

《中西法律传统》

Legal Traditions of the West and China

2022年第2期(总第21卷)

杜赫德《中华帝国全志》所涉中国法形象研究

覃春华

摘要 | 西方在自身法律变革的进程中一直关注中国法。耶稣会士杜赫德编纂的《中华帝国全志》(*Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 直译为《中华帝国及其鞑靼地区地理、历史、编年、政治和风物的描述》)“是法国汉学三大奠基著作”之一。此书汇总了耶稣会士时代来华传教士带回欧洲的中国知识,继承并升华了耶稣会士在西方世界塑造的中国法形象,影响深远。由耶稣会塑造的中国法形象政治清明、规则完备,神学家意图借学习中华帝国“哲学王”统治的经验,启发当时腐败的罗马教廷自我改革。而《中华帝国全志》作为当时描述中国法的绝佳材料,启蒙思想家又从正反两面将其作为参照,利用这一“他山之石”反对教权、批判专制王权。对中国法形象的塑造和利用,开启了西方对自身统治制度的自我认识和自我批判的进程,并最终促成了西方中心主义的萌发。对于西方来说,中国法的真实面目并不是最重要的,最重要的在于如何能够从评价中国法当中得到其改革的内生动力,以及如何利用中国法证成自身制度的合理性。这也启发了中国当下应如何利用异域的法律文化来搭建中国法进入现代文明的通道口。

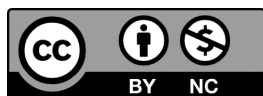
关键词 | 杜赫德;《中华帝国全志》;中国法形象;耶稣会;启蒙思想家

作者简介 | 覃春华,女,广西柳州人,广西壮族自治区来宾市中级人民法院法官助理。

Copyright © 2022 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



一、导论

一直以来,学界主流有意或无意地把历史上西方法与中国法的关系割裂开来,认为西方法是在自己传统下独立发展起来的。然而,西方法从一种具有地方性的法文化体系,到如今演变成一种具有普世性的法文化体系,在发展中汲取了诸多文明的养分。《中华帝国全志》作为 17、18

世纪西方观察中国的凝聚点,是西方形成中国法形象认知的里程碑。耶稣会传教士擎起沟通中西文化的火把后,耶稣会士杜赫德将此前传教士有关中国的知识汇编成《中华帝国全志》。启蒙思想家和公众把此书当成获取中国信息最重要的来源之一,为整个启蒙时代西方人了解中国法奠定了基础。《中华帝国全志》参与了不同历史时期

对中国法形象的塑造过程并扮演了重要的角色，然而，他们笔下的中国法形象却面孔各异。由此可见，《中华帝国全志》是连接耶稣会士时代和启蒙时代有关中国法形象争论的关键，也是整个西方关注中国法进程的重要节点。我们不禁发出疑问，为何从传教士到启蒙思想家，西方一直在关注中国法？西方又是如何对待和利用异域的法律文明的？透过《中华帝国全志》在这一进程中扮演的角色，我们似乎可以窥见，西方利用了一个空间上的“他者”，以此为镜反观自照，在与中国法的比较中确证了自身法律的价值和意义，此过程中对中国法的吸收，也使得西方法的地方性进一步消解，并逐渐影响到了世界法律文明的走向。

二、耶稣会士来华与《中华帝国全志》的编纂

本文所称的“耶稣会士时代”，是指17世纪至18世纪耶稣会活动的一段时期。这段时期是耶稣会士写作有关中国著作的集中时期，但也有学者将“耶稣会士时代”定义为16世纪末至18世纪，因为自16世纪末，罗马教廷就派遣人员开始在中国传教，耶稣会应诏而往。其他的时期划分还有比如张西平教授在《传教士汉学研究》当中把西方汉学分为“游记汉学时期”“传教士汉学时期”和“专业汉学时期”三个阶段，并且提出“传教士汉学时期”的代表著作是耶稣会传教士利玛窦的《中国札记》（也称《利玛窦中国札记》）和杜赫德所编《耶稣会士书简集》《中华帝国全志》。^[1]

在这一时期，耶稣会派遣了大量传教士来华传教，同时与欧洲书信往来十分频繁，不仅把宗教和技术输出到东方帝国，还把中国知识带回欧洲。当时的中国正逢康乾盛世，欧洲却饱受战争之苦，传教士口中的中国是政治清明、安逸祥和的异域乐土。欧洲贵族率先引领效仿中国的风潮，使得对中国的模仿成了高雅、先进的象征，继而掀起整个欧洲的狂热——“中国热”。在这些文字之中，有大量的关于中国法的记述，这些介绍中国法的内容不仅为当时的欧洲带来文明冲击，也给启蒙哲学家的思想碰撞提供了材料，下面我将分节展开叙述。

（一）耶稣会传教士来华及所涉中华帝国的著作

1. 耶稣会传教士来华动因以及入华经历

（1）天主教的自救与耶稣会的诞生

16世纪初，欧洲以天主教为主导的政教体系被宗教改革运动冲击，罗马教廷日渐式微。面对公众的质疑，为了保存实力、振兴天主教，以及制约新教势力的发展，天主教开始了自救。

因为基督教（此处乃传统基督教即天主教，不是专指新教）存在两种组织结构：趋于世俗化的教会以及隐修制度^[2]下成立的基督教修会，这两种制度的组织通常都归教皇领导。教会常常因为内部腐败严重遭人诟病，而远离世俗的隐修会则作为道德标杆在公众之中保留有良好的声望，因为教会在宗教改革时期名声一落千丈，那么改由修会来进行传教，则能够提升天主教的威望。

于是教皇扶持修会进行传教以积极寻求势力扩张，但是教皇扶持的修会并不是旧修会，而是以耶稣会等为主的新修会。这些修会的隐修教士积极地参与世俗传教活动，并且随着新航路的开辟热潮，借葡、西等殖民国家的势力，教廷派遣传教士到世界各地，特别是向新发现的大陆进行传教，以此来扩大势力抵抗新教。

在此情形中，西班牙贵族依纳爵·罗耀拉^[3]（Ignatius Loyola, 1491—1556）1540年在罗马教皇保罗三世的支持下，于巴黎创立耶稣会。该修会信

[1] 张西平：《传教士汉学研究》，大象出版社2005年版，第2页。

[2] 韦亚：《论中世纪早期西欧基督教隐修制》，贵州师范大学2008年硕士学位论文。隐修制度是由基督教历史悠久的苦修运动发展而来的，这部分虔诚的信徒不满教会的世俗化，于是基于对基督教教义的理解，以个人或者团体为单位进行避世隐修，逐渐形成了各个修会。

[3] 依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola, 1491—1556），西班牙籍耶稣会士。他是耶稣会的创始人，1540年教宗正式核准耶稣会成立，此后罗耀拉一直担任会长。罗耀拉虽然未曾到过中国，但是作为十六世纪天主教反宗教改革运动中主要的人物之一，他培养了许多富有学识的传教士，对天主教的海外传教活动有着深远的影响。他的主要著作有《神操》。

奉天主教,在反宗教改革、扩张天主教势力的运动中做出了极大贡献。会长罗耀拉出生于一个古老的巴斯克贵族家庭,在青年时期曾作为骑士服务于军队,因伤退出之后积极投身于宗教事业,并到巴黎学习文学和哲学,取得文学硕士学位。这位富有革新精神的天主教徒在创立耶稣会之初,就把骑士精神与对基督的信仰融为一体,对会士的教育极注重军队般的纪律、宏博的知识和坚强的意志,训练出许多博学的传教士。这些传教士采用以知识接近上层的传教策略,由上至下地实行天主教宗教化。

(2) 作为知识桥梁的耶稣会传教士

关于传教士为何会作为知识互通的桥梁,不仅耶稣会会长罗耀拉在其著述《宗教法》一书中,明确要求传教士每到一地传教时将该地的地理、风俗、物产等写成报告寄回欧洲。而且当时的传教士与欧洲的上级、王公贵族、学者等保持密切的书信往来,^[1]这些人对异域文明保持相当大的兴趣,也乐于给予经济或者声誉上的支持。后文提到的“礼仪之争”,耶稣会传教士为了对自己的传教策略进行辩护,以及反击对手的观点,于是以信件的方式与在欧洲的对手展开争论。信件的内容涉及中国文化、经济、政体等方方面面,这也间接促使了中国知识在西方的传播。

1684年,在法国派遣“国王的数学家”一行人前往中国之前,才成立不久的皇家科学院的成员们交给这批传教士一张问题清单,这上面记满了当时知识精英对中国感兴趣的问题,有关中国的地理、物产等。虽然没有任何文献直接表明《中华帝国全志》的编辑是否以这些问题作为成书的考量之一,但是经过法国学者蓝莉的比较,这份清单中的问题大多在《中华帝国全志》中得到了解答。^[2]

由此可见,传教士对于把关于中国的知识介绍回西方,其中不仅有来自宗教内部传播福音和扩张势力的要求,有私人交际的需要,有自我保护的必须,还有来自科学界和其背后王权的需求。这些良好关系的维系,可以使耶稣会得到来自各方面的资金和权力的庇护。

(3) 耶稣会的入华历程及传教策略

沙勿略的“本土化”传教策略。耶稣会士沙勿略(Francis Xavier, 1506—1522)是耶稣会的创始人之一,也是耶稣会第一批传教士。在向东方传教的过程中,沙勿略逐渐意识到如果不能影响中国,

也就不能影响整个东方文化。于是,沙勿略积极转变目标,谋划在中国进行传教。然而因为当时明政府的海禁政策,沙勿略并未能够以传教士的身份直接进入中国,在尝试了许多进入中国内陆的办法未果之后,1552年沙勿略病逝于广东台山县正南海中的上川岛。在传教的过程之中,沙勿略在日本时发现,接近上层的最好方式是学习他们的语言、服饰,在适应传教地社会风俗的情况下,拉拢上层贵族信奉天主教,再实现整个国家的归化。并且实行基督教的本土化策略,把基督教的理论替换进当地原有的信仰之中,因此更容易被土著居民接受。以此方法,耶稣会在日本获得了不俗的传教成绩。

之后接替先驱沙勿略进入中国继续传教的耶稣会士,是以罗明坚[Ruggieri (Rogerio) Pompilio (后又作 Michele), 1543—1607]、利玛窦(Ricci, Matteo, 1552—1610)为首的传教士。虽然在利玛窦之前,1555年巴莱多(Melchior Nunes Barreto, 1520—1571)就跟随葡国的一位贸易大使,在内地停留了十个月,由于广州政府严格执行严禁外国人居住的法律,巴莱多在一年两次的贸易会结束之后不得不离开。在16世纪60年代末,传教士黎伯腊(Juan Bautista Ribera, 1525—1594)也试图在贸易会结束之后留下来传教,但是也因为同样的原因离开。^[3]1575年西班牙奥斯定会修士访问过中国福建并受到了友好接待。1579年方济各会西班牙小兄弟会的传教士、由菲律宾进入中国来到广州城计划传教,但是并未停留太久就被驱逐出境。^[4]罗明坚和利玛窦神父能够进入中国传教,不得不提到一位耶稣会士——范礼安(Alessandro Valignano, 1539—1606)。

范礼安的“接近上层”传教策略。他作为耶稣

[1] 张明明:《〈中华帝国全志〉研究》,学苑出版社2017年版,第18页。

[2] [法]蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第138页。

[3] 此处有关来华传教士巴莱多和黎伯腊的信息,引用自[美]柏安理:《东方之旅:1579—1724耶稣会传教团在中国》,毛瑞方译,江苏人民出版社2017年版。

[4] 此处有关1575和1579年来华的传教士的信息,引用自崔维孝:《1579年进入中国的方济各会传教士》,载《暨南史学》2003年版,第427—434页。

会总会长的全权代表,意识到要想在中国这一历史文化与西方大相径庭、制度完备,且对方外来客有着强烈戒备心的国家传教,必须重新制定耶稣会在亚洲的传教计划。1557年澳门的建立,给了耶稣会进入中国传教的希望,范礼安推测,如果中国政府愿意在葡萄牙商人不懂汉语的情况下通过翻译来代为管理使用一片领土,那么懂得汉语且了解中国习俗的外国人进入中国也不是不可能。于是他请求果阿的印度副省会会长派遣一名传教士到澳门学习中文,就这样意大利籍耶稣会士罗明坚于1679年7月到达澳门,开启了学习中国文化的生涯。由于范礼安坚持走接近上层的传教策略,所以安排罗明坚学习在中国文人中间使用的官话和书面语。最终这些技能也帮助罗明坚打开了进入中国内地的大门,更影响了之后耶稣会士有能力对《中华帝国全志》所需要的文字材料进行搜集、翻译的活动。

1580年到1582年期间,罗明坚从澳门来广州参加贸易会并请求政府给予居留权,文人和官员对一位能说官话的外国人感到好奇,这也为他带来了居住在中国的可能和保护。因为这些经历,罗明坚神父确定了保护传教区的策略,那就是寻求当地官员的庇护。因为罗明坚的外交才能,两广总督陈瑞允许他在肇庆得到栖身的住处以及带两名同伴进入中国,随之而来的传教士,就是1582年来华的传教士巴范济(Francesco Pasio, 1554—1612)和1583年秋天来华的利玛窦,^[1]自此拉开了耶稣会士作为沟通中西之桥梁的序幕。

罗明坚神父所著《天主圣教实录》一书,是西方传教士用中文撰写的第一部天主教教理书,此书刊刻于万历十二年(1584)秋八月,原本现藏于罗马耶稣会档案馆。这部书的刊刻,证明西方传教士已开始用所学的中文来进行传教活动。开篇《真有一天主章之一》中,有“坚生西国,闻中华盛治,不悼风波,泛海三载,方到明朝。今居于此,非为名利,惟奉祀天主而已”。将来华传教的主旨毫不隐瞒地和盘托出。^[2]

巴范济没有长时间的停留在中国。利玛窦和罗明坚在随后的六年里坚持留在了肇庆,并且想方设法传教,在给文人介绍西方的技术、数学、哲学等知识的基础之上,把天主教的内容插入进去。

之后因为罗明坚在范礼安的授意下回到罗马教

廷驱散一些不利于耶稣会在中国传教的谣言,^[3]以及负责筹备教皇陛下向中国皇帝派遣罗明坚作为使节的事宜。但是罗明坚回到罗马之后没有能再回到中国。利玛窦则坚持留在中国,由于他发现中国政府会经常将官员在各地流动,防止官员在一地就任太久产生腐败。为了能够长久地得到官员的庇护,利玛窦想方设法接近中国政府权力的中心——皇帝。再次一等的办法就是接近中枢的重臣,为其在华的传教事业获得稳固的权力支持。罗明坚也曾经试图到北京觐见皇帝,但是这一尝试失败了。

利玛窦的“合儒”策略。利玛窦作为“西儒”的代表,继罗明坚之后把儒学与天主教教理进行融合。他不仅将西方的科技、数学等知识介绍到中国,对于中国的儒家哲学的学习也有了更深入的进步,但本质上还是为了传教服务而并非完全认同儒家的理论。为了争取本土势力对于传教事业的支持,适应古老的中华帝国的社会习惯和行事规则,利玛窦开始以文人的穿着形象出现,他将自己打扮成中国的文人阶级,有意地模糊了在中国天主教与世俗的边界,用儒家哲学为传教布道进行掩护和铺垫。这也为他在当地文人中赢得了社会声望,在其之后的传教士也纷纷效仿他的做法。不得不说这一适应性策略取得了良好的效果,但是也为后来教廷内部爆发的旷日持久的“礼仪之争”埋下了伏笔。

经过数次北上见皇帝的失败,1601年1月利玛窦带着包括庞迪我(Diego de Pantoja, 1571—1618)在内的几名传教士到达了北京,并且在万历皇帝的许可下留在了大明的王都。这一好消息给耶稣会带来了极大的振奋,留在地方传教的传教士也间接得到了庇护。

[1] 此处有关罗明坚等传教士入华的信息,引用自万明:《从八封信筒看耶稣会士入华的最初历程》,载《文献》1993年第3期。以及[美]柏安理:《东方之旅:1579—1724耶稣会传教团在中国》,毛瑞方译,江苏人民出版社2017年版,第29—56页。

[2] 万明:《从八封信筒看耶稣会士入华的最初历程》,载《文献》1993年第3期,第134页。

[3] 此处的谣言是指西班牙耶稣会士阿隆索·桑切斯(Alonso Sanchaez)在澳门、马尼拉以及罗马等地发表的一些关于西班牙要入侵中国的言论,他曾上书西班牙政府建议攻打明朝中国政府。

在京城传教士制定了一条新的传教策略,就是在未来几年提升传教士的声望。因此他们在起初以撰写学术著作和应酬官员为主,虽然传教成果并不理想,但以利玛窦为首的“传教士文人”的名声的确打响了。利玛窦借由所掌握的数学、天文知识作为工具来进行传教和向权力中心靠近,这种“借助科学知识向帝国内部渗透的策略得到了系统的执行”^[1]在之后包括法国派遣“国王的数学家”等一系列传教士来华,都是在这一策略的指导下进行传教士的选拔,这一策略延续至清代,贯穿整个耶稣会来华传教的活动始终。

以上就是耶稣会大致的入华经过。

2. 传教士著作对中国法的表达与形象塑造

(1) 传教士塑造中国法形象的原因

前面提到,耶稣会传教士出于为了争取来自欧洲的资金支持其在华的传教事业、为其在华的传教事业赋予正当性与意义,以及吸引新的传教士来华等目的,其保持与学界以及宫廷的来往变得十分重要。学界的行动可以带动民众支持,对于那些希望了解更多中国知识的好奇民众来说,知识精英的关注点可以拉动他们的兴趣倾向。所以获得知识精英对他们作品学术性的认同十分关键,只有这样才能让耶稣会士保持“中国问题专家”的形象,从而巩固他们的地位,^[2]对保护中国传教区的宗教利益也大有裨益。他们描述的中华帝国作为一个“道德纯洁、儒教与政治结合”的国家,与基督教的国家非常相似,理论上传播福音非常适宜。

还有什么比一个井井有条的东方乐土正待福音降临更吸引人呢?学界希望获得一个政制、思想、物质都有可观处的中国,教廷希望获得一个有传教希望的中国,贵族则希望得到一个有趣、可以让他们时髦又进步的中国。

这些功利性的因素,都是影响耶稣会传教士倾向于塑造一个道德高尚、文明富饶、只待福音传播的中国形象的原因。在传教士的笔下,中国的政体和刑狱即使偶有瑕疵(比如官吏收受贿赂等),但是他们的注意力,大多放在了这种井井有条的政治制度和选拔文化人才管理国家的优越之上了。

最重要的是,在礼仪之争的时期在欧洲为了耶稣会的名声打舆论战,使得耶稣会传教士陆续对大量有关中国的书籍进行了翻译,并介绍到西方。其中很多就涉及到法律与政体。而且结合他们自身在

中国的生活过往,也写下了许多信件和著作描述中国。特别是在利玛窦等人所秉持的“接近上层”的传教方式,以及传教士被囚等经历,都让他们对这个国度的政体组织方式和刑狱制度有了相当的了解。这些都是耶稣会士了解中国的途径。不过也因为他们接触到的大多都是上层人士,所以在他们的笔下,中国的面貌也自然而然带上了有礼貌而且富裕优容的形象。但是我们也必须清晰地认识到,这不是中国的全部实际,而是“镜花水月”的底色而已。

(2) 耶稣会士有关中国法的著作

下面,我将从利玛窦入华到《中华帝国全志》1735年法语第一版出版之前这一段时间内,主要有关中国法的书籍,按时间顺序进行排列。

1615年意大利籍耶稣会传教士利玛窦的《利玛窦中国札记》(*Della entrata della Compagnia di Giesie Christianità nella Cina*),他在晚年将其入华的见闻记录下来,在他去世之后,他的同事金尼阁对此书进行了整理和增补。本书分为五卷,记载中国法的章节有“(第一卷)第六章、中国的政府机构;第七章、关于中国的某些习俗;第八章、关于服装和其他习惯以及奇风异俗”。

1643年葡萄牙籍耶稣会成员曾德昭(Alvaro Semedo, 1585—1658)来华传教,他利用在华期间对中国的观察,整理撰写成《大中国志》(*Relacao Da Grande Monarquia Da China*),其中有关中国法的章节有“(第一部)第二十五章、中国的政府及官员;第二十六章、十三省的政府;第二十七章、曼达林的荣誉标记,即徽号;第二十八章、中国人的监狱、审判和刑法;第二十九章、中国为便利和完善统治而采取的特殊措施”。

1667年德国籍耶稣会士基歇尔(Athanasius Kircher, 1602—1680)的《中国图说》(*China Monumentis, qua Sacris qua Profanis, Nec non variis Naturae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata*),虽然他没有入华,但是利用资料撰写了这本著作。有关中国法的章节有“(第四部分)第一章、中国独特的地理位

[1] [法]蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第63页。

[2] 同上注第137页。

置及其政治制度；第二章、中国人的政治制度”。

1688年葡萄牙籍耶稣会传教士安文思（Gabriel de Magalhaens，1609—1677）的《中国新史》（*A New History of China*），安文思以全景式的角度介绍了中国，他本人认可利玛窦传教的“合儒”路线，对中国给予了高度肯定。《中国新史》有关中国法的章节有“第十二章、这个国家良好的政体、曼达林之间的差异以及朝廷的部门；第十三章、记十一个部，即文官六部、武将五部；第十四章、北京的其他几个部；第十五章、省的几个衙门和曼达林”。

1686年葡萄牙籍耶稣会传教士李明（Comte，

Louis Le，1655—1728）的《中国近事报道》（*Nouveaux Memoires sur L'E'tat Present de la Chine* 1687—1692），他以书信集的形式，介绍了有关中国的信息。

《中国近事报道》有关中国法的章节有“第五封信、致外交国务秘书德·托尔西侯爵先生：中华民族的特点，其悠久、杰出之处及优缺点；第七封信、致法国第一重臣、大主教兰斯公爵大人阁下：中国人的语言、文字、书籍和道德；第八封信、致国务秘书德菲利波阁下：关于中国人思想的特点；第九封信、致红衣主教德斯泰大人：论中国政治及政府”。

下面为了更直观地了解上面的内容，我将这部分内容制成表格，见表1。

表1 《中华帝国全志》出版前耶稣会士有关中国法的著作

作者	书名	出版时间	有关中国法的内容
利玛窦	《利玛窦中国札记》	1615年	第六章 中国的政府机构 第七章 关于中国的某些习俗 第八章 关于服装和其他习惯以及奇风异俗
曾德昭	《大中国志》	1643年	第二十五章 中国的政府及官员 第二十六章 十三省的政府 第二十七章 曼达林的荣誉标记，即徽号 第二十八章 中国人的监狱、审判和刑法 第二十九章 中国为便利和完善统治而采取的特殊措施
基歇尔（耶稣会士，没有入华）	《中国图说》	1667年	第一章 中国独特的地理位置及其政治制度 第二章 中国人的政治制度
安文思	《中国新史》	1688年	第十二章 这个国家良好的政体、曼达林之间的差异以及朝廷的部门 第十三章 记十一个部，即文官六部、武将五部 第十四章 北京的其他几个部 第十五章 省的几个衙门和曼达林
李明	《中国近事报道》	1696年	第五封信 致外交国务秘书德·托尔西侯爵先生：中华民族的特点，其悠久、杰出之处及优缺点； 第七封信 致法国第一重臣、大主教兰斯公爵大人阁下：中国人的语言、文字、书籍和道德； 第八封信 致国务秘书德菲利波阁下：关于中国人思想的特点； 第九封信 致红衣主教德斯泰大人：论中国政治及政府

（二）杜赫德对《中华帝国全志》的编纂

1. 杜赫德生平及《中华帝国全志》各版本叙录

杜赫德（Jean Baptiste du Halde，1674—1743），法国耶稣会士。1674年2月1日，杜赫德出生于巴黎。1692年，杜赫德十八岁时进入耶稣会。1698年在拉弗莱什（La Fleche）学校教学。此后，他在十八世纪初到巴黎耶稣会公学之一的路易大王学校教授文学，伏尔泰在此就读期间，正好是杜赫德在这所学校执教的时期。伏尔泰在这所学校中产生了对中国的兴趣，甚至从杜赫德这里借到了《赵氏孤儿》，他也曾认真阅读杜赫德编就的《耶稣会士书简集》，这些都为他后来对中国的讨论提供了相当的素材。^[1]在这一时期，杜赫德的写作才能也使他负有盛名，因此，1709年，杜赫德接替郭弼恩（Charles Le Gobien，1653—1708）成

