

格莱特的《中国故事集》 与 18 世纪欧亚文化交流

金 雯

内容提要 17 世纪晚期至 18 世纪，欧洲作家热衷于在小说写作中糅合东西方叙事形式与文化母题，以东方为文学题材和创作契机的意愿达到了历史最高峰。这些借助早期东方学创作的“东方小说”——包括中国题材小说——是西方启蒙思想的重要表达形式。法国作家格莱特在 18 世纪初期创作的小说《达官冯皇的奇遇：中国故事集》是已知第一部欧洲人创作的以中国人物和文化元素为主线的虚构叙事，是 18 世纪欧洲东方小说热潮的代表作品。这部小说以灵魂转世观念为进路构建东方社会的主权观念，并隐舍与早期现代欧洲政治思想的比较，揭示了启蒙思潮与欧亚文化交流之间的有机关联。

关键词 18 世纪；东方小说；早期汉学；《中国故事集》；欧亚文学交流

中国文学的西传肇始于 18 世纪，这个时期被译入欧洲语言的中国作品包括《玉娇梨》（1700 年左右就有了意大利语翻译手稿）、《今古奇观》中的三个故事、《诗经》、《赵氏孤儿》和《好逑传》。不过，此时的中西文学交流还有一个少有人提及的重要侧面。从 17 世纪晚期至 18 世纪，欧洲人争相以东方为背景，借助早期东方学积累的知识创作虚构叙事，其中包括以中国为题材的作品。西方人在文学想象中构建东方的热情达到高潮，超过了之前和之后的所有世纪。英国和法国出现了《土耳其间谍信札》（马拉纳，1684—1694）、《波斯人信札》（孟德斯鸠，1721）、《中国人信札》（德·阿尔让伯爵，1746）、《世界公民：中国哲学家来信》（哥尔斯密，1760—1762）等许多类似出版物，名为书信，实为虚构叙事。与此同时，欧洲也涌现了许多以东方为背景、传奇性和写实性参半的故事。

国际学者对中世纪以来的东西方交通史多有研究，普遍认为西方在现代早期经历的文化重构及随之而来的“心神不宁”开启了求诸他者的历程，但对文学在早期现代全球文化交融冲撞中起到的作用鲜有深入讨论^[1]。本文以具体文学文本为例，旨

在考掘出一个隐藏的话语网络，重构早期现代欧洲的“东方”和“中国”形象与西方现代主权观念的勾连，进而揭橥西方启蒙思想的发生与东学西传的关涉。

18 世纪初期法国作家格莱特（Thomas-Simon Gueullette）创作的小说《达官冯皇的奇遇：中国故事集》（以下简称《中国故事集》）是已知第一部欧洲人创作的以中国人物和文化为主线的虚构叙事，是畅销的“东方小说”（即以东方为背景的虚构叙事）中很有代表性的一部。“冯皇”这个名字源自德语地区耶稣会士基歇尔的《中国图说》（1667），其中提到中国的神鸟凤凰（Fum Hoam）^[2]。《中国故事集》有两个英译本，第一个译本出版于 1725 年，第二个译本出版时间估计为 1726 年。两个英译本的标题相同，都是对法语原题的直译，只是将原标题的两部分位置互换^[3]。1727 年，《中国故事集》又被译为德语，还成为格林兄弟私人图书馆藏书的一部分^[4]。这部小说对 18 世纪初欧洲阅读公众想象中国的方式产生了重要影响，是连接早期汉学与通俗文化的媒介，但至今未有学者还原其语境并对其做出深入阐释。

小说作者格莱特出生于路易十四时期的法国，父亲是巴黎夏特莱的一名检察官，他自己也在26岁时被任命为代理皇家检察官。在处理法律事务和收集、研究案例之余，他创作了几部流传广泛的东方小说，即模仿东方叙事文学笔触、以东方人为主角、大量使用东方文化素材的小说。其中包括《一千小时零一刻钟：鞑靼故事集》（*Les Mille et un quarts-d'heure, Contes tartares*, 1715）、上面提到的《中国故事集》，以及《苏丹古吉拉特的妻子们：莫卧儿故事集》（*Les Sultanes de Guzarate, Contes mogols*, 1732）。他在法国和英国都深受读者欢迎，哥尔斯密的小说《世界公民：中国哲学家来信》中的哲学家旅人李安济·阿尔坦济（Lien Chi Altangi）在中国的通信人之一就叫做冯皇（Fum Hoam，也译作福洪），这位冯皇坚守对中国儒家文化的忠诚，认为李安济的西行之路只会破坏他的幸福，显然是格莱特笔下同名人物的一个变体^[5]。

《中国故事集》采用了16—18世纪欧洲常见的将短篇故事连缀成长篇小说的做法，设置了一个叙事框架，在其中嵌入了一系列发生在东方国度的故事，主要地点包括印度莫卧儿帝国、鞑靼、波斯以及亚美尼亚、大马士革等奥斯曼帝国领土。整部小说始于中国属国甘南（Gannan，“安南”的某种变体，古越南北部）。甘南王同卢托部下奥朗雅去高加索地区寻找适合迎娶的美貌女子。奥朗雅在路上巧遇两名伊斯兰教托钵僧，后来发现他们是乔装的格鲁吉亚国王马勒卡尔萨勒姆和他的女儿居尔尚拉兹。由于邻国国王入侵格鲁吉亚，马勒卡尔萨勒姆不幸丢失王位，被迫携女儿乔装流亡。同卢王也用乔装的方式接近居尔尚拉兹，得到了她的倾慕。为了打消公主认为穆斯林与中国人信仰不合的顾虑，同卢王遣刑部大臣冯皇给格鲁吉亚公主讲述自己转世的故事，试图让她相信转世论的合理之处。冯皇讲述了自己进入不同身躯后亲历或目睹的情景，他曾是莫卧儿境内的王子，也曾是鞑靼接生妇，有几次还成为了狗、老鼠、猿猴等动物。

