

## 中法文化（文学）交流史中对话文体谈片

——以费讷隆《苏格拉底和孔夫子的对话》为例

钱林森

17世纪下半叶至18世纪初叶，是中法文化交流碰撞的肇始时期，是法国作家、思想家与“孔夫子的中国”相遇、进而思考中国、讨论中国的时期。随着在华传教士的“礼仪之争”演变为法国和欧洲关于中国思想与文化、伦理与政治的大辩论，“中国”也便成为本时期法国作家、思想家、神学家等知识精英关注、思考的中心，成为他们辩论、笔战中无可回避的话题。对话式文体正由此应运而生：从放飞想象的“自由思想家”拉莫特·勒瓦耶(La Mothe Le Voyer, 1588—1672)之《论异教徒的道德》(*La vertu des païens*, 1641)中的《孔夫子》(*Confucius*)，到精神冒险的笛卡尔主义者(cartésien)马勒伯朗士(Nicolas Malebranche, 1638-1715)的《一位基督教哲学家与一位中国哲学家的对话：关于上帝的存在和本性》(*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*)，直至古典主义后期代表作家费讷隆(François de Salignac de la Mothe Fénelon, 1651—1715)的《亡灵对话录》(*Dialogues des morts*, 1692-1696)，一时间，对话体的书写与应用，便成为当时文界颇为走俏的时尚，对话式体裁，也由此而成为那一时代思想家、文学家讨论中国、表达自己思想观念的常用书写方式和笔论工具。在那一时期知识界，每当人们要了解中国古代文明和伦理时，总喜欢以中西两个哲学家的名义，以孔夫子和苏格拉底的名义进行比较、对话。开此风气之先的是拉莫特，他在《论异教徒的道德》一书中单立专章，首先引来孔夫子与苏格拉底进行比较、互释，将中西这两位圣哲相提并论，齐名并列于天堂，称之为“整个异教世界中最具美德的两位”，将哲学从天国降临人间，引向智慧和伦理。由拉莫特起头，这一比较和对谈便成为后继者一种广为采用的书写方式、或哲学工具。再经马勒伯朗士《一位基督教哲学家与一位中国哲学家的对话》，至费讷隆《亡灵对话录》中《苏格拉底和孔夫子》(*Socrate et Confucius*)的对话，便将对话文体的书写和应用推向一个新的层面——跨文化

对话文学抒写层面，在 17—18 世纪中法文化文学关系史上具有不可忽视的重要影响。本文仅以后者为具体个例，旨在由解读文本入手，以一窥对话文体生成发展的跨文化肌质特点，并试图揭示其在中法文化文学关系史中的思想、学术意义。

《苏格拉底和孔夫子》的对话，是费讷隆代表作《亡灵对话录》中最长的一篇对话，集中反映了作者对中国的思考和认识。它出自 17 世纪后期这位好古、仿古的古典主义名家手笔，绝非任意随性之作，而有其深刻的思想文化背景。我们知道，费讷隆所生逢的时代，正是“孔夫子中国”形象在法国和欧洲广为流布的时代，这就吸引了愈来愈多的知识界人士，特别是热心改革的思想家、神学家对孔夫子的“思想中国”、“文化中国”的关注与思考。寂静主义者（*quiétiste*）、“宽宏大度的改革家”<sup>1</sup> 费讷隆自然也不例外。这位出生于旧贵族之家，终生酷爱古希腊罗马文化的法国古典主义后期作家，曾为路易十四宠臣：1689 年被任命为“太阳王”王太子的导师，1693 年入主法兰西学院，1695 年成为法国最富饶教区冈伯雷（*Cambrai*）的大主教。正当这位炙手可热的皇宫王孙导师，处于生命与荣誉的颠峰之际，不料因企图改良朝政，著书批评法王而失宠，遂被逐出宫廷。费讷隆正出于整治朝纲的改良主义之“失败而失望，使他对古希腊的一切那么崇拜，以致不见容于别人赞颂中国，有损于希腊。”于是，这位崇古、信古的作家、“哲人”兼“改革家”，便毫不迟疑地祭出他心目中的“希腊榜样”，不惜请出苏格拉底和孔夫子，写出《亡灵对话录》中最长的一篇对话，集中表达他对中国的思考和立场，可以见出，这篇对话文本，并非率性随意之作，而有其内在的文化历史根由。

