



# 中西文化 关系史

李云泉 主编



泰山出版社

# 中西文化关系史

主编/李云泉

---

出版/泰山出版社 (地址:济南市经十路 127 号 邮政编码:250001)

发行/山东省新华书店

排版/山东省三欣电脑排版校对中心

印刷/山东日照印刷厂

规格/850×1168mm 32K

印张/13.25

字数/310 千字

版次/1997 年 8 月第 1 版 1997 年 8 月第 1 次印刷

印数/1—3500 册

书号/ISBN 7—80634—035—1/K·1

定价/19.50 元

---

泰山版图书,如有印装错误请直接与印刷厂调换

---



1277 109

98  
K203  
218  
2

# 中西文化关系史

主 编 李云泉  
副主编 王 静 李 伟 仇世林

泰山出版社  
1997年·济南



C

467421

# 前 言

自人类文明诞生以来,就开始了不同地域、不同民族之间的文化交流、冲突与融合,文化交流史与人类文明史同样悠久。世界上任何一个国家都不是孤立的,它总要与其他国家发生各种文化联系,恰与古语所说:“国于大地,必有与立。”

文化交流是推动人类文化发展的一大动力。各民族文化的发展离不开自身的创新、进取和外来文化的补充、刺激。任何拒绝、排斥外来文化,闭关自守的做法都是注定要落伍于时代的,这已为无数历史事实所证明。

中国是世界文明古国。古代中国文化长期领先于世界,并通过各种途径源源不断地向域外辐射、传播,对世界文化的发展做出了重大贡献。众所周知,中国古代的四大发明传入西方,对西方由封建社会过渡到资本主义社会产生了深远影响。对此,马克思、恩格斯给予很高的评价。英国著名学者李约瑟也曾断言:“倘若没有中国古代科技的优越贡献,我们西方文明的整个过程,将不可能实现。试问若无火药、纸、印刷术和罗盘针,我们将无法想象,如何能消灭欧洲的封建主义,而产生资本主义。”此外,古代

---

中国的丝绸、瓷器、茶叶、漆器等物品持续不断地输入海外诸国，极大地丰富和改善了各国人民的物质文化生活。17—18世纪，已经步入近代社会门槛的欧洲再次受中华古典文明之风的吹拂，不仅中国物品风行一时，而且更为重要的是，中国的政治、经济制度和哲学思想纳入进步学者和启蒙思想家的视野，成为他们反封建反神学、弘扬理性的理论依据和思想武器。

当然，文化交流是双向的。在中国文化远播海外的同时，中亚游牧文化、印度文化、波斯文化、阿拉伯文化都曾输入中国，与中国文化彼此渗透、融合，从而为中国文化的发展注入新的活力。从中西文化关系史的角度来看，西方文化大规模输入中国有三次高潮：一是汉唐时期，佛教文化传入中国并广为传播，经过与中国传统文化的冲突与融合，最终成为中国文化的组成部分；二是明末清初，欧洲天主教入华与西学东渐，再次丰富了中国文化的内涵，促进了中国文化的发展；三是鸦片战争后，西方文化强行输入，中西文化交流与殖民侵略和民族压迫同时出现，迫使中国不同的社会阶层对照西方文化，反观本民族文化，探寻中国向近代化迈进的途径。

当前，我国改革开放不断深入，中外文化交流进入一个新的高潮时期。如何吸收外来文化的优秀成果，发展和壮大本民族文化，以及如何弘扬中国文化的优良传统，为世界文化的发展做出更大贡献，这是众人关注的一个重大课题。有鉴于此，我们在借鉴大量已有研究成果的基础上，编写了这本《中西文化关系史》，将先秦至20世纪初的中西文化交流情况勾画一个大致轮廓，以期有更多的研究成果问世。

本书系集体编写，各章节具体分工情况如下：前言、第一、

---

二、四、八章由李云泉执笔；第五章由王静执笔；第九、十、十一、十二章由李伟执笔；第三、六、七章由仇世林执笔。梅丽萍参与了第三章第三节、第七章第四节的编写工作。全书由李云泉拟定编写大纲并负责修订、统编。

在编写过程中，我们参阅和利用了大量已有研究成果，除随行文注明外，限于篇幅，其余恕不一一标注。

由于我们水平有限，加之编写仓促，书中舛误不妥之处在所难免，诚恳地希望专家同仁及广大读者批评指正。

编者

1997年4月18日

---

# 目 录

前言 .....	(1)
第一章 先秦秦汉时期的中西交往与文化	
交流 .....	(1)
第一节 先秦时期中西文化交流的曙光 .....	(1)
一、华夏文化与中亚草原文化的早期接触 .....	(1)
二、塞人——先秦时期中西文化的传播者 .....	(3)
三、西方对中国的认识与支那名称的起源 .....	(6)
第二节 中西陆路交通线的开通与汉代中西交往 .....	(8)
一、张骞出使西域与汉朝西击匈奴 .....	(8)
二、汉代经营西域与丝绸之路南北两道的形成	
.....	(10)
三、汉代中西政治交往 .....	(11)
第三节 汉代中西经济往来与文化艺术交流 .....	(15)
一、中国丝绸、漆器和铁器的西传 .....	(15)

---



- 二、中亚、西亚物产的输入 ..... (19)
- 三、汉代传入中国的西方文化艺术..... (22)
- 四、佛教的传入..... (27)

## 第二章 魏晋南北朝时期中西文化的交融

- ..... (30)
- 第一节 欧亚大陆形势与中西交往** ..... (30)
  - 一、3—6世纪欧亚大陆的形势 ..... (30)
  - 二、中国各族政权与西域的联系 ..... (31)
  - 三、中国与伊朗、拜占廷的交往 ..... (33)
- 第二节 佛教在华传播及其与中国传统文化的冲突**  
..... (35)
  - 一、中国僧人西行求法与西方僧人入华译经..... (35)
  - 二、佛教在华广泛传播与南北朝的反佛灭佛..... (37)
- 第三节 中西文化艺术的广泛交流** ..... (41)
  - 一、养蚕制丝技术的西传..... (41)
  - 二、玻璃及其制造技术传入中国..... (45)
  - 三、西方文化艺术移植中国..... (46)

## 第三章 隋唐时期中西文化关系的发展 ... (52)

- 第一节 唐朝前期与中亚诸国的密切交往** ..... (52)
  - 一、唐在中亚的有效统治..... (52)
  - 二、繁荣的中西陆路交通..... (55)
- 第二节 中西科学技术交流** ..... (59)
  - 一、中国与阿拉伯、拜占廷的关系 ..... (59)
  - 二、中国文化的西被..... (62)
  - 三、西方科技知识的传入..... (69)
- 第三节 佛教在华发展及其中国化** ..... (74)
  - 一、西行求法的中国僧人..... (74)

---

二、佛教与中国传统文化的进一步融合·····	(76)
<b>第四节 西亚宗教的传入</b> ·····	(80)
一、祆教·····	(80)
二、景教·····	(81)
三、摩尼教·····	(82)
四、伊斯兰教·····	(83)
<b>第五节 中西文化交流的枢纽——长安</b> ·····	(84)
一、长安在中西文化交流中的地位·····	(84)
二、唐代华北的西域、中亚人·····	(87)
三、长安的异域风情·····	(90)
<b>第四章 宋元时期中西海陆交通与文化交流</b> ·····	(98)
<b>第一节 两宋时期的中西交往</b> ·····	(98)
一、喀喇汗王朝、西辽与汉文化在中亚的传播·····	(98)
二、海路交通的兴起与发展·····	(102)
<b>第二节 蒙元时期中西陆路交通的兴盛</b> ·····	(106)
一、蒙古西征与中西陆路交通的空前发展·····	(106)
二、钦察汗国、伊利汗国与中国文化的西被·····	(109)
三、东来西往的商人、使臣和旅行家·····	(111)
<b>第三节 元代基督教和伊斯兰教的传播</b> ·····	(116)
一、景教的复兴·····	(116)
二、罗马天主教入华·····	(118)
三、宋元时期的伊斯兰教与回回人·····	(120)
<b>第四节 宋元时期中西科技与商品交流</b> ·····	(123)
一、印刷术、火药、指南针的发明与西传·····	(123)
二、阿拉伯文化的输入·····	(130)
三、宋元时期中国丝绸、瓷器的西销·····	(133)

---

---

第五章 郑和下西洋与中非文化联系的加强	(137)
第一节 郑和下西洋与朝贡贸易的发展	(137)
一、郑和出访亚非诸国	(137)
二、朝贡贸易的发展	(141)
第二节 中非文化联系的加强	(146)
一、明代以前的中非文化交流	(146)
二、郑和下西洋时期中非文化联系的加强	(153)
第六章 明清时期天主教在华传播	(159)
第一节 明清之际的中西关系	(159)
一、国际形势的变化	(159)
二、明清时期的国内形势	(161)
三、西方列强早期的对华侵略	(162)
第二节 明代耶稣会士在华传教	(164)
一、传教士东来的背景	(164)
二、利玛窦在华传教活动	(166)
三、南京教案	(172)
四、明清交替之际的天主教	(173)
第三节 清初天主教的广泛传播及其与中国文化的冲突	(175)
一、清初天主教的传播与钦天监教案	(175)
二、礼仪之争	(178)
三、天主教在华遭禁	(183)
第七章 西学东渐	(185)
第一节 天文、历法、地理学	(185)
一、天文、历法	(185)
二、地理学	(190)

---

---

第二节 数学、物理、机械、军事技术 .....	(193)
一、数学 .....	(193)
二、物理、机械 .....	(195)
三、军事技术 .....	(198)
第三节 生物、医学、音乐、绘画、建筑 .....	(200)
一、生物 .....	(200)
二、医学 .....	(201)
三、音乐 .....	(203)
四、绘画 .....	(204)
五、建筑 .....	(207)
第四节 西学东渐评价 .....	(208)
第八章 中国文化对近代西方的影响 .....	(212)
第一节 17—18 世纪欧洲的“中国热” .....	(212)
一、传教士与中国文化的西传 .....	(212)
二、罗柯柯艺术风格与中国古典文化的融合 .....	(217)
第二节 中国文化与欧洲启蒙运动 .....	(220)
一、莱布尼兹与中国文化 .....	(221)
二、法国启蒙思想家的中国文化观 .....	(225)
第三节 18 世纪后期至 19 世纪初期西方学者的 中国文化观 .....	(235)
一、英国学者对中国文化的评价 .....	(235)
二、歌德与中国文学 .....	(240)
三、欧洲人的中国文化观的变化 .....	(242)
第九章 鸦片战争后西方文化对中国的冲击 .....	(245)
第一节 西方文化的强行输入 .....	(245)
一、列强入侵与经世致用思潮的兴起 .....	(245)

---

二、传教士与西学输入 .....	(251)
三、近代中西文化交流的特点 .....	(256)
<b>第二节 中国人对西方文化的学习</b> .....	(260)
一、地主阶级改革派与西学 .....	(260)
二、农民起义领袖与西学 .....	(267)
三、洋务派与西学——“中体西学” .....	(272)
<b>第三节 中国传统文化的初步变化</b> .....	(278)
一、传统观念的变化 .....	(278)
二、生活习俗的变化 .....	(281)
<b>第十章 西学与维新</b> .....	(286)
<b>第一节 早期维新派对西学的介绍</b> .....	(286)
一、早期维新派思想家的西学观 .....	(286)
二、关于“中体西用”的争论 .....	(292)
<b>第二节 维新派与西学</b> .....	(296)
一、康有为、梁启超的变法理论 .....	(296)
二、严复与西书翻译 .....	(308)
三、林纾的西方文学作品翻译 .....	(316)
<b>第十一章 辛亥革命时期西学的广泛传播</b> .....	(324)
<b>第一节 西学传播热潮的出现</b> .....	(324)
一、留学与译书 .....	(324)
二、新学大潮 .....	(330)
<b>第二节 孙中山的“三民主义”与西学</b> .....	(334)
一、孙中山的早年经历 .....	(334)
二、孙中山的中西文化观 .....	(339)
三、三民主义与西学 .....	(343)
<b>第三节 国粹主义与无政府思潮的泛滥</b> .....	(349)

---

一、国粹主义 .....	(349)
二、早期无政府主义 .....	(353)
<b>第四节 中国传统文化的进一步变化</b> .....	(358)
一、传统观念的进一步变化 .....	(358)
二、生活习俗的进一步变化 .....	(362)
<b>第十二章 新文化运动前后的中西文化论争</b> .....	(367)
<b>第一节 新文化运动的兴起</b> .....	(367)
一、尊孔复古与打倒“孔家店” .....	(367)
二、民主与科学 .....	(372)
<b>第二节 关于中西文化的论战</b> .....	(378)
一、中西文化差异何在 .....	(379)
二、新旧文化能否调和 .....	(384)
三、中国文化向何处去 .....	(388)
<b>第三节 马克思主义学说的早期传播</b> .....	(394)
一、马克思主义学说的出现 .....	(394)
二、马克思主义在中国的早期传播 .....	(399)
三、马克思主义在中国早期传播的特点与历史 意义 .....	(404)

---

---

---

# 第一章 先秦秦汉时期的中西交往与文化交流

## 第一节 先秦时期中西文化交流的曙光

### 一、华夏文化与中亚草原文化的早期接触

人类文化的发展离不开各民族各地区之间的文化交流。中国是世界文明古国，早在青铜器时期，华夏文化与中亚草原文化就已经有了接触和交流。

我国青铜器的冶铸技术在商代已达到高度发达的阶段。依据考古学材料，大约与我国早商文化同时，中亚北部和西伯利亚进入青铜时代，以叶尼塞河上游的米努辛斯克盆地为中心，形成三个依次更替的青铜文化：阿凡纳西沃文化（约前 2000—前 1500）、安德罗诺沃文化（前 1500—前 1200）、卡拉苏克文化（前 1200—前 700）。商文化与阿凡纳西沃文化和安德罗诺沃文化之间已初显接触、交流的痕迹，如在阿凡纳西沃文化遗址中，发掘出一种白玉环，它与我国出现于黄河流域的商代白玉环和白玉璧在同心圈线刻的纹饰上几乎完全相同，位于欧洲伏尔加河和

奥格河流域的塞伊玛文化(前 1600—前 1300)遗址中,也曾出土这种白玉环。可见就玉器产品的交流而言,我国中原地区与西伯利亚乃至欧洲之间存在某种联系。安德罗诺沃文化大致属青铜时代中期,该文化遗存广布西伯利亚、叶尼塞河中游、阿尔泰地区、哈萨克斯坦和吉尔吉斯斯坦,在中国新疆境内的罗布泊一带,也有所发现。1979 年新疆考古工作者在罗布泊以西 70 公里处的孔雀河下游发掘出 40 余座墓葬,出土的 18 具人头骨经古人类学家研究,与南西伯利亚、哈萨克斯坦等地区铜器时代居民的头骨相近,其中一部分头骨接近阿凡纳西沃类型,另一部分头骨接近安德罗诺沃类型。这说明与蒙古人种略有体态差异的欧洲人种居民曾先后移居罗布泊地区。<sup>①</sup>

商文化与卡拉苏克文化的联系更为密切。早期卡拉苏克文化受西方塞伊玛文化的影响,并将塞伊玛文化中的白玉指环、弯形刀、空鏃斧、棱形矛等兵器和工具传入黄河流域的中原地区,塞伊玛文化中的弯形刀、空鏃斧、棱形矛与安阳同类出土物在外形上非常相似。<sup>②</sup>而在制陶和铸铜技术方面,卡拉苏克文化明显受到商文化的影响,已出土的许多属于卡拉苏克文化时期的器物,如陶鼎、陶鬲,特别是青铜刀、戈和矛等,与商文化同类器物有直接联系。前苏联学者古谢列夫在其《南西伯利亚古代史》一书中指出,卡拉苏克时期叶尼塞河沿岸的青铜工艺,与西伯利亚没有任何相似现象,它与中国中原地区繁荣的商代文化有渊源关系。

商代,在西北和北方广大地区居住着鬼方、荤粥等游牧部落,他们时常南下与华夏族争战或向北迁徙至南西伯利亚及其以西广大草原地区,是华夏文化与中亚草原文化彼此交流的媒

---

<sup>①</sup> 韩康信:《新疆古代居民种族人类学的初步研究》,载《新疆社会科学》1985 年第 6 期。

<sup>②</sup> 参阅沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社 1985 年版,第 12 页。



介。周朝建立后,随着国力的强盛,与西北和中亚草原地区各民族的联系日益密切。据史书记载,周成王(前 1115—前 1079)平定商代奴隶主叛乱后,前来朝贺的四邻诸族使臣中,就有来自中亚的渠搜(今费尔干纳)和康居(今撒马尔罕)的使臣。公元前 10 世纪,为打通通往中亚的草原之路,加强周与西北边陲和中亚诸族的往来,周穆王(前 1001—前 947)西征犬戎,“益国二十”,并向西到达西王母之邦会见西王母,受到西王母的盛情款待。公元 279 年在汲县战国魏安釐王墓中出土的《穆天子传》,记载了周穆王西征的行程及沿途山川地理、风土人情,尽管传奇色彩较浓,但它生动描绘了一幅先秦时代中原地区与西北各族人民互通有无、友好交往的场景。依据书中所记,周穆王自宗周(今洛阳)启程后,北渡黄河,出雁门关至河套以北,然后向西南至青海,经乐都、积石,再沿塔里木盆地南缘的叶尔羌河、塔里木河西至库车,由此北越天山抵伊犁河谷。至于书中提到的西王母之邦,可能在伊塞克湖附近某地。周穆王每到一地,以珠带、贝饰、丝绢、铜器等物品馈赠各部落首领,各部落首领向周穆王回赠大量牛、马、羊和精美的玉石。这些记载大致反映了当时黄河流域与西北地区、中亚地区之间有着较以往更加密切的经济和文化联系。

## 二、塞人——先秦时期中西文化的传播者

### (一) 塞人西迁

公元前 9 世纪以降,在西起希腊、中经波斯、东到中国的三大文明国家之间的欧亚草原地区,散居着许多独立的游牧部落,古波斯文献称之为“萨迦人”,希腊人称之为斯基太人(亦译作西叙亚人),在中国古籍中,分布于河西走廊西端和天山南北的游牧部落被称作塞人。希腊史家希罗多德(前 484—前 425)在《历史》一书中具体描述了欧亚草原的游牧部落自西向东的分布情

况,其中提到南俄罗斯草原以东和里海沿岸的斯基太人,分布于吉尔吉斯草原至锡尔河下游的奄蔡人和天山附近的伊塞顿人。伊塞顿人大约就是居住在伊犁河流域的塞人,汉代这里曾是乌孙国居地。

公元前8世纪,一部分世居中亚北部的塞人,迫于其他游牧部落的压力,向黑海西北地区迁徙,并于公元前6世纪与希腊人在黑海的殖民城邦建立了频繁的贸易联系。此时正值中国春秋时期,齐、晋、秦诸国在争霸中原的过程中,纷纷打起“尊王攘夷”的旗帜,向北狄、西戎发动强大攻势,秦穆公(前659—前621)大举西进,“益国二十,开地千里”。<sup>①</sup>这场攘夷运动引发了民族大迁徙的浪潮,迫使世代居住于我国河西地区的塞人沿天山南北向西迁徙,进入中亚草原地区。他们驱赶着牲畜,穿越草原、戈壁,以其独特的游牧方式将中国与波斯以及希腊城邦联结起来,是早期中西文化的传播者。在西亚,塞人不仅与波斯帝国有所交往,还曾参预米底人与波斯人的争战,波斯国王大流士一世(前522—前486)统治时期所刻的《贝希斯顿铭文》记载了他远征塞人的赫赫战功。

#### (二) 丝绸西运与斯基太文化的传入

我国是世界上最早养蚕制丝的国家。在已发现的丝织品实物中,最早的是浙江吴兴钱山漾新石器时代出土的残绢片,据今已有4700年的历史。出土文物和有关文献证实,商代的丝织技术已有明显进步,发明了简单的提花装置,能够用蚕丝制成精美的丝绸,到周代特别是春秋战国时期,随着丝织技术的成熟与完善,各种丝织品,如罗、纨、绮、锦、绣等皆已出现。因此,先秦时期,丝绸贸易构成当时中西文化交流的重要内容,欧亚草原的游牧民族则成为丝绸贸易的媒介。

<sup>①</sup> 《史记·秦本纪》。

公元前5世纪,中国丝绸已传入中亚阿尔泰地区。在阿尔泰山北麓的巴泽雷克发现的游牧部落贵族首领的石墓群中,出土一批中国丝织品,其中有以彩色丝线绣出杂处于花枝间的凤凰图案的刺绣,还有用红绿二色纬线织出的纬线斜纹显花的织锦,质地和构图都很精致高雅。这类丝织品,有小块的,也有整幅铺盖在皮衣上的。<sup>①</sup>

在西亚地区,公元前6世纪中叶崛起的波斯帝国,经过几十年东征西讨,到大流士统治时期,其疆域东起印度西北部,西至埃及,帝国的东北边疆与帕米尔高原以西的塞人游牧区接壤。由于波斯人与塞人等游牧部落时常发生争战与贸易联系,中国的丝绸经游牧民族之手传入波斯,公元前5世纪后半叶,中国产的丝已见于波斯市场。<sup>②</sup>

在欧洲地区,公元前4世纪的希腊古典作品中,已有对中国丝织品的描述。德国考古学家在斯图加特的霍克杜夫村,对公元前5世纪的一座古墓进行考古发掘,墓中的人体骨骼上发现有中国丝绸的残片。<sup>③</sup>此外,克里米亚半岛刻赤附近也曾出土公元前3世纪的中国丝绸。

在南亚地区,公元前4世纪亚历山大(前356—前323)东征抵达印度北部时,其部下曾在当地发现轻柔的丝绢,同时代的印度史籍中,也对中国丝绸传入印度的情况作了记载。由此可见,远在汉代张骞通西域的先秦时代,中国的丝绸已假游牧民族之手传至中亚、西亚、印度和欧洲,美丽的丝绸犹如一条纽带,将几大文明地区连在一起。

广布于欧亚草原的斯基太人不仅是中西文化的传播者,而

---

① 鲁金科:《论中国与阿尔泰部落的古代关系》,载《考古学报》1957年第2期。

② 王治来:《中亚史纲》,湖南教育出版社1986年版,第44页。

③ 转引杜石然等:《中国科学技术史稿》上册,科学出版社1982年版,第229页。

且在长期的历史进程中形成了自己特有的草原文化风格,兵器、马具和动物纹饰是其文化的三个主要特征。斯基太文化通过中国北方的匈奴、月氏等游牧民族传入中国内地,对中国文化产生了一定影响,如春秋时秦、晋二国出于对付游牧民族的需要,借鉴草原游牧民族的装备组建骑兵。赵武灵王(前 325—前 299)统治时期,大力推广胡服骑射,以提高部队的战斗力,草原民族服饰中的带钩随之传入我国。至于动物饰纹,是欧亚草原地区广为流行的极富表现力的一种装饰艺术,其动物造型主要是复制野兽和当地动物及神幻动物的形象,考古学家将这种艺术称为“斯基太—西伯利亚”动物纹饰。商代晚期,我国北方地区已出现动物纹饰,到春秋战国时期,我国北方动物纹造型艺术明显地吸收了斯基太式野兽纹的某些题材,如屈足鹿、狮身鹰头兽、躯体扭转兽以及各种斗兽纹等,皆与斯基太式野兽纹有渊源关系。当然,中国工匠虽然借鉴并吸收了斯基太野兽纹的装饰艺术,但不是简单模仿,而是予以适当改造,使之更适合自己的审美观念。

总之,在先秦时代农耕文化与游牧文化的接触交流中,以塞人为主的草原游牧民充当了文化传播者和中西陆路交通开拓者的角色,继而,匈奴等游牧民族持续不断的西迁运动继续推动中西文化之间的交流与传播。

### 三、西方对中国的认识与支那名称的起源

希罗多德是欧洲最早记载远东民族的人,法国人德经认为他笔下的安杰帕人(Argippaei)即中国人,还有人认为希罗多德《历史》一书中记载的伊塞顿人(Issedon)就居住在楼兰和敦煌附近。对此,尚有待进一步研究,不过,公元前 4 世纪,希腊人克泰西亚斯首次用赛里斯(Seres)一词称呼中国,意为“丝国”。这一名称以后在西方流传很广,古罗马学者斯特拉波(前 58—21)的《地理志》、普林尼(22—79)的《自然史》都曾提及赛里斯。欧洲人

认识中国始自丝绸,因而赛里斯一词与享誉西方的中国丝绸有直接关系。

“支那”一词,是古代波斯和印度对中国的称呼。约在公元前5世纪,古波斯文献中称中国为“支尼”(Cini; Sâini)、“秦”(Cin)等,与中亚粟特语中的 Cyn 相近。公元前4世纪,印度孔雀王朝大臣侨底厘耶所著《政事论》一书,提到从东方的“支那”(Cina)运来了成捆的丝,以后印度著名的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》皆称中国为“支那”。梵文中有许多有关丝的字,皆以“支那”一词作为组成部分,可见中国丝在古代印度影响是非常大的。<sup>①</sup>

至于支那名称的起源,颇多歧义,比如有人认为“支那”一词是“秦”的对音,此说由来华传教士卫匡国首倡,得到许多中外学者的赞同。法国汉学家伯希和认为,欧洲人所称支那(英文中的 China, 意文 Cina, 法文 Chine),与印度人所称实出一源,并解释说,早在公元前712年,秦穆王即已称霸西戎,虽然尚未建朝,但其声威必随丝绸一同传人印度和西方。<sup>②</sup>也有人认为,“支那”一词与中国的丝织品有关。商周以来制造的丝织品,以文绮最为普遍和精致,所谓织采为文曰锦,织素为文曰绮。随着丝绸的西运,古代波斯、印度已知悉他们的近邻中有一个伟大的“绮”国,因而“支那”应为“绮”的对音。<sup>③</sup>两种解释似乎可以说明同一个问题,即支那名称的由来与古老的中国文明有着内在联系。

① 季羨林:《中印文化关系史论文集》,三联书店1982年版,第76—78页。

② 参阅方豪:《中西交通史》,岳麓书社1987年版,第66—69页。

③ 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第29页。

## 第二节 中西陆路交通线的开通 与汉代中西交往

### 一、张骞出使西域与汉朝西击匈奴

西域有广义和狭义之分。广义的西域指玉门关、阳关以西，包括中亚、西亚、印度及欧洲东部地区；狭义的西域指葱岭以东的天山南北路地区。现一般采用狭义的西域概念。

西汉武帝以前，因丝绸的西传及北方游牧民族的一次次西迁，中原地区与西域及中亚之间已出现比较固定的交通路线，但因沿途小国林立，纷争不断，加之地理环境险恶，因此交通路线难以畅通。及张骞通西域和汉朝对西域行施有效的管辖，中原地区与西域乃至葱岭以西诸国的交往日渐频繁，丝绸之路南北两道正式形成。

匈奴是战国时期兴起于北方草原的游牧民族。秦末汉初，冒顿单于统治下的匈奴政权迅速强大起来，东破东胡，西击月氏，南逼河套，控地东尽辽河，西至葱岭，北抵贝加尔湖，南达长城。此时西域境内约有 36 个小国，大多分布于天山以南、塔里木盆地南北边缘的绿洲地带，居民主要由氏、羌、塞和月氏构成。随着匈奴的崛起，西域诸国大多处于它的控制之下。

秦王朝统一后，曾对匈奴发起强大攻势。公元前 215 年，大将蒙恬率兵 30 万北击匈奴，夺取河套地区，迫匈奴北却 700 里。可是不久，匈奴势力复盛，并自恃其善于骑射的强大武力，屡屡南下掠夺汉地财物。汉初 60 年，经济凋敝，国力有限，对匈奴只能采取馈赠财物及和亲的妥协政策。汉武帝统治时期（前 140—前 87），国力渐盛，开始考虑反击匈奴，打通与西域诸国交往的

通道。公元前 138 年，汉武帝派张骞出使西域，意欲联合大月氏夹击匈奴。

张骞率百余人自长安西行，刚出玉门关即被匈奴抓获，在匈奴居地羁留 11 年之后，张骞逃离，继续西行，翻越葱岭经大宛、康居抵大月氏。而此时大月氏居地（今布哈拉一带）土地肥沃，水草丰美，加上距中国遥远，其王已无意进攻匈奴。张骞在此停留年余，不得要领，遂取道塔里木盆地南缘东还，中途又为匈奴扣留，一年后，乘匈奴内乱，方得以脱身，于公元前 126 年回到长安。虽然张骞此行未能达到联合大月氏夹击匈奴的目的，但他“身所至者，大宛、大月氏、大夏、康居，而传闻其旁大国五六”，获得了途经各国的地理、物产知识，这使西汉王朝对西域和葱岭以西的国家第一次有了系统的了解。

公元前 121 年，为打通中原通往西域的必经之路河西走廊，汉武帝派霍去病率军西击匈奴。不久，河西匈奴首领浑邪王降汉，河西地区悉为汉朝控制。公元前 119 年，卫青、霍去病再次率军夹击匈奴，使其王庭退居大漠之北。同年，汉武帝又派张骞出使西域，试图联络乌孙“断匈奴右臂”，彻底击溃匈奴。张骞率随从 300 人，携带大量钱币、绢帛和上万头牛羊出河西向西域进发。至乌孙后，正逢其国内局势不稳，王室贵族为争夺王位起兵相攻，加之乌孙王和贵族惧怕匈奴，故张骞未达到与之结盟的目的。不过，张骞在乌孙派遣副使分赴安息、康居、大宛、大夏、身毒和西域诸国，增进了西汉与这些国家之间的交往与联系。从此，闻名于世的丝绸之路得以畅通，沿路西行的“使者相望于道，诸使外国一辈大者数百，少者百余人，……汉率一岁中使多者十余，少者五六辈，远者八九岁，近者数岁而反”。<sup>①</sup> 东来的西域和中亚诸国商贾“日款于塞下”。<sup>②</sup> 西汉政府与西域及中亚、西亚乃

<sup>①</sup> 《史记·大宛列传》。

<sup>②</sup> 《后汉书·西域传》。

至欧洲的政治、经济和文化联系得到迅速发展。

## 二、汉代经营西域与丝绸之路南北两道的形成

西汉政府取得反击匈奴的胜利之后,为有效地管辖西域,确保丝绸之路的畅通与沿途安全,先后采取了以下措施:一是设河西四郡,建两关。公元前121年,浑邪王降汉后,汉以其地为武威郡、酒泉郡,至公元前111年,又分设张掖、敦煌两郡,合称河西四郡。两关指玉门关和阳关。二是设西域都护,负责维护地方秩序和保护丝绸之路的安全。汉宣帝时(前73—前49),任郑吉为西域都护,都护府设在丝绸之路的重镇乌垒城(今新疆轮台县)。这表明西域已正式纳入汉代版图。三是在西域实行屯田,以供应来往使臣和戍兵的食粮,汉代还在今吐鲁番地方设戊己校尉,专门管理屯田事务。上述措施使丝绸之路在汉武帝以后的大部分时间里畅通无阻,成为中原通往西域和中亚以至地中海沿岸的主要通道和中西文化交流的纽带。

汉代从中原地区经河西走廊抵玉门关、阳关以后,丝绸之路分南北两道迤西而去。《汉书·西域传》记载了南北两道的大致走向:“自玉门、阳关出西域有两道。从鄯善傍南山北,波河西行至莎车,为南道;南道西逾葱岭则出大月氏、安息。自车师前王庭随北山,波河西行至疏勒,为北道;北道西逾葱岭则出大宛、康居、奄蔡焉。”南道西出阳关至罗布泊西南的楼兰,然后沿塔克拉玛干沙漠南侧的昆仑山北坡向西,经且末、精绝(今民丰)、于阗(今和阗)、莎车等地,越葱岭到大月氏、安息、大秦等地。北道出玉门关至车师,沿塔克拉玛干沙漠北侧的天山南坡向西,经焉耆、龟兹(今库车)、姑墨(今阿克苏)至疏勒(今喀什),然后西越葱岭,到达安息、大秦等地。

1877年,德国地理学家李希霍芬在《中国》一书中,首次提出“丝绸之路”这一概念,从而使它作为古代中西文化交流的见



证而闻名于世。丝绸之路的开辟与疏通,取决于二个决定性因素,一是中国北方游牧民族的西迁活动;二是中国社会的稳定与繁荣。继塞人之后,匈奴、月氏及后来的突厥等接连不断西迁的游牧民族大致走的是同一条路线,即沿天山南北麓向西,进入巴尔喀什湖以东以南的伊犁河、伊塞克湖地区,再过中亚地区,沿里海、黑海以北草原,进入东欧平原。游牧民族的马蹄踏出的条条横贯欧亚的通道,与以后丝绸之路的走向大体一致。从中国历史上看,每一强盛的王朝皆致力于对西域的控制与管辖,维护丝绸之路畅通,发展对外关系;反之,每当一个王朝衰落时,往往失去对西域的控制,经由丝绸之路进行的中西交往处于萧条状态。从这个意义上说,丝绸之路的兴衰,是衡量一个王朝强盛与否的标志。

### 三、汉代中西政治交往

秦汉时期,在东方的中国与西方的罗马两大帝国之间,分布着许多独立的小国。张骞通西域以后,中国与中亚、西亚、罗马帝国以及印度的交往日渐增多。

#### (一) 中亚

中亚地域辽阔,西起里海,东达兴安岭,南自喜马拉雅山,北至阿尔泰山。中亚的核心地区是阿姆河与锡尔河两河流域,就今天的地理范围而言,它与塔吉克斯坦、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦和土库曼斯坦等中亚五国的领土面积大致相当。这个地区在历史上是东西交通的必经之地,也是中西文化交流的中转站,故而有世界“文明的十字路口”之称。自汉代开始,中国与中亚的康居、大宛、大月氏等国有了交往。

康居属游牧民族,分布于锡尔河下游及其北部的吉尔吉斯草原,西汉时有户 12 万,口 60 万,胜兵 12 万,是中亚北部大国。张骞初使西域,曾抵康居,第二次出使西域时又遣副使去康居,

随后康居派使臣与汉使一同回到汉朝,两国之间有了正式通使往来。宣帝时,匈奴郅支单于杀汉使,娶康居王之女为妻,逐渐控制康居、大宛、奄蔡等国,危及汉在西域的统治。公元前36年,西域副校尉陈汤假借汉元帝名义征发西域诸国军队及屯田士兵组成4万大军讨伐郅支,在康居贵族支持下,攻下单于城,斩杀郅支。从此,康居国恢复了与汉王朝的友好关系,西域都护常遣使节至其国。成帝时,康居王子公元前11年遣子入侍,与汉通好。至东汉时代,康居仍与汉频频往来。英国考古学家斯坦因在新疆古楼兰遗址中发现的许多刻有古康国文字的木简证实,在公元后的几个世纪里,康国与汉朝之间有着密切交往。

大宛地处中亚费尔干纳盆地,居民以从事农业为主,兼营畜牧。据《史记·大宛列传》记载,其地盛产稻麦、葡萄酒和汗血马。张骞第一次出使西域至大宛时,大宛国王曾派人引送张骞去康居、大月氏等国。张骞第二次出使西域至乌孙后,又派副使去大宛,大宛王随后遣使至汉朝。公元前104年,汉武帝派使臣携带千两黄金和一只金马赴大宛,欲换当地产的汗血马,遭到拒绝。汉武帝一怒之下,任命李广利为贰师将军,先后二次出兵大宛。公元前101年,大宛王被迫求和,与汉结盟,并“遣王子入质于汉”。东汉初年,大宛一度受莎车统治,独立后仍与东汉保持遣使和通商关系。

大月氏的故地在敦煌和祁连山之间。公元前2世纪匈奴击败大月氏,大月氏西迁至中亚阿姆河流域,以后势力逐渐强大,于公元前126年吞并了大夏(公元前250年希腊人狄奥多托斯在巴克特里亚建立的国家),迁都阿姆河南的蓝氏城,成为中亚强国。公元前1世纪中叶,贵霜翕侯丘就郤统一大月氏各部,在阿姆河与印度河之间,建立了强大的贵霜帝国。公元88年,西域长史班超调遣西域诸国军队,在月氏援军的支持下,击败依附匈奴的莎车,将其纳入东汉势力范围。月氏遣使向东汉王朝朝贡,

并欲与汉和亲,被班超拒绝,招致月氏王的不满。公元90年,月氏王派7万大军东越葱岭,进逼西域,结果为班超所败。此后月氏年年向东汉遣使朝贡,并在中西贸易中起居间作用。

## (二) 西亚

我国秦汉时代,正值伊朗历史上帕提亚王国统治时期(前248—224),中国史料中称帕提亚为安息(帕提亚王国创始人阿尔萨斯一名的音译)。汉武帝时,安息在密斯利得斯二世(前123—前89)统治下,国势强盛,疆域北至里海,南抵波斯湾,东邻大夏、印度,西到幼发拉底河。张骞第一次出使西域时,已得知安息在大月氏以西约千里处,拥有大小数百城,地方数千里,是一个善于经商的民族。公元前119年,张骞第二次出使西域时,自乌孙遣副使出使安息,安息王密斯利得斯二世派2万骑兵出迎于东部边界,护送汉使至其国都,随后派使臣与汉臣一同至长安,献大鸟卵(鸵鸟蛋)和犁轩眩人(魔术师)于汉。东汉王朝建立后,继续与安息保持友好关系。公元87年,安息王佛罗柯斯二世遣使至中国,进献狮子、符拔(独角兽)。公元97年,班超派甘英西使大秦时,甘英曾抵达波斯湾的条支(今安提俄克)。公元101年,安息王满又遣使至中国,并赠送狮子及条支大鸟。安息地当中西交通要冲,双方友好关系的建立,促进了中西文化交流的发展。

## (三) 大秦与身毒

大秦是汉文史料中对罗马帝国的称呼。在中国东汉、魏晋时期,罗马帝国是西方强国,并于公元一二世纪达于极盛。《后汉书·西域传》记载大秦时说:“其人民皆长大平正,有类中国,故谓之大秦。”实际上大秦在汉语中的含义是“极西之地”,与明代中国人称西方为“泰西”、清代中国人称西方为“西洋”,在含义上是一致的,都代表了遥远的西方国家。由于中国与罗马帝国相距遥远,所以早期双方之间的交往多是间接的,起媒介作用的是安息

人。《后汉书·西域传》曾记载大秦王“常欲通使于汉，而安息欲以汉缯彩与之交市，故遮阂不得自达。至桓帝延熹九年(166)，大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、瑇瑁，始乃一通焉。”这是汉文史籍所记中国与罗马帝国之间的第一次正式通使，大秦王安敦即罗马皇帝马可·奥里略·安东尼(161—180年在位)。由于此事在罗马史籍中没有记载，加之该使臣所献物品非罗马所产，许多学者推测这是一次罗马商人假其帝王之名至中国的经商活动。不过，这至少可以说明当时已有罗马商人进入中国。

汉代中国也曾极力发展与罗马帝国的关系。据公元2世纪罗马史家弗劳罗斯的《史记》一书记载，公元前27年(西汉成帝河平二年)奥古斯都即位时，在前来朝贺的诸国使臣中，就有赛里斯的使臣。<sup>①</sup>公元97年，西域长史班超派甘英出使大秦。甘英沿丝绸之路西行，经安息、条支抵波斯湾，因惧于安息商人恐吓之语，未果而返。甘英是有史可考的汉代西行最远的中国人，虽未完成使命，但他沿途了解到一些有关罗马帝国的情况，增进了东汉对罗马帝国的认识。同时，汉代对西域的经营和一系列军事行动，曾对罗马帝国造成直接或间接的影响。有人作过统计，罗马帝国统治时期，在欧洲总共发生40次起义和动乱，其中有27次是受到中国西域战争的影响。<sup>②</sup>

身毒是汉代中国对印度的称谓，也译作天竺。中印之间的交通开辟极早，可溯至公元前四五世纪，当时波斯帝国吞并中亚的巴克特里亚及印度西北部地区，曾多次向葱岭以东地区派出商队，其中就有印度商人。公元前4世纪后期至公元前2世纪前期，整个印度北部地区处于摩揭陀国孔雀王朝统治下，印度与塔里木盆地南缘的城郭诸国有了进一步的联系。公元前3世纪后期，10000中国移民与7000印度移民联合建立了于阗国，此后

<sup>①</sup> 参阅方豪，《中西交通史》，岳麓书社1987年版，第164页。

<sup>②</sup> 梯加特，《罗马与中国》，人民交通出版社1994年版，第241页。

于阗成为丝绸之路南道的重镇和中西文化交流的枢纽。汉武帝统治时期,两国之间开始了正式往来。张骞第二次出使西域时,曾派副使至印度,印度使臣随后抵长安,还曾向汉武帝呈赠连环羈。张骞通西域后,中印之间除经由丝绸之路南道进行交往外,汉武帝又着手开辟中印缅道交通,因受阻于西南少数民族,未能如愿。

东汉时期,中印之间的交往日渐增多。明帝曾“遣使天竺问佛法”,和帝时,印度多次遣使朝贡。东汉政府在云南设永昌郡,疏通了中印缅道交通,当时云南边境,已有印度人居住。<sup>①</sup> 公元初流行于印度的有古佉卢文和婆罗迷文,解放后,这两种文字的木简在新疆境内陆续有所发现,这是汉代中印两国密切交往的见证。

### 第三节 汉代中西经济往来与文化艺术交流

#### 一、中国丝绸、漆器和铁器的西传

随着封建经济的发展,汉代我国的丝绸制作技术达到很高水平。丝绸作为中西贸易的主要物品,源源不断地输往西域、中亚、西亚乃至罗马帝国,极大丰富和改善了这些国家和地区各族人民的物质文化生活。

汉代总称丝织物为“缙”、“帛”,或合称“缙帛”。高级丝织品有锦、绣、绮、縠,专供王室贵族享用,也有供一般人穿戴的缟、素、纨素等普通丝织品。1972年长汉马王堆一号汉墓出土了大批西汉初期的丝织品,其中既有完整的服饰,整幅和不成幅的丝帛,以及其它杂用织物。这些出土的丝织品足以说明汉代我国丝

<sup>①</sup> 《华阳国志》卷4。

绸纺织工艺已达到相当完善的程度。汉代中国丝织品向西方输出,主要通过三种渠道:一是汉朝政府对西北少数民族的赏赐;二是汉朝政府与西北少数民族以物易物的交换;三是沿丝绸之路东来西往的商人的活动。汉初对匈奴奉行和亲政策,“岁奉匈奴絮缯米食物各有数”。公元前51年,匈奴呼韩邪单于降汉来朝,汉宣帝赐给“锦绣绮縠杂帛八千匹,絮六千斤”,以后每次单于人朝,汉朝皆以大宗丝织品回赐。丝绸之路开通以后,中西之间的经济文化联系日益加强,成群结队西行的商人以骆驼和牛、马作为运载工具,跋涉于沙漠、戈壁、草原和峡谷之间,与中亚游牧民族、安息人、罗马人进行丝绸贸易。汉代中国丝织品源源不断销往西方,由许多出土文物得到证明。丝绸之路东端的长安、武威、敦煌以及新疆境内北道沿线的吐鲁番、库车、拜城,南道的楼兰、尼雅都曾发现汉代的彩绢、锦绮、纱罗。中亚的肯科尔、撒马尔罕也有同样的发现。1907年在敦煌古长城废墟出土了“任城缣”残帛,上有“任城国亢父(今济宁)缣一匹”等字样,表明山东的丝织品已输入西域。<sup>①</sup>另外,在叶尼塞河畔的奥格拉赫、德国斯图加特、亚速海克里米亚半岛东端的刻赤及北高加索地区,都曾发现过汉代中国的丝绸。

汉代中国丝绸大量流入罗马帝国,给罗马帝国政治经济带来巨大影响。安息则是中国丝绸远销罗马的中转站。张骞通西域之后,安息人开始从大月氏人手中转购“成匹的丝绸和成捆的生丝”。公元前53年,克拉苏率兵进攻安息时,曾见到安息人用丝绸制成的军旗。此后,丝绸通过罗马帝国与安息之间的战争及安息商人的中转进入罗马市场,被称作“赛里斯纱布”。在公元162年罗马帝国占领波斯湾以前,安息一直控制着中西之间的丝绸贸易。此外,罗马帝国东部的叙利亚商人大量购人、屯积中

<sup>①</sup> 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第57—58页。

国丝绸,再将丝绸加工,销往各地。犹太人也从安息人手中购买中国生丝,“经过纺织和染色之后,又重新贩往地中海沿岸其他城市”。<sup>①</sup>

凯撒大帝(前100—前44)统治时期及罗马帝国初期,丝绸在罗马市场上的销量十分有限,价格昂贵,几乎与黄金等价。据西方史籍记载,有一次凯撒身穿一件光彩夺目的绸袍出现在剧场,全场哗然,惊羨之声不绝于耳。当时,丝绸服饰只有王公贵族才能享受。进入公元1世纪以后,罗马人对中国丝绸的需求与日俱增,罗马城内的多斯克斯区(Vicus Tuscus)开设了专售中国丝绸的市场,中国丝绸倍受罗马贵族青睐。罗马作家培利杰提斯(Periegetes)赞誉说:“中国人制造的珍贵的彩色丝绸,它的美丽像野地上盛开的花朵,它的纤细可和蛛丝网比美。”公元2世纪,中国丝绸已出现在地处罗马帝国最西面的伦敦,其风行程度甚至不下于中国的洛阳。<sup>②</sup>公元4世纪时,中国丝绸在罗马各地已十分普及,甚至平民百姓都穿上了丝绸服装。罗马历史学家马赛里努斯说:“过去我国仅贵族才能穿著丝绸服装,现在则各阶层人民都普遍服用,连搬运夫和公差都不例外。”<sup>③</sup>在罗马帝国辖境埃及的卡乌和幼发拉底河中游罗马边境城市杜拉欧罗波,都曾发现公元4世纪左右由中国丝制成的织物。5世纪以后罗马境内出土的利用中国丝在叙利亚和埃及制成的丝织物就更多了。

自奥古斯都时代起,“赛里斯”在罗马就成了中国丝绸和与东方开展贸易的象征。然而,丝绸大量流入罗马市场,不可避免地对罗马帝国经济和政治的发展带来负面影响。在公元1世纪罗马学者普林尼撰写的《自然史》一书中,除了介绍丝绸在罗马

① 布尔努瓦:《丝绸之路》,新疆人民出版社1982年版,第64、93—94页。

② 赫德森:《欧洲与中国》,伦敦1931年版,第91页。

③ 亨利·玉尔:《契丹及其通道》第1卷,伦敦1915年版,第203页。

流行的情况外,还曾抱怨罗马在与东方的贸易中流入印度、阿拉伯和中国的货币,至少达1亿赛斯特斯(超过100万英镑)。还有人认为罗马每年为支付进口丝绸和其他亚洲的丝织品,因而产生的贸易入超竟高达5亿美元。<sup>①</sup> 罗马钱币在德干高原和南印度各地都曾成批出土,在中国山西也发现过公元14—275年间的罗马钱币,可见罗马钱币确曾大量外流。不仅如此,罗马帝国为维护其与东方贸易的畅通,不惜投入大批军队,与安息及北方游牧民族进行长期争战。早在公元前1世纪,罗马政治家西塞罗(前106—前43)就曾强调指出这样一个事实:若不根本动摇罗马的货币市场,罗马东方就不可能发生战争。“然而在各民族之间相互依存的关系上,除了考虑中国政府的政策对罗马帝国首都的金融恐慌所施加的影响以外,似乎再也没有更好的解释了”。<sup>②</sup> 有人通过分析研究,得出如下结论:从公元前31年到公元192年的220年间,罗马在与东方贸易中所损失的金银钱币价值约合1930年的1亿英镑。<sup>③</sup> 故此,近代历史学家中有人认为罗马帝国的灭亡实由于贪购中国丝绸以致金银外流所致。还有人认为罗马帝国的兴衰与丝绸之路畅通与否息息相关。这些说法虽然有点夸张,但在当时中西交通和贸易中,中国丝绸的确占有非常重要的地位。<sup>④</sup>

除丝绸外,汉代输往中亚、西亚和欧洲的还有漆器、铁器等物品。《史记·大宛列传》记载,汉代从大宛西至安息,“其地皆无丝、漆,不知铸铁器。及汉使亡卒降,教铸作他兵器。得汉黄白金,辄以为器,不用为币”。20世纪30年代,在阿富汗首都喀布尔以北70公里的帕格曼,发掘出汉代的漆奁、漆盘和漆耳杯,表明汉

① (美)德克·卜德:《中国物品传入西方考证》,载《中外关系史译丛》第1辑,上海译文出版社1984年版,第213页。

② 梯加特:《罗马与中国》前言,人民交通出版社1994年版。

③ 赫德森:《欧洲与中国》,伦敦1931年版,第100页。

④ 参阅夏薰:《中国文明的起源》,文物出版社1985年版,第64页。



代漆器已沿丝绸之路输往该地区。公元1世纪,被称作“马尔金”(Margian)的中国铁器通过中亚的谋夫传入西亚。<sup>①</sup>同时,中国铁器经中亚、安息陆道或经中亚运抵印度西海岸,再由海路销往欧洲。普林尼曾称赞中国铁器是最优质的产品,这不是虚夸,而是事实。

## 二、中亚、西亚物产的输入

随着汉代中西经济贸易联系的加强,中亚、西亚的许多物产源源不断传入中国。《汉书·西域传》记载,张骞通西域后,“殊方异物,四面而至”。其中,既有众多的植物新品种,也有大量牲畜和畜产品。

传入中国的植物品种,种类繁多,包括瓜果、蔬菜和豆类,比较著名的有苜蓿、葡萄、石榴、芝麻等。

苜蓿不曾见于汉代以前史籍,是汉代引入中原的一种重要外来植物。中亚的大宛、印度北部地区及西域南北两道沿途皆盛产苜蓿。据说张骞出使西域时将苜蓿种籽带回中原。苜蓿既可食用,亦可作饲料,汉武帝派李广利征伐大宛后,大宛的“汗血马”大量引进中原,于是“离宫别馆”旁广种苜蓿,且迅速普及于民间,并不断改良其品种,直至近代,美国农业部还从中国引进苜蓿种籽。

葡萄旧称蒲陶或蒲桃,原产于伊朗北部。汉代以前,中国内地已种植葡萄,只是数量不多,且不及伊朗葡萄味美可口。张骞通西域后,葡萄在中原地区广泛种植。当时大宛以西至康居、安息等国,皆种葡萄以酿酒,随着西域优质葡萄品种的传入和推广,中原地区逐渐发展起葡萄酒酿造工艺。

西晋陆机《与弟云书》记载:“张骞为汉使外国十八年,得涂

<sup>①</sup> 《剑桥伊朗史》第3卷,剑桥1983年版,第552页。

林安石榴”。“涂林”是石榴的梵语称谓。安指安息，石指中亚的石城（今塔什干），故名安石榴。石榴开花独具一格，极富观赏价值，果实可食，又可造酒。石榴容易栽种，传播很快。另外，因石榴多籽，故在我国又被视为多子多孙、人丁兴旺的吉兆。

芝麻也称胡麻或油麻，原产地在热带非洲，后引入西亚、中亚种植，汉代传入中国。至于汉以前蜀地及中原所产之麻，则属亚麻科植物，专用于纺织，与作为油料植物的芝麻不同。《太平御览》卷 860 引《续汉书》云：“灵帝好胡饼”、“京师皆食胡饼”，胡饼就是表面撒上芝麻的烧饼。可见芝麻的传入对中原特别是对京城居民的饮食结构产生了一定影响。

张骞出使西域，打开了中西陆路通道，这是中西交通史上具有划时代意义的大事。在历代历史学家和植物学家笔下，许多从中亚、西亚传入中国的农作物和植物，如胡桃、胡豆、胡瓜、胡荽、胡蒜、酒杯藤等，皆归于张骞名下，认为是张骞带回中原的。实际上，这些物产的传入，必有一个漫长的过程。胡桃即核桃，原产波斯北部和俾路支。汉武帝时，上林苑始种胡桃。胡豆，包括蚕豆、豌豆和野豌豆，皆自伊朗和中亚传入。胡瓜，4 世纪初胡人石勒为避讳，改名黄瓜，原产埃及或西亚，乌孙、大月氏和匈奴都种植。胡荽也称芫荽或香菜，4 世纪初石勒避讳改名香荽。胡蒜即大蒜，酒杯藤则产自大宛。

除此之外，汉代传入中国的西方物产还有各种香料和供封建贵族玩赏的奇珍异宝。从西方传入的香料，有印度的胡椒和姜，阿拉伯的乳香，索马里的没药、苏合香，北非的迷迭香，东非的紫檀等。这些香料运到中国后，不仅充当统治阶级奢侈生活中的装饰和薰香料，而且也供日常生活中照明、医疗之用。乳香自汉代以来一直是应用极广的一种香脂，被用于薰香、照明、调料和活血镇痛药。苏合具有明显的开窍醒脑作用，又可清热止痛，充当上等的防腐剂。至于供统治阶级玩赏的物品，有于阗的玉

石,埃及的琉璃,印度的琉璃马鞍,罗马的夜光璧、明月珠、珊瑚、琥珀以及来自安息和中亚各地的奇禽异兽。汉武帝时,建章宫旁的奇华殿内,“四海夷狄器服珍宝,火浣布、切玉刀、巨象、大雀、狮子、宛马充塞其中”。<sup>①</sup>

汉代传入中国的牲畜和畜产品主要有马、驴、骆驼和各种毛织品。

我国西北边疆一些少数民族地区,如乌孙、匈奴和中亚的大宛,皆产良马。其中,乌孙的“西极马”、大宛的“天马”和“汗血马”倍受汉朝统治者青睐。汉武帝不惜重兵征讨大宛获取数千匹良马之后,随着中西陆路交通线的开通,“西极马”和“天马”成批运入中原,不仅促进了汉代养马业的发展,也壮大了汉朝的军事力量。

汉初,驴、骆驼数量有限,仅供帝王贵族观赏娱乐,被称为“奇畜”。驴原产西亚草原,汉通西域以后,始在中原地区大量出现和使用,驴马的杂交繁殖技术也是在汉代以后才逐渐推广的。骆驼产自西域和中亚,李广利伐大宛时,汉军曾使用骆驼驮运粮饷,此后骆驼成为丝绸之路上的主要交通工具。在沙漠荒碛地带,骆驼不仅能负重致远,而且能辨识路途,预测沙漠气候,因而有“沙漠之舟”之称。

毛皮盛产于中亚,如康居、奄蔡和严国(今乌拉尔山脉中部以南的卡马河流域)皆出产毛皮,尤以貂鼠皮最为著名。随着汉代对外贸易的发展,中亚地区的毛皮通过丝绸之路北道源源不断输入中原。汉代长安有专售毛皮的商铺,有些靠经营毛皮而发财致富的大商人甚至被比作“千乘之家”。可见中原地区对皮货的需求量相当大。

从西域输入中原的还有毛织品,主要有毛褥和毛布两类。毛

<sup>①</sup> 陈直校注:《三辅黄图》卷3,第64页。

褥是用来铺在床前小榻上的小毛毯,毛布是各种毛织衣料。这些毛织品传入中原后,成为社会各阶层喜爱的装饰和服饰。除西域的毛织品外,印度、安息、罗马生产的各具特色的毛织品也从海陆两道运至中国,丰富了中原人民的物质文化生活。随着这些国家毛织品的东来,其毛织品的织染技术和美术图案也传入中国。英国考古学家斯坦因曾在塔里木盆地汉墓中,发现了采用希腊罗马式织染技术制成的毛织品。汉代我国新疆各民族在吸收西方技术的基础上,已经能够纺织许多花色新颖、结构精密的毛织品,如辫扣织金银毯、栽绒毯以及丝毛棉混纺毯等,其中不少花纹是中西艺术精华的结合。<sup>①</sup>

### 三、汉代传入中国的西方文化艺术

#### (一) 音乐、舞蹈与杂技

汉代以前,中国的乐器主要以鼓、钟、磬等打击乐器为主,辅以箏、瑟、箫、笙等管弦乐器,歌舞场面与乐队配置都比较简单。汉武帝以后,由于中西交通的敞开和对外交往的增多,西域、印度、波斯等地的乐器及各种“胡乐”大量输入中原地区,极大推动了中国古代音乐的发展。汉代外来乐器中比较重要的有琵琶、箜篌、箏、笛等。

琵琶原为马上弹奏的乐器,又写作“批把”、“枇把”,晋代以后改写为琵琶。东汉刘熙《释名》介绍说:“批把本出于胡中,马上所鼓也。推手却曰批,引手却曰把,象其鼓时,因以为名也。”古代波斯、印度、希腊皆有此类乐器,后经西域传入中国,并逐渐发展演变成为中国传统乐器。汉唐时期,中国琵琶可以分为三种类型:一是秦琵琶,俗称秦汉子,因晋代竹林七贤之一的阮咸喜弹秦琵琶,唐以后又称之为阮咸。秦琵琶是古代中国人发明最早的

<sup>①</sup> 参阅杨建新、卢苇:《丝绸之路》,甘肃人民出版社1981年版,第120—121页。

一种琵琶类型的乐器,它可能因为地处西北的秦国和后来的秦朝受邻近胡族音乐的影响而制成的,并一直流传至今。二是曲项琵琶,本为波斯、印度和中亚的主要乐器之一,后传入西域和内地,至北朝时盛行一时。三是从西域传入的五弦琵琶,并于公元五六世纪盛行于中原地区。四弦曲项琵琶和五弦琵琶,皆自西域的龟兹(今库车)传入中原,故又称龟兹琵琶。唐代以前,弹奏琵琶时皆将琵琶横抱手怀,使用拨板弹奏,唐以后开始舍弃拨板改用手指弹奏,横抱也逐渐改为竖抱。宋代以后,五弦琵琶失传,四弦曲项琵琶经过实践中的不断改进与完善,至今仍为演奏民族乐曲时使用的主要乐器之一。

箜篌,也作坎侯、空侯,是古代印度、波斯的一种乐器。汉代箜篌从西南方的缅甸、越南和西北部的中亚、西域这二条路线传入中原。汉武帝征服南越后,当地音乐及印度音乐随之传入。汉武帝曾命乐人侯调模仿印度乐器制成空侯,形状似瑟但比瑟小,有七弦,用拨板弹奏。汉元帝(前76—前33)统治时期,以昭君与匈奴和亲,曾赐匈奴呼韩邪单于竽、瑟、空侯。东汉时,从西域传入波斯竖箜篌,又称胡箜篌。汉灵帝喜好胡服、胡乐、胡舞,京都胡风盛极一时。杜佑《通典》记载说:“竖箜篌,胡乐也,汉灵帝好之。体曲而长,二十二弦,竖抱于怀中,用两手齐奏,俗谓之擘箜篌。”这种乐器的演奏手法,与现在欧洲弹竖琴的手法大致相似,即竖立怀中,用手挡弹。唐以前有关琵琶演奏的雕刻,一般作竖立弹奏的姿式。今传有北魏石床雕刻奏箜篌乐伎及黄花石雕刻奏箜篌图。在北朝时期,箜篌和琵琶都已成为弦乐器中的主乐器。此后,中国乐工借鉴竖箜篌的制作手法,又创制了“卧箜篌”,以适合中国艺人发挥更高的技巧。隋唐时期,箜篌由中国传至朝鲜、日本等地。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 常任侠:《丝绸之路与西域文化艺术》,上海文艺出版社1981年版,第33—53页。

箜篌是以芦茎为簧，短竹为管的一种竖笛，出自西域龟兹，汉代传入内地，又写作“必栗”、“罽篌”。这种乐器吹奏时，高音低音，顿挫抑扬，急声缓声，圆转不断。隋唐时代，箜篌尤为盛行。

笛有竖笛、横笛两种。竖笛是西亚古乐器，古代埃及人、希腊人也常吹这种乐器。横笛也称横吹，是羌族牧马人使用的乐器，汉代传入内地，所以又称羌笛。唐诗中有“羌笛何须怨杨柳，春风不度玉门关”以及“更吹羌笛关山月”等佳句。因笛吹奏时声音嘹亮动听，深受内地各族人民喜爱，逐渐成为我国鼓吹乐中的重要乐器。

此外，匈奴的胡笳、羌族的胡角等西北少数民族乐器，也在汉代相继传入内地。

汉代众多外来乐器汇集中原，不仅丰富了中国音乐的形式与内容，而且使音乐伴奏之下的歌舞形式与内容发生显著变化。同时，随着乐器的传入，西域各地的乐曲也相继被介绍到中原。张骞曾从西域输入《摩诃兜勒》二曲，汉代乐师李延年据此更造新声二十八解。《汉书·外戚传》记载李延年“每为新声变曲，闻者莫不感动”，可见这种中西合璧的新乐曲对中原乐坛震动很大。汉代乐府中的《鼓吹铙歌》等乐曲，也来自西域，班超出使西域时曾欣赏过，以后遂在内地流行。这些西域乐曲，内容繁复多变、曲调雄壮有力，很快与中原固有音乐融为一体。东汉以后，佛教寺院在举行宗教仪式时，僧人常弹奏琵琶等乐器，以增加隆重气氛，遂使音乐蒙上一层宗教色彩。

秦汉时期，中国舞蹈有“巾、拂、鞞、铎”等形式，其主要特点是动作轻柔，节奏平缓，注重手臂的表演，并通过舞动长袖、飘带以使舞姿舒展优美。汉代以后，中原舞蹈在吸收融合西域各民族乐舞的基础上，出现雅舞与杂舞之分。前者主要是在祭拜天地祖先和为帝王将相歌功颂德时所用；后者用于宴飨，巾、拂、鞞、铎等民间舞蹈即属此类。由于受西域歌舞的影响，自汉代开始，中

原地区出现了许多动作粗犷、姿态复杂,带有明显北方游牧民族风格和杂技艺术的舞蹈,如陈旸《乐书》列举了汉代流行的这类舞蹈有撞末伎、舞盘伎、长趺伎、跳铃伎、掷倒伎、跳剑伎、吞剑伎、舞轮伎等 14 种。西域舞蹈的传入,对中原汉族舞蹈,特别是对杂舞影响很大,有些一直流传至今。

中国的杂技始自“角抵”,即远古居民三三两两头戴牛角相互抵撞的一种游戏。汉代通西域以后,随着西方杂技和魔术的传入,杂技的内容和范围不断扩大。统称“百戏”,诸如走索、倒立、扛鼎、缘杆、弄丸、弄剑、鱼龙变化、戏狮搏熊等项目皆包括在内。据《史记·大宛列传》记载,汉武帝元封三年,安息“以大鸟卵及黎轩善眩人,献于汉”,黎轩即埃及亚历山大城,眩人指耍杂技魔术的艺人。东汉安帝时,大秦的魔术师抵达汉廷,“能变化吐火,自支解,易牛马头,又善跳丸,数乃至十”。汉代张衡的《西京赋》曾生动描绘了当时角抵百戏表演的盛况,其中既有竞技、斗兽、弄丸、弄剑的杂技表演,也有吞刀、吐火的魔术表演。吞火、跳丸、支解皆为外来杂技,现存汉代石刻画像,如山东嘉祥、沂南等地出土的汉代石刻画像,仍然保留了带有西方特色的施鞭吐火、跳丸支解等魔术杂技的表演场面。

## (二) 绘画与雕刻

保留至今的许多汉代石雕和画像石表明,由于受外来文化艺术的影响,两汉时期绘画和雕刻中的动物和人物的题材和造型风格发生显著的变化。其中,比较重要的有有翼兽、有翼人物和裸体人物形象的出现。

汉代的石雕和画像石大量采用自域外输入的狮子、骆驼、大象,甚至非洲长颈鹿等动物作为创作题材。公元 87 年,大月氏和安息分别遣使献狮子,东汉时石狮成为新的石雕题材。山东嘉祥东南武氏祠石阙前一对石狮子,左右对立,形态逼真,石阙铭刻表明它是在公元 147 年建造的。此后,千姿百态、形貌逼真的石

狮大量出自中国能工巧匠之手,成为千百年来中国传统石雕艺术中最广泛的题材,甚至成为封建权威的象征。汉代的画像石也有不少狮子、大象和骆驼的形象,如四川新都王稚子二阙的画像石,有狮子和象;山东长清西南孝堂山石室东壁第三层画像石上有骆驼和象,作于公元1世纪初。特别是徐州贾旺东汉画像石上出现了长颈鹿,这表明仅产于埃塞俄比亚和索马里的长颈鹿已在东汉时传入中国。<sup>①</sup>

中国传统的绘画艺术,多半用云雾缭绕、星月为伴等曲折、象征手法来表现飞翔的人物或走兽;或者借助飘曳的衣带、长袖表现出翱翔天空的意境。由于受波斯和希腊罗马造型艺术的影响,汉代的石雕和画像石中出现大量有翼人物和有翼兽。山东嘉祥武氏祠的石室画像石中有许多有翼人物造型,形象生动,姿态各异。公元209年建造的高颐墓,位于四川雅安县,墓前石狮姿态雄壮,胸旁各有肥短的飞翼,纯属波斯艺术的表现风格。另外,汉代画像石中还有有翼虎、有翼龙、有翼骆驼、有翼麒麟和有翼牛等动物造型。

至于西汉末期开始出现的裸体画像石刻,也是受希腊罗马裸体石雕艺术影响的结果。我国著名历史学家翦伯赞说过:“裸体舞是生活于较为原始的历史阶段中之歌舞的形式。此种歌舞的形式,在中原地区,亦曾存在过。但随着历史的进展,早已消灭了。尤其在儒家哲学支配一切文化思想的汉代,此种不合封建礼教的裸体舞决不会在本土再生长出来,因而确切地证明这是一种外来的歌舞形式。”<sup>②</sup> 希腊罗马雕刻盛行裸体天使像和人物像,这种艺术风格为中国艺术家吸收、借鉴,并在汉代雕刻和画像石中得到再现,如河南济源西汉墓葬中有裸体人像,南阳汉代画像石中有裸体舞图像,山东嘉祥吴家庄和曲阜颜氏乐园的汉

<sup>①</sup> 转引沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第70页。

<sup>②</sup> 翦伯赞:《秦汉史》,北京大学出版社1983年版,第548页。



代画像石中出现裸体力士像等。另外,在西安等地还出土过汉代裸体俑,它所表现的人体各部位骨骼和肌肉组织及其比例都比较准确。这种以写实手法塑造人体的西方艺术风格,融入中国传统绘画雕刻技艺,形成别具一格的艺术特色,同时也反映出汉代艺术家不囿成见、勇于吸收外来文化艺术的创新精神。

#### 四、佛教的传入

佛教于公元前 6 世纪创立于印度。在印度孔雀王朝阿育王(约前 273—前 232)统治时期,大力弘扬佛教,佛教很快从恒河中下游地区传播到印度各地,并不断向周围国家传播。公元前 1 世纪,佛教传入西域境内的于阗。至西汉末年,又通过西域传入我国内地。据汉文史籍记载,西汉哀帝元寿元年(前 2),“博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经”。<sup>①</sup> 东汉初年,明帝(59—75 年在位)曾派人去西域,得佛画像和佛教经典。当时,光武帝之子楚王刘英喜黄老之学,学浮屠,斋戒祭祀,还曾奉献精美的丝绸以助佛教僧人。东汉末年,不仅桓帝(132—167)在宫中“立黄老、浮屠之祠”,民间崇佛立寺者也开始出现。灵帝(156—189)时,丹阳人笮融在徐州广陵之间“大起浮屠寺,上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千许人。作黄金涂象,衣以锦彩。每浴佛,辄多设饮饭,布席于路,其有就食及观者且万余人”。<sup>②</sup> 可见当时佛教已在社会各阶层中传播开来。

佛教的传播需要依靠佛经翻译,特别需要依靠和当时思想潮流相呼应的佛经的流通。公元 68 年,汉明帝派使臣携印度僧人摄摩腾、竺法兰返回洛阳,两人曾编译《四十二章经》,开佛经翻译之先河。东汉末年,由于佛教受到统治者的提倡,印度、月支、安息的高僧相继东来,佛经的翻译与日俱增,并形成安译和

<sup>①</sup> 《三国志·东夷传》注引《魏略》。

<sup>②</sup> 《后汉书·陶谦传》。

支译两大系统。安译即安世高系,翻译小乘佛教经典;支译即支娄迦讖系,翻译大乘佛教经典。小乘佛教注重修炼精神的禅法,主张默坐专念;大乘佛教注重空宗般若学,主张宣传和研究教义。这样,佛教也就分为小乘和大乘两支在华流传。

安世高,一名安清,据传为安息国王库斯老之子。公元148年(桓帝建和二年),安世高抵达洛阳,在华活动20余年,共译佛典95部,115卷,其中最重要的是《安般守意经》和《阴持入经》。安世高精通汉语,偏重直译,所译佛典,“义理明析,文字允正,辩而不华,质而不野”,颇得世人赞誉,对魏晋南北朝佛教的发展影响很大。

支娄迦讖,月氏人,于桓帝末年至洛阳,灵帝光和、中平年间(178—189),先后译出《般若道行品经》、《首楞严经》等大乘般若学经典,共译佛典14部,奠定了早期大乘佛教的基本理论。其译文风格偏重意译。

历史上外来文化与中国传统文化的关系,大致都经历过依附、冲突到最后融合三个阶段。汉代佛教作为一种外来文化初入中原,主要是依附于当时流行的道术而存在并得以传播的。

两汉之际,儒家学说在意识形态领域处于极尊地位,同时被称为道术的黄老之学和神仙方术也倍受封建统治者推崇。佛教传入后,儒家曾视之为与“尧舜周孔之道”相对立的“夷狄之术”,“不合孝子之道”。但黄老之学和神仙方术在某些方面与佛教有相通之处,如表面上都讲“清虚”,小乘佛教重修炼精神的禅法比较接近神仙家言,安世高所译《安般守意经》是讲通过坐禅来息数出入气息,防止心意散乱,这和道家的胎息吐纳之术或民间气功是相近的。这样,道术无形中充当了佛教的保护伞。当时的人们往往把佛教理解为是黄老之学、神仙方术的一种,如楚王刘英“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”,汉桓帝在宫中“立黄老、浮屠之祠”,都是把佛教教祖释迦牟尼和被尊为道家创始人的黄帝、老

子同等看待。还有人以黄老之学的“清静无为”理论和治术去理解佛教教义,把佛教的戒杀、禁欲说成是崇尚清静无为,而与黄老之学相沟通。实际上,佛教的戒杀、禁欲是作为消除人生痛苦的修持手段,与道家所讲的顺应自然变化的“无为”是截然不同的。同时,来华僧人在翻译佛典时也有意迎合道家学说。安世高曾将《佛说大安般守意经》中的“安般守意”分开解说:“安为清、般为静,守为无,意为为。是清静无为也。”这种牵强附会的解释,显然不符合印度佛教的原貌,其目的是为了攀附道家学说,以便于自身的传播。<sup>①</sup>

佛教入华立足及其早期传播,主要是借助了中国传统哲学思想的力量。而佛教与道家思想的结合,也反映了中国传统文化对于异域宗教思想的兼容性。不过,汉代佛教只是在王室贵族中有所流传,并未对整个社会产生多大影响,魏晋以后,它才深深根植于中国封建社会的土壤。

---

<sup>①</sup> 参阅曹琦等:《世界三大宗教在中国》,中国社会科学出版社1986年版,第20—21页。方立天:《佛教和中国传统文化的冲突与融合》,载《传统文化与现代化》,中国人民大学出版社1987年版。

---

## 第二章 魏晋南北朝时期 中西文化的交融

### 第一节 欧亚大陆形势与中西交往

#### 一、3—6 世纪欧亚大陆的形势

公元 3—6 世纪,东西方文明世界都陷于巨大的政治动荡和危机之中,引发这场动荡的主要根源是中亚和中国北方游牧民族持续不断的迁徙及其对农耕世界的军事征服。

公元 2 世纪中叶,北匈奴在遭受东汉政府的打击之后,又受鲜卑族胁迫,再度向西迁徙,约于 4 世纪中叶抵达东欧顿河流域,随后西渡顿河侵入日耳曼人居地。在匈奴西迁的推动下,日耳曼人大批涌入罗马帝国,加速了罗马帝国的分裂和西罗马帝国的灭亡。公元 395 年,罗马帝国分裂为东、西两部。公元 476 年,在日耳曼人入侵和奴隶起义的联合打击之下,西罗马帝国遂告灭亡。在西亚地区,公元 226 年,伊朗萨珊王朝(226—651)取代安息王朝,以后不断对外扩张,多次与东罗马发生战争。当时东西方之间的贸易也为势力强大的萨珊王朝所控制。公元 4 世

纪 70 年代,游牧于阿尔泰山以南至天山东部地区的哒人开始向西迁徙,占领中亚阿姆河与锡尔河之间泽拉夫善河流域的粟特地区,随后南下灭亡贵霜帝国。公元 5 世纪中叶,哒人大败萨珊王朝的军队,迫使其称臣纳贡,并南下入侵印度北部,受挫于印度笈多王朝。公元 6 世纪中叶,在伊朗萨珊王朝和突厥的联合夹击下,哒人衰亡。

这一时期的中国,政权频繁更迭。东汉之后,曹魏政权统辖中国北方地区。公元 265 年,司马炎取代曹魏政权,建立西晋,中国出现短暂的统一局面。从 4 世纪初到 5 世纪中叶,有“五胡”之称的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌 5 个北方游牧民族入主中原,先后建立了 16 个割据政权,历史上称为“五胡十六国”。东晋统治者仅居江南一隅之地。公元 439 年,鲜卑贵族建立的北魏政权统一了我国北部和西北部广大地区,却始终未能削平群雄,独霸华夏。

虽然 3—6 世纪欧亚大陆各国的政治局势时常动荡不安,游牧世界与农耕世界纷争不绝,不可避免地对中西交往和文化交流带来消极影响,但中西陆路交通并未因此中断,以游牧民族为媒介,中西文化交流仍有不同程度的发展。

## 二、中国各族政权与西域的联系

曹魏政权建立后,为加强和西域的联系,在河西地区设置凉州刺史管理西域各地。公元 222 年,曹魏政权复置戊己校尉,驻守丝绸之路的要冲高昌,继而又恢复西域长史,治所在罗布泊以西的海头,从而确保了丝绸之路的畅通与安全。曹魏时期西域诸国频频遣使东来,与中原地区保持密切联系。《三国志·魏志》记载:“魏兴,西域虽不能尽至,其大国龟兹、于阗、康居、乌孙、疏勒、月氏、鄯善、车师之属,无岁不奉朝贡。”

西晋武帝(236—290)时,国力强盛,声威显赫,西域诸国大多受其册封,甚至远在中亚的大宛王也不例外。公元 285 年,武

帝遣使至大宛，封蓝庚为大宛王。大宛的商人远至中原进行贸易，他们“善市贾，争分铢之利。得中国金银，辄为器物，不用为币。”<sup>①</sup>

公元4世纪以后，“五胡十六国”中凡地处西北的较大政权，皆与西域保持贸易往来。公元327年，建都姑藏（今甘肃武威）的前凉政权在西域设戊己校尉，治地为高昌郡（吐鲁番东南的喀喇和卓），前秦统治者苻坚曾命吕光率兵出征西域，连克焉耆、龟兹，威震西域，诸国贡使相率于道，西域各地及大宛、康居、天竺等国，“凡六十有二王，皆遣使贡其方物”。<sup>②</sup>吕光建立后凉政权以后，命其子吕覆为都督玉门以西诸军西域大都护，镇守高昌郡。此外，后秦、西秦、南凉、北凉等西北各族政权，或在西域屯田驻军，设官置守，或派官兵征讨叛逆，慰抚各地，都或多或少地与西域诸国有所交往。

北魏统治时期，中原与西域之间的政治、经济和文化联系较“五胡十六国”时期又有新的发展。北魏太武帝（408—452）时曾大败柔然，疏通西域交通，疏勒、焉耆、龟兹、车师、鄯善、乌孙、悦般、渴盘陀、粟特等九国遣使贡献。公元437年，太武帝遣使臣董琬等人携带大量金帛出使西域，招抚九国。董琬先后到过乌孙、者舌（今塔什干）、大宛等地，进一步沟通了中原与西域和中亚的联系。当时，北魏首都洛阳云集了来自各国的商人使臣。北魏政府在洛阳城外伊河和洛河之间的御道以东，设有接待外国商人使臣的四馆：金陵馆、燕然馆、扶桑馆、崦嵫馆，其中崦嵫馆用以接待西方的商人使臣；在御道以西，设有供外国商人使臣侨居的四里：归正里、归德里、慕化里、慕义里，其中慕义里用以安置西方侨居者。据《洛阳伽蓝记》记载，来自四面八方的外国商人使臣“乐中国风土，因而宅者，不可胜数”。

① 《晋书·四夷传》。

② 《晋书·吕光传》。

公元5—6世纪, 唃哒人在中亚建立了强大的国家, 一度控制中西商路, 并频频向中国内地王朝进贡通商。据汉文史籍记载, 从公元456年(北魏高宗太安二年)至公元558年(北周明帝二年)的100余年间, 唃哒人派往中国的朝贡使臣达22次之多。<sup>①</sup> 北魏政府在6世纪初也曾两次遣使至唃哒。

中亚河中地区的粟特人以善于经商著称。史称其“善商贾, 诸夷交易, 多凑其国”。魏晋南北朝时期, 粟特人继安息人之后, 充当了中西商路上丝绸贸易的中介人。他们长途奔波, 足迹遍及西亚、中亚、塔里木盆地、河西走廊, 直到长安、洛阳的丝绸之路沿线各地。粟特人还在这些地方定居、从事居间贸易。自西晋开始, 粟特人成批进入中国。十六国时期, 有不少粟特人活动于河西走廊。495年, 北魏迁都洛阳之后, 洛阳又成为其云集之地。他们沿丝绸之路东来西往, 贩运丝绸、玻璃、宝石、香料等物品, 增进了中西方之间的经济和文化联系。

### 三、中国与伊朗、拜占廷的交往

伊朗萨珊王朝在沙普尔一世(241—272)统治时期, 势力渐盛, 曾战胜罗马军队, 并一度控制了东西方之间的商业贸易。此后, 随着中国与伊朗之间政治、经济联系的增多, 萨珊王朝的银币开始流入中国, 在中国发现的伊朗银币已达1174枚之多。公元5世纪后半期至6世纪初, 中国与伊朗来往频繁, 仅公元455年至521年这60多年间, 萨珊王朝遣使至中国就有10次。《北史·西域传》记载, 北魏孝明帝时, 萨珊王朝使者前来朝贡, 所携国书曰: “大国天子, 天之所生, 愿日出处常为汉中天子。波斯国王居和多千敬万拜。”《北史》对伊朗的地理位置、国家状况、人民生活、生产情况及风土人情等均有较为翔实的记载, 这反映出当

<sup>①</sup> 余太山:《唃哒史研究》, 齐鲁书社1986年版, 第122—124页。

时中国与伊朗之间的交往远较以往密切。

公元4世纪上半叶,汉文史籍中开始用“拂菻”一名称呼罗马帝国。拂菻是拜占廷人对罗马新都君士坦丁堡的通称。公元330年,罗马皇帝君士坦丁在古希腊移民地拜占廷的旧址建立新都,更名君士坦丁堡。随着中西之间商业贸易的发展,拂菻一名很快传到中国。东晋时南方人又称拂菻为蒲林。据《晋起居注》记载,在晋穆帝(345—361)时罗马使臣已从陆路到达东晋都城建康:“兴宁元年闰月,蒲林王国新开通,前所奉表诣先帝,今遭到其国慰谕。”所谓先帝指穆帝,蒲林即拜占廷。363年东晋哀帝司马丕又派使者报聘,这是中国和拜占廷的第一次使节往还。这次双方互通使节,可能是在罗马皇帝朱里安(361—363)执政时进行的外交往来。<sup>①</sup>北魏政权建立后,通过波斯商人对拜占廷有所了解,《魏书》将拜占廷称作普岚或伏卢尼,并对5世纪后半叶拜占廷多次遣使中国作了记载。自公元395年罗马帝国分裂为东、西两部之后,拜占廷为打通与中国的直接贸易联系,多次与伊朗萨珊王朝进行战争,公元5世纪中叶,双方达成和平协议,使丝绸之路畅通无阻。另外,拜占廷商人曾绕过萨珊王朝统治区域,沿伏尔加河和里海以北的草原路,通过粟特人之手转买中国丝货。突厥兴起以后,拜占廷又通过突厥求购中国丝货。

---

<sup>①</sup> 参阅沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第87—89页。



## 第二节 佛教在华传播及其与中国传统文化的冲突

### 一、中国僧人西行求法与西方僧人人华译经

汉魏时期传入中国的佛教经典不仅数量有限,而且极不完备,加之多由西域僧人翻译,他们或对佛典理解不一,或转译失真,难尽其本意。因此,自西晋以来,许多中国僧徒为探求佛学真谛,踏上西行求法之路。见于史籍记载的第一个西行求法僧人是曹魏时颍川(今许昌)人朱士行。公元260年,朱士行西涉流沙至于阆,得梵文正本般若经九十章,并于282年派弟子送至洛阳。朱士行是有史可证的第一个出家为僧的汉人。据统计,魏晋南北朝时期,西行求法的僧人达140余人。<sup>①</sup>其中,影响较大的有竺法护、法显、宋云等人。

竺法护,先祖为月氏人,后移居敦煌,曾随其师遍游西域诸国,精通36国文字。公元266年,竺法护携梵本经典,自敦煌经长安至洛阳,在中原译经传教40余年,翻译佛经165部,时人尊其为“敦煌菩萨”。他所翻译的《法华经》对中国大乘佛教的发展有举足轻重的影响。

法显,俗姓龚,西晋平阳郡武阳(今襄垣)人,约生于公元334年,死于公元420年。法显3岁受度为沙弥(童僧),20岁受大戒,常叹佛教经律不全,缺漏百出,立意西去天竺求法,礼拜佛迹。公元399年,已65岁高龄的法显与9名僧人一同从长安出发,经张掖至敦煌,由此向西南穿越白龙堆沙漠。据《法显传》记载,沿途“上无飞鸟,下无走兽,遍望极目,欲求渡处,则莫知所

<sup>①</sup> 方豪,《中西交通史》,岳麓书社1987年版,第211—212页。

拟,唯以死人枯骨为标识”,经过艰难跋涉抵达焉耆,再由焉耆至于阆,然后翻越葱岭,向西南过兴都库什山,进入北印度的乌长国。随后法显周游印度,405年,到达笈多王朝都城巴连弗邑(又名华氏城,今印度巴特那),在此地滞留3年,学习梵语,抄录佛教经卷,期间还曾去释迦牟尼的诞生地迦毗罗卫(今尼泊尔南部)巡礼。409年,法显乘船至狮子国(今斯里兰卡),停留2年。411年,法显搭乘商船回国,途遇风浪,飘泊90多天至加里曼丹西岸,停留5个月后,又经过70多天与风浪的搏斗,于412年7月在长广郡牢山(今崂山)登岸。法显此行前后达13年之久,途经大小国家34个。回国第二年,法显到刘宋首都建康,在道场寺主持佛经翻译,先后译出《大般泥洹经》、《僧祇尼戒律》等经律,又将其旅行见闻写成《佛国记》(亦称《法显传》)一书,内容涉及所经国家和地区的历史地理、宗教文化、风土人情等方面,是研究当时中印水、陆交通及南亚、东南亚史地的重要资料。

宋云是敦煌人,受北魏明帝之母胡太后派遣,于518年从长安出发,穿越青海,沿丝绸之路南道到于阆,西越葱岭进入吠哒国,然后向西南越兴都库什山,沿着与法显所经大致相同的路线进入印度。宋云完成使命后,仍沿原路回国,522年至洛阳,携回佛经170部,多为大乘佛教经典。

在大批中国僧人西行求法的同时,中亚和印度等地僧人纷纷来华译经传教。东汉至南北朝,来华的外国译经师有80余人。

公元247年,康国僧人康僧会从印度至东吴都城建业译经,经孙权允诺,建“建初寺”,所译佛经,“妙得经解,文义允正”,推动了佛教在中国东南地区的传播。

魏晋时期来华译经传教的外来僧人中,鸠摩罗什(344—413)声望最高,影响最大。鸠摩罗什生于龟兹,父亲是天竺人,母亲是龟兹人。他自幼诵习佛经,在西域各国游历传教,成为闻名遐迩的佛学高僧。382年,前秦统治者苻坚命大将吕光平定西域

时俘获鸠摩罗什，吕光建后凉政权后，鸠摩罗什在其都城武威留居 10 余年。401 年，后秦攻灭西凉，鸠摩罗什至后秦都城长安，后秦统治者姚兴待之以国师之礼，并开设译场，请鸠摩罗什率数百僧徒翻译佛经。在此以前，佛经译文不仅错误百出，而且在翻译方法上借用道家术语和概念，虽浅显易懂，却不能确切表达原意。鸠摩罗什前后译经 380 多卷，其中包括净土宗所据的《观无量寿佛经》、《般若经》、《法华经》、《维摩经》等，译文不仅内容准确，而且颇具文辞和声韵之美。他与玄奘前后辉映，成为中国古代最杰出的译经家之一，并对中国翻译文学产生巨大影响。

与鸠摩罗什同时在华译经的还有北天竺僧人佛驮跋陀罗。他在 406 年到长安，与鸠摩罗什共商经义，后到建康，与法显在道场寺合作译经，共译佛经 15 部，170 卷，仅次于鸠摩罗什。

两晋南北朝时期，在中外僧人的共同努力下，系统的佛教经律陆续译出，不仅推动了佛教在华的广泛传播，而且为唐代佛教各宗派的创立奠定了基础。

## 二、佛教在华广泛传播与南北朝的反佛灭佛

魏晋时期，佛教依附于新兴的玄学并经封建统治者扶植逐渐流传普及。同时，由于国家分裂，连年战乱，劳动人民受尽苦难，佛教成为人们寻求解脱的精神依托。正如马克思所说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”<sup>①</sup>这就为佛教的进一步传播提供了广泛的社会基础。

随着东汉的灭亡，以老庄思想为主体的玄学逐渐取代了正统儒家经学的统治地位，成为社会思想意识的主流。玄学是魏晋

<sup>①</sup> 《黑格尔法哲学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 2 页。

时期门阀士族地主阶级大力提倡的唯心主义学说,其理论特色是用老庄思想去诠释儒家的《易经》和《论语》,从而综合儒、道两家学说,并保持儒家道德标准。这种理论的主要代表人物有王弼、何晏、向秀、郭象等。<sup>①</sup> 他们把老庄的所谓“无”看作世间万物的根源,所以“无”也就是“本”。而将具体感官所及的客观世界及其变化视为“末”。由于玄学适应门阀士族地主阶级的需要,因而得到封建统治者的大力提倡,论本谈末,说无讲有,在思想界一时蔚为风尚。汉代支娄迦讖一系所传大乘般若学经典,如《般若经》和《维摩经》的空想思想与老庄的无为思想有相通之处,因而魏晋时期大乘般若学依附玄学,并在与玄学合流的过程中得以流传和发展,同时又补充和丰富了玄学的思想内涵。

魏晋时期大乘般若学的传播和发展大致经历了三个阶段。首先是出现格义佛教,即用老庄哲学的名词概念比附、解释佛经的名词概念。其次,五胡十六国时期,后赵统治者石勒大力提倡佛教,大乘般若学开始在我国少数民族统治下的北方广为传播。石勒的继承人石虎尊奉龟兹国僧人佛图澄(232—348)为“大和尚”,他不仅弘扬佛法,而且直接参与军政要事。据说佛图澄门徒近万人,当时全国已有佛寺 893 所。<sup>②</sup> 其弟子道安(313—385)南下江南,受东晋统治者器重,进一步用玄学思想解释大乘般若学,并为僧众制定了应该遵从的法规和仪式,为以后我国汉地寺院制度奠定了基础。当时玄学有各种流派,与之相呼应,般若学也分为“六家七宗”(本无、心无、即色、识含、幻化、缘会六派,加上本无分出的本无异宗,合称“七宗”),实际都是对玄学化的《般若经》中所谓“空”的含义所作的不同解释,也是玄学流派在佛教思想中的反映。此后,鸠摩罗什来华译经传教,使大乘般若学更

<sup>①</sup> 曹琦等:《世界三大宗教在中国》,中国社会科学出版社 1986 年版,第 23 页。

<sup>②</sup> 镰田茂雄:《简明中国佛教史》,上海译文出版社 1986 年版,第 44 页。

加系统和完善。其弟子僧肇进一步阐发了般若学理论,所著《肇论》是对以往中国佛教般若学的批判性总结,也是对魏晋玄学的某种批判性总结,从内容到方法都比较符合印度佛教般若学的原意。佛教传入中国,从依附道术到依附玄学并与之合流,至此才走上相对独立发展的道路。

此外,佛教还在政治伦理上竭力迎合儒家的伦理道德观念,如以佛教的“五戒”(不杀生、不偷盗、不淫邪、不饮酒、不妄语)类比儒家的“五常”(仁、义、礼、智、信)。汉译佛典一开始就不得不向儒家伦理观念作妥协、调和,和印度佛教的伦理思想相背离,形成和儒家伦理相调和的中国佛教伦理观念。三国时康僧会所译《六度集经》,把印度大乘佛教的慈悲观念和中国儒家的仁爱思想加以沟通,以配合儒家的政治伦理观念,达到治世安民之目的。东晋慧远更明确地提出了“儒佛合明论”,以使佛教和儒学在民心教化和社会治理两方面相互配合而彰明。<sup>①</sup>

至南北朝时期,佛教成为维护封建等级制度的有力工具。封建统治者进一步扶植和支持佛教,如梁武帝曾4次舍身寺院,北魏文成帝和孝文帝花费大量人力物力在大同云岗和洛阳龙门开凿石窟,雕刻佛像,并资助译经事业。这一时期,佛教不仅在理论上更具独立特色,而且逐渐形成了相当独立的寺院经济。据统计,江南的梁朝有寺2846所,僧尼82万余人;北魏末期江北整个地区有寺3万余所,僧尼200万人。<sup>②</sup>

然而,佛教在华传播并非康庄大道,两种不同类型的文化一经接触交流,冲突在所难免。由于早期佛教依附于中国的道术、玄学和儒学,势力有限,它与中国文化的冲突尚不明显。随着佛

<sup>①</sup> 方立天:《佛教和中国传统文化的冲突与融合》,载《传统文化与现代化》,中国人民大学出版社1987年版,第118—119页。

<sup>②</sup> 转引曹琦等:《世界三大宗教在中国》,中国社会科学出版社1986年版,第30页。

教势力的壮大,它与中国文化的冲突日益激烈,围绕沙门应否敬王者、有无因果报应、神灭与神不灭、夷夏之辨等理论问题,佛教与儒家、道教论争不止。道教徒为贬低和排斥佛教,确立自己在宗教上的核心地位,编造种种传说来显示道教的优越性,如西晋道士王浮撰《老子化胡经》,说老子西游化胡成佛,创立佛教,释迦牟尼是道教弟子。佛教徒则编造“老子即佛弟子”之说与之抗衡。南朝齐梁之际,范缜作《神灭论》,认为形神合一,“形存则神存,形灭则神灭”,批驳“佛形相异”、“形神有二”的唯心主义神学观。南朝宋末道士顾欢作《夷夏论》,以“佛是西戎之法”,不合“中夏之性”,向佛教发起挑战。此外,儒家的入世与佛教的出世、忠孝观念与无君无父主张都是格格不入的。

佛教的广泛传播和寺院经济的壮大有损于世俗封建统治阶级的政治和经济利益,这是世俗封建统治阶级所不能容忍的。在这种情况下,夷夏之辨等理论斗争与政治斗争纠合在一起,在北朝,道教徒借助最高统治者皇帝的权威,两度给予佛教以沉重打击。北魏太武帝于公元446年下令坑杀所有沙门,焚毁所有佛经佛像,以此证明自己是黄帝后裔,与“胡神”(佛教)势不两立。不久,佛教势力逐渐强大。公元577年,北周武帝在所吞并的齐国境内大肆灭佛,焚毁寺院佛像经卷,没收其财产,将寺院赐与王公作宅第,300万和尚被勒令还俗。这二次灭佛事件与唐代武宗的灭佛合称“三武之难”。

总之,魏晋南北朝时期,佛教与儒家和道教互争互补,广泛流传,虽经二次沉重打击,但很快复兴,至唐朝前期达于极盛。

### 第三节 中西文化艺术的广泛交流

#### 一、养蚕制丝技术的西传

丝绸对古代世界人们的生活发生过重大影响。在中国的丝和丝绸未传入欧洲以前,希腊、罗马人缝制衣服的主要原料是羊毛和亚麻。虽然中国的丝织品大约在公元前4世纪即已传入希腊,并为当地人们所喜爱,但在长达1000多年的时间里,中国是世界上唯一养蚕制丝的国家。西方人不知道养蚕和丝绸的生产方法,以致于对中国丝的来源,有种种猜测和美妙的传说,这构成公元前后几个世纪希腊、罗马人认识和描述中国的重要内容之一。

古罗马诗人维吉尔(前70—19)在《田园诗》一书中描述道:“赛里斯人从他们那里的树叶上采集下了非常纤细的羊毛。”

古罗马学者普林尼(23—79)所撰《自然史》一书记载,赛里斯人“以他们森林里所产的羊毛而名震遐迩。他们向树木喷水而冲刷下树叶上的白色绒毛,然后再由他们的妻室来完成纺线和织布这两道工序。由于在遥远的地区有人完成了如此复杂的劳动,罗马的贵妇人们才能够穿上透明的衣衫而出现于大庭广众之中”。

公元2世纪,生于马可·奥里略·安东尼(即汉文史籍中的大秦王安敦)执政时代的罗马人包撒尼雅斯在其《希腊志》一书中首次提到丝并非从树上抽出,而是从一种与吐丝织网的蜘蛛相似的甲虫(蚕)体内抽出。但这种说法并未为人们普遍接受。直到公元4世纪,希腊作家马尔塞林仍认为,赛里斯人经常向树木喷水,“使之变软之后便从中采集一种柔软而纤细的产品,这是

一种充满液体的绒毛。然后他们再将这种线织作赛里斯布”。<sup>①</sup>晋人郭璞在其著作《元中记》中说：“吾国有蚕，大如小指，食桑叶为人吐丝，外国人不复信有蚕也。”<sup>②</sup>这是当时情况的真实反映。

西方人知道蚕丝的由来，完全依赖于中国养蚕制丝技术的西传。中国的养蚕制丝技术，先由中原传至西域境内丝绸之路南道上的重镇和阗，然后再西传至中亚、西亚和欧洲。

大约在公元4世纪，养蚕缫丝法传至和阗。《大唐西域记》在记载瞿萨旦那国（和阗）时提到关于养蚕缫丝法从内地传到和阗的一个有趣的传说故事：“昔者，此国未知桑蚕，闻东国有之，命使以求。时东国君秘而不赐，严敕关防，无令桑蚕种出也。瞿萨旦那王乃卑辞下礼，求婚东国。国君有怀远之志，遂允其请。瞿萨旦那王命使迎妇，而诫曰：‘尔致辞东国君女，我国素无丝绵桑蚕之种，可以持来，自为裳服。’女闻其言，密求其种，以桑蚕之子置帽絮中。既至关防，主者遍索，唯王女帽不敢以检。遂于瞿萨旦那国，止鹿射伽兰故地，方备礼仪，奉迎入宫，以桑蚕种留于此地。阳春告始，乃植其桑，蚕月既临，复事采养。初至也，尚以杂叶饲之，自时厥后，桑树连荫。王妃乃刻石为制，不令伤杀，蚕娥飞尽，乃得治茧。敢有犯违，神明不佑。遂为先蚕建此伽兰。数株枯桑，云是本种之树也。故今此国有蚕不杀，窃有取丝者，来年辄不宜蚕。”除《大唐西域记》所载此文外，类似的传说在藏文文献和《新唐书·西域传》中也有记载。1900年，英国考古学家斯坦因在和阗的丹丹乌里克古庙遗址中，发现了一块木额彩画，画版中央绘一盛装贵妇，头戴高冕，两个侍女跪于两旁，左边侍女以右手指贵妇人之冕。画版左端有一篮，盛满形同果实之物。右端有一多面形之物。据考证，画中贵妇人，即上述传说中的东国

<sup>①</sup> 戈岱司编、耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，中华书局1987年版，第2、10、54、72页。

<sup>②</sup> 《古今图书集成》第176卷所引。



公主。侍女手指贵妇人之冕，是暗示冕中隐藏之物，即公主从内地私带出关的蚕种。篮中盛的则是蚕茧。而所画多面形之物，就是纺丝用的纺车。<sup>①</sup>可见这一传说并非虚构，它不仅见于文献资料，而且成为绘画作品的题材，广泛流传于民间。此外，斯坦因还曾在罗布泊附近找到 4 世纪前的桑树。

此后，养蚕缫丝法在西域境内传播开来，5 世纪时天山以南高昌、龟兹、疏勒等地居民皆能纺织丝锦。不久，养蚕制丝技术又从西域传至中亚的费尔干纳和波斯。5 世纪以前，波斯织锦已远近闻名，但不是以蚕丝为原料，而是用金、银线织成。公元五六世纪，随着中国养蚕缫丝法的传入，波斯人开始以蚕丝为原料纺织绫锦。《魏书·西域传》最早提到波斯产的绫锦，并称其王“衣锦袍”。6 世纪末至 7 世纪中叶，波斯的丝织业日益发达，中亚和西域许多地方都采用波斯的式样和方法纺织丝绸。

公元 6 世纪中期，中国的养蚕缫丝技术传入拜占廷。在此以前，拜占廷已能够将从波斯人手中转购的中国生丝进行加工纺织，或是将中国运来的绢缁拆解成丝线，并掺上麻线，再织成绫纱，然后贩运至各地。当时叙利亚的泰尔、贝鲁特等城市是拜占廷从事这种丝织业的中心。拜占廷皇帝查士丁尼（483—565）统治时期，国势强盛，不断东征西讨，多次与波斯争战，中国的养蚕缫丝技术也在此时传入拜占廷。据拜占廷史家普罗科波（约 500—562）所著《哥特人的战争》记载，公元 552 年，“几个印度国僧人抵君士坦丁堡，探悉查士丁尼心中甚愿罗马人以后不再自波斯人购买丝货。乃见帝献策，可使罗马人不再自波斯或他国购买丝货。据其人自云，尝居赛林达（今新疆）甚久，其地有印度人甚众。居其国时，尝悉心研究如何可使罗马境内亦得产丝。查士丁尼皇帝闻言，乃详问如何可使其法成功。

<sup>①</sup> 向达译：《斯坦因西域考古记》，中华书局 1946 年版，第 45—46 页。

印度僧告以产丝者乃一种虫也。丝自口中天然吐出，不须人力。欲由其国取虫至罗马断不可能，然有法可孵化之也。一虫所产之卵，不可胜数。卵生后多时，尚可掩以粪生温，使之孵化也。皇帝既问其语，允许成功以后，将重赏之也。诸僧乃回印度取其卵，而复至拜占廷依其法行之，果得虫甚多，以桑叶养之。由是罗马境内亦知制丝方法矣”。<sup>①</sup>

另外，8世纪的拜占廷史家泰奥法纳(约750—817)也对养蚕缫丝技术传入拜占廷作了如下记载：“查士丁尼在位时，有波斯人某至拜占廷传示蚕之生养方法，盖为以前罗马人所未知悉者也。波斯人某，尝居赛里斯国。归回时，藏蚕子于行路杖中，后携至拜占廷。春初之际，置蚕卵于桑叶上，盖此叶为其最佳之食也。后生虫，饲叶而长大，生两翼，可飞。”<sup>②</sup>

由此可见，查士丁尼为了摆脱波斯人对丝绸的垄断，曾通过经常到中国的波斯人或印度僧人将中国的养蚕缫丝技术传入拜占廷。拜占廷从此垄断了欧洲的蚕丝生产和纺织技术，使丝绸生产技术在欧洲的传播十分缓慢。直到公元12世纪中叶，第二次十字军东征时期，南意大利西西里王罗哲儿二世(1127—1154年在位)从拜占廷虏获2000丝织工人至南意大利，意大利才开始了丝绸生产。至于英、法、德等国，则在13世纪以后才逐渐掌握制丝技术。可以说，在相当长的时间里，西方丝绸要仰赖于中国，而中国丝织品运销欧洲主要是通过丝绸之路沿途的一些亚洲国家和民族的转运来实现的。

在养蚕缫丝技术西传的同时，中国先进的织丝器械对西方也有显著影响。汉代通西域以前，中国已经使用提花机织成五色缤纷的花锦。3世纪时，波斯、拜占廷、叙利亚和埃及，可能已开始应用简单的提花机，直到12世纪末期才趋于完善。但西方学

<sup>①②</sup> 张星娘：《中西交通史料汇编》第1册，中华书局1977年版，第51、52页。

者都承认欧洲使用提花机的时间,较中国为晚,并且受中国的影响。李约瑟所著《中国科学技术史》认为,西方的提花机是由中国传入,西方使用提花机至少晚于中国4个世纪。

## 二、玻璃及其制造技术传入中国

玻璃是埃及人最先发明的。公元前12世纪,埃及人就已经掌握了制造玻璃的方法。以后腓尼基人又从埃及人那里学会了制造玻璃,叙利亚成为古代玻璃制造和销售中心。拜占廷帝国建立后,埃及、叙利亚等古代文明的发祥地皆纳入其版图,国内玻璃制造业十分发达。十字军东征时期,意大利威尼斯人从拜占廷首都君士坦丁堡学到了玻璃制造技术,从此玻璃在欧洲应用渐广。

