

包遵彭
李定一
吳相湘
編纂

中國近代史論叢

第一輯
第二冊

——中西文化交流

正中書局印行

包遵彭
李定一 編纂
吳相湘

中國近代史論叢

第一輯
第二冊

—— 中西文化交流

正中書局印行

叙 言

編纂「中國近代史論叢」之鵠的，不僅在彙輯若干論文以供閱讀而已，實另有深遠的寓意。

數十年來國人對中國近代史的研究並非不辛勤，但成績却並不如理想，除史料浩瀚無涯際與史事紛纒難紬繹的原因而外，研究者不易超脫時代環境所加諸的影響，也是因素之一。儘管成績不如理想，但總是一個時代學者們心血的結晶，它應該受到我們的重視與愛護，它值得被提出來作為今後研究者的里程碑。

蒐輯史料以廣流傳，整理史料以利閱讀，審訂史料以辨真贗等事，僅僅是歷史研究的基礎工作，但最重要的還是憑藉這些史料去瞭解歷史的真相，闡釋史事的脈絡，尋求歷史的知識，纔是歷史研究的目的。我們要結算數十年來國人研究中國近代史的成果，當然祇有從他們的論文中去找答案。研讀過這些論文之後，目前從事研究中國近代史的人士不致陷於無處着手或枉費功夫的苦惱中。

要周覽這些學術論文確非易事，因為它們多散見數十年來各種期刊之中。經此次大動亂，中華民國現在所保存者，幾已多成孤本，存留大陸匪區者，則遭有計劃之銷毀。我們豈能任這些可珍貴的學術成果湮沒而不能流傳？本論叢所輯的雖未必完備，但循此途徑，必可達到保存數十年來國人的學術成果。

研究中國近代史成果，並為今後研究中國近代史學者樹立里程碑的目標。

尤有進者，共匪正在大陸瘋狂進行膺造中國歷史的工作，特別重視的當然是中國近代史。他們一方面輯印經過刪改後的史料，一方面歪曲這些史料，撰寫成符合俄寇利益的歷史。進行這項工作時，必須先消滅以往學者在正常情況下的成績。羅爾綱被迫完全否定自己從前的研究結論，是一個最顯著的例子（參看本論叢第一輯第四冊導論）。這椿例證，更加强我們要編纂本書的決心，更警惕我們認識自身責任的重大。

在編纂的過程中，我們對以往國人在中國近代史方面的研究工作，也曾略加檢討。所以每一冊的前面，都撰寫導論，除掉介紹內容外，並將我們對該問題研究的見解提出。

創造時代者必先瞭解他所處那個時代的真相與淵源。祇有在明白過去苦難的所由來以後，纔可能為將來帶來新幸福；沒有不接受前人經驗的民族能繼續自由獨立地生存在世界上，締造將來的明鏡是對過去作透澈的反省。我們渴求歷史知識的目的在此，特別是中國近代史的知識，因惟有它最能滿足我們這方面的需要，惟有它最能解除我們的徬徨與空虛。所以，中國近代史的研究者，不僅應當正視他們這個時代使命，而且必須集中他們的研究工作，努力去達成這個目標。

凡 例

(一)本論叢每輯分十冊，每冊約十五萬字至二十萬字。以一專題爲中心，選輯近四十年來我國學者專家已發表的有關論文或專著節錄。

(二)本論叢爲篇幅所限，故各論文原有之註釋除特別需要者外，均刪去不錄。

(三)每論文末均註明原載書刊名目發表年月，讀者有需要時，可自查對。

(四)本論叢第一輯祇選輯國人用本國文字所發表之論著，本國學者用外文撰寫之論文或國人翻譯外國學者之論著，均不輯入。

(五)民國三十八年以後在臺灣省印行之有關論著，爲避免重複計，均不選入本論叢第一輯中。本書編者有關論著，亦不輯錄，只存其目，以便儘量容納各家論文。

(六)本論叢之目的在保存原作者之見解，故對所輯各論文之論斷並無贊同或反對之意。

(七)本論叢編輯過程中，承國立臺灣大學歷史學系與中國文學系圖書館、國立中央研究院歷史語言研究所圖書館、國立中央圖書館、國史館編輯委員會圖書館、國立故宮博物院、陽明山莊圖書館等及其他私人藏書家給予協助，謹此誌謝。

導論

將歷史分期敘述或研究雖然是不合理的權宜辦法，但也是不可能忽略的手段或步驟。中國近代史的範圍問題，迄今各家尚有歧見，未得定論。我們將明末清初的中西文化交流（本冊）與一七八世紀的中外關係（本論叢第一輯第三冊）納入中國近代史範疇之內，不僅不是貿貿然的抉擇，而且是經過審慎思考後的決定。

我國傳統上是以朝代為歷史分期的標準。到清季受到西方史學的影響後，分期的準繩纔開始起變化。新的歷史分期法層出不窮，而其涵義亦多朦朧混沌。雖曾激起過不少爭論，似乎仍然沒有得到比較確切的準則。我們不必因此視之為不幸，這不過是過渡時期難免的紛亂。即以我們這部叢書所包括的這一段時期的歷史而言，便有許多不同的名辭與形形色色的解說：中國近代史、中國近世史、中國現代史、中國近百年史與乎照英文硬譯而成的近代中國史（Modern Chinese History）等等稱呼。這些名辭提出的經過，各家應用時涵義模糊不清的情形，本論叢第一輯首冊「史學與史料」的「導論」中，已有較詳盡的敘述，不再贅言。但有一樁事實是我們必須提出的，即各家對劃分斷代的原因，沒有一致的意見，因此他們對這一階段歷史應該包括的範圍也就各持一說。

最流行的說法是中國近代史應該從鴉片戰爭或南京條約開始，因為這是西洋用武力強迫中國訂立屈

辱條約的開端，中外關係從此有了改變。多數歐美的史學家都同意這個觀點，因為就他們的立場而言，自然是重視中國對外的關係。但我們對這種分期的主張，認為頗有可資商榷之處：第一、敘述或研究一個民族的整個歷史，似乎不應該過分自其對外關係着眼，儘管這個時期的外交問題很重要，但外交究竟祇是一個國家的文化、政治、經濟、社會、教育以及全國朝野對世界大勢的認識……等各方面的綜合情況所表現於對外關係的現象而已。偏重此一現象的結果，很可能晦蔽我們對決定事物因果的基本因素的瞭解（對外交史的專門研究或專書敘述，純然是另一回事，似又當別論）。

第二、即令我們願意從中外關係的改變上着眼去劃定中國近代史的範圍，也不能說一定應該從南京條約開始，一六八九年（清康熙二十八年）的尼布楚條約似乎不當被忽視。俄國人的積極侵略黑龍江流域始於一六五〇年，中國準備抵禦俄國侵略始於一六八二年，至尼布楚條約的訂立，前後歷時八年，中俄戰爭兩次，始簽訂條約——中國第一次與歐洲國家訂立的條約。尼布楚條約與南京條約同為中國與歐洲國家經過戰爭以後所訂立的和約；所不同的祇是前者是我國戰勝的結果，後者是城下之盟；前者係來自大陸的侵略，後者係來自海洋的攻擊而已。即令重視中外關係的改變，我們有什麼理由祇重視海洋而忽略大陸，祇看重屈辱而忽視勝利？

第三、倘若認為南京條約之後，中國始置身國際舞台而尼布楚條約則否，因此便以南京條約為中國轉入近代的起點。這種看法的理由也不充足。因為在中國朝野人士的心目中，鴉片戰爭不過是堂堂天朝偶爾被「夷狄」擊敗而已，並不承認這是一切問題的開始（祇有極少數人例外，但沒有實際影響）。觀

乎葉名琛在廣州對付英人的辦法與朝野對「修約」問題所持的意見便知所了。中國真正在客觀環境與主觀意識上都轉入近代，從此開始認識國際政治、努力適應新環境，是英法聯軍入北京（一八六〇）以後的事。所以，從這一個立場着眼，一八六〇年的中英中法北京條約顯得較南京條約更有重要性。且自尼布楚條約中國大陸上來的侵略抑制着後，直到一八五八年的愛琿條約，與一八六〇年的中俄北京條約，中俄關係纔作急劇的轉變。從此中國同時遭受來自大陸與海洋兩方面的侵略更亟，這種由英俄兩國所造成的對中國的鉗形攻勢，纔是中國近百年來遭受侵略的基本形勢。故從對外的關係着眼，一八六〇年應該是特別值得重視的年代。

第四、鴉片戰爭之後七年（一八四九），俄皇尼古拉一世（Nicholas I）命莫拉維岳夫（N. Muraviev）為西伯利亞東部總督，開始大規模侵略中國，至一八六〇年止，十一年之間，不費一兵一矢坐得二百七十餘萬方公里的領土（相當於二十六個江蘇省或八十餘個臺灣省的面積），此後仍然繼續利用欺騙、恫嚇、敲詐、甘言與培植傀儡……等方法，侵佔中國的領土，直到民國三十八年鯨吞整個中國大陸。事實告訴我們，俄國是中國最大的敵人，而相反地我國人對俄國的侵略最缺乏警覺。原因何在？答案也許很多。從歷史的觀點去找答案，我們發現俄國最能利用中國遭受英法等國城下之盟的刺激所產生的仇恨與恐懼的心理，誇張並煽動中國國民對英法等國的仇恨及恐懼，藉以掩蔽其對中國的侵略行爲。所以俄國人特別強調鴉片戰爭，蘇俄衣鉢相傳，而且手法更高明。所謂南京條約是帝國主義侵略中國的開端，所謂中國的苦難完全導源於不平等條約，而南京條約便是不平等條約的尾閥等等宣傳，不一而足。國人與乎

若干寫歷史教科書的人士，習焉不察，積非成是，衆口一辭，無意中爲俄國的侵略鋪下康莊大道。今日我們痛定思痛實不應當重蹈覆轍，貽禍後世了。

綜上所述，我們知道無論從原則上（第一點）、從事實上（第二三兩點）或從利害上（第四點）分析，中國近代史從鴉片戰爭開始的說法，都值得我們審慎攷慮，我們——研究歷史的人都應該很嚴肅地反省。

另有兩點意見要特別提出說明的：其一，上述四個理由並不表示我們認爲鴉片戰爭與南京條約不應該再受重視。這樁史事對我國有極深遠的影響是任何人所不能否認的，我們祇是從各方面去說明僅重視南京條約或太重視南京條約的欠妥處，並進一步闡釋我們不敢苟同將鴉片戰爭當作中國近代史開端的原因而已。其次，我們以爲中國近代外交史的專史研究或著述，從鴉片戰爭開始是無可厚非的，因爲事實上南京條約之後我國總被迫逐漸放棄我們傳統的「外交」觀念與方式並開始逐步接受西洋國際社會的觀念。研究與撰述中國近代外交史以鴉片戰爭開端，自然是有其理由的。

中國近代史的定名是超脫傳統的以王朝爲斷代標準的窠臼的，我們歷史上並沒有一個「近代」朝、乃衆所周知的事實。是因其距離我們時代很近，所以稱之爲近代史嗎？恐怕也不會如是簡單，一則時間的遠近本是相對的，再則「現代」纔是代表距離我們最近時期的名辭。

我們之所以不取王朝標準而有近代史的稱呼，純然是因爲這個時代歷史演進的基本因素有了改變，亦即中國文化與西洋文化有了接觸後，中國歷史演進所遵循的準繩受到影響而生變化，這種變化是以往

所無的，因此我們乃將中西文化接觸後中華民族歷史發展在本質上開始變動後的歷史，名之曰中國近代史。換言之，中國近代史的範圍應該包括中西文化開始接觸的歷史，中國近代史的主要特色是在闡明中國在與西方文化接觸後各方面——政治上的、經濟上的、學術上的、社會上的、外交上的、軍事上的與思想上逐步的變化。

我們贊同中國近代史應該自明末清初中西文化之交流開端的理由，除掉上述從整個歷史演進的基本因素的改變着眼而外，尚有幾個其他的理由，也願趁此一提，以供國人參考：

第一、尼布楚條約是我國軍事與外交的勝利，南京條約則為失敗。我們雅不願國人過分強調這種勝利或失敗。因為沈湎在過去的勝利與乎因曾經失敗而沮喪，或甚至將本身的一切災難都諉諸一次失敗之中，都是不健全的心理。緬懷疇昔的光榮應該是孤寂的老人在垂死以前的唯一悞樂，將一切坎坷災難都諉某一次失敗或歸罪於某一個敵人是不爭氣的敗家子在破絮中寫自傳時的飾詞。曾經有過勝利光榮的民族，有時仍不免覆亡；經歷若干時戰敗的國家，也常常可以復興。問題是在那個民族有無在世界上獨立生存下去的理由——它對人類文化發展有無真正的貢獻？有無再獨立生存下去的勇氣——它是否喪失掉發展對人類文化有真正貢獻的能力？這便是我們面臨的最迫切的問題。研究歷史學的人，祇能從過去的歷史中去尋求第一個問題的答案。明末清初中西文化交流這一段史事，是我們能夠提供的證據（讀者可參閱本冊所蒐輯各文）。將這一段史事與後日發生的若干磨難連在一齊，不僅不是無益，而且有積極性的功能。

第二、南京條約以後國內與乎對外所發生的許多影響重大事件的根本原因，若干寫歷史書的人都任意以當時的人「愚昧無識」、「保守頑固」、「荒謬絕倫」……等理由去解釋。「愚昧無識」或「荒謬絕倫」的人們之子孫是不可能突然變得聰明合理的！追溯許多史事發生的本源，實都種因於若干年前。例如八國聯軍，肇因於義和團之亂，義和團之亂種因於數十年來的教案，教案的發生，原因固屬多端，但楊光先與吳德芝等人在清初反對基督教的言論所遺留在民間的影響，是十九世紀中葉以後中國知識分子與民間一般人反對基督教的主要原因。而明萬曆四十四年（一六一六）的南京教案（參閱本冊第十一篇）亦可與後來頻仍的教案比較參考。了解這一連串的史事後，我們便不會輕易將義和團事變當作單純的「愚昧無識」的舉動了。從明末清初中西文化交流開始的中國近代史，對瞭解歷史的真象，探求問題的本原有很大的幫助。

第三、中國近代史是可以自成單元供人閱讀的。鴉片戰爭或南京條約是中國近代苦難的開始，倘若我們從悲難發端，演繹下來苦難與日俱增，到今日而達頂點。我們民族的苦難如何能解除？何日能解除？如果單純從鴉片戰爭以後發展的趨勢推下去，可能有人會想到我中華民族的苦難能不能解除的問題上去。無疑地，這種心理雖無事實根據，但卻極端有害。我們敘述的人爲什麼不讓中國近代史有一個正常並可夠得上輝煌的開端呢？何況事實上又確乎如斯呢！

本冊所輯十四篇論文，特別偏重中國文化對西洋文化的影響方面，我們以爲這是當前國人值得一知道的事實。

第一篇是張蔭麟氏的「明清之際西學輸入中國考略」，這一篇文章裏，著者將當時西學輸入中國的情形，作一概略的敘述，其所附之「西學之著作表」，目前已有一些修正之處，不過爲了存真（見本叢書「編輯要旨」），仍然附錄。何柄松氏的「中國文化西傳考」（第二篇）是將中國文化輸入西方的概略情形以及中國文化在西洋所產生的影響作一般的介紹，著者在結論時很感慨地說：「現在歐洲人的藐視中國文化，固然徒顯其淺陋，他們從前那樣崇拜中國，甚至主張『全盤中化』，亦未免有點矯情。」的確任何中國人在讀完他這一篇文章後都很難不感慨萬分。當然，我們不希望國人止於感慨而已，應該將它當作今世的強心針看。

第三篇到第八篇那六篇論文，是從各方面更深入、更詳確地將中國文化在西洋所生的影響敘出。從思想上、神學上、政治上、文學藝術上、習俗上，甚至園林的建築上，看出中國所賜於歐洲者是何等的豐富，歐洲受到中國的影響是何等的鉅大。第九篇柳詒徵氏的「中國文化西被之商榷」係討論晚近中國文化向外宣揚問題，可與清明之際中國文化西播的情形參證比較讀之。

第十篇徐宗澤氏的「張獻忠入川與耶穌會士」是我們瞭解基督教傳教士在明末天下大亂時的處境所難得的報導。張維華氏的「南京教案」（第十一篇）是當年基督教在中國傳播時的一樁大事，也可以算作中國近代史上第一個受人重視的教案。我們可將沈灌攻擊基督教的理由與兩百餘年後清季士大夫階級反對基督教的言論比較參證。全漢昇氏的「明末清初反對西洋文化的言論」（第十二篇），乃著者「清末反對西化的言論」一文的節錄，足使我們概知當年反對西洋文化言論的一般。方豪氏的「明清之際中西

血統之混合」(第十三篇)，提出一個相當重要而復未被人重視的問題。

中華書局出版的「中西交通史」(民國二十三年)及張星烺氏的「歐化東漸史」乃大陸陷匪前較普及之專史著作，郭斌佳氏的「評歐化東漸史」(第十四篇)可使我們略知其書梗概。

自民國初年以來，我國學者對明清之際中西文化交流的問題相當感興趣，發表的論文很多，本冊限於篇幅，祇能輯入極小部分。但是我們卻對之抱有極大的期望，但願這些文章，能夠在靜靜的潭水裏漾起一些漣漪，再激盪而成壯闊的波瀾！

中國近代史論叢第一輯第二冊

——中西文化交流目錄（明末清初）

導論

- | | |
|-----------------------|------------|
| 一、明清之際西學輸入中國考略····· | 張蔭麟·····一 |
| 二、中國文化西傳考····· | 何炳松·····三三 |
| 三、宋儒理學對於歐洲文化之影響····· | 朱謙之·····六三 |
| 四、十八世紀的英國文學與中國····· | 方重·····七九 |
| 五、十七八世紀英國流行的中國思想····· | 范存忠·····一〇 |
| 六、論羅柯柯作風····· | 朱傑勤·····三三 |
| 七、來布尼茲與東西文化····· | 謝扶雅·····四七 |
| 八、十八世紀歐洲之中國園林····· | 陳受頤·····五七 |
| 九、中國文化西被之商榷····· | 柳貽徵·····九〇 |
| 十、張獻忠入川與耶蘇會士····· | 徐宗澤·····九六 |

十一、南京教案始末·····	張維華·····	二〇一
十二、明末清初反對西洋文化的言論·····	全漢昇·····	二二七
十三、明清之際中西血統之混合·····	方豪·····	二三六
十四、評歐化東漸史·····	郭斌佳·····	二四五

一、明清之際西學輸入中國攷略

張 蔭 麟

西方學術之輸入我國，可分爲二期：第一期，始於明萬曆中葉（一五七三——一六一九），盛於清康熙間（一六六二——一七二二），至乾隆中（一七三六——一七九五）而絕；第二期，始於清咸豐（一八五——一八六一）同治（一八六二——一八七四）間之講求洋務，以迄今日。茲篇之職務，在整理第一期西學輸入之史蹟，而說明其與我國學術界之關係。

此期西學之輸入，爲耶穌會(The Society of Jesus)士傳教之附帶事業。其所輸入以天文學爲主，數學次之，物理學又次之，而其餘則附庸焉。其在我國建設最大者爲天文學，與清代學術團體關係最深者，天文學與數學惟均。而天文學實最先與我國學術界發生影響，茲請先述之。

一、西方天文學之初輸入

我國之天文學，截至明代止，已有三千餘年之歷史。其間亦嘗有外國天文學之輸入。惟歐洲天文學之入中國，則自耶穌會教士始。

①利瑪竇之介紹西方天文學——耶穌會教士之最先傳教中國內地者，爲意大利人利瑪竇，(Matteo Ricci)氏於萬曆九年（一五八一）抵廣州。利氏少學於The Roman College (in Rome)，嘗專研天文學及數學。既入中國，撰乾坤體義，其上卷言天象；述日月蝕由於日月與地球之相掩，及七曜與地體之比例。

又著經天該，將其時西方所已測知諸恆星，造爲歌訣，以便觀象者之記誦。嘗製渾天儀、天球儀、地球儀諸器以示人。徐光啓、李之藻、周子愚輩從之遊，習其術。利氏嘗以簡平儀，授李之藻；之藻耳受手書，得其用法，因闡其術作渾蓋通憲圖說。此實中國人介紹西洋天文學之第一部著作。

利瑪竇之入北京貢方物（萬曆九年即一五八一）也，其上疏自謂：於「天地圖及度數，深測其祕；製器觀象，及考驗日晷，並與中國古法脗合。」又請「披露於至尊之前」。時明代歷法，猶踵大統回回之舊。自成化（一四六五）以後，遠天益遠，紛紛議改；而臺官泥於舊聞，當事憚於改作。利氏卒未能用其所學而沒。

②明廷對於新法之需要——利氏既卒，繼之而來之教士，多以天文學稱於中國；從之習其術者頗衆。及萬曆三十八年（一六一〇）十一月日蝕，欽天監預推不驗，禮部遂奏請博求知歷者與監官晝夜推測。於是五官正周子愚乃上疏請令西洋人龐迪我（Parotoja, Diago de）熊三拔（Urais, Sebasthinus de）等盡譯攜來西法之書。

禮部因疏請，以邢雲路主理曆事；而以徐光啓、李之藻、龐迪我、熊三拔，同譯西法，俾雲路參訂修改。蓋雲路主改曆甚力，頗負知曆之名。然雲路乃舊曆家；其天文學知識實甚膚淺。時徐光啓適以疾南旋，乃召雲路，之藻入京董其事。雲路據其所學，之藻則以西法爲宗。

③西法之繼續輸入——萬曆四十一年（一六一三），之藻奏上西洋天文學說十四事，言地圓，日月蝕，及行星運行之理。疏中力言西法所以專長之故，竭力摧廓當時守舊自大之風；並論我國天文學所以

不振之原，亦洞見癥結。又請亟開館局，繙譯西法。時禮科姚永濟亦以之藻之言爲請，然朝廷以庶務因循，未遑開局也。

然此時耶穌會士，仍繼續輸入西方天文學說。熊三拔於萬歷四十一年（一六一三）著簡平儀，詳細說明簡平儀之用法；次年又著表度說，述立表測日影以定時之簡捷法，並以天文學的原理說明之。陽瑪諾（Diaz, Emmanuel）於萬曆四十三年（一六一五）著天問略。其書於一講天重數，七政部位，太陽節氣，晝夜永短，交食本原，地形粗細，蒙氣映差，蒙映留光——皆設爲問答，反覆以明其義。末載蒙映刻分表，並詳解晦朔、弦望、交食淺深之故，皆據有圖說。指證詳明。

④輸入進行之停頓，及其復興——西學輸入之進行，不久乃停頓。所以者何？則耶穌會士之遭政府斥逐也。初，王豐肅（Vagnoni, Alfonso）行教於南京，信者日衆；而士大夫之攻擊亦日烈。徐如珂首議驅斥，沈淮、晏文輝、余懋華等繼之，謂其左道惑衆。並有攻其私習天文爲違反大明律者。至萬歷四十四年（一六一六）五月，政府乃下令嚴禁耶教，所有在華之耶穌會士，均命逐往澳門。而其附帶之介紹西學事業，亦因而被累矣。

天啓（一六二一——一六二七）初，明廷以外患日亟，需用槍礮，漸召用西洋人。及崇禎二年（一六二九）五月，日食，大統回回推測皆謬誤。徐光啓依西洋預推而驗。帝切責欽天監官；監官戈豐等言：欲循舊法，不能無差，乞開局修改。帝乃以徐光啓督修歷法。光啓上疏，言中法之所短，又謂宜取西法，參互攷訂使與大統會同歸一，上從之。

⑤西洋歷局之設，及其成績。——已而光啓根據西法上修歷進行大綱十事：（1）議歲差每歲東行漸行漸短之數；（2）議歲實小餘漸次改易，及日景長短，歲歲不同之因；（3）每日測驗日行經度；（4）夜測月行經緯度；（5）密測列宿經緯行度；（6）密測五星經緯行度；（7）推變黃赤道黃狹度數，密測三道距度，及月五星各道，與黃道相距之度；（8）議日月去交遠近，及真會、視會之因；（9）測日行，考知二極出入地度數，因月食攷知東知相距經度；（10）隨地測驗二極出入地度數，及經緯度。

此後崇禎曆事乃依此計畫，累年測驗推算而得之結果也。

光啓既上修曆大綱，因舉李之藻、鄧玉函 (Terenz, Jean) 龍華民 (Lombardi, Nicolas) 協同修曆。旋開曆局於京師東長安街，作觀星臺。又選疇人子弟習西法，時崇禎二年（一六二九）九月也。

其年光啓請造天文儀器：計七改象限大儀六、列宿紀限大儀三、平懸渾儀三、交食儀一、列宿經緯天球儀一、萬國經緯天球儀一、平而日晷三、轉盤星晷三、時候鐘三、望遠鏡三。上報允。

光啓旋上見界總星圖，乃崇禎元年（一六二八）所測；上具黃赤二道經緯度，共測得一千三百五十六星，視回回曆所測約多五倍。用西洋繪圖立表，並正舊圖之誤。後又上黃赤道兩總星圖，凡測而入圖之星一千三百四十四；上具黃赤道經緯度，又列表二卷。均為後此崇禎曆書之一部分。

崇禎三年（一六三〇）鄧玉函卒，旋徵湯若望 (Schall Von Bell, Johann Adam) 羅雅谷 (Rho, Giacomo) 供事曆局，譯書演算。凡曆修諸西人，日給廩餼，月各賜銀兩。

崇禎四年（一六三一）正月，光啓上所纂成諸書：日躔曆指一卷、測天約說二卷、大測二卷、日躔表二卷、割圖八線表六卷、黃赤升度七卷、黃赤距度表一卷、通率表一卷。共八種，二十二卷，皆此後崇禎曆書之一部分，又上書二十一卷。其年十月，光啓又上測候四說，言新舊推算日蝕法之異，並論西法之長，舊法之短。時纂測新法，漸次就緒。次年又進書三十卷。明年，光啓以病去職，詔以李天經代之。是年，光啓卒，所纂曆書將百卷。

崇禎七年（一六三四）七月，天經進歷元二十七卷，星屏一具。旋有進曆法三十二卷。時「日晷」「星晷」「望遠鏡」等儀器告成，天經奏上其用法，上命太監至局驗之。先是羅雅谷，湯若望在曆局成儀器多種。除徐光啓所請造者外，又有象限懸儀、象限立運儀、象限座正儀、三直遊儀、渾蓋簡平儀、擊儀、弧矢儀、地平緯儀、黃赤全儀六；圭表二：一橫一直，——無慮數十種。而定日之高度與黃道各時之出沒，有地平晷、立晷、通光晷、柱晷、瓦晷、十字晷，未易悉數，天經等不能盡用也。

崇禎八年（一六三五）四月，天經上乙亥，丙子，七政行度；旋有上參訂曆法條議二十六則，舉新法之大凡，並詳論新舊法之異同得失。明年，天經與湯若望推南京北京恆星出沒，又測北京北極高度。至是，新法書器俱完，屢測交食凌犯俱密合。

所成書：一百四十餘冊，爲一百卷，賜名崇禎新法算書。書分十一部：曰法原、曰法數、曰法算、曰法器、曰會通——謂之基本五目；曰日躔、曰恆星、曰月離、曰日月交會、曰五緯星、曰五星交會、——謂之節次六目。其中有術、有圖、有考、有表、有論。以西法鎔通中法，如置閏月之類，徐光啓所

謂『鑄西洋之巧算，入大統之模型』者也。是書採西洋法以第谷 (Tycho, Brahe) 爲主，不採歌白尼 (Copernicus, Nicolaus) 地動之說。故書中日纏曆指一部，述求太陽行度之術，以爲日動焉。書成，命宣付史館，刊傳四方，與海內知曆者共之。惟遲之又久，直至明亡尙未採用其法，頒行天下。所以者何？則舊派從中阻梗也。關於新舊之爭，次節詳述之。

二、新舊之爭，及清初泰西曆人在我國之建設

(1) 崇禎修曆之爭辨——前述萬曆間邢雲路與李之藻同理曆事；其時已有爭論。及崇禎西洋曆局開設之後，舊派曆家乃起與之抗。崇禎三年（一六三〇），四川巡按荐冷守中精曆學，以所呈書，及預推次年四川月蝕送部。光啓力駁其謬。已而四川報守中所推不驗，新法密合，其說遂詘。而其時與新法爭辨最烈者，爲滿城魏文魁。文魁著曆元，曆測二書，崇禎四年（一六三一），命其子進曆元於朝，送局考驗。書中弧背求弦矢，乃用周三徑之一率，光啓摘其謬誤類此者七事。而文魁反覆爭辨，光啓更申前說，爲學曆小辨一書。光啓雖力駁文魁；時朝廷以曆法未定，亦兼存文魁之說。光啓既卒，崇禎七年（一六四三）文魁上言曆官所推交食節氣皆謬。乃命文魁入京測驗；別立東局，與西法大統回回並而爲四。文魁又指摘李天經等。新法所推五星凌犯、會合、行度皆非是。既而天經等所推皆驗天象，文魁說詘。

(2) 新法頒行之阻梗——崇禎八年（一八三五），新法書器既完，屢測交食凌犯俱密合，方欲頒行，而文魁多方阻撓，內官又左右之，帝不能決，乃命天經與監局虛心詳究，務期劃一。既而屢測天象

、大統、回回，及魏文魁，皆不驗，新法獨密合，乃議廢大統，用西法。舊派郭正中力言中曆必不可盡廢，西法必不可全行（惟不言其故）。帝乃詔仍行大統曆，如交食、經緯、晦朔、弦望等因年遠有差者，以新法爲參考。後天經疏陳大統曆所定崇禎十五年（一六四二）節氣之失，帝亦深知西法之密。及崇禎十六年（一六四二）正月，日蝕，西法預推又獨驗。帝乃決計遣散魏文魁回籍，一意頒行新法，惜兵事倥傯，未卽實行。無何而明社屋矣。

（3）清初新舊之爭，及歷法大獄——清既定鼎，順治元年，（一六四四）湯若望進是年日蝕之預測於朝，已而果較大統回回爲吻合。清廷遂採用西法，頒行天下，名時憲曆。若望又疏陳大統，回回之失。旋奉旨掌管欽天監印信，嗣後一切進曆占候選擇，悉聽舉行。而新法表異一書，乃若望入清代後所著，以四十二事，表西法之異，證中法之疏。

是時習大統回回者，咸抵排新法，而若望製曆不用諸科校正，於是大統回回悉罷黜，仇新法益深。順治十四年，（一六五七）已革回回曆官吳明烜疏言若望所推天象之謬，並上是年回回曆推算天象之書，請立回回科以存絕學。後經實測，明烜所指皆妄，禮部議其罪，援赦修免。

自是耶穌會士，以曆法得政府之信任，傳教益無所阻。而反動亦日益大。徽州楊光先著不得已辨，攻擊耶穌教士甚烈。並攻其曆法。康熙四年（一六一五），光先開進所著關謬論，摘湯若望新法十謬；又選擇議，論若望選擇榮親王安葬日期之誤。並言若望陽假修曆之名，陰行邪教。帝下議政王等推議。光先關謬論所摘雖妄，而王等不通曆法，無從分辨。但謂：「若望進二百年曆；夫天祐皇上，歷祚無疆，

而若望止進二百年，爲大不合；又若望選擇筭親王安葬日期，不用正五行，反用洪範下五行，山向年月，俱犯重煞；——俱事犯重大。」議決：若望及監官等八人凌遲處死，子弟斬決者五人，干連族人皆治罪。帝命若望免死，赦族人罪，止斬五人，餘流徙。於是廢西洋新法，用大統舊歷。

(4) 舊派之末路——舊派既獲勝，楊光先遂爲欽天監正，並授吳明烜爲副。旋以大統不密，改用回回。既而爲術俱窮，光先稱病辭職。康熙八年（一六六九），帝乃命大臣傳集西洋人，與監官質辨。南懷仁（Verbiest, Ferdinand）因言吳明烜所造康熙八年（一六六九）曆之誤。帝命大學士圖海等同赴觀象臺測驗：懷仁所言，逐款皆符，吳明烜所言，逐言皆錯。圖海等請將康熙九年（一六七〇）曆書，交南懷仁推算。欽天監正馬祐等又力辨前此楊光先所指摘西法之不當，帝乃詔復用西洋新法。其後康熙十一年（一六七二）有楊煒南者造眞曆言一書，議西法之失；後實測不驗，交刑部懲治。自是舊派遂無復立足之餘地，新舊之爭乃告一結束；而西方疇人乃得專事新建設焉。

(5) 湯若望之成績——清初西洋欽天監官之建設，以南懷仁戴進賢（Kogler, Tenace）爲最。而湯若望在未遭歷法之獄以前，亦嘗製器著書。初，明之亡，歷局儀器，悉燬於賊，若望效力清室，因奏請另製。順治元年，（一六四四）成渾天星球儀、地平日晷儀、望遠鏡、輿地屏圖，各一。若望在清代所著書，除上述新法表異外，尚有歷法西傳及新法歷引，二書皆崇禎歷書之提要。而歷法西傳中，兼述西方天文學進化之跡，自多祿某（Ptolemy, Claudius）歌白尼（Copernicus, Nicolaus）、第谷（Tycho, Brahe）、及加利勒阿（Galileo Galilei）皆略舉其學。惟其述歌白尼之學，不言其有地動之發明；反謂其有言天動

以圖之書。

(6) 南懷仁之成績——西法既復用，詔南懷仁爲欽天監副。懷仁於康熙八年（一六六九）改造觀象臺儀器，成新儀六式：曰黃道經緯儀、曰赤道經緯儀、曰紀限儀、曰象限儀、曰天體儀、曰地平緯儀。又將各儀之製法、用法、安置法、繪圖造說，並用其器測驗所得諸表，名曰靈臺儀象志。書成於康熙十三年（一六七四）。所載測得諸星：與古同者，共二千一百六十一座，一千二百十星；步天歌所有，而新測所無者，二十二座，二百五十四星；外增新星五百十六，及近南極諸星，中國所不見者，一百三十五。懷仁又繼湯若望之業，成預推七政交食表三十二卷，名康熙永年表。康熙二十一年，懷仁隨駕盛京，測得其地北極高度，製盛京推算表。越六年，懷仁卒。

(7) 清聖祖之重視西學——時聖祖深嗜西學，而天文算法尤素所留心，常命西士進講，雖巡幸不輟。康熙二十一年（一六八二）帝如盛京，南懷仁奉命攜內廷觀測儀器從；二十二年（一六八三）幸北寨，南懷仁又與庫利爾、焉爾其（原名未詳）從；三十年（一六九一）親征噶爾丹，白晉(Bouvet, Joseph) 林安多(Silva, Antonioda) 隨駕；三十八年（一六九九）南巡，又命蒲壁（原名未詳）等從。時法王路易十四(Louis XIV) 投帝所好，以地平緯儀見贈，與此後乾隆五十年（一七八七）英吉利國之進小象限儀，先後相輝映焉。

康熙一代，『御定』之天文學書有二：一曰御定四餘七政萬年書，成於康熙五十七年（一七一八），將順治元年（一六四四）至康熙六十年（一七二一）之節氣日時，及日月五星交宮入宿分度，按年排

列，自後可準式繼續，故名萬年書。其預編纂此書之人，無可考矣。一曰歷象考成，成於康熙六十一年（一七二二），御定律曆淵源之第一部也。書內所列編纂者，雖無一西洋人，然其書大略沿崇禎曆書所採第谷法之舊，惟黃赤道大距減少二分耳。

（8）戴進賢等之成績——南懷仁既卒，繼之備曆政顧問者有徐日昇（Peyra, Thomas）、蘇霖（原名未詳）林安多、白晉、張誠（Carbillion, Jean Francois）等。康熙四十三年，（一七〇三）嘗增衍蒙古諸處推算表。康熙五十三年（一七一三）監原有紀利安者（原名未詳）製地平經緯儀，合象限儀及平緯儀爲一，其用尤便。

自康熙歷象考成告成後，欽天監推算曆書，悉遵其法。然歷象考成既仍第谷法之舊；自第谷至康熙末已百餘年，數既不能無差，而第谷後歐洲天文學之新發明又輩出。雍正（一七二三——一七三四）間，欽天監官西人戴進賢、徐懋德（原名未詳）習其術，雍正八年（一七三〇）以之揣測日食，與較第谷舊法爲密。乃請纂修日躔，日躔二表，以推日月交食，並交宮過度，晝夜永短以及凌犯，考成，凡三十九頁。續於歷象考成之末。然有差無說，其時能用之者，惟戴徐二氏，及中國人明安圖而已。乾隆二年（一七三七）吏部尚書顧琮請將二表增補圖說，務期可垂永久；又請如歷象考成內有當修改之處，亦爲改正。並荐戴進賢又纂總裁，徐懋德副之。後改任梅穀成何國宗爲正副總裁，亦顧琮所請也。乾隆七年（一七四二）六月，書成，凡十卷，賜名歷象考成後編。是書對於崇禎曆書及歷象考成之最大修正；（A）『日月五星之本天（即軌道）舊說以爲平圓，今以爲橢圓』。考第谷後，歐洲有大天文家刻

白爾 (Kepler, Johann) 發現著名之刻三定律。其第一律云：『行星之軌道爲橢圓，日在一焦點內。』非謂日軌道亦爲橢圓也。今其書以日與月，五星並列，而同謂其『本天』爲橢圓，是以爲日動矣。蓋此時歌白尼地動之原理，猶未入中國也。

(B) 『蒙氣差舊定地平上爲三十四分，高四十五度，則止有五秒』；今測地平上止三十二分，高四十五度尚有五十九秒。

(C) 『太陽地半徑差舊定爲三分』，今測止有十秒。

(D) 『地球與日月距離之計算，採奈端 (Newton, Isaac) 之術』。而惜乎於奈端萬有引力之大發明尙未輸入隻字也。

淮賢又據西洋新測星度，累經測驗，知南懷仁所造靈臺儀象志尙多未合，因奏請釐訂。西洋監官劉松齡、鮑有管（原名未詳）詳加細測，著之於圖。總計星名與古同者二百七十七座，一千三百十九星，比儀象志多一百零九星，與步天歌爲近。其改正儀象志之次第顛倒凌亂者，一百零五座，四百四十五星。又新增星一千六百零四。合舊載南極星，其有恆星三百座，三千零八十三星。編爲總記一卷，黃赤道度經緯度表各十二卷，月五星相距恆星經緯度表一卷，天潢黃赤經緯度表四卷，共三十卷，名儀象攷成。書成時乾隆十七年（一七五二）。

乾隆十九年（一七五四），淮賢又創製璇衡撫辰儀，『體制仿乎渾天之舊，而時度尤爲整齊；運量同於赤道新儀，而重環更能合應。至於借表窺測，則上下左右，無不宜焉。』更自撰璇衡撫辰記二卷以

說明之，冠於儀象攷成之首。

同時官欽天監者，尚有葡人傅作霖，無甚建設；此後官欽天監之西洋人，無可攷矣。

(9) 蔣友仁之來華——乾隆二、三十年間（一七五五——一七六五），法人蔣友仁（Benoist, Mi chel）來華，進增補坤輿全圖及新製渾天儀，奉命翻譯圖說，使何國宗錄大昕爲之詳加潤色。其坤輿全圖說中，述歐白尼地動之原理，並列舉例證，甚爲詳晰，且爲地動說入中國之始。然其時我國學者，卽號稱精通天文學如阮元者，猶於於馮若望言歐白尼有天地以圓之說，而謂其言爲誣。其他更勿論矣。蔣友仁而後，直至咸同以前，不復聞有西說之輸入，而此時期乃於此告終矣。其所以中絕之故，詳於次節。

(10) 清欽天監用西人之沿革——清欽天監之規定用西洋人，始於康熙八年（一六六九），止監正一員。遂增置西洋監副一員。乾隆十八年，（一七五五）又增置西洋監副一員，爲左右監副。其時澳門三巴寺教士，世習天文，待其學成，禮部牒取香山縣護之如省，由督撫咨送入欽天監。及嘉慶初（一七六九——一八二〇）所纂大清會典，監正已不規用西洋人，惟附註云兼用西洋人；監副則仍乾隆之舊。至光緒初（一八七五——一九〇八）所纂會典，欽天監職員，已完全無用西人之規定矣。

三、數學物理學及其他學術之輸入

據王徵遠西奇器圖說序所載，天啓（一六二一——一六二七）初來華之西士，攜有圖籍七千餘部。其他雖無可攷，然卽此，已可推見彼輩攜來西籍之多。惜其譯成華文之書，關於學術者獨寥寥無幾，據觀此時所輸入學術，除天文學而外，可得而攷者有如下述：

(1) 數學——利瑪竇著乾坤體儀其下卷言數『以邊線、面積、平圓、橢圓互相容較』。是爲西方數學入中國之始。及利氏入北京，與徐李輩譯西籍，其最先著手者，爲數學書，以數學爲各科學之本也。而數學書之最先成譯者，則幾何原本六卷。書成於萬曆三十五年（一六〇七），原本爲利氏之師丁氏所編，共十五卷；前六卷爲歐幾里得（Euclid）本文，以後爲丁氏之注釋緒論。利氏口授，徐光啓譯；光啓請盡譯之，利氏授至前六卷僅及平而之部而止。光啓之譯是書也，反覆展轉，求合本書之意，重複訂正，凡三易稿。其審慎可知。利氏於其書之引中，又詳述幾何與與各科學之關係。歐幾里得幾何學，在此時已稱完備，直至今日尙無若何重大之改變；此學實是期所輸入西學中之比較完全者也。是書四庫提要稱爲『西學之弁冕』。其得清代學者之重視可知。然其初出世時，除徐李之徒而外，注意之者蓋寡。故其後利瑪竇以此書稿本寄徐光啓，令南方好事者刊之，累年竟無有過問者。

此外天學初函中，關於幾何學之書，尙有：（一）圓容較義，乃李之藻從利瑪竇所譯，專論圓之內接、外接形，引伸幾何原本之義，爲定理十八，中有一則論橢圓。（二）測量法義，乃徐光啓從利瑪竇繼幾何原本而譯，內述應用幾何原理，以測量之法，爲術十五，每術悉詳加證明。又羅雅谷（H. G. Girarduno）有測量全義摘譯亞奇默德（Archimedes）圓書（The Measure of The Circle）中圓周率之計算，及其圓柱圓球書（The Sphere and The Cylinder）中之要題；其計算圓周率，至二十一位。其輸入西洋學術者，有同文指算一書，乃李之藻從利瑪竇所譯，成於萬曆四十一年（一六一三），書凡十卷，所述比例、級數，皆前此中土所未聞。

西方近世平三角、弧三角之術，在此時早已成立。其術爲測天所資，故亦隨崇禎歷書而輸入。崇禎四年（一六三一），徐光啓上割圓八線表及大測二書，前書言平面三角，後者言弧三角——皆出自崇禎歷局諸西人之手。此後，歷象考成中，於此術益加闡明。

對數術，西方自一六二〇年，已臻完備。順治（一六四四——一六六一）中，穆尼閣（Motel）居金陵，始以其術授薛鳳祚。四庫提要稱薛從穆氏所譯天步真原以加減代乘除，折半代開方，卽此術也。

康熙（一六六二——一七二二）末，西士進講內廷，始輸入代數之術，卽當時所稱爲「借根方程」或「阿爾熱八達」（Algebra之譯音）者，是也。聖祖命諸臣所纂律曆淵源中有數理精蘊一書，至雍正元年（一七二三）始成，集當時所輸入西方數學之大成。在此時期內，代數學之輸入，尙無專書，僅數理精蘊中借方根比例一部，分述其一、二耳。考其時西方符號的代數（Symbolic algebra）已成立，四次方程式之解法久已發明。而數理精蘊所述，僅及二次方程式之計算，及其應用而止。此外爲數理精蘊所未及者，則有杜美德（Pierre, Jortous）所輸入之割圓九術。

（2）物理學——天啓六年（一六二六），湯若望撰遠鏡說一書，是爲西方光學入中國之始。全書僅十六頁，首言遠鏡之用法，末言其製法，中則言其原理；凡光在水中之屈折，光經過望遠鏡之屈折，凹鏡散光，凸鏡聚光，以及凹凸鏡相合以放大物像諸現象，及其解釋，皆詳言之。惟詞旨甚艱晦，以西人爲中國文，無怪其然也。

最初輸入西方力學者，爲艾儒略（Alvino Tacca）授王徵所譯之遠西奇器圖說，書成於天啓末，在遠鏡

說後。書中第一卷言重心，比重之理凡六十一款；第二卷述槓桿滑車，輪軸斜而之理，凡九十二款；每款悉有例證。第三卷言應用上述各原理，以起重引重、轉重、取水及用水力代人入力等器械。各器及其用法均有詳細之圖說。又考書中凡例，述諸『奇器』之能力，有云：『能使小者大，大者小；遠者近，近者遠』；蓋指凹凸鏡也。而今書中無此器。又書中目錄有四卷，今書祇三卷。苟非原書尙未卒譯，則今所傳本，必有亡缺矣。初，王徵欲從事譯此書，鄧玉函謂必先通數學而後可，因先授之以數學，其不苟可知。而譯筆亦甚暢達。前乎此者，李之藻於萬曆四十年嘗從能三拔（Tirsis, Sabbatthinus de）譯泰西水法一書，述取水蓄水等力學機械；顧其書偏言應用，而原理不詳也。

此外有自鳴鐘說一書（著作及成書年無考），王氏遠西奇器圖說凡例中嘗稱之，其書或與物理學有關，惜今已佚。清康熙間，南懷仁供奉內廷，嘗作進呈窮理學一書，而不傳於世，今無可考焉。

此時期所輸入之物理學於我國學術界，影響極少。二百年來，惟方以智著物理小識一書，頗有受西說影響之處；戴震『因西人龍尾車法，作羸旋車記，因西人引重法，作自轉車記』。此外知有此學者蓋寡也。

（3）輿地學——利瑪竇初入中國居肇慶，每以西方輿地圖示人；後又將之譯成中文，粵疆吏刊之，以印本分送各省朋好，由國人始開地圖及五大洲之說。及利氏入京，所貢方物有萬國輿圖一。後龐迪我奉命繙譯西刻地圖，據所聞見，著爲圖說；書未上而遭驅逐。天啓初，艾儒略得其遺稿，更採所攜手輯方域梗概爲之增補，成職方外記一書，述當時西方各國情況頗詳。中國人見其所述西方文物，遠邁中

華，力斥其謠誕；而於其五大洲之說亦等諸鄙衍瀛海之談。直至乾隆中葉所纂之清通考，猶謂「……即彼所稱五大洲之說，語涉誕誑」，諸如此類，亦疑爲勦說謬言。則我國人之鑄於舊聞，憚聽新說，於此可見耳。此外清初西人所撰關於外國地理書，有利類思（Buglio, Louis）與安文思（Magalhães, Gabrielde）與南懷仁合著之西方紀原；及南懷仁之坤輿全圖與坤輿圖誌。其後蔣友仁來華進增補坤輿全圖，又譯圖說，是爲此期輸入地理學之最後著作。

清之初葉，有一事焉，爲我國文化史上所值得特筆大書者，即全國輿地圖之測繪是也。茲事全出西洋人手，經始於康熙四十七年。（一七〇八）是年命費隱、雷孝思（原名均未詳）杜美德（Pereire, Joseph-Orléans）測繪蒙古、西藏。四十九年（一七一〇）費隱測繪黑龍江。五十年（一七一）雷孝思與加爾特（原名未詳）測繪山東；杜美德、費隱、潘如望、湯尚賢（原名均未詳）測繪山西、陝西、甘肅。五十一年（一七一二）馮秉正（Maille, Joseph Marie Anne de Moyria de）德瑪諾（Hinderer, Ro Main）雷孝思測繪河南、江南、福建。五十二年（一七一三）湯尚賢、費隱、麥大成（原名未詳）測繪江西兩廣；費隱又與潘如望測繪四川。五十四年（一七一五）雷孝思、費隱測繪雲南、貴州、兩湖。五十八年（一七一九）乃完全告成。自晉煖成總圖一張，又爲各省分圖。帝命之爲皇輿全覽圖，並諭內閣學士蔣廷錫曰：「此朕費三十餘年（？）之力，始得告成，山脈水道，俱與禹貢合。爾將此圖與九卿細看，儻有不合之處，有知者即指出」。尋九卿奏稱「從來輿圖地記，往往前後相沿；雖有成書，終難考信。……此圖誠開闢方圓之至寶，混一區夏之鉅觀。蓋非過諛也」。一七三七年（乾隆二年）法國學者但布爾（Dunvillo）

刊行之中國新地圖 (Nouvel Atlas de la Chine) 乃依費隱所寄回其本國之副本也。現在我國之地圖，無一不以是與全覽圖爲根據，則此圖在我國地理學界之貢獻可知也。

(4) 礮術——初，葡萄牙人入中國以大礮攻新會，既去，遺其器，中國人始知有西方鑄礮。後東來之耶穌會士，多精礮術，漸傳其法於中國；當時有海外火攻奇器圖說一書，未審傳自何人；其書甚秘，不行於世。徐光啓從利瑪竇遊，習火器之術，力請多鑄大礮，以資城守。天啓元年（一六二二），外患日亟，兵部議招用寓居澳門精明火礮之西洋人，上從之。崇禎三年（一六三〇），龍華民、畢方濟 (Bambiaso, Frenesco) 奉旨招勸殷商，集資捐助火礮。教士陸若漢及西紳公沙的西勞 (原名均未詳) 率領本國人士，攜礮銃礮，効力中朝，屢經戰陣，多所傷亡。崇禎十五年兵部尙書陳新至東閣述上傳言西礮乃中國長技，有無間大將軍之稱，命馮若望商榷鑄造，工部辦料。旋上命若望將用法傳授兵杖局內監。若望共鑄造無間大小礮二十餘位，大者重一千二百斤，次者三百斤，小者不下數百斤。帝派大臣驗放，嘉其堅利，詔再鑄五百位。又命若望教放銃法，條纂火藥城守等書進呈。明年正月，命若望與吳惟英講究火器於都城，以資演練。四月周延儒出督師，請諸火器，命若望隨征。若望爲空心礮臺式，懷宗覽大悅，褒嘉之。旋上命若望赴葡督師前傳習火器等項。後若望以礮術從李廷泰剿賊，因隨之降清焉。若望嘗授焦鳳謨火攻揭要一書，成於崇禎十六年（一六四三），於啓式火器之鑄法、運用法，以及子彈火藥火箭地雷之製造，莫不詳述。

清吳三桂亂起，南懷仁又奉命鑄造銃礮，自康熙十三，至十五年（一六七四——一六七六）前後造

成大小一百二十具，分配各省。及二十年（一六八一）更鑄較便歐式神武礮三百二十具，在蘆溝橋試放，帝蒞閱，喜其命中，大加賞賚。南懷仁又編神武圖說，中分理論三十六篇，圖解四十四篇，於銃礮之術，說明其細節。然自是而後，朝野比較承平，火器無所用，其書鮮習之者。

(5) 採礦術——崇禎元年（一六二八）畢方濟 (Sambiasi, Francesco) 上疏有云：『臣蒿目時艱，思所以恢復封疆，而裨益國家者……二曰：辨礦脈以款軍需。蓋造化之利，發現於礦；第不知礦苗所在，則妄鑿一口，卽虛一口之費。兩國……論五金礦服徵兆多端，宜往澳門招聘精於礦學之儒。……其後崇禎十六年（一六四三）湯若望奏命赴葡督軍前，除教經火器火利外，並及採礦之法。明年晉王奔桂亦疏請命若望往營開採事。惜不旋踵而明亡，成績無可見。此後則絕無聞焉。』

(6) 西方語言——金尼閣 (Trigembiti Nicola) 以歐洲語言文字，授王徵，萬曆六年（一六二六）成西儒耳目資一書。『中分三譜』『以西洋之音通中國之音』。後此方以智之新字母參用金尼閣譜卽此書也。清初劉獻廷之新音，參以泰西蠟頂（卽拉丁 Latin）語，則其時拉丁語亦已輸入中國矣。魯德照 (Enedo, Alvaro de) 『字考』亦關於西方語言之書，今無可考矣。

(7) 藝術——利瑪竇居肇慶，嘗以西方樂器及油畫等物示其地士夫；及入京所貢方物，有西琴一張；又著西琴曲意一卷。畢方濟有書答及睡畫二答，蓋言畫術。清聖祖時有西洋畫家焦秉貞供奉內廷；而中國畫家亦有習西洋畫者。康熙五十二年（一七一三），御修律呂正義，其續編一卷，出西人徐日昇德里格手，述西方『絃音清濁，二均遞轉合聲之法。』

(8) 哲學——明書述當時所輸入西方哲學分類及其研究對象云：「落日加」(Logica, 論理學)譯言辨是非之法，『費西加』(Physica, 物理學)譯言察性理之道，『默達費西加』(Metaphysica, 形而上學或玄學)譯言察性理以上之學，——總名『斐錄所費亞』(Philosophia, 哲學)『瑪得瑪第加』(Mathematica, 數學)亦屬『斐錄所費亞』科內，究物之形與數度……二者或脫物而空論之，此未審傳自何人。明末西士所譯有辨學一書，為西方論理學輸入之鼻祖。畢方濟撰靈言句齋詳述西方古代，「亞尼瑪」(譯名從原書，按即 *Anima*)之說，書成於天啓四年(一六二四)；約在同時，高一志撰空際格致，暢闡火、氣、水、土，為宇宙四大原素之說；氏又有『斐錄彙答』，蓋言哲學，今佚。此學在清代無過問者。

(9) 其他——此外鄧玉函撰人身說概，為西方人體學入中國之始；而清聖祖時，西士供奉內廷，亦講人體學。艾儒略於天啓三年(一六二三)撰西學凡，述歐洲建學育才之法；氏又撰西方答問，或亦此類之書，今佚。

(10) 西學輸入之中絕——明清之交，耶穌會士，得自由入居內地，多與中國人士交遊，從事傳授西說；繙譯西籍；而其後又得清聖祖之提倡，故西學之輸入極一時之盛。自康熙四十三年(一七〇七)，耶穌會奉教皇教令改變傳教方針，違反我國習慣，朝野憤怒；聖祖令將教皇所派，資教令來華之代表次魯囊(*Jurnon*)監禁澳門，各地教堂概行禁止；凡未經特許之宣教師，悉逐往澳門。傳教既生頓挫，而其附帶之西學輸入亦因而衰落。及雍正元年(一七二三)，朝廷從閩、浙、總督滿寶奏請，下令所有在華之西洋人，除供職欽天監者外，其餘一律驅往澳門，不准闖入內地。此事傳聞由於耶穌會黨允弼失敗

，信否姑不具論；然自是以後，除在欽天監外，西學已完全無輸入之機會矣。而欽天監所需僅在天文，又在術而不在學，且職在官府，國內學者，罕能與之接觸，已不復能在學術界發生影響。而自曆象考成後編（乾隆七，一七四二）及歷象考成（乾隆十七，一七五二）告成後，欽天監所需測天之術，已達完備之限度。故蔣友仁來華（約在一七六二）而後，直至咸同以前，西學之輸入已完全停止矣。

四、西學輸入與我國學術之關係

總觀明清之際，西學之輸入，其影響於我國學術界者，有下列各方面：

（1）西學與理學——於明末純任主觀，最缺乏科學精神之我國思想界，而驟然有絕對客觀的，全特歸納研究的天文學，復挾演繹的，為一切正確觀念之模範的數學而侵入；而其學又為政府所重視，而不可一日缺；則其影響於當時思想界者為何如耶？

梁任公先生謂：『清代學術，為厭倦主觀的冥想傾向客觀的考察』，而以為明末西學之輸入，亦為此種反動之機兆之。吾嘗深考之，益覺其言之信而有徵焉。明末習西學者，對於性理之學，已明起反叛之旗。徐光啓等論我國數學之不振，而痛咎理學家，其言曰：

『算數之學，特廢於近世數百年間爾！廢之緣，一為理之儒士直天下實事。……昔聖人所以制世利用之法，曾不得之士大夫間，而術業政事遜於古初遠矣。余友振之（李之藻字），生平相與慨歎此事。』

此實晚明治西學者流對於理學家之宣戰書也。

（2）學術界內容之增加——西學輸入之初，大引起我國學者之研究。明末治西學者除上述徐光啓、

李之藻、周子愚、李天經、王徵、焦勗，方以智外，現在可考者，尚有瞿式穀、虞淳熙、樊良樞、汪應熊、楊廷筠、鄭洪猷、馮應京、汪汝淳、周炳謨、王家植、瞿汝夔、曹子汴、鄧以焯、熊明遇、陳亮采、洪士祚、許胥臣、王英等。其後天文與數學研究日盛，其他漸無聞焉。清初最能深入西方天文數學之堂奧而融貫中法，力謀我國天文算數之獨立者，有王錫闡、梅定九。此外以斯二學名家者，有薛鳳祚、杜知耕、方中通、方中履、陳訐、陳世仁、莊亨陽、胡齊、游藝、屠文滄、王百家、秦文淵、楊暄、邵昂霄、余熙、李子金、孔鳳泰、毛乾乾、梅文鼎，其著述皆傳於世。而前述之明安圖、何國宗，精通西術，尤後起之秀。此後乾嘉漢學者，什九兼通天文數學，曉人傳三書所載，尤指不勝屈。

