

上 编

欧洲宗教和哲学在中国早期的传播

第一章 明清间西方文化 在中国的传播

中西文化的接触和交流源远流长，西方文化对中国的大规模的输入应始于明末清初的天主教东传。“中国正式接触到所谓‘西学’，应以明末因基督教传入而带来的学术为其端倪。”^①如果要梳理中西文化之间的关系，非从明清间的中西对话入手不可。如果要理清中国近代以来的文化问题，也非从这个源头入手不可。因自明清之际以后，中国文化的发展再也不是在自身的框架中演进，“西学东渐”构成了中国文化嬗变的基本因素。本章旨在对明清间传入的西方文化作一简要的介绍，以从全局上把握这一时期“西学东渐”的基本特点。

一 西方自然科学的传入

耶稣会入华后，“传教士不仅将许多西方的宗教哲学著作译成了中文，而且也将西方的科学技术介绍到了中国”^②。西方文化传入中国，这一奠基性的工作是由意大利人利玛竇 **Matteo Ricci**，

① 侯外庐：《中国思想通史》第4卷，第1189页，人民出版社，1980年。

② Lewis A. Maverick, *China A Model For Europe*, p. 4, paul Anderson company 1946.

1552—1610)入华后开始的。方豪先生说:“利玛竇实为明季沟通中西文化之第一人。自利氏入华,迄于乾嘉厉行禁教之时止,中西文化之交流蔚为巨观。西洋近代天文学、历学、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学,建筑、音乐、绘画等艺术,无不在此时传入。”^①

首先看一下天文学。利玛竇向中国介绍的第一部天文学著作是《乾坤体义》,该书被认为是“西法人中国之始”^②。利氏曾以单行本在南京刊印过此书的上卷《四元行论》。《浑盖通宪图说》,名为李之藻所著,实为利玛竇和李之藻共同合作的第二部介绍西方天文学的著作,此书原本是利氏的老师丁先生(Christoph Clavius, 1537—1612)的*Astrolabium*一书,后经利氏口述,之藻参以己见,会通一二,以解释周髀洋天盖天之说,尔后加以整理而成。

自利氏以后,对西方天文学著作的翻译成为在华耶稣会的重要工作之一,经李之藻、徐光启等人的不断努力,崇祯二年(1629)开设历局,修订历法,编译西文书的工作全面展开。投入这项工作的传教士先后有庞迪我(Didace de Pantoja, 1571—1618)、熊三拔(Sabbathino de Ursis, 1575—1620)、阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior, 1574—1659)、邓玉函(Jean Terrenz, 1576—1630)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)、蒋友仁(Michel Benoist, 1715—1774)、罗雅谷(Jaques Rho, 1593—1638)等人。

这样,从崇祯二年至七年,“共译书凡一百数十册,编为一百卷,分十一部,曰:法原、法数、法算、法器、会通,是为基本五目;曰:日躔、恒星、月离、日月交会、卫星辰、五星交会,是为节次六目;其

① 方豪:《中西交通史》下卷,第692页,岳麓书社,1989年。

② 永瑢等:《四库全书简明目录》上册,第403页,古典文学出版社,1957年。

中有图、术、考、表论，是即《崇祯历书》又名《西洋新法历书》，入清后改为《新法历书》”^①。

传教士不仅翻译西方天文学著作，还引进西方天文学仪器，参与中国天文观测。实际上从《崇祯历书》后（清入关后改为《新法历书》），中国“从此通用西历”。^②西洋历法胜于旧历法已为实践所证明，清时历局也多为传教士所主持，他们为新历法的推行做了许多具体的工作。^③

但对于传教士所传入的西方天文学，过去有两点非议，一曰“他们介绍了与近代科学相对立的中世纪天文学”，二曰“他们没有宣传近代重要天文学思想——哥白尼的学说”，这两种非议都过于偏激，缺少应有的公允态度，在此不能不加以说明。

就利玛窦来说，他介绍给中国人的宇宙理论的确是托勒密——亚里士多德的宇宙论。《乾坤体义》上卷中介绍的就是托勒密“九重天”理论，书中说：“此九重相包如葱头皮焉。皆坚硬，而日月辰星，定在其体内，如木星在板，而只因本天而重，其天体明而无色则能通透光，如玻璃水晶之类，无所凝也。”在这个意义上，李约瑟的批评是有道理的：“耶稣会传教士带去的世界图式是托勒密——亚里士多德的封闭地心说。”^④准确地说应是利玛窦而不能笼统说是来华的耶稣会士，因为在修《崇祯历书》的时候，来华耶稣会上所介绍的西方天文学理论已经走出了托勒密体系。

任何问题都要历史地加以分析和考察。首先，利玛窦向中国

① 方豪：《中西交通史》下册，第 701 页，岳麓书社，1989 年。

② 沈福伟：《中西文化交流史》，第 403 页，上海人民出版社，1995 年。

③ 曹增友：《传教士与中国科学》，第 31—93 页，宗教文化出版社，1999 年。

④ 李约瑟：《中国科学技术史·天文学》第二分册，第 643 页，科学出版社，1987 年。

介绍了他当时所知的最好的天文学理论。从欧洲天文学发展史来看,哥白尼的《天体运行论》(*De Revolutionibus*)是1543年出版的,“地动说”当时不过是一个假说,科学界几乎没有察觉到它的重大意义。作为哥白尼体系和托勒密体系中介的第谷(Tycho Brahe, 1564—1601),其体系(tychonic system)是1583年确立的,而利玛窦1582年已到中国,他不可能了解这些知识。有近代科学奠基意义的开普勒(Johannes Kepler, 1571—1630)的《新天学》(*Astronomia Nova*)是1609年出版的,伽利略(Galileo Galilei, 1564—1642)的《星际使者》(*Sidercus Nuntius*)是1610年出版的,此时利氏已经作古。这些基本事实说明,利玛窦并未完全了解和掌握近代科学知识是在情理之中的,我们不能超越历史去要求前人。利玛窦本人所知道的就是中世纪的天文学,就此而论,“可以认为,在此范围内他把当时最有权威、最好的科学知识提供给中国”^①。

其次,利玛窦本人向中国士大夫介绍的托勒密——亚里士多德的宇宙论作为中世纪的学说“虽然不属近代科学的内容,但对中国传统科学而言,即是异质的,全新的,并触及到了宇宙观和方法的较深层面,具有科学革命的意义”^②。这是从中国接受的一方说的。即便从西方来说,中世纪的理论也并非完全是糟粕,它是西方知识演进中的一个不可缺少的环节,西方近代科学恰恰诞生于这个环节之中。正如P. S. 艾伦所指出的:“在它在伟大的大师阿尔伯特和托马斯·阿奎那下面,经院哲学被锻炼成一个能理解一切知识和表现每一种精美的思想工具……而且,创造这个工具的头头脑脑的人们,只要把他们的探讨延伸到自然科学,就会轻而易举

① 参阅江晓原:《天学外史》,第10、11、12章,上海人民出版社,1999年。

② 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》,第209页,中国人民大学出版社,1992年。

举地在几个世纪前就预料到近代的发现。”^①

关于哥白尼学说在中国的传播，那种认为来华耶稣会士对此“缄口不谈”的观点是不符合事实的。《崇祯历书》已把哥白尼列为四大天文学家之一，并给予较高评价，书中还大量运用了哥白尼《天体运行论》的材料，这点中国天文学史专家席泽宗先生有非常详尽的说明。^② 汤若望等人在《崇祯历书》中之所以采用第谷的天文学理论而没有直接采用哥白尼的理论还有一个观察的准确性问题。对于耶稣会士来说，观察和计算的准确性是首要的，只有如此才能取得中国皇帝和士大夫的信任，天主教在中国的传播才有可能。根据江晓原博士的研究证明：“中国天文学的代数体系尽管有许多不利因素，但在预推天象这一点上也能达到相当的精确度。研究表明：中法的精确度当时优于哥白尼天文体系，而不及第谷体系……因此在传播天文学为了传教这一原则之下，由于天文学本身的原因，耶稣会士也不能在《历书》中用哥白尼体系。”^③

江晓原博士的这个研究十分有说服力，它说明入华耶稣会士对待哥白尼学说的态度是由许多原因造成的，而最直接的原因是科学本身的观察与计算问题。^④

其次，让我们来看一下数学。在华耶稣会士在翻译西方天文

- ① 转引自吴于廑、齐世荣主编：《世界史·近代编》上册，第 35 页，高等教育出版社，1994 年。
- ② 参阅席泽宗：《17、18 世纪西方天文学对中国的影响》，载《自然科学史研究》，1988 年第 7 卷。
- ③ 江晓原：《明清之际西方天文学在中国的传播及其影响》，博士论文抽样本，第 92—93 页；《17、18 世纪中国天文学的三个新特点》，载《自然辩证法通讯》，1988 年第 10 期。
- ④ Noel Golvers, *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dilling, 1687)*, Steyler Verlag 1993. 江晓原：《通天捷径——明清之际耶稣会士在华传播的欧洲天文学说及其作用与意义》，载朱维铮主编：《基督教与近代文化》，第 1—19 页，上海人民出版社，1994 年。

学著作的同时也介绍了西方的数学。像《乾坤体义》就已经讲了“以边线、面积、半圆、椭圆——互相较容”等内容。所以，张荫麟先生说此书为“西方数学入中国之始”[●]。

当然，在西方数学的介绍上影响最大的当属 1607 年成书的《几何原本》。此书由利玛窦述，徐光启译。徐光启，字子先，号玄扈，上海人。万历三十一年（1603）在南京由传教士罗如望（Jean de Rocha, 1566—1623）施洗入教。他是以利玛窦为代表的在华耶稣会上的最有力支持者。这部书的翻译自万历三十三年（1605）夏开始动笔，次年 5 月付梓。阮元在《畴人传》中说：“《天学初函》诸书，当以《几何原本》为最。”《几何原本》给利玛窦带来了极大的声誉，因为它“介绍了许多中国人前所未闻的知识”，它“非常为中国人欣赏，对中国日历的修订，有很大的影响”[●]。

《测量法义》是利玛窦与中国学者合作的另一部数学著作，书自丁未年（1607）始译，内容为“首造器，次论景，次设向十五题以明测望之法”。实际上这本书是《几何原本》的应用本，以其原理来测高、测深、测广、测远。

《同文算指》是利玛窦向中国传入西方数学的另一部有影响的著作，它译自其老师丁先生的《简明实用数学》（*Epitome Arithmeticae Practicae*, 1585）一书，这本书是由利玛窦和李之藻共同合作而完成的，它的内容包括开方、开立方、开四次方等内容，利玛窦说：“这在中国是非常新奇的东西。”当然，此书并不完全是翻译著作，在翻译过程中，李之藻、徐光启根据中国算术的传统，斟酌取舍，如徐光启在其序言中所说的，这是“取其旧术，斟酌去取，用所

● 张荫麟：《明清之际西学输入中国考》，载《清华学报》，1924年，第1卷第1期。

● 利玛窦：《中国传教史》，第459页，台湾光启社，1986年。

译西术, 骈附梓之, 题目“同文算指”因而也有一些学者认为此书应是“实采中西算术之精华, 合辑而成”^①。

《测量异同》、《勾股义》则是徐光启根据利玛窦所传授的知识将中西测量法和算学加以比较性研究, “求同存异, 以俟讨论”。

集明末清初西方数学之大成的是《律历渊学》一书, 共有 100 卷, 上卷为《历象考成》, 中卷为《数理精蕴》, 下卷为《律吕正义》。《四库提要》称“绘图立表, 粲然毕备, 实为从古未有之书, 虽专门名家未能窥”。^②

西方地理学是来华耶稣会上所传入的西方科学的一项重要内容。艾儒略(Jules Aleni, 1582—1649) 在《大西西泰利生行迹》中说, 利氏于万历十一年(1583)抵肇庆后, “问制地图浑仪、天地球考、时晷、惜时之具, 以赠当道”^③。

据洪煊莲先生考, 利玛窦所绘制的“万国舆图”, 在中国先后被翻刻了 12 次之多, 由此可见这幅地图在中国的影响, 正如利玛窦本人所说: “世界地图已传遍各地, 这确是他们不曾听见过的。连想也不会想到的, 已经翻印十次以上; 中国学者与显贵无不争相传阅, 著文称赞和加以翻印。”^④

利氏之后对西洋地理介绍最有成就的是艾儒略。艾儒略的《职方外记》卷首有“万国全图”“北舆地图”“南舆地图”“亚细亚地图”“欧罗巴图”“利未亚图”“南北亚墨利加图”, 然后分洲评说各地情况, 有亚细亚总论、欧罗巴总论、利未亚总论、亚墨利加

① 王萍:《西方算学之输入》,第 28 页,台湾精华印书馆,1980 年。

② 参阅《李伊钱宝琮科学史全集》,第 3、5、7 卷,辽宁教育出版社,1998 年。

③ 参阅 Peng Yoke Ho, *China and Europe: Scientific and Technological Exchanges From the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Thomas H. C. Lee, *China and Europe*, The Chinese University Press, 1991.

④ 利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》,台湾光启社,1986 年。

总论,最后一卷为四海总论。《职方外记》比利玛窦的《万国舆图》更为详细地介绍了世界各地的地理和风俗情况,如果说利玛窦的地图是对中国传统地理观念的首次冲击,那么,这次“是更为有力的第二次冲击”。艾儒略还著有《西方向答》一书,对西方地理也有介绍,后安文思(Gabriel de Magalhães, 1609—1677)、南怀仁、利类思(Louis Baglio, 1606—1682)将其改为《御览西方要纪》。

对西方地学的介绍一直是耶稣会士一个始终不辍的工作,继利玛窦、艾儒略之后,龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)著《地震解》,南怀仁、蒋友仁分别绘《坤舆图》和《坤舆全图》。由康熙帝亲自抓的《皇舆全览图》则是集西方绘图学之大成,也是当时世界上最先进的一幅大地测量图。如方豪先生所说:“十七八世纪时,欧洲各国之全国性测量,或尚未开始,或未完成,而中国有此大业,亦中西学术合作之一大纪念也。”^①

在物理学方面,由传教士邓玉函口授、王徵笔述的《远西奇器图说录最》(又称《奇器图说》)是我国第一部介绍西方物理学的著作。全书共3卷,分别介绍了西方物理学、机械学的基本概念、器具、工具,许多配置以图,通俗易懂。如王徵在序言中所说,这些知识“实有益于民生日用”。^②

此期间被介绍到中国的还有西方的农学,如徐光启所著的《泰西水法》,是我国第一部详细介绍西方农业水利的著作;利类思所写的《狮子论》介绍了西方的动物;邓玉函所著的《泰西人身说概》、汤若望的《人身论》介绍了西方的生理解剖学等等。

① 方豪:《中西交通史》下册,第868页,岳麓书社,1989年。

② 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第298页,中华书局,1989年。

二 西方语言学的传入

耶稣会士来华所面临的第一问题是语言问题，他们在学习中国语言的同时也就把西方的语言学带进了中国，在这方面贡献最大的是利玛窦和金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)。利氏共编了三部字典，第一部是和罗明坚合著的《葡汉字典》(*Dizionario Portugheze—Chinese*)，全书共 189 页，此书至今尚未出版。第二部是与郭居静合著的《中西文字典》(*Vocabularium Ordine Alphabetico Europaeo More Concinnatum, et per accentus suos digestum*)，此书是按西文字形及中国读音排列的字典，据方豪先生讲，此书存于德国早期汉学家基歇尔(Kircher)手中。

在利玛窦所编的字典中影响最大的是《西字奇迹》，其实这并不是一部字典，而是以拉丁文注汉字的一篇文章。利玛窦在赠给程大约四幅宗教画时，对每一幅画注以短文并以拉丁文注音。此书作于万历三十七年(1609)，民国六年(1917)陈垣先生曾以《明季欧化美术及罗马注音》名义出版，1957年文字改革出版社将其收入《拼音文字史料丛书》之中。这是“我国音韵史上第一部用拉丁字母拼音汉字的音韵学著作”^①。

在这 387 个不同音的汉字中，利玛窦确定了他的中文拉丁注音系统：26 个声母（字母），44 个韵母（字母），5 个声调符号，此外还有一个送气音符号。对于利玛窦的这个贡献，我国语言学家罗常培先生曾作过十分透彻的分析，他认为，利玛窦对音的分析，已经相当精密，“这种精密的分析已经超过‘音位’(Phoneme)的观念，进一步注意到‘音质’(Phone)，颇同近代

① 尹斌肩：《西字奇迹考》，载《中国语文天地》第 2 期，1986 年。

语言学家的眼光不谋而合”^①。

来华耶稣会士对中国语言学贡献最大的应属金尼阁。金尼阁的《西儒耳目资》是一部供传教士学习中文而用的书,实际为一部拉丁拼音的汉字字典。全书3篇,上篇讲叙音韵学理论,中篇为“列音韵谱”,讲如何从音查字或按音求字;下篇为列边正谱,讲如何从字查音,按字的偏旁,排中国字,并以拉丁文拼其音。这样,金尼阁较之利玛窦更为系统地提出一个拉丁文注汉语拼音的方案,这个方案中字母共29个,其中内鸣音(元音)5个,同鸣音(辅音)20个,不鸣音4个,同时又用自鸣音5个字母自相结合,并与L、M、N三字结合而成“自鸣二字子母”以及“自鸣三字声母”各22个,“自鸣四字曾孙分母”1个。以元母、子母、声母、曾母为50列音,是为字母,以20同鸣字为字父。字母有清、浊、上、去、入5个声调及中音、次音记号各一^②。该书的出版,在中国语言学界反响很大,“文人学士视为奇书而惊异之,吾国许多小学家,无论直接或间接接受金公之影响才实多”^③。

三 西方文学艺术的传入

随着天主教进入中国,西方宗教音乐、绘画、文学也一起进入中国。利玛窦向万历皇帝进献的贡品中有“西琴一张”,明代文人在利玛窦寓所见过此琴,《蓬窗续录》说:“余至京,有外国道人利玛窦,……道人又出番琴,其制异于中国,用铜铁丝为弦,不用指弹,只以小板案,其声清越。”

- ① 罗常培:《耶稣会在音韵学上的贡献》,载国立中央研究院《历史语言研究集刊》,第274页,1930年。
- ② 金尼阁:《西儒耳目资》,改革出版社。
- ③ 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第322页,中华书局,1989年。

利玛窦为了教太监演奏西琴,还专门编写了《西琴八曲》,据陶亚兵博士考,利氏原稿记为“*Canzone Del Manicordio di Europa Voltate in lettera cinese*”,其中 *canzone* 是 13 世纪至 17 世纪意大利流行的一种较为通俗的抒情诗,16 世纪至 17 世纪又成为意大利器乐曲的重要体裁。^①

利玛窦之后对西洋音乐介绍最有贡献的是葡萄牙人徐日昇(Thomas Pereira, 1645—1708)。徐日昇在康熙十一年(1673)进京,成为康熙的宫廷音乐教师,他不仅自己精通西洋乐器,能演奏几种乐器,还能指挥乐队,制造乐器。据费赖之说,徐日昇“曾在天主堂(南堂。——作者注)中装置大风琴一架,式样之新,节奏之调,华人见之莫不惊异”^②。徐日昇对中国音乐发展的最大的贡献在于他写作了第一部汉文西洋乐理著作——《律吕纂要》,第一次较系统地向中国介绍了西方音乐的基本知识,如五线谱、音阶、节拍、和声等等。

德理格(Pedrini, Theodricus, 1670—1746),意大利籍遣使会传教士,康熙四十八年(1740)来华,次年进学成为宫廷音乐师,他是继徐日昇后对西洋音乐介绍做出重要贡献的人物,其主要成果是《律吕正义续编》,他在徐日昇的基础上对西洋音乐的新近发展做了进一步的介绍。而且由于徐日昇的书并未刊印,所以德理格的书应是“中国第一部正式刊印的汉文西洋乐理著作”。

另外,德理格还留下了《小提琴奏·乐曲》音乐著作一部(*Sonate aviolino col busso del nepridi, opera terza Parte prima · ms · 18th cen* 北堂藏书号 3397),这对于研究中西音乐交流史有重要意义。

① 陶亚兵:《中西音乐交流史稿》,第 42 页,中国大百科全书出版社,1994 年。

② 费赖之著,耿升译:《在华耶稣会士列传及书目》,第 383 页,中华书局,1995 年。

陶亚兵博士认为这是“传入中国最早的欧洲音乐作品”^①。

在美术方面,利玛窦献于神宗帝的还有“天主像一幅,天主母图像二幅”。利氏自己屋中也挂有圣母抱耶稣像,徐光启就是见到这些西洋宗教画后而发生了信仰的改变。但利玛窦所留下的艺术品现只存于程大约所编的《墨苑》之中,向达先生认为,目前中国“西洋艺术品,现存者当以此为最古”。^②

在木刻画上继“程氏墨苑”的 4 幅以后,艾儒略的《天主降生言行记略》所附的 57 幅图对西方木刻画表现得最为集中。但对西洋绘画的传播贡献最大并在中国画界产生广泛影响的当属郎世宁(Joseph Castiglione, 1688—1766)和王致诚(Jean—Denis Attiret, 1702—1768)、马国贤(Matteo Ripa, 1682—1745)等人为代表的宫廷画师。郎世宁所画的《平安吞信图》、《哈萨克贡马图》以及他为南堂所画的巨型壁画,都充分反映了他的西洋画的技法,如《画赵渠笈》中所说,“世宁之画本西法而能以中法参之”。这些身为宫廷画师的传教士共同创作的一个集体成果就是反映乾隆平定准噶尔叛乱的组画,共 16 幅,名为《乾隆平定准部回部战功图》。

郎世宁、王致诚、马国贤等所代表的西洋画师们对中国画坛产生了影响,如康熙间的画家焦秉贞,他的作品,其“位置之自远而近,由大及小,不夹毫毛,盖西洋法也”。正是这一时期,一些画家像焦秉贞那样,参用西法,“而产生了糅合中西画法的新画派”^③。

① 陶亚兵:《中西音乐交流史稿》,第 102 页,中国大百科全书出版社,1994 年。

② 向达:《明清之际中国美术所受西洋之影响》,载向达:《唐代长安与西域文明》,第 499 页,三联书店,1987 年。

③ Mayching Kao, *Europe Influences in Chinese Art, sixteenth to eighteenth Centuries*, Thon, H. C. Lee *China and Europe*, p. 251—303, The Chinese University press 1991; *Nichel fatica, Matteo Ripa, Giornal(1705—1724)*, Napoli 1991; Michel Bourdeley, *Peintres jesutes en chine Au XVIII siele*, France, 1997.

第二章 入华传教士对亚里士多德哲学的介绍

来华耶稣会士在对西方哲学的介绍中最值得称道的事就是对亚里士多德哲学的介绍。亚里士多德是希腊哲学的奠基性人物，也是对整个西方思想发展影响最大的人物之一。按照黑格尔的看法，“他是一个历史上无与伦比的人”；“他应和柏拉图一起被称为人类的导师”，我们现在所讲的西方哲学，黑格尔说它的“划分和产生，都应当归于他”。中世纪的经院哲学最初的繁荣，“与亚里士多德的学说在哲学界得到极其广泛的运用有关”，而作为集中世纪经院哲学之大成的托马斯·阿奎那则正是通过注释亚里士多德的哲学、发挥亚里士多德的思想而完成其哲学体系并确立其哲学地位的。

来华耶稣会士在宣扬经院哲学中，“自然也夹杂了一些希腊思想成分在内”^①。这种希腊思想的重要内容就是亚里士多德哲学。从西方哲学思想发展的过程来看，“经院哲学家把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来”^②。这种“外在性”表现为亚里士多德的哲学是一把双刃剑，一方面它是一种以事物为其对象的“高度明确、清晰的理智”，另一方面，这种理智同时又是“思辨

① 侯外庐：《中国思想通史》第四卷，第1199页，人民出版社，1980年。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，第328页，商务印书馆，1985年。

的概念”。经院哲学在接受亚氏哲学时只接受了思辨的概念这一方面,这样,在经院哲学家们的研究中,“并没有健康的常识。健康的常识是不反对思辨的,但必定要反对没有基础的反思。亚里士多德的哲学是这种没有基础的反思的反而,正因为如此,它本身是很不同于这种抽象研究的”^①。尽管这样,中世纪的经院哲学作为人类认识之树上的一朵不结果实的花,还是以其抽象的形式发挥了亚里士多德的哲学,它仍有其认识的价值,在以后的人类精神的发展中,“自我意识已经把那较神圣的、较高的教会原则汲取进自身之内了”^②。

如果从中世纪哲学本身发展的过程来看,基督教的神学理论从以柏拉图哲学为基础演进到以亚里士多德的哲学为基础,这本身是一个重要的进步,因为相对于柏拉图的哲学来说,亚里士多德的哲学显然更具有明显的自然主义倾向。

如果从中西哲学的交流来看,尽管经过经院哲学改进后的亚里士多德哲学与亚里士多德原本的思想有较大的差别,但它毕竟是以亚里士多德的哲学为基础的,尤其是对于中国哲学来说,它完全是异质的思想,正是这种异质性对中国哲学的传统思维造成了冲击,正是这种异质性才表现出了中西哲学交流所产生的意想不到的进步的作用。文化交流史的研究远胜于纯粹抽象的文化比较研究的意义正在于此。

因为纯粹抽象的文化比较研究完全忽略了文化双方相互接受的历史境遇,按照当代解释大师伽达默的话,叫做“历史的前见”。不从这种“历史前见”出发,不从文化交流史的具体历史条件出发,一般性地将苏格拉底与孔子比较,将黑格尔与朱熹比较,只有

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,第 328 页,商务印书馆,1985 年。

② 同上书,第三卷,第 334 页。

抽象的理论意义，用这种比较得出的理论去解释中西文化之异同，基本上只是纯粹理论上的比较研究。如果仅从各自文化单线性的发展来看，那么我们就不可理解为什么作为封建意识形态的儒家学说会成为欧洲启蒙运动领袖手中的思想武器，这点我们在下面还要专门探讨。反之，我们若不从具体的历史境遇出发，就不会理解为何中世纪托马斯·阿奎那的哲学，或者作为经院哲学的亚里士多德哲学成为明清间中国进步思想家们关注的问题。

无论是从意识形态出发，还是从抽象的文化比较理论出发，都无法解释中西文化交流史上发生的实际历史过程。这就需要我们重新反思我们过去评价来华耶稣会士的那些理论，就要从那种纯粹的抽象的比较研究中摆脱出来，在历史中发现真理。用新的理论来解释中西文化交流史中的所谓“误读现象”，在文化交流史中重新研究中西文化之异同，在历史的基础上展开文化比较的研究，这才是一条切实的道路，一旦这样，我们就会对耶稣会士在中西文化交流史的作用有一个较为客观的评价。

一 入华传教士对亚里士多德 逻辑学的介绍

利玛窦来华以后，逐步认识到中西文化在思维特点上的重大区别是逻辑问题。他说：“在学理方面，他们对伦理学了解最深；但因他们没有任何辩证法则，所以无论是讲或写的时候，都不按科学方法，而是想直觉能力之所及，毫无条理可言。……”^①这段话在金尼阁的译本中的表述是：“他们没有逻辑规则的概念，因而处

^① 利玛窦：《中国传教史》，第 23 页，台湾光启社，1986 年。

理伦理的某些教诫时毫不考虑这一课题各个分支相互的内在联系。”^①利氏在同佛学大师三准(法号雪浪)论辩时也说过,“中国人没有逻辑”。他在同佛教的论战中很多方面靠的就是这种逻辑方法。

平心而论,利玛窦对中国传统文化的这一特点感觉是敏锐的。在这个意义上,利玛窦对中国文化的批评是正确的,正因为他了解中国文化的这一弱点,所以在对西方文化的介绍中不自觉地将逻辑问题也列入了其中。利玛窦与徐光启合译的《几何原本》虽说是一部数学著作,但其理论基础就是形式逻辑。利氏所以选择这本书,用心是很深的,他显然是看到《几何原本》所包含的逻辑理论的。他自己说:“在《几何原本》这本书里,他们看到的不同于传统的看法,换句话说,每一个命题都依照次序出现,并且完全证明其合理,就是连最顽固的人也不能否认。”^②

因此,明清间最早向中国介绍西方逻辑思想的应是利玛窦,这点《四库全书》对《几何原本》的评价讲得十分明了:“其书每卷有界说,有公论,有设题。界说者,先取所用名解说之;公论者,举其不可疑之理;设题则据所欲言之理,次第设之,先其易者,其次难者,由浅而深,由简而繁,推之至于无以复加而后已。”^③

这就说明从中国人的角度来看《几何原本》,其逻辑内容是它很重要的方面,正因此,《几何原本》才被称为“以是牟冕西术,不为过矣”。

艾儒略在《西学凡》中把哲学(斐禄所费亚,即 *Philosophia*)称为“理学”,以此来比附宋儒之学。他说:“理学者义理之大学也,

① 利玛窦:《中国札记》,第 31 页,中华书局,1983 年。

② 利玛窦:《中国传教史》,第 458 页,台湾光启社,1986 年。

③ 永裕等:《四库全书总目》上册,第 907 页,中华书局,1995 年。

人以义理超于万物而为万物之灵。格物穷理，则于人全，而于大近。”他以此来说明西方哲学探究的是万物之根，这种理是看不见的，它隐于具体事物之中，“如物之理，藏在物中，如金在砂，如玉在璞”，追根探究，“淘之，刻之，斐禄所费亚之学”，这是来华耶稣会上对西方哲学的一个最简明的介绍。

艾儒略说，西方哲学源于“西上古贤，观天地间变化多奇，虽各著为论，开此斐禄之学。然多未免似是而非，终未了”。这样，他就引出了亚里士多德，把他作为西方哲学奠基人。他说：“亚里士多德，其识超卓，其学渊源，其才广逸。”正因此，他认为，哲学的五门科目中，逻辑学(落日加)位于首位。逻辑学也就是“辩明之道”，它“以立诸学之根基，辩其是与非，虚与实，表与里”。这里，他指出了逻辑学的功能。

接着，他对亚里士多德的逻辑学做了简要的介绍。他说，逻辑学分为六大门。第一门“是落日加诸豫论，儿理学所用诸名目之解”。说明这是逻辑学的序论和范畴解释。第二门是“五公称之论”，这里艾儒略借用了原李之藻译《名理探》时的名称“五公”，实际上是对各种事物按其本质属性分类，正像艾儒略所说的，这是“万物之宗类，如生觉灵等物之本类，如牛马人等物之分类，如牛马人所以相分之理，物类之所独有”。第三门是“理有之论，即不显形于外而独在人明悟中义理之有者”。第四门是“十宗论”，这也是借用李之藻《名理探》的概念，实际上讲述的是十个范畴，如自立者、几何等等。第五门是“辩学之论”，第六门是“知学之论”，前者指“辩是非得失之诸确法”，后者指“论实知与忆度，与差谬之分”。^①

亚里士多德的逻辑学的主要代表作是《工具论》，这是由六篇

① 艾儒略《西学凡》，见《天学初函》，第31—33页，台湾学生书局影印，1965年。

逻辑论文组成的一部书。(1)《范围篇》，其中论述了十个范畴；(2)《解释篇》，包含了亚氏的句法学说；(3)《前分析篇》，包括直三段论、模态三段论；(4)《后分析篇》，讲述了论证、定义及其关系；(5)《论辩常识篇》，讨论了论辩的艺术，推理的方法；(6)《辩谬篇》，证明推理过程中谬误如何产生以及如何排除逻辑谬误。艾儒略在这里并未展开这六门的具体内容，但从这个对比中可以看到，他已经初步介绍了亚里士多德逻辑学的主要内容，虽然只是一种篇名、目录上的介绍。

对亚里士多德逻辑学介绍最为全面的当属李之藻与傅泛际(François Furtado, 1587—1653)合译的《名理探》一书。傅泛际是葡萄牙传教士，1618年在金尼阁神甫重返中国之际，与之偕行，费赖之说：“泛际除布教外，曾与之藻编撰哲学书籍。”这里所说的“哲学书籍”，其中重要的一本就是《名理探》。

《名理探》是李之藻与傅泛际精心合作的结晶，当书完成时，李之藻已经 63 岁高龄，此书可谓他的代表作。以后李之藻虽译完了《名理探》后半部分，但未能出版，●此事山南怀仁完成。南怀仁将李之藻与傅泛际合作的《名理探》的后半部分，加上其他传教士关于逻辑与科学的著作合辑在一起，定名《穷理学》。南怀仁在将此书进呈康熙的奏折中说：“进穷理学之书以明历理，以广开百学之门”；“穷理学为百学之门”。●这里他将逻辑学置于很高的地位。

我们回过头来再说《名理探》。《名理探》的前五卷称“五公”，何谓“公”呢？李之藻说：“公即宗、类、殊、独、依。”这五个概

● 方豪：《名理探译刻卷数考》，见《方豪文录》，第 123—126 页，北平上智编译馆出版，1948 年。

● 南怀仁：《进呈穷理学书奏》，见徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第 192 页，中华书局，1989 年。

念是什么含义呢?李之藻说:“生觉为宗,人性为类,推理为殊,能笑为独,黑白为依。”后来严复在《穆勒名学》中把“五公”译为“五旌”,其名称是:类、别、差、撰、寓。

按照李之藻的翻译:“在宗下者是之谓类,生觉色形,皆名谓宗。”因而这里的“宗”相当于逻辑学里所说的“属”,所谓的“类”则是今天所说的“种”。“殊”讲的是差别,无论“泛殊”、“切殊”、“甚切殊”,都是指的万物间的差别,只是程度不同而已。因而李之藻所说的“类殊”实际是“种差”。“独”则指事物的非本质属性,如李之藻所说,“凡为人者即为能笑;凡能笑者,凡能买者,固即为人。彼此转应,故正为独”。“依”是讲事物的偶有性。

如果我们考察一下亚里士多德的逻辑学,就会发现李之藻所译的“五公”,实际上大部分来自于亚里士多德的“四谓词理论”。亚里士多德出于对论辩的需要,在《论辩常识篇》中阐述“谓词与主词在命题中的四种不同的关系”,提出四谓词:属、定义、固有性、偶性。

“四种谓词”中的“偶性”,亚里士多德定义为“偶性既不是定义,也有其固有属性,也是属——即属于此事物”。这就是李之藻所译的“依”“属”。亚里士多德的定义为“固有必不表示一事物的本质,却是此事物独有的,是可以与它换位述谓词”。这就是李之藻所译的“独”。

关于定义,亚里士多德说,“定义是表明事物本质的短句”。

亚里士多德的“四谓词”被注释者波菲利 Porphyrios, 233 或 234 (约 305) 另补充了一个种,后称为“五种宾词”,即属、种、种类、固有属性、偶性。李之藻和傅泛际所用的理论显然是波菲利的“五种宾词”理论,若排个表则为:

波菲利:五种宾词:属、种、种类、固有属性、偶性

李之藻:五公论:宗、类、殊、独、依性

今日逻辑：类、种、种差、固有非质属性、偶有性

有的学者认为，波菲利这种扩大，“离开了亚里士多德的原意，但是在中世纪，这些是非常有名的，人们对波菲利的赞誉超过了它应得的评价”。^①这说明李之藻所译《名理探》的原本也是接受了波菲利的理论的。尽管如此，“五公论”仍最大程度地反映了亚里士多德的“谓词理论”。

“十论”是《名理探》中的重要内容，李之藻将其定为“白立体、几何、互视、何似、施作、承受、体势、何居、暂久、得有”。这里的“白立体”就是“实体”；“几何”就是“数量”；“互视”就是“向他而谓”，指事物间的关系；“何似”指的是“性质范畴”，物所以何似，是“何谓”似者；“施作”指的是“主动”；“承受”指的是“被动”；“体势”是讲“形体之分布”；“形物之中，惟有生觉者，切云体势”，即“状态”；“何居”指的是“位置”；“暂久”讲的是时间；“得有”指的是“情况”。

亚里士多德是最早对范畴进行分类的人。通常所说的亚里士多德的“十范畴”就是“实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、动作、遭受”。

如果把亚里士多德的“十范畴”和李之藻所译的“十论”对比一下，可列表如下：

亚里士多德的“十范畴”：

实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、动作、遭受。

李之藻译的“十论”：

白立体、几何、何似、互视、施作、承受、何居、暂久、体势、得有。从这个对比中我们可以看出，除了排列顺序略有差别之外，在范畴内容上是完全一致的。虽然在亚里士多德那里只用了 3.5 万字已

① 肖燕：《简明逻辑史》，第 192 页，商务印书馆，1997 年。

讲清的问题,李之藻这里却用了 14 万字的篇幅。但我们不能简单地说李之藻是一种经院哲学的繁缚写作,而更应从中西文化的差别和不同来理解。

《穷理学》是南怀仁所辑的重要著作,他在给康熙的奏疏中说:“臣自钦取来京,至今二十四载,昼夜竭力,以全备推理之学。”^①但《穷理学》长期以来未发现原版,笔者在北大图书馆善本部发现了《穷理学》残本,该残本包括了《名理探》尚未出版的部分。^②

我们看到来华耶稣会士所介绍的古希腊逻辑学,尤其是李之藻和傅泛际合译的《名理探》,对亚里士多德逻辑学的介绍,有着十分重大的理论意义。

首先,它第一次系统地向中国介绍了西方逻辑学。我国虽然早在春秋时期就已有自己的逻辑学——“墨辩”,但墨子的“辩学”并未发育成长起来,特别是当汉朝实行了“罢黜百家,独尊儒术”以后,中国自己的逻辑学最终未得到发展。到明末清初时,耶稣会士来华,中西文化交流的渠道打通,以《名理探》为标志的著作出版后,西方逻辑学才进入中国,为中国知识分子所知。如徐宗泽在重刻《名理探》的序中所说:“而我国始有亚氏之论理学,而理学始有形上形下之等级,而不凌乱矣。”

其次,为我国近代逻辑学的发展奠定了基础。明末清初耶稣会士所引进的西方逻辑,开阔了中国学者的视野,从而使不少中国学者认识到中西思维之别首在逻辑,逻辑为“百学之宗门”;“当务之急,莫先名理”,从而刺激了中国近代逻辑学的发展。严复在

① 南怀仁:《进呈穷理学书奏》,见徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第 194 页,中华书局,1989 年。

② 张西平:《〈穷理学〉:南怀仁最重要的著作》,载《国际汉学》第 4 期,大象出版社,1999 年。

后来翻译《穆勒名学》时就直接受启于李之藻的《名理探》，如他直接沿用了李之藻的“十论”，并把“五公”改为“五旌”。有的研究者认为李之藻在翻译上也为中国近代逻辑学的发展提供了一些术语，这些词的使用，事实上《名理探》不仅是不失本来面目地对亚里士多德逻辑学做了介绍，“而且对扩大我国逻辑专门名词术语的领域做出了贡献，对后来我国逻辑专业名词术语的发展有一定的影响”^①。

第三，为传统思想的变革提供了契机。李之藻对亚里士多德逻辑学的介绍并不是仅仅把它作为一个西方学科、一种工具来介绍的，它明显地是在用西方逻辑学来纠正晚明士大夫空谈心性之弊端。李天经在《名理探》序中开宗明义指出了这一点，他说：“世乃侈谈虚无，诧为神奇，是致知不必格物，而法象都捐，识解尽扫，希顿悟为宗旨，而流于荒唐幽谬，其去真实之大道不亦远乎！”这是对晚明思想界流于谈禅，对于空疏无用的心性之学的尖锐批评，而纠正之良药就是采用西儒介绍来的“名理学”，因它能“大抵欲人明此真实之理，而于明悟为用，推理为梯，读之其旨似奥，而味之其理皆真，格物穷理之大原本哉”^②。

李天经的这个思想直接受启于《名理探》，说明了《穷理学》的价值在于把宋明理学中的“格物致知”从伦理学转向自然科学，将一种伦理的认识论导向科学的认识论，这一基础就是逻辑学。这个思想后来直接启发了严复。严复在译《穆勒名学》和《名学浅说》时就用“归纳论”来反对宋明理学的“良知论”。他在《救亡决论》中认为“良知论”的始作俑者是孟子的“良知不学，万物皆备

① 《中国逻辑学史》，第 299 页，中国社会科学出版社，1982 年。

② 李天经：《穷理学序》，见徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第 194 页，中华书局，1989 年。

于我”，而陆象山和王阳明的“谓格致无益事功，抑事功不俟格致”；“正以为不出户可以知天下”，导致了以后学者的“隋靡傲慢之情”，造成了传统思想的僵化，其纠正方法就是从科学入手，从逻辑学入手，因为它“是学为一切法之法，一切学之学”。

梁启超在谈到明末思想之演变时说：“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰：欧洲历算学之输入。……利玛窦、庞迪我、熊三拔、龙华民、邓玉函、阳玛诺、罗雅谷、艾儒略、汤若望等，自万历末年至天启崇祯间，先后入中国。中国学者徐文定、李凉庵等都和他们来往。对于各种学问有精深的研究。……以徐文定、李凉庵领其事，而请利庞熊诸客卿参与，卒完成历法改革之业。此外中外学者合译或分撰的书籍，不下百数十种，最著名者如徐利合译之《几何原本》，字字精金美玉，为千古不朽之作。我们只要肯把当时那班人的著译书目一翻，便可以想见他们对于新知识之传播如何的努力，只要肯把那时候代表作品——如《几何原本》择一二部细读一遍，便可以知道他们对于学问如何忠实。要而言之，中国知识和外国知识相接触，晋唐间佛学为第一次，明末的历算学便是第二次（中间元代时和阿拉伯文化有接触，但影响不大），在这种新环境之下，学界空气当然变换。后此清朝一代学者对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利徐诸人影响不小。”^①

对西方逻辑学的翻译史和接受史是一个需要专门进行研究的项目，从思想史的角度看，从李之藻到严复，到金岳霖，这正是中国近代思想演进的一条重要线索。西学东渐的历程不仅仅是一个知识论的问题，正像对李之藻介绍亚里士多德的逻辑学的评价不仅仅是一个中国逻辑学史的问题一样，它更是一个思想史的问题。

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，第 8—9 页，台湾中华书局，1958 年。

不从中西文化的碰撞、中国文化从传统向现代转换这个大的视角来考察，这种研究就会本末倒置。

二 入华传教士对亚里士多德 “四元素说”的介绍

“四元素说”是亚里士多德自然哲学的重要内容。一方面，这一学说是他天体宇宙论的基础，另一方面又是他哲学的基本理论。作为前者，他在《论天》中提出，在月亮以下的东西都是生生不息的，而月亮以上的东西都是僵死不变的；而在月亮之下的领域里，万物皆是由四种元素即土、水、气、火构成的，当然这四种元素也是相互作用的。

作为后者，亚里士多德代表着古希腊哲学的传统，要追寻世界的基本构成。泰勒斯把世界基始归于水，赫拉克利特把它归于火，恩培多克勒第一个提出“四根说”，一切事物都有四种“根”，即水、火、气、土这四种物质，因它们的结合而生成万物，世界万事万物生生不息，而这四根却永远不变。亚里士多德第一个将恩培多克勒的“四根说”说成是四种物质性元素。他在《形而上学》中说：“阿那克西米尼与第欧根尼论为气先于水，气实万物原始的基体；而梅大邦丁的希巴索和爱非斯的赫拉克利特则以火为先。恩培多克勒主于四元素并为物始（以土加于上述三者），他说四元素或聚或散，或增或减，以成万物之形形色色，而它们本身则出于一，入于一，古今一如，常存不变。”^①

虽然恩培多克勒的“四根说”已是综合了希腊时期各派思想，开始探讨物质内部结构，但这些认识毕竟是简单的和粗糙的认识，

^① 亚里士多德：《形而上学》，第8页，商务印书馆，1959年。

是直观的,亚里士多德将“四根说”向本体论的方向推进。他认为“本性”这概念就是指任何自然物所赖以组成的原始材料,人们对组成万物的自然元素也称为“本性”。同时,他又认为“本性”又是指“自然事物的本质”;“有些人说本性是万物的原始组合,有如恩培多克勒所说:现存的万物所本性,只是(四元素)一会儿聚一会儿散,本性就是人们所赐予这些混合物的名称”^①。

因而,可以说“四元素说”乃是亚里士多德哲学的主要内容之一。来华耶稣会士在他们的著作中介绍了亚里士多德的这一思想。利玛窦在《乾坤体义》中专门介绍了亚里士多德的四元素说,他称为“四行”。“天下凡有行者,俱从四行,……火、气、水、土是也,其数不可阙增也。”这点明了四元素是构成世界最基本元素。接着他又从神学的角度加以引申,“当初造物者欲创作万物于寰宇,先混沌造四行,然后因其情势布之于各处。火情至轻,由跻于九重天之下而止;土情至重,则下凝而安于地之当中;水情比土而轻,则浮上之上而息;气情不轻不重,则乘水上而负大焉。‘四元行’按其各情,定其所居,指其所属,截然不混关”。

在《天主实义》第四篇“辩释鬼神及人魂异议,而解天下万物不可一体”中,他列出了一张“物宗类图”,基本介绍了中世纪的经院哲学的宇宙观,其中把火、气、水、土称为“四行”,并说这四行“而为万物之形者也”^②。

对“四元素说”介绍最为详细的是高一志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640)的《空际格致》这本书。全书分上下两卷,有总论和分论,上卷《六行性论》从哲学和宇宙论上讲述了“四元素说”;下卷《元行性论》,从自然科学的角度讲述了由“四行”产生的现象。

① 亚里士多德:《形而上学》,第88页,商务印书馆,1959年。

② 利玛窦:《天主实义》,第四篇,万历二十九年刻本。

在上篇的“引”中,他一开始就把“四行”的问题定为一个自然哲学的问题,其宗旨在于控其万物的“所以然”,而“所以然”的一切变化之根,惟“四元行”,所谓火、气、水、土是也。为什么要称之为“行”呢?他说:“行也者,纯体也,乃所分不成他品之物,惟能生成杂物之诸名品也。”这样,他就从世界物质形态的基本结构上确定了“四元素”的地位。虽然这是对亚氏“四元素”说的转述,但却进一步明确了“四元素”的地位。

为什么“行”只有四种物质形态呢?高一志说:“古有于四行中,止立于一行,为万物母者。其说各异,而不相通。后各哲皆并之,定四为行之确数。”这是对古希腊早期各哲学流派世界本质上的一个简要介绍。他又说:“亚里士多德性理总领,文证之曰:天体恒古旋动,即宜有不动之体以为其中心,是即地也。地位以其甚重、甚浊,得其低之位,则宜有一甚轻、甚洁者对以放之,必次也。西敌体以相歹之,性不能相适达,相近以生成物,故须气水二行人居两体之间,而调和之,则原行必须四始,为不多不寡。”这里已直接把亚里士多德思想作为“四行论”的理论来源。

在谈到“四行”的序列不杂不乱的原因时,他讲了三条理由:

第一,重轻的原因。因为“重爰低,轻爰高,以分上下”,这样,由于水轻于土,气重于火,从而水在土之上,气在火之下。

第二,合情的原因。“尽情相和则近,相背则远。”这样如冷成土,湿成水,土水显以冷情相各,所以水和土是相近的。而湿热成气,湿冷又成水,水 and 气以湿情相和,所以气水是相近的。而干热成水,湿热成气,气和火以热情相和,所以火气又是相近的。高一志在这里实际上是将冷热、干湿作为四行构成的一个有机序列的原因,这显然是希腊的思想。恩培多克勒在他的“四根说”中也多次从选择的角度来论证四根的关系。

第三,见试的原因。他说:“火发为焰,常有从下至上尖杀之

形,西曰火形尽不能安下而奋力以上,必向极高是也。气偶入土水之中,不能得安而欲上行。在土为地震,为山崩,在水为湫、为泡。”^①为什么水多在下而土在上呢?高一志无力相答,他运用了神学加以补充:“造物主初造天地,天地无谷,地而为水所敬。”^②为了解决这个问题,以适万物,造物主才劈山有谷,使水流之。

三 入华传教士对亚里士多德 “四因说”的介绍

“四因说”是亚里士多德哲学的最重要内容之一,它是对希腊古代哲学的一个总结和概括。哲学就是对世界本原的探求,那么这个本原是什么呢?亚里士多德把它概括为:质料、形式、动力、目的。例如一尊雕像,它的原因是:(1)质料,如铜;(2)形式,如某动物的形状;(3)动力,雕刻工;(4)目的,雕刻的技术过程是为了完成这一座雕像。

亚里士多德又进一步把“四因说”中的后三种归于“形式因”,在他看来,“后三种原因常常合而为一,因为那个‘是什么’(即形式因。——引者注)和‘所要求的东西’是同一个东西,而运动的来源与这些东西也是同类的”。这一概括有着重要的意义,由此,质料和形式成为他哲学的中心问题。

亚里士多德本身作为西方人早期的哲学探索自然有其不足。在研究目的因时,他把自然的过程和人的过程相混淆;在研究动力因时,他又引出“神”这个“第一推动者”;当他认为整个自然有一个最高意义上的、不动的第一推动者时,动力因就和目的因、形式

①② 高一志:《空际格致》卷上,《天主教东传文献三编》,第849、855—856页,台湾学生书局,1966年。

因成为了一个东西。

中世纪经院哲学正是利用了亚里士多德的这一点，将其定为一尊。但来华的耶稣会上在介绍中世纪经院哲学时，对亚里士多德“四因说”的介绍却给东方带来了希腊先祖的哲学智慧，提供给中国士大夫们一种截然不同的世界理论。

利玛窦在《天主实义》的首篇“论天主始制天地万物而主宰安养之”中，从多方面论证了天主的存在，“四因说”是他的一个重要论据。他说：“试论物之所以然有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物置于本伦，另之于他类也；质者，物之本来体质所以受模者也；为者，定物之所向所用也。”^①然后他举例加以论证，如车，人创造了车；轨辙为模者，而木料则为质者，让人乘坐是为者。利玛窦还在“四因说”基础上，按亚里士多德的质料和形式思想作了进一步的抽象。他说：“天下无有一物不见此四者者；四之中，其模者、质者此二者在物之内，为物之本分，或谓阴阳是也；作者、为者，以二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。”^②亚里士多德的哲学思想已表述得十分清楚。

陆安德（Andre-Jean Lubelli, 1610—1683）在《真福直指》一书中，从托马斯·阿奎那的经院哲学角度转述了“四因说”。他说：“天地参杂，万物材料，不过是物之元质，在各物内能受万模，无模不能存。譬如一所房屋，木料砖瓦，此是质者；前堂后堂，此是模样；必另外还有工匠造成，所以天地万物具有元质，又各物有各物之本模，另外有造成之者。而元质模样等，亦皆由造成之者造来。”这里，天主成了最终的“推动者”“创造者”，亚里士多德的形而上学与中世纪的神学有机地结合了起来。

①② 利玛窦：《天主实义》，第四篇，万历二十九年刊本。

从人类认识史的角度来看,亚里士多德的“四因说”有着重要的理论意义,尤其是当他把四因概括为“质料和形式”之后,哲学的问题更加鲜明了。通过自然物,抽象出形式,抽象出质料,万物中概括出两个基本因素,这本身在人类认识史上就是一个很了不起的事情,形式和质料的关系以后便成了萦绕在西方哲学家头脑中的重要问题。实际上,亚里士多德的“四因说”是对希腊哲学的一个总结,从泰勒斯把世界的本质规定为“水”开始,赫拉克利特认为是“火”,毕达哥拉斯认为是“数”,苏格拉底提出“善”,这说明对本原的追求一直是古希腊哲学家们的目标,而亚里士多德在前人的基础上作了进一步的抽象和归纳。

固然,亚里士多德并未真正弄清质料和形式的关系,但正像一些学者所说:“亚里士多德固然有重大错误,但却是必然会发生这样错误的,这点不足为怪。”因为人类早年的哲学思考必然有其幼稚的一面,这是很自然的。

传教士们把亚里士多德的“四因说”介绍到中国也同样具有意义。

首先,亚氏的“四因说”是纯希腊哲学,这种对质料与形式的分类和抽象完全是西方哲学的思维方式。在西方哲学中把本原问题提出,要追索“万物之根”,这实际上就是把人排除在自然之外,对自然进行客观的研究。“四因说”就是这个思想发展的一个初期阶段。中世纪以后,即便是在基督教哲学中,这种理性精神发生了变化,但并未消失,因为灵魂问题的产生本身就是对人和人自身自然的区别,尤其在托马斯·阿奎那哲学中,理性在宗教的外壳下存在着,信仰是以知识论形态出现的。

中国哲学发展的方向和西方哲学很不相同,重人伦是其思想的根本特征,孔子的哲学核心是“仁”,孟子则把这个思想提升到哲学的高度,他说:“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。”（《孟子·离娄下》）“人之有道也，饱食、暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教人以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公下》）

显然，人与人的关系是中国哲人思考的重点，社会是他们学说的全部领域，而自然只是其学说的一个背景依托。而西方哲学则始终把人与自然的关系作为其学说的中轴，对人之外的自然的追问、悬思，对万物本质的探求是其哲学的灵魂。来华传教士们在介绍“四因说”时就已经把西方哲学的这种根本特点介绍了进来，这对几千年以宗法人伦思想为基础的中国思想界来说是一个很大的冲击。“四因说”讨论的完全是自然本身，没有人的因素，人是放在自然之外的，这种讨论内容在中国传统的儒家文化中是从来没有的。

另外，“四因说”的理性特点，其追求万物之本原的倾向，也是完全异于中国文化主要在人伦方向抽象的特点；“四因说”是西方最早的本体论哲学，这种问题在儒家文化中不存在，这种讨论问题的方式在中国文化中也是没有的。在《尚书·洪范》中尚有“五行”思想，这与希腊的“四因说”有相似之处，但中国文化经过殷周之变到孔子加以完成其转型后，这种思想就退居于次要地位。

其三，由于耶稣会士精通中国文化，他们引进西方哲学时采取会通的方式，因而使中国学者易于接受。如南怀仁在向康熙帝进献《穷理学》时说，《穷理学》可“明历理，以开百学之门，永垂万世之事”。但他并不否认孔孟之学，反而说“孔孟之学万世不磨，理推之学，亦然，尽理为人性之本，永刻在人类心中。……”这里，南怀仁已把“理”的概念做了转换。由于耶稣会士在传播方式上努力会通两种文化，从而使当时不少知识分子对西方哲学采取一种了解、学习的态度。

入华传教士对亚里士多德思想的介绍是多方面的，如对其灵魂学说的介绍，对其伦理思想的介绍，对其宇宙论的介绍，^①限于篇幅我们不在这里一一展开，而在以后的章节中还要不断对这一问题从各个侧面加以展开。

当然，入华传教士对希腊哲学的介绍不仅仅局限于亚里士多德，对柏拉图、苏格拉底、恩培多克勒等希腊先哲的思想都有所介绍。如熊三拔《泰西水》不仅介绍了西方各种汲水器械和水利方法，还介绍了希腊哲学家恩培多克勒，向达认为“三拔此书所足称者，不在其记述之水法，而为希腊古哲人恩佩多里克斯四人元行之说，借以传其梗概于中土也。”^②因本书篇幅所限，这些都无法介绍，而只能集中于介绍传教士对亚里士多德思想的宣传。

- 费赖之说：“《寰有论》六卷，……此书乃亚里士多德所撰《宇宙论》之译文。”《在华耶稣会士列传及书目》上册，第 157 页。
- 向达：《书熊三拔泰西水法后》，国立北平图书馆馆刊，四卷五期，第 40 页，1930 年。

第三章 入华传教士对托马斯·阿奎那哲学的介绍

科学是来华耶稣会士的手段，传教则是他们的目的。利玛窦在复虞淳熙的信中说：“象纬之学，特是少时偶所涉猎；献上方物，亦所携成器，以当羔雉，其以技巧见奖者，果非知窾之深者也。若止尔尔，则此等事，于敝国庠序中，是为微末，器物复是工人所造，八万里外，安知上国之无此？何用泛海三年，出万死而致之阙下哉？所以然者，为奉天主至道，欲相阐明，使人人为肖子，即于大父母得效涓埃之报，故弃家忘身不惜也。”

因此，来华耶稣会士在中国对西方文化的传播着力最多、介绍最细的并不是西方的科学技术，而是西方的宗教与哲学。但长期以来在对来华耶稣会士的研究中，恰恰对于他们介绍的西方宗教哲学内容研究最少，对他们在“西学东渐”中的贡献的评价，往往也只说到他们对西方科学技术的介绍，一些历史学家认为“利玛窦在传播西方科学技术方面的贡献要比他传播西方伦理和价值方面的贡献大”^①，因而对他们所最着力、最用心传播的西方宗教和哲学的工作批评的多，肯定的少，要么说“他们的思想与当时欧洲的先进科学与思想是背道而驰的”，从而加以完全否定，要么轻描淡写，认为他们的工作中最没有价值的就是对西方宗教哲学的介

① John Young, *Confucianism and christianity* p. 27, Hong Kong, 1983.

