的儒家学说虽然也为中华帝国提供了思想基础，但还是侧重于将孔子的学说看作道德和伦理的学说，而谢林则认为，“孔夫子是精神的代表和他的民族的代言人”，“他只是道出了本民族的本性。对于他的民族来说，国家即一切，除了国家外，他们不知何为科学，何为宗教，也不知道什么道德学说”，“他（孔夫子）使所有人听命于国家，拼命地要求和鼓吹为了国家的利益而参与和活动”^①。也就是说，在孔子那里只有政治的说教，而无哲学可言。

谢林与黑格尔一样，对老子的评价要高一些，主要原因在于“与孔夫子的政治道德完全不同，老子的学说是真正思辨的”^②。谢林比黑格尔幸运，他看到了《道德经》的法文全译本，并据以否定了雷慕沙在《老子的生平和学说》一文中所持的“老子西行”说，即认为老子“出关”后到了巴尔干，又延伸到叙利亚和巴勒斯坦，而据说老子用“夷、希、微”（即耶和華）阐释“道”，就是他在巴勒斯坦所获得的知识。谢林认为，“道家学说是最遥远的东方人的思想和发明，其中绝没有一丝西方智慧的痕迹，当然也看不出有任何叙利亚—巴勒斯坦或者印度人

① [德] 谢林：《神话哲学》，载 [德] 夏瑞春《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 167 页。

② 同上书，第 168 页。

思维方式和智能的痕迹”^①。谢林否定“老子西行”说是有道理的，但他在论述中也表现出与“欧洲中心论”者保持了思想上的一致，认为西方就是西方，东方就是东方。东方不可能有西方的智慧，当然就更不会影响到西方。

谢林在阐述老子的思想时还说，“道不是以前人们所翻译的理性；道家学说亦不是理性学说。道是门，道家学说即通往有的大门的学说；是关于无（即纯粹的能有）的学说；通过无，一切有限的有变成现实的有……生活的最高艺术或智慧就在于把握住这种纯粹的能有，它既是无，但同时又无所不是。整部《道德经》通篇都通过寓意深刻的成语的跌宕起伏来展现无的巨大的、不可抗拒的威力”。谢林将“道”解释为“门”，可能是根据《老子》第一章的“玄之又玄，众妙之门”句。这种解释表明谢林显然没有理解“道”，也贬低了“道”在道家学说中的地位。如果“道”只是“门”，那“道”就不是超越于世界万物的最初的存在，也不是生成世界万物的本原，而只是由“无”向“有”转化的一种途径。所以，谢林撇开了“道”，而将道家学说的最基本概念看作“无”。不过，他对“无”及由“无”生“有”的论述，特别是将“无”视为“能有”，则不失为有意义的见解。“能有”概念表明了“无”的生成功能是它自身所具有的，这样，由“无”生“有”也就是一个自然的过程。

谢林接着指出，“道家学说不是一个周详完备的体系（比如说不是一种力图对事物的产生作出详尽阐述的体系），确切地说，它是对于一种原则所进行的解析”，但他又说：“不过它运用了无比多样的形式以及以这一原则为基础的实践哲学。”^②将道家学说看作“实践哲学”也不是没有道理的。班固说道家是“君人南面之术”^③，也是突出了道家思想的实践意义。但谢林所说的道家学说只是“对于一种原则所进行的解析”，则又有否定道家思维思辨性的意味。这表明他像黑格尔一样，有以“思辨”为标准否定中国哲学的倾向。

不过，从谢林的论述来看，他对道家的阐释虽然未必确切，但也没有刻意地贬抑。

① [德] 谢林：《神话哲学》，载 [德] 夏瑞春《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版，第 169—170 页。

② 同上书，第 170 页。

③ 《汉书》卷 30《艺文志》第 6 册，中华书局 1962 年版，第 1732 页。

四 费尔巴哈：“爱的哲学”与儒学

费尔巴哈是代表德国古典哲学在经历康德、费希特、谢林和黑格尔之后发生转向的哲学家，他使德国古典哲学在本体论上由唯心主义转向了唯物主义。

费尔巴哈促使德国古典哲学的转向，是从批判基督教教义开始的，他曾宣布基督教事实上不但早已从理性中消失，而且也将从人类生活中消失，它只不过是一个固定不变的概念。但费尔巴哈虽然批判了有神的宗教，却建立了“爱的宗教”。

费尔巴哈“爱的哲学”

路德维希·安德烈斯·费尔巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872）晚年曾经谈到过他的思想历程：“我的第一个思想是上帝，第二个思想是理性，第三个也是最后一个是人。神的主体是理性，而理性的主体是人。”^①也就是说，他的哲学最终落脚到“人”上，是“人本学”。

那么，费尔巴哈对“人”是如何理解的呢？他曾经这样表述人的本质：“人自己意识到的人的本质究竟是什么呢？或者，在人里面形成类，即形成本来的人性的东西究竟是什么呢？就是理性、意志、心。一个完善的人，必定具备思维力、意志力和心力。思维力是认识之光，意志力是品性之能量，心力是爱。理性、爱和意志力，这就是完善性，这就是最高的力，这就是作为人的人的最高本质，这就是人生存的目的。人之所以生存，就是为了认识，为了爱，为了愿望。”^②与黑格尔重视“恶”的历史作用不同，费尔巴哈更重视“善”，他所说的“爱”便是以人性善为前提的，所以他说，“只有一个善，那便是爱”，于是他呼吁人们要相互友爱：“爱吧！但是要真正地爱！——这样，一切其他的德行也会自然而然地归于你了。”^③这就是他的“爱的哲学”。

① [德] 费尔巴哈：《说明我的哲学思想发展过程的片段》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第247页。

② [德] 费尔巴哈：《基督教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第27—28页。

③ [德] 费尔巴哈：《说明我的哲学思想发展过程的片段》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第233页。

费尔巴哈一方面批判有神的宗教，将神的本质还原为人的本质，另一方面又将宗教情感保留在人的感性世界中，认为“宗教是人类精神之梦”。在他的“爱的哲学”中，没有神的位置和力量，只有人对人的爱。人就是人的上帝。于是，他的“爱的哲学”也就成为“爱的宗教”。

费尔巴哈的“幸福论”与儒学

费尔巴哈建构“爱的宗教”，目的之一是追求人类的幸福。他说过：“以前我的任务是证明利己主义是宗教的最后根据；现在我的任务则更加明确，是证明宗教是以人类幸福为其目的。”^①在他看来，“惟有爱人类并且愿意人类幸福的，才是人所崇拜的一个对象，才是宗教的一个对象。”^②所以，费尔巴哈把追求幸福看作道德的目的、内容和原则，是一切道德行为借以表现的自然基础。

费尔巴哈在谈到追求幸福是道德的目的、内容和原则时，已经看到了人的社会性，认为道德在人与人的关系中才得以表现，所以他说：“事实上，被思考为自身独立存在的个人的道德是毫无内容的虚构。在我之外没有任何你，亦即没有其他人的地方，是谈不上道德的；只有社会的人才人。”^③作为社会的人，在追求幸福的时候，就必须考虑到社会关系，考虑到义务。这时，费尔巴哈注意到孔子的教诲：

中国的圣人孔夫子说：“凡一个人的心地诚实，他保持对他人如同对自己一样的思想方式，他不离开人的理性本性所赋予的那种义务的道德规律，所以他就不把自己不愿别人向他做的事施诸别人。”在另一个地方他这样说：“己所不欲，勿施于人。”^④

他所引的两段话，前者见于《礼记·中庸》篇，原文为“忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人”；后者见于《论语·颜渊》篇，两者都是对孔子“忠恕”之道的表述。费尔巴哈认为，“在许多由人们思考出来的道德原理和训诫中，这个素朴的通俗的原理是最好的、最真

① [德] 费尔巴哈：《宗教本质讲演录》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第702页。

② 同上书，第561页。

③ 同上书，第571页。

④ [德] 费尔巴哈：《幸福论》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第577—578页。

实的，同时也是最明显而且最有说服力的，因为这个原理诉诸人心，因为它使自己对于幸福的追求服从良心的指示”^①。

在费尔巴哈的著作中，引述孔子的“训诫”是极罕见的。他援引孔子的“忠恕”之道，是因为它正好与他的“爱的哲学”相合拍，这并不意味着他全面肯定了孔子和儒学。因为他认为，东方思想与西方思想不同的最突出表现之一就是缺乏“人本主义”精神，他曾说过：“东方没有西方那样生动、进步的历史，是什么缘故呢？因为在东方，人并不由于人而忘记自然，并不因人眼的光芒而忘记星辰和宝石的光芒，并不因修辞学上的‘雷电’而忘记气象学上的雷电，并不因日常事务的进行而忘记太阳和星辰的运行，并不因时尚的变迁而忘记季节的变迁。东方人虽然在君王的、政治的力量和尊严的光芒面前拜倒尘埃，但是这种光芒只不过是日月光芒的一个反照；君王对于他并不是一个尘世的、人性的东西，而是一个天上的、神性的东西。但是在一个神的旁边，人就不见了；只有当尘埃失去神性，神灵升到天上，由实在的事物变成想象的事物的时候，人民才有自己的地位，才能毫不拘束地表现为人，保持人的权利。东方人之于西方人，犹如乡下人之于城里人。乡下人靠自然，城里人靠人；乡下人靠气压表办事，城里人照着人间办事；乡下人照着永远不变的黄道星座办事，城里人照着变化不停的荣誉、风尚和舆论办事。”^②

费尔巴哈也没有摆脱“欧洲中心论”的羁绊，他的“爱”还不是无差别的“爱”。在他看来，东方的人还没有摆脱与自然的联系，还仍然受着自然的束缚，还不能无拘无束地表现为“人”。由此可见，费尔巴哈的哲学也是人与自然二分的哲学，是在与自然的对立之中确立“人”的位置的。因此，他不可能将孔子的“训诫”真正视为至高的道德规律，而只是道德原理的“素朴的通俗的”表达。他不会像“启蒙时代”伏尔泰、沃尔夫等思想家那样热衷于孔子及他所创立的儒学，更不会懂得人与自然保持密切的联系，甚至与自然浑然融为一体，正是中国文化的特点之一。而在现代，即使西方学者也多认为人与自然的二分或对立，不是西方哲学的优点，而是西方哲学的缺陷。

① [德] 费尔巴哈：《幸福论》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第578页。

② [德] 费尔巴哈：《宗教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆1984年版，第472页。

第七章 马克思、恩格斯论中国

19 世纪欧洲学术界笼罩着浓厚的否定和排拒中国的氛围。在这种学术氛围中，古老的中华帝国是一个半文明、停滞和专制国度的观念十分流行，这一观念也影响了马克思、恩格斯，使他们在心目中形成了同样的“中国印象”。

但是，马克思、恩格斯是思想家，也是革命家。当“鸦片战争”的炮声将马克思、恩格斯的注意力吸引到中国的时候，他们更多关注的是在西方列强入侵之下古老中国的命运，认为西方列强对中国的入侵有可能引起中国的革命，从而引发欧洲的革命，并希望古老的中国社会能够由此孕育出“新世界”。

一 马克思、恩格斯的“中国印象”

马克思、恩格斯的那个时代，是中国和中国文化在欧洲学术界备受贬抑的时代。正如霍布森所说，1700—1850 年，欧洲人把世界分为两个对立的阵营：西方和东方，他们认为西方优越于东方，对欧洲而言，东方则是落后而不文明的“他者”^①。霍布森还借用萨义德首创的“东方主义”概念，将这股思潮称为“东方主义”。在霍布森那里，“东方主义”与“欧洲中心论”是一个问题的两面。当欧洲人以这种“东方主义”或“欧洲中心论”的观念去看待中国时，看到的自然便是野蛮、停滞和专制。

如前所述，贬抑中国的论调在欧洲“启蒙运动”时期就已经出现。

① [英] J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, p. 7. 按：霍布森认为欧洲人对西方与东方的划分是主观的和强制性的，所以他在文中用了“imagination”（想象、妄想）和“forced”（强迫、强制）两个词表述欧洲人对西方和东方的划分。

如孟德斯鸠就曾提出中国“专制”论^①，他继承和发挥了亚里士多德的政体分类思想，将政体分为共和政体、君主政体和专制政体三种类型，认为“共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体；君主政体是由单独一个人执政，不过遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切”^②，而中国则是“专制政体”的典型^③；卢梭更说过“没有一种邪恶未曾统治过”中国，他在《新爱洛伊斯》一书中还将中国人与野蛮人的自然状态相比较，暗示中国似乎还停留在远古野蛮状态。“启蒙运动”后期，不仅更多的欧洲学者接受了贬抑中国的观点，连原来热捧过中国及中国文化的“启蒙”学者，如法国哲学家狄德罗和爱尔维修（Claude Adrien Helvétius，1715—1771）等，对中国及中国文化也由赞颂转向否定，他们同样怀疑耶稣会士对中国的报道，认为他们的报道是以偏颇的态度叙述中国的道德、宗教，在他们的笔下，中国被拔高了，而不是客观真实的中国，爱尔维修在《论精神》一书中更将中国的“君主专制”看作“未开化的暴政”^④。

与此同时，赫尔德则大力宣扬“中国停滞”论，他所说的“这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般”，不仅是对“中国停滞”论的较早表述，也成为对“中国停滞”的“经典”表述。

黑格尔贬抑中国的“中国观”的影响就更大。他继承了孟德斯鸠、赫尔德等人的观点，不仅认为中国是以“一种终古如此的固定的东西代替了一种真正的历史的东西”的国度，即静止的停滞不前的国度，而且认为“它的统治并不是个人的识见，而是君主的专制政体”，即中国是一个“专制”的国度。黑格尔曾明确表述过“欧洲中心论”的观点，

① 孟德斯鸠曾明确地说：“中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”参见〔法〕孟德斯鸠《论法的精神》上册，张雁深译，商务印书馆1961年版，第129页。

② 〔法〕孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，商务印书馆1961年版，第8页。

③ 按：法国“启蒙”思想家魁奈曾著有《中国的专制制度》（中译为《中华帝国的专制制度》），但他的“专制”意涵与孟德斯鸠不同。在魁奈看来，凡是由君主独自掌握权力的制度都是专制制度。而他心目中的中国，则是遵循自然法则的理想国度，所以他驳斥了孟德斯鸠把中国看作“实行暴君的专制统治”的观点。参见〔德〕魁奈《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆1999年版，第17页。

④ 参见〔美〕J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment, The Encounter between Asian and Western Thought*, London and New York: Routledge, 1997, pp. 52-53.

如他说,从地理上看,西方和东方是相对的(如对美洲来说,亚洲便是西方),但从历史上说,“欧罗巴洲,一般来说,是旧世界的中央和终极,绝对是西方,亚细亚洲却绝对是东方”^①。他对中国的看法明显地表露出这种以东西方相对立为基础的“欧洲中心论”的观点。

当排拒中国和中国文化的观点成为19世纪欧洲学术界的主流观点的时候,这一观点影响到马克思和恩格斯,影响到他们的“中国印象”的形成,也就不奇怪了。

马克思、恩格斯“中国印象”的形成,是在他们关注和研究东方社会时期。他们关注世界的最初焦点是在欧洲,随着英国对印度的入侵,才转而将目光投向印度,“鸦片战争”的炮声又使他们将注意力投向中国。于是,亚洲便成为他们关注的又一个重点,他们发表了一系列有关印度和中国的论著。如果将马克思、恩格斯散见于政治评论和一些论著中关于中国的论述归纳起来,可以看出他们对古老中国的基本“印象”便是“野蛮”或“半野蛮”、“停滞”和“专制”。

马克思、恩格斯在《共产党宣言》中曾说,资产阶级“把一切民族甚至最野蛮的民族都卷进文明中来了”,他们所说的“最野蛮”民族是不是包括中国,我们不得而知,但马克思在《鸦片贸易史》一文中所说的“半野蛮人维护道德原则,而文明人却以发财的原则来对抗”^②,将“半野蛮人”与“文明人”对举虽然有反讽的味道,但“半野蛮人”确实反映了他对中国乃至东方人的看法^③。马克思在《中国革命与欧洲革命》一文中则更将中国看作处于“野蛮”状况,如他说:“满族王朝的声威一遇到英国的枪炮就扫地以尽,天朝帝国万世长存的迷信破了产,野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状

① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版,第144页。

② 马克思说,半野蛮人维护道德原则,而文明人却以发财的原则来对抗。一个人口几乎是人类1/3的幅员广大帝国,不顾时势,仍安于现状,由于被强力排斥在世界的联系之外而孤立无依,因此竭力以天朝的尽善尽美的幻想来欺骗自己。这样一个帝国终于在殊死的决斗中死去。在这场殊死的决斗中,陈腐世界的代表是激于道义原则,而最现代的代表却是获得贱买贵卖的特权——这的确是一种悲剧,甚至诗人的幻想也永远不敢创造出这种离奇的悲剧题材。参见[德]马克思《鸦片贸易史》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第716页。

③ 马克思在评论印度问题时,也使用过“半野蛮”的概念,如他说英国通过蒸汽机和自由贸易的输入,破坏了印度这种小小的半野蛮半文明的公社。参见[德]马克思《不列颠在印度的统治》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第765页。

态被打破。”^①

如果说马克思、恩格斯将“野蛮”或“半野蛮”用于中国还可以作修辞学的解释（即反讽或讽刺）的话，那么，他们把中国看作一个“停滞”和“专制”帝国的观念，则是表达得很明确的。马克思曾用“活化石”一词形容中国历史只是不断改朝换代，社会基础却从来没有动摇和改变：“在中国，在这块活的化石……我们经常看到社会基础不动而夺得政治上层建筑的人物和种族不断更迭的情形。”^②他还借用赫尔德“木乃伊”的比喻表述对中国古老和“停滞”的看法：“与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件……正如小心保存在密封棺材里的木乃伊一接触新鲜空气便必然要解体一样。”^③恩格斯则更直截了当地说，中国是“一千多年来一直抗拒任何发展和历史运动的国家”^④。从这些言论看，他们的“中国印象”似乎与赫尔德、黑格尔的“中国观”颇有渊源。

马克思、恩格斯不仅受到赫尔德、黑格尔等人对中国看法的影响，还将他们的“中国印象”融入“亚细亚生产方式”理论中。

“亚细亚生产方式”理论是马克思、恩格斯关于东方历史和社会的理论。他们心目中的东方包括俄国、埃及、波斯、土耳其、印度和中国等广泛的区域，但他们重点考察的是俄国、印度和中国，在亚洲的考察对象则主要是印度和中国。在对东方社会的考察中，他们发现了东方社会具有不同于西方的特点。为了区别于“西方式的社会”或“西方社会”，1853年，马克思在《不列颠在印度统治的未来结果》一文中提出了“亚洲式的社会”“亚洲社会”等概念。此后，又进而对东方社会的特点作了阐述。在他们看来，东方社会具有这样一些特点：它实行的是土地国有制和村社土地占有制，而不存在土地私有制；它的社会经济组织形式是由分散孤立的农业和手工业家庭结合而形成的自给自足的农村村社，这成为社会生产和社会生活的基本组织方式；它在政治上实行的是专制主义政权体制，具备这种体制的国

① [德] 马克思：《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第691页。

② [德] 马克思：《中国记事》，《马克思恩格斯全集》第15卷，人民出版社1965年版，第545页。

③ [德] 马克思：《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第692页。

④ [德] 恩格斯：《1847年11月30日在伦敦德意志工人教育协会的演说记录》，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第472页。

家，还有管理公共灌溉工程等的职能^①，等等。马克思、恩格斯特别指出，东方社会最重要的特点是不存在土地私有制，认为这是揭开“亚洲社会”奥秘的“真正钥匙”^②。

在对东方社会认识的基础上，1859年，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中正式提出“亚细亚”社会经济形态的概念，他说：“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。”^③而上述东方社会的特点，特别是不存在土地私有制，自然也就成为“亚细亚”社会经济形态的基本特征，所以马克思说，“在亚细亚的（至少是占优势的）形式中，不存在个人所有，只有个人占有；公社是真正的实际所有者；所以，财产仅仅作为公社财产而存在”^④。

“亚细亚生产方式”理论的提出，丰富了马克思、恩格斯的历史观。在他们的“亚细亚生产方式”理论中，我们看到这样一些重要思想：远古社会不是单一的形式^⑤；东方和西方的历史发展不只是一条路径；在走向近代的过程中，“亚细亚”社会也可以不通过资本制度的

① 参见吴泽《东方经济社会形态史论》，上海人民出版社1993年版，第312页。

② 按：马克思在给恩格斯的信中说：“贝尔尼埃完全正确地看到，东方（他指的是土耳其、波斯、印度斯坦）一切现象的基础是不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙。”参见〔德〕马克思《致恩格斯》（1853年6月2日），《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1973年版，第256页。恩格斯在回信中说：“不存在土地私有制，的确是了解东方天国的一把钥匙。这是东方全部政治史和宗教史的基础。”参见〔德〕恩格斯《致马克思》（1853年6月6日），《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1973年版，第260页。

③ 〔德〕马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第33页。

④ 〔德〕马克思：《1857—1858年经济学手稿》，《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第478页。

⑤ “远古社会不是单一形态”的观点，是马克思1881年在给俄国学者维·伊·查苏利奇的复信草稿中明确提出的，他说：“各种原始公社（把所有的原始公社混为一谈是错误的；正像地质的形成一样，在这些历史的形成中，有一系列原生的、次生的、再次生的等类型）的解体的历史，还有待于撰述。”参见〔德〕马克思《给维·伊·查苏利奇的复信——草稿》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第432页。按：在《1857—1858年经济学手稿》的“资本主义生产以前的各种形式”一节中，马克思在分析前资本主义生产的各种形式时，便提出过“亚细亚的所有制形式”“古代的所有制形式”“日耳曼的所有制形式”古代社会的三种所有制形式。

“卡夫丁峡谷”^①而“跨越式”发展^②,等等。总之,“亚细亚生产方式”理论的提出,实际上为人们看待人类历史提供了一种新的视角,即人类社会的历史进程并不像后来人们所认为的那样,都必然地要经过“五种社会形态”(即原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会)的依次递进^③。

马克思、恩格斯在阐发“亚细亚生产方式”理论时,还用其核心观点——不存在土地私有制解剖东方社会,阐发东方社会“半文明”、专制和停滞的根源。如他说:

我们不应该忘记,这些田园风味的农村公社不管看起来怎样祥和无害,却始终东方专制制度的牢固基础;它们使人的头脑局限在极小的范围内,成为迷信的驯服工具,成为传统规则的奴隶,表现不出任何伟大的作为和任何历史首创精神。^④

马克思还认为,东方社会这种村社组织是产生“专制”政体的历史根源,他说,早在远古时代,由部落或部落群体所组成的村社共同体中就表现出两种形态,即“统一体或是由部落中的一个家庭的首领来代表,或是由各个家长彼此间发生联系。与此相应,这种共同体的形式就或是较为专制的,或是较为民主的”^⑤。东方社会的“专制”政体就孕

① “卡夫丁峡谷”是古代罗马卡夫丁城附近的一个峡谷。公元前321年第二次萨姆尼特战争时期,萨姆尼特人在卡夫丁峡谷击败了罗马军队,并且强迫他们通过“牛轭”,以此来羞辱罗马军人。这被认为是战败军的最大羞辱。“通过卡夫丁峡谷”一语便由此而来,意思是遭受最大的侮辱。参见《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第654页,注释274。

② 马克思认为,人类社会走向未来的形式不仅仅只有通过“控制着世界市场的西方生产”这样一种形式,他以俄国农村公社为例说:“另一方面,和控制着世界市场的西方生产同时存在,使俄国可以不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷,而把资本主义制度的一切肯定的成就用到公社中来。”参见〔德〕马克思《给维·伊·查苏利奇的复信——草稿》,《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第435—436页。

③ “五种社会形态”依次递进的观点是斯大林提出来的。他在《联共(布)党史简明教程》第四章第二节中说:“历史上有五种基本类型的生产关系:原始公社制的、奴隶占有制的、封建制的、资本主义的、社会主义的。”他认为这就是人类发展的循序。参见《联共(布)党史简明教程》,人民出版社1975年版,第137页。

④ 〔德〕马克思:《不列颠在印度的统治》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第765页。

⑤ 〔德〕马克思:《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》,《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第474页。

育在那种“较为专制”的共同体形式之中^①。

马克思还考察了自然环境与东方中央集权政治体制形成的关系。他认为，“气候和土地条件，特别是从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼区直至最高的亚洲高原的一片广大的沙漠地带，使利用水渠和水利工程的人工灌溉设施成了东方农业的基础”，于是，“节省用水和共同用水是基本的要求”。虽然这种要求在东、西方的农业生产中都存在，但东、西方的解决方式则并不一样：“这种要求，在西方，例如在弗兰德斯和意大利，曾使私人企业结成自愿的联合；但是在东方，由于文明程度太低，幅员太大，不能产生自愿的联合，因而需要中央集权的政府进行干预。所以亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能，即举办公共工程的职能”^②。而最重要的公共工程就是水利工程，于是，中央集权的政治体制也就随着治水的需要而产生。

马克思的上述论述虽然是就印度而言的，但他说过：“在中国和印度，直到现在还存在着这种工业（按：指手工业生产）的两种不同的古亚细亚的形式。”^③ 这表明马克思对印度的论述也大体上适用于中国。更主要的是，马克思的上述观点往往也表现在他对中国和中国历史的论述中。

有学者还指出，在马克思的“亚细亚生产方式”理论看来，“没有土地私有权”的中国，财富以税收的形式为专制政府榨取，但不是用于

① 按：有学者指出，早在古希腊—罗马时代，东方实行“专制”体制的观点就已经出现，如中国学者涂成林说，有“西方历史学之父”之称的希罗多德在他所撰写的《历史》一书中，“不仅描述了东方各国的风土人情，而且重点考察了希波战争的状况，并试图以此讴歌雅典的民主政治，鞭挞波斯的专制政体。他认为，希波战争之所以出现弱小的希腊打败了强大的波斯的结局，根本原因就是雅典奉行民主政治，而波斯则实行君主专制统治。因此，雅典的胜利也就是民主政治对东方专制主义的胜利”。此后，“亚里士多德继续了希罗多德的这一思路”，“认为由于各民族各地区的情况不同，所形成的国家政体也不大一样，具体表现为三个常态与三个变态。三个常态是指君主政体、贵族政体、共和政体，三个变态则是指僭主政体、寡头政体、平民政体”。“这六种政体其实又可以归结为两大类，即民主政治和专制政治，希腊世界以自由精神作支柱，因而属于前者，东方世界以奴役制度为特征，显然属于后者”。他得出结论说，“马克思对东方专制主义的许多看法是在批判继承前人的思想成果的基础上形成的”。参见涂成林《东方专制主义理论：马克思与魏特夫的比较研究》，《哲学研究》2004年第4期。

② [德] 马克思：《不列颠在印度的统治》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第762页。

③ [德] 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第419页。

再投资而是被消耗掉，这也成为造成中国社会“停滞”的一个原因。霍布森便持这样的观点^①。

这里需要说明的是，我们提起马克思、恩格斯的“亚细亚生产方式”理论，目的不是讨论这一理论本身，而是想说明马克思、恩格斯的“中国印象”在他们的思想中并不是游离的成分。当然，我们也不能因此就断言他们是“欧洲中心论”者^②。东方主义或“欧洲中心论”的出发点是东方与西方的对立，是西方优越于东方。马克思、恩格斯虽然也认为东方落后于西方，但他们观察东方的出发点是“世界史”，是统一的世界经济市场的形成，是世界经济的一体化，他们不愿东方社会继续与世界隔离，从而想探寻在新的世界经济格局之下东方社会的出路。

当然，由于马克思、恩格斯对中国的历史并不熟悉，他们往往也与黑格尔等人一样，以清王朝后期的状况作为“样本”来评论全部中国历史。如马克思曾说：“仇视外国人，把他们排除在帝国之外，这在过去仅仅是出于中国地理上、人种上的原因。”在马克思心目中，这个古老的中华帝国似乎一直都对外国人抱着仇视的态度，到了“满族鞑靼人征服了全国以后”，由于“这个新的王朝害怕外国人会支持一大部分中国人在中国被鞑靼人征服以后大约最初半个世纪里所怀抱的不满情绪”，更进而使“闭关自守”成为“政治原则”^③。在马克思、恩格斯那里，中华帝国之所以落后和停滞，就是因为它从来都是“闭关自守”的社会。这表明他们并不了解中国历史，只是根源于清王朝后半期的情况而对中国历史作出了不全面的判断。实际上，中国在历史上的大多数时期并不是“闭关自守”的。在某种意义上还可以说，中国历史之所以能够长期延续而没有中断，原因之一正是在中华民族的历史上不断发生内部和外部的文化碰撞和交流，不断吸收外来的文化。

① 霍布森说：“As he explained in Capital, in Asia ‘the direct producers . . . [are] under direct subordination to a state which stands over them as their landlord . . . [Accordingly] no private ownership of land existS.’ And it was the absorption of, and hence failure to produce, a surplus for reinvestment in the economy that, ‘supplie [d] the key to the secret of the unchangeableness of Asiatic societies’.” 参见〔英〕J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, pp. 12 - 13。

② 霍布森曾说：“Marx’s whole theory of history faithfully reproduces the Orientalist or Eurocentric teleological story.” 不过，霍布森此说是值得商榷的。参见〔英〕J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, p. 13。

③ 参见〔德〕马克思《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第695—696页。

不过，马克思、恩格斯在评论中国时，似乎是把维持落后腐朽封建制度的清王朝与中国人民加以区分的。例如马克思曾援引过英国驻广州官员米切尔在致乔治·文翰爵士的报告中对中国人所作的这样的评论：“中国人的习惯是这样的节俭、这样因循守旧，甚至他们穿的衣服都完全是以前他们祖先所穿过的。”又说：“一个靠劳动为生的中国人，一件新衣至少要穿上三年，而且在此期间还要能经得住干最粗的粗活时的磨损。”“每一个富裕的农家都有织布机，世界各国也许只有中国有这个特点。在所有别的国家，人们只限于梳棉和纺纱——到此为止，而把纺成的棉纱送交专门的织工去织成布匹，只有节俭的中国人才一干到底。”米切尔将中国人的这种生活习惯称为“令人赞叹的节俭性”^①。马克思引用米切尔的报告书，虽然是为了说明在中国自给自足的小农经济面前西方工业品市场难以扩大，但他同时也肯定了中国人民勤劳、节俭的品质。

当然，对中国勤劳、节俭的肯定以及对西方列强入侵下的中国人民的同情，没有取代他们对东方社会的看法，更没有取代马克思、恩格斯对历史必然趋势的执着。在他们对中国发生的重大事件（如“鸦片战争”和中日甲午战争）的评论中我们将会看到，他们这两种态度都很清楚地表现了出来。

二 马克思、恩格斯论“鸦片战争”

“鸦片战争”是引起马克思、恩格斯关注中国的重大历史事件。正是在“鸦片战争”之后，马克思、恩格斯撰写了有关中国的大量文章（专门论述中国的文章计有18篇），发表了有关中国的大量言论。

马戛尔尼使华与“鸦片战争”

谈到“鸦片战争”，不能不提马戛尔尼出使中国。马戛尔尼返回欧洲后对中国的报道，不仅在强化包括德国在内的整个欧洲对中国的负面印象方面起了重要的作用，也与英国发动“鸦片战争”的决策有一定的关联。

^① [德] 马克思：《对华贸易》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第757、758页。

众所周知,“鸦片战争”起因于英国对华的鸦片贸易。而鸦片贸易则需要从茶叶贸易说起。18 世纪后半期,英国人开始养成了饮茶的习惯。19 世纪初,“下午茶”在英国流行起来,并成为英国典雅生活方式的象征之一,当时的英国有这样一句民谣:“当下午钟敲四下,世上的一切瞬间为茶而停。”但是,英国人却从未种过一株茶树,他们的茶叶主要靠从中国进口。到 19 世纪初,茶叶在英国的销售量比一个世纪之前扩大了 400 倍^①。大宗茶叶进口,使英中贸易出现巨额逆差,大量白银流入中国,于是,英国的东印度公司便企图以鸦片贸易来扭转中英贸易逆差。1781 年,第一艘装载鸦片的商船进入中国,虽然中国于 1792 年曾下令禁止鸦片进口,但没有效果,鸦片贸易的规模反而越来越大。

此时,英国政府也想得到清政府的允准,在中国开展贸易,与早已进入中国的欧洲国家争夺中国市场。马戛尔尼便是带着这样的目的出使中国的。

1792 年 9 月 26 日,雄心勃勃的英王乔治三世派遣了一个庞大的使团,乘英国皇家战舰“狮子号”“印度斯坦号”等几艘舰船从朴茨茅斯港出发,以给乾隆皇帝祝寿的名义出使中国。这个使团的正使便是曾任驻俄公使、孟加拉国总督(未至任)的乔治·马戛尔尼伯爵(George Macartney, 1737—1806),副使是乔治·斯当东男爵(George Staunton, 1737—1801)。

马戛尔尼事先通过东印度公司把使团来华的信息告知了两广总督,表达了希望准予他们直接进京晋见乾隆皇帝的要求。乾隆皇帝弘历准其所请,并派长芦盐政徵瑞、直隶总督梁肯堂为钦差大臣负责接待使团。1793 年 8 月,马戛尔尼一行抵达大沽,很快由接待大员陪同经北京前往热河承德行宫,参加弘历 83 岁寿辰的庆典。

为了打动弘历,马戛尔尼带来了丰厚精美的礼物,其中有欧洲当时最精美的天体运行仪和地球仪,有安装 110 门大口径炮的“君主”号战舰模型,有榴弹炮、迫击炮、连发炮、步枪、卡宾枪等先进武器,还有望远镜、秒表和大量画册,等等。清王朝则按照“薄来厚往”的惯例,回赠了丝绸、瓷器等三千多件礼品。当然,马戛尔尼在带来丰厚礼物的同时也带来了英国想从中国得到各种利益的“清单”,其中包括:准许英商在舟山、宁波、天津等地贸易;准许英商按俄罗斯商人之例,在北

^① 参见〔英〕乔治·斯当东《英使谒见乾隆纪实》,叶笃义译,商务印书馆 1963 年版,第 27 页。

京设货栈；在舟山附近指定一处不设防的小岛，作为英商停泊、居留、存放货物之所；在广州附近辟出一块地方，让英商享有以上的权力；英商在澳门、广州内河运货可以免税或减税；免除粤海关除正税外的其他一切税收，中国应公布关税额例，以便遵行等。在这份清单中，自然也没有忘记提出让传教士自由传教的要求。

马戛尔尼在觐见之前，遇到的第一件麻烦事是礼仪问题。他拒绝按照中国传统礼仪行跪拜礼，并在军机大臣和珅在热河约见使团时称病不见，只派使节团秘书（英王曾授他为全权公使）携带英王的信件前往。这都给乾隆留下“妄自尊大”的印象，但乾隆还是表示可以“顺其国俗”，行免冠单膝跪拜礼（据说，在觐见乾隆时，他还是不自觉地与蒙古王公贵族等一起行了三跪九叩礼）。

马戛尔尼为了完成使命，曾多次想与和珅讨论两国贸易和建交问题，但均无结果，他使用书面形式提出了上述要求。乾隆看了马戛尔尼的书面要求后，认为英国政府提出的条件都是“非分干求”，一一予以批驳，并告诫说：“天朝物产丰盈，无所不有，原不借外夷货物以通有无”。乾隆这句话后来被人们看作清王朝“以天朝大国”自居的“经典”语言之一。

马戛尔尼出使中国时，中国还沉浸在“康乾盛世”之中，但他却透过“盛世”的余波得出了中国早已败落的印象。在1794年离开中国时，马戛尔尼就说：“中华帝国只是一艘破败不堪的旧船，只是幸运地有了几位谨慎的船长才使它在近150年期间没有沉没。它那巨大的躯壳使周围的邻国见了害怕。”他还预言：“假如来了个无能之辈掌舵，那船上的纪律与安全就都完了。”这艘船“将不会立刻沉没。它将像一个残骸那样到处漂流，然后在海岸上撞得粉碎”^①。

马戛尔尼出使中国虽然无果而返，但却是一次标志性事件。首先，它成为导致欧洲人对中国印象发生转变的转折点之一。马戛尔尼出使的失败，引起了英国舆论的哗然，普遍认为这是英国的“屈辱”。为了平息舆论，在取得宫廷同意之后，他请斯当东出面公布既基本符合出使真相又能保留英国面子的记述，这便是《英王陛下遣使觐见中国皇帝纪实，主要摘自马戛尔尼勋爵的文件》（中文译为《英使谒见乾隆纪实》）

① [法] 阿兰·佩雷菲斯：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，三联书店1993年版，第532页。

的出版^①。《英使谒见乾隆纪实》的问世，使原先就对来华传教士介绍中国的真实性有怀疑的欧洲学者有了更充分的“佐证”，也成为此后很多欧洲人谈论中国的依据。黑格尔就看到过此书，不论他的中国印象的形成是否与此书有关，反正自此之后，中国在欧洲的形象便进一步暗淡下去。

其次，为英国向中国动武埋下了伏笔。马戛尔尼虽然看到中国正像一艘破败不堪的船，不过，这还没有使他产生立即对中国动武的念头，他说：“我们现时的利益，我们的良知和我们的人性禁止我们去考虑派兵远征中国，除非我们绝对肯定我们的忍耐没有用。”^②但是，在伦敦的舆论界已经出现对中国采取强硬态度的言论。

1816—1817年，英国又派阿美士德勋爵（Lord Amherst, 1773—1857）率团出使中国，这次出使依然无果而终。阿美士德在回国途中逗留于圣赫拿岛，很想见见滑铁卢之战后被囚禁在这个岛上的拿破仑。拿破仑接见了他们，并对他和马戛尔尼出使中国而不按中国习惯向皇帝行叩拜礼不以为然。拿破仑还针对此时在伦敦甚嚣尘上的对中国动武的舆论说：“你们说可以用舰队来吓唬中国人，接着强迫中国官员遵守欧洲礼节？真是疯了！如果你们想刺激一个具有两亿人口（按：当时中国人口已经3.5亿）的民族拿起武器，你们真是考虑不周。”“要同这个幅员广大、物产丰富的帝国作战，将是世上最大的蠢事。”^③

但是，这时的英国正自视为欧洲第一强国，它不可能听取已经成为囚徒的拿破仑的劝告，更不会品味拿破仑的著名预言：“当中国觉醒时，世界也将为之震撼。”它还是要对中国动武，只是在等待时机。

1836年，鸦片贸易使中国出现贸易赤字，更重要的是吸食鸦片对中国人的毒害已经越来越深，一些学者和官员产生了民族存亡的忧患。如江南道御史袁玉麟就指出，弛禁鸦片“戾于是非者有三，暗于利害者有六”，尤其会导致社会伦理的沦丧：“若明弛其禁令，公然行之，则父不能教其子，夫无以戒其妻，主不能约其仆，师不能训弟。是绝民命

① [法] 阿兰·佩雷菲特：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，三联书店1993年版，第561页。

② 同上书，第596页。

③ 同上。

而伤元气也。”^① 1838年，时任湖广总督的林则徐更警告说：“若犹泄泄视之，是使数十年后，中原几无可以御敌之兵，且无可以充饷之银。兴思及此，能无股栗！夫财者，亿兆养命之原，自当为亿兆惜之。果皆散在内地，何妨损上益下，藏富于民。无如漏向外洋，岂宜借寇资盗，不亟为计？”^② 1839年，林则徐作为钦差大臣南下广东，发动了一场规模浩大的禁烟运动。出乎林则徐意料的是，当他下令收缴鸦片时，义律为争取时间等待从英国或印度来的援军，未请示伦敦便命令英国商人交出两万多箱鸦片。此举让林则徐感到满意，却引起英国朝野的一片哗然。中国反毒品的禁烟，在英国看来却是对“贸易自由”的“神圣权利”的触犯。于是，它要用炮舰说话了。

在英国议会通过向中国动武的议案中，托马斯·斯当东起了不可忽视的作用。托马斯·斯当东（Thomas Staunton, 1781—1859）是乔治·斯当东之子，人们习惯称之为小斯当东。乔治·斯当东到意大利那不勒斯的中国学院为使团招募中文翻译时，小斯当东曾随行。此时恰好有两名中国人，即 Ke Zongxiao 和 Li Zibiao^③，在中国学院培训结业，授予圣职，即将返回中国担任传教士，他们即应聘做了翻译。当马戛尔尼使团前往中国时，小斯当东则作为侍童一起来到中国。在来华途中，他曾向 Li Zibiao、Ke Zongxiao 学习中文^④。小斯当东学习进展很快，当使团抵达中国时，他不仅能读写中文，还能口译。他的身份虽然只是一名侍童，却是使团中唯一懂得中文的英国人。据说，乾隆皇帝在接见使团时，听说年幼的小斯当东会说中文很感兴趣，破例地解下腰间的黄色丝织荷包赐给了他。19岁时，小斯当东发现了清王朝的法典《大清律例》，他先后花了10年时间将这部法典翻译成英文。这可能是第一部由中文直接翻译成英文的中国法典。小斯当东以此表明他已经是一名“中国通”。

① 袁玉麟：《议开鸦片禁例有妨国计民生折》，文庆等《筹办夷务始末》（道光朝）卷一，《近代中国史料丛刊》第一编第五十六辑影印本，（台）文海出版社1966年版，第66页。

② 林则徐：《钱票无甚关碍宜重禁吃烟以杜弊端片》，《林则徐全集》第3册，海峡文艺出版社2002年版，第1203页。

③ 按：Ke Zongxiao 和 Li Zibiao 两名中国人的名字，系孟德卫的英文音译，有人译为中文时作柯宗晓、李自标，也有人称 Li Zibiao 为李雅各布，究竟他们的中文名字为何，待考。

④ [美] D. E. Mungello: *The Great Encounter of China and The West, 1500 - 1800*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 140.

小斯当东在英译《大清律例》的“前言”中曾说：“马戛尔尼勋爵和他的使团在中国短暂的逗留足以使他们发现：中国人所吹嘘并得到许多欧洲历史学家承认的中国对其他民族的优势全然是骗人的。”^①他本着对中国的这一认识，在英国议会讨论中国禁烟问题时，便多方活动，企图使议会通过对中国动武的决议。1840年4月7日，小斯当东又一次在下院阐述了他的主张：“当然在开始流血之前，我们可以建议中国进行谈判。但我很了解这民族的性格，很了解对这民族进行专制统治的阶级的性格，我肯定：如果我们想获得某种结果，谈判的同时还要使用武力炫耀。”^②

在当时的英国对动武也有不同的意见。如格莱斯顿就谴责了政府和多数派，他说：“在人类历史中，我从未见过因如此不正义并故意要使国家蒙受永久耻辱的战争。高傲飘扬在广州城头的英国国旗只是为保护一桩可耻的交易而升起。”^③

但是，对中国开战的议案还是以九票的微弱多数在议会通过了。1840年6月，一支由40艘战舰4000名士兵组成的舰队从孟加拉国抵达广州口外的海面。“鸦片战争”爆发了。

在马戛尔尼离开中国近半个世纪之后，英国的坚船利炮终于叩开了中国的大门。他们用坚船利炮所得到的东西，远远超过了马戛尔尼通过谈判想得到而没有得到的东西。

从此，西方列强便接踵而来，中国历史进入了近代最屈辱的时期。

“鸦片战争”的炮声，也使马克思、恩格斯的目光投向了中國。

马克思、恩格斯论“鸦片战争”后的中国

马克思、恩格斯曾对英国军队在“鸦片战争”中的暴行表示过强烈的义愤，如马克思写道：

我们只要熟悉一下英国第一次对中国的战争，也就是熟悉一下昨天发生的事就够了。当时英国士兵只是为了取乐就犯下了滔天的罪行；他们的狂暴既不是由于受宗教狂热的驱使，也不是由对傲慢的征服者的仇恨激起的，更不是由英勇的敌方的顽强抵抗引起的。

① [法] 阿兰·佩雷菲斯：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，三联书店1993年版，第566页。

② 同上书，第603页。

③ 同上书，第604页。

强奸妇女，枪挑儿童，焚烧整个整个的村庄，这些并非由中国官吏而是由英国军官亲笔记载下来的暴行，完全是恣意的胡作非为。^①

马克思、恩格斯还指出过鸦片贸易和“鸦片战争”给中国带来的灾难，并为中国人民反抗侵略者的斗争进行辩护。他们指出，中国人的反抗，是由于鸦片贸易导致了大量白银外流、国库空虚、社会经济濒临崩溃以及使中国人精神和肉体受到损害、道德堕落，等等。他们还批驳了西方舆论所渲染的中国人民的“暴行”，为中国人民反侵略斗争进行辩护，如恩格斯就指出：

我们不要像道貌岸然的英国报刊那样从道德方面指责中国人的可怕暴行，最好承认这是保卫社稷和家园的战争，这是保存中华民族的人民战争。虽然你可以说，这场战争充满这个民族的目空一切的偏见、愚蠢的行动、饱学的愚昧和迂腐的野蛮，但它终究是人民战争。^②

马克思甚至认为鸦片贸易比贩卖奴隶更加野蛮。他曾援引英国人蒙哥马利·马丁的话说：“不是吗，‘奴隶贸易’比起‘鸦片贸易’来，都要算是仁慈的。我们没有毁灭非洲人的肉体，因为我们的直接利益要求保持他们的生命；我们没有败坏他们的品格，腐蚀他们的思想，也没有毁灭他们的灵魂。可是鸦片贩子在腐蚀、败坏和毁灭了不幸的罪人的精神存在之后，还杀害他们的肉体；每时每刻都有新的牺牲者被献于永不知饱的摩洛赫之前，英国杀人者和中国自杀者竞相向摩洛赫的祭坛上供奉牺牲品。”^③

在马克思看来，英国对中国所发动的野蛮战争，实际上也是产生于一种理论上的错觉。人们以为市场的大小完全决定于那里人口的多寡，于是，“急于扩大贸易的商人们把自己的失望归咎于野蛮政府所设置的人为障碍的作梗，因此可以用强力清除这些障碍。正是这种错觉，在我

① [德] 马克思：《印度起义》，《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第309页。

② [德] 恩格斯：《波斯和中国》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第710页。

③ [德] 马克思：《鸦片贸易史》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第714页。按：原编者对“摩洛赫”注曰：“古腓尼基人所奉祀的火神，以人做祭品。”

们这个时代里，使得英国商人拼命支持每一个许诺以海盗式的侵略强迫野蛮人缔结商约的大臣”。这种“错觉”也成为英国政府发动“鸦片战争”的一个原因。而马克思认为，阻碍对中国出口贸易的真正原因，则是中国以小农经济为基础的社会经济结构，他说：

过去有个时候，曾经流行过一种十分虚妄的见解，以为天朝帝国的“大门被冲开”一定会大大促进美国和英国的商业；当时我们曾根据对本世纪开始以来中国对外贸易所作的较详尽的考察指出，这种奢望是没有可靠根据的。我们曾认为，除我们已证明西方工业品销售呈反比的鸦片贸易之外，妨碍对华出口贸易迅速扩大的主要因素，是那个依靠小农业与家庭工业相结合而存在的中国社会经济结构。^①

但是，英国商人和英国政府不明白这点，于是，“假想中对外贸易从中国当局方面遇到的人为障碍，事实上便构成了在商界人士眼中能为对天朝帝国施加的一切暴行辩护的极好借口”^②。

马克思、恩格斯对“鸦片战争”的关注，更由于这场战争给世界经济格局所带来的巨大变化。在他们看来，“鸦片战争”虽然是英国人强加给中国的侵略战争，但是，“鸦片战争”之后，中国被迫对西方国家开放，客观上则使一直处于农业社会、与世隔绝的中华帝国同已进入工业社会的欧洲联系起来，形成了统一的“世界市场”，尽管这种联系是一种“奇异”的联系：

一个人口几乎占人类三分之一的大帝国，不顾时势，安于现状，人为地隔绝于世并因此竭力以天朝尽善尽美的幻想自欺。这样一个帝国注定最后要在一场殊死的决斗中被打垮：在这场决斗中，陈腐世界的代表是激于道义，而最现代的社会代表却是为了获得贱买贵卖的特权——这真是任何诗人想也不敢想的一种奇异的对联式悲歌。^③

① [德] 马克思：《对华贸易》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第755页。

② 同上书，第755—756页。

③ [德] 马克思：《鸦片贸易史》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第716页。

马克思所说的“奇异”的联系，指的就是在这场战争中，中华帝国虽然是“陈腐世界的代表”，但是，“道义”却在它一边；而西方列强虽然是“最现代的社会的代表”，但它们到中国来的目的“却是为了获得贱买贵卖的特权”。西方列强为了获得“贱买贵卖”的特权，不惜用坚船利炮叩开中国的大门。在列强的炮口下面，古老的中华帝国不得不向西方列强开放，成为西方大工业的商品市场。

上述观点不是马克思、恩格斯偶然产生的观点。恩格斯 1847 年在《共产主义原理》^①中就提出了这一观点，他指出，西方大工业正在使世界各国所有的地方性市场联系起来，成为一个“世界市场”：

由于在世界各国机器劳动不断降低工业品的价格，旧的工场手工业制度或以手工劳动为基础的工业制度完全被摧毁。所有那些迄今或多或少置身于历史发展之外、工业迄今建立在工场手工业基础上的半野蛮国家，随之也就被迫脱离了它们的闭关自守状态……那些几千年没有进步的国家，例如印度，都已经进行了完全的革命，甚至中国现在也正走向革命。事情已经发展到这样的地步：今天英国发明的新机器，一年之内就会夺去中国千百万工人的饭碗。这样，大工业便把世界各国人民互相联系起来，把所有地方性的小市场联合成为一个世界市场，到处为文明和进步做好了准备，使各文明国家里发生的一切必然影响到其余各国。^②

马克思与恩格斯一样，认为兴起于西方的大工业正在使“与文明世界隔绝”的天朝帝国“开始与外界发生联系”，只是这种联系是英国用大炮强迫造成的：

英国用大炮强迫中国输入名叫鸦片的麻醉剂。满族王朝的声威一遇到英国的枪炮就扫地以尽，天朝帝国万世长存的迷信破了产，野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破，开始同外界发生联系，这种联系从那时起就在加利福尼亚和澳大利亚黄金的吸

① 《共产主义原理》是恩格斯为德国共产主义者同盟起草的第二个纲领草案，它为恩格斯与马克思共同起草的《共产党宣言》提供了基础。

② [德] 恩格斯：《共产主义原理》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 234 页。

引之下迅速地发展起来。同时，这个帝国的银币——它的血液——也开始流向英属东印度。^①

1848年，马克思、恩格斯还将他们的观点写进《共产党宣言》：

美洲的发现、绕过非洲的航行，给新兴的资产阶级开辟了新天地。东印度和中国的市场、美洲的殖民化、对殖民地的贸易、交换手段和一般商品的增加，使商业、航海业和工业空前高涨，因而使正在崩溃的封建社会内部的革命因素迅速发展。^②

从马克思、恩格斯的论述中可以看到，面对英国人发动“鸦片战争”以及此后欧洲列强对中国的入侵，他们是站在中国人民一边的，所以他们猛烈抨击英国等欧洲列强对中国的战争和财富的掠夺，抨击它们在对中国的战争中的暴行，抨击鸦片走私的卑污和“贱买贵卖”的卑劣，并把这一切与资本主义沾满血污的原始积累联系起来。

