

十八世纪中国与欧洲 文化的接触

〔德〕利奇溫 著

朱杰勤 譯

商 务 印 书 館

十八世紀中国与欧洲 文化的接触

[德] 利奇温 著

朱杰勤 译

商 务 印 书 馆

1962 年 • 北京

Adolf Reichwein
CHINA AND EUROPE
Intellectual and Artistic Contacts in
the Eighteenth Century
据纽约 Alfred A. Knopf 书店 1925 年英译本译出

十八世纪中国与欧洲文化的接触

〔德〕利奇温著 朱杰勤译

商务印书馆出版

北京复兴门外翠微路

(北京市书刊出版业营业许可证出字第 107 号)

新华书店经售

中国工业出版社第二印刷厂印装

统一书号: 11017·131

1962 年 11 月初版	开本 850×1168 1/32
1962 年 11 月北京第 1 次印刷	字数 113 千字
印张 414/16	印数 1—3,000 册
定价 (9) 1.20 元	

譯者前記

德人利奇溫(Adolf Reichwein)所著的《十八世紀中国与欧洲文化的接触》，原名 *China und Europa, Geistige und Künstlerische Beziehungen in 18 Jahrhundert*，于 1923 年在柏林出版。后英人鮑韦尔(J. C. Powell)把它譯为英文，于 1925 年在伦敦出版，即 *China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century* 一书。此书被收入英国剑桥大学教授奥格頓(C. K. Ogden)主編的《文化史丛书》內。此书虽然出版于三十多年前，但由于现在还没有比它更詳尽的同类著作，所以还常被研究中西交通史的人引用，为研究中西文化交通史的重要参考資料。作者叙述中国文化在十八世紀传入欧洲的经过及其影响的时候，不厌求詳。所用材料，虽然完全采自西方作品，也可借鉴。但全书内容，主要是罗列史料，且缺乏正确的理論分析，特别是对于重农学派一章，几乎完全是资产阶级的客观主义的叙述(关于重农学派的批判，可参看馬克思：《剩余价值学說史》)。而論列中国哲学，特别是孔、老的学說，由于作者未能直接閱讀中国典籍，无从窥探孔、老学說的主要方面，而且又受资产阶级世界观所局限，只能从唯心主义的观点上发挥。这些都是很大的缺点，我們讀时应加以批判。

十五年前，我曾根据英文本把它翻譯出来，譯稿藏在书篋中，久不检閱。今年在大批旧稿里清理出来，觉得此书在目前研究中国文化对西方的影响以及对加深中国文化遺產的重新認識中，尚有参考价值。但旧譯是采用文言，不便于广大讀者，实有重譯之必

要。因此利用假期，对照原文，把它用語体重譯一遍，提出发表。
譯文錯誤的地方，希望讀者惠予指正。

最后，我必須恳切感謝商务印书館的編輯同志給我的帮助。
在他的苦心校改下，这篇譯文中許多錯誤得到了糾正，使譯文的质
量大大提高。他的学識淵博和与人为善的态度，都是值得我欽敬
和学习的。

朱杰勤

1960年7月于暨南大学历史系

目 录

导論：今日年青一代与东方的智慧	3
老子及其学說的三座津梁——精神生活的內向——无为（老子——托尔斯泰）——回到自然（老子——卢梭——托尔斯泰）	
十八世紀前欧洲与中国之間接触概况	12
经济上的接触——关于中国的著述——关于东方的意见	
罗柯柯艺术	20
罗柯柯作风的感觉——罗柯柯及古代中国文化的相同感——瓷器：其輸入及其对欧洲裝飾风格的影响——欧洲瓷器的发明——漆器：中日漆器的輸入及欧洲家具作风的发展——欧洲漆器及其应用——华絲輸入及其对欧洲紡織与裝潢发展的重要性——中国刺綉品在欧洲及其对欧洲技术的影响——中国壁紙的欧化——繪画：怀托等的“中国风物”——建筑：采用中国营造法式——仿造中国的亭台樓榭及庙塔——中欧混合式：彼尔尼茲宮及北京圓明園——在中国影响下室內裝潢的改变——社会及公众生活上的“中国风物”——中国与舞台——喜剧、歌舞剧——諷刺文与关于中国的书札	
启蒙时代	66
启蒙时代的特质——由孔子而認識中国——贊美中国者：萊布尼茲、服尔夫、伏尔泰及百科全书派——怀疑者：腓特烈大王、孟德斯鳩——反对派：卢梭、方隆	
重农学派	90
魁奈重农学派的政治經濟学說乃溯源于中国古代国家学說及其与社会的关系	
感情主义时代	99
“感情主义”之起源——英国的花园——中国式花园的采用——	