绍，从而儿笔带过。这种研究态度显然是不公正的，是非历史的。在历史研究中最忌的就是以研究者的思想观念来裁剪历史，而不尊重历史事实本身。对待来华耶稣会士所介绍的西方宗教哲学工作的研究应以历史事实为准，首先客观地研究他们所做的工作，而不参以研究者的价值标准作为取舍标准。事实和价值的评断是两个相分而又相联的问题。

在对西方宗教哲学的评断上，也有一个价值的重新确立问题，也就是说，应纠正长期以来所形成的、具有强烈意识形态色彩的评价体系，而首先应把这个问题的研究和评价归还成一个科学研究的问题，一个纯粹学术讨论的问题，这样，我们对这个问题的评判才能更客观一些，更全面一些。

来华耶稣会士所介绍的哲学主要是西方中世纪托马斯·阿奎那的经院哲学，也有一部分是奥古斯丁的宗教哲学。从西方哲学发展来看，经院哲学是一种宗教哲学，因为它的论证是围绕着基督教神学的问题展开的，哲学并没有独立的意义。另外，《圣经》和教义又是经院哲学不可缺少的基础和前提，这样，经院哲学的论证被宗教的背景所深深制约，从而大大降低了它的哲学深度。但同时又必须看到，中世纪的经院哲学是西方认识史上的一个环节，它不仅发挥了希腊哲学的思想，使整个西方哲学成为一个连贯的思路，而且在它们对希腊哲学的发挥过程中，尤其是对亚里士多德哲学的解释中，对近代哲学的兴起提供了知识和理论的材料。“作为西方文化的三个来源，古希伯来人的宗教精神、古希腊人的哲学精神和古罗马人的法律精神，可以说都是经过中世纪基督教文化的中介，才得以近代承传。”^①必须正视这个基本事实，即近代西方思想的产生与发展都是从中世纪经院哲学的母体中产生的。托

① 吕大吉：《西方宗教学说史》，第99页，中国社会科学出版社，1994年。

托马斯·阿奎那正是中世纪基督教哲学集大成者，虽然在总的背景上哲学仍是神学的婢女，但为了回答各派的论争，为了回答各种思想的挑战，他的哲学体系中已融合了多种因素，思辨、理性、自然这些以后孕育出各种学派，并成为文艺复兴和英国经验哲学、德国古典哲学重要思想的基本概念在阿奎那那里都已有了^①。所以对于以托马斯·阿奎那为代表的经院哲学，“无论我们是否赞成他的理论，我们都不能不承认托马斯·阿奎那的经院哲学对后来的各种宗教学说产生了巨大的影响。”^②

一 入华传教士对托马斯·阿奎那著作的翻译

托马斯·阿奎那“被认为是集教父哲学之大成和 13 世纪后最伟大的经院哲学家”^③。来华耶稣会士中虽然利玛窦、庞迪我等人讲到过托马斯的思想，但正面介绍托马斯思想并简述其体系的是艾儒略。艾儒略在《西学凡》中第一次正面介绍了托马斯·阿奎那的哲学。在《西学凡》中他认为西方诸国共有六科，其中“道科”也就是我们现在理解的西方经院哲学。他说：

“所谓‘道学’者，西文曰：徒禄曰亚，乃超生出死之学，概括人学之精，加以天学之奥，将古今经与诸圣人微

① 按照舍勒 (Max Scheler) 的看法，不仅基督新教对资本主义精神的形成产生了影响，天主教特别是托马斯·阿奎那的哲学对近代资本主义精神的形成也产生了影响。参阅马克斯·舍勒：《资本主义的未来》，第 31—62 页，三联书店，1997 年。

② 汝信、王树人、余丽嫦主编：《西方著名哲学家评传》，第 426 页，山东人民出版社，1984 年。

③ 丁大贻：《基督教哲学》，第 87 页，四川人民出版社，1987 年。

论立为次第,节节相因,多方证析以明是道,使天主都中义理无不立解。”^①

这说明了中世纪经院哲学的特点,是以希腊圣人之言,证基督神学之理。“这种学向以解释《圣经》为口的,但采用了希腊哲学中的哲学原理来解释神学理论。”^②

艾儒略认为这门学问是解决“万有之始终”“人类之本向生死大事”的,所以在西方的地位极高,“各门学问无不以徒禄曰亚为极,为大”。然后他点出了托马斯·阿奎那的名字,说明了他在经院哲学中的地位,他说:“此种学问,古为圣所闻,其间有一圣,名为多玛斯甚博著书,又取前圣之言,括为徒禄曰亚。略所言最明,最简,最确,而此后,学天学者悉皆禀仰不能更赞一辞令。”

那么,托马斯·阿奎那的经院哲学有哪些基本内容呢?艾儒略认为它主要有“三支”。

第一支“先论徒禄曰亚之学,次论天主之本体”,主要内容有“天主之至一,至纯,至全至善,至无穷变迁而无所不在,无始无终而无时不行,至灵无所不知,至真不容差谬”。这实际上讲的是天主论,论证天主的存在与特性。由天主的至一引出了“三位一体”“天主造成天地万物之功”,揭示了天主的功能,它能观照万物,所有有形之物都受其保护。

第二支“论人究竟归向与人生前身后之真福”。如果说第一支讲主,第二支讲人,讲人讲善恶与祸福之关系,说明人的善恶得失,这部分包括对人的德性的分析,对“四枢之德”与“向主三德”

① 艾儒略:《西学凡》,见《天学初函》,第 27—28 页,台湾学生书局影印,1965 年。

② 傅乐安:《托马斯·阿奎那传》,第 65 页,河北人民出版社,1997 年。

等以及人的罪恶的等次和关系的解释。如“原罪与他诸罪，身前死后身神之害与是小过之容”，从而引出天主教的各种戒律。

第三支“盖前既论之诸罪，至是则论天主必宜降生救世论”。它要说明天主如何显灵以解众灵之苦，使善人升到天堂，使恶人得到审判。

应该说，艾儒略的这个介绍虽然很简略，但却是第一次纲要式地把托马斯·阿奎那的中世纪哲学介绍到中国，从哲学交流史来看，这个贡献还是要肯定的。

来华耶稣会士对托马斯·阿奎那的神哲学一直情有独钟，继艾儒略以后，利类思从拉丁文翻译了托马斯·阿奎那的神哲学著作《神学大全》，定名为《超性学要》。利类思翻译了《神学大全》的第一篇中的“论天主性体”，六卷；“论三位一体”，三卷；“论万物原始”，一卷；共编为十卷，于1654年出版；继后他又译了第一编的“论天神”，五卷；“论形物令造”，一卷，于康熙十五年（1676）刊印。第一篇中的“论人灵魂”，六卷；“论人肉身”，二卷；“论总治万物”，二卷；于康熙十六年（1677）刊印。第二篇没有翻译，第三篇则有“天主降生”，四卷；“复活论”，二卷，山安文思于康熙十六年（1677）刊印。

《神学大全》（*Somme thologique*）是托马斯的最重要的著作，它的第一部分写于1265年至1268年，第三部分写于1272年至1273年，前后历时8年，全书共计200万字^①。在《神学大全》中由于他把亚里士多德的哲学思想与基督教神学思想作了深入而系统的结合，这部著作在基督教史上被称为“是一部空前绝后的巨

① 汝信、王树人、余丽嫦主编：《西方著名哲学家评传》，第444页，山东人民出版社，1984年。

著”^①。利类思十分清楚托马斯这一著作的地位与作用，他在中文序言中清楚地表明了自己的看法，说明了他着力翻译此书的目的。

“旅人九万里东来，仰承先哲正传，愿偕同志将此书编译华言，以告当世；自惭才智庸陋，下笔维难，兼之文以地殊，言以数限，反复商求，加增新语，勉完第一大支数卷，然犹未敢必其尽当于原文也，续成大业，尚假岁月焉。”^②

利类思在《超性学要》中开宗明义讲述了天学在西方学术中的地位。

“大西之学凡六科，惟道科为最贵且要。盖诸科人学，而道科天学也。以彼较此，犹飞萤之于太阳，万不及矣，学者徒工人学，不精天学，则同无明万有之始终，与人类之本向，生死之大事。虽美文章，彻义理，谙度数，审事宜，其学总为无根……”^③

这里利类思并未否认“人学”，只是指出了“天学”的中心地位，二者之间是本末关系，天学为本，人学为末。“非人学，天学无先资，非天学，人学无归宿。必两学先后联贯，乃为有成也。天学西文曰：徒禄曰亚。云徒，指天主，本称徒斯，云禄曰亚，指究天主

① 尹大贻：《基督教哲学》，第87页，四川人民出版社，1987年。

②③ 利类思：《超性学要·序》，见徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第189—190页，中华书局，1989年。

事理也。”^①在谈到托马斯·阿奎那的历史作用时,他说:“其间杰出一大圣托马斯。后天主降生一千二百余年,产意大利国。乃更详考圣经;即古圣注撰,会其要领,参以独见,立为定论。”^②

托马斯的贡献在于彻底系统了基督教的神学思想,将各种不同意见归纳在一个完整的逻辑系统之中。《超性学要》正是他的代表作,这本书的一个特点是体系的完整。利类思说:“是书有三大支,支分为论,论凡数百,论分为章,章凡数千,章分为引,为疏、为驳、为止。而引疏驳正中,又各有始有终,此见数则更仆难矣。然而由初迄末,尽尽相发,序岩鳞次,垒垒交承,贯似珠连,望之浩瀚,拟河汉之无极。”^③

正因此,利类思说,《超性学要》为“诸理之正鹄,百学之领袖,万圣之师资”。在明末清初的动乱年代,传教士能够将《超性学要》翻译出版,实为不易。直到今天,我们所能读到的托马斯·阿奎那的著作仅有张全寿的译本、马清槐译的《阿奎那政治著作选》(商务印书馆)、周丽萍和薛汉喜根据托马斯·基尔比的《托马斯·阿奎那哲学文本》(拉丁文英译本)所译出的《基督教箴言隽语录》(长洲文艺出版社),若要系统研究托马斯·阿奎那还要看利类思的译本。

二 入华传教士对托马斯·阿奎那 哲学思想的介绍

对上帝的证明是一切经院哲学的核心,无论是以新柏拉图主义为基础的安瑟伦的“本体论证明”,还是糅合了新柏拉图主义和

^{①②③} 利类思:《超性学要·序》,见徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第189—190页,中华书局,1989年。

亚里士多德哲学托马斯·阿奎那的“宇宙论”和“目的论”的论证，其基本思路都是试图用理性来论证和证明上帝的存在和它的惟一性。

来华耶稣会士也向中国宣传了这套经院哲学。罗明坚的《天主圣教实录》是来华传教士的第一部中文著作，也是第一部宣传基督教教义的著作，在这里他开篇就提出了天主的存在问题，在第一章“真有一天主”中，他明确提出：“尽天地之先，本有一天主，制作乾坤人物，普世固当尊敬之。”利玛窦在《天主实义》开篇中说：“平治庸理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦设甲乎君，君臣为三纲之首，夫正义之此明此行。”

既然国不能有二主，天地间也应如此，以此类推，便引出了天主问题，他说：“邦国有主，天地独无主乎，国统于一，天地有二主乎？故乾坤之原，造仪之宗，君子不可不识而仰思焉？”这样利玛窦就把中世纪神学的论证和中国传统政治伦理结合了起来。

耶稣会士在论证上帝的存在和惟一性时基本上采用了经院哲学的论证方法和原则。罗明坚在《天主圣教实录》中对天主存在作了三条论证，较为简单，也没有更深入地从中国文化的角度考虑，这反映了耶稣会士来华初期对中国文化尚不熟悉的特点。在此以后，随着对中国文化的了解，他们的论证更为周密，也更为中国化。来华传教士中对天主论证最为详细的是利玛窦，而正是在这个论证中，他介绍了托马斯·阿奎那的哲学。利玛窦在《天主实义》中从五个方面论证了上帝的惟一存在性。

第一，“物之无魂无知觉者，必不能于本所自有有所移动，必借外灵才以助之。”^①利玛窦这里是从动力论的角度加以论证的，证

^① 利玛窦：《天主实义》，第二篇，万历二十九年刻本。在此感谢美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所的吴小新博士给笔者提供了这个珍贵的版本。

明风吹石动、日月星辰变换必有一个外部的力量加以推动。利玛窦的这个论证就是托马斯·阿奎那著名的证明上帝存在的五条论证中的第一条。托马斯的论证是：“第一较显的路是动力。我们确定知道，世上有被动的。凡被动的，定必从外界受动；被动就是从能动引到行动。施动的当是行动的；施动就是使物从能动引到行动，若没有行动的，不能领能动之物去行动；……甲受动于乙，乙当受动于丙，然而如此推上，不能至于无穷，因至于无穷，则无初动者，也就是等于无动者了；……所以应当推到一位不受动的初动者：这就是我们所说的天主。”^①

对比利玛窦和阿奎那的论证，可以看出，利玛窦的论证简单一些，少了一个“运动的链条推出必有一个最终的不动的推动者，即第一推动者：上帝”。也就是说利玛窦的论证不像阿奎那那样，是以逻辑的形式推出上帝的。对于利玛窦的这一特点，不应忽视，因为在托马斯·阿奎那的这个链条动力的论证中，把宇宙描绘成了一个机械被动的系列，这个宇宙的模式对近代西方思想有着重要的影响，我们从牛顿寻求第一推动力的追求中可以感觉到这一点。

利玛窦的这种方法虽然使论证少了一种逻辑的力量，但他所提供的不是一种机械的宇宙观，而是一种有机的自然观，这样似乎更适合于中国的特点，这正是他高明于罗明坚之处。

第二：“物虽本有知觉，然无灵性，其或能行灵者之事，必有灵者为引动之。试观鸟兽之类，本冥顽不灵，然饥知求食，渴知求饮，畏矰缴而薄青冥，惊网罟而潜山泽，或吐哺，或跪乳，俱以保身孳子、防豁就利，与灵者无异，此必有尊主者默教之才能如此也。譬如观万千箭飞过于此，每中鹄，我虽未见张弓，亦知必有良工发箭，

① 吕大吉：《西方宗教学说史》，第 103—104 页，中国社会科学出版社，1994 年。

乃可无失中云。”^①

利氏的这个分析类似于托马斯·阿奎那关于上帝论证的第五条论证，即从世界的秩序或目的性论证上帝的存在。托马斯·阿奎那在论证时说：

“我们是一切缺思考的自然质体，都按目的工作。可以从它们不断的工作及同样的工作上看得出来，而且这样才算顶好。这也不是偶然的，是按一个意向趋向目的。然而无意识的事情，除非有一个指挥自然事物的智者来管制，不能走向自己的目的，如同箭受射人的节制一样。所以必须有一个智者来统制了物向其目的；这就是天主。”^②

从比较来看，利玛窦和托马斯·阿奎那的论证基本没有什么区别，甚至连所用的例子也十分相似。神学目的论是通过事物的客观规律性或人活动的自觉性为例来证明这个世界都是一个有目的的活动，而这目的确定者和指导者自然是上帝。

第三，“凡物不能自成，必须外为者以成立。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手，知此，则识天地不能自成，定有所为作者，即吾所谓天主也。譬如铜铸小球，日月星宿山海万物备焉，非巧工铸之，铜能自成乎？况其天地之体之大，昼夜施行，日月扬光，辰宿布象，山生草木，海育鱼龙，潮水随月，其间员首方趾之民聪明出于万品，谁能自成？如有一物能自作己，必宜先有一己以为之作；无既已有己，何用自作？如先初末始有己，则作己才必非己也。故物不

① 利玛窦：《天主实义》，首篇，万历二十九年刻本。

② 转引自巴大古：《西方宗教学说史》，第 104 页，中国社会科学出版社，1994 年。

能自成也。”^①

利玛窦的这个证明来自托马斯证明的第二条，即因果关系证明，从事物之间的因果联系推论出一个第一内因，即上帝。托马斯·阿奎那在证明中说：

“在觉着的事物中，我们看出有一种成因律，总找不出，也不能有一件事物是它自己的成因的；因为自己先于自己的有，是不可能的。论成因也不能推至无穷，因为在成因的顺序中，初因接中因，中因至末因，中因多寡，都无关系。若除去因，便无果。所以若不失有成因，也无末因，也无中因，若成因以至究，便等于无第一成因了；这样便无最后之果，也无中间之因了。这显然是一种错误，为此不得不有一个最初的成因，便是人们所说的天主。”^②

这里他们二人论证的区别在于：在论证中利玛窦把托马斯的从因果系列的逻辑关系中推出第一内因的方法去掉了，这样在逻辑力量上少了一些，但却更符合中国人的一般有机自然观的思路，而且在论证方法上更多采取直观、感性的方法，以使中国文人理解，而托马斯·阿奎那则完全是一种逻辑本身的推演，完全没有自然、感性的论证方法。

第四，“物本不灵安排，其不有安排之者？如观宫室，前有门以通出入，后有院以种花果，庭在中间以接宾客，室在左右以便寝卧，楹柱居下以页栋梁，茅茨置上以蔽风雨，台此乎处置协宜，而

① 利玛窦：《天主实义》，首篇，万历二十九年刻本。

② 转引自吕大吉：《西方宗教学说史》，第103—104页，中国社会科学出版社，1994年。

后主人安居之以为快;则宫室必由巧匠营作,而后能成也。又观铜铸之字,本各一字,而能接续成句,排成一篇文章,苟非明儒安置之,何得自然偶合乎?”^①

这种安排是有一定规则的,“有质有文而不可增减焉,上至日月,下至飞走鳞介,树木花草,都按安排布置有次有常,非初有至灵之主赋予其质”,这样上帝就被引出来。

利氏的这个论证来自托马斯关于上帝的第四个证明即等级论证。托马斯说:“事物好、真、贵都有大小高低。然而大小都是按它与极好、极真、极贵者的距离来分别的;如更热是距离热较近。为此若有一个极真、极好、极贵者,自然也是极有的;因为按形而上学说,极真便是极有。如果某类中有此极有,便是此类中的原因,如火为极热,则为诸热的原因,……所以在万有中,应有一个善性及一切完全的原因,便是天主。”^②

托马斯通过说明事物是一个等级的系列,推论出必然有一个最高的等级,这个位于最高等级上的至善、至美、至真、至贵者便是天主。利玛窦对这个论证的转述比较全面。

第五,“吾论众物所生形性,或受诸胎,或出诸卵,或发乎种,皆非由己也”^③。如果这样推论,“则必须推及每类初宗,皆不在于本类能生,必有元始特异之类化生万物类者,一吾所称天主是也”。那么万物都由天主所生,天主为何而生?他说,天主无始无终,“物由天主生,天主无所由生也”。

利氏的这个论证来自托马斯关于上帝的第三条论证,即可能性与必然性的论证。托马斯说:“我们在事物中,看出许多能够有而未有的;因为有许多将灭的事物,自然他们也是能有、能不有的;

^{①②} 利玛窦:《天主实义》,首篇,万历二十九年刻本。

^③ 转引自吕大吉:《西方宗教学说史》,第104页,中国社会科学出版社,1994年。

……而此说若真,至到如今还是无物;因为无有的,除非从另一有,不能开始有。……所以不能一切都是能有,该有另一个实际的必有。而此必有或否而此必有的原因,也不能推至无穷;如上说的成因一样。所以当有一个本然必有的他不从外接受必有的原因,反而是众物的必要原因。这便是我们的天主。”^①

显然,托马斯这个论证是区别于第三条原因结果论的论证的。他是从可能性与必然性、从一般的存在和必然的存在来论证的,揭示上帝存在的那种必然性。利氏对这个思想抓得很准,充分说明了上帝的自主性,必然性,“天主生物,乃始化生物类之诸宗;既有诸宗,诸宗自生”。

从以上分析可以看出利氏对天主论证的五条,基本采用了托马斯·阿奎那对上帝证明的五条论证。托马斯的这五个证明可分为两类,前三个证明推理方式大体相同,都是把事物作为被造物,由此推出整个世界的创造者——上帝。所以,学术界称之为“因果律证明”,或像康德所说的是一种“宇宙论证明”。

后两种证明则是把上帝作为世界的最终目的,学术界称为“目的论证明”,或康德所说的“自然神学的证明”。

从西方哲学史的演变过程来看,托马斯·阿奎那的这五个证明对后世产生了重大的影响,这在霍布斯的哲学中,在牛顿的自然哲学中,在康德的《纯粹理性批判》中,在斯宾诺莎的哲学中,都可以清楚看出来。中世纪的经院哲学并不是无意义的,是整个西方哲学史发展中的一个环节。利玛窦如此详细地把这一学说介绍到中国,对中国思想界来说是十分重要的。

① 转引自吕大吉:《西方宗教学说史》,第104页,中国社会科学出版社,1994年。

三 托马斯·阿奎那哲学思想的 传入对中国思想界的意义

利玛窦对托马斯·阿奎那的这五大证明的介绍对中国思想界的意义在于：

第一，他通过介绍这五大证明，初步介绍了一些西方哲学宗教的思想。学者们已研究证明，托马斯·阿奎那对上帝的证明有着一种西方哲学的知识背景。“第一个证明出于亚里士多德的运动观，第二个证明首先由阿维森纳提出，第四个证明包含在柏拉图思想之中，由奥古斯丁和安瑟伦提出，第五个证明来自亚里士多德的‘目的因’观念。”^①这个说明使我们看到，托马斯的哲学是对他以前哲学的汲取和总结，利玛窦在介绍托马斯的哲学时实际上已经把亚里士多德、柏拉图、奥古斯丁、安瑟伦的思想间接地介绍到了中国，从哲学交流史的角度来看，利玛窦的这个功劳是很大的。

第二，他在介绍托马斯证明的同时，也介绍了西方哲学的思维方法。对本体的追求一直是西方哲学的特点，托马斯不过是通过对上帝的论证表现了这一特点。一旦你深入读利玛窦的这个介绍，就会感到西方哲学的这个特点，正像吕大吉先生所说的：“因果律的证明，或宇宙论的证明，正是人类这种具有普遍性的思维特征的反映。”^②

① 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 376 页，人民出版社，1994 年。

② 吕大吉：《西方宗教学说史》，第 106 页，中国社会科学出版社，1994 年。

第四章 入华传教士对中世纪 经院哲学的介绍

托马斯·阿奎那是中世纪经院哲学集大成者，入华传教士在对西方宗教哲学的介绍中除了突出介绍托马斯的著作和思想以外，对整个经院哲学的基本理论也做了介绍。这个介绍一方面是对介绍托马斯哲学的一个进一步展开，另一方面也是他们试图将西方宗教哲学中国化的一个尝试。

一 上帝论

上帝论是经院哲学的核心，用理性去证明信仰，在信仰中展开理性的说明，这构成了经院哲学上帝论的基本内容。面对中国文化，面对完全异于基督教的儒家文化，来华传教士一方面像利玛窦那样把儒家思想向前推，从三代典籍和孔子思想的根源上证明中国曾信仰过上帝从而与基督教有着共同性。这是一种历史解释学的方法，这种方法对历史意识发达、言必称三代的中国士大夫来说具有极大的说服力。^①

① Nicolas Standert, S. J. *The fascinating god*, rom 1995. 钟鸣旦教授在这本书中对中国典籍中的“上帝”“天”“天主”等相关概念从统计学、社会学等角度进行了深入的分析，颇有新意。

另一方面,他们并未停滞在这种历史考据学上,而是利用儒家思想对天存而不论、逻辑思维欠缺的特点从正面直接展开他们的上帝论。

传教士的切入点抓得是很准的,对此李之藻在傅泛际的《寰有论》序中讲得十分清楚:

“权舆天地,神人万物森焉,神佑人,万物养人,造物主之用恩,同特厚于人矣。原夫人禀灵性,能推义理,故小天地;又谓能参赞天地,天地设位而人成其能。试观古人所不知,今人能知;今人所未知,后人又或能知;新知不穷,固验人能无尽。是故有天地,不可无人类也。顾今试论天地何物,何所从有,何以繁生诸有,人不尽知;非不能知,能推不推,能论不论,奚从而知?如是而尚语参赞乎?不参赞,尚谓虚生……”^①

由儒家的参赞天地引出必知天地,这是顺着儒家的理说,同时他又一针见血指出儒家思想对天存而不论、只注现实理性、忽视形而上思考的缺点。李之藻这是逆着儒家的理来说的。

“昔吾孔子论修身,而以知人先事亲;盖人即仁者人也之人,欲人自识所以为人,以求无忝其亲,而又推本知天。此天非指天象,亦非天理,乃是人所以然处;学必知天,乃知造物之妙,乃知造物有主,乃知造物主之恩;而后乃知三达德,五达道,穷理尽性,以至于

① 李之藻:《寰有论序》,徐宗泽编著:《明海间耶稣会士译著提要》,第198页,中华书局,1989年。

命；存吾可得而顺，歿吾可得而宁身。故曰儒者本天，然两千年来，推论无征，谩云存而不论，论而不议；夫人议则论何以明，不论则存之奚据。……致灵心埋没而不肯还向本始。”^①

正是在这种背景下传教士展开了经院哲学的上帝论。这方面代表性的著作除了上面提到的利玛窦的《天主实义》外，还有罗明坚的《天主圣教实录》、庞迪我的《天主实义续篇》、傅泛际的《寰有诠》、高一志的《寰宇始末》、孙璋(Alexandre de la Charne, 1695—1676)的《性理真诠》、艾儒略的《万物真元》、《三山论学记》、孟儒望(Jean Monteiro, 1603—1648)的《天学略义》、《天学四镜》、汤若望的《主制群微》、方济各会传教士利安当(Antonio de Santa Maria, 1602—1669)的《正学镠石》以及教内的中国儒家士大夫的护教性著作，如杨廷筠的《代疑篇》、徐光启的《辩学章疏》、邵辅忠的《天学说》、严保禄的《天帝考》等著作。

概括起来，这些著作大体从三个方面展开对天主的论述，一是从天主与万物之关系，二是从天主与人之关系，三是从天主本身的神性。

关于第一方面，罗明坚在《天主圣教实录》中首次论述天主存在的理由时讲了三条。他说：“天地之中，真有一尊，为天地万物之主，吾西国人所奉之真主是也。吾日以理譬之。譬有外国一人，游至中华，见其各处州县府司三院，承事一位人君撑持掌握故能如是之安泰。……如此乾坤之内，星高乎日月。行政施权使无天主

① 李之藻：《寰有诠序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第 199 页，中华书局，1989 年。

焉能使四时而不乱哉。此乃第一之喻理也。”^①

这是一种类比推理法,由人世推到自然万物,引出天主。第二条是采用原因和结果的推论法,采取从结果追溯原因的后天证明方法,“人必生于父母,鸟必出于其卵,知此则知天地不能自成。必繇于天主之作可知矣”。第三条仍是类比法,从舟之中必有掌驾良工,推出“天地之间事物如此其至公也,苟无一主,亦何以撑持掌握此天地万物哉。此余所以深知其定有一尊之天主也”。

庞迪我在《天主实义续编》中说:“圣弟阿泥削曰,人所由识天主有三路,一曰,由造作。……二曰,由物情。……三曰,由除去。”^②这三条都是从天主与万物的关系上讲的,“造作”指万物源于上帝,“物情”指万物精美为上帝所做,“除去”指物有瑕疵靠上帝消除。

利玛窦在《天主实义》中指出万物必受制于天主有两条理由:“其一曰:凡物不能自成,必须外为者以成之。楼台房屋不能自起,恒成于工匠之手。知此,则识天地不能自成,定有所为制作者,即吾所谓天主也。”“其二曰:物本不灵而有安排,莫不有安排之者?……夫天高日月上覆,地广厚下载,分之为两仪,合之为宇宙;辰宿之天高乎日月之天,日月之天包乎地,火包乎气……吾试忖度,此世间物安排布置有次有常,非初有至灵之主赋予其质,岂能

- 关于罗明坚的《天主圣教实录》一书版本情况,方豪在《影印天主圣教实录序》中已有初步的说明。1998年笔者赴罗马耶稣会档案馆核对此书,发现此档案馆藏有三个不同的版本。第一本名为《新编西竺国天主实录》,馆藏号为 ARSI JAP SIN 189;第二本名为《天主实录》,馆藏号为 ARSI JAP SIN 1190;第三本名为《天主圣教实录》,馆藏号为 ARSI JAP SIN 154。在此感谢弥维礼教授对笔者的帮助。
- 庞迪我:《天主实义续篇》,见《天主教东传文献续篇》,台湾学生书局,第107页,1966年。

优游于宇下,各得其所哉?”^①

从这一角度展开论证的最典型的是高一志的《寰宇始末》和傅泛际的《寰有论》。

在《寰宇始末》和《寰有论》中他们转述和介绍了《圣经》《旧约》中的“创世纪”的基本内容。对于中国的基督教文人来说,接受这一套创世说是一件很困难的事,例如像杨廷筠这样台柱式的人物,在其著作中提到“天主七天创世说”也只有一处,在《代疑篇》中他说:“洪荒之初,未有天地,焉有万物?其造无为有,非天主之功谁功?古经云:天主化成天地,以七日而功完。时则物物各授之质,各赋之生理,予之生机,各畀天神以保守之,引治之。此道天主洪恩。自此,物物依其本模转相嗣续,完其生理,畅其生机。”^②

但他在《代疑篇》的另一处又说:“原初处空无所有,既能以绝无为有,则建立以后,造有、适有、变有归无,又不过微尘末事,反掌可就。”^③

这里的矛盾是明显的,一方面认为宇宙乃天主所创,而非理学所说的是有气生而成,但另一方面又似乎不赞同“七天创世之说,反而较接纳由无而有,又由有归无的观念”^④。这说明中国文人接受七天创世说时并非易事。关于这方面的研究非本书主题,^⑤我们仍回到耶稣会上所传播的经院哲学题目上来。

① 利玛窦:《天主实义》,首篇,万历二十九年刻本。

②③ 杨廷筠:《代疑篇》,见《天主教东传文献》第一册,第506、500页,台湾学生书局,1966年。

④ 钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第135页,比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心,1987年。

⑤ 参阅林金水:《利玛窦与中国》,陈卫平:《第一页与胚胎——明清之际的中西文比较》,孙尚扬:《基督教与明末儒学》,张恺:《庞迪我与中国》,何俊:《西学与晚明思想的断裂》。

再看天主与人的关系。神人关系是经院哲学的一个重要内容，上帝的功能、地位与作用很多方面正是通过这一角度来展开的。

艾儒略在《万物真原》中首先驳斥了中国传统的天地生人说，为基督教的神人关系打下基础。他说：“然既有天地，天为父，地为母。有氤氲之气，自能生人物矣。故人常感天地之恩，而以时祭谢之。曰：否。不然。”^①

为什么呢？因生于什么要靠其生者养，人并非生于大地。另外，所生之物的特性是由被其生者所传的，天地无灵无觉，它怎么可能生出万物之灵的人呢？

艾儒略在《三山论学记》中阐述了他的天主观，艾儒略被认为是利玛窦之后“适应路线”的最成功执行者，^②被晚明大儒叶向高称为“西来孔子”。艾儒略熟悉儒家经典，因而他直指“新儒家”的“理”的本体论，并力图把这种“理”的本体论转化为或归属为人格神的本体论，他说：

“试思夫苍苍之块然者，果能自立莫乎？凡天地间种种妙有岂自然而生而灭，自满自长乎？抑偶然而能并育并行不害不悖乎？观察公曰，谓二气之运旋者非乎，抑理也。曰二气不出变化之材料，成物之形质，理则物之准则，依于物而不能物物。诗曰有物有则，则即理也。必先有物然后有理，理非能生物者。……若云理在物之先，余

① 艾儒略：《万物真原》，见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，第 210—213 页，辅仁大学出版社，1996 年。

② Charles E. Ronan, S. J. and Bonie B. C. Oh, *East Meets West: The Jesuits in China 1582—1773*, p. 127, America 1988. Tiziana Lippio, Roman Maler (eds), *Scholar from the West: Giulio Aleni s. J. (1582—1649)*. Nettal, 1997.

以物先之理，归于天主灵明，为造物主。盖造物主未生万有，其无穷灵明必先包涵万物之理，然后依其包涵而造诸物也。”^①

在逻辑上艾儒略十分聪明，他首先将物与理相剥离。理在物中，显然理不能生物，肯定是先有物而后有理，但物又不能自生自绝，这样就先把物的本体论堵死了。接着谈理，顺着新儒家的思路，承认理先，理是一个原则。但一种抽象的原则怎么能产生人与万物呢？这样只能把理的本体转化为人的本体，这个人非一般人，因他还要造人、造物，自然这只能是神人，只能是天主。艾儒略的高明之处在于，他并不直接反对理学，而是用其矛攻其盾，从逻辑上将理学置于死地。正如何毅林(Gianni Criveller)所说：“艾儒略实行了利玛窦的适应政策，每当涉及到灵魂观念和其他哲学及宗教观念时，都采用新儒家或佛教的术语加以表述，尽管他本人强烈地反对这两种学说。”^②

庞迪我在《天主实义续篇》中则提出两个论据：其一“夫天地间大小物无不有其性所趋向美好，而得望者也。幸得之，则祉福圆满，宜无复有愿望矣。众人生平，千计万谋所图，无休息，何也，愿望无限际”。人有无限的美好愿望，个人生命有限，怎样实现这个美好愿望呢？“则必然有一物其性德及美好精皆无穷，皆不可加，能充满休息者，此即我所谓天地总主，万物大父母也”^③。其二，“使一国无一首可率，无一法可遵，而人各若其私意湮害，安能绝

① 艾儒略：《三山论学记》，见《天主教东传文献续编》，第440—441页，台湾学生书局，1966年。

② Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei, 1997.

③ 庞迪我：《天主实义续篇》，见《天主教东传文献续编》，第140—141页，台湾学生书局，1966年。

止哉？天下人同具斯理，故随处立君长，从其令命。君臣之议，始为人间大伦，巨纲矣”^①。而目天下芸芸众生，各有所图、各有所想。若没有天主的赏罚，惩其恶者，褒其善者，人间便会大乱，只有“赏善罚恶令人迁善”。然善恶是人心所至，能明察善恶的惟天主。“直赏其内心之真善恶，令人寡心罪迁心善不亦至当”。

这两条论证都隐含着哲学的推论，前者是以有限和无限的关系加以展开，从个体生命的有限，托出上帝之无限。后者是从个体和类的关系来推，个体愿望与类的愿望之冲突，而要保持这种平衡非有天主不可。

中国的基督徒在理解神人关系时加进了中国伦理色彩，把天主称为“吾人大父母”。例如杨廷筠曾说过：“今人止视天主至尊至高，与己邈不相亲，不知在人世。则论名分，天主视人无非其子，无贵贱，无贤愚，皆一大父所生。故谓之大父母，尊而且亲，无人可得远之。子事父母惟力白视，善事父母者，则谓之能竭其力，岂有父母之前，可一日不尽其分。”^②

将神人关系比喻成血缘关系，将对父母的亲孝之情比作对天主的崇敬之情，这是基督教中国化的典型表述。“这是典型的中国式的称呼，与西方传统只称呼天主为‘父’形成了强烈的对比”^③。其实无论杨廷筠是否读过张载的《西铭》，这种将天人化的做法恰恰反映出了中国儒家天人观的本质特征。儒家所说的“事亲如天”是将人世亲情提高到了宇宙论高度，使伦理学有了本

① 庞迪我：《天主实义续篇》，见《天主教东传文献续篇》，第142页，台湾学生书局，1966年。

② 杨廷筠：《代疑篇》，见《天主教东传文献》第1册，第567页，台湾学生书局，1966年。

③ 钟鸣F：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第316页，比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心，1987年。

体论的支撑；而孔子所说的“事天如事亲”则是将外在的宇宙论“内化”于人世亲情之中，从而达到在内在的伦理亲情中一种形而上学的超越，这便是“天人合一”^①。所以，对明末清初所传入的西方宗教哲学，一定要看清是谁讲的，中国基督徒和传教士二者的理解有较大的差异，也正因此本书的重点放在对传教士的介绍上。

天主神性是基督教哲学核心，是上帝论的基础。

利玛窦说：“今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚较天地犹甚也；非鬼神也，而其神灵鬼神不啻也；非人也，而遐万圣容也；非所谓道德也，而为道德之源也。彼实无往无来，而吾欲言其以往者，但曰无始也；欲言其以来者，但曰无终也。又雅而意其体也，无处可以穹载之，而无所不盈充也。不动，而为诸动之宗。无手无口而化生万森、教谕万生也，其能也，无毁无衰，而可以无之为有者；其知也，无味无谬，而已往之万世以前，未来之万世以后，无事可逃其知，如对口也；其善纯备无滓，而为众善之归宿，不善者虽微而不能为之累也；其恩惠广大，无雍然塞，无私无类，无所不及，小虫细介亦被其泽也。”^②这里对天主的特性、本质作了极为清楚的表述，但这种界定对中国士大夫来说仍十分抽象，理解起来比较困难。因为在利玛窦的这种解释中，上帝这种神的形象和特质已经渗透了许多希腊思想的说明。因而有人就问传教士，如果上帝生万物，那么上帝被谁生呢？显然，这完全是从感觉论角度发问的。中国文人的这种思维方式同传教士所强调的天主的本原性的思维方式有很大的差距，因而艾儒略在《万物真原》中就进一步点明天主其本原性、抽象性的物质。他说：

- ① 刘述先：《儒家思想意涵之现代阐释论集》，台湾中央研究院中国文哲研究所筹备处，2000年。
- ② 利玛窦：《天主实义》，首篇，万历二十九年刻本。

“天主为万有无原之原，胡询其所从生乎？天主有所从生则非，天主矣盖有始者必出于无始天地有始，始于天主之全能。则天主为万物未始有始之始矣，何更求之有哉？若必云，天主有所从生将穷天生，天主者又从何生耶？……天主自超万物之生，自在万有之光无所从生，而实为自有，曰为万有之元有者也。”^①

无论是利玛窦所说的天主还是艾儒略所说的天主都是经院哲学的另一种表述，这里既有安瑟伦的思想也有托马斯的思想。当他们说天主是“万有无原之原”时用的是安瑟伦的“单一的论证”，这个论证一是自足的而不需其他的论证的；二是足以证明神的存在——即在一个至善至福无需其他辅佑而存在，但一切其他事物，为着他们自己的存在与福利都需要他；三是又足以证明我们对神所信的一切。^②

当利玛窦说天“无往无来”“无始无终”而又“无所不及，小虫细介亦被其泽”时，他又采用的是托马斯的哲学思想。“共相存在于个别事物之先，是上帝的心智，上帝据以创造世界，创造事物，这个共相实质上就是上帝。”共相作为事物的‘形式’或‘本质’存在于个别事物之中”^③。此时上帝不仅是最高的实体，也是精神的实在和物质实体，“上帝作为实体，没有存在与本质区分，精神实体含有存在与本质区分，物质实体含有存在与本质，形式与质料双

① 艾儒略：《万物真原》，见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第1册，第210—213页，辅仁大学出版社，1996年。

② 安瑟伦：《上帝存在论》，转引自尹大贻：《基督教哲学》，第100页，四川人民出版社，1987年。

③ 尹大贻：《基督教哲学》，第114页，四川人民出版社，1987年。

重区分”^①。

之所以下气力认真分析传教士们的“上帝论”的理论结构和理论来源基于以下两点考虑：

第一，我们应该清楚传教士们究竟介绍给了中国人哪些西方哲学思想。通过以上分析我们可以看出天主教是“万有无原之原”的观点在转述安瑟伦的说法时已把柏拉图的“理念论”的部分内容介绍了过来。柏拉图追求的是美本身、善本身，追求的是普通性的观念存在，“一切原因的终极原因”按照他的理解，经验世界中的一切个别具体事物都是不完备的，这便导致我们去寻求那种最普遍、最一般的存在，这个存在在基督教神学中就是上帝。黑格尔说：“包含这一崇高原则于自身之中的基督教，曾凭借柏拉图早已作出的那个伟大开端，进而成为这个理性组织，成为这个超感性的国度。”^②此言极对！

柏拉图的理念论影响了整个西方哲学思想的演进，亚里士多德的本体论、共相说虽对柏拉图有所匡正，但经过托马斯的改造后已和柏拉图的学说有了契合。

传教士们所讲的天主“无所不及”而又“无始无终”，天主非天、非地、非神的观点基本上是托马斯哲学的中国表述，而正是在这种表述中亚里士多德的“共相论”思想已包含其中。

尽管经院哲学只是“把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来”^③。从根本讲经院哲学像黑格尔讲的是“不健康的常识”，但对中国来讲，传教士们的这种论证的方式包含了柏拉图、亚里士多德哲学的基本内容，通过他们一种完全异质于中国传统哲学的

① 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 383 页，人民出版社 1994 年。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，第 152 页，商务印书馆，1983 年。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第 328 页，商务印书馆，1983 年。

思维方式呈现在中国士大夫面前，一些从未想到过的问题开始冲击他们的思想。通过宗教，通过中世纪经院哲学，在一种曲折的方式中希腊思想正式在中国登场，在中国传播。从文化交流史来看，传教士们所做的工作是开创性的。弄清楚这个基本事实很重要。

第二，中国哲学的特点在于“它从来不是思辨理性”。“以‘实用理性’、‘乐感文化’为特征的中国文化，没有建立外在超越的人格神，来作为所依归宿的真理符号”。也就是说中国哲学没有“什么是”、“何为存在”的讨论，它关注的是“如何是”、“怎样存在”的问题。西方式的所谓本体论问题在中国从未有过。

利玛窦等人的价值在于他们朦胧地感到了这一点，所以他们一方面采取历史解释的方法，引证三代圣贤之言作为根据；另一方面在论证方法上采取自然神学的方法，向中国思想靠拢。但在本质上，在理论本身，利玛窦及绝大多数传教士并未让步，他们仍坚持固有一套的西方理论，这点从上面的论证中可以清楚地看出。

这个理论一方面会引起像徐光启、李之藻这样开放性儒家知识分子的震动、惊叹，另一方面大多数中国人在理解上较为困难。自然理性的说理方法一旦讲到问题的本质往往不起作用，因为对天主特性的理解需要了解西方哲学的基本路向，对中国一般人来讲，这完全是另一种根本不同的思维方式。

这点利玛窦本人也有深刻认识，他说：

“世有智愚，差等各别，中国虽大邦，谅有智亦不完有愚焉。以目可视为有，以目不能视为无，故但知事有色之天地，不复知有天地之主也。……嗟嗟，愚者以目所不睹之为无也，犹瞽者不见天，不信天有日也，然日光实在，目自不见；何患无日？天主道在人心，人自不觉，又不欲省。不知天之主宰虽无其移，然全为目，则天所不见；全

为耳,则无所不闻;全无足,则无所不到。在肖子,如父母之恩也;在不肖,如宪判之威也。”^①

中国人思维的特点是“以目代理”,情感思维,利玛窦等人的高明之处在他们已深切感受到这一点,但如何处理这两种不同思维方式的冲突,实际上利玛窦和传教士们也是无奈的。明末清初中西文化交流的意义就在于它第一次真正说明了两种文化的同与异,揭示出了两种文化在哲学上的重大差别。法国汉学家谢和耐教授也曾揭示过这种差别:“传教士仍如同中国文人一样,无意中成了一整套文明的代表者。如果他们如此经常地遇到传统的困难,那是由于不同的世界观和人生观而以不同的逻辑通过语言表达出来的。”^②明了这一点,我们便会看到利玛窦“适应策略”的局限性,从而体会到两种异质文化求同之难。

二 基督论

基督论是基督教的核心理论,如果说上帝论是从本体论上揭示宇宙的创生、上帝的特性、本质及上帝与世界和人类的关系,那么只有通过“三一论”所引出的“基督论”才能证实并完成“上帝论”,基督教正是通过耶稣基督因圣神降孕,由童贞玛利亚诞生所完成的“道成肉身,作为上帝的独生子下凡人间所经历的诞生、受难、复活的过程,显示了一种宗教的奥秘,从而确定了上帝对人世的安排和拯救,耶稣基督也正是在这一过程中作为救世主宣示了

- ① 利玛窦:《天主实义》,第二篇,万历二十九年刻本,也可参阅艾儒略《万物真原》,庞迪我《天主实义续篇》。
- ② 谢和耐著,耿升译:《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,第3页,上海古籍出版社,1991年。

他在人世的地位与作用。基督教作为一种宗教全部都是基于对耶稣基督的信仰才使信徒得以救赎与精神的升华。

对于基督教的这种核心内容，入华耶稣会士并未回避。罗明坚在他的《圣教天主实录》中就正面讲述了“三位一体”，即“罢德肋”译言父也，“费略”译言子也，“斯彼利多三多”译言无形灵圣或圣神也，然后接着就讲了圣母玛利亚“不露交感，童身而受天主第三位斯彼利多三多之降孕，圣母玛利亚孕九月而生耶稣……耶稣到三十三岁之时，自愿在十字架上，被钉而死。……耶稣身死，魂进于古圣寄所，名曰令薄，救出人类原祖亚当及往古诸圣人之灵魂，引而升于天堂，而复活于世。又在四十日与一切圣徒来往详究教中奥理，命其传道于四方。一日午间，忽于众圣徒前升天，祥云拥护而去，居于天主罢德肋之右座。”^①这里罗明坚已把基督论的内容介绍得非常清楚。

利玛窦在《天主实义》中也没有回避这个问题，他先从天主创世讲起，他说：“天主始制创天地，化生人物，汝想当初乃即如是乱苦者欤？殊不然也。天主之才最灵，其心至仁，亨育人群，以迨天地万物，岂忍置之于不祥若乎哉？开辟初生，人无病夭，常是阳和，常甚快乐，令鸟兽万汇顺听其命，毋敢侵害，惟令人循奉上帝，如是而已。夫乱、夫惑，皆由人以背理犯天主命，……世人之祖，已败人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全……非天主所出，亦不足为异也。”^②由此引出基督论的内容，他说天主见此状况“于是大发慈悲，亲来救世，普觉群品，于一个六百年有三年前，岁次庚申，当汉朝哀帝元寿二年冬至后三日，择贞女为母，无所交感，托胎

① 罗明坚：《天主圣教实录》，吴相湘主编《天主教东传文献汇编》，第 818—821 页，台湾学生书局，1966 年。

② 利玛窦：《天主实录》，第 8 篇。

降生,名号耶稣——耶稣即谓救世也;躬自立训,弘化于西土三十三年后复升归天。此天主实迹云。❶

利玛窦以后来华传教士始终把基督论作为传教的重要内容,在汤若望的《讲呈书像》中,在阳玛诺的《圣经直解》中,特别是艾儒略的《天主降生出像经解》以图文并茂的形式向中国信徒展示了耶稣诞生、受难、复活、升天的全过程。对此意大利汉学家柯毅林(Gianni Criveller)在《晚明基督论》❷做了十分详细的论证,对于“耶稣会士是否在隐瞒受难基督中的核心奥秘?他们是否对十字架上的基督感到羞耻?他们是否将获得一个明确的基督徒身份了?他们是否意识到天主教的基督之特性了?是否意识到排他性?后来发现传教士的真实意图是否加剧了反基督教的反应?反基督教作家是否因为耶稣会士隐瞒基督的真实本性而愤慨?”❸对这一系列问题做了明确回答,他指出“尽管耶稣会士在公众场合是谨慎的,但他们毫不犹豫地向皈依者宣讲耶稣在十字架上的受难。”❹柯毅林的书实际上是对法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》一书的回答和反驳,因为谢和耐主要依据反基督教的文献,认为“利玛窦的全部策略实际上是建立在中国古代伦理格言与基督教教义之间的相似性和‘上帝’与天主之间的类比关系上的”❺言外之意,就是批评利玛窦等人有意忽略了对基督论的介绍。平心而论,柯毅林的论证是充足的,在华的耶稣会士们并没有欺骗中国的信徒。晚明时基

❶ 利玛窦:《天主实录》,第8篇。

❷ 柯毅林著、王志成等译:《晚明基督论》,四川人民出版社,在本节写作中受启于此书颇多。

❸① 柯毅林著、王志成等译:《晚明基督论》,第100、98页,四川人民出版社。

❹② 谢和耐著、耿升译:《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,第47页,上海古籍出版社,1991年。

基督教传入中国所引起的中国知识分子之间的争论，耶稣会士内部的争论的确反应了一系列更为深刻的问题，对此无论是谢和耐还是柯毅林也都做了较为深入的分析，我想沿着这个思路做进一步的展开，因为基督论在明清之际的传播所引起的争议涉及到中国和欧洲两大文化的根本性问题，是中国和欧洲早期哲学与宗教交流中的核心问题，实际上这些问题今天仍在困扰着我们。因此，尽管谢和耐的结论是需要讨论的，但他提出的问题是不可忽视的：基督教在中国传播的困难性，或者说利玛窦等人传教策略中的内在困境。

第一个贯彻范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606)“适应”政策的是罗明坚，他在《天主圣教实录》的引言中，开篇就从中国儒家的五伦入手讲起全书的要旨，向中国文化靠拢的倾向十分明确。1993年陈绪纶在《华裔学志》(*Monumenta Serica*)所发表的罗明坚《中国诗集》更是一个令人吃惊的作品，到中国不过四五年的罗明坚竟能用中文写诗，这一作品本身就表现出了罗明坚对“适应”政策执行的积极性。这种积极性不仅仅是文体的形式，在诗的内容中“合儒”的倾向也十分明确，我们从诗集中摘录几首加以分析：

罗明坚在《圣图三像说观者知》一诗中有：“中间圣母无交配，诞圣原前室女躬”，这里已明确指出圣母因圣神而孕。在《感喻二首》的第七段中有：“天主至尊神，下来化肉身，将身钉十字，显度世间人。”这已讲明了耶稣受难，复活的事。这说明罗明坚并未回避基督论的内容，他对范礼安“适应政策”的贯彻在诗中已十分突出，如“偶怀”一首写得很有中国味：“朝读四书暮诗篇，优游哪觉岁时迁，时人不识余心乐，将谓偷闲学少年。”^①陈绪纶认为这首诗

① Albert Chan, S. J., Michele Ruggieri, S. J. (1543—1607) and his Chinese Poems, *Monumenta Serica*, Vol. XLI 1993 p. 129—176.

最后二句是引用了宋代哲学家程颢的《春日偶成》的最后两句,程颢的《春日偶成》:“云淡风轻近午天,傍花随柳过前川,时人不识余心乐,将谓偷闲学少年。”读儒家书,写文人诗,这正是“适应政策”的要求。

同样是贯彻范礼安的“适应政策”,利玛窦和罗明坚相比就要更加灵活。在时间上,利玛窦的第一部作品是《舆地山海全图》,这是一幅世界地图,介绍了大航海以后西方新的地理知识,对于当时封闭的中国来说它的影响是轰动性的。利玛窦的第一部中文著作是《交友论》,这是中西文化之间共同点最多的领域,利玛窦优美的文笔,广博的学识得到了士大夫们的赞扬,一时声名鹊起,而公开介绍基督论的《天主实义》到他临终前七年,即 1603 年在北京才出版。显然这和罗明坚开篇就讲耶稣受难有很大的不同。在内容上罗明坚对基督的奥秘的宣讲更直接,他认为这样的方法效果更好,如他在返回意大利以后的一篇文章中所说的:“(我们必须向他们表明)死于十字架这一件事并非是一种耻辱,反而是一种大荣耀……经验告诉我们,能够适当地向中国人介绍基督降生、受难这些可敬佩奥秘的人……可容易地把中国人领向我们神圣的信仰。”^①而利玛窦则采取迂回、渐进的方法,如他所说:“无论在南京,或后来在北京,为使相信我们的宗教,利神父用得最容易又最有效的方法,就是与重要人物闲谈时,讲述我们天主教地区的善良风俗。”^②

一种是直接地宣讲耶稣基督的奥秘,一种是间接地宣传基督的奥秘。利玛窦对此认识得十分清楚,他在 1596 年的一封信中说:“为如何传教的事,决定了两种办法:第一种是如能获得自由

① 转引自柯毅林:《晚明基督论》,第 117 页。

② 利玛窦:《中国传教史》,第 326 页,台湾光启社,1986 年。

传教的准许,在很短期内会有成千数万教友,因为外国人在大明帝国无不遭受猜疑,尤其我们的传教士们。……因此我们一举一动必须谨小慎微,不敢造次。”^①现在看来这两种传教方法中,利玛窦的“间接传教”方法更为成功,虽然这种方法更为漫长,受洗人数也不多,但对于以儒家文化为主流的社会来说,这是更为切实的方法。利玛窦较之罗明坚、龙华民等人对在中国传教的困难性和复杂性认识得更为深入,基督教三次传入中国,惟有利玛窦成功,正在于他对中国文化的深入认识。我们完全可以说,没有利玛窦,就没有今天的中国天主教,把他称为中国基督教之父是当之无愧的。

但利玛窦这种“适应政策”和间接传教的方法也有着内在的困境。由于利玛窦将基督教的上帝观与中国原儒的上帝观相比附,强调二者的一致性,这样他传教的重点是天主论,基督论他并未回避,但正如谢和耐讲的“我们在利玛窦的那部巨作中只能发现有一处简单地提到了耶稣。”^②也就是说由于未将基督论放在宣教的重点,这样在天主论和基督论之间的关系就容易引起中国士人的误解,反基督教的文章中许多人抓的就是这一点。如戴起凤在《天学剖疑》中说:“‘天主降生,然乎?’曰:‘此事狡夷传久,理未足信。天主著,主宰天地万物,化工无一息停。既降生三十三年,则百神无主,化工不久辍乎?天地万物不尽毁乎?甚不可解。’”这是对创世论的不解,接着他又问“天主仍在天,主宰造物,另一天主降生……在天主宰一天主,降生复一天主,是二天主矣,又不可解”,这是对“三一论”不理解。当讲到耶稣受难时,他又说:“此理大不可解也。天主欲救世,诃不能生圣人,行天道以救

① 利玛窦:《利玛窦书信集》,第228—229页,台湾光启社,1986年。

② 谢和耐:《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,第35页。

之,何必自受难钉死也?”^①谢和耐由此而得出两种文化有着不可逾越的鸿沟,无法融合的结论是有违于历史的,因为戴起凤等人只代表反基督教的观点,接受基督教的中国士人同样存在,从现实来说基督教自利玛窦以后已构成中国文化的一部分,这说明基督教的本色化是完全可能的,两种完全异质的文化在冲突和碰撞后是可以找到会通的途径的^②。

但我们也应看到谢和耐的问题的确也揭示了基督论在中国传播的困难,正因此才造成了反基督教的思潮。对此柯毅林做了深入分析^③,这个分析正说明了利玛窦适应政策所面临的困难,他在理论上展开的困境。也正因此,钟鸣旦说,“他没有达到本土化阶段”,也就是说在中国这种缺乏人格神的文化系统中,如何解释基督论,利玛窦那一代人并未解决,即使在当代这种困境仍然存在^④。当然,我们并不是去责备利玛窦等人,如钟鸣旦和柯毅林所说的,“由于他远远地走在那个时代的前列,人们又如何能为此而指责他呢?”以利玛窦所代表的入华耶稣会士“在不拒斥任何基督教教义的核心内容和中国文化的优秀成分条件下,为了拥有真正的中国基督教,耶稣会士也尽力使基督教信息本土化。梵二会议进一步肯定其洞见”。^⑤其实在文化的交流和会通中,原文化的变异,两种文化的互动产生的新的形态都不是人们仅仅从理论去设

① 夏瑰琦编:《圣朝破邪集》,第255页,香港建道神学院,1996年。

② 王晓朝:《文化的互动与转型》,见许志伟、赵敦华:《冲突与互补:基督教哲学在中国》,中国社会科学出版社,2000年。

③④ 柯毅林:《晚明基督论》,第372—376、403、401页。

⑤ 张西平、卓新平:《本色之探》,中国广播电视出版社,1999年;雷立柏:《论基督之大与小:1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》,社会科学出版社,2000年。

计的，^①在四百年的中国基督教史中我们可找出许多这样典型的例子。这说明了两点，其一，不因中西两种文化在哲学、宗教上的基本和原则的差异就根本否认中西两种文化会通的可能性和现实性，像谢和耐先生所说的那样。中国基督教的现实存在，虽几百年来它未成为中国主流文化，但仅它存在着并发展着这一点就足够了；其二，中国人，尤其是中国知识分子几乎不可能原汁原味地接受基督论，无论是明末的“三大台柱”，还是近代的知识分子都是如此，因此那种想在中国原汁原味地传播基督教的想法，早已被历史的事实所打破。四百年的历史说明基督教可以成为中国现存文化中的一支，或者说成为一种“亚文化”和“边缘文化”，但始终成不了主流文化，也不可能达到佛教在中国的历史地位^②，其根本原因在于，如何从历史文化上阐释基督论，“道成肉身”这个主题仍未满意地解决。其实就是在徐光启、李之藻、杨廷筠那里对基督论的理解也完全是中国式的，即便在近代许多亲近基督教的知识分子对“道成肉身”的理解也极为多样化^③，无论一些西方教内人士对中国人头脑中的基督观多么不满意，那也无奈。这就是“本色化”！这就是历史！这正说明了利玛窦理论的内在困境，揭示了基督教在中国传播中的矛盾与难题。其三，努力对基督教“三一论”和“儒学内在超越”论做新的理论阐释，以打通中西文化。当代新神学泰斗巴特（Karl Barth）与天主教的拉纳（Karl Rahner）提出“救赎三一”和“内在三一”的关系，认为“救赎三一就是内在三

① 二晓朝：《文化的互动和转型》，见许志伟、赵敦华：《冲突与互补：基督教哲学在中国》。

② 唐逸：《中国基督教的发展》，见《中国研究杂志》，1991年第2期。

③ 二晓朝：《基督教与帝国文化》，第232—234页，东方出版社，1997年；雷立柏：《论基督之人与小》，社会科学文献出版社，2000年。

一;内在三一就是救赎三一”,^①虽然有的学者不同意这种观点,但认为这种新的解释“上帝是既内在亦超越,且因为内在而超越,从这种三位一体的上帝观出发观照中国传统文化、新儒家的天道和人性的思想,将会有意想不到的收获。……在此我们用西方三位一体的‘内在超越’来初步比照当代儒家的‘内在超越’的概念,并认为这组概念可成为中国哲学与基督教三位一体思想对话的切入点。”^②这是一个很有新意的观点,通过重新说明基督教理论找到与儒家会通之路。

三 灵魂论

人的归宿是基督教的重要内容,讲到人的归宿就自然引出灵魂问题,中世纪经院哲学认为人兽之别就在灵魂。由于在中世纪没有独立于神学之外的单独哲学,“哲学是神学的婢女”,这样在经院哲学的灵魂学说中就既有神学内容亦有哲学内容,而不像今天的哲学不讨论灵魂问题,而只是严格地限制在宗教学之中。正因为这样,入华传教士们在介绍灵魂论时在其神学的内容中就向中国介绍了不少西方哲学的认识论思想。

1. 讲灵魂之学以合晚明心学

灵魂论一直是入华传教士向中国介绍的重点内容之一,其中有利玛窦的《天主实义》、龙华民的《灵魂道体论》,利类思的《性灵说》,艾儒略的《性学简述》,孙璋专门论述灵魂的著作有几部之

①② Karl Rahner, *The Trinity*, (New York: Crossroad Pwb., 1997), p. 22. 转引自许志伟:《基督教之三位一体教义:内在与超越》,载许志伟、赵敦华:《冲突与互补:基督教哲学在中国》,第 77、79 页,社会科学文献出版社,2000 年。

多,特别是毕方济口述、徐光启笔译的《灵言蠡勺》,洋洋大观有十几万字之多。

为什么传教士如此钟情灵魂论呢?这有着深刻的社会思想原因。明代是理学的天下,早在陆九渊(1139—1193)时,他就开启了理学中的另一种思潮,朱熹赞同程颐所说的“性即理”,但陆九渊却认为“心即理”^①。“两句话只有一字之差,可是其中存在着两个学派的根本分歧”。^②这就是心学的兴起,虽心学仍在理学的框架之中,但解释的方法已大不同了。到王阳明时,心学已完成了自己的体系建构,心成为本体,成为他全部哲学的基础,成为解释世界万物的出发点和归宿点,如他说的“诚是心之本体”、“至善是心之本体”^③“心之本体,即天理也”。以此出发解释善恶、说明天地,“无善无恶心之本体”^④、“心无体,以天地万物感应之是非为体”。

心学兴,尤其到晚明时崇心学的儒生遍及江南,来华传教士在同儒生们的接触中深深感到这一点。作为利玛窦“合儒”路线的一种表现,讲灵魂之学以合心学成为一个很好的切合点。这点孙璋在《性理真诠》中讲得很清楚:

“夫宇内究谈性理者虽多,然得其要旨者鲜矣。……夫一定之性理,乃吾人生死大道,形神切图。倘不知焉,则贸贸以生,昧昧以死所关,岂浅鲜哉。……凡欲染性理者,第一吃紧要道,莫人性若也。盖万物非蠢则顽,惟人独灵,灵则非情能辨物理,别是非,彰往察来己身。

① 《与李宰二》,《陆九渊集》卷十一,第149页。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,第263页,北京大学出版社,1996年。

③ 王阳明:《传习录》,《阳明全书》卷一,中华书局《四部备要》,第37页。

④ 《年谱》丁亥条,《阳明全书》卷二十四,中华书局《四部备要》,第475页。

更能返观自己,识其灵体为例。”^①

孙璋认为儒学中虽有关于心的论述,但不够精细,况且许多先贤的书被秦始皇烧去,这更需用灵魂论来加以补偿。“真道实义载于中国五经者,五经者皆系古先明哲,穷理尽性,躬行实践,有得之妙道精理,垂千古以教万世者也。但五经之言至理渊邃,浅尝表不能究其义;且秦火而后,又皆残缺失序……予忧灵之义,愈久而愈失其真也”^②。这样灵魂论的推出就既合儒家之传统,附心学之势,又能补儒家论述之不足。因而,灵魂论的道理一时颇受士大夫的欢迎,有人甚至提出:“格物穷理之君子,推而至于齐家治国平天下,尊此学为正,不尊此为邪。”^③

来华传教士介绍灵魂论的著作很多,但最全面、最详细的是毕方济的《灵言蠡勺》。陈垣先生在《重刊灵言蠡勺序》中认为《天学初函》理篇中“灵言蠡勺说理最精”^④,解剖分析了《灵言蠡勺》就能把握了灵魂论的基本内容。毕方济在序言中点明了灵魂论在西方哲学中的地位和作用。

“亚尼玛(译言灵魂亦言灵性)^⑤之学,于费禄苏非亚(译言格物穷理之学)中,最为益最为尊。古有大学脩其堂曰:认己,谓识己者,是世人百千万种学问根宗,人人所当先务也。……故奥普斯丁曰:费禄苏非亚总归两大

①② 孙璋:《性理真论序》,见徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第220—221页,中华书局,1989年。

③ 《孟先生天学四镜序》,见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第二册,第870—871页,辅仁大学出版社,1996年。

④ 陈垣:《重刊灵言蠡勺序》,见徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第202页,中华书局,1989年。

⑤ 亚尼玛是拉丁文Anima的译音。

端，其一论亚尼玛，其一论徒斯（译言天主）。论亚尼玛者令人认己，论徒斯者令人识其源。亚尼玛者使人可受福，论徒斯者，使人享福”^①。

一是上帝论，一是灵魂论，这是西方宗教哲学的两大部分，奥古斯丁这句话一语点破灵魂论的重要性。

2. 《灵言蠡勺》的基本内容

《灵言蠡勺》从四个方面展开了灵魂论：“一论亚尼玛之体；二论亚尼玛之能；三论亚尼玛之尊；四论亚尼玛所向美好之情。”我们分别加以介绍。

①论亚尼玛之体

毕方济首先确定亚尼玛的概念、本质、特性。毕方济说：“亚尼玛是自立之体，是本自在者，是神之类，是不能死，是由天主造成，是从无物而有，……是为我体模，是终赖额辣济亚（译言圣宠），赖人之善行，可享真福。”^②

这里“自立”是指灵魂的总称，所谓自在是灵魂有别于生魂、觉魂之所在，它不像生魂和觉魂那样依赖于物体，灵魂“虽人死而不灭，故本白也”。亚尼玛是上帝所创造的，属于神类。灵魂与肉体的关系，并非上帝先造好了灵魂，然后需要时赋给肉体，也非在肉体之外有一个灵魂，然后将二者合并，而是只有当灵魂赋予时才有了肉体。灵魂和肉体虽原有先后之分，但并无时间先后之分，好像父与子有原先后之分，但无时间先后之分，父子之称是同时俱有

① 毕方济：《灵言蠡勺》序，见《大学初函》（明·李之藻刻本，第127页，台湾学生书局，1965年）。

② 毕方济：《灵言蠡勺》，第1134页。

的。正如毕方济所说：“即成时使赋界，即赋界时使成，成与赋但有原先后，无有时先后。”

毕方济在这里所表达的意思是：“灵魂虽然在与肉体结合之前或分离之后保持其实体的独立性，但在它与肉体结合的过程中，它只是由此产生的人这一实体的实质性形式，而不是实体之中的另一实体。”^①

所谓“体模”，是毕方济依据亚里士多德“四因素”理论，将物分为“作”、“模”、“质”、“为”四种因素，“模”为其中一种。他认为模又分为“体模”和“依模”两类。前者决定事物的性质，后者只决定物之外形，而灵魂是“人之体模”。

②论亚尼玛之能

“所谓终赖额辣济亚，赖人之善行，可享真福。”指灵魂最终要依靠圣宠，方能行善达到真福。他的逻辑是要“得真福须行善，而行善必要有主保佑，因而终赖额辣济亚”。如毕方济所说：“亚尼玛在人，他无终向，惟赖圣宠可尽力向事徒斯，立功业以享天上真福也。奥吾斯丁曰：天主造人之亚尼玛，为通达至美好，通而爱之，爱而得之，得而享之，曰额辣济亚者以明天上真福，非人之志力。”^②

他认为天主的圣宠有三种，一为“初提醒特佑”，二为“次维持特佑”，三为“后恒终特佑”。只有自始至终得到天主提醒，才能至死为义，行大善，而后得受升天之真福。

在灵魂与人的关系上他坚持亚里士多德的灵魂是“实质性形式”的理解，按照托马斯的“灵魂在肉体的每一部分，充满全部有机体”，灵魂“不只是整体的形式与现实性，而且是每一部分的形式与现实性”^③观点来说明，直接批评了柏拉图关于灵魂与肉体是