为《耶稣会士书简集》的编辑。此后利用担任编辑时掌握的资料，撰写《中华帝国全志》，并在1735年出版第一版法文版，一套四册。虽然杜赫德没有到过中国，但是他利用耶稣会传教士寄回的材料编辑的巨著，对整个18世纪影响深远，是当时对中国的知识的总结和中国法形象塑造的集大成者。

前面提到，1735年7到8月间杜赫德出版了第一个法文版的《中华帝国全志》（*Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*），对开本，一套四册，由巴黎的

[1] [法]艾田蒲：《中国之欧洲（下）》，许钧、钱林森译，河南人民出版社1994年版，第203页。

皮埃尔·吉尔·勒梅西埃(Pierre-Gilles Le Mercier)书局出版发行,当时著名的地图家丹维尔(Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, 1697—1782)根据传教士绘制的地图,为此书制作了精致的地图雕版。国外把此书简称为 *Description de la Chine*。

由于此书极受欢迎,第二年在荷兰海牙就出版了盗版,舍里尔(Sheurleer)出版社出版,价格便宜,体积小。按字母排序的索引,就可以方便地找到自己感兴趣的部分阅读,这是始祖版所不具备的。因此受到伏尔泰的推崇。但是它也减少了许多精致的地图。

之后在英国,也出现了几个不同的版本,首先是出版家瓦茨(Watts)1736年12月出版的由布鲁克斯(Brookes)翻译的节译本 *The General History of China, Containing a Geographical, Historical, Chronological, Political, and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet*, 范忠存将其名称译为《中国通史》,八开本四册,1741年印刷了第三版据称是修订本;一个是1738—1741年出版家爱德华·凯夫(Edward cave)在伦敦出版的全译本 *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea and Tibet, etc.* 范忠存将其名称译为《中国通志》,两册版,它的译员经过范忠存考证出两个人,格林(Green)和葛思里(Guthrine)。由于凯夫也是《君子杂志》的出版人,所以最初他把译文发在了《君子杂志》上连载。值得一提的是,两位出版家都批评过对方的译本,这种斗争一直持续到1742年。^[1] 本文在写作时正是参考对照了凯夫版的全译本进行辅助理解,因为它的细节更全。

另外这部书也在德国出版过,1747—1749年出版商Rostock: Koppe, 出版了简略版(*Johann Baptista du Halde, Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reichs und der grossen Tartarey*)共四册;其于1756年出版了修订版。

俄文版是1774—1777年在圣彼得堡出版,四卷本。

我国目前没有出版相应的中文全译本。由于此书在中国还没有通行的译名,范存忠将英译本的瓦茨版译为《中国通史》,凯夫版译为《中国通志》;石云龙译为《中华帝国通史》;阎宗临译为《中华帝国志》;耿昇、许明龙、张明明译为《中华帝国全志》。目前这本书国内还没有正式的译名,本文

采取许明龙的译法。石云龙在王寅生编定的《西方的中国形象》当中节译了《中华帝国通史》第二卷的部分内容。虽然石云龙没有标明参考的是哪个版本的书籍,但是根据其所标注的卷次,可以推测是与法文原版对应的四卷本。

我国的学者除已知张明明使用的《中华帝国全志》是法文版外,其他的中国学者基本上使用的都是英文版进行讨论。由于石云龙翻译的这部分内容,恰好也囊括了有关中国法内容的篇幅,且卷次与原版对应,所以将在本论文使用这个版本,同时将其与凯夫版的英译版四卷本进行对照参考以求准确。因石云龙不熟悉中国法知识而造成漏译或者错译的地方,本文中的某些出处会标注来自英译本原文。为了方便比较与阅读,我在下面《中华帝国全志》的资料溯源中采用石云龙的译文与其他书籍进行比对。

2. 杜赫德对来华传教士所传中国知识的继受

在说明目录体例的继承问题时,我们有必要将视线倒回《中华帝国全志》编辑之前。杜赫德利用的文献材料并不局限于传教士的信件,还有传教士的大量著述。因为这些作品早已被读者所熟悉,所以这也是为什么《中华帝国全志》一问世就被批评为炒冷饭的原因。下面我将通过介绍几部在《中华帝国全志》之前出版的、系统性介绍中国的传教士作品来进行比较,以窥杜赫德在编辑这部内容庞大的书籍时,到底以什么逻辑进行内容安排。

(1) 《中华帝国全志》目录比较

新航路开辟以来,第一部专门论述中国的历史书籍,是由西班牙籍奥斯定会传教士胡安·冈萨雷斯·德·门多萨〔Juan Gonsales de Mendoza, 1545—1618〕撰写的《大中华帝国史》(也称为《大中华帝国重要事物及习俗史》, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* (1585)), 他通过搜集出访使节的报告、信件、书籍以及采访商人等办法,在他本人没有来过中国的前提下撰写的。此书的影响巨大,试图从总述、物产、历史、地理概况、宗教、习俗、政治体制、军事、法制、官员任免,教育、礼仪、科技、农业、

〔1〕此处有关英国的版本描述,参见范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,译林出版社2010年版,第65—69页。

外交等方面，向欧洲综合性地展示中国的全貌。

在这之后，《利玛窦中国札记》《大中国志》《中国图说》《中国新史》出版目录，也都几乎顺应这种叙述的体例进行安排，只是有时顺序不同，且填补了一些新的内容。《中华帝国全志》也是如此。下面是《中华帝国全志》的目录内容。

第一卷主要是介绍了中华帝国的概况，以及地理位置、民族、历史、耶稣会传教士入华的经历等：

“目录”“献给国王路易十五的献词”“中华帝国概况”“关于把中国与鞑靼隔开的长城”“关于名为位于西番或者吐蕃的民族”“关于位于青海湖的鞑靼人”“关于保俶族，关于苗子族”“几个耶稣会传教士在中国的游历，详细地描述了所经过的浙江、江南、山东、北直隶诸地”“洪若翰神父从北京至绛州、从绛州至江南省南京之路”“白晋神父 1693 年被康熙皇帝派赴欧洲时从北京至广州之路”“中国分省地理描述”“中国帝国的排场，或根据编年顺序所述的各个帝王治下可观事件的简史”“第一卷专名索引”。

第二卷主要介绍了中国的皇权等级制度、政治体制、军事、农业、刑狱、科技、礼仪、物产等等。

“论中华帝国的古老和辽阔”“论皇帝的权威、玉玺、皇帝的日常消费、宫殿、随从、出宫行程”“论中国的政府形式、各级法庭、官员、人们对官员的尊敬、官员的权力和职能”“论军事制度、帝国的军力、防御设施、战及其武器和炮”“论中国的警察”“论爵位”“论土地的肥沃、农业、人们对务农者的重视”“论手工业、民间工业”“论中华民族的天才和性格”“论中国人的神态与外貌、举止、住所、家具”“论中国人旅行、公共建设的奢华”“论他们交往、互致信函、宴会、婚礼、丧礼中遵从的

礼节、互赠的礼物”“论关押犯人的监狱及所施刑罚”“论中国的富饶”“论中华帝国遍布的湖、运河、河流及船只”“论中国不同时期的货币”“论中国人的贸易”“论瓷器”“论丝绸”“讲述养蚕之道的一本古书的节选”“论中国语言”“论中国纸、墨、笔、书的印刷和装订”“论教导中国年轻人学习的方式，他们进身的不同阶段以及成为博士所必须经历的考试”“名为《通过建立公共学校使民众幸福的办法》一书的节选”“中国的著名学者之一、生活于第十九朝宋朝的朱熹关于同一主题的论著的节选”“读给儿童的故事集的节选”“关于秀才或向往此学位的年轻学生的专门考试的第一章的节选”。

如果我们仔细看杜赫德编辑的《中华帝国全志》，就会发现在目录当中，几乎都能在前面的几部书的目录里找到对应的内容。特别是如地理、物产、历史、建筑、风俗礼节、语言文字、书籍、科学技术、政体制度、教育、学术、科举制度、法律条文、刑狱、军事制度、中国的监察制度等方面。下面我就运用表格对《中华帝国全志》对前人目录体例的继承做一个更为直观的展现。

首先是有关地理的内容，见表 2；有关中国物产的内容，见表 3；有关中国历史的内容，见表 4；有关中国建筑的内容，见表 5；有关中国人的外貌、才智、性格、服饰特点的内容，见表 6；有关中国人的宴请、祭祀、婚丧嫁娶等风俗礼节的内容，见表 7；有关中国的语言文字、书籍以及科学技术的内容，见表 8；有关中国的政体制度的内容，见表 9；有关中国的教育、学术、科举制度的内容，见表 10；有关中国的法律条文、刑狱的内容，见表 11；有关中国的军事制度的内容，见表 12；有关中国的监察制度的内容，见表 13。

表 2 大纲中有关中国地理情况的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第一章、有关中国及其领域的叙述 第七章、这个帝国的十五省 第八章、每个省的城镇
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	第二章、关于中华帝国的名称、位置和版图
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第二章、诸省详述，先谈南方的省份 第三章、北方诸省
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	（第四部分） 第一章、中国独特的地理位置 第三章、中国的城市和风土人情
安文思	《中国新史》1688 年出版	第二章、中国的广度和分界：城市和有墙村镇的数目及其他中国作者提到的特点
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	中国分省地理描述 论中华帝国的古老和辽阔

表3 大纲中有关中国物产情况的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585年出版(此书仅第一部描述中国)	第三章、这个帝国的富饶,它生产的果实及其他东西 第四章、续谈这个国家的富饶及其产品
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615年出版(该书仅第一卷体例具有继承性)	第三章、中华帝国的富饶及其物产
曾德昭	《大中国志》1643年出版(此书仅第一部描述中国)	
基歇尔	《大中国志》1667年出版(该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容)	(第四部分)第六章、奇异的中国植物;第七章、奇异的中国动物;第八章、中国特有的飞禽;第九章、中国的河鱼和海鱼;第十章、中国的蛇;第十一章、中国的岩石与矿物
安文思	《中国新史》1688年出版	第十章、中国物产的丰富
杜赫德	《中华帝国全志》1735年出版	“论中国的富饶”

表4 大纲中有关中国历史的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585年出版(此书仅第一部描述中国)	第五章、古代的中国
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615年出版(该书仅第一卷体例具有继承性)	
曾德昭	《大中国志》1643年出版(此书仅第一部描述中国)	
基歇尔	《大中国志》1667年出版(该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容)	
安文思	《中国新史》1688年出版	第三章、中国的古代及中国人对此的高风
杜赫德	《中华帝国全志》1735年出版	“中国帝国的排场,或根据编年顺序所述的各个帝王治下可观事件的简史”

表5 大纲中有关中国的建筑的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585年出版(此书仅第一部描述中国)	第九章、该国的奇异建筑和长500里格的长城即围墙
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615年出版(该书仅第一卷体例具有继承性)	
曾德昭	《大中国志》1643年出版(此书仅第一部描述中国)	
基歇尔	《大中国志》1667年出版(该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容)	第五部分 关于中国的建筑和其他机械技艺
安文思	《中国新史》1688年出版	第七章、中国人的土木工程和建筑,特别是大运河
杜赫德	《中华帝国全志》1735年出版	“论中国人旅行、公共建设的奢华”

表6 大纲中有关中国人的外貌、才智、性格、服饰特点的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585年出版(此书仅第一部描述中国)	第一〇章、该国百姓的体质、品貌、服饰和其他情况
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615年出版(该书仅第一卷体例具有继承性)	
曾德昭	《大中国志》1643年出版(此书仅第一部描述中国)	第四章、中国人的品貌,他们的性格、才智和嗜好 第五章、他们的服饰
基歇尔	《大中国志》1667年出版(该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容)	(第四部分) 第三章、中国的城市和风土人情
安文思	《中国新史》1688年出版	第五章、中国人的智慧和他们的主要典籍
杜赫德	《中华帝国全志》1735年出版	“论中华民族的天才和性格” “论中国人的神态与外貌、举止、住所、家具”

表7 大纲中有关中国人的宴请、祭祀、婚丧嫁娶等风俗礼节

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585年出版(此书仅第一部描述中国)	第八章、他们埋葬死者的方式,及他们穿的丧服 第九章、他们举行婚礼的仪式 第一八章、这些中国人举行宴会和庆祝节日的方式 第一九章、在这个国家人们是怎样相互致敬的,还有他们的部分礼节

续表

姓名	著作	内容
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	第七章、关于中国的某些习俗 第八章、关于服装和其他习惯以及奇风异俗 第九章、关于某些迷信的以及其他方面的礼节
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第十二章、中国人的礼节仪式 第十三章、中国人的宴会 第十五章、他们的婚姻 第十六章、中国人的丧葬
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	
安文思	《中国新史》1688 年出版	第六章、中国人的礼节、礼仪和节日
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论他们交往、互致信函、宴会、婚礼、丧礼中遵从的礼节、互赠的礼物”

表 8 大纲中有关中国的语言文字、书籍以及科学技术的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第十三章、中国人使用的文字，及这个帝国的书院、学校和其他奇事 第十三章、第一章、中国人使用炮远早于我们这些欧洲国家 第一章、这个国家印刷书籍的方式及历史，远早于我们欧洲的印刷术 第一章、修士拉达及其同伴从中国携回的那些书籍的内容和情况 第二章、他们船只的型式，有出海的船也有行驶江河的船 很多很大；他们怎样整年供应鱼 第二章、中国人采用的奇异养鸭法：养的鸭数量大而且省钱；还有他们使用的有趣又巧妙的捕鱼法
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	第四章、关于中国人的机械工艺 第五章、关于中国人的人文科学、自然科学及学位的运用
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第六章、他们的语言文字 第十章、中国人的书籍和学术
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	第五部分 关于中国的建筑和其他机械技艺 关于中国的桥梁及其他大型建筑 第六部分 关于中国的文字 第一章、中国的象形文字 第二章、中国古文字分析 第三章、最古老中国文字的解释 第四章、中国字与埃及字的不同
安文思	《中国新史》1688 年出版	第五章、中国人的智慧和他们的主要典籍 第九章、中国人的船舶 第十七章、记北京城：皇宫四周的墙及中国主要房屋的形状
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论土地的肥沃、农业、人们对务农者的重视” “论手工业、民间工业” “论瓷器” “论丝绸” “讲述养蚕之道的一本古书的节选” “论中国纸、墨、笔、书的印刷和装订”

表 9 大纲中有关中国的政体制度的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第八章、皇帝的朝廷，及皇帝如何得知每月在全国发生的事 第九章、皇帝派往每省的首脑和官员，及他们治理的方式
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	第六章、中国的政府机构
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第二十五章、中国的政府及官员 第二十六章、十三省的政府 第二十七章、曼达林的荣誉标记，即徽号
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	第一章、中国独特的地理位置及其政治制度 第二章、中国人的政治制度
安文思	《中国新史》1688 年出版	第十二章、这个国家良好的政体、曼达林之间的差异以及朝廷的部门 第十三章、记十一个部，即文官六部、武将五部 第十四章、北京的其他几个部 第十五章、省的几个衙门和曼达林 第十六章、中国的大帝王及其赋入
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论中国的政府形式、各级法庭、官员、人们对官员的尊敬、官员的权力和职能”

表 10 大纲中有关中国的教育、学术、科举制度的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第一〇章、本章谈他们选择官员和法官的方式，及他们怎样去做 第一三章、中国人使用的文字，及这个帝国的书院、学校和其他奇事 第一四章、要取得老爷等级的人进行的考试；老爷等级相当于我们的博士学位；及他们怎样授予学位，如何庆祝
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	第五章、关于中国人的人文科学、自然科学及学位的运用
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第七章、他们学习的方式及入场考试 第八章、他们考试的方式及学位的授予 第九章、博士学位
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	
安文思	《中国新史》1688 年出版	第五章、中国人的智慧和他们的主要典籍
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论教导中国年轻人学习的方式，他们进身的不同阶段以及成为博士所必须经历的考试”

表 11 大纲中有关中国的法律条文、刑狱的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第七章、记中国的一条法律：禁止人到本土外去打仗或离开本土，也禁止外国人不得皇帝许可进入中国 第二章、他们使用的监狱，及他们对罪犯行使律法的情况
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第二十八章、中国人的监狱、审判和刑法 第二十九章、中国为便利和完善统治而采取的特殊措施
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	
安文思	《中国新史》1688 年出版	
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	论关押犯人的监狱及所施刑罚

表 12 大纲中有关中国的军事制度的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第五章、十五省的军士，步卒和骑兵，及他们守卫国土的重职 第六章、续谈十五省的军士，及每省马步兵的人数
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第二十章、中国的军队和武器
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	
安文思	《中国新史》1688 年出版	第十三章、记十一个部，即文官六部、武将五部
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论军事制度、帝国的军力、防御设施、战及其武器和炮”

表 13 大纲中有关中国的监察制度的内容

姓名	著作	内容
门多萨	《中华大帝国史》1585 年出版（此书仅第一部描述中国）	第一一章、皇帝每年派往各省查访下级官员的巡阅使，及他们对违法者的处罚
利玛窦	《利玛窦中国札记》1615 年出版（该书仅第一卷体例具有继承性）	
曾德昭	《大中国志》1643 年出版（此书仅第一部描述中国）	第二十五章、中国的政府及官员 第二十九章、中国为便利和完善统治而采
基歇尔	《大中国志》1667 年出版（该书仅第四、五、六部分是有关中国具体面貌的内容）	
安文思	《中国新史》1688 年出版	第十四章、北京的其他几个部
杜赫德	《中华帝国全志》1735 年出版	“论中国的政府形式、各级法庭、官员、人们对官员的尊敬、官员的权力和职能”

以上就是《中华帝国全志》对前人的目录继承的考证。

（2）关于内容安排的猜想与讨论

当然，我们也不能否认另一种杜赫德安排目录

内容的猜想——在1684年法国国王路易十四派遣五位耶稣会传教士作为“国王的数学家”前往中国之前，才成立不久的皇家科学院的成员们交给这批传教士一张问题清单，这上面记满了当时知识精英对中国感兴趣的问题，这些问题涉及历史、地理、物产、哲学、技术等方面。上面第一章第一节我们也提到过，法国学者蓝莉经过对比，几乎所有问题在《中华帝国全志》当中都得到了解答。虽然没有任何证据表明杜赫德参考了这份清单，但是我们仍然可以将这作为杜赫德如何选取《中华帝国全志》目录内容的猜想之一。

上面我们在分析对《中华帝国全志》的评价时说过，全志是一部集大成者的著作，它的内容是经过参考前人的著作写就的。通过梳理《中华帝国全志》出版之前系统性介绍中国的著作，我们就不难发现《中华帝国全志》的目录也参考、继承了前人的目录体例。从内容的选择到内容的排布顺序都有参照，而且我们可以看出杜赫德对目录的排布比前人更严谨，从权力的中心向农业、科学、习俗、贸易、人文艺术等过渡，并且把一些可能引起读者兴趣的散碎的话题集中放在末尾，在轻重主次上的安排显得更有思考，也能让读者一眼就能找到自己感兴趣的内容并且集中阅读。这也凸显出了杜赫德作为一位资深编辑的功底。不过张明明也指出，《中华帝国全志》的目录还不够科学，还存在层级不清的情况。笔者在阅读原文时也发现，目录并没有“章”“节”“目”的次序，只是相关内容集中编排，只有话题，没有序号。不过由于时代的局限性，我们可以理解这种目录的编排缺陷。

杜赫德在《中华帝国全志》的前言里也解释了为何按照这种方式进行排列：“至于如此大量材料的排列次序，除我插入第一卷的《中华君主史纲》（*l'Histoire abrégée de la Monarchie Chinoise*）外，都是按我在项目中^[1]提出的方式排列，因为人们需要首先了解各位皇帝及他们统治时期的事件，这些知识对于理解随后的素材是必需的。出于同样的原因，我首先介绍帝国的概况，这是我在本部著作中要详细解释的内容的缩影。”^[2]

在当时“礼仪之争”的背景下，杜赫德的谨慎从目录里也可以看出来。观察表格我们可以发现，《中华帝国全志》自身新增的内容，其实避免谈论了前人著述中有关“迷信”的问题。特别是“礼仪

之争”中关于“Deus”与汉语中的“天”“上帝”建立起的符指关系的争论，杜赫德在前言中表示：

“中国古人的宗教，我所写的内容均出自于古书典籍；但是没有对他们心目中的‘天’（Tien）或‘上帝’（Chang ti）进行解释，这是他们的崇拜对象，我将此留给读者去思考。”他还增加了有关中国哲学的内容。在《中华帝国全志》中，杜赫德不止一次说“要中国人自己开口介绍中国”，我们是否可以猜测，即使《中华帝国全志》是一本耶稣会士编辑的历史书籍，但是在他编辑时，小心地安排内容，尽量不引起读者对编辑立场的讨论，保持一种第三人的、客观式的叙事风格，这样可以给此书保留一种理性的印象，增加了内容可信度，从而提升《中华帝国全志》的学术性和严谨性。

3. 影响杜赫德塑造中国形象的因素

（1）迎合读者与延续编辑风格

在提起杜赫德对《中华帝国全志》的编辑活动时，有几个值得我们注意的倾向。

一是内容的选择上，杜赫德有时宁愿选取陈旧的、已经发表过的传教士的文章，也不愿选择学术性更强的未发表的新书稿，而且将严肃的文字改得更浅近。

当时人们对《中华帝国全志》的评价，其中就有觉得此书新意太少，剿袭前人旧作太多，内容太浅显、太简略的声音。究其原因，我们可能会发现，有些文字表明，十八世纪公众的鉴赏力似乎尚未能够达到欣赏严肃著作的水平，他们不喜欢这些作品。^[3]

[1] 此处的“项目”，笔者猜想应为1733年出版的《预售简介》当中对《中华帝国全志》的介绍中附的一份目录。通过对比笔者发现，《预售简介》比《中华帝国全志》正式的目录恰好就少了插入第一卷的《中华君主史纲》（*l'Histoire abrégée de la Monarchie Chinoise*）。《预售简介》的中译本在[法]蓝莉：《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》，许明龙译，商务印书馆2015年版，第378-381页。

[2] [法]杜赫德：《杜赫德〈中华帝国全志〉的编撰缘由和原则》，杨保筠、刘雪红译，《国际汉学》2015年第3期，第79-80页。

[3] [法]维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆2013年版，第161页。

比如法国当时的思想家弗雷烈在1735年寄给宋君荣神父的信件当中说道:“尊敬的苏熙业神父向我抱怨说,他们对刊印你们这些神父的天文成果著作的续集反应冷淡。他本应该使这部著作具有一种稍微能吸引大众的可读性和使读者略感轻松的文笔。我尊敬的神父,您知道我们这些法国人对此类问题都多少有些敏感,我们的思想同时既活跃又懒惰,我们希望作者能通过对资料有条不紊地整理,而使我们免于随着阅读抽象著作而产生一丝倦意。”1736年弗雷烈在寄给宋君荣神父的信中又抱怨道:“您向我推荐的您寄往法国的那些著作,使我对大众目前的情绪感到快快不快。全民族的鉴赏力从未像现在这样肤浅!”^[1]

由此我们可以推断,杜赫德精心地删去对于大众来说过晦涩难懂的内容,其原因是在保持选材信息价值的情况下,给文章进行润色,倾向于让《中华帝国全志》能够“既符合学者的雅兴,又迎合普通人的口味”。

二是在很多研究中可以看到,杜赫德在编辑《耶稣会士书简集》和《中华帝国全志》时,其一贯的编辑方式经常被冠以“肆意剪裁、拼贴其他传教士的文字”的标签。

然而我们通过查找资料发现,对于杜赫德这种编辑方式的指摘,其实也不能将责任完全地归于杜赫德本人,杜赫德的行为可能只是出于对某种编辑惯例的延续。杜赫德接任《耶稣会士书简集》是在1709年,最初是由郭弼恩(Charles Le Gobien, 1653—1708)主编,在郭弼恩主编时期,也不是完全按照书简的原貌进行发表的。原耶稣会士傅圣泽(Jean Francoise Foucquet, 1665—1741)就曾经在给德·罗特兰(de Rothelin)的信件中就抱怨道:

“出版家的这种不忠于原文的做法,成了一场长期官司的对象。我于1702年或1703年左右写过一封致德·拉弗尔什(de La Force)公爵先生的书简,有人便无所顾忌地将它发表在《书简集》第二卷或第三卷中,我发现,由于当时的出版者的放肆修改,它已变得面目全非了。”^[2]从中我们就可以看出,郭弼恩显然也不是完全按照书信原文进行发表的,而是经过了修改,从傅圣泽的话中我们也可以发现郭弼恩对原作的改动幅度颇大。

看起来杜赫德倾向于沿用了郭弼恩的编辑手法,以期能够保持统一的编辑风格,然而这种手法

显然给杜赫德招致了更大的骂名。然而我们更需要讨论的是,这种改动到底有没有违背作者的原意,以及这么做的目的。

(2) 捍卫教团利益和保持解释中国的特权

蓝莉和毕诺都对这个问题进行了回应。但是蓝莉认为杜赫德对材料的删改其实并未超出编辑的权限,况且移花接木的情况其实并不算多。“他始终认为自己肩负着掌控的责任,认定哪些文稿是符合项目所需的,而这个项目的原则不只是满足公众的好奇心,还得在论战的氛围中捍卫耶稣会传教团的利益”。^[3]

毕诺则认为,杜赫德神父的修改“基本上是微不足道的”,他的修改基于几点,首先是上面提到过的,为了适应大部分读者的兴趣和口味,其次是某些材料的措辞比较生硬,这种表达方式可能会使人产生不利于中国人的想法。^[4]

因此,笔者认为,关于杜赫德神父此种编辑手法的倾向,其实最终还是服务于耶稣会的整体利益,以及让这本《中华帝国全志》能够更容易被大众所接受。而且选择大众熟悉的、已发表过的传教士的著述作为文献来源,一定程度上也保证了给读者造成一种《中华帝国全志》的信息来源是“安全的”印象,不破坏他们对中国形象一贯的认知,并且,这种认知正是耶稣会士长期以来塑造的。而且我们在看《中华帝国全志》的前言和供稿者名单也发现,杜赫德大量使用耶稣会在华传教士的著述,这也从另一个方面,确立了耶稣会士对中国解释权的独占性。这既是知识垄断,也是宗教利益博弈的结果。

[1] [法] 维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆2013年版,第575、642页。此书中的第二卷原是单行本,名为《有关法国认识中国的未刊文献》(*Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*),收录了1685—1740年传教士与学界之间的往来书简等文献,此处引用1735、1736年弗雷烈致宋君容神父的信。

[2] 同上注第180—181页。

[3] [法] 蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第103页。

[4] [法] 维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆2013年版,第182页。

毕诺认为,“由于传教士发现了中国,所以耶稣会士无论是在传教方面,还是在人们可以由此而得到的知识方面,都想保持对中国的特权”。^[1]因此杜赫德选择旧的文献,而且将文字进行更通俗易懂的修改,而且有倾向性地选择耶稣会士的著述,也就不足为奇了。

杜赫德企图将中国塑造成一种伦理道德的典范,以期让读者相信,中国传教区是如此重要,那里的人道德高尚,而且似乎已经完全做好了准备迎接福音的宣讲。

这种形象的塑造不是从杜赫德开始的,比如《耶稣会士书简集》就很明显是赞扬了中国人道德的作品,即使当中并未完全删减有关中国人的一些道德阴影,甚至很多传教士在信件当中也介绍了当时一些涉教案件被困的经历。从上面我们的目录对比表格当中,也都出现了对中国人道德的专门论述,这也体现了耶稣会士一贯以来对中国人形象的塑造目的。杜赫德的《中华帝国全志》只是接过了耶稣会士之前一贯以来对中国形象的塑造方式,在此基础上又进一步升华而已,这也是为什么《中华帝国全志》是一本集大成者的著作的原因之一。

下面第二章我将会通过更详细的比较来具体说明《中华帝国全志》的编辑手法是怎样来塑造中国法形象的。

（三）各界关于《中华帝国全志》的评价及其原因

在《中华帝国全志》出版之前,长达一个世纪里,耶稣会和其反对派的争吵无休无止。教皇克莱芒十一世为了制止天主教内部关于“礼仪之争”的争论,于1710年重申了1704年颁布的谴责中国礼仪的《至善的天主》圣训,禁止出版相关内容的书籍。1711年10月20日,国王也颁发了一道同样内容的

禁令。在此背景之下,写作对象是中国文化、且以耶稣会传教士的著作作为材料来源的《中华帝国全志》(以下简称《中华帝国全志》)的出版也不免遭到一些指责。尤其是在当时书报检查制度的阴影下,^[2]《中华帝国全志》的出版实属难能可贵。

1742年本笃十四世再次严令禁止中国教徒行中国礼仪,禁止再讨论礼仪问题,可能会因为教廷的禁止令而产生一些倾向性的评论;而且由于对耶稣会士怀有敌意的冉森派等也对《中华帝国全志》进行了有目的性的评价,笔者尽量搜集在1742年以前的有关《中华帝国全志》的评价,以期稍稍避免这两种刻意的倾向性。但总的来说,不受时代的影响是不可能的,稍后在原因当中我会进行分析。

1. 各界对《中华帝国全志》的评价

当《中华帝国全志》出版之后,对这本书的评价有褒有贬。

（1）肯定《中华帝国全志》的评价

有的评价认为,《中华帝国全志》作为一本包罗万象的巨著,在前人著作的基础上更加开放包容,内容更丰富,是一本集大成者的著作。

杜赫德作为一名没到过中国的耶稣会士,仅仅利用其他传教士的材料就试图写一本全方位介绍中国的百科全书式的作品,这必须要依靠大量的材料。因为杜赫德在写《中华帝国全志》之前,在1709年成为《耶稣会士书简集》(也译为《有益而有趣的书信》最初由郭弼恩主编, *Lettres edifiantes et curieuses, ecrites des Missions Etrangères*.)的编辑,所以他能接触到大量耶稣会传教士寄回欧洲的书信。事实上,在《中华帝国全志》当中也大量引用了这些耶稣会士的书简集,这成为他的重要材料来源之一。法国学者蓝莉将《耶稣会士书简集》的供稿人清单与《中华帝国全志》中杜赫德附的27位撰稿人名单进行了

[1] [法] 维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆2013年版,第207页。

[2] 沈固朝:《欧洲书报检查制度的兴衰》,南京大学出版社1999年版,第1-54, 125-140页。书报检查制度起源有教皇发明说和古罗马发源说,在基督教内部的使用可以追溯到公元150年,教会对于异端思想的迫害十分严苛,教皇多次下诏对书报进行查禁,到了十六世纪以后欧洲才开始有了近代意义上的检查制度。教皇对于书籍的查禁更为严格,成立了教廷禁书目录部、扩大了宗教裁判所的职能,这也影响了之后350多年欧洲各个国家的检查制度,因为《中华帝国全志》首次出版于法国,在法国,书报检查制度盛于17世纪末路易十四时代,衰于18世纪法国大革命。这期间正好是《中华帝国全志》的出版时期。由于法国17世纪王权集中,国王控制了出版,而且在1666年设立了“王家检查官”,也叫“国王书检官”(censeurs royaux),所以此书也要受到教会内部和政府书检官的检查。

比较,发现一共有16位供稿人在列,其撰写的文字被杜赫德采用。^[1]

首先,在《中华帝国全志》中最引人注目的是从未有过的精确而且印制精致的地图,在其初版的第一卷和第四卷极大部分都是有关中国的中原、鞑靼地区的地图。由于《中华帝国全志》出版之前,1708—1718年间,康熙皇帝派九位传教士进行地图绘制,这些传教士绘制的地图的精确性和新颖性,为《中华帝国全志》的创新程度添了浓墨重彩的一笔,毕诺对此评价道:“事实上,这是杜赫德神父著作的第一大功德,其中的地理部分最为新颖,也是大家最为陌生的内容。由丹维尔(Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, 1697—1782)雕版付梓的地图,不仅由于其准确程度,而且也由于其新知识而显得格外珍贵。”^[2]1733年出版的《预售简介》和《特雷武报》都使用大篇幅报道来推荐《中华帝国全志》中地图的价值,声称这些地图为总体知识做出了巨大贡献,^[3]“作为全书组成部分的41幅全新的地图,肯定能丰富学界的相关知识”。^[4]

其次,是《中华帝国全志》对中国哲学介绍的丰富。因为当时的哲学讨论中,关于中国哲学欧洲讨论孔子更多,孟子似乎更像是孔子的影子。而且孟子“人性本善”的思想也与天主教“人有原罪”的理念不符,所以即便耶稣会秉承附会儒家思想的传教政策,也很少关注到孟子。在当时礼仪之争的浪潮之下,教廷明里暗里的书禁政策使得耶稣会士有关中国的作品不能正常地刊发。比利时耶稣会士卫方济(Francois Noel, 1651—1729)翻译的“中国六经”中,把《孟子》也进行了翻译,《孟子》在书禁中幸免于难,借由杜赫德的《中华帝国全志》得到了更深远地传播。

而且《中华帝国全志》在介绍《孟子》时,使用了比介绍其他中国哲学作品更大的篇幅。《中华帝国全志》用了35页来介绍《孟子》,而《论语》不到6页,《中庸》《大学》各不满3页。^[5]所以《中华帝国全志》比同时代的其他著作要更关注到《孟子》的思想,因此对中国哲学的介绍也更加全面、丰富、包容,以此书传播范围的广度,也将《孟子》介绍给了更多的读者。

其他一些印刷刊物的评论,比如在《当代著作观察》也在1735年10月14日刊登的文字中表示《中华帝国全志》“……这是一部既讨人喜欢又令人好奇,既内容丰富又相当重要的著作”。^[6]在1736年11月26日也提出了一些意见,“杜赫德神父的书虽然包含着许多奇异和有趣的细节,但是在不少方面依然未能充分满足好奇心”。^[7]对于杜赫德为何宁可以简略形式地介绍有关中国的内容,我们在上一节已经简要地讨论过了。

(2) 批评《中华帝国全志》的评价

有的人则认为《中华帝国全志》作为一本新刊物,新意太少,剿袭前人旧作太多,没有太大的原创性。

比如一些评价说,《中华帝国全志》不仅没增加新内容,而且杜赫德的编辑增加了文章的无意义内容,从而消解了《中华帝国全志》的学术性。

当时的法国思想家弗雷烈(Freret),1735年写给他在华的朋友宋君容神父的信中就认为,“您的书简使我获知了寄往欧洲的有各种不同的著作,从而进一步证实我已经形成的思想……我庆幸尊敬的杜赫德神父利用了这一切,以撰写有关中国的鸿篇巨著,但我的等待却落空了……大家似乎曾设法扩大其篇幅而又不增加内容,除一般书籍已经讲过

[1] [法] 蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第41—44页。

[2] [法] 维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆2013年版,第191页。

[3] [法] 蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第131—132页。

[4] 同上注第378页。蓝莉在本书附录中收录了1733年勒梅西埃出版社(也是《中华帝国全志》的出版社),1733年出版的《预售简介》原文的中译本。

[5] 韩振华:《夫子祖西初记——〈孟子〉在西方的早期接受(1593—1754)》,载《国际汉学》2014年第2期,第159—175页。

[6] [法] 蓝莉:《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》,许明龙译,商务印书馆2015年版,第386—387页。

[7] 同上注。

的事情以外，从中几乎找不到更多内容”。^[1]

时任第戎高等法院庭长的让·布依埃（Jean Bouhier）给朋友、巴黎律师马蒂厄·马莱（Matthieu Marais）于1735年10月11日写的信中表示，“你若浏览杜赫德神甫的书，就会发现有些篇幅可以弃而不读，这些东西他本应该删掉”，在1735年10月25的信中表示，“杜赫德神甫的这部书略嫌冗长。全开卷四卷本原本可以乃至应该缩减为一卷。……此外他忘了提供中国的法律条款，我对此甚为期待，因为我认为这很重要”。^[2]

2. 对各界评价的原因分析

从上面可以看出，各界对《中华帝国全志》的评价褒贬不一。其实这背后的原因既有时代的特殊性，也有宗教内部各个团体之间利益的博弈。

1517年，马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）将《九十五条论纲》（*Ninety-five Theses*）张贴在德国维滕贝格诸圣堂大门上，这一事件被认为标志着新教宗教改革运动的开始。在《中华帝国全志》成书前后，欧洲仍处于宗教改革的浪潮之下。罗马天主教会召开了特兰托公会议（1545—1563），该会议涉及“重申教义、谴责异端、改革教会和教俗两界的博弈等等”，^[3]因为天主教内部腐化严重，例如主教不居住在教区、聚敛圣俸、沉溺享乐等等，长期为公众所诟病。所以在此内忧外患的背景下，教会内部的改革派要求改革教会，称为“教会纯洁运动”，^[4]以振兴天主教在平民中的声望。这次会议的召开，对重塑教职人员的教牧形象有很大意义，重新调整了在公众当中不利于教会的局面。

前面我们提到过，耶稣会是天主教修会之一，

长期以来，修会以虔诚和远离世俗的苦修生活而为人们所称赞，但是耶稣会积极地接近权力的上层，优先为知识精英付洗的传教策略，明显和修会组织的声誉不符。而且耶稣会自1582年入华之后所奉行的传教政策，“使得自1545—1563年托兰特公会议以来占优的趋势，与通过民众实际宗教行为重振基督教信仰的努力形成对立”，^[5]因此欧洲对于耶稣会的传教政策存在极大的争议，直接引起了耶稣会传教策略是否正当的讨论。

之前提到的自17世纪以来引发天主教内部长期争执不休的“礼仪之争”，更加剧了天主教世界内部对耶稣会传教策略正当性的争论。“礼仪之争”是17至18世纪在天主教世界内部涉及中国问题的一些争论，论点很多，从“哪个修会先入华”到对天主教神“Deus”的中译方式都有争论，特别是对“Deus”的翻译问题、祭祖祭孔是否属于迷信，以及中国教徒能否祭祀祖先和孔子的问题上分歧最大。

起先，这些问题的争论只在于耶稣会内部，因为自利玛窦建立了以儒家经典中的“天”“上帝”对应“Deus”这一文化概念上的符指关系，在不参入祈求等迷信成分的基础上允许中国教徒祭祖祭孔，以此来适应当地、争取中国本土的传教支持，这一被称为“利玛窦规矩”的传教策略一直得到执行。

直到利玛窦去世之后，其继任者龙华民（Nicolo Longobardo，1559—1654）首先提出了反对意见，而后经过天主教其他有利益冲突或者理念冲突的修会，如多明我会和方济各会的扩大，演变成了修会之间的矛盾。

[1] [法] 维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆2013年版，第574—575页。此书中的第二卷原是单行本，名为《有关法国认识中国的未刊文献》（*Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*），收录了1685—1740年传教士与学界之间的往来书简等文献，此处引用1735年弗雷烈致宋君容神父的信。

[2] [法] 蓝莉：《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》，许明龙译，商务印书馆2015年版，第389页。此段书信的相关内容在[法] 维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆2013年版，第193页也有介绍。

[3] 付亮：《特兰托公会议对主教制度的改革》，首都师范大学2009年硕士学位论文。

[4] “宗教改革”是教会外部的斗争，是天主教与新教之间的博弈。“教会纯洁运动”则是教会内部的斗争，是保守派与改革派之间的博弈。

[5] [法] 蓝莉：《请中国作证——杜赫德的〈中华帝国全志〉》，许明龙译，商务印书馆2015年版，第65页。

对耶稣会传教方式的争论愈演愈烈,几任教皇甚至下达过前后矛盾的谕令来反对或支持耶稣会的传教方式,特别是1656年经过耶稣会士卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)到罗马教廷的申辩,时任教皇的亚历山大七世同意耶稣会士在不妨碍根本信仰的前提下可以参与中国礼仪。然而西班牙籍的多明我会传教士闵明我(Domingo Fernández de Navarrete, 1610—1689)始终不认同中国礼仪,他从中国返回欧洲之后,将各修会对中国礼仪的观念分歧的争论广泛传播到了欧洲。耶稣会遭到了来自敌对修会的猛烈攻击。于是耶稣会传教士加快了写信以及出版有关中国信息传递回欧洲的步伐,通过将中国描述为富有智慧、道德成熟、虔诚地接近天主教徒,以确立他们传教的正当性。

令清政府与教廷之间产生对立的是,在1682年教皇直接委派的福建宗座代牧颜珰(也称为阎当或者严档, Charles Maigrot, 1652—1730)再次就中国礼仪问题发表禁令并呈给教皇,两年后颜珰升为主教,这一禁令得到教廷重视。教廷于1705年派遣多罗(Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1688—1710)使团,1720年派遣嘉乐(Carlo Ambrogio Mezzabarba, 1685—1741)使团两次来华觐见皇帝解决中国礼仪这一问题,并且带来了教廷以颜珰的禁令为蓝本拟定的处理这一问题的大纲(即本段下文康熙所称的“条约”)。因为颜珰在接受康熙皇帝问询时表现不佳,令皇帝觉得他的中国知识不足以对中国的伦理发表议论,加之因为颜珰再次挑起礼仪之争,被皇帝认为是颜珰因修会间的私怨所给予的报复,^[1]而且皇帝也因教皇干预中国内事感到不快,^[2]遂下令将颜珰驱逐至澳门,而且要求在华的传教士必须领票(即政府发给执照)、遵守“利玛窦规矩”,^[3]才可以继续传教。

并且,嘉乐使团带来的条约与10年前多罗使团带来的几乎如出一辙,教皇坚持自己的绝对权威让康熙十分恼怒,于是在条约译本上批道:“……今见来臣条约,竟是和尚道士,异端小教相同彼此乱言者,莫过如此,以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”至此,康熙皇帝认为自己的皇权受到了冒犯,罗马教廷反对中国礼仪的条约在他看来是意图动摇封建统治的根基,人伦纲常早已被视为封建统治的根本政治原则,为了国家的总

体利益考虑,康熙皇帝必定不能同意禁止中国礼仪,于是康熙下达禁教旨意,便是对教廷的反击,这一事件更影响到了之后百年来清廷如何设置传教士在中国的居留政策。^[4]

直到1742年,教皇颁布通谕《自上主圣意》,在其中全面重新梳理了礼仪之争的经过和历任教皇的谕令,本笃十四世再次严令禁止中国教徒行中国礼仪,禁止再讨论礼仪问题。至此,轰轰烈烈的礼仪之争暂时结束了,受到教廷的影响,至此以后有关中国的著作和评论变得十分谨慎。

从以上可以看出,耶稣会的传教政策在欧洲受到了批评,在敌对修会的推动下,借由“礼仪之争”的争论,逐渐由耶稣会内部的观念分歧变为修会间的争论,又进一步演变成清廷与罗马教廷之间的抵牾。

礼仪之争愈演愈烈,直接或间接地影响到《中华帝国全志》的出版。前面提到耶稣会通过“笔战”的方式大量将有关中国的信息寄回欧洲,一方面为《中华帝国全志》提供了写作的资料,另一方面《中华帝国全志》也反过来作为耶稣会的“功绩总结”,意在证明耶稣会对中国传教活动的正当性和可靠性。以及,杜赫德在《中华帝国全志》的献词中将此书献给当时的法国国王路易十五。因为路易十五对地图的爱好众所周知,书中精美的地图能投其所好,也换取了来自王权的权力保障,消解掉了部分来自敌对势力的威胁。

综上所述,在礼仪之争的时代浪潮背景下,耶稣会出于对自身宗教利益的保护,所以需要有一个传递着他们思想武器的平台,一部反映着他们传教功绩的时代巨著,一个获取王权和学界支持的筹码。之前在目录内容提到,杜赫德这本书的内容的安排,极大可能可能参考了皇家科学院院士们给耶稣会传教士提出的问题清单,所以事实上它的内容安排是获得了学界认可的。当时的法

[1] 陈垣:《康熙与罗马使节关系文书》,大海出版社中华民国六十三年十月出版,第48—49页。

[2] 同上注第43页。

[3] 同上注第13页。

[4] 钱志坤:《“礼仪之争”与康熙禁教》,载《杭州师范学院学报(社会科学版)》2002年第2期,第63—67页。

国学界作为公众阅读口味的催化剂和风向标，也反映了当时公众舆论对《中华帝国全志》的看法。所以，《中华帝国全志》得到当时舆论的肯定评价也是很正常的。但是我们在上一节也提到，杜赫德选取的编辑手法为人所诟病，这其实是由于阅读群体的层次不同，各个领域关注的范围和深度也不同。从思想家和法官等群体的专业性角度出发，他们期待杜赫德能有更深层次的作品，但是这会违背杜赫德编纂的初衷——就是为内忧外患背景下的耶稣会获得更多的支持，然而这部分支持的人，大概率是没有兴趣阅读更为晦涩艰深的学术作品的。

所以一部话题广又浅显易懂、且深深继承了耶稣会知识和气质的作品，能够引发公众对汉学的热忱，这才造就了一部汉学巨著。但这既是《中华帝国全志》的长处，也是它的缺陷。那么站在不同角度的视角自然评价不同，也就不足为奇了。

三、《中华帝国全志》对中国法形象的具体表达和总结

下面笔者将通过对文本进行比较，分析《中华

帝国全志》在政体这部分的内容来源、杜赫德在编辑时所用的手法，以及从这里面一窥杜赫德塑造中国法形象的方式。在这里补充说明一下，未采用《耶稣会士书简集》进行比较，是因为耶稣会士书简集本身就是一部杜赫德裁剪过的作品，有时候会把不同作者的文字拼起来，这样就无法清楚地追溯材料的源头，也更难找到《中华帝国全志》与其他人作品的关联。所以下面采用的都是有明确出处的文字资料来进行比较。

（一）从道德与学问看中国的政体设计和治理逻辑

在比较阅读安文思的《中国新史》和杜赫德的《中华帝国全志》的过程中，笔者发现《中华帝国全志》对中国政府的内容性介绍几乎全来自《中国新史》，^[1]而且几乎一字不差。杜赫德所做的工作仅仅是在开头添加概括性的综述、将辅助介绍的文字进行简化，以及筛去了他认为安文思个人情感太强的部分，这种编辑方式恰恰包含了很多种讯息。为了更直观地看到这部分的编辑内容，我将这部分内容制作成了表 14。接下来，我会将表的文本比对内容进行更细致的分析。