中英式花园——风靡欧洲——中国影响下水彩画的发展

歌德111

十八世紀之末——不好此道——对东方的判断渐趋成熟——加以区别——主观上不喜中国艺术表现的不完备——晚年歌德認識中国文化在世界的客观价值——歌德关于中国的文艺——中国的影响:《爱尔培諾尔》、《中德四季晨昏杂咏》——关于材料出处的批判的注解——說明

結語129

十八世紀末期欧洲人对远东的热忱渐减——欧洲古学的复活——印度世界出现于視綫。

附注133

目 录

导論：今日年青一代与东方的智慧	3
老子及其学說的三座津梁——精神生活的內向——无为（老子——托尔斯泰）——回到自然（老子——卢梭——托尔斯泰）	
十八世紀前欧洲与中国之間接触概况	12
经济上的接触——关于中国的著述——关于东方的意见	
罗柯柯艺术	20
罗柯柯作风的感觉——罗柯柯及古代中国文化的相同感——瓷器：其輸入及其对欧洲裝飾风格的影响——欧洲瓷器的发明——漆器：中日漆器的輸入及欧洲家具作风的发展——欧洲漆器及其应用——华絲輸入及其对欧洲紡織与裝潢发展的重要性——中国刺綉品在欧洲及其对欧洲技术的影响——中国壁紙的欧化——繪画：怀托等的“中国风物”——建筑：采用中国营造法式——仿造中国的亭台樓榭及庙塔——中欧混合式：彼尔尼茲宮及北京圓明園——在中国影响下室內裝潢的改变——社会及公众生活上的“中国风物”——中国与舞台——喜剧、歌舞剧——諷刺文与关于中国的书札	
启蒙时代	66
启蒙时代的特质——由孔子而認識中国——贊美中国者：萊布尼茲、服尔夫、伏尔泰及百科全书派——怀疑者：腓特烈大王、孟德斯鳩——反对派：卢梭、方隆	
重农学派	90
魁奈重农学派的政治經濟学說乃溯源于中国古代国家学說及其与社会的关系	
感情主义时代	99
“感情主义”之起源——英国的花园——中国式花园的采用——	

中英式花园——风靡欧洲——中国影响下水彩画的发展

歌德111

十八世紀之末——不好此道——对东方的判断渐趋成熟——加以区别——主观上不喜中国艺术表现的不完备——晚年歌德認識中国文化在世界的客观价值——歌德关于中国的文艺——中国的影响:《爱尔培諾尔》、《中德四季晨昏杂咏》——关于材料出处的批判的注解——說明

結語129

十八世紀末期欧洲人对远东的热忱渐减——欧洲古学的复活——印度世界出现于視綫。

附注133

導 論

約十年前佩乔(Alphonse Paquet)說：“我們歐洲人在开始接受古代中国的教育了。”这句话扼要地表达了一小部分摆脱了民族畛域之见的思想家和研究东方的学者的观感。中国古代圣贤的著作，在对我們年青一代的許多人說来，成了他們文化知識經驗的必不可少的一个环节，但不幸在其他許多人看来，仅仅是世界文献的一部分。他們把世界文献当做一个踵事增华、仅供玩賞的文学仓库。他們以令人驚訝的缺乏精确的方式，把西方的和东方的文化混淆起来。这正是流行的糊涂思想，那种今天盛传的所謂“綜合的”思想的一个实例。

但即使这种談吐的“时风”，也只是一种內在真实关系的曲折反映。倭鏗(Rudolf Euoken)最近說到“东西之間更密切的联系”的无限重要性。”就在大战仍在进行期中，奈方(Nathorp)作了下列的預言，說“今日奄奄一息的西方，重新面向涌现神灵的阳光之处，人类及人所有的关于上帝和神灵弘伟梦想的真正誕生之地——即东方。”

东方傲然地响应了他的話。泰戈尔(Tagore)說：“纵使这种火炬烧尽而归于消灭，只剩下一堆供紀念的灰烬，可是永久的光輝会再次照耀于东方，即人类历史起源的东方。”辜鴻銘是一位通情达理的孔子的信徒，不像泰戈尔那样的抒情詩人，他向欧洲提出了最后向中国“君子之道”学习的切实忠告，用以解除“暴力崇拜”及“暴徒崇拜”两者之間勾心斗角的痼疾。