我国的玻璃制造大约始于西周时期,战国时出现的夜光璧,可能就是某种玻璃制品。汉代始用琉璃一名。汉代以前,中国所制玻璃属于铅钡玻璃,不耐高温,色泽亦差。自公元前2世纪至公元6世纪,埃及玻璃源源不断从陆路经丝绸之路,从海路经印度运往中国北方和东南沿海地区。中国工匠借鉴、汲取埃及工艺,发展和完善自己的玻璃制造技术。汉魏两晋时期,琉璃珠、琉璃器、琉璃瓦等玻璃制品深受封建统治者喜爱,成为宫中的装饰品。《汉书·西域传》记载:“武帝使人入海市琉璃。”《三国志》引《魏略·西戎传》曾列举了罗马帝国出产的赤、白、黑、黄、青、绿、绀、缥、红、紫10种琉璃。晋武帝曾将琉璃屏作为宫内装饰品。当时玻璃被视为珍奇宝物,价值连城。20世纪初,河南出土的古玻璃,经过光谱分析,有些是公元2—4世纪的埃及制品。洛阳也曾发现埃及亚历山大制造的玻璃珠,还出土一件埃及的玻璃瓶,上面刻有代表雅典娜头像的奖牌形装饰图案,制作十分精巧。<sup>①</sup>随

<sup>①</sup> 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第96—97页。

着埃及玻璃制品成批由海路输入,我国南方地区最先吸收埃及的先进制造工艺,改良和发展了自己的玻璃制造业。晋人葛洪所著《抱朴子·内篇》云:“外国水精碗,实是合五种灰以作之,今交广多得其法而铸之者。”五种灰指硅土、苏打、石灰、镁和氧化铝,是埃及玻璃的主要原料,用这五种原料配比而制成的玻璃属钠钙玻璃,具有透明、耐高温等性能。这说明至迟在3世纪初,中国广州等南方地区已经掌握了埃及的玻璃制作技术,并按埃及玻璃的配方,制成单色或多色透明玻璃碗以及其它日用器皿。我国北方地区的玻璃制造业不如南方发达。南北朝时期,拜占廷的五色玻璃传至中国,其制作技术也在北魏太武帝(408—452)时由大月氏人传入。据《魏书·西域传》记载,太武帝时,有大月氏“商贩至京师,自云能铸石为五色琉璃,于是采矿山中,于京师铸之。既成,光泽乃美于西方来者。乃诏为行殿,容百余人,光色映彻,观者莫不惊骇,以为神明所作。自此中国琉璃遂贱,人不复珍之”。西方玻璃制造技术的传入,不仅丰富了人们的日常用具,而且有助于中国瓷器业的发展。

除此之外,继汉代以来,经由水、陆两路传入中国的西方物品日益增多,如罗马产的珊瑚、海西布、水银、琥珀等;中亚的玛瑙、水晶和印度的金钢、瑇瑁、苏合、郁金香、珠贝等。

### 三、西方文化艺术移植中国

魏晋南北朝时期,随着中西文化交流的发展,特别是佛教在华的广泛传播,印度的文学艺术、融希腊罗马和印度艺术风格于一体的犍陀罗艺术和波斯艺术相继传入中国,并与中国固有文化艺术相互融合,推动了这一时期中国文化艺术的发展和繁荣。

#### (一)佛教绘画、雕刻与譬喻文学

随着佛教在华流传,佛教绘画艺术传入中国。康僧会于公元247年至东吴都城建业,随身携带佛陀画像,为东吴画家曹不兴

所临摩,是为中国佛画之始。东晋著名画家戴逵自幼在佛寺学习绘画,在借鉴印度佛画的基础上,不囿成法,大胆创新,以适合中国人的审美情趣,为佛教艺术的中国化作出了贡献。唐张彦远《历代名画记》记载:“逵既巧思,又善铸佛像及雕刻,曾造无量寿木佛,高丈六,并菩萨。逵以古制朴拙,至于开敬,不足动心,乃潜坐帷中,密听众议。所听褒贬,辄加详研,积思三年,刻像乃成。”这尊木雕像至唐代仍在越州嘉祥寺,备受世人称道。东晋另一个著名画家顾恺之也擅长佛画。他在瓦棺寺所作壁画《维摩诘》,人物生动传神,观者云集。<sup>①</sup>

中国古代绘画注重的是骨法(线条)。古代罗马、印度绘画则注重色彩,立体感强。这种绘画技艺称作阴影晕染法,即根据人体的不同部位,施以不同颜色,或明或暗,或深或浅,从而达到立体感强的效果。阴影晕染法传入中国,称凹凸画法。公元4—6世纪敦煌莫高窟早期壁画,显然受这种画法的影响。所画人物一般先用圆弧形线条勾画出人的形体,再用深颜色勾画出人的面部,用赭石色划出鼻梁两侧,再用白色划出鼻梁。形体的颜色从边缘到内部,逐渐由浅变深。

梁朝著名画家张僧繇曾采用凹凸画法。梁武帝时,邵陵王萧伦于537年在建康建造一座寺院,名叫一乘寺。张僧繇在一乘寺寺门上,用朱色和青绿两色摹仿印度式样绘上凹凸形花纹,轰动一时。对此,许嵩所撰《建康实录》记载说:“一乘寺,梁邵陵王伦造。寺门遍画凹凸花,代称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法,朱及青绿所成,远望眼晕如凹凸,就视即平。世咸异之,乃名凹凸寺。”这是中国画家采用西方绘画技巧进行创作的一个典型事例。

6世纪北齐著名画家曹仲达出生于中亚的曹国,因擅画佛像,官至朝散大夫。他与张僧繇、唐朝吴道子、周昉并称为四大佛

<sup>①</sup> 参阅吴焯:《佛教东传与中国佛教艺术》,浙江人民出版社1991年版,第203—206页。

像画家。后人将他和吴道子的佛画作过比较,称他的佛画为“曹衣出水”,吴道子的佛画为“吴带当风”。所谓“曹衣出水”,是指曹仲达的佛画风格在于表现人体的线条,故衣服如水湿般紧贴身上;“吴带当风”则指吴道子以富于变化的线条勾画衣纹,衣带飘逸,好似迎风而舞。两种风格具有异曲同工之妙。

在佛教流传的过程中,佛教建筑艺术传入我国,例如塔的建筑,式样繁富,流行的式样有楼阁式、密檐式和窣堵婆式等。最初,中国将塔译作窣堵婆、浮图,晋代以后改译为塔。东汉明帝时在洛阳建造的白马寺是我国第一座楼阁式木塔。至南北朝时期,佛塔建筑日益增多,其中最具代表性的是北魏时在洛阳兴建的永宁寺。据《洛阳伽蓝记》记载,该寺“举高九十丈,有刹复高十丈,合去地一千尺,去京师百里已遥见之”。登临此塔“视宫中如掌中,临京师若家庭”。早期佛塔建筑,多受印度、中亚建筑风格影响,以后逐渐溶入中国传统建筑风格,使之成为中国古代建筑艺术中的一朵奇葩。至于佛像雕刻和石窟艺术,遗留至今的敦煌泥塑佛像和佛教壁画、龙门和云岗的石刻佛像以及西安周围的古代石雕佛像,都是在佛教文化艺术影响下所创作的艺术珍品。

在佛经的翻译和佛教的传播过程中,中国文学逐渐溶入佛教文化的成份。这一时期,中国文学作品中新出现的志怪故事,不少是从佛经故事照搬而来。在文学作品甚至正史中,对人物的描写刻画也往往带有佛教色彩,如封建史家和文学家描写和歌颂封建帝王时所用“两耳垂肩”、“垂手过膝”、“发长委地”等词汇,实际是对佛像描写的借用。

佛经中譬喻的修辞手法,也为中国士大夫所吸收而大量出现在东汉以后的文学作品中。它将人们的无限想象力与世间现实结合起来,产生强烈对比的艺术效果。东汉时期佛教典籍中譬喻文学作品的大量翻译,首推天竺僧维祇难所译《法句譬喻经》。其中有许多运用譬喻方法的警句,如“如盲执烛,照彼不自明”、

“不怒如地，不动如山”、“譬喻厚石，风不能移”等。安世高所译《鳖喻经》、《五阴譬喻经》和支娄迦谶所译《杂譬喻经》中，皆运用很多譬喻。东汉末至三国魏晋时代，这种譬喻文体已为士大夫接受并逐渐得到广泛应用。曹操《短歌行》中的“譬如朝露，去日苦多”一句与康僧会所译《六度集经》中的“人命如朝露”、“须臾即落”等语恰成对应。曹植也曾运用譬喻手法吟出千古传诵的名句：“煮豆持作羹，漉豉以为汁，萁在釜下然，豆在釜中泣：‘本是同根生，相煎何太急！’”另外，佛经中用大量寓言故事来阐明教义，经古代译经家翻译，为中国知识分子所吸收、借鉴、创新、发展。这对于中国文学来说，是输入了新的血液，并且成为中国古典文学中的宝贵财富。

## （二）犍陀罗艺术与波斯艺术

犍陀罗地处今巴基斯坦与阿富汗边境，西至昆都士河，东抵印度河。公元前4世纪30年代，亚历山大率军东征时，曾在此地建城。此后直至公元前2世纪末期，犍陀罗先后受塞琉古王国与巴克特里亚（今大夏）希腊王国统治，成为希腊人移居之地和希腊文化传入印度的起点。公元前3世纪，印度孔雀王朝统治者阿育王推崇佛教，曾遣僧人至犍陀罗传教，遂使希腊化艺术与佛教艺术逐渐融合。公元1世纪前期大月氏人在中亚建立强大的贵霜帝国，犍陀罗成为贵霜帝国统治的中心地区。由于贵霜帝国的统治者大力提倡佛教，进一步推动了希腊化艺术与佛教艺术的结合，从而形成了具有东西文化色彩的雕刻艺术，被称之为犍陀罗艺术或犍陀罗佛教艺术。

犍陀罗艺术产生于公元前2世纪，延续至公元5、6世纪。其最繁荣的时期是在公元前1世纪到公元2世纪。<sup>①</sup> 犍陀罗艺术主要采用希腊的雕刻技艺来雕刻佛像与佛传故事，对佛教雕刻

<sup>①</sup> 王治来：《中亚史纲》，湖南教育出版社1986年版，第145页。

艺术的发展起了重要作用。同时,它又溶入了本地的民族艺术特色,所以有人称犍陀罗艺术是以中亚民族性和地方性为基础的“印度的感情与希腊的的美的协调的结合”。<sup>①</sup> 其佛像雕刻的主要特点,一般皆身着希腊罗马式披袍,衣褶厚重,人物表情自然沉静,眉毛线与鼻相连,鼻梁高直,唇薄,头发自然卷曲。丝绸之路畅通后,随着佛教的东渐,犍陀罗艺术对中国新疆乃至中原地区的雕刻艺术产生了影响。在新疆境内发现的属于公元3.4世纪的佛教艺术与犍陀罗艺术比较一致;5.6世纪的佛教艺术具有接近犍陀罗艺术的要素。公元4.5世纪犍陀罗艺术经河西走廊传入中原地区,很快与中国传统的民族艺术相融合,特别是其装饰艺术为中国雕刻艺术所吸收,使这一时期的佛像雕刻打上了犍陀罗艺术的印记。开凿于4世纪后期5世纪前期的甘肃天水麦积山石窟的早期洞窟中的佛像,还有北魏前期的佛像雕刻,在构图和装饰手法上皆受犍陀罗艺术风格的影响。云冈石窟开凿最早的昙曜5窟,特别是20窟大佛,均带有明显的犍陀罗艺术特点,如佛像鼻梁高直,薄唇宽肩,衣纹作平行的褶皱等。

6世纪以后,犍陀罗艺术逐渐在中国消失,取而代之的是来自中印度的笈多式艺术,其佛像雕刻以衣薄透体,衣纹细密,重叠下垂著称。笈多式艺术与中国民族艺术相结合,对北魏中期以后中国的佛像雕塑艺术产生深刻影响。

在犍陀罗艺术传入中国的同时,萨珊王朝(226—642)统治时期的波斯艺术也传入新疆地区。丝绸之路南道上的于阗、北道上的龟兹和吐鲁番等地的雕塑、壁画和丝织品皆受萨珊波斯艺术风格的影响,其中,联珠纹、对鸟纹是典型的波斯艺术风格。始凿于公元3.4世纪的龟兹克孜尔石窟,明显受波斯艺术的影响。克孜尔石窟中有一种方形穹窿顶窟,这种形制不见于印度,而在

<sup>①</sup> 羽田亨:《西域文化史》,新疆人民出版社1981年版,第68页。



拜占廷及萨珊王朝的宫殿中却经常可以看到。龟兹境内其他石窟及吐鲁番柏孜克里克、高昌故城内还有在穹窿顶的四角再作墙角尖拱,这更是典型的萨珊波斯样式。克孜尔石窟壁画的图案装饰与萨珊波斯艺术的关系更为密切。联珠纹在壁画中到处可见,特别用作背景图案以及人物服饰上。此外,壁画中天人、菩萨的脑后都有两条帛带,其样式以及弯曲的形状可以在萨珊朝纪功石刻中国王形象上找到极为接近的范例。壁画中的龟兹供养人,身着翻领大袍,上面的图案与萨珊织物的图案相仿。在吐鲁番阿斯塔那发现的丝织品上有许多典型的萨珊式纹样,如联珠纹、对鸟纹、猪头纹等。<sup>①</sup> 在于阗,也曾发现身着萨珊式锦袍的佛教绘画作品。

总之,魏晋南北朝时期,以弘扬佛法为主体的外来绘画、雕塑艺术逐渐在华传播,并与中国传统艺术相融合,直到8世纪其影响力才最终消失。

---

<sup>①</sup> 吴焯:《佛教东传与中国佛教艺术》,浙江人民出版社1991年版,第302—303页。

---

## 第三章 隋唐时期中西文化关系的发展

### 第一节 唐朝前期与中亚诸国的密切交往

#### 一、唐在中亚的有效统治

公元六七世纪开始,突厥逐渐崛起于亚洲的北部和中部,对中西关系产生了很大影响。隋朝末年,东突厥居大漠南北,控制了契丹、室韦、吐谷浑等地。而西突厥则控制着伊犁河以西至阿姆河几乎整个中亚地区,龟兹、鄯善、焉耆、且末、吐火罗以及昭武九姓国,咸归服于它。唐初,东突厥与唐为敌,屡为边患,630年,唐太宗派李世勣、李靖统兵北击东突厥,大败其于阴山,俘东突厥首领颉利可汗,东突厥遂亡。西突厥唐初接受册封,与唐通好。后来阿史那部贺鲁乘唐太宗国丧之机,起兵叛唐。永徽二年(651),建牙帐于双河(今博罗塔拉河)及千泉,自号沙钵罗可汗,控制了西突厥地区。他拥兵数10万,屡犯唐西北边境,653年起,唐高宗三次发兵征讨,生擒贺鲁,荡平西突厥汗国,唐大将苏定方令突厥各部悉归原处,通道路,复生业。

为了有效加强对西域地区的统治,唐政府在灭亡西突厥之前,就陆续招抚了天山南路西突厥属国。贞观四年(630)七月,太宗诏凉州都督李大亮为西北道安抚大使,于碛口贮粮,赈抚散居伊吾(今哈密)的西突厥人。九月,伊吾城主石万年入朝,奉所属七城来降,太宗便在其地设西伊州,后改伊州,这样唐中央有效控制了天山北道上的第一要站,掌握了天山东部的门户。贞观十三年(639),唐出兵平定高昌,与此同时屯兵可汗浮图城的史那贺鲁先降,于是唐以可汗浮图城为庭州,以高昌为西州。640年始设安西都护府于交河城。伊、庭、西三州的建置,一如中原内地州县,直属中央政府管辖,州刺史施政秉承朝廷诏令,户籍赋税上达户部。这三州的设置,有力地加强了对天山南北的控制。

西突厥在天山南路的另一个重要属国是龟兹。贞观二十一年(647),太宗以阿史那社尔为昆山道行军大总管,与安西大都护郭孝恪统兵10万平龟兹。安西都护府府治从高昌移至龟兹(今库车),下统焉耆、龟兹、疏勒、于阗四镇,史称“安西四镇”。后唐平西突厥,辖区远达楚河、塔拉斯河一带,遂以碎叶代焉耆,为四镇之一。四镇是唐政府在西域的驻兵重地,是安西都护府属下的军事机构,非一般行政机构。

唐平西突厥之后,在西域地区遍设府州,除伊、庭、西三州外,其他均为羁縻州府,用当地首领为都护、都督、刺史。对自天山北路西达里海之北的西突厥故地,唐设置了昆陵、濛池二都护府管辖。昆陵都护府辖天山北路,东起巴里坤湖,北至阿尔泰山,西抵中亚楚河,下属23个都督府,唐任命阿史那弥射为昆陵都护,左卫大将军。濛池都护府辖楚河以西至里海北,下置府州若干,唐任命阿史那步真为濛池都护,右卫大将军。昆陵、濛池都护府初属安西大都护府,武则天长安二年(702)为对付复起的东突厥默啜可汗和吐蕃势力的交侵,加强对北部地区的管理,增设北庭大都护府,府治设在庭州,分掌天山以北,到巴尔喀什湖以东

以南,伊塞克湖以北,原西突厥本部诸府州,即昆陵、濛池二都护府辖地。这样,安西、北庭两大都护府并立,为唐中央设在西域地区最高统治机构。

唐在西域所设羁縻府州,它们与中央之间有宗主国与属邦之关系。唐朝对它们负有册封汗王、授予官职、赏赐物品、保护其免遭邻国侵袭的职责,而各属邦对中央政府亦履行称臣纳贡、遣子侍宿卫、助兵马、助军用的义务。

唐在西域所设羁縻府州的总数及其所处,现已无法考证,但显庆三年(658),董寄生奉高宗派遣在昭武九姓国所设的羁縻府州有:大宛都督府(石国)、休循州都督府(拔汗那)、康居都督府(康国)、南谥州(米国)、贵霜州(何国)、佉沙州(史国)、安息州(安国)、木鹿州(东安国)。<sup>①</sup>

同年,高宗还派王名远往吐火罗置州县。龙朔元年(661),王名远进《西域图志》,请于于阗以西、波斯以东 16 国分置都督府,以及州 80、县 100、军府 126,高宗准其所请。王名远所设 16 个都督府如下:

月支都督府(吐火罗)、大汗都督府(啜哒)、条支都督府(河达罗支国)、天马都督府(解苏国)、高附都督府(骨咄)、修鲜都督府(罽宾国)、写风都督府(帆延国)、悦般都督府(石汗那国)、奇沙州都督府(护时犍国)、姑墨州都督府(柁没国)、旅獒州都督府(乌拉喝国)、昆墟州都督府(多勒建国)、至拔州都督府(俱密国)、鸟飞州都督府(护密多国)、王庭州都督府(久越得犍国)、波斯都督府(波斯国疾陵城)。

唐朝前期,随着羁縻府州的设置,中亚地区已是大唐帝国不可分割的一部分了。他们同中央使节往来,保持密切的朝贡关系,而经济文化交流更为频繁。8 世纪中叶大食开始入侵中亚地

<sup>①</sup> 吴玉贵:《唐代西域羁縻府州建置年代及其与唐朝的关系》,载《新疆大学学报》1986 年第 1 期。

区以后,中亚诸国与唐中央的联系依然没有中断,各国中相当一部分贵族都倾向于和唐朝保持原来的宗藩关系。后来安西副都护高仙芝因举措失当,引发了怛罗斯大战,结果惨败于大食军队,唐朝在中亚地区的势力受到沉重打击。但面对吐蕃的不断进逼,唐对中亚地区已顾及不暇,所以中亚各国在大食入侵时,都纷纷上书要求唐发兵救援,但唐没作反应,默认了大食对中亚的兼并,并对大食采取了友好的睦邻政策。这时中亚诸国大都采取两边依靠,左右逢源的政策,所以直到772年,中亚的康国、石国、曹国、安国、火寻、米国等仍和唐朝维持着朝贡关系。

唐朝与中亚的羁縻——朝贡体系形成之后,双方人员往来增多,经济文化交流加强,中亚的物产、科技、艺术、宗教及风俗习惯传入内地,而唐文化同样也熏染了中亚各族,文化交流对双方都产生了深远影响。

## 二、繁荣的中西陆路交通

### (一) 中西陆路交通的发展

自张骞通西域,凿通中西商路之后,至隋唐,中西陆路交通已有很大发展。隋炀帝时,西域诸国商胡纷纷来华贸易,隋在张掖设互市,由裴矩负责中西贸易的管理事务。裴矩与各国商胡交往甚多,他根据众商胡所述,撰《西域图志》3卷,其中记载了从中国至地中海的三条陆路商路:“发自敦煌,至于西海(今地中海),凡为三道,各有襟带。北道从伊吾,经蒲类海、铁勒部、突厥可汗庭,度北流河水,至拂菻国,达于西海。其中道从高昌、焉耆、龟兹、疏勒,度葱岭,又经拔汗、苏对沙那国、康国、曹国、大小安国、穆国至波斯,达于西海。其南道从鄯善、于阗、朱俱波、喝槃陀度葱岭,又经护密、吐火罗、挹怛、帆延、曹国至北婆罗门,达于西海。其三道诸国,亦各自有路,南北交通。其东女国、南婆罗门国等,并随其所往,诸处得达。故知伊吾、高昌、鄯善,并西域之门户

也。总凑敦煌，是其咽喉之地。”<sup>①</sup>裴矩所记北道即由今天新疆哈密经天山北麓至中亚，经里海北岸通欧洲。这条商路以前史书中没有记载过，是条新道。中道是由新疆吐鲁蕃沿天山南麓越葱岭至中亚通欧洲。这是以前史书中所记之北道。南道从今新疆罗布泊附近越流沙，沿昆仑山北麓越葱岭至中亚通欧洲。

至唐代，中外交通更加发达，贞元年间宰相贾耽所撰《皇华四达记》记载了唐朝到边疆地区和前往国外的主要道路有七条，全面反映了唐代中外交通发达的情况。其中除东行的二条即营州入安东道和登州海行入高丽、渤海道和一条海路即广州通海夷道之外，西行的陆上通道有四条：

夏州塞外通大同、云中道。从夏州（今陕西靖边县北）向北越过鄂尔多斯，至大同城（今乌拉特前旗东北）。再向北折向东至古云中城（今托克托东北）。

中受降城入回鹘道。从中受降城（今包头西南）向西北至鹞鹞泉，分两条路越过戈壁，至回鹘牙帐（今哈尔和林北），北至富贵城（今大乌拉东）。北偏东至骨利干（今贝加尔湖南），西北至坚昆（今叶尼塞河上游）。以自牙帐东北渡仙娥河（今色楞格河）至室韦（今黑龙江上游）。

安西入西域道。从安西（今库车）向西经大石城（今乌什）、热海（今伊塞克湖）南岸、碎叶城（今托克马克西甬），至怛罗斯城（今江布尔）。另一条从沙州（今敦煌）向西，经蒲类海（今罗布泊）南岸，于阗、疏勒，再向西南至葱岭守捉（今塔什库尔干），向西通西域诸国。

安南入天竺道。从安南都护府（今越南河内）溯红河而上至汤泉州（今云南屏边），北至拓东城（今云南昆明），向西经羊苴咩城（今云南大理），渡怒江，至诸葛亮城，分两路。西南路至骠国

<sup>①</sup> 《隋书·裴矩传》。

(今缅甸),向西经迦摩波(今印度阿萨姆邦)、奔那伐檀那(今孟加拉博格拉),至摩揭陀(今印度巴特那)。西路渡丽水(今伊洛瓦底江)、弥诺江(今亲敦江),经大秦婆罗门国(今阿萨姆邦东部)、箇没卢国(即迦摩波),至奔那伐檀那。

贾耽所记充分反映了唐代中西交通的发达。唐朝对中亚地区的有效统治,根本保证了中西陆路商路的畅通,丝路之上往来客商不绝,呈现一片繁荣景象。

### (二)粟特人的中转贸易

粟特一名见于汉文史籍《魏书·西域传》、《周书·异域传》和《北史·西域传》。唐玄奘《大唐西域记》称率利。根据中外史料记载,粟特人公元前五六世纪时已经出现,是世代繁衍聚居在锡尔河与阿姆河之间的一个古伊朗民族,曾先后隶属于波斯阿赫明尼德王朝、希腊亚历山大帝国和塞琉古帝国。汉时为康居属国,到了隋唐以后,河中地区为昭武九姓所居,其中又以地处撒马尔罕的康国为要为大,所以出现了粟特、康国混称或以康国代粟特的现象,实是一种舛误。

粟特人是一个“力田逐利者杂半”的半农半商民族,尤以善于经商而著称。他们“多行诡诈,大抵贪求,父子计利,财多为贵”;“生子必以蜜食口中,以胶置手内,欲其成长口尝甘言,持钱如胶之粘物。习善商贾,争分铢之利。男子二十即送之他国,来过中夏,利之所在,无所不至”。<sup>①</sup>

粟特人具有经商的天才,而中西交通的发展又为处在河中地区的粟特人提供了充分展示才华的条件。粟特人以经营国际中转贸易而著称,他们无论是向西还是向东都走得很远,足迹遍及西亚、中亚、天山南北、河西走廊直至长安、洛阳和江南各地。他们从中国购买丝绸,然后倒手贩卖给波斯人、拜占廷人、印度

<sup>①</sup> 《唐会要》卷99,“康国条”。

人和草原上的游牧部落。粟特人又顺便向这些民族购买兽皮、皮装、麝香、马匹、宝石和琉璃器等运至中国，从中谋利。

粟特商队走遍天下，东西方之间的物质文化得以交融和传播。但他们“不仅仅是出色的商人，而且有艺术家、手工业匠师和新宗教的传播者，他们不仅沿着中亚细亚的丝绸之路旅行和定居，而且在中国的内地和草原游牧人中间旅行和定居。”<sup>①</sup> 所以粟特人又成了文化的传播者。仅以语言文字为例，公元6至9世纪，粟特语言文字几乎成了丝路上共同的交际工具之一，粟特文对后来的回鹘文、蒙文和满文都产生过重大影响，甚至可谓是这些文字创造的基础。粟特工匠手艺高超，善艺术，他们的木刻术传遍了整个中亚，并且他们还把制造锁子甲的技术传到了中国，从而连环甲取代了汉代的鳞片甲。当然最能反映粟特手工业对中亚北部地区产生重大影响，以及反映出东西方文化混合交流特点的是制陶业。从粟特人制作的陶器的形状饰物及图案、铭文诸方面，可以看到不同的文化特征，如突厥、波斯萨珊朝、东罗马帝国和东土耳其斯坦佛教文化的影响，最好地体现了东西文化在这一地区的交融。

### （三）回鹘的丝绸贸易

由于丝绸贸易利润丰厚，所以无论是粟特人、波斯人，还是昭武九姓胡，都竭力控制丝路，以图垄断丝绸贸易。但他们都没有达到目的，直到8世纪中叶，陆上丝绸贸易因政治形势的变化和海上交通的兴起而渐趋衰落之时，回鹘人的绢马贸易再次将其推向高潮。

唐开元、天宝之际，怀仁可汗在乌德鞬山（今杭爱山之北山）和温昆河之间建立牙帐，统治回鹘汗国。回鹘政权受唐册封，在政治制度和经济生活方面都受到中原地区的影响。双方经济联

<sup>①</sup> 布尔努瓦，《丝绸之路》，新疆人民出版社1982年版，第109页。



系密切的一个重要标志,就是“绢马贸易”,回鹘经常以大量马匹换取唐的丝绢和茶叶。安史之乱后,由于回鹘帮助平叛有功,这种“绢马贸易”成为回鹘从唐取得的酬劳。762年,唐与回鹘约定每年向回鹘买马数万至10万匹不等,每匹马付绢40匹,病马弱马照数付价。唐德宗建中元年(780),唐积欠马价绢达108万匹,后来马价又升为50匹绢,唐为“绢马贸易”承担了巨大财政赤字,807年才偿清历年积欠的马绢。

回鹘把“绢马贸易”中获得的大量丝绸,贩运至中亚、西亚和地中海地区。从8世纪中叶到9世纪中叶,整整一个世纪中,由于河西走廊被吐蕃切断,安西四镇也陷入吐蕃手中,丝路东段必须绕回鹘汗国,回鹘人成了葱岭以东最大的丝绸贸易中介商。回鹘人和粟特人来往于庭州、弓月和碎叶之间的天山北道,每年都有成百上千万匹缙帛向西运出。

回鹘人不但将大批丝绢从蒙古草原运往中亚、西亚,而且也将珊瑚、翡翠、象牙、琥珀、琉璃、香药等来自西亚和中亚的产品运往中原。除传统的丝绸贸易外,中亚北部地区与东西方还进行其他稀有珍品和奢侈品的过境贸易,如宝石、珍珠、金银制品、毛皮、地毯、香料、药材、良种马和精美的瓷器等。除回鹘、粟特商人在贸易中占主导地位之外,突厥游牧民及中亚其他各国商人,也积极参与贸易活动。

## 第二节 中西科学技术交流

### 一、中国与阿拉伯、拜占廷的关系

阿拉伯在中国史籍中称为大食。从622年穆罕默德建立政教合一的国家开始,到8世纪中期,经过100多年的扩张,阿拉

伯哈里发国家已成为地跨欧、亚、非三洲的大帝国。大食兴起之初,在很长的时间内,同唐朝保持较为亲密的关系。从651年大食使者第一次来华,到798年最后一次来华,大食使节来长安共有39次之多。751年,阿拔斯王朝建立之后,753年竟4次遣使来朝,以后5年中,每年都有使者来朝。唐对大食也采取了睦邻政策,并默认了它在中亚地区的扩张。

大食阿拔斯王朝建立之初与唐朝的睦邻关系,使唐朝在安史之乱发生后,能够从大食借兵平叛。757年2月,唐肃宗从安西、北庭和拔汗那、大食征调的军队抵达凤翔,与陇右、河西军队会合,接受唐朝整编,收复两京之后,肃宗曾在长安召见大食使臣以示抚慰。

唐与大食这种良好的政治关系,使得两国的经济文化交流空前繁荣,而且是水陆并举。

陆路上,阿拉伯商人络绎不绝地来往于丝绸之路,其中不少是阿拉伯统治下的波斯人。他们携带价值昂贵的珍宝和香药,成群结队地来到甘陕一带,甚至深入四川,东下长江。唐代贵族的墓葬中常可见随葬的唐三彩胡俑,这些深目高鼻,头戴尖帽,身穿折领衣的胡俑,或抱西域乐器,或牵引驼马,生动地反映了他们风尘仆仆奔波于莽原峻岭、戈壁大漠之间的辛劳,以及他们对唐人生活所起的重要作用。内沙布尔和德黑兰附近的赖依等地出土的唐五代越窑青瓷和唐长沙窑彩绘盘,还有萨马拉出土的成批的唐瓷残片,多是这些阿拉伯、波斯商人当年陆上运输留下的遗物。西安附近唐墓中也发现了波斯萨珊王朝库斯老二世(590--627)统治时期的银币以及阿拉伯金币。而吐鲁蕃阿斯塔那以北、哈拉和卓以西的中唐时期的墓葬,死者口中所含钱币以波斯萨珊银币居多,也有拜占廷金币,这多是波斯和阿拉伯商人当时带入中国的通货。

海上,交广水道是中西交通的大动脉。越来越多的商人,或

从阿曼的苏哈尔,或从波斯湾北岸的西拉夫起航,沿印度西海岸,绕马来半岛至中国交州、广州,或北上扬州。当时扬州是南北、东西水运的枢纽,外国商人溯江而上可深入四川。广州和扬州侨居的波斯和阿拉伯人最多,879年,黄巢起义军攻占广州时,伊斯兰教徒、袄教徒、景教徒、犹太教徒丧生者达12万之多,其中以阿拉伯人和波斯人居多。广州外贸既盛,唐朝在广州设市舶使专司管理。随着对外贸易扩大和皇室及中央政府对番货采办的增多,市舶使的地位竟提高到可以和岭南节度使并立,合称“二使”。外国船运至广州的都是南洋和印度洋各地盛产的香药,如乳香、苏木、龙脑、胡椒、沉香等,还有犀角、象牙、玳瑁、珍珠、珊瑚、琥珀、棉布以及各种玻璃制品。运出的货物以丝绸、陶瓷、纸、铜、铁、麝香、大黄为主。这些货物除由外国商船运出外,也有相当多的中国船参与海外运输。

拜占廷在唐朝时称为拂菻。从643年到742年间,拜占廷先后7次遣使至唐,其中至少3次是通过基督教徒和唐朝进行官方接触。

《旧唐书》载:“贞观十七年(643),拂菻王波多力遣使献赤玻璃、绿金精等物。太宗降玺书以答慰,赐以凌绮焉。”关于波多力是否为拂菻王,史家颇有争议,我们弃此不论,只言此番拂菻使节来唐的目的,实是在向唐求援,打击阿拉伯人。唐太宗对拜占廷使者待以厚礼,但对他们的请求,似乎没有给予实际的帮助。667年,拂菻王再次遣使来唐,馈赠良药底也伽。701年和702年,拜占廷连续派使节到长安,此时面对阿拉伯人的进攻,拜占廷已少有宁日,同时阿拉伯人也不断侵扰唐在中亚的羁縻府州,拜占廷仍希望与唐联合对付阿拉伯人。但唐从实际出发,还是默许了阿拉伯人在中亚的扩张。所以,742年拂菻派大德僧(景教徒)来唐做最后一次努力后,再也没有派使节到中国来。

唐和拜占廷之间贸易往来也很频繁,除波斯人和奔波于普

罗旺斯和中国之间的犹太人之外,相当部分是通过居住在里海和黑海之间的可萨人。可萨人是西迁突厥人的一个支系,亚美尼亚人直接称之为中国人。因为他们不仅懂中国话,而且可萨可汗奉行中国的宫廷礼仪,其地方官甚至亦有“节度”之称。欧洲阿图瓦的高岩凿孔技术,伏尔加河三角洲地区的水稻种植技术,以及弓弩的第二次西传,主要是通过可萨人完成的,足见可萨人在中国同拜占廷交往中的重要中介作用。

## 二、中国文化的西被

由于唐代中西交通的发达,人员互访和贸易往来频繁,这一时期中国的许多科技成就西传至印度、阿拉伯,并逐渐西传至欧洲,对世界文明的进步,产生了积极的推动作用。

### (一)造纸术

105年,东汉蔡伦改进造纸工艺,制造出价廉、耐用,可实际用于书写的植物纤维纸,从此,纸渐渐在中国取代了简帛,成为主要的书写材料。蔡伦造纸术发明之后,纸张很快就开始西传至印度的西北部。这种传播的最早媒介,当是居住在塔里木盆地以南和阆的印度侨商。在义净《梵语千字文》、《梵唐文字》和两本所附的《梵唐消息》、沙门礼言集《梵语杂名》里,梵文的纸字共有4种写法:kakali, kakali, kakari, Saya。这几个字都是梵语中的外来语。这几个字同阿拉伯文中的纸字 kagad, 波斯文中纸字 kagaz, kagiz, 都非常相似。义净是在671年到印度的,在此之前印度语中已有了纸字,可见梵文中借自阿拉伯语、波斯语的纸是在8世纪伊斯兰教徒进入印度之前就已传入印度。

造纸术何时传入印度,过去通常认为是伊斯兰教徒在10世纪末经尼泊尔传人的。由于印度现存最早的写本是1231年和1241年,因此完全无法借助实物来断定印度造纸的上限,但义净赴印求法,在671—695年间遍历印度各地,已发现“造泥制底

及拓摸泥像,或印绢纸,随处供养,或积或聚,以砖裹之,即成佛塔;或置空野,任其消灭。西方法俗,莫不以此为业”。<sup>①</sup>而且很多人“必用故纸,可弃厕中。既洗净了,方以右手牵其下衣”。<sup>②</sup>大量的纸被用来印佛像和解手之用,这仅靠进口纸张是不够的,所以此时印度必定已经掌握造纸术了。

纸发明不久,波斯人和粟特人便把它传入了中亚和西亚地区。大约3世纪以后,波斯和美索不达米亚已经使用中国纸来书写,到了唐代,中国纸是海上出口的重要商品,大量的纸张从广州运至波斯湾西拉夫港。直到10世纪中叶,阿拉伯人已学会造纸术并广泛生产的时候,仍从中国进口大量纸。因为中国纸的质量、色彩、规格,都是此时阿拉伯纸无法相比的。

造纸术传入阿拉伯是在怛罗斯战役之后。751年,唐镇西节度使高仙芝在怛罗斯被大食军队击败,2万唐军被俘。俘虏中有些造纸工匠,是他们把造纸术传人撒马尔罕,奠定了阿拉伯帝国造纸业的基础。

撒马尔罕造纸业一经建立,因为有技术熟练的中国工匠操作,所以纸张质量很好,销路迅速扩大,不但供应本地需求,而且向外输出,连续几个世纪内一直是阿拉伯帝国最重要的纸张供应中心。794年,在巴格达也建起了造纸厂,巴格达纸厂的主要技术力量是由撒马尔罕提供的,据说也有不少中国工匠。9世纪时,在阿拉伯半岛的蒂哈玛和大马士革先后又建立了两个规模宏大的造纸厂。但撒马尔罕制造的纸由于技术不断改进,除质量提高外,还能生产各种色纸,所以直到11世纪初,在阿拉伯造纸业中仍然居于不可动摇的领先地位。阿拉伯内沙布尔的诗人和学者塔利吐对撒马尔罕的纸赞美说:“在撒马尔罕的特产中,应该提到的是纸,由于它更美观、更合适、更简便,因而已经代替了

<sup>①②</sup> 《南海寄归内法传》卷4、卷2。

过去书写用的埃及苇纸和羊皮纸。纸只产在这里和中国。”他还说,纸是撒马尔罕的一项重要出产,“受到世界各国人民的赞赏”。

阿拉伯境内设立的这些纸厂对推广纸的使用,起了决定性作用。早期阿拉伯纸的制造从原料的选用到工艺流程完全按照中国的方法,后来,阿拉伯造纸在原料方面做了些改进,他们因地制宜,使用中亚和西亚盛产的亚麻,而不再像中国用大麻和苧麻作原料。这一新材料的采用一定是撒马尔罕的中国工匠作的新的尝试。

在巴格达建立纸厂前后,植物纤维纸开始流入埃及,埃及于9世纪末开始建立造纸厂,植物纤维纸开始同苇纸展开激烈的竞争,10世纪中叶以后,苇纸文书便告绝迹了。植物纤维纸在尼罗河畔取得了胜利。通过埃及,造纸术传入西西里岛,并且沿地中海继续西传,大约在11世纪下半叶或1100年,摩洛哥的都城非斯也开始制造纸张,不久,造纸术又传入西班牙。

纸的应用推动了阿拉伯科学和文化的进一步繁荣。由于纸的应用,使8至9世纪时的阿拉伯翻译事业发展有了可能。当时巴格达建有“译学馆”,网罗了一些科学家和翻译家,包括伊斯兰教、景教、犹太教、拜火教的学者,专门翻译希腊文、叙利亚文、波斯文、梵文的各种专门著作,广泛吸收世界各国的科学遗产。古希腊的许多科学著作得以保存下来,使得欧洲人能够在经历中世纪的黑暗之后,重新见到古代文明的辉煌成就。

大约9世纪开始,阿拉伯纸开始传入欧洲。按照传统说法,纸是由北非的法蒂玛人的传播,经过摩洛哥,在10世纪中叶传入安卢达西,后又传入法国。大马士革纸好几个世纪中成了向欧洲出口的主要商品,欧洲人一度把它称为“大马士纸”。1109年,纸从北非传入西西里,西西里国王罗吉尔一世在这一年用阿拉伯文和拉丁文颁发了一道写在纸上的法令,成了欧洲现存的最

早纸本文件。不过纸张虽从大马士革、开罗、非斯不断输入欧洲，但造纸术的秘密却掌握在阿拉伯人手中。

12世纪在西班牙出现造纸业，这是欧洲最早的造纸业，是北非摩拉维德人入侵西班牙后在那里开创的。1276年，意大利出现第一家造纸厂，从此以后，意大利造纸业蓬勃发展，在14世纪已经成为供应欧洲纸张的主要来源，超过了西班牙和叙利亚纸的供应。

欧洲虽然在8世纪末已开始使用纸，但由于中世纪基督教会垄断文化，识字的人很少，所以在很长时间内，纸张使用为数有限。直到14世纪末雕板印刷术传入欧洲以后，意大利纸被大量用来印制纸牌和彩绘图像，从而进一步刺激了意大利造纸业的发展。

14世纪是欧洲造纸业取得长足发展的时期。1320年，德国南部的科隆和美因兹都已建成造纸工场，1391年，欧洲早期印刷中心之一的纽伦堡也建成了造纸工场。到14世纪末，意大利、法兰西、西班牙、德国南部地区都能生产纸张，纸逐渐成为重要的书写材料。

从15世纪开始，造纸术以德国为中心在欧洲扩散，波兰的克拉科夫于1491年建立造纸工场，奥地利的维也纳于1498年开始造纸。英国于1511年，俄国于1576年、丹麦于1635年、挪威于1690年，都先后建起了造纸工场。虽说17世纪欧洲各国大都采用了中国式的手工生产和技术设备造纸，但羊皮纸书写仍很流行。

这一时期，纸和造纸术随殖民活动而传入美洲大陆，1575年，墨西哥建成了美洲第一家造纸厂。1690年北美的费城开始造纸，而澳洲大陆直到1868年才在墨尔本开设了造纸厂。至此，中国的造纸术传遍世界各地。

## （二）炼丹术

中国的炼丹术也是在唐代传入阿拉伯和欧洲的。炼丹术公元前2世纪就在中国出现。炼丹术有内丹和外丹之分,内丹以修炼入的精、气、神,来达到长生不老的目的,实际就是今天说的气功。而外丹是以炼制黄金和长生不老的丹药为目的。由于古代帝王迷信,都想找到长生不老的药,这为炼丹术的发展提供了良好的前提。所以到西汉初年,炼丹术已分为南北两派。北派以李少君、栾大为代表,以丹砂为主要原料制作金银,称为“黄冶”;南派以淮南王刘安为代表,以汞为主要原料制金银,称“黄白”。炼丹术在中国的历史已相当悠久,所以本世纪初欧美学者认为它是希腊或罗马时代埃及人发明,而后由阿拉伯人传入中国的观点,实属本末倒置。

4世纪时,埃及亚历山大里亚的沙拉比教士森尼西关于点金术的论述,实际是埃及人从中国学会的。中国炼丹家汉代时就已知道铁和铜盐的金属置换作用。《淮南万毕术》中有“曾青得铁化为铜”的记载。《抱朴子》说:“以曾青涂铁,铁赤色如铜。以鸡子白化银,银黄如金,此皆外变而内不化也。”这种点金术在公元二三世纪中国和埃及繁荣的海上贸易中,传入埃及亚历山大里亚。森尼西的镀金银和金属置换知识之所以已经具有点金术的味道,实是从中国传入的。

炼丹术作为一门学科为欧洲人所知,是经阿拉伯人介绍传播的结果。唐代中国的炼丹术极盛,同阿拉伯的往来又极密切,特别是在中国的波斯人不少专门从事贩卖药金和香药的,甚至个别入本身就是炼丹家,他们对于炼丹术形成一股西传的浪潮,起了推波助澜的作用。天宝五年(746),魏郡的段瞿见到有专门收购“养生辟穀”之药的。当时一些未备难见之药常求助于胡商。长安西市在元和年间(806—820)有擅长制作药金的炼丹家王四郎开设的店邸,专供胡商,高价抛售。文学家李珣的弟弟李珣,原是波斯侨民,专门贩卖香药,酷好金丹,“暮年以炉鼎之费,家无



余财，唯道书药囊而已”。这种以化学方法制成长生不老之药和追求“点铁成金”药剂的学问，推动了阿拉伯炼丹术的发展和炼丹术西传欧洲。

阿拉伯炼丹术的创始者查比尔，具有中国炼丹家的典型特征，他追求的长生药“耶黎克色”是与葛洪所说的丹精或神丹一样的东西。查尔比关于水银的知识完全得自于中国，而他关于金属组成的学说，完全根据中国炼丹家对汞和硫这两种主要药料的知识。稍后，拉齐斯和阿维森纳的炼丹知识更为丰富。拉齐斯的《药典》于1187年被意大利人杰拉尔译成拉丁文后，炼丹术才传入欧洲。欧洲的大炼丹家罗哲尔·培根和大亚尔卑尔特的炼丹知识大都取自拉齐斯和阿维森纳。而拉齐斯的《药典》一书，实得益于《周易·参同契》和葛洪的《抱朴子》两本中国丹典。

炼丹术传入欧洲后，中世纪的贵族专养术士炼金，不同于中国丹家追求长生，而追求财富。所以“点金术”从制作目标和思想基础而论，不论是三四世纪的亚历山大里亚，还是中世纪的欧洲，都有各自的特点，而就技术上论，却是完全一致的。

中国炼丹术的西传，对近代化学的产生与发展起了不小的启蒙和推动作用。正如《西巴论集》中所述：“如果我们承认炼丹术是近代化学的前驱，那么中国炼丹术原有的理论，便可看作制药化学最早的规范。”

### （三）瓷器

唐代前期的繁荣，使得制瓷业有了很大发展，瓷窑大量增多，制瓷工艺也有长足进步。到唐中期以后，瓷器已成为外销的大宗商品之一，分别由陆路和海路运往西亚及地中海沿岸诸国。

在唐代，南方产的多为青瓷，其中以越州青瓷最著名；而北方盛产白瓷，其中以邢州白瓷最著名。所以海路主要以销青瓷为主，而陆路外销的多是白瓷。从阿拉伯的阿拔斯朝开始，已能见到精美的中国瓷器。阿布·法德尔·贝哈基在1059年写成的著

作中,曾提到早期中国瓷器运往巴格达的情景,在哈里发哈伦·赖世德执政时,呼罗珊总督阿里·伊本·伊萨曾进献过 20 件精美的中国御用瓷器及数千件民用瓷器,其中有碗、杯、盏、瓶、壶等,都是由陆路运去的。

中国瓷器在波斯湾、阿拉伯半岛沿海各地都是极受喜爱的贵重物品,极为畅销,不少阿拉伯商人从事贩卖中国瓷器而发了大财。伊斯兰诗人都以珍藏华瓷为荣,有位诗人因他的羊把“纹饰中凝结着非凡才智的中国瓷碗”撞碎了,他一气之下,竟把他的羊全杀掉了。

到中国游历最早亲见制造瓷器的阿拉伯人苏莱曼,在《中印游记》中说:“中国人能用一种优质陶土,制造出各种器皿,透明可比玻璃,里面加酒,外头可以看见。”波斯作家塔利比也曾叙及中国的名瓷,他说:“有名的中国瓷器是些透明的器皿,能制煮食物的罐、煎食物的锅、也能做盛饭的碗,以杏色为上,胎薄,色净,音脆,奶白色次之。”所谓杏色瓷器,应该是唐代长沙铜官窑的产品。长沙窑瓷器式样之多,冠绝唐代瓷窑,在装饰艺术上也有特殊成就,以模塑贴花褐色彩斑上施青釉为特色,首创釉下彩绘,有釉下褐、绿两彩,突破了青瓷单一颜色,各种纹样也很丰富,所以在阿拉伯世界倍受珍视。

唐代外销瓷器向东到日本、朝鲜。在日本出土了大量唐代的越窑青瓷和邢窑白瓷。而唐三彩销往日本后,日本人也仿制出了“奈良三彩”。东南亚及南亚印度、巴基斯坦等地也大量出土过中国唐宋瓷器。伊朗出土的中国古瓷更多,遗址遍布东北、中部和西北部及南部地区。在东部的内沙布尔发掘出唐万年壶一把、邢窑白瓷壶一把,长沙窑瓷壶残片及越窑瓷罐等很多唐瓷文物。而著名的西拉夫港出土唐瓷的遗址更多。另外伊拉克、北非埃及、东非坦桑尼亚都有唐瓷出土,充分说明了唐代外销瓷器不仅范围广,而且数量也相当大。

中国瓷器外销之后,许多国家开始仿制。埃及、伊朗都出土了不少仿制的华瓷。埃及突伦王朝(868—905),自瓷器传入之后立即仿制,但釉色、胎质、纹饰和产量都无法与唐瓷相比。伊拉克萨马腊陶匠以中国青色、黄色釉陶和白瓷作为模本,进行工艺改革,10世纪时,成为西亚最先进的陶瓷基地。

### 三、西方科技知识的传入

在中国文化西被的同时,也存在着西方文化的东渐。唐代兼收并蓄的文化政策,对外来文化采取了积极吸收的态度,使西方先进的科技不断传入,从而促进了唐代文化的繁荣。

#### (一)天文历法

唐代天文学的发达,与印度天文知识的传入是分不开的。古代印度称天文学为观星明,《隋书·经籍志》著录的译成中文的印度天文历算之书有:《婆罗门捨仙人所说天文经》21卷、《婆罗门竭伽仙人天文说》30卷、《婆罗门天文》1卷、《摩登伽经说星图》1卷、《婆罗门阴阳算历》1卷、《婆罗门算法》3卷、《婆罗门算经》3卷,共7种60卷。

唐代有许多印度的天文学家侨居中国,影响较大的有迦叶、瞿昙和俱摩罗三家。特别是瞿昙氏四代先后任职于唐司天台达100多年,瞿昙罗、瞿昙悉达、瞿昙谏三代皆任过司天监,而瞿昙悉达成就最高,与僧一行齐名,开元、天宝年间习称之为瞿昙监。

665年唐颁行李淳风编制的甲子元历即《麟德历》。太史令瞿昙罗上《经纬历法》9卷,被诏准参行。698年,唐颁行瞿昙罗的《光宅历》取代《麟德历》。后来瞿昙悉达翻译的印度《九执历》运用更广。九执原称九曜,在水火木金土日月之外,加上日月交叉处的隐曜龙首和龙尾,合称九曜。九曜分吉凶两类,分执人类的行为。729年,唐颁行僧一行的《大衍历》后,仍参用《九执历》,通行于民间。《九执历》历宋元明清,历代的历法修订过程中,大都

以其为参考。

唐代阴阳风水盛行,这与印度传入的占星学密切相关。印度占星学由粟特人传入中国。关于唐代占星学留下的著作有北天竺僧人不空翻译、弟子杨景风注释的《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》、西天竺僧人金俱吒译《七曜攘灾诀》、以及假托僧一行的《梵天火罗九曜》、《七曜星辰别行法》。贞元(785—804)中,吐火罗的李弥乾从西天竺传来占星术《都利经》、《聿斯经》2卷,由璩公译成汉文,看来,吐火罗也是印度占星学进入中国的有力传播者。

## (二)建筑

唐代,外来建筑对中国的影响多与宗教有关。佛教传入后,佛塔与石窟都受印度风格的影响。洛阳龙门石窟是唐初石窟艺术的杰作,而石窟的形制和造像风格都明显有印度的特点。特别是佛塔建筑,在印度的四方座基或半圆形的窣堵婆的基础上加以创造,形成了具有中国特色的、造型美观、千姿百态的中国佛塔。流行的佛塔式样有楼阁式、密檐式和窣堵婆式。

塔初入中国时,被译为窣堵婆、浮图或浮屠,佛家有“救人一命胜造七级浮图”之说,晋时才有塔之称。东汉洛阳白马寺塔是第一座楼阁式木塔。524年的嵩狱寺塔是现存最古老的密檐式砖塔,是中国化窣堵婆的典型代表。唐代楼阁式佛塔多是仿初期木塔形式,平面四方形,每面有砖砌的柱和横梁、斗拱,最典型的代表是西安大慈恩寺的大雁塔。唐代密檐式砖塔有代表性的是西安荐福寺的小雁塔和大理的崇圣寺千寻塔。唐时伊斯兰教建筑也出现在中国,唐代广州的怀圣寺光塔便是其中之一。

唐代,拂菻的建筑艺术也已传入,唐玄宗曾在宫中造有“凉殿”、“凉雨亭子”。其中“水激扇车,风猎衣襟”,“座内含冻”。一些大臣宅中亦有此种建筑。据《旧唐书·拂菻传》载:“至于盛暑之节,人厌嚣热,乃引水潜流,上遍于屋宇,机制巧密,人莫之知。

观者惟闻屋上泉鸣，俄见四檐飞溜，悬波如瀑，激气成凉风，其巧妙如此。”唐玄宗的凉殿与此同出一辙。

### (三) 医药

唐代的医学很发达，但对外国医学，特别是印度和拜占廷的医学亦能注意吸收。来华传教译经的印度高僧大都兼通医术。医学在古代印度称长寿吠陀，分成八科，总称八分医方或八医，自阿低离仙人通晓医方后，传世名家有闍罗迦、妙闻和伐婆达。其中，闍罗迦被奉为医圣。

公元六七世纪以来，印度医方传世的很多，《隋书·经籍志》卷34所录印度医方有：《龙树菩萨药方》4卷，《西域诸仙所说药方》23卷、《西域婆罗仙人方》3卷、《西域名医所集要方》4卷、《婆罗门诸仙药方》20卷、《婆罗门药方》5卷、《龙树菩萨养性方》1卷。

印度的八分医方中，列为第七的是长命药科，唐代帝王迷恋长生药，除请道家炼丹士之外，也多方向印度寻求灵药。唐太宗暴死与服用印度术士的长生药不无关系。但高宗继位后，又从东印度迎来卢迦逸多，任怀化将军，派往印度，寻求长生不老之药。玄宗时对长生药更是如饥似渴地寻求，所以中亚及南亚诸国不断有人进献精制药物。克什米尔常献胡药，吐火罗使者724年献胡药乾陀婆罗等300余品，730年僧难陀又进瑞表香药，741年吐火罗使者进献质汗药。质汗实际上是种春药，诸蕃进献的药物中多有此类药。

印度的眼科十分先进，龙树菩萨的眼科医术就相当高明。刘禹锡曾接受过印度医僧的眼科治疗，并有《赠眼科医婆罗门僧诗》：“三秋伤望眼，终日哭途穷；两目今先暗，中年似老翁。看朱渐成碧，羞日不禁风；师有金篦术，如何为发蒙。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《全唐诗》卷13。

拜占廷医生在眼科、痢疾和穿脓术方面,也有很深造诣,《新唐书》载:拜占廷“有医善能开脑出虫,以愈目眚。”这实际上是对脑溢血的一种治疗方法。唐高宗的侍医曾于683年给高宗治头重目黯病,刺百会、脑户二穴放血,使高宗重见光明,这种方法即是借鉴了拜占廷的医法。景教僧中有不少医生,玄宗时,僧崇一为玄宗长兄李宪治病,霍然痊愈。拜占廷的药物也传入中国,667年,拜占廷人向高宗进献底也伽,这是一种上好的解毒药,用来医治各种被动物咬伤后引起的中毒。

阿拉伯药方传入中国的也不少。《千金要方》、《千金翼方》、《外台秘要》中都有记载。《千金翼方》中有波斯方悖散汤,又叫服牛乳补虚破气方,用牛乳3升,葶苈半两末之,煮而成汤。波斯和大秦皆重此法。

唐时香药大量传入,当时有许多专门贩卖香药的波斯人和阿拉伯人。因此印度和阿拉伯药物充斥市场,洛阳、长安、广州的外国药物尤多。唐代编写的《新修本草》、《本草拾遗》等国家药典中,已收录了许多国外药物。玄宗时的郑虔有《胡本草》7卷,专门收录外国药物,唐末李珣也著有《海药本草》6卷,更加详细地介绍了国外药物。这两本书在编写过程中都参阅过希腊、印度和阿拉伯有关的医学著作。

唐代传自印度的药物有胡椒,梵语称葶苈补骨脂、青黛、郁金香、天竺桂等。阿拉伯传入的药物有珊瑚、琥珀、炉甘石、密陀僧、石硫黄、绿盐、金钱矾、乳香、没药、安息香、芦荟、小茴香、石蜜、胡黄连、阿月浑子、无石子、阿魏、扁桃、波斯枣等。从拜占廷输入的有白矾、阿勒勃、婆那婆、槃若穉、齐墩(橄榄)、馥齐、阿驿(无花果)、指甲花、捺祇(水仙)、阿勃参等。这些药物有些已经移植中土,而更多的是由海上运入的,大大丰富了中国医药宝库。

#### (四)熬糖法与缝制木船技术

印度的熬糖技术是在唐太宗时传入中国的。早在南北朝时,

中国南方生产甘蔗的地方已知道用甘蔗汁生产砂糖,但北方尚不会制作砂糖。总的说来,当时中国的制糖技术还比较落后。647年,摩揭陀国使者至长安,向唐太宗夸耀其制糖技术,于是唐太宗决定派人到印度学习熬糖法。回来之后,唐人在扬州用印度技术熬制甘蔗,所得蔗糖超过了印度砂糖。

当时印度还能制作固体的石蜜。659年苏敬在《新修本草》中介绍了石蜜的制法:“石蜜用水、牛乳、米粉和煎成块,作饼坚重。西域来者佳,江左亦有,殆胜于蜀。”这种石蜜,实际是似今天奶糖的一种东西。由于从印度引进了石蜜制作法,于是江南、四川这些产蔗地区纷起仿效,10年之间便完全掌握了这门技术。这种用蔗汁、牛乳煎熬成的石蜜,可呈黄白或细白。到8世纪初时,四川产的石蜜已与波斯石蜜不相上下了。

缝制木船技术是波斯湾和红海沿岸的一些民族在很早以前就已使用的造船技术。1世纪时波斯湾北岸的阿曼纳就生产用棕榈纤维捆扎的马达拉塔船。后来,西拉夫和阿曼又用椰索绳缝合,用油灰填塞船缝,生产出如马卡布、赛发纳等单桅船。而我国所造海船,都以樟木或枕木为料,使用铁钉钉合船板,用桐油、石灰、竹麻纤维粘合船缝。但铁和桐油都较贵,所以船的造价就高。唐代随海上贸易的发达,大批的波斯船、阿拉伯船驶进广东各港口,缝合木船技术首先就在广州等地生根发芽。唐昭宗(889·904)时,广州司马刘恂在《岭表录异》中说:“贾人船不用铁钉,只使用桃榔鬚系缚,以橄榄糖泥之。糖干甚坚,入水如漆。”这种船造价低,但极易渗漏,所以到宋代,中国船工改用藤条、茜草代替桃榔鬚、椰子索和橄榄糖。“造舟皆空板穿藤约束而成,于藤缝中以海上所生茜草,干而窒之,遇水则涨,舟为之不漏也。其舟甚大,越大海商贩皆用之”。缝制木船技术,经过中国人的改进,终于可以造出极廉价又坚实的大船。

### 第三节 佛教在华发展及其中国化

#### 一、西行求法的中国僧人

隋唐时期,佛教在华得到进一步发展。这一时期,除少数印度僧人继续来华译经传教外,又有大批中国僧人西去印度求法。据统计,唐朝西行求法的僧人多达52人。此外,唐朝曾派王玄策三次出使印度,密切了中印关系,使唐代中印文化交流达到高潮。唐代翻译的佛经,大多出自精通梵文的中国僧人之手。在佛教理论方面,中国僧侣已形成自己独创的见解,不再照搬印度成说,由此奠定了佛教中国化的基础。

##### (一)玄奘游印讲学

玄奘(602—664)俗姓陈,名祜,河南缙氏(今偃师)人。他自幼诵习佛经,曾游历四川、陕西、河北等地,访求名师指点,熟稔大、小乘佛教教义。因感国内佛经歧义丛生,无所适从,遂于公元629年(贞观三年)从长安出发,踏上西行求法的征程。玄奘先后经秦州(今天水)、金城(今兰州)、凉州(今武威),西出玉门关,孑然一身,孤游沙漠,然后沿丝绸之路北道,经伊吾(今哈密)、高昌(今吐鲁番)、龟兹(今库车),循伊塞克湖西至碎叶,再经怛罗斯、撒马尔罕抵铁门(今乌兹别克斯坦杰尔宾特西13公里处),由此南渡阿姆河,越兴都库什山,进入北印度犍陀罗国。

玄奘至印度以后,先是瞻仰了佛教六大圣地,随后来到印度佛教中心那烂陀寺,向戒贤法师学习佛经,深得瑜伽精义。玄奘在那烂陀寺住了5年多,然后遍游东、南、西印度各国。在中印度,玄奘受到戒日王(606—647)的盛情款待,并向他介绍了中国的情况。为了弘扬佛法,戒日王于公元642年12月在都城曲女



城召开第六次无遮大会,就佛教教义展开辩论,入会僧侣有6000余人,玄奘应邀担任论主(主讲)。玄奘以精辟的见解阐释了大乘佛教的《制恶见论》。在会议举行的18天里,无人能够驳倒玄奘的论点,玄奘由此名震印度,备受当地僧侣拥戴。

公元643年春,玄奘从印度东北部出发,翻越帕米尔高原至喀什,然后沿丝绸之路南道,经河西走廊回国。645年年初,玄奘回到长安。他此行长达15年,携回657部佛经。唐太宗将玄奘安置于太子李治修建的慈恩寺,后唐高宗时在该寺内建佛塔一座,收藏玄奘携回的佛经,这就是著名的大雁塔。

玄奘回国后,立即投身夜以继日的佛经翻译事业,前后译经19年,共译佛经75部,1335卷,1300多万字。他以直译为主配合意译,开创了翻译史上的一代新风,堪称我国最伟大的翻译家。此外,他还将《道德经》和印度失传的《起信论》译成梵文,增进了中印文化交流。

尤为重要的是,公元646年,玄奘根据唐太宗旨意,由他口授,弟子辩机记录整理而成的《大唐西域记》一书问世。该书分12卷,10余万字,对玄奘亲历和传闻的100余国的历史地理、风俗民情一一载录,是研究中亚、阿富汗、巴基斯坦、印度、孟加拉、尼泊尔等国古代历史地理及考古的重要文献,也弥补了我国西北边疆民族历史地理文献之不足。自19世纪以来,《大唐西域记》已被译成英、法、德、日等多种文字。外国考古学家曾据该书有关记载,发掘出古代印度的王舍城、鹿野苑寺等遗址。1300多年来,玄奘的名字已成为中印文化交流的象征。

### (二) 义净、慧超、悟空西行求法

义净(635—713),齐州(今山东历城)人,是唐代名声仅次于玄奘的求法僧人。公元671年,义净自广州出发,经室利佛逝(今苏门答腊巨港)、末罗瑜(今占碑)、羯荼(今马来西亚吉打)等地至耽摩立底国(今印度加尔各答西南),后至那烂陀寺研习佛法

10年。在求得近400部梵本佛经之后,东返室利佛逝译经传教,期间曾于689年返广州购纸墨、雇书手,然后回室利佛逝抄录梵本佛经。695年,在外漂泊25年,历30余国的义净回到洛阳,先是与人合译《华严经》,后在外来僧人协助下,主持译经56部,230卷,名声盛极一时。义净所撰《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》皆为研究中外文化交流史的重要文献。

慧超,新罗人,成年后入仕唐朝。他取道海路,经斯里兰卡西至印度,先后游历东、中、西、南、北印度各地,接着北上,经犍陀罗、波斯、叙利亚、拜占廷和中亚等地,然后东越帕米尔高原,于公元727年(开元十五年)抵达唐朝安西都护府的治所龟兹。著有《往五天竺国传》。

悟空,本名车奉朝,唐玄宗时任左卫泾州四门府别将,是见诸史籍记载的唐代最后一位西行求法僧人。公元750年,罽宾国(喀布尔河流域)遣使唐朝。次年,唐玄宗派中使张韬光和悟空等40余人随罽宾使臣回访,经龟兹、疏勒等地,于753年至罽宾东都犍陀罗国。其他使者完成使命回国,悟空因病留居犍陀罗,出家为僧,后巡游中印度,瞻仰佛迹,在那烂陀寺学经3年。此后,悟空携《十力》等3部佛经,先后至龟兹、疏勒、北庭等地,于公元789年回到长安。圆照所撰《大唐贞元新译十地等经记》中的《佛说十力经序》载录了悟空的事迹。悟空之后,西行求法渐告中断。

## 二、佛教与中国传统文化的进一步融合

隋唐时期,我国大一统的封建王朝再度重建,国力雄厚,文化昌盛。经统治者提倡与尊崇,佛教在华达于极盛时期。通过大规模的译经运动,佛教理论日臻完善,寺院经济日益壮大,大乘佛教各宗派纷纷创立,佛教与中国传统文化的关系如水乳交融。

### (一)大乘佛教各宗派的创立与佛教的中国化

中国大乘佛教各宗派的创立,是佛教中国化最显著的标志。

汉代大、小乘佛教皆传入中国,但中国人比较容易接受大乘佛教所宣扬的普渡众生的教义,而对小乘佛教的禁欲苦行、墨守成规不甚欣赏。中国传统的儒家思想中人人皆可为圣贤的观念与大乘佛教众生皆可成佛的教义相一致。所以,随着时间的推移,小乘佛教逐渐在华失去市场,大乘佛教独步中原。唐代盛行于中国的大乘佛教各宗主要有天台宗、华严宗、净土宗、禅宗、三论宗、唯识宗、律宗和密宗。

天台宗尊印度龙树为始祖,实创者为隋代智顓(537—597)。因该宗对《法华经》推崇备至,故又称法华宗。天台宗是隋唐封建王朝大一统思想在宗教上的体现,曾对中国哲学思想产生深远影响。该宗唐初一度沉寂,唐中叶呈现勃兴之势,并传入朝鲜、日本等国。唐武宗会昌(845)灭佛后,很快趋于湮灭。

华严宗因崇奉《华严经》而得名,也称法界宗。该宗尊陈隋时杜顺(557—640)为始祖,实创者为唐代法藏(643—712)。华严宗因得到武则天、唐中宗、睿宗、德宗等最高统治者的扶植和提倡,至法藏的三传弟子澄观(738—837)为传人时达于极盛。他曾被封为国师,掌管全国佛教。在理论上,该宗吸收其他宗派特别是禅宗的教义,并极力调和儒、道两家思想,对以后宋明理学的形成产生了一定影响。唐武宗灭佛后,华严宗一蹶不振。

净土宗产生于5世纪初,又称莲宗,以东晋慧远为始祖。该宗认为人们居住的现实世界是“秽土”、“尘世”,而佛居住的彼岸世界是“净土”,是人们所追求的理想境界。该宗修行方法简便,专念“阿弥陀佛”佛号,故很快深入民间,并逐渐与禅宗融合,虔诚的信徒大多同时修炼坐禅和念佛。净土宗所信奉的观音菩萨一副大慈大悲的“救世主”形象,为许多人所供奉,并作为“送子娘娘”的象征而受到妇女的膜拜。这种重今世的佛教信仰和印度佛教的出世倾向大相径庭,是佛教中国化的具体体现。

禅宗是在中国流传最久、势力最大、影响最广的佛教宗派,

以专修禅定而得名,其创始者为来华印度僧人菩提达摩(?—536)。五祖弘忍以后,该宗分为北方神秀的“渐悟派”和南方慧能的“顿悟派”,尤以后者为盛。禅宗的主要教义是“净性自悟”、“顿悟成佛”,主张人人皆有佛性,人人皆可成佛,将一切外界影响尽数消除,见人之本心本性。该宗不立文字,以心传心,任何宗教活动,如诵经、拜佛、焚香、斋戒都在“自悟”之下。

由于禅宗适合统治阶级需要,且其修行方法简单易行,所以唐中叶以后广为流传,成为中国佛教的主体。在理论上,禅宗破除了印度经典和戒律的权威,放弃了印度僧人的装束,并变佛教“凡人前生皆有过失”的性恶论为正统儒学“人人皆可为尧舜”的性善论,一反佛门出家不重孝道的传统,竭力与儒家以孝悌为本的伦理学说相调合,从而使佛教与儒学的分歧,从根本上得到了弥合,实现了佛教的儒学化,<sup>①</sup>完成了佛教与中国传统文化的结合。

至于三论宗、唯识宗、律宗和密宗,都曾盛极一时,而且与上述四宗一样,是佛教与中国传统文化互为融合的结果,其影响超越中国本土,远及朝鲜、日本等国。八宗之中,除净土宗、禅宗影响至今外,其余六宗经唐武宗会昌灭佛,皆一蹶不振。唐代以后,净土宗与禅宗逐渐融合,继续在华流传,现存佛教遗迹,多与净土宗和禅宗有关。

## (二)佛教在华的广泛影响

隋唐时期,佛教经封建统治者的提倡盛极一时,它与中国传统文化既相互冲突又相互融合,对中国的政治、经济、文化产生了深远影响。

在政治上,隋代佛教因受统治者推崇和弘扬而处于独尊地位。隋文帝、炀帝都亲受菩萨戒。隋文帝曾下令“境内之人,任听

<sup>①</sup> 曹琦等:《世界三大宗教在中国》,中国社会科学出版社1986年版,第59页。

出家,仍令计口出钱,建立经象”,<sup>①</sup>造成“民间佛经多于六经数十百倍”<sup>②</sup>的局面。炀帝尊智顓为“智者大师”。当时佛教带有浓厚的国教色彩。唐代儒、佛、道三教并重,设崇玄署掌管佛教。唐中宗设龙兴寺,唐玄宗设开元寺,都具有官方寺院性质。唐中叶封建统治者推崇华严宗,法藏曾为中宗、睿宗授菩萨戒,成为皇帝的门师。澄观不仅是德宗的门师,还被穆宗、敬宗和文宗封为国师。佛教对封建政治产生了很大影响。

在经济上,寺院经济势力日益膨胀。寺院占有大量土地,拥有数量可观的奴婢,还设店肆、车坊以增加收入。大批僧尼免纳赋税,免征徭役和兵役,成为当时严重的社会问题,并直接引发了唐武宗于公元845年的灭佛。

在文化上,佛教的发展及其中国化,弥补了中国传统文化中宗教思想之不足,刺激了儒学和道教的发展,逐步形成了儒、佛、道三教并存,互相争辩、斗争又互相借鉴、融合的局面,为中国文化注入了新鲜血液。宋明理学正是三教长期斗争与合流的产物。

唐代以后,佛教经唐武宗打击,加上理论上无所创建而日益衰微,但它作为一种宗教依然流传,继续对中国文化发生影响并成为其有机组成部分。有人认为,“宋以后之学者,皆以儒教为治世之学,佛教为治心之学,道教为治身之学”。<sup>③</sup>至于观音和弥勒佛,也成为大众信仰的一部分。

① 《佛祖统记》卷40。

② 《隋书·经籍志》。

③ 张曼涛主编,《佛教与中国文化》,上海书店1987年影印本,第39页。

## 第四节 西亚宗教的传入

### 一、祆教

祆教是公元前 6 世纪波斯人琐罗斯德所创立的宗教,所以又称琐罗斯德教。它所信奉的最高神叫马资达,故有人称之为马资达教,因为祆教崇火,拜占廷人又称之为拜火教。226 年波斯萨珊王朝奉拜火教为国教,中亚各国都信奉此教。南北朝时,波斯、滑国等使者到中国来,中国始知有拜火教。北魏灵太后时,将该教奉为国教,北齐北周继续崇信。隋唐时,祆教开始流传,6.7 世纪时,祆教已先后传入焉耆、高昌、疏勒、于阗。隋代置萨保对祆教徒加以管理。《隋书·百官志》卷 28 规定:“雍州萨保为视七品。诸州胡二百户已上萨保为视正九品。”萨保出自突厥语,意为成群移居的首领,所以萨保即祆教徒移民的首领,也是隋对移居内地的中亚侨民所设官员。隋时在长安、洛阳等中亚移民聚居之地都设有萨保。

唐初祆教有了较快的发展,仅长安城内就有祆教祠 5 座,布政坊、醴泉坊、普宁坊、靖恭坊和崇化坊都有祆神祠。洛阳会节坊、立德坊和南市西坊亦有祆祠。凉州也有祆神祠。长安布政坊祆祠是 621 年建,时间最早。同年设官管理,视流内视正五品萨保,视从七品萨保府祆正,视流外勋品萨保府祆祝,四品萨保率府,五品萨保府史。萨保、祆正都由信教侨民充任。按规定,不论两京或碛西诸州的祆祠,都置官管理,每岁定时祭奉,禁止人民祈祭。

845 年,武宗灭佛,祆教同时被禁灭。祆教、景教及摩尼教徒被强令还俗的仅长安一地即 3000 多人。但祆教只是受到了极大

的抑制,并没有彻底禁止,在西北地区依然很流行。高昌、于阗等地在 10 世纪时还有袄教祠。

## 二、景教

景教是基督教的一个别派,唐代景教的流行称呼是波斯经教、大秦教、大秦法和弥尸诃教。景教是基督教的聂斯脱里派,其创立者为叙利亚人聂斯脱里斯,他在 428 年—431 年任君士坦丁堡大主教,由于他提出耶稣兼有人神二性的新说,被视为“异端”,免除教职,驱逐出境。聂斯脱里斯和信徒流亡波斯,在此建立总教会,向西亚和中亚传播教义。当时中亚粟特人流行瘟疫,而教士皆通医术,他们通过治病刺十字传教,渐渐地突厥人也大量信教,并把它东传中原。隋代迁居中原地区的突厥人很多,其中不少信奉景教。《翟突装墓志》称:“君讳突装,字薄贺比多,并州太原人也。父装摩诃,大萨宝。”因勋功,官至除畜武尉,拟通守。615 年卒于洛阳崇业乡嘉善里。突装是波斯语对景教徒的称呼,翟突装可以说是中原地区早期的景教徒。景教传人长安是唐贞观九年,即 635 年。大秦国上德阿罗本携经至长安,唐太宗派房玄龄迎入宫内,讲经说法,太宗诏准其传教,并准在长安义宁坊造波斯寺一座,度僧 21 人。因为阿罗本是由波斯宿和城景教总教主派来传教的,所以景教寺初称波斯寺,后为避免与袄教、摩尼教等波斯教相混,在 754 年才改称大秦寺。

明天启五年,即 1625 年,在陕西盩厔出土了《景教流行中国碑》,现存于西安碑林,该碑记述了景教的传入及发展状况,“法流十道,国富元休,寺满百城,家殷景福”。确实到唐高宗时,长安、洛阳、成都、灵武、广州、扬州等地都有景教寺。玄宗开元时,提倡景教,使大秦国僧侣在兴庆宫宣讲景教法理,并亲为其题寺榜。唐代宗时每逢生日,总要向景教僧侣赐天香,颁御饌,和佛教僧侣同等对待。

肃宗时,为平安史之乱,借大食、回纥之兵,王舍城景教僧伊斯也随军来华,供职于郭子仪麾下,充当谋士,官至金紫光禄大夫,同朔方节度副使,试殿中监,赐紫袈裟。灵武五郡景教寺的重建,伊斯出力很多,长安大秦寺僧景净表示“愿刻洪碑,以扬休烈”,并于781年立碑颂扬。

845年武宗灭佛,景教同时被禁而日趋衰落。878年黄巢攻占广州时,对居住在此的外国人大行杀戮,景教徒被杀甚众,景教从此绝迹。

### 三、摩尼教

摩尼教是3世纪时波斯人摩尼创立的宗教。摩尼广采袄教、基督教、佛教教义,创立宣扬光明与黑暗斗争的摩尼教。摩尼教创立之初,屡遭厄运,先是摩尼被流放,277年,摩尼又被波斯王巴拉姆一世处死,该教也被视为邪说加以禁绝,教徒们纷纷逃亡印度和中亚,也有人往西逃至北非及地中海沿岸,这样摩尼教渐渐在这些地区传播开来。

《佛祖统记》卷39记载:“延载元年(694),波斯国人拂多诞持《二宗经》伪教来朝。”拂多诞是摩尼教经师,所持《二宗经》为摩尼所著,与《三际经》同是摩尼教祖的基本经典。中亚的吐火罗王信奉摩尼教,719年,他派摩尼教的高级僧侣大慕闍来华传教,大慕闍教职在拂多诞之上,通常被称为大摩尼,而拂多诞被称为小摩尼。大慕闍来华宣教,也没多大起色,由于佛教的反对,摩尼教开始并没能招引多少汉人信徒。摩尼教在中国的传播得力于回鹘。根据九姓回鹘可汗碑的记载,爱登里罗汨没蜜施合毗伽保义可汗在762年助唐击败史朝义,收复洛阳,763年离洛阳回国,在洛阳时,可汗受摩尼教经师教化,改信摩尼教,回国时将睿息等4名摩尼僧带走。摩尼教得到可汗的支持,回鹘普遍信奉该教,称为明教。由于唐和回鹘的特殊关系,移居长安的回鹘人



非常多,于是768年唐允许信奉摩尼教的回鹘人可以建寺传教,统称大云光明寺。3年之后,又许其在荆、扬、洪、越等州立大云光明寺。807年,洛阳、太原又置摩尼教寺院3所,这样摩尼教在中原地区迅速发展。

回鹘对摩尼教僧侣亲信如同骨肉,敬重等于宰相都督。摩尼大师多是见闻广博或学有专长的粟特人或波斯人。806年,有摩尼随回鹘使者入京,在长安西市进行过投机买卖。此后回鹘使者每至必有摩尼僧随同,摩尼僧成为回鹘的国事顾问。因为回鹘常和摩尼议政,长安便得置寺接待,长安的摩尼师越来越多。大摩尼几年回到回鹘一次、小摩尼则每年由长安转往江南,江南岭南的摩尼教渐趋流行。摩尼教信徒都是白衣白冠,多食素食,教首称“摩头”、“摩王”、“摩翁”、“摩母”,除佛教外,被称为“外道”的各教中,摩尼教是流行最广的一种宗教。

后来随着唐同回鹘关系的恶化,842年唐朝封闭了荆、洪、扬、越诸州的摩尼寺,843年,又将长安、洛阳、太原三处的摩尼寺庄宅钱物全部没收,摩尼全遭驱逐。到10世纪时,内地仅太原存摩尼寺一座。但摩尼教的传教活动并没有停止,在北方无法立足,有呼禄法师到之山(今福州)、泉州传教,死于泉州。在西北的河西走廊和新疆各地,摩尼教又兴盛了很长时间。

#### 四、伊斯兰教

伊斯兰教的创始人是穆罕默德,610年开始在麦加传教。伊斯兰教创立不久就传入中国,明人何乔远在《闽书·方域志》中记述了泉州东南灵山有默德那(今麦地那)国二人墓葬,根据“回回家言”知,“默德那国有吗喊叭德(穆罕默德)圣人,……门徒有大贤四人,唐武德中来朝,遂传教中国。一贤传教广州,二贤传教扬州,三贤、四贤传教泉州。卒葬此山。”另外在1965年泉州发现了唐永徽元年(650)的阿拉伯文墓碑:“此乃侯赛因·本·穆罕

默德·萨拉达之墓，真主降福于他。亡于回历二十九年三月。”萨拉达为泉州早期穆斯林已确信无疑。到广州传教的一贤名萨阿德、旺各斯、依本、汉萨。广州有旺各师墓。1852年蓝煦撰《天方正学》卷七有《旺各师大人墓志》，称旺各师乃穆罕默德母舅，来华护送《可兰经》传教，于632年到长安，受到唐太宗的重视，在长安建立大清真寺，后来又允许在江宁、广州也建清真寺分驻。至今广州怀圣寺有塔高165尺，是唐朝建筑，为伊斯兰教在中国最古老的建筑。

## 第五节 中西文化交流的枢纽——长安

### 一、长安在中西文化交流中的地位

唐代文化是中华文化发展史上的一个高峰。唐初经济的繁荣，政治的稳定，中外官方使节往来不断，经济文化的交流加强，使得唐都长安不仅成为唐朝的政治、经济和文化中心，而且成为中外文化交流的枢纽。各国的使节、贵族、商人、留学生、僧侣、乐工、画师、舞蹈家聚居长安，使长安成为真正的国际化大都会，为中西文化交流作出了贡献。

唐都长安之所以能够成为亚洲最繁荣的国际都市，除了政治和经济的原因之外，唐朝开放的文化环境是极为重要的原因。唐文化以广阔的胸怀，融汉胡、中外文化于一炉，兼收并蓄，毫不拘禁、毫无顾忌地吸收和引进他族文化，呈现出博大精深、异彩纷呈的壮丽景象。

唐代中西文化交流加强，首先取决于唐初统治者开明的文化政策。一个时代文化的繁荣，很大程度上与当时统治者有关，离不开他们的大力提倡，离不开他们制定的有利于文化发展的

措施,古今中外概莫能外。

唐初从太宗起,皇帝带头从文。太宗“解戎衣而开学校”;武则天为排挤贞观老臣,将大批年轻文人迅速提拔到相位上来;玄宗更锐意起用文学之士为相,如张说、张九龄等;中唐以后,饱学文人翰林学士以内相的身份挤入最高权力圈;《全唐诗》中保留了大量皇帝亲自吟咏的优美诗篇,都是例证。另外唐尚进士,重文人。文人在社会上具有很高的地位。像李白遍游名山大川,受到各地的欢迎和优待,所凭仅仅是诗名才气。唐朝统治者不搞文化专制,文人具有相当的言论自由,敢于恣意抨击封建政治。像魏征上《十渐疏》对太宗的劝谏,言辞激烈,太宗却虚怀接受。李白有“天子呼来不上船”的举动,白居易“汉皇重色思倾国”,指桑骂槐地抨击唐玄宗李隆基,唐人的这些言行,在明清时代是绝对不可想象的。

其次,唐代外向型的民族心态,对中西文化交流起了重要作用,吸引了众多外来文化聚会唐都长安。唐代人非常关注世界。当时中国史书中有许多关于西方的记载,对此张星烺在《中西交通史料汇编》中谈到:“中国人于欧洲有记载,而欧洲人无中国之记载。是以证明当时中国国力充实,人民多留心外国之事也。”唐僖宗时,阿拉伯人依宾瓦哈纳到长安,僖宗询问他关于阿拉伯人的各种事情,特别问了关于阿拉伯何以能战胜波斯;又问阿拉伯人对世界他处国王,势力强弱,如何品论等等。另外唐对来华的外国使节、僧侣、商人和留学生及其他人员都持欢迎态度。凡来华人员,不论国家大小、距中国远近,都同样给予礼遇,绝无歧视和欺凌。从外国使节一踏上中国国土起,即供给衣食之需。外国人可以在中国居住,也可以加入中国国籍,可以经商、开店,经营高利贷,可以置地娶妻,在中国居住,可以参加科举考试,可以做官。例如仅朝鲜就有 105 人考中唐朝进士,而日本的晁衡、朝鲜的崔致远、大食的李彦升都做过中央和地方官。

第三,对于外来文化,不论是物质的,还是精神的,都能够兼收并蓄,所以唐人的衣食住行都有浓厚的异域风情,另外唐代的风俗习惯、价值观念、道德伦理也都有其他外来民族的影响。但唐在对外来文化经过认识之后能及时剔除其糟粕。《新唐书·礼乐志》载:“天竺技能自断手足,刺肠胃,高宗恶其惊俗,诏令不入中国”。

唐朝开放的文化环境,使长安成为中西文化交流枢纽的重要条件。

唐都长安不仅是文化中心,也是商业贸易的重要场所。由于长安人口众多,繁华无比,天下奇货咸聚于此,在长安几乎可以购得所需要的任何东西,而且长安又是一个庞大的消费市场。正是这种经济中心的地位,所以长安就成为丝绸之路最重要的一站,中亚、波斯和阿拉伯商人很多从长安起货西运,同时他们也把大批的香料、珠宝、奇珍异货运至长安。他们奔波于丝路之上,赚得了金钱,又加强了唐与中亚及西亚各国的经济联系。

在长安还有许多长期侨居的外国商人。这些外国坐商成为长安商业的重要组成部分。这些人以昭武九姓胡及波斯人居多,大多住在长安城西,在西市经商。他们除买卖商品之外,一些富商还经营高利贷业务。安史之乱后,回鹘商人大量留住长安,经常保持上千人左右,由于回鹘助唐平叛有功,所以唐政府对回鹘特别优待。这样,不少昭武九姓胡商便冒回鹘人之名杂居其间,真正的回鹘商同假冒的回鹘商就达 3000 多人。《通鉴·代宗纪》说,这些人贩卖货物,开设商店,市场上的丰厚利润全被他们得去了。其中一些富商经营高利贷最终惹出了官司。

822 年,右陇武将军李甚之子因借回鹘商人 11000 钱不还,被回鹘人告到官府,影响很坏,李甚为此事牵连而被贬为宜州别驾。这场官司之后,唐穆宗下令禁止从胡商那里借贷钱物,实际上也就断绝了胡商的高利贷业务。西市的胡商都相当精干,对商

品有很高的鉴别能力。《酉阳杂俎》续集卷8记载：有个和尚曾得一块舍利骨，但他不认识，拿到西市给胡商看，胡商让他开价，和尚要价10万，胡商大笑说太少了，和尚要50万，胡商说这东西值1000万，差点没把和尚吓趴下。钱易《南部新书》也说：“西市胡人贵蚌珠而贱虵珠，虵珠是虵吐的东西形成的，但只有胡商能辨别开来。”所以当时昭武九姓胡及波斯商人，基本控制了长安的珠宝、香药市场，很大程度上影响着对外贸易。

长安除有众多的胡商之外，各国的僧侣、画师、乐工也很多，长安又是亚洲的学术交流中心。各国使团中的学者和专门人才，在长安同中国的僧侣、官员、文人士子交换所长，彼此增进了解。长安国学也是少数民族和各国贵族子弟和留学生学习的场所。当时国学中有8000多位外来学生，他们把中国的典章制度、文学和科技带回本国，发扬光大。他们成了文化交流的骨干。在长安的各种宗教的僧侣和各国的商人，对传播地理及科技知识也有不少贡献。

在长安当时100万人口中，外国人约有5万左右，加上经常出入长安的，那就更多了，所以，唐都长安确是一座国际化的大都市。它是中西文化交流的中心。

## 二、唐代华化的西域、中亚人

唐代前期已经对西域和中亚实行了有效的统治，唐代中亚诸国即以“唐家子”称中国人，所以西域及中亚诸国流寓长安的极多，有魏周以后内迁的，已经在长安居住几代的华化西域人；有逐利东来的西域商胡；有传教的僧侣；还有一些贵族子弟入质于唐而留居长安的。这部分人久居长安，受唐风教化，已基本上中国化了。

于阗的尉迟氏，久居长安已经华化，其中尉迟敬德一族最为著名。他们在北魏时就已内迁，唐朝时已完全华化了。隋唐之际

由西域入居长安的尉迟氏,最著名的是名画家尉迟跋质那和他的儿子尉迟乙僧。父子同封郡公,尉迟乙僧还充宿卫之职。由此看来,他们父子是以质子身份久居长安的。尉迟乙僧在绘画中的凹凸技法,对吴道子的影响很大。

疏勒王本姓阿摩支,唐初入质长安时改姓裴。高祖武德年间,裴纠至长安,高祖封他为天山郡公,拜鹰扬大将军。他久居长安,并加入了中国籍。唐宪宗元和年间,他的五世孙裴玢,官至山南西道,并且为官清廉,深得民心,《新唐书》中有裴玢传。而唐中宗时因破突厥有功而授忠武将军,行左领军卫郎将的裴沙,他的曾祖裴施,本是疏勒一部落首领,后入居长安,他的祖父裴支官至宣武将军,其父裴达为云麾将军。裴沙于开元十二年(725)死于洛阳。他们都是早已华化的西域人。

龟兹王姓苏伐勃驶,入中原后姓白。鄯善人至中国即改姓鄯。这种改用汉姓的做法,也是华化的一个标志。

中亚昭武九姓国人都以国为姓移居中原,有康、安、曹、石、米、何、史、穆等姓氏。在长安以康、安两国人居多,他们多为武将和富商。康国人最会做买卖,所以在长安的富商较多,如玄宗时为安南都护,肃宗时为鸿胪卿的康谦。其他的还有唐初善画花鸟的名画家康萨陀,贞元年间长安琵琶名手康昆仑。还有华严宗第三代祖师释法藏也是康国人,他曾与玄奘、义净合作翻译了许多的佛教经典。另外像安禄山,原本姓康,也是康国人。康姓多是内迁时久,除相貌之外,与中原人并无区别。李端赠康洽诗:“黄鬚康生酒泉客,平生出入王侯宅。今朝醉卧又明朝,忽忆故乡头已白。……迩来七十遂无机,空是咸阳一布衣。”正好说明了这点。

安国人多是袄教徒,安氏中出了不少名将,武德间,安兴贵因平李轨有功而拜右武卫大将军归国公。安兴贵的第三代孙安重璋兄弟在平定安史之乱中屡建功勋,肃宗至德三年(757)赐国

姓,安重璋改李抱玉,其弟为李抱真,而且“举宗并赐国姓”。李抱玉、李抱真同为唐代名将,新旧《唐书》皆为其立传。而安万善是著名的箜篌演奏家,诗人李颀有《听安万善吹箜篌歌》:“南山截竹为箜篌,此乐本自龟兹出。流传汉地曲转奇,凉州胡人为我吹。……变调如闻杨柳春,上林繁花照眼新”。歌中所言凉州胡人,实指安万善的祖籍,而此时的安万善已非真正的凉州胡人了。

曹国人多乐工、画师。北魏时已内迁。曹婆罗门、曹僧奴、曹妙达祖孙三代都以琵琶闻名于世。北齐后主高纬专赏胡戎乐,纳曹僧奴之女为昭仪,曹妙达也封王开府。北齐的名画家曹仲达也是妙达一家。唐代的琵琶名手曹保、曹善才、曹纲,祖孙三代亦是曹妙达的后裔。更后的曹触新、曹耆素,也世出曹国。

石国人内迁后姓石,唐初有大量石国人内迁,佛教高僧释神会便是石国人。后来以擅跳霓裳羽衣舞的石宝山也是石国人。米国人则以善乐著称,米嘉荣、米和父子属其中的佼佼者。

总之,中亚的九姓胡,不论是唐以前内迁的,还是唐初内迁的,他们在唐日久,娶汉人女子为妻,已完全成为中国人了。故贞元三年(787),宰相李泌鉴于“胡客留长安日久者,或四十余年,皆有妻子,买田宅,举质取利,安居不欲归”的状况,“命检括胡客有田宅者停其给,凡得四千人,将停其给。胡客皆诣政府诉之,泌曰:‘此皆从来宰相之过,岂有外国朝贡使留京师数十年不听归乎!今当假道于回鹘,或自海道各遣归国。有不愿归,当于鸿胪自陈,授以职位,给俸禄为唐臣。……’于是胡客无一人愿归者。”<sup>①</sup>以上所说这些胡客,不管他们是来自哪个国家,此时实际上已成为唐人了。

除昭武九姓之外,唐朝的波斯人、阿拉伯人也很多,其中多为商人。波斯人到广州、洪州、扬州、长安的最多。长安的珠宝、

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷 232。

香药市场基本被波斯商控制,对外贸易也受他们左右。除商人外,波斯萨珊朝王子卑路斯及其子也来唐朝,卑路斯官拜右武卫将军。唐代波斯、阿拉伯人来华总数很难准确把握,据张星烺先生估计仅“大食波斯贾胡来中国贸易者,不下十余万人”。当然有些人后来陆续离开了唐朝,但留居者也不少。新、旧唐书《王鐸传》和《卢钧传》都提到居住在广州地区的外国人和当地居民杂处,错居、互相通婚的事实,则“广州附近人种有波斯、阿拉伯血统,可以知矣。今代粤人眉目间,往往异于北省人。眉骨隆起,尤为特殊……”。这些波斯阿拉伯人及其后裔,都被编入唐人户籍中,和原来的唐人一样向国家交税服役,实际上已是唐人的一部分了。

### 三、长安的异域风情

唐代乐舞中,胡乐、胡舞成为主体而风靡长安、洛阳二京。《新唐书·礼乐志》载:唐朝共有十部著名乐曲,其中高昌、龟兹、西凉、安国、康国和疏勒等六部为“胡乐”,占全部唐乐的3/5。此外还有高丽乐、骠国乐、扶南乐、高车乐、鲜卑乐、部落稽乐和吐谷浑乐;而曲名有西河狮子、苏摩遮、望日婆罗门、突厥左台、胡僧破、龟兹乐等,都是胡曲。进入盛唐之后,胡曲胡乐日盛一日,“自长安已后,朝廷不重古曲”,“天宝十三载始诏法曲与胡部合奏,自此乐奏全失古法”,<sup>①</sup>而“胡部新声”成为中华正乐。大诗人元稹《法曲》诗:“自从胡骑起烟尘,毛毳腥羶满咸洛。女为胡妇学胡妆,伎进胡音务胡乐。火凤声沉多咽绝,春莺啭罢长萧索。胡音胡骑与胡妆,五十年来竞纷泊。”

胡乐的盛行,除大量胡人入居内地外,统治者提倡亦是主要原因。太宗、高宗皆喜欢胡乐,《唐会要》卷33有:“太常乐工裴神

<sup>①</sup> 沈括:《梦溪笔谈》卷5。



符妙解琵琶,作胜蛮奴、火凤、倾盃乐三曲,声度清美,太宗深爱之。”又《乐府诗集》卷80《教坊记》中说:“高宗晓声律,闻风叶鸟声,皆蹈以应节。尝晨坐闻莺声,命乐工白明达写之为春莺啭,后亦为舞曲。”玄宗对胡乐更喜之有加,宋人吴曾指出:“开元天宝间,君臣相与为淫乐,而明皇尤溺于夷音,天下薰然成俗。”<sup>①</sup> 唐士大夫们暇时,大多寄情歌舞,所以官宦府上是“胡部新声锦筵立”,“法曲胡音忽相和”。而太常丞李嗣真闻东夷三曲一遍,援胡琴弹之,无一声遗忘。其对胡音胡乐的造诣已到令人叹为观止的水平。

唐代胡乐中,龟兹乐位居首要。龟兹乐流传长安,始于北周武帝娶突厥皇后,将龟兹、疏勒、安国、康国乐带至长安。隋开皇中,龟兹乐已普及到街头巷尾。唐玄宗时部曲分立部和坐部,立部伎用龟兹乐,有八部:安乐、太平乐、破阵乐、庆善乐、大定乐、上元乐、圣寿乐、光圣乐,仅庆善乐用西凉乐;坐部伎亦用龟兹乐,共有讌乐、长寿乐、天授乐、鸟歌万岁乐、龙池乐、大小破阵乐六部。

只有胡族乐器才能演奏出正宗的胡乐胡曲,因此唐代胡族乐器颇多。也有许多演奏名家。

首先是琵琶。琵琶是胡乐中的主乐器。《隋书·音乐志》谓“琵琶,非华夏旧器”,“出自西域”。唐初,高祖李渊的琵琶弹得就很好。杨贵妃是琵琶演奏专家:“诸王贵主泊虢国以下,竟为贵妃琵琶弟子”。当时的琵琶名手多是西域胡人如康国的康昆仑及曹国的曹保、曹善才和曹纲祖孙三代都以琵琶闻名。曹善才死后,诗人李绅作诗痛悼:“紫髯供奉前屈膝,尽弹妙曲当春日。”而白居易听了曹纲的琵琶曲后,作诗云:“拨拨弦弦意不同,胡啼番语两玲珑。谁能截得曹纲手,插向重莲衣袖中。”足见其技法精妙。

<sup>①</sup> 《能改斋漫录》,转引向达:《唐代长安与西域文明》,三联书店1957年版,第62页。

箏箏和笛是羌人乐器，善奏箏箏者有安万善、尉迟青等。笛子在汉时已流行，唐玄宗就善奏玉笛，唐诗中亦有“羌笛何须怨杨柳，春风不渡玉门关。”之句。

羯鼓，唐玄宗特别喜欢，誉为“八音之领袖”。唐君臣上下，乐此不疲。汝阳王花奴，尤善击鼓。“花奴时戴呀绢帽子，上安葵花，数曲，曲终花不落”。“李龟年善打羯鼓，玄宗赐一拂仗鼓棬”。宰相宋璟亦擅此道，他曾与玄宗论羯鼓：“（宋璟）知音乐，尤善羯鼓。尝与明皇论羯鼓事曰：‘不是青州石末，即须鲁山花磁，燃小碧上，掌下须有朋肯声。’据此，乃汉震第二鼓也。且颢用石米花磁，固是腰鼓，掌下朋肯声，是以手拍鼓，非羯鼓明矣。”又说：“头如青山峰，手如白雨点”，此即羯鼓之能事。山峰取不动，雨点取醉意。上与开府兼善两鼓，而羯鼓偏好，以其以汉震稍雅细焉。”唐玄宗羯鼓技艺颇精，“遣取羯鼓，上临轩纵击一曲，名‘春光好’，神气自得。”羯鼓之声“透空碎远”，急促强健，透出一股阳刚之美，故得玄宗喜欢。

另外唐代乐器中还有胡琴、胡笳、铜鼓等。

唐乐以胡乐为主，而胡乐总与胡舞相伴，所以，唐代之舞，绝大部分出自胡舞。段安节《乐府杂录》谓当时舞蹈有“健舞、软舞、花舞、马舞、字舞等。”“剑器、柘枝、胡腾、胡旋等属健舞。“凉州、苏合香、绿腰、屈拓、团圆旋”等属软舞。唐代最著名的《霓裳羽衣舞》，脚本出自西凉，实为婆罗门舞，天宝中，改婆罗门为“霓裳羽衣”。杨贵妃娴熟此舞，翩翩欲飞，为深谙音律的唐玄宗所钟爱。贵妃的侍儿张云容也精于此舞，“罗袖动香香不止，红蕖袅袅秋烟里。轻云岭上乍摇风，嫩柳池边初拂水。”正因如此，有些文人把安史之乱归咎于杨贵妃，而霓裳舞也遭指责，“霓裳一曲千峰上，舞破中原始下来。”其实舞蹈本身是没有罪的。

胡舞为唐人所痴迷，主要因为其自身的艺术魅力，下面简介几种胡舞：

柘枝舞。柘枝出自石国，为女舞。其表演方法是二少女着胡服，在急促的鼓点声中奔腾跳跃。舞女出场别具一格：“舞人帽上施金铃，扑转有声，其来时藏于二莲花中，花拆而后见，实舞中之雅妙者也。”唐代诗人赞美此舞的诗句颇多：“金丝蹙雾红衫薄，银蔓垂花紫带长。”“红蜡烛移桃叶起，紫罗衫动柘枝来。带垂钿胯花腰重，帽转金铃雪面回。看即曲终留不住，雪飘雨送上阳台。”“胡服何葳蕤，垂带露纤腰。安钿当妩眉，翘袖中繁鼓。欲见倾城处，君看赴节时。”柘枝舞是以鼓声为节，起舞鼓声三击为度。有诗曰：“平铺一合锦筵开，连击三声画鼓催。”“舞停歌罢鼓连催，软骨仙娥暂起来。”柘枝舞节奏感强且快，舞蹈过程中，舞女还要眉目传情，秋波暗送，舞罢还有脱衣的动作，所以是极具刺激和挑逗性的。有诗曰：“鼓催残拍腰身软，汗透罗衣雨点花。”“羞重锦之华衣，俟终歌而薄袒。”“急破催摇曳，罗衫半脱肩。”“曲尽回身去，会波犹注人。”“骛游思之情香兮，注光波于秬睇。”柘枝舞也有独舞，但不很常见。

胡腾舞，也出自石国，为男子独舞，其舞急剧、腾跃，充分体现出男子的阳刚之美。刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾》诗：“石国胡儿人见少，蹲舞樽前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖，细氎胡衫双袖小。手中抛下葡萄盏，西顾忽思乡路远。跳身转毂宝带鸣，弄脚缤纷锦靴软。四座无言皆瞪目，横笛琵琶遍头促。乱腾新球雪朱毛，傍拂轻花下红烛。酒阑舞罢丝管绝，木棉花西见残月。”李端在诗中这样描写：“胡腾本是凉州儿，肌肤如玉鼻如锥。……扬眉动目踏花氎，红汗交流珠帽偏。醉却东倾又西倒，双靴柔弱满灯前。环行急蹴皆应节，反手叉腰如却月”。胡腾舞时而轻柔舒缓，时而刚健有力，是颇具表现力的舞蹈。

胡旋舞，出自康国，男女均可舞。以舞蹈动作的急速旋转而得名，一般为二人对舞。据《册府元龟》载，开元十五年和十七年，即727年和729年，史国和米国献胡旋女于唐。胡旋舞传入，顿

成时尚。杨贵妃和安禄山胡旋舞跳得最好。安禄山挺着大肚皮，“至玄宗前，作胡旋舞，疾如风焉。”白居易描写道：“胡旋女，胡旋女，心应弦，手应鼓，弦鼓一声双袖舞，回雪飘飘天已时。人间物类无可比，奔车轮没旋风迟。”还有一种胡旋是站在一个小圆球上的，“舞有骨鹿舞，胡旋舞，俱于一小圆球上舞，纵横腾踏，两足终不着于毯子上，其妙如此也”。<sup>①</sup>

胡舞的传入，为唐人所热衷。不仅际遇喜庆，即使平常日里，也常翩翩起舞。上自皇帝官僚，下至平民百姓，皆喜舞胡舞，出了不少的胡舞名家，杨贵妃便是一位。

长安画坛也因中亚传入的凹凸技法，引起巨大变革。侨居长安的尉迟跋质那、尉迟乙僧父子及康国画家康萨陀一起传入印度画法。尉迟乙僧所作佛画、人物及花鸟都充满异国情调，他与阎立本齐名，在长安画坛别树一帜，发展了张僧繇以来的西域画风，其画技对吴道子影响颇大。

唐代的饮食和服饰也盛行胡风，呈现出极强的异域情调。

在服饰方面，妇女服饰的变化最有代表性。武德、贞观年间，宫人骑马多戴幕䟽，可以掩蔽全身，仿自波斯妇女的大衫。高宗永徽以后，妇女改戴帷帽，帽帷到颈部，仿吐火罗的长裙帽。开元初宫人骑马都戴胡帽，不再遮蔽。衣服式样以龟兹半臂、窄袖衣和波斯帔帛最为流行。安史之乱后，回鹘人频繁入京，于是“回鹘衣装回鹘马，就中偏称小腰身”的回鹘装流行。宪宗元和年间，吐蕃服饰走俏，“时世妆”流行一时。有诗曰：“时世妆，时世妆，出自城中传四方。时世流行无远近，腮不施朱面无粉。乌膏注唇唇似泥，双眉画作八字底。纤蚩黑白失本态，妆成尽似含悲啼。圆鬟无鬓堆髻样，斜红不晕赭面状。……元和妆梳君记取，髻堆面赭非华风。”唐代女装胡化过程中，表现出“变、透、露”的特点。唐女