但是，同样可以看出，马克思、恩格斯在对中国人民寄予同情的同时，又从“世界一体化”的角度看待中国，看待列强对中国的入侵。他们认为，“资产阶级社会的真正任务是建成世界市场（至少是一个轮廓）和以这种市场为基础的生产”^③，而以资本主义生产关系取代封建主义生产关系，则是历史的进步。因此，中华帝国被迫放弃“闭关自守”、与世隔绝的状态，中国沦为西方大工业的商品倾销市场而成为“世界市场”的一部分，以及由此使中国社会所发生的变化，则又在客观上“为文明和进步做好了准备”。这个过程对还处于与世隔绝的封建国家来说，虽然是痛苦的，却是必然的。马克思在谈到英国对印度的统治时，就在充分揭示英帝国主义盗匪式掠夺的同时，又明确地说：

的确，英国在印度斯坦造成社会革命完全是被极卑鄙的利益所

① [德] 马克思：《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第691页。

② [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第273页。

③ [德] 马克思：《致恩格斯的信》（1858年10月8日），《马克思恩格斯全集》第29卷，人民出版社1972年版，第348页。

驱使，而且谋取这些利益的方式上也很愚钝。但是问题不在这里。问题在于，如果亚洲的社会状况没有一个根本的革命，人类能不能实现自己的命运？如果不能，那么，英国不管是干了多少罪行，它造成这个革命的时候毕竟是充当了历史的不自觉的工具。

总之，无论一个古老世界崩溃的情景对我们个人的感情来说是怎样难过，但是从历史观点来看，我们有权同歌德一起高唱：

“我们何必因这痛苦而伤心，
既然它带给我们更多快乐？
难道不是有千千万万生灵
曾经被帖木儿的统治吞没？”^①

在马克思、恩格斯看来，西方列强对东方国家的入侵导致东方国家社会的变化，是它们不自觉地充当了“历史的工具”的表现，这在客观上促进了历史的发展。

当然，即使是西方列强“充当了历史的不自觉的工具”，马克思、恩格斯也没有原谅它们，没有放弃对它们“野蛮本性”的揭露。马克思曾经这样写道：

当我们把目光从资产阶级文明的故乡转向殖民地的时候，资产阶级文明的极端伪善和它的野蛮本性就赤裸裸地呈现在我们面前，它在故乡还装出一副体面的样子，而在殖民地它就丝毫不加掩饰了。^②

所以，他们对英国发动“鸦片战争”的侵略性的判定，态度便毫不含糊。当英国在第二次“鸦片战争”前夕开始挑起中英冲突时，马克思更是斩钉截铁地说：

我们认为，每一个公正无私的人在仔细研究了香港英国当局同广州中国当局之间往来的公函以后，一定会得出这样的结论：在全

① [德] 马克思：《不列颠在印度的统治》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第766页。

② [德] 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第772页。

部事件过程中，错误是在英国人方面。^①

从马克思、恩格斯对以英国为代表的欧洲列强入侵中国的抨击中可以看出，他们虽然认为西方大工业导致古老的东方社会解体是历史的必然进程，但是，他们同时也从人道主义精神和衡量国际事务的公正、公平尺度出发，对中国人民给予了同情。

三 马克思、恩格斯论太平天国运动

马克思、恩格斯观察中国，是将重大事件置于因果性的链条之中的。在他们看来，列强对中国的入侵，给中国带来灾难，必将引发中国的革命，而中国革命的火星又将会洒落到欧洲这个装满了火药的地雷上，引爆欧洲的革命。

1856年，克里米亚战争结束后，欧洲列强便又将目光转向中国，英、法发动了第二次鸦片战争；与此同时，在中国爆发的轰轰烈烈的太平天国运动的迅速发展，几乎波及半个中国。马克思、恩格斯此时曾对这场中国的革命寄予希望，希望中国革命能够引爆欧洲革命。

1850年，太平天国起义尚未正式爆发，马克思、恩格斯就援引来华的普鲁士传教士居茨拉夫^②的话表达了鸦片贸易和“鸦片战争”将会引发中国革命的观点，他们说：“再谈一谈有名的德国传教士居茨拉夫从中国回来后宣传的一件值得注意的新奇事情。在这个国家，缓慢地但不断地增加的过剩人口，早已使它的社会条件成为这个民族的大多数人的沉重枷锁。后来英国人来了，用武力达到了五口通商的目的。成千上万的英美船只开到了中国；这个国家很快就为不列颠和美国廉价工业品所充斥。以手工劳动为基础的中国工业经不住机器的竞争。牢固的中华帝国遭受了社会危机……这个国家据说已经接近死亡，甚至面临暴力革命的威胁。”^③ 1853年，即太平天国运动爆发两年后，马克思则明确地指出，鸦片贸易和“鸦片战争”是这场运动的直接原因，他说：

①〔德〕马克思：《英中冲突》，《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第112页。

②居茨拉夫的中文名字为郭士立。关于郭士立，参见第八章第一节。

③〔德〕马克思、恩格斯：《国际述评（一）》，《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第264页。

中国的连绵不断的起义已经延续了约10年之久，现在汇合成了一场惊心动魄的革命；不管引起这些起义的社会原因是什么，也不管这些原因是通过宗教的、王朝的还是民族的形式表现出来，推动了这次大爆发的毫无疑问是英国的大炮，英国用大炮强迫中国输入名叫鸦片的麻醉剂。^①

马克思这里所说的“惊心动魄的革命”，指的就是太平天国运动。

此时，马克思、恩格斯正在思考资本主义危机和殖民地问题。资本主义危机问题和殖民地问题，一个表现在欧洲，另一个表现在亚洲和美洲。马克思根据黑格尔的“两极相联”理论，将这两个问题联系起来。他认为，西方列强企图通过开拓殖民地来化解欧洲正在酝酿的资本主义危机是不可能的。相反，疯狂的殖民政策只会加剧这场危机。他指出，“尽管有加利福尼亚和澳大利亚的发现，尽管人口大量地、史无前例地外流，但是，如果不发生什么例外事情的话，到一定的时候，市场的扩大仍然会赶不上英国工业的增长，而这种不相适应的情况也将像过去一样，必不可免地要引起新的危机。这时，如果有一个大市场突然缩小，那么危机的来临必然加速，而目前中国的起义对英国正是会起这种影响”^②。

为了证明他们的论点，马克思具体分析了英国掠夺中国对英国面临的商业危机所产生的影响。他认为，中国的白银大量流向英国，不仅使政府财政枯竭，也加剧人民的贫困化，使中国的购买力急剧萎缩，缩小了英国纺织品等商品在中国的市场；而“中国的起义”则“不仅中断了同印度的鸦片贸易，而且也使外国工业品的购买陷于停顿，因为中国人坚持要用白银购买他们的商品，而他们自己则采取了东方的经济专家在政治和社会动荡时期所惯用的措施——积累财富”^③。停靠在中国海岸的船只却无法拿出那么多的白银购买茶叶等中国商品，其结果是中国商品在欧洲供应量的减少，从而导致茶叶等在欧洲市场上的价格上涨。

马克思还指出，令英国人想不到的是，即使是从中国攫取了大量白

① [德] 马克思：《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第690—691页。

② 同上书，第693页。

③ [德] 马克思：《欧洲的金融危机——货币流通史片断》，《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第74页。

银的鸦片贸易，也会反过来对英国造成致命的打击：“不错，中国人不大可能戒吸鸦片，就像德国人不可能戒吸烟草一样。可是大家都知道，新皇帝（按：指咸丰皇帝）颇有意在中国本国种植罂粟和炼制鸦片，显然，这将使印度的鸦片生产、印度的收入以及印度斯坦的商业资源同时受到致命的打击。虽然利益攸关的各方或许不会马上感觉到这种打击，但它到一定的时候会实实在在地起作用，并且使我们前面预言过的普遍的金融危机尖锐化和长期化。”^①

于是，马克思得出结论，认为中国革命必将对西方的“文明世界”发生影响，甚至导致欧洲的政治革命：

“两极相联”是否就是这样一个普遍的原则姑且不论，中国革命对文明世界可能发生的影响却是这个原则的一个明显例证。欧洲人民下一次的起义，他们下一阶段争取共和自由、争取廉洁政府的斗争，在更大的程度上恐怕要决定于天朝帝国（欧洲的直接对立面）目前所发生的事件，而不是决定于现存其他任何政治原因，甚至不是决定于俄国的威胁及其带来的可能发生全欧战争的后果。^②

他又说：

可以有把握地说，中国革命将把火星抛到现今工业体系这个火药装得足而又足的地雷上，把酝酿已久的普遍危机引爆，这个普遍危机一旦扩展到国外，紧接而来的将是欧洲大陆的政治革命。^③

他由此得出这样结论：“鸦片没有起催眠作用，反而起了惊醒作用。”^④中国的“惊醒”还将对欧洲发生巨大的影响，引发欧洲革命的爆发。于是他设想：那个时候，“当我们欧洲的反动分子不久的将来会逃奔亚洲，最后到达万里长城，到达最反动最保守的堡垒的大门，那末他们说说不定会看这样的字样：RÉPUBLIQUE CHINOISE LIBERTÉ，

① [德] 马克思：《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第696页。

② 同上书，第690页。

③ 同上书，第695页。

④ [德] 马克思：《中国记事》，《马克思恩格斯全集》第15卷，人民出版社1965年版，第545页。

EGALITÉ, FRATERNITÉ [中华共和国——自由, 平等, 博爱]”^①。

但是, 太平天国运动并未像马克思所想象的那样发展, 所以, 在 1862 年, 他不无失望地写道:

实际上, 在这次中国革命中奇异的只是它的体现者。除了改朝换代以外, 他们没有给自己提出任何任务。他们没有任何口号。……他们的全部使命, 好像仅仅是用丑恶万状的破坏来与停滞腐朽对立, 这种破坏没有一点建设工作的苗头。^②

他还借英国驻宁波的领事夏福礼先生之口说: “10 年来他们的喧嚣一时的毫无意义的活动, 把什么都破坏了, 而什么都没有建设起来。”^③

从马克思、恩格斯对太平天国运动的论述可以看出, 他们虽然不太了解中国的历史, 不太清楚中国千百年来所发生的农民起义、农民战争的特点, 但是, 通过睿智的观察依然发现, 太平天国作为农民起义, 只是以“丑恶万状的破坏来与停滞腐朽对立”, 并没有提出改变封建制度的革命目标, 因此, 其结果也就只能是改朝换代, 而不会是马克思、恩格斯所期待的那种真正意义上的革命。

当马克思、恩格斯改变了对太平天国运动的看法之后, 他们便不再认为中国的革命将会引发欧洲革命, 而只是指出东方社会的消极因素(如鸦片贸易合法化、罂粟种植普及化)会从反面刺激西方世界, 导致英国的经济困境和欧洲的社会危机。这大概也是他们对“两极相联”理论的应用。

四 恩格斯论中日甲午战争

马克思去世以后, 恩格斯继续关注着中国。他认为, 随着资本主义生产的发展, 有两类矛盾将会日益明显: 一是资本主义在建立自己的市场的同时又破坏这个市场; 二是资本主义不断扩大的生产规模将造成产

① [德] 马克思、恩格斯:《国际述评(一)》,《马克思恩格斯全集》第7卷,人民出版社1959年版,第265页。

② [德] 马克思:《中国记事》,《马克思恩格斯全集》第15卷,人民出版社1965年版,第545页。

③ 同上书,第546页。

品没有出路的状态。为了解决大工业产品的出路，那些在开放的世界市场上多少有些竞争能力的国家就会使用暴力去扩大市场。但即使这样，在那些国家面前的也依然是一条死胡同。他以英国为例说，中国是英国的最后一个市场，于是，它便极力想修建铁路以扩大在中国的市场，“但是，中国的铁路意味着中国小农经济和家庭工业的整个基础的破坏；由于那里甚至没有中国大工业来予以平衡，亿万居民将陷于无法生存的境地。其后果将出现世界上从来未有过的大规模移民，可憎的中国人将充斥美洲、亚洲和欧洲，并将在劳动市场上以中国的生活水准即世界上最低的生活水准，同美洲、澳洲和欧洲的工人展开竞争”^①。

就在欧洲列强纷纷垂涎中国的时候，中国的近邻日本自 1868 年起进行“明治维新”，实行“脱亚入欧”，走上了资本主义道路。到 1888 年，日本产业革命进入高潮。而作为岛国的日本，资源十分匮乏，市场十分狭小，急需向外寻求出路，以解决商品输出和资本输出问题，于是，中国就成为它虎视眈眈的对象。

侵略中国还不是走上资本主义道路的日本的最终目标，它的最终目标是要实现所谓的“八纮一字”，即征服亚洲，称霸世界。于是，便将它 1887 年所制定的“清国征讨策略”改变为所谓“大陆政策”，确定了对外扩张的五个步骤，即占领台湾、吞并朝鲜、侵占满蒙、灭亡中国、征服亚洲。中日甲午战争，便是日本实现它的“大陆政策”的一个环节。这次战争让日本达到了占领台湾和朝鲜的目的。

以 1894 年 7 月 25 日“丰岛海战”为起点的中日甲午战争爆发不久，就引起了恩格斯的注意。战争开始不到两个月，他在给考茨基的信中说：

中日战争意味着古老中国的终结，意味着它的整个经济基础全盘的但却是逐渐的革命化，意味着大工业和铁路等的发展使农业和农村工业之间的旧有联系瓦解，因而中国苦力大批流入欧洲。对我们来说，这是加速崩溃并使冲突加剧到危机的地步。这又是历史的一个奇妙的讽刺：资本主义生产只有中国尚待征服了，最后它征服了中国，但它本身在自己祖国的存在却成为不可能了。^②

① [德] 恩格斯：《致尼·弗·丹尼尔逊的信》（1892 年 9 月 22 日），《马克思恩格斯全集》第 38 卷，人民出版社 1972 年版，第 467 页。

② [德] 恩格斯：《致卡尔·考茨基的信》（1894 年 9 月 23 日），《马克思恩格斯全集》第 39 卷，人民出版社 1974 年版，第 288 页。

也就是说,中日战争一开始,恩格斯就在思考它的后果。恩格斯把日本对中国的战争视为资本主义世界征服中国的表现之一,在他看来,中日战争将会出现三个方面的后果:中国小农经济制度将进一步瓦解;千百万人将背井离乡,移居国外;将加剧资本主义世界的危机,“对欧洲和美洲资本主义的崩溃起推动作用”^①。然而,中日战争虽然加剧了中国的内忧外患,刺激了“维新”思潮的兴起,但并没有像恩格斯所说的那样,是“古老中国的终结”,中国的整个经济基础也没有发生“全面的革命”。

值得一提的是恩格斯对中国人口外流的论述。

1873年,俄国无政府主义者巴枯宁在《国家制度和无政府状态》一书中说:从东方涌来的中国移民,“几乎是不可避免地威胁着我们的危险”^②。巴枯宁所说的“中国威胁”,指的便是中国人口的外流。到20世纪初,这种“中国威胁”论便逐渐变成了流行于欧美的所谓“黄祸论”^③。“黄祸论”只是指责中国的大量移民,而不管造成中国移民的根源在哪里。而恩格斯在19世纪末则反复指出,大量中国移民的出现,是欧洲列强对中国入侵所造成的,是它们造成了“亿万居民将无法维持生存”,才出现中国的移民潮。他说:“过剩人口将迅速、不断地增长——从土地上被赶走的农民奔向沿海到别的国家谋生。现在是成千成万地外流,到那时就会成百万计地出走。那时,中国苦力将比比皆是——欧洲、美洲和澳大利亚都有。”^④

恩格斯曾经预言中日战争的结果是中国“必定欧洲化”。恩格斯所说的“欧洲化”,主要是指中国小农经济将转变成像欧洲那样的工业化大生产,所以他说:“在陆地和海上打了败仗的中国人将被迫欧洲化,全部开放它的港口通商,建筑铁路和工厂,从而把那种可以养活亿万人口的旧体系完全摧毁。”^⑤他还认为,“闭关自守”的中国如果“敷设铁路,使用蒸汽机和电力以及创办大工业”,使“中国人的竞争一旦成为

① [德]恩格斯:《致弗·阿·左尔格的信》(1894年11月10日),《马克思恩格斯全集》第39卷,人民出版社1974年版,第297页。

② 转引自吕浦等《“黄祸论”历史资料选辑》,中国社会科学出版社1979年版,第3页。

③ 按:西方一度流行的“黄祸论”是以种族论为基础的,所以“黄祸论”流行初期,是将日本也包括在内。

④ [德]恩格斯:《致劳拉·拉法格的信》(1894年9月下半月),《马克思恩格斯全集》第39卷,人民出版社1974年版,第286页。

⑤ 同上书,第285—286页。

群众性的”，这种竞争就会在欧洲“迅速地尖锐化”^①。

但是，恩格斯所预言的历史并没有发生。这不仅因为中国与欧洲“迅速地造成极端尖锐的形势”是列强所不愿看到的，它们不希望也不允许中国“欧洲化”，同时还因为“欧洲化”并不是适合中国的路。

^① 〔德〕恩格斯：《致弗·阿·左尔格的信》（1894年11月10日），《马克思恩格斯全集》第39卷，人民出版社1974年版，第297页。

第八章 研究中国的热潮再度兴起

——19 世纪下半叶到 20 世纪 中叶德国的中国研究

“狂飙运动”使中国文化在德国的命运发生了逆转，轻蔑和排斥成为德国学术界对中国文化的基本态度，对中国及中国文化的研究也进入了消沉期。其间虽有歌德、席勒等古典主义作家对中国文化的尊重和向往，但并非主流。这一情况并非只出现在德国学术界，正如德国汉学家傅吾康（Wolfgang Frank，1912—2007）所说，18 世纪末、19 世纪初的欧洲学者，都已经没有兴趣关心欧洲以外的世界，以至于他们对中国的了解远不如他们 17、18 世纪的祖先^①。

但是，到 19 世纪下半叶，中国文化在德国的命运又发生了变化。从 19 世纪下半叶开始至 20 世纪中叶，不仅德国来华传教士和本土汉学家关注起中国，很多既非传教士也非汉学家的德国学者也重视起中国研究。他们研究中国的目的、动机和对中国的态度可能很不一样，但与来华传教士和汉学家一起，也汇入了中国研究的新热潮。

本章所介绍的是德籍来华传教士和德国本土汉学家的中国研究，对传教士和汉学家之外德国学者的中国研究，将放在下章介绍。

一 德国传教士的中国研究

莱布尼茨当年曾经呼吁新教传教士也要像耶稣会士一样关注中国，但没有得到响应。直到 1807 年，英国新教传教士马礼逊来到中国后，

^① 〔德〕Wolfgang Franke, *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1962, S. 117.

一向不太关心到东方传教的新教传教士才进入中国内地^①，此后，一批新教传教士便相继来华，他们中的很多人也像当年耶稣会传教士一样，在传教中采取了“适应”策略，学习中文，熟读中国典籍，有的还成了汉学家。德籍传教士花之安、卫礼贤就是他们的代表。

“鸦片战争”前后来华的德籍传教士

不过，花之安与卫礼贤还不是最早来到中国的德籍新教传教士。“鸦片战争”前夕，郭士立就已经来到中国；“鸦片战争”之后，艾德、叶道胜也来到中国。

郭士立（Karl Gützlaff，亦作郭实猎、郭实利，1803—1851）是一个具有两面性的人物。他出生在普鲁士波美拉尼亚^②（德语为 Pommern 或 Pommerellen），后来成为德国新教路德会的牧师，1826 年受荷兰传道会委派，前往荷属殖民地爪哇（在今印度尼西亚）布道，但他的目标是中国，于是于 1828 年到暹罗（今泰国）。1829 年，他脱离了荷兰布道会，成为独立传教士，并受英国伦敦传教会的邀请到了新加坡，此后又回到曼谷。1831 年开始，他便活跃在中国沿海。

郭士立曾经作过这样的自述：“我早已在离开暹罗之前就已归化中华帝国，成为其国民了。我采用了福建同安县郭氏家族的姓，取名士立，偶尔也穿中国服，已被认可为该大国的一分子。”^③他还陆续撰写了数量颇为可观的有关中国的著作（据说多达 70 余种），其中较为有名的是《中国史略》（亦译为《中华帝国史》，1834）、《1831、1832 和 1833 年三次沿中国海岸航行日记，附对暹罗、朝鲜和琉球群岛的介绍》（中文简译为《三次航行中国沿海记》，1834）、《开放的中国——又题

① 按：在马礼逊之前，新教传教士如干治士（Georgius Candidius，1597—1647）已经来华。干治士出生于德国巴拉丁（Palatinate），全家于三十年战争时移居荷兰，遂为荷兰人。他由莱顿大学入归正会神学院学习神学，毕业后在阿姆斯特丹担任牧师。以后随单卡慈牧师前往荷属东印度（今印度尼西亚），被派往摩鹿加群岛担任牧师。荷兰殖民者于 1624 年占领台湾后，干治士于 1627 年抵达台湾，成为第一位进入中国的新教传教士。1631 年被召至巴达维亚（今雅加达），两年后复到台湾，直至 1637 年回国。只是干治士未进入中国大陆传教，故习惯将马礼逊视为进入中国内地的第一位新教传教士。

② 波美拉尼亚原为神圣罗马帝国在波兰的一个省，神圣罗马帝国解体后，波美拉尼亚成为普鲁士的一部分，后又并入德意志帝国。第二次世界大战后，波美拉尼亚部分划归波兰，余下部分归东德（现属德意志联邦共和国）。

③ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版，第 51 页。

为有关中华帝国的地形、历史、习俗、礼貌、艺术、产品、商务、文学、宗教、判例等方面的一项展示》（中文简译为《开放的中国》，1838）、《已故中国皇帝道光帝传，附有北京宫廷回忆录》（中文简译为《道光皇帝传》，1852）等。他还创办了《东西洋考每月统计传》，这是新教创办的第一份中文杂志。在西方学者的眼中，他俨然是一位汉学家。

但是，自称“归化中华帝国”的郭士立，对中国却并没有好感。在他的笔下，“长辫、光脑、大褂、肥裤、小眼、黄脸”的中国人，虽然不全是“骗子和无赖”，却是一群固守中国传统、习俗、道德、语言，急需新教福音拯救的“可怜的灵魂”^①。他还认为中国人有“高傲的排外思想”，他之所以在中国宣传西方文化，就是为了消除中国人的“高傲的排外思想”：“当文明几乎在全球各处战胜愚昧和邪恶，并取得广泛进展之时……只有中国人还同过去一样停滞不前……出版这份月刊的目的，是让中国人了解我们的技艺、科学和准则之后，可以消除他们高傲的排外思想。”^②“鸦片战争”爆发后，他敏锐地预感到中国将“面临一场大规模革命的威胁”，并把他的看法传递到欧洲。马克思曾注意并在文章中引述过他的看法^③，于是，郭士立（即居茨拉夫）也就成为马克思、恩格斯在著作中提到的唯一一名传教士。

郭士立不仅在著作中贬低中国人，还在行动上为虎作伥，直接服务于英国的侵华战争。1831—1834年，他先后以译员身份乘坐东印度公司及鸦片商人的鸦片船，在中国沿海进行三次有目的的考察。“鸦片战争”期间，英军曾派他“摄宁波府”（即代理知府），据说，他还是签订《南京条约》时英方的三译员之一。此后，郭士立又在英国占领下的香港政府担任专门管理华人的行政机构官员“抚华道”^④。清代诗人贝青乔曾记述他在宁波的劣迹：“伪钦差大兵头璞鼎查为夷酋之长，安突德、冯礼逊、麻公太三人伪称水陆大都督，郭士立伪摄宁波府，卢卜旦伪摄镇海县事，巴麦尊伪摄定海县事，劫夺货财，奸淫妇女，宁波一城荼毒尤甚。府学大成殿为其巢窟，郭士立日练夷兵于此。璞鼎查间日

① 参见丁建弘《德国通史》，上海社会科学院出版社2002年版，第487页。

② 〔德〕郭士立：《〈东西洋考每月统计传〉创刊计划书》，转引自顾长声《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士传略》，上海人民出版社1985年版，第59页。

③ 参见本书第七章第三节“马克思、恩格斯论太平天国运动”。

④ 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第556页。

入城一至其地，盖不敢轻易离船也。土娼殷状元有二女，招赘郭士立为婿，其义子虞得昌乘势擅作威福，出入用提督余步云所弃之仪仗，势颇烜赫，人皆称为虞二舅爷云。”^①

郭士立没有忘记他到中国来的使命是拯救“可怜的灵魂”。1834年，便开始在香港培训中国教士，并将他们派入内地工作。1841年，他又组织了“福汉会”，派遣教徒到宝安、东莞、潮州、新会等地传教，据说洪秀全、冯云山所加入的基督教会即是此会。1849年郭士立回欧洲时，又在英国组织了“中国协会”，声称要将基督教（新教）传播到中国的每个角落。1851年，郭士立回到香港，担任了英国驻华商务监督署汉文正使。也就在这一年，他病逝于此任上。

继郭士立之后来华的德籍传教士是艾德和叶道胜。他们虽然不像郭士立那样撰写过数量颇多的有关中国的著作，但也没有像郭士立那样成为列强入侵中国的帮凶。

艾德（Ernst Johann Eitel，亦作艾特尔，1838—1908）是巴色会^②于1862年派到广州的德国传教士，但他后来加入了英国籍，担任过香港总督府督学、港督轩尼诗（John Pope Hennessy，1834—1891）的私人秘书以及通译司、华民政务司主官。1897年退休回国，后来病逝于澳大利亚。

艾德对中国的宗教和语言很感兴趣。1870年，他在香港出版了《中国佛学研究手册》（一作《中国佛教梵汉手册》^③，又称《梵汉字典》），此书的出版使他获得其母校图宾根大学所授予的名誉哲学博士学位。1877年，他又在香港出版了与叶道胜合著的《用广州方言（粤语）写成的一本汉英词典》^④。1873年，艾德撰写了《风水——中国自然科学的萌芽》一书，这部由外国人谈中国风水的著作，曾经颇为人们所关注。他退休回国后还著有《欧洲在中国：香港自开埠到1882年历史》一书，此书分别在伦敦与香港出版，这是第一部介绍香港殖民地历史

① 贝青乔：《咄咄吟》上卷，《续修四库全书》第1536册，上海古籍出版社2002年版，第671页。

② “巴色会”为“巴塞尔福音传教差会”（Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel）的中文简译，1815年成立于瑞士北部的边境城市巴塞尔（Basel，为瑞士的德语区），德国巴登—符腾堡州（Baden-Württemberg）是其主要传播地域。

③ 参见李四龙《欧美佛教学术史——西方的佛教形象与学术源流》，北京大学出版社2009年版，第6页。

④ 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第466页。

史的著作，其中保存了香港开埠初期很多宝贵的历史资料。1878年，艾德还担任了《中国评论》的主编。《中国评论》是英国皇家亚洲文会会员丹尼斯于1872年在香港创办的一份英文通俗学术刊物，1901年停刊，主要发表汉学研究方面的论文。这份刊物由于持续时间长、内容较丰富、作者面广、立场比较客观，因而广为人们关注。

在艾德的著作中，值得一提的是《中国佛学研究者手册》。欧洲学术界一直没有注意到中国佛教或曰汉传佛教在中国文化中的地位。早期的来华传教士虽然提到佛教，但只是将它作为“偶像崇拜”的“异端”加以抨击，此后一些学者看到了在中国文化领域除了儒学之外，道家、道教也有着深刻的影响，但很少关注佛教。艾德似乎注意到中国文化中“三教”合一的特点，在他看来，中国人虽然大多是儒家信徒，但在感情上却是佛教徒或道教徒；就大众来说，他们即使不进佛寺，甚至讥笑和尚，但也或多或少地受到佛教的影响。

艾德著作的意义还在于将汉传佛教作为独立的考察对象。19世纪欧洲学术界开始研究佛教，但在学者们看来，佛教似乎只存在于印度文化之中，研究原始佛教似乎只有到梵文、巴利文的佛典中去寻求。直到1836年法国学者雷慕沙将法显所著的《佛国记》翻译为法文在巴黎出版，人们才感到在中文佛典中也有研究原始佛教所不可忽视的材料，但只是认为中文佛典保留了印度佛教史的资料而已，并没有将汉传佛教视为独立的研究对象。艾德著作的出版，对于将佛教仅仅看作“印度学”附庸的欧洲学术界来说，不啻是一个突破。

叶道胜（Immanuel Gottlieb Genähr，1856—1937）是由德国礼贤会^①于1883年派遣来华的新教传教士，他先后在中国度过30年，曾在虎门、东莞传教，担任过总牧。他除了与艾德合著《用广州方言（粤语）写成的一本汉英词典》一书外，还著有《异端辩》。此外，他还与中国人麦梅生合作，从尼斯比特·贝恩的英译本中将托尔斯泰的《主奴论》《论人需土几何》《小鬼如何领功》《仁爱所在，上帝所在》《以善胜恶论》等12篇短篇小说转译为中文，其中6篇在1905年至1907年刊载于上海出版的《万国公报》和《中西教会报》上，1907年由香港礼贤会以《托氏宗教小说》为题将12篇小说结集出版^②。这应该是最早在

① “礼贤会”（Rhenish Missionary）：基督新教教派信义宗1828年在德国莱因省乌柏图的巴冕城成立所成立宗派，原叫巴冕差会（Barmen Mission），其后改名为礼贤会。

② 参见郭延礼《中国近代翻译小说概论》，湖北教育出版社1998年版，第385页。

中国出版的托尔斯泰著作的单行本。

在叶道胜的著作中,有两点值得注意。一是他从中国“三教”并立的宗教状况出发,告诫基督教传教士不要将中国的宗教视为“异端”,而企图将基督教成为中国唯一的宗教。他说,中国“曾经也有过三大宗教体系激烈斗争的时期。如果说它们现今相互和平共处了,那么必须看到,它们当中没有一种宗教提出过这样的权利要求,即想要成为唯一真正的宗教,相对于其他宗教,它也没有权力提出这样的要求。但基督教却从一开始就是怀着这个权力要求进入由各民族构成的世界的,因此,它总是,并且在各个地方都受到了坚决抵制”^①。这种要求基督教与当地宗教共存的观点,在当时确实是独特的。二是叶道胜针对义和团运动中的反教情绪曾说:“罗马教会自从进入中国起就没有停止把传教和政治搅合在一起,并且由此制造了许多令人不愉快的血案。”^②他认为这才是激起中国人反教情绪的主要原因。当然,叶道胜矛头所指的是天主教传教士而不是新教传教士。

从郭士立到艾德、叶道胜表明,德国传教士对中国及中国文化的态度正在发生变化,他们正在走出鄙视东方的傲慢而转向客观地看待东方、看待中国。

花之安的“文化传教”

在“鸦片战争”之后来华的德籍新教传教士中,真正对中国文化作了深入考察的,花之安当是第一人。

花之安(一作化之安)是德籍犹太人恩斯特·法贝尔(Ernst Faber, 1839—1899)的中文名。1864年9月,他受礼贤会派遣从德国出发,1865年4月到达香港,1866年进入广东东莞地区,开始了在中国的传教历程。他在中国历时34年,历地主要为三处:东莞、上海、青岛。

在东莞地区的10年间,花之安恢复和主持了“神道学校”的工作,并与教友开办了诊所,边行医边传教,同时从事著述,开始了“文化传

① [德] Imanuel Genaehr, *Die Wirren in China in neuer Beleuchtung, Ein Salongespraech ueber die Mission*, Guetersloh: Bertelsmann, 1901, S. 14. 中文译文转引自孙立新《德国新教传教士论义和团运动爆发的原因》,《深圳大学学报》(人文社会科学版)2012年第1期。

② 转引自孙立新《德国新教传教士论义和团运动爆发的原因》,《深圳大学学报》(人文社会科学版)2012年第1期。

教”。这时，他编撰了《儒学汇纂》《关于孔子和儒家学说的史料》《德国学校论略》和《教化议》等。

1876年，花之安一度回到德国，曾以患呼吸道黏膜炎而说话不便的理由，向礼贤会本部请求专门从事汉学研究、进行文字传教，但未获同意。1877年他重返中国，仍然以行医为布道途径，同时继续从事著述。《自西徂东》《孟子的思想》《墨子的学说》《列子著作译释》等作品就撰写在这个时期。1880年，花之安退出礼贤会，1883年迁居香港，以独立传教士身份继续传教。

1885年，花之安加入同善会^①，次年，赴上海专门从事著述，以儒学思想诠释基督教义，著有《玩索圣史》《性海渊源》《路加衍义》和《经学不厌精》等。

1898年，也就是德国占领胶州湾的第二年，同善会派遣花之安到青岛建立传教点。花之安曾学过植物学，对中国的动植物研究很有兴趣，在上海时就曾多次进行野外考察，收集了大量植物标本，并与俄国著名植物学家、汉学家贝勒（Emil Bretschneider, 1833—1901）合撰了《中国植物》一书（花之安执笔撰写了《中国经书中的植物学》一章）。到青岛后，他继续考察青岛境内的植物，并撰写了《青岛至崂山植物概况》。1899年秋，花之安因病在青岛去世，结束了他作为传教士和汉学家的一生。

花之安的中国观主要反映在《自西徂东》一书中。他曾经以“果树”作比，表达他对中国的基本看法：“予到中国约二十年，睹中国如一至美之果树，本可枝叶发荣，全树茂美，果实成熟而香甜。今则杂叶杂枝，从此树而生，且枯枝亦已太多。”^②从“果树”的比喻可以看出，花之安对中国历史悠久、幅员辽阔、资源丰富和文明昌盛十分景慕，对现实的中国堕入贫穷落后也流露了惋惜之意。

花之安曾分析过中国贫穷落后的原因。他认为，其原因在政治上，是中央政府权力式微、地方势力坐大、陆海军成为军阀的私有以及官员贪污腐败等。他认为中国官员“几乎无一例外地缺乏可信赖性和道德观念”^③；在经济上，是不能利用“天地自然之利”（即利用好自然资

① “同善会”：德国和瑞士新教徒1884年在魏玛成立的一个新教宗派，故又称魏玛传教会（Weimar mission），它主张宗教宽容，信奉所谓非教条的伦理化的基督教，并将东方古老民族作为主要的传教对象。

② [德]花之安：《〈自西徂东〉序》，载《自西徂东》卷首，中华印务总局光绪十年（1884）版，第2a页。

③ 孙立新：《评德国新教传教士花之安的中国研究》，《史学月刊》2003年第2期。

源),不善于发展“人工器物之利”(即发展机器生产、现代交通、通信工具),不知如何合理理财,尤其是清政府“开捐纳之门,设抽厘之厂,致使捐纳愈多,人才愈少,所以劣庸之徒,每至亏空国库,侵蚀公项,甚或浮开兵饷,横取诸民,以充囊橐。盖此等人徒知有利,而不知有义”^①。

此外,花之安认为不重视遵循客观法则(“多悖于理”)也是导致中国贫穷落后的原因之一。在他看来,西方国家之所以日臻富强,除了“精格致以受实效,屏虚浮以取真才”之外,“无非实事求是、务当于理而已”。而中国则“国法弛而官方不肃,真道废而民困未苏,要不独君臣父子伦理有乖也,夫妇昆弟伦常有变也,而所以不能靖内御外,以致祸起屏藩者,无非离德离心,多悖于理而已”^②。花之安把在文化上失去凝聚力看作中国落后的重要原因之一,是很有见地的。

花之安还对实行“科举取士”导致脱离实际的学风加以抨击。在他看来,中国之所以徒尚文教,不事实学,导致实学人才缺乏,固然与中国没有像西方那样的重视图书馆、博物院、新闻报刊等文教设施建设有关,更主要的还是由于“科举取士”将士人引导到徒事咿唔占毕之途,“徒令绣口锦心之士,专恃八股为进身之阶;经天纬地之才,亦以八股为宅身之具”^③,滋长着“则古称先”的“泥古”学风,将人们培养成不懂世事的腐儒。

从花之安的分析可以看出,他对中国的针砭与持“西方中心”论的学者刻意贬低中国不同,特别是从他的“果树”之喻可以看出,对中国针砭,似乎有剪除“杂叶杂枝”的意思。

花之安是“文化传教”的主张者和实践者。他说过:“只以中外经籍不同,语言各异,思欲有以助人,必就人之能通我意者以引诱之,而后可传福音于中国。必摭采中国圣贤之籍以引喻而申说,曲证而旁通。”^④他很懂得士大夫这一精英阶层在中国地位的重要,而要博得士大夫的尊敬,就需要熟悉他们所研习的儒学,用他们所熟悉的儒学话语

① [德]花之安:《自西徂东》卷2《义集》,中华印务总局光绪十年(1884)版,第64a页。

② [德]花之安:《经学不厌精·十三经考理·天卷》,上海广学会1898年版,第2页。

③ [德]花之安:《自西徂东》卷4《智集》,中华印务总局光绪十年(1884)版,第263b页。

④ [德]花之安:《〈性海渊源〉自序》,载李天纲《万国公报文选》,三联书店1998年版,第126页。

宣传基督教的教义，于是，“摭采”中国儒学经籍、采用儒学语言，便成为他宣传“耶稣之理”的途径。这就使花之安在著作中表现出了以儒学包裹基督教教义的倾向。

花之安在谈论儒学时，也像当年利玛窦等耶稣会士一样，将原始儒学与宋明理学区分开来，他所说的儒学，仅指以孔子为代表的原始儒学，而对宋明理学则持批判态度。他对宋明理学就作过这样的评论：

宋儒言性理，以太极为归，实属虚渺，何以与人性相关？宋儒谓天为阳、地为阴，天地交泰而万物生。夫阴阳不过一虚悬之象，天不过一覆载之区，不有上帝主宰于其间，彼阴阳二气，断不能生万物矣。宋儒太极能生万物，不知人之一心，有志、有欲、有意向。太极一虚空之物，既无其心，何以生人之志、生人之欲、生人之意向乎？夫太极无心，犹天亦无心，何以生人之智？^①

从以上论述可以看出，花之安抨击理学的出发点依然是基督教的教义。在他看来，理学“言性理，以太极为归”，就不会允许“上帝主宰于其间”，显然是对上帝创世和主宰世界的否定。站在传教士立场上的花之安，自然不能容纳这种思想。

花之安虽然抨击理学，但并不否定经学。如他在谈论经学时说：

且经学之为用，系于国家之人材。有经学然后有经济，出而可以利国家；有经学而后有纯儒，处而可以传弟子。且既有经学，则性理、格物、数学、律学、兵学、农学、医学、技艺之学，俱可日有发明，为生民之利用，经学之有关于国家，岂浅鲜哉！^②

从花之安对经学的评述来看，他似乎深受中国经学家的影响，所以其口吻与中国经学家几乎毫无二致。但如果将花之安对经学的评述与他对中国坠入落后境地原因的分析联系起来，则可以看出，他显然是把经学看作改变学风、培养人才、纠弊起衰的一个途径，因而他心目中的经学并不同于中国经学家所说的经学。当时在中国流行的经学是重训诂考

① [德]花之安：《自西徂东》卷4《智集》，中华印务总局光绪十年（1884）版，第251a—b页。

② 同上书，第237a页。

据的“汉学”和通过对圣人微言大义的抉微发隐而“托古改制”的“公羊学”。而他既没有把经学视为烦琐的训诂考据之学，也没有把经学看作“托古改制”的“公羊学”，而认为经学是在各个学科领域都“日有发明”的有用之学。于是，他所说的经学，实际上已经成为中学与西学、中国文化与基督教文化相融会的切入点。

花之安在肯定经学的同时也肯定了孔子。花之安把孔子看作“以道为归”的圣人。他曾说过：“《中庸》曰：‘道也者，不可须臾离也，可离非道也。’此其旨，惟圣贤喻之，而亦能为之，常人虽喻弗能也。中怀扰扰，日逐于富贵名利之场，耿耿而不知变，视圣贤之以道为归，淡泊明志者，相去不可以道里计。”^①所谓“以道为归，淡泊明志”的圣贤，自然是指孔子及其学说的信仰者。他又说：“呜呼，天下君王至于贤人，众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，世不见用，而后世学者宗之，自天子、王侯，中国言六艺者，折中于夫子，可谓圣之至矣。”^②所谓“圣之至”者，也就是最高的圣人，自然只有孔子可以当之。

花之安对孔子的赞誉是出自对孔子的真诚崇拜，还是出自“文化传教”的需要，我们不知道，但有一点是很清楚的，那就是当谈到儒学与“耶稣之理”的关系时，花之安的倾向性还是很明显的。他一方面强调儒学与“耶稣之理”之间的一致性，即“耶稣道理，实与儒教之理同条共贯者”^③，另一方面又强调“耶稣之理”高于儒学：“惟儒教以圣人之道理，为心性之功夫，任外物质纷纭，而不迹声色，不殖货财，举凡大小事情皆出乎物之上，而未尝堕乎物之中，斯所以闲邪存诚者，固与耶稣之教相表里，但儒教论人，只在世上之暂时，离去上帝；耶稣教论人，则在永远之生，由上帝而来，使之归于上帝，是以略有差别耳。”^④在他看来，儒学只是世间的“暂时”之学，而“耶稣之理”才是既关乎肉身又关乎灵魂的“终极”之学；儒学只有局部之用，所以“儒教仅行中国”，而“耶稣之理”则是更具普遍性的真理，所以“教会化成万国”^⑤。这样，创立儒学的孔子自然也就不能与耶稣并驾齐驱了。

① [德]花之安：《经学不厌精遗编》，上海美华书馆1903年版，第71页。

② 同上书，第72页。

③ [德]花之安：《〈自西徂东〉序》，《自西徂东》卷首，中华印务总局光绪十年（1884）版，第4b页。

④ [德]花之安：《自西徂东》卷4《智集》，中华印务总局光绪十年（1884）版，第235a页。

⑤ [德]花之安：《经学不厌精·十三经考理·人卷》，上海广学会1898年版，第9—10页。

花之安有上述看法并不奇怪，只要还没有忘记传教士的身份，他在观念上和立场上就只能作出这样的选择。

卫礼贤：从神学家到孔子信徒

在19世纪末20世纪初来华的德籍传教士中，有一位传教士居然放弃了传教士立场，宣布在中国没有为一个人做过“洗礼”。他就是德国新教传教士卫礼贤。

1898年，卫礼贤（Richard Wilhelm，中文名作卫希圣，字礼贤，习称卫礼贤，亦作尉礼贤，1873—1930）在报纸上看到同善会为德国新“保护区”——胶州湾招募牧师和传教士的消息，便申请来华。1899年4月，他乘德国邮船从热那亚启程，5月12日到达青岛，开始了他在中国的生涯。在中国期间，卫礼贤的人生发生了巨大的变化：从一位新教传教士变成一位儒家的信徒，从一位神学家变成一位汉学家，也从一位地道的德国人变成一位酷爱中国文化的“伟大的德意志中国人”。

卫礼贤到中国的次年，山东爆发了义和团运动。他听到中文助手李本庆对德国军队在“保护区”以及周围“安全区”村庄进行疯狂掠夺的描述后，便与李本庆一起赶到高密，在村庄的长者和德国军队之间作了调解工作，阻止了新的流血事件。他还与受过护理培训的妻子曼·威廉一起救治伤员。这使他得到中国人的信任，也使他以后在谈到义和团运动的起因时态度比较客观^①。

卫礼贤虽然是以传教士身份来华的，但到中国不久，便放弃了传播“福音”的使命，从事文化教育活动。德中神学校是他最早创办的学校，在这所学校中，中国学生虽然需要学习德语，一部分专业课也用德语教学，但同时也开设传授中国经典的课程，由中国教师任教，并且不强求学生信奉基督教。1903年，这所学校迁到上海路，正式命名为礼贤书院。1905年，卫礼贤创办了三年制的女子小学，1911年，他又创办了女子思凡学校。可能因为卫礼贤办学颇有成效，或者还因为他在高密的成功调解，清王朝在1906年赐给他“道台”头衔。

① 卫礼贤后来在谈到引发义和团运动原因时说：“他们（指列强）用武力和不平等的手段四处渗透。为了证明自己文化的优越性，他们放火烧了仙园一样的夏宫——北京城边儿的圆明园。他们发表各种罪犯和恶棍才会接受的言论。当纷争四起、坚船利炮开始出现，强取豪夺不断的时候，人们越来越受到外国人和他们帮凶的压迫。”参见〔德〕卫礼贤《中国心灵》，王宇洁、罗敏、朱晋平译，国际文化出版公司1998年版，第12—13页。

1902年，卫礼贤发表了《三字经》的译作，这是他向西方宣扬中国文化之始。此后他一发而不可收，在报刊上陆续发表了《诗经》（1904）、《大学》和《论语》（1905）、《三国演义》（1906）、《聊斋》、《吕氏春秋》（1910）等中文作品的节译。1910年，耶拿的奥伊根·迪德里希斯出版社将他翻译的《论语》列入“各民族宗教之声”丛书出版，这使卫礼贤开始在德国为人们所知。不过此时的卫礼贤，对中国文化仅处于学习和了解阶段，还谈不上有所研究。1911年之后，他对中国文化才真正有了深入的了解。

卫礼贤对中国文化的深入了解，得益于他结交的广泛，包括与辛亥革命后逃到青岛的一批清王朝“遗老”的结交。在他结交的“遗老”中，最有名的是劳乃宣（1843—1921）。劳乃宣虽然在政治上属于顽固保守派，但学术造诣颇高，是著名的音韵学家和文字学家，参与过清末的“切音字运动”（即拼音文字运动）。卫礼贤与劳乃宣结识后，便与他一起进行《易经》和其他儒家典籍以及道家著作的研究，他还组织了尊孔文社，推举劳乃宣主持文社活动。

第一次世界大战前夕，一部分具有自由主义倾向的德国学者不满于威廉二世时期流行的极端物质主义和军国主义，将它们视为冷漠的“反文化”的表现。他们为了寻找“生活的意义”和“丰富的精神生活”，对在时间上和地理上远离现实的非理性主义发生了兴趣。在这样的背景下，出版中国古代“智者之书”便恰逢其会。于是，迪德里希斯决定出版卫礼贤的其他译著，并汇编了10册“中国的宗教和哲学”丛书。第一次世界大战爆发前，出版了《老子》《列子》《庄子》和重新修订的《论语》，另外还出版了不属于这个系列的《中国的民间童话》。第一次世界大战期间，又出版了《孟子》。

一系列中国典籍译著的出版，使卫礼贤在德国读者中名声大振，也使他成为汉学家奠定了基础。此后，他还翻译了《大学》《中庸》《孔子家语》《礼记》《易经》《韩非子》等中国典籍。卫礼贤所翻译的中文著作，虽然大多不是中国典籍在西方的首译，但人们普遍认为他的译文水平最高^①。

第一次世界大战结束后，青岛为日本占据，卫礼贤于1920年回到

① 德国著名汉学家傅海波（Herbert Franke，亦作福赫伯1914—2011）在《德国大学的汉学》中说：“卫礼贤的翻译作品从整个成就来看不会很快被超过，至今几乎还没有更新的中国古典哲学著作的德文译本问世。”转引自张国刚《德国的汉学研究》，中华书局1994年版，第46页。

德国。1921年底，德国外交部任命他为驻北京公使馆科学参赞，这一职务使他有机会更多地接触中国，接触中国学者。他结识“新文化运动”领袖人物如蔡元培、胡适等，与康有为、辜鸿铭等知名学者交往，主要就在此期间。此时，他还在北京大学、北京师范大学、女子大学开设讲座。

1923年，由于经济危机，德国精简外交人员，卫礼贤失去了外交官职位，1924年他回到德国，在法兰克福大学担任教授。1925年秋，卫礼贤成立了法兰克福中国学院（也称中国学社、中国研究所），还先后创办了《中国科学与艺术学报》（1925）、《中德年鉴》（1926）、《中国》（1927）和《东亚评论》（1929）等几种汉学研究期刊，主办了各种中国文化报告会和展览会，并使中国学院成为中国留德学生的活动中心。汉学研究机构和汉学研究期刊的创办，使法兰克福一跃成为德国汉学研究中心之一。

卫礼贤回到德国后，继续从事中国研究，又撰写了一系列与中国有关的著作，如《中国人的生活智慧》《孔子——生平与事业》《老子与道教》《中国的精神》《中国文学》《孔子与儒教》《东亚——中国文化圈的形成与变迁》《中国文化史》《中国哲学》《中国人的经济心理学》等。其中，《中国的精神》^①于1928年译为英文出版后，在欧洲大陆和北美的影响尤大。

《中国的精神》是卫礼贤以中国之旅为线索，向西方读者展现近代中国社会变迁、清末民初社会思潮以及他心目中的中国的一部著作。这部著作集中体现了卫礼贤的中国观，也展现了他的心灵之旅——从西方神学转向中国文化的心灵历程。

在《中国的精神》的“前言”中，卫礼贤有一段深情的自白：

我有幸在中国度过了生命中二十五年的光阴。像每一个在这块土地上生活了许久的人一样，我学会了热爱这个国家，爱它的人民。过去二十五年之所以特别重要，原因就在于这是一个新旧交织的时代。我见识过旧中国，它的一切那时看来还将世世代代延续下去；我目睹了它的崩溃，看着新生活的萌芽怎么从废墟中生长出

① 卫礼贤的 *Die Seele Chinas* 一书一直译作《中国的精神》，John Holroyd Reece、Arthur Waley 1928年英译为 *The Soul Of China*，王宇洁、罗敏、朱晋平等的中文译本则译作《中国心灵》。以下引文即据此译本，但本章正文在提到此书时，仍按习惯称作《中国的精神》。

来。但是，不管是在新中国还是在旧中国，有一个因素是共同的，那就是处于进化过程中的中国人的心灵，这种心灵尚未失去它的文雅与冷静，并且我也希望，永远不要失去它。^①

卫礼贤的这段自白表明，他是在中国处于重大转折时期来到中国、认识中国的。在他看来，中国社会虽然发生了巨大变迁，但有一样东西没有变，那就是中国人的心灵、中国的精神。

卫礼贤初到中国，虽然仍受“欧洲中心论”的影响^②，但《中国的精神》一书却表明，人道主义的立场使他超越了“欧洲中心论”的偏见。他不仅将青岛地区中国人对外国人的反感归因于德国人对青岛的占领，还把西方人认为中国“苦力”属于特别的种群，即懒惰、粗鲁、狡诈的种群，归结为是欧洲人以暴力对待他们的结果^③。卫礼贤认为，“所有的民族都是友好的、忠实的、善良的，只要你以人道的方式对待他们，不要老想着从他们那儿为自己获取什么，不管是金钱还是劳动，或者，更痛苦的，为了永久奴役而企图改变他们，或诱使他们加入异己的制度”。他说，这个发现为他“打开了通向中国心灵的道路”。但是，“在欧洲人面前坚持这样的发现并不是很容易，因为彼时另外一种完全不同的态度占优势地位”^④。卫礼贤所说的“彼时另外一种完全不同的态度”指的就是“欧洲中心论”。在“欧洲中心论”弥漫的欧洲，客观地公正地对待中国和中国文化，确实很不容易。

