

18世纪的“中国热”告诉我们什么？

□ 张西平



18世纪的法国油画《天文学家》，画中人物均穿着中国服装。

破除，我们就可以接着讨论16-18世纪启蒙时期与中国古代文化的关系了。

启蒙运动从伏尔泰到孔多塞，走过了一个完整的过程，对中国也从赞扬变为了批判

从社会侧面来看，启蒙时期中国古代文化对欧洲的影响就表现在18世纪的“中国热”。当时的欧洲上流社会将喝中国茶、穿中国丝绸的衣服、坐中国轿、建中国庭院、讲中国的故事作为一种使命的风尚。

来华耶稣会士的关于中国的著作在欧洲的不断出版，特别是柏应理的《中国哲学家孔子》的出版，在欧洲思想界产生了深刻的影响。来华耶稣会士的这些介绍儒家思想的著作，所翻译的儒家经典引起了欧洲思想界的高度重视。

德国哲学家莱布尼茨是当时欧洲最关心中国的哲学家，而且他和来华传教士有着直接的接触和联系。他见过闵明我(Grimaldi)，与白晋(Bouvet)保持了长期的通信，出版了德国历史上第一本关于中国的书《中国近事》，在礼仪之争中明确站在耶稣会一边，写了《论尊孔民俗》重要文献，晚年还写下了其哲学生涯中关于中国研究的最重要文献《中国自然神学论》。

从思想而言，中国思想在两个关键点上是和莱布尼茨契合的：其一，他对宋明理学的理解基本是正确的，尽管他并没有很好看到宋明理学中“理”这一观念的伦理和本体之间的复杂关系，但他看到理的本体性和自己的“单子论”的相似一面；其二，他从孔子的哲学中看到自己自然神论的东方版本。

如果说莱布尼茨从哲学和宗教上论证了孔子学说的合理性，那么伏尔泰则从历史和政治上论证了孔子学说的合理性。卫匡国的《中国上古史》、柏应理的《中国哲学家孔子》一书中的中国纪年，在欧洲出版后引起了思想的轰动，中国的这些纪年彻底动摇了中世纪的基督教纪年。《风俗论》是伏尔泰的一部重要著作，在这部著作中，伏尔泰第一次把整个中国文明史纳入世界文化史之中，从而打破了以欧洲史代替世界史的“欧洲中心主义”的史学观。如果中国的历史纪年是真实的，基督教的纪年就是假的，梵蒂冈就是在骗人，欧洲的历史也就是一部谎言的历史。借助中国，借助孔子，启蒙思想家们吹响了对摧毁中世纪思想的号角，而伏尔泰这位18世纪启蒙的领袖是穿着孔子的外套出场的，他的书房叫“孔庙”，他的笔名是“孔庙大主持”。

魁奈也是推动18世纪法国“中国热”的重要人物。他从孔子学说中找到自己经济学说的思想

基础——自然法则，重农学派的自然秩序理论主要受益于中国古代思想。魁奈说：“中华帝国不是由于遵守自然法则而得以年代绵长、疆土辽阔、繁荣不息吗？那些靠人的意志来统治并且靠武装力量来迫使人们服从于社会管辖的民族，难道不会使人口稠密的中华民族完全有根据地看作野蛮民族吗？这个服从自然秩序的广袤帝国，证明造成暂时的统治经常变化的原因，没有别的根据或规则，只是由于人们本身的反复无常，中华帝国不就是一个稳定、持久和不变的政府的范例吗？……由此可见，它的统治所以能够长久维持，绝不当归因于特殊的环境条件，而应当归因于其内在的稳固秩序。”这个内在固有的秩序就是“自然秩序”，而这正是他的学说核心思想。

在启蒙运动中始终有两种声音，从孟德斯鸠到卢梭，启蒙思想也在不断的演进与变化之中。这种变化最终在1793年孔多塞的《人类精神进步史表纲要》中表达了出来。此时以进步为核心的启蒙观念确定了下来，中国成为与进步对立的“停滞的国家”。如他所说：“我们就必须暂时把目光转到中国，转到那个民族，他们似乎从不在科学上和技术上被别的民族所超过，但他们却只是看到自己被所有的其他民族——相继地赶超过去。这个民族的火炮知识并没有使他们免于被那些野蛮国家所征服；科学在无数的学校里是向所有的公民都开放的，惟有它才导向一切的尊贵，然而却由于种种荒诞的偏见，科学竟致沦为一种永恒的卑微；在那里甚至于印刷术的发明，也全然无助于人类精神的进步。”