如此看来，费讷隆对中国的思考，与中国相遇，绝不出于偶然，而出于机缘，是一种历史运命的机缘。作为路易王朝的宠儿和有心改良王政的“哲人”，费讷隆命运的沉浮与转捩，正处于路易十四执政由盛而衰、“中国礼仪之争”在法国愈演愈烈的历史交汇时期：一方面，法国社会矛盾日趋激化，封建专制王朝衰落的征兆已显露无遗，另一方面，“孔夫子的中国”及其思想、伦理正随着礼仪之争纷纷涌来，这就构成了中法文化关系的一个历史交汇点。寻求开明君主的“改革家”费讷隆，正由此而与中国和孔夫子不期而遇。从一定意义上看，他的两部代表作《亡灵对话录》、《忒勒玛科斯历险记》（*Avnetures de*

<sup>1</sup> Cf. R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 322.

*Télémaque*, 1699)正是这历史交汇点的产物。费讷隆作为王太子的导师和好古、仿古的古典主义最后一位代表作家,为了更好地履行培育王太孙的重任,毫不犹豫地继承了荷马(Homère)的衣钵、仿效路迦诺(Lucien)<sup>2</sup>的风格,让想象和文化相遇,为其教学服务。他从荷马史诗《奥德赛》第四章提取情节、吸取灵感,通过忒勒玛科斯离家寻访父亲俄底修斯的故事,抨击了挥霍祖产、滥用君权、滥用感情的“坏国王”,彰显了开明君主的理想吁求,写成了《忒勒玛科斯历险记》这样一部教导王孙的小说;他又承袭了路迦诺的写作套路,激发想象,让上古神话、文明、历史中的英雄伟人复活,创作了另一部供王孙学习的对话体作品《亡灵对话录》。他的这两部作品,虽然文体相异,但两者借古人之幽灵影射现实讽喻朝政的创作主旨却是相同的。这种文学上的“地狱之旅”的作风,显然导源于上古晚期特立独行的鼻祖路迦诺(公元二世纪)的著作《冥间对话》(*Dialogues des morts*)。事实上在费讷隆那个时代,让亡灵复活、对话,讽喻时弊,是颇为流行的文风,先费氏古人对话而起的,是布瓦洛(Nicolas Boileau-Despréaux, 1636-1711)的《小说的英雄》(*les Héros de romans*),接着是高乃依外甥丰特奈尔(Bernard le Bovier de Fontenelle, 1657-1757)的《现代亡灵对话录》(*Dialogues des morts modernes*)等作品。费讷隆的《亡灵对话录》,可谓集众家之经典于一体,有自己的独创<sup>3</sup>,其独特建树在于,它不仅将西方圣贤古哲复活,进行争论,讽喻现实,而且别出心裁地将东方圣哲复活,引来与西方古哲对谈,写出了《苏格拉底和孔夫子的对话》(以下简称《对话》),从而将“古人对话”这一文体的潜力、视野与功能发挥到极致。

如上所述,在中法文化关系史上,首先请来孔夫子和苏格拉底对话、比较的并不是费讷隆,而是17世纪上半叶的拉莫特·勒瓦耶。与自由思想家拉莫特和同时代人推崇“孔夫子中国”不同,寂静主义者费讷隆援引中国的例证,引来孔子对话,却大唱反调:他不赞同人们对孔夫子及其伦理的崇拜,不赞同耶稣会士们对中国的那种过分狂热,他在《对话》中通过苏格拉底和孔夫子这两位中西