卫礼贤还以赞赏的态度叙述了中国近代社会变迁和社会思潮，包括维新运动、辛亥革命和新文化运动，他把这些都看作中国民族意识开始觉醒的表现，甚至认为苏俄的“布尔什维克”也对中国民族意识的觉醒起了“特殊作用”^⑤。

从卫礼贤对中国的评论可以看出，他不仅表达了对中华民族要求独立的同情和支持，也对西方列强统治下的殖民地人民的民族独立要求表示了同情和支持。

① [德] 卫礼贤：《中国心灵》卷首，国际文化出版公司1998年版，第1—2页。

② 参见[德] 吴素乐《卫礼贤——传教士、翻译家和文化诠释者》，载任继愈主编《国际汉学》第12辑，大象出版社2005年版，第16页。

③ 参见[德] 卫礼贤《中国心灵》，王宇洁等译，国际文化出版公司1998年版，第10—11页。

④ 同上书，第11页。

⑤ 同上书，第70页。

卫礼贤在《中国的精神》中讨论更多的是中国文化，特别是思想文化。他首先指出，中国文化是在发展中依然保持了统一性和连续性的文化，即使是在产生新的文化价值观的朝代中，它的文化特质也仍然得以代代相传^①。

卫礼贤所说的能够保持统一性和连续性的中国文化，自然是就儒学而言的。他对中国儒学很感兴趣，曾两次到曲阜瞻仰孔庙和孔林。第一次到曲阜就写下了这样的感受：

在这种神圣的宁静中，在这种被古柏的浓荫和奇特的鸟鸣加重的宁静中，人类的心灵会被永恒轻轻打动。时光的流逝和琐碎的纷争退缩了。那些曾用自己有力的举动把人类塑造成这般模样的人物，就像远处高山的山巅一样，终于显示了自己的全貌。那些曾为地球上最伟大的民族指出千百年的安宁和太平之路的人，在其中占有重要位置，赢得了人们的尊敬。^②

卫礼贤特别赞扬孔子对中国文化的积极影响。他认为，“批判社会仅是孔子行为的一个方面，他努力的另一方面是自然与文化的和谐。文化不是为了违背和扭曲人性而是使人性美好、纯洁”。孔子把人们出于自然冲动的社会关系变成自觉的、和谐结合的社会规范，从而使父子之间、夫妻之间、兄弟之间以及邻里之间，“在所有的感情交流面前都可以保持有序和规律”，这就使“责任变成爱的延伸，国家变成一个扩大的家庭”。他认为，“这一转变并未束缚思考，正如永恒之天铺展开来保护在地之上一样，人类仍旧是为终极目标所规范的终极文化实体”^③。在他看来，中国文化就是这样保持了人们社会关系和谐的文化。卫礼贤笔下的中国，与欧洲所流行的将中国人视为落后、愚昧民族的“中国观”形成了极大的反差。

卫礼贤还将中国思想文化分为“北系”和“南系”，并加以比较：“北方文化关注群体组织，其‘要义’是高贵的品性，而南方文化则试图从人与自然的关系中去把握人。老子的‘要义’是天道。他认为人

① 参见〔德〕卫礼贤《中国心灵》，王宇洁等译，国际文化出版公司1998年版，第54—55页。

② 同上书，第79—80页。

③ 同上书，第284—285页。

只是自然的一部分。任何违背、驾驭自然的东西都是邪恶的”^①。他所说的“北系”和“南系”，不只是地域概念，也是学派概念，即中国文化是由北方的儒家和南方的道家相辅相成构成的，儒、道“互辅”成为中国文化结构的基本特征。这表明卫礼贤对中国文化的认识，比起同时代的国外学者要深入得多。

卫礼贤认为，“欧洲文明存活的手段——科技今日即使已登峰造极了，然而文明的灵魂却遭受永恒的伤害”。他提出了以中国文化“拯救”西方的主张，希望东西方成为“唇齿相依、彼此都不可或缺的好朋友”，在东西方文化之间结束“对抗”，实现平等交流^②，并认为在现实中已经开始了的这种交流是必然趋势。卫礼贤在这里敏锐地提出了20世纪70年代之后才为学术界所关注的问题，即“唯科学主义”与人文精神的冲突。他将东西方文化的结合看作解决这一冲突的途径。

卫礼贤对东西方文化的看法，确实是高瞻远瞩的。1930年，瑞士心理学家荣格（Carl Gustav Jung, 1875—1961）在纪念卫礼贤时曾撰文说：“东方精神确实就在我们的门前。因此在我看来，对道的追求，对生活意义的追求，在我们中间似乎已成了一种集体现象，其范围远远超过了人们所意识到的。”^③荣格所说的“东方精神”，指的主要是中国文化精神。将“东方精神”带到德国乃至欧洲“门前”的正是卫礼贤。

西奥多·德瓦兰纳与《孔夫子在世界各地》

与卫礼贤同时，还有一位德国新教传教士对中国文化颇感兴趣，他就是几乎被人们遗忘的神学家西奥多·德瓦兰纳（Theodor Devaranne, 1880—1946）。

德瓦兰纳是新教自由派牧师，他对内主张促进教会内部革新，对外强调教会对社会的责任及向国外传播福音事业的使命，20世纪20年代初曾来到中国。德瓦兰纳不仅著有多种宣传福音的著作，还撰写了多种有关东亚和中国的论著，1929年出版的《孔夫子在世界各地》（Kon-

① [德] 卫礼贤：《中国心灵》，王宇洁等译，国际文化出版公司1998年版，第285页。

② 同上书，第187页。

③ [瑞士] 荣格：《纪念理查德·威廉》，载荣格《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店1987年版，第255页。

fuzius in aller Welt) 便是其中之一^①。

《孔夫子在世界各地》一书包括三个部分,即孔子与西方、儒学在日本和儒学在当时的中国。与我们本书有关的是此书的第一部分。这部分实际上是儒学在欧洲传播的简史,德瓦兰纳在这一部分介绍了儒学以耶稣会为桥梁向欧洲传播的过程,阐述了以莱布尼茨和沃尔夫为代表的德国新教对儒学的态度和法国天主教对儒学的反应,同时分析了导致儒学在欧洲“幻灭”(Ernüchterung)的因素。

德瓦兰纳对儒学西传和它在欧洲命运的简略梳理(约占全书的1/3),看上去似乎没有增加什么新的史料、作出什么新的阐述,但如果将此书置于儒学在欧洲沉寂了很长时间并遭到学术界普遍排拒的历史之中,就不难发现它的意义。

首先,德瓦兰纳的《孔夫子在世界各地》同样表明了德国对儒学以及中国文化态度的转变。德瓦兰纳对儒学的态度似乎受到卫礼贤的影响,只是他与卫礼贤不同的是,卫礼贤认为儒学所表现的中国精神没有变,他看重儒学所代表的中国精神对现代西方文化的意义,希望儒学能够拯救“遭受永恒的伤害”的西方文明的“灵魂”,而德瓦兰纳则从历史的回顾中对儒学在西方的“幻灭”表示了惋惜,流露的是历史的悲情。

德瓦兰纳对儒学的态度完全是正面的。他认为,儒学是在中央大地上点燃的明亮的光。它的光辉先是传到隔海相望的日本,然后又跨越空间向西传到欧洲,但是,在欧洲闪耀了一个半世纪后,儒学之光便消沉(“幻灭”)下来,最后还是回到了它的祖国。他说,儒学之光是孔子点亮的。孔子之所以能够点亮这个光,是由于他提出了“儒学”概念,赋予了儒学内涵,将在中国几乎延续了4000年的实用的和理智的道德伦理提升成为思辨的哲学,并成为中国的“国教”。德瓦兰纳之所以说孔子提升了延续近4000年的道德伦理,是因为他像很多耶稣会士和欧洲学者一样,将中国历史推衍到伏羲时代,把伏羲视为中国国家的创立

① 德瓦兰纳有关东亚及中国的主要著作,除《孔夫子在世界各地》外,还有《基督教,佛教,儒学:三宗教精神与力量的证据》(*Christus, Buddha, Konfuzius; Der Beweis des Geistes und der Kraft dreier Religionen*, 1920)、《中国民间宗教》(*Chinas Volksreligion: Dargestellt nach einer Rundfrage und verglichen mit den Grundlehren des Lao-tse, Konfuzius und Buddha*, 1924)、《东亚当前的精神之战》(*Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien: Der religions- und missionskundliche Ertrag einer Ostasienreise*, 1928)、《上帝面前的远东》(*Fernost vor Gott: Ein Kapitel aus der heutigen Welt- und Kirchengeschichte des Fernen Ostens*, 1935)等。

者和中国文化的奠基者，认为是伏羲为中国的国家治理和伦理道德奠定了基础，孔子则将延续近 4000 年的国家治理和家庭伦理的理念和经验作了总结和提炼，并以其为基础构建了儒学的架构，阐释了儒学的原理。

德瓦兰纳还为《孔夫子在世界各地》加了一个副标题：“人类心灵史的悲剧篇章”（Ein tragisches Kapitel der Geschichte des Menschengesistes）。这个副标题意味着德瓦兰纳把孔子看作属于全人类的，孔子沦为了一颗逝去的明星，是全人类的损失，是人类心灵（精神）史上的一页悲剧^①。他还将孔子与摩西一起视为人类两位最伟大的“立法者”（Gesetzgeber），甚至认为孔子的世俗的儒家道德使他比古代许多犹太人或“上帝的儿子”（“Gottessohnes”）更受同情^②。他撰写《孔夫子在世界各地》，似乎就是为了向西方特别是向德国读者（其书系用德文撰写）表达他对儒学在欧洲消殒的惋惜之情。

其次，德瓦兰纳虽然是新教传教士，但对于属于天主教的耶稣会在将儒学传播到欧洲中的功绩给予了高度的评价，特别肯定了柏应理等人编译的《中国哲学家孔子》、利玛窦与金尼阁的《中国札记》、基歇尔的《中国图说》和《耶稣会士中国书简集》等耶稣会士的著作在向欧洲传播儒学中的作用。莱布尼茨当年曾倡导新教传教士应该像耶稣会士一样到中国传播基督教福音和向西方介绍中国文化，德瓦兰纳俨然把自己看作莱布尼茨的响应者，他也承继了耶稣会的传统，极力向西方宣传东方的文化。可能正因为他自以为是莱布尼茨的继承者，所以在介绍中国儒学在德国时，只以莱布尼茨和沃尔夫为例谈儒学与德国的关系。他特别垂青于莱布尼茨，不仅较为详细地介绍了莱布尼茨对“理”“太极”的理解，阐述了莱布尼茨二进制与《易经》的关系以及莱布尼茨的“单子论”及其“预定和谐”与渗入到人的世界中的中国儒学、道家及佛教的自然法则的一致性，还认为，首先让儒学进入西方人视野的虽然不是莱布尼茨，但理论上的“冠军”（Vorkämpfer）绝对是莱布尼茨^③。他似乎想在莱布尼茨—沃尔夫时代早已结束的时候，再向莱布尼茨—沃尔夫回归。

最后，德瓦兰纳较为客观地分析了儒学在欧洲“幻灭”的原因。他

① [德] Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf*, Vorwort, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, Frontispiz.

② Ebd., S. 29, 30.

③ Ebd., S. 17.

认为，导致儒学在欧洲“幻灭”的因素来自以下三个方面。

第一，教会方面。早期的耶稣会士向欧洲所宣扬的中国及其儒学受到质疑，一些人不同意将中国古籍中的“上帝”等同于基督教的“Gott”，不同意说中国是没有偶像崇拜的国家，引发了“礼仪之争”。“礼仪之争”的结果是，法国于1762年公开禁止耶稣会，教皇于1773年正式废除耶稣会，这便使耶稣会士失去沟通中国与西方的桥梁作用，损害了儒学与西方之间的关系。同时，18世纪60年代之后，西方国家关心中国商业信息的需要逐渐占了上风，它们更关注的是经济贸易，对“中国的哲学和美学兴趣几乎完全消失”^①。

第二，法国方面。德瓦兰纳认为，早在18世纪初，路易十四的宫廷导师费内龙（Fénélon）在他的《与死神的对话》（*Dialogues des morts*）中就以苏格拉底与孔子相对抗，极力赞成苏格拉底。在伏尔泰同时代人中，孟德斯鸠和卢梭更是极力抨击中国和中国文化。德瓦兰纳说，孟德斯鸠在《论法的精神》中对传教士中国报道表示怀疑，他从商人、使馆的报告中只知道在中国有恐惧、虚荣、鞭刑，不知道在那里有什么美德。而卢梭则以“回归自然”（*rückkehr zur natur*）的观点，以“法国的良心”（*Gewissens Frankreichs*）自居，拒绝“中国风”（*Chinoiserie*）^②。

第三，德国方面。德瓦兰纳在谈到由于德国因素导致儒学在欧洲“幻灭”的命运时，提到三个人，即弗里德里希（腓特烈二世）、赫尔德和歌德。德瓦兰纳说，早年在伏尔泰的影响下对中国文化颇感兴趣的弗里德里希企图与中国建立贸易关系却遭到中国皇帝（乾隆）的拒绝，他便转而否定中国及中国文化；赫尔德则一直是中国及中国文化的否定者，他曾用“木乃伊”比喻中国历史悠久而长期“停滞”；年轻的歌德面对当时的“中国热”则喊出了这样的呼声：“这是不能接受的！”^③

上述因素聚集起来，便使欧洲减少了对中国和中国儒学的热情，而由“中国风”（“*Chinoiserie*”）转向了“印度热”（“*Indomanie*”）。

① [德] Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welt*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929, S. 32.

② Ebd., S. 33-35.

③ Ebd., S. 35-40. 按：“这是不能接受的”的原文为“*Es war nicht gerade günstig*”，直译则为：“这是不好的！”

施韦策：中国哲学与“世界哲学”

谈到德国传教士的中国研究，值得一提的还有阿尔伯特·施韦策（Albert Schweitzer，亦译作史怀泽，1875—1965）。他虽然没有来过中国，也不是汉学家，但在他企图建构的“世界哲学”中，曾对中国古代哲人给予高度重视。

施韦策青年时代就是一位颇有声望的管风琴演奏家和巴赫的著名研究者，获得过哲学博士、神学博士、音乐博士和医学博士。但正如施韦策的代表作《敬畏生命》的中文译者陈泽环所说，施韦策“给人印象最深之处并不是他的多才多艺，而是他对人类苦难的无比同情和极其热忱的献身精神”^①。1906年，34岁的施韦策宣布，他要作为一名医生到赤道非洲去工作。1913年，他与妻子海伦娜在加蓬的兰巴雷内创建了丛林诊所，义务为当地居民治病，直到他与世长辞。

在施韦策的思想中，值得注意的是两个理念：“敬畏生命”和“世界哲学”。

“敬畏生命”理念是施韦策于1915年提出的^②。1919年2月23日，他在斯特拉斯堡圣尼古拉教堂的一次布道中，第一次对“敬畏生命”理念作了公开的阐述。他认为，“敬畏生命、生命的休戚与共是世界中的大事”，但是，“自然不懂得敬畏生命，它以最有意义的方式产生着无数生命，又以毫无意义的方式毁灭着它们。包括人类在内的一切生命等级，都对生命有着可怕的无知”，所以往往“以其他生命为代价”而使自己的生命得以生存下来^③。他将这种以牺牲其他生命而保存自身生命的现象称之为“残忍的利己主义”。施韦策所说的“残忍的利己主义”，对人类来说，就是为了占有尽可能多的财富而对他人和自然界无限制的榨取。针对这种“残忍的利己主义”，施韦策提出了他的“德性”观：“如果我们摆脱自己的偏见，抛弃我们对其他生命的疏远性，与我们周围的生命休戚与共，那么我们就是道德的。只有这样，我们才是真正的人；只有这样，我们才会有一种特殊的、不会失去的、不断发

① 陈泽环：《〈敬畏生命〉译者的话》，载〔德〕施韦策《敬畏生命》，陈泽环译，上海社会科学院出版社2003年版，第147页。

② 参见〔德〕施韦策《敬畏生命理论的产生及其对我们文化的意义》，《敬畏生命》，陈泽环译，上海社会科学院出版社2003年版，第6—7页。

③ 〔德〕施韦策：《敬畏生命》，陈泽环译，上海社会科学院出版社2003年版，第19页。

展的和方向明确的德性。”^①

从施韦策的论述可以看到，“敬畏生命”提供了一个与“人类中心主义”截然不同的世界观，它否定了生物进化论以及在此基础上形成的从生物到人类的价值序列，建立了人与一切生命休戚与共、和谐相处的整体生命伦理观。这种整体生命伦理观与中国文化中的人与自然相和谐的思想十分相契。

正是施韦策的献身精神以及他所感悟到的“敬畏生命”的理念，使他赢得了数以百万计的人的尊敬和崇拜。1952年，他因此获得了诺贝尔和平奖。

施韦策还将他的人与自然相统一的整体世界观运用于人类的思想领域，以期建立“具有全人类普遍性的世界观”——“世界哲学”。施韦策认为，西方学者长期以来只注意自己哲学体系的发展，他们忽视了一个重要的事实，即“存在着一种世界哲学”，西方哲学只不过是这种“世界哲学”的一部分。

如何才能建立这种“具有全人类普遍性的世界观”？施韦策认为，要寻找这种世界观，并使它获得真正坚实的基础，就不可避免地要使西方思想与远东的印度和中国的思想“面对面地接触”。他认为，在将人和自然“二分”的西方哲学家那里，是“把伦理观念与自然现象对立起来的，因此假设了两种世界原理的存在，即自然的和伦理的。前者存在于世界之中，是必须制伏的；后者则融进了伦理人格，它外在于世界，并且具有终极权威性”^②。这种人和自然“二分”的二元论哲学，必然不会将自然的和伦理的“两种世界原理”统一起来，不会注意建立能够反映人和自然、生命和世界相协调的哲学体系。为此，西方思想特别需要“走出自我，懂得去寻求包括它自己在内的一个具有全人类的世界观”^③。这就需要去了解 and 探寻东方哲学的特点，因为印度哲学和中国哲学已经做到了这一点。如他在评论中国思想时就这样说：

世界与生命之肯定问题，无论在其本身还是在它与伦理学的关系方面，在其他任何地方都未能像在中国思想那样成为一种根本的、包罗万象的样子。老子、庄子、孔子、孟子、列子都是这样的

① [德] 施韦策：《敬畏生命》，陈泽环译，上海社会科学院出版社2003年版，第19页。

② [德] 施韦策：《文明的哲学Ⅱ：文明与伦理》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社2001年版，第255页。

③ 同上书，第253页。

思想家。在他们那里，西方思想须努力解决的世界观问题，却被一种非常奇怪而又深深吸引我们注意力的方式表现了出来。^①

他还说：“中国的宗教思想家老子、孔子、孟子、庄子，都试图将伦理学建立在世界与生命之肯定的自然哲学基础之上。结果，它们达到了一种可激励内在与外在文明这种因素的世界观，这是因为这种世界观是乐观—伦理的。”^②“在中国人眼中，伦理规范一般应和其所生活的世界相协调”，“当人们说人道应该和天道一致时，也就意味着如此”^③。

施韦策的“世界哲学”能否建立起来，是另外一回事，他提出“世界哲学”理念本身，无疑是对“欧洲中心论”占主导地位的西方思想家的一种挑战：如果他们承认“世界哲学”理念，就需要放弃欧洲文化具有优越性的观念，放弃对其他民族文化的傲慢态度，从而把欧洲文化、欧洲哲学置于“世界哲学”一部分的地位，也就是与其他民族文化和哲学处于平等的地位。

施韦策与大多数关注中国哲学的西方学者一样，把焦点放在儒学上。他说过，“中国伦理学在教化个人和民族方面所发挥的作用是辉煌的”，“世界上没有任何地方像中国一样，拥有这种植根于伦理观念上的文化”^④。他在这里所说的就是儒学，特别是以孔子、孟子为代表的原始儒学。当然，施韦策也看到儒学后来走向“僵化”，所以他一方面指出儒学应该“依靠自己的力量，按照与其本身的本质相一致的方式走向现代化”，另一方面又建议儒学“和别种思想以及先进学说建立新的关系”，以便“依照自身的观念重塑现实”^⑤。

施韦策同时还对道家表现出浓厚的兴趣。他说，中国思想认为“世俗活动中的某种‘非人’因素乃是真正的伦理秘密所在。因此，它对存在的精神奉献体现为不受我们自身主观骚动的影响，并根据在自然中发现的客观规律来调节我们的行为”。他这里所表述的就是他对道家思

① [德] 施韦策：《文明的哲学Ⅱ：文明与伦理》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社2001年版，第254页。

② 同上。

③ 转引自罗哲海《史怀特的遗著：〈印度中国思想史〉》，载[德] 马汉茂、张西平等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第563页。

④ 同上书，第559页。

⑤ 同上书，第560页。

想的理解，所以他接着便说：“老子和庄子思想所关注的正是这种深刻的‘与世界之趋同’。这一伦理主旨在老子的《道德经》中用一种美妙的形式表达了出来。”^①

从施韦策对儒学和道家的论述可以看出他对中国哲学构架的理解。在他看来，中国哲学是以儒学和道家为主体建构起来的。

施韦策对中国哲学的看法或许受到了卫礼贤的影响。但是，不论施韦策是否受到过卫礼贤的影响，我们从这两位传教士思想家那里都看到了思想的超越性，他们不仅超越了殖民者的傲慢，超越了对东西方文化的畛域之见，也超越了德国固有的文化民族主义。在他们的心目中，东方不再是与西方毫不相干的神秘的“他者”，不再是被鄙视的对象，而是平等的文化交流者，是世界文化的共建者。

当然，在世界经济走向一体化的同时，文化是否也要放弃多元化而实行一体化，是需要讨论的问题。但施韦策将各种文化放在平等地位加以对待，提倡文化的相互交融、相互吸收的观念，还是很值得称道的。

二 德国汉学：从“业余”走向专业

中国文化在德国受到关注的另一个领域是德国本土汉学。

在欧洲各国中，德国汉学是后起者，但它在完成“业余”汉学向专业汉学的转换之后，很快就直追欧洲各国，成为欧洲汉学的重镇之一。

德国的“业余”汉学

人们常常把傅兰克（为 Otto Franke 的中文名，1863—1946）视为德国的“汉学之父”，其实，傅兰克只是德国第一位专业汉学家，而不是最早从事汉学研究的德国学者。在此之前，德国汉学家在中国研究方面就已经成果累累，只是他们只能进行“业余”研究而已。直到 20 世纪初，德国汉学才走向专业化。

^① [德] 施韦策：《文明的哲学Ⅱ：文明与伦理》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社 2001 年版，第 256 页。

所谓“业余”汉学家^①，主要指克拉普罗特、内曼、库尔茨、普拉特、威廉·硕特、格奥尔格·嘎伯冷兹、顾路柏、夏德等19世纪下半叶至20世纪初的一批中国文化的研究者。

克拉普罗特（Heinrich Julius Klaproth, 1783—1835）是19世纪德国的第一位汉学家。他是通过自学掌握中文的，并于1802年自行创办了《亚洲杂志》（*Asiatisches Magazin*）。1804年，克拉普罗特应邀前往俄国彼得堡科学院任职，曾作为戈洛夫金（G. A. Golovkin）赴华使团的翻译，随戈氏到恰克图，在那里又学习了蒙文和满文。1807年，他整理并出版了俄国皇家图书馆收藏的满文书籍和书稿的目录。1815年移居巴黎后，又师事法国著名的汉学家雷慕沙，从事学术研究，在此期间，他编辑了柏林皇家图书馆所收藏的中国书籍手稿的目录，1822年以《汉满手稿目录》为题在巴黎出版。当明代四夷馆所编回鹘文与汉文对照的词语表《高昌馆杂字》传到欧洲后，立即引起了克拉普罗特的注意，他以《高昌馆杂字》研究为基础，于1820年出版了《回鹘语言文字考》；1828年，还将满文《太上感应篇》译为法文在巴黎出版；1833年又发表了《论中国的道教》。

内曼（Karl Friedrich Neumann, 亦译作诺依曼，1798—1870）原来从事的是亚美利加文研究，后来师从雷慕沙学习中文。他在1819年曾到中国搜求图书，购得中文古籍单行本、类书和丛书约6000部，1831年回国后，分赠给柏林和慕尼黑的国家图书馆。不久，他担任了慕尼黑大学的东方学教授。内曼著有《英中战争史》（1855年二版，初版时间不详）、《亚洲史——从第一次对华战争到北京条约（1840—1860）》（简称《东亚历史》，1861）。他曾在《德国东方学会杂志》第一卷第二期和第三期上连载《汉学家和他们的著作》一文，介绍了西方著名传教士在中国的情况，肯定了早期耶稣会士在中西文化交流中所充当的中介角色^②。内曼在《英中战争史》中还表达了与他的同胞郭士立对“鸦片战争”的不同态度，在详细叙述鸦片贸易过程、英国从中获利情况以及中国的禁烟法律和走私鸦片手段等的同时，内曼毫不留情地批评了英

① “业余汉学”最初是艾德提出来的，他曾以这一概念批评欧洲早期中国研究中任意取材的做法。参见李雪涛《德国汉学史的分期问题及文献举隅》，《中国文化研究》2007年春之卷。

② 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第21页。

国，认为这场战争是英国人强加到中国人头上的^①。

库尔茨（Heinrich Kurz，1805—1873）出生在一个德法联姻的鞋匠家庭，少年时期在巴黎度过，父母双亡后被寄养在巴伐利亚的叔父家里。先在莱比锡学习神学，后到慕尼黑大学攻读文字学，1827年重到巴黎，师从雷慕沙学习中文，4年后回慕尼黑大学担任东亚语言与文学的教学工作。之后，他辞去大学的教职，担任《时代报》（*Die Zeit*）的发行人和编辑，鼓吹新闻自由，反对专制主义，为此他被长期监禁。出狱后到瑞士当了德国文学教授。虽然库尔茨涉猎汉学前后仅10年左右时间，成果却颇为丰硕。他在巴黎期间就开始翻译儒家作品，撰写了《秦始皇帝》（1829）。后来，他的兴趣转向中国古典哲学，特别是道家哲学。1830年所翻译的《太上感应篇》，在很长的时期内都是唯一的德文译本。此外，他还译有马融的《忠经》和话本小说《刘小官雌雄兄弟》（《今古奇观》中的一篇）、说唱作品《花笺记》等^②。

约翰·海因里希·普拉特（Johann Heirich Plath，亦译作帕拉特，1802—1874）出生在汉堡。这里是商贾辐辏之地，也是德国对东方贸易的最重要港口。普拉特青少年时期就在这里接触了东方语言和文化，他20岁后到哥廷根大学读神学，并自学了中文。获得博士学位后，在哥廷根大学任东方学教授，主讲埃及学，同时也讲授关于中国文化和历史的课程，他的巨著《满洲的各个民族》第一卷就完成于此时，这是迄今为止唯一一部研究中国北方边境民族的德文著作。1831年，哥廷根爆发自由派和保守派之间的政治骚乱，作为自由派的普拉特卷入了其中，并因此身陷囹圄达12年之久。出狱后，他先后在慕尼黑和法兰克福的图书馆供职。1848年大革命失败后，他移居慕尼黑。普拉特晚年以渊博的学识被推选为巴伐利亚科学院院士，他在院刊上发表了多篇关于中国文化与儒家经典的论文，后将其中一些论文辑成《关于孔子及其弟子的生平与学说》一书。此书一向以史实丰富和分析精湛为德国汉学界所称道^③。尤可注意的是普拉特的中国观。当“中国历史停滞不变”的观点在欧洲学术界盛行的时候，他不同意这种观点，也不同意产生这

① 参见〔美〕M. G. 马森《西方的中华帝国观》，杨德山等译，时事出版社1999年版，第158页。

② 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第22页。按：《花笺记》系明末清初以广东弹词木鱼歌创作的说唱作品，全称《第八才子书花笺记》，共59回。

③ 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第469页；张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第22—23页。

种观点的“欧洲中心论”，坚持了世界历史多中心的理论主张^①。

威廉·硕特（Wilhelm Schott, 1807—1889）也是通过自学掌握中文的学者。他1819年起在哈勒攻读神学和东方语言，当时哈勒有两位中国人，硕特同他们过从甚密，这使他对中文发生浓厚兴趣。1826年他取得博士学位的论文就是《论中国语言的特点》，同年通过的教授论文则为孔子研究。随后，硕特还学习了突厥文、蒙文、波斯文、日文和满文等东方文字，并第一个试图把这几种语言都作为乌拉尔—阿尔泰语族进行研究。1832年，硕特被聘为柏林大学阿尔泰语、满文和芬兰语教授，同时也讲授汉学。他于1840年翻译出版了《御书房满汉书广录》，并附加德文解释，表明了他对中国文献的关注，也表现出他对中文和满文的娴熟；他的《中国文学述稿》（1854）是第一部以德文撰述的中国文学史著作，也是他的成名作；《哈拉契丹——西辽》（1849）则是一部受人称道的历史著作。由于学术成就显著，硕特被人们视为德国汉学的真正奠基人^②。

嘎伯冷兹（Georg von der Gabelentz，一译作甲柏连孜、加贝伦茨，1840—1893）是一位普通语言学家，也是一位靠自学而掌握中文的学者。不过，嘎伯冷兹与其他自学中文的学者不同，他有着研究东方学的家学传统。他父亲汉斯·嘎伯冷兹（Hans Conon von der Gabelentz, 1807—1873）就是一位东方学家和德国满文研究的奠基者，著有《满文语法成分》（1832）一书，并编撰了《满德词典》（1864，实际上是一部依据《四书》《尚书》《诗经》的满文译本而编纂的一部满德词汇表）。家学渊源使嘎伯冷兹很早就接触了东方语言，他8岁时开始学习中文，1876年以翻译和研究中文和满文的《太极图说》而获得博士学位。两年后，他成为莱比锡大学新成立的东亚语言讲座的教授。其代表性著作为《中国文言语法》（亦译为《汉文经纬》，1881），这是西方第一次对古汉语语法进行系统归纳和分析的著作。作为开创之作，它虽然不免有幼稚之处，但打破了西方人认为中文没有语法可言的观念，成为西方研究中文语法的奠基之作^③，对中国学者的语法研究也有影响。此外，嘎伯冷兹还著有《〈庄子〉的文字对中国语法的贡献》（1888）一书，发表过《老子的一生及其学说》《论道教著作〈文子〉》等论文。

① 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第127页。

② 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第23—24页。

③ 同上书，第24页。

他的《老子》《文子》论文是德国学术界较早论述道家的作品，有学者因此将他视为德国道家、道教研究的先驱。

顾路柏（Wilhelm Grube，又名顾维廉，1855—1908）是嘎伯冷兹在莱比锡的高足，1883年，由嘎伯冷兹推荐任柏林民俗博物馆东亚部主任，曾到过厦门、北京考察当地的民俗。他不仅是德国女真文字研究的开创者，在中国文化与中国文学的研究方面也有突出成就，主要著作有《女真的语言和文字》（1896）、《北京民族学》（1901）、《中国文学史》（1902）、《中国的宗教和祭仪》（1910）、《中国古代宗教》（1911）等，也是中国道教的早期研究者，并翻译过《封神演义》。

夏德（Friedrich Hirth，1845—1927）原来学的是希腊古文字学，1869年，中国海关总司英国人赫德（Sir. Robert Hart）在欧洲招聘青年人去中国海关任职。其招聘对象包括语言专业的学生，夏德因此被选中，这使他与中文结下不解之缘。在中国期间，他著有《汉语种的外来词》（1882）、《中国与罗马的东方》（1885）、《中国发明纸》（1890）、《中国古代的海上交通》（1896）、《中国艺术中的外来影响》（1896）、《中国艺术史》（1898）等。他的《中国与罗马的东方》（中文版译为《大秦国全录》）一书曾被学界誉为划时代的作品。此外，还与人合作翻译了南宋赵汝适的《诸蕃志》。1895年夏德回国后，在大学中找不到教授汉学的合适职位，便于1902年受聘为美国哥伦比亚大学中文教授。他在美期间又著有《中国的语言文字》（1902）、《中国音韵》（1903）、《中国上古史》（1908）、《中国文学，其历史、理论和美学》（1911）等。据说夏德在纽约时，曾与康有为、梁启超、孙中山有过交往，还曾担任过胡适在哥伦比亚大学的博士考试委员会委员^①。这也表现了夏德与中国和中国文化的“缘分”。

从以上的介绍可以看到，19世纪下半叶到20世纪初，德国学者在中国研究领域已经取得了颇为丰硕的成果。之所以将上述学者称为“业余”汉学家，主要出于以下原因：第一，德国当时没有专门的中文教学机构，汉学家们掌握中文，或通过自学，或师从法国学者，或由于在驻华机构中任职而有了学习中文的机会；第二，他们的中国研究多出于个人兴趣或比较文化研究的需要；第三，最主要的是，当时的德国大学与研究机构都没有设立中文教学与研究的职位，也没有建立独立的汉学学科，他们往往是在其他职位（主要是东方学和普通语言学）上、在其

^① 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第28页。

他领域的研究之余研究中国问题，致使专门从事中国研究的学者很难找到合适的工作，往往只能在国外任职。

汉学学科的建立

由于德国汉学处于“业余”研究状况，遂使德国与欧洲很多国家在汉学研究上存在着很大的差距。19世纪末期，德国学者就看到了这个差距，他们呼吁急需在德国建立独立的汉学学科。

首先提出汉学学科建设问题的是夏德。1885年，他在《论汉学学科》一文中指出，“一个欧洲人，穷其毕生精力，也不可能深入这一文化的奥境”，“对于汉学家，尤其是有志于研究中国古代文史的人来说，取得成功的办法只有一个，集中全副精力去对付它，利用一切机会到中国去生活，并且长年同那里的中国学者建立个人间的交往。与此无关的一切方法全要摒弃”^①。这就需要建立一个让汉学家们能够从事专门研究的汉学学科。

但是，夏德的意见并没有受到重视。刚完成统一不久的德国，为了参与英、法等国在东方的殖民扩张，急需的是汉语口语人才。1884年，顾路柏给普鲁士文化部写了一封信，提出进行中文口语教学等的建议。1887年，在俾斯麦的支持与鼓励下，柏林大学正式成立东方语言研究所，它虽然号称“研究所”，实际上只是一所实际语言训练的学校，主要为外交部和商界培养实际应用人才。汉学家佛尔克在接替阿仁特（Karl Arendt，1838—1902）在此执教后，虽然坚持在语言训练的同时开设了有关中国文化与哲学的课程，但得不到当局的支持，他甚至还为此常常跟研究所所长萨豪（Eduard Sachau）发生冲突。汉学研究仍然只能是学者个人的“业余”兴趣^②。

转机出现在1907年。20世纪初，格伦威德尔（Albert Gruenwedel，1856—1935）和勒·科克（Albert von Le Coq，1860—1930）率领的普鲁士中亚探险队在吐鲁番地区进行了几次考古发掘，带回了大批文物和文书。如何评估这批文书的价值使汉学家们有了发言权。一直关注中亚文献的汉学家傅兰克，1904年曾在柏林科学院发表了题为《中国文献对中亚土耳其和斯坦特民族的认识》的论文。1907年，傅兰克又发表了《一份吐鲁番出土的碑铭》一文。汉学在中亚研究中所起的作用提

① 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第32页。

② 同上。

高了它在学术界的声誉，也使德国大学建立汉学学科问题显得紧迫起来^①。

德国大学对设置汉学学科反应迟钝，也引起官方人士的关注。1908年，德国总领事柯纳蒲（Dr. W. Knappa）博士在一篇关于中国研究状况的演讲稿中尖锐地抨击了德国大学的保守态度，他说：“遗憾的是德国关于中国的学术性研究状况非常落后。法国遥遥领先，其次为英国，占第三位的是荷兰，第四把交椅俄国还要与德国来抢。其原因要到德国大学对待中国学的态度中去寻找。”他又说：“在最小的德国大学里都有印度学和阿拉伯学的教授职位，其中大多数还有埃及学与亚述学。但是整个德国竟然没有一个教授讲座是中国学专业！不仅是对于研究中国历史，而且对于研究那些曾经属于中国文化圈的中亚国家，中文文献中都包含着最为丰富可靠的资料信息。对这些资料的研究必须获得国家的参与和支持，不能都交给有钱的人去做，起码要使那些愿意献身学术的青年人看到自己未来生计无虞。”^②

1909年，千呼万唤的德国汉学学科终于诞生。在德国殖民协会的反复要求下，汉堡殖民学院（汉堡大学前身）决定设立东亚语言和历史所，设置正教授职位，由傅兰克担任所长和第一任教授；1912年，继汉堡殖民学院之后，柏林洪堡大学也设置了汉学讲座，聘请荷兰莱顿大学汉学家哥罗特（Jan Jakob Maria de Groot，也译作高鲁德，中文名高延，1854—1921）担任汉学教授；1922年，莱比锡大学开始设立汉学专业，由孔好古（August Conrady，1864—1925）担任汉学教授；1925年法兰克福大学也设立了汉学专业，由卫礼贤担任首任讲座教授。这就形成了当时德国的四大汉学研究中心。

到20世纪30年代，孔好古的学生哈隆（Gustav Haloun，1898—1951）在哥廷根大学建立汉学研究所，哥罗特的学生施密特（Erich Schmitt，1890—1955）主持了波恩大学东方语言研究所汉学组，哥廷根大学、慕尼黑大学、耶拿大学和哈勒大学也开设了汉语课。

汉学学科的建立，使德国在汉学研究领域开始对法、英等国呈现了赶超之势。

① 参见张国刚《德国汉学研究》，中华书局1994年版，第33页。

② 同上书，第34页。

走向专业化后的汉学研究

汉学走向专业化，推动了汉学在德国的迅速发展，使一批汉学家活跃于德国学坛。当时涌现的著名汉学家，除卫礼贤之外，还有傅兰克、孔好古、佛尔克、海尼士等，他们在中国历史、哲学史等诸多领域中推出了一批颇有分量的著作。

傅兰克曾在柏林大学攻读历史，后在哥廷根大学学习梵文，并取得博士学位。1888年，他作为外交译员来到中国，先后在北京、天津、上海等地的德国公使馆工作13年。1903—1907年，傅兰克受聘为清政府驻柏林公使馆秘书，并在柏林大学取得教授资格。自1907年起，傅兰克在汉堡殖民学院讲授汉文课程，1909年又担任东亚语言和历史所所长及首任教授。汉堡殖民学院改为汉堡大学后，他仍继续留任，直到1923年他任柏林大学汉学教授才离开汉堡大学。

傅兰克的著述颇多，据说他发表的文章和出版的著作达200多种，还有100多篇书评，其最著名的著作是五卷本的巨著《中国通史》。《中国通史》是一部从中国上古时代写到1638年元朝灭亡的中国通史，但是，弗傅克生前并未完稿，只以《儒教国家的古代及其形成》（1930）、《儒教国家》（1937）和《对前两卷的注解、补充和订正》（1937）为题出版了前三卷，此后的第四、第五卷是由其夫人及学生整理出版的（第四卷为五代辽宋金元的历史，第五卷为第四卷的注解和史料考辨）。

傅兰克的《儒家学说信条和中国国教的历史的研究论文集》（1920）是他研究中国儒学的论文的结集，有学者说，此书“在许多方面堪称典范”^①。他同时还对佛教传入中国作过研究，发表过《有关佛教传入中国的问题》（1910）等文。

孔好古是以研究汉语及印度支那语言而闻名于学界的。1897年，他继嘎伯冷兹之后到莱比锡大学，但仅任副教授，1920年才晋升为教授，后来担任了莱比锡大学东方学院的院长。在莱比锡大学期间，孔好古在研究汉语和印度支那各国语言的同时，致力于中国历史的研究，著有《中国的历史》一书。此书原为乌尔施泰因主编的三卷本的《世界史》的一部分，主要篇幅放在西周以前，以后各个时期则非常简略。由于孔好古从比较民族学的视角对中国历史作了深入的考察，并用通俗而

① 黄长著、孙越生、王祖望等主编：《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第469页。

又为人们易于接受的框架加以叙述,遂使本书深受欢迎^①。他对中亚的文化考察也很关注,曾著有《斯文赫定在楼兰发现的古国古代抄本》(1920)。此外,孔好古还研究过《易经》,在《易经研究》一文中,他试图论证八卦和六十四卦本来都是书写符号,从而认为《易经》是以一种独特方式编成的词汇^②。

孔好古的中国研究颇受中国学者的关注,郑寿麟在20世纪30年代就说:“他以极广博的知识,并很谨密的方法,来治这个新起的科学。他首先将中国文化,列于世界史之中,使世人不致误会或漠视中国古代的文化。”^③

佛尔克(Alfred Forke,亦译作伏尔克,1867—1944)1890—1893年担任德国驻华使馆翻译学生,此后又在使、领馆任翻译。1903年起,出任柏林东方语学院教授。1923年,接替傅兰克为汉堡大学汉学教授,直到去世。

在佛尔克的中国研究中,成就突出的是对中国古代哲学思想的研究。他曾翻译和研究过《墨子》《晏子春秋》《论衡》等中国古代的典籍,撰述过对中国哲学作综合性论述的《中国人的世界概念》(1925,此书为英文版,此后佛尔克又于1927年出版了德文版的《中国文化领域的思想境界》),他的三卷本的《中国哲学史》著作尤为学界所注意。这三卷《中国哲学史》著作,分别以《古代中国哲学史》(1927)、《中世纪中国哲学史》(1934)、《近代中国哲学史》(1938)为题出版^④。由于这部著作以大量原始的中文史料为基础,对中国哲学进行了系统的梳理,描述了中国古代哲学的发展脉络,使中国哲学的面貌得以清晰地展现在西方人面前,也使很多西方人知道了过去不曾听闻的中国哲学家的思想,这就使这部著作成为西方在很长时间内都难以在整体上超越的中国哲学史专著。此外,佛尔克还著有《中国的神秘主义》(1922),发表过《西王母》(1906)、《葛洪是哲学家和炼丹术士》(1932)、《评韦利的〈道德经〉英译本》(1941)等论文。

佛尔克似乎对李贽很感兴趣,他在为《柏林科学院论文集》写的

① 黄长著、孙越生、王祖望等主编:《欧洲中国学》,社会科学文献出版社2005年版,第474页。

② 同上书,第468页。

③ 郑寿麟:《中西文化之关系》,上海:中华书局1930年版,第56页。

④ 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》,社会科学文献出版社2005年版,第469页。

《李贽：有关16世纪里的中国人思想斗争史的一篇文章》和《李贽与利玛窦》两篇论文中，对李贽这位中国16世纪思想界的“异端”者作了详尽的论述，这使他成为德国较早的李贽研究者。

埃里希·海尼士（Haenisch Erich，亦译作黑尼施，1880—1966）曾从语法和成语角度致力于《蒙古秘史》（汉译作《元朝秘史》）研究，其成果主要反映在他的研究报告《〈元朝秘史〉研究》（1931）和《〈元朝秘史〉词典》（1939）中。他所编撰的《汉文文言文教程》（共四卷，分别于1931年、1933年、1957年出版），是一部在相当长的时间内被大学作为讲授中文基本教材的著作。此外，他还撰著了多种中国思想和中国历史研究的著作，如《孟子和刘向：两位维护道德和品格的先驱者》（1942）、《元朝蒙古人统治下的汉人寺院的收租权利》（1940）、《蒙古人世界帝国的文化政策》（1943）、《中国从采邑制国家通向统一国家的道路》（1948）、《古代中国的政治制度和政治斗争》（1951）等^①。

上述这批著名汉学家及其研究成果的出现表明，德国的汉学研究已经呈现出强劲的勃兴势头，它正在急追法、英、荷等国的汉学研究。

20世纪初的德国汉学还表现出这样一种趋势：从顺应德国在亚洲扩张的需要到进行较为客观的纯学术性的研究。德国学者罗斯维他·莱因波特（Roswitha Reinbothe）曾以李希霍芬、傅兰克、佛尔克、卫礼贤为例分析了德国学者的中国研究与德国对华文化政策及第一次世界大战前德国殖民政策的密切联系^②。而第一次世界大战之后，包括汉学家在内的德国学者以学术为德国殖民政策服务的倾向明显少了，对中国及中国文化持偏见的学者也明显少了。所以傅海波说，《凡尔赛和约》的签订“使1919年以后德国对华关系不再有西方帝国主义对待东亚民族那样的包袱”。

丢掉服务于殖民政策的包袱，对汉学在德国健康发展颇有意义，这是无疑的。

① 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第465、466、557—558页。按：海尼士的著作颇多，《欧洲中国学》曾分类列举了他的研究成果（第557—561页），可参看。

② [德]罗斯维他·莱因波特：《德国对华文化政策的开端与德国汉学家的作用》，[德]马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第164—175页。按：莱因波特认为卫礼贤也是服务于德国对华文化政策的学者之一，似可讨论。卫礼贤虽然是在德国在中国推行殖民政策的背景下来到中国的，但他后来对中国的态度显然有很大的改变，不能与李希霍芬相等同。

第九章 研究中国的热潮再度兴起(续)

——19 世纪下半叶到 20 世纪 中叶德国的中国研究

19 世纪下半叶到 20 世纪中叶，一批既不是传教士又不属于汉学家的德国学者也成为中国研究的重要力量。他们研究中国的方式主要有两种，一是实地考察，一是文献研究。赫尔曼兄弟、李希霍芬、凯泽林等人是对中国作实地考察的代表性学者，而韦伯、施宾格勒、布伯、雅斯贝尔斯等学者研究中国，则主要依靠文献。

一 德国学者对中国的实地考察

19 世纪下半叶，赫尔曼兄弟等德国学者开始以实地考察的方式研究中国，其中，李希霍芬对中国的考察以及他根据考察资料所著的《中国》一书，无论在中国还是在国际学术界都产生了极大的反响。

但是，谈到对中国的实地考察，不能不提到洪堡兄弟。他们从事学术活动的年代虽然在 18、19 世纪之交，并且深受以歌德、席勒为代表的德国“古典主义”文学思潮的影响，所以，严格地说，他们应该属于那个时代的学者，但直接影响了 19 世纪下半叶开始的德国学者对中国的实地考察的正是洪堡兄弟。所以在介绍赫尔曼兄弟等学者之前先对洪堡兄弟作简单的介绍。

洪堡兄弟对中国的关注

洪堡（中文亦译为洪堡特）兄弟是指威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）和亚历山大·冯·洪堡（Alexander von Humboldt, 1769—1859）。

他们出身于贵族家庭，自幼受到良好的教育，年轻时曾生活在耶拿，他们在这里与席勒和歌德结下了很深的友谊，在席勒和歌德倡导的“古典主义”影响下，对古希腊—罗马文化产生了兴趣。这一兴趣使他们的思想深深地打上了人文主义的烙印。

在洪堡兄弟中，中国读者较为熟悉的可能是威廉·洪堡。因为他的代表性著作《论国家的作用》《语言与人类精神》《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》（简称《论语言》）等已经译为中文，中国学者姚小平还编译了他的论文集《洪堡特语言哲学文集》。译为中文的威廉著作反映了他作为政治家和语言学家这两个侧面，其实，他还是一位对现代教育颇有影响的教育家。他在德国的教育改革中，力图使大学成为进行自由学术研究的中心，并主张用纯粹的知识 and 求“真”精神培养人的“纯粹心智”，这就是人们所说的“洪堡理想”或“洪堡模式”。

威廉学术研究的突出成就在语言学方面。他是德国乃至欧洲普通语言学 and 比较语言学的奠基者，特别注意语言类型的分析和比较。孤立语、黏着语、屈折语三种语言类型就是威廉提出来的。由于他把汉语视为“孤立”型语言的最典型代表，在西方学者对汉语尚未作过深入研究的情况下，他无从借助他人的研究成果，只有亲自研究汉语才能使他的语言类型理论得以建立。也就是说，他研究汉语是出于创建语言学理论的需要。

威廉确实揭示了汉语的很多特点，比如他指出，汉语虽然没有形态变化，但仍然有其句法，汉语语法的特点也就突出表现在句法上；在汉语语法中，虚词和词序具有很重要的语法功能（词序虽然也是英语的重要语法手段，但虚词的语法功能就不如汉语重要）；此外，汉语语法还具有“隐含”的特点，这使它与以“外露”为特征的拉丁语系颇为不同，等等。但威廉的汉语研究也有局限和不足。他对汉语分析所依据的语料主要是《四书》，即古代汉语。近、现代汉语对古代汉语有继承的一面，这使得威廉通过古代汉语研究也能得出符合汉语实际的一些结论；但近、现代汉语与古代汉语相比又有变化、变异的一面，因而仅以《四书》作为研究汉语的依据就不能顾及汉语的发展变化，这又使威廉的一些结论往往受到人们的质疑。比如，他从单音词占主导地位、极少使用词缀等为特征的古代汉语出发，得出汉语是“孤立”型语言的结论，一些语言学家就不赞成，认为单音词占主导地位、极少使用词缀等，是古代汉语的特点而不适用于现代汉语；当他把孤立语、黏着语、

屈折语等语言类型看作语言历时性的反映,认为它们代表着成熟程度不同的语言发展阶段时,就为更多的学者所反对。不过,却不能因此而否认威廉在西方汉语语法研究史上所具有的重要地位和极大的影响。

中国的一般读者对亚历山大·洪堡可能不太熟悉,但他在德国乃至欧洲的科学界却颇负盛名。

亚历山大的学术道路与威廉不同,他立志献身科学研究,为了与科学“结婚”,他竟终身未娶。1799—1804年的美洲热带丛林考察,是亚历山大成名的开始。在5年考察期间,他的足迹遍布委内瑞拉、古巴、哥伦比亚、厄瓜多尔、秘鲁、墨西哥和美国,历尽艰险,行程超过1万公里。当他回到巴黎时,带回了45大箱标本,植物标本多达6万件,欧洲人从未见过的新物种就有300余种。美洲考察的主要成果反映在亚历山大的30卷本《新大陆热带地区旅行记》中。

此后,亚历山大又致力于地理学和地球科学的研究,“等温线”“等压线”“等磁力线”“磁暴”和“侏罗纪”等科学概念,都是他提出来的。从美洲回国后,亚历山大还在其兄威廉创办的柏林洪堡大学中连续作了61次“宇宙讲座”,这是德国历史上第一次进行的公众科学教育,听讲者中有国王、王子和公侯等贵族,也有教师、学生和普通市民。他轰动一时的五卷本《宇宙:物质世界概要》(简称《宇宙》)一书,就是以这个系列讲座的内容为基础整理而成的。丰硕的科学研究成果使洪堡成为19世纪最杰出的科学家之一。为纪念这位杰出的科学家,德国科学院于1860年建立了洪堡基金会。这个基金会成为培育杰出科学家的温床,受到过基金会的资助而获得诺贝尔奖的科学家就达30余名,很多中国科学家也受惠于这个基金会。

亚历山大也像歌德一样,曾把“视线窥探之处”投向东方。1829年,已经60岁高龄的亚历山大应俄国政府邀请,到西伯利亚考察,他曾乘马车跋涉6个月,穿越俄罗斯,一直到中国的边境。在中国边境,他曾将一方蓝布赠送给中国的边防长官,这位长官则回赠给他一本汉语历史书,并在封面上签了他的名字“清福”(此书他转送给了威廉)。1843年,亚历山大又出版了三卷本《中央亚细亚》,这部著作曾将一些学者的目光引向中亚。