①② 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 390 页，人民出版社，1994 年。

③ 毕方济：《灵言蠹勺》，第 1141 页。

主动与被动，“灵魂在肉体之中犹如舵手在船只之中”的观点。毕方济说：“言亚尼玛在人如主人在家，舟师在船，此喻似是而非也。信如此喻将疑亚尼玛不为人之肉体模，不知人之为人全凭此为肉体模。……或言人心为亚尼玛之所，但居中心而制百体，如国主居朝，宰制四境，此亦非也。亚尼玛全在全体；而活其体，模其体。❶”这样毕方济将灵魂的性质、灵魂与天主的关系、灵魂与人的关系、灵魂对人的作用都作了界定。

这一部分是《灵言蠡勺》最为精细的部分，它向中国人展开了一个完全陌生的知识领域。毕方济分别从认识的感觉和思维两个大部分论述了亚尼玛之能。用他的语言，前者是生魂、觉魂，后者是灵魂，下面分别加以说明。

关于亚尼玛之生魂、觉魂。毕方济认为，生魂“为人身万行万动、至近至切之所以然”，生魂所以有能有三：一为养育之能，二为长大之能，三为传生之能；觉魂所以有能有二：一动能，一觉能，觉能又分为“外觉”和“内觉”，外觉的外能表现为“五司”，即“耳目口鼻体”，内觉的内能有二司、四职，二司为：“一公司主受五司所收声色嗅味等，受而能分别之。二思司。”思司的功能主要是接受五司所得到的各种感受，如仓库一样，接受“觉物自然晓达之意”，即本能性反应，如羊遇狼而害怕，接受“所收诸物之意”三方面。在“外五司”和“内二司”之外还有一个“嗜司”，凡外五司和内二司所收之物，根据嗜司的判断既可嗜之，也可弃之。“嗜司”有“欲能”和“怒能”两能。前者是说凡相宜的则欲求之，不相宜的则欲去之；后者是说凡相宜的则敢求之，不相宜的则敢去之。

生魂和觉魂用西方认识论的术语实际是感性认识，外五司实际指的是观、听、嗅、尝、触五种感觉。内二司实际上是内感觉，仅

❶ 毕方济：《灵言蠡勺》，第1146页。

对外感觉所接受的有关事物的印象进行初步的整理。

关于亚尼玛之灵能。人与兽共有感觉，但人兽之别在于灵魂，这是人“超越万类，卓然首出”的原因。灵魂亦内三司，即记含者、明悟者、爱欲者。

“记含者”的功能主要是“记能”（能论）、“记功”（记住）、“习像”（已记）来确定认识对象的名实，确定指谓。这三种功能是灵魂别于生魂和觉魂所在，毕方济说：

“凡外五司所收之物，皆有形质，不能入于内司，则取其像，入于公司。此像其粗既能从思司分别取细，入于记含之司，待致欲用随时取之。若无形之物，不属外司为内二司所收，亦收入公司，本无粗细像，不必取细，径从思司，藏于记含之司，以时取之。取之者所藏之物，种种不一，若随时欲取一物，则记含之司悉呈诸物，任所欲得。”●

通过内感觉的思司的过滤，认识进入理性阶段，记含之司和思司的联系与区别一目了然。这种联系通过记含之司中的“司记含”来完成，因它的职能是“记有形之物”，这个功能具有觉魂的动物亦有。但记含之司的“灵记含”，则可记“无形之物”这是惟人所有的，从而和感觉阶段的认识相区别，记含司的功能有两种：其一，“忆记”即先前所知者，“今一念及宛如见此谓如前所知”，其二，“推记”，即“从一物而记他物”。

这两个功能中以“推记”更为重要，它是禽兽所没有的功能。“推记”的具体内容为：“一者须记他物，二者由他物而推寻此物，

● 毕方济：《灵言蕴句》，第 1156—1157 页。

三者因而得遇此物。皆缘人灵能推理，以致见然。”这里实际指的是推理。

关于记含司的作用，毕方济说：“记含者，百学之藏，诸业之母。智者之子，令人无记含，必不得称智者。”

“明悟者”为亚尼玛灵能的第二种功能。毕方济认为明悟是有两个环节相联结而完成的，一个是“作明悟”，另一个是“受明悟”。前者“作万象以助受明悟”，后者则“遂加之光明，悟不像而得其理”。这里的“作万象”已是初步抽象，相当于现代认识论的术语“表象”，它完成对事物初步归纳，但仍完成对事物的最终抽象；后者的“加之光明”就是抽象，达到概念。

“尽所然如是何独明悟否乎？今有一理于此，已得明悟是所然也。其缘则先有作者为可明，次有受者明之，则遂明矣。试以有形易见者解之，凡明悟者非明其物之体、物之质，必将弃其体质，精识其微通者焉。体质者为专属，通微者为公共。如遇一有形之物，彼先出其像，入于我之目司，此时物去则像隐。其像全系物之体质，为至粗，非可明之物。能被明悟者也，既而入于公司，公司者五司之共所也，此像既离此物。……既而归于作明悟者，……但留物之精微，众物所公共者，则可得而明悟之。”^①

通过人的抽象力使概念形成，这一直是一个很神秘的过程。毕方济的这个描述已十分深入，尤其是对从可感事物到抽象概念飞跃这个过程介绍得很细致。“作明悟”是先得“像”，使其有初步

① 毕方济：《灵言蕴句》，第 1170—1171 页。

抽象,脱离感性事物,但此时仍未完成抽象,经过“受明悟”后才真正得到事物的概念——“所以然”。

毕方济认为“明悟”可通过三种办法获得事物的“所以然”,即概念“其一直通,其一合通,其一推通”。“直通”是一个事物中使可抽象出概念“合通”类似于“综合”,从对两个以上的事物的分析中得到,“推通”则通过推论由此及彼而获得概念。

总之,他认为明悟是人兽之别所在,“明悟可通达于至微、至玄、至深之所,可达于至高、至明”,正因此亚尼玛又称为“神”。

一旦人们通过思维的抽象获得概念,就产生如何理解人们所认识的概念,如何理解概念和事物之间的关系。这是中世纪经院哲学中的核心问题,即名和实关系问题,也就是“一般概念”(共相)是实在的还是“个别事物”是实在的问题。最早提出这个问题的是波菲利(Porphyrus,约 233—约 304),是公元 3 世纪的学者,^①这个问题以后经贝伦加(Berengar,约 999—1088)、洛色林(Racelinus,1050—1124)、安瑟伦(Anselmus,1033—1109)等经院哲学家的引深与发挥,它就从一般认识问题的争论演化成一个基督教神哲学的重大问题的争论,“共相”与“个别”的关系与上帝的存在、神的属性联在了一起。

在这场争论中大体分为两派,认为共相是先于个别事物的独立存在的称为“唯实论”;认为共相只是个别事物的名称的称为“唯名论”。还有在两派之间略加调整的“温和唯实论”和“温和唯名论”。

毕方济在《灵言蠹勺》中并未回避这个问题。

首先,他指出有形之物和无形之物之关联,强调一般是个别事物中抽象而得。凡为“明悟”者都必须从事物中、从可感觉的原料

① 《西方哲学原著选》,第 227 页,商务印书馆,1982 年。

中抽象出来,进入一般、普通的概念领域。任何个别中都有一般。“物之有形无形截然不类,其明诸有形者,不能脱其公质而独脱见私质”^①,反之,要达到一般概念,必须对个别事物进行抽象,“盖欲明此物,必令其物合于明悟之司,有形者、有质者不可得入,即不可得合。故必脱去私质,取其公共者”^②。概念与事物的关系犹如车的辐辏与车毂的关系一样,他引用亚里士多德的话说:

“故亚利斯多曰:‘亚尼玛者是万物、谓一切诸物凡有形者尽归五司。亚尼玛得用明悟者,取其像而通之,无形者尽归明悟,取其灵像而有之,而通之。则亚尼玛不化万物而万物皆备,是得有万物也。如外五司所收之物,皆归公司。若辐辏于毂为万物之总府,即公司亦可称为万物,内司所收之物,皆归于明悟,而承受之,通达之,亦万物之总府,可称为万物矣。’”^③

其次,概念一旦被抽象出来就可以脱离有形之物而存在,就可以脱离具体事物而存在。他认为既然概念是一种普遍的抽象,它就不可能局限于一个具体事物之中,要不然就称不上普遍性。这样必然引出具体事物有生有灭,而概念则不会随具体事物的消亡而消失。他说:“惟明悟独在亚尼玛,不在有质之所其在,全不系于肉体,既不在有质之所,而独在亚尼玛,即与亚尼玛同是恒在。虽肉体灭,有质之所变灭而此为不灭,故不能死,其不受坏于所向者。”

最后,上帝作为最高的抽象先天而在事物之先。天主不像概念那样是经过感性认识逐步到理性认识,渐次抽象而得,它原本存

①②③ 毕方济:《灵言蠡勺》,第 1174、1175、1175—1176 页。

在。“亚尼玛不系形质之所，是以所向既去，犹抱而不脱也。其最上者为天神，所有万物之灵像也。人类所有明悟之灵像虽属精微，不究渐次而得，天神于万物之灵像自天主造成天神，即事物之灵像，同时俱得不山渐次也。”

从以上介绍我们可以看出毕方济基本坚持的是托马斯的温和唯实论派的观点，托马斯在这个问题上，理论的基本倾向是柏拉图的，但加进了亚里士多德的理论。托马斯认为共相就是上帝，“共相存在于个别事物之先”；“共相作为人们头脑中的概念存在于个别事物之后”，这两条正是毕方济所说的后二条。但托马斯也强调共相“作为事物的‘形式’或‘本质’存在于个别事物之中”。这里吸取了亚里士多德的观点。毕方济的第一条就是这一思想的表述。

“爱欲”为亚尼玛灵能的第三种功能。毕方济认为明悟讲的是知，即认识论，而爱欲讲的是义，即伦理学。“爱欲所得属诸义，明悟所得属于知也。”虽明悟和爱欲都具有亚尼玛行的功能，但“明悟之行在于内”，而爱欲之行在于外，这是二者的区别，其联系在于“爱欲不能自行，必先明悟者照之识之，然后得其爱也”^①。先有认识，后有外在行动，有行为就引出爱欲。

毕方济认为爱欲分为三类，一是“性欲”，这是万物所共有的；二是“司欲”，生物不具有而“觉类”和“人类”则有，即动物和人共同所有；三是灵欲，惟人类所有。灵欲和司欲之别实为人兽之别，因灵欲为义理所规定，而且能够自制，但后者不论义理如何，只求快乐。爱欲的这三种类型共同点是都在追求美好，只是层次不同。“其曰总三归一者，为是三者依其本情，虽有三向，如性欲本向者是利美好，司欲本向者是乐美好，灵欲本向者是义美好，然归于一

① 毕方济：《灵言秘旨》，第 1187 页。

总美好,故曰总之归一也。”^①

毕方济对爱欲的论证更多的是在与明悟的比较中展开的,在这种比较中他介绍了西方伦理学的一些基本内容。他认为爱欲有三个基本特点:其一,爱欲以明悟为基础。明悟是人认识事物从感性到理性,在这个过程中使人形成对事物的一个基本判断,爱欲是在此基础上对事物表示自己的态度。“且爱欲者凡物可爱可恶,皆从明悟所明之灵像,呈于爱欲,爱欲表遂受而爱之、恶之”,伦理行为不必去代替认识行为,而是要依赖于认识行为。“爱欲者虽不能自明,亦不必自明,为其随明悟者之明,一切所呈可爱可恶,已先为明之故也……”

这实际上是对托马斯关于实践德性和理论德性关系思想的介绍,托马斯认为人的实践德性是受制于理性认识水平的,虽他并不同意苏格拉底的有了知识,就可消除罪恶的观点,但对欲望与理智的关系、理智的决定作用态度是很明确的。“因为意欲和理性不同,实践德性亦和理智德性不同,意欲之所以为人类行动底一个原理,乃由它多少是理性底一个分享者,……乃由于和理性之一致。”^②

其二,爱欲的特点是意志自由。认识无所谓善恶,认识受制于其对象,在这个意义上“记含明悟皆可受强”。但惟实践的德行是人自主的行为,人的道德意志决定人的行为取舍,它不受制于其他。“惟爱欲者,操楫独持,显诸可爱莫能令我必爱,显诸可恶莫能令我必恶。……凡所向者,及诸邪魔及诸万苦万刑皆不能强我所行。……凡若此者,是名体行,不名意行。彼能按抑我体不能按抑我意。”^③

①② 毕方济:《灵言蠹勺》,第1193、1199—1200页。

③ 《西方伦理学名著选辑》,第375页,商务印书馆,1987年。

外界的强行只能使肉体屈服，不能使灵魂的意志屈服。这个思想实际上是对奥古斯丁关于人类意志观点的转述，奥古斯丁说“人类意志底品性是重要的；因为意志如果错了，灵魂底活动，将跟着错了；意志如果对了，这些灵魂底活动，不只是没有过错，且是值得称许的。因为意志寓于一切灵魂的活动，如无意志，根本就没有活动”。这里对意志的强调和毕方济是一致的。

其三，爱欲高于明悟。在灵魂三类活动中爱欲地位最高。毕方济认为灵魂有“三端”即三种功能，一种是“所习之德”，一种是“所行之行”，一种是“所向之向”。在这三个方面，爱欲都高于明悟。首先，从所习之德来看，“爱欲所习者仁也，明悟所习者智也。以仁方智，则仁尊，则爱欲尊”。其次，从所行之行来看，从爱欲所得的结果高于明悟所得的结果，明悟使人认识事物，而爱欲则使人在德性中得到幸福。“指我以为善之路与令我即得成为善者，二者相较，则得成者为尊。明悟者开迪我，使我知有真福，爱欲者令我得有真福，则爱欲尊。”最后，从所向之向来看，爱欲所追求的是全美，这一方面在人所求的“乐美”“利美”“义美”之中，义美最高，为君子所独有，是亚尼玛中的“超越”性部分，这正是爱欲的功能。另一方面，明悟所追求的“真”固然重要，但只是“全美”“至善”中的一部分，只有爱欲所达到的“至美”“至善”才是最高的。“爱欲所向为全美好，明悟所向为分美好，盖明悟所务，惟在求真，真虽美好，特美好中之一端。美好中尚存多端，爱欲者无不爱之是为全也。以全较分，则爱欲又尊。”

认识服从于德性，爱欲高于明悟，所追求的至善正是灵魂与天主相通之处，因为，只有天主才是无穷的善、无穷的美、无穷的妙，这便引出了《灵言蠡勺》的第三大部分。

③论亚尼玛之尊

《灵言蠡勺》中的认识论和实践论是在天主论的基础上展开

的,所以,对灵魂的论述最终又要回到天主上来。毕方济说灵魂与天主相似只是在一定意义上讲的,只是个“假借比喻”,这种相似不是为扬“世人莫大之傲”,而恰恰是为说明“天主全能至善之性,又赞关其善施于人亚尼玛无穷之思”。

亚尼玛和天主有哪些相似之处呢?毕方济分别从性、模、行三个方面加以论述。

首先,“在性”,即属性,性质上灵魂与天主有八点相似处:

其一,天主是自足的,灵魂也是“无形无坏自立之体”;

其二,天主之性极纯,灵魂亦纯无质、无形无分;

其三,天主能灼见万事万物,灵魂也能明述万物万事之理,一切至幽至眇之事,皆能认识;

其四,天主至灵至义而为万理万义之准则,灵魂有灵有理有义为一切无灵无理无义之灵魂的超越;

其五,天主只有一个,但功能诸多,“但有一个灵魂其功能也有许多”;

其六,天主不死而无终,人之灵魂亦不死而无终;

其七,天主无所不在,灵魂在人体中无所不在;

其八,天主不是由他物所成,灵魂为天主所造,但在其发挥功能时无论在人躯体内还是离开人的躯体,“其体其行皆不由他物”^①。

其次,“在模”,即形式上灵魂与天主的相似有七点:

其一,天主能全知、全善,人的灵魂对天主虽不能达到全知全善,但亦可以认识,可以践行。天主是罢德肋(圣父)、费略(圣子)、斯彼利多(圣神)三位一体,而灵魂则是集记舍、明悟、爱欲三者于一体;

① 毕方济:《灵言蠡勺》,第1218页。

其二,额辣济亚(宠恩)天主赏人,从而使人可以得救。天主所以给人宠恩,因为人有灵魂。“额辣济亚之性其尊超越于亚尼玛”^① 因为只有宠恩才使灵魂的超性动作有了基础。宠恩与灵魂的关系很似灵魂与天主的关系;^②

其三,天主与万物的关系与灵魂与人的肉体关系相似;

其四,天主将万物的“意得亚”在于人的灵魂之中,即掌握万物的本质,而灵魂通过明悟,也使人获得所认识之物的本质;

其五,天主与其所爱之物相联,灵魂亦是如此;

其六,天主充塞天地间犹如灵魂充满于人体;

其七,天主不仅在全宇宙而且在宇宙的各个部分,如灵魂在人的全部肉体之中,同时又在肉体的各个部分。

最后,“在行”即在功能、作用上灵魂与天主相似有十条:

其一,灵魂是人的感觉与认识(内外诸司)的基础,如同上帝是万物的基础一样;

其二,灵魂与人的躯体关系和天下万物之终如同天主同万物的关系相似;

其三,灵魂能认识万物如同天主能明达万物;

其四,灵魂通过认识能揭示事物的本质,如同天主掌握万物之本一样;

其五,人的躯体受制于灵魂,如同万物受制于天主;

其六,灵魂赋予肉体之灵又得惠于人认识之精华,这同天主相似

其七,灵魂是人躯体万动之原,如同天主是万物之原;

① 毕方济:《灵言灵句》,第1221页。

② “宠恩”又称“圣宠”,“额辣济亚”是拉丁文 Gratia 的直译。根据教会的文典,圣宠定义为“天主施给人灵的超性恩惠,使人常生”。参阅罗光:《天主教教义》,第107页,辅仁大学出版社,1985年。

其八,灵魂的各个组成部分都受惠于灵魂,如同万物无论大小都受教、受益于天主;

其九,灵魂是人肉体之主,如同天主是宇宙之主;

其十,人不能自识灵魂,如同灵魂不能自识天主一样。

通过从这三个方面与天主的比较,毕方济进一步论证了灵魂的本质、特性、功能和作用。

④论亚尼玛所向美好之情

这里论述的是灵魂的最终指向。从天主教的教义来说,“灵魂的生活是理性的生活,理性的生活在于理智和意志,理智为知,意志为爱。善人的灵魂,为能享福,在于满足知和爱的要求。知在于真理,爱在于美善。”^①因而,灵魂最终直接面对无穷的真善美,而天主乃是真善美的本体。

毕方济这里讲的“至美好”就是描述灵魂最终归向,说明“至美好”的属性、特点与价值。“至美好”是天然的、非他人所造的纯美好,这种美好已将善与美统一于一体。这种美好是所有其他美好之根、之本,其他善好都是分有了它的内容,这点明了“至美好”的性质。“此美好为大美好,能包人万亿美好,为总美好,他美好由此而美好,此不因他美好而美好,为最美好。他美好不能如其美好,其胜于他美好无数倍,可认为恒美好,定美好。无时不为美好,无物不为美好,无处不为美好。”^②

“至美好”的特点是广、大、精、深。“论至美好之性情,其尊贵也,为无穷之大。论至美好之品位,其峻绝也,为无穷际之高。论至美好之包涵,其富有也,为无穷际之广博。论至美好之存驻,其无始无终也,为无穷际之久远。论至美好之精微,其难测量也,为

① 罗光:《天主教教义》,第151页,辅仁大学出版社,1985年。

② 毕方济:《灵言墓句》,第1235页。

无穷际之幽深。”

“至美好”的另一特点在于它不是知识而是信仰追求的目标，作为目标它“目不可见耳不可闻惟当信之，惟当望之，惟当存想之”^①作为信仰它“非我所得”没有天主的额辣济亚(即宠恩)个人无法获得，而一旦天主赋予宠恩人便成为天神。

“至美好”的价值在于灵魂有了最终的归向，是人最终的归向，惟有向此而努力人才能常生永存。“所论至美好是亚尼玛之造者，是万物之造者，是亚尼玛之终向，是人之诸行、人之诸愿所当向之的。人幸而认此凡百无有差谬，如海舟之得指南，定不适所性也。求此则遇万福为此而死则常生”^②。这样灵魂最终归于主，一切在造物主那里达到了最高的和谐。

3. 灵魂论对中国思想的价值

入华传教士着力向中国介绍经院哲学的灵魂论是为附和儒家，那么从中国文化来看，灵魂论所带来的异质思想是什么呢？应该怎样看待他们所介绍来的这些希腊哲学思想呢？它对中国传统哲学思想的启迪与意义何在？对此我们再做深入的研究。

①灵魂论：世界的二重化

灵魂是西方哲学的一个根本性概念，最早将灵魂引向不死并使其脱离物质性因素的是毕达哥拉斯，到苏格拉底时灵魂问题已经成为他思想关注的最重要内容之一，追求事物的普遍性本质，将灵魂与思想赋予同样的意义，感性的与理性的分离这些观念在苏格拉底那里已全部具有了。到柏拉图时“灵魂论已成为他整个理论的中枢性概念之一，在《斐多篇》中他对灵魂不朽的证明已表明

●● 毕方济《灵言蕴句》，第1238、1266页。

了精神与肉体的彻底分离。^①这说明灵魂理论是同他的理念论紧密相联的，像黑格尔所说的“柏拉图完全把灵魂的本质认作是共相”^②

到柏拉图时希腊哲学已完全摆脱了早期希腊哲学中将物质性元素定为世界始基或者在物质性因素和精神性因素之摇摆不定的倾向，而将追求精神与理念作为整个哲学发展的方向。正如黑格尔所说的：“在柏拉图这里，灵魂不死这一规定有着很大的重要性，却由于思维不是灵魂的特质，而是它的实质，所以灵魂也就是思维本身……柏拉图所谓灵魂不死是和思维的本性、思维的内在自由密切联系着的，是和构成柏拉图哲学出色之点的根据的性质和柏拉图所奠定的超感官的基础、意识密切联系着的。因此灵魂不死乃是首要之事。”^③

柏拉图创立了欧洲哲学史上第一个客观唯心主义的哲学体系。经过这种解释，世界开始二重化：感性的和理性的，实在与现象、灵魂与肉体形成了一系列的对立，哲学家们的任务就是寻求现象背后的理念，感性背后的理性，肉体之中并与之可以分离的灵魂。

柏拉图的影响是深远的，怀特海（A. N. Whitehead, 1861—1947）甚至认为整个欧洲哲学“最稳定的一般特征，是对柏拉图的一系列注释组成的”^④。因而来自希伯来的基督教思想与希腊思想的最好切合点就是柏拉图思想，经斐洛（Philo，约公元前 30—公元 45）、查士丁（Justin，约公元 2 世纪），到奥古斯丁时，柏拉图的理念论已成为基督教哲学的基础，奥古斯丁甚至认为柏拉图和柏

① 苗力田主编：《古希腊罗马哲学》，第 280—285 页，中国人民大学出版社，1989 年。

②③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，第 193、187 页，商务印书馆，1983 年。

④ 范明生：《柏拉图哲学述评》，第 479 页，上海人民出版社，1982 年。

拉图学派，只要稍稍改变一些词就可以成为基督徒。托马斯·阿奎那的神学中虽起主导作用的是亚里士多德哲学，但“灵魂不朽”这一柏拉图思想的核心观念他还是接受了。

来华传教士在介绍经院哲学的灵魂学说时已通过经院哲学将希腊哲学中的最重要成果柏拉图的理念论和灵魂论介绍到了中国。

毕方济在“论亚尼玛之尊与天主相似”时说“天主所已造之物与所未造而能造之物，盖有其物之意得亚（意得亚者译言物像制作规模也）只存于已人之亚尼玛”。这里的“意得亚”即拉丁文 *idea* 的译名，指明了理念是独立存在于物体之外的。上面我们在介绍毕方济对“明悟”的论述时，也看到了他对概念独立性、共相先于个别事物而存在的论述，表明了他的温和实在论的观点。

利玛窦在《天主实义》第六篇“释解意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶”中强调“意”的重要性，说明“意非有体之类，乃心之用耳”，也是在讲柏拉图的这种“理念论”。当他在第三篇“论人魂不灭大异禽兽”强调人有“有形之体”和“无形之体”之分，说明灵魂的功用在于能认识事物背后的“隐体”，能“反观诸己”时，表述了柏拉图的理念与存在、现象与本质这种精神与物质相分的世界二重性思想。

据有的学者研究柏拉图在《斐多篇》、《国家篇》、《斐罗篇》这三篇文献中对灵魂不朽的论证时提出了 6 条论据：对立物只能来自对立物，灵魂无对立物故永恒；感觉无法获得普遍性的必然知识，这种知识只来自永恒的灵魂；灵魂非复合的，它不会因人亡而夭，这正是灵魂的神性所在；灵魂不是肉体，故肉体亡而灵魂在；因灵魂不朽才能从伦理上说清人的因果报应；凡具有自动性的都是不朽的，灵魂是自动的，是万物运动之源，故是不朽的。

利玛窦论证灵魂不灭时共提出了十余条证据，这十余条中，除

柏拉图所讲的第六条证据以外基本上都讲到了。如他说凡物残灭皆因“相悖”；“两者相对相敌，自必相残，即同在相结一物之内，其物岂得长久和平？”^①只有没有相对立的物，才是永恒的，即“物无相悖，决无相关”。灵魂在火气水土四行之外，无物相悖，故必永存，这实际上就是柏拉图在《斐多篇》中提出的灵魂不朽的第一个证据。

当然，利玛窦、毕方济等人所介绍的“灵魂论”并不仅仅是柏拉图的观点，由于他们基本上采用的是托马斯·阿奎那的哲学体系，因而在其所介绍的内容中也包含着大量的亚里士多德的灵魂论思想，如他们把灵魂分为“生觉”“魂觉”“明悟”，这显然是亚里士多德的思想，又如对认识过程中感觉和思维两个阶段的划分也体现了亚里士多德的思想。^②

亚里士多德的灵魂论不像柏拉图那样统一，他总是在抽象与对象、唯物主义与唯心主义之间摇摆。如他一方面说“灵魂和躯体是不能分离的”，另一方面又说“灵魂用以认识和思维的部分，它或是可分离的……认为它和躯体混合在一起不是合理的”^③。托马斯·阿奎那有机地将柏拉图和亚里士多德两种学说糅合在了一起。利玛窦等人也将这种思想介绍到中国。

从文化交流史的角度来看弄清传教士所介绍的经院哲学的灵魂论的基本内容是十分重要的，因为只有弄清了他们所介绍的基本内容我们才能评估这种介绍对中国哲学的意义，才能弄清利玛窦为适应中国文化在介绍灵魂论时所做的策略上的变化，并进而看到这种变化的文化意义及其困境。

① 利玛窦：《天主实义》，第三篇，万历二十九年刻本。

②③ 亚里士多德：《论灵魂》，见毕方田主编：《古希腊罗马哲学》，第474、485页，中国人民大学出版社，1989年。

就中国思想本身来说上古时期灵魂的观念还是存在的，《礼记·祭法》言：“大凡生于天地间者，皆曰命。其万物死，皆曰折。人死曰鬼，此五代不变也。”《说文》认为“鬼”字可解释为“人所归为鬼”。也可解释为“鬼者魄也”。《礼记·祭义》云：“幸我曰：‘吾闻鬼之名，不知其所谓。’子曰：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明。君蒿凄怆，此百物之精也，神之着也。’”《左传》对子产关于鬼的说明为：“附之形之灵为魄，附之气之神为魂。”《易系辞》曰：“原始反终，故知死之说，精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情壮。”这里灵魂被称为“精气”或“游魂”。《礼记·礼运》言：“体魄则降，知气在上。”这里肉体被称为“体魄”，灵魂被称为“知气”。《礼记·郊特》曰：“魂气归于天，形魄归于地。”这里称灵魂为“魂气”。无论是“气”“鬼”“魂气”“精气”还是“游魂”，这都说明上古时先人对灵魂有一个模模糊糊的认识。

利玛窦的高明之处在于他十分清楚地知道这一点，一方面他利用这一点来说明灵魂的存在，“彼孝子慈孙，中国之古礼四季修其祖庙，设其裳衣，荐其时食，以说考妣，使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙。知吾‘事死如事生，事亡如事存’之心，则困非自国君至于庶人大礼，乃童子空戏耳”[●]。另一方面他又从此出发，用天主教的灵魂论取代中国文化中这种模糊的认识。在《天主实义》第四篇“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”中利玛窦说：“夫谓人死者，非魂死之谓，唯谓人魄耳、人形耳。灵魂者，生时如拘縲线中；既死，则如出暗狱而脱手足之拳，益达事物之理焉，其知能当益滋精，踰于俗人，不宜为怪。”

● 利玛窦：《天主实义》，第三篇，万历二一九年刻本。

利玛窦等来华传教士的困境在于：仅用自然神学的方法附和于儒家文化仍无法将这种基于希腊哲学的灵魂论讲清，而一旦用中世纪经院哲学的理论说明世界二重性，揭示出有形和无形之分就会使儒生们感到困难，许多批评天主教的人就抓住了这一点。

问题的实质在于传教士所宣传的灵魂论及在此基础上的天堂地狱说的哲学基础——“世界二重化理论”是“与中国人的全部哲学都是相矛盾的”。^①也就是说利玛窦等入华传教士并未从根本上把握中国精神的实质。

中国文化自殷周以后已发生根本性变化，^②到孔子时已形成自己的理念和形态，其基本的特点是“一个世界”，孔子完全没有柏拉图那种理念论的思考方式，他倾注于生活的现实世界，在这种世俗生活中追求神圣、意义，在亲情伦信常的仁爱、敬重之中提升人心，达到人道与天道之合，这也就是“天人合一”。^③在这种情况下孔子所关注的是生活世界而不是与人分离的鬼神世界（“敬鬼神而远之，敬则在，不敬则不在”），他思考的重点是“生”而不是“死”（“未知生焉知死”）。这样，儒家文化传统同重“死”的基督教传统有着根本的区别。

到宋明理学时，为回答释道在本体论上对儒家的挑战，儒学开始构建自己的宇宙论。从周敦颐的“圣人定之以中正仁义而主静，立之人极焉”，到张载的“性者，万物之一源，非有我之得私也”（《正蒙·诚明篇》）最后由朱熹集理学之大成“宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖此理之流行，天所适

- ① 谢和耐著、耿升译：《中国与基督教：中国和欧洲文化之比较》，第 217 页，上海人民出版社，1991 年。
- ② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996 年。
- ③ 李泽厚：《论语今读》，第 237 页，安徽文艺出版社，1998 年。

而不在。(《读大纪》，《文集》卷七十)平心而论，此时中国哲学已达到了很高的抽象程度，但应看到这和西方哲学的本体论传统的抽象有着重大差别。我认为不能将朱熹的“理”与柏拉图的“理念”相等同，也不能说“古希腊哲学家讲的理主要是指事物的形式、共相，而朱熹讲的理，主要指事物的法则、规律”。“法则”“规律”与“共相”有什么区别呢？理学讲的“理”“心”的确具有很高的抽象性，但落脚点和出发点是伦理，因而虽朱熹讲“理一分殊”，但在他那里终归不是“两个世界”，而是“一个世界”。西方的本体论是二重化的传统，现象与本质的区分，自然与人伦的对立。在中世纪这表现为天堂与世俗的分离，灵魂以摆脱世俗，归服天堂为主旨，在近代康德哲学则把这种二重化表现得淋漓尽致。

宋明理学表面上似乎与强调自我道德、意志自律的康德学说十分相似，实际上有着原则的不同，因为宋明理学这种伦理本体论不是以二重化世界为基础的，它是从人性本身推出外在的宇宙论的，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”这样伦理学即是本体论，“它素来不割断本体与现象，而是从现象中求本体，即世间而超世间，它一向强调‘天人合一，万物同体’，‘体用同源’，‘体用无间’”。^①余敦康先生认为，宋明理学的“体系都以宗法伦理思想为主轴，虽然也广泛地涉及到宇宙构成、事物变化以及认识规律等等哲学问题，提出许许多多的哲学范畴，但是所有这些都是为了更好地论证宗法伦理思想服务的”^②。这个理解是很重要的，因为决不能因朱熹讲过人心、道心之别，张载讲过气质之性和天命之性之分，就认为这和利玛窦等人所讲的灵魂与肉体之分相同，利氏等人讲灵魂当然含有道德涵养的内容，但灵魂之源、之归、之本都是完

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 237 页，人民出版社，1985 年。

② 余敦康：《中国哲学论集》，第 30 页，辽宁大学出版社，1998 年。

全不同于新儒家所讲的“道心”的,因此说“一旦落实到道德这个基石上,天主教关于灵魂本质的认定,与儒家所谓的道心是可以作同等观的”这个结论显然值得研究。这个判断的问题在于对天主教的灵魂论所依据的世界二重化理论理解不够。

以儒家文化为代表的中国文化在运思的角度、思维的方法、关注的重点都同基于希腊文化的基督教文化有着根本性的差别。在这个意义上,法国汉学家谢和耐下述结论是有其合理性的:“中国人对于基督教中那种存在着一种有理智的并能自由决定从事善恶行为的灵魂之基本概念是陌生的。完全相反,他们把思想和感情、性和理都结进惟一的——心的观念中了。”但并不能说中西文化截然对立,无法会通。对这个问题牟宗三的解释有说服力,他认为“中国哲学从来就无上帝存在,灵魂不灭等问题”。^①康德哲学的价值在于通过“实践理性批判”来想打通“两个世界”,而牟宗三认为中西哲学之会通也正是在“实践理性”这个环节来完成的,在“实践理性”上二者是可打通的。^②

入华传教士所介绍的灵魂论的难处和困境在于此,但这并不是说他们所介绍的这套中世纪哲学,这种在灵魂论背后所隐藏的这种希腊的哲学观念对中国文化是无意义的,并不是说中国人不需要了解和运用这种思维方式。

实际上传教士所带来的这一整套西方哲学方法不仅对当时的算学、历学产生了直接影响,在哲学上、在思维方法上对中国传统知识分子的冲击和影响亦不可低估。梁启超说“清一代学者对于历算学都有兴味,而且最喜欢谈经世致用之学,大概受利徐诸人影响不小”。心学衰而实学兴,从明清思想史来看,这中间的一个重

^{①②} 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,第 80、82—84 页,上海古籍出版社,1997 年。

要环节就是传教士所带来的西方哲学。

从另一个角度来说,晚清以后在向西方学习的历程中,在经历了洋务运动、百日维新失败之后,最终回到了学习西方哲学这个根本点,只有哲学精神的变革才会有“新道德、新政治、新物器。然后有新国家、新世界”。

这说明入华传教士在介绍中世纪哲学的灵魂论时所带来的柏拉图的理念论,所带来的探求事物本质的哲学方法对于中国完全是异质的新思维、新哲学、新思想,利玛窦等人在传播这种哲学时所遇到的困难,中国哲学思想的独特性并不能证明中国文化不需要这种哲学,它只是说明在传播和接受西方哲学时都应时时注意中国文化的特质,需要进行创造性转化。

那种认为晚明时中国哲学已无本体论,用利氏等人的理论取而代之的观点是肤浅的,这种看法在对中西哲学和晚明思想的理解上,还达不到利氏思想的高度。同样,因中西哲学思想的重大区别而否认利氏等人的努力,也是武断的。利玛窦等人所遇到的难题实际也是今天中国哲学所面临的难题,这需要一种理论的创新。利氏等人的努力的价值与思想史意义正在于他们在中西哲学交流史上第一次揭示出了这个难题。说入华传教士在中西文化交流史上没做什么有意义的事,这种结论实在有违于历史的事实。

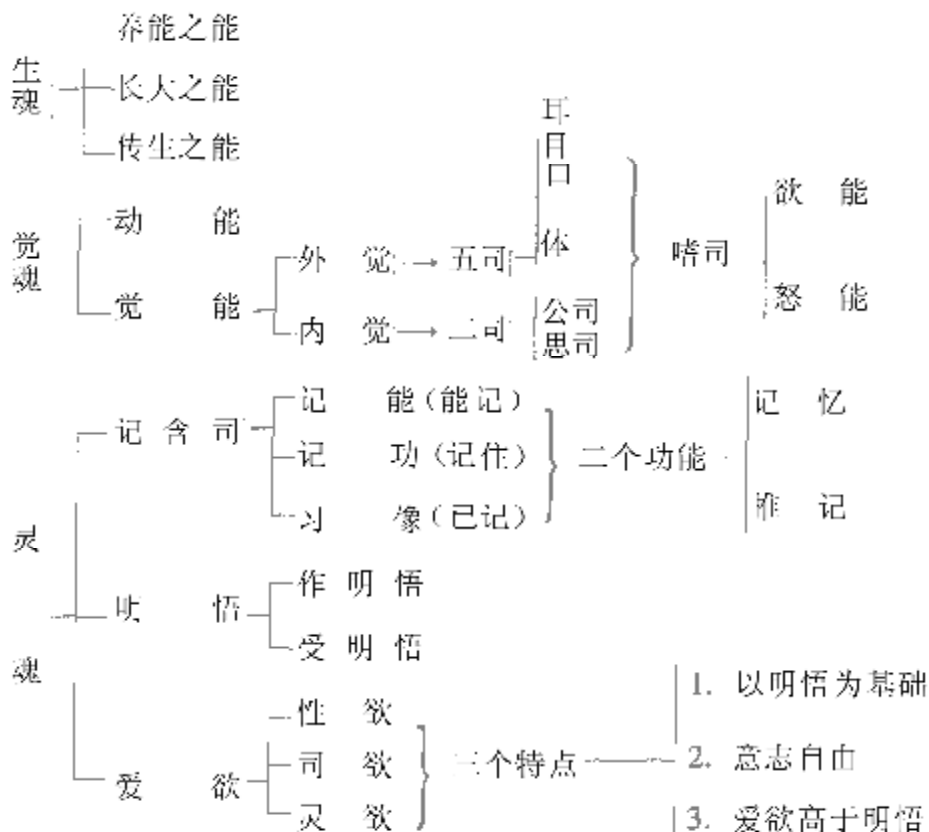
②灵魂论:认识的深化

灵魂论在经院哲学中不仅作为天堂地狱存在的重要理论基础,而且还是哲学认识论的重要内容,哲学与信仰的融合正是经院哲学的重要特点。

利玛窦在《天主实义》中将魂魄提出所依赖的是亚里士多德的生魂、觉魂、灵魂说,他也区分了认识过程的不同阶段,认为生魂、觉魂依赖于身体,身死而魂灭,而灵魂则不随身灭,而且还是身之主。若同上而毕方济所介绍的灵魂论内容相比,毕方济对认识

过程则更为详尽、周密,利氏则重点放在灵魂不死和人魂与鬼神之别的神学论证上。

现将毕氏的概念系统列表如下:



从这个认识图表我们可以看出毕方济介绍了西方认识论的基本内容和认识的基本过程。这里对认识过程分析之细,概念之繁多,概念之间联系之紧密,是中国哲学所不可比拟的,陈垣说“《灵言蠡勺》说理最精”言不为过。中国哲学在认识上的总体特点是直觉思维大于逻辑思维,老子的“静观”、“玄览”强调的静观自身,庄子则根本排除感觉和认识,追求直觉无知之境,“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎!道不当名”,佛教本有唯识宗,但到禅宗时已完全中国化,追求的已不是逻辑而是“体悟”。

在中国思想史当然还有另一条线索,即注意了认识过程中的

一些重要问题,如名和实、知和行等范畴,但总体来说研究的不够深入。如名实问题,在哲学上是概念与对象之间的关系问题,在希腊哲学中就是一般与个别的问题,这是希腊哲学的重点所在。先秦时这也曾是中国哲学的一个重要问题,尤其墨子关于这方面有不少精彩论述,张岱年先生认为《墨子》中“‘小取篇’所说之‘效’‘推’二法,尤其是可以与西洋逻辑中的演绎归纳相提并论的”[●]。但《墨子》失传,这一派始终在中国思想中不占主流。

又如格物致知是中国哲学的一个重要内容,在这里涉及到感性认识和理性认识的关系问题。如孔子所说的“举一隅不以三隅反,则不复也”,强调对认识的加工。荀子是先秦对此讨论最为周密的人,提出“耳、目、鼻、口、形能(态)各有接而不相能也,夫是谓之天官”。这里认识的感性阶段,理性阶段他称之为“征知”,“心有征知。征知,则缘耳而知声也,缘目而知形可也,然而征知必将待天官之当薄其类然后可也”。以后在宋明理学、乾嘉汉学那里对认识过程也都有一些精彩论述。但总的来说有两点根本不足:其一,由于在“中国哲学中,讲直觉的最多”,从而对认识过程的范畴与阶段划分的理性分析不够,不能将感性认识和理性认识多个阶段上的认识环节像毕方济介绍的那样逐一界定,对认识有一个系统、连贯的分析;其二,在中国思想中一切认识的问题,首先或者根本上是个伦理的问题,“即注重致知与道德修养的关联,甚或认为两者不可分,乃是一事”,从而始终未产生出独立于伦理学之外的单独的认识论。正是在这个意义上,我们应充分肯定传教士所介绍的经院哲学灵魂论中所包含的有价值的思想。

● 张岱年:《中国哲学大纲》,第 576 页,中国社会科学出版社,1982 年。

四 道德论

科学与伦理这是入华传教士赢得儒家士大夫的两个主要手段，前者是为引起儒生们的新奇，后者则成为接近儒生的最好话题。利玛窦等人通过与儒生们的长期接触已深切感到中国儒生的兴奋点在哪里。晚年他在回忆初入中国时的活动时说：“在那时代，南京的学者们经常聚在一起，讨论道德问题，及修身养性的事情，达官显贵也常参加这类聚会。”^①所以他认为“在学理方面，他们对伦理学了解最深”^②，这样讨论道德问题成为入华传教士传教策略的一个很重要方面，在这个过程中一整套的西方伦理学思想被介绍到了中国。

人性问题、生死问题、忠孝问题、修身问题、交友问题这五个方面是他们所介绍的基督伦理学或西方伦理学的重点，我们逐一加以研究。

1. 人性论

人性的善恶问题是中国思想史上一个长期争论的问题，是晚明儒家士大夫所关心的问题。利玛窦在南京期间就碰上了一次中国文人们对这一问题的讨论。

“在吃饭时，学者们开始讨论在中国各学派间一直争论不休的问题，即人性原来是善的，是恶的，或者是不善不恶的。他们说，如果是善的，恶是怎样产生的？如果人性是恶的，人怎会做善事呢？如果不善也不恶，则人性自动做的善事或恶事又是谁教的

●● 利玛窦：《中国传教史》，第 312 页，台湾光启社，1986 年。

呢？”^①

通过参与讨论利玛窦谈了他对儒家伦理的看法，利玛窦说：“因为中国人没有逻辑学，也不会区分道德上的恶与自然界的恶，以及人性中先天的与后天的因素，更不知道原罪腐化了人性，以及天主的助佑和恩宠，所以这个问题至今自然悬而未决，没有定论。”

正是针对儒家对人性的这一理解，他在《天主实义》第七篇正面阐述了他的理论。他首先确定了“性”的概念，他说：“夫‘性’也者非他，乃各物类之本休耳。……但物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性兼为依赖。”^②

显然这里利玛窦借用了亚里士多德的观点，所谓性即事物的本质，万物都是由形式和资料构成。物不同，性亦不同，如人和物之不同，在于人能推理从而与金石草木有不同的性，由此便从“性”进到“人性”的概念。人性的根本特点在于理性，在于对事物的本质把握，这样他认为人性的问题首先是个理性问题，是个知识论问题。

“人也者，以其前推明其后，以其显验其隐，以其既晓及其所未晓也。故曰能推论理者立人于本类，而别其体于他物，乃所谓人性也。仁义礼智，在推理之后也。”^③这里是“推理”而不是宋明理学的“理”，利玛窦也怕混淆二者，马上说：“‘理’也，乃依赖之品，不得为人性也。”^④因为理无善、无恶，无法成为人性的基础。其实若论抽象性，宋明理学的“理”抽象程度并不低，朱子说：“性即理也，何以不谓之理而谓之性，盖理是泛吾天地间人物公共之理，性是重我之理。只是道理受于天而为我所有，故谓之性。性字从生

① 利玛窦：《中国传教史》，第 315 页，台湾光启社，1936 年。

②③④ 利玛窦：《天主实义》，第七篇，万历二十九年刻本。

从心,是人生来其是理于心,方名之曰性,其大目只是仁义礼智而已。”^①

二者的区别在于朱子把仁义礼智直接提升到理的高度,使二者合一,伦理学即宇宙论,而利氏所讲的“推理”实际是理性,理性在先,伦理在后,二者有着差别,不可混同。正如托马斯所说的:“理性是一切人类动作的第一个原理,一切其他原理多少都得服从理性。”^②理性高于道德性,本体论高于伦理学这是西方思想的基本思路,利玛窦的这个论述是对晚明儒学思想的一个冲击。

当确定了“性”“人性”概念之后,利玛窦才开始讨论“善”和“恶”的问题。他认为:“可爱可欲谓善,可恶可疾谓恶也”,由于将理性作为人性之本,这样必然推导出“性本善”,而恶是从哪里来的呢?恶“不可谓性自本有恶矣”,恶非人性本有,恶只是善的对应物,作为善的丧失而表现出来的。“恶非实物,乃无善之谓。”正像死对生一样,生的终结便是死亡。

利玛窦这一思想来自奥古斯丁的伦理学,奥古斯丁认为上帝创造了万物,万物皆善。“任何事物丧失了所有善,便不再存在。……因此,凡存在的事物,都是善的。”那么恶是什么呢?他说:“我发现恶并非实体,而是败坏的意志叛离了最高的本体,即判离了天主,而自趋于下流……。”在奥古斯丁看来虽然“恶”是消极的,但没有它就无法显示出善,恶是作为善的对立物而存在的。显然,奥古斯丁的两个根本观点:其一,恶是实体;其二,恶是善的对立物,这些都被利玛窦吸收。

善的实质是什么?利玛窦又提出了“德”的概念,他认为:“性本必有德,天德何为善?”“惟有德之人乃为善人。德加于善,其用

① 朱熹:《北溪字义》。

② 《西方伦理学名著选辑》上册,第 374 页,商务印书馆,1987 年。

也在本善性体之上焉。”^①有了德的概念,他就把善分成了两类,他说:“顺认二善之品矣:性之善,为良善;德之善,为习善。夫良善者,天主原化性命之德,而我无功焉;我所谓功,止在自习积德之善也。”^②所谓“良善”指的是人本性之善,所谓德善指的是人的后天养成之善。像孟子所说的见孩子坠入井中有恻隐之心就属于良善,而非德善,正如一个女人艳丽可爱,这是父母遗传给她的,非她本人努力所得。而德善必须长期学习,理解大义而生。

这里利玛窦对善的两种形式的区分,即“性之善”与“德之善”来源于托马斯·阿奎那的伦理学。托马斯按照亚里士多德的理论,认为人的灵魂有意志和理性两种形式,将道德划分“理智德性”和“实践德性”,前者“只是理智的能力,并不会完善意欲的能力”,^③这种德性是一种知识和理性,而“实践德性”则是一种有目的取舍的行为,是要有意志在其中的。这种“实践德性”就是利玛窦所说的“德之善”,也就是汤若望所说的“意志自由”。“凡人白专自主,全由灵力,所以异于禽兽也。夫禽兽一生以存命佚身为务,有触即赴,不复单择;人则不然,能究是非,能辨可否,肯与不肯能决于己,足证自主之力矣。”^④这点上面在介绍毕方济的“爱欲”理论也曾涉及到。

利玛窦说:“凡物既有其意,又有能纵止其意者,然后有德、有愆、有善、有恶焉。意者心之发也,金石草木无心,则无意。……惟人不然。行事在外,理心在内,是非当否能知觉,兼能纵上;……故吾发意从理,即为德行君子,天主佑之。”^⑤实践德行在于意志,在于心。这样修身养性,才能提高自己的德善,利玛窦顺理成章地将

①②③ 利玛窦:《天主实义》,第七篇,万历二十九年刻本。

④ 《西方伦理学名著选辑》上册,第 370 页,商务印书馆,1987 年。

⑤ 汤若望:《主制群征》,卷下。

天主教的伦理学与中国儒家的“为己之学”联系起来。

“吾所论学唯内也,为己也,约之以一言,谓成己也。”^①向儒家“为己之学”靠拢说明利玛窦对儒家的深刻了解。儒家学问本质上是一种人生的学问,它以道德自律与圣贤人格的追求为其根本。孔子说:“为仁由己”(《论语·颜渊》)、“君子求诸己”(《论语·卫灵公》),到晚明时王阳明说得更清楚,“人须有为己之心,才能克己,能克己,方能成己”(《传习录》上)。

平心而论,天主教的确也有这部分内容,教内称为“神修”。修己侧重于人的本性方面,被称为“克己神修”,但这种“克己神修”只是神修的一部分,更重要的一部分则是“神秘神修”,即通过修炼,达到天主圣化人灵,最终的目标同天主结合。所以,当利玛窦说“故神修即形修,神即形无所不成矣”时,他的理论就产生了矛盾,因为本质上天主教不是“为己”的内学,而是以外在天主为其圆点、中心和归旨的“外在超越”之学。利玛窦将天主教的“外学”讲成儒家的“内学”,一方面说明他努力想寻求结合之点,尽管这两种伦理学差异较大,但在对人性的修养上的确有共同之处。利玛窦的努力方向还是应加以肯定的。但这里已开始产生问题,将儒家的“为己之学”的“内在超越”转化为基督教的“外在超越”,理论上的矛盾利玛窦并未解决,从“克己”如何导出“神修”,如何归旨于天主?利玛窦等人并未回答,但我们并不责备利玛窦没有给出一个满意的答案,他们能提出这些问题,明确向另一种文化会通的方向努力就足够了,这点我们在下面介绍庞迪我的《七克》时还会讲到。^②

① 利玛窦:《天主实义》,第七篇,万历二十九年刻本。

② 参阅孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社1994年,此书对此问题有很好的论述。

伦理学研究的是“善”，认识论研究的是“真”，由真到善，由思想导出意志行为，这是西方伦理学的基本逻辑。这个内容入华传教士也做了很好的介绍。利玛窦说：“司明者尚真，司爱者尚好。是以吾所达愈真，其真愈广阔，则司明者愈成充；吾所爱益好，其好益深厚，则司爱益成就也。若司明不得真者，司爱不得好者，则二司者俱失其养，而神乃病绥。”^①

真善之间的关系一目了然。为了附和儒家思想，利氏将“善”称为“仁”，将“真”称为“义”，真善之间善为本。

“司明之大功在义，司爱之大本在仁，故君子以仁为重焉。二者相须，一不可废。然惟司明者明仁之善，而后司爱者而存之；司爱者爱义之德，而后司明者察而求之。但仁也者，又为义之至精，仁盛，则司明者滋明，故君子之学又以仁为主焉。”^②

这里又一次表现出利玛窦努力将西方思想与儒家思想结合的尝试，突出伦理学，并将伦理归为儒家的术语“仁”，但困难仍是很大的，正像我们上而在介绍毕方济的《灵魂论》时所说的，中国从未有独立的认识论，所有“格物致知”的问题都是在伦理学的范围内发生的，但传教士所介绍的这种认识论虽然必然与伦理学发生关系并落脚在善上，但与在中国伦理学框架中的那种认识论有着巨大的区别。因为作为传教士思想根源的托马斯思想基本上坚持了亚里士多德的认识论思想，亚氏强调的是我们的知识开始于感觉。基本倾向是自然主义的，而无论是亚里士多德的伦理学还是托马斯·阿奎那的伦理学都是其整个体系中的一部分，都是依托于其

①② 利玛窦：《天主实义》，第七篇，万历二十九年刻本。

本体论基础之上的，无论这种本体论是唯物主义和唯心主义的混合还是神学的本体论，这同中国儒学那种宇宙论与伦理学合二为一的“仁学”有着很大的不同。

尽管如此，利玛窦毕竟将西方伦理学与认识论的关系的理论介绍给了中国，这种对伦理学定位的路向在中国思想中是没有的，至少可以说在中国认识史上不是占主流的，其论述也不像利玛窦、毕方济这样明晰。

从传播学的角度来看，入华传教士在人性论上至少给当时的中国思想界提供了以下二种完全异质的思想。

①理性德性和实践德性之分

利玛窦说中国人不懂得这一点是完全对的。西方伦理学最初在苏格拉底时并没有这种区分，“知识即德性”，这是他的名言。这样对自然的认识与内心的道德律是合而为一，并以向外获取的知识作为道德的本质，这同孔子的“仁者爱人”的伦理思想完全不同，牟宗三说这是两种不同的道德，一个是向外的，一个是向内的，此言极是。亚里士多德最早批评了苏格拉底的这种想法，他将道德化分为理性的和道德的两种类型，托马斯的伦理学基本上是在亚里士多德的轨道中前进的，因而他提出“理性德性”和“实践德性”是很自然的。

但这种划分对中国思想家来说是完全陌生的。在儒家那里伦理的依据和德性的规则完全是合一的，二者没有区分。在新儒家那里“理”的本体化与伦理践行是一个统一的过程。二程所说的“性即理也”；“其意义在于强调人之本性不仅与道德法则，而且与宇宙普遍法则完全一致”。^①《中庸》所说的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”点破了这种伦理学与宇宙论合一的奥秘，正因

^① 陈来：《宋明理学》，第175页，辽宁教育出版社，1995年。

此,宋儒格外推崇《中庸》的原因。照此思路,德性永是“实践德性”,虽有“道心”“人心”之分,如朱熹所说,“只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心”^①。但仍讲的是道德心克服情欲心。

②善是意志

德性被分为两种形式,理智德性依赖于认识所提供的结论或神所赋予的结论,有了这个前提实践德性实际上是一个选择问题,亚里士多德说“一切德性的活动,都涉及到手段”^②。选择总是出于自愿,做与不做,善与恶是由其意志决定的。利玛窦所说的善恶“俱由意之正耶”,毕方济说的“爱欲就是意志自由”都是这个意思。

这是西方伦理学的很重要思想,以后这在康德的哲学中表现得很清楚,实践理性是理性的意志功能,亦即目的活动的的能力。世上万事万物都被自然规律所制约,惟人能根据理性按照一定的观念行动,也就说它有意志。西方近代的主体性观念、自由观念实际上都是经康德以实践理性的这一根本特点而推演出来的。^③

中国哲学以道德哲学为其主干,对道德做过十分深入的研究,但从未把善作为意志活动去讲,究其原因在儒家认为德性不是对自然认识的结果。伦理践行的前提不是外在给予的而是人心固有的,行为的抉择不是在知识论背景下人的意志行动,而是发自内心的德性的自然推动。孟子说:“恻隐之心,仁之端也;善恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。……凡有四端于我,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。”^④善心早已于心,只要扩充就可有“仁、义、礼、智”四德。所以,德性不是由外在所

① 《答郑子上》,《朱文公文集》卷五十六。

② 《西方伦理学名著选辑》上册,第306页,商务印书馆,1987年。

③ 参阅李泽厚:《批判哲学的批判》,第八章,人民出版社,1979年。

④ 《孟子·公孙丑上》。

得：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”^①。

这样知识论就被道德论涵盖了，这样道德的践行主体的选择和意志也就失去了意义。这倒不是说中国哲学不重视主体行为，恰恰相反，儒家的心性一派把人的道德主体提到了前所未有的高度：“所谓求放心之求，养浩然之气之养和扩充皆是强调道德主体的能动性、主导性”^②。它与西方伦理学之区分正在于没有将本体论与道德论相分，没有把知识论作为道德论的前提，德性中没有理智德性与实践德性之别，一切都在“仁之端”，这就是熊十力说的：“体用不二”；“主宰不是由人立意去作主之谓，主宰非外铄非后起，而确是汝之本心，是汝固有之良智或性智，亦即孟子所云仁义之心，程朱云天理之心……。”^③正是在这个意义上明末清初入华传教士所传入的这套伦理学才应引起我们重视。

2. 生死论

死亡是基督教经院哲学的重要话题，因为它是同灵魂的永恒、天堂、地狱理论紧密联系在一起。托马斯·阿奎那认为“美德的酬报是使人幸福”，^④虽然他也承认世俗的幸福，但这不是最高的幸福，不是人生最终的目的。真正的幸福、人生终极的目的是死后在天堂中的生活。“人们在尘世的幸福生活，就其目的而论，是寻找我们有希望在天堂中享受的幸福生活。”因而经院哲学的幸福观是“轻生崇死”的幸福观，这样生死问题就成为基督教伦理学中的一个重要内容。“因为人在世尘的生活之后还另有命运，这就是他在死后所等待的上帝的最后幸福和快乐。”

① 《孟子·告子》。

② 何怀宏：《良心论》，第 25 页，上海三联书店，1994 年。

③ 转引自《中国文化》，创刊号，第 182 页，1989 年 12 月。

④ 马清槐译：《阿奎那政治著作选》，转引自章海山：《西方伦理学史》，第 197 页。

利玛窦等人在向中国文人传播宣传基督教哲学和文化时，生死问题是他的重点。利玛窦在《天主实义》中针对儒家思想缺乏本体论的基础，不言超性之物的特点，采用逻辑追问的方法提出了来世的问题。

“中士曰：尝闻之：‘可必劳神未来？唯管今日眼前事。’此是实语，何论后世？”

西士曰：陋哉！使犬豕能言也，无异此矣。……夫无远虑，必有近患。猷之不远，诗人所刺。吾视人愈智，其思愈遐；人愈愚，其思愈迹。……”^❶

《畸人十篇》是利玛窦专谈死亡的一部书，对基督教生死观的展开远比《天主实义》更为深入。利玛窦对此书也十分看重，他说：“畸人十篇，是十章道理，也是十次同当时文人谈话的记录。”^❷ 1608年8月22日在给总会长阿桂多瓦神父的信中，他详细介绍了这部书的内容：

“第一篇劝诫人不可只追念过去的岁月，要强调善用光明，行善事不要等到明天，分寸光阴都是珍贵的。第二篇讲论人生痛苦无涯，举出许多西方圣贤对人生苦海的描述，天堂才是我们真正家乡。第三篇解释常思念死亡并非不吉，反之，为获得真福乃是最有力的帮助。而中国人最忌讳‘死亡’两字，因此他们往往用其他字代替死亡二字。几年前，有一位知名的读书人把其父遗留给他

❶ 利玛窦：《天主实义》，第六篇。

❷ 利玛窦：《中国传教史》，第431页。

的丰富图书,凡有‘死亡’二字的书籍竟然一律除去。第四篇指出常常默想死亡的益处,要准备善死。第五篇谈静默,其困难、其利益与条件,这是中国儒家很少谈及的问题,我们的书籍中经常提到。本篇中列举出很多西方作家名言为例。……第六篇谈天主教徒为何要守大斋,以圣托马斯·阿奎那所列举的三个理由作为证明,并引教会众圣贤哲人反对吃喝享乐的古训。第七篇论省察,每人每日应当自省自责已过。第八篇指出今生即非天堂,亦非地狱,直至身后方见分晓。

这篇道理为中国人上十分重要,因为他们否认上天赏善罚恶的教义。他们认为人行善而满足,作恶而心不安,这便是善恶之报。第九篇谈抽签、问卦、占卜吉凶有害无益,因为整日担心逆境到来。这一篇非常重要,因为中国乡人无知识相信这一套,连读书有智慧之人也深信不疑。大街小巷都有算命测字者,在南京一地就有五千多人以此为生。第十篇,也是最后一篇谈财富遗留给子孙之害,指责齐尚的言论,是他们从未听过的。”^①

在利玛窦写给西方的信中,如此详细地介绍自己著作内容的只有《畸人十篇》,由此可见此书在他心中的地位。

那么,《畸人十篇》的中心是什么呢?他在写给西方人看的《中国传教史》中点明了这一点:“此书的大部分是评论,是一篇连续不断的对死亡的默想,使人维护生活的正常规则。”利玛窦所介绍的基督教哲学的生死观有以下几个方面内容。

首先,揭示生之苦难。《畸人十篇》开篇的题口便是“人于今

① 利玛窦:《利玛窦通信集》,第 386—387 页,台湾光启社,1986 年。

世惟侨寓耳”，点明世俗的世界不是人生真正的家园。人从诞生到这个世界就充满苦难：“赤身出胎，开口便哭，似已自知生世之难”^①。少年有苦，中年劳累，老年有疾，一生充满苦难，忧患无法尽述。环顾世间农夫四时躬耕于田地，劳其体力，商贾四处奔波，累其心智，士人则整日穷思极虑于文墨，劳其心。天下千百行业无不充满苦难、艰辛。个体生命和人类为何如此之苦呢？归根在于：“此为爱恶忿惧四情所伐，譬树在高山为四方之风所鼓”。私欲是苦难之根，人或溺于酒色，或醉于功名，或沉于钱财，贪欲、情欲、功名欲使人如堕海中，在风浪中毫无希望地挣扎。

如此人生，如此世俗世界有什么可恋眷呢？利玛窦在《天主实义》中说“现世人事如演戏”，转瞬即逝。这种对现实世界的轻蔑和不满必然要以对来世的希望和寄托作为补充，这样就逻辑地引出了基督教的“崇死的伦理观”。

利玛窦批评儒家文化对死亡避而不谈，他认为死亡是无法回避的，应该直面死亡，对死亡做彻底的准备与思考：“人有生死两端，以行世，如天有南北二极，以旋绕于宇内，吾不可忘焉。生死之主，不使人知命终之日，盖欲其日日备也，有备则无损矣。”^②