转世是18世纪欧洲人创作的东方背景虚构叙事中的常见主题，在小克雷比庸（Crébillon fils）的《沙发》（*Le Sopha*, 1742）和达朗松（D'Alençon）的《僧侣》（*The Bonze*, 1769）中都

是串联情节的线索。我们需要思考的问题是，转世观念在启蒙时期的欧洲承担了什么样的文化功能，具体到《中国故事集》，为何要以冯皇的转世捏合发生在东方各地的奇异故事？灵魂转世是西方思想中的固有观念，与古希腊思想一脉相承，在17—18世纪的早期全球化进程中，这个观念经历了一个东方化过程，在欧洲人的思想中成为东方宗教信仰的标志性特征。《中国故事集》对转世主题的关注不仅显示东方知识和东方叙事手法在18世纪欧洲文学中的渗透，也说明启蒙时期西方有关主权问题的思索，即有关物质性身体能否同时也成为政体的经典问题，与对东方思想的接受有着密切关联。

一 转世观念与17—18世纪欧洲的普遍主义宗教观

“转世”这个概念对西方人来说并不陌生，向来寄托着有关身体和灵魂关系的哲思。17世纪初，英国诗人唐恩就创作了长诗《转世》（*Metempsychosis*, 1601），并在这首诗开头的“信笺”（epistle）部分指出，灵魂转世是“毕达哥拉斯的信条”。诗歌的主体部分描写了一个灵魂的演化历史，它从伊甸园里的苹果开始，历经各种植物动物，最后变成夏娃的女儿瑟梅赫（Themech）。我们在唐恩的诗中看到，转世主题体现了西方文化对其内在矛盾，即基督教传统与古希腊异教思想以及早期现代科学之间扞格的思索，到了18世纪，转世观念的源头被追溯至东方，成为东方文化的一个典型表征。17—18世纪的欧洲哲人和传教士认为毕达哥拉斯的转世观念源自古埃及或印度，并因为佛教的流通而在中国和东亚、东南亚其他地区流布甚广^[6]。

基督教主流观念至今排斥灵魂转世论，认为这与上帝赐予人特殊禀赋使其与动物相异的教义相悖，17—18世纪的欧洲人正是这种观点的始作俑者。晚近的研究表明，天主教教会在转世论中发现了一个有助于阐明自身灵魂观念的对照物，17世纪出现了一篇由耶稣会传教士撰写的反对印度转世思想的文章。文章的梵语名是Punarjanmaksepa，意为《对转世说的驳斥》，据信其撰写人为传教士

德·诺比利 (Roberto De Nobili, 1577—1656)。该文使用的书面语言为印度泰卢固语, 18世纪其手抄稿流传至法国。这篇文章逐一反驳《吠陀经》为转世说提出的四点支撑, 第一点反驳就牵涉灵魂与身体的关系。《吠陀经》认为, 灵魂寓居于身体, 如人寓居于房屋, 房屋衰败后灵魂自然会更换居所, 而《对转世说的驳斥》根据阿奎那沿用的亚里士多德的形式质料说, 提出灵魂和身体共同构成生命体, 灵魂为其主因和活力之源, 尤其是人类灵魂具有知性和思维功能, 它与身体的关系远比房屋与房客的关系紧密。针对转世说认为不同身体之内的灵魂均为同质的观点, 这篇文章进一步提出第二点反驳, 同样以形式质料说为由, 指出每一个灵魂都具有其特性, 尤其强调人的灵魂与动物灵魂的异质性。第一点和第二点反驳有着内在关联, 天主教教义认为每个灵魂均为上帝所赐, 与其“寓所”不可分割, 不能随意流转。

从这篇文章可以看出, 在格莱特进行创作的时候, 天主教会的灵魂观念受到来自世界各宗教传统的冲击, 不得不正面回击。不过, 此时的欧洲尚未建立稳固的全球霸权, 对异域并非一味贬低, 而是同时采取试图同化和吸纳的态度。16—17世纪, 欧洲传教士和旅行者热衷于书写、记录异教文化, 构建了较为完整的世界宗教版图, 在此语境中, 17世纪的基督教辩护士们创立了一种富有弹性的普遍主义宗教思想, 发扬了教父神学中“教外一神教”(pagan monotheism)的观念^[7]。荷兰人沃西厄斯(G. J. Vossius)的重要著作《异教神学和基督教生理学, 或偶像崇拜的源头和进展》(*De theologia gentili, et physiologia Christiana sive de origine ac progressu idololatriae*, 1641)开创了将诺亚视为世界各民族共同祖先的看法, 在此基础上重申了有关原始宗教的观点, 即古希腊异教徒和世界其他原始人部落都有唯一神的观念, 但在历史进程中逐渐将神等同于自然, 失去了超越性神的观念。这种立场既维护了基督教教义的特性, 又在异教和基督教之间保留了基本相似性, 支撑了基督教传播的可能性。这种普遍主义包容性很强, 不过也孕育着19世纪正式崛起的文化和种族意义上的等级观, 难免与对异教更为明显批判的立场合流。欧洲人对灵魂

