

法国汉学研究史^[1]

〔法〕 戴密微*

16—17 世纪

对于一个西方东方学者来说，要在东方人面前谈论东方学是甚为微妙的，因为他要向东方人学习一切。所以我觉得最好是向你们介绍一下我国汉学研究的发展方式，而这恰恰又正好是我的专业。浏览法国汉学研究的历史、了解法国是如何和为什么对中国发生兴趣，这对于你们或许还有点用处。我将从开头直讲到当代，不过我排除了现实，因为我将避免提及那些尚健在的人。由于缺少必要的回旋余地，所以他们也就不能作为历史考察的对象。在本阐述中，肯定有许多难下定论和遗漏之处。因为汉学史是一门特殊的学科，它需要广博的知识和精深的研究，而这恰恰不是我力所能及的。我为此要预先请求诸位予以谅解^[2]。

人们常说，西方的汉学是由法国人创立的。如果人们把汉学理解为对中国的学术研究，那么这种说法才是正确的（我准备即使不是专一地也是主要地局限于汉学的这个方面）。在有关欧洲全

* 戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979年) 20 世纪下半叶法国著名汉学家，法国科学院院士、法兰西学院汉学教授和《通报》主编。——译者

面学习中国文明的知识问题上，法国的先驱则是它的南方邻国：葡萄牙、西班牙和意大利。他们是在地球上从事发现和考察的先锋，欧洲正是通过这一切而开启其近代之门，同时也带来了近代能招致的和能容忍的各种问题与悲剧。正是葡萄牙人于 16 世纪初叶（1514 年）率先到达中国，很快便随之而来的是西班牙人。首批有关中国的著作之一——门多萨（Juan Gonzalez de Mendoza）的《中华大帝国史》，便是建立在由这些国家的传教士和士兵（因为宗教布道使命和军事、经济征服思想并行不悖的）所搜集的资料基础上，在欧洲出版的。此书于 1585 年在罗马用西班牙文出版，立即被译成欧洲的所有语言，尤其是被译成了法文（巴黎，1588 年）。

实际上，这是一部对中国的全面描述。中国政府于其中被描绘成一朵绚丽的玫瑰花：没有贫困、没有乞丐，一个“聪慧而又谨慎”的民族，犹如文艺复兴时期的文人墨客们津津乐道地揭示或对一个遥远的国度的想象而向他们显示的景色一样。当时法国最伟大的作家和哲学家蒙田（Michel de Montaigne, 1533—1592 年）阅读了此书法译本，在《试笔集》（《散文集》，1596 年遗著版）的边页上补入了这样一段经常被人援引的笺注（我使其语言略为现代化了一些）：“在中国，其政府和艺术既不与我们的这一领域交往，又不为我们的这一切所熟悉。该帝国远远超过我们典范中最优秀的部分。该帝国的历史使我认识到，世界该是多么辽阔无垠和五彩缤纷啊！以至于无论是古人，还是我们，都不能深入其中。巡视各省的钦差官员们，惩罚那些贪官污吏，也自由地犒赏廉洁奉公者。”蒙田的一名同代人，约瑟夫·斯卡利热（Joseph Scaliger, 1540—1609 年）熟识蒙田，而且也如同他一样是文艺复兴时期一位伟大的人文科学的学者。其原籍为意大利，却长期生活在法国。1587 年，他阅读了门多萨书的西班牙文版之后，在一封用法文写的信中，也谈到了这“一个令人心驰神往的

国……它谴责我们，谴责我们这些只拥有一个与他们比起来微不足道的小王国的法国人，谴责我们彼此之间互不谅解，互相残杀，逐渐地自我扼杀（由于宗教战争，法国当时已处于四分五裂之中）。在他们生活的国度里，歌舞升平，法律如此有制，以至于他们使一个基督教国家羞愧得无地自容……”。因此，自从有了这些最早的见证起，在法国便出现了一股亲华热，这股浪潮在此后取得了哄动一时的发展。但也不乏抱有政治和宗教传统偏见者，或者是唯实论者和怀疑论者，指责这一切为乌托邦。因为中国如同一种具有新奇性和矛盾价值的事物，是一个有着唤起人的激情并煽动起辩论的取之不尽的创造者，就如同在现实中一样。我将会讲到，在 17 世纪，孔子对于一部分人来说变成了“哲学之王”^[3]，而另一部分人却又认为他是“中国的魔鬼”^[4]。即使在今天，在对中国产生的形象问题上，法国人的观点仍是游移于上帝和魔鬼之间。