当时的欧洲曾流行一部题为《人种不平等》的宣扬种族论的著作。作为人文主义者的亚历山大虽然把古希腊—罗马文化看作德国文化的源头,但更尊重历史。他晚年在撰写《宇宙》一书时,针对《人种不平等》所宣扬的白人优越论,就曾客观地指出了非白人的民族对科学的贡

献,包括中国在科学上的贡献。他不仅盛赞中国人所发明的指南针和活字印刷术,还专门比较了中国和古希腊—罗马的陨石记载,指出公元前7世纪到公元333年这一千多年间,中国对陨石的记载有16次,而古希腊—罗马才有4次,他想以此说明东方民族对人类科学同样有过贡献。

亚历山大虽然没有进入中国境内进行考察,但他对东方的关注,他所倡导并身体力行的实地考察方法,则直接促进了德国学者的中亚研究、中国研究。赫尔曼兄弟就是在这样的背景下考察昆仑山脉和西藏地区的。

赫尔曼兄弟对西藏地区的考察

亚历山大虽然抵达了中国的边境,但毕竟没有进入中国境内。19世纪下半叶首先对中国内地进行实地考察的德国学者是赫尔曼兄弟。

赫尔曼有兄弟四人,他们是赫尔曼·冯·施拉克因特韦特(Hermann von Schlagintweit, 1826—1882)、阿多尔夫·冯·施拉克因特韦特(Adolf von Schlagintweit, 1829—1857)、罗伯特·冯·施拉克因特韦特(Robert von Schlagintweit, 1833—1885)和埃米尔·冯·施拉克因特韦特(Emil von Schlagintweit, 1835—1904)。

赫尔曼的学术生涯是从探险开始的。他曾与弟弟阿多尔夫和罗伯特一起作过阿尔卑斯山的探险。他们的探险得到了亚历山大·洪堡的首肯。1854—1857年,英国东印度公司邀请了他们兄弟三人前往位于中国和塔吉克斯坦、巴基斯坦、阿富汗、印度边界的喀喇昆仑山脉以及中国西部的昆仑山脉和西藏西部进行考察。在这次考察中,他们收集了上述地区地理、历史、宗教、语言以及人类学、民俗学、博物学等方面资料将近15000份。但阿多尔夫在考察后转往西伯利亚时,为当地土人所杀害,未能一起回国。这些资料后来经他们的四弟埃米尔整理出版,以赫尔曼名义出版的著作有《到印度和亚洲腹地所做的一些旅行》和四卷本的《到印度和亚洲腹地进行一次科学调查的成果》。

埃米尔曾在巴伐利亚地区担任参事官,他是一位东方学家,学术研究的方向是印度学,特别是佛教。他很关注藏传佛教,著有《在西藏的佛教》和《西藏的王爷》等有关西藏宗教、历史和民俗的著作。

埃米尔对西藏宗教和人文研究与其兄赫尔曼等侧重于西藏自然地理的考察,恰好形成互补,从而推进了德国的“藏学”,也打破了英国人独家主导西藏研究的局面。而且与英国的西藏研究相比,赫尔曼兄弟的考察和研究则较少带有政治意图。但他们在考察西藏社会状况时,由于

极少接触西藏下层人民,这就使他们对西藏的阐释带上了一层所谓“西藏乌托邦想象”的色彩。

李希霍芬的中国考察与《中国》

19世纪下半叶德国对中国的考察,虽然发端于赫尔曼兄弟的昆仑山脉和西藏地区的考察,但他们考察的影响与李希霍芬相比,则要小得多。

费迪南德·冯·李希霍芬(Ferdinand von Richthofen, 1833—1905)出生于普鲁士巴登—符腾堡的卡尔斯鲁赫(今属波兰)。1856年获得博士学位后,曾在奥地利和罗马尼亚进行过地质研究。1860年,他以公使馆秘书身份^①随同艾波林伯爵(Friederich Count Eublenburg, 1815—1881)率领的普鲁士使团出访了东亚一些国家和地区,于1861年抵达上海。艾波林所率领的使团,是德国统一之前第一个来到中国的官方使团。此时,正值英法联军入侵中国和太平天国起义之时,所以清政府仅允许使团少数成员到天津谈判,李希霍芬便只能困守上海,而不能进行实地考察。

1861年9月2日《中德通商条约》签订之后,艾波林带着使团踌躇满志地离开了中国,但李希霍芬没有随团返回德国,而是转道去了美国。他于1863年到达美国,先后在加利福尼亚州和内华达州工作,从事过花岗岩、火山岩及珊瑚成因的研究,据说他在加利福尼亚进行地质考察时,曾发现一座金矿,由此引发了一股“淘金热”。

1868年,李希霍芬获得了加利福尼亚银行的资助,再次来到中国。到中国后,他又得到上海欧美商会的资助。在第二次来中国的四年期间,李希霍芬先后进行了七次地理、地质考察活动,其考察范围北至辽宁沈阳,西到四川成都,南达广州(包括香港),东到舟山群岛,足迹遍及当时中国18个省中的11个省,对中国地理、地质考察的时间之长、地区之广,为当时所仅见。

① 参见〔瑞典〕斯文·赫定《费迪南德·冯·李希霍芬男爵》,《第四纪研究》2005年第4期。按:斯文·赫定为李希霍芬弟子,《费迪南德·冯·李希霍芬男爵》是他为纪念李希霍芬而作,原文为英文,发表于《中国地质学会会志》(*Bulletin of the Geological Society of China*)1933年第12期。2005年,为纪念李希霍芬逝世100周年,由刘东生院士推荐,潘云唐译成中文,重新发表于《第四纪研究》。又:丁建弘认为,李希霍芬是受海军部的委托来华调查中国的地形和资源的。参见丁建弘《德国通史》,上海社会科学院出版社2002年版,第492页。

李希霍芬在接受欧美商会的资助时曾约定,要将考察中的所见所闻,包括考察地区的物产、人口、交通、风土人情以及社会经济概况等,及时向欧美商会作专题报告。为此,他先后向欧美商会发出过11篇报告和信函,及时反映了他的调查结果。这些报告与信函,曾被看作对中国考察的“典范之作”,“他对贸易路线的详尽描述,被认为是1870年代及以后进行商贸很有价值的材料”^①。1903年,欧美商会将李希霍芬的信函和报告汇编为《李希霍芬男爵书简》,在上海出版。

1872年,李希霍芬返回德国,受到德皇腓特烈·威廉一世的赏识和嘉奖,这使李希霍芬在学术界声名鹊起。此后,他主要从事教育教学活动,先后受聘为柏林大学、波恩大学、莱比锡大学的教授,担任过柏林大学校长,同时,连任过柏林地理学会主席,担任过国际地理学会主席及德国、法国科学院院士^②。

李希霍芬回国后,即开始整理和研究在中国考察所获得的资料,他的《中国:亲身旅行和据此所作研究的成果》(*China: Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*)这部巨著就是在整理和研究考察资料的基础上诞生的。

《中国:亲身旅行和据此所作研究的成果》(简称《中国》)一书共五卷,自1877年第一卷的出版,到1912年第三卷的出版(第四、第五卷出版于第三卷之前),历时35年。其中第一、第二卷为李希霍芬亲自编辑,其余三卷为其友朋及学生编辑。全书全部出齐时,李希霍芬已经去世七年。

在撰写《中国》一书的同时,李希霍芬还编辑了中国地理、地质的图册两卷作为《中国》的附录。图册第一卷包括12幅中国北部地区地理、地质图,系李希霍芬亲自编辑,于1885年出版;第二卷收入15幅中国南方地区的地理、地质图,由M.哥罗尔博士负责编辑,于1912年出版。这两本图册在编选中曾参考了中国官方和私人的大量文献资料和图谱,其中官方资料就有160多种。

在这部有关中国地理、地质的五卷本《中国》巨著中,李希霍芬详细叙述了中亚及中国区域地理的概貌,介绍了中国辽宁、山东、山西、甘肃、陕西、河南等地的自然、地质、矿产资源以及中国社会经济状

① [瑞典]斯文·赫定:《费迪南德·冯·李希霍芬男爵》,《第四纪研究》2005年第4期。

② 参见吴凤鸣《一部早期中国地质调查的宏论》,《“中国区域地质调查历史的回顾暨纪念丁文江先生诞辰120周年学术研讨会”论文汇编》(2007)。

况,书中还辑录了李希霍芬在中国四川、湖北、湖南、广东、江苏、浙江、安徽、江西等地考察时所作的笔录、素描和资料,汇集了李希霍芬对他在中国所采集的古生物化石的图像及研究,以及一些著名古生物学家对这些古生物化石的鉴定、描述和分类等。

从《中国》一书中可以看出:

第一,李希霍芬虽然对调查地的自然、人文风貌都有所关注,但尤为注意的是矿产资源及其地理分布,特别是对煤炭资源的描述更为详尽。据专家统计,他在书中记述中国的煤矿达150余处,尤其关注山西煤炭的储量,甚至认为山西煤炭的储量占世界的首位^①。

第二,李希霍芬很重视对中国黄土高原形成原因的研究,在《中国》的第一卷里,李希霍芬用了专门章节论述了中国的黄土高原,提出了中国黄土高原“风成”假说。“风成”说提出后,曾经风靡一时,在学术界长期占主导地位。直到20世纪50年代后,中国学者提出了河流冲积成因说、洪积成因说等不同的假说,此后,又有学者经过地磁和热释光的测定,提出了黄土高原系多种地质应力作用并在一定气候条件下经黄土化作用而形成的观点^②，“风成”说才逐渐退出地质学界。

第三,李希霍芬对中国古地层构造的考察也十分重视。他曾采集了大量的古生物类化石,收集了各个时代丰富的地层资料。在第二、第三卷中,李希霍芬将他考察五台山时发现的强烈变质岩类认定为中国最古老的层系,称之为“五台绿泥片岩”;此后,他又提出“震旦”一语,并把它引入地层系统,将早古生代至元古代以碳酸盐岩为主的地层命名“震旦系”;与此同时,他还以北京南口出露的地层为标准,提出“南口系”的地层概念。这些发现和阐述,为中国古地层系统研究起到了奠基的作用。

第四,李希霍芬还第一次提出“丝绸之路”的概念。他提出的“丝绸之路”虽然仅指张骞出使西域所走的古道,但对此后“丝绸之路”的扩展研究提供了基础。后经赫尔曼《中国叙利亚的古代丝绸之路》、李希霍芬高足斯文·赫定《丝绸之路》等著作的补充阐释,遂使人们对“丝绸之路”有了今天的认识。

① 参见吴凤鸣《一部早期中国地质调查的宏论》,载《“中国区域地质调查历史的回顾暨纪念丁文江先生诞辰120周年学术研讨会”论文汇编》(2007)。

② 同上。

此外,李希霍芬在江西和安徽考察时,发现江西景德镇东北部的高岭山一带山脉都由片岩构造,于是将那一带山脉称之为“高岭山脉”,将出露的片岩称之为“高岭片岩”。“高岭”一词便由此进入地学专著,并在各种矿物学著作中使用开来,“高岭土”(kaolin clay)也因此成为世界上第一种以中国产地命名的矿物。

《中国》的出版虽然在学术界产生了巨大的影响,但人们对李希霍芬的评价则颇有争议。一些学者特别是地理学家和地质学家,着眼于中国地理、地质的学科建设,对李希霍芬的《中国》在中国地理学、地质学上的贡献以及他在中西科学交流中的作用给予了高度的肯定。如翁文灏说:“李氏对于中国主要地质构造及地文之观念,其伟大之贡献,实无其他地质学家足与伦比。李氏之功不仅凌驾于时贤,抑且超轶其后学,盖李氏者,实最先明了中国地文之伟大科学家也,此亦绝非予过甚其词之歌功颂德也。”^①从学科建设的角度看,李希霍芬的《中国》一书确实推动了中国的地理、地质研究(包括古地质研究和“丝绸之路”的研究),在中国现代地理、地质的学科形成方面也确实起到了催生的作用。

但也有学者从动机方面对李希霍芬的中国考察提出质疑,认为他的中国考察与德国的“东进”亚洲战略有密切联系,而且正是由于李希霍芬对中国的考察,特别是他一再宣扬山西煤矿储藏的丰富和胶州湾所具有的建设良港、扼制山西煤炭的区位优势,刺激了德国对中国的垂涎,特别是对山东胶州湾的占据。最早从这一角度评论李希霍芬的中国学者可能是鲁迅,他曾说:“毋曰一文弱之地质家,而眼光足迹间,实涵有无量刚劲善战之军队。盖自利氏游历以来,胶州早非我有矣。近也森森民族,复往来山西间,是皆利忒何芬之化身,而中国大陆沦陷之天使也,吾同胞其奈何”。^②德国学者施丢克尔(H. Stoecker)也说,李希霍芬“是一个自觉的、有目的的代表外国资本、并且特别是代表德国在华资本利益的人,他将他的调查按照这个明确的目的去进行,使得外国资本容易侵入中国”^③。

① 翁文灏:《李希霍芬与中国之地质工作》,《第四纪研究》2005年第4期。按:翁文原为英文,发表于《中国地质学会会志》1933年第3期,后由李海晨译为中文,刊登于《方志月刊》1933年第6卷第12期,《第四纪研究》所发表的翁文,为重新刊发。

② 鲁迅:《中国地质略论》,《鲁迅全集》第8卷,人民文学出版社2005年版,第7页。

③ [德]施丢克尔:《十九世纪的德国与中国》,乔松译,三联书店1963年版,第93页。

李希霍芬的中国考察,究竟是不是出于为德国殖民政策服务的目的,学术界尚可讨论,但他回国之后,站在殖民者立场看待中国,则是明显的。1901年,普鲁士文化部长施图特(Konrad von Studt)找到了这位在德国有“了解中国情况第一人”之称的李希霍芬,请他提供一份关于德国对华教育援助问题的报告,以供政府决策的参考。这是德国政府第一次向学者征求对华政策的意见。李希霍芬在报告中明确表示,不能对中国人进行技术培训,不能让中国人掌握现代技术,他希望政府要以日本为鉴,提防中国有朝一日也会利用所掌握的现代技术知识,“将西方民族文化在世界市场上打得落花流水”。他还认为,中国人如果掌握了现代技术,将会成为欧洲的最大威胁,因此,希望“文明国家”采取一致行动(中国是被他排除在“文明国家”之外的)。只是由于李希霍芬的意见与德国参与列强在中国竞争的形势不相适应,才没有为德国政府所采纳^①。

凯泽林的中国之旅

继李希霍芬之后亲临中国考察的是德国著名社会科学家赫尔曼·凯泽林(Hermann Keyserling,亦译作盖沙令,1880—1946)。他1911年开始环球旅行,1912年抵达中国,从广州北上青岛,又从青岛西行,到达黄土高原。凯泽林这次中国之旅就记录在《一位哲学家的旅行日记》这部名著中。

凯泽林的环球旅行,不仅是为了增加阅历、扩充知识,也是为了与各民族多作接触,以体验他以完善自我、实现自我为中心的“精神新生”哲学^②,因此,他的中国之旅也就成为一位哲学家的文化之旅。

凯泽林在亲临中国观察中的最深感受是,中国是一个富有生命力的民族,这个民族具有良好的生理的和心理的素质。他说:“如果我没有完全弄错的话,那么中国人在全部人类当中所具有的身体活力是最巨大的。无论是作为单个的人还是作为一个民族,他们的能力似乎都是无穷无尽的,他们战胜了对其他民族而言是致命的疾病。他们能够承担过量的劳动(以及过量的脑力劳动)而不会造成精神上的严重

① 参见〔德〕罗斯维塔·莱因波特《德国对华政策的开端与德国汉学家的作用》,载〔德〕马汉茂等编《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,大象出版社2005年版,第165页。

② 参见何兆武、柳卸林主编《中国印象》(上),广西大学出版社2001年版,第283页。

后果。”^①在“欧洲中心论”甚嚣尘上之际，凯泽林如此评论中国，可谓别具只眼。

中国人在与自然和谐相处方面，似乎给凯泽林留下了更深刻的印象。他曾这样描绘黄土地区的田园风光：“当我经过中国腹地的时候，展现在我眼前的是我从来没有见到过的一幅令人难忘的乡村生活图。每一寸土地都经过垦殖、耐心施肥、精心耕作，一直到高高小山顶。那些小山像是埃及的金字塔，斜坡上是人造梯田。黄土筑成的围墙，都在这种田园风光中给人以自然的形式感——它们几乎不能从褐色的背景中显现出来。举目四顾，我看到农民们在有条不紊地、认真周到地、心满意足地劳动着。正是他们赋予了这片宽广的平原以生命。他们的蓝色短褂正如被精心耕耘的绿色田野以及干涸的深黄色的河床一样，成为这幅画面的主要组成部分。”^②

面对这样的画面，凯泽林立即联想到《老子》“人法地，地法天，天法道，道法自然”的论述^③，并将中国在处理人与自然关系上的特点与西方加以比较，他说：“在对于自然的控制方面，我们欧洲人远远跑在中国人的前头，但是作为自然的意识的一部分的生命却迄今在中国找到了最高的表现。然而，无论是作为自然的统治者抑或是自然的臣民，我们毕竟是自然的一部分，这种基本的综合是不变的。中国是完全意识到这种综合的，而我们却没有。在这种意义上，他们比我们站得更高些。”^④当“征服自然”成为西方很时髦的口号时，凯泽林却赞颂中国的人与自然和谐相处的意识，显示出他在生态观上的远见卓识，也表现出他的“精神新生”哲学在世界观上的崭新理念。

凯泽林还从中国人重道德、重礼仪的行为中看到儒学的深刻影响，使他惊诧“奉行像儒家那样极为简单的原则竟能给人以如此的优越性”^⑤，并由此提出对儒学独特的理解。他认为所有民族或宗教都提出了能够作为每一个人之楷模的理想，但是，不管人们如何去热烈追求，人人都不能成为圣人，这样，典范通常是无效的。而儒家向人们

① [德] 赫尔曼·凯泽林：《一位哲学家的旅行日记》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社2001年版，第285页。

② 同上书，第294页。

③ 同上书，第295页。

④ 同上书，第296页。

⑤ 同上书，第295页。

提出的理想,“并没有过分的要求,是每一个人都可以自我表现出来的一般水准或者气质,一般人在本性的完善发展中都可以实现它。这样一个逻辑前提不会吓倒任何人。就任何人的本性而言,它不仅是可达到的,而且更有助于那些严肃追求它的人去实现自身”^①。凯泽林进一步指出:“孔子更多地把着重点放置于表现上。一个处在某种内在高度的智者是不能被视为完善的,他还必须怀着尊严来表现自己;而尊严的智者也仍然是不能视为完善的,因为自尊还必须升华为魅力。当深刻性完全渗到表面的时候,深刻性才完全达到。”^②他由此得出结论:

在一个并不圆满的世界当中,如果人们假定有一种普遍适应性的理想的话,那么儒学不是最佳的选择吗?^③

为什么儒学是最佳的选择?凯泽林说,因为“儒学是正常性的哲学,如果人们根据其精神而不是根据其字面上来对它进行本质的、深刻的了解的话,那么它毫无疑问地是一种适用于大众的最佳哲学”^④。由此可见,凯泽林的“精神新生”哲学所追求的就是适用于大众的最佳哲学,而这种最佳哲学也是最符合人的本性的哲学。在他看来,儒学就是这样的哲学。

当然,凯泽林也看到在中国还存在着“庸人习气”,还有许多“腐儒”,中国人的素质并不是普遍地都很高,不过,他还是热情地赞扬了以儒学为主导的中国文化。

二 韦伯、施宾格勒的中国研究

进入20世纪,德国学术界的中国研究更为热络起来。一批著名的德国学者如韦伯、施宾格勒、布伯、雅斯贝尔斯等,都对及中国文化十分关注。此时,还有一位长期致力于中国研究的学者,即魏特夫。

① [德] 赫尔曼·凯泽林:《一位哲学家的旅行日记》,载何兆武、柳卸林主编《中国印象》(上),广西大学出版社2001年版,第301页。

② 同上书,第302页。

③ 同上。

④ 同上书,第303页。

但他是一位颇存争议的人物，在 20 世纪八九十年代，魏特夫的《东方专制主义》一书更受到一些学者的严厉批判。魏特夫虽然后来加入了美国籍，但他包括中国研究在内的东方研究，则起步于德国，由此，我们将他附述于此节。

韦伯：“宗教社会学”框架下的中国“宗教”

马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）是在诸多学术领域都有建树的学者，在社会学研究方面尤其令人瞩目，人们因此将他与马克思、杜尔凯姆（Émile Durkheim，中文亦译为涂尔干，1858—1917）一起视为西方社会学的三大奠基者。不过，韦伯与马克思、杜尔凯姆在社会学研究的方法论方面走的则是不同的路子。马克思的社会学研究是以唯物史观为指导，着眼于宏观研究，注重揭示社会结构、社会发展的历史进程以及支配这个进程的根源；杜尔凯姆则继承了孔德（Auguste Comte，1798—1857）的社会学研究方法，主张像自然科学一样对社会进行“实证”的研究，他的名著《自杀论》便是第一次将统计学的方法引进社会学的研究；而韦伯则深受与其父交好的狄尔泰（Wilhelm Dilthey，1833—1911）以及与他本人过往甚密的文德尔班（Wilhelm Windelband，1848—1915）、李凯尔特（Rickert，Heinrich，1863—1936）等新康德主义者的影响，不同意将“科学”方法机械地运用于社会学研究领域，认为社会学的首要任务是“理解”人们的社会行动，并在“理解”的基础上进而说明人们的信念和价值观是如何决定人们的行为，因此，他的社会学被人们视为“非实证”的社会学。与此同时，韦伯也受到德国历史学派的影响，对经济活动背后精神气质和伦理动因十分关注。而在西方社会中，影响人的精神气质和伦理动因的主要是宗教，于是，他研究资本主义的目光便没有停留于政治、经济等方面，而将宗教这一文化现象作为关注的焦点。

1. 《新教伦理与资本主义精神》

在韦伯所涉及的社会学的广泛领域中，宗教社会学是极其重要的部分。韦伯的宗教社会学，准确地说是比较宗教社会学，他生前出版的第一部也是唯一的一部宗教社会学著作——《新教伦理与资本主义精神》就可以看作一部比较社会学著作。在这部著作中，韦伯讨论的问题虽然是近代资本主义（韦伯称之为“独特的近代西方形态”的资本主义）为什么只出现在西方，但这一命题本身就包括另一个问题，即近代资本

主义为什么没有在中国、印度等其他文明之中出现^①？回答这个问题，就需要对西方宗教与其他文明中的宗教进行比较研究。他对中国儒学和道教的研究，就是置于他的比较宗教社会学的框架之中的。

韦伯提出的近代资本主义为什么只出现在西方这个问题，实际上是关于资本主义的起源问题。韦伯虽然不是马克思主义的反对者，但他并不赞成马克思只用经济因素解释资本主义的产生。尽管他也说过“我们承认经济因素具有根本的重要性”，但还是强调“与此（指经济因素与资本主义的关联作用）相反的关联作用也不可不加考虑”，他所说的“相反的关联作用”，就包括“各种神秘的和宗教的力量，以及以它们为基础的关于责任的伦理观念”，他认为这些“神秘的和宗教的力量”事实上“在以往一直都对行为发生着至关重要的和决定性的影响”^②。

韦伯的宗教社会学研究是从一个“悖论”入手的。韦伯的时代，是大工业在西方飞速发展、资本主义经济急剧扩张的时代。此时，人们往往热衷于投身经济活动、追逐经济利益。而韦伯却发现那些腰缠万贯、善于赚钱的人，大多竟然是新教徒，人们的经济行为竟然与某些主张禁欲的新教教派有着某种联系：“在任何一个宗教成分混杂的国家，只要稍稍看一下其职业情况的统计数字，几乎没有什么例外地发见这样一种状况：工商业领导人、资本占有者、近代企业中的高级技术工人，尤其受过高等技术培训和商业培训的管理人员，绝大多数都是新教徒。”^③

一般地说，宗教总是要求人们远离世俗事务，更是排斥对经济利益的追逐。但新教徒却不是这样，他们却与善于赚钱相关联。这显然是一个“悖论”。为了“解释”这一“悖论”，韦伯便由工业社会学研究转

① 韦伯说：“为什么资本主义利益没有在印度、在中国也做出同样的事情呢？为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展没有在印度、在中国也走上西方现今所特有的这条理性化的道路呢？”（参见〔德〕韦伯《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店1987年版，第15页）韦伯提出的这个问题，曾被人们视为与著名的“李约瑟难题”相类似的所谓“韦伯疑问”。按：“李约瑟难题”又叫“李约瑟之谜”。李约瑟（Joseph Needham）在《中国科学技术史》第一卷的“序言”中曾提出这样的问题：中国科学和技术在15世纪之前遥遥领先于欧洲，为什么到16世纪以后，近代科学却诞生于欧洲而没有出现在中国，中国的科学为什么仍然停留在原始型或中古型的经验阶段？英国经济学家肯尼思·博尔丁（Kenneth Boulding）1976年将李约瑟的问题称为“李约瑟难题”。

② 〔德〕韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店1987年版，第15—16页。

③ 同上书，第23页。

向宗教社会学研究。他撰写《新教伦理与资本主义精神》就是为了解释这一“悖论”，同时也是为了回答近代资本主义为什么只出现在西方而没有出现在其他文明之中这个问题。

韦伯推测：在以苦修来世、禁欲主义、宗教虔诚为一方，以身体力行资本主义的获取为一方的冲突中，冲突双方应该是有密切关系的。他从本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin, 1706—1790）具有“伦理色彩的生活指导箴言”的自白和加尔文派新教的“信纲”（即1647年的“威斯特敏斯特信纲”）的比较中“找到”了新教和资本主义的联系。他认为富兰克林的“箴言”充分体现了“资本主义精神”，而加尔文教派的“信纲”则构成了“新教伦理”的基础。在“资本主义精神”与“新教伦理”之间通过加尔文教的“天职”观和“预定”论联系了起来，使它们得以一致。

韦伯虽然讨论了“资本主义精神”，却没有给“资本主义精神”下过定义。从他引述富兰克林的“箴言”可以看出，他所说的“资本主义精神”就是“诚实”“守时”“勤奋”“节俭”等行为准则，也就是说，所谓“资本主义精神”就是“资本主义伦理”，是隐藏在资本主义经济行为背后的种种心理驱力。他认为这些心理驱力在西方原来就存在于“纯粹的宗教品性”中，特别是新教中：“艰苦劳动精神、积极进取精神（或不管将其称为什么精神）的觉醒之往往被归功于新教，必须不要像流行的看法那样将其理解为对生活乐趣的享受，或也不应在任何意义上与启蒙运动联系起来。……如果旧日的新教精神和现代的资本主义文化之间有什么内在联系的话，我们无论如何也不应在所谓多少带点唯物主义色彩或至少反禁欲色彩的声色享乐中寻找，而应在其纯粹的宗教品性中寻找。”^①与近代资本主义具有内在联系的“宗教品性”主要就体现在加尔文教派“天职”观和“预定”说中。

韦伯认为，“天职”概念是宗教改革的结果。因为“在德语的 Beruf（职业、天职）一词中，以及或许更明确地在英语的 calling（职业、神召）一词中，至少含有一个宗教的概念：上帝安排的任务”，而“无论是在以信仰天主教为主的诸民族的语言中，还是在古代民族的语言中，都没有任何表示与我们所知的‘职业’（就其是一种终生的任务，一种

① [德] 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店1987年版，第39页。

确定的工作领域这种意义而言)相似的概念的词”^①。

韦伯还说,不仅“职业”这个词是新的,有关“职业”的观念也是新的,这个观念就是“个人道德活动所能采取的最高形式,应是对其履行世俗事务的义务进行评价”。韦伯由此得出结论说:“正是这一点必然使日常的世俗活动具有了宗教意义,并在此基础上首次提出了职业的思想。这样,职业思想便引出了所有新教教派的核心教理:上帝应许的唯一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。”^②而“一个人对天职负有责任”,“乃是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西,而且在某种意义上说,它是资产阶级文化的根本基础”^③,因为“渐渐地,完成这些工作开始具有了一种客观的、非人格化的特性:只是为我们社会的理性化组织的利益服务”^④。

韦伯认为,“预定”论也是宗教改革的产物。过去人们普遍相信的是“善恶报应”的“非预定”论。如天主教徒认为尘世行为可以影响到人们死后归宿,而对于没有穷尽今生行善或行恶的可能性的人来说,死后灵魂上天堂还是下地狱是不确定的,同时,人们的罪恶还可以由赎罪券和圣功库的帮助得以洗涤。而新教特别是加尔文教派则认为,人们是受到上帝的恩宠还是被上帝遗弃、是上帝的选民还是上帝的弃民,是生前就决定了的,而且是不可改变的,对于已经沉沦的人来说,“他只有独自一人走下去,去面对那个永恒的早已为他决定了的命运,谁也无法帮助他”,教士无法帮助他,教会无法帮助他,甚至上帝也不能帮助他,依靠“救赎”更不行——“以尘世公正与否的标准来衡量上帝的最高旨意不仅是毫无意义的,而且是亵渎神灵的”^⑤。所以,韦伯在引述了加尔文教派的“信纲”之后说:“通过教会、圣事而获得拯救的任何可能性都被完全排除(而这种排除在路德派中并没有达到其最终的结

① [德] 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店1987年版,第58页。按:新教的“职业”概念是路德在将《圣经》翻译为德文时首先使用的。他在使用“职业”一词时,给它赋予了世俗的意义,于是,“职业”一词便具有人们所从事的具体职业是“上帝安排的义务”的意思,履行这一特定义务,也是履行上帝的意旨。

② [德] 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店1987年版,第59页。

③ 同上书,第78页。

④ 同上书,第83页。

⑤ 同上书,第79、78页。

论)，这一点构成了与天主教的绝对决定性的区别。”^①

按照加尔文教派的“预定”论，人们可能会提出这样的问题：如何才能判定自己是上帝的“选民”或判定自己有能力辨认“有效的信仰”？韦伯说：“答案是：凭借一种有助于增添上帝的荣耀的基督徒行为。什么行为能起到这个作用则只有在上帝自己的意志中才会有答案；他的意志或者直接通过圣经来启示，或者间接地在他所创造的有意义的世界秩序（自然）中体现出来。”^②因此，对于人们尘世生活来说，“其全部意义在于上帝，而不在于人；上帝不是为了人类而存在的，相反，人类的存在完全是为了上帝。一切造物，（当然包括加尔文所深信不疑的事实，即，只有一小部分人被选召而获得永恒的恩宠，）只有一个生存意义，即服务于上帝的荣耀与最高权威。……其他任何一切，包括我们个人命运的意义，都隐于冥冥神秘之中，我们绝不可能洞悉这种神秘，甚至提出任何疑问都是一种僭越行为”^③。也就是说，人们的一切行为只有为了上帝的荣耀而不是为了个人私欲才是正确的行为。于是，加尔文教派便“增加了这样一种观念：必须在世俗活动中证明一个人的信仰”^④。这样，就把出世的宗教改变为入世的宗教，即使是禁欲，也是在尘世生活里禁欲，而不同于天主教的禁欲是将人送到寺庙里。

韦伯对“新教伦理”与“资本主义精神”关系的“解释”并没有到此为止。他在《新教伦理与资本主义精神》一书的“导论”中说：“一个在近代的欧洲文明中成长起来的人，在研究任何有关世界历史的问题时，都不免会反躬自问：在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象——这些现象（正如我们常爱认为的那样）存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中，——究竟应归结为哪些事件的合成作用呢？”^⑤也就是说，他的宗教社会学研究的真正目的在于探寻“在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象”，换成他的另一种说法就是：“我们的当务之急就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性，并在这个基础上找寻并说明近代西

① [德] 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店1987年版，第79页。

② 同上书，第87页。

③ 同上书，第78页。

④ 同上书，第93页。

⑤ 同上书，第4页。

方形态的独特性。”^① 韦伯似乎找到了“近代西方形态的独特性”的根源，它就植根于“西方文化特有的理性主义”之中，而在韦伯看来，经过理性化的“新教伦理”和“资本主义精神”便是“西方文化特有的理性主义”的突出体现。

2. 论“儒教”

“西方文化特有的理性主义”是韦伯在比较宗教社会学研究中所形成的独有的理念和视角。这也是他撰写《中国的宗教：儒教和道教》《印度的宗教：印度教和佛教》这两部关于亚洲宗教著作^②的出发点。

在《儒教与道教》的前四章中，韦伯以“社会学基础”为题，分述了中国的“城市、君侯与神”“封建俸禄国家”“行政管理与农业制度”“自治、法律与资本主义”；此后三章，则分别论述了“士等级”“儒教的处世之道”“正统与异端（道教）”等问题；最后一章，韦伯以儒教与清教的比较作结。由于韦伯本书在谈到佛教时只寥寥数语，故有学者曾对韦伯讲中国宗教而不提“三教并立”或“三教合一”感到奇怪。我们揣测，这或许是因为韦伯认为佛教产生于印度，而他又对中国化的佛教不了解，以为中国佛教与印度佛教毫无区别的缘故^③，所以便将佛教主要放在印度宗教中讨论。

韦伯虽然使用了“儒教”一词，但他知道“儒教”并不是严格意义上的“宗教”（religion），如他说：“中国语言中没有‘宗教’对应的专门名词，有的只是：1.（儒家学派的）‘教义’；2.‘礼’，而无宗教性质的和约定俗成的之分。孔夫子主义的正式中国名称是‘文人的教义’（儒教）。”^④但他还是在宗教意义上使用了“儒教”一词，并把“儒教”视为中国“正统”的宗教，并且“从作为宗教精髓的宗教伦理观上考察它对世俗社会生活影响入手”^⑤去考察“儒教”。

① [德] 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店 1987 年版，第 15 页。

② 韦伯还写有《古代犹太教》一书，讨论的地域虽属亚洲，但犹太教的影响主要在欧美，故未将其列入论述亚洲宗教的范畴。

③ 韦伯在谈到佛教时说：“经过改造的（大乘）佛教那种专门诉诸女人的情感面的非文化的性质，使这个教派十分得宠于后宫。”由此可见他对中国化的佛教的广泛社会影响所知甚少。参见 [德] 韦伯《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版，第 246 页。

④ [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版，第 195 页。

⑤ 苏国勋：《理性化及其限制：韦伯思想引论》，上海人民出版社 1988 年版，第 158 页。

在韦伯看来,以“儒教”为“正统”宗教的中国,是存在产生资本主义的有利条件的。他在分析中国社会结构时,特别肯定了中国比欧洲有着较长时期的和平统一局面,没有强制性的身份限制,可以自由迁徙、自由选择职业,而且,在西方存在的那些可能或只能阻碍资本主义产生的条件中,有许多“几千年来在中国就不复存在,例如封建制、大地主制(还有部分行会制)的束缚,此外,在西方典型阻碍物资流通的形形色色的垄断,似乎也有相当一部分是中国所没有的”。这都使中国有条件产生资本主义,使中国人有能力获得“全面发展的资本主义”:“从一切迹象看,中国人有能力,甚至比日本人更有能力吸收在技术和经济方面都在近代文化领域中获得全面的资本主义。显然不能设想,中国人天生‘达不到’资本主义的要求。”同西方相比,中国有大量十分有利于资本主义产生的条件,但是,“中国也同西方或东方古代,或印度及伊斯兰世界一样,没有造就这样的资本主义”^①。

那么,近代资本主义为什么没有出现在中国呢?

韦伯在讨论这个问题之前,实际上早已有了结论,那就是中国是儒教主导的国家,儒教是中国走向资本主义的最大障碍,所以他在花四章篇幅对中国社会结构加以分析之后,落脚点便放在影响中国社会结构的文化因素——儒教伦理上;讨论的着力点也是他在《新教伦理与资本主义精神》中所提出的“理性化”问题。

在《新教伦理与资本主义精神》中,韦伯通过对西方宗教、文化、科学技术、法律、行政管理、营利活动等各个领域的分析,以“证实”他的观点:导致西方走向资本主义的一个重要原因,就是西方文化具有其他文化所没有的“理性主义的独特性”。中国等东方国家没有出现资本主义,自然也就是因为它们缺乏西方那种“理性主义的独特性”了。

在《儒教和道教》一书中,韦伯也承认以儒教为代表的中国文化属于理性主义。但他认为,儒教的理性主义与西方的理性主义不同,“儒教理性主义意味着理性(的)[地]适应世界,清教理性主义则意味着理性地把握世界”^②。韦伯曾举例说:“清教徒和儒家都‘恬淡’,但是,清教徒的‘恬淡’建立在一种强烈的激情的基础之上,正是这种为儒家所根本没有的激情鼓舞了西方的修士。在他们身上,西方禁欲的拒世态度与另一面——把握世界的要求——不可分割地结合起来,因为这种

① [德]韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,商务印书馆1995年版,第300页。

② 同上书,第299页。

要求是以一位超凡的神的名义向修士们提出来的,并进而以一种改变了的缓和的形式渗入了世俗界。没有什么比‘天职’思想更同儒教的高尚理想相抵牾的了。‘君子’是美学价值。因此也不是某位神之‘器’。真正的基督徒,完全的禁欲主义者——不管是出世的还是入世的——,则舍此别无他求,因为他的尊严正在于此,因为他正想成为一种理性地改造世界和把握世界的有用的工具。”^①

通过这一大段论述可以看出,韦伯的关键论点只是一个,即儒教理性主义只是“理性地适应世界”,而清教理性主义则是“理性地把握世界”。韦伯的阐释,看似说明了儒教理性主义与基督教理性主义的区别,他对新教伦理的阐释也看似说明了资本主义出现于西方的宗教伦理基础,其实,细细品味可以发现韦伯似乎有倒因为果之嫌:究竟是基督教把握世界、改造世界的理性主义催生了资本主义,还是“启蒙运动”、工业革命在西方所引发的自我扩张欲望、攫取财富欲望带来了基督教伦理的转变呢?我们对韦伯所说的清教“理性地改造世界把握世界”的解读是:这不过是韦伯为世俗世界加上了“神”的光环,为世俗精神赋予了“神”的名义;是清教适应了世俗的需要,而不是清教创造了世俗的需要。

韦伯对新教伦理经过一番倒因为果的处理之后,就进而用以解释中国的理性主义为什么会与西方不同。韦伯认为,中国的理性主义之所以与西方不同,是因为中国没有像西方那样的宗教。他说:“从历史知识来看,(中国)从来没有一个强大的神职人员阶层……尤其是没有自己的救世说,没有自己的伦理,没有通过自治的宗教势力进行的自己的说教。于是,官僚阶层的唯智论的理性主义得以自由发展,这种理性主义在中国也同在世界各地一样,打心眼儿里看不起宗教。”^② 韦伯显然没有讲清楚(或者在他看来是不言而喻的)为什么没有“强大的神职人员阶层”、没有自己的“救世说”,中国就不能出现“资本主义”(即缺乏对近代社会最具决定性的理性的力量),也不能解释为什么中国可以长期领先于欧洲。

如果韦伯仅仅将儒教理性主义是“理性地适应世界”、清教理性主

① [德] 韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,商务印书馆1995年版,第299—300页。

② 同上书,第193—194页。按:韦伯说“儒教”没有“救世说”是不确切的。张载说“为天地立志(一作‘心’),为生民立道,为去(一作‘往’)圣继绝学,为万世开太平”,实际上就表达了儒家的“救世”思想。参见张载《张子语录·语录中》,《张载集》,中华书局1978年版,第320页。

义是“理性地把握世界”作为对这两种“宗教”的共时性描述的话，似乎还讲得过去。儒教虽然在中国历史上起过积极的作用，而在推动中国走向近代时的确缺乏内生动力。但是，当从历时性的角度，将中国的理性主义与清教理性主义看作它们代表了理性主义的不同阶段时，就无论如何也讲不过去了。

韦伯曾提出过判断宗教是否处于理性主义阶段的两个标准，即一是宗教脱离巫术的程度，二是将神同世界的关系以及与此相对立的宗教本身同世界的伦理关系系统地统一起来的程度^①。当他用这两个标准来衡量清教和儒教的时候，便认为清教已经达到了最高阶段，而儒教在这两个方面都存在问题，一方面，它“未能从积极救世作用这一方面触及巫术”，没有像新教那样贯彻了“世界的彻底脱魔”（gänzliche Entzauberung^② der welt）；另一方面，它不希望任何解脱，所期待的道德报偿只是今世长寿、健康、富贵，身后留个好名儿，更没有“任何伦理的先验寄留，没有超凡的神的戒命同被造物现世之间的任何紧张关系，没有对来世的任何向往，没有任何原恶（按：即‘原罪’）概念”^③。从韦伯对“理性主义阶段”的界定来看，他讲的“不同阶段”，实际上是理性主义形态的不同。这里所透露出的是他总是以产生于欧洲文化土壤中的东西作为参照。不符合欧洲的标准，就是不成熟的表现。

韦伯也承认儒教和新教这两种伦理都保留有非理性的成分，即“一个系于巫术，一个系于一位超凡的上帝最终不可探究的旨意”。但是，他又认为两者的非理性成分所带来的后果却不一样：“从巫术中得出的结论是：为了避免神灵发怒，经过考验的巫术手段以及生活方式的一切传统形式都是不可更改的：传统是牢不可破的。反之，从超凡的上帝和邪恶的、伦理上非理性的、被造的世界的关系中，却可以得出这样的结论：传统绝对不是神圣的，从伦理上理性地征服世界、控制世界是不断更新的工作的绝无止境的任务：这就是‘进步的’理性客观性。”^④ 韦伯所说的儒教将传统视为“牢不可破”的现象，是存在的。他在讲到“礼”在中国的影响时所说的“受过传统教育的人，按照等级制的习俗

① [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第279页。

② “Entzauberung”一词，英语译作“Disenchantment”，中文多译为“祛魅”，也译作“除魔”“去魅”“解咒”“去神秘化”等，意指宗教在世俗化过程中通过神秘性、神圣性、魅惑力的消解而使世界理性化的过程或行为。

③ [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第279、281页。

④ 同上书，第293页。

和‘礼’——儒教的中心概念——的规定，温文尔雅地调整他的行为，包括身体的一举一动”^①，实际上就表现了儒家对传统的看重。所谓“礼”，就是按照儒家的原则所确立的政治规范、社会规范和个人行为规范。以“不学礼，无以立”为出发点的儒家教育，对传统的继承自然更为重视。但是，这与韦伯所说的“巫术”有什么联系呢？

在《儒教与道教》中，类似上述的论述还有很多。他的结论无非是中国的儒教伦理没有上帝信仰，没有像新教那样经过“预定”论和“天职论”的转化，因此不能产生资本主义。

3. 论“道教”

韦伯认为，从源头上说，道教与儒教是一致的，只是到后来才被视为“异端”：“大多数古老的民间神以及后来增加的整整一大批新神，统统落入了一个受到宽容的祭司等级（道士）的庇护之下。据称，这个等级源于一位哲人（老子）及其教义，这种教义本来同儒教的教义并无原则上的分歧，可是后来却完全被视为异端了。”^②

韦伯把道教与儒教在源头上看作一致，还因为它们都起源于“隐逸者”。只是后来道教徒的隐逸与不得志的士大夫的隐居不同，他们走向了神秘主义，而与儒教相对立，并在教义上也与儒教有了区别，如他说：“孔子的孙子子思在《中庸》里把卡里斯马^③君王所特有的和谐状态称为均衡状态（中和），——在那些受老子影响的或自奉为追随老子的书中，这种状态则被称为虚无者无，可以通过‘无为’与‘不言’来达到。这显然是典型的神秘主义的范畴。”^④

韦伯曾列举了道教的这种神秘主义的大量表现，下面试举几例。如他说，“道”本身虽然是一个正统儒教的概念，但是，“老子把道同神秘主义者对神的典型追求联系起来：道是唯一永恒的，因而是绝对宝贵的；它既是秩序，也是生万物的实在根基，也是一切存在的永恒原型的总体。简言之，道是神圣的唯一，同一切冥想的神秘主义一样，人可以通过自我绝对脱离世俗的利益与热情，直至完全无为，来分享这种神的

① [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第206页。

② 同上书，第227页。

③ 按：卡里斯马（charisma）一语来自早期基督教，原意为“神圣的天赋”，指得到神的帮助的超常人物，后来引申指具有非凡魅力和能力的领袖人物。

④ [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第230—231页。

唯一”^①。也就是说，道教从根本上说就是神秘主义的，它没有经过“彻底脱魔”。

韦伯还认为中国道教在“宇宙起源论”上存在着“五”字的崇拜，这使它成为一个“魔术园”，也导致它的伦理无从“理性化”，如他说：“宇宙起源论的思辨离不开神圣的五字：五大行星（五星）、五种元素（五行）、五官、五脏等，大宇宙与小宇宙的对应（完全是巴比伦式的，但任何比较都说明，它是绝对土生土长的）——这种中国式的‘宇宙一体论’^②的哲学和宇宙起源论把世界变成一座魔术园。每一部中国神话都显示出非理性巫术的民间色彩：粗野的没有任何动力来源的机械神腾云驾雾、无所不能；只能求助于破魔之魔。根本谈不上什么奇迹的伦理理性化。”^③这是说道教对世界起源和世界结构的哲学解释也是神秘主义的。

韦伯甚至认为，中国古代的“经验知识”往往也受累于道教神秘主义的巫术：“巫术及泛灵论的观念受到正统与异端的共同宽容，受到道教独有的积极扶植，这决定了它们的庞大力量在中国人的生活中继续存在。在中国，古老的经验知识和技能本身的任何理性化，都是沿着巫术世界观的方向进行的。”^④他认为，这种巫术几乎笼罩了包括四大发明在内的中国经验知识和技能（即科学技术）的所有领域：“中国早期那些古老的简陋的经验技术的残余尚历历在目，四大发明也显示出中国人的技术天赋并不低，在这之上却罩上了一座巫术理性的上层建筑：测时法、时占术、地相占术、气候占术、编年史、由占卜术决定的古典政治学、医学、伦理学。”^⑤

在他看来，道教的巫术已经覆盖了中国社会的各个方面，而且还得到普遍的宽容，只有在“官僚阶层的等级伦理”和“世袭制”的“政治基础”受到威胁时，“支配阶级的自我保存的本能”才会以“异端的标记来对付”它。于是，神秘主义便使道教比儒教更加传统主义。尽管韦伯也说过：“老子（或《老子》的作者）与孔子属于同一个阶层，他也同每一个中国人一样，把某些事物看成是理所当然。其一是政府的积极价值——这同存在于尘世彼岸的自我解脱目标有无法避免的矛盾。……老子最终也认为，人民的幸福取决于统治者的素质。”^⑥但他

① [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版，第 232 页。

② 按：指中国的“天人合一”思想。

③ [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版，第 251 页。

④ 同上书，第 248 页。

⑤ 同上书，第 251 页。

⑥ 同上书，第 236 页。

还是强调：“道教不仅同儒教一样，是传统主义的，而且由于它那种非文化的非理性，比儒教的传统主义有过之而无不及。它根本没有自己的伦理，决定命运的不是生活方式，而是魔法。……巫术信仰属于中国统治权力分配的传统基础。”^① 他所说的“传统主义”，也是指道教没有经过“脱魔”而实现“理性化”。

这种未经“脱魔”而实现“理性化”的道教必然是社会发展的阻碍因素，所以他说：“毫不奇怪的是，人们会把‘不要进行革新’这一原则的明确说法归之于道教。在任何情况下，从道教里都找不出通往理性的——不管是入世的还是出世的——生活方式之路，相反，道教的巫术只能成为产生这种方法论的严重障碍之一。”^② 又说，“它已经变成了一种绝对反理性的并且——毋庸讳言——变得非常低级的巫术和长寿术、治疗术和驱鬼术。……在道教里根本找不到一点点‘市民伦理’，这当然是不言而喻的。”^③

在韦伯心目中，这种未经“脱魔”的道教自然更不会具有“理性主义的独特性”。

4. “欧洲中心论”者？

韦伯在解释为什么在中国没有产生近代资本主义这一既定事实时，常常给人造成这样的感觉：人类历史发展似乎只有西方这一种途径，中国社会和历史的发展也应该像西方那样才是常态。一些学者由此认为，在韦伯的心目中，“世界”似乎只能是“欧洲的世界”^④，并进而把韦伯看成“欧洲中心论”者^⑤。

① [德] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第251页。

② 同上书，第256页。

③ 同上书，第247—248页。

④ 李恩曾在比较韦伯和莱布尼茨“中国观”时说，莱布尼茨心中的儒教中国是“东方的欧洲”，而在韦伯看来，“世界”便是“欧洲的世界”（“europäische Welten”）。参见[韩] Eun-Jeung Lee, “Anti-Europa”, *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung*, Lit-Verlag, Münster, 2003, S. 3。

⑤ 霍布森便说过：在马克斯·韦伯的著作中，东方主义表现得很清楚。韦伯所提出的问题都是基于东方主义；从他对什么原因导致西方不可避免地走向现代资本主义、东方为什么会在经济上落后于西方等问题的回答和分析中，都可以发现他的东方主义观点。霍布森所讲的“东方主义”，也就是“欧洲中心主义”。参见[英] J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004, pp. 14-15。

人们对韦伯产生“欧洲中心论”的联想也不是没有缘故的。首先，韦伯在进行宗教社会学的比较研究时，将已经进行过工业革命并进入资本主义时代的欧洲宗教与尚处于封建、半封建社会的东方宗教加以比较，就只能造成欧洲文明先进于东方文明的结论，而“西方优越于东方”恰是“欧洲中心论”的论点之一。

其次，韦伯在比较宗教社会学研究中似乎有一个理论“预设”，即资本主义形态是单一的。于是，他撇开了在意大利文艺复兴时期萌生的资本主义、天主教国家发展的资本主义，忽视了早期人文主义伦理观的历史作用^①。正是资本主义单一形态的“预设”，使他只在新教寻找与“资本主义精神”相一致的宗教“伦理”，甚至在新教中还把更有影响的路德教派放到一边，只将加尔文教派的“信纲”看作“新教伦理”的样本，并把以入世禁欲主义为主要特征的“新教伦理”升华为“西方文化特有的理性主义”，他便以此作为解释近代资本主义在西方产生的依据，也作为看待中国文化的参照，得出“世界属于清教理性伦理，这符合天意，因为只有这种伦理是‘为上帝及其正义而奋斗’”^②的结论。他就是这样不自觉地陷入了他自己设置的理论“预设”的陷阱，给人造成了只有西方近代资本主义才是社会发展唯一路径的印象。我们说他“不自觉”，是想说他并没有持有“欧洲中心论”的故意，只是客观上让人产生“欧洲中心论”的联想。

同时，只从宗教角度谈论中国文化，也给人造成只讲中国文化负面的印象。中国的“儒学”与“儒教”、“道家”与“道教”并不是一回事，这是韦伯所知道的，他就声明过：“我们要讨论的，不是哲学家的老子，而是他的社会学的地位和影响。”^③韦伯所谓的“社会学的地位和影响”的“社会学”，当然是指宗教社会学了。这表明他是知道哲学家的老子与道教所崇奉的老子的区别。但他要做的是宗教比较研究，因此也就自然地只选择属于宗教或类似宗教的方面，即“道教”和“儒教”，而撇开了对中国文化影响更深刻的儒家和道家的学术思想方面，或从宗教角度对儒家和道家的学术思想进行解读。这就使他在谈论中国文化时必然表现出“片面性”。而只讲中国文化乃至东方文化中的负面东西，也容易使人将他的观念与“欧洲中心论”联系起来。