① 《东府杂录》。

装变化快,且“薄罗衫子透肌肤”,轻纱之下,隐隐显出凝脂般的肌肤。唐代女装领口很低,半露胸乳,白居易有“脸似芙蓉胸似玉”、“半露胸如雪”,方干吟有“粉胸半掩疑晴雪”,“常恐胸前春雪释”的句子。男子服饰也受胡服影响,胡帽广为流行,中亚商人的毡帽成了扬州少年的时髦装,鲜卑人的幘头和靴,成为正宗朝服,龟兹半臂亦成达官之时装。

在饮食方面,开元以后“贵人御馔,尽供胡食”,上层社会大量食肉并嗜酒成风,都受中亚饮食习惯的影响。西域的葡萄酒酿造法已经传入,长安已能生产多种葡萄酒。值得一提的是长安当时的许多酒店,有中国人开的,也有外国人开的,他们大都用容貌姣好的胡姬招徕顾客。不独西市,城东春明门到曲江一带也有胡姬酒店。唐人这样记述:“五陵年少金市东,银鞍白马度春风。落花踏尽游何处?笑入胡姬酒肆中。”“何处可为别?长安青绮门,胡姬招素手,延客醉金樽。”“胡姬貌如花,当垆笑春风。笑春风,舞罗衣,君今不醉将安归!”用胡姬作女招待的酒家,长安城内无处不有,使酒客在饮酒之时,能体味一种异域风情。

长安城内杂戏盛行。多为杂技、幻术之类,而从事这些活动的主要是西域胡人。如吞刀吐火术,王桀说:“吞刀之术斯妙,吐火之能又玄。咽却铎茫,不患乎洞胸达腋,噓成赧赫。俄惊其火焰浮烟,原夫自天竺来时,当西京暇时,骋不测之神受,有非常之妙术。”吞刀吐火确实让人惊心动魄。另外长安还有舞狮子的、舞大象的,还有表演绳技的、马术的。总之五花八门百戏杂耍,极大地丰富了长安人的文化生活。

长安还盛行马球。马球源于波斯,比赛时两队骑马挥杖争击一球,杖长数尺,头呈偃月形,先将球击入对方门中为胜。马球传入中国是在唐太宗时,很快盛极一时,上自皇帝王公,下至将军兵士,无不陶醉其中。马球为马上体育运动,太宗骑术精湛,很喜欢马球,并让人习打马球,但太宗本人又不敢尽兴玩球。“太宗常

御安福门，谓侍臣曰：‘闻西蕃人好为打球，比亦令习，曾一度观之。昨升仙楼有群蕃街里打球，欲令朕见。此蕃疑朕爱此，聘为之。以此思量，帝王举动岂宜容易，朕已焚此球以自诫’”。<sup>①</sup>中宗时，上好击球，由是风俗相尚。睿宗的几个儿子都是马球高手，特别是三子李隆基更是球艺精湛。他还是临淄王时，吐蕃派使节来长安迎娶金城公主，吐蕃使者知中宗好马球，要求进行马球比赛，中宗令仪仗队与其比赛，连败数局。李隆基跨马挥杖上阵，与虢王李邕、驸马杨慎交、武延秀等四人敌吐蕃十人，李隆基东西驱突，风回电激一般，所向无敌，大获全胜。

玄宗即位后，马球运动达到极盛。《通鉴》谓玄宗下朝后，立即与诸王“斗鸡击球”，“开元天宝，上数御观打球为事”。甚至晚年，玄宗还经常打球，“玄宗尝之殿打球，荣王坠马闷绝。黄幡绰奏曰：‘大家年几不为小，圣体又重，僥马力既极，以至颠蹶，天下何望？何不看女婿等与诸色人为之’”。玄宗对马球的痴迷，宋晁无咎《题明皇打毬图》诗云：“宫殿千门白昼开，三郎沉醉打毬回。九龄已老韩休死，明日应无谏疏来。”

玄宗之后，宣宗马球打得最好，“宣宗弧矢击鞠皆尽其妙。所御马，衔勒之外，不加雕饰，而马尤矫健。每持鞠杖乘势奔跃，运鞠于空中，连击至数百而马驰不止，迅若雷电。二军老手咸服其能。”而唐僖宗自诩应是马球状元。穆宗，敬宗都沉溺于此，敬宗经常挑灯夜战至二更天才散，陶元皓、靳遂良、赵士则等人也都因能陪敬宗打球而受宠，但敬宗最后竟被他们杀死。可谓玩马球皇帝中最惨的一位。

长安的达官贵人也酷爱马球。玄宗时诸王驸马都善打球。驸马武崇训、杨慎交还在府外花费巨资，洒油修筑高级球场。所以当时长安城内，皇帝在宫中有自己的球场，达官贵人也有自己的

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷199。

球场。马球运动场地很充分。军中打球的人更多。李光弼是马球高手。《酉阳杂俎》载：“建中初，有河北将军姓夏者，弯弓数百斤。常于毡场中累钱千余，走马以击鞠杖击之。一击一钱飞起，高六七丈，其妙如此。”长安的贵族子弟更是乐于此道。李廓《长安少年行》曰：“追逐轻薄伴，闲游不着绯。长拢出猎马，数换打毡衣。”女子也有打球者，主要是宫中女子。“自教宫娥学打球，玉鞍白跨柳腰柔。上棚知是官家认，遍遍长赢第一筹”。平民也有打球的，并且因陋就简地创造出了步行打和骑驴打。所以马球运动成了上自帝王下至平民的大众体育运动。

唐都长安，是亚洲各国乐工、画师、舞蹈家、杂技艺人和方士云集的都市，也是各国贵族、富商、武士、僧侣、使节出入的都城，也是东西贸易的中心，这个充满着浓郁异国情调的国际大都会，是7至10世纪中西文化交流的枢纽。

---

## 第四章 宋元时期中西海陆 交通与文化交流

### 第一节 两宋时期的中西交往

#### 一、喀喇汗王朝、西辽与汉文化在中亚的传播

960年，宋王朝的建立，标志着五代十国统治时期的结束。此后直至13世纪后半叶蒙古统一全国的300多年间，先后与两宋并存对峙的各族政权主要有辽、金、西夏、回鹘、喀喇汗王朝、西辽、吐蕃、蒙古、大理等，其中，在中亚地区相继建立的喀喇汗王朝和西辽政权，对于中原汉地文化远播中亚及其以西地区起了巨大推动作用。

840年，统治漠北草原的回鹘汗国分崩离析，部众分三支分别西迁至河西走廊、吐鲁番盆地和楚河流域。其中，西迁至楚河流域的“葱岭西回鹘”在中亚建立了强大的喀喇汗王朝（840—1212），统有原唐朝的北庭和安西两都护府所辖的大部分地区，相当于现今我国新疆的西北部和西部，吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯



坦、哈萨克斯坦东南部和乌兹别克斯坦东半部这一广大地区。它存在的时间长达 372 年,是我国维吾尔族在历史上建立的第二个王朝。

喀喇汗王朝的创始者毗伽阙·卡迪尔汗建都巴拉沙衮(今托克马克附近),逐渐向伊犁河流域、费尔干纳盆地和喀什噶尔地区扩展势力。10 世纪初,卡迪尔之孙沙土克·波格拉汗皈依伊斯兰教以后,伊斯兰教迅速在汗国传播,960 年,汗国境内 20 万帐户的突厥人信奉伊斯兰教。11 世纪初,喀喇汗朝攻灭于阗李氏王朝,伊斯兰教开始在葱岭以东的于阗、喀什等地流传。1042 年,喀喇汗王朝分裂为东西两部。东部喀喇汗王朝统有七河、费尔干纳东部、喀什噶尔等地区,首府为巴拉沙衮,喀什噶尔是其宗教和文化中心;西部喀喇汗王朝统有河中地区和费尔干纳西部,以撒马尔罕为首府。

喀喇汗王朝与宋朝保持着密切的政治、经济关系,其统治者自称“桃花石(中国)汗”或采用“东方与中国之王”、“东方与中国之素丹”的称号,表明他们视己为中国的王或素丹。据《宋史·回鹘传》记载,喀喇汗王朝汗族的祖先回鹘汗国的可汗,对唐朝有功,世尚公主,因而“回鹘世称中朝为舅”,“五代之后皆因之”。1081 年喀喇汗王朝的统治者在写给宋朝皇帝的信中,仍称宋朝皇帝为“汉家阿舅大官家”。喀喇汗王朝占领于阗以后,频频向宋朝派遣使臣和商队,1009 年至 1124 年,喀喇汗王朝先后 30 余次向宋朝遣使朝贡,朝贡使臣常常就是商队。《宋史·于阗传》记载,喀喇汗王朝境内,“地产乳香,来辄群负,私与商贾牟利”。11 世纪初期,来宋朝朝贡经商的喀喇汗王朝的使臣商队,主要取道丝绸之路南道,经河西走廊至内地。当时,“自瓜、沙抵于阗,道路清谧,行旅如流”。此后西夏长期占据河西走廊,自于阗至内地不得不绕行青海。喀喇汗王朝的使臣商队运到宋朝境内的主要商品有珠玉、珊瑚、翡翠、象牙、乳香、木香、琥珀、花蕊布、西锦、水

银、安息鸡舌香等。其中既有喀喇汗王朝境内的产品,也有自印度、西亚或北非转运而来的商品,如珠玉、珊瑚、象牙等。乳香是喀喇汗王朝的商队运入内地的大宗商品,仅1072年就一次运入3万余斤。喀喇汗王朝的商队从宋朝运回的商品,根据汉文史料记载,主要有丝织品、服饰、工艺品、茶叶、钱币等。

此外,根据《辽史》记载,喀喇汗王朝与辽朝也有密切交往,先后向辽朝派遣使臣16次,主要是出于经济目的。当时辽朝每年向宋朝索取大量“岁币”,除自己消费一部分外,其余部分大概就是从喀喇汗王朝的使臣和商队贩销中亚乃至转运西亚和欧洲。<sup>①</sup>

西辽是契丹族在中亚建立的强大政权。1124年,金灭辽的前一年,辽皇室耶律大石自立为王,随后率200铁骑,向西逃到鄂尔浑河流域的可敦城,以图积蓄势力,恢复辽朝。此后,耶律大石先后进兵叶尼塞河上游地区和叶密立(今新疆额敏)等地,并沿天山北麓西征,沿途纠集兵力,势力日渐强大。1131年,耶律大石正式称帝,号“天祐皇帝”,以“延庆”为年号,又称“葛儿汗”,意为“普天下之汗”。1134年,耶律大石臣服高昌回鹘和东部喀喇汗王朝,将喀什噶尔和于阗纳入自己的势力范围,定都巴拉沙衮,改元“康国”。接着,耶律大石挥兵西进河中地区,1137年在锡尔河谷地的忽毡打败了西部喀喇汗王朝的军队。1141年,耶律大石率军在撒马尔罕以北的卡特万击溃塞尔柱突厥素丹辛札儿统率的10万大军,完成了对河中地区的征服。至此,称雄一时的西辽帝国形成,其疆域东起阿尔泰山,西至咸海,北临巴尔喀什湖,南界昆仑山和阿姆河。

西辽战胜塞尔柱突厥人的穆斯林大军,不仅威震中亚,而且引起西欧天主教世界的关注。当时欧洲十字军在近东占领的领

<sup>①</sup> 魏良弢,《喀喇汗王朝与宋、辽及高昌回鹘的关系》,载《中亚学刊》第1辑,中华书局1983年版。

地逐渐丧失,天主教骑士团意欲发动第二次十字军东征,西辽战胜穆斯林的消息,无疑使他们受到鼓舞。于是在欧洲盛传东方有个信奉基督教的国王,名叫约翰长老,他在战胜穆斯林之后,继续西征,以帮助十字军建立的耶路撒冷王国。据说,教皇亚历山大三世曾向耶律大石致函求援。1211年,来自蒙古草原的乃蛮部首领屈出律窃取西辽政权,仍沿用西辽国号,1218年为蒙古所灭。西辽在中亚统治短暂,不足百年,但其威名却远播四方,契丹一词成为中亚各族用来称呼中国的名称。俄语中对中国的称呼及英文中的Cathay一词,皆为契丹的对音。

在西辽统治下的中亚辽阔地区,分布着众多民族,有当地操突厥语的各族,也有从内地迁来的契丹人、回鹘人、汉人,还有来自西亚的阿拉伯人、波斯人、犹太人等。契丹人以游牧为主,但他们与其他游牧民族的显著不同在于他们受汉文化的影响较深。西辽的创建者耶律大石是辽太祖耶律阿保机的八世孙,出身进士,任过翰林,精通辽、汉文,汉化程度很深。西辽建立后,其政治、经济和文化政策无不打上汉文化的烙印。

西辽王朝实行汉地正朔,新君即位都建号改元,每个西辽君主皆有庙号。同时,其典章制度也仿辽、宋旧制建立。西辽统治者没有像其他游牧民族的统治者那样把土地分给汗族成员或军事首领,实行采邑制度,这显然是受汉文化的影响所致。因为在中原,自秦汉以来,分封制已让位于郡县制。在户税制度方面,西辽主要实行汉族的按户征税制度,每户征一个迪纳尔。至于其属国,则是派遣税吏前往征收定额的贡赋。在官制方面,西辽设南、北枢密院、枢密副使、同知枢密院事、招讨使、招讨副使、近侍、护卫、驸马等,基本沿用辽朝制度。由于西辽统治者的提倡,汉语成为中亚的通用语言,西辽官方使用的行政公文都是汉文。同时,西辽在与信奉伊斯兰教的各附属国打交道时用波斯文,与其中

部或东部的回鹘族交往时用回鹘文。<sup>①</sup>

此外,西辽的钱币完全是按照中原钱币的型式铸造的。耶律大石曾铸“康国通宝”铜币,继任者感天皇后于1148年铸造一种铜币,上镌“感天元宝”4个汉字。西辽末帝直鲁古还铸造了“天禧通宝”。13世纪初年,跟随成吉思汗西征的耶律楚材有感于耶律大石的业绩,赋诗曰:“后辽兴大石,西域统龟兹。万里威声震,百年名教垂”。又自注说耶律大石“克西域数十国,幅员数万里,传数主,凡百余年,颇尚文教,西域至今思之”(《湛然居士文集》卷12)。可见西辽统治时间虽短,但却在中亚史上占有重要地位,并对汉文化在中亚的传播起了举足轻重的作用。

## 二、海路交通的兴起与发展

我国早在汉代通西域的同时,就已经开辟海运航线,发展海上贸易。西汉武帝时,有从广东出海远航印度的航线,称“南海道”。《汉书·地理志》对这条航线作了比较详细的记载:“自日南障塞、徐闻、合浦,船行可五月,有都元国。又船行可四月,有邑卢没国。又船行可二十余日,有谶离国。步行可十余日,有夫甘都卢国。自夫甘都卢国船行可二月余,有黄支国”。日南在今越南广治省境内,西汉曾于其地设郡。徐闻在雷州半岛南端,合浦在今北海市北面,两地是广东最早的贸易口岸。都元国位于苏门答腊岛西北部(一说在越南境内)。邑卢没国、谶离国、夫甘都卢国都在缅甸境内。至于黄支国,据考证为印度的建志补罗。汉代政府官员、应募而来的商人自徐闻、合浦登船入海,沿越南海岸,经马来半岛抵印度。他们携带黄金、丝绢,沿途“市明珠、璧琉璃、奇石、异物”。西汉武帝以来,黄支国多次遣使中国,互通有无。东汉时代,大秦、印度等地的使臣与商人经由海路入华已见诸史籍

<sup>①</sup> 王治来:《中亚史纲》,湖南教育出版社1986年版,第406—412页。

记载。

魏晋南北朝时期,广州取代徐闻、合浦,成为海外贸易的主要港口。同时,随着造船与航海能力的提高以及海外贸易的增多,中国和印度洋国家的商船,不需像过去那样只能沿近海航行或由途经国家商船转运,而是直接沿着马六甲海峡航行,进行直接贸易往来。这一时期,许多去印度求法的僧人也取道海路回国,如东晋高僧法显从斯里兰卡乘“商人大舶”而返,刘宋时僧人昙无竭等 25 人由印度“随舶放海”抵达广州。

唐朝前期,中国通过丝绸之路的对外贸易十分活跃。唐中叶以后,由于安史之乱削弱了唐朝自身的势力,唐朝政府无力对西域行施有效管辖。加上吐蕃、回鹘长期占据西北地区,遮断丝绸之路交通,使经由丝绸之路的中西交往和文化交流日渐衰落。同时,唐朝以来我国经济重心南移,东南沿海地区的经济逐渐繁荣,对外贸易日趋活跃。因此,海路交通的重要性超过陆路交通。

北宋立国伊始,国力不强,始终面临来自北方游牧民族政权——西夏、辽、金的压力,无力控制西北边陲,因而中西陆路交通远不及唐朝前期那样畅行无阻,而且起居间作用的往往是喀喇汗王朝、西辽、回鹘等游牧民族政权。11世纪30年代,北宋王朝曾诏谕大食使臣:“自今取海路,由广州至京师”。<sup>①</sup>南宋政权偏居江南一隅之地,中西陆路交通濒于断绝,中西之间的交往与文化交流几乎完全依靠海路维持。因此,海路交通的发展与兴盛,是两宋 300 余年间中国与海外诸国进行政治、经济和文化交往的一个显著特征。中国的丝绢、陶瓷等物品通过海路源源不断地运往东南亚、南亚、阿拉伯乃至欧洲和非洲,所以横贯印度洋的海路交通线又被冠以“海上丝绸之路”和“陶瓷之路”的美名。

与前代相比,唐宋时期海路交通发达的主要表现是:

<sup>①</sup> 《宋史·大食传》。

第一,航海线的延长。唐贞元年间宰相贾耽(730—805)所撰《皇华四达记》列举了中外交往的7条陆海通道。其中,“广州通海夷道”对中西海路交通的行程及所经港口作了详细描述。依据他的记载,唐代中国船只自广州启航,绕过海南岛,沿越南半岛东岸向南航行,穿过马六甲海峡,至苏门答腊、爪哇等地。由此向西航行,经伽蓝洲(今尼科巴群岛)、狮子国(今斯里兰卡)抵没来国(今印度西南部的奎隆港)。再沿印度西海岸经孟买附近的巴洛奇、印度河口的拔颀国(今卡拉奇东部)进入波斯湾,至幼发拉底河口的奥波拉。在此转换轻舟,溯幼发拉底河而上至大食帝国的重镇巴士拉。由此沿驿路向西北行至大食帝国的都城缚达(今巴格达)。这条航程所需时间大约是90天。9世纪上半叶,阿拉伯地理学家伊本·库达特拔所著《道里郡国志》一书,也对这条航线自西向东作了记载。

汉代中国到印度洋的航线,起先还必须上岸陆行一段再转船。魏晋南北朝时期,仍须在苏门答腊转船,而且中国船只的最远航程仅限于斯里兰卡和印度南海岸。到了唐代,中国船只已沿印度西海岸北上,横渡阿拉伯海而达今天阿拉伯半岛周围地区了。至宋代,这条航线已延伸为一条从广州、泉州出发,直抵东非的亚非远洋航线。宋朝和东非国家已有直接的通使和贸易关系。<sup>①</sup>

第二,唐宋时期我国的造船水平和航海技术有了很大提高。广州、泉州、扬州、杭州及山东沿海地区都有造船手工作坊,所造大船“长二十丈,可载六七百人”。中国商船可直接航抵波斯湾,与途经国家和地区进行贸易。当时,广州、泉州、扬州、福州是我国重要的海外贸易港。同时,大批外国商船驶入中国沿海进行贸易,称作“市舶”,见诸史籍记载的有南海舶、西南夷舶、昆仑舶、

<sup>①</sup> 沈光耀:《中国古代对外贸易史》,广东人民出版社1985年版,第192—193页。

师子国船、波斯船、大食船等。可见当时海路交通之盛。

第三,海外贸易管理机构的建立与完善。产生于唐代、完善于宋代的市舶体制,既是海外贸易发展的产物,也是海外贸易发展的标志。唐朝政府为加强对海外贸易的管理,首次在广州设市舶使。至于市舶使设立的具体时间,史无明文。据《册府元龟》卷546记载,唐玄宗开元二年(714),“市舶使右威卫中郎将周庆立……,广造奇器异巧以进”。可见市舶使当设于714年以前。唐代市舶使一职又称“结好使”、“押蕃舶使”、“监舶使”等,掌管海外贸易和外交事务,由中央政府任命,其地位在地方刺史之下。8世纪中叶以后,因宦官擅权,市舶使一职多由皇帝倚重的宦官所把持,称作“市舶中使”,其地位和权势日渐上升,与州刺史甚至重权在握的地方节度使不分高下。8世纪后期,广州府内部军政事务由节度使统领,对外交往与贸易则由市舶使掌管,形成“合二使之重,以治于广州”<sup>①</sup>的局面。

宋代的市舶体制进一步发展与完善。北宋时期,宋太祖和宋真宗先后在广州、杭州、明州(今宁波)设立市舶司,合称“三司”。1087年,宋哲宗又在泉州设立市舶司。北宋政府除在上述对外贸易大港设置市舶司外,还在长江三角洲的华亭(今松江)、澉浦(今海盐)、江阴、温州等新辟中小口岸及山东密州设立市舶务和市舶场,管理当地对外贸易。南宋时期,宋孝宗于1165年罢废杭州、明州两地的市舶司以后,广州和泉州的市舶司日益重要。广州是宋代海外贸易最为发达的城市。至元代,泉州取代广州,成为中国海外贸易的第一大港。

宋初,市舶司官员多由地方官兼任,北宋后期始置专官。市舶司的职能主要有:向来华贸易的外国商船、出海从事远洋贸易的中国商船以及进入内地的外国商人颁发“公凭”,即许可证,负

<sup>①</sup> 《柳河东集》卷26。

责稽查进出口物品,防止违禁商品出入;征收关税,称为“抽解”。进口货物分粗细二色抽解,粗色指一般进口货物,细色指名贵进口货物,税率为10%—20%;采购朝廷所需物品,如进口物品属禁榷(专营)物品,由市舶司收购,上缴朝廷。其余物品允许自由交易买卖。市舶司所征关税成为宋代重要财政来源之一。元朝统一全国后,继承和发展了宋代的市舶体制,在泉州、广州、杭州、庆元、温州、澈浦、上海设立7个市舶司,其组织管理制度更趋完善。

由于海路交通的发展,宋代我国与东南亚、南亚、阿拉伯和东非各国有了密切的政治交往和频繁的贸易联系。元朝建立以后,随着中外交往范围的扩大,中西文化交流进入一个新的兴盛时期。

## 第二节 蒙元时期中西陆路交通的兴盛

### 一、蒙古西征与中西陆路交通的空前发展

1206年成吉思汗统一蒙古草原,建立大蒙古国,在以后短短几十年内将欧亚大陆的大部分地区纳入蒙古帝国统治之下,对世界历史的进程产生了巨大影响,中西文化交流的规模和范围空前扩大。

1219—1223年,成吉思汗率10余万大军发动第一次西征,先后占领河中地区,灭亡中亚强国花刺子模。又遣哲别、速不台进兵里海、黑海以北的钦察草原和斡罗斯南部地区,大败钦察和斡罗斯联军。1223年年底,成吉思汗班师东归。

窝阔台即位后,继续发兵西征。1235年,窝阔台召集诸王大会,随后遣拔都、速不台统兵15万,发动征讨钦察、斡罗斯的第



二次西征。蒙古铁骑一路所向披靡,连克数十座重镇,尽占咸海、里海以北广大地区,欧亚大陆的辽阔草原悉为蒙古所有。1243年,拔都以伏尔加河下游的萨莱为都城,建立了东起额尔齐斯河、西至鞑罗斯,南自巴尔喀什湖、里海、黑海,北抵北极圈附近的疆域辽阔的钦察汗国。

1252—1260年,旭烈兀奉蒙哥之命再度西征,1256年,征服波斯全境,1258年,攻陷阿拉伯帝国首都巴格达,灭阿拔斯王朝,尔后进兵叙利亚,建立伊利汗国。其疆域东起阿姆河和印度河,西至小亚细亚,北邻钦察汗国,南抵波斯湾。

蒙古西征及钦察汗国和伊利汗国的建立,客观上廓清了中西交往的陆上通道。蒙古辖境内驿站的广泛兴设,进一步推动了中西陆路交通的发展,使“欧亚草原之路”畅行无阻,丝绸之路得到疏通。

成吉思汗西征后,疏通了从漠北至别失八里(今新疆济木萨尔境内之破城子),再沿汉唐天山北道西去中亚的交通路线。

安史之乱后,吐蕃占据河西走廊,阻断由长安经河西走廊以通西域的丝绸之路,因而由中原通往西域不得不绕道漠北回纥地区,即由长安北上至回纥牙帐喀喇巴喇哈逊(今蒙古国鄂尔浑河上游左岸),然后经巴里坤草原抵天山北路重镇北庭(元代别失八里)。但从漠北通往别失八里的具体路线,史无明文。及成吉思汗西征,于沿途辟路理道,改善交通条件之后,此路成为蒙古通往中亚的主要通道,而且其走向较以往更加明晰。1221年,丘处机奉诏赴中亚谒见成吉思汗,即经此路。依据他的游记,可知此路的大致走向为:由和林出发,越阿尔泰山而西,经乌兰达坂(今科布多之南的金山口子),至乌伦古河上游与青吉里河汇合处,折而往南,穿越古尔班通古特沙漠,抵别失八里,再沿天山北路西至阿力麻里(今新疆霍城西北13公里处),由此西逾伊犁

河谷地,到达中亚河中地区。<sup>①</sup>

1229年窝阔台即汗位后,广设驿站,将此路延伸至拔都辖区,使其成为一条连接漠北与中亚、拔都辖区,横跨欧亚大陆的国际性驿路,有人称之为“欧亚草原之路”。此路所经地区,多为古代欧亚大陆游牧民族藉以立国之地,他们熟悉这一通道,将它称为“世界的纽带”。但在很长的历史时期内,“欧亚草原之路”主要是作为一条民族迁徙和东征西讨的走廊而闻名于世,古代的塞种人、匈奴人都在这一通途上留下了足迹。只有在蒙古统治时期,“欧亚草原之路”处在一个强大的政权控制下,它才成为一条安全的世界性通道。<sup>②</sup>

元朝定都北京,统治中心由漠北移至中原。为加强各地区、各民族之间的经济文化联系,元朝政府在全国设驿站1500多处,形成以京城为中心的驿道交通网。与此相适应,中西陆路交通也有所发展变化,其主要表现是,自8世纪后半叶以来,因吐蕃、西夏相继占据河西走廊而被遮断的中西交往的传统古道——丝绸之路得到疏通,成为连结中国与中亚、西亚乃至欧洲的重要孔道。

元朝后期,中西陆路交通仍有不同程度的发展。意大利佛罗伦萨商人斐哥罗梯于1340年编写的《通商指南》,记录了当时由欧洲到中国的交通路线和行程。由于中西陆路交通的敞开,欧洲商人、使者、僧侣纷至沓来,“使中断4个世纪之久的中国与欧洲之间的相互了解与交往得以恢复,但这不仅仅是简单的恢复,甚至古代丝绸贸易最为繁荣的时期没有传入的有关中国的知识,在13——14世纪亦传至欧洲”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 陈得芝:《元岭北行省诸驿道考》,载《元史及北方民族史研究集刊》第1期,1977年。

<sup>②</sup> 吉列奈:《通往全球尽头:人类历史上重要的商旅之路》,纽约1984年版,第95—96页。

<sup>③</sup> 赫德森:《欧洲与中国》,伦敦1931年版,第142—143页。

## 二、钦察汗国、伊利汗国与中国文化的西被

钦察汗国和伊利汗国名义上是元朝的“宗藩之国”，但实际上是各自独立的。这两个汗国建立以后，中西文化交流的范围随之扩大，而且较以往更为直接。

自窝阔台时期设立和林至拔都营帐的驿路之后，中国与钦察草原、俄罗斯等地发生直接的经济和文化联系。许多欧洲商人经过钦察汗国境，赴中国进行贸易。中国商人也长途跋涉，到钦察汗国与欧洲商人进行直接的贸易往来。莫斯科以东的下诺夫哥罗德（尼基尼·诺夫哥罗德）市场，是远东商品输入欧洲的集散中心，来自中国和中亚的商队，即在此地与欧洲汉撒同盟各城市从事水上运输的贸易商互换货物。诺夫哥罗德至今仍有一个区叫做“契丹区”，莫斯科仍有一条重要的街叫“契丹街”，成为当时这些地方和中国商货往来的见证。<sup>①</sup>

蒙古统治时期，中国丝织品大批运销俄罗斯。月即别汗时期（1312—1341），钦察汗国都城别儿哥萨莱（今伏尔加格勒附近）成为沟通中西经济和文化联系的国际都市。据14世纪阿拉伯史家乌马里和摩洛哥旅行家伊本·白图泰记载，在这座城市里居住着来自各国的商人。欧洲商人用不着亲自到中国去，就能在这里买到中国的丝织品。萨拉托夫附近乌维克村曾出土过中国式丝织对襟衫。<sup>②</sup>

许多中国手工业工匠来到钦察汗国定居。他们将各种手工业技术，特别是铸造铜镜的技术传入钦察草原和俄罗斯地区。在别儿哥萨莱出土的刻有汉字铭文的铜镜，显然是从中国输入的，还有一类元代铜镜是当地所造，上面刻有阿拉伯铭文。

<sup>①</sup> 卡特：《中国印刷术的发明和它的西传》，商务印书馆1957年版，第135—136页。

<sup>②</sup> 转引韩儒林主编：《元朝史》，人民出版社1986年版，第392页。

元代还有一些俄罗斯人迁至蒙古草原和中原地区,他们中有的充当工匠、军兵,有的被贬为奴。1330年(至顺元年),元朝政府下令将这些俄罗斯人收聚起来,有10000人之多,组织了一个宣忠扈卫亲军万户府,在大都(今北京)附近拨地100顷,让他们屯田。如此之多的欧洲人移居中国,在历史上是空前的。<sup>①</sup>

伊利汗国始终与元朝保持密切的政治、经济和文化联系,历代伊利汗即位,都要接受元朝皇帝的册封。双方遣使往来频繁,有利于中国与伊朗和阿拉伯各地文化交流的发展。

伊利汗国统治时期,不少中国学者供职于伊利汗廷,其中有天文学家、医学家和精于火器制造的能工巧匠。1259年伊朗著名天文学家纳速刺丁·杜昔(1201—1274)奉命编纂《伊利汗天文表》,来自中国的天文历算学者直接参预了该项工作。纳速刺丁·杜昔曾向一个中国学者学习中国的天文推步之术。

1283年,蒙古人孛罗奉忽必烈之命出使伊利汗国,此后留住伊利汗廷。孛罗在元朝曾担任过御史中丞、大司农卿、御史大夫、枢密副使等要职,是杰出的蒙古族学者,精通蒙古各部族以及成吉思汗建国以来的历史,熟悉元朝的各种制度。伊利汗合赞在位时(1295—1304),命其丞相拉施特搜集有关中国的历史著作,编纂《史集》。孛罗为他提供了丰富的史料,从而使《史集》因其具有极高的史料价值而享誉世界。<sup>②</sup>

伊利汗海合都(1291—1295年在位)统治时期,财政紊乱,国库空虚。为此,海合都仿效元朝发行纸币。孛罗向海合都详细介绍了元朝的钞法。1294年7月,海合都下令印制纸币,颁行全国。其发行方法及纸币形状基本照搬元朝,纸币为长方形,上面印有汉字“钞”和阿拉伯文的《古兰经》经文:“除安拉外,别无神灵,穆罕默德是安拉的使者”一语。可是,伊利汗国的钞法仅实行

<sup>①②</sup> 韩儒林主编:《元朝史》,人民出版社1986年版,第393、398—399页。

了两个月,因招致人们的强烈反对而被迫废止。尽管如此,世界上最早实行的中国纸币制度的西传,仍对伊朗和阿拉伯地区产生了一定影响。波斯语中的“钞”字一直保留至今,译言纸币。

中国的制度文化对伊利汗国影响最大、在伊利汗国实行最成功的是驿站制度。蒙古政权建立后,驿站广设辖境,其规模之大,分布范围之广,作用之突出,超过历史上任何一个朝代。<sup>①</sup>旭烈兀西征前,中亚呼罗珊地区已有蒙古官员设立的驿站。伊利汗国建立后,统治者十分重视驿站的兴设与整饬,并仿照元朝制度,铸造供官员、使臣乘驿用的金、银、铜牌符。“驿递与使者各有专牌。付重要长官铜牌五,次要者铜牌三,以为使者传递之用”。后来,官僚、贵族、使者泛滥乘驿,致使驿站制度弊端百出。合赞即位后,立即采取措施,整顿驿站,“每二、三程之地置一站。交通频繁之道上,每站置马十五匹。此外次要较次之路,置马较少,只有持金印符者始许乘用驿马。遣专使往来巡查,边境戍将须用此种驿站送达急递文书者,则别以符给之”。<sup>②</sup>经过合赞汗的整顿,交通秩序井然有序,来往商旅行路安全。伊利汗国无论是驿站的组织管理还是整顿驿站的措施,都与元朝的有关办法大同小异。

驿道交通网的形成,极大地便利了中西陆路交通。在伊利汗国境内,“丝绸之路的一条支线沿着复兴的巴格达直通地中海;另一条来往频繁的支线穿越亚美尼亚山地向北通向黑海沿岸的特拉布宗城或抵君士坦丁堡”。<sup>③</sup>

### 三、东来西往的商人、使臣和旅行家

蒙古统治时期,中国与欧洲之间的关系有了新的发展。伊利

<sup>①</sup> 详见李云泉:《蒙元时期驿站的设立与中西陆路交通的发展》,载《内蒙古社会科学》1995年第2期。

<sup>②</sup> 冯承钧译:《多桑蒙古史》,商务印书馆1962年版,第341—345页。

<sup>③</sup> 吉列奈:《通往世界尽头:人类历史上重要的商旅之路》,纽约1984年版,第120页。

汗国和钦察汗国的疆域直接与欧洲国家毗邻,加上交通沿线皆设驿站,消除了中西交通道路上的此疆彼界,使欧亚之间,商贩互市,行旅无阻。“一时回教徒如潮而至,种类繁多——其中有阿拉伯人、波斯人、布哈拉人及归化之吐蕃人及回纥等皆来往如此,弥漫全国,为前所未有云”。<sup>①</sup>西方商人、使臣、僧侣亦纷至沓来,中国商人、使臣则远至阿拉伯、俄罗斯乃至西欧地区。时人形容说:“适千里者如在户庭,之万里者如出邻家。”<sup>②</sup>虽有溢美之嫌,但中西交通如此畅行无阻的时代,却是古代史上所仅见的。

#### (一) 柏郎嘉宾和鲁布鲁克出使蒙古

13世纪上半叶,蒙古的两次西征震惊了整个欧洲。罗马教皇在筹建十字军抵御蒙古军队继续西征的同时,多次向蒙古汗廷派遣使臣,意欲劝说蒙古大汗与基督教世界结盟,停止对西欧的征讨和杀戮,皈依基督正教。

1245年4月,罗马教皇英诺森四世(1243—1254)派遣意大利方济各会教士柏郎嘉宾(1182—1252)率使团出使蒙古。柏郎嘉宾携带教皇致蒙古大汗的信函,自里昂出发,次年4月到达伏尔加河畔的拔都营帐,尔后由拔都遣军护送,沿钦察汗国至漠北的驿路,于1246年7月抵达和林,随后参加了贵由的登基大典。

贵由即汗位后,召见柏郎嘉宾,了解罗马教皇的遣使意图。1247年秋天,柏郎嘉宾携带贵由汗致罗马教皇的信函返回里昂向英诺森四世复命。1920年,贵由复信的波斯文原件在梵蒂冈教皇档案中发现,上面盖有畏兀儿字蒙文方印,印文为:“长生天气力里,大蒙古大汗圣旨:已服未服百姓根底,圣旨所至,敬之惧之”。贵由汗信中拒绝教皇对他侵犯基督教国境的责备,宣布蒙古可汗系受上天之命征服诸国,要求教皇率基督教国王来朝。

1247年5月,英诺森四世又遣使至驻扎于波斯的蒙古将领

<sup>①</sup> 朱杰勤:《中外关系史译丛》,海洋出版社1984年版,第28页。

<sup>②</sup> 王礼:《麟原文集》前集卷6,《义冢记》。

拜住的营地,同样没有获得有积极意义的外交成果。

1248年,法王路易九世率十字军出征埃及,在塞浦路斯驻地接见了一位由驻波斯的蒙古军将领派遣的使者。当路易九世从这位使者口中得知蒙古大汗保护基督教徒,支持他们反对穆斯林之后,遂遣安德烈率使团出使蒙古汗廷。安德烈抵蒙古时,贵由汗已死,摄政皇后海迷失接见了使团,并让他们带回一封措辞傲慢无礼的复信,安德烈不得要领而还。

1253年,路易九世再次派遣法国方济各会传教士鲁布鲁克出使蒙古。鲁布鲁克从君士坦丁堡出发,先至拔都营地萨莱,于年底抵达和林,觐见宪宗蒙哥。鲁布鲁克在蒙古居留半年多,发现有为数不少的欧洲人供职蒙古汗廷,而且蒙古统治者对佛教、伊斯兰教和基督教一视同仁,但他并未达到传教和与蒙古结盟的出使目的。1254年8月,鲁布鲁克启程西还,他携回的蒙哥致法王的信函,同样是一封谕降书。

柏郎嘉宾和鲁布鲁克依据出使见闻写成的《蒙古行记》和《东方行记》,是研究13世纪蒙古历史和中西交通史的重要史料。

## (二) 马可波罗来华

马可波罗东行之前,其父尼哥罗与叔父马菲奥在13世纪60年代初先后到钦察汗国和伊利汗国境内经商。1265年前后,兄弟俩随旭烈兀派往元朝的使臣一同抵达上都,受到忽必烈的召见。据说,尼哥罗兄弟回国时,忽必烈赐与他们两枚金牌,作为沿途乘驿的凭证。<sup>①</sup>1269年,他们顺利返回威尼斯。

1271年,尼哥罗兄弟携马可波罗(1254—1324)再次踏上前往中国的道路。他们渡地中海,经小亚细亚进入伊利汗国境内,在游历伊利汗国的许多城镇之后,东越帕米尔高原,沿丝绸之路

<sup>①</sup> 亨利·玉尔:《马可波罗游记》,伦敦1871年版,第32页。

南道至河西走廊,于1275年夏到达上都(今内蒙多伦西北)。元代汉文史料没有留下有关马可波罗在华活动的直接记载。根据马可波罗本人记载,他们在中国留居达17年之久,期间马可波罗曾奉忽必烈之命出使占城、印度,到过云南、江南各地,并在扬州做了3年官。后来,应伊利汗阿鲁浑请求,忽必烈将蒙古卜鲁罕族女子阔阔真赐与阿鲁浑为妃。1291年春,马可波罗与父亲、叔父一同护送阔阔真从泉州出发,由海路西至伊利汗国。<sup>①</sup>当时阿鲁浑已死,新即位的海合都将阔阔真嫁与阿鲁浑之子合赞。马可波罗一行返回威尼斯时,海合都赐与他们4枚金牌,上铸铭文表明,在伊利汗辖境内,3人所经之处,当地官员必须供给驿马,必要时派卫队护送,使其得以平安返乡。

1295年,马可波罗回到威尼斯。1296年,马可波罗参与威尼斯与热那亚的战争,被热那亚人俘虏。他在狱中口述游历东方的经历,由同狱的比萨人鲁思梯切诺记录整理成书,这就是闻名世界的《马可波罗游记》。此书在以后数百年间,对欧洲人了解中国和其他东方国家产生了巨大的影响。

### (三)列班扫马出使欧洲

马可波罗来华不久,元朝的两个景教徒列班扫马和马古斯决意西去耶路撒冷朝圣。列班扫马是畏兀儿人,出生于大都一个景教徒家庭。马古斯是汪古部一个景教徒的儿子。他们约在1278年(一说1275)从大都出发,随商队西行,出河西走廊后,经丝绸之路南道,西越帕米尔高原,在游历了伊利汗国的许多城镇之后,到达巴格达。1281年,马古思被推举为景教总主教,称阿伯拉罕三世,列班扫马被任命为巡视总监。

1284年,阿鲁浑继承伊利汗国的汗位之后,欲与欧洲基督教势力联盟,共同对付巴勒斯坦和叙利亚的穆斯林,遂于1287

<sup>①</sup> 详见杨志玖:《关于马可波罗离华的一段汉文记载》,载《文史杂志》第1卷第12期,1941年12月。



年遣列班扫马西使欧洲。列班扫马自巴格达北至黑海南岸,首先渡海到君士坦丁堡,由此西行,先后到达那不勒斯、罗马、托斯卡亚、热那亚、巴黎、波尔铎等西欧重要城市,沿途受到教皇尼古拉四世(1288—1292)、法王腓力四世(1285—1314)、英王爱德华一世(1272—1307)的隆重接待。罗马教皇和西欧君主企图利用蒙古的强大兵力挽回十字军东征的败局,所以对列班扫马的出使非常重视。1288年4月,列班扫马沿原路返回伊利汗国。<sup>①</sup>

列班扫马出使欧洲,是古代中西交往的重要事件,他是第一个亲历欧洲,并留下翔实记载的中国人。这不能不说是元代中西陆路交通发展的结果。此后,罗马教皇多次派传教士入华,直接推动了元代天主教的兴起。

#### (四)旅行家鄂多立克、伊本·白图泰和汪大渊

鄂多立克是意大利方济各会教士。1316年,鄂多立克从君士坦丁堡至伊利汗国都城桃里寺(今伊朗大不里士),继而至巴格达、霍尔木兹等地,然后乘船赴印度,居留数年。约在1321年,鄂多立克取道海路,经斯里兰卡、苏门答腊、爪哇、占城,在广州登陆。再由此北上,经泉州、福州、杭州、南京、扬州,沿大运河至大都。在大都居留3年之后,鄂多立克取道西藏回国,并将自己的旅行见闻写成《鄂多立克东游录》一书。他与马可波罗、伊本·白图泰、尼哥罗·康梯合称中世纪四大旅行家。

伊本·白图泰是摩洛哥人,1325年开始游历世界,先后到过阿拉伯、伊利汗国、钦察汗国和中亚的许多地方,后在印度长期留居,于14世纪40年代中期至中国,到过泉州、广州、杭州等地。伊本·白图泰在外飘泊游历近30年,回国后口述其旅行经历,由他人记录整理成《伊本·白图泰游记》一书。书中对中国的瓷器生产和销售、交易用的纸币和以煤为燃料都作了描述。

<sup>①</sup> 参阅布兹:《忽必烈汗的僧侣》,伦敦1928年版。

元代中国旅行家汪大渊曾附商船出海,到过东南亚、南亚、阿拉伯许多国家和地区。回国后汪大渊将其所见所闻写成《岛夷志略》一书,其中对东非桑给巴尔的记载详细准确,表明元代较之宋代对东非沿岸有了更清楚的认识。

### 第三节 元代基督教和伊斯兰教的传播

#### 一、景教的复兴

845年唐武宗灭佛,景教同时遭禁。此后,景教灭绝于中原地区,但在少数民族聚居的西北边陲地区仍有流传。西辽在中亚立国后,对各种宗教实行兼容并蓄政策,景教获得较大发展。为此,总主教伊尔亚三世在喀什噶尔建立了景教总教区,管理当地教务。蒙古兴起前后,分布于阿尔泰山附近的克烈部和内蒙河套以北的汪古部,皆举族皈依景教。蒙古草原上的乃蛮部和蔑里乞部,也多有信奉景教者。景教成为西北草原地区的主要宗教信仰。成吉思汗统一漠北草原之后,景教在该地区的影响有所削弱,但仍然十分流行。尤为重要的是,蒙古政权建立后,将景教流行的中亚各地纳入其统治下,东西交通畅行无阻,各族之间往来频繁,加之蒙古统治者奉行宗教宽容政策,使景教一度复兴于内地,在中原和江南地区再度流传。

成吉思汗所在的孛儿只斤部统一漠北诸部之后,与克烈部联姻,出自克烈部的王妃,如术赤和拖雷二人王妃及忽必烈生母唆鲁禾帖尼皆信奉景教。另据《马可波罗游记》记载,忽必烈王妃乃马真氏与怯烈氏也是景教信徒。1253年出使蒙古汗廷的鲁布鲁克曾记载说,中国北方地区的许多城市中有景教徒,大同是主教驻地。

有关文献记载和研究成果表明,元代景教广为流行的主要地区有:汪古部居地、唐古特、京城大都和江浙地区。

汪古部几个大的世家大族,比如汪古部首领赵王一家和马、赵、耶律诸家,都是景教世家。<sup>①</sup>汪古部首领阔里吉思,受封高唐王,欧洲人称乔治王。阔里吉思先是信奉景教,后皈依罗马天主教。其父爱不花、伯父君不花和妹妹叶里弯都是虔诚的景教徒。在阔里吉思家族的王府所在地,即元德宁路治的土城遗址中曾出土十字架石等景教遗物。

耶律氏家族和马氏家族的祖籍都是西域的景教世家。元初著名文学家马祖常(1208—1267)出自汪古部马氏家族,其祖父月合乃在忽必烈统治时曾任礼部尚书。至于赵氏家族中的赵世延父子,也是景教信徒。

汪古部居地内的东胜(今内蒙古托克托)、丰州(今呼和浩特市东郊白塔古城)皆为景教徒聚居之地。与列班扫马一同西行朝圣的景教徒马古思,即是东胜地区景教大辅教拜尼的儿子。阔里吉思的父亲爱不花和伯父君不花就驻扎在东胜附近,他们曾挽留列班扫马和马古斯留在当地。丰州的元代游人题记中,有古叙利亚文的题名,显然出自景教徒之手。

13世纪中叶巴格达景教主教所列各教区主教驻节表中有唐古特教区和汗八里(即大都)教区。唐古特教区的主教驻地可能在甘州(今甘肃张掖)。据《马可波罗游记》记载,甘州有2所景教寺。此外,肃州、凉州及宁夏境内都有景教徒散居其间。大都是元代的政治中心,也是景教徒比较集中的地方,大都附近建有景教寺。

元灭南宋之后,景教逐渐传入江南各地,景教寺院在各地陆续兴建。1278年,忽必烈任景教徒马薛里吉思为镇江府路总管

<sup>①</sup> 董山林:《元代汪古部地区的景教遗迹与景教在东西文化交流中的作用》,载《亚洲文明》,四川人民出版社1985年版。

府副达鲁花赤。马薛里吉思在任期间,在镇江、杭州等地建立 7 所景教寺。马可波罗游历镇江时曾见到过当地的景教寺,并在其游记中作了记载。此外,扬州、温州等地都建有景教寺。

元代早期文献称景教徒为“迭屑”,源自波斯语,意为“敬畏神的人”、“虔诚的人”。后来常用“也里可温”一词称呼景教徒,源自蒙古语,意为“福分人”、“有缘人”。13 世纪末罗马天主教入华后,“也里可温”成为景教和天主教两派的通称。

随着景教在西北边疆地区、中原及江南各地的广泛传播,元朝政府于 1289 年(至元二十六年)设立专门机构“崇福司”掌管景教事务。景教与佛教、伊斯兰教一同得到统治者的扶持和提倡。奉教者多为蒙古人和入华的中亚人,他们在政治上享有较高的社会地位,经济上享有蠲除徭役、豁免租税的特权。

## 二、罗马天主教入华

13 世纪中叶,柏郎嘉宾和鲁布鲁克等人出使蒙古汗廷,劝说蒙古统治者皈依基督教之举皆告失败,但罗马教皇并未放弃在东方传教的努力。列班扫马西使欧洲使罗马教皇尼古拉四世倍受鼓舞,对蒙古统治者尊奉基督教坚信不疑,于是派遣教士约翰·孟高维诺前往中国传教。

孟高维诺(1247—1328)生于意大利西南部萨莱诺城附近的一个村庄,是方济各会会士,曾在小亚细亚等地传教。1289 年,孟高维诺携带教皇尼古拉四世致蒙古大汗忽必烈的信从罗马启程东行,经伊利汗国,取海路至印度,于 1294 年抵达大都。孟高维诺在华活动达 34 年之久,最后死于中国,是罗马天主教在华传播的开拓者。自此,继景教之后,基督教的另一重要支派天主教传入中国。

孟高维诺来华后,很快得到元成宗铁穆耳(1295—1307 年在位)的信任和礼遇,可以定期入宫。他在北京建立两所天主教

堂,将《新约圣经》和部分祈祷诗篇译为蒙文。当时,景教徒在京城势力强大,对孟高维诺进行种种诬陷和迫害。孟高维诺顶住压力,不断扩大天主教的势力与影响,先后为 6000 余人洗礼。并成功地使蒙古贵族高唐王阔里吉思放弃其景教信仰,改信天主教,从而使天主教在华有了立足之地。

孟高维诺于 1305 年和 1306 年两次致信本国教友,报告其在华情况,请求罗马教廷派遣教士来华协助他传教。<sup>①</sup> 1307 年春,罗马教皇克列门五世(1305—1314 年在位)得知孟高维诺在华传教颇有进展,任命他为汗八里(今北京)及东方总主教,统辖中国各地主教。同年 7 月,克列门五世派 7 名方济各会主教赴华,其中,哲拉德、裴拉格利诺、安德鲁三人抵达中国,协助孟高维诺开展教务。此后,他们三人先后出任泉州主教,最后都死于泉州。泉州是天主教在江南沿海地区传播的重要据点。根据他们写给本国教友的信,当时泉州还有其他欧洲人活动,另有欧洲商人定居经商,甚至有的商人捐资修建了天主教堂。除泉州外,扬州、杭州等地也有天主教传教士活动的身影。

大约在 1324 年,鄂多立克自扬州沿大运河北上北京途经山东临清,发现该地有基督教堂,便将随行的贝纳德留在临清管理教堂,并在当地进行传教活动。1892 年,一位名叫维拉的传教士在距临清 20 公里处发现了贝纳德的墓。<sup>②</sup> 可见天主教在华的传教区域在不断扩大。1325—1328 年,鄂多立克在京协助孟高维诺传教,此后经由西藏返回欧洲。他是第一个走访西藏及其首府拉萨,并将其信息传入欧洲的西方人。

元末,元顺帝与罗马教皇仍有通使往来。1336 年,元顺帝派遣在华的欧洲人安德鲁·威廉和阿兰人脱盖等 16 人组成的使

<sup>①</sup> 道森著、吕浦译:《出使蒙古记》,中国社科出版社 1983 年版,第 262—269 页。

<sup>②</sup> 张星娘:《中西交通史料汇编》第 1 册,中华书局 1977 年版,第 237 页。

团出使罗马教廷。元顺帝在致教皇的信中除表示遣使通好之外，还提到阿兰人是皇帝臣仆，崇信基督教，并请教皇帮助购买良马、珍宝等物。1338年，元朝使团抵达教皇在法国阿维农的驻地（1309—1377，教廷设在阿维农），受到教皇本笃十二的隆重接待。同年年底，教皇派意大利佛罗伦萨人马黎诺里率50人的庞大使团随元朝使团到中国。他们取道陆路，经钦察汗国、中亚和天山北道，于1342年抵达北京，向元顺帝呈递教皇复书，并进献一匹骏马。1346年，马黎诺里自泉州乘船回国，1353年返回阿维农向教皇复命。

1354年，马黎诺里奉德皇查理四世之命编纂《波希米亚史》一书，书末附有其出使中国的见闻。后人将此部分从书中辑出，题为《马黎诺里奉使东方录》。

经过孟高维诺等人几十年的努力，中国天主教信徒一度发展到3万余人。但是，元朝灭亡以后，基督教随之衰落。景教徒要么皈依其它宗教，如伊斯兰教、喇嘛教、道教等，要么改奉儒学。天主教也在中国内地销声匿迹。其原因在于，元代在华两派基督教始终互相敌视攻讦，限制了自身的发展。更重要的是，不论是景教的复兴，还是天主教的传入和传播，其前提是蒙古统治者奉行宗教宽容政策。在中国，基督教主要是各少数民族的宗教信仰，而不是汉人的宗教信仰。它不可能适应中国国情，与中国正统思想文化相互融合、相互补充。所以，元朝灭亡以后，基督教便失去在中国继续存在和发展的基础，只能随着蒙古政权的覆亡而湮灭。

### 三、宋元时期的伊斯兰教与回回人

伊斯兰教自唐代传入中国后，逐渐在东南沿海地区传播。但伊斯兰教与基督教和佛教不同，它并非传教性宗教，仅是来华的阿拉伯人、波斯人、中亚人的信仰。宋代随着海外贸易的发展，大

批阿拉伯和波斯商人侨居中国东南沿海的广州、泉州、扬州等港口城市，从事商业贸易活动。他们当中，许多人是伊斯兰教信徒。

宋初，穆斯林商人在华仍如唐时居住在“蕃坊”，久而久之，他们渐与汉人杂居通婚，甚至娶宗室女子为妻。《萍州可谈》记载说：“元祐间（1086—1094），广州蕃坊刘姓人娶宗女，官至左班殿直。刘死，宗女无子，其家争分财产，遣人挝登闻鼓，朝廷方闻宗女嫁夷部。因禁止。三代须一代有官，乃得娶宗女”。由于在华穆斯林数量的增多，宋朝在广州、泉州设立“蕃学”，一些穆斯林熟读汉文经典，进而应试登科，跻身于社会上层。

至元代，欧亚大陆的大部分地区皆在蒙古统治下，中西陆海交通畅行无阻。阿拉伯、波斯和中亚的穆斯林再度蜂拥而至，散居中国各地，逐渐与汉、维吾尔、蒙古等族融合，由此揭开了中国回族形成过程的序幕，进一步推动了伊斯兰教在华的发展。

元代称伊斯兰教徒为木速鲁蛮或木速蛮，意思是顺从正教的人，另称伊斯兰教经师为答失蛮或达失蛮，意思是有知识的人。<sup>①</sup> 汉文史籍通常将伊斯兰教徒称作回回人。与唐宋时期相比，来华穆斯林不仅数量多，分布地域广，而且其社会地位较高。

唐宋时，中国与阿拉伯、波斯及中亚穆斯林诸国的关系，主要是通商关系，来华穆斯林多为商人。元朝来华的穆斯林，既有商人，也有蒙古统治者从波斯、中亚等地征调的士兵和随军工匠，还有人仕元朝的官员、学者。他们与唐宋时期来华定居的阿拉伯人、波斯人的后裔一起，形成一个新的社会群体。

唐宋时，来华穆斯林聚居之地主要在东南沿海的广州、泉州、杭州等港口城市及京城附近。元代穆斯林除在上述地区居住外，还进入中原地区。在西南地区的广西、云南及西北边疆地区，也散居着不少穆斯林。时人记载说：“今回回皆以中原为家，江南

<sup>①</sup> 白寿彝：《中国伊斯兰存稿》，宁夏人民出版社1982年版，第21页。

尤多，”<sup>①</sup> 故有“元时回回遍天下”<sup>②</sup> 之说。

元代色目人中穆斯林居多数，他们在政治上受蒙古统治者的重用和信任，不少人在中央衙门或地方官府担任要职。另有许多富商大贾“擅水陆利，天下名城巨邑，必居其津要，专其膏腴”，<sup>③</sup> 其经济地位较高。据《元史·宰相表》和《新元史·宰相表》所列，元代在朝中担任宰相等要职的穆斯林有16人之多；在各行省居要职者多达32人。<sup>④</sup> 如蒲寿庚，宋末因击海寇有功，授泉州提举市舶。降元后备受统治者器重，先后任江西行省参知政事和福建行省参知政事。再如赛典赤赡思丁，忽必烈统治时曾任中书平章政事，后任云南行省平章政事。他在当地立州县、设驿站、兴水利、倡儒学。教化所被，宗王宾从，诸夷款附。其子孙也多在中央和地方政府担任要职。

随着来华穆斯林的增多和伊斯兰教的发展，元政府在中央设回回哈的司（哈的意为法官），掌管穆斯林的宗教活动及户婚钱粮等事宜，各地也设相应的机构。元政府还曾设立“回回国子监学”，传授阿拉伯——伊斯兰文化。不少久居汉地的穆斯林受中国文化的熏陶而逐渐华化，其中一些人成为文人学者，如赡思为一代名儒，萨都刺、丁鹤年是著名诗人，高克恭是与赵孟頫齐名的画家。

同时，散居各地的穆斯林在自己的聚居地兴建一个个伊斯兰教礼拜寺。除唐宋时期即已兴建的广州怀圣寺、泉州清净寺得到重新修缮外，穆斯林聚居的燕京、杭州、定州、昆明、和林等地都建有著名礼拜寺。

虽然元代传入全国各地的伊斯兰教主要在回回人中流行，

① 周密：《癸辛杂识续集》上，《回回沙碛》。

② 《明史·西域传》。

③ 《至正集》卷53。

④ 白寿彝：《中国伊斯兰存稿》，宁夏人民出版社1982年版，第180—182页。



但伊斯兰教也在蒙古人中赢得了一部分信徒。如忽必烈之孙阿难答,受封安西王,统辖关陇河西地区,因自幼由回回人抚养,受伊斯兰教影响很深,遂于1280年皈依伊斯兰教,并使所属15万蒙古军的大多数人成为穆斯林。另外,元朝末年,伊斯兰教在新疆境内各少数民族中也有了较大发展。

总之,元代穆斯林大批移居中国,使伊斯兰教在中国扎下根来,其传播区域不断扩大。明清时期,伊斯兰教逐渐与中国封建制度相结合,进而吸收中国传统文化思想,在中国得到进一步传播和发展。伊斯兰教作为外来文化,成功地移植于中国,成为中国众多少数民族的宗教信仰,至今在我国回、维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、撒拉、东乡、保安等10个少数民族中仍有很深的影响。在蒙、白、傣等少数民族中,也有少量流传。

#### 第四节 宋元时期中西科技与商品交流

##### 一、印刷术、火药、指南针的发明与西传

造纸术、印刷术、火药、指南针是中华民族贡献于世界文明的四大发明,对世界文化的发展产生了不可估量的影响。古代中华文化长期领先于世界,发明创造不胜枚举,四大发明只是整个中华文化辉煌成就的一部分。但是,就中华文化在整个人类文化发展史上的价值与作用而言,四大发明集中体现了中华民族的智慧 and 创造才能,是人类文化发展历程中的一座座丰碑。

四大发明之中,除造纸术在唐代以阿拉伯人为媒介西传外,其余三项发明皆在宋元时期陆续西传,极大改善了西方人的物质和文化生活,丰富了人类文化的内涵。早在16世纪,英国唯物

主义始祖、著名哲学家法兰西斯·培根已充分认识到印刷术、火药、指南针等发明对世界文化发展的重大意义,并评价说:“这三种发明已经在世界范围内把事物的全部面貌和情况都改变了:第一种是在学术方面,第二种是在战事方面,第三种是在航海方面;并由此又引起难以数计的变化来;竟至任何帝国、任何教派、任何星辰对人类事务的力量和影响都仿佛无过于这些机械性的发现了。”<sup>①</sup>

此后,经过文艺复兴、宗教改革和工业革命洗礼的西方确立起资本主义制度,资本主义新文化的发展日新月异,并不断向世界各个角落渗透。伴随这一过程,中国四大发明对西方资本主义文化产生与发展的价值与影响愈加彰明。对此,马克思精辟地指出:“火药、指南针、印刷术——这是预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎,指南针打开了世界市场并建立殖民地,而印刷术变成新教的工具。总的来说,变成科学复兴的手段,变成对精神发展创造必要前提的强大杠杆。”<sup>②</sup>

当代英国著名学者李约瑟在对中国古代的发明创造及其传播作了大量而深入的研究之后,得出如下结论:“倘若没有中国古代科技的优越贡献,我们西方文明的整个过程,将不可能实现。试问若无火药、纸、印刷术和罗盘针,我们将无法想象,如何能消灭欧洲的封建主义,而产生资本主义。”<sup>③</sup>

### (一) 印刷术的发明与西传

印刷术的发明和广泛应用,极大地推动了人类科学文化的传播和发展,在世界文化史上占有重要地位。

印刷术发明以前,文化传播主要靠手抄书籍,既费时费力,又容易错漏。印刷术的发明极大地改善了这种状况。一般认为,

① 《新工具》,商务印书馆 1984 年版,第 103 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷,人民出版社 1972 年版,第 427 页。

③ 转引韦政通,《中国的智慧》序言,吉林文史出版社 1988 年版。

我国雕版印刷始自唐初,其发明与古代中国流行已久的印章雕刻和石刻拓印有直接关系。早在战国时代,我国就已出现了印章。晋代以后出现碑拓和木刻阳文反书。至唐代,受印章和碑拓之启发,雕版印刷应运而生。人们用拓碑的方法,在阳文反书木刻上涂墨印纸,于是就发明了雕版印刷。

早期雕版印刷主要用于佛像和佛经的印制,并随佛教的广泛传播而逐渐流传开来,中原和江南地区及四川等地的印刷业纷纷兴起。至9世纪,用雕版印刷书籍已较为普遍,印刷技术日臻完善。现存中国最早的雕版印刷品是刻印于公元868年的《金刚经》,所刻佛像神态逼真,印刷精美清晰,说明当时雕版印刷技术已很发达。宋朝建立后,雕版印刷得到大规模推广应用。宋朝政府曾组织大量人力刻印了大量卷帙浩繁的类书和佛经,如《太平御览》、《册府元龟》、《文苑英华》和《大藏经》等。这些书籍雕版精细、印刷精美,是早期雕版印刷史上的精品。

宋代庆历(1041—1048)年间,毕昇在总结前人的雕版工艺和印刷经验的基础上,始用胶泥刻字,在雕版印刷术之外,又发明了活字印刷术。1298年,元人王禎刻制木活字,印刷《大德旌德县志》100部,6万多字,不到一个月便全部完成,劳动效率大大提高。

中国的印刷术最先传播的国家是东邻的朝鲜和日本,其传人时间约在8世纪前期。刻印于公元770年的日本宝龟本《陀罗尼经》,是现存世界上最早的木刻印本。11世纪,朝鲜的雕版印刷术已有较大发展,曾用60多年时间,刻印《大藏经》6000卷。13世纪上半叶,朝鲜人借鉴并改进了中国的活字印刷术,发明了世界上最早的金属活字。<sup>①</sup>

蒙古统治时期,中国的雕版印刷术传入欧洲。在此以前,雕

<sup>①</sup> 参阅武斌:《中华文化在海外的传播》,辽宁教育出版社1993年版,第258—261页。

版印刷术已传至阿拉伯帝国统治下的中亚、西亚和埃及等地。8—10世纪,雕版印刷术分别由海陆两道传入美索不达米亚和埃及。科尔多瓦朝创始者阿卜杜勒·拉曼所用复印法,是阿拉伯人使用印刷最早的记录,这种方法正是受中国印刷术的启发而产生。稍后,在11—13世纪蒙古政权兴起以前,雕版印刷以回鹘人为媒介,西越葱岭,传入中亚和西亚,并进入开罗。1880年在埃及法雍地区阿尔西诺遗址附近出土50件阿拉伯文印刷品,内容多为伊斯兰教祈祷文或《古兰经》经文,其印制时间在10—14世纪中叶之间。这些印刷品的外观与中国内地以及吐鲁番出土的同一时期的印刷品有着类似的地方,印刷方法也与中国手工印刷的方法完全一样,是在铺平的纸上,用刷帚轻轻刷印而成。<sup>①</sup>但是,由于穆斯林认为印刷伊斯兰教经典《古兰经》,是对真主的亵渎,因而长期排斥印刷术,致使印刷术没能像造纸术一样在阿拉伯世界广泛传播。

13世纪蒙古西征以后,雕版印刷随蒙古势力的扩张再度西传。蒙古人在波斯建立的伊利汗国,成为印刷术传入欧洲的媒介。伊利汗海合都统治时期,一度进行钞法改革,于1294年仿中国元朝印制纸币。虽然纸币仅流通两月就被废止,却使波斯人得以了解和继续使用中国的雕版印刷术,只是当时还没有用它来印刷书籍,主要是用于印制纸牌。纸牌起源于中国,初称“金叶子格”,宋代已很流行。波斯人印制的纸牌于14世纪传入欧洲,风靡一时,并由此推动了德国、西班牙、法国、意大利等国印刷业的兴起和发展。与此同时,活字印刷也传入欧洲。15世纪中叶,意大利威尼斯成为欧洲印刷业中心。1450年,德国人谷登堡用活字印制出第一部拉丁文《圣经》。印刷术的西传,改变了欧洲只有僧侣才能读书写字和受较高教育的状况,促进了欧洲文化教育

<sup>①</sup> 参阅卡特:《中国印刷术的发明和它的西传》第18章,商务印书馆1957年版。

事业的发展。

## (二) 火药和火器的发明及其西传

火药是由中国古代的炼丹家在炼制丹药时发明的,其原料是硝石、硫磺和木炭。两晋南北朝时期的炼丹家魏伯阳和葛洪等人为炼制丹药,多次用硝石、硫磺进行实验,进而认识和掌握其性能。唐初孙思邈所撰《丹经》和唐中叶清虚子所撰《铅汞甲庚至宝集成》都记载了火药的配方。

火药发明后,很快用于战争,成为攻城陷阵的得力武器。据路振《九国志》记载,唐哀宗天祐元年(904),郑璠围攻豫章(今南昌),“发机飞火,烧龙沙门”。这可能是火器用于战争的最早历史记载。五代末许洞所撰《虎铃经》解释说:“飞火者,谓火炮、火箭之类也。”“飞火”是对火药和火器的最早称谓,具体指用抛石机发射的火炮或用弩机发射的火箭。至宋代,火器的制造和应用进一步发展。北宋政府在京城设立“军器监”,负责火器的监制,火箭、火炮成为宋军的常备武器。南宋时,出现了威力更大的管形火器。1132年,南宋将领陈规守德安(今安陆)时,发明竹制火枪。1259年,防守寿春(今寿县)的士兵发明突火枪,这是世界上最早的管形射击武器。元初出现用铜、铁等金属制造的管形火器,称“火銃”。现存世界上最早的管形火器是1970年在黑龙江阿城县半拉城子出土的一件铜銃,长34厘米,重3.55公斤。管形火器成为蒙古军队东征西讨、摧城拔寨的主要武器之一。

唐时中国炼丹术西传伊斯兰世界,使阿拉伯人和波斯人了解了硝和有关硝的知识。阿拉伯人把硝称作“中国雪”,波斯人则称之为“中国盐”,不过在很长的时间里,阿拉伯人和波斯人把硝主要用于医药、炼丹和玻璃制造。13世纪前期,火药及其制作技术传入阿拉伯国家。1258年旭烈兀率兵西征时,曾征调大批火炮手、抛石机手和弓弩手从征,并带有火器,火药和火器制造随之在阿拉伯地区推广应用。成书于1285—1295年间的阿拉伯文

兵书《马术与军械》列举了用硝配制火药的几种配方,其中有“中国铁”、“契丹花”等成份,证明配制方法传自中国。13世纪末至14世纪初,阿拉伯人在借鉴中国火器的基础上,制作新型管形火器,并广泛用于战争。

以阿拉伯人为媒介,火药和火器很快传入欧洲。13世纪下半叶,阿拉伯兵书《制敌燃烧火攻书》在欧洲翻译出版,欧洲人开始了解火药的配方和火器制造技术。在欧洲,意大利佛罗伦萨人最先掌握了火器制造技术,并在1326年造出欧洲第一批管形火器。英、法、德等国在14世纪前期,俄国在14世纪后期先后制造和使用火器,并广泛应用于军队装备和战争。火药和火器的发明及其西传,对西方乃至整个人类历史的进程发生了重大影响。对此,恩格斯指出:

“火器一开始就是城市和以城市为依靠的新兴君主政体反对封建贵族的武器。以前一直攻不破的贵族城堡的石墙抵不住市民的大炮;市民的枪弹射穿了骑士的盔甲,贵族的统治跟身披铠甲的贵族骑兵队同归于尽了。”<sup>①</sup>

可见,火器对摧毁欧洲封建制度发挥了重要作用。此后,随着西欧的崛起,西欧列强在世界各地进行殖民扩张,火器作为其侵略工具,逐渐传遍世界各地。

### (三)指南针的发明与航海罗盘的广泛应用

早在汉代以前,中国人就发现了磁石和它的指极性,并根据磁力作用原理制造了陆用指南仪,称作“司南”。汉代王充所撰《论衡》,曾对“司南”作了描述,它是“罗盘”的前身。唐代以后,随着航海事业和对外贸易的发展,出现人造磁体指南针。北宋沈括的《梦溪笔谈》一书,记载了以人工传磁方法制成的4种指南针。北宋末年,朱彧的《萍州可谈》一书中首次出现在南海航行中用

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第207页。

指南针导向的记载：“舟师识地理，夜则观星，昼则观日，阴晦则观指南针。”用于航海的指南针，最初大概没有固定的定位盘，以水浮指针。后来，经不断探索实践，人们发明罗盘，将磁针置入盘中，称“罗盘针”。罗盘全周 360 度，分 24 等分，后将两针之间夹缝等分，共 48 向。在现存史料中，航海使用罗盘针位的记载，首见于元代周达观的《真腊风土记》。但中国在航海实际中使用针盘指示的针位导航，显然还要早得多。李约瑟指出：“中国水手比他们的欧洲同行们使用磁罗盘至少早一个世纪，而且更可能是早两个或三个世纪。”<sup>①</sup>

南宋时期，我国的航海业和对外贸易十分发达，与东南亚、印度及波斯湾沿岸阿拉伯国家贸易往来频繁。大约在 12 世纪末 13 世纪初，指南针传入阿拉伯国家，随后很快以阿拉伯人为媒介传入欧洲，并应用于航海。阿拉伯文献中出现关于罗盘使用的确切记载，始于 13 世纪初叶。欧洲文献记载罗盘还略早一些，在 12 世纪末。13 世纪初期西方人自己承认，他们使用的罗盘，最早是由中国人发明，并以阿拉伯人为中介传入西欧。不过，欧洲罗盘不用水浮法，一直采用 32 位的定向标识。

指南针传入欧洲，对于西欧开辟新航路，发展海外贸易并建立殖民地以及资本主义的产生和壮大都具有重要作用。李约瑟评价说：

“15 世纪欧洲航海家手里的罗盘在从 13 世纪开端的航海科学的整个时期占据着重要的地位，它不但使环绕非洲成为可能，而且也发现了美洲大陆。随着大量白银的涌入，市场上不计其数的新商品的销售以及殖民地和种植园的开拓，这对欧洲生活产生了多么深远的影响。”<sup>②</sup>

<sup>①②</sup> 《李约瑟文集》，辽宁科学技术出版社，1986 年版，第 502、234 页。

## 二、阿拉伯文化的输入

### (一) 宋元时期输入中国的阿拉伯商品

宋代中国海外贸易发达,许多阿拉伯商人入华经商,其势力在入华蕃商中跃居首位。1178年周去非所撰《岭外代答》记载说:“诸蕃国之富盛多宝者,莫如大食国。”阿拉伯商人聚居于广州、泉州、明州、杭州等地,将阿拉伯商品源源不断销往中国各地,不仅丰富了人们的物质生活,而且增加了宋朝政府的市舶收入。市舶收入是宋朝政府特别是南宋政府财政收入的主要来源之一,这显然与阿拉伯商品的大量输入有直接关系。南宋初年,仅广闽二处,市舶之利即达200万缗,占全部岁收入的1/5。

蒙元时期,中西陆海交通进一步发展,大批阿拉伯和波斯商人入华定居经商,并在政治上受到蒙古统治者的信任和重用。元朝继承了宋朝的市舶制度,南下灭宋不久,就在泉州、上海、澈浦(今浙江海盐)、温州、杭州、庆元(今浙江宁波)等海港城市设立市舶司,掌管对外贸易。这些港口几经增减,13世纪末最后确定为庆元、泉州、广州三地。

泉州的对外贸易在宋末和元代达到极盛时期。寓居泉州的阿拉伯商人受元朝统治者倚重,其中,尤以蒲寿庚一家为最。1276年,蒲寿庚降元,1278年出任福建行省中书左丞,兼领海外贸易。寿庚父子擅市舶之利30年,富冠一时。1293年,蒲寿庚之婿佛莲死时无子,官没其家产,仅珍珠就有130石之多。

宋元时期,阿拉伯商人在中国贩卖的商品,以香药、犀角、象牙、珠宝为主。据有关史料统计,宋代销往中国的阿拉伯香料有40余种,其中以乳香、龙涎香、苏合香油、蔷薇水、蕃梔子、木香、没药、丁香、金颜香、安息香、肉豆蔻、檀香等为大宗。《诸番志》和《岭外代答》中对这些香料作了详细记载。不少香料同时又是药物。公元982年,宋太祖曾颁布诏令,准许37种阿拉伯药物入



关。除香料、药物外,宋元时期进口的阿拉伯商品还有犀角、象牙、珍珠、珊瑚、宝石等珠宝类奢侈品以及玻璃、琉璃等化工产品。值得注意的是,阿拉伯人在吸取中国制丝技术之后,不断改革创新,至宋元时期,其丝棉织品不仅销往欧洲,而且输入中国,主要有织金软缎、驼毛布、兜罗锦、异缎等。

一些富有的阿拉伯船主和商人经常假国君之名至宋朝朝贡。宋初阿拉伯船主蒲希密和他的儿子蒲押陀黎分别于公元993和995年向宋太宗进呈象牙、乳香、吉贝、蕃锦、蔷薇水、龙脑、琉璃瓶等大宗物品。<sup>①</sup> 1131年,阿拉伯巨商蒲里亚向南宋高宗进献象牙209株,犀角35株。<sup>②</sup> 据《宋史·大食传》、《宋会要辑稿·蕃夷》和《玉海》等史籍记载,从宋太祖开宝元年(968年)至南宋孝宗乾道四年(1168年)的200年间,以哈里发等名义来华朝贡的阿拉伯人达49次之多,<sup>③</sup> 其中大多是商人。朝贡实际上与贸易无异,他们不仅得到宋朝政府大量的回赐,而且其合法权益受宋政府的保护。

## (二)元代传入中国的阿拉伯科技知识

知识是穆斯林的主要信仰之一。穆罕默德曾告诫其弟子:“学问虽远在中国,亦当求之”。8—11世纪,是阿拉伯——伊斯兰文化的繁荣时期,历代哈里发都注重吸收东西方各国文化,然后播下伊斯兰文化的种子,从而在天文、数学、医学、地理学等领域创造出大批领先于世界的科技成果。13世纪蒙古西征及伊利汗国的建立,为阿拉伯文化传入中国开辟了畅通无阻的通道,随着大批阿拉伯人、波斯人入华,阿拉伯的天文历法、数学、医学等科技知识也在中国得到传播和应用。

阿拉伯天文历法在元朝文化中占有重要地位。早在成吉思

① 《宋史·大食传》。

② 《宋会要辑稿》“蕃夷四”。

③ 白守彝:《中国伊斯兰存稿》,宁夏人民出版社1982年版,第128页。

汗时期,耶律楚材就曾根据波斯历法编写了一部《麻答巴历》。忽必烈即位以前,曾下令征集回回天文学家,波斯人札马鲁丁应召入华。忽必烈即位不久,设立西域星历司,命精于天文、医药的叙利亚人爱薛掌管。1267年,札马鲁丁将所撰《万年历》进呈忽必烈,获准使用,曾在一定范围内流行。同年,札马鲁丁制造7种天文仪器,其中有浑天仪、天球仪、地球仪等。《元史·天文志》记载了它们的波斯语名称及其形制和用法。1271年,元朝设立回回司天台,由札马鲁丁掌管,编制回回历。1273年,回回司天台拨属秘书监管理,仍以札马鲁丁为司天台提点兼知秘书监事。1312年,回回司天台改名回回司天监。

元代入华穆斯林散居全国各地,回回历书也由他们刻印、使用并传播到其它地方。元朝政府曾于1272年下令,禁止私自出售回回历。当时供职于回回司天台的可马刺丁曾为安西王阿难答“每岁推算写造回回历日”。<sup>①</sup>元代有不少阿拉伯天文、历算著作传入中国。在元秘书监所藏的回回书籍中,有古希腊天文学家托勒密的《行星体系》的阿拉伯文节译本和阿拉伯文的《天文表》等多种天文、历算著作。李约瑟认为,札马鲁丁来华后,曾与中国著名天文学家郭守敬合作编写历书。1276年郭守敬主持编修新历,曾借鉴阿拉伯历书,从而使准确程度更高的《授时历》于1281年颁行全国。

中世纪阿拉伯人在数学方面取得了很高的成就。欧几里得、阿基米德、阿波多尼等古希腊数学家的著作,这一时期都被译为阿拉伯文。在元代,一部分古希腊和阿拉伯的数学著作大多以回回文本传入中国,其历算、代数、几何和三角的一些成果为中国数学家所吸收借鉴,从而使13世纪的中国数学有了新的发展。

元秘书监所藏《兀忽列的四攀算法段数十五部》,即欧几里

<sup>①</sup> 转引韩儒林主编:《元朝史》,人民出版社1986年版,第405页。

得的几何学著作,译言“欧几里得算学之书”。这是欧几里得几何学第一次正式传入中国,比明末利玛窦口授、徐光启笔录的《几何原本》要早 300 多年。李约瑟曾推测郭守敬已经开始应用三角学方法,这显然与札马鲁丁等回回学者的影响有关。1956 年冬,在西安市郊的安西王府旧址出土 5 块铁板,上有用阿拉伯数码刻画的六行纵横图,是当时穆斯林镇魔避邪的用物。可见阿拉伯数字在元代也已传入中国。

元代上至宫廷,下至民间,阿拉伯医学和医药得到广泛应用。贵由汗统治时期(1246—1248),精于星历、医药之学的叙利亚人爱薛来华。忽必烈即位后,命爱薛掌管西域星历、医药二司。1270 年,西域医药司改为广惠司,专为宫廷配制回回药物,仍由爱薛掌管。此外,元朝还在上都和大都各置回回药物院等机构,专管回回医药。秘书监藏书中有《忒毕医经十三部》,是一部阿拉伯医学著作。忒毕是阿拉伯语“医学”的音译。据考证,该书可能是阿拉伯著名医学家阿维森纳的《医典》,它集古代医学之大成,代表阿拉伯医学的最高成就,12—16 世纪一直被欧洲医学界视为权威著作。另一位阿拉伯医学家拜塔尔的《简教法》,也在元代译成汉文,就是明初刻本《回回药方》。元人忽思慧所撰皇家食谱《饮膳政要》,载有许多阿拉伯食物、药物和方剂。

回回医药在民间也很流行,不少回回人在各地行医卖药。回回诗人丁鹤年,精于医药之术,晚年曾在宁波以卖药为生。回回医学在当时往往被人们视为“奇术”,并为中国传统医学所汲取借鉴。明代李时珍的《本草纲目》中,载录了许多回回药物和治疗方法。

### 三、宋元时期中国丝绸、瓷器的西销

丝绸和瓷器是宋元时期的两大手工业,也是对外贸易的主要商品。

唐代以来,中国的丝织技术有了较大发展,不仅织经与刺绣相结合,开创了丝绣工艺的历史,而且发明了丝绸印花技术。南宋时,南方的丝织业开始超过北方,除官营的“绫锦院”、“织染院”外,民间丝织业的规模不断扩大,出现独立的织户和缫丝户。至元代,丝织业以江南吴越地区最为发达,织户在城,缫丝户在乡,丝织品不仅是元代的主要收入来源和对外贸易的主要商品,而且往往起着硬通货的作用。

广州、泉州和明州是宋元时期中国对外贸易的主要港口,元代尤以泉州为最。中国丝绸从这些港口装船起运,源源不断地销往东南亚、印度、波斯湾地区和埃及等地。阿拉伯地理学家易德里西撰于12世纪中叶的《世界地理志》一书,对中国的苏州、扬州等丝绸产地作了记载。<sup>①</sup>西销的丝织品种类齐全,质地精良,花色繁杂,有各种丝、绢、绫、缎、锦、帛等。根据《诸蕃志》和《岛夷志略》记载,宋代中国丝绸主要销往朝鲜、东南亚、印度各地。元代由于中西交通进一步通畅,中国丝绸除销往上述地区外,已向西销往伊朗的霍尔木兹,伊拉克的巴士拉、也门的亚丁、沙特阿拉伯的麦加、埃及的杜米亚特,直到大西洋沿岸摩洛哥的丹吉尔;南面最远运销索马里的摩加迪沙、坦桑尼亚的基尔瓦。海上丝绸之路最西伸向地中海,西北一直到达大西洋沿岸的丹吉尔,西南伸向东非德尔加多角以北的基尔瓦岛。<sup>②</sup>

中国丝织品大量西传的同时,丝织技术也以阿拉伯人为中介传入欧洲,推动了欧洲丝织业的发展。1147年,丝织技术传入意大利西西里,此后西西里成为丝织业向欧洲各地传播的基地。元朝时,一部分中国织匠来到伊利汗国统治的波斯地区,再次传入中国先进的丝织技术。中国的凤凰、龙、麒麟等图纹花样被引入了穆斯林的丝织纹样之中,这些纹样进而传入埃及、小亚细

<sup>①</sup> 张星烺:《中西交通史料汇编》第2册,中华书局1977年版,第238页。

<sup>②</sup> 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社1985年版,第261页。

亚。新传入的中国绸缎刺激了叙利亚和玛木鲁克王朝统治下的埃及,这些地方也一度盛行织造同样风格的绸缎,许多墓葬出土大量织有玛木鲁克素丹穆罕默德·纳赛尔名字的丝织品。1323年,这位素丹曾接受蒙古汗赠送的700匹丝织品,其中有些就织上了他的名字。<sup>①</sup>

中国的瓷器生产自魏晋发展至唐代,形成越窑青瓷和邢窑白瓷二大系统,此外,三彩陶也已大量生产。唐代瓷器开始远销东南亚、印度及阿拉伯国家,只是数量有限。宋代我国瓷器生产有了很大发展,北方形成定、耀、钧、磁,南方形成越、龙泉、建、景德镇共八大窑系。至元代,景德镇已压倒群窑跃居首位,获瓷都之称,扬名中外。宋初销往海外的商品以金、银、缙钱、铅、锡、杂色帛、瓷器为主,后来金、银、缙钱、铅、锡皆禁外流,出口商品主要有丝绸和瓷器两种。古希腊罗马人称中国为“丝绸之国”,由于宋元时期中国瓷器大量西销,故而地中海地区和西欧国家又把中国称为“瓷器之国”。丝和瓷都成了中国的象征。

宋元是中国瓷器外销最为繁荣的时期,各窑生产的青瓷、白瓷、青白瓷、青花瓷和彩瓷在广州、泉州、明州等港口装船起运,除销往日本、朝鲜、东南亚、印度各地外,还远销阿拉伯和非洲国家,甚至进入地中海和欧洲,宋瓷碎片就曾在意大利出土。朱彥《萍州可谈》对广州的瓷器外销情况记载说:“舶舟深阔各数十丈,商人分占贮货,人得数尺许,下以贮物,夜卧其上。货多陶器,大小相套,无少隙地。”赵汝适的《诸番志》和汪大渊的《岛夷志略》都对中国瓷器销往的国家和地区作了详细记载。

近代以来,阿拉伯国家出土了很多宋元时期的中国瓷器碎片,反映了当时中国瓷器大量外销的事实。

在伊拉克境内,巴格达以北120公里处的萨玛拉古城出土

---

<sup>①</sup> 周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社1987年版,第773—774页。

了大量唐末至宋代的中国瓷器碎片,多为白瓷和青瓷碎片。在巴格达以南 35 公里的泰西封废墟发现的陶瓷碎片中,有 12—13 世纪龙泉窑青瓷片。在库特城东南 70 公里处的瓦西特遗址,出土了外侧起棱的南宋龙泉窑青瓷钵碎片和内侧中央贴花的元代龙泉窑青瓷碎片。

在叙利亚的哈玛发掘出的瓷器碎片中,既有宋代德化窑白瓷片和官窑生产的牡丹浮纹青瓷钵碎片,又有内侧中央贴花的元代青瓷钵碎片。

此外,在黎巴嫩、沙特阿拉伯、也门、阿曼等国都有末元时期的瓷器碎片出土。

自 10 世纪开始,中国瓷器大量输入埃及。开罗南郊的弗斯塔特遗址出土的陶瓷碎片堆积如山,多达 70 万片。其中,中国瓷片约有 12000 片,内含唐三彩、邢州白瓷、越州瓷、黄褐釉瓷、长沙窑瓷等,而以越窑产品最多。<sup>①</sup>

在中国瓷器的影响下,阿拉伯人通过对中国瓷器的仿制、借鉴,逐渐发展起具有本民族特色的瓷器制造工艺。中国瓷器远销亚、非、欧三大洲,改善了当地人们的物质文化生活,促进了中西文化交流的发展。

<sup>①</sup> 三上次男:《陶瓷之路》,载《中外关系史译丛》第 1 辑,上海译文出版社 1983 年版。参阅周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社 1987 年版,第 776—778 页。

---

---

# 第五章 郑和下西洋与中非文化联系的加强

## 第一节 郑和下西洋与朝贡贸易的发展

### 一、郑和出访亚非诸国

在新航路开辟以前,郑和下西洋无疑是世界航海史上空前的壮举,也是中外文化交流史上影响深远的重大事件。其规模之大,航程之远,航海技术之先进,都是前所未有的,从而将中国与亚非许多国家之间的友好关系和文化交流推进到一个崭新的高度。对此,英国学者李约瑟在其《中国科学技术史》中指出,15世纪上半叶,在地球的东方,在波涛万顷的中国海面直到非洲东岸的辽阔海域,呈现出一幅中国人在海上呈雄的图景。

郑和(1371—1433)本姓马,小名三宝。其祖先为中亚人,信奉伊斯兰教,后迁居云南昆阳州(今云南晋宁),世代为官。据考证,他是元代曾任云南行省平章政事的赛典赤赡思丁的六世孙。郑和的祖父和父亲都曾去麦加朝圣,被称为“哈只”,意即朝圣

者。1382年,明军平定云南,郑和被阉割入宫,在朱棣的燕王府听差。“靖难之役”中,他作为朱棣近侍多立战功,明成祖赐他姓郑,提为内官监太监。

明成祖登基后,内政外交,百废待举。在国内局势不稳、反明势力尚存的形势下,发展中国与亚非诸国的友好关系,是明朝政府面临的一个重要问题。1405年至1433年(永乐三年至宣德八年),郑和先后七次下西洋,就是通过赏赐和朝贡贸易等方式来恢复和发展明朝同海外诸国良好的政治关系,从而达到宣扬国威,树立起明王朝“天邦上国”的大国形象之目的。

明初所谓“西洋”,初无严格界限,大体指今南海和印度洋及其沿岸国家和地区。明人张燮作《东西洋考》,其中说道:“文莱,即婆罗国,东洋尽处,西洋所自起也。”东、西洋大体以今加里曼丹岛为界。明中叶以后,随着西方殖民者陆续东来,有大西洋和小西洋之分。大西洋指欧洲大陆,小西洋指葡萄牙人在印度的殖民地果阿。清初又将明初之“西洋”称为“东南洋”和“南洋”,清中叶以后统称“南洋”。以后,随着地理概念的明确,大西洋作为四大洋之一,才专指一确定的水域,而“西洋”一语则几乎成了欧洲的代称。

郑和下西洋可分为前后两个时期,前三次为前期,足迹限于东南亚和南亚一带,都是行至印度半岛西南端的古里(今印度科泽科德)返航。后四次为后期,航程远及阿拉伯半岛和东非沿岸。<sup>①</sup>

1405年(永乐三年),郑和奉命出使西洋。他率领官兵、翻译、采办、水手、工匠、医生等27800多人,携带明成祖给西洋各国统治者的诏书和大量金银、丝绸、瓷器、布匹等,乘坐62艘大海船,浩浩荡荡地从长江口的刘家港(今太仓浏河)出海。郑和一

<sup>①</sup> 参阅郑鹤声、郑一钧编:《郑和下西洋资料汇编》,齐鲁书社1983年版。郑一钧:《论郑和下西洋》,海洋出版社1985年版。



行所乘海船长达 44 丈,宽 18 丈,可容千人,船上装有罗盘针、航海图和风帆,是当时世界上最大、最先进的船只。此行首达占城,此后,南行至爪哇、马来半岛、苏门答刺、南渤里,最后驶抵古里。郑和奉诏册封古里国王,并赐予印诰、文绮等物。为纪念此事,郑和在古里刻石立碑。从此,历次下西洋之宝船,均来古里,并以此地为中转站。返航经由旧港(今印尼巨港)时,郑和生擒海盗陈祖义,扫清了中西海路交通的障碍。1407 年 10 月,郑和回国。

1407 年 12 月至 1409 年 8 月,郑和第二次奉使西洋,所到之地较前次增多。除爪哇、古里、柯枝、暹罗等国外,还对占城、满刺加、南巫里、加异勒、甘巴里、阿拔、把丹、小葛兰等国进行了访问。此次出使,郑和调解了暹罗和占城之间的矛盾。他还在锡兰山(今斯里兰卡)佛寺进行了布施,并立碑勒文,以垂永久。锡兰山即古之狮子国,又称僧伽罗国,为南印度的佛教圣地,也是各国香客、商人、使臣会萃之地,郑和此举无疑扩大了中国在海外的影响。

1409 年 12 月,郑和率官兵 27000 余人前往占城、暹罗、爪哇、满刺加、阿鲁、苏门答刺、锡兰、小葛兰、柯枝、阿拔、把丹、甘巴里、古里等国。在满刺加(今马六甲),郑和代表明政府为一贯受暹罗欺负的满刺加酋长正式举行了封王仪式,使满刺加取得与暹罗平等的地位。1411 年 5 月,郑和一行启程回国,满刺加国王率妻子、群臣等 540 余人,随同前来中国朝贡。明政府隆重地接待了他们,并给予丰厚的回赐。同年 7 月,郑和回国。

经过郑和的前三次出访,邻近诸国都已联袂来朝,但远者犹未宾服。为了与更远的一些国家和地区发展友好关系,郑和受命远航阿拉伯和东非沿岸国家。

第四次奉使在 1413 年冬。这次出使不仅行至忽鲁谟斯、麦加,而且远抵非洲东岸的麻林(今基尔瓦)、木骨都束(今摩迦迪沙)、不刺哇等国。在此之前,这些国家并不知道中国的存在。郑

和到达之后,他们便纷纷来中国朝贡。永乐十三年(1415),麻林国使臣访问中国,并进贡“神物”麒麟(长颈鹿)。麒麟在非洲只是寻常动物,在中国却被视为是千载难逢的祥瑞之物。木骨都束、不刺哇也于次年遣使来中国进行访问。信奉伊斯兰教的郑和还在这次出使时到伊斯兰教圣地麦加朝圣,从而和阿拉伯世界建立了密切友好的关系。

1417年冬,郑和第五次出使西洋。这次航行先历西洋诸国,而后通东南诸番。主要任务是送古里、爪哇、满刺加、占城、锡兰山、木骨都束、溜山、不刺哇、阿丹、麻林等国使臣辞还。在这次访问中,西洋各国纷纷派使臣回访中国,并进献当地所产珍禽异兽。1418年,位于今菲律宾南端的苏禄国东王、西王及峒王妻率340余人的使团,“奉金缕表来朝贡,且献珍珠、宝石、玳瑁等物”。<sup>①</sup>明政府盛情接待苏禄国王一行,并授予诰命、印章、冠服等物。在他们回国途经德州时,东王巴都葛叭答刺因病去世,葬于德州。明成祖朱棣闻讣,不胜痛惜,命祭葬如王礼,并亲自写了碑文,赐谥号曰“恭定”。封其长子为东王,回国继位,次子温哈刺、三子安德鲁俱受明朝俸禄,留在中国,其后世子孙温、安二姓至今绵延不绝。

1421年,郑和第六次出使西洋。其任务是护送忽鲁谟斯、阿丹、祖法儿、木骨都束、古里、柯枝等16国使臣回国。由于已有五下西洋的航海实践,郑和一行已熟知印度洋、南洋蛛网交错的航路,所以船队到达满刺加、苏门答刺后,便分头前往各国。

因下西洋耗资巨万,招致一部分当朝大臣的反对。1424年,明成祖去世,继位的仁宗“罢西洋取宝船”,中国与海外诸国的关系日渐疏远。1430年,明宣宗以“践祚岁久,而诸番国远者犹未朝贡”为由,命郑和第七次出使西洋。

<sup>①</sup> 《明成祖实录》卷107。

郑和船队于1431年12月出航,1433年7月回国。主要访问了忽鲁谟斯、锡兰山、古里、柯枝、木骨都束、苏门答刺、溜山、竹步等20国。郑和返航至古里时,病逝于当地。遗体由随船官兵运回国内,葬于南京中华门外牛首山下。至此,声震中外的大规模航海活动宣告终止。

郑和指挥的船队,从第四次下西洋起,已将东非沿岸各国纳入了中国海船航程以内。船队不但进入了索马里南部的贝纳迪尔沿海,而且深入到坦桑尼亚的基尔瓦苏丹国和莫桑比克境内,从基尔瓦、基西瓦尼以北直到瓜达富伊角的东非沿海各地,都在郑和船队定期航行范围以内。

郑和七下西洋,历30余国,加强了中国与这些国家的政治、经济和文化联系,提高了明朝的国际威望。曾随郑和四次出使西洋的费信在其《星槎胜览》一书的自序中谈到郑和下西洋的作用时说:“天之所覆,地之所载,莫不贡献臣服。”虽有溢美夸张之嫌,但它却道出了郑和下西洋确实达到了弘扬明朝国威,在亚洲建立天朝礼治秩序之政治目的。

## 二、朝贡贸易的发展

郑和下西洋时期,伴随中国与亚非诸国政治文化联系的加强,朝贡贸易达于极盛。所谓朝贡贸易,就是通过官方使节的互访,以馈赠礼物的形式进行的官方贸易。自汉代以来,随着中外交往范围的扩大,朝贡贸易不仅是中外贸易的主要内容,也是中国历代王朝对外政策在经济上的体现。通过这种贸易形式,许多异邦小国,特别是与中国为邻诸国借向中国进献各种珍贵特产来表达对中国文化的向慕之情,进而承认中国的宗主国地位。中国政府则以大量丝织品、金银、瓷器、铁器等物产作为回赐,借以在政治上与之建立名义上的藩属关系,维护泱泱大国的政治形象。

明初社会经济的恢复与发展以及自唐宋以来海外贸易的繁荣和造船技术的进步为郑和下西洋奠定了物质和技术基础。更为重要的是,郑和下西洋这一历史事件本身和永乐年间朝贡贸易的兴盛与古代中国传统的外交政策有着直接联系。

首先,古代中国文化长期领先于世界,每一强盛王朝皆以强大的政治、经济、军事力量为后盾,在与周边国家和地区进行交往时,积极推行“怀柔”政策。“怀”,指“安抚”;“柔”,意为“使归顺”。早在战国时代成书的《礼记》中,就记载了“怀诸侯”、“柔远人”的外交方针。所谓“怀诸侯”,主要指“治乱扶危,朝聘以时,厚往而薄来”。它所体现的是中央政府与诸侯国之间在政治和经济上的主从关系。所谓“柔远人”,主要是表现为“送往迎来,嘉善而矜不能”。其用意在于提高边远地区的文明程度,并使其臣服。此外,孔子在《论语》中也就内政外交描绘了一幅“近者悦,远者来”的理想蓝图,意即使域内之人因善政而心情喜悦,域外之人也因向往善政而前来归附。此后,随着统一的封建国家的建立,诸侯制度的消灭,封建统治者就把邻国当诸侯国对待,将远方国家视为尚未开化的蛮夷之地。历代封建王朝在对外关系中,往往以怀柔政策作为主导思想,所谓“柔远人,则四方归之,怀诸侯,则天下畏之”。其目的就是要在域外远近国家中,树立起中国崇高的威望,使天下臣民归心,使诸国对中国敬畏而向往,从而进一步巩固封建专制统治。<sup>①</sup>

需要指出的是,中国历史上传统的对外政策,带有强烈的正统观念和重名分的倾向。历代王朝皆以“天朝上国”自居,而要周围各国承认这一事实,就必须与之建立一种藩属关系。这种关系建立后,藩属国并不丧失领土主权的完整,经济上也不蒙受任何损失,只是要对中国表示“臣服”而已。当然,所谓“臣服”,仅仅是

<sup>①</sup> 参阅郑一钧:《论郑和下西洋》,海洋出版社1985年版,第12页。

名义上的。中国封建王朝通过朝贡贸易的形式,赏赐给周围国家大量物品,带有“厚往薄来”的鲜明的非功利主义色彩,所追求和维护的是东亚强国的政治形象。从这个意义上说,郑和下西洋是中国传统外交政策的继续。

其次,郑和下西洋是明初所推行的睦邻政策及其发展的产物。朱元璋吸取元朝海外用兵失败的教训,屡次申谕不可轻易海外用兵,与周围国家和睦相处,同时秉承前代对外关系的怀柔政策。1372年(洪武五年),朱元璋对中书省臣说:“西洋琐里,世称远番,涉海而来,难计岁月,其朝贡无论疏数,厚往而薄来可也。”<sup>①</sup> 1383年(洪武十六年),朱元璋重申:“诸蛮夷酋长来朝,涉履出海,动径数万里。彼既慕义来归,则赉予之物宜厚,以示朝廷怀柔之意。”<sup>②</sup>这种建立在朝贡贸易基础上的怀柔政策,虽使明政府在经济上付出一定代价,但在政治上的影响是难以估量的。另一方面,朱元璋为巩固封建专制统治秩序,实行严厉的海禁政策,严禁私人出海贸易,致使朝贡贸易逐渐衰落,明朝在亚洲的政治地位受到削弱。明成祖即位后,向慕盛世帝王“宾服四夷”的业绩,意欲重振国威,统驭万方。1403年(永乐元年),他对礼部大臣说:“帝王居中,抚驭万国,当如天地之大,无不覆载。远人来归者,悉抚绥之,俾各遂所欲。”<sup>③</sup>因此,明成祖统治时期,对外积极推行睦邻友好政策,发展朝贡贸易,通过“宣德化而柔远人”的种种措施,重树明朝“天朝上国”的政治形象。相比之下,海禁就降到了次要地位。明成祖正是为了这一目的而派郑和七下西洋的。

第三,郑和在下西洋过程中忠实地执行了明成祖对海外诸国的“怀柔”政策。郑和所率庞大使团每到一地,首先宣读明成祖诏书,令其朝贡,承认中国的宗主国地位,并于沿途厚赏诸国以

<sup>①②</sup> 《明太祖实录》卷71、卷154。

<sup>③</sup> 《明成祖实录》卷23。

显示中国之富足,赢得了诸番国对明王朝的崇敬和向往,从而将15世纪前期的朝贡贸易推向高潮。

洪武末年,朱元璋在厉行海禁的同时,限制朝贡番国的数量,“以海外诸夷多诈,绝其往来,唯琉球、真腊、暹罗许入贡。”<sup>①</sup>建文帝统治时期仍严守海禁政策,及明成祖即位,海禁政策有所放宽。明成祖即位两个月后就宣布,外国使臣除朝贡外,“其以土物来市易者,悉听其便”。<sup>②</sup>1403年(永乐元年),明成祖恢复了被朱元璋罢除的浙江、福建、广东三地的市舶司。1405年,即郑和第一次出使西洋之际,明成祖“以海外诸番朝贡之使益多,命于福建、浙江、广东市舶提举司,各设驿以馆之,福建曰来远,浙江曰安远,广东曰怀远,各置驿丞一员”。<sup>③</sup>他不仅没有像朱元璋那样采取限制海外诸国来朝的措施,反而设驿馆鼓励海外诸国来华进行朝贡贸易。据统计,1408年,来华朝贡国有9个,1417年,已有19个国家和地区的贡使来华,据《明史·成祖本纪》记载,到永乐末年,“受朝命而入贡者殆三十国”,实际来华朝贡诸国远远不止这个数目。郑和下西洋前后28年,来我国朝贡的海外国家共达292次,永乐年间,每年来朝贡的外国使团平均有7个。郑和第六次下西洋回朝时,竟有16个国家派遣的1200名使臣一同随郑和船队来华朝贡。可见朝贡贸易之盛。

当时,各国朝贡使臣所贡之物多是珍禽奇兽、香料珠宝等海外方物土特产和各种手工艺品。明朝政府所看重的并非贡品本身的经济价值,而是贡品所体现出的各国对于中国的“宾服”,以建立和维持相互之间的藩属关系。因此,海外诸国或为“慕义”,或为“慕利”,不远万里纷纷来中国贡献方物,明朝政府以金银、丝绸、铁器等物品作为回赐,其价值远远超出朝贡物品本身的价值。除此之外,还给予使臣一定赏赐,并根据其身份地位确定回