<sup>2</sup> 撒摩萨塔的路迦诺(Lucien de Samosate, 公元120-180年),古希腊作家,无神论者,著有《神的对话》、《冥间对话》等。其作品多采用喜剧性对话体裁,讽刺和谴责各派哲学的欺骗性及宗教迷信、道德堕落等。  
<sup>3</sup> 据后世批评家雅克·盖亚尔(Jacques GAILLARD)认定,它的独创,首先在于,让死者复活,讲述自己的生活和思想,使对话作品成为非常耐看的神话和历史教材,通过它可以温习伟大人物的传奇和生平。其次,通过影射讽喻的方式来诱发评论,抑或通过戛然而止的手法来吊胃口,吸引读者。最后,这还是一部很好的修辞课本:这些对话能教我们如何用“鲜活的技法”使叙事变得生动,同时还能能为修辞实践宝库中早已有之的那种沉重的“假称”(假借历史或故事中的著名人物之名发表见解的修辞手法)提供一种活泼的修饰。Voir Jacques Gaillard *Aimable Fénelon*-, in Fénelon, *Dialogues des morts*, Trente Dialogues choisis et commentés par Jacques Gaillard, Babel, Actes sud, 1994. PP. 13.

圣哲的对谈<sup>4</sup>，揭示了他对中国、中国古代史、中华民族的起源、中国的伦理与政治问题的思考与追究，批评了耶稣会士对中国人的伦理和政治的迷恋，他征引中国例证而最终摒弃了中国模式，由此而开启了西方“哲人”负面看中国的先河。从表述的思想风格来看，费氏这个对话文本，显然不同于拉莫特《孔夫子》的突发奇想式的比附、对照，也不同于马勒伯士笔下基督教哲学家和中国哲学家“论战式”的艰难对话与精神冒险，而以自由明畅、幽默讽喻的格调见长，堪称“快乐的对话”，有自己的创意和追求，值得加以探究。

我们先来看孔子和苏格拉底两人对话的开场。费讷隆《对话》中的孔夫子一登台亮相就道出他与对话者苏格拉底的相似性，而后者则宁愿与对方分清界限、拉开两者的距离，这与拉莫特·勒瓦耶的做法截然相异：

孔子：我听说你们欧洲人经常去到我们东方，还把我称作中国的苏格拉底。我对此称号深感荣幸。

苏格拉底：到了这种地方，我们就不要互相恭维了。人们依据什么说你我之间存在着相似性呢？

孔子：依据就是，我们差不多是生活在同一个时代，还有我们俩都乐于守贫，都生性节制，都对道德教化民众充满了激情。

苏格拉底：我可没有能像您那样培养出游走四方、传播道德、斗争邪恶且教化民众的优秀弟子。<sup>5</sup>

.....

《对话》一开场就亮出双方的差距：苏格拉底从来没有如孔子那样培育过志在改造风俗的哲人。下文接着强调，苏氏思想从来不是“要把民众变成哲学家”而任那些“粗俗、堕落之徒，放任自流”；他所要做的，“只是教化极少数的弟子，他们有修养，并且努力探索美德的原则”；他“从来没想过要写什么东西”，“他认为话语最适于进行教育”；然后，孔夫子庆幸自己“避免了推理的繁琐过程”只将自己的抱负限定于提出“一些在社会中施行美德的格言”，对此，苏格拉底坚持认为：如果不“追溯到能够证明这些格言的本原”、不“排除人们的一切其它成见”，那就“不可能提出什么真正的格言。”最后，苏格拉

<sup>4</sup> 说是对谈、对话，其实并不确切，实际上是苏格拉底的独白，孔子时不时地插上一句话，促使他的对话者换上另一个话题，以陈述作者本人的观点。

<sup>5</sup> Voir *Confucius et Socrate dans Fénelon, Dialogues des morts*, Trente Dialogues choisis et commentés par Jacques Gaillard, Babel, Actes sud, 1994. PP. 40-54. 本文援引《孔夫子与苏格拉底》对话的中译文字均据此，不再另注。