(3) 古學之整理——初，西洋天文數學之初輸入，習之者於我國古術絕對鄙夷。而以西說附會古學，以自尊學之風亦盛。王錫闡、梅定九始精究西法及古曆之本原。自乾嘉以來漢學拚襲一世，為天文數學而治天文數學之學者漸稀。而一方面，天文、數學與經學有關，故漢學家多兼習其學。彼輩既得此考古學上之新具，於是整理古天文數學書之風乃大盛。而立天元一術之復明，及算經十書之校輯，尤其最大成績。此外則明以前之天文數學書，悉校勘注釋，且有一書而數註者。斯業之盛，可謂遠邁前古，然其所採惟一之工具則「洋貨」也。

(4) 西學與漢學家——天文學與數學，為歸納之絕好模範，而漢學家之代表人物，自方以智、毛奇齡、閻若璩、惠棟、江永、戴震、焦循、錢大昕、孔廣森、阮元、陳澧，莫不精究之；其他不甚著名之漢學者，尤指不勝屈。則漢學之所以饒有科學精神，謂其不受西方天文數學之影響焉，不可得也。吾讀

戴東原之書，而覺漢學受西學之影響，似有跡可尋焉。

昔利瑪竇於譯幾何原本引，中述西方科學要素，其言曰：

『虛理隱理之論，雖據有確指，而隱理不盡者，尙可以他理駁焉，能引人而是之而不能使人無或非之也。獨定理者，剖散心疑，能強人不得不是不復有理以疵之。』

又曰：

『吾西國庠序所藝格物窮理之法，神諸列邦爲備。……彼士立論宗旨，惟尙理之所據，弗取人之所意。蓋日理之審乃令我知，人之意又令我意耳。』

此種科學精神，凡客觀的科學，皆其所寄；而天文數學其尤著者也。

戴氏述其治學之途徑曰：

『尋求所獲有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵諸古而靡不脩貫今諸道而不遺餘議；鉅細畢究，本末兼察。若夫依之傳聞，以擬其是；擇於衆說，以裁其優；用於穴言，以定其是；辨於孤證，以信其通；雖溯源可以知流，循根可以達秒，不手披枝葉之所歧，皆未至十分之見也。』

其言『十分之見』，及『未至十分之見』與利氏所述『定理』及『虛理隱理之論』若合符契。惟戴氏專從考古上立言，故詳略不同耳。又戴氏攻擊宋儒義理之說其根本立腳點曰：

孟子云：「心之所同然者謂理也義也。心之所同然者謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見者，非理也非義也。」

其言「義」「理」與「意見」之別，與利氏所述「理之所據」與「人之所意」又不約而同。夫東原精究西方天文數學，則其於寄於天文數學中之科學要素，如利氏所述者，自當受有影響。且東原生利氏幾何原本書成後百餘年。其時此書又風行一世爲『西法弁冕』；利氏既究心西方數學，似有曾讀其書之可能；則東原之言，或當直接得自利氏也。

(5) 清代科學不盛之原因——吾儕論西學與清代學術之關係，最容易發生一問題：此時期既當西方科學輸入，而其時學術界又傾向客觀的考察，饒有科學精神，顧何以科學思想，終不能發達？茲試求其答案如次：

(a) 吾儕試將此期所輸入之西學，與其時西方學術界情形一比對，而知當時西方所已發明之學術；實未能盡其輸入我國。其最著者，天文學自歌白尼出，已與占星學分家。而耶穌會士初於歌白尼之大發明未道隻字，反謂歌氏有言天動之書；又改刻白爾定律，以實日動之說。而在他一方面，其所輸入之天文學，仍不能脫占星學之窠臼。馮若望在欽天監任占候、擇日、爲榮親王擇安葬日期，用洪範下五行，此或由於不欲違反我國習慣；而穆尼閣撰『人命』一書，以西方天文學之計算，詮釋星命之說；則其時輸入之天文學尚混雜於占星學之明證也。且也，耶穌會士之輸入西學，於原理極多未詳。四部書目提要云：『作新法算書時，歐羅巴人自秘其學，立說極多深隱不可解』。故王錫闢論謂西人不能深知法意，豈當時耶穌會士學識膚淺，實未足以知此耶？抑知而故秘之耶？茲姑不具論。然坐視之故，當時第一流學者，若王錫闢、梅定九之徒，不知費幾許『冤枉』精力，以探求西方所已發明之『法意』；而從事新

發明之力，已爲所分；若膚淺者流，更不得其門而入矣。西方學術未能盡量輸入，實此期科學不盛之主要原因也。

(b) 其次則由于「輸學者」與「求學者」(中國政府、人民似尙在附屬地位)之宗旨，根本不在學；著教士以傳教爲目的，而輸入學術，不過其接近社會之一種方法；由國政府以改良曆書爲目的，而學習而算及他種科學，不過偶然附及之餘事。故在此時期內，其歡迎西學者，——上自政府，下至在野人士，——僅知西方有天文學，及其附帶之數學，而他非所聞。咸同以來，我國朝野僅以「船政與利」視西方科學，其結果西學雖輸入，而我國科學終不發達，由此加出一轍。以船政與利視西學之觀念，至今日於漸打破。而明清以來，以天文與數學視西學之觀念，則始終未嘗捨除。此亦其時科學不發達之一原因也。

此外由工藝傳教專業之所異者，有由于當時西學界之環境者，有由于我國思想界之遺傳者，梁任公先生言之已詳，茲不贅。

明清之際西學之輸入，既爲上述，始於萬曆九年(一五八一年)利瑪竇之傳教；訖於乾隆二、三十年間(一七五五——一七六五)蔣友仁之來華。歷時凡百四十八載。參加此役之西士現在可考者約四十四人。其中士理者四十人，見上述，其餘乘員本亦附錄。茲根據此表，統計廿國籍之分配。以人數論：明末來華者，以意大利人爲最多；清初來華者，以法蘭西人爲最多。此四十一年中，其卒地可考而在中國者十九人(卒於澳門者不在內)，內有十三人，卒於北京。可見此期西學之輸入，以北京爲中心。蓋

北京爲國都，且修曆所在也。

輸入西學之西士國籍統計表

國籍	明末來華者	清初來華者	共計
葡萄牙	六	四	一〇
意大利	八	一	九
法蘭西	一	七	八
日爾曼	二	二	四
西班牙	一	一	二
比利時	無	一	一
未詳者	一	九	一〇
共計	一九	二五	四四

其所撰譯關於輸入西方學術之圖籍，現在可考者，都九十種。茲根據本文附錄一，統計其種類及近代之分配如下表。以著作之多寡，論其在清初，遠不如明末之盛矣。

輸入西學圖籍統計表（西人所撰譯者）

種類	冊數			附註
	明末	清初	清中	
天文學	三〇	一三	四三	屬於明末者有廿一種為崇禎曆書一部分。 內有四種為崇禎曆書之一部分。
數學	八	無	八	
地理學	四	一	五	
輿地學	二	一	八	
礦術	一	一	二	
藝術	三	一	四	
語言	三	無	三	
其他	一〇	無	一〇	
存疑	一	一	七	
共計	六二	二八	九〇	

附錄：明清之際來華西士之與西學輸入有關者，及其輸入西學之著作表

此表採自近三百年中國學術史附表一（原表採自日人稻葉君山清朝全史）原表經作者校訂，改正二十餘事（參看近三百年學術史附表一校補，清華周刊第三〇〇期，一九二三年，十二月）茲又據Cordier

Henri · Bibliotheca Sinica, Vol. 2, Column 1030——1106; Librairie Orientalee, Americaine Paris 1903) 加以增改。又表內成書年及附註兩項乃作者所增。(此表以輸入西學先後為序)

名	氏	國籍	來華年	卒年	卒地	所撰譯名		成書年	附註	
						成	於			
利瑪竇 Ricci, Matteo	意	意大利	明萬曆九年 一五八一	萬曆三十八年 一六一〇	北京	乾坤體義 經大該 渾蓋通圖 萬西奧曲 西幾何原 測圖谷義 國文記法 四字奇蹟	圖說	萬曆二九	一六六一	授李之藻譯 所貢方物之一 授徐光啓譯 授徐光啓譯 授李之藻譯 授李之藻譯
								萬曆三三	一六六一	
								萬曆三五	一六六一	
								萬曆三五	一六六一	
								萬曆四一	一六七二	
孟三德 Sando, Pedro de	葡	葡萄牙	萬曆一三五 一五八五	萬曆二〇〇年	澳門	長曆和注 解說	惑		崇禎曆書之一 萬曆出風條 曆法事	
龐迪我 Pantoja, Diego de	西	班牙	萬曆二九九	萬曆四〇年	澳門				授徐光啓譯	
三拔 Lrsis. Salathians de	意	大利	萬曆三四〇	明崇禎一年 一六二〇	澳門	西水法 求度說	說	萬曆四〇	一六一四	
								萬曆四二		一六一三
陽瑪諾 Liaz. Manuel	葡	萄牙	萬曆三二〇	清順治九年 一六五二	杭州	開明要 則	要	萬曆四三	一六一五	
								萬曆四三		一六一五
高志 Vagnoni, Alfonso	意	大利	萬曆三五〇	崇禎一三年 一六四〇	漳州	際格致 學治育 西學教育 幼童	答	天啓初	錄於四庫	

德里格	意大利	未詳	未詳	康熙四七年	北京	御覽簡平儀新式用法 進呈彙理學	目司總圖 理辨之引各
徐日昇 Preyra, Thomas	西班牙	康熙一三三	康熙四七年	一七〇八	北京		
張誠 Cerbillon Jean Francois	法蘭西	未詳	康熙四六年	一七〇七	北京		康熙用件本內
林安多 Silva, Antonio de	葡萄牙	康熙四三	未詳	未詳	未詳		
焦利貞 利爾 } (原名未詳)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳		
白若 Bouvet, Joachim	法蘭西	康熙二四	雍正年	一七三〇	北京		
杜美德 Rerre Jortoux	法蘭西	康熙三九	雍正九年	一七二九	未詳		
瑪諾 Mailla, Joseph Marie Anne de Moryria	法蘭西	康熙四三	乾隆一三	一七四八	北京	康熙五八·一七一九	官欽天監，康熙二十(一七五八八)年以前來華
費隱(原名未詳)	法蘭西	未詳	未詳	未詳	未詳		
來大成(原名未詳)	西班牙	未詳	未詳	未詳	未詳		
雷思賢 雷湯 潘如望 } (原名未詳)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳		
蘇霖(原名未詳)	葡萄牙	未詳	未詳	未詳	未詳		

康熙五八·一七一九

官欽天監，康熙二十(一七五八八)年以前來華

利紀安(原名未詳)	未詳	未詳	康熙五十九	未詳	北京	歷象攷成後編 儀象攷成後編 機衡攷成後編	乾隆二,一七四二 乾隆一,一七五二 乾隆一九,一七五四	欽天監(一七五二)年製地 平經緯儀
戴進賢 Kojier, Ignare	日爾曼	未詳	未詳	未詳	北京	助修曆象攷成後編	乾隆七,一七四二	
徐懋德(原名未詳)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	助修曆象攷成後編	乾隆七,一七四二	
黎松齡(原名未詳)	日爾曼	未詳	未詳	未詳	未詳	助修儀象攷成	乾隆一,一七五二	欽天監 官欽天監
鮑友管(原名未詳)	未詳	未詳	未詳	未詳	未詳	助修儀象攷成		
傅作霖(原名未詳)	葡牙	未詳	未詳	未詳	未詳			
蔣友仁 Fenoist, Michel	法蘭西	未詳	乾隆三三,一七四四	北京	新製天體圖說 增補坤輿全圖坤輿圖說		乾隆二七,一七六二年	何國宗錢大昕 助譯

綜觀上述，此時期西學之輸入，就天文學方面而言：在明末則崇禎曆書集其大成，而一以第谷之學為主；在清初則歷象考成後篇集其大成，其修正崇禎曆書，探刻白爾行星軌道為橢圓之律，而改其地動之言；地球與日月距離之計算，用奈端之術；蒙氣差及太陽與地半徑差之分度，均採當時新率。而其天文圖表，及測象儀器，尤我國人所歎為精絕。惟哥白尼地動之原理，則直至此期最末之年始輸入；其時我國學者，猶不信其言。就數學方面而言：則當時亦而幾何學、弧三角、平三角、對數、算術，皆皆為具體之輸入，代數學則輸入至二次方程式止，而算其大成者，則數理精蘊也。就物理方面而言：則奇器圖說言重心、比重、槓桿、滑車、輪軸、斜面之理；遠鏡說述光之屈折，及凹凸鏡對於物體之現象；而南懷仁

進呈窮理學一書，惜不傳世。輿地學，除地球之圖說外，皇輿全覽圖尤爲我國輿地界空前之鉅製。礦術雖嘗見用，惜未傳其法。此外則火器、音樂、畫術、人體學、論理學，宇宙論，以及其時哲學之分類，及其研究對象，皆嘗輸入，見於著述焉。惜乎此期輸入之西學，其於我國學術界之重要影響，僅在研究範圍之增加（僅天文學及數學），古籍之整理，及治學之方法之改進，而終不能發展我國之科學思想，以與遠西並駕也。

（錄自清華學報第一卷第一期，民國十三年六月出版）

二、中國文化西傳考

何炳松

一、緒言

中國的文化爲世界上最古的文化之一，本無疑義。中國人對於世界文化確曾有過偉大的貢獻，亦爲我們所盡知。對於現代歐洲的文化又確曾發生過相當的影響，我們又可以本文所述來證明他的。

試就中國文化的本身說，孫本文先生曾說過：中國立國已達四千餘年之久。其他所謂古文明國，無不久已衰亡，獨有中國到如今還是巍然存在，他說單就這一點已值得我們的考慮了；中國的歷久不亡，我們當然不能歸諸天命，說這是中國的運氣。而且以這樣一個地大人衆的國家，能這樣長壽，百年來雖迭受外力壓迫、到如今不但還掙扎下去，而且大有復興的可能。此中必有相當的理由，確如孫先生所說，值得我們的考慮。

至於中國對世界文化的貢獻，除自身發展有一種特殊文化外，愚見以爲要以感化四鄰民族爲最有功。我們試看蒙古和西藏、朝鮮和日本、安南和暹羅，甚至緬甸的佛教是否都受中國文化的保育，才有今日？我們要研究現代土耳其民族文化的起源是否要溯源到唐代的文明？現代西洋學者要研究佛教要研究古代西域和印度以及中國四周圍民族的史地，是否要請教我國歷代高僧和學者的著作？我想這種種事實，凡是讀世界史的人，誰都不能否認。而且這不過是我個人所隨便想起的幾件事。

至於中國文化對於歐洲的貢獻，在東西洋航路未通以前，有蠶桑術、印刷術、造紙術、火藥、羅盤針等零零落落的西傳，其影響歐洲文化進步之處，西洋人亦多不否認。自從航路開通以後，中國人的思想和藝術更是系統的輸入了歐洲，在十八世紀的歐洲文化上產生很大的影響。固然當時一面因為中國適當清朝隆盛時代，一面又因為歐洲適當法國大革命的前夕，舊制正在崩潰的時期，中國文化在當時的歐洲多少有點適逢其會的關係。但若說中國固有的文化在現代已無一顧的價值，卻非持平之論。

著者為矯正現代一般國人藐視中國文化的態度起見，特參考一九二三年德國人雷亦文(Adolf Reichle von)所著的中國與歐洲一書，草成此文，藉供國內從事文化建設運動者的參考。至於文中所舉各例的來歷，原書中詳得極詳，茲不列舉，以省篇幅，著者為便利讀者起見，偶把說明的材料酌量增加亦多係尋常史跡，殆為讀者所盡知，所以不再標明。此書的英文本，為鮑威爾(H. C. Howell)所譯，於一九二五年出版於紐約，為英國劍橋大學教授奧格敦(H. K. Ogden)主編文化史叢書的一種。

二、中歐交通的始末

中國和歐洲的交通，可以遠溯到西曆的紀元前。中古時代，中歐的陸上往來亦始終未斷，馬哥孛羅等的東游，就是明證。但是中歐文化的關係到十五世紀末年葡萄牙人發見東航孔道後，逐漸繁密起來。此後再經過十六十七兩世紀間智識的交換，歐洲人對於中國文化的狀況就逐漸明白了。

葡萄牙人於一五一七年初登中國大陸，為歐人來華的先鋒。在十六世紀中，他們獨佔中國的貿易。十七世紀時，此種東洋貿易的霸權又為荷蘭人所奪。但同時英國人的勢力亦逐漸由波斯向東發展以達於

印度和中國，不久就取荷蘭人而代之。當時法國的東方貿易，雖遠不如英荷兩國的重要，但是法國人，尤其是天主教中的耶穌會教士，實為介紹中國文化於歐洲的最重要媒介。

我們現在試看歐洲人所抱中國文化的觀念，怎樣在他們的著作中反照出來，並看這種觀念怎樣隨時代而變更。

中古時代的馬哥孛羅游記，實際上祇是一種個人經驗之談，算不得一種介紹中國文化的著作。十六世紀初年，歐洲教士的報告亦大體都是沒有實質的文字。但是不久就有教士以外的著作，頗能把中國的實情介紹出去，且多附有生動的插圖。十六世紀末年以後，此種刊物在荷蘭出版的漸形豐富，尤以十七世紀中葉時，荷蘭各公使的報告為最有精彩。

我們知道耶穌會教士自十七世紀初年利瑪竇輩來華之後，頗熱心於中國文化的研究，深得中國人的信任。本世紀中葉，耶穌會教士克舍爾(*Aeneasius Kircher*)著有一本拉丁文的中國圖籍，極為風行，幾成為當時歐洲人研究中國文化的大辭書。同時科斯特神父(*J. Martini de Coster*)所譯的大學，和應托塞太神父(*Prosper Intorcetta*)所譯的中庸，亦於一六六二年和一六七三年前後出版。後一種譯本並附有一篇拉丁文和法文的孔子傳。從此以後，中國、孔子、和道德三個名詞，在歐洲學者的心目中遂成為不可分離的「三位一體」。

但是當時在中國傳教的教士多屬天主教徒，和英荷各國信奉新教的商人意見上原不甚合。因此他們每以商人的報告為欺人之談，未免隔靴搔癢；而英荷諸國的商人亦詆毀這班教士為另有野心，有的甚至

說這班教士實是歐洲的奸賊。弄得雙方意見大相衝突起來。不過耶穌會的教士，往昔時確是一個比較有學問的團體，所以他們的意見在歐洲的學術界中始終比較的有力，直到十八世紀末年，歐洲人的商賈才佔了上風。自從這班功利主義的信徒得勢以後，中國在世界文化上的地位，遂逐漸降低下去，到如今還抬不起頭來。

三、羅科科藝術所受中國的影響

當十八世紀初年、法國路易十四時代那種思想上和藝術上的嚴肅生活，因法王的去世而得到解放。當時思想上的解放可以法國大哲學家貝勒(Pierre Bayle)為代表，他的胸襟寬大，實為服爾德(Voltaire)的先導。藝術的解放就是十七世紀和十八世紀間風行于德法諸國的「羅科科運動」(Rococo)。這種富麗新奇的藝術情緒在中國的藝術中得到一個同志，而中國文化亦就第一次在歐洲發生了宏大的影響。

中國文化所給予羅科科派藝術的影響，不在文字，而在中國名磁和絲綢的光彩，這種光彩暗示出一種樂觀的人生。所以當時歐洲的上流社會對於中國的磁器和絲織品，無不傾倒萬分。中國磁器在十七世紀的歐洲，祇是一種新奇的物品，到了十八世紀初年就成為家家必備的東西了。不但如此，一時風氣所趨，甚至王宮中的牆壁窗戶以及桌椅之類亦要用磁器為裝飾品。因此一七〇七年後歐洲就有仿造真正中國磁器的廠家，成為羅科科派藝術的特色。德國梅生(Meissen)地方就是歐洲仿造中國磁器的發祥之地，(歐洲自一五四〇年後已有仿造中國磁器的事跡，但沒有學得中國造磁的方法)，而磁器的生產亦就成一個最大的新富源。

但是中國文化對於羅科科派的影響並不限於磁器。原來這一派藝術還有一種材料的要求，而中國人所發明的漆正可以應付這個需要。因此漆在當時歐洲就佔了第二個位置。中國漆法的傳入歐洲雖然相傳很早，但是歐洲人仿造真正的漆器，實始於十七世紀末葉的法國。當路易十四時代，中國漆器在歐洲尚稱難得，但不久亦就成爲普遍的用品。法國的馬丁(Martin)一族在當時就成爲歐洲仿造漆器的霸王。

歐洲漆的用途不僅限於日常用具，而且亦施諸載人的轎子。歐洲的轎子原于十七世紀初年仿自中國。當時歐洲貴族自視本極矜重，而中國式的轎子又極足象徵這種態度。因此轎子一物就風行於歐洲各國，甚至轎子的顏色和坐轎的規則亦完全仿自中國（此類規則有的直行到一八六一年）。當羅科科派藝術極盛時代坐轎的習慣通行到歐洲極偏僻的地方。現代歐洲的馬車就由中國轎子演變出來。

羅科科時代，中國文化在歐洲發生影響的，除磁漆以外，還有絲織品，中國絲織品的傳入歐洲，雖然很早，但是數量極爲有限。到了十七世紀，絲織品的輸入大增。貨多價減，風行益廣。而法國的巴黎亦就成爲當時絲織品商業的中心。所以十八世紀末年以來巴黎絲商的利市萬倍，實受中國之賜。到如今法國的絲織業雖早已把中國打倒，但是法國絲織品技術如花紋染色等實無一不仿自中國。此外羅科科時代的繡品和棉織品亦完全如此。不過後來在歐洲棉織品反成爲英國的特產，絲織品則始終爲法國的特產。而絲棉發祥之地的中國，反不能不購用英法的產品了。

在十七世紀初年，從中國傳入歐洲的物品中，還有糊牆的花紙。中國花紙在牆壁窗戶上的應用，原已很久。顏色既美，價值又廉，所以一旦傳入歐洲，驟成風尚。法國人于一六八八年就着手仿造，但成

功最早的還是要推一七四六年時的英國人，從此以後，歐洲住室的牆壁幾乎無不糊紙的了。

在歐洲羅科科時代，中國美術的精彩，同時亦都聚會於瓦韜（Watteau）的風景畫。他是十八世紀初年法國最偉大的風景畫家。我們雖不能說他的作品直接仿自中國，但他確是第一個受有中國畫法影響的人（一六八四——一七二一）。他的作品，好像一種雲烟，雖施有各種彩色，幾乎融成一體。山色畫得極淡，且每隱在雲中，這和前此用極濃的彩色，並以風景為全圖重心的畫法，完全不同。我們看去好像是中国宋代名畫。他喜用單色作稿，亦原是中国畫法的特色。此外當時受中國畫影響的名畫家還很多，我們不細述了。

歐洲羅科科時代的建築，亦受了不少的中國影響。當十七世紀末年時，歐洲人對於中國的建築還不了解，但到十八世紀初年，他們就極口讚美了。我們雖不能絕對估定中國建築究竟發生何等影響，但是羅科科式建築中涼亭式的設計，確仿中國無疑。尤其有實據的，為西式建築中所仿的中國式屋頂。德國愛爾伯河上的比爾尼茲宮（Pillnitz）就是一個極著的實例。這個王宮的屋頂，側面涼亭，長狹的構造，純是中国式的建築，為前此歐洲所未有。十八世紀中葉中國人請耶穌會中人所造的圓明園宮殿，就是比爾尼茲宮那種中西合璧式的反映。德國特雷斯頓的「日本宮」，實際上亦是一座中國式的建築。這種傘形屋頂建築式為羅科科藝術特點之一，在歐洲各國到如今尚還流行。此外德國波茨坦（Potsdam）附近以及荷蘭、法國、瑞士諸地還有不少中國式的建築，或仿塔形，或仿別墅，或仿長簷無不飽含東方的色彩。

至於當時歐洲內部的裝飾亦大受中國的影響。羅科科式的門楣窗戶，仿照中國的格子，變化多端，尤為精美。此種格子式後來並應用於家具。同時中國建築內部的斜形亦經採用，演化而成為無角，為歐洲建築術上一大革命。俄國彼得堡的斯摩爾尼寺(Micholni)就是這種新式建築的典型。寺牆上的鐘樓亦純仿中國。俄皇彼得大帝甚至特聘中國工匠赴俄仿造石橋，而歐洲人造橋的建築到如今還沒有中國工程師的膽量這樣來得大。

當時歐洲人的社會生活亦頗受中國的影響。例如中國的燈影戲風行於德法兩國，中國式的茶店和茶室亦初設於巴黎。各國的公園中，亦無不設有中國式的石橋和假山，橋下養有中國人費千餘年精力所成的金魚。此後王室和民間多通行中國衣冠的化裝跳舞。巴黎各劇場中多流行中國式的滑稽。當時編演中國戲曲的為數亦很多，影響歐洲戲劇的發展很大。文士中並有所謂「中國人通訊」一類的諷刺文字，假中國人的口吻以抨擊歐洲的政情。此外歐洲人的家具亦無不仿造中國式的漆器和工藝出品。總之當十八世紀時，歐洲人的情緒和生活，上自王宮建築，下至尋常娛樂，幾無一不受中國的影響。所以有人說：「歐洲倘使沒有中國藝術的影響，決不會產生羅科科的美術。」

四、德國啓明思想中的中國

當羅科科的極盛時代，為十八世紀的中期，歐洲人的思想乃從香豔的空氣中轉向到冷靜的研究。這就是歐洲思想史上的一啓明運動，為積極的思想建設的開始。這個運動的靈魂就是尊學。羅科科運動是讚歌的情緒，啓明運動是思想的态度。這兩種運動的觀念原是相反的，但我們在中國文化中却可以看見

出他們「相反而相成」的情形。一面有老子一派的宇宙觀，既無限制，亦無定律；一面亦分孔子派的唯理思想，求一定的觀點，用一定的規律去實踐起來。直覺和科學這兩種精神分別表現在這兩個偉大人物的身上。歐洲的羅科科運動是反定律的，模仿自然的；自然的形態又是變化無窮的。羅科科的精神就此和中國的老子聯成一氣。潛伏在中國磁器、絲綢、美麗色彩之下的有一個老子的靈魂。

啓明運動就不同了，他是一種服從定律的思想。這是一種根據因果觀念去造成一個合理世界的努力。想從過去的歷史中得到一種對於未來的反省。歐洲啓明時代的哲學家專注在人類社會和國家構造的問題。他們當時逐漸脫離了中古末造煩瑣哲學的束縛，超出了文藝復興時代自然哲學的範圍，想從萬物的本身上尋出一種規律。他們的文化理想要以宗教中的道德爲根據，而完全放棄了純粹的宗教。

剛在這個時候，中國的孔子和經書第一次翻成歐文。歐洲這班哲學家料不到二千餘年前的孔子，早已用同樣方式，抱同樣的思想，做同樣的功夫了。因此孔子就成歐洲十八世紀啓明運動的大師。老子的著作在當時還沒有譯本。十八世紀初年耶穌會中人介紹中國文化的努力到此乃發生了影響。所以一七〇〇年這一年實是中國文化西漸的一個紀念日，因爲從此以後歐洲的學術界無不傾倒中國文化了。這種傾倒情形到一七六〇年法國名哲服爾德（Voltaire）的世界各國人民風俗論出版後，乃達到了最高點。

德國哲學家來布尼茲（Leibniz，一六四六——一七一六）實爲承認中國文化極有貢獻西方文化發展的第一個人。他的單極論（Doctrine of Monads）極其和中國儒釋道三家的「德性論」相同。他所提出的「先定的調和」又極像中國的「天下之道」。來布尼茲和中國的哲人一樣，深信實際世界有其統一性：

精神上有一種日新又新的進步，所以非常樂觀。他們都以爲宗教的任務在於創造智識，目的在於教成對於社會有用的行爲。這就是歐洲啓明運動的福音。他們都以爲德就是快樂，快樂爲所有思想的最高目標。

所以來布尼茲對於中國思想的研究極爲熱心。一面盡讀當時所有關於中國哲學的譯本，一面又請教於精通中國學術的教士。結果他於一六九七年出版了一部新中國(*Novissima Sincera*)。他在序中說：中歐兩大文化能在此時互相補益，實爲天命。也說西方哲理如算學、天文、論理學、形而上學等固超出東方；而中國的實際哲學和政治道德實遠勝吾輩。他說孔子的學說對於公私生活秩然有序，實可謂已無遺憾。彼認爲此種偉大完美的政治哲學體系，得以出現於世界上，殆出天意；否則無從說明。所以他主張凡歐洲人均宜從中國人學習人生的道理。

來布尼茲不但鼓吹而已，而且極希望實現他的理想。他說真的信仰和希望不僅說而已，亦不僅思而已，必須起而行。所以他當時主張設立學會，把一切科學工作組織起來，由全體知識界中人通力合作，以期有所貢獻。而他亦並不以自己那一本著作僅是一種科學的論文，他實在把他作一種提案，希望新舊教徒都能夠聯合起來，接受中國的文化。不但如此，他竭力謀劃在柏林建設一個「科學會」爲研究中國文化和交換中歐文化的機關。同時他亦提倡在俄國莫斯科建設同樣的學會。

來布尼茲在柏林所創的學會，不但出版關於中國文化的書籍，而且從事於蠶桑的培養。所以他主持這個學會雖然祇有一七〇〇年後的幾年，成績實已不少。但是他的影響，還不止此。較此尤爲重要的就

是法郎克(A. F. Franke)和吳爾夫(Christian Wolff)兩大哲學家受他的感化極大，成爲他的最有力的同志。

法郎克(一六六三——一七二七)所注意的偏重在傳道事業，對於來布尼茲主張中歐文化可以融和起來統一全世界這一點，他似乎沒有見到。但是他於一七〇七年任哈爾(Halle)地方設一個東方神學院，並有中國研究一科；大有影響於普魯士的教育制度。至於吳爾夫(一六七九——一七五四)極其崇拜孔子的哲學，實爲來布尼茲的人室弟子。他於一七二一年七月某日在哈爾講論中國的實用哲學。他說他深信古代中國的思想，同時亦深信基督教的教義，因爲根本上原是相同的東西。他說孔子的道德之說並不和基督教衝突，而同時又完全和自然道德相符。他說凡是德行，必須不背人類的天性，否則就算不得德行。中國人的道德和習慣既合乎人類，所以非常合理。當時德國當局認爲他的演說近乎無神論，所以把他逐出境外，嗣爲馬堡大學(Münster)所收容，後來又被腓特烈大王召回普魯士。

吳爾夫的這篇演說，不僅爲歐洲宗教史上重要的文件，且爲歐洲學者完全了解中國哲學的第一篇大文。吳爾夫的立場足以代表當時啓明運動的最主要主張，而中國的哲學——他不謀而合——就是有德的知識必能引到有德的行動，善惡既不能並存，則國家的主要責任就在學校中實施道德的教育；而中國人的教育就是這種理想的典型。他說中國教育分爲大小兩級極爲合理。幼童無理解力，特施以感覺的訓練，而訴諸天良。大學則教以克己功夫，而以理性爲德行的指導，藉以造成正己正人的人物。又因治人者爲數尚然不多，故大學學生特以少數資質特優者爲限。他說這種教育制度實爲合乎人類的理想制度。他

又以爲凡理性的活動必有一定的目的，所謂目的就是快樂。中國教育的目的就是如此。後來歐洲一班重農主義的生活經濟學家亦極同意於吳爾夫見解，以爲唯有此種教育纔能納人民於正軌之中。吳爾夫的弟子布爾芬加（Buffinger，一六九三——一七五〇）和其他啓明時代的學者對於中國先哲的政治和道德融成一體，無不一致的傾倒。當時德國教育制度和農業的大形進步就是受這一派孔門哲學家影響。

五、法國啓明思想中的中國

當時歐洲崇拜中國的學者，除德國的來布尼茲輩外，還有法國的服爾德，他是法國大革命前夕的一個大思想家（一六九四——一七七八）。我們知道當時介紹中國文化最有力的中介要推耶穌會的教士，而服爾德所有的中國知識最初本從耶穌會的學院肄業得來。自是後來服爾德就以這種知識爲武器，竭力攻擊耶穌會。十八世紀中法國教會的崩潰，幾全出服爾德一人之力。這又是耶穌會中人初意所不及的料一件事。

耶穌會神父諾愛（L.）於一七一一年出版了六種拉丁文本的中國經書，他在序中說，他希望讀者不但誦讀中國的書籍，而且要把中國的思想真誠實行。這班耶穌會中人初不知中國經書中的原理實足推倒他們自己的教義。尤其重要的就是他們不但把中國的哲理介紹到歐洲，就是中國實際的政體亦儘量報告給歐洲學者。因此歐洲人對於中國的文化逐漸了解起來，而中國政治亦就成爲當時動盪的歐洲政局一個理想的模範。當時歐洲人都以爲中國民族是一個純粹德性的民族。服爾德就是抱有這種見解的代表。

服爾德曾說：歐洲的王族和商民在東方祇求得了財富，而哲學家則求得了一个新的道德的和物質的

世界。他又說，我曾讀孔子的遺著，亦曾作劄記，深知孔子所說的祇是極精純的道德，不談奇跡，亦不談玄話，他以為中國先哲最足驚人的一點就是他們的高尚道德能夠得到民衆的反應和國家的平治。他說中國的人民和風尚亦和歐洲的一樣，當然有種種缺點和弱點，但就統治階級的文化 and 社會組織的均衡而論，中國實為全世界所僅見的一國以父權為根據的國家。所以他說以歐洲的宗教派別這樣分門別戶，還要責備中國為無神，派人去傳教，真是歐洲人特有的一種病象。我們對於中國，應該讚美，應該自慚，但是尤其要緊的，應該模仿。服爾德在當時的歐洲可說是一位「全盤中化」論者。

服爾德的著作極其豐富，而討論中國文化的要以中國孤兒劇本 (*Orphelin de la Chine*) 和風俗論 (*Essai sur les mœurs*) 兩種為最重要。他叫中國孤兒為五幕的孔門道德劇，其用意顯然在於貫輸中國的道德觀。他說這個劇本仿自中國的趙武孤兒，在這個劇本中可以充分認識中國人的心理。而且他所以編這個劇本，亦所以反駁盧梭那句「學與美術足以破壞道德」的話。所以他的劇本第一版上故意把他寄盧梭的那封有名的信排在前面。

至於服爾德的風俗論，極言中國文化的優美，亦是為孟德斯鳩的法意而發明的，因為他極不以孟德斯鳩的抨擊中國為然。當時法國那部極有名的百科全書，關於中國部分的材料，就是採取服爾德的意見。百科全書家狄德羅 (*Diderot*，一七一三年——一七八四) 在百科全書中對於中國人有如下的論調：中國民族，萬眾一心，他們歷史的悠久、天資、藝術、聰明、政策、哲學的趣味，無不在所有民族之上；據一部份學者的意見，他們所有的優點，甚至可以和歐洲最開明的民族競爽云云。同時如海爾佛修 (*Helferich*)

Philippus)和巴夫爾(Poivre)等哲學家亦無不抱有同樣的意見。總而言之，當時的法國學者多以為要救法國，祇有吸收中國精神文化的一法。

在這種極端的中國崇拜空氣之下，我們當然可以看到別一種懷疑或相反的意见。普魯士名王腓特烈大王雖是服爾德的知己，就是一個抱懷疑態度的人，這是在兩人的許多通信中可以看到。腓特烈一七六年的通信中，曾屢次表明，他自己對於歐洲的政務已覺得太忙了，所以對於中國文化的問題實在無暇研究。而且他在同年四月的一封信中，明說服爾德所以這樣崇拜中國文化，實在別有用心。他說：服爾德的用意實在和古代羅馬名史家塔西佗(Tacitus)相同。塔西佗為鼓勵國人的道德修養起見，故意把我們日耳曼祖先的信實和克己功夫當做模範，其實那時的日耳曼人何嘗值得這樣讚嘆！

盧梭(一七一二——一七七八)對於中國的態度，較腓特烈大王的漠視，還要更進一步，他簡直是藐視了。他原主張科學和藝術足以腐化人類的，他說要證明這個主張，中國就是一個而前最好的實例。他說如果科學果足以提高道德，激發愛國的勇氣，那末中國民族應成爲一個自由無敵的民族。但是事實上何嘗如此？他的官吏的聰明才智，法律的精美，無數無數的人民，又何嘗能夠抵抗無智的凶莽的野蠻的侵略？

平心而論，盧梭是一個哲學家，他是先立定一種主張，再加實例湊上去，來證實那個主張。所以他對中國文化的了解決不會很深入的。而且我們知道他祇是讀過英國名航海家安生(Aanson)所著的《中國遊記》，此外就別無所知了。服爾德是一個歷史家，眼光當然較遠，又無某種哲學的主張先入胸中。因此他

對於一切的歷史事實，並沒有一種特殊的要求，祇是就事論事。所以服爾德對於中國的認識實遠較盧梭為正確。

孟德斯鳩（一六八九——一七五五）的態度亦和盧梭一樣，心中先抱了一個信條，再向世界史中去找尋實例。他在法意中對於中國文化的看法，就完全以他自己那個國家原理為立場。中國的政制無論如何優美，但總和他的「三權分立說」不同，這一點已足夠決定他對於中國文化的態度。而且他的材料完全採自那時一般商人的報告，這班商人在中國所接觸的祇是一般中國的商人，對於中國文化大都毫無研究。所以他們對於中國，似乎除中國人的詭詐多端以外，別無可取的了。因此孟德斯鳩就以這一類商人的報告來證明教士報告的不實。他說中國人民非用鞭笞不能統治，不知我們傳教士們所極口讚美的道德究竟是什麼一種道德？同時孟德斯鳩並在中國文化中尋得一個實例來證明他的主張，這就氣候和地理都是和政治有密切的關係，他說遠東的氣候實宜於造成奴性的國民。但是氣候既更，既足以造成奴性的國民，何以中國的先民能制定良好的法律呢？他說凡是實業發達的地方必產生溫和政治，中國的福建和江西為名漆名磁的工業中心，所以中國政治和法律都受了影響而變成良好的制度。這種理論就可以代表這位政治哲學家推理的方法。孟德斯鳩在別處又表示對於中國文化統一性，不勝悲嘆，因為他說基督教因此之故無法在中國生根云。

法國反對中國文化的學者，除盧梭和孟德斯鳩外，還有……（一七一三——一八一八）
七）他的根據亦和盧梭等一樣，非常薄弱。他於一七七六年時說：中國現在已成爲我們研究的對象。

先之以博教士的着色報告，繼之以哲學家的利用，中國遂成爲盡善盡美的國家。其實照英國海軍名將安生的報告，中國實是一個最可怕的專制國家，而中國人的道德原則祇好適用於一大羣驚弓之鳥的奴隸。我們知道當時服爾德對於孟德斯鳩和安生兩人的詆毀中國，都在他的風俗論中分別加以答辯，認爲是一偏之見，不合事實。其實詆毀中國的，在孟德斯鳩以前已有人了，這就是法國大主教費內龍(Fénelon)（一六五——一七一五）這個人。他在少年時代就已崇拜希臘的文化，到了晚年，他覺得要救歐洲非從古代希臘文化中去求良藥不可。但是十八世紀初年歐洲學者多頗傾心中國的文化，把古希臘的文化逐漸壓制下去。因此費內龍就取了一個堅決反對中國的態度。他在他的死人對話(Dialogues des Morts)一書中做了一大段孔子和蘇格拉底的對話。他先把這兩位哲人的思想分別開來，說我們不應該把孔子認爲中國的蘇格拉底。他說蘇格拉底從來不想以哲學去教訓全民族，因爲這是一件不可能的事；因此蘇格拉底亦從來不想把他的思想用文字寫出來，因爲他祇想以行爲來感動少數的同志。費內龍以蘇格拉底的懷疑態度實遠勝於孔子的樂觀論。蘇格拉底說：「我故意的不著書，我甚至自覺已經談得太多了」。因此孔子自始就祇得取防守的態度，不敢進攻。蘇格拉底說：惟有恐懼和希望可以激起人民的善行。孔子希望以德化人，實是夢想。蘇格拉底以爲中國多數人民曾否有過德化的一天實是疑問。中國史書非經考訂決不能用來證明與此相反的意思。西洋人對於中國一切著作未得到正確的知識以前，對於中國歷史祇能當做一種模糊影響之談。孔子爲辯護中國起見，祇好把自己的成績擺出來。但是蘇格拉底亦即提出反辯，說印刷術的發明不是一種可以騙人的貢獻；火藥祇是用來殺人，更說不上貢獻；中國的算學並無方法；至

於磁器，這應歸功於土宜而非中國人的力量。他又說：中國的建築缺乏平衡，圖畫沒有結構，漆的發明則原於自然的環境。孔子被他說服了，乃問他中國立國這樣悠久，豈不值得讚美嗎？蘇格拉底以為中國民族的老家並非遠東，其文化實淵源於亞洲的西部。中國史家為掩飾真正起源起見，特將實情和寓言混成一氣云云。最後孔子說：讓我和我們的古帝堯去商量一下。蘇格拉底回答說：我們希臘人要明了本國古代史總是靠我們自己，決不靠古人。

費內龍這種假託蘇格拉底來反對中國的態度，實足以證明歐洲人當中雖在十八世紀崇拜中國的風氣盛極一時的時代，亦仍有一種崇拜自神古文化的伏流，繼續不斷的存在。

六、「歐洲的孔子」和重農主義的經濟學家

在歐洲的啓明運動中，還有一派很重要的政治經濟思想為現代西洋經濟的起源，受中國思想的影響極大，我們有特加敘述的必要——這就是所謂「重農主義者」，他們的領袖就是法國亞斯內（Quesnay）（一六九四——一七七四）這個人。這一派和啓明運動中政治學家一樣，亦主張政治上的「開明專制」。但是他們的主張獨能根據經濟的理由，這是和歐洲已往政治思想家不同的一點，很有獨出心裁的意味。

歐洲前此的思想家亦曾規畫過種種「烏託邦」。但總缺少一種科學的根據。當時研究自然律的風氣本已復盛；但是研究自然律的在當時實有兩派：一派以為盧梭輩所主張的社約產生以前，確有一個「公有的社會」；另一派則主張人類社會的組織，自始就有社約和社約所允許的私有制。克斯內就是後一派

的代表。

克斯內思想的來源，當然不祇一個。他對法國笛卡兒和英國陸克諸人的學說當然素所深知，對於法國當時朝廷提倡工業政策的失敗，當然亦為所目睹。他本是一個醫生，對於人身這個天然結構當然更是素所熟習，因此又得到一種思想的訓練。所以一旦他習知了中國的文化，就認為這是他理想中的標本，而他前此所有的種種思想，到此乃成爲一個完整的體系。從此他就以爲自然的秩序不但有實現的可能，而且並確有實現的途徑。

他本路易十五的清婦蓬巴度夫人（Pompadour 1721——1764）家的醫生，而這位夫人本是一個崇拜中國文化的女子。巴黎又爲當時耶穌會教士薈萃的中心。剛在一七五〇年左右，這班教士又帶了一位某中國學者到巴黎去，他在此地住了十有三年，成爲當時歐洲學術界一個主要的人物。克斯內當然亦有所見聞。同時巴黎大學中亦已有中國史的科目。克斯內在他的早年著作中故意把他的材料根源隱藏起來，但是他晚年所著的關於政治經濟的理論，我們一望而知其來自中國。

克斯內的思想有兩種性質：一面反照當時客觀的態度，一面想從實際上去觀察事物的全體；換句話說，他一面想求得一個足以統括全世界的算學公式，一面又想看到全部宇宙的實態。中國人的天人合一論——把自然中體系和人類的體系合而爲一，正合他的理想。因此對於中國人的國家觀和公民觀，極其崇拜。他以爲國家是一種手段，得到自然經濟體系的幫助，可以使得人類回到自然的樂境。當克斯內去世時，他的弟子大密拉波（The Elder Mirabeau）發表了下面幾句哀詞：

「孔子立教的目的在於恢復人類的天性，不再為愚昧和情慾所隱蔽。所以他教人敬天、畏天、愛人、戰勝物欲，勿以情欲去衡量行爲，應以理性為標準；凡是不合理性的，叫他們勿動、勿思、勿言。宗教的道德，優美到這個地步，真是無以復加了。但是還有一件要事待我們去做，就是把這種道德教訓普行於世界。這就是吾師的事業，他已發明了自然所給的祕傳，這就是經濟的體系。」

我們就此可見克斯內的弟子顯然把克斯內當做承繼孔子的人，而歐洲重農主義的一派經濟學家亦就給他一個「歐洲孔子」的尊號。

克斯內的經濟學說，除方法為他所獨創外，大都取材於中國。最有力的證據莫過於一七六七年所著的一篇政治論文，題目就叫做中國的專制，裏面所有的論證純屬中國的哲理，他始終以為希臘的哲學遠不如中國。他的同志包多（Baudouin）曾說：希臘各共和國間始終無所謂公平和善意，亦無所謂自然的秩序。希臘史中所載的全是破壞人類和平快樂的陳跡。連年戰爭，血流不已，全國沃土，盡變沙漠，沙漠之中，廢墟滿目，這三種現象實為希臘小邦間三種大錯誤。現代純正思想家決不會再附和希臘的哲人和政客，承認此種政治組織為人類的傑作，而再仿行之。這種論調完全和當時服爾德這班啟明思想家相同，就是國家的目的在於謀人民的和平和快樂，「開明專制」實為達到此種目的最有效的方法，而中國政府就是而前一個最完美的實例。我們知道當法王路易十五及克斯內重農學說的影響，甚至於一七五六年仿中國習慣舉行親耕「籍田」的儀式，路易十六時代政治家塔哥（Turgot）和康多塞（Condorcet）輩所頒布的學校課程，亦就以克斯內的理論為根據，尤足證當時法國感受這種學說影響之深，而現代德

法新式教育實施初期之間接取法於中國，亦為不爭的事實。

此外克斯內深信德性為一種可學而能的東西，並深信遵守自然律足以達到德性；所以他認自然律的教學實為平治天下的基礎，全世界獨中國為然。他說中國所以可稱為開明專制的模範，就在於實施這種原理的方法非常完善之故。他對中國的租稅制度，亦以為非常公平，實可推行到全世界。

七、主情運動和中國的園林

歐洲啓明時代的思想不久又轉向而發生一個反動，走進了主情運動的一路。這種反動根本上是一種反笛卡兒精神的運動。最初發動於維科科派，終於對文化的厭倦，渴望返諸自然，盧梭就是這個反動的代表。當時如服爾德輩都想以目前人類現象的觀察來代替笛卡兒那種形而上學的玄想。他們都覺得只要研究自己的心靈，就可得到快樂。這個心理的變動，和當時知識領導的地位由法國移到英國這一件史實很有關係。一七五〇年左右，所謂「英國狂」這個名詞就成為事實。我們現在試述這個主情運動所受中國文化的影響究竟是什麼？

這個主情運動的象徵就是新式園林的建築，而以英國為發祥的地方，代替從前路易十四時代的法國式。當一七一二年時，英國文學名家愛狄生 (Addison) 已經說過中國人常讓我們園林的樹木，行列過於整齊，為盡人能為之事；他們說戶外環境應任其自然，不宜再加美術的工作。同時文學名家波伯 (Pope) 亦抱同樣的見解。兩人並都實行改造其原有的花園。從此以後此種新式的園林順成風尚，逐漸推行於全國，並再廣播於歐洲的大陸。

此種新式園林運動，是否出於英國人的創造，還是仿自中國，言人人殊。有的以為這是英國人獨創的。但是我們知道法國拉孔德（Louis Le Comte）在一六九六年所著描寫中國態狀的書中已有述及中國園林的文字。愛狄生又明明提及中國人的意見。此外一七三五年時杜哈爾德（Du Halde）和一七四七年時阿第累神父（Attiret）都有詳述此項中國藝術文字的發表，流傳極廣。在當時歐洲新式園林的建築上都發生很大的影響。所以我們可以說歐洲的主權運動實亦和中國文化有相當的關係。

當這個運動開端的時候，我們可以看到兩種傾向：一種是趨於極端的自然，甚至園的圍牆亦撤去了。這是對於路易十四時代那種過分嚴肅的反動，當然不免矯枉過正，但在這種極端的園林中，主權派中人所渴望的兩種東西並沒有具備。就是一面要有別於四周的自然環境，一面又要不過於單純來應付情緒的要求。他們要的是另一種傾向，這就是融和自然和美術而成的一種產物，能夠供給一個各種情緒反應的泉源。

中國式的園林就是這種理想的實現。英國當日最偉大的建築師張伯斯（Chamberse）（一七二六——一七六六）就是介紹中國式園林於歐洲的第一人。他曾兩遊中國，於一七七二年著了一篇東方園林論。他在這篇文字中，不但竭力宣揚中國的園林，而且竭力排擊過分自然的園林為過於簡陋。因此他就代肯德公（Duke of Kent）造了歐洲第一個中國式花園。這個花園後來馳名歐陸，終成為當時的模範。法國人所謂「中英合璧式」的園林就是由此產生出來。這個花園中，除假山、瀑布、曲水、叢林之外，並有一座九層的高塔，為後來荷蘭德法等國所模仿。

但是當時亦有人批評這種園林爲過於錦上添花。盧梭就曾說凡是娛情養性的東西，應以輕快簡單爲主；中國式的園林雖包有許多代表自然的風景，但就全部看來，就完全失去自然的趣味。但是當時亦有人答覆他說盧梭的意思想排斥一切藝術於園林之外，其實我們所以要有園林，本想在有限的地面中，細咀嚼所有自然的美景；否則又何必要有園林？

這種新式園林的風氣，自一七六〇年後由英國傳到法國，二十年後又傳到德國。腓特烈大王晚年亦極歡喜這一種建築。德國的新式園林尤以卡塞爾方伯(Landgrave of Kassel)所經營的中國村的規模爲最大。這個新村造在威廉湖(Wilhelmshöhe)濱，並題了一個中國式的名字，叫做木蘭村(Monlang)，村旁的小溪叫做吳江(Wu-Kiang)；村中共有中國式的建築物凡十二種，甚至僱用黑種女子來代替中國式的居民。

當這種新式園林盛行的時代，德國方面還有一種關於中國園林的美學的興起。恩則(Ludwig a. Unzer)的中國園林論就是一個例。他以為中國的園林實足爲世界的模範。他說英國人的美術欣賞力本冠歐洲；但他們對於園林的建築卻不能不自認遠不如中國；中國園林中蛇形的曲線實爲高尚心理的表現，不但應用於小徑，且也應用於岩梯、山谷、河道、和橋梁，確較直線爲生動。他又說中國藝術家想從園林上生產三種影響：一是引起幽思，一是引起疑懼，一是激起驚奇，使園林成爲一個虛感的泉源。他說在中國園林中，各種設計往往五光十色極光怪陸離之致，但就全體看去，卻又非常調和。所以他說：除全盤接受中國模範外，我們的園林決不會盡善盡美的。此外德國學者抱有同樣意見的還有基爾(Kiel)的

畫家勞特哈亦非爾 (Lauterbach) 諸人。至於當時關於中國園林研究的書要以一七七二年後法國所出的中國園林辭典為最完備。

但當這部大著於一七八七年完成時，此種園林運動開始衰落了，英國人的態度冷淡最早，法德荷三國依次繼之。歐洲園林的風氣又轉到純自然的一路上去，一直到今未變。

我們於此還要附述當時歐洲美術的技術上一種受中國影響而產生的變化，這就是水彩畫。這種新技術的首創者亦是英國人，一七九九年去世的可曾斯 (John Robert Cozens) 就是代表。這一派畫家所畫的風景顯然仿自中國。可曾斯的作品都先用中國的毛筆和墨水畫成輪廓，然後再加顏色。他往往以黃灰等色作為底色而以藍紅等色表示光亮的部分。這種畫法全和中國相同。我們並知道當羅科科時代，凡歐洲學習細小肖象畫的學生都先熟習應用中國毛筆和墨水的技能後，方得進而習用顏色。

可曾斯的水彩作品以風景畫為主，而他的弟子則並應用水彩畫法于人物的形象。其中最著名的就是克利斯託 (Joshua Christall) 和利佛塞其 (Henry Livenshute) 兩個人。我們雖不能斷定中國畫的影響在歐洲畫學上究有多少，但是歐洲作畫技術確曾受中國的影響，那是一件無可懷疑的事實。

照上述史跡看來，歐洲主權時代的文化大受中國文化的影響確和羅科科運動和啓明運動兩時代相同。不過歐洲啓明時代的思想到此將要轉向了，一七五〇年最初拉丁文譯本的老子道德經的出現，就是這個轉向的朕兆。自從十九世紀以來，在歐洲方面老子的地位逐漸提高，到了現在，老子的地位又和二百年前的孔子一樣，儼然獨當方面了。我們在敘述現代老子在歐洲復活的情形，還不能不略述德國大文學

家歌德對於中國文化的見解。

八、歌德與中國

歐洲人賞識中國的文化，到德國最偉大的文豪歌德（Goethe）（一七四九——一八三二）時代而成熟，亦就到了歌德時代而衰落。歌德的前半生屬於十八世紀，這世紀本為「古典主義」和「浪漫主義」衝突的一個時期。歌德就在這個衝突時期出世。歌德對於中國文化的態度可分為兩期：前一期他所見的祇是中國文化的外表，到了晚年他才認識中國文化的精神。他本是一個天才，對於一切事物的估價都跟着他自己思想演進而轉變。他對中國文化的見解亦就是如此。

歌德幼年時代對於中國的藝術認為過分奇妙，不合自然，因為他是崇拜古典派而反對浪漫主義的，而中國的藝術實和浪漫派相近。到一七七三年，他曾讀過恩則論中國詩的文字，亦認為無甚深意。他在所著情操的凱旋中亦以為中國的藝術，和中古時代的歌德派（Gothic）無甚異同，不如古典派來得簡淨。他對中國式的園林，亦以為這是一種介於舊日嚴肅的巴洛克式（Baroque）和自然風景之間的雜式建築，並無可取的特色；因為他所心愛的是一種自然風景不帶人工味味的園林。

但他在情操的凱旋脫稿以後，不久又有愛爾彼諾（Eltona）一種未定劇本的撰述，為歌德著作中和中國思想最有關係的作品。他於一七九八年送給席勒（Schiller）請他批評，竟大受席勒的讚美。他這個劇本的來源，經過許多學者考訂，亦復言人人殊。但我們現在已證明它受中國的影響。根據他自己的日記，他在一七八一年春日已從杜哈爾特所著的中國詳誌中讀到一篇中國劇本和一篇故事的譯本，這個劇本

就是趙氏孤兒。而他就於同年秋日開始作愛爾彼諾這個劇本。直到一七八三年他才完成第二閱，但亦就中止於此，不再續編下去了。同時他當時所見關於中國的書籍，大概都是英國人安生所做的遊記一類，對於中國文化的印象，原都很壞的；同時關於孔子思想的譯本，又往往不達原意，不能引起他的注意；而和他趣味相近的老子，又直到十九世紀中葉才有完全的譯本，在當時當然還未為歐洲人所熟知。所以歌德對於中國文化實在不能賞識。

是在一八一三年到一八一五年和一八二七年到一八二八年這兩個時期。他却發生了兩次潛心研究中國文化的趣味。他在一八一三年時說他之所以要研究中國就是因為歐洲政局動盪的可怕，覺得遠東的中國實是一個和平發展的象徵。我們在此可以看出歌德的心理到此起了一個很大的變化，此後他逐漸放棄了從前那種主觀的態度，不再專以自己的立場去衡量一切事物的現象了。他的年紀到此亦將近七十歲了。精神上很想向中國求得一種安慰。同時他似乎已脫離所有繁重的現實問題，另做一種居高臨下綜合觀察的功夫了。

他既于一八一五年，註釋中國的好萊博，又于一八一七年讀中國的老生兒；他說初讀時印象不深，再讀之後就覺得津津有味。他說中國的劇情，如家庭的和社會的環境，原和德國差不多，唯有宗教的和公民的禮節確是中國的特色。不過我們知道歌德在當時並不和服爾德輩一樣，有一種崇拜「中國狂」。他在一八二二年時曾說：他始終希望羅馬和希臘的文學仍能為歐洲高等教育的基礎；中國印度埃及等國的文化祇是一種新奇的東西，我們固然應該參考，但他們對於歐洲道德的和美學的教育決不會有什麼貢獻。

獻。他的意思以為中國的文化已到了止境，和歐洲文化尚在進步中的根本不同。他的傑作浮士德（Faust）第二閩中所說的「結晶的人類」，指的就是中國。但他此地並沒有藐視中國文化的意思。