此外，韦伯并没有透彻了解中国文化，以致他在谈论中国文化时常

① 参见王泽应《韦伯新教伦理命题的世纪论争与理性反思》，《南通大学学报》2010年第3期。

② 〔德〕韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第299页。

③ 同上书，第248页。

常出现谬误,这也招致人们对他的批评。比如“天人合一”命题并不只是道教的,而是儒家和道家共有的,特别是自从宋代思想家张载正式提出“天人合一”命题^①之后,便成为表达人与自然相统一、相和谐关系的哲学命题之一,而他却只看作道教的观点加以批驳和摒弃;“五行”范畴是中国哲学中表达天地万物的结构关系和运动形式的范畴,是体现中国哲学特点的范畴之一,他也作为道教对“五”字的崇拜而否定了,认为“五行”和“天人合一”等哲学范畴和哲学命题是“把世界变成一座魔术园”的巫术;他还认为包括四大发明在内的中国经验知识和技术,都同样是“罩上了一座巫术理性的上层建筑”,等等。其实,在中国的四大发明中除了火药的发明与道教的炼丹术有关外,指南针、造纸术和印刷术等均来自实践经验,而与巫术并无关系;火药即使是在炼丹中发明的,也不是出于巫术,而是在炼丹中发现硫黄、硝石、木炭等的配合可以引起燃烧和爆炸现象后,再进一步研究它们的配方才制造出来的,其发明虽然有偶然性,但绝不是巫术的产物。韦伯由于不熟悉中国文化而对中国文化作出错误的评论,也使人们加深了他对中国文化乃至东方文化是采取否定态度的印象。

但是,韦伯如果听到有人说他是“欧洲中心论”者,一定会喊冤叫屈。因为韦伯是“价值中立”(Value free)^②论的倡导者,他在《新教伦理与资本主义精神》的“导论”中曾经宣布:“关于这里所比较的各种文化的相对价值这个问题,我们将一字不谈。”^③他也确实基本上实践了“价值中立”原则,在中国“宗教”的研究中,基本上着眼于对中国“宗教”的客观“描述”和与西方宗教(主要是新教)的客观比较,而没有作出价值评判,如他在比较“儒教”与新教时所说的新教是“理性地把握世界”、“儒教”是“理性地适应世界”,就看不出有价值评判的意味,相反,这里让我们感到的则是他的睿智:一个对中国文化缺乏深入研究的西方学者却能清晰地道出中国文化与西方文化在形态上的不同^④。而且,韦伯有时还为中国文化辩护,对中国文化表现出肯

① 张载在《正蒙·乾称》说:“儒者因明致诚,因诚致明,故天人合一,致学可以成圣,得天而未始遗人。”《张载集》,中华书局1978年版,第65页。

② 按:“价值中立”中文也译作“价值无涉”,这是韦伯倡导的社会科学研究的一种准则,它要求在社会科学研究中只回答对象“是什么”的问题,而不去解决“应该是什么”的问题,即不带有任何价值取向。

③ [德]韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店1987年版,第18页。

④ 参见苏国勋《韦伯关于中国文化论述的再思考》,《社会学研究》2011年第4期。

定的态度（如他在1920年与施宾格勒辩论到中国文化时，就曾对中国文化给予肯定），并没有表现出“欧洲中心论”者以“欧洲优越论”看待东方文化的那种傲慢和偏见。所以，我们认为“欧洲中心论”并不是韦伯看待中国文化的主观出发点。

施宾格勒：“文明”即僵化

在韦伯将《儒教与道教》收入《世界宗教的经济伦理》第一卷出版之前的1918年，一位名不见经传的德国中学教师出版了一部与韦伯学术倾向显然不同的著作，那就是施宾格勒的《西方的没落》。

1. “多元文化”观

奥斯瓦尔德·施宾格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）的《西方的没落》最引人注目的观念之一是对“欧洲中心论”的批判。他认为，“欧洲中心论”的关键是欧洲人将他们生活的欧洲这一小块“领地”看作世界历史的“中心的太阳”，而把“那些千百年绵延不绝的伟大历史和悠久强大文化”看作围绕欧洲文化这个“中心太阳”旋转的“行星”，在他看来，这是一个“怪想体系”：“西欧的领地被当作坚实的一极，当作地球上独一无二的选定地区——不为别的，只因为我们生长在这里；而那些千百年来绵延不绝的伟大历史和悠久的强大文化都只能谦卑地绕着这个极在旋转。这简直就是一个太阳与行星的怪想体系！我们选定一小块领地作为历史体系的自然中心，并将其当作中心的太阳。”^①

施宾格勒由此进而否定了西方以“欧洲中心论”为基础所编纂的世界历史，认为这样去编纂世界历史是行不通的。他说：“不言而喻，对于西方诸文化而言，雅典、佛罗伦萨或巴黎的存在，远比洛阳或华氏城（Pataliputra）^②重要。但是，依据这样的一种评估来建立世界历史的框架行得通吗？如果可以的话，则中国的历史学家大可建立另一种世界历史框架，在那里，十字军、文艺复兴、恺撒、腓特烈大帝等都无足轻重，只要一笔带过，从形态学的观点看，我们的18世纪凭什么要比它之前的六十个世纪更为重要？把短短几个世纪且完全局限在西欧的‘近代’历史同上下数千年的‘古代’历史对立起来，并且还把大堆的前

① [德] 斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，三联书店2006年版，第15页。

② 按：《西方的没落》一书的中文译者吴琼注曰：“华氏城，印度著名的历史古城，曾为孔雀王朝的都城。”

希腊文化全都偶然地堆积在那一‘古代史’中，不加审查，也不加整理，仅仅作为附录，这样做不是极其荒诞可笑吗？”^①

施宾格勒还认为，在西方所编纂的历史中，把历史细分为“古代史”“中古史”和“近代史”，是一种“令人难以置信的、空洞的和没有意义的框架”，然而正是这一“直线式”的历史发展框架主宰了西方人的历史思维，使人们无法判定各种文化在历史上的真正地位，判定它们的真正重要性。于是，他要用“多元文化观”取代“欧洲中心”观，他将这种取代比喻为用“哥白尼体系”取代“托勒密体系”：“对于这一流行的西欧历史框架——它使那些伟大的文化全都绕着以我们为所有世界事变的假想中心的轨道运行——最恰当的称名莫过于历史的托勒密体系。在本书中，我将提出一个替代的体系，我认为可以称之为历史领域的哥白尼发现，因为它不认为古典文化或西方文化具有比印度文化、巴比伦文化、中国文化、埃及文化、阿拉伯文化、墨西哥文化等更优越的地位——它们都是动态存在的独立世界，从分量来看，它们在历史的一般图像中的地位并不亚于古典文化，而从精神之伟大和力量之上升方面来看，它们常常超过古典文化。”^②

施宾格勒的多元文化观是通过“人类文化”的解构来实现的。他否认作为全人类的统一文化及其演进过程的存在，而把各个民族的文化看作各自独立的单元。这些独立的单元并不是前后相续的，而是共时的、可以比较的。施宾格勒这种理论，人们习惯称为历史形态学或比较形态学，也有人将它称为文化决定论。

施宾格勒以“多元文化观”取代“欧洲中心观”，应该说是历史观上的一个进步。他摒弃了西方的文化偏见，肯定了包括东方文化在内的各种文化的历史地位，甚至认为印度文化、巴比伦文化、中国文化、埃及文化、阿拉伯文化等文化比欧洲的“古典文化”具有更优越的地位。在“欧洲中心论”充斥欧洲学术界的时候，施宾格勒“多元文化”观的提出，无疑地具有振聋发聩的作用。

2. “文化有机论”

与多元文化相联系的，是施宾格勒的“文化是一种有机体”的观

① [德] 斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，三联书店2006年版，第16页。

② 同上书，第16页。

念^①。这就是所谓的“文化有机论”。

“文化有机论”也叫作“文化周期论”。施宾格勒认为，各种文化都会大致经历发生、发展和衰亡的阶段或形态，它们像一切有机体一样有着各自的生命周期。施宾格勒将这个周期分为“前文化”“文化”和“文明”三个阶段，他曾用“诗人”^②的笔触描述文化的“生命周期”：在文化产生之前，“浩瀚无际的人类存在，流入无边的河流中；溯流而上，是一大段黑暗的去过去……顺流而下，则是甚至更加黑暗而无尽的未来”；“当一个伟大的心灵从一度童稚的人类原始精神中觉醒过来，自动脱离了那原始的状态，从无形式变为一种形式，从无涯与永生变为一个有限与必死的东西时，文化便诞生了”；而“一旦目标达成——文化的观念、其内在可能性的整个内涵皆已实现，并已变成外部现实——文化立刻便会僵化，它便会克制自己，它的血液便会冷冻，它的理论便会瓦解，它便会变成文明”^③。

在阐发“文化周期”论时，施宾格勒还对“文化”和“文明”作了区分，他特别指出：“在本书中，将第一次在一种周期的意义上用它们来表达一个严格的和必然的有机发展序列。文明是文化的必然命运……文明是一种发展了的人性所能达到的最外在的和最人为的状态。它们是一种结论，是继生成之物而来的已成之物，是生命完结后的死亡，是扩张之后的僵化……”^④按照施宾格勒的观点，一种文化一旦到了“文明”阶段，就必然呈现僵化状态，就必然会走向死亡。

施宾格勒对“文化”（culture）和“文明”（Civilization）的区分，在文化学上虽然是有意义的，但是，他把“文明”看作“文化”进入僵化阶段的表现和结果，则值得商榷。“文明”虽然是“文化”的凝结，是“文化”发展的结果，并常常以静态的形态表现出来，但是，这种静态并非是一成不变的，“文化”作为“文明”的“内核”、作为“文明”形成和发展的动力，同样可以推动“文明”的发展，使文明的形态呈现出历史性。“文明”的出现并不表明一种“文化”的僵化和

① [德] 斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，三联书店2006年版，第102页。

② 施宾格勒一次访问韦伯，在韦伯问及关于历史哲学的概念时，他回答说，自己其实是个“诗人”。参见[德] 玛丽安妮·韦伯《马克斯·韦伯传》，阎克文、王利平、姚中秋译，江苏人民出版社2002年版，第774页。

③ [德] 斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，三联书店2006年版，第103—104页。

④ 同上书，第30页。

终结。

3. 施宾格勒的“中国停滞论”与韦伯的质问

施宾格勒虽然用他的“多元文化观”否定了“欧洲中心论”，但他并没有否定与“欧洲中心论”有密切关联的“中国停滞论”。他的“文化周期论”恰恰为“中国停滞论”提供了新的“论证”。

在施宾格勒看来，中国文化早已就处于“文明”的阶段。进入“文明”阶段的标志是历史发展到“帝国主义”阶段：“我在此要断言说，应当把帝国主义看作正在消逝的文化的典型现象；它的化石，如埃及帝国、罗马帝国、中华帝国、印度帝国是可以千百年地继续存在下去的——作为一些僵死的物体，一些无定形的和无精神的人群，一种伟大历史的残剩碎片而存在下去。”而他认为，早在公元前480至前230年间，中国的各诸侯国就开始走向“帝国主义”，“在这时，对帝国主义原则（连横）的反抗整个地是无效的，这一原则尤其为‘罗马式’的国家‘秦’所践行”^①。他在《西方的没落》中用很多篇幅叙述中国的历史，无非是要说明中国早已进入“帝国主义”即“文明”的时代。中华帝国而后的历史则是停滞的“文明”的历史，是一块经久不变的“化石”。由此可见，他显然没有能够摆脱在西方学术界流行的“中国停滞论”。

施宾格勒的文化“生命周期论”，实质上是一种文化宿命论，它一出现就受到一些学者的质疑。1920年2月，韦伯与施宾格勒在慕尼黑市政厅会议室进行的一场辩论，就涉及这个问题。当施宾格勒在对马克思关于历史发展的预言加以嘲讽之后，韦伯立即发言，他说：“斯宾格勒所持的，是把目标瞄准马克思的见解。”接着，韦伯便围绕施宾格勒的“生命周期论”观点提出了一系列问题，对施宾格勒进行质疑：“即使如此，博士，您预言的最终归宿是在何处呢？您说到了全盛时期，文化开始发展到叫作‘文明’的老年阶段，这是一种划一的发展方向吗？还有，到了什么阶段，才算是统一的阶段呢？会不会有这种阶段呢？您的论述中说到，中国就是处在一种被文明化所倦怠了的那种后期阶段。但是，即使这样的话，中国军阀们是以战争来自杀，而处在青年阶段的德国文化中的那些和中国的军阀处于相类似的地位的一些阁下们，保全了自己的生命后，却写起了战争回忆录。作为个人来说，他们是处在老

① [德] 斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，三联书店2006年版，第36页。

年期，还是青年期？他们是从文化的角度出发呢，还是从文明的角度出发？这些问题我是不能理解的。总之，中国人的观点，在我的眼中是站在高于人类的巅峰的立场上，处于一种优越的地位。还有，在您所列举的所有决定性的标志，要达到何种程度，才能达到那文化的老年阶段，从而开始文明化的时代呢？”^①

韦伯的一连串反问表明，他不同意施宾格勒的“文化周期论”，也不同意“中国停滞论”。在韦伯看来，中国人的观点“是站在高于人类的巅峰的立场上，处于一种优越的地位”，并不如施宾格勒所说，进入文明阶段就必然会僵化。

附：魏特夫的“治水社会论”与中国

自从孟德斯鸠提出古代中国的政体为“专制政体”之后，经过赫尔德、黑格尔等人的渲染，中国“专制”论的影响在欧洲学术界便日渐扩大，不少学者接受了这一观点。不过，在持中国政体“专制”论的学者中，很少有人对中国“专制”政体的起源、特点等作过深入的探究，直到马克思研究以俄国、印度和中国为代表的东方社会，提出“亚细亚生产方式理论”时，才对“东方专制主义”的产生根源等问题加以论述^②，而对“东方专制主义”作专题讨论的，则是魏特夫。

卡尔·魏特夫（Karl August Wittfogel，1896—1988）是出生在德国汉诺威的犹太人，先后在莱比锡、柏林、法兰克福等大学攻读社会经济史，1928年获经济学博士学位。他于1920年加入德国共产党，担任过中央委员，由于公开批评了纳粹党，希特勒上台后，于1933年将他关入集中营，经国际社会多方援救才得以出狱，1934年流亡美国。1939年苏联与德国签订和约之后，他公开与共产主义运动决裂，也就在这一年，魏特夫加入了美国籍，先后任教于美国芝加哥大学和华盛顿大学，直到1966年退休。

魏特夫也像很多欧洲学者一样，在世界结构上持东、西方对立的“二元观”。他所论及的东方，包括印度、埃及、美索不达米亚、拜占庭、俄国，甚至连拉丁美洲也包括在内，而中国则是他研究的重点之一。魏特夫研究中国起步很早，从20世纪20年代起，魏特夫就主要致

① 转引自〔日〕上山安敏《神话与理性——19世纪末至20世纪初欧洲的知识界》，孙传钊译，上海人民出版社1992年版，第50页。

② 马克思对“亚细亚生产方式理论”的论述，参见本书第七章第一节。

力于中国研究,撰写了大量论文和著作。1935年,为收集研究资料,他还在中国逗留了两年左右时间。1931年,魏特夫出版了《中国的经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*),这是他早期东方研究的主要成果,魏特夫最有代表性的东方研究著作,则是1957年出版的《东方专制主义》(*Oriental Despotism: A Comparative Study Total Power*)。此外,他还著有《觉醒的中国》(*Das Erwachen de China: Ein Abriss der Geschichte der gegenwertigen Probleme Chinas*, 1926),《地缘政治学,地理唯物主义和马克思主义》(*Geopolitik, Geographischer Materialismus und Marxismus*, 1929)等。

魏特夫的著作早在20世纪20年代便传入中国。在《新生命》1929年第2卷第8号上发表的署名“维特福格尔”(即Wittfogel的异译)的《中国阶级之史的考察》一文,可能是魏特夫著述的最早中文译文。《中国的经济和社会》一书的出版也很快引起中国学者的注意,陈翰笙在此书出版的同年,就在武汉大学《社会科学季刊》和《太平洋事务》(*Pacific Affairs*)上分别发表了中、英文书评,此后,时为北京大学史学系学生的王毓铨也在《益世报·读书周刊》(第4、5期)连续刊文介绍《中国的经济和社会》一书,《地学季刊》《群众》《中国农民》等刊物并在1935年先后发表过《中国的经济和社会》的部分中文译文。当然,在中国学术界最受关注也是最有争议的著作还是他宣扬“治水社会论”的《东方专制主义》。

1. “治水社会论”

魏特夫的东方研究涉及不少学术问题,如东方社会性质、东方社会发展动力、东方专制制度的起源以及东西方专制主义的区别等,其中学术界最关注的是他对东方专制制度的起源研究。他说他研究东方社会的兴趣最初是由马克思提出“亚细亚生产方式理论”所引发:“在我的经历的最初阶段,我利用马克思关于亚细亚社会概念的愿望是强烈的和感情外露的。”^①但是,他并不满意马克思“亚细亚生产方式”或“亚细亚社会”的提法,认为“治水社会”或“治水文明”更能表现出“东方专制主义”的特征:“虽然我确曾把小规模灌溉的农庄经济(浇灌农业)和牵涉大规模的和政府管理的灌溉及防水工程(治水农业)的农

① [美] 魏特夫:《〈东方专制主义〉1981年文塔奇出版社版本前言》,《东方专制主义》卷首,徐式谷、吴瑞森、邹如山译,中国社会科学出版社1989年版,第44页。

庄经济加以区分,但是我逐渐相信,‘治水社会’和‘治水文明’这些名词,较之传统名词更能恰当地表达我们所讨论的制度的特点。”^① 他所说的“传统名词”指的就是马克思所说的“亚细亚生产方式”。他要用“治水社会”取代马克思的“亚细亚生产方式”概念。于是,魏特夫也就以“治水社会理论”的“创立者”而著称于学术界。

为什么“治水社会”或“治水文明”更能表现出东方社会的“专制主义”的制度特点呢?首先看看魏特夫所说的“治水社会”是什么样子。

魏特夫说,“治水”问题是人类学会“利用植物生命的再生过程”即从事农业生产时才出现的。这时,人类懂得了在干燥地区从事农业生产,除了雨水之外,还有其他水源可资利用,于是出现了小规模灌溉农业(浇灌农业)或者大规模政府管理的农业(治水农业)。而决定采取小规模灌溉农业还是采取大规模政府管理农业的方式,则是由自然环境决定的。在雨量不足或雨水全无而又有其他水源的地区,对拥有治水潜力的地区来说就会具有刺激作用,就会使这些地区向灌溉农业过渡。只有到了这个时候,政府的和社会的“专制”形态才有产生的可能。但这只是一种可能,这种可能并不一定意味着必然要实行“专制”的治国手段。他认为,“只有在以耗取大量自然资源为生的经济水平之上,只有在远离雨水农业的强大中心之外,只有在没有达到以私有财产为基础的工业文明的水平之下,对水源不足的环境有特殊反应的人类才会朝着特殊的治水生活秩序前进”^②。这一“前进”就为走向将“专制”作为治国手段的道路迈出了一步。

不过,魏特夫认为“特殊的治水生活秩序”还只是“一种管理者的和纯属政治性质的经济”即“治水经济”,还不算真正的“治水社会”。他进而指出“治水经济”具有三个最重要的特点,即“包含特殊类型的劳动分工。它促进耕作加强。它必须进行大规模的合作”。这三个特点中,魏特夫认为只有第一个特点是没有被人们关注过,但正是这个特点导致治水国家“专制”的产生。因为大规模的治水是非常复杂的过程,需要“大规模的准备工作的”“大规模的防护工作”和大规模的“协作”,而“有条不紊的协作需要有一体化的计划。如果工作很复杂,

① [美] 魏特夫:《〈东方专制主义〉1957年导论》,魏特夫《东方专制主义》卷首,徐式谷、吴瑞森、邹如山译,中国社会科学出版社1989年版,第13页。

② [美] 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷、吴瑞森、邹如山译,中国社会科学出版社1989年版,第3页。

协作的队伍又庞大，这种一体化尤为必要”。为了有效管理这些工程，就必须建立一个遍及全国或者至少是及于全国人口重要中心的组织网。而“控制这一组织的人总是巧妙地准备行使最高政治权力”^①；同时，治水国家还会从事非治水领域的工程建设。这样，这也需要治水国家完成各种各样的管理者的职能：“在大多数情况下，它总是要维持重要的水利工程，在农业方面它是大规模的准备性和保护性工程的唯一经营者。它常常还控制着重要的非治水工程的工业企业，特别是许多大型建筑。甚至在某些‘边际’地区，情况也是如此，治水工程在这些边区原本是无关紧要的”。而这些治水国家在实现管理职能时，“就其核心形式而论，它是以命令式的（强迫的）劳动手段来实现重要的经济职能的”^②。这就使“治水经济”成为实行“专制”的“治水社会”。

魏特夫还把治水社会划分为核心地区、边缘地区和次边缘地区。他认为，核心地区至少表现了治水强度具有紧密的和松散的两大类型，当治水农业在治水社会中取得绝对的或者相对的经济优势地位时，就可以认为是紧密的^③。治水强度“紧密”的类型也就是“专制”特征更为明显的类型。

在魏特夫看来，“治水社会”一旦形成，就会表现出如下特征：第一，“治水国家”是一个真正管理者的国家，是阻滞社会中非政府理论形成势力强大得足以对抗和控制政府机器的独立机构。第二，“治水国家”的君主对军事行动拥有独断决定和统一指挥的权力。第三，“治水国家”的君主对社会财富拥有最高所有权，全国的剩余产品都将汇集到君主手中，作为维持“专制”统治和庞大官僚机构的物质基础。这种专制权力往往表现为“贪得无厌的权力”，一种绝对形式的剥削制度。第四，“治水国家”的君主将以国家的名义通过财政、司法、法律和政治措施（包括法定的财产继承制度，即“析产制”）限制私有财产的发展，以维护“专制”制度，使它不受巨大财富拥有者的威胁。第五，“治水国家”将意识形态领域占优势地位的宗教附属于国家政权，以巩固“专制”统治。

总之，在魏特夫看来，“治水国家”的基本特征就是以“专制”手

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第14—18页。

② 同上书，第41页。

③ 同上书，第167页。

段管理社会，实行“农业管理专制主义”。于是，“治水社会”也就是“极权社会”，“治水国家”也就是“极权国家”。

2. “极权政治”研究对象由西向东的转移

魏特夫的《东方专制主义》一书有一个副标题——“对于极权力量的对比研究”。

魏特夫用这个副标题表明，他研究东方社会的真正目标是“极权政治”。

魏特夫不是“极权主义”课题的唯一研究者，更不是最早研究者。第二次世界大战爆发后，人们发现发动战争的轴心国都是“极权主义”国家，这便促使一些学者开始研究“极权主义”。1943年，卡尔·波普尔（Karl Popper, 1902—1994）出版了《开放社会及其敌人》；1944年，弗里德利希·冯·哈耶克（Friedrich von Hayek, 1899—1992）出版了《通往奴役之路》。战后，汉娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）于1951年又出版了《极权主义的起源》；雅各布布·塔尔蒙（Jacob P. Talmon）则于1952年出版了《集权主义民主的起源》（从1951年到1980年30年间，他出版了三部“救世主义思潮”的系列著作，即《集权主义民主的起源》《政治救世主义》《国家的神话与革命的幻象》）。在魏特夫《东方专制主义》之后，雷蒙·阿隆（Raymond Aron, 1905—1983）还于1968年出版了《民主与极权》。

尽管这些学者对“极权主义”的理解不尽一致，观点也不尽相同，但研究对象却是共同的，即都是西方的“极权主义”。如波普尔说，他研究的主要对象便是现代的两种历史决定论，即种族主义或法西斯主义的历史哲学（右的）和马克思主义的历史哲学（左的）^①；哈耶克则宣称他在《通往奴役之路》所要解释的对象，是“在德国和意大利发展”起来的某种思潮^②；阿伦特的《极权主义的起源》更是将研究对象清楚

① K. R. Popper (波普尔), *The Open Society and Its Enemies*, Printed in Great Britain by Butler & Tanner Ltd, Frome and London, 1945, p. 7. 原文为: Its value as such can be seen from the fact that its chief characteristics are shared by the two most important modern versions of historicism whose analysis will form the major part of this book — the historical philosophy of racialism or fascism on the one (the right) hand and the Marxian historical philosophy on the other (the left).

② Friedrich von Hayek (哈耶克), *The Road to Serfdom*, Introduction, the University of Chicago Press, 1944, p. 8. 原文为: The interpretation of the developments in Germany and Italy about to be proffered in this book.

地分为三个部分,即“反犹太主义”(Antisemitism)、“帝国主义”(Imperialism)、“极权主义”(Totalitarianism),分别讨论了西方的种族主义、法西斯主义和“斯大林主义”,她还从古希腊城邦文明的最初丧失中去探寻西方“极权主义”的产生根源,从而把整部著作的重点放在“解释极权主义如何可能在西方现代社会中形成:极权主义的以逻辑演绎与历史目的论为宗旨的‘意识形态’如何可能塑造社会之力量,得以蛊惑人的心思,愿意放弃一己之私奉献于它不断造成的运动”^①。塔尔蒙对“救世主义思潮”的研究,考察的也主要是从法国大革命到俄国革命这一历史阶段中各种激进的、社会主义的和马克思主义的政治思想运动。而魏特夫则不然,他的“极权主义”研究对象则是东方(在魏特夫那里,俄国也是属于“东方社会”的)。所以有学者指出,魏特夫是“将欧洲学术界关注极权主义的视野转变到非西方的极权主义政治形态上面”,而“将西方极权主义的思想形态悬置起来”^②。

魏特夫将“极权主义”研究对象从西方转移到东方表明,他建立所谓的“治水社会”理论的目的已经不只是关注东方历史,而更主要的是服务于“冷战”时代的政治,因而与马克思研究“亚细亚社会”的目的全然不同。前面说过,马克思研究“亚细亚生产关系理论”的目的,在于阐发东方社会形态与西方的不同,揭示东方社会的发展过程也将与西方不一样,它未必会走着西方历史的路子。而魏特夫讨论“治水社会”,是要对东方社会成为“极权国家”的必然性找到历史根据:远古时代所形成的“治水社会”就已经为现代东方“极权国家”的形成准备了基础。

与此同时,魏特夫也将东方和西方“二元”对立的立场表现了出来,不过是在新的历史条件下的对立:共产党执政的“极权社会”与西方的“民主社会”的对立。此时的魏特夫认为,西方世界面对第二次世界大战之后世界格局的巨大变化,却不能“抱一种既了解情况又敢于有所作为的态度”,于是不禁发出这样的感叹:“西方的作家、教师 and 老练的政治家,不了解我们自己的制度和文化遗产的意义,因而没

① 蔡英文(台湾中研院研究员):《〈极权主义的起源〉导读》,载〔美〕汉娜·鄂兰(亦译作汉娜·阿伦特)《极权主义的起源》卷首,蔡英文译,台北时报文化出版企业有限公司1995年版,第XI页。

② 任剑涛:《极权政治研究:从西方到东方的视界转换》,《学海》2009年第2期。

有使自己作好准备来和共产党极权主义进行斗争。”^①

唤起西方世界“敢于有所作为”而“和共产党极权主义进行斗争”，大概是魏特夫撰写《东方专制主义》的真正目的。

3. “治水社会”与中国

战国以后，特别是秦、汉以后，中国社会是不是“亚细亚社会”，是一个有争议的问题。引发争议的焦点是：已经普遍建立土地私有制的中国，是否还是“亚细亚社会”？

马克思曾把没有土地私有制视为“亚细亚社会”的最主要特征。战国时代，中国开始出现土地私有制，自秦、汉以后，土地私有制则更普遍地成为生产关系的基础。按照马克思的观点，此时的中国社会应该不再属于“亚细亚社会”。魏特夫也承认中国是有私有制的，他说：“有关秦汉王朝的资料说明，在中国统一后，土地私有制普遍盛行。”^②又说：“传统中国的农业之所以特别具有集约性质，有可能是由于农民土地私有制在那里比任何其他主要的治水文明都要普遍的缘故。”^③尽管如此，魏特夫还是认为“公社土地所有制”（即土地公有制）在中国的消失，没有显著瓦解“亚细亚生产的经济基础”，依然把中国社会看作“亚细亚社会”，并说这是马克思的观点^④。

为了说明土地私有制盛行的中国依然是“亚细亚社会”，他对马克思关于没有土地私有制是“亚细亚社会”根本特征的观点作了修正。

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第473、474页。

② [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第302页。

③ 同上书，第308页。

④ [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第393页。按：魏特夫说“公社土地所有制”在中国的消失而没有显著瓦解中国的“亚细亚生产的经济基础”，是马克思的观点，是指马克思的如下论述：“资本主义以前的、民族的生产方式具有的内部的坚固性和结构，对于商业的解体作用造成了多大的障碍，这从英国人同印度和中国的通商上可以明显地看出来。在印度和中国，小农业和家庭工业的统一形成了生产方式的广阔基础。此外，在印度还有建立在土地公有制基础上的村社形式，这种村社在中国也是原始的形式。在印度，英国人曾经作为统治者和地租所得者，同时使用他们的直接的政治权力和经济权力，以便摧毁这种小规模的经济公社。……在中国，那就更缓慢了，因为在这里直接的政治权力没有给予帮助。因农业和手工制造业的直接结合而造成的巨大的节约和时间的节省，在这里对大工业产品进行了最顽强的抵抗……”参见马克思《资本论》第3卷，人民出版社1975年版，第372—373页。

他说：“某些国家，比如帝国时代的中国，在长时间内容许私有土地的优势存在，在这种情况下，国家通过重税、发布种植何类作物的指示以及一种使土地分散的继承法，来限制土地所有人的产业主地位。因此，常拥有大部分耕地的治水国家，一般都使私有地产处于软弱地位。最好是把国家所处的地位看作一种控制的地位。”^① 国家收缴重税、发布作物种植指示和实行“析产制”的继承法等措施的目的，是不是为了“使私有地产处于软弱地位”姑且不论，魏特夫在这里明显地把马克思从经济关系角度对“亚细亚社会”的论述换成了政治角度，即国家是否具有强有力的“控制”权力成了“亚细亚社会”的标志。这一观点不是魏特夫偶然谈出的观点，他在讨论国家与水源的关系时也说过，一个国家对大的水源只要能够“控制”而不必“占有”更不需要“所有”，这个国家也就成为“治水国家”（即专制国家）：“专制国家是否‘占有’大水源呢？有人认为在许多治水文明中都有这种情况，但并非在所有治水文明中都如此。可是我却认为国家控制着全国的‘大’水源，而不是占有这个水源。”^② 在魏特夫看来，“亚细亚社会”也就是具有“专制”权力的社会，与它是不是实行土地私有制并无关系。于是，“治水国家”也就成了“专制国家”。难怪他要把“亚细亚社会”改换成在所有制问题上模糊的“治水社会”！

魏特夫从他的“治水社会论”的视角看到的是一个什么样的中国？为了证明“治水国家的统治者有足够的力量在全国范围内做到封建王国或封建贵族职能在自己的领地内做到的事情”^③，他以秦始皇、隋炀帝为例说：“中国于公元前 221 年建立帝国后，立即修筑了庞大的大路网。……在后来的朝代，修筑和维护巨大的大道干线和它们许多地区性的支线仍然是中国中央政府和地方政府的主要工作”^④。“一般农业管理者建筑的趋向在中国的变体，反映在许多复杂的工程中。中国的第一个皇帝秦始皇在掌权初期就开始建设巨大的治水工程；他在位期间，完成了非治水性质的公共的和半私人性质的巨大工程。……在他在位初期，供他个人使用的皇宫就建筑起来了；可是直到公元前 213 年，才开始修建他那无比宏伟的宫殿（按：指阿旁宫）。这项庞大的工程，加上他的

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社 1989 年版，第 316 页。

② 同上。

③ 同上书，第 40 页。

④ 同上书，第 29—30 页。

巨大陵墓的建筑，据说使用了大约 170 万人以上的劳动力（按：包括长城、皇宫和陵墓）。”“800 年以后，重新统一中国的第二个皇帝隋炀帝（604—617 年）动员了更加庞大的劳动力来进行同样巨大的工程。除了修建大运河征用了 100 多万男女民工以外，还征用了大批徭役劳动力来扩展帝国的道路，并修整了万里长城”^①。

魏特夫把邮政制度也看作维护统治的工具：“在中国，驿站制度是和官道和人工水路同时发展起来的。帝国的统治者在保持与完善原先模式的同时，建立了邮政制度，这一制度经过无数次破坏和改变以后，维持了 2000 多年。帝国邮政将有关全国各地的情报迅速而秘密地供给政府。”^②

魏特夫还认为，“治水国家”在军事上是“独断决定和统一指挥”的。在非“治水国家”发生的“封建战争不利于本来含义的战术和战略的发展”，但在“治水国家”的“军事家们却乐于在战术和战略的论文中对它们的经验作出评价”。于是，便留下了许多讨论军事问题的著作。而“伟大的治水文明所提供的军事文献之多大概是无过于中国。和一般的看法不同，中国的政治家非常注意军事问题；他们早在战国时代就已经注意到这方面，这个时期在这一方面犹如在许多其他方面一样，是按照治水的模式而不是按照封建的模式来考虑的。”“由于非常实用的原因，帝国对战争问题保持着强烈的兴趣。在这方面只需要提出一个证据就够了，自唐朝（618—907 年）以后，所有主要的正史都有特别的、常常是很大的篇幅来讨论军事问题”^③。对军事的重视还表现在维持规模庞大的军事力量。他说：“在帝国时期到来的前夕，据说主要的诸侯列国动员了 350 万步兵，此外又加上数目不详的战车队以及 3 万多名骑兵队伍”，辽代除了 5 万到 6 万骨干骑兵外，还有 100 万人的民兵；在宋朝（960—1269），中国政府训练了一支 100 万人的常备军；清王朝包括满洲、蒙古和汉族旗人的军队总共有 12 万人，此外，政府还有一支基本上由汉人组成的“绿旗”兵，有 50 万到 60 万人^④。

在魏特夫看来，“使国家中占优势地位的宗教附属于它”也是“治水政权”的特点之一，他说：“在中国，统治者出现于历史上时就被认

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社 1989 年版，第 31—32 页。

② 同上书，第 51 页。

③ 同上书，第 56 页。

④ 同上书，第 59 页。按：宋朝的结束年代应为 1279 年。

为是世俗事务的和宗教事务的最高权威。我们不知道传统的称号‘天子’是否反映从前对君主神权的信仰。周帝国和历代帝国的皇帝都用这种称号，他们被看作人，可是他们具有半神权的地位。他们代天行事，用一种复杂的祭祀仪式控制着与自然力量的不可思议的关系。在盛大的宗教仪式中，统治者和他的中央官员以及地方官员起着领导作用，只把次要的工作交给职业的祭师和他们的助手去做。……总之，在中国的国教中，统治者和高级官员统治集团担任主要的僧侣工作，虽然这些官员和皇帝本人大多数主要是从事世俗事务的。因此，传统中国的政府是神权政治的一个一贯的——和不平常的——变体”^①。

在魏特夫眼中，人们视为中国社会基础的家庭和“家长制”，也成了“专制”国家的工具：“常有人说，传统中国的家庭是使中国社会具有特殊性质和力量的组织。这种说法就其强调家庭为社会的基本组成部分这一点来说是正确的；但是就它暗示着家庭决定了制度背景（家庭是其中的一部分）的性质和力量这一点来说，又是容易将人引入歧途的。中国家长（Pater familias）的权威远比家庭之间所需要的领导来得强大；他基本上是由于专制国家的支持才具有非常的权力。如果不服从他的命令就要受到政府的惩处。另外，如果他不能禁止他的家人破坏法律，地方官员能够打他和逮捕他。他作为亲属团体中的礼仪上（半官方性质）的警察，很难认为他是一个自主单位的自主领袖。”^②

魏特夫认为，在中国，“专制”国家的特点更加充分地体现在法制方面。他说，在“专制”国家中，统治者为了维持自己的统治，必然要造成人民的“恐怖”心理，而中国的法典的作用就是如此：“中国法典规定可以越出财政措施范围而采取暴力行动。如果继续反抗并且（或者）无力交纳（按：指赋税），拖欠者就可能被带到法官面前；必要时，可用司法的恐怖手段来代替财政的恐怖手段。实际上在所有的治水文明中，都采用严刑逼供的方法，常常还加以惩罚。”^③

与此同时，统治者还从意识形态层面强化这种“恐怖”的效果：“中国的治国策略认识到必须以儒家的理性和道德形式表述它对于恐怖刑罚的需要。但是刑罚是所谓法家以及受到法家影响的荀子那样的儒家的主要武器。在整个帝国时期，这始终是官方政策的基础，我们现在称

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第91页。

② 同上书，第113—114页。

③ 同上书，第143页。

作司法部的机构，在传统中国叫刑部。”^①

魏特夫认为，在“全面恐怖威胁”的情况下，人民的反应就是绝对地“服从”。而儒家教导臣民最重要的精神也就是“服从”：“理想的官员通常是服从他的统治者的；尊敬上司是基本的责任。平民根本没有任何选择。平民对于有关的问题是不能理解的，他必须‘服从’上级权威和有识之士的命令。在孔子的理想社会中，犹如在印度和近东的理想社会中一样，善良臣民就是顺民。”又说：“善良臣民也是孝子。孔子认为，要求对父母和师长绝对服从的教育成为赖以建立对社会统治者绝对服从的理想基础。”^②

他还以司马迁为例说明统治者的权力是不可触犯的：“在开放性社会中，政府如表示不同意，将会使一个受到批评的人感到沮丧，但是在极权势力的情况下，如果官方不满就可能使人遭到灾难。中国的史官和历史学家司马迁并没有被判叛国罪，他只不过敢于不同意皇帝对一员败将的评价，但他却判处宫刑。他继续活下去，在一封非常出色的信中，他描写了他在苦难时刻所遭遇的凄惨孤独的生活。”“司马迁的命运说明了一个不顾官场的基本原则的人，在触犯了极权力量掌握者以后会有怎样的下场。”^③

在魏特夫的笔下，就是这样“全景”式地展示了“治水社会”的中国的“专制”特征。

中国的历史果如魏特夫所描述的吗？

魏特夫对他的中国研究颇为自负，以为他掌握的中国资料非常丰富，仅《二十四史》的译文就拥有一万多页^④。但是，很多学者总感到他所介绍的中国历史与中国历史的实际有很大的距离。就拿“治水”来说，他认为靠天下雨灌溉的农业并不像靠水利灌溉的农业那样需要经济上的集权，也就是说“东方专制主义”产生于“灌溉农业”而不是“雨水农业”，而先秦时代人们吟唱的“雨我公田，遂及我私”^⑤是不是“井田制”存在的证明姑且不论，它反映了当时的农业对雨水的依赖应

① [美] 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷、吴瑞森、邹如山译，中国社会科学出版社1989年版，第137页。

② 同上书，第150页。

③ 同上书，第159页。

④ 参见林甘泉《怎样看待魏特夫的〈东方专制主义〉》，《史学理论研究》1995年第1期。

⑤ 《诗经·小雅·大田》，载阮元校刻《十三经注疏》上册《毛诗正义》，中华书局1980年版，第477页。

该是清楚的。中国民间历来有“靠天吃饭”之说,也表明中国存在“雨水农业”。那么,中国古代为什么也会产生“东方专制主义”呢?又如他认为治水是“东方的专制主义”产生的重要条件,但众所周知,中国的中央集权政体产生于秦、汉时期,而著名的水利工程,如鸿沟、邗沟、芍陂、都江堰、郑国渠、漳河渠等著名的水利工程恰恰完成于中央集权的大一统帝国建立之前,秦、汉之后的封建帝国除了政府所关心的河工、漕运之外,反而没有修建多少有名的大型水利工程。隋王朝虽然修筑了大运河,但主要目的并不是农业灌溉,而是漕运,这与魏特夫的观点也是不一致的。像这样不利于魏特夫观点的例子还可以举出许多。

如前所说,魏特夫谈论历史是为了抨击现实,对中国历史的议论自然也是如此。如他说:“当中国共产党在第二次世界大战后为夺取政权作最后努力的时候,中国当时并没有很多的现代中产阶级。因此,毛泽东和他的追随者建立了一种农业专制主义,这种专制主义尽管表面上有所改变,仍然是和中国过去那种巨大的专制主义非常相似,难道不是事实吗?”而这种“农业专制主义”则是“一种真正的‘亚细亚复辟’的产物”^①。他所说的“农业专制主义”不仅是“极权主义”的代名词,也是中国社会主义政治制度的代名词。

如果从魏特夫研究东方社会的目的来看,他以“极权主义”结束对中国社会的论述也就不奇怪了。

三 布伯、雅斯贝尔斯论儒学和道家

在中国文化研究中,从将主要注意力放在儒学或“儒教”上到对道家或“道教”给予同样的关注,是20世纪初德国学术界出现的新趋向。

虽然早在18世纪时道家就进入了德国学者的视野,如康德、谢林、黑格尔等都谈到过道家,但是,他们当时能够看到的道家著作仅仅是为数有限的一些片段,他们对道家的了解还停留在一些传教士和学者的简略介绍上,自然谈不上有深入的研究。德国学术界真正对道家有所研究,还是20世纪初的事。率先关心道家的是卫礼贤,此外,就要数布

① [美] 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷、吴瑞森、邹如山译,中国社会科学出版社1989年版,第467页。

伯和雅斯贝尔斯最为著名了。

马丁·布伯论“道家”

马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965）是著名的宗教思想家，对东方文化有浓厚的兴趣。1910年，他从英文译本中辑选了《庄子言论和寓言选集》并翻译成德文，《庄子》大部分篇章便由此有了德文文本。1911年，他又将英文本《中国神怪和爱情故事》译为德文，《聊斋志异》的“莲花公主”故事就收录在这个译本中。在德文本《庄子言论和寓言选集》中，布伯写了一篇很长的“后记”，对老子、庄子及道家作了较详的论述。正是这篇“后记”为我们讨论布伯对道家的看法提供了重要的依据。

布伯认为，东方精神是由三种基本力量构成的，即“科学”“法”和“教”。西方则具备前两者，而没有第三者。布伯所说的“教”（Lehre）是指关于“道”（即“一”）的教导。他对三者的界定是：“科学的立足点是存在和认识的二元，法的立足点是要求和行为的二元，而教的立足点则完完全全是一元，即：不可少的一。”但“教和宗教不像科学和法那样是部分力量，它们代表着生命的全部”^①。不过布伯认为“教”并不就是“宗教”，“教”是比宗教更本原的东西，而宗教则是“教”在“至人”（“至人”是布伯从《庄子》那里借用来的，指没有离开道的本真的人或与道同一的人）的生命中达到满足之后与科学和法的要素的混合，是它们的整体：“在教中，整体的所有对立都在这个‘一’中消弭，犹如白光中的七色；在宗教中，对立则结成一个共同体，犹如彩虹中的七色。”^②寓言和神话则是从“教”到宗教的中介：“从教到宗教，其间有寓言和神话。寓言和神话与那种使教获得最纯粹满足的至人的生命有着密切的关系：寓言是至人自身之言，神话是至人的生命在时代意识中的反映。”^③既然“教”是“至人”的教导，那么，“教”

① [德]布伯：《道教》，载[德]夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第188、189页。按：“道教”的标题为编者加的，它就是布伯《庄子的言论和寓言选集》的“后记”。又，布伯所说的“道教”，不是指作为宗教的道教，而是指“道的说教”，所以有学者将它译为“道的学说”。其实，在“道的说教”或“道的教化”意义上使用“道教”一词，倒是这个词的古义，《墨子·非儒下》篇所说的“儒者以为道教”，就是在这个意义上使用它的。

② [德]布伯：《道教》，载[德]夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第189页。

③ 同上。

和“至人”是什么关系呢？布伯认为，“至人”没有给“教”带来什么新的要素，他只是在实现它，“这就是说，他将教从未知升入已知，同时，也将它从有限升入无限”^①。

对“教”的论述，是布伯对老子、庄子以及道家进行独特分析的出发点。

布伯在论述老子时，从中国史书（《史记》）对老子生平的扑朔迷离的记载中得出这样的结论：“老子一生秘而不露，原因在于他的生命就是教的生命，是一种隐秘的生命。史家简短地记述了他的生平：其生‘其学以自隐无名为务’，其死‘莫知其所终’。”“老子的教如同他的生命那样也是隐秘莫测的”^②。

可能是因为布伯的哲学与犹太教神秘主义运动有着至深联系的缘故，他对老子的诠释也就带着神秘的倾向。他花了不少篇幅讨论了老子其人和其思想的“隐秘莫测”，他特别指出“隐秘便是老子言语的历史”：“他的言语，他的著述，到处都表明：老子之言绝非我们称之为言语的那种东西，而是如同轻风掠过海面时，取之不尽的海水所发出的澎湃声。”在他看来，“道教这个现象有两种语词，第一种语词，比人类世界的任何语言都更接近玄同（‘玄同’也是出自《老子》，指与‘道’至深的同一），第二种语词，只存在于人类世界的诗歌巨作之中，任何其他教的语词都不能像它那样使得‘一’有如此富丽和魅力的外衣”^③。

布伯将庄子看作像不认识自己师傅的使徒圣保罗一样，是老子的使徒。认为他用寓言把“教”的“一”带入了整个世界，使整个宇宙都充盈着“教”的“一”^④。他还说，庄子清楚地知道，道教是不可能附和世俗的，因为道并不给人带来什么，它只是告诉每个人：道是人人皆有的，只需在自身悟出，就能获得生机。但是，“天下皆知求其所不知，莫知求其所已知”，所以人们没有获得道。在“世丧道矣，道丧世矣，道无以兴乎世，世无以兴乎道”的时代，“庄子踏上了先师老子的故迹：隐”^⑤。

① [德]布伯：《道教》，载[德]夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第194页。

② 同上书，第194—195、195页。

③ 同上书，第198页。

④ 同上书，第199页。

⑤ 同上书，第201页。

布伯通过对老子、庄子思想的论述，目的在于阐述“道”是不可认识、不可知的自身统一体，就世界而言，它“既非自然，也非理性，更非活力，而是道路的统一，是真实的人生道路的统一。归一者在世界上，在万物中重新寻获这种统一，此乃世界统一之道，万物统一之道”。具体到万物而言，则“万物自身的统一构成了万物各自的本性与本质，这就是万物的道，万物的道路，万物的整体”，也就是说，“万物都通过自身存在的途径，通过自身的生命显示出道”^①。布伯在这里实际上是将老子、庄子思想基督教化，使他们的思想成为一种宗教的体验，与他在谈到“万有一体”（universality）所说的如出一辙：

——我们经验到“你”什么？

——全无。因为“你”不能被经验。

——我们知悉“你”什么？

——一切。因为“你”之任何一部分都不可能单称知悉。^②

雅斯贝尔斯论孔子和老子

从布伯论老子、论庄子、论道中可以看出，他最想表达的是他对出自东方智者的生命智慧的品味，是对与他的神秘主义宗教体验相吻合的人生境界的表述，而主要不是想对道家或老子、庄子的哲学进行评价。雅斯贝尔斯则不同。他论述孔子与老子是将他们作为在世界历史上有影响的哲学家来讨论的，这本身就具有评价性。

卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯（Karl Theodor Jaspers, 1883—1969）是一位具有世界眼光的哲学家。他于1909年在海德堡担任精神病治疗医师时，结识了韦伯，韦伯很欣赏他，将他推荐到海德堡大学教授心理学；雅斯贝尔斯也极为推崇韦伯的学识和他的人格。

雅斯贝尔斯与韦伯的关系虽然介于师友之间，但他在世界史研究上没有止步于韦伯，而是推进了韦伯的研究。如他1949年在《历史的起源与目标》一书中提出“轴心时代”概念，虽然是受韦伯的启示而提

① [德] 布伯：《道教》，载 [德] 夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第201—202、203页。

② [德] 布伯：《我和你》卷1，陈维纲译，三联书店2002年版，第9页。

出来,但韦伯本人就没有提出过。

所谓“轴心时代”(简称为“轴心期”),是指公元前800年至公元前200年这个时段。雅斯贝尔斯说,他在这个时段的“精神过程中”找到了“历史的轴心”^①。雅斯贝尔斯认为,“轴心时代”是人类历史的重大突破时期,其特征之一,就是深刻影响各个文明的贤哲在这个时期纷纷出现:“在中国,孔子和老子非常活跃,中国所有的哲学流派,包括墨子、庄子、列子和诸子百家,都出现了。像中国一样,印度出现了《奥义书》和佛陀,探究了一直到怀疑主义、唯物主义、诡辩派和虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点,认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦,从以利亚经由以赛亚和杰里迈亚到以赛亚第二,先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云,其中有荷马,哲学家巴门尼德、赫拉克里特和柏拉图,许多悲剧作家,以及修昔底德和阿基米得。在这数世纪内,这些名字所包含的一切,几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来。”^②从雅斯贝尔斯对“轴心时代”的论述中可以看出他的深刻历史感和世界性的眼光。

雅斯贝尔斯在哲学史研究中同样以世界性的眼光关注着西方哲学和亚洲哲学。从1937年开始,他就在构思一部世界哲学史,企图以超民族的多角度的视野来探究哲学的整体,只是这个夙愿直到他逝世时也没能完成。

为了完成一部能够反映哲学整体的世界哲学史,雅斯贝尔斯关注起中国,从1937年开始阅读有关中国的材料。他说:“1937年后,我通过阅读获得了关于世界的新资料。我很高兴徜徉在中国的精神世界中,感到在那儿存在着一种与我自己周围的野蛮状态相反的人性存在的共同本原。我对中国的人道精神产生了热爱和赞美之情。”^③第二次世界大战期间,他继续研读了大量的中国典籍以及有关中国哲学的著作,包括卫礼贤所译的《孟子》《道德经》《易经》《太乙金华宗旨》,佛尔克三卷本的《中国哲学史》,法国汉学家马塞尔·葛兰言的《中国的宗教》《中国的文明》《中国的思想》等。此外,他对中国文学也很感兴趣,阅读过弗兰茨·库恩译的《好逑传》《金瓶梅》及《红楼梦》《水浒

① [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社1989年版,第7—8页。

② 同上书,第8页。

③ [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《哲学自传》,转引自李雪涛《作为范式创造者的孔子——雅斯贝尔斯与孔子的互动》,《读书》2010年第5期。

传》《三国演义》。他了解中国的过程有如一次唤起他对中国热爱的精神之旅，他曾深情地说过中国是他的“第二故乡”^①，即他第二个精神家园。

雅斯贝尔斯在晚年曾打算将世界哲学史的构想凝结在三卷本的哲学史中，但他只完成了一部分，以《大哲学家》为书名出版。我们对雅斯贝尔斯关于孔子和老子的论述，也就只能主要依据此书。