表 14 中国的政府形式

《中国新史》，1688 年出版	《中华帝国全志》，1735 年首版法文版
安文思（耶稣会传教士）	杜赫德（耶稣会士，没有入华）
参见 [葡] 安文思：《中国新史》，何高济译，大象出版社 2004 年版，第 94-105 页。	本文比较采用石云龙的节译本：参见王寅生编订：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 199-200 页。
<p>全国的曼达林分为九等。……这些等级的规定、区别和隶属性是完整和实在的，级对上级的礼敬和服从是很严格的。最后，皇上对他们的君主权力是绝对的。在我对我们世俗或教会的政府所作的研究中，还没有发现有类似于此的。</p> <p>第一等的曼达林是皇帝内阁的顾问，这是中国文人所能达到的最荣耀和最高的等级。他们的职位有古今几个名字和头衔，最普遍的是内阁（Nui Co）、阁老（Co lao）、宰相（Cai Siam）……皇帝宫阙内有几座殿，既以其建筑，也以其宽敞和家具而显得壮丽，它们按照皇帝在其中所处理的事务的不同而有高低之别。当皇帝要赐给他的某位顾问以殊荣时，就赐给他一座殿的名字，如中极殿（Chum Chi Tien），即中间的至高皇家大厅），再把这个新名字附于他的本名之前。</p> <p>……</p> <p>这些顾问并无限定数字，有时多有时少，视皇帝之意而定，他按己意从其他部门的曼达林中挑选。不管怎样，总有一个叫首相（Xeu Siam）的作为他们的首脑，可以看作是皇帝的总理和宠臣。这些顾问的衙门，是皇帝之下最高级的，所以在皇宫内被安置在大御殿的左侧，皇帝在出巡时要在御殿接受曼达林的朝拜。这里顺便提一下，中国人视左手为荣。这个衙门叫做内苑（Nui Yuen），犹言皇宫内的部门。它由三个曼达林组成：头一个是我们已谈到的皇帝的顾问。这些人要审阅六部上呈皇帝的奏章，它们涉及到国家大事，或有关战争与和平，或民事、刑事案件。当他们决定后，就以简要摘录上</p>	<p>中国的政府完全将抚养孩子的责任交给了父母，将赡养父母的责任交给了孩子。皇帝被称为帝国之父，总督是他管辖的省之父，州官则是他管辖的城市之父。在这个原则之下，建立了中国百姓给予辅佐皇帝支撑管理重任的官员们以尊敬和服从的机制。看到一个人如此众多、本性如此不安稳、极度自私、总是想方设法发财的民族竟然被各省的一小部分官员管理得服服帖帖，人们不禁感到惊讶不已，然而这一切都是真真切切的。只有皇家权威的影子笼罩着他们时，才能管理好这个民族。从君主制度初期开始，官员们就被分成了九个不同的等级，这些等级的隶属关系非常重要也非常完备，所以下级官员对上级官员的尊敬和服从从是绝对的，没有任何东西可以相比。</p> <p>第一级官员为内阁官员、最高法院的首长、军队的主要长官。这是读书人能够到达的最高地位，除非为公众做了非常重要的贡献时皇帝认为该给你更多的荣誉头衔，比如相当于伯爵、公爵等等之类的头衔。</p> <p>内阁官员数量不定，主要根据皇帝的意志，高兴选谁就是谁。皇帝把他们从各部选来，不过内阁成员很少超过五六个人。通常他们中间有一个德高望重的人，他们叫他宰相（Chieou siang），即内阁总理，皇帝对他特别信任。这些内阁官员的衙门位于皇宫的左侧宫房里，被人们认为是最荣耀的地方。</p> <p>皇帝在公众面前露面时就在皇宫里倾听官员的声音，接受官员们对他的顶礼膜拜。皇宫里还有几个装饰豪华的宏伟宫殿，每个官</p>

[1] [葡] 安文思：《中国新史》，何高济译，大象出版社 2004 年版，第 92-105 页。

续表

《中国新史》，1688年出版	《中华帝国全志》，1735年首版法文版
<p>呈皇帝仲裁，皇帝按照己意批准或否决，然后详阅奏章，按他认为的理由，作出自己的决定。</p> <p>第二等相当于皇上顾问的助手和辅佐，很有权势，备受敬畏。他们一般来自曼达林的第二品级或第三品级，常常是从省的总督、六部首要而提升为皇帝的顾问。他们通常称为大学士（Ta Hion Su），即有大学问的文人。……</p> <p>这个衙门第三等的曼达林叫做中书科（Chum Xu Co），即曼达林的训练所。他们的任务是誊写文件，也就是这个衙门的事务，皇帝赐予他们行使职能的宫殿。他们一般是曼达林的第四、第五或第六品，但他们比前两个品级更令人生畏因为事情的成败在很大程度上完全有赖于他们。他们若改写、增添或遗漏一个字，就可以使一件诉讼案产生巨大的差异。以至于因为他们有意地篡改，即使最无辜的人也会身败名裂甚至家破人亡。对这个国家来说贪污腐化有强大的支配力。……</p> <p>六部中第一个部是吏部，它的职责是为国家提供大小曼达林考核他们的得失，并呈报皇帝，以便皇帝提升或贬抑、奖赏或处罚他们。属于这个部的有四个小部门。头一个叫文选司（Ven Sinen Su），挑选具有知识或所需才能的人充任曼达林官职。第二个叫考功司（Cao Cum Su），考核上述曼达林的行为端正与否。第三个叫验封司（Nien Fum Su），它的职责是管理任命官吏的印信，把印玺授予每个曼达林，并负责检验携往朝廷或送出的印玺真伪。第四个叫稽勋司（Ki Hium Su），其职责是审查大贵人的功绩，如皇室的小王、公侯等等，中国人称之为勋臣（Hium Chin），即古代的藩臣，他们在统治家族征服全国时在战场上做出了很大贡献。</p> <p>第二个部叫户部，它是皇帝的高等司库官。这个部监管皇帝的财务、收支、赋税贡纳，发放皇帝付给王子及其他贵族，还有曼达林的薪俸、大米、丝绸和金钱。这个部保存有档卷或簿册，每年确切地登录所有人户、人口、土地的丈量 and 应纳的税以及公仓的储存。……大国库部在府衙所属的两侧，有十四个下属衙门，标有它的省名……前朝治下只有十三省和两京，因为南京和北京同样也是皇城，也有六部，如同今天的北京，下有属部。但鞑靼人取消南京的京城之名，撤除了各部城名也更改了，称它为江宁及江南省，这是它先前之名。</p> <p>第三个部叫礼部，负责管理典礼仪式、技艺和学术。这个部掌管皇室音乐，考核学生，批准他们参加文人考试；对于皇帝赐予有功者的头衔及职位提出建议；皇帝应在哪座庙宇向天地、日月及祖先献祭，这也属于他们的职责，当皇帝为臣子或使臣设宴时，由他们安排宴席，接待并遣送皇帝的宾客及使臣；他们照管文艺和工艺；最后，全国有三种宗教，一是儒生的宗教，二是道士，即结婚和尚的宗教，三是独身和尚的宗教，这个部有权收押鞭打和处罚他们；我们在受迫害期间正是在这个部，被囚两月，每人都给系上九条锁链，受害者有汤若望、利类思、南怀仁和安文思诸神父，后来他们被送往世俗衙门。这个部的四边有另四个下属衙门，分掌上面已谈到的几个方面。一是仪制司（Y Chi su），即处理要事的部门，及有关王子、公爵、大曼达林等封赠的事。二是祠祭司（Su Ci Su），照管皇帝的祭坛、庙宇、历算、三教等等。三是主客司（Chu Ke Su），负责迎送皇帝的宾客，不管国内或国外的。四是精膳司（Cim Xen su），安排为皇帝设的宴席，或皇帝恩赐给人的膳食。……天主有意对这个民族实行惩罚挫折他们极端的狂傲，让他们服从于一小撮穷困、无知、粗野的蛮人……</p> <p>但是，尽管这个部的名字和第一部的名字完全相同，在中文中它们却区别甚大，因为第一个音节的 Li，中国字写法完全不同，读音也有异。头一个发尖高音，所以我们使用尖音符 L i ；相反，第二个降低声音，所以用重音符 L i 。这样，根据头一个 L i 的涵义意思是曼达林，Pu 为部，合在一起是曼达林的部；第二个读音 L i 意为礼仪，与 Pu 结合则是礼仪的部。在鞑靼语中绝不会出现这种相同的含义，他们把第一部称作 Hasan Xurgan，即曼达林的部，因为 Hasan 的意思是部，Burgan 意为曼达林，而第二个 Toro Xurgan，即礼部。</p> <p>第四个部叫做兵部，负责管理全国战争和军事。这个部选拔和提升军官，任命他们担任军队、边境戍军、内地要塞，及中国各地军队的军职，负责士兵征发和操练，给大军械库及许多武器仓库补充进攻和防御性武器、军火及给养等等。这个部下面有四个下属部门。头一个叫武选司（Vu Siven Su），负责选择和任命武曼达林的军职，让他们操练兵士。第二个叫武库司（Vu Cu Su），负责把士兵和军官派往国内各地和哨所，以便追捕盗贼，防止其扰乱社会安宁。第三个叫车驾司（Che Kia Su），管理皇帝的马匹，既有在边境、要地的，也有为驿站配备及供皇家旅舍所用的马匹。他们还要负责运输粮草和士兵的舟车。第四个叫武库司（Vu Cu Su），负责制造各类进攻和防御性武器并加以妥善保存，以备国内武器和军械库之用。</p> <p>第五个部叫做刑部，类似 Tournelle，即法国议会刑事庭，权力及于全国。他们按国法审查、拷问和惩处罪犯。国法大都是极公正</p>	<p>殿属于一个审理自己特定范围内公务的官员，他们用大殿的名字放在他的名字后称呼他以示荣耀。</p> <p>朝廷因为处在皇宫里面，所以叫做内院即内宫，有三级官员组成。准确地说，第一级是各部官员，负责审查那些内阁要送呈皇帝批阅的奏章，无论是涉及到国家大事、战争与和平，还是民事或刑事案件。他们审阅这些奏折，阅后决定送呈皇帝，除非他们发现什么障碍。他们得向皇帝解说清楚，皇帝认为合适就采用他们的建议，不然的话就否决，有时皇帝本人还重新审阅那些奏折，并且检查呈给他的备忘录。组成朝廷的第二级官员似乎是上一级的助手，从他们当中指派各省的总督和其他衙门的首长。他们有个头衔叫做大学士（Ta hio se），即学识广博的人或以能力强而著称的人。他们是二品或三品官员中遴选出来的。</p> <p>第三级官员称作中书令（Chong chu co），他们是皇帝的秘书，负责监督呈上朝廷的奏折格式正确，他们是从四品、五品或六品官员中选拔出来的。</p> <p>还有官员组成皇帝的议事廷，就在这里，官员们审查决定大部分事务，除非皇帝命令召集大议事廷来审理。大议事廷由国务大臣、六部、三院的长官和副官组成。因为，除了枢密院外，北京还有分掌政务的六部，其权力和权威远远超过帝国各省的总督。每一个部总是有一位通常是一品大员的首长，两名二品官员做助手，还不算四十四个下属机构，每个机构都有一位首长和至少十二名议员。</p> <p>中国历代皇帝统辖下的宫廷就是这样组成的。但是，自从鞑靼人成为中原之主后，他们无论是在宫廷还是下属机构都设了双职，鞑靼人和汉人各占官员一半。这是征服者的一种富于谋略的政策，这样，他就使鞑靼人在不激怒汉人的情况下进入到公共事务管理之中。而如果要使汉人驱逐出帝国管理层的话，很可能会引起他们的怨恨。</p> <p>被称作吏部的机构位于六部之首，其任务是为帝国各省派遣官员，监督官员们的品行，考核他们的优劣，向皇帝禀报，奖掖擢履高洁者并加官晋爵，滴降那些不称职的官员以示惩戒。这些人其实是帝国的调查官。</p> <p>吏部有四个下属机构，第一个机构负责根据学识和品质选择胜任帝国官员的人；第二个机构负责检查官员们的德行；第三个机构负责掌管印鉴，在所有司法条文上盖印鉴，给不同的官员颁发符合其身份和官位的印鉴，检查送交朝廷的公文信函上的印鉴是否真实。第四个机构，简而言之，负责检查帝国的大人物的品行，诸如皇亲国戚，那些荣获诸如我们的侯爵伯爵男爵位称号的人，一般来说是声名显赫的人。</p> <p>位于第二的是户部，即国王的财政大臣。户部管理财政，负责帝国的祖产、财富以及皇帝的开销与收入。户部发布有关工资和养老金的政策，命令缴纳钱粮，供帝国大臣官员们享用。户部记录着所有家庭的准确资料，海关应该交纳的关税，公共库房的税收。为了协助完成如此巨大的任务，户部特设了十四个下属机构来管理帝国全部十四个省的事务。直隶是朝廷所在的省，地位优于其它省，在许多方面享有朝廷的特权和皇帝的眷顾。省会为南京的江南省曾经因为为皇帝行宫而得到过同样的特权，但是由于鞑靼人的统治现在已沦为一般的普通的省了，鞑靼人将南京（Nan king）更名为江宁（Kiang nin）。</p> <p>礼部位于六部中第三位，是礼仪之部的意思。虽然这个部的名称听上去与我们刚刚讨论过的第一个部十分相似，但是，在汉语语调中却大不一样是发音决定了它们的区别。“吏”表示官员，部即部门的意思，吏部即管理官员的部门；而“礼”是典礼仪制的意思。这个部掌管国家典礼仪制、科学艺术；它还负责皇家音乐、科举考试、接待应试考生，还提出涉及名誉头衔和功名的建议，皇帝采纳后赐予那些值得这些功名的人。另外，它还负责庙宇和皇帝习惯供奉的祭祀，也负责皇帝给臣民或外国人的款待。礼部负责接受、款待以及送走外国使臣；它管理着文科七艺，总而言之，管理着帝国容忍的儒学、道学和佛学三大律法或宗教的弟子。这使它成了某种教廷，遇到困扰时，信徒们的布道者必须出席。</p> <p>四个下属机构协助礼部履行这种功能。第一个负责审议最重要的事务，诸如何时将专门人才派往帝国最重要的部门，如那些总督。第二个负责皇帝在庙宇中供奉的祭祀，负责数学以及确立或帝国容忍的宗教；第三个机构的主要任务是接待那些送往宫廷的人。第四个机构负责皇帝的膳食以及皇上为招待帝国大公爵或外国使臣的宴席。</p> <p>第四个部叫做兵部，即负责武装力量的部门。整个帝国的军队在其管辖范围之内。无论是一般的还是特殊的武将都依附在这个部。兵部检查军队的训练、维修好要塞、补充好军火库，保证进攻与防御的武器，保证弹药与给养兵部负责制造所有的武器，总的来说，就是负责帝国的防御与安全方面的切事务。</p> <p>兵部有四个下属机构，第一个管理所有军事部门，负责让军队</p>

续表

《中国新史》，1688 年出版	《中华帝国全志》，1735 年首版法文版
<p>和符合理性的。……现时很少有案件是按照理性和律法审讯的。……金银、丝绸及其他礼物在那里替代了法律。……在这个部内，设有十四个下属法庭，每个法庭分管国内的一省。……这个部保留的刑法中有一条是古代帝王所制定，我不能略而不述：当罪犯因表现好，或者其他值得开恩的原因，不管他是在春季、冬季或夏季被判死刑，他将得到缓刑，直到下一年的秋季末。……</p> <p>第六个部，也是最后一部叫作工部即公共工程。这个部负责修建和修复皇宫，陵墓及庙宇，这是他们敬祖先和祭神祇、太阳、月亮、天地的地方，并修建全国各部的府衙，及大贵人的宅第。他们也监管楼塔、桥梁、闸门、河流，及所有使河流通航所需的东西如公路、车辆、船、舟等等。这个部下属四个部门。第一个叫营缮司（Vin Xen Su），它检验和设计将要进行的工程。第二个是虞衡司（Yu Hem Su），它负责管理全国各地制作军用武器的工厂和车间。第三个是都水司（Tum Xui Su），负责河流湖泊的通航，修整大道，建造和修复桥梁，制作舟车，及其他便于商业的东西。第四个是屯田司（Ce Tien Su），监管皇帝允许出租的房舍和土地，皇帝由此既得到租金又得到收成。……</p> <p>然而，除了这些有等级的曼达林外，还有一些无等级的人员也是曼达林。不管怎样，在工作若干年后，皇帝提升他们为第九和第八等曼达林。这些部门内还有许多公证人、登记员、书吏、检查员、商人、门房、挑夫、信使、下人和仆人、狱吏、校尉、军士、监守人员、鞭杖和处罚罪犯的差役、清扫工、铺桌布和在桌前侍候的人以及厨师，其俸禄都由皇帝支付。不过顺便要说一下，我们所谈的曼达林的数目，仅在前朝制度下，因为现今各部门的数字都成倍增加。例如，原来不超过十二人的低级衙门，现在是二十四人，其中鞑靼人和中国人各占十二人。</p> <p>这就是管治中国的六部，在全国是非常有名的。然而，不管哪个部都不会权力过大，古代帝王设立它们，并分散它们的职能，谨慎地节制它们的权限，以致没有一个部在处理它治下的事务时拥有绝对的权力，而必须依靠别的部。例如，第四部兵部的首脑，就没有独立的权力，不能轻易地乘机造反，尽管国家的军队归他指挥。因为他缺钱，所以必须由皇帝批准，命令户部给钱。工兵、舟船、车、帐及其他军事物资则归第六部管辖，第四部必须向它索取。……</p>	<p>训练有素；第二个机构负责安排官兵到不同的岗位上去维持安定局面，去讨剿城市里与公路旁的盗贼。第三个负责管理帝国的马匹、驿站、邮船、帝国客栈以及用来为士兵运送食物和其他给养的船只。第四个机构负责各种兵器的制造，补充军火库。</p> <p>他们为第五个部取名为刑部。这个部就像是帝国的刑事法庭，其任务是检查人们是否犯法，根据那些明智地制定的法律来审判他们。刑部有十四个下属机构，其数量与帝国省份相同。</p> <p>第六也是最后一个部叫做工部，即掌管公共工程的部。工部负责维修帝王宫殿、各部办公用房、皇亲国戚的宅第、王公贵族的府第、皇家陵园、太庙等等。工部管理着各种宝塔、牌坊、公路、桥梁、堤坝、河流、运河和湖泊。街道、公路、堤岸工程以及一切属于航行的工程都属于工部管。这个部同样有四个下属机构：第一个编制计划并且为工程设计；第二个负责帝国所有城市里砌砖工人、木匠、泥水匠等等的工场；第三个负责维修运河、桥梁、堤坝、道路等等，保证河流畅通；第四个负责皇家住房、花园和果园，负责耕种并且收获。</p> <p>这些下级机构每一个都有带厅的特别用房，一般有两位首长和二十四位官员组成，一部分鞑靼人、一部分汉人。我不特别提及属于各个机构的大量下级官员，如办事员、登记员、法官、信使、督察员、警卫官等等。</p> <p>完全有理由担心，权力如此之大的这些部会逐渐地削弱皇家的权威。律法用两种办法来防止这种忧虑。本句换了种说法，意思一样，这些部中的任何一个对于呈交的事务都没有绝对的决定权，而是需要另个部协助执行，比如，军队隶属于第四个部即兵部，但是，军队的薪俸却属于第二个部即户部，舟船、马车、帐篷、武器等等却落到了第六部的管辖范围之内。所以，没有这些不同的部门同心合力的话，任何军事行动都无法进行。帝国的一切事务都是如此。</p>

杜赫德在开头先为整篇主题奠定基调，总结中国政治制度的逻辑基础。在“论中国的政府形式、各级法庭、官员、人们对官员的尊敬、官员的权力和职能（Of the Form of government in china: the different Tribunals; the Mandarins, the Honours that are paid them, their power and their offices.）”这一章时概括道：

“中国的政治制度完全把自身变成了父母和子女互负责任的关系。皇帝被称为帝国的父亲；vice-Roy 是其所辖的省的父亲；Mandarin 是他所辖的城市的父亲。这一原则，是中国人对那些协助皇帝维持政府权力的官员给予高度尊重和随时服从的基础。这让人感到吃惊，当看到一个人口庞大、躁动不安、自私自利、急于求富的国家，却被为数不多的、在各省会的一小群官吏所统治。可以确定的是，当皇权的影子出现在这些官员的身上，他们可以对百姓做任何事。”^[1]

也就是说，杜赫德认为中国政府的逻辑基础是道德关系——父母对子女的关系。父母需要教导孩子，孩子则需要服从父母，国家不过是一个家庭关系的扩大。由此建立起来的绝对服从的秩序则是良

好治理的根本动力。官吏的权力来源于背后的皇权，这也是得到百姓良好服从的基础，官吏的行为是皇权力量的投射，也是皇权的延伸。这也昭示了皇帝在中国无与伦比的权力，因此只需要一小部分人代替皇帝行使，就能够让国家稳定。这种层层服从能够保障社会思想的一体化、秩序化。

紧接着，杜赫德就从君主制度延伸，介绍官员们被分成的九个等级，杜赫德介绍到这种层级间的服从是绝对的。实际上这是对三纲五常秩序的补充。由于杜赫德借鉴的是安文思的作品，安文思来华的时间是晚明 1640 年。改朝换代后，自 1648 年之后 28 年安文思都在京服务。笔者通过查阅了《清史稿·志·卷一百十四·职官一》，与杜赫德所编的官制稿内容进行比对，发现了一些错误。比如清朝内阁并不设宰相。内阁中他虽然意识到区分满人和汉人，但是也没有就此展开进一步的叙述。我们可

[1] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738—1741, vol 1, p. 245.

以推断,他所使用的材料仍然是沿用了部分明朝的描述。内阁中等级也不只三等,而是分为内阁大学士、协办大学士、学士、典籍、中书。在礼部的下属的第一个部门仪制,他出现了职能的介绍错误。在刑部的介绍中,并不只有十四个司,而是十七个。其他信息相对准确,杜赫德还提到了三法司和九卿会审,这是安文思所没有的。

尽管在介绍时因为信息的传播出现了一些记载错误,但是我们也可以看见,杜赫德从外部就观察到,中国是依靠道德伦理来进行政府的设计和治理的。不论是对“大家长”皇帝的尊敬,还是九品官制等级的划分,都表明这种由家庭权力结构扩大形成的国家,自始至终就带有内部的统一愿望和强力制约的需要;而且将个人伦理与国家道德进行挂钩,社会和国家将给予个人服从的强制力。由此从内外两个方面不仅对个人进行了束缚,也对集体进行了规训。这也是杜赫德认为中国政治制度延续至今很少有大变动的原因之一。

关于中国的学问、道德与国家治理的关系,利玛窦认为,这种在科举制度下形成的“文官政治”,其实也是在选取哲学家来治理国家,这种由道德高尚、充满理性的知识分子所管理社会,效果井然有序,值得西方效法,从另一个方面这也间接地评价了科举制度是选取人才的绝佳方式。

在杜赫德书的前言部分,在谈到儒家著作时也表示:

“这就是确切意义上的中国学问,其中包括他们治家理国的基本原则,从而维护帝国的完美秩序。实际上这也正是为人处世的学问,因为它直接涉及一个人的行为举止,以及根据他自身条件和所处环境来达到至臻至善的方法。人们也许认为,而且很自然地会想到,对中国的统治起初就是依靠这些原则,随着漫长的世纪绵延以及众多的朝代交替,它们会逐渐衰弱下来。但是中国人自身向我们表明,他们从来不会放弃那些格言箴语所蕴含的智慧。”^[1]

这一段也就表明,中国人的道德和学问紧密相连,儒家的道德哲学就教导百姓对君王、对三纲五常绝对服从;对自身能够克制、审慎。只有这样才能建立起集权政体,所有的学问的终极目标都指向相同的服务目标——维护封建君主制。在同时代的其他耶稣会传教士的文字当中我们也可以找到文

字佐证,比如马若瑟在寄给友人的信里就写道:

“但是在这样个绝对的政权之下,如果治理百姓的官员们滥施权力的话,老百姓是无权说话的。如果说治国之道有什么缺陷的话,那就是不让老百姓读这些治国之道的书,而只让君主们掌握这些书,启发他们善待百姓,而让老百姓读另外一些书,教他们尊敬顺从君王,这就是秦始皇统一中国时做的事。”^[2]

从中我们就可以看到,由于地位天然的不对等,君主和臣民学习的内容其实是有所差别的,但是这些学问的主旨都是维持三纲五常的秩序关系。杜赫德敏锐地发现了这一点,在编纂《中华帝国全志》时,把“君为臣纲,父为子纲”,这种由伦理道德关系异化的治国原则进行了概括。这样由伦理而非理性构建的王国秩序十分新奇,不仅能够使读者产生阅读的兴趣,也为读者建立起了一个关于中国政府的最基本的形象:依靠伦理制度保持绝对服从的君主制国家。

在之后关于品级和六部的介绍,杜赫德都采用了安文思《中国新史》的内容,只是修改了部分安文思不够简略的叙述,使之变得条理清晰而紧凑,对于内容本身并没有太大的改动。不过我们仍能够找到一些杜赫德刻意删去的部分。

比如在论述礼部职能这一部分时,《中国新史》表示,礼部有权收押、鞭打和处罚儒教、道教、佛教三个宗教的弟子。这一情况表明礼部也具有类似法庭的惩戒的权力,而且是专门针对宗教人员来说的。并且安文思写道,他与汤若望等人在这个部门被扣押两个月,九条锁链将他们锁住。他还提到,用一小部分满人来统治庞大的民族,这是天主的惩罚。