这样我们看到，启蒙运动从伏尔泰到孔多塞，走过了一个完整的过程，对中国也从赞扬变为了批判。其实中国仍是中国的，这种中国观的变化是欧洲自身思想变化的结果。那么我们究竟应该如何看待启蒙时代的这种变化的中国观呢？中国思想在启蒙时代的影响又应该如何评断呢？

中国知识和思想在启蒙运动中引起了巨大的思想震动，这本身就是欧洲思想内部的原因所造成的，但正是在耶稣会所介绍的儒家思想的观照下，儒家自然宗教的倾向，中国历史编年的真实性，中国政治制度在设计上比欧洲的合理性，例如科举考试制度等，才会引起了欧洲思想的震动。如果中国思想文化不具备一定的特质，就不会引起启蒙思想家如此大的兴趣。如学者孟华所说，“毋庸讳言，伏尔泰论及中国、宣传孔子，在一定程度上是出于实际斗争的需要，即所谓的‘托华改制’。这一点，尤其在‘反无耻之战’中更突出”。但儒家本身的特点无疑是重要的，“孔子思想的核心是‘仁’，它的基本含义是‘爱人’。而伏尔泰终其一生不懈追求的，正是这种将人视为人，能够建立人际间和谐关系的人本主义。”

中国思想和文化在16-18世纪的传播是一个复杂的历史过程，欧洲启蒙时期对中国古代思想与文化的接受也是一个复杂的历史过程，中国思想和文化在16-18世纪产生如此大的影响，以至于在欧洲形成了持续百年的“中国热”。这既是欧洲自身社会发展的一个自然过程，也是中国思想文化融入欧洲社会发展的一个过程；既是欧洲思想变迁的内部需要的一个表现，也揭示了中国思想文化特点所具有的现代性内涵。而不能仅仅看成欧洲精神的自我成全，完全否认了中国知识在启蒙运动中的作用，完全无视中国思想文化的现代性内涵对启蒙思想的影响，将此时的启蒙的发展完全归结于欧洲思想自身发展的逻辑，这不仅违背了历史，也反映出了这种观点对欧洲思想自身成圣的神话的相信和迷恋。

另一方面，孔多塞最终所确立的以进步为核心的启蒙观是欧洲思想走向自我中心主义的开始。当启蒙思想家以进步史观设计历史时，在历史事实上就出现了问题。即便当时中国相比之欧洲发展慢了一些，但并未停滞，启蒙后期的孔多塞、马嘎尔尼把中国说成停滞的帝国肯定是不符合事实的。历史是一个长期段的发展，

100年是一个短暂的瞬间，今天中国重新崛起，其道路和特点都和西方的道路与特点有很大的不同，历史已经对西方后期开始形成的欧洲中心主义和19世纪主导世界的西方中心主义做出了最好的回答。

我们可以从启蒙思想家当年对中国文化的跨文化理解中，纠正其偏误，赋予儒家文化以符合现代生活的新意

启蒙思想还是中国传统思想？看起来似乎有些对立。但一旦我们进入实际的历史境遇，就会看到将启蒙与中国传统思想对立起来的认识是值得反思的。

从我们上面所介绍的启蒙思想家对中国文化的接受来看，儒家思想和启蒙思想并不对立，儒家思想曾是滋润启蒙思想的重要外部资源，它与启蒙精神相连，而又区别于西方启蒙思想。因此，在重建中国文化传统的现代意义时，我们不能完全将儒家思想和启蒙思想对立起来，而是可以从启蒙思想家当年对中国文化的跨文化理解中，纠正其偏误，赋予儒家文化以符合现代生活的新意，开出启蒙思想之新意。

例如，启蒙思想家利用中国文化的理性精神来解构中世纪的宗教，这说明儒家思想中的理性精神有其合理的一面。但启蒙思想家对儒家思想的理性精神时并不全面，启蒙思想所确立的理性最终演化成工具理性主义，这样他们并未深刻理解儒家思想的理性精神和宗教精神的融合，儒家思想的半哲学和半宗教特点。儒家的理性主义和启蒙思想的工具理性之间有着契合与差别，这样如何在保持启蒙理性精神的同时，发挥儒家理性与神圣性合一的资源、人文理性主义的资源，克服启蒙以来的工具理性之不足？同时，如何学习启蒙精神，将儒家实用理性转化成为不同于工具理性的现代理性？都给我们留下广阔的学术空间。