底告诉中国对话者，他对自己所身陷的处境感到万般的无奈和失望：“任何人对其他人都是无能为力的。人们对自己无能为力，因为被傲慢和情欲所左右，变得无能……各种艺术中蕴含的榜样和理性只能对天资优于他人的极少数人产生一些作用。我看透了人类的德行，我觉得对国家进行全面的改革终归是不可能的。”孔子则说：“而我，我写了一些东西，我还把我的弟子派出去，目的都是努力地缩短我们整个帝国的各个地方与美德之间的距离。”苏格拉底回答说：“您是出身王族，在您的国家享有极大的权威，您可以做到的很多事情，是我这个工匠的儿子无权去做的……我甚至远离了我的国家的一切职位，就是为了平息人们对我的嫉妒……”等等<sup>6</sup>。费讷隆如此强调中西两位对话者的差异，凸显出他笔下的孔夫子几分天真的达观，刻意写出了苏格拉底看破世道的失望与厌倦，这或许正是借古哲之幽灵、浇胸中块垒的“技法”体现，以暗喻作者受挫于改革的失意心曲。

费讷隆在《对话》开场部分就这样否定了中西两位思想大师间严格意义的比照，为下文拒斥推崇孔夫子中国的世风作了铺垫。在时人看来，中国人引以为荣的最大优势，莫过于他们的伦理与德行。因此，当孔夫子在《对话》中再次庆幸他为中国人“留下了一些明智的规则”，而使之“变得相当文明”时，费讷隆毫不迟疑地借苏格拉底之口作出这样回应：

根据我从我们欧洲人的叙述中听来的，中国可能有过良好的规则和优秀的文明。过去的中国人似乎要比现在的优秀得多。……而像哲学家那样出于纯朴的信念、出于对美和善的真实和自由的热爱去自主地追求美和善，这决不是一个民族中的每一个人都能做到的；这只专属于某些被上天选中的灵魂，因为上天希望把他们与常人区别开来。民众只可能根据那些赢得了他们信任的权威的指引，根据习惯和舆论去接受某些美德。我要再次强调，我认为你们古代中国人的所谓美德正是如此。……这种建立在某一个民族的习俗和偏见之基础上的美德，常常是有缺陷的，因为他们并不懂得基本的原理，因而也就不能全面地、真正地理解正义和美德。这样的民族，尽管在某些情感和某些孤立的行为中表现得非常道德尽管他们的法律公正而严明，但他们的信仰中仍然是充满了欺骗、不公和堕落。这是多么奇怪的一种混合体！这是多么矛盾的一种现象！而这，就是那些备受吹嘘的民族内部的真相……

---

<sup>6</sup> Ibid. PP.49-41.

费讷隆在这里追溯善恶本源的伦理，区别了“某些被上天选中的灵魂”（诸如孔夫子）和一般“民众”所追求的不同层面的伦理与德行。所谓为民众所信赖的“权威指引”，就是如孔夫子那样的圣贤指引；依据社会“习惯和舆论”去接受“某些美德”，就是给他们灌输一些行为方式、礼仪和处世之道；而从这些“习惯行为和观念”方面获取的道德，一如后世批评家所指出的，“它不是一种高于西方的伦理产物，实际上仅为一种社会纪律”<sup>7</sup>：一方面，皇帝始终把“民众”的福利记在心间，另一方面，强迫他们接受可确保公众秩序和平安无事的规则。在费讷隆时代，还没有谁像他这么透彻理解事实上仅为一种开明政治的中国伦理的社会特征。但费讷隆摒弃了这种形式主义的中国伦理，也摒弃了中国的政治模式，因为中国伦理“缺乏教义特征”，且“仅仅满足于行为和习惯法之间的统一，而不设法使个人的行为与永久的善恶原则连接起来。”而类似中国的贤明政治模式，在欧洲并不乏例证。<sup>8</sup>