而杜赫德在《中华帝国全志》中则删去了这些除了介绍职能之外的部分,笔者认为,一方面杜赫德作为耶稣会士的考量,和上面我们提到的一样,不希望出现“这种表达方式可能会使人产生不利于中国人的想法”;另一方面则是出于编辑的考量,

[1] [法]杜赫德:《杜赫德〈中华帝国全志〉的编撰缘由和原则》,杨保筠、刘雪红译,载《国际汉学》,2015年第3期第82页。

[2] [法]杜赫德·耶稣会士中国书简集——中国回忆录(三),朱静译,河南:大象出版社2005版,第291页。

删去非介绍性的部分，可以增加文字的学术性。从中我们可以看出，《中华帝国全志》对于前人对中国形象的信息的继承，并且顺着这一信息，又进一步进行塑造，删去真实的中国部分，留下的只是道德模范式的、有着良好政治制度、秩序井然的中国。

然而笔者认为，在此处介绍礼部的职能中有惩处的权力，是否也为下面铺垫，引出中国的法律体系中，审判、惩处的权力是分散的，分散在各个职能部门里；但又是集中的，集中于皇权统一下的六部，他们都只为皇帝一人服务，最终的宗旨是要为皇帝维持国家平稳的秩序。这恰恰是中国法律体系的核心：以皇权为中心的审判制度。

这样就塑造了一种在道德制约皇权下的、伦理与社会治理完美结合的中国法形象。杜赫德在书中提到，中国法受儒家影响极深。皇权作为道德的最高代表，天下臣民的父亲，应该且应当按照合乎儒家道德伦理的逻辑制定官制和法律。道德与法律都依附于皇权的金字塔之下，在这一君主制结构中，派生出礼法共治的社会秩序。“君即是法，君即是道”，只要不与这一最高统治原则相违背，法律与道德的界限就不明显。杜赫德对于中国这种君主集权政体的统治力量感到惊异：

“这让人感到吃惊，当看到一个人口庞大、躁动不安、自私自利、急于求富的国家，却被为数不多的、在各省会的一小群官吏所统治。可以确定的是，当皇权的影子出现在这些官员的身上，他们可

以对百姓做任何事。”^[1]

从杜赫德的角度看，这种君主制度的优越性对于管理庞大的国家效果是明显的，以道德规训个人和集体，超出道德的部分用法律约束，体现了伦理道德与社会治理的完美结合。

（二）从儒家的人文精神看中国的刑狱制度

“人文精神”（humanism），一般是指欧洲文艺复兴时期兴起的一种思潮，以对人的价值的尊重、权利的保护和呼吁为特征。在中国传统文化中，“人文精神”的内涵有所不同，它由“天道”衍生而来，以礼法协调社会与人，达到人、自然、社会三者的和谐，在此基础上影响了传统法律的制定和运行。因此，以对生命的重视、恤刑慎杀、矜恤老弱为指导原则，体现了中国法中的“人文精神”。^[2]杜赫德在描述中国的刑狱时，特别注重从这一角度出发，对中国的刑狱进行介绍。

《中华帝国全志》中有关刑狱的部分，经过比较，其内容大多来自曾德昭的《大中国志》的第二十八章“中国人的监狱、审判和刑法”。在描述中国的监狱的构造时，几乎完全照搬《大中国志》。相同的部分从监狱的状貌到监狱的运行体系的部分，杜赫德借鉴了曾德昭的描述架构，但是也从其他地方找到论据对这一结构进行了补充。为了更直观地看到这部分的编辑内容，我将其制作成了表格，见表 15。在大家了解他们的异同之处之后，我将对内容进行分析。

表 15 中国的刑狱

《大中国志》，1643 年出版	《中国近事报道》，1696 年出版	《中华帝国全志》，1735 年首版法文版
曾德昭（耶稣会传教士）	李明（耶稣会传教士）	杜赫德（耶稣会士，没有入华）
[葡]曾德昭：《大中国志》，何高济译，商务印书馆 2012 年版，第 163-173 页	[法]李明：《中国近事报道（1687—1692）》，大象出版社 2004 年版，第 242-243 页。	本文比较采用石云龙的节译本：参见王寅生编订：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 314-322 页。
与《全志》对比见“（内容）”	与《全志》对比见“（内容）”	
他们关押犯人的监狱，比我们的宽大。全国的监狱都是一个形式，很少差异。……它们大多和所属的曼达林的官府和衙门相连接，或者距离不远。	这一刑罚也很残酷……也有办法使自己的苦痛得到减免。最容易的就是给打手们行贿。	尽管中国司法由于诉讼程序冗长而显得奏缓慢，老百姓可能不会蒙冤失去生命或声名受损，但是罪犯却会因其所犯罪行而得到严厉的惩罚。通常，刑事案件会过五六次堂才会最终判决。中国司法部门相互依存，有权对整个案件进行复审，收集有关原告或证人的生活习惯和言行举止方面的信息以及被控方的罪行。 事实上，诉讼进程缓慢对被告有利，因为这样可以防止无辜者蒙冤而遭受迫害。

[1] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738—1741, vol 1, p. 241.

[2] 张利：《宋代司法文化中的“人文精神”》，河北大学 2008 年博士学位论文。

续表

《大中国志》，1643年出版	《中国近事报道》，1696年出版	《中华帝国全志》，1735年首版法文版
<p>监狱临街的一面没有栏干，但在大门内有一条窄通道，引向第二道门，里面是一座院子，按监狱所能接受罪犯的多少而定，有大有小。然后通往第三道门，那里有看守和卫士的住所，一般是三间。再过去是另一道门，开向一座大四合院，四周是囚犯的房间，朝院子的一面没有墙，但竖有紧密的木柱，它们看来更像栅栏。……在这一排牢房的尽头有秘密、封闭的牢房，用来关押重大罪犯。他们称之为“重监”（Chum Kien），即重罪牢房，也有如前所述的栅栏，其中是关押那些罪大恶极者的封闭监牢，一直被锁起来。普通牢房每天开放，囚犯可以自由地从这一间到另一间去，并在后院交谈。……</p> <p>那些关押在封闭监狱的囚犯，尽管他们不能出去（这只对那些没有钱的而言，若他们有钱贿赂狱吏，就可以随意出去，到他们愿意去的地方停留），他们白天在牢房里仍然是自由的，而一到夜晚就被按如下方式被收系起来：他们晚间睡在木板上，脚的下端有一块分开的大木头，其中有许多洞，他们把脚放进去脚被锁住；他们的手戴着手铐，每一边有两个钉在木板上的铁环，一条相当大的铁链穿过铁环，从右到左横过他们的胸部。……</p> <p>在上述房间所在的院子中央，有一小队人可以称作守卫，四人轮流值班。如果牢房内有声音和响动，或者有任何使人怀疑的事，那怕仅仅是整夜亮着的灯失明，他们马上通知狱吏，后者很快赶去处理。</p> <p>每个月都有一个专管监狱的曼达林去探视囚犯。当他坐在外院的椅子上时，他叫把那些判处死刑的犯人带去见他。这些可怜虫披头散发去见他，一副病态，头垂在一边，而且几乎倒下，但当他们返回牢房曼达林看不见时，他们就活跃起来，如鱼般健壮。做出这种伪装的原因是，如果曼达林发现他们肥胖而且面色良好，便下令处以刑杖，他们叫做“打肥的”（Ta' Foti），意思是打肥胖的人，并说，把他们关在那里是服刑，不是过好生活。……</p> <p>那些被判入狱的人，不只服刑，还要交纳许多费用和款项。……</p> <p>他们有一个特殊的迷信，那就是，他们不让死者的尸体从他活着进来的门给抬出去。为解决这一困难，在我们提到的外院开了个后门，类似墙洞，从那里把尸体拖出去。如果有身份的人，总会在他临死之前许他出狱，那么他就可以避免尸体从洞口拖出，这被认为</p>	<p>一般都有好几位打手——块儿执杖，每5杖就得换人，目的是打得更重更沉；他们一旦被买通了，下手时就得顾着点儿。他们深谙量力而行之术，就是当着监刑官的面，打下去照样很轻，几乎没有感觉。……</p> <p>第二种是枷刑，即将罪犯绑在十字路口或城门口示众。虽说比不上杖刑那么难受，这却是奇耻大辱……</p> <p>除此之外，还有其一些形形色色的死刑。身首异处在中国人看来是十分丢脸的事情，草民们也就常常被斩首；相反，有头有脸的人则通常是被缢死，这标志着身份的高贵。……</p> <p><u>反贼和欺君之罪均以凌迟论处，就是他们所说的千刀万剐。刽子手将罪犯绑在木桩上之后，就从头盖骨周围剥下头皮，用力撕扯直至盖住眼睛，以免让他们看见自己受刑时的惨状。随后，刽子手就东刀、西一刀地乱捅，厌倦了这种野蛮行为时，还可以叫上地痞流氓或者罪犯的仇人冤家来组成代庖。</u></p>	<p>但是这些人在事情弄清楚之前，不得不在牢里待很长一段时间。中国的监狱方便宽敞，不像欧洲的监狱那样可怕令人厌恶，但两者建筑风格类似，监狱都离法庭不远。</p> <p>当你走进面向大街的法庭大门后，你就可以顺着走道来到第二道门前，门后是一个低矮的法庭，穿过大堂，你便来到第三道门前，这里就是监牢。你进入一个天井时就会发现四面全是牢房。这些牢房都是由大木柱支撑，构成一道柱廊。院子四角是秘密牢房，那里关押着重刑犯人。这些人白天不准出去放风，也不准与别人说话，而别的犯人有时则有放风说话的自由。不过，如果愿意花钱买通狱卒，即使是重刑犯也会得到几小时的自由。到了晚上，狱卒则小心翼翼地给犯人戴上沉重的锁链，锁住犯人手脚以及腰部。就算是一点小钱，如果运用得当，也会让狱卒心慈手软，因为犯人身上的锁镣会沉重得让人受不了。对于那些没犯下十恶不赦大罪的犯人来说，他们可以在白天出去走走，呼吸一下院子里的新鲜空气。而在晚上，他们则不得不被关进一个黑洞洞的大屋子里，囚犯也可以花钱要求单独关在一个小囚室里。</p> <p>晚上，会有一个狱卒看着这些囚犯，让他们保持安静。如果牢房里有噪音或牢里灯光全部熄灭等混乱情况，守夜狱卒就会立即奉命处理。由于狱卒不断巡逻，所以越狱是相当困难的。许多越狱企图往往会很快就被发觉，而那些越狱者则会受到主管官员的严厉惩罚。有专门官吏经常视察监狱，以便清楚掌握监狱中情况。如果有犯人病倒了，他们还得负责请大夫用专门的款项为其提供治疗，并且尽可能好地提供照料使其康复。如果有犯人死亡，官员们有责任向皇帝汇报，而皇帝则经常下旨让高级官吏下去调查以确定下属是否恪尽职守。官吏视察监狱的时候，死刑犯们一个个显出一副可怜相。他们低垂着脑袋，两腿瑟瑟发抖，试图引起高官们对自己的同情，不过这样做实在是徒劳无益。中国有许多大监狱，如位于北京的最高法院里的大牢，那里有商贩还有手艺人。像什么裁缝、屠户、米贩、药贩都可以到监狱里去跟犯人做生意。</p> <p>甚至还有厨师在现场加工食物。不过这个类似集市的监牢在官吏们管理下，切都进行得井井有条。</p> <p>男女囚犯是被分别关押的，双方只有通过一个铁栅栏和平时递送东西时的通道相互交谈。不过，很少有男囚犯可以靠近这些地方。</p> <p>在一些地方，如果有囚犯死在牢中，他们的尸体是不允许从监狱大门中运出去的，而是在第一个院子墙上专门有一个洞口用来运尸。那些获罪入狱的贵族不希望死在狱中，而是希望有幸在咽气之前被抬出去，因为在他们看来自己的尸体也像其他人那样被人从洞里运出去是一种莫大的耻辱。所以要是中国人想诅咒某人的话，那么最恶毒的话莫过于把他从监狱运尸洞里给拖出去。</p> <p>在中国，任何罪行都要受到惩罚。轻微的过错受到的最常见惩罚就是杖击。杖击的数量取决于所犯罪行的性质。……这一般被认为是一种仁慈般的纠错行为，没有什么不名誉的。……</p> <p>一件很小的事情就可能引发这种纠错式惩罚。……</p> <p>用来施行杖击的工具是一根长约数英尺劈成两半的厚实笞杖。下端与人手宽度相当，上端小而光滑，易于操作。笞杖用竹子做成，竹子坚硬厚重有很强的韧性。官员坐堂时，面前有一长桌，桌上放着一个装满小木板的盒子，木板长约半英尺，宽约两指。堂下站有两排手持棍棒的高大衙役。他一发信号，抽出小木板扔出去，衙役们就抓住罪犯，将他背朝天按在地上，将他的裤子扒到脚上。官老爷拿出多少小木板扔到地上，就有多少衙役上前击打。衙役们一个接一个上前，每人打五板，板板打在罪犯赤裸的皮肤上。</p> <p>不过，据观察，通常四板当作五板计算，他们将此叫做皇帝陛下的恩惠。皇帝作为民众之父对子民充满怜悯之心，总是会设法减轻一点惩罚。还有一种减轻惩罚的办法，那就是贿赂执行杖击的衙役，这些人掌握了杖击的技巧，会设法使笞杖高举起轻轻落下，使这种惩罚变得没有什么感觉。（《近》）一位中国青年看到父亲被判杖击准备执行之际，自己扑身上前，趴在父亲身上代父受刑，这个举动感动了官老爷，使其产生了怜悯，于是为了这个儿子的缘故，赦免了这位父亲。</p> <p>不仅在法庭上官老爷有权给予杖击惩罚，而且他随时随地都可以这么做，即便出了他的管辖区域也可以如此。因为即便他出门在外，他的随员当中就有携带笞杖的执法衙役。</p> <p>官老爷经过时，老百姓在马背上不下马，或者当着官老爷的面横过街道就足以受到杖击五六下的处罚。这种惩罚进行得非常快，以致在场的人还没有明白过来怎么回事就已经杖击结束了。学堂的先生们用这种方法惩罚学生，父亲们这样惩罚孩子，贵族如此惩罚仆人。唯一的区别在于，所用笞杖小得多。</p> <p>另一种惩罚肉体不那么痛苦，但是却更加丢脸，那就是木枷。这种木枷由两块木板组成，中间是空的，套在罪犯的颈脖子上。当官老爷宣判该犯有罪时，衙役就拿来两块木板，架在他肩膀上夹在一起，只留下脑袋转动的余地。</p> <p>这样，这个人既看不到自己的脚也不能将手送到嘴边，只能由别人给他喂食。他日夜不停地戴着这种非常不舒服的枷锁。枷锁的重量根据罪行的来决定。有些枷锁重200磅，对罪犯来说非常麻烦，由于羞愧、混乱、痛苦、缺乏营养和睡眠，有些人就死在了枷下。有些枷锁有三分方英尺见方，五六英寸厚，一般重约五六十磅犯人们也有各种方法减轻痛苦，来探望的亲友会帮着犯人托住枷板四周，使犯人们肩膀免受折磨；有的人则将枷支在桌子凳子上；有些人利用特制的椅子来托住枷板四角，比较轻松地坐在下面；有些犯人匍匐在地上，头从窗户一般的枷板洞中探出，放肆地窥视路上的行人。</p> <p>官吏在场时，衙役们会合上犯人的枷板，并在两边贴上两张四指宽的封条，封条上盖有官印，未经允许不得打开。接着，他们用大字书写该犯所犯罪行和刑期。比如，一般犯有偷窃、煽动及破坏他人家庭、赌博等罪行的人要带枷关三三个月。</p>

续表

《大中国志》，1643 年出版	《中国近事报道》，1696 年出版	《中华帝国全志》，1735 年首版法文版
<p>是他们道到的奇耻大辱所以在中国有一条极可怕的咒语是：“拉牢底”（La lao ti），意思是，把你从牢洞给拖出去。……</p> <p>对一般罪犯，他们采用一种我们在葡萄牙所没有的刑法，他们称之为“枷号”。那是一块四、五掌宽的大木板，中间开一个大若人颈的洞，把它紧紧扣在脖子上，再贴上两张和手一般宽的纸条，写明他犯的罪行，以及受刑的原因；纸条也用来表示木板没有被打开。……因之也可以说中国人如没有竹子，那就是他们用来打人的棍子，他们就不能进行统治。……</p> <p>在中国的所有法堂上，当曼达林坐堂时，他桌子两边都有 10 个或 12 个人，手执长棍。……这些棍子有 7 掌长，底部周边约一手宽，越往上越细，小而薄到可容两手紧握。它们是用竹子做的，有点像甘蔗，有节内空，不同之处是，竹子是一种结实、强韧、沉重、坚硬的木质。</p> <p>此外，曼达林的桌上放着一个盛木签的盒，有如前述，每根签表示打 5 次，因此当曼达林要打人的时候，他掷下若干签，凑足他要打的数目。每一个 Upi（葡人称那些执棒的人）都准备接签，另外有人把犯人抓住，按倒在地。一当扒下他的裤子，一个 Upi 马上按他接签的数目，在他的光屁股上打 5 下，然后退下去。接着上来另一个，打另外 5 下，一直换新手打，打满规定的数字为止。曼达林从盒中掷出签时，他并不对此说明原因，也不必问他，但他的命令立即执行，只有一些小案件，犯人可以用金钱，使板子打得没那么凶狠。</p> <p>这是按照成规在曼达林坐堂时的作法，因为在别处他不使用这些签，但他始终有那些棍棒跟随；因为经常使用它们，它们也就一直跟随着曼达林，他在任何地方，任何情况下都使用。如果有人骑马遇见他而不下马，或者横越他的道路，这就足以构成罪行，因系小过，只打 5 下或 10 下。</p> <p>……人人都让打板子，都接受板子，都挨板子，不觉为奇，无人为之不满同样，主人和老爷惩罚他们的仆人，唯一不同的是，大多数不扒掉他们的裤子。学校的老师也这样对待学生，不管他们甚么出身，穿着裤子打他们的屁股，但不按在地上，而让站着打。他们也同样打孩子。……我只知道两种拷刑。一用于足，一用于手。用于足的叫作“夹棍”（Kia Kuen）的刑具，它有三块木片安在一根横木内，中间一片固定，另两片是活动的，把脚放在其中，压榨收紧，直到足后</p>	<p>公判大会通常在人们经常光顾的寺庙门口、十字街口、城门口、公共广场甚至衙门口举行。（《近》）</p> <p>服刑期满后，犯人会被带到官吏面前。官吏告诫犯人要痛改前非，然后卸下枷板。在离开监狱前，犯人还得挨上二十大板，因为这是中国司法惯例，除非课以罚金，一般都需要在上枷和下枷时进行杖击。所以，可以这么说，中国的治理是依靠杖刑来维持的。</p> <p>枷刑通常用于男犯而不怎么用于女犯……</p> <p>在这些人中，有一个大约三十岁的已婚年轻人。他赌博成性，输掉了父亲给他做生意的一部分钱。无论父亲怎样训诫、责骂、威胁都不起作用，他仍然恶习不改。抱着一丝希望的父亲把儿子送到当地官吏那里，在法庭上，德高望重的地方官员听完父亲的抱怨后，叫这年轻人走近，严厉责备了他并给他一些适当的建议，然后要对他执行杖刑。这时，年轻人的母亲突然出现了。</p> <p>她跪在官员的脚下，含泪恳求宽恕她的儿子。</p> <p>官员答应了她的请求，但命人拿出一本由皇帝编写用于教导臣民的书，打开一篇有关孝顺的文章，对这年轻人说：“你答应我戒除赌博恶习，听你父亲的话，这次我且饶过你，但你得到大厅一边的走廊里跪下，背下这篇关于孝顺的文章。除非你背下这篇文章，并终生依此行事，否则不准离开法庭。”</p> <p>年轻人一丝不苟地执行了这一命令，他在走廊里待了三天，在流利地背出那篇文章后得到了释放。</p> <p>还有一些罪犯的罪行被刺在面颊上，刺字往往是汉字，表明此人所犯罪行还有一些人因犯罪而被流放或被判罚去当纤夫。这种奴役为期一般不超过三年。若被放逐，则常常是终身的，尤其当放逐地为鞑靼时更是如此。犯人在被放逐前，还要接受杖击。杖击数量视罪行严重程度而定。</p> <p>死刑有三种方法执行。第一种为吊死，最为温和。这种惩罚是用于那些律法规定要判死刑的人。比如，在决斗中将对手杀死的人将被吊死。第二种是斩首。这种惩罚适用于那些十恶不赦的罪行，比方说行刺官吏。</p> <p><u>这种死刑被认为是最可耻的，因为头作为人体的主要部分却要与身体分离。</u>（《近》）受之于父母的躯体，在死时却要身首异处。</p> <p>在一些地方，人们用弓弦绕住犯人的脖子，然后拉弓杆以勒死犯人。还有人用一个打有活结的七八英尺长的绳子绕住犯人脖子，两个刽子手各拉绳子一端，分别从两端用力，一会儿后松开，然后再拉紧。第二次拉紧时，犯人必定毙命。</p> <p>贵族被押解途中，会坐在轿子里或封闭的马车里。一旦被定罪处死，官吏则令人将其带到法庭，在那里通常准备一顿便饭，在临刑前，至少也会给犯人一杯水酒。吃喝完毕，死刑判决便当众宣读。</p> <p>死刑犯有时会对宣读者出言不逊，大叫大嚷。这时，监斩官会耐心忍受犯人的痛骂，但过后会让人堵上犯人的嘴。读完判决，执行死刑，一些步行来到刑场的死囚一路上放声高歌，畅饮朋友们送给他的好酒，而好友们则沿途相送，以尽朋友之谊。</p> <p>还有一种对付叛乱者的酷刑，他们叫做千刀万剐。刽子手将犯人绑在柱子上，剥下头皮，一直拉到眼睛上，然后用刀在他身上割下一片片的肉。当这种野蛮的作业使刽子手筋疲力尽后，他会让旁观者代劳，以满足大众的残酷心理。（《近》）</p> <p>这种酷刑只是在少数几个皇帝统治下才被执行，不过，这些皇帝始终被人认为过于野蛮。因为按照律法，这第三种惩罚也不过是将人砍成几段，或将人剖腹扔进河里。</p> <p>除非中国律法提到的一些特殊案例，或者皇帝下令立即执行死刑的案例，般情况下，任何官吏或法庭都无权一审宣判死刑。对死刑的判决要经过审查、裁决并且最后得到皇帝的批准。官吏们要送给上级法院一份审判记录与审判结果，并且要提及所适用的法律依据。举例来说，一个人犯了罪，依律要处以绞刑，为此我将他判处绞刑。</p> <p>详细案情以及审判结果要经过刑部审核。如果事实不清或需要新的证据，那么，刑部会向皇帝呈上一份记载所有罪证以及下级官吏判决的备忘文件。</p> <p>刑部会补充道，为了得出公正的判决，我们有必要充分了解案情，需要将这个案件交给一位官员，让他解开案中所有的疑点皇帝会给出他最后的裁决，宽厚的仁爱使他不愿让臣民因为小过失或在证据不足的情况下丧命。有时刑部在得到所需的新证据后，会向皇帝再次请旨。</p> <p>皇帝有时会批准死刑，有时会减轻处罚，有时也会退回卷宗，并在上面写下：“刑部当进一步斟酌，然后再呈报给朕。”整个裁决过程从每一个环节来看，都是极为小心谨慎的，毕竟人命关天。</p> <p>当今皇帝于 1725 年颁旨，从今后，对死刑案件，刑部要向皇帝三送卷宗方可定案。遵照圣旨，刑部通常会这样做：将在一年时间内一切有关案情信息都收集在卷宗里，包括下级官吏呈送的案情及判决加上刑部大堂重审的结果。</p> <p>刑部进行审核、复查、修改、增补并精简，这一切都被认为是必要的。接着，他们写出两份较为公正完善的判决书，一份呈送皇帝审阅，一份在刑部大堂众多官员在场的情况下宣读，审判书会根据在场官员意见而修改。</p> <p>因此，即便是最微不足道的可怜虫在中国也享有基本权利，而在欧洲只有名人才有权享有两院复审和宣判的权利。</p> <p>第二份经过复审和修改后送呈皇上。然后，他们用鞑靼文抄 36 遍，用汉文抄 37 遍；所有这些抄件都送呈皇帝。皇帝陛下让身在北京的最精通鞑靼文和汉文的官员再审查一次。</p> <p>当罪行确实严重时，皇帝会在签署死刑命令时补充道：此文一到，立即执行。至于不常见的重罪，皇帝会这样判决：将罪犯关押到秋后执行。秋后有一个指定的</p>	