转世观念的接受很好地展示了18世纪对异教态度的双重性, 我们可以将这种复杂的态度称为“差异普遍主义”。

18世纪初, 法国古典学家达西埃出版《毕达哥拉斯生平, 及其象征》(1706)一书, 试图将毕达哥拉斯的宗教思想——包括灵魂转世论——与基督教相调和。达西埃将毕达哥拉斯的《金色诗句》以及公元2世纪斯多葛派哲学家希洛克勒斯(Hierocles)的评论译成法语, 并附上对毕达哥拉斯和希洛克勒斯的介绍等内容。这部书在1707年即被译成英语, 可见其影响。《金色格言》的最后部分提到灵魂离开躯体后会回到天国, 达西埃在自己撰写的毕达哥拉斯生平中特别强调, 这句格言表明毕达哥拉斯认为被净化了的灵魂会直接回到天上, 并不坚持灵魂转世论。达西埃进一步指出, 在柏拉图对话录中, 苏格拉底只是将灵魂转世作为一种教育工具, “利用一个传统见解让恶人有所畏惧”^[8]。达西埃对古希腊宗教思想的解释使之与天主教靠拢, 将灵魂视为由上帝赋予特定人类胚胎的精神性实体, 人死后不会转入其他躯体。在此基础上, 达西埃将毕达哥拉斯与埃及做了切割, 他指出, 毕达哥拉斯在埃及接触到了迷信, 但并未动摇自己“伟大的原则”, 他没有将动物灵魂与人的灵魂混为一体, 而是强调人的理性^[9]。对达西埃来说, 如果转世这种来自东方的异教观念有任何用途, 那就是它可以被转化为有道德教化意义的寓言, 与基督教善恶观念相匹配。他将古希腊宗教与东方转世论分离, 同化和吸纳了古希腊异教传统, 同时, 他又将被归于东方的转世论重构为道德规训, 隐含着对东方宗教信仰的整合。

在这个语境下, 我们可以更深刻地理解17—18世纪欧洲文化精英对佛教转世论的态度。柏应理、基歇尔、纽霍夫和李明等欧洲耶稣会士、传教士、使臣都抨击转世论, 但同时在一定程度上认可中国信仰体系。李明的批评尤其体现了这个诸神复活时代欧洲开明宗教人士对异教的态度。他一方面在中国信仰体系中寻找与基督教相通的元素, 以求证世界不同宗教的一致性, 另一方面对中国信仰体系中比较“刺眼”的元素加以贬抑。李明认为, 中国与欧洲国度同为诺亚后代, 从三皇五帝到周朝的

官方信仰以祭祀天帝为中心，与一神教相通，但春秋时期老君道家思想的兴起和汉魏时期由印度传入的佛教带来了偶像崇拜，在中国大地上布下“罪恶渊藪”^[10]。这种看法在罗马天主教廷看来是宣扬异教，因此《中国近事报道》（1696）在中西“礼仪之争”中沦为炮灰，1700年便因巴黎索邦神学院的禁令而成为禁书。不过，李明的立场与此时欧洲“教外一神教”的神学思想相通，符合这个时期常见的“差异普遍主义”的世界宗教观。信奉自然神论和其他非正统基督教信仰的欧洲人同样怀疑转世论，但也从中发现了隐藏的真理。正如杨吉明所指出的，17世纪受剑桥柏拉图主义影响的英国国教神学家伯内特（Thomas Burnet）一方面批评东方国度的转世论，一方面认为这种学说是物质循环的一种投射，其中蕴含的“普遍亲缘”观念可以被挪用，这也是“差异普遍主义”的例证之一^[11]。

格莱特的《中国故事集》和17世纪晚期开始在欧洲出现的众多东方小说一样，都体现了东方文化西传后触发的思想交融。在冯皇的回忆中，他的第一世是残忍的波斯长官，第二世变为跳蚤，第三世成为自焚的印度寡妇，随即又变成一连串动物，然后成为霍尔木兹一位虔诚的伊玛目。此后冯皇仍然不断在男女性别角色之间穿梭，时而还会变身动物，以见证人或亲历者的身份讲述许多遵循不同叙事传统、情感基调各不相同的故事。大部分故事发生在“东方”，即亚洲各地（包括中国）以及北非西非的穆斯林地区，有一个故事发生在希腊，另有一个故事发生在加拿大的一个印第安人部落。《中国故事集》对转世故事的编排告诉我们，一个中国官宦的灵魂可以进入各色宗教背景人士的躯体，印度灵魂转世观念与伊斯兰、古希腊灵魂观念可以轻易地交叉渗透。小说将东方视为一个网状整体，乃至将其与西方文化的古典源头相连。

这告诉我们，转世观念成为欧洲作者突破文化记忆限制的一个契机，使其能够不断扩充叙事资源，构建一种前所未有的跨文化小说。《中国故事集》的叙事方式与阿拉伯故事集《一千零一夜》串联不同故事的做法异曲同工，且延续了西方叙事传统中源远流长的以行游和冒险为线索串联而成的断章式虚构叙事的风格。《一千零一夜》的法

语译本在1704—1717年间分12卷出版，译者加朗（Antoine Galland）的译文基于中世纪阿拉伯手稿和同时代的口传故事，也包含自己的改写。加朗译本很快又被转译为欧洲不同语言，对启蒙时期的东方故事写作热产生了巨大推力。在18世纪欧亚叙事传统合流的语境中，断章式虚构叙事焕发出新的能量，成为容纳泛东方景观、具有鲜明时代性的文类。

在情节设置上，冯皇的转世故事也体现了杂糅性，经常把跟随《一千零一夜》等东方故事集的译介流传至欧洲的叙事元素与古希腊神话和传奇嫁接在一起。冯皇的故事中包括锡兰女子阿里山克经海路漂流至元大都^[12]成为元朝宠妃的经历，这个故事将古希腊以降盛行的漂流叙事、大航海时代以降流行的荒岛叙事与东方后宫情仇叙事连缀在一起。在冯皇讲的最后一个故事中，印度莫卧儿帝国德里的一位穆斯林王子来到波斯历险，就像忒休斯杀死怪物米诺陶解救雅典城的处女们一样，王子也斩杀了一个怪物，解救了被变成石柱的40位处女。这个故事也暗示了另一层关联，王子实行这项壮举的动力是重新回到“伊甸园”（伊斯兰教义中的天堂）的前景。作者在这里特意点出基督教读者熟悉的乐园，而不是笼统地说“天堂”或“花园”，凸显了亚伯拉罕宗教不同分支之间的相似性。作者以嫁接和杂糅为主要特征的叙事手法不仅使得自己的作品充满魅力，给欧洲读者一种既远又近的奇妙快感，也通过这些细节勾画了一个巨大的圆环，将东方各处的宗教信仰与西方文明内部的古典异教传统相连，同时暗示东方异教与基督教在势如水火的对抗之下隐藏的勾连，显示了18世纪世界观念的基本格调。