接下来我们读到，当《对话》中的孔夫子在其西方对话伙伴面前颇为自得地炫耀，“美德已在中国获得巨大影响力”时，费讷隆又毫不含糊地通过苏格拉底进行质疑：“传闻如此。但是，要想让人们通过一种不可置疑的渠道去确认这一点，就得让欧洲人像了解他们自己的历史一样真切地了解你们的历史。这需要等到欧洲和中国之间的贸易变得完全自由和频繁之时，等到欧洲的批评者可以到中国去严格地审核所有关于你们的历史的古代文献之时，等到他们可以把传说、神话从真实可信的历史中剥离出来之时，等到他们看清楚你们的古代德行之中的优点和缺点之时，我们也许就会发现，在您的国家就像在世界其它地方一样，大多数的人都是弱者、虚荣者和堕落者；我们就会发现，不管在什么国家，不管在什么时代，人就是人。”不难看出，费讷隆在这里要求对证言、对文献进行批判、鉴别，要求把传说与事实严格区分开来，这显然是颇含“哲学”意味的。而当孔夫子反问苏格拉底，“您为什么不相信我们的历史学家和你们的叙述者所说的呢？”后者立刻回答：“我们不了解你们的历史学家；我们所了解的，只是由一些没有多少批判精神的叙述者带回来的只言片语。必须要通晓你们的语

<sup>7</sup> 法国史学家维吉尔-毕诺（Virgile Pinot）《中国与法国哲学精神的形成》（Virgile Pinot *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris, Reprints, 1971）. 耿昇译为：《中国对法国哲学思想形成的影响》第454页，商务印书馆，2000年，北京。

<sup>8</sup> 费讷隆在《对话》中通过苏格拉底强调，就“严明的纪律”和“良好的德行”而言，在古希腊诸城邦中，就有拉西第蒙城邦（Lacédémone）堪与孔夫子中国相比肩。而在《忒勒玛科斯历险记》中，他又写到克雷特（Crète）、萨朗塔（Salente）共和国实施米诺人（Minos）的法治时，“其政治和社会制度”与中华帝国有些“相似之处”。以上参见维吉尔-毕诺《中国对法国哲学思想形成的影响》第454—455、458页。

言、研读你们所有的书籍、特别是要去看你们的原文，还要等到有大量的学者去深入地进行这一研究，这样，通过大量的考察者的审核，我们才能完全搞清楚事情的真相。到目前为止，您的民族，在我看来，就像在远方上演的一场美丽而宏大的戏，却又那么模糊而令人生疑。” 费讷隆就这样“不由自主”地，显示出了他作为“哲人”所当有的“批判态度”和“不轻信于人的意志”<sup>9</sup>，较之下世纪的孟德斯鸠，超前了近四分之三个世纪，以批判精神的名义对耶稣会士所传播的“中国神话”进行批判，真不失为“哲人”之笔，费讷隆的批判无疑是在理的、中肯的。

但令人遗憾的是，费讷隆在接下来的《对话》中，却突然一反常态，放弃了这种批判精神，凡是涉及当时人们有争议的中国问题，他一概持相反的观点，通过其笔下的代言人苏格拉底对中国作了全面的否定：从历史起源到民族素质；从艺术到科学；从文字到语言……。费讷隆不相信中国比欧洲有任何优势，他太过轻信“某些因未能从中国对手那里骗取到钱财而大怒的商人、或某些企图毁掉耶稣会士的事业而诬蔑整个中华民族的传教士所散布的传闻”<sup>10</sup>，说什么“地球上最虚荣、最迷信、最自私、最不公平、最爱说谎的民族，就是中国人”，并通过苏格拉底与孔夫子的对话，加以想象和发挥，认为中国“整个民族都以撒谎和吹嘘作为行事原则，而且丝毫不以此为耻”，彻底抛弃了他本该有的批判态度和不轻信于人的精神，对中国作了无情无理的否定，声称：“如果根据我听说的传闻来对中国人的性格进行描述的话，他们和埃及人很相似。他们是一个平静而安宁的民族，生活在一个美丽而富饶的国度；他们是一个鄙视世界任何其他民族的虚荣的民族；他们是一个喜欢炫耀自己非凡的古代、以自己悠久的历史为荣的民族；他们尽管彬彬有礼，但却是一个极度迷信乃至粗俗可笑的民族；这是一个费尽心思守护祖宗之法却不敢审视一下这些法律是否良善的民族；这是一个一本正经、故弄玄虚、装腔作势、表面上严格恪守古代习俗，却不守正义、不思真诚、不追求其它内在美德的民族；这是一个把众多极其肤浅之事变造成根本经不起一丁点推敲的伟大神话的民族。那里的艺术极其平庸；在我们欧洲人开始认识科学之时，那里的科学仍然毫无根基。”可见，费讷隆《对话》里的苏格拉底不愿承认中国比欧洲有任何的先进性，孔夫子据此反驳说：“我们不是有印刷术、火药、几何学、绘画、建筑、陶瓷吗？还有，我们阅读和书写的方式不是要比你

<sup>9</sup> Cf. R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 326.