在其对中国的描述中，门多萨于最早传入欧洲的汉语语言资料之中，又增补了一种由其同胞马丁·德·拉达（Martin de Rada）于 1575 年在福建所汇辑的一本小词典。然而，令人遗憾的是，拉达的其他有关中国情况的资料一直未刊，直至近代（1884 年）^[5]。这位奥古斯丁派的修道士有着高深的文化修养，在巴黎学习过，曾得以在 16 世纪的中国辨认出了马可·波罗于 13 世纪描述的蒙元时代的“契丹”（Cathays）。马可·波罗是位威尼斯商人，曾在中国生活过 15 年左右（1275—1291 年）。他如同 14 世纪数位意大利教士一样，也为我们留下了一部有关蒙古统治下的中国的游记。在这部游记（它是用古法文撰写的，这就是我为什么认为应该在此提到它）中，马可·波罗通过蒙古人这块屏幕，提供了中国的一种严遭歪曲和面目全非的失真形象，以至于在三个世纪之后，马可·波罗的同胞、耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）神父来到中国，并且在中国生活了近 30 年（1583—1610 年），他经

历了人世间的种种困难，才从明朝时期的中国辨认出了马可·波罗所说的“契丹”^[6]。

利玛窦的大名，迫使我必须对意大利传教士们讲几句话。他们于 16 世纪末叶，为法国的汉学家开辟了道路，而法国汉学家们稍后又在汉学中取代了他们。由于多种原因，利玛窦都可以当仁不让地被视为西方汉学的鼻祖。这位精明干练的思想和受人尊敬的观察家，为我们留下了一种有关明末中国的第一流史料。他获得了一种翔实可靠的汉语语言知识，而马可·波罗却对汉字一字不识（他自己也曾发觉过这一点）。利玛窦曾经编纂过一本不完整的和始终未刊的葡—汉词典，曾将《四书》译成拉丁文（1594 年，《中国的四书》）。不幸得很，此书已佚。他在 1608—1610 年间撰写的有关中国的巨著《耶稣会和基督教传入中国史》，亦并非由其自己出版，而是在他死后不久，于 1615 年，由其同教教友——佛拉芒传教士金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1628 年），与其说是用译本，还不如说用拉丁文编写形式刊行问世的。

在利玛窦逝世的那一年（1610 年），金尼阁来到了北京，把利玛窦回忆录的意大利文原著从那里带回了罗马（1614 年）。这部原著本身，只是到了 20 世纪才见天日，它当时由汾屠立（Tacchi Venturi）神父在罗马发现（1911 年），并连同利玛窦的书简一并出版。此后，由德礼贤（Pasquale d’Elia）神父以其原意大利文书名（上文业已提及）出版，附有虽丰富却仍显不足的注释（3 卷，罗马，1942—1949 年版）。至于金尼阁神父，他于其拉丁文编译本中，只在书名中勉强提及利玛窦的名字^[7]。

另一方面，我们应将一部精辟的语言词书归于金尼阁，书中按照语音和音素分类的汉文方块字，都用西文字母对音（《西儒耳目资》，1626 年在杭州刊印）。这部著作在中国学者中引起了轰动，他们对于如此把其语言转写成拼音字母而感到非常吃惊。此书既为在中国激起音韵学研究作出了贡献，同时，又不失为有关

明末官话的一部实用文献^[8]

金尼阁似乎也曾从事编写过一部中国史《中华帝国史》，并翻译(?)了《五经》(1626年)。但这些著作都没有流传到我们的手里。金尼阁神父获得荣誉的主要原因，在于他向欧洲介绍了利玛窦神父的珍贵回忆录，他的拉丁文编译本很快就被译成法文(1616年)、德文(1617年)、西班牙文(1621年)、意大利文(1622年)和英文(1625年)等。

另一部意大利文著作是龙华民(Longobardi, 1565—1654年)的《论中国人宗教的几个问题》。此书在欧洲的发行应归功于法国。这位西西里人继利玛窦而成为在华耶稣会传教区的总会长。但他不赞成其前任有关中国宗教的思想。作为17世纪最重要的汉学文献之一，这本小小论著的法译本于1701年在巴黎出版，并立即吸引了当时最伟大的哲学家们的注意力，比如马勒伯朗士(Malebranch, 1638—1715年)和莱布尼茨(Leibniz, 1646—1716年)。后来在18世纪很长一段时间内，猛烈地震撼法国的礼仪之争，当时正迫在眉睫地将要爆发。龙华民的论点恰恰适得其时地火上加油，我在下文很快就会论述这一场著名的争论。