二 东方化的转世观念 与早期现代欧洲的主权理论

《中国故事集》中的转世故事也包含着重要的政治内涵，从前面提到的梵语论文就可见一斑。《对转世说的驳斥》一文明确指出，个人在社会中的层级和境遇不应与灵魂前世的选择挂钩。这个反对印度教灵魂转世观念的理由明显渗透着一种政

治理论：上帝拥有对人类社会的绝对权力，认为灵魂可以在转世过程中改变自己的社会地位是对上帝主权的否定，会说明“上帝无法自由地主宰世界”。文章为此引喻设譬：民众好比政体的四肢，君主则为“社会这个庞大身体的头领”，人们在政体中的位置由上帝主宰，不取决于个人行为^[13]。这个比喻与《吠陀经》中将婆罗门等四个种姓与佛陀身体的不同部分联系有一定的契合，也明显是对支撑现代早期欧洲君主制的“国王的两个身体”理论的移植^[14]。这也就是说，从17、18世纪耶稣会的视角出发，转世说不仅与天主教的灵魂观念相悖，也流露出一种与君主制相左的政治理论。“国王的两个身体”理论是天主教神学在政治场域中的投射，这个理论试图论证君主的肉身可以与抽象的政体紧密地连接在一起，由此成为主权的承载者。国王肉身与政体的关系类似灵魂与肉体的关系，两者都因上帝的意旨而紧密榫合，政体不能依托于国王以外的肉身，正如灵魂不可随意进入任何一个躯壳。从这个角度看，转世论假设灵魂与身体的关系是随机的，可以不断重置，因此动摇了君主主权的根基。

14世纪初的欧洲就已经出现认为教皇的权力应该与俗世君主的权力平行的论辩，最终在早期现代政治哲学家博丹和霍布斯笔下汇聚成新的主权理论，支撑起绝对君主制。主权需要一个位置，因此必然与身体关联，肉身与主权相连后构成的复合体是一个虚构或“拟制”（fiction），这就是“国王的两个身体”理论的核心思想，为绝对君主制提供了法理基础。首次提出这个理论的是英国图铎王朝的法学家们，他们认为国王有一个“自然之体”，也有一个“政治之体”，政治之体乃是一个“不可见、不可把握之身体，由政制和治理构成”，此身体也免于自然之体难免遭受的腐坏^[15]。这个理论源自中世纪认为君主之体是天使化身的理论，同时借鉴教会法认为教会是以基督为首的奥秘之体的看法，从根本上来说与基督道成肉身、其神性与血肉统一为一个人格或位格的信条一脉相承。为了维护国王的拟制性身体，中世纪以来的西方法学家进行了类似经院神学的精密而又难以完全自圆其说的论证。这不仅是英国政治思想的特色，法国的绝对君主制也明确认为国王即政体（也就是路易十四说的“朕

即国家”），因而构成哈贝马斯所说的“代表型公共领域”^[16]。

转世论不仅动摇了“国王的两个身体”理论，使君主的肉身无法与主权合璧，对“主权在民”的观念也形成了冲击。“主权在民”的观念并不是对绝对君主制的颠覆，两者都发生于“两个身体”理论的土壤。主权既然可以从教皇和帝国皇帝下移至君主，那么也可以继续向下迁移，文艺复兴时期不仅出现了绝对君主制，也顺理成章地出现了“主权在民”的观念。丹尼尔·李在《早期现代宪法中的民众主权思想》（2016）中为这个现象提供了一种解释。他指出，因为现代早期的政体被位格化，被视为“合众体”，这个虚拟的复合身体不仅预设了君主两个身体的联合，也预设了民众自身的联合，正是民众的联合使得“政体”这个概念得以成立，而不是先有政体再有人民。也就是说，国王的政治之体固然是不可见的神秘之体，但总要以具体的形式呈现，正是民众使得政体拥有了可见的形式。根据这条思路，法国绝对君主制理论的代表人物博丹也可以被认为是“主权在民”思想“最重要、在技术上最老到”的奠基人^[17]。正是博丹在《国家六论》（1576）中延续晚期中世纪以来通过重塑罗马法来界定主权的做法，借用罗马法中土地所有权和使用权的差别来论证主权及其行使权之间的差别，为说明主权在民且民众可以委托政府行使权力的理论奠定了基础。民众不只是限制主权的权力，实则为主权的源头，这一观念在德国法学家阿尔色修斯（Johannes Althusius）、荷兰法学家格劳秀斯和英国哲学家洛克的著作中发酵，到卢梭强调“公意”为主权基础的社会契约论那里达到极致。

这就意味着，身体与灵魂关系的问题不仅是君主制的核心问题，也是代议制的核心问题。在《社会契约论》（1762）中，卢梭特别指出：“公共的力量就需要有一个适当的代理其行动的人，在公意的指导下发挥作用；他将充当国家和主权者之间的联系；他对公共人格发挥的作用，就有点儿像把灵魂和身体联合起来对人发挥作用一样。”^[18]这句话的最后部分富有深意，说明国家（即政体）与作为主权者的民众的关系类似灵魂与身体的关系，民众的凡胎肉身必须要与抽象的国家政体捏合在一起，