到一八二七年時，他又因受中國百美新詠的影響再從事于中國文學的研究。中國的花箋記就在這時大大感動了他，成為他那 *Chinesisch deutsche Jahres und Tageszeiten* 主要的藍本。他覺得中國是一個輕妙精美的世界，一切事物的關係都極其清明，內心的和外表的生活都極其安靜，依照古代習慣而進行，正如兒童遊戲，往來投送，無不秩然有序。他對中國的建築亦以為異常玲瓏。他對中國人的德性，亦以為中國的人生比歐洲人為純潔，清明，而道德；中國人到處顯出他們是一種感覺靈敏，具有公德的國民；既無情欲，亦無幻想。總之，歌德以為中國所以立國數千年而尚能巍然存在，而且可以繼續存在，就是因為中國人凡事都絕對以敦厚溫柔為主之故。歌德到了晚年，渴望發見一種定律，一種人類安全的出路，中國人所謂「道」正是他所渴望的東西。他在少年時代反對中國複雜的藝術，到了晚年則又極愛中國道德的平衡。總之歌德晚年的見解，實是代表一種成熟的心理，就是歐洲人總是歐洲人，要建設文化，應以古代希臘為模範；不過中國的文化，亦大有參考的價值。他這種「不薄今人愛古人」的見解，當然較一般「全盤中化」論者或一味排斥中國文化者為合理多了。所以我們敘述中國文化西傳的遺事，特以歌德做我們的殿軍。

九、重商主義的賤視中國

中國文化的西傳，到了歌德時代而成熟，亦就到了歌德時代而開始衰落。此後中歐文化的溝通運動

因有種種原因暫告終止，而中國文化地位，亦因同樣原因而日形低下。

中國文化的西傳，醞釀於十六、十七兩世紀東西航路大通之後，到十八世紀初年經天主教耶穌會中人之手而傳入歐洲。歐洲的羅科科運動即受中國南部美術的影響而發軔，德法諸地啓明運動的思想又受中國北部孔子一派唯理哲學的影響而大形進展，重農主義的經濟學說亦大都取材於古代中國的文獻，而最後「返諸自然」的主情運動又以中國式的園林為澆洩熱情的宮殿。中國文化統制歐洲的思想界幾達百年之久。但又何以驟告衰落呢？其原因當然很多，茲略述其比較重要的幾個。

當十七、十八兩世紀中，耶穌會的傳教士，實為介紹中國文化於歐洲的媒介。但自一七二三年後，天主教的各派教士間對於允許中國信徒仍得拜天、祀孔、祭祖的問題，發生很激烈的爭執，結果引起中國人的輕視和壓迫。因此這班教士對於中國文化的論調當然要為之一變。這是一個原因。同時耶穌會本身自一七六二年後，在法國有解散被逐之令，勢力驟衰。中國文化亦遂因此失去了一個有力的傳布者。這又是一個原因。同時歐洲的實業革命開始進展，資本階級的大腹賈漸佔上風，他們對於中國文化所見原不甚廣；先前的懷疑態度，到此乃得到發洩的機會。法國的東方學者得幾納（*De Guignes*）既於一七七四年懷疑中國史書的失實，英國的東方學者瓊斯（*Jones*）又於一七九〇年痛詆中國哲學的幼稚，中國文化到此幾又不值一錢了。這又是一個原因。

自從十八世紀末年以後，商業的利害關係統制了歐洲人的心理。例如一七八六年法國出版的世界史，關於中國部分祇是一些硼砂、褐炭、水銀、礬精、毛竹、羊馬之類等商品的報告。歐洲人所念念不忘

的，已不是一個頭等文明古國，而是一個頭等的商業市場了。尤其因為十九世紀以來，英國人幾乎獨佔了中國的對外關係，英國人介紹中國的文字既純以商業利害為主，而中國在國際戰爭上又復屢戰屢北，中國的文化在歐洲的功利主義者的眼中，已不復見了。這又是一個原因。法國的美術家對於中國的美術雖比較還能繼續發生興趣，但是十九世紀中葉時，法國的著名漢學家保提愛（Fr. Paulhier）已不勝感慨於當時研究中國文字的人數實在太少，並謂不料比我們祖先開化要早幾百年的中國人，到此竟一蹶不振，祇能引起我們的賤視！

此外中國文字所以受人藐視，還有一個原因，這就是希臘羅馬文化在十八世紀末年的復興。歐洲人思想的動向到此亦為之一變，歐洲學者甚至宣傳中國文化實仿自希臘，於西元後二世紀時，由大宛（即今夏國）傳來。德國的哲學家美納斯（Christoph Meiners）在一七七八年時就有這種論調。他甚至證明由國的文化，就是經由阿拔斯朝（Abassides）阿拉伯人傳入的希臘文化，當時雖亦有法國學者哈格（Toussaint Roger）於一八〇六年主張希臘的宗教，實由中國西傳；但是一般人的見解却都贊同前一說。百年來做世界文化中心的中國，到此乃不得不讓位於歐洲固有的希臘了。美納斯說：

『希臘人實為歐洲的導師，在他們還未有文字以前，而說其並沒有文化的中國民族竟能產生史和詩，且有完備的宗教和道德，其誰信之？在亞歷山大以前數百年，中國民族竟有這種著作，其精神的超越、真確、高貴、雄辯、偉大，雖在羅馬的傑作中亦所罕見。而且其宗教的、道德的、哲學的理想，除基督教經典外，竟都是以位居首席，真是「豈有此理」了！』

這雖是一種藐視中國文化論調中最極端的代表，但是當此功利主義和重商主義的極盛時代，成王敗寇的成見幾已成為現代政論家的通病。所以歐洲人的輕視中國，實亦不足為奇。最近英國史家韋爾斯和哲學家羅素等極口贊美中國文化的優美，我們當然祇好當作例外的論調。

十、老子在現代歐洲的復活

中國文化對於歐洲影響在十九世紀時代，因有上述種種原因，可說是完全終止了，而西方新興的物質文化，百年來幾有全部侵佔中國的趨勢。到如今，不但歐洲人藐視中國的文化，就是中國人亦好像以提及中國的文化為可恥。中國百年來，在外交上和國際戰事上，迭次失敗，同時歐洲的科學的發明和資本主義的發展，處處都顯出他們的富強和我們的貧弱，弄得我國一般人的心理，都覺得事事不如人。不但物質生活上如此，甚至從前歐洲人所頂禮膜拜的中國政治道德亦是如此。所以一旦有人提及尊孔讀經，大家一致起來抨擊，認為反動，認為開倒車，好像在現代世界上唯有西洋的先哲如蘇格拉底，如伯拍圖，如馬克斯，纔值得我們崇拜，崇拜西洋先哲的人纔真是前進的勇士。這種風氣固然不能說沒有原因，但是以中國人而抱此種費內龍式的見解，不能不說是失態。因此我們不能再略述近一二十年來歐洲人崇拜中國老子的情形，和歐洲人對於孔子興趣的復盛。

二十世紀可說是中歐文化第二次溝通的一個時代，而以老子學說的西傳為最主要的史路。西文的老子道德經初譯於十八世紀，全譯於十九世紀，但到了本世紀初年，各種不同的譯本又達八種之多，即此可見歐洲心理傾倒之一斑，這是因為一面歐洲機械的進步一日千里，精神過分緊張需要休息；自從大戰

發生以後，歐洲人益覺環境壓迫，非另謀出路不可。中國老子的學說，到此乃適逢其會，應運而興。

老子學說所以能夠引起現代歐洲人的興趣，大概有三個原因。第一、歐洲人看到因機械和國際糾紛而產生出許多精神上的不安，不得不向東方的哲學求得一種休息和安慰。老子的哲學注重內心發展，認為外面的世界，是可用「道」去克服他的。老子道德經因此就成為「東方老人」的智慧，不祇是一種文學上的傑作。其次、老子的「無為」學說，顯和俄國託爾斯泰的理想相同。凡是崇拜這兩位哲人的青年幾認「無為」為一種義務。這又和現代消極的無政府主義的思想，正復相同。清靜無為的反面正是現代這種動蕩不安的社會。非此即彼，故老子學說遂得以風行。其三、老子的學說和歐洲百餘年來的「返諸自然」之說亦有相同的地方。歐洲人多以為現代極端的機械化，顯然是人類末日將至的表示；同時就有許多人竭力想逃避這種現實的苦痛。尋常人對於這種科學進步的意見，可分兩派；一派以為這是人類無窮進步的開端。一派以為這是人類完全脫離自然，日趨毀滅的最後一幕。後一派認老子為自然主義人生觀的先知。他們看見了人類的戰爭和壓迫，不再相信十九世紀以來人類文化可以無窮進步的說法，以為唯有返諸自然纔可得救。因此老子、託爾斯泰之外，並再參上盧梭的主義，加厚一般青年嚮往的熱忱。現代歐洲的青年運動差不多就是一種崇拜老子的運動。

但是同時二十世紀中的歐洲人亦並沒有完全忘記了孔子。中國現代最有名的孔子辯護者辜鴻銘曾著歐洲文化的危機一書，說明我們要平治天下，唯有取法孔子的學說。這本書於一九二一年由哥丁根(Göttingen)的哲學家納爾遜(Nelson)譯成德文，就是一個明證。此外現代歐洲學者往往引用孔子的學說，

更是尋常事。所以現代歐洲對於東方的興趣，仍是孔老並行，不過因有前而所述的種種原因，始終沒有十八世紀時那樣熱烈。

十一、結論

其實平心而論，現代歐洲人的藐視中國文化，固然徒顯其淺陋，他們從前那樣崇拜中國，甚至主張「全盤中化」亦未免有點矯情。我們應該明白中國的文化，自有其不朽的地方，日本到如今還不失為一個華化的國家，但他因能兼採西方科學之長，遂成世界強國之一，就是明證。所以譽我固然不足為榮，毀我亦實在不足為辱。我們現在所要的是取人之長，補己之短，而不是盲從他人，毀滅自己。而且就是這篇短文字所述的看來，歐洲人在當時單靠斷簡殘篇的譯本，已能得到這許多參考的材料，而且成績已斐然可觀。那末我們自己假使果能把中國文化全部整理出來，介紹給全世界，對於世界文化，當然一定有更大的貢獻。我們不要再妄自菲薄了，讓研究歷史的人大家起來檢討過去罷！

（錄自中國新論第三期，民國廿四年六月出版）

三、宋儒理學對於歐洲文化之影響

朱謙之

(一)

這個問題，從沒有人討論過，我現在祇提出幾個要點來說。

在「文化哲學」一書，我得到一個很重要的結論，就是從文化的類型來講，中國是哲學文化的代表，西洋是科學文化的代表。從文化的接觸來講，則此兩種文化實互相影響，中國文化史之第三時期——科學時期，是受西洋文化的影響；西洋文化史之第二時期——哲學時期，即十八世紀，是受中國文化的影響。

現在，再從客觀的歷史事實來證明這個結論，而且特別證明了宋儒理學對於歐洲文化劃時代的影響

十八世紀的歐洲，法國啓明主義者達蘭貝耳 (D. A. Lambert) 曾稱之爲哲學時代，德史家士羅塞 (H. C. Scheffer) 著「十八世紀史」稱之爲哲學時代和啓明時代。因爲這時代文化的特點，是想以哲學的文化，來推翻中世紀的宗教文化，也就是想以理性的權威，來代替上帝的權威。因此，在這個時期，大家都非常會重理性，會重自由應用理性的批評，而稱之爲理性時期。在歷史上最明顯的表現，可從兩方面觀察出來：

一、法國的理性派，從笛卡兒(Descartes)開始，經過百科全書派之唯物的無神論，影響到法國革命。

二、德國古典哲學從來布尼茲(Leibniz)與爾夫(Wolff)到康德(Kant)菲希特(Fichte)與黑格爾(Hegel)之觀念論的哲學，影響到精神革命。

法國泰納(Taine)曾有一段妙文，描寫法國革命時代雅各賓黨的新教綱領，是一種「哲學的宗教」。他們宣言：「在今日以前，一切都受宗教的管轄，今日以後，却是理性管轄的時代了。我們同志，都是百科全書派的信徒，我們尊重理性，而以之為一種宗教。從前的宗教時代已告一結束，我們應用此哲學的宗教，即理性的光明，來為歷史上開一新紀元。」

把法國革命時代的羅伯士比爾(Robespierre)和德國觀念論哲學比較一下，則如德國海涅(Heine)在他名著「德國宗教及哲學的歷史」裏所說：康德的「純粹理性批評」在思想界底偉大破壞，是遠過于羅伯士比爾的。法國革命判決了帝國貴族的死刑，德國哲學家則用那艱深的文字，來反對宗教，以判決上帝的死刑，康德告訴我們，神只是一個虛構的觀念，當他做大學校長的時候，曾領導全校，齊到教堂，他不肯進去，中途跑了，這可見他鄙視宗教的態度。從菲希特的「知識論」直至黑格爾的「歷史哲學」，都是看重理性過於宗教，菲希特的「知識論」，竟因無神論的事件，而被人控告，黑格爾有一次對德國青年說：「我們都是上帝」批評家說他是以哲學上之「絕對」來作上帝的代名詞的。

所以，我們可以說：十八世紀的時代是哲學時代，就是理性時代。但我們要問：這個理性時代，是

從那裏來的？問題的關鍵就在這裏。

我可以這樣說：在十八世紀時代，歐洲哲學思想的來源有二：一是希臘，一是中國。

不過比較起來，在這兩個來源，中國思想的影響比希臘的爲大。在歐洲文藝復興時代，受希臘的文化影響較深，但到了啓明時代，希臘的影響已爲中國的文化所代替。雖然有一位傾心希臘文化的費納龍（Fenelon）提倡希臘以和中國文化對抗，而在當時所謂「歐洲的孔子」的克斯內（Quesnay）即持相反論調，以爲希臘的文化，遠不如中國，甚至一八〇六年尙有人提倡希臘的宗教是受中國影響，可見中國文化這時比希臘來得更有力了。

那末，理性的觀念從中國來的，還是從希臘來的呢？我可以肯定的說一句：是從中國來的。黑格爾在「歷史哲學」裏，說到理性支配世界可想起兩種形式，一是希臘哲學家之「Nous 支配宇宙說」，一是宗教家對於神意的信仰說，但他反對這兩種形式，以爲兩者都不是「哲學的理性觀」，把他推翻了。而理性之「變化的範疇」，黑格爾以爲「這就是東方人所拘的一種思想，或許就是他們的最偉大的思想，他們的形而上學之最高的思想。」

十八世紀法國哲學是法國革命的預備，然而，法國哲學如雷維不魯爾（Levy-Rullé）所說，却是突起的，不是傳承的；那麼；這種外來的文化影響是從那裏來呢？我的答案，是從中國來的，尤其是從中國宋儒理學的影響來的。如說宋儒理學之影響，在德國古典哲學是當作「理神論」來接受的。那末，在法國百科全書派無疑乎是當作「無神論」來接受了。

我現在就從事實的基礎，來證明這個肯定。

(二)

我們知道，從十六十七世紀以來，耶穌會士來中國傳教的結果，他們一面把歐洲科學文化傳到中國，一面把中國的哲學經典介紹到歐洲，他們爲什麼把它介紹到歐洲呢？他們想從那裏找出一天「一天主」——「上帝」這些名詞，來附會基督的教義，以證明基督的義理和中國的完全相符，但這項思想傳至歐洲，却引起歐洲教士們的反響，以爲中國所講的神，和基督教所講的上帝根本不同，因而大加攻擊，這就是所謂「典禮問題」的爭論。從一六四五年至一七四二年，中間實經過一百年之久，參加這次論爭的著述，依考爾狄(H. Cordier)書目所列，共有二百六十二部之多，未發表的尚數百種，最可注意的，就是當時的宗教家，除耶穌會士之外，均注意中國哲學。歐洲的不同，中國哲學是無神論的，基督教是有神論的，而在一般知識階級，則即以不同于基督教之「理學」來作他們啓明運動的大旗幟。

本來在華西洋耶穌會士雖極力將原始孔家的思想與基督教相調和，但對於宋儒理學則處於批評的立場來攻擊，清初利瑪竇(Matteo Ricci)的「天主實義」，就是看重原始孔家思想，而對宋儒理學的「理」和「太極」，加以嚴格的批評。其理由爲：(一)理依於物說；(二)理無靈覺說；(三)理卑於人說。其實他著此書的目的，本來就是以宋代理學派的唯物主義傾向，爲批評的對象的。

其次，意人艾儒略(Julius Aleni)的「萬物真原」和「三山論學紀」，也站在基督教的立場，反對宋儒的理學。在「萬物真原」裏說：「理不能造物」；在「三山論學紀」裏說：「太極之說」，總不外理

氣二字，未嘗言其爲靈明知覺也；物物各具一太極，則太極豈非物業之元質，與物同體者乎？他以爲理就是法則，有東西纔有法則。至一六七三年陸安德(P. Antr. Jegen Lobelli)著「真福直指」，簡直只認太極不外是物質的元質，這還來得客氣一點，到了一六九七年比人衛方濟(Francois Xaej)著「人罪至重」，竟指宋儒爲俗儒。其批評周子、張子說：「俗儒以生前安身，死後神散爲歸」。至一七五三年比人孫璋(P. A. dela Charne)著「性理真詮」，共四冊，爲耶穌哲學中有數的書籍，他把儒家分爲原始孔家和宋儒，前者稱之先儒，後者稱之後儒，其對宋儒理氣二元說，攻擊不遺餘力，如卷二「總論太極」，「辨理非萬物之原」「駁西銘萬物一體之說」，「辨性理諸書」，卷三「駁漢唐以來性理一書諸謬說」，全書反覆論難，不厭其詳，在他看來，理氣太虛，都不過卑陋的唯物主義。

總之，從一六〇三年利瑪竇的「天主實義」到一七五三年孫璋的「性理真詮」，他們都認宋儒理學是唯物論的無神論的，擁護原始孔家而攻擊宋儒。他們把中國思想傳到歐洲，不是想介紹宋儒理學，實在想將原始孔家傳進去，以附會其教義。但歐洲一般學者，是不分別出那是宋儒的，那是原始孔家的，因此，在接受原始孔家的時候宋儒理學也夾帶着接受過去了。

宋儒思想傳入歐洲，可分兩方面來看：一是有意的接受，一是無意的接受。

有意的接受——(一)杜哈爾德(De Halde)「中華帝國全誌」(一七三五年出版)第二卷介紹朱熹的教育論，第三卷介紹中國近代一哲學者的世界起源說。(二)邵康節的六十四卦圖方位圖，及六十四卦次序圖，於一七〇三年由白晉(Bonnet)介紹到歐洲。(三)一八二六年在亞細亞時報第二十二冊所

載之「中國之創世論」中述及朱子。(四)狄德羅(Diderot)百科全書中關於「China」一段。講中國哲學小史，自古代至明末。

無意的接受——比有意的接受影響更大。(一)利瑪竇「天主實義」(有中文本與拉丁文本)以拉丁文本無意的傳入歐洲。(二)龍華民(Longvassil)他根本反對中國哲學，於一七〇一年發表「關於中國宗教之幾個疑問」由反對派譯成法文。(三)方濟各會士要妥當(Salut-Merie)於一七〇一年發表「關於中國傳教事業之幾個要點之評論」也是以宋儒理學做攻擊的對象。

在這些著作裏，攻擊最烈的，要算龍華民，他說：「理」就是物質，中國的「天」就是物質的天，他們反對宋儒就是反對唯物論，與無神論，這是宋儒理學的厄運，但一方面也可以說正是宋儒理學的幸運！

爲什麼呢？因爲哲學文化從宗教的見地來看，哲學不外是一種「異端」「外道」從哲學上看，則此宗教所認爲異端之孔子，異端之理學，却正是哲學的老祖宗。十八世紀歐洲的思想界既爲反對宗教而主張哲學的時代，當然對此非宗教的中國哲學，要熱烈的歡迎它，提倡它；而這一百年來關於典禮問題之爭論，即爲中國哲學西傳歐洲之唯一的機會。羅馬教皇所視爲無神論的唯物論的「中國哲學」，不幸因耶穌會士的媒介，而竟將此異端的學說傳入歐洲，幸而有此「異端」的學說，才能給歐洲思想界以一大刺激，給歐洲思想界以「反基督教」「反神學」「反宗教」之學理基礎，因而形成了歐洲之哲學時代。

但我更希望各位注意一點，這個時代，無論反對或歡迎中國哲學的人，都是以宋儒的「理氣二元說

一來做對象。一方面有人認中國哲學爲唯物論無神論而加以攻擊，一方面即有人承認了中國哲學爲唯物論無神論而大家歡迎。又一方面有人認中國哲學的「理氣說」爲異端外道，一方面即有人擁護此「理神論」，而對於中國哲學加以新的解釋。前者之影響可以法國麥爾伯蘭基（Malebranche）之攻擊中國哲學爲例；後者之影響可以德國萊布尼茲（Leibniz）之擁護中國哲學爲例。前者的攻擊，其反響爲法國百科全書派之無神論的唯物論的哲學，後者的擁護，遂造成了德國觀念論的正統哲學。前者之影響爲法國之政治革命，後者之影響爲德國之精神革命。

（三）

現在先從法國說起，法國理性派的元祖笛卡兒（Descartes），他思想的來源雖得不到整個的事實來下結論，但我們總可以注意兩點：第一他一生總對於耶穌會派特別關心；第二他一生差不多都在荷蘭，全部著作差不多都是在荷蘭寫的。那時的荷蘭，和東方的貿易很盛，笛卡兒曾經說過在荷蘭常常看到各種船隻帶來印度的一切產品。（當時東方各國，通稱印度，言印度可包括中國及南洋羣島）。在他的名著「方法論」裏，也有兩段讚美中國的話，他說法國有聰明人，中國也有許多聰明人，最少中國人運用理智的能力，和法國的不相上下。

十七世紀法國哲學家的思想，都是由笛卡兒哲學來的，不過同在笛卡兒的信仰中，一方面有人希望將笛卡兒的哲學與正宗的教義相合，如巴斯噶（Pascal），一方面却有人藉笛卡兒的名義，來提倡「無神論的社會」的假設，如貝爾（Bayle）這兩者最好的對照，可在他們對於中國哲學所見的差別認識出來。

因為中國哲學在當時法國，確是一種外來思想，甚至於異端邪說，所以擁護基督教的巴斯噶，便不得不極力反對中國，而在攻擊基督教的貝爾，也自然而然的拿中國的哲學做他有力攻擊的護身符了。

巴斯噶對於中國知識的來源，是從在華耶穌會士衛匡國（*Verelstam*）「中國上古史」一書來的。但他研究的結果，以為中國宗教，和回教古代羅馬教一樣沒有價值。但反一面來看中國思想的擁護者貝爾，他雖曾在科學的立場上，舉出中國人之占星學的迷信，但他一六九七年發表的「歷史的批評的辭典」，却很分明地指出中國思想之為無神論的。最可注意的，就是他將中國人的理神論和斯賓諾莎（*Spinoza*）的泛神論相提並論，以為兩者均為無神論，而中國人之無神論尤為徹底，暗中即以中國思想來攻擊耶穌會士的立場。因為他的思想暗伏了反基督教的哲學，所以服爾德（*Voltaire*）特別佩服他，稱他為「人類的驕子」，雷維不魯爾（*Levy-Ruehl*）說：「他的著作，簡直成了十八世紀無信仰者之無窮的寶藏」。

再以直接繼承笛卡兒哲學的麥爾伯蘭基（*Malebranche*）來說，更容易明白了。他正當「典禮問題」論爭很激烈的時候，一位主教由中國回到歐洲，慕麥氏哲學的大名。勸他著書立說來攻擊中國哲學而擁護天主教的教義。但是我們把他在一七〇三年（一七〇八年？）所著「關於神的存在及其本質；中國哲學者與基督教哲學者之對話」來看，很明白麥爾伯蘭基是以宋儒理學作中國哲學的對象來攻擊的。依他意思，中國哲學和基督教哲學的不同，即由於中國哲學所主張之「理」，和基督教所主張之「神」的不同。分開來說，是有三個要點：

第一、中國哲學之「理」是永遠依存於物質之中，而造成物質；又為存於物質中之法則，此種「理

一的觀念，實與基督教「神」之觀念不同。

第二、中國哲學者以為「理」在物質之中，因而確信物質之實在，基督教徒則信「神」與物質為全然不同的存在，而物質則為神所創造。

第三、基督教哲學主張「神」為獨立的存在，反之，中國哲學則否認「理」之獨立性，始終主張「理」不能在物質之外，因物質而有。有物則有理，無物則無理，可見理為無靈無覺者，與「神」之為有靈覺者不同。

所以他的結論，以為中國哲學即是無神論，這當然是要給當時法國一般的知識階級，尤其是無神論者以很大的影響了。宋儒理學本有注重外物的傾向，如程伊川說：「凡眼前無非是物，物皆有理」；朱晦菴說：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」；這就可見麥爾伯蘭基於中國哲學的批評，決不是無的放矢，而中國哲學之所以在法國變成唯物論，變成革命的哲學來接受，麥爾伯蘭基的新解釋，是不能不負其一部分的責任的。

十八世紀法國重要的思想家如服爾德、盧梭 (Rousseau)、孟德斯鳩 (Montesquieu) 等，沒有一個不會對於中國哲學有些接觸的關係，沒有一個不會對於中國思想表示了一些意見，然而對於基督教尚有真摯信仰的盧梭，自不能和更澈底的服爾德更能對中國的思想表同情。盧梭和服爾德兩人都是繼承貝爾 (Bayle) 反對當時正宗宗教的，可是兩人所受中國之影響，有正反之不同。盧梭在「學藝論」裏，承認中國文明之古，但即以中國為例，來作他文明否定論之有力的例證；反之服爾德亦承認中國為古國，却以

由國爲例，來說明真正的有神教，他以爲「我們不能像中國人一樣，這真是大不幸」！孟德斯鳩法意第二十四卷二十九章，也以中國人爲無神論者，但他却以爲無神論在中國，很有許多好處。

十八世紀是服爾德的世紀，也是以中國哲學之「理」代替基督教之「神」的世紀。法國啓明運動之最大權威者服爾德，無疑地是一個理神論的信徒、反宗教的大將；他讚美中國文化，認爲聖經以前的文化，且爲聖經以外的文化。他在中國發見了一個新的道德的與物質的世界，他是全盤華化論者，所以對於中國文化之各方面，——宗教、政治、教育、文學，乃至於物質生活，均讚嘆不置。他著「風俗論」以反駁孟德斯鳩對於中國文化的批評，著「中國孤兒劇本」以宣揚中國道德，反駁盧梭的「文明不是幸福」的中國文化觀。他甚至以爲人類智慧不能想出比中國文化更偉大更優美的了。

但是使我們驚異的，就是當服爾德把中國的理想主義做根據，來攻擊正宗的宗教的時候，那更澈底的百科全書派，却將中國的哲學一變而成無神論來讀了。百科全書派沒有人肯承認有一個全能的上帝，同樣沒有人不承認中國文化之真價值，狄德羅(Diderot)在「百科全書字典」中承認中國民族所有的優點，且會說及孔教的根本概念，卽是「理性」。同樣的主張在赫爾維修(Helvetius)書中，亦可看得出來，又巴夫爾(Buffon)在「一個哲學家的旅行記」中，更加讚美中國，他說：「若是中國的法律變爲各民族的法律，地球上就成光華燦爛的世界」。至如重農學派之克斯內(Quesnay)號稱「歐洲孔子」，他提倡中國哲學，以論語爲聖經；其弟子塔哥(Turgot)更以中國之重農主義爲基礎，實行改革。還有一部書，名「中國叢書」是以中國文化鼓動法人來反抗政府的。

在此我們不應忘却荷爾巴赫(Holbach)，他雖爲德國人，但一生寄居巴黎，實居百科全書派之領袖地位，他把父親留下的許多遺產，作法國知識界的思想運動。如赫爾維修、狄德羅、盧梭、格林姆(Grimm)等人，均爲他的沙龍(客廳)中人物，——沙龍在那個時候實爲思想革命大本營——所以有人說，法國革命是發生於沙龍中，而尤其是先誕生於荷爾巴赫的沙龍中，以這樣富於革命思想的人物來提倡中國思想，當然影響再大也沒有了。他一七七〇年所著「自然之體系」，至今尚可稱爲「唯物論之聖書」，然而很有趣的，就是這一個反宗教文化的無神論者唯物論者，同時就是中國哲學的讚美者和編歌者。他接近中國哲學，即因中國哲學是有非宗教的特質。一七七三年他著「社會之體系」一書，極力主張政治與道德的關係，極力讚美中國，以中國爲最好政治的模範，他引出很多中國例子，尤其是在他「社會之體系」第二卷八十六頁以下得一結論，說「歐洲政府非學中國不可」；接着爲研究中國之便利起見，介紹了好些書籍，這就可見他所受中國思想的影響了。荷爾巴赫如此，由他所領導的法國百科全書派，亦幾乎沒有例外。

(四)

我們再來看看德國，德國思想受宋儒理學的影響，和法國不同；同在理學思想的影響之下，法國百科全書派當作無神論來接受，德國古典哲學派則當作理神論來接受。朗格(Lange)唯物論史不是有一「德意志對唯物論之反動」一章嗎？他說十八世紀最初期的德國哲學，是來布尼茲(Leibniz)之「單子」說普及的時代，「單子」好似物理學上的「元子」，然而因此也可以避免了唯物主義與無神論。所以我們要

談德國的古典哲學，不得不先從萊布尼茲的哲學說起。他得早就注意中國哲學，據哲學史家（Hefferding）所說，他研究孔子是始於一六七六年。據他自己說在一六八七年已讀過孔子傳，發見中國人以理為神，和自己的哲學很相合。一六八九年他在羅馬會見一位曾經留華多年的耶穌會士閔明我（Crigaldi），一六九七年他匿名發表了一部「新中國」，緒論之中主張溝通中西文化，以為中國在實踐哲學方面，比歐洲還要美滿得多。然而最重要的還是一七〇三年四月一日他從耶穌會士白符得到邵康節的六十四卦圓圖方位圖，及六十四卦次序圖，驚喜之餘，以為他在一六七八年所發明之「二元算術」完全相合。現在德國 Hannover 圖書館尚保存他討論易經的幾封信件，和上述六十四卦之中國木板，並由他親自加上號數說明，這就可見來氏所受中國哲學之重大的影響了。而且來布尼茲最有名的代表作「單子論」(Monadologie) 也是在一七一四年受了中國哲學影響以後纔出版的，怪不得他要那樣熱心來提倡中國的思想了。

來布尼茲和宋儒理學之關係，最明顯的證據，就是給法國攝政 Deononbe 的一篇長信，現收入全集第四卷第一部裏面。在他讀過龍華民和要妥當的著作以後，他覺着有起而為儒家辯護的必要，即有起而為中國理學辯護的必要，他和麥爾伯蘭基見解相反，他是主張中國哲學之「理」和基督教之「神」是全然相合的。全文分四部，其要點如下：

第一、論中國人之神的觀念，以為中國哲學的「理」，就是歐洲人所講的神，「理」如龍華民所說是有「物質」之缺點，可稱之為「第一物質」，但來布尼茲駁他，以為理謂之為帶第一物質之性質，毋寧謂其帶有更多之神的性質且在此兩說之中，以後說易於和儒家其他學說聯絡起來。

第二、論「理」與「氣」的關係，以爲「理」卽太極，氣爲第一物質，是依理而有的。又論上帝與道的關係，以爲理是天之自然法則，違背天的法則就是違背理性的法則，這根本是和基督教相合。第三、論上帝及人類之靈，否認以中國哲學爲無神論的說法。

來布尼茲這種辯護的態度，實際卽是證明了他的「理神論」(Deism)和宋儒理學有密切的關係。從以後法郎克(Francke)和吳爾夫(Hilf)均受其影響，而提倡中國思想。尤以吳爾夫的影響，比來氏還要大，由他纔將孔家思想用德語介紹於大學知識階級，因此而中國哲學竟然有普遍的影響了。一七二一年他在哈爾(Halle)大學，講演一篇「中國的實踐哲學」，極力讚美儒教，對基督教有些表示不滿，大學神學教授便乘機開會反對，提出二十七條的難點來打倒他；事情鬧大了，普王弗萊特烈克一世於翌年十一月解除了他的大學教授職務，甚至限其於四十八小時內離開國境，否則處以絞刑。這麼一來，吳爾夫的哲學因被壓迫反而成爲學界爭論之中心了，因此而著的書有二百餘種，其中一百三十種反對他，有九十種是贊成他，這種爭論繼續至二十年之久，而在當時青年學者總是站在吳爾夫一邊的。他既離開哈爾大學，卽爲馬堡大學所熱烈歡迎，及至弗萊特烈克二世登極時，因新王本他的信徒，所以召他回校，並任以宮中顧問之職。吳爾夫離開哈爾不過十餘年，他的哲學竟爲普魯士各大學所採用，因而至於支配那個時代了。

在來布尼茲、吳爾夫的影響之下，發生了德國觀念論的正統哲學。觀念論實際卽是理性論，「純粹理性批判」的著者康德(Kant)，他就是吳爾夫的再傳弟子，他的本師叔爾次(Schulz)就是吳爾夫的高足

弟子，從哈爾來的，曾著「信仰與理性合一」的論文，爲人所稱道；而康德初期著作也處處表示他受夾布尼茲和吳爾夫的影響，這就可見他雖和中國思想沒有直接的關係，却不能沒有間接的關係了。由康德到非希特(Fichte)黑格爾(Hegel)謝林(Schelling)有的以神爲道德的存在(如康德)，有的以神爲普遍的自我(如非希特)，有的以神爲構成世界的統一的絕對觀念(如黑格爾)，而要之這種以「哲學的宗教」來代替正宗的宗教，均不能不說是受中國哲學的影響。海涅(Heine)在「德國宗教及哲學的歷史」中，歷敘康德、非希特、黑格爾這種哲學的「反宗教」運動以後，有一段說及牠的思想背景，依漢譯文是這樣：「當革命的波濤在巴黎，在這個人類的大洋中洶湧沸騰的時候，那時萊茵河那邊底德國人的心臟也吼動了。……但他們太孤立着，他們站在中國製造的佛像之下，這佛像對着全無感覺的磁器茶器咖啡壺和任何的東西，都似無所不知樣地點着頭。……」這是很好的暗示，告訴我們在這一個時代的德國哲學者，是怎樣地孤立着，尤其可注意的是「他們站在中國製造的佛像之下」一句，至少表示着德國的精神革命，祇有哲學發生地的中國，纔能夠完全了解他們的。

一八二九年費爾巴哈(Ferbach)所著「黑格爾哲學批判」，開頭即告訴我們以謝林和黑格爾的分別：「謝林哲學本來是一個外來種——是古代東方的同一性，孕育在日耳曼大地上」；所以謝林無疑地是東方主義者，至黑格爾則可稱之爲西方主義。因爲歐洲之哲學時代實到黑格爾而登峯造極，而一大轉變，黑格爾以後即爲「科學時代」而非「哲學時代」，不管黑格爾是一個「中國通」，讀過「通鑑綱目」，「玉嬌梨」，抄下了中國文獻的各種譯本，不管黑格爾是怎樣讚美中國的詩、中國建築和「術工藝」，

黑格爾終竟是一個希臘主義者——西方主義者。馬克思在一八五〇年提到中國，也曾將中國哲學和黑格爾的哲學對比，可是中國哲學在歐洲之影響，到了黑格爾，實已告一結束了。

最後還應該提到叔本華 (Schopenhauer)，他和中國思想最有關係的地方，在他自己承認了他和朱子的學說相同。他有一部科學書，是一八三六年出版的「天然的意志」，共分十章，而將「中國學」列為專章，以與各經驗科學如生理學、解剖學、天文學，等並列，可見其重視了。再將「中國學」的內容來看，他先據十七八世紀耶穌會士報告，將中國宗教分為儒釋道三種，特別介紹佛教，開了不少書單。然而最重要的却是當時耶穌會士爭論「典禮問題」對於叔本華的影響。他引一八二六年亞細亞時報第二十二冊所載「中國之創世論」一文，中述朱夫子即朱熹語，把語錄論天的話，引了許多，認為和他的學說極相吻合。很驚嘆地說，要不是這篇論文較他的書發表的時候遲了八年，則人將認他的學說是從朱子得來的了。誰也知道，對付新思想有三種辦法，一是置之不理，二是說他不能通行，三即謂此種思想「古已有之」，然而我的根本思想不是從中國來的，最好的證據，即我不通中國語。但話雖如此，朱子的學說在一七三五年實已介紹到歐洲，叔本華哲學——自然意志說——無論他自己承認不承認，其和朱子發生關係，却是決無可疑的事實了。

(五)

由上所述可得到一個結論，就是十八世紀歐洲的「哲學時代」實受中國哲學的影響，尤其是受宋儒理學的影響。如果歷史事實是不會錯的話，那末這個劃時代的史學的影響，一定會使今後中歐文化史和

思想史的研究，都要爲之改觀了。

關於這個問題，詳細的討論我正在寫成專書，這一次用講演式的發表，還說不到什麼考證，材料方面，我得了前人如 Keilwein、Cordier 後藤末雄、五來欣造等許多益處，結論却是自己的，我祇希望經我提出之後，能引起中外學者的注意，因而能夠獲得更多更有力的證據，來證實我文化哲學論的正確！

（錄自國立中山大學「現代史學」第三卷第二期，廿六年四月廣州出版）

四、十八世紀的英國文學與中國

方 重

英國文學裏，用中國做材料，不是從十八世紀才開始的。

自從元初維尼斯商人馬哥波羅來遊中國之後，他的遊記引起了全西方人的注意，而震旦（Cathay）就從此成爲他們理想中的富士奇境，哥倫布由大西洋直向西航，目的並不在新大陸，而在舊大陸的震旦古國。不但是哥倫布，在他前後數百年西歐各航海家的最終目標都是中國。到了十六世紀，英法兩國人見了他國人都從事航海，也就急起直追，努力發現達遠東的捷徑。拉雷教授（Walter Raleigh）在他的英國十六世紀的航海業一書裏說道：

『探訪震旦確是冒險界這首長詩的主旨；是數百年航海業的意志，靈魂。……西班牙人已執有西行航線，經過馬加倫海峽；葡萄牙人祇有東行航線，經過好望角；於是英國人祇剩下一條路可走——向北行。』

但北行是冰雪的世界，就在現今二十世紀，用飛船魚艇探航，尙且不勝其艱險，何況在四百年前科學沒有發達的時代呢。但勇敢的英國航海家，又想打出別條新路，時而西北，時而東北，歷盡困苦，而震旦古國依然不可達，依然是夢想中的佳境。但夢想正是成功的先導；我再引拉雷的話道：

『凡可以震動世界的偉業，無不從夢思幻想而來。古時因尋求「哲人石」，爲後世化學打了基礎，現代的航行地理學實導源於當初探尋震旦的熱誠。』

不但是科學，即是伊麗沙白時代的詩歌戲劇。又何嘗不是直接間接受航行的影響。我們試讀馬洛的坦波崙一劇，言詞激昂，氣概浩蕩，很可以代表當時英人的精神。文學中的要素是想像；伊麗沙白時代的想像最豐富，所以其文學也最燦爛；而遠不可達的震旦古國實是引起這想像的一大根由。

溝通不同的文化，除却航海通商之外，還有傳教的一層。因為傳教事業是偏於智識思想方面的，所以更有永久的價值。意大利文藝復興時代有耶穌會(Society of Jesus)之成立，後來耶穌會的會徒遍佈世界，有一部分就由陸路來到中國。這班會徒所寫的信札著作，汗牛充棟，且其記載又十分有趣，西方人讀後，對於中國的觀念，又得到一番新的粉刷。

十七世紀英國文藝界有一位博學之士，名布朗(Sir Thomas Browne)。他讀過許多耶穌會徒的書信，所以在他的著作裏可以看到許多關於中國的事。他說：中國古時就有印刷術及火藥，發明遠在德國之前。又說，中國人製造磁器，是用泥土做成，埋進地下，經一百年後掘出來就可用。在另一處他說：中國婦女之所以有小脚，與黑人之所以有大嘴唇，扁鼻子是一個道理。他的一本有名的著作，論埋葬及人的生死問題，其第一章就講到中國人死後，在坟上栽一顆松樹，並焚燒許多繪印的奴僕馬匹以代真人物，這可見中國是文明的國家，不像野蠻種族以活人埋葬。

與布朗差不多同時的散文家波頓(Robert Burton)也很注意中國的文化。憂鬱的分析第一部是這：

『中國人說，我們歐洲人祇有一隻眼睛，他們自己有兩隻，其餘世界上人都是瞎子……』

他引這句話，並非輕視中國人的愚，或譏笑中國人的傲，其實是一種崇拜、羨慕的心理，因為我們讀上

文就明白了。他續道：

『一國的人民，知禮、順從、曉達、和平、安謐、富庶、繁盛、和睦、互助、有肥沃之農田、穩密之城市，這樣的國家可以沒有憂鬱了；意大利鼎盛時代是如此，當今的中國也是如此……』

波頓講這句話的時候是一六二一年，那時在中國已是明代末葉，至今三百餘年，享這幸福的人民早進了過去的歷史，而英國波頓却說了一句稱羨的話，留載文集，我們今日讀之，不禁愴然。

到了十七世紀後半，英國文壇的空氣一變。英國人經過一度嚴謹的清教運動，多苦於言行上的束縛，所以司都瓦脫帝室復位之後，一時社會道德呈現一種鬆弛的現象。清教運動以前的戲台上很少女劇員，但一六六〇年重開劇院之後，女劇員成爲戲台上的主要角色。當時文壇巨子馮雷頓等人提倡一種『英雄詩劇』，正用着美而活潑的女角色。這類劇本的事蹟多非現實的，非尋常的；地方一定很遠，時間一定很古；大半取材於老大帝國皇家遭難的歷史。馮雷頓所寫的『英雄詩劇』，如征服葛倫那達記、印地安帝皇等，從劇名上已可想見其內容一斑了。那末，富麗而遙遠的震旦古國作爲『英雄詩劇』的好材料，豈非很自然的趨勢麼！所以在一六七六年就有一個塞德爾（Mikannah Settle）做了一篇劇本，名曰韃靼征服中國記。其題材足以代表一般的『英雄詩劇』。大言狂語，寫一個中國公主爲情而犧牲，死難者無算，但結局男女主人翁都千鈞一髮，逃出死路。一六九七年九月，馮雷頓有一封信給他的兒子道：

『我回倫敦後想把賀瓦（Sir Robert Howard）的一篇劇本修改一下。這劇本他寫好已很久，才交到我手裏。劇名韃靼征服中國記。修改起來，要化費我六個月的工作，或可得一百金磅的報酬。』

同年十二月，他又有一封信給另一人道：

『我已停止了征服中國記的工作，現正溫溫浮取備，已化了九整天的功夫了。』

有這兩封信，可以證明馮雷頓自己也差一些編出一篇關於中國的劇本。足見中國實在是做『英雄傳劇』的好材料。很可惜，馮雷頓對於此劇的興趣，未到六個月就更變了。現在賀瓦所作的劇本已經失傳，所留傳下來的祇有一段，而這一段又不是賀瓦的作品，是出於羅文斯陀(John Wilmot, Earl of Rochester)之手。從這一段中看不出什麼劇情，却辭藻甚好，故有人疑信是馮雷頓的手筆。

寫到這裏，我們可以打一段落。以上所述，是十八世紀以前，英國文學裏講到中國的幾個重要時期，也就是引起十八世紀與中國發生關係的幾個重要步驟。

十八世紀的文人用中國做材料，還是逐漸而進的。大概的論，一七四〇年後三四十年中間英國社會受中國影響的浸染最深，是英國文學取材於中國的潮流到極盛的時期。

但在一七四〇年以前也并不算冷淡。十七世紀末年，吞布爾(Mr. William Temple)在他幾篇雅潔的散文裏，有好些地方講到中國，其中有一篇論花園的種植，提及中國人佈置花園的方法，兩條其後數十年中一個激烈的爭端。但吞布爾是一個政治家，他做文章不過是消遣，不像他的後繼者司蒂爾，愛迪生之流，以文章為生命，所以我們丟開吞布爾不談，且從這兩位文人講起。

司蒂爾愛迪生的旁觀報在一七一一年開始發行。這週報所載都是短篇『談心式的文章』，有時是含有教訓的故事，有時是帶着譏諷的雜話。在這樣性質的刊物上，很容易找到異想天開的作品。旁觀報五

四五期登了一封信，作爲中國皇帝寫給羅馬教皇的，建議中國與教會的聯盟。原文當然是拉丁，由一個耶穌會徒譯出的。其實是司蒂爾的遊戲文字，信開始道：

「致受天恩最厚者，教皇之皇，耶教之父，全歐君王之膏油掌施者，克立門第十一：

「天帝之友基阿納他第七，天地間強者之強，日月下尊者之尊，坐鎮大中國百級金階，玉座寶位之上，爲上天授意一切信徒，手掌百十五國，百七十島萬姓生死之權；以離牝鷓鳥之翩翩繕書，願爾康強增壽。

「朕年齒已增，宜有承嗣，以副民望而安民心；故欲擇一高貴鍾愛的秀女，會飲野獅馴羊之乳者；憶貴國人民多生無上的良女；朕今伸我御臂，欲得其一，爾之親姪，或羅馬其他教皇之姪，皆天帝之寵，當即朕心之所鍾。……他應有鴿子的眼，以端睨天地，有介蟲的嘴，以啜清晨之露；其年齡不可過兩百月圓；其身長應同青麥的穗一樣，其腰應僅滿一手握。……」

這封信初讀時很令人發笑，因爲司蒂爾捏造出這種體格來作爲中國詔書式的文調，又虛構些無稽的事實。但我們要知道他本不是要寫實，不過是要借滑稽的文筆來提醒讀者的趣味，而一方希望擴大社會上一般人的眼界，提高他們的思想，使勿囿於局部窄狹的觀念。還有一層：這類寫法，屬於『僞信體』，這體材後來在十八世紀的英法兩國文學裏都極普通，而司蒂爾這一篇確是很早的一個例子。所以在文學史上也有他相當的價值。

愛迪生看過好些關於中國的記載，尤其是十七世紀末年一個法國耶穌會徒孔德所著的中國觀察記。因此他在各期刊上發表的短文裏，提及中國地方，差不多到處都有。他講到中國式的花園，也像在布爾

一樣。說中國人有一個特別的字，專指那種佈置花園的方法。他很贊成中國以孝爲本的教訓。講到萬里長城，他道：

『中國的長城是東方一大奇觀，以人工造成而竟能在地圖上留了痕跡，若不是這座城壘確實存在，我們還極講着，怕還沒有人肯相信呢。』

講到中國婦女纏足的習氣，他已不像布朗那樣說法了。他說，這是一種專制威權的惡果。以致『婦女不能在傍晚自由散步，或加入鄉間的跳舞』。

在旁觀報五八四、五八五兩期上，愛迪生登了一篇很有趣的短篇神話，是用『古時的中國』做背景的题目是『一篇洪水以前的故事』。

『希爾巴』，那故事開始道：『是可胡的後代席而拔的女兒；席而拔共有一百五十個女兒，希爾巴是其中之一。有些學者考據說：可胡就是聖經上的該隱。這女兒有出奇的美貌；她還是一個年輕姑娘的時候，就有好幾個人來向她求婚，那時她才七十歲。求婚的人中間有兄弟兩個，哈怕斯和夏勒姆。』

哈怕斯有好產業，中國南部安若山下一帶肥沃之地都是他的，在這片地上他畜了無數的牛羊。而夏勒姆所有的盡是荒山。他是一個種植家，所以他的名字叫夏勒姆，在中文裏是種樹者的意思。哈怕斯的脾氣怪僻高傲；夏勒姆却很溫柔，人人歡喜他。但可胡族中的女子，是洪水以前的女子裏最愛財的；所以希爾巴看上了哈怕斯，沒有許久，在他一百歲的那年上，就嫁了給他。哈怕斯得到了美貌的希爾巴，就嘲笑他的弟弟。夏勒姆怒憤填胸，願他的哥哥那一天走過他的山下，山忽然倒下去把他壓死。哈怕斯從此

不敢走出自己的山谷，但他活到二百五十歲，竟淹在河裏死了。這條河原來就是夏勒姆私願壓死他哥哥的一座山上流出來的。那時希爾巴才一百六十歲，所生的兒女才五十個，所以她還是一個年輕的寡婦。自然又有一批人來向她求婚，夏勒姆也在內。他在希爾巴和他哥哥結婚之後，就將他的荒山上栽滿了樹木，這許多年來，這地方竟變成天堂一樣，希爾巴從山下看去，不禁爲之神往。夏勒姆寫了一封信給希爾巴。愛迪生說，這封信文詞高潔古雅，它的原稿中國人至今還保存着。夏勒姆又請她上山赴宴；這一餐非同小可，足足吃了兩個年頭：吃去羚羊五百頭、駝鳥兩千隻、牛奶一千桶、還有山上的土產、最鮮甜的水菓菜蔬。這一餐之後，希爾巴仍不能打定主意嫁夏勒姆，因爲同時有一個米煦巴奇也有心於她，而米煦巴奇有一所大城，是一個極有財勢的人。那知道不久米煦巴奇大城裏一座木橋觸了雷電，連全城都燒塌了。米煦巴奇要重修這城，所用的木料却不得不仰給於夏勒姆山上的樹木。於是夏勒姆發了財，比米煦巴奇還富足了。希爾巴才決定嫁了夏勒姆。

這樣一篇故事，談諧中含着譏諷，正是愛迪生最擅長的藝術。但這裏邊沒有多少教訓却是他的著作中不常見的；大概是因爲這材料全屬想像，愛迪生不知不覺的被引入超現世的境地，一時把乾枯的道德問題給忘掉了。

司蒂爾愛迪生是十八世紀初葉最主要的散文家，在韻文方面，就有蒲伯，是當時詩壇的領袖。蒲伯佔的地位與西雷頓在十七世紀的地位彷彿，爲一代思想風尚的主宰。其他主要作家於中國材料都染指過了，蒲伯也不是例外。守護報一七三期有他的一篇短文，批評死板的花園佈置；他不贊成把草木像剪髮

一樣修得齊齊整整；或將樹枝攀扎起來，成一個人或一隻鳥獸的形狀，這個，他說，是園藝家侵入了彫像家的範圍，是超踰藝術的領域。「中國式」或「自然式」的花園在這時候已成爲英國社會上一種趨勢，到了十八世紀中葉就盛行一時，其所以如此者，愛迪生，蒲伯的言論都有相當影響的。

蒲伯一班人對於藝術主張跟從自然，——經過人力修飾的自然。對於一般人生行爲思想方面，他們主張推崇理智，用清冷的腦子，看透事理，按步做去，而內心要能樂天安命。這類思想與中國儒家的教義很相近，所以在蒲伯的著作中找出讚美中國先哲的話，不是意外的事。他說東方人大半講魔幻星相之學，要找一個人生哲學家很難得，除非二千年前中國的思想界領袖孔子。他有兩行詩道：

東方有孔子，孤立如高峯，

教人以爲善，切實且有用。

「名家之寺」一〇七行。

但是一件東西，有人稱賞，就不免有人誹謗；有人在理想上抬高他的價值，就有人在實際上流露他的真相。所以在當時的文學界裏，除却蒲伯等人之外，也有人並不因中國之義古遼遠就另眼看待。如寫實小說的始祖逸夫在他的魯濱孫飄流記第二部裏，記述魯濱孫由荒島歸來，取道中國，由南而北，經過許多城市；由他的觀察，覺得中國人是最骯髒、最醜陋、最愚蠢的動物。我們平常所讀的魯濱孫飄流記祇是第一部，我們以爲那是最有趣，最富於想像的故事；其實逸夫是最寫實的作家，魯濱孫飄流荒島是當時的一件實事，所以這第二部不過是繼續那事實的記載。假如第一部是想像的作品，那末照那時代一

般人對於中國的觀念，這第二部寫到遊歷中國，豈不該寫得像遊烏托邦一樣了麼？

述夫所寫關於中國的記載，不但是魯濱孫飄流記的第二部，在他另一本由新路程環遊世界記裏，講到中國沿海的貿易，看見許多古怪醜陋的中國人。那時西方人在中國貿易，還沒有法律的制裁，盡是私人強蠻的勾當，所以述夫在海盜掠劫記(Captain Singleton)裏敘述許多劫掠中國船隻的事。但述夫雖寫實，却不是記他目睹的事蹟，因他並沒有到過東方。他要抨擊歐洲社會的時候，仍是順當時的趨勢，用中國做陪襯的。所以他假託一個作者乘着一輛有羽翼的飛機，名「團結者」，從中國飛升月中，敘述中國及月國的社會、政治及文藝，與歐洲的情況作比較的研究。這是一篇諷刺的作品，題目就叫團結者。(Consolidator)

以目觀的經歷記載的，在當時有一個軍政界人物安生(George Lord Anson)。從一七四一年到一七四四年，他周行世界，回國後著了一部環遊全球記出版於一七四八年。在這書裏他敘述與中國人的交涉，口調很不客氣。因他受了中國人的許多委屈，所以不免借此出氣。後來渥而璞爾批評這書，說是謊誕矛盾，不像遊記，倒像神怪小說。

安生的遊記受到這樣嚴厲的批評，不是意外的事，因為他的書出版的那年正在英國社會熱烈歡迎中國文物的時期之中。但我們若要明瞭這一陣風氣的起因，就非迴溯前二三十年中幾支主要的來源不可。

我們不可忘記，在英國人的眼裏，中國不過是東方許多古老國家之一。他們對中國的興趣是跟着對東方一般的興趣而濃厚起來的。當時東方之所以漸漸引起他們的注意有一個最重要的導火線。從一七〇

四到一七一二，英國人頭次把天方夜譚由法文譯出。這部小說集中，無奇不有，講得神出鬼沒，把東方的生活顯得異常燦爛，爲西方人另闢新境地，與哥倫布發現新大陸的影響有過無不及。那阿拉伯一千〇一夜的故事，是從一個印度顯官的女兒口裏講出來的，所講的故事有關於阿拉伯、印度的，有關於波斯、埃及、敘利亞，以及其他古文明國家的，而其中有一篇很能代表全集的故事，乃是講中國一個美貌公主的一段奇異情史。因爲天方夜譚在文學史上佔有重要的地位，且這篇故事對於本題又有密切的關係，所以我現在把這篇的情節簡述如左：

某島國裏有個年輕的王子，名卡馬拉爾若門。他想女人是害人的東西，不願娶親。國王把他關禁在一座塔裏。同時中國有個公主，名芭德，美如旭日初升，却也犯了不願結婚的罪，也被禁在一間深屋裏。那知王子的塔牆裏住了一個女仙，發覺王子是阿拉所造的人類中最美的。一個男子。同時有個男妖在空中翱翔，瞧見中國公主，頓時不禁魂消。有一次兩妖在空中會見了，各自讚揚各自看見的美人，起了爭執，相持不下。男妖就立刻呼風喚電把公主搬到王子身邊，兩下比擬。那知王子公主兩人相見，情投意合，馬上交換戒指，海誓山盟。但當時身不由主，一剎間公主又被送回了中國。於是兩地相思，奄奄成病，國王也沒辦法。終究王子打聽得芭德之所在，扮做算命人去中國把她救治好了。結局兩國聯姻，歡盛一時。

這類的故事，充滿全部的天方夜譚，其能喚起英國文人對東方的想像，不言而喻了。

除此之外，早年（一六八七）有馬倫那做了一部土耳其間諜，假設東方人的語氣及觀點，批評西方的社會。這類題材是十八世紀最風行的。一七三〇年法國有名的法學家孟德斯鳩做的一部波斯通信，一

七三九年法國作家阿雄 (Marguis D' Argens) 做的中國通信，都是屬於這一類的作品，後者且為哥爾司密士的世界公民之正宗。阿雄所著還有一部猶太間諜，是承繼馬倫那的方法。哥爾司密士很看重阿雄的，在現代文獻考裏說他是當時著名文人之一，所以哥氏受阿雄的影響是無疑的。

那時法國的文學界，成為介紹東方色彩的主要途徑。一七一四年已有一部波斯故事譯成英文。有一個法國作家基勒脫 (Thomas Simon Goultet) 共做了三部東方故事，其中的一部是中國故事，一七二五年譯出。他模仿天方夜譚，把零碎的故事都裝進一個『框架』 (Framework)，中國故事的框架是這樣：

中國國王改名換姓贏得公主哥琴拉慈的愛，殺了她國中的篡位者，指使人假托做國王試她的真情，她却不為權勢所誘。國王自謀，向她求婚。她提出條件，要讓她依舊信從回教。中國朝臣福洪來同她講許多靈魂轉生的故事，想她信服；國王允許她如聽了這些故事後她仍堅信回教，則不但準她不改舊教，連他自己也做回教信徒。福洪的故事，光怪陸離，都算作自己的經歷，最後他却自認並非真的福洪，原是她失了蹤的弟弟，他所以講這些故事，不過是哄國王，要他信從墨哈默德。結局國王信了回教，並搗毀全國菩薩廟宇，立回教為國教。