从汉学家的观点来看，龙华民的这本小册子代表了将古代儒家“著作”明显地与诠释家们对此所作的疏注文对立起来的观点，这就是将原著与朱熹派的理学注释对立起来了。朱熹理学从蒙元时代起就已成为官方学说。据龙华民神父认为，理学受到了唯物主义和无神论原则的后发。此外他还否认这些“著作”本身能够证实利玛窦对儒学中提出的唯灵论和一神论解释。利玛窦坚持认为，我们在未曾被传说歪曲的古“经”中看到的儒教，完全可以与基督教并存相容，儒家的宗教礼仪和祭祖礼，是可以允许新入教的基督徒们采纳的。莱布尼茨强调在他称为“古人”和“注释人”之间的这种区别。这其间或许有复古运动的反响。复古运动当时正开始在中国形成，它稍后又导致了所谓“汉学”的出现，以

及作为清代标志的对中国哲学传统所作的全新诠释。这场运动提供了与我们西方新教“改革”具有无可辩驳的相似性。但我们不应该忘记，耶稣会士都是人所皆知的“反改革”派代表，被天主教会特兰托公会议（1545—1563 年）上公开责贬，而且这场“反改革”在许多方面都反映出了改革派的论点，即使是为了反对它们也罢。无论如何，龙华民神父在当时于中国流行的哲学大辩论的潮流中出现了。

这个时代的最后一位意大利大汉学家是卫匡国（Martino Martini, 1614—1661 年）神父。这位特兰托人，曾有机会在浙江目睹过满族人的征战行动，并且于其《鞑靼战纪》（1654 年）中提供了一种亲眼目睹的证据。此书一问世便立即被译成法文（当时人称满族人为鞑靼人）。他还出版了《中国新輿全图》（1655 年阿姆斯特丹版），它也被译成了多种文字。卫匡国还有一部有关中国古代史的著作（《中国上古史》，1658 年版）。该书编制了自伏羲氏起直到公元初年以来的纪年表。从 17 世纪下半叶开始，我们发现欧洲汉学逐渐从意大利人手中转到了法国人手中。

在一个学科的历史上，作一些国家间的划分似乎过分武断了。由于创造了该学科的宗教修会（如天主教会）具有国际特征，所以使该学科更具有国际化特征了。甚至其名字就相当清楚地说明了其世界性的抱负。然而，可以肯定，在世界上的日常琐事方面，于传教士间就已经令人感受到了国家间的竞争，更不用说一方面是在耶稣会士之间，另一方面是在方济会修士与多明我会士等之间的这种教派之争了。1514 年，葡萄牙国王从罗马教皇处获得了对东方天主教传教区的保教权，传教士必须向葡萄牙国王发效忠誓言。1658 年，法国获准以在中国和越南建立永不隶属葡萄牙果阿大主教区的主教区，以摆脱葡萄牙的这种权力。这些主教区就被委托给了法国人，直接隶属于 1622 年在罗马建立的一个主管传教区的新机构——教廷传信部。打破这一局面的主要始作俑者是

罗厉山 (Alexandre de Rhodes, 1591—1660 年) 神父, 他出生于普罗旺斯, 其传教生涯主要是在越南度过的。越南应该把该国罗马拼音文字的活版印刷术之传播归功于此人。该国至今仍一直沿用这种以罗马字母拼写的文字, 并通过转喻词而取名曰“国语”。法国在政治上的关注绝不会与该国传教区的这种解放毫不相干。它受到了法国教会自主论外交的启发, 尤其是受从威望方面考虑的影响。法国在进入远东地区的经济和商业领域时, 落后于其他国家。只是到了 17 世纪中叶, 路易十四及其大臣柯尔培尔 (Colbert) 才开始对这一地区感兴趣。他们扶植了许多专门从事这种远途贸易的公司。1663 年, 经国王批准, 创建了外方传教会的一座神学院, 旨在方便于耶稣会之外招募法国传教士, 因为耶稣会主要是国际性的。二十多年以后, 正因为由于耶稣会神父们以其高深文化和科学能力而享有盛誉。王国政府找到他们门上, 以在北京创设一个法国传教区。这一传教区根据利玛窦及其继承者们所采纳的布道策略, 志在与中国统治集团中的精英保持联系, 并研究中国文明。然而, 这一研究的目的, 不仅在于很好地理解中国以便更好地归化该国; 它同时还有一种纯科学的目的, 这是为了促使更好地认识中国。这不仅是为了中国的利益, 也是为了欧洲科学的利益。柯尔培尔向一位耶稣会学者洪若翰 (Jean de Fontaney, 1643—1710 年) 发出了呼吁。该神父当时正在巴黎的一所著名公学中教授数学和天文学。柯尔培尔这样对他说: “我的神父, 科学并不值得你们辛苦地远渡重洋, 生活在另一个远离祖国和亲人的社会中。但是……我希望你们在不忙于传播福音教义的闲暇时间里, ……你们这些神父们能在当地从事大量的考察, 这正是为改善我们的科学和艺术而缺乏的东西。”^[9] 尽管当时的宗教狂热迫使人保持谨慎, 无论在这一事件中针对罗马采用了什么样的外交手段, 他也不能更加明确地说明, 柯尔培尔及其国王都希望在北京的法国传教区从事为法国服务的科学研究。北京传教区