① 《明太祖实录》卷231。

②③ 《明成祖实录》卷12、卷41。

赐物品的多寡。例如,1421年(永乐十九年),礼部所定“诸番四夷”来朝赏例为:“三品四品,人钞百五十锭,锦一段,绉丝三表里。五品,钞百二十锭,绉丝三表里。六品七品,钞九十锭,绉丝二表里。八品九品,钞八十锭,绉丝一表里。未入流,钞六十锭,绉丝一表里。”明成祖对朝贡贸易十分重视,对贡使赏赐有加,他曾指示礼部说:“朝廷驭四夷,当怀之以恩,今后朝贡者,悉以品级赐赉,虽加厚不为过也。”<sup>①</sup> 这里“依品级赐赉”各国贡使的钞币和绉丝,是在酬报各国贡使之外,额外给予贡使的赏赐。据《明会典》、《明史》所载贡物及《瀛涯胜览》所载贸易物品来看,郑和下西洋期间传入中国的主要物品计有:五金类 17 种,药品类 22 种(不含香料),珍宝类 23 种,布类 51 种,香料类 29 种,食品类 3 种,木料类 8 种,颜料类 8 种。

需要指出的是,郑和下西洋不仅推动了朝贡贸易的发展,也在一定程度上增进了中国与亚非诸国之间的贸易往来。郑和下西洋具有开展海外贸易的经济目的,下西洋过程中携带海外国家所需用的中国货物前往贸易,主要物品有金银、铁器、瓷器、茶叶、丝绸等,其中大多是手工业产品,以此来换取各国的土特产。郑和的宝船每到一地,该地居民纷纷前来交易。同时,明朝政府允许海外国家的贡使携带一定的货币及民间日常用品来中国进行贸易。郑和下西洋时期,不仅明朝政府和下西洋官员从发展海外贸易中,获得很大经济效益,就是普通百姓中,也有不少人因此致富。正如《殊域周咨录》的作者严从简所说:“自永乐改元,遣使四出,招谕海番,贡献毕至,奇货重宝,前代所希,充溢库市;贫民承令博买,或多致富,而国用亦羨裕矣。”<sup>②</sup>

实际上,在郑和下西洋前后的两个时期,存在着由朝贡贸易向均衡贸易往来的演变过程。郑和下西洋前期侧重于朝贡贸易,

<sup>①</sup> 参阅郑一钧:《论郑和下西洋》,海洋出版社 1985 年版,第 379 页。

<sup>②</sup> 《殊域周咨录》卷 9,《佛朗机传》。

以维护中国的宗主国地位；后期则以中国与海外诸国的持久和均衡贸易为主。对此，法国学者弗朗索瓦·德勃雷在《海外华人·序言》中评价说：“郑和的 70 艘宝船载着 30000 余人开始了中国历史上的第一次海上远征，这次远征将使中央帝国向外部世界开放。……皇帝的旗帜飘扬在南洋各处，从菲律宾到印度，从爪哇到阿拉伯甚至到非洲的摩迦迪沙。中国的商业获得巨大的发展，强迫当地人纳贡和皇帝的赏赐制度变成持久的和均衡的贸易往来。正是在这一时期，印度的港口开始巨大的繁荣。”<sup>①</sup>

郑和在下西洋过程中，“宣教化于海外诸国，导以礼义，变其夷习”，客观上给亚非诸国带去了中国先进的文明，推动了这些国家和地区政治、经济和文化的发展。但是，由于郑和下西洋在很大程度上取决于皇帝的个人意志，加上缺少西方开辟新航路那样的巨大的经济动因，这不仅导致了郑和下西洋的终止，也是它的局限性所在。

## 第二节 中非文化联系的加强

### 一、明代以前的中非文化交流

中国与非洲的文化联系源远流长，这种联系可以追溯到汉代。

黎轩是中国人最早知道的非洲国家的名字，实际就是当时埃及的亚历山大城。公元前 138 年，张骞第一次出使西域，带回了有关黎轩的消息。公元前 119 年，张骞第二次出使西域，他的副使到达安息，不久，“汉使还，而后（安息）发使来观汉广大，以

<sup>①</sup> 转引郑一钧：《论郑和下西洋》，海洋出版社 1985 年版，第 446 页。



大鸟卵及黎轩善眩人献于汉”。<sup>①</sup>“黎轩善眩人”即亚历山大城的魔术师，这大概是最早到中国的非洲人。

张骞通西域之后，中西商路凿通，中国的商品，主要是丝绸，源源不断地输往西亚及大秦（今罗马）。埃及的亚历山大是地中海沿岸的重要贸易中心，大量的中国丝绸从这里运到罗马帝国的各个地区。

除陆路交通之外，汉武帝时，从中国到印度的海路已经开通。但中国海船尚无能力直接抵达波斯湾或红海，从印度至红海再至亚历山大港的航程，由阿拉伯人或埃及人完成。到东汉初年，埃及人开始掌握了印度洋信风的秘密，从而打破了阿拉伯人在印度洋贸易上的优势地位。主要由埃及人和希腊人组成的罗马船队在西印度洋上逐渐排挤了阿拉伯人商船，从印度海岸运走了大量中国的丝绸。这样，以印度为中转，埃及同中国的“海上丝路”已经畅通。

大秦虽然可以通过陆路和海路从中国得到丝绸，但直到公元2世纪初，双方依然没能实现人员往来。97年，班超曾派甘英出使大秦，但没能成功。不过却为中国与大秦建立直接联系奠定了基础。汉桓帝延熹九年（166），“大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁，始乃一通焉”。<sup>②</sup>这是中国与大秦之间第一次通使。大秦王安敦所献礼物，都是非洲的特产，而此时埃及正控制着红海沿岸象牙、犀角和玳瑁贸易，所以这些礼物来自埃及当无疑问。自此以后，大秦商人频繁来到中国，其中也不乏埃及人。

经济交流的加强和人员往来的增多，首先使中国对北非地区有了更多的了解。在鱼豢的《魏略》和范曄的《后汉书》中，对埃及的地理位置、自然环境、政治制度、经济状况等都有较为详细准确的记载。同时，埃及的商品及手工技术也传入中国。如产于

<sup>①</sup> 《史记·大宛列传》。

<sup>②</sup> 《后汉书·西域传》。

北非的柒指花、苏合香、象牙、犀角等大量输入中国,而且埃及的特产玻璃,在汉武帝时已开始输入中国。3世纪,中国已掌握了制造玻璃的技术。而埃及人除从中国输入大量的丝和丝织品之外,还从中国学习了丝织技术。埃及人已能织出透明的轻纱,亚历山大已是地中海周围的重要丝织中心。大约3至7世纪,中国的提花机传入埃及,使得埃及织工能够织出色彩和图案更加繁多的丝织品,产品更受欢迎。

唐代以降,中非之间的文化联系进一步加强,交往的范围已从北非扩大到东非,而且交往的密切程度也大大提高了。

唐朝前期政治稳定、经济繁荣,国力大大超过了前代,而统治者又采取了对外开放的政策,重视对外贸易,从而为中西联系进一步发展奠定了良好的经济基础,创造了良好的政治环境。与此同时,唐代的造船技术也较前代有极大提高,已经能够造出五六十米的“埤仓”巨舶,可载五六百人,这为中外贸易和文化交流提供了极有利的物质条件。所以唐代除陆路交通较前代有很大发展外,海上交通也极发达。唐德宗时宰相贾耽撰《皇华四达记》,记述了唐代发达的对外交通情况。当时,通西洋的海道从广州出发,经越南,马来半岛、苏门答腊至斯里兰卡,继续沿印度西海岸到今天的卡拉奇附近。由此分成两条航线:一条由霍尔木兹海峡进入波斯湾,继续沿东岸到达阿巴丹和巴士拉;另一条越阿曼湾,沿阿拉伯半岛南岸,到达红海口亚丁附近,这条航线可能还进一步驶向东非海岸。

7至10世纪,阿拉伯帝国崛起,埃及和马格里布地区纳入其版图。阿拉伯帝国与大唐帝国并雄于亚洲的西部和东部。唐与大食采取了睦邻友好政策,所以双方使者往来频繁,而大批的阿拉伯商人通过陆路和海路来到中国做买卖。到9世纪中叶,经海路来往于广州的阿拉伯商人就有几万人。他们大多定居于广州、泉州、洪州(今南昌)、扬州等地,其中当然有埃及人和其他北

非的阿拉伯人。

唐代已有中国人到达非洲的记载。唐玄宗天宝十年(751),在怛罗斯战役中,杜环被大食军队俘虏,流寓于大食12年之久,归国之后著《经行记》一书,记述了耳闻目睹西亚非洲的许多事情。此书虽已亡佚,但在《通典》中却保留了不少资料。其中记述“摩邻国”,在“秧萨罗国(今耶路撒冷)以南,渡大碛行二千里至其国”,“其人黑,其俗犷”,“瘴疠特甚”,其大食法有“不食狗驴马等肉”的习俗。<sup>①</sup>摩邻就是《明史》中的麻林,即今肯尼亚的马林迪。唐代段成式在《酉阳杂俎》中,也提到“拔拔力国”,说当地居民“不食五谷,食肉而已。常针牛畜脉,取血和乳生饮;无衣服,唯腰下用羊皮掩之”。拔拔力就是今索马里的柏培拉沿岸地带。因为直到今天,索马里的加拉人和马赛人仍保持着从牛身上取血生饮的习惯。

唐代中西交通的发达,中国与非洲经济文化交流大大加强。到唐后期,中国输往埃及的商品除丝绸之外,瓷器开始占相当大的比重。埃及人十分喜爱中国瓷器,称之为“绥尼”。因为中国船能够远航到波斯湾和红海,所以瓷器外销主要以海运为主,埃及开罗南郊的富斯塔特港就成了这一时期中国瓷器的重要转运港。这里曾出土过大量中国唐宋时期的瓷器残片,其中有唐代越窑青瓷,但大部分为宋代的青瓷。中国的造纸术在唐时也传入了埃及和北非。751年,怛罗斯战役中被俘的中国士兵,把造纸术传给阿拉伯人,大约9世纪末,埃及人已经掌握了造纸术,后来摩洛哥也有了造纸厂,并把造纸术介绍到了西班牙。

唐与东非的往来多是通过阿拉伯人实现的。阿拉伯人和波斯人把索马里以南至莫桑比克的东非沿海地带称为“桑给巴尔”,唐代中国人依据波斯语,把东非人称为“僧祇”。9世纪中

<sup>①</sup> 《通典》卷193,《西戎传》。

叶,阿拉伯商人苏莱曼说,大食商人通过海路把中国的丝绸、陶瓷、铜铁器具等运走,而把东非的象牙、犀角、乳香、龙涎、玳瑁等运进中国。<sup>①</sup>由于非洲象牙个体大,色泽洁白,端直且纹细密,所以最受中国人欢迎。

阿拉伯商人还把东非黑人做为奴隶输入中国,即中国史书所称的“昆仑奴”或“僧祇奴”。唐朝的一些贵族家庭曾使用昆仑奴。《新唐书》卷 222 下河陵国条载:“元和八年(813)献僧祇奴四。”《册府元龟》卷 972 载:元和十三年“河陵国遣使进僧耆女二人”。郑繁《开天传信记》说昆仑奴是“指头十挺墨,耳朵两张匙”。《太平广记》卷 39 引《博异记》说:“昆仑家住海西州,蛮客将来汉地游。自爱肌肤黑如漆,行时半脱木棉裘。”而大诗人杜甫竟有“家家养乌鬼”<sup>②</sup>之语。可知唐代两都及广州等大城市中,黑人奴隶并不少见。1954 年在西安南郊唐代裴氏小娘子墓中出土的黑人陶俑,就是一个有力的证据。但唐时中国还没能与东非实现直接往来。

到了宋代,中国与非洲的联系更加密切。宋代的造船技术和航海技术都有了新的提高。宋代海船“上平如衡,下侧如刃”,而且采用水密舱装置,结构坚固,抗风浪性好。宋代海船还装配有罗盘针导航,“舟师识地理,夜则观星,昼则观日,阴晦则观指南针”,<sup>③</sup>这都为远洋贸易提供了技术保障。特别到了南宋,由于偏居江南,国土狭小,田赋收入难以保证国家机器的正常运转,统治者大力实施“招徕远人,阜通货贿”<sup>④</sup>的通商政策,市舶收入已是宋代重要的财政收入。

宋代从非洲进口的香料、象牙、犀角、珠宝等明显增多。宋代

① 《苏莱曼东游记》,中华书局 1937 年版,第 32—33 页。

② 杜甫:《戏作俳谐体遣闷诗》。

③ 《萍洲可谈》卷 2。

④ 《宋会要》职官 44。

社会盛行薰香之风,上流社会日常生活中无处不薰香,屋内、帐内、轿内、车内、甚至茅厕之内都薰香。故陆游《老学庵笔记》中有“车驰过,香烟如云,数里不绝,尘土皆香”的记载。同时香料还用作化妆品、调味品。所以宋代香料需求量很大,香料买卖利润颇丰,政府非常重视香料进口,而且对香料实行专卖,仅宋神宗熙宁十年(1077),从广州一地进口乳香即达348600多斤。此外,象犀、珠宝的生意也越做越大。

东非盛产香料、象牙、犀角,自然成了宋代重要的贸易对象。除了乳香、象牙、犀角之外,东非的麝香、玳瑁、琥珀、豹皮,也是宋代输入的重要商品。由于贸易量大,曾一度造成宋代钱币的大量外流。东非沿海各国均发现过宋代钱币,到1959年为止,东非发现的可鉴定年代的中国钱币共233枚,其中212枚是宋代的,足见宋代与东非贸易之繁荣。

宋代向非洲输出的商品也较前代猛增,特别是瓷器的出口增多。埃及出土的数以万计的宋瓷残件足以说明当年瓷器贸易规模之大。宋瓷也输往东非,主要运抵红海沿岸的萨阿德丁岛、摩加迪沙和桑给巴尔,然后贩至各地,故宋瓷在东非出土的数量很多且范围很广。

贸易往来的增多,加深了彼此之间的了解和文化交流。宋代对非洲的了解比前代更加详细准确。南宋周去非于1178年写成的《岭外代答》和赵汝适于1225年写成的《诸蕃志》中,都对非洲有详尽的记述,而其资料主要来自中国和阿拉伯双方往来的商旅行人。如《诸蕃志》中记述了东非的“弼琶罗”(今柏培拉),说它“产龙涎、大象牙及大犀角。象牙重有百余斤,犀角重十余斤,亦多木香,苏合香油、没药、玳瑁至厚”。珍禽异兽有驼鸟、长颈鹿、斑马等。这都比《酉阳杂俎》中的记述详尽了许多。在记述“中理国”(今索马里)时说,“大食唯此国产乳香”,此外还记载了层拔国“在胡茶辣国南海岛中,西接大山”,指的是今桑给巴尔附近东

非沿海地带,所谓大山可能是乞力马扎罗山。<sup>①</sup>

对于埃及,《诸蕃志》记述道:“其国多旱,管下一十六州,周回十余程。有雨,则人民耕种反为漂坏。有江水极清甘,莫知水源所出。岁旱,诸国江水皆消减,唯此水如常,田畴充足,农民借以耕种,岁率如此。人至七八十岁不识雨焉。”“又有州名憩野(开罗),傍近此江,……江中有水骆驼、水马”。<sup>②</sup> 其中对开罗的位置,尼罗河定期泛滥,埃及的气候特点等叙述都是相当准确的。《岭外代答》中还记述了马格里布诸国情况,特别介绍了其造船业,其木兰舟,“舟如巨室,帆若垂天之云,拖长数丈。……盖其舟大载重,不忧巨浪而忧浅水也”。

非洲人也从宋代学习了不少的东西,中国文化对非洲产生了很大影响。埃及人已经学会了中国的制瓷技术,并能仿制宋代的青瓷、青花瓷,到11世纪中期,埃及制瓷工艺已达相当水平,仿制的宋瓷甚至可以乱真。此时中国的雕版印刷技术也传入埃及,并在北非地区传播开来。不少的埃及商人因为搭乘中国的商船,也从中国人手里学会了使用指南针。宋代的造船技术,也被北非人所吸收,从而生产出庞大坚实的木兰舟。

元朝建立以后,结束了五代以来中国分裂的局面,建立了疆域空前的辽阔帝国。蒙古西征之后,中亚、波斯和阿拉伯诸国都处在伊利汗国的统辖范围,陆路交通畅通。忽必烈重视海外贸易,鼓励各国商人来华经商。元代造船水平又超过南宋,能够制造四层甲板的大海船,有四桅船,甚至还有十二桅船,其载重量和坚固程度都是前所不及的,这样,元代与西亚非洲的贸易更加繁荣。

首先中国与非洲的官方使节往来增多,而且到中国来的非

<sup>①</sup> 参阅郑家馨、何芳川:《古代中国与东非人民的友好往来》,载《中国与亚非国家关系史论丛》,江西人民出版社1984年版。

<sup>②</sup> 《诸蕃志校注》,中华书局1955年版,第67、68页。

洲商人与日俱增,不仅有埃及人,也有摩洛哥人。1347年,摩洛哥大旅行家伊本·白图泰搭中国商船来到泉州。他先后游历了广州、杭州等地,对中国的造船、制瓷、商业活动、货币使用都进行了考察,后来写成《伊本·白图泰游记》,对非洲人了解中国起了重要作用。

中国的旅行家汪大渊,从1330年至1339年间曾两次到达非洲,他根据亲身经历和见闻,写成《岛夷志略》,记述了东非国家的情况,他记述桑给巴尔“国居大食之西南”,“多种薯以代粮食”,男女皆著短裙,梳发髻。“取禽兽为食,煮海为盐,酿蔗浆为酒”。当地产“红檀、紫蔗、象齿、龙涎、生金、鸭咀、胆矾。贸易之货,用牙箱、花银、五色缎之属。”汪大渊称“皆亲历而手记之,究非空谈无徵者比”。据马可波罗的记载,忽必烈曾两次派使者到马达加斯加,带回了大鹏羽及若干物产。

在使节商旅往来不断,贸易不断扩大的背景下,中国文化传入非洲。13世纪,中国发明的纸币、火药和驿站制度传入埃及。埃及人在同蒙古军队交战中学会了制造火药和火器。埃及的天文学著作《天文大集》亦传入中国,中译本名为《麦者思的造司天仪式》。埃及天文学家阿里·伊本·优努斯制定的“哈基木历表”,在元代传入中国,对中国的郭守敬修订《授时历》提供了借鉴。埃及的制糖技术也在元代传入中国,而且埃及人的桔槔、曲柄和制锁技术,都对中国产生了一定的影响。

## 二、郑和下西洋时期中非文化联系的加强

明代初年,农业、手工业和商业都有不同程度的发展。为了鼓励海外贸易,洪武二年(1369),特准凡附朝贡贸易来的商船,一概免税。明成祖朱棣继位之后,积极地推行对外开放政策,1405年到1433年,郑和七下西洋,从而开创了中非文化交流的新时代。

永乐三年(1405),郑和率领世界古代史上最庞大的远洋船队出发了。据《刘家港天妃宫石刻通番事迹记》记载:“每统领官兵数万人,海船百余艘”。郑和七次远航,总共到过37个亚非国家。他的第五、六、七次远航,其分舡都到过东非,并且遍历东非沿海诸国。郑和船队的分舡地点有20余处,曾从两个分舡点直驶非洲:一是锡兰(今斯里兰卡)的别罗里到卜刺哇(今布腊瓦);二是从南印度的小葛兰(宋时称故临,今奎隆)到木骨都束(今摩加迪沙)。分舡船队抵达该地后,曾分别沿海岸而行,绕行了整个索马里海岸。见于记载的有速古答刺(今索科特拉岛)、葛儿得风(今瓜达富伊角)、哈甫尼(今哈丰角)、木骨都束、卜刺哇、竹步(今朱巴河口准博附近)、麻林迪(今马林迪)和慢八撒(今蒙巴萨)等地。

郑和船队三次到达东非,扩大了中非之间的贸易规模。郑和每次出航之前,都载有大宗的货物,这些货物都由官府负责筹办。据宣德五年(1430)五月初四明宣宗朱瞻基为下西洋所下的一道敕书中说:“敕:南京守备太监杨庆、罗智、唐观保、大使袁诚:今命太监郑和等往西洋忽鲁谟斯等国公干,大小舡六十一只,该关领原交南京入库各衙门一应正钱粮并赏赐番王头目人等彩币等物,及原阿丹等六国进贡方物给赐价钞买到纁丝等件,并原下西洋官员买到磁器铁锅人情物价,及随舡合用军火器、纸札、油烛、柴炭,并内官使年例酒油烛等物。敕至,尔等即照数放支与太监郑和……等,关领前去应用,不许稽缓。”<sup>①</sup>这些货物有四类:一类是明王朝赠送各国王、头目的礼品,不属贸易物资。二类是对各国进贡的特产,以优惠价收购,再将所得款项按各国需求买成中国特产付给。这些货物属于所谓“朝贡贸易”物资。三类是郑和从事海外贸易所需物资。四类是船队本身所需物资。郑

<sup>①</sup> 《西洋番国志·卷首》。



和所带货物主要有绸缎、铁锅、瓷器等，它们都在远航过程中，或以官方贸易形式，或以私人贸易形式，远销异国他乡。

郑和同时又采办了大量的香料、珍宝和奇禽异兽回国。这其中多是以货易货。马欢的《瀛涯胜览》中记载，在祖法儿国，“中国宝船到彼，开读赏赐毕”，“其王差头目遍谕国人，皆将乳香、血竭、芦荟、没药、安息香、苏合油、木别子之类，来换易绉丝、瓷器等物。”《瀛涯胜览》东非条中都详细罗列了东非诸国的各种特产：龙涎、乳香、没药、象牙、奇兽等，每条末尾都有“货用土珠、色缎、色绢、金银、瓷器、胡椒、米谷之属”一类的话，这些都是郑和船队用来购买东非特产的等价物。

郑和每次回国，船队都是满载而归。明代黄省曾说：“太宗皇帝……将长驭远驾，通道于乖蛮革夷。乃大赉西洋，贸采琛异，命和为使，贰以侯显，妙择译人马欢辈从之行。”“由是明目之珠，鸦鹛之石，沉南、龙速之香，麟狮、孔翠之奇，梅脑、薇露之珍，珊瑚、瑶琨之美，皆充舶而归”。<sup>①</sup>当然郑和带回来的远不止这些。

郑和下西洋，使明朝声威远扬，同时中国的货物，也受到亚非诸国普遍的欢迎。他们利用明政府在“朝贡贸易”中给予的优惠待遇，经常派使臣到中国来，“附载方物与中国贸易”。东非的速马里儿（今索马里）“使十六人来贡”。他们同样受到了明政府的礼遇和优待。

郑和下西洋以后，东非诸国与明朝的往来更加密切，不断有使节搭船来朝。永乐十三年（1415），麻林（今马林迪）曾遣使到中国，向明政府赠送麒麟（长颈鹿），引起一番轰动。司礼监呈请准予举行祝贺仪式，但明成祖没有同意，说：“卿等但当夙夜竭诚辅治，以惠天下。天下既安，虽无麒麟，不害为治，其免贺。”<sup>②</sup>次年，麻林又与卜刺洼、木骨都束等国一起再次遣使来到中国。于是明

<sup>①</sup> 黄省曾：《西洋朝贡典录·序》。

<sup>②</sup> 《明实录》卷93。

政府命郑和“赉敕及币，偕其使者往报之”。1417年郑和第五次出使西洋时，持正式国书到达卜刺洼、木骨都束、麻林进行回聘，向各国国君赠送礼物。1419年，郑和船队自东非回国，木骨都束和卜刺洼的使者又分别携带花福禄（斑马）、狮子和千里骆驼、驼鸡（鸵鸟）等礼物，搭乘郑和宝船第二次来华。1420年，麻林国王千刺义亦敦亲偕妻子及陪臣来中国，不幸病死于福州，葬于闽县。1421年，明政府第六次派郑和下西洋，其任务之一就是送木骨都束、卜刺洼等国的使者返国。并再次回东非诸国回聘。郑和于1423年返回时，竹步、速麻里儿国遣使来朝，而且木骨都束和卜刺洼第三次遣使来华。宣德六年（1431），郑和七下西洋时，船队又到达这些国家，并且向南行至慢八撒（今蒙巴萨）。

郑和七下西洋及非洲使臣的来访，增进了明朝与东非诸国的彼此了解。郑和船队的随员费信所撰《星槎胜览》一书中，对东非诸国的山川、气候、民俗、物产及贸易情况，都有较详细的记载。如竹步国：“村居寥落，地僻西方。城垣石垒，屋砌高堆。风俗亦淳，草木不生，男女拳发，出以布兜头，山荒地广，多而无雨。绞车涤井，捕网海鱼，地产狮子、金钱豹，驼鸡有六、七尺高者，龙涎香、乳香、金珀，货用土珠、锦缎、彩绸、金银、瓷器、胡椒、米谷之属。”对木骨都束和卜刺洼有着类似的描写，关于木骨都束特别提到“垒石为屋，四五层高”，“风俗器顽，操兵习射，其富民附舶远通商货”，“晒海鱼饲养驼马牛羊”。“地产乳香，金钱豹，海内采龙涎香，货用金银、色缎、檀香、米谷、瓷器、色绢之属。”卜刺洼“地产马哈兽（河马）、花福禄（斑马）、豹、麂、犀牛，没药、乳香、龙涎、象牙、骆驼，货用金银、缎绢、米豆、瓷器之属。”这些资料都是前代史籍所不叙及的，反映了明代对东非的了解已超过了宋元的水平。

郑和远航过程中，根据海上的所见所闻，写成《郑和航海图》。它分别绘明了航线所经过的亚非诸国的方位，航道、远近、

航向乃至暗礁、浅滩,大大丰富了人们有关太平洋和印度洋地区的地理与航海知识。特别是他们留下的详细的航海记录,为后人在这一地区的航海提供了宝贵资料。

郑和舰队三次到达东非,促进了中国同东非之间的民间贸易。明政府敕令中经常提到民间“私造海舟,擅自下番”。这些私造海舟是否到达东非,没有史料佐证。但以明代沿海地区的造船技术以及《郑和航海图》这些条件来看,郑和以后,私商海船是有可能到达东非的。在东非沿海各地陆续发现的大量明代瓷器就是有力的佐证。马林迪附近盖代文化遗址的发掘表明,从1475年以后,青花瓷、白瓷和粗瓷占了输出品中的主要地位。青花瓷器是比较大众化的用品,这类瓷器的增加,说明中国同东非之间民间交易有所发展。在索马里也发现了大量15至17世纪的青瓷和白瓷碎片。而在坦桑尼亚有46个遗址中发现了中国瓷器,其中有宣德窑瓷器,也有晚明清初的瓷器。东非人民非常喜爱中国瓷器,不仅用作茶具、食具,也用来镶嵌室内墙壁和装饰墓室。这同时也说明中国瓷器在东非已相当普及。后来中国瓷器又向南扩散,在津巴布韦发现了明代青瓷,在南非林波河南岸的马篷古普韦废墟中也发现了明代青瓷。

郑和下西洋,促进了中国同非洲的文化交流。郑和下西洋目的之一就是“宣教化于海外诸番国”,明成祖曾说:“朕丕承鸿基,勉绍光志,罔敢或怠。抚辑内外,悉俾生遂,夙夜兢惕,惟恐弗逮。恒遣使宣教化于海外诸蕃国,导从礼义,变其夷习。”<sup>①</sup>郑和使团注意用中国先进的文化教育和礼俗来影响海外国家,以提高亚非诸国的文明程度。明政府赐予亚非国家冠服,对国王给予皮弁玉圭、麟袍、龙衣、犀带、玉带,而对一般使节则赐给明朝政府官员所穿戴的“朝服”和“公服”。郑和下西洋期间,海外诸国由“不

<sup>①</sup> 《郑和下西洋资料汇编》中册,齐鲁书社1983年版,第856页。

习衣冠疏礼义”，到“仰慕中国衣冠礼仪”，体现了其由落后愚昧向文明进步的重大改变。

从 16 世纪开始，由于西方殖民者侵入东非和南亚，中国与非洲的直接交往陷于中断。赤裸裸的殖民掠夺使印度洋贸易衰落，东非沿岸昔日繁荣的城镇变成了荒凉的村庄。葡萄牙人占领马六甲之后，中国商船逐渐绝迹于马六甲以西海域。

---

# 第六章 明清时期天主教 在华传播

## 第一节 明清之际的中西关系

### 一、国际形势的变化

14—15 世纪,在欧洲地中海沿岸的某些城市已经稀疏地出现了资本主义生产关系的萌芽。这种在封建社会母体中孕育的新的生产关系,在欧洲迅速发展,到 15 世纪末 16 世纪初,意大利及西欧法国、德国、英国、尼德兰等国,资本主义的手工工场蓬勃发展起来,新兴的资产阶级已经壮大,欧洲已进入资本主义时代。

新兴的资产阶级首先在思想领域发起了一场反封建的思想解放运动,这就是文艺复兴。他们以人取代了神,丢弃了对天堂生活的向往而追求现实生活的享乐。他们需要更多的金钱,更多的香料和贵重物品,他们需要更大的海外市场 and 原料产地。有关东方神话般的传说,对他们产生了极大的吸引力,这时欧洲人已

经知道东方有个极为富饶的大国——中国，也知道他们所需要的香料出自东方南洋群岛中的某些岛屿。他们想摆脱奥斯曼土耳其人的中间盘剥，寻找直接到达东方的海上通道。最早支持新航路开辟的是葡萄牙和西班牙，结果哥伦布为西班牙找到了通往美洲的新航路，而达·伽马则为葡萄牙找到了直达东方的新航路。于是，西班牙和葡萄牙也就最早开始了殖民扩张，瓜分东西两个半球。

从达·伽马于1498年首次抵达印度加尔各答之后，葡萄牙人就想垄断对东方的海上贸易。但当时东西海上贸易基本被阿拉伯人垄断，所以双方冲突不断。葡萄牙人的军事技术已明显优于阿拉伯人，所以打算武力解决。1509年，葡皇任命阿布奎克为总督，于1510年从阿拉伯人手中夺得果阿，建立城堡，作为葡萄牙人东方根据地。不久，又占领波斯湾的忽鲁谟斯和红海东口的撒哥他拉。葡萄牙人已然控制了红海东岸和印度洋沿岸的贸易权。进而东窥南洋之地，1511年夏，阿布奎克攻陷满刺加，控制了这个南洋香料贸易中心。

西班牙自哥伦布发现美洲大陆之后，又支持麦哲伦完成了环球航行。所以西班牙除在美洲开展殖民活动之外，也来到了东方。为了争夺香料，西葡之间展开了对盛产香料的摩鹿加岛的争夺，后于1519年双方协议，葡萄牙人以35万得克作为补偿，西班牙把摩鹿加岛让给葡萄牙。此后西班牙人把目标指向菲律宾，经过多次战争，直到1570年，西班牙人终于占领了菲律宾群岛，成为其经营东方的根据地。

继西葡之后，荷兰崛起，1588年，荷兰与英国联合，在英吉利海峡大败西班牙的无敌舰队，取得海上优势，英荷也开始向东方发展其殖民势力。荷兰占领了马来半岛东部海滨之地大泥及瓜哇的巴达维亚（今雅加达），又从葡萄牙人手中夺取了摩鹿加，并窥视中国的台湾，气势咄咄逼人。英国人也不甘落后，积极在

东方开展殖民活动。

## 二、明清时期的国内形势

西方殖民者来到东方之后,慑于中国的强大,不敢轻易冒犯。特别是明朝前期,政治稳定,经济繁荣,在中后期,资本主义萌芽已经出现并缓慢发展,尤其是郑和七下西洋,声威远扬海外,虽至明末,国威仍很显赫。清朝入关之后,经过康熙、雍正、乾隆三代的励精图治,农业、手工业有了长足的发展,全国各地商业繁荣,许多城市已超过了明代的繁盛,如南京、广州、佛山、厦门等。所以直到清朝前期,中国依然是亚洲最强大的国家。

明末清初,中国政府采取了“闭关自守”的政策,主要目的是为了防范外国商人与沿海人民“滋扰生事”。明末开始实行闭关政策,海禁严厉,不准外国人居留境内,只准在一定时期,每年在广州通商两次,夜间外国人又不准留居海岸,须回到船上。清顺治时,对内严禁百姓下海,对外“禁佛郎机入广东省会,荷兰之人贡者亦只令在馆贸易”。所以对外通商口岸仅澳门一地。康熙时曾一度开禁,于广东澳门、福建漳州、浙江宁波、江苏云台山四权关与外国通商。<sup>①</sup>但在闽粤各关皆设正副监督各一人,以盘检外商,允许后方准贸易。国内设立“公行”,以垄断对外贸易,对中外人员的交往,严加控制。康熙帝还令地方官在沿海各地增设炮台,加强防务,并指出“海外如西洋等国,千百年后,中国必受其累,国家承平日久,务需安不忘危”。<sup>②</sup>

随着海外贸易的发展,西方殖民者接踵而至。继葡西之后,荷兰、英、法等国纷纷前来,清政府对外贸易的限制更加严格,乾隆、嘉庆时尤甚。乾隆二十二年(1775),清政府传谕外国商人,从本年开始,只准在广州一口通商。对外商也有很多限制,如外商

<sup>①</sup> 《中西纪事》卷3,《互市档案》。

<sup>②</sup> 《熙朝纪政》卷6,《纪市舶》。

不准在广东省城过冬,外商需听中国行商的管束,外商不得随意奴役中国人,外商不得在广州自由出入等。乾隆五十八年(1793),英使马嘎尔尼借为乾隆皇帝祝寿为名来到中国,乾隆帝在热河行宫接见了。马嘎尔尼向乾隆提出几项重要的要求,主要有:在京设商务办事处;多开通商口岸;准在沿海岛屿设立贮货站;减免税收;允许外国人在广州自由居住;应准西方传教士在各省“开堂”传教。但这些要求都被严辞拒绝。乾隆皇帝在给英王的回信中指出:“所请多与天朝体制不合,断不可行。”“若将来船至浙江、天津,欲求上岸贸易,守土文武必不令其停留,立时驱逐,勿谓言之不豫”。<sup>①</sup>这又给西方殖民者当头一个棒喝,所以对他们来说,中国是东方“顽固”的堡垒。这种严厉的闭关政策,在当时虽使中国失去了对外贸易的主动权,但对西方殖民主义的侵略,起了不小的防卫作用。

### 三、西方列强早期的对华侵略

葡萄牙人占领满刺加之后,明正德十二年(1517),满刺加总督遣安特拉德与大使皮莱资来中国,先抵东莞的屯门,后抵广州,然后北上南京,求见武宗,要求获通商之权,但由于中国人对外贸抱有顽固的成见,而海禁之令又严,所以他们的目的没有达到。第二年,满刺加总督派遣安特拉德的弟弟西眇东来屯门岛,代其兄督察诸商。西眇横行不法,并以防海盗侵扰为名,在屯门岛上修筑堡垒。中国往来于暹罗大泥等地的商船,经常被其无故扣留,而且西眇还在沿海劫掠人口贩卖到南洋各地做奴隶,搞得人心惶惶。

葡商的不法行为,激起了人民的不满,当时的公卿大臣本来多持排外态度,此番多认为驱逐葡萄牙人为上策。明世宗继位之

<sup>①</sup> 《熙朝纪政》卷6,《纪英夷入贡》。



后,廷议令广州守官,驱逐葡商出境。1521年,明广州巡道汪铤等率军围攻屯门的葡萄牙人,把他们赶走。第二年,葡商致书广州总督,要求恢复贸易,但遭拒绝,于是葡商康丁何率四艘战船再次与明军兵戎相见,结果大败退回满刺加。

两次武装进攻均遭失败,使葡萄牙人认识到中国绝非像南洋那些弹丸小国一样脆弱,于是便改换手段,嘉靖三十二年(1553),葡商以船漏进水为名,请求借块地方晾晒货物,海道副使汪柏接受贿赂之后,就答应他们的要求。这样葡商到澳门居住的越来越多,地方官一再姑息,结果葡人渐渐控制了澳门,但中国政府每年向其征收租金500金。

荷兰占据爪哇之后,极想开展同中国的贸易。起初荷兰人只能转运中国货物,对葡萄牙人以澳门为据点同中国直接贸易极为羡慕,几次动用武力来夺澳门,均被葡人击败。荷兰人便强占了澎湖。1624年,荷兰人又占领了台湾并屡犯福建沿海,但此时明朝正与关外的满清打得激烈,无暇顾及东南,荷兰人因此得手。荷兰人占领台湾之后,苦心经营,力图建成它在东方的殖民据点。但1661年,民族英雄郑成功进兵台湾,把殖民者围困了9个月之后,1662年2月1日,荷兰驻台湾总督揆一被迫向郑成功投降,荷兰人退出台湾,台湾又回到了祖国的怀抱。

明清之际,西方殖民者不断窥视中国,他们曾用武力和谈判两手,软硬兼施,但一直没能打开中国的大门。一来因为早期殖民者越洋远来,他们的实力远不足击败中国,二来因为明清之际的中国也有足够强大的力量。所以,不论是从北边来的沙俄,还是南边来的西欧殖民者,他们的侵略和骚扰,都遭到了中国政府坚决而有力的回击。

## 第二节 明代耶稣会士在华传教

### 一、传教士东来的背景

明清之际,西方传教士之所以进入中国,使基督教在华再度兴起,不仅是西方社会发生大变动的产物,也是中国自身条件所决定的,同时还离不开传教士的个人因素。

首先,就欧洲社会的变迁而言,自14世纪文艺复兴于意大利兴起之后,迅速波及欧洲其他国家,它旗帜鲜明地提出了以人为中心的“人文主义”,斗争目标直指罗马天主教会,使人们对神权统治开始丧失信心,促进了教育与科学的发展,教会垄断文化的现象一去不复返了。15世纪末,民族国家兴起,各国君主均反对在其国内有更高的权力干预,教皇在政治上的影响力因此大受打击,教士地位也随之衰落。16世纪20年代,马丁·路德发起宗教改革,与意大利后期文艺复兴运动相呼应,再次使罗马天主教会蒙受沉重打击。到1540年,英国、北欧诸国、荷兰、法国及瑞士的部分地区纷纷改奉路德教和卡尔文教,罗马教廷的势力范围缩小,经济收入锐减,天主教会不甘心丧失自己的权力和地位,为此而发动了一场“反宗教改革”运动,其中最活跃的力量是新出现的耶稣会。

耶稣会的创立者是西班牙贵族依纳爵·罗耀拉。罗耀拉本为军人,未受良好教育,1521年在战斗中负伤,养伤期间读耶稣传记,顿萌修道之志,病愈后入巴黎大学读书,1534年创立耶稣会,1540年获教皇批准。罗耀拉出身军旅,他把军队管理的有关条例用于耶稣会,强调会士绝对忠于教皇,无条件地执行教皇的一切命令,对会长也要绝对服从,严守纪律。与以前的僧侣教团

不同的是,耶稣会不重视修道院内的隐居苦修,不重视传教方式和仪式,不穿礼服,而要求成员们从事政治活动,鼓励他们拉拢有权势的人物,以加强教会的力量。它所重视的是目的和效果,除了罪恶以外可用任何手段达到传教的目的。耶稣会建立后,即派大批传教士到亚洲、非洲和美洲各地,进行传教活动。

在政治、文化变化的同时,欧洲的经济形式也发生了急剧的变化。封建制度渐趋解体,开始向资本主义过渡。而新航路的开辟,为新兴资产阶级开辟了广阔的活动空间,殖民地制度随之建立。两个最早开辟新航路的国家——西班牙和葡萄牙瓜分了亚、美、非三洲新占领的地区。这两个国家均以天主教为国教,因此,天主教的传播成为殖民政策的一部分,并让传教士充当侵略势力的急先锋。所以,葡萄牙、西班牙及荷兰、英国等国把殖民势力的触角伸向亚洲,也为传教士提供了更为广阔的活动地区。

来华耶稣会传教士都是以西方发达的科学技术为敲门砖,正迎合了中国统治者的需要,故能在中国立足。16世纪中期至18世纪后期的200多年里,由于受培根、笛卡尔的影响,欧洲在自然科学方面取得了卓越成就。新思潮如百科全书学派之兴起、启蒙运动及理性主义的发展,科学、哲学的新理论、新发现,都使教会固守千年的传教方式与内容受到冲击,教士自然不能无视科学技术发展这一事实,许多人开始接触自然科学的新技术、新理论。而耶稣会士尤重学问,诸如天文、地理、数学、哲学、机械制造等,无不涉猎。他们一般都受过5.6年大学教育,熟悉和掌握先进的科技理论,这就成为他们在中国传教的最有力的法宝。因为此时的中国在科技方面已落后于欧洲,统治者也需要西方先进技术如历法、炮术等,这客观上为耶稣会士在中国的活动和天主教的传播提供了条件。

## 二、利玛窦在华传教活动

在利玛窦之前,罗耀拉曾受教皇之命,派法国的耶稣会士方济格·沙勿略前往东方传教。沙勿略曾是罗耀拉就读巴黎大学时的同学,并协助罗耀拉创立了耶稣会,是耶稣会的一个重要人物。他于1541年4月7日从里斯本出发,次年5月抵印度的果阿。在印度、马六甲、爪哇等地传教数年,1549年8月抵日本鹿儿岛,此为基督教传入日本之始。在回果阿后,沙勿略得到果阿总督和主教的同意,前往中国,到达离广州30海里的上川岛居留。由于海禁严厉,始终未能进入广州,不久他病死在这个岛上。此后,耶稣会曾多次遣教士东来中国,均未叩开中国的大门。

耶稣会为了进入中国内地宣教,决定派遣熟悉中国文化的教士入华,意大利人罗明坚和利玛窦是第一批进入中国内地传教的耶稣会士。1579年,罗明坚抵澳门学习中文,1582年,他得到广东制台(总督)陈文峰允许,在肇庆东关天宁寺居住,并正式传教,但时间很短。后来罗明坚又去广州、绍兴和桂林,1588年回国,1607年去世。

利玛窦,字西泰,1552年10月6日生于意大利玛塞拉塔城。19岁进入罗耀拉创办的罗马学院,并加入耶稣会。利玛窦潜心探研,学识渊博,不仅通晓哲学和圣经典籍,在文学方面也有很深造诣,娴熟希腊文和拉丁文,精于数学和机械制造,这为他后来在中国传教的成功奠定了基础。

1577年至葡萄牙,向葡王述其东行之志,第二年到印度的果阿,1582年至澳门学习中文,1583年与罗明坚一同到肇庆府,用自鸣钟等礼物赠与新制台郭应聘,获许建筑教堂,进行传教活动。6年后移居韶州,1595年到南京,接着又折回南昌,在此创办一所教堂。1598年第一次进北京,因日本侵朝,未能有机会谒见神宗皇帝,只好返回南京。1601年第二次到北京直到1610年5

月 14 日去世。

利玛窦在华活动近 30 年,为天主教在中国的广泛传播打开了局面,可谓天主教再兴中国的奠基人。同时他又为耶稣会士研究中国国情,介绍西方先进科技开创了先例,为中西文化交流作出了一定贡献。利玛窦在华传教之所以成功,与他的学识、修养、传教手段及对中国传统文化的潜心研究都有很大关系,具体可分为以下几个方面:

第一,潜心研究汉学,注意顺应中国礼俗,尊重儒学,这是利玛窦传教成功的重要原因。

利玛窦深知,中国有着悠久的文化传统,要想在中国立足传教,必须了解和研究中国文化。他首先掌握了汉语,能够操一口流利的华语,无论在官场或在群众中都能“周旋应对”。其次,他潜心研究中国的传统文化,他不仅精通中国的经、史、子、集,而且在诗、词、歌、赋方面,也有很高的造诣。这就使他引据中国经典,来证明天主教教义成为可能,并且在与中国士大夫交游时,亦能引经据典、对词赋诗,俨然一博学鸿儒。初到广东,利玛窦先以僧自居,但佛教同儒教相比,其影响自然要小得多,因而利玛窦听从友人姑苏人瞿太素劝告,将袈裟换成了儒服,自称儒士,为了与更多的人接近,他还在风俗习惯、饮食起居、谈吐举止上都仿效中国人。正如他在当时传教报告中所说的:“来到中国是为传扬圣教,……致力于中国的语言文字,以及中国的礼仪,为能明了中国人的精神,他们打算用神圣的生活,善良的表样,同中国人接近,籍以把这些人引入一种不能用言语讲述的领域中去。”<sup>①</sup>

在了解中国的社会制度、风俗人情之后,利玛窦决定在尊重和利用儒学的前提下,广泛传教。到北京之后,他以尊崇儒教为

<sup>①</sup> 裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,第 255 页,转引陈小川等:《文艺复兴史纲》,中国人民大学出版社 1986 年版,第 479 页。

旗号,公开攻击佛教,“专以辟佛为事,见诸经像及诸鬼神像,辄劝人毁裂”,深得官员和士大夫推崇。另外,利玛窦灵活地解决了儒学与天主教教义的冲突,通过诠释儒家经典来阐发教义。在中国,由于“三纲五常”、“忠孝节义”、“礼义廉耻”之说教深入人心,尊孔、祭祖是中国人认为不能疏忽的大礼。但这与天主教教义相悖,而改变中国这一古老的传统又不可能,所以利玛窦不得不顺应中国习俗,尊重中国人 2000 多年来的尊孔、祭祖习惯,允许他们这些人参加耶稣会,信奉天主教。

为了宣传天主教义,利玛窦编写了《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》,都是从诠释儒家学说来达到反对佛教、排斥空疏的程朱理学的目的,徐光启以此称为“补儒易佛”。

《天主实义》原名《天学实义》,1593年至1596年间写成。目的是与中国士大夫“质疑问难,讨论教理”,传播天主教教义。书成之后,抄本风行,传诵一时。利玛窦在该书中引经据典,论证天主教义,这是他宣扬天主教神学的代表作,也是融合儒家学说和天主教义于一炉的重要著作。他用《论语》中“己所不欲,勿施于人”及《中庸》中“施诸己而不愿,亦勿施于人”的格言,来比附《圣经》中的一些言论。他还声称,天主就是中国古书上所言之上帝,只是名称不同而已。后来他在向万历皇帝宣教时,又进一步阐释道:“上帝就是你们所指的天,也曾启示过像孔子、孟子及古代贤君。我们此来,绝不是否定你们的圣经贤传,只是提出一些补充而已。”这种借孔孟之舟,搭载天主之道的手法,确能在中国社会,尤其是士大夫中产生共鸣。并使其相信,天主教学说能够“补益王化,左右儒术,救正佛法。”所以该书在明代官绅和知识分子当中产生了广泛影响。徐光启奉读此书之后,“达旦不寐,定志受洗。”湖广监察御史冯应京,因弹劾太监陈奉而入狱,得到此书抄本之后,便受洗礼而成为天主教信徒。《天主实义》后被康熙皇帝钦定收入《四库全书》之中。

第二,引入西方奇器,介绍西方先进的科技,翻译西方的科学著作,来配合其传教活动,以取得士大夫和一些官吏的信赖,这是利玛窦传教成功的重要保证。

利玛窦到达广东肇庆之后,他对在他之前来华传教的传教士失败的原因做了深入地分析,认为他们都犯了急于求成的错误,他懂得“欲速则不达”之理。他在传教中很快发现,拉人入教的方法对具有强烈文化优越感的民族来说,无疑会引起其反感甚至敌视,问题的症结就在于没有消除中国人对西方文化的疑忌,赢得他们的信任。为此利玛窦创造性地提出了“科学”与“儒学”并举的间接传教方法,首先从介绍西学入手,让中国人对西方的先进科技产生兴趣,进而使之易于接受同样来自西方的上帝教理。

于是,他把从欧洲带来的精巧物品,如自鸣钟、天文仪器、地图、三棱镜、洋装书籍、美术印刷品等,陈列满室,任人参观。这些东西都是中国人前所未闻未见的东西,强烈的好奇心驱使人们纷纷前来参观。其中有政府官员,也有士大夫,利玛窦不惮其详地为其讲解,无形中提高了知名度,为传教创造了良好的条件。在这些物品中,有一张世界地图引起了文人学士浓厚的兴趣,为了能明了其内容,知府建议利玛窦把它译成中文。利玛窦根据自己的旅行日记和其他西洋书籍,编成了一本注解地图的小册子,并插入天主教仪式及各地习俗的记录。又把地图的尺寸放大印出,分发众人,这是利玛窦介绍到中国的第一张《世界全图》。利玛窦精明之处在于能够迎合中国人的自尊心理,故意把中国本部 15 省绘在地图中央,而且把中国版图放大,把周围国家缩小。虽说这样做缺乏科学性,但是“来宾见到西洋各国与中国的距离几乎远得无法测量,又有重洋相隔,便不再畏惧能有外力来侵

略。”所以“众司铎相信，以后在演讲时，一定能有许多便利。”<sup>①</sup>为了传教，利玛窦虽对地图做了改动，但这幅地图还是起到了开阔中国人眼界的作用。利玛窦的陈列品起初被人们视为消遣品，后来，“渐渐竟成为训人的及建立圣教基础的工具。”<sup>②</sup>

此外，利玛窦对中国近代科学的先驱者徐光启、李之藻研究欧洲的天文、历算、地理、测量具有启蒙作用。他与徐光启合译的欧几里德《几何原本》前6卷，被梁启超誉为“字字精金美玉，为千古不朽之杰作”。利玛窦对西方绘画、音乐、建筑的介绍也起了媒介作用。利玛窦平生著作20多种，除天主教义、教规、西方伦理学之外，科技方面著作的编译，有《几何原本》6卷，《同文指算》11卷，《测量法义》1卷，《圆容较义》1卷，《乾坤体义》1卷，《西字奇迹》1卷，以及《坤輿万国全图》。

被誉为明末“圣教三柱石”的徐光启、李之藻、杨廷筠都直接受利玛窦的宣教和学术上的诱导，先后受洗。徐光启，上海人，官至礼部尚书，1603年在南京由罗如望领洗，教名保禄，被称为近代科学先驱。李之藻，杭州人，在北京随利玛窦学地理、历算，1610年病重时，由利玛窦在京领洗。杨廷筠，杭州人，深受利玛窦学说熏陶，1611年5月，在杭州由郭居静领洗入教。此外，明代尚有天主教著名信徒10人，他们是瞿太素、冯应京、李天经、张焘、孙元化、王徽、韩霖、段衮、金声、瞿式耜，都是文人公卿。

第三，利玛窦不满足于结交地方官员和名流以及传教的初步成功，他的最终目的是要进北京，设法取得最高统治者的允许，以获得传教的合法地位。利玛窦知道，中国皇帝唯我独尊，大权独揽。在中国传教，不取得皇帝的支持，是得不到保障的。所以他在谈话和写信给友人时都一再强调以下两点：第一，“假使我们不能在南北两京到皇宫里，对着皇帝宣讲福音，设法求得他

<sup>①②</sup> 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第297、277页，转引陈小川等：《文艺复兴史纲》，中国人民大学出版社1986年版，第482页。



的许可,至少许我们在中国境内自由传教,那么,将来传教要得不到保障,也就什么不能成就。”第二,“假使我们求得这种许可,便可在短时间内,有几百万人归化圣教。”“我们要尽我们的能力,在京城里要去建立一个住院使皇上知道我们来京,再看我们能否求得他的恩典,准许我们的同会司铎们自由来中国。”<sup>①</sup>

1601年1月,利玛窦偕西班牙教士庞迪我抵京,买通宦官马堂,向明神宗进赠礼物,并上奉疏。礼物中有天主图像1幅,圣母像2幅,天主经1本,珍珠镶嵌十字架1座、报时自鸣钟2架,万国图志1册、西琴1张。神宗看了所献礼品及奏疏,欣喜异常,召利玛窦入见,待以上宾之礼,还让侍臣从利玛窦学习西琴,此后利玛窦在宫中住了4年之久,直到1605年8月,才住于宣武门东首。

由于利玛窦贡献西方奇器异物,打动了万历皇帝的心,使首批耶稣会士得以在北京留居和传教,天主教会在中国也获得了合法地位,从而达到了在全国各地传教的目的。利玛窦“以学问为传教手段”,对以后耶稣会传教士影响颇大,他们抓住科学文化这一杠杆,不仅拨动了中国知识界,也拨动了中国皇帝。

利玛窦在中国留居27年,于1610年5月11日病死于北京,终年57岁。皇帝将阜城门外的20亩官地和38间房屋,辟为利玛窦的墓地。

紧随利玛窦来华的传教士为数不少,有葡萄牙人麦安东、孟德、费奇观、罗如望、阳玛诺,意大利人石方西、郭居静、熊三拔、龙华民,西班牙人庞迪我。他们协助利玛窦在各地开展教务活动,使天主教信徒剧增,利玛窦去世时,教徒已有2500多人,中国开教之地有肇庆、韶州、南雄、南昌、南京、上海、杭州、北京等,天主教宣教事业蒸蒸日上。

<sup>①</sup> 德里贤:《中国天主教传教史》,第70—71页,转引陈小川等:《文艺复兴史纲》,中国人民大学出版社1986年版,第490页。

尽管利玛窦肩负传教使命,但他以科学为手段的传教方法,使与世隔绝的中国感受到了世界发展的潮流,可以说,“西学东渐”正是从利玛窦开始的。而且他利用自己深厚的汉学修养,把中国的四书翻译介绍到西方,使中国的儒家思想传至世界各地。所以说利玛窦不仅是一个西方的传教士,更是一位中西文化交流的使者。

### 三、南京教案

利玛窦以西学为手段传教,使中国人充分认识到了西方科技的进步,为天主教的传教事业奠定了良好的基础。万历年间,历法失修,朝廷议定重修历法。万历三十九年(1611),五官正周子愚表荐传教士庞迪我、熊三拔等人,理由是他们都精通历算之学,而且带来的西方历书也非常先进,要求朝廷组织人力翻译西方历书,作为修改历法之参照。后来礼部奏请精通历法的邢云露、范守己负责修历工作,而由徐光启、李之藻与庞迪我、熊三拔同译西洋历法,供修历参考。1613年,李之藻将所译历书上呈,并力荐庞迪我、熊三拔、龙华民、阳玛诺等,请礼部聘任他们参与修历。但正在修历工作紧锣密鼓准备之时,南京教案发生了。

利玛窦逝世之后,由龙华民继掌中国的教务。但他对中国的认识显然无法与利玛窦相比,他把利玛窦允许教民祀天、祭祖、尊孔的规定尽行禁止,遂引起了一些士大夫的反感,终于导致南京教案的发生。1616年,南京礼部侍郎沈灌以“崇正学,黜异端”为名,于5月、8月、12月连上三疏,要求禁绝天主教。大意是说:传教士在中国内地自由传教,难免有窥伺中国之嫌;奉天主而不祭祖宗是教人不孝,有悖于中国的纲常伦理;天主教礼拜,男女共处一室,有伤风化;教士私习历法,与大明朝禁止私习天文之法的规定相违背。虽然这其中不乏偏见,但也代表了一些士大夫对天主教的很普遍的看法。沈灌上疏之后,南京诸大臣如晏文

辉、余懋孳、徐如珂等也纷纷上疏附和，一时间反教之声甚高。徐光启上《辩学疏》，为天主教力辩，说：传教士都是道德高尚的圣贤之徒，而且学问博大精深，乃是精英人才，并且修身养性以事天主。只所以万里东来，是听说中国的圣贤之教也是教人修身事天，与天主教法理相一致，故历尽艰难前来印证，欲使人人向善，以体现天主爱人之意，并无窥伺中国之用心。

但沈淮在第一道奏疏尚未得到批复的情况下，就于1616年7月21日和8月14日两次在南京私自逮捕教士，王丰肃（后改名高一志）、谢务禄（后改名曾德昭）、钟明礼及十几名中国教徒均被逮捕。万历皇帝见南京官员纷纷上疏，也认为言之有理，而没有采纳徐光启之言，并于12月28日，下禁教之令，强令西方传教士归国。庞迪我、熊三拔、王丰肃、谢务禄等都于次年被押解至澳门，其他教士纷纷逃匿。南京教案使天主教在华的传教活动面临严重的考验，传教士暂不敢公开传教了。1621年，山东发生白莲教反明斗争，升为礼部尚书东阁大学士的沈淮勾结魏忠贤，指责天主教为白莲教，再次下令在南京逮捕教士，教士纷纷避居杭州杨廷筠和上海徐光启家，直到1623年，沈淮罢官，反教运动才告平息。

#### 四、明清交替之际的天主教

南京教案发生后，天主教在华传播一时受阻，传教事业只能在暗中进行。但此值明末，关外的大清与明王朝战争日趋激烈，特别是明万历四十七年（1619）的萨尔浒之战，明军惨败，京师震动。徐光启上书请求练兵报国，得神宗准许，于通州练兵。徐光启知道西洋火器精良，就写信给李之藻，让他派人去澳门购买火炮。1620年，李之藻的门人张焘从澳门购得葡炮4门，并带回了技术高超的炮手前来教习，后来袁崇焕守宁远，用西洋火炮大败清军，并把努尔哈赤炸伤致死。所以明政府又到澳门招募洋人和

传教士来京供职,传教士重新得入内地传教,天主教重新抬头。

天启元年(1621),修历之事重新提起,次年5月的日食,钦天监推算的时刻误差太大,而徐光启用西洋之法推算的时刻与实际完全吻合。礼部奏请以徐光启总督新历的修订,徐光启便邀请龙华民、邓玉函、罗雅谷、汤若望等人入京参修,终制成《崇祯历法》,但新历尚未颁行,明朝已经灭亡了。

一来由于需要西洋火器抵御满清,二来需要西人修历,所以传教士重为朝廷所用。耶稣会为扩大在华传教,请求教皇增派教士。1618年,耶稣会在中国自成一个独立省区,下分华北、华南两大教区,到明亡之前,全国除云南、贵州和四川之外,其他各省均有传教士和教徒。到天启七年(1627),全国的教徒已达13000多人。信奉天主教的人除了士大夫之外,普通百姓信教的也很多,甚至皇宫之内也有奉教之人。《正教奉褒》称崇祯末年宗室奉教者114人,宦官奉教者40人。

南明永历政权存在15年,大臣瞿式耜、太监庞天寿都信奉天主教。在庞天寿的劝导下,永历皇帝朱由榔的嫡母王太后受洗,教名为海伦(Helen),生母马太后教名为玛丽亚(Maria),皇后王氏教名为安娜(Anna),太子慈煊一降生就受洗礼,教名为君斯坦丁(Constantine)。宫中先后受洗的妃嫔50人,大臣40人,宦官更多。据罗马教廷宣教部档案(193册22页),在耶稣会士怂恿下,掌握南明军政大权的庞天寿与皇太后于1650年派遣波兰神父卜弥格携带皇太后致教皇及耶稣会总长的两封信、庞天寿致教皇的一封信进谒教皇,随行的有19岁的中国教徒秦安德。1655年教皇亚历山大七世接见了卜弥格,次年,卜弥格带着教皇致皇太后和庞天寿的复信回中国,行至越南病死,永历政权也已被清军攻灭。

天主教传入中国的最初50年,在葡萄牙的支持下,耶稣会士独占在中国的传教权力。1633年,罗马教皇始允许其他教派

在中国传教,于是多明我会(Dominicans)、方济各会(Franciscans)、奥古斯丁会(Augustinians)等纷纷开教中国,但就其影响来说,都远不及耶稣会。

### 第三节 清初天主教的广泛传播 及其与中国文化的冲突

#### 一、清初天主教的传播与钦天监教案

清入主北京之后,耶稣会传教士中名声最大、影响最大的要数汤若望和南怀仁了。

汤若望原名约翰·亚当·沙尔·封·白尔,德国科隆人,1611年入耶稣会,1617年毕业于罗马学院,即被升为神甫。他精于天文、数学。1622年,他随金尼格传教团来华,同船到达的还有邓玉函、罗雅谷等人。他先在北京学习汉语,后到西安传教。1630年开始,参与徐光启等人主持的修历工作。1644年5月,清军入北京,令城中居民限3日之内,移居外城。汤若望、龙华民的住处在皇城之内,本应在3天之内迁出,但汤若望不想迁移,于是上书顺治皇帝,言住处有很多教典、礼器和图书,刚刚著完的几本历书,已经付工镌版,不宜搬动,特别因为有许多观天象仪器,很容易损坏,请求仍住原处,不必他迁。他的奏请获准并受到保护,不准士兵滋扰。从此汤若望受到新王朝的信任,与龙华民奉命“依西洋新法”测验天象,改订历法。为了得到新王朝的重视,1644年6月,汤若望进呈预推的8月朔日食分秒时间以及起复方位,睿亲王多尔袞很赏识。7月,他又上呈自制的浑天星球、地平日晷、望远镜及地图等物,接着又把自己编的历法进呈朝廷。8月朔,日食,汤若望带天文仪器到观象台与钦天监官员

一起测验,结果与他6月份预推的完全吻合。于是清廷愈加看重西洋历法,顺治皇帝把汤若望编的历法钦定为《时宪历》,即刻颁行。由于皇帝的信任,汤若望的权力开始膨胀,从1644年11月起,钦天监印信由汤若望掌管,先后被授太常寺少卿、通议大夫、光禄大夫等官衔。1654年,他正式成为清朝钦天监第一任外国人监正,并被赐“通玄教师”称号。后来康熙帝登基,为避讳,改为“通微教师”。

由于汤若望受到朝廷的恩宠,身居北京耶稣会会长,天主教在北京的教务也得以顺利开展。1650年,顺治帝赐汤若望宣武门内空地,建立天主堂,并捐银1000两。1652年教堂落成,顺治御笔“钦崇天道”匾额。1654年又将阜城门外利玛窦墓两旁的土地赐与汤若望,建造圣母堂一座。1657年,顺治又赐亲笔“通玄(微)佳境”堂额,送宣武门天主堂,并下令于教堂前立碑一座,以支持天主教。

汤若望和天主教传教士取得朝廷信任和恩宠后,声势嚣张,引起一些官员的不满和嫉恨,导致了以历法之争为核心的钦天监教案。

顺治十四年(1657),已被革职的钦天监回回科秋官吴明烜首先发难,连续二次上书,指责汤若望历法推算有误,结果证明纯属诬陷,吴明烜反被判个监禁待绞。汤若望愈受宠信。1659年,徽州新安卫杨光先著《辟邪论》,攻击天主教,揭开了“钦天监教案”的序幕。1660年,杨光先又向礼部控告《时宪历》封面所书“依西洋新法”五字,是有意贬低中国历法。康熙元年(1662)教徒李祖白著《天学传概》一书加以辩护。此书由侍御史许之渐作序,一时流行颇广。康熙三年(1664),杨光先又作《不得已》继续论战。他还在《致许青屿书》中,痛言许之渐为李祖白作序之非,提出要从政治上警惕传教士:“以数万里不朝贡之人,来而弗识其所从来,去而弗究其所从去,行不监押之,止不关防之,十五直

省山川形势、兵马、钱粮，靡不收归图籍而弗之禁，古今有此翫待外国人之政否？”由于澳门、台湾、菲律宾和爪哇的先例，国人已预感到传教士实际上充当着欧洲殖民势力的急先锋的角色。

康熙三年七月，杨光先借辅政大臣鳌拜等与传教士不和之机，向礼部参劾汤若望和其他传教士。他在《请诛邪教状》中说：“若望借西法以藏身金门，窥视朝廷秘密。若非内外勾连，谋为不轨，何故布党立天主堂于京省要害之地，传妖书以惑天下之人……种种逆谋，非一朝夕，若不速行翦除，实为养虎贻患。”他以夏夷之防为论点，朝廷亦不能不为之动容。遂下令逮捕汤若望及在京传教士，其他各省也纷纷逮捕教士，解京审办。在此期间，杨光先又著《西法十谬》、《选择议》两书，并一再上书指责西方传教士修历不辨吉凶，以致顺治幼子荣亲王出生3个月而夭亡，钦天监对殡葬时刻选择不利，致使连累其母和顺治之死。礼、刑两部因此欲以弑逆罪处汤若望以肢解之刑。1665年3月，辅政大臣召集大臣200余人廷议，欲将汤若望凌迟处死。恰值此时，北京地震，一天之内余震达5次之多，太皇太后（顺治母亲）认为“天谴可畏”，“谕令开释”。汤若望免死，其他教士也全部释放。但钦天监的中国官员却没这么幸运，继续维持原判。刻漏科杜如预，五品掣壶正杨宏量，历科李祖白，春官正宋可成，秋官正宋发，冬官正朱光显，中官正刘有泰等被凌迟处死。宋可成之子宋哲，李祖白之子李实，汤若望义子潘尽孝等判斩立决。其余在监任职者或被处死，或被流放，或被革职。经这场变故，汤若望于该年7月5日病故。

杨光先以“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”为主旨，通过发动教案，达到了排多与天象不符。年轻的康熙皇帝很倾心于西方的自然科学，1668年，他命比利时传教士南怀仁与杨光先同测正午日影，来验中西历法的优劣。杨光先所测不验，而南怀仁所测与推算不差分毫。杨光先以诬妄罪被免职。南

怀仁等传教士又被重新起用,不久汤若望等人平反,冤案得以昭雪,原钦天监官员恢复原职。南怀仁任钦天监监副,判杨光先死刑,妻子流放。后因他年老之故,免死。杨光先在回故里途中,病死于德州。至此,教案平息,一度受挫的天主教传教事业得以继续下去。

康熙年间,天主教势力的重振与南怀仁受皇帝重用有直接关系。南怀仁1657年来华,先赴陕西传教,1660年入京。由于康熙帝推崇西学,刻苦好学,曾聘南怀仁做他的老师,教授西洋科学,经常整天把南怀仁留在身边。在这种背景下,对传教士活动的限制自然要放松了,所以天主教的势力有所发展,但禁止在直隶及各省再设教堂的禁令却没有取消。

## 二、礼仪之争

天主教能否在中国广泛传播,在相当程度上取决于对中国社会习俗的适应性以及对于儒家学说和传统礼仪采取的态度。当初利玛窦尊重儒学和中国传统风俗,力求使天主教与儒家思想相协调,中国的风俗习惯大凡与教义无大冲突,都不予禁止,从而奠定了在华传教的基础。利玛窦逝世之后,礼仪问题就已出现,到康熙年间,礼仪之争达到顶峰,最终罗马教廷和康熙帝出面干预,导致天主教在华宣教工作一蹶不振。

利玛窦死后,继掌中国教务的龙华民曾因抛弃了利玛窦的传教原则而引发了南京教案,差点使宣教事业毁于一旦。此后耶稣会士基本上遵循着利玛窦的传教原则,使天主教在华势力大大增加。自17世纪30年代开始,耶稣会独霸中国传教之权的局面结束,其他天主教会派相继来华传教。由于各自的政治背景不同,对中国文化了解的程度不同,所以传教手段也不同。西班牙的多明我会和法国的巴黎外方传教会对于耶稣会传教士的做法不满,双方互相攻讦,争论激烈。



争论的主要内容有两个,一是天主之名称。天主教初传中国,对其信奉的主宰天地万物的神译作“斗斯”、“陡斯”,利玛窦来中国后,先译成“天主”,后读中国经籍,知道中国古代圣贤用天或上帝指天地的主宰,便改用天或上帝,以便迎合中国人的习惯。然而,围绕这一名称的译法,双方展开了激烈争论。二是祭祖尊孔问题。祭祖,是中国几千年来的传统礼仪,利玛窦认为祭祖表示子孙对死者尽孝,奉侍一如生前,并没有宗教的含义,允许教徒在祖宗牌位前烧香行礼。尊孔,也有悠久的历史,且与科举考试有关,利玛窦认为生员考中后可到孔庙行礼,但教徒不得参与四季祭典。但这些办法本属有利于传教的权宜之计,但一部分耶稣会士如龙华民等人,一开始便反对这种天主教中国化的办法,耶稣会士在这一问题上的分歧及其他会派来华之后,便演成了大规模的论战。

西班牙多明我会传教士黎玉范于1633年到中国,对耶稣会容忍教徒祭祖尊孔之举大为不满,遂于1643年专程赴罗马向教廷就在中国传教问题提出了11条疑问,并控告耶稣会士的做法。1645年,教皇英诺森下令禁止耶稣会士的做法。对此,耶稣会士卫匡国从布鲁塞尔赶到罗马(1654),要求根据中国实际,不把敬拜祖先的仪式和民间迷信活动混为一谈,说明祭祖只是敬死如生,而非认为死者是神灵,因此不是偶像崇拜。卫匡国还提出尊孔礼节已成为有识之士的习俗,是民间尊师的礼节。祭祖尊孔纯属中国文化制度的问题。经过5个月的辩论,耶稣会士获胜,1656年3月23日,教皇亚历山大七世下令“教徒在不妨害根本信仰的情况下,可自由参加中国的礼仪”。但多明我会对这一决定很不满,争论持续进行。

关于礼仪问题的辩论断断续续达近百年之久,1704年11月20日,罗马教皇克烈门十一世发布关于“教仪问题”的禁令,规定:

(一)西洋地区称呼天地万物之主用“斗斯”二字,此二字在中国用不成话,所以在中国之西洋人,并入天主教之人方用“天主”二字,已经日久。从今以后,总不许用“天”字,亦不许用“上帝”字眼,只称呼“天地万物之主”。如“敬天”二字之匾,若未悬挂,即不必悬挂。若已悬挂在天主堂内,即取下来,不许悬挂。

(二)春秋二季,祭孔子并祭祖宗之大礼,凡入教之人,不许作主祭、助祭之事,连入教之人站立此处亦不许,因为此与异端相同。

(三)凡入天主教之官员,或进士、举人、生员等,于每月初一日、十五日,不许进孔子庙行礼。或有新上任之官,并得进士、新得举人生员者,亦俱不许入孔子庙行礼。

(四)凡入天主教之人,不许入祠堂行一切大礼。

(五)凡入天主教之人,或在家里,或在坟上,或逢吊丧之事,俱不许行礼。或本教与别教之人,若相会时,亦不许行此礼,因为这是异端之事。再,入天主教之人,或说“我并不曾行异端之事”,“我不过要报本的意思”,“我不求福,亦不求免祸”。虽有如此说话者亦不可。

(六)凡遇别教之人,行此礼之时,入天主教之人,若要讲究,恐生是非,只好在旁边站立,还使得。

(七)凡入天主教之人,不许依中国规矩,留牌位在家,因有灵位神主等字样,又指牌位上边说有灵魂。要立牌位只许写亡人名字。再牌位作法,若无异端之事,如此留在家里可也。但牌位旁边应写天主教孝敬父母之道理。<sup>①</sup>

1705年2月,多罗主教做为特使携此禁令抵京。此禁令与康熙帝的观点极为不合。康熙帝所以重天主教,并非重其教义,而是重西洋教士所带来的先进科技。因此南怀仁死后,张诚、白

<sup>①</sup> 转引张维华:《明清之际中西关系简史》,齐鲁书社1987年版,第144—145页。

晋、安多等传教士均被康熙皇帝聘为老师,前后达十几年之久。康熙向他们学习数学、物理、天文学、历法、炮术战法。康熙曾谈及他发愤学习西学的动机:朕幼时,钦天监汉官与西洋人不睦,互相参劾,几至大辟。杨光先、汤若望于午门外九卿前睹测日影,奈九卿中竟无一人知其法者。朕思己不知焉能断人之是非耶?因自愤而学焉。<sup>①</sup>康熙器重饱学西学的耶稣会士,但更重视中国固有的孔孟思想,不肯因天主教的传入而使儒家思想有所改变。耶稣会士的传教方式充分尊重了中国的传统文化,故能在清初有迅猛发展。多罗所带教皇之禁令完全违于康熙帝的意图,康熙帝便令其离京,并于1706年12月把指责耶稣会士最激烈的梅古罗特驱逐出境,而且发出谕旨:凡教士非领得朝廷准予传教之印票,并服从中国礼仪,不得在中国传教。多罗于1707年2月在南京宣布了教皇禁令,要求全体教士遵守,康熙听说大怒,将多罗押解至澳门,囚禁而死。

1707年3月,康熙帝诏谕西洋人:“……自今而后,若不遵利玛窦的规矩,断不准在中国住,必逐回去。若教化王(即教皇)因此不准尔等传教,尔等既是出家人,就在中国住着修道。若教化王再怪你们遵利玛窦不依教化王的话,教你们回西洋去,朕不教你们回去……。”康熙的意思很明白,就是只要按利玛窦所定规矩传教,就可以得到朝廷的保护。如果继续争论,就要驱逐出境。这在1709年诏见传教士利国安时说得很清楚:“……尔众西洋人内,如仍似前次各出己见,乱寄书信者,即系乱法之人,在中国亦无用处,除令技艺人留用外,其余众西洋人,务必逐回,断不姑留。”

礼仪之争,教皇亦未让步,1715年3月,教皇又发布一道命令,重申1704年教廷禁令,并于1719年再派使节嘉乐来华。

<sup>①</sup> 《庭训格言》,第50页。

1720年12月嘉乐抵北京,康熙于12月17日召见了嘉乐及随行人员和在北京的18位传教士,向他们谈了自己的看法:

“…因自多罗来时,误听教下阎当不通文理,妄诞议论。若本人略通中国文章、道理,亦为可恕。伊不但不知文理,即目不识丁,如何轻论中国理义之是非。即如以天为物,不可敬天。譬如上表谢恩,必称皇帝陛下阶下等语;又如过御座,无不趋跪起敬,总是敬君之心,随处皆然。若以陛下为阶下,座位为工匠所造,怠忽可乎?中国敬天亦是此意。若依阎当之论,必当呼天主之名,方是为敬,甚悖于中国敬天之意。据尔众西洋人修道,起意原以为灵魂归依天主,所以若持终身,为灵魂永远之事。中国供神主,乃是人子思念父母养育,譬如幼稚物类,其母若殒,亦必呼号数日者,思其亲也。况人为万物之灵,自然诚动于中形于外也。即尔等修道之人,倘父母有变,亦自哀恻,倘置之不问,即不如物类矣,又何足与较量中国。敬孔子乎?圣人以五常百行之大道,君臣父子之大伦,垂教万世,使人亲上死长之大道,此至圣先师之所应尊应敬也。尔西洋亦有圣人,因其行事可法,所以敬重。多罗、阎当等知识扁浅,何足言天?何知尊圣?”<sup>①</sup>

康熙对教皇的禁令持坚决否定之态度,使嘉乐感到很为难,他提出了8条修正意见,意在允许信徒参行各种丧葬祭拜典礼,以示让步,但康熙还是在教皇禁令的后面做了如下批示:

“览此告示,只可说得西洋人等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等,无一人同汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟是和尚道士,异端小教相同,比(彼)此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事”。<sup>②</sup>

统治中国两千多年的儒家思想,尊贤莫甚于孔子,举善莫过于孝亲,绝非任何外来宗教所能改变。教皇对于礼仪问题的态

<sup>①②</sup> 转引张维华:《明清之际中西关系简史》,齐鲁书社1987年版,第147、152页。

度,一反利玛窦所开创的耶稣会教士尊重中国社会习俗和儒家学说的传统,实际上自毁了天主教在华传教的基础,而导致天主教在华陷入绝境。

### 三、天主教在华遭禁

康熙以后,雍正、乾隆、嘉庆、道光历朝都曾多次颁布禁教命令。雍正元年(1723),闽浙总督觉罗满保上奏:“西洋人在各省起盖天主堂,潜住行教,人心渐被煽惑,毫无裨益,请将各省西洋人,除送京效力外,余具安插澳门。应如所请,天主堂改为公所,误入其教者,严行禁饬。”雍正准其所请,令各省传教士在半年内离境,在钦天监工作的传教士留任,但不许传教。这样,教会的势力受到了沉重打击,但这道禁令各地督抚大员执行中宽严不一,像广东、广西、山东等省禁令执行得相当严格,教会受打击最沉重。但有些省分就没有严行禁令,所以雍正七年(1729),又重申前令,要求各省查禁。湖南巡抚赵弘恩奏道:“奉上谕:‘近闻西洋之人,外省府县中,尚有潜藏居住者。本地无赖之人,相与往来,私从其教。恐久之湍染益深,甚有关于风俗,钦此。’臣已严饬各属,星夜查报,倘有潜住之人,臣当遵旨委官押送澳门安插。”雍正从即位之初,就连续颁布禁教令,对天主教的打击着实严重,他已隐若感到了天主教徒的增多于统治不利,他曾对传教士巴多明、冯秉正等人说:“教友惟认识尔等,一旦边境有事,百姓惟尔等之命是从,虽现在不必顾虑及此,然苟千万战舰,来我海岸,则祸患大矣。”然雍正一朝,禁教仍不彻底,到鸦片战争前夕,仍有或多或少的传教士在中国活动。但上自朝廷,下至民间,普遍认为天主教又有伤教化,反教运动不断,这种情况下,天主教就很难有所发展了。

18世纪后期,葡、西、法各国出于宗教信仰,纷纷取缔耶稣会,1773年7月21日,教皇克列门十四正式下令解散耶稣会。

两年后,命令传到中国,在华耶稣会旋即解散。自利玛窦来华至耶稣会解散的 180 多年间,来华耶稣会士多达 478 人。据有关记载,利玛窦死时(1610),中国天主教徒有 2500 多人。1667 年,耶稣会士所辖教徒达 25.6 万多人。1700 年,中国的天主教徒达 30 万。此后直到鸦片战争前的 100 多年里,人数才有所下降。

---

## 第七章 西学东渐

明末清初的 100 余年间,是继汉唐以来中西文化第二次大规模接触与交流时期。这一时期来华的西方传教士,特别是耶稣会士中,许多人知识渊博,掌握先进的科技知识。他们以科学文化作为传教手段,在向中国人传播福音的同时,也将西方科学文化传入中国,并将中国文化介绍给西方,使中西文化得以在新的历史背景和新的规模之下,相互了解,相互吸收。当然,由于传教士自身的局限,以他们为媒介传入中国的许多科技知识并非西方自然科学领域的最新成就,但仍然有一部分先进的科技著作通过编译,得以在中华大地上流传,并对中国文化产生了深远影响。

### 第一节 天文、历法、地理学

#### 一、天文、历法

明朝后期,意大利传教士利玛窦来华,他以介绍西学为手

段,吸引中国人,从而达到传教的目的,再次掀起了中西文化交流的高潮,西学东渐由此而始。西方的天文、历法、数学、物理、地理、医药、音乐、美术、建筑、机械制造、火炮技术等相继传入中国,在不同领域,产生了不同影响,其中影响最大的莫过于天文和历法。

天文、历法在中国有悠久的历史。自殷商之季已用甲子纪年,此后的历朝历代,天文历法都在不断地发展和完善。但天体运行规律深奥难测,受当时科学水平所限,历法推算,多有误差。至元代郭守敬制成《授时历》,在当时应该说相当精密,但日久也经常有误差。明初,刘基依《授时历》而成《大统历》,但时间一久,误差渐大,推算多与天象不符。历法为历代封建王朝施政大典,不能有所疏忽。成化十七年(1481),真定教谕俞正己首倡改历之议,此后历法改革呼声不断,但始终被保守派所阻断。万历三十八年(1610),十一月朔日食,钦天监和春官正戈谦亨等预测都不准确,误差竟达四刻,旧历之弊已无可掩饰,历法重修,势在必行。而此时西方传教士带来的先进的西洋历法可资参考,不少朝臣建议吸收传教士参与修历。

明代传教士来华传教,最先介绍西方科技的是利玛窦。他在肇庆传教时,曾制天体仪、地球仪、计时晷等赠送中国的官员。利玛窦入京之后,与徐光启、李之藻等交游甚密,正值改历之议喧嚷一时,遂与徐光启、李之藻等人一起翻译了《乾坤体义》,这是西方天文学著作传入中国的第一部。后又翻译了《浑天通宪图说》、《圆容教义》等。继利氏东来的传教士如庞迪我、熊三拔、龙华民、邓玉函、罗雅谷等人也都精通天文历法。所以,万历三十八年十一月朔日食,钦天监推算错误之后,修历之议已定。五官正周子愚便向礼部推荐:“大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等,携有彼国历法,多中国典籍所未备者,乞视洪武中译西域历法例,取智历儒臣率同监官,将诸书尽译,以补典籍之缺。”礼部又疏举徐



光启、李之藻等人与传教士共译西法，以资参订。

主用西法最有力的人物是徐光启和李之藻，改历之事最后得以完成也多赖他们。崇祯二年（1629）五月乙酉朔日食，监官据大统、回回历推算不验，徐光启以西洋历法推算准确无误，于是礼部奏请开西局修历，由徐光启督领一切。九月，西历局正式开始工作。徐光启又举荐李之藻及传教士龙华民、邓玉函进局工作。次年，邓玉函去世，又征汤若望、罗雅谷入局译书、演算，编修历法。崇祯六年（1633）十月，徐光启因病辞去督修历法之任，由李经天继掌历局，直到明亡。

西局设立前后达 14 年之久，成就可观。崇祯四年（1631）正月，徐光启进历书 24 卷；夏又进历书 21 卷；崇祯六年又进历书 30 卷。次年李经天又进历书 61 卷。西局所成历书共 136 卷，崇祯帝赐名为《崇祯历书》。此次修历，西方传教士如庞迪我、熊三拔、龙华民、邓玉函、罗雅谷、汤若望等贡献颇多。但此历完成后，并没有立即颁行。

当时徐光启督领西局时，朝廷又设以魏文魁为首的东局，加上原来的回回、大统二家，历局共有四家。他们各据不同方法推演天象，所以都自以为是，互相攻击，但实际只有西法推演结果与实际相符。西法精于其他诸法已很明显，但因保守派势力很大，他们对西历抱有偏见，所以西历不能得行。直到崇祯十六年（1643 年）三月乙丑朔日食，只有西法所推应验，其他所推皆不符，崇祯帝深知西法之精妙，八月，诏即改大统历，颁行西历，但未几明就灭亡了。

清兵入京后，汤若望于 1644 年 6 月向顺治帝进呈浑天星球一架，地平日晷、远窥镜各一架，舆地屏图一幅，并进献历法一部。八月朔，日食，汤若望以西历推演准确无误，而其他诸历误差都很大，顺治帝同意使用汤若望所呈历书，改名为《时宪历》，次年八月颁行天下。十一月又命汤若望掌钦天监，开传教士供职钦

天监之先河。钦天监与历局合而为一,自此西方历法得以在中国实行。

顺治、康熙年间,汤若望、南怀仁等因其所掌握的西洋先进科技而倍受宠信,掌钦天监时间最长。康熙皇帝非常倾心西学,他继位之初,正值汤若望和杨光先因历法之争而兴起大狱,康熙命当场测验,结果西法最后获胜。汤若望死后,1669年,比利时传教士南怀仁入钦天监任监副,1674年升为监正。1688年南怀仁死,由教士闵明我补为监正,传教士徐日升、安多、苏霖、白晋、张诚备历政顾问,同在钦天监。直到1838年止,除少数时间间断外,钦天监内一直有传教士供职,而且不少传教士任监正主持钦天监工作。

言天文历法,离不开观测天象,所以传教士在传入西历的同时,也带来了西方的天文仪器。

利玛窦1583年到肇庆,“间制地图、浑仪、天地球考,时晷、惜时之具,以赠当道。”<sup>①</sup>传教士传入中国最重要的天文仪器是望远镜。利玛窦带来的望远镜,初称“千里镜”,为欧洲旧式望远镜。1610年,伽利略在威尼斯改良完成第一架新式望远镜。1622年汤若望来华时,带来了这种新式望远镜,并撰《远镜说》加以介绍。崇祯二年(1629),开设西局,徐光启请造西方天文仪器中,就有望远镜3架。中国自制的第一架望远镜于1634年完成,取名“窥筒”。请造的其他天文仪器有象限大仪、纪限大仪、平悬浑仪、交食仪、列宿经纬天球、万国经纬地球、平面日晷、转盘星晷、侯时钟,都是依西法所造。1639年,钦天监又督造一架黄赤经纬全仪。

清初,汤若望于1644年6月进呈浑天星球、地平日晷、望远镜各一架。康熙时,南怀仁设计、监造了6件大型铜仪:天体仪、

<sup>①</sup> 艾儒略:《大西西泰利先生行迹》。

赤道经纬仪、黄道经纬仪、地平经仪、象限仪和纪限仪。这些仪器于1674年安置在北京观象台,并由南怀仁绘图列说,名《新制灵台仪象志》。此后直到1752年,陆续由西方传教士纪理安、戴进贤等添置的仪器有:地平平面日晷仪、简平仪、三辰简平地平台璧仪、地平经纬仪、星晷仪、四游表半圆仪、方矩象限仪、三辰公晷仪、看朔望入交仪、六合验时仪、方月晷仪。1752年由戴进贤监制,费时10年的玑衡抚辰仪安装成功,这是清朝最后铸造的一件大型铜仪。

在西洋历书的翻译、天文仪器制作的同时,传教士也把西方的天文学说传入中国。

对于天体的概念,我国古有盖天、浑天之说,皆认为地球为宇宙的中心。但地球是方的还是圆的,则说法不一,列宿距地球的远近及其运动方式,更是不得而知。总之对于天体的概念还是相当模糊。利玛窦在其《乾坤体义》一书中,对天体的形态,解说的很详细。他说,地与海合为一球,居天球之中,其度与天相应,但天大度广而地小度狭。地球之外有九重天,一重为月天,二重为水星天,三重为金星天,四重为日轮天,五重为火星天,六重为木星天,七重为土星天,八重为列宿天,九重为宗动天。此九重天相包如葱头。这种观点是欧洲多禄氏之观点,为教会所采纳,所以利玛窦及后来的传教士多持此见解。

然此时波兰的天文学家哥白尼已经提出了“太阳中心说”,所以汤若望著《历法西传》中,提到了这种新观点,但却闪烁其词。真正较为详细介绍哥白尼学说的是乾隆年间来华的传教士蒋友仁。他说:“哥白尼置太阳于宇宙中心。太阳最近者水星,次金星,次地,次火星,次木星,次土星。太阳之本轮绕地球。土星旁有五小星绕之,木星旁有四小星绕之,各本轮绕本星而行。距斯诸轮最远者乃为恒星天,常静不动。”

传教士把西方的天文学说介绍过来,今天看来,这些学说都

缺乏科学性,但这毕竟弥补了当时中国在天体认识上的空白。

传教士在华更新了中国的天文仪器,与中国的天文学家编译了一大批天文历法书籍,培养了一批应用西法的天文学家,逐渐改变了中国天文历法方面的落后面貌。

## 二、地理学

西方地理知识的东传,始自利玛窦绘制的《山海舆地图》。利玛窦在肇庆传教时,应按察副使王泮的建议,把西文的世界地图重新绘制,并附上汉文注释,以说明地球大势。此图把世界分为五大洲:亚细亚洲、欧罗巴洲、利米亚洲(今非洲)、亚墨利加洲(今美洲)、墨瓦腊泥加洲(今南极)。此图绘制得很粗糙,图中有很多错误,特别是因为利玛窦绘制世界地图,主要是为了传教,所以他为了迎合中国人心理,故意把中国版图放大并置于世界的中央。因为中国一直认为居世界之中心,且为天朝大国,此外均是小邦,如果看到西方人绘制的地图把中国置于一角,难免不高兴或持怀疑态度,这样利玛窦所传教义亦难免被怀疑。正如利玛窦所言:“要使中国人重视基督教,翻印这幅世界地图是最妙、最有用的工作了。”<sup>①</sup> 利玛窦把重新绘制的地图称《山海舆地图》,王泮立即刻印,分赠友好,一时流传很广。后应天巡抚赵可怀又在苏州刻印。1600年南京吏部主事吴中明又请利玛窦加以增订,在南京刻印,流传很广。这些地图虽有缺漏和错误之处,但是有助于人们了解世界大势和开阔眼界,并从根本上改变了中国人的看法,在中国地理学史上具有划时代的意义。

万历二十八年(1600),利玛窦进京朝觐皇帝时,献《万国图志》1册,共有图53幅,为西方最新的地图。到北京之后,利玛窦又对西方人所制的世界地图进行了详细的订正,1602年由李之

<sup>①</sup> 文陀利:《利玛窦全集》,第41页。

藻刊印出《坤輿万国全图》，准确度较高。原来西方人所制的世界地图，由于对中国了解不多，所以地图中也有诸多谬误。利玛窦根据在中国多年的经历，修改了过去西方地图中关于中国部分的错误之处，至于山脉、河流、省府名称、经纬度数，也据其所知补入，所谓“乃取敝邑原图，通志诸书，重为考定，订其旧译之谬，与其度数之失。”除李之藻刻印版之外，利玛窦传入的世界地图先后共有 8 个版本，所介绍的一些天文、地理知识影响很大。如地圆、地球大小、地心说、五大洲的概念、五带的划分，山川和国名等。其中许多地名、国名一直沿用至今，如亚细亚、欧罗巴、亚墨（美）利加、罗马、加拿大、古巴、巴布亚、马路（鲁）古、大西洋、地中海、北极、南极等。

继利玛窦之后，1623 年，传教士艾儒略完成《职方外纪》，其前冠《万国全图》，书中分叙五洲各国，较详尽地记载了当时各国风土地理知识，虽然不少内容失之精确，但仍堪称当时较完整的世界地理书，在中国影响较大。

康熙初年，利类思、安文思、南怀仁等撰写了《西方要纪》一书，分 20 条，专记西洋国土、风俗、人物、土产及海程远近，弥补了利玛窦的《全图》和艾儒略《外纪》的不足。

1674 年，南怀仁撰《坤輿图说》2 卷刊印，并附《坤輿全图》数幅。上卷主要论地理地质，分坤輿图说、地体之圆、地球南北两极、地震、山岳、潮汐、江河、大气、风、雨、云等。下卷主要是人文地理，记述五大洲各国风土人情及名胜古迹。最后是四海总说、海状、海族、海产、海船等。此书是研究自然和人文地理的重要著作，与《职方外纪》有异曲同工之妙，为早期地理学名著。乾隆年间，蒋友仁进《增补坤輿全图》，并奉旨翻译《图说》，增补主要指增补南怀仁的《全图》，其中增补的内容主要是天文部分，介绍了西方新的天文学说，如地球并非宇宙中心，而是绕太阳旋转的一颗行星；地球并非圆球形而是椭圆形等。

西方地理学传入中国后,康熙年间朝廷采用西洋之法,实行了全国规模的实地勘测,最终绘成《皇舆全览图》(或称《内府舆图》)。当时欧洲各国的大地测量,或尚未完成,或者根本没着手进行,而中国捷足先登,康熙帝任用西方传教士完成了全国的地图测绘。

地图的测绘首先必须对边疆地理作进一步了解。1689年《中俄尼布楚条约》签订时,传教士张诚趁机进呈亚洲地图,并建议对清的发祥地东北地区进行实地勘测,以正以往之误,康熙颇为心动。他决定先在北京附近试测,1707年12月开始,第二年6月底告结束。1708年7月4日,康熙令法国人白晋、雷孝思、杜德美和费隐等对长城测绘,1709年返回北京时,绘成了一幅长一丈二尺的总图,标列长城各门三百和附近河流、城寨,深得康熙帝信任。1709年5月,雷孝思、杜德美、费隐便开始测量东北,从辽东入手,东南至图门江,东北到松花江、黑龙江各地。12月份完成地图测绘。

此时一个测绘全国地图的计划已在康熙帝心中酿成。1711年,全国性的测绘工作展开了,由雷孝思和葡萄牙人麦大成到山东,杜德美、费隐和山遥瞻测绘喀尔喀蒙古和陕西、山西,山东图已完成,麦大成和法国人汤尚贤又参加山西、陕西的测绘。冯秉正、德玛诺和雷孝思测绘河南、江南、浙江、福建,并在1714年4月至5月,测绘台湾西部地图。麦大成、汤尚贤又转到江西、广东、广西工作。费隐、山遥瞻负责四川、云南。山遥瞻死于云南孟定,1715年雷孝思到云南继续工作,又测定了贵州和湖广两省。1717年正月,实测工作全部完成,最后由杜德美主编,集成《皇舆全图》,于1718年上呈康熙帝。后康熙又派人到西藏测绘,另得朝鲜地图,由雷孝思、杜德美、费隐审核,成总图32帧,总称《皇舆全览图》。此项工作前后费时10多年。1718年教士马国贤在欧洲制成铜版41幅,沈阳故宫博物馆有藏本。

《皇輿全览图》是当时世界上工程最大,制图也最精确的地图。这项工作主要由法国和葡萄牙的耶稣会士完成,但中国学者也参与其中,所以它是中西合作的又一精品,其规模和意义比《崇祯历书》的编订有过之而无不及。

## 第二节 数学、物理、机械、军事技术

### 一、数学

中国古代的数学比较发达,公元前的《周髀算经》、《九章算术》等都是古典数学中的经典著作。明末西方数学的传入,为这门古老的学科注入了新鲜血液。

利玛窦是介绍西方数学到中国的第一位传教士。利玛窦在数学方面有很深的造诣,在他的《乾坤体义》下卷中,有不少数学内容,此为西方数学传入中国之始。他介绍到中国的第一部数学专著是《几何原本》。利玛窦到北京后,同徐光启共同翻译了该书的前6卷,后来李善兰和伟烈亚力据英译本续成后9卷,这已是1857年的事了。《几何原本》翻译很精细,可以说是字斟句酌,反复推敲。1611年徐光启在《刻几何原本序》中,认为该书好在“盖不用为用,众用所基”,又说:“此书有四不必:不必疑,不必揣,不必试,不必改。有四不可得:欲脱之不可得,欲驳之不可得,欲减之不可得,欲前后更置之不可得。”梁启超则誉之为“字字精金美玉,为千古不朽之作”。

继《原本》翻译之后,李之藻笔录的《同文指算》于1613年编成,这是介绍欧洲笔算的第一部著作。全书10卷,前编2卷,通编8卷,另附别编。前编主要论整数和分数的四则运算,加法、减法和乘法与分数除法,和现在运算方法已趋一致。通编内容有比

例、比例分配,盈不足问题,级数、多元一次方程组、开方带从开平方。

利玛窦对几何学的论著有《圆容较义》,1608年由李之藻笔述,专论圆的内接和外接,该书刊印于1614年。《测量法义》由徐光启同利玛窦译出。徐光启还撰写了《测量异同》和《勾股义》,对西方传入的数学作了初步的研究。徐光启的学生孙元化也著有《几何体论》1卷,《泰西算要》1卷、《几何用法》1卷。这些书都是抄本,没有刻印,所以现在不易见到。

1634年编成的《崇祯历书》,其中很多数学内容,介绍的平面三角学和球面三角学特别多。专门的数学著作还有邓玉函的《大测》2卷、《割圆八线表》6卷、罗雅谷《测量全义》10卷。《大测》主要依据拖雷美的《数学大全》编成。《割圆八线表》是有度有分的五位小数三角函数表,是对英国数学家纳普尔对数的最早介绍。《测量全义》介绍的三角学超过了《大测》,涉及的平面三角学和球面三角学,在数学中开辟了新的研究领域。这本书介绍了阿基米德《数论》,把阿基米德三大定律初次介绍至中国。还介绍了圆锥曲线和多面体、椭圆面积和椭圆旋转体体积的求法,填补了古代中国数学的空白。

1646年来华的传教士波兰人穆尼阁,介绍了对数解球面三角形的方法。穆来华后在福建、南京、广东、海南传教。在南京时,先后有薛凤祚、方中通随他学习天文、数学。1664年,薛凤祚据其所学编成《历法会通》,分正集、考验部、致用部,其中的数学著作有《比例对数表》1卷、《比例四线新表》1卷、《三角算法》1卷。《三角算法》中比《崇祯历书》更进一步介绍了平面三角和球面三角,除包括正弦、余弦定理外,并有半角公式、半弧公式、德氏比例式。研究三角学的还有梅文鼎的《平三角举要》5卷,《弧三角举要》5卷,《环中黍尺》5卷。

康熙年间编成的《数理精蕴》,是西方数学传入中国后的集



大成者。康熙帝非常喜欢数学、天文。1689年他诏见法国传教士张诚,白晋等人,请他们学习满语,讲授数学。康熙本人在数学方面造诣颇深,1713年他又在畅春园蒙养斋设算学馆,培养八旗世家子弟30多人学习算法,授命数学家梅文鼎的孙子梅毂成充蒙养斋汇编官,与陈厚耀、何国宗、明安图一起编纂天文历算书。1721年编成《历象考成》42卷,《律吕正义》5卷,《数理精蕴》53卷,定名《律历渊源》,1723年印成。

《数理精蕴》上编5卷“立纲明体”,收录了《几何原本》、《算法原本》;下编40卷“分条致用”,又表4种8卷,卷1至卷30是实用算术;卷31至卷36为《借根方比例》,介绍了欧洲传入的代数学,以借根数、方数求实数,其中三次方程的求根法与1690年英国莱普孙发表的求根法相同。《数理精蕴》卷38介绍《对数比例》,卷39、卷40是《比例规解》,大致和罗雅谷同名著作相仿,而对画日晷法介绍更详,对以后天文学著作有影响;书中对假数尺(西洋计算尺)也有说明,故宫博物院所藏实物为象牙制作。

康熙年间对西学的提倡,中西科学的“会通”,促进了传统天文、数学等学科的发展,中国的数学家独立完成了一些创造性工作,如汪莱、李锐的方程论,项名达的椭圆求周术,戴煦的二项式定理展开式,李善兰的尖锥求积术,在数学研究领域都具较高的水平。

## 二、物理、机械

西方物理学传入中国也在明末。天启六年(1626),汤若望著《远镜图说》,介绍了望远镜的制作方法和原理。例如凸镜和凹镜的配合、光线反射折射的原理等,光学开始传入中国。介绍西方物理学最重要的一本书是《远西奇器图说》,该书是由邓玉函和王徵合作翻译的。全书共3卷,1627年在北京刊印问世。此书既重制造方法,又重原理说明,像杠杆、滑车、螺旋、规矩(即比例

规)及其用法,都详解明白。书中有图 50 多幅,其中起重 11 图,引重 14 图,转重 2 图,取水 9 图,转磨 15 图,还有其他一些应用技术的图解。每图都有说明,说明其制作方法、工作原理及操作方法。有关这方面的学问,当时中国知识界多视为奇技淫巧,而不屑一顾,但王徵在该书序中道:“学原不问精粗,总期有济于世人,亦不问中西,总期不违于天。兹所录者,虽属技艺末务,而实有益于民生日用,国家兴作甚急也……。”而且他本人也根据物理学原理设计了多种新式机械。他所著《诸器图说》中,绘图介绍了他所发明的虹吸、鹤饮、轮激、风碾、自行磨、自行车、轮壶、代耕、连弩。后来他继续研究,制成新器 24 种,收入《额辣济亚扁造诸器图说》,有天球自转、日晷自移、水轮自汲、火船自去、云梯直上、气足发矢、气足传声、自转带磨、自行兵车、活台架炮、妙轮奏乐、神威惊敌等。另外王徵还有《忠统目录》和《两理略》等著作,其中所叙奇器也不下 24 种,有些是改进西方的,有的则是自行设计的。

王徵之后,方以智、黄履庄在物理学研究方面颇有造诣,其中在科学发明方面堪与王徵相比的是黄履庄。黄履庄 27 岁时,所发明和仿制的新式机械已有 28 种,其中传自西欧的有显微镜、望远镜、取火镜、瑞光镜(灯塔)、自动戏、龙尾车等,还有自己发明的灯衢、自行驱暑扇、山鸟鸣、鸾凤吟、报时水、瀑布水。还发明了双轮自行手推车,类似今天的残疾人自行车,一天能走 80 里。又做木狗守门,进门的人只要触动机关,“则立吠不止,吠之声与真无异”,黄履庄还做过喷泉、体温计、空气测湿器。康熙时,江永发明了简易留声机,据《清稗类钞》载:“尝置一竹筒,中用玻璃为盖,有钥开之。开则筒说数千言,言毕即闭。传千里内,人开筒侧耳,其音宛在,如面谈也,过千里则音渐渐散不传”。

对中国农业最有影响的是西方水利学的传人。1612 年,熊三拔和徐光启合译的《泰西水法》在北京刊印,该书共 6 卷,记述

了西方取水蓄水的方法。前5卷讲水利知识,第6卷介绍西方水利器械的构造、图式和原理。这是第一部介绍西方农田水利技术的专著。徐光启著《农政全书》60卷,其水利部分,全部采用《泰西水法》,并创造出了新的灌溉工具“龙尾车”、“玉衡车”等。

耶稣会士初来中国时,便带来了钟表。在1582年,罗明坚曾把一座大自鸣钟送给广东制台陈文峰,钟表开始传入内地。这座自鸣钟是经过改装的,罗明坚按中国人的习惯把24小时改为12时辰,把阿拉伯数字改为中国数字。利玛窦进京时,进贡物中有大小自鸣钟二具。此后传教士参与治历,钟表就成了测时的必需品,钟表传入更多。此时钟表还是一种奢侈品,平民百姓尚难见到,只是宫廷和达官贵人的宠物。康熙帝《庭训格言》有一条说:“顺治十年间,世祖皇帝得一小自鸣钟,以验时刻,不离左右。”看来顺治帝是喜欢自鸣钟的。

由于西洋自鸣钟工艺精巧,所以康熙、乾隆时自鸣钟也是宫廷宠物,常用以陈饰。1690年康熙帝赐传教士徐日升绘有自鸣钟的牙金扇一把,并御题七言绝句。乾隆时专请传教士在宫中制造钟表,并在圆明园中特设“钟房”,如修士杨自新自1738年来华至1766年去世,一直在钟房工作,他除了制造钟表之外,还能制造一些自动的小玩艺。后来传教士蒋友仁制造过水钟,实际是个定时喷泉,代表12个时辰的12个生肖分居水池四周,每个生肖轮流喷水2个小时。

钟表传入之后,中国很快进行仿制,顺治时曾仿制过,但因发条质量不过关,所以走时不准。徐光启的五世孙徐朝俊,家学渊源,精于制表,他在《高厚蒙求》一书中,详细说明了钟表的制作方法,并附有图解。这本书出版于1809年,当时广州最早掌握了制钟技术,后来苏州也能造钟,所以有“广钟”、“苏钟”之称,但造钟用的发条都是进口的。

### 三、军事技术

西方科技传入中国,军事技术很受重视,尤其是制炮技术。西方炮术传入中国是在明朝中叶,明军同葡萄牙人在新会西草湾的战斗中,缴获其大炮,取名“佛郎机”。这种炮用铜铸造,长五六尺,大的重千余斤,小的一百五十斤,巨腹长颈,腹有修孔,用子銃5枚贮藏火药,塞入腹中,可远射百丈。这种佛郎机炮显然优于明军的火炮,明朝于嘉靖二年(1513)开始仿制该炮,但未能精用。