在利玛窦看来逻辑十分清楚，如果现世是苦难的，来世必将是幸福的，那么死亡就是从苦难走向幸福的转折点，死亡就是对苦难的告别和向幸福的迈进。

“生是渡苦海也，则死岂非行尽苦海将届岸乎？苟岁月久长，岂非逆风阻我家归乎！呜呼！世人以命之约者省苦也，减咎也……”^③

① 利玛窦：《畸人十篇》，见《天学初函》，第 125 页，台湾学生书局，1965 年。

②③ 利玛窦：《畸人十篇》，第 135、141 页。

因此,死亡并不可怕,死亡是人离开这个侨居的世尘返回自己真正家园的开始。这样看来,“生”倒是一件不幸之事,应该大悲,叹其苦难;“死”却是一件喜事,应该大贺,庆其走向真正的幸福。对人生来说死亡不仅是摆脱苦难、渡向幸福的转折点,它还有更为深刻的伦理学意义,对死亡的默想与沉思是生活在现世之人提高自己道德的必要条件。利玛窦列举出了常念死亡的“五大益处”。

“其一,以敛心检身而脱身后大凶也。盖知终乃能善义始,知死乃能善生也。知家财乏,则用度有节;知寿数不长,则不敢虚费寸阴。不然者,如行雾中,前后不知,惟见目下耳。①认清死亡,方珍惜生命,类似于“置死地而后生”,它使人有了一个终极性思考。

“其二,以治淫欲之害德行也。五欲之炎发于心,则德危而受彼烧坏此死候之,念则大涌泉,灭彼炽焰,故于惩戒色欲,独为最上良药也。”②死亡是个体生命的底线,有了这个底线方能清醒,使人自省、自爱。

“其三,以轻财货、功名、富贵也。夫物者非我有也,非我随也,悉乃借耳,何足恋爱乎?身后人所去所也,彼所无用财,为亦无重财为矣。”③逻辑同上一条一样,以死亡这个终极思考来重审的财富观,从而使人打消追逐财富之心。

“其四,以攻我倨傲心也。据傲之气,诸德之毒液也。养傲者,其道心固败矣。夫放之,根抵本弱也,以虚为实,以无为有,以他为己也。故常念死候,不俾自昧,自爽已矣。”④人死如灯灭,傲心有何用呢?道德的提升与死亡就这样联在了一起。

“其五,以不妄畏而安受死也。造物主每造一物,即各赋以爱己之心。是者不论灵蠢,物物有之,则畏死欲生之性,人人均也。

①②③④ 利玛窦:《畸人十篇》,第 153、157、159、164 页。

然而生死皆听天主命,人自求死即不可,人强求生亦不可。①生死是由天主所定,贪生是不可能的。人一旦不畏死,不贪生,其个体的道德力量白然而生,贪生怕死者与不畏死者之间的道德行为迥然不同。

死亡的伦理学意义在这里得到了充分的论证。

由于传教士所介绍的生死观是在基督教神学背景下展开的,因此生死观同灵魂不死、天堂地狱是紧密相联的。逻辑的前提是灵魂不死,永生永存,这样不灭不死的灵魂就有两个结局:一是与基督同在,这是生命与爱的共融。基督教把这种境遇称为“天堂”。二是因其生前有罪过,灵魂永远受苦,这种境遇基督教称为“地狱”。当然有些负有罪过,但已忏悔而未补偿罪过的人需要经过炼狱阶段,尔后方能升入天堂。由于天堂是人最后的归宿,也是人最深切的期盼,这样才引出基督教的生死观。

孟儒望在《炤迷镜》中说:“我心非世上诸福百乐,克蒲死后得见尔,方全充足耳。”②罗明坚在《天主圣教实录》中则详细介绍了地狱的情况。

“天主造有五所,以置入之灵魂。地心有四大穴,穴的第一重最深之处,乃天主投置古之恶人及魔鬼之狱也。其次深者,古今善人炼狱者居之。盖善人死时,或其罪未及赎竟,则置之此所受苦。迨其罪尽消除,即获升天堂矣。又次则未进教之孩童居之。孩童未尝为善,不直上天堂受福;亦尚未为恶,不宜下深狱受苦。……又次则古时圣人居之。夫论圣人功德,死后即可升天。但亦因业

① 利玛窦:《畸人十篇》,第 166 页。

② 钟鸣旦等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第二册,第 901 页。

当之罪,天门闭而不开,以故凡占杀死,其灵魂姑居此处以待耶稣受苦之后降临取正,引导之使升天堂也。”^①

从思想上来看,传教士所介绍的这套基督教的生死观是同中国的传统生死观和冲突的,作为中国文化主流代表的儒家文化就实质而言是一种生命哲学、人生哲学。“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也。”《礼记·礼运》注重今生今世,颂扬生命是其重点,“生生之大德”,孔子的“未知生,焉知死”一言道破实质。道家文化讲修炼、求长生表现了对人生的执著眷恋。庄子“外表上讲了许多超脱、冷酷的话,实际里却深深地透露出对人生、生命、感性的眷恋和爱护”^②。佛教虽有轮回说,但以后逐步融进儒家文化,特别是到禅宗时“否定生命厌弃世界的佛教最终变成了这种具有生意的禅果,并且通过诗歌、绘画等艺术王国给中国士大夫知识分子们增添了安慰、寄托和力量”^③。

因此,入华传教士所介绍的这套与天堂、地狱、灵魂不死相联的生死观很自然会受到一些传统士大夫的批评和反对,许大受在《圣朝佐辟》、黄贞在《尊儒亟镜》、魏浚在《利说荒唐惑世》中都对传教士进行了诘难、反驳,其根据正是中国传统的生死观。^④

但同时又要看到仍还有一批传统的士大夫接受了天主教的理论,黄贞说当时天主教的书籍“在漳州者百余种,纵横乱世,处处流通”^⑤。这说明天主教在当时还颇有影响,较受欢迎。为什么利玛窦等人的这种生死伦理观念被一部分中国知识分子接受呢?这里有着深刻的原因需要我们分析。

① 罗明坚:《天主圣教实录》,见《天主教东传文献续编》,第807—808页,台湾学生书局,1966年。

②③ 李泽厚:《中国古代思想史论》,第190、213页,人民出版社,1985年。

④⑤ 参阅夏瑰琦编:《圣朝破邪集》,第152页,香港建道神学院,1996年。

就理论而言,儒家讲人生,“究天人之际,谈古今之变”,但却回避对死亡的深入思考,这既是儒家的优点亦是它的弱点。因为死亡是生命的结束,它揭示了生的有限性、暂时性。面临这个终结,探求有限生命、短暂人生以外的秘密自然成为人们的愿望。儒家文化不能满足人们的这种愿望。基督教恰恰在这点上弥补了儒家之不足,补上了这个理论的空白。

伦理学上对死亡的论证,实际上是基督哲学对本体论论证的一个表现。求终极之源,探万物之本,就个体生命来说就必须回答什么是死亡,死亡后如何。利玛窦说:“人超拔万类,内禀神灵,外睹物理,察其末而知其本,视其固然而知其所以然,故能不辞今世之苦劳,以专精修道,图身后万世之乐也。”^①

将死亡悬搁起来,存而不论,在逻辑上说不通。没有对死亡论证的人生理论是不完全的人生理论。基督教的伦理内容正是由于揭示论证了死亡,从而对生的各种问题才能有所说明。如利玛窦所说:“试问死后,吾闻知吾所遗声名否?如以形论,则骨归土,未完朽化,何为能闻?然灵魂常在不灭,所遗声名善恶实与我生无异。”^②有了灵魂说对生死就有了区别,就可以对生命的终极有了一个完满的说明,使生有了意义,使死有了升华。

不论基督教的生死观和由此而衍出的天堂、地狱说多么不符合儒家思维特点,从人类文化史上来看,它仍不失为一个精密宏大的构想,对中国传统文化是一个很好的补充,这点中国教徒朱宗元说得好:

“稍有明悟,便思身后事人。所以修仙坐禅,多属高明。然二氏虽亦期彻生死,不过随人脚跟,总属冒昧,毫

①② 利玛窦:《天主实义》,首篇;第三篇,万历二十九年刻本。

无把握，肯归论溺耳。……夫肉躯之苦乐，为暂苦乐；性灵之苦乐，为永苦乐。生前之荣辱，为伪荣辱；死后之荣辱，为真荣辱。苟使神灵上陟，此身虽刀锯鼎口，未为无福；苟其神灵下坠，此身虽安富尊荣，不胜悲苦。然则生死一事，如何重大切要，可漠不寻讨，而误以耽空、服气为定论哉。总之生死一事，俗儒存而不论，三氏论而不确，存而不论，则理何由明？论而不确，则盖以滋惑。

今将求之六经，大旨虽有包蓄，而儒者不知所讲明；将求两藏，抑又涉茫无据，拂理悖情。若是，则将任吾性灵游移而无定：丧陌而不顾耶？抑将谓一死之后无知无觉，遂涣散而无所归着耶？过今不讲，将凭此驹驹之岁月而徐徐以图耶？嗟夫！”^①

朱宗元这个看法是有一定道理的，儒家文化在一定意义上是“精英文化”，能够将伦理提升为本体，实现所谓的“内在超越”的只能是少数精英知识分子，将“内圣外王”作为理想的也只能是少数人，对大多数普通民众来说，他们既难理解，也难做到。这样其精神侧面就需要有宗教的依托，以解决信仰问题。这就是为什么中国民间信仰如此丰富，为什么不知道中国的“小传统”就无法真正理解中国社会的原因所在。正是在这个意义上利玛窦等传教士所介绍的生死观恰恰补充了普通中国人的精神追求，丰富了中国现有的多种生死观理论。文化交流的意义就在于展示不同的文化模型，引起不同文化类型的冲撞、磨擦，并在这种冲突、磨擦之中了

① 朱宗元：《拯世略说》，第1—3页，转引自郑安德博士论文抽样本《明末清初天主教和佛教的护教辩论》。在此，对郑安德博士提供给我这个抽样本表示感谢。

解对方、容纳对方，从而达到文化的融合与会通。

3. 修身论

对自身道德的要求,对教内戒律的遵守,是基督教伦理的一个重要方面。“修道上的全部活动都是围绕着树立高尚的基督教的品质和道德这一具体计划而组织起来的。……基督教传统还是承认人在道德发展中的作用,并且表现出对高尚的道德发展的关心”^①。

入华传教士深感到中国文化在这方面有着深厚的传统,为在中国站稳脚跟,他们努力将基督教的修身理论向儒家的修身理论靠拢。高一志的《修身西学》和《齐家西学》是两部重要的代表性著作。《修身西学》1630年刻于绛州,共十卷。^②

《修身西学》的卷一、卷二、卷三讲的是一般伦理问题,善恶、爱欲,这属于基督教伦理学的基础,上面我们已经介绍;卷四——卷十则展开了个人灵修理论的主要内容。这样我们可以看到高一志基本上把基督教哲学的道德论中有关个人道德修养的内容都介绍了过来。

基督教神哲学在讨论个人道德时讲“四达德”,即“有智”、“义”、“勇”、“节”。卷六是一个总论,对德作了一个总的介绍。“智德”讲的是道德的选择是有理性的,合于规律的,这是卷七的内容。基督教伦理学讲的“义”是“‘与人所应得的’称为义。每个人在社会里有多种的权利,旁人按照这种权利所该有的,完全给

● 查尔斯·L·坎默:《基督教伦理学》,第170—171页,中国社会科学出版社,1994年。

● 此书现藏于梵蒂冈图书馆,1998年我访问该馆时查阅了此书。在此对梵蒂冈图书馆的余冬小姐对我的帮助表示感谢。

他,这就是义”^①,这和儒家讲的“义”略有差异,孟子说:“仁,人心也,义,人路也”(《告子上》),董仲舒说“义者,谓宜在我者”(《春秋繁露·仁义法》),儒家的“义”侧重个人为社会所尽的义务,而基督教的“义”侧重于按法律规定每人所具有的权利。^②卷十讲的就是义德。“义德”讲为善德所做牺牲而在所不辞,表现了一种为道德理想而杀身成仁的气概。卷九的“毅德”即“勇德”;“节”指的是“节制”,对自己情欲的克制。人的自然本能无非“饮食男女”,基督教伦理认为对此都要加以节制。卷四、卷八的“廉德”就是这个内容。

利玛窦的《化人九要》和高一志的《修身西学》异曲同工,只是更明确、更简要。《化人九要》的内容是:一要曰诚;二要曰智;三要曰廉;四要曰勇;五要曰实;六要曰和;七要曰恒;八要曰义;九要曰谦。^③

正如上面高一志把“仁”作为修身范畴一样,利玛窦这里也是努力将这种西方神哲学的道德论中国化,如在谈到“诚”和“智”的关系时他采用中国的“体”“用”概念和儒家的“行”和“传”的概念表述:“二要曰智。诚而不智是有体而无用,智德之本分,能分别孰先孰后之序,不致倒施而逆行。劝人之道,必先始于自身,化及一家,然后可以通行遐迩,经云:先行后传,仁人君子之言。”^④

入华传教士介绍西方修身理论的另一部重要著作是庞迪我的《七克》,所谓“七克”就是克服人性中的七种罪过,树立七种好的品德。

从《七克》的内容来看它并不像《天主实义》那样着重于学理

①② 罗光:《天主教教义》,第226页,辅仁大学出版社,1985年。

③④ 利玛窦:《斋旨——附化人九要》,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册,第9—22页。

的阐述,而主要是通过引证西方宗教、文化名人或《圣经》的格言,从道德实践的侧面展开基督教的修身理论的。他所讲的这种“克己修德”是在基督教伦理学的范围内展开的,托马斯·阿奎那在他的《神学大全》中也讲了七罪宗和相应的七种美德,有些研究者认为庞迪我的《七克》基本上是对托马斯·阿奎那伦理思想的转述,但在体例上更自由,语言更通俗。^①《七克》与《天主实义》相比更易读,更易被人接受,除了没有基本理论的展开以外,文中通过大量的《圣经》和西方的各种故事、圣贤的格言,向人们展开了一个异国的丰富、生动的历史画面。有人统计,“《七克》共 400 页,包括七章,在每一章中我们都可以见到摘引《圣经》达 5—13 处之多,引证圣徒如奥斯丁、方济各等人达 4—15 次,引证西方圣贤塞涅卡和亚里士多德达 4—16 处。”^②在这种通俗、自由的笔调中,庞迪我非常清晰地勾画出了西方中世纪修身理论的本体论基础和道德原则,为中国儒生提供了一种新的道德修养模式。庞迪我在序言中也讲明了这一点:“克欲修德,终日论之,毕世务之,而做妒忿淫诸欲率不见消,谦仁贞忍诸德不见积,其故云何?有三弊焉:一曰不念本原,二曰不清志向,三曰不循节次。”^③

庞迪我所介绍的“有本原”“有志向”的西方基督教修身理论可归结为以下四点:

第一,天主是修身之本原。人所以具有美德是上帝赋予,它是道德操守的源泉,由此人不可自喜,从而使人保持一颗谦和之心。“水之源,海而已。江湖皆流也。凡德之原,上帝而已,善念昌,言美行,皆流也。江湖终归海,故能环转不穷,才德受而终归上帝故

①② 金胜惠:《对〈七克〉的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》,载《世界宗教研究资料》,1993年第5期。

③ 庞迪我:《七克》,见《天主初函》,第710页,台湾学生书局,1965年。

能生成不毁。尔有才德，勿自持生虚喜而轻他人，顺念非自我来，悉惟常惠。”^①

上帝不仅是道德的依据，还是道德行为的标准，因为人心叵测，秘而不宣，只有上帝能知、能判。另外，道德的准则公说公有理，婆说婆有理，没有至上的天主加以衡定就无法判定喜恶。“他人善恶最为难断，盖事之善恶，原本心意，心意如目，目明全身明，目闭全身闭。

不先照心意之邪正，安能正断事之善恶乎？夫人心秘藏，非天主无量之鉴不能穷探之，故其真伪善恶独天主能悉审而正判焉。”^②“德犹珍珠誉，犹市衡以市衡，衡吞珍珠，平乎哉，德之能出于天，德之权悬于天，多寡之数，惟天主能判之。天主之衡，至定至平，足而多实多也，以我衡或以人衡而多未如多。”^③

由于天主是本、是源、是准、是衡，这样道德得以规范，修身又有依据，爱天主之所爱，恶天主之所恶。庞迪我所讲的“七克”、所树的“七德”都是从这个根基出发的。如讲克妒时，他说：“天主所恶罪，莫过于妒，所喜德，亦莫过于仁爱也。”这点《四库全书总目》的评判倒是一针见血，抓住了根本。“其言出于儒墨之间，就所论之一事言之不为无理。而皆归本敬事天主，以求福利，则见谬在宗旨，不在词说也。”^④韩国学者金胜惠认为庞迪我在《七克》中对中国传统伦理的最大挑战就在于：“他引入的最重大变草是他以上帝为中心的伦理观。”^⑤实际介绍了另一种本体论完全不同的伦理学。

①②③ 庞迪我：《七克》，见《天学初函》，第734、803—804、747—748页，台湾学生书局1965年。

④ 《四库全书总目》，上册，第1083页，中华书局，1995年。

⑤ 金胜惠：《对〈七克〉的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》，载《世界宗教研究资料》，1993年第3期。

第二，灵魂肉体二分是修身的基础。灵肉二分是基督教修身理论的支点，若人死灵灭，所有的修身、所有的道德践行都失去了意义。利玛窦在《天主实义》中讲得很明白：

“人心皆欲传播善名，而忌遗恶声，殆与还生不侔。是故行事期协公评，以邀人称赏；或立功业，或辑书册，或谋术艺，或致身命，凡以求令闻广誉，显名于世，号招生不惜，此心人大概皆有之。而愚者则无，愈愚则愈无焉。试问死后，吾闻知吾所遗声名否？如以形论，则骨归土，未完朽化，何为能闻？然灵魂常在不灭，所遗声名善恶实与我生无异。若谓灵魂随死销天，尚名声何与于我？而人人求之，至死不休。”^①

庞迪我也很清楚这一点，他明确将神形分开，从而为修身提供理论基点。

“夫人有神灵，有形躯，两相缔结，成为全体。惟神与形体，性既异，作用亦殊，所享福乐，各从其类。身以形用不能觉知神物，其所福乐，皆形福乐，不必尽畅神灵也。神者神用，其所福乐，亦神福乐，亦不必尽适于形矣。”^②

上面在介绍毕方济《灵言蠡勺》时已讲明了这一点，这里不再赘述。

第三，明悟是修身的前提。在上面介绍灵魂论时我们已知

① 利玛窦：《天主实义》，第三篇。

② 庞迪我：《七克》，见《天学初函》，第1096页。

“明悟”与“爱欲”讲的是“认识”和“伦理”。“善”来源于“真”，“真”是善的前提，这两者相联又相别。但“明悟”并非纯是一种“道德认知”，这是基督教伦理学与儒家伦理学的一个重要区别，上面已提到。庞迪我对此讲得也明白：

“夫灵神者一身之宗主，其作用则有明悟、爱欲，此二者能者实为神灵之手足也。明悟者审物理，辨事宜，别善恶之端，使人知所趋避，欣乐效动以求实理。……此为生人最要之能，最光之用。故人性所愿欲无急于明悟实理矣。……爱恶之间，恒居明悟之后，明悟者，以为美好顺便；爱欲者，遂眷恋慕悦，几欲获。”[●]

这里的“实理”显然是对自然之认识。当然这种自然认识论在天主教哲学中是受局限的，不像后来的西方认识论那样充分展开。不过托马斯的神哲学的最重大特点之一就是引进，发挥了亚里士多德的自然哲学，这个特点在理解《七克》时应注意。

第四，天堂、地狱是人修身的最后归宿。人在世修炼自己的道德为何？即修身的目的为何？基督教伦理学在其自身范围内有一个很严密的逻辑结构，有了灵肉之分才会显示出生命的价值和意义，从而也提出了道德修养问题，而天堂地狱说则为这种修养理论提供了一个圆满的结局，有了一个逻辑的终点。如果没有这个最终归宿，所有的戒律都会失去意义，生命与道德就失去了目标。

“灵神肉身两者缔结成人也，一肉身既成就，天主从无中造有一灵神付与缔结之。人之性始全焉。此肉身之

● 庞迪我：《七克》，见《天学初函》，第1097—1098页。

前未尝有灵神也，……人既死后虽甚恶者，其灵神万世不能散灭又不能转生轮回，乃随死候听就或善或恶。遂入其报应之境耳，既入此境永不能复出，所受苦与乐甚大无极，非世间苦乐所能比其万一，且非人心所能思，世理所能论也。”^①

天堂地狱之存在就为人间伦理、个人修性作了最后的总结和判定，从而使人间之善恶得到最后的回应。一旦没了这个底线，这个终极的目的、人世间的全部活动都会失去准则，人的全部克己修道之努力就失去了意义。“世间有善恶之人，处有赏善罚恶之定法、定所，即所谓天堂地狱是也。邪魔惧人笃信此实理，必能去恶归善，……。既不能信实有天堂地狱，则无所谓望于死后，去死后之畏与望，即世法之赏深必不能称人之善恶，使人肆于恶，急于善，岂不日深欤。”^②

实际上庞迪我在这里突破了儒家传统伦理中的不问伦理终极性的思想。“对基督徒而言，终极的时间具有终极的价值。很显然，庞迪我选择的是基督教的时间观，将终极时间视为人生的目的。……很显然，庞迪我试图将基督教(来世的)和儒家(现世的)时间观结合起来，由此把自我修养的意义扩大到极点。”^③

不可否认《七克》是一部努力打通中西伦理的重要著作，它和利玛窦的《天主实义》一样，虽然在其理论的基点和框架上仍是西方的，但为了传播基督教，他已做了一些大胆的尝试，努力向儒家思想靠拢。例如在术语上尽量儒家化，把基督教修身理论用儒家的“仁”来表示；将对人性七种罪恶的克服用孔子的“克己”来表

①② 庞迪我：《七克》，见《天学初函》，第 998、999—1000 页。

③ 金胜显：《对〈七克〉的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》，

述。把基督教的宽容和爱人转换为儒家的“恕”的概念；而其理论框架的“灵肉”二分法在形式上则十分接近新儒家的“气质之性”与“天地之性”之分（二者实际上有着根本区别）。而在文体形式上尽量与中国当时流行的劝善（改过格）相贴近，从而在阅读上取得良好效果。^① 也正因此，《七克》受到了当时儒家们的欢迎，陈亮采说：“其书精实切近，多吾儒所雅称。至其语语字字，刺骨透心，则儒门鼓吹也。”^②

徐光启则把它看成了纠正当时中国道德下滑的良药，他认为：“凡除蔓草，务锄其根。君子式之，用涤其心。人罪万端，厥家惟七。七德克之，斯药斯疾。如讼必胜，如战必捷。”^③对此，张恺先生说：“《七克》一书可以说是‘适应’策略的典型体现。由于庞迪我突出了儒家伦理道德与基督教伦理之间的共同点，遂使中国知识分子读到《七克》时，从感情上易于接受。”^④

对于明清间《七克》在中国的传播情况在张恺的《庞迪我与中国》一书中已有详细介绍，那么，若从中西思想交流史的角度来看，利玛窦、庞迪我所介绍的这一套基督教修身理论对于中国晚明思想史的价值是什么呢？或者说以庞迪我《七克》为代表的这种伦理观为中国社会带来了哪些新的价值呢？我们谈两点看法。

首先一条是，传教士们介绍给了中国士大夫们一套完全异质的修身理论。中国传统的道德论主要是心性理论。“尽其心者，知其性也”（《孟子·尽心上》），心性合二为一，这种心性使成为道

- ① 何俊：《西学与晚明思想的断裂》第6章，上海人民出版社，1998年。此书对庞迪我的《七克》一书分析十分深入。
- ② 陈亮采：《七克序》，见《天学初函》，第705页。
- ③ 《增定徐文定公集》卷二，第4页，徐家汇天主堂，1933年。
- ④ 张恺：《庞迪我与中国》，第284页，北京图书馆出版社，1997年。该书是近年来对来华耶稣会上个案研究最为深入的著作之一，笔者在研究中得到了张恺先生帮助，在此表示谢意。

德的根据。“君子所性，仁义礼智根于心”（同上），经过佛教心性论的冲击，到宋明理学时，无论是朱熹的“心统性情”“心有体用，未发之前是人心之体，已发之际乃心之用”（《朱子语类》卷五），还是王阳明的心学“心也，性也，天也，一也”（《传习录》，《王文成公全书》卷二），道德的形而上学基础都不是外在于人的一个超越性的神，中国修身理论的本体论基础就是其道德论本身。道德的本体即宇宙的本体。心学最为彻底，个人修身的根据就是自己存在的根据，人的心性便是万物之本、之源。良知既是本体，又是功夫，体用不二。

传教士所介绍的修身论最根本一条是上帝论。《七克》的论述已经十分清楚上帝是万物之源，是人类道德的根据，是人伦理生活原则的确定者、评判者。这样，上帝的意志就是人间道德规范的源泉，是人道德行为的标准。人的全部道德践行都是为了符合上帝的意志。道德是什么？“道德就是神的命令。”

这是两种完全不同的道德论，两种有着重大差别的修身理论。这点谢和耐说的是对的。“基督教的伦理涉及到了一个超越一切的上帝，因而按照中国人的判断来看，是起源于最遥远和最不可及的事物，也就是上帝的至德。”^①如果把这种理论放入晚明思想的背景之中，当心学流于空谈心性与禅学合流时，中国儒家传统的心性论走到了尽头时，此时这种以上帝为其道德本原的学说可能对空疏的心学末流来说是一个纠正，这点山东按察司副使陈亮采在为《七克》的序中写得十分清楚，他说：

“其书精实切近，多吾儒所雅称。至其语语字字，刺骨透心，则儒门鼓吹也，其欲念念息息皈依上帝以冀享天

① 谢和耐：《中国与基督教：中国和欧洲文化之比较》，第 235 页。

报而永免沉沦，则儒门羽翼也。且夫克之为义，孔颜称谈。一旦克己天下归仁，并育并行神圣极事，而其功夫惟曰：非礼勿视听与言动而已。无高词，无侈说，真积既久，上与天通是故孔门之教期于达人，颜子之说，谓之乾道，故四勿也。七克也，其义一也。”^①

在这个意义上传教士们所介绍的这套道德论具有新的伦理模式的意义，如同佛教的传入补充了传统儒家的本体论不足，从而激发出了以后的宋明理学一样。^②文化的接受从来都是在具体的历史情况下发生的。这种纯粹的外在道德论恰恰是纯粹的内在道德论的反题，陈亮采虽然仍是从传统儒学思想来理解《七克》的，但当他期望返回到孔颜的道德论时，在他的“上于天通”、“期于达天”的话语中已表达了新的内容。这里他将道德的本体、伦理的标准重新还给天，而不是主体自己的良知心性。显然这个思路是受启于《七克》中的天主论。

当然理论上的困境也是十分明显的，从西方本身文化发展历程来看，近代社会以来的伦理学就是一个不断解体道德神意说的过程，因为它在理论上有着无法弥合的不足。“基督教道德神意说作为一种历史遗物最终被绝大多数哲学家所否定、所摒弃……。”^③就此而看，传教士所宣传的这套修身理论并不具有近代西方精神。

但从文化交流史来看，对传教士所介绍这套道德论无论是从赞成的还是反对的，主要在于这种道德论所基于的哲学路向不同

① 陈亮采：《七克序》，见《天学初函》，第 706 页。

② 任继愈主编：《中国佛教史》，中国社会科学出版社，1988 年。

③ 张志刚：《猫头鹰与上帝的对话》，第 286 页，东方出版社，1993 年。

于中国传统的道德论。天主只是一个象征，它昭示着道德的本体论基础，揭示了修身的准则与目标，这样个人的伦理行为就有了一种外在的形而上学支撑。相对于心学末流的道德失禁、践行无所依托来说，这种理论恰恰是一个匡正，在哲学路向上是有启迪作用的。拥护者中虽真正理解这个哲学路向的并不多，但处于对晚明道德现状的担忧，对这种理论表示欢迎，并从中受到启发，试图返回孔颜时代，突出其伦理本体的基础，以孔颜之天纠正心学的空疏。显然，传教士的这套修身之学对于晚明思想有其积极的意义，而反对者则也是对这种二分法的哲学路向完全不理解。许大受说：“彼籍《七克》，首贵克傲，只《曲礼》‘傲不可长’一句足以尽之，安事彼不文不了之义，而多言繁称为？且傲之起也有先，则其克也亦有要……。”●

克傲就是克傲，《曲礼》中的“傲不可长”一句就足矣，何必又说在克傲之本呢？一旦把这种个人修身同外在的本体（上帝）相联，中国文人就很难理解。

利玛窦、庞迪我等人试图用原儒中的“上帝说”来弥合这种理论的分歧，但困难仍然很大。因为中国古书中的“敬天”与天主教的“上帝说”仍有着重大区别，实际上中国人对天只是敬，并未将其作为全部道德的基础，作为本体论。一种是对天“存而不论”，而突出人的力量，“天行健，君子以自强不息”，一种是将天作为整个人生的依托，道德的源泉，行为的准则，中西双方在这点理解上差异很大。反基督教的陈侯光一段话将此说得很清楚：

“昭受上帝，《书》言之矣，而必曰‘安汝止’。昭事上帝，《诗》言之矣，而必曰‘小心翼翼’。学向精微，孰过于

● 夏瑰琦编《圣朝破邪集》，第 221 页，香港天道神学院，1996 年。

此!全下手枢机,更不求诸天,而求诸己。故《易》云‘天行健,君子以自强不息’。《书》云,‘天作孽,犹可违,自作孽,不可追’。《诗》云,‘永言配命,自求多福’。确然《大学》归本之消息也。”●

问题的复杂性已十分清楚,仅仅对中西双方的道德观做一种“元理论”的比较就根本否认传教士所介绍的修身理论在当时的意义,这种做法显然忽视了中西文化比较研究的一个基本原则:历史性。任何文化对异文化的接受都是在一定历史条件下发生的,其间对“元理论”的“误读”是很自然的。同样,仅仅从反对者或者仅仅从赞成者的言论中就完全肯定或否定传教士们的努力也都过于简单化,那种以为可用基督教的本体论来完全取代儒家理论,为明代思想开出新路向的观点更显得幼稚,必须从多种角度对这个问题进行深入分析才行。

我们必须承认入华传教士们实践着一项非常艰巨的事业,他们是人类文化交流史上第一批试图打通中西文化的文化先行者,他们的真正价值恐怕在于第一次如此深刻地触及到中西双方文化的内核。他们留给我们的困境就是他们的贡献。

如果对整个世界四百年近代历史作一次系统考察,中西双方现在都仍处在一个困难的境地。当尼采喊出“上帝死了”以后,西方的道德本体已经根本动摇,基督教的道德学说的基础在理论上已难以重新找到一个为大多数人认同的依据。● 道德若无形而上学的保证,这样的道德将是不可靠的。反之,东方的新儒家又重走

● 夏瑰琦编:《圣朝破邪集》,第251—252页,香港建道神学院,1996年。

● 参阅何光沪:《多元化的上帝观》,贵州人民出版社,1991年;卓新平:《当代西方天主教神学》、《当代西方新教神学》,上海人民出版社,1998年。

“心性”之路,在牟宗三那里“良知不但是道德的主客观原则(只有既是主观又是客观原则,道德法则之体现始有力),而且是形而上学的创生原则,是乾坤万有之基,不但是道德性的心性性体,而且是形而上的道体,而此两者是合一的,是同时圆融的,因此,良知就是上帝……”^①这条路在晚明时已受到西方基督教伦理学的冲击,它有多大的有效性?在转型期的中国,这能否成为传统道德再生的良药,值得思考。道德的本体应该是什么?修身的基础何在?这些困惑明清时代中西哲人们的问题,今天仍摆在我们的面前!

《七克》的另一贡献就是介绍了西方的一夫一妻制,批评了中国的一夫多妻制。尽管庞迪我仍是主张男尊女卑,因“造物主初造一男,遂取男一肋骨造一女为配,是万民之宗祖也”,由此推出男尊女卑,并且在《七克》中也多处批评女人易怒、易妒等缺点,但庞迪我明确地批评了一夫多妻制,主张一夫一妻制。他说:“一妇不得二夫,一夫亦不得二妇。”而且他认为寡妇应该重嫁再婚,他说:“或向者偶再婚可乎!曰可。夫妇固主所立,生死相依,不失正节,则初婚、两婚义也,礼也。”当然,能不再婚他认为“节更高”。

相对于长期以来禁锢中国妇女的封建礼教,显然,庞迪我的这种伦理观是新鲜的,对当时社会是有冲击力的。这点韩国学者金胜惠的分析较为中肯,他说:“庞迪我向某些中国习俗提出挑战,尤其是有关性道德方面的。他用很长的篇幅来论述为什么应该实施一夫一妻制……。在中国,佛道传统中宗教界的独身并不新鲜,但庞迪我大加发挥的这种伦理标准却是十分新颖。人人平等包括男女平等的思想一直是基督教向东亚人提出的最吸引人的挑战。”^②

① 牟宗三:《康德的道德哲学》,第453页,台湾学生书局,1982年。

② 金胜惠:《(七克)的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》。

4. 齐家论

“亲亲”是中国这个以宗法血缘为基础社会的首条伦理,由此才能推行出“尊尊”等一套封建政治制度。传教士们清楚地看到了这一点,因而对西方基督教家庭伦理的介绍也是他们的一个着力之处。高一志的《齐家西学》是入华传教士的代表性著作,在这部书中,他将基督教的家庭伦理做了系统介绍,在概念上则完全采用中国传统伦理概念。

高一志用“齐家西学”作书名充分表明了他对利玛窦“适应路线”的贯彻,顺应、附和儒家伦理是高一志这部书的一个重要特点。

讲到夫妻关系,虽男主外,女主内,内外有别,但家中主次不能颠倒,妇必随夫,一切仍由男人决定。这正和儒家的“男尊女卑”思想相一致。高一志说:“然外内虽各为主,而女阴男阳,妇必从夫,以为起居之表焉。古博学之士布路大营曰,妇虽贵且尊,一室之权悉系于夫也。正如酒与水合,酒为主。”^①

对女人不可太软弱,只有强硬才能驾驭她们。“遇夫之儒必驾其上矣。厄知国有鳄鱼,值惧老怒而迫之,敢者惧焉而退。妇性尽然,让之而悍,克之则驯矣。古言曰:女子值男之弱为豹为狼,值男之强,为鸡为羊。”

中国儒家对妇女有“三从四德”的要求,^②高一志认为西方对女人也有类似的要求,他在《妇箴》第七章中说:“贤妇之第,古哲约之以五:一毋好饰,二毋好游,三毋好言,四毋好闻,五毋好奢。”

① 钟鸣旦等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册,第503页。

② 《曲礼》云:“妇有七去:不须父母去;无子去;淫去;妒去;有恶疾去;多言去;窃盗去。”

中国的曹大家《女诫》中有所谓“妇德、妇言、妇容、妇功”之四德，二者十分接近。

“尊师”是儒家的重要传统。“天地国亲师”，按此排列老师在中国人伦中的位置相当高。高一志认为西方亦是如此。“严亲虽望其子成立，然力或不能独教也，女有善七以助其功，是以智者称师为二父焉。所以补全父母之恩也，盖父母生我，使游于世，而贤师教我使执于道。……父母生我未能使我不死，而贤师教我乃使吾道德不败天也。”^①

尽管高一志努力附和儒家思想，但他介绍的毕竟是“西学齐家”，因而还是将西方的一些家庭伦理观念介绍到了中国，虽然这些观点并不是近代西方家庭伦理观点，但对当时的明代社会来说仍是一种异质的伦理观点，并引起很大的反响。入华传教士与当时一些儒生的冲突很大一部分来自于对家庭伦理的完全不同的理解。这些引起争执的伦理问题主要是两个：一个是孝，一个是夫一妻制。

第一，关于孝。基督教并不否认孝，十诫中有一条就是要孝敬父母，问题在于他们的伦理观是在神学的框架中发生的，所有的问题都基于对天主的信仰之上。

“动者既立仁学而本于事天主，其次孝于二亲，乃天理人情之至切者也。……孝敬父母系于奉敬天主之后，……惟是奉敬天主第一事，奉父母第二，盖曰：天主恩大，父母亦大。故施仁于天主者无不施仁于亲，不施仁于亲者，可谓施仁于天主乎。”^②

●● 《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，第 553—554、578 页。

应该说高一志在这里已作了一种逻辑诡辩，把孝父母与敬天主作为互为前提的论断，从而模糊了敬天主在前的论断。这个问题利玛窦在《天主实义》中也是采取了这种方法。

“吾今为子定孝之说，欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也；逆三父之旨者，为不孝子矣。天下有道，三父之旨无相悖，盖下父者，命己子奉事上父者也，而为子者顺乎，一即兼三焉；天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上，其为子之者听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也，若从下者逆其上者，固大为不孝者也。”^①

这里利玛窦讲得更为周全，把国君、家父、天主联在一起，将基督教与儒家思想相同的和不同的放在一个逻辑系列中展开，从而把不同的问题放在了同一个命题下，这样使“敬天主第一”这个根本论断被冲淡了一些。^②

从基督教伦理来说它本身是自融的，即它有一种逻辑的推论，使敬天主和敬父母能统一到“敬天主”上。这就是基督教的根本伦理原则：爱天主和爱人如己。他们认为这两条是一而二，二而一的。爱天主，必然爱所有人。因天主爱所有的人，既爱天主，必爱人如己。反之，如不爱人如己，怎样说明你爱天主呢？敬天主与孝父母的关系实际上是爱天主与爱人如己这一命题的转换。

利玛窦讲得最为清楚。他说：“夫仁之说，可约而二言穷之，曰：爱天主，为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也。行斯二者，

① 利玛窦：《天主实义》，第七篇。

② 参阅罗光：《利玛窦传》，辅仁大学出版社，1982年。

百行主备矣。然二亦一而已，笃爱一人，则并爱其所爱者矣；天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人者乎？此仁之德所以为尊，是尊非他，乃因上帝。”^①

道德的全部内容可以归结为“爱天主，爱人如己”，而爱己也是由爱主所推演出来的，这样全部道德的基础就是爱上帝。作为信仰这没有什么可以讨论的，但作为学理这里所以将其作为道德论的一点列出，是因为了解这个基本点对于了解整个天主教伦理思想，尤其是对了解天主教关于敬天主与孝父母之间关系的思想有着重要的关系。

在天主教看来所谓的善的最终的结果有三点，一是增加圣宠，二是升天堂，三是抵消过去罪所带来的惩罚。归向天主，与天主相结合，享天堂之永福，这是人行善的终极目的。所谓恶正与此相反，丧失圣宠，断绝超性生命，失落以往的功绩，成为天主的仇敌，落入地狱之中。

所以利玛窦认为人所有的活动都离不开这个轴心，更不要说伦理行为，若想提高德性首要之事是认识天主。

“人心之可爱向于善，则其善弥大，可爱者亦弥充。天主之善无限界，则吾德可长无定界矣，则人能充满我情性唯天主者也。然于善有未通者，则必不能爱。……是故爱之机在明达，而欲致力以广仁，先顺竭心以通天主事理，乃识从其教也。”^②

利玛窦这个思想实质是对托马斯·阿奎那“神德”思想的介绍，托马斯认为人有三种德性：一为“理智德性”，二为“实践德

①② 利玛窦：《天主实义》，第八篇、第七篇。

性”，三为“神学德性”。人正是通过这三种德性的培养才最终获得幸福，前二种道德所获得的是俗人的幸福，只有“神学德性”才使人达到最高的幸福，超越人性的幸福。“一个人因德性而完善了动作，于是他走上幸福之路了。而一个人是有两层幸福的：一层相当于人类的本性，即一个人能够由其本性的原理而达到幸福。另外一层，则是超越了人的本性，即一个人能达到那种幸福，只是由于他享了神性（the deity）的一种神圣的德性，恰如圣经中所说的，我们乃因基督而成为‘神圣的本性的享有者’。”^①

正如利玛窦所说：“故者大西有问于圣人者曰：行何事则可以主养与？曰：‘爱天主，而在汝行也！’利玛窦把“神德”，即信天主作“为仁之基也”^②，由这个基点便引出基督教伦理的另一个重要原则“泛爱众”。他认为：“所谓仁者爱人，不爱人，何以验其诚敬上帝欤？爱人非虚爱，必将渠饥则食之，渴则饮之，无衣则衣之，无屋则舍之，忧患则恤之、慰之，愚蒙则诲之，罪过则谏之，侮我则恕之，既死则葬之，而为代祈上帝，且生死不敢忘之。”^③

善人应爱，恶人亦有可爱之处，世人“则无绝不可爱人”^④，基督教的博爱伦理跃然纸上。这种博爱的基础仍是“爱天主”。“仁者爱天主，故因为天主而爱己爱人，知为天主则知人人可爱。”^⑤

这种泛爱思想是同儒家孝的思想相冲突的，儒家所讲的仁爱是基于血缘基础之上的。“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本也。”（《论语·学而》）孟子讲得更为明白：“亲亲，仁也。”（《孟子·尽心上》）“仁之实，事亲是也。”（《孟子·离娄上》）儒家当然也讲泛爱：“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语·八佾》）但这种泛爱是以“亲亲”为基础的，由“亲亲”而向外推出的。儒家的爱是

① 《西方伦理学名著选辑》上册，第381页，商务印书馆，1987年。

②③④⑤ 利玛窦：《天主实义》，第七篇。

“等差之爱”。中国传统中也有墨子的“兼爱”思想但不居主流。

显然，爱主及爱人如己的伦理原则与中国儒家的忠孝思想有着直接的冲突。就“爱人”说，基督教讲的泛爱，而儒家是“等差之爱”。首先是血缘之爱，而后才是泛爱。从“爱人”可导出“爱主”。反之亦然，高一志和利玛窦这里只是一种遁辞，在逻辑上讲不通。因为“爱主”是一种信仰，它不是可以从爱人中反推而得来的，它具有惟一性和绝对性，因而实际上“敬天主”在逻辑上的先后是不能颠倒的。而一旦这个逻辑次序确定下来，忠孝的原则就可能动摇，“亲亲”在绝对的天主面前就显得无足轻重。^①而一只在论述上利玛窦把天主、忠君、孝父母放在一个层次来论述，对儒家思想来说也是不合适的。

反基督教的陈侯光对利玛窦、高一志的这种忠孝观进行了逐条反驳，他说：

“且余览玛窦诸书，语之谬者非一，姑摘其略以相正。玛窦之言曰：‘近爱所亲禽兽亦能之。近爱本国庸人亦能之，独至仁君子能施远爱’。是谓忠臣孝子与禽兽庸人无殊也，谬一。又曰：‘仁也者，乃爱天主’。则与孔子‘仁者人也，亲亲为大’之旨异，谬二。又曰：‘人之中虽亲若父母，比于天主犹为外焉’。是外孝而别求仁，求达一本之真性也，谬三。又曰：‘宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君’。‘下父不顺其上父，而私子以

● 《圣经·旧约》，“创世纪”第二十二章，上帝为考验亚伯拉罕，令其将儿子以撒带到摩利亚的一座山上，把以撒作为大燔祭。当亚伯拉罕将儿子捆好，准备杀死时，上帝的使者禁止了他。这个故事不仅说明了亚伯拉罕的忠诚，更说明“爱主”的惟一性、至上性，从中看到基督教“爱主”与儒家的“亲亲”之间的冲突。

奉己’。‘若为子者，听其上命，虽犯其下者，不寓其为孝也’。嗟乎！斯言心亦忍矣。亲虽虐，必谕之于道，君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆借口于孝天主，可乎？谬四，又曰：‘国主于我相为臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎？’以余观之，至尊者莫若君亲。今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君则悖论莫大焉。复云比论之不可不明者，何论也？谬五。就五谬而反复玩味，谓余言苛耶？非苛耶？吾人居舜之世，诵子孟之书，乃欲与忠孝纲常而紊之，而废之，以从于夷，珣有心者所大痛也。”^①

从思想来源来看，陈侯光的确表达了儒家关于孝的基本思想。《孝经·三才章》曰：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”又云：“天地之性，人为贵；人之行，莫大于孝。孝莫大于严父，严父莫大于配天。”应该说“孝”含有本体论的含义，具有强烈的宗教情怀。但它和基督教的根本之别在于，这个天、这个地都不是人格神，因此，基督教如何与儒家的忠孝观相结合这是难题。从明清间传教士的著作来看，他们尚未找到一种真正打通二者的方法。笔者并不认为基督教伦理与儒家的忠孝观决然对立，基督教入华已有千年历史，中国基督教历史已成为中国文化历史的一部分。利玛窦、高一志等人的价值在于他们毕竟迈开了走向会通的第一步，尽管这一步是那么微小，那么表面化。从中国基督徒的实际生活来看，“他们依然在自己的伦理、神修，甚至是在其基督徒的生活方式中，始终都与这一社会互相联系在一起。……中国的基督徒

① 夏德琦编：《圣朝破邪集》，第 246—247 页。

完全属于中国文化……”但从学理上如何解决这个问题，仍需努力。^①

第二,关于一夫一妻制。传教士反对一夫多妻,不同意入教的中国人纳妾,李之藻、瞿太素等人久未入教很大原因在于此。很多传教士都着力宣传一夫一妻制,批评中国传统的一夫多妻。庞迪我在《七克》中已讲了这一点。高一志则沿着这个思路继续发挥基督教的一夫一妻制伦理思想,高一志说:

“造物主从太初时定之矣,厥初生人,止一男一女,配为夫妇,令传类为万民宗祖,伉俪实定于此。夫开辟之初,生人最急,胡不多妇而一止配一,盖正则应如此尔。……一妇不得二夫,一夫亦不得二妇也审矣。后世不稽物主原旨,有妻复娶妾,……夫妇和,则相慕、相信、相结、相成焉。多则和散、信衰而离矣。”^②

这个主张也遭到一些文人的反对。张广恬说:

“据彼云:‘国中男女配偶,上自国君,下及黎元,止惟一夫一妇,无嫔妃姬妾之称,不重‘无后为大’之说。所以我国之圣人,如尧舜、禹汤、文武等,亦皆云不免于炼清之狱也。无论民庶,不得蓄姬娶妾,以犯彼二色之诫。……嗟夫!何物妖夷,敢以彼国一色之夷风,乱我国至尊

① 《法》沙百里著,耿昇、郑德弟译:《中国基督徒史》,第5页,中国社会科学出版社,1998年。何世明牧师的《从基督教看中国孝道》(宗教文化出版社,1999年)对这个问题做了深入研究,很有启发性。

② 钟鸣玉等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册,第494—495页。

之大典！”^①

张广恬这个话并非无道理,多妻制是中国的传统,《礼记·昏义》云:“古者天子后立六宫,三夫人,九嫔,二十七世妇,八十一御妻,以听天下之内治。”所以,若按基督教的标准,儒家所崇拜的先王贤圣都统统犯了戒律,这在心理上很难接受。中国的一夫多妻制有其历史与文化的原因,生存环境艰苦,农业生产需要劳动力,多生子是人们的普遍希望。孟子的“不孝有三,无后为大”,又把生子多少提到孝道的高度,这必然造成多妻制。

今天看来,利玛窦等人提出的一夫一妻制,提出的女人丧夫后可以再嫁的观点对当时的中国社会和思想都是有着积极意义的。

5. 交友论

入华传教士关于友道的论述的代表性著作是利玛窦的《交友论》、《二十五言》及卫匡国的《迷友篇》。我们首先将这三部代表性著作的写作背景做一简要分析。

《交友论》是利玛窦的第一部中文著作,也是入华传教士在中国最有影响的著作之一。《交友论》刻于明万历十七年(1589),在序中利氏讲明了该书的成因。他说:

“竊也自最西航海入中华,仰大明天子之文德,古先王之遣教,卜室岭,表星霜亦屡易矣。今年春时,度岭浮江,抵于金陵,观上国之光,沾沾自喜,以为庶几不负此游也。远览未周,迈棹至豫章,停舟南浦,纵目西山,玩奇搆秀,计此地为至入渊藪也,抵回留之不能去。遂舍舟就

^① 夏槐琦编:《圣朝破邪集》,第 276—277 页,香港建道神学院,1996年。

舍,因而赴见建安王,荷不鄙,许之以长揖,宾序没礼,欢甚。王乃移席,握手而言曰:‘凡有德行之君子,辱临吾地,未尝不请而友且敬之。西邦为道义之邦,顾闻其论友道何如?’ 宾退而从述囊少所闻,辑成‘友道’一秩,敬陈于左。”^①

利玛窦在 1596 年 10 月 13 日给罗马耶稣会总会长阿桂委瓦神父的信中则讲得更为明确,他说:“去年曾致力用中文试撰《交友论》一书,是从我们的书中挑最好的作为参考而编写的,其中引用许多欧洲名人的遗训或名言,因此引起中国学人们的惊奇,为使该书更具有权威性,我还请大官冯应京写了一序言,后赠送给皇帝的亲属——建安王。”^②

这本书为利玛窦赢得了极大的声誉,一时声名鹊起,《交友论》在读书人中广为传抄,利玛窦也十分高兴,他说这部书是为“适应中国人的心理而编写的。这本《交友论》为我与欧洲人争了不少光彩,比我所做的其他事件都要大,因为其他科学之类的书籍只介绍西方科学技术或艺术,而这本书则介绍了修养、智慧与文学,因此许多人非常喜欢这本书”^③。

《二十五言》是利玛窦的另一部伦理学著作,^④它的内容不仅限于友道,涉猎更为广泛。该书于 1599 年杀青,万历三十二年(1604)由徐光启在北京刻印。徐光启认为此书虽言简意赅,但西方思想之“大义可睹矣”,冯应京认为此书“聊因言寄爱焉,故不厌谆谆也”。^⑤ 利玛窦在给友人的信中也点明了该书的主题:“他

① 利玛窦:《交友论》,见《天学初函》,第 300 页。

②③ 利玛窦著、罗渔译:《利玛窦通信集》,第 213、258 页,台湾光启社。

④ 参阅燕蘅思著、田永正译:《天主教中国教理讲授史》,河北信德堂,1999 年。

⑤ 冯应京:《重刻二十五言序》,见《天学初函》,第 321 页。

(冯应京)把的一本小册子重刻出版,由于共分二十五篇,故取名《二十五言》。在此小册子中我只谈修德养性,如何善用交朋,完全以自然哲学家的口吻论事,不攻任何宗教,当然呈现出天主教伦理色彩。”^①

《迷友篇》是明清之际入华的意大利传教士卫匡国的重要代表作之一,该书写于清顺治十八年(1661),由卫匡国口述,中国儒生祝子坚笔录。其基本写法效法于利玛窦的《交友论》,以西方名贤、哲人以及《圣经》中的格言为基本内容,略加展述。

《迷友篇》和《交友论》基本精神、写作方法和叙述特点都完全一致。^②《迷友篇》所以受到欢迎的另一个重要原因在于晚明朋党之争遍于朝野,如徐尔觉所说:“然党锢与而争杀,门户起而败亡,则友之为害也实甚。凡此皆夫迷友之道,故流患遗毒至是!”《迷友篇》重申友为五伦之一,对于当时的社会伦理是一个纠正。

从这三部著作来看,利玛窦等人大讲友道,突出在世俗伦理上中西文化的相同性是一个很高明的政策。《交友论》和《迷友篇》广为流传,多次再版充分证明了它被明清社会所接受。

利玛窦说:“吾友非他即我之半,乃第二我也,故当视友如己焉。”卫匡国说:“贫贱相得,获志则弃旧者,情乎是非善友也。善友者改福易位,不改我交,盖真友改福不改友,否则不为人友。”这些议论和中国儒家的传统友道十分接近。但不能由此就认为“就友道而论,由利玛窦《交友论》所呈现出的西方伦理思想与中国儒家思想决无二致”^③。应看到利玛窦、卫匡国等人的确努力迎合儒

① 利玛窦著、罗渔译:《利玛窦通信集》,第268页。

② 有人认为这两部著作有较大的差别,此结论证据不足。参阅何俊:《西学与晚明思想的断裂》,第62页。

③ 何俊:《西学与晚明思想的断裂》,第72页。何著对《交友论》的“合儒”论述较好,但对其“补儒”方面论述不够。

家伦理中的友道,很多儒生所以喜欢这些著作也因为此,但同时应看到,在《交友论》、《迷友篇》和《二十五言》中仍有不少完全是西方的伦理思想,他们是以此来作为“补儒”的内容。这些著作所以受到欢迎不仅仅是传教士们附和了儒家的伦理思想,还在于他们向中国知识界介绍了一个充满友情、理性的西方人文世界,他们所讲的一些友道仍是前所未闻,从而有了冲击力和吸引力。徐尔觉在谈到《迷友篇》时说:该书“中间条分缕析,反复辩难,皆中国古来圣贤未尝闻发表。”^①

所以,对于这儿本书中所介绍的西方伦理思想,所不同于中国传统伦理的内容我们应加以注意,这正是本书所关注的中心。对此我们从以下几个方面加以论证:

第一,《交友论》的内容来源。根据方豪的研究“1599年(万历二十七年)阳历8月14日,利氏致函各斯达神父(P. Girolamo Costa),谓已将《交友论》之中文本,再译为意大利文,时为1598年。此意大利文抄本亦同时由利氏寄往罗马,现保存于额我略大学(Pontificia Universita Gregoriana)文献馆七·292, ff·180-2000,并于1825年及1885年发表(意大利文书名为: *Padre Matteo Ricci, Dell'Amicizia Macerata, 1885*)”^②。由于有了这个意大利文本,因而中文版的《交友论》的版本来源就较易厘清。根据意大利汉学家德礼贤的研究,利玛窦在写作《交友论》时,主要采用并参考了莱申特(Andreas de Risende Eborcensis)所著的《格言与实例》(*Sententiae et Exemplum*)一书,利氏从中摘录了76条,后又增加了24条,构成了《交友论》一书。^③

① 《天主教东传文献三编》第一册,第12页。

② 《利玛窦研究论集》,香港存萃学社编集,第160页,1971年。

③ 张奉箴:《福音流传中国史略》卷二,上编,第634页,辅仁大学出版社,1971年。

方豪则逐一核对了《交友论》的每一条,经过考证,他认为《交友论》中共引用了 26 位西方哲人和名人的伦理名言,其中引用亚里士多德 7 条,奥古斯丁 7 条,西塞罗 13 条,苏格拉底 2 条,柏罗多亚尔各(Plutuarco) 8 条,塞纳加(Seneca) 6 条,昆底里诺斯(Quintilianus) 2 条,圣杰博罗削(S. Ambrosias) 3 条,特莫斯德纳斯(Demosthenes) 2 条,第奥杰纳斯(Diogenes)、柏里尼乌斯(Plinius)、莱尔齐奥、西奥陶洛(Casiodoro)、爱拉斯摩斯(Erasmus)、杰利乌斯(Gellius)、帝勃利乌斯(Publius mimus)、恩尼乌斯(Ennius)、奥维第乌斯(Ovidius)、马尔齐亚利斯(Marzialis)、加西奥道罗斯(Cassiodorus)、额我略(Gregorius)、圣西泼里亚诺斯(S. Cyprianus)、圣金口若望(S. Joannes chrysostomus)、梵勤里多斯等人各有 1 条。^①

方豪的这个考证可以使我們更清楚地看到在《交友论》中利玛窦是如何广泛地向中国介绍西方文化尤其是希腊、罗马文化的。《逮友篇》、《二十五言》也和《交友论》一样广泛引用了西方哲人和贤人的名言,作为其论述的依据。

第二,友谊至上。友谊在人的伦理生活中的重要性、至上性是这三本书所共同着力的思想。《交友论》第一条便是:“吾友非他,即我之半,乃第二我也,故当视友为已焉。”这条格言可能出自奥古斯丁在《忏悔录》中所说的“友为灵魂之半”,或出自亚里士多德在《伦理学》所说的“应视友如己,盖友为第二我也”。《交友论》第二条又引用了亚里士多德的“友之于我,虽二身,二身之内,其心一而已”,进一步突出这一思想。卫匡国则认为“友为天地之

① 参阅《方豪六十自定稿》,下册,第 1849—1871 页,台湾学生书局,1969 年;关于《交友论》来源的考证,意大利汉学家德礼贤的考证在先,方豪在其后,参阅 Pascuale M. D'ELia, S. J. . *Further notes Matteo Riccis De Amicitia*, Monumenta Serica 15(1956) pp. 356—377.