不仅被认为是宗教或科学教义的传播者，而且也被认为是有关中国的知识的接受者。在宗教和科学之间，已经有了妥协。我们过去的整个汉学都留下了这方面的痕迹。

1685 年，六位学识渊博的耶稣会士学者被授予“国王数学家”的称号，并被赐予科学仪器、礼品和年金，每个人还以个人的身份接受了命令他们“改善科学和艺术”的敕令，并且被接纳为科学院院士（该院创立于二十多年前的 1666 年）。六位学者要把他们的考察成果呈报科学院。这就成了名副其实的“科学布道团”。从某种意义上讲，这便是法国汉学创立的宪章。1685 年，这六位耶稣会士登上了由路易十四租赁以供遣使暹罗的船只，便启程上路了。该“布道团”自暹罗继续向中国方向赶路，但葡萄牙人反对他们途经澳门。他们于是便逆海岸而北上，经宁波再过扬州，最后抵达北京。从此以后，北京法国传教区便完全与葡萄牙传教区脱离了关系。除了首任会长洪若翰神父外，该传教区主要还包括与洪若翰神父一样，在数学、天文学、自然史、地理学、地图绘制术诸科学方面学有专长的学者。同时，他们又是语文学家，学习中国的语言，包括汉语，尤其是满语。满语作为他们与康熙皇帝及朝廷显贵进行交流的语言，并且借助满文来诠释古经典。他们为学习满文而拥有一部很好的语法书（《满文基础知识》，1676 年），由其前辈之一的比利时人南怀仁神父（1659—1688 年）编纂^[10]。南怀仁当时任钦天监监正，这是一个留给欧洲人担任的职位（与一名满族人共同担任）。1685 年，六位传教士之一的张诚（Jean-François Gerbillon, 1654—1707 年）神父用满文向康熙皇帝讲授欧几里得《几何原本》。另一位教士李明（Louis Lecomte, 1655—1728 年）神父，既是数学家又是天文学家（虽然他没有在中国逗留更长的时间），1692 年回到法国后，他发表了两卷本的《中国现势新志》一书（1696 年）。此书以一种颇有偏见的形式，形成了当时所知道的有关该国的一切知识之总汇。另外一位是白晋

(Joachim Bouvet, 1665—1730 年) 神父, 他为康熙皇帝用蒙文编写子数学论著。康熙皇帝又令人把它们译成汉文, 并为之亲笔作序。

这位大清朝的伟大君主, 对于如此揭示出来的西学, 表现出极大的热忱。在法国传教士到达北京五年之后的 1692 年, 他颁布了一项有赞助基督教徒的敕令。此外, 皇帝也未忘记十分明确地说明, 这是由于他们在科学、军事 (他们提供大炮)、外交 (在同俄国签约方面) 诸方面为帝国效力的原因。康熙下令让人为法国传教士开设汉文和满文课。他还向他们提供了一块地盘, 并允许他们在皇城内部修建一座教堂, 这就是人们所说的“北堂” (教堂建筑现已荡然无存)。白晋神父受康熙的委托, 返回巴黎, 以便携带更多的新传教士入华。1699 年, 白晋神父偕 11 名教友一并返回北京, 其中的某些教士应被列入 18 世纪法国最佳汉学家之列。

白晋神父是莱布尼茨的通讯人之一。正是他启发了莱布尼茨在由该哲学家发明的二进制数学理论与《易经》中诸卦之间作以比较, 这种比较成果由莱布尼茨于 1703 年发表在巴黎的《皇家科学院论文集》中, 因为这位德国新教徒在使西方接近东方时, 要依靠天主教的法国。二进位数学是以二, 而不是以 10 作为倍增数进行运算的。加入上一个数上的零: “1” = 1; “10” = 2; “11” = 3; “100” = 4 等等。在我们当代依然如此, 这一比较仍使数学家们惊讶不已 [11]。