在《大哲学家》中，雅斯贝尔斯选择了17位“最具根源性”的东西方哲学家，将他们分为三类，即“思想范式的创建者”“思辨的集大成者”和“原创性形而上学家”。在17位哲学家中，中国有两位，即孔子和老子，他们分属“思想范式的创建者”和“原创性形而上学家”。

雅斯贝尔斯认为，孔子的根本思想是“借对古代的复兴以实现对人类的拯救”：“在帝国解体的困境之中，在战乱和动荡的时代，孔子便是那些想通过他们的建议使国家得到拯救而到处游历的许多哲学家中之一员。对于这些哲学家来讲，出路便是知识，而孔子的解救之道则是有关古代的知识。”^②但是，孔子没有拘泥于古代的知识，他从古代的文献中引发出一种与古代融而为一的新哲学：“通过将流传下来的文献转变成有意识的根本思想，实际上是产生了一种与古老的融而为一的新哲学。自己的思想并不通过其自身而展现：犹太人的先知宣告了上帝的启示，孔子则宣告了古代之声。对于古代的自我尊崇，阻止了傲慢自大，可以从渺小的自我之中提出很高的要求。古代传统使得那些依然生活在本源之中的所有的人，获得更多的机会、信仰以及信众。那种源自纯粹理性的空无的独自思考，乃是徒劳无益的。‘我曾经整日整夜不吃饭、不睡觉，只是为了思考；没有任何用处：还不如去学习。’”^③

孔子的“新哲学”虽然讲“礼”“乐”，但雅斯贝尔斯认为，“在孔子那里礼并没有绝对的特性。‘诗篇使人振奋，礼使人变得坚强，音乐

① 雅斯贝尔斯对中国的关心，可参见〔法〕让-克劳德·根斯（Jean-Claude Gens）《中国：第二家乡——雅斯贝尔斯与中国的相遇和关系》（英文标题作 *Jaspers' Meeting with China and Their Relationship*），《学术研究》2009年第12期。按：有学者指出，在这篇中文译文中将中国道教内丹典籍《太乙金华宗旨》译作《黄金甲的秘密》、将佛尔克（Alfred Forke）译作福克斯，似误。我们在文中已据以改正。

② 〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社2005年版，第115—116页。

③ 同上书，第116页。

使人所学的知识得以完成。’^① 单纯的形式就如同知识缺乏得以使之实现的自然界一样，是毫无价值的，礼而缺乏展现自身的仁那也是同样没有价值的”^②。在雅斯贝尔斯看来，“仁”才是孔子哲学中的更根本的东西，是人的本性的表现。他用他的存在哲学和交流理论对“仁”作了诠释：“人的本性乃是仁。仁包括人性以及伦理道德性。汉字的人（按：‘人’当为‘仁’之误）所表示的是‘人’和‘二’，也就是说，人存在的意义在于沟通。有关人的本性问题的解说，孔子首先做的乃是对本质的澄明，人是什么样子，应当是什么样子。其次阐述的是人类现实存在的多样性。”^③ 应该说，雅斯贝尔斯确实把握了孔子的核心思想——“仁”，并对“仁”作了较为符合孔子本意的诠释。

雅斯贝尔斯还指出，孔子的哲学是重视践履的哲学。他说：“真理和现实是同一的，纯粹的观念等同于无。”孔子正是持有这样的观点，他认为“人得到拯救的根源在于‘影响现实的认识’，换句话说，在于一种观念的真理，它可以转化成一种内在的、变化的行动。内在的真理是以外在的形式表现出来的”^④。雅斯贝尔斯这里所说的“影响现实的认识”，是对《大学》所说的“致知在格物”的现代表述。

雅斯贝尔斯在谈到孔子的政治伦理的时候，认为孔子肯定了“秩序”的必要性，并认为孔子肯定秩序必要性的出发点是“因为只有在这个人类的社会中，人的本质才能得以实现”^⑤。他认为，孔子维系秩序有三个原则，第一是“恕”，第二是“权力的分等”，第三是“在已经展开的状态之中，直接的干预将不再起决定性的作用”，“只有使用间接的方法才能有显著的效果”。我们不知道雅斯贝尔斯所说的第三个原则的依据是什么，是不是根据《论语·尧曰》所说的“不教而诛谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼”？其实，“正名”倒是孔子提出的一条重要的政治伦理原则，雅斯贝尔斯虽然谈到孔子的“正名”思想，但没有把它提到维系秩序原则的高度。

雅斯贝尔斯在《大哲学家》中以这样的感慨结束了他对孔子的论

① 按：此三句引文的原文为《论语·泰伯》篇的“兴于诗，立于礼，成于乐”。其“诗”系指《诗经》，而不是泛指诗歌。

② 〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社2005年版，第121页。

③ 同上书，第130页。

④ 同上书，第133页。

⑤ 同上书，第134页。

述：“孔子只希望自己是一个人，因为他知道从来就不是圣人，但最终还是被奉为了神明，这真的是一个令人深思的发展。”^① 雅斯贝尔斯论述孔子，正是想论述一个“人”。

与雅斯贝尔斯对孔子的态度相比，他似乎对老子更感兴趣。在介绍《道德经》时，雅斯贝尔斯对它的评价就极高，他说：“展现在读者面前的是一部卓越的和谐之作。相同的思想以多种多样的变通的方式予以重复，它是事实上的而并非靠文字假名所阐明的一贯的体系，这一特征我们明显地感觉到。尽管书中并没有条理清晰的术语，但是从中依然可以把握住对事物整体性进行阐述的方法。它那充满悖论的语句所产生的说服力（不包括那些在智力上随意的诙谐游戏话），它那缜密的态度以及它那被引向似乎是神秘莫测境界的思想深度，从而使这部书成为了一部不可替代的哲学著作。”^②

雅斯贝尔斯将“道”置于老子哲学的终极地位：“道乃世界及万物，同样也是思想家的滥觞与终极。”认为老子“道”的哲学内涵包括了三个方面：“这一哲学的内涵是：第一，道是什么；第二，宇宙万物是如何从道中产生、又如何归于道；第三，作为个体的人以及在国家统治状态下生活的人，是如何在道中生活的，又是怎样失去道，复又重新赢得它的。”^③ 这是雅斯贝尔斯对老子“道”的哲学的概括，也是他论述老子“道”的哲学的框架。

雅斯贝尔斯论述老子与他论述孔子一样，尽可能以原著为依据加以诠释。例如，他就是这样论述老子的“道”的：“此书的第一个句子，便直指精邃处，曰：‘道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母’。这句话不仅反对人们所有对道的知识的皮相之谈，也完全不希望人们用看待有限事物的方法去认识道。”他认为，“如若谈论道，那必然要用否定的陈述形式（正如书中所说，道是没有名字的，也就是说人类给它的假名是无法接近它的）”，“如果想要肯定地说出其存在的话，这就意味着只是暂时的、有限的描述”^④。

为什么老子的“道”只能用“否定的陈述形式”？雅斯贝尔斯认为，老子的“道”是无限，而无限是无法规定的。因为规定就是肯定，

① [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社 2005 年版，第 153 页。

② 同上书，第 815 页。

③ 同上书，第 816 页。

④ 同上书，第 816—817 页。

肯定就有了边界,就使“道”成为有限的存在,所以他说:“对我们来讲,凡是成为对象的东西都是有限的:由于规定了有差别的存在,才使我们认识到存在自身。四角形的存在是因为有四个角,器皿唯其中间有能盛东西的空间,图像则是由于它的形体。若对象都像道一样无穷无尽、毫无差别,如此便失去了其确定性,从而不再具有差别的存在性了。因此,那种把对象物想象成无穷尽的思想,可以作为对道进行思考的主导思想。”他还把存在界定为可以感知的对象,而“道”是不可感知的,在这个意义上说,“道”就是“无”:“如果说存在是我们看得到、听得见、摸得着的图像和形体的话,那道便是无。只有摆脱了存在的道,才达到了万物的根源。”雅斯贝尔斯接着又指出:“这一根源并非完全没有意义上的无,而是胜于存在意义上的、又源于存在的无。”它是“真实的存在,不过,是作为超越存在而存在的”^①。从这些论述中让我们感到,雅斯贝尔斯似乎从古老的中国哲学中发现了他的存在主义的本体论的根源。

所以,雅斯贝尔斯进一步指出,“道”是中国古代宇宙宗教说中最古老的一个概念,老子的“道”是从古代文献中借用的,但他赋予了这一词以新意,“他把存在的基础称之为道,尽管这一基础本身是无名的,也是不可命名的。他使用这个词超越了所有被称之为存在的一切,超越了整个宇宙,也超越了作为宇宙秩序的道的自身。也许像坚持宇宙存在的观点一样,他同样也主张存在之物具有连续不断的秩序,而这两者都根植于超越之中”^②。正是因为具有超越性,超越了存在的一切,“道”才成为“道”。

在雅斯贝尔斯看来,“道”不仅是具有超越性的存在,同时又是“现存在”,他说:“在此世界中道的现存在的基本特征是无所不在的虚无,它在一切之中起着作用,却又是以让人觉察不到的无为的方式进行的,是创造万物的‘一’的力量,使在超越了善恶的某一彼岸、在各种因果因缘网中,维系着生灭的变化。”^③也就是说,“道”在产生天地万物之后并没有消失,它这时隐藏在现象界一切事物的背后,作为现象界一切事物的本质而存在,“维系着(事物)生灭的变化”。

从雅斯贝尔斯对“道”的阐释中不难发现,他是在阐述他的存在哲

① [德] 卡尔·雅斯贝尔斯:《大哲学家》,李雪涛等译,社会科学文献出版社2005年版,第817页。

② 同上书,第818—819页。

③ 同上书,第821页。

学。在他看来，当人们通过外在客观现实世界的观察认识到自己的存在而进入“自我存在”的时候，快乐和痛苦、恐惧和希望仍然存在，人们仍然达不到自满自足的境地。为了自满自足，就需要超越“自我存在”进入“自在存在”的境地。获得“道”似乎就进入了这一境地。所以他又说：“只要是真实的都遵循着道。高尚的品德亦即真正的生活（德），是与道一同存在的。同样，人也只有遵循着道才可能走上正确的道路。因此，道的基本特征是作为真实的人的基本特征而又重新予以显现的。”^①但是，人们也会失去“道”，导致失“道”的主观因素有三个，即“蓄意”“自我反照”和“自我意志”。“它们同属于一类，是跟道背道而驰的。正是由于它们的作用，使得源于深刻的道的活生生的行为被掩住了。本真生命的现实性被毁灭了”^②。主观因素的“蓄意”“自我反照”和“自我意志”之所以会失“道”，是因为有了这些主观的因素，人就不会进入“自在存在”的境地。雅斯贝尔斯所说的“自在存在”似乎就是老子的“自然”，或对“自然”的诠释。

雅斯贝尔斯还谈到“无为”，他把“无为”看作道家伦理的中心概念、道家伦理的起源：“这一无作、无为，可以理解为所达至的无心境界的起源，也就是说，可以作为老子伦理学中心来理解。”雅斯贝尔斯很正确地指出，“这一无为绝不是什么都不做的意思，绝不是消极被动抓状态，精神的麻木，动力的瘫痪。它是人类的那种真正行为，虽然做了，就如同没做一样。这一行为并不很重视成就感。这一主动性乃是将所有行为包容、包括在内的无为，是产生这些行为并赋予它们以意义的无为”^③。也就是说，在“无为”和“有为”之间并不存在非此即彼的关系。于是，雅斯贝尔斯进而指出，“无为”和“有为”之间是不可分割的矛盾统一体，“想要给无为发出一道指令：需要此，而是为了排斥彼，这是不可能的。因为如果这样做的话，就会使得无为重又陷入它曾经摆脱了的怀有目的的有意之中。对立存在于自身之中的事物，不可能用语言的对立性予以表达。老子正是运用这种方式来谈论道的：‘道常无为，而无不为’，与此相应的，在谈到品德高尚的人时：‘无为而无不为’；他在讲述正起着作用的人的无为之举时，把这一行为称作无为

① [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社 2005 年版，第 822 页。

② 同上书，第 824 页。

③ 同上。

之为(为无为):‘圣人处无为之事’。”^①

雅斯贝尔斯曾经这样地区分“无为”和“有为”：“无为”的发生，“并未曾有过意欲，却控制着有目的的意志”，而“有为”则是“随着意欲而发生的，到最后却无法控制（意欲）”。因此，人们“在世界之中追求有限的、被规定的事物的那种有目的的意志，只有当它达到无所企求的境界时，才能得由其自身所建造的现实”^②。他认为老子就是这样建立了道家的伦理，或道家伦理所追求的境界——“无心境界”。

老子为什么要建立“道”的学说？他的目的是什么？雅斯贝尔斯说：“它所涉及的并非是对对象物知识的悟性——也不是那种按目的、计划行事的意志。老子所瞄准的目的乃是被悟性和目的掩盖起来的、处在我们内心深处的根源。”^③他认为，老子论“道”的目的，就是对处在人们内心深处，也是宇宙万物的终极性根源的揭示。这大概就是他将老子置于“原创性形而上学家”之列的原因。

雅斯贝尔斯之所以选择老子与孔子加以介绍，显然是认为他们最能表现出中国精神。他们的优点和局限，往往也就是中国文化的优点和局限。同时，雅斯贝尔斯还认为，孔子和老子在对事物的观察方式上以及内在立场上虽然很不相同，但他们并不是截然对立的，如果说他们是对立的两极，那也是“相辅相成的两极”^④。他似乎看出了中国思想文化有“儒道互补”的特点。

① [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社 2005 年版，第 824 页。

② 同上书，第 824 页。

③ 同上书，第 838 页。

④ 同上书，第 148 页。

第十章 德国文学界的“中国情结”与 布莱希特

德国翻译家、作家们的“中国情结”似乎挥之不去。19世纪下半叶到20世纪中叶，一度离开了翻译家、作家们视线的中国文学，又再度为他们所关注。中国文学作品又一次被大量译为德文，中国元素似乎在德国文学中也呈现了回归的趋势。

著名戏剧家和戏剧理论家布莱希特则是深怀“中国情结”的德国作家的突出代表。他不仅十分喜爱中国文化、大力介绍中国文化，还在他的作品中大量加入中国元素，在《四川好人》中，更是将中国元素运用得淋漓尽致，他还借鉴了中国传统戏剧的表演艺术以完善他的“间离效果论”。

一 中国文学的翻译与研究

20世纪上半叶，中国文学的德译又出现了高峰。一大批与西方文学风貌迥异的中国古代文学作品的德文译本呈现在德国读者面前，使德国读者透过译文得以领略中国文学的风采。译为德文的中国文学作品既有中国的文学名著，也有二三流的作品，其数量之多我们无法枚举，下面只能略述其荦荦大端。

中国文学作品的德译

在中国文学作品的德译者中，最负盛名的翻译者是弗兰茨·库恩（Franz Kuhn，1884—1961）。他最初翻译的是《今古奇观》中的《卖油郎独占花魁》等7篇故事。此时，库恩还在柏林大学读汉学，《今古奇观》的翻译曾使他的汉学教授、荷兰汉学家哥罗特（即高延）十分恼

火，几乎要开除他。在哥罗特看来，研究中国的学术经典才是汉学的正道，但库恩没有接受老师的告诫，仍然沿着自己的路走下去，继续致力于中国文学作品的翻译。他所翻译的中国古代小说主要有：《中国著名小说集》（包括三篇小说，即《东周列国志》第二回《幽王烽火戏诸侯》[德文译作《不笑的女人》]；《今古奇观》中的《滕大尹鬼断家私》[德文译作《神秘的图画》]和《金玉奴棒打无情郎》[德文译作《乞丐王的女儿》]，1926）、《好逑传》^①（德文译作《冰心和纯玉》，1926）、《二度梅》（德文译作《年轻的梅的复仇，又题为第二度开放的梅花的奇迹》，1927）、《金瓶梅》（德文译作《金瓶梅，又题为西门庆和他的六妻妾的离奇故事集》，1930）、《红楼梦》（1932）、《水浒传》（1934）、《玉蜻蜓》（1936）、《三国演义》（1940），等等。此外，库恩还翻译了汉代崔寔的《政论》以及茅盾的《子夜》等大量中国现代文学作品，编译了《古代中国名人录》。

库恩所翻译的中国文学作品，不仅数量多，而且译笔流畅，深受德国读者的喜爱，也引起国际汉学家的重视，很多国家的翻译者在翻译中国古典文学名著时，都迳译自库恩的德译本，所以人们常常把他与翻译了众多中国学术著作的卫礼贤相提并论^②。将库恩和魏礼贤并称为20世纪前期德国翻译界中文作品德译的双子星，是不为过的。不过，库恩的翻译也有选择不慎的问题。比如在中国视为禁书的《肉蒲团》之类的作品他也翻译了，此书的翻译颇为一些学者所疵议。

德国翻译界对中国文学作品的翻译不始于库恩。在他之前，顾路柏就与赫伯特·米勒（Herbert Müller）合作翻译了《封神演义》^③（1912），卫礼贤除将《庄子》等先秦诸子著作译成德文外，也撰有《中国童话》（1914年，1917年再版时改为《中国民间童话》），他在此书中便译有多篇中国童话故事。著名的中国古典短篇小说集《聊斋志异》也在此时开始译为德文，在保罗·屈内尔（Paul Kühnel）所译的《中国中篇和短篇小说集》（1914）中就包含有几则《聊斋志异》的故事，此后，埃里希·施米特（Erich Schmitt，1890—1955）又从《聊斋志异》中选译多篇，辑为《聊斋志异》（1924）一书。

① 此系再译，穆尔曾于1766年将《好逑传》从英文译为德文，席勒和歌德看到的德文本《好逑传》就是穆尔的译本，但他的译文质量不高。

② 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社2005年版，第482页。

③ 顾路柏翻译了《封神演义》的前四十八回，后半部分由赫伯特·米勒完成。

当时,《平鬼传》(又名《钟馗传》)也翻译为德文出版了,书名改作《钟馗:克制魔鬼的人》。这部中国神怪小说的翻译者并非中国文学的研究者,而是一位名叫克洛德·杜布瓦·雷蒙(Claude Dubois - Raymond)的医生^①。一位医生竟然翻译起中国小说,这似乎可以从一个侧面反映了中国文学作品在德国传播之广。

在中国小说大量翻译为德文的同时,中国诗歌和戏剧也受到翻译家们的重视。

在诗歌领域,人们最初注意的是《诗经》。受歌德关注中国文化的影响,诗人吕克特(Friedrich Rückert, 1788—1866)曾将《诗经》的部分篇章译为德文,以《诗经——中国的歌集,孔夫子整理,吕克特德译》为题出版(1833)。吕克特不懂中文,他是从法国传教士孙璋(Alexander de Lacharme, 1695—1767)所译的拉丁文《诗经》转译的。只是孙璋的译文为散文体,吕克特则将它改译成诗体。

到20世纪,德国翻译家们特别关注的是《楚辞》。叶乃度^②(Eduard Erkes, 中文名亦作何可思, 1891—1958)先后翻译了宋玉的《招魂》(1914)、《神女赋》(1917)、《九辩》,并与孔好古合作翻译了《天问》,以《论述中国艺术史的最古老的文献:〈天问〉,屈原的对上天的疑问》为题出版(1931)。鲍润生(Franz Xaver Biallas, 1878—1936)也对《楚辞》颇有兴趣,他曾以《屈原:〈远游〉》(1927)和《屈原:〈九歌〉的后几篇》(1935)为题出版了屈原作品的德译本。

《诗经》和《楚辞》的翻译,使中国诗歌的奠基之作传入了德国,让德国读者通过《诗经》《楚辞》接触到了中国诗歌的早期形态。

在《诗经》《楚辞》之外,李白等唐代诗人对德国翻译家们也颇有吸引力。重视唐代诗歌的翻译可能受到法国文坛的影响。1862年,法国汉学家德理文侯爵(Le Marquis d'Hervey de Saint - Denys, 1823—1892)出版了法文本《唐诗》(亦称《唐诗集成》),其中选译了包括李白、杜甫在内的35位唐朝诗人的97首诗作。这是唐代诗歌的第一个

① 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》,社会科学文献出版社2005年版,第482页。

② 叶乃度是前民主德国著名汉学家,他出生于意大利的热那亚,孔好古的学生和女婿。希特勒统治时期,作为社会民主党党员的叶乃度被迫离开大学,隐姓埋名。1947年起在莱比锡大学(1949年后改称莱比锡卡尔·马克思大学)任中国学副教授,1948年升为教授,主持莱比锡大学远东问题研究部工作,撰写有大量中国研究的书稿和文章。

西文译本，他还为此书写了题为《论中国人的诗歌艺术与诗律学》的序言。1867年，年轻的法国女作家朱迪特·戈蒂耶（Judith Gautier, 1846—1917）在教授她中文的中国人丁敦龄（西译作 Tin - Tun - Ling）^①帮助下，又翻译出版了题为《玉书》的中国诗集法文版，其中收入24位诗人的71首诗，只是《玉书》在选译唐代李白、杜甫、张若虚的作品外，还翻译了宋代苏东坡、李清照等人的作品（1902年再版时增为35人、诗110首）^②。为了使中国诗歌能为法国读者接受，他们在翻译中曾将不为法国读者所熟悉的典故等内容删去，使翻译几乎成了改写，但这也使译作更加适合西方人的口味，从而获得了成功。

《唐诗》和《玉书》不久便有了德文译本。1873年，德国学者哥特夫利特·勃摩曾将《玉书》译为德文^③。大约在1905年，汉斯·海尔曼（Hans Heilmann）也从法文本《唐诗》和《玉书》中选择了部分作品译为德文，以《中国抒情诗》为题出版。这使德国读者开始了解李白、杜甫等中国唐代诗人，一览中国诗歌高峰期的作品风貌。

对陶渊明的关注始于德国女汉学家安娜·伯尔尼哈迪（Anni Bernhardt）。她和奥地利著名汉学家柴赫（Erwin von Zach，亦译作查赫、赞克，1872—1942）合著了《陶渊明（365—428）：生平与文学创作》（1915），这大概是德语世界对陶渊明作品最早的翻译和研究。

顺便说一下柴赫对《文选》（即《昭明文选》）的翻译。汉学家叶乃度翻译《风赋》等宋玉作品，所据的就是《文选》，《文选》也因此引起了学术界的注意。柴赫对《文选》则特别推崇，从1929年起，他便孜孜不倦地致力于《文选》的翻译，译出了《文选》中的大部分作品。1958年，美国哈佛燕京社将柴赫分散发表的《文选》译文汇为两大册出版，题为《中国文选：〈文选〉（德文）译本》。中国第一部诗文总集《文选》的翻译，为德语世界学者了解梁代以前中国的诗文提供了极大的方便，对欧、美学术界的《文选》研究乃至中国文学研究也是一大推动。此外，柴赫还翻译了李白、杜甫、韩愈的诗歌和扬雄的《法言》等。

德国翻译家对中国戏剧作品的翻译，虽然数量不多，但多属精品。

① 钱钟书曾谈到丁敦龄，认为此人不仅人品和为学都很低劣，竟然还“取己恶诗多篇”收于《玉书》。参见钱钟书《谈艺录》，三联书店2007年版，第126—127页。

② 按：《玉书》出版时，曾以“白玉诗书”四个中文字附于法文书名（*Le Livre de Jade*）之上，故也有学者称为《白玉诗书》。

③ 参见吴晓樵《德诗人争相歌颂李白》，《文汇报》（香港）2003年2月11日。

如由在中国生活多年的洪德豪森 (Vinzez Hundhausen, 中文名洪涛生, 1878—1955) 所翻译的王实甫《西厢记》(1926)、高则诚《琵琶记》(1930)、汤显祖《还魂记》(即《牡丹亭》, 1933) 等, 在中国戏剧史上都是具有划时代意义的作品。佛尔克从元杂剧中译出的李行道的《灰阑记》(1927), 也是一部著名作品, 它也成为德国文学中“灰阑”题材的“祖本”。

一些德国学者还对中国的皮影戏很感兴趣, 顾路柏、劳佛 (Berthold Laufer, 1874—1934) 和夏礼辅 (Emile Krebs, 1867—1930) 曾合作翻译了中国皮影戏的戏文, 以《中国皮影戏戏词》为题出版 (1915), 约瑟夫·拉贝 (Josef Raabe) 也译出了皮影戏《雷峰塔》的戏文 (1940)。乔治·雅各布布 (Georg Jacob) 和汉斯·延森 (Hans Jensen) 还撰著了《中国皮影戏》(1933) 一书, 对中国皮影戏作了很好的介绍^①。

中国文学的系统介绍和研究

在中国古代文学作品大量德译的同时, 系统介绍和研究中国古代文学的著作也相继出现于德国学术界。用德文撰写的中国文学史著作, 最早的是威廉·硕特 1854 年出版的《中国文学述稿》。它的出版为德国的中国文学史研究奠定了基础。半个世纪之后, 先后出现了顾路柏的《中国文学史》(1902)、叶乃度的《中国文学》(1922) 和卫礼贤的《中国文学》(1926) 等。这几部著作的接连出版, 反映德国学术界对中国文学的了解进入比较全面系统的阶段, 也将德国的中国文学史研究推向高峰。

其中, 顾路柏的《中国文学史》是德文中国文学史著作中最为详尽的一部, 这部长达 470 页的著作代表了德国学者在中国文学史研究领域的新水平。全书分为导言、孔子和古典文学、孔子前的文学巨著、老子和道家、屈原和楚辞、汉代文学、汉唐之间的文学、唐代文学、宋代文学、宋元戏剧和明清小说 10 章。它以丰富和翔实的材料, 较为系统地介绍了中国古代文学的演变和重要作品, 特别是顾路柏从中国人精神生活的视角介绍中国文学, 使中国人的精神创造精彩地呈现在西方读者面前, 更加深了西方读者对中国文化的认识。

^① 以上均参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》, 社会科学文献出版社 2005 年版, 第 483 页。

顾路柏的《中国文学史》作为权威性的中国文学史著作，雄踞德国学术界长达半个多世纪。1945年，虽然有德国圣言会传教士范佛（Eugen Feifel）协助日本汉学家长泽规矩也撰写了德文本《中国文学史及其思想基础》，并在北京（时称北平）出版（1959年在德国达姆施塔特出版第2版时改为《范佛、长泽规矩也合著中国文学史：兼述到它的思想史背景》），但也没有能够取代顾路柏《中国文学史》的权威性地位。

二 中国题材在德国文学中的回归

在德国文学中，很早就出现过以中国的故事、虚构的中国人物或以中国为背景所创作的作品，在作品中加入中国元素几乎成为一时风气。但这股风气后来中断了。到了20世纪，在德国文学作品中，中国元素又屡见不鲜，中国题材在德国文学中呈现了回归的趋势。

海泽笔下的中国历史故事

1910年的诺贝尔文学奖得主保罗·海泽（Paul Heyse，1830—1914）是一位对中国文学颇有兴趣的诗人、小说作家和戏剧家。1851年，海泽在柏林的一次文学沙龙中曾朗诵一首题为《兄弟》的叙事诗，这首诗的副标题就是《一个中国的诗体故事》。故事讲的是：文公看上了儿子季的未婚妻文姜，强娶文姜为妻。文姜后来生有一子，季便移爱于文姜之子。但心胸狭隘的文公容忍不了季的所为，便设下陷阱，想加害儿子季，而文姜之子却阴错阳差地误入圈套，为了救异母兄弟，季也同样受到严重伤害，垂危之际告诉文公，他与弟弟已经濒临死亡，文公听到后也颓然倒地。

据说，海泽《兄弟》一诗的灵感来自吕克特翻译的《诗经》^①。在《诗经》的《邶风》中有两首背景有关联的诗——《新台》和《二子乘舟》，它们都与卫宣公有关：《新台》借一名少女之口诉说她本要嫁给一位英俊少年，结果却嫁给了一个鸡胸驼背的老头，以讽刺卫宣公将已聘作儿子伋的妻子齐姜夺为己妻的丑行；《二子乘舟》写的是兄弟二人乘舟远行，送行者表示将会思念他们，《毛诗序》对此诗背景的解释

① 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第159—160页。

是：“《二子乘舟》，思伋、寿也。卫宣公之二子，争相为死，国人伤而思之，作是诗也。”寿是齐姜之子，与伋是异母兄弟，卫宣公命伋使齐，想在途中杀害他，寿知道后告诉伋要他逃走，伋认为父命不可违，寿便持节杖冒充伋而登舟，贼人在舟中杀了他，伋赶来后也被杀。卫宣公的故事在《东周列国志》的“卫宣公筑台纳媳”一回中有细化和扩展的描写，海泽的《兄弟》一诗很可能就取材于《东周列国志》，因为它除了将主人公由卫宣公改为“文公”外，情节则与《东周列国志》所述基本一致，只是海泽在凄厉动人的悲剧故事中更加突出了季与文姜之子的兄弟之情。

海泽还有一篇诗体小说，题为《皇帝和僧侣》。这是取材于《三国演义》中的小霸王孙策与道士于吉的故事，小说中的皇帝仍用孙策之名，僧侣则为无名道士。海泽对孙策似乎颇有好感，不惜用赞美的笔触塑造这位“皇帝”（其实孙策并未做过皇帝，孙权于222年称吴王，229年才称帝，这时孙策早已去世）的形象：

像一只猛虎，伺伏洞中，
等候猎物，
像一只巨隼，俯冲直下，
突发制人，
像一只雄狮，声震百兽，
凛然威仪。
我们的皇帝伟大无比，
他的名声四海远扬。
如烟雾，令敌人窒息，
似芬芳，让朋友舒畅，
翻腾在古老的江边，
如东升旭日，久放光芒。^①

只是在海泽的笔下，孙策已经不是无神论者，而是基督的信徒，他不能容忍道士“竟用貌似无邪的卑鄙手段，将我民众之心惑乱”，也不能容忍百姓向道士顶礼膜拜，挑战他的权威，一定要杀了他。当孙策母

① 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第161页。

亲劝诫他时，他回答道：

亲爱的母亲，我就愿意这样，
服从上帝，蔑视偶像，
要将偶像和教（道）士尽数涤荡。^①

看来，海泽之所以赞美孙策，主要还是为了赞颂“服从上帝，蔑视偶像”的宗教观。

格林的《蛇》与《白蛇传》

在中国历史故事进入德国文学的同时，中国民间故事也出现在德国文学作品中。赫尔曼·格林（Herman Grimm, 1828—?）的《蛇》就属于这类中国题材。

在我国，人们往往把格林兄弟（即雅各布·格林和威廉·格林，他们在九个兄弟姊妹中排行老二和老三）视为童话作家，其实，他们都是在语言学研究中成就卓著的学者，只是在德国浪漫主义思潮的影响下，他们对收集童话传说感兴趣，这竟使他们以《格林童话》闻名于世，因而很少有人了解他们的学术成就。

赫尔曼·格林便是威廉·格林之子。他也是一位学者，著有《德意志文化史稿》（1897）等。可能是受家学的影响，赫尔曼·格林对童话和传说也很感兴趣，并以它们作为创作的题材。《蛇》便是他在1856年出版的小说集中的一篇诗体故事。

故事讲的是一个青年男子骑马返乡，薄暮时遇到一个姑娘，他为姑娘的美貌所动，随即勒住马缰，向姑娘求婚。姑娘起初不允，青年情急之下握住了姑娘的双手。此时，姑娘也就不由自主地翻身上马，随他同行。途中，姑娘一再要那个青年把她推下马，否则他将永远不能摆脱她，青年则向她表示将娶她为妻，永远专情。在青年的家乡，他们生活得很甜美。但好景不长，有一天青年家中来了一位生客，看到他美貌的妻子，对他说，你娶了一条蛇做妻子，不消七年就能把你鲜血吸尽。青年起先还半信半疑，客人教他一个检验的办法：在饭菜中多放些盐，家中一点水也别储存。他妻子渴得难忍，果然现出蛇的原形，到溪边饮

① 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第162、163页。

水。青年窥见这一切后，决定除去蛇妖，在妻子烤面包时将她推进烤炉。蛇妖在垂危之际对青年的背叛痛心疾首，斥责他道：

是的，我是一条蛇！

但我已经告诉过你！……

你分明早已知道！难道我曾欺骗你？

你当时不是照样要娶我为妻？

并悲痛地告诉青年：

如果你不把我辜负，

我将伴你把时光安度

成为你心爱的人；

我会改变身形

在你不知不觉时变得纯净。

她眼见青年并没有追悔之意，在临死前发了一道毒咒：

既然要重坠深渊，

我要你一同沉落。纵然烈焰

也不能分开你我；

我身负你的灵魂沉沦，

可望将把你折磨围困。

我已在你心中深深扎根，

将吸你心血，令你宁静不存。

白天你会为我把泪流，

夜晚你将声声呼唤把我渴求，直到我俩

在冥府的幽暗中再度聚首。^①

有学者指出，“蛇精变女形与人结连理，这样的素材使中国读者很容易就联想到中国民间白蛇传的故事。而事实上，就有研究者指出，格

① 以上故事梗概及中文译文，均据卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第165—167页。

林的这首叙事诗正是受中国白蛇故事的启发而作，他依据的可能是法国汉学家朱利安 1834 年的法译本。而在朱利安之前，德国的《外国文学杂志》业已在 1833 年刊载了这个中国故事，题为《药剂师和蛇》。”^①

认为格林的《蛇》与《白蛇传》有联系是有道理的。在西方文化中，蛇是邪恶的象征，是不祥之物，故将蛇精塑造成美丽而重情的形象是难以想象的。而此时，中国的白蛇的故事已经传到欧洲，正如学者所指出的，法国汉学家斯塔尼斯拉斯·朱利安（Stanislas Julien，中文名为儒莲，1797—1873）曾将嘉庆十一年（1806）刊本《新本白蛇精记》译为法文，1834 年以《白蛇精记：白娘子和青儿，又称为两位蛇仙——中国长篇小说》为题在巴黎出版^②。此书一出，立即使白蛇故事在欧洲传播开来。不仅格林，瑞士著名作家凯勒（Gottfried Keller，1819—1890）也以蛇精为题材，写过叙事歌谣《查莫尼克斯的药剂师》（1860），“药剂师”显然与许仙有关（在德文中，《查莫尼克斯的药剂师》就译为《药剂师和蛇》）。

冯塔纳笔下的中国人的“幽灵”

德国著名的现实主义作家特奥多尔·冯塔纳（Theodor Fontane，1819—1898）在《艾菲·布里斯特》这部杰出小说中也加进了中国元素：中国人的“幽灵”。

《艾菲·布里斯特》是冯塔纳的一部力作，完成于晚年（1890），出版于 1895 年。小说写的是出身于容克贵族家庭的美丽少女艾菲在 17 岁那年由父母做主嫁给了母亲的旧日情人殷士台顿男爵，殷士台顿在海滨城市凯辛任县长，艾菲便随丈夫去那儿生活。年近四十岁的殷士台顿热衷功名利禄，常常冷落活泼伶俐、热情奔放的艾菲，这使她深感生活的寂寞无聊。后来，她结识了丈夫的友人、少校克拉姆巴斯，并与他发生了关系，这又使艾菲增加了良心的折磨。后来，艾菲和殷士台顿移居巴黎，原以为可以宁静地生活，但殷士台顿六年后还是发现了艾菲与克拉姆巴斯的关系，为了维护尊严，便同克拉姆巴斯决斗，并打死了他；艾菲也被退了婚，与女仆罗丝维塔孤零零地住在巴黎，直到身患重病，

① 卫茂平等：《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社 2002 年版，第 168 页。

② 参见黄长著、孙越生、王祖望等主编《欧洲中国学》，社会科学文献出版社 2005 年版，第 7 页。

父母才允许她回娘家，不久就死在那里^①。

在《艾菲·布里斯特》中，冯塔纳为了突出艾菲在凯辛这个新环境中的孤寂、恐惧，他将殷士台顿的县长公馆描写成一所有一个中国人的幽灵若隐若现的“鬼屋”。公馆的前主人托姆森曾在一艘中国船上任船长，航行于新加坡与上海之间，晚年带着一个名叫尼娜的女子（人们不清楚是他的孙女还是他的侄女）和一名中国仆人在凯辛定居下来。老船长对中国仆人十分器重，他们之间犹如朋友。后来，老船长在这个公馆中为尼娜举行了婚礼，将她嫁给了一名年轻的船长，就在婚礼的那晚，尼娜失踪了，半个月之后，暗恋尼娜的中国仆人也忧郁而亡。

当艾菲和殷士台顿度过蜜月回凯辛时，充盈异国情调的凯辛使艾菲很兴奋，她说：“这是一个完全崭新的世界。这儿也许可以找到一个尼罗格人，或者一个土耳其人，也许甚至可以找到一个中国人。”殷士台顿说：“也可以找到一个中国人，你猜得真对呀。我们完全有可能真的找到一个。不过，无论如何，我们那儿从前有过一个；现在他已经死了，人们把他埋在公墓旁的一小块用栅栏围起来的土地里。”^②艾菲说，她既想听又怕听关于这个中国人的故事，她怕听了之后会做噩梦，在睡梦中看到中国人走到她的床前。这样一次不经意的对话，却将一个中国人的幽灵烙在了艾菲的心头。

此后，由于丈夫的冷落而造成的孤独给艾菲带来了对环境恐惧，她对待女约翰娜说：“在我的床顶上面有一种十分奇怪的声音，不太响，但是很吓人。开头这声音好像是长裙在楼板上拖过去，待我提心吊胆地细听时，楼上像是有人在跳舞，但声音很轻很轻。有几回我仿佛看到了几双白缎小鞋。”^③

令艾菲奇怪的是，她在巡视公馆时，在一间房里居然看到了那个中国人的图片：一张椅子的靠背上贴着一张只有半个手指长的图片。图片上有个中国人，蓝上装，黄色灯笼裤，头上戴个平顶帽。艾菲看了说：“这个中国人贴在这儿干什么？”看来殷士台顿对这张图片也感到意外，他说：“这大概是克里斯特尔或约翰娜贴上去。她们是闹着玩的。你准看得出，这是从一本启蒙读本上剪下来的图片。”艾菲虽然也有同感，

① 参见韩世钟《关于冯塔纳及其〈艾菲·布里斯特〉》，载冯塔纳《艾菲·布里斯特》卷首，韩世钟译，上海译文出版社1980年版，第7—8页。

② 〔德〕冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，韩世钟译，上海译文出版社1980年版，第52—53页。

③ 同上书，第63页。

但她从殷士台顿一本正经的表情中感到，好像其中还有难言之隐^①。

更加奇怪的是，艾菲似乎还看到那个中国人从她的床边经过。她对约翰娜说：“我在睡梦中大叫一声醒了过来，我向四周看看，两眼刚好在黑暗中看明白，好像有什么东西打我床边经过，正好在您现在站着的地方，约翰娜，接着便看不见的，我如果认真地问一下，这是什么……”“如果认真地问一下……我不愿说，约翰娜……不过我相信就是那个中国人。”^②连她的狗也好像看到什么，“汪汪”地叫着跑到她的床边。艾菲为此恐惧至极，不禁要殷士台顿搬家，放弃这所总使她惊魂不定的房子。

但是，那个中国人几乎成了艾菲摆脱不了的梦魇。在一次赴吉斯希布勒的约会途中，她与殷士台顿竟然经过了那个中国人的墓地。这令艾菲吓了一跳，要求殷士台顿把实情告诉她。于是，殷士台顿就讲了前面所简述的老船长托姆森和那个中国人的故事^③。

冯塔纳在小说中插入的那个中国人在艾菲脑子中留下的阴影，显然是为了表现艾菲的孤寂、恐惧和对平淡无奇生活的厌倦。所以在听殷士台顿讲述了那个中国人的故事之后她说：“我再也不要这种单调乏味的生活了。”^④此后，那个中国人的影子便成为她的生活记忆，移居巴黎时，约翰娜又把那张中国人的图片带到巴黎，殷士台顿曾劝艾菲叫约翰娜把图片烧掉，艾菲说：“烧了也没有用。”^⑤这意味着艾菲已经感到生活的痕迹是抹不去的。在艾菲离开殷士台顿住进寄宿公寓、饱经世态炎凉之后，忠诚的女仆罗丝维塔来到她的身边，她们再次谈到那个中国人的事：“你还记得当时中国人显灵时的情景吗？那真是幸福的时刻呀。我当时以为那是不幸的时刻，因为我那时还不懂得人生的艰辛呀。从这以后，我才认识到了。啊，鬼魂还远不是最坏的东西！”^⑥与生活的困顿和世态的炎凉相比，生活在受惊吓的“鬼屋”的那段时光竟然成了“幸福的时刻”！

顺便一提的是，冯塔纳在小说中还表现了当时德国人对中国的态度。他曾借罗丝维塔的口道出了人们对那个中国人的同情：“这个中国

① [德] 冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，韩世钟译，上海译文出版社1980年版，第72页。

② 同上书，第91页。

③ 同上书，第101—104页。

④ 同上书，第105页。

⑤ 同上书，第264页。

⑥ 同上书，第336页。

人是个非常好的人，跟别的人一样好。”“中国人也是人嘛，可能他们那儿的风俗习惯跟咱们的全一样。”^① 牧师特里佩尔对那个中国人也不存成见，认为他同样可以葬在教区的公墓里。

冯塔纳也写出了对待中国的另一种声音——政客的声音。在艾菲女儿受洗日的宴会上，一个名叫冯·博尔克的老先生说道：“……只要咱们一天还有我引以自豪的、我斗胆称作朋友的殷士台顿男爵在，咱们就垮不了，咱们这个古老的普鲁士国家就能巍然屹立。嗯，我的朋友们，咱们依靠波美拉尼亚和勃兰登堡，就能镇压和踩烂毒汁四溅的革命巨龙的首级。只要咱们意志坚定，对国家忠诚，咱们就会取得胜利。”^② 博尔克讲这番话，显然以德国占据胶州湾和义和团运动为背景的。

冯塔纳简直像个预言家，他这部小说完成的第二年（1901），威廉二世向参加东亚远征军的德国士兵颁发的“中国纪念章”，上面铸刻的图案正是一头德国鹰脚踩着中国龙^③。“镇压和踩烂毒汁四溅的革命巨龙的首级”真的成为德国的政策。这表明，左右德国政策的正是容克贵族及其代理人。

德布尔的《王伦三跳》

曾被布莱希特尊为戏剧创作上“教父”的阿尔弗雷德·德布尔（Alfred Doeblin, 1878—1957），是对20世纪德国文学产生了深远影响的作家。这位有着医学博士头衔的精神病医师，创作了大量的小说、戏剧、诗歌、传记，撰写了大批政论、杂文和哲学论著。他通过作品，展现了“从古老的东方智慧、神话传说到后工业时代科幻人类，从中国、印度、柏林到格陵兰、美洲大陆”^④的磅礴历史画面和多彩的地域风情，实践了他的史诗文学观。德布尔的长篇小说《柏林，亚历山大广场》（1929）被评论家视为20世纪德国文学的经典，而以中国题材所创作的《王伦三跳》（1915）则是他的成名作，曾被誉为“表现主义叙

① [德] 冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，韩世钟译，上海译文出版社1980年版，第104、220页。

② 同上书，第144页。

③ 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第182页。

④ 罗炜：《〈柏林，亚历山大广场〉译者前言》，载[德]阿尔弗雷德·德布尔《柏林，亚历山大广场》卷首，罗炜译，上海译文出版社2003年版，第3页。

事艺术的经典”“现代德语小说的开山之作”而获得了冯塔纳文学大奖^①。

所谓“王伦三跳”，是指王伦所经历的三次重大思想变化和生活转折。小说主人公王伦是山东一户渔夫的儿子，自幼狡狴粗野，时常鼠偷狗盗，为了改变命运，他来到富庶的济南府，但劣迹依旧，后被以智和尚收服。在清廷镇压回教叛乱中，王伦的一位名叫苏阔的正直邻居被无辜牵连，惨遭杀戮，他出于义愤，勒死了杀害苏阔的凶手，潜往南孤山。在南孤山，王伦结识了从普陀山隐遁在此的佛教徒马诺，聆听了马诺的布道，放弃了抗争的念头，接受了“无为”思想，并创立了以“贫穷、禁欲、平静”为宗旨的“无为教”。这是他的“一跳”。

“无为教”壮大之后，当局虎视眈眈。王伦为了团体的安全，只身离开南孤山去寻求势力强大的“白莲教”的荫庇。获得“白莲教”的允诺之后回来，发现马诺曲解“无为教”的宗旨，把它变成一个纵欲的“破瓜帝国”，自封为“皇帝”，遂向马诺发难，最后因意见无法弥合，他离开了马诺。在“破瓜国”处境危急时，王伦曾劝告马诺解散组织，避免更大的流血伤亡，他的劝告遭到马诺拒绝后，王伦走上极端，亲自在山上投毒，“破瓜国”成员无一幸免。王伦从此心灰意冷，在一处渔村中安家落户，过着隐居的生活。这是他的“二跳”。

但清廷并未因为“破瓜国”的覆亡而停止对“无为教”的清剿，王伦在同伴的请求下再次举兵，与“白莲教”相呼应，展开了抗清斗争。这是他的“三跳”。王伦后来兵败于临清，葬身于火海，只留下一个幽幽的声音在遍地是“无为教”教众枯骨的原野上飘荡着：“静默、无为，我能做到吗？”^②

这一幽幽的声音，也留下了德布尔对诸如精神与权力、有为与无为等富于哲理性的命题的思考。

据说，小说最后还有这样的献词：“我坐在窗前，愿将这部无力之作奉献给他，这位智慧的老人——列子。”^③ 德布尔虽然阅读过译为西文的《老子》《庄子》等最具代表性的道家著作，但《王伦三跳》中道

① 罗炜：《〈柏林，亚历山大广场〉译者前言》，载〔德〕阿尔弗雷德·德布尔《柏林，亚历山大广场》卷首，罗炜译，上海译文出版社2003年版，第4页。

② 《王伦三跳》的情节介绍，系据卫茂平等，《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第202—204页。

③ 〔德〕夏瑞春：《〈德国思想家论中国〉编者后记》，载〔德〕夏瑞春《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社1995年版，第140页。

家思想的直接来源，则是《列子》（此书由卫礼贤译为德文）^①。

李白诗歌的“仿作潮”

20 世纪初，蔡元培留学德国时曾感受到德国的“李白潮”，他在 1911 年 10 月 20 日写给孙毓修的一封信中说：“顷弟来一小村，观一最新式之中学校，因有所实验（美感的心理之实验），留滞数日，与其间教员谈话，有一人示一杂志中一篇，言十年前，有人以德国散文译中国诗，而十年来德之诗人颇有受唐诗影响者，尤以谪仙之作为最。渠因预购《李太白全集》一部。”^②从蔡元培此信中可以看到，李白诗歌在当时德国已经渗透到偏僻的村落。

在德国，仿作、改作李白诗歌的风行可以追溯到 1890 年。这年，尚在柏林大学读汉学的奥托·尤利乌斯·比尔鲍姆（Otto Julius Bierbaum, 1865—1910）发表了《静夜思》的德文译文（此诗于 1906 年收入比尔鲍姆的《爱情的迷宫》一书），这首诗的发表在德国文学界引起强烈反响，也成为 19 世纪末 20 世纪初德国仿作、改作李白诗歌风行的先声^③。1894 年，德国自然主义作家尤利乌斯·哈特（Julius Hart, 1859—1930）^④又将德理文译为法文《唐诗》中的《静夜思》改译为德文，以《寂静的夜晚》为题发表：

在我床前月亮洒下了至明闪亮的光芒。
在那地上闪烁着的是洁白清新的晨光。
我抬头凝视月亮；
我低头思念我的故乡。^⑤

① 有学者认为，德布尔在《王伦三跳》中所崇尚的不仅是道家，而是“对儒家和道家兼容并包”，不存在“厚此薄彼和非此即彼”的问题。参见罗炜《从〈王伦三跳〉看德布尔儒道并重的汉学基础》，《中南民族大学学报（人文社会科学版）》2012 年第 3 期。按：但从德布尔在小说篇末的题词来看，其思想倾向应该是道家。

② 高平叔等主编：《蔡元培书信集》，浙江教育出版社 2000 年版，第 109 页。转引自吴晓樵《德诗人争相歌咏李白》，《文汇报》（香港）2003 年 2 月 11 日副刊。

③ 参见吴晓樵《德诗人争相歌咏李白》，《文汇报》（香港）2003 年 2 月 11 日副刊。

④ 尤利乌斯·哈特与其兄海因里希·哈特（Heinrich Hart, 1855—1906）是德国自然主义文学的倡导者，他在 1882 年出版的文集《批判的战斗》被视为德国自然主义文学的起点。

⑤ 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社 2002 年版，第 184 页。

尽管哈特在译文中丢弃了颇有意蕴的“疑是地上霜”这句诗的诗意，使翻译近乎改写，但《寂静的夜晚》一诗还是产生了很大的反响。

德国自然主义作家阿尔诺·霍尔茨（Arno Holz，1863—1929）也是李白诗歌的爱好者。1898年，他在《乘着一艘镀金的花船》一诗中写道：

在圆圆的樽里酒在漾荡。
 琉特鸣响。
 从我们的心中
 欢呼出一首不朽的歌
 出自李太白！^①

1916年，他改写了李白的《春日醉起言志》：

如果生活只是一场大梦，为什么还要忧愁悲伤？
 我，
 我渴！
 终日醉饮！
 我心醉神迷，跌跌撞撞，困于举步，
 就在这遗弃颓败、空寂无人的房子前面
 那最美的白色廊柱间倒下……朦胧睡去。
 觉来天明，晨日暖照，
 见衣袖、草丛、灌木上露珠晶莹闪亮，
 我静卧不动，久久地环视四周，目光迟缓。
 一只娇丽小鸟，眼圈脖颈彩羽环绕，正可爱地扇动
 双翅，
 在繁茂的树枝间歌唱！
 无言颤抖地倾听，我心自问，
 我俩生活在一年中哪个最奇异美妙、明媚亲爱的甜蜜
 时光。
 它那轻声温柔、纯洁感人的啾鸣告诉我：

① 中文译文转引自吴晓樵《德诗人争相歌咏李白》，《文汇报》（香港）2003年2月11日副刊。

是在美妙幸福时光，它让我这只小小的鸟儿此刻对你歌唱！

我目光迷离，身体痛苦抽搐，心中啜泣，直想痛哭。

而我重又、重又、重又执拗、激愤、满怀不屑地下定决心，

抓起棍子，着鞋流浪，一路风尘，

走遍家家酒肆，举杯再举杯，

放声歌唱。

直唱到红色圆润的月亮闪亮，

直唱到我的歌声和乐声骤然休止的那一刻，那一秒，

身边那黑暗世界的意识幸运地重又安息，

令人宽慰。^①

此诗说是改写倒不如说是创作，不过，霍尔茨任凭情感的倾泻而不顾格律的束缚，与李白的奔放风格倒有几分神似。

与霍尔茨同时的印象派作家里夏德·德默尔（Richard Dehmel，1863—1920）也是李白诗歌的热衷者。他也改作过李白的《静夜思》，还仿作过李白的《悲歌行》。他1893年发表的《中国饮酒歌》就是对李白《悲歌行》第一段的仿作，其诗如下：

