

對於“The Mao K'un Map”一節（附錄二，頁二三六至三〇二），Mills 先生確花了很大的功夫，對中西交通史當有一定的貢獻。如此節之地名等等，能再加上漢字，則讀者當更一目了然。

Tun-men 的位置（附錄八，頁三四九至三五二），乃在現在香港新界青山新墟。有關歐人東來各情，張維華、羅香林等人的著作，¹¹皆有更清楚的參訂。

Mills 先生對 Groenevelat 之 *Notes on the Malay Archipelago and Malacca* 一書，頗多引用。Groeneveldt 為早期將明史外國傳翻成外文的東方學家之一，惜譯文錯誤極多，故用此書作為參考資料，非萬分小心不可。Mills 將中國翻成 Central Country，也屬新穎少見。

中西交通史研究，因極需有良好的外國語言作背景，如法文、日文、梵文、荷蘭文等，故一般學子均視為畏途。Mills 先生此書的出版，在他個人來說，可算已完成了他多年的願望；對中西交通史來說，將會鼓勵學子對這門歷史研究增加興趣和起一定的作用。同時，在閱讀此書後，對這問題有興趣的學者，當有新的啟發和進一步的認識。

趙令揚

The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization. By Raymond Dawson. (London: The Oxford University Press, 1967; pp. xvi+235; Illustrations; Tables; Appendix; Notes; Index.)

於世界歷史中，中國文化是比較孤立於中東、印度、歐洲文化的。中東文化自遠古即居於一先進的地位，影響印度和歐洲文化最大。就中國文化言，由於中東與中國之間有廣闊的草原、沙漠與山嶺的阻隔，中國文化始終在一較孤立的環境下孕育與發展，遂

¹¹ 張維華，明史佛郎機呂宋和蘭意大利亞四傳注釋，燕京大學專刊，1935年；羅香林，屯門與其地自唐至明之海上交通，新亞學報，二卷二期，一九五六年，頁三六七至四一七。

養成一文化自足與自信的特性，其對遠地文化的需求亦不多。然以愛琴文化為基的希臘文化，所仰給於中東文化者極多，其文化的變動性及適應性亦強。中國與歐洲兩文化的直接接觸，遲至公元十六世紀中葉後才開始。其前，因地理阻隔，兩文化的互相認識只是透過斷續而間接的貿易、以及旅行家和商賈的傳說中獲得。其後，歐洲文化因工業革命與民主革命而樹立其優勢，以宗教救世精神和帝國主義的殖民精神相輔而行，挾着武力沖潰中國的堤防。至此中國文化遂與歐洲文化全面接觸。

中、西文化的交會與合流，無疑是世界史一個新的高潮。文化的吸收必須經過選擇，故在此文化交會的大時代，中國與西方均需對自己的文化作反省，分別其中之優劣；另一方面，更客觀地認識其他文化的優劣，始能在誠意的了解下創造未來新世紀的文化。然自十九世紀末葉以來，國人對自己固有的文化逐漸失去信心，對西方文化的吸收與認識亦只側重於富國強兵的物質層次。另一方面，西方因中國國力衰落而未能正確地認識中國文化的精神，及其歷史的客觀價值。西方的漢學家雖畢生努力研究中國文化，然亦難免受其時代的影響而有所偏失。本書——中國的變色龍：歐洲對中國文明的概念的分析——便是一冊以歐洲人對中國的認識的演變為中心而寫成的書。

本書作者是英國牛津學者雷門·陶遜（Raymond Dawson）。他曾於一九五八年旅行中國大陸。他深深感到歐洲人對中國文化的看法，充滿了錯誤。他一再強調要正確地了解中國的困難。本書首章題名為「這龍是變色龍：歐洲人眼中的中國」，其意即是中國在歐洲人的眼中不斷改變，亦即歐洲人對中國的態度與看法在常常改變。這種改變的由來，其故不單在中國本身，而主要由於歐洲本身歷史的發展。在此歷史的發展中，歐洲一方面不斷改變其與中國的比照，更使其對中國的概念與其時代的需要和趨向相配合。故歐洲對中國的概念的轉變，實際亦反映歐洲本身時代的趨向及其思想的演變。