利玛窦来华后,在翻译《几何原本》时,曾间接介绍西方火器与军事学。徐光启与李之藻从其学习西学,也从中了解了火器的制法,万历四十七年(1619),因关外战事吃紧,徐光启受命练兵,有意购西炮,召募炮手帮助教练。1620年,李之藻的门人张焘赴澳门,购得葡萄牙大炮四门,并带来数名炮手,这是明末第一次购募葡炮葡兵。1622年,徐光启上练兵制器疏,“力请多铸西洋火炮,以资城守,帝善其言。”<sup>①</sup>当时来华的耶稣会士中有不少人精于制炮技术,于是朝廷令传教士罗如望、阳玛诺、龙华民等制造銃炮。

崇祯年间,大明江山已风雨飘摇,为支撑残局,明廷把希望寄托于西洋火器上,1636年在皇宫旁设一所铸炮厂,由汤若望主持铸造战炮20门,“口径之大,有足容重40磅炮弹者”。后又铸长炮,较为轻便,两个士兵即能搬运。《正教奉褒》中载:“崇祯十三年(1640),兵部传旨,著汤若望指挥监造战炮,若望先铸钢炮二十位,帝派大臣验放,验得精坚利用,奏闻,诏再铸五百位。”崇祯十七年,李建泰督师边防,曾让汤若望随军修理西洋火器。除了西方传教士精通火炮之外,一些中国人也从传教士那里学

<sup>①</sup> 《明史·徐光启传》。

会了制造西洋火器之法。继徐光启之后，他的学生孙元化精于西洋炮法，曾于孙承宗、袁崇焕帐下，制炮筑台，抗击关外的后金政权。毛霁《平叛记》载崇祯五年（1632）正月三日孔有德攻破登州，“是时尚有……红夷大炮二十余位，西洋炮三百位”，此都是孙元化所造。

介绍西方火器最详细的是焦勳的《火攻挈要》。该书成于崇祯十六年（1643），分上、中、下3卷，上卷专论制造火器的方法，如造铕，造弹，造铕车，以及狼机、鸟枪、火箭、喷筒、火罐、地雷等制造方法，并连带述及制造尺寸、比例，起重、运输、引重的机械，配料、化铜的方法。中卷包括制造、贮藏火药的方法，以及试放新铕、装置、运输及使用火器的基本原理。下卷有西铕的攻法，铸铕应注意的事项，以及守城、海战、炮战的内容。另外书前配有图解40幅。

清入关之前，在与明朝的战争中，已经认识到西洋火器的威力。入主北京之后，继续任用传教士造炮，其中最著名的是南怀仁。康熙十三年（1674），吴三桂叛乱，清廷派兵征讨，急需西洋火器，因命南怀仁铸造。《清通考》称：“康熙十三年，谕兵部：大军进剿，须用火器，著治理历法南怀仁铸造大炮。”南怀仁所造大炮，在平定三藩之乱中大显神威，建功卓著。康熙十九年，南怀仁奉旨又造战炮320门，次年八月完成，康熙很高兴，把自己穿的貂皮大衣赐与南怀仁以示恩宠，并抚慰说：“你过去制造的大炮，在陕西、湖广、江西等省已建大功，今造之新炮，比过去的更好。”南怀仁还著有《神威图说》一书，附图44幅，记述铸造火炮技术。康熙帝因南怀仁造炮有功，准吏部议，加南怀仁工部右侍郎之职。

### 第三节 生物、医学、音乐、绘画、建筑

#### 一、生物

西方生物学知识最早见于中文著作《无极天主正教真传实录》，此书于1593年原刊于马尼拉，是由西班牙文的《自然法的修正与改进》一书翻译而来。该书共9章，其中第5章论世界万物之事实，第6章论各地草木之类别，第7章论各地禽兽，第8章论世间禽兽之饮食，第9章论禽兽之用药。5至9章，基本上都是介绍生物学知识的。

康熙十七年(1678)，葡萄牙人进贡非洲狮子，传教士利类思撰写《狮子说》1卷并附图，以介绍“从古中华罕见之兽”的形体、习性及治病等知识。该书当年刊印于北京。次年利类思又奉康熙之命著《进呈鹰说》，对鹰作了全面的介绍。这两本书都译自欧洲16世纪生物学家亚特洛望地的《生物学》。1613年艾儒略撰《职方外纪》中也介绍了许多在中国鲜为人知的动植物。

由于明清之际西方近代科学的蓬勃发展，许多来华的传教士还是欧洲各学术团体的成员，他们在中国还兼有从事科学研究的工作。波兰传教士卜弥格对中国的植物做了深入研究，用拉丁文著《中国植物》一书，1656年在维也纳出版。其中介绍了中国名花20多种，珍奇动物若干，并附图23幅。1655年卫匡国在海牙刊印《中国新图》，介绍了中国各省的草木，特别介绍了人参。1696年，李明作《中国新回忆录》，介绍了中国植茶及种烟法。巴黎科学院驻华通讯员汤执中在华进行了广泛研究，采集了大量的中国植物标本，并把大量中国植物传到了欧洲，著有《植物志》、《北京植物及其他生物学遗物索引》、《中国游记》、《中国

漆考》、《中国之美术工艺及园艺》等书。韩国英是另一位在华的法国植物学家，他兼任圣彼得堡科学院通讯员，法文《北京教士报告》记载他研究过中国的野蚕、榛、竹、荷、玉兰、秋海棠、茉莉、牡丹、橡、粟、香蕈、木棉、草棉、白菜、哈密干葡萄、杏、艾、皂荚等。巴黎圣日内维弗学院图书馆藏有他著的《园艺之研究》抄本。

## 二、医学

明末欧洲医学传入中国，最先传入的是西方的解剖学。在利玛窦、龙华民、卫匡国、艾儒略、汤若望等人的著作中，都有涉及人体构造的内容，大致介绍人的骨骼、神经、血液循环、感官、内脏及其功能。利玛窦在《西国记法·原本篇》中说：“记含之室在脑囊，盖颅后枕骨下，为记含之室。”当时关于解剖学的著作，俞正燮在《癸巳类稿》卷14《书人身图说后》，称：“西洋罗雅谷、龙华民、邓玉函所译其国《人身图说》2卷。”后来冯承钧认为《人身图说》为罗雅谷著，而邓玉函所著为《人身说概》，但此说亦无力证。不管是一本书，还是两本书，起码有一点是可以肯定的，那就是邓玉函和罗雅谷在介绍西方解剖学方面都作了很多工作。特别是邓玉函，最精于生理学和医学，他本人在华时曾解剖过一个日本神父的尸体，又精通西医。《帝京景物略》称：“邓玉函善其国医，言其国剂，草木不以质咀，而蒸取其露，所论治及人精微。”

欧洲解剖学传入之初，对中国医学并未有什么影响。因为中国医学自成一派，根本不能接受这种理论。俞正燮生于乾、嘉之世，博览群书，学识渊博，但他对解剖学的认识，很能代表当时大部分中国人的认识水平。他在《癸巳类稿·书人身图说后》中有此数语：“……又论人知觉在脑，其人南怀仁，于康熙时上《穷理学》书，云：‘一切知识记忆不在于心，而在头脑之内’，亦不出此书之旨。惜藏府经络事非众晓，藏府不同，故立教不同。其人好传教，欲中土人学之。不知中国人自有藏府经络，其能信天主教

者,必中国藏府不全之人,得此等千百,于西洋教何益?西洋人倘如此,亦当毁然自措,掉首发舌,决然舍去欤!”俞正燮显然认为西洋人身体构造和中国人不同,所以才有不同的宗教信仰。从这个问题看来,解剖学传入之初不被中国医学所接受就很容易理解了。

解剖学传入的同时,介绍西方药物的专著也出现了。熊三拔的《药露说》,介绍了西药的功用及制作方法,并有蒸馏及制造药炉等仪器的图说,这是最早介绍西药制造技术的著作。《泰西水法》卷4和艾儒略《西方答问》都涉及了西药的制法。徐光启从传教士庞迪我那里学会了西药制法,光启家书说:“庞先生教我西国用药法,俱不用渣滓,采取诸药鲜者,如作蔷薇露法取其露,服之神效。此法甚有理,所服者皆药之精英,能透人脏腑肌骨间也。”清初沿海地区已普遍使用西法制露。

康熙年间,西医西药开始在中国实际应用。康熙帝重视西方科技,对医学也不例外,他在宫廷中使用西洋御医。康熙六十年(1721)正月,康熙召见教皇特使嘉乐时,当时在场的还有西洋的内科医生乌尔达,康熙还同他开玩笑说:“你治死多少人了,想是你治死的人比我杀的人还多吧!”康熙帝晚年患有心脏病,“深痛中,心脏弱,跳得很快,卧病几死。”罗德全进药治愈,遂被召为御医。康熙帝既信用西洋医生,也极力提倡西药的使用。1693年康熙患疟疾,洪若翰、白晋等进献金鸡纳霜,康熙服后病愈。应该说当时传入中国的西药肯定不少,只是史籍记载较少,我们不能详知而已。

康熙之世,中国的医药学也传入欧洲。中国《本草》一书,由邓玉函译成西文,传到欧洲。《癸巳存稿》称:“康熙时,俄罗斯遣人至中国学痘医,由撒纳特衙门移会理藩院衙门,在京城肄业。”中国的种痘术是种在鼻子上,与西洋种痘法不同。中国药物传入欧洲的具体年代已无可考,但康熙年间,俄罗斯对华贸易中,从



中国输入大量的大黄,乾隆末年,俄罗斯把从中国贩运大黄看做谋利的重要商品。

### 三、音乐

西洋音乐传入中国,从葡萄牙占据澳门开始。屈大均《广东新语》中有:“男女日夕赴寺礼拜,听僧演说。寺有风乐藏革柜中,不可见。内排牙管百余,外按以囊,嘘吸微风,入之有声呜呜自柜出。音繁节促,若八音然,宜以合经呗,甚可听。”此所言风乐,就是现在常见的风琴。西洋音乐传入内地是与传教士同步的。艾儒略《大西利先生行迹》称利玛窦于万历二十九年(1601)进京朝觐所献物品中,有铁铉琴一把,神宗很喜欢,因命太监学习西曲演奏。利玛窦翻译《西琴曲意》八章献上,以便神宗能明白曲意。此后,西洋音乐和乐器随天主教在华的发展,不断地传入。汤若望见崇祯皇帝喜欢西乐,就撰书介绍西洋乐器,还为他制作一具用水力推动的乐器。

入清以后,西乐逐渐流行起来。康熙皇帝曾随传教士研究西乐,并任用传教士为宫廷乐师。当时宫中首席乐师为徐日升,其他还有南光国、巴多明等人。康熙帝本人也能演奏西乐,法国的耶稣会士白晋曾充当康熙皇帝特使,回国向法王路易十四呈递的奏折中有这样的内容:康熙皇帝“很喜欢西洋音乐的乐理、乐器及其演奏法。在亲自处理国务之暇,他只要认真练习几次,就能像演奏中国及鞑靼的大部分乐器一样,演奏西洋乐器”。康熙还命德理格教授皇子西乐乐理。康熙朝编纂的《律吕正义》,其中续编卷一全论西洋乐理,由徐日升、德理格协助编成,解释五线谱的编写及用法,称为“五线界声”。到乾隆时,宫廷中甚至组成了 14 人的西洋乐队,说明西乐影响不小。

#### 四、绘画

明清之际,西方艺术传入中国影响最大的当数绘画。耶稣会士东来,西方绘画艺术也随之传入。明代传入的西洋画,从内容上看多是宗教画,借以宣扬天主教。万历年间罗明坚初到澳门传教时,即携带天主及圣母玛利亚像,这大概是最早传入中国的西洋画。利玛窦来华时,带来的西洋画更多,在肇庆时,他曾展览过,使不少的中国人得以观瞻。1600年,利玛窦进京时,还献给神宗皇帝天主像1幅,圣母像2幅。由于西方绘画对光线、色彩的运用迥异于中国画,所以感官效果大不相同,从而引起了中国人的兴趣。顾起元《客座赘语》中说:“利玛窦西洋欧罗巴国人也。……来南京,居正阳门西营中,自言其国以崇奉天主为道;天主者,制匠天地万物也。所画天主,乃一小儿,一妇人抱之,曰天母。画以铜板为帧,而涂五采于上,其貌如生。身与臂手,俨然隐起帧上,脸之凹凸处,正视与生人不殊。人问其画何以致此?答曰:‘中国画但画阳而不画阴,故看之入面躯正平,无凹凸相。吾国画兼阴与阳写之,故画有高下,而手臂皆轮圆耳。凡人之面正迎阳,则明而白;若侧立则向明一边者白,其不向明一边者眼耳口凹处,皆有暗相。吾国之写像者解此法用之,故能使画像与生人亡异也。’”

明朝传入的西洋画应该不少,但有资料可证的,存留至今的并不多。1910年劳弗尔著《中国耶稣教艺术》,收录程幼博《墨苑》所载西洋宗教画4幅:一幅是信而步海疑而即沉,绘《新约》耶稣召彼得海上行走故事;二幅是二徒闻实即捨空虚,绘《新约》耶稣受难后,现身与革流巴等二徒同行故事;三幅是淫色秽气自速天火,绘《旧约》所得玛城因罪被焚故事;四幅是圣母玛利亚怀抱圣婴耶稣之像。这四幅画都是利玛窦当年赠程幼博的,每幅都有利玛窦的题赠,程幼博将其收入《墨苑》卷6下。

利玛窦之后,汤若望又向崇祯皇帝进献过宗教画。《正教奉褒》载:崇祯十三年(1640)十一月,先是有葩槐国君玛西理饰工用细致羊鞞装成册页一帙,彩绘天主降凡一生事迹各图,又用蜡质装成三王来朝天主圣像一座,外施彩色,俱邮寄中华,托汤若望转赠明帝。若望将图中圣迹释以华文,工楷誊缮。至是,若望恭赉趋朝进呈。共有图 48 幅,原图已不可见,但杨光先著《不得已》一书中有《临汤若望进呈图像说》,此书主旨在于攻击天主教,但书中录用了汤若望所进画中的 3 幅,这样原图虽已佚失,但这 3 幅图却得以保存。

康熙时,传教士中善画者有利类思、南怀仁、马国贤。乾隆时,传教士供职宫廷,在如意馆画画的有郎世宁、艾启蒙、王致诚,后来又有潘廷璋、安德义、贺清泰等。其中郎世宁是传教士中供职画院时间最长、成就也最高的画家。

郎世宁,生于意大利绘画世家,1715 年 11 月来北京。《清史稿·艺术篇·唐岱传》中称郎世宁“康熙中入直,高宗尤赏异,凡名马、珍禽、奇花、异草,辄命图之,无不奕奕如生,设色奇丽。”郎世宁以画花鸟见长,画马和人物肖像也颇见功力。《熙朝名画续集》称:“准噶尔进大宛马,上赐名如意骠,即命世宁图之,得邀睿鉴赐题。”郎世宁画马,以西洋画技法为本,用明暗来表现骏马的体积感和皮毛的质感,画于 1728 年的《百骏图》是郎世宁画马的名作,画中马匹姿态各异,生动异常。郎世宁又以绘武功图著称,绘有《阿玉锡持矛荡寇图》1 卷,《玛琿斫阵图》1 卷,又与其他供职画院的教士王致诚、艾启蒙等绘制平定准噶尔和回部图 16 幅,即:《平定伊犁受降图》、《格登鄂拉斫营图》、《鄂垒札拉图之战图》、《和落霍渐之捷图》、《库陇癸之战图》、《乌什酋长献城降图》、《黑水解围图》、《呼尔满大捷图》、《通古斯鲁克之战图》、《霍斯库鲁克之战图》、《阿尔楚尔之战图》、《伊西洱库尔淖尔之战图》、《拔达山汗纳款图》、《平定回部献俘图》、《效劳回部成功诸

将图》、《凯宴成功诸将图》。这些图反映的是康熙、乾隆平定准、回两部叛乱的重大事件，再现了康熙帝和乾隆帝的辉煌战功。郎世宁还曾为乾隆帝和他的后妃们画过不少肖像画，所以郎世宁的美人画在贵族中争相收藏。

郎世宁深得乾隆帝的宠爱，1757年，乾隆帝为郎世宁的70大寿举行了隆重的祝寿活动，赏赐的物品很多，这在传教士中是绝无仅有的待遇。1766年7月16日，郎世宁在北京逝世，乾隆帝特赐予侍郎衔，并赏银300两为他料理丧事，遗体葬在北京阜城门外传教士墓地。

西画传入之后，西画技法对中国画产生了一定的影响。中国画家首先用西法写真的是明末莆田人曾鲸。其画采用西法透视，重墨骨而后傅彩，加晕染，成江南画派的写实手法。曾氏弟子谢彬、郭玘、徐易、沈韶都继传了其画法，而沈韶弟子徐瑶圃技艺更深。至于纯以西法写真的有长芦盐院的莽鹄立和弟子金玠。莽鹄立，字卓然，满州人，“其法本于西洋，不先墨骨，纯以渲染皴擦而成，神情酷肖，见者无不指白是所识某也。”<sup>①</sup>钱塘人丁允泰及女儿丁瑜，都按西洋烘染法作画，此派虽别开生面，但后继乏人。

清康熙、乾隆间，画院也受西方绘画影响，产生了糅合中西画法的新画派。其中受西法影响最大的是山东济宁人焦秉贞。《画征录》说：（焦秉贞）“工人物，其位置之自近而远，由大及小，不爽毫毛，盖西洋法也。”焦进入内廷在1689年，他的画很多是反映意大利风光的，显然是临摹的传教士的作品。他最著名的作品是《耕织图》，共46幅。这些画的构图、光线、用墨都明显地受西洋画风的影响。

焦秉贞之后，以西洋画法著称的有冷枚、唐岱、陈枚、罗福旻等。

<sup>①</sup> 《画征续集》卷上。

明清之际,中西绘画艺术的交流,虽然双方都注重吸收对方的技法,但影响并不很大,范围也较小,旋即消失。

## 五、建筑

西方建筑最早传入澳门。传教士进入内地后,西方建筑也随之传入。葡萄牙人占澳门之后,几十年间,欧式建筑已遍布澳门,仅教堂就有:圣母望德堂、圣劳楞佐堂、圣安多尼堂、圣保禄堂、圣奥斯丁堂、玫瑰堂。这些教堂均依西式建成,《澳门纪略》卷下《澳蕃篇》称:“多楼居,楼三层,依山高下,方者,圆者,三角者,六角者,八角者,肖诸花果状者;其覆俱为螺旋形,以巧丽相尚。”1583年,罗明坚、利玛窦等在肇庆江边建立一座西式教堂,引得当地人从四方赶来观看。以后随传教士入内地传教,西式教堂也遍及各地,其中北京、南京、上海、广州、杭州的西式教堂最多。

在澳门、广州、扬州、安庆等地,西式建筑逐渐成为民间建筑式样。广州幽兰门西十三洋行,建筑式样都是西式,扬州也有澄碧堂、水竹居、左靠山等仿西式建筑。安庆南门外王氏花园,“承重处仿照西洋立柱法”,这种柱廊式建筑是欧式建筑的典型特点。

集西式建筑之大成者,是圆明园畅春园中的欧式建筑群。1747年畅春园中开始兴建欧式宫殿,由意大利人郎世宁设计,法国人王致诚、蒋友仁协助建造。其中喷水池(清代称为水法)设计与督修都是由蒋友仁完成的。畅春园中的欧式建筑是意大利和法国巴洛克建筑的混合体,建筑群体和门窗迴廊的风格都具有强烈的意大利情调,门窗仿自波洛明尼式,又引入热那亚宫殿的格局,雕饰纹样和壁炉、壁柱的设计则接近路易十四时期的法国建筑风格。

圆明园的西式建筑以畅春园最集中、最宏大。建筑有谐奇趣、蓄水楼、花园门、养雀笼、方外观、竹亭、海晏堂、远瀛观、大水

法、观水法、线法山等。各具特色,采用白石筑成,恬静素雅。在中国古典园林中,置入欧洲园林建筑,这在世界园林史上也是独具匠心的。可惜这座“万园之园”于1860年被英法侵略军纵火焚毁。

#### 第四节 西学东渐评价<sup>①</sup>

明末清初的西学东渐在中国文化史上占有重要地位。

首先,从西学东渐的时代背景看,新航路开辟以后,西班牙、葡萄牙、英、法等国相继开始了资本原始积累的过程,势力日渐强大,不断在世界各地进行殖民扩张。此时的中国封建王朝虽然已走下坡路,但仍不失东亚强国的威严,有足够的力量抵御西方殖民者的入侵。从总体上说,中国与西方诸国之间尚无根本性利害冲突,双方皆奉行和平通商政策。因此,在这种背景下产生的西学东渐,并未打上殖民侵略的烙印,具有积极意义,不能将它同鸦片战争后西方殖民列强的侵略政策连在一起。

其次,从西方传教士在华活动情况来看,利玛窦到中国后,从中国的实际出发,制定了一条和平传教的路线,其主要内容是,“在政治上拥护贵族统治;在学术上要有高水平;在生活上要灵活适应中国的风土人情”。<sup>②</sup>这条和平传教路线为以后来华的绝大多数耶稣会士所承认和遵循。他们在中国穿华服,习华语,遵守中国的法令制度,适应中国风俗习惯,由此博得了皇帝和一部分官僚士大夫在内的中国人的好感,在中国站稳了脚跟。康熙曾对传教士说:“尔西洋人自利玛窦到中国,……并无贪淫邪乱,无非修道,平安无事,未犯中国法度。”<sup>③</sup>

① 参阅饶良伦:《明末清初“西学东渐”评议》,载《求是学刊》,1988年第1期。

② 《中国史研究动态》,1980年第6期。

③ 转引《陈垣学术论文集》第1集,中华书局1980年版,第218页。

传教士以科学知识为敲门砖,为配合传教,将西方科技介绍到中国。如1620年金尼阁等人入华,一次就携带罗马教皇保罗五世赠送的西文书籍7000余部;1651年,汤若望个人藏书已达3000余卷;1687年白晋、张诚来华时带来图书仪器30余箱。因此,西学东渐的规模不容低估。另外需要指出的是,西方传教士来华的目的虽然是传教,但有些传教士为了打开传教局面,不能不花大量时间学习汉语,熟读儒家经典,介绍西方学术。还有一些传教士参与修历或供奉宫廷,从事科技工作,传教便降到了次要地位。他们充当了中西文化交流的桥梁和媒介。所以,对其在西学东渐中的作用应给予肯定的评价。

第三,从西学东渐的内容来看,所谓西学,是个新旧杂糅的混合体,其中既有“古学”,又有“新学”,而以古学为主。

当时,西方自然科学飞速发展,取得了一系列具有划时代意义的巨大成就,如哥白尼的太阳中心说,刻卜勒的行星运动三大定律,伽利略至牛顿的经典力学,笛卡尔的解析几何,牛顿和莱布尼茨的微积分学,波义耳的新元素说,塞尔维特和哈维的血液循环学说等等。可是来华的耶稣会士始终没有冲破宗教神学的樊篱,他们将经院哲学大师托马斯·阿奎那奉为真理的权威。在介绍西方自然科学理论时,大力宣扬的是托勒密的地心说(后来是第谷的折衷体系)、欧几里德的几何学、阿基米德的静力学、亚里士多德的“四元素说”等。而对西方近代自然科学的最新成就,大多讳莫如深,即使偶尔提及,也往往语焉不详。在方法论方面,他们对伽利略的实验法、培根的归纳法和笛卡尔的演绎法避而不谈。

当然,来华传教士学识渊博者大有人在,如邓玉函为伽利略挚友,通晓天文、数学、物理学、医学和多种语言。艾儒略精通数学、物理学和化学,熟谙中国经史,有“西来孔子”之称。另外,像庞迪我、熊三拔、汤若望、南怀仁都是饱学之士,他们在引进西学

最新科技成果方面起了一定作用。邓玉函来华后与伽利略以及刻卜勒一直保持通信联系,并与汤若望参与修历,引进不少西方先进成果。数学方面,李约瑟认为:“大多数人推测耶稣会传教士带给中国的是陈旧的欧洲数学知识。然而,只有欧几里德的《原本》才是如此。……耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学发明和技术在欧洲是最新的。”利玛窦在华传播西算知识时,使用的是他的老师——德国著名数学家,人称“十六世纪之欧几里德”的克拉维斯的著作,而不是古希腊著作。至于清初传入的代数学和对数更是欧洲近代数学的重要成果。邓玉函、王徵合译的《远西奇器图说》也是当时世界上最新的物理学著作。

第四,西学东渐与徐光启、李之藻、王徵等中国科学家的鼎力相助和倡导,万历、崇祯、康熙皇帝重用西方传教士是分不开的,从而使明清时期中西文化交流达到高潮。但是,应该对明末与清初两个时期西学的输入作一分为二的分析。

明末以徐光启为代表的开明士大夫在翻译西方书籍,引进西方科技等方面发挥了巨大作用,如《几何原本》的翻译,《崇祯历书》的编纂,都在我国科技史上占有重要地位。相比之下,清初西学东渐的成就,无论从翻译西学书籍还是从引进西方科技的价值来看,远远不及明末。清初康熙虽然精明强干,励精图治,对当时的中西文化交流起了巨大推动作用,但他却没有建立起一支中国人自己能够掌握科学知识,并制造西方先进器械的队伍,使中国逐渐落伍于世界科学水平。康熙虽然重用西方传教士,将大批学有专长的耶稣会士揽入宫廷,但这些人大多直接为他本人服务,切断了他们与广大士大夫之间的直接联系和交流。康熙只注意利用耶稣会士的知识技能,而不重视对西方科技的引进和传播。康熙、乾隆时利用耶稣会士进行的全国地图测绘尽管具有世界一流水平,但图成之后即藏于深宫内府,测绘方法也秘而不宣,结果对我国当时的地理学无所影响。康熙时翻译的一些西



方书籍,大多不是为了满足社会需要,而是供他本人学习、玩赏,其中有的书籍,如人体解剖学从未公开过。

最后,西学东渐不是单向的。西学东渐的过程,同时也是中国文化传入西方,影响西方的“中学西渐”的过程。由于传教士在华期间,向西方报道、介绍了大量有关中国的知识,在西方掀起了研究汉学的热潮,从而谱写了 18 世纪中西文化交流的新篇章。

---

---

## 第八章 中国文化对近代西方的影响

### 第一节 17—18 世纪欧洲的“中国热”

明清时期大批西方传教士来华传教，将西方文化介绍到中国，同时也把中国文化传入西方。据统计，1552—1773 年间，传教士所撰有关介绍和研究中国的著作 422 部，<sup>①</sup> 内容涉及中国历史、地理、天文、政治制度、宗教哲学、礼仪之争以及中国古籍的翻译与中文字典的编纂。这些著作在欧洲的流传，增进了西方人对中国文化的认识 and 了解，直接推动了西方人研究中国文化的热潮。这一时期，欧洲的艺术建筑乃至社会习俗，无不打上中国文化的烙印。

#### 一、传教士与中国文化的西传

来华传教士通过翻译中国典籍以及通信、著述等多种形式和渠道，将中国文化介绍到欧洲，使东方古国和中国文化较以往

---

<sup>①</sup> 王澐：《明清之际中学之西渐》，台湾商务印书馆 1979 年版，第 82 页。

更加清晰地展现在欧洲人面前。

### (一) 儒家经典的翻译和中国语言文字的研究

16—18世纪,中国的经典“四书”“五经”相继被翻译成西文。最早从事中国经典翻译的是利玛窦,他曾于1594年将“四书”译成拉丁文,寄回意大利,但未正式刊印。1626年,比利时耶稣会士金尼阁将“五经”译成拉丁文,在杭州刊印,这是中国经典最早刊印的西文译本。

继利玛窦之后,来华耶稣会士不少人开始研读儒家经典,“四书”有了正式的拉丁文译本。1662年,意大利耶稣会士殷铎泽和葡萄牙耶稣会士郭纳爵将《大学》合译为拉丁文,取名《中国之智慧》,在建昌刊印。殷铎泽还翻译了《中庸》,取名《中国政治伦理学》,于1667年在广州刊印。《论语》最早的拉丁文译本,亦出自他们二人之手。1681年,在华比利时传教士柏应理奉命回罗马汇报工作。在欧洲逗留期间,柏应理奉法王路易十四之命,于1687年在巴黎编辑出版了《中国哲学家孔子》一书,中文书名《西文四书直解》,该书收录了殷铎泽、郭纳爵的《大学》、《中庸》和《论语》的拉丁文译文,附有孔子传略和有关注疏。1711年,比利时传教士卫方济将“四书”完整地译成拉丁文,其译文注重直译,忠实原意。卫方济还著有《中国哲学》一书,系统介绍了中国儒家经典和古代哲学思想。康熙、乾隆年间,来华法国耶稣会士白晋、刘应、马若瑟、雷孝思、宋君荣、钱德明等人也都曾致力于“五经”的翻译和研究,并将其中的《易》、《诗》、《书》、《礼记》或全部或部分地译成拉丁文。中国儒家经典通过传教士的译介,引起欧洲知识界的注意。

1625年,在北京的耶稣会士得知西安府附近发现了大秦景教流行中国碑,随即派金尼阁前往研究。金尼阁将碑文译成拉丁文,由罗雅谷寄往罗马。1628年,出现了部分法文译本,1631年,在罗马刊印意大利文译本。景教碑的中文注释,亦由阳玛诺于

1644年刻印于杭州,取名《景教流行中国碑颂正论》。景教碑碑文的翻译和研究,对传教士和欧洲学者研究中国文化起了推动作用。

为了进一步沟通中西文化交流与联系,来华传教士和欧洲学术界编译出版了一批中文语法著作和字典。16世纪末曾在马尼拉传教的西班牙多明我会传教士高母羨因与当地华人来往频繁,精通华语,所撰《中文字典》是现存最古老的一本中西字典。1626年,金尼阁在中国学者帮助下,编辑出版了《西儒耳目资》一书,采用西方研究方法对中国文字作了有益的探讨。17世纪50年代,意大利传教士卫匡国在德国科隆编辑出版了研究汉语语法的专著《中国文法》,该书成为欧洲人学习汉语和深入研究中国文化的重要工具书。此外,还有西班牙教士华罗的《官话简易读法》、白晋的《中法字典》和《中文研究法》等。1728年,法国耶稣会士马若瑟以白晋的《中文研究法》一书为主要依据,在广州写成《中文札记》一书,书中举证达13000余条,是西方学者研究中国文字学的奠基之作。此后,法王路易十四的顾问傅尔蒙将华罗的《官话简易读法》译为拉丁文,又取马若瑟的材料,另著《中国文典》,这对于法国学者研究中国文化起了巨大的推动作用。

## (二)对中国的介绍和研究

在翻译儒家经典,研究中国语言文字的同时,来华传教士和欧洲学术界编撰出版了一大批有关介绍和研究中国的著作,内容涉及中国政治、经济、文化及历史地理等各个方面,从而使中国文化更加广泛地在欧洲传播。

1585年,西班牙奥古斯丁会教士门多萨在罗马出版了西班牙文的《中华帝国风物志》,是第一部系统介绍中国社会风俗和历史地理的西文著作,刊印后,很快被译为欧洲各国文字,成为当时欧洲人了解和研究中国的基础。尤其重要的是,该书依据传

教士的报告,对中国的大一统和仁君统治、伦理道德、科学与艺术的描述带有理想主义色彩,书中材料为以后进步思想家频频引用,成为他们反封建的理论依据。

1599年,英国地理学家哈克卢特在他所编辑的《英国航海、旅行和地理发现全书》再版时,收录了一部分介绍中国的内容,除了记载中国的疆域、物产、风俗习惯外,还对中国的教育制度、儒家的伦理道德及道教和佛教作了较为详细和准确的介绍。

18世纪以前,在来华传教士介绍和研究中国的著作中,对欧洲影响最大的是1615年在德国奥格斯堡出版的《基督教在中国传播史》。利玛窦生前留有大量介绍和研究中国以及在华传教情况的笔记手稿,金尼阁对这些笔记手稿加以整理补充,编辑出版了这部巨著,使之成为17—18世纪研究中国文化的欧洲学者的必备参考书。该书初版后不胫而走,先后用拉丁文和法文重印3次,并很快有了德、英、意和西班牙文版。这是一部系统全面地介绍中国文化制度的著作,内容包括中国政治经济制度、历史地理、风土习俗、伦理思想、儒家学说、宗教信仰等各个方面,对欧洲人了解和研究中国具有重要作用,并对欧洲文化产生了深远影响。

1687年以后,大批法国耶稣会士入华,他们学识渊博,有些人直接参与中国的科技工作,对中国文化的了解更趋全面和深刻。因此,18世纪对中国文化西传影响最大的是法国耶稣会士和学者在巴黎先后编辑出版的介绍和研究中国的三部大型丛书,号称欧洲18世纪关于中国的三大名著。

第一部是《耶稣会士书简集》,1702—1776年陆续在巴黎出版,杜赫德和帕都叶先后担任主编。全书共34卷,其中第16—26卷收录了耶稣会士寄自中国的信函,涉及中国的政治制度、风土人情、历史地理、宗教哲学、工商业等内容,是18世纪以来欧洲人了解和研究中国的主要资料来源。

第二部是《中华帝国全志》，1735年由杜赫德刊印于巴黎。全书分4卷，第1卷记述中国史地；第2卷研究中国政治、经济、经典和教育；第3卷介绍中国宗教、道德、医药、博物，并附有马若瑟所译元剧《赵氏孤儿》；第4卷记述满洲、蒙古，并涉及西藏、朝鲜的研究。该书于1736年在海牙再版，并很快有英、德、俄译本问世，在欧洲学术界影响极大，有“西洋中国学之金字塔”之称。

第三部是《北京传教士关于中国人的历史、学术、艺术和风俗习惯札记丛刊》，简称《中国丛刊》，1776—1814年在巴黎陆续出版，共16卷，先后担任主编的勃罗提业、德经、萨西皆为当时法国著名学者。该书以学术性论著为主要内容，标志着耶稣会士的中国学研究达到了顶峰。<sup>①</sup>

此外，在传教士所撰有关中国的著作中，影响较大的还有法国传教士冯秉正的《中国通史》，1777—1783年在巴黎出版。该书是冯秉正依据朱熹《通鉴纲目》，并补充宋末、元、明史实编撰而成，共12卷。1789年，冯秉正又将清代中国15省的地理、物产部分编成《中国志》，作为该书第13卷出版。卫匡国最早从事中国地理学研究和地图测绘，所撰《中国新图》，收录中国总图及各省、日本图共17幅，于1655年在荷兰出版。此后，法国著名宫廷师丹维尔依据在华传教士寄来的《皇舆全览图》，制成各种中国地图，于18世纪上半叶几次在巴黎出版。被称为“耶稣会中最博学”的法国传教士宋君荣著述颇丰，所撰《中国天文学简史》和《中国天文学》于1732年刊印于巴黎。

明清时期许多在华传教士著书立说，向欧洲介绍中国文化，成为当时中西文化交流的媒介。

<sup>①</sup> 忻剑飞：《世界的中国观》，学林出版社1991年版，第128页。

## 二、罗柯柯艺术风格与中国古典文化的融合

17—18 世纪,中国文化对欧洲的影响是多方面的,其中,对欧洲审美情趣和生活习惯的影响便是罗柯柯艺术风格的出现。当时,中国的瓷器、漆器、丝绸、绘画等大量输入欧洲,成为人们争相求购和收藏的珍品。这些“闪现于江西瓷器的绚烂彩色、福建丝绸的雾绡轻裾背后的南部中国的柔和多变的文化,激发了欧洲社会的喜爱和向慕”,<sup>①</sup>甚至在上层社会中出现以采用中国物品,模仿中国式样为时尚的“中国风格”或“中国趣味”。在这种情况下,罗柯柯艺术风格应运而生。17 世纪末,罗柯柯艺术风格在法国出现后,很快遍及德、意、英、西等国,18 世纪 20—80 年代达到高潮。

“罗柯柯”(Rococo)一词源于法语,意为假山石或装饰用的贝壳。其艺术风格优美轻盈,色彩淡柔,重自然逸趣而不尚雕琢,与路易十四时代流行的雄伟华丽、严谨呆板的巴洛克艺术风格迥然不同,倒与崇尚超脱、纯朴、自然的中国古典艺术风格十分相近。

在罗柯柯时代,欧洲人不仅通过传教士的报道和著述了解中国的精神文化,而且通过淡色的瓷器、色彩飘逸的丝绸和精美的漆器等了解中国的物质文化。一位西方学者描述道,中国“淡色的瓷器,色彩飘逸的闪光丝绸的美化的表现形式,在温文尔雅的 18 世纪欧洲社会之前,揭露了一个他们乐观地早已在梦寐以求的幸福生活的前景”。<sup>②</sup>

欧洲最早提到中国瓷器的是马可波罗,但直到 15 世纪,瓷器在欧洲仍被视为稀有珍品。1435 年德国黑森家族卡泽尼博根公爵藏有一只素身瓷碗,是 14—15 世纪的中国青瓷碗,珍如拱

<sup>①②</sup> 利奇温:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆 1962 年版,第 21 页。

璧，镶以金银，几百年来为该家族世袭品，为世所羨。<sup>①</sup> 16世纪以后，葡萄牙、荷兰、英、法等国纷纷在海外建立殖民地，成立东印度公司进行远东贸易，大量中国瓷器源源流入欧洲。据统计，1602—1682年的80年间，仅荷兰东印度公司输入欧洲各国的中国瓷器就超过1600万件。1701年，首航中国的法国商船“安菲德里蒂”号自广州返航，船上满载中国的瓷器、丝绸、漆器等物品，共160箱。英国东印度公司也从中国大量进口瓷器，仅1722年运抵英国的就有40万件。18世纪，中国瓷器风靡欧洲，成为普通家庭的日用品。当时在欧洲人特别是英国人的概念中，“瓷器就是中国”。法国人喜爱中国彩瓷，德国人喜爱中国青瓷，英国人和荷兰人偏爱蓝瓷和白瓷。输入欧洲的中国瓷器用具有瓶、盂、罐、盒、炉、壶、碗、杯、盘等，这些精美的中国瓷器为罗柯柯时代崇尚宽放风格的欧洲人增添了浓厚的生活情趣。

随着瓷器大量传入欧洲，中国的瓷器制造技术逐渐在欧洲各国传开，推动了欧洲瓷器制造业的兴起和发展。欧洲最先仿照中国试制瓷器的是意大利。16世纪中叶，威尼斯生产了一种名叫“梅迪西”(Medici)的瓷器，此后荷兰、法国也开始生产瓷器。但当时欧洲所产瓷器不仅数量有限，而且属软瓷，色泽呈黄，制作粗糙。直到18世纪初，欧洲人才开始制造硬瓷。1709年，德国人包吉尔试制成功了无釉的硬质瓷器和有釉的瓷器，这是欧洲硬瓷生产的开端。至于英国，则迟至18世纪中叶才开始建立自己的瓷厂。欧洲早期瓷器的形状显然受中国的影响，其刻划、浮雕或彩绘，大都仿效福建白瓷，作花卉、鸟兽、昆虫、人物之状。中国常用彩色绘成芍药、菊花等图案，碟边作种种花纹以及康熙年间瓷器上惯见的斗鸡、飞鸟和人物，都曾被模仿，在18世纪的欧

<sup>①</sup> 参阅朱杰勤：《十七、十八世纪华瓷传入欧洲的经过及其相互影响》，载《中国史研究》，1980年第4期。



洲成为时髦品。<sup>①</sup>罗柯柯艺术风格与崇尚超脱、纯朴的中国美术已经溶为一体。

除瓷器外,中国的漆器传入欧洲,成为欧洲家具陈设的一部分。17世纪中叶,福建漆器开始在英国流行,17世纪末,英、法等国的工匠仿照中国漆器的图案和色彩自制漆器,尤以模仿中国的花鸟漆器最受欢迎。除漆器家具外,法国人还把中国式的漆轿子发展成为漆轿车。

在罗柯柯时代,中国的丝绸、壁纸、折扇、绘画作品都曾流行一时,特别是中国的园林艺术备受欧洲王公贵族推崇。

在18世纪的法国,人们对路易十四时代的匀称刻板的古典主义建筑风格感到厌倦,恰好从中国传来耶稣会士对中国园林赞不绝口的报道,激起法国园林设计师们的浓厚兴趣。1743年,法国传教士王致诚在给巴黎友人的信中对圆明园的美景详加描述,后将中国画家唐岱、沈源于1744年所作圆明园40景图的副本寄往巴黎,使法国的园林设计师对中国园林艺术有了进一步了解。18世纪后半叶,法国一些贵族刻意模仿中国园林,在私人花园里建造亭台楼阁宝塔、小桥流水、假山石岛,甚至把圆明园的花卉移植到法国。

在英国,威廉·坦波尔爵士曾于1685年撰文盛赞中国园林艺术。著名散文家艾迪生(1672—1719)和诗人蒲伯(1688—1744)还曾依照中国的植树方法布置花园。这种趣味一时成为风气。后来,曾至广州经商的建筑师威廉·钱伯斯爵士(1726—1796)于1757年出版《中国房屋建筑》一书。1757—1762年,钱伯斯受命为太子妃建造一所园邸,内有中国式建筑,最著名的是一座宝塔。1772年,钱伯斯又出版了《东方园林》一书,极力推崇中国的园林艺术。

<sup>①</sup> 朱杰勤:《十七、十八世纪华瓷传入欧洲的经过及其相互影响》,载《中国史研究》,1980年第4期。

与此同时,德国也从法国传入中国园林艺术。18世纪20年代,建于易北河畔的庇尔尼茨宫颇具中国离宫别苑特色,与圆明园的建筑风格十分相似。另外,科伦主教区建有“中国乡村别墅”,魏森斯泰因地区建有“中国村”。德国学者翁策尔在1773年出版的《中国园艺论》一书中,称赞“中国的园林是一切园林艺术的典范”。<sup>①</sup>

罗柯柯时代,中国古典文化渗透到欧洲社会生活的各个方面,对欧洲文化产生了前所未有的影响。

## 第二节 中国文化与欧洲启蒙运动

自17世纪后期开始,随着资本主义生产关系和资产阶级革命在欧洲的发展,启蒙运动作为一股进步的社会革命思潮席卷欧洲。这股社会思潮发源于英国,鼎盛于18世纪的法国,并波及德国和其他国家,是继文艺复兴之后,欧洲进步思想家对束缚人们思想言行的宗教教条和传统观念发起的又一次冲击。其主要思想特征是:倡导理性,把理性作为一切现存事物的裁判标准。所谓“理性”,是指“把一切现象都归因于自然而不归因于奇迹的倾向”,亦即崇尚人类认识自然规律,反对神灵和奇迹的赐予。启蒙思想家高扬理性旗帜,尊崇人类智慧,向往自由与进步,抨击基督教宗教神学,在人类的历史进程中建立了一座不朽的丰碑。

然而,启蒙运动作为一股冲破传统的社会革命思潮,需要建构一套理论体系为其先导,而理论体系的建构,往往离不开外来文化的养分。当时,具有与欧洲完全不同气质的中国文化经传教士的报道和介绍,不仅促使欧洲人了解和研究中国,更重要的是,中国的政治、经济制度和儒家的伦理学说为启蒙思想家建构

<sup>①</sup> 参阅周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社1987年版,第61—62、596—597、111—112页。

自己的理论体系提供了大量素材和有力的佐证。因而,他们从不同侧面、不同角度探讨中国文化,将其纳入自己的理论体系之中。对欧洲思想界而言,18世纪是理性的时代,批判的时代,也是中西文化交流大放异彩的时代。许多启蒙思想家仰慕中国文化,从中汲取合乎理性法则的思想材料。诚如伏尔泰所言:“欧洲王公和商人发现东方,追求的只是财富,而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质世界。”<sup>①</sup>

### 一、莱布尼兹与中国文化

有“千古绝伦的大智者”之美誉的莱布尼兹(1646—1716)不仅是德国著名哲学家,同时是一位自然科学家,与牛顿并称为微积分的创始人,数理逻辑的先驱者。他是西方第一个认识到中国文化对于欧洲文化的发展具有重要意义的人。

17世纪60年代,不满20岁的莱布尼兹开始接触由传教士传入欧洲的有关中国的材料,此后多年一直致力于了解和研究中国文化。1687年,柏应理在巴黎出版《中国哲学家孔子》一书,该书附有周易六十四卦及其含义,引起莱布尼兹的浓厚兴趣。1689年莱布尼兹游历罗马时,与在华担任过钦天监监正的意大利耶稣会士闵明我邂逅,两人交往达8个月。闵明我回中国后,两人书信往来频繁,莱布尼兹从闵明我的来信中得知不少关于中国的知识。1697—1702年,他还多次与在北京的白晋通信,共同探讨他的二进制算术和易卦。根据耶稣会士的著述和提供的材料,莱布尼兹于1697年编辑出版了《中国新论》,该书除收录在华耶稣会士的书信外,他还写了长达24页的导论,对中国文化作了概括性描述。两年后该书再版时,莱布尼兹将白晋所赠《中国皇帝传》一书由法文译为拉丁文,收入书中,并附有康熙皇

<sup>①</sup> 利奇温:《十八世纪中国文化与欧洲的接触》,商务印书馆1962年版,第79页。

帝像。1715年,莱布尼兹给法国摄政奥尔良公爵的顾问德雷蒙写了一封论中国哲学的长信,阐述了他对中国哲学中“理”、“气”等问题的见解。莱布尼兹几十年来始终关注中国文化,从中汲取有价值的成份,由此奠定了其独特的中国文化观。概括而言,他对中国文化的认识及所受中国文化的影响主要表现在以下几个方面:

首先,莱布尼兹向慕中国文化,鞭笞欧洲基督教文明的弊端;认识到中国文化有益于欧洲文化的发展,中西文化具有互补性,以此来建构自己所主张的全世界政治统一的和平主义理想或“大和谐”理想。

在《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》中,莱布尼兹对古老的中国文明用赞赏的口吻说:“中国是一个大国,它在版图上不次于文明的欧洲,并且在人数上和国家的治理上远胜于文明的欧洲。在中国,在某种意义上,有一个极其令人赞佩的道德,再加上有一个哲学学说,或者有一个自然神论,因其古老而受到尊敬。这种哲学学说或自然神论是自从约3000年以来建立的,并且富有权威,远在希腊人的哲学很久很久以前。”对于龙华民、利安当等传教士非议中国哲学的言论,莱布尼兹批驳说:“我们这些后来者,刚刚脱离野蛮状态就想谴责一种古老的学说,理由只是因为这种学说似乎首先和我们普通的经院哲学概念不相符合,这真是狂妄之极!”<sup>①</sup> 在《中国新论》一书的序言中,莱布尼兹对中西文化作了分析和比较,认为“欧洲文化的特长在于数学的、思辨的科学,就是在军事方面,中国也不如欧洲;但在实践哲学方面,欧洲人就大不如中国人了”。因此,他明确指出中西文化应相辅相成,中国教导欧洲伦理道德和自然神学,西方教导中国数学与思辨哲学,以此促进各自文化的发展。“以我看,当前我们的道

<sup>①</sup> 莱布尼兹:《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》,庞景仁译,载《中国哲学史研究》,1981年第2、3期;1982年第1期。

德腐败,杂乱无章,这似乎使我觉得,像我们派遣传教士前往中国传授上帝启示的神学一样,有必要就自然神学的目的和实践请中国派遣人员来指导我们”。

通过对中国文化的分析研究,莱布尼兹提出中国的儒家学说与基督教教义有许多共同之处。他把自己所倡导的欧洲和平的“大和谐”理想与中国的“大同”思想、“大一统”思想紧密联系起来,<sup>①</sup>并极力论证宋儒理学与基督教教义的一致性,认为中国人的理就是欧洲人“在上帝的名称之下所崇拜的至上实体”。中国的天命、天道,指的是天在其运行中确定不移的法则。逆天是违背理性,顺天是服从理性。尽管莱布尼兹对中国文化的认识和评价有不少理想化的成份,但他的可贵之处在于认识到人类文化的普遍性,努力使中西文化进行对等交流,并借对儒家学说的“秩序”和“道德”的赞美,来表达他对当时德国分裂割据、战乱不止和诸侯暴虐的不满。因此,他的国家观是建立一个具有仁爱、正义之心和广博知识的开明君主治理下的统一国家,而把康熙皇帝作为开明君主的表率也就不足为怪了。

其次,莱布尼兹取得的科学研究成果在一定程度上得力于中国文化的影响。1679年,莱布尼兹发明二进制算术,这对于现代计算机语言的发明和应用提供了一个重要条件。以后,他与白晋通信,讨论二进制算术问题,并随信附上从0到32的数表。对《易经》颇有研究的白晋发现莱布尼兹的数表与中国易卦配列有相同之处,便在回信中指出这种数表从32以下还可引申下去,并附上《伏羲64卦次序图》和《伏羲64卦方位图》。这一奇异的吻合使莱布尼兹欣喜若狂,他经过潜心钻研,进一步完善了二进制算术。1708年,他在《皇家科学院科学论文集》中发表了《二进制计算的阐述》的论文,将二进制扩展到加减乘除四个方面。对

<sup>①</sup> 参阅周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社1987年版,第104页。

此,英国学者李约瑟评价说:“莱布尼兹成为符号逻辑或数理逻辑的前辈,对其观念的刺激,公认来自中国特殊的表意符号的性质。”<sup>①</sup>可见中国的《易经》和宋儒图说,对于莱布尼兹二进制算术的完善产生了影响。此外,莱布尼兹于1714年发表了《单子论》,其理论直接受到中国古代哲学思想,特别是“道”的观念的影响,使中西哲学融为一体。

第三,莱布尼兹以实际行动促进中西文化交流。从1669年起,他就致力于创建柏林科学院,以此为工具,“打开中国门户,使中国文化与欧洲文化互相交换”。同时他主张在莫斯科也设立同样机构,作为连结中西文化的桥梁。1697年他的《中国新论》一书出版时,适逢俄国彼得一世访问德国,于是莱布尼兹打算经由俄国联络中国与欧洲,并请求彼得一世修筑通往中国的陆上通道,建立真正互相启蒙的中西文化交流。

当然,莱布尼茨在沟通中西文化方面所做的努力并未产生十分明显的效果,但他对中国文化的分析和研究受到欧洲思想界的关注。此后,他的弟子佛朗克和沃尔夫继承了他所开创的德国古典思辨哲学和对中国文化的研究。1707年,佛朗克在哈勒大学创建东方神学院,设汉语和中国哲学课程。沃尔夫一如其师,对中国哲学怀有浓厚兴趣。1721年,沃尔夫在哈勒大学作了题为《中国的实践哲学》的演讲,介绍中国的政治道德,推崇孔子为理性的代表,并比较孔子的伦理学说与基督教所宣扬的伦理道德,认为两者不仅不矛盾,反而能够互补。因其观点带有明显的自然神论倾向,为正统基督教神学家所不容,遂遭当局驱逐,但其学说却在欧洲广为流传,沃尔夫也因此成为欧洲学术界声名显赫的人物。

---

<sup>①</sup> 李约瑟:《中国科学技术史》第2卷,科学出版社1975年版,第479页。参阅蒋希正等:《中华文明与欧洲资产阶级社会革命进步思潮》,载《黄淮学刊》,1990年第1期。

## 二、法国启蒙思想家的中国文化观

18世纪的法国思想界,群星璀璨,人才辈出,由进步思想家和学者发起的启蒙运动,犹如一部气势磅礴的历史交响乐,在漫漫长夜里用理性的音符驱逐现实的黑暗,创造了法国历史上一个光辉灿烂的时代。启蒙运动的代表人物,如伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗、卢梭、波维尔、霍尔巴哈、魁奈等人借助以传教士为媒介传入欧洲的大量有关中国的材料,构建自己的理论体系,评说古老的中国文化。中国文化的某些因素成为他们摆脱传统观念,反对教会神学的有力精神武器。

### (一)伏尔泰等人对中国文化的赞美

伏尔泰之前,在法国思想界已有人开始关注中国文化,如法国启蒙运动的先驱者彼埃尔·培尔(1647—1706)崇尚理性,贬抑宗教,在其撰于1697年的《历史批判辞典》一书中将中国人视为无神论者,并把中国社会当作他所假设的“无神论社会”的典范。1708年,法国索尔朋大学哲学与神学教授尼古拉·马勒伯朗士(1638—1715)发表《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在与本性》一文,就“礼仪”问题与耶稣会士展开辩论。他与培尔一样,认为中国人是无神论者,进而比较了中国哲学的“理”与基督教哲学的“上帝”的异同,对欧洲思想家的中国文化观产生了很大影响。<sup>①</sup>

18世纪的欧洲思想界,对中国思想文化和政治制度推崇最力、影响最大的首推伏尔泰(1694—1778),他对中国的“向慕”在1740—1760年间达到了狂热而固执的程度。在哲学思想上,他曾批驳莱布尼兹的观点,但在对中国文化的态度上,他与莱布尼兹毫无二致,两人都以中国文化为楷模,无情抨击欧洲封建专制

<sup>①</sup> 参阅忻剑飞:《世界的中国观》,学林出版社1991年版,第151页。

主义和基督教神学。

首先,对于源远流长的中国文明,伏尔泰给予高度赞誉,以此抨击基督教世界的历史观。在他看来,古老而优秀的中国文明之被欧洲“发现”,正是对西方基督教世界妄自尊大最有力的对比。他在1738年发表的《哲学辞典》“光荣”条目中写道:“世界的历史始于中国”,赞扬中国是“举世最优美、最古老、最广大、人口最多和治理最好的国家”。在西方文明刚刚起步时,中国已经发明了所有的学术,而且,“中国的风俗、法律、语言、文字,4000年来没有改变,因此应将中国置于所有民族之上”。<sup>①</sup>他赞扬中国的历史记载,“没有任何虚构,没有任何奇迹,没有任何得到神启的自称半神的人物。这个民族从一开始写历史,便写得合情合理。”中国历史的确实可靠性还在于“所有民族中,只有他们始终以日蚀月蚀、行星会合来标志年代;我们的天文学家核对了他们的计算,惊奇地发现这些计算差不多都准确无误。其他民族虚构寓意神话,而中国人则手中拿着毛笔和测天仪撰写他们的历史,其朴实无华,在亚洲其他地方尚无先例”。<sup>②</sup>显然,伏尔泰借对中国古老文明和确凿的历史记载的赞美,来抨击自诩为人类文明源头的欧洲社会的弊端。诚如微席叶在《耶稣会士书简选》的序言中所说:“伏尔泰认为耶稣基督世界和这一古老社会相比就显得黯然失色了。这一发现就更加剧了神学界的论战,因为中国的古老性动摇了圣书中的年代学基础,使圣书上空浮起了几片疑云。伏尔泰这样做的目的是一箭双雕,既把中国的年代学作为他贬斥圣经的武器,也作为他史学思想的基础。他认为人类文明、科学和技术的发展史都是从中国开始的。中国在政治、经济、文化、宗教等各个领域都曾遥遥领先”。

其次,伏尔泰仰慕儒家伦理道德及宽容精神,痛斥教会神

① 王澐:《明清之际中学之西渐》,台湾商务印书馆1979年版,第144页。

② 伏尔泰:《风俗论》上册,商务印书馆1995年版,第74—75页。



学。作为一个自然神论者,伏尔泰倡导的是一种道德化的理性宗教,因而他把儒家学说视为与欧洲“神示宗教”截然不同的具有崇尚理性、合乎自然和道德的“理性宗教”。伏尔泰阅读了不少有关孔子的书籍和儒家经典,对孔子及其学说赞赏备至,认为孔子的伦理道德对于国家的长治久安和指导人们修身治国具有重要作用。在伏尔泰眼中,西方基督教派别林立,互相倾轧,而中国各派宗教并存不悖,互为补充。因此,他特别欣赏中国宗教的宽容精神,称中国为世界上最宽容的国家。孔子的教诲在于劝人向善,以德教人,既无狂热的迷信,亦无求助神的启示。而基督教则是一种神示宗教,它基于迷信、愚昧和信仰的狂热,其后果便是千百万无辜者被嗜血成性的教士当作他们所捏造的那个“上帝”的“牺牲”。“上帝”则是“罪恶的主犯”。<sup>①</sup>

为了表示自己对中国伦理道德的尊崇,伏尔泰将法国耶稣会士马若瑟翻译、由杜赫德在《中华帝国全志》中发表过的中国元曲《赵氏孤儿》重新改编,取名《中国孤儿》,于1755年8月在巴黎法兰西剧院公演。该剧表现了一个被征服的文明的中国人以道德的力量感化、战胜野蛮的征服者的故事,突出颂扬了中国的高尚道德及其与政治、法律的结合,对孔子的思想言行大加赞美,所以该剧又被称作“五幕孔子的伦理”。

当然,伏尔泰仍然看到了中国与欧洲在自然科学方面的差距,中国的数学、物理学、医学等方面落后于欧洲,但是中国人完善了伦理学,而伦理学是首要的科学。因此,人心中最根本的、不渝的法则是孔子所说的“己所不欲,勿施于人”。

第三,赞美中国的政治制度,视之为欧洲各国政府效法的榜样。伏尔泰认为中国是世界上在道德和国家治理方面最好的民族,对中国封建皇帝的所谓“仁政”大加赞誉。在他看来,中国皇

<sup>①</sup> 转引蒋希正等:《中华文明与欧洲资产阶级社会革命进步思潮》,载《黄淮学刊》,1990年第1期。

帝治理下的政府是“基于一个优美的原则治理一切，那就是皇帝为万民之父。中国像个大家庭，皇帝知道上天不会使之毫无作为居于高位，因此他必须关心全民的利益”。<sup>①</sup> 伏尔泰的政治观是建立开明君主专制统治，因而崇尚中国家长式的德治主义，并以中国历史上的谏议制度为例，指出中国实行的不是专制政体，而是在法律限制下的君主政体。在这个问题上，伏尔泰曾撰文批评孟德斯鸠视中国为专制政体的观点。同时，伏尔泰认为中国的科举制度也值得欧洲各国模仿，并提出既然欧洲能够学习中国的瓷器制作技术，也应该学习中国的法律。“我们曾把我们的神圣宗教带到中国去，然而没有成功。我们应该能把他们的法律拿过来作为交换，但我们也许不懂得做这笔交易”。<sup>②</sup>

显然，伏尔泰对中国历史、法律、宗教、道德、政治制度的评价不乏溢美之辞，其分析也未必深刻，甚至失之偏颇。但他作为伟大的启蒙思想家，善于从外来文化中汲取有价值的因素为己所用，并以此作为抨击欧洲封建专制统治和教会神权的理论依据，在当时的欧洲思想界产生了广泛影响。

继伏尔泰之后，百科全书派的主要代表人物，如狄德罗、霍尔巴哈、波维尔等人都曾从不同侧面称颂中国文化，表达了他们反对专制暴政，向往开明、理性的政治制度的理想。狄德罗称赞儒家学说，“只须以理性或真理，便可治国平天下”。霍尔巴哈极力推崇儒家的伦理道德，主张以德治国，而“中国是世界上唯一的将政治和伦理道德相结合的国家。这个帝国的悠久历史使一切统治者都明了，要使国家繁荣，必须仰赖道德”。因此，在这方面，“欧洲政府必须以中国为模范”。<sup>③</sup> 波维尔在其《哲学家游记》一书中对中国的法律大加赞赏，甚至说：“如果中国的法律变为

① 王寅：《明清之际中学之西渐》，台湾商务印书馆 1979 年版，第 143 页。

② 周一良主编：《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版，第 66 页。

③ 转引沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社 1985 年版，第 452 页。

各国的法律,中国就可以为世界提供一个作为归向的美妙境界”。<sup>①</sup>

## (二) 孟德斯鸠等人对中国文化的批评

孟德斯鸠(1689—1755)是与伏尔泰齐名的法国著名启蒙思想家。1713年,他曾与旅居巴黎的中国基督教徒黄某作过长谈,了解到不少中国社会问题,并记有详细的笔记。1729年,他在罗马与法国耶稣会士傅圣次晤谈三次。他还读过杜赫德的《中华帝国全志》和耶稣会士巴多明、宋君荣的著作以及商旅对中国的报道。孟德斯鸠对中国文化的研究和论述多取材于上述材料。1721年孟德斯鸠发表《波斯人信札》,对法国现行制度进行抨击,该书已多处提及中国。1748年,孟德斯鸠出版了他一生中最重要的著作《论法的精神》,该书主要从政治法律角度去研究各民族的历史、生活、风俗习惯等问题,提出了许多具有进步意义的政治、经济和法律理论,对欧洲乃至整个人类思想文化的发展产生了重大影响。孟德斯鸠在《论法的精神》一书中对中国历史、政治、经济、宗教、习俗、环境等问题作了探讨。孟德斯鸠虽然与伏尔泰一样,引用有关中国的材料进行剖析,充实自己所创建的理论体系,以达纠正法国专制制度之目的,但他却没有像伏尔泰那样仰慕中国文化,而是更多地注意中国社会的弊端。他对某些问题的分析,至今仍然具有借鉴意义。

孟德斯鸠对传教士赞美中国政治制度、社会道德的做法提出异议,认为传教士之所以赞美中国,是因为他们被中国“秩序的外表所迷惑”,或者由于中国皇帝“不断地行使单一的个人意志,使他们受到了感动”。<sup>②</sup>当然,孟德斯鸠写《论法的精神》,不是有意非难任何国家的现存制度,而是以它们为素材,并采用实

<sup>①</sup> 利奇温:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆1962年版,第82—83页。

<sup>②</sup> 孟德斯鸠:《论法的精神》,商务印书馆1987年版,第127页,下同。

用主义的态度任意取舍,构筑自己的理论体系。因此,应将他对中国文化的认识和评价纳入当时的历史背景下去考察。

孟德斯鸠认为中国实行的是专制政体,并主观唯心地把“恐怖”作为专制政体的原则,“荣誉”作为君主政体的原则,“品德”作为共和政体的原则。因而,中国作为专制国家,以恐怖为原则,“实行棍棒统治”。“一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情,还有什么荣誉可说呢?”在这种政体下,人民毫无自由,只有“奴性”,一个单独个人依据他的意志和反复无常的爱憎在那里治国,“任何事情都可以拿来作为借口去剥夺任何人的生命,灭绝任何家族”。与此同时,孟德斯鸠也看到中国的专制政体与一般专制国家不同,它较有节制,特别是在封建统治初期,统治者尊崇品德,害怕农民起义,因而专制程度稍微差些。尽管中国皇帝为防止暴乱、稳定统治而提倡“耕织”,兴修水利,实行科举考试,设立谏官等,但这些措施都不能改变中国专制政体的基本性质。<sup>①</sup>

对于中国的伦理道德及其作用,孟德斯鸠提出了自己独到的见解。他认为中国虽无西方意义上的基本法律,但有与法律效力相似的道德,“三纲五常”虽属道德范畴,但具有法律作用,维系着社会的正常运转。孟德斯鸠对法律与风俗、风俗与礼仪作了区分,指出法律主要规定“公民”的行为,风俗主要规定“人”的行为;风俗与礼仪的区别在于,风俗主要关系内心的动作,礼仪主要关系外表的动作。在中国,不仅法律、风俗、礼仪混在一起,而且它们又与宗教混在一起,“所有这些东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规,就是所谓礼教。中国统治者就是严格遵守这种礼教而获得了成功”。

进而,孟德斯鸠对中国历 4000 年,多次改朝换代而未被征

<sup>①</sup> 参阅周一良主编:《中外文化交流史》,河南人民出版社 1987 年版,第 65—66 页。

服者同化,反而终能同化征服者的原因作了分析:“中国并不因为被征服而丧失它的法律。在那里,习惯、风俗、法律和宗教就是一个东西。人们不能够一下子把这些东西都给改变了。改变是必然的,不是征服者改变,就是被征服者改变。不过在中国,改变的一向是征服者。因为征服者的风俗并不是他们的习惯,他们的习惯并不是他们的法律,他们的法律并不是他们的宗教;所以他们逐渐地被被征服的人民所同化,要比被征服的人民被他们同化容易一些。”显然,他对少数民族入主中原而为华夏文化所同化的原因,认识未免偏面,但对中国将法律、宗教与政治混而为一的特色却有透彻的了解。正因为中国家族化、政治化的道德具有法律效力,所以孟德斯鸠批评说:“这个政府与其说是管理民政,毋宁说是管理家政。”

对于中国的人口、勤俭精神,孟德斯鸠认为,中国之大患在于人口过多,这不但在经济上造成贫困,而且助长暴政及政治不安。“由于人口繁衍迅速,所以土地无论怎样垦殖,只可勉强维持居民的生活。因此在中国,奢侈是有害的,并且和其他共和国一样,必须有勤劳和俭约的精神”。孟德斯鸠还从中国皇帝是尊崇品德还是耽于逸乐的角度来解释中国封建王朝的兴衰更迭。在他看来,开国之初的皇帝“是在战争的艰苦中成长起来的,他们推翻了耽于逸乐的皇室,当然是尊崇品德,害怕淫佚;因为他们曾体会到品德的有益,也看到了淫佚的有害。但是在开国初三、四个君主之后,后继的君主便成为腐化、奢侈、懒惰、逸乐的俘虏;他们把自己关在深宫里,他们的精神衰弱了,寿命短促了,皇室衰微下去”。然后,新王朝取代旧王朝,如此循环不已。

此外,孟德斯鸠认为中国的文字对“礼教”深入人心起着不可低估的作用。“中国的文字的写法极端复杂,学文字就必须读书,而书里写的就是礼教,结果中国人一生的极大部分时间,都把精神完全贯注在这些礼教上了”。

孟德斯鸠既未极力推崇中国文化,也未建议欧洲政府模仿中国之制度。尽管如此,他对中国某些问题的分析是比较客观也是比较深刻的。

激进思想家卢梭(1712—1778)对中国的专制制度和儒家学说同样没有什么好评。1749年,卢梭撰写了著名的《科学与艺术》一文,在谈到中国文化时,他写道:“然而我们又何必向远古的时代去寻求真理的证据呢?我们眼前不就有这一真理的充分证据吗?在亚洲就有一个广阔无垠的国家,在那里文章得到荣誉就足以导致国家的最高禄位。如果各种科学可以敦风化俗,如果它们能教导人们为祖国而流血,如果它们能鼓舞人们的勇气,那么中国人民就应该是聪明的、自由的而又不可征服的了。然而,如果没有一种邪恶未曾统治过他们,如果没有一种罪行他们不曾熟悉,而且无论是大臣们的见识,还是法律所号称的睿智,还是那个广大帝国的众多居民,都不能保障他们免于愚昧而又粗野的鞅鞞人的羈鞅的话,那么他们的那些文人学士又有什么用处呢?他们所满载的那些荣誉又能得到什么结果呢?结果不是充斥着奴隶和为非作歹的人们吗?”<sup>①</sup>当然,卢梭并非有意贬低中国文化,实际上,他的矛头指向了古往今来的几乎所有人类文化,埃及、希腊、罗马皆在其口诛笔伐之列。其真正用意在于证明:科学与艺术的复兴不能促进人类道德与风俗的发展,表明他对人类文明的忧虑与否定。这在当时确实具有振聋发聩的启蒙作用。

### (三)重农学派对中国文化的汲取

重农学派是18世纪后期法国古典政治经济学派,是启蒙运动在政治经济学上的表现,其代表人物是魁奈(1694—1744)和杜尔哥(1727—1781)。重农学派一词源自希腊文,原意为“自然

<sup>①</sup> 卢梭:《论科学与艺术》,商务印书馆1963年版,第13—14页。

主宰学派”，亦即以“自然法则”和“自然秩序”取代上帝及其他一切主宰者。重农学派的思想理论和重农政策，与中国古代的政治经济思想有着直接联系。

作为重农学派的奠基人，魁奈以自然法则为理论基础，将中国的政治制度奉为楷模。魁奈认为，人类的理性来源于自然法则，“自然法则是人类立法的基础和人类行为的最高准则”。但在所有国家中，只有中国是按照自然法则建立起来的。<sup>①</sup> 所以，在《自然法则》一书中，魁奈认为中国的政治制度最为可取。对中国的学校教育，魁奈赞赏备至，认为良好的教育使中国成为一个模范国家，这完全符合自然法则。<sup>②</sup> 1767年，魁奈在巴黎出版的《中国的专制制度》一书中，将其政治目标与中国的政治法律体制联在一起。他将专制君主分为合法的专制君主和不合法的专制君主，区分的主要依据是前者执行法律，后者搞个人独裁。在他看来，中国皇帝是执法和守法的合法的专制君主。他还称赞孔子及其学说，推崇中国的政治与法律、道德、宗教相结合，是合乎自然法则的典范。显然，这与孟德斯鸠视中国是以恐怖为原则的专制政体的观点截然对立，倒与伏尔泰的观点基本一致。

同时，魁奈以农为本的经济理论深受中国古代重农思想的影响。魁奈主张：“一切利益的本源，实际是农业”，“土地是财富的唯一源泉，只有农业能够增加财富”。<sup>③</sup> 他把农业生产看作是唯一的生产性劳动，而制造业和商业则是第二位的活动，因为它们不增加财富，不是生产活动。因此，他特别欣赏中国的重农主义和历代皇帝的重农举措，建议政府予以效法。1756年，受当时担任御医的魁奈的影响，法王路易十五曾仿效中国皇帝举行春耕“藉田”仪式。此后，他的儿子以及奥地利皇帝约瑟夫二世都曾

<sup>①③</sup> 《魁奈经济著作选集》，商务印书馆1979年版，第304、65、333页。

<sup>②</sup> 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆1962年版，第96页。

举行这一仪式。在税制方面,魁奈的主张也受中国古代税制的影响。经过对中国古代税制的研究,魁奈对《周礼》均田贡赋之税尤为推崇,认为按照田产多寡、肥瘠征收单一的土地税最为合理。

需要指出的是,虽然被马克思称为“现代政治经济学始祖”的魁奈的思想理论受中国古代重农思想的影响,但在对商业贸易的态度上,魁奈主张政府对商业贸易采取放任主义,任其自由发展,从而将它从政府的制约下解放出来。这与中国古代的重农抑商政策大相径庭,这一不同,恰恰是资本主义和封建主义的一个分界。

魁奈死后,其弟子弥拉波所致悼词中,将他与中国古代政治思想家联系起来,说他一生致力于实现孔子的教导和道德规范,以敬天爱人和节制私欲为行动准则。魁奈因此被称作“欧洲的孔子”。

继魁奈之后,杜尔哥继续高举重农主义旗帜,进一步完善其理论体系。特别值得一提的是,杜尔哥与两位中国学者有直接交往。他们两人一个叫高类思(1733--1787),一个叫杨德望(1734—1784),都是北京人,父母系基督教徒,曾师事法国传教士蒋友仁,后于1751年被派往法国学习法文、拉丁文和神学。1764年他们准备回国时拜访当时法国国务秘书贝尔丹,贝尔丹又留他们继续学习一年,专攻自然科学。第二年两人学成回国前,法王路易十五给他们一笔资金,让他们报告中国的情况。杜尔哥专门接待他俩,并拟写有关中国研究的52个问题,还特地将重农学派的一些基本理论写成《关于财富的形成和分配的考察》一书供他俩参考。上述52个问题涉及中国的农业经济、土地资源、手工业技术、物产、历史、地理等方面。高、杨两人于1766年回到北京。此后,他们根据杜尔哥所拟题目,进行了详细的调查工作,与法国传教士合作撰写了《中国兵法论》、《米谷保存



法》、《中国古代论》等论文,还参与了《中国丛刊》的编纂工作。<sup>①</sup>

1774年,路易十六即位,任命杜尔哥为财政大臣。杜尔哥在他任职的短短2年时间里,试图将重农学派的理论付诸实践,推行了一系列改革措施,如限制封建特权,以赋税代替徭役,实行谷物贸易自由等。但在资本主义制度日渐确立的法国,他的改革很快以失败而告终,他本人也被迫辞职。不过,重农学派对亚当·斯密的经济理论产生了一定的影响。

### 第三节 18世纪后期至19世纪初期 西方学者的中国文化观

#### 一、英国学者对中国文化的评价

17—18世纪英国人有关中国的知识,主要得自商人、旅行家的见闻、报道或从欧洲其他国家译介而来。这主要是因为无论是英国的国教会还是清教组织,皆与天主教各派尤其是耶稣会格格不入,因而没有加入赴华传教的行列。从时间上看,英国所受中国文化的影响较法、德等国为晚,而且在18世纪中叶以前,言及中国文化的主要是一部分文人兼政论家。著名诗人和政论家弥尔顿(1608—1674)在1665年出版的《失乐园》一书中,有几行诗句提及中国,但这并不足以表明他对中国文化有什么了解。此后,随着大量有关中国的书籍和各种报道流入英国,英国学者开始选择自己所需材料,从不同视角分析、评价中国文化。

著名散文家兼政论家坦波尔(1628—1699)不仅撰文称赞中国的园林艺术,而且在读过柏应理等人《大学》、《中庸》、《论语》的拉丁文译本之后,对中国文化特别是儒家学说赞赏备至,认为

<sup>①</sup> 参阅朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社1985年版。

中国是“民性中和、地域清静、气候均匀，而又长治久安之国”。在他眼中，孔子是一位天才，学问渊博，德性可佩，品性高超，既爱自己的国家，也爱整个人类。他还把孔子的思想与希腊哲学相提并论，认为“希腊人注意个人的或家庭的幸福；至于中国人，则注重国家的康泰”。坦波尔在谈到孔子的著作和学说时评价道：“孔子的著作，似乎是一部伦理学，讲的是私人道德，公众道德，经济上的道德，都是自治、治家、治国之道，尤其是治国之道。他的思想与推论，不外乎说：没有好的政府，百姓不得安居乐业，而没有好的百姓，政府也不会使人满意。所以为了人类的幸福，从王公贵族以至于最微贱的农民，凡属国民，都应当端正自己的思想，听取人家的劝告，或遵守国家的法令，努力为善，并发展其智慧与德性。”<sup>①</sup>坦波尔的散文轻松、流畅，很受时人欢迎，加上18世纪他的文集翻印10多次，因而他对中国文化的介绍和评价在英国具有广泛影响。

18世纪初期，作为英国资产阶级革命的支持者和代言人的笛福(1660—1731)，对英国进行海外扩张和殖民贸易大唱赞歌。在他眼里，中国作为殖民和贸易对象，丝毫没有优点可言。1719年4月，笛福出版了《鲁滨逊漂流记》第1卷，同年8月出版第2卷，翌年写成《真诚的感想》，作为该书第3卷出版。人们所熟知的鲁滨逊流落荒岛的经历只是该书第1卷，而笛福对中国文化的评论都集中在后两卷中。他将中国人的饮食起居、政治经济制度、宗教等贬得一无是处，认为中国人不仅贫穷、愚蠢，而且傲慢无礼，死要面子，鄙视世界上其他任何民族；对自然科学所知甚少；房屋、城市、宫殿全不足道。中国的商业极不发达，“光是伦敦一个城的商业就胜过整个中国的商业”。中国的军事落后，军队没有纪律，甚至指责中国修筑长城是愚蠢之举。他还评价儒学将

<sup>①</sup> 转引范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，上海外语教育出版社1991年版，第15页。

政治、道德和迷信混在一起,没有什么道理可言,中国的宗教也是最野蛮的。总之,中国是许多开化国家中一个仍很愚昧的国家。<sup>①</sup> 在笛福笔下,中国没有一样东西是值得称道的,这与当时许多欧洲学者赞美中国的观点形成鲜明对照。

稍后,英国经验主义哲学家、历史学家和经济学家大卫·休谟(1711—1776)写了《论艺术和科学的兴起和进步》一文,对中国科技发展缓慢的原因作了分析。他说:“在中国,似乎有不少可观的文化礼仪和学术成就,在许多世纪漫长的历史发展过程中,我们本应期待它们能成熟到比它们已经达到的要更完美和完备的地步。但是中国是一个幅员广大的帝国,使用同一语言,用同一种法律治理,用同一种方式交流感情。任何导师,像孔夫子那样的先生,他们的威望和教诲很容易从这个帝国的某一角落传播到全国各地。没有人敢于抵制流行看法的洪流,后辈也没有足够的勇气敢于对祖宗制定、世代相传、大家公认的成规提出异议。这似乎是一个非常自然的理由,能说明为什么在这个巨大帝国里科学的进步如此缓慢。”<sup>②</sup> 虽然休谟的议论未必精当,但他确实看到了中国传统文化重因袭、轻创造的保守性。此外,他还对中国的专制制度、对外贸易不发达的原因及弃婴现象等社会问题发表了自己的看法。

进入18世纪中、后期,英国社会对中国风格、中国趣味的爱好达到高潮,从室内装饰陈设到园林建筑艺术都以中国风格为时尚。英国中上层社会已经有不少人在谈论中国的道德、政治、风俗习惯和艺术情趣。在文学界,最突出的事例是《赵氏孤儿》的翻译、演出,《好逑传》的翻译和《世界公民》一书的出版。

<sup>①</sup> 参阅范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,上海外语教育出版社1991年版,第48—50页。

<sup>②</sup> 《人性的高贵与卑劣——休谟散文集》,上海三联书店1988年版,第47—48页。

1755年,伏尔泰的《中国孤儿》在巴黎上演后,剧本随即出版,同年11月伦敦有翻印版。英国演员、喜剧作家亚瑟·默菲(1727—1805)依据马若瑟翻译的《赵氏孤儿》和伏尔泰改编的《中国孤儿》等材料,进行加工整理,几经更改,于1759年改编完毕,也取名《中国孤儿》。同年4—5月间,该剧在伦敦连续上演9场,男主角由当时著名演员加立克扮演,舞台布景和演员服饰都刻意追求东方色彩。演出取得圆满成功,默菲还因此成为当时有名的悲剧作家。

1761年,托马斯·珀西将中国小说《好逑传》从葡萄牙文转译成英文,副标题为《快乐的故事》。该书共4册,书末有三个附录:一是一部中国戏的情节;二是中国谚语选辑;三是中国诗歌片断。为使英国读者对小说的情节有更深的体会,对中国的文化思想有更多的了解,珀西收集大量有关中国的材料,在书中作了许多注释并注明出处,从中可以看出他对中国文化的认识和评价。对于中国宗教,他认为中国人主要是偶像崇拜者,所谓排卦、看相、算命,全是迷信。天下没有一个民族是像中国人那样迷信鬼神的。与伏尔泰等人推崇中国政治制度不同,他认为在中国只有专制与压迫,并对中国的科举制度持批评态度。在他看来,中国虽有法律,但它未像西方国家那样与惩罚、奖励联系起来,因此只能束缚人们的外表而没有打动其内心。他还将中国人的性格作了一分为二的分析,其中好的方面有:殷勤好客、彬彬有礼、聪明伶俐、孝顺父母、忠于君主、酷爱文学,等等。不好的方面有:装腔作势、虚情假意、怯懦、迟钝、贪得无厌,等等。1762年,珀西又出版了《中国杂文汇编》一书,内容涉及中国的语言文字、风俗、戏剧、园林布置等。<sup>①</sup>显然,珀西对中国文化的分析是贬多于褒。

<sup>①</sup> 参阅范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》第8章,上海外语出版社1991年版。

1762年,作家哥尔斯密将他自1760年1月起发表于伦敦《公簿报》上的119封信作了修订,又增加了4封,合为123封,印成8开本2册出版,题名《世界公民》,副标题为“中国哲学家从伦敦写给他的东方朋友的信札”。这就是英国文学史上通常提到的《中国人信札》。在这部著作中,哥尔斯密借一个名叫李安济·阿尔打基的中国哲学家之口,发表了他对英国乃至欧洲各种社会问题的看法及对中国文化的评价。以信札的形式进行文学创作,这是当时欧洲常见的写作形式,最著名的便是孟德斯鸠的《波斯人信札》。哥尔斯密撰写该书所依据的主要材料有郭纳爵、殷铎泽、柏应理所译《大学》、《中庸》、《论语》的拉丁文译本、杜赫德的《中华帝国全志》、李明的《中国现状新志》,还参考了伏尔泰的《风俗论》等著作。《世界公民》表达了启蒙运动的思想倾向,是一部讽刺、抨击时弊的作品。

因为哥尔斯密用的都是第二、三手材料,加上他随意发挥,所以有关中国的论述失实之处颇多。他在书中谈到中国的风俗习惯、文化娱乐、园林布置以及儒家、道家、墨家学说,对中国的政治和道德极为推崇。在他看来,中国历史悠久,文化发达,没有欧洲历史上绵延不断的战争,特别是宗教战争。这当然是理想化了的。哥尔斯密借对中国政治和道德的颂扬来抨击欧洲社会的弊端。在他笔下,号称爱好和平的基督教君主总在打仗,却丝毫解决不了问题。贯穿于整个欧洲历史的一条线索是罪恶、愚蠢与祸害,这与爱好和平的中国迥然不同。他还借中国哲学家之口批评英国的法律和司法制度,认为英国的法律条文繁琐紊乱,难以理解,致使劳苦大众饱受其害。司法人员贪赃舞弊,为祸不浅。此外,对英国的议会选举和教会制度,哥尔斯密也进行了一番指责。当然,哥尔斯密对中国并非一味颂扬,他从一治一乱一盛一衰的历史循环论出发,认为中国今不如昔:法律受金钱的腐蚀,商贾比以前狡诈,艺术和科学走向衰落。

此后,英国著名经济学家亚当·斯密(1723—1790)对中国的经济问题发表了自己的见解。亚当·斯密是英国古典政治经济学体系的创建者,他在1776年出版的《国民财富的性质和原因的研究》(又译作《国富论》)一书中写道:“中国一向是世界上最富的国家,就是说,是土地最肥沃,耕作最精细,人民最多而且最勤勉的国家。然而许久以来,它似乎就停滞于静止状态了。今日旅行家关于中国耕作、勤劳及人口稠密状态的报告,与500年前视察该国的马可波罗的记述比较,几乎没有什么区别。”而且,“中国下层人民的贫困程度,远远超过欧洲最贫乏国民的贫困程度”。那么,既然中国曾是最富的国家,而且资源丰富,人民辛勤劳作,为什么就陷于停滞、落后的状态了呢?对于这个问题,亚当·斯密认为关键在于中国长期实行的重农抑商政策。亚当·斯密认为,一个国家的产业会按照这样一个顺序发展:农业——工业——国外贸易。当欧洲各国纷纷发展工业,开拓国外贸易市场时,中国政府仍然一如既往地重视农业,土地税或地租几乎是中国君主收入的唯一源泉。在欧洲,大部分地方的工匠的境遇优于农业劳动者,而在中国,农业劳动者的境遇却优于技工。同时,“中国人极轻视国外贸易,不给与国外贸易以法律的正当保护”,中国对外贸易往往被局限于狭窄的范围,造成对外贸易极不发达,这又进一步阻碍了制造业的发展。所有这一切,致使中国长期停滞、落后。亚当·斯密对中国社会长期停滞的原因的分析算不上十分透彻,但他对中国重农抑商的经济特征却有清楚的认识。

## 二、歌德与中国文学

法国人杜赫德的《中华帝国全志》于1747—1749年被译成德文,该书载有元曲《赵氏孤儿》、四回《今古奇观》和十几首《诗经》。此后,中国文学开始对德国发生影响。英人珀西将中国小

说《好逑传》译为英文不久,就被德国人穆尔转译为德文。歌德(1749—1832)生活的时代,中国风格在欧洲的影响虽在逐渐减退,但青年时代的他仍有不少机会接触中国文化知识,如在斯特拉斯堡求学时,他曾读过某些儒家经典的拉丁文译本,后又阅读了杜赫德的《中华帝国全志》和传教士、商人撰写的有关中国的著作。据说,他家中陈设有中国式红漆家具、壁纸、风景画等物品。1781年,歌德根据《赵氏孤儿》和《今古奇观》创作一个剧本,取名《埃尔彭诺》,可惜该剧只完成了两幕便告中辍。1796年,歌德在与其好友席勒(1759—1805)的通信中,谈论到在当时欧洲流传较广的《好逑传》。但是,总的说来,18世纪末期,这位狂飙突进运动的杰出代表人物对中国文化的认识还是肤浅的,他眼中的中国文化艺术不过是一些小玩意、小摆设罢了。

歌德真正研究中国是在19世纪初期。其间,他曾于1812—1815年和1827—1829年集中研究过中国的文学、历史、哲学。他曾在魏玛一所图书馆借阅十几种有关中国史地、哲学的书籍,并向德国著名汉学家克拉帕洛特学写汉字,人们称他为“魏玛的孔子”和“魏玛的中国人”。在他看来,孔子是一位务实的道德哲学家,称赞中国人举止适度,行事中庸,在这方面优于欧洲人。他在一次谈话中说:“中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样,使我们很快就感到他们是我们的同类人,只是在他们那里一切都比我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德。”

19世纪20年代,步入老年的歌德读了不少中国的戏曲、小说、诗歌,如《百美新咏》、《好逑传》、《玉娇梨》、《花笺记》等。1827年1月,歌德曾与诗人埃克曼谈论中国小说,当埃克曼问《好逑传》算不算中国最好的小说时,歌德回答说:“绝对不是。中国人有成千上万这类作品,而且在我们的远祖还生活在野森林的时代就有这类作品了。”接着歌德又说:“我愈来愈深信,诗是人类

的共同遗产。”<sup>①</sup>正是基于这一哲学和文学信念,歌德于1827年将《百美新咏》中的5首诗从英文转译为德文,并在德国的《文学杂志》上发表《中国的——论百美新咏》一文。他还依据《花笺记》创作了著名的《中德四季晨昏杂咏》14首,于1830年初刊载于《柏林诗艺年报》上。

歌德站在世界文学的高度研究中国文化,代表了中德文化交流的一个时代。他在《中德四季晨昏杂咏》的一首诗中说道:“视线所窥,永是东方。”这在“欧洲中心论”弥漫西方之时,无疑是值得珍视的声音。

### 三、欧洲人的中国文化观的变化

自18世纪末期开始,欧洲的“中国热”逐渐冷却,欧洲人对中国文化的认识和评价较以往大不相同,他们对中国文化或无兴趣,或极力贬斥。其原因在于:

首先,17—18世纪,来华传教士是沟通中西文化的桥梁。礼仪之争以后,中国禁教,驱逐传教士,以往传教士对中国的理想化报道为更多的责难所取代。1762年法国耶稣会正式解散,至1773年耶稣会士在欧洲的势力完全消失。这对中西文化交流产生了消极的影响。

其次,19世纪初期,欧洲的工业革命即将完成,科学技术蒸蒸日上。欧洲诸强国纷纷借助其先进技术和军事势力进行殖民侵略和海外贸易,从而达到追求强权,获取巨额商业利润之目的。与此相适应,西方商人、旅行家对中国的报道与日俱增,以往耶稣会士对中国的理想主义描述渐被遗忘。商人们对中国文化没有什么兴趣,只对对华贸易和赢利兴致勃勃。在他们眼里,中国首先是一个大市场的概念,又是那样落后。这种观点不仅影响

<sup>①</sup> 《歌德谈话录》,人民文学出版社1978年版,第112—123页。



到欧洲政府,而且影响到欧洲思想界。

最后,自18世纪末期开始,古希腊罗马世界从废墟中涌现出来,希腊人被欧洲人尊崇为人类最伟大的导师,有人甚至认为中国文明源于古希腊,整个欧洲陷于一种“自大感”或“欧洲中心”的精神状态中。以往对中国文化的颂扬完全被一片嘲弄和贬抑之声所淹没。

伏尔泰晚年一改昔日赞美中国的热情,他曾经说道:“人们因教士及哲学家的宣扬,只看见了中国美妙的一面,若人仔细地查明真相,就会大打折扣了,……那些如此被赞美过的事,现在看来是如此不值得,人们应该结束对这民族智慧及贤明的过份偏见。”<sup>①</sup>他还批评中国人的性格是冷漠的谨慎、软弱、多疑,刚愎自用而倔强。

进入19世纪,许多欧洲学者、思想家在构建自己的理论体系时,往往抱着“欧洲中心论”的偏见来分析和评价中国文化。例如,德国唯心主义哲学大师黑格尔(1770—1831)曾阅读过大量有关中国的材料,在其《哲学史讲演录》(1816)和《历史哲学》(1822—1831)中,对中国文化作了分析和评价,内容涉及中国的道德、哲学、宗教、科学和社会政治制度等各个方面。在他眼里,中国虽为东方文明古国,但始终没有什么发展,永远停留在历史的幼年时代,因此没有必要讨论中国历史的细节问题。中国人将法律与道德混在一起,法律亘古不变,统治者是道德的化身。法律和道德的核心是“家庭的精神”,因而在中国,家庭的义务具有绝对的约束力,个人缺少独立的人格,“皇帝犹如严父,为政府的基础,治理国家的一切部门”。他认为孔子只是一个世间智者,其学说不过是一种“常识道德”,毫无特色,没有一点思辨哲学的内容。中国的科学“仅仅属于经验的性质”,亦即注重实用性,缺乏

<sup>①</sup> 转引王澐:《明清之际中学之西渐》,台湾商务印书馆1979年版,第145页。

对理论研究的兴趣。此外,黑格尔还认为中国的宗教和哲学极不发达。总之,在黑格尔看来,对中国人而言,“凡是属于‘精神’的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远”。<sup>①</sup>

撇开其欧洲中心意识不谈,黑格尔对中国文化的分析和评价毕竟具有理性思维的深度。

18世纪末—19世纪初,除歌德关注中国文化和少数人欣赏中国的工艺美术品外,欧洲人很少对中国文化发生兴趣并作出公允的评价。由利玛窦等传教士所开创的中西文化之间的双向交流遂告中断。自19世纪中叶开始,伴随鸦片战争的硝烟战火,西方资本主义文化汹涌而至,与中国传统文化发生空前激烈的冲突与融合。所不同的是,与以往相比,这一时期的中西文化交流打上了鲜明的殖民侵略的烙印。

<sup>①</sup> 参阅柳卸林主编:《世界名人论中国文化》,湖北人民出版社1991年版,第187—220页。

---

---

# 第九章 鸦片战争后西方文化对中国的冲击

## 第一节 西方文化的强行输入

### 一、列强入侵与经世致用思潮的兴起

18—19 世纪是世界资本主义迅速发展的时期。19 世纪中叶,西方资本主义经过英国资产阶级产业革命和法国资产阶级大革命,开创了世界历史的新纪元。“这两次革命不仅反映了它们本身发生的地区即英法两国的要求,而且在更大得多的程度上反映了当时整个世界的要求”。<sup>①</sup>新兴的资本主义用以摧毁欧洲封建制度的重炮——机器大工业生产出来的廉价商品,成了改造世界面貌的强有力的武器,在这个武器面前,任何抵抗力量都是无济于事的。“当时整个世界的要求”,就是全部社会关系的资本主义化,就是马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所说的,“它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”。商品生产的发展

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1972 年版,第 321 页。

和对外输出的扩大,促使资产阶级不断寻求新的原料产地和海外市场。到鸦片战争爆发前夜时,非洲、大洋洲、西亚、中亚和东南亚的广大地区,已经或正在成为西方资本主义殖民地、半殖民地,那里的国家正经历着向资本主义蜕变的痛苦,那里的人民正饱受两个不同层次文明形态转换的煎熬。

有着辽阔国土、丰盈物产、众多人口的中国,自然是西方资本主义列强垂涎的对象。利物浦印度协会于1836年2月上英国首相迈尔本的备忘录中说:“须知对华贸易,事关600万镑资本,9万吨航运,400万到500万镑的税收。”<sup>①</sup>而对华鸦片贸易税收成了英属印度政府的重要收入,1830年印度政府鸦片税收已占总收入的1/10。为了打开中国这一巨大的市场,掠夺更多的财富,西方资本主义列强不惜冒着发动侵略战争的风险。

面对世界风云的激荡,中国却全然不知,东方巨人正步入“四海变秋气”的“衰世”。

鸦片战争前的中国,是在清王朝统治下的一个独立的封建国家。这时的社会生产力虽有了提高,封建社会内部的资本主义萌芽也已出现,但封建的生产方式和生产规模,长期停滞在原有的基础上,没有多大变化。

嘉庆(1796—1820)以后,封建统治者极端腐败。政治愈加黑暗,军备废弛,财政拮据,土地兼并极为严重。乾嘉之际,大学士和珅有田地8000余顷,当铺、银号、古玩店遍布各地。至于占地几千、几万亩的地主就更多了。地主阶级就是凭借着所占有的大量土地,对农民进行残酷的剥削和压迫,农民每年收入的50%以上被地主夺走。阶级矛盾日益尖锐,农民和其他劳动者的反封建反压迫斗争一天也没有停止过。17世纪末18世纪初,白莲教领导的农民大起义就有两次,搅得统治者心神不安,大清帝国已

<sup>①</sup> 严中平:《英国资产阶级纺织利益集团与两次鸦片战争史料》,转引列岛:《鸦片战争史论文专集》,人民出版社1990年版,第43页。

陷入危机之中。

就在这时,西方侵略者的炮声轰响在中国的东南沿海,为了维护罪恶的鸦片贸易和打开中国的大门,英国资产阶级发动了“极为不义”的鸦片战争。在这场战争中,清政府手足无措,节节败退。1842年8月29日,不得不与英国殖民主义者订立了中国近代史上的第一个丧权辱国的条约——《南京条约》,“割让”香港,赔款,开放通商口岸……。接着,清政府又与法、美等国签订了类似的不平等条约。清政府的腐败无能暴露无遗。

清朝的失败,震惊了中国的有识之士。堂堂的“天朝上国”竟败给“蛮夷小国”,是天朝太衰落了,还是“蛮夷”太强大了?这就促使早在清初就已盛行的“经世致用”思潮再度勃兴。

经世致用是儒学内部的一种思潮,它在遵守儒学根本信条的前提下,致力于解决当时社会存在的现实问题。本来这种思想是早期儒学的传统。儒学自孔子创立起,就以修齐治平、积极进取的入世精神,为历代知识分子所接受。然而在儒学的发展过程中,却出现了专讲“性与天道”,学问与社会实际严重脱节的倾向,宋明理学表现得最为突出。特别是明末的王守仁后学,束书游谈,几近狂禅。

清初,一些学者在总结明亡的教训时,深感空谈误国,于是他们大力提倡“实学”。“实学”的中心思想,便是经世致用的精神,它是从批判宋明理学中产生的。早在明代中期,实学就已出现,当时的代表人物有罗钦顺、王廷相。他们认为,王守仁的“格物致知”是“局于内而遗其外,禅学是已”(《困知记附录·与王阳明书》)。禅学与儒学不同,一为“虚”,一为“实”,岂能融为一体?世界上一切皆“实”,人的心性要通过道德修养,才能懂得修身、齐家、治国、平天下的道理;不仅懂得,还要付诸实践,经世致用。清初学者继承了这一思想,并使之发扬广大,黄宗羲、李颀、顾炎武、王夫之等是其杰出代表。面对明末空疏的学风,顾炎武沉痛

地写道：“昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。”<sup>①</sup> 为此他主张：“故凡文之不关于六经之指，当世之务者，一切不为。”<sup>②</sup> 他遍游北方，了解国家治乱之源，生民根本之计，写出了规切时弊的《天下郡国利病书》和《日知录》。李颀则认为：“学人贵识时务，……道不虚谈，学贵实效，学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已！”<sup>③</sup>

进入 19 世纪，清朝全盛时期已过，官场的腐朽，社会的衰败，又一次触动朝野有为之士的心弦，盛极一时的汉宋之学都无力解决这些问题，经世致用思潮再度弥漫。鸦片战争以后，内忧外患交织，经世致用便成了统治阶层应付这个困境的基本思路。

这一时期，盛倡经世致用的人很多，他们大致由三种人物构成，分别代表了士大夫阶层的三个层次：一是有着清正官声的封疆大吏，如陶澍、贺长龄、徐继畲、林则徐等，林则徐是他们的代表；二是究心经世之务的下层官吏，如徐松、姚莹、魏源等，魏源是他们的代表；三是科场蹭蹬、后以著述影响世人的学者，如包世臣、沈垚、龚自珍等，龚自珍是他们的代表。三类人物的作用和影响不尽相同，但有一点是相同的，即他们都以自己的改革实践及思想言论促使了“经世致用”思潮的勃兴。

他们的经世致用思想大体有以下几个方面的内容：

（一）正视现实生活中的尖锐矛盾，揭露时弊，盛倡改革

士林风气的衰恶，是“经世”派人物最感痛心的现实问题。他们普遍认为，士习的衰恶，直接压抑了人才的辈出，导致了社会风气的败坏，而这一现象又是由于学术思想的锢蔽和科举制度的败坏所造成的。他们在抨击当时占统治地位的“汉学”时说：“乾隆中叶后，士人习气，考证于不必考之地，上下务为相蒙，学

① 顾炎武：《夫子之言性与道》，《日知录》，卷 7。

② 《顾亭林诗文集》，中华书局 1983 年版，第 91 页。

③ 《二曲全集》，卷 7。

术衰而人才坏”。<sup>①</sup>对于“宋学”，他们也毫不留情。他们指斥理学家是“近于鄙俚而不免语录之习”。<sup>②</sup>腐朽的科举制则使人才枯竭已达极点，诚如龚自珍所说的那样：“左无才相，右无才史，闾无才将，庠序无才士，廛无才工，陇无才民，衢无才商。”<sup>③</sup>整个社会死气沉沉。

对于官场的腐败贪黩，他们同样也给予揭露。管同说，今日的官场风气，“其弊不可枚举，而蔽以一言，则曰好谀而嗜利。惟嗜利，故自公卿至庶民，惟利之趋，无所不至。惟好谀，故下之于上，阶级一分，则奔走趋承”。<sup>④</sup>

正是由于看到了清廷的腐朽黑暗，在他们的笔下，清王朝的统治，已是“日之将夕，悲风聚至”，整个社会“百为废弛，贿赂公行，吏治污而民气郁”，<sup>⑤</sup>“郁之久，乃必发为兵燹，为疫疠，生民噍类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神思变置”。<sup>⑥</sup>

当然，经世派揭露时弊，甚至预言“山中之民”将起，并不是真的诅咒清王朝尽快地灭亡，而是激起尽快振作。他们强烈要求立即实行“更法改制”，呼吁“与其赠来者以勅改革，孰若自改革”，<sup>⑦</sup>希望通过封建王朝行之 2000 余年而有效的自我调节机能，以正人心，以变风俗。在这方面，经世派中手握实权的能臣良吏们躬行践履，孜孜以求，取得了不少实绩。他们改革漕运、整顿盐务、开渠浚河、兴办书院、奖掖人才，力所能及做些清理积弊、利国益民的修补工作。经世派中的议政人物或者投靠在他们门下，襄助其事，或者著书立说，倡言变法，在学术上一反“汉学”、“宋学”与社会实际脱节的风气，研究实际问题。他们不再醉心于八股制艺、考证词章，而是留意稽查历代典章制度、治乱得失、天

① 沈森：《与孙愈愚》，《落帆楼文集》卷 8。

② 刘开：《上汪瑟庵大宗伯书》，《刘孟涂文集》卷 4。

③⑥⑦ 《龚自珍全集》，上海人民出版社 1975 年版，第 6、78、5 页。

④ 管同：《拟言风俗书》，《因寄轩文初集》卷 4。

⑤ 包世臣：《再与杨季子书》，《安吴四种》卷 8。

下利病,把通经与致用结合起来,把治史与察今结合起来,不为空谈,不图虚名。

## (二)了解夷情,睁眼看世界

一个不知来自何方的“逆夷”,居然把天朝大国打得损兵折将,失地赔款,这是清朝立国以来从未出现过的局面。遵循“知己知彼”的古训,出现了了解和研究夷情的热潮。

林则徐在广州,“日日使人刺探西事,翻译西书,又购其新闻纸”,<sup>①</sup>组织人编译《四洲志》和《华事夷言》。魏源编写了明确主张“师夷长技以制夷”的《海国图志》。姚莹根据英人颠林口供编写了《英吉利图志》、《英吉利纪略》,并利用出使西藏的机会,“就藏人访西事”,著《康轺纪行》。徐继畲的《瀛环志略》则全面介绍了世界各国的历史、地理、社会经济及风俗习惯等情况。

姚莹在谈到《康轺纪行》的创作动机时,曾说过:“欲吾中国童叟皆习见习闻,知彼虚实,然后徐筹制夷之策。是诚喋血饮恨而为此书,冀书中国之耻,重边海之防,免胥沦于鬼域。”<sup>②</sup>魏源也明确地宣称,《海国图志》“何以作?曰:为以夷攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作”。<sup>③</sup>可见他们“喋血饮恨”发愤著述,完全是为了“知己知彼”、“师夷长技”,也就是说,只有真正了解对手,学习他们的长处,才能更有效地抗击侵略。

鸦片战争过后,清朝统治者中的大多数人并没有从战争中吸取教训,在这种情况下,经世致用思想无疑是黑暗夜空的一道闪电。这种思想比那些“惟以利夷为事”的投降理论和“中国之御四夷也,来则抚之,贰则绝之,此不易之道也”<sup>④</sup>的说言空论,不知高出几许。经世致用思潮的勃兴,是中国传统文化面临危机与

①③ 《魏源集》,中华书局1976年版,第174、207页。

② 姚莹:《复兴律原书》,《东溟文后集》卷8。

④ 汤彝:《绝英吉利互市论》,《鸦片战争文学集》,古籍出版社1957年版,第985页。



挑战而自我更新的结果,这种更新为迎接新时代的到来奠定了基础,同时它做为“师夷长技”的中介,导致了近代向西方学习热潮的兴起。

## 二、传教士与西学输入

谈到近代西学输入,就不得不说西方传教士。传教士在近代中国的作用是复杂而微妙的,在中西文化关系方面就更具复杂性。

传教士大规模东来,始自明末清初。那时西方资本主义国家还没有强大到19世纪初的水平,因此,传教士在传教过程中所固有的蛮横性还没有完全暴露出来。为了向中国传布上帝的“福音”,传教士采取了利用中国儒家经典和介绍当时西方科学知识的手段,当时这一手法,被大多数传教士认为“与中国传教事业有莫大之裨益也。”<sup>①</sup>这就使明末清初出现了一个中西文化交流的高潮。