这儿的店主先生——孩子们，店主有酒！

可是，住手，别斟，请稍作等候；

且听我把悲歌一曲吟讴

如果丝弦鸣响，如果悲上心头。

如果暮色降临，

我不能欢笑也不能唱吟

没有人再能明白我的心。待到那时我们再来痛饮——

直到绝望灰心。

店主先生，你有满窖佳酿。

① 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第185—186页。

我有琉特^①长长，
 我知道两件趣事，
 彼此相得益彰。
 那便是抚琴与举觞！
 那时的一壶酒浆
 比永恒
 比千百个银币更高昂！——
 直到灰心绝望。^②

德默尔在诗中保留了原诗以酒浇愁的基调，但将宾客对主人的倾吐改成了顾客向店主抒发胸臆；将原诗以“琴鸣酒乐两相得”而追求物我相忘的心境，改为“抚琴与举觞”，不仅可以超越金钱，还可以超越“永恒”等，都与原诗不同。所以我们把它看作仿作。

1906年，德默尔还发表了三首仿李白的诗，其中《春醉》一诗共有四段，前三段就是李白《春日醉起言志》的改写。

对李白诗歌最为沉迷的诗人恐怕要数阿尔弗雷德·亨施克·克拉邦德（Alfred Henschke Klabund, 1890—1928）。克拉邦德不仅沉迷于李白，他对整个中国文化都很喜爱。1915年，他在文坛初露头角时，就推出一部中国诗集——《紧锣密鼓：中国战争诗》，这是一部选择了包括《诗经》和李白、杜甫等人诗歌在内的反映战乱的诗集。克拉邦德编辑这部诗集，显然是针对第一次世界大战的。1919年出版的《三声》则是一部表现道家思想的诗集。《三声》的书名就取自《老子》的“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”，不过他沿袭了一些汉学家的看法，《老子》的“夷、希、微”三字合起来就是“耶和華”。就在这一年，他还写了长篇叙事诗《老子》，以诗歌的形式叙述了老子的生平和思想。^③ 1921年，他又出版了一部中国诗集《花船：中国译诗》。1924年，他还翻译过元代杂剧《灰阑记》。

克拉邦德对李白的倾慕，最集中地表现在他于1916年出版的诗集

① “琉特”：欧洲有记载的最古老的拨弦乐器之一。

② 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第188页。

③ 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第219、221、222、224页。

《李太白》中。诗集所收的作品，基本上是对李白诗歌的改作。在改作中，他力求用清新自然的语言传达出李白诗歌的意境。如李白《清平调》第一首的开头两句“云想衣裳花想容，春风拂槛露华浓”，他改写为：

云朵衣裳，
花和她的脸。
飘散着芬芳，
可爱的春天。^①

他此诗语言简洁，旋律轻快，很能传神。《清平调》第二首的“一枝红艳露凝香，云雨巫山枉断肠”两句，他则改写为：

桃花，
你多么香甜，
五彩的慰女，
雨仙
向你躬身
她的泪水
把你湿润。^②

大概考虑到“巫山云雨”对德国读者来说太陌生，他没有使用，但改写的诗句仍然不失清丽明快的特点。

一批著名的诗人和作家对李白的推崇，使李白在德国成了广为人知的诗人。布莱希特年轻时就熟读过克拉邦德的作品，特别是他的《李太白》，不禁对李白诗也油然而生仰慕之情。他曾这样赞颂李白：

李太白能用七十种语言说话。
地狱的七十个魔鬼也无法使他就范。
李太白能用七十种语言祈祷。

① 参见卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第220页。

② 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第221页。

李太白还能用七十种语言进行诅咒。^①

布莱希特简直将李白神化了。看来，布莱希特在年轻时代就萌生了“中国情结”。

三 布莱希特的“中国情结”

20 世纪上半叶的德国，关注中国的学者、文学家可谓不胜枚举，但最热衷者可能要数汉学家卫礼贤、翻译家库恩、诗人克拉邦德和戏剧家布莱希特。

贝托尔特·布莱希特（Bertolt Brecht，1898—1956）与卫礼贤等人一样，具有深厚的“中国情结”。他的“中国情结”既表现于对中国先秦诸子思想的浓厚兴趣，也表现在戏剧理论上对中国戏剧表演艺术的借鉴，还表现于在作品中加入大量的中国元素。

布莱希特与中国先秦诸子

对中国先秦诸子思想的兴趣，是布莱希特“中国情结”的表现之一。

布莱希特接触中国文化，最初是从诗歌开始的。中学期间他就酷爱德译的中国诗歌，以后一直保留这一爱好，所以他不仅在年轻时写有赞颂李白的诗篇，1938 年流亡丹麦时，他还从阿瑟·威利的英文译本《中国诗歌 170 首》中选译、改写了 7 首中国诗歌，发表在出版于莫斯科的德国流亡者杂志《发言》上。这 7 首诗发表时题为《朋友》（古诗《越歌谣》的翻译）、《大被子》（据白居易《新制绫袄成》最后六句改写）、《花市》（白居易《买花》的翻译）、《政治家》（白居易《寄隐者》的翻译）、白居易的《黑潭龙》以及《干符六年一则抗议》（曹松《已亥岁二首》之一的《一将成名万骨枯》的翻译）、《他的儿子降生时》（苏东坡《洗儿》的翻译）。

不过，布莱希特对中国文化最感兴趣的还是先秦诸子，特别是道家。1925 年，他在题为《礼貌的中国人》的一篇短文中就提到老子著

^① 中文译文转引自吴晓樵《德诗人争相歌咏李白》，《文汇报》（香港）2003 年 2 月 11 日副刊。

《道德经》的故事：

我们这个时代人们不甚了了，一个造福大众的贡献是多么需要得到澄明。据我所知，礼貌的中国人对他们的伟大智者老子的敬仰远胜于其他任何一个民族对他们师长的敬重。这种敬意在下面的一则传说中得到了体现。

老子从青年时代起就教授中国人生活的艺术，及至耄耋之年，世风日下，哲人度日艰难。面对或隐忍或反抗世人之愚顽的抉择，老子最终离开了他的国家。在边境上他遇见了一个税吏，此人请求老子为他，为一个税吏写下他的学说。老子唯恐不礼貌，遂满足了他的愿望。在他为税吏写下了一簿册自己人生经验之后，他告别了故土。以后，中国人使用这个故事来说明《道德经》的成书过程。他们至今奉行书中的准则。^①

1938年，在流亡丹麦时，他又写了一首题曰《老子出关著〈道德经〉的传说》的叙事诗，诗的开头写道：

当他年届七秩，体衰老迈，
大师远离喧嚣，被迫无奈。
因为邦中善良复衰，
恶毒卷土重来。
大师就此系紧鞋带。

于是，老子便整装上路。当他骑着牛、带着童子在山中漫行四天之后，遇到一名税吏把持了道路。经过一番盘问，他们准备继续赶路，税吏却叫他们停下，对老子说：

写下高论，让这孩子动手！
这种东西可不能带走。
我这儿笔墨俱全，
我就住那儿，还提供晚餐。

① 中文译文转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第286页。

怎么，方才说的是句格言？

此时——

老者不屑地将他打量：
赤着脚，穿着破衣裳。
额头仅有皱纹一道，
看来成功对他并不关照。
老人不禁嘟哝：“你也想知晓？”

对一个礼貌的请求，
老人已不会拒绝摇头。
他大声地说道：“所问必有所答。”
童儿又说：“天也快凉啦。”
“好吧，不妨稍作停留。”

于是老子便跨下牛背，著书立说，税官不仅相陪、送饭，而且连“咒骂走私者也只是低语轻言”。经过七天的写作，大功终于告成——

小童遂将所录格言八十一篇，
于一天清晨送到税吏面前。
谢过一小笔酬劳的盘缠，
动身绕过黑松走进深山。^①

时隔十多年，重写同一个题材，不仅表明布莱希特对老子及其著作的难以忘怀，也表现了他的不同心境。如果说他在《礼貌的中国人》中讲到老子是对世风的针砭，那么，在《老子出关著〈道德经〉的传说》这篇叙事诗中再写老子，就有点自况的意味：他与老子一样，已经无法生活于自己的故土，只能流落他乡。

就在写《老子出关著〈道德经〉的传说》的同年，布莱希特又写了一首题为《致晚辈》（一译作《致后世》）的诗。他在此诗中写道：

① 《老子出关著〈道德经〉的传说》的中文译文均转引自卫茂平等《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第283—285页。

我也乐意慈悲，
何谓慈悲，在那古书里言道：
摆脱尘世的争夺而自持，
过着无恐惧的生活。

但不施暴力，得过且过，
以德报怨，
不是满足而是忘却他的追求，
以便与慈悲相适应，
这一切我都不会。
真的，我生活在暗无天日的年月！^①

布莱希特说的“古书”似乎就是《道德经》。此段诗意很像是对《道德经》的回应。这时，纳粹统治着德国，他已经上了纳粹黑名单并流亡国外，即使想“清静无为”也不可得。但布莱希特并未因此而抛弃道家思想，在他的作品中仍然时常流露出道家思想。如在《伽利略传》一剧中，伽利略在口述《对话录》时有一句台词：“一句美妙的格言：‘我弱的时候，正是我强的时候。’”^②这“格言”显然具有老子思想的色彩。

在《四川好人》第六幕的“过场”中，布莱希特让卖水老人老王给神祇读了一则他“想象的书”中的一则故事：

宋国有个地方名叫荆氏。那里长着楸树、柏树和桑树。一二拊粗的被人砍去做狗笼的柱子。三四拊粗的被达官贵人砍去做棺材板。七八拊粗的被人砍去做他们豪华别墅的大梁。因此这些树都没有长足年头，生命的中途就横遭锯斧之灾。这是有用带来的痛苦。^③

读者一看就会知道，它出自《庄子·人间世》。

① [德] 布莱希特：《布莱希特诗选》，阳天译，湖南人民出版社1987年版，第204页。

② [德] 布莱希特：《伽利略传》，《布莱希特戏剧选》（下），潘子立译，人民文学出版社1980年版，第120页。

③ [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第879—880页。

布莱希特最感兴趣的先秦诸子，除道家之外，大概就是墨家。1922年，布莱希特的朋友佛尔克翻译的《墨子》一出版，就引起他的注意，他还假托墨子写了《成语录》，并煞有介事地对《成语录》作了如下介绍：“《成语录》是利用了查尔斯·斯特凡（Charles Stephan）译自中文的英译本转译成德语的。它不属于中国古代经典著作，尽管其核心来自墨子。墨子的理论曾被儒家学说几乎完全排除，于上世纪重新出现。它的某些观点使人想起某些西方哲学思潮，并感到几乎是现代的。”^①其实，根本没有斯特凡其人，更没有《成语录》的英文本，布莱希特所说的“几乎是现代的”思想，正是他借墨子之口所阐述的自己的思想。如他在的《卡·梅关于意识依赖性的话》这篇短文中说：“墨子教导卡·梅大师说，意识受制于人类生产必需品的那种方式。他对人类在自己头脑中，而不是在经济中，继续把自己从经济立场上解放出来表示拒绝。”^②这简直是在借墨子之口宣传马克思主义的经济基础决定上层建筑思想（卡·梅是布莱希特给马克思所起的中文名字）。

布莱希特对《墨子》感兴趣，是出自内心的。据说，在1933年以后的流亡生涯中，布莱希特身边一直带着一本皮封《墨子》，他的朋友露特·贝尔劳想借看，但他只让她看了看，却不允许她借回家去阅读^③，其珍视程度于此可见。布莱希特还模仿《墨子·耕柱》的风格撰写了一批随笔式的小故事，这些小故事的一部分收在《寇一纳故事集》中，另一部分后来被学者编为《墨子/易经》（因为故事的主人公常常自称“墨子”）。

布莱希特虽然对儒家也感兴趣，但远不如道家和墨家。在《成语录》中有一则短文题曰《教师的成功》，是讲孔子的。他对孔子的议论则有褒有贬：一方面说孔子是“人类最成功的教师”，认为“孔子的处世立场无疑是正义的”，“如果大众能效仿孔子的处世立场，那将是大有裨益”；另一方面又说，作为教师，“他所获得的成就是多么微不足道”，认为孔子的观点“往往涉及古代陈旧的生活方式”，“要是人们重复孔子的那些观点”，“那就会变得不合时宜”。布莱希特甚至认为孔子要对迷信在中国横行负责：“孔子在其言论中对宗教信仰三缄其口，以

① 中文译文转引自卫茂平《布莱希特与墨子》，《读书》1994年第3期。

② 同上。

③ 参见〔丹麦〕露特·贝尔劳《恋爱中的布莱希特——露特·贝尔劳自述》，张黎译，昆仑出版社2002年版，第59页。

致在他的追随者中迷信横行，而他在宗教上的沉默恰恰应该为此承担责任。”^① 他说的“追随者”显然是指后世儒家，在吸纳了“谶纬”之学的汉代“今文经学”中，确实充溢着迷信的东西。

布莱希特“间离效果论”与中国传统戏剧

布莱希特“中国情结”的又一表现，是对中国传统戏剧的浓厚兴趣。

布莱希特对中国传统戏剧的兴趣，发端于他对“叙事体”戏剧特别是“间离效果”的探索。

20世纪20年代中期到1933年被迫流亡这一时期，不仅是布莱希特的思想转变期，也是他新的艺术探索期。从1926年起，他经过学习马克思主义著作和投入工人运动，思想开始由倾向于无政府主义转向马克思主义。思想的转变促使他在戏剧创作上进行了新的探索。探索的目标是如何使戏剧能够帮助观众批判地认识世界、自觉地改变世界。

西方戏剧长期受到亚里士多德戏剧理论的支配。亚里士多德戏剧理论的基础是“摹仿说”，他在《诗学》中曾说：“悲剧是对一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿，它的媒介是经过‘装饰’的语言，以不同的形式分别被用于剧的不同部分，它的摹仿方式是借助人物的行动，而不是叙述，通过引发怜悯和恐惧使这些情感得到疏泄。”^② 亚里士多德还认为，“作为一个整体，悲剧必须包括如下六个决定其性质的成分，即情节、性格、言语、思想、戏景和唱段”，而在这六个成分当中，“事件”是最重要的，其次是“行动”：“事件，即情节是悲剧的目的，而目的是一切事物中最重要。此外，没有行动即没有悲剧，但没有性格，悲剧却可能依然存在。”^③ 在亚里士多德戏剧理论支配下的欧洲戏剧观也就是：以摹仿为基础，靠演员与角色融为一体的逼真表演敷衍情节完整的故事，以引起观众的情感共鸣，从而达到“疏泄”（即净化）的目的。

在亚里士多德的“摹仿说”的影响下，西方戏剧形成了“摹仿—共鸣—净化”模式，并一直沿袭下来。布莱希特将这种模式称为“亚

① 卫茂平等：《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第299—300页。

② 〔古希腊〕亚里士多德：《诗学》，陈中梅译，商务印书馆1996年版，第63页。按：“疏泄”（Katharsis）亦译为“净化”。

③ 同上书，第64页。

里士多德式”的“戏剧性”戏剧。他不满这种戏剧模式，而把自亚里士多德以来就被排斥在戏剧之外的“叙述”因素引进戏剧，创立了新的戏剧模式，他称为“叙述体戏剧”（也叫“史诗体戏剧”）。

“叙述体戏剧”在表演艺术上的最突出特点，就是追求“间离效果”（或曰“陌生化效果”）。因此，可以将“间离效果论”视为布莱希特“叙述体戏剧理论”的核心。

布莱希特曾对“间离效果”作过阐释。他说：“我试图在这篇短文（指《间离效果》一文）里阐述德国剧院使用的一种使观众跟舞台上表现的事件保持距离的表演技术。这种‘间离’（*Vertremdung*）技术的目的，是使观众对舞台事件采取一种寻根究底的态度；至于它所采用的手段则是艺术的。”他又说：“为了使‘间离效果’达到它的目的，必须消除舞台和观众厅的‘魔力’。不应该使‘动作’有任何‘迷人之处’……绝不要使观众如醉如痴，恍然一位在观看某些自然的、未经排练的事件。我们必须利用一切艺术手段来消除观众的这种迷醉于幻觉的倾向。”为此，还要防止演员在演出时刻意运用“移情作用”：“‘间离效果’与通过移情作用而产生的效果，正如水之于火，是绝不相容的。‘间离效果’的技术实际上是为了防止演员去创作移情作用——至少是防止创造通常程度的移情作用。”^①

卞之琳在评论布莱希特时，曾对“间离效果”作了很好的诠释。他说：“从他的创作实践来看，主要无非是要把戏剧写得‘又像又不像’真实生活，让观众对于剧情能入也能出，动感情而无碍于保持清醒头脑，不是把思想感情全部交给了舞台的任意摆布而是使思想感情通过舞台的启发而自己经历一番矛盾斗争的变化。”^②也就是说，为了获得“间离效果”，演员只是“表演”角色，与角色保持距离，而不是“融入”角色；观众也不是戏剧的被动接受者，而是观察者，他们与角色之间要打破感情融和（“共鸣”），要能理智地进入现实世界、思索现实问题，用探索的目光观察社会，从司空见惯的东西中认识到这正是要改变的东西，从而在艺术享受中获得教益，即“寓教于乐”。

布莱希特对“间离效果”的探索曾受到中国传统戏剧的启示。他第一次接触中国戏剧是1925年，这年，布莱希特在柏林观看了克拉邦德

① [德] 布莱希特：《间离效果》，绍牧君译，《世界电影》1979年第3期。

② 卞之琳：《布莱希特戏剧印象记》，中国戏剧出版社1980年版，第29页。

所译的《灰阑记》的演出^①。此后，他又观看过马克斯·莱因哈特（Max Reinhardt, 1873—1943）导演的《灰阑记》。但当时演出的《灰阑记》在表演手法上则仍然是西方的，所以没有引起布莱希特对中国戏剧的注意。1935年，布莱希特为筹办德文杂志《发言》到了莫斯科。他在莫斯科得以听取了京剧表演艺术家梅兰芳为戏剧专家们所作的学术报告，观摩了梅兰芳现场的示范表演，并观看了梅兰芳的舞台演出。梅兰芳的报告和表演，给布莱希特留下了深刻的印象，也推进了他对“间离效果”的思考。1936年，布莱希特在《论中国人的传统戏剧》一文中写道：

梅兰芳穿着黑色礼服在示范表演着妇女的动作。这使我们清楚地看出两个形象，一个在表演着，另一个在被表演着……他表演的重点不是去表演一位妇女怎样走路和哭泣，而是表演出一位特定的妇女怎样走路和哭泣。他对“事物本质”的见解主要是对妇女的批判性的和哲理性的认识。假如人们看见的是在现实中的一个相同的事件，遇见的是一位真实的妇女，这也就谈不上任何艺术和艺术效果了。^②

在他看来，中国传统戏剧表演的成功，正是在于舞台上所表演的并不是“现实中的一个相同的事情”，演员所扮演的角色也不是生活中的“真实的”角色，演员与角色之间的关系是“一个在表演着，另一个在被表演着”，它们之间既是统一的，又保持一定的距离。同时，“中国演员的表演不仅是人的立场态度，而且也表现出演员的立场态度。他们表演的是演员怎样用他的方式表现人的举止行为”^③。

中国传统戏剧的表演特点正好印证了布莱希特的“间离效果论”，也使他发现了他的“叙述体戏剧”（即“史诗体戏剧”）与亚洲戏剧的“类似”，所以在发表《论中国人的传统戏剧》的同一年，他在《娱乐剧还是教育剧》一文说：“从风格的角度来看，史诗戏剧并不是什么特别新鲜的东西。就其表演的性质和对艺术技巧的强调来说，它同古老的亚

① 参见万书元《翻空出奇，混纺出新——从〈高加索灰阑记〉看布莱希特卓越的编剧艺术》，《艺术百家》1995年第2期。

② [德] 布莱希特：《论中国人的传统戏剧》，《布莱希特论戏剧》，丁杨忠等译，中国戏剧出版社1990年版，第205—206页。

③ 同上书，第205、206页。

洲戏剧十分类似。”他所说的“亚洲戏剧”主要是指中国戏剧^①。

1937年,布莱希特又写了《中国表演艺术的间离效果》一文(此文经扩充,于1957年以《中国戏剧表演艺术中的陌生化效果》为题发表),详谈了他对中国传统戏剧表演艺术的看法。

布莱希特还特别关注中国传统戏剧的“象征性”和“程序化”表演。几名士兵便可以象征千军万马,不同的脸谱就象征着不同的性格,即使是丝绸衣服(“富贵衣”),只要打上几块不同颜色的补丁就可以表明是乞丐,开门、关门、上马、下马等动作一定的手势就可以表现,甚至像梅兰芳在《打渔杀家》中那样,借助舞蹈就可以在空无一物的舞台表现出船或快或慢的行驶,等等。布莱希特认为,这些象征手法,使演员感到自己是在表演,使观众感到自己是在观看表演,完全破除了西方戏剧所努力制造的“真实生活”的幻觉,与他所构想的“间离效果”不谋而合。同时,“程序化”的表演也使演员凭着这些经过排练的熟练动作,在登上舞台之前就已经完成了对人物的创造,不必像西方戏剧演员那样“完全转化”为剧中角色,更没有什么“神秘的创造瞬间”“创造情绪”这类神秘的观念^②。而西方的演员则需要“用尽一切办法,尽可能地引导他的观众接近被表现的事情和被表现的人物。为了达到这个目的,演员让观众与自己的感情融和为一,并用尽他的一切力量将他本人尽量无保留地变成另一个人,即他所演的剧中人物。当这种毫无保留地变成另一个人的表演获得成功的时候,演员的艺术就差不多耗尽了”^③。中国戏剧与西方戏剧的不同在此,而“叙述性戏剧”与“戏剧性戏剧”的不同也在此。

布莱希特剧作中的中国元素

布莱希特的“中国情结”还表现于将中国元素引进他的戏剧创作。

在布莱希特戏剧中,中国元素有隐有显。对中国传统戏剧中的连缀式结构、“自报家门”的人物自我介绍、用歌唱和动作叙述和抒情等的运用,以及对中国传统戏剧作品布局上的模拟、对中国典籍的暗引等,如果不熟悉中国传统戏剧和中国文化,则不能一眼就看出,这便是“隐”的方面。而在他的一些剧作中,人物、故事或场景一看就是中国

① 张黎:《异质文明的对话:布莱希特与中国文化》,《外国文学评论》2007年第1期。

② 同上。

③ [德]布莱希特:《中国戏剧表演艺术中的陌生化效果》,《布莱希特论戏剧》,丁杨忠等译,中国戏剧出版社1990年版,第195页。

的，这便是“显”的方面。布莱希特的《措施》《高加索灰阑记》《四川好人》等便是明显具有中国元素的剧本。

布莱希特接受马克思主义之后，曾于1930年前后创作了多部“教育剧”，《措施》便是其中的一种。这是一部以中国为背景的“寓意剧”，它讲的是四名从莫斯科派到中国沈阳，以隐蔽身份（用戴面具表示）执行任务的同志归来后，受到“党”的欢迎（以合唱队代表“党”的声音），但归来的同志报告说，他们在执行任务时不得已杀死了一名“青年同志”，“党”的代表（合唱队）要求他们讲述“青年同志”违反党纪、感情用事、屡犯错误、几乎使党的工作受到破坏的经过，以便得出结论，他们便分别扮演“青年同志”，再现了他多次犯错误的情景。“青年同志”最后一次犯错误，是在他看到失业群众生活悲惨时，迫不及待地要发动武装斗争，并且公然对抗党，攻击经典理论，撕毁宣传品，并大喊大叫，暴露了自己身份，结果惊动四邻，引起了“赶走外国人！赶走煽动分子”的一片呼喊声。在这种形势下，眼看党交给的任务就要被断送，他们又无法将“青年同志”偷送出境，于是决定杀他灭迹。“青年同志”最后也认识到错误，同意他们的决定，让他们一枪打死，丢进石灰坑毁尸灭迹。“党”肯定了他们的做法，并由表示“党”的合唱队唱出了一首赞美“党”的歌：

个人有两只眼睛
党有千万只眼睛。
党看见七个国家
个人只看见一个城市。
个人的时间有限
党的时间无穷。
个人能够被消灭
但是党不能被消灭。^①

与《措施》以中国作故事发生的背景不同，《高加索灰阑记》则是对中国传统戏剧框架和情节的吸收。布莱希特似乎很喜欢《灰阑记》，他曾四次写过出自这个剧本的“灰阑断案”情节，第一次是在《人就

① [德] 布莱希特：《赞美党》，《布莱希特选集》，冯至、杜文堂译，人民文学出版社1959年版，第17页。

是人》这个剧本的“幕间剧”《小象》中；第二次是在丹麦创作的未完成的《奥登西灰阑记》中；第三次是在他写的小说《奥格斯堡灰阑记》中，第四次则是1943—1945年在流亡美国期间所创作的《高加索灰阑记》中。

《高加索灰阑记》的故事是：格鲁吉亚总督在骚乱中被杀，总督夫人仓惶出逃时将亲生儿子米歇尔扔下了。女佣格鲁雪冒着生命危险带着孩子逃了出来，并历经艰辛抚养孩子。叛乱平息后，总督夫人为了继承遗产，向格鲁雪索要孩子，并将格鲁雪告上法庭。为了判明谁是孩子的真正母亲，法官阿兹达克采用了“灰阑断案”的办法：他用粉笔画上圈，看谁能把孩子拉过去。看上去弱不禁风的总督夫人为了遗产，却不顾孩子死活使劲往“灰阑”外拉孩子；而结实强壮的格鲁雪却因为担心孩子被拉伤而手软起来。结果，法官按照“一切归擅长看待的”原则，将孩子判归对孩子怀有真爱的格鲁雪，而没有判给其生母总督夫人。

《高加索灰阑记》有一个序幕（“楔子”）。它以第二次世界大战后期高加索地区的两个农庄处理土地争端问题开场，在他们争论难解难分时，“左边农妇”宣布：“同志们，为了欢迎‘加林斯克’农庄代表的来访，专家的来访，我们准备了一出戏，由民间歌手阿尔卡第·车依采协助演出，这出戏同我们的问题有联系。”歌手上场后，对戏剧作了介绍：“一个非常古老的传说。它叫《灰阑记》，从中国来的。当然，我们的演出在形式方面做了更动……我们希望你们会听到古代诗人的声音，在苏维埃拖拉机遮阴的地方唱出来，也还好听。酒不同，麝起来不一定对头，新旧智慧倒是调和的。”演出前，歌手还告诉专家：“这本来是两个故事，要演几个钟头。”

布莱希特把这个序幕叫作“楔子”。这显然是从中国元代杂剧的“楔子”加“折”的戏剧结构中借用来的。从“歌手”的介绍可以知道，《高加索灰阑记》是对“从中国来的”《灰阑记》的改编（其实只是借用了“灰阑断案”故事）。随着元代杂剧《包待制智勘灰阑记》（简称《灰阑记》）译为法、英、德等多种文本，“灰阑断案”的故事已经在欧洲广为流传，但布莱希特还是运用了人们一看就知道是出自中国传统戏剧的“灰阑断案”情节。只是他对元杂剧《灰阑记》的情节作了修改，不是将孩子判给生母，而是判给女佣格鲁雪。情节这一改动，使“真爱”这个主题更加突出。

但根据“歌手”的透露，剧中将表演“两个故事”，而“歌手”却

只点明“灰阑断案”一个故事，另一个故事是什么呢？从剧情来看，只可能是元杂剧《赵氏孤儿》中的“救孤”：女仆格鲁雪在骚乱中救出米歇尔，后来又将他认作自己的儿子而逃避了追杀，这与“救孤”故事就颇为相类。也就是说，在《高加索灰阑记》中还隐含着另一个中国的戏剧元素——《赵氏孤儿》。

如果说《措施》和《高加索灰阑记》是在场景和情节上与中国有关，那么，《四川好人》则连人物和故事发生地都是中国的，而且中国的思想、中国传统戏剧的表演形式也在剧中不时出现。在布莱希特的戏剧创作中，《四川好人》可以说是中国元素运用得最淋漓尽致的一个剧本（见下一节）。

布莱希特还留有一部题为《孔子生平》的儿童剧残篇。此剧第一幕中的孔子“自报家门”，这也取自中国传统戏剧。

我姓孔，是当兵人家的儿子。家父去世时穷困潦倒，家母教诲我憎恶一切暴力。就年龄而言，我身强力壮，能毫不费力地将我的同学撂倒在地。但是，母亲教导我说。四肢发达并不意味着什么，重要的是理智的力量。她还使我明白，世上没有神灵、鬼怪和龙。请问，这儿有相信鬼神，相信龙的吗？我可知道一切理由，为什么不可能存在这些东西。^①

这一幕题为“一锅生姜”。布莱希特以生姜和礼仪为话题，讨论了道德与物质生活的关系。这一幕的结束，他用了类似中国传统戏剧下场诗的几句唱词点明主旨：“生姜太少！礼节太少！尊严美好，生姜味妙。”^②

布莱希特流亡美国时，曾在唐人街购买了一座中国“福星”的塑像，那伸开双臂扬扬得意的“福星”形象，触发了布莱希特的创作思绪，他想写一部以“福星”为主角的歌剧《福星旅行记》。但由于匆匆离开了美国，剧本没有写成，只留下四首“福星之歌”（即《未来之歌》）。其第三首写道：

① 转引自卫茂平《异域的召唤：德国作家与中国文化》，宁夏人民出版社2002年版，第297页。

② 同上书，第299页。

当年在远方的中国，胖买办们有一支军队。

人们看见饱食者腐朽，饥饿者受罪

四万万人的血被千只老鼠吸干

因为胖买办在大洋彼岸有胖伙伴。

但是有了一天再不是这样

结束了千年的苦痛。

悲叹消失了：粮仓上高高地

升起一面美妙的旗帜，旗色鲜红。^①

这是他准备在“福星之歌”中企图借用“歌唱”推动情节、表现主题而留下的痕迹。

“楔子”“自报家门”“歌唱”等都取自中国的传统戏剧，只是布莱希特没有明说而已。

四 《四川好人》中的中国元素

在布莱希特的戏剧作品中，中国元素运用最突出的要数《四川好人》。

《四川好人》是布莱希特创作的一出寓意剧。它的剧情是：两千年来一直在嚷嚷“世界再不能像现在这样下去了。在这个世界上没有一个人”，于是三位神祇便到四川寻找好人。他们到了四川，在无论是富人还是穷人都愿给他们栖身之地的情况下，贫穷而善良的妓女沈黛给他们提供了住宿。神祇们因为找到了一个善良的人而高兴，便给了沈黛1000块银元。沈黛用这笔钱购下了一爿香烟店，企图依靠香烟店的收入行善济人。因为帮助求助者，她在香烟店尚未开业时就弄得窘迫不堪，后来她虽然获得了“城郊天使”的美誉，却使香烟店的经营难以为继，连她所爱的未婚夫杨荪也在欺骗她。无助的沈黛只得以“表兄隋大（也译为隋达）”（戴上面具表演）的身份经营香烟店。“隋大”处事精明，待人苛刻，不讲情义，却把香烟店经营得井井有条，并开办了一间小烟厂，而且规模还不断扩大，受沈黛接济的人都成了“隋大”

①〔德〕布莱希特：《未来之歌》，《布莱希特选集》，冯至、杜文堂译，人民文学出版社1959年版，第68页。

的雇工，沦为被盘剥的对象。“表兄”的频繁出现而沈黛却长期没有露面，使受过沈黛接济的人们认为“隋大”谋害了沈黛，将他告上了法庭。在乔装成法官的神祇面前，“隋大”揭去假面，恢复了沈黛的面目。这时，她向神祇倾诉了自己的苦衷：

助人又自助，这任务对我过于沉重。

啊，这世道真太艰难！充满了灾难和绝望！

你给穷苦人伸出手，会把你的手也扯断！

谁去帮助破产的人，他自己也得倾家荡产！^①

沈黛遇到的苦衷，连神祇也没有办法，他们也提出了这样的问题：“难道世界应当改变？怎么变？谁来变？”在丢下这些似是“悬念”的问题之后，他们便踏着彩云离开了人间。

在《四川好人》中，中国元素不仅表现在故事发生地和人物的安排上，还表现在对中国传统戏剧和思想文化的吸纳上。

《四川好人》的序幕虽然没有使用“楔子”这个概念，但实际上就是按照“楔子”来写的。在序幕中，布莱希特对神祇将到四川寻找好人、神祇寻找到了沈黛、资助沈黛一笔钱等作了交代。向观众介绍故事发生的缘由、故事中的主要人物及人物之间的相互关系，为后面剧情的展开做好铺垫，这正是元杂剧“楔子”的基本功能。

在序幕中，布莱希特还让卖水的老王交代了自己的身份，以及神仙下凡来寻找好人的缘起：

我是本地四川省城的卖水人。这营生真够辛苦的，水少的时候，得跑老远的路去担，水多的时候，又卖不到钱。我们省里穷得要命。大家都说，只有神明才能救助我们。一个买牲口的，走南闯北，见过世面，他告诉我，几位最最大的神明要到我们四川来，现在已经上路了。听到这个消息真说不出的高兴。据说天老爷忐忑不安，因为许多状子径直告到天上去了。为了能第一个欢迎神明的到来，我已经在这儿城门口等了三天了，特别是在天黑的时候。^②

① [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第918页。

② 同上书，第806页。

在西方戏剧中，人物的身份总是依靠剧情的展开和人物的对话来表现，以为只有这样才显得真实，很难看到这种“独白”式的自我介绍。但在元杂剧中，这种“独白”式的自我介绍却成为程式，中国传统戏剧把这种程式叫作“自报家门”。老王对自己身份的交代，实际上就是“自报家门”。

在《四川好人》第六幕的“过场”中，卖水老王告诉神祇：“我们找到一本书，我发现书里一处奇怪的地方。我来念一念。书里说……”剧本在这里加了这样的表演提示：“他用左手翻开一本想象中的书，在他的怀里则揣着一本真的书。他把真书放下，抬起身来念这本想象中的书。”^①然后他就念起了前面所引的“宋国有个地方名叫荆氏”那段《庄子》。可以想象一下，演员在表演念那本“想象的书”时，一定使用了翻书的虚拟动作。表演的虚拟性，也正是中国传统戏剧表演的一大特点。在中国戏剧中，演员以仰望天空的表情和动作就能表现出云卷、鸟飞，演员双手一推就表演出打开了门户，这就是虚拟性表演。布莱希特曾经目睹梅兰芳的虚拟化表演，并留下深刻的印象：在空无一物的舞台上，依靠演员的动作竟然就能表现出船在水中或快或慢地行驶。

布莱希特在《四川好人》中也别出心裁地运用了“面具”。布莱希特经常使用“面具”。在《措施》一剧中，为了表明到中国工作的同志的秘密身份，他就使用过“面具”。在《四川好人》中，布莱希特为了让同一个演员表演两个角色：沈黛和隋大，在隋大出场时也使用了“面具”。这种“面具”的使用，很像中国传统戏剧中的“脸谱”，布莱希特的“面具”设计即使不是从中国传统戏剧的“脸谱”中得到的启示，至少也起到了与“脸谱”相类似的作用。

当然，布莱希特对中国传统戏剧的吸纳，也是“为我所用”，也是为了完善他的戏剧理论，而不是无目的地肯定或全盘吸收。他曾说过：“把中国戏曲中的陌生化效果作为一个可以移动的技巧（即与中国艺术脱离的艺术概念）去认识，这不是简单的事。中国戏曲对于我们似乎出奇地矫揉造作，它表现人的热情是机械的，它对社会生活的解释是凝固而错误的，乍一看去，这种伟大的艺术似乎对现实主义和革命戏剧没有什么可以吸取的东西。”^②于是，他便创造性地运用了中国戏剧的表演

① [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第879—880页。

② [德] 布莱希特：《中国戏剧表演艺术中的陌生化效果》，《布莱希特论戏剧》，丁杨忠等译，中国戏剧出版社1990年版，第198页。

手法。在《四川好人》中也是如此。所以布莱希特的戏剧往往有“中西合璧”的特点。

在《四川好人》中，不仅可以看到中国传统戏剧艺术的影响，还可以看到中国思想文化的表现。卖水老王将《庄子》作为“想象的书”，就是引入中国思想文化的突出一例。此外，在第八场中，杨荪之母在看到儿子“通过诚实的劳动能够改邪归正”，不禁赞叹道：“老人们说得好呵：‘君子若钟，击之则鸣，不击不鸣。’”^①“老人们说得好”的“老人”实际上是墨子，“君子若钟”就出自《墨子·公孟篇》。

有学者认为，《四川好人》对孟子“性善论”思想也作了艺术的演绎：“《四川好人》里的妓女沈黛是个广行善举、乐于助人的好人”，她“以隋大的名义做恶，显然是一个好人在恶的社会里做恶。她的做恶是被迫的。恰恰是在人为什么会做恶，特别是好人为什么也会做恶这一点上，布莱希特与孟子思想达到了惊人的一致，或者说，布莱希特是在这里采用艺术的方式演绎了孟子的思想”^②。

布莱希特确实接触过孟子思想，并在《三毛钱歌剧》《大胆妈妈和她的孩子们》等剧中有所表现。但《四川好人》是不是在演绎孟子的“性善论”，在剧中则看得不是很清楚，只有沈黛的一段话，似乎与“性善论”有关，即第三场中沈黛对杨荪说：“尽管苦得不得了，但是和善的人还是有的……特别是那些自己不得温饱的人，反而很大方。也许大家都要显示一下自己的本事，但是什么能比和善更能显示出他们的本事呢？粗言恶语只不过是笨拙的表现。人们唱歌，造机器，或者种稻子，这就是和善。您就很和善。”^③沈黛的这番话表明，她相信人的本性是善的。不过，在《四川好人》中，布莱希特虽然赞颂了“行善”，可能更多的还是对“行善”在现实中难以为继而产生的困惑和思考：靠一个人的“行善”能解救人们的困穷吗？

《四川好人》还引用了白居易的诗。在第二场中，隋大面对许多求助者，对卖水的老王说：“不幸的是，城里的苦难太深重，一个人是无能为力的。一千一百年前有人写过四行诗，可惜那时以来这种情况并没有改变：‘心中为念农桑苦，耳里如闻饥冻声。争得大裘长万丈，与君

① [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第900页。

② 张黎：《〈四川好人〉与中国文化传统》，《外国文学评论》2004年第3期。

③ [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第842页。

都盖洛阳城。’”^①这四句诗出自白居易的《新制绫袄成，感而有咏》，是此诗的最后四句。当然，布莱希特引用这四句诗与白居易作此诗的本意并不一样。“争得大裘长万丈，与君都盖洛阳城”两句与杜甫《茅屋为秋风所破歌》的诗句“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”一样，表达了诗人关心人民疾苦的情怀。而由隋大引来，却表现出对求助者的揶揄（也表现出沈黛的无奈）：我到哪里去找这样一件大裘，能把整个城里的穷苦人都覆盖住呢？

此外，在第三场和第四场之间的“过场”中，当神祇们听到沈黛香烟店处于困境时，其中一位神祇愤愤地说：“七位贤君过去也做过生意吗？公正的孔夫子卖过鱼吗？买卖和正直诚实的生活有什么相干？”^②这里所说的“七位贤君”和“孔夫子卖鱼”虽然是布莱希特的随意发挥，但也是与中国有联系的发挥。

在《四川好人》与中国文化的关系中，还有两个问题有待研究。一是《四川好人》的蓝本问题，二是剧中神祇的原型问题。

很多学者都指出，《四川好人》是布莱希特以关汉卿的《救风尘》^③为蓝本写成的。但是，从剧本里无论如何也看不出它与《救风尘》有什么关系。

张黎曾介绍过《四川好人》的创作过程。他说，根据密滕茨威《布莱希特传》和扬·克诺普夫《布莱希特手册·戏剧卷》的介绍，布莱希特于1927年曾为一出名叫《范尼·克雷思或妓女的唯一朋友》（以下简称《范尼·克雷思》）的剧本草拟了一个故事大纲，从大纲看，作者拟写的故事是：一个名叫范尼·克雷思的青楼女子为了帮助她的同伴摆脱困境，便女扮男装深入到妓女中去。但她却发现这些妓女为了讨得男人青睐，不惜做出对姐妹们背信弃义的事情。这个青楼女子搭救同伴的故事大纲，可能是布莱希特写《四川好人》的最初构想。但是，《范尼·克雷思》并没有写成，1930年，布莱希特将它改造成为《商品与爱情》，以表现一个具有资本主义商品意识的年轻妓女李宫认识到自

① [德] 布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第4册，上海文艺出版社1985年版，第847页。

② 同上。按：“七位贤君”系指中国历史上的七位贤明的君主，具体为哪七位，布莱希特没有明说。

③ 《救风尘》全名《赵盼儿风月救风尘》，是关汉卿的代表作之一。剧本写的是青楼女子宋引章原与安秀才有约，后被恶少周舍花言巧语骗娶，备受虐待，便向结义姊妹赵盼儿求救。赵盼儿设计救出宋引章，并使她与安秀才结为夫妇。

己不能同时是商品又是商品出售者的故事：她运用讨人喜欢的手腕弄到一笔钱，用这笔钱开了一家小香烟店，一方面化装成男人经营烟店，另一方面继续从事卖身职业。最后一个嫖客使她怀了孕，还骗走了她那点微薄的财产。布莱希特准备根据这个大纲写成五场戏，但在流亡之前便中断了写作^①。这个剧本可能是他写《四川好人》的基础。1939年，布莱希特又从丹麦流亡到瑞典，临行前，他翻出了这部手稿重新创作，最终把剧本定名为《四川好人》。

从布莱希特的创作过程看，他最初写的《范尼·克雷思》，剧情倒很像《救风尘》。但是，当他将《范尼·克雷思》改写成《商品与爱情》时，情节就有了变化，主题也有了改变，他想表现的是“真正的爱情”^②，已经与《救风尘》没有什么联系；到《四川好人》离《救风尘》就更远了。那么，还能不能说《救风尘》是《四川好人》的蓝本呢？

有学者认为，《四川好人》中“神祇”来自《圣经·创世纪》的第十九、第二十两章中的耶和华率领两名天使来到人间，毁灭罪恶城市所多玛的故事，而在城门口迎接耶和华和两位天使的罗得则是卖水老人^③。其实，上帝监临下土或巡查的故事在中国也有。在《诗经·大雅·皇矣》篇中就有这样的诗句：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。”民间还有玉皇每年腊月二十五日亲临下界巡视各方、赏善罚恶的传说。《四川好人》中卖水老王所等待的“最最大的神明”，究竟是耶和华还是玉皇，实在是还要进一步考证的事。

因为没有可靠的证据，《四川好人》的蓝本问题和神祇的原型问题，便只得付诸阙如。

① 参见张黎《〈四川好人〉与中国文化传统》，《外国文学评论》2004年第3期。

② 按：德语中“商品与爱情”（Ware Liebe）和“真正的爱情”（Wahre Liebe）为谐音。

③ 莱因荷德·格里姆在《布莱希特，四川好人》一文提出此说。参见张黎《〈四川好人〉与中国文化传统》，《外国文学评论》2004年第3期。

结束语

—

在本书第二章到第十章中，我们回溯了 17 世纪下半叶至 20 世纪中叶中国文化在德国的际遇。通过回溯可以看出，在这三个世纪中，德国学界对中国及中国文化的主流态度大体经历了“肯定—否定—再肯定”的跌宕起伏过程。

中国文化在德国为什么会经历这种跌宕起伏的命运？

我们在《序言》中说过，中国文化在传播到欧洲的过程中存在着主体“缺位”的问题，17 世纪到 19 世纪欧洲的中国研究，主要依据欧洲传教士所传递的中国信息。在传教士所传递的信息中，究竟哪些是真实中国的反映，哪些是经过他们“重塑”的中国形象和“重释”的中国文化，已经很难加以区分。也就是说，传教士很有可能是“把一个扭曲得非常厉害的有关中国思想的观念传递到了欧洲”^①。

所以，正像一些研究中国和欧洲文化交流史的学者所指出的那样，这个时候欧洲学者心目中的中国形象，未必是中国的真实写照，他们的中国观往往是在对欧洲自身问题思考中所形成的观念在中国问题上的“投射”，所以随着欧洲面临的问题不同，他们的中国观也会发生变化。德国学界也同样如此。

这样，欧洲学者中国观的形成和改变虽然与中国自身的变化不无关系，但更与欧洲历史的发展变化密不可分。因此，探寻影响中国文化在德国乃至在欧洲命运的原因，就不能仅仅从中国及中国文化中寻找，

^① [英] 雷蒙·道森：《中国变色龙——对于欧洲中国文明观的分析》，常绍民、明毅译，中华书局 2006 年版，第 61 页。

更多的还要看德国乃至欧洲历史和文化的变化。

二

马克思曾说：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”他讲的虽然是“理论的实现”，但我们认为也同样适用于文化的传播。

中国文化初传德国之所以被接纳、受褒扬，主要原因是德国的“需要”。

在18世纪的思想文化领域中，德国的需要就是欧洲的需要。当时欧洲最突出的需要是颠覆天主教的宗教偏狭，挣脱神权的枷锁，在世俗世界建立起体现理性精神的道德秩序和政治秩序。就在这时，“启蒙”思想家们从耶稣会士所介绍的中国那里不仅看到了一种与欧洲迥然不同的异域风情，也看到了一个虽然“基督之光”没有照射到但仍然具有悠久历史和高度文明的国度，看到一种富有理性思想的思想文化。这正是他们梦寐以求的社会理想和渴望的“理性之光”。高度的社会文明和富有理性思想的思想文化，吸引了莱布尼茨、沃尔夫乃至法国伏尔泰、魁奈等思想家，使中国文化（主要是儒学）成为“启蒙运动”的助力，甚至使中国成为当时“欧洲的榜样”^①，形成了包括德国在内的欧洲接纳中国思想文化的第一波。

不过，无论是莱布尼茨还是伏尔泰，对中国及中国文化都是作了“重释”的。在他们看来，中国道德伦理和政治秩序遵循的都是理性主义的原则，而主导中国文化的儒学则是“自然神论”的体现。中国之所以能够得到很好的治理，并不是“启示神学”的赐予，而是在开明君主治理下践行理性主义和“自然神论”的结果。

其实，理性主义和“自然神论”都是欧洲思想家在反对天主教神权的“启蒙”思潮中所铸造的思想武器。莱布尼茨、伏尔泰等一大批有影响的思想家都是理性主义者和“自然神论”者。只是他们在欧洲现实中和历史上没有找到理想的社会蓝图，却在中国“发现”了。于是

① “欧洲的榜样”是美国学者刘易斯·S. 马弗里克（Louis S. Maverick）在其《中国：欧洲的榜样》（*China: A Model for Europe*, 1947）一书中提出来的，他认为，中国是当时正处于危机之中的欧洲的思想楷模和施政榜样。

他们便极力追捧中国和中国文化，得出了无须“基督之光”的照耀也可以建立世俗的理性国家的结论。

如何看待欧洲思想家对中国和中国文化的“重释”，是一个值得研究的问题。对外来文化进行“重释”也曾发生在中国。最典型的例子就是佛教在中国的初传。佛教是在印度社会和文化土壤中产生的宗教，它对中国文化来说虽然是异质文化，但在两汉之际佛教传入中原之后直到魏晋时期，都没有与中国文化发生冲突。佛教传入中国后，为什么会与中国文化相安无事？一个很重要的原因是佛教僧侣采取了“格义”的传播方式。所谓“格义”，简单地说，就是用中国文化中原有的概念、观念（开始时是黄老道家，后来是玄学）去翻译佛经、阐释佛典，这使得中国人将佛教与中国原有的宗教（如黄老道）和中国固有的文化（如玄学）等同起来，于是大大地减少了佛教在中国文化环境中传播的阻力。其实，在“西学东渐”的过程中，传教士也采取了类似“格义”的方法，所谓“利玛窦规矩”就包含了利用儒学对天主教教义进行阐释，连天主教的最高神也翻译成儒家著作中已有的概念——上帝。利玛窦在中国传教的成功，采取适应中国文化的“格义”方法也是原因之一。

一种文化为什么能够在另一种迥异的文化环境中得以传播，是现代文化传播学所要回答的核心理论问题之一。研究“格义”似乎有助于对这个问题的回答（当然，不是全面的回答，比如“高势能”文化向“低势能”文化的自然流动也是一种回答，但它不适用于“中学西传”和“西学东渐”）。“格义”也是“重释”，它体现了一种“求同”思维。在文化传播过程中，有意或无意的“格义”虽然可能导致所传播的文化发生“走样”、出现“变异”，但也能够为一种文化进入另一种文化环境减少阻力。如果在两种异质文化初遇时就将它们相异一面清晰地呈现出来，很可能就会引发文化冲突。只要看看法国学者培尔将中国儒学看作“无神论”思想、沃尔夫将中国儒学解释为“自然道德”，他们便不容于当时的思想界，就可以从另一方面看到“格义”方法（即“重释”）对中国文化在欧洲传播的作用。佛教在中国传播的过程中也发生过这种情况。南北朝时佛教与中国本土文化的冲突，就是由于凸显两种文化相异一面而引发的。当时的冲突主要表现在两个方面，其一是“礼仪”问题，即“沙门”（僧侣）应不应该礼拜王侯的争论。佛教主张“不敬王侯”显然与中国的文化传统不一致，于是引发了激烈的争论，这一争论甚至导致桓玄在他所管控的浔阳地区实施了地方性的“沙

汰僧尼令”。其二是由佛教学者提出超越“格义”、回归佛教原典所引起。以道安为代表的佛教学者认为用“格义”方法阐发佛理模糊了佛教本旨，主张以佛教原典为依据阐发佛教教义，从而使佛教文化与中国本土文化的差异凸显起来，不仅引发了佛教内部在“判教”^①问题上的争论，也在佛教与中国文化之间围绕“神灭论”与“神不灭论”、佛教的“因果论”与道家的“自然论”等问题发生激烈的争论。我们重提佛教在中国传播的历史，意在说明不能简单地否定“重释”在文化交流中的作用，特别是在不自觉的文化传播过程中的作用。

18世纪的后半期，由于种种原因，也使中国文化与欧洲文化差异性一面逐渐凸显出来。而中西差异性凸显之后，欧洲学者站在文化本位甚至“欧洲中心论”的立场上，没有认识到不同文化之间的互补性，其结果，便是欧洲学界中国观的变化，对中国及中国文化贬抑和排拒成了学术界的主流。

三

中国文化在欧洲学术界被贬抑和排拒成为主流的一个重要原因，是欧洲发生了重大变化。经过“启蒙运动”、政治革命和工业革命，资本主义成为占主导地位的生产关系，一个强大的欧洲开始出现于世界历史舞台，并出现新一轮的规模更大的殖民扩张。伴随着政治、经济上巨大变化的，是欧洲学者坚信欧洲历史和欧洲文化是独立发展起来，并优越于其他文化。与此同时，他们只承认希腊—罗马文化是欧洲文化的源头，开始否定包括中国文化在内的东方文化对欧洲文化的影响。

这时，欧洲学界还将达尔文的进化论引进社会科学领域，形成了所谓“进步”观念，而“进步”的表现便是“启蒙运动”、政治革命和工业革命的发生以及走向资本主义。在中国研究领域，欧洲学者也开始以欧洲历史演进和价值观作为尺度反观中国，他们发现在欧洲所发生的“启蒙运动”、政治革命和工业革命等一系列事件在中国都没有发生，于是便得出中国是一个一成不变的僵化国家的结论。在他们看来，中国