中國故事雖非『借外國人批評本國』的體材，但因其用中國做材料，所以也是一支主要的源流。

有了上面所述幾種書籍，英國文學界已很夠受影響了；但到了一七四〇年左右，又譯出了一本中國全記 (General History of China)。原書是法國耶穌會徒杜哈德 (Du Halde) 所著，內載中國人情風俗以及歷史文藝，無所不備。此書譯出後，成為英國的主要參考書，十八世紀中葉的學術界談到中國，莫不歸宗於此。

這書未出版之前已很受人的注意。渥而璞爾在一七三五年十月的時候正讀着一部『中國史』，很受感動。有人向他道：『雖然我也看重中國，却希望你仍舊做一個英國人。』次年八月君子雜誌接到一封信說：『我若以己度人，定有許多人在等候你們所譯的杜哈德出版，等候得快不耐煩了。我愈讀此書愈令我欽羨；爲一般人的好處，希望你們的譯本趕快出版。這本書裏所寫的一個國家，何等富庶，人民何等稠密，城市何等繁盛！多少偉大的建築！工藝界何等勤作能幹！但最可仰慕的是政治及道德上許多完美的訓典，因爲中國人對於這方面最重視。……』寫這封信的人是不是渥而璞爾，不得而知。十二月裏君子雜誌就聲明杜哈德的書已全部譯成付印。但那時全書並未出版，後由克孚每星期分期印出，當時很受姜生博士的讚美。他說，以前關於中國的記載都雜亂而不完全，『引動了讀者的羨慕心却未能滿足讀者的好奇心，現在你居然化了重本，把一部詳盡準確的記述譯印出來，這是我所不得不向你表示感激的。……我們讀杜哈德這本書，看到中國聖哲的教訓，就會感覺得心氣平和，怡然自得，更感得道德是到處相同的。……』

但整個的中國全記是四年後才印成的。出版之後，姜生又在君子雜誌上發表了一篇文章，敘述這書的內容，加以評註。他講到伏羲、神農、黃帝教民的事蹟，加道：『可見，中國古代的「英雄」，猶如希臘羅馬的神一樣，都是教人以生活之工具的。』關於中國的長城，他寫道『秦始皇因爲要防禦匈奴，築萬里長城，至今猶存。築此城的時候，用了全國三分之一的壯丁，五年就工程告竣。全世界的建築沒有能同長城比擬的，起自海中突出的一座壘上，蜿蜒而西，經三大省，有地方好似天險，人跡罕至……』

傳聞當初用船隻裝鐵，沉進海底，做城的根基，磚石都用膠泥黏緊，要使釘子也鑽不進一隻，不然那工匠就得受死刑。……」由歷史講到政治，而工藝，而文學，教育。關於最後一點，他說，中國人要熟讀四書，而西方教徒的一部聖經，雖是他們進天堂的指導書，却不要熟讀，豈非奇事。

這部詳盡的記載，經姜生博士一再介紹，出版之後，一時英國文藝界的空氣充滿了中國的色彩。不但是文藝界，全社會都受了中國的洗禮。不但是英國，法國在這個時期中得了伏爾泰諸人的提倡，也竭力推崇中國的文化。從一七四〇到一七七〇差不多三十年中，英法兩國社會上歡迎中國的文物到了狂熱的地步。在思想行為方面，中國孔子的言行教訓都很適合當時的潮流。「我悉心攻讀過孔子的書」，伏爾泰道：「做過節錄。他所講授的都是最高潔的道德：他從不談鬼說神，從不旁敲側擊，有什麼話講什麼話」。在社會習尚方面，一切中國的東西成爲不可少的飾品。英國世界雜誌第十二期上說：「不數年前，社會上的一切都是嚆特式；但照現在的風氣，一切都變爲中國式或中國化了。椅、棹、爐櫥、鏡框，甚至最平常的用具，無一不受中國的影響；在屋外，差不多每一個牛圈的門都釘成丁字形或工字形，而每個牛棚的屋角上都掛着鈴鐺」。

當時的時髦人物可以拿兩人來代表：一是「藍襪界的皇后」蒙德鳩夫人；一是前任內閣總理的兒子渥而璞爾，這兩人的住宅裏都有特別一間屋子，滿陳中國式的磁器人物、棹椅之類。蒙德鳩夫人自己形容她的屋子道：

「我倫敦的一間梳妝室倒像印度菩薩的廟宇：假使我的身子生得極短，頭顱長得極大，我怕有人要說我想做祭

司了：：室中沒有一件不是中國東西，連窗紗上都是中國圖畫……」

至於渥而璞爾則家境富裕，交遊廣博。他本人是最稱羨中國的一個人。他在草莓山的一所別墅是當時時髦人物的會集所。在這屋裏有一間『中國室』。內中的陳設當然是應有盡有了：他養了一池金魚，名之曰『中國冒險家』，池名鄱陽。足見他玩賞中國物品的程度。

有了這兩人的領導，社會上的傾向，愈趨愈達極端。我想當時的倫敦恐怕也有些像現時美國舊金山的唐人街的神氣了。因此反對之聲，相繼而起。冒險雜誌上有一篇諷刺文，是華頓所作。他假設跟隨諷刺文豪斯韋夫脫去參觀瘋人院，他們看過每個瘋人，打聽各國發瘋的原因。後來走到一小間，祇見裏邊陳設着瓶甕之類。他們探詢得這間裏的瘋人是一個集古玩的婦人。她曾以重價搜得一個磁做的中國官及一個和尚，古玩界莫不羨妒她。有一次她把這兩件貴品裝運出去，預備放在一座中國式的石刻小廟之旁，作為無上的陳列。那知道無情的車夫不小心把車子翻了，兩個磁人都壓成碎片。這婦人受了刺激，發起瘋來。朋友為她陳設了幾隻本城所造的瓶甕在房裏，她却以為是道地的『南京貨』。

中國式的建築更是日趨狂妄。有人竟怕龍、鈴、塔、像等飾物，會侵入最神聖的教堂裏去。中國化的花園成為社會上的特色。渥而璞爾在一七五〇年寫信給他在意大利的一個朋友，批評意國的花園都很死板，太不自然，不如英國那時一般的花園，園中點綴着許多廟宇橋樑，錯雜新奇，非常可愛。當時有個建築家，頃波斯(Sir William Chambers)，少年時曾幾次到廣州，繪出中國各式建築的圖樣，集成一本，在英國出版。頃波斯回英後，由人介紹給皇家公主建造克由園，在這園裏，他築了一座寶塔，及一

所「孔子堂」(參看新月一卷四期)。連皇家的花園都不免中國色彩的染入；中國式的建築，盛行一時，可想見了。於是又引起一部分人的反對。居然有人提議組織藝術界的反中國會。最好的一篇諷刺文章是哥爾司密士世界公民的第十四封信。信中描寫一個時髦婦人請某中國人去他家裏談話，給他看許多「中國化」的裝飾品，最後他指向圖裏道：

「先生，請你留心看那圓子盡頭的一座中國寶塔，非常美觀。請問貴國還有比這更美的建築麼？」

「從我這裏看去，那圓子盡頭的東西，你叫它爲中國寶塔，但也不妨叫它爲埃及的金字塔；因爲那座建築，我看它像寶塔，也像金字塔。」

「什麼！先生，那不是中國寶塔麼？你一定錯了。弗列士先生打的圖樣，他說是中國的寶塔，誰也沒有批駁過他呀。」

這樣輕巧的筆法，深刻的譏嘲，是哥爾司密士的本領。從這段小文裏我們看出英國一時期的習尚。社會上既是如此熱鬧，文學界自然也跟着風行了，而最易受影響的，就是戲劇。

在戲劇方面最先取材於杜哈德的是黑謙脫。一七四一年黑謙脫刊行了一本中國孤兒。「一本歷史悲劇，以杜哈德中國全記裏一本原劇改作，雜以中國式的歌曲。」這是詩劇，不能在台上排演。全劇用五節無韻詩體寫成，主旨在傳達一種浪漫的東方色彩。中國元劇趙氏孤兒本是詩曲，不適於西方戲台排演，所以黑謙脫的劇本因要模仿原作，沒有能脫離詩劇的體材。但中國孤兒這次雖未能上台，中國的孤兒終究在十八年後上了英國的舞台。可是在講英國舞台的上孤兒之前，我們要先講在法國上台的一個「中

國孤兒』，因為前者是從後者脫胎出來的。

上面已提過法國的文豪伏泰爾，我們知道他是十八世紀西歐思想界的巨子。他對於東方的興趣非常濃厚，他的著作有許多是用東方的材料，東方人的觀點，譏嘲西方的社會。他的一篇很有趣的東方小說是在一七四九年寫的，名若狄格，以巴比倫，埃及做背景，其中有一段與本文有關下面再詳。做過此篇小說後六年他編成一劇，名中國孤兒，在巴黎一個劇院排演。伏泰爾在獻文裏說：「我讀過中國的趙氏孤兒，耶穌會徒白立梅已把他譯成法文，杜哈德書裏也有抄錄。……韃靼民族在十七世紀初征服中國，已是第二次的侵入了，却同第一次是一樣的結果，征服者反同化於被征服者，合為一個民族，同受世界上最古法律的支配；這是最值得注意的一種現象。本劇的主旨就在闡明此點。」

讀這段文字，我們知道伏泰爾將在他的劇中借用趙氏孤兒的故事做背景，而參加新的意境。為比較便利起見，我們應該先把元曲趙氏孤兒溫理一遍。

趙氏孤兒大報讎劇是元代紀君祥所撰。劇情敘晉靈公時候文臣趙盾和武臣屠岸賈不睦，屠岸賈欲殺趙，後來用計在靈公前誣告趙盾不忠，將他全家誅絕。趙盾子朔是靈公駢馬，也遭害。公主懷孕被囚。不久有人來報屠道：公主「添了個小廝兒，喚做趙氏孤兒」。屠於是吩咐將軍韓厥把住府門，不待滿月要將他致死。有個在趙家常來往的醫人程嬰來看公主，公主要他掩藏孤兒出去，程嬰推諉，公主當場自縊身死，於是程嬰祇得把孤兒藏藥箱裏出去。把門的韓厥與趙盾有舊，放程嬰出府後自決。屠岸賈得悉孤兒出走，詐傳朝令要殺盡全國半歲之下一月之上的小孩。一面程嬰來到退職老人公孫杵臼莊上，與他

商議，情願犧牲自己兒子，代孤兒死。公孫杵臼已六十五歲，大程嬰二十年，願代程嬰死。於是程嬰首告，杵子及公孫杵臼殉難。二十年後，程嬰也做了朝臣，假子程勃，過繼給屠岸賈，又名屠成。程嬰告訴了他已往的事蹟，孤兒報讎，屠岸賈就誅。

伏泰爾的中國孤兒未寫二十年後孤兒成人時的事。主角忍莫堤犧牲自己的兒子，把前朝的太子藏着，成吉思汗入寇，鍾憐於忍莫堤之妻愛達姆，無心去管到中國的嗣子。最後以夫婦兩人的忠誠感動了成吉思汗，得他赦免。由此，可見伏泰爾的劇本與原劇出入頗大；由兩家的冤讎改爲兩朝的更替；中國劇主旨在忠字，法國劇主旨在愛字；中國劇是善惡之關，法國劇是表明兩民族的接觸調和。

有了伏泰爾的劇本，四年後英國劇壇上才出了一部莫飛 (Arthur Murphy) 所編的中國孤兒。莫飛不贊成伏泰爾在劇中加入一段情史，且不願以二十年前的事作爲主體。此劇在倫敦翟魯雷里戲院演了九次，劇情是這樣：未開場前二十年，鐵木真已征服了中國，把皇族殺盡，祇剩下一個孤兒，名若非列。忍莫堤把他養大，作爲己子，改名愛頓，又將真子哈未脫送遠處教養。二十年過去了。鐵木真敗高麗，哈未脫被囚，鐵木真疑他是若非列，要殺他，他的母親梅登趕進去聲言哈未脫是他己子，不是皇子。忍莫堤也去求救。三人皆被禁。事前忍莫堤已告訴愛頓他是皇子，此時忍莫堤一好友報告鐵木真，謂已捕殺若非列，鐵木真索其首級，好友即引皇子殺入，鐵木真急拔刀自衛，不及，被殺。但這時候忍莫堤已死於酷刑，梅登已自殺了。此劇與元劇相像之點較伏泰爾所作爲多。在文學上謀飛此劇價值不高；其主要點在描寫忍莫堤梅登愛子之情。但觀衆對於此節並不能得何等感動；至於文詞大半呆板牽強，不及十八年

前黑謙脫的詩劇。

謀飛劇中的忍莫堤，當時是有名的演劇家茄立克扮演的。在扮演這劇的前四年，茄立克曾與萊塞合辦過一次『中國遊藝會』，用盡那時社會意想中的中國服飾、音樂、舞蹈及動作習慣；會開了六次，但因有他國人演技每次引起騷擾，其表演技術也平淡乏味，不受歡迎。

中國材料在英國戲壇上沒有十分成功，但在出版界就完全不同了。一七五七年有一封信刊行，兩星期內連出了五版。這是『住倫敦的一個中國學者克蘇賀致其北京友人廉恩奇的信』。信裏是借中國人的名字，批評英國。渥而璞爾寫這信時，其注意點全在英國的社會及政治，並沒有要參雜什麼中國色彩，除却在一處，這位克蘇賀先生批評得高興，喊了一聲：『呵，我的孔夫子！』但在本文裏，渥而璞爾這封信佔有很重要的位置，不是因為信的內容，乃是因為他所用的方法——借中國人的名義批評英國。

在十八世紀初葉，我們已看見，司蒂爾提倡這個方法。同時愛迪生也用過這個方法，雖然不是用中國人的名義。在旁觀報第五十期上，他寫四個印度國王來遊倫敦，做了幾篇批評的文章，他翻譯了幾段刊印出來。但渥而璞爾的『中國信』却是直接影響哥爾司密士的。克蘇賀的北京朋友名廉恩奇，而哥爾司密士的中國人就叫廉恩奇阿爾湯基，從出版的時期上看來，兩者相差也不遠。哥爾司密士的中國通信（後改名世界公民）是在渥而璞爾那封信刊行後三年內就陸續登出了。可見哥氏之想起用中國人做觀察者，受渥而璞爾的影響一定不少。渥而璞爾之外，還有上面所提到的法國作家阿雄，也是直接影響哥氏的。阿雄的中國通信，二十年前已譯成英文，是述一個中國遊歷家從巴黎寫信給他東方的朋友。從這部

書裏哥氏借用了許多文句與意思，以及小部分的法則。但世界公民的內容，大部取自孔德的書及杜哈德的中國全記，而後者更爲重要。

哥爾司密士開始寫中國通信，是在一七六〇年。那年一月十二日，紐不雷出了一種雜報名公賬，約定哥氏每星期投稿兩篇，每篇可得二十一仙令。於是在公賬第十一二期上就刊登了廉恩奇阿爾湯基的第一封信。後來每三四天即登一封，到次年八月十四日完畢，共一百十八封信。第三年五月一日集印單行本，共兩冊，改名世界公民。

這部世界公民是十八世紀用中國材料的文學中主要的產品。哥氏有文學天才，因此世界公民雖屬新聞記者式的稿子，却文調雅潔，思路清醒，又帶着談諧諷刺的意味，所以這書還不失其在文學上的地位。其他同類的作品大半跟了時代淹沒了，世界公民至今仍有人閱讀。對於本文，因其會合過去幾十年中的各種源流，總攬其成，是一部最可注意的著作。哥氏自己的敘文最好，我們節譯出來，作爲引論。

他說，這位中國學者廉恩奇，才學高超。『他初到倫敦的時候，許多人見他並不愚蠢，心上很憤怒。這個遠生異國的人，居然也明察聰穎，且有才能，他們詫異非常。正同中國人初見我國人時候一樣的驚訝。『真是奇怪』，他們說，歐洲人離開中國如此之遠，也能有這樣精密的思想？他們又沒有讀過我們的書，連我們的文字他們都不懂，却也能同我們一樣講話推理。』原來中國人和我們是差不多的。人類有高低，不在距離的遠近，乃在受教化的深淺……。

『文化之邦都是大同小異。中國人所有的特點，在下面信札裏可以看出。所用的譬喻引證，都是中

國的。東方文章的程式沒有改刪。道德上的教訓都註釋明白了。中國人總是簡括，廉恩奇也如此。爽直，他也如此。中國人嚴正而多引證，他也如此。但有一方面特別的類似：中國人常常難解乏味；他也如此。有地方我却也幫他一點忙。小說裏有過一段故事：一武士和他的馬交情篤好。平常總是馬馱他的主人，但在特別情形之下，武士也還馬的情，馱着她走。現在這位中國書信家與我這編輯人也很有交情，他既常以東方巍峨卓絕的風格來提拔我，有時我也加一點通俗的流暢文調去報答他。」

但中國的物品已充斥了英國的市場，因此哥氏添售這些信札的時候做了一場夢。「我想見太晤士河凍了冰，我站在岸邊。幾家店棚搭在冰上，旁邊一人告我道，時髦品的集市要開場了。著書者可以搬些作品去出賣，大致可以受歡迎的。我心想且在岸上觀察看，不知那冰靠得住靠不住，我在睡夢中老是提心吊膽的。」

「幾個我認識的人都比我膽大，勇往直前的冰上去了。有的把作品載冰車上，有的載推車上，還有人把整部大套的著作裝在貨車裏。他們那樣冒險嚇壞我了。貨物那樣重，沒一刻不令我為他們着急，怕都給沉進河底去了。但他們都安全進了市場，並且都安全回來，一個個興高烈采，帶了貿易代價轉去。」

「這麼多人的成功轉移了我的心。這許多人，我嚷道，都受歡迎，安穩過去，說不定我這沒運氣的人也會碰到一點好運氣呢。所以我決意再來試一下。中國的傢具、零件、爆竹都受時髦界收納了，且讓我來運一點中國的道德去市中試賣。中國人既損壞了我們的風尚，我倒要試一試他們能不能幫我們增長

一點智慧。別人既用過貨車，我且先用手推小車，不好替葬。於是捆起貨品，小心上路；那知道才進市場，祇覺得那載過百輛重車的河冰，却在我的脚下裂開了，不由得連車帶貨統統陷進河底。」

這一小段寓言，影射文人以著作供世，猶如在冰上售貨，其能受歡迎與否，是很難說定的；大部分靠運氣，運氣若好，就是大宗的糟粕，也可以暢銷。這種現象恐怕無論那個時代都有。哥氏那時初從歐洲步行回來，吃盡甘苦，看盡世態，所以更有這種感覺。

中國通信第一封是一個在荷蘭的商人寫給他的倫敦朋友，介紹廉恩奇阿爾湯基——中國河南人，在廣州學過些英語，是一個老誠學者。第二封信以後大半是廉恩奇自己寫的。頭幾篇通信刊登時沒有人知道作者的眞名，哥氏在那時也還沒有成名，所以很少人注意。但公報報後來的銷場逐漸推廣，在出版界得以站住，差不多全靠廉恩奇的通信。也像東方夜譚及基勒脫的中國故事，這中國通信是有個「框架」的。廉恩奇遨遊國外是犯國禁的事，忤了朝意，他的妻女奴僕都給沒收了，惟有他的兒子與波僥倖脫險，朝典大臣福洪，把他躲藏起來，給他教育。但他一心要尋覓父親，改了裝束逃出中國，爲沙漠中商旅趕駝。後被韃靼人捉去當奴役，不久又給販入波斯。在這裏他遇見一白種女，也被販爲奴。她名若麗絲，「天仙也不能比她完美，是愁苦貶她進這凡城，令我羨慕又加憐惜」。兩人後來同逃，將到伏加爾河地方遇盜，不幸又離散了。最後與波到了倫敦，晤見父親，提起若麗絲，非常愁悶。兩天後，廉恩奇的倫敦朋友帶了一個姪女進來，看時，這女不是別人，正是若麗絲。這自然是一個很妙的結局了。結婚那一天，所有廉恩奇在倫敦結識的朋友都來賀喜。新婚夫婦後在倫敦住家。廉恩奇本是世界公民，仍繼續

他的遨遊生涯。

這個『框架故事』雖不免陳腐老套，却有牠的用處。一百二十封左右的信，全靠這框架組織成一個整體。同時又可借廉恩奇的兒子的經歷，參加些不同的材料，使讀者不覺單調。況『框架故事』是從布卡奇渥、喬叟以來文學上一個沿用的體格，又是東方故事所採取的方式，哥氏自然落得利用。除却這框架的記述以外，信札裏夾雜的短篇小說、童話、寓言、記事、史乘，非常的多，大都取材於杜哈德及孔德書中。

其中有一篇用中國『莊子劈棺』的故事做材料，是一篇緊湊的短篇小說。這段事蹟在中國是從莊子書中『鼓盆而歌』及『莊周夢爲蝴蝶』等演繹出來的，後世流傳爲極普遍的故事。元曲裏有莊周夢一劇，後名蝴蝶夢。現今京戲仍有莊子大劈棺一齣。法國杜哈德把這故事搜進他的書裏，爲哥氏的範本。中國原本的情節我們錄曲海總目提要的一段，做比較的資料。

莊周一日遊山下，過一新塚，有少婦縞素扇墳，曰：『受夫約，墳土乾乃嫁，故扇之，欲其早乾耳』。周用術揮扇，其墳立乾。少婦以扇爲謝。持歸語妻田氏，田正色詈之。周曰：『人心不可測，何嘗爲？』田益大詬，奪其扇而碎之。越數日，周僞病，已而甚篤。田涕泣相誓。未幾，周僞死。身俯棺，盡禮甚哀。忽一少年閑雅甚都，叩門請見，自稱楚王孫，言向日願爲弟子，今來訪，雖不獲見，願假館讀所著書。田氏悅王孫之美，溲其從者，強王孫贅于家，悉國家貲以辦婚禮；移周柩于別屋。盛裝置酒以宴王孫。禮成，欲就寢，王孫心痛欲絕。其僕曰：『此疾得生人腦食立愈。』田以周柩沒，尚如生人，持斧劈棺。欲取其腦，則周儼然復生。田

大窘。憚周親王孫，強扶入臥室，而王孫主僕皆無有，田乃大喜。周見室有酒饌，且飲且詰之，並詰其易服移柩之故。田飾辭以應曰：『卜夫當生，故用吉禮』。周作詩刺之。田恍惚見王孫在外，已又不見，乃知卽周所幻化。慚懼自益。周乃鼓盆而歌，歌罷盆碎，火焚其居。遨遊四方。

此篇以莊周之際遇申述『人心的不可測』，因爲莊周識得破，所以他能心地坦蕩。這類說法，很可能代表中國數千年來一派的思想。西方人居然也看出這是文學上的好材料，不肯輕意放過，在十八世紀，不但是哥爾司密士引用了，法國文豪伏泰爾在若狄格第二節也摘取這個故事做底子，且在哥氏之先，我們當然不應不拿來作一種比較的研究。

若狄格是一個明達寬恕的人。阿弱拉是他的妻，看見少婦可斯洛依新塚號哭，急欲將塚旁河水轉向他流，以冀早早改嫁。回來在若狄格面前痛詈可斯洛。若狄格笑置之。有一次，阿弱拉出門三天回時，丈夫死了，阿弱拉大哭。傍晚，夫友客獨來陪他灑淚。次日，他倆同餐，哭得少些了。客獨說若狄格已把大部產業託付給他，希望阿弱拉能和他同享，她還哭鬧了一頓，慢慢才安靜下來。晚餐時，同坐得更久些，談話也親熱些。但阿弱拉不免提起死者的好處。可惜他也有幾點短處，不如客獨完美。且談且吃，正是又苦又甜，客獨忽叫身旁作痛。阿弱拉親手探他的痛處。客獨說：『祇有剛死的人的鼻子，割下一擦就好。』她想道：『若狄格人已死了，鼻子短些也不礙事，過陰陽界河的時候決不會因此被扣留哪』。於是取刀進坟，正要下手，祇見若狄格一手掩鼻，一手推刀，起身說道：『夫人，不要再詈少婦可斯洛了，你割我的鼻子和她轉移河流有何不同呢！』

此篇與莊周事比較，細節上的不同，如割河、割鼻等，都是容易看出的。但伏秦爾的主旨在說明凡人不可太偏見，以爲旁人做的一件事總是錯的，自己做的一件事就是對的；不可祇看見自己的處境，想不到旁人的困難。同樣的材料，却有兩種的意趣。莊周對於人生是消極的，若狄格是積極的。所以莊周是神祕的、出世的，若狄格是現實的、入世的。莊周故事裏可以有奇幻的事蹟，若狄格故事裏不能有。伏秦爾要攻擊歐洲當時宗教上社會上拘泥排異的惡勢力，剛碰到這樣一段中國材料，馬上就改製了一下，以適合他自己的志趣。

材料本來全在人用，所以在英國，哥爾司密士看見社會上虛偽的婚姻，於是也借用這個故事去做諷刺的資料。哥氏在中國通信第十八封上敘述莊和韓氏本是一對最親暱的夫妻。莊見一婦以大扇扇墳，莊問其故，婦所答與中國原本大致相同。莊將少婦領回家，想韓氏安慰她，不料她把寡婦大罵一頓，趕逐出去。不一刻，莊的弟子來訪，見莊夫婦親愛非常。忽然莊中風倒斃，韓氏哭不止。數小時後，她已平靜了些，讀了丈夫的遺書。次日，她很能略略寬慰自己了；再過一天，居然寬慰莊的弟子起來；第三天他倆就情投意合，願結終身之緣。於是預備婚禮，情節略同原本，最後莊的弟子又與莊一樣猝然暈倒不起，應取剛死的人的心磨擦胸部。韓氏急開莊棺，正是莊暈後初蘇，漸漸起身，出棺環視已屋，燈彩輝煌，駭異間，忽見韓氏屍體，刀刺及心，倒臥血中。莊就把她放進原有的棺材裏，又乘着婚彩喜筵都籌備得齊全，當夜娶了扇墳的寡婦。他倆彼此很能諒解，得以和諧到老。

看了此篇，我們感覺其中的情節雖近於中國原本，觀點却近於伏秦爾。與割鼻子的故事一樣，這取

心擦胸的事也是現實的而非神幻的，因哥氏也像伏泰爾是攻擊社會一種陋習的。哥氏之攻擊點他自己講得很清楚。他批評道：『許多英國人結婚，目的祇在得到一個月的快樂；……他們所希望的是一時的狂興，而輕視終身的安樂。因此，狂興的時期過後，他們在表面上就一味的虛飾，內心却是怨恨，在人前做出許多假套，在人後却鼓着眼當仇敵看待。』

總結三篇比較的結果，我們可以說，哥氏與伏泰爾同是把社會做鵠的，而中國原本是洩露個人及個人的心。前者是借這段記事來糾正習尚，後者引一篇『奇蹟』寄喻人生。所以研究比較文學，最大的興趣恐怕就在看到相同的材料經過不同的手術，其結果跟從民族精神的不同而表現各種不同的藝術。

哥氏當時之所以引用這材料，是因為在那幾年中，這篇中國故事在英國文壇上很風行。我相信浦塞（Thomas Percy）的這篇故事的譯稿哥氏大致是看見的，因為他們兩人朋友，且浦塞的譯本就在世界公民出版的那一年刊行。因此我相信中國通信第十八封是哥氏先見有材料，後想出題旨的。——是糜恩奇『幫了他的忙』。但在第四十八封信上，載了一篇童話，乃是哥氏幫了中國人的忙，因為這童話是取材於他自己經歷的一件事，湊上一個中國置子。

中國通信寫到將近半數的時候，哥氏的境況已比從前寬裕得多，他搬進講究些的房子住起，許多窮親友都來找他。有一個舊時同學慌慌張張跑來，說有某貴婦最愛奇珍小動物，願意出重價從印度買一對白鼠。現他有一對白鼠已運到了，却沒有錢買籠，也沒有好衣服穿了見她，祇要兩塊金洋就都可辦到。哥氏是軟心腸人，袋裏一摸，祇有半塊錢，可惜。停了一刻，他朋友吞吞吐吐說道：『你那隻錶倒可以

當出錢來：橫豎祇借幾個鐘頭就還的。」於是真的當了鏡。但從此就沒有再見這位朋友，也沒有見鏡回來，也未聽說有什麼一對白鼠。後來他聽見這騙子病得快死，又送了一塊金洋去。

這樣一件事他拿來編成一篇童話，說中國歷史上載的，兩萬年前有個國王，十分才貌，却因愛一隻綠眼白鼠，差些把自己新婚的王后都給丟棄了。所謂『爲小失大』是一般人，尤其是據高位的人，所應避免的過失。哥氏因欲諷刺社會，各處搜羅材料，而杜哈德書中有許多中國的寓言，他取來融化改鑄，點綴他的篇幅。第九十五封信的著作史，就是如此。杜哈德書裏有一段文字道：

『那篇古寓言是這樣：我看見一個上等入騎着一匹好馬在我前面，我自己騎的是驢子；呵，我自言道，我豈非相形見絀了麼！回過頭去，看見一個鄉下人，而貌不算醜陋，却推着一輛小車。原來，我道，我若不及前面的人，至少還強過後面那個。』

哥氏把這段改作如下：

『……我騎的是一匹瘦劣的驢子。祇見另一人在我面前騎着一匹英氣勃勃的駿馬，我心上好不暢快。回轉頭去，却見有許多人在地上走，濶着背馱着重貨。我想道我該體貼他們，而一方面應知足樂命才是。』

杜哈德的又一段：

『老子訓弟子道：且看我這根舌頭，是不是因爲牠柔軟而能伸縮，才存留到如今？反言之，我們的牙齒所以損落，是不是因爲牠們過於堅硬？』

哥氏改寫如下：

「……一個老人問道：這裏有兩件東西；一是硬的，有抵抗性的；一是軟的，不抵抗的；請問那一樣可以持久？自然是那硬的東西哪。你錯了，他答道，我今年已八十歲；但你若看我的嘴裏，我的牙齒都已落盡，舌頭却還是完全的。」

除却這類記事說叢方面的原料之外，哥氏還採錄了許多孔孟老墨的遺訓，盡是間接得來；也有一部分是他杜撰的。至於文調風格，當然是不能摹仿的，更是難於假冒的，那時一般人以為東方的文章都應和諧、高絕、玄深、費解，廉恩奇的通信不是這樣，所以他們都說不是東方人的手筆。但哥氏借廉恩奇的書信駁復道：「我聽得一個英國人想來教我寫中文的方法，我不免要發笑。」這確是一個很輕便而聰明的答辯。

哥氏用中國原料，不過是順從潮流以行自己的方便，但當時也有人認真研究中國文化的。編纂有名的英國古詩存的浦塞，對於外國文藝，頗具一種研究的精神，關於中國的工作，在兩年中間，刊行了三種。

第一種是一七六一年出版的一部好逑傳的譯本，連附錄共四冊。好逑傳，浦塞譯為怡情史（*The Pleasing History*）就是鐵中玉與水冰心的情愛故事。關於這本小說的來源，浦塞道：有一個東印度公司的股東維爾金生（James Wilkinson）一向在廣州貿易，想學中文，無意中拿起這本小說來翻譯，沒有譯完，剩下四分之一，讓另一人譯成了葡萄牙文，這一部分是浦塞自己又從葡文譯出的。他編譯這書的理由，他道：可分為三層：第一、長篇的中國作品還沒有在英國見過；第二、從小說裏可以明瞭一個人民

的習慣風尚，比遊記史論來得詳盡，因為小說是人生的表演；第三、讀這部小說，我們可以看出中國作家的手腕。這篇小說的短處是：曲折太少了；引喻不確切、不生動；記述多乾枯冗長；缺少情感的興奮及想像的變幻。這恐怕大半由於中國人的性情服從、好靜、害怕新奇。因此他們的文學就有幾種長處：不怪誕、合情理、佈局平穩整齊，各部分啣接緊湊。浦塞雖是編者，却把原文刪改了許多。一八二九年寶維司(J. Francis Davison)重譯這書的時候，說道：浦塞的譯本，從題目起就有錯誤，擅自增減的地方也不少。但在當時，却是一件有價值的工作。

怡情史的後面附着三篇的文章：第一篇是一齣中國戲的本事。原稿也是從維爾金生稿紙裏找出來的。在英國出現的中國劇本，這是第二部。劇情複雜，是中國很普通的故事，記一少年如何經歷苦難，被救救人，為國退敵，結局是升任顯位，娶妻納妾。浦塞告訴我們，當時有一個人用西方的劇律來批評這齣戲，說牠既非悲劇，又非喜劇。浦塞自己也有一段評論道：究竟中國作家之目的，是否描寫性格及習尚（喜劇）或是喚起恐懼及憐憫（悲劇），還是一個問題。這劇很像西班牙的一種劇台產品，其主旨全在用複雜曲折的劇情，使觀眾在恍惚迷離中得到娛樂。

中國的小說戲劇，他都研究過了，又進而研究詩。在那附錄裏第二篇是選擇中國的格言，第三篇是詩。這些格言及詩展轉譯出，離去原文當然很遠。但浦塞對於中國詩的觀念，倒是我們所願意知道的。他道：中國的詩做得愈費解愈呆板就愈受推戴。即此一點看來我們對於中國詩已沒有多大的希望了。却也奇怪，中國自古以來是最尊重這門藝術的，無論道德、宗教、政治各方面，都以韻文為最高的傳達

工具，……而中國的詩大都屬於簡短警句的體材，是一種艱澀的小品 (*Difficiles Nugae*)，以我們歐洲最健全的批評眼光看去，覺得那種詩體沒有價值之可言。中國並無偉大的詩作；至少長體史詩 (*Epic*) 他們是沒有的。至於劇體詩怕也不能作為例外；因為中國戲劇似乎是一種散文體的對話，中間夾些曲調，好像意大利的歌劇一樣。他們的古體詩 (*Odes*) 自然也有一種莊重的樸素精神，但從杜哈德所錄幾首看來，大都是嚴謹的教規，不是雄壯巍峨的作品……很誠懇地研討自然及自然的美，才能得到這種藝術品；但這樣的研討，中國人是最不講究的。

以上所述是浦塞關於中國文藝的第一部的工作。他的第二部的工作是一七六二年出版的兩冊中國雜載 (*Miscellaneous Pieces Relating to the Chinese*) 第一冊裏有四篇短文：兩篇是論中國文字及作家，第三篇轉譯法文的趙氏孤兒一劇，第四篇論中國戲劇，是轉錄厚特 (*Richard Hurd*) 所做的一文。在這文裏厚特居然把中國戲劇 (趙氏孤兒) 與希臘悲劇 (*Orestea*) 相比擬。浦塞說他過獎中國戲劇了。中國雜載第二冊裏的文字是關於基督教入中國史、中國朝典以及花園建造法等。他的第三部的工作就是『莊子劈棺』的故事，從杜哈德書中譯出，我們在上而已提及了。

浦塞的研究工作是偏於文學方面的。當時有一個瓊司 (*Sir William Jones*) 却是『東方學者』。他的著作全集，一八〇七年在倫敦出版，共十三厚本，其中有關於『中國學』的探討。一國的文化受另一國的歡迎或抨擊，到了很熱烈的程度，就有一班人坐下用清冷的頭腦、學者的態度，去研究牠。但等到有人研究，大都狂熱時期已經過去。中國之在十八世紀的英國，到了一七八〇年左右，已是狂熱消散的

時候了。但在消散之前，還有幾陣回響。

一七八二年英國詩人司谷脫(John Scott)做了一首「牧人短曲」題曰良吏李白，寫一個官吏，公退之餘，優遊私園中，回溯一天的公務，遙思孔子的道德懿範。一面盡量描寫自然，山邊植棉，田間栽柏，作為中國田野的風景。這位詩人用理想造出一個美德美景的中國。可見那時的中國材料已進了理想化的時期，「中國熱」已成過去的事蹟。

三年後，渥而璞爾又做了一篇象形文故事。作者在敘文裏說道：「象形文故事當然在開天闢地之前就流傳了，後來在克雷姆勒克拉叻列山上逐代口傳下來，但這座山是一個無居民的荒島，至今還沒有發現。……我們不妨假定作者是該脫的兒子克門勒哥派可斯」。附註道：「向來的故事都是一派爛調，全無想像之可言，本篇確是超脫舊套的作品」。從上面的話看來，我們已知道渥而璞爾是有意妄說荒唐，大尋開心。故事的本身是說中國一個王子，全世界去找一個新娘，要她和父親的產業有同樣的名字。從廣州趕到愛爾蘭，又找到英國牛津地方，會見堪姆白爾爵士的女兒堪姆白爾加洛玲小姐。加洛玲於是做了中國王后。這篇全無意義的故事，是渥而璞爾仿照流行一時的東方小說的體材，以為嘲笑的。

我們記得在英國社會熱烈歡迎中國的時期，渥而璞爾是一個有力的提倡者，三四十一年後風氣一轉，而渥而璞爾又起來做一個有力的制止者，可見他對於一時風尚的盛衰，關係是很密切的。象形文故事刊行的一年，還有一部作品，名為東方時論，假託由孔子原作譯出，其實是諷刺一七八四年英國的政事。這書本身沒有價值，却可視為「中國熱」消散時一微弱的餘波。

總括全文。英國十八世紀的文學採用中國材料，在一七四〇年以前可看作一個準備的時期；在這時期中，本國有司蒂爾愛迪生等人開端，國外有法國的基勒脫、阿雄等引用材料，做後人的榜樣。從一七四〇年到一七七〇年可謂全盛時期，主要的作家有四：謀飛、哥爾司密士、浦塞、及渥而璞爾，再加上法國的伏泰爾，把中國材料用在戲劇、小說及散文三方面，而以哥氏的世界公民為最可注意的作品。一七七〇年以後，為衰落時期，却有司各脫的詩可以補充三十年中的空缺，而與黑謙脫的詩劇遙相呼應。至於十八世紀英法人對於中國的觀念，大概而言：是尊崇的、愛慕的。我們若拿一七五〇年英人的態度與一八五〇年的態度比較，恐怕就很容易感覺其間的區別了。

（錄自國立武漢大學文哲季刊，第二卷第一號及第二卷第二號）

五、十七八世紀英國流行的中國思想

范存忠

史蒂芬爵士的「十八世紀英國思想史」裏，有一段提到中英思想的衝突。他一開頭就說：

「地理上的大發現，把一般人對於『無窮』的概念推廣了——這不是『似是而非』之談」。

接着就申說這觀念的演變，在過去，一般英國人注意到的，只是基督教的國家；至於別的國家，乃在基督圈子以外，與他們的思想無涉。到了十七八世紀，情形變了：基督教圈子以外的國家，也同他們的生括發生了緊密的聯繫。於是對於人類的歷史有了正確的認識。這認識，不僅是智識而已；它牽涉到人生的基本問題——信仰。在過去，大家以為基督教是人類惟一的真正的宗教；到了十七八世紀，這問題就沒有那麼簡單。大家知道，基督教不是人類惟一的宗教，尤其是中國三萬萬人的信仰問題。史蒂芬說：

「他們知道信奉基督教的國家，只佔據世界上的一部份，世界上有成千成萬的人，從來沒有聽到過基督教的國家。從基督教徒看來：懂了這教義，就可以上天堂，享受永恆的生命；不懂這教義，就得下地獄，吃那無窮的痛苦。而這成千成萬的人，根本就沒有知道這教義。譬如中國人，就沒有知道。所以中國人的立場上講：這教義，在地球上也好，在月球上也好，總是不相干的。那麼中國人就得吃那無窮的痛苦麼？而實際上，中國人跟基督教徒，差不多同樣快樂，同樣純良。中國人既然沒有吃什麼苦頭，那麼基督教義，不論對於現世或來生，是必需的麼？中國三萬萬人的情形，照正統基督教的理論去講，是講不通的。這是一個驚人的事實，不斷的向正統的基督教徒進攻了

這些，史蒂芬叫做「從中國人那裏借來的議論」(Argument from Chinese)

在史蒂芬看來，這是支流；不是主流；所以在那思想史裏，沒有細細敘述。他注意到「自然神教」裏一些外來的成分，却没有把這些外來的成分好好的討論。這議論是些什麼性質？如何變成「自然神教」的武器？既變成「自然神教」的武器，正統的基督教徒如何應付？在英國十八世紀思想的其他方面（如政治、道德等），這議論有沒有影響？本篇預備對這些問題，貢獻一點有用的事實，給史蒂芬那一段文章做一個疏證。

一

中國的思想如何傳到英國去的？或則把這個問題的範圍擴大一些，中國的思想如何傳到西洋去的？這是一個千頭萬緒的問題。你可以從希臘羅馬時代講起。考古學家已經告訴我們，在小亞細亞特羅亞城(Troy)的廢墟裏，找到了中國的軟玉，那東西元前二千年左右的東西。至於羅馬詩人如浮琪爾(Virgin)，如何瑞斯(Horace)，如奧維德(Ovid)，常常提到中國與中國人。在這些零碎的事實裏，可以找到中西思想傳遞的痕跡，但你也可以把時間縮短一些，從十三四世紀講起。馬可孛羅的遊記，是中西交通史上一塊重要的路牌。這部「馬百萬」的寶書，不知激動了多少人的想像！從那時起，一直到十六七世紀，歐洲流行着不少遊記，如孟特維爾(Sir John Mandeville)的，如漢克羅(Hekilyt)，如潘千史(Purchas)的儘管是無中生有，滿紙荒唐，無形中也增加了歐洲人對於中國的興趣。所以莎士比亞的戲劇，彌爾頓

的詩，以及十七世紀的散文作品，都提到中國人與中國的東西了。

但是，這些遊記，講的多半是人情風俗，實際上還談不到思想的介紹。關於思想的介紹，我們大概只能從十七世紀談起。最值得紀念的是利瑪竇以及跑到東方傳教的耶穌會教士。艾儒略的「大西利先生行蹟」上說：「利子（瑪竇）嘗將中國四書譯以西文，寄回本國，國人讀而悅之」。利瑪竇以及其他教士們着手翻譯孔子之書，大概在十七世紀的初年。但那時所介紹、所翻譯的，大概還是零碎的、片段的東西。過了六十多年（一六六一年以後），郭納爵、殷鐸澤、柏應理等，陸續將大學、中庸、論語、譯成了拉丁文，最後由柏應理把這些譯稿訂在一起，就在巴黎出版。這是西元一六八七年，即康熙二十六年。在那一年，孔子的學說，系統的傳到了歐洲。那是中西文化史上最值紀念的一年。

這部譯文，立刻引起當時人的注意。譬如，在一六八八年六月，巴黎的「學術報」(Journal des Savants)上有一條說：

「中國人對於德行、智慧、信義、仁愛、慈惠、禮貌、威儀、謙遜、以及畏天敬神之道，特別尊重，為其他民族所不及。你聽了一定覺得興奮。再者，他們所依靠的，祇是大自然所給予的啓示。你還能希望他們有更大的貢獻麼？」

這裏末了一句，是當時一般耶穌教徒口吻。這就是說，中國人還沒有知道上帝，還沒有信奉基督教，而在倫理方面，已經有了這樣驚人的貢獻。但這絕對沒有鄙夷的意思。我們不知道大學、中庸、論語的拉丁譯本銷行到如何程度。但看各種重譯的本子，我們可以斷定當時讀這些孔子之書的，並不限於「文化

人」更不限於教士。譬如，一六八八年，法國出了兩個法文節本；一本叫做「孔子之道」，一本叫做「孔子與中國的道德」。一六九一年，英國出了一個英文節本，也叫做「孔子之道」。我們可以說，當時的教士與文化人看的是拉丁本子，至於一般不懂拉丁文的人，可以看法文本子，或英文本子。

同時，在十七世紀（尤其是十七世紀的後半期），差不多年年出版幾本關於中國的書籍。其中比較著名的，除利瑪竇的著作而外，有金尼開的「中國傳教史」（一六一六）與魯德照的「中華帝國史」（一六五五）。這一類作品，大都是用拉丁文、法文、與意大利文寫的，但也有西班牙文、葡萄牙文、荷蘭文、以及其他文字的著作，而且不久就有英文譯本，在英國也同樣流行。關於這一點，我們可以從當時的文獻裏找到有力的證據。

譬如約翰·艾凡林(John Evelyn)，是英國王家學會的發起人之一。他是一個有名的「雜家」；他談園藝，談墾殖，談建築，談雕刻，談衛生，還有那無所不談的八十多年的日記。一六六二年間，他也談談中國東西了，在他的書信集裏，有一封寫給杜士(Vander Douse)的信，提到那時關於中國的書籍：

「我已經盡我的能力，把你那本關於中國的東西譯完了。你的提要，差不多與正文一樣長，這不是必要，所以刪了。不過譯本裏留有空白，如認為適當，你可以把提要補進去。再者，這本東西是否有價值，還得考慮一下。近年來出版了一大批關於中國與暹羅的書籍，都寫得很精細。就其主要而言，如魯德照的書，是用意大利文寫的；白朗(Vincentle Blanc)的書，是用法文寫的；孟德爾(Mandellio)的書，是用德文寫的；以及平托(Pinto)的遊記，是用西班牙文寫的。到了現在，都有英文譯本。我想，你不妨翻一翻那些書籍，再把它們與你的東西比較一下，

看看這本書是否更精確，是否對於世道人心更有裨益。否則，未免有些「炒冷飯」了。這一點請斟酌。」

從這段文字裏，我們可以看到當時出版界的情形。到了十七世紀中葉，關於中國的書籍，已有相當的數量，而且有些也還寫得精細。所以，大家也不敢像十五六世紀作家那樣的嚮壁虛造了。剛巧在那個時候，孔子的學說，有了系統的介紹。出版界可以傳佈這學說，讀者們可以接受這學說。這學說能在十七八世紀的英國思想上發生一些影響，當然不是一件偶然的事情。

二

我們討論孔子學說在英國思想上的影響，應當從吞伯爾爵士(Sir William Temple)講起。這位爵士，在查理第二時代的行政界、外交界、頗有赫赫之名。但他歡喜的，不是政治的而是退隱的生活。他歡喜種花、養魚、寫文章、談談生活的藝術。他的集子裏有三篇文章，值得注意。一篇論政治組織，一篇論英雄德性，一篇論園藝，都與中國有些關係。我們現在討論的，是第一第二兩篇。至於論園藝的那篇文章，留待有機會再說。

先說那篇討論政治組織的文章，這叫做「政府的起源及其性質」(Essay Upon the Original and Nature of Government)。這篇文章，在現代人看來，也許沒有什麼特別；但在當時，却另有其意義。英國十六七世紀的政論家，如荷葛(Hooker)，如霍布士(Hobbes)，都以爲政治組織，起源於「民約」；而吞伯爾以爲政治組織，起源於「父權」。當時主張「父權」之說的，有費爾默(Filmer)，但他的父權政治論(Patriarchia)，乃是在吞伯爾那篇文章以後才發表的。吞伯爾的理論是這樣：世界上各種政治組織，可

以歸納成兩類：一是君主政府，一是民主政府，都是從家庭組織演化出來的；在家庭組織裏，「父權」這東西，是很自然的現象。他說：「家庭是一個小規模的王國，國家是一個擴大的家庭」。因此他主張，治家之道就是治國之道；因此他主張，政府在治人，不在治法。這種主張，與我們的儒家之說，非常接近。

當然，我們不能斷定吞伯爾受了中國的影響。因為，這「父權」說，在西方也有背景。希臘羅馬的史詩，摩西的經典，以及歐洲各國初民的時代種種傳說，都反映着父權社會的組織。而且這學說，在柏拉圖的法律論，尤其是在亞理士多德的政治論，早已說得明明白白。所以他這「父權」說，在西方自有其歷史的背影。不過有一點值得注意；這種理論，不管其有沒有受了我們儒家的影響，在性質上却與儒家之說十分接近。也許因為這一點關係，吞伯爾對於孔子之書，發生了特殊的興趣。

我們看他的「英雄德性論」(Of Heroic Virtue)，就可以知道他對於孔子的學說如何推崇了。這篇文章，在普通英國文學史上，是沒有地位的；因為大家似乎還沒有了解它的好處。——聰明人如麥皋黎(Lord Macaulay)，也還不能欣賞。吞伯爾與當時一般的英國人不同；他具有世界的眼光。他能對大家不甚留意的遠方發生興趣，如東方的中國，西方的祕魯，北方韃靼，南方的阿開地亞。因為，他說，這些寫遠的民族，不但可以供給事實，而且可以啟發思想。他所舉的英雄裏，有孔子與亞力山大，但也有不少是神話與傳說裏的人物；初看起來，似乎不倫不類，但仔細一想，却沒有什麼奇怪。你看卡萊爾(Carlyle)的「英雄與英雄的崇拜」。卡萊爾把英雄分爲六類：——神、先知、詩人、教士、文人、帝王。

這還不是同樣的不倫不類麼？吞伯爾與卡萊爾，頭腦有些相像。他們談的不是歷史的掌故，而是英雄的类型。他們所舉的人物，個性不同，時代不同，地域不同，但都具有他們所說的「英雄性」。

這篇文章裏，關於孔子的敘述，大體根據柏應理的拉丁本子，但也提到馬可孛羅的遊記，以及意大利文、葡萄牙文、荷蘭文的作品。他介紹孔子的學說，一點不支蔓，一點不誇張，濟圓流利，暢所欲言。末後還做了一段結論，說：

「孔子的著作，似乎是一部倫理學，講的是私人道德，公衆道德、經濟上的道德、政治上的道德，都是修身齊家治國之道，而尤其是治國之道。他的思想與推論不外乎說：沒有好的政府，百姓就不得安居樂業；但沒有好的百姓，政府也不會使人滿意。所以爲了人類的幸福，從王公貴族，以至於最微賤的農夫，凡屬國民，都應當遵從自己的思想，人家的勸告，或國家的法令，努力爲善，并發展其智慧與德性」。

他的意思，大概根據下列各節：

「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」

「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。……故其爲政在人。」

「知其所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

至於孔子的人格，吞伯爾真是推崇備至。他說：「孔子是傑出的天才，博於學，長於德，美於行，愛國而愛人。」他也提到孔子的作風；他說：「詞句典雅，巧譬善喻」。不懂半個中國字的人，也居然大着胆子，高談大學，中庸、論語的風格了！

吞伯爾對於中國，頗有「高山仰止」之心。他曾經寫過一篇文章，討論古今的學問（*On Ancient and Modern Learning*）。偶然提到中國，也都是恭維。譬如他說：「中國好比一個偉大的蓄水池或湖沼，是智識的總匯」。他以為古代人做學問，也同近代人一樣，需要指導；而担任指導的人，大概來自印度，或中國。理由呢？他舉了四點：「民性中和、地域清靜、氣候均勻，而又有長治久安之國。」在另外一段裏，他把孔子的思想，與希臘的哲學，相提并論。他說：「希臘人注意私人的，或家庭的幸福；中國人注重國家的康泰」。

綜觀吞伯爾的言論，我們不能不承認他已經盡了介紹之能事。當然，他對於孔子，對於中國思想，並沒有多少重要的批評。他介紹孔子，多半是「裨販」性質。但是他的重要，就在他能夠「裨販」孔子的學說，就在他能夠了解孔子的重要，就在他知道孔子學說之值得「裨販」。他的材料大半得之於耶穌會的教士，按着當時的文獻仔細推敲起來，並沒有什麼獨到之處。但是有一點不同：耶穌會教士的書，是寫給教士們看的；而他的文章，是寫給一般人看的。教士們的書，總脫不了教會氣，累贅沉悶，是其通病。至於他的文章，又輕鬆，又流暢，為十八世紀的散文開了無數法門。他的集子，在十八世紀，至少翻印過十次。——這在當時，算是很流行了。無疑的，一般讀者，曾從那幾篇小文章裏，得到了一些關於中國，關於孔子的概念。

十七世紀的文人，偶然談到世界，總說：「從巴黎到祕魯，從日本到羅馬。」吞伯爾則說：「從中國到祕魯。」這句話「從中國到祕魯」，在十八世紀，差不多是一般文人的口頭禪。

三

我們在開頭的時候，提起十八世紀英國思想上的衝突，現在可以講這些衝突了。以上所討論的，可以說是這衝突的背景。

孔子學說，到了英國，既然有人提倡，當然也有人反對。譬如：吞伯爾那幾篇平淡無奇的文章，當時曾引起基督教徒的非議。有一位大主教，竟至於疑心他不是正派的基督教徒。理由是這樣：吞伯爾是孔子的信徒。孔子的信徒是無神論者，所以他也是無神論者；孔子的信徒，以為宗教是下層階級的玩意兒，所以他以為宗教祇配無智階級去皈依。因此，他不但自己不是正派的基督教徒，而且把所有跟他接近的基督徒都帶壞了。所以，孔子學說到了英國，一方面有人把它捧得很高，以為「放之四海而皆準」；另一方面，也有人以為「邪說亂行」，「妖言惑衆」。思想的衝突，就從十七世紀末年開始了。現在我們敘述這一段衝突的原委。

這衝突，伏脈很遠。——可以說是從中國帶過去的。當初利瑪竇來中國，到了澳門（一五八二），就換去洋服，穿上袈裟；不久，又換去袈裟，穿上長袍大褂，他的職務是傳教，但他覺得，一味同中國人說「天主耶穌」，是不中用的。於是變更策略，拚着死勁讀中國文，研究儒家之學。艾儒略說：他對於「六經子史等編，無不盡暢其意義」。他自己也說「淹留肇慶韶州二府十五年，頗知中國古先聖人之學，於凡經籍，亦略誦記，粗得其旨。」後來到了北平，居然說服了一位王公，兩個翰林。他對於中國固有的習慣與信仰，採取一種容忍的態度。譬如祀孔、祭祖等儀式，他認為是中國人崇德追遠的習慣，

與耶穌教義，並不衝突。換言之，中國的基督教徒，可以祀孔、祭祖，同時也不妨禱告上帝，念「天主耶穌」。所以徐光啓的奏摺上說：「彼國（意大利）教人，皆務修身，以事天主，聞中國聖賢之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艱難，來相印證。」艾儒略也說：「當時人稱利瑪竇「奉天主真教，航海東來，其言多與孔孟合」。於是基督教在中國，漸漸地推行了。

這種容忍的態度，後來變成了耶穌會(Society of Jesus)的策略，推行了一百多年。但，這是真正的基督教麼？耶穌會教士中間，往往發生懷疑。至於別的教會，如方濟各會(Franciscans)與多敏我會(Dominicans)，始終反對利瑪竇與耶穌會的教士。他們到了中國，因為不懂中國語言，處處被人鄙視；同時又看到耶穌會氣焰萬丈，大有不可一世之概。於是一肚子怨氣，無從發洩，只有跑到羅馬教皇那裏去告狀了。他們就說：耶穌會的教士，如何遷就異教，如何幫中國人修訂歷書，玩弄星象，而忘了那支配星象的天主。教皇聽了，下令查辦。於是紅衣主教次魯囊(Tournon)，奉命東來，覲見康熙，問他中國的「天」與「上帝」，是否與耶教的「天主」同義。康熙受了耶穌會士的先入之見，不但使次魯囊不得要領而去，而且下令，除利瑪竇派外，一概不准傳教，次魯囊不甘屈伏，下令耶穌會，只許崇拜「天主」，不許拜「天」與「上帝」，否則予以「破門」。這個中西思想的衝突，——法國人稱爲「中國事件」(L'affaire Chinoise)——從十八世紀開始起，鬧了四十多年之久。

這個「中國事件」，就其本身而言，也許沒有多少意義。但其影響，却非常重大。那時歐洲對於中國的儒家之說，本已有了幾分了解。自從這個事件發生以後，他們對於中國的東西，又增加了不少興趣。

教會的人，與非教會的人，只要懂了一些中國的東西，就著書立說了。而法國的耶穌會，就從一七〇三年起，印行那連續到七十多年的耶穌會通訊集。就英國而論，那時的「學術提要」(The Works of the Learned)上，連篇累牘的登着主教們的爭論。這麼一來，中國思想的傳遞，更普遍了。

這次事件中，有兩本書，是爭論的目標。一本叫做中國現狀新誌(一六九六)，一本叫做中國禮儀論(一七〇一)，都是法國耶穌會神父李明(Louis le Comte)寫的。這兩本書，哄動了各處的教會。在巴黎、在羅文、在羅馬、在威尼斯，出現了大量的小冊子，有的是攻擊的，有的是解釋的，有的是辯護的。中國現狀新誌的英文譯本，係於一六九七年出版，兩年之內，印了三版。在這兩本書裏，當時人認為最問題的，是宗教的部份。李明雖絲毫沒有攻擊基督教，但處處辯護中國的儒家之說。這在正統的基督教徒看來，是一種挑戰。