翻译或者至少是原文分析《易经》的尝试, 只能在此后才由冯秉正 (de Mailla, 1715 年译介)、雷孝思 (Jean-Baptiste Régis, 死于 1738 年) 和宋君荣 (Antoine Gaubil, 1752 年左右译介) 神父作出的。在对中国经典的诠释方面, 白晋神父是人们称之为“旧约象征说者” (索隐派)。这就是说, 他企求在中国上古时代的著作中, 重新发现由希伯莱族长们传入中国的《圣经》教义的踪迹。甚至就在基督教内部, 人们把“旧约象征说”理解为旨在

《旧约》中、甚至是在以“形象化”或象征性的形式出现的异教徒的古代作家们的著作中，重新找到《新约》教义预兆的方法。这是一种像世界一样古老的方法：当某一宗教要在另一宗教面前为自己辩护时，便以声称从中找到了它自己的教义之办法，进而吞并后一种宗教。中国宗教史中的明显的类型学例证，便是被称为“化胡”的理论。根据这一理论，道教使佛教显得如同是由老子在西方宣扬的一种道教形式，它以退化的形式又从西方返回了中国。如同在我们这里一样，在上古时代末期，当基督教被迫向异教作解释时，便有人宣布说，异教徒哲学家、柏拉图（Platon），斯多噶主义者（Stoïciens）都曾 是摩西的弟子，并且查考了《圣经》传统。因此，白晋及其“索隐派学者”和教友们，都企图在古代中国至高无上的神（上帝）中，重新找到甚至是犹太基督一神教的上帝。在他们看来，这种上帝的概念先于儒教的本身而流传到中国，并被此后的孔子本人，尤其是被由佛教和道教所传入的异端因素搞得面目全非了。例如《春秋》一书，只不过是经孔子所歪曲的一部以诺（Enoch）预言古书的替代物。

这些思想可追溯到利玛窦。犹如你们所知道的那样，利玛窦最早曾经认为，首先应该以佛教徒的身份出现在中国；但当他与在中国南方不大受人尊重的和尚们接触后，他立即意识到，若要接触到中国上层精英，就必须改变自己的策略。因此，我们看到当他于 1595 年出发赴中国北方的时候，他就把布道方向重新定在儒教方面。从此时起，他认为佛教徒（同样也包括道教徒）就是“偶像崇拜者”，马可·波罗就曾使用该名称来指他们。利玛窦在他的一封书简中写道：“我们经常注意把儒学派的主要人物——孔子吸引到我们的观点上来，并以有利于我们的办法来解释他的某些古典作品。”这就是他的一种策略，如佛教徒们所说的“方便”（upāya）一样。然而，我们可以思考，他的某些继任者会在何种程度上热衷于这种做法？他们最终不会相信儒教与基督教的吻合，

者说得更严重一点，那就是他们本人接受了自己本想归化的中国的归化^[12]。所有这些问题都在礼仪之争中被涉及到了。对此，我只能略谈几句，因为作为一门科学的学科——汉学，于其中只能起一种非常模糊的作用。

这一时代法国最伟大的历史学家，圣西门（Saint-Simon）公爵在其《回忆录》中于 1700 年之下写道：“中国问题的争论开始在尊崇孔子和先祖的问题上哄动一时。耶稣会士们允许其新教徒们实施这些礼仪，而巴黎外方传教会却禁止其新教徒们这样做……这场礼仪之争产生了惊人的后果……我们掌握有其整部历史”。事实上，这场震惊法国乃至欧洲的礼仪之争，存在着一批令人瞠目的文献^[13]。这场争执实际上仅是由于发现不同的文明而在欧洲造成的混乱，以及随之而来的对于欧洲直到那时一直浸透着的传统信仰大崩溃的一种表现。从实际方面来看，问题的症结在于，要知道传教区是否能允许已受基督教归化的中国人，在不违背基督教正统观念的情形下，而实施尊孔和祭祖的礼仪，基督教徒们的上帝能否与儒教徒们的“上帝”（或“天”）等同起来、是否能以“天主”（该词可能起源于佛教，“天主”一词在汉文中用来翻译梵文词 *devendra*，指天神之主。这种起源已被人完全忘记了）相称。在中国本地，当与佛教初次接触时，也提出了一种类似的问题，这就是要知道佛教徒是否能够行由国教规定的向皇帝的参拜之大礼，这种参拜礼代表着一种与印度不同的国家概念（见慧远《沙门不敬王者论》，公元 404 年）。有人已经在此问题上提到了天主教与罗马帝国的关系以及耶稣的一句话：“是恺撒的当归恺撒”。^[14]我们还记得，在唐代，大约在 647 年，当取经人玄奘准备把《道德经》^[15]翻译成梵文时，为了翻译梵文 *mārga* 或 *bodhi*，佛教与道教间在“道”字的用法上展开的激烈争论。