续表

《大中国志》，1643年出版	《中国近事报道》，1696年出版	《中华帝国全志》，1735年首版法文版
跟的骨头深入足内。他们也用一些小木片放在手指间以施加手刑，他们称之为拶子(Tean Zu)，然后收紧，用纸在四周加以封印，这样让它们延续一个时间。		日子对死刑犯行刑。 为了让罪犯交代罪行，中国惯用的一般刑法非常痛苦，那是施加在双手双脚上的酷刑。脚上他们用了一种刑具，这种刑具由三个十字木片组成，中间一个固定，其他两个可以活动，上下可转动。他们将罪犯的双脚放进这种刑具，用力挤压，使踝骨压扁。当他们对双手施刑时，那是用木片夹在罪犯的手指之间，然后用绳索绑紧，就这样让罪犯经受一段时间折磨。

杜赫德说监狱都离法庭不远，穿过县衙的大门来到第三个门就是监狱，四周都是牢房，由大木柱支撑，男女分监。这是符合实际的。因为在清代甚至之前，监狱都作为衙门的附属。选址都需要符合人文传统，即体现对天的尊敬。监狱一般处在衙门的西方，对应五行之中的金，主刀兵，严肃克抑，执掌杀伐，所以监狱位于西是符合天人合一传统的，而且监狱的构造都颇为相似。《恒春县志·卷二》记载：“牢狱监狱一所：在县署头门内西科房后面，计三间排两进共六间……男女监及天井上下四面，均用杉木椽柱为栅，加造天罗地网。”关于杜赫德所说的运尸洞，留存的清代监狱仍有实物。^[1]

杜赫德所描述的清代的提牢制度也符合实际，清承明代的提牢制度，在刑部下设立的提牢厅，“提牢厅掌检狱圉”。^[2]主事专管囚犯的管理、医养等方面。但是杜赫德所描述的可以在监狱里可以做生意，未能找到史料记载。

杜赫德描述笞刑用的板子的尺寸也相对准确，在《大清律例·卷四·名例律上》记载“凡笞杖罪名折责，概用竹板，长五尺五寸小竹板，大头阔一寸五分，小头阔一寸”对于枷号和拶用的夹棍的描述也基本符合实际，特别是杜赫德记载妇女一般不用枷，在《大清律例·卷四名例律上》中有“妇女犯奸杖罪的决枷罪收赎”一例。又有“夹棍中梃木长三尺四寸，两旁木各长三尺，上圆下方，圆头各阔一寸八分，方头各阔二寸，从下量至六寸处凿成圆窝，四个面方各一寸六分，深各七分，拶指以五根圆木为之，各长七寸，径圆各四分五厘”，^[3]虽然刑具的外观与杜赫德的所言有些许不同，但是功能基本一致。

杜赫德提到的死刑复核制度，也基本符合清代死刑复核制度的部分，不过石云龙的翻译有一个错误，就是“至于不常见的重罪，皇帝会这样判决：将罪犯关押到秋后执行。”，杜赫德的原文是“nothing uncommon”，应为“没什么不寻常的”，意思就是，“寻常的重罪（需要执行死刑），皇帝会判决到秋

后执行”。这样才符合我国古代秋冬行刑的惯例。

再来说杜赫德描述刑狱时的侧重点，即儒家式“恤刑慎杀”的人文精神，同上一节描述政体一样，杜赫德依然在篇首对本章进行了概括。在开头就点出了中国人对司法审判的态度：拖拖拉拉，一切司法进程都进展缓慢。也许由此不能直接领会到杜赫德的意思，但是我们换个角度看，杜赫德其实在直接告诉我们，中国司法传统中的“厌讼”“息讼”和“无讼是求”的消极裁判态度。

儒家学说提倡“有治人，无治法”的观念，也就是说，没有任何圆满的法律可以解决一切问题，只有人的裁度可以维持平衡。那么，司理刑狱的官吏就要注重对百姓的道德教化，尤其是自身要做好表率，这样才能够引导百姓维护伦理纲常，从而减少治下的纠纷与犯罪。换句话说，有权执掌刑狱的地方官吏为了做好德化，不能使用非道德式的手段，因此对待案件的态度就不能是积极的。况且由儒家哲学中的人文精神演化而来“恤狱慎刑，明德慎罚”的司法观念也要求重视人的生命，这就使这种“拖拖拉拉”的司法态度不足为奇了。这也反映了儒家式治理国家的智慧：以道德教化民众，而不是单纯的适用法律解决单个案件来保持社会稳定和谐。

并且杜赫德也提到，这种司法审判程序可能会经历五次左右的庭审，每个法庭都有权检查整个诉讼程序，并且这种拖拉的态度对于被审判的人有益，这也说明，缓慢的诉讼程序有利于保障案件的实质公平，也更符合儒家的人文精神。

在与《大中国志》的比较中我们会发现，《中华

[1] 曹强新：《清代监狱研究》武汉大学2011年博士学位论文，第31-37页。本段有关监狱的建造形式的描述参考了此篇论文，不过其有关西南方位是坤位为所以为肮脏之地的说法，笔者并不认可，故采用五行说。

[2] 《清史稿·志·一百十四·职官一》。

[3] 《大清律例·卷四·名例律上》。

帝国全志》大幅度删减了罪犯入狱之后需要被迫交纳很多笔费用、贿赂狱卒以及受到苛难的段落，而增加了官吏对罪犯的人文关怀的内容：朝廷专门安排官员管理和巡查监狱，对于病囚要延医给药，对于死于狱中的囚犯，皇帝则要派人查问官员是否尽职。^[1]

以及添加了监狱里可以设集市让商人与犯人交易的内容，并且表示“这个类似集市的监牢在官吏们管理下切都进行得井井有条”。从杜赫德删改和添加的部分我们可以观察到，杜赫德着意使中国的监狱的制度看起来充满了文明与秩序，这也是塑造中国法形象的一部分，这种表达可能会让不了解中国的读者感到羡慕。

在下面论述刑罚手段的内容，也与《大中国志》相差不多，不过在杜赫德添加的一些内容里，我们也能找到儒家人文精神思想的体现：比如皇帝作为国家的父亲会体恤子民，因此下令在杖刑时打五板减去一板。而且如果子代父受刑，则可能得到法官的同情和减免刑罚。^[2]

“有一个大约三十岁的已婚年轻人。他赌博成性，输掉了父亲给他做生意的一部分钱。无论父亲怎样训诫、责骂、威胁都不起作用，他仍然恶习不改。抱着一丝希望的父亲把儿子送到当地官吏那里，在法庭上，德高望重的地方官员听完父亲的抱怨后，叫这年轻人走近，严厉责备了他并给他一些适当的建议，然后要对他执行杖刑。这时，年轻人的母亲突然出现了。她跪在官员的脚下，含泪恳求宽恕她的儿子。官员答应了她的请求，但命人拿出一本由皇帝编写用于教导臣民的书，打开一篇有关孝顺的文章，对这年轻人说：‘你答应我戒除赌博恶习，听你父亲的话，这次我且饶过你，但你得到大厅一边的走廊里跪下，背下这篇关于孝顺的文章。除非你背下这篇文章，并终生依此行事，否则不准离开法庭。’年轻人一丝不苟地执行了这一命令，他在走廊里待了三天，在流利地背出那篇文章后得到了释放”。^[3]

从以上的对比来看，我们可以发现，中国传统司法审判当中，体现出了儒家倡导的重视生命、血缘亲情、道德教化的观念。

不仅如此，杜赫德在论述死刑复核制度时将中国与欧洲的不同态度进行了比较，认为中国更重视人的生命，在死刑面前，不论阶级都享有相同的权利。这种表述似乎显得中国的法律才更加的“文

明”：即便是最微不足道的可怜虫在中国也享有基本权利，而在欧洲只有名人才有权享有两院复审和宣判的权利。

由此，《中华帝国全志》塑造了一种自然道德高尚、充满人性温情的中国法形象。杜赫德添加的补充，说明了皇帝作为“国家的父亲”的义务，比如在刑罚上给予子民的体恤之心。并且杜赫德举了替父受过以及背诵孝顺文章以免除杖刑的例子辅助说明了，如果进行了儒家伦理道德所提倡的举动，则有可能改变司法的判决。这一切都重在说明，在中国，根据法律来判定一个人是否有罪并不是审判的最终目的，其目的还是在教化人民，使之行为能够遵守道德要求，以此来恢复社会秩序的稳定。

（三）从宽容谏诤看限制与维护君权的监察制度

在介绍完六部之后，杜赫德介绍了名为“公共审查员（Public inspectors or Censors）”^[4]的一种职务，并且把中文读音标为 Ko-tau（在石云龙的译文中没有把这个名称译出来，我摘录了凯夫版《中华帝国全志》的英文原文，在此说明）。在查阅了《大中国志》《中国新史》《中国近事报道》以及《利玛窦中国札记》，《利玛窦中国札记》介绍了“科里（Choli）”和“道里（Zauli）”^[5]的监察官职，以及“察院”；^[6]《大中国志》介绍了“科吏（Quoli）”和“道吏（Tauli）”^[7]两种监察官职和“察院（Cha Jven）”；^[8]《中国新史》介绍了名为“科道（Co

[1] 王寅生编：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 315 页。

[2] 同上注第 316-317 页。

[3] 同上注第 318-319 页。

[4] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738—1741, vol 1, p. 250.

[5] [意]利玛窦、[法]金尼阁：《利玛窦中国札记（上）》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局 1983 年版，第 52 页。

[6] 同上第 56 页。

[7] [葡]安文思：《中国新史》，何高济译，大象出版社 2004 年版，第 111 页。

[8] 同上第 108 页。

Tao), 即科吏 (Co Li) ”^[1] 的监察官职, 还介绍了“都察院 (Tu Cha Yuen) ”。^[2] 我们通过阅读也可以看到他笔下的这种职务与前人文中提到的监察职务是一致的, 只是读音的标识稍有不同, 这是因为传教士所处年代不同的缘故, 科道由明代的分制

走向清代的合一。杜赫德对李明的《中国近事报道》文字引用更多一些, 其他部分是综合选取, 并且用自己的语言进行梳理。下表可以更直观地看到以上所说的《中华帝国全志》与这几部著作的内在关联。
表 16 之后, 我们还要对文本内容进行详细分析。

表 16 中国的监察制度

《利玛窦中国札记》, 1615 年出版	《大中国志》, 1643 年出版	《中国新史》, 1688 年出版	《中国近事报道》, 1696 年出版	《中华帝国全志》, 1735 年首版法文版
利玛窦 (耶稣会传教士)	曾德昭 (耶稣会传教士)	安文思 (耶稣会传教士)	李明 (耶稣会传教士)	杜赫德 (耶稣会士, 没有入华)
[意] 利玛窦、[法] 金尼阁: 《利玛窦中国札记 (上) 》, 何高济、王遵仲、李申译, 中华书局 1983 版, 第 52-54 页。	[葡] 曾德昭: 《大中国志》, 何高济译, 商务印书馆 2012 年版, 第 151-152 页。	参见[葡] 安文思: 《中国新史》, 何高济译, 大象出版社 2004 年版, 第 111 页。	[法] 李明: 《中国近事报道 (1687—1692) 》, 大象出版社 2004 年版, 第 226 页。	本文比较采用石云龙的节译本: 参见王寅生编订: 《西方的中国形象 (上) 》, 团结出版社 2015 年版, 第 200-201 页。
与《全志》对比见“ (内容) ”	与《全志》对比见“ (内容) ”	与《全志》对比见“ (内容) ”	与《全志》对比见“ (内容) ”	
……科里 (Choli) 和道里 (Zauli) ……皇帝委以他们重大的责任, 他们因此受到尊敬并有很大的权威。他们在某些方面相当于我们要称之为公众良心的保卫者的人……, 即使是最高的官员, 因为即使涉及皇上本人或皇族, 他们也直言无忌。……但是他们如此之恪尽职守, 真使外国人惊奇, 并且是模仿的好榜样。无论皇上还是大臣都逃不过他们的勇敢和直率……根据法律, 这种书面提出批评的特权也同样给了所大臣, 甚至还给予公民个人……	……科吏 (Quoli), 另一叫道吏 (Tauli)。……它们的正当职司和主要责任则是注意国政的失误和动乱, 并向皇帝指出他的过失。……也揭露曼达林及其施政的问题。……	科道 (Co Tao) 即科吏 (Co Li) 的衙门, 是监察和监督官吏的部门……他们的职掌是指摘皇帝本人施政的失误, 有的十分坚决和大胆, 当真理在他们一边时, 他们宁冒死亡和被放逐之危而不妥协, 当面或通过奏折如实地告知皇帝。	<u>第二点防范措施是委派一名官员到各部监督日常事务。该官员不属于各部编制, 但他要参加各种朝会, 人们得向他汇报政务。这完全相当于我们所说的巡视员。他既可以暗中给六部提出警告, 也可以公开指陈官员们在政务上和私生活中犯下的过失。他审视官员们的行为举止, 言语辞令, 礼仪风范, 可谓明察秋毫。据说为了不至于让他们姑息养奸, 就让他们始终担任同一官职。……连亲王也畏之三分。</u>	要有效遏制各部组成官员的权力, 最好的办法是任命一位官员来监督各部的日常事务。这位官员的任务就是协助最高司法机构, 审查所有传递给他的法令。他无权决定任何东西, 但是, 他却是一个关注一切的检察官, 负责向朝廷禀报一切。他的职位让他能够向皇帝直接禀报官员们犯下的错误。这些错误不仅包括公众事务管理方面, 而且还包括私人品行方面。没有任何东西能够逃过他们的注意。在需要训诫的时候, 他们甚至不放过皇帝本人。没有可能用金钱来收买他们, 也无法用威胁来吓倒他们。他们的官位常常是不动的, 除非被擢升到更加重要的位子上, 他们绝不会被调到别处去。 这种检察官或监察官令人极端生畏, 有一些令人诧异的例子足以说明他们的勇气与忠贞。他们虽然处于皇帝的荫庇之下, 却也曾冒险指控过王公贵族们、太监人总督。最常见不过的是, 他们不是出于冥顽不化就是出于虚荣, 当确信自己是在维护公正和英明政府的法规的时候, 他们宁可受辱甚至牺牲生命也不会放弃查案。

“科道”原是两种不同的系统。吏、户、礼、兵、刑、工六科给事中称为“科”; 都察院的十三道监察御史称为“道”。二者职能和等级近似, 所以又叫“科道官”。明朝时期横向平行, 竖向互不统属, 都对皇帝负责。因为都具有弹劾官吏、风闻奏事的职能, 又称为“言官”。^[3] 清代则延续了这种监察制度, 但是却开始走向“科道合一”, 同属都察院管辖。在《清史稿·卷一百十五·职官二》^[4] 当中, 则详细介绍了都察院的职能, 先介绍明代科官自成一个系统, 在介绍清代都察院时又表明“左都御史……率科道官矢言职”, 纪昀的《历代职官表》^[5] 中记载“诏以六科隶属都察院”, 开始变为都察院统率科道官。杜赫德将其合称为“科道 (Ko-tau)”一方面习惯把二

者缩成一个词汇, 另一方面也是时代变化下制度变迁的一个缩影, 总之, 它的内涵改变了。他对这样的监察官职能的其他介绍相对准确, 但是也不乏溢美之词, 下面将详细分析。

笔者发现, 杜赫德在此部分监察制度的内容并没有完全的照搬表格中的资料, 而是综合进行了整理。

[1] [葡] 曾德昭: 《大中国志》, 何高济译, 上海古籍出版社 1998 年版, 第 151 页。

[2] 同上注第 155 页。

[3] 朱子彦: 《论明代监察制度》, 载《探索与争鸣》2015 年第 4 期, 第 84 页。

[4] 《清史稿·卷一百十五·职官二》。

[5] 《钦定历代职官表·卷十八》。

杜赫德在介绍监察官时参考了《利玛窦中国札记》《大中国志》和《中国新史》，这三部著作都将监察官描述为敢于指出皇帝、贵族以及官吏过失，大胆直谏且宁死不屈的低等（七品）官员。不过他们介绍的篇幅都较小，杜赫德则进一步扩写了这一内容，比如添加了“没有可能用金钱收买他们，也无法用威胁来吓倒他们”“这种检察官或监察官令人极端生畏，有一些令人诧异的例子足以说明他们的勇气与忠贞（there are astonishing instances of their courage and constancy）”诸如此类的描写。笔者在阅读刚才提到的三部著作时，这种赞赏性的修辞并不太多。在第一章第二节有关各界对《中华帝国全志》的评价时，我们也发现，有评价认为杜赫德“似乎曾设法扩大其篇幅而又不增加内容”，我认为这里就是一个极好的例子。杜赫德其实在向读者潜移默化地暗示这种监察制度优越而且值得效仿的观念。《利玛窦中国札记》里则更直接表示，这些官员的尽忠职守，使得外国人感到惊叹，是学习的好例子。^[1]杜赫德这种带有倾向性的描述，也是延续耶稣会士一贯以来塑造中国法形象手段的一部分，只是表达不如利玛窦那么明显而已。

杜赫德笔下，即使这种监察官只是七品小官也有如此之大的权力参奏各等级的官员，包括皇帝，皇帝也十分重视他们的意见：

“其中有一人向康熙皇帝指控了四名阁老和四名高官，证实他们接受了贿赂而提名别人当官，于是这些人立即被削去官职，降为城门官，那可是无名之辈中的小官。为此，人们真的可以用波斯大臣评论他的国王手下大臣的话来评说朝廷的官员们，他们在我主国王的掌握之中，就像柜台一样，没有价值，但可以任意放置东西。当皇帝根据惯例将这些检察官的奏折委托给各部去审议的时候，官员们因唯恐自身受到牵连而很少提出相反意见。这就使这些监察官在帝国中拥有极高的地位，也使每一位官员更加尽忠职守。这样，在必要的从属关系中，帝国的权威得以维持。”^[2]

从以上杜赫德所举的例子中，可以看出皇帝对于监察官吏的重视和宽容，监察官的参奏可以使官员队伍的等级秩序改变，这种仅对皇帝负责的监督，有助于维持官吏队伍的稳定，能够从外部发现并及时纠错。虽然一方面这种监察制度限制了君主的行为，“在需要训诫的时候，他们甚至不放过皇帝本人”；

但是另一方面也通过这种监督方式维护了君权的稳定，使皇帝不能够太过随心所欲地办事，以免危害到政权稳定的根基。监察制度本质上来说也是皇帝自身与一整个君主制度的博弈，它既规训集体，也规训皇帝本人，即使这种权力的来源是皇帝本身。

而且这种监察制度产生之时就带有自主的理念，利玛窦将此描述为：“公众良心的保卫者”，说明这些监察官有一种信念在促使他们自觉地维护这种制度的平衡。

因此，由监察制度带来的威慑力，对于维持君主集权制的国家来说十分重要，这也是为什么皇帝能够宽容监察官制度的存在。

杜赫德在《中华帝国全志》中对中国的其他朝廷官员可以以谏言的方式监督王权的描述：

“尽管皇帝被赋予了巨大的权力，但是法律还是规定，无论何时皇帝在治理国家过程中犯了错误，朝廷官员们有权以一种谦卑的方式向他提出抗议，陈说这些错误在国家治理过程中可能带来的弊端。如果皇帝不听从忠谏，而是为此惩罚这些话，那么，这些遭罪的官员就会得到人民的敬仰，他们的名字就会万古流芳。中国历史上有好几个这样的为公众利益殉难者，他们不畏惩罚或死亡，在君王治理国家的过程中偏离理智时，勇敢地直言上书。”^[3]

从上文可以看出，杜赫德已经了解为了限制非理性皇权而设立的理性规则，官员对于维持这一规则的自觉，以及皇权对于接受谏言这一规则的自觉，还有社会对忠言直谏的官员给予舆论支持的自觉。

由此他塑造了一个监督与自觉良好循环的中国法形象，监督与自觉维持了帝国的理性。在这三种自觉的作用力之下限制皇权，把帝国维持在一个正常的稳定状态。从这一角度看，中国法的形象富有理性，这种理性不仅体现在法律的制定上，也体现在法律实际实践的过程之中。这种理性由人来主导和维护，形成了监督与自觉的良好循环。

[1] [意]利玛窦、[法]金尼阁：《利玛窦中国札记（上）》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第53页。

[2] 王寅生编：《西方的中国形象（上）》，团结出版社2015年版，第200-201页。

[3] 王寅生编：《西方的中国形象（上）》，团结出版社2015年版，第186页。

（四）从中国人的“规矩”礼仪看中国人的社会义务

杜赫德在《中华帝国全志》中用来介绍中国礼仪的篇幅极大，比描写刑狱、政体的篇幅更大。其中有关居家待客礼仪、节日的习俗，内容来自李明的《中国近事报道》里相关内容的整理。^[1]因为文字极多，此处笔者省略一些细枝末节的纯描写部分，选取其中杜赫德有关对礼仪的总体描述和看法进行比较和评析。

杜赫德先介绍了中国礼仪的意义，就是从内部和外部两方面来规训中国人。通过对举止的限制来

建立遵守道德的内心、纯洁人的思想。接着从西方人的视角说明这种繁琐的礼仪的滑稽，但杜赫德话锋一转，指出文化环境造就的礼仪差异不应当被嘲笑，而且强调了礼仪对中国的重要性，这是维持帝国的和平与安宁所必须的社会义务，每个人都遵守，所以社会秩序井然。虽然杜赫德引用了李明的《中国近事报道》部分，但是并不完全照抄，相比李明对中国礼仪感到矫揉造作，杜赫德对这部分的思考则更深入，从社会义务的角度肯定了中国礼仪作为维持社会秩序的作用。我将这部分内容制成表17，可以更直观地感受到他们意见的不同。

表 17 中国的礼仪

《中国近事报道》，1696 年出版	《中华帝国全志》，1735 年首版法文版
李明（耶稣会传教士）	杜赫德（耶稣会士，没有入华）
[法]李明：《中国近事报道（1687—1692）》，大象出版社 2004 年版，第 233—237 页。	本文比较采用石云龙的节译本；参见王寅生编订：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 283—284 页。
子女对父母谦恭孝顺，百姓对官员敬畏尊崇，这样便维持了家庭的安宁和城市的稳定。我以为，这样一个人口众多的大国能够秩序井然，主要得益于上述两点。 第三条道德准则是教化民众，要谨守礼仪，为人谦逊，彬彬有礼，要让人觉得和善可亲。他们说，这才是人之与禽兽，中国人之与外方人的区别所在。……他们小心翼翼地遵守着由年龄、身份和功勋确立起来的等级关系，他们喜欢等级秩序，从不莽莽撞撞地摒弃自己的义务。…… 国家出于政治考虑，始终觉得这是安抚人民至关重要的一点，对打招呼、见客人、赴筵席和写书信都作了规定。普通见面礼就是抱拳于胸前，稍稍颌首即可。当想表达更多的敬意时，就要双手作揖至地面，整个身躯深深弯曲。当你从一位高官身边经过或在自家接待客人的时候，必须单膝下跪，直到对方将你扶起，这也是对方应该做的。…… 不论是在上层社会，还是在普通阶层，如果你不想被视为野蛮不化，那就得老老实实地遵守各种各样的世故法则。尽管在有些场合这并不是真正的礼貌，而只是滑稽的矫揉造作，但我们亦不能否认，中国人陈陈相因的风俗习惯使得人民具有了温良恭顺的品性和井然不乱的精神。 子女要孝敬父母；原民要尊敬皇帝和官员；为人要谦谨有礼，光明磊落。这三条道德准则十分有效，因为它得到了一种明智且受拥戴的政治支持。	在论及礼仪的书中，没有一本记载了三千多种礼节，囊括了每一种细枝末节常见的见面致意、走亲访友、相互间的馈赠、宴请宾朋以及公开和私人场合的一举一动都以约定俗成的方式记载于书中。为了对公众表示尊敬，所有的礼节可以按照场合、地点、年龄和地位简化为一次或多次鞠躬、下跪或卧拜，尤其当他们走亲访友、馈赠礼品或招待朋友时。…… 这种装腔作势的严肃和周全的礼仪起先在欧洲人看来是非常滑稽的，但我们决不能简单地冠之以“小丑”。毕竟每个国家都有各自不同特征和习俗，我们不应该用所受教育的差异去给他们下结论。…… 因此，我们不应该根据自己的喜好对这些礼仪习惯大加褒扬或横加指责。 应当说，这些礼节无论看上去多么枯燥乏味，在中国却被视作维持帝国的和平和安宁所必需的。学会这些礼节是任务，掌握它们是一门学问。不过，长期的习惯使这些礼节显得很自然，所以每件事都按照适当方式进行调节，即使在那些最细微的礼仪环节上也没人会出错。大臣们清楚地知道自己应该向皇帝和王子们履行的职责，以及他们之间应该遵循什么样的礼节。即便是手艺人、农民和生活在社会最底层的人也严格地遵守这些礼节。