又如，启蒙思想家通过耶稣会所介绍的中国富足的世俗生活，赞扬了个人主义。因此，将中国传统文化说成是一个压制个人的专制文化是说不过去的。但中国文化中对个人的肯定又不同于启蒙所开启的物质主义的个性主义，或者说凡俗的个人主义，乃至人类中心主义。儒家的个人主义正如陈荣捷在《中国哲学资料选》中指出的：“如果有一个词能够概括整个中国哲学史，这个词会是人文主义，不是那种否认或淡化至上力量的人文主义，而是承认天人合一的人文主义。在这个意义上，人文主义从一开始就主导着中国思想的历史。”按照这样的理解，中国的天人合一的人文主义，既不是启蒙思想家所倡导的世俗的个人主义，也不是后来由此演化成为的人类中心主义的个性主义。

孔多塞等后期启蒙思想家所提出的“进步”观念也有其合理性，进步总是比落后要好。但这种进步不是一种以欧洲为中心的线性进步观，不是一种人类中心主义的无限索取自然的进步观，不是以西方文化取代其他多元文化的进步观。在这个意义上，中国传统的“天人合一”的自然观，“和而不同”的文化观，都可以作为修正孔多塞所代表的启蒙思想家进步观的重要思想资源。

历史是智慧的源泉，通过对中国传统文化在启蒙时期的传播和影响的研究，我们可以从根源上对启蒙做更为全面的反思，可以走出启蒙思想与中国传统思想对立的思考模式，克服后现代主义对启蒙片面批判和固守在启蒙思想内部发展思想的两种倾向，从中国的历史和启蒙的历史做出新的解释，将历史重新激活，将中西思想重新融合，这是我们的祈盼。

(作者系北京外国语大学中国文化走出去协同中心副主任)

学林漫笔



名师授徒法

□ 王学斌

因材施教、恩威并施，即为名师授徒的不二法门。顺之，则高徒由之而生；逆之，便有误人子弟之虞。

1931年9月初，刚从燕京大学社会学系转入清华的青年学生夏鼐，陷入莫名彷徨之中。一天他碰巧遇到旧时同学，二人一打开通话，夏鼐便提到今后的出路问题：“自己的转到底怎么样呢？我现在非转历史系便转生物系，至于到底哪一系好，临时再行定夺”。思来想去，夏氏终觉文科、法科的功课是“空虚”的，还是生物系比较实在，且将来就业也不会太差。于是在“九一八”事变爆发的次日，夏去生物系主任陈桢申请转系事宜，可惜陈不在，此事只得暂时悬置。三天后，历史系主任蒋廷黻在清华校内发表题为《日本此次出兵之经过及背景》的演讲，夏特意去现场聆听。在爱国热潮而激发的忧患意识和蒋氏演讲所产生的巨大号召力下，夏发觉历史可以照进当下与未来，并不“空虚”。最终下定决心进入历史系，拜在蒋廷黻门下。

蒋氏对夏鼐的培养颇具特色。蒋深知夏的史学功底较薄弱，于是命他多读史料，多写书评。半年后，尚不知学界深奥的夏鼐，兴冲冲地将所写书评汇集册，希望老师推荐出版。蒋通篇阅毕，告知夏撰写历史著作非常艰难，此书评集过于稚嫩，况且“以中国对于纯学术的著作殊难求销路之广，书店不敢出版恐致折本”。蒋师此番点评如同一盆冷水，将夏心中旺盛的热情骤然浇灭。

其实此举不过是蒋欲扬抑之策，目的在于祛夏身上的虚骄之气。蒋夏备受挫折后，蒋适时开出一份三十多部的书单，令其逐一精读。没了浮躁，夏读书自然心平气和，加之他天资不错，很快便“上道”。两年内，在蒋悉心指导下，夏发表三篇论文及一篇书评，可谓成果颇丰。对其毕业论文，蒋更是帮夏反复修改。经过数易其稿，该文终于刊发在彼时国内一流学术杂志《清华学报》。

在夏鼐同年毕业于清华历史系的同学中，有一位天赋极高，此人便是吴晗。相对于夏读历史的误打误撞，吴的遭遇则颇为曲折。青年吴晗的求学生涯，一直与胡适密切相关。最早吴在胡廷任校长的上海中国公学读书。1930年底，胡回北大，吴晗也跟着北上，打算转学到北大。几经波折，吴晗考取了清华，但因经济窘迫，就读成为问题。发觉此情况后，胡马上伸出援手。有回两人见面，胡问吴晗是否要用钱，还当场掏钱包打算拿钱给他，吴拒绝了胡的好意。但对于怎么解决就读清华后的经济问题，胡还是予以安排。胡特别写信给清华校长翁文灏、教务长张子厚，夸赞吴晗是有成绩的学生，中国文史学的根底很好；他有几种研究，都很可观。请他们给吴晗一个工读的机会，让他得以顺利读书。可以说，若无胡适这名伯乐，就无日后著名学者吴晗。