成为有着统一意志和人格、可以承载主权的虚拟性身体。民众的肉身要与其“灵魂”即主权相连，其难度并不亚于让君主的两个身体彼此联合。也就是说，“主权在民”的基础在于，人民能否建立灵肉合一的主体性，超越由肉身规定的个人利益，将自身变成一种虚拟性身体。在通向世俗化的时代，每个个体都需要发展出一种超越性或精神性，让不可靠的物质性身体转变为道德判断的坚实基础，由此拥有主权。基督教道成肉身的观念以及有关国王二体的政治神学没有在世俗化进程中消失，而是以新的方式不断影响人们对身体和灵魂关系的看法，被赋予深刻的政治内涵。

《中国故事集》出版于1723年，作者当然无缘看到卢梭的表述，但与之类似、为之做了铺垫的思想已经延续了很长时间。17世纪晚期，洛克明确提出是否有“思考”的物质这个问题，探求灵魂内在于物质、二者不可分割的可能性，而这种思路也与他的社会契约论关联。他在《政府论》（下篇）中将公民经由契约形成的社会视为一个共同体，这个抽象政体由绝大部分公民同意的法律所统辖，法律体现了集体秩序和共同意志，因此是“国家的灵魂”^[19]。国家的灵魂就是国家的政治和法律制度，是寄寓于民众肉身的集体意志。洛克在法国思想家和流亡荷兰的胡格诺派中有一小群较有影响的拥趸，《政府论》的法译本1691年在荷兰出版，向法语读者展示了有力的“反绝对君主制”批判^[20]。孟德斯鸠是洛克思想的法国承继人之一，他在《论法的精神》（1748）中特别指出“在民主政治下，真正的平等是国家的灵魂”，是民众肉身得以构成共同体的关键^[21]。

这也就是说，身体和灵魂的关系成为了18世纪法国和英国思想和文化中的一个核心问题，无论是国王的主权还是民众的主权，都需要依赖物质性身体与抽象政体的结合^[22]。这种结合不能流于机械式或不稳定的合并，政体应内嵌于肉身或与肉身在上帝的保证下紧密结合。有关转世说争论的焦点正是在于它所包含的对灵魂与身体关系的认识。从耶稣会和绝对君主制的立场出发，东方转世说削弱了灵魂对身体的绝对掌控，也削弱了君主对政体的绝对权威；从启蒙时期主权在民思想出发，东方转

世说割裂了灵魂与身体的内在关联，将灵魂从身体中剥离开来，使民众的肉身难以合成一个整体，也就没有了从君主和教会那里夺取法权的基础。转世说与国王和民众的“两个身体”的理论都不兼容，假如灵魂依次进入不同的躯体，灵魂与身体之间便失去了必然联系，二者都将受到随机性和任意性的摆布或遵循简单的因果规则。在欧洲人看来，这种观念与早期现代主权理论相悖。格莱特对转世论的兴趣并非一个通俗作家自身的偏好，也不仅仅与此时欧洲对世界宗教的态度有关，他的作品与同时代法国文人和宗教人士对身心关系的思考有很强的互文关系，并通过自身强大的文化传播力将这种思考推向阅读公众的视野。

格莱特本人的政治立场很难准确地判定，我们只能从现有的传记资料中提炼出一些模棱两可的信息。唯一一部专门介绍格莱特生平和作品的专著出版于1938年，作者应为格莱特后人。作者比较详细地介绍了格莱特在1709年担任代理皇家检察官后开始收集的法律文献及在这些文献上做的笔记，由此认为他是正统而不狂热的天主教信徒，在政治上拥护国王，对试图刺杀路易十五的达米安表示深恶痛绝^[23]。不过作者也援引其他两位作者对格莱特不同的评价：《18世纪的犯罪与惩戒》（1933）的作者安切尔（M. Robert Anchel）称赞格莱特的“人道主义思想”和“批判精神”，认为他对犯罪过程的记录不像很多检察官那样缺乏心理洞察；《法国评论》（1874）的作者尼克尔（Henri Nicolle）甚至认为格莱特的人道主义精神上承蒙田，向下延续至伏尔泰和百科全书学派^[24]。作者的政治立场蕴含于他书写的文字中，而对这些文字不可能产生统一的解读。我们只能说格莱特早年（包括写作《中国故事集》的时期）生活在路易十四时代向法国启蒙时代转折的时期，他对主权等政治问题的思考很可能受到这个时代彼此冲撞渗透的不同思潮的影响，他的小说与他的手写笔记、书信一样，呈现出层叠深邃的意义。

首先，我们可以发现格莱特小说对东方君主制表现出明显的轻视：冯皇转世故事中的东方暴君相当孱弱，他们的统治总是岌岌可危，缺乏完整的主权理论和对权力合法性的构想，这种匮乏与东方

转世观念预设的灵魂与身体的随机性联系相关。由此，作者构筑了一种东西方文化差异观。其次，在建构差异观念的同时，格莱特的小说也隐含对法国自身绝对君主制的反思，可以说又绕回到“普遍主义”的立场。

《中国故事集》以灵魂转世为叙事框架，将灵魂与身体的分离变成了贯穿这一框架下所有故事的主题。故事中的各色人物都无法控制自己的身体，身体犹如与灵魂脱节的纯物质性存在，被血腥和暴力裹挟。东方君主与其臣民一样无法控制肉身的状态，也无法建立绝对权威，他们可以任性妄为，但无法拥有主权。阿斯特拉罕的苏丹穆扎-卡藏有着“冲动的个性”，草率地爱上大臣之女却无法博取她的爱意^[25]；他的大臣（维齐尔）胡桑-邦-桑同样缺乏自制，他在盛怒之下杀死了自己的妹妹，后追悔不已，抱憾而亡。作者还特意借邦-桑之口对小说中人物的共有状态进行了概括：“我们不能主宰我们与什么产生同情或与什么相斥”^[26]，人们不能成为自己身体的主人，遑论对他人行使绝对权威。