杜赫德对中国礼仪的概括部分字数也颇多，在篇首，就点出了设置礼仪的目的，就是礼仪为生活提供了规则，保证了国家的秩序与稳定：

“在中国人遵循的所有礼仪中，没有比迎客礼仪更谨慎的了。他们相信在一般礼仪活动时有必要

非常注重言谈举止。他们认为这样做可以去除头脑中的杂念，使人变得和蔼可亲，还可以维持一个国家的安宁，使一切秩序井然。中国人认为，正是由于虚怀若谷和温文尔雅，人类才有别于野兽。”^[2]

以及中国人重视礼仪的程度，甚至将它编写成

[1] [法]李明：《中国近事报道（1687—1692）》，龙云、李伟、郭强等译，大象出版社 2004 年版，第 144、154—155 页。

[2] 笔者认为，杜赫德这句话出自《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”但不是直接引用，而是由李明在《中国近事报道》当中间接引用来的：“第三条道德准则教化民众，要谨守礼仪，为人谦逊，彬彬有礼，要让人觉得和善可亲。他们说，这才是人之与禽兽，中国人之与外方人的区别所在。”参见 [法]李明：《中国近事报道（1687—1692）》，龙云、李伟、郭强等译，大象出版社 2004 年版，第 233 页。

为一本涵盖生活方方面面礼仪的书籍：

“在论及礼仪的书中，有一本记载了三千多种礼节，囊括了每一种细枝末节。常见的见面致意、走亲访友、相互间的馈赠、宴请宾朋以及公开和私人场合的一举一动都以约定俗成的方式记载于书中。为了对公众表示尊敬，所有的礼节可以按照场合、地点、年龄和地位简化为一次或多次鞠躬、下跪或卧拜，尤其当他们走亲访友、馈赠礼品或招待朋友时。”^[1]

杜赫德在此处就中西方的不同观点表达了对这些礼仪的看法：

“这种装腔作势的严肃和周全的礼仪起先在欧洲人看来是非常滑稽的，但我们决不能简单地冠之以‘小丑’。毕竟每个国家都有各自不同特征和习俗，我们不应该用所受教育的差异去给他们下结论。如果我们将中国的习俗和自己的进行比较，我们也许会认为这个睿智的民族竟如此荒谬，而反过来中国人则根据他们的观念视我们为野蛮民族。不过，我们双方都错了，人类行为最主要特征是内在冷漠，尽管习俗使之有所改变。有的国家视为荣誉象征的东西到另一个国家就意味着藐视。……因此，我们不应该根据自己的喜好对这些礼仪习惯大加褒扬或横加指责。应当说，这些礼节无论看上去多么枯燥乏味，在中国却被视作维持帝国的和平和安宁所必需的。学会这些礼节是任务，掌握它们是一门学问。不过，长期的习惯使这些礼节显得很自然，所以每件事都按照适当方式进行调节，即使在那些最细微的礼仪环节上也没人会出错。大臣们清楚地知道自己应该向皇帝和王子们履行的职责，以及他们之间应该遵循什么样的礼节。即便是手艺人、农民和生活在社会最底层的人也严格地遵守这些礼节。”^[1]

杜赫德表达了两种意思：一是不应该片面的、以单一的文化角度去评判民族的礼仪文化的优劣；二是礼仪作为一种社会义务，在此当中的所有人都需要自觉遵守，才能够保持社会的稳定。

在古代中国，法律并不能及于生活的每个方面。在乡土社会的背景中，常常可以说是“礼治”的社会，没有法律其实并不大影响生活的秩序。这是因为人们安土重迁，人口流动是不充分的，所以祖辈积累的社会交往经验可以传给子孙。这种经验的积累目的在于，总结出一种稳定可靠的方法去获取生活所需的资源。这种经验的总结就是礼。礼自产生以来，

就与道德密不可分，我们可以说，礼本身就是道德的约束。费孝通认为，社会公认合适的行为规范就是礼，传统保护礼的实施。

礼的内容有很多，礼仪也是其中的一方面。杜赫德表示：“这些礼节无论看上去多么枯燥乏味，在中国却被视作维持帝国的和平和安宁所必需的。学会这些礼节是任务，掌握它们是一门学问。”这一描述不仅点出礼仪的重要性，其实也暗示了礼与法在功能上的相似性——可以维持国家、社会的秩序。

礼虽然是社会自发形成的，但是却由内外两种力量来维持。内里是从教化中习得的道德感，于是对礼产生敬畏；外部是由于社会情态一成不变，对此形成了集体行为和思维上的惯性，因此反过来对个人以规训，形成带有外部强制力的社会义务。

由此可见，杜赫德塑造了一个人人恪守社会义务、充满礼仪敬畏的中国法的社会。杜赫德对礼仪的描述，使得中国法的内涵增加了，中国法的形象由单纯的法律规范扩大为由礼派生的一系列行为规范，并且这种行为规范具有社会义务的性质。因此描述中国社会的行为规范中礼法结合的情形，甚至更强调礼的作用，礼体现的美德，也是杜赫德对于中国法形象塑造的一部分，这有助于读者将美德与中国联系在一起。

四、《中华帝国全志》对启蒙时代西方认识中国法形象的影响

《中华帝国全志》的成就是承前启后的。一方面它继承了之前耶稣会士传递回欧洲的中国知识，将前人塑造的中国法形象进行汇总，成为当时西方了解中国法形象最清晰的一面镜子；另一方面，又影响了之后启蒙时代对中国法形象的认识，以及在此基础上，启蒙思想家们对中国法形象的“再造”。

（一）基于“观察”——《中华帝国全志》对此前中国法知识的汇总和添加

1. 杜赫德的功利性运作下的“真实中国”形象

通过前面的文本对比论述，我们可以清晰地看到杜赫德是通过何种编辑手段来运作这种中国法形象的。这种中国法形象并不完全真实，《中华帝国全志》有关中国法的信息是经过多重筛选和有目的地编辑过

[1] 王寅生编：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 283-284 页。

后产生的,其内容的真实性与现实有相当大的差距。下面我们从两方面分析产生这种差异的来源。

首先,从客观上来说,杜赫德选择从耶稣会士的著作进行整理汇编,不自觉地继承了耶稣会士一贯以来描述中国的角度和逻辑,这决定了他观察的角度。

杜赫德没有来过中国,他的观察只是通过耶稣会士在中国的文字记述来进行整理。而这些耶稣会士因为秉持接近上层的传教原则,其从所交往的社会阶层能看到的中国是有限的,并不能完全反映中国的全貌。并且上层大部分时间对待这些传教士条件十分友好,这种友好使得传教士在描述中国时不自觉地抱有倾向,会选择性忽略中国不够完美的一面,可以想见其描述的真实性。杜赫德从这些带有倾向性的描述当中取材,其内容的真实性再一次大打折扣。

其次,从主观上来说,杜赫德的耶稣会士身份,以及反驳礼仪之争的现实需要,奠定了杜赫德编纂的倾向性。

为了排除异己、保卫耶稣会在华传教的利益;在欧洲呈现耶稣会对华知识解释权的正当性;以及投公众、学界、王权所好带来的传教支持:在17世纪末期,欧洲知识界对于中国的道德和政治的兴趣大于对宗教的兴趣,因为当时的法国国王路易十四实行君主专制制度,他需要更多的证据证明他政策的正当性,学界也为没有宗教、却拥有着纯洁道德和良好秩序的哲学理想国着迷——这些带有现实利益的考量使得耶稣会士与杜赫德选择性地放弃了有关中国存在缺陷的一面,转向更正面的描述,向世人传达了一种理想化的中国形象,证明中国是一个人多富庶、道德成熟、等待天主教福音的宣讲的地方。这样一个“道德纯洁,儒教与政治结合的国家”,与欧洲当时的现状有很大相似性,用阎宗临的话说,这是一个“他的意图是想指出中国是一个天然的基督教国家”,^[1]似乎很容易就能实现基督教的传播。这种主观的描述再次削减了《中华帝国全志》内容的真实性。

在第一章第一节第二部分“传教士著作对中国法的表达与形象塑造”和第二节第三部分“影响杜赫德塑造中国法形象的因素”相关内容有更具体的分析。基于一种纵向的继承关系,杜赫德与耶稣会传教士描述中国法形象的角度和观点有很大的相似性,这不仅解释了《中华帝国全志》这部作品的总结性地位,也解释了杜赫德为何如此加工的原因。

因此,杜赫德笔下的中国并不是完全真实的中

国,而是游走在想象与真实之间的“中国”。由于以上的功利性原因,杜赫德倾向于塑造一个比传教士笔下制度更完美的中国,以浓缩、固定下这种西方对中国的集体印象。因此他选取多位传教士的作品进行裁切拼合,也就不足为奇了。

2. 杜赫德对中国法形象的添加

(1)《中华帝国全志》扩大了公众对中国法背后精神的了解,增加了对中国法“礼法二元化”结构的认知。

这些西来的耶稣会神学家不仅关注中国法的制度,还从哲学角度关注到了中国法背后的精神。《利玛窦中国札记》西方与中国的重要差异在于,中国由知识阶层来治理。^[2]曾德昭在《大中国志》谈到中国人的学术也说到:

“这9部书是全国都要学习的自然和道德哲学;而且学位考试时要从这些书中抽出供阅读或撰写的题目。有许多关于这些书的注释和解说,但其中只有一种是按国法规定要大家遵守的,而且不许人们的品行与此相违,经文说几乎都有同样的权威。……他们的伦理学分为两大类:……第二类是他们的政治和文明的伦理,这分为修身:培养他们认为有关人自身的品行;齐家:管理他们的家庭;及治国:关系到公共福利、公益的管治和国家的治理。……因此他们把个人的良好品行作为德行的基础,由此而及齐家和治国。”^[3]

这就表明,耶稣会传教士一贯以来都认同中国法的精神内核是儒家的道德哲学。

《中华帝国全志》进一步介绍了儒家的道德哲学,特别是有关孟子的介绍。在《利玛窦中国札记》《大中国志》中都没有介绍孟子,在《中国新史》和《中国近事报道》中提及孟子也只是寥寥数句,《中国近事报道》还把《礼记》的作者错记为孟子。而且《中华帝国全志》在介绍《孟子》时,使用了比介绍其他中国哲学作品更大的篇幅。《中华帝国全志》用了35页来介绍《孟子》,而《论语》不到6页,

[1] 阎宗临:《传教士与法国早期汉学》,大象出版社2003年版,第50页。

[2] [意]利玛窦、[法]金尼阁:《利玛窦中国札记(上)》,何高济、王遵仲、李申译,中华书局1983年版,第59页。

[3] [葡]曾德昭:《大中国志》,何高济译,上海古籍出版社1998年版,第60页。

《中庸》《大学》各不满3页。^[1]《中华帝国全志》对《孟子》评价很高:

“他的书分为两部分:第一部分包含六章,第二部分是八章。他在这部作品中谈到了良好的政府,在这部作品中,整个帝国充满了动乱和内战,他建议最重要的是内心的正直和公平。因此,他证明,帝国重建和平与安宁,不是靠武力,而是靠美德的榜样。”^[2]

这正说明了杜赫德也意识到了,中国法维持社会秩序的背后在于道德的教化,因此在《中华帝国全志》中特别增加了相关内容。不仅如此,杜赫德在全书中多次提到礼和法同时在社会中产生作用:

“政令规定,总督要扮演家庭中给予教诲的父亲的角色,甚至皇帝亲自指定了这类演讲中应该涉及到的话题。他们必须遵守孝道,长幼有序;从中学到将自然界强加给人类的基本义务付诸实施的理念。……反复向人民灌输最高权威设立的刑罚,因为恐惧会使粗陋、难以描绘的思想受到控制……他们完满地用民法和得体的举止教育人民,礼节建立起来的好习惯应该永远地一成不变地保持下去。”^[3]

这段话就说明,杜赫德注意到了中国法最明显的特征:中国法中“礼”和“法”的二元制结构,“得体的举止”也就是“礼”作为习惯法的制度层面,也可以说“礼”的这一层面其实是道德的具象化。从《中华帝国全志》中可以看到,礼的背后甚至有来自政令的官方背景支撑。在此基础之上,统治者加以“民法”和“最高权威设立的刑罚”,共同构建了中国法的秩序。

(2)《中华帝国全志》加深了中国限制王权的介绍,有关监察制度的部分有了比前人更多的内容。

这一行为背后有深刻的现实因素的影响。因为

在当时的社会背景,法国国王路易十四去世之后,法国的专制制度已然衰落,但是封建制度的腐败和资产阶级以及下层民众的利益却更加对立。并且,天主教外部正长期处于与新教进行权力博弈的浪潮之下,内部又处于礼仪之争的漩涡之中。杜赫德希望通过对中国君主制中规训王权的介绍,能够给日渐衰落的天主教会一些启发。之前我们也提到,天主教内部开展了“教会纯洁运动”,要求整改天主教的弊端:特兰托公会议期望改革教皇统治制度、主教、堂区神父。但是教皇统治制度是无法撼动的,只能改后两个。也就要求将主教(也包括堂区主持人)从贪婪的圣俸聚敛者改造和重塑为关爱灵魂的教会牧者。^[4]其中改革派陈述了改革天主教会的要求,其中就有“强调主教监管布道者的权力”^[5]“限制教士团的特权”^[6]“改革拥有特许权的主教聚敛圣俸的腐败行为”等等。在这种教皇特权制度带来腐败的困扰之下,如何对权力进行监管,杜赫德在中国法中看到了能够解决这种问题并且行之有效的方法并加以介绍:

首先,是道德约束。杜赫德在介绍中国政府的篇首就提到,“皇帝和官吏要像父亲一样爱护子民”,^[7]这种道德观念应当作为驯化上位者的教条,还应当被公众所承认和确信,以此对掌握权力的人进行从内心道德和社会舆论两方面的约束,使其在行使权力的过程中不可肆意妄为;其次,法律规定每个官员都有劝谏的权利,^[8]增加对掌权者的束缚;再次,中国的监察制度赋予了监察皇帝、百官的权利和义务,^[9]这种监督权力的相互制衡可以保护权力不被滥用。这

[1] 韩振华:《夫子徂西初记——〈孟子〉在西方的早期接受(1593—1754)》,载《国际汉学》2014年第2期,第159—175页。

[2] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738—1741, Edward cave Press, vol 1, p. 424.

[3] 王寅生编:《西方的中国形象(上)》,团结出版社2015年版,第210页。

[4] 付亮:《特兰托公会议对主教制度的改革》,首都师范大学2009年硕士学位论文,第49页。

[5] 由于托钵修会长期以来拥有教皇给予的特权,这使得所在主教区的主教没有管理上的全权。在这种情况下,即使是一些符合职业操守的主教,也由于频遭外力掣肘,而无法监管那些“危害”信众的托钵僧布道者。

[6] 中世纪很多贵族子弟往往加入教士团,常与主教发生矛盾;有的教士团直接隶属于教皇,拥有不受本地主教辖制的特权。

[7] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibe, etc.* 1738—1741, Edward cave Press, vol 1, p. 245.

[8] 同上注第243页。

[9] 同上注第250页。

也给后来启蒙时期的思想家带来了启发。

（二）继于“想象”——启蒙时代对《中华帝国全志》中国法形象的评价与解读

1. 启蒙时代对中国法形象的评价

（1）作为政治工具的中国法形象

17世纪，英国就开始利用中国法形象来作为指摘时弊的工具。例如伯顿（Robert Burton, 1577—1640）1621年出版的《忧郁的解剖》（*The Anatomy of Melancholy*），根据当时流行的报道，以及传教士的著作，例如利玛窦的《出访中国记》（也称为《利玛窦中国札记》）。伯顿对于中国人的政府以及科举制度大加赞赏。但是他的主要目的却不是谈论中国，而是通过树立一种形象，作为当时英国政治形态的参照物，从而能够以一种政体优势的制高点进行抨击：

“他们从哲学家和博士中挑选官员，他们政治上的显贵是从德行上的显贵中提拔上来的；显贵来自事业上的成就，而不由于出身的高上。”^[1]

到了18世纪，《中华帝国全志》出版之后，英国对于《中华帝国全志》的引用增多了。英国在当时有两个在朝党：辉格党和托利党。两党的党争旷日持久，互相运用中国故事抨击对手。比如切斯特菲尔德勋爵（Lord Chesterfield, 1694—1773），他原是辉格党人，但1730年遭排挤出党，故而心怀怨气，转而攻击在朝党。他曾在1737^[2]年5月14日的《常识报》（*Common Sense*）中，引用杜赫德《中华帝国全志》里《晏子春秋》记载的“社鼠”的故事，讲述一个毫无用处的小人得到皇帝重用，就像钻进土地菩萨像的老鼠，打鼠又怕破坏偶像，处理小人又怕国君庇护，因此都贻害无穷。^[3]他利用这个故事抨击当时如木偶般不问政治的乔治二世以及当时的首相罗伯特·沃尔波尔。

切斯特菲尔德勋爵自办的报纸《工匠报》（*Craftsman*），也是抨击沃尔波尔的有力报刊。1739年10月20日该报刊登了有关中国谏议制度，其材料来源也是杜赫德的《中华帝国全志》^[4]以及《耶稣会士书简集》。该文章认为，当君主失德时谏议制度是相当值得学习的办法。从文献字里行间依旧可以看出是借中国嘲讽在朝党：

“恶劣自私的大臣们，由于处理政务方面的愚蠢和腐化，已经引起全国的愤恨，他们最怕的是：对他们的行为进行自由的探讨。我知道那些人对这个最完善、最合于宪政的办法，即吁请帝座纠正行政违失的

办法，总会捏造一些东西使那个办法蒙上许多最虚假的色彩。但是那些人正是《圣经》上所诅咒的把恶的说成是善的而又把善的说成是恶的家伙。但望老天爷保佑，不让我们被那些粗鲁下流的诡计欺骗了。”^[5]

从中我们可以看见，在作为政治工具被利用的中国法，其实并不是中国法本身，这些知识分子只不过是借助中国绘制他们理想中的政治蓝图，他们所运用的中国材料有真实的部分，但也包含着想象。用一个“真实存在”且政治清明的遥远国度来对欧洲针砭时弊，而且路途遥远难以验证，正是适合作为承载他们政治理想的绝妙参照物。我们也可以看到，在他们笔下的中国法形象或好或坏，“这没什么好奇怪的，他们本就不是在真正议论中国”。^[6]

（2）作为启蒙哲学家理论构建工具的中国法

①作为“理想模型”的中国法

第一阶段，启蒙思想家讨论中国法是为了稳定社会关系，调和各方矛盾，需要一个制度蓝本，而中国作为一个空间距离上遥远因而难以验证的国家，加上传教士一直以来塑造的中国法的正面形象，正适合作为理想中的国家模型。这一阶段的代表人物是莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）。

莱布尼茨去世之前，《中华帝国全志》还未出版，不过莱布尼茨一直以来都与来华传教士保持着密切的联系，他本人并不像伏尔泰、魁奈等人一样反对教权。他的联系人有例如白晋（Joachim

[1] 范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，译林出版社2010年版，第9页。

[2] 此处范存忠的原文写的是1837年，应为讹误，切斯特菲尔德勋爵1773年已去世。

[3] 范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，译林出版社2010年版，第79页。

[4] 值得一提的是，1737年英译版《中华帝国全志》的出版家凯夫（Edward Cave），他最开始是把《中华帝国全志》的译文分期发行在他的报刊《君子杂志》（*The Gentlemen's Magazine*），在1737年他就已经刊发了有关中国谏议制度的内容。

[5] 范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，译林出版社2010年版，第82页。

[6] 张国刚、吴莉苇：《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼和反思》，上海古籍出版社2006年版，第205—206页。

Bouvet, 1656—1730)、闵明我(Domingo Fernández de Navarrete, 1610—1689)、洪若翰(Jean de Fontaney, 1643—1710)、杜德美(Petrus Jartoux, 1668—1720)、刘应(Claude de Visdelou, 1656—1737)等。与《全志》序言末尾中附的27位主要撰稿人的名录基本重合,分别是卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)、柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)、安文思、洪若翰、白晋、张诚(Gerbillon Jean Franois, 1654—1707)、卫方济、李明、刘应、雷孝思(Jean Baptiste Regis, 1663—1738)、马若瑟(Joseph de Premare, 1666—1736)、殷弘绪(Francois-Xavier Dentrecolles, 1664—1741)、赫苍壁(Julien-Placide Hervieu, 1671—1745)、龚当信(Cyrille Constantin, 1670—1732)、戈维理(Pierre de goville, 1668—1758)、夏德修(Jean-Armand Nyel, 1670—1737)、巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741)、杜德美、汤尚贤(Vincent de Tarte, 1669—1724)、冯秉正(Joseph-Anne-Marie de Mailla, 1669—1748)、郭中传(Jean-Alexis Collet, 1664—1741)、彭加德(Claude Jacquemin, 1669—1734)、卜文气(Louis Parquet, 1671—1752)、沙守信(Emeric de Chavagnac, 1670—1717)、宋君荣(Antoine Gaubil, 1689—1759)、雅加禄(Jean-Baptiste Jacques, 1688—1728)。^[1]可以说,他了解中国的知识来源,几乎与杜赫德是一样的。

莱布尼茨在其1697年的著作《中国近事》(*Novissima Sinica: Historiam nostri tempo ris illustratur*)的致读者中写道:

“中国人是如何完美地致力于谋求社会的和平与建立人与人相处的秩序,以便人们能够尽可能地减少给对方造成的不适。……‘人与人相互为狼’这句话亦是再现实不过了。”

莱布尼茨这番话与他所处的时代有关。前面我们已经提到过,他所处的时代正是路易十四征战频繁的时期,各国争霸带给欧洲社会的是动荡不安。所以莱布尼茨渴望一种“谋求社会的和平与建立人与人相处的秩序”,避免“人与人相互为狼”。于是中国人依靠伦理道德建立的社会秩序成了他理想中的政治景象。

与第一阶段相比,第二阶段反对教权的声量增加了。启蒙思想家是为了摆脱罗马教廷的桎梏,声讨独裁专制,进而讨论中国法。这一阶段的代表人物是伏尔泰(François-Marie Arouet, 1694—1778)

和魁奈(Francois Quesnay, 1694—1774)。我们能看见他们的观点里有《中华帝国全志》痕迹。

伏尔泰的反绝对专制主义在他讨论中国时特别明显,而且他对于中国的政治制度的展示和《中华帝国全志》所述如出一辙:他认为中国的政府十分优越,从科举取士到六部等机构的设立,导致皇帝和行政机构无法专断。而且皇帝对于法律的精通有助于选出好官员进行治理。人们的名誉和财产因此受到良好的保护。^[2]

伏尔泰对“专制独裁政府”进行了自己的解释:君主仅凭个人意愿,就可凌驾于法律之上来侵犯人民的财产和生命。虽然他引用了耶稣会士介绍皇帝权力和中国官制的文字,而且耶稣会士一贯以来都将这种层级分明的制度描述为君主专制,但是伏尔泰却得出了中国政府并非独裁政府的相反结论。笔者大胆猜测,伏尔泰其实是从杜赫德的一句话进行了引申:

“完全有理由担心,权力如此之大的这些部会逐渐地削弱皇家的权威。律法用两种办法来防止这种忧虑。这些部中的任何一个对于呈交的事务都没有绝对的决定权,而是需要另一个部协助执行,比如……所以,没有这些不同的部门同心合力的话,任何军事行动都无法进行。帝国的一切事务都是如此。”^[3]杜赫德的这句话其实是引自安文思的《中国新史》(安文思之后的李明也在《中国近事报道》中表达了同样的意思)。^[4]

耶稣会士从中国官制的分权看到的是避免官员权力过大,方便皇帝独裁;而伏尔泰反向观察,认为法律设置的衙门越多,行政就越不能独断独行,皇帝就越不能独裁。所以伏尔泰认为,中国法律设定的部门如此多的,其政府也就不是专制独裁政府。这一观念贯穿伏尔泰描述中国的始终。

[1] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738—1741, Edward cave Press, vol 1, pxii.