甚至就是对不經心的观察者，今天也显而易见可以看出那种

正在发生作用的各种力量，它們早已超出少数爱好者的狭隘圈子，而以多种多样和难以追寻的途径，深入吸引着较为广大的社会群众，其中包括我們时代里一切苦恼和激动的人們。至于这种“亚洲热”，是否注定向西方仅仅揭露西方的衰败和重新引导它自力更生，还是西方世界調整整个精神境界的伟大变化的真正开始，在未来的世紀里便可以判定。

無論如何，这是欧洲史上东亚第二次在精神上与西方的接触；在十八世紀中，东方曾經第一次与西方有过文化上的接触和沟通。

东方智慧的宁静自得，对于年青一代中为当代精神問題所惶惑的一部分人，特別产生了持久的印象。这件事的好或坏，意见容或有不同，我們这里不去管它；我們所要关心的，只是精神上的状态，而这种状态已經替它本身創造出这样理解的途径。必須說明，今日年青的一代，只是震动时代的精神的特別敏感的体现者。他們既无权利脱离时代，而且和时代关系根深蒂固，受时代的丰厚培育，实际上要超过过去久远的任何时代。因此，他們就有义务对于过去采取一种虚心和負責的态度。青年时代——为含苞欲放、生气蓬勃的时代，往往容易得“风气”之先，因此不免用明确积极的方式来表现它的所感，往往超过了一种成熟的实际的判断所許可的范围。因此，我們对于青年一代傾向东方的态度，不可遽加譏笑，毋宁把我們的注意，集中于这种态度背后的宗教的推动力。

在充滿青春热情和生气的“致亚洲书”(A Message to Asia)中有几句话：“向大地表明：除精神文化外，沒有其他文化可以居支配的地位。”这里我們看到那种正在成为十九世紀对立体的最尖锐的表示，努力为生命指出一个向内心发展的方向。

特別經過最近十年来翻天覆地的变化以后，在少数人士之間，出现了那种期求内心发展有所归宿的热望，于是老子被視为一位

伟大的先觉人物。《道德經》变为当代一代人沟通东西的桥梁。自本世紀开始以来，在德国此书不下有八种譯本出现。在这一方面，那些只知道斤斤于譯文文字缺点的各汉学家，发生反感，本不足怪。例如法兰克(Otto Franke)在《神学档案》(Archiv für Religionswissenschaft)(XIII, 130)中論及《道德經》，对于这种“翻譯狂”有所指摘；另有一位英国学者不能了解为什么《道德經》不仅对研究中国的人，而且对其他的人能发生这样不断的吸引力。这些譯本，当然不都是完全由原文譯出的，他們的重要不在于作为文字上的杰作，而是在于它用“东方老人”(老子)的名义，表述了当代的信仰。

《老子》一书，以虛靜为道。(按：《道德經》第十六章：“致虛极，守靜篤。”——譯者。)虔篤的道家，收視返听，以天地之心为心。一个經過机械时代的喧扰竞夺的人，需要宁靜与恬息，就从老子之“道”，学得如何克服外物。我們时代对精神生活的要求，在这里可以找出一个答案来。

这种退入到內心深处和最宁靜的境界，自然产生出我們今天常常接触到的“消极”的心理。这并不是无所作为的意思，而是具有远为奋发的东西。我們今日到处可见到青年們，他們把老子的“无为”当做一种启示，其中最优秀的人，断然属于精干和有进取心类型的人物。老子和托尔斯泰两位大师的影响，在这里合为一派。对皈依这两位大师的人而言，他們所提示的“无为”之旨，是一种責任。托尔斯泰知道，在他学說的这—个要点上，他和老子是一致的，他甚至有過《道德經》俄文譯本的計劃。他承认，对他說来《基督的山上垂訓》(Sermon on the mount)所說：“但我告汝，汝不必拒惡”一語，包納了打开智慧之門的關鍵。而同样坚信善惡对立問題可以本于自然秩序而解决的老子，就說：“唯之与阿，相去几何？善之与惡，相去若何。”在这里，我們找到了把托尔斯泰和老子