知徒莫若师，对于吴晗的学术特色与未来方向，胡适心中早有规划。进入清华后，吴晗本想研究秦汉史，然系主任蒋廷黻却希望他治明史。胡对蒋的想法深以为然，写信点拨吴晗：“蒋先生期望你治明史，这是一个最好的劝告。秦汉时代材料太少，不是初学所能整理，可让成熟的学者去做”。另忠告吴：“治明史不是要你去做一部明史，只是要你已做一部能说明代史料的学者。”至于具体的研究路数，胡亦不惮其烦地加以提示：“应细读《明史》，同时先读《明史纪事本末》一遍或两遍。《实录》可在读《明史》后用来对勘，并且反复嘱咐吴在进行专题研究时，千万不可做大题目，题目越小越好，小题目做才能得到训练。经如此切切引导，吴深感“先生指示的几项，读后犹如在无边野的四面，夜黑人孤，骤然得着一颗天陈明星，光耀所及，野中八方都是坦途。”其长进可谓一日千里，毕业后顺利留校执教。

对吴晗青睐有加，但对其他学生，胡适却并非皆是，甚至都没那么好脾气。譬如罗尔纲，胡之教诲堪称严厉。罗早年确定将太平天国作为治学阵地后，一度甚是用功。但迫于生活压力，罗不得不思索解决生计之道。一次，罗被吴晗拉去参加由一群年轻的学生工作者组成的史学研究会。这个小组得到天津《益世报》与南京《中央日报》之资助，于是罗得以在这些刊物上发表了不少文章，换取稿费。罗发表一文后，拿到一百多元的稿费，几乎等于他两个月的薪资，这让他仿佛看到了一条通往致富的金光大道。于是罗开始奋笔疾书，进军通俗史学圈。其《太平天国史纲》一书便是在谋生压力下，于1935年底至翌年春，只花了三四个月时间就匆忙完成的作品。在此书中，或许为了吸人眼球，增加卖点，罗有意拔高了太平天国的意义，如他认为太平天国的种种改革，“都给后来的辛亥革命时代，以至五四运动时代的文化运动，以深重的影响”。

须知这般说法，虽可忽悠一般读者，却逃不出老师的犀利法眼。胡不久便将罗单独喊来，严厉批评道：“做书不可学时髦。此书的毛病在于不定时髦。……我们直到近几年史料发现多了，始知太平天国时代有一些社会改革。当初谁也不知道这些事，如何能有深重的影响呢？”你写这部书，专表扬太平天国，中国近代自经太平天国之后，几十年来不曾恢复元气，你却没有写。做历史家不应有主观，须要据事实的真真相去找出，如果忽略了一边，那便是片面的记载了。这是不对的”。胡之训教可谓一语惊醒梦中人，罗羞愧难当，自此将杂念尽数抛弃，一心沉潜于学术研究当中，其后来成就，与恩师当初之痛责不无关联。

其实说白了，因材施教、恩威并施，即为名师授徒的不二法门。顺之，则高徒由之而生；逆之，便有误人子弟之虞。如今高校墙内的诸多“老板”们，怕是早将这八个字忘到九霄云外了吧？

□ 责任编辑 马清伟 王敏超

“消逝”的童年

□ 赵霞

说为存在的童年消逝理论，揭示了当代社会儿童生存环境的某种危机。

然而，我们还应该看到，童年消逝说不仅是一种有关童年亚文化的批判理论，在它的童年视角背后，还包含了关于电子媒介和娱乐消费时代整个大文化命运的深刻反思。也就是说，对于“消逝”中的童年的关注，不只是相对狭小的儿童研究领域内的事情，更是一个意义重大的当代文化课题。

首先，儿童与成人之间文化界限的消失，预示着一种有深度的理性文化的退化危机。现代童年的概念内含了一种与个体深度有关的现代发展观，亦即个体的成长是他在持续的文化学习、理解和思考中使自我理性不断臻于完善的过程。这一过程进而构成了文化自身的深度。由此，儿童的成长除了身体的长大之外，更意味着他需要一定长度的时间来逐渐习得成人的文化，进而获得成熟的理性。现代文明拉开了儿童与成人之间的距离，其根本缘起即是由于发展的文化向人提出了更高的理性要求。