上,至爱之和”(《迷友篇》卷上)。

朋友如同日月,如同生命,它使弱者强,使患者幸,使病者愈,甚至可使“死者犹生”,友谊的作用被说到了极至。朋友犹如兄弟,那么在亲情和友谊之间如何选择呢?“友于亲,惟此长焉。亲能无相爱亲友者否?盖亲无爱亲伦,犹在除爱乎,友其友理焉存乎?”此语出自西塞罗,原文是:“友之所以贵于亲者,亲可以失爱,而友则否。无爱,即不成其为友,而亲仍不失为亲。”^①朋友之间的友谊才是真正的、永恒的爱,它不依据其他条件,惟靠真爱来维持友谊。重友谊这是一条普世性的伦理思想,中国传统文化也强调这一点。《论语》第一句话就是:“友朋自远方来不亦悦乎?”但友谊在整个中国伦理关系中地位并不高,孟子说:“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦,——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序。朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)子思在《中庸》中说:“天下之达道五,所以行之者三。曰:君臣也,父子也,夫妇也,兄弟也,朋友之交也。五者,天下之达道也。”

这就是中国儒家伦理的“五伦”,儒家伦理的核心是“等差之爱”,即“五伦”并不是平行的关系,而是等级的关系。“亲亲,仁也,敬长,义也。”(《孟子·尽心上》)“事,孰为大?事亲为大。”(《孟子·离娄上》)“亲亲”是伦理的基础,血缘宗法关系是最根本的关系,友处于五伦之末是很自然的,人们不可能把朋友置于天子、父母、兄弟之上,更不能将友视如自己生命的一部分。

在这个意义上利玛窦等人所介绍的“友谊至上”的伦理思想无疑是一种新鲜的外来文化,这种伦理观至少有两点对中国传统伦理具有冲击性。

① 参阅徐奕春译:《西塞罗三论》,第53页,商务印书馆,1998年。

其一,打破了儒家的“等差之爱”的观念,“友谊”地位的提升使原来的“五伦”等级被打破。一面是“亲亲为大”,一面是“友于亲,惟此长焉”。这正反映了中西文化的差异,虽都讲友道,但一个置于五伦之末,一个放在五伦之首,二者相差甚远。清末思想家谭嗣同曾激烈地批评了儒家的“五伦”观念,他认为:“数千年来三纲五伦之惨祸烈肃,由是酷焉矣。君以名桎臣,官以名驱民,父以名压子,夫以名困妻,兄弟朋友各持一名以相抗拒,而仁尚有少有焉者得乎?《仁学》) ”

在谭嗣同看来,五伦中除朋友可留外,其余应全部废去。他说:

“五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎。顾择交付如耳,所以者何?一曰‘平等’;二曰‘自由’;三曰‘节宜惟意’。总括其义,曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近,可为其次。余皆三纲所蒙蔽,如地狱矣。……君臣父子夫妇兄弟之伦,皆空诸所有,弃之如无,而独于朋友,则出定入定,无须臾离。”(《仁学·三十八》)

谭氏深刻的分析,尖锐的批判,凸现出了利玛窦、卫匡国所介绍的“友谊至上”伦理观念对于当时中国思想的意义。^①

其二,个体观念的突出。友谊的实质是我与他的平等关系,将友道置于人伦之首,已包含着将个体置于伦理中心的思想。利玛窦所引用的塞纳加“不能友己,何以友人”的格言充分表明了这个

① 参阅孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第94页;何俊:《西学与晚明思想的断裂》第60—78页。

思想。而且在这种友道中,最高的境界不过是视友如己,将对象与个体融合,如利氏所引用西塞罗所说的“视友如己者,则遐者迹,弱者强,患者幸……”卫匡国也指出了这一点:“先敬礼人,必发引其敬爱而人增己之荣光也。光荣如影,常随避之者,而避匿之者,故我善和友,不但不妒且誉我也。”(《迷友篇》)

这并不是说中国人伦思想不重视个体,从其实质来说儒家思想就是人生哲学,它对个体的修养及人格是十分重视的,人生最高目标是“内圣”。但这种个体的涵养与德行的培养是在一个总体伦理框架之中发生的,这种五伦的体系已严重束缚了个体的发展。这也不是说传教士们所介绍的天主教伦理学就是突出个体的,实际上自文艺复兴以来的西方文化运动都是批判神对个体的压抑。这里需要注意的是利玛窦所介绍的友道基本上是古希腊罗马时期的思想,是文艺复兴后的一些西方思想,这点下面还要专门论述。为了取得中国文人的信任,这里他们基本未讲天主教神学中的友道。正是在这种希腊、罗马圣贤的格言中我们感到一种对个体的重视,一种不同于中国传统伦理的思想。^①

第三,以德报怨。利玛窦在《交友论》中引用了奥古斯丁一句格言:“友者相褒之礼易施也,夫和忍,友乃难矣。然人都友之皆感称己之誉,而忘忍己者之德何欤?一显我长,一显我短故耳。”这里强调了对朋友要忍,在《二十五言》中则将这种“忍”向更广泛领域扩展。“如遇恶事君子必有善以应”,强调以善待恶;如遇他人非议也应“不矜容,不色在而卓然自立,严如承上帝之令,列行伍而敢有尺寸之失焉”。通过自身的谨慎、反省来赢得对方的尊重,从而使其自悔到这种非议的不对。

卫匡国对中西伦理在这个问题的分歧讲得更为明确,他说:

① 参阅《西塞罗三论》,商务印书馆,1998年。

“汝不能忍人恶，故众恶及之，或曰报仇不可，然以直报怨足矣，何必以德报怨。邪曰以直报怨，匪罪匪功，以德报怨，甚感天主之心而成大勋也。以直报怨不为彼仇，以德报怨，不但解仇，且化为友，俾其改过矣。”

“以德报怨”是基督教的伦理，在这种观念中体现了基督教的泛爱思想。如保罗所说：“亲仇不爱，必反深于亲友之爱，盖爱从为克己之圣，不惟不怨其仇，且以我真爱，化仇为德，如人燃，且化物为大。”（《圣经·罗马书》第十二章）

在中国文化传统中虽也有类似思想，如老子说：“大小多少，报怨以德”（《老子·六十三章》），墨子的“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”（《墨子·兼爱中》），都是突出了一种泛爱的思想，视人如己，兼爱天下一切人。

但儒家反对这种观念。有人问孔子“以德报怨，何如？”孔子答曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问》）孟子则明确反对墨子的泛爱思想，认为“兼爱”是无父也，无父“是禽兽也”（《孟子·滕文公下》），他认为一切爱都应以血缘宗法为基础。

“以直报怨”和“以德报怨”这是中西伦理思想的一个重要差别。入华传教士开诚布公地批评“以直报怨”，认为它在道德上是无罪亦无功的，而只有“以德报怨”才是有功的，显然这为长期以来儒家思想居于统治地位的中国思想界注入了一种新的思想因素。

第四，人文主义精神。● 明清间入华传教士所介绍的思想中

● “人文主义”这个词来自“人文主义者”和“人文学科”这两个概念，并且这两个词是在文艺复兴时期实际上被使用的词。《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第3页，上海译文出版社，1987年；（英）阿伦·布洛克著，董乐山译：《西方人文主义传统》，三联书店，1997年。

有没有文艺复兴以后的人文精神是一个颇有争议的问题，^①因而需要在这里专门研究。

文艺复兴(Renaissance)是西方文明史的一个新时代。在这个时期,意大利的社会、经济、政治、文化都发生了深刻的变化,市民阶层力量壮大,通过对古典文化的宏扬和模仿,人们开始对新的不同于以往中世纪的生活的向往,文学艺术空前的繁荣。人文主义思潮则是在14—16世纪,在西欧,首先是在意大利通过对古典文化的发掘而产生的一种新思想、新文化运动。这个运动认为人和人的价值具有重要意义。具体来说,这种人文主义有以下几个特点:

首先,复兴古典文化。随着大量古希腊、罗马时期的著作发现,人文主义者成为古希腊文的崇拜者,他们喜欢用柏拉图的对话体进行写作,崇拜西塞罗,彼特拉克(Petrarca, Francesco, 1304—1374),认为西塞罗的文体给了他们享受。^②

其次,重视人。人文主义者热爱世俗生活,^③彼得拉克恢复了古希腊的“人是最宝贵的”思想,认为人是上帝所创造的无数奇妙东西中最为奇妙的。薄伽丘则认为平等是人的天性,爱情是人的本能。曼内蒂的《论人的尊严与卓越》直接抨击了教皇英诺森三世的《论人的渺小和对尘世的蔑视》,强调追求平等是人的本性。

再次,强调宗教宽容。基督教对异教是敌视的,而人文主义者则把世界上其他宗教置于和基督教一样平等的地位。

最后,肯定财富。“不要为自己积攒财富在地上。”《马太福音》这句话表明了基督教的财富观。彼得拉克则认为:“人不应该

① 参阅侯外庐等主编:《中国思想通史》,第4卷,第27页,人民出版社,1980年。

② 雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,第66页,商务印书馆,1988年。

③ 参阅罗素:《西方哲学史》,第7—17页,商务印书馆,1982年。

陷于对贫困的诉怨”。当然这种对财富的认可也是一个缓慢的过程。

教会对文艺复兴的态度是复杂的，并不能一概说教会就是文艺复兴的反对者，因为文艺复兴的一个直接结果就是促进了对古代基督教文献和古代教父著作的考证与研究。尼古拉五世（Nicholsa V 1447—1455 在位）教皇就对文艺复兴较为认同，而且也正是在教会的认同下，文艺复兴时期的著名雕塑家米开朗基罗在梵蒂冈的西斯廷小教堂天顶创作了不朽的壁画——《创世纪》。即使是为反对宗教改革而诞生的耶稣会，由于时代的影响而开始重视教育和艺术。生活在文艺复兴发源地欧洲的利玛窦及其他传教士不可能不受到时代的影响，他们在罗马学院所受的教育也使他们接触到了人文主义者的著作和思想。^①

正因为此，在《交友论》、《二十五言》、《迷友篇》中较为集中地体现了利玛窦等人的人文主义精神。以下几点可以佐证：

其一，古典主义倾向。《交友论》全书 100 句格言，其中 76 条取自莱申特的《格言与实例》一书，24 条是利玛窦自撰的。这 76 条中引自希腊、罗马和文艺复兴时期的经典作家的格言有 70 条，占 90%，其中引用西塞罗的格言多达 13 条。被他所引用的爱拉斯摩斯（Erasmus）是荷兰著名的人文主义者，古典文学家，他的《愚人颂》曾被认为是北方文艺复兴运动的名著；而杰利乌斯（Gellius）是著名的拉丁作家。这说明利玛窦有着一种和人文主义者相同的古典主义倾向。

其二，对财富的认可。利玛窦当然首先强调友谊应以德为基础，而不是以财富为基础，但对财富并不否认。“友之盖世也，大

^① 裴化行：《利玛窦评传》，商务印书馆，1993 年。

乎财焉：无人爱财为财，而有爱友特为友耳。”^①友大于财，但并不否认财。“我先贫贱而后富贵，则旧交不可弃，而新者以势利相依；我先富贵而后贫贱，则旧交不可悖，而新者或以道义相合。”显然，义、德仍是友谊的基础，但这里所表现出的当拥有财富应怎样对待朋友，当朋友拥有财富时应怎样相处的观点和人文主义者对财富的肯定是接近的，相对于《圣经》中的财富观，这已有了不同。

利玛窦是一个神父，但这并不妨碍他是人文主义者，正像库萨尼古拉(Nicolaus Cusanus, 1401—1464)既是一位主教，又是德国文艺复兴的推动者一样。^②在文艺复兴时期，有许多天主教的神职人员是人文主义精神的宣传者、实践者。利玛窦曾多次引用过的彼特拉克是文艺复兴的创始人，但同时也是一位神职人员。

实际上人文主义“共同的特征则表现在一种在教学、学问和文体方面的理想上，表现在他们研究的问题和兴趣上，而不是表现在他们忠于任何一套特定的哲学或神学的观点上”^③。

从这个角度来看利玛窦可以被称为一个人文主义者，他喜欢用柏拉图对话体写作，《天主实义》、《畸人十篇》都属这类文体，他喜欢西塞罗、亚里士多德，有一种古典主义倾向，《交友论》、《二十五言》清楚表明了这一点，在宗教思想上他更多运用自然神学的方法来加以论证，对异教——儒家文化表现出了极大的兴趣和宽容，从而遭到了许多正统神学家的批评。孟德卫说：“在利玛窦的著作中文艺复兴的人文主义是十分明显的。”^④如果了解利玛窦在

① 利玛窦：《交友论》，《天学初函》，第310页，台湾学生书局，1965年。

② 李秋零：《上帝·宇宙·人》，该书是国内第一本研究库萨尼古拉的专著，它告诉我们在文艺复兴时期宗教是如何同人文主义相协调的。

③ 保罗·奥斯卡·克利斯特勒：《意大利文艺复兴时期八个哲学家》，第4—5页，上海译文出版社，1987年。

④ D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the origins of Sinology*, p. 28. Stuttgart 1985.

意大利所受到的教育，我们就会同意意大利汉学家科拉迪尼（Piero Corradini）这样的结论：“利玛窦并不仅仅是以西方的一名学者的身份与中国接触的，而且他还是文艺复兴中的人物，拥有真正的科学好奇心，才前去考察中国大陆及其文明的。”^①当然，利玛窦等人来华肯定不是为了宣传文艺复兴的人文主义精神，推动中国的近代化，而是为了传教，为了扩大耶稣会的影响。但历史的复杂性正表现在这里，我们不能因利玛窦是一个传教士就忽略了他文化背景中的另一种因素的作用，否认他的人文主义倾向。^②

- ①（意）彼埃罗·科拉迪尼：《利玛窦与文艺复兴》，载《国际汉学》第4期，第367页，大象出版社，1999年。
- ②（意）柯毅林：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年。此书对入华耶稣会的人文主义传统做了很好的介绍。

第五章 入华传教士所介绍的基督教神学

一 应重视入华传教士的译经活动

在对入华传教士所介绍的西方思想译述中，误解最多或者忽视最多的是对他们翻译并诠释《圣经》的活动的活动的评价。似乎传教士的这部分著作不应纳入研究的视野，显然这种认识需要匡正。

首先，我们应看到，在西方中世纪哲学中，神学与哲学混在一起，哲学是神学的婢女，但这并不能说在当时全部的哲学问题就等于神学问题，或者反过来说所有的神学问题都是哲学问题，二者在当时紧密融合，但仍各有自己的轴心。^① 上一章我们侧重介绍了入华传教士所传入中国的哲学问题，当然那是和神学联在一起的中世纪经院哲学。这一章我们侧重介绍他们所传入的神学，这两章结合起来，我们才能看清传教士们所介绍的西方宗教哲学的全貌。

就明清间的传教士来说，传教是其目的，科学、文化只是手段。传教士着力最多、用心最多的是他们的神学著作。如果忽视这一部分著作，即使研究了他们的哲学著作，那将也是本末倒置，少了这一部分我们就无法把握传教士在华活动的全貌，甚至抓不住他

① 詹姆斯·利奇蒙德：《神学与形而上学》，四川人民出版社，1997年。

们在华活动的心魂所在。实际上无论说入华耶稣会士“调和”(Syncretize)中西文化也好,说他们“适应”(Accommodation)中国文化也好,这种“调和”并不是将西方科学与儒家文化相调和,也不是使其西方科学适应于儒家伦理,而是将西方哲学和神学与孔子的思想相结合,把孔子思想作为中国的神学来加以说明,使“托马斯·阿奎那对希腊哲学的运用,适应于孔子的思想与神学”[●]。

就是从纯文化交流本身来说,这部分神学著作也是传教士所介绍的西方文化的核心内容之一。了解了经院哲学当然可以掌握部分神学的内容,但并不能完全取代神学。因为哲学和神学即使在中世纪时期仍有着差别,托马斯·阿奎那的哲学只是将哲学神学化或者说用哲学的思路来解决神学中的问题,但其根、其源仍是对《圣经》的解读。贺清泰(Louis de Poirot, 1735—1814)在《圣经》中译本序中说:

“圣经者,不是人说的平常话,乃是天主之意,天主之语。虽然自古以来,圣人们接踵将天主之意,将天主之语记载书上,从无私意增减,故无丝毫差之处。天主特意开明他,用圣宠光照,使他们知道过去、现在、未来的事,比亲眼见的更明白、更清楚。”[●]

《圣经》是基督教的宝典,是西方文化的精髓所在,是全部经院哲学立论的基础。如果我们对传教士们的译经活动忽略,那么我们就无法从整体上去把握入华传教士的活动,对他们所介绍的

● Paul A. Rule, *Kung-Tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism?* Australia, p. 55, 1986

● 转引自徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第20页,中华书局,1989年。

经院哲学就会在理解上产生偏差。所以，无论从哪个角度看都应对入华传教士的神学著作给予重视，对他们的译经活动给予研究。

二 唐代景教的译经活动

在研究明清入华耶稣会士的译经活动以前，我们可先回顾一下唐朝时来华的景教的译经情况。因为对《圣经》的翻译，最早可追溯到唐朝时首次入华的基督教的异端教派——聂思托里派（Nestorian Christianity）即景教。《大秦景教流行中国碑颂并序》中记载了景教译经的情况：^①

“太宗文皇帝，光华启运，明圣鉴人。大秦国有上德，曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。复观九祀至于长安，帝使宰臣房玄龄，偕仗西郊，宾迎入内，翻经书殿，问道禁闾，深知正直，特令传授。”^②

根据《尊经》的记载，当时所译成汉文的景教经典已有三十余种，即：①《常明皇乐经》②《宣元思(至)本经》③《志玄安乐经》④《天宝藏经》⑤《多惠圣上(Davil)经》⑥《阿思(恩)瞿利容(Svangclium)经》⑦《浑元济经》⑧《通真经》⑨《宝明经》⑩《传化经》⑪《罄遗经》(“罄遗”二字出景教碑“不聚货财，示罄遗于我”)⑫《原灵经》⑬《述略经》⑭《三际经》⑮《征诘经》⑯《宁肯思(恩)经》⑰《宣义经》⑱《师利韵经》⑲《宝路法书(Paul)经》⑳《删河律经》㉑

① 朱谦之：《中国景教》，第224页，人民出版社，1989年；林悟殊：《西安景教碑研究述评》，《中医学术》第四辑，第238—260页，商务印书馆，2000年。

② 罗香林：《唐元二代之景教》，香港中国学社，1966年。

《艺利月思 Georges 经》²² 《耶宁顿 迦经》²³ 《仪则律经》²⁴ 《毗退启经》²⁵ 《三威赞经》²⁶ 《牟法王(Moses) 经》²⁷ 《伊利耶(Elijah) 经》²⁸ 《遏拂林 Ejhraim 经》²⁹ 《报信法王经》³⁰ 《弥施诃(Messiah) 自在天地经》³¹ 《四门经》³² 《启真经》³³ 《摩萨吉斯 Mar Sargis 经》³⁴ 《慈利波经》³⁵ 《乌沙那那(Hosanna?) 经》等。

1908 年伯希和在敦煌千佛洞小石室中发现了景教的一小卷手稿,即《三威蒙度赞》,以后又陆续从敦煌发现了景教的汉文经文《宣元至本经》、《老玄安乐经》、《一神论》和《序听迷诗所经》。根据朱谦之的研究,到 1943 年已发现的汉译景教文书有 9 种,其中可能有伪作二三种。

三 罗明坚的《祖传天主十诫》

明清间入华传教士第一个用中文介绍基督教神学的是罗明坚,一般认为他写的第一篇神学著作是《天主圣教实录》,实际不对,应为《祖传天主十诫》,这才是第一篇中文的基督教经文。

方豪先生在讲到罗明坚时提到《天主圣教实录》这本书,并认为“他是首先以汉字撰写天主教义的书。这部书名为《天主圣教实录》”[●]。费赖之则认为:“索默尔沃热尔《书目》,卷七,307 栏以下,著录有书二部,一名《教要》,一名《天主圣教》,殆为《圣教实录》之别名,非别有二书也。”[●]这里费赖之认为,《教要》和《天主圣教》是一本,只不过书名不同而已。

罗明坚在澳门给麦尔古里亚神父的信中说:“我希望不久对

● 方豪:《中国天主教史人物传》,第 66 页,香港公教真理学会,1970 年。

● 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第 29—30 页,中华书局,1995 年。

中国话能够运用自如，而后用中文撰写要理等书，这是为归化他们必须的步骤。”^①以后他在肇庆写给总会长的信中说：“目前我已撰写了几本要理书籍，其中有《天主真教实录》（*Docerina*）、《圣贤花锦》（*Flos Sanctorum*）、《告解指南》或《信条》（*Confessionario*）与《要理问答》（*Catechismo*）等……”^②显然，这里《要理问答》和《天主真教实录》是两本书，而不是一本书的两个名字。日前罗明坚这几本书除《天主真教实录》流传下来以外，其余的书都可能已经遗失。

罗明坚在其第一本中文著作《天主实录》中附有单页的“祖传天主十诫”“拜告”，这说明早在 1584 年 8 月时，《祖传天主十诫》的部分内容已被罗明坚译出。实际上是罗明坚在写《天主实录》时，已经写出了《祖传天主十诫》。“1582 年，在广州，罗神父曾把《天主十诫》译成中文，向中国人宣传，这取名为《祖传天主十诫》的经文于万历十一年（1583），在肇庆出版。”^③

《祖传天主十诫》全文如下：

1. 要诚心奉敬一位天主，不可祭拜别等神像。
2. 勿呼请天主名字，而虚发誓愿。
3. 当礼拜之日，禁止工夫；谒寺诵经，礼拜天主。
4. 当孝亲敬长。
5. 莫乱法杀人。
6. 莫行奸淫邪秽等事。
7. 戒偷盗诸事。
8. 戒谗谤是非。
9. 戒恋慕他人之妻。
10. 莫贪非义财产。

右诫十条，系古时天主亲书，降令普世遵守。顺者则魂升天堂受福，逆者则堕地狱加刑。

《祖传天主十诫》在中欧早期宗教、哲学交流史和中国基督教

①② 利玛窦：《利玛窦书信集》，第 427、447 页，台湾光启社，1986 年。

③ 张奉箴：《福音流传中国史略》上编，卷二，第 609 页，辅仁大学出版社，1971 年。

史上有两点重要的意义：首先，它首次用汉语表述了基督教的概念，如“天主”概念的确定就十分重要和有意义，以后的“礼仪之争”就是因这个概念而引起的。另外，它也确立了罗明坚在中国传教史上的地位。其次，它在文体形式上已达到较为成熟的程度，说明罗、利两人在对中国文化的理解上有了新的进步。

这点若和在菲律宾传教的高母羨在 1593 年所写的《天主教义》(*Doctrina Christiana*)中的“天主十戒”相比，就可看出差异。●高母羨的译文如下：

天主十诫

第一件。惜僚氏，胜过各众物。第二件。不可乱咀誓。第三件。尊敬礼拜好日，不可作工夫。第四件。孝顺父母。第五件。不可害死人。第六件。不可奸淫等事。第七件。不可偷盗。第八件。不可生事害人，亦不可说白贼。第九件。不可思想别人妻。第十件。不可贪图别人财物。

只十件律法，合上那有二件事。一件惜僚氏胜过各众物。一件惜别人，亲像惜尔独自。唯民。西氏。●

从这里我们可以看到，罗明坚《祖传天主十诫》的文字，很典雅通顺，要比菲律宾多明我会士高母羨神父的译文“更富文

- 高母羨不仅是天主教教理文化中的重要人物，也是中国文化西传的重要人物，参阅方豪：《中国天主教史人物传》、《方豪六十自定稿》、《汉语神学学报》，1998 年秋季号。
- “僚氏”即天主，这是西班牙语 *dios* 的译音，“唯民”即亚孟，这是西班牙语 *Amen* 的译音；“西氏”即耶稣，这是西班牙语 *Jesus* 的译音。参阅张奉箴：《福音流传中国史略》上篇，卷二，第 610—611 页。

艺色彩”^①。

四 明清间入华耶稣会士的佛教语言经文

入华耶稣会士在翻译基督教经文时经历了一个以佛教语言翻译经文和佛教语言与儒家语言混合使用，发展到最后完全以儒家语言译经的长期过程。但我们所见到的都是他们以儒家语言所译的经文，尚未见到完全以佛教语言所译的经文。1993 年笔者在北京图书馆发现了一份入华耶稣会士用佛教语言译的手抄经文。编号 V. BX1960 R49 经文的书名是用英文写的 *Fragments of Catholic Catechism in Chinese, with note in Latin by Matteo Ricci 1588*。（这个英文题目是由后来的图书管理人员加上去的，原手稿上没有。）经文标题以金黄色烫金字印在一个黑色的硬壳精装书封上，书封左面有“国立北平图书馆藏”印章几个金黄色烫金字体，经文写于西洋纸上，共两张纸，折为 7 页。第 1、2 页为拉丁文书写的经文，第 3、4、5 页为拉丁文和中文对照书写的经文，其中与中文对照的先是拉丁拼音，以拉丁字母拼出每个字的发音，尔后是拉丁文解释，为区别二者，拼音部分有声调符号，解释部分的拉丁文划有横线，以示区别。第 6 页空白，第 7 页为用中文书写的经文。从字体来看，拉丁文经文，拉汉对照经文都是用欧洲的书写工具所写，而中文经文部分是用中国毛笔所写，字体为小楷。由于当时笔者没见过利玛窦的原手稿，故无法从笔迹上判断该手稿的真伪。1998 年笔者与美国芝加哥大学中国天主教史研究专家魏若瑟 John W. Witek，

① 张奉箴：《福音流传中国史略》上篇，卷二，第 610 页，辅仁大学出版社，1971 年。在此，对辅仁大学柯博识神父（Fr. Jac Kueper, s. v. d.）和雷立柏博士给我提供的有关辅仁大学的文献表示感谢。

S. J. 教授一起到北图对该经文做了共同的鉴别和研究,现将经文的中文和拉丁文的内容抄录如下,经文中不与中文对照的拉丁文译文为(拉丁文中的 / 符号表示原文中的转行,括号中内容原文中没有,整理后加入的)

“主瞻部州,经历七趣,然后堕入地域,人中无脱援生,而决临下,贫穷拯非。而天子衍汶,跨高降凡,怖化日甚,惶怖速往帝释天所。稽首顶足悲啼雨泪,具白前惟溺,天主奈之何?尔时天主闻此诸趣,极生惊怪作如是念。何为七趣?默然思惟,以天观见猪犬、野豸、鸟、鸢、龙、蛇,系于所趣皆食不净,尔时天主见斯事如矛刺心,忧愁不乐。念谁能救是所故投?复作是念,惟有如来应等觉,是而归趣。尔时帝释至于晓,特众香花种饮食,往世尊所显而礼,旋绕七匝恭敬洪养。进坐一而于世尊,见白善往七趣之事,惟愿世尊哀愍救援,说此语已尔时从顶上放大光明照十方界远。复口中见微笑,相告帝释言天主,当知有一总持名曰佛顶尊踪,一能举一切如来,会受灌顶;能言籤一切有幻成清静,除归于令趣所生之处;能忆宿命,若诵一遍,设寿尽者现护延寿,一切地域铁定苾生,狱主世界悉杳成空;能开一切佛国天界之门,随愿往生。帝释天主复白佛言,悖赎世尊法诫总持章非时,世尊受天主清说此陀啰呢。

总持

总持

总持五百八十八春。”

“Deus videns mundum implicatum septem propensionibus (h. e. sep/tem peccatis capitalibus) consequenter prolapsus esse ad ima infero/rum; neminem inter homines invenire potuit, qui illum (mundum) sal/varet. potuit (sic, line drawn through this word) Proinde statuit descendere ad terras, et per paupertatem ac supplicia peccata redimere. Hâc inentione filius Dei, pro/purgatione peccatorum, tran-

scendens alta caelorum, incarnatus factus/est homo. Cum praedicatio ejus divina de die in diem diffunderetur, li-/mens(seu sollicitus) pro salute humanâ celeriter contendit, (exofficio)/redemptoris, ad templum Dei, ubi a capite ad pedes(h. e. profunde)/prostratus, et imbrem lacrymarum cum lamentabili clamore profun/dens(Deo Patri) exposuit clarè, in quam profundam abyssum cecide/rint res praefatae (h. e. humanae) (deinde sensum doloris intra fines su/os ulterius retinere non valens) exclamavit: O mi Deus! quid(in tam/miserabili rerum statu) est faciendum? Cum Deus Pater audiens haec/omnia ultra modum progressa, quasi perterritus, tacitamente: O qua/ta mala (inquit) procreârunt septem propensiones (seu peccata?) Ex in/de attente examinans caelestibus (seu divinis) oculis videns vidit procos/ (symbolum luxuriae) canes, (-avaritiae apud Sineeses), hyanas, (-irae)/corvos (-gulae) picas (-invidiae) dracones (-superbiae) serpentes(-pigritiae; haec sunt symbola septem peccatorum capitalium apud /Sinas) esse ibi alligatos, Quò virtutes contendere deberent(h. e. tenere)/mentem humanam, quam septem oppositae virtutes occupare deberent +), ac/pasci rebus immundis(h. e. sustentari occasionibus peccandi.) Interim/Deus videns haec omnia, quasi Lanceâ tristitiae transverberatus con/solari non potuit, consideravit enim, quis posset salvari, si preafa/ta animalia(h. e. peccata) sua sponte sint introducts. Inter haec alia/erectus sententiâ consideravit fore, ut soli bonitatem, rectitudinem et /alias virtutes sapientes perventuri sinnt ad finem salutis. Proinde Chris/tus ap ipsâ aurorâ aetatis, protulit omne aromaticos virtutum flores, et/ (start the verso) ferens omnium bonorum exemplum praestantissimas epulis, perrexit eò/ ubi Deus ostendit se ritibus externis colendum, iteransque septies (h. e. ite /rum, ac

iterum repetens) pro immensis ejus beneficiis, cultum Deo Patri/exhibuit. Progrssus inde, et sedens in conspectu Dei exposuit media, quibus recte i-/tur ad se ptem fines bonos. Inde magno accensus zelo oravit, ut Deus (Pa/ter) misertus (generis humani) liberaret (mundum). His dictis interim ab alta caelorum /vertice magnus effulsit splendor, clare illuminans decem mundi pladas/remotissimas, et (Deus Ptater) ore leviter ridenti (h. e. benigno) dixit omni/bus: Christus est verbum Deus. Hinc sciendum est institutum esse unum/summarium observandum, quod dicitur praeclarum signum abluendis frontes/quod potest facere ut omnes boni accipiant ablutiones fro/ris; quod, potest/ abolere omnia peccata, ut puritas et munditia nascentur; quod tollit ve/teres propensiones ex animis, ut novae et deliciosae producat in eis; quod/potest injicere memoriam vitae divitis h. e. aeternae. Si (quis receperit baptismum) cum fomulâ unâ vice recitatâ, in conditione mortalitatis, continuo recipiet im /mortalitatem. Sic omnes inferi quasi ferro claudentur, ut nunquam aperiri/queant; sic praeses inferorum diabolus, et mundus evanescent (h. e. amittent)/suam auctoritatem sic gloriosi regni, et caelestium plagarum omnes portae/potentes aperientur, ut quisque possit eò pro libitu contendere ad vitam. /Christus Deus rursum claras has publicavit veritates dicens: Qui Redemptorem mundi negaverint, ejusque veneranda praecepta non servaverint, in /die generalis judicii, quo omnia peccata manifestabuntur, Domine Deus/procedens ex Deo Patre clare dicet illis hoc Eloi... (sic) Anno Domini 588.”^①

● 此拉丁文整理稿是魏若望教授做的，在此感谢魏若望教授提供我这份整理后的拉丁文经文。

这篇经文在这里是首次公布原文，它在入华耶稣会士的译经活动中有以下几点注意：

第一，这篇经文译者是谁？国家图书馆善本部将其定为利玛窦所做，^①根据魏若望的研究，他对照利玛窦手稿后，认为该经文不是利玛窦所写，显然这和国家图书馆善本部的结论不同。国家图书馆善本部在编目注录时依据何在？这个问题有待考证。

第二，这篇经文是入华耶稣会士早期以佛教形式传教的重要见证。自从罗明坚 1588 年 11 月 25 日离开澳门返回欧洲后，利玛窦已日益感到以佛教形式传教的问题，在 1592—1593 年他就同范礼安讨论了这个问题“利玛窦建议，为力求促进基督教信仰，似乎宜于蓄须留发，以免人们把他们看成偶像崇拜僧人”^②。按裴化行的说法 1594 年 7 月 7 日利玛窦着儒服的要求才正式被批准。^③这样在 1594 年 7 月以前，罗明坚、利玛窦所写的经文中“佛教用语到处可见”^④。但在以前从未见到他们以佛教语言所写的经文，这个经文是目前所知的第一个完全以佛教语言所写的经文。从研究入华耶稣会士经文写作史和中国天主教史来看，这都是一篇重要文献。

第三，这篇经文中的拉汉对照部分，尤其是对每个汉字的注音，有重要学术价值。中文拉丁注音第一篇公开出版物是利玛窦在《程氏墨苑》中为四幅宗教画所做的注音，时间是 1605 年。晚

① 《中国国家图书馆古籍珍品图录》第 216 页上写：“Fragments of a Catholic Catechism in Chinese 中国天主教教义（意）Matthew Ricci S. J. 撰。1588 年拉丁文，汉文稿本，现存 2 页，高 38.5 厘米，宽 25.5 厘米。双语对照部分中，拉丁文横向书写，汉文则依中国古籍传统习惯竖向书写。”北京图书馆出版社，1999 年。

②③④ 裴化行：《利玛窦评传》，第 167、167、164 页，商务印书馆，1993 年。

近所发现的《葡汉辞典》大约做于 1585 至 1586 年间,①这样这篇经文的拉丁注音早于《程氏墨苑》,晚于《葡汉辞典》。鉴于《葡汉辞典》尚有许多不完善之处,那么从这篇经文我们便可看其注音系统的发展与变化。

五 利玛窦的《天主教要》

利玛窦继罗明坚后主持中国教务,除《天主实义》等为人所熟知的著作外,利玛窦是否还有其他神学著作?从目前的研究成果来看,有人讲到利玛窦曾著有此书,但一直未发现其手稿。②目前公开出版的利氏的最新文献是《斋旨》,此文后还附有“司铎化人九要”。③但笔者 1998 年访问罗马时,曾在梵蒂冈档案馆发现名为《天主教要》的刻本。我认为此刻本十分接近利玛窦本人多次谈到的《天主教要》,它应是入华传教士早期的一篇重要经文。为此我已专门撰文加以论证,现将我所写的《〈天主教要〉考》④附后,作为本节内容。

《天主教要》考

1996 年梵蒂冈出版的余冬女士所编的《梵蒂冈图书馆藏早期传教士中文文献目录(16 至 18 世纪)》是一本研究 1500 年—1800 年中西关系史和研究中国天主教史的重要目录,该目录是对原伯

① 杨福绵:《罗明坚、利玛窦(葡汉辞典)所记录的明代官话》,《中国语言学报》,1995 年第 5 期。

② 罗光:《利玛窦传》,第 177 页,台湾辅仁大学出版社,1982 年。

③ 钟鸣旦等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册,台湾辅仁大学出版社,1996 年。

④ 张西平:《〈天主教要〉考》,《世界宗教研究》,1999 年第 4 期。

希和 1992 年所编的《梵蒂冈图书馆中文手稿和出版物简明目录》的重要补充。^①

该目录在最后一部分有“无名氏”(XC. Anonimo)一栏,收入了藏在该馆中的尚无法确定作者的中文和外文图书 117 种。其中编号 378 为《天主教要》(*Tian Zhu Jiao Yao LEPEGHIERE PRINCIPALI EI SACRAMENTI*)。同样伯希和目录中所载的《天主教要》数种刊本也都未注出作者姓名。

考狄(M. Henri Cordier)在他的 *Bibliographie des Ouvrages Chinois Publiés par Les Européens* 中也将《天主教要》列为佚名著作之列。

作者 1998 年夏天在梵蒂冈图书馆访问期间查阅了此书,并对《天主教要》的作者、出版的地点、时间和该书的内容做了初步的研究与考证。

(1) 关于《天主教要》的作者、出版时间、出版地点

明清间来华的耶稣会士中提到此书的有三人: 罗明坚(Michel Ruggieri 1543—1607)、利玛窦(Matteo Ricci 1552—1610)、傅泛际(François Furtado, 1587—1653)。

我们先看罗明坚。徐宗泽在谈到罗明坚的中文著作时只列出一本,即《天主圣教实录》^②。

方豪先生在讲到罗明坚时也只提到《天主圣教实录》这本书,并认为“他是首先以汉字撰写天主教教义的书。这部书名为《天主圣教实录》”^③。

① Yu Dong, *Catalogo Delle Opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica, Vaticana*, 1996. 还可参阅日本学者高田时雄 1997 年所编的《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录补编》一书。

② 徐宗泽:《明清间耶稣会上列传及书目》,第 345 页,中华书局,1989 年。

③ 方豪:《中国天主教史人物传》第一册,第 66 页。

费赖之(LE P. LOUIS PFISTER, S. J.)在《在华耶稣会士列传及书目》书中说:“索默尔沃热尔《书目》,卷七,307 栏以下,著录有书二部,一名《教要》,一名《天主圣教》,殆为《圣教实录》之别名,非别有二书也。”^①

这里费赖之认为《教要》和《天主圣教》是一本书,只不过书名不同而已。

罗明坚在澳门写给麦尔古里亚神父的信中说:“我希望不久对中国话能够运用自如,而后用中文撰写要理等书,这是为归化他们必须的步骤。”^②以后他在肇庆写给总长阿桂委瓦神父的信中说:“日前我已撰写了几本要理书籍,其中有《天主真教实录》(*Doctrina*)、《圣贤花絮》(*Flos Sanctorum*)、《告解指南》或《信条》(*Confessionario*)与《要理问答》(*Catechismo*)等……”^③显然,这里《要理问答》和《天主真教实录》是两本书,而不是一本书的两个名字。目前,罗明坚这几本书除《天主圣教实录》流传下来以外,其余的书都可能已经遗失。但他撰写了《要理问答》这是确定无疑的,《要理问答》和《天主教要》是什么关系尚不得而知,估计《要理问答》作为《天主实录》的早期版本的可能性很大,这点在罗明坚的《天主实录》一书中可得到佐证。

罗明坚在其第一本中文著作《天主实录》中附有单页的“祖传天主十诫”“拜告”,这说明早在 1584 年 8 月时,《天主教要》的部分内容已被罗明坚译出。实际上是罗明坚一面在写《天主实录》,另一方面已经写出了《天主十诫》。“1582 年,在广州,罗神父曾把《天主十诫》译成汉文,向我国人士乘机宣传,这取名《祖传天主十

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第 29—30 页。

②③ 利玛窦著、罗淦泽:《利玛窦通信集》,第 427、447 页。

诚》的经文万历十一年(1583),在肇庆出版。”^①以后《祖传天主十诫》成为《天主教要》的重要内容。

《祖传天主十诫》全文如下：“1. 要诚心奉敬一位天主,不可祭拜别等神像。2. 勿呼请天主名字,而虚发誓愿。3. 当礼拜之日,禁止工夫;谒寺诵经,礼拜天主。4. 当孝亲敬长。5. 莫乱法杀人。6. 莫行奸淫邪秽等事。7. 戒偷盗诸事。8. 戒谗谤是非。9. 戒恋慕他人之妻。10. 莫贪非义财产。

右诫十条,系古时天主亲书,降令普世遵守。顺者则魂升天堂受福,逆者则堕地狱加刑。”

因此,罗明坚作为《天主教要》最早的作者之一,应是毫无疑问的。《祖传天主十诫》被称为“第一篇在华天主教中文经文”是完全有根据的。^②

再看利玛窦,他在《中国传教史》的第五章《开始讲道》中,曾首次讲到:“《天主十诫》以中文印刷,免费分赠给问道的人。”^③

这一点在利玛窦到肇庆后的第一封信中可以得到证实,在这封信中他说,我们已印刷了中文的《天主经》、《圣母经》和《天主十诫》,……”^④

这封信写于 1584 年 9 月 13 日,是利玛窦到中国第二年。利氏这时的中文能力还不强,直到 1594 年时,他在给别人的通信中还说“我仍致力研究中国文字,因为不易学习,所以迄今很多书不

①② 张奉箴:《福音流传中国史略》上编,卷二,第 609、610 页。

③ 利玛窦:《中国传教史》,第 136 页。

④ 利玛窦著、罗渔译:《利玛窦通信集》,第 57 页。

能读。”^①从这个时间上判断，这三本著作出自罗明坚手的可能性更大些，利氏最多是以合作者的身份出现。因他学习中文毕竟才两年，而罗明坚到中国已经 5 年，早在 1581 年他已经认识了 1.2 万个中国字，在澳门时就开始与高麦兹(P. Piero Gomez)神父合作将他们自己写的一本要理问答译为中文。^②

在罗明坚返回欧洲以后，利玛窦独撑局面。在这几十年中他用中文写了一系列的著作，其中一本便是《天主教要》。1605 年他在给罗马马塞利神父的信中说：“今年我们做了一件非常重要的事，即把日常的经文、信经、天主十诫以及其他有关天主教信仰的种种问答，依视察员的指示，在北京印刷，而后分发全中国各教会使用，这册较以前使用的与原文更符合。假使可能，有意编写《要理问答详解》，这对教友与望教者非常重要。”^③

三个月以后，利玛窦在给德·法比神父的信中已十分肯定地说：“我将把目前正在印刷的第一本《要理问答》寄给你一本，由此可以看出我们的确为把它翻译为中文曾辛苦了一番。”^④

从这两封信可以看出，早在 1605 年利玛窦初步把《天主经》、《十诫》、《信经》等基本文献汇编成一册出版，1605 年 6 月，又重新整理和翻译了这本书，以《天主教要》为书名出版。利玛窦晚年所写的《中国传教史》的第十九章“南京教务”中，记载了徐光启入教的具体过程。他说：“徐光启 1603 年路经南京时见到了罗如望(Jean de Rocha, 1566—1673)神父，两人谈得十分投机，徐光启决定正式入教，而后他把《天主教要》及《天主实义》带回住所，这两书尚未付印，他整夜研读这两本书，《天主教要》里的祈祷经文也会背了。第二天他来到教堂，请神父开始给他讲解。”^⑤

①②③④ 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦通信集》，第 108、43、269、278 页。

⑤ 利玛窦：《中国传教史》，第 409 页。

李之藻在万历十三年(1585)在北京加入天主教时,在自己的祷词中也讲到这一点:“利玛竇与庞迪我二位大师,学问道德出众,教我以《天主教要》,使我信仰基督教圣像顶礼膜拜。”^①

这说明,在利玛竇 1605 年版的《天主教要》付梓以前,各教区已有了利玛竇和罗明坚译的《天主教要》的手抄本或刻印本。^②

最后看一下傅泛际。他是中国天主教史上的重要人物之一,尤其是他与李之藻合译的《名理探》一书,在中国近代思想史上有重要地位。费赖之在列举傅泛际的著述时说:“(六)《天主教要》一卷,阙撰人名。”^③

这说明,傅泛际也曾参与了《天主教要》的审核出版工作,不过是在利玛竇逝世以后多年做的。

由此我们可以看出,《天主教要》最初部分内容是由罗明坚完成,利玛竇协助,至少在 1585 年《天主教要》就有了它的最早刻本,这应是由罗明坚和利玛竇共同完成的。以后《天主教要》不断再版。统一的修订稿出版时间应是 1605 年,地点是北京,这项工作是由利玛竇主持完成的。《天主教要》从内容上有别于罗明坚的《天主实录》和利玛竇的《天主实义》,它在写作形式上不是对话体,而是叙述体,内容上简洁明了易懂易背,从其成书过程和书的性质来看,他虽不能算来华传教士的第一本中文著作,但可以说它是来华传教士的第一本中文经书,在耶稣会早期的传教活动中产生过重要作用。

(2) 《天主教要》版本考

目前保存下来的《天主教要》至少有三种版本,三种版本在作

① 利玛竇:《中国传教史》,第 417 页。

② 参阅罗光:《利玛竇传》,第 177—178 页,辅仁大学出版社,1982 年。

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第 158 页。

者、内容上都有所不同，需要仔细甄别。

第一个版本是梵蒂冈图书馆藏本，编号为 Barb Oriente 132.30。全书共 11 页，双面，版式为每面 6 行，每行单双字不等。上下左右单栏，上黑口，无刻工名。书宽 14cm，长 25.5cm。出版者标为“日旦堂梓”。书的内容有：“天主经，圣号经，天神朝拜圣母经，尔胎子，信经，天主十诫，圣教定规其要有四，悔罪规文。”

第二个版本为耶稣会档案馆藏本，编号为 Jap Sin I 109。全书 10 页，20 面，每面 6 行，每行单双字不等，上下左右双栏，上黑口，无刻工名。首页有耶稣会徽图案，在图案中有“耶稣”两字，首页内封有“耶稣会士共译，直会傅泛际准”字样。书的内容有：“圣号经、天主经、尔胎子、信经、天主十诫、圣教定规其要有四、万日略之劝谕有三、圣教撒格辣孟多有七、赎罪三功、哀之行十有四、向天主之德有三、枢德有四、罪宗有七、克罪七端、有七德、悖反圣神之罪有六、于主天降罚之罪有四、圣神之恩有七、真神有八、身有五司、神有之司、人讎有三、人未有四、圣母玫瑰经十五端、朝拜经。”

第三个版本也是耶稣会档案馆藏本，编号为“Jap Sin I, 57^o”。全书有 32 页，64 面，每面 6 行，每行单双字不等。书宽 14.2cm，长 23.3cm，版式为上下左右单栏，上黑口，无出版时间和地点，无作者，出版者标为“日旦堂梓”。书的内容有：圣号经、天主经、尔胎子、信经、天主十诫、要理六端、悔罪规文、圣教定规见有四、申尔福经、罪宗有七、克罪七、圣教撒格辣孟多有七、悖反圣神之罪有六、籲天主降罚之罪有四、赎罪三功、哀之行有十四、神行七端、真福有人、人讎有三、人未有四、解罪经、将领圣水问答、向天主之德有三、向天主行五拜礼、谢天主行五拜礼。”

从三个版本的情况来看，第二个版本即由傅泛际准印的时间最晚，因傅泛际 1621 年入华，这个本子最早也可能是 1624 年以

后，因而这个本子显然只是利玛窦本子的修订本。第一个版本和第三个版本都无出版时间、出版地点和著作人，但出版者都注有“曰旦堂梓”，这说明这两个版本同出一家。这两个版本是由利玛窦编译的可能性很大。

我们可从三个方面证明。

第一，版式相同。

利玛窦在 1605 年 5 月 9 日的信中讲得十分清楚，他说：“我把此书仔细翻译，又增加了不少材料才付梓，并下令为统一起见，今后四座会院只能用此译本，其他本作废。必须使用许多教会术语，并应创造新词方能在中国使用；又首次采用较小字体排印序言与说明。”^①

这两个本子是每面 6 行。但每行中单双字不等，凡有需解释之处都用双字，凡不需解释时都用单字。这种版式正是利玛窦所说的：“首次采用较小字体排印序言与说明。”另外，利玛窦说为了表示其重要性，在这些词后“往往空一格或两格”。在“天主、耶稣、圣父、圣子、圣神之名下空两格对圣母玛利亚之名则空一格。”^②而这两个版本恰恰都是这种排印方式。

第二，内容大体相同。

利玛窦在谈到他的新版《天主教要》内容时说：“假使可能，和这封信一起我将寄上最近出版的天主教要一册，神父借此可以看看我们的工作。我们大家都感觉需要一册天主教要，可是把圣教的道理翻译成中文，是很困难，以前所作的翻译，多经修改，每次修改都不同，于是我们四处堂口的要理，几乎都不相同了。这册新天主教要，我们在翻译方面，很用了些心血，所以现在规定使用此书，

①② 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦道信集》，第 278—279、279 页。

在各处堂口付印别的要理本一律作废,以求划一”。^①关于这本书他说:“首先为天主经,其次依序为圣母经、天主十诫、信经、十字号,神形善功,真福八端,七罪字,七个补救办法或七德,人体五官、灵魂三能、三神学之德或天主之德,最后为七件圣事。”^②

如果将利玛窦所说的这个内容同上面讲的第一个版本,即梵蒂冈藏本和第二个版本,即耶稣档案馆藏本相对照,就会发现内容大体相同。梵蒂冈的版本略少于利玛窦所说的1605年本,而耶稣会档案馆藏本内容则略多于1605年本。

第三,书的页码大体接近。

《天主教要》是一本小册子,在书的页码上无法同《天主实录》和《天主实义》相比。利玛窦自己也说:“因为《天主教要》是个小册子,他们就说,泰西之宗教的经典只有几页……”^③目前,梵蒂冈的版本只有7页,耶稣会的版本也只有32页。从这三点可以判定这两个版本都应是利玛窦在世时所刻印的。

由于利玛窦所讲的1605年刻本并未流传下来,我们必须对目前这两个版本做进一步的分析,以确定哪一个本子更早,哪一个本子更接近利玛窦所讲的1605年本。根据我在两个档案馆的研究、考证,我认为耶稣会档案的版本(Jap Sin I, 57页)在时间上可能略早于1605年的版本,而梵蒂冈图书馆的版本(Barb Oriente 132)在内容上更接近于1605的版本。

利玛窦1605年版本重要特征是统一“教会术语”,他说:“为翻译要理,须造许多新的教会名词,若是一个名词第一次使用,在名词下加有细字的注解。”^④因此,我们根据这些术语的译名大体

①① 罗光:《利玛窦传》,第177、177页,辅仁大学出版社,1983年。

② 利玛窦著、罗渔译:《利玛窦通信集》,第279页。

③ 利玛窦:《中国传教史》,第396页。

可以判断出哪一个版本早些，哪一个版本在内容上更符合 1605 年本。

耶稣会档案馆的《天主教要》藏本中很多重要的译名仍是直译，采用的是老的译法。如 *Sacramentum* 圣事，译为：“撒格勒孟多”；*Baptismum* 圣洗，译为“拨弟斯摩”；*Confirmationis* 圣振，译为“共斐儿玛藏”；*Communio* 领圣体，译为“共蒙仰拨弟斯摩”；*Paenitentiae* 告解，译为“日尼登济亚”；*Extrema Unctio* 终傅，译为“厄斯得肋麻翁藏”。

而梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本虽然仍有旧译名，但已注了新的译名，即大都是在译音上求相合，再加注解，经文和圣事儿乎没有意译。译音是按意大利文和葡萄牙文，例如信经译为“性簿录”(*Simbolo*)，注曰：“译言共具也”。“圣父”为“罢德肋”(*Padre*)，注：“译言父也，乃天主三位之第一位也。”“圣子”为“费略”(*Figlio*)，注：“译言子也，乃天主第二位之称。”“教会”为拉丁文“厄格勒西亚”(*Ecclesia*)，注：“凡天主教会皆总称之”，“圣事”为“撒格辣孟多”(*Sacramentum*)，注：“译言圣事之迹也。”“圣洗”为“拨弟斯摩”(*Batismo*) (葡萄牙文下同)，注：“洗也”，“圣振”为“共斐儿玛藏”(*Confirmação*)，注：“振也”，“领圣体”为“共蒙仰”(*Comunhao*)，注：“相取也，领洗耶稣圣体。”^①

由此，我们得出结论，梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本 (Barb Oriente 132·35) 是目前保存下来的、由利玛窦编译的版本，并且在内容和译文上较之耶稣档案馆的藏本更为接近和符合利玛窦 1605 年最后的统一本，虽然耶稣会档案馆藏本更早一些，因而梵蒂冈的这个藏本也是目前保存下来的最可信，内容、译文最好的《天主教要》版本。

① 罗光：《利玛窦传》，第 178 页，辅仁大学出版社，1983 年。

长期以来对《天主教要》究竟是否属于利玛窦的著作一直没有定论，费赖之在其著作中就未将《天主教要》列入利玛窦的著作。前辈学者对此已有疑问，德礼贤（Pasquale D'Elia, S. J., 1890—1963）就认为此书可能属于利玛窦，近来也有一些研究者对此做了探讨。柯毅霖博士（Gianni Criveiler）在最近出版的《晚明基督论》（*Preaching Christ in Late Ming China*）一书中介绍了近期西方学者对《天主教要》的研究，Jennes 在其 *Four Centuries* 一书中，Josepe Ship 在他的“*The Religious Writings of Father Ferdinand Verbiest*”一文中，^①都初步探讨了有关《天主教要》的问题，柯毅霖博士也认为“1604年利玛窦发表了《天主实义》和《天主教要》二本书。”但《天主教要》究竟是否属于利玛窦的著作，仍需深入的论证，罗光主教认为《天主教要》肯定属于利玛窦的作品^②，因以上作者较少从版本上加以考证，证据也略显不足，也没有比较现存两个版本。本文旨在加深这一研究，根据我的考证与研究，我认为《天主教要》应属于利玛窦的著作，尽管有部分内容是他和罗明坚共译的，或者是山罗明坚先译的，但到1605年时，利玛窦为统一译本做了大量的工作，形成了最后的定稿，因而将《天主教要》归属于利玛窦名下是符合历史事实的。

（3）《天主教要》原文

鉴于目前这两个藏本中，梵蒂冈图书馆的《天主教要》藏本（*Barb Oriente 132*）更接近于利玛窦1605年的最后定稿本，这个版本长期藏于梵蒂冈图书馆中，鲜为人知，现正式抄录如下，供学术界研究、鉴定。

① Gianni Criveiler, *Preaching Christ in Late Ming China*, p. 115, Taipei, 1997

② 罗光：《利玛窦传》，第177—179页，辅仁大学出版社，1983年。

天主教要

天主者，乃天地万物之一大主也。是乃至神无形之体，无始无终，永活永王，无所不知，无所不在，无所不能，各有万善万福，而无他善他福可以尚之。未有天地之先，独有一天主，以其全能全德，化成天地人物，而常为之宰制，保护开引，令万汇各得其所。且有至义至公，赏善罚恶，毫发不爽。或于人生前，或于人死后，总无一人或遗者。所以，宇内万民皆尝认生我御我之大原大主，而虔奉之，万不容缓也。

圣号经

以十字架号：“十”天主我等主，“十”救我等于我讎。“十”因罢德肋（译言父也，乃天主三位第一位之称），及费略（译言子也，乃天主第二位之称），及斯彼利多三多（译言圣神也，乃天主第三位之称）。天主虽有三位，实共一性一体，故称一天主而已。名者，“十”亚孟，真是之语词也。

天主经

在天我父者，我等愿尔名见圣。尔国监格尔旨承行于地，如于天为。我等望尔今日与我，我日用粮，而免我债，如我亦免负我债者。又久我许陷于诱惑，乃救我于凶恶。恶孟。

天神朝拜圣母经

亚物（祝愿之语，乃拜见时所称者）。

玛利亚（译言海星，圣母名号也）。

满被额辣济亚者（额辣济亚，译言天主圣宠）。

主与尔皆为女中尔为赞美（此段乃天神奉主命，朝见圣母之词）。

尔胎子

耶稣（译言救世者，天主降生后之名号）并为赞美。（此段乃

圣妇依撒伯尔,称圣母之词)天主、圣母玛利亚,为我等罪人,今祈天主,我等死侯。(此段乃主教视圣母之词)亚孟。

信经

(原文曰性簿录,译言共其也,盖耶稣在世择十二宗徒,使之走四方布教。宗徒未散时,公共其录天主事情十二要端,俾凡从圣教者,知而诚信之。)

我信惟唯一天主。全能者罢德肋,化成天地(天主造成天地及万物,不借他物之资,唯用其全能化成之)。

我信其一费略,耶稣契利斯督(契利斯督译言受油傅也。古礼新立国王,乃圣教宗主俱以至油傅于其顶,乃吾主既为万物之主,又为古今圣教之一天主,身兼二贵,故以是为号)。

我信主

我信其因斯彼利多三多降孕,生于玛利亚之童身。我信其受难于爵比辣多(时官姓名)居官时被钉十字架,死而瘞。

我信其降地狱(地心有四大穴,穴第一重最深之处,乃天主投置古今恶人,乃魔鬼之狱也。其次深者,古今善人炼罪者居之,善人死时,或其罪未及赎竟,则置之此狱受苦。迨其罪尽消除,即获升天堂矣。又次,则未进教之孩童居之,孩童未尝为善,不宜上天堂受福,亦未尝为恶,不宜下深狱受苦。第以元祖亚当遗有原罪,故处之此狱,虽无福乐,亦无苦刑。又次,则古时圣人居之,夫论圣人功德,死后即可升天,但因亚当之罪,天门闭而不开。以故凡古圣死,其灵魂姑居此狱,以待耶稣受苦之后,降狱取出,引导之使升天堂也。经所谓降地狱者,即降此第四重之地狱也)。

第三日自死中复活。

我信其升天,坐于全能者天主罢德肋之右。

我信其日后彼而来审判生死者。

我信斯彼利多三多。

我信有圣而公厄格勒西亚（厄格勒西亚，译言天主教会也）诸圣相通功。

我信罪之赦。

我信肉身之复活。

我信常生。亚孟

天主十诫

一、钦崇一天主万有之；

二、毋呼天主圣名以发虚誓；

三、守瞻礼之日；

四、孝敬父母；

五、毋杀人；

六、毋行邪淫；

七、毋偷盗；

八、毋妄证；

九、毋恋他人妾；

十、毋贪他人财。

十诫总归二者，受天主万有之上，乃爱人如己（此诫在昔天主降谕，令普世遵守，守顺者，升天堂受福，逆者，堕地狱加刑）。

圣教定规其要有四

一、凡主日，暨诸瞻礼之日，宜于弥撒；

二、遵守圣教所定斋期；

三、解罪至少每年一次；

四、领圣体至少每年一次，即于复活瞻礼前后。

有四诫乃天主降生之后，圣教皇代天主神权而定以盖人神功也。

凡教中人无大故而弗遵此四诫者，其罪非轻，然欲知其故必当求神师，指教庶几无误耳。

悔罪规文

天主耶稣契利斯督,我重罪人,得罪于天主,我如今为天主,又为爱天主万物之上,一心痛悔我的罪过,定心再不敢犯天主的命,望天主赦我的罪。

白旦堂梓^❶

❶ 此文 1999 年 12 月发表于《世界宗教研究》第 4 期,因当时交稿时打印有些错误,未能修改。笔者曾正式写信给编辑部,希望做一个订误表,后因种种原因未能发表我的订误表。在此向读者表示歉意,这次对全文又做了新的订误和修改。

第六章 天主教哲学与明末理学、 佛学的理论争辩

一 天学与理学

作为一名传教士,对利玛窦来说,“最重要的事,是教友能日渐增加”,他的所有工作都是“希望这个伟大的计划能早日实现”^①。

但利玛窦所到达的不是非洲和美洲,而是一个在西方文化之外,完全自主、独立发展起来的具有悠久历史文化的中国。利玛窦初到中国时,完全被中国的这种高度发达的文明和悠久的历史所震撼。在他初到肇庆后写回西方的第一封信中,字里行间流露出对中国的赞美,他说,中国有广阔的国土,“它整个看起来就像一座大花园,并有无可形容的宁静与安详”^②。中国人勤劳,智慧,创造了辉煌的文化成就,而这些都是在没有同西方人交往的情况下,“完全由自己的经验获得如此的成就”,中国有良好的秩序,有效的管理,无穷的财富。

面对着这样一个完全成熟的、异质的文化,采取天主教以往那种直接面向下层群众的布教方法显然不行。必须从文化入手,从上层入手。范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606)所制定的耶

①② 利玛窦著:《利玛窦通信集》,第42、47页。

稣会在中国的传教策略直到利玛窦时才逐步变成了现实。

利玛窦对中国文化的认识有一个从浅到深的过程，这从他由着僧服改为着儒服就可以充分表现出来。通过他的学习与观察，他认识到儒家文化在整个中国文化中的主导地位，他说：“儒教是中国古代原有的宗教，故此古代和现在，这些人一直握有政权，也是最盛行，最受重视，经典最多的宗教。”^①“中国最伟大的哲学家是孔子”，孔子在中国具有极高的地位，“虽然不能说在中国哲学家就是国王，但可以说国王是受哲学家牵制”。^②

利玛窦已经清楚地看到了中国的政治文化特点是政教合一，皇帝就是天的代表，而只有“皇帝给上帝奉献祭祀，若有别人的妄想行此仪式，则认为侵犯皇帝之权利，而加以惩罚”^③。这自然与西方的政权和教权机构相分的体制不同。

面对着这样一个神权与政权完全融为一体的社会结构，天主教要想进入中国，利玛窦要想完成其肩负的使命，几乎可以说没有其他的选项，他只能与当时作为国家意识形态的儒学结合，即走“合儒”的路线。当然，这个方法对于天主教的传统传教方法来说也是很危险的，有些离经叛道的感觉，这也是造成后来耶稣会与其他后进入中国的天主教修会如方济各会、多明我会、遣使会、奥斯汀会等发生分歧并引起内部不同意见的根本原因之一，所谓的“礼仪之争”从这时就埋下了导火索。

但若从中西文化交流史来看，从西方思想文化与中国文化的碰撞与融合来看，利玛窦毕竟迈出了历史性的第一步，正是这一步，西方文明才开始了与东方文明的真正相逢，因为西方文明的核心——哲学与宗教开始同东方哲学和宗教展开一种实质性的对话，这是以前所未做的。与马可·波罗那种威尼斯商人的眼光

①②③ 利玛窦：《中国传教史》，第 83、21、385 页，台湾光启社，1986 年。

相比，利玛窦看的要深刻得多。一场对中西文化日后的发展都起到重要作用的哲学、宗教对话由利玛窦开始拉开了序幕。

实际上，在利玛窦将西方的科学传入中国 and 把基督教传入中国这两件事上，后一件事更具有挑战性，也更有深刻的理论意义，应该说利玛窦的历史地位和贡献从根本上在于“他成功地确立了耶稣会士在中国的活动，并开始把基督教纳入了整个中国文明的整体之中”^①。

研究利玛窦对中国文化的理解与解释，分析他的“合儒”“补儒”尝试的得失，不仅可以使我们理清明清时期的一段公案，对以利玛窦为代表的传教士的这种历史性努力在中国思想史上的地位给一个结论，而且从中可以加深我们对中西文化各自价值特点的认识和反思，尤其是在今天，当中西双方开始重新平等地坐在一起时，中西双方都又回到了这个原点上来。中西文化如何会通？这成为我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。下面，我们从对利玛窦思想的研究入手，重新分析一下 400 年前中西哲学与宗教的冲突与融合。

1. 耶稣会士的“合儒”策略

当利玛窦脱下僧服披上儒袍时，他就迈出了重要的一步，即采取了与中国主流文化——儒家文化亲合的办法。来华耶稣会士“合儒”工作大体是从三个方面入手的。

首先，突出原儒文化的宗教性质。中国文化的发展经历了一个漫长的过程，在这期间，殷周时期是个关键，正是在这一时期，中国文化形成了它的基本特点。如果同西方文化的“轴心期”的文化转型相比，中国文化“并不是因为认识到自身的局限而转向超

^① Johand D. Yang, *Confucianism and Christianity*, p.28, Hong Kong, 1983.

越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致惟一种神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向北世和‘人间性’，对于它来说，与其说是‘超越的’突破，毋宁说是‘人文’的转向”^①。

利玛窦的过人之处在于他敏锐地察觉到儒家文化的这种伦理性性和一神教的天主教的宗教性的差别，于是他采取了将儒家一分为二的方法，对于原儒他肯定其宗教性的一面，以表示他对当下儒家理论的不满，对于后儒，他采取批评态度，从而达到“以耶补儒”的目的。关于他对后儒的批判，下面我们还要具体展开，这里暂且议，而他所谓的“合儒”，实际上又是为他批宋儒所做的一种理论准备。我们只有首先弄清其“合儒”的内涵，才能理解他批儒的实质。

对于原儒的宗教性的肯定，他主要是通过文献考据学方法来完成的，通过考证，证明中国古代存在上帝，说明儒耶本为一家。^②

利玛窦在《天主实义》中说：“吾天主，即华言上帝。”于是他作了一系列的引证来证明这一观点。《中庸》曰：“效社之礼，以事上帝也。”《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》曰：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”《礼》曰：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“唯皇上帝，降哀于下民，若有恒时，克绥厥猷，唯后。”

所以，结论是“历观古书，而知上帝与天主和持异以名也。”利

① 陈来：《古代宗教与伦理》，第4页，三联书店，1996年。

② John D. Yang, *Confucianism and Christianity*, Chapel, Hong Kong, 1983.