19世纪初,传教士再次东来,但时代却发生了翻天覆地的变化。西方资本主义已羽毛丰满,特别是经过产业革命后,生产力水平显著提高,对海外殖民地和经济掠夺的要求越来越强烈。在这种背景下,东来的传教士少了许多“忍气吞声”,多了许多“趾高气扬”。1842年,当西方侵略者以大炮开道,在中国大地上肆意妄为的时候,一个在澳门的传教士写信给其同伴说:“大炮在天朝呼啸,……城市在征服者面前一座接着一座陷落。……这是政治提出的要求,是大炮迫令其实现的。……时候已经到来,我们已沉默到今天,现在是可以到中国城市的大街上,提高我们的嗓门大喊大叫的日子了。”<sup>②</sup>无疑这些话代表了东来传教士此

<sup>①</sup> 《方豪文录》,上智编译馆1946年版,第298页。

<sup>②</sup> 卡里——埃尔维斯:《中国与十字架》,第189页,转引顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年第2版,第47页。

时的心情,然而当他们踏上中国这片土地时,却引起了中国人民的痛恨与反抗,在许多地方接连发生了以反对传教士而起的所谓“教案”,这又是他们没有料到的。

对于中国人来说,传教士随西方的炮舰而来,是侵略者的帮凶。传教士的基本信条是:“只有基督教能拯救中国解脱鸦片,只有战争能开放中国给基督。”为此他们积极支持本国殖民主义者用战争手段对付中国人,有的直接加入到对华战争中去,像德国籍传教士郭实腊(又译为郭士立、郭甲利)、英国传教士雒魏林、美国传教士裨治文、雅裨理。进入内地后,传教士更以高人一等的征服者自居,耀武扬威,藐视和践踏中国的主权法令,有的不顾当地民情习俗,为非作歹。这些人理应受到中国人民的反对。

然而,在众多的传教士中,也有为西学输入作出贡献的,他们在19世纪60—70年代以前是西学输入的主要载体。

传教士来到中国,首先碰到的难题是语言不通。为此他们努力学习并尽快掌握中国的语言文字,以便为传教奠定基础。许多传教士在2到3年里便初步掌握了中国的语言文字,有的人此后开始着手著述,以便让自己的汉语实践影响更多的人。如马歌曼的《中国言法》(1814),马礼逊的《中文语法》(1815)、《中文会话与断句》(1816)、《华英字典》(1822)、《广东省土话字汇》(1828),麦都思的《福建土话字典》(1832)、《中、朝、日语对照》(1835)、《中英词典》(1842),戴尔的《福建土话字汇》(1838)、《中文最常用三千字》(1834),郭实腊的《厦门话标志》(1833)、《中文语法指南》(1842)。这些书中,最重要的是马礼逊编的《华英字典》。这部字典分三个部分,第一部分名《字典》,系根据嘉庆十二年刊刻的《艺文备览》翻译,英汉对照。第二部分名《五车韵府》,根据音标按英文字母排列。第三部分名《英汉字典》,内容包括单字、词汇、成语和句型,英汉对照,解释详细,例句均有汉译。这部字典的三部分,相继于1815年、1819年、1822年问世,1823年

全部出齐,共6卷,4595页。

为了让基督教尽快地影响中国人,使他们皈依,传教士还以极大的耐心和毅力翻译基督教经典,编写布道书刊。翻译《圣经》是马礼逊等人在布道方面所从事的最重要的工作。《圣经》是基督教的经典,包括《旧约全书》和《新约全书》两大部分。在此之前,只有法国天主教传教士巴设将《新约》一部分译为中文,尚无完整的《圣经》中文译本。马礼逊自1808年至1813年,花了5年时间,译完了《新约全书》。1814—1819年他又与米怜合作翻译了《旧约全书》。二者取名《神天圣书》,1823年出版。这是第一次完整地将《圣经》译成中文,在中西文化交流史上有着重要意义。此后,麦都思、郭实腊、裨治文等人,又以马礼逊译本为基础,对《圣经》中译本进行校订,在1840年以前全部改定、出版。除此之外,传教士还翻译、编写了一大批宣传基督教义的中文通俗读物,较为有名的有:马礼逊编的《神道论赎救世总说真本》;米怜编的《圣书节注十二训》;麦都思编的《耶稣赎罪之论》;郭实腊编的《上帝真教传》、《福音之箴规》;等等。这些布道小册子简单易懂,为基督教在华传播起了不小的作用。

向西方介绍中国是传教士的重要工作之一。向西方介绍中国所使用的语言很多,有拉丁文、葡萄牙文、西班牙文、意大利文、法文、俄文和英文。这些作品大约分为以下几类:一是中国儒家典籍的翻译介绍。二是有关中国历史和现状的著述,包括会务报告、信件和日记等。在中国文化典籍方面,有马歇曼翻译的《论语》(1809),马礼逊翻译的《三字经》、《大学》(1812),柯大卫翻译出版的《四书译注》(1828),裨治文在《中国丛报》上译载的《三字经》、《千字文》和《孝经》,等等。在中国历史和现状方面,有马礼逊写的《中国一瞥》(1817)、《父子对话:中国的历史和现状》(1824)、《关于中国与广州》(1823),米怜译的《上谕:康熙与雍正》(1817),麦都思编的《中国:国家与风景》(1838),郭实腊编的

《中国史纲》(1834)、《开放的中国》(1838),卫三畏的《中国总论》(1848),等等。另外,传教士还在回国时带回了大批中国工艺品,包括各种精美的彩瓷和色彩鲜艳的丝绸等,使西方世界大开眼界,赞叹不已。传教士向西方介绍中国的文化、历史和现状,主观上是为了让西方各国教会团体了解中国国情,为以后来华的传教士提供帮助。当然许多的介绍内容往往具有片面性,留给西方人民的中国形象,不尽真实。但这种介绍,客观上促进了中国文化的西传,有利于中西文化交流。

传教士进入中国,除了由于民众把他们视为侵略者而遭到排斥外,还受到中国人闭关日久而产生的愚昧和高傲的阻挠。因此使中国人了解西方文明,克服“夏夷之大防”的偏见,以达到吸引更多人信仰基督的目的,就成为传教士的又一重大任务。为此他们利用各种手段,向中国人展示西方文明,如出版书刊,开设教会学校,创办教会医院等。

1842年以前,传教士出版中文书刊的地方多在广州和南洋。据统计,这一时期共出版了138种,属于宗教历史内容的有106种,占76%,属于世界历史、地理、政治、经济方面内容的,32种,占24%。<sup>①</sup>后者虽仅有32种,却成为近代早期中国人了解西方的窗口。《察世俗每月统计传》、《东西洋考每月统计传》等为报刊类,是近代中国最早的中文报刊。它以20%的篇幅(另80%为宗教内容)介绍西方的自然科学知识和人文知识,如《天文地理论》、《论行星》、《论日食》、《天球说》、《论亚西亚列国》、《论亚非利加列国》、《古今万国纲鉴》、《万国地理全集》等。书籍类的出版物就更多了,重要的有:1829年麦都思编写的《东西史记和合》、1834年出版的郭实腊编写的《大英国统志》、1838年出版的裨治文的《美理哥合省国志略》、1840年版郭实腊的《贸易通志》等。

<sup>①</sup> 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1994年版,第104页。

这些书刊曾对林则徐、魏源等地主阶级改革派起过重大影响,成为他们了解西方的一个重要窗口。

1842年后,传教士借不平等条约进入内地,他们仍进行着以前的工作,至1860年,仅在香港、广州、福州、厦门、宁波、上海等地,就有中文报刊30多家,出版介绍西学的书籍几百种,内容相当丰富。有许多知识的介绍在中国还是第一次,如合信所编的《全体新论》等,是近代输入的第一批西医著作;蒙克利的《算法全书》,是在中国境内出版的第一批用西方数学体系编成的数学教科书;艾约瑟、李善兰合译的《植物学》,是传入中国的第一部西方植物学;哈巴德的《天文问题》、合信的《天文略论》,是介绍西方近代天文学的第一部著作;……。从中可以看出,这一时期西学的介绍,无论是数量上还是质量上都远远超过了1842年以前。

教会学校创办最早的是英华书院和马礼逊学堂。前者创办于1818年,地点在马六甲,1843年迁到香港。它最早虽不设在中国本土,却是第一所为华人而开设的新式学校,并为近代中国培养了第一批翻译人才,如袁德辉等人。马礼逊学堂创办于1839年,地点在澳门,1842年迁往香港,1850年停办。容闳和黄胜曾就读于该校。

1842年后,教会学校在内地竞相设立。据统计,1860年以前,仅基督教新教在香港、广州、厦门、福州、宁波和上海6地,就开设教会学校50所,有学生1000余人。<sup>①</sup>

早期教会学校大多数程度较浅,相当于小学;规模不大,不少学校开始时不满10人。但其教学方式与教学内容与中国传统的学校不同,它们除设有宗教课程外,一般设有数学、天文、地理等课程,有的还设有外语。这些学校集中体现了西方近代科学、

<sup>①</sup> 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1994年版,第288页。

文化精神,它们的出现,本是西学东渐的产物,它们的存在,又成了西学传播的源泉。一批批学生进入学校,接受了西方的某些先进教育,又带着西学走出校门,成为西学的再传体。

鸦片战争前后,传教士在华创办的教会医院并不多,因为这一时期他们的信条是:“作为一种传教手段,慈善事业应以能被利用引人入教的影响和可能为前提。”<sup>①</sup>著名的有广州的博济医院,上海的仁济医院,天津的法国医院。教会医院本身就是西方文明的产物,它的建筑、设备,它的医疗手段,都无不时时刻刻向中国人透射着文明之光,身临其境的每一个中国人无异是在直接感受西方文化的熏陶。

19世纪60年代以前,传教士在中国主要从事基督教的传播,伴以少量的文化教育活动,因此在评价传教士们为中西文化交流做出的贡献时,不能过高。同时在这些传教士中,受过西方高等教育者不多,经过专业训练者更少,这样就严重影响了中西文化交流的广度和深度。

### 三、近代中西文化交流的特点

近代中国是一个半殖民地半封建的社会,这种特殊的社会形态,决定了许多事物与正常的社会形态相比有十分明显的不同。近代的中西文化交流也是如此,与古代相比,表现出许多自身的特点。

第一,中西文化交流的前提与背景不同。在古代,中西文化的交流异常活跃,汉唐时期,中国与外界的文化交往曾达到相当的规模,当我们谈起甘英出使大秦、玄奘去印度取经、鉴真东渡日本,以及四大发明的西传,无不感到骄傲与自豪,那时中国的文化对东亚、中亚以至欧洲文化发生过不同程度的影响,同时也

<sup>①</sup> 《美国与加拿大基督教差会会议记录,1889年》,转引顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年第2版,第47页。

吸收和融合了多种外来文化,如佛教文化等等,来充实和丰富自己的文化内容。即使到了明末清初,这种正常的文化交流也不曾完全中止。其所以能做到如此,取决于以下两个前提:一是中国王朝本身的国势强盛和文化的先进与繁荣;二是外来文化不仅不足以构成对中国传统文化存在的威胁,而且往往被吸收和改造利用。但是到了近代,这两个前提都不复存在了,中国传统文化因其国势落后而日趋封闭保守,又因为封闭保守而愈益落后。

第二,双向文化交流的程度不同。在古代中国文化处于世界较高的发展水平,因此输出多于吸入。但是近代情况就不同了,西方文化由于在中世纪后期的急起直追,到15世纪已经赶上并超过了中国。1840年的鸦片战争后,英吉利利用炮舰打开了中国的大门,闭关锁国的中国人这时才被国门外吹进的新鲜气息所惊醒,他们这才发现一向被视为蛮夷的西方列强,在许多地方是高于“文明古国”的,在这种情况下,一股向西方学习的潮流出现在近代中国大地上。从鸦片战争、洋务运动、戊戌变法、辛亥革命以至于新文化运动,西方文化的传入都促使每一个进程向下一个进程迈进,而每向下一个进程的迈进又都促使人们从更深层次上向西方学习。西方文化源源不断地输入进来,影响了一代又一代先进的中国人。相比之下,中国文化的输出就显得逊色得多了,除了一部分传教士为了自己的传教需要和一部分侵略者为了侵略需要向西方介绍一点中国的情况外(当然也有一些中国人比如辜鸿铭等向西方介绍中国的传统文化),中国的文化在近代对西方的影响微乎其微。

第三,救亡思潮不仅加快了中西文化交流的速度,也扩大了其规模。自从西方侵略者进入中国,“救亡”就成为时代的主题。鸦片战败,林则徐、魏源检讨了敌胜我败的教训,大胆提出“师夷长技以制夷”的主张,这是近代中国人提出的第一个向西方学习的口号。但这时他们只是从器物上向西方学习的,即只学习西方

的船坚炮利。

到了第二次鸦片战争后的 60 至 70 年代,随着殖民主义侵略的升级,人们有可能在更广大的范围内对中西文化进行比较,其认识较前更为深刻。冯桂芬在 1861 年著《校邠庐抗议》,说:“以今论之,约有四端;人无弃才不如夷,地无遗利不如夷,君民不隔不如夷,名实必符不如夷”。虽然在器物之外又比较了中西方在人才、地利、君民关系等方面的优劣,但结论仍然是:“有待于夷者,独船坚炮利耳”,至于其他方面,则“惟皇上振刷纪纲,一转移间耳,此无待于夷者也”。基于此,他提出的“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”,即“中体西用”的思想主张,成为影响甲午战前整整一代中国人的主导思想。然而正是在这一思想的指导下,中国人对西方文化有了更广泛的了解。

中法战争特别是甲午战争的失败,使先进的中国人认识到,西方的文化不仅优越在“船坚炮利”上,而且在政治制度等方面也优于中国。于是,中西文化交流的深度指向制度层面。他们要求像西方那样确立起君主立宪和民主共和的民主制度,以适应和推动新的生产力的发展,达到救亡图存、富国强兵的目的。

但戊戌变法和辛亥革命都失败了,现实迫使人们继续思考与探求;中国学习西方已经不少,坚船利炮引进了,科学技术引进了,民主共和引进了,为什么仍然不能变得像西方国家或者日本那样富足强大呢?于是,先进的中国人对中西文化的核心部分即文化的心理状态进行更深层更全面的比较与认知。新文化运动倡导者在比较了东西方文化的差异后,打出了“民主”与“科学”的大旗。

1917 年,随着十月革命的胜利,马克思主义学说在中国广为传播,先进的知识分子又把向西方学习的目光纷纷转向俄国。在救亡思潮的推动下,人们终于找到了救国救民的真理——马列主义。从此中西文化交流又翻开了新的一页。



第四,文化交流与文化侵略并行。在近代中西文化交流中,由于时代背景的不同,文化交流与文化侵略同时存在着,这是古代中西文化交流史上所没有的现象。在古代,文化交流是以一种平和的、相互渗透、相互融合的方式出现的;而在近代,西方文化进入中国首先是以战争的、征服的方式出现的,西方殖民者既是西方文化的载体,又是侵略者,这就决定了西方文化具有侵略的一面。当然,有些人并不承认文化上有侵略之说,只承认有政治、军事、经济上的侵略。诚然,文化侵略并不比政治、军事、经济侵略来得明显,但它是存在的,这需要认真地分析与鉴别。西方传教士在近代中西文化交流中的所作所为,足以说明这个问题。

正像在前面讲到的,传教士为中学西传和西学东渐曾做出过不少的贡献,如理雅各就把中国的儒家经典大量地翻译成英文,从1861年出版英文版《中国经典》第1卷起,在此后25年时间里,他成功地将《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《春秋》、《礼记》、《书经》、《孝经》、《易经》、《诗经》、《道德经》、《庄子》等译成英文。当然像他这样的传教士还有很多,但不可否认的是,也有许多传教士是极端蔑视中国文化的。他们公开地提出了“孔子或耶稣”的公式,认为两者对比,互不相容,不彻底否定孔子,不消除儒家学说在中国的影响,不可能在中国人心中树立起耶稣的高大形象,基督教就无法在中国取得长足发展。他们简单、粗暴地否定孔子、诋毁儒学,将西方基督教文化强加在中国人的头上,这不是文化侵略又是什么?后来随着人民反洋教侵略斗争的此起彼伏,传教士们逐渐地改变了口号,将“孔子或耶稣”改为“孔子加耶稣”,试图将基督神学与孔孟之道相结合。美国传教士林乐知就是第一个系统的鼓吹者。1869年到1870年,他在《教会新报》连载题为《消变明教论》的长文反复引证圣经和儒家经籍,声称“儒教之所重者五伦,而吾教亦重五伦”,“儒教重五常,吾教亦重五常”。他们把基督教中的“忍耐”、“宽恕”、“戒斗”、“戒

得”等十足奴化思想的教义,牵强附会地同中国封建文化相糅合,用耶稣的某些说教“补中教之所无”,用西方的所谓“天伦”补中国封建的“人伦”,这种企图消弭人民斗志的奴化宣传,不是文化侵略又是什么?①

第五,进步开放与顽固保守并存。在古代中西文化交流中,从来没有像近代存在着如此大的阻力。魏源提出“师夷长技”的主张,就“已犯诸公之忌”(姚莹语)。洋务派办洋务,学习西方的自然科学技术,便有倭仁等顽固派的攻击,被诬为“用夷变夏”。顽固派一再强调:“立国之道,尚礼义不尚权谋;根本之图,在人心不在技艺。”②到了戊戌变法时,维新派把向西方学习的目光指向西方的政治制度时,洋务派却又顽固地坚持“中学为体,西学为用”。这种例子在近代史上俯拾皆是。进步开放与顽固保守的斗争意味着中国人走向近代化的艰难,也意味着中西文化的融合是个漫长而艰难的过程。

## 第二节 中国人对西方文化的学习

### 一、地主阶级改革派与西学

鸦片战争和清朝在这次战争中的失败,曾经在中国社会和思想界激起过强烈的震动和反响。面对这旷古未有的奇耻大辱,怎样才能避免和防止发生更大的危机和更大的失败,不能不引起先进中国人的关注和思考。

有人初步认识到不平等条约将给中国带来的严重祸害,认为:“自此以后,各海口非复我有,予以肢体使据之,而图我腹心,

① 参见顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年第2版,第186—194页。

② 《洋务运动》(二),上海人民出版社1961年版,第30页。

坐成逆志将不可问，是无异抱火厝薪以自焚也。”<sup>①</sup> 人们设想种种方案，以图补救。有的说英军闯进长江是“天夺其魄，使之人我网罗，而援我以剿灭之机”，主张参照“孙、吴诸子之微言韬略，群之奥旨”，将其歼灭，企图从古人思想宝库中寻找制敌胜敌的药方。真正能够别开生面，对鸦片战争做出总结，并把眼光投向中国的传统思想之外，而求制敌胜敌之法的是林则徐、魏源、姚莹、徐继畲、梁廷枏等地主阶级改革派。

### （一）林则徐睁眼看世界

林则徐于 1839 年出任钦差大臣，负责禁烟事务，在这之前他对西方的了解并不比普通官员更多。然而他长期养成的经世致用、认真负责、实事求是的学风和政风，促使他勇于向西方学习，很快成为中国近代开眼看世界的第一人。

林则徐初到广州时，对“夷情”不甚了然，这在他给义律的照会中就有表现。如他认为“茶叶大黄，外夷若不得此，即无以为命”。<sup>②</sup> 但通过与外国人接触，他发现事实并非如此，当时许多关于外国人的传闻都不可信。作为反侵略斗争第一线的政治决策人物和军事指挥人物，林则徐当时的压力是很大的，他深知不了解对手情况的斗争是很难取胜的，于是遵循“知己知彼”的古训，“详考禁令，访悉近年情事，与夷商轻蔑所由来”，<sup>③</sup> 开始探求西事，了解外情。

为了“探访夷情”，林则徐大胆起用一批身份卑微、地位不高的通事、引水等通晓外文的人才，让他们在行辕内翻译西方书报。这些人中，有在南洋受过西方教育的华侨青年，有在美国念过几年书的留学生，也有在教堂里熏染多年的基督徒。其中比较著名的有两人，一为袁德辉，四川人，曾在槟榔屿天主教学校读

① 佚名：《剿逆说》，《敬敏堂丛书》。

② 林则徐：《林文忠公政书》，《使粤奏稿》卷 1。

③ 梁廷枏：《夷氛闻记》卷 1。

过书,通拉丁文,又在马六甲英华书院读书,因此具有坚实的英文根底。1839年被招入林则徐幕下,成为林的重要助手。二为梁进德,广东高明人,中国第一位传教士梁发的儿子,自幼入教,跟随美国传教士裨治文学习英语和宗教知识,后成为广州洋行译员。林则徐抵穗后,他被召入幕下。此外,林则徐还把曾在外国商馆中服役的两个中国厨师,在外国人开设的医院里工作的一些中国人招入衙署,以备咨询。林则徐还经常与留心海防的地主士人进行切磋,像张维屏、梁廷枏、俞正燮等都是他的座上客。另外,一些外国人也是林则徐了解西情的对象,如他曾向遇难英船“杉达”号船员了解英、美、土耳其等国的地理知识,并请该船医生喜尔修订有关致英王的照会译文。

林则徐组织人员翻译的西文书刊,内容相当广泛。首先,他命人从英人主办的《广州周报》、《广州纪事报》、《新加坡自由报》、《孟买新闻纸》上翻译有关资料,按时间顺序类辑为《澳门新闻纸》,除供自己参考外,还把某些部分附奏进呈给道光皇帝。接着,他又命人从西方报刊上摘译材料辑成《华事夷言》。为了了解西方的法律,他命人从瑞士人滑达尔所著的《国际法·运用在行为和民族主权事物的自然法则的原则》中摘录成《各国律例》。在林则徐组织翻译的著作中,以《四洲志》最为重要。原书名为《世界地理大全》,英国慕瑞著,1834年伦敦初版,是当时有关世界地理的最新著作。《四洲志》是据此书摘译的,因其中介绍了亚、非、欧、南美、北美主要国家的历史地理,南、北美被并称一洲,故称“四洲”。译文共87000余字,全部资料被魏源收入《海国图志》中。《四洲志》是近代中国人第一次翻译的世界地理著作,为后人了解世界提供了宝贵的资料。

通过对西方的了解,林则徐眼界大开,很好地把握了对敌斗争的尺度,真正做到了有理、有利、有节。他曾这样说:“近年雇有翻译之人,因而辗转购得新闻纸,密为译出,其中所得夷情,实为

不少,制驭准备之方,多由此出。”<sup>①</sup>

作为封疆大吏的林则徐,公事繁忙,不可能将向西方学习的思想理论化、系统化,这一重任就落在了好友魏源的肩上。

## (二)魏源与《海国图志》及其“师夷长技以制夷”

魏源是地主阶级改革派中的代表人物,他有强烈的爱国主义感情。面对西方的入侵和清王朝的失败,他认为“凡有血气者所宜愤悱,凡有耳目心知者所宜讲画”。<sup>②</sup> 魏源“讲画”的中心内容便是“师夷长技以制夷”,这集中地反映在他于《南京条约》签订的当年撰写刊行的《海国图志》一书中。

《海国图志》初刻于1842年,50卷。1847年增补为60卷,1852年又增补为100卷。是魏源受林则徐的嘱托,并在林则徐主持编译的《四洲志》的基础上,“再据历史史志及明以来岛志及近日夷国夷语”,“钩稽贯串”,“博参群议以发挥之”。在叙言中明确说明编撰此书的目的,乃是“为以夷攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作”,意思是总结鸦片战争中战与和(款)两方面的经验教训,学习西方的“长技”,达到抵御和战胜敌人的目的。

魏源“师夷长技”的思想,首先是继承和发展了林则徐等人的类似思想因素。他对林则徐的思想非常赞同,认为要战胜西方侵略者,必须“洞悉夷情”,<sup>③</sup> 而“欲悉夷情者,必先立译馆繙夷书始”。<sup>④</sup> 他主张:“设馆于粤东,专译夷书夷史,则殊俗敌情,虚实强弱,恩怨攻取,了悉曲折,于以中其所忌,投其所慕,于驾驭岂小补哉!”<sup>⑤</sup> 其次,是同魏源本人对鸦片战争后新的形势的正确估计分不开的。他坚决反对那种认为《南京条约》是所谓“万年和

① 林则徐:《答奕将军防御粤省六条》,见魏源:《海国图志》卷80。

② 《魏源集》,中华书局1976年版,第208页。

③⑤ 《圣武志》卷12。

④ 魏源:《海国图志后叙》,百卷本第6页。

约”，中国从此可以太平无事的苟安思想，预言“既款以后，夷瞰我虚实，藐我废弛”，随时可能对中国发动新的侵略战争，因而要振武备，防患于未然。而振武备的途径就是“师夷长技”，“以彼之长技御彼之长技，此自古以夷攻夷之上策”。<sup>①</sup>

魏源对西方“长技”的认识也有一个发展的过程。在稍早的《圣武记》等著作中，他把西洋长技只局限于船坚炮利上，这反映了先进中国人对“西学”的最初认识水平。但在《海国图志》中，他通过对鸦片战争失败原因的分析，进而认识到，不仅船坚炮利不如西方，即使在朝廷军事指挥和军队素养方面也不如西方，从而使他在向西方学习的深度上又向前迈进了一大步，提出：“夷之长技有三：一战舰，二火器，三养兵练兵之法。”

这样，魏源的“师夷长技以制夷”的思想就包括有以下几方面的内容：一是引进西方技术设备和技术人员，在广东造船造炮，教授行船、演炮之法；二是仿效西法养兵、练兵；三是允许民间自由设厂，制造船械；四是创办民用工业。他还对视西方技艺物品为奇技淫巧的谬说，提出批评，“有用之物，即奇技而非淫巧。今西洋器械借风力、水力、火力，夺造化，通神明，无非竭耳目心思之力”。<sup>②</sup> 只要中国下功夫学习，这些奇巧都可掌握，“因其所长而用之，即因其所长而制之，风气日开，智慧日出，方见东海之民，犹西海之民。”<sup>③</sup>

此外，魏源还通过对外国史地、政治经济状况的研究，看到了一个与中国全然不同的新世界，一定程度上萌发了对资本主义文明的向往。在《海国图志》中，魏源分别记述了英、美、俄、法等国的政治制度。在谈到英国议会制度时，以肯定的口吻说：“国中有大事，王及官民俱至巴厘满衙门（按：即议会），公议乃行，

① 《圣武记》卷14。

②③ 《魏源集》，中华书局1976年版，第874页。

……设有用兵和战之事，虽国王裁夺，亦必由巴厘满依允。”<sup>①</sup>又比如谈到美国的总统制度时，说：“公举一大酋总摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局。”<sup>②</sup>并赞扬“不设君位”、“不立王侯”的瑞士为“西土桃花源”。

### (三) 姚莹、徐继畲、梁廷枏等人对西方的介绍

与林则徐、魏源同期的地主阶级改革派，还有姚莹、徐继畲、梁廷枏等人，他们同样都把求索的目光投向了海外。

姚莹在鸦片战争期间任台湾道员，积极抵抗侵略。为了寻求抵抗外国的办法，1845年，他撰写了《康輶纪行》一书。书中不仅对西藏的地理、历史、政治、宗教、风俗习惯等作了一些探讨，而且对“西事”表现了极大的关心。他说：由于“中国书生狃于不勤远略，海外事势夷情，平日置之不讲，故一旦海舶猝来，惊若鬼神，畏若雷霆。”<sup>③</sup>因此他很强调学习西方的数学、天文等自然科学，同时还介绍了英国的资产阶级议会政治。

徐继畲的《瀛环志略》，与《海国图志》一样，是一部介绍世界史地知识的名著。此书撰写于1848年，共10卷。徐继畲在福建任职期间，曾接触过西人、西事，比如美国传教士雅裨理、英国传教士李太郭、英国外交官阿礼国等都与其有密切的往来。在这些外国人那里，徐继畲了解了许多西方新鲜事物，这就为他写《瀛环志略》奠定了基础。书中介绍了五大洲、五大洋（当时认为南极是海洋）的情况，其中对欧洲、亚洲和北美洲的介绍尤为详细，对欧美的介绍则是重中之重，几占全书一半。除了介绍世界地理历史，徐继畲还介绍了欧美的民主政治制度。例如，述及“英吉利三岛”时，他特别介绍了英国的两院制度，“都城有公会所，内分两所，一曰爵房（贵族院），一曰乡绅房（平民院）”；在述及美国时，他这样写道：“米利坚合众国以为国，幅员万里，不设王侯之号，

①② 魏源：《海国图志》卷50、卷59。

③ 姚莹：《东溟文后集》，卷8。

不循世及之规，公器付之公论，创古今未有之局，一何奇也。”<sup>①</sup>他对华盛顿推崇备至，认为他不争王位，有天下为公之意，并称之为“异人”、“杰人”。徐继畲的这些思想在当时的中国是何等的进步。

梁廷枏在鸦片战争之后，也写了大量介绍西方世界的书籍，如《合省国说》、《兰仑偶说》等，对美国、英国的历史、地理、政治、文化等都做了简要记叙。

地主阶级改革派对世界的介绍，不仅有助于当时中国人对西方资本主义国家社会面貌的了解，开阔了人们的视野，而且有利于打破传统观念中封闭、保守的旧意识，促使近代中国尽快地走向世界。林则徐等人的著作不仅深刻地影响了当时，更深深地影响了后世。

魏源的《海国图志》对近代中国影响最大，书中提出的“师夷长技以制夷”的思想，点燃了近代向西方学习的热潮。左宗棠曾为《海国图志》的重刊作序，对这位湖南同乡的名著推崇备至。康有为更自称，他对西方的了解，对世界的认识，与《海国图志》很有关系。徐继畲的《瀛环志略》出版后，即受到魏源的重视，当他增补《海国图志》时，就吸收了其中不少内容。1866年，总理衙门特地重印此书，1867年以后，此书更被京师同文馆采用为教科书。康有为、梁启超都读过《瀛环志略》，并颇受其影响。在《中国近三百年学术史》中，梁启超曾这样评价《海国图志》和《瀛环志略》“此两书在今日诚为刍狗，然中国士大夫稍有世界地理知识，实自此始”。<sup>②</sup>

《海国图志》等书，对中国的东邻也产生过巨大影响。《海国图志》于1850年即传入日本，但由于明治维新前的日本也奉行闭关锁国的国策，不准发售。直到1854年，日本由锁国变为开

① 徐继畲：《瀛环志略》卷9。

② 《饮冰室合集》专集之七十五，第323—324页。



放,《海国图志》才得以广为流传。从1854年到1856年间,形形色色的《海国图志》翻刻本就达21种之多。许多日本维新志士便是受了它的启发,“日本之平象山、吉田松阴、西乡隆盛辈,皆为此书所刺激,间接以演尊攘维新之活剧,不龟之药一也。”<sup>①</sup>《瀛环志略》也传到了日本,至迟在1861年有了刊本,同样对日本人了解世界,进行维新改革,起了积极作用。对从中国传入的西方知识,日本学者井上清这样说:“幕府末期的日本学者文化人等,经由中国输入的文献所学到的西学情形与一般近代文化,并不比经过荷兰所学到的有何逊色。”<sup>②</sup>这是不过誉的。

## 二、农民起义领袖与西学

地主阶级改革派的建议和呼声,并没有使清王朝惊醒。左宗棠在为魏源的《海国图志》重刻本写的《叙》中,说过这样一句话:“自林文忠公被革职后二十余载,事局如故!”正是这种情形的真实反映。整个清朝统治集团仍苟且偷生,过着花天酒地的生活。

政治的腐败,官僚阶层的低能,超经济剥削的沉重,天灾的频繁,终于导致了1851年的太平天国农民大起义。

洪秀全等人领导的太平天国农民起义,与以往历代农民起义的历史背景不同,它发生在西方列强入侵、资本主义在全世界蓬勃发展的近代社会。因此太平天国的政治纲领和社会经济改造方案,显现出与前迥异的新风貌,即在中国传统社会改造方案中,加入了西方社会的某些新思想、新内容。

### (一) 洪秀全与西方基督教

像国内外许多农民起义一样,太平天国农民起义在其组织、发动与发展阶段,也使用了宗教的语言。但天国领袖们使用的宗教,不是土生土长的中国宗教,而是从西方传来的基督教。这在

<sup>①</sup> 《饮冰室合集》文集之七,第97页。

<sup>②</sup> 井上清:《日本现代史》第1卷,三联书店1956年版,第214页。

普遍存有对基督教排斥之心的当时,无疑是一个大胆而冒险的举措。

洪秀全的基督教知识来源于一本名叫《劝世良言》的布道小册子。《劝世良言》的作者是广东高明人梁发,一个粗通文墨的雕版印刷工人。22岁时,开始投靠英国传教士马礼逊,接受其重金收买,冒着违禁杀头的生命危险,替马礼逊刻印中译本《圣经》。1832年为宣教师,成为最早的华人牧师。梁发一生写过不少传道小册子,《劝世良言》就是其中的一种。它经过马礼逊的修订,刊行于1832年。全书约10万字,包括9种小册子,由60多个互不连贯的小节组成。其中一半是从《新旧约全书》中整章整节照抄下来的原文,另一半则是梁发结合中国的风俗人情阐发基督教的基本教义。虽然《劝世良言》的篇幅只及《圣经》的1/9,但它保留了基督教的主要神学原理,可以视为《圣经》的缩写本或普及本。

梁发在《劝世良言》中这样说明他的写作宗旨:“其大旨总劝人勿贪世上之福,克己安贫,以求死后永享天堂之真福。若人人敬信真经圣道,不独久安长治,且使世界之上那奸盗诈伪之徒,必交相劝勉,改悔前非,正如所谓导之以德,齐之以礼也。”他鼓吹弃绝人世的一切享乐,用虚幻的天堂幸福代替现实的追求。在这个宗旨下,《劝世良言》宣传忍耐、服从、安分守己,等等,如说:“夫人苟不守分知足者,贫穷之时,定要忘意糊(胡)为,贪心乱想,常怀愤恨之意,见人财利顺达,则心中妒嫉不已,自己穷困,即怨天骂地不止,独日独想得富之心,不思安分守己。”<sup>①</sup>

1836年,洪秀全再赴广州应试,一个偶然的机会有,得到了这本书,但直到7年以后的1843年,才仔细地阅读它,并从中接受了上帝。很显然,这是斗争的需要。如果洪秀全完全接受了《劝

<sup>①</sup> 以上引文均见:《劝世良言》,《近代史资料》,1979年第2期。

世良言》的说教,安分守己,安贫乐道,是不可能产生反抗思想的。事实上,洪秀全的基督教思想是在对《劝世良言》吸收改造的基础上产生的。

首先,他从《劝世良言》中发现了一个可以借用的最高权威,即无所不知、无所不能、无所不在的上帝,而其中某些神秘莫测的语言材料,又是用以阐发革命思想的最好外衣。经过一番新的塑造,洪秀全手中的皇上帝,穿着中国龙袍的独一无二真神,成为宣传和组织群众的工具。

其次,他从《劝世良言》中关于人人都是上帝的子女,因此他们在上帝面前都是平等的宣传中得到启发。《劝世良言》说:“世界上万国之人,在世上所论,虽有上下、尊卑、贵贱之分,但在神天上帝之前,……就如其子女一般。”洪秀全利用了这一宣传,承认在上帝面前人人平等,而且提出要在现实社会也实行共有共享的“人间天国”。这种思想就成为吸引人民参加起义队伍的最有力的口号。

第三,他从《劝世良言》里的一些宗教语言得到了诸如“天堂”、“邪、正”观念的启示,加以发挥,运用于自己的革命理论中去。基督教的所谓天堂是在来世,洪秀全却把这个天堂搬回到人间,说:“天上有天国,地下有天国,天上地下同是神父天国,勿误认单指天上天国。”(《钦定前遗诏圣书批解》)为了把斗争锋芒直指反动统治者,他明确提出“改邪归正”、“斩邪留正”。在《劝世良言》中,“邪”(不正)包括:除崇拜偶像外,还有嫖娼、邪色、偷窃、欺骗、强取、凶杀、好酒、好贪等,对于这些行为,《劝世良言》只说“神天上帝之诫者”。但洪秀全借用了“正”与“不正”的概念,却明确提出“邪魔敢冒天恩”、“该杀该灭”,并且穿凿附会,自称是上帝次子、耶稣基督之弟,曾经被上帝召见,赐与一柄宝剑,被派来人间“斩邪留正解民悬”,以增强“斩邪留正”的号召力。

由此可见,洪秀全是从中国农民革命的需要出发,以极大的

智慧和胆识,利用了从《劝世良言》中得到的一点西方基督教的知识,创造了中国农民自己的拜上帝教,为轰轰烈烈的太平天国农民运动披上了一件新颖的宗教外衣。

然而,宗教是颠倒了的世界观,正如马克思所说:“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”<sup>①</sup>宗教不能使人民真正摆脱受压迫、受剥削的状况,也不可能指导人民真正夺取自由,实现人间天国的梦想,洪秀全创立的拜上帝教同样如此。因此在向西方学习的道路上,洪秀全的拜上帝教只是一个小小的插曲,真正给当时以新鲜感并为后人留下宝贵精神财富的,却是洪仁玕的《资政新篇》以及他所提出的向西方学习,引进西方先进文化的大胆尝试。

## (二)《资政新篇》——农民阶级向西方学习的最高体现

洪仁玕是洪秀全的族弟,早期拜上帝会的重要成员。金田起义后,曾往广西追随起义军未果,遭清军追捕,于次年4月起寄居香港,直到1859年4月才辗转到达天京。

洪仁玕在港期间,正式接受了基督教洗礼。他先后做过瑞典传教士韩山文的家庭教师和宣教师,耳濡目染,开始更多地接触了解并倾慕西方式的资本主义物质文明,还结识了刚从美国留学归来的容闳。在香港滞留约6年的时间里,对资本主义的亲身体验,使他具有了天国领袖们所不具有的东西。容闳称他“居外久,见闻较广,取较各王略悉外情,即较洪秀全之识见,亦略高一筹。凡欧洲各大强国所以富强之故,亦能知其秘钥所在。”<sup>②</sup>

到达天京后,洪仁玕立即被洪秀全封为“干王”,主持朝政。很快,洪仁玕针对太平天国的内部危机,向洪秀全递交了一份实行全面社会改革的方案——《资政新篇》。这个纲领性文件,集中反映了洪仁玕向西方学习的精神,代表了太平天国领导人向西

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第1—2页。

<sup>②</sup> 容闳:《西学东渐记》,《走向世界丛书》,岳麓书社1985年版,第57页。

方学习所达到的最高水平和成就。

《资政新篇》的内容主要包括两个方面：一方面是针对太平天国现状提出的一些改革建议，如“禁朋党之弊”、刑刑类等；另一方面则是效法西方国家某些政治、经济、文化的措施。后者对推进近代中西文化交流有重大意义，并且适应了近代历史发展的规律，具有进步性。其主要内容有以下几点：

第一，对西方各国的“技艺精巧，国法宏深”即资本主义物质文明和精神文明表现了热烈的向往。如称英国为世界上“最强之邦”，其所以强盛，是由于“法善”和“人智”（“由法善也”、“其人多有智力”）；美国是第二个强盛之邦，并且最称“富足”，其所以如此，是由于实行了议会民主制；日本原也极落后，但近来与美国通商，“得有各项技艺以为法则，将来亦必出于巧焉”。他认为中国应“继起而扩充其制，精巧其技，因时制宜，度势行法”，也就是希望太平天国实行资本主义的某些政治经济制度。

第二，主张效法西方，鼓励发明创造和兴办资本主义近代工商企业。洪仁玕明确指出，轮船、火车、钟表、火表、寒暑表、日晷表、千里镜、量天尺、连环枪、天球地球等近代工业技术和产品，“皆有夺造化之巧”，是永古可行的“正正堂堂之技”，而决非所谓奇技淫巧。基于此，他主张兴车马、舟楫之利，开发矿藏，制造新式器皿等。奖励发明创造，许以专利权。在经营方式上，允许私人办企业，包括私人开设银行等。

第三，主张效法西方，由政府或私人举办公用福利事业，如办邮政（“书信馆”）“以通各色家信”；办医院，“以济疾苦”；办鰥寡孤独院、育婴堂、跛盲聋哑院等慈善事业等。

第四，主张效法西方以舆论监督行政的制度，办报纸，置意见箱（暗柜）；各省设新闻官。“其官有职无权，官职不受众官节

制,亦不节制众官”,<sup>①</sup> 职责是搜集整理全国报纸舆论。

第五,主张实行自主、平等的近代外交政策。洪仁玕提出的向西方学习、在中国发展资本主义的主张,是相当全面和明确的。在当时,浙江地区的资本主义因素有所增长,新的社会力量正在逐渐形成,洪仁玕的这套改革方案,部分地符合了当时社会的实际情况,因而是进步的。但是,由于战争的环境和纲领中对农民迫切要求的土地问题的忽视,洪仁玕的改革方案未能得到实施,然而他的进步思想却为向西方学习的后人提供了丰富的精神财富。

太平天国的农民领袖,在中国已经被强行卷入世界资本主义漩涡的历史时代,表现出了惊人的胆识,显示了与以往历代农民起义不同的发展趋向,这种趋向是西方文化东渐的结果。尽管太平天国起义有这样那样的弱点,而就向西方学习方面来说,却是积极的,符合中国近代历史发展的总趋势。

### 三、洋务派与西学——“中体西学”

19世纪60年代初,是清王朝封建统治处于异常艰窘的历史时期。在南方太平天国革命的熊熊烈火和北方英法联军的炮火的内外夹击下,满清王朝的大厦几乎崩塌。当清政府与帝国主义订立了不平等的《北京条约》,中外联手镇压了农民起义后,也不得不考虑怎样才能使自己的统治“长治久安”。

在这一动荡的历史时期,清政府的政治格局发生了深刻的变化,在镇压农民起义的过程中,一批有胆有识的汉族地主士人迅速崛起。他们认识到,当今之世实乃“数千年来未有之变局”,

---

<sup>①</sup> 以上引文均见洪仁玕:《资政新篇》,中国近代史资料丛刊:《太平天国》(以下简称《天平天国》)(二),上海人民出版社1957年版,第523—541页。

西方列强实乃“数千年未有之强敌”，<sup>①</sup>遂以自强御侮、变法革新的面貌走上了政治舞台。这些人和部分与其思想一致的满族贵族，就构成了主持洋务“新政”30余年的所谓洋务派。

洋务派的成份十分复杂。有执掌中央枢要和地方军政大权的官僚，如奕訢、文祥、曾国藩、左宗棠、李鸿章、张之洞等人，他们是洋务“新政”的主持者和推动者；有深受西方资本主义影响的爱国知识分子，如马建忠、王韬、容闳、薛福成等，他们是洋务“新政”的谋划者和鼓吹者；有出身买办行列的企业家和经营者，如郑观应、唐廷枢、徐润、朱葆三等。另外，还有一大批科学家、工程技术人员参与其中，如李善兰、徐寿、华蘅芳等。洋务运动中，洋务派也是不断分化、更新的，在后期，许多爱国知识分子逐步演变成资产阶级改良派。

洋务运动从性质上说，是地主阶级的一场自救运动，怎样保持封建统治的长治久安，是洋务运动的中心课题。面对西方列强的坚船利炮，洋务派抛弃了过去将其视为奇技淫巧的观念，认为：“外国利器强兵，百倍中国，”<sup>②</sup>并“深以中国军器远逊外洋为耻”。在这种思想驱使下，洋务派把自强的目光投向了西方。李鸿章说：“中国欲自强，则莫如学习外国利器；欲学习外国利器，则莫如觅制器之器。”<sup>③</sup>奕訢说：“查治国之道，在乎自强，而审时度势，则自强以练兵为要，练兵以制器为先。”<sup>④</sup>

基于这种认识，具有洋务思想的人们或者在朝提倡、推行，或者在野宣传、鼓动，主张在内政方面，实行有限度的改革，“办洋务、制洋兵，若不变法而徒骛空文，绝无实济”。<sup>④</sup>在军事上，他们主张陆军要尽裁疲弱老卒，废弃弓箭刀矛，选用能将精壮，专

① 李鸿章：《筹议海防折》，《洋务运动》（一），上海人民出版社1961年版，第42页。

②③ 李鸿章：《李文忠公全书》朋僚函稿，卷5；奏稿，卷24。

③ 《洋务运动》（一），上海人民出版社1961年版，第42页。

④ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷25，第1页。

精火器；水师则改用铁甲火轮。在经济上，他们逐渐认识到先富而后能强的道理，提出“寓强于富”的口号，把目光转向民用工业，振兴商务。在人才培养上，要求造就大批适应洋务需要的“英才”，改科举，设学堂，派留学，译西书。

尽管洋务运动有这样那样的缺陷，但洋务派引进西方先进事物的尝试，还是有一定积极意义的。特别是在人才培养、翻译西书方面，有利于中西文化交流的进一步发展。

经过第二次鸦片战争，新崛起的洋务派认识到，要与外国交涉，要师夷，必先知夷情；要知夷情，就必须懂得外国语言文字。因此，办外语学校，培养翻译人才，便十分现实地摆在洋务派面前。建立外国语言学校的建议，最早是由郭嵩焘提出的。1859年2月，他上书咸丰，建议朝廷在全国搜求通悉外国语言者之人，资送入京，“使转相传习，亦可以推考诸夷嗜好忌讳”。<sup>①</sup> 1861年1月，奕訢等人上奏再次提出这一问题，要求咸丰帝根据俄罗斯文字馆之向例，在京师设立外国语学校，很快获得批准。

1862年6月11日（同治元年五月十五日），文字馆在北京东堂子胡同的总理衙门中正式上课，聘请英国传教士包尔腾为英文教习，选定学生10名入馆学习，并规定包尔腾“只学语言文字，不准传教”。后来，这个文字馆被定名为“同文馆”。

京师同文馆开办的第二年4月，俄罗斯文字馆被归并进来，法文馆也同时开办。1871年增设德文馆，1876年，馆中正式规定，除了英、法、德、俄等语外，学生要兼习数学、物理、化学、天文、航海测算、万国公法、政治学、世界历史、世界地理、译书等课。1877年，同文馆又添设格致馆、翻译处，1895年添设东文馆，专习日文。

同文馆先后聘请过54名外国人和32名中国学者担任教

<sup>①</sup> 转引熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社1994年版，第302页。



员,如外国人丁韪良、傅兰雅,数学家李善兰等人。同文馆所用的教材,来自三个方面:一是原版外文教科书;二是中文已有或译为中文的书籍,如《九章算法》、《几何原本》;三是教习自编,如丁韪良的《格物入门》等。

最能体现同文馆学习西方程度的,是译书。京师同文馆师生共译西书 25 种,这些书的翻译,多以外国教习为主,学生参与。所译书可分为三类,一是关于国际知识,如《万国公法》、《各国史略》、《富国策》;二是科学知识,如《格物入门》、《化学阐原》;三是学习外文工具书,如《汉法词汇》、《英文举隅》。这些译书水平不尽相同,有的只是一些简单的知识入门。然而,有些书在近代中国产生过深远影响,如丁韪良译的《万国公法》,就成为中国通商口岸地方官员以及涉外人员的必备书,影响相当广泛;而法思得(英国人)著,汪风藻译的《富国策》,影响就更大了,并一度传到日本。

与京师同文馆设立的同时,江苏巡抚李鸿章亦奏请在上海设立类似的学馆,1863 年 3 月,上海广方言馆开馆。1870 年,广方言馆移附于江南制造局内书院,成为该局翻译馆的核心。

江南制造局翻译馆创设于 1868 年 6 月,前此外国人傅兰雅等已在局内从事翻译工作,译出西书 4 种,即《汽机发轫》、《汽机问答》、《运规约指》和《泰西采煤图说》。上海广方言馆并入后,加强了翻译的力量,除了学习以外,广方言馆的学生与老师一起也进行翻译工作。翻译用书主要由傅兰雅向英国订购。早在 1868 年 3 月,傅兰雅已受委托订购了英文书籍 52 种,7 月又订购了 98 种,1870 年 1 月订购了 40 种。<sup>①</sup>

洋务派虽然主张学习西方先进的科学技术,然而在向西方学习的道路上也仅止于此。李鸿章曾这样说:“中国文武制度,事

<sup>①</sup> 转引熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社 1994 年版,第 497 页。

事远出西人之上,独火器万不能及”;<sup>①</sup>薛福成说:“取西人器数之学,以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道,俾西人不敢蔑视中华。”<sup>②</sup>这便是著名的“中体西用”论的滥觞。在洋务派看来,中国传统的封建政治制度,以及为它服务的封建意识形态,是至善至美的,唯独百工技艺(有时也指西方国家的工商制度以及自然科学)不如西方,所以引进西方文化就仅限于后者。“中体西用”论从本质上说,它是中国传统的封建主义思想与外来的资本主义思想的特殊混合物,是一种具有两重性的思想理论。

中法战争前,“中体西用”论对中西文化交流起了促进作用。这是因为当时的中国社会面临着的最主要问题,是要不要向西方学习的问题,还不是学习什么的问题。

1866年,洋务派首领奕訢、李鸿章等人奏请于北京同文馆内附设天文、算学馆,选拔20岁左右的满汉青年学子和正途出身的五品以下年轻官员入馆学习自然科学知识,就曾遭到封建顽固派的坚决反对。理学大师、大学士倭仁认为:“立国之道,尚礼义不尚权谋,根本之图,在人心不在技艺。”除他之外,还有一大批守旧官员纷纷奏言,一致反对设立天文算学馆,说“天文算学只为末议,即不讲习,于国家大计亦无所损”,反对“奉夷人为师”,说:“学洋人者必愈尊洋人。”<sup>③</sup>总之一句话,向外国人学习自然科学是“大伤风教”的奇耻大辱。

洋务派对这种言论给予了坚决回击。奕訢说:“若夫以师法西人为耻者,其说尤谬。夫天下之耻,莫耻于不若人。”西方文化有先进的东西,日本由于师法英美,国势日盛,中国如要想雪鸦片战争之耻,必需要向西方学习,“今不以不如人为耻,而独以学

① 李鸿章:《李文忠公全书》奏稿,卷24。

② 中国近代史资料丛刊:《戊戌变法》(以下简称《戊戌变法》)(一),上海人民出版社1957年版,第160页。

③ 朱有瓚主编:《中国近代学制史料》第1辑上册,华东师范大学出版社1983年版,第566、15页。

其人为耻，将安于不如而终不学，遂可雪其耻乎！”<sup>①</sup>

与此同时，为了打消顽固派的顾虑，洋务派又搬出了“西学中源”的理论，即西方一切学术的渊源都起于中国。如谈到西方求方程解的方法，“实本于中术之天元，彼西土目为东来法”，只不过是因为西方人善思考，“遂能推陈出新，擅名海外耳，其实法固中国之法也。天文算学如此，其余亦无不如此，中国创其法，西人袭之”。<sup>②</sup>洋务派的“西学中源”说，只不过是向顽固派表明，向西方学习，只是把老祖宗传出去的东西再学回来，并不存在着“用夷变夏”的问题。

总之，当时的洋务派竭力表白，在“中学为体”即维护中国封建政体和纲常名教这一点上，与封建顽固派并无二致；同时也竭力辩明主张“西学为用”，是“用泰西之器”以卫中国圣贤之道，决非用夷变夏、舍中从西。因此在中法战争前那种“朝士皆耻言西学，有谈者诋为汉奸，不齿士类”的顽固、僵化的思想状态下，“中体西用”论对促进中西文化交流确有巨大的推动作用。

1884年中法战争，特别是1894年中日甲午战争以后，“中体西用”论逐渐丧失其历史的进步意义，成为中西文化交流向深层次发展的思想障碍。此时，言西学者不再被视为士林败类，“言洋务，筹海防，中外同声”。在这种情况下，许多先进的中国人开始将向西方学习的目光，注视在西方的社会制度上。人们强烈要求，冲破旧的体用概念，对中国封建政治制度及其意识形态这个“体”进行某些改革，以适应“西学”即科学技术和资本主义经济因素进一步发展的需要。然而，洋务派却止步不前了，并且极力反对学习西方的政治制度和意识形态。1898年，张之洞著《劝学篇》，力图界定向西方学习的范围。他说：“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学；然不先以中学固其根柢，端其识趣，……其祸

<sup>①②</sup> 朱有璩主编：《中国近代学制史料》第1辑上册，华东师范大学出版社1983年版，第15页。

更烈于不通西学者矣”；又说：“法者所以适变也，不必尽同；道者所以立本也，不可不一。……夫所谓道本者，三纲四维是也，”“夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。”最后他总结说：“中学为内学，西学为外学；中学治心身，西学应世事。”<sup>①</sup> 这样，“中体西用”论就成为阻碍中西文化进一步交流的理论体系了。

### 第三节 中国传统文化初步变化

#### 一、传统观念的变化

鸦片战争到洋务运动，近代中西文化的交往刚刚开始，西方文化对中国传统文化的影响也只迈出了第一步。但是，由于西方文化的渗透，中国的传统文化已经开始发生初步的变化。传统观念的变化，便是这种变化的最显著标志之一。

首先是自我封闭的旧传统意识开始动摇。在中国封建社会中，自我封闭的传统观念渗透于许多领域，与了解外部关系密切的，自古有所谓“六合之外，圣人存而不论”的信条。封建士大夫遵奉这一信条，在处理内政与对外关系问题上，时常倡言“不勤远略”，把“不勤远略”与“务德”等同起来，作为衡量封建帝王是否实行“王道”的基本依据。清中叶以来，这一观念说教日益紧密地同“天朝尽善尽美”的妄自尊大思想观念结合起来，从而成为封建统治阶级闭关自治的理论依据。

鸦片战争中，清政府在西方“小夷”的“坚船利炮”面前，竟败得糊里糊涂，震惊了中国这个东方大帝国，正如马克思所说：“清王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽，天朝帝国万世长

<sup>①</sup> 《张文襄公全集》卷 202，《劝学篇》。

存的迷信受到了致命的打击,野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了。”<sup>①</sup> 这是中国“三千年一大变局”,但却是“变之骤至,圣人所不能防的”。士大夫们在剧变面前表现了惊惶、忧虑。有些人从“天朝大国”盲目虚骄的幻梦中逐渐清醒过来,面对现实,反躬自省,鼓起勇气承认中国有不如西洋的地方,开始打破自我封闭的旧传统,多方探求海外事务,积极了解世界,“师夷长技”。

林则徐是第一个开眼看世界的人,他在查禁鸦片的过程中第一次有组织、有计划地搜集编译外文书报期刊,了解有关西方资本主义国家各方面的情况。他还大胆冲破清王朝严格限制朝廷命官与“外夷”接触的传统戒规,放下“天朝”钦命大员的架子,虚心向在广州的外国人了解外部世界。林则徐敢于打破陈规陋习,向西方了解新事物、新知识的精神,一直鼓励着后人。

从此,向西方学习,取长补短就成为一种时代风尚。地主阶级改革派如此,农民起义领袖如此,洋务派更是如此。

传统观念变化的另一个重要表现是文化的价值观念的变化。鸦片战争前,中国传统的文化已经僵化、陈腐,不能适应现实的需要。鸦片战争时,签订了屈辱的条约,不能不引起忧时之士去探究失败的原因,其中包括文化的原因。例如,姚莹就认为鸦片战争的失败,是由于“皆以考据为事,无复有潜心理学者”,“是以风俗人心日坏,不知礼义廉耻为何事。至于外夷交侵,辄皆望风而靡,无耻之徒,争以悦眉夷人为事,而不顾国家之奇耻大辱”。<sup>②</sup> 姚莹的分析虽有些夸张,但基本上是有道理的。他说明了一个问题,就是西方文化的渗入改变了人们的传统价值观念,西方的价值观念在逐渐上升,传统的价值观念在逐渐下降。

文化价值观念的变化,首先表现在“夷夏之辨”这一传统观

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1972年版,第2页。

<sup>②</sup> 《东溟文后集》卷1。

念的突破。中国自古以来就严格区别“夷”、“夏”的界限，所谓“诸侯用夷礼而夷狄之”。明末来华耶稣会传教士利玛窦曾就他亲身的感受作了描述：“他们不知道地球的大小而又夜郎自大，所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大，政治制度和学术名气而论，他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。他们看来，世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。”<sup>①</sup>到了近代，不少士大夫还是既闇昧无知，又虚骄傲慢，仍然“视四裔如魑魅”、“獠豕之俗”。他们顽固地固守传统的封建文化，对西方文化既鄙视又恐惧，惟恐“以夷变夏”。

魏源是第一个摒弃“夷”、“夏”观念的人。首先，他敏锐地感到，随着资本主义的兴起，世界已经大变：“天地之气至明而一变乎！沧海之近随地圆体其自西而东乎！”西风东进的结果是：“红夷东驶之舶，遇岸争岸，遇洲据洲，立城埠，设兵防，凡南洋之要津，已尽为西洋之都会。”<sup>②</sup>这是他研究世界历史和现状而引起的世界观的变化。10年后，华夏中心的观念进一步动摇，他惊叹：“岂天地气运自西北而东南，将中外一家欤！”<sup>③</sup>这里包含着两层意思：一是气运的中心在西北，地处东南的中国自然不再是中心；二是世界正在逐步发展成为难以分割的整体。其次，他已认识到一些西方国家在很多方面都比清帝国先进，中国面临的是改变现状赶上西方的紧迫境地。中国人赶不上西方的坚船利炮，这是当时许多人都看到的，但华夏的纪纲不如西洋，这是当时很少人能看到的。魏源便看到了这一点，他特别赞扬美国和瑞士的政治制度，认为这种制度“一变古今官家之局”，而且“人心翕然”。在当时的中国，这种认识是出类拔萃的。到了百卷本《海

① 何高济等译：《利玛窦中国札记》上册，中华书局1981年版，第181页。

② 魏源：《叙东南洋》，《海国图志》50卷本。

③ 魏源：《海国图志后叙》，《海国图志》百卷本，第6页。

国图志》编定的时候,由于对西方了解的加深,魏源终于对华夷之辨进行了严肃的批判:“夫蛮狄羌夷之名,专指残虐性情之民,未知王化者言之,……非谓本国之外,凡有教化之国,皆谓之夷狄也。”“诚知夫远客之中有明礼行义,上通天象,下察地理,旁彻物情,贯串今古者,是瀛寰之奇士,域外之良友,尚可称之曰夷狄乎?”<sup>①</sup>

农民领袖对西方的态度似乎更开明一些。他们反对妄自尊大的作风,不赞成“夷”、“狄”之类的称呼,主张与西方平等交往,“凡于往来言语文字,可称照会、交好、通和、亲爱等意,其余万方来朝、四夷宾服及夷、狄、戎、蛮、鬼子一切轻污之字,皆不必说也”。<sup>②</sup>

然而,夷夏观念的改变只是初步的,就连在向西方学习上较为开明的曾国藩也曾这样说:“彼外国之所长,度不过技巧制造、船坚炮利而已。以夷狄之不知礼义,安有政治之足言。即有政治,亦不过犯上作乱、逐君弑君、蔑纲常、逆伦理而已,又安足法?”<sup>③</sup> 顽固坚持“夷夏之辨”,这种思想代表了早期洋务派的夷夏观。

文化价值观念的变化,还包括道器观、义利观、本末观的变化,只是它们在洋务运动以前的变化并不像夷夏观那么明显。

总之,鸦片战争到洋务运动,人们的传统观念已在悄悄地变动,这是中西文化交流的结果,也是中国走向世界的第一步,尽管这种变化是非常细微的。

## 二、生活习俗的变化

中国人生活习俗的变化是由多种力量推动的,西方物质文明的渗入不能不说是最主要的推动力。

① 魏源:《西洋人玛志士(地理备考·叙)》,《海国图志》百卷本,卷76,第19页。

② 《太平天国》(二),上海人民出版社1957年版,第541页。

③ 《东方杂志》第7年第12期。

西俗是通过五条渠道传入中国的：洋货带入、传教灌输、租界展示、出洋考察与大众传播。洋货作为西方文明的一种物质载体，在进入中国的时候，把西方生活方式也带入了中国，使人们的经济生活在原有的传统色调之外增添了一些近代文明的色彩，并影响和改变着中国人的面貌与中国固有的文化。西方宗教的传入，不但直接使一部分人改变了信仰习俗，而且通过外国传教士的文化活动，西方文化和科学知识得以传播，促使中国人改变自己的知识结构和传统观念，对接纳新事物，摒弃旧习俗采取更为积极的态度。外国侵略者依据不平等条约在中国口岸建立的租界，成为中国人窥视、模仿西方生活习尚的窗口。大众传播媒介对西洋风俗的评介，使人们大开眼界，并帮助人们有目的地选择、学习对自己有用的事物。一部分有幸到国外游历、出使、留学、考察的中国人不仅用日记、游记，而且还用现身说法来介绍、传播刚刚从西方学来的新习尚，这些对社会风气的开化起了促进作用。

西方物质文明的曙光，早在鸦片战争前就照到了中国，明末清初外国商人从世界不同的地方来到中国，带来了货物和贡品，这些东西多为中国人所罕见，辄以洋名冠之，如：陶之铜胎为洋瓷，髹之填金者为洋漆，菊之瓣大色黑者为洋菊，以及洋锦、洋布、洋米等，不可胜数。中国人从“夷夏之辨”的观念出发，加之对外国风俗不甚了解，多把洋货看作“奇技淫巧”，不乐使用。对外国人的生活方式也不理解，清朝政府一直禁止“夷商”携带“番妇”进入中国通商口岸广州，害怕他们与中国传统道德思想和风俗习惯不同的西方服饰和生活方式给中国人带来不良影响，有伤风化。但这种防范徒劳无益，随着西方商品进入中国，到清道光年间，“凡物之极贵重者，皆谓之洋，重楼曰洋楼，彩轿曰洋轿，衣有洋绉，帽有洋筒，挂灯曰洋灯，火锅名为洋锅，细而至于酱油之佳者亦名为洋秋油，颜料之鲜者亦呼洋红洋绿。大江南北，莫



不以洋为尚”。

在传入中国的西方物质文明的影响下,中国人的生活方式出现了近代化的趋势。首先是吸收外来习尚,丰富自己的生活方式。西俗东渐,使中国人看到一个全新的生活模式,从而激发了人们追求、模仿的心理,有意无意地用这种新的生活模式改造和充实自己的生活。西服革履、西餐大菜、西式洋楼、近代交通工具,逐渐进入中国人的生活中。其次是生活水平有所提高。封建迷信减少,相信科学和医学的人越来越多。衣、食、住、行等都向高标准看齐。第三,体现在生活方式中的价值观念发生了变化。如审美观的变化:在服饰方面,只要美观,人们争相效法,以至出现了“中国人外国装,外国人中国装”、“男子服装像女,女子服装像男”的奇特现象;在色彩方面,过去“女子以红为吉服之色,帷帐等皆以红色布制之”,“惟夏衣可用白色,余多忌之”,近代学习了西洋风尚,开始尚白,“通都大邑之女子,无不穿一套缟素衣裳矣”。<sup>①</sup> 消费观念也发生变化:人们一改过去的节俭,只要美观,售价奇昂,还是争相购买。

生活方式的变化,表现在生活习俗方面,便有以下几个方面:

服饰方面,洋服早在乾嘉年间随着来华的西方人进入中国,但开始并没有人仿效。鸦片战争后,首先在沿海殖民地半殖民地城市如香港、广州出现洋式打扮,有很多姑娘天足上穿着欧式鞋,头上包着鲜艳的曼彻斯特头巾,一些为外国商人当买办的华人也偶有穿洋服者。但士大夫中尚无此种现象,连驻英公使郭嵩焘为避风寒临时披了洋人的衣服,也被作为一条罪名遭到弹劾。直到19世纪末,剪辫易服呼声高涨,才有少数人带头穿起了洋服。

<sup>①</sup> 严洪昌:《中国近代社会风俗史》,浙江人民出版社1992年版,第85页。

食俗方面。中国人的主食和进食方式受西俗影响很小,但在中西文化交流过程中,外国不同风味的食品渐渐受到中国人的欢迎。洋酒的传入,使历史悠久的中国酒文化增添了新内容。王韬 1848 年游历上海,在西人麦都思家中喝到“味甘色红”的葡萄酒,夸其“不啻公瑾醇醪也”。不久游太湖,王韬将所携洋酒与东山巡检、都司等人共饮,众人“称为佳酿,赞叹莫名”。可见中国人初遇洋酒,即被其迷醉。先后传入中国的洋酒有啤酒(当时译为“比而酒”、“皮酒”)、白兰地酒(当时译为“卜蓝地酒”)、香槟酒(当时译为“商班酒”、“香冰酒”)、雪利酒(当时译为“舍利酒”)。其他洋式饮料,如汽水、冰激凌、冰棒、奶茶、咖啡也受到国人的青睐。1853 年,上海英商老德记药房生产冰激凌、汽水。大约过了 10 年,英人埃凡在上海开设埃凡洋行,生产啤酒。西式糕点(面包、饼干、蛋糕、糖果)、西餐菜肴(当时称“番菜”或“大菜”)、各式罐头等也为越来越多的中国人所接受。

居住方面。在鸦片战争以前,葡萄牙人已在澳门建筑西式住宅,在中国人眼里,“夷人好住宅,重楼叠居,多至三层,绣闼绿窗,望如金碧”。<sup>①</sup> 战后西人在通商口岸建立租界,亦是“楼阁峥嵘,缥缈云外,飞甍画栋,碧槛珠帘”。<sup>②</sup> 在西人高楼大厦的影响下,中国人也开始建筑西式半西式住宅,出现“闾閻多仿西式”的风尚。邓子琴《中国风俗史》称:“晚清园亭,亦参以西式建筑,而通都大邑,几于触目皆是矣。”

交通方面。在古代,中国的交通工具除马车、人力车、轿子之外,品种很少。自从外国人进入中国后,交通工具的品种有了明显的变化。首先是西式马车的出现。清乾隆五十八年(1793)英国使臣马戛尔尼来华,代表英皇乔治三世赠送乾隆帝两辆极为华丽的四轮双马车,这是西式马车传入中国之始。19 世纪中叶,

① 《林则徐集·日记》,中华书局 1962 年版,第 351 页。

② 王韬:《漫游随录》,《走向世界丛书》,台印本,岳麓书社 1985 年版,第 59 版。

这种车在香港、上海、广州等地风行,而北京于20世纪初才比较常见。当时有《时尚竹枝词》咏马车道:“宽衣珠圈色色新,招摇过市彼何人?比肩比翼循西例,马走双头车四轮。”其次是人力车。这种车又称东洋车,与中国传统的人力车有相同之处。第一辆东洋车输入香港是在1869年左右,上海的首辆人力车于1874年由法商米拉从日本输入。后来脚踏车(自行车)传来,倍受国人青睐。此外,轮船、火车等大型交通工具,也出现在近代中国,为人们的生活提供了方便。另外,与近代化交通工具出现的同时,“马路”也出现了。1862年,上海出现了第一条西式马路——静安寺路。天津租界马路始建于1861年,华界马路始建于1883年。随后,马路在全国各大城市纷纷出现,成为近代城市的标志之一。

---

## 第十章 西学与维新

### 第一节 早期维新派对西学的介绍

#### 一、早期维新派思想家的西学观

早期维新思想家,是从洋务派中分化出来的资产阶级知识分子,其主要代表人物有冯桂芬、王韬、薛福成、马建忠、郑观应、何启和陈炽、陈虬等。在19世纪60—70年代,他们与洋务派几乎没有区别;中法战争后,早期维新派思想作为洋务思想的对立面逐渐分离出来,表现了更多的资本主义倾向,成为康有为、梁启超等资产阶级变法改良思想的前驱。

早期维新派大都出生于经济较为发达、对外开放程度较高的广东、浙江等地区,由于种种原因,他们中的大多数人对西方资本主义世界了解较多。

王韬、马建忠、陈炽、何启、胡礼垣等人,年轻时都曾在香港或西方游历和居住过。

王韬 1849 年到上海,在英国传教士麦都斯创办的墨海书馆教书,前后 13 年,接触了西方的舆图、格致之学。1862 年由于他曾上书太平军而遭清政府通缉,避祸香港。在港期间,王韬曾在英华书院协助英教士理雅各翻译《诗》、《春秋》、《左传》等中国古书。1867—1870 年随理雅各赴英译书,游历英、法、俄等国。回国后在香港主编《循环日报》,鼓吹变法自强。又曾去日本游历,与洋务派官僚丁日昌等有交往。

马建忠青年时代即“求上海所译书观之”,“学所谓洋务者”。他博通西方文、理各科书籍,被李鸿章请入幕府。1876 年,他被派往法国学习,兼任驻英、法公使郭嵩焘的翻译。学成回国后,协助李鸿章办洋务、外交。他所著《马氏文通》一书,将拉丁文语法模式引入汉语语法研究,是中国第一部比较全面系统的汉语文法著作。

陈炽也曾游历港澳,后与康有为等组织“强学会”;何启毕业于香港中央书院,游学英国,回港后任律师;胡礼垣自幼居香港,与何启为挚友。

郭嵩焘、薛福成等人则先后出任清政府驻西方的公使,有机会对西方世界进行更广泛的了解。

郭嵩焘是清政府的大吏,历任苏松粮道、两淮盐运使、署理广东巡抚、兵部侍郎、总理衙门大臣。1876 年出任驻英公使,后兼任驻法公使。出使欧洲期间,郭嵩焘写了近五十万言的日记,对西方的政教、风俗都有较详细的描述和介绍,是研究近代中西文化交往的重要资料。

薛福成早年曾任曾国藩、李鸿章的幕僚,受洋务思想影响很大。1890 年后出任驻英、法、比、意四国公使,由于实地出洋考察,思想发生了很大变化,“昔郭筠仙(嵩焘)侍郎,每叹羨西洋国政民风之美,……余亦稍讶其言之过当。……此次来游欧洲,由巴黎至伦敦,始信侍郎之说,当于议院、学堂、监狱、医院、街道征

之”。<sup>①</sup>开始将求索的目光转向西方的政治制度和意识形态的深层次方面。他写有《出使英法意比四国日记》，记述了他在欧洲的所见所闻，并“间抒议论”。

早期维新派的经历和教养使他们推崇、向往西方的资本主义文明，成为“西学”的传播者。和前人相比，他们的思想具有崭新的内容。虽然他们学习西方的具体主张和侧重点各不相同，但在以下几个问题上基本是一致的。

### （一）比较中西文化的优劣，要求学习西方变法自强

面对西方列强的入侵，早期维新派十分悲痛和愤慨。冯桂芬说：这是“有天地开辟以来未有之奇愤，凡有心知血气，莫不冲冠发上指”。<sup>②</sup>马建忠对列强的入侵分析得更为透彻，“窃谓今日之中国，其见欺于外人也甚矣。……其公使傲昵于京师，以陵我政府；其领事强梁于口岸，以抗我官长；其大小商贾盘踞于租界，以剥我工商；其诸色教士，散布于腹地，以惑我子民”。<sup>③</sup>

这种情况促使早期维新派把自强的目光转向了自己的对手——西方列强，将中西文化进行了对比研究。王韬这样说：“中西同有舟，而彼则以轮船；中西同有车，而彼则以火车；中西同有驿道，而彼则以电音；中西同有火器，而彼之枪炮独精；中西同有备御，而彼之炮台水雷独擅其胜；中西同有陆军水师，而彼之兵法独长。”<sup>④</sup>与西方文化经过多方面的比较后，他们得出了结论：“彼何以小而强，我何以大而弱？……以今论之，约有四端：人无弃才不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。”<sup>⑤</sup>就是说，当时的中国不仅在军事、经济上不如西方，而且在政治、社会风气等方面也不如西方。

① 薛福成：《出使英法意比四国日记》，光绪十六年三月十三日。

②⑤ 冯桂芬：《校邠庐抗议》，《制洋器议》。

③ 马建忠：《适可斋纪言·拟设翻译书院议》。

④ 王韬：《弢园文录外编·变法（中）》。

他们一致认为,中国要免受西方列强侵袭,立足于世界,并进而与西方列强并驾齐驱,就必须认清形势,当机立断,学习西方,及时变革。“当今之世,非行西法则无以强兵富国”。<sup>①</sup>他们看到日本通过明治维新,学习西方,国势日盛,更增强了学习西方的决心和信心。王韬说:“日本海东之一小国耳,一旦勃然有志振兴,顿革平昔因循之弊,其国中一切制度,概法乎泰西,““我国曷不返其道而行之哉?”<sup>②</sup>

当然,向西方学习的道路并不平坦,清朝顽固派对早期维新思想横加阻挠,认为这是企图“用夷变夏”。早期维新派对此给予坚决的回击,他们认为,在今日形势下,“虽以尧舜当之,终不能闭关独治”,“华夷之辨”,并不在“地之内外”,而在于“礼之有无”。“苟有礼也,夷可进为华;苟无礼,华则变为夷。”<sup>③</sup>冯桂芬则更直截了当声明:“法苟不善,虽古先吾斥之;法苟善,虽蛮貊吾师之”,一切皆当择善而从,断不可固守华夷之辨。这些观点在当时真有振聋发聩之力,对封建保守思想无疑是一种强大的冲击。

(二)赞美西方的政治制度,在向西方学习的道路上前进了一大步

既然认定西方文明有其先进的地方,中国要自强就必须学西方,那么学习的关键在什么地方呢?早期维新派除了要求学习西方的科学技术,兴办新式企业,工商立国之外,更多地把着眼点放在西方的政治制度上。

早期维新派清醒地认识到,经济发展可能会在短时期内取得显著的成就,但政治结构和政治制度如果依然是传统的,其经济的进步就必然会受到遏抑。20世纪初,郑观应曾说过这样一

① 王韬:《弢园文录外编·杞忧生(易言)跋》。

② 王韬:《弢园文录外编·变法自强下》。

③ 王韬:《弢园文录外编·华夷辨》。

句话：“政治不改良，实业万难兴盛。”<sup>①</sup>这无疑是一个备尝辛酸，历经险阻的过来人发自肺腑的感悟之语。

对于西方的议会制度，鸦片战争时期的地主阶级改革派人士曾做过简单描述，但那是不自觉的。早期维新派则不同，他们对西方的议会制充满了向往与倾慕，赞美尤加。郑观应曾这样介绍英国的议会制度：“英国蕞尔三岛，地不足当中国数省之大，民不足中国数省之繁，而土宇日辟，威行四海，卓然为欧西首国者，岂有他哉？议院兴而民志合、民气强耳。”<sup>②</sup>其他人也曾发表过类似的议论。王韬说：“试观泰西各国，凡其駸駸日盛，财用充足，兵力雄强者，类皆君民一心，无论政治大小，悉经议院妥酌，然后举行。故内则无苛虐残酷之为，外则有捍卫保持之谊，常则尽懋迁经营之力，变则竭急公赴义之忧。”<sup>③</sup>陈炽也认为，“泰西议院之法”、“合君民为一体，通上下为一心”，使“民气日舒，君威亦日振”。这是西方列强“强兵富国，纵横四海之根源”。<sup>④</sup>

早期维新派赞美西方议会制的目的，是想在中国实现这一美好的制度。他们认为“中国病根在于上下不通，症成关格，所以发为痿痹，一蹶不振”。<sup>⑤</sup>上下不通最大的祸患是，“民之所欲，上未必急之而与之也，民之所患，上未必察之而勿之施也”，<sup>⑥</sup>致使下与上、民与君离心离德，处于对立状态，这样国家的衰败就是必然的了。解决这一问题的根本途径是学习西方，设立议院。郑观应说：今日中国“欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院”。<sup>⑦</sup>何启、胡礼垣更认为，一旦“开议院以布公平”，便可做到“天下为一家，中国为一人”，奠定

① 郑观应：《盛世危言后编·自叙》。

②⑦ 郑观应：《盛世危言·议院上》。

③⑧ 王韬：《弢园文录外编·达民情》。

④ 陈炽：《庸书·议院》。

⑤ 郑观应：《盛世危言·议院下》。



“长治久安”的基础。<sup>①</sup>

西方资本主义国家虽然大多采用的是议会制,但政体并不相同。早期维新派看到了这一点,“泰西之立国有三:一曰君主之国,一曰民主之国,一曰君民共主之国。”三种政体谁优谁劣呢?薛福成在出使欧洲四国之际,十分留意西方各国政体的优劣长短。他认为民主制“用人行政,可以集思广益,曲顺舆情,为君者不能以一人肆于民上,而纵其无等之欲;即其将相诸大臣,亦皆今日为官,明日即可为民,不敢有恃势凌人之意。”这种制度合于“孟子民为贵之说”。但民主制也有不少弊端,“朋党角立,互相争胜,其且各挟私见而不问国事之损益,其君若相或存五日京兆之心,不肯担苛重责。”弊在“权不壹而志不齐”。君主制之利在于:“主权甚重,操纵伸缩,择利而行,其柄在上,莫有能旁挠者。”当然其弊也显而易见,“上重下轻,或役民如牛马,……而况舆情不通,公论不伸,一人之精神,不能贯注于通国,则诸务有堕坏于冥冥之中者。”经过比较,他更赞赏君主立宪政体,认为这种政体“无君主、民主偏重之弊,最为斟酌得中”。<sup>②</sup> 郑观应也称赞君主立宪政体,“凡事虽由上下院议定,仍奏其君裁夺,君谓然即签名准行,君谓否则发下再议。其立法之善,思虑之密,无逾于此。”<sup>③</sup> 其他思想家也表达了同样的看法,并选择英、德和日本作为政治改革的样板。

早期维新派对君主立宪政体的赞美,是中国人向西方学习加深的结果,它对西方政治制度的引进和中国传统专制制度的改变,都有极大的推动作用,正是由于早期维新思想家的大力鼓吹与长期启蒙,才有了19世纪末的戊戌变法运动。

(三)要求在文化领域中改科举,兴学堂,传播“西学”

① 何启、胡礼垣:《新政真诠·新政治论》。

② 以上引文均见《薛福成选集》,上海人民出版社1987年版,第605—606页。

③ 郑观应:《盛世危言》(五卷本),《议院》附言。

早期维新派认为,中国要学习西方,变法自强,就必须有一批认识新形势,了解新事物,具有新知识、新才能,能够处理新问题的新人才。

他们认为中国的八股取士的科举制度已不适应新时代的要求,“今国家取士,……所试者时文耳,非内圣外王之学也,非治国经野之道也,非强兵富民之略也,率天下之人才而出于无用者,正坐此耳”。也就是说,由科举选拔出来的人,虽然“名之曰士,而其实则一物不知也”。<sup>①</sup>显然,科举制不能培养学习西方、因时变革的人才。

因此早期维新派呼吁建立新式学堂,更新教学内容,培育新人才。“学校者,造就人才之地,治天下之大本也”,<sup>②</sup>“立中国于不败之地,则必先有能立中国于不败之人乃可,此非宏学校不能也”。<sup>③</sup>正是由于认识到教育的重要性,早期维新派才把办学校当作维新改革的一个目标,加以鼓吹。他们主张仿行西法,建立各级学校,“文武各分大中小三等,设于各州县者为小学,设于各府、省会者为中学,设于京师者为大学”。学校分文武两类,“文学”设六科:文学(诗文、词赋、章奏)、政事(吏治、兵刑、钱谷)、言语(各国语言文字、律例、公法、条约、交涉)、格致(声、光、电、化等)、艺学(天文、地理、测算、制造等)、杂学(商务、开矿、税则、农、医)。“武学”设陆、海军两科。<sup>④</sup>

## 二、关于“中体西用”的争论

“中体西用”论是洋务运动的指导思想,是中国传统“道本器末”思维范式的突出体现。按照这一指导思想,西方近代科学技

① 王韬:《弢园文录外编》,《原才》,《洋务下》。

② 郑观应:《盛世危言·学校上》。

③ 何启、胡礼垣:《新政真诠·新政治论》。

④ 郑观应:《盛世危言·考试下》。

术就从西方文化整体中被剥离出来,仅仅具有工具性的功能。与此同时,已经支离破碎的西方文化在中国这个异质的文化机体里被改造成为“如病方亟,不得不治标”<sup>①</sup>的应急药方。

对洋务派的中西文化观,早期维新派最初是表示赞同并充满信心的。王韬曾乐观地认为,中国凭藉着“风俗厚,人心正”的郅治之“本”,只须掌握了西方的科学技术,就能凌驾于西人之上;“中国诚能以格致一变从前之陋,则再越百年,不难驾西人而上之,举凡释、道、老庄、红黄喇嘛、回回、犹太、希腊、耶稣各教亦一扫而空。”<sup>②</sup>

然而,洋务新政搞了近20年,不但没能“求强”、“求富”,却出现了更多的局限和弊病,这是侧身于洋务运动的早期维新思想家看得再清楚不过的了。特别是中法战争的巨创,再一次刺激了中国知识分子的神经,他们开始意识到,所谓“西学”,恐怕还不仅仅是“制器尚象之法”。于是他们的“中体西用”观念开始发生了一些微妙的变化——由极其狭隘的“体用”扩展成为广泛的“体用”。

其实,早在中法战争以前,早期维新思想与洋务派的理论便有诸多不同,这种不同最初即集中地表现在对中学与西学的态度上。

在对待“中学”即中国封建专制制度及封建意识形态方面,洋务思想家为提倡西学,有时也宣传“古无久而不弊之法”,从而提出“变法”的口号,但归根结蒂是要用西方武器和技术来装备清朝封建统治旧机器,绝少对这个机器本身提出批评和指责,即如后来严复所谓“皆务增其新,而未尝一言变旧”。<sup>③</sup>早期维新思想家则不一样,他们继承鸦片战争时期启蒙思想家的社会批判

① 《筹办夷务始末》同治朝,卷2。

② 王韬:《弢园文录外编·格致书院课艺》。

③ 《戊戌变法》(二),上海人民出版社1957年版,第319页。

思想,对清政权的弊端进行大胆的揭露和鞭挞。冯桂芬曾这样揭露官场的腐败:“外官自督抚以至典史,某缺肥,岁赢若干;某缺瘠,岁赔若干。所谓肥瘠者,皆陋规之属。扬扬然习于人口,不以为怪,骤闻之几疑官为肆之名。”<sup>①</sup>王韬揭露君主专制的罪恶时,说:“君既端拱于朝,尊无二上,而趋承之百执事出而莅民,亦无不尊,辄自以为朝廷命官,尔曹当奉令承教;一或不遵,即可置之死地,尔其奈我何?惟知耗民财,殫民力,敲骨吸髓,无所不至。囊囊既满,飞而颺去,其能实心为民者无有也。”<sup>②</sup>

由于对封建专制政体的不满,促使早期维新派对西学的认识比洋务派更为广泛。他们不仅主张学习西方的船坚炮利和科学技术,而且注意探讨西方国家的本与末,体与用。郭嵩焘于1875年写就的《条议海防事宜》一文,就反复强调“西洋立国自有本末”。他说:“窃谓西洋立国有本有末,其本在朝廷政教,其末在商贾、造船、制器,相辅以益其强,又末中之一节也。”<sup>③</sup>王韬则认为,西方各国立国之本在于“富商”,说西方“资虽出自商人,而威令之行,国家恃以壮观瞻、致强盛”,“此西国所以恃商为国本欤!”<sup>④</sup>这时的早期维新派对西方国家得以强盛的体用、本末,还没有一致的认识,各种认识还只是局部的、感性的,没有达到一个总体的、理性认识,但却是走向这种总体的理性认识的重要一步。

中法战争以后,早期维新派终于冲破了洋务派“中体西用”的牢笼,从70年代所达到的思想高度上继续迈进。

他们大都认识到,“西人立国之本,体用兼备”,也就是说西方文化是一个有机的整体,其本身也有体与用之分。郑观应说:

① 《戊戌变法》(一),上海人民出版社1957年版,第130页。

② 王韬,《弢园文录外编·重民下》。

③ 《洋务运动》(一),上海人民出版社1961年版,第143页。

④ 赵靖、易梦虹编:《中国近代经济思想资料选辑》中册,中华书局1982年版,第20页。

西方国家“治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院上下同心，教养得法”，其“育才于学堂，议政于议院，君民一体，上下同心，移实而戒虚，谋定而后动，此其体也；轮船大炮、洋枪、水雷、铁路、电线，此其用也”，<sup>①</sup> 看到了“西政”之“体”与“西法”之“用”的趋同性和一致性。于是他一再强调：“道非器则无以显其用，器非道则无以资其生”；“凡有性必有情，有体必有用”。<sup>②</sup> 这样就将“道”与“器”、“体”与“用”的从属关系从哲学的高度上升为对立统一的关系，从而不自觉地摆脱了洋务派的“中体西用”观的羁绊与束缚。

在此基础上，他们对洋务派的“体用”观大张挞伐，认为洋务派是本末倒置、治末不治本。王韬明确指出：“由本以治末，洋务之纲领也，欲明洋务，必自此始。”他认为中国办洋务，学西法后，“委靡不振者仍如故”的原因，不是西法不善，也不是学西法不对，而是“徒袭其皮毛”，没有学到根本上，所以他说：“使徒恃西人之舟坚炮利，器巧算精，而不师其上下一心，严尚简便之处，则犹未可与权。盖我所谓师法者，因更有进焉者矣。”<sup>③</sup> 两广总督张树声更尖锐地批评道：“中国遗其体而求其用，无论竭蹶步趋，常不相及，就令铁舰成行，铁路四达，果足恃欤？”<sup>④</sup> 真是一针见血，击中了洋务派“体用”观的要害。

80年代，几乎所有先进的知识分子都对洋务派的“中体西用”观进行过批评。陈炽在其所著《庸书》中批评洋务派的学习西方是“弃其菁英而取其糟粕，遗其大体而袭其皮毛”。还有人这样说：“我中国则以积习因循而行西法，观其外，西法也；察其内，无一西法。”<sup>⑤</sup> 这里的“积习”即暗指洋务派的“中体西用”论。

①② 《郑观应集》上册，上海古籍出版社1984年版，第233、234页。

③ 王韬：《弢园文录外编·变法自强下》。

④ 《张靖达公奏议》卷8。

⑤ 《时务经世文分类文编》卷32。

这场关于“中体西用”论的争辩,意义是巨大的。它不仅是在观念上对洋务运动的否定,而且将中西文化交流的障碍逐渐扫平。随后早期维新派就以宣传西方君民共主思想的姿态,出现在近代历史舞台上。到了90年代初,就连洋务派中人也宣称:“盖中国之人震格致之难,共推为泰西绝学,而政事之书,则以吾中国所固有,无待于外求者,不知中国之患,患在政治之不立,而泰西所以治平者不专在格致也。”<sup>①</sup>承认西方在政治上也有优于中国的地方。

早期维新派虽然对洋务派的“中体西用”论进行了批判,但仍是“中体”为逻辑前提的,只是“中体”、“西用”的内涵随着中西文化交流的加深而不断扩展变化,以尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道,为“中学”之体,却始终没有发生过动摇。正如薛福成所说:“今诚取西人器数之学,以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道”。<sup>②</sup>不过,他们也只是在介绍西学走得太远时,才强调这个“体”而已。

## 第二节 维新派与西学

### 一、康有为、梁启超的变法理论

甲午战争以清政府的失败并签订丧权辱国的《马关条约》而告结束,中国“以土地人民十倍之大而受扎焉,如巨象肥牛之遇乳虎”,<sup>③</sup>这是一个多么残酷的现实!如果说甲午之前清政府屡败于英、法、俄等西方列强还不算过分屈辱的话,那么败于“向慕教化”、“弹丸岛夷”的日本就未免太不可思议了,具有爱国之心

① 《翻译泰西有用书籍议》,《皇朝经世文统编》卷1。

② 薛福成:《筹洋各议·变法》。

③ 《康有为政论集》,中华书局1986年版,第137页。

的知识分子再也无法平静了。

以康有为、梁启超等人为代表的维新派高举“救亡图存”的大旗，登上了政治舞台。他们呼吁变革，把变法的理论变为实际的行动。

康梁等人的变法理论是对早期维新思想的继承与发展，使之更加深刻化和普及化。他们在各种书刊上反复论述变法维新的种种问题，大造舆论，把维新思想的灌输对象从一般开明士大夫扩大到知识分子阶层。与此同时，注意介绍西方的社会政治学说，诸如进化论、民权论、君主立宪论等，从而形成了自己的变法思想。

#### （一）康有为的变法理论与西学

康有为出生在一个官宦世家，书香门弟。自幼在父祖的教育下，浸淫于程朱之学中。到17岁开始接触外国史地知识，始“知万国之故，地球之理”。<sup>①</sup>后与京官张鼎华相识，“得知京朝风气，近时人才及各种新书”，再次接触到世界知识。

1879年，康有为初游香港。他对国土的沦丧十分悲愤，感叹“伤心信美非吾土”，因而努力去探求“蛮夷”强大的原因。他看到，在英国治理下，香港在短短40年间发生了巨大的变化，对于这些变化，他感到不能再以英国的船坚炮利来解释了，他头脑中的华夏中心论开始动摇。他说：“览西人宫室之瑰丽，道路之整洁，巡捕之严密，乃始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之。”<sup>②</sup>他决心深入研究西方的治国法度，从香港购买了世界地图和一些译书，并托人购买日本人介绍西方文化的书籍，将这些书带回家乡。

1882年，康有为赴北京参加顺天乡试不中，归途路经上海。他足迹踏遍了五光十色的“十里洋场”，仿佛置身异国，回顾3年

<sup>①②</sup> 《戊戌变法》（四），上海人民出版社1957年版，第112、115页。

前的香港见闻,上海完全可与之媲美。与中国守旧落后相比,“益知西人治术之有本”,他们治理租界的方法,非中国所能望及,引发了他对西方文明的叹服。为探求其本原,他“大购西书以归讲求”。康有为购买了近3000册西学书籍,大多为江南制造局翻译馆所译,这些书涉及天文、地质、地理、化学、生物等自然科学,也包括一些有关西方国家政治、历史的社会科学书籍。从此康有为的思想大变,“自是大讲西学,始尽释故见”。<sup>①</sup>

1883年,他进一步深入学习西方书籍,订购基督教会在上海创办的、以时事为主的综合性刊物《万国公报》,并购置了一些津、闽、粤新译的西方书籍,凡声、光、化、电等自然科学,以及西国史略、诸人游记、耶稣教义等,无所不读。还研究了东西方各国政治制度,及“政事学术之异,乐律天文算术之琐,深思造化之故,而悟天地人物生生之理,及政教之宜”,<sup>②</sup>并拟编辑万国文献通考。经他精心的努力,“新识深思,妙悟精理,俛读仰思,日新大进”,<sup>③</sup>为形成自己的维新思想体系注入新的“血液”。

以上是康有为变法理论形成过程中,接触西学的基本情况。康有为将其早年接触的西学知识融汇于自己的思想中,形成了独特的变法理论。

康有为的变法理论是以科学的自然进化观和天赋人权论为基础的。

在学习西方近代思想时,康有为对天文学、地质学和生物学倾注了很大热情。他认真研究了哥白尼的“日心说”、牛顿的天体力学和康德的“星云说”。从1886年至1887年,他相继写了天文学著作《诸天讲》与哲学著作《康子内外篇》。

他认为,宇宙是一个统一的整体,天与地不能截然分开,地球是绕日旋转的行星,地球也在天上;地球是诸行星之一,“天”

<sup>①③</sup> 《戊戌变法》(四),上海人民出版社1957年版,第116页。

<sup>②</sup> 康有为:《戊戌变法前后》,上海人民出版社1986年版,第207页。



中亦有“地”。因此，地是宇宙的一部分，天则是作为整体的宇宙。这种新的宇宙观，对于以天地之位不可变易为基础的君权至上论是一个严重的打击。

康有为接受康德——拉普拉斯的“星云说”，改造了中国的“元气说”，指出宇宙是发展变化的，原始星云团的相对物质运动是天体演化的原因。他说：“天地之理，阴阳而已。其发于气，阳为湿热，阴为干冷。湿热则生发，干冷则枯槁，二者循环相乘，无有终始极也。”<sup>①</sup>这个变化中的宇宙又是分层次的，无限扩展的，“盖地生于日而拱日，日与诸恒星，凡一切星云、星团、星气皆拱北极而环之，是为一‘天’。此天之外，又有诸天，无量数天而拱一元”。<sup>②</sup>

康有为据此重新解释了传统的阴阳变易说，指出物质的演化不只是物质形态或物体位置的循环改变，而且是从简单到复杂，从低级到高级的发展，无论自然界还是人类社会均遵循这一进化之道。康有为论述了宇宙之中，天、地、人都在不断演进变化，承认了时空运动的无限性，这为否定“天不变，道亦不变”的思想提供了自然科学的依据，为他的社会改革思想奠定了理论基础。

天赋人权说，是康有为从西方学到的又一法宝，他在1885年以后，先后撰写了《人类公理》（《大同书》）、《公理书》和《实理公法全书》等著作，阐述了自由、平等、博爱的天赋人权思想。

康有为在《实理公法全书》中曾提出“人各合天地原质以为人”的自然人性的命题。<sup>③</sup>在“万木草堂”讲学期间，经他的学生陈千秋、梁启超协助写成的《长兴学记》一书，更集中地反映了他

① 康有为：《康子内外篇·湿热篇》。

② 康有为：《论语注》。

③ 《万木草堂遗稿外编》（上），台北成文出版社1978年版，第41页。

的人性论思想。康有为认为：“夫性者，受天命之自然。”<sup>①</sup>“人性之自然，食色也，是无待于学也。人性之自然，喜怒哀乐无节也，是不待学也。”<sup>②</sup>在《人类公理》中，他也认为：“人生而有欲，天之性哉！”<sup>③</sup>针对封建专制主义所造成的“苦道”，康有为说：“吾既生乱世，目击苦道，而思有以救，昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！”<sup>④</sup>以“去苦求乐”作为拯救人类脱离“苦道”的标志，实则是资产阶级抽象的自由、平等、博爱的人道主义哲学。

为了使西方资产阶级理论更符合中国的国情，康有为将自然进化论与天赋人权学说进行了大胆的改造，使之溶入了中国传统文化中。

康有为以西方自然进化论为基础，附会公羊“三世说”，创立了“三世说”历史进化论。

关于“公羊三世说”的说法，是今文经学派从今文经典《春秋公羊传》中附会出来的。根据这一说法，历史是分阶段向前发展的，由“据乱”进入“升平”，由“升平”进入“太平”，循环往复。

康有为继承了这一古老的思想。他认为，宇宙间没有一成不变的事物，变是宇宙万事万物的普遍规律。他说：“变者，天道也”，天有昼夜寒暑之变，地有沧海桑田之变，人有童幼壮老之变，总之万事万物“无一不变，无刻不变”。人类社会也是如此，他说：“三世之义，有拨乱（即据乱）之世，有升平之世，有太平之世，道各不同。”<sup>⑤</sup>这里，康有为形式上标榜公羊学的“三世说”，实质上是结合西方资产阶级，特别是日本明治维新的政治模式，运用进化论改造传统完全没有飞跃的“三世”循环论及形而上学的不变论，形成非爆发式飞跃的思想。

① 《长兴学记》。

② 《康有为政论集》上册，中华书局1986年版，第12页。

③④ 《大同书》，古籍出版社1956年版，第41、8页。

⑤ 《日本书目志》序。

首先,康有为所指的“三世”有特殊的政治标准。他所谓的“道各不同”是指每一个历史阶段各有其政治内容:“据乱世尚君主,升平世尚君民共主,太平世尚民主。”<sup>①</sup>这里表达了康有为最终希望在中国建立一个以皇帝为“元首”的君主立宪国家政体模式。

其次,康有为关于“三世”进化的理论,不仅突破了今文经学派长期以来宣传“天不变道亦不变”的形而上学理论;也批判了各种单纯“变器”、“变事”、“变政”的“道本器末”或“中体西用”论。他说:“购船置械,可谓之变器,不可谓变事;设邮便,开矿务,可谓之变事矣,未可谓之变政;改官制,变选举,可谓之变政矣,未可谓之变法。日本改定国宪,变法之全体也。”<sup>②</sup>由此,康有为反复强调,“用其新,去其旧”,<sup>③</sup>是新陈代谢的不可违抗的法则,得出“能变则全,不变则亡;全变则强,小变仍亡”的结论。<sup>④</sup>

康有为非常重视强调人与人的平等关系,从而把天赋人权与中国的大同思想相结合,创造出富于中国特色的民主理论。

康有为认为“天地生人,本来平等。人与人之间的关系皆应平等自立,有自立之权,人人如一,不相侵犯”。“无贵贱之分,无贫富之等,无人种之殊,无男女之异”。<sup>⑤</sup>他在《实理公法全书》中,以几何公理、人类公法衡量各种人际关系,指出君是民所立,“民之立君者,以为己之保卫者也”,是要君为民办事,而不是要他骑在人民头上作威作福,故君主威权无限,大背几何公理。根据“人有自主之权”的公理,他不但否定君为臣纲,而且否定父为子纲,夫为妻纲,且预言“百年之后,必变三者,君不专,臣不卑,

① 《孟子微》卷4,见《不忍》杂志二集卷3。

② 《日本变政考》卷7。

③ 《日本书目志》序。

④ 《康有为政论集》上册,中华书局1986年版,第211页。

⑤ 《礼运注》。

男女轻重同，良贱齐一”。<sup>①</sup>既然君尊臣卑有悖于人类公法，封建君主专制“非良法，非公理”，按照“公法”应该抛弃君主，“立一议院以行政”。但他认为在当时还难以实现，还需要一个循序渐进的过程。于是提出实行君主立宪的主张：“王者在庙在朝在学在宫，皆有亲贤正直博闻者，夹辅之以行礼，王者但居中守正，无为而治。”<sup>②</sup>由此可以看出，康有为是要在平等自立基础上，实行资产阶级民主。

## （二）梁启超对变法理论的鼓吹

梁启超 1873 年出生于广东新会县茶坑村。新会位于广东省的南部，离澳门很近，物产丰富，交通便利，资本主义的萌芽在这里很早就出现了。梁启超的祖父是位秀才，父亲梁宝瑛是一个受过儒家经典严格训练的乡绅。梁启超从 4、5 岁起，就开始从祖父那里接受《四书》、《春秋》、《诗经》的教育。许多年后，梁启超还记得祖父讲的古代伟人们的故事，特别是宋、明两朝的国难和不幸。

梁启超少小聪颖，9 岁能做洋洋千字的八股文，11 岁中秀才，但此时的他“不知天地间于词章训诂之外，更有所谓学。”<sup>③</sup>1889 年，刚满 16 岁的梁启超考取了举人。这次考试的题目，取于《孟子》，题目是“离娄之明，公输子之巧”。梁启超独出心裁地写道：“明莫明于千里镜，巧莫巧于火轮船。”<sup>④</sup>表现出他对西方先进文明的赞赏和向往。

1890 年，他在北京会试中落榜，回南方途经上海，他买了本徐继畲著的《瀛环志略》。他虽然没有更多的钱买更多的书，但这次上海之行和徐继畲的书对他震动很大。在 6 年后写的一篇文章

<sup>①</sup> 《康子内外篇·人我篇》，《万木草堂遗稿外编》上册，台北成文出版社 1978 年版，第 24 页。

<sup>②</sup> 《礼运注》。

<sup>③</sup> 《饮冰室合集》文集之四十四，第 25 页。

<sup>④</sup> 新会县前清举人林慕唐生前口述。

章中,梁启超指出,1890年是他生活中的一个分界线:“启超自十七岁颇有休于中外强弱之迹。”<sup>①</sup>

这年秋季,他与陈千秋相交甚密,陈是他在广州“学海堂”学习的同学。陈千秋热心地同他谈起了康有为,这时康有为上书请变法不遂,从京师归来正住在广州。两人立即去拜他为师。1891年根据他们的建议,康有为在广州长兴里设立了著名的“万木草堂”。梁启超与康有为的相见,改变了他一生的发展方向。

那么,梁启超已获得举人出身,康有为却还是一个未中举的秀才。为什么梁启超异乎寻常,愿做康有为的拜门弟子呢?这是因为梁启超对这位屡次上书光绪皇帝请求变法的“康圣人”佩服得五体投地。康有为给他讲授《公羊传》,阐发经世致用的思想,使他找到了梦寐以求的真正学问。之后,又从康有为的《长兴学记》和《大同书》中领悟到“三世之义、中外之政、救国之法”的道理,更使他顿开茅塞。少年时代就埋在心底的求变欲望和爱国主义的感情,如大海奔流、火山迸发,倾泻而出。

1891—1893年,梁启超“学习草堂者凡三年”,参加了康有为的著书活动。康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》,他都参加了撰写,其思想也日臻成熟。

梁启超在戊戌变法中,积极地鼓吹,努力地策划,不论是在北京参与公车上书、在上海任《时务报》主编,还是在湖南时务学堂讲授变法理论,他都是康有为理论的积极宣传者。这时梁启超的思想很难独立地成为一个系统,只不过是康有为思想的附属品,是康有为思想的发挥和扩充。即使如此,他的思想还是具有自己的特点。

梁启超在改良变法的酝酿时期,从西方文化中学到进化论,并把它溶进中国传统的“变易”思想之中,形成了变法维新的理

<sup>①</sup> 《饮冰室合集》文集之三,第46页。

论基础。他发挥古代“穷则变、变则通、通则久”的理论，突出宣传“变者，古今之公理也”，论证了“法何以必变”的道理。认为“凡在天地之间者，莫不变”，“藉曰不变，则天地人类并时而息”。<sup>①</sup>人类社会的一切典章制度、法令条规同一切自然物一样，都是不断发展变化的。守旧不变，必将无以自存。提出：“天地既通，万国蒸蒸，日趋于上，大势相迫，非可阂制，变亦变，不变亦变。”<sup>②</sup>