作为现代早期欧洲东方“专制”话语的一部分，小说对东方文化暴虐恣肆的刻划并不令人惊讶，这部作品的特殊之处在于着力刻划东方君主权力的陷落，试图说明东方社会缺乏协调一致的身体与灵魂，故而虽然充满普遍暴力，但无法建立绝对政治权威，君主看似随心所欲，实则地位衰微。小说反复指出身体状态和权威构建之间的关联并非偶然之举，作者是在有意识地指涉和回应欧洲主权理论。格莱特通过冯皇的转世故事暗示，东方世界的国家缺乏形成共同体的基础，主权拥有者随时可能从高位坠落，带来无序的政治变动。

整部小说中最鲜明地展现出作者批评立场的是一个比较靠后的故事。根据冯皇的自述，他此时已经变身为印度坎大哈一位名叫阿瑟康的托钵僧。他在僧寺门外偶遇自称阿布达尔-摩尔的陌生人，开始聆听后者的故事。摩尔原为大马士革国王，在与情人幽会时被王后撞见，情人不幸身亡。事发后，摩尔并没有暴怒，相反默认自己的权威来自王后的认可，王后反问：“你为何不行使你的权力？为何不直接告诉我你的意图？”^[27]在这个故事中，到

底主权由谁掌握并不清晰，所有人都受到随机事件的控制和挟持。

作者特意借阿瑟康之口挑明东方君主制下紊乱的身体政治，将其与转世观念联系在一起。在走出僧院之后的冒险生涯中，阿瑟康有一次偶然闯入印度卡利卡特国王的行宫。面对国王的指责，阿瑟康为自己无礼的行为做出了如下辩解：“一座居住者更换如此频繁的房子，必然只是一座旅社，而不是一座宫殿”，既然行宫只是旅社，那么任何人都可以进入^[28]。这里的行宫是一个双重隐喻，即表示国王的位置，也表示作为灵魂躯壳的身体，王位与身体都只是不具备任何超越性的居所，可以随意出入，并非国家或个人的主权所在。阿瑟康接着指出，人最终都“或迟或早地抵达死亡”，彻底将所有肉身都放在同一个物质性平面，剥夺了其超越自身成为政体的可能^[29]。小说中的东方世界没有国王的两个身体理论，缺乏论证君权原理的话语，也就没有真正的绝对君主制，只有缺乏道德担当和权威的影子君主。东方文化中的个体也是一样，不能真正获得快乐和自由，无法整合身体和精神需求，无法想象身体能超越物质规定，与精神相融。冯皇的故事将东方君主制刻划为一种不稳定、缺乏根基的制度，极其容易动摇，与东方世界个体人格的涣散状态互为表里。

三 “换身”主题与东西方文化相似性的建构

与此同时，《中国故事集》的政治内涵还有另外一面。对 18 世纪的欧洲来说，东方文化不仅是对立面，也是真正意义上的寓言，虽荒诞陌生，但可以启迪对西方文化自身的反思。《中国故事集》结尾处发生了一个惊人的突转，当冯皇讲完所有的转世故事，他对公主说自己其实并不是冯皇本人，而是格鲁吉亚国王从小被海盗掳走的儿子阿尔-罗阿马，他让真正的冯皇安睡，随后进入冯皇的躯体，以他的面貌出现。正是他魔法让同卢王爱上公主，并帮他们共同的父亲重夺王位。原来他假冒冯皇的名义讲述了这么多转世故事，只是为了显示转世说的谬误。最后，罗阿马又对同卢王进行了一番

掷地有声的传教，他将中国人的信仰体系与撒旦的堕落联系在一起，并以此为对照，强调唯一真神的主权：

陛下，这就是我们信奉的宗教，这些就是宗教律法，不像你们的宗教律法崇拜恶魔与叛逆天使，我们只崇拜真神。他的力量没有限度，正如我们的先知所示，只需要几粒尘土就能推翻他的对手，用极其恐怖的手段惩罚恶人……^[30]

《中国故事集》的叙事框架在结尾处实现了两重逆转，一方面是格鲁吉亚国王重新获得政治地位和权威，另一方面是伊斯兰战胜以转世说为特征的佛教，并与主权相关联，伊斯兰充当了基督教缺席情况下的某种代偿，以唯一真神的威严使甘南王皈依。不过，这绝不是一个传统的皈依情节，在小说结尾处，基督教、伊斯兰教和以转世论为特征的佛教形成了极其微妙而复杂的三角关系。

首先，基督教和伊斯兰教的边界变得模糊，体现了伊斯兰在17、18世纪东方小说中的双重特性。此时，欧洲文学和文化中的穆斯林形象经常显示纵欲、暴虐、颓败这些刻板特征，但一种新的跨文化视野开始出现。1571年，欧洲联合舰队在勒班陀海战中击败奥斯曼帝国，欧洲人士气大增，但仍不敢小觑对手的力量，甚至时而“敬佩”和“羡慕”奥斯曼帝国军事成果^[31]。欧洲外交人员、旅行者和学者积累了大量有关奥斯曼帝国政治历史以及土耳其、阿拉伯语典籍等东方文献的知识，奠定了欧洲早期东方学的基础。更重要的是，伊斯兰与基督教同源，都属于亚伯拉罕一神教，具有类似的局限，因此经常成为基督教思想内部反思的一种助推。大致从1683年到18世纪中叶的启蒙高潮，穆斯林从“绝对他者”变成一种“宗教试金石”，使得天主教的局限得以被审视^[32]。马拉纳的《土耳其间谍信札》、孟德斯鸠的《波斯人信札》和笛福的《土耳其间谍信札续篇》（1718）等作品都清晰地体现了这种思路，以伊斯兰视角重新考察东西方差异。这种双重视野正是“差异普遍主义”的深层含义，欧洲人对异教的态度凸显了不同宗教传统的相通和相似性，不仅是为了建构普遍价值，也是为了在评判他者的同时谈及自身。