玛竇这个思路为大多数来华传教士所承袭。方济各会的利安当在《天儒印》中采取的就是利玛竇的这种方法。他分别列举出儒家经典的部分论述,尔后从天主教方面加以解释,以证实天儒本为一家。如对《大学》中的“明明在德”的解释为“明德者,人之所得乎天”,“人之灵明不能自有而为天主所界也”。在白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)的《古今敬天鉴》中,在孟儒望(Jean Monteiaco, 1603—1648)的《天学略义》中,在中国教徒严保禄的《天帝考》中,所采用的论证方法,大体都是如此。

入华传教士的这种文献学的方法对于言必称三代的儒家知识分子有很大的说服力,他们一方面感到这些传教士学富五车,满腹经纶,与自己是同道人;另外,以古人之言为证,更令人十分信服。利玛竇所开创的这种“文献解释学”的方法是成功的。

就理论本身来说,中国文化在殷周时期的确经历了一个从自然宗教信仰到人文伦理信仰的转变过程,这个过程,自然保存着自然宗教的痕迹。我们的小标题用“原儒”仍不太准确。因在殷周时代“儒”只是一种职业,尚未形成一种思想学派,或许用“前儒”更合适。

作为自然宗教中崇拜的“上帝”和已经成熟的基督教的一神论中“上帝”二者之间有着原则性的差别。利玛竇等人混淆了这种差别,而只突出其一致性的方面,应该说利玛竇的方法是很高明的。

一方面是他采取策略的高明,他认识到中国文化本身的这种形态的转变。400年后的今天,我们仍在讨论这个问题,从“巫”到“士”再到“教”(儒教,姑且称之),每个阶段所表现的特点是不同的。作为一个外来的传教士,能敏锐察觉到这一点,不能不令人敬佩。

其次,强调耶儒在伦理上的一致性。“孔子贵仁”(《吕氏春

秋·不二》)“仁爱”是儒家伦理的根本特征,这种“仁爱”的原则既有基于宗法血缘关系的“亲亲”的含义,如孔子说:“君子务本,本立而道生,孝悌也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)但同时也包含有泛爱的含义,如:“樊迟问仁,子曰,爱人。”(《论语·八佾》)这种泛爱,实际是对人道德的提升,表明人的伦理之进化,以别于动物。

基督教伦理学也强调爱:“亲爱的朋友,让我们彼此相爱吧,因为爱是从上帝来,凡是实行爱的人,都是上帝的儿子,来自上帝。任何人如不实行爱,就不会认识上帝。因为上帝就是爱。”^①基督教的爱有二层含义:一是“爱上帝”,二是“爱人如己”。显然,基督教与儒家既有共同性,也有差别性。但来华传教士在“合儒”中只强调其共同性的一面,或者把基督教的爱的伦理套用到儒家的“仁”的伦理上。如利玛窦说:“天德之品众矣,不能具论,吾会为了惟揭其纲,则仁是焉。得其纲,则余者随之,故易云:‘元者,善之长;君子体仁,足以长人。’”然后他概括说,儒家的仁学主要有两条:“‘爱天主,为天主无以尚;而为天在主者,爱人如己也’,行斯二者,自行全备矣。”^②

利玛窦对这两层含义与儒家“仁”的对应并未作区分。

利类思在《天儒印》中解释孔子的“己所不欲,勿施于人”时,也说:“吾主圣训有是语,此即爱人如己之大旨也。”他认为:“天主既为天地大君,不爱天主,可谓忠乎;欲爱天主而不爱所爱之人,可谓恕乎?”利类思的思路略有变动,因为从逻辑上讲,爱天主和爱人是不能互证的,爱天主是没有逻辑前提的,它是信仰在伦理上的体现。所以,当利类思提出“爱主爱人如南北西东不容阙一,不爱

① 《圣经·约翰书》,第四章。

② 利玛窦:《天主实义》,第八篇。

主断不能爱人,不爱人称不上爱主”时,已经向儒家思想做了一定的妥协和让步。

最后,对儒家礼仪的宽容性。

利玛窦对于中国传统的祭祖和祭孔采取了一种宽容态度,樊国梁在《燕京开教略》中说:“溯自利玛窦开教中华,中国之仪礼,不免有碍圣教正道之条,新奉教者遽难一一断绝。传教士等初尚一二,以为此等仪礼,不尽涉于异谓……”如果利玛窦要想得到儒家的支持,非如此不可,这种做法显然赢得了大多数儒士们的支持。尽管这种做法为以后的礼仪之争埋下了种子,在耶稣会上内部也发生了分歧,但利玛窦所确定的这个路线为当时的天主教在中国站稳脚跟起了十分重要的作用。

有一点应再强调一下,有些学者认为利玛窦等人所从事的中西文化交流的贡献,在于他将“西方科学与孔子伦理相结合”。这是一个误解,利玛窦等人的“合儒”是用什么合?绝不是用科学去“合儒”,而是用西方的“人文主义”(Humanism)、欧洲文化的宗教性、欧洲哲学的理性与孔子思想相融合。^①将中世纪神学、希腊哲学介绍到中国并使其与儒家思想相结合,这正是入华传教士在中西文化交流史上的重要建树。

艾儒略在《大西利先生行迹》中说:“大西利子,奉天主真教,航海东来,其言多与孔孟合。”但“合儒”对来华耶稣会上来说,主要是策略性的,当然也有被中华悠久文明所打动的部分,把利氏等人的做法完全归为策略也不妥。因按严格的天主教理论,利玛窦的做法已有不少偏离,他允许信教的中国人祭祖、祭孔,甚至默认中国儒生对基督和圣母信仰的某种功利性态度。这里表现了利玛

^① Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? the Jesuit interpretation of Confucianism*, p. 52, Australin, 1986.

窦极大的宗教宽容的态度,对非基督教文化的尊重,而这正是以后在礼仪之争中利玛窦的路线受到批评的原因。

但梵二大公会议以后,罗马教会充分认识到利玛窦传教方法的价值,并给予了充分的肯定。^①利玛窦在促进文化的融合上,在对基督教理论的普世性理解上都有着开创性的建树,把他称为中西文化交流第一人是当之无愧的。

对传教士们来说,传教是宗旨,但如果耶儒完全相同,那何苦要引进天主教呢?因而他们必然要同中国文化划出界线,以彰明天主教来华之必要。这样对理学的批评就是题中应有之义。

2. 耶稣会对理学的批判

宋明理学是中国思想发展史上的一个重要阶段。中国哲学经东汉经学、魏晋玄学之后,向理性化发展,宋明理学是其最高的成就。它以儒家伦理为核心,以道家的宇宙论为基础,在大量吸收佛教思辨特点的情况下,将儒家的思想向本体的方向提升,使其抽象化、理论化。正如张岱年先生所说的:“理气论之大成者是朱晦庵熹。朱子根据伊川之学说,加以扩大、充实,予以丰富的内容,形成中国哲学中最缜密、最有条理的本根论系统。”^②张先生所说的“本根论”即理性化的伦理本体论。

理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧是十分明显的,正因此,来华耶稣会士对宋明理学展开了多次批判。

- ① 教宗若望保禄二世在纪念利玛窦逝世四百周年时说:“他们应该以谦敬仁爱,和别人联合一起,应该承认自己是共同相处的人群的一分子,应该借着人类生活的各种事业与关系,参加文化与社会活动,应该熟悉地方的风俗及宗教传统,应以欣然起敬的态度,去发掘蕴藏在这些事物中的圣道的种子。……他指利玛窦的宣传福音方法使用多种高尚的及宝贵的成分充实教会”。
- ② 张岱年:《中国哲学大纲》,第58页,中国社会科学出版社,1982年。

第一,理不具有本体功能。利玛窦在《天主实义》中首次展开对理学的批判,其入手之处就是哲学本体论上的判定。宋明理学以《易学》作为其宇宙论的框架,周敦颐《太极图》中最早提出了一种宇宙生成发展的图式,他说:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动,一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪之焉。阳变阴合,而生水、火、金、木、土五气,四时行焉。”^①利玛窦说:“呜呼!他物之体态不归于理,可得将理以归正义;若理之本体定,而不以其理,又将何以理之哉?吾将先判物之宗品,以置理于本品,然后明其太极之说不能为万物本原也。”^②

这里他首先提出了一个原则:万物分为二类,一类是自立者,一类是依赖者,只有自立者才能成为本体,他说:“夫物之宗品有二:有自立者,有依赖者。物之不特别体为物,而自能成立,如天、地、鬼、神、人、鸟、兽、草、木、金石,四行斯属自是也,立之品者。物之不能立,而托他体以为其物,如五常、五色、五音、五味、七情等是也,斯属依赖之品者。”^③由这个原则来看理,那么,“若太极者,止解之所谓理,则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类,自不能立,易立他物哉?”由于理不是自立者,它无法成万物之本原。

艾儒略在《万物真原》中也遵循着利玛窦这一思路,以“自立者”和“依赖者”的区别为其依据,来判定“理”的性质。他说:“凡物共有两种,有自立者,有依赖者。自立者又有二种:有有形者,如天地金石人物之类;有无形者,如天神人魂之类。依赖者,亦有二种:有有形而赖无形者,如冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音之类;有无形而赖无形者,如五德七情类。夫此自立与依赖两种,虽相配而行,然必先有自立者,而后有依赖者。设无其物,则无其理,

① 《周子全书》卷一。

②③ 利玛窦:《天主实义》,第二篇,万历二十九年刻本。

是理犹物之依赖者也。无有形之体质，则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味俱无所着。无无形之灵。则五德七情亦俱泯于空虚，而谓理能物乎？即云天地人之坦，神鬼有神鬼之理，亦从有生之厉，推其然；若无天地人物神鬼，理尚无从依附，又何能生生物乎？”^①思路和利玛窦的一样，用亚里士多德的自立和依赖方法来批评理的抽象性，说明理不能自立，从而无法担起本体的角色。

在《万物真原》中他还从其他角度批判理学，如在“论理不能造物第五”一节中他说：“或曰，气不能自分天地万物，固已；然气中有理，理能分气，造天地万物之功，理之功也。曰，不然，此乃非理之说也。理也，道也，皆虚字耳，何以能生物乎？”^②

第二，理不具有灵觉功能。如果上面是正面论述，这一条就是反证。理既然是虚空无灵觉，它怎能派生出有灵觉万物呢？利玛窦说：“理者灵觉否？明义者否？如果灵觉明义，则属鬼神之类，易谓太极，谓之理也。如否，则上帝鬼神夫人之灵觉由谁得之乎？使理者以己之所无，不得施之于物以为之有也；理无灵无觉，则不能生灵生觉。谓子察乾坤之内，惟是灵者生灵，觉者生觉。自灵觉而出不灵觉者，则有之矣；未闻有自不灵觉而生有灵觉者也。”^③艾儒略也是这个思路，认为“巩固其物当然，推其所以然，皆理也，子云理能生物，吾支理不能生物，必系造物主所生”。

这里传教士对“理”的理解基本上是对的，理的出发点尽管讲的是伦理，但实质是一种伦理之抽象的。传教士的反驳是从神学出发的，在理论上对不上。一个讲的是哲学，一个讲的是神学、宗教。用神学来反驳理的本体地位，似乎不沾边际，这说明明清时中

① 艾儒略：《万物真原》，见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，第 187、186 页，辅仁大学出版社，1996 年。

② 利玛窦：《天主实义》，第二篇。

西初识时的对话实属不易。

龙华民在《灵道体说》中引出宋明理学的“道体”同基督教的神学本体的十大区别,其中第七条的区别在于:“道体”,即理无明悟,而灵魂是有明悟的,他说:“道体冥冥,块然物耳,无有明悟,不能通达。灵魂则有明悟,而能通达天下之理,追究吾人自何处来,向何处去,并能识我性命根本之根本。”^①

在做这一批判时,他把原儒与宋儒区别开来,因为在孔子那里,“太极”并不是他的根本性概念,而在宋儒那里,太极是本体的,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,由此推演万物产生。利玛窦在《天主实义》中就提出这样的问题,他说,来华多年,读遍经书,只听到过先君子敬恭于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。^②

第三,理不具有人格功能。龙华民认为:“道体无意无为,听其使然而然,又不得不然,是谓有受造之能,而无创造之能。灵魂者自有主张,行止由己,不受强制于物。”这点明了理是被动的,而灵魂是主动的,另外,“道体本为自如,无德无恩,亦无功罪。灵魂能行德恩,亦负有功罪”。这说明理是无德性的,德性是人格的表现。最后,“道体自无福,自无祸,不赏不罚。灵魂则能行善恶,能受赏罚”。宋儒中的理是一种哲学的抽象,朱熹把其规定为是“无形迹”、“无情意”的道德精神本体。这和具有人格特点的上帝是完全不同的,就此,龙华民点明了这个区别是对的。

龙华民等人心中的本体是圣父、圣子、圣灵的三位体,是一个人格神,它具有创世之功能,有行善恶之德心。正如利玛窦所说:

① 转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第 141 页,福建人民出版社,1983 年。

② Hang, thaddeus T. C., Ricci's Critique on the concept of "Tai-chi", Symposium on Chinese-Western Cultural Interchang in Commemoration of the 400th anniversary of the arrival of Matteo Ricci, S. J. in China, pp. 268 - 275, Taipei, 1981.

“如尔曰：理合万物之灵，化生物，此乃天主也，何独谓之理，谓之太极？”●

3. 中西哲学之比较

今天我们来重新反思这场中西哲学之争，可以看出，尽管来华耶稣会士广交儒友，读遍经书，但对宋明理学的理解仍有很大的距离。一方面，他们的确看出了中西哲学之不同，差别之大不可同日而语；另一方面，他们的许多批评是隔靴抓痒，文不对题。从前者来说，他们强调“理”不具有人格神的特点是十分准确的。基督教作为一神教，其重要特点在于神通过耶稣这个人的形象来显示出来，这就是所谓的“道成肉身”，上帝以基督的肉体显示了自己，正因为这样，人格神是基督教的根本原则。耶稣是“起初就与天主同在的圣言”；“圣言就是天主”（若 1：1）；耶稣也是“不可见的主的肖像”（哥 1：15），是“天主光荣的反映，是天主本体的真相”（希 1：3）。这样，耶稣是一个有其生活历程的可感受的形象。上帝这种本体被人格化了，神被人格化了。

凡是读过《新约》的人，便能感知到基督的精神。他一降生于世界就受苦，直到被钉在十字架上。他以自己的精神感召人们，正因为这样，人格神是基督教的根本所在。这点我们在前面已做过分析。

在基督教与希腊哲学相融合以后，在中世纪的经院哲学中，上帝的存在通过理性化的论证而开始显示出它的哲学色彩，但人格神的特点始终是基督教的根本特征。

中国文化自春秋以后已摆脱了原始宗教色彩，经过汉代经学、魏晋玄学的一系列演化后，到宋明理学时已发展到它的最高阶段，

● 利玛窦：《天主实义》，第二篇

到朱熹那里,他在二程的基础上,把儒家的道德伦理、心性之学与道家的本体论和佛家的思辨结构融为一体,创造了儒家思想发展史上的最完备的哲学体系。在这个体系中,理成为天地万物的最高实体,“宇宙间,一理而已”^①。宋学与汉学之别,就在于宋学把汉学那种粗糙的神学目的论进一步向理性化推进。

董仲舒提出了天人感应的理论,认为“天是人之祖父”。他还说:“天之任阳不任阴,好德不好刑。”这表明,“天亦有怒之气,哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也”。董仲舒采取了阴阳家的思想,从天与人的关系中为当时的社会发展提供了一套理论说明。他的学说一方面是原儒学说的发展,使儒家向宇宙论方向推进,尤其是奠定了儒家作为国家学说的地位。但同时,他的学说不精致,天人关系仍未讲透,天仍有人格神的一面。天究竟是“主宰之天”的“天”(heaven),还是“自然之天”的“天”(nature),在他那里还讲得不太清楚。

冯友兰先生曾引用过金岳霖的一段话,十分精彩,他说:“我们若将‘天’既解为自然之天,又解为主宰自然的上帝之天,时而强调这个解释,时而强调另一个解释,这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛。”^②

理学在一定意义上是汉学的改造,理是一种伦理精神的本体,世界万物存在的根据。理的根本点是其抽象性,“理无形也,故假象以显义”^③。朱熹说:“若理则只是个净洁空阔的世界,无形迹,他却不会造作。”^④所以,在宋学中,人格神的因素已经完全被排除了。

① 《朱子文集》,卷十七。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,第166页,北京大学出版社,1996年。

③ 《二程集》,第695页。

④ 《朱子语类·续大纪》。

利玛窦等人在中国几十年,熟读经书,但一讲到哲学,讲到形而上学,仍是用西方的概念来理解,可见文化理解绝非易事。中国文化的这种“伦理本体论”,从利玛窦开始直到黑格尔都无法理解,黑格尔干脆认为中国无哲学。而不理解中国哲学这一特点,便无法抓住其本质。这是中西哲学之重大差异,如何对待这个差异,在中西哲学交流史上可总结的经验教训不少。

因此,利玛窦等人认为理不具有人格神的特点,是正确的,在这种批判中表现出他们对中国文化的非宗教特征和对理学的理性特征的深入认识。作为后者,传教士批评的不足可以从两方面表现出来。其一,不理解理的理性本体论特征。在对“理”的这一类批评中,他们所使用的所谓“自立者”和“依赖者”的理论,实际上是中世纪经院哲学的唯名论的观点。中世纪的“唯实论”和“唯名论”之争是从柏拉图理论和亚里士多德的实体学说中引申出来的,“唯实论”赞同柏拉图的观点,认为一般先于事物的存在,理念在先,存在在后;而“唯名论”认为一般概念仅仅是个别事物的名称,它不先于事物,也不在事物之中,而是在事物之后。

当传教士们认为理不是“自立者”,而只是“依赖者”时,他们完全没有认识到“理”在抽象形态上是和他们所赞同的柏拉图的“理念说”有着相似之处,同时也是和亚里士多德理论中的“质料”与“形式”二基本要素中的“形式”是十分近似的。既然“目的因”可以作为最终的原因,既然“灵魂”可以作为精神实体,为什么“理”为万物之本不行呢?

“理”在中国哲学中就是“自立者”。“要之,理之一字,不可以有无论,未有天地之时,便已如此了也。”因而,传教士们用“自立者”和“依赖者”的理论来批“理”,有些文不对题。所以,他们仍未真正理解“理学”。

其二,忽略了“理”的伦理功能。传教士认为天主具有扬善惩

恶之功能,而理不具有,它只是“虚”,这很明显地暴露了传教士并未从根本上坦解宋明理学。“理学”本是伦理思想的本体论化,把中国的传统儒家伦理思想提高到宇宙论的高度,如朱熹所说:“宇宙之间,一理而已!天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性。其张之如三纲,其纪之如五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”这说明以理使天人相通,对此二程讲得也很明白,二程说:“天人本无二,不必言合”(《遗书》卷六),“道未始有大人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道”(《遗书》卷二十二上)。这说明理虽不是人,但其本体功能和伦理功能不可分,理没有人格神的特征,但却发挥着扬善惩恶之功能。这是传教士们所不能理解的,他们尚未理解“这一思想具有深刻的意义”^①

因此,有的学者认为利玛窦等人用“上帝”来代替“理”,这样的上帝观念能否成为“沟通中西双方的桥梁”?^②这样的质疑是有道理的。

二 天学与佛学

利玛窦和罗明坚初来华时不了解中国实情,以西“僧”为名,张尔岐在《蒿庵闲话》中说:“玛窦初至广,下船,髡首袒胸,人以为西僧,引至佛寺。”他们在肇庆的教堂被王泮题名为“花迂寺”,王泮称他们为“西来净土”。

尽管这种传教方式是他们初到中国由于不了解中国的国情所

① 姜广辉:《理学与中国文化》,第129页,上海人民出版社,1995年。

② *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China*, p. 275, Taipei, 1983.

做的选择；“但这也是很自然的，至少从外观上来看佛教与基督教有更多的相似性，而不像儒家那样”^①。

当利玛窦采取“合儒补儒”的策略以后，他们同时也就采取了排佛、批佛的政策。在南京居住时，利玛窦两次和人论争佛教问题。第一次是同李汝楨，讨论的结果是：“利神父使对方承认了，佛教像似一个苹果，一部分是好的，一部分是坏的；好的部分可以接受，坏的部分就应该抛弃。”^②第二次是李汝楨专门请来了当时的禅学大师三准与利氏辩论，结果是三准大败，大部分参加者都赞同利玛窦的观点。在北京居住时，利玛窦又同吏部稽勋司郎中虞淳熙讨论佛学问题。

利玛窦之后同佛教的论争始终是在华耶稣会士和士大夫基督徒们的重要工作，艾儒略在《三山论学记》中、陆安德在《真福直指》中、徐光启在《辟妄略说》中，都对佛教、道教展开了批判。从理论本身来看，利玛窦等人对佛教的批评集中在以下几个方面。

1. 从常识上批判佛教

耶稣会士来自文艺复兴后的欧洲，他们个个又都是饱学之士，精通西方科学，这一长处成了他们批判佛教的有力的武器。如佛教所说的“日轮夜藏须弥山之背”，这样才有昼夜之分；又如说“天下有四大部洲，皆浮海中，半见半没”，显然这与已完成了地理大发现后的地理学知识不符；又如对日月食，佛教解释为：“阿函以左右手掩日月，为日月之食。”利玛窦说：“此乃天文地理之事，身毒国原所述，吾西儒笑之而不屑辩焉。”^③

① Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A comparative study* . p. 14, Tokyo, 1977.

② 利玛窦：《中国传教史》，第312页。

③ 利玛窦：《天主实义》，第七篇。

佛教主张出家，尤其是小乘佛教认为苦难来源于人生的本质，要追求断业灭惑，只有远离社会，出家过禁欲的生活，才能摆脱苦难。利玛窦在《天主实义》中运用逻辑，从一种常识加以批评。他说，如果不许结婚，“佛祖从何而生呢？如果禁杀生又覆禁人娶妻，意惟灭类而让天下于畜类耳”^①。

在谈到佛教的修行方法时，利玛窦也加以批评。在大乘佛教的《妙法莲花经》中，有能通此经者，得到天堂受福的话。利玛窦认为，如果照此执行，“有罪人恶极之徒，力能置经诵读，则得升天受福；若夫修德行道之人，贫穷困苦买经不便，亦将坠于地狱乎？”^②耶稣会士王一元在《咨周偶编》中也以此理批评佛教，他说“请问释氏云任人百千罪过，只须念佛，悉皆消灭。信斯言也，将圣贤或慎不睹恐惧，不闻存天理之本然。遇人欲于将明者，不皆屈多事耶。”

这是一种逻辑的推论，批评佛教修法的简易、不合理。显然，这也看出利玛窦等人对佛教尤其是中国佛教并不是十分了解。佛教自传入中国以后就不断和中国传统思想磨合，从而形成中国自己的佛教思想，这在禅宗那里表现得最为突出。由于自慧能起禅宗注重净性，强调自悟，提倡顿悟，即“见性成佛”“顿悟成佛”，从而使禅宗成为中国各佛教教派中流传时间最长、影响最大的宗派。禅宗修行方法的简洁，正是它流传广远的重要原因。

利玛窦等人对此并不十分清楚，所以才说：“‘呼诵南无阿弥陀佛’，不知几声，则免前罪，而死后平去了无凶祸，如此其易即可白地狱而登天堂乎？岂不亦不益于德，而反导世欲以为恶乎？”^③这说明他对中国化的佛教——禅宗的特点知之甚少。

①②③ 利玛窦：《天主实义》，第七篇。

2. 从历史上批评佛教

这主要是他从佛教史上发现问题以后加以批评。当中士说“佛老之书所载能记者甚多,则固有记之者”时,利玛窦从根本上否认佛教作为一种宗教学说的独创性。他说:“古者吾西域有士,名曰闭他卧刺,其豪杰过人,而质朴有未尽,常痛细民为恶无忌……为言曰行不善必末世复生有报,或产艰难贫贱之家,或变禽兽之类;暴虐者,变为虎豹;骄傲者为狮子;淫色者,变为犬豕;贪得者,变为牛驴……”^①在利氏看来,最早提出这种来世惩罚理论的是古希腊的哲学家闭他卧刺,即毕达哥拉斯(Pythagoras),佛教不过是间接地学到了这种学说,加以演绎而成,并非佛教的独创。

利玛窦说:“彼时此语忽漏国外,以及身毒释氏图立新门,承此轮回,加之立道,百端诳言,辑书谓经。”这样利玛窦从根本上否认了佛教理论是完全独立于基督教和其他宗教的一个独立的宗教理论。

另外,他还从历史年代上说明天主教早于佛教,进而证明佛教可能是借用了天主教的理论。“天主教,古教也;释氏西民,必窃问其说矣。”这样,天主教可能启迪了佛教,“释氏借天主、天堂、地狱之义,以传己私意邪意”。这样解释后,天主教远比佛教久远,“释氏未生,天主教已有其说”。

佛教传入中国历来有几种说法,有西汉末年说,认为公元前2年(汉哀帝元寿元年)有博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》的说法,也有汉明帝(58—75)夜梦神人,以为佛,遣使而行,在西域抄回佛教42章,在洛阳建白马寺的说法。

利玛窦并未直接批评这个传说,而杨廷筠则表示怀疑,他说:

^① 利玛窦:《天主实义》,第五篇。

“中国始缘帝王托梦,宰相贡谏,差去使臣,奉君相意旨,何半不可崇饰?取至畚文,谁人识亡,以意翻演,谁人征之?盖自蔡愔、秦景用白马驮回,虚恢谲诈,而百端伪妄,已潜伏可究诘矣。”●

这可谓釜底抽薪,从根本上动摇了佛教在中国的基础。当代汉学家钟鸣旦(DR. N STANDAERT)认为从史学上来看,“杨廷筠也许是第一位向这段故事的真实性提出质问的史学家”①,他认为杨廷筠对这一说法的质疑要比近代的史学家汤用彤更早。

利玛窦等人对佛氏之攻击,对孔学之赞扬,显然是有策略上的考虑。从理论上说,由于儒家不是严格的宗教,只能说有其宗教功能,没有宗教外形,有的学者称为“半宗教”,这对天主教来说,便于通融。而佛教作为一种宗教,其理论已十分成熟、完备,它同基督教的冲突甚多,不易调节,这种理论上的不同构成了利玛窦等人批判佛教的主要内容。利玛窦在答复康熙的信中说得十分清楚:“区区远人,何德于孔,何仇于佛耳?”若果信儒是为了讨好士大夫,那么当时的知识分子中信佛的并不比信儒的少,所以他说:“何不并佞佛以谄士大夫而徐中其说也,实是坚于奉戒,真心一意。”正是出于这种“真心一意”,利玛窦等人在理论上从以下几个方面展开了对佛教的批判。

第一,关于天主和佛之辩。莲池大师在对利玛窦的批评中,第一条就是他的天主论。在他看来,天主不过是“忉利天主”,即佛教讲的四天下三十三天之主。按照佛教宇宙论的解说,世界分为佛国世界和世俗世界,后又分为欲界、色界和六色界三界。在欲的六天之中,第二是忉利天,又名三十三天。根据莲池大师的这个解

① 杨廷筠:《代疑篇》,见《天主教东传文献》,第532页,台湾学生书局,1966年。

② 钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教倡者》,第198页,比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心,1987年。

释,天主教所说的天主只不过是切利天主,他在佛教中处于很低的地位。利玛窦认为这种说法是站不住的。

首先,他认为四天下之说法是不符合历史事实的。“今西国地理家分大地为五大洲。其中一洲近弘治年间始得之,以前无有,止于四洲”,这指的是澳洲的发现使西方人有了五大洲的观念,以此证明佛的四天下观念是陈旧的。这里,利氏又运用了西方最新的地理学知识作为论据。

其次,佛经所记载的事实自相矛盾。他说:“四天下之最中处,一经言昆仑山在地,一经言妙高山在水,孰是乎?昆仑山一经是高一万五千里,一经言二万一千里。”利玛窦以其矛攻其盾,揭露佛教文献本身的矛盾。

最后,三十三天之说来自西方。利玛窦根据中世纪的宇宙论认为,有九重天之说,五重天之说。而每一重天又“少者三重,多者五重总计之约三十余重……此三十三天之所自始也”。利玛窦认为,由于印度靠近西方,西方人早已与印度有往来,源于西方的宇宙理论首先传入印度佛教,尔后又从印度传入了中国。

这样,从事实上,从典籍上,从根源上,利玛窦都揭穿了莲池大师把天主说成“切利天主”的观点,确立了天主教“天主”的独特地位。

在确立了天主的地位后,利玛窦对佛教的神展开批评。莲池大师说天主教的天主类似于理,是虚空的东西,利玛窦认为,“天主为理不可也”。因为理是虚空,而天主能化生万物。接着利玛窦以攻为守,他说:“佛经言佛菩萨不多,有神通灵乎?佛则曾有投身涅槃后已无之,诸菩萨并身无之。试问今佛菩萨为有形色声乎?为无神通灵通也。”一方面,菩萨是有形的,另一方面,又是无形的,这样,佛教自身就产生了矛盾。逻辑始终是利玛窦论辩的重要手段。

第二，关于佛心之辩。宋代以后，中国佛教和理学相得益彰，在理学向本体论演进的同时，佛教对心性也日益重视。众心是妙心，是佛性，心成众生之本原。禅宗也是如此，慧能强调佛理以及万物都在自心，即真如本性中。“一切方法，尽在自心中，何不从自心顿现真如本性！”

在《天主实义》中，利玛窦以“中士”的话转述了佛教的这种思想，中士说：“佛氏无逊于上帝也。其贵人身，尊人德，有可取也。”又说：“世不达己心之妙，而日心局身界之内；佛氏见其大，不肯自屈，则谓‘是身也，与天地万物威蕴乎心’。是心无远不逮，无高不升，无广不括，无细不入，无坚不度，故具识根者知：方寸间俨居天主；非天主，宁如是耶？”^①对这种观点，利玛窦从两方面进行了批判。

首先，将本体论化为伦理学。将佛教所说的本体的心，说成伦理的心。“傲者诸德失敌也，一养傲于心，百行皆败焉。”他引用西方一哲人的话来加以解释：“心无廉而积德，如对风堆沙。”说明佛教讲心的作用只是一种自做的表现。无德何以成圣？一个自做的人怎能说“贵人身，尊人德”呢？

其次，从虚实角度加以反驳。他认为，天主造万物并不是像佛教那样凭空而生，而是因材施教。正如对人性的淳化，也是“循其性而放之，非人本无性而能使之有性也”。而佛教仅从心出发，从空出发，创造了万物，这当然是不可能的。

进一步讲，人们平时所说的“心含天地，见万物”，也并非真的心创造出天地、万物，而是由于人们在生活中对天地万物接触，形成了天地万物的观念，将其存于心而已。“惟观俯察，鉴其形而达其理，求其本而遂其用耳，故目所未睹，则心不得有其像。”^②

①② 利玛窦：《天主实义》，第四篇。

这样就从根本上瓦解了心的功能,揭示了其本质,动摇了它的本体论功能,从而使佛教的“心性论”不攻自破。

第三,关于轮回之说。佛教的全部理论都是在论证人如何从痛苦中解脱出来,所谓“四圣谛”,其核心是现世的苦难,“业”与“惑”导致生死轮回产生。灭天谛就是要人们相信,造成世俗诸苦难的一切原因都可以断灭,从而脱生死求轮回,达到无苦的涅槃的理想境界。

利玛窦在《天主实义》第五篇中专门批评了这种轮回说。因为这种轮回说在某些地方与天主教的理论有近似之处,所以,利玛窦等人第一步就指出这个理论是印度人从毕达哥拉斯那里得到的,但只是得到片言只语。从道理上讲,利玛窦说:“夫轮回之说,其逆理不胜数也。兹惟举四五大端。”

其一,若灵魂可以轮回,“迁往他身复生世界”,那么,我们可以记得转到我们身上的前人灵魂的有关事,但我们并不知道此事。其二,若是前世的有罪之人的灵魂转到禽兽身上,那么动物就有两类,一类是附了前罪人之魂的动物,一类是只有动物魂的动物,但没有发现动物有这种区别。其三,如果前世罪人的灵魂附于动物、植物上,那么动物、植物岂不与人一样都有了同样的人的灵魂?利氏运用儒家的“三品说”,证明人与动物、植物魂所不同,从而说明“佛氏之禽兽与人魂同灵,伤理甚矣”。从这里看出,利氏那种“合儒排佛”的策略。其四,人与兽体态各异,人之灵兽所没有,如此之差别,人怎能与兽有一样的灵魂呢?这是上一论点的进一步展开。其五,将前世罪人的魂置于今世的野兽身上,并未起到惩治作用,反而顺其欲。如前世是暴虐者常杀人,后世转为虎狼,这不是“非但不以变兽为刑,乃反以为恩矣”。其六,如果我们所杀的牛马是父母的前身,那么我们怎忍心去杀?如所驱的耕牛是父母的前身,我们怎敢驱牛耕田或馭之车?但农事又不可废,这怎

么办?结论是:“故知释氏所谓之人的灵魂,或托于别人之身,或入于禽兽之体,而回生于世间,诚诳词矣。”

杨廷筠在《代题篇》中也批评了佛教的轮回说,并指出佛教的轮回说是从基督教中窃取来的。“至六道轮回,其说亦不始佛。大西洋上古一士,口闭他卧刺者,悯世沉迷倡为此说,以诱导愚给,谓之权法,而大西洋贤及已直斥其妄矣。”^①

杨廷筠认为尽管佛耶都有天堂地狱说,其实区别很大,佛教的学说“极粗浅”,因佛教的“天堂地狱”是人带肉身而进入的,而基督教的“天堂地狱”是不带肉身,只是灵魂升入天堂。^②

佛教和信佛的儒生对对华传教士和信教儒生的批佛言论进行了激烈的反击,如释祿宏对利玛窦批佛教戒杀生的观点进行了反驳:

“又问彼云:《梵网经》言:一切有生皆寄生父母,杀而食亡,即杀吾父母。如是则人亦不得行婚娶,是妻妾吾父母也;人亦不得置婢仆,是役使吾父母也,人亦不得乘骡马,是凌跨吾父母也。士人僧人不能答,如之何?”

予曰:《梵网经》止是深戒杀生,故发此论。意谓恒沙劫来,生生受生,生生必有父母,安知彼非宿世父母乎?盖恐其或己父母,非决其必己父母也。表以辞害意,举一例百,则儒亦有之”。^③

《圣朝破耶信》卷七有释祿宏的《天说》、释圆悟的《辩天说》

①② 杨廷筠:《代疑篇》,第 515、514 页,《天主教东传文献》,台湾学生书局,1966 年。

③ 袁瑰琦编:《圣朝破邪集》,卷七,第 321 页,香港建道神学院,1996 年。

等，都系统反映了佛教对基督教的回应。关于明末佛教与基督教的关系是一个需专门研究的内容，这里无法全面展开，只做简略评述。

作为一种宗教派别，佛教在许多方面和基督教有着共同之处，但利玛窦却并未同佛教采取一种调和的态度。有的学者认为，利玛窦既然在“儒教的‘自然神学’中找到了与基督福音的共同点，理应也能在佛教中发现自己信仰所关切的良好或更为良好的方向”^①。那么，为什么利玛窦等人对佛教要采取这种强硬的态度呢？瑞士哲学家耿宁（Iso Kern）认为这根本在于利氏认为，在佛教中有一种傲慢态度。^②正如上述，佛教在一些根本问题与基督教有着分歧，在佛儒二者之中，儒教的可融性更大，而佛教作为一种较儒教更为严格的宗教，可融性较小。正因此，他采取了这条路线。

① 弥维礼：《利玛窦在认识中国诸神宗教方面的作为》，载《中国文化》1990年12月。

② Iso Kern, *Buddhistische kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern, 1992.

下 编

中国宗教和哲学在欧洲早期的传播

第一章 明清间中国文化 在西方的传播

自 1492 年哥伦布发现新大陆以后,大航海的时代到来了。此间西班牙人和葡萄牙人分别从菲律宾方向和马来西亚方向到达中国南部海域,此时“整个世界第一次具备了一个完整的交通网络”。^① 到达东方的西方人,或长或短地开始进入中国大陆并开始向西方发回了关于中国的报道,^②但真正深入中国腹地并长期在中国扎下根的是耶稣会入华。“明季,利玛窦之人中国,实开中西交通史之新纪元。”^③

利玛窦所确立的“合儒”政策,要求入华耶稣会士必须了解中国文化,熟悉中国历史,掌握儒家经典。“礼仪之争”之后,耶稣会和多明我会、方济各会在中国礼仪的问题上发生分歧,双方为中辩自己的文化立场,纷纷著书介绍中国宗教与哲学情况,一时间礼仪之争在欧洲闹得沸沸扬扬,^④中国文化由此在欧洲得到更广泛地

- ① 史景迁著,廖世奇等译:《文化类同与文化利用》,第 19 页,北京大学出版社,1997 年。
- ② 桑贾伊·苏拉马尼亚姆:《葡萄牙帝国 1500—1700 政治和经济史》,纪念葡萄牙发现事业澳门地区委员会,1997 年;张增信:《明季东南中国的海上活动》,台湾中国学术著作奖助委员会,1988 年。
- ③ 方豪:《中西交通史》,第 691 页,岳麓出版社,1987 年。
- ④ 林金水:《明清之际士大夫与中西礼仪之争》,《历史研究》,1993 年;李天纲:《中国礼仪之争:历史文献和意义》,上海古籍出版社,1998 年。

传播,并在欧洲思想文化中产生了广泛的影响,甚至可以说“在 18 世纪,遥远的中华帝国成为许多法国改革家心目中的典范”^①。中国哲学和宗教正是在这个过程中传入欧洲的,因此,在介绍中国哲学和宗教在欧洲的传播与接受以前,我们有必要对当时中国文化在 16—18 世纪在欧洲的传播情况做一个总的介绍。

一 中国器物的西传

葡萄牙人占据澳门后,澳门成为中国和西方经济贸易的窗口,中国传统的出口商品丝绸、瓷器、茶叶开始源源不断地输入到欧洲。

1. 丝绸

丝绸素有盛名,它不仅在中古时期通过陆上丝绸之路传向西方,近代以来它也通过“海上丝绸之路”传向西方。

历史记载“每年由葡人输出之绢约计 5300 箱之谱(每箱装缙缎百卷,薄织物 150 卷)”^②。卫匡国在其《中国地图志》中说“葡人每年由中国贩运至欧洲者,为绢 1300 箱,金块 2200 枚(每枚重十两),麝香 800 个以及珍珠、宝石、瓷器、砂糖等品”^③。大宗的丝绸贸易使葡人获得丰厚的利润,“仅生丝一项,自公元 1580 年—1590 年每年运往果阿的生丝约 3000 担,价值白银 24 万两,利润竟达 36 万两。到公元 1636 年这一年的出口量增到 6000 担,利润达 72 万两”^④。

① 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第 11 页,商务印书馆,1992 年。

②③ 周景濂:《中葡外交史》,第 102 页,商务印书馆,1998 年。

④ 陈炎:《海上丝绸之路与中外文化交流》,第 192 页,北京大学出版社,1996 年。

西班牙人则以吕宋为基点展开对中国的丝绸、瓷器等商品的贸易,由于获利大,西班牙人对华兴趣极大,“在 1620 年以 1 艘 200 吨的大帆船载运生丝从菲律宾到西班牙,每年可赢利 200 万比索”^①。由于中国生丝和纺织物大量涌进拉美市场,从而直接影响了西班牙的纺织业和白银的收入,仅此可见当时的贸易数额之大。

与此同时法国的里昂也开始了自己的丝织业,并成为欧洲的中心。里昂的丝织品虽产于法国,但其风格和图案受到中国的影响,“甚至印花绸缎上的各种图像,如人物鸟兽等,都是仿自中国。由于把多种颜色混合起来,深浅匀称,能引起人们非常愉快的感觉,所以欧洲人对它特别喜爱”^②。

2. 瓷器

瓷器历来受到欧洲人的青睐,它是中国同欧洲和中亚贸易的主要产品,门多萨较早地向西方介绍了瓷器制作的方法:“他们把坚硬的泥土粉碎碾磨,放进用石灰和石头制成的水池中,在水里充分搅拌后,他们用上层的浆来制作精细的陶器……”^③但这种介绍仍是似是而非的,于是有人认为它是蛋壳制作的,但要埋在地下 80 年,又有人认为并不需要埋在地下,只是要风吹日晒 40 年,有的则认为它需要埋入土中 100 年。总之,门多萨的介绍引起欧洲无数猜想。实际直到法国传教士殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles, 1662—1741)的《瓷器制作新释》寄回法国后,西方才掌握了制瓷器的秘密。

① 马启春:《中欧文化交流史》,第 94 页,辽宁教育出版社,1993 年。

② 李金明、廖大河:《中国古代海外贸易史》,第 338 页,广西人民出版社,1995 年。

③ 门多萨著,何高济译:《中华大帝国史》,第 31 页,中华书局,1998 年。

17 世纪时中国的瓷器在欧洲还是十分新奇的东西，只有在少数宫廷中才有。随着茶叶输入欧洲，茶具之类的瓷器也开始得到普遍使用，最初的欧洲茶具大都是在中国定做的，当时荷兰是中国瓷器远销欧洲的一个重要中介国。“荷兰商人在福建和更远的江西景德镇订购大量瓷器。为了订购荷兰市场畅销的瓷器，荷商在荷兰制作多种样品、木模、绘图案送到中国，再在中国依样制造。其实，带有中国图案的瓷器在欧洲更受欢迎。”^①

1540 年威尼斯人有了自己的瓷厂，以后分别在 1628 年、1637 年荷兰和德国也有了自己的瓷厂。“这个时候，欧人制造品大量采用中国的饰纹，又进而仿效中国的款式。瓷器本是被认为中国所独创，其仿效中国通法，也是很自然的。”^②当时的欧洲“中国热”的一个主要方面就是瓷器绘画上的中国风格，甚至可以说“从 16 世纪起，欧洲陶瓷史实际上是欧洲在装饰和材料方面努力模仿中国瓷器的历史”^③。拥有这种中国风格的瓷器成为人们的一种荣耀。乃至人们做诗赞美这种中国风格的瓷器：

“中华上产有佳瓷，
尤物移人众所思。
艺苑能辟新世界，
倾城无处亦如斯。”^④

3. 茶叶

茶叶最早为荷兰人引入欧洲，早在 1596 年荷兰人就看到茶叶在亚洲备受欢迎，于是开始从福建进口茶叶，“因此，欧洲人说

① 张弘：《中国文学在英国》，第 18 页，花城出版社，1991 年。

② 包乐史著，庄国土译：《中荷关系史》，第 90 页，荷兰路口店出版社，1989 年。

③④ 利奇温著，朱杰勤译：《18 世纪中国与欧洲文化的接触》，第 23、27 页，商务印书馆，1962 年。

‘茶’，大部分用福建方言的发音，例如荷兰人说的‘thee’^①。

1728 荷兰商船“科克斯合恩号”(Coxhorn)直航广州，1730 年返航时带回有 268,479 磅茶叶，利润很高。1685 年，荷兰的医生戴克尔(C. Decker)出版了《奇妙的草药——茶叶》一书，极力推荐茶叶的神奇作用，但当时喝茶的人大都为贵族，因为“一磅茶叶价格高达 50—70 荷盾，一磅所谓的宫廷用茶，价格甚至高达 100 荷盾左右！”^②大约二十年后进口茶叶的增多，茶叶价格大跌，从此茶叶才进入寻常百姓家，成为大众所喜爱的可口饮料。

喝茶成为一种时尚，成为修养、博学和典雅的象征。在 1742 年出版的一本《膳食学·茶·茶颂》中，有这样的诗句：“只在巴黎人们喜欢品茗，就会满怀荣耀到处咏唱我的美名。”^③

4. 漆器

17 世纪时中国的漆器已开始大量输入欧洲，法国人第一次仿制华漆并获成功。在路易十四时代，漆器还是一种非常珍贵罕见的用品，“1703 年，法国商船“昂非特里特号”从中国运回了整整一船漆器，引起全国性的轰动。以后，法国成了欧洲漆器的生产大国，法国匠人马丁兄弟制作的中国式家具饮誉全欧洲”^④。以后的英国、德国、威尼斯、荷兰等地也有了效仿中国漆器的制造厂，各地所生产的漆器普遍受到欢迎。

传入欧洲的中国用具还有中国桥、中国扇、家庭养的中国金鱼、孔雀等，当时在欧洲成为一种时尚，这些东西这种时尚成为欧

①② 艾田蒲著、钱林森等译：《中国之欧洲》，第 55、53 页，河南人民出版社，1994 年。

③ 包乐史著、庄国上译：《中荷关系史》，第 98 页，荷兰路口店出版社，1989 年。此书在荷兰以中文出版。

④ 许明龙：《欧洲 18 世纪“中国热”》，第 123 页，山西教育出版社，1999 年。

洲“中国热”重要方面。

二 中国园林建筑艺术的西传

在欧洲“中国热”中，英国人对中国的园林发生了兴趣，威廉·坦普尔爵士(Sir William Temple)在他的《论园林》一书中第一次将中国园林的不规则性与欧洲园林的规则性作了对比，在他的倡导下英国开始建造一种有中国趣味的园林。

这时远在北京的耶稣会上王致诚，乾隆的宫廷画师、圆明园的设计者之一，他的一篇关于介绍圆明园的信在欧洲发表了，信中详细介绍了中国园林的特点，描绘了圆明园的建筑特色，小桥流水，灰砖琉璃瓦，绿阴中的假山，小溪旁的庭院，九曲回廊，亭榭楼阁，山水湖色融为一体，一派恬然的自然风光，其建筑风格和特点完全不同于西方。他说：“这是人间的天堂。水池的砌法完全是自然的，不像我们那样，要在四周砌上用墨线切割成的整齐石块，它们错落有致地排放着，其艺术造诣之高，使人误以为那就是大自然的杰作。河流或宽或窄，迂回曲折，如同被天然的丘石所萦绕。两岸种植着鲜花，花枝从石缝中挣扎出来，就像天生如此。”^①

王致诚批评欧洲人在建筑上既缺乏灵感又缺乏生气，一切都要整齐划一和对称，使建筑呆板不能贴近自然。人们从王致诚这封通信中感受到了完全不同于西方的另一种建筑风格和中国皇家御花园的几个显著特点：“一是广大；它们面积和那居住十来万人的法国城市第戎(Di jon)不相上下；二是繁复，那里有多少宫殿，多少假山，多少河道，多少桥梁，多少游廊，一个接一个；三是多样

^① 王致诚：《中国皇帝的游宫写照》，转引自罗瓦、冯棠、孟华：《法国文化史》，第447页，北京大学出版社，1997年。

化,布置虽多,但是没有两个是同一式样的,真是千变万化,目不暇接;四(也是最引人注目的)是不对称美,欧洲建筑总要讲究对称,北京城内的宫殿差不多也是这样。但是,御花园情况不同,在那里风物之美,不是在于对称,而是恰恰在于不对称。……”^①

王致诚的信在西方引起了很大的反响,首先是在英国,多家期刊转载发表了这篇文章,许多著名建筑设计师把眼光投向东方,开始注意这种建筑形式和风格,一系列关于中国建筑的书开始出版。最后英国的皇家建筑师威廉·钱伯斯(Willian Chambers)不仅撰写了《论东方园林》、《中国房屋、家具、服饰、机械和家庭用具设计图册》等著作,而且在英王室的支持下,1762年在伦敦西郊建了著名的丘园(Kew Garden)。园内“垒石为假山,小涧曲折绕其下,茂林浓荫;湖畔矗立十六丈高之塔,凡九层,塔檐有龙为饰。塔侧有类似小亭之孔子庙,类以其他国家及其宗教之装饰,惟雕栏与窗棂为中国式”^②。丘园建成后一时轰动英国,参观者络绎不绝,在欧洲产生了很大影响。^③

在此前后德国人在波茨坦建起了逍遥宫,中国式的屋顶,屋檐外各类中国人的雕塑栩栩如生。腓特列大帝的威廉夏因花园更是把中国园林推向极致,亭楼榭台,溪水拱桥,一派中国风光。慕尼黑公园中的中国塔保存至今,今天仍为慕尼黑一景。在瑞典国王阿道夫·弗里德里克(Adolf Fredrik,1710—1771)送给王后露维莎·欧瑞卡(Lovisa Ulrika,1720—1782)的生日礼物就是一座“中

① 范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,第89—90页,上海外语教育出版社,1991年。

② 方豪:《中西交通史》下册,第1068页。

③ 安田朴、谢和耐著:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,第291—309页,巴蜀书社,1993年。

国宫”。^① 在法国，路易十四按照荷兰人纽霍夫游记中所附的南京报恩寺的素描为其情妇蒙特庞夫人修建了凡尔赛的特里亚农宫。

中国建筑艺术在欧洲流行的最明显说明是风靡欧洲的罗可可 (Rococo) 风格的特点,它追求一种优雅、精巧、玲珑的建筑风格以同过去的古典风格相区别,在园林设计中以自然的田园风光取代对称的几何图形式的园林;“罗可可风格的绘画,注重表现上流社会轻松愉快的享乐生活,表现精美典雅的装饰环境,画风十分纤细和女性化。……巴洛克时代强烈的明暗对比,被一种平面的轻快所代替;浓艳的色彩也让位于典雅、优美的浅色,白、粉和金黄色格外得宠;同时线条也失去往日的夸张,变得更加柔和动人。”^②

罗可可时代的建筑家在中国的建筑物中找到了他们的灵感和新的表达方式,高矗的中国塔,宽大的中国屋顶,自然般的中国庭院,多种形状的窗棂,自然、轻巧、多样、非对称性,所有这些都成为一种建筑的时尚,一种情趣。

三 中国历史的西传

大航海以后陆续进入中国又返回欧洲的一些西方人都出版了有关中国的书,如柏来拉 (Galiete Pereira) 的《中国报道》,克路士 (Gaspar da Cruz) 的《中国志》等,但最早对中国历史进行系统报道的是西班牙奥古斯丁会的传教士马西·德·拉达 (Martin de Rada) 的《出使福建记》和《记大明的事情》这两本书。

在拉达以前西方人对中国的报道大都停留在个人所见所闻的

① 李昉:《瑞典“中国宫”的形成及其风格》,载《国际汉学》第4期,大象出版社,1999年。

② 罗瓦、冯棠、孟华等:《法国文化史》,第115页,北京大学出版社。

基础上，尚未完全摆脱游记的框架。拉达的书则首次突破了这一点，他在书中直接采用了中国典籍文献，他说：“我们这里谈的这个国家的事情，部分系我们亲眼所见，部分系来自他自己书籍和对国家的论述，因为他们使我感兴趣，他们不仅有总的和分别的对国家的论述，还出版有书籍，其中详尽地描绘了所有的省、城、镇及边哨和戍军，一切细目均有，乃至家族、眷属、贡赋以至皇帝向各处征收的物品。其中有七部书落到我手里，有不同时期不同作家的不同版本，因此可以通过相互比较了解到一些真相。”^①达拉靠一名叫“常来”(Sung Leys)的中国人读懂了这些书。

如果没有这些中国历史文献，没有华裔菲律宾人的翻译，在中国仅呆了三个月的拉达绝不可能掌握如此丰富、具体的材料。拉达的书第一次向西方提供了关于中国历史具体数字和内容。如他说“大明有 15 省，390 城，其中 155 是府，有 1155 县”，这样确凿、具体的数字只能来源于中国的史书。

拉达以后在西方最有影响的关于中国历史的书是西班牙奥古斯丁会士儒安·贡萨烈斯·门多萨(Juan González de Mendoza, 1545—1618)的《中华大帝国史》(*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Regno de La China*)。门多萨虽未到过中国，但由于他阅读了大航海以后的多种报告和西方出版的各种游记，因而实际上这部书是对 16 世纪西方报道中国的一个总结。《中华帝国史》是第一本系统地介绍中国历史的书籍，在叙述方式上它完全摆脱了以前的写作方法，按照特定的逻辑加以展开。全书分两大部分，第一部分“中华大帝国史”，从正面介绍了中国；第二部分则由三卷游记组成。第二部分虽是游记，但门多萨已把它

① C. R. 博克舍编注、何高济译：《16 世纪中国南部行记》，第 185 页，中华书局，1990 年。

们置于对中国的总体论述之后，从而使两部分形成一个整体。

门多萨的书在西方获得了空前的成功，被译为 7 种语言，共发行了 46 版，赫德逊说：“门多萨的著作触及了古老中国生活的实质，它的出版标志着—个时代的开始，从此关于中国及其制度的知识的一部适用的纲要就可以为欧洲学术界所利用了。”^①

耶稣会士入华后西方对中国历史的认识进一步加深，其中在欧洲产生较大影响的有曾德昭 (Alvare de Seme do, 1585—1658) 的《中国通史》、安文思 (Gabriel de Magalhaens, 1609—1660) 的《中国新志》和卫匡国 (Martin Martini, 1614—1661) 的《中国上古史》。

曾德昭的《中国通史》(Histoire universelle de la Chine), 更为详细、具体地介绍了中国的社会历史状况, 例如利玛窦的《天主教进入中国史》中对中国省份的介绍只是一笔带过, 而曾德昭则专设两章, 分别具体地介绍了中国的南方各省份和北方的各省份, 其中包括各省的特点、物产, 这在以前是没有的。

曾德昭书的另一个特点是向西方披露了一些明代的重要事件。如在介绍“中国的军队和武器”时, 他说“1621 年澳门城送给皇帝三尊大炮作礼物, 还有随行的火炮手, 向他介绍使用的方法, 因此在北京做表演, 使许多必须到场参观发射的曼达林大为惊怒。当时, 发生了一次不幸的意外, 其中一尊炮猛烈反撞, 打死一名葡人及三四名中国人, 还有多人受惊。”^②

另外, 他首次向西方报道了“南京教案”的全过程, 使西方对基督教在中国的发展有了一个更为深入的认识。这些报道都使当时的欧洲人对中国的历史与事件认识得更为深刻。

安文思的《中国新志》(Nouvelle relation de la China Contenant

① 赫德逊:《欧洲与中国》,第 219-220 页,中华书局,1995 年。

② 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第 119 页,上海古籍出版社,1999 年。

la description des particularitez les plus considérables de ce grand empire)是他在中国时用葡文写成的,书名为《中国十二优点》(*Doze excellencias da China*),1682年托柏应理带回欧洲,后由伯农(Abbe' Claude Benou)修订后于1688年以法文出版。这部书出版后也产生较大影响,一是他第一次较为详细地介绍了北京和皇宫内的情况,因为安文思长期生活在北京,经常进入皇宫,了解许多具体情况和细节,这些人都是首次向西方披露,引起人们的兴趣。二是他对中国历史纪年的介绍。关于中国的纪年柏应理在《中国哲学家孔子》一书中已附了一个中国历史的年表,但就影响来说,安文思的影响更大一些。因为正是在安文思的纪年中,中国历史的年代与《圣经》所记载的历史年代的冲突才更为突出地显示出来。尽管安文思仍坚持以《圣经》为依据的纪年法,但这种冲突在当时欧洲知识界和思想界却产生了较大的影响。

卫匡国的《中国上古史》(*Sinicae historiae decus Prima res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia.*)是传教士关于中国历史的著作中惟一一部关于中国早期历史的著作,所谓上古史,实质上写的是基督诞生以前的中国历史。全书413页,另有索引,从盘古开天地写到西汉哀帝元寿二年(公元前1年),全书共十章,内容分别是第一章讲中国远古的神话传说,提到了伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、禹、尧、舜八位先帝;第二章讲夏代,从禹到桀;第三章讲商自汤至纣;第四章讲周代;第五章仍为周代,自威烈王(公元前425年)至公元前255年;第六章为秦代,自昭王五十三年(公元前254年)至子婴泯灭亡止。第七章以下皆为汉代;第八章为汉惠帝至武帝;第九章自昭帝至宣帝;第十章自元帝至哀帝。

这部书在西方的影响很大,尤其是在思想上对基督教的历史观是一个极大的冲击,有力地证明了在基督教以外中华文明的悠久历史,说明了基督教史学观的错误。

《鞑靼战记》(*Histoire de la guerre des Tartares Contre la Chine*) 是卫匡国的另一部著作。他根据自己的亲身经历,描述了明亡清兴的王朝变更史,从 1616 年满人在辽东攻下原城开始到 1650 年 11 月 24 日攻下广州,不久又攻下永历南明王朝,将六十多年的当时“中国现代史”展现在西方人面前,所以那时此书被称为西方第一部关于中国现代史著作。^①

冯秉正(Joseph —François —Marie —Anne de Moyriac de Mail-la, 1669—1748) 的《中国通史》(*Histoire générale de la Chine*) 1777 年至 1778 年在法国出版,全书十二卷,洋洋大观,从先秦史一直写到清代乾隆皇帝。书的内容主要取材于朱熹的《通鉴纲目》,“此外他还采用了明代商辂的《续通鉴纲目》,以补《通鉴纲目》之不足。至于明清部分,由于当时尚无书可译,冯秉正只得自己动手撰写,不过,他只写到康熙皇帝,雍正和乾隆两朝是由格罗齐埃添入的”^②。此书代表着入华耶稣会士史学的最高成就,有人认为这本书“是编虽无缺漏讹误,尚不失为今日中国史最完备之本”^③。

四 中国语言文字的西传

大航海以后,早期来华的传教士曾在游记中介绍过中国的语言文字,如克鲁士曾说:“中国人在书写方面没有固定的字母,他们用字来写一切,他们用这些字来组成单词,他们有数量极多的字,用字来标明每件事物;因而只用一字便可以标明‘天’或‘地’

① 杜文凯编:《清代西人见闻录》,第 1—69 页,中国人民大学出版社,1983 年。

② 许明龙:《欧洲 18 世纪“中国热”》,第 117 页,山西教育出版社,1999 年。

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》下册,第 611 页,中华书局,1995 年。

或‘人’，以及其他东西。”^①这已经说明了中国文字的象形特点。拉达也曾说中国人的字“是迄今所知最原始、最难学的字，因为它们是字不是字母。每个词，每件事都有不同的字，因此，即便一个人认得 10000 个字，他也不能读懂一切。认字认得最多的人，就是他们中最聪明的人”^②。

有的学者认为“第一部中外合璧的字典，是 1576 年到达福建沿海的西班牙奥斯丁会的地理学家拉达，根据客家土音（闽南话）用西班牙文编著的《华语韵编》（*Art y Vocabulario de la lengua China*）”^③。但拉达的这部辞典、后来罗明坚和利玛窦合编的《葡汉词典》以及后来利玛窦与郭居静合编的《西文拼音华语字典》（*Vocabularium Ordine alphabetico europaeo more Concinnatum, et peraccensus suos digestum*）都只是稿本，并未出版，在欧洲也未产生影响。

西方人见到的首批汉字有三个，这就是在《中华大帝国史》中门多萨写的“城”“皇”“穹”，实际上指的是“天”，字体看不太清楚。^④以后曾德昭在《中国通史》、安文思在《中国新志》、卫匡国在《中国上古史》中都对中国语言做过介绍。但在欧洲介绍中国文字并产生影响耶稣会士的乃是基歇尔（Athanasius Kircher, 1601—1680）1667 年出版的《中国图说》（*China illustrata*），因为他全文刊登了《大秦景教碑》的碑文，并将每一个汉字对应注上拼音，将每一个汉字都用拉丁文注明含义。这样西方人可以从字形、字音、字义三个方面来认识汉字，基歇尔实际上把《大秦景教碑》的注音、释义做成了词典，每个字上都有标号，随时可以查阅。当

①② C. R. 博克舍编注、何高济译：《16 世纪中国南部行记》，第 161—162、295 页，中华书局，1990 年。

③ 沈福伟：《中西文化交流史》，第 425 页，上海人民出版社，1988 年。

④ 门多萨著、何高济译：《中华大帝国史》，第 111 页，中华书局，1998 年。

然他的注音和解释有不少错误。两年以后,约翰·韦伯(Webb, John, 1611—1672)的《关于证明中华帝国之语言有可能为人类最初语言的历史评说》(*An historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*)一书在英国问世,并获得了极大的成功。德国学者米勒(Andreas Mi-ille)也编了一本《汉语入门》(*Clavis Sinica*),因他是当时有名的东方学家,并自己在书中称已完全掌握了学习识别中文的秘密,因而这本书引起了很多人的关注。德国另一个学者巴耶(Bayer, Gottlieb Siegfried, 1694—1738)对汉语也十分感兴趣,他独自编写了《汉语语法》(*Museum Sinicum*),尤其是他和入华传教士发生联系以后,进一步加强了对汉语的研究。他不仅翻译了《字汇》,“后来还撰写了论述《字汇》的文章,还编写了拉丁文——汉语辞典,从《海篇》中选用了汉字 6 万余,写成手稿 23 卷,每卷 100 页到 300 页不等,至今仍存在彼得堡科学院图书馆”^①。

当时欧洲知识界对中国语言、文字的关注与热情是和当时欧洲文化的发展紧密相关的。大航海以后,欧洲人走出了地中海,驶出了大西洋,这样多种民族的文字与语言呈现在他们的面前,从而使两个问题就提到他们文化的议程上来必须加以思考:一是如何处理多种异族语言文字与欧洲语言文字的关系,实质上是怎样理解为何世界上存在着如此众多的语言;二是面对众多语言,如何实现人类的文化沟通,能否找到一种普遍性的人类语言。因而,这一时期欧洲对中国语言文字的讨论已不仅仅是一个中国语言本身的问题,实际上是由语言而起的对他们自身文化的重新理解和建构的问题。

① 许明龙:《欧洲 18 世纪“中国热”》,第 75 页;参阅 Knud Lundbak, T. S. Bayer (1694—1738) *Pioneer Sinologist*, Curzon Press, 1986.