但随着视觉媒介的语法全面占领了我们的社会生活，在现代文明进程中逐渐形成的儿童与成人之间的文化距离被日渐取消。在这里，简单的观看取代深度的学习，成为了儿童成长过程中的基本信息渠道；与此相应地，儿童只需要在形象上尽量靠拢成人，便完成了其成年仪式的基本方面。这样，童年时代的文化要务不再是步人一

种文明的深处，而是与成人一道漂浮、嬉游在文化的各种表象之上，那个曾经需要孩子花费时间和精力去学习、琢磨的有深度的文化，则被远远地抛在了视像时代的身后。在视像文化的催化下，今天的许多儿童正在变得像成人一样“见多识广”和“老于世故”，但如此轻易养成的“见识”和“世故”，恰恰折射出了现代个体和文化的某种浅薄化倾向。正是在这个意义上，童年的消逝意味着一种具有深度的文化精神的消逝。

其次，儿童与成人之间信息阻隔的消失，还代表了一种文化着耻辱的退化危机。当代童年的消逝在很大程度上源于电子媒介时代把一个没有秘密的世界开放给了儿童，由此造成了儿童与成人传统生活边界的消失。在这里，童年的“秘密”是指被现代社会认定为暂时不适宜于童年接触的文化信息，比如色情、暴力等内容。在童年的生活中注意屏蔽这些信息的行为，代表了现代文化在面对儿童群体时的一种伦理自觉。然而，视像文化却敢于以大众文化的名义当着儿童展示一切，实际上，这种展示也成为了它借以吸引观众的一个重要噱头，在这样的景观性展示中，对于童年的文化保护责任被丢弃了。

当代媒介和娱乐文化向成人，也向儿童袒露一切，这其中包括各种成人被我们引以耻为耻的事情，而我们远未能寻找到一种为童年维护文化着耻辱的有效途径。如果说现代以降的几个世纪里，人们越来越意识到，不论是出于自我

童年并未真正消失，儿童仍然以其明确的身份标识活跃于我们的社会生活中；但随着童年的“发明”而得到传递和建构的现代文化精神，却在今天的童年文化中不断流逝。

1982年，美国传媒文化学者尼尔·波兹曼在其《童年的消逝》一书中提出了著名的“童年消逝”命题。时隔三十多年，我们发现，这个命题或许包含了某种与赫胥黎笔下的“美丽新世界”相近的社会预言性质。波兹曼认为，在一个视觉主导、娱乐至上的时代，现代社会以降建立起来的儿童与成人之间的文化界限，正在不断消失——从包含儿童形象的电视、电影到提供给儿童的文学作品、日常用品等，都显示了儿童朝着波兹曼所说的“伪成人”演变趋势；在这里，“伪成人”的意思是儿童的身心并未真正成熟，却已经表现出十足的“小大人”的样子。

只需略为关注一下今天的影视屏幕，我们一定会发现，类似的“小大人”已经成为一个十分普遍的现象。屏幕上的许多孩子不但常被打扮成成人的样子，其言行举止也在刻意模仿成人。这让我们想起波兹曼的叹息：“不得不眼睁睁地看着儿童的天真无邪、可塑性和好奇心逐渐退化，然后扭曲成为伪成人的劣等面目，这是令人痛心和尴尬的。”毫无疑问，以波兹曼的阐

控制还是社会的强制，在文明化的社会里，有些事情是我们不应该当着孩子的面随便施行的，也是不应该在孩子的生活中被随便对待的，那么今天的文化似乎已经不屑于当着童年的面有所忌讳。文化着耻辱的童年底线的失守，或许意味着我们的文化将不再有任何它可以为之再感到羞耻的事情。这是一个令人警醒的征兆。学者陈映芳曾发问，也是我们需要追问的是，在现代童年所指向的文化和人性的羞耻感消失之后，“能取悦孩子而成为人类社会道义资源的是什么呢？换句话说，有什么是可以让人类社会有所顾忌、自设底线的？当‘孩子’真的消失的时候，成年人既不必承担什么天然职责，也不必为什么‘未来’担忧，那么还有什么让人们必得承担的？有什么是人们无法承受的？”

在以自由化的快感生产为重要特征的当代新媒介文化中，这样的追问和反思大概显得不合时宜，但它却代表了技术时代一种正在失落的文化责任感、判断力以及对文化何所作为的信仰。事实上，童年并未真正消失，儿童作为一个特殊的群体，仍然以其明确的身份标识活跃于我们的社会生活中；但随着童年的“发明”而得到传递和建构的现代文化精神，却在今天的童年文化中不断流逝。这才是童年消逝现象带来的最重大的文化警示，也是它应该引起我们警惕的最重要的原因。

(作者系浙江师范大学儿童文化研究院讲师)