对于 18 世纪法国耶稣会士来说，中国礼仪问题复杂化的原因，是由于强大的耶稣会不仅已经深深地渗透进了人们的精神生

活中，而且也进入了国家的政治生活中了。用现代话来说，我们可以说，耶稣会士们在对外问题上，对于他们传教的中国及其他遥远地区的态度是左派，而在国内则是右派。这就是法国的长期矛盾。我们已经看到，在 19—20 世纪的世纪之交，当世俗的和反教权主义的法兰西共和国在中国以天主教传教区保护人自居，人们今天也可以看到同样的情况……。作为知识分子的耶稣会士们，其反对者不仅有法国的巴黎外方传教会神学院，正如圣西门所揭示的那样；而且也受到其他修教会士们的反对，如西班牙或意大利的方济会士和多明我会士。这后一些人在 17 世纪期间重返中国，并且既在罗马，又在清廷中发动反对耶稣会士们的活动，这些不和很快便转向反对所有的天主教传教士了。

从雍正皇帝登基的 1724 年起，除了被录用于北京宫廷的耶稣会士之外，其他的耶稣会士都被禁止在中国内地活动，其财产被没收，他们被迫先退居广州，后至澳门。另外一个矛盾是：在法国本土，耶稣会士们的支持者中，有被称为“哲学家”的人，即唯理论者、自然神论者、怀疑论者和无神论者。诸如拉摩特·勒瓦耶 (Le Mothe Le Vayer, 1588—1672 年) 那样的“不信教者”。人们向他作出了这样的断言：“圣人孔夫子，吉人！”也如同伏尔泰一样，他如人们所说的那样是：“用中国来战胜无耻”（“无耻”指的是迷信和教权主义）。他们自己也十分清楚地意识到怀疑这种支柱的意义，其中的钱德明 (Amiot) 神父用下面这段清醒的话表达了对此感到的懊恼：“众多的传教士厌恶为欧洲工作，甚至就在我们只寻求有益于宗教和科学时，也有人攻击我们所讲的那些天真无邪的话，把某些罪恶的观点归咎于我们，以至于我们愤怒地看到，在那些旨在攻击我们正冒生命危险传播的宗教之经书中，提到了我们……。对此，惟一的办法是不要放弃我们手中的羽笔”^[16]。

实际上，笔杆子确实在钱德明神父时落地了，钱德明神父是

法国在华著名传教士中的最后一位。他于 1793 年死在北京,恰恰就在路易十六被处决和法国大革命胜利的消息传来那天之后的夜间。法国耶稣会传教区只能幸存于乾隆的京师中,乾隆自己当时也趋于其末日。“中国礼仪”曾多次在罗马受到贬责。1742 年的教皇谕旨对此作了最终贬责(这道谕旨直至 1939 年才被废除)。法国的耶稣会士们于 1764 年遭禁,罗马教廷于 1773 年撤销了耶稣会。自此,只在北京留存了十多位法国耶稣会士,为中国政府效力。作为宗教团体,该传教区于 1783 年便由法国遣使会接管,葡萄牙人和意大利人接着便争夺该传教区的财产。钱德明是该传教团最后一任会长^[17]。然而,如同他所说的那样,北京的耶稣会士们曾实心实意地“为欧洲工作”,而不仅仅是为了中国或为使中国接受基督教的归化而工作的。造成他们毁灭的礼仪之争,其作用是在近乎一个世纪的时间中,使欧洲敬服中国。

1760 年,伏尔泰可能说过,中国的名声比欧洲的某些省份还更为人所熟悉^[18]。这个时代的最大的思想家们都对中国感兴趣,他们或誉之,或毁之。我已经提到了莱布尼茨和马勒伯朗士。费内伦(Fénélon, 1651—1715 年)于其《死人的对话》中,补入了一篇苏格拉底和孔子的对话。曾羞辱过耶稣会士的帕斯卡尔(Blaise Pascal)在他的《外乡人》(1756 年)第 5 卷中,愤怒申斥中国人及其“孔夫子”。培尔(Pierre Bayle, 1647—1706 年)是一位倾向于自由思想的法国新教教徒,于其在荷兰的隐居地得意洋洋地指出了“在中国人中间广为传播的无神论”。卢梭(Jean-Jacques Rousseau)则揭露了这个受科学和艺术制度支配的国度中猖獗的“流弊”和“罪恶”(1750 年,见《科学和艺术讲稿》)。在这个“文人的、儒夫的、伪君子 and 江湖骗子的社会中;夸夸其谈却言之无物;充满思想却毫无才智,富有奇迹而思想贫乏……使所有义务都成了贴标签,使整个伦理都成了虚伪,人与人之间仅知道打拱作揖”(《新爱洛绮丝》,1761 年)。并非是直到斯宾诺