[2] [法]伏尔泰:《风俗论(下)》,汪家荣、郑福熙等译,商务印书馆1997年版,第509—510页。

[3] 王寅生编:《西方的中国形象(上)》,团结出版社2015年版,第200页。

[4] [葡]安文思:《中国新史》,何高济译,大象出版社2004年版,第103页。

魁奈被称为“欧洲的孔子”，他对儒家哲学的狂热也影响到了他的哲学思想，他首先是继承了传教士观察到的中国礼法结合的社会制度：他认为中国法的根本是伦理，社会的规则和文化典籍处处是道德与政治的结合，实在法是为维护国家的存在而服务的。

魁奈的书中，材料很多出自苏尔热（Rousselot de surgy, 1737—1791）的《杂录与奇谈》（*Mélanges intéressans et curieux, ou, Abrégé d'histoire naturelle, morale, civile et politique*）。他的《中国的专制制度》也大量引用了《中华帝国全志》的内容，其有关中国的材料几乎都出自杜赫德《中华帝国全志》：

“杜阿尔德^[1]神父曾经专心收集了这些报告并将它们编辑成内容相互关联的一个专集。他的这部著作所具有的一般长处为人们所公认。我们研究中华帝国，即以这位作者编辑的史料作为依据；不过，这并不妨碍我们去查考他曾经用过的那些原始资料。”^[2]

比如在第三章第二节“皇帝的绝对权力受到制约”有关劝谏的内容，知识性的信息几乎与《中华帝国全志》完全相同：

“劝谏皇帝的风气，一直受到中国法律的鼓励，监察机构和高级官吏们总是直率和勇敢地进行劝谏。……即使有某些居心险恶的皇帝采取穷凶极恶的残暴措施，也不能阻止那些敢于直谏的官吏们他们前仆后继，置死亡的威胁于不顾。”^[3]

对比杜赫德的《中华帝国全志》中描述官员进谏的内容，不难发现，魁奈只是增加了自己对材料的理解，并且他和伏尔泰都有同样的观点，就是中国并不是独裁专制的国家，而是实行开明专制的国

家。^[4]开明君主受到官员和百姓舆论的监督并且修正自己的行为：

“尽管皇帝被赋予了巨大的权力，但是法律还是规定，无论何时皇帝在治理国家过程中犯了错误，朝廷官员们有权以一种谦卑的方式向他提出抗议，陈说这些错误在国家治理过程中可能带来的弊端。如果皇帝不听从忠谏，而是为此惩罚这些话，那么，这些遭罪的官员就会得到人民的敬仰，他们的名字就会万古流芳。中国历史上有好几个这样的为公众利益殉难者，他们不畏惩罚或死亡，在君王治理国家的过程中偏离理智时，勇敢地直言上书。”^[5]

其他诸如六部、^[6]刑狱、^[7]监察、^[8]审判^[9]制度等等，都与《中华帝国全志》内容有相当的重合，此处就不赘叙了。同时在本章魁奈也举例了几个他参考的书籍，其中就有杜赫德编辑的《耶稣会士书简集》（也译为《有益而有趣的书信》），以及勒孔特^[10]神父——也就是李明的著作。以上就是关于魁奈在《中华帝国专制制度》的知识性来源中对《中华帝国全志》利用的分析。

魁奈在书中表达了这样一些观点：中国的儒学教义属于自然法则，这些法则不是人造的，但是人们必须遵守这些法则，这些法则将人们的利益与他们的工作相结合，形成国家的道德和政治体系。中国制订的实在法是为了保障自然法的实现，因此需要集中且统一的政权来保证实施，因此不能采取民主制度，也不能采取贵族制度，更不能把权力交给独裁者。^[11]所以魁奈认为，中国的开明君主制度对他的理想蓝图来说是最适宜的。

[1] 杜阿尔德即杜赫德，中译本《中华帝国的专制制度》的书末注释标注了 DuHalde，法语中 h 不发音，故译者译为杜阿尔德。

[2] [法] 弗朗斯瓦·魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆 1992 年版，第 31 页。

[3] 同上注第 74 页。

[4] 魁奈在《中华帝国的专制制度》的前言即对专制君主做了划分，分为合法的专制君主与为所欲为的或不合法的专制君主两种，他认为中国的专制制度属于前一种。同前注，弗朗斯瓦·魁奈书，第 28 页。

[5] 王寅生编：《西方的中国形象（上）》，团结出版社 2015 年版，第 186 页。

[6] [法] 弗朗斯瓦·魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆 1992 年版，第 76-77 页。

[7] 同上注第 87-89 页。

[8] 同上注第 75、83 页。

[9] 同上注第 85-87 页。

[10] 李明，法文原名 Louis daniel Le Comte，简称 Louis Le comte，Le Comte，Le Compte 或 Leconte，因此译名也称为“勒孔特”。参见周燕《法国耶稣会士兼“国王数学家”李明及其〈中国近事报道〉研究》，浙江大学 2008 年博士学位论文。

[11] 张国刚、吴莉苇：《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼和反思》，上海古籍出版社 2006 年版，第 242 页。

伏尔泰和魁奈都认为,没有宗教,也能够获得至善的道德。同样,用伦理道德来限制君权,开明的君主会使世俗政治和自然理性获得和谐统一,从而远离暴政,实现幸福,中国就是绝佳的范例。至此,对中国法的赞美与想象在启蒙时代达到了顶峰,中国法此时不再是一种事实意义上的制度,而是成为了一种理想模式的“标准”。

②以“恐怖”为原则的中国法

与伏尔泰和魁奈相比,孟德斯鸠对中国的看法要否定得多。艾田蒲将孟德斯鸠对中国的批评产生的影响概括为:孟德斯鸠使得之前全部倾向于仰慕中国的风气破坏了,即便不会马上走向相反的观点,但是却以他为开端打开了这一潮流。^[1]至此,西方对中国的看法开始分流,一种是由传教士和伏尔泰等“颂华派”描绘的、作为理想模型的中国;另一种则是由孟德斯鸠叙述的专制恐怖的中国。

关于孟德斯鸠认识中国的知识来源,同当时的启蒙思想家一样,孟德斯鸠也阅读耶稣会士的著作。我们可以在他的笔记《地理》第二卷中找到他对杜赫德出版的《中华帝国全志》的读书记录,长达169页,内容涵盖了中国法的政体、官制、监察、刑狱、科举制等方面,^[2]以及他在《论法的精神》当中对《中华帝国全志》的引用不下40处。^[3]

在论述中国的政体时,孟德斯鸠把中国定义为专制的国家。他在《论法的精神》中将国家的政体分为三种,分别是共和政体、君主政体和专制政体。共和政体是由全部或者部分品德高尚的人来控制最高权;君主政体是以荣誉为原则的、由君主依法律单独执政;专制政体是以一个人的意愿治国,无视法律制约,其原则是恐怖。^[4]对于中国政体的划分,他在《论法的精神》第八章第21节当中写道:“中国是一个专制的国家,他的原则是恐怖。”

为了说明中国皇帝的专制,孟德斯鸠在其读书笔

记《地理》中,对《中华帝国全志》里关于两名官员在邸报作虚假报道而被处死的例子,做了一个批注:法院作出判决的依据是,他们的行为是对皇帝的失礼,而对皇帝失礼就是死罪。没有什么事情比这种模棱两可的法律更危险,失礼是一种随心所欲的判断。同时这一事例也被用在《论法的精神》之中,用来说明“大逆罪”,^[5]强调了专制主义下君主的专横武断。

孟德斯鸠还关注到了中国法的精神——礼法结合和家国同构。

他指出,中国法律的目标是让人民过上和谐稳定的生活,因此用普遍的礼仪来规范人与人的社会关系。不论是习俗还是法律还是其他方面,伦理和美德将之囊括殆尽,中国的制度之所以成功,就因为社会对礼仪尽心竭力地执行。孟德斯鸠还以《中华帝国全志》中的例子表明,就算是村夫也和身居高位的人有同样的教养,这种教养可以消除暴戾,使社会获得和谐。^[6]

通过阅读《论法的精神》,我们看到,孟德斯鸠认为对父权的尊敬是家国同构的核心。从对父亲的尊敬可以拟制、引申到对长者、老师、官员、皇帝的尊敬。这种如同家庭般的相互关照的感情就衍生出礼仪。孟德斯鸠敏锐地指出这种感情和礼仪共同构成了中国法的治国之道,礼仪的功能就是不断地唤起这种感情,从而巩固这种民族的普遍精神。

对于中国的法律,孟德斯鸠认为中国作为专制国家,其法律也是为了专制主义服务的。同时孟德斯鸠也以此来证明中国的政体原则是“恐怖”,以期与他的政体分类能够对应。他认为,让法律与专制共存几乎是不可能的,专制主义如果用暴力武装自己,只会让这个制度更令人恐惧,因此中国是一个专制恐怖的国家。^[7]

为此,孟德斯鸠还提到:中国人什么也不干,除非用棍棒威吓。引申自杜赫德在《中华帝国全志》中的话:“中国的秩序是通过打板子来维持的。”^[8]

[1] [法] 艾田蒲:《中国之欧洲(下)》,许钧、钱林森译,河南人民出版社1994年版,第48页。

[2] [法] 孟德斯鸠:《孟德斯鸠论中国》,许明龙译,商务印书馆2016年版,第53-221页。

[3] 许明龙:《孟德斯鸠与中国》,国际文化出版公司1989年版,第95页。

[4] 同上注第82页。

[5] [法] 孟德斯鸠:《论法的精神(上)》,许明龙译,商务印书馆2012年版,第229页。

[6] [法] 孟德斯鸠:《孟德斯鸠论中国》,许明龙译,商务印书馆2016年版,第364-367页。

[7] [法] 孟德斯鸠:《论法的精神(上)》,许明龙译,商务印书馆2012年版,第152页。

[8] Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, together with the Kingdoms of Korea, Tibet, etc.* 1738-1741, Edward cave Press, vol 1, p. 312.

孟德斯鸠通过对《中华帝国全志》的引用,表明中国的秩序是建立在一种使人畏惧的基础之上,以此来反驳之前对中国开明专制形象的塑造。

不过,孟德斯鸠对中国的定义也感到有些为难,比如弹劾制度,在《论法的精神》之中,他表示这一制度只会出现在共和制国家之中,而中国是专制国家,专制国家并不需要存在弹劾制,这就不符合他对中国政体的划分。他把这种特殊的情况解释为气候抑制了国家的道德,使得中国没有达到它所以该达到的腐败程度。^[1]

孟德斯鸠对中国法的评价为什么会存在一些矛盾,以至于前后对中国法的描述有出入。对于这个问题,许明龙就认为,对于孟德斯鸠来说,了解和论述中国是服务于他的理论创造工作的,从这个意义上说,他对有关中国材料的利用,或多或少地有着实用主义的倾向。^[2]

③小结

18世纪的启蒙学家都是基于来华传教士的观察的基础之上进行的讨论,即便是被视为“颂华派”的魁奈也认为,传教士的观察是“粗略”“立论不周密的”,有时甚至因为“宗教偏见而掩饰事情的真相”而受到指责。^[3]但是,即便如此,启蒙思想家由于客观上的空间距离等等原因,也只能采用传教士们观察的内容来进行讨论。

客观来说,可以说这一时期对中国法的观察,由于前面提到的各种因素的干扰,而影响了对中国法描述的真实性程度。

主观来说,从以上论述我们可以看出,尽管启蒙思想家都阅读并参考了耶稣会士的著作,特别是杜赫德的《中华帝国全志》,但与伏尔泰和魁奈不同的是,孟德斯鸠根据这些材料提出了对中国法相反的看法。这就说明,启蒙思想家对于这些材料的利用并不是真心出于赞同传教士所塑造的中国法形象,而是先有自己的理论架构,又反过来利用现有的耶稣会士关于中国法的资料来对自己的理论进行佐证罢了。

于是,随着文化之间有意无意地误读和想象,中国法的形象随着耶稣会士时代和启蒙时代,在启蒙思想家等人的加工利用中蒙上了一层精心制作的面具。因此,启蒙时代的中国法的形象是经过想象的,服务于启蒙时期各种政治上的,或哲学理论构建上的需要,而变换或美或丑的面孔。

至此,从孟德斯鸠《论法的精神》出版之后,西方人心中便产生了两种不同的中国法形象,一个是由

传教士塑造、伏尔泰完善的理想中国,另一个则是孟德斯鸠刻画的“恐怖”原则下的专制的中国。^[4]

2. 启蒙时期对中国法形象的解读

到了18世纪启蒙时代,^[5]欧洲面对着两种境地:一是天主教在与新教的博弈中,借上帝之名残酷迫害、抹杀不同的声音,更加紧了对社会思想和文化的控制;二是欧洲的专制主义此起彼伏,穷兵黩武地征战劳民伤财,阻碍了社会的进步。这两种现实的映照下,启蒙时期对中国法形象的解读变得更为贴近实际。

(1) 利用中国法反对教权

17世纪末至18世纪,随着社会的改变,天主教和基督教的斗争、神学辩论浪费了社会大量的精力和财富已经让欧洲人感到厌倦。随着宗教宽容的呼声水涨船高,而且新兴资产阶级要求经济发展,反对神权桎梏的需求日益迫切。如果说在此之前,西方社会关注的矛盾焦点在于人和神的关系,那么在这之后,社会关切的领域开始转向人的本身和社会的实际需要。

于是在现实的需求下,启蒙哲学家从耶稣会士的作品中,发掘出了中国作为一个绝妙的例证来证明自己的新观点。中国首先不是一个神权统治的社会,这和欧洲完全相反;而且在耶稣会士的笔下,哲人治理、强大富饶、社会井井有条的东方帝国令人称奇。因此启蒙思想家乐意将中国法塑造成一种模范,在此基础上建立自己的学说,以期与神权统治下的欧洲形成对立,或明或暗地讽刺欧洲的现状。

启蒙思想家率先发难,他们宣称,中国的道德

[1] [法]孟德斯鸠:《论法的精神(上)》,许明龙译,商务印书馆2012年版,第151页。

[2] 许明龙:《孟德斯鸠与中国》,国际文化出版公司1989年版,第91页。

[3] [法]弗朗斯瓦·魁奈:《中华帝国的专制制度》,谈敏译,商务印书馆1992年版,第26页。

[4] 钱林森:《偏见与智慧的混合——孟德斯鸠的中国文化观》,载《南京大学学报(社会科学版)》1996年第1期,第166页。

[5] 本文说的启蒙时代是指在1715—1789年的这段时间。李栋:《中国法形象在西方启蒙时代的争议与终结——以黑格尔对中国法的评论为中心》,载《华中科技大学学报(社会科学版)》2017年第5期,第66页。

观念不是建立在宗教教条和超验原则基础上形成的道德观念,而是根植于自然理性扩展而来的哲学伦理体系。中国仅仅凭借理性而不是神启就做到了神未能做到的事,那么欧洲也能够只根据理性来进行改革自身的弊端。启蒙思想家借助中国作为例子,从根源上否认了神学的作用,分离了道德与神学的关系。中国从自然法则当中获得的独特的经验,是一条形而上的发展路径。人是最独特的存在,顺应自然的规则来教化万物,在此基础上建立优良的伦理道德秩序,而不是先期待神赐予的福音,再得到道德完备的社会。中国的这种自然哲学主导的发展路径,肯定了人的重要意义,本身就闪耀着理性主义的光芒。

耶稣会的传教士在塑造中国法的形象之时应该不会想到,本来作为宣传海外传教功绩样板的中国,竟然成了启蒙时期反对神权的武器。启蒙思想家利用中国法的形象进行再加工,建立了挑战基督教价值观的理性哲学,肯定了人的价值,最终使启蒙时代成为了西方走向现代的出发点。

(2) 利用中国法反对独裁专制

之前我们提到,启蒙时期前后,欧洲的独裁主义此起彼伏,比如法国“太阳王”路易十四连续发动战争企图称霸欧洲,连年内耗,加上宫廷的奢靡与社会经济的颓势导致的阶级矛盾加剧。其继承者路易十五无心政事,政治腐败,封建剥削加重,社会对立日益严峻。与此相对的是资产阶级的大幅兴起,但是政治和宗教成了限制资产阶级发展的阻碍,双方的矛盾变得不可调和。在此情境之下,欧洲的封建制度开始走向衰落。

上一节我们也提到,在17世纪末欧洲的知识分子对耶稣会士笔下的中国政治模式着迷。对于如何解决现实困境,改革的声音日响。中国这种带有“哲学王之治”色彩的政治体制,此时成为他们反思本国政治现状与反思改革方向的参照系。当欧洲启蒙思想家从宗教的关注转变为对人的关注,从对古代的关注转变为对现今的思考,理性的光辉开始显现:一个没有福音的尘世国度,也拥有高尚的道德;还能够认识并运用自然哲学治理国家,通过科举构建完善的文官政治;由此发展而来的制度几乎千年不变,秩序稳定而长久。于是启蒙思想家们纷纷从耶稣会士的著述当中寻找证据,企图在与中国的对比中获得改革的灵感,以此来反对独裁专制。用开明君主专制的统治模

式来调和社会的矛盾。

在此之中,虽然英法德等国的启蒙思想家对作为“文化的他者”的中国法形象或赞美或批判,看似观点相左,但事实上其实都是在寻求有利于摆脱神权和独裁专制的方法,以此为本国自身法律思想和制度的形成汲取能量,建立他们理想的开明君主专制的社会。在这一层面,他们的诉求是相通的。

(3) 利用中国法来构建法律至上的国家体制理论

1760年以前,法国在与英国的海外殖民争夺中接连失势,法国正从封建主义和君主专制走向没落,统治阶级对人民的盘剥已达最紧张的时刻。在这样尖锐的阶级矛盾之下,法国开始将目光更多地转向社会与政治。越来越多人意识到,新君主主义理想似乎并不能在法国实现,这就需要另谋出路。因此,法学家需要一个专制的中国法形象作为前车之鉴,来宣扬依靠伦理和专制来治理国家的不可靠性,为以法律的方式实现自由的理念进行铺垫。开明君主的统治模式在这一时候显然不合时宜了。

在法国大革命之前,孟德斯鸠就提出过反对专制主义。上面我们已经分析过了孟德斯鸠的观点,他提出专制国家的治理原则是恐怖,而中国法利用棍棒使老百姓畏惧,以此来维持社会秩序。专制的中国以君主的意志而不是法律为中心,因而具有不确定性,在这种不确定性的恐惧之下,遑论自由的边界。孟德斯鸠支持君主立宪,最根本的目的是实现政治自由,因而要确保三权分立和以法律规制社会秩序,只有这样,才能避免如同中国法那样模棱两可,以及避免使君主的意志能够随心所欲。

1760年之后,随着耶稣会日趋衰落的命运,批评中国的声音在国家运势的转向之下日渐增多,开始引人注目。这时候,西方的中国法形象作为专制恐怖统治的代表被渐渐塑造成型。法学家并不相信伦理道德能够使独裁被消灭,专制恐怖只能被暂时性地制服。因此法学家们摒弃“中国模式”,转而投向以法律精神来指导国家运行,以此捍卫自由主义和新思想。

五、结论

从上可知,《中华帝国全志》是连接耶稣会士时代与启蒙时代、西方塑造中国法形象过程的中点。它不仅承接了前面耶稣会来华的传教士所积累的有

关中国法的知识并进行汇总,也是西方对中国的产生的集体印象的凝聚。作为耶稣会士时代末期、西方了解中国知识的集大成者,在马戛尔尼使团来华之前,《中华帝国全志》的地位和权威性无出其右者。这也开启了之后启蒙时代政治家和思想家对中国知识的利用和探索。《中华帝国全志》所塑造的,伦理与社会治理完美结合的政府、自然道德高尚且充满人性温情的刑狱制度、监督与自觉良好循环的理性的统治秩序、人人恪守社会义务的中国法形象,作为“他山之石”被启蒙思想家利用。在与中国法的比较中,帮助西方法完成了自身的批判和继承。而《中华帝国全志》就是他们可以利用的一本最全面、最具有总结性的材料。

中国法形象之所以作为西方法的“镜像”,实际上是表现了西方对自身文化的真实需要,具有深刻的现实价值。神学家需要一例中国法中哲学王统治的经验,对罗马教廷的自我改革进行启发;哲学家需要一个理想国蓝本,需要中国法没有神启的自然哲学来反对教权、反对专制;大革命之后,法学家需要一个专制的中国法形象作为前车之鉴,来宣扬依靠伦理和专制来治理国家的不可靠性,为以法律的方式实现自由的观念进行铺垫。这些西方的现实,深刻地反映在了它们对作为文化他者的中国的幻想当中,所以中国法的形象在西方一直在变换。这些想象,本质上还是西方在对自身文化进行一种补充或者重建。西方需要一种横向空间上的“他者”作为参照,去反思并构筑西方自我认识的模型。

《中华帝国全志》作为中西方文化交流和西方汉学兴起的见证,在启蒙时代它作为思想家进行文化误读的绝妙材料,积极地为西方法文化完成自我批判提供了养分。《启蒙时代欧洲的中国观》里谈到,在中西文化交流史上,启蒙时代对中国的认识鲜明地表现出了一种文化误读的创造性力量。文化误读是从自身的文化传统出发,来阐释

另一种文化传统,由此造成了误解,以及争持等状态。在启蒙时代,启蒙思想家作为文化阐释的重点人群,他们利用空间和时间差异的间隙形成的误读机制,为各自的目的进行文化诠释。从积极的方面来看,误读也体现出了一种文化创造上的天才。^[1]在有意利用的文化误读之下,中国法的形象或变成理想目标,或变成前车之鉴,其实都是西方从自身不同阶段的需要进行多维度观察的结果。这种对中国法的热烈讨论,暗示西方旧制度的式微,以及世界殖民扩张所带来的西方人自我观念的强化,体现了一种西方中心主义的萌发历程。^[2]

由此,作为西方观察中国的汇总的《中华帝国全志》,西方在启蒙时期利用它完成了自我批判与改革。并且在马戛尔尼使团来华之后,西方通过对中国法形象的再修正,逐步形成了以西方为中心的法观念秩序,还通过武力、经济、文化等方式使东方被迫或主动参与到这一秩序当中。我们可以说通过这种“观察+修正”的模式,进行文明间横向和纵向的比较,西方将不同于自身的异域法律文明得以吸收,最终完成了一种“现代化”,这种现代化并不只等同于时间上的现代,而且也是空间上的——通过东西间的文明交融,最终使西方法具有了普世性的意义。

这也给我们以启示,如何对待异域法律文明的输入。单纯的解释为文化冲突可能会导致走向一种无解的境地,我们更需要看到,在这种冲突之后,我们如何能够吸取对方的养分,而又不消解自身法文化的因素。西方在法文化发展中使用的文化误读方式可以说是文化交流的一种契机,并且获得了一种积极的结果。但是我们法文化的土壤不同,而且掺杂着诸多历史因素和受时代条件的限制,所以我们要以审慎批判的眼光看待这种交流方式,并且为今天的法文化交流进行反思,以寻求我们在其中的正确位置和正确方式。

[1] 张国刚、吴莉苇:《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼和反思》,上海古籍出版社2006年版,第7-8页。

[2] 同上注第7页。