对于第一个问题韦伯的回答很典型。因为《圣经》中记载人类最初是使用同一种语言的,以后在建造了巴比伦塔以后,耶和华让人们走散四方,从而产生了各种语言。这是《创世纪》第 11 章的一段话:

“当时全世界只有一种语言和一样的话,当人们由东方迁移的时候,在史纳尔地方找到了一块平原,就在那里住下了。他们彼此说:‘来,我们做砖,用火烧透。’他们遂拿砖当石,拿沥青当灰泥。然后彼此说:‘来,让我们建造一城一塔,塔顶摩天,好给我们作纪念,免得我们在地面上分散了!’上主遂下来,要看看世人所造的城和塔。上主说:‘看他们都是一个民族,都说一样的语言,他们如今就开始做这件事,以后他们所想所做的,就没有不成功的了。‘来,我们下去,混乱他们的语言,使他们彼此语言不通。’于是上主将他们分散到全地面,他们遂停止建造那城。为此人称那地为‘巴贝耳’,因为上主在那里混乱了全地的语言,且从那里将他们分散到全地面。(创 11: 3—12: 3)

那么,人类最初统一的语言是什么呢?当时欧洲人有各种猜想和假想,如拉丁文、荷兰语等。英国当时正处在与荷兰的激烈的贸易竞争之中,荷兰人处于强势,当韦伯提出世界最初的语言是中国方块字时,“证明亚当在伊甸园中讲的肯定不是荷兰语”,那英国人该多么高兴。所以,韦伯的那本书是献给英国查理一世国王的。

对于第二个问题,莱布尼茨最为关注,当他听说米勒发现了解读汉字的钥匙时,十分激动,一口气给米勒提了 14 个问题。他说:

“我试图得知：第一，这部词典是否准确无误，人们是否能像读我们的 a、b、c 字母或数字一样去读它，或者是否有必要偶尔加一点解释，就像有时加示意图的情况那样。第二，如所周知，由于中国的文字不是表示话语，而是表示‘东西’，‘事物’的，因此我想知道，‘汉字’是否总是按照事物的性质创造的。第三，是否所有文字都可以回溯到一些确定的元素和基本的字母，是否从组合中还能形成其他的汉字。第四，人们是否把不可见的事物借助于同有形的、可见的事物的比较带到某种确定的形式之中。第五，中国文字是否全部通过人造生成的，且随着时间的演进不断增长，甚至是不不断改变的。第六，中国人的语言是否像一些人认为那样，也是通过人创造的，以致人们可以找到理解这种语言的某种确定的秘诀，第七，米勒先生是否认为中国人自己不知道他们文字的秘诀。第八，米勒先生是否认为这种文字可以顺利地、有用地引入欧洲。第九，创造出这种文字的那些人是否理解了事物的性质，并且从理性上精通。第十，表示如动物、野草、岩石这些天然事物的汉字，是否同这些事物的特征有关，以便某个字同其他字能有所区别。第十一，人们是否能够以及在多大程度上从汉字学习到它的含义。第十二，拥有解释中国文字的词典并借助它工作的人是否可以懂得用汉字写成的关于某些主题内容的全部文字。第十三，拥有这部词典的人是否也能用中国文字写点什么，并且使有文化的中国人能读懂和理解。第十四，如果人们想根据这本词典向不同的中国人告诉一些用我们的语言写成，用汉字逐字注音的事情（例如，一桩祈祷的“主祷文”，那么，

人们是否可以充分了解所涉及的相同内容。”^①

从这里我们可以看到莱布尼茨对汉字关心的一个重要原因是想从汉字中找出人类文字的普遍性特征,或者说他想汉字是否可以作为人类的一种普遍性文字,他猜想根据汉字的书写特点,“汉语的写作的本质意味着这门语言作为世界性语言”^②。

五 中国科学技术的西传

16 世纪的传教士东进以来对中国的科学技术一直都比较关注,门多萨虽未到过中国,但他依据伯米拉和拉达等人所提供的材料在《中华大帝国史》中还是用了较多的笔墨介绍中国的科学。他介绍了中国的制炮技术,认为中国人使用炮远早于西方国家,他介绍了中国的书籍和印刷术,明确指出中国印刷术的发明要远远早于德国的谷腾堡(John Gutemberg)。他说:“现在他们那里还有很多书,印刷日期早于德国开始发明之前五百年,我有一本中文书,同时我在西班牙和意大利,也在印度群岛看见其他一些。”^③

门多萨还介绍了中国的造船和修船技术,他说:“他们用来修理船只的沥青在该国十分丰富;用他们的话叫做漆,是由石灰、鱼油及他们称为油麻的膏制成;它很坚固、防蛀,因此他们的船比我们的耐用两倍。但却大大妨碍行动。他们船内的泵和我们的大不

① 安文铸等编:《莱布尼茨和中国》,第 126—127 页,福建人民出版社,1993 年。

② 艾口潜著,钱林森等译:《中国之欧洲》,第 396 页;Søren Egerod, *John Webb and the Early History of the Study of the Classical Chinese Language in the West*; Ming Wilson & John Cayley, *Europe Studies China*, Han-shan Tang Books, 1995.

③ 门多萨著,何高济译:《中华大帝国史》,第 121 页。

相同,要好得多;它是由很多片组成,有一个抽水的较小,安在船内侧,他们用它轻易地把船内的水抽干……”^①

如果说门多萨主要依靠他人的间接材料来向西方介绍中国的科技,那么耶稣会士人华以后这种介绍就大大深入了。利玛窦在谈到中国的印刷术时就要比门多萨具体得多,他说:

“他们的印刷比我们的历史悠久,因为在五百年前已经发明了印刷术,但与西方的有所不同。中国字的数目极多,不能用西方的方法,不过现在也采用一种拼凑法。他们最流行的方法,是取一梨木或苹果树木板,或枣树木板,因为平滑无节,把要刻的字或画反贴在上面。然后细心把纸拿开,留在木板上的只有字迹。最后用刻刀把字和字外的地方挖深,只让字迹或画迹凸出。用这样的木板想印多少张就印多少张。这种办法刻中国字相当容易,因为常比我们的字大;西方文字用这种办法就不容易了。

至于论速度,我觉得,西方印刷工人排版与校对一张所用的时间,与中国工人刻一块版所用的时间不相上下,也许中国工人用的时间还少一点。所以印一本中国书比一本西文书的费用较低。中国人的办法还有一个优点,即木板常是完整的,何时想印就印;三四年后,也能随便修改:改一个字易如反掌,改几行字也不甚难,只要把木板加以裁接。”^②

① 门多萨著,何高济译:《中华大帝国史》,第136页。

② 利玛窦:《中国传教史》,第17-18页,台湾光启社,1986年。

以后曾德昭在《大中国志》、卫匡国在《中国上古史》中也都分别介绍过中国科技的情况。尤其是德国基歇尔尔的《中国图说》更是用大量篇幅介绍中国的植物、地理和环境、工艺方面的情况,引起了欧洲人对中国的极大兴趣。

但中国科技向西方的传播最重要的进展是法国耶稣会士 1688 年来华后开始的,因为这批传教士入华前就是科学家,许多人都有一技之长,洪若翰(Jean de Fontaney, 1643—1710)、白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)、刘应(Claude de Visdelou, 1656—1737)、张诚(Jean François Gerbillon, 1654—1707)在 1684 年就被法国皇家科学院任命为通讯院士。加之入华的目的除传教以外,还受皇家科学院之托,了解、调查中国的科学技术是他们的一项重要任务。洪若翰曾写信给皇家科学院,说明了每一个人的分工与任务,他说:

“洪若翰负责中国天文学史和地理学史、天体观测,以与巴黎天文台所做的天文观测相比较;刘应负责中国通史,汉字与汉语的起源;白晋负责动植物的自然史和中国医学的研究;李明负责艺术史和工艺史;张诚负责中国的现状、警察、官府和当地风俗,矿物和物理学(指医学)的其他部分,即指白晋研究以外的部分。”^①

正因为这种有组织,有计划的调查、研究以及他们受到康熙皇帝的支持,从而推动了中国科学技术向西方传播高潮的到来。这种科技交流的繁荣首先表现为中国科技典籍的西译上。宋君荣(Antoine Gaubil, 1689—1759)是法国入华耶稣会士中最博学的传

^① 韩琦:《中国科学技术的西传及其影响》,第 20 页,河北人民出版社,1999 年。

教士之一,其汉学成就也最为突出,他除撰写出《元史与成吉思汗本纪》、《大唐朝史》、《西辽史略》等专门史以外,对天文学的研究达到很高的水平。他的《中国天文史略》(*Histoire abrégée de L'astronomie Chinoise*)记录了《书经》、《诗经》、《春秋》中的日食及中国干支。他的《中国天文纲要》(*Traité de L'astronomie Chinoise*)分为上下两篇,“上篇述古代迄汉初之天文;下篇述始汉初迄 15 世纪之天文,其列举者有:1. 中国分度与吾人分度之对照表;中国星宿表,四至表,求每年诸日太阳所在之赤道与十二宫图;2. 中国测算日食月食之方法,中国各地日月食之测算;3. 中国测算金、木、水、火、土五行星运行之方法;4. 中国日食表、中国月食表”^①。以后宋君荣的这些手稿正式出版,这些“手稿影响了 18、19 世纪欧洲天文学家”^②。另外,在他的《中国天文学史》一书中还将《周髀算经》的一个片段译成了法文,这被称为“《周髀算经》摘译成西文之始”^③。

宋君荣的书不仅对欧洲的天文学家产生了影响,对伏尔泰这样的人思想家也产生了影响,他在《风俗论》中专门提到了他,他说:“中国的历史,就其总的方面来说是无可争议的,是惟一建立在天象观察的基础上的。根据最确凿的年表,远在公元前 2155 年,中国就已有观测日食的记载。……宋君荣神甫核对了孔子书中记载的 36 之日食,他只发现其中两次有误,两次存疑。”^④

实际上伏尔泰从宋君荣的著作中找到推翻基督教历史观的证据,这点我下面还要专门论述。

卜弥格 (Michel Boyrn, 1612—1659) 是波兰米华传教士,奉南

① 费颉之:《在华耶稣会上列传及书目》下册,第 695 页,中华书局,1995 年。

②③ 潘吉星:《中外科学交流史》,第 490、478 页,香港中文大学出版社,1993 年。

④ 伏尔泰著,梁守锵译:《风俗论》上册,第 207 页,商务印书馆,1996 年。

明永历王朝之命，到罗马。当他返回中国时南明王朝已被清军所灭，后病逝广西。他虽是法国耶稣会入华前米中国的传教士，但在中国科技西译上卓有贡献，因而不能不提到他。他所写的《中国植物》（*Flora Sinensis*）是第一部向西方系统介绍中国植物的书籍，书中列举了中国植物有二十种，奇异动物数种，并配有插图。《中国脉诀》（*Clavis medica ad Chinarnm doctrinam de pulsibus*）一书是《图注脉诀辨真》的译本，原作者为明代中国名医张世贤，该书首次出版，是在德国法兰克福以拉丁文出版，题为《中医范本或中医小品》（*Specimen Medicinae Sinica Sive Opacula Medica ad Mentem Sinensium*），此书被称为“中国医书被翻译成西文之始”[●]。

韩国英（Pierre-Martial Cibot, 1727—1780）有多种译稿都收入《中国杂纂》（此书又被称为《中国纪要》或《中国论丛》），该书收录了许多关于中国科技文献的译文。韩国英有以下著作：1.《野蚕说与养蚕法》（*Notice sur Les Vers à soie sauvages et sur la manière de les élever*），2.《说香椿》（*Notice sur le frêne de Chine, nommé《hiang-tchum》*），3.《说竹之种植与功用》（*Notice sur la culture et l'utilité du bambou*），4.《说若干种中国植物》（*Notices de quelques plantes, arbrisseaux etc. de la Chine*），5.《记痘症》（*Mémoire sur la petite vérole*）。

尤其令人惊讶的是他把中国宋代法医学专家宋慈的《洗冤录》也译成了法文发表在《中国杂纂》第4卷上，题目为《宋慈于1247年所著洗冤录概要》（*Notice de livre: Si-Yuen-lou, ouvrage relatif à La police et à la justice criminelle, composé par Song Ts' e 1247*），由此可见韩国英对中国科技介绍的广泛。

另外，韩国英还翻译了《康熙儿暇格物论》，这是康熙在政务

● 潘古星：《中外科学交流史》，第489页，香港中文大学出版社，1993年。

之余“研究各门科学问题的心得之作。此书的内容涉及天文学、物理学、生物学、医学、农学和地学等方面,有不少创见”^①。此外,钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)、汤执中(Pierre d'Incarville, 1706—1757)、殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles, 1662—1741)也分别译介了中国科技的文献,由于篇幅有限我们不再一一列举。

入华传教士不仅著书、译书,还与法国皇家科学院的科学家直接通信,将他们在中国的科学研究与欧洲的科学研究直接联系起来。这种联系在邓玉函时已经开始,到法国传教士入华后就变得更为直接、频繁,这些从洪若翰、宋君荣的通信中可以得到证实。

中国科技在欧洲的传播引起了欧洲科学家的关注,他们开始把中国的科技理论和历史记载纳入他们的科学研究视野,^②中国科技成就启发了近代的欧洲科学家,正像李约瑟所说的,在天文学方面,中国的天文学理论直接导致了欧洲中世纪天文学理论的解体。^③而且从古代科学的总体情况来看,李约瑟也认为“世界受惠于东亚,特别是受惠于中国的整个情况已经非常清楚地显现出来。”^④

六 17、18 世纪的欧洲“中国热”

随着中国文化在欧洲的传播,随着礼仪之争在欧洲社会文化

① 陈受颐:《康熙几暇格物论的法文节译本》,见《中欧文化交流史论丛》,第 95—111 页,台湾商务印书馆,1970 年。

② 韩琦:《中国科学技术的西传及其影响》,第 82—92 页。

③ 李约瑟:《中国科学技术史》第 4 卷,第 2 分册,第 643—656 页,科学出版社,1975 年。

④ 潘吉星主编:《李约瑟文集》,第 263 页,辽宁教育出版社,1986 年。

层面的展开,从 17 世纪中叶开始欧洲逐渐兴起了一股称为“汉风”(Chinoiserie)的“中国热”,遥远的东方犹如神奇的土地,深深地吸引着欧洲,到 18 世纪时“中国热”达到高潮。

在社会生活中以拥有中国的器物为其荣耀,用中国家具,贴中国墙纸,用中国瓷器,喝中国茶。社交场所中以中国命名的各类休闲场所让人目不暇接:“中国咖啡会”“中国茶社”“中国舞场”。

各国的王侯贵族皇亲国舅及国王大臣们是这股“中国热”的积极参与者。“就以法国国王路易十五的情妇蓬巴杜夫人为例,她经常光顾巴黎专营中国物品的拉扎尔·杜沃商店,仅 1752 年 12 月 27 日一次,就从该店购进了价值 5000 利弗尔的五个形状各异的青瓷花瓶;路易十五的国务秘书贝尔丹(Bertin)也是一个‘中国迷’,他家中设有一间‘中国室’,专门陈列中国的珍宝及标本。据说他曾一次就得到两大箱运自中国的泥人和纸人,共计 31 个。”^①

路易十四在 1667 年的盛大宴会上为引起人们的新奇感,化装成中国人出场轰动一时。18 世纪的第一个新年,法国王宫是以中国的形式庆祝的,从而拉开了 18 世纪上半叶“中国热”的序幕。到 1756 年时,在重农学派核心成员魁奈的说服下,路易十五模仿中国皇帝举行“籍田大礼”,以示对农业的重视。

在文学领域中当时以中国为题材的小说竟达 45 部之多,《中国间谍在欧洲》、《北京宫廷秘史》,一部部具有东方情趣的书畅销书市,伏尔泰的《中国孤儿》更是轰动巴黎,一时间模仿者不少。^②

法国当时是欧洲的文化中心,法国的中国热很快就传遍了欧

① 罗凡、冯棠、孟华:《法国文化史》,第 445 页。

② Knud Lundack, *Joseph de Prémare (1666—1736). S. J. Chinese Philology and Figurism*, Aarhus University Press.

洲。英国国王查理二世和王后都爱喝茶，经常举行茶会，一时品茶成为上流社会的时髦之举。1700年桂冠诗人纳厄姆·泰特(Nahum Tate)专门发表了《论茶颂》。当时时髦的女子们在上午10点到11点之间要喝武夷茶一盅，晚上10点到11点又要坐在茶桌旁边。因为人们认为饮茶使社交活动更有生气了，“年老的变得年轻，年轻的更年轻了”^①。

在文学上，关于中国的五幕悲剧《鞑靼征服中国》在伦敦上演，复仇加爱情的情节，异国的情调，“一场尸体横陈，鲜血四溅的舞台大悲剧，以出人意料的喜剧性团圆告终”^②。东方学家海德撰文介绍中国的围棋游戏，坦普尔爵士介绍中国的园林，哥尔斯密则以中国哲学家名义发表书信体的小说。

在德国，文化巨人莱布尼茨如饥似渴地读着当时能收集到的中国材料，他与多名入华传教士通信，并发表了德国历史第一部关于中国的学术著作《中国近事》。大文学家歌德在魏玛王宫中给王宫大臣们表演中国书法，看中国的皮影戏成为魏玛王宫中一件最受欢迎的事。卫匡国的《鞑靼战记》被改编成了《埃及一或伟大的蒙古人》，而顺治皇帝则成为哈佩尔(Eberhard N. Happel, 1647—1790)笔下骑士小说的人物。小说名为《亚洲的俄诺干布》，副标题是“描述中国当今伟大的执政皇帝顺治——一位地地道道的骑士，并简略地介绍他以及其他亚洲王子的风流韵事，他们的骑士业绩，所有地处亚洲的王国和地区的特性以及它们君主的等级制度和主要功绩”^③。

“中国风”这是18世纪欧洲文化史上的一段重要历史，对于

① 范存志：《中国文化在启蒙时期的英国》，第77—78页。

② 张弘：《中国文学在英国》，第25页。

③ 卫茂平：《中国文学对德国文学影响史述》，第9页，上海外语教育出版社，1996年；陈铨：《中德文学研究》，辽宁教育出版社，1997年。

这股热潮，当时的法国著名作家格利姆（Grimm）有一段描述，十分生动，他说：“在我们的时代里，中国帝国已译成为特殊注意和特殊研究的对象。传教士的报告，以一味推美的文笔，描写远方的中国，首先使公众为之神往；远道迢迢，人们也无从反证这些报告的虚谬。接着，哲学家们从中国利用所有对他们有用的材料，用来论证和改造他们看到的本国的各种弊害。因此，在短期内，这个国家就成为智慧、道德及纯正宗教的产生地，它们政体是最悠久而最可能完善的；它的道德是世界上最高尚而完美的；它的法律、政治，它的艺术实业，都同样可以作为世界各国的模范”。^① 格利姆是这种热潮中的反对派，但他说明了那个时代的特征。

对 16—18 世纪的中西文化交流史研究必须同时从中西两个方面入手，即把“西学东渐”和“中学西传”作为一个整体来研究，这样我们才能从总体上把握住世界近代思想变迁与发展的真正原因。

本书的上下两篇虽分开论述，但在逻辑和历史上却是一个完全统一的实际历史过程，这两部分实际上是相互呼应的。虽然当时中国没有派一名“传教士”到欧洲去宣传中国宗教和哲学，但实际上通过入华耶稣会士的著作和通信却使中国在欧洲产生了巨大的影响。“因为 18 世纪欧洲在思想上受到的压力和传统信念的崩溃，使得天主教传教士带回的某些中国思想在欧洲具有的影响，超过了天主教士在中国宣传的宗教。”^②

① 刘奇溢：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第 86 页，商务印书馆，1962 年。

② 赫德逊著、三谦仲等译：《欧洲与中国》，第 267 页，中华书局，1995 年。

第二章 罗明坚与中国宗教和哲学的西传

一 罗明坚的汉学生涯

罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607), 字复初, 意大利人, 1543年出生于意大利的斯皮纳佐拉城。入耶稣会前已获得两个法学博士学位, 并在市府“任显职”。^① 29岁辞官入修道院, 30岁时从里斯本出发到达印度的果阿, 31岁时抵达澳门, 开始了他在 中国传播基督教的事业, 同时也开始了他的汉学生涯。

刚到澳门时他遵循范礼安的进入中国的天主教神父“应该学习中国话及中文”^②的要求, 开始学习汉语、了解中国的风俗习惯。由于当时大多数在澳门的传教士并不理解范礼安的用意, 没有意识到学习汉语的必要性, 罗明坚的做法引起了不小的反响, “诸友识辈以其虚耗有用之光阴, 从事于永难成功之研究, 有劝阻者, 有揶揄者……”^③。有人认为“一位神父可以从享会中其他事业, 为什么浪费大好光阴学习什么中国语言, 从事一个毫无希望的工作?”^④

①② 费赖之:《在华耶稣会上列传及书目》,第23页,中华书局,1995年。

③ 利玛窦:《中国传教史》,第113页,台湾光启社,1986年。

④ 1580年11月8日“罗明坚致罗马麦尔古里诺神父书”,见《利玛窦通信集》,第426页,台湾光启社,1986年。

但罗明坚不为所动，坚持学习中国语言。对于初学汉语时的困难，罗明坚在一封信中作过描述，他说：“视察教务的司铎写信通知我，令我学习中国的语言文字，在‘念’、‘写’、‘说’三方面平行进展。我接到命令以后立即尽力奉行。但是中国的语言文字不单和我国的不一样，和世界任何国的语言文字都不一样，没有字母，没有一定的字数，并且一字有一字的意义。就是对于中国人为能念他们的书籍也必须费尽十五年的苦工夫。我第一次起念头的时候，实在觉得失望，但是由于听命的意旨，我要尽力遵行这个命令，并且用我所能有的毅力长期作后盾。”^①

罗明坚最初学习中文的方法就是采取幼儿学习时的看图识字法，1583年他在给耶稣会总会长的信中说：“起初为找一位能教我中国官话的老师非常困难，但我为传教非学官话不可，可是老师如只会中国官话，而不会讲葡萄牙话也是枉然，因为我听不懂啊！因此后来我找到一位老师，只能借图画学习中文语言，如画一匹马，告诉我这个动物的中国话叫‘马’，其他类推……”。^②

罗明坚是一位很有毅力并有极高天赋的传教士，到达澳门后刚刚几个月，他便能认识许多中国字，初步可以读中国的书籍，三年多以后他便开始用中文来写作了。罗明坚学习中文的目的是为了传教，他认为“这是为归化他们必须有的步骤”^③。以便日后用中文著书，驳斥中文书中（有关宗教方面）的谬误。希望将来能为天主服务，使真理之光照耀这个庞大的民族。^④

① 裴化行：《天主教 16 世纪在华传教志》，第 183 页，商务印书馆，1936 年。

②③④ 利玛窦：《利玛窦通信集》，第 446、427、413 页，台湾光启社，1986 年。这也就是后来人们所传说的，罗明坚找了一位中国画家当老师。参阅利玛窦：《天主教传入中国史》，台湾光启社，1986 年版，第 114 页，龙思泰：《早期澳门史》，第 193 页，东方出版社，1997 年；费赖之：《在华耶稣会上列传及书目》上册，第 2 页，中华书局，1995 年。

罗明坚中文能力的提高大大推动了他的传教事业。他在澳门建立了一座传道所，并开始用中文为澳门的中国人宣教。罗明坚把这个传道所起名为“经言学校”，以后利玛窦把它叫“圣玛尔定经言学校”。^①从传教史上看这是中国第一个用中文传教的机构，从汉学史上看这也是晚明时期中国第一所外国人学习汉语的学校，正像罗明坚自己所说：“目前我正在这里学习中国语文……这些教友无疑的将是我最佳的翻译，对传教工作将有很大的助益”。^②

罗明坚之所以成为晚明时天主教传教士进入中国内地居住第一人，这也与他的娴熟的中文能力有直接的关系。在 1581 年期间罗明坚就曾三次随葡萄牙商人进入广州并很快取得了广州海道的信任，允许他在岸上过夜，因为他认为罗明坚是一个文质彬彬的君子，“是一位有中国文学修养的神父及老师”^③。1583 年罗明坚先后同巴范济（François Pasio, 1551—1612）、利玛窦三次进入广州，并通过与两广总督陈瑞、香山知县、肇庆知府王泮等中国地方官员的交涉最终于 1583 年 9 月 10 日进入肇庆，^④在中国内地立足。在这期间罗明坚给陈瑞的中文信件和陈瑞的回信以及罗明坚流利的中国官方语言起到了关键性的作用。^⑤在中国期间，罗明坚先后到过浙江、广西传教，为天主教在中国站稳脚跟立下了汗马功劳。与此同时作为一名汉学家他也取得了非常显著的成绩，他编

①②③ 利玛窦：《利玛窦通信集》，第 432、432、116 页，台湾光启社，1986 年。

④ 这个时间利玛窦和罗明坚记载的不同，利玛窦记的是 1583 年 9 月 10 日，见《中国传教史》，第 128 页，台湾光启社，1986 年版；罗明坚认为是 1583 年圣诞节后两日，即 1583 年 12 月 27 日，见《利玛窦通信集》，第 450 页，台湾光启社，1956 年版。罗明坚是在 1583 年 2 月 7 日的信中提到这个日子，而利玛窦则是到晚年写《中国传教史》时讲到的，因而罗明坚的记载应更可靠些。

⑤ 参见《国际汉学》第 2 期，第 259—265 页，大象出版社，1998 年。罗明坚的两封信见《利玛窦通信集》，第 425—454 页，台湾光启社，1986 年。

写《葡汉词典》以帮助入华传教士学习汉语,他用中文写出了第一篇天主教教义《祖传天主十诫》,使天主教本地化迈出了关键的一步。到 1586 年 11 月时,他已对中国文化有了较深入的了解,自称“我们已被视为中国人了”^①。

1586 年罗明坚为请罗马教宗“正式遣使于北京”^②,返回欧洲。由于当时教廷正逢频繁更换时期,四易教宗,即塞克斯都五世(Sixtus V, 1585—1590)、乌尔班七世(Urban VII, 1590)、格利哥里十四世(Gregory, XIV, 1590—1591)和英诺森九世(Innocent IX, 1591)加之欧洲自身问题,西班牙国王对出使中国也不再感兴趣。罗明坚最终未办成此事,“遂归萨勒诺,并于 1607 年歿于此城”^③。在欧期间罗明坚又将中国典籍《大学》译成拉丁文在罗马公开发表,完成了他作为一名汉学家的另一件大事。

西方汉学在其“传教士汉学时期”虽然在外在形式上尚未作为一个正式学科列入大学教育,在这一时期“汉学研究”和“传教事业”尚未有明显的分离,但在实质上西方汉学已经创立,入华传教士和欧洲的一些教会内学者已开始对中国语言和文化展开较为系统的研究,^④罗明坚以下的几点成就充分证明了这一点。

二 编写第一部汉外辞典——《葡汉辞典》

来华耶稣会士对中国语言学研究的贡献,罗常培先生在其著

- ① 罗明坚 1586 年 11 月 8 日致总会长阿柱委凡神父书,见《利玛窦通信集》,第 494 页,台湾光启社,1986 年。
- ② 利玛窦和一名中国秀才在肇庆为罗明坚草拟了一份“教宗致大明中国皇帝书”。参阅(Pietro Tacchi Venturi, S. J., *Opere Storiche Del P. Matteo Ricci, S. J.*, p. 494; 《利玛窦全集》,第 549 页,台湾光启社,1986 年。
- ③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第 29 页,中华书局,1995 年。
- ④ 德国基歇尔(Kircher)的《中国图说》就是一个代表。

名的《耶稣会士在音韵学上的贡献》论文中给予了充分的研究。^①罗常培先生所依据的文献主要是利玛窦在《程氏墨苑》写下的四篇罗马拉丁文注音的文章^②和金尼阁的《西儒耳目资》。他把这一套拼音系统称为“利一金方案”。

1. 德礼贤的研究

1934年,耶稣会史专家德礼贤(Pasquale D'Elia, S. J., 1890—1963)在罗马耶稣会档案馆发现一组未署名的手稿,编号 Jap.—Sin. I, 198.。手稿共 189 页,长 23 厘米,宽 16.5 厘米,其中第 32 页至 65 页是葡萄牙语和汉语对照的辞典,德礼贤认为这就是利玛窦第一次进京失败后在返回南方途中与郭居静(Lazaro Cattaneo, 1560—1640)合编的辞典。他说:“我也找到了欧洲人编写的第一部欧汉字典。这是罗明坚和利玛窦合编的第一部汉学著作。”

2. 杨福绵的研究

1986年美国乔治城大学杨福绵先生在台湾第二届国际汉学会议上,用英文发表了《利玛窦的葡汉辞典:一个历史和语言学的介绍》(The Portuguese—Chinese Dictionary of Matteo Ricci: A Historical and Linguistic Introduction), 1989年夏又再赴罗马耶稣会档案馆对该手稿原件进行了研究,并于 1995年6月在《中国语言学

① 参阅罗常培:《耶稣会士在音韵学上的贡献》,《历史语言研究所集刊》,1930年第一本第二分册,第 267—388 页。

② 利玛窦的《西字奇迹》“是当年利玛窦所写的四篇罗马注音文章中的三篇关于宣传天主教义的文章,由教会单独编成一本小册子,全书一共只有六页,取名叫做《西字奇迹》,收藏在梵蒂冈图书馆,编号 Racc., Gen. Oriente, III, 2331 (12)”。参阅尹斌庸《利玛窦编制汉语拼写方案考证》一文,载《学术集林》,卷 4,上海远东出版社,1995 年。

报》第五期发表了长篇研究文章《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》。杨福绵先生在这篇文章中提出了如下几个观点：

第一，《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦的共同作品。这部手稿的第 32 页至 165 页是《葡汉辞典》，这个辞典共分三栏。第一栏是葡语单词和词组、短句，大体按 ABC 字母顺序排列；第二栏是罗马字注音；第三栏是汉语词条，里面既有单音节词、双音节词，也有词组和短句。例如：

葡语词	罗马字	汉语词
Aguoa	scioj	水
Aagua de frol	zen sciã scioj	甌香水
Bom parecer	piau ei	嫖致,美貌,嘉 (“嫖”为“标”之别字)
Escamar	co gio	割肉,切肉,剖肉
Fallar	chiã cua, sciuo cua	讲话,说话

杨福绵先生认为，根据手迹来看罗马字注音为罗明坚手迹，汉语词条“大概是罗利二氏的汉语教师或其他文人书写的”^①，但手稿从 32a 至 34a 页的第三栏，汉语词后加上了意大利词条，“从笔迹上看似乎是利玛窦加的”。

手稿第 3a 页至 7a 页有这样的问话：“客曰：师父到这里已几年了？答曰：才有两年。”根据字典末尾的一个拉丁文附记，杨福绵认为手稿形成于 1585 年—1588 年间，定稿于 1586 年 6 月，而后“很可能是罗氏亲自带回罗马去的”。根据杨福绵的统计，手稿中收入葡语词汇 6000 余条，汉语字词 5460 条，其中有 540 多条葡语词汇未填汉语对应词。例如 *Aguoa benta* 是“圣水”英文为 *Holy*

① 杨福绵：《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》，载《中国语言学报》，第 5 期，1995 年 6 月。

Water), 但当时在中文中找不到相应的词汇,只好缺暂。

第二,《葡汉辞典》是汉语拼音的早期方案。

按照时间推论《葡汉辞典》中的罗马字拼音系统是中国最早的一套汉语拼音方案,以后才有了利玛窦在《程氏墨苑》中提出的方案。罗马注音系统的真正完成应是 1598 年,即利玛窦第一次进京失败后,坐船返回南京的途中,利玛窦说:“神父们利用这段时间编了一部中文字典。他们也编了一套中文发音表,这对后来传教士们学习中文有很大帮助。他们发现,中国话全部是由单音字组织起来的;中国人利用多种不同的音调来区分多字的不同意义,若不懂这些音调,说出话来就不知所云,无法与人交谈,因为别人不知他说的是什么,他也听不懂别人说的是什么。神父们选定了五个音标,使学生一看就知道该是哪个音。中国字共有五音。郭居静神父在这方面贡献很大。……神父们决定,以后用罗马拼音时,大家都一律采用这五种符号。为了一致,利玛窦下令,以后大家都要遵守,不可像过去那样,每个人一种写法,造成混乱。用这种拼音法现在编的字典,及以后要编的其他字典可以送给每位传教者,都能一口了然。”^①但这部辞典至今下落不明,而以后金尼阁的《西儒耳目资》只是这一方案的一个应用。

正因《葡汉辞典》是罗马拼音的早期方案,作者是按照 16 世纪的意大利或葡萄牙拼写的习惯来拼写的,固显得较为粗糙和不太完善。杨福绵对此做了详细的分析,如没有送气音符号,这样声母中的送气音和不送气音没有区别,一律成了不送气音,例如“怕”和“罢”都拼成“pa”,“他”和“大”都拼成“Ta”,而以后的利

^① 利玛窦:《中国传教史》,第 286—287 页,台湾光启社,1986 年。但这部辞典至今下落不明,而以后金尼阁的《西儒耳目资》只是这一方案的一个应用。参阅尹斌庸文,见《学林集刊》,1955 年,卷四,第 341—353 页。

玛竇方案中在辅音后上端都标出 / ‘ / 以表示送气音。怕 p‘a[p‘a],他 t‘a[t‘a]。又如,同一韵母拼法不同,“韵母 i[i]拼作 i,j,y,ij,iy,例如“悲”拼成 Bi、Py,“起”拼成 Chi、Chij、Chiü,……这是因为当时意大利语中的 i,j,y 三个字母是可以通用”。^①

所以杨福绵先生认为这套拼音系统“属于初创,在声母和韵母的拼写法上,尚未完全定型,甚至有些模棱混淆的地方”^②。

第三,《葡汉辞典》证明了明代官话的方言基础是南京话。

杨福绵通过对《葡汉辞典》中音韵、词汇和语法三个方面的深入分析,认为《葡汉辞典》中许多特点是北京话中所没有的,他说:“音韵方面,如‘班、搬’和‘关、官’的韵母不同;……词汇方面,如四脚蛇,水鸡,桃子,枣子,斧头,……如今,不曾等;语法方面如背得、讲得等,都和现代北京话不同,而和现代的江淮方言相同。这证明它属于南方(江淮)官话,而不属于北方官话。”^③

这个结论可以被两个历史事实所证明,一是南京曾为明都,迁都北京时曾带了大批南京人及江淮一带的人士北上,这样南京话在明代一直占据重要的地位;二是利玛竇在他的《中国传教史》的第四卷第十一章中记录了他在临清与马堂等太监的交往,讲了一位太监赠送给他们书童一事,利玛竇在他的原文中说:“刘婆惜非常高兴,在分手之前,把他在南京买的一个书童送给了神父,为教庞迪我神父学中文。这书童讲一口很好的官话。”后金尼阁在他的拉丁文版中改为:“他说他送给他们这个男孩是因为他口齿清楚,可以教庞迪我神父纯粹的南京话。”^④金尼阁把“官话”改为

①②③ 杨福绵:《罗明略利玛竇〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》,载《中国语言学报》,第5期,1995年6月。

④ 《利玛竇中国札记》,第391页,中华书局,1990年。

“南京话”，说明南京官话是当时中国的官话。^①

杨福绵先生的这篇文章是继罗常培先生 1930 年的文章以后，六十年间关于对来华耶稣会士在语言学贡献研究方面最重要的文章之一，他对罗明坚和利玛窦的《葡汉辞典》给予了如实的评价，他说：“《辞典》中的罗马字注汉字音，是汉语最早的拉丁字母拼音方案。是利氏及《西儒耳目资》拼音系统的前身，也是后世一切汉语拼音方案的鼻祖。编写这部辞典时，罗明坚因为到中国时间不久，初学汉语，记音时，有些汉字拼写法尚不一致，甚至有模棱含混的地方。不过从拼音资料整体来说，已可使我们归纳出一个大致的官话音韵系统。”^②

3. 两点补充意见

1998 年夏笔者访问了罗马的耶稣会档案馆，也详细查阅了编号为 Jap. - Sin. ,1,198. 的手稿，除了对第 32 页至 165 页的《葡汉辞典》作了初步研究以外，还认真分析了手稿中的其他内容，从而进一步证实这部手稿是罗明坚的手稿。这些内容杨福绵先生尚未讲到，我在这里加以补充。

第一，在这组手稿的第 15 页有一段书写的手迹，其内容如下：“中华大邦与本国辽绝，素不相通。故不知天主，不见经文。僧白天竺国，心慕华教，不远万里航海，三年前到广东肇庆府。蒙督抚军门郭府（原手稿空两格——作者注），俯赐柔远施地一所，创建一寺，名仙花。请师教习儒书，幸承仕宦诸公往来教益，第审之不识天主并其经文，僧敬将经本译成华语并撰实录……”

- ① 参阅鲁国尧：《明代官话及其基础方言问题》，载《南京大学学报》1983 年第 4 期，第 47—52 页。
- ② 杨福绵：《罗明坚、利玛窦〈葡汉辞典〉所记录的明代官话》，载《中国语言学报》，第 5 期，1995 年 6 月。

这里的“经本”即罗明坚的《祖传天主十诫》，以后演化成《天主教要》，这里的“实录”，即罗明坚的《天主实录》。“三年前来到广东肇庆”，即 1586 年。这和手稿第 3a 页至 7a 页的《宾主问答辞义》中所说的时间一致。这进一步证实《葡汉辞典》是罗明坚和利玛窦在肇庆所编，而不是像德礼贤所说的《葡汉辞典》是利玛窦第一次进京失败后同郭居静在返回南京的船上所做的，时间是 1598 年。^①

第二，在这组手稿的第 183、187 至 187V 页有一段关于罗明坚和蔡一龙案的手稿，其部分内容如下：“审得蔡一龙，于九月二十五日哄骗番僧宝石到省意（应为“里”，作者注，以下同），面重价勒索，且因借陆于充本良（应为银）八两，欲将宝石私当抵（应为抵）偿。随充往省（缺“里”字）寻见，问论前情，是充执回宝送道验明，发还本僧。此一龙解到本府暂收仓监，唤僧而贤究愆。乃提罗洪告词，称僧明坚与妻通奸……罗洪与明坚素无来往，何故将妻自（应为“奸”）污，告害番僧。况南门去当本寺颇远，以异言异服之僧私往通奸，一路地方邻佑岂不窥见……。疑应将一龙问罪，仍追还陆于充本士良（应为“银”）八两，将一龙取问罪纪。”

这段手稿所记载的就是利玛窦在《中国传教史》第二卷第十章“孟三德返澳门，罗明坚遭诬告”中所讲之事。手稿中的“蔡一龙”就是利玛窦所说的“玛尔定”。从这段文字使我们更可确信这组手稿作者是罗明坚，而且我认为这段中文手迹很可能是罗明坚亲笔所写。因文中缺字、错字颇多，不像中国文人所写，进而推测《葡汉辞典》也主要是罗明坚所编，利玛窦只是作为助手出现的，《葡汉辞典》中的中文语词部分也可能是罗明坚亲自所撰。

① 参阅林金水：《利玛窦与中国》，第 56 页，中国社会科学出版社，1996 年。

三 第一次将儒家经典典籍译成西方语言

罗明坚是来华传教士中最早从事中国古典文献西译的人。他在 1583 年 2 月 7 日的一封信中明确地说：“去年我曾寄去了一本中文书，并附有拉丁文翻译……。”^①他告诉耶稣会总会长，由于“时间仓促，拉丁文译文也很不通顺”^②。根据这个时间推测应是 1582 年。裴化行认为罗明坚 1582 年寄回罗马的拉丁文译稿应是《三字经》的译本。^③这个译本并未发表，因此也未产生影响。

罗明坚返回欧洲所做的一件重要事情就是把《四书》中的“大学”部分内容译成了拉丁文。首次将罗明坚的这个译文在欧洲正式发表的是波赛维诺（Antonio Possevino, 1533—1611）。他 1533 年出生，1559 年加入耶稣会，以后成了耶稣会会长麦古里安（Mercurian, 1573—1581 在任）的秘书，就是麦古里安把范礼安派到了东方传教。波赛维诺以后作为罗马教皇的外交官被派到德国、匈牙利、葡萄牙、俄国等地工作，晚年从事文学和神学研究，其中最重要的成果便是百科全书式的《历史、科学、救世研讨丛书选编》（*Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione stuciorum in historia, in disciplinis, in Salute omniun procuranda*. Roma, 1593）。这部书 1593 年在罗马出版。^④

罗明坚返回罗马以后常常去波赛维诺那里，向他讲述自己在

① 《利玛窦通信集》，第 446 页，台湾光启社，1986 年。

② 裴化行：《天主教 16 世纪在华传教志》，第 191 页，商务印书馆，1936 年。

③ Pan A Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit ineterpretation of confucianism*, p. 6, Allen & Unwin Austrandia Pty Ltd, 1986.

④ 书中所标明的当时耶稣会会长阿瓜维瓦（Aquaviva）的出版许可日期为 1592 年 4 月 16 日。

中国传教时所看到和听到的事，这样波赛维诺就在该书的第九章上介绍了罗明坚在中国的一些情况，并将罗明坚的译文一同发表。这本书以后又分别于 1603 年和 1608 年在威尼斯和科隆两次再版。罗明坚在波赛维诺的书中只发表了其译稿的一小部分，其《四书》的全部拉丁文原稿现仍保存于罗马的意大利国家图书馆中。^① 索默福格尔(C. Sommervogel)在他的《耶稣会藏书目录》(*Bibliothèque de La Compagnie de Jésus, Bruxelles/Paris 1900*)中首次提到了这个手稿,用的书名是《中国,或人的教育……》(*China, seu Humanae Institutio*),龙伯格(Knud Lundback)认为这个书名只是用了罗明坚“大学”的译名。以后德礼贤在他所编辑出版的那本著名的《利玛窦全集》(*Fonti Ricciiani I - III, Roma, 1942—1949*)的第一卷第 43 页的注释中,详细描写了这部原稿的尺寸等情况,费赖之在谈到罗明坚这本书时说它“现藏罗马维托利奥—伊曼纽尔图书馆(耶稣会士手稿,1185 号(3314),标题作《中国的人事机构》)”^②。

罗明坚的这部重要译著所以没有全部出版,按照鲁尔(Rule)先生的考证这和范礼安的态度有关。当时范礼安所以让罗明坚返回欧洲,一方面是让他办理普见西班牙国王腓力二世(Philip II, of Spain, 1527—1598, 1556—1598 在位)和教皇,希望他们派使节来中国,以便和中国建立正式的关系,另一方面则是因为他认为罗明坚那时已经 45 岁,他已不可能很好地学习中文,从而不可能很好地执行他所制定的“适应”政策。范礼安在给耶稣会会长的信中很清楚地说明了这一点,他说罗明坚神父在这里传教十分辛苦,现在派他回欧洲,有足够的理由使他得以休息。在他这样大的年

① 参阅 Knud Lundback, “The First Translation From A Confucian Classic in Europe”, *China Mission Studies (1500—1800)*, p. 9, Bulletin 1, 1977

② 费赖之:《在华耶稣会上列传及书目》上册,第 30 页,中华书局,1995年。

龄,担子已经十分沉重,他在外旅行已很久了,所以,应该让他回去休息。此外,他的中文发音并不很好,当然,当他重返欧洲时,年轻的神父们会谅解他。但在东亚的传教活动中并不需要太老的人,……他在这次传教中已经做得很好了。●

实际上当罗明坚译《四书》时,利玛窦按照范利安的要求在中国的肇庆也做着同样的工作。● 所以,鲁尔先生认为罗明坚的《四书》译本之所以未能在欧洲全部出版,“主要是来自传教士内部的意见”,部分的是利玛窦的反对,从深层来说罗明坚被召回欧洲主要是他和利玛窦在传教策略上有着分歧。● 尽管罗明坚的全部译文未能发表,但《大学》的部分译文的发表仍是中国哲学在西方传播史上的一件大事,仅此一点,他就功不可没。

《大学》原是《礼记》中的一篇,后被宋儒所重视,朱熹在《四书语类》中说:“《大学》是为学纲目。先通《大学》,立定纲领,其他经皆杂说在里许。”●

被波赛维诺所发表的罗明坚的译文是《大学》的第一段:“大学之道,在明明德,在亲民,在止於至善。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末、事有终始。知所先后,则近道矣。古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。”

丹麦学者龙伯格对罗明坚的译文进行了对比性分析,即将罗

● *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

● 利玛窦 1593 年 12 月 10 日给总会长阿桂委瓦神父的信,见《利玛窦书信集》第 135 页,他听说罗明坚也在欧洲翻译《四书》时,他在 1596 年 12 月写信给总会长的信中明确地说:“罗明坚的译文并不是好的,因为他只认识很少的中国字。”参阅 Valignani, Letter to Acquaviva 1596, *Fonti Ricciari* I, p. 250.

● 参阅 *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 7.

● (宋)黎靖德:《朱子语类》一,第 224 页。

明坚的译文和后来的来华耶稣会对《大学》的译文进行对照,以确定罗明坚翻译的水平和他对中国文化的理解。

首先,如何译《大学》这个标题。罗明坚译为“*Humanac institutionis ratio*”,即“教育人的正确道路”。1662年郭纳爵(Ignace da Costa, 1599—1666)和殷铎泽(Prospero Intoreetta, 1625—1696)的《大学》译本,●将其译为“*Magnorum virorum sciendi institutum*”,即“大人的正确教育”,而1687年由柏应璜(Philippe Couplet, 1623—1692)译人在《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687)中收入了殷铎泽的稍加改动的译文,将《大学》译为“*Magnum, sciendi institutum*”,即“大人,或者确切地说为君子的正确教育”。安文思在他的《中国新志》(*Nouvelle relation de Chine*, Paris, 1668)中将“大学”译为“*La methode des grands hommes pour apprendre*”,即“伟大人的理解方法”。如果对比一下这几种译法,相比之下我们会觉得罗明坚的译文更接近原意。●

其次,如何译“在明明德”。罗明坚将其译为“*Lumen naturae*”,即“自然之光”,他用这种译法以表示区别于“超自然之光”,

● 费赖之认为是郭纳爵(Ignace da Costa, 1599—1666)1662年在江西建昌所译,见费赖之书中文版上册,第226页。“据索默福格尔(Sommervogel)神父所述的一种版本……第一部分:《大学》,耶稣会会士葡萄牙人郭纳爵神父译,耶稣会会士意大利人殷铎泽神父注释……。”见梅秉祺、梅秉骏译:《明清间在华耶稣会士列传(1557—1773)》,第371页,上海光启社1997年,考狄的“*L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine Bibliographie Des Ouvrages Publiés en Chine Par Les Européens*”一书中附了《大学》在建昌刻本的封面,上有郭纳爵和殷铎泽共译,封面的题字为:

Kiên chān in urbe Sinarū || Proninciate Kiām Si, 1662 || Superiorum permissu.
耶稣会档案馆藏有此书,书号为JAD SIN III3-1,1998年夏笔者在该馆访问时曾翻阅此书。

● Kund Lundback, “The First Translation From A Confucian Classic in Europe” *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin*, (1979). 参阅朱雁冰:《从西方儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,载于《神学论集》1996年号。

即“*Lumen Sapranatarale*”，这是一个很重要的理解。正是从罗明坚开始，来华传教士大都采用这种观点，以“自然神学”来解释中国的思想。1662年郭纳爵和殷铎泽的译本中回避了这个译法，而改为“*Spiritualis potentia a coelo inditam*”，即“由天所赋予的精神力量”，到柏应理时，则把这个概念引入了基督教的含义，译为“*rationalis natura a coelo inditam*”，即“天赋的理性本质”。^①

“明明德”，这里的第一个“明”字是动词，是彰明的意思，而“明德”是人原具有的善良德性，因后受物质利益的遮蒙，个人偏狭气质的拘束，这种善性受到压制。教育的目的在于使人这种“明德”得以恢复。朱子说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”^②朱熹对“明德”之源做了提升，人这种原初的善“得乎于天”。这个天既不是物质的天，也不是神的天，而是理之天，“合天地万物而言，只是一个理”；“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地”^③。

罗明坚从自然神学加以解释，郭纳爵和殷铎泽则表面上是参用朱熹的思想，实际上是向有神论倾斜，他所讲的“天”显然是人格神的天，而柏应理的解释则已完全是从基督教来理解的。相比较而言，罗明坚的解释倒更符合“明明德”的本意。

罗明坚把“亲民”与“明明德”合在一起译为“*in lumine naturae cognoscendo, et sequendo, in aliorum hominum conformatione*……”，即“在于认识和遵循自然之光，在于成全他人”。这里他实际上翻

① Kund Lundback, “The First Translation From A Confucian Classic in Europe” *China Mission Studies (1550—1800)* Bulletin, (1979).

② 朱熹：《四书章句》。

③ 朱熹：《语类》卷一。

译了朱熹注的后半句,朱熹说:“新者,革其旧之谓也。言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也。”^①殷铎泽在1662年译文中把“新民”按龙伯格的话来说将其译为了“renew the people”,即“祈祷或更新人民”,但他在括号中加上了“in amore erga alios”,即“向他人的爱”的解释;柏应理则是用“in renovando seu reparando populum”,即“在于恢复或修整”。从这个比较中可以看出,罗明坚的译文还算贴近朱熹的注释。^②

“格物致知”是朱熹注《大学》的另一个重要思想,罗明坚译为“Absolution scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis”,即“知识的圆满在于认识事物的根源和规律”。在波赛维诺出版《历史、科学、救世研讨丛书选编》时罗明坚又将译文做了修改,将“欲成其意,先致其知”联在一起翻译为“Qui cor quaesiverunt ab omni labefacere alienum eius cupidatatum . & studium aliquod vel ampliandi vel fugiendi ordinarunt ; hoc vero ut praestarent , cuiusque rei causas , et naturas noscere studerunt”,即“凡是试图从众人的沉沦之中拯救出心灵者,他便需端正欲望,而要端正自己的欲望,就要为自己准备知识,而知识的圆满则在学会和认识事物的根源和规律”。^③这段译文说明罗明坚尚不能很好理解中国哲学的伦理特征。在宋明理学中,从没有伦理本体论以外的认识论,一切认识都是立足于“修德”。因为宋儒中的“格物致知”、“不在乎科学之真,而在乎明道之喜,这是朱熹格物致知论的本质”。^④

① 朱熹:《四书章句集注》。

② Kund Lundback, “The First Translation From a Confucian Classic in Europe”. *China Mission Studies (1550—1800). Bulletin*, (1979).

③ 朱雁冰:《从西方关于儒家思想的最早传说到利玛窦的儒学评价》,载《神学论集》,第255页,香港1996年。

④ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,第399页,人民出版社,1984年。

为使读者更能全面了解罗明坚的这段译文，我们抄出他的拉丁文原文，并附上翻译：

“*Humanae institutionis ratio posita est in lumine naturae cognoscendo, et sequendo, in aliorum hominum confirmatione, et in suscepta probitate retinenda. Quando comperitum fuerit ubi sistendum, tunc homo consistit, consistens quiscit, quietus securus est, securus potest ratiocinari, et dijudicare, deomom potest fieri voti compos.*

Res habent ordinem, ut aliae antecedent, aliae sequantur. Qui scit hunc ordinem tenere, non procul abest a ratione quam natura praescribit.

Inde qui voluerunt indagare insitum natura lumen datum ad mundi regimen prius regni administrationes sibi proposuerunt. At qui volebant regnum suum recte administrare prius domum suam disciplina recte constituebant. Qui recte volebant domum suam disciplina constituere prius vitam suam instituerunt. Qui vero voluerunt vitam suam instituere prius animam sam instituerunt. Qui animum voluerunt instituere mentis intentionem et actiones rectificarunt. Qui suae mentis intentionem et actiones Volebant dirigere scientiam sibi comparabant. Absolutio scientiae Scientiae posita est in causis et retionibus rerum cognoscendis.”^①

中文译文为：

“人类制度的理性在于认识与遵循自然之光（*camine*），在于

① 此段拉丁文原文抄录于 *China Mission Studies (1500—1800)*, Bulletin I, p. 11 1979.

成全(*confirmatione*)他人,而且还在于能正确地行和止。当人明白在哪里要停止时,他就停止,而停止时他便平静,且平静后他就感到安全(*quietus securus est*),而安全后地方能推理(*rationari*)与判断(*dijudicare*),就能实现他的愿望(*voti compos*)。

事物本有秩序(*ordinem*),有的事物是前提,有的事物是后果。能够掌握住事物秩序的人离自然所规定的原理(*ratione quam natura praescribit*)不远,因此,愿意探究自然的固有、先天光明(*insitum natura lumen datum*),为了治理世界的人们,首先要管理好自己的王国,而要恰当地管理好自己的王国,则应先以正确的规则来建立自己的家庭。那些要以正确的规则建立自己家庭的人,则应先建造(*instituerunt*)自己的生涯(*vitam suam*)。要建造自己生活的人,先建造自己的精神,要建造精神的人们,应先端正自己心灵的意向与行动,而要指挥(*dirigere*)自己心灵的意向与行动的人们,要为自己准备知识(*Sciutiam*)。而知识的圆满(*Absolutio scientiae*)在于认识事物的根源与规律(*in causis et rationibus rerum Cognoscendis*)。”^①

龙伯格认为罗明坚的这段译文有三个特点:第一,它说明在中国的教育内容中包含着政治—伦理的内容,或者说这二者是不能分开的;第二,罗明坚的译文如同简洁而又丰富的原文相比,是很零乱的;第三,这段译文给人影响最深的在于这样一种政治—伦理的思想,劝告人们要研究“事物的性质和原因”^②。

应该说龙伯格评价的前两条是对的,第三条解释则反映了他对宋明理学的认识论的伦理特点理解不足,按照他的思路,儒家学说

- 在此感谢奥地利汉学家言立柏先生对我的帮助,他帮助我译出了这段拉丁文初稿。同时我要感谢我的拉丁文老师北堂的贾西成神父,没有他们我无法完整地理解这段译文。
- Kund Lundhock, "The First Translation From A Confucian Classic in Europe", *China Mission Studies (1500—1800)*.

在修身、齐家、治国、平天下这个思想中,最终要落实到“修身”,而修身在于“格物致知”,最终落到了认识自然,探求事物的原因和本质上。显然,这是从西方认识论的角度来理解的。在理学中“格物致知”是在伦理的框架中发生的,朱熹的“格物致知”主要在“穷天理,明人伦,讲圣言,求世故”,而不是求自然之因,科学之真。同样,罗明坚在这点理解上也是有问题的。

罗明坚的译文发表后当时并未引起多少人注意,龙伯格说 17 世纪西方最著名的伦理学和政治学著作都未提到他的这个译文。直到 1615 年随着利玛窦等人的著作出版后,中国逐步被欧洲人所重视时,以往关于中国的报道才重新被人所注意。因此,罗明坚首次将中国典籍传向西方,功不可没。

四 写出西方人的第一部中文著作: 《天主圣教实录》

《天主圣教实录》是罗明坚汉学的第一部著作,它不仅在“西学东渐”中有着重要地位,在西方汉学史上也具有重要地位,因为它是欧洲人用中文所写的第一部中文著作。

罗明坚第一次提到这本书是在 1584 年 1 月 25 日所写的信中,他说:“我已经完成于 4 年前开始用中文写的《天主圣教实录》。这本书使那些中国官员感到非常满意,他们已经同意我去出版。”●德礼贤认为此书的初稿完成时间约在 1581 年阳历 10 月 25 日至 11 月 12 日之间。● 罗明坚这里说的是定稿时间,因为从第一个刻本的落

● (美)霍华德·林斯特拉著、万明译:《1583—1584 年在华耶稣会士的 8 封信》,载《国际汉学》第 2 期,第 262 页,大象出版社,1998 年。

● 德礼贤:《利玛窦全集》(*Fonti Ricciane*)第一卷,第 197 页,罗马 1942—1949 年。

款时间看是“万历甲中秋八月望日后三日”^①,即 1584 年阴历八月初一日,阳历 9 月 21 日。张奉箴说:“万历十一年(1583)年底,罗明坚神父便已把自己撰写的《天主实录》重校毕。以后又请利玛窦和在肇庆府住的一位福建儒士郢断润饰。”^②至万历十二年(1584)旧历八月十八日,序文方才写好,同年十一月抄全书方才印刷完毕。这本书共计刻印一千二百册。”^③

该书有多种刻本,罗马耶稣会档案馆就藏有四种刻本: Jap. Sin, I 189 号,书名为《新编天主圣教实录》,扉页为耶稣会会徽,会徽内有拉丁文:“A SOLIS OR TV VSQVE AD OCCASVM LAVD-ABILE NOMEN DOMINX PS; CX II”,会徽上刻有“解此番字周围真经”,左右分别写有“天主之名当中”和“益扬乾坤明教”^④。书的内容有“天主实录引”,落款为“万历甲申岁秋八月望三日天竺国僧书”“新编西竺国天主实录目录”“新编天主实录”三部分组成。书后有附页:1. 祖传天主十诫(黑体印刷);2. 祖传天主十诫(蓝体印刷);3. 拜告。第二个刻本编号为‘JAP. SIN. I 189a’,这个本子完全是上一版本的影印件。第三个刻本编号为“JAP. SIN I 190”,书名为《天主实录》。这个本子的内容有:1.“天主实录引”,落款为“万历甲中秋八月望后三日天竺国僧明坚书”,2.“新编西竺国天主实录目录”,3.“新编天主实录”,最后落款为“天竺国僧明坚撰”。与上两本

① 方豪:《中国天主教人物传》第一册,第 66 页,香港公教真理学会 1970 年。

② 裴化行说:“他(利玛窦——作者注)就同一位秀才(福建人,住在居留地)合作,审定罗明坚神父初步编的教理问答,把它从口语改成文言文”(《利玛窦评传》,商务印书馆,第 90 页,1993 年,按此说法,利玛窦也参与了《天主圣教实录》的编写和修改工作。

③ 张奉箴:《福音流传中国史略》上编卷二,第 613 页,籍仁大学出版社,1971 年。这里在出版时间上有差异,需进一步考证。

④ 方豪:《影印天主圣教实录序》,见吴礼和主编:《天主教东传文献续编》,第 25—26 页,台湾学生书局,1966 年。

不同是正文后没有附页,没有“祖传天主十诫”等内容。第四个刻本编号为“JAP. SIN 155”,书名为《天主圣教实录》,扉页有耶稣会徽,但会徽周围无刻字。内容有:1.“天主圣教实录引”,2.“天主圣教实录总目”,3.“天主圣教实录”,落款为“耶稣会后学罗明坚述”。^①

从耶稣会档案馆几个藏本看,它们内容无大的差别,只是书名、落款和附页上略有不同,现收入《天主东传文献续编》的“天主圣教实录”在时间要晚于以上几个版本,在内容上尤其是在一些重要概念上都有较大变化,对此方豪已专做过论证,^②在此不再赘述。

从中西哲学宗教交流史来看,罗明坚的《天主圣教实录》有着不可取代的地位。

首先,它是时代对欧洲人首次用中文表述西方宗教观念的著作。按裴化行神父的研究,《天主圣教实录》在内容上并非是罗明坚所独创,他中文本的写作摹本是他过去读书时使用过的一个教理讲义,拉丁文书名为:*Vera et brevis divi narum reru erposition*。^③虽然在总的内容上,罗明坚的中文版和拉丁文版“差不多完全一样”,但不能说《天主圣教实录》就是一个译稿,罗明坚还是努力用自己的语言来表述天主教思想,如他在序中说:“僧虽生外国,均人类也。……今蒙给地柔远,是即罔极之思也。然欲报之金玉,报之以犬马,僧居困乏,而中华亦不少金玉宝马矣。然将何以报以之战?惟天主行实。”^④由于罗明坚对原拉丁文本做了不少改动,以致裴化行抱怨说:“拉丁文所有美妙清高的意趣,在中文内渺然无存。”^⑤但正是这

① 以上内容是1998年笔者在耶稣会档案馆抄录的。

② 方豪:《中国天主教人物传》第一册,第66—70页,香港公教贞汪学会,1970年。

③④ 裴化行:《天主教16世纪在华传教志》,第263、266页,商务印书馆,1936年。注意:燕鼎思(Joseph Jennea, Germ)认为,罗明坚是自己先用对话体写了拉丁文本,然后再同中国秀才将其译为中文,这个讲法完全不同于裴化行,见田永正译本:《中国教理讲授史》,第28页,河北信德堂,1999年。

⑤ 见罗马耶稣会档案馆藏本:《新编天主圣教实录》序。

本书在晚明时期向中国人首次介绍了天主教的基本观念：第一章证明“天主存在”，第二、三章说明天主的本质与属性，第四章揭示“天主是万有的创造者与主宰”，第五章讲天使和人的创造者与主宰，第六、七章讲灵魂与主宰，第八章说天主是立法者，第九章说基督法律是由降生成人的天主所颁布的，以下几章讲教义、规诫及成圣之途径。

其次，《天主圣教实录》是大航海以后西方人会通中西文化的最早尝试。罗明坚在介绍天主教时，努力使它适应中国文化，首次尝试会通中西方哲学与宗教。他是第一个把 *Deus* 译为“天主”的西方人，这是一个很大的创造。罗明坚曾讲述了他采用“天主”这一概念的原因，他说：“中国民族不认识上主，以及原始的和最高的主，因他们把一切的一切都归之于天，在他们的心意中，这是一种最高的表现。他们把天看做父，一切的需要都是由天所赐与的。”^①罗明坚的这个认识虽不像以后的利玛窦那样通过引经据典来说明天主概念，但他的基本理解是完全正确的。

另外，在论证的方法上他也尽力贴近中国人的思想和习惯，如在讲天主存在时说：“如此乾坤之内，星高乎日，日高乎月，月高乎气，气浮于水，水行于地，地随四时而生花果草木，水养鱼虾，气育禽兽，月随潮水，日施光明。予忖度之，诚知天地之中必有一至尊无对之天主，行政施权使。”^②这完全采取得是自然神学的论证方法，这种方法非常符合中国人的思维方式，利玛窦以后在《天主实义》里将这种方法大大完善和丰富了。在《天主圣教实录》中已具有了“补儒易佛”的倾向，如在序言中他说：“尝谓五常之序，仁义最先。故五伦之

① 某化行：《天主教 16 世纪在华传教志》，第 191 页，商务印书馆，1936 年。

② 罗明坚：《天主圣教实录》，见《天主教东传文献续编》，第 767 页，台湾学生书局，1966 年。

内,君亲至重”。首先从肯定儒家处入手,尔后再讲天主教神学;又如在讲到天主教戒规时,他尽量向儒家伦理靠拢,寻找共同点。他说人死后升天堂要有两条,一是要信天主,二是“使人存一推己及人之心,如不欲以无礼加诸我,则亦不敢以此加于人之类。人若能遵此诫则升天堂受福而与天主同乐矣!”^①从这里看出他不仅熟悉儒家的“推己及人”的伦理思想,而且还把这种“内在超越”的道德思想同“外在超越”的基督教思想并列相提,作为升天堂共同的条件,显然这是对基督教思想的改造。

同时,罗明坚在书中也多次批评了佛教,如在第三章中他说:“问释迦勤苦劳心,著作经文四千卷,果无可诵读欤?曰:释迦经文虚谬,皆非正理,故不可诵。”^②他还点名批佛教的《妙法莲花经》的名,认为经上所说的只要读此经就可升天是荒谬的,他反问说“若修德行道之人,贫穷困苦,买经不得,亦将坠于地狱欤?”结论是“此释迦之言,诚不可信。”^③

正因罗明坚贯彻了范礼安的“适应”方针,《天主圣教实录》刻印后还是受到中国士大夫们的欢迎,罗明坚在一封信中曾说:“现在广州的官吏凡是和我交往的都称我师傅,他们都肯定我写成的《教义览要》”^④罗明坚这里并无夸大之词,肇庆知府王泮赠给他的诗就充分说明当时他们之间融洽的感情。

谨献但句于西国天人
万里之遥,乘扁舟横渡重洋,
只为修成爱人之德,

①②③ 罗明坚:《天主圣教实录》,见《天主教东传文献续编》,第 810、777、778 页,台湾学生书局,1966年。

④ 裴化行:《天主教 16 世纪在华传教志》,第 193 页。

深慕中国民情纯净，
 为能在此养性存心。
 春官震荡，万物生，
 景色明媚，此人能又忆及故国风光？
 一心向义敬主读书之外，
 别无他事。
 来至中国为引人家走入天乡。
 如此勇敢有恒，怎能不四方向化？

万历十一年(1583)春日,务义山人书●

从中西哲学和宗教交流史角度来看,罗明坚的《天主圣教实录》具有重要价值,他开启了欧洲人以汉文写作之先河。据初步统计明清之际来华耶稣会上用中文译书、著书有近七百部之多,但由于这些著作中只有极少作品被译为西方语言,这一翻译工作是近二十几年才开始的,如马爱德(Edward J. Melatesea, S. J.)、蓝克实、胡国祯诸先生对利玛窦《天主实义》的翻译“*The True Meaning of The Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i)*”;柯毅林(Gianni Criveller)先生对晚明时期来华传教士中文神学著作的介绍和翻译“*Preaching Christ in late Ming china*”,这一工作是十分有意义的,因这是西方宗教东传的重要文献,同时又是西方汉学创立期的重要文献,没有这批中文文献,西方汉学的历史就是一个不完整的历史。但目前这批文献仍未被大多数西方汉学家所重视。这种忽略掩盖着一个判断:西方汉学仅指的是以西方语言为载体的著作,而传教士的中文著作,只能被

① 裘化行:《天主教 16 世纪在华传教点》,第 259 页。此诗写于 1584 年 5 月 30 日罗明坚致友人信中,万明亦有一个译文,参阅《国际汉学》第 2 期,第 263 页。英文可参阅 M. Howard Rienstra editor and translator, *Jesuit Letters from China 1583—1584*, p. 23, University of Minnesota Press.