莎 (Spinoza) 时, 人们才把欠下的中国自然哲学债归于此人, 而恰恰是《一名基督徒哲学家与一名中国哲学家就自然和上帝存在问题的对话》(1708 年) 中的中国, 从背后瞄准了斯宾诺莎。他通过阅读龙华民的《论中国宗教的几个问题》而后发了马勒伯朗士。

所有这一切都随着该世纪的结束而销声匿迹了。在大革命期间, 人们再次把眼光投向古典时代, 罗马道德重新流行时, 进步论学者孔多塞 (Condorcet) 抨击了中国“这个民族, 它在科学和艺术方面走在其他民族之前, 似乎仅仅是为了看着自己逐渐被所有人遗忘。该民族所拥有的大炮知识, 却丝毫不能阻止被蒙昧民族的征服”。在这个国度里, “甚至是印刷术的发明, 亦完全无益于人的思想之发展”(《人类理性进步的历史概观》, 1793 年)。大革命以后, 在法国的作家中间, 已不再提到中国了: 夏托布里昂 (Chateaubriand)、司汤达 (Stendhal)、雨果 (Victor Hugo) 对中国一无所知。

让我们回到我们内行人所理解的汉学问题上来吧。我尚有待于向诸位介绍某些大明星, 他们首先在中国, 然后在法国, 都于 18 世纪期间为汉学研究的发展有效地做出过贡献。首先, 我谈一谈这些著名人物为之做出贡献的几种巨部集体文集。

1703 年, 由耶稣会士们所撰国外传教区的有趣和诲人的书简集《耶稣会士书简集》开始在巴黎出版, 其刊行一直持续到 1818 年, 中国于这些书简集中占有极为重要的地位, 耶稣会士们于其中捍卫了他们在礼仪之争中的论点。除了其传教区的利益之外, 这套书简集不失为一部有关中国大清王朝的珍贵资料集 (当然利用得很不够)。

《书简集》第二套 (出版于 1711—1743 年) 的编辑者是杜赫德 (Jean-Baptiste du Halde) 神父。尽管他本人从没有到过中国, 但同样也于 1735 年编辑出版了四大卷对开本《中华帝国全志》。作

者根据自己收到的北京传教士们的资料（其中许多资料也刊载于《书简集》中了），从各个方面描写了中国及其藩部（“鞑靼”或满洲、高丽、西伯利亚和西藏）。这套文集过分向耶稣会士们的论点方向倾斜了，但它却是 18 世纪流传最广的关于中国的原始资料。半个世纪之后，它因《中国杂纂》一书的问世而黯然失色。这是一套 16 卷本的文集，从 1776 年起在巴黎出版，最后一卷是在 19 世纪科学院的东方学者们的关怀下，才于 1814 年出版的。这套文集内容丰富多彩，具有一种典型的科学态度，出自在北京最后一批耶稣会士们之手（更完整的原始资料保存在巴黎国立图书馆稿本部，即布列吉尼特藏），它证明了 18 世纪法国汉学界所取得的进展。我于下文还将回头来论述汉文文献的翻译。这些就是法国古汉学的不朽著作。

在 1735 年的《中华帝国全志》一书中，发表了由耶稣会士们提供的一部纯文学文献的罕见译本。因为，颇令人遗憾的是耶稣会士们在对中国的研究中，曾忽略了对美文学的研究，我们只能在《中国杂纂》中找到《诗经》和其他诗集中的几首诗的编译文，还有几首古典词赋。纪君祥（又名纪天祥）的元曲《赵氏孤儿》的译本，删节了其中的“曲”，而“曲”却是这类文学体裁著作中的实质内容。这部元曲的译本是由马若瑟（de Prémare, 1666—1735 年）于 1731 年在广东译制的，马若瑟神父是诺曼底人，他的思想并不算太开阔（实际上，他赞成白晋神父的“索隐派”的论点），但他却集中精力研究中国的语言，并为皇家文库获得了许多汉文书籍，其中就包括元曲集（明人编辑的《元人百种曲》，亦名《元曲选》。一个世纪后的 1838 年，巴赞和儒莲正是从这同一文集中选取了数曲的译文）。我们要把出现在 19 世纪前欧洲最完美的汉语语法书《汉语语言札记》（1728 年）归功于马若瑟。此书直到 19 世纪（1831 年），在英国马六甲传教区的新教徒的关怀下，才得以付梓。这部语法书清晰地把手语白话与文言区别开来，相继的两