李明論中國的宗教，可分做兩個方面：一是現實的，一是理想的。對於現實的情形，李明并不表示同情；因為據他的意思，那古老的帝國，給那僧道的迷信與魔術籠罩住了。但是，中國自有其真正的宗教，其起源還在基督教以前；這就是儒家的學說。李明以為在這學說裏，還保存着原始時代的信仰；這是中國真正的宗教。他又說，崇拜孔子的人，也就是崇拜真正的宗教的人。孔子信天道，不信偶像；他的學說，在精神上，與基督教並沒有多少出入。——雖則就形式而言，顯然是兩個系統。這些議論，雖似平淡無奇；但在當時的宗教思想上，竟發生了意想不到的影響。

法國文學史家郎宋(G. Lanson)，研究十七八世紀思想的演變，曾得到這樣的結論：思想的轉變，

不僅由於抽象的思考，而且也由於具體的新事實的發現。自從宗教革命而後，歐洲思想，漸漸脫離神學的鑄模。到了十七世紀，法國出了一個笛卡兒(Descartes)，英國出了一個洛克(Locke)，於是理性更抬頭了。在這種情形之下，東方的新事實，對於當時的思想家確有一種新刺激。郎宋這個結論，適用於十八世紀的法國，但也適用於十八世紀的英國。那時在英國有一派人，信奉「自然神教」(Deism)，自稱為「自由思想家」(Freethinker)，正在向傳統的基督教徒挑戰。李明那兩部書，來得剛好，供給他們新材料、新議論、新武器。

史蒂芬爵士，把自然神教分作兩類：一是建設性的(Constructive Deism)，一是批判性的(Critical Deism)。換言之，有的「自由思想家」做着積極的工作，其目的在建立一種新的教義；有的「自由思想家」做着消極的工作，其目的在打倒傳統的基督教與神學。這種區分，多少有些武斷。但為討論便利起見，我們不妨採用。李明所述的孔子之教，對這兩種人，均有影響。第一、孔子說「天」與「天道」，他們說「自然」，無論在精神上如何不同，名義上總屬相似。所以，孔子的學說，給他們一個有力的佐證。休謨不是講過麼：「孔子的門徒，是天地間最純正的自然神教的信徒」。這是屬於建設一方面的。第二、就批判的方面講，基督教徒，每以基督教為天地間惟一的、真正的宗教。他們相信上帝，相信神的「啓示」，相信心內的神秘，心外的神秘，以及其他一切的神秘，以為必如是，方能於現世得到幸福，來生得到快樂。但是「自由思想家」說，這是必要的麼？你看孔子，絕口不談神怪；他的學說，不帶半點兒神秘的意味；難道中國人就沒有幸福麼？在他們看來，孔子的學說，是理性的結晶，是智慧的寶

庫。人類本是理性的動物，又何必鑽進那神學的圈套。順着這個推理的路線，一步一步前進，問題就來了：基督教是世界上惟一的、真正的宗教麼？神學是必需的麼？教會組織是必需的麼？……這就是史蒂芬所說的「從中國那裏借來的議論」。

我們說過，當初利瑪竇以及耶穌會教士們容忍中國的固有信仰與習慣，原是一種傳教上的策略，偶而提到孔子的學說，其主要的目的，無非是辯護其策略而已。在那大學、中庸、論語的拉丁譯本裏，柏應理做了一篇導言，把翻譯的目的，說得很明白。他說，這不是向歐洲人獻寶，而是給那預備到中國去傳教的人做參考的。其他關於中國宗教的書，大都有同樣目的。那知道自由思想家，就從那些書裏，找到了武器，去攻擊基督教與神學。真是「以子之矛，攻子之盾」！

四

要明瞭這一場爭論，可讀高林士 (Anthony Collins)、丁特爾 (Matthew Tindal) 諸人的書，——可惜現在很少見了。高林士曾讀過不少關於中國的書籍。在他的藏書目錄裏，這類的書，多至四十餘種，中有魯德照、柏應理、李明等著作，一七一二年，他發表「思想自由論」 (Discourse of Freethinking)，其目的在指出世界上各種不同的宗教，及其不同的經典；因以說明基督教的經典不是顛撲不破的。這部書裏，有一條提到中國的宗教，下面還註着大學、中庸、論語的拉丁本子，但並沒有詳細的討論。不過我們可以斷定，他的思想自由論裏，有些中國的成分。當時的哲學家白克萊 (George Berkeley) ——後來當過主教——曾發表了一篇書評，說作者如何的不通。他說：「與其他是無神論者，不如說他是傻瓜」。

。」這顯然是正統派基督徒的論調。

丁特爾的書叫做「基督教探原」(Christianity as Old as the Creation)，於一七三〇年出版。這是「自然神教者的聖經」。丁特爾的主張，也同其他自然神教者的主張一樣，千言萬語，無非是擁護理性。不過他對於基督教的攻擊，比較劇烈，他的議論，也比較澈底，他不但批評教會，又批評聖經；不但主張用理性去解釋聖經，又主張用孔子的學說做印證。舉一個例。馬太福音第十八章上說：

彼得來了，對耶穌說：「主啊！我的兄弟得罪了我，我應當饒恕他幾次呢？到七次可以麼？」耶穌說：「我對你說，不是到七次，乃是到七十個七次。」

又羅馬書第十二章上，聖保羅說：

「主說過：『伸冤在我，我必報應。』所以你的仇人若餓了，就給他吃；若渴了，就給他喝；因為你這樣做，就是把炭火堆在他頭上，你不可為惡所勝，而要以善勝惡。」

丁特爾說，這是不合理的。小的毀傷，未嘗不可饒恕；至於大的毀傷，難道吃了虧就算了麼？而且聖經上也說「你應當愛你的朋友，恨你的仇人」。這剛巧與上面兩條衝突。多少年來，神學家總是設法彌縫，曲為之說；但是補了這裏，那裏就出了漏洞；補了那裏，這裏又出了漏洞，始終沒有辦法。高林士以為在這些地方，不能專在字面子上用功夫，而應當憑着理性去解釋。他就引了下面兩節話做參考：

「或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」

「子曰：『惟仁者能好人，能惡人。』」

在這幾條中，丁特爾以爲孔子之說，「惟仁者能好人能惡人」，最沒有毛病。這在正統基督徒看來，當然是邪說。丁特爾不但把孔子、耶穌、聖保羅相提並論；而且以爲孔子的話，比較合理。這就等於用中國的議論來批駁聖經了。

丁特爾引孔子的話，都註着出處，所以我們很容易知道他材料的來源。除了那大學、中庸、論語的拉丁本子而外，最重要的參考書是萊布尼茲(Leibniz)的「中國通信集」(Novissima Sincia)。萊布尼茲可以說是歐洲第一個研究孔子哲學的人。他曾經擬過一個大計劃，想溝通中西兩大文化。但丁特爾所注意的，並不是萊布尼茲的哲學，也不是那溝通文化的計劃，而是他對於當時社會的批評。在「中國通信集」的序言裏，萊布尼茲曾經說過：

「就目前的情形而論，道教的衰落，已經達到非常的程度，似乎需要請中國人到這裏來；請他教自然宗教的目的與實際，好比我們送了傳教師到他們那兒去教啓示的宗教一樣。」

這一段恭維中國的話，丁特爾也引了。但按萊布尼茲的原文，下面還有一段：

「如果請一個聰明人來裁判，而他所裁判的，不是女神的善，而是凡間的善；那末我相信，他會把金蘋果送給中國人的。——除非我們把那上帝賜給我們的禮物（基督教），傳授給他們，因爲這是超人的善。」

這一段話，丁特爾却沒有引。可見他的目的與萊布尼茲，是不同的。萊布尼茲的意思是說，就道德言，歐洲人須講教于中國人；但宗教上，歐洲人還是比中國人高明。丁特爾不然；他根本反對那開口講「啓示」，閉口講「啓示」的基督教。因爲這「啓示」，是不合理的。他的主張，說來說去，無非是要鉤銷

基督教裏談「啓示」的部份，然後憑着理性，去建設一套孔子式的倫理學。可見他比萊布尼茲更進一步了。

丁特爾這種過激的議論，在英國與歐洲大陸，曾引起一百五十餘種駁議，大都是正統派基督徒的作品。有的東拉西扯，不着邊際；有的嘻笑怒罵，毫無理智。二百年來這些小冊子，大都被時間的波浪衝到汪洋大海裏去了。但在某種意義上，這些東西，却未嘗沒有興趣。這裏也頗有牽涉到中國的東西。史蒂芬爵士說：在整個的十八世紀，主張「自然神教」的人，老是用中國人的議論，去向基督教進攻。這是不錯的。不過，我們須加一些補充——就是，那時基督教徒，老是侮辱中國人，尤其是中國的孔子。因為孔子的學說，好像已經變成了「自由思想家」的法寶。

讓我舉幾個例子：有一位先生說：世界上雖有不講啓示的宗教，但與基督教何涉？因為人家沒有得到上帝的恩典，我們就得拒絕這恩典麼？我們爲什麼要跟中國人走？另一位先生說：中國人自負不凡，以爲是世界上最聰明的民族；好像他們得到十磅理性，而其他民族，總共得了一磅。但按之實際，他們在宗教方面，並無理性；他們是偶像主義者。舊的偶像，新的偶像，一大堆的迷信，把宗教埋沒了。又有一位先生說：中國的哲學家，全是無神論者，或則可稱爲史賓諾沙的門徒；至於他們的經典，雖已引起多少人注意，而實際上，其分量還不及舊約的前五本書。又有一位先生，說得更有趣了：他說。孔子的學說與基督教義，不無相同之處。但這並不奇怪。因為孔子曾經到過迦勒底（Chaldea）去研究宗教的神祕，後來就把猶太人的儀式抄去了。

此外還有一個折衷派，也同樣有興趣。十八世紀的人，愛談包羅萬象的(Universal)學問。譬如談歷史，就談世界的歷史；談地理，就談世界的地理；談語言，就談世界的語言。談宗教亦然。我們所說的折衷派，就是想把各種宗教，混在一起，去創立一個偉大的系統。譬如，一七四八年，有一個蘇格蘭人，叫做藍姆塞(Chevalier de Ramsay)的，發表了一本書，叫做「自然宗教與啓示宗教的哲學原理」。他的理論是這樣：自然宗教與啓示宗教，是建立在同一個基礎上的；因此，基督教裏許多概念如「天主」、「救世主」、「懺悔」、「贖罪」等，在別的宗教裏也可以找到。這部書，引經據典，真是「體大思精」之作。

舉一個例，關於「天」的概念，他不但引了四子書，還抄了一大堆道家的話。老子、淮南子、關尹子，都被請來當證人了：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。若不知其名，字之曰道，強名之曰天。」(老子)

「夫道者，覆天載地，廓四方，拆八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形。」(淮南子原道訓)

「天地雖大，有色有形，有數有方。吾有非色、非形、非數、非方，而天天地地者存。」(關尹子)

他的目的是想證明「天主」的觀念是很普遍的，不過有的人稱「天」，有的人稱「上帝」，有的人稱「道」。這類的妙論很多。譬如，中國的道書上說：「道生，一生二，二生三，三生萬物」。他說：這就是「三位一體」的觀念。又如中國的經書上說：「彼美人兮，西方之人兮」。他說：這是指耶穌降生

；耶路撒冷與巴勒斯坦，不是在中國之西麼？又如中國的神話裏說：原始的世界裏有四條河。他說這就是亞當與夏娃的樂園裏的四條河。他說：「中國的神話（或則應說「神學」），是一把鑰匙，可以開啓其他比較晚出而比較隱晦的神話」。這些議論，牽強傅會，真是太荒唐了。但他這本書，曾風行一時，在倫敦、格爾斯格，以至於荷蘭的亞摩斯丹頓，常常翻印。休謨看了，也大爲讚賞；說作者有才情，有想像能力，能把各種教義折衷於理性。

這些東西，就其本身而論，也許沒有多大價值。但在這裏，我們可以看到中國思想在英國的進展。十八世紀初年，談中國思想的人，只能根據大學、中庸、論語——他們知道，這是孔子經典。到了十八世紀的中葉，作家們可以談談諸子百家了。譬如藍姆塞的書裏引的，除了儒家而外，還有道家，以及山海經一類的神話。

五

英國的「自由思想家」，在國外最有影響的，當推鮑林白洛克 (Lord Bolingbroke)。這不是由於學說，而是由於地位。就學說言：鮑林白洛克並沒有比其他的「自由思想家」精密或高深。但人家大半是教士之類，而他是貴族，又是十八世紀初期鼎鼎有名的政治家。他的門上，除政客而外，還有最知名的文人，如蒲伯 (Pope)，如綏夫脫 (Swift)，以至於法國的服爾太 (Voltaire)。受他影響最深的，在英國有蒲伯，在法國有服爾太。也許他是第一個人，使服爾太對於中國發生了興趣。

鮑林白洛克不是一個精密的思想家。有的思想家，有內容而無系統；他是一個。史蒂芬爵士，在

「十八世紀英國思想史」上說：他的思想，空虛而不連貫；又說，他對於形上之學完全外行。這些話，未免有些過份了。鮑林白洛克曾寫信給綏夫脫說：

「孟子跟他的老師孔子，都是古怪的形上學家；但同時又是很好的道德家。他們把學說分成三部：一、個人對自己的責任；二、個人對家庭的責任；三、個人對國家的責任。總之，一個人可以做哲學家，而同時又担负公務。從前有許多人就是這樣的，我相信現在有些人也是這樣的。一個人脫離了公務，可以當哲學家，不脫離公務，也可以當哲學家。」

這是「夫子自道」。他早年做過大官，掌軍機，辦外交，在安妮女王的末年（一七一四），還當過一任首相。政變（一七一四）以後，政治的生命完了，有時住在法國，有時住在英國，頗不得志；但他始終是個「哲學家」。他的興趣所在，不是形上之學，而是儒家那種平易合理，針對時代的學問。

因此他也喜歡「中國人的議論」。在他的集子裏。一提到信仰問題，便提到中國的宗教。他講的大都根據耶穌會教士的報告，尤其是李明的「中國現狀新誌」。不過有一點不同：李明他們講的是「中國現狀」，無非給西洋人參考而已；鮑林白洛克講的處處計對着英國的情形，頗有借題發揮的意味。所以表面上句句講中國，而骨子裏却無一不是批評基督教。這與丁特爾一流人物，有「異曲同工」之妙。

在「人類的智識」(Essay on Human Knowledge)那篇文章裏，他說：

「中國古代的聖賢，也同別的国家一樣，總是在簡潔了當的格言、比喻、寓言裏，表達其學說。他們的門徒，沒有那麼簡潔；但也常用比喻方式。往往爲了解釋一個寓言，又加上一個寓言。因此，其意義，本來有些晦澀的愈

弄愈晦澀了。到了後來，大家爭起來了。疏解與註釋，愈寫愈多；爭辯也愈鬧愈兇。於是一段故事，便有多少種說法，大家各執一說，不相上下。再者，因為語言與民族性的關係，這混亂又加了一層。……中國語言的字量太小了，於是非設法補救不可。結果呢，一字數義，講話時用各種聲調來區別，寫作時用各種句讀來區別，這麼一來，混亂又加了不少。」

這就是說，原始的教義，給註疏家弄壞了。但這還不算。後來老子跑來了；又後來，釋迦牟尼也跑來了。結果呢？到處是寺院、神像、寶塔，到處是迷信。於是乎原始的教義就看不見了。

註疏家，道家，佛家，——這三種人裏，鮑林白洛克攻擊得最厲害的是註疏家。譬如，伏羲的八卦，配合起來，成爲六十四卦，三百四十八爻。這本來是很簡單的。可是一到了註疏家手裏，這東西就複雜起來了。他們就在這錯綜變化的符號上，建立了一套自然的，與道德的哲學。這也許是故弄玄虛，別有用意。但一經點染，八卦的真面目就看不見了。原始的經典，也復如此。經過註疏一再傳會，愈說愈奧妙，簡單的真理，就變成神話的東西。

這些話，好像是我們現代歷史家講的，多麼透闢！但是，不。——這是二百三十多年前，一個英國人的批評。在鮑林白洛克的集子裏，這種論調一再出現，我不過撮舉其大意而已。他講這些話是有意義的。一部清清白白的聖經，不是早就給神學家弄得玄之又玄麼？譬如創世紀第一章，多麼簡單！但照神學家的說法，又多麼奧妙！這些神學家，就等於中國的註疏家。不過，比較起來，中國的註疏家，還是好些，因為他說「中國人不過替伏羲造謠言；而基督教徒，乃是替上帝造謠言」。

我們不要以為鮑林白洛克是在攻擊基督教。不，他攻擊的不是基督教本身，而是基督的神學。在十八世紀初年的「自由思想家」中，還沒有人敢明目張膽的攻擊基督教。他們所攻擊的是基督教的神學；換言之，就是攻擊「啓示」的觀念。在鮑林白洛克看來，聖經裏的福音書本是一種「自然神教」，可惜被多少代的神學家糟蹋了。他反對神學的玄祕，反對一切的形上之學；因為他說，這些東西，並不是建築在基督教的基礎之上，而建築在基督教的廢墟之上的。他以為，宗教的目的，無非是用理性來剋制情慾；而神學的目的，是用熱慾來剋制理性，結果把宗教都剋去了。那時歐洲的教派，約略可分幾種：一種是無神主義者，反對一切的宗教；一種是寬容主義者 (Latitudinarian) 容納一切的宗教；一種是緊縮主義者 (Rigidist)，只許一個宗教。這些教派，他都反對。在信仰方面，他主張純粹的理性，明白曉暢的常識。他說：「我不願意跟着人家離開那常識的康莊大道。」

因此，他特別表揚中國古書裏提到的原始的宗教。他說，中國人很早就把上帝當作宇宙的主宰，但並不做那神學的迷夢。關於這一點，在柏應理的拉丁本子裏，在李明的「中國現狀新誌」裏，在那耶穌會教士的通信集裏，他找到了不少證據。譬如，古時的帝王是種田的，古時的后妃是養蠶的，用他們自己的血汗的收穫來奉祀上帝。他們信仰的，不是無神主義，也不是偶像主義，而是「自然神教」。這是後來一切思想、一切制度的基礎。所以孔子說「天」與「天道」，並沒有什麼奧妙之處。所謂「天」，就是「自然」；所謂「天道」，就是「自然的道理」；所謂「順天而行」，就是順着自然的道理。自然的道理，就是理性。所以孔子所說的修身、齊家、治國、平天下，都是理性的行爲，也都是自然的道理。

。這單純的信仰，是一種「自然神教」，是真正的宗教，比那莫測高深的神學高明多了。

鮑林白洛克的哲學論文，是於一七五四年出版的，那時他已去世三年了。這部遺書一出版，就引起咒罵。一般人覺得他的言論，不但荒謬，而且是富有危險性的。當時英國文壇的盟主約翰生聽到了，就破口大罵，言語之間，還牽涉到那遺書的編者蘇格蘭人馬立德(Mallet)。他說：

「他（鮑林白洛克）是流氓，又是懦夫。他舉起了短銃，要打道德與宗教。這是流氓。但自己又不敢開鎗，於是留了五個先令給一個蘇格蘭的窮小子，要他於死後代他開鎗。這是懦夫。」

當時與約翰生博士接近的人，如鮑士偉(Boswell)，如加立克(Garrick)等，也有同樣反感。至於教會中人，不用說了。他們攻擊的，當然並不是鮑林白洛克的集子裏講了一些中國的東西。不過，我們知道，他的「短銃」裏，確是裝着一些中國的火藥。

鮑林白洛克的學說，很有一些影響，但國外的影響，比國內還大。上文提到蒲伯與服爾太——都可以說是鮑林白洛克的門徒。蒲伯的論人詩(Essay on Man)講的全是鮑林白洛克的道理；有人說，這是根據鮑林白洛克的散文稿子寫的。這部詩一開頭就說：「醒過來罷！聖約翰」。聖約翰是鮑林白洛克的名字。蒲伯是一個膽子很小的人。他沒有談到「自然神教」，但同時也沒有提起耶穌基督與上帝的德性。所以當時人對他的信仰，很有些懷疑。至於服爾太，他便不同了。鮑林白洛克死後，他寫一篇紀念文字；他說，在攻擊神學這方面，最流暢、最深刻、最有力的，要算鮑林白洛克了。服爾太跟鮑林白洛克有多年的交情。他們初次見面，約在一七一七與一七一八年間，那時服爾太還不過二十多歲。過了七八年

，服爾太流亡到英國，又跟鮑林白洛克在一起。在他三年多的流亡期間（一七二五至一七二九），英國的「自然神教」鬧得正兇，所以當他回到法國去的時候，腦子裏早就裝着那帶有東方色彩的「自由思想」了。上面講的那一套「荒謬而有危險性」的理論，我們在服爾太的集子裏，可以找到更流暢、更深刻、更有力的表現。如果鮑林白洛克的武器不過是一支短銃；那麼服爾太的武器，是一個四十二生的大砲。

我們從十七世紀的末年，講到十八世紀中葉了。中國思想對於十七八世紀的英國人有些什麼影響？這本是一個千頭萬緒的問題，應當從各方面去講的。這裏，我們把討論的範圍縮小了，先提出一個大家還沒有十分注意的方面——英國宗教上辯論。史蒂芬所說「從中國人那裏借來的議論」，在這裏似乎有了一些註腳。至於道德與政治方面的影響，留待另文討論。

英國宗教思想上的衝突，自有其背景，並不為着「中國人的議論」。自然神教，不過是文藝復興以後的理性運動一種表現而已。但在這衝突期間，「中國人的議論」確有相當的影響。這一點，英國人自己也承認。

（錄自國立中央大學文史哲季刊第一卷第一期，民國三十一年十月出版）

六、論羅柯柯作風

朱傑勤

——西洋美術華化攷——

欲研究十八世紀間中國與歐洲美術之關係，不能不稍述通商，如中國色絲、瓷器及漆具諸類之入歐，皆可認爲此種關係之最要因子也。而此際之智慧的（精神文明）接觸，大都歸功於在華之耶穌教士，傳教事業，實與此有莫大關連；蓋其時歐人能深入中國腹地者，莫便於教士，彼等寔而嫻習中國之文藝與思想，日久不特促進華人對於歐洲之宗教及學術之注意，且從事著作及翻譯，使歐人對於中國哲學有所認識。此外彼等尙爲各種技術交換之媒介，但究不若溝通思想之努力，亦不若風行一時之審美運動（即今所論之歐洲羅柯柯作風之發展）中之裝飾品貿易之重要。

海通以前，中歐間美術交流，頗爲間接。希臘美術，由亞力山大征服時代至西曆第三世紀，已對於北印度有強烈之影響，其後繼長增高，復由此地藉佛法傳入中國。中古時代，中國絲織品及陶瓷又大幫輸入回教國都，回教美術必大受影響，因而入歐，勢所必至。據吾人所知，華絲入歐實早在十四世紀前，有無影響，則不可知。總之十六世紀以前，中國與歐洲互相影響之途徑，初非直接。夫間接貿易，淺而易見，因貨物流通，須經衆手。惟間接的美術影響，乃歷史現象中之最難捉摸者，蓋藝術爲物，因居間者之修改，一經蛻化，面目依稀，數傳之後，實難分其本相也。

羅柯柯作風乃由中國直接假借而來，已爲美術史家所承認。此時代之特徵，則中西美術互相影響中，而西方較得其惠，實因中國之傳統思想根深蒂固，不易移動也。法國在十八世紀之初，已有一含有華味之新作風，而此風披靡於歐洲各國有時云。

清代中國美術所受之歐洲影響皆耶穌教會之成績。耶穌教士多有醫學算學及機械學之修養能力，以此自見，得爲客卿，其中容有精擅建築及繪術者，挾其技游於公卿大夫之間，傾動朝野，使閉關自守之中國對於西來藝術及科學之優良，具有深刻之印象。彼等輸入華者有法國意國之圖畫及鑄版術，色佛爾(Sevres)瓷及其他歐洲美術作品，而歐洲作風頗受歡迎。其中鑄版術最受華人之贊賞，至此頗有以教士爲可人者矣。在繪術中，又居然以歐派鳴於時。康熙時教徒中有二藝士應詔來華，則蔣友仁(John Chouardin)及柏爾微爾(Bellville)二君，以一六九九年到京者也。士大夫之習歐派畫法，則實自焦秉貞開其風氣。而畫家沈南蘋亦稍知西法，沈氏以一七三一年流寓長崎，其畫風被於日本。乾隆時代，則王致誠(Jean Denis Attiét)與郎世寧(Castiglione)供奉畫院；郎世寧非獨知西法繪畫，且能用華法爲之。在建築上，耶穌教士亦不無微勞。一七〇三年北京始有歐式之教堂，華人乃知歐洲宮殿之可觀。乾隆帝乃命耶穌士爲之建築一新殿，式合中西，其內部裝潢，則郎世寧任壁畫，即名聞遐邇之圓明園是也。此殿至一八六〇年卒爲英法聯軍所燬。

有謂彩色印刷術亦由歐洲傳入中國，事或有之。彩色印刷術之初見，約在一六二五年，在前世紀德意二國，已有產生，可悉其來自歐洲矣。雖然，彩色印刷術之黃金時代，非在於歐，亦非在於中，而在

於日本，日本似早在十八世紀由中國傳入矣。是則來自歐洲者祇適爲一種手藝，因中國最初之彩色印刷其款式上殊無歐化可尋也。

十七及十八世紀間，中國美術所受歐洲影響之總成績比較爲小且又爲旁出而非爲集中。歐派當時，既不若乾隆帝征服土耳其斯坦後傳入之波斯風格之流行，又不如西藏式建築在在隨處可見。而中國傳統之純粹美術仍立於士大夫界之第一位，外來各種作風，實未足取而代之。莫甯(G. Soulie de Morant)在其中國美術史中，對於十八世紀作一總論斷云：『其與西方關係，雖日鞏固，而影響極少。……中國美術可沾溉西方，而西方美術實無力吸引中國。』

中國美術在歐洲之勢力，有如潮焉，其進驟，其退亦驟，潮流所趨，已足令羅柯柯作風之巨舶直入歐人趣味之內港矣。夫羅柯柯之中國遺痕，非能代表中國美術之全體者。羅柯柯之畫圖者之取材中國，特就其所觀感者，此特中國遺傳之一體耳；而唐宋美術，尙多未能領略，甚至交臂失之。夫壯美莊嚴，乃中國天才藝術家之能事，而彼等漠然視之，獨趨幽靈狂想之境。彼等空想中國，視爲以絲、瓷及漆變化而成之仙境，虛無縹渺，了無俗塵，對於中國美術之推進，輒發生一種懸想的價值，彼等對於華事，其實一無所知。

色絲及繡品、瓷品及漆樹漆屏諸物，已令歐洲上流社會熟悉中國裝潢之樣式及原理，迹其初輸入之時，非盡以其爲美術品而另眼相看，亦因其技巧出衆，品地優良，而居爲奇貨。中國絲之工藝，實有潛移勢力，非歐人所可抗衡，而十八世紀前歐洲尙未有硬坯瓷及靚漆之產生也。故物質本身之優良，與夫

中國專家，皆求過於供，而裝潢形式，祇有奇怪生新，甚或矯扭做作。尋而歐洲購買者目光稍稍進始，不徒斷斷計較形式，且從而研究中國繪術之方法及範圍，又旁通中國建築及園圃學。

華化裝潢的品物在歐洲者，人皆稱為羅柯柯作風。此種作風，並非無因而起，則以十七世紀之末，德人之嗜好驟變，風氣所趨，乃有羅柯柯時代之產生，約在一七〇〇年歐洲美術界中，仍為巴洛克(Baroque)樣式所統治。此種作風，其源流正變，根本為羅馬的，因其初在羅馬發展，故亦力求恢復古帝國之莊嚴偉傑，巴洛克式乃逆改革運動(Counter-Reformation)及文藝復興後之新專制(New Monarchy)之藝術，又為一種含有驕傲及權力之藝術，而着意在堂皇富麗。雖繁飾盛設，使人不能復加而其第一特色乃在集體。其形式更莊嚴者，尤合於王者踵事增華之設也。惟在十八世紀之初，宗教改革及新專制已失其維繫人心之力。前者之信力已自竭盡，而後者，最少亦在法國，亦未能償其預立之希望。宗教之懷疑漸深而此風日長。開明時代，始露曙光。法國君主政體已剝奪貴族之政治權，以崇高之身，一人為剛，萬夫為柔，睥睨全歐，指揮若定，惟至尊地位猶未能達，而不幸之事，接踵而來，路易十四之王運已終，一跌之餘，不堪回首，十七世紀，法國貴族經過一番顛沛之後，在政治上雖無權，在社會猶有地位，既與平民異趣，又與國家及教會絕緣，坐享餘蔭，以終天年，而又涵育於美化中，寄情于花鳥之際，舉認為歐洲高雅生活之模範也。

在此種情勢之下，而羅柯柯作風乃應運而生。古典的巴洛克式突衰；其沉重的莊嚴，已漸見頹重不靈之象，其誇大性，亦不能感人。蓋已入於懷疑與擺脫幻象之時代，但吾人仍享太平之福，亦無權革命

重演。吾人自有一種藝術，令吾人以大方態度爲自身創造一新世界，想像中之優美安適自由光明之世界。

歐洲美術當時對於華人，自有多少隔膜，因我國之文人學士，抱其數千年之傳統思想，快然自足，以外來者爲無足重輕也。法國則巴洛克式貶價之後，人心不定，實爲接受異國影響之機會；故新作風應運而生，此種作風之主要精神，自得中國之提示不少，頗能於歐洲傳統美術外，別開生面。

一六九〇年美術大師萊伯能死後不久，而羅柯柯精神始稍見其端，但當其死時，路易十四極力反對此種新趨勢，而羅柯柯美術家仍處於反抗地位。而賴泊文 (Ratouwen) 仍謂『法國朝廷舉行慶祝十八世紀第一次元日亦如華人慶典』。故一七一五年路易十四死後，而羅柯柯已發育完滿，統治法人嗜好者凡八十年；至一七五五年有彭威 (Pompeii) 考古發掘之事，而古典主義有復燃之勢，繼長增高，卒於一七八〇年制勝羅柯柯作風。歐洲復古，非祇花樣上之空談，實爲產生羅柯柯作風之心理方面過去之反映。羅柯柯之爲美術，乃處於熱情信仰之兩時代中，介乎一輕躁而一放弛之間之產品；而又相當於較早、較利、消極而破壞之開明時代，該世紀中葉後，歐人已達到一新嚴重性，而激起改革之熱心，實爲對於作風之反感，由羅柯柯之蛛蝶式幻想派漸漸導入於帝國作風，及共和英雄畫師大衛氏 (David) 之域。

羅柯柯作風大約在十八世紀中葉由法國傳入英倫，而在契盆對爾 (Chippendale) 地方，大顯其效。羅柯柯雖不根原於英倫，然英倫實直接受中國之影響，與法國頗異其流，辰伯茲 (Chambers) 曾到中國，又嘗手創歐人所謂『中英花園』者。在中歐有呼羅柯柯爲法國高魯克 (François Grotteque) 十分流行，而在

建築上則效力大於法國本身也。

契益對爾之「指南」(Director)中，將各種風尚分析而次第之，有所謂法國的（即路易十四，羅柯柯，中國的，及哥特的(Gothic)）。其對於何式為中國的，或哥特的，時陷武斷之弊，因中國之影響已早入於羅柯柯，則中法二國作風，有打成一片之必要矣。但各項作風——及契益對爾有時欲組合三者於一件器其中——已見此種運動之其基本的趨勢，頗有浪漫之風，雖去古典派氣味，而加入文學中之相似之運動。中國式與哥特式聯合，光彩日高，直至該世紀之末，中國化之哥特式一語，有口皆碑。惜當時真無切實研究哥特式者，梭先生(M. S. Jones)曾呼之為阿刺伯的，今已有人將之與中國式放入一彙，雖然，亦不易辨也。最易見者，則此類作風，盡與羅馬學院之遺法相反者也。

當時歐人對於中國美術不少批評，其實一世紀前，有門多(M. P. Pons)有已知甄賞中國裝潢及建築之高格；而十六世紀西班牙，大染摩爾式(Moresque)之遺風，故對於中國美術早有同情。惟耶穌教士李明(Louis Le Comte)以一六八五年離法國來華。其於中國許多事物，不少好評，但在美術範圍，亦未聞其美譽。其論北京宮殿云：「當汝得到帝之寓所，則見走廊深邃，石柱如塔，歷自大理石之梯而直至殿前，雕榫畫屢，美不勝收，即地板亦以大理石或瓷為之，其中各段建築工程，無不其光緻緻，炫人心目，令人咋舌贊嘆，如見王者之威嚴。但中國人對於各種美術尚無完全之觀念，故不免出手即錯。各室皆設計謬誤，裝潢不整，又不如吾人宮殿之有統一性，既不方便，未云美觀。總而言之，則整個宮殿，帶有畸形，令外人起十分不快之感，而稍有建築知識之人，對之亦為齒冷。雖然，認為美術傑作，夫豈無人

，即教會中人，亦往往馳書相告，或則未能自驗，其食自足，或則身在局中，習而不察，無足怪也。」

李明又云：「中國人之屋宇，潔淨宜人，而不美好。對於園藝，尤為懈怠。……中國人尙少着意佈置園囿，盛設裝潢；仍有可喜者，則湖山石洞，頗費匠心，模倣自然，別有天地，所費往往不貲也。」

又論中國繪畫云：「除漆器瓷器外，中國人又善用繪畫爲室內之裝潢。然彼之繪法，不甚高明，蓋未知透視學，未免費力於無補之地耳。」

觀李明之意，蓋以中國人不曉透視法而短之。不知中國人亦以西人之拘於透視法而大笑也。鄒一桂云：「西洋人擅勾股法，故其裝潢，於陰陽遠近，不差銖黍，所繪人物屋樹，皆有日影，其所用顏色與筆，與中絕異。布影由闊而狹，以三角量之，畫宮室於牆壁，令人幾欲走進。學者能參用一二，亦其醒法，但筆法全無，雖工亦匠，故不入畫品」。二者之言，各懷偏至，然鄒氏稍得其平，蓋耶穌教士中，當時似無第一流之畫家，能滿人意，而李明身居北京，所見傑作必多，而猶發此論，不免師心自用矣。

李明之呆板而狹窄之態度又無異十九世紀歐洲人士對於遠來美術之普通觀察。十七世紀及十九世紀中間有一時代，中國款式最受歐人欣賞，因不齊整與不平均性，李明以爲無秩序與不統一者，正羅柯柯本身之性也，又李明所不及料矣。

別有一教士名阿泰力(Alfred)於一七四〇年，又有論及前者李明所見之宮殿，而持論適相反，因時代不同，嗜好隨之而改也。其言云：「此地各物，皆偉大而華美。其上程與設計亦然。然中國人之建築物千門萬戶，變化無方，吾惟有服其天才之豐富。吾相信比較之下，吾人惟有自慚貧乏而已。」

夫千門萬戶，變化無方，確爲羅柯柯裝潢作風之極則。在款式上，自以複雜及豐富爲極軌，但仍要保持一種精細之統一及平均性；改用中國法之自由曲線形，以豐富之曲線運動打破直線，既用直線經營位置而帶有中國方格之不齊的韻律，其可喜處往往在此。彼之豐富處，全異於巴洛克，力避集體而古板之外形，而主張輕清自然，使人意遠，卽室中有直角者亦用曲線改良，使無呆滯。古淡清新，毫無刻劃之俗態，反對強烈之色彩，頗類後期哥特藝術，好作各種花草紋之裝飾，但不復作火焰式耳。以此甚合於法國路易十五時代貴族中人寫意之用，吟風弄月，人地相宜。

尙有過半建築物之工程不爲羅柯柯作風之影響，蓋古典作風，猶有存者。而少半之建築物，尤以鄉村中避暑地及涼亭爲多，因時人因酷好之，細意經營，重視無比。——羅柯柯於是積極發展，凡中國之亭榭，土耳其之涼亭，爲其做效殆盡。多屏之塔，亦習華風，構造務求易舉，簷前鐵馬，百折迴廊，方格彫紋之窗，皆爲羅柯柯建築之特色。徒以時移世易，狂熱亦過，羅柯柯建築，性質薄弱，迄今幾無復存，可考者惟易伯河 (Elber) 百利士宮 (Palace of Pillnitz) 德勒斯登 (Dresden) 之日本宮，松蘇栖 (Sonnenschein) 之日本亭，在英國斯塔福刺栗寶盧地方 (Sturminster Newton) 亦有一亭焉。

雖然，羅柯柯對於室內裝飾及家具之貢獻甚多，其收效亦大。此點美素內 (Tate - Aurele Meissonier) 言之甚精。今引百里結 (O. Trenczeli) 書中數語明之：「在羅柯柯作風之不整齊劃一而言，則假自中國之裝潢，誰亦無能否認。其蔑視配合，不顧直線，全與歐洲遺傳下來之構造定律相違背。不整齊之美，已久佔法人想像之中。其時惟美素內出而一展身手，勝任愉快，又爲任何其他美術家所不及。」

美索內領導作風，及其末流，而生劇烈之反應，遂致中國美術，皆成嫌惡，羅柯柯之衝動之速竭原因，則其感動之力為異國性者也，美索內及其信徒，所用之方法既艱險於用，而又無基本之美學原理為之根據。故此運動不久遂流為無度，可哂之處甚多，德意二國，是其尤焉。羅柯柯裝潢最盛之際，直可以歐洲任何時代比較，但亦無一種在十九世紀前，已見如斯之慘敗。此潮不久衰退，而古典主義復回而抑制幻想之越軌。而路易十六時代室內裝潢及用具之風尚，仍是承繼路易十四者；羅柯柯趨勢之不敵，大概以其易行，而用瓷片作裝潢，又為冠時獨出。

羅柯柯室內裝潢，如瓷器、漆器及絲皆由遠東輸入，陳設已雅，款客亦宜，又為此種作風發展之大原因也。其時富人家中，必有「中國室」，其中各物盡中國物也，苟無其物，亦不惜做造。故契盆對爾設計一中國式臥榻於房內，有中國壁紙、鏡及椅焉。

賴痕 (Reichwein) 云：「瓷器可視為中國所賜，至於中國畫法，亦可由此窺見，取為模範焉。中國瓷質之美，十八世紀初期，文人學士歌詠之者甚多」。

歐洲始產瓷器乃在薩克森 (Saxony) 地方，而在 (Augustus the Strong) 朝下之薩克森羅柯柯作風，以物質之務於貴而遠被四方；牆壁及天花板皆嵌以瓷甚至枱及椅亦以瓷為之。用瓷裝飾室內為羅柯柯時代之特徵，甚至形式及顏色之不倫不類亦在所不計」。

歐洲亦有陶瓷，但不及華製者之美，而裝潢又西不如中，故不惜借材異國，漆器初亦受華漆之影響，其家具多用漆器，然亦採中國之作風及模樣。十八世紀歐人之漆器實難辨何者為襲自中國者也。羅拔

馬丁 (Robert Martin) 爲綉巴都夫人 (Madame de Fompodour) 製漆家具，做照中日二國之款式，頗見匠心，福耳特耳 (Voltaire) 曾譽爲青出於藍。

中國之絲及歐洲做造品，及誤稱爲印度的中國棉織品，則有用爲外套者，亦有用爲懸物者，其用途亦甚廣也。其更時髦者則有用爲帳幕與壁紙之用。壁紙在歐洲十六世紀已有出產而輸入歐洲者仍歲爲大宗，除普通用外，仍資其款式做造，蓋由十八世紀來已然矣。尙有一歐洲派專做中國式，與外來者爭一日之短長，而產生所謂英中合璧及法中合璧的壁紙。其初中國壁紙多採花鳥之模型，至十八世紀，又採用風景畫爲點綴，人物亦有，其題材不出於種茶及製瓷耳。中國壁紙普通每幅高十二尺闊四尺，且爲全套製成者，足供全室之用。

中英式花園又爲羅柯柯庶出之物。此種花園與羅柯柯避暑別墅及涼亭有密切之關係，前已言之；在英國尤見發展，則建築師辰柏茲 (Chambers) 倡導之功。蓋其少年時代曾至中國，服務於瑞士東印度公司，其後再至中國求學。辰柏茲曾爲康總公爵 (Duke of Kent) 在邱 (Kew) 地，設計一座中國花園，遂成中國式之模範，此風播及法國及德國，而爲羅柯柯最後狀態之第一特色。今漸失其地位。中英式花園經辰柏茲及作家如阿素力之流大加揚揄，而歐人漸知遠東園藝之美，其象徵之奧妙，及風景之審美學，亦深受彼等賞識。彼等對於中英花園之魔力，亦所醉心，復在歐洲發展一種新作風，絕與路易十四時代之直線形及幾何畫式之花園不同，亦與如公園式的天然的花園亦微有異。辰柏茲創造之作風，具有不平均不整齊之美，湖山小澗，點綴其間，——雖具野態，然不脫斧鑿之痕，其中如虹橋，假山，文塔涼亭皆

是也。如羅柯柯家具者然，及末流因其審美法，奧妙難解，人亡法失，故此運動遂不能久持。

以言羅柯柯時代之繪術，則有發托(Watson)出而任解釋作風之責。復表示此種繪畫，情調非常閒適，想像亦能自由，訴諸感情，超然物外。而彼之技術亦能副其言。

發托之美術上祕法許多由魯本舊(Rubens)及威內司人得來，但尙有非抄自歐人，又非天才所發者。賴痕指出發托對於遠東美術之獨具隻眼，評其傑作遠航(Embarkation in Cythere)云：「凡人對於中國宋代之風景畫研究有素者，一見發托此作，必訝其風景之相似。但彼亦不能以人力融合爲一。其畫中遠山，猶保持作者之生命。青峯縹渺，卽本人之目亦未嘗見之，但甚類中國形式。舵之尾艙作黑色，居然華樣，而縹雲之法亦然。夫風景畫用單色作煙雲。發托所慣爲者，亦中國山水畫最顯著之特色也。……當時之人，乍見頗類中國繪畫之奇形非常之作，不覺目光一新，同聲贊歎，彼等觀色調之優美，如愛中國之絲與瓷，爲之神往焉。」

十八世紀歐洲已以中國之漆器、壁紙及裝飾品得見中國之山水畫法，但此物之買者及出產者，注意於虛浮之裝飾效力，由此種普通商品，固難窺見中國風景畫之較高精神也。然在中國事物最時髦之時，世人崇拜熱烈，有好事者摹倣中國名作，所謂兩派之山水，或較爲摩登之文人畫，卽水墨畫，凡有天才之畫家類多喜之，大開幻想世界之門者也。此種作品之入歐，或爲正式之懸畫，或爲幀畫及扇畫，其屬於何種用途，至今實難查考，以余忖之，如其謂爲普通之輸入品，無寧謂爲私人所購買耳。其初輸入者以粉本爲多，與其他美術品同受歐洲美術家之甄別，當時歐人狂愛華物之時，中國美術品如潮而至，往

往魚目混珠，事恆有之。

發托之有中國氣味，與羅柯柯感情相團結，此世紀後期，復有一畫家之華化者，其偉大不讓前者，惟癖性大異，厥名高升 (John Cozens)。高升作品，與羅曼斯運動同盟，此種運動，有許多地方與羅柯柯不相容，但反對古典派與奧古斯脫 (Auguston) 風會則一也。羅曼斯主義主張一種曠野放佚，任天之意，此風在中國山水畫極盛時代已左右一時，而卒未運入歐土，高升 (與其父晚年之作) 當將高連斯 (Collins) 及華士華茲 (Wordsworth) 二詩人之詩意表現於繪畫之中。故康士塔本 (Crontabie) 云：「高升一身都是詩」。彼真為山水畫新意傳述者，而贗大歐人之美的觸角者也。

關於發托，吾人知其當畫中國物，可知其已於中國美術發生興趣。至於高升，則不能探其普通興趣之所在，對於其生活亦不甚明瞭，其生死之年月亦難確定，惟知其平生好漫遊耳，一幅中國粉本，足導高氏之性使入於新研究範圍；為初步之水彩畫家，為風景之真詩家，不得不有所師。有一時期，普通之英國水彩畫家，以筆畫為基礎，高升用中國水墨作繪，即就技術上言之，亦與中國結盟者也。猶有進者，論其美術之成績，其佈景，其格調，其感情之緊張，其表演之方法，直接而簡樸，與其謂近於歐洲初期之山水畫，無寧謂為近於盛傳之中國山水畫耳。近世有二批評家評其作品云：「以分析眼光觀之，其畫之極品，常作虛無渺縹，不可捉摸之狀，既無斧鑿之痕，不見刻意之處。觀者乍見其畫，或譁為夢中之作，或神來之筆。以余觀之，若此毫無實際之作品，在歐洲得未曾有，蓋其製作工夫似尚不及個人之靈感為功良也。」

高升雖生時未成大功，而死後之影響絕大。康士塔本(Constable)之美術固與之異趣者也，而稱之爲「山水畫之最大天才」；騰納(Turner)宣言，觀於高升傑作(Landscape with Hannibal on his March over the Alps, Showing His army the fertile plains of Italy) (以一七七六年展覽於皇家學會，後失去)一幅，得益較其他作品爲多。霍斯(Mr. C. F. Hughes)亦云：「風景畫第一次在英國藝術中佔有地位而成爲表現之完全及獨立的媒介，實經其手。……其成功影響所及，在英國美術上功亦不磨云。」

十八世紀中國花樣盛陳於歐人之前，各美術家亦自擇其所合用者以去。蒙絲勞(Meisner)則專擇中國裝璜之較不經而偏於幻想的特式。發托則務擇其合於其感性的戲臺的羅柯柯概念。而高升，除天才獨絕外，則深受中國宋代之單色山水畫相傳之畫理畫法之薪傳。

余此文論羅柯柯作風較其時代爲多，正以十八世紀歐洲自有時代精神，放言高論，必有衝突。羅柯柯之特行乃屬於可見的藝術，時莊嚴之古典主義管領法國文學，蒙絲勞出，仗其可見的裝潢術，破裂歐洲相傳之大典。在他方面，十八世紀末之英倫。則羅曼斯之風，瀰漫於詩歌及繪畫，而建築及家具則猶在新古典之勢力下也，美術分門別派，至十九世紀猶顯。吾人觀於當時著作家，詩家及畫家對於建築及家具恣其抨擊，可知矣。吾人欲明瞭一代之文化，則必於數種美術之特點及其互相關係有深切之認識焉。

十八世紀歐洲及遠東之交換影響，必推繪術爲最重要矣。有謂歐洲繪畫之華化，日本亦有微勞，日本藝術，孳乳中國，飲水思源，不得不認中華美術之澤遠流長也。

中國近代史論叢 第二輯 第二冊

一四六

- (此文根據 H. H. Emmons: Europe and China 一書之第九章 The Rococo Style)
(錄自「現代史學」第三卷第二期，民國二十六年四月出版)

七、來布尼茲與東西文化

謝扶雅

(一) 引言

近十餘年來，東西洋文化比較觀成爲國內最流行題目之一。本篇並不是想來湊什麼熱鬧，作者更非有「包舉宇內囊括四海」之意，或有所謂「學貫中西」的神通；只是偶於今春講授西洋近代哲學史到十七世紀末葉來布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz 1646——1716)，讀了他的傳記，無意中發見他是個東西文化交流案中頗有關係的人物，遂把他的思想、生平，與其接觸中國之由來及所受影響，連帶了他的中國觀一併介紹過來。

(二) 來氏小影

世界上如果真有所謂「博士」者，我必首推來布尼茲。哲學——宇宙學和人生哲學兩方面——不消說，他在數理上、格致上、語言史料上、邏輯學上、法律學上、政治經濟上、教會及神學上，皆有卓越驚人的成績。他不單是一個構思凝想潛心學問底學究，更是一個振導學術，作種種鼓勵奔走組織底實際運動的實行家，而且同時又是一個盡力於政教合作國際和平運動的大經世家。據今日漢瑞佛 Hannover 圖書館所保存他的書簡札記；查得他當年與同時代名人有來往者，實達一千零五十四位之多，而其中有三十二位是各國的君妃侯王；只此一端，可以想像他活動範圍之廣大而有力。他的舞台宏跨數國，漢瑞

佛、梅滋 Mainz、維也納、柏林、倫敦、巴黎、羅馬，都是他走慣的河東熟路。

(三) 與耶穌會士之最初交際

是一件極偶然但極有趣的事情，在一六八九年的冬天，來布尼茲和一個熟悉中國情形的耶穌會教士 Jesuita，漢名叫做閔明我的 Grimaldus，在羅馬不期而邂逅。那時閔明我方銜中國大活動中耶穌會之命，從北京回到歐洲，徵聘有志學者一同赴華襄助，因而道出羅馬；來布尼茲呢，那時正任漢璫佛公朝參議兼圖書館長，為受命編纂某皇族家史，四出——自一六八七至一六九〇年之間——採訪有關係之史料，恰巧來到羅馬，遂得與閔明我觀面。以才大如斗學趣橫溢的來氏，自然不肯錯過這遠東知識獵取的機會。他從閔氏那裏詢知中國時局現狀，且與交訂稿約；濡滯羅馬八閱月之中，頻相過從。後來閔氏因在華之南懷仁 Verbiest——時為駐華耶穌會教士領袖，且充清朝欽天監正——逝世，匆匆離歐返華之歸途中，來氏特鄭重寫信給他，委託他調查輸達中國文化及學術思想於歐洲。在閔明我一六九三十二月六日果阿 Goa（西印度之一商港，今為葡萄牙殖民地）發寄來氏的覆函中，有：

「……行役蠻荒，展轉萬里，艱苦備經，心神交瘁；惟禱帝蒼賢懷念祖邦良友，聊自慰耳。倘無足下及諸友人情詞殷摯之書簡遞至，吾殆淪化夷類已！來函所述研究問題，茲事體大，非賴敝同輩力以赴，不克報命。現同人等分駐于中國五重要區域，方從事蒐集種種寶貴之學術資料；綜其所得，以傳達於歐洲，固愚之所大願。深望執事贊襄一切，并為闡明中國文化之真相以公於世……」

這些話，自然更鼓盪了來氏中國研究的雄心，其結果遂有：

(四) *Novissima Sinica* (中國新事彙編)

一書之公世。來氏雖是德國人，但那時歐洲學術界的著作，還流行拉丁語，本書自然也是拉丁文的了。書題之長，為歷史上所未曾有。其全文為：

Novissima Sinica. Historium Nostri Temperis illustrata, in quibus De Christianismo Publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaearum ac moribus gentis et ipsius praesertim Monarchae, tum et de bello Siniensi cum Moscis, ac pace constituta, multa haecenus ignota explicanter.