<sup>10</sup> Cf. R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 329.

们西方人要好得多吗？至于我们的悠久历史，是可以通过天象观察证实的……”而这一些在费讷隆看来，也根本算不了什么：印刷术“只是为文人提供了一种方便，算不上什么伟大的光荣的发明。一个没有多少才华的工匠就可能实现这样的发明。”他无视中国曾有过活字的创举，称中国的印刷术，不如西方人使用活字，“能够在很短的时间内随心所欲地加以组合”；火药“则是一项毁灭人类的邪恶发明”，根本不值得尊敬；中国的计算科学，虽然据说“做出了一些成绩，善于进行多种运算”，但中国数学家“缺少方法、他们的某些证明做得很不好、他们的一些计算是错的、有很多重要的东西他们根本没发现。事实证明，他们在这个研究领域的知识，也远远赶不上那些曾经去中国旅行的西方人，而那些西方人显然并非西方最优秀的天文学家。”西方中心论的嘴脸跃然在纸上。那么中国的陶瓷呢？“对你们的陶瓷，我没什么可说的，那主要是归功于你们土壤的质量而非你们民族的素质；抑或说如果承认它可以算作人的功绩的话，那它所反映的，也仅仅是卑贱的工匠的素质。”——费讷隆（苏格拉底）这样蛮横无理地回答。而中国的建筑，在他眼里“则毫无优美的比例：一切都那么低矮和脆弱；一切都那么混乱，充满了既不高贵也不自然的琐细的装饰。”中国的绘画呢？依他看，“是具有某种生命力，还具有某种我说不清的优雅”，但话头一转，又立即作了彻底的否定：中国绘画“既没有正确的构图，也没有合理的布局，它表现的人物形象也谈不上高贵，它描绘的场景也谈不上真实；从中我们既看不到自然景观，也看不到历史情境，更看不到连贯的理性思维”，令人“着迷的”，只不过是“美丽的色调和釉彩”而已，而这一点，“可正好说明你们和最野蛮的民族有着共同之处：你们有的时候，因为自然的恩宠，而拥有了连那些技术高超的国家都未能掌握的制作某些东西的秘密。”费讷隆（苏格拉底）以一种强词夺理的架势，拒不承认中国比欧洲具有任何的优势和先进性。这样一来，他就变得越发滑稽可笑了，因为“凡是对中国绘画有所了解的人，都会知道他这种说法没有一字不是错误的。”而费讷隆这样“一个带有偏见的头脑，历来都是如此运转的。”<sup>11</sup>

至于令西方人好奇、东亚人自得的“中国文字的书写与阅读”，在费讷隆看来，“再没有比这更艰难的学科了”，与欧洲相较，更谈不上有什么优势。相反到带有它与生俱来的“一种极端的弱势”，这就是要全民“把一生中最美好的

<sup>11</sup> Cf. R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 333.