^① “判教”也称“教判”，是指对汉、魏以后传入中国的佛典进行全面的整理和总结，依据佛典义理的浅深、佛说时间的先后加以分类和评说，判定各类经典在佛学体系中的意义和地位。但由于判教者都强调自己所研习的经典为“圆教”（即最圆满的教义），于是形成了以不同经典为基础的判教体系。

从汉代开始就“停滞”下来，有的学者甚至将中国“停滞”的上限推演到罗马建城（前753）之前。于是，“中国停滞论”成为欧洲学术界的普遍观念，也成为他们观察中国、评论中国的基点。

“中国停滞论”实际上是“欧洲中心论”的先声或“欧洲中心论”的最早表现。无论是“中国停滞论”还是“欧洲中心论”，都凸显了中国文化与欧洲文化的差异。伴随着文化差异凸显的是东西文化优劣论的产生，形成了欧洲文化优越于其他民族文化的观念，在欧洲文化面前，其他民族文化都是不值得一顾的落后的甚至是野蛮的文化。这也成为欧洲人的中国观发生改变的背景之一。这时，欧洲人对中国的看法就像英国经济学家约翰·穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873）引用约翰·雷（John Ray）的话所说的那样：“欧洲人着眼于遥远的未来，他们对中国人因无远见和不大关心未来而长期劳累，并且陷入照他们看来是无法忍受的不幸之中，感到十分惊奇。中国人的目光比较短浅，得过且过，相信这样一种劳碌命是出于天意安排。”^① 这时欧洲人已经不再惊奇中国的富庶和文明，而是惊奇中国的落后和不思进取了。

“中国停滞论”也出现在德国。赫尔德、黑格尔就是“中国停滞论”的突出代表。不过，在德国出现的“中国停滞论”，并不是由于德国经历了“启蒙运动”、政治革命和工业革命的缘故，而是文化民族主义形成和高涨的结果。

18世纪，民族国家在英、法等欧洲诸国已经形成，而德国却仍然处于小国林立的四分五裂之中。那些大大小小的政治实体没有任何一个具备统一德国的能力。德国成为统一的民族国家还需要漫长的等待，需要等到当时还很不起眼的普鲁士王国在19世纪强大起来之后。于是，德国的统一便走上了与其他欧洲国家不同的路：以文化认同促进民族国家的实现。这就使德国出现了民族文化先于民族国家而形成的历史进程。

唤起德国民族文化觉醒的是“启蒙运动”。德国的“启蒙运动”是在英、法等国特别是法国的影响下兴起的。但是，到德国“启蒙运动”中期，莱辛首先在文学艺术领域举起了民族主义的旗帜，极力主张创立与本民族历史和现实紧密结合的民族文学和戏剧。在莱辛的影响下，以赫尔德为代表的一批“狂飙”学者更以唤醒民众、振兴民族精神为职

① [英] 穆勒：《政治经济学原理》上卷，赵荣潜译，商务印书馆1991年版，第196—197页。

志。为了振兴民族精神，“狂飙”学者极力排斥外来文化，法国文化则首当其冲。于是，在以“去法国化”为主要标志的文化自尊和文化自卫中，逐渐形成了一股文化民族主义思潮。对中国文化的贬抑就是在这样的背景下发生的。

一切民族主义都具有排异性，文化民族主义也不例外。坚持文化民族主义的德国学者对中国及中国文化进行了重新审视，他们质疑耶稣会士所“塑造”的中国形象，在他们看来，耶稣会士所说的中国是一个强大而富庶的国家，中国人具有高超的智慧、优越的政治经济制度、充满理性的道德哲学等，都是他们的虚构，与事实相距甚远。真实的中国早已处于失去活力而停滞不前的状况。

德国学者对中国形象的重新塑造，与他们所获得的多为负面的中国信息也有关系。“中国礼仪之争”之后，耶稣会士不再成为中国信息在欧洲的主要传递者，反对耶稣会的传教士和来华的商人对中国的报道，基本上是负面的，而亚当斯关于马戛尔尼出使中国的记述又似乎使这些报道得到了有力的印证。

信息的不同虽然对德国学者重新塑造中国形象有很大的影响，但不是他们改变中国印象的根本原因。当年耶稣会在传递关于中国的正面信息时，也曾遇到大批怀疑者和否定者，为什么“启蒙”思想家们却仍然相信耶稣会士所“塑造”的中国形象呢？所以我们认为，最后的根子还在于德国自身，是由德国振兴民族精神的迫切需要所滋生的文化排他性。

四

文化民族主义在德国一出现，就自觉地担负起唤醒民族意识、振奋民族精神的使命，它也确实为德国的统一作出了重要的贡献。但是，在德国的文化民族主义中也埋下走向政治民族主义的伏笔。

19世纪60—80年代，是“铁血宰相”俾斯麦在德国执政的时期。他用不到10年时间便实现了德国人一个多世纪以来渴求国家统一的梦想，使德国跻身于世界大国行列。德国人恢复了民族自信和自尊，但民族优越感也油然而生。威廉二世继位后，不满足于俾斯麦的“大陆政策”，转而实行了他的“世界政策”，开始与列强争夺“阳光下的地盘”，在西非、东非、南太平洋等地相继建立起殖民地，使德国成为仅

次于英、法的第三个殖民帝国，德国的文化民族主义也就在此时烙上了殖民主义的印记。

德国走向殖民主义直接影响了德国学界的中国研究。德国学者罗斯维他·莱因波特（Roswitha Reinbothe）就曾指出，德国的对华文化政策与第一次世界大战前德国的帝国主义和殖民主义扩张企图有着密切关系，而当时德国的中国研究不仅适应了德国的文化政策，同时也影响和推动了德国对华文化政策的制定，如李希霍芬、佛尔克、傅兰克等人就曾向德国政府提供了关于中国社会情况的知识，并由此影响了德国文化在中国的传播和德国的对华文化政策^①。只是傅兰克等人与李希霍芬不同，他们还认为在制定对华文化政策时也要顾及中国人在文化上的要求与感受。

德国的殖民主义文化政策对中国研究的影响还表现在所谓对中国“文明化”的关注上。德国学者罗梅君（Mechthild Leutner）曾指出，在19世纪末20世纪初，“‘文明化’范式主宰着中国研究。占主导地位的想法是，中国尚未文明化，西方的任务是使这个国家及其民众文明化，确切地说，就是按照西方的模式使其文明化，它具体反映在‘开发’中国的要求上。”这种“文明化”观念主宰着学者们的著作，“反映了在知识分子中也普遍占有优势的思想：进步的欧洲文明优越于不发达国家、劣等种族和社会，而这些国家、种族和社会应该通过欧洲人的干预和影响来实现‘文明化’”^②。于是，需要向中国输入欧洲的宗教（基督教）和科学知识，需要在中国开办学校，时在柏林洪堡大学任教的荷兰籍汉学家哥罗特甚至主张要以军事手段使中国“文明化”。他所撰写的六卷本《中国宗教体系》（*The Religious System of China*），主旨就是为了“揭示中国人低级蒙昧的宗教观念，他们的迷信以及因此仍然是处于低级的中国社会的发展情况”，以此来支持“西方优越性以及西方对中国有促进其文明的使命的观点”^③。不过，也有一些汉学家并不赞成用欧洲人的干预和影响方式来实现中国的“文明化”，并对所谓的“文明化”提出质疑，如孔好古与叶乃度就不赞成将“文明化”作为西方的使命，更不同意动用武力使中国“文明化”。

① 参见〔德〕罗斯维他·莱因波特《德国对华文化政策的开端与汉学家的作用》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第164—172页。

② 〔德〕罗梅君：《世界观·科学·社会：对批判性汉学的思考》，〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第15页。

③ 同上书，第19页。

五

第一次世界大战的结束，也结束了德国在中国研究中的殖民主义倾向，并使德国的中国研究进入高潮。但是，随着1933年希特勒上台，德国进入了纳粹党统治下的德意志第三帝国时代，中国研究又出现了急遽的逆转。

在第三帝国时期，尽管孔子已经成为“雅利安人”^①，并没有使纳粹德国对中国研究特别看重，相反，在疯狂扩张的纳粹德国眼中，中国是一个无足轻重的国家，没有必要花大力气关注中国和研究中国。如果说当时还有机构在关注中国的话，那就是1933—1945年设在北京的“中德学会”。这个学会的创办人是留德的中国学者郑寿麟，成立之初，曾确立了如下宗旨：“研究探讨两国的科学知识，联系两国间的文化，促进学术界、知识界的合作，并加深两国学者彼此的了解，深化两国独特、固有的文化。”但“中德学会”后来为德国所主导，并受到纳粹德国外交部的资助，成为德国在华的半官方性质的学术机构，来华的德国汉学家大多与它有着不同程度的联系。因此，“中德学会”虽然为中德文化交流做了不少工作，但它与德国纳粹政权及其对外文化政策的关系也受到很多学者的质疑^②。

导致第三帝国时期中国研究低迷的更直接的原因，是德国的中国研究基础受到严重摧残。

首先，汉学家星流云散。由于政见不同和种族迫害等原因，一大批汉学家被迫离开了德国，犹太籍的汉学家更是被驱逐出境。如巴赫奥芬、白乐日、卜爱玲、科恩、科恩—维纳、艾伯华、傅汉思、霍古达、

① 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第128页。按：“雅利安人”（Aryan 源自梵语，意为“高尚”；一说源自波斯语，意为农夫）是法国戈宾诺伯爵（Comte de Gobineau）1853年在《论人类种族的平等》一书中提出的人种概念，他宣称这一人种优越于闪米特人、黄种人和黑种人。1899年，英国学者张伯伦（Houston Stewart Chamberlain）《19世纪的基础》德文版的出版，遂将戈宾诺伯爵所宣扬种族主义思想传入德国。这一人种观在20世纪30年代以后已逐渐为学界所抛弃，但希特勒仍然借以在德国掀起民族主义的狂热，他在《我的奋斗》中将人类分为文明的创建者、保持者和破坏者三类，认为只有雅利安人才是文明的代表，而唯一纯正的雅利安人便是日耳曼人，它有义务“净化”世界，消灭劣等民族、劣等人种就是它的使命。

② 参见〔德〕托马斯·约翰逊《对北京中德学会在1933—1945年间所从事工作的几点说明与质疑》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第176—190页。

雷兴、黑尔芬、芒斯特伯格、赖弗勒、萨里莫尼、申德勒、希罗考尔、西门华德等汉学家都离开了德国。他们大多移居美国，也有一部分到了英国、法国和其他国家，李华德、罗文达、梅谷、施华兹、卫德明、石泰安、傅吾康、马丁等汉学家则来到了中国^①。于是，在德国本土大学中讲授汉学的学者便成为凤毛麟角（整个德国只有颜复礼、海尼士在汉堡大学和慕尼黑大学讲授汉学，颜复礼在1948年退休后，汉堡大学的汉学讲座教授便因无人可聘而多年空缺），中国研究几乎成为荒原。

其次，中国研究基础的破坏。纳粹的思想控制特别是第二次世界大战的爆发，导致德国大学和研究机构长期积聚的汉学图书资料或被焚^②被盗或毁于战火而流失殆尽，图书馆、博物馆也遭到严重破坏。

第二次世界大战结束后，德国的中国研究就是在这样的基础上经历了艰难的恢复和重建的过程。由于战后德国分裂为东德（民主德国）和西德（联邦德国）两部分，中国研究在德国的恢复和重建便走着不同的路径。

东德的中国研究恢复相对快一些，不仅很快在洪堡大学恢复了汉学系，在莱比锡大学设置了中国现代史专业，在科学院历史研究所、国家与法学研究院的国际关系研究所、社会科学院的国际工人运动研究所等研究机构中，中国研究也成为重要课题。并且，东德的汉学家们还有条件到中国进行考察、同中国学者进行学术交流，这使得东德的中国研究具有美、英等国所不具备的有利条件。但是，东德的汉学研究与政治气候变化的关系太密切了，随着中苏关系的恶化，东德的汉学研究也受到冲击，20世纪70年代，在东德大学中研究汉学和学习汉学的人数便出现了锐减。德国统一之后，原东德地区的中国研究进行了重新布局，它主要集中于洪堡大学和慕尼黑大学。

西德汉学战后的恢复步伐则较东德缓慢。直到20世纪50年代，西德的中国研究都仍处于维持状态。当时从事汉学教学和研究的只有海尼士（1947年从柏林转到慕尼黑大学任教授）、傅吾康（1950年从中国

① 参见〔德〕柯马丁《德国汉学家在1933—1945年的迁移》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版，第236—251页。

② 纳粹德国为了加强思想控制，曾于1933年5月10日下令焚毁一切不合他们口味的书，掀起了全国焚书运动，美国《新闻周刊》（*News Week*）当时称之为“书籍的大屠杀”（“Holocaust of Books”）。参见关恩谦《德国焚书七十年纪念日》，《人民日报》（海外版）2003年6月2日。

回到汉堡大学任教授)、福克斯(Walter Fuchs, 1902—1979, 从中国回到慕尼黑大学任教授)以及彼得·奥尔布里希特(Peter Olbricht, 在波恩大学任副教授)等寥寥数人, 汉学研究机构和人员远没有达到20世纪20年代的水平。

20世纪60年代之后, 西德的汉学开始勃兴, 几乎每一个州都建立了汉学所, 每个较有规模的大学都设有汉学专业, 如继慕尼黑大学、哥廷根大学、波恩大学、法兰克福大学恢复汉学系之后, 柏林自由大学、马尔堡大学、科隆大学、图宾根大学、海德堡大学、明斯特大学、波鸿大学、维尔茨堡大学、埃尔朗根大学等都相继开设汉学系或设置汉学教授职位。汉学教授职位也从1954年的三名发展到1969年的15名(正教授12名, 到90年代更增加至40名)。在汉堡亚洲研究所(1957年开始运行)、波鸿大学的东亚研究所(1964年设立)等西德著名的亚洲研究中心中, 中国也成为突出的研究对象。80年代以后, 伴随着德国经济起飞、与中国外交关系的恢复和中国的改革开放、经济的飞速发展, 德国对中国研究更加重视, 汉学又成为“显学”^①。现在, 德国的中国研究已经跻身于欧美各国的前列, 从发表论文的数量看, 它仅次于美国而居欧美各国的第二位。

六

战后德国的中国研究不是简单地恢复和重建, 在恢复和重建中还呈现出以下趋向。

第一, 在德国汉学界特别是在大学的汉学研究中, 将汉学研究机构看作纯粹的学术研究单位, 不把为政府和企业提供咨询服务作为自己的使命^②。于是, 汉学便成为一个独立的纯学术的研究领域。

德国似乎有着将中国研究视为纯学术研究的传统。张国刚曾说, 硕特是“德国学术性汉学的奠基人”, 嘎伯冷兹是“德国学术性汉学的另一位拓荒者”^③。据此, 则德国将汉学研究视为纯学术研究领域, 可以追溯到19世纪中期。第一次世界大战之后, 德国汉学与殖民扩张政策

① 关于东德和西德中国研究恢复和重建的介绍, 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》, 商务印书馆2006年版, 第135—139页。

② 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》, 商务印书馆2006年版, 第137页。

③ 张国刚:《德国汉学研究》, 中华书局1994年版, 第24页。

脱钩，可以看作自觉将汉学研究作为独立学术研究领域的开始。即使在第三帝国时代，汉学家们所发表的学术著作也鲜有带着纳粹意识形态色彩的政治内容^①，留在德国本土的汉学家如海尼士等，更没有屈节以汉学研究讨好纳粹政权。

第二，传统中国研究与现实中国研究大体分流的格局。

在第二次世界大战后的德国，不仅将汉学研究视为独立的学术研究领域，在研究对象上也以传统中国为主。傅海波在20世纪50年代曾将汉学界定为“根据中文史料，采用语言学的方法对中国及其历史和文化所进行的研究”^②，就反映了德国汉学着重中国古代历史、哲学、文学和语言文字等研究的趋向。20世纪五六十年代形成的德国汉学三大流派，即在西德形成的以傅吾康为代表的汉堡学派、以傅海波为代表的慕尼黑学派，在东德形成的以叶乃度为代表的莱比锡学派，研究的主要对象就都是传统中国。其中，傅吾康以研究明清史与中国近代史为主，兼及近代东南亚华人碑刻史籍等；傅海波以研究中国古代史为主，重点是宋元史和蒙古史，兼及中国文化史、文学史与边疆民族史；叶乃度研究的主要是先秦时期的历史和文学。

但是，德国并不满足汉学家们将中国研究对象定位于传统中国。20世纪50年代中期，出于对中国及亚洲的关注，在西德联邦议会和外交部的倡导下，1956年在汉堡建立了亚洲研究所，开始了对现当代中国的研究。1967年，由西德外交部、科学委员会、德国科研共同体基金会以及大众汽车基金会等倡导，在大众汽车基金会等机构的资金支持下，又成立了东亚研究会（1977年改称东南亚研究会，1981年改称亚洲研究会），1964年，波鸿大学也设立了东亚研究所，他们都希望成为德国的亚洲或东亚的研究中心。这几处研究会、研究所的设立，表明德国意识到开展现当代中国研究的必要。与此同时，70年代前后的德国学术界则出现了批评汉学重“古”轻“今”趋向的声音。一批年轻的中国研究者呼吁加强对现实中国的研究，提出了在中国研究中“无禁区地加以研究”的主张，并要求将汉学研究与其他社会科学学科融为一体^③。于是，现当代中国的研究在德国开始兴起。

加强现当代中国研究的呼声，没有对德国汉学产生根本性的影响，

① 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第128页。

② 同上书，第140页。

③ 同上书，第141页。

传统中国研究依然是德国汉学的主流^①（即使在目前的德国大学中，也只有特里尔大学汉学系明确将当代中国作为研究重点），而对现实中国的研究则主要在大学之外。这就在德国的中国研究领域出现了传统中国研究和现实中国研究分流的格局。有学者曾将重视传统中国研究的汉学家称为“语言文化学派”，而将强调中国现实研究的学者称为“社会科学学派”^②。

第三，继续坚持以“问题”或专题为中心的系统性研究。以“问题”或专题为中心的汉学研究，是欧洲汉学的传统，不独德国如此。但在第二次世界大战后，当美国汉学界主张以“区域研究”取代欧洲汉学时，并使“区域研究”成为欧美汉学研究的主流范式时，继续坚持以“问题”或专题为中心的系统性研究就成为德国汉学研究的特点之一了。

美国汉学中的“区域研究”产生于20世纪三四十年代，是在汲取德国社会学家韦伯的“工业区位”论、杜能（Johan Heinrich von Thunen, 1783—1850）的“农业区位”论、克里斯塔勒（Walter Christaller, 1893—1969）的“中心地学说”和美国学者罗兹曼（Gilbert Rozman）的“城市空间网络学说”等理论的基础上形成的。它主张以一些中心城市为基础，将中国划分为几个大的区系，分别对各个区系的人口、经济活动、地方非政府组织以及区系特色等加以分析研究。“区域研究”的最初的代表是费正清、拉铁摩尔、冀朝鼎等，美国学者施坚雅（G. William Skinner, 1925—2008）在20世纪60年代提出了人类学区域研究问题，对“区域研究”是一大推动。1968年、1969年，学者们曾召开三次会议讨论“区域研究”问题，施坚雅与英国学者伊懋可（Mark Elvin）在70年代初将这三次讨论编为三本论文集，遂使“区域研究”流行起来^③。

“区域研究”范式也波及德国的汉学研究。设立于海德堡大学的南亚研究所就曾尝试运用美国的“区域研究”范式进行汉学研究^④。但

① 20世纪70年代前后，德国一些大学汉学系或汉学专业开设现代汉语课程，少数汉学家重视中国现当代文学、政治的研究（如马汉茂、傅彬对中国现代文学的介绍和研究，葛林对中国现实政治的关注等），或可视为汉学界对加强现当代中国研究呼声的回应。

② 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第140—141页。

③ 参见陈倩《美国汉学界区域研究述评——以施坚雅模式为中心》，《国际问题研究》2007年第4期。

④ 参见何培忠主编《当代国外中国学研究》，商务印书馆2006年版，第138页。

是,由于“区域研究”特别突出空间维度而淡化了历史考察,割裂了中国的整体性,忽视了在中国历史上各个地方与各王朝中央政权联系的紧密性,没有为德国汉学家普遍接受,他们仍然坚持史料研究是汉学的基础,走着以“问题”研究或专题研究为主进行综合性研究的路子。围绕“问题”或专题的研究,在德国形成了《易经》、儒学、道教以及中国历史等研究的热点问题。

第四,研究方法的拓展与批判性汉学的构想。

由于德国汉学界认为史料研究是了解和理解中国的主要途径,所以长期以来,以文献为基础的诠释学方法一直是中国研究特别是中国历史研究的重要方法。现当代中国研究兴起之后,这种情况有了改变,研究现当代中国的学者虽然不否认文献研究的必要,但他们没有局限于文献的研究,而在研究方法上作了拓展。

首先,中国研究的视域扩大和跨学科研究的兴起。一些主张研究现实中国的德国学者不再将中国研究看作封闭的研究领域,而将政治学、经济学、社会学、人类学乃至心理学等学科的研究方法引进中国研究领域,企图在跨学科的研究中“寻找各种理论和文化科学间的合作”^①,使中国研究出现了跨学科发展的趋向。

其次,研究“视角”的自觉转换。以西方观念诠释中国文化,使欧洲的中国观成为西方观念在中国问题上的折射,一直主导着中国研究中的阐释学方法,德国也是这样。自第二次世界大战以后特别是20世纪80年代以后,这种情况有了变化,德国的中国研究重视到中国历史中去寻找影响中国演进的原因。即使研究德国在中国殖民时代的历史,也往往站在中国的角度去讨论。这就在很大程度上避免了对中国的阐释成为欧洲观念在中国研究中“投射”的可能。而且这不仅是方法论的问题,不仅是对传统阐释学的反思,也意味着对“欧洲中心论”的反拨。如艾伯哈德(Wolfram Eberhard)1980年斯图加特版的《中国历史》^②在叙述中国上古到“文化大革命”的历史时,就采取较为客观叙述的态度,没有以“欧洲中心论”为出发点渲染“中国停滞论”。

最后,德国汉学家在对所谓“文明化”的反思中还提出了“批判

① [德] 德林:《处在文化主义和全球化十字路口的汉学》,载[德] 马汉茂等《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,大象出版社2005年版,第62页。

② 《中国历史》初版于1948年伯尔尼,1980年斯图加特版为第三版。此外,该书还先后由美国加利福尼亚大学出版社(1950、1960、1969)和伦敦 Routledge & Kegan Paul 出版社(1977)出版。

性汉学”的概念。这个概念是罗梅君首先提出来的。在她看来,孔好古以谅解和平等态度对待中国的呼吁远未过时,在所谓“现代化范式”中依然包含了“中国按西方的模式进行现代化的必要性的观念”,因此,她不仅主张“超出分析中国社会和历史的范畴去阐明某些有关中国的神话,并分析在这些神话和某些中国形象后面隐藏着什么利益”,还主张对“对现代化范式、其世界观和价值观以及否认人类在组成社会时原则上不分贵贱的观念所做的声明等都应刨根问底”。于是,“批判性汉学”就成为对“赞同西方霸权的占统治地位的研讨已经预先确定”的汉学研究进行“批判性的穷原究委”,成为对“居于主导地位的世界观,以及与此相联系的占主导地位的现代化范式与被称为‘社会的自身需求’——一种为统治者利益服务的既定目标”^①的质疑。

“批判性汉学”不仅是文化观念的转变——对“欧洲中心论”和西方话语霸权的否定,也是方法论的转变,是一种批判性的思考,是对任何信念或任何知识的“预设”以及支持这些信念和“预设”的理由的质疑,是对中国研究的可信性和客观性的追求。

七

第二次世界大战后德国汉学有了新的发展,特别是20世纪90年代德国重新统一之后,汉学研究更是翻开了新的篇章。但是,正如德国著名汉学家马汉茂在1997年德国汉学协会第八届年会上所说的,德国的“汉学研究需要革新”^②。当下,德国的汉学研究仍在发展,德国汉学研究的“革新”仍然是进行时,德国的中国研究的未来走向还需要继续观察。因此,在本书的正文中,我们对中国文化在德国的叙述只到20世纪中叶,概述德国汉学以及现当代中国研究的新篇章还有待时日。

当然,限于见闻和学术水平,本书对20世纪50年代之前中国文化在德国的叙述,也难免疏漏,全面、深入和精到的研究还要有待于方

① [德]罗梅君:《世界观·科学·社会:对批判性汉学的思考》,载[德]马汉茂等编《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,大象出版社2005年版,第27—29页。

② 参见[德]马汉茂《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,载[德]马汉茂等编《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,李雪涛等译,大象出版社2005年版,第37页。

家。即使这本尚存粗漏之作，也是借助中外诸多学者的研究成果才得以完成的。在结束本书时，我们仍然难抑对这些学者特别是在这一领域做了开拓性研究等学者的感佩之情，同时也借此机会向他们致以诚挚的谢意。

主要参考文献

一 中国学者论著

专 著

陈铨：《中德文学研究》，商务印书馆 1936 年版。

丁建弘：《德国通史》，上海社会科学院出版社 2002 年版。

丁建弘、李霞：《普鲁士的精神和文化》，浙江人民出版社 1993 年版。

杜美：《德国文化史》，台北扬智文化事业股份有限公司 1997 年版。

范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，上海外语教育出版社 1991 年版。

方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局 1988 年版。

顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版。

顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社 2003 年版。

郭延礼：《中国近代翻译小说概论》，湖北教育出版社 1998 年版。

何培忠主编：《当代国外中国学研究》，商务印书馆 2006 年版。

胡寄窗：《中国古代经济思想的光辉成就》，中国社会科学出版社 1981 年版。

胡阳、李长铎：《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》，上海人民出版社 2006 年版。

黄长著，孙越生、王祖望等主编：《欧洲中国学》，社会科学文献出版社 2005 年版。

蒋锐：《东方之光——卫礼贤论中国文化》，外语教学与研究出版社 2007 年版。

- 李四龙:《欧美佛教学术史——西方的佛教形象与学术源流》,北京大学出版社2009年版。
- 吕浦等:《“黄祸论”历史资料选辑》,中国社会科学出版社1979年版。
- 马啸原:《西方政治思想史纲》,高等教育出版社2005年版。
- 钱钟书:《谈艺录》,三联书店2007年版。
- 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版。
- 卫茂平:《中国对德国文学影响史述》,上海外语教育出版社1996年版。
- 卫茂平等:《异域的召唤:德国作家与中国文化》,宁夏人民出版社2002年版。
- 吴泽:《东方经济社会形态史论》,上海人民出版社1993年版。
- 萧若瑟:《天主教传行中国考》,《民国丛书》本,上海书店出版社1989年版。
- 许明龙:《欧洲18世纪“中国热”》,外语教学与研究出版社2007年版。
- 杨武能:《歌德与中国》,三联书店1991年版。
- 余文堂:《中德早期关系史论文集》,台北县板桥市稻乡出版社2007年版。
- 张国刚:《德国的汉学研究》,中华书局1994年版。
- 张西平:《传教士汉学研究》,大象出版社2005年版。
- 张西平:《欧洲早期汉学史》,中华书局2009年版。
- 朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社2002年版。
- 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,上海人民出版社2006年版。
- 朱维铮主编:《基督教与近代文化》,上海人民出版社1994年版。

论 文

- 北辰(郑天星):《老子在欧洲》,《宗教学研究》1997年第4期。
- 卞之琳:《布莱希特戏剧印象记》,中国戏剧出版社1980年版。
- 陈怡:《约翰·韦伯汉语观初论》,《国际汉学》第17辑,大象出版社2009年版。
- 陈泽环:《〈敬畏生命〉译者的话》,〔德〕施韦策《敬畏生命》,上海社会科学院出版社2003年版。
- 蔡英文(台“中研院”研究员):《〈极权主义的起源〉导读》,〔美〕

- 汉娜·鄂兰（即汉娜·阿伦特）《极权主义的起源》卷首，蔡英文译，台北时报文化出版企业有限公司1995年版。
- 冯晓虎：《莱布尼茨与门策的汉字研究》，《同济大学学报》（社会科学版）第23卷第1期，2012年2月。
- 郭金荣：《耶稣会士邓玉函与中西文化交流》，《同济大学学报》（社会科学版）第13卷第3期，2002年6月。
- 韩世钟：《关于冯塔纳及其〈艾菲·布里斯特〉》，冯塔纳《艾菲·布里斯特》卷首，韩世钟译，上海译文出版社1980年版。
- 黄骅：《乌托邦式的人间天堂——17世纪德国文学中的中国形象》，《宁波教育学院学报》第11卷第5期，2009年10月。
- 李伯杰：《施莱格尔的“浪漫反讽”说初探》，《外国文学评论》1993年第1期。
- 李雪涛：《德国汉学史的分期问题及文献举隅》，《中国文化研究》2007年春之卷。
- 李雪涛：《作为范式创造者的孔子——雅斯贝尔斯与孔子的互动》，《读书》2010年第5期。
- 梁志学：《谢林哲学思想演变简评》，载〔德〕谢林《先验唯心论体系》卷首，梁志学、石泉译，商务印书馆1976年版。
- 林甘泉：《怎样看待魏特夫的〈东方专制主义〉》，《史学理论研究》1995年第1期。
- 鲁迅：《中国地质略论》，《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社2005年版。
- 罗炜：《〈柏林，亚历山大广场〉译者前言》，载〔德〕阿尔弗雷德·德布林《柏林，亚历山大广场》卷首，罗炜译，上海译文出版社2003年版。
- 任剑涛：《极权政治研究：从西方到东方的视界转换》，《学海》2009年第2期。
- 孙立新：《德国新教传教士论义和团运动爆发的原因》，《深圳大学学报》（人文社会科学版）2012年第1期。
- 孙立新：《评德国新教传教士花之安的中国研究》，《史学月刊》2003年第2期。
- 苏国勋：《韦伯关于中国文化论述的再思考》，《社会学研究》2011年第4期。
- 谭渊：《图兰朵公主的中国之路——席勒与中国文学关系再探讨》，《外

国文学评论》2009年第4期。

涂成林：《东方专制主义理论：马克思与魏特夫的比较研究》，《哲学研究》2004年第4期。

涂成林：《世界历史视野中的亚细亚生产方式》，《中国社会科学》2013年第6期。

王泽应：《韦伯新教伦理命题的世纪论争与理性反思》，《南通大学学报》2010年第3期。

万书元：《翻空出奇，混纺出新——从〈高加索灰阑记〉看布莱希特卓越的编剧艺术》，《艺术百家》1995年第2期。

卫茂平：《布莱希特与墨子》，《读书》1994年第3期。

翁文灏：《李希霍芬与中国之地质工作》，载《第四纪研究》2005年第4期。

吴凤鸣：《一部早期中国地质调查的宏论》，载《“中国区域地质调查历史的回顾暨纪念丁文江先生诞辰120周年学术研讨会”论文汇编》（2007）。

吴晓樵：《德诗人争相歌咏李白》，《文汇报》（香港）2003年2月11日副刊。

杨武能：《〈少年维特之烦恼·亲和力〉译本序》，载《歌德文集》第6卷，人民文学出版社1999年版。

张黎：《异质文明的对话：布莱希特与中国文化》，《外国文学评论》2007年第1期。

张黎：《〈四川好人〉与中国文化传统》，《外国文学评论》2004年第3期。

张西平：《莱布尼茨〈中国近事〉中文本序》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》卷首，大象出版社2005年版。

张玉书：《〈席勒文集·第四卷〉前言》，载《席勒文集》第4卷，张玉书、章鹏高译，人民文学出版社2005年版。

二 汉译论著

专 著

〔丹麦〕勃兰兑斯：《19世纪文学主流》第2分册，刘半九译，人民文

学出版社 1981 年版。

〔丹麦〕露特·贝尔劳：《恋爱中的布莱希特——露特·贝尔劳自述》，张黎译，昆仑出版社 2002 年版。

〔德〕爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社 1982 年版。

〔德〕埃里希·卡勒尔：《德意志人》，黄正伯等译，商务印书馆 1999 年版。

〔德〕埃米尔·路德维希：《拿破仑传》，梅沱、徐凯希等译，花城出版社 1998 年版。

〔德〕艾米尔·路德维希：《德国人：一个民族的双重历史》，杨成绪、潘琪译，东方出版社 2006 年版。

〔德〕奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，吴琼译，上海三联书店 2006 年版。

〔德〕布伯：《我和你》，陈维纲译，三联书店 2002 年版。

〔德〕布莱希特：《布莱希特选集》，冯至、杜文堂译，人民文学出版社 1959 年版。

〔德〕布莱希特：《布莱希特诗选》，阳天译，湖南人民出版社 1987 年版，第 204 页。

〔德〕布莱希特：《伽利略传》，潘子立译，《布莱希特戏剧选》，人民文学出版社 1980 年版，第 120 页。

〔德〕布莱希特：《四川好人》，高中甫、韩耀成译，载袁可嘉等选编《西方现代派作品选》第 4 册，上海文艺出版社 1985 年版。

〔德〕德布林：《柏林，亚历山大广场》，罗炜译，上海译文出版社 2003 年版。

〔德〕费尔巴哈：《说明我的哲学思想发展过程的片段》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。

〔德〕费尔巴哈：《基督教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。

〔德〕费尔巴哈：《宗教本质讲演录》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。

〔德〕费尔巴哈：《幸福论》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。

〔德〕费尔巴哈：《宗教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，黄震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。

- 〔德〕冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，韩世钟译，上海译文出版社 1980 年版。
- 〔德〕弗·施莱格尔：《雅典娜神殿断片集》，李伯杰译，三联书店 2003 年版。
- 〔德〕歌德：《歌德文集》第 8 卷，冯至、钱春绮等译，人民文学出版社 1999 年版。
- 〔德〕歌德：《歌德文集》第 10 卷，范大灿、安书祉等译，人民文学出版社 1999 年版。
- 〔德〕歌德：《歌德的格言和感想集》，程代熙、张惠民译，中国社会科学出版社 1982 年版。
- 〔德〕歌德：《诗与真》（上），《歌德文集》第 4 卷，刘思慕译，人民文学出版社 1999 年版。
- 〔德〕歌德：《诗与真》（下），《歌德文集》第 5 卷，刘思慕译，人民文学出版社 1999 年版。
- 〔德〕海涅：《海涅全集》第 1 卷，胡其鼎译，河北教育出版社 2003 年版。
- 〔德〕海涅：《海涅全集》第 2 卷，胡其鼎译，河北教育出版社 2003 年版。
- 〔德〕海涅：《海涅全集》第 8 卷，孙坤荣译，河北教育出版社 2003 年版。
- 〔德〕海涅：《海涅全集》第 10 卷，金海民译，河北教育出版社 2003 年版。
- 〔德〕海涅：《海涅全集》第 12 卷，田受玉等译，河北教育出版社 2003 年版。
- 〔德〕海因茨·哥尔维策尔：《黄祸论》，商务印书馆 1964 年版。
- 〔德〕赫尔德：《关于人类历史哲学的思想》，转〔德〕夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版。
- 〔德〕赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆 1998 年中文版，第 69 页。
- 〔德〕黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版。
- 〔德〕黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社 2006 年版。
- 〔德〕黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版。

〔德〕黑格尔：《美学》第2卷，朱光潜译，商务印书馆1979年版。

〔德〕黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆，商务印书馆1959年版。

〔德〕花之安：《自西徂东》（原著系中文），中华印务总局光绪十年（1884）版。

〔德〕花之安：《经学不厌精》（原著系中文），上海广学会1898年版。

〔德〕花之安：《经学不厌精遗编》（原著系中文），上海美华书馆1903年版。

〔德〕柯兰霓：《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，大象出版社2009年版。

〔德〕凯泽林：《一位哲学家的旅行日记》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社2001年版。

〔德〕康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆1960年版。

〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版。

〔德〕康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版。

〔德〕莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，王昭仁、曹其宁译，商务印书馆1990年版。

〔德〕莱布尼茨：《论中国人的自然神学》，载秦德懿编译《德国哲学家论中国》，三联书店1993年版。

〔德〕莱布尼茨：《人类理智新论》，陈修斋译，商务印书馆1982年版。

〔德〕莱布尼茨：《新系统及其说明》，陈修斋译，商务印书馆1999年版。

〔德〕莱布尼茨：《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版。

〔德〕莱辛：《汉堡剧评》，张黎译，上海译文出版社1981年版。

〔德〕利奇温（Adolf Reichwein）：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，商务印书馆1962年版。

〔德〕利希滕贝格：《格言集》，范一译，辽宁教育出版社1998年版。

〔德〕马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1—4卷，人民出版社1995年版。

〔德〕马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》（中文第1版），人民出版社1956—1986年版。

〔德〕马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版。

〔德〕马克思·阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海人民

出版社 2006 年版。

〔德〕塔纳修斯·基歇尔：《中国图说》，张西平等译，大象出版社 2010 年版。

〔德〕席勒：《席勒文集》第 1 卷，钱春绮、朱雁冰译，人民文学出版社 2005 年版。

〔德〕席勒：《席勒文集》第 4 卷，张玉书、章鹏高译，人民文学出版社 2005 年版。

〔德〕施丢克尔：《十九世纪的德国与中国》，乔松译，三联书店 1963 年版。

〔德〕施韦策：《敬畏生命》，上海社会科学院出版社 2003 年版。

〔德〕卫礼贤：《中国心灵》，王宇洁、罗敏、朱晋平译，国际文化出版公司 1998 年版。

〔德〕韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店 1987 年版。

〔德〕韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版。

〔德〕玛丽安妮·韦伯：《马克斯·韦伯传》，阎克文、王利平、姚中秋译，江苏人民出版社 2002 年版。

〔德〕温克尔曼：《希腊人的艺术》，邵大箴译，广西师范大学出版社 2001 年版。

〔德〕谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆 1976 年版。

〔德〕雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛等译，社会科学文献出版社 2005 年版。

〔德〕佚名：《尼伯龙人之歌》，安书祉译，译林出版社 2000 年版。

〔法〕阿兰·佩雷菲斯：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，三联书店 1993 年版。

〔法〕艾田蒲：《中国之欧洲》，许钧、钱林森译，河南人民出版社 1992 年版。

〔法〕布瓦罗：《诗的艺术》，任典译，人民文学出版社 1959 年版。

〔法〕伏尔泰：《风俗论》，蒋守锵译，商务出版社 1994 年版。

〔法〕魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆 1992 年版。

〔法〕卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆 1978 年版。

〔法〕卢梭：《忏悔录》，黎星译，商务印书馆 1986 年版。

〔法〕卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆 1963 年版。

- [法] 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆 1962 年版。
- [法] 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆 1961 年版。
- [法] 裴化行:《利玛窦评传》,管震湖译,商务印书馆 1993 年版。
- [法] 谢和耐:《中国和基督教》,耿昇译,上海古籍出版社 1991 年版。
- [古罗马] 塔西佗 (Tacitus):《阿古利可拉传/日耳曼尼亚志》,马雍、傅正译,商务印书馆 1997 年版。
- [古希腊] 亚里士多德:《诗学》,陈中梅译,商务印书馆 1996 年版。
- [荷兰] 荷兰时代生活图书公司编:《史前英雄——凯尔特神话》,费云枫、张晓宁译,中国青年出版社 2006 年版。
- [伊朗] 贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,杨祯钦译,译林出版社 2002 年版。
- [美] 彼得·赖尔等:《启蒙运动百科全书》,刘北成、王皖强译,上海人民出版社 2004 年版。
- [美] 查尔斯·范图尔 (Charles D. Van Tuyl):《〈中国图说〉英译者序》,转引自 [德] 阿塔纳修斯·基歇尔《中国图说》中文版卷首,张西平等译,大象出版社 2010 年版。
- [美] 汉娜·鄂兰 (即汉娜·阿伦特):《极权主义的起源》,蔡英文译,台北时报文化出版企业有限公司 1995 年版。
- [美] 汉森·W. 鲍德温:《第一次世界大战史纲》,陈月娥译,军事科学出版社 1991 年版。
- [美] 胡斯都·冈察雷斯:《基督教思想史》,陈泽民等译,译林出版社 2008 年版。
- [美] 科佩尔·S. 平森:《德国近现代史》,范德一译,商务印书馆 1987 年版。
- [美] M. G. 马森:《西方的中华帝国观》,杨德山等译,时事出版社 1999 年版。
- [美] 麦高文:《中亚古国史》,章巽译,中华书局 1958 年版。
- [美] 萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店 1999 年版。
- [美] 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷、吴瑞森、邹如山译,中国社会科学出版社 1989 年版。
- [苏联] 古留加:《赫尔德》,侯鸿勋译,上海人民出版社 1985 年版。
- [苏联] 洛津斯卡娅:《席勒》,史瑞祥、董政民译,上海译文出版社 1992 年版。

- 〔日〕上山安敏：《神话与理性——19 世纪末至 20 世纪初欧洲的知识界》，孙传钊译，上海人民出版社 1992 年版。
- 〔瑞士〕荣格：《纪念理查·威廉》，《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店 1987 年版。
- 〔西班牙〕门多萨：《中华大帝国史》，孙家堃译，中央编译出版社 2009 年版。
- 〔意〕利玛窦、〔比〕金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局 1983 年版。
- 〔意〕马可·波罗：《马可波罗游记》，李季译，亚东图书馆 1936 年版。
- 〔英〕鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，商务印书馆 1996 年版。
- 〔英〕鲍桑葵：《美学史》，张今译，商务印书馆 1985 年版。
- 〔英〕雷蒙·道森：《中国变色龙》，常绍民、明毅译，时事出版社、海南出版社 1999 年版。
- 〔英〕弗朗西斯·培根：《新工具》，商务印书馆 1984 年版。
- 〔英〕赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲、李申、张毅译，中华书局 1995 年版。
- 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》第 2 卷《科技思想史》，科学出版社、上海古籍出版社 1990 年版。
- 〔英〕麦克唐纳·罗斯：《莱布尼茨》，张传友译，中国社会科学出版社 1987 年版。
- 〔英〕乔治·斯当东：《英使谒见乾隆纪实》，叶笃义译，商务印书馆 1963 年版。
- 〔英〕以赛亚·伯林：《我的学术之路》，载欧阳康主编《当代英美著名哲学家学术自述》，人民出版社 2005 年版。
- 〔英〕以赛亚·伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，译林出版社 2002 年版。
- 〔英〕以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁译，译林出版社 2008 年版。

论 文

- 〔德〕布伯：《道教》，载〔德〕夏瑞春编《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社 1995 年版。
- 〔德〕布莱希特：《论中国人的传统戏剧》，《布莱希特论戏剧》，丁杨忠

等译，中国戏剧出版社1990年版。

〔德〕布莱希特：《间离效果》，绍牧君译，《世界电影》1979年第3期。

〔德〕布莱希特：《中国戏剧表演艺术中的陌生化效果》，《布莱希特论戏剧》，丁杨忠等译，中国戏剧出版社1990年版。

〔德〕德林：《处在文化主义和全球化十字路口的汉学》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕柯马丁：《德国汉学家在1933—1945年的迁移》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕李文潮：《莱布尼茨〈中国近事〉的历史与意义》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，大象出版社2005年版。

〔德〕李文潮：《编年史：莱布尼茨与中国》，载〔德〕莱布尼茨《中国近事》，杨保筠译，大象出版社2005年版。

〔德〕李文潮译注：《莱布尼茨致闵明我的一封信及附录》，《中国科技史料》（第23卷）2002年第2期。

〔德〕罗梅君：《世界观·科学·社会：对批判性汉学的思考》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕罗哲海：《史怀特的遗著：〈印度中国思想史〉》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕罗斯维塔·莱因波特：《德国对华政策的开端与德国汉学家的作用》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕马汉茂：《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。

〔德〕R. 艾尔伯菲特：《德国哲学对老子的接受：通往“重演”的知识》，《世界哲学》2010年第6期。

〔德〕施韦策：《文明的哲学Ⅱ：文明与伦理》，载何兆武、柳卸林主编《中国印象》（上），广西大学出版社2001年版。

〔德〕托马斯·约翰逊：《对北京中德学会在1933—1945年间所从事工

- 作的几点说明与质疑》，载〔德〕马汉茂等编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，李雪涛等译，大象出版社2005年版。
- 〔德〕吴素乐：《卫礼贤——传教士、翻译家和文化诠释者》，载任继愈主编《国际汉学》第12辑，大象出版社2005年版。
- 〔法〕让-克劳德·根斯（Jean - Claude Gens）：《中国：第二家乡——雅斯贝尔斯与中国的相遇和关系》，《学术研究》2009年12期。
- 〔美〕孟德卫：《在莱布尼茨哲学中中国到底有多重要》，载李文潮、H. 波塞尔主编《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》，科学出版社2002年版。
- 〔美〕库克、罗思慕：《莱布尼茨、白晋、远古神学及〈易经〉》，载李文潮、H. 波塞尔主编《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》，科学出版社2002年版。
- 〔瑞典〕斯文·赫定：《斐迪南·冯·李希霍芬男爵》，《第四纪研究》2005年第4期。
- 〔英〕加莱格尔：《〈16世纪的中国：利玛窦札记〉序言》，载〔意〕利玛窦、〔比〕金尼阁《利玛窦中国札记》卷首，中华书局1983年版。

三 外文论著

- 〔德〕Immanuel Genaehr, *Die Wirren in China in neuer Beleuchtung, Ein Salongespraech ueber die Mission*, Guetersloh: Bertelsmann, 1901.
- 〔德〕Th. Devaranne, *Konfuzius in Aller Welf, Ein Tragisches Kapitel Aus der Geschichte des Menschengesistes*, Verlag Der J. G. Hinrichs' Schen, Buchhandlung in Leipzig, 1929.
- 〔德〕Wenchao Li, *Die christliche China - Mission im 17 Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2000.
- 〔德〕Wolfgang Franke, *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1962.
- 〔韩〕Eun - Jeung Lee, "Anti - Europa", *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung*, Lit - Verlag Münster, 2003.
- 〔捷〕A. Zempler, "Gedanken über die erste deutsche übersetzung von

- Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie", *Studia Leibnitiana*, 1970 (2).
- [美] Astrid Oesmann, *Staging History: Brecht's Social Concepts of Ideology*, State University of New York Press, 2005.
- [美] D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West, 1500 - 1800*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- [美] D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977.
- [美] Donald F. Lach, "Leibniz and China", *Journal of the History of Ideas*, 1945 (6).
- [美] Donald F. Lach, "The Sinophilism of Christian Wolff", *Journal of the History of Ideas*, 1953 (14).
- [美] J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment, The Encounter between Asian and Western thought*, London and New York: Routledge, 1997.
- [英] Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom*, Introduction, The University of Chicago Press, 1944.
- [英] J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004.
- [英] J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, Penguin book, England, 1979.
- [英] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Printed in Great Britain by Butler & Tanner Ltd, Frome and London, 1945.

四 中文古籍

班固：《汉书》，中华书局 1962 年版。

贝青乔：《咄咄吟》，《续修四库全书》第 1536 册，上海古籍出版社 2002 年版。

范晔：《后汉书》，中华书局 1965 年版。

洪钧：《元史译文证补》，上海商务印书馆 1936 年版。

黎靖德编：《朱子语类》，《朱子全书》第 14—18 册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版。

李逊之：《三朝野记》，北京古籍出版社 2002 年版。

李之素：《孝经内外传》，《续修四库全书》第152册，上海古籍出版社1995年版。

林则徐：《钱票无甚关碍宜重禁吃烟以杜弊端片》，《林则徐全集》第3册，海峡文艺出版社2002年版。

刘文典：《淮南鸿烈解》，中华书局1989年版。

王弼：《老子道德经注》，上海书店1988年影印世界书局本《诸子集成》第3册。

魏收：《魏书》，中华书局1974年版。

司马光：《资治通鉴》，中华书局1956年版。

宋濂：《元史》，中华书局1976年版。

杨光先：《不得已集》，《续修四库全书》第1033册，上海古籍出版社2002年版。

袁玉麟：《议开鸦片禁例有妨国计民生折》，载文庆等《筹办夷务始末》（道光朝）卷1，《近代中国史料丛刊》第1编第56辑影印本，（台）文海出版社1966年版。

赵尔巽等：《清史稿》，中华书局1977年版。

张载：《张载集》，中华书局1978年版。

朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第20—25册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。

后 记

呈献给读者的这本《中国文化在德国：从莱布尼茨时代到布莱希特时代》，是对中德文化交往的“单向度”叙述。虽然说是对中德文化交往的叙述，其实叙述的着眼点主要在学术、文学和艺术方面，对“文化”等诸多方面，如政治体制、教育、社会习俗等方面则甚少涉及甚至没有涉及。之所以如此，主要是因为这些方面在本书所讨论的中德文化交往的时限内意义不大，当然，文献不足也是一个原因。

我们对中德文化交往的关注，可以追溯到1985年。这一年，安徽省与当时的联邦德国（西德）下萨克森州签订了友好省州合作协定，确定了将合肥学院（时为合肥联合大学）与下萨克森州各应用科技大学之间的合作作为省州政府的教育合作项目，这使得中德文化交流问题进入我们的视野，并开始收集资料。2008年，安徽省朱子研究会会长龙念、秦德文先生将撰写《1500—1840年儒学在欧洲》的任务交给我们，该书的出版，触发了我们撰写本书的想法，也想借以对我们所掌握的资料作一些梳理，于是便有了本书的初稿。此后，听取了陆建华、陈瑞、何庆善等安徽省内专家及时任安徽大学出版社副总编辑的赵月华女士的意见后，又对初稿作了修改。修改稿完成时，2013年度国家社会科学基金后期资助项目的申报时间已经临近，由于安徽省社会科学规划办的及时上报，才使书稿赶上评审时间。

更要感谢的是全国社会科学规划办公室。书稿寄到国家社科办后，不仅获得“国家社会科学基金后期资助项目”的立项（项目批准号：13FZS038），他们还将专家们匿名评审所提出的很多有益意见和建议详细整理并转告了我们，使我们得以对书稿作进一步的修改，避免了不少讹误。这里，也对匿名评审的专家们表达我们诚挚的谢意。

我们还要感谢本书的责任编辑刘志兵先生。他在书稿体例、内文校改、版面设计等方面都融注大量的心力，令我们十分感动。

此外，也要感谢合肥学院外事处副处长孙建安先生。他在德国为我

们寻觅资料，可谓不惮其劳、不惮其烦。

借本书出版的机会，我们还要对从事中外文化交流的先哲今贤表达衷心的感谢。我们所谓的“收集资料”，很大一部分就是他们的研究成果。没有这些成果作基础，凭我们的水平是很难完成这部书稿的。我们还要衷心感谢那些国外著作的翻译者，正是他们的艰辛劳动，使我们获得极大的研究便利。对于研究者来说，他们做的也是“为人做嫁衣”的工作。

对中德文化交流的研究，在中国可谓刚刚发端。本书若能成为引玉之砖，我们也就心满意足了。

是为记。

作者

于 2015 年 8 月 15 日



定价：89.00元