譯出來是：

中國最近事情——現代歷史資料：內容為最近始得中國政府特許宣傳基督教情形的報告，為歐洲學術界所渴欲探知之中國民族及其皇帝之情狀，並中國與俄羅斯爭戰構和締約經過種種珍聞。

書名之下，題「*Edente G.G.L. Anno M DC XC VI*」，譯言「*G.G.L.編輯，一六九七年出版*」。這三個字母*G.G.L.*的隱名，直到現在，方證實即是來布尼茲拉丁名*Codofridus Guilelms Leibnitius*之縮寫。本書由左列七部份編合而成：

1. 「敬致禮於讀者」

緒論

2. 北京學社社長蘇霖(*Joseph Suallioz*)關於基督教在中國自一六九二年起方得勅許傳道自由之報告

七、來布尼茲與東西文化

3. 南懷仁作：中國當今皇上欽命在華印行之天文書選錄
4. 閔明我一六九三年十二月六日自果阿發寄來布尼茲之書信
5. Antonio Thomas 一六九五年十一月十二日自北京發來之書信
6. 一六九三、九四、九五年俄羅斯（時稱 *Mikrovy*）使臣中國旅行記略
7. 張誠一六八九年九月二、三日自中俄交界地尼布楚 *Nerchinsk* 書發關於中俄戰爭
媾和經過之書信

本文

本書之緒論，即出自來布尼茲之手筆。從他那種樂天知命的態度，論斷中國與歐洲居全世界大陸的東西兩軸，為人類偉大的教化與燦爛文明之集中點，這正是奧妙不可易的神意。他以中歐兩處代表東西文化，而作公平的比較論如下：

「我們從前誰也不信這世界上還有比我們倫理更美滿、立身處世之道更進步的民族存在，現在從東方的中國，給我們以一大覺醒！東西雙方比較起來：我覺得在「藝術上，彼此無所軒輊；關於思索理論方面，我們雖優於東方一籌，而在實踐哲學方面，實在不能不認我們相形見絀。我所指的便是他們那種適合於人類生活及效用的倫理政治學說啊。」

（五）來布尼茲與孔子

來布尼茲為何這樣讚美中國的倫理政治學說呢？那時經耶穌會士輸入到歐洲的中國思想，多是以孔子為中心的儒家哲學。來氏的性向和生活或者多少有與孔子相似處：半是學者，半是實行家。如果拿斯

賓諾沙 Spinoza (一六三二——七七) 來配老子，那麼再好沒有了，就拿來布尼茲來配孔子。這裏，作者必須插入一句鄭重聲明的話：請讀者萬勿誤會以為我們是夾七夾八擬於不倫地，承認西洋的輪船火車就是我國的木牛流馬，西洋的 Logic 就是我國的太極……等等。斯賓諾沙的哲學當然絕對和老子不同，來布尼茲的思想亦全然與孔子迥異。不過緣分異常湊巧，來布尼茲不先不後恰生在十七世紀東西洋文化交流之秋，接觸了孔子的人格與學說，性之所近，自然會發生心與的共鳴，而本人的行動和思想也或可免受其若干暗示。那麼，這也許是一件很好玩的事吧，讓我們試將他倆彷彿相類同處開一張清單來看：

孔子

出自世家，父早死。

幼設俎豆，陳禮容。

十有五而志於學，三十而立。

適周，問禮於老子。

任魯相；夾谷之會，與齊君折衝樽俎。

初見重用於魯，後不得意而出國，阻陳蔡，絕糧，畏于匡。

來布尼茲

父爲 Leiden 大學教授，但早死。

自幼浸身於父之藏書室中，熟諳希臘拉丁文字。

十五歲入 Leiden 大學，二十二歲在 Elfdorf 大學提出法律學論文，得博士。

赴荷蘭，會見大哲斯賓諾沙（一六七六）

任 Mainz 國君之顧問，一六七二年赴巴黎與法王路易十四睦邦交。

初爲漢璫佛朝親信人物，迨一六九八年後，受冷淡待遇而陷於逆境。晚年益孤寂。

「子見南子」

周遊列國，各國諸侯公卿徵詢政治倫理教育方針。

「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」
，始終持無過無不及之折衷主義。

究竟來布尼茲的政治哲學和道德哲學是怎麼一回事？其所受影響於他所欽慕的儒家倫理政治學說者又到怎樣程度？我們要在下面還牠一個分曉。

(六) 來氏實踐哲學中之儒家氣味

當來布尼茲以少年博士周遊列國，聲名籍甚的時候，我國儒家學術的歐譯，正陸續出現於西方，其中最重要的如：

i. Ignatius da Costa: *Sapientia Sinica*

這是「大學」譯本，一六六二年出版。

ii. Pere Prosper Intercetta [中庸] 譯本並附 *Sina um Scientia Politico Moralis* 一六七三年出版。

為普魯西王后及漢璫佛公妃之家庭教師。

遊英法荷蘭諸國，遍交王公君相，貢獻政策意見，

有名之樂天家：「他總向那最好的方面去看」。

調和宇宙哲學上之機械論與目的論，調和個性與社會，調和新教與舊教，調和神學與科學，以至於計劃調和東西洋兩大文化。

6. Philphi Couplet

Prosperi Intercetta

Christiani Heratrich

Francisci Rongemmar

合編 Confucius Sinarum Philosophus

這是學庸論語譯本，一八六七年出版。

4. Athanase Kircher: *La Chine, Illustré* (繪圖中國記)

一六七〇年出版，但其拉丁文本，早於一六六七年出現於荷蘭之 Amsterdam，一六七二年又翻印於柏林。這書雖非專論儒家思想，但來布尼茲採用之不少。

5. Pere Le Comte *Nouveaux Memoires Sur L'etat Preset de La Chine* (中華新印像記)，一六九七年出版。是書分兩卷，由若干書信組成。在第二卷之第二信中，論及儒家仁政的思想。

6. Bouvet: *Histoire de L'Empereur de La Chine* (中國皇上小史)
一六九九年出版。是書雖非直接儒家思想，但可作為儒家聖王政治具體實現之一實例。

7. Pere Noel: *Les Livres Classiques de L'Empire de La Chine* (中華帝國經書)

一七八四年出版，已在來布尼茲死後。但其拉丁文本則早於一七一一年出版，輯譯儒經不少，復有長篇之敘文，暢論中國之道德及政治，為來氏所最欣賞。

來布尼茲從上述各書中——尤其是最後一種——所得的影響，當非淺鮮。此外從教士通信中，片段

地得到中國古代思想資料——例如他的易經知識乃從他和白晉Bouvet多次通信中（一六九七至一七〇二）的六年間）而獲得的。老實說：要理解儒家思想，非到擒住了易經，決不能貫通牠的全部。胡適講孔子哲學，先從易經着手，確是獨到的慧眼。易經所論的，是天道，是「後物理學」(Metaphysics)是一種「理神論」Deism。儒家的政治觀是道德的政治，道德觀是政治的道德。此兩者又都從「天」演繹下來。當然儒家的天已非詩經中的天：後者是帝天(Theological, Personal)，前者乃是理天(Logical, Impersonal)，孔子說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」故天即是理，即是秩序井然的自然法。與笛卡兒、斯賓諾沙成大陸唯理派Rationalism鼎足而三的來布尼茲，亦認宇宙為理法一定的大秩序；神本身就是理法，神自己亦不能達此理法。這樣，來氏的神，實暗與儒家的天拍合，所以對於轟動全歐糾纏百年的「儀注官司」，他竭力援助耶穌會士而不直Dominicans派所為。他雖是個新教徒Protestant，然以為在他的「神」之下，羅馬教可以容納，中國的天也可以容納，一切都來歸：這顯然與儒家的「天下」主義，「大同」思想其鳴無疑。

在當時霍布士Thomas Hobbes（一五八八—一六七九）君權萬能論瀰漫於歐洲，與路易十四「朕即國家」的氣燄萬丈中，來布尼茲獨唱「君主為人民而設，非人民為君主所有」之說，不可謂非卓見驚人。他認君主應以人羣公共幸福為前提，而此即是為君者的義務。他常讚德王Leopold之賢勤，而刺路易十四之好遊失政。他的君道論好似從四書中直鈔來的。大意是：明君的資格，須具仁愛、正義、勇氣，此三者，是政治的德行，而安邦睦民之基礎。仁君罰罪；不可同裁判官那樣精明嚴厲，應有不忍人之心

，而施寬大的處置，因為愚民蹈法網，多出於不幸。太過姑息，固足使人民怠於守職，惟適宜的寬容，恩以濟慶，實能顯彰神的光榮。有德誠爲人君之首要，但必輔以知而後可。爲人上者，須能教導人民，做他們的模範，須能審知國家公益與人民幸福之所在，而容斷執行。至於政事之處理，學術之獎導，人才之甄別登庸，尤必賴乎學，賴乎智。同時君主必須有勇；勇則能克己，能去私欲，能捍大亂，禦大患。即國中有勇士強民，甘蹈鋒鏑危難以衛國家，爲人上者，更當百倍奮勇挺身前驅。縱人民好暇逸，人君不當貪安耽樂。這些都是來氏所自描的理想君王國。嘻，何其酷似「聖人之徒也」！

來氏又認道德律與自然律根本一致。道德就人事界而言，理法就自然界而言。所以有德者必知自然，樂自然。我們生而稟有本能的道德性；如同憤惻隱，如親親之愛，如戀慕異性，如辭讓、羞恥之心，皆常不期流露，一若機械之自動。但他方面總有私欲、邪僻之見、惡習，以障遏此本性。故欲確建品德，必賴良善習慣與教育。

來氏又論到道德與幸福之相應：有德者必有福，因我們的世界是一個秩序不忒正義昭彰的好世界。不過目前一時的表面的快樂，未必是真幸福。真幸福是向着新的快樂恆久進步的。聖哲之學，即是如何企達福祉之學。人各自求多福，仁人明主則更爲民衆求多福，以輔翊世運。換言之，道德便是依神之所好而行，因爲神的本意，在錫嘉祥於人類；我們應體此好生之德。這樣，來氏的道德觀，與政治，與宗教，完全「一以貫之」；真可謂深得儒家三昧！

（七）尾聲

最後，作者要鄭重而誠懇地向讀者聲明：本人並沒有半毫動機，想借重十七世紀末的一位西洋哲學大家或大博士來抬高我國的儒家思想。儒術在歷史上的功過，自有事實為之證明，不必借盧梭孟德斯鳩們來罵，也不必借來布尼茲服爾德們來讚。尤其是儒家的賢人政治論，在今日看來，當然已成思想史上陳迹的一頁。政治思想的進化，自然由獨夫政治(*for King and by King*)到聖賢政治(*for People and by King*)，由聖賢政治到平民政治(*for People and by People*)。西洋十七世紀正逢「朕即國家」或獨夫政治當陽的時期，所以來布尼茲進一步高唱賢君仁主。但十八世紀大革命後，西洋即已到達民權政治，其進步何等迅速！如果我們儒家在二千五百年前已提倡賢君政治的話，照思想進化的原則，我們在戰國末年，似乎理當實現民權政治而不該再有秦始皇、漢高祖一類人出現。然而事事恰反；直到如今，還沒有夠得上所謂「憲政時期」，則知我國確已冠冕堂皇地開了兩千年的倒車了！

(錄自嶺南學報第一卷第一期，民國十八年十二月廣州出版)

八、十八世紀歐洲之中國園林

陳受頤

(一) 引言

十七、八世紀之交，歐洲園林藝術，一以整齊為主；誠然當時荷蘭派與法蘭西派的造園法略有差異，而大體趨於整齊，大體推向工緻。此種傾向入十八世紀後而勢力漸微；至十八世紀中葉而愈為衰息，於是所謂「中國式的園林」興味者，乃代之而興，風靡一時。我們今日看來，這「中國式的園林」是中、歐近代接觸中所產生的一件最為興味雋永的文化交流的現象；雖然這現象的生命不長。

我對這個題目，久久已感濃厚的趣味，檢讀書籍，先後已四五年；可是這個問題的重要，並非由我發現的，不能不於此鄭重聲明。遠在二十多年前，巴黎大學教授但以理·莫爾尼 (Daniel Mornet) 曾將法國內的園林的「華化」運動，作簡明而扼要的敘述。英國方面，則買拉·雷諾爾滋 (Myra Reynolds) 女士曾在她的著作中指出新園林運動的提倡者的功勞。最近美國惠斯梨女子大學一百五十週年紀念專著中，有一本討論十八世紀英國所受的意大利風景影響的，也曾將中國園林旁敘一會。德國方面所受的影響，則阿杜爾夫·萊希萬 (Adolph Reihwein) 先生在他的中國與歐洲裏，詳言之。後人研究這文化交流的跡象，對於上列四位學者，都不能不給與相當的注意和先導的致敬。

不特此也，縱使四君的著述未曾問世，一般學者，亦早感到中國園林影響的存在。他且不論，單就

十八世紀的英倫而言，牠的文學，就早已有相當的紀錄，留存在讀書者的腦海。就最重要的而言，艾迪生(Addison)和蒲伯(Pope)的散文小品，約翰生(Johnson)與鮑士維爾(Boswell)的談話，高爾斯密(Goldsmith)的中國通訊(Chinese Letters)，蒙特固夫人(Lady Montagu)的尺牘，和藩尼、伯爾奈(Burney)的小說哀費拉納(Fuelina)，都給與當時人們以中國園藝的紀錄。因為往下要將逐項詳言，現在不必把這些紀載先行討論了。

然而這種種的些微的認識和片斷的紀載，雖隨在多有，俯拾即是，而詳細的研究、綜合的敘述，尙付闕如。而且這問題所關頗大，於西歐思想的嬗變極有因緣，其較深的意味，也須從新指出；因為中國園林的風氣，並不同一種普通的(Chinoiserie)。雷諾爾滋的論文，所述既過於簡略，曼華零又偏重於意大利的影響。莫爾尼與萊希萬兩書較爲愜意，疏漏之處仍多。因此不揣樸昧，參稽舊說，旁搜羣籍，以成此篇，其有未備，俟諸來日。又此篇注重記述，殊無發明，間有新得的材料，亦不過成全舊說而已。作輟不常，歷時五載，此中甘苦，頗自知之，初稿寫成，記之於此。

(二) 英國新式園林的淵源

歐洲的新式園林，最先發現於英國，因此中國園林(Chinese Garden)有時又名中英園林(Anglo-Chinese Garden; jardin Anglais-(hinois)。到底牠是摹倣中國的園林而造成的呢？抑是英國的土產呢？這個問題，倒不十分容易解決。最低限度，從一方面看來，牠是英國的土產；這就是說：縱使當時英國沒有感覺到中國造園藝術的影響，新派的園林，也會自然的衍變出來。因為十七世紀的法國派的園林既站不

住，而被荷蘭派奪其位置，則荷蘭派之不能持久，遲早會令人疲倦，自是當然的事。所以我們目下要討論的異軍崛起的中國園林，實在不盡是當時華化興味的一面，而是時代精神變動的表徵。

因此當時的英國人士便有好幾個是主張新式園林為英國所獨創，而無與於他人之影響的。例如一七五六年，當中國興味正在英國蓬蓬勃勃的逐漸進展的時候，英國詩壇的小說家理查德·奧文·剛必力治 (Richard Owen Cambridge) 便發出如下的言論：

無論人們的報告是怎樣——虛實的抑為造的——說及中國的園林，但是我們（英國人）在歐洲人中之最初建立這個好尚，則即是千流萬源的事實。

所謂建立好尚者，即指創造新的園林的藝術而言。他說 (Founded)，顯然是否認從中國借來的話；不過他依舊沒有明言不受中國的影響，只是輕澹淡抹的暗示報告之不盡可靠而已。可是他的同時的詩人多馬士·格雷 (Thomas Gray) 所抱的態度，便完全不同，便直接的、坦白的否認中國的影響。他說：

我們在娛樂方面之有創造才力，其唯一的證據是我們的設造園林的手巧。（或曰劃地為園的佈置的手巧）。前這事之于我們，却不僅是小小的榮譽，因為意大利和法蘭西都一向不懂得其中的些微的部份，就是他們現在見了，也不明白；：顯然地我們只有天然做我們的模型；：這一派美術是由我們之中產生出來的；而且我們確然曉得在歐洲裏，沒有像他的；又同樣的確然曉得在當時我們並沒有從中國傳來的關於這一項的消息。

格雷之所謂在當時者，是指一七四七年以前。一七四七年是法國教士巴德尼 (Abtinet) 從中國寫到歐洲說及圓明園的一封信被發表在教士通訊 (Letters edifiantes et curieuses) 的時候。據格雷的意思，

以爲一七四七年以前，歐洲沒人說過中國的園林，而英國的新式園林（所謂中、英式的），却開始於一七四七年前，可見得新式園林是英國人們所創造，這却是錯誤的事實。遠在新式園林流行了之前，而且遠在十八世紀之前，維廉·天樸爾爵士（Sir William Temple）已經寫了關於中國園藝的文章；他的說法很有意思，因爲他自己是反對新式園林運動的。他在一篇雜文裏會討論凌亂式的園林的設施，篇中有這一段：

關於這項（的園林），我曾在好幾處地方看過一些，可是得之傳聞者——得之於曾在中國久留寓的人告訴我者——爲多。中國人的思想方式與我們思想方式的距離，有如中國與歐洲地理上之遠隔。我們方面：：路徑和樹木的佈設，都是互相對偶，距離有定的，中國人却很瞧不起這個植樹方法，以爲凡能山「一」數到「百」的孩子，都會把樹木種成直線。：：：他們的遠大的想像力，都用之於思索圖式之中，務請宏大的美麗及動人的結果，而又不求整齊，以免易於看盡。雖然從我們看來，這類的美麗，尙無相當的了解，他們却有一個特別的術語來形容牠。：：他們說Sharavadjgi很好，或很可愛，或同樣的讚嘆的言詞。

約瑟·艾迪生（Joseph Addison）是反對類諾得來（Le nochie）派及荷蘭派的園藝的，所以很表同情于新派。我們先看看他自己的園藝理論，顯然與時人完全不同：

：：凡是看來類似束縛的東西，人們的頭腦自然地憎惡。景物被圍繞在狹小的地盤的時候，或是景物被局促於附近牆壁或山崗的時候，人們在心境上也覺到一種困苦的情況：：：遶關無阻的風景，足令人們情感豁然，有如想及宇宙之無盡無窮足以使人思力豁然。假如另有一種特殊的美麗，融合于這宏偉之中——如怒浪掀騰的海：：或如寬大的野景，劃爲泉石田林——則愉快之情，愈在我們心中增長。

這篇文章，作於一七一二年六月二十四日，過了幾天他又回到舊題，他不單說及繪畫中會有此景，而且說及中國式的園林的設施。他的原料，大抵是得之於天樸爾。天樸爾的雜文，那時正傳誦一時，艾迪生既不滿意於法、荷兩派的造園舊法、得了天樸爾的題材，那肯安然放過呢？下面一段很類天樸爾的文章，雖經繙譯，其抄撮的舊痕，仍未泯滅也：

曾給與我們以中國消息的人告訴我們說：那國的人民嘲笑我們歐洲人的種植方法：：因爲，他們說：無論那一個人都會把樹種成停勻的一行一行或整齊的圖案。他們要在這類工作裏表現天才，常常把他們所依據的藝術隱埋著。他們似乎在語言中有一個特別的術語，用來表出種植樹木的一種特別的美麗；一種令人一望而覺到，却又大明其所以然的美麗。我們英國的園工則不同，不求順適天然而喜歡要盡量離開天然。我們的樹木，長成圓錐形、球形，和金字塔形。我們在每一株樹木，都見剪刀的痕跡。我不曉得我的意見是不是希奇，但是單就我自己而論，則我寧願看見一株生意盎然的繁榮的樹，遠過於一株修剪整齊的樹了。

艾迪生之稱引中國園林，並不單爲着點綴旁觀報(Spectator)的篇幅；他那時很感覺中國式的園林的一種新鮮的逸趣。因爲他在下一期的旁觀報裏(一七一二年六月二十六日)還接續說及中國的萬里長城和中國的建築藝術。

同時蒲伯在師保報(Guardian)上面，也有同樣的發表意見。然而蒲伯與艾迪生的貢獻，最重要的，還是不在於文字而在于實行。他們都切實的把自己的園林修改，全以新式的造園法爲標準。蒲葆在忒京哈姆(Twickenham)的名園，很有影響於當時。

上面列舉的三人，都是直接的敘述中國園林的旨趣的。此外尚有遐夫士比利（Shaftesbury），是當時思想界、文學界中頗有聲譽的一位貴族的作者，曾間接的提倡中國的造園法，雖然在他的著述中我們看不到中國園林的名詞。他在很矯強做作的文化和社會當中，不絕的提倡不染俗塵的天然的美麗和光彩。他的議論，正好作為新式園林運動的暗助和準備：

甚至樸拙的石頭，長了青苔的巖洞，凹凸不齊而未經人工的地穴和斷續不一的瀑水，帶着野性本身的可怖的風度，而較為代表自然，這些能更為引人注意，能表現着偉大的美，遠勝於親王的園林裏之形式的嘲諷。

（三）中國園藝之傳播

十七、八世紀歐洲人士所得到的關於中國人的消息和概念，大都得自耶穌會士的著述，就是使臣的紀載，也多取材於教士的書。那時最為流行的教士專著，是李明（Louis Le Comte）的中國新印象記（*Nouveaux memoires...de la Chine*）和杜哈爾特（Du Halde）的中國志（*Description de la Chine*）。這兩部書都是包羅極廣的，所以對於中國園林的記敘，兩部書裏都有相當的材料。可是書內其他的興味濃厚的事務太多了，中國園林的記敘，並不能引起若何的觀感。

直至一七四七年，歐洲讀書界才得參看專講中國園藝的教士通訊，那就是刊在一七四七年的教士通訊的巴德尼神甫的一封信。這封信最先引起注意於英國。英人約瑟·史賓師（Joseph Spence）把牠譯為英文，發表於一七五二年書商達士利（Doddsley）所刊行的小文選錄（*Fugitive Pieces*）裏。一七六二年帕爾思（Thomas Peiry）又把牠重新翻譯，刊入關於中國人的雜文（*Miscellaneous Pieces relating to the*

Chinese)。

巴德尼神甫的原信，書於一七四三年十一月一日發自北京，是寫給達素先生 (Monsieur d'Assaut) 的。達素先生頗注意於耶穌會士在中國的遭際，故巴德尼神甫以書報之。信中大部份是敘說圓明園的。巴德尼神甫是清廷的畫工之一，有出入宮禁的機會，以故頗能明瞭圓明園的內容，形諸筆墨時，自能動聽。

巴德尼神甫的通訊，大抵是於百忙中寫成，所以不能算是有系統的記載，可是材料難得，牠到底是解釋中國園藝於西方人士的第一回的努力。牠是西歐人士所具的關於中國園林知識的淵源，尤其是在英倫曾發生重大的影響。

信的敘述，不厭詳明，以故頗覺瑣碎；然瑣碎之中也有明顯的綱領。其中最為明顯的意思，是中國園林的特點在乎利用人工以摹倣天然——這自然是巴德尼神甫所深覺到的特點。據巴德尼神甫之說，中國園師必與法、荷園師大異其趣；然而也不完全衝突；因為中國園師也不輕視人工，不過他不以人工的美為極則，而利用人工以達到天然之美而已。

每個山岡都蔽以樹木，尤其是指着花的樹木，因為有花的樹木在這裏（中國）很不稀奇。這真是一個地上的樂土。河的夾岸，並不像我們開墾平的石頭砌成直線。而是利用亂石做成的，有些凸出，有些凹入，安排得極有美術風味，我們可以說幾乎是人工。河流忽而廣闊，忽而狹隘，或在此地蜿蜒，或在彼處曲折，好像真的被山岡和巖石所形成。兩岸石間雜花叢生，一若人工；每一季都長着合時的花卉。

中國園林之用藝術來摹倣天然——據巴德尼說——能給予園林以好幾種的迥異尋常的特色。其中最重要的就是一種令人怡悅的天趣 *Spontaneite*。在中國園林裏我們可以見到人工，然而人工裏面，却没有斧鑿之痕。他舉一所屋宇爲例。屋宇是建築在山上的，前面看去是一排棟柱和窗牖，木材髹了金油或色漆，屋瓦的顏色或紅，或黃，或藍，或綠，或紫。此中雖含有不少的人工造作的部份，而全景的意趣，却被背景的渲染而接近天然：

然而通到上邊的路，並不是用方正的石塊細緻的砌成的，乃是用參差的山石填築的，宛如天然的山路的石級。沒有其他的建築物更像仙人的宮宇，一如我們在意象中所擬出的沙漠中間道路蜿蜒而巉岩的仙人的宮宇。

中國園林既能利用人工以迫近天然，其第二種特色是園境之變化無定而在在令人怡悅 (*Variete*)。例如圓明園裏的一個湖邊：

這個鮮妍的湖濱的景色，變化無窮。沒有兩處是相似的：這裏是用平正的石塊砌成的渡頭，通到大小的園徑和樓閣；那裏是山石砌成的渡頭，築成一種石階的模樣，盡人們所能思議的藝術之能事。

這萬變無定的形態可以見之於園中其他之事物，如園徑的安排和築砌，如園裏的欄杆的圖案和設色，如園樹的選擇和種植的計劃，如園內種種的美術品的點綴。

巴德尼神甫既深讚中國園林的優美，而一面仍恐獲罪於歐洲的園師，不能不說圓轉的話。他說他在中國居住日久了，頗習染了中國人的好尚，然而他也未嘗不見得西洋園林，自有牠們的一些的美麗和簡便的好處。西洋園林以勻稱對偶 (*Symetrie*) 爲主要的藝術，巴德尼說：中國園師也曉得利用對偶的排佈。

在中國裏，人們也曉得喜歡 Symetrie，喜歡秩序，和良好的佈置；；但在圓明園裏，則所見者，四面八方，都是美麗的紛紜 (Bean desordre)，都是反對偶的鋪置 (Anti-symetrie)。所有一切都依着這一條原則；我們所要表現的是渾樸而天然的田野；是一種幽靜的境地，而不是一所依據着勻稱與比例的法則而築成的宮廷。

最令巴德尼神甫感到尖銳持久的印象的，就是這美麗的紛紜。他曾從記憶中記述園中的一塊山石：

但是最爲真正地可寶愛的，是一個小島，湖中挺出，作參差蒼莽之態，只有在最荒涼的山間能有此景。

再沒有其他的事物是這樣的可愛的了。所有的都是使人醉心而超脫的樸野的風趣。

信裏是巴德尼雖向達素明言，他的宗旨，並不在乎決定那一系園林的優勝，然而他偏愛中國園林的旨趣，却在信中隨在而是，並且說得極爲顯明。他比較中國與歐洲，祇以證明在園林設計和建築一方面看來，中國縱是不能常勝歐洲，最低限度，也不在歐洲之下。下文引譯的一段話，在巴德尼的信中，並不算一個例外的對中國頌揚：

這點（樸野風趣）和中國人所給與他們的建築物的變化，是我最佩服他們的聰慧的地方；我幾乎不能不相信，比較起來，我們是拙敝而平平無奇了。

此外巴德尼還有涉及圓明園的很多雋語，我們爲節省篇幅起見，不能多譯了。他的意見的總匯，儘可以把他自己的一句話爲代表：

凡是藝術與優美的鑑賞口味之所能融合天然者，他們都已成功的做到了。

（四）當代歐洲園藝之傾向

八、十八世紀歐洲之中國園林

我們在每代的歐洲園林裏，很能看出每代的時代精神。十七、八世紀之交，正是啓蒙運動（Enlightenment）開始努力的時候。清明與格律，是時代精神的結晶，因此園林設計，亦走入同樣的軌道。法國路易十四派的園林，都是偏重圖案和規律的。後來繼起的荷蘭派，則愈爲變本加厲，愈求勻配與整齊；這種整齊的園林，頗易令人煩倦，我曾在上一節說明。

未幾而反動起。反動的方向，大體說來可分兩派。第一派較激烈，完全主張自然，不用人工，要把藝術驅出了園林之外；第二派較爲和平，利用人工和天然的優點，而極力的避免生硬的圖案。據萊希萬說，在前一派，先得勢力於歐洲。德國詩人席拉爾關於這派新的新園林，曾有這樣的記敘：

牠（造園的藝術）從建築師的嚴厲的訓練中，跑到詩人的自由裏面；忽然把最酷烈的桎梏，換了最野性的奔放；牠祇願意接受想像的法則。

人們不久都去造（天然）園林了。園林與四周，並無界線，並無重要的分別。那兒是園林，那兒是普通的荒野，有時分認不出，無從分認。圍牆自然是沒有了，宗旨在乎遠眺無礙。然而這一派的園林觀也不能持久。牠的短處共有兩種，而且很顯明：①園林既與荒野無分，則園林之所以爲園林者，無所倚着。②無人工的整理與點綴，則所以謂天然林者，不過萋草叢生之所，四圍如是，更無景色多態之可能。因此較爲和緩的一派便乘時而起，把天然的景物和人工的設施，調和折衷在一處。據這後一派的意見，園林的作用是在乎把天然景物的多而調勻，做成一個多方興趣而又不致過於作態而生硬的計劃，以娛悅人類各自不同的心境。換句話說，後一派的園林藝術，在乎和合自然與人工。

當巴德尼敘述圓明園的造園藝術時，于有意無意之間，把中國的園藝主張，說到剛合歐洲園藝新派的脾胃。不及十年而英國的園藝專家維廉·張伯爾士(Sir William Chambers)便把中國的園藝如何宏偉卓絕，盡力宣傳起來。

(五) 維廉·張伯爾士爵士與中國園林

十八世紀中葉歐洲的中國園林運動，以英國的張伯爾士爵士為護法神。張伯爾士之於中國園藝，因緣頗深，不同當日一般耳食之徒，但知摹倣。他十六歲時服務於瑞典的東印度公司，曾為公司的商務遠遊中國，以此立功；他的爵士勳銜，也是瑞典的王室給他的。他少年時最少曾到過中國一次——也許是不止一次，但我們無從證實。在廣州時，他有暇即把中國衣服屋宇繪成簡單的圖畫，一七五七年在倫敦刊行的中國屋宇畫圖(Designs for Chinese Buildings)，即根據於此時所收集的材料。他十八歲即辭去東印度公司職，而專攻建築學。

他早年所得到的中國園林影響，決不因此而泯滅，反因建築的經驗而感有力量。一七七二年，他把東方園藝論(Ossertation on Oriental Gardening)出版後，時論騷然，毀譽參半。園藝論之取材，多出自巴德明神甫的通訊，有時且有字句間的抄襲之嫌，下列兩段略見一斑：

..... On some occasions
not only the lakes and rivers, but all the pavilions and every part of their gardens are

..... Mais surtout une belle
nuit, lorsqu'on y tire feux d'artifice, et qu'on illumine tous les Palais, toutes les bargues et

pres que tous les arilluminated by an incredible number of beautiful lanterns than which a more magnificent sight cannot be seen. Even the Girondola, and the illumination of St. Peter's of the Vatican, though far the most splendid exhibitions of the sort in Europe, are trifles, when compared to these of China.

bres. Caren illuminations, en feux d'artifice, les Chinois nous laissent bien loin derriere eux; et le peu que j'en ai vu, surpasse infiniment tout ce que j'avois vu dans ce genre en Italie et en France.

大意說；有時不特湖上與河上，而且所有屋宇及園中的各部，都被無數的燈燭照耀着，天下奇觀，莫過於此。從字上看來。上面的兩段，不是相同的很多，而從材料上看來，則園藝論必是襲用巴德尼的舊說無疑。巴德尼所講的是圓明園裏放煙花的 (*feux d'artifice*) 的奇景，一如花間堂詩鈔中所紀：

銀漢星河不動塵，

斜飛火鳳入勾陳。

一聲雷起地中蟄，

萬樹花開天上春。

太乙高樓燈似畫，

未央前殿月移輪。

君王行樂新年盛，

先使恩光逼近臣。

那時「近臣」也不易入圓明園，何況張伯爾士呢？這一段我們可以斷定是抄自巴德尼的通訊的。張伯爾士關於中國建築和園藝的消息，大都從巴德尼轉販而來，有時也參考蔣友仁（Bernier）的通訊。

張伯爾士雖鈔撮蔣友仁和巴德尼的話，可是他也并不是完全鈔襲前人而無所發舒。並且他明言引用巴德尼的通訊。他曾親身到過中國，又曾與中國的園師談話，所以他不是不負出言的責任的人。

張伯爾士雖然他不是比較中歐的園藝優劣，他的中國園藝論却很顯明的志在矯正當時歐洲——最少也是想矯正英倫——的造園方法。他說：意大利、日耳曼、法蘭西、西班牙及其他的國度的園林，凡是舊派藝術所風行的地方，都只不過是青蔥的城市。不高興之意，溢諸言外。至於英倫的新式園藝，代表另一極端，也使他不能無疑。他說：

舊派園藝之在英倫，已爲人所嫉惡，則與歐洲其他各部份相反，一種新式已普遍的受人採納。這種新式的園藝，完全不容納美術之存在，我們的園林與田野的分別很少。在牠們多數之中，舉做天然之程度，境物絕少變化的情形，設計上想象力之貧窶，鋪排上藝術之缺乏，頗使園林變成偶然的產兒而非計劃的結果；生客有時日不曉得他到底是否遊行在田間中，抑或真正愉樂的境地；：他看不見令人開心的東西，看不見令人好的奇的東西，也沒有令人注意的事務。

天然園林主張最力者爲鮑朗 (Brown)，張伯爾士就很不客氣的攻擊他和他的同派：

據我看來藝術家（即指鮑朗一派）和賞鑒家都太過偏重天然而單簡了。這兩個名詞，已成爲一般半受教育的妄談者的口頭禪，一般的歌曲和句，已成爲不知不覺地引人入于懶惰無味的境地的語言。假如是迫近天然，但是絕對的完善，則非力股街 Fleet Street 的蠟人，遠勝於神聖的布阿內落提的作品了。

這樣用幾句有力量的話，便把作態的路易十四派的園林，與純任自然的鮑朗派的天然園林，一筆勾消了。

這裏所說的天然園和人工園，都是不對的：一則太過矯枉做作，違背天然；一則盲從天然，太無分辨。一則呆笨，一則乾枯而曠野。兩者之適宜的融和，當然會比兩者都較近完美。

萬事之難，難於創始。張伯爾士雖然善辯，可是沒有「自我作古」的胆量，仍是「託古改制」，因爲，他說：「藝術的人，與天然之友都同樣的激烈的保護她們所愛的制度」。「但是」，他說：

雖然另創新式是不合時宜和無用，宜值現有的另一種的園藝，不盡無當，也似乎不盡無益；尤其是一個以園藝者稱的民族的園藝說。尤其是他們的方法，已有人建立爲我們摹做的標準，而仍未有適當的被解釋。

所謂「有人」者，大抵就是指巴德尼。巴德尼所謂的，只是圓明園。而不是中國造園藝術的通論和概論。張伯爾士興趣不淺，於是乎把這個重擔肩起。「開宗明義」，就是說明在中國裏造園藝術所佔據是怎樣嚴重的一個地位；他說：

中國的園師以自然爲範本；他們的宗旨，在摹倣自然之多樣的參差，……中國的園師，不單是植物學家，而且是

畫家與哲學家，深明人性，與夫感動人性的藝術。在法蘭西和意大利，每一個卑小的建築人都是一個園師，中國則完全不同；又另外在一個有名的國度裏，農夫們離開瓜田，便是園師，在中國也完全不同。

據張伯爾士說：中國的園師，都有大才。資質之外，尚有學問、旅行、經驗三樣來完成他們的教育。就是立法機關，也給造園的事情以相當的特別的注意。園師職業之尊嚴，誠然是被他說的太過；可是他非如此不足以駭人聽聞，況且他非此不能借中國園師之口，來說他自己的頗為深奧的話。

張伯爾士很少攻擊純舊派的地方，因為到了十八世紀的中葉，純舊派的園藝論已完全失了勢力，因此他的努力的方向，大體是要打倒不用藝術于園林的新派而發的。他矯枉過直，寧願容納少少純舊派的理論，而以爲中國園師並不反對偶然用用直線，用用幾何畫的圖案，和雕刻品的點綴。

最爲張伯爾士所側重的，是中國園林的風景變化，多樣的變化。怎樣去求變化呢？有時是擺佈一套不同的意境：清晨的妙境、正午的妙境、傍晚的妙境或是四幅暗示春、夏、秋、冬四季的畫圖於園林內，或是暗合種種心境的畫圖——如愉快、恐怖、驚訝。

但是在園林的景色，雖然是變化無窮，而在種種不同的景色之中，仍有一個貫通的總意與和諧，他說：

中國園師擺佈各項結構，務求增加一部的美麗，而仍然無傷於全體的印象，而全體的印象，又必以天然興趣爲主腦；因爲他們的園林，雖然是很多屋宇以及他的美術品物，而從外看去，依然有很多地方是完全看不見牠們（屋宇等）的；又很少三間以上同時給人看見的屋宇；牠們是這樣靈巧的被遮掩着在山谷中或岩石山岡，或在叢木密

青裏。

中國園林之所以可貴，就在乎能夠有多方的變幻的美而同時又能保存全體的和諧。此外尚有附帶的優越點，是能夠給與人們以智識的和情感的滿足，中國園師一方面要守智識的和審美的規律，而同時他們的宗旨又在乎喚起欣賞者心中的多種情感；和增加他們的想像。他們的規律與宗旨都是這樣繁複，所以不能不利用很多的策劃了。因此中國園師承認藝術之重要，而利用他們來提取和增加天然的美麗。

在中國屋宇畫圖和東方園藝論裏——共二百多頁——著者之詳徵博引，都不過想證明一種比較地簡單的立論：中國園師覺得美術與天然可以融合無間。所以著者容許利用直線、圖案、屋宇，甚至容許煖室之存在於園林中。所有這些瑣細的敘述和描寫，其實都是無關宏旨的，其實都不過堆垛連帶着來暗示一種主張：英國園林不及中國園林。張伯爾士反對純粹的天然園林，反對園藝中的生特感脫主義 *sentimentalism*，所以不能不作如是觀，主如是說。所以比他的細描淡寫的細碎鋪敘更爲有意味者，是張伯爾士主張的哲學和他施與正在潮水般起着的浪漫主義的批評。他始終借中國的園師做他的「託古改制」的代語者：

人有反對中國園師之時，以爲這些東西，都不自然，都不當容許；他們便說大多數的改善都不自然，而他們仍然不失爲改善，不特爲人們所容許，而且受人稱譽。他們說：我的衣服，既不是獸皮做的，又不像人皮，而用華絲繡繡做成；我們的房子和殿宇，不像天然的巢穴——巖洞；我們的音樂既不像雷鳴，又不像北風的嘯聲。天然並不產生燙過、炙過、或蒸過的東西，而我們却不生啖獸肉；她除了牙齒和手以外，又不供給我們以作任何工作的

器具，而我們仍有鋸、錘等等。一言蔽之，很少事物不顯然表示人工的藝術；何以於園藝中乃獨不准她顯現出來？他把中國園師的話，講得過於高明了，令全書的空氣，都有些不大入信，以致約翰達維斯(John Davis Davis)稱園藝論為「想像之作」而英國人名辭典裏張伯爾士傳的作者以園藝論為一部可笑的書。

(六) 中國園藝之影響

中國造園藝術之影響於西歐，雖不久長，一時却很普遍。單就英倫而言，紀錄就已不少，選錄數種，以見一斑：

(1) 巴德尼的通訊在英倫有單行本，又有帕爾思的譯本。單行本銷流頗大。

(2) 薛比爾(John Shebbeare)的紀錄。我們愛好中國的建築，久已過度，現在打獵的人趕逐狐狸，騎馬跳過柵門跌傷了脚之時，柵門的建築要不是東方的建築，則傷者必致懊惱……

(3) 高爾斯密(Goldsmith)的紀錄，高爾斯密的中國通訊(Chinese Letters)是偽託留寓在倫敦的中國人鳳凰·阿坦基(Fun Haom Altangi)和他的親友來往書信的結集。鳳凰寫給他座師的信中，有一封是說及英國園林的新運動的，信中有云：

英國的園藝，尚未及得中國的完善，但是近來已開始摹倣中國。比之從前，已較為用力跟從自然：樹木可以任意繁榮發枝；溪水已不致被人迫離天然的行徑，可以於山谷間蜿蜒而流；自在生長的雜花，已代替了四平八正的花田和剃得平平的髹漆般的草地。

(4) 約翰·司各德(John Scott)的詩……

你也許以為他或正在尋幽訪勝，

在蜿蜒的羊腸、如茵的草野、綠陰的清境；

支那的垂柳正拖着嫵媚的長條，

而寶河的白楊底高枝又正在風裏飄飄……

(5) 約翰生對於張伯爾士之稱許。約翰生頗不滿意於時人的中國狂熱，他以為中國之在東方，誠然是超越他國，而比之歐洲則實遠不相及。但很稱許張伯爾士的天才，而且為張伯爾士的東方園藝論作序文。

(6) 哀納費拉納的旁證。哀納費拉納是一本很流行的尺牘體的小說，出版於一七七八年。女主人哀納費拉納似乎也採納了新派園藝的意思。她從何波爾痕(Holloworn)寫給韋拉爾士牧師(Villars)的信有涉及「遊園的感想的」。

這園頗小，但太過拘于形式；假如他減少了直直的路徑，和「相對而點頭的叢樹，和排比如兄弟的小徑」，則我下遊覽時必會覺得較為愉悅。

(7) 期刊鑑賞家(Connoisseur)的記載。鑑賞家的一七五六年五月十三日出版的第一百二十號中，有關於中國園藝的記載，而於園中的中國式的建築方法，言之尤詳。

(8) 來意德詩中的記載。來意德於一七五四年曾在詩中描寫一個中國派的園師所佈置的園林，詩中有云：

遊客忽然見了一座神廟，

哥特式(Gothic)或中國式，竟是莫明其妙；

懸掛着很多殘破的舊布和小鐘，

屋脊上點綴以木質的臥龍。

像這一類的紀載非常多。上面的例證，不過隨手舉出的材料，然已頗足證明中國造園藝術之在英倫，最少在十八世紀中期，曾引起了不少的興趣和注意。

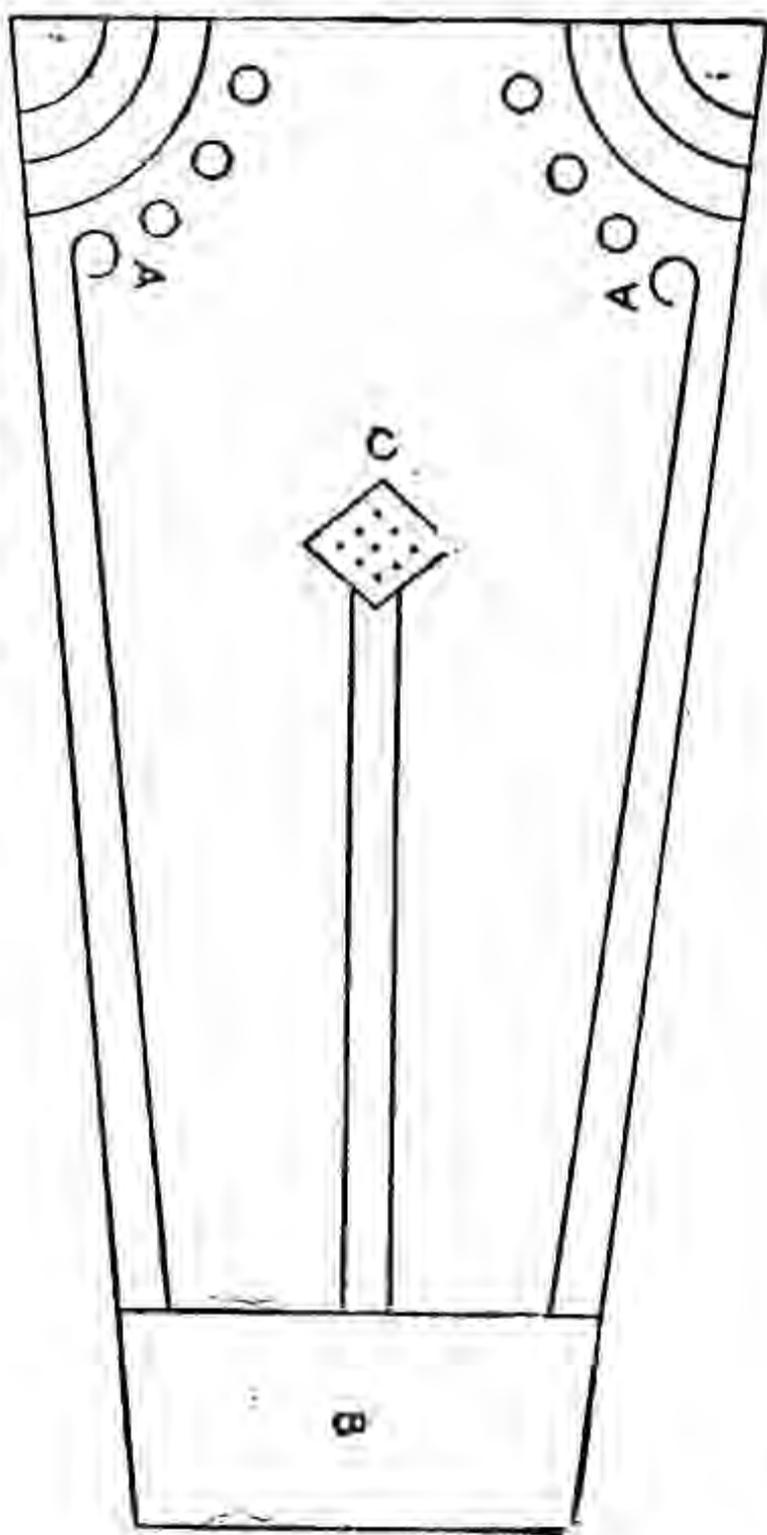
(六) 中國造園法之實施

歐洲之做造中國園林的，爲例頗多。法、德兩國的情形，留待下節分說，今暫不詳，而先說英國。英國的中國園林，數也不少，且舉兩個重要的例。

(一) 第蘭尼夫人(Mrs. DeLany)的園藝興味的變遷。第蘭尼夫人是十八世紀中葉的名女之一，她在一七四六年，仍然跟着舊派的園藝方法，她有這樣的一封信給她的朋友：

我其次的工作，是做一條「九松小徑」(Nine-Pin alley)，我已經著手了；我們有一片小小的一弓的園地，園地的一頭，有一間很美麗的避暑的房子，圓的角頭，有幾所培植櫻草的屋，全園的地勢成三角形，長而狹，略如這圖：(圖上A爲柱上小暖屋，B爲夏天避暑的房子，C爲九松)

牆壁要用長青草覆蓋着，仍要保存空隙來容許鮮花的邊緣。這所本來是間養花的房子，然而園牆相距太近……我們本想在我們正間房子的面前，在花園的前部，做一片打球的草場；但是那緩緩地傾斜到小溪的土山，是這樣



的自然和美麗，不忍把牠鋤平；所以我們已決定保持牠的草坡了……

到一七五〇年她的屋內的佈置，逐漸染了中國色彩，糊了中國的有花的壁紙，陳設了中國的瓷器。至一七五七年她的園藝興味大變，另一封信裏說……

離登車之地約一哩半許，我們到了一度很美的小橋，和一片流水……再過一哩，另有一湖一橋，（現在已很出名）……水上浮着的是中國的一隻畫船，名Mandarina，華貴而鮮美，盡雕刻描金與髹漆之能事；牠在湖的中心，我們坐小艇到那裏去，後來再到草岡上的塔，從塔望下，可見四邊的改善……窗外四面的景色無以復加。山岡的路徑極為曲折，旁邊種了種類不同的草木。

第蘭尼所描寫的是白爾士塔洛德 (Balastrodo) 的園林，遊覽之時，則在一七五七年六月九日。園林的景象，在在都足見中國園藝的影響也。

(二) 張伯爾士自己的實施。尤為有趣的，是張伯爾士自己改造英國園林的工作。最重要的是他的改造迷園 (Garden at Kew)。迷園是英太子的孀妃奧古士他 (Augusta, Princess Dowager of Wales) 的產業。園頹零落，張伯爾士又正負盛名，所以改造的工作，完全由他一人經理。迷園的大概，當時德國的美術批評家希爾士非爾德曾有這樣的記述：

張伯爾士在這裏選用直線來代替弧線，給溪流以灣曲的水道，不將高出的地鋤平，而依其原有的高度來種植，改良天然的灌木叢林而不將牠們刈除，寧願有草地而不要沙地，開了幾條景色媚人的蔭路，建屋宇於林中以使其華貴。健德公爵 (Kem) 之所以求之於天然者都得之於園裏。

此外園中尚有很不少外國建築的點綴。如假山的築成，全依中國的方法。假山之間又有巖徑透過。又如野景的佈置，充滿叢林灌木，和殘舊的屋宇。最令人注意者，為一座塔，塔高九層，全座高度為一百六十英尺。每層的瓦檐，全做中國建築，檐角以龍八十尾為點綴品，髹色不一，塔上遠矚，達四十英里，時人播稱。

張伯爾士於中國式的建築物外，更能容許他系的屋宇；他的宗旨顯然是在乎獲得園林中景色的變化無窮。他建造一所羅馬式的凱旋牌樓，一座回教式的廟宇，一座北非洲摩爾式的王宮，一座哥特式的建築，又有一座大禮拜堂式的正面。時北歐派的哥特 (Gothic) 式的建築，已頗通行，而竟和中國園藝融合

爲一，以成所謂 *Yot-Hio-Chinese* 派的園林。

在迷園的設施中，張伯爾士已把園藝論的學說，都一一次第實行，他的成就如何，我們在此不必評論，然而他的『託古改制』的苦心和計劃，已不能算做失敗了。

（七）法國的中國園林

中國造園藝術，雖然是與英國因緣較深，雖然被人加以（中·英派園林）的新鮮的名子，牠的影響，終不限於英倫，不久而遍傳大陸，尤其是德法兩國。

關於圓明園的消息，最初是由法國人——巴德尼神甫——傳播到歐洲去的。然法國那時的造園方法，依然是採取路易十四派的舊說爲多。可是中國園林的新潮，不久也逐漸的由英國輸進了，雖然舊派的勢力在十八世紀的全部都能保存他的相當的勢力，不像在英國的忽然消失。法國新造的園林或改造的園林，在一七六〇年以後，頗受英國的中國園林言論和實行的影響。浩爾罷克（Holback）曾爲園林的研究，親自旅行英國，回法以後盡力宣揚；同時的人，很受感動。羅蘭夫人（Madame Roland）尤爲感覺濃厚的興趣。服爾德不但曾爲巴德尼的通訊作過一篇覆述，而且曾與張伯爾士通信研究中國的園林問題。

做造中國園林的事實，也先後多起。

一七七〇年舒哇塞爾公爵（Duc de Choiseul）因政治上的緣故被放於上替盧——他自己的采地。他在失職寂寞之中，以做造中國園林爲消遣，曾以兩年多的時候（自一七七五年九月二日至一七七八年四月三日），特聘建築師類卡母（Le Camus）建造一座七層的浮屠。塔高三十九米突，塔尖有金色的圓珠（塔

尖高去海而凡一百八十五米突。

一七八二年海軍理財長鮑達爾 (Beaudard) 特聘貝朗葉 (Belanger) 建築園林第宅于內夷 (Neully)。園中有以下的東西：中國的火瓶，中國式的小艇，中國式的冰窖和涼亭，另外尚有中國式的涼亭兩所，一座中國式的橋。貝朗葉又曾於六十三日間爲達爾吐亞 (D'Artois) 伯爵改建第宅，園中又有兩座中國式的橋，和一間亭。當時的詩人利蔑兒 (Lemiere) 曾寄之吟咏：

試想像這帶笑的平原，

在聖可盧山裏延到內夷的地方，

些痕河水在花中蜿蜒，

設法確定牠的矜貴的河床，

那裏喧噴的瀑流也不被看見，

另有他方昏了我們的視線；

但是恬靜的奈堡的兩岸旁

招引靈魂到繁華的柔鄉，

摹倣英吉利的風味，戰戰兢兢，

這幾處的藝術，遠勝牠的儀型。

貝朗葉所說的都成法律，像君王的繪音，

爲着點綴天然的美，

四方從他指示，

混一了草場花苑與森林。

亞波羅陟降與達吐亞園中，

發現了簇新的光榮。

萬般快樂同歸那裏，唯命是聽，

他用不朽的聲音，一方遣興，

替共國起了嘉名，名白甲台

白甲台啊，能令王者的園林全消光彩。

譯文過劣，請看原文，始從詩中真趣和半諷諷的描寫：

Figurez-vous cette plaine riante,

Où, de Saint-Cloud s'étendant vers Neuilly,

Parmi les fleurs la Seine tournoyante

Cherche à fixer son cours enorgueilli.

L'on n'y voit point de ces bruyantes cascades,

Dont nos regards sont ailleurs attirés.

Mais de ces bords les tranquilles Naiades
Invitent l'âme aux douces voluptés,
Du goût anglais imitateur fidèle,
L'art en ces lieux surpasse son modèle.
Bellanger dicte en souverain ses lois,
Et pour orner la beauté naturelle,
De tous cotésson adresse entremêlé
Les vertes gazons, et les fleurs et les bois.
Apollon trouve une gloire nouvelle
As'y montrer sous les traits de d'Artois;
Tous les plaisirs y viennent à son choix,
Et ce jardin, que sa voix immortelle,
En se jouant, a nommé Bagatelle,
Peut eclipser le jardin de nos rois.

貝朗葉却沒有忘記了自己的享樂，因為他之愛好中國式的園林，不單是爲着職業的原因，而且是爲着個人的興趣。他曾在聖愛華士洲(Seine et Oise)的桑地尼(Santeny)他自己的家園裏努力過一次，爲

他的夫人在溪水旁起了一所中國式的「出浴亭」。

除了貝朗賽之外，園藝師或建築師之在法國為中國派的園林努力者，還有多人，就中如建築師約翰·奧古士丁·利那兒(Jean Augustin Renard)也頗重要。他曾任法國王室的營造總監，曾在亞爾敏維耶園(Jardin d'Arminvilliers)築兩所中國亭：一座方形，一座圓形；又起了一座樓台，四而繞着湖水，一座自然的小橋通到外方。利那兒又曾為貝奈文親王(Beneven)在凡朗塞(Valenciennes)地方的園裏，築了兩度中國式的橋。克拉夫特曾把圖形詳記，並說道：

這兩度橋，在構造上雖然不能說是十分精雅，而因為牠實依中國的風雅，則他已自有牠的長處，有好幾部份，嫵媚多姿，而工巧入微。

所謂中英式(Anglo-Chinese)的園林，不久即在法國流行一時了，不久而被法國化為本有了，於是替牠起了鮮新而累贅的名子，叫做中·英，法式的園林(Jardin Anglais-Français-Chinois)！於是意大利人員梯尼「中英法園林營造計劃」這本書(Projet d'un Jardin Anglais-Français-Chinois pour S. Excm. M. le Chevr. Delphino, Ambassadeur de Venise à Cour France par François Bettini, Italien)。比梯尼所計劃營造的是威尼斯駐法公使德爾賓諾的園第。外國公使，也染着新近的風氣，最足證明中國園林所引起的普遍的興味了。書中說過橙林之後，便是

中國式的花園；有很多的水景、野石、石山、亭榭、佛塔、岩洞，各種最罕見的樹木……第宅的這邊，有中國建築的前面為點綴。亭榭之一座用來做自然歷史室，另用一座，藏關於農學和植物學的圖書；第三座是物理學的實驗室

；而塔上則建這天象宮……日本島則四面圍牆，不能遠到，牆外繪著海港的景；由窗窺看去，住在室內的人，包感到幻覺。

(八) 德國的中國園林

德國也同樣的感覺過中國園林的影響，不過比之法國，遲十多年，直到一七七五年以後，才有普遍的興味。

消息是早早就得到的了。姑勿論巴德明的通訊和伏爾德的改編的通訊，很容易流入德國，就是英國帕爾思 (Thomas Percy) 的中國雜文 (His Miscellaneous Remarks Relating to the Chinese)，也會因慕爾之重譯英文好速傳而喚起注意。

一七七三年德國的以力克陀爾馬克士·約瑟第四 (Karl Josef IV) 選派園師塞克爾 (Seckell) 到英國留學，專從張伯爾士研究中國園林和建築方法；而佛得力克 (Friederik der Gross) 晚年亦雅好此道，曾在他的著名的『無愁苑』裏 (Sans Souci) 起了幾座中國式和日本式的屋宇。其他的實例，大體與法國相同，不復詳說。

德國的特殊貢獻，尤在理論上的整理。最重要的作者是 (一) 路特維·烏痕沙 (Ludwig Lünzer) 和 (二) 黑爾希非兒特 (Hirschfeld) 兩人。

烏痕沙在一七七二年已作過一篇支那武帝墓的一首詩 (Von-ti-hoy-Tai-nas-Girabe, eine Chinesische Sonette)。一七七三年而他的支那園林論出版 (Über die Chinesischen Gärten)，書中有云：

八、十八世紀歐洲之中國園林

英國在很早以前就深悟中國造園的超越性……他們極愛曲線，以爲比直線富有生命，不特用之於園徑與山路，山谷與溪流而且用之於橋樑。……他用鮮明的顏色與深沈的顏色相配，簡單的形式與繁複的形式相配。他們以雅味爲標準，所以他們，卒能產出一種大勻和，各部彼此互異。而全局的結果，能給我們以和諧的愉快。……我們在遺工作裏斷斷不能達到完善之境，除非等到我們採取這國（中國）的風格而保存牠。

黑爾希非爾特是基爾大學（Kiel）的美學教授。他以爲園林的用處，全在乎喚起感情；高山使人驚詫，幽谷使人恬靜，瀑流使人恐懼等等。他敘述歐洲園藝變遷之跡，極爲有趣：

世界各國的園林中，中國的園林是最令人注意，最被人敘述的可愛。最少我們確然知道，英國人強烈的偏愛這種園林，而法國人和德國人，也開始放任他們傾向這偏愛。人們現在所要求的，並不是依照他們的理想而造成的園林，乃是中國的或中英的園林。

德國人不單努力於整理學說，他們在實行上，也很澈底，或者竟可以說是過度的澈底。

在實行上，最令人注意的是卡撒爾（Kassel）伯爵在威廉士墟（Wilhelmshöhe），所建築的中國村。村建於一八七一年，設施計劃，都以張伯爾士的學說爲標準，村在古湖南，村屋都依照中國屋式，多數是一層的。村名叫『木朗』（Moulang）——假擬的中國名字——村後靠山，山上的流水名曰『湖江』（Hörl-Klang）

村人除耕種外，并營牛乳事業。歐洲擠乳的人，那時多用女子，中國女子既不可得，則以非洲黑女參充數。村中除園林外有較大的兩層樓的房子一所；聚餐和跳舞的大廳一所；廳旁有小屋兩間；牛乳房

一所，羊欄一所，牛欄兩所；長影可住兩家的小屋一間；草房一間；改建的塔一座。小屋五間。這些建築現在都已毀壞，惟全村的中央的塔尚存，塔只兩層，內有佛龕，龕內有髹色的佛像。一七八三年，加設了一個銅香爐，和用木假做的中國書籍。

樹外有橋名『鬼橋』，全用木做，樣子則摹倣中國の木橋。

一七七八年，又于村外加種桑樹。

尚有一事須注意的。『木朗』村未建之前，該處原有舊式的圖案園林，至此全然改造，而代之以中國園林。據萊希曼說：林中後方尚有增加中國式的建築。最少在跳舞廳的北面，曾加建一度中國式的走廊，他又說建築物的圖案尚在，足以證明這些建築物之在當時，是摹倣中國營造的最好的成績。

以一園之小，而另建一村以配他，甚至僱用非洲女子擠乳，來代替中國女子，真是無微不至了。

(九) 中國園林所喚起的其他興味

中國園林之於歐洲，並不是一種屹立的興味，牠曾喚起其他的中國事物受人注意：

(1) 中國建築 中國建築與造園極有密切的關係，因為中國屋宇已逐漸的被視為中國園林的決不可少的點綴物，尤為流行的是佛塔，涼亭和橋樑。當時的新派的園師，差不多全部懂得建築學。張伯爾士和烏痕沙，則是純乎其純的建築師出身。上面的幾節在在足以證明中國建築之隨着中、英式園林的流行，而處處引人注意。例證已多，似乎不必在此再事筆舉了。

(2) 中國繪畫 園林與繪畫在中國的關係，盡人皆知。大抵當時造園的人，也許用中國的畫圖做

參考的資料，因此美術界亦漸感興趣。英國畫家約翰·羅拔特·可先士(John Robert Cozens)是歐洲水彩畫派的前鋒。可先士的藝術極與中國水彩畫相像，他先以中國墨水描骨，然後用顏色渲染，所用的畫具又是毛筆而不用鋼筆。他死于一七九九年，他的盛年，正是中國園林風靡西歐的時期；所以他的題材，全以山水園林為主，其後才有以水彩圖寫人物仕女。

安拓恩·瓦託(Antoine Watteau) 法國名家 也學過中國派的畫，曾為法王繪中國畫子衣櫥。

描摹中國畫本的，以克利士多弗·吳哀(Cristoforo Banti) 法人一為最著名。他曾為許多貴族之家點綴用品和器具或牆壁。聞風興起，至今失名的作者，還不知多少人。

(3) 中國動植物的研究 中國式的園林，自然是少不了中國的花木，因而移植之舉，也就很多。但是花木的性質，不可驟知，當時恐怕不少『橘逾淮而為枳』的發覺，不能滋生的笑話，或既種而槁的悲劇，所以就有多少積極研究的人。例如瑞典的彼得·阿士壁船長(Captain Peter Osbeck)之一七五一年在中國的植物考察，不過純是研究之作，與園林無關，到一七七一年便被譯為英文，有了實用。同時德國人查理士·古士特佛士·哀克堡(Charles Christianus B. Koenig)的中國園藝法也被譯為英文。書中又附錄了兩篇中國鳥獸草木表。

中國園林所喚起的，直是一種思想和藝術的運動。

(十) 中國園林的衰落及其原因

中國園林之在歐洲，其代表歐人——尤其是英人——的對付天然的藝術態度，只不過一種壽命短促

的時尚，如雷諾爾滋女士所說。就是在全盛的時候，反對的聲音也有多起。

遠在一七五四年那麼早的時候，來意德所咏的中國園林詩，已含有不敬的開頑笑的意味。至一七六七年而英國詩人威廉·梅遜（William Mason）在英國花園（English Garden）一首詩裏，直接施攻擊于張伯爾士，以爲園中建築品物之繁冗，是萬分作態，梅遜于一七七三年，又隱名的寫了一首詩 Heroic Epistle；意思雖同，他却以爲不妨再說一次，以做醒英國人的沉迷，華波爾（Walpole）也很不滿意于一七七〇年間所刊行的園藝專書，而極力提倡改造當時的園林狀況。

法國方面也有同樣的抗議，亞力山大·地拉伯爾德（Alexandre de Laborde）因蒙威爾（Monville）的中國園林而批評道：

這件工作，可以例證那時所流行的惡劣興味，和當時不惜鉅費以成全這可憎的姿態。中國營造，既不能給予思想，又無雅緻與堅固的性質。稍能令其特出的，只有一種縹渺和閃爍。

德國外塞（Weisse）的話更爲顯明：

園林都被人肆無忌憚的點綴着，這裏是石像，那裏是假山，神祇的全隊，這裏是牧羊神們，那裏是水仙們出浴，有來自恆河的金，有雲母或鑲金的瓶，有瓷品……只有一樣東西是找不到的，樣樣都有了，只欠了天然。

Ist's möglich dass was fehlt? Nichts weiter also-Natur.