其次，一神教的灵魂观念与转世论的区别也并不清晰。结尾带来惊人突转的换身术看似战胜了转世，体现了“真神”的威力，但从形式上来看交换身体的幻术与转世过程十分相似：换身术和转世论都说明灵魂可以随意调度身体又随时离开，说明灵魂与身体之间缺乏必然关联，难以保持彼此整合的状态。如果小说旨在贬低东方宗教思想，作者为何要拔高与转世论界限不明的幻术？“真神”以幻术的方式显现自身力量，可以说是对一神论文化优越论的反讽。小说结尾出现的幻术与贯穿整部作品的文化融合主旨一样，拆解了一神教与其他宗教之间的隔阂，与一种特殊的“普遍主义”相关。

当我们追溯《中国故事集》结尾换身术的文学史渊源，会发现格莱特有关一个人的灵魂在死前进入另一个人身体的想象并非直接源于东方宗教思想和文学，而是有一个特别的出处，指向对一神教和其他宗教共有困境的反思。对中国读者来说，换身术并不陌生，它是道教思想中极其普遍的母题，也常见于笔记体小说^[33]。第一个在西方语言中出现的中国换身术故事是拟话本小说《庄子休鼓盆成大道》，收录于1735年出版的杜赫德的《中华帝国全志》第3卷，译者是法国耶稣会士殷弘绪（François Xavier d'Entrecolles）^[34]。在这个故事里，庄子假装身亡，然后用分身遁形之术幻化为楚王孙出现在妻子面前，考验其定力。不过，《中国故事集》的出版时间比《中华帝国全志》要早十余年，格莱特小说中的换身术应该没有直接受到道教或中国拟话本小说的影响。与《中国故事集》结尾的换身术最接近的故事其实出自18世纪初另一部在早期东方学影响下产生的东方小说，即孟德斯鸠的《波斯人信札》。孟德斯鸠在书中借波斯旅人里加之口杜撰了一个从波斯手稿翻译成法语的波斯故事，一个名叫易卜拉欣的富人杀死了自己妻子中的一个，她进入天堂后拜托身边的一位年轻男子化身易卜拉欣去善待并遣散其女眷^[35]。格莱特描写的换身术与孟德斯鸠所作如出一辙，很有可能是对孟德斯鸠的借鉴，我们可以对两者进行比较。

孟德斯鸠杜撰的故事假托波斯之名，改写《一千零一夜》中常见的人兽易形的想象，使其

接近《圣经》中常见的天使托凡体降临人世的情节（如《约翰福音》中耶稣复活时以人形出现的天使）。他一方面慨叹伊斯兰女性只能以幻术想象为自己赋权，一方面也是在嘲弄天主教信仰的神迹，并特意用易卜拉欣（即亚伯拉罕在阿拉伯语中的形式）这个名字强调两种一神教的相通之处，暗示自己的双重视野。这个故事可以说是《波斯人信札》的一个缩影，浓缩了整部小说借波斯人视角抨击法国社会弊端并同时透视伊斯兰文化长短的旨趣。同样，格莱特笔下的换身术不仅旨在揭示东方信仰的荒谬，也说明法国自身的政治神学传统应该成为戏谑的对象，肉身与灵魂无法如基督教想象的那样在上帝的安排下完美地结合。这也就是说，《中国故事集》在贬低中国和东方的宗教、政治文化之外，还有一个不同的潜文本。它暗示，试图将东西方文化完全对立，就好像试图用换身情节来终结和代替转世情节一样是徒劳的，如果东方的身体观念问题重重，那么西方自身的传统同样被危机困扰。现代主权观念在其建立过程中难以摆脱神学影响，而基督教神学又与“神迹”无法脱离干系，无论是道成肉身还是天使化身青年男子来到人间，都说明灵魂与身体的关系具有一定的神秘色彩，无法为世俗主权理论提供稳定的支撑。如何在具身与政体之间建立新的有机关联，如何在新的身体和灵魂关系理论的基础上构建政治共同体，是西方启蒙思想的核心难题，在这方面东西方文化面临着相似的挑战。这种双重批判的视角不一定完全是格莱特有意识的选择，但的确内含于他创造的语言结构，也在一定程度上体现了作者本人的立场。

18世纪欧洲的东方小说既是对东方的想象，也是借东方题材探讨主权等重要文化议题的文学实践。东方小说为欧洲作家提供了一个难得的公开、直接讨论敏感政治问题的文学空间。《中国故事集》告诉我们，以东方为背景和素材，欧洲作家能规避国内的图书审查制度和政治禁忌，将身体的难题与主权问题有力地结合在一起。也就是说，东方小说成为启蒙时期一种特殊的探讨身体观念和主权理论内在关联的隐微写作。将《中国故事集》置于同时期复杂的思想史语境，本文尝试在形象学、翻译研究和东方主义批判之外为中

西文学交流及其影响开辟一种新的阐释路径。东方文化对欧洲现代转型的影响仍然需要更全面深入的研究，但我们可以比较自信地推论，西方现代性的构建是一个跨文化事件，与欧亚话语的融合和角力紧密地联系在一起。

[本文系国家社科基金重大项目“18世纪欧亚文学交流互鉴研究”（21&ZD278）的阶段性研究成果]

[1] 参见 J.J. 克拉克《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，于闽梅、曾祥译，第39页，上海人民出版社2011年版。

[2] Athanasius Kircher, *China Illustrata*, Amstelodami: Janssonius a Waesberge; Weyerstraet, 1667, p. 195.