本書共分八章，內容包括自中古商旅對中國的物質文明的讚美，下至現代西方對二十世紀中國的印象的形成；其間尚有近代啓蒙運動思想家對中國的頌揚、歐洲歷史學家對中國的批評、西方歷史中東、西方對歧的思想、歐洲對中國藝術及工藝製作的愛慕、以及從基督教的宗教的態度看近代中國的衰弱等問題。由此可見，本書涉及的方面很多，範圍亦廣。作者陶遜以歐洲不同時期的思想趨向和需要及其對中國的印象的轉變作為骨幹，連貫起這些紛繁的頭緒。

歐洲中古旅行家從陸路抵達中國，多商賈之屬。他們對中國的描寫，亦重視其物質繁

榮、建築壯偉。是時歐洲人對統治中國的蒙古人的讚美，一方面源於其對蒙古人的恐懼心理，另一方面是希望在東方有一位信服天主教的强大君主，可支持歐洲人對抗當時薩拉遜人（Saracens）的威脅。自新航路發現後，來華的商人雖漸漸談及中國的風俗與法律的習慣，卻仍然保存着中古旅行家對中國的印象：「古遠、廣闊、富庶、健康、豐富」（頁三二）。十六世紀末期以降，來華的耶穌會教士正式與中國的士大夫交往，接觸到中國儒家思想。他們描寫中國為一個由哲學家統治的國家，而儒家學問有極高的道德價值（頁四六）。到後來，他們更予中國君主崇高的稱譽。這些觀念的形成，作者認為是傳教士為着爭取歐洲人的支持，故把中國說成一個適合傳教的地方；另一方面，他們又需要爭取中國士大夫的善意，便極力推崇儒家思想。是時歐洲啟蒙思潮正在醞釀，歐洲人對其時代的社會與道德環境，深表不滿。他們聽到域外的中國推行着理性的政治和社會制度，信仰着自然神的宗教，有着極高的道德素養，遂對中國產生無限的崇敬。思想家如萊布尼茲（G.W. Leibnitz）、服爾德（Voltaire）、凱內（Quesnay）均頌讚中國，更有以為「雖天主教徒，亦當以此為典範」者（頁五四）。

至十九世紀中葉，歐洲經過科學革命、工業革命與民主革命後，建立起新的優越地位。那時歐洲人眼中的中國，又開始換上另一種形象。歐洲的學者，尤其歷史學家的心目中，中國已變成「一個在永恆休止狀態中的民族」（A people of eternal standstill）（頁六五），中國在時間和空間中永遠是停頓不變。史家如Ranke和黑格爾（Hegel），他們提出政治、經濟、生理、宗教等理由，來替他們的看法作解釋。這種偏見的形成，無疑是受其時西方所流行的文化直線進展的觀念的影響。在此觀念下，歐洲已站在文化進展的尖端，而中國的歷史只停留在進展歷程的起點。這種「歐洲中心觀」（Eurocentricity）深入於十九世紀末、二十世紀初的西方人的心中。歐洲與亞洲、西方與東方遂成一截然的對照。歐洲的自由社會與亞洲的奴隸社會；歐洲的民族性輕快而敏銳，屬海洋性，亞洲的進展緩慢而呆鈍，屬大陸性；歐洲受基督教洗禮，而亞洲則是異端邪教。清中葉以後來華的基督教教士，普遍是狹隘、保守、缺乏想像力，反映着是時英國教會的保守主義；另一方面，歐洲文明的優越地位，使傳教士深信自己能把歐洲的宗教及生活，佈施給世界各非基督教的地方。中國被視為一個「邪惡、不可思議的民族，由於其膚色與異端信仰，而處於較低的地位」（頁一四五）。中國的風俗習慣亦被視為詭異和怪僻（odd and peculiar）。到了二十世紀中葉，中共又予歐洲人以新的形象，或視