.....eines such'ich nur;

這一類的反抗的聲音，得了盧騷的自然福音，已越加增牠的努力。盧騷以爲一概的人爲的文明，都

足以阻礙人類的快樂，而引帶人類到腐敗之途。所以他說「我願得人類的娛樂，都有輕微簡單的性格」。這話雖非專為中國園林而發，而在浪漫主義萌興的時候，這些話對於中國園林的影響是怎麼樣，也就不難推測了。

中國園林之不久而衰落，自然是意中事，其所以衰落的理由也不難明：

第一 張伯爾士把中國的園林藝術，說得太過高超越了，尤其是關於園師之智識的訓練，說得過大。中國園師被他描寫成一個無所不通的學者，而天資的稟賦，又要遠勝常人。歐洲園師，能大胆嘗試的，究竟不多。

第二 何為中國派的造園藝術？這個問題雖有頗為一致的答案。而藝術的實施和實施的步驟，到底沒有經過嚴謹的說明。不久而每人師心自用，自由變了放肆，點綴成爲作態。於是乎全派的藝術，沒有共通的立場，基礎便不穩固。

第三 中國派的園藝，介乎法荷舊派，與新興起的情感派之間，一方面既不能滿足舊派的要求，另一方面又須抵抗情感派的攻訐，假如是少年人喜歡中國園林裏的亂石奇花的浪漫性，他同時必深惡園裏所包含的所謂道德教訓。中國派因爲中庸的緣故，所以適宜過渡時期的精神，及乎過渡時期已完，而浪漫派的勢力加長，則牠很自然的不能復保固有的位置了。

第四 中國園林的風氣，有一部分是與歐洲人的對華興味極有關係的，牠的全盛時期，是在十八世紀的中葉，約自一七五五年至一七八〇年間。這個時代，正是對華興味最爲濃厚的一段。自此以往，近

東的興趣、印度的興趣，而尤為重要的北歐的興趣，都起而相代，則歐洲園藝復行採取單簡的天然為標準，實在是最為合理而不能避免的興味遷移的事實。

現今西歐尚有中國園林的遺跡，如英國迷園的寶塔，依然迄立，而非特烈大帝的無愁苑裏，也有中國點綴遺留。中國園林的衰落，已近一百五十年，這些殘痕，都只不過供給遊覽者以些須的紀念和洄溯的資料而已。

（錄自嶺南學報第二卷第一期，民國二十年七月出版）

九、中國文化西被之商榷

柳詒徵

中國文化之傳播於歐洲。遠起元明，至清代而遞演遞進。原書譯籍。靡國蔑有。蓋西人之嗜學術。逾於吾人之趨利。縱使中國國威墜失。民族陵夷。但令過去之文化。有可研尋之價值。彼亦不憚致力於其殘編蠹簡遺器賸物之中。不必以強國宮民爲鵠的也。例如紐曼之譯詩經。列芝克之譯書經。比優之譯周禮。夏威諾之譯史記。以及夏德、斯坦因等之考究古史。搜舉簡書。皆在歐洲鼎盛之時。非以浮慕吾國地大物博而始欲與其學也。顧自歐戰以後。研究東方文化之聲。益高於前。其因蓋有三端。一則交通進步。漸合世界若一國。昔之秦越肥瘠者。今則萬里戶庭。我之知彼者既增。彼之知我者亦應有相當之比例也。一則歐人國家主義經濟主義侵略主義社會主義個人主義。既多以經驗而得其缺點。明哲之士。亟思改弦更張。如患病者之求海上奇方。偶見其所未經服御者。不問其爲參苓漚勃。咸思一啜爲快也。一則吾國之人對於國際地位。漸亦知武力金錢之外尚有文化一途。前二者既自視欲然。無所貢獻。所可位爲野人之芹者。僅賴有此。問他人之需要。亦亟謀自衛之輪將。如擬印行四庫全書。及津貼各國中國文化講座之類。皆其發動之機也。

雖然。中國文化爲何。中國文化若何而被。中國文化以某種輸出於歐美爲最重要。是皆今日所宜先決之問題也。苟從自然趨勢觀之。吾人亦可不必深慮。蓋以上述一二兩點。加以彼都人士從來吸集中國

書籍之歷史。吾縱不爲之謀。彼亦將盡量以取。俟其機緣既熟。則以種種治學之眼光。自能判斷吾國文化之異於彼族者何在。卽彼族所常攝取吾國文化之要點何在。如自由貿易然。不必採關稅保護制度也。雖然。西方學者。固多好學深思。旁搜博覽之士。然其取求於吾國之文化者。實有數難。一則文字隔閡。非如彼之諧聲易識。有志研索者。往往僅通淺易之文理。不能深造而博涉。小書零冊。在吾視如芻狗。彼轉視爲上珍。而真正之中國文化。彼或未能了解焉。一則西人之來華者。以商人教士及外交官吏爲多。而所接洽之華人。亦未易判斷其學術之優劣。彼所憑以傳譯者。或佔畢腐儒。或無賴名士。或鄙俗商賈。或不學教徒。展轉傳述。最易失真。彼以其言。認爲華人自信之真義。則有差之毫釐。謬以千里者矣。一則中國學生。求學彼國者。多以吸收新學爲志。而鮮以導揚國學自任。其在中土。既未有充分之準備。一涉彼境。益復此事便廢。值其學者之諮詢。則憑臆說以答復。甚至彼之知我。轉較我之自知者爲多。則益不敢操布鼓而過雷門。而惟聽其自得焉。是故吾國之人。苟不自勉於傳播中國之文化。則彼我文化之交換。終不易相得益彰。吾聞美國某大學欲設中國學術講座。無所得師。不得已而請一日本人承其乏。嗚呼。是實吾民之大恥。抑亦吾國學者之大恥也。

吾甚怪今之國內學者及教育家。純然著眼國內。不敢一議及學術上對外之發展。有之。則侈陳今日之新教育。謂是爲吾國之進步。譬之市肆鬻販。陳貨於大商店之前。曾不知其所銜鬻者。本其邸店所斥賣。吾卽陳述以依附末光。彼固鄙夷而不甚重視。惟有努力開發礦產運售土貨。始可得交易上之平衡也。雖然。此事亦匪甚難。再閱三數年。國交益密。學者益多。以時勢之要求。亦可有相當之應付。如大

學之交換教授也。西人之來華求學也。華人之自譯國籍也。皆可預計其爲必有之事。卽亦無甚爲難。吾今所欲與薄海內外學者商榷者。卽何者爲中國文化之要點。今日國內學者所預期傳播於歐美者爲何物。使僅籠統含混。名曰中國文化。殊非學者之口脛也。

今之治國學者。大別之可區爲數類。講求小學。一也。搜羅金石。二也。熟復目錄。三也。專攻考據。四也。耽玩詞章。五也。標舉掌故。六也。六者之中。各有新舊。舊者墨守陳法。不善傳會。新者則有科學之方法。有文學之欣賞。有中外之參證。有系統之說明。其於學術。不可謂無進步。彙而觀之。亦不可謂中國之文化不在於是。然吾嘗反復思之。一國家一民族之進化。必有與他國家他民族所同經之階級。同具之心理。亦必有其特殊於他民族他國家。或他民族他國家雖具有此性質。而不如其發展之大且久者。故論中國文化。必須著眼於此。否則吾之所有。亦無以異於人人。吾人精於訓故。彼未嘗不講聲韻文字之變遷。吾人工於考據。彼未嘗不講歷史制度之沿革。吾人搜羅金石。彼未嘗不考陶土之牘羊皮之書。吾人耽玩詞章。彼未嘗不工散行之文有韻之語。所異者象形之字駢偶之文。自今觀之。卽亦無甚關係。不識象形之字。不得謂之不文明。不爲駢體之文。亦不得謂之無文學。苟僅持此以貢獻於世界。至多不過備他人之一種參考。證明人類共同之心理必經之階級。然其所佔文化之位置。亦不過世界史中三四頁耳。夫欲貢獻文化於世界。必須如絲茶豆麥之出口。爲各國大多數人之所必需。若僅僅荒貨攤古董店之錢刀珠玉。或蒙古之鬃骨。鮮卑之象牙。縱或爲人所矜奇。要之無補於現世也。

中國史籍浩繁。徹底研究。殊非易易。微獨異域人士。略窺一二書冊。不能得其全體之真相。卽號

爲中國之學人者。亦未必能了解吾民族演進國家構成之命脈。媿雅之士。驚於考據校勘。搬演古書。斷斷爭辯。漢唐宋明之事跡。或非所屑考，考之亦不暇不徧。淺陋者。則奉鳳洲綱鑑。了凡綱鑑。以及綱鑑易知錄。二十二史約編之類爲鴻寶。稍進則讀御批通鑑。看方輿紀要。已爲不可多得之人才。而晚近之但知學校所授一二小冊之歷史教科書者。更鳳白郤無譏。故中國人已不知中國歷史。更無怪乎外人。近如孟祿之教育史。威爾斯之文化史。雖皆語及中國。要僅於中國淺人之言。未能得中國教育文化之主腦。夫以歷史之背景尙未明瞭者。遽欲標舉文化之主腦。誠未免期之太過。然欲求一說明吾國國家社會真實之現象，極詳備而有系統。爲中西人所共曉之史書。今茲尙未之有。無已。姑先揭其主腦。再使之求之於歷史。

世界各國。皆尙宗教。至今尙未盡脫離。吾國初民。亦信多神。而脫離宗教甚早。建立人倫道德。以爲立國中心。纏綿數千年。皆不外此。此吾國獨異於他國者也。尙宗教。則認人類未圓滿。多罪惡。不尙宗教。則認人類有圓滿之境。非罪惡之藪。此其大本也。其他支葉。更僕難數。要皆附麗於此。是故吾國文化。惟在人倫道德。其他皆此中心之附屬物。訓詁、訓詁此也。考據、考據此也。金石所載、載此也。詞章所言、言此也。自古及今。書籍碑板。汗牛充棟。要其大端。不能悖是。戰國時代。號爲學術林立言論自由之時。然除商鞅反對禮樂詩書善修孝悌廉辯士十者之外。其他諸家雖持論不同。而大端無別。儒墨異趣。而墨家仍主君惠臣忠父慈子孝兄弟相調。老子之學。似不屑屑言論理。然所論六親不和。有孝慈、國家昏亂有忠臣者。正是嫉多數人之不孝不慈不忠。致令此少數人擅孝慈忠臣之名。非謂人

應不孝不慈不忠也。商鞅之說於後世絕無影響。惟魏武嘗下令舉不仁不孝而有治國用兵之術者。斯皆過見於史。不爲通則。其他政教禁令。罔或達越聖哲信條。是故西方立國以宗教。震旦立國以人倫。國土之廣，年禩之久。由果推因。孰大乎此。今雖禮教陵遲。然而流風未沫。父子夫妻之互助。無東西南湖皆然。此正西方個人主義之藥石也。其於道德。最重義利之辨。相淺言之。則吾國聖哲之主旨。在不使人類爲經濟之奴隸。厚生利用。養欲給求。固亦視爲要圖。然必揭所謂義者。以節制人類私利之心。然後可以翕萃而匡國。至其精微之處。則不獨昌言私利不恥攫奪者。羣斥爲小人。卽躬行正善舉措無就而其隱微幽獨之中有一念涉於私圖亦不得曰純儒之目。故吾國之學。不講超人之境。而所懸以爲人之標準者。最平易亦最艱難。所陳克治省察之功夫。累億萬言而不能盡。由其涂轍。則人格日上而胸懷坦蕩。無怨無尤。無人而不自得。西方人士。日日謀革命。日日謀改造。要之。日日責人而不責己。日日謀利而不正義。人人爲經濟之奴隸。而不能自拔於經濟之上。反之。則以宗教爲皈依。不求之上帝。則求之佛國。欲脫人世而入於超人之境。而於人之本位。漠然不知其定義及真樂。苟得吾國之學說以藥之。則眞火宅之清涼散矣。

由此而觀吾國之文學。其根本無往不同。無論李杜元白韓柳歐蘇辛稼軒姜白石關漢卿王實甫施耐庵吳儂軒。其作品之精神面目。雖無一人相似。然其所以爲文學之中心者。君臣父子夫婦兄弟朋友之倫理也。非讚美教主也。非沈溺戀愛也。非崇拜武士也。非奔走金錢也。太白長吉之詩。或有虛無飄渺不可理解之詞。然其大歸仍不外乎人倫道德。故論吾國文學。極其才力感情之所至。發爲長篇。累千百萬言

。寔寔乎獨開生面者。一變視。文學家有遜色。而亘古相承。原本流德。務趨和平溫厚。不務偏激流蕩。使人讀之狂感喪心。則實一國之特色。且以其所重在此。而流連於量。妙語自然。又別有一種恬適安和之境。凡其審諦物性。撫範天機。純使自我與對象相融。而不徒恃感慧之衝動。假物以述其憤懣。故深人此種文學者。其性情亦因以醇厚高尚。不致因環境之逼迫。無聊失望。而自墜其人格。以趨極端之暴行。此在感精熱烈意志躁擾之人讀之。或日視爲大蕩玄酒。索然寡味。不若言之激切偏宕者。有極強之激刺力。然各且優劣游潛於其中。由狡情而漸趨平穩。則冲融愉樂之味。亦所以救濟人生之苦惱者也。鄙意以爲中國文化可持以不被者在此。中國文化在今日世界具有研究之價值者亦在此。然而今之言學者。率以歐美晚近風尚爲主。見其破壞激烈之論。惡吾國之不如是也。則務倣效之。舉極中和之道德。極高尚之文學。一律視爲十莠。深惡痛誶。若惟恐其或存者然。然苟反而自思。脫無此者。吾惟可自畧生番野人。直陳其自明季以前未接哲人。毫無文化可言。否則彼士詢之吾人。吾人何以置對。將舉惠施墨翟公孫龍之名學乎。零章斷句。不能敵彼邏輯之精也。將舉玄奘義淨窺基道宣之佛學乎。乞靈異域。不能謂爲支那所創也。將舉顧惠錢王之學乎。則顧惠錢王所考證者。何物也。將舉關馬鄭白之詞乎。則關馬鄭白所敷陳者。何事也。語曰物有本末。事有終始。不揣其本而齊其末。不可也。今與國皆嗜新說。不暇究其本原之學。吾獨因西人之有須於吾之文化。而粗述所見如右。其言之當否。尙冀大雅君子有以教之。

（錄自學衡第二十七期，民國十三年三月出版）

十、張獻忠入川與耶穌會士

徐宗澤

徐宗澤先生，字潤農，爲明徐文定公光啓十二世孫，世代虔奉天主教。先生於二十一歲離家棄俗，進耶穌會修道，精通拉丁文字，在教中任司鐸。天主教徐家匯圖書館（亦稱藏書樓）由先生主持者，前後達二十餘年，該館除收藏全國各省府縣志達二千餘種外，於中外交通史料，暨明末清初耶穌會士之漢文著作及有關資料，搜羅最多，可供中西文化史研究之參考。先生於民國三十年六月二十一日以斑疹傷寒，在滬去世，享年六十二歲。此文作於先生逝前一月，彌可珍貴。

據耶穌會士馮秉正（Père de Maille）在其中國通史（*Histoire generale de la Chine*, t. XI, pp. 19-20）中謂：「獻忠以詭稱，開科取士，召集全省士子，數達三萬二千三百十人，集中於一院而殲戮之；以爲國家禍亂，皆此輩儒子兆之也。獻忠又深惡釋教會，間有和尚直呼獻忠名，而不稱其王，深憾之亟求報復。一日，會成都各寺廟和尚二千餘人，集祀太上老君，及和尚畢至，盡殺之，無一倖免。尋遣人四出，捕殺全省僧人，統計有二萬五千之多。尙有一事，至可慘痛者，卽張獻忠之屠殺。獻忠聞清軍將入川進攻，乃遣將劉進忠率師防守漢中。然進忠以兵降清。獻忠聞此信，大怒，欲盡殺川人，男女老幼，死者無數，下及牛馬，焚成都宮，火廡舍。獻忠僭稱帝號時（一六四四年），百官計有千員，不數月而殺戮殆盡，存者纔二十五人。獻忠正宮有四，嬪妃三百；於此三百嬪妃中，留擇其秀麗者二十，餘二

百八十妃置諸前列，與將士之妻妾及其他婦女計四十餘萬，集居一地，在二十萬兵士之前，盡置諸死，以爲大樂，蓋獻忠嗜殺成性也」。以上皆爲馮秉正司鐸所記，情節頗詳，足補中史之所缺。

至論屠殺之方，慘無人道。獻忠勸剝人皮，剝皮者自項至尻，刻一縷裂之，張於前如鳥展翅，率逾日始斃。倘卽斃者，行刑之人坐死。創立殺人名式：割手足，曰匏奴；分夾脊，曰邊地；鎗其背於空，曰雪猷；置火城以圍數百小兒，見奔走呼號以爲樂，曰貫戲；剖孕婦腹，曰接寶；抽善走之脛，曰起銃；碎人肝以飼馬，曰出料；張人皮以懸市，曰極亞；縛少婦百人於馬樁，驅兵數千淫之，婦死，則割男子之勢，曰尺雀；其狂殺誠不堪問矣。

今舍獻忠之屠殺事，進論獻忠與耶穌會會士利類思及安文思之關係。利類思意人，生於萬曆三十四年（一六〇六年），年十六，入耶穌會；崇禎十年（一六三七年），東渡來華；在江南傳教二年，奉長命，赴北京助修曆法；在京師，獲識首輔縣竹劉宇亮，尋入川開教，在川卽主劉邸并獲交省中諸碩彥，大爲開教之助。公熱心傳教，積勞成疾。時葡國人安文思司鐸，來華未久，暫駐杭州，願往川助公傳教，乃於崇禎十五年（一六四二年），八月抵成都。

獻忠之進佔成都時，利安二氏於城陷前，偕數教友避難縣竹山中；又慮川中遍地萑苻，危機四伏，擬遁迹金陵。無如賊兵密佈，扼守水陸關隘，不得通。有吳繼善者，前自京師來蜀，持有湯若望致利類思函，並於利氏爲僧徒控告時，爲之平反。繼善是時從賊，授僞禮部尙書，於獻忠前盛稱利安二氏才學。獻忠欲得二人爲己輔，四處搜索，卒爲所獲，押送成都，時已在獻忠稱帝之後（一六四四年）。獻忠

初得二公，尚能以禮相待，繼迫二公受僞職，命製天文儀器，翻譯曆法。時成都聖堂已燬於火，獻忠亦許重建。閱時八月，成渾天地球二儀。獻忠見之大喜，賞賚頗豐。惟獻忠破成都後，縱兵屠殺，血流成渠，江水爲之壅塞。日必虐殺百餘人，剝剔剝剝，如宰豕羊。利安二氏身歷其境，心痛神傷，然仍奮其智勇，竭力宣傳聖化，一遇機會，卽講道勸人，每見被殺垂死之人，必爲勸導付洗，拯救其靈魂，故雖身陷賊中，朝夕不能自保，而被化皈依者，多至百五十人，獻忠婦翁爲金陵人，亦爲格化，合家大小三十二人，悉行奉教。二公初返成都，信友賴以保全者不少。然獻忠殘暴酷虐，並未稍減；有爲二氏一再救護，而卒被殺戮者；卽二氏本人亦屢瀕於危。一次，獻忠欲征陝西，先一日設大饗祀老君，率百餘行禮跪拜。二氏屹然不動，司儀者欲治其罪。二氏抗聲謂吾人所當拜者惟天地之主宰。諸凡受造不當受人敬拜。幸是時獻忠未以爲意，否則殆矣。又獻忠之將行也，視成都爲抗命之城，下令焚燬；成都遂成灰燼。二氏因乘機上書，謂曆理深奧，我等學識淺陋，乞准往澳門，延訪通人，並搜求各種儀器。獻忠覽書，初意似尙爲然。迨二公退，卽疑其意在脫身。指其隨侍二氏之信友七八人爲主謀，悉執而虐殺之，惟澳門人名安東者倖免。隨召二氏入冒其無良。忽而暴怒貌若中狂，大聲呼殺。安氏知必不免，乃亦大聲言：余等修道之人，但知恭敬天主。今余等無罪而汝殺之。必受天主之罰，汝其知之。獻忠略見遲疑，默無一言；乃命囚二氏於一閣中，置兵偵守。既而又命二氏製星辰儀，日夜監視甚嚴，不久器成。獻忠本不識天文，偏強作解人，指赤道線傾斜，謂作者有意顛倒，以促國祚，不容分辨。判二氏死，正議論如何處死時，忽謀報清兵大至。獻忠初猶不信，親率騎出探。時大霧瀰漫，咫尺莫辨，行至曠亭，猝

遇清軍遊騎，一矢殞命，時在永曆元年（順治四年）一六四七年一月三日。

獻忠既殫，餘醜竄逃。二氏爲清兵所獲解往大營，見清帥肅王豪格。王夙與湯若望有舊交，知二氏爲湯公同會士，乃留營禮待，候送北京。戰爭既定，二氏乃從軍北行，一六〇七年抵漢中，翌年抵西安，與傳教該地之同會士郭納爵、方德望歡然相遇。居西安二月，於永曆二年（順治五年一六四八年），隨軍晉京，居肅王邸中。初二氏之見獲於清軍者，以曾爲獻忠僞職，既經俘獲，依法當入官爲奴。故抵京後，卽在肅邸當差，視同罪犯，不能與同會諸人共居一處。迨肅王薨，其妃妾等見二公品端行謹，又聞所講教理，積久漸被感化。王妃首先奉教，僕婢等亦多有領洗歸化者。於是禮遇甚隆，不復置二公於奴儕之列，且許在京中隨意傳教。二公尋供職，國舅修國綱及其弟國維亦漸被化，雖未卽受洗禮，而維護聖教，至爲出力，且助銀建造聖堂，與湯若望所建之堂，東西對峙，故名東堂，是卽順治十二年，帝所賜之居址也。嗣是以後，利安二氏，常居京服務。安文思並就賊中見聞著有張獻忠記 (*Relacao Das Yranias Obradas Por Chang-Hrein (Jinggo famoso de China), em anno 1651*)。安文思於一六七七年六月卒於京，時康熙十六年四月。安氏謝世後，康熙帝特賜銀二百兩，大緞十疋，出殯儀仗一遵聖教禮制。利公於康熙二十一年（一六八二年）十月六日逝世。疾篤時，帝遣侍衛存問，卒後，賜銀送葬，一如安氏。

明清遞嬗之間，傳教士之處境，至形困難；有居滿清之樓下者，如湯若望之在北京。當思宗殉國，清兵入關，時湯公居禁城內，勒令遷移，此時如應付不善，天主教傳教事業，必將大受影響。有在南方

，與偏安之明室有關係者，如畢方濟(Francisus Sambiasi)之於弘光及隆武，卜彌格(Michael Boyrn)之於永曆皇帝是也。利類思、安文思之於張獻忠更有其特殊之情境，蓋張爲流寇，騷動天下，僭稱皇帝，天怒人怨。利安二氏處此淫威之下，生命危如累卵，張敗爲清所俘，一度竟淪爲奴隸，所百折不回者，惟有爲傳教一念。據會士所述，張獻忠爲人，甚聰明，與士卒共甘苦，自由談話，表顯坦白，溫情大量，慷慨態度，且嘗與屬下飲食。惟性偏猜疑、多忌、暴虐、不能自制。其好殺成性，甚至不殺人卽戚不快，或卽爲顯著暴虐狂之表證。

(錄自東方雜誌四十三卷十三號，民國三十六年七月上海出版)

十一、南京教案始末

張維華

(一) 緒言

南京教案，爲晚明反抗天主教之政治運動，發生於利瑪竇死後之六年，卽萬曆四十四年也。肇其事者爲南京禮部侍郎沈淮。明史沈淮傳云：

「淮與弟演同登萬曆二十年進士，淮改庶吉士授檢討，累官南京禮部，掌部事。西洋人利瑪竇入貢，因居南京，與其徒王豐楙等倡天主教，士大夫多宗之。淮奏陪京都會，不宜令異教處此，讎者聽其言。」（見明史二百十八卷）

計自沈淮上疏之始至此次教案之終，前後凡越十六月之久，一時被捕之中西教徒，據南宮署牘所載，共二十六人。萬曆四十四年十二月二十八日，復降旨督令西士回國，以靖地方。是則此次教案，雖發生於南京一地，而其影響，則及於全國。晚明天主教所受之打擊，當以此次爲最甚焉。

(二) 教案發生與南京教務發展之關係

南京教案之發生，與南京教務之發展，頗有重大關係。蓋自王豐肅爲金陵天主教本堂之後，教務之發展，大非往昔可比。先利瑪竇開教南京時，僅洪武岡數椽之地，爲奉事天主之所，信徒亦寥寥數人，殊不足惹人之注意。繼利瑪竇而開教於此者，大率一如往昔，無何進展。自豐肅爲本堂後，於洪武岡舊

址起蓋無數樑殿，而於城外孝陵衛前，別置花園一所，教友數目亦增至二百餘人，於是世人始由注意，而至生疑，復由生疑，而為明目張膽之攻擊矣。

淮與晏文輝之奏疏中，俱言及南京勢務，其發展之速，為若何可驚。淮之參遠夷疏云：

「京師為陛下日月昭臨之所，即使有神姦潛伏，竊取上懼於天威之嚴重，而下怵於舉朝之公論，未敢顯肆猖狂，公行鼓扇。若南京則根本重地，高皇帝陵寢在焉，山川拱護。固為臣庶之瞻依，而門殿闕濶，全在紀綱之振肅。所以譏防出入，而杜絕夫異言異服者，尤不可不兢兢也。而曹肅神奸，公然潛住正陽門裏，洪武岡之西，起蓋無數樑殿，懸設胡像，誑誘愚民。從其教者，每人與銀三兩，盡寫其家人日生年月。云有咒術，後有召呼，不約而至。此則民間歌謠遍傳者也。每月自朔望外，又有房虛星昴四日為會期，每會少則五十人，多則二百人，此其自刻天主教要略中，明開會期可查也。蹤跡如此，若使士大夫峻絕不與往還，猶未足為深慮。然二十年來，潛住既久，結交亦廣，不知起自何人何日，今且習以為故常，玩細娛而忘遠略，比比是矣。臣若更不覺察，胡奴接踵於城闌，虎翼養成而莫問，一朝竊發，患豈及圖。尤可恨者，城內住房，既據洪武岡平地，而城外又有花園一所，正在孝陵衛之前。夫孝陵衛以衛陵寢，則高廟所從遊衣冠世，龍蟠虎踞之地，豈狐鼠縱橫之地，而狡夷伏藏於此，意欲何為乎？」（見南宮署牘參遠夷疏二卷一十頁至十四頁）

晏文輝之奏疏云：

「豐肅數年以前，深居，簡出入，寡交遊，未足啓人之疑，民與之相忘，即士大夫亦與之相忘。邇來則有大澤不然者，私置花園於孝陵衛，廣集徒衆於洪武岡。人瞻禮，小瞻禮，以房虛星昴日為會期，洒聖水，搽聖油，以剪

字貼戶門爲記號。迫人盡去家堂之神，令人惟懸天主之像。假周濟爲招來。入其教者，卽與以銀。記年庚爲恐嚇，背其盟者，云置之死。對士大夫談，則言天性，對徒輩談，則言神術，道路爲之喧傳，士紳爲之疑慮」。《見破邪集卷一南宮署牘二十二頁》

由沈淮與晏文輝之奏疏，則可見當日天主教發展之狀況：一則於孝陵衛設置花園，於洪武岡起建樑殿，其建築較前增大矣。二則以房虛星昴四日爲會期，每會少則五十人，多則二百人，其教徒之數目，較前增多矣。三則當時之士大夫，與之往還，更且習以爲故常，玩細娛而忘遠略，其在當時之影響，較前加深矣。然洪武岡爲王地，孝陵衛以衛陵寢，豐肅設堂置花園於此，當不能無忌。會衆瞻禮時洒聖水，擦聖油，爲中國習俗所未見，必至啓世人之疑。至其與士夫交遊，則又爲當時所共嫉者。凡此種種，皆足以使道路爲之喧傳，士紳爲之疑慮，而引起反教之觀念。且自利氏死後，教中失其柱石，而佛約大師，又暗爲排教之言論，以聳動聽聞。此次教案之所以發生於南京者，蓋爲此也。

（三）沈淮與南京教案

沈淮爲南京教案中之主力人物，前後凡三上疏，力陳西士之非。淮浙江吳興人，與李之藻楊廷筠爲同里。之藻廷筠奉教甚篤，而淮則反教甚力。時杭州爲佛教最盛之地，聲氣遍東南。佛教大師株宏和尚，卽說法於此。其竹窗三筆之天說三則，及天說餘一則，亦作於南京教案發生之前一年。淮旣爲浙人，則於當時佛家排斥天主教之言論，必素知之甚詳。及淮爲南京禮部侍郎，掌一時之教化，欲修明職掌，結好人心，故言天主教爲左道惑衆，稱西教士爲圖謀不軌，屢疏劾之，必使其盡出國境而後已也。

淮之第一次奏疏，在萬曆四十四年五月間。疏上，數月未覆，八月間，復上第二疏。先是七月二十一日，已有巡視東城御史孫光裕拘捕王豐肅謝務祿等十四人。此蓋因淮與大學士方從哲爲同里，且相交甚篤，恃之爲內應，故不候朝旨，卽違輿此大獄也。淮上第二疏後，亦久不見覆，故於十二月間，復上第三次之奏疏。綜觀三次奏疏則知淮之所以反對天主教者，蓋有下列數端：

(一) 淮以西士傳教中土，爲亂中國之道統，爲使國內一道同風，必當嚴夷夏之防，盡逐西士出境。其言曰：

「職聞帝王之御世也，本儒術以定紀綱，持紀綱以明賞罰，使民日改惡勸善，而不爲異物所遷焉。此所謂一道同風，正人心而維國脈之本計也。以太祖高皇帝長駕遠馭，九流率職，四夷來王，而猶諄諄於夷夏之防，載諸祖訓，及會典等書。凡朝貢各國有名，其貢物有數，其應貢之期，給有勘合。職在主客司。其不係該載，及無勘合者，則有越渡關津之律，有盤詰奸細之律。至於臣部職掌，尤嚴邪正之禁。一處左道亂正，佯修善事，煽惑人民者，分其首從，或殺或流。其軍民人等，不問來歷，窩藏接引，探聽境內事情者，或發邊充軍，或發口外爲民，律至嚴矣。夫豈不知遠人慕義之名可取，而朝廷覆載之量，可以包荒而無外哉？正以山川自有封域，而彼疆我理，截然各止其所，正正道之所以蕩平，愚民易與爲非，而抑邪崇正，昭然定於一尊，乃風俗之所以淳厚。故釋道二氏，流傳既久，猶與儒教並馳，而師巫小術，耳目眩新，卽嚴絕之，不使爲愚民煽惑，其爲萬世治安計，至深遠也。」（見破邪集卷一南宮著續五至十頁）

(二) 淮以西士傳教中國，爲蓄謀不軌，盜竊神器，爲防禍未然計，必當驅除西士出境，以杜亂源

其言曰：

「然聞左小民，每每受其簞鼓，樂從其教者。聞其廣其貲財，量人而與，且曰天主之教，如此濟人，是以貪黷之徒，有所利而信之，此其胸懷叵測，尤爲可惡者。齊之田氏，爲公私二量：公量大，家量小，以家量貸民，而以公量收之，以收民心，卒傾齊國，可以鑒。劉淵人太學，名士皆讓其學識，然而寇晉者，劉淵也。王夷甫識石勒，張九齡阻安祿山，其言不行，竟爲千古永恨。有忠君愛國之士者，忍不驚惕於此，狼云遠夷慕義，而引翼之，崇獎之，俾生其羽毛，貽將來莫大之禍乎？」（見破邪集卷一南宮署牘參遠夷疏一，五至十頁）

「但使止行異教，非有陰謀，何故於洪武閣下氣所鍾，亂私盤據？又何於孝陵衛殿前，擅造花園？皇上試差官踏勘，其所蓋無數樞殿，果於正陽門，相去幾里。是否緣城近堞，蹤跡可疑？」（見破邪集卷一南宮署牘參遠夷疏三，十四至十七頁）

「臣近又細詢閩海士民，識彼原籍者云，的係佛狼機人，其王豐肅原名巴里狼當。先年同其黨類，詐稱行天主教，欺騙宋國主，而奪其地，改稱大西洋。然則閩粵相近，一狹夷嶺，有何八萬里之遙。臣雖未敢卽以此說爲據，然而伏戎於莽，爲患叵測。總之根本重地，必不可一日不防者也。」（見破邪集卷一，南宮署牘參遠夷疏三，十四至十七頁）

（三）淮以西士修治曆法，爲舉堯舜以來，中國相傳綱維統紀之最大者，而變亂之。欲使中國綱紀不墜，必當斥西士出境，撲滅天主教，其言曰：

「說者又謂治曆明時之法，久失其傳，臺監推算漸至差忒，而彼夷所製窺天窺日之器，頗稱精好。以故萬曆三十九年，曾經該部具題，欲將平素究心曆理之人，與同彼夷，開局繙譯。嗚呼：則亦不思古帝王大經大法所在，而

不知彼之妖妄怪誕，所當深惡痛絕者，正在此也。……是舉堯舜以來，中國相傳綱維統紀之最大者，而欲辯亂之。此爲奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕義而來，此爲歸順王化乎？抑亦暗傷王化乎？夫使其所言天體，不異乎中國，臣猶慮其立法不同，推步未必相合，而况誕妄不經若此，而可據以紛更祖宗欽定，聖賢世守之大統曆法乎？」（見破邪集卷一南宮署牘參遠夷疏一、五至十頁）

（四）灌以西士傳教國中，教人不祀祖宗，乃使人不孝不弟，造惡業之大者。欲使中國善俗不墜，亦當驅除西士出境。其言曰：

「臣又聞其誑惑小民，輒曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地獄。夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之。然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝不弟造惡業者，故亦有助於儒術爾。今彼直勸人不祭祀祖先，是教之不孝也。繇前言之，是率天下而無君臣；繇後言之，是率天下而無父子。何物醜類，造此矯誣！蓋儒術之大賊，而聖世所必誅，尚可蚩蚩然驅天下而從其說乎？」（見破邪集卷一，南宮署牘，參遠夷疏一、五至十頁）

以上所舉四端，皆中國所視爲大逆不道者。灌爲禮部侍郎，職掌所在，故三疏參之。自灌上疏之後，南北台省諸臣，亦先後題參，故反教聲浪，遍佈於南北二京。朝廷知事不可遏，終於萬曆四十四年十月廿八日，降旨禁教，督令西士歸國。於是國內各地之天主教，遂大有萎靡不振之勢矣。

（四）徐光啓之辯證

沈灌之三次奏疏，其目的不僅在排斥西洋教士，即於當時之中國教徒，亦攻擊甚力。時西洋教士開教南京者，爲王豐肅魏務廉，開教北京者，爲龐迪岷熊三拔，中國教徒之著名者，爲徐光啓李之藻楊廷

筠，所謂教中之三大柱石是也。光啓上海人，之藻廷筠與淮俱爲浙江人，生同里，官同朝，相知甚悉。惟灌於天主教及西士，反對甚力，而光啓之藻廷筠三人，則奉教甚篤，與西士之交遊，亦甚密。所志既不相同，自必至於互相攻擊。先之藻居官京邸，與利瑪竇甚善，因而奉教。萬曆三十八年，瑪竇卒，之藻爲經紀其喪。三十九年之藻丁父憂，告歸，偕郭居靜金尼閣二司鐸，及修士鍾仁人越開教。時杭州佛教徒，見西士至，咸以側目相視。廷筠先奉佛，後因之藻之介紹，亦棄佛奉教，佛僧見天主教漸興於浙，更爲肆力之攻擊。株宏和尚言：「視前信奉士夫，皆正人君子，表表一時，衆所仰瞻，以爲向背者。」當即指此三人而言也。灌爲南京禮部侍郎時，亦深斥彼等之奉事天主，交結西士，惟因鄉誼所關，未爲顯著之攻擊，然其疏文之內，亦已隱斥之矣。其第一疏云：「其說侵淫人心，卽士君子，亦有信向之者」。其第二疏云：「蹤跡如此，若使士大夫峻絕，不與往還，猶未足爲深慮。」所謂士君子士大夫者，亦卽指光啓之藻廷筠三人而言也。

沈灌上疏後，旋卽爲在京中西教徒所聞知，時光啓官居京師，授爲翰林院檢討，恐西士無辜受累，禍延全教，遂於本年七月間，上疏陳辯，當時所傳誦之辯學疏，卽此也。

光啓愛護西士，至不顧其自身之危險，其疏曰：

「臣見邸報，南京禮部參奏西陪臣龐迪峨等。內言『其說浸淫，卽士君子，亦有信向之者』。又云：『妄爲星官之言，士大夫亦墜其雲霧』。部臣根株連及，略不指名，然廷臣之中，臣嘗與諸陪臣講究道理，書多刊刻，則信向之者臣也。」（見天主教傳行中國考上卷一百五十七至一百六十四頁）

當此緊急之時，而光啓果敢如是，非信教至篤，深知西士者，決不至出此也。

光啓以西士品行高潔，而所奉天主教理，亦與中國儒家之說，無不吻合。初不似沈澹所言，左道惑，圖謀不軌之謂也。其言曰：

「然臣累年以來，因與考究講求，知此諸臣最真最確。不止蹤跡心事，一無可疑，實皆聖賢之徒也。其道甚正，其守甚嚴，其學甚博，其識甚精，其心甚真，其見甚定，在彼國中，亦皆千人之英，萬人之傑。所以數萬里東來者，蓋彼國教人，皆務修身，以事天主，聞中國聖賢之教，亦皆以修身事天，理相符合，是以辛苦艱難，履危蹈險，來相印證，欲使人人爲善，以稱上天愛人之意。其說以昭事上帝爲宗本，以保救身靈爲切要，以忠孝慈愛爲功夫，以遷善改惡爲入門，以懺悔滌除爲進修，以生天真福，爲作善之榮賞，以地獄永殃，爲作惡之苦報。一切誠訓規條，悉天理人情之至。其法能令人爲善必真，夫惡必盡。蓋所言天主生育拯救之恩，賞善罰惡之理，明白真切，足以聳動人心，使其愛信畏懼，發於由衷故也。」（見天主教傳行中國考上卷一百五十一至一百五十四頁）

光啓於西士，若是其推崇，於天主教理，若是其褒揚，試取沈澹之奏疏而比觀之，則其抗辯之情，以見矣。

光啓知沈澹之排斥西士，亦由於當時佛教僧徒之聳動。故於佛教，批評甚力。其言曰：

「奈何自佛教東來，千八百年，而世道人心，未能改易，則以其言似是而非也。說禪宗者，衍老莊之旨，幽激而無首，行瑜伽者，雜符籙之法，乖謬而無理。且欲抗佛而加於上帝之上，則與古帝王聖賢之旨悖矣。使人何所適從，何所依據乎？必欲盡人爲善，則諸陪臣所傳敬事天主之道，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。」

讀此則知光啓之辯疏，不僅在抗辯沈澹，亦在駁斥佛家，蓋澹欲援佛攻西教，而佛亦賴澹攻擊西士

，光啓知之甚悉，故爲此說以抗拒之也。

光啓恐朝廷不聽其言，特設試驗之法三，處置之法三，以堅君上之信。綜其大意，無非欲證天教之說，非惑世亂民，西洋教士，非隱謀不軌，而傳入中國之西方書籍，亦非妄誕不可行於世者。光啓欲證其言之非妄，至以甘受扶同欺罔之罪爲質，其爲西士辯護之懇摯，可以見矣。

尤可異者，光啓不僅爲西士辯護，且爲西士懇乞優恤。其言曰：

「爲今之計，除光祿寺恩賜錢糧照舊給發外，其餘明令諸陪臣，量受捐助，以給衣食，足用之外，義不肯受者聽其便」。〔見正教奉褒〕

光啓之所以爲此言者，蓋因西士傳教中國，不事生產，而衣食無間。當時之人，或疑之爲燒鍊金銀，或疑之爲夷商接濟，光啓欲釋世人之疑，故爲此說以闢之，且西士遠來中土，亦時因捐施之人，轉相寄託，偶遇風波盜賊，所寄不至，而至感受痛苦。光啓欲藉朝廷優恤，而解除之也。光啓之辯疏，雖未能止教案之弗發，然其苦心毅志，自西士言之，則誠可欽而可慨矣。

當教案發生之時，中國教徒之袒護西士者，不僅光啓一人。之藻廷筠均亦與有力焉。惟光啓在朝，上疏陳辯，之藻廷筠居家，隱爲匿藏，法雖不同，其爲愛護則一也。自王豐肅謝務祿等被捕後，國內西士，咸惶恐失措，若無可置其身者，之藻廷筠俱請至其家，隱匿而安之，或有以難告廷筠者，廷筠曰：「師弟相從義也，居恆聞道，自謂生死不渝，一朝臨難而棄之，甯惟不慊於情，卽學問亦非矣」。時廷筠楚憲命下，故行不止，或趣廷筠，廷筠曰：「某却有一事，放不下處」。詰其故，則曰，「不有居者執

顧西士」。時漙亦言廷筠曰：「西士之事，今置之矣。」廷筠笑答曰：「某却要公不置，猶且望於公，伐某親之也」。之藻廷筠不顧朝廷之忌，而護衛西士，其果敢之氣，蓋與光啓同也。

(五) 第一次之大逮捕

南京教案，雖肇始於沈漙第一次之奏疏，而其暴發，則在萬曆四十四年七月二十一日，漙之第一次奏疏，在本年五月間距教案暴發，已兩月餘。時被捕者為王豐肅謝務祿等十四人及幼童五名，豐肅等被捕之緣起，漙於其第二疏中，曾言及之。其言曰：

「更可駭者，臣疏向未發抄。頃上月初，纔有邸報，而彼夷即於七月具揭，及至二十一日，已有番書訂寄揭稿，在王豐肅處矣。夫置郵傳命，中國所以通上下，而廣宣達也。狡焉醜類，而橫弄線索於其間，神速若此，又將何為乎？」（見破邪集卷一，南宮署牘，參遠夷疏二，十至十四頁）

按此當是沈漙五月間之奏疏，至七月初，即有邸報登載。二十一日，復有訂寄揭稿之書，在豐肅處，事為漙等所知，加以隱謀幸免，妄為不法之罪名，由巡視東城御史孫光裕，行令兵部司馬而逮捕之也。蓋漙自上疏之後，無日不思捕拿西士，以償宿願，然因疏上不報，未使遽行，而西士亦奉法惟謹，無所藉口，故兩月來，隱忍無逮捕之事發生。迨後豐肅處，有訂寄揭稿之書，頗涉營私之嫌，而其里人大學士方從哲又在京為其後應，故不候朝旨，即與此大獄也。

豐肅務祿被捕後，有奉教篤誠之教徒，見教難突發，主教遇禍，情有不自已者，遂手執黃旗，大呼將欲為教殉難之語，復為漙等所見，一併捕拿之，事見漙之第二奏疏內云：

「爾該巡視東城御史孫光裕查照會題事理，行令兵部司馬，拘留波夷候旨，給有敕民，手執小黃旗，自言願爲天主死者，幸旋而就拘獲。」（見破邪集卷一，南宮署牘，參閱卷二，十至十四頁。）

綜計二次被捕者，共十四人。外有孩童五名。十四人中，除捕後旋即病亡之王桂或王貴一人，及王豐肅謝務祿二人，爲西士外，餘十一人，皆中國教徒，因奉事天主而遇難者。時准只知豐肅爲化外人，而於務祿則不之知。蓋務祿來華日少，人知之者鮮。親准所參西士，內無務祿可知。依明律凡化外夷人，須候朝旨處分，故十四人中，必當區別西士中人，依律論罪。厥後主客清吏司會審豐肅等時，始知務祿亦西洋人，與豐肅同也。

自豐肅被捕後，在京教士爲之譁然，亦具疏揭陳辯，謀救濟之術，惟准等在朝者，勢極雄大，終不可爲。且不久又有第二次之逮捕。時西士在中國者，俱惴惴自危，而各地教務，亦爲之衰落不振。

（六）第二次之大逮捕

萬曆四十四年八月十四日，復有第二次之大逮捕，被捕者八人，發生於十四日晚。其被捕之原因，准之第三疏，與南京禮部拿獲邪黨後告示，均有記載，准之疏云：

「南京各衙門，月給報房工食，蓋謂兩京事體，奉旨施行，欲其呼吸相通爾，其他鄉官士民，皆不能得，而彼夷人，亦給工食與報房人，意欲何爲！尤可異者，各衙門參叅之疏，尙未得旨，而龐迪峨、熊三拔等，亦造疏揭，差其細作鍾鳴禮、張案等，齎持前來，詐稱已經奏進，刊刻投遞。臣職疏揭內，公然自言兩京各省有十三人，殊爲可駭。」（見破邪集卷一，南宮署牘參譯夷疏三，十四至十七頁）

拿獲邪黨後告示云：

「無奈有一二邪黨，如鍾明宇等，名，自遠而來，齋有龐迪峨熊三拔等疏揭二件。潛搭窩棚，私行刊刻，肆出投遞。夫本部未有一牌票提治，而狡夷公然揭，公然疏，又公然刻，此等伎倆，豈法紀所容。爲此不得不拿」。見破邪集卷二·二十一至二十四頁。

觀此二文，則知自沈灌發難之後，在京西士龐迪峨熊三拔等，懼朝廷納灌之言，禍延全教，遂具揭疏，謀救濟之法。七月二十一日，王豐肅等事發後，迪峨三拔遣張案齋疏揭至南京，刊刻分發。事爲灌等所知，遂逮捕之。灌言迪峨三拔，遣其細作鍾鳴禮張案等，齋持疏揭前來，拿獲邪黨後告示亦云：「無奈有一二邪黨，如鍾明宇（鍾鳴宇即鍾鳴禮）等八名，齋迪峨三拔疏揭二件，自遠方來。」顯係奉迪峨三拔之遣，齋疏揭至南京者，爲鍾鳴禮張案二人，然據會審鍾鳴禮等犯一案，鍾鳴禮張案之供詞，則知齋疏揭者，只張案一人。鍾鳴禮原在杭州，八月初二日，聞豐肅被捕，其兄鳴仁亦罹於難，遂於十日，自杭州至南京，謂其自北京來者，當爲一時未審察之謬誤也。

八月八日，張案至南京。見教堂封鎖，乃尋至教友余成元家。時鍾鳴禮自杭州來，見案持來疏揭，遂與會友，謀議刊刻。並約定自十一日起，至十四日刻完，十五日至習儀所投遞。十四日晚，刻印已畢，正裝訂間，爲灌等所知，由兵部司馬逮捕。一時被捕之八人，皆與於刊刻之事者。

（七）南京禮部宣示西士之四大罪狀

自鍾鳴禮等八人被捕後，南京居民，俱岌然不安，而未遇逮捕之教徒，亦各惴惴自危。南京禮部鑑

於愚民無知，恍惕疑畏，遂出示曉諭，撫慰百姓，不許訛言恐喝，妄爲駭人驚世之語，且將西士罪名，擬分四款，昭示於衆，茲錄之於下，以見當世對於西士之觀感爲何如也：

(一) 夷人辨疏辨揭，俱稱天主，即中國所奉之天，而附和其說者，亦曰吾中國何嘗不事天也。乃彼夷自刻天主教解要略，明言天主生於漢哀帝某年，其名曰耶穌，其母瑪利亞，是西洋一胡耳。又曰：彼惡官將十字枷釘死，是胡之死罪者耳。焉有罪胡，而可名天主者乎？甚至辨疏內，明言天主降生西國，其矯誣無禮，敢於欺誑天聽，豈謂我中國無一人覺其詐耶。

(二) 大明律有私習天文之禁，正謂六統曆法，爲萬世不刊之典，惟恐後世有姦宄之徒，威侮五行，遁天倍法者，創爲邪說，以淆亂之也。故預嚴其防耳。凡我君子，皆凜凜奉若，不敢二三，而狡夷突來，明犯我禁，私藏另造渾天儀等器，甚至爲七政七重天之說，舉天體而欲決裂之，然則天下何事不可以顛倒誑惑者耶！無謂百里不同風，千里不同俗，九萬里之外，異影異短懸殊，不可以彼格此，目今聖明正御，三光順度，晦朔弦望，不愆於月，分至啓閉，不愆於時，亦何故須更魔法，而故以爲狡夷地耶？

(三) 大明律禁：私家告天，書符呪水，隱藏圖像，燒香集衆，夜聚曉散等類。今彼夷妄稱天主，誘人大瞻禮小瞻禮各色，不爲私家告天乎？從其教者，洒之以水，曰聖水，擦之以油，曰聖油，不爲書符呪水乎？其每月房虛星昴大小瞻禮等日，但三更聚集。天明散去，不爲夜聚曉散乎？種種邪術，煽惑人民，豈容於堯舜之世！

(四) 夷人煽惑愚民，從其教者，每人與銀三兩。此係民間歌謠遍傳者，而遠聽之君子，豈能入窟穴，探彼蓋藏，遂身任其無咎，典證爲借貸乎。或曰：人未有不自愛其鼎者，獨疑彼夷有禁呪之術，是以不得已而護之，不知彼鬼術者，只可在魑魅之邦，騙下愚耳，豈能行於大明之世。而堂堂士君子，立身行己，自有法度，何至畏彼狡獪

，反沮其正氣耶。今該本部出示之後，彼裏縱有邪術，自然不靈，不必畏護。

（以上見破邪集卷二，南宮署讀二十一至二十四頁）

（八）第一次被捕之教徒

萬曆四十四年七月二十日，被捕之中西教徒，據沈淮第二次之奏疏，爲十三人。與南京禮部，所發出之拿獲邪黨後告示，稍有不同，拿獲邪黨後告示云：「但據申報西營地方搜獲十三名，幼童五名，孝陵衛地方搜獲一名。」是被捕者，爲十四人，非十三人也。會審鍾明仁等犯一案，有「除王桂卽王貴病故以外」一語，當是王桂或王貴於被捕後，旋即病卒，淮上第二疏時，未計算在內，故言「見在本所搜獲者，一十三名，」而不知原捕者，乃十四人也。

此次被捕之十四人及孩童五名之中，內有一人，係在孝陵衛地方捕獲者。十三人及孩童五名，係在西營地方捕獲者。所謂西營地方，當是王豐肅在洪武岡王地建築教堂之址。此十三人中，王桂卽在內焉。在孝陵衛地方捕獲者，爲王甫一人。孝陵衛有豐肅購置之花園一所，王甫看守此花園之人也。

此十四人，除王桂或王貴於被捕後病故不計外，爲王豐肅謝務祿鍾明仁曹秀姚如望游祿蔡思命王甫張元王文劉二周可斗王玉明等十三人。孩童五名，爲三郎仁兒龍兒本多熊良。茲各依其被捕原因，及與教內之關係，一一敘述之。

（一）王豐肅 豐肅被捕，時年五十歲，西洋人，面紅白，眉白長，眼深鼻尖，鬚鬚黃色，自幼讀書，於文理道學等，多所涉獵，後擢爲教中司鐸。年三十歲時，奉其會長格老的惡之命，同林斐理陽瑪

諾三人，乘大海船，行二年四月，始於萬曆二十七年七月內，至廣東廣州府香山縣香山澳中。居五月，使瑪諾留澳中，自同斐理至韶州。數日後，自韶州移至江西南昌府，住四月，於萬曆三十九年三月內，至南京，住於西營街。先是利瑪竇進京貢獻，寄書澳中王豐肅處，索取方物進獻。豐肅遂攜自鳴鐘、玻璃鏡等物前來。比至南京時，瑪竇已先至京，遂將方物等件轉寄京師。後豐肅在西營街即洪武崗王地處，起建天主教堂，聚衆講道，教徒至二百餘人。後斐理於四十一年六月內病故，棺停於天主堂內。瑪諾於豐肅離澳後，移住南雄府。再後來南京，與豐肅同住。二年又往北京。居三年，仍回南京。四十三年十二月內，復返南雄。四十四年五月間，沈灌參豐肅左道惑衆隱謀不法，七月二十一日，由兵部司馬逮捕之。

(二) 謝務祿 務祿被捕時，年三十二歲，亦西洋人，面紅白色，眼深鼻尖，鬚黃，亦擢爲教中司鐸，與豐肅開教南京，於七月二十一日被捕。

(三) 鍾明仁 明仁亦名鳴仁，被捕時年五十五歲，廣東新會人，父鍾念山，弟鍾鳴禮。幼時居香山澳中。澳中有天主堂，澳人多從奉之。時在澳主教務者，爲歷山東寶祿二人，亦自西洋來。後利瑪竇龐迪峨郭居靜羅儒望王豐肅等，亦先後至澳，宣揚天主，澳之教務，大爲盛行，明仁父念山以天主教爲可信奉，遂率明仁明禮二人從之。自是鍾家父子與西士，多所往來。萬曆二十七年，利瑪竇龐迪峨前往北京，明仁從之往。三十三年，其弟明禮自江西至南京，明仁亦自北京來，二人與豐肅同處甚久。三十九年，利瑪竇病歿。明仁明禮同往北京會葬。喪畢，李之藻以父喪告歸，偕明仁入越開教杭州。數年後

，返南京，與豐肅同理教務，教案事發被捕。

(四) 曹秀 秀被捕時年四十歲，江西南昌府南昌縣人。先時在京結帽爲生，妻染病五年不愈。萬曆四十年三月入教，冀獲主恩，使妻得愈，事發被捕。

(五) 姚如望 如望被捕時，年六十一歲，福建興化府莆田縣人，挑脚爲生。於甲寅正月十六日入教。因王豐肅等事發後，執黃旗口喊爲主死，被捕。

(六) 游祿 祿被捕時年五十三歲，江西南昌府南昌縣人，髡頭爲生，羅儒望開教南昌，因其勸誘，遂奉教焉。四十四年五月間，爲儒望送書南京，值教案事發被捕。

(七) 蔡思命 思命被捕時，年二十二歲，廣東廣州府新會縣人。三十七年，同陽瑪諾費奇規來京，投入王豐肅家，專管書柬，兼理茶房。事發被捕，費奇規亦西洋人，曾在韶州傳教。

(八) 王甫 甫被捕時，年三十一歲，浙江湖州府烏程縣人。在孝陵衛地方，爲豐肅看園，事發被捕。

(九) 張元 元被捕時，年三十二歲。江西瑞州府人。結帽爲生，傭於天主堂內，事發被捕。

(十) 王文 文被捕時，年三十歲。江西九江府湖口縣人，補網爲生，萬曆四十三年，其姊夫曹秀勸之奉教，從之，事發被捕。

(十一) 劉二 劉二被捕時，年三十九歲，江西南康府都康縣人，素以木匠爲生。常在天主堂內，修理工具，因教士之勸，遂奉教焉。事發被捕。

(十二) 周可斗 可斗被捕時，年二十七歲，江西九江府湖口縣人。結帽爲生。四十四年六月十二日進教。因爲豐肅送帽，被捕。

(十三) 王玉明 玉明被捕時，年二十九歲。福建邵武府邵武縣人。在天主堂內煮飯，事發被捕。
被捕孩童五名

(一) 三郎 三郎年十五歲。松江府上海縣人。鄒姓。其父名鄒元聖，於萬曆四十三年，與其母同亡，其祖鄒思化，送之至杭州郭居靜處讀書，後轉至王豐肅處。事發被捕。

(二) 仁兒 仁兒年十四歲，不知姓氏。北直(即今河北)保定府人，被賣於龐迪峨處，迪峨轉送王豐肅處，事發被捕。

(三) 龍兒 龍兒年十四歲，姓氏亦不詳。北直保定漆水縣人。父故，被賣於龐迪峨處。迪峨復轉送王豐肅處，事發被捕。

(四) 本多 本多年十四歲，廣東東莞縣人。父役之於王豐肅廚下燒火，事發被捕。

(五) 熊良 熊良年十四歲，江西南昌人，父熊廷試素居南京，木匠生理，時在王豐肅處做工，良以故常與出入。偶豐肅與良錢五十文，令買雞，適值事發被捕。

(九) 第二次被捕之教徒

第二次被捕者，共有八人。爲鍾鳴禮張采余成元方政湯洪夏玉周用吳南。皆因刻印疏揭，而遭逮捕。時與刻印之事者，八人外，尙有潘明潘華秦文三人，秦文逃走，未被捕獲，潘明潘華雖遭捕獲，然因