时光都可怜地耗费在学习写字之上；必然使你们陷入了两个窘境，一个是要徒劳地钦佩这样一门辛苦而又无益的艺术，另一个则是要把你们整个的青春都花费在这样一种枯燥的学习之中，致使你们不可能在真正的知识方面取得任何进步。”在此情况下，“要让全世界都共同使用你们的汉字，这简直是异想天开。”最后，有关中国人引以为自豪的悠久历史问题，费讷隆根本不相信中国的神奇般的古老历史，拒绝承认中国天象学观测的依据，称：“那些用来说服西方天文学家相信你们观测的真实性之理由，可能连你们自己的天象学家都感到吃惊；正是这些似是而非的理由使他们得以编造出了你们热衷炫耀的中国的悠久历史。”费讷隆轻率无理地断言，中国说到底是巴比伦王国的移殖民，“是在孔夫子之前的几个世纪，小亚细亚的这些民族深入到了中国地区，是他们在那里建立了你们的帝国”，而“你们向后世隐瞒了你们民族的起源，为的是把它编造成比其他任何民族都更加神奇。”这种毫无道理的断言，不能不引起孔夫子的诘问：“您凭什么倾向于认为我们是巴比伦人的后代呢？”苏格拉底——费讷隆回答：“很多迹象表明你们是来自于小亚细亚的某个民族，这个民族一步步地扩张到了中国地区，其时代大约就是在其对印度的某次征服过程中，征服者一直来到了构成你们现在这个帝国的地区。你们的古代非常伟大，这说明你们这个人类群体应该是由来自诸如尼尼微（Ninive）或巴比伦（Babylone）的古老民族造就的。你们一定是某个强大而虚荣的民族的后代，因为到现在你们的民族性格仍然是这样。当然您是你们国人中唯一的一个特例；而与你们相邻的民族和你们毫无相似之处，你们的习俗不可能是他们赋予的。你们和古巴比伦人一样，拥有天文学、占星术、迷信、占卜、奢华而不协调的建筑、追求享乐且讲究排场的生活、规模庞大的城市、君主拥有绝对权威的帝国、备受尊崇的法律、众多的庙宇以及大量形态各异的神祇。当然，这一切都只是我的假设，但事实可能就是如此。”费讷隆就这样主观武断地否定了中国的一切，开创了西方“哲人”拒斥中国的先声。

费讷隆何以如此排斥中国？这要追溯到他作为改革家而受制于改革失利的思想背景。我们在本文开头部分已经提及，曾身为路易十四宠信的费讷隆，却不满国王对内专权、腐败，对外征战、扩张，是个执意于改良朝政的“改革家”。早在1693年，他就上书“太阳王”，揭露王朝百业凋敝、民众苦难的社会危机，

反对穷兵黩武，要求改革王政，不久即被逐出宫廷。当其政治计划破灭之后，年迈的费讷隆已对疗治欧洲的创伤深感无望，于是，他便一头扎进了古希腊的研究之中，希冀此类研究能使他重拾力量。事实上，希腊文明的缘起已成了他心中不可动摇的样板，在其年轻时代，他就喜爱思居苏格拉底的故乡；而当其临近生命终点的时刻，那已成了他的第二故国。就在这样关键的历史时期，“孔夫子的中国”正随着耶稣会士的热情推崇而向欧洲大步走来，驱使对远东不断升温的热情，将古希腊重新抛向灰暗的一角。正基于此，费讷隆才感到不得不采取一种反中国的立场，写下了《亡灵对话录》中最长的一篇《苏格拉底与孔夫子》的对话，并采用了一个极具表现力和论战性的副标题：《关于中国人如此炫耀的优势》（*Sur la prééminence tant vantée des Chinois*）<sup>12</sup>，全方位地批评中国。就是说由于政治改革的失败而导致的极度失望，驱使这位本质上是守旧的“革新家”信古、好古的思想急剧膨胀，致使他对古希腊那么顶礼膜拜，以至不相容于任何赞颂中国的言行，而有损希腊的光芒，从而形成了费讷隆观照中国、思考中国的一个极端偏执的思维定势，这就是费讷隆这位垂老、偏执的“哲人”兼“改革家”如此排斥中国的思想根由。毫无疑问，这种偏执的思维定势在其苏格拉底与孔夫子对话中，表现得最为充分。

需要补充和指出的，费讷隆作为路易十四时代“第一位改革家”<sup>13</sup>，他与中国相遇、征引中国例证，丝毫不是为了改变法国君主政体，而是为趋于衰落的封建王朝寻求疗救的办法，而疗救之佳策，在他看来，重中之重，就在于寻得一位能施行贤明政治的“好皇帝”，以确保建立一个既严守封建等级制、注重功德身价，又顾及“民众”利益的理想的国度。我们通过作者在《亡灵对话录》中对“朕即国家”的质疑与批评、在《特勒玛科斯历险记》中对“坏国王”形象的反复描述及“好君主”的彰显与呼唤、特别是对他所构想的理想国克雷特岛田园诗般

---

<sup>12</sup> [德]阿道夫·赖施万(Adolf Reichwein)著、[英]J.-C.搏维尔(J.-C. Poweil)译《18世纪中国与欧洲之间的思想及艺术接触》（*China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*），伦敦，柯尚·保尔，特论西，特鲁贝纳出版公司（Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co）1925年第96-97页。in R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 321.