合而为一的消极的虚无主义的根源。

为了应付今日的扰攘，而发生以静制动的要求，自有它的深远意义。但对于天性趋向于极端的青年人，它含有一种危险性。一旦接受老子宁静的宗旨以后，接着就发生如在今日青年运动中常见到的好静恶动的心理，用来对抗当代的积极的“活动主义”(Activism)。斯泰林(Stählin)在《青年运动的狂热及其匡正方法》(Fieber und Heil in der Jugendbewegung)一文中，正确地看出，两者同样都是劳而无功的逃避现实生活的特殊方法。对于许多习惯于把自己的含糊和迟钝，同老子的纯粹神秘主义混为一谈的人来说，斯泰林的责难无疑是适用的。他说“由近东及远东而来的言论，使你们若干人，最初感觉到东方的智慧可补应有尽有的西方的不足。但除非你们将西方的严格锻炼的思想与东方的真知灼见结合起来，否则，你们对东方的神秘及智慧的热忱，将表现成为一种精神上的解体状态，你亦不必引为惊讶。”对这些人，最好回忆一下歌德的名言：“只有向明确而范围确定的事业而积极进行工作，才能达到较高的文化。”“无为”之旨，对于少数人或者曾经激发了他们心理上的某些高尚品质，但对于今日曾被它迷惑的大多数人，已经成为一面歪曲真相的镜子。

“回到自然”的呼声，是连接年青一代中若干人与《道德经》的古代哲理的第三个环节。

由于我们时代的机械化而引起的“人类堕落”之感，是流播很广的。为逃避痛苦，曾有过多种的打算。人的努力从自然循环的不知不觉的束缚中解放出来，被认为是衰落过程中的一个最后阶段，末了便会把我们时代中集体对个人之间的团结力，全部摧毁以尽。在这方面，正好像在几乎所有有关文化危机的其他问题一样，我们看到有两派人，一派是标榜进步的人，他们不管时代的紧张和

困难，认为技术的发展，是趋向辉煌将来迈进的一大步。另一派人，他们以不同程度沉入于多少带有卢梭式的浪漫感情之中。在他们看来，老子是顺乎自然的先觉之一，他们对于作为十九世纪特色的人类文化及道德提高的不断进步，已经失去信心；他们宁愿回到原始的状态。回到“顺乎自然”是“青年”运动口号之一。“节奏运动”(Eurythmies)的提倡推广，也是出于同一的趋向，这种运动要求人的、甚至儿童的创造力有不受障碍的发展，——到处我们见到回复到自然循环的努力。老子寻求以人道配合天道，正是这样的理论。结合老子和卢梭，并和托尔斯泰合为一流的，便是这种对于习惯法权、道德和一般文明等制度所抱的怀疑态度，也是对于今日青年最有吸引力的东西。正就是这种心理的态度，使人对他人称为进步的东西：由爱情及共同利益所推动的自然活动，由人的本性出发的自发活动，过渡到现代文明的有法律规定的有秩序的生活，处处带有国家组织的公民道德心，他们却感觉到衰败。老子已经认识到当时的内在的虚伪性，正在腐蚀人心，以及他们如何玩弄对他们不再有什么意义而仅存空名的理想。他主张唯一的出路，就是冥思深想，忘掉一切很少现实根据的美好的公式，收视反听——与宇宙合而为一。

老子把孔子的书，看作是一种捉襟见肘的办法，只是诊治表面的证候，而当时却需要有一种根本的治疗。他说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”（《道德经》第十八章）在另一处又说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”（第三十八章）他更辛辣地带有卢梭式的无情口吻说：“绝巧弃利，盗贼无有。”（第十九章）这使人回忆起卢梭对第戎学院(Dijon Academy)所提“科学及艺术是否有益于人类进步”悬赏征答的答案。托尔斯

泰从十五岁起，便熟悉卢梭的学说，他憎恶音乐，因为它能够使人陶醉，丧失冷静的理性和与自然的协调；他曾经把这种融合于自然的精神传入于今世。关于此点，很有趣的在老子的著作中也说过：“乐与餌，过客止，道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（第三十五章）

七十年前，托尔斯泰也像老子一般，譏笑信仰进步为一种“当时奇异的宗教”，（因为都感觉到他所处的世界，在他掌握之内正在分崩离析，留下的只是无所依托的琐屑）。他认为人的唯一得救之道，在于拯救灵魂，每个人必须努力去接触他的本体的纯粹本质，才能做到“人生的任务在于保全他的灵魂。人必须生活如上帝，才能保全他的灵魂；欲生活如上帝，他必须抛弃一切生活的逸乐。”老子曾以类似的话说过同样的道理：“是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（第十二章）因此，对老子和托尔斯泰以及凡能接受他们学说的人看来，分异必归于一同；由于思想矯揉造作的活动所造成的纷乱多歧，由此可以回复原来自然的真朴。‘回到自然’之说，常常带有泛神论的倾向；在今天也同样有各种的表现形式。值得注意的，老子与孔子相反，以道为天地之始，贯穿于万物之中。“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（第二十一章）