部分分别论述，其分析力求越出欧洲传统语法的范畴。马若瑟的另一篇著作，即其对《赵氏孤儿》的编译本，向欧洲展示了中国的戏剧。

从 17 世纪末叶起，“中国风”（中国热风潮）便被引入了欧洲舞台。1734 年左右，意大利诗人梅塔斯塔斯（Metastase）排演了一出中国滑稽剧。《赵氏孤儿》出版后，正在为应奥地利皇后的要求而编导的戏剧寻找新题材的梅塔斯塔斯，从中摘编了《中国英雄》一幕，以博诺（Bonno）乐伴奏，于 1752 年在申布伦宫演出。30 年后（1782 年），当时的一位大作曲家契玛罗莎（Cimarosa，那不勒斯，1782 年）同样地为剧本谱曲。在人们以拯救被遗忘的戏曲为时髦时，谁给我们提供这种剧本呢？梅塔斯塔斯的这出戏剧，不管怎样，只是一部喜剧歌剧本，它与中国原作的关系相去甚远。它与伏尔泰退休后在日内瓦附近的乐园时所编写，并于 1755 年在巴黎上演的《中国孤儿》，几乎没有什么差异。年迈的伏尔泰十分迷恋中国，认为有必要将剧中的情节移至蒙古人统治时代，仿佛他已把该剧本内容的时代与剧作家的时代相混淆了。悲剧的主人翁变成了成吉思汗！这是一种在法国为人们所喜闻乐见的主题剧形式，汉一元情节仅仅是一个为了表示宽容、服从法律、热爱祖国等方面的道白，由当时的“第一记者”将此精炼成了能引起震动的诗句。

你们于此是法律的最高代表，
 让其官署与你们自己一样神圣；
 传授理性、正义和道德！
 让被征服的民族统治征服者！
 让智慧领导主宰勇气！
 全力以赴争取胜利吧！力量会给你们荣誉。
 我给你们树立榜样，
 紧握手中武器，

你们的国土将服从于你们的法律。

成吉思汗 对一位汉族臣民所讲的最后的一段独白

在伏尔泰诞辰 200 周年纪念和庆祝法中外交接近之际，法兰西大剧院最近再次上演了伏尔泰的这出戏剧。

冯秉正 (J. —F. M. —A. de Moyriac de Mailla, 1669—1748 年) 神父出生于安省一个贵族家庭，我们应将巨著《中国通史》归功于他。此书虽然以朱熹著名的《通鉴纲目》译本的面目出现，但译者则将它延续至明清。这部巨著经过 6 年之后才完成。但令人遗憾的是，其稿本一直到作者死后才得以出版 (13 卷，4 开本巨著，巴黎 1777—1785 年版)。作者于书中大量使用了 1692 年根据康熙皇帝谕旨编纂的满文本。如果我没有搞错的话，那么这就是至今惟一主要根据一种中国史资料编撰成的一部完整的西文中国史；戴遂良 (Léon Wieger) 根据这同一种史料，稍后编辑出了其《历史文献》 (1903—1905 年)，但这部文献充其量仅是一部编译本。考狄在他的《中国通史》中 (1920—1921 年)，甚至格鲁塞 (René Grousset) 在其《远东历史》 (1929 年) 中，仍然运用了冯秉正神父的译本。

18 世纪法国最大的汉学家无可争议地当推宋君荣 (Antoine Gaubil) 神父，他是来自法国西南地区的南方人，在北京度过了 37 个春秋。在图卢兹 (Toulouse) 和巴黎，他不仅在文学上，而且在科学上都从事过扎实的研究。这是一位高级人才，精通精确科学、史学和语文学；他奋起反对“索隐派”理论及其先辈们的其他谬论。他是科学院以及巴黎金石和美文学科学院的通讯院士、圣彼得堡皇家科学院的普通院士以及伦敦皇家科学院客座院士。我们应将中国天文学史的多种著作归于宋君荣神父。他深入地学习了汉文和满文。其《成吉思汗和蒙古王朝史》一书是以汉文史料为基础，于 1739 年在巴黎出版。他的大量汉学著作仅于其逝世后才出版。1791 年和 1814 年，刊载于《中国杂纂》中的《论中国纪