純係雇用，與教無關，旋即釋放。故二次逮捕，灌等所視爲要犯者，只此八人。事發萬曆四十四年八月十四日，距第一次之逮捕，約二十三、四日，茲各敘其被捕原因，及與教中之關係如下：

(一) 鍾鳴禮 禮鳴即明禮或爲鳴宇，被捕時年三十四歲。廣東新會縣人。幼時居香山澳從父念山兄鳴仁或明仁奉信天主。後年長，移住江西，隨西士宣傳天主。萬曆三十三年，至南京與王豐肅同住天主堂內，兄鳴仁亦自北京來會。三十八年，利瑪竇病故於京，鳴禮與兄同往會葬，葬畢，仍回南京。鳴禮於南京開教，其功甚大。凡來從教者，必先自爲講說；然後引見豐肅。本年五月，鳴禮至杭州郭居靜處。八月二日，聞豐肅鳴仁被捕。又聞浙軍門，亦將緝捕居靜，乃於十日至南京。至時，見天主堂已封，即訪教中人王甫余成元。時王甫已捕獲在城，惟余成元在家。鳴禮即投成元處。時張案亦齋持疏揭稿件，自北來，鳴禮見之，即於十日，僱刻匠潘明潘華秦文等，包工刊刻，十四日刻完，移蓬廠中裝訂，擬於十五日，朝天宮習儀所投遞。事爲灌等聞知，由兵馬官捕之。捕獲後，猶言平生受主大恩，無以爲報，今日就獲，正爲主犧牲之時，不足畏也等語。

(二) 張案 案被捕時，年二十六歲。山西平陽府曲沃縣人，萬曆四十二年三月內至北京，推水爲生。見其同鄉人之奉教者，盛稱天主，遂拜從龐迪峨門下，迪峨依教禮，爲之行洗。自後瞻禮無間，恪守主訓。本年七月二十一日，迪峨見豐肅事發，謀求救解，乃遣案齋書揭至南京。八月八日至，見教堂封鎖，遂尋至余成元家。時鳴禮已先在，見之因共謀刊刻，十一日起，十四日畢，夜裝釘，事發被捕。

(三) 余成元 成元被捕時年二十九歲。原籍江西，京府軍右衛人，住鳳揚倉地方。向與王甫同院

居住，公種一園。其表叔曹秀先從天主，萬曆三十九年十一月，勸之信奉。成元先遇鍾明仁，明仁與言，人生不久，壽夭不同，何不歸依天主，使靈魂不滅等語，成元善其言，遂於本月七日，進見王豐肅，領受洗禮。豐肅事發，王甫被捕，成元獨居園中。八月初八日，值張案自北京齋揭至，鍾明禮亦自杭州來，共議刊刻，十四日晚，正裝釘間，被捕。

(四) 方政 政被捕時，年三十二歲。徽州府歙縣人，描金生理。先是政有叔方文榜者，向從天主。萬曆三十八年十一月二十日，政聽其勸，亦從豐肅領洗入教。八月九日，余成元見張案自北京來，邀政往視。政遂與鍾明禮等，共謀刊刻，十四日晚，事發被捕。

(五) 湯洪 洪被捕時，年三十歲。上元縣人。素居城內朝天宮後易天橋處，其故兄湯應科向在天主堂內，每勸信奉。萬曆四十年十一月，應科率洪至天主堂，先與鍾鳴仁接談，後從王豐肅領洗奉教。王豐肅謝務祿等被捕後，洪雖罹於禍，仍居家中，然時常探詢，以謀救濟之術。八月十四日，洪至余成元家，見鍾明禮張案等俱在。成元告曰：君舅王桂，現拘獄中，何不助送揭帖，以救君舅出獄。洪聞言。即同裝釘，晚事發被捕。

(六) 夏玉 玉被捕時，年三十三歲。南京府軍右衛人，住本衛平倉地方，買糕爲生。萬曆四十年十月內，前往帽子店曹秀家做帽，秀與言天主生天生地生萬物，何不信奉之。後鍾明仁亦與講論天主，玉曰既謂天主，何以有像，仁答云：初天主教生，止有一男一女。自後世人作惡，不識天主，洪水泛濫，降罰世人，天主不忍，降生西國，以教化天下，至今已一千六百一十五年。言訖授西書數卷。玉受而

讀之，遂從王豐肅處受洗進教。七月二十一日，豐肅事發，玉以爲既奉天主，當無大患，故安然居家，無少畏懼。八月十四日，余成元命玉備辦食品，晚事發被捕。

(七)周用 用被捕時，年六十八歲。江西撫州府東鄉縣人。向居南京，以開設書舖及印書爲生。萬曆三十八年正月，王豐肅僱用堂內，印刷經卷，因與言天主恩深，如信事之，日後魂靈得昇天堂，用遂進教。本年八月十四日早，湯洪至其家，邀共刊印揭稿，用因年已衰老，恐力不及，即僱用吳南同往，晚事發被捕。

(八)吳南 南被捕時，年二十四歲，羽林左衛人。以印刷爲生。未奉天主。八月十四日，周用與南曰：某處有書數本，急於刊印，請助印少許，及至乃知爲揭帖。許錢二十文，尙未交付。晚事發被捕。

此外潘明潘華二人，亦係僱用刊印揭稿而遭捕獲。惟因其旋即開釋，未經審訊，故莫明其籍貫，或奉教與否。秦文亦係僱用之一人，事發逃亡。其事不可詳。上言八人中，除吳南純係僱用，非奉教者外，餘皆篤實信徒，雖遇教難，亦不知畏縮。當此教務初創之時，得此等毅然不屈奉信懇摯若是者，亦云幸矣。

(十)教案發生後之陽瑪諾林斐理

陽瑪諾葡萄牙國人，萬曆二十七年來華，亦南京教案所視爲要犯之一人。沈灌第一疏云：「不謂近年以來，實有狡夷自遠而至，在京則龐迪峨熊三拔等；在南京則有王豐肅陽瑪諾等」。是確知有陽瑪諾

而不知有謝務祿也。漙第二疏云：「臣等將夷犯從法依律擬斬，其原參未獲陽瑪諾者，行提緝獲」。瑪諾爲原參四人之一，並被緝捕，其爲當時所注意可知。瑪諾來華後，居於澳中。數年移至南雄府。復自南雄府移至南京，同豐肅住兩年。後往北京。三年復回南京。四十三年十二月，返南雄府。南京禮部查知瑪諾尙在南雄府，卽行文廣州，緝拿瑪諾，內云：「及查本部原參夷犯，今回住南雄府陽瑪諾，一并提行」。後經廣州府詳加偵查，始知瑪諾已先期離雄，至其回國與否，則未之知也。

瑪諾抵華後，患病，不能卽入內地宣教。故留澳七八年，始往南雄南京等處。當其在南京時，因諳悉天文，龐迪峨邀之入京，推算曆法。旋因在京不慣水土不耐風寒，遂於四十一年返南京。四十三年十月復還南雄。當南京禮部行文廣州緝拿時，瑪諾當已離雄至澳矣。

林斐理與王豐肅陽瑪諾，同於萬曆二十七年七月內至澳門。後斐理與豐肅至韶州，復至南京，斐理與豐肅共理南京教務，四十一年六月內，病故。葬天主堂。南京教案發生後，漙等於西士處治甚苛。四十四年七月間，王豐肅謝務祿既經捕獲，四十五年三月，復命上元江寧二縣，開驗斐理遺屍。時距斐理之死，已四年有餘矣。

(十一) 禁教後西士解送歸國

禁教諭旨頒發於萬曆四十四年十二月二十八日，距教案發生之期，已數月矣。漙參西士，凡三上疏。時郎中徐如珂，給事中晏文輝余懋孳，以及南北臺省諸臣，亦先後上疏交勅之。十二月二十八日禁教諭下，內云：

「這奏內遠夷王豐肅等，立教惑衆，蓄謀叵測，爾部移咨南京禮部，行文各該衙門，選差員役，遞送廣東撫按督令西歸，以靜地方。其龐迪峨等，去歲爾等言曉知曆法，請與各官推演七政。具皆係向北來京，亦令歸還本國，該部院知道。」（見破邪集卷一南宮署牘二十六至二十七頁）

禁教諭旨發出後，南京禮部即於四十五年二月，着主客清吏司，查驗謝務祿是否爲化外夷人。主客清吏司奉命查覆，言看得謝務祿面貌，與豐肅相同，其爲遠夷無疑。南京禮部既經查驗明確，遂即移咨都察院，轉行所司衙門，遵旨速差員役，送至廣東撫按衙門，督令西歸。都察院旋即行文巡視京城監察御史郭一鶚趙紱孫光裕，選差指揮李鈺劉仕曉，帶領兵勇，將王豐肅謝務祿開具年貌，押解前往。沿途提防甚嚴，惟恐生變。本年五月送至廣東交巡撫衙門。

豐肅務祿至廣東後，先後經廣州府署印同知林有樑及布政司左布政使臧爾勸、右布政使堵維垣，及按察司署印副使羅之鼎，都司長印署都指揮僉事楊維垣等之審查。而豐肅務祿等之世語，亦大致與前無異。

時廣東當局，以爲豐肅務祿歸國，若取道於澳，澳中外人甚多，易於隱匿，去留未易查知，不若俟西船至澳時，遣官督送歸國爲妥。於是復囑豐肅務祿於城，派兵監視，月給銀二兩，以給衣食。後豐肅改名高一志，潛入山西佈道。務祿亦改名爲魯德照，入浙江江蘇佈道，二人皆未去國也。

禁教令下，龐迪峨熊三拔等尚俱在京，本年五月二十六日，解送南京，擬由南京遞解廣東，同豐肅等一同歸國。翌年迪峨三拔相繼歿於中華。

時在中國開教之西士，據沈淮所言，共十三人。除豐肅等四人，親罹其禍，與瑪諾被緝拿外，其餘西士，散處各地，或匿藏中國信徒家，或遺處一隅，爲禁令所不及，俱未遇難。嗣後禁教令弛，西士復行開教，終明之世，未嘗絕也。

(十二) 被捕中國教徒之處斷

自王豐肅等十三人被捕後，沈淮以豐肅爲化外夷人，須待朝廷處分，其餘中國教徒卽行提鞫審。後豐肅等遞解廣東，被捕中國教徒，亦依其與教中關係之大小，分別處治。淮等以鍾鳴仁曹秀姚如望等與西士通從甚密，且時誘人進教；事發之後，又復往來探詢，謀求營救，爲干犯法紀之最大者。明律有在京在外軍民人等，與朝貢夷人，私通往來，投託管顧，撥置害人，因而透漏事情者，俱問發邊衛充軍之例。因將鍾鳴仁曹秀姚如望游祿蔡思命五人，參送法司定罪。王甫張元三郎免其參送，遞解回籍。王文劉二周可斗王玉明姑准放釋。幼童本多熊良由親識人領回。仁兒龍兒因父死家亡，一時無處寄託，暫令僧錄司收管寄養，俟該府縣有親識人來，再行發還。

第二次被捕八人，皆中國人奉教者。萬曆四十四年十月間，由主客清吏司郎中吳爾成等會審。以鍾明禮父子兄弟，年來追隨西士，傳教各地，儼然披髮左衽，通事夷人；豐肅事發，鳴禮又潛集蓬廠，公行刻揭，故違法紀。張窠南北奔馳，甘爲夷役。余成元方政，一則以灌園而爲保匿夷人之藪，一則以鑿金而效刻揭投遞之功，湯洪夏玉一則從兄邪而與舅同惡，一則受夷書而利畜亡命。皆屬干犯律例，不容於法，參送法司定罪。周用以垂息之年，惑於輪迴，而不自知。吳用則鬼鼠之流，偶誘青蚘，而致效用

，均有可恕，當卽解網，以覆顯愆。

自是兩案終結，西士解送廣東，洪武岡舊有之堂，查封充公。孝陵衛所有花園，轉賣他人。年來不決之教案，而今告終。總計西士遇難者，共有四人，瑪諾雖被緝拿，而未遇禍。斐理身亡數載，復遭奇辱。中國教徒之遇難者，共二十人。孩童五名，亦陷於禍。此外秦文滯明滯華三人，或逃亡，或被拘，一時騷動全國，聞者譁然，教務爲之衰息者，亦有數載。漑等反教之影響，蓋亦大矣。

(十三) 南京教案之影響

南京教案，雖終結於萬曆五十三年，然其影響，則遠及於後。自豐肅等解送廣州後，西士仍隱居中土，暗傳天主，而在朝大臣如徐光啓等，亦未嘗與西士，斷絕交遊。是故漑等仍以反教爲志，而南都禁令亦未弛也。漑與大學士方從哲同里閭，相善也，神宗末，從哲獨當國，請補閣臣，以漑名上，神宗用之。疏未發，明年，神宗崩，光宗立，乃召漑爲禮部尙書，兼東閣大學士。未至，光宗復崩，天啓元年，六月漑始至。故事詞臣，教習內書堂，內豎李進忠劉朝皆漑弟子。李進忠者，卽魏忠賢也，漑旣與從哲忠賢相結，故威勢隆起，赫煊一時，誣天主教爲白蓮教，嚴禁如故。時光啓遺書士大夫，力闢其非，洋洋千萬言，漑等深嫉之。光啓之藻廷筠爲教中三大柱石。時廷筠居家，之藻於天啓元年春，來京，授光祿寺少卿，兼工部都水清吏司。光啓則於天啓三年，拜禮部右侍郎，兼翰林院侍讀學士，協理詹事府事，纂修神宗實錄副總裁。漑等益嫉之，與忠賢促臺臣知鋌劾光啓，落職閑居。漑等旣以仇視天主，與光啓積不相能。光啓落職，則教中所依託者，大爲損折。是故自教案發生之始，直至漑黨解職，天主教

無日不在患難中也。

崇禎元年，詔內臣非奉命不得出禁門，戮魏忠賢。沈澹先亦已被參去職。仇視天主教者，弱二人矣。厥後閩人黃天香者，反教甚力。一時景從之者甚多。彼輩所標榜者，卽澹之三奏疏也。天香破邪集自序，凡兩言及澹：一則言：萬曆間宗伯沈仲雨驅逐之疏，霹靂未幾而此夷旋踵復入。再則言：幸得沈仲雨等諸公舊疏，於沉晦之秋，遂募刻播聞。武林釋成勇作闢天主教檄，亦言「沈宗伯之諫疏猶新，許徵君之闢書尙在」。其他儒釋之徒，援澹言而攻天主者，不可勝數，似彼等所以爲反教運動者，乃係繼澹之餘志，緒教案之餘業。澹等之影響，蓋亦深矣。

萬曆間曆法失修，三十八年十一月，壬寅朔日有食之，監官推算不驗。禮部奏精通曆法如邢雲露范守己，請改授京卿，共理曆事。翰林院檢討徐光啓，南京工部員外郎李之藻精通曆理，可令同譯西法。疏入留中。四十一年，之藻改銜南京太僕寺少卿。奏上西洋曆法，言西洋國陪臣龐迪峨熊三拔龍華民陽瑪諾等，俱以穎異之資，洞知曆法之學，攜有彼國書籍甚多；久漸聲教，曉習華言，在京仕紳，樂與講論。其言天文曆數，有我先賢所未及道者。乞敕下禮部，亟開館局，首將陪臣迪峨等，所有曆法，照依原文譯出成書。疏入不報。自是以迄崇禎二年，館局未開，曆法亦不得修。夫西士精通天文曆法，時人莫不知之，光啓之藻與之交遊，得其所學，亦以精知曆法稱，然自萬曆三十八年至崇禎二年，二十年間，之藻之言，棄而不納，西士之法，屏而不用。曆法謬亂，而不知修者，何也！當必從哲與澹，先後當國，排斥西士，仇視天主，故摺之而不納也。昔澹上疏痛詆西士曆法之謬，不當與之開局繙譯，并斥之

爲妄干天道，當可證此說之非妄談矣。

總之西士傳教東來，其說有爲中國所未聞見者，以吾國崇古卑今，尊己抑人之邦，驟聞異說，其不指斥之者幾希。濯生此時，起而驅逐之、攻擊之，亦爲理之自然，殆不可以此厚非之也。教中信士，多罪濯之評妄，目爲大敵，亦已過矣。

（錄自齊魯大學「齊大月刊」第一卷第二期第三期，民國十九年十一月出版）

十一、明末清初反對西洋文化的言論

全漢昇

我國人反對西化的言論，在清末流行最盛，但却不始于清末，自明末利瑪竇來，介紹西洋文化于中國時始，反對之聲即已四起。可見清末反對西化言論的流行絕不是偶然的，只是繼續過去二百多年的潮流，再加以當日（清末）環境的刺激，於是達到空前的發展而已。所以現在在敘述清末反對西化言論之先，有一述清末以前反對西化的言論之必要。而反對西化最早者在明末，故從明末說起。

明末反對西化的言論，載于明徐昌治訂聖朝破邪集。這是集明末各人反對西化——尤其反對基督教——的文章而編成的一本書。現為敘述便利計，把西化分爲物質文明及精神文明兩種，而先述明末反對西洋物質文明的言論。關於這一點，又可分爲下列三者來說：

（一）器物 明末西洋教士東來，攜有自鳴鐘、望遠鏡、火器等物。這在中國人看來是一種很希奇的東西，故教士因爲這些器物的媒介而得到中國士大夫或帝王的同情。可是同時在另一方面反對這些奇巧器物的人亦復不少。如聖朝破邪集卷四載許大受聖朝佐闢云：

或曰：彼理雖未必妙，人雖未必賢，而制器步天，可制民用，子又何以闢之？余應之曰：子不聞夫輸攻墨守乎？輸巧矣，九攻九却，而墨又巧焉，何嘗讓巧于攻歟？又不聞乎巧輓拙席之不足貴，與夫修渾沌氏之術者之見取于仲尼乎？縱巧亦何益于身心？今按彼自鳴鐘，不過定刻漏耳；役數十金爲之，有何大益？桔槔之製，曰人力省耳；

十二、明末清初反對西洋文化的言論

乃爲之最難，成之易敗，不反耗金錢乎？火車（指火礮）等器，未能熾敵，先已火人，此又安足尙乎？

又同書卷五載李王黎榜邪說云：

（利瑪竇）近復舉其伎倆一二，如星文律器，稱爲中土之所未見未聞，竄圖訂用，包藏禍萌。不思此等技藝，原在吾儒設教之中，上古結繩而治不曰缺文，中古禮樂代興不無因革，誠以治教之大源在人心，而在此焉故也。是以諸子百家雖間有及于性命，尙以立論不醇，學術編雜，不能入吾夫子之門墻。而况外夷小技，竊滑正言，欲舉吾儒性命之權，倒首而聽其轉向，斯不亦妖孽治亂之極，而聖天子斧鉞之所必加乎？

（2）曆法 明末反對西化論者以中國舊來的曆法作標準來反對西洋新法。如聖朝破邪集卷一載沈淮參遠夷疏云：

從來治曆，必本于言天。言天者必有定體。堯典：「敬授寅時，始於寅賓實饒。以日爲記，如日中星鳥，日永星火，宵中星虛，日短星昴」。蓋日者，天之經也。而月五星同在一天之中，月之晦朔弦望，視日之遠近，而星之東南西北，與日之短永中相應；是故以日記日，以月記月，以中星記時。舜典：「在璇璣玉衡，以齊七政」。解之者以天體之運有恆，而七政運行于天，有遲有速，有順有逆，猶人君之有政事也。則未聞有七政而可各自爲一天者。今彼夷立說，乃曰七政行度不同，各自爲一重天。又曰七政諸天之中心，各與地心不同處所其爲誕妄不經，惑世誣民甚矣。

傳曰：「日者衆陽之宗，人君之表。」是故天無二日，亦象天下之奉壹君也。惟月配日，則象于后；垣宿經緯，以象百官；九野衆星，以象八方民庶。今特爲之說曰：日月五星，各居一天。是舉堯舜以來中國相傳綱維統紀之最大者而欲變亂之，此爲奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名曰稟義而來，此爲歸順王化乎？抑亦暗傷王化乎？

夫使其所言天體不異乎中國，臣猶慮其立法不同，推步未必相合，况誕妄不經若此，而可據以紛更祖宗欽定聖賢世守之大統曆法乎？

又同書卷四載許大受聖朝佐闢云：

（夷）曰言星宮天高于日月天，五星二十八宿之體並大于日月。且無論「王者唯歲，庶民惟星」之聖經斷乎不可改易。凡有目者皆見日月之大，而彼偏小之；皆見三光共繫壹天，而彼偏多之。小日是小王也；多天，是多帝也。彼豈以是玩侮中國之讖歟！

（三）地圖 利瑪竇來華傳教，繪有輿地全圖，印送給中國士大夫，以便與他們交結。可是該圖把中國放到稍為偏西的地方，不放在正中，而就全圖比較起來，中國又似乎很小，這就難免引起中國人不愉快之感了；因為中國人一向的理想，以為中國是居天下之正中，而領土又是最大的。聖朝破邪集卷三載魏濬利說荒唐惑世云：

近利瑪竇以其邪說惑衆。……所著輿地全圖，及泮洋宵澂，直欺人以其目之所不能見，足之所不能至，無可按驗耳。真所謂畫工之畫鬼魅也。毋論其他，且如中國于全圖之中：居稍偏西而近于北。試于夜分仰觀，北極樞星乃在子分，則中國當居正中；而圖置稍西，奎風無謂……鳴鑿（中國之北），交趾（中國之南），所見相遠，以至于此焉得謂中國如此蕞爾，而居于圖之近北？其肆談無忌若此！信之者乃謂其國人好遠遊，斯非遠遊者耶？談天衍謂中國居天下八分之一，分爲九洲，而中國爲赤縣神州。此其誕妄，又甚于衍矣。

明末反對西洋精神文明的言論，偏重于基督教的抨擊，此外關於西洋的哲學、倫理，亦有所指摘，

現分別述之：

(I) 宗教 明末反對西洋基督教的言論有種種的不同，其要點約如下列三者：

(A) 基督教教義與中國聖賢的學說衝突，應該反對。聖朝破邪集卷三載黃貞請頒壯其先生關天主教書云：

彼教獨標生天、生地、生人、生物曰天主，謂體無所不在，無所不知，無所不能；謂主賦界靈魂于人曰性，不可謂性即天，不可謂天即吾心；又謂天地如宮殿，日月似燈籠，更不可謂天地即天主。天地也，天主也，人也，分爲三物，不可合體。以吾中國萬物一體之說爲不是；以王陽明先生良知生天、生地、生萬物皆非也。此其壞亂天下萬世學脈者一也。

(B) 基督教所奉的天主是罪人，無崇拜的必要。聖朝破邪集卷一載沈淮參遠夷疏云：

天帝一也。以其形體謂之天，以其主宰謂之帝。吾儒論之甚精。而彼刻天主教要略云：「天主生于漢哀帝時，其名曰耶穌，其母曰瑪利亞。」又云：「被惡官將十字枷釘死。」是以西洋罪死之鬼爲天主也，可乎不可乎？……孔氏有言曰：「政乎異端，斯害也已。」今正其攻之之時矣。

(C) 基督教與中國舊有習俗衝突，應該反對。如聖朝破邪集卷二載施邦曜福建巡海道告示云：

本道細閱其(天主教)書，大概以德從天主爲見道，以天堂地獄爲指歸。人世皆其唾棄，獨有天主爲至尊。親死不事哭泣之哀，親葬不修追遠之節。此正孟子所謂無父，無君、人道而禽獸者也。其爲邪說惑人，明白易見。……本道庭問(黃)尚愛等以從教之故。則云：中國自仲尼之後，人不能學仲尼；天主教中國勸人爲善，使人人學仲尼耳，夫仲尼教人慎終追遠；又曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」豈有親死不哀，親喪不終，而稱爲

仲尼之教者乎？且極詆中國親死道存之非，既從天主便升天堂，春秋祭祀俱屬非禮，是則借夷教以亂聖道，真爲名教罪人！……是不但人道等乎禽獸，必至夷狄而亂中華，誠時事之大可慮者也。

又中國一向行的是一夫多妻制，而基督教則反對納妾，亦是惹起中國人抨擊的原因之一。聖朝破邪集卷三載黃貞請顏莊其先生關天主教書云：

又彼教中有十誠，謂無子娶妾，乃犯大戒，必入地獄。是舉中國歷來聖帝明王有妃嬪者，皆脫不得天主地獄矣。貞詰之曰：「文王后妃衆多，此事如何？」艾（儒略）氏沈吟甚久，不答。第二日，貞又問，又沈吟不答。第三日，貞又問曰：「此義要講講明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而無疑。」艾氏又沈吟甚久，徐曰：「本不欲說，如今我亦說。」又沈吟甚久，徐曰：「對老兄說，別人面前我亦不說。文王亦怕入地獄去了。」又徐釋其語曰：「論理不要論人，恐文王後來痛悔，則亦論不得矣。」蓋彼教中謂犯戒後，能皈依天主，真心痛悔，則地獄之罪亦可免，直至氣盡而不知痛悔，則無及故也嗟嗟？辭窮莫遁，謗誣聖人，其罪莫容者二也。

（二）哲學 明末反對西化論者站在五行哲學的立場來攻擊西洋四行的學說。聖朝破邪集卷四載許大受聖朝佐闢云：說乃先大八卦之體，自具後之用，而五行稟職焉。……彼夷獨謂五行爲非，而夷之氣、火、土、水四行爲是，舉洪範炎上潤下之理悉刺譏之。曾不知氣屬陰陽，包五行之統宗者也。木金則一生一殺之大用，而分五行之能事者也。夷之是彼非此，又何當焉？

（三）倫理 中國歷代都注重五倫，而西人的倫理關係，在中國人的眼中看來，是違反五倫的，故有反對的必要。同上云：

君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，雖是總屬人倫，而主敬、主恩、主別、主序、主信，其間各有取義，非可以夷天等地，推親作疏，陽反從陰，手顧左足，背公以植黨，去野而干宗也。夷輩乃曰：彼國之君臣，皆以友道處之。又曰：彼國至今傳賢而不傳子。舉從其說，幸則爲楚人之並耕，不幸則爲子噲，子之之覆轍，忍言乎，不忍言乎。

……夷輩乃曰：父母不必各父母，子孫不必各子孫。且對地之天亦不足父，而同父天主。其于父子大親，但目爲彼男，彼女，生此男，此女而已。夷亦屬毛，乃忍捐本。且于父求之已絕而生前未聞邪教者，卽甚賢哲，必寃以鍊清地獄；稍稍常流，卽誣人鍊罪永苦。其言以爲縱有孝子媚我天主，得升天堂，然天怒最嚇，萬難解免，雖存孝志，無益親靈云云。嗟乎！舜大孝，禹至孝，假使舜、禹陟位，而替，蘇不得配天，吾知舜、禹之蹙然而不南面矣。

……夷輩乃曰：夫亦以婦爲主。婦死，夫亦爲未亡人；雖無子，而續娶者不齒人類。甚而曰：彼所經諸國皆從其教。從教後，則雖帝王之貴，只許一夫一婦。然則舜文先爲不齒之人。卽所謂在鍊清地獄者，亦不得已而未滅之矣。有是理哉？……今若此，爲陰陽倒置，忍言乎，不忍言乎？

若乃昆弟以天合。朋友以人合。固當敦恤，無取比私。夷輩乃告編氓曰：汝但從教，卽某某大老，某某中貴，亦稱曰教兄。……彼干佛教「不殺」戒下增一「人」字，有以知其決不殺人，因有以知其決不殺也。則火器一試，落命兩糜，又不知其下不殺人戒何如，而于友道又何如也。

清初反對西化的言論，可分兩點來說：（1）宗教；（2）美術。清初反對西洋宗教的言論，可以楊光先的辟邪論（見辟邪紀實）爲代表，如下篇云：

夫天，天氣之所結而成，非有所造成者也。設天果有大主，則覆載內四海萬國，無一而非天主之所宰制，必無獨主如德亞一國之理。獨主一國，豈得稱天子哉！既稱天主，則天上地下，四海萬國，物類甚多，皆待天主宰制。

天主下生三十三年，誰代主宰其事？天地既無主宰，則天亦不運行，地亦不長養，人亦不生死，物亦不蕃茂，而萬類不幾息乎？天主欲救亞當，胡不下生于造天主之初，乃生于漢之元壽庚申？

天主造人，當造盛德至善之人以爲人類之初祖，猶恐後人之不善繼述，何造一驕傲爲惡之亞當，致子孫世世受禍？且其子孫中，又有聖有賢，有智有仁，不盡肖亞當之所爲，又何人造之哉？

天主下生救之，宜過化存神，聖仁講讓，以登一世于皞熙，其或庶幾；乃不識其大而好行小惠，惟以瘳人之疾，起人之死，履梅刻食，天堂地獄爲事，又安能救一世之雲祲，去惡而遷善，以環造化之固有哉？

楊氏這三段文章：第一段是說主宰整個宇宙的天主，在空間上、時間上，都值得懷疑；第二段批評天主造人，第三段批評天主救世。關於最後一點，下篇又云：

如以瘳人之病，起人之死爲功，此華陀良醫，祝由幻術之事，非大聖人之事也，更非主宰天地萬物者之事也。苟以此爲功，則何如不令人病，不令人死之功爲大也？以上帝之聖神廣運，一一待其遇病瘳之，遇死起之，則已不勝其勞。遇耶穌者一二，不遇耶穌者無量無邊，其救世之功安在也？

此外楊氏又說西教與中國的習俗、倫理等相違反，應該反對，茲從略。至於反對西洋美術的言論，可以鄒一桂的話爲代表。他在小石畫譜卷下西洋畫條說：

西洋畫……筆法全無，雖亦匠，故不入畫品。

又張庚畫徵錄卷中焦秉貞等人傳云：

明時有利瑪竇者，西洋歐羅巴人，通中國語，來南郡，居正陽門西營中，畫其教主作婦人抱一小兒爲天子（主）像，神氣圓滿，彩色鮮麗可愛。嘗曰：「中國祇能畫陽面，故無凹凸；吾國兼畫陰陽，故四面皆圓滿也。凡人正而則明

而倒處即暗：染其暗處稍黑，斯正面明者顯而達矣」。焦氏得其意而變通之。然非雅賞也，好占者所不取。

清中葉反對西化的人物，以阮元爲代表。他的攻擊焦點是西洋的天文學說。如疇人傳卷九蔣友仁傳論反對西人地動日靜之說云：

天第假象以明算理，亦何所不可。然其爲說至于上下易位，動靜倒置，雖離經背道不可爲訓，固未有若是甚者也。自是而後，必更有下此數端而外，逞其私知，創爲悠謬之論者，吾不知伊于胡底也。

所謂「上下易位」就是反對日中(Solar-Central System)之說，所謂「動靜倒置」意卽要仍舊維持日動地靜之說。阮氏又發現西洋人對於這種學說的記載之差異，尤其增加他反對的信念。疇人傳卷四十三歌白尼傳論云：

蔣友仁言歌白尼論諸曜，謂太陽靜地球動，垣星天常靜不動。西士精求天文者皆主其說。與湯若望術法西傳所稱迥異。據若望言，歌白尼有天動以圓解，又求太陽最遠點及太陽躡度。夫旣曰天動以圓，而太陽又有遠近，有躡度，則天與太陽皆動而不靜矣。同一西人，何其說之互相違背如此耶？

阮氏既發現西人相互間記載的差異，由此點出發，更進而懷疑西人關於這方面的記載，以爲都是誇大的，所以並不足信。同書卷六多祿某傳論云：

……然考西人舊率，卽用後漢四分法，是則彼之立術，亦必先疏後密；而謂多祿某時，其法之詳備已如是，毋亦湯若望輩誇大其辭，而徐（光啓）李（之藻）諸公，受其欺而不之悟也？

所以他不同意當時西法的擁護者，而提倡中法，以爲中法勝于西法。同書卷四十四利瑪竇傳論云：

天文算數之學，吾中士講明而切究者代不乏人。……學者若能綜二千年來相傳之步算諸書一一取而研究之，則知吾中士之法之精微深妙，有非西人所能及者。彼不讀古書，謬云西法勝于中法，是蓋但知西法而已，安知所謂古法哉？

除此以外，阮元等編的學海堂三集卷十七載有張祥晉擬諭味喇喀佛蘭西等各夷傲，亦可代表清中葉反對西化的言論。例如文中反對西洋的軍艦大砲云：

今以泛浪之鐵鑊，抗依山之壁壘，既昧建瓴之勢，實成壓卵之危。抽臚一炬，借赤壁之東風；鼓金齊鳴，竊朱儒于南海。以水擊陸，其愚五也。

……彼以爲冒客之舟，無虞浪泊；佛郎之礮，克震雷轟。不知雲橋造于朱泚，渾瑊焚之以積薪；輪船製于楊慶，岳侯曳之以腐草。而况紅衣青鐵，久置神機之營；錦纜牙樞，向習昆明之戰；吳淦餘皇，盡飛鼉而翔鳳；秦中火歟，咸鳥咀而龍筒；跨橫海之樓船，鎮伏波之銅柱，功資保障，績著維邊，克張斐相之英風，奚慮慮循之小寇？

（錄自嶺南學報第五卷第三期二十五年十二月出版）

十三、明清之際中西血統之混合

方 豪

我國與西歐之交通，至元代而大開，中外血統之混合，亦隨之發生。明初且有強迫通婚之令。明律集解卷六曰：「凡蒙古色目人，聽與中國爲婚姻。（務要兩相情願）不許本類自相嫁娶。違者杖八十，男女入官爲奴。其中國人不願與回回欽察爲婚姻者，聽從本類自相嫁娶，不在禁限。」然民族血統之混合，由於宗教關係者，其事例較多。我國古代回教徒中，即不乏印歐族伊蘭典型之遺傳。元末陶宗儀輟耕錄謂杭州回教人「象鼻猫眼」，其一例也。天主教教規，教中人必須與同教人聯姻，否則，卽爲無效。其因特殊情理，得主教之寬免，而與非基督教人或基督教別派人相嫁娶者，視爲例外，教會但爲之證明，而不舉行祝福儀式。歐人來華之初，商人多於教士，教士有絕色之戒，商人則往往有就地成家者。然因教規關係，此種結合，多限於教內，而初來西洋商人，亦以籍隸班葡天主教國者爲多。况以同教關係，結識較易，故天主教與我國「歐亞種」之產生，因緣頗深。誠能廣搜資料，詳其源流，亦我國民族學及人種學之一新門類也。顧國人曩時目外人爲夷狄，偶有婚媾，卽爲鄉里不齒，宗譜中亦多削其名，欲於漢文典籍中求是項材料，洵非易事，故必須同時參考外人之記載，以爲印證。

又舊時中外婚配，以外國人娶中國女子者爲多。蓋早期來華經商之外僑，以航行艱險，罕有攜妻室者，故多在澳門等埠落籍居家，而十七八世紀時，國人之赴西歐者，亦視歐人來我國者爲少。且我國舊

俗，重男輕女，血統重在父方，故男子有民族自尊心，往往不屑以西婦爲室，若女子，則諺所謂「嫁夫隨夫」，苟非名門閨秀，嫁與外人，亦聽之而已。西商多富有，尤使爲父母者酷羨不已。本文首段所舉四人，皆據法文費賴之「入華耶穌會士列傳」Pistor: Notices biographiques et bibliographiques Sur les Jesuites de l'ancienne Mission de Chine，俱爲馮承鈞節譯本所不載，亦足以稍補其闕略。近代優生學家，多謂混血種爲優秀人種，此寥寥數人，雖因獻身修道，並無後嗣，然伊等必非全無昆仲者，則四百年來，其傳衍如何，要亦值得專門學者之探索也。

(一) 龐類思，字克已，修士。萬曆三十五年（一六〇七）生於澳門。母澳門人，父葡萄牙人。崇禎三年（一六三〇）卒於杭州。（費賴之原書頁一九三）

(二) 修十費藏裕，字爾歸，萬曆三十二年（一六〇四）生於澳門。父葡人，母華人。康熙二年（一六六三）前去世。（同上頁一九四）

(三) 修十巴爾篤（譯音）Bartolo，葡姓氏不詳。蓋其時葡國享有保教權，雖中國修士司鐸，亦俱加葡名。父西班牙人，生於菲列濱。約在崇禎九年（一六三六）至順治二年（一六四六）間入耶穌會。曾到泉州、南京、杭州、廣州等地（同上頁二九五）。原書註明修十爲中國籍，故其母爲中國人，無可疑也。

(四) 司鐸何天章，字起文，康熙六年（一六六七）生於澳門。母中國人，父歐洲人。康熙二十四年（一六八五）入耶穌會，閱五年晉司鐸，傳教晉陝冀等省。並曾至東省附近，慰問雍正帝所囚之奉教

宗室。乾隆元年（一七三六）卒於北京（同上頁四一〇）。

以上四人，父爲葡萄牙人者二，西班牙人者一，歐洲人不詳國籍者一。母盡中國人。出生地點，則澳門得其三，菲列濱得其一。

又修士郭梅士（譯音）Gomes，萬曆三十六年（一六〇二年）生，父馬來人，母中國人。曾到福州、漳州及南昌等地。順治元年（一六四四）清兵屠南昌，修士與其他教士二人，亦爲所害（同上頁一九七），附記於此。

惟我國天主教徒之中西婚姻，尙有早於此者。裴化行 P. H. Bernard 著「天主教十六世紀在華傳教誌」曰：「在一五六三年（嘉靖四十六年）澳門至少有八位耶穌會士，人民增至五千上下，內中有九百葡國人，及許多本地的教民。：住居澳門的外商，因爲葡國婦女的缺乏，又不滿意於馬拉甲或印度而來的婦女，於是便與日本的特別是與中國的婦女結婚，他們很羨慕中國婦女的優點。」（上編第五章一〇九——一一〇頁）（原註見義大利文利瑪竇全集及西班牙文印度寒維拉檔案局印度菲列濱史料總目）。澳門中西聯姻之歷史，幾有四世紀之久，可見教友之中白色血種，數必可觀。惟修士司鐸有記載可稽，教友則探究爲難耳。

葡萄牙航海家品篤 F. M. Pinto 亦記曰：「余曾遇見葡人卡而佛 Vasco Calvo 偕其中國夫人與子女，伊等並爲余背誦『天主經』『聖母經』『信經』『又聖母經』。」（Schurhammer, Pinto, ch. 95）

明史朱執傳亦曰：「初，明祖定制，片板不許入海。承平久，奸民間出入，勾倭人及佛郎機諸國人

互市。閩人李光頭，歛人許棟，踞寧波之雙嶼，爲之主。司其資契，勢家護持之，漳泉爲多，或與通婚姻。此處所云通婚事，當兼指倭人與佛郎機諸國人而言。

至清初，則我國教友亦有娶西女爲室者。乾隆十一年（一七四六）澳門同知張汝霖請封唐人廟奏記（澳門記略上卷官守篇）曰：「（上略）其唐人進教者約有二種：一係在澳進教；一係各縣每年一次，赴澳進教。其他居澳進教者，久居澳地，漸染已深，語言習尚，漸化爲夷。但其中亦有數等，或變服而入其教，或入教而不變服，或娶鬼女而長子孫。（略）周世廉蕃名叻哆囉咽嚙地，又呼賣鷄周，儼然爲夷船之主，出洋貿易，娶妻生子。（略）伊等挾有資本，久與夷人交關，一經迫逐，猝難清理，其妻室子女，若令離異，似覺非情，若許攜歸，則以鬼女而入內地，轉恐其教易於傳染。應否分別辦理。（略）其妻有鬼女挾資貿易，及工匠兵役人等，穿唐衣者，勒令出教，穿蕃衣者，勒令易服出教，均俟鬼女身死之日，攜帶子女回籍。（下略）」讀此，可見當時國人心目中，固以娶歐洲女子爲大不然者，宜乎其材料之不易得也。然「鬼女」死後，子女仍可回籍，則血統仍可流入。向達中西交通史第八章（一一四頁）謂十八世紀「又有一位姓黃的留居巴黎，娶法婦爲妻，竟死其地。」惜未知其詳耳。

此外，則亦有不法葡人，或出錢收買，或藉勢掠奪中國子女，此等被幼買之子女，雖多充賤役，然亦必有納爲妻室者。澳門紀略（卷上）載海道俞安性之禁約五條，有一條爲「禁買人口」，謂「凡新舊夷商，不許收買唐人子女，倘有故違舉覺而占怪不法者，按名究追，仍治以罪。」萬曆四十一年，郭給諫（尙賓）疏稿（卷一）亦曰：「有拐掠城市男婦人口，賣夷以取貨，每歲不知其數。」而光緒廣州府

志（卷一二二）載胡平運奏疏稱：「……其一在澳夷住濠鏡澳，凡番（粵）南（寧）東（莞）順（德）新（會）皆可揚帆直抵。其船高大如屋，重鵝番銃，人莫敢近。所到之處，硝磺刀鐵，子女玉帛，公然搬運，沿海鄉村，被其殺掠，莫敢誰何。」其言或難免過實，然不能謂絕無其事也。故林希元與翁見愚別駕書，雖力辯葡人（原文作佛郎機人）未嘗為盜，但亦不能否認其收買子女。其言曰（林次崖先生文集卷五）：「佛郎機雖無盜賊劫掠之行，其收買子女，不為無罪，然其罪未至於強盜。」郭尚賓萬曆四十一年疏（見同上）請「諭令今即先遣回倭奴黑奴，盡散所納亡命，亦不得潛匿老萬山中，似立一限，令夷人盡攜妻子離澳。」此所謂夷人之妻，其中必有收買掠奪而來者。稻葉君山著近代支那史頁三三二記：乾隆二十四年（一七五九）兩廣總督李侍堯對外商頒布九條禁例，第二條為婦女不得攜入夷館，第四條為外人不得雇用漢人婢僕。皆所以防微杜漸也。

入華耶穌會士列傳中之中國會士，有標明其生於澳門，父母皆係華人者，如修士邱良厚良稟良仲，（原書頁一二〇及一二三）與修士法利亞（譯音）Faria（頁一五〇）。亦有僅記其為澳門產，而未明言其父母之原籍者。然以當時情形度之，則後者血統中之含有歐洲人種成分，頗多可能。茲亦附記於後：

（一）游文輝，字含樸，澳門人，萬曆三年（一五七五）生，崇禎三年（一六三〇）卒於杭州。修士也。（費賴之原書頁一〇三）

（二）萊陶修士 Leicaao 華姓名不詳。萬曆十年（一五八二）生於澳門，三十九年（一六一一）卒

於昭關至澳門舟中，墓在廣州。（頁一〇三）

（三）石宏基，字厚齋，澳門人，工繪事，萬曆十三年（一五八五）生，順治元年（一六四四）後卒。亦修士也。（頁一二三）

（四）費藏玉修士，字爾成，萬曆四十三年（一六一五）生於澳門。約在十七世紀末，終於澳門。（頁二五六）

（五）修士高蘭雅（譯音）*Correa*，華姓名不詳。生於澳門。康熙二年至八年（一六六三——一六六九）在澳門求學。（頁三〇六）

（六）修士郭斯大（譯音）*Correa*，亦澳門人。康熙八年（一六六九）尚在澳門。餘不詳。（頁同上）

（七）鄭瑪諾司鐸，字維信，澳門人，崇禎八年（一六三五）生，曾留學羅馬。康熙十年（一六七二）回國，二年後卒於北平。（頁三八一）

（八）郭天胤司鐸，字若汗（按應作翰字），澳門人，康熙七年（一六六八）生，雍正三年（一七二五）被逐，遂住暹羅。卒年不詳。（頁四五七）

（九）馬瑪諾修士，澳門人。擅音樂。康熙二十七年（一六八八）入會，曾居北平。（頁四五八）

（十）莫拉斯（譯音）司鐸 *Moraes* 澳門人，雍正十三年（一七三五）時傳教湖廣。（頁七三一）

（十一）司鐸若瑟高蘭雅（譯音）*J. Correa* 雍正七年（一七二九）生於澳門。乾隆廿年（一七五

五)後去世。(頁八三五)

海國聞見錄曰：「呂宋原係土蕃，今爲是班牙（按卽西班牙）據轄，漢人娶本地番婦者，必入其教，禮天主堂，用油水畫十字於印堂，名曰澆水。」此亦言菲列賓土蕃與漢人血統混合之關涉天主教者。但祝聖婚配，僅灑聖水，並不用油。海國聞見錄出教外人手，偶有誤記，不足病也。惟以吾人度之，此等混合，當不以土蕃爲限。一則土蕃奉教者少，而西班牙人則幾盡屬教徒也。二則西班牙人必有不屑與土人結婚者，故除在同國人中發生婚姻關係外，華僑必爲若輩擇偶之主要對象也。上述修士巴蘭篤卽生於菲列賓而其父爲西班牙人者。明史呂宋傳謂：「先是閩人以其地近且饒富，商販至者數萬人，往往久居不返，至長子孫」。東西洋考（卷五）亦云：「華人既多詣呂宋，往往久住不歸，……間有削髮長子孫者」。名山藏（王享記呂宋篇）則曰：「間有削髮長子孫者」。天下郡國利病書（卷九三）稱：「或娶婦長子孫者有之。」娶婦長子孫，不足爲奇，娶婦而削髮，則必有故。蓋削髮所以從西俗，足證所娶者亦必西婦。况在海外娶婦，欲覓同國人，恐亦非易事也。據美人調查，菲列賓兩院議員中，華菲合種者佔百分之七十五，而菲人奉天主教者亦達百分之八十二，則其間中西僑民因信仰相同而發生血統之混合，因血統之混合而使信仰趨於同一之關係，必有可資吾人深切研究者，此文不過開端而已。乾嘉以降，海運大開，中西交婚，司空見慣，不復贅矣。

（附一）清代官吏每好掩飾事實，以規避責任。清初中西血統之混合，已爲史實，但道光十一年（一八一三）廣東巡撫朱桂楨有冠冕堂皇之報告，曰：「夷婦生子，多屬漢乳媽服役，及向漢奸私買婢女一款。查夷人攜帶

番婦子女來粵，船隻進口，多用三板小船載運家口寓居澳門西洋鬼樓；所用服役之人，多係西洋貧苦之人。其在澳門生子雇用乳媽，及服役婢女，亦均係大小西洋貧苦妻女，並無漢民受雇者；如果向漢奸私買，難保無控告之事；檢查案卷，並無呈控之案。」（見道光朝外交史料卷四，頁四四至五〇各摺）

（附二）清庭嚴禁外人攜帶妻女入內地，於是遂有外人宿娼嫖妓之事發生，茲亦分記之。（惟因限於史料，故時間略有倒置）。國朝柔遠記載：道光八年（一八二九）粵洋行司事謝治安下獄事云：「先是，洋商在粵通市，定制不得攜帶家屬，自大班公司既設，出入自便。是秋，遂有大班擊一洋婦來粵城，時東裕洋行司事謝治安爲置肩輿出入，久之侈然自大，翻不許行人乘輻入館。大吏聞之，立聲究治安，死獄中。大班輒架大礮洋館外，設兵自衛，大吏恐激變，乃遣通事諭令撤兵礮，速遣洋婦回國。於是洋行具稟託以大班患病，需夷人乳爲詞，請俟稍愈遣之。：：：乾隆十四年澳門同知張汝霖議，有一條：「禁夷人出澳，夷人向例不准出澳，奉行日久，今多有匪夷藉打雀爲名，或驚擾鄉民，或調姦婦女云云。」（粵海關志卷二十八夷商三）。史料旬刊第九期載乾隆二十四年嘆咭喇通商案（頁三〇上）兩廣總督李侍堯奏摺有云：「夷人到澳宜令寓居行商管束稽查也。查歷來夷商到廣貿易，向係寓歇行商館內，原屬事有專責。以近來有等嗜利之徒，將所有房屋或置買已經歇業之行，雕欄書檻，改造精工，招誘夷商投寓，圖得厚租，任聽漢奸出入夷館，勾引教誘，或縱番廝人等出外閒遊，酗酒行兇，嫖宿蛋婦，殊乖體制。：：：查夷船進口之後，向係收泊黃埔地方，每船夷稍多至百餘名或二百名不等，伊等種類各別，性多強暴，約束甚疏，每致生事行兇，而附近奸民蛋戶更或引誘酗酒姦淫，私買貨物，走漏稅餉，在在須防範嚴密。：：：」

（附三）我國載籍中，頗有記述外人掠奪或誘拐中國女子者，但實則此等不法行爲，中外皆不能免。粵海關志卷二十八夷商：有知縣張甄陶論澳門形勢狀，主張「搭造官店，實與漢民」，謂有五利，第四利即「漢姦無因拐

誘夷婦」也。

(附四) 乾隆年間，澳門已有夷娼。乾隆十四年澳門同知張汝霖議，有一條：「禁夷匪夷娼窩藏匪類……查出賣姦夷娼，勒令改業……窩留惡少之夷男娼婦，各照犯姦例治罪……」。(見粵海關志卷二十八夷商三)

(錄自中外文化交通史論叢第一輯，中華民國三十三年四月出版)

十四、評歐化東漸史

郭斌佳

張星烺著 民國二十三年商務印書館印行

歐化東漸的歷史，是一個多麼闊大的題目！仔細說起來，凡是東西的交通史、貿易史、外交史，以及歐亞民族的異同、文化的抨擊，都可以包括在內。就史料方面說起來，凡是遊記、外交檔案、商業報告，那一件不是有用的材料？並且因為歐化東漸，是近世史上一件非常重大的事情，人們有種種不同的觀點，可以發揮種種不同的議論。所以我們平常存着一種觀念，覺得這是個不易嘗試的題目。要是有人大膽的寫這一部歷史，我們亦就很急切的要看他如何下筆的。

本書作者張星烺先生，曾經費了多年的功夫研究中西交通史，所以他是非常適宜寫這部書的。他的組織材料的方法，非常簡潔。把整個問題分成三部份講：（一）歐化東傳之媒介。（二）有形歐化即歐洲物質文明之輸入。（三）無形歐化即歐洲思想文明之輸入。雖然全書不過一百二十餘頁，可是把許多主要的事實，都包括在內；而且使用史料的手段，顯然是很巧妙的。使人們讀了，得到一個清楚而概括的概念。至於立論一方面呢，作者避免主觀的態度，祇把事實貢獻給讀者，不加是非，使讀者自己尋味，這尤其是難能可貴的地方。我們對這冊小書，不應該單就數量方面，斷定他的價值，要知道在這一百餘頁的後面，確有多年研究的心血在那裏哩。

作者在卷首下了一個「歐化」的定義：「凡歐洲所創造，直接或間接傳來，使中國人學之，除舊布新，在將來歷史上留有紀念痕蹟者，皆謂之歐化」。次又「分歐化爲有形部，或物質文明部：如天文、歷法、醫藥、測繪、機器、輪船、鐵路、電報等等是也。無形部或思想文明部：如宗教、哲學、倫理、政治、文學等等是也。欲序述各種歐化史，不得不先序傳入歐化之各種媒介物。媒介物大概可分爲三種。(一)由歐洲商賈、遊客、專使、及軍隊之東來。(二)由宗教家之東來。(三)由中國留學生之傳來。」作者即依照這個次序，先述商賈遊客之東來：如葡萄牙人來澳門、西班牙人由馬尼拉來中國南海；其後荷英兩國，稱霸遠東，都敘述得精密清晰。作者以爲俄人由西伯利亞東進，與歐化東漸，關係極微。幷曰：「二十世紀以前，中國輸入歐化，俄羅斯人無功焉。」……

關於傳教士之東來，作者把他敘述得很翔實。自從John of Montecorvino 到最近各教會的活動，都有切實的記載。當然教士中對於中國文化最有影響者，莫過於耶穌會士如利瑪竇之輩。作者對耶穌會在中國的政策，有一段很剴切的申論：「所有傳教師無條約保障，全恃政府贍養輔助。若欲永久在境內居留布教，必須與國中之士人交歡，維持地位。亦有對舊哲學表示不滿意，存懷疑之心，而願承受外國新學說者。耶穌會士在中國，先以歐洲之技巧製造品，引起中國士人之好奇心，得其稱許。再進而證明有數種學術，歐洲人士研究較中國人爲精密。待各種學術溝通以後，中國人士當可更進而研問歐洲人是否亦有哲學及宗教真理可值注意也。明史卷三百二十六，意大里亞傳言：「其國人東來者，大都聰明特達之士。意專行教，不求利祿。其所著書，多華人所未道，故一時好異者咸尚之。而士大夫如徐光啓輩首好

其說，且爲潤色其文，故其教驟興」。明史此數語可以證明耶穌會人傳教策略之方法與成功矣。

這都是講歐化東傳之媒介。所有中西交通上的史蹟，大都把他歸納在這裏。所以這一部份幾乎佔據了全書的一半。下面講歐洲物質文明之輸入，與思想文明之輸入，就變換方法，不照年代先後編次，而分門別類，逐項敘述。我們祇要看他所分的門類，就可以見得內容一斑。在物質文明之中，分爲（一）鑄砲之改良，（二）歷法之改良，（三）地圖之測繪，（四）西國醫學之傳入。關於財政方面，又包括海關、銀行、幣制各條。鐵路、輪船、電報、郵政、統稱爲交通事業的歐化。至於報館與學校的興辦，作者亦把他當作物質文明的輸入。這一點似乎有些牽強，似乎應當列入思想文明項下，與宗教、倫理、政治、學術、藝術上各種新潮流相提並論才好。

作者用這個方法編次，有一種很大的益處。就是把一個很籠統的歐洲文明，分析得很清楚，使讀者一目了然，在社會的某一方面，受到歐洲何種影響。從前著述中西交通史者，大抵依據年代編纂，而不以事實分條論列。本書作者，能獨創一格，實在給予讀者一個很好的新路徑。但是我們覺抱憾的，就是在這許多方面，作者所鋪敘的，非常簡單。差不多所寫到的地方，平常我們都已知道了。（作者取材，很多出於 S. Couling, "Encyclo—paedia Sinica"。這是一種便覽的書籍，若是就此搜集史料，未免太嫌簡單了。）我們深信關於這許多方面，可以找到許多新穎的資料，可以加入，使這冊書更爲充實。這是我們希望於作者的第一點。

此外又因作者把物質與思想文明，如此分割之後，讀者容易感到一種印象，好像歐化傳入的時候，

原來就是這麼分門別類的。這是一個錯誤的見解。我們要講歐化東漸，第一要心中具有一種廣大的觀念，就是歐化是一個整個的東西，而且文化上的影響，與政治是萬難分離的。無論人們怎樣解釋這「歐化東漸」的問題，歐人東來，畢竟是帝國主義侵入遠東的運動；所以社會上發生種種變化，都可以推源到這個運動。所以我們希望作者能夠對於這一點再加以注意才好。

書中英字的拼法，錯誤很多，這是一件很抱憾的事情。另外在每節所引參考書中，有時覺得尚多缺陷。我們隨便的舉幾本書，如 H. B. Morse, "Chronicles of the East India Company Trading to China", H. Cordier, "Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie Mandchoue", H. Yule, "Cathay and the way thither", N. Peffer, "China: the Collapse of a Civilization", G. H. Danton, "Culture Contacts of U. S. and China, 1781—1844" 似乎都應該為讀者介紹的。

本書作者，似乎早先定了一個範圍，專講上述各部份，而不願越出範圍。其實講歐化東漸，少不得把歐人東來的背景，解釋一下。作者對於傳教士東來的原因，確是寫得很清楚，但是西洋物質文明的東來，由於工業革命，實在是一件非常重要的事情。因為工業發達，所以交通改良，機械進步，生產激增；所以要向東方擴展，爭奪市場，遂成今日的局面。這一點是應當把他加入申說的。

作者對於東西文化，故意不加是非，當然是一種正當的態度。但是在正當之下，仍舊可以稍為申論東西文化異同之大端，使讀者心中，明白大勢之所趨，這似乎亦是應該注意的一點。因為人們讀東西文

化，都應得認清這兩種文化的原素和性質，是根本不同的。在歐人東來之前，我們的社會經濟，是以農業爲本位的。人生的價值側重在精神上的修養。但是等到十六世紀之後，先則地理的新發現，繼之又有工業商業上的革命，西方的力量，駸駸乎刺入東亞的社會。一方面靠着冒險的精神，和鋒利的軍器；同時又帶着科學、基督教和近代民主主義，給東方固有文化一個絕大的抨擊。近百年中國的紛紛擾擾，都可以推溯到這個原因。我們覺得這個東西文化的衝突，實在是世界史上一個極大的運動；而因爲今後的出路，都靠着這兩種力量衝突的結果，我們更覺得這是我們當前最重大的問題。本書作者，把這個問題，單就事實方面，敘述得很有條理。但是我們還希望他能放大眼光，把這個「歐化東漸」的整個問題，作一個總括的解釋，至少對於一般的讀者，一定造福不淺哩。

（錄自國立武漢大學文哲季刊第三卷第三號，民國二十三年出版）

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国近代史论丛 中西文化交流 第一辑 第二册 (第二版)

作者 = 李定一 包遵彭 吴相湘编纂

SS号 = 1 1 4 4 5 5 8 3

页数 = 2 4 9