之為中國的復蘇，一個快要實現的烏托邦；或以中國正行極權暴政，無數百姓受着壓迫。其看法的差異，全依觀察者主觀的背景而別。若從整個時代思潮去了解，則是個人主義社會與集體主義社會，民主思想與共產思想的對立的產物。

在文物藝術方面，歐洲自十六世紀末已大量吸收中國的工藝製品，掀起「中國愛」（chinoiserie）的熱潮。漸漸，中國的文學、戲劇、藝術亦流入歐洲。不同形式的中國製品或藝術，被歐洲吸收來適應其不同時期的需要；文學家亦爲了配合自己的理想與感情，創造其自己心中的中國（頁一三一）。

本書的中心思想，是在說明歐洲對中國文明的觀念的演變，主要是受歐洲本身不同的時代思想背景或時代需求所影響。這觀點與英國史家 H. Butterfield 的說法很相似。作者曾引 Butterfield 的一句話：「每一個時代都喜歡其歷史學家把史事置於一個能與其時代的偏見與政治要求相吻合的架構中」（頁七五）。作者雖沒有進一步討論這句話，但 Butterfield 的意見與作者的論點在原則上相近，則無可疑。

作者發掘出過去歐洲對中國所存的錯誤印象，指出歐洲學者對中國歷史知識的貧乏（頁七五至九〇）。這種批評，英國劍橋大學的李約瑟（Joseph Needham）亦有廣泛的討論。李氏強調「歐洲中心主義」（Europocentrism）的錯誤，過去西方人視思想知識爲己有，對中國歷史缺乏正確的認識。他認爲現代的西方應誠懇與東方交往切磋，共同創造新世紀的文化，建立一個世界的聯邦。¹ 作者很客觀而虛心地承認：要獲得對中國文明的普遍正確的了解，而此了解又能吻合中國昔日的成就與未來的重要性，尙前途茫然。故此，他認爲研究世界歷史（universal history）至今未能完全成功，包括湯恩比（A. J. Toynbee）的歷史研究（*A Study of History*）在內（頁七七至八九）。作者此種嚴正的批評，無疑是對近代研究中國的學者的一種警惕，這亦是本書最有意義的觀念之一。

然而，作者自己對中國歷史文化的了解，亦尙有值得商榷的地方。他認爲明末入華耶穌會士所描寫的中國，只是「神話」（myth）、「理論」（theory），而非「現實」（reality）、「實踐」（practice）；是時的中國，非如所描寫的在政治與道德上具有

¹ 參閱 Joseph Needham, *The Dialogue of East and West*, pp. 11-30, George Allen & Unwin Ltd., London, 1969.

如此多的優點。相反地，明末的中國，政治黑暗，宦官亂政，清初則朝廷專暴，文字獄屢興（頁四二至六四）。王德昭先生曾就此論點作過詳細的評論。王先生以為文化的吸收與傳播，必然經過選擇。明清之際中國固多不如人意的地方，但不必因此妨礙中國文化的優良的成分在當時被認識、傳播和吸收。況且在當時的儒家學說，在理論上是有效的思想體系；政治、文化的進步與落後、良與不良是比較而見的，明清之際的中國與同時期的西方比較，也仍有不少的方面見長。² 此一持平之論，可補本書之不足。

綜觀全書的內容，由於範圍牽涉極廣，作者需就古往今來，中、西兼顧，故頭緒紛繁，部份亦難免予人煩瑣之感。

作者把歐洲的時代潮流與思想趨勢，連同歐洲人對中國評價，一起討論，使讀者認識過去西方對中國的錯誤見解形成的背景，並進而體察到從事比較東西文化的研究工作的艱巨。在中西文化交通的認識上，本書實為一入門必讀之書。

郭少棠

² 參閱王德昭先生，中國與歐洲啟蒙思潮，新亞書院創校二十週年「文化與人文學講座」，載於新亞生活雙周刊，民國五十九年六月十九日，香港。