[3] 第一个英译本没有注明译者，第二个英译本的译者为托马斯·斯塔克豪斯牧师，不过这个译本只在大英图书馆收藏，我们只能依据图书馆目录认为该译本出版于1726年。斯塔克豪斯译本在1740年出版第2版，1745年、1754年、1765年、1781年、1791年又多次重版。参见 Thomas-Simon Gueulette, *Chinese Tales: or, the Wonderful Adventures of the Mandarin Fum-Hoam*, in two volumes, translated from the French, London: printed for J. Brotherton and W. Meadows, 1725; Gueulette, *Chinese Tales*, tran. by the Revd. Mr. Stackhouse, printed for E. Curl et al., 1740 (originally printed in 1726)。法语初版: Gueulette, *Les Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam: Contes chinois*, Tome I and II, A Paris: Chez Guillaume Saugrain, 1723。法语初版和1726年的英译本都包含详细的注释，解释书中涉及的地理区域和民族等专有名词，不过这些注释多有错漏，小说的历史背景相当模糊。

[4] Ludwig Denecke et al., *Die Bibliothek der Brüder Grimm: annotiertes Verzeichnis des festgestellte Bestandes*, Weimer: Böhlau, 1989, S. 144.

[5] 参见 Oliver Goldsmith, *The Citizen of the World: or, Letters from a Chinese Philosopher*, pt. 1, Dublin: printed for George and Alex. Ewing, 1762。其中冯皇在给李安济的信中说：“当我比较中国与欧洲的历史，我多么高兴自己生在这个国度，这个国度是太阳的苗裔。”（p.176）范存忠与葛桂录将 Fum Hoam 译为“福洪”，可资参考。格莱特的小说有一个中文译本，参见托马-西蒙·格莱特《达官冯皇的奇遇：中国故事集》，刘云虹译，上海书店2010年版。本文的文本分析参照的是法语初版及其英译。

- [6] 参见 André Dacier, *Life of Pythagoras*, tran. by anon, London: printed for Jacob Tonson, 1707, 达西埃将毕达哥拉斯的灵魂观念追溯至埃及(第38页); Gérard Colas and Usha Colas-Chauhan, “An 18th Century Jesuit ‘Refutation of Metempsychosis’ in Sanskrit”, *Religions*, Vol. 8, No. 9(2017), p.15, open access: <https://doi.org/10.3390/rel8090192>。文中指出, 18世纪耶稣会博谢神父(Fr. Joseph du Bouchet)在通信中提出是印度人发明了转世观念(第3页注释23)。
- [7] Dmitri Levitin, “What was the Comparative History of Religions in 17th-Century Europe (and Beyond)? Pagan Monotheism/Pagan Animism, from Tien to Tylor”, in Renard Gagné et al (eds.), *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden, Boston: Brill, 2019, p. 102.
- [8][9] André Dacier, *Life of Pythagoras*, p.48, p.53.
- [10] 李明:《中国近事报道》, 郭强、龙云、李伟译, 第262页, 大象出版社2004年版。
- [11] Chi-ming Yang, *Performing China: Virtue, Commerce, and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, p.122.
- [12] “元大都”在1723年小说法语初版中的拼写是Cambalu(V.1, p. 271), 参照了《马可·波罗游记》中的拼法。
- [13] Gérard Colas and Usha Colas-Chauhan, “An 18th Century Jesuit ‘Refutation of Metempsychosis’ in Sanskrit”, *Religions*, Vol. 8, No. 9(2017), p. 6.
- [14] 康托洛维茨指出, 1601年索斯科特法官在“威廉诉巴克莱”(William v. Berkeley)案件的陈词中提出国家是“合众体”, 国王是头, 臣民是肢体。参见康托洛维茨《国王的两个身体: 中世纪政治神学研究》, 徐震宇译, 第86页, 华东师范大学出版社2018年版。
- [15] 康托洛维茨:《国王的两个身体》, 第77页。这里将国王的两个身体原则推至伊丽莎白一世时期的法学家普劳登(Edward Plowden)。
- [16] 哈贝马斯《公共领域的结构转型》, 曹卫东等译, 第5页, 学林出版社1999年版。“代表型公共领域”是指国王以其肉身代表神圣品质与主权, 国王的身体即公共性。
- [17] Daniel Lee, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford: University of Oxford Press, 2016, pp. 187-188.
- [18] 卢梭:《社会契约论》, 李平沅译, 第64页, 商务印书馆2017年版。
- [19] 洛克:《政府论》下篇, 叶启芳、瞿菊农译, 第83页注释1, 商务印书馆1996年版。
- [20] S. J. Savonius, “Locke in French: The *Du Gouvernement civil* of 1691 and Its Readers”, *The Historical Journal*, 47.1(2004), p.51.
- [21] 孟德斯鸠:《论法的精神》上册, 张雁深译, 第45页, 商务印书馆1995年版。
- [22] 美国政治哲学家桑特纳也分析过绝对君主制与人民主权论在身体观念上的内在关联, 参见 Eric L. Santner, *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgame of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- [23][24] J.-E. Gueullette, *Thomas-Simon Gueullette, Un Magistrat du XVIII siècle ami des lettres, du théâtre et des plaisirs*, Paris: Librairie E. Droz, 1938, pp.36-37, pp. 34-35, p.40.
- [25][26][27][28][29][30] Gueullette, *Les Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam: Contes chinois*, V.2, p. 21, p. 2, pp.199-200, p. 212, p. 212, pp. 331-332.
- [31] David R. Blanks and Michael Frassetto (eds.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern European Perception of Other*, New York: St. Martin’s Press, 2009, p. 219.
- [32] Lynn Hunt, Margaret C. Jacob, and Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe, Picart and Bernard’s Religious Ceremonies of the World*, London: Belknap of Harvard Press, 2010, p. 252.
- [33] 参见慵讷居者《咫闻录》第11卷中的《换身》故事, 第218页, 重庆出版社2005年版。
- [34] Jean Baptiste du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l’Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Tome 3, Paris: Chez P. G. Lemercier, 1735, pp. 324-338.
- [35] 孟德斯鸠:《波斯人信札》, 蒋守锵译, 第267—275页, 商务印书馆2016年版。

[作者单位: 华东师范大学国际汉语文化学院、中文系]
责任编辑: 何兰芳