然而怎样变呢？早在1895年6月康有为第四次向皇帝上书时，就提出以日本明治维新为师，“设议院以通下情”的问题，这个改革方案是以“进化论”和重视“民权”的思想为基础提出来的，是一个在政治上要求君主立宪的改良主义的政治纲领，戊戌变法期间，康、梁都在围绕这一纲领的实现而奋斗。应该注意的是，康、梁有共同之处，但梁启超的思想更加活跃，思路更加开阔。在追求共同目标的前提下，梁启超重视“以群为体，以变为用”，强调“兴民权”、“开民智”，注意提高人们的文化素质，因而表现了很多新的文化思想。

梁启超指出：“欲兴民权，必开民智”，“权者，生于智者也”，人们有一分智则有一分权，有六七分智，即有六七分权。“使其智日进者，则权亦日进”。<sup>③</sup>所以，“今日欲伸民权，必以广民智为第一义。”<sup>④</sup>只有民智慢慢提高了，讲求民权才成为可能。因此，“今国家而不欲自强则也，苟欲自强，则悠悠万事，惟此为大，虽百举未遑，犹先图之。”<sup>⑤</sup>当然，“开民智”是为他的改良主义的政治服务，自有很大的局限，但是这一指导思想却涉及很多社会问题，如兴学会、办报纸、辑新书、广译书，以及废科举、兴学校等，这是梁启超改良主义文化思想的重要体现，也是社会发展中提出的新问题。毫无疑问，它对提高人们的社会文化素质起着积极的作用。

①②③ 《饮冰室合集》文集之一，第1、8、20页。

④⑤ 《饮冰室合集》文集之三，第41页。

梁启超重视学会的作用。提出：“今欲振中国，在广人才；欲广人才，在兴学会”。<sup>①</sup> 他建议，地方应举送品行端方、才识开敏的绅士入会，“会中广集书籍、图品，定有讲期，定有功课，长官时时临莅以鼓励之，多延通人，为之会长，发明中国危亡之故，西方强盛之由，考政治之本原，讲办事之条理”。这些与会者一旦培养成材，即可“分别遣散，归为各州、县分会之议员”。<sup>②</sup> 显然，梁启超的兴学会，是希望培养一大批维新人才，在乡绅中造成良好的气氛，为开议院打好坚实的基础。梁启超的兴学会还有另一种意思，即建立业务性的团体，这种学会是为了研究专业而设，它可以集结资金、网罗人才。按照梁启超的设想，“会中有书以便翻阅，有器以便试验，有报以便布知新艺，有师友以便讲求疑义”，只有这样，才能做到“学无不成，术无不精，新法日出，以前民用，人才日众，以为国干，用能富强甲于五洲”。<sup>③</sup> 在梁启超的倡导下，学会得到空前的发展，有：知耻学会、保国会、农学会、算学会、医学善会、测量学会、质学会，等等。

关于建立学会的问题，也可以说早已有之，但是自明代中期顾宪成讲学东林书院，集会结社宣传进步思想以来，统治者已有些谈虎色变。所以纪昀就曾说：“汉亡于党锢，宋亡于伪学，明亡于东林。”<sup>④</sup> 而康、梁却突破了这些社会舆论的挟制，主张兴学会，因此这仍属于新时代所产生的新文化思想。

梁启超也非常重视办报纸，为此他专门写了《论报馆有益于国事》的文章，提出“阅报愈多者，其人愈智；报馆愈多者，其国欲强”。在西方，报纸报道的内容涉及政治、生活各个领域，人们通过阅读报纸就可做到：“任事者无阂隔蒙昧之忧，言学者得观善濯磨之益，”<sup>⑤</sup> 心智大开。因此，他主张中国也应办报纸，内容当与外国不同，首先应“广译五洲近事，则阅者知全地大局，与其强

①③④⑤ 《饮冰室合集》文集之一，第33、32、101页。

② 《饮冰室合集》文集之三，第45页。

盛弱亡之故，而不致夜郎自大，坐智井以议天地矣”；其次应“详录各省新政”，告诉人们变法维新的好处以及变法维新的宗旨，唤起人们的觉醒；第三应博搜交涉要案，让“阅者知国体不立，受人嫚辱，律法不讲，为人愚弄，可以奋厉新学，思洗前耻矣”；第四应“旁载政治、学艺要书”，则阅者知一切实学源流及其日新月异的现状，“而不至抱八股八韵考据词章之学，枵然而自大矣”。梁启超相信，准此行之，不久之后，全国必“风气渐开，百废渐举，国体渐立，人才渐出”。<sup>①</sup>为此，他积极地投入办报纸的事业中去，曾任《时务报》主编。此后一大批报纸，如雨后春笋，纷纷出现，如《知新》、《湘学报》、《农学报》、《新学报》、《经世报》、《萃报》、《国闻报》等。我国近代史上新闻事业的发展，与梁启超的提倡有密切关系。

梁启超还积极主张废科举、兴学校，明确指出：“变法之本，在育人才；人才之本，在开学校；学校之立，在变科举。”<sup>②</sup>梁启超认为这样做对于开发民智，树立新的社会风气有很大作用。“大约为开风气起见，先须广其知见，破其愚谬。”他积极参与兴学校的活动，亲自到湖南时务学堂讲课。在那里，梁启超对以往的教学内容进行了大胆的改革，“授以东西史志各书和内外公法各书”，“更折衷于古经古子之精华，略览夫格致各学之流别”，并要求学生时时做札记，写体会，从而“摩激其热力，鼓励其忠愤”。<sup>③</sup>梁启超的讲授，使一大批有识青年成为维新志士，从而使湖南成为维新变法的重要基地。

此外，梁启超对辑新书，广译书，也给予无限的希望。他曾辑《经世文新编》，“专采近人通达之言，刻以告天下”，这样做“于转移风气，视新闻纸之力量似尚过之”。<sup>④</sup>他也曾就译书问题专门

①② 《饮冰室合集》文集之一，第102、10页。

③ 《饮冰室合集》文集之三，第42页。

④ 《梁启超年谱长编》，上海人民出版社1983年版，第49页。



在《变法通议》中予以论述,认为想要学习西方,就要准确地翻译西方的资产阶级启蒙著作。更为可贵的是,梁启超还积极提倡女权,亲自发起成立了“不缠足会”,并主张兴办女子学堂。这是继太平天国之后,妇女解放思想的再一次闪光。

从梁启超改良社会的文化思想看,他对变法改良的理解比较深刻。他是把君主立宪的政权改革与社会的改良、提高上层社会人们的思想素质联系在一起,这是戊戌维新时期改良主义思想的一次深化,也是康有为、梁启超等人努力向西方学习,结合中国情况,对中国的社会进行改良的尝试。

自从鸦片战争以后,西方帝国主义连同他们的文化一齐进入中国,古老的中国大地面临着新的考验,一定的文化是一定社会政治经济的反映,与近代政治领域的斗争相一致,在文化思想领域当然也存在着不同情况的斗争。早在19世纪40年代,魏源面对西方殖民主义的进攻,第一次喊出“师夷长技以制夷”的口号,主张学习西方的船坚炮利,以反击侵略。70年代的冯桂芬鉴于第二次鸦片战争的失败,提出了“四不如夷”的问题:“人无弃材不如夷,地无遗利不如夷,君民不隔不如夷,名实必符不如夷。”<sup>①</sup>他向西方学习的目标,不仅集中在“器”(物质文明)上,而且也集中在“道”(思想文化)上。接着王韬、郑观应、薛福成等人把向西方学习的目标毫无掩饰地指向了政治,赞扬西方开议院、君主立宪的政体,明确提出“中学为体,西学为用”的问题。梁启超正是继承了这一思想,从政治上主张君主立宪,随之而来的是在文化领域的各个方面,进行改造和革新,以适应改良变法的要求。

在《变法通议·论变法不知本原之害》一文中,梁启超在阐述自己变法观点的同时,批判洋务派“变法不知本原”,只知“练

<sup>①</sup> 冯桂芬:《校邠庐抗议·制洋器议》。

兵也,开矿也,通商也”,因此“讲求洋务,三十余年”,“然屡见败衄,莫克振救”。<sup>①</sup> 这正说明梁启超总结鸦片战争以来向西方学习的经验,从而批判洋务派,继承魏源、冯桂芬、王韬等人的思想,把改良社会的认识提高到一个新的阶段,而他的文化思想正是这种思想的重要表现。

## 二、严复与西书翻译

严复,福建侯官人,是近代最著名的资产阶级启蒙思想家。早年毕业于福州船政局附设水师学堂,1877年被清政府派往英国留学。严复的专业是海军驾驶,但他对西方资产阶级的社会政治学说和英国的社会制度更抱有浓厚的兴趣,想从这中间找到拯救灾难深重的祖国的灵丹妙药。他后来回忆在英国的留学生活时说:“不佞游欧时,尝入法庭观其听狱,归邸数日,如有所失。尝语湘阴郭先生(即郭嵩焘,当时为清朝驻英公使),谓英国与诸欧之所以富强,公理日伸,其端在此一事。先生深以为然,以为卓识。”<sup>②</sup> 他当时把“司法”看成是英国富强的根本原因,在其他地方他还曾赞扬过英国政府的行政,这些都初步奠定了他的资产阶级政治观点。

1879年回国后,严复长期担任天津北洋水师学堂总教习,对洋务派的思想极为熟悉。中法、中日战争的失败,使他对洋务运动发生怀疑。从1895年起,随着维新变法思潮的高涨,他连续在天津《直报》上发表了几篇震动一时的政论:《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》等,抨击君主专制制度,批判洋务运动不过是“盗西法之虚声而沿中土之实弊”,介绍西方天赋人权学说,提出“以自由为体,民主为用”的主张,同时着手翻译出版包括《天演论》在内的一系列西方资产阶级的社会政治理论著

<sup>①</sup> 《饮冰室合集》文集之一,第8—9页。

<sup>②</sup> 严复译:《法意》卷11,案语。

作,将进化论等先进思想学说第一次系统地介绍给当时的中国,为维新运动提供了新的理论武器。

《天演论》即进化论,严复于1895年选译自英国生物学家赫胥黎的论文《进化论与伦理学及其他》中的“序论”与“本论”两篇。译稿曾在坊间翻刻流传,后在他主编的天津《国闻报》上连载(未完),直至1898年4月才正式出版。《天演论》中的基本论点是:生物是进化的,进化的原因在于“物竞天择”,“物竞”就是生存竞争,“天择”就是自然选择。这一原理同样适用于人类,不过人类文明愈发展,适于生存的越是那些强大、智慧的民族。

进化论学说的基础是达尔文在《物种起源》一书中奠定的,赫胥黎坚持并发挥了这一思想。赫胥黎的论文中除了上述有关生存竞争和自然选择的内容外,还有关于人工选择和物种起源的理论,但由于严复处于“自强保种”、救亡图存的需要,后者并没有引起他的兴趣。

严复译述《天演论》,不是纯粹直译,而是有评论,有发挥。他将《天演论》导论分为18篇、正文分为17篇,分别冠以篇名,并对其中28篇加了案语,有的案语比原文还长,用以表达自己的见解。他认为:种族与种族、国家与国家之间也是一种大竞争的局面,在竞争中,谁是强横者,谁就是优胜者,就能生存下去;谁是弱劣者,谁就要在竞争中失败、灭亡。这就是所谓“优胜劣败”、“适者生存”。因此,中国人不应当再妄自尊大,而要老老实实地承认:侵略中国的西方资本主义国家正是“强者”、“优者”,被侵略的中国正是“弱者”、“劣者”;在国际种族间的生存竞争中,中国正处在亡国灭种的危急存亡之秋。中国人应当有所抉择,如果不甘心做亡国奴,不被优胜劣汰,物竞天择的进化规律所抛弃,就必须急起变法自强,救亡图存。

《天演论》用自然科学的大量事实,论证了生物界物竞天择、进化不已的客观规律,以达尔文进化论的科学性和说服力,暗示

中国如不及时“竞争”，走资本主义的路，则必至亡国灭种。这就给当时的中国人以振聋发聩的启蒙影响和难以忘怀的深刻印象。

严复的《天演论》出版后，就连以文名世的封建士大夫吴汝纶都被它震惊了。他赞不绝口，认为自中国翻译西书以来，无此宏制。激赏之余，竟亲笔细字，将《天演论》逐字抄录，藏在枕中。

严复的《天演论》对康梁等维新派影响就更大了。梁启超是较早看到《天演论》译稿的一个人，《天演论》还没有出版，他就加以宣传，并根据《天演论》做文章了。向来目空一切的康有为，看了《天演论》以后，也不得不承认从未见过如此之人，承认严复是“译《天演论》，为中国西学第一者也”。<sup>①</sup>

《天演论》不仅影响了那个时代，而且影响着后世。小学教师往往拿这本书做课堂教本，中学教师往往拿“物竞天择，适者生存”做作文题目，青年们也往往不顾长辈的反对，偷偷地看《天演论》。鲁迅先生说：“星期日跑到（南京）城南去，买来了白纸石印的一厚本（《天演论》）”，“翻开一看，开头便道：——赫胥黎独处一室之中，在英伦之南，背山而面野，槛外诸境，历历如在几席下，乃悬想二千年前……”，他越读越有味，“原来世界上竟还有一个赫胥黎坐在书房里那么想，而且想得那么新鲜？一口气读下去，物竞、天择也出来了，苏格拉第、柏拉图也出来了。”这些精警的理论与新鲜名词，对于青年具有多大的吸引力呀！所以，尽管一位本家老辈严肃地反对，鲁迅“仍然自己不觉得什么不好，一有空闲，就照例地吃倭饼、花生米、辣椒，看《天演论》。”<sup>②</sup>

事实上，不到几年，《天演论》便变成了一般救国人士的理论根据，而“物竞天择”、“适者生存”等等名词，也便成为社会上最流行的口头禅了。许多人还将这些名词作为他们自己或子女的

① 《戊戌变法》（二），上海人民出版社 1957 年版，第 525 页。

② 鲁迅：《朝花夕拾·琐记》。

名字,如“竞存”、“适之”之类。胡适对这种影响有相当精彩的回忆,足以说明这个问题:

“《天演论》出版之后,不上几年,便风行全国,竟做了中学生的读物了。读这书的人,很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那‘优胜劣败’的公式在国际政治上的意义。在中国屡战屡败之后,在庚子、辛丑大耻辱之后,这个‘优胜劣败’的公式确是一种当头棒喝,给了无数人一种绝大的刺激。几年之中,这种思想像野火一样,延烧着许多少年人的心和血。”<sup>①</sup>

据统计,自1898年以后,在短短的10多年中,《天演论》就发行过30多种不同的版本,这是当时任何其他西学书籍都不可比拟的。

严复的《天演论》为戊戌维新提供了直接的思想资料,“物竞天择”刺激着维新志士为救亡图存而奔走呼号。严复虽然在变法理论上贡献很大,但他的变法活动却不多。随着戊戌变法的失败,严复的思想也发生了许多变化,逐渐由激进转为保守,最终成为保皇派人士。然而他对西学的译介却从未停止过,在中西文化交流方面仍领时代之风骚。此后他相继将西学名著《原富》、《群学肄言》、《群己权界论》、《社会通论》、《法意》、《穆勒名学》和《名学浅说》等翻译为中文,为先进的中国人提供了丰富的精神食粮。

《原富》(An Inquiry into Nature and Cause of the wealth of Nations),今译作《论国家的财富的性质和原因》又译为《国富论》,是英国经济学家亚当·斯密(Adam Smith,1723—1790)所著的一本重要的资产阶级经济学经典。原书出版于1776年,分5卷。该书以经济自由为中心,以国民财富为研究对象,从劳动

<sup>①</sup> 朱有珮主编:《中国近代学制史料》第1辑下册,华东师范大学出版社1983年版,第852页。

分工着手,考察了通用货币、商品价格、劳动工资、股票利润、地租以及金银价值的根源,并且对生产性劳动和非生产性劳动作了区分。该书还对各国的商业政策、殖民主义政策、税收政策以及财政收入制度进行了批判。有的评论家认为,它既是“整个欧洲的一部文明史,也是对这一文明的批判”。此书出版后重版多次,又被人译为多种文字,其中有法文本(4种)、西班牙文本(3种)、日文本(14种)。

早在19世纪70年代,在英国考察财政的日本人井上馨曾向在英国任公使的郭嵩焘介绍过亚当·斯密的著作。<sup>①</sup>刘锡鸿也在出使笔记《英轺私记》中提到此书是“言丰裕其国之道”。<sup>②</sup>但中国学者对此书并未引起足够的重视。随着中国资本主义的发展,帝国主义资本输入的加剧,许多经济问题摆在中国人面前,中国的知识分子开始重视亚当·斯密的著作。早期维新思想家陈炽在1896年所写的一部论述经济问题的专书《续富国策》中,就对亚当·斯密的《富国论》备加赞扬,并将自己的书取名《续富国策》。严复大概是在1892年获得此书,1896年10月开始翻译,初译名《计学》,1902年严复的中译本由上海南洋公学译书院出版。

严复对《原富》非常重视,这种重视程度甚至超过了《天演论》。1899年他在给南洋公学译书院院长张元济的信中称《天演论》“亦不过赫胥黎氏绪论之一编,并非天演正学”。而《原富》却“系要书,留心时务、讲求经济者所不可不读”。<sup>③</sup>“夫计学者,切而言之,则关于中国之贫富;远而论之,则系于黄种之盛衰”。<sup>④</sup>因此“当时选译特取是书”。<sup>⑤</sup>

① 郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,岳麓书社1984年版,第145页。

② 刘锡鸿:《英轺私记》,岳麓书社1986年版,第120页。

③⑤ 《严复集》(三),中华书局1986年版,第525—551页。

④ 《严复集》(一),中华书局1986年版,第101页。

严译《原富》，共加了 310 条案语，近 6 万字。在这些案语中，严复十分赞赏亚当·斯密的经济自由思想，反复申述经济自由的必要性、重要性。认为经济自由是民富的最好途径，而民富是国富的前提，因此国家对民办企业应允许其自由经营，商品贸易也是如此。在《原富》的案语中，严复还对中国封建专制主义进行了猛烈的攻击，对资产阶级的民权思想则予以热情的歌颂。

《原富》一书译刊后，引起了知识界的高度重视。书尚未印完，碰到严复的“都门人士，每相见时，辄索《原富》”。<sup>①</sup>孙宝瑄在 1901 年 5 月购得《原富》后，急切地读起来，在《忘山庐日记》中他这样写道：读《原富》后才懂得了“畜牧之利，当使与耕种之相等”，“始知富国之道，在流通物产，欲物产之流通，无铁路其奚望耶？”并认为从《原富》中可以看出：“西国民权之所以能日振者，其功皆在农工商贾。”<sup>②</sup>

《群学肄言》(The Study of Sociology)，直译是《社会学研究》，英国著名社会学家斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)所著，原书出版于 1873 年。严复在“光绪六七年之交”(1880—1881)初读此书。回国后不久，他大为倾服，“辄叹得未曾有”，并且说自己“生平好为独往偏至之论，及此始悟其非”。1897 年，严复曾将其书前两篇即《砭愚》、《倡学》译出，并拟以《劝学篇》之名在《国闻汇编》上发表。以后“事会错连，遂以中缀，辛丑乱后，庚续前译”，<sup>③</sup>于 1901—1902 年，陆续译完，至 1903 年，始将全稿交上海文明编译书局出版。

斯宾塞是个社会达尔文主义者，宣传物竞天择、适者生存；也是个庸俗进化论者，认为社会是在渐变中进化的。他最主要的著作是《综合哲学》(严复译作《会通哲学》)，因其艰深难懂，他便

① 《严复集》(三)，中华书局 1986 年版，第 55 页。

② 孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海古籍出版社 1983 年版，第 350、357 页。

③ 王栻：《严复传》，上海人民出版社 1957 年版，第 69 页。

写了《群学肄言》，作为导引。《群学肄言》全书共分16篇，主要内容是研究社会学的意义、方法，并阐述关于社会发展的主要观点，贯串着物竞天择和庸俗进化的思想。

严复翻译这本书，是因为“其书实兼《大学》、《中庸》精义，而出之以翔实，以格致诚达为治平根本。”他在《译余赘语》中指出，该书有两个具体方面与儒家的《大学》、《中庸》有相通之处：第一，斯宾塞认为，社会生活必须用科学方法加以客观研究，这与孔子的“士”必须通过分析问题的“格物”来取得学识——“穷理”，进行修身，然后才适合于统治百姓（修身治国）的思想是相通的或相近的。严复坚信中国传统的政治结构有保留的必要，只是对作为“士”的领导层的培养需加入新的内涵。社会学就是对士进行一种基础教育。第二，斯宾塞提出社会变迁是很长时间内发生的，是日积月累的结果，这种怀疑突变的观点与中庸理论相近。严复认为，渐变是当时中国改革派保守派激烈冲突中最有可能取得妥协的道路，因此，他选择此书也包含着对当时已经掀起的革命派的反满活动和立宪派“旦暮之更张”措施的双重劝告。他曾说过这样一段话：“时局至此，当日维新之徒，大抵无所逃责。仆虽心知其危，故《天演论》既出后，即以《群学肄言》继之，意欲锋气者稍为持重。”<sup>①</sup>

《群学肄言》出版后，学术界评价不一，沈兆祜（通雅斋主人）在《新学书目提要》中从五个方面，对此书进行了尖锐的批评；而孙宝瑄在《忘山庐日记》中则对严复书中“欲以一二人之力，于旦夕间发令施政，求适合于民之性质程度，必不得也”的观点非常赞同。

《群己权界论》(On Liberty)，直译为《自由论》，英国约翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1872)所著。穆勒是19世纪英国

<sup>①</sup> 《严复集》(三)，中华书局1986年版，第678页。



著名的资产阶级思想家,在政治经济学上,他是庸俗经济学的代表。在政治上,他是一个急进主义者。《群己权界论》虽然只是一本小册子,但却是资产阶级政治学中的重要著作。此书写于1859年,严复1900年以前在天津译成,1903年出版。全书共分5章,以宣传个性解放、反对专制迷信为宗旨。

《社会通论》(A History of Politics),直译为《社会进化史》,是英国资产阶级学者甄克思(E. Jeaks, 1861—1939)的著作,原书出版于1900年,共分3章。甄克思认为,人类社会是不断进化前进的,总的来说要经过三个阶段:最初是图腾社会,其次是宗法社会,最后是军国社会,即资本主义社会。《社会通论》于1903年译成,1904年出版。

另外,严复还翻译了《法意》(法国资产阶级启蒙思想家孟德斯鸠的著作)、《穆勒名学》(约翰·穆勒著)、《名学浅说》(英国逻辑学家耶方斯著)等著作,与上面介绍的几本译著一起,被后人视为严复最重要的八大译著。这八部译著后由商务印书馆合为《严译名著丛刊》出版。当然严复还翻译过其他著作,如英人宓克的《支那教案史》、卫西琴的《中国教育议》、倭斯弗的《美术通论》等。

严复的西学翻译,在近代中西文化交流史上有着特殊的价值和意义:

首先,开始了中国学者自己系统独立翻译西文原著的历史。中国翻译西书,从利玛窦、徐光启,到傅兰雅、徐寿,都没有跳出西译中述的模式,这大大局限了译书范围。严复的独立翻译,使中国人有可能将最适合中国需要的西方最先进的思想理论成果,介绍到中国来。

其次,开始了全面介绍西方哲学社会科学的历史。严复所译西书,涉及经济学、政治学、法学、社会学、哲学、美学等各个方面,这比来华传教士和某些中国学者对西方思想文化的介绍要

系统得多,而且从应用科学与自然科学领域进入到哲学社会科学领域,加深了中西文化交流的深度与广度。

### 三、林纾的西方文学作品翻译

林纾(1852—1924),字琴南,号畏庐,又号冷红生、践卓翁,福建闽县(今福州市)人。光绪八年举人,我国著名文学家、翻译家。

他出生贫苦,父林云溪,下层知识分子,曾从事盐务和商务,但多亏损,生意萧条,而且去世较早。因此林纾自幼生活艰苦,靠母、姊针线度日,有时几乎断炊。受外祖母影响较大,曾嘱咐林纾:“不患无美食,而患无大志。”<sup>①</sup>所以林纾自幼刻苦读书。“日积数钱向破书之肆,购得零星不全之子史一两卷读之”。<sup>②</sup>后来又从舅父那里得到一部《康熙字典》。由此可见他在贫困中艰苦读书的情况了。

50岁以前,林纾主要在家乡和浙江杭州等地读书和教书,也曾应兴化知府张禧之聘,赴兴化校阅试卷。当时他已很有文名,所以第一部文集《畏庐文集》就是张禧给他印出来的。50岁那年受朋友推荐,赴北京任教,从此迁居北京,先后任全台书院讲席、五城学堂总教习、京师大学堂予科和师范馆经学教员等职,教书之余,兼职京师大学堂译书局,这给他从事翻译工作提供了条件。

林纾结识的朋友很多,如康有为、严复、戊戌六君子中的林旭,还有出版界的权威人士高梦旦、桐城派古文大家吴汝纶等,这些人对林纾思想的发展和作品都有程度不同的影响。

林纾的学术和创作活动,主要是从事古文研究和翻译,并有

<sup>①</sup> 张俊才:《林纾年谱简编》,《林纾研究资料》,福建人民出版社1983年版,第12页。

<sup>②</sup> 《畏庐续集·文科大辞典序》。

小说和诗歌创作。著有《畏庐文集》、《畏庐续集》、《畏庐三集》、《畏庐诗存》、《闽中新乐府》和小说《京华碧血录》等。特别是他的翻译小说,计有100多种,对中外文化交流起着重要作用。一位古文家,怎么忽然搞起翻译来了,这与他的时代、思想和文学志趣均有直接关系。

林纾的家乡,是列强入侵我国首当其冲的沿海地区。他耳闻目睹了鸦片战争期间英法联军的暴行,特别是中法战争的马江战役,这是在他家乡燃烧起的战火,也是法国侵略者大规模入侵我国的开始,因此对他的刺激最大。朱羲胄《林畏庐先生年谱》记载:当他听到此次战役失败的消息后,曾与好友林崧祁愤然走上街头,抱头痛哭。又因主持此次反击自卫战的船政大臣何如璋因谎报军情贻误战机,导致战争失利,这就更加引起林纾的愤怒。恰巧此时曾为马尾造船厂创始人的左宗棠以钦差大臣身份来福州督办军务,因此林纾又与朋友周辛仲相约,在左宗棠到来之际拦马控告,揭发战役主持人何如璋。当时何在福州权势很大,气焰嚣张,而两位青年小子竟敢指名控告,这是何等胆识!深刻表现出他们强烈的爱国热忱和反侵略斗争的坚强信念。爱国思想在林纾内心中生根发芽,而且成为他立身处世的主导方面。

由于林纾接受的是正统思想的教育,再加有“畏天而循分”的祖训,因此马江战役之后,他并没马上改变生活道路,仍然以教书为生,在科考道路上挣扎着。但是“愤念国仇”之心与日俱增,思想在起着变化。到了中日甲午战争之后,他再也沉默不下去了,挺身而出,走上了维新变法的道路。先是与朋友陈衍、高凤岐等奔赴北京“叩阙上书”,“抗争日本占我辽阳、台湾、澎湖诸岛事”;接着又提笔进行创作,写了著名的《闽中新乐府》诗,大声疾呼:“国仇国仇在何方,英俄法德偕东洋,”把斗争的矛头指向侵略者。同时要求改良变法,扩大上层社会的民主,开发民智,振兴工业,向西方学习,使国家强盛起来,曾说:“畏庐狂生也,平生倔

强,不居人下,尤不甘居虎视眈眈诸强邻之下。”<sup>①</sup>这就是他当时的思想,他走向改良变法道路的根本原因。林纾清楚地看到“欧人志在维新”,要想使自己的国家强盛起来必须学习欧人,介绍欧人有用的东西,“冀吾同胞警醒”。<sup>②</sup>这又是他从事翻译工作的动机和目的,所以他自称“叫旦之鸡”,<sup>③</sup>其用意即在于此。

众所周知,林纾不懂外文,当时,国内懂外文的人很少。在这种情况下从事翻译工作,是很不容易的!但是林纾却克服困难,努力争取合作者,毅然决然地进行了这一工作,这是难能可贵的。林纾的翻译主要是文学作品,究竟翻译了多少?至今无精确统计。但1981年,美国芝加哥大学远东图书馆工作人员华裔美人马泰来先生,写有《林纾翻译作品全目》一文,指出“林纾作品今日可知者,凡184种”。可知林纾是一位勤于笔耕的人。值得注意的是,林的翻译不是译完了事,而是为帮助读者理解原文,在每一篇作品译完之后,还经常写有序、跋、小引、达旨等,对作品加以介绍和评论。正如林纾自己所说:“恒于小说序中摭其胸臆,非敢妄肆嗶吠,尚祈鉴我血诚。”<sup>④</sup>这又说明林的翻译对读者十分负责,旨在互通思想,加强中外文化交流,在当时翻译工作刚刚起步的时候,能这样做也是很不容易的。近来知名学者钱钟书先生写有《林纾的翻译》一书,专门介绍他的翻译,盛赞林译在中外文化交流史上所起到的“媒”的作用。

因此,林纾对西方文学作品的翻译,在中西文化交流史上占有重要的地位。

第一,林纾向国内介绍了许多外国著名作家和作品。如莎士比亚、狄更斯、司各德、笛福、欧文、雨果、大仲马、小仲马、巴尔扎克、易卜生、塞万提斯、托尔斯泰、孟德斯鸠、哈葛德、柯南道尔、德富健次郎等。著名作品有:《老古玩店》(林译为《孝女耐儿

① 林纾译:《爱国两童子传》达旨。

②③④ 林纾译:《不如归》序。

传》)、《艾凡赫》(林译为《撒克逊劫后英雄略》)、《大卫·考伯菲尔》(林译为《块肉余生述》)、《董贝父子》(林译为《冰雪因缘》)、《奥立佛·退斯特》(林译为《贼史》)、《唐吉珂德》(林译为《魔侠传》)、《波斯尺牍》(林译为《鱼雁抉微》),还有《鲁滨逊漂流记》、《伊索寓言》、《不如归》、《巴黎茶花女遗事》、《黑奴吁天录》等。而且其中绝大部分为最早的中译本,有的甚至迄今仍无新的译本。当然,由于林纾对西方文学史了解不多,加上不懂外文,因此也译了不少二、三流的作品。但是仅就上述而论,已有很多世界名著,这对中外文化交流和促进中国文学的发展已有很大的贡献。文学史家阿英先生在他的《晚清小说史》中说:“他(指林纾)使中国知识阶级接近了外国文学,从而认识了不少第一流的作家,使他们从外国文学里学习,以促进本国文学的发展。”从这一评价,不是已看到林纾翻译工作的重大意义了吗?

第二,林纾的翻译引起广大读者的兴趣,从而在当时反帝反封建的斗争中起到积极作用。这里首先要提到的是他的第一部翻译小说——法国小仲马的名著《巴黎茶花女遗事》,这部小说描写了一对青年男女在金钱门第压迫下所产生的爱情悲剧,作者对悲剧的女主人翁马克(今译作玛格丽特)倾注了强烈的同情,内容十分感人。林纾在翻译中也深为这对青年男女的纯真爱情所感动,每译至缠绵凄恻处,常情不自禁,他与合译者王寿昌相对而哭,致使译笔凄婉,情致哀切。正如当时的文学评论家邱炜萱所说:“读者但见马克之花魂,亚猛之泪渍,小仲马的文心,冷红生之笔意,一时都活,为之欲叹观止。”<sup>①</sup>这本书译印出版之后,不胫而走,深受广大青年男女读者的喜爱。1904年,严复在出都留别林纾的诗中说:“可怜一卷《茶花女》,断尽支那荡子

<sup>①</sup> 邱炜萱:《答云庐小说话》,见《晚清文学丛钞·小说戏剧研究卷》,中华书局1960年版。

肠。”<sup>①</sup> 足以见到这部小说的影响，林纾也以此书的翻译而名声大振。

《黑奴吁天录》是一部描写农场主虐待黑奴的作品，作者为美国作家斯土活夫人。林纾翻译此书的目的是：“此书专叙黑人囚居作苦及毙于惨刑之状，正可为将来吾种人之殷鉴。”<sup>②</sup> 也就是说，从这本书可以看到美帝国主义的种族歧视和对弱小民族的压迫，以激发中国人反帝爱国的情。这一见解是非常深刻的，原来自清朝末年，外国资本家从我国南方沿海各省拐骗了大批穷苦人民为其作工。在美国的华工，为资本家开矿山、筑铁路，用自己的血汗和生命填饱了外国老板的腰囊。但是到1887年后，美国发生了经济危机，阶级斗争尖锐，此时的资本家为转移斗争目标，掀起排斥华工高潮，有的华工被逐出矿区，有的惨遭杀害，有的被锁在木栅里，像对待野兽一样，所以1904年掀起了全中国人民反美爱国运动的热潮，全国上下投入了反对美国华工禁约运动的斗争中。林纾正是预见到这种情况的到来，翻译《黑奴吁天录》，以黑奴作为前车之鉴，唤醒中国人民团结一致，爱国保种，反对外国侵略者的奴役和压迫。因此这本书不仅在当时反美爱国运动中起到很大作用，而且后来在唤醒人们奋发图强建设祖国以反击外国侵略者的斗争中也有积极意义。一位读者曾这样写道：开始时欲购此书不得，后从朋友处借到，“挟归灯下读之，涕泪洟澜，不可仰视”，“且读且泣，不能成寐”，把书中情况与中国情况相比较，“证之以东三省、证之以联军入京、证之旅顺、大连、威海、胶州、广州”，不能不心情沉痛，“以哭黑人之泪哭我黄人，以黑人已往之境哭我黄人现在”，深感国家民族的危机，

① 《严复集》(二)，中华书局1986年版，第365页。

② 《林纾诗文选·与陈弢庵》，商务印书馆1993年版。

要求读者“发儿女之悲愤，洒英雄之热泪”，<sup>①</sup>发愤图强，振兴国家。可见此书对读者的感染力和积极的社会效果。

此外，《爱国两童子传》的翻译，旨在鼓励国人创办实业；《块肉余生述》、《拊掌录》、《迦茵小传》、《不如归》等，均以各自的特点吸引着读者，社会影响较大。

第三，林纾对西方文学作品的翻译，改变了中国士大夫对西方的许多观念。首先是社会观。虽然经过近半个世纪的交往，但中国人对西方人的衣、食、住、行都不甚了解，因此鄙夷甚于尊重。“到了林先生辛勤的继续的介绍了一百五十余部的欧美小说进来，于是一部分的知识阶级，才知道‘他们’原与我们是同样的人，同时，并了然的明白了他们的家庭的情形，他们的社会的内部的情形，以及他们的国民性。且明白了‘中’与‘西’原不是两个绝然相异的名词。这是林先生大功绩与影响之一”。<sup>②</sup>其次是文学观。19世纪末20世纪初，在西方文化的冲击下，中国传统思想已发生了很大的改变，从学习西方的物质文明，以至学习西方的政治制度，“然而大多数的知识阶级，在这个时候，还以为中国的不及人处，不过是腐败的政治组织而已，至于中国文学却是世界上最高的、最美丽的，决没有什么西洋的作品，可以及得我们的太史公、李白、杜甫的；到了林先生介绍了不少的西洋文学作品进来，且以为史各德的文字不下于太史公，于是大家才知道欧美亦有所谓文学，亦有所谓可与我国的太史公相比肩的作家。这也是林先生的功绩与影响之一”。<sup>③</sup>

第四，林纾的翻译注意外国作家作品的创作方法和写作技巧，对促进当时文艺创作的变革和提高写作水平有积极作用。如外国小说的叙事方法、人物形象的心理刻画以及故事情节的描

<sup>①</sup> 灵石：《读〈黑奴吁天录〉》，见阿英：《晚清文学丛钞·小说戏剧研究卷》，中华书局1960年版。

<sup>②③</sup> 郑振铎：《林琴南先生》，载《中国文学研究》下册，作家出版社1957年版。

写、布局方法等,都是林纾注意的问题。在翻译《块肉余生述》第5章时,针对原作的叙事方法,林纾在译文中特加一段评论:“外国文法往往抽后来之事预言,故令观者突兀惊奇,此用笔不同也。”这里的“用笔不同”,正是对写作技巧的对比和研究。本来改变记叙方法,提高写作技巧,是晚清“小说界革命”和作家们努力探索的问题,如吴趸人《九命奇冤》采用倒叙手法,刘鹗的《老残游记》注意人物形象的心理描写等,都说明这一问题。而林纾却是在他的翻译中用对比的方法对这些问题进行研究,毫无疑问,这样做更进一步扩大了视野,借鉴了外国作家和作品的经验,有助于当时的“小说界革命”。林纾在撰写长篇小说时,就摆脱了章回小说的旧体制,取材现实生活,文笔生动地摹写世态人情,表现出新型小说的写作特点。正如寒光在《林琴南》一书中所说:“旧式章回体小说极力讲究那些无谓的题目对偶,和那些麻烦时间、徒占篇幅的‘话说’、‘却说’、‘后事如何且听下回分解’以及什么‘书中交代’和‘有诗为证’等呆板单调的格式,都悉数给林氏打破了。”这里清楚表现了林纾小说创作的革新意义。

第五,林纾的翻译,不仅在当时的文坛上起着积极作用,而且对一些出生于晚清的、后来成为“五四”新文化运动的作家们也起着哺育作用,如鲁迅、周作人、郭沫若、谢冰心、沈从文、叶圣陶等,都曾有过嗜读林纾小说的经历。郭沫若在《我的童年》中直言不讳地说,他的浪漫主义的艺术风格受林译小说的影响。鲁迅青年时代赴日本留学的前夕,曾把林译《巴黎茶花女遗事》送给他的弟弟周作人。周作人在回忆青年时代的读书生活时,也提到林译小说“引我到西洋文学里去了”。又说:“我们几乎都因了林纾才知道外国小说,引起了一点对外国文学的兴趣。”<sup>①</sup>因此,我们评价林纾不能光看到他辛亥革命后顽固、保守的方面,还要看

<sup>①</sup> 周作人:《林琴南与罗振玉》,载《语丝》周刊第3期,1924年12月。



到他的翻译在晚清社会的影响；他反对“五四”新文化运动，但还要看到他对“五四”新文化运动的早期作家也曾起到某些启蒙和引导作用。

当然，林纾的翻译也存在严重缺陷。当时正处在我国翻译工作的开创阶段，既缺乏理论指导，也没有可借鉴的经验，再加上他本人不懂外语，因此存在不少问题。鲁迅先生就曾为此进行过批评。如因他不懂外文、不熟悉外国作家和作品，所以他所翻译的作品中，有一部分是不重要的，甚至是不值得介绍的。同时由于译文没来得及仔细推敲，因此存在不少误解、遗漏或删改的毛病，甚至离开原作，进行增补，也是时有出现的毛病。林纾自己也承认：“急就之章，难保不无舛谬。”<sup>①</sup>但是我们都不能因此而否认在当时历史条件下，林纾为促进中外文化交流所做出的巨大贡献。

至于辛亥革命后，林纾思想跟不上时代发展的步伐，他迷恋君主立宪的改良，反对资产阶级民主革命，因此保守落后，沦为时代发展的对立面，这是很可悲的，不仅影响了他个人的政治声誉，而且也影响到他的翻译工作。一般来说，辛亥革命之后，他意志消沉，对待翻译工作逐渐冷漠。翻译之后，也很少再写序、跋、评语之类的文字。像早期那样感人的译作，已经不可多得了。

---

<sup>①</sup> 林纾译：《〈西利亚郡主别传〉附记》。

---

---

# 第十一章 辛亥革命时期西学的广泛传播

## 第一节 西学传播热潮的出现

### 一、留学与译书

留学生是文化交流的最好载体,唐代日本留学生来华,将大量的中国文化带往日本,加速了中日文化的交流。在古代,因为中国文化处于世界领先水平,中国派出的留学生极少。康熙年间,由于宗教的原因,曾有 5 名留学生去意大利,就读于中华书院。<sup>①</sup>此后有一些中国留学生前往法国、葡萄牙等国,不过人数有限。

进入近代,中国留学生的数量越来越多。洋务运动以前,出国留学的人员大都为自发留学。容闳、黄胜、黄宽 3 人为中国最早的留美学生,他们受到了美国教会的资助。容闳是这几位留学生中的佼佼者。容闳,广东省香山县人,幼时家贫,完全由于免

---

<sup>①</sup> 参见董守义:《清代留学运动史》,辽宁人民出版社 1985 年版,第 1—8 页。

费,他才得以进入马礼逊学堂学习。1847年他和黄胜、黄宽三人在校长塞缪尔·布朗的带领下前往美国,当时他已19岁。容闳初读于麻萨诸塞州的孟松学校,1850年以优异成绩毕业。后考入美国第一流大学——耶鲁大学,1854年毕业,当年回到阔别7年的祖国。此后容闳一直为中西文化交流而奔波。

洋务运动中,洋务派出于“求强”、“求富”的目的,决定公派留学生,“伏思购买外国船炮,由外国派员前来教习,若各省督抚处置不当,流弊原多,诚不若派员分往外国学习之便。”<sup>①</sup>第一批留学生于1872年11月由容闳率领前往美国,其中便有詹天佑。这种公派留学生前后共有4批,120多人,后因种种原因而停止。

甲午战争的失败使国人震惊,然而更使人震惊的是前天的徒弟,今天竟打败了老师。中国朝野的日本观发生了急剧的变化,中国留学生的去向也因此出现了变化。“日本变法之始,遣聪明学生出洋学习,于泰西诸学,灿然美备。中华欲游学易成,必自日本始”。<sup>②</sup>戊戌政变以后,特别是庚子事变以后,要学西方,先学日本,几成为国人之共识,于是留日学生,源源东渡。

1896年,清政府选派唐宝锷等13名青年学生留学日本。以后,留日学生逐年增加,1901年280名,1903年11月1242名,1904年11月2557名,1905年11月8000名。<sup>③</sup>中国一下子成了世界上派出留学生最多的国家。在庞大的留日学生队伍中,不仅有众多的青年士子,而且有年逾花甲的老翁、天真烂漫的少年和步履艰难的缠足妇女。至于夫妻留学、兄妹留学、全家留学的也屡见不鲜。这种蔚为壮观的留东热潮,正如一个日本人所描写

<sup>①</sup> 《筹办夷务始末》(同治朝)卷15,第32页。

<sup>②</sup> 舒新城编:《中国近代教育史资料》上册,人民教育出版社1961年版,第173页。

<sup>③</sup> 董守义:《清代留学运动史》,辽宁人民出版社1985年版,第196—197页。

的那样：“无数学生，奔赴东方。他们不顾中日两国相隔数千里之遥，如潮水般，北自天津，南至上海，争先恐后地搭乘日本邮船。因为满员而往往要挤在轮船的角落里蹲上二三日，也毫无怨言，只是一心向往日本。可见东渡日本的心情之迫切。”<sup>①</sup>

留学科目所涉及的学科十分广泛，举凡陆军、警察、海军、法政、师范、工业、商业、蚕业、土木、铁路、测绘、制药、物理、化学、外语、体育、音乐、美术等方面，都有人前去学习，而其中以政法、师范、军事、科技为最重要的科目，留学生人数最多。

留日的学生，在学习上一般要经过三个阶段：一是补习日语；二是补习普通科学；三是升入专门学校或高等院校。

第一阶段的日语学习内容，主要是日常交际的日语，深入的学习和巩固留到第二阶段去进行。

第二阶段是补习普通科学知识。不少留学生在国内是有秀才、举人，甚或进士、翰林头衔的，但在科学知识方面，他们即使不是“科盲”，也是只有小学程度，如果不补习科学，就进不了专门以上的日本院校。所以 20 世纪初年的留日学生，大都经历了这个阶段。一般的课程内容有：修身、日语、地理、数学、博物（动物、植物、矿物、生物）、物理、化学、图画、体操、英语等，时间为 2 年半或 3 年。

结束第二阶段的学习，很多留学生便回国了，只有少数留学生能够进入第三阶段。据统计 1911 年前，中国留学生由日本高等院校和专门院校毕业的总共不到 3000 人，这个数字虽然大大超过了前期欧美留学生的总和，但在留日学生中占的比例却相当少。况且日本的高等学校实为中国所说的高中，这样得到大学学位的人就更少了。

为了配合留学日本的需要，国内纷纷设立日文学校。1896

<sup>①</sup> 《中国人日本留学史》（日文版），第 58 页，转引董守义：《清代留学运动史》，辽宁人民出版社 1985 年版。

年,京师同文馆增设东文馆,1897年以后,上海的东文社、福州的东文学堂、杭州的日文学堂、泉州的彰化学堂、天津的东文学堂、北京的东文学社相继成立。一大批日文老师从日本来到中国,从1900年到1911年,受聘来华的日文教习,有姓名可考者有430名之多。这些学校成为留日学生的预备班,日文译员的训练所。

随着留学日本热潮、日文学习热潮的兴起,日文西书的翻译热潮也逐渐兴起。1897年,梁启超等在上海创办大同译书局,明确提出译书“以东文为主,而辅以西文”。罗振玉等在上海办农学社时,亦聘请日本学者翻译日文书籍。1901年,张之洞、刘坤一会奏奖励译书,特别提倡翻译日文书籍:“缘日本言政言学各书,有自创自纂者,有转译西国书者,有就西国书重加删订酌改者,与中国时令、土宜、国势、民风大率相近。且东文东语通晓较易,文理优长者欲学翻译东书,半年即成,凿凿有据。如此则既精而且速矣。”<sup>①</sup>维新派领袖梁启超在戊戌变法失败后,逃往日本,经过对日文书籍的学习,也大力提倡翻译日文书籍:“学英文者经五六年始成,其初学成也尚多窒碍,犹未必能读其政治学、资生学、智学、群学等之书也。而学日本文者,数日而小成,数月而大成,日本之学,已尽为我所有矣,天下之事,孰有快于此者?”<sup>②</sup>

在这种情况下,日文中译数量急增。据不完全统计,从1896年至1911年,中国翻译日文书籍至少1014种。这个数字,远远超过此前半个世纪中国翻译西文书籍数字的总和,也大大超过同时期中国翻译西文书籍的数字。以1902年至1904年为例,译自英文的共89种,占全国译书总数16%;译自德文的24种,占

<sup>①</sup> 《东华录续录》卷169。

<sup>②</sup> 梁启超:《论学日本文之益》,《清议报》第10册。

4%；译自法文的17种，占3%；而译自日文的有321种，占总数60%。<sup>①</sup> 日文翻译与西文翻译有很大不同，这就是社会科学、史地书籍的翻译量远远大于应用科学、自然科学的翻译量。据统计，社会科学书籍有366种，占总数的38%；史地书籍175种，占18%；语言文字书籍133种，占14%；应用科学书籍89种，占9%；自然科学书籍83种，占9%。<sup>②</sup>

与翻译热潮相适应，在中国的沿海城市和留日学生中，出版机构也大量地涌现，它们大多是集翻译、出版为一体。据统计，从1896年到1911年，中国和留日人员中翻译、出版日文书籍的机构至少有95个，其中57个设在上海，杭州、武昌等地也有，留日人员所办的译书机构，大都集中于东京。<sup>③</sup> 这些机构，有的存时较久，影响很大；有的旋开旋停，影响甚微；有的是独立机构，有的为学校、学会、报社所附属。较为重要的有以下一些：

商务印书馆，1897年2月在上海创办，发起人为夏瑞芳、鲍咸恩等人。1900年接盘日本人在上海经营的修文印书局，规模扩大。1901年，张元济等人入股。1902年，设立编译所、发行所，出版《小学万国地理新编》。商务印书馆是中国最著名的出版机构，所出译自日文的书籍很多，包括各种教科书、一般科学书籍和部分政法、文史著作等。在教科书方面，有吉田彦六郎编、杜亚泉译的《化学新教科书》，大幸勇吉编、王季烈译的《改正近世科学教科书》。其中，杉荣三郎的《经济学讲义》、服部宇之吉的《心理学讲义》被京师大学堂采用为讲义。在一般科学书籍方面，有德国科培尔著、日本下田次郎译、蔡元培重译的《哲学要领》，井上圆了著、蔡元培译的《妖怪学讲义录总论》，箕作佳吉著、杜新田译的《动物学新论》。在政法、文史著作方面，有刘崇杰等译的《新译日本法规大全》，辰巳小二郎著、戢翼翠译的《万国宪法比

<sup>①②③</sup> 参见熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社1994年版，第646、647—656页。

较》，山田三郎编、李倬译的《国际私法》，高山林次郎著、编译所译的《世界文明史》等。

广智书局，1901年在上海成立，由广东华侨冯镜如主持，梁启超负责。此局出版书籍相当广泛，不仅包括哲学、伦理学、一般自然科学，而且包括法学、政治学、历史学等。在哲学、伦理学方面，有中江笃介著、陈鹏译的《理学钩玄》，中岛力造著、麦鼎华译的《中等教育伦理学》等。在法学、政治学、历史学等方面，有岸本能武太著、章太炎译的《社会学》，市岛谦吉著、麦曼荪译的《政治原论》，松平康国编、梁启勋译的《世界近世史》等。

在与广智书局合作翻译日文书籍的过程中，涌现出一大批翻译人才，如赵必振、麦仲华、麦鼎华等，而以赵必振影响最大。赵必振，湖南武陵（今常德）人，早年就读于长沙岳麓书院、城南书院。1900年参加自立军起义，失败后逃往日本，学习日语，广泛接触西学。1902年返回上海，进入广智书局。曾译《近世社会主义》、《二十世纪之怪物帝国主义》、《日本维新慷慨史》、《日本人权发达史》、《世界十二女杰》、《希腊史》、《罗马史》、《巴比伦史》等，其中所译幸德秋水著《二十世纪之怪物帝国主义》与福井准造著《近世社会主义》不仅在当时而且在日后影响都很大。《二十世纪之怪物帝国主义》出版于1901年，1902年由赵必振译为中文，是中国第一部分析、批判帝国主义的译著。此书中译本出版不久，即遭清政府的查禁。《近世社会主义》的中译本于1903年2月出版，被学术界认定为“近代中国系统介绍马克思主义的第一部译著”。全书分为四编：第一编为“第一期之社会主义——英法社会主义”，第二编为“第二期之社会主义——德意志之社会主义”，第三编为“近世之社会主义”，第四编为“欧美诸国社会党之现状”。书中以较大的篇幅和称颂的语言，第一次向中国读者系统地介绍了卡尔·马克思（译作加陆·马陆科斯）的生平和学说，介绍了剩余价值理论，介绍了马克思、恩格斯的《哲学的贫

困》、《共产党宣言》、《英国工人阶级状况》、《政治经济学批判》、《资本论》的写作过程和要义,介绍了第一国际的活动以及巴黎公社的情况。在评价马克思学说时,着重谈了马克思的《资本论》,称其“为一代之大著述,为新社会主义者发明无二之真理,为研究服膺之经典”。

文明书局,1902年由俞复、丁宝书等在上海创办,以出版教科书和世界史地知识读物为主。所译日文书籍有:《万国通史》(天野为之编、吴启孙译)、《泰西通释》(浮田和民著、吴启孙译)、《华盛顿》(福山义春编、丁锦译)、《世界地理学》(矢津昌永著、吴启孙译)、《万法精理》(法国孟德斯鸠原著、日本何礼之译、中国张相文重译)等。

另外,译书汇编社(1900,东京)、教育世界出版社(1901,上海)、作新社(1902,上海)、会文学社(1903,上海)等出版社出版机构,也为日文书籍的中译出版做出了巨大的贡献。

## 二、新学大潮

“戊戌政变,继以庚子拳祸,清室衰微益暴露。青年学子,相率求学海外,而日本以接境故,赴者尤众。壬寅、癸卯间,译述之业特盛,定其出版之杂志不下数十种。日本每一新书出,译者动数家。新思想之输入,如火如荼矣”。<sup>①</sup>梁启超的这段话基本上反映了20世纪初新学大潮涌入中国的情况。西方的新思想、新学说通过日本的中介,铺天盖地地呈现在国人的面前,中西文化的交流出现了异常活跃的时期。

在新思想、新学说的输入上首先做出贡献的是梁启超等所代表的资产阶级改良派。戊戌变法失败后,大多数维新志士逃往海外,而且多奔向祖国的东邻——日本。梁启超即其中之一。由

<sup>①</sup> 梁启超:《清代学术概论》第二十九节。



于他的聪慧、善思索,很快便学会了日文。“哀时客(梁启超的自称)既旅日本数月,肄日本之文,读日本之书,畴昔所未见之籍,纷触于目,畴昔所未穷之理,腾跃于脑。如幽室见日,枯腹得酒”。<sup>①</sup>西方文化的渗透,使梁启超“脑质为之改易,思想言论,与前者若出两人”,<sup>②</sup>使他认识到要想改革社会必须进一步从思想和文化领域向西方学习,汲取营养,要用西方资产阶级的人文主义思想启蒙民众。

这时和梁启超站在一起的,还有严复、黄遵宪、欧榘甲等人,他们在戊戌政变后的几年里继续做富有成效的思想启蒙工作,以翻译为手段,以《清议报》、《新民丛报》为主要阵地,广泛而通俗地介绍和宣传资产阶级的文化意识形态,尤其是欧洲文艺复兴到启蒙运动的各种理论流派、代表人物及其作品,如卢梭的《民约论》、孟德斯鸠的《法意》、亚当·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《自由原理》和《名学》、斯宾塞的《群学肄言》和《代议政治论》、伯伦知理的《政治学提纲》、甄克思的《社会通论》以及《独立宣言》、《人权宣言》等西方资产阶级的重要论著和经典文献,还有美、英、德、日及波兰、土耳其、印度等国的历史书籍。

在上述活动中,梁启超是一个不遗余力的参与者。由于他自学日文、英文,达到了可以粗懂某些西学原著的能力,因此他对西学的宣传不再像戊戌时期那样流于浅薄空疏,而趋于精细充实。仅在1902年,他介绍和论述西方学术的文章就有《政治学学理摭言》、《格致学沿革者略》、《生计学学说沿革小史》、《论希腊古代学术》、《亚里斯多德之政治学说》、《进化论革命者颌德之学说》、《近世文明初祖二大家之学说》、《天演论初祖达尔文之学说及其传略》、《法理学大家孟德斯鸠之学说》、《乐利主义泰斗边泌之学说》等。这些对西方文化的介绍文字,使中国人大开了眼界。

<sup>①</sup> 《饮冰室合集》文集之四,第80页。

<sup>②</sup> 《饮冰室合集》专集之二十二,第186页。

虽然翻译、宣传者派别复杂,政治主张不一,但维新派代表人物无疑是这一潮流的主要倡导者。这些被翻译介绍过来的西方资产阶级的主要意识形态尽管大多已经陈旧,但对于一个已经卷入世界资本主义体系的庞大封建帝国,却还是相当新鲜的东西,特别是那些早期资产阶级的思想学说,洋溢着西方资产阶级上升时期的革命朝气和自由资本主义的活力,对于负有反封建使命的中国人来说,更不失为先进的锐利的战斗武器。

在梁启超等维新派人士翻译介绍西方文化的同时,整个知识界掀起了介绍西学的热潮,哲学、伦理学、法学、政治学、历史学、社会学和一般科学以及自然科学的大量书籍,被介绍翻译到国内。

在哲学方面,有井上圆了著,罗伯雅、王学来、游学社分别翻译的《哲学要领》(1902)、《哲学原理》(1903)、《哲学微言》(1903);藤井健次郎著、范迪吉译的《哲学泛论》(1903);德国科培尔原著、下田次郎译、蔡元培重译的《哲学要领》(1903)。较为完整地将西方哲学体系介绍到中国来,这还是第一次,弥补了此前西方传教士和江南制造局翻译馆等对哲学著作翻译不足的缺陷。

在伦理学方面,有中岛力造著、麦鼎华译的《中等教育伦理学》(1902),木村鹰太郎著、范迪吉译的《东西洋伦理学史》(1903),法贵庆次郎著、胡庸诰译的《伦理学》(1905),乙竹岩造著、赵必振译的《新世界伦理学》。这批中译日文伦理学书籍的问世,标志着西洋伦理学被系统地介绍进中国,它对于改变中国传统的伦理观念有重大意义。

在法学、政治学方面,译作最多,成效最大。较为著名的有,高田早苗著、稽镜译的《国家学原理》(1901),岩崎昌、中村孝合著、章宗祥译的《国法学》(1901),市岛廉吉著、麦曼荪译的《政治原论》(1902),卢梭原著、原田潜译、杨延栋重译的《路索民约论》

(1903),英国威尔逊原著、高田早苗译、章起意重译的《政治泛论》(1903),高田早苗著、秦存仁译的《政体论》(1903),菊池学而著、林启译的《宪政论》(1903),菊池学而著、范迪吉译的《议会及政党论》(1903),上野贞吉著、颠涯生译的《欧美政体通览》(1903),桧前保人著、出洋学生编辑所译的《政治一斑》(1903),北条元笃、熊谷直太合编、范迪吉译的《国际公法》(1903),林启译的《国际法精义》(1903),山田三良编、傅强译的《国际私法》(1905),中村进午编、华开琼译的《平时国际公法》(1905),奥本义人著、张知本译的《法学通论》(1906)。关于各种具体法规法制(如警察学、监狱学、宪法、行政法、商法、刑法、民法)、各国政治制度(如英国、日本、俄国、美国)的专门著作更是不胜枚举。这些著作,将西方国家观念、国际观念、法制观念、天赋人权观念、权利义务观念、自由平等观念,集中而具体地介绍进中国,在中国的思想界、学术界、政治界产生了广泛的影响。

在历史学方面,所译除了一般通史和各种专门史以外,多为变法史、革命史、独立史、亡国史、外交史、文明史方面的译著,反映了译者对中国命运前途的关切。如:高山林次郎编、商务印书馆译的《世界文明史》,松村介石编、戢翼翬译的《万国兴亡史》,松平康国编、梁启勋译的《世界近世史》(1903),斋藤阿具编、杨长民译的《西力东侵史》(1903),涩江保著、薛公侠译的《波兰衰亡史》(1904),松井广吉编、张仁普译的《意大利独立史》,等等。这些历史译著使国人知道了世界各国主要国家的历史沿革、政治变迁,使他们懂得了应该在怎样的发展道路上选择自己的前途。

社会学和一般社会科学的译著,大多集中于西方社会学说,如社会进化论、社会主义、帝国主义等学说的介绍。如:英国斯配查(今译斯宾塞)原著、涩江保译、韩县重译的《社会学新义》,加藤弘之著、杨荫杭译的《物竞论》(1902),贺长雄著、麦鼎华译的

《人群进化论》(1903),大原祥一著、高种译的《社会问题》(1903),村井知至著、罗大维译的《社会主义》(1903),浮田和民著、出洋营生译的《帝国主义》,福井准造著、赵必振译的《近世社会主义》(1903),等等。

在自然科学方面,译著也很多,但基本上都是中译日书。如:范迪吉等人译的《普通百科全书》100种,陈晃译的《物理易解》(1902),内藤游、藤井光藏合著、范迪吉译的《分析化学》(1903),泽田吾一著、赵缙译的《微分积分学纲要》(1907)等等。<sup>①</sup>

大批西学著作通过日本涌入中国,给中国带来了巨大的启蒙影响,这些新知识像一股股清泉,浇灌着20世纪初期中国知识分子的心田,孕育出了新时代的风雷激荡。

## 第二节 孙中山的“三民主义”与西学

### 一、孙中山的早年经历

孙中山(1866—1925),广东省香山县(今中山市)人,幼名帝象,后名文,字德明,号日新。1883年改号逸仙。1897年在日本化名中山樵,被人习称孙中山。

1879年,年仅13岁的孙中山随母亲离开了故乡,到檀香山去投靠他的大哥孙眉。

他这次到海外,大开眼界。“始见轮舟之奇,沧海之阔,自是有慕西学之心,穷天地之想”。<sup>②</sup>

到了檀香山,孙中山进了一所英国基督教监理会所办的意奥兰尼学校读书。在这所学校里,孙中山共学习了3年,正课包

<sup>①</sup> 参见谭汝谦主编:《中国译日本书综合目录》,香港中文大学出版社1980年版。

<sup>②</sup> 《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年版,第47页。

括：西方的社会政治学说、自然科学知识、英语和圣经。孙中山在课余修习中文，并读了华盛顿、林肯等美国资产阶级革命家的传记。1882年7月，孙中山又进了当地的圣鲁易学校读了一学期，再进入美国基督教公理会办的奥阿厚书院读书。在那里，和意奥兰尼学校一样，孙中山受到的是西方国家的资本主义教育。这种教育，一方面使孙中山接触到了近代的科学知识，接触到了资产阶级的民主主义思想；另一方面也对孙中山后来从事的革命活动带来了严重的不良影响，使他长期不能认清帝国主义列强的伪善面目。在奥阿厚书院，孙中山不但对政治和医学产生了浓厚的兴趣，想到美国去继续深造，而且对基督教的感情也越来越深了，以致于欲受洗入教。孙眉得知后非常恼火，毅然责令孙中山辍学回国。

1883年秋，孙中山回到翠亨村，由于他的思想与封建传统观念格格不入，而且他还伙同童年好友陆皓东打毁了村庙北极殿的偶像，受到村中封建地主豪绅的攻击，被逐出村。这样，他只身到了香港。

孙中山到香港后，进了拔萃书室学英文。次年春天，又转入香港中央书院，继续读书。1884年的中法战争，中国不败而败，法国不胜而胜，清政府的腐败暴露无遗，这大大刺激了孙中山，使他进一步激发了爱国主义思想。孙中山多次说过：“予自乙酉中法战败之年，始决倾覆清廷，创建民国之志”；<sup>①</sup>“余自乙酉中法战后，始有志于革命”。<sup>②</sup>

1886年，孙中山在香港中央书院肄业，决定学医，这不仅为了完成早期的夙愿，更为了“以学堂为鼓吹之地，借医学为入世之媒”<sup>③</sup>，宣传自己的救国主张。这年夏天，经美国公理会教士喜嘉利的介绍，他入广州博济医院附设华南医学校读书。1887年9

<sup>①③</sup> 《孙中山全集》第6卷，中华书局1985年版，第229页。

<sup>②</sup> 《孙中山全集》第7卷，中华书局1985年版，第59页。

月，又转到香港西医书院就读，直到1892年毕业。

在西医书院读书期间，孙中山大量研读西方国家的政治学、经济学、历史学和科技等方面的著作。据他的同学关景良回忆：“孙中山白天学科学和医术，夜间则攻读中文，特别喜欢中夜起床读书，最爱读的是法国革命史和进化论。”<sup>①</sup> 孙中山对自己当年的学习范围也作过这样的叙述：“尝游学外洋，于泰西之语言文字，政治礼俗，与夫天算地舆之学，格物化学之理，皆略有所窥；而尤留心于其富国强兵之道，化民成俗之规；至于时局变迁之故，睦邻交际之宜，辄能洞其阃奥。”“虽未能为八股以博科名，工章句以邀时誉，然于圣贤六经之旨，国家治乱之源，生民根本之计，则无时不往复于胸中”。<sup>②</sup>

孙中山在香港期间，还受到资产阶级改良思想的影响。何启便是孙中山结识的改良派人士之一。何启，广东南海人，赴英留学10年，后为香港议政局议员。1887年创办西医书院，并担任该院的名誉秘书。孙中山进入西医书院时，只有12名学生，因此他有机会与何启密切来往。何启是主权在民的积极宣传者，他认为：“政者，属众入之事也，”“政者民之事而君办之者也，非君之事而民办之者也。事既属乎民，则主亦属乎民”。<sup>③</sup> 孙中山主权在民的思想，在很大程度是受到了何启的影响，这在以后孙中山给李鸿章的上书中看得很清楚。孙中山与他的同乡郑观应也有过往来。传说孙中山在学医期间，曾给郑观应送去两篇文章，后来收入《盛世危言》中，其中一篇被认为就是《盛世危言》中题为《农功》的一章。这篇文章再次呼吁改进农业，特别是蚕丝业，并指出：“以农为经，以商为纬，本末具备，巨纲毕赅，是即强兵富国之

① 陈锡祺：《孙中山与辛亥革命论集》，中山大学出版社1984年版。

② 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第8、16页。

③ 《戊戌变法》（一），上海人民出版社1957年版，第200页。

先声，治国平天下之枢纽。”<sup>①</sup>

1892年7月，26岁的孙中山以优异的成绩毕业于香港西医书院。接着，他到澳门办起了“中西药局”，但不久遭葡籍医生妒忌和排挤。1893年春，孙中山愤然离开澳门，到广州行医。在行医过程中，孙中山逐渐感到做一个好医生，只能为一部分人治病，医道纵然再高明，也不能救国。要做一个医治整个中国的医生，就必须改革中国的政治。

医国从何入手呢？孙中山受康有为、何启等人的改良思想的影响，想用当时流行的请愿上书的方法，“冀万乘之尊或一垂听，政府之或可奋起”，<sup>②</sup>把改革寄托在“或一”的希望上。早在1890年，孙中山就写信给他的一位同乡——退职的洋务派官僚郑藻如，提出兴农桑、禁鸦片、普及教育的改良主张，建议他先在香山试行，然后在全国各地推广。于是孙中山将《致郑藻如书》、《农功》等文章充实发挥而成洋洋8000字的《上李鸿章书》，提出“欧洲富强之本，不尽在于船坚炮利、垒固兵强，而在于人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其流——此四事者，富强之大经，治国之大本也。我国家欲恢扩宏图，勤求远略，仿行西法以筹自强，而不急于此四者，徒惟坚船利炮之是务，是舍本而图末也”。<sup>③</sup>孙中山的改良主张并没有超出当时资产阶级改良派的水平。孙中山虽经种种努力，在天津将上书转交李鸿章，但李鸿章根本不重视这个锋芒毕露的青年人。他没有接见孙中山，信中的主张也不予采纳。通过这件事，孙中山“怆然长叹，知和平之法无可复施”，<sup>④</sup>从此走上了武装反清的革命道路。

1894年，是中国近代史上可耻的一页，清政府战败，并于次年签定了丧权辱国的《马关条约》。也就是这年10月，忧国忧民的孙中山从日本来到檀香山，进行创立革命团体的活动。11月

①②③④ 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第6、52、8、52页。

24日,中国资产阶级第一个革命组织——兴中会在檀香山成立了。在有20人参加的成立大会上,孙中山被推为会长,还通过了孙中山起草的《兴中会章程》。章程明确表明:“是会之设,专为振兴中华,维持国体起见。”<sup>①</sup>在入会誓词中,则提出“驱除鞑虏,恢复中国,创立合众政府”<sup>②</sup>的革命主张。这是中国历史上资产阶级革命的第一个纲领,是孙中山的民族主义和民权主义思想的初步萌芽。

兴中会成立以后,孙中山便开始筹划反清武装起义,广州起义是第一次,但很快便失败了,孙中山因此而逃往国外。不久,他来到英国,却发生了“伦敦遇难”事件。事后他留在英国,“以实行考察其政治风俗,并结交其朝野贤豪。两年之后,所见所闻,殊多心得”。<sup>③</sup>他潜心研究西方各国政治、经济理论,实地考察了英国这个老牌资本主义国家,丰富了他的思想。他开始认识到资本主义民权的许多方面如人民的参政权、投诉权、言论权,中国人民一概都没能享受,“中国之人民,无一非被困于黑暗之中”,这是中国之所以落后,屡遭外国侵略的原因。<sup>④</sup>他明确表示:“目前中国的制度以及现今的政府绝不可能有什么改善,……只能加以推翻,”要用一个什么样的制度来取代现存制度呢?孙中山明确回答要有一个对西方文明开放的、“负责任的、有代表性的政体”。<sup>⑤</sup>这比之简单的“合众政府”无疑是个进步。孙中山还从英国的阶级矛盾中看到了资本主义的弊病,开始认识到资本主义发达如英国也非极乐之乡,为了避免资本主义发展带来的弊病,他开始了对美国亨利·乔治(H. George, 1839—1897)“单一税论”的研究。

1905年7月30日,孙中山、黄兴、宋教仁等各革命团体负责人和留日17省学生代表70余人,齐集东京,商讨组建统一革

<sup>①②</sup> 《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年版,第9、20页。

<sup>③④⑤</sup> 《孙中山全集》第6卷,中华书局1985年版,第232、51、86页。



命组织——中国同盟会的问题。会上，孙中山提出了同盟会的纲领：“驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权。”

1905年8月20日，中国同盟会在东京举行正式成立大会，到会者百余人。大会通过了《中国同盟会章程》，推孙中山为总理。孙中山高兴地说：“自革命同盟会成立之后，予之希望则为之开一新纪元。”<sup>①</sup>

同盟会的成立，使孙中山增强了革命必胜的信念。不久后，他又创立了中国同盟会的机关报——《民报》。孙中山写了《发刊词》，第一次提出了“民族”、“民权”、“民生”的三大主义，标志着孙中山三民主义思想的基本形成。

孙中山资产阶级革命理论的形成和资产阶级政党的出现，预示者一场革命风暴即将到来。

## 二、孙中山的中西文化观

孙中山，我国伟大的革命先行者，他生活的时代，是中西文化冲突、交融的时代，也是帝国主义加紧对中国的侵略而中国传统文化受着严峻考验的时代。因此怎样对待西方文化，怎样处理西方文化与中国传统文化的关系，是摆在孙中山面前严肃而急待解决的问题，也是他革命理论的重要组成部分。

20世纪初，关于“中体西用”的辩论虽已过去，但在怎样对待中西文化问题上却出现了两种倾向。一是从中国中心论出发，盲目排外，拒绝西方文化，陷入夜郎自大，自我封闭的泥潭；另一种倾向则认为中国传统文化一无是处，对西方文化盲目崇拜，步入民族虚无主义的深渊。这两种倾向，都是病态的、有害的文化心理，是中国文化走向世界的障碍，也是正常的中西文化交流的绊脚石。孙中山尖锐批评了这两种错误倾向，他说：“中国从前

<sup>①</sup> 《孙中山选集》上卷，人民出版社1956年版，第176页。

是守旧的，在守旧的时候，总是反对外国，极端信仰中国要比外国好；后来失败，便不守旧，要去维新，反过来极端地崇拜外国，信仰外国是比中国好。因为信仰外国，所以把中国的旧东西都不要，事事都是仿效外国。”<sup>①</sup> 孙中山反对这两种倾向，并提出自己的主张，说：“发扬吾固有之文化，且吸收世界文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界，以驯致大同。”<sup>②</sup> 结合孙中山的其他论著，他的中外文化观，大体可概括为以下几个方面：

第一，承认当时中国文化具有落后的一面，因而不能抱残守缺，自我陶醉，对西方文化应采取“开放态度”。孙中山是个伟大的爱国者，他眷恋中国的传统文化，但同时他又是一个伟大的现实主义者，承认中国文化也有自己的缺陷。他把中国文化、特别是近百年来的传统文化与西方文化做了对比，认为“欧美近一百年来之文化雄飞突进，一日千里，种种文明都是比中国进步得多”。<sup>③</sup> 中国文化之所以落后与停滞，原因之一，就是妄自尊大，盲目排外，“目无他国，习惯自然，遂成为孤立之性。故从来若欲改革，其采法惟有本国，其取资亦尽于本国而已，其外则无可取材借助之处也”。<sup>④</sup> 这种心理使中国文化长期处于封闭状态，没有机会吸取世界异质文化的优秀成分。因而中国要想赶超世界水平，与列强相抗衡，必须采取开放态度，吸收人类社会所有优秀文化成果，也就是“要去学欧美之所长”。<sup>⑤</sup>

第二，向西方学习，不是全盘西化，而是根据中国的国情，选择取舍。针对当时某些留学生中醉心于西方文化的现象，他批评说：“他们在外国的时候，便自称为什么‘佐治’、‘维廉’、‘查理’，连中国的姓名也不要。回国之后，不徒是和中国的饮食起居不能合宜，就是中国的话也不会讲。所以住不许久，便厌弃中国，仍然

①③⑤ 《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第316—317、315、320页。

② 《孙中山全集》第7卷，中华书局1985年版，第60页。

④ 《孙中山全集》第6卷，中华书局1985年版，第224页。

回到美国。……甚至有在美国的时候，连中国人住的地方都不敢去，逢人说起国籍来，总不承认是中国人。”这些人“学成了以后，究竟对中国有什么好处？”<sup>①</sup> 根据这种情况，孙中山思考着学习西方文化的正确途径，他指出：“中国几千年以来社会上的民情风土习惯，和欧美的大不相同。中国的社会既然是和欧美的不同，不能完全仿效欧美，照样去做，像仿效欧美的机器一样。……我们能够照自己的社会情形，迎合世界潮流做去，社会才可以改良，国家才可以进步。如果不照自己社会的情形，迎合世界潮流去做，国家便要退化，民族便要危险！”<sup>②</sup> 在他看来，学习西方必须结合中国的国情，从中国的实际出发，既不能照搬西方，也不能盲目排外。这一观点的提出，在当时具有重大指导意义。

第三，融会贯通，吸收外来文化的合理成分，建立有中国自身特点的新文化。这是孙中山文化思想的核心，也是他革命理论的重要组成部分。孙中山一再提出，“取欧美之民主以为模范，同时仍取数千年前旧有文化而融贯之”，<sup>③</sup> 亦即要吸取中西文化之精华，建立起新型的具有中国民族特色的文化，达到振奋中华民族的精神，改变中国的落后面貌之目的。不仅如此，还要迎头赶超欧美各国。

孙中山的中西文化观，代表了当时革命者的观点和对中西文化认识的最高水平。尽管他对中西文化问题尚有认识不清和所言自相矛盾之处，但是他这种集中外文化之精华为我所用以及根据中国国情吸取外来文化以建设有中国特点的新文化的构思，却是十分正确的，至今仍有借鉴意义。

正是在上述中西文化观的指导下，孙中山积极从西方文化中吸取有益的养分，并与中国传统文化相结合，融会贯通，创新

① 《孙中山全集》第8卷，中华书局1986年版，第538—539页。

② 《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第320页。

③ 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第560页。

发展,建立了自己的理论体系。

孙中山向西方文化学习是多方面的,正如他自己所说:“于泰西之语言文字,政教礼俗,与夫天算地舆之学,格物化学之理,皆有所窥;而尤留心于其富国强兵之道,化民成俗之规。”<sup>①</sup>可见其涉猎繁富和广泛吸取的情况。但概括起来,主要可分为自然科学和社会科学两个方面。

孙中山自幼接受西方教育,对声、光、化、电自然科学有着浓厚的兴趣。被恩格斯称之为近代科学的三大发现,即细胞学说、能量守恒和转化定律以及达尔文的进化论,孙中山都有所接触,特别是对进化论,更是深入研究并加以吸取,形成了自己的自然观、历史观、认识论乃至革命的理论,成为贯穿其学说的重要组成部分。他曾说:“自达尔文之书出后,则进化之学,一旦豁然开朗,大放光明,而世界思想为之一变,从此各种学术皆依归于进化矣。”<sup>②</sup>

依据进化论的观点,孙中山把世界的进化分为三个时期,即“物质进化之时期”、“物种进化之时期”、“人类进化之时期。”物质进化时期的特征是:“元素合而成物质,物质聚而成地球。”物种进化时期的特征是:地球形成后而产生生物,而生物“本物竞天择之原则”、“优胜劣败”、“生存淘汰”、“新陈代谢”地向前发展着,最后而“人类乃成”,进入“人类进化时期”。<sup>③</sup>孙中山解释人类进化时,根据达尔文的进化论和他自己对历史的观察,又分为4个时期:即洪荒时代、神权时代、君权时代、民权时代。第一时代的特点,是人同兽争,不是用权;第二个时代,是人同天争,是用神权;第三个时代,是人同人争、国同国争、这个民族同那个民族争,是用君权;第四个时代,是国内相争,人民同君主相争,故

<sup>①</sup> 《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年版,第8页。

<sup>②③</sup> 《孙中山全集》第6卷,中华书局1985年版,第195页。

称为民权时代。<sup>①</sup>显然,这种观点机械地把生物进化的理论用于社会发展,没有用社会经济的发展和社会生产方式的变化作为划分社会历史形态的标准,这是不科学的。但是他肯定了社会的发展,而且这种发展是由低级到高级,由神权、君权而发展为民权。这种观点是对封建的“君权神授”政治观的挑战,也是对“一治一乱”历史循环论的批判。而这正是孙中山革命理论的核心。

就社会科学方面而言,孙中山注意吸取西方资产阶级的社会政治学说,来建构自己的理论体系。如“三民主义”的政治学说,就是从中国的国情出发,融西方政治思想于中国传统文化的结果。

### 三、三民主义与西学

早在1894年,孙中山即在兴中会会员入会誓词中提出了“驱除鞑虏,恢复中国,创立合众政府”的战斗口号。1903年,孙中山又把这个口号发展为“驱除鞑虏,恢复中华,建立民国,平均地权”。1905年8月,同盟会成立,正式将这16个字定为同盟会的宗旨。同年11月,同盟会机关刊物《民报》创刊,孙中山又在《民报》发刊词中把这16字纲领概括、发展为“民族”、“民权”、“民生”三大主义。“欧美之进化,凡以三大主义:曰民族,曰民权,曰民生。罗马之亡,民族主义兴,而欧美各国以独立。洎自帝其国,咸行专制,在下者不堪其苦,则民权主义起。十八世纪之末,十九世纪之初,专制仆而立宪政体殖焉。世界开化,人智益蒸,物质发舒,百年锐于千载。经济问题继政治问题之后,则民生主义跃跃然动,二十世纪不得不为民生主义之擅扬时代也。”“今者中国以千年专制之毒而不解,异种残之,外邦逼之,民族主义、民权主义殆不可以须臾缓。而民生主义,欧美所虑积重难返者,中国

<sup>①</sup> 《孙中山全集》第9卷,中华书局1986年版,第261页。

独受病未深而去之易。是故或于人为既往之陈迹，或于我为方来之大患，要为缮吾群有事，则不可不并时而弛张之”。<sup>①</sup>之后，孙中山通过各种文章、报刊、演讲，将三民主义逐渐系统化、理论化。

孙中山曾有过这样一段话：“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”<sup>②</sup>也就是说，他的思想体系有三个来源：对中国传统文化的继承，西方资产阶级思想的影响和他本人的独创，三民主义也不例外。只不过就三民主义的主要内容来讲，其大部分是吸收了西方资产阶级的社会政治学说，得到了一些中国传统文化中所没有的思想素材，即三民主义与西学的渊源更深一些。

#### （一）民族主义与西学

民族主义革命的直接对象是“驱除鞑虏，恢复中华”，即推翻满洲贵族为代表的少数民族对汉族和其他各族人民的统治，恢复以汉族为主体的民族国家。孙中山对民族革命的理解是：第一，民族主义的产生根源“是从种性发出来”的对异民族的天然排斥性。第二，民族革命的对象不是针对整个满族，而是满族中的贵族当权者。第三，民族革命的目的是要“光复我们民族的国家”。

孙中山的民族主义无疑还包含着“夷夏之辨”的封建传统观念、大汉族主义的因素，因为它的现实渊源是对太平天国等农民反满要求的直接承续。但他在阐述自己的民族主义思想时，“竭力从欧美吸收解放思想”，<sup>③</sup>因而西方资产阶级的民族观念也成为他民族主义思想的重要来源。

首先，孙中山吸收西方近代民族观的某些因素，探讨了民族

① 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第288页。

② 《孙中山全集》第7卷，中华书局1985年版，第60页。

③ 《列宁全集》第20卷，人民出版社1956年版，第400页。

的起源、定义和本质。孙中山认为,形成民族的原因是复杂的,“概括的说是自然力”作用的结果,这种自然力包括5种,第一是“血统”,即“祖先是什么血统,便永远遗传成一族的人民”;第二是“生活”,即“谋生的方法不同,所结成的民族也不同”;第三是“语言”,即“如果外来民族得到了我们的语言,便容易被我们感化,久而久之,遂同化成一个民族”;第四是“宗教”,即“大凡人类奉拜相同的神,或信仰相同的祖宗,可结成一个民族”;第五是“风俗习惯”,即“如果人类中有一种特别相同的风俗习惯,久而久之,也可以结合成一个民族”。<sup>①</sup>孙中山的这一民族观虽有一些唯心主义和种族主义的倾向,如把“血统”当作民族形成的“自然力”等,但它毕竟是近代西方的民族观,比中国传统的“夷夏”观要进步得多,这也就是为什么在处理民族问题时,孙中山比其他资产阶级革命者站得高、看得远的原因。

其次,孙中山用西方近代政治观念来充实自己的民族主义思想,使其民族主义更具有近代意义。孙中山把自由、平等、博爱的资产阶级口号融入民族主义中,认为中国的民族主义和法国的自由相同,“因为实行民族主义就是为国家争自由”;它又和林肯所说的“民有”相同。三民主义“与林肯所说的民有、民治、民享三层意思,完全是相同的,民有的意思,就是民族主义”。<sup>②</sup>因此在孙中山看来民族主义不仅仅是要争取民族的独立,而且要实现民族的自由。

第三,孙中山参照西方近代民族理论,提出了建立近代民族国家的宏伟设想。他受美国经过解放黑奴后形成美利坚民族的启发,产生了“把我们中国所有各民族融成一个中华民族”的想法,方法就是“汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称”,也就是抛弃大汉族主义,“而与满、蒙、回、藏之人民相见于诚,合

<sup>①</sup> 《孙中山全集》第9卷,中华书局1986年版,第187—188页。

<sup>②</sup> 《孙中山全集》第5卷,中华书局1985年版,第8页。

为一炉而冶之，以成中华民族之新主义”，<sup>①</sup>即组成以汉族为中心的包括各被同化少数民族的“五族共和”的民族集合体，从而建立一个近代民族国家。

## （二）民权主义与西学

民权主义革命的直接目的是结束中国两千多年的封建君主专制制度，建立资产阶级民主共和国（“创立民国”），这是孙中山民主革命思想的核心。他的主要论点是：第一，“民权主义就是政治革命的根本”，是要改变国家政权性质。第二，民权主义“政治革命的结果，是建立民主立宪政体”。第三，实行立法、行政、司法、考选、纠察“五权分立”的国家制度。<sup>②</sup>

民权主义是孙中山提出的最主要的资产阶级革命纲领，它的产生与发展更受到了西方资产阶级思想的极大影响，正如他自己所说：“中国人的民权思想都是由欧美传进来的。”<sup>③</sup>

那么，到底什么是民权？孙中山解释道：“民权就是人民的政治力量。”“有管理众人之事的力量，便是政权；今以人民管理政事，便叫做民权。”<sup>④</sup>为了使民权的概念更加清楚，孙中山还常常引用法国大革命和美国独立战争的事实来加以解释。他认为欧美革命的目标本是想达到民权，为此提出了自由、平等、博爱的口号，“法国革命的时候，他们的口号是‘自由、平等、博爱’三个名词，好比中国革命，用民族、民权、民生三个主义一样。由此可说，自由、平等、博爱是根据于民权，民权是由于这三个名词然后才发达”。<sup>⑤</sup>也就是说，西方的自由、平等、博爱是民权的具体化。

孙中山的民权主义还受到西方资产阶级学说——三权分立学说的影响。众所周知，三权分立就是立法、行政和司法三种国

① 《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年版，第187页。

② 《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，第325—330页。

③ 《孙中山全集》第7卷，中华书局1985年版，第60页。

④ 《孙中山选集》下卷，人民出版社1956年版，第692—693页。

⑤ 《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第271页。



家权力分别由三个不同机关来掌握,是资本主义国家政治制度的一项重要原则。孙中山早年受西方教育,对这一学说非常了解,他说:“英国的宪法所谓三权分立,行政权、立法权、裁判权各不相统,这是从六七百年前由渐而生,成了习惯,但界限还没有清楚。后来法国孟德斯鸠将英国制度作为根本,把那三权界限更分清楚,在一百年前算是最完美了。”<sup>①</sup> 他十分推崇孟德斯鸠的三权分立学说,“二百年前有法国学者孟德斯鸠,他著了一部书叫做《法意》,有人亦叫做《万法精义》,发明了三权独立地学说,主张立法、司法、行政三权分立”。<sup>②</sup>显然,孙中山的民权主义是受了孟德斯鸠的《论法的精神》一书的影响,然而孙中山对三权分立的弊端是有一些了解的,因此他提出在中国要建立五权分立的“新主义”,即在行政权、立法权、司法权之外又加上了考选权、纠察权二权。

### (三)民生主义与西学

民生主义是孙中山“三民主义”中最具特色的部分,也是他最为重视、阐述最多的部分。孙中山的民生主义思想的酝酿大概是在1896年伦敦蒙难以后。孙中山回忆说,他在获救后继续寓居英国的两年中,“所见所闻,殊多心得。始知徒致国家富强、民权发达如欧洲列强者,犹未能登斯民于极乐之乡也,是以欧洲志士犹有社会革命之运动也。予欲为一劳永逸之计,乃采取民生主义以与民族、民权问题同时解决。此三民主义之主张所由完成也”。<sup>③</sup>

民生主义是孙中山为增进人民幸福,防止中国将来因贫富悬殊引起社会革命而提出的主观社会主义的经济纲领。孙中山在这一问题上的主要观点是:其一,民生主义产生的根源是由于资本主义“世界开化,人智益蒸,物质发舒”,但社会财富却为极

<sup>①②</sup> 《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年版,第330页。

<sup>③</sup> 中国近代资料丛刊:《辛亥革命》(一),上海人民出版社1957年版,第6页。

少数人占有,于是欧美由社会党倡民生主义以图“挽救”,进行第二次革命,即社会主义革命。其二,中国因文明程度不高,暂时还没有贫富不均的社会问题,但要预防。其三,防止因文明进步带来贫富分化而导致社会革命的方法是“平均地权”,具体做法是:核定天下地价,照价纳税,照价收买和土地涨价归公。

民生主义思想有着复杂的思想来源和理论源泉,最直接的思想先导是太平天国的空想社会主义,中国古代各种经济政策,如井田制、青苗法等也是它的思想素材。然而民生主义最直接的理论源泉是欧美当时正在盛行着的形形色色的社会主义学说,其中特别是美国学者亨利·乔治的“土地国有”和“单一税”说。

“土地国有”的主张是18世纪资产阶级经济学家李嘉图首先提出来的,在他去世后,这种思想在他的学生穆勒、谢尔伯里叶的著作中得到更为广泛的传播。亨利·乔治因袭了这种观点,在他所著《进步与贫困》一书中认为,私人对土地的占有是阻碍社会进步、造成社会贫富不均的根本原因,主张用征收单一地价税的办法把土地价格转归国有,将土地所有者的不合理收益转交社会,并宣称这是消除资本主义矛盾,使群众解脱贫困的灵丹妙药。马克思曾批评亨利·乔治的主张是“在社会主义的伪装下”,“挽救资本家的统治”。<sup>①</sup>由于世界观的局限,孙中山不能从资本主义的基本矛盾和社会主义革命的必然性上认识亨利·乔治学说的反动性,反而错误地认为:“亨利之学说,深合乎社会主义之主张,而欲求生产分配之平均,亦必先将土地收归公有,而后始可谋社会永远之幸福也。”<sup>②</sup>因此完全接受它的基本观点,并用以构成自己民生主义的理论观点。

由以上分析可以看出,孙中山的三民主义不仅吸收了中国传统思想的某些素材,而且大量吸取了西方资产阶级政治、经济

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第35卷,人民出版社1972年版,第93页。

<sup>②</sup> 孙中山:《社会主义之派别与方法》,上海民智书局1930年版,演讲甲。

学说,成为当时最具先进性和科学性的指导思想,为中国资产阶级民主革命指明了方向。

### 第三节 国粹主义与无政府思潮的泛滥

#### 一、国粹主义

20世纪初,在“革命排满”的声浪中,还出现了一股以“研究国学,保存国粹”为宗旨的社会思潮,它是西方文化输入中国并对中国传统文化冲击后产生的思想火花。

所谓“国粹”,是指我国古代历史、人物、学术中固有的精粹,所以又称“国学”或“国故”。国学不同于“以人君之是非为是非”的君学,不是统治阶级的文化。关于什么是国粹,当时有两种认识,一种认为它是先秦诸子和明末顾亭林、黄宗羲、王夫之等所提倡的学术思想;另一种认为国粹是“黄帝尧舜禹汤文武周孔之学”,他们尊孔子为国学大师,以为后来的儒学被歪曲和利用,已经不是真正的“国学”。他们主张用“保存国粹”的形式,宣传排满复汉和反对君主专制的思想,激发人们的革命意识。当大多数革命者主要从西方引进的进化论、天赋人权学说和资产阶级共和国方案中寻找革命的武器的时候,一部分主要着眼于中国古代传统思想文化,在经学、史学、诸子学领域探幽索微的人们,就被称为“国粹派”。

早期从事国粹宣传的革命报刊是《政艺通报》,它是由邓实、黄节于1902年2月在上海创办的。他们在八国联军侵华之后,“念亡国之无日,惧栋榱之同压,于是皇皇然而有《政艺通报》之刊”。<sup>①</sup>该报内容分为政、艺两部分。它一方面介绍西方新学,庸

<sup>①</sup> 邓实:《第七年政艺通报题记》,《政艺通报》戊申第1期,第1页。

启民智,表现了向西方学习的要求;一方面大量宣传国粹,激发民族主义和爱国思想。

国粹派和国粹主义作为一个派别和一个思潮的兴起,以1905年《国粹学报》的创刊为主要标志。这一年2月23日,受章太炎思想影响的光复会会员刘师培、邓实等人在上海创办《国粹学报》,刘师培、邓实、章太炎、黄节、陈去病、黄侃、马叙伦等为该报主要撰稿人。该报以“发明国学,保存国粹为宗旨”,<sup>①</sup>“表达爱国保种,存学之志”。<sup>②</sup>与此同时,国粹派还在上海设立国学保存会和藏书楼,出版《国粹丛编》、《国粹丛书》,并拟建国粹学堂。

除了《政艺通报》、《国粹学报》以外,主要从事于国粹主义宣传的刊物,还有出版于东京的《学林》和创办于广州的《保国粹旬报》,章太炎任主编时期的《民报》也进行过国粹主义的宣传。

在国粹派的带动下,不少革命报刊也都加强了国粹主义的宣传,《醒狮》、《河南》、《复报》、《汉帜》(原名《湖北学生界》)、《云南》、《粤西》等刊物上都有宣传国粹的文字。一时间,国粹主义思潮颇具声势。

辛亥革命前夕,国粹主义之所以兴起,有以下三个方面的原因:

首先,国粹主义是对帝国主义和买办阶级贩卖的奴化思想的一种抗议。20世纪初,随着中西文化交流的加深,在怎样对待西学和怎样对待中学的问题上出现了一些偏差。买办文人以及少数民族资产阶级上层知识分子,面对西方文化的强大,散布民族自卑感和崇洋媚外思想,在一小部分资产阶级知识分子中也出现了“醉心西化”,盲目崇拜欧美、日本的倾向,这种人“总说中国比西洋人所差甚远,所以自甘暴弃,说中国必定灭亡,黄种必定剿绝。因为他们不晓得中国的长处,见得别无可爱,就把爱国

① 《国粹学报例略》,《国粹学报》第1期。

② 《发刊词》,同上。

爱种的心，一日衰薄一日”。<sup>①</sup> 由盲目崇外发展到完全否定传统文化的民族虚无主义，不能不引起许多爱国知识分子的警觉和愤慨，而振兴国学，“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”的国粹主义，便是这种反应的一个侧面。

其次，国粹主义是对西方资本主义制度弊端的一种补救。20世纪初，西方资本主义已发展到帝国主义阶段，这一庞然大物的掠夺本性和血腥面目，逐步暴露出来。正如列宁所说：“那里的资产阶级已腐朽透顶，从头到脚都沾满了脏污和鲜血——不是皇帝的鲜血，而是为了进步和文明在罢工中被枪杀的工人们的鲜血。”<sup>②</sup> 西方资本主义制度种种弊端的暴露，使许多爱国知识分子感到惶惑或进行深思。这个所谓的先进制度何以会产生如此多的弊病？中国今后的发展能避开这些弊端吗？一部分人（如孙中山）继续从当时更时髦的资产阶级政治理论学说中寻求补救，一部分人（如无政府主义者）从当时西方正在兴起的社会主义运动中寻求补救，另一部分人，即刚刚从旧学营垒中分离出来的国粹主义者，则回头幻想从中国古老的传统文化中，寻求某些可以避免或克服资本主义弊病的对策。他们认为中国既然“立国已二千年”，就必然有“独优之治法”，虽然封建君主专制不好，“但是官制为什么要这样建置，州郡为什么要这样分划，军队为什么要这样编制，赋税为什么要这样征调，都有一定的理由，不好将专制政府所行的事，一概抹杀。就是将来建设政府，那项须要改良，那项须要复古，必得胸有成竹，才可见诸施行”。<sup>③</sup>

第三，国粹主义是“排满”革命宣传的需要。国粹派鉴于民族危机的严重，想从“国粹”特别是从顾炎武、黄宗羲等人的言论中，撷取关于民族斗争的言论，唤起人们的民族意识，推翻满族贵族在中国的统治。

<sup>①②</sup> 《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，第276页。

<sup>③</sup> 《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第424页。

国粹主义最重要的主张是“复兴古学”。他们说：“学术之大，岂在一途，古学号微，实吾国粹。”<sup>①</sup>“今日欧洲文明，由中世纪倡古学之复兴。”<sup>②</sup>他们大声疾呼：“十五世纪为欧洲古学复兴之世，而二十世纪则为亚洲古学复兴之世。”<sup>③</sup>

复兴古学的主要内容，不单指复兴孔子的儒学。在他们眼中，“孔子之学，其为吾旧社会所信仰者，固当发扬而光大之，诸子之学，湮没既千余年，其有新理实用者，也当勒求而搜索之。……孔子之学固国学，而诸子之学亦国学也”。<sup>④</sup>把诸子之学提高到国学的高度。对诸子学说的推崇，一方面是对明清先进思想家复兴诸子学的继承，另一方面也是对长期在中国思想界居统治地位的儒家学派的一种批判。

国粹派还凭着自己有限的世界历史知识，把中国历史与西方历史做生硬的比附，将周秦诸子比作希腊七贤，认为他们提倡的古学复兴运动也就是欧洲 15—16 世纪出现的文艺复兴运动，“夫周秦诸子，则犹之希腊七贤也；土耳其毁灭罗马图籍，犹之嬴秦氏之焚书也；旧宗教之束缚，贵族封建之压制，多与诸子相符。于是而周秦学派遂兴，吹秦灰之死，扬祖国之耿光，亚洲古学复兴，非其时邪？”<sup>⑤</sup>

意大利“文艺复兴”运动是新兴资产阶级在意识形态领域中的反封建运动，他们并不是要“复古”，而是要利用古典文化并加以改造，以适应自己的要求。清末国粹派在文化领域内进行的“复兴古学”，也是一场旨在清除传统的封建束缚，为资产阶级文化鸣锣开道的运动。因此，国粹派以意大利“文艺复兴”为口号的“复兴古学”，是为了唤起民众，反对专制，挽救民族危亡。“昔西欧肇迹于古学复兴之年，日本振兴基于国粹保存之论，前辙非

①③⑤ 邓实：《古学复兴论》，《国粹学报》第 9 期。

② 许守微：《论国粹无阻于欧化》，《国粹学报》第 7 期。

④ 《章太炎政论选集》上册，中华书局 1977 年版，第 285 页。

遥,彰彰可睹,且非惟强国惟然也。……同人有鉴于此,故创立国学保存会于沪滨,并刊行学报业书,建设藏书楼,以延国学一线之传。使学术文章,寝乎于古,则20世纪,为中国古学复兴时代,盖无难矣,岂不盛哉!”<sup>①</sup> 这里的西欧肇迹指的是欧洲资本主义发展,日本振兴就是明治维新。既然两者都是因为复兴古学而得以强大,那么“非惟强国惟然”,无疑是认为中国也应该经历一个他们那样的“振兴”过程。

复兴古学,是反对“弃国粹而用欧化”,并不是对西学一概排斥反对。国粹派认为国粹是精神之学,欧化是形质之学,“无形质则精神何以有,无精神则形质何以立”,把弃国粹而用欧化比作锦帛上绘绣的人像,“似人而不得谓之人,无精神故也”。<sup>②</sup> 他们不同程度地涉猎过西方社会科学和自然科学,批评“封己抱残,姝姝于守故而拒外之大者”的盲目排外态度,主张接受西方学术中的“新理精识”、“合中西之言以喻民”。

国粹派对封建文化的因袭毕竟太重了,他们对国粹的宣传虽然在反满和改变“以儒教定一尊”的传统学风方面起了一定的积极作用,但它散布的封建文化思想却产生了相当的消极作用,尤其是国粹派在宣传中所表现的复古倒退和以古附今、以中附西的倾向。正是由于这个原因,到后来“国粹”便成为封建主义文化向新文化进攻的代名词。

## 二、早期无政府主义

与国粹主义出现的同时,20世纪初,无政府主义也在中国传播蔓延开来。

无政府主义来源于希腊文(anarchia),原意是“无权力、无秩序的状态”。它是一种小资产阶级社会主义思想派别,产生于18

<sup>①</sup> 《拟设国粹学堂启》,《国粹学报》第26期。

<sup>②</sup> 许守微:《论国粹无阻于欧化》,《国粹学报》第7期。

世纪的欧洲,在19世纪中叶成为一种政治思潮。它反对一切权力和权威,鼓吹个人绝对自由,幻想建立无政府的社会。法国人蒲鲁东是第一个使用“无政府主义”这个词、并系统叙述无政府主义主张的人,被斯大林称为“无政府主义者的始祖”。<sup>①</sup>之后,无政府主义在欧洲分为两大派别:一派是施蒂纳和蒲鲁东的个人无政府主义,宣扬“自我皆一切,一切皆自我”;另一派是以俄国人巴枯宁和克鲁泡特金为代表的无政府共产主义(又称集产主义的无政府主义),他们在经济上主张“集产制”,将一切财产归于各种组合之中,各种组合又应是绝对“自由”的。

20世纪初年,无政府主义思想传入日本,一度把日本社会主义运动引向无政府主义的轨道,一时间宣传无政府主义的书刊纷纷出现,这些书刊又很快被译成中文,传入中国。

中国革命者从20世纪初年即开始宣传无政府主义。1903年张继编译的《无政府主义》和1904年金天羽编写的《自由血》两书在上海出版,主要介绍俄国无政府主义者的恐怖、暗杀主张。1905年,《民报》开始大量介绍无政府主义,先后登载俄国无政府主义者巴枯宁、克鲁泡特金等人的照片、传记和著作,《民报》主编章太炎也发表了《国家论》、《五无论》等文章,提出“无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界”的虚无主义主张。1907年,张继、刘师培等在日本东京出版《天义报》,李石曾、吴稚晖在法国巴黎出版《新世纪》周刊,成为宣传和传播无政府主义的两个中心。这两个派别在无政府主义的宣传上根本主张是一致的,但又各有其特点。大致说来,《新世纪》属于比较正统的无政府主义,所宣传的主要是西方的无政府主义思想;而《天义报》认为无政府主义中国古已有之,是一种带有中国特点和复古主义色彩的无政府主义。

<sup>①</sup> 《斯大林全集》第1卷,人民出版社1953年版,第280页。



中国无政府主义者宣传的主要内容是怀疑和非议资产阶级的民主制度,这主要集中在两个方面。

第一,平等制度并不平等。欧美资产阶级自从建立议会民主制度的那天起,就号称已经实现了人人平等的社会,但无政府主义者通过对资本主义政治制度的分析认为,“人类至于今日,失平等之权者,实占社会之多数。贵之于贱,富之于贫,强之于弱,无一日而非相凌,无一日而非相役”,<sup>①</sup>不平等的现象仍很严重。最明显的标志就是资本家与佣工的不平等,他们认为,资本家之富,“均不法掠夺之结果也”,<sup>②</sup>土地靠掠夺而来,资本靠欺诈而来;资本家之富,“均工人血汗之所易也”,“佣工忍非常之苦痛,以劳动于工场,迫于衣食,卖其劳力,而所制物品,其利益悉为富民所吸收”。<sup>③</sup>所以他们认为,今日之资本家,“兼有昔日贵族、官吏、教士之特权”,“佣工者兼有昔日平民、奴隶之苦况”,<sup>④</sup>这样的社会制度哪有平等可言呢?