有些人例如潘伟支(Rudolf Pannwitz)，曾经看出，在这里倒不是一种没有具体内容的理想的宗教虔诚精神，（这不是他们所追求的），而是一种可能作为各种宗教的准备的最高宗教。潘伟支用这个方法替我们的绝望的相对主义指出了一个积极的方向。他说：“当我们的一切传统被打破；我们正像破船的水手在荒凉岸上茕茕无措的时候，而人类创造的丰富多彩的过去，正在此时像发掘出来的特洛亚(Troy)的藏宝呈现于我们眼前，我们前途的境界，几

乎无限(ad infinitum)扩展，这是一种多么宏壮的思想！”又說：“在尼采(Nietzsche)的心目中，亦有一种完美的将来的宗教。一种与古代东方亲近的宗教——再度成为全宇宙的宗教。”(潘伟支著：《世界宗教——精神文化与国民教育》(Weltreligion: in Geisteskultur und Volksbildung), 《康孟尼学会月刊》(Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 1921年7、8月号, 155—156頁)。

这是漫无分寸的論調。这只有从一种动荡不定、浮而不实的心理状态中才能出现的。这种心理，忘記了它的历史上的方向，对于自己所处的时代以及时代中所包含的良好的方面，造成了一种完全歪曲顛倒的概念。但在目前，要有分寸比什么都来得重要。我认为，对于那些把老子弘奇深奥的神秘主义当作启示接受的人，实在最該回忆老子自己的話：“其出弥远，其知弥少。”(第四十七章)

我們不想、也不能否认东方对我們年青一代曾有启发鼓舞的作用。但是这种投身于另一世界，(这事归根結底說是由我們自己危机所造成的一个后果)，應該导致我們对自己有重新的認識：只有这样，才能使我們把它看成一件具有深远意义的大事。只有这样，才能使我們能够摆脱那种思想形式，也就是今天較年青的一代欢喜用来掩飾其思想上似是而非的嘗試性质的那种形式。至于那种似是而非，怎么样恰巧就在文化衰落达于破裂之点时，(只要文化本身含有将来发展之种子)，变成更有力量，因而更为重要，那是需要研究的問題。在这里我們只需指出，处于同样时代轉折点的老子，也同样欢喜采用提示式的但又是曖昧不明的字句。他有一句話揭露出了他的方法的秘密：“正言若反。”(第七十八章)

为了精确起见，我們不該忘記，老子虽在那些形成一种东方宗派的人心目中居于至高无上的地位，但作为人师的孔子，亦依然受

人尊崇。凡是兴趣不在于当代精神文化問題，而在于从常識着手为公民健全而平凡的原理的人，往往援引孔子的学說。在他們看来，老子的神秘主义，是一位也許很深奥但全不切合实际的空想家的成品，其中根本性的虛无主义是荒誕的，不能与人类社会的现实配合的。我們不能忽視，即在战前，孔子信徒辜鴻銘的著作，就在德国起有深刻的印象；而潘伟支虽然主要关心于理論的問題，但往往回复到他念念不忘的一点，即在他《欧洲文化的危机》(The Crises in European Culture)一文中所主张的社会秩序应该建立于孔子为古代中国所提出的确实、可靠和文明的原則之上。以古廷根大学的納尔逊(Nelson of Göttingen)为中心之一群政治哲学家将辜鴻銘的論著譯为德文印行，也是一个重要的事实。在这些文章中，辜氏敦促欧洲采取两百年前的先例，追随孔子哲学的先例，并且对于各种“基本概念”，有一种真知灼见的認識，这样，才能使欧洲也像古代中国一样，在这个基础之上建立一个确实的世界概念，从而获致比較稳定的政治条件。

如果順便作一个粗略的区别，我們可以說，今天两派对东方文化有兴趣的人，一派是非理性派，包括老子的信徒，另一派是理性派，包括受孔子思想吸引的人。从今天文化的趋势来談，前者自然受人注意較多。年青一代人的非理性态度，显现出它与称为“启明运动”的十八世紀哲学运动之間的差异。关于启明时代，我們将在下文論述。

我們将对十八世紀的东西关系，作一不是詳尽的、而是綱要式的概述，在于从具体的事証來說明东西文化如何以各种不同的方式而发生文化的关系，(文化关系往往是深藏于那些外表的具体事物的背后)，以及如何随时适应人們的需要而处于經常变动的状态之中，这些人們因为缺乏某些东西，处于承受者的地位。