<sup>13</sup>维吉尔·毕诺《中国对法国哲学思想形成的影响》第452页。

的热情赞美<sup>14</sup>，不难看出这位“改革家”所怀抱的改革方略和思想指向。我们看到，当费讷隆通过苏格拉底扬弃孔夫子的中国而炫耀希腊榜样时；当他展现出克雷特人田园诗般的生活图景而情不自禁地赞叹米诺人法律完美时；或者当他通过芒托尔（Mentor）之口为萨朗塔人确立了一个良好政府的准则时，费讷隆确实在“有意或无意地批判了法国政府”，他的改革和思想，他的作品和文字，因而也在这里获得了一种批判意义。我们发现，费讷隆这种有限而温和的改革方略、思想指向，跟他与中国相遇时非此即彼的极端偏执的思维定式，那样相悖而“完美”地扭结在一起，毫无遮拦地表现在他的文字和思想中，我们可以说，正是这两者的结合，决定了他作为17世纪下半叶的“哲人”兼“改革家”，在法国思想史、学术史及中法文学关系史上所拥有的位置和价值，所达到的高度和限度。一如他故乡具有识见的批评家所指出的：“总之，费讷隆在亡灵对话中所给出的论点是有意义的，但同时也是矛盾的！由于耶稣会士和人文主义者对中国大唱赞歌，他甚感恼怒，指责他们没有足够的哲学头脑，把种种时髦的传说一概当作真理。这一点，费讷隆大体上在理，或者说完全有理的。但是，出于对这一轻率的热情之反感，他忘记了他曾告戒受其批评的人务必谨慎，自己却很不谨慎地诋毁中国，其猛烈的程度，不亚于那些无节制地颂扬中国者的狂热。从某种意义上说，费讷隆比‘哲人们’还更富有‘哲学’头脑，从另一种意义上来说，他又远不如他们。”<sup>15</sup>较之于上世纪与中国相遇而亲近的蒙田，无疑是个倒退，较之于下世纪一味对中国大唱赞歌的伏尔泰，显然“也不见得更好”，但毕竟为后者深入批判揭露封建社会开辟了道路，这便是费讷隆的高度和限度。

2011-10-30 改定

<sup>14</sup> 据毕诺先生研究，费讷隆在《忒勒玛科斯历险记》中通过主人公游历理想国克雷特岛所见的男耕女织、安居乐业的生活图景，不惜挥洒笔墨这样描述：“我们在各地都发现到一些建造得巧夺天工的村庄，一些可与城市相媲美的乡镇及极其漂亮的城市……我非常高兴地看到一些很深的小山谷，牛群在沿溪水两岸肥美牧场上哞哞叫，绵羊在一座山岭的小山坡上啃吃青草，辽阔的田野被金黄色的谷穗覆盖，这是多产的谷物女神的丰富的惠赠；最后在装饰有葡萄藤和已经变成深色葡萄的山麓上，使葡萄种植农收获了酒神为人类带来的美味佳酿。”毕诺指出，费讷隆这种落入俗套的田园诗般的描写，“不仅是一种文学发挥”，实际上与到达广州的传教士和旅行家笔下的中国所表现出的热情是一样的：诸如“茂密的原野上没有一寸荒芜的土地，耕作的梯田一直通向顶峰的山麓。大路上、河岸上和城市的街道上人群络绎不绝……”。参见维吉尔-毕诺《中国对法国哲学思想形成的影响》第454页。

<sup>15</sup> Cf. R.Etiemble, *L'Europe chinoise*, 1, Gallimard, Paris, 1988. PP. 334.