第二,民主国家并不民主。无政府主义者列举了大量的事实和数据,论证经济上的不平等,决定了政治上的不平等,说明欧美、日本号称实行了民选代议制度,实质上却丝毫没有改变富人掌权的国家本质。关于选举,他们分析到,即使有些西方国家实行“普通选举”,但由于“多数之平民屈从于贵族资本家之下,以仰其鼻息,及选举之时,势不得不以之应选”;<sup>⑤</sup>关于议院,他们认为:“选充议士者,大抵出于豪家,名为代表人民,其实依附政党,与官吏相朋比,挟持门户之见,则所计不在民生利病,惟便于私党之为。故议院者,国家所以诱惑愚民而钳制其者也。”<sup>⑥</sup>他们的结论是:西方资本主义的“所谓民权,实富权也。初以为民主最平等,共和最自由,殊不知自由者,富民之自由,平等者,富者之

<sup>①②③④⑤⑥</sup> 《辛亥革命前十年间时论选》第2卷下册,三联书店1963年版,第925、927、927、926、954、755页。

平等也”，“故主民权主义者，非为贫民计也，实为己之富贵计也”。<sup>①</sup>

为了根除这种名为平等民主，实为不平等、不民主的现象，他们认为必须去强权，无政府，去国界，废国家，均财均力，鼓吹“大同主义”，提出“无政府革命”、“完全革命”、“祖宗革命”、“反对法律”、“反对财产”等过激口号。

无政府主义憎恶资本主义社会，但又找不到出路，正如列宁所说：“无政府主义是绝望的产物。它是失常的知识分子或游民的心理状态，”<sup>②</sup> 因此它想超越资本主义发展阶段而飞步进入“大同”之世，这与孙中山“毕其功于一役”的想法有异曲同工之处。就当时而言，无政府主义思想的传播有其积极的、合理的一面。首先，他们反对专制与强权，把矛头指向封建专制主义，并不是一般地反对民权主义。对清政府的揭露，无政府主义者是不遗余力的，其中对清政府假新政之名对人们行掠夺之实，以及清政府的假立宪阴谋，揭露得尤为深刻。他们的揭露与批判还广泛涉及了封建专制主义的经济基础和上层建筑各领域，补充了资产阶级革命派在这方面的不足。他们反复申述无政府主义的最近目标是推翻专制皇权，这样就与孙中山的民权主义走到了一起，成了资产阶级民主革命的同路人。其次，无政府主义者对资本主义社会特别是帝国主义的揭露，也颇有深刻之处。《新世纪》除译载西方学者对帝国主义批判的文章外，还直接撰文，揭露其本质。如一篇《帝国主义之结果》的文章这样写道：“帝国主义即强权主义也。自帝国主义兴而后世界无公理、无人道、无良心，惟有最野蛮黑暗之强权。”<sup>③</sup> 他们“借自由、博爱、平等之名而对于他

① 《辛亥革命前十年间时论选》第2卷下册，三联书店1963年版，第755、1007页。

② 《列宁选集》第1卷，人民出版社1972年版，第218页。

③ 《新世纪》第33期。

种族以行其不自由、不博爱、不平等之实，占人土地，夺人财产”。这种实事求是的揭露，对于认识资产阶级民主的阶级本质及其虚伪性是有帮助的。从历史发展的角度看，这又是唤起无产阶级觉醒，变资产阶级民主为无产阶级民主的必要前提，因而对中国工人阶级的觉醒有一定的启蒙作用。中国共产党的不少创始人和早期活动家如蔡和森、恽代英等，早年都接受过无政府主义的宣传和影响，甚至崇拜过无政府主义，决不是偶然的。第三，中国无政府主义在宣传无政府主义的同时也介绍了马克思主义，向中国输入了新思想、新观念。在介绍马克思主义理论方面，《天义报》所代表这一派无政府主义者成绩尤为突出。他们介绍马克思主义原著，不仅时间长、数量多，而且表现了他们对马克思主义某些原理的认识和理解，在马克思主义传入中国史上，占据了重要的位置。

但是，由于无政府主义不是建立在科学地认识客观世界的基础之上的，它在中国的早期传播，也必然具有空想和反动的一面。首先，他们企图跳越资本主义发展阶段，在落后的自然经济的基础上实现“大同主义”，这就违背了历史发展的规律，陷人空想性。在他们的眼中，从资产阶级的经济基础到上层建筑统统都是不合理，都是“以暴易暴”，都在打倒之列，这实际上否定了中国革命的历史进程。他们把帝国主义侵略和一切政府的强权并列，也和革命后将建立的新政府并列，把反帝任务抽象为反对一切强权，实际上同样取消了反帝斗争的任务。其次，他们对资本主义制度的批判也带有很大的片面性。不管资本主义平等、民主有多么大的虚伪性，但比较封建专制制度毕竟是一个巨大的进步。对资本主义采取一概骂倒的态度，既不全面，也不利于当时正在进行的资产阶级民主革命斗争。

随着无政府主义的传播与发展，无政府主义的消极方面也日益突出。1907年，章太炎为《民报》经费问题与孙中山闹分裂，

在同盟会内掀起“倒孙风潮”就是一个例子。刘师培更是如此，这个自称“激烈派第一人”的无政府主义者，为了争权夺利，竟将一次江浙起义计划和盘交给两江总督端方，造成革命流产。<sup>①</sup>辛亥革命后，他又不甘寂寞，投入袁世凯的怀抱，成为袁世凯复辟帝制的帮凶。张继、吴稚晖等人号称不作官吏、不当议员等“六不”主义，但曾几何时，就纷纷当上了国民党新贵。

## 第四节 中国传统文化的进一步变化

### 一、传统观念的进一步变化

随着西方文化的不断传入，中国的传统文化进一步地发生着变化，传统观念逐渐被打破，人们的近代观念正在慢慢形成。

鸦片战争后，随着一个又一个不平等条约相继签订，到清朝覆灭时，被迫开放的口岸达71个，遍布全国各地，在没有通商口岸的地方，清政府又自开了20个商埠。于是，外国商品如潮水般倾销到中国来。这些商品大多为机制品，而且“物精价廉”，使国人目不暇接。郑观应曾在《盛世危言》卷三《商战》中专门列举了大量进口洋货，并指出这些洋货“皆畅行各口，销入内地。人置家备，弃旧翻新”。反映了近代中国社会生活的新景象。而这一景象背后，则是广大民众逐步突破传统对“奇技淫巧”的鄙视和抵制的观念，转向对西方科技文明的青睐。比如国人虽在劳动时仍穿自制土布，“然其他或祭祀，或应酬，或往稠人广众之中，皆穿洋布细密光泽者，以为外观美丽”。<sup>②</sup>而洋油在中国更是“不胫而走，各埠风行”，人们除用他照明之外，还“间有以供炊爨及取暖

<sup>①</sup> 冯自由：《革命逸史》第2集，中华书局1981年版，第214页。

<sup>②</sup> 彭泽益：《中国近代手工业史资料》第2卷，中华书局1962年版，第239页。

之用”。时人更赞火柴“纤纤寸木药硝粘，引起灯光胜火镰。莫怪燧奴夸利用，缘他工省价还廉。”<sup>①</sup>这说明中国民众从对西方商品使用的直感中，开始承认西方机器生产及其制品质量好又实用的事实，自觉不自觉地在观念上认同并赞成西方的科学技术。

随着各种新式学堂的开办，工矿企业延聘西人教习工艺，社会风气进一步开通，民众观念也进一步转变。过去人们足不出户，只知道四书五经章句帖括，如今开始重自然、科技。许多人为学习新思想、新知识负笈出洋，求学海外。这又引起许多传统观念的改变。如中国传统观念认为“父母在不远游”，讲究“夷夏之辨”，拒绝海外事物，如今则很多父母将自己的子女送到国外读书，打破了安土重迁的旧传统观念。同时，也促进了时空观的变化。许多人通过了解西方，尤其了解西方先进的科技，认知空间扩大了，传统的“天下”、“夷狄”、“海内”、“九洲”意识开始让位于“中国”、“世界”、“亚细亚”、“欧罗巴”等新的地理概念，从而打破了中国即世界中心的迂腐观念。

科学技术的引进与传播，又促进了民众文化价值观念的进一步变化。

首先是道器观念的变化。道指封建秩序、礼义纲常；器指具体事物。道是体，是虚；器是用，是实。儒家一直是重道轻器的。鸦片战争以后，传统的道器观受到冲击。尽管顽固的士大夫还是极力要守道卫道，发出“立国之道，尚礼义不尚权谋，根本之图，在人心不在技艺”<sup>②</sup>的谬论，然而一些有维新思想的人，面对着社会的剧变，开始重新思考和认识传统的道器观。王韬、郑观应等人，都曾撰文阐述道器问题。王韬说：“天下之道，其始也由同

<sup>①</sup> 李静山：《增补都门杂咏·洋取灯》，《清代北京竹枝词（十三种）》，北京出版社1962年版，第99页。

<sup>②</sup> 《筹办夷务始末》（同治朝），卷47，第16页。

而异,其终也由异而同。……今日欧洲诸国日臻强盛,智慧之士造火轮舟车以通同洲异洲诸国,东西两半球足迹几无不遍,穷岛异民几无不至,合一之机将兆于此。夫民既由分而合,则道亦将由异而同。形而上者曰道,形而下者曰器,道不能即通,则先假器以通之,火轮舟车皆所以载道而行者也。”<sup>①</sup>从这段话可以看出,王韬认为中西之道只有差异,没有优劣之分,而且最终要归同合一;器则是沟通中西之道的契机。这就改变了传统的重道轻器的观念。器不是被动的,从属的,无足轻重的,器可以通道,器的地位和作用提高了。所以洋务运动后期,学科学、用科学、引进西方工艺技术蔚然成风。

其次是义利观念的变化。义利观是儒学体系中的一个重要内容。它有两方面的含义:一是指个人修养,要人重义轻利,不要见利忘义;一是指治国之道,讲礼义重道德,重民养民。鸦片战争后,言义不言利的传统义利观发生了变化,特别是19世纪末20世纪初。国人对科技的承认和学习,更使社会风气向着求利、致富方向转化。1890年《申报》一篇时论谈到了时人在义利观上的更新:“天下攘攘而往者何?熙熙而来者又何为?曰为利耳。富者恃筹握算,贫者奔走驱驰,何为乎?曰为利耳。泰西之人不惮数万里之程,不顾重洋之险,挈妻挈偕朋友来通商于中国,何为乎?曰为利耳。中国之人渡重洋、习西法、购机器、聘教习,不以异言异服为憎,不以非我族类为异,何为乎?曰为利。利,时之义大矣!……吾茫茫四顾,见四海之大,五洲之众,非利无以行,中外通商以后,凡环附于地球者,无一不互相交易以通有无。当今之天下实为千古未有之利场,当今之人心迹遂为千古未有之利窟。”<sup>②</sup>这段描述表明,新型的资产阶级求利观念已开始深入人心,一些开明士绅认为“能利人物,然后为义;不能利人,乃虚义

<sup>①</sup> 《弢园文录外编》,第1—2页。

<sup>②</sup> 《申报》,1890年7月23日。

也”。<sup>①</sup>由此观念的变更导致了整个社会风气的转向。一些人撰文感叹：“自风气之坏，人皆轻名而重利。商市者，利藪人心之所归也。人心所归其遂趋于重商。”<sup>②</sup>一些得风气之先的口岸更是如此，“上海一隅，只论金银之贱，不知雅俗之源流”。<sup>③</sup>

第三，社会伦理观念的变化。伦理纲常在中国社会是天经地义不可违背的，如“日月经天，江河行地”。直到戊戌维新运动时，张之洞还在鼓吹“五伦之要，百行之源，相传数千年，更无异义。圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此”。<sup>④</sup>然而资产阶级维新家和革命家却吸取了西方资产阶级的“天赋人权”思想，尖锐地批判纲常名教，指出“三纲五伦之惨祸烈毒”，“官可以无罪而杀民，兄可以无罪而杀弟，长可以无罪而杀幼，勇威怯，众暴寡，贵凌贱，富欺贫，莫不以三纲之说而推，是化中国为蛮貊者，三纲之说也”。<sup>⑤</sup>他们提倡民权，主张“人人平等，权权平等”，以资产阶级的民权、平等观来反对封建的伦常观。

此外，近代“竞争”意识的增强，也是传统观念变动的一个明显特点，它与传统的义利观、伦理观的变化有直接联系。自从严译《天演论》问世，“天演进化”观念在社会上产生了极大的轰动效应。从此，进化论风靡全国，“物竞天择”成为中国人谈论的重要话题。“竞争”的观念也因此进入人们的日常生活，一些洋行、商号为拉生意，扩大经营，争夺顾客，加强竞争能力，由此出现了旷日持久的“广告战”。招贴广告到处可见，“东西招贴满墙头，首尾粘连少隙留，何业何方新创设，引人注买预绸缪。”<sup>⑥</sup>“好酒不怕巷子深”的传统意识，被“广告”的这种具有“竞争”性的商业推

① 孙宝璜：《望山庐日记》，上海古籍出版社 1983 年版，第 1201 页。

② 《申报》，1904 年 10 月 31 日。

③ 卧读生：《绘图上海杂记》，第 3 卷。

④ 张之洞：《劝学篇·明纲》。

⑤ 何启、胡礼垣：《〈劝学篇〉书后》，《新政真诠》五编。

⑥ 转引自乐正：《近代上海人社会心态》，上海人民出版社 1990 年版，第 82 页。

销手段所打破。所有这一切,都反映了国人观念的又一重要变化。

## 二、生活习俗的进一步变化

生活习俗是社会发展变化的窗口和晴雨表,是人们思想观念、价值取向、精神面貌、审美标准变化的最直接、最现实的反映,从而体现着社会变化的深度和广度。

19世纪中叶以来,中国人的生活习俗虽有所变化,但仍跟不上时代发展的节奏,反过来说资产阶级文化思想的传播要求人们在生活习俗上也有一个大的转变,改良社会风气便被资产阶级提到了显著的位置。他们感到,在封建专制制度下形成的一些陋习,已不能适应时代的潮流,“世界皆入于文明,人类悉至于自由,独我中国,犹坚持其野蛮主义,墨守其腐败风俗,以自表异于诸文明国之外,遂使神明之裔濒于沦亡,衣冠之族侪于蛮貉”。<sup>①</sup>于是,在资产阶级知识分子的倡导下,20世纪初年掀起了移风易俗的热潮。

他们首先批判了婚俗陋习和封建家族制度,追求平等和谐的家庭关系。

中国传统的婚姻习俗在长达几千年的积淀后,形成了父母之命、媒妁之言、早聘早婚的习惯,它泯灭了人的个性,有碍于自由、平等思想的建立。关于父母专婚之弊,资产阶级思想家认为:“中国主婚之主权,实在父母,而无子女容喙之余地,此其弊最大者也。”其一,“坏子女之品性”。婚姻本是天地“最高尚纯洁之乐事,今以素不相识之人,蹂躏此等之风趣,则闺房之内,直等地狱焉。”其二,“坏夫妇之爱情”。“以路人而骤作夫妇,则因性情才学之异,易致乖违”。其三,养成人们的依赖性。“中国人以依赖根

<sup>①</sup> 《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,三联书店1960年版,第858页。



性闻于大地，而长为神州之汗点者，未始非父母养成之也。父母专婚之弊有如此”。关于媒妁之弊，资产阶级思想家认为，媒人都是一些“趋附之徒，好事之辈”，由于他们的欺诈和伪饰，把互不知情的男女撮合在一起，结果是“不幸而琴瑟不调，则他人受其祸”。“媒妁者，自由结婚之大蠹贼也”。<sup>①</sup>关于早聘早婚之弊，他们认为，早婚早聘是一种极不好的风俗，不仅给个人带来不幸，而且还会影响社会和民族，有人列出早婚的七大祸害，即修学上之害、人种上之害、经济上之害、贫性上之害、不能事亲之害、不能教子之害、不能宜家室之害。

因此，应用西方的婚姻自由来代替中国的婚姻旧习，不但要让子女自由地选择婚姻，而且要晚婚，“现今文明各国，其中流人士，必学成之后乃得结婚，即一般人，亦必年龄稍长，获有职业后乃得婚娶”。<sup>②</sup>为此他们将西方自由恋爱而得的婚姻描绘得非常美好，使人神往：泰西之风俗，“男年及冠，女年及笄，此时也，均令自出觅偶，为之 Courting 求偶，如彼此相许，则脱指上钻戒，互相赠贻，是即中土文定之意”，由于自由恋爱，“故入其室，喁喁如也；睹其人，恰恰如也。若当夫良辰佳日休息之期，则或者车马同载，轰隐而来，或携手同行，迤邐而去，莫不载色载笑，悠然自得”。<sup>③</sup>

婚姻的直接结果是家庭。在封建社会里家庭是社会的基本单位，宗法思想是维系家庭的重要道德标准，由此而形成了包括家世、家谱、家风、家法、家教，甚至家庙、家祭在内的一整套家族制度。家族制度和宗法思想渗透到社会的各个角落和层次，限制了人们的视野和心力，束缚了人们的自觉性，它是提高人们的政

<sup>①</sup> 《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册，三联书店1960年版，第855页。

<sup>②③</sup> 《辛亥革命前十年间时论选集》第3卷，三联书店1977年版，第439、841页。

治热情、培养国民的国家观念、实行政治革命的大敌。资产阶级思想家抓住家庭制度中最根本的环节——男尊女卑，进行了猛烈地批判。他们认为妇女在宗法社会里，“奴隶于礼法，奴隶于学说，奴隶于风俗，奴隶于社会，奴隶于宗教，奴隶于家庭，如饮狂泉，如入黑狱”。<sup>①</sup> 只有提高妇女的认识，解放妇女，调动广大妇女的积极性，才可使家庭关系发生深刻的变化，家庭制度也会从此松动以至裂变。为此他们极力提倡女权，培养妇女的独立性，“吾国女子，正宜奋发其竞争之能力，规复天赋人权之权利，以扫依赖男子之劣根性，各自努力于学问，以成救国之女豪杰，夫而后中国或有可望也”。<sup>②</sup>

接着，资产阶级思想家大力破除迷信和愚昧，提倡以科学指导人们的生活。他们对“天命论”、“风水论”、缠足、吸食鸦片、蓄奴、娼妓等陋习陋规都做了深刻的批判，用科学文明灌输国民，以图建立新的、健康的生活习俗。

资产阶级思想家们移风易俗的尝试，推动了近代国人生活习俗的进一步变化。

服饰上，人们“争购呢绒，竞以西制”，<sup>③</sup> 以至西服革履，招摇过市。当时在大连诞生了西服制作的第一个流派“哈派”，日俄战争后又出现了“日派”，但多为外国人服务。1903年广西梧州中学总教习胡汉民“岁时令节，容许学生披洋衣揖孔孟”，<sup>④</sup> 是对西服的一种认可。辛亥革命，清廷覆灭，男剪辫发女放足后，曾掀起过一阵洋装热，连在偏远的小城湖南慈利，“文武礼服，用毡也，履用革也，短服用呢也，完全欧式”。<sup>⑤</sup>

发式上，辛亥革命剪辫后，西式短发逐渐普及，有的人每逢

<sup>①②</sup> 《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册，三联书店1960年版，第936页、925页。

<sup>③</sup> 《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第134页。

<sup>④</sup> 《胡汉民自传》，《近代史资料》1981年第2期，第8页。

<sup>⑤</sup> 民国《慈利县志》卷17，风俗。

立夏，依例剪平头，每逢立秋，依例留分头。上海青年有的留“学生头”，有的剪成“美观而分头路的”，特请文明理发匠执行其事。女子也有少数剪去长辫或发髻而披短发者。

食俗上，外国饮料更加盛行，啤酒、汽水由上海扩展到各大城市。1901年俄德哈尔滨啤酒公司和1904年青岛英德麦酒（啤酒）厂的设立，是中国内地大规模酿制啤酒的开端，而1915年创办的北京双合盛啤酒厂，则是中国人自己创办的第一家啤酒厂。南洋华侨张振勋1894年在烟台创设的张裕酿酒公司是中国采用西法机器酿造葡萄酒的尝试，获得了成功。自来水技术也于近代引入中国，1907年8月广州自来水正式启用，当月食水用户有600户，至年终达7500家，从此一改井水“藏纳垢污之苦，更免传染疾疫之虞。”<sup>①</sup>

居住上，西式住宅渐多。在天津，小洋楼渐渐取代北方的四合院成为当地居室建筑的新潮流；在汉口，“屋舍亦极壮丽，且高楼大厦亦甚多”，<sup>②</sup>还出现了一种居民建设的新形式——里弄；在沈阳，“建筑宠丽，悉法欧西，于是广厦连云，高甍丽日，绵亘达数十里”；<sup>③</sup>在青岛，“市内住屋多属欧式建筑”；<sup>④</sup>在杭州，“西湖多别墅，且大率为西式建筑”。<sup>⑤</sup>随着人们居住条件的提高，对照明条件也讲究起来，电灯这种照明工具便应运而生。谭嗣同曾感慨电灯的益处，他说：湖南人原来晚上使用煤油灯，因“煤油性烈类硝磺，遇火而焰发，栋宇煨烬，时有遭其虐者，且其灯脆薄易毁，屡购则价转逾于常灯”。后于1896年由巡抚陈宝箴“命宝善成公司创造电灯，自子抚署试然之，数月而善，乃令民间皆得同其利，取费又甚廉贱。由是长沙一城，自学堂、报馆以逮通衢之大

① 《申报》1909年12月25日。

② 徐焕斗：《汉口小志·商业志》，第13页。

③ 《奉天通志》卷97，礼俗三居室。

④ 袁荣叟：《胶澳志·民社志》，第72页。

⑤ 徐珂：《可言》卷1，第10页。

商肆，咸入夕炳炳然矣”。<sup>①</sup> 当时“衙署街衢已安之灯八百余盏，而到厂挂号定灯者又不下一千四百余盏”。1909年陈文玮、李达璋等筹办电灯股份有限公司，电灯在长沙更为普及。

交通上，西方近代交通工具传入中国，逐渐取代了传统的代步工具。1901年，第一批两辆汽车输入中国；1905年7月，香港最早出现了营业电车；1906年比利时人在天津铺设了有轨电车；1908年上海也出现有轨电车；无轨电车在1914年也出现在中国。同时，轮船、火车也相继出现。晚清时期，沿海外埠港口及长江沿线港口都有航运交通线路，而且随着科学技术的发展和造船工艺的改进，各港口航行周期及航行时间都大为缩短。铁路线也不断发展，大大便利了长途旅行。一首《竹枝词》赞道：“报单新到火轮船，昼夜能行路几千。多少官商来往便，快如飞鸟过云天。”<sup>②</sup>

娱乐上，近代西方的娱乐形式也传入我国。电影大约是19世纪90年代传入的。1896年8月11日，上海徐园“又一村”放映“西洋影戏”，是中国放映电影之嚆矢。1899年九江放映美国光电影戏时，“观者咸谓闻所未闻，见所未见，莫不鼓掌称奇”。<sup>③</sup> 上海的第一家电影院是1909年外商雷马斯创建的虹口大戏院。除了电影以外，西方的气球、哈哈镜、交际舞、音乐会、射击会等娱乐品及娱乐方式也传入中国。

<sup>①</sup> 谭嗣同：《论电灯之益》，《湘报》第29号。

<sup>②</sup> 李静山：《增补都门杂咏》，《清代北京竹枝词（十三种）》，北京出版社1962年版，第99页。

<sup>③</sup> 见龚书铎：《中国近代文化探索》，北京师范大学出版社1988年版，第43页。

---

---

## 第十二章 新文化运动前后的 中西文化论争

### 第一节 新文化运动的兴起

#### 一、尊孔复古与打倒“孔家店”

1911年爆发的辛亥革命一举推翻了清朝统治,结束了2000多年的封建君主专制制度,然而这次革命并没有达到在中国建立真正的民主共和国的目的,中国的半殖民地半封建地位也没有因为这次革命而发生根本的变化。

一度执政的中国资产阶级曾利用政权的力量,公开、合法地大规模宣传、普及和力图实现梦寐以求的自由、平等、博爱的思想主张,并据此确定了《临时约法》,明确规定国家主权属于人民,实行立法、司法、行政三权分立和责任内阁制,人民无分种族、阶级一律平等,公民享有人身、居住、财产、言论、出版、集会、结社、通信、信仰等自由,享有请愿、诉讼、考试、选举与被选举等项权利,企图将西方资产阶级国家的一系列民主宪政原则以国

家根本大法的形式在中国确定和巩固起来。这一切,曾促使资产阶级民主共和国观念由少数思想家和革命者的信仰逐渐变成社会公众的追求,“官府之公告,政党之宣言,街巷之谈说,道及君主恒以恶语冠之随之”,<sup>①</sup>专制主义和至尊的帝王被人们唾弃,而民主、共和变成人人争贴的时髦标签,以民主、自由、共和等命名的党会,以民主、民声、民视等命名的报刊,如雨后春笋般出现,从某种意义上讲,“民主共和深入人心”了。

然而,由革命造成的民主气象并没有持续多久。袁世凯窃取民国后,接连发布《暂时新刑律》、《治安警察法》、《出版法》、《戒严法》等一系列法令法规,查禁民国,解散国会,以袁记《约法》代替《临时约法》,将南京临时政府未及实施和人民尚未真正得到的一切民主自由权利全部废除,共和民国重新纳入专制主义的轨道。

与政治上的反动相适应,思想文化界也出现了尊孔复古逆流:1913年2月《孔教会杂志》创刊,同年6月袁世凯发布《尊孔祀孔令》,8月孔教会代表陈焕章等人上书国会,请定孔教为国教;1914年2月袁世凯定春秋酉丁为祀孔日,3月颁布维护纲常名教的《褒扬条例》;1915年1月袁世凯制定《教育纲要》,旨在尊孔读经;1917年3月各省公民尊孔会在上海成立;……一时间孔子的地位升上了天,传统的儒家文化再次被捧为至尊。

为了反对封建军阀的反动统治,击退尊孔复古逆流,提高人们的民主主义觉悟,唤起人们的觉醒,一批激进的民主主义者开始了新的求索和斗争,他们发动了比辛亥革命时期更猛烈的反封建的“新文化运动”。陈独秀、李大钊、鲁迅等人是新文化运动的主要领导者,《新青年》杂志是新文化运动的主要思想阵地。

陈独秀早在辛亥革命前即在《国民日报》、《安徽俗话报》上

<sup>①</sup> 《鲁迅全集》第3卷,人民文学出版社1981年版,第78页。

发表文章,批判封建主义思想文化,宣传民主主义思想。1915年9月,他又在上海创办《青年》杂志。在创刊号上,他发表了《敬告青年》一文,旗帜鲜明地提出“人权”(即后来的“民主”)与“科学”的口号,以及“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”等六条宗旨和希望。他号召中国青年自觉奋斗,“奋其智能,力排除腐朽败者以去”。《青年》杂志的创刊,标志着新文化运动的开始。《青年》杂志自1916年9月的第2卷起,改名为《新青年》。不久,杂志编辑部从上海迁到北京,李大钊、鲁迅、胡适等人先后成为《新青年》的编辑和主要撰稿人,影响日益扩大。

新文化运动的宗旨是提倡民主(“德谟克拉西”)和科学(“赛因斯”),拥护“德先生”和“赛先生”。新文化运动的倡导者们是想在中国建立一个真正的民主共和国。他们认为,要达到这一目的,就必须大张旗鼓深入地宣传民主主义的新思想、新文化,彻底地批判封建主义的旧思想、旧文化。为此,他们向封建的政治法律、伦理道德、文学艺术、鬼神迷信以及孔子和孔教发动了全面、猛烈的攻击。

随着新文化运动的发展,越来越多的小资产阶级、资产阶级知识分子投入了这场斗争。继《新青年》之后,《每周评论》、《新潮》、《国民》等也加入进来,形成了以北京《新青年》为中心的全国性广泛的思想解放运动。

对中国传统文化的批判,是从反对孔子和孔教开始的。

辛亥革命后,一贯叫嚷“共和不适合中国国情”的君主立宪派人士康有为、陈焕章等人,便掀起了尊孔复古的逆流。他们首先认定民主主义是异端邪说,洪水猛兽,是辛亥革命后社会动荡不安的思想根源,放肆地诽谤民主平等自由思想和攻击共和制度。1912年夏天,康有为在日本写了《中华救国论》,污蔑民国政

府是“无政府之政，可以亡国”。他写道：“今共和数月矣，所闻于耳，触于目者，悍将骄兵之日变也，都督分府之日争也，士兵工商之失业也，小民之流离饿毙也。纲纪尽废，法典皆无，长吏豪猾，土匪强盗各自横行，相望成风，……嗟乎，号为共和，而实共争共乱；号为自由，而实自死自亡；号为爱国，而实卖国灭国，吾国人而忍为之乎？”<sup>①</sup> 后来他继续发表大量文章反对革命，攻击民主共和，认为“中国自羲、轩、尧、舜、文王、孔子以来五千年，大变多矣，未有危厉颠荡若是其甚也”。因此，要“挽救人心，维持国是”，只有“扶翼圣道”，尊崇孔子，恢复封建主义的纲常名教，他说：“中国立国数千年，礼义纲纪，云为得失，皆奉孔子之经；若一弃之，则人皆无主，是非不知所定，进退不知所守，身无以为身，家无以为家，是大乱之道。”<sup>②</sup> 他诅咒辛亥革命使中国人“举国离魂，丧心病狂”，要救中国人于洪水猛兽之中，必先唤起其道德之心，畏敬之念；要保存中国，不可不先保存中国之魂，“中国之魂惟何，孔子之教也”。<sup>③</sup> 因此，康有为等极力主张定孔教为“国教”，复祀孔祭天之礼。在他们的鼓噪下，一时间尊孔复古逆流甚嚣尘上。

激进民主主义者对康有为等人的尊孔言论给予坚决的回击。首先，他们针对康有为的攻击与污蔑，坚定地维护辛亥革命和资产阶级共和制的声誉。对于辛亥革命后出现的种种问题，激进民主主义者也不满意，但他们忠于自己的信仰，对于否定革命和共和制的反动思想进行针锋相对的斗争。康有为曾撰《共和评议》，以“求共和适得其反而得专制”立论，全面系统地攻击和否定辛亥革命所建立的共和制度。陈独秀驳斥道：“求共和适得其反，而得帝制，而得专制，诸共和先进国非无其例，何独以此归罪于吾国共和耶？共和建设之初，所以艰难不易实现，往往复反专

<sup>①②③</sup> 《康有为政论集》，中华书局1981年版，第703、733、849页。



制或帝制之理由，乃因社会之惰力阻碍新法使不易行，非共和之罪也。其阻力最强者，莫如守旧之武人（例如中国北洋军人张勋等）及学者（例如中国保皇党人康有为等），其反动所至，往往视改革以前黑暗尤甚。”<sup>①</sup>他坚信“反动时代之黑暗不久必将消灭，胜利之冠终加诸改革者之头上”。李大钊更称尊孔复辟之徒为“民国之叛逆”，“国民之公敌”，只有诛其人火其书，“而后再造神州之大任始有可图，中华维新之运命始有成功之望”。<sup>②</sup>

第二，对以孔子和儒学为代表的封建文化进行全面的猛烈的批判，用民主与科学的新文化、新思想启发人们的理性，使人们从封建专制主义造成的盲目与蒙昧中解放出来，进行新的思想启蒙运动。李大钊通过对民国初年政治的反动与儒学的兴盛的分析中发现：“中国的圣人与皇帝有些联系，洪宪帝制出现以前，先有祭孔祭天的事；南海圣人（指康有为）与辫子大帅（指张勋）同时来京，就发生皇帝回任的事”；“主张尊孔，势必立君；信仰共和，必排孔教”。<sup>③</sup>陈独秀更直接地指出：“孔教与帝制有不可离散之因缘，”<sup>④</sup>主张尊孔是为了复辟。他们从批孔出发，进而将批判的锋芒指向以儒学为理论基础、以“三纲五常”为中心的封建旧伦理、旧道德。他们认为：“孔子生长封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也。所垂示之礼教，即生活状态，封建时代之礼教，……与多数国民之幸福无与焉。”<sup>⑤</sup>因此，“对于此新社会、新国家、新信仰不可相容之礼教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心，否则不塞不流，不止不行”。<sup>⑥</sup>为了谋求“新生活之便利，新道德之进展”，对于不合时宜的旧道德，必须“以人为之力，冀

① 《独秀文存》，安徽人民出版社1987年版，第133页。

② 《民彝与政治》，《李大钊文集》上册，人民出版社1984年版。

③ 李大钊：《自然的伦理观与孔子》，《甲寅》月刊1917年2月4日。

④ 《驳康有为致总统总理书》，《独秀文存》，第71页。

⑤ 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷第4号。

⑥ 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷第3号。

其迅速蜕变,虽冒毁圣非法之名,亦所不恤”。<sup>①</sup> 为达此目的,激进民主主义者呼唤民主与科学,反对专制与迷信,号召打倒“孔家店”这个民主与科学的大敌;倡导文学革命,主张以平易抒情、新鲜立诚、明了通俗、能反映时代精神的新文字,代替尊古蔑今、目光不越帝王权贵、神仙鬼怪而于人民大众毫无裨益的旧文学。

## 二、民主与科学

民主(Democracy,即德先生)和科学(Science,即赛先生)是新文化运动的两面大旗,也是启蒙思潮的两个中心口号。

1915年9月,陈独秀在《青年》杂志创刊号发表的具有发刊词性质的《敬告青年》一文中,历数当时中国社会的黑暗,提出了“人权”和“科学”的口号。关于“人权”,他这样说:“自人权平等之说兴,奴隶之名,非血气所能忍受。世称近世欧洲历史为‘解放历史’。破坏君权,求政治之解放也。否认教权,求宗教之解放也。均产说兴,求经济之解放也。女子参政运动,求男权之解放也。解放云者,脱离夫奴隶之羁绊,以完其自主自由之人格之谓也。”<sup>②</sup> 关于科学,他说:“科学之兴,其功不在人权说下,若舟车之有两轮焉。今且日新月异,举凡一事之兴,一物之细,罔不诉之科学法则,以定其得失从违,其效将使人间之思想云为,一遵理性,而迷信斩焉,而无知妄作之风息焉。”他还进一步指出:“国人而欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学与人权并重。”<sup>③</sup> 这里的人权就是指的民主,只不过侧重于资产阶级的民主政治罢了。

民主、科学并不是新文化运动时期才第一次出现于中国思想界的。新文化运动以前的先驱们,就已提出过民主政治和科学

<sup>①</sup> 李大钊:《自然的伦理观与孔子》,《甲寅》月刊1917年2月4日。

<sup>②③</sup> 《敬告青年》,《青年》第1卷1号。

技术的要求,也曾为此而不懈地奋斗过。对于我们这个封建历史漫长、缺乏民主传统、吃够专制苦头的国度来说,民主是个迷人的字眼,也是近代知识分子群体力追不舍的目标。从林则徐、魏源等人对西方代议制的朦胧向往到资产阶级民权思想的奔腾,从戊戌时代的“托古改制”到辛亥革命时代民主共和国理想,从倡导民权抑制君权到批判、否定君权,从个别人的议论到群体的追求,从民主理论的成熟到民主政治的实践,都有清晰的轨迹可寻。

中国人对西方科学技术的认识与追求,大致可以追溯到晚明时期,其代表人物有徐光启、李之藻等人。鸦片战争后,人们的这种追求更加迫切。从“师夷长技以制夷”到洋务运动对西方科学技术的引进,虽仍局限于技艺方面的仿效,但对科学的追求已露端倪。中法战争尤其是甲午战争之后,改良派在大力推进“变政改制”的同时,也强调和突出了兴办科学事业、开展科学研究的重要性。严复说:西方“所谓艺者,非指科学乎?名、数、质、力四者皆科学也,其公例通理,经纬万端,而西政之善本斯而起”。中国与西方的根本不同在于西方“于学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私而为公”。<sup>①</sup>因此必须学隐藏在西方“坚船利炮”背后的“黜伪崇真”的科学精神和“屈私为公”的民主精神。这可以说是新文化运动时期提出的民主与科学的先声。辛亥革命后,大批留学生学成回国,将大量的科学技术与科学的思维方式传播开来,仅当时的科学团体就有许许多多,如中国天文学会、中国农学会、中华药学会、中国医学会等,科学刊物更是不胜枚举,如《科学》月刊、《科学世界》等。

把民主与科学结合起来,作为衡量一切社会现象的价值原则,合之则接受、信仰,反之则摒弃、批判,却是新文化的倡导者

<sup>①</sup> 严复:《与外交报主人论教育书》,《外交报》第9期。

首先肩负起来的旗帜。1919年1月,陈独秀于《新青年罪案之答辩书》中便着力张扬“民主”与“科学”：“追本溯源,本志(即《新青年》)同人本来无罪,只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生,才犯了这几条滔天的大罪,要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护德先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。……西洋人因为拥护德、赛两先生,闹了多少事,流了多少血,德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出,引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生,可以救治中国政治上道德上学术思想上一切的黑暗。若因为拥护这两先生,一切政府的压迫,社会的攻击笑骂,就是断头流血,都不推辞。”<sup>①</sup> 这里所申明的民主与礼教的对立,科学与迷信的对立,以前所未有的深度扣及了中世纪同近代的根本区别。旧伦理、旧政治、旧艺术之所以必须反对,根本原因在于它们对人权的戕害和对科学的无知,因而违背了民主和科学的精神。那么,新文化的倡导者所提倡的民主与科学的具体内涵是什么呢?

陈独秀、李大钊等人认为,民主有两层含义:其一为民主的形式,即政权的组织形式和理论原则;其二为民主的实质,即对人的本质的认识。

民主政治的理论原则乃是人民主权,人民福利。陈独秀说:“国家者,乃人民集合之团体,辑内御外,以拥护全体人民之福利,……民主国家,国家之公产也,以人民为主人,以执政者为公仆者也。”<sup>②</sup> 李大钊也指出,为民谋福利,使民“同饱同暖”,以“惟民主义为其精神”的政治,是最适宜的政治。<sup>③</sup> 关于民主政体的组织形式,陈独秀认为,应该实行表达多数国民总意志的“国民

① 陈独秀:《新青年罪案之答辩书》,《新青年》第6卷第1号。

② 陈独秀:《今日之教育方针》,《新青年》第1卷第2号。

③ 李大钊:《民彝与政治》,《李大钊文集》上册,人民出版社1984年版。

政治”，他说：“古今万国，政体不齐，治乱各别。其拨乱为治者，罔不舍旧谋新，由专制政治，趋于自治政治。”<sup>①</sup>亦即实行自由的、自治的、排除了政党政治的代议制民主。

为了给民主政治提供深厚的动力，为近代化奠定最坚实的基础，新文化的倡导者更注重国民性的改造与重构，因此他们大量宣传自主人格观和自由平等的权利意识。

他们认为，能否实现政治民主，“纯然以多数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位为唯一根本条件”。也就是个人的自主性是民主政治对人的基本要求。在陈独秀看来，人的自主性就是人的近代意识的觉醒，就是人的自主人格观的确立。他认为，“我有手足，自谋温饱；我有口舌，自陈好恶；我有心思，自崇所信”，<sup>②</sup>因而“一切操行，一切权利，一切信仰，唯有听命各自固有之智能，断无盲从隶属他人之理”，这样就能“脱离夫奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格”。<sup>③</sup>当然，要完成这一过程是相当艰难的，中国人在封建专制下已有两千多年的历史，头脑中挤满了专制的灰尘。李大钊认为要达到自主的人格，必须从三方面做起。第一，洗面革心，再造自我。他指出：要“弃罪恶之我，迎光明之我；弃陈腐之我，迎活泼之我；弃白首之我，迎青年之我；弃专制之我，迎立宪之我；俾再造之我适于再造中国之新体制，再造之中国适于再造世界之新潮流”。第二，打破儒学思想的束缚。他认为：“在吾国，自我之解放，乃在破孔子之束制”。第三，打破专制枷锁。<sup>④</sup>

与自主人格观紧密相联的是自由平等的权利意识，没有自由平等的思想便谈不上自主的人格观。中国古代对人束缚最严密的有四权，即家权、族权、神权与国权，以及与其相应的封建等

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《新青年》第1卷第6号。

②③ 陈独秀：《敬告青年》，《青年》第1卷1号。

④ 《民彝与政治》，《李大钊文集》上册，人民出版社1984年版。

级身份制度和三纲五常的伦理道德观念。人们只是宗族、国家的附属品，根本无平等可言。陈独秀、李大钊等人以自由平等的人权说作为启蒙的思想武器，力图以它唤起人们自我的觉醒和对自主人格的认识，并进而争取平等的权益。

所谓人权，也就是个体的自主之权，思想自由、财产独立和人格平等之权，正如陈独秀所说：“举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也，法律之前，人人平等。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。”他们认为，欧美文明进化的根本原因在于“法律上之平等人权，伦理上之独立人格，学术上之破除迷信，思想自由”。然而中国几千年来的宗法体制却无时无刻不在束缚人性，否定人的价值，蔑视人的尊严。陈独秀曾历数以家庭为本位的旧伦理和宗法社会的罪恶，他说：“自古忠孝美谈，未尝无可歌可泣之事，然律以今日文明社会之组织，宗法制度之恶果，盖有四焉：一曰损坏个人独立自尊之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律之平等权利（如尊长卑幼同罪异罚之类）；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。”<sup>①</sup> 要建设和组织起“西洋式社会国家”，就必须确立平等人权之新信仰，要确立平等人权之信仰，对扼杀个人的独立人格的传统礼教和束缚个性的家庭制度“不可不有彻底之觉悟”，“以个人本位主义易家庭本位主义”。<sup>②</sup> 突出人权，呼唤人权，要求人权，是新文化运动的一大特点，也是为什么新文化倡导者似乎毫无例外地集矢于儒家的节烈观、贞节观、忠孝观的主要原因所在。

新文化倡导者们在高擎民主大旗的同时，也高高地举起了科学这面旗帜。陈独秀、李大钊、鲁迅等人请出“赛先生”，不是一

<sup>①②</sup> 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《青年》第1卷4号。

般地介绍一点“生、光、化、电”和“名、数、质、力”知识，而是宣扬科学的理性精神和传播科学的思想方法；不是一般地强调科学的工具性作用，而是突出地宣传科学在解放思想、改造社会方面独特的功能和意义。

什么是科学精神？陈独秀以“一遵理性”，“事事求诸证实，……步步皆踏实地”<sup>①</sup>为科学精神的真谛。胡适则用“寻求事实，寻求真理”八个字来加以高度概括。这显然是指一种求知的根本立场和态度。“撇开成见，搁起事情，只认得事实，只跟证据走”。求知的态度是如此，人生的态度又何尝不是如此？不迷信权威，不盲从，敢于怀疑一切，只尊重事实和证据，敢于为真理而献身，这种根本立场和态度，就是一个现代人所应具备的起码的科学理性。为达到这种具有科学精神的态度，蔡元培认为必须经过四个方面的“修养之道”。一是“诚”：“不但不欺人而已，亦必不可为他人所欺，”“读古人之书，书中所言并非亲身实验证明者，不可轻信”，“实验之用最大者，莫如科学”；二是“勤”：“凡实验之事，非一次可行，”必经无数次实验才可能有正确的结果，这种反复的实验推寻过程，“可以养成勤劳之习惯”；三是“勇”：“凡作一事，能排万难而达其目的者，皆可谓之勇，”“勇敢性质；即可于科学中养成之”，这不仅表现在“发明新理之时，排去种种之困难阻碍”，更表现在“既发明后，敢于持论，不惧世俗之非笑”；四是“爱”：一视同仁，无分畛域，既是敌人其所言中理，也应“降心相从”，科学“均为由实验及推理所得唯一真理，不容以私见变易一切”，“可知学术之域内，其爱最溥”。<sup>②</sup> 对于科学精神的养成，新文化运动的倡导者们的认识未必都那么正确，但它对于树立科学在人们心目中的地位以及建立科学的精神是有很大帮助的。

<sup>①</sup> 陈独秀：《敬告青年》，《青年》第1卷1号。

<sup>②</sup> 蔡元培：《科学之休养》，《蔡元培论科学与技术》，河北科学技术出版社1985年版，第47页。

科学方法的引进,也是请出“赛先生”的一个重要方面。科学问题说到底是个方法问题。科学的方法论,不仅是推动科学事业发展的有力杠杆,而且也是养成人们正确的行为习惯和思维方式的重要手段。陈独秀在一篇文章中,曾针对“科学无用”,“东方文化优于西方文化”的“呓语”,提出严厉的批评。他说,在第一次世界大战中,各国政治家、资本家固然利用科学犯了许多罪行,“但这不是科学本身底罪恶”。我们的物质生活不但需要科学,“就是精神生活离开科学也很危险”,“哲学虽不是抄集各种科学结果所能成的东西,但是不用科学的方法下手研究、说明的哲学,不知道是什么怪物!”因此,“我们要改去以前的错误,不但应该提倡自然科学,并且研究、说明一切学问(国故也包含在内)都应该严守科学方法,才免得昏头黑地乌烟瘴气的妄说、胡说”。<sup>①</sup>

新文化的倡导者们高举民主与科学两面大旗,用近代人文主义反对传统的仁礼禁忌,用近代科学理性反对传统的实用理性,力图建立以自我为价值主体的宇宙观和人生观,并以之取代以家庭为本位的传统观念。虽然新文化运动的倡导者并没有最终完成这一使命,但他们所高扬的民主和科学精神,却深刻地影响和激励了“五四”一代及后此数代的中国人。

## 第二节 关于中西文化的论战

新文化运动时期,随着启蒙思想的传播和对以孔子为代表的儒家思想的批判,文化思想领域兴起了一场文化论战。

这场关于中西文化的论战,从1915年起直到1927年,因思想战线上争辩的焦点转到社会性质等问题上去,方才告一段落。在长达10余年的大论战中,由于论战内容的发展和争论点的变

<sup>①</sup> 陈独秀:《新文化运动是什么?》,《新青年》第7卷第5号。



化,可大体分作三个阶段:从1915年《新青年》创刊算起,到1919年五四运动爆发为止,这是新文化运动兴起的时期。当时关于东西文化问题的论战,大体集中于比较东西文明的优劣方面。从1919年五四运动以后至1920年,进入了论战的第二阶段。双方辩论的主题是新旧文化能否调和的问题,并从比较“东”与“西”,发展到着重探讨“旧”与“新”,即着重探讨新文化和旧文化有无实质上的差别,以及应该如何处理新文化与旧文化的关系问题。从1920年梁启超发表《欧游心影录》到1927年,为第三阶段。在这个时期,封建文化、资本主义文化、社会主义文化的关系,逐渐成为人们关注的中心,双方论战的焦点基本上集中在中国采用何种文化、走什么道路的问题。

### 一、中西文化差异何在

中国是一个具有悠久历史的国家,在世界古代文明史上曾经有相当长一段时间居于领先地位。她的源远流长的文化传统,是对人类的伟大贡献,但也形成了一种具有极大保守性格的惰性力量。中国人普遍认为只有中国文明才是最优越的,只有中国文化才是人类精神的主宰。

然而,在近代西方资本主义文明的冲击下,中国人的文化优越感受到强烈的震撼。一些有识之士开始认识到仅仅依靠本国固有的传统文化,已经无法继续维持“天朝上国”的“威仪”。变革传统文化,成为时代迫切需要解决的重大课题。

欧洲资本主义时代的文化输入中国后,在中国人的心目中,出现了两种文化形态,而且是如此不同的两种文化形态。人们也逐渐明白,这两种不同的文化,显然是造成国势强弱的重要原因之一。人们遂开始从事两种文化的比较工作。

1915年,以《新青年》主编陈独秀和李大钊为一方,以《东方杂志》主编杜亚泉为另一方,拉开了东西文化论战的序幕。这场

论战,从比较东西文化的差异入手,进而评价这两种文化体系的优劣,决定其取舍。

1915年,陈独秀在上海创办《新青年》,在创刊号上就明确提出中国要“改弦更张”,力主学习西方文化,旗帜鲜明地攻击中国的旧思想,尤其对孔教进行了讨伐,一时在中国文化论坛上造成巨响。《新青年》的作者们认为要建立民主共和国,必须大张旗鼓地宣传民主主义的新思想、新道德、新文化,彻底反对封建主义的旧思想、旧道德、旧文化。他们直言不讳地主张:“所谓新者,就是外来之西洋文化,所谓旧者,就是中国固有之文化。”<sup>①</sup>陈独秀在《新青年》第1卷第4号发表《东西民族根本思想之差异》一文,第一次对东方文化(主要是中国文化)与西方文化进行系统比较。他从以下三个方面对比了西方文化与东方文化的优劣:(一)西方民族文化以战争为本位,好战健斗,根诸天性,往往不惜以鲜血争取自由独立,“恶侮辱,宁斗死”;而东方民族文化以安息为本位,“恶斗死,宁忍辱”,具有这样一种劣根性的民族还厚着脸皮高谈所谓礼教文明,应该感到羞愧。(二)西方民族文化以个人为本位,“举一切伦理道德、政治法律,社会之所向往,国家之所祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已”,充满着纯粹的、彻头彻尾的个人进取精神;而东方民族文化则以家族为本位,个人无权利可言,一家之人听命于家长,整个社会国家也如同一个家族,重忠孝,尊君主。这样一种宗法制度本位损坏了个人独立自主的人格,窒息了个人意志,养成了人们的依赖性,这是东方社会国家种种卑劣不法、惨酷衰微的根源之一。(三)西方民族文化以法治、以实力为本位,社会成员不相依赖,人自为战,养成独立人格,完善自我,故“以小入始,以君子终”;而东方民族文化以感情、以虚文为本位,重家族感情,以五世同堂、累代同居传为佳

<sup>①</sup> 汪叔潜:《新旧问题》,《青年》第1卷第1号。

话,虚文炫世,貌伪家族和乐,实则黑幕潜张,生机日促,依赖成性,游惰成风,故“以君子始,以小人终”。<sup>①</sup> 通过比较东西文化,陈独秀毫不隐讳地认为“西洋文明在中国之上”、“西洋种种文明制度都非中国所及”,只有欧洲文明才是真正意义上的“近世文明”。<sup>②</sup> 他旗帜鲜明主张中国应该急起直追,全面地“取法西洋”,特别是取法对近世文明作出杰出贡献的法兰西文明,惟其如此,中国才能建立起真共和,才有复兴救亡的希望。

《新青年》对中西文化差异的比较和认知当然还是初步的、肤浅的、偏激的,他们对中西文化不同类型、不同时代的异质文化的民族性和时代性只作横向而不作纵向比较,尚缺乏深入的分析 and 理性的思辨,即使这样,这种对中西文化的比较,在中国文化界还是掀起了轩然大波。

与《新青年》的年轻作者相对抗的有两种人,一种是固执地重唱祖宗教化是世界上最优秀文化的清朝遗老遗少,如林纾、辜鸿铭等人。像林纾、辜鸿铭,在中国近代中西文化交流史上都曾做出过较大的贡献,特别是辜鸿铭为中国文化的西传贡献颇大。辜鸿铭青年时代是在国外渡过的,在欧洲受过高等教育,精通英、德、法、意大利、拉丁、希腊、马来等多种语言,回国后即倾心于儒家文化。在他的一生中,曾把《论语》、《中庸》、《春秋大义》等多种儒家著作译成西文。但他的思想却日益保守,以至清朝覆亡后仍拖着一条辫子,是公认的文化保守主义者。他作文屡攻西方文明,鼓吹儒学救世。然而林、辜等人的论调已经没有什么市场,变成人们嘲笑的对象。另一种人是以杜亚泉为代表的守旧人士,他们并不否认中西文化的差异,而是采取一种似乎学通东西、而且公允持平的姿态,发表一些不可把两种文化比比高下,只应

<sup>①</sup> 陈独秀,《东西民族根本思想之差异》,《独秀文存》,安徽人民出版社1987年版,第27—31页。

<sup>②</sup> 陈独秀,《近代西洋教育》,《独秀文存》,第107页。

“取长补短”之类的议论。实际上他们是借此否认固有文明有实行根本改造的必要。

杜亚泉从 1916 年开始,就以佺父为笔名,发表了一系列论述东西文化差异的文章,与新文化运动的倡导者们进行论战。他在《静的文明与动的文明》一文中,公开提出中国文明与西洋文明“乃性质之异,而非程度之差。而吾国固有之文明,正足以救西洋文明之弊”。<sup>①</sup>他把西方社会和中国社会分别归类为“动的社会”与“静的社会”,并断言由“动的社会”发生“动的文明”,由“静的社会”发生“静的文明”。他说这两种文明可以互相补充,取长补短,但是“不可不以静为基础”。<sup>②</sup>佺父的用意非常明显,他讲“以静为基础”、“取长补短”,是直接了当地宣称不要受西方物质文明的“眩惑”,不要把科学学说视为“信条”。要想挽救中国,“决不能希望于自外输入之西洋文明,而当希望于己国固有之文明”,即主张回头从中国传统文化、从儒教中寻求挽救人心的“国是”与“国基”,再进而“融合西洋思想以统整世界之文明”。<sup>③</sup>由于佺父之流有着既懂得自然科学知识又深知西方文明弊端所在的面孔,加之《东方杂志》的影响,因而在知识界、舆论界的蛊惑力很大。陈独秀、李大钊等新文化运动的倡导者,十分重视佺父等人的议论,并认真地进行了反驳。

1918 年 6 月,李大钊发表了《东西文明根本之异点》一文。在这篇文章里,他虽与佺父一样,也把东方文明与西方文明概括为“动的文明”和“静的文明”,但是以批判东方文明,盛赞西方文明的姿态出现的。李大钊认为,中国古代文明,曾对于世界文明做出过伟大的贡献,但现在已经落后了。要使东方文明对世界做出第二次贡献,就必须“铲除种族根性的偏执”,正视“中国文明

① 佺父:《静的文明与动的文明》,《东方杂志》第 13 卷第 10 号。

② 佺父:《战后东西文明之调合》,《东方杂志》第 14 卷第 4 号。

③ 佺父:《迷乱之现代人心》,《东方杂志》第 15 卷第 4 号。

之疾病已达炎热最高之度，中国民族之运命已臻奄奄垂死之期”，应“竭力以受西洋文明之特长”。李大钊正是借用了伦父关于东方是“静的文明”、西方是“动的文明”的观点，反其道而行之，认为并不是要以“静的文明”济“动的文明”之穷，而是用西方文明“以济吾静止文明之穷”。<sup>①</sup>因此，他大声疾呼，“将从来之静止的观念、怠惰的态度根本扫荡，期与彼西洋之动的世界观相接近，与物质的生活相适应”。他倡导青年人全力以赴研究西方文明，学习西方文明中的科学精神、进步精神，同时把东方文明中“与近时精神接近者”介绍到西方。<sup>②</sup>

陈独秀对伦父的论点也给予犀利的批驳，他理直气壮地鼓吹资产阶级功利主义，论证了主张民主和主张功利主义的一致性，并坚决地驳斥了把“儒术”当作中国不可动摇的“国基”，把“君道臣节名教纲常”之类“固有文明”当作永不可变的信条，而拒绝吸取先进的“西洋文明”的谬论。他敏锐地觉察到维护封建文化与政治上图谋复辟帝制、反对共和的内在联系。于是陈独秀打起了“德”、“赛”二先生的大旗，以民主和科学为精神支柱与封建文化相抗衡。

五四前夕关于东西文明的论战，只是中西文化论战的第一阶段，虽然争论的问题还没有充分展开，论战双方还只是通过列举某些表面的现象拟出一些“特征”，用以说明中西文化的差异，但却将向西方学习的深度推向新的层面。中西之间从最早的“制造或政法制度之争”到思想观念之争，亦即从中西之间的形而下的论争进入到形而上的论争，是中西文化论争的一个转折，它从某种程度上规定了此后中西论争的基本态势。自此以后，新与旧、中与西能否调和，成为新旧两派斗争的一个焦点和主要形态。

<sup>①②</sup> 李大钊：《东西文明根本之异点》，《言治》季刊第3册，1918年7月。

## 二、新旧文化能否调和

1919年五四运动的爆发,促成新文化运动的高涨。新文化、新思潮如狂飙突起,席卷了整个中国大地,特别是苏俄十月革命所体现的西方文化的崭新含义,更增加了文化新潮的冲击力。守旧派感到全然拒绝新文化已不可能,以中御外的文化防线已被冲垮,于是便后退一步,只好从如何处理新文化和旧文化的关系上作文章,大叫东西文化调和论,中西文化的论战进入第二阶段。

东西文化调和论的始作俑者是章士钊。1919年秋天起,章士钊先后在上海、广州、杭州等地发表讲话,鼓吹新旧调和之说,陈嘉异、佘父等人也纷纷发表文章互相唱和,《东方杂志》等刊物一时竞相登载大谈所谓“折衷”、“调和”的文章。

章士钊不同意新旧时代和新旧文化根本对立的观点,而认为新旧时代如犬牙交错,新旧文化连绵相承,不可划出明显的界线。“自古朝代变换,每有一定时日可指,……至言时代之精神,则决无如此显明之界线可分”。之所以无明显之界线,是因为:“宇宙之进步,……乃移行的而非超越的。”所谓“移行”,就是“新旧杂糅”,就是“新旧调和”,“调和者,社会进化至精之义也”,具体到文化问题,他认为:“一面开新,必当一面复旧。物质上开新之局,或急于复旧,而道德上复旧之必要,必甚于开新。此其所当知者。凡欲前进,必先自立根基。旧者,根基也。不有旧,决不有新,不善于保旧,决不能迎新;不迎新之弊,止于不进化,不善保旧之弊,则几于自杀。”<sup>①</sup>章士钊的观点严重地忽视了新旧事物之间的本质差别,从而清楚地显露出他的“调和论”的“保旧”倾向。

<sup>①</sup> 章士钊:《新时代之青年》,《东方杂志》第16卷第11号,1919年11月。

其实,这种新旧折衷的议论,实质仍是坚持“中体西用”,只不过在论证过程中,采用了新的哲学理论的形态。仓父对此最为明白,他说,中国固有的文明虽然不能直接运用于未来,但是第一次世界大战也证明了西洋文明同样不能适应新形势。倒是中国的固有文明“颇有足以证明西洋现代文明之错误,为未来文明之指导者”。所以,中国固有文明不但不能“革除”,而且,两种文明的调和和折衷,也只是把西洋文明“融合于吾固有文明之中”。<sup>①</sup>

章士钊的东西文化“调和”论一出,守旧派人士齐声欢呼。陈嘉异指出:“其实若综合哲理与历史而观,乃至推论至自然界一切现象,仍不得不以章先生之说为适当。此固进化之原理与其过程所以诏示吾人者如此,初非可以笔舌争,亦非可以意气争者也。”<sup>②</sup> 仓父更接过章士钊的“移行”、“调和”论,发挥为“新屋既筑,旧屋自废;新衣既制,旧衣自弃”,他还反诬新文化指导者们“不务筑新屋,制新衣,而惟卷人之茅茨而焚之,剥人之蓝缕而裂之”,“实际上乃阻碍新思想最有力者”。<sup>③</sup>

新旧调和派这种貌似公允、中庸,又颇具哲理化武装的改头换面,具有极大的隐蔽性和欺骗性。过去的顽固守旧派,是把旧文化说成一切皆好,把新文化说成一切皆坏,来反对新文化运动。现在的调和派,却以新旧文化不可分割对立,只能自然进化、融为一体为理由,坚持“先立后破”,否定进行新文化运动的必要性。因此,为了把新文化运动引向深入,新文化运动的倡导者和参与者们,不得不起而对新旧调和论从理论上应战。除《新青年》外,《新潮》、《民铎》、《每周评论》、《民国日报》副刊《觉悟》和

① 仓父:《新旧思想之折衷》,《东方杂志》第16卷第9号,1919年9月。

② 陈嘉异:《我之新旧思想调和观》,《东方杂志》第16卷第11号,1919年11月。

③ 仓父:《何谓新思想》,《东方杂志》第16卷第11号,1919年11月。

《时事新报》都积极参加了批判新旧调和论的斗争。

首先，批判了文化“移行”论。新文化的倡导者们认为，社会的进化，并不是“移行”的，而是由“潜变”到“突变”，经过“突变”便成了新社会。思想、文化也是如此。因此，突变后的“新”，不同于突变前的“旧”，其间有质的差别。

其次，批判了文化“调和”论。他们承认，“新旧杂存”的现象是存在的，但那只是“共存”，而不是“调和”；“新的逐渐增加，旧的逐渐淘汰”的现象也是存在的，但那同样不是“调和”，而是新的把旧的挤了出去，正好说明新旧不能调和。蒋梦麟这样说：“新陈代谢是进化的道理，自然趋势，不是机械的调和。”新文化的创造“打破了旧的安乐窝，若要免去争端，非新的停止活动不可，要新的停止活动，就是要中国停止进化”。他又从哲理上论证：“‘新’是一个态度，……不是一个方法，也不是一个目的。‘旧’是对于这新态度的反动。”新旧并非对立的学派，“两个学派之中能容调和派，新旧之间是用不着调和派”。<sup>①</sup>

第三，他们认为古代的文明与现代的文明有联系，但是现代的文明，现代的学术和发明，是古代所没有的新东西。抹煞了“新”与“旧”的界限，只强调“新”是从“旧”中演化出来，就等于否认世界有新的进步。

第四，他们指出东方文明与西方文明的分类是不准确的。因为这种分类忽略了发展阶段上的相互差异。自古以来，“没有一个静的文明与动的文明对抗的时期”，“一般所谓东洋文明和西洋文明之异点，实在就是古代文明和现代文明的特点，不过西洋文明已从古代进入现代，而东洋文明还正在迟迟不进的时候”。常乃恣援引孔德的社会发展必经神权、玄想、科学三期的理论，判明西洋文明已进入科学的第三期，而东洋文明仍处在玄想的

<sup>①</sup> 蒋梦麟：《新旧与调和》，《晨报》，1919年10月13、14日。



第二期。文明的趋势只有由二期向三期前进，绝无三期向二期倒退之理。他还列举了中国固有文明五个方面的“弊端”，用以证明中国固有文明“很欠完备”，“非走西方文明的路不可”。<sup>①</sup>

这一阶段中，最有力地回击了东西文化调和论的，是已经初步掌握马克思主义唯物史观的李大钊。针对守旧派“物质上应当开新、道德上应当复旧”的调和论，李大钊于1919年12月和1920年1月在《新潮》与《新青年》上连续发表《物质变动与道德变动》和《由经济上解释中国近代思想变动的原因》两篇文章，第一次运用唯物史观对新旧调和论思潮进行了批判。

李大钊认为，道德的性质与状况必然与经济的性质与发展程度相适应，经济变动是道德变动的根本原因。“新道德既是随着生活的状态和社会的要求发生的，就是随着物质的变动而变动的，那么物质若是开新，道德也必跟着开新，物质若是复旧，道德亦必跟着复旧。因为物质与精神原是一体，断无自相矛盾、自相背驰的道理。可是宇宙进化的大路，只是一个健行不息的长流，只有前进，没有反顾；只有开新，没有复旧。有时旧的毁灭，新的再兴，这只是重生，只是再造，也断断不是说是复旧。物质上、道德上，均没有复旧的道理！”<sup>②</sup> 他还尝试着从经济原因上阐明中国新思想之于旧思想、新文化之于旧文化，是取代而不是调和的客观必然性。他说：“孔子的学说所以能支配中国人心有二千余年的原故，不是他的学说本身具有绝大的权威，永久不变的真理，配作中国人的‘万世师表’，因他是适应中国二千余年来未曾变动的农业经济组织反映出来的产物，因他是中国大家族制度上的表层构造，因为经济上有他的基础。这样相沿下来，中国的学术思想，都与那静沈沈的农村生活相映照，停滞在静止的状态中，呈出一种死寂的现象。……时代变了，西洋的文明打进来了！”

<sup>①</sup> 常乃惠：《东方文明与西方文明》，《国民》第2卷第3号，1920年10月4日。

<sup>②</sup> 李大钊：《物质的变动与道德的变动》，《新潮》第2卷第2号，1919年12月。

西洋的工业经济来压迫东洋的农业经济了！孔门伦理的基础就根本动摇了！”李大钊信心百倍地“正告那些钳制新思想的人，你们若是能够把现代的世界经济关系完全打破，再复古代闭关自守的生活；把欧洲的物质文明，动的文明，完全打除，再复古代静止的生活，新思想自然不会发生。你们若是无奈何这新经济势力，那么只有听新思想自由流行；因为新思想是应经济的新要求发生的，不是几个青年凭空造出来的”。<sup>①</sup>

新文化运动的倡导者对“新旧调和”论的批判，从理论上说明了彻底改变旧文化的必要性，文化变革只能“以新代旧”，而不能“以旧容新”。然而在论证过程中，他们却忽略了新旧文化间的连续性，在对传统文化全盘否定的同时，对西方资产阶级文化又不加分析地一概肯定。正因为他们忽视了文化发展的连续性，不懂得封建时期的文化并不等于封建性的文化，把中国封建时期发展起来的传统文化一律当成有百害而无一利的东西，要求一律弃绝，所以在文化问题上往往陷入历史虚无主义的泥潭。这就给守旧营垒的反击留下了余地。自然，守旧派并非胡搅蛮缠的封建冬烘，而是出过洋、留过学，对于西方文化的种种弊端有着透彻了解、同时又素稔传统文化精华的饱学之士，他们以攻为守，通过对西方文化阴暗面的揭露，来反衬中国固有文化的美仑美奂，要用东方文明去“超拔”西方世界，于是将中西文化论战推向第三个阶段。

### 三、中国文化向何处去

19世纪20年代，是文化纷呈的年代，各种学说、各种主义都展现在国人而前，但大致说来无外乎传统文化、资本主义文化、社会主义文化三种。经过了前两个阶段的论战，争论的问题

<sup>①</sup> 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《新青年》第7卷第2号，1920年1月。

越来越明显，“中国文化向何处去”逐渐成为时代的课题、争论的焦点。

1920年，梁启超游历欧洲后归国，最终完成了他由崇拜西方文化到反对西方文化的思想倒退。这个完成的标志是他的《欧游心影录》的出版。一战后，梁启超去欧洲访问，满目疮痍的资本主义世界给他许多的观感，当他看到自己一直推崇的西方资本主义也充满了贫困与混乱时，不得不承认科学刺激的物质文明，并没有给人类带来幸福，相反倒将人类抛入战乱频仍、弱肉强食、道德沦丧的黑暗深渊。在这本书中，他援引一个西方记者的话来证明中国文化能够拯救欧洲。他认为欧洲人由于过于相信“科学万能”，致使“内部生活随而动摇”，“唯心唯物各走极端”，“顶时髦的社会主义，结果也不过是抢面包吃”，西方人普遍失去了为高尚的理想而奋斗的目标。既然西方文化已经破产，中国人就不必到西方寻找救世的药方。他认为解决问题的办法是以中国固有文化为主体，“拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成了一个新文化系统”，并“把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着他好处”。他呼吁道：“我们可爱的青年啊，立正，开步走！大海对岸那边有几万万人，愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你来超拔他哩。”

同年，梁漱溟发表了《东西文化及其哲学》，震动了思想界。他从文化渊源、人生哲学的角度对新文化运动进行了理论上的总清算。梁漱溟认为，“文化不过是一个民族生活的种种方面”，即精神生活、社会生活和物质生活三方面。各个民族在这三方面的不同价值取向和发达程度，形成各具特色的“生活的样法”，而所有人类的生活样法不出三种类型，或曰三个不同的路向。第一种路向是“意欲向前”的，即欧洲的路向；第三种路向是“意欲向后”的，即印度的路向；中国的路向，不同于二者，它是第二种路向，是“意欲自为调和持中为根本精神”的路向。他说，这三种文

化的不同,其间没有什么先进落后之别,因为走的不是一条路。他在对三种文化进行分析比较后,认定在西洋哲学基础上建立起来的西方文化,现在已经弊端百出,处于不得不由第一条路向转到第二条路向的形势。因此他断言,人类文化要发生“由西洋态度变为中国态度”的“根本改革”,全世界都是走“中国的路,孔家的路”,未来文化就是“中国文化之复兴”。

梁漱溟的理论,极大地鼓舞了新文化运动的反对派,严既澄说:梁漱溟的书,坚持了自己的信念,更加认定整个世界只有“中国化是救时灵药”,以孔子思想为“正宗”才能建立起“合理的人生”;<sup>①</sup> 柳诒徵应和梁漱溟,颂扬中国文化是“极中和之道德,极高尚之文学”,“今虽礼教凌迟,然而流风未沫,……此正西方个人主义之药石”,大讲中国应当致力于研究中国文化如何“西被”、如何向外发展的问题。<sup>②</sup> 曾经大声为章士钊“调和论”叫好的陈嘉异,在梁漱溟的鼓舞下,连调和论也不肯唱了,认定东方文化有西方文化不可比拟的优越性,“即有为东西文明融合之论,亦多装饰门面谈。其在笃旧之家,虽心知其善,而以见之不莹,言之不能亲切有味,遂亦含糊委随,甚至忸怩嗫嚅而不敢出诸口,余实耻之”。他断言“将来之世界文化,必为吾东方文化”,故万不可与之“融合”。<sup>③</sup> 这股全盘肯定中国固有文化的思潮,无疑是新的世界形势下对新文化运动的全面反动。

梁漱溟等人的观点一出,就立刻受到了猛烈的批驳。批驳主要来自两个方面:以胡适、张东荪、常乃惠等为代表的一方,坚持走西方资产阶级文化之路;以李大钊、瞿秋白等人为另一方,提出应该建立社会主义现代文明,以取代早已落后的封建文化以

① 严既澄:《评〈东西文化及其哲学〉》,《民铎》第3卷第3号,1922年3月。

② 柳诒徵:《中国文化西被之商榷》,《学衡》第27期,1924年3月。

③ 陈嘉异:《东方文化与吾人之大任》,《东方杂志》第18卷第1、2号,1921年1月。

及弊端丛生、走下坡路的资产阶级文化。

张东荪不赞成梁漱溟把世界文化分做三条路向的说法。他明确反对“持中意欲”，认为那是一种“不自然的生活”，一旦遇到“物质文明”便没有不立败的。他认为“奋进以征服自然而扩张生活本是生命固有的倾向”，这便是西洋文化的精华所在，因此断言，“西洋文化实在已不仅是西洋的了，已大部分取得世界文化的地位”，因此“我们采取西洋文化便不是直抄他族的东西，乃是吸收人类共同的东西”。他还反对梁漱溟把中国文化归结为孔子哲学，“孔子的思想可以代表中国的思想之大部分，然不能说中国文化就是孔子的哲学”。<sup>①</sup>

在对梁漱溟理论的批判中，胡适是最为猛烈、最为有力的。胡适指责梁漱溟关于文化三路向的观点是不顾历史事实的“闭眼睛说”。“梁先生太热心寻求简单公式了，所以把这种历史上程度的差异，认作民族生活根本不同方向的特征，这已是大错了。他还更进一步，凭空想出某民族生活是某种作用运用某种作用，这真是‘玄之又玄’了。”胡适认为，世界上各个“民族生活的样法是根本大同小异的”，“各种民族都向‘生活本来的路’上走”，只“不过因环境有难易，问题有缓急，所以走的路有迟速的不同，到的时候有先后的不同”。<sup>②</sup> 东西文化是在同一生活路上走的，只不过欧洲文化近 300 年发展得快，中国文化发展得慢。因此，中西文化的差异，只不过是古今文化的差异。他断言：西方文化是唯一的一条路，西方文化已大部分取得世界文化的地位，中国、印度落后了，只有急起直追，同样走这条路，才有生存自立的机会。

<sup>①</sup> 张东荪：《读〈东西文化及其哲学〉》，《时事新报》副刊《学灯》，1922年3月19日。

<sup>②</sup> 胡适：《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，《五四前后东西文化问题论战文选》，中国社会科学出版社1989年版。

胡适等人的议论,在一定程度上内认识到人类文化发展过程存在着由低到高的共同趋势,看到了鼓吹封建文化的反动倾向,抨击了一时非常嚣张的宣扬封建文化的论调。但是,他们为资产阶级的立场所限制,不加分析地完全否定中国传统文化,又无条件地为资本主义文化唱赞歌,甚至对其已经暴露无疑的种种弊端百般辩护,以此拒绝对资本主义的剖析、改造,最终走上了同封建主义结盟共同反对社会主义革命的道路。

就在胡适等人不遗余力地鼓吹西方资产阶级文化的时候,李大钊、瞿秋白等先进知识分子,以马克思主义为指导,向着新兴的社会主义文化伸出拥抱之手,并成为人类文明史上社会主义这一新生事物的热烈拥护者。

这一时期,瞿秋白发表了《东方文化与世界革命》、《现代文明的问题与社会主义》等重要文章,代表了中国第一批马克思主义者对于文化论战的看法,将论战提到了一个新的理论高度。瞿秋白认为:“东西文化的差异,其实不是时间上的。”由于人类社会的发展中存在着“共同公律”,“西方文化,现已经资本主义至帝国主义,而东方文化还停滞于宗法社会及封建制度之间”,两者都落后于时代的发展,因而都在淘汰之列,代之而起的只能是“通过世界革命走建设无产阶级新文化的道路”。他具体地分析道:东方文化是形成于封建宗法社会的文化,已不能适应经济的发达,成了“东方民族之社会进步的障碍”,而西方资产阶级文化,也成了为帝国主义、殖民主义服务的工具,变为“人类文化进步之巨魔”,成了“苟延残喘的废物”,所以只有既反对封建宗法制度,又反对帝国主义、殖民主义,“东方民族方能免殖民地之祸,方能正当的为大多数劳动平民应用科学,以破宗法社会封建制度的遗迹。方能得真正文化的发展”。<sup>①</sup> 这种“真正文化的发

<sup>①</sup> 瞿秋白:《东方文化与世界革命》,《新青年》(季刊)第1期,1923年6月。

展”，便是无产阶级的社会主义新文明形态的实现。瞿秋白把文化问题的讨论与实际的社会政治改造联系起来，指出 20 世纪以来，资本主义文明发展到百病丛生，文明问题“就已经不单在书本子上讨论，而且有无产阶级的社会主义运动实际上来求解决了”。在他看来，社会主义的文明，是“以扩充科学的范围为起点，而进于艺术的人生”，它不同于资产阶级的单调的偏畸的技术文明，而是一种“艺术性的技术文明”。这种文明“将彻底变易人类之经济，社会和文化的的生活”，“那不但是自由的世界，而且还是正义的世界；不但是正义的世界，而且还是真美的世界”！<sup>①</sup>

显然，瞿秋白从社会主义的高度来分析文明问题，直接回答的是中国革命必须走社会主义道路的问题。这就不仅把五四以来文化问题的大讨论提到一个新的水平上，而且也深刻地指出了文化问题论战的极端重要的社会意义和政治价值。尽管瞿秋白的文章在理论上和方法上还存在明显的缺点和错误，但他对深化文化讨论所作出的卓越贡献，是永远不会被后人所遗忘的。

五四前后发生的这场关于中西文化问题的大论战，是当时中国社会政治矛盾激化的反映，同时也充分地说明中西文化的冲击与较量达到了一个空前的阶段，标志着文化上的变革进入了一个新的历史时期。通过这场论战，提出了或部分解决了文化发展和文化交流上的许多问题（如物质文明与精神文明的关系，文化的时代性与民族性的关系，本民族传统文化与外来文化的关系，新旧文化的关系，文化的继承与革新，量变质变问题，文化的变革与政治、经济变革的关系，封建主义文化、资本主义文化和社会主义文化及其关系，等等），使马克思主义得到了进一步的传播。这场论战，对于以后中国文化战线上的斗争，对于以后中国文化建设的方向和道路，对于以后文化战线上观察和处理

<sup>①</sup> 瞿秋白：《现代文明与社会主义》，《东方杂志》第 21 卷第 1 号，1924 年 1 月。

问题的方法,都有重大影响。

### 第三节 马克思主义学说的早期传播

#### 一、马克思主义学说的出现

马克思主义是无产阶级的宇宙观和社会革命论,是关于被压迫、被剥削群众的革命斗争的科学。马克思主义是西方文化的精粹,是西方文化最先进的学说。

从总的方面来说,西方文化是指近代西方资本主义社会所创造的一切文化的总和,它包括三个方面的内容:一是以最新的先进生产力为基础的自然科学和技术科学及其应用,即近代中国人所称的“声光电化”;二是反映资本主义生产关系的上层建筑的主导方面,代表资产阶级利益和愿望的意识形态,一般称之为资产阶级文化。它是资本主义社会占统治地位的文化形态;三是与资产阶级文化相对立的代表无产阶级利益和愿望的文化形态。它在资本主义社会处于被统治被支配的地位,但却代表了人类文化的发展方向。

马克思主义作为无产阶级的思想学说,是深深植根于西方文化之中的,它不仅借助了自然科学和技术科学的成果和方法,吸收了包括进化论、细胞学说和能量守恒定律在内的19世纪自然科学的三大成果,而且吸取了西方文化中社会理论的精华。正如现在大家都知道的那样,马克思主义理论体系中三个最基本的组成部分,分别来源于西方资产阶级文化中三大最优秀的理论成果:马克思主义哲学来源于以黑格尔和费尔巴哈为代表的德国古典哲学;马克思主义的政治经济学来源于以亚当·斯密和大卫·李嘉图为代表的英国古典政治经济学;马克思主义的



科学社会主义学说来源于以法国的圣西门和傅利叶以及英国的欧文为代表的空想社会主义学说。因此,马克思主义学说是西方文化中最优秀的部分。

在近代中西文化交流中,随着先进的中国人对救国真理的追寻,马克思主义学说也被逐渐地介绍到中国来,只不过在最初的岁月,介绍得比较零散而已。

马克思主义学说形成于19世纪40年代,那时,中国刚刚迈进近代的门槛。到70年代,有关马克思主义及社会主义运动的信息,才开始传入中国。1870年初,清政府派往法国的“崇厚代表团”中有名叫张德彝的随员,曾目击了1871年巴黎公社起义的情况,这一经历记录在他著的《三述奇》之《随使法国日记》中。<sup>①</sup>

关于巴黎公社的情况,王韬也曾做过介绍。1862年,王韬因“上书太平天国”事,避居香港。其间两次访问英、德、法、日等资本主义国家。1870年返回香港后为《华字日报》编译有关普法战争的报导。随即汇为《普法战纪》14卷,刊刻发行。这部著作,将世界近代历史上具有划时代意义的伟大斗争——巴黎公社的概况介绍给中国读者。

江南制造局编印的《西国近事汇编》,是不定期刊物,其中关于国际形势的报导中就曾介绍过1873年英国煤矿工人大罢工、1874年英国造船工人和煤铁矿工大罢工的情况。

最早对“社会主义”一词作了中文对译的,是黎庶昌的《西洋杂志》一书。1877年,黎庶昌随郭嵩焘出使英、法,接着又转任驻德国和西班牙的使馆参赞。根据这段时间对欧洲社会的了解,写成《西洋杂志》一书。其中有两节讲到欧洲的社会主义运动,将“社会主义”一词音译作“索息阿利司脱”(socialist),译言“平

<sup>①</sup> 详见张德彝,《三述奇》第2—5卷,湖南人民出版社1982年版。

会”。

李凤苞 1878 年写的《使德日记》，其中也有两处涉及到社会主义，均提及“莎舍尔德玛噶里会”。“莎舍尔德玛噶里会”(Social Democratic Party)，就是社会党。

“平会”是他们对欧洲社会主义党的中文翻译名词。“会”是“会党”的意思，“平”字可能他们认为社会主义与农民的平均思想类同，所以以一个“平”对译“社会主义”。虽然这并不准确，却是中国人对“社会主义”一词的最早翻译。

19 世纪 90 年代以后，中国报刊事业兴盛，有关社会主义的消息多起来了。中国人在 1898 年终于知道了马克思、恩格斯的名字。

就目前查到的文献来看，最早提到马克思和马克思主义的，是 1898 年上海广学会出版的《泰西民法志》。该书原为英国人柯卡普(Kirkup)所著，原名《社会主义史》(《The History of Socialism》)，1892 年第一次出版发行，1898 年传入中国。此书由广学会的著名人物李提摩太(Timothy Richard)委托，由胡贻谷(有作胡颐谷)翻译，于 1898 年夏在上海以《泰西民法志》之名交付广学会出版。由于此书发行量有限，传播范围不广。

1913 年英国人皮司(Prase)对此书增删重订，由李懋庸(季)翻译，蔡元培作序，1920 年由上海新青年社出版发行。现在我们虽难以看到《泰西民法志》的原译文，却可以从李懋庸译书中窥见前者的主要内容。该译著指出：“马克思是社会主义史中最著名和最有势力的人物，他及他同心的朋友昂格思都被大家承认为‘科学的和革命的’社会主义派的领袖。”书中还介绍了马克思的生平，以及他的学说，辩证唯物主义与历史唯物主义、科学社会主义、政治经济学，每一部分都作了详尽的评述和介绍，其中对于马克思主义经济学中的劳动价值理论、剩余价值理论、资本理论和资本主义必将被社会主义所取代理论尤为重视，着重加

以阐述。

《泰西民法志》一书虽因种种原因没有引起很大影响,甚至差点被人所遗忘,但其意义重大而深远,标志着马克思主义学说开始传入中国。<sup>①</sup>

1899年2月和4月,李提摩太在《万国公报》第121—124册上发表《大同学》一文,也提到马克思和马克思主义。该文由李提摩太节译自英国资产阶级社会学家吉德写的《社会的进化》一书。文中第一章提到:“其以百工领袖著名者,英人马克思也。马克思之言曰:‘纠股办事之人,其权笼罩五洲,实过于君相之范围一国。吾侪若不早为之所,任其蔓延日广,诚恐遍地球之财币,必将尽入其手。’”第三章提到:“今世之争,恐将有更甚于古者,此非凭空揣测之词也。试稽近代学派,有请求安民新学之一家,如德国之马客德,主于资本者也。”“德国讲求养民学者,有名人焉。一曰马克思,一曰恩格思”。<sup>②</sup>

显而易见,马克思主义在中国的最早出现,与李提摩太、广学会和《万国公报》有密切联系。广学会是基督教在1887年于上海设立的出版机构,初名“同文书会”,1894年改称“广学会”。英国传教士李提摩太是该会的主持人。虽然李提摩太、广学会、《万国公报》一直宣传基督教的“进步”作用,为帝国主义的侵略行为辩护,但他们也对中西文化的交流做出了一定的贡献。该会发行的《万国公报》在19世纪末便介绍了各种流行于西方的社会主义学说,就是在这种介绍中,马克思学说开始在中国出现了。

在中国的先进知识分子中,最早接触并介绍马克思主义的,主要是流亡于国外的资产阶级改良派、革命党人和留日学生。

1902—1904年,梁启超在《新民丛报》上发表的好几篇文章中提到了马克思和社会主义。在《进化论革命者颌德之学说》一

<sup>①</sup> 参见陈铨亚,《马克思主义何时传入中国》,《光明日报》,1987年9月16日。

<sup>②</sup> 这里的“马客德”与“马克思”,都是指的马克思。

文中,他写道:“麦喀士(马克思),日耳曼人,社会主义之泰斗也”。<sup>①</sup> 在另一篇文章中又说:“麦喀士,社会主义之鼻祖,德国人,著书甚多”。<sup>②</sup> 1903年,梁启超在《新大陆游记》中,却诬蔑马克思学说是“迷信”。1906年他在《杂答某报》一文中,再一次提到马克思,把马克思学说称为“架空理想”,“足以煽下流”,反映出资产阶级改良派对马克思主义的某些偏见。

20世纪初,留日的学生中,有些人在他们自己主办的刊物上,发表译介马克思主义的文章。《译书汇编》和《浙江潮》在这类刊物中影响较大。1903年,马君武在《译书汇编》上发表了一篇《社会主义与进化论比较》的文章,在提及马克思时说:“马克司者,以唯物论解释历史学之人也。马氏尝谓阶级竞争为历史之钥”。<sup>③</sup> 并在文后附录了许多马克思著作书单,其中有《英国工人阶级状况》(实系恩格斯所著)、《哲学的贫困》、《共产党宣言》、《政治经济学批判》和《资本论》等。《浙江潮》上也发表了署名大我的《新社会之理论》的文章,介绍社会主义,文中把马克思音译为“埋哈司”。<sup>④</sup>

1905年中国同盟会成立,资产阶级革命派取代了资产阶级改良派走在社会潮流的前列,从而也成为向中国人民宣传马克思主义的主力。

1906年,朱执信在《民报》第2和第3号上发表了《德意志社会革命家小传》,介绍了马克思、恩格斯的生平及其学说。他还明确地揭示出马克思主义与空想社会主义的不同:“前乎马尔克(即马克思),言社会主义而攻击资本主义者亦大有人。然能言其害所由来,与谋所以去之之道何自者,盖未有闻也。故空言无所

① 《饮冰室合集》文集之十二,第95页。

② 《饮冰室合集》文集之十四,第54页。

③ 《马克思主义在中国》上册,清华大学出版社1983年版,第75—76页。

④ 《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,三联书店1960年版,第513—514页。

裨。其既也，资本家因讪笑之，以为乌托邦固空想，未可得薪至也。是亦社会革命家自以为计未审之过也。夫马尔克之为《共产主义宣言》也，异于是。”他认为，《共产党宣言》是马克思的最大“事功”，并概况地介绍了《共产党宣言》和《资本论》的要点，摘译了《共产党宣言》的十大纲领。<sup>①</sup>这是中国的先进知识分子第一次对马克思和恩格斯的生平和学说所作的比较详尽的介绍。

与此同时，马克思主义的一些书籍也被翻译过来，如日本福井准造等著、赵必振等译的《近世社会主义》、《社会主义》、《社会党》等。中国的无政府主义刊物《天义报》也大量地介绍马克思主义学说，该刊从15号（1908年）至19号（1908年）译载了恩格斯1888年为《共产党宣言》英文版所写的序言、《共产党宣言》的第一章《资产者与无产者》。《新世纪》也用大量的篇幅宣传过马克思主义学说。

早期在中国介绍马克思主义的人，成份比较复杂，有地主阶级人士、外国传教士、资产阶级改良派、资产阶级革命派以及无政府主义者，他们介绍马克思主义的目的各不相同，因此介绍的重点也不同，有些介绍还有歪曲。总之，那时马克思主义学说还未被人重视，在中国的影响非常有限。

## 二、马克思主义在中国的早期传播

马克思主义作为一种社会思潮在中国传播，是在俄国十月革命之后。

1911年10月爆发的辛亥革命，推翻了中国两千多年的封建统治，创建了中国历史上第一个资产阶级共和国。虽然这次革命并不彻底，但民主革命毕竟迎来了新的历史曙光。资产阶级革命派为此欢欣鼓舞，他们认为以民族、民权两主义为中心的政治

<sup>①</sup> 参见《朱执信集》上册，中华书局1979年版，第8—32页。

革命已经胜利,以民生主义为中心的社会革命即将开始。因此对马克思主义的宣传更加积极。早在革命发轫之时,他们就认为马克思的“社会主义本译民生主义”。<sup>①</sup>临时政府成立后,孙中山等人发表了一系列演讲、谈话和文章,极力赞成“社会主义”,努力“使其理论普及全国人心目中去”。<sup>②</sup>孙中山在《社会革命谈》的演讲中指出:“今吾国之革命,乃为国利民福革命。拥护国利民福者,实社会主义。”<sup>③</sup>在《社会主义派别及批评》中,他号召“主张社会主义之学子,当如何斟酌国家社会之情形,而鼓吹一种和平完善之学理,以供政府之采择”。<sup>④</sup>这表明,这位临时大总统对用马克思主义巩固新政权、建设新中国寄予相当的愿望。他当时误以为民生主义就是社会主义,因此广为宣传。

辛亥革命后革命派对马克思主义社会主义学说的宣传,只不过是马克思主义在中国广泛传播的一个序幕。它的出现,意味着马克思主义在中国早期传播条件的成熟。

到十月革命爆发时,中国社会内部的情况已发生了重大变化。在第一次世界大战期间,中国资本主义有了较大的发展,工人阶级已经成长壮大起来,成为中国社会的一支重要力量;而新文化运动的蓬勃开展又极大地促进了人们思想的解放,统治中国达2000年之久、享有绝对权威的封建思想文化受到了沉重的打击,人们的民主主义觉悟受到了极大的启发,在广大青年知识分子中,掀起了要求进步,寻求科学真理,追求解放的热潮。这就为马克思主义在中国的传播造成了社会基础和思想条件。

同时,第一次世界大战期间西方资本主义制度百弊丛生的现实和俄国十月革命后建立起来的人民当家做主的社会主义国

<sup>①</sup> 《朱执信集》上册,中华书局1979年版,第46页。

<sup>②</sup> 陈布雷:《大总统与社会党》,《上海晚报》1912年1月1日。

<sup>③</sup> 《孙中山选集》上卷,人民出版社1956年版,第104页。

<sup>④</sup> 《总理全书》之七,《演讲》(上)。

家的欣欣向荣的景象,也加速了马克思主义在中国的传播。首先是李大钊等少数激进民主主义者进一步怀疑西方式民主共和制的永恒性,逐渐把目光从资产阶级民主共和制的摇篮——法国,转向社会主义民主制的发源地——苏维埃俄国。自从十月革命后,苏俄建立了社会主义国家,人民当家做了主人。中国先进的知识分子终于从十月革命的胜利中看到了中国的新出路。从欢迎、讴歌十月革命,进而探讨和追求导致这一革命取得伟大成功的马克思列宁主义的思想学说。正如毛泽东所说:“十月革命一声炮响,给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进知识分子,用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具,重新考虑自己的问题。”<sup>①</sup>从1918年下半年到五四运动时,马克思主义在中国得到了初步的传播。

李大钊是中国第一个马克思主义的积极传播者。十月革命后,他以极大的热情注视着俄国革命的发展,搜集有关俄国革命和马克思主义的资料,认真研究马克思主义。

《法俄革命比较观》是李大钊第一篇论述十月革命的文章。在这篇文章中,他阐明了十月革命的意义,将十月革命与法国资产阶级革命进行了对比分析。文章针对当时报纸上对十月革命的混乱报道,告诉中国人民不要因“一时之乱象”而“抱悲观”,而应欢迎十月革命,“翘首以迎其世界新文明之曙光”。文中明确宣告:“俄罗斯之革命是20世纪初期之革命,是立于社会主义上之革命,是社会的革命并著世界的革命之采色者也。”<sup>②</sup>

同年11月,他又发表了著名的《庶民的胜利》和《布尔什维主义的胜利》两篇文章,进一步歌颂了十月革命的胜利,指出马克思主义必将在全世界取得胜利。他说:“由今以后,到处所见的,都是 Bolshevism 战胜的旗。到处所闻的,都是 Bolshevism 的

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第2版第4卷,第1471页。

<sup>②</sup> 《李大钊选集》,人民出版社1954年版,第104页。

凯歌的声。人道的警钟响了！自由的曙光出现了！试看将来的环球，必是赤旗的世界！”<sup>①</sup>

1919年元旦，《每周评论》上发表了李大钊以《新纪元》为题的社论，又进一步指出：十月革命开辟的历史新纪元，“带来新生活、新文明、新世界”。<sup>②</sup>他明确指出中国人民应沿着十月革命照亮的道路前进。

李大钊的几篇文章，是当时中国最早、最科学地认识十月革命真相及其伟大历史意义的划时代作品，同时也标志着李大钊从一个激进的民主主义者向共产主义者的转变，表明了中国先进分子在十月革命影响下的新觉醒。

在这一时期，李大钊组织了“马克思主义研究会”，团结一些进步青年，学习和研究马克思列宁主义和俄国革命。1919年5月，在李大钊的主持下，《晨报副刊》开辟了马克思主义研究专栏，连续刊载《共产党宣言》、《政治经济学批判序言》中有关历史唯物主义部分的摘译和《雇佣劳动与资本》的全译文。与此同时，他又在《新青年》编辑了《马克思研究专号》。有些报刊还先后发表过马克思、恩格斯、列宁等人的传记材料和其他有关社会主义的文章。

五四运动的爆发，推动了新文化运动的深入发展，也有力地促进了马克思列宁主义的广泛传播。五四运动后，新文化运动由一个反封建、宣传资产阶级民主和科学的思想运动，发展成为一个以宣传马克思列宁主义为主流的启蒙运动。

此后李大钊继续发表文章，传播马列主义。1919年5月，李大钊在《新青年》马克思主义研究专号上发表了《我的马克思主义观》一文，在这篇长达2万多字的文章中，他系统地介绍了马克思主义学说。文章对马克思主义的三个组成部分——唯物史

<sup>①</sup> 《李大钊选集》，人民出版社1954年版，第117页。

<sup>②</sup> 《每周评论》第3号，1919年1月5日。



观、政治经济学和科学社会主义,都有所阐述,并指出这三部分“都有不可分割的关系,而阶级竞争说恰如一条金线,把这三大原理从根本上联络起来。”<sup>①</sup> 在这前后,他在《新青年》、《每周评论》、《新潮》等刊物上,还发表了《阶级竞争与互助》、《再论问题与主义》、《物质变动与道德变动》、《由经济上解释近代思想变动的原由》、《唯物史观在现代史学上的价值》、《中国的社会主义与世界的资本主义》等一系列论文,介绍马克思主义的基本原理特别是唯物史观。

同时,李大钊还利用高校讲坛向学生宣传马克思主义。他在北京大学的经济系、历史系、法律系和北京女子高等师范分别开设了《唯物史观》、《社会主义与社会主义运动》、《社会主义的将来》、《现代政治》、《史学思想史》和《女权运动史》等课程。

当然,李大钊在宣传马克思主义方面,有许多不够成熟的地方,但他为早期马克思主义在中国的传播做出了巨大的贡献,正如鲁迅所说:“他的遗文将永在,因为这是先驱者的遗产,革命史上的丰碑。”<sup>②</sup>

陈独秀也是这一阶段鼓吹传播马克思主义的勇士。十月革命后,他就在自己创办的《新青年》上积极刊载一系列介绍俄国社会主义革命和马列主义的文章。1918年12月,他又与李大钊一起创办了《每周评论》,并第一次刊载了《共产党宣言》的摘译。五四运动后,他先后发表了《马尔萨斯人口论与中国人口问题》、《劳动者的觉悟》、《上海厚生纱厂的湖南女工问题》、《谈政治》等文章,阐述了马克思主义关于劳动人民创造世界、剩余价值理论、阶级斗争和无产阶级专政学说。由于他在新文化运动中的声誉,因而很快就成为有巨大影响的马克思主义宣传者。

在此期间,另一位传播马克思主义的先驱是李达。早在十月

<sup>①</sup> 《李大钊选集》,人民出版社1954年版,第177页。

<sup>②</sup> 《鲁迅全集》第4卷,人民文学出版社1981年版,第402页。

革命前,他就积极参加留日中国学生的爱国活动。十月革命后到五四运动初期,他翻译了《唯物史观》、《社会问题总览》、《马克思的经济学说》等重要著作,在国内陆续出版,系统介绍了马克思主义各个组成部分的基本原理。他的《什么叫社会主义?》、《社会主义的目的》等文章比较准确地阐明了科学社会主义的基本理论,论述了科学社会主义与无政府主义的本质区别。

此外,毛泽东、周恩来、蔡和森、邓中夏、恽代英、瞿秋白等人,也都为五四运动以后马克思主义在中国的广泛传播做出了重要贡献。

从十月革命到五四运动的几年里,马克思主义在中国的传播,已经不是零星片面的,而是比较系统、完整的。这一时期对马克思主义的认识虽然还存在着诸多不足,但都为中国共产党的成立和整个新民主主义革命奠定了重要的基础。马克思主义这一新的世界观和方法论,不仅为中国人民的救亡运动提供了新的理论指导,而且为中国人带来了全新的文化观念。从此中国人的面貌焕然一新了。

### 三、马克思主义在中国早期传播的特点与历史意义

马克思主义学说在中国的早期传播,标志着一个新时代的到来,然而由于中国历史条件的限制,决定了中国并不是在正常的历史发展过程中接受马克思主义的。当时的中国还处于半殖民地半封建的社会,资本主义的发展还很不充分。这些特殊的历史条件,就使得马克思主义在中国的传播具有其自己的特点。

首先,西方文化的输入是马克思主义在中国早期传播的必要思想文化准备。这一方面是因为西方文化是马克思主义产生的土壤。另一方面则是由于当时中国文化落后,思想封闭和腐朽顽固的封建文化统治加深了这种必要性,马克思主义的产生只有在资本主义政治经济文化高度发达的国家才有可能,其传

播和发展也必须以一定程度的资本主义文化作为前提。在极端专制和愚昧而且完全封闭的封建社会里,马克思主义既不可能产生,也无法生存和发展。因为资本主义既是马克思主义的根本对立面,同时也是它产生和传播的客观条件。从洋务运动到戊戌变法,再到辛亥革命和新文化运动,一批批先进的中国人,为西方文化的传人做出了贡献,从物质到制度,再到意识形态,西方文化逐渐在中国扎下根来,这一切就为马克思主义的传播奠定了良好的基础。这在马克思主义早期传人的历史中也可找到证据,无论是以梁启超为代表的资产阶级维新派,还是以孙中山为首的资产阶级革命派,以及以李大钊、陈独秀为代表的具有初步共产主义思想的知识分子,都接受过西方文化的熏陶,具有极深的西方文化功底。他们是在向西方学习的过程中,将马克思主义作为西方文化的优秀成分介绍给近代中国的,是西方文化把他们与马克思主义联系在一起。

第二,中国力图摆脱半殖民地半封建状态的历史任务,为马克思主义在中国的早期传播提供了客观要求。中国自从进入近代的那天起,就为摆脱殖民主义与封建主义的束缚而努力地奋斗着,揭开了旧民主主义革命的序幕。洪秀全曾试图用中国传统的大同思想与西方的基督教相结合,解救困苦中的中国人民,失败了;康有为、梁启超试图在中国建立以西方民主为主要形式的君主立宪国家,也失败了;辛亥革命中,孙中山领导中国人民建立了西方式的资产阶级共和国,还是以失败而告终结。资本主义的社会制度是五四运动以前先进的中国人追求民族解放的目标。但是在学习的过程中,人们也终于发现了资本主义的内在矛盾,资本主义“机器所到的地方,手工业之破坏好像秋风扫落叶一般”,“中产社会渐渐都沦为无产者”,“社会上困苦的失业者已普遍都会与乡间了”,因而认识到:“资本主义生产制一方面固然

增加富力,一面却也增加贫乏。”<sup>①</sup>在西方,这种认识曾促使产生了近代社会主义;在中国,这种认识则引来了近代马克思主义。20世纪初年努力于资产阶级革命的先进人物,就已经表现出追求资本主义,同时又向往比资本主义更合理的社会制度这样一种矛盾。孙中山说:“能开发其生产力则富,不能开发生产力则贫。从前为清政府所制,欲开发而不能,今日共和告成,措施自由,产业勃兴,盖可预卜。然不可不防一种流弊,即资本家将从此以出是也。”“夫吾人之所以持民生主义者,非反对资本,反对资本家耳,反对少数人占经济之势力,垄断社会之富源耳。”<sup>②</sup>这种矛盾因中国人目睹了第一次世界大战的资本主义危机而加深。因辛亥革命之后中国社会的黑暗苦痛而加切。于是,在新文化运动的后期,马克思主义便成为忧国之士高谈阔论的一个题目。

第三,马克思主义在中国的传播总是以不同时期最先进的阶级、阶层和社会集团为主体和承担者。马克思主义在中国的早期传播过程中,先后以资产阶级维新派、资产阶级革命派和代表新兴无产阶级利益的具有初步共产主义思想的知识分子为主体力量。这是因为代表人类最高智慧的马克思主义和社会发展各个时期的先进阶级、先进分子有一个根本的一致,那就是它们都代表社会历史发展的方向,它们分别以理论和实践的形态反映和揭示历史发展的规律。

第四,马克思主义在中国的传播,就其理论而言,首先是从科学社会主义理论开始的,而且20年间始终以此为主。这一方面是由于科学社会主义在马克思主义学说体系中的地位和作用所决定的,它是整个马克思主义理论的政治主张、奋斗目标和最终结论。另一方面,这也是由当时中国社会发展的迫切需要和根本出路所决定的。如前所述,近代困绕着先进中国人的首要问题

① 《五四运动文选》,三联书店1979年版,第457页。

② 《孙中山选集》上卷,人民出版社1956年版,第88、93页。

便是中国怎样才能摆脱帝国主义、封建主义的双重压迫。当中国资产阶级革命派在策划推翻封建帝制、描绘资本主义的蓝图时，他们不仅从中国看到封建制度的腐朽和反动，而且从西方依稀看到资本主义制度本身的矛盾和弊端；至于国际资本对中国的侵略和凌辱，更为广大中国人民所深恶痛绝。在这种情况下，资本主义就失去了昔日的光彩，而以批判资本主义著称的社会主义必然对当时先进的中国人具有最大的吸引力，于是人们追求马克思主义的科学社会主义，也便在情理之中了。

第五，马克思主义在中国的早期传播，还表明这样一个真理：只有适合中国国情，在新的实践中得到发展和验证的马克思主义理论，才会在中国真正扎根、开花和结果。马克思主义在中国的早期传播，一开始其源头是西欧和日本，但是十月革命后，就转变为俄国。这是因为，马克思主义已发展到被革命实践证实了的列宁主义阶段。列宁主义不仅大大发展了马克思主义而且大大优越于初创阶段的马克思主义，特别是对于东方经济落后国家的革命，列宁主义更切合它的实际。中国人民正是用这种适合革命实际的理论作指导，在漫长的实践中产生了更适合中国国情的具有中国特色的马克思主义列宁主义——毛泽东思想。

马克思主义在中国的早期传播，是历史发展的必然结果，因此有着巨大的历史意义。

自从鸦片战争失败的那时起，先进的中国人便开始了向资本主义西方寻求真理的艰难历程。从鸦片战争到新文化运动，几代先进的中国人曾“从帝国主义的老家即西方资产阶级革命时代的武器库中学来了进化论、天赋人权论和资产阶级共和国等项思想武器和政治方案，组织过政党，举行过革命，以为可以外御列强，内建民国”。<sup>①</sup>但是，这一切都失败了，它们并未能使灾

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第2版第4卷，第1514页。

难深重的中国得救。

“一九一七年的俄国革命唤醒了中国人，中国人学得了一样新东西，这就是马克思列宁主义”，<sup>①</sup>从此先进的中国人把追求的方向从资产阶级民主主义，转向马克思主义、社会主义。“中国人找到了马克思列宁主义这个放之四海而皆准的普遍真理，中国的面目就起了变化了”，“中国人从思想到生活”进入了“一个崭新的时期”。<sup>②</sup>

马克思主义的早期传播也为中西文化交流揭开了崭新的一页。这不仅表现在人们在接受马克思主义学说的同时便接受了一种全新的文化观念，还表现在在这种理论指导下，中西文化交流将向更高、更新层次上发展。追求真理，吸收借鉴世界上优秀的文化传统，向全人类展示民族文化的魅力，走中学西化、西学中化的道路，便成为新时代中西文化交流的主旋律。

---

<sup>①②</sup> 《毛泽东选集》第2版第4卷，第1514、1470页。