列为中国天主教史的范围而不能列为西方汉学的范围。显然这种看法是不对的。

首先，尽管罗明坚、利玛窦等人的这些著作是以中文形式在中国出版的，但它仍是西方人的著作，是西方人对中国宗教和文化的一种阐释，只是表现思想的语言形式不同。在我看来近四百年以来只要是西方人对中国历史文化的研究的著作，无论是以什么文字发表，它都应属于西方汉学的范围。

其次，这些著作在内容上不少是译著，这些译著的价值和来华耶稣会士以后将中文译成西方语言的译作是同等的，应视为西方汉学历史的一个重要方面。我们还可以从这种翻译中，感受到文化的差异，了解跨文化交流中的“误读”，从而把握西方汉学创立期的思想方向。

从其成就来看，明清间来华耶稣会士汉学上的成就是相当高的，其重要的一个标志就是能以汉文写作（当然，这里有明清士人的帮助、润笔）。就是在四百年以后的今天，能直接用汉文写作，在中国出版发表著作的汉学家我们仍很难找到，现在不少汉学家对中国文化的研究仍是通过西方文字的一些翻译著作来完成的，这说明他们和这些传教士的语言水平相比，差距太大。在这个意义上来华耶稣会士所开创的这种以汉文写作的形式所达的成就，以后西方汉学从未达到过，直到今天。因而，从西方汉学发展的角度来看，重新研究、评估这近七百部中文著作是一个重要的研究课题。

五 在西方绘编出第一幅中国地图集

绘制中国地图一直是西方早期汉学的一个重要方面。16世纪以前，西方没有一幅中国完整的地图，那时的西方地图绘制学还建立在托勒密的宇宙观基础上，而对东方和中国的认识，中世纪以后

大多还停留在《马可·波罗游记》的影响之中。14 世纪,保利诺·未诺里的《分成三个部分的世界地图》(*De Mapa Mundi Cum Trifaria Orbis Divisione*)中,“第一次出现了关于契丹或大汗的描述:契丹母王国和它的大汗(Incipit Regnum Cathay e His Stat Magnus Canis)”。^①

奥特利乌斯(Otelius Abraham)1567 年在安特卫普出版了第一本《新亚洲地图集》(*Asiae Orbis Partium Muximae Nova Description*)。三年以后他绘的《世界概略》(*Theatrum Orbis Terrarum*)收入了 66 幅地图,包括世界图、分海图和分区或分国图。这幅地图原北京图书馆藏有,现藏于中国国家图书馆,它是最早传入中国的由欧洲人绘制的世界地图。

1635 年在阿姆斯特丹出版了两卷署名为古里埃尔姆和约翰·波劳(Guijlielmum et Johannem Blaeu)的《新世界地图集》(*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novas*),这部作品包括九张亚洲地图,其中之一题目是“古代中国人和现在中华帝国的居民”(China Veteribus Sinarum Ragio Nanc Incolis Tame Dicta)^②。“虽然地图制造出版业如此兴旺,比起中世纪的作品已经有所改进,但是直到 17 世纪对中国的介绍仍不令人满意,譬如,整个西方制图学对契丹的介绍仍有利于中国的实际。”^③

第一次在西方出版详细的中国地图集的是罗明坚。罗明坚的这部《中国地图集》于 1987 年才被人发现,它原深藏在罗马国家图书馆之中。1993 年经过欧金及奥·洛·萨尔多的整理编辑由 Istitu-

① 参阅本犬尔迪诺(Filippo Bencardino):《15—17 世纪欧洲地图学对中国的介绍》,载于《文化杂志》,第 11 页,澳门文化司署出版,1998 年春季版。

②③ 本犬尔迪诺:《15—17 世纪欧洲地图学对中国的介绍》,载于《文化杂志》,第 17,6 页。

to Poligrafico E Zecca Dello Stato 正式出版。^①

“这本地图集共有 37 页的说明和 28 幅地图,其中有些是草图,有些绘制得很精细。”^②这个地图集有以下几个特点:

第一,它第一次较为详细地列出了中国的省份。罗明坚对 15 个省份都进行了分析性的介绍,从该省的农业生产、粮食产量、矿产、到河流及其流向,以及各省之间的距离及各谷边界、方位以及“皇家成员居住的地点,诸如茶叶等特殊作物、学校和医科大学以及宗教方面的情况”^③都有较为详细的介绍。

第二,在它的文字说明中,首次向西方介绍了中国的行政建构,当时欧洲人十分关心中华帝国的情况,国家的组织结构,正是“当时欧洲感兴趣”的问题。他从“省”到“府”,从“府”到“州”和“县”,按照这个等级顺序逐一介绍每个省的主要城市、名称,甚至连各地驻军的场所“卫”和“所”都有介绍,所以这个地图集的编者说:“这部作品最突出之点也是作者试图准确地说明中国大陆的行政机器在形式上的完善性。”^④

第三,突出了南方的重要性。意大利学者欧金尼奥洛·萨尔多认为罗明坚的中国地图肯定受到了中国地图学家罗洪先《广舆图》的影响,^⑤罗明坚所使用的许多基本数字大都来源于《广舆图》,但在对中国的介绍上,罗明坚却表现了西方人的观点,他不是首先从北京或南京这两个帝国的首都和中心开始他的介绍,而是从南方,

① Atlante Della Cina, di Michele Ruggeri S. I. a Cura di Eugenio Co Sarelo, Archivio di stato di Roma.

② 本杰尔迪诺:《15—17 世纪欧洲地图学对中国的介绍》,载于《文化杂志》,第 17 页。

③④ 洛佩斯(Fernando Sales Lopes):《罗明坚的中国地图集》,载《文化杂志》,第 34 期,第 6.5 页,澳门文化司署出版,1998 年春季版。

⑤ 参阅卢西亚诺·佩特奇《罗明坚地图中的中国资料》,澳门文化司署《文化杂志》,1997 年 10 号,第 5 页。

从南方沿海省份逐步展开了他的介绍，“这种看中国的方式与那个时代葡萄牙人的方式完全相同”，^①因为对当时的欧洲人来说，他们更关心的是与他们贸易相关的中国南部省份。

尽管在西方实际影响较大的是卫匡国 1655 年在阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》(*Novas Atlas Sinensis*)，但罗明坚地图的价值却有不可忽视的作用，因为卫匡国返回欧洲以后，还是通过卡瓦莱蒂的地图集参考了“罗明坚的绘图作品”^②，所以，如果说利玛窦第一次将西方地图介绍到中国，推动了东方制图学的话，那么，罗明坚则是第一次将东方地图介绍到欧洲，推动了西方的制图学，而中国地图在西方的传播是同中国哲学和宗教的传播紧紧联在一起的。^③

① 洛佩斯：《罗明坚的〈中国地图集〉》，澳门文化司署《文化杂志》，1998年春季号，第5页。

② 本犬尔迪诺：《15—17世纪欧洲地图学对中国的介绍》，澳门文化司署《文化杂志》1998年春季版，第22页。

③ 本节我曾在《基督宗教研究》第二辑，社会科学文献出版社2000年版和《汉学研究》第四集，中华书局2000年版以《罗明坚——西方汉学的奠基人》为题发表，由于交稿时疏忽，文中许多排印错误未得到改正，在此向读者和两本书的主编表示歉意，本书发排后认真做了校对，改正了一些排印错误。

第三章 利玛窦与中国宗教 和哲学的西传

《马可·波罗游记》虽然在西方产生了广泛影响,但它只是表现出一个威尼斯商人的眼光,他对中国文化的内核——儒家哲学思想从来未加注意;鄂多立克、拉达等人对中国的报道大多是浮光掠影;门多萨的《大中华帝国史》也不过是对过去的材料加以系统整理,他本人更谈不上对中国哲学宗教的研究,只是做一个一般性的介绍。

中国哲学的西传始于耶稣会士来华以后,而其奠基性人物就是罗明坚、利玛窦。如日本学者石田干之助在《欧人之汉学研究》中所说:“1580年有罗明坚,1583年有利玛窦,各自来澳门,在中国印上第一步足迹,两人的中国研究,实始于那时,从来欧人于中国所记如前述,大多不过载录旅中见闻,以及事业成绩报告之类,至于研究中国,还是很隔膜,略近具体研究,正是这时期的事情,而这便是以新来的传教师们作先锋的,耶稣会教士等来中国,于中国宗教史、学艺史上,有极重要意义,早为人所周知。又,这以欧西的中国知识的发展,划分空前的一时期而论,必得认为最重要事件。”

利玛窦不仅是将西方宗教、哲学和科学技术介绍到中国的奠基人之一,也是将中国宗教、哲学介绍到西方的先驱性人物。中国学界在对利玛窦的研究中大多数侧重于前者,而弱于后者,而从历

史角度来看,利玛窦在“西学东渐”和“中学西传”这两个方向上的贡献几乎是旗鼓相当的。正如有的学者所说:“惟就利氏本人而言,除重新在华建立天主教传教事业外,其最大贡献仍在有选择地将中学西传,使欧人因他的媒介而对其产生新的认识。……”^①

作为汉学家的利玛窦,他的著作应包括中文和西方文字两种,不应把他的中文著作排除在外。物换星移,岁月变迁,400 年后的今天,西方的汉学家们能用中文写作的仍寥若晨星,仅此便可看出利玛窦作为西方汉学的奠基人的不可动摇的地位。

利玛窦之所以成为中国哲学、宗教西传的奠基人之一,这与他在中国所确立的“适应”路线分不开。正是这条路线不仅使耶稣会在中国站住了脚,从而开辟了一条完全不同于西班牙在菲律宾的传教路线,^②而且造就了罗明坚、利玛窦等一批欧洲最早的汉学家。

但鉴于我们这里讨论的是中国宗教和哲学的西传,这样我们就侧重介绍利玛窦的西文著作。

利玛窦晚年所著的《中国传教史》是他汉学著作的代表作之一,这部著作的出版历经艰辛。当年利玛窦是用意大利文写的,完稿后托同会传教士金尼阁带回欧洲,金尼阁在返欧途中把全书从意大利文译成了拉丁文,并对原文作了一些改动,增添了一些史事。1615 年,他返回欧洲后以自己的名义发表,一时成为最有影响的关于中国的著作之一。1909 年,耶稣会著名历史学家达基·宛林里(Tacchi Venturi)发现了利氏的原文,以后 1911 年和 1942 年先后两次出版,其中德礼贤(D'Elia)的 1942 年本注释甚详。

① 林金水:《利玛窦与中国》第八章,中国社会科学出版社,1996 年。

② J. S. Curran, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, Chap5, "Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits" London, 1986.

1985年，中华书局出版了原金尼阁本的英译本，1986年台湾光启社和辅仁大学出版社联合出版了德礼贤的整理本，但也只是译了意大利原文，注释大多未译。但这个译本要比大陆中华书局本更可靠一些。我们这里采用的是台湾光启社的版本。

利玛窦说这部著作“主要是给欧洲人看的”，它虽然有护教的意味，以使欧洲人更加支持耶稣会在华的传教工作，但它也基本上反映了利玛窦的中国观。我们所依据的主要材料是利玛窦的《中国传教史》和《利玛窦通信集》，因为这两部著作是以西方文字写成的，尤其前者在西方产生了重大的影响。

一 利玛窦对儒家学说的介绍

在《中国传教史》的第五章中，利玛窦说：“虽然不能说在中国哲学家就是国王，但可以说国王是受哲学家牵制。”^①这显然指的是儒家。在对中国哲学派别的介绍中，利玛窦对儒家着笔最多，介绍的最为详细。他说：

“中国最大的哲学家是孔子，生于公元前 551 年，活了七十余岁，一生以言以行以文字，诲人不倦。大家都把他看为世界上最大的圣人尊敬。实际上，他所说的和他的生活态度，绝不逊于我们古代的哲学家；许多西方哲学家无法与他相提并论。故此，他所说的或所写的，没有一个中国人不奉为金科玉律；直到现在，所有的帝王都尊敬孔子，并感激他留下的遗产。他的后代子孙一直受人尊重；他的后嗣族长享有帝王赐的官衔厚禄及各种特权。

① 利玛窦：《中国传教史》，第 21 页，台湾光启社，1986 年。

除此之外，在每一城市和学宫，都有一座极为壮观的孔庙，庙中置孔子像及封号；每月初及月圆，及一年的四个节日，文人学子都向他献一种祭祀，向他献香，献太牢，但他们并不认为孔子是神，也不向他求什么恩惠，所以不能说是正式的祭祀。”^①

这是西方学术著作中对孔子的一次较为详细的介绍。在这里，利玛窦不仅介绍了孔子的生平，而且介绍了孔子在中国的地位，说明了儒学作为官学的特点。尤其值得注意的是对儒学礼仪形式性质的界定，指明“他们认为孔子不是神”^②，肯定儒家礼仪是非宗教式的礼仪。这个介绍和定性在以后的“礼仪之争”中有着决定性的作用，反耶稣会的人认为儒家是搞偶像崇拜，由此攻击耶稣会的儒家观；而进步的启蒙思想家们则从中受到启示，将儒家作为无神论或自然神论来理解，以此来批判基督教的范例，这点我们下面还要展开。

虽然利玛窦这里说儒家的祭祀不是宗教仪式，但他有时还是把儒家作为宗教看待。如他在第十章中所说的，“儒教是中国古代原有的宗教，故此过去和现在，这些人一直握着政权，也是最盛行，最受重视，经典最多的宗教”^③。确定原始儒家的宗教性在于说明它和天主教相通的一面，这和耶稣会在华的传教策略有关。

为了在中国传播天主教，利玛窦采取了“合儒排佛”的政策，这主要是一种策略上的考虑。这点他在《中国传教史》中说得很明白：“从开始我们的信仰就受到了儒家的保护，原来儒家的道理没有任何与天主教相冲突的地方。否则，如果神父他们必须应付所有的教派，那么四面八方都是敌人，将难以对付。”

①②③ 利玛窦：《中国传教史》，第 23—24、25、83 页，台湾光启社，1986 年。

为了说明耶稣会这种“合儒”政策的正确性,利玛窦在向西方人介绍儒家时又将儒家一分为二,以孔子为代表的“原儒”是可取的,以“理学”为代表的“后儒”则是不可取的。鉴于这个区分,利玛窦对中国的原始宗教尤其是早期儒家学说给予了很高的评价,他说:“在欧洲所知道的外教民族中,关于宗教问题我不知道有什么民族比古代中国人纯正,错误观念更少。”

为什么错误观念会更少呢?因为“儒教没有偶像,只敬拜天地,或皇天上帝,他似乎是掌管和维持世界上一切东西的”。他说,他在中国的古书中发现了中国人一直崇拜“皇天上帝”或叫“天地”,这是中国的“最高神明”。这一点,利玛窦在《天主实义》中做过详尽的论证。他说:“吾天主乃古经所称上帝也。”然后他引用一系列的中国典籍来证明自己的这个观点。所以他的结论是“可知历观古书,而知上帝与天主特异以名也”。

《天主实义》作为利氏的中文著作,主要是为取得儒家的信任,与儒家采取统一战线,以便和佛教斗争,使天主教在中国立住脚。而《中国传教史》作为西文著作,主要是告诉西方人,中国人原本也是信上帝的,耶稣会采取的“合儒”政策是站在护教的立场上的,肯定原儒以说明在华传教事业之必需,这样方能得到西方社会对在中国传教的支持。利玛窦在这两个方面,侧重和目的各有不同,但通过我们的综合研究可以看出,在对儒家信仰的评价上大体是一致的。

在揭示了耶儒相通、儒家的原始信仰和天主教没有差别以后,利玛窦还分别从儒家的伦理特征和政治实践两个方面对儒家学说作了进一步的介绍。利玛窦对儒家的伦理思想一直给予较高的评价,他说:“在学理方面,他们对伦理学了解最深。”^①这种伦理的重

① 利玛窦:《中国传教史》,第 23 页,台湾光启社,1986 年。

要表现是对先祖父辈的孝。利玛窦对此做了介绍，他说：

“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供，有肉，有水果，焚香及丝巾……穷人则以纸代替丝布。他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生，事亡如事存，教之致也’，他们并非认为死人会来吃上述的东西，或需要那些东西；他们说是因为他们不知道有什么别的方法，来表示对祖先的爱情及感恩之情。”^①

为了怕引起西方人误会，把中国的祭祖当做一种宗教仪式来看，利玛窦还特别解释说：

“有些人曾对我们说，订立这些礼法，主要是为活着的人，而非死人；即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，侍奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝愿什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信，虽然最好在成为基督徒后，把这份孝心，改为对穷人施舍，以助亡者之灵。”^②

从这里可以看出利玛窦对异教文化风俗、伦理的宽容和理解，虽然这种说法不乏护教的策略考虑，但他对中国儒家的伦理还是流露出了赞同之情。

利玛窦对儒家的五伦也给予了很高的评价，他说：“儒教的目

①② 利玛窦：《中国传教史》，第 85 页，台湾光启社，1986 年。

的是国家之和平安宁，及家庭与个人的良好关系；在这方面，儒家的主张很好，合于天主教的原理。他们非常重视五伦，认为它是人类所共有的，即父子关系、夫妻关系、君臣关系及朋友关系。他们以为外国人都重视这些关系。”^①

在对中国人哲学特征介绍时他说：“古代的中国人无论做什么，都尽力随从理性之指导，他们说理性是上天赋予的。……因此可以希望无限慈悲的上帝，使许多按自然法生活的古人得到了救赎。”^②

利玛窦对儒家思想的这些介绍，表现出了他头脑中已有的西方概念在发生作用，也就是说，他还是从一个西方人的角度来解释这一切的，原有的文化背景对他的解释发生了影响。因为“自然理性”是一个纯西方的概念。利玛窦这样做一方面说明他为了让西方人更好地了解儒家，理解儒家，另一方面也说明在文化交流中，任何对异族文化的解释和接受都是从自己原有的文化背景和知识结构出发的，全盘地、不走样地接受几乎是不可能的。从利玛窦开始到今天的西方汉学都始终保持着这个基本特点。在研究哲学交流史时必须注意到这个基本特点。

他对儒家伦理的介绍不仅仅局限于学理上的分析，对人们日常生活中的伦理准则、礼法风俗也给予了注意。在《中国传教史》一书的第七章中，他专门介绍了“中国之礼法”。在这一章的开头，利玛窦就说：“在古代，中国给自己取的名称是‘文华之国’。中国书里经常讲论的五常之一，即是‘礼’；所谓五常，就是五个道德。礼在于彼此敬重，做事有规有矩。中国的礼法历代相传，有增无减，结果弄得人整天在外奔走，没有时间做别的事……因为人家太注重外表的繁文缛节，反而忽略了内心……因此，野蛮的民族固

①② 利玛窦：《中国传教史》，第 86、80 页，台湾光启社，1986 年。

然不必说了,就连我们欧洲人,好似礼貌已得周到了,但与中国人相比,无异是不讲礼貌的纯朴人。”^①

我们不能不敬佩利玛窦的文笔,在平白的叙述中藏着悬念,让人随着他的叙述而进入情景。在我们今天看来,利玛窦对中国礼俗的描写似乎过于琐碎,但在当时对西方人来说,这无疑如“一千零一夜”的神奇故事一样,给欧洲人打开了一个远方神奇国家的大门。从这些细节的介绍中才能使他们感受到中国为何是“文华之国”“礼仪之邦”。同时,在这种细节的介绍中,儒家学说的伦理特点也跃然纸上,从而使西方认识到孔子所讲的礼究竟是什么。

由于利玛窦久居中国,《中国传教史》又是他晚年的著作,因此,他对中国礼节的介绍,对这种礼节中所浸透的儒家文化的分析都是以前关于中国的书籍所不及的,如门多萨的《中华大帝国史》缺少的正是这种细节。

自汉儒以后,儒家学说就与社会政治制度联系在一起,自董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”以后,儒家思想就上升为一种国家意识形态。儒家伦理道德同封建的政治制度融为一体,儒家学说此时成了“社会组织的哲学”。利玛窦在对儒家学说的介绍中注意到了这一侧面。首先,他注意到中国政治与其哲学、宗教的关联。他说:

“由于中国面积庞大,中国学者们对其他国家所知又少,所以中国人一直以为他们的皇帝,就是全世界的君主,称他为‘天子’。因为‘天’是指他们最高的神明,故所谓‘天子’,就等于西方所说的上帝之子,但通常用的

^① 利玛窦:《中国传教史》,第48页,台湾光启社,1986年。

名称是‘皇帝’，即等于说是最高的君主。”^①

利玛窦的这个解释是建立在他对儒家哲学的理解之上的。上而我们已看到，他认为原儒中是有对“上帝”“天主”的崇拜的，但在这里已触及到儒家政治理论的一个根本性原则，即在天人合一思想的指导下，政权与神权的合一，皇帝是最高的统治者，又是天的代表。这是中西方政治思想的根本区别，应该说利玛窦注意到了这一点。

其次，他指出了儒家学说对教育制度、政治制度的影响。他认为，中国的考试内容完全是根据儒家学说制定的，文人们只有熟读儒家经典才能进入政治体制之中。他说：“最隆重的学位，是关于伦理学的，考中的人，能进身仕途。”这个考试内容就是“孔子曾修订四部古书，他自己写了一部，共有五经。”^②这是指《易经》、《诗经》、《书经》、《礼记》、《春秋》。这里，利玛窦显然有误，孔子从未自己动手写一部经，只是根据鲁国史而编了《春秋》。

利玛窦介绍说，五经的内容“或是古代君主的德政，或是有关德政的诗歌，或是中国的礼法，或其他处世为人的教训。除五经以外，又有三位或四位作家的各种道德劝言，收集在一起，称为四书”^③。这个介绍不太准确，《大学》、《中庸》为《礼记》一书的篇章，《论语》则是孔子本人的言论，《孟子》是关于孟子言行的著作。四部书写于不同的时代，只是到了宋代，经二程、朱熹的几番解释后，“四书”方成为官学的集中代表。

但在这里，利玛窦不仅仅是在介绍儒家的基本著作，而且也介绍了当时中国教育的基本情况，说明了儒家在国家教育中的统治地位。“儒家的著作是教育的基本教材”，他说：“因为这些书里的

①②③ 利玛窦：《中国传教史》，第 34、25、25—26 页，台湾光启社，1986 年。

言论颇为高明,古代的君王使订立了法律,学者都应以此九部书为其学问之基础;只能理解还不够……还须练习,把其中的每一句话发挥成各式各样的文章。因为每个人不可能把这九部书全部读过,以致能以其中任何一句话为题,立刻写成典雅的文章,就像在考试时所要求的。故此每个人都须精通四书,至于五经,每人可任选一部,以应考试。”^①

接着,利玛窦介绍了中国的私塾制度、考试制度,尤其是对考试制度的介绍更为详细。表面上看,这似乎是和儒家思想无关,其实利玛窦正抓住了儒家思想的根本之特点。儒家学说自汉代以后已成为国家意识形态,它的主要功能之一就是控制着全部教育制度和教育内容。整个国家的官吏都是通过考试选拔的,朝野上下都以儒家伦理为其行为标准。就这点来说,利玛窦认为“中国受哲学家制牵”,“中国人认为文人能判断一切事情”。这说明他抓住了儒家文化的一大特征。

以儒家学说为内容的考试制度既深刻反映出了儒学作为“儒教”之一的特点,也反映出了中国社会的根本政治特点,利玛窦对此的认识是深刻的。从这里我们可看到,利玛窦对儒家的评价既有策略性的考虑,也有他受儒家思想影响的一面。“在利玛窦的眼中,中国古代的道德与哲学并不比希腊时期和罗马时期的哲学差”^②,这表现了他对东方文化的欣赏,对异教习俗的宽容,仅从他向西方介绍儒家思想这一点来说,那种认为入华传教士在中西文化交流中没起什么好作用的观点实在太缺公允的学术态度。

① 利玛窦:《中国传教史》,第26页,台湾光启社,1986年。

② Adrink Dudink, *Matteo Ricci in the Footsteps of China Liang? Le Marche ed. oriente una Tradizione Ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Rom 1998, p. 92.

二 利玛窦对佛教的介绍

首先,利玛窦介绍了佛教传入中国的历史,对佛教在中国的来龙去脉做了交待。他说:“中国第二个教派是释迦或阿弥陀佛的宗教,即佛教。这个宗教是由西方的‘天竺’或‘身毒’传入中国的;天竺位于印度河与恒河之间。佛教在公元 65 年传入中国;据说后汉明帝在梦中见一金人,身高十六尺,全身发光,醒后乃派人去西方取经。佛经取来后,译成中文,释迦牟尼并未亲身来到中国,因为那时已经去世。”^①

利玛窦在佛教传入中国的问题上采取了传统的“东汉明帝感梦遣使求法说”,这个说法历来得到承认。实际上这个说法并不准确。准确的说法应是:“汉明帝求法说从基本情节来说是比较可信的,但它只是说明印度佛教进一步向中国传播,而不能说这是佛教传入中国的开始。”根据《三国志·魏志·东夷传》的记载:西汉末季,哀帝元寿元年(公元前 2 年),有“博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》”,这说明在两汉时佛教已传入中国内地。

利玛窦作为外国人所了解的也就是—般性说法,并无大错,但不够准确。应引起我们注意的是,他认为中国人接受佛教是未找到真正福音的结果。他说:

“佛教传到中国的时代,正是福音开始传播的时代,圣巴尔多禄茂是在印度北部传教,是印度本境或其相邻的地区;而圣多默是在印度南部传教,因此可以想到,中

① 利玛窦:《中国传教史》,第 87 页,台湾光启社,1986 年。

国人听到福音之消息，故此派人到西方求道；但是派去的人或是因为错误，或是受了当地人的欺骗，带回来的是佛典，而不是福音。”^①

显然，这是利玛窦护教的一个说法。两汉时期中国人从未听到福音的消息，又谈何寻错了经？从这里我们看出这个理由的牵强之处。以后来华耶稣会士内部产生的“索隐派”在利氏这里已有端倪。

对于佛教的教义，利玛窦并未做深入的介绍，从利氏的全部著作来看，他本人也并未深入研究佛教的经典，正如他自己说的，佛教学说传入中国以后，“错综复杂，没有一个人能弄清楚，能说明白”。他只是简单地说，佛教主张灵魂不朽，死后升天堂。

对佛教的建筑和当时的现状，利玛窦做了较为详细的介绍。他说：“现在能看到的古代遗物，有许多寺庙，有些建造得巍峨壮观……供着许多高大的雕像，有铜的、木质的、大理石的、石膏的；在寺院旁，多次有用石头或砖造的高塔，并有许多青铜或铁铸的大钟。”^②

利玛窦和罗明坚自从着儒服、戴儒冠后，对佛教的态度日益轻蔑。这种情绪流露在他的字里行间，他说：“佛教的僧侣通常称为和尚。他们剃光头发及胡须，与中国的习惯相反。一部分和尚各处化缘云游，一部分在山上修行。但是绝大部分和尚，可能有两三百万，是分住在各地的寺院里，生活中靠古代官家赐的地产收入，信徒们的布施，或自己工作所得的酬劳。”在谈到这些和尚的素质时，利玛窦说：“和尚们都是或大家认为是全中国最低级和最没有教养的人。一是由于他们的家世，因为都是来自低级的贫穷家庭，

①② 利玛窦：《中国传教史》，第87、89页，台湾光启社，1986年。

在儿童时被父母卖给老和尚的,为将来继承其衣钵;一是由于他们的无知和缺乏教育。所以,他们不识字,也不懂得怎样处世为人;除非是有点才气的,才会读书,有点知识。”不仅文化上差,行为上也很糟糕,利玛窦接着说:“他们虽然没有妻室,但并不守清规。不过他们与女人有染时,尽量在暗中进行,以免受到官方的制裁。他们犯了罪,若真有真实凭据,官方会罚他们坐监,加以殴打,甚而杀死,对他们没有一点敬意。”^①

利氏这里对佛教和尚们生活细节的介绍,倾向性十分明显,在他的笔下,人们不会对和尚们留下好的印象,这里可以看出利氏既有传教的策略上的考虑,也有他自己的亲身经历和感受,因为利氏在中国期间多次拜访各大名寺,与僧徒们有着广泛的联系,像对和尚私生活的介绍,非亲身生活在中国是不可能知道的。

佛教传入以后,在中国得到较大的发展,尤其在隋唐时期,但中国佛教派别林立,各教派之间并无像西方那样的统一的组织形式。像天台宗、华严宗、唯识宗以及后期的禅宗,都是自立门户,自行发展,利玛窦对这一点介绍得较为准确。他说:“这些庙宇,或者说是这些庙宇的寺院,每院落有一个主持,为终身职。主持各收买自己的徒弟,当其继承人;看其财力及收入多寡,要收多少徒弟就收多少。在各寺院之间,没有统一之组织,没有人能过问其他寺院的事。”^②

他还简单地介绍了寺院经济,说各寺院都建了许多客房,然后把这些客房租给过路的旅客,从而获得一大收入。他还介绍了一些和尚们的生活细节,佛教的一些佛事活动。

利氏的这些介绍对于西方读者了解中国佛教的特点,认识中国佛教徒的宗教生活内容还是很有益的。对欧洲和广大读者来

●● 利玛窦:《中国传教史》,第 89—90、90 页,台湾光启社,1986 年。

说,或许正是这种细致入微的介绍才会引起他们的兴趣,对中国社会生活的细节介绍,这应是利玛窦《中国传教史》的特点和成功之处。

在对佛教的介绍中,特别引起我们注意的是他在《中国传教史》中所介绍的佛教理论与他在《天主实义》等著作中所展开的对佛教理论的批判二者之间的差异性。

这种差异性主要表现在《中国传教史》中公开承认了基督教与佛教的共同性方面。利氏从以下几个方面说明了这种共同性。

首先,在世界构成上的相似性。他说:“佛教创始人似乎对西方的哲学有所认识;因此他们讲‘四大’,说下界的一切东西,人和动物,植物和矿物,都是由四大合成的,这是中国人从来没有听说过的学问。”[●]而在《天主实义》中,则对佛教在世界构成上的“空无论”进行了批判。他说:“二氏之谓,曰无,曰空,于天主理大相刺谬,见不可崇尚明矣。夫儒之谓,曰有,曰诚,虽未尽问其释。因庶几乎?”虽然“四大说”和“空无说”都是佛教本体论的重要内容,但利氏在二处突出的重点则不同。

其次,轮回说上的相同性。他在《中国传教史》中说:“佛教特别把轮回说传遍了中国,为使这学说更易使人接受,佛教在毕达哥拉斯学说中附加了许多故事。”这点和《天主实义》上讲的基本上相同,他说:“古者吾西域有士,名曰闪他卧刺,其豪杰过人,而质朴有所未尽,常痛细民为恶无忌,则乘已闻名,为奇论以禁之,为言曰:‘行不善者,必来世复生有报。’,佛教所以讲轮回就是因为“此语忽漏处,以及身毒释氏图立新门,承此轮回,加之六道,百端狂言辑书谓经。数年之后,汉人至其国而传之中国”。经利氏这一解说,佛教轮回之说不过是步了毕达哥拉斯学说之后尘,并无任何新

● 利玛窦:《中国传教史》,第 88 页,台湾光启社,1986 年。

意。但这也说明了佛教和耶教在轮回说是同出一源。

再说教义与行为的相似性。他在《中国传教史》中说：“佛教似乎对基督教教义也有相当清楚的认识，因为他们也讲一种三位一体的道理。他们劝说善人升天堂，坏人下地狱；他们教人忍耐痛苦，行苦功；他们推崇独身生活，而且似乎禁止婚姻；他们离开家庭，到处朝圣，路上只靠乞求维持生活。在许多情形下，他们举行仪式与我们的相似……在他们的庙里，有雕像，有灯烛。和尚们穿的长衣很像我们神父的衣服。在佛教的经典中，经常提到一个叫达摩的人物，好像是想利用圣多默宗徒的权威，使人相信他们的学说。”^①

对于着僧服多年的利玛窦来说，这种耶佛之间的共同性他是深有感触的。但他认为这种共同性是建立在佛教学说是从基督教那儿窃来的这一认识的基础上，正如把“达摩”也说成了西方的人物一样。

在《天主实义》中对天堂地狱说，他从儒家思想的角度做了论证。他说：《诗》曰：“‘文王在上，於昭於天。’文王步降在帝左右。”《召诰》曰：“天既遐终大邦殷之命，兹殷我先哲王在天。”夫在上、在天、在帝左右，非天堂之谓其何欤？”^②这里，利玛窦不但没有直接批评佛教的天堂地狱说，他还借佛教有此说作为说服儒家相信这一学说的根据。“且夫天堂地狱之报，中华佛老一氏信之儒者之智亦从之。”^③但后来徐光启在《辟妄》中对佛教的地狱说直接提出了批评，他说：“夫地狱以为有耶，无耶？无则罪人原目不入，可以不破，有则为天主所设，坚于铁圈，乃用苦魂者，意为赖凡流念数番言，狱破魂者，有是理乎？”

① 利玛窦：《中国传教史》，第 88 页，台湾光启社，1986 年。

②③ 利玛窦：《天主实义》，第六篇。

这说明佛耶之间的关系，理论上的区别，利玛窦并未彻底弄清。虽然他一直在批佛，但他也承认这种相似性，这种理论上的矛盾是一直存在的。徐光启在这个问题上显然与利玛窦理解不同。

从宗教角度来看，佛教的确和基督教有许多近似之处，但利玛窦只是在《中国传教史》中公开承认了这一点，而在《天主实义》中对这种相似性从来未公开承认，而多以批判为主，或以佛教窃取基督教学说，西方思想传播到印度为由来解释这种相似性。

从这里，我们看到利玛窦在“西学东渐”和“中学西传”两个角度的差异，《中国传教史》主要是写给欧洲人看的，《天主实义》等书是写给中国人看。前者是要说服欧洲人支持传教事业，因而对异教的介绍多以取其同为基点，即便是佛教有许多错误，也只是因为原从西方“窃取的真理之光被淹没了”。耶稣会入华就是要恢复这些真理。而对于后者则是要巩固天主教的势力，排斥其他宗教力量，因而除儒家以外，多以取其异为基点，划清天主教与其他教派的界限。

实际上，“西学东渐”和“中学西传”是来华耶稣会上同时完成的两件事，这两个方面是紧密联系的。但目前这两个方面的研究人都是分开的，从而造成对“西学东渐”和“中学西传”二方面研究中的片面性。在这方面的许多基础性工作要做，我们在本书所展开的研究实在是挂一漏万，微不足道的。

三 利玛窦对道教的介绍

利玛窦在谈到道教时说：“第三个教派是道教，其创始人是老子。老子是与孔子同时代的哲学家，传说他在出生前在母亲胎中活了八十年，因此才有了老子之称。道教的经典不是他留下来的，他似乎也未曾创立新的教派。在他死后，一些道士尊他为教主，编

写了与其他教派不同的经典,其中载有许多传奇故事。”^①

利玛窦关于老子的说法虽然来源于传说,但他对老子与道教的区别还是准确的。刘勰曾说过:“案道家立法,厥有三品,上标老子,次述神仙,上袭张陵。”^②王明先生说:“‘老子’由传说中人变为神仙享为教祖,受秦汉时的神仙思想影响甚大,与东汉晚期三张(张陵、张衡、张鲁)的宗教活动分不开。”^③

利玛窦也看到了老子与道教的联系,因为老子已成为道教的偶像,“除了其他偶像,他们也敬拜元始天尊太上老君;他不是无形的,而是有形的”。“在天尊的上面还有三位大神,其中之一是老子,信徒们认为他就是道教的创始人。”^④显然,这里他转述了一般道教徒的看法,因为上面他已讲过老子不是道教的创始人。

关于道教的理论,他说:

“道教也讲天堂,是教徒们受赏的地方,坏人则到地狱里去。但是道教的天堂与佛教的不一样:道教说人死后,肉体与灵魂一起升天;在他们的道观里,就有活人升天的图画。为了能够得道升天,道士们教人练各种功夫,怎样打坐,念什么经文,也喝某些药;他们说在神仙的帮助下,如此能到天上永生,或至少能在世上延年益寿。虽然很容易看出,这些都是荒诞不经之谈,是骗人的,但因中国人极欲长久享受现世的幸福,许多人便想那是可能的,一直到死,执迷不悟;练了各种功夫后,有的比常人死的还早。”^⑤

①②③ 利玛窦:《中国传教史》,第91、91、92页,台湾光启社,1986年。

④ 《天感论》,第七十六章。

⑤ 王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1990年。

这段话对道教理论的概括并不十分准确，但也大体上描绘出了道教的特征。长生是道家的根本目标，这样才衍生出内丹和外丹等修炼的方术。如《老子想尔注》中所说的“归表于道，惟愿长生”。从形式看，利玛窦说的是对的，因为佛教把“有生”作为痛苦之源，这种痛苦就在于精神和肉体联在一起，人只有神形相离，精神才能得以超脱，而道教主张肉体成仙，精神和肉体一起长生不死，从而摆脱苦难。“道主生，佛主死”，这是佛道两家的重要区别之一。这一点利玛窦并未明确点出。这一点汤一介先生讲得十分精彩：“盖从道教而言，解决生死问题，以求解脱成仙，是以永生为特征的……佛教主‘不生’，盖有生必有死；道教主‘不死’，盖不死则永生”。^①

利玛窦对道教的经典十分轻视，他在《中国传教史》中还专门讲了道教典籍中的一段故事，以说明道教理论的肤浅。从利玛窦的中文著作和西文著作来看，中国三大宗教中他了解最少的是道教。从目前的文字来看，他并未深入研究过道教的基本理论，所以他讲的都是极为一般的东西。

实际上，道教自东汉末年产生以后，道教徒和信徒们在历代编了大量的经书，加之他们也将先秦诸子百家中的不少术方技的书也收入其中，从而形成了数量浩大的经书，内容涉及哲学、历史、文学、医学、科技史、养生学等多方面。流传至今的《道藏》是明代修成的，名为《正统道藏》，凡 5305 卷；后又修《续道藏》180 卷，正续《道藏》共 5485 卷，由此可见道教典籍的丰富。不仅如此，《道藏》中所保存的若干思想资料在中国思想史上占有重要的地位。利玛窦与儒家交往过多，从而使他未能深入了解道教，这一任务直到刘应、韩国英入华后才逐步完成，下面我们还要专门介绍。

① 汤一介：《中国传统文化中的儒释道》，第 173 页，中国和平出版社，1990 年。

四 利玛窦对明代哲学的介绍

利玛窦对中国哲学的介绍有别于他以前的传教士的有关著作的一个重要方面是他的实践活动。他并不是仅仅停留在书本上转述中国的哲学,而是亲身生活于中国,与明代的哲学家有过实际的接触和交往,因而,他对中国哲学的介绍具有更强的可信度,同时,他的介绍,也给我们提供了一些晚明时期中国哲学的实际情况。

利玛窦着儒服以后,在肇庆、南昌、南京、北京等地与明代的士大夫阶层进行了广泛接触。他给朋友的书信中多次抱怨,拜访他的人太多,使他应接不暇,尤其在北京的最后几年更是如此。在他会见的这些人中,有不少是晚明时著名的理学家或思想家。

帮助利玛窦在南京传教贡献最大的祝石林是晚明心学泰州学派的重要人物。《明儒学案》卷三五《祝世禄传》说:“祝世禄,字延之,号无功,鄱阳人。由进士万历乙未考选为南科给事中。当绪山、龙溪进学江右,先生与其群,从祝以直惟敬,祝介卿屠寿为文麓之会……天台以‘不容己’为宗,先生从此得力,‘身在心中’一语,实发先儒所未发。至谓‘主在道义’,即蹈策士之机权,亦为妙用。此非儒者气象,仍释氏作用见性说也。古今功业,如天空鸟影,以机权而干当功业,所谓以道殉人,遍地皆士矣。”这点正如利玛窦在《中国传教史》所说的:“对这事出力最多的是科吏,大家叫他祝石林,是江西人。通常在南京有八位或十位科吏,管理南京的民事,现在只有他一位,独揽大权,没有人不怕他,不尊重他。他也是一位大文学家及名书法家……他写了几本劝人修德行善的书,文人社团也常请他讲演。”像祝石林这样与利玛窦有过来往的明末士人很多。

国内学者林金水专做了一篇论文,题为《利玛窦交游人物

表》，将利氏在中国所交往的人物一一列出，从中可以看出利玛窦活动范围之广。如林金水所说的：“这些人当中有王公贵族，朝廷宰臣，六部各卿，地方名臣、学者、僧侣、商贾，直至黎民庶人，几乎包括了当时各界的知名人物。”^①学术思想界与利玛窦有过交往的有李贽、章潢、祝世禄、袁宏道、袁中道、李日华、焦竑、徐光启、李之藻等人。其中，以与明代著名思想家李贽的交往最引人注目。

利玛窦第一次见到李贽是在焦竑家中。焦竑，字弱侯，号澹园，江宁人，1589年举进士廷试的第一名。《明史》上说他“博极群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯。善为古文，典正驯雅，卓然名家”。就思想来说，他主张儒释道三教合一，这引起了利玛窦的注意。他写道：“这时在南京有位状元……对中国的三个宗教极有研究，这时致力宣传三教归一学说。”

而李贽与焦竑交往甚密，当利玛窦前往焦竑家拜访时，二人不期而遇。利玛窦说：“当时有中国另一位名人李卓吾在焦竑家中做客。他做过大官，曾任姚州或姚安知州，却弃了官职和家庭，削发为僧。因为他博学能文，又年已古稀，声望极高，有许多弟子信了他创立的宗派。”

这两位大文人对利神父非常敬重。特别是李贽，本来非常孤傲，大官拜访他时，他不接见，也不拜访高官人员；而他竟先自动造访利玛窦，使利玛窦的朋友感到意外。利神父按中国习惯回拜时，有许多学术界的朋友在场，大家谈论的是宗教问题。李贽不愿与利神父争论，也不反驳他的主张，反而说天主教是真的。

利玛窦这个记叙较为真实。虽然李贽对天主教的信仰缄口不言，不与利氏争论，但他对利玛窦还是很赞赏的。他专门赠送了利

^① 林金水：《利玛窦与中国》，附录一，第286—316页“利玛窦与中国士大夫交游一览表”，中国社会科学出版社，1996年。

玛竇两把扇子,并题上自己的诗,目前仅有《焚书》中存一首,题为《赠利西泰》:“逍遥下北溟,迤迤向南征。刹刹标名姓,仙山纪水程。回头十万里,举目九重城。观国之光未?中天日正明。”

他还在《续焚书》卷一《与友人书》中对利玛竇给予了很高的评价,他说:

“承公问及利西泰,西泰大西域人也。到中国十万余里,初航海至南天竺始知有佛,已走四万余里矣。及抵南海,然后知我大明国土先有尧舜,后有周、孔。住南海肇庆二十载,凡我国书籍无不读,请先辈与订音释,请明于《四书》性理者解其大义,又请明于《六经》疏义者通其解说,今尽能言我此问之言,作此问之文学,行此问之礼仪,是一极标致人也。中极玲珑,外极朴实,数十人群聚喧杂,惟对各得,偿不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比,非过亢则过谄,非露聪明则太闷闷瞶瞶者,皆让之矣。”

但不知到此何为,我已经三度相会,毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学,则又太愚,恐非是尔。”

李贽虽三度和利玛竇相会,但终猜不出他为何来华。这一方面说明李贽之深刻、敏锐,也说明利玛竇在与中国文人交往的过程中以合儒为策略,对其真实目的藏而不露。

利玛竇也感到了李贽的热情,他在《中国传教史》中说:“李卓吾在湖广有许多弟子。他得到了利玛竇的《交友论》之后,便抄写了几份,分送给湖广的弟子们。因为这位大文人对《交友论》的推重,神父们的名声便也在湖广一带传开了。”以后,在利玛竇北上

途中路经济宁时，李贽又专门请利玛窦到总督府共叙友情。李贽对他不仅热情接待，而且具体帮他修改进贡表章。利氏说：“总督与李卓吾想看一眼神父带的进贡表章；那是在南京采用了许多人的意见写的。总督与李卓吾感到写的不妥，要易写一张，又令衙署内善书法者为之誊清。除此之外，总督与李卓吾又各写了几封介绍信，结果比南京官员的介绍信更有用。”^①

虽然利氏与李贽关于哲学的讨论并未留下书面材料，但两人之间的交往和友谊在中西哲学交流史上是一件十分重要的事情，它是中西之间哲学家们的第一次直接对话和交往。利玛窦则通过《中国传教史》把李贽这个晚明思想家介绍给了西方。

此外，利玛窦在《中国传教史》中还提到右江王学的重要人物，如白鹿书院院长章本清、晚明大儒李日华、晚明儒臣叶向高等，正是通过对这些人的介绍，明代儒学的一些具体人物与形象才生动地呈现在西方读者面前。

^① 利玛窦：《中国传教史》，第 332 页，台湾光启社，1986 年。

第四章 礼仪之争与中国宗教 和哲学的西传

利玛窦逝世以后，对中国哲学和宗教西传产生重大影响的事件就是“礼仪之争”。“礼仪之争”是中西文化关系史上最重大的事件，这一事件的发生和结果，不仅对“西学东渐”产生了重大的影响，同时对“中学西传”也起到了意想不到的作用。研究中国哲学西传之历史，对“礼仪之争”不能不加以考察。

一 礼仪之争的始末

“礼仪之争”最初仅是一个译名之争。基督教中的造物主 Deus 音译为“徒斯”，但这两字的中文含义不明，自罗明坚起将“徒斯”译为“天主”。以后利玛窦也采用这种译法，或译为“上帝”，因中国古典文献中原有这两个概念，利玛窦为了坚持“多与孔、孟合”的路线，也正是从这个译名入手，强调耶儒相通，以便基督教能在中国得以传播。

除了 Deus 的译名以外，还有祭孔和祭祖问题，这两种仪式算不算宗教仪式？利玛窦认为祭孔和祭祖只是中国的风俗习惯，并非宗教仪式。正如他在《中国传教史》中所说的：

“每月之月初及月圆，当地官员与秀才们都到孔庙

行礼，叩叩头，燃蜡烛在祭坛前血的大香炉中焚香。在孔子诞辰时，及一年的某些季节，则以极隆重的礼节，向他献死动物及其他食物，为感谢他在书中传下来的崇高学说……使这些人能得到功名和官职；他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样……关于来生的事，他们不命令也不禁止人相信什么，许多人除了儒教外，同时，也相信另外那两种宗教。所以我们可以说，儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。因此，他们可以属于这种这派，又成为基督徒，因为在原则上，没有违反天主教之基本道理的地方。”^①

正像一些学者所指出“从利玛窦的思考方式来看，中国人在对孔子的崇敬礼仪之中不包含任何严格的宗教涵义，也并非表现出任何神秘的迷信”^②，表现出利玛窦一种宗教的宽容和文化上的理解及策略上的灵活性。利玛窦订的这个规矩使得中国人尤其是知识分子可以参加基督教而又不和原有的文化传统相矛盾。

利玛窦刚一去世，在耶稣会内部首先就发生了争执。^③对于耶稣会内部的这个争论过程，罗光先生有详细介绍，他说：

“利子去世于 1610 年，次年，利子的继任管理中国教务人龙华民，便发起反对利子所用‘天’和‘上帝’两称呼的运动。发起这种运动的理由，说是当时耶稣会远东视察员巴范济（Francesco Pasio）

① 利玛窦：《中国传教史》，第 85—87 页，台湾光启社，1986 年。

② George Minamik, S. J., *The Chinese Rites Controversy*, p. 20, Loyola University Press, 1985.

③ D. E. Mungello (ed), *The Chinese Rite Controversy: Its History and Meaning* pp. 3—12, Steyler Verlag 1994.

得到日本耶稣会士的报告,利子所著的《天主实义》,因日本人用理学家朱熹的思想去解释,‘天’和‘上帝’不能代表创造万物的尊神。龙华民命在中国的耶稣会士,对这个问题加以研究,并且征求奉教的中国学者对这个问题的意见。徐光启和李之藻都赞成利子的主张,龙华民便不能向巴范济提出任何具体的建议。巴范济于1621年去世,继任视察员为卫方济(译音)(Francisco Vieira)。龙华民这时联合熊三拔(Sabbatino de Ursis)向耶稣会中国日本区区长 Valentim Carvalho 上书,请禁止使用‘天’和‘上帝’两个名词。视察员卫方济于1614年命庞迪我(Diego Pantoja)和高一志(Alfonso Vagnoni)对于‘天’、‘上帝’、‘灵魂’等名词表示意见。熊三拔见到他们的意见,乃书为长文一篇,题名 *Tractatus de Verbo Xam-ti* (论上帝一名)作为对辩。熊氏之文,由澳门转到罗马,由教会中心的神学家予以研究。著名神学家 Lessio, Lorino, Gabriel Vasquez 等,都赞成利玛窦所用的名词。日本的耶稣会士 Juan Rodriguez 反对天与上帝。龙华民于1617年寄所写的 *Res memorabiles Pro dirigenda re Christiana* 与视察员,三拔在龙华民的文后加有注释。卫方济、熊三拔等再详细研究,熊氏于1618年印刻‘*De Vera cognitione Deai apud Litteratos sinenses*’。龙华民更进而主张根本废除‘天’、‘上帝’、‘天主’、‘灵魂’等名词,一律采用拉丁文译音。耶稣会视察员与耶稣会总长不接受龙华民的主张。于1612年耶稣会视察员 Jerónimo Ruiz 在澳门召开会议,会议结果赞成利子主张的一派得胜,视察员出令批准。龙华民不服,于1623年写成‘*Responsio brevis super controversias de Xam-ti*’。耶稣会视察员李玛诺(Manoel Diaz, senior)函复龙华民,予以申斥。同时罗雅各(Giacomo Rho)也写一书,书名‘*Tractatus in civitate Kiamcheu anno 1623 conscriptus ad comprobendam partem oppositam P. Ricci partem et totam Societatis in sinis cofirmandam*’。次年,龙华

民又把利子的《天主实义》，详加批评，写成 *Annotationes super librum Xe-y P · Ricci, anno 1624 Pekini conscriptae*。骆入禄 (Jerónimo Rodriguez) 继任视察员一年 (1625—1626 年)。高一志上书视察员，反对龙华民的主张……但是同年，史惟贞 (Petrus Van Spire) 则又出书攻击利子 ‘*Tractatus contra usum sinensium vocabulorum in rebus sacris apud christianos, Nankini conscriptus. Anno 1627*’。视察员 *Andreas Palmeiro* 乃于 1628 年在嘉定召开会议，讨论一种解决的办法。来嘉定开会的耶稣会士共有九人或十人；会中讨论的问题，共三十项，大半关于中国敬孔敬祖以及译名问题。讨论的结果，对于敬孔敬祖等问题，沿用利玛窦的方案，不以这种敬礼为宗教上的迷信；对于译名，则采用龙华民一派人的意见。视察员为谨慎起见，自己把嘉定的方案携往北京，向在钦天监任职的会士询问意见，汤若望遂写 ‘*Responsio ad casus controversos, 8 Novembris 1628*’。另一会士邓玉函 (Johann Schreck) 于次年写一小册 ‘*Tractatus super undecim punctis a decem Patribus S. J. decisus circa usum vocabulorum sinensim in rebus sacris Pekini decisus 1629*’。视察员 *Palmeiro* 在 1629 年出命：以后耶稣会士不许用‘天’和‘上帝’。”^①

一波未平又起一波，来华传教的方济各会和道明会对耶稣会的做法不满，又重提“礼仪之争”。这样礼仪之争便从耶稣会内部发展到会外，成了入华传教士各修会之间的争论。道明会上黎玉范 (Juan Mwrals) 把自己关于祭孔祭祖的看法写了 17 条，并于 1643 年到罗马呈给教皇乌尔班八世 (Urban VIII)，因乌尔班八世驾崩，关于禁止中国教徒参加祭祖祭孔的禁令是由英诺森十世 (Innocent IX) 在 1645 年 9 月 12 日下达的。

① 罗光《教廷与中国使节史》，第 88—89 页，台湾光启社，1967 年。

在这个文件的第八条中专门讲了关于祭孔问题：

“在道德哲学方面，中国有一个至圣先师，他已逝去很久了，他的名字叫孔子。孔子的教诲、孔子的规矩、孔子的著作在中国家喻户晓。不管人们的社会处境和社会地位如何，人们把他作为仿效和追随的榜样，至少将他视为圣哲。人们把他作为圣人崇拜与崇敬，为了表示这种崇敬之心，在全国的大小城市中都建有他的庙宇。中国的官员们每年几次要到孔庙，举行隆重的祭祀。这些官员扮演着类似司铎的作用。此外，一年中每个月他们也有两次祭祀，但仪式不太隆重。许多人成群结队的在孔子像前祈求帮助，他们在给孔子的祭品中有：整猪、整羊、蜡烛、酒、花、乳香等。当读书人考中后，他们要到孔庙点燃蜡烛，焚香。所有这些形式：祭品、鞠躬等只是意味着他们对读了孔子留在其著作中的教诲所受的益处，为此，表示谢意。他们祈求孔子，试图通过孔子的荣誉赋予他们聪明才智。”^①

对于基督教内的中国文人和官员能否祭孔问题，文件答复得十分明确：“不允许这样做。鉴于以上所描写的情况，基督教徒是不允许参加这样的祭祀活动的。”^②教皇的禁令引起了来华耶稣会士的不安，于是耶稣会又派卫匡国和卜弥格一同前往罗马教廷重提此事，请求教皇收回 1643 年的命令。

① *100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1654—1941)*, p. 3. The Ricci Institute for Chinese—Western Cultural History, 1999. 2.

② *100 Roman Documents Relating to The Chinese Rites Controversy (1654—1941)*, p. 3.

根据卫匡国的报告，教皇亚历山大七世（Alexander VII）在 1656 年 3 月 23 日又批准了中国教徒可以参加祭祖祭孔礼仪。文件中说：“基督教徒的文人们在考中以后，是否可在孔庙中举行接受学位的各种仪式？孔庙中既无偶像崇拜的祭品，也无司祭人员。这里所有的一切都不是为了偶像崇拜，儒生们和文人们来到这里，向作为他们老师的孔子致谢。自始至终这些礼仪都被认为是民俗性的和政治性的，仅仅是一种民俗性的崇敬。”

“所有中榜的儒生们都要到孔庙去，大学士、翰林和考官们在那里等候着他们。在孔子的牌位前，所有人一起按中国习俗对孔子鞠躬行大礼。对孔子并无任何供品。在孔庙中举行的这套仪式和他们对现在自己的老师的仪式完全一样。这样当他们对作为自己先师的孔子致谢以后，他们便可得到各种学位。除此之外，孔庙还是一个文科的学校（Gymnasium），严格地讲它并不能称庙宇，实际上除了儒生们外，任何人也不允许进入。”^①

根据这个解释，教宗明确指出“中国的基督教徒可以参加以上的仪式”。^②

针对前后两个内容不同的命令，道明会上包朗高（Juan Polanco）向罗马提出疑问，两个训令究竟执行哪个，而罗马教会的圣职部于 1669 年 11 月 20 日颁布部令，“答复道明会的疑问，声明上述两项命令同时有效，后者并不废除前者”^③。这更使在中国的传教士处于二难之中。

此时中国正值杨光先第二次教案之时，来华的大部分传教士

① *100 Roman Documents Relating to The Chinese Rites Controversy (1654—1941)*, p. 3.

② *100 Roman Documents Relating to The Chinese Rites Controversy (1654—1941)*, p. 5—6.

③ 罗光：《教廷与中国使节史》，第 94 页，台湾光启社，1967 年。

都被集中于广州，在这期间，他们举行了 40 天的会议，并形成决议，要执行亚历山大七世所批准的命令。但 1693 年由教廷直接委派的福建主教阎当(Charles Maigrot, 1652—1730)，“发出了划时代的命令，要求在他的教区内严格禁止中国礼仪。当时各地教堂都有仿制的康熙皇帝赐给汤若望的‘敬天’大匾，挂在堂内显要位置。阎当主教命令统统摘去”^①。并且他亲自给教宗写信，认为在中国不能再使用“上帝”“天主”两个名词，不能挂“敬天”大匾，不允许儒生祭孔。^② 阎当的信使罗马方面又产生了动摇。

经过多次讨论和研究以后，1704 年 11 月 20 日，教皇克来孟十一世(Clement XI)发表命令，禁止中国教徒参加祭祖祭孔仪式。并在该文件的第八条明确否认了卫匡国的辩护，认为卫匡国的辩护“在许多方面与事实不符”^③。之后，教皇乃派多罗主教 Msgr · Carlo Tommaso Maillard de Tournon 前往中国，作为教皇特使来执行决议。多罗特使来华以后，康熙皇帝以礼相待，两次召见，并明确告诉他：“中国两千年来，奉行孔学之道，西洋人来中国者，自利玛窦以后，常受皇帝保护，彼等也奉公守法。将来若是有人主张反对敬孔敬祖，西洋人就很难再留在中国。”^④

与此同时，康熙令所有在中国的传教士，均应向朝廷领票，声明遵守利玛窦规则，凡不愿领票者，一律不准留在中国境内。

由于来华传教士在敬孔敬祖问题上意见不一致，此时阵营大乱，多罗被送回澳门，多名不愿在中国领票的传教士也被驱逐出境，送往澳门。此时，礼仪之争已由一个纯粹宗教礼仪问题发展到

① 李天纲：《中国礼仪之争：历史文献和意义》，第 47 页，上海古籍出版社，1998 年。

② *100 Roman Documents Relating to The Chinese Rites Controversy (1654—1941)*，p. 9.

③ George Minamik, *The Chinese Rites Controversy*, p. 37.

④ 罗光：《教廷与中国使节史》，第 124 页，台湾光启社，1967 年。

中国清政府与教廷之间的冲突。利玛窦的规则被打破，天主教在华传教事业陷入了混乱当中。

引起混乱的不仅如此，在中国基督教徒中也引起了不安。不少士大夫基督徒要么单独著书写文，要么联合起来给教宗写信，^①一时天下大乱。

多罗后死于澳门，罗马教皇克米孟十一世于 1715 年公布了有名的“自登基之日”(Ex illa die)的教谕，严禁中国教徒祀祖祭孔。为了贯彻这个禁令，又任命亚历山大城主嘉乐 (Carlo Ambrosius Mezzabarba, Patriarch of Alexandria) 为特使，再次来中国。

嘉乐来华后，康熙曾先后 11 次接见他，但当他看到教皇禁止祭孔祀祖的通谕后，十分生气，他在这篇通谕的译文后面亲批谕旨说：“览此告示，只说得西洋人等小人，如何言得中国人之大理。况西洋人等，无一通汉书者，言说议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟与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。”^②

到雍正年间，已开始禁教，这样，在中国的传教士已屈指可数，除可数的有一技之长的传教士仍留在宫中外，大多数要么被驱逐，要么隐于山村。1742 年 7 月 1 日教宗本笃十四发表了“自上主圣

① 见严谔：《天帝考》，收入《天主教东传文献续编》第一册，台湾学生书局，1966 年；《赣州堂夏相公圣名玛弟业回方老爷书》、《草稿》这两篇藏于耶稣会档案馆的重要文献已被收入李天纲的《中国礼仪之争：历史文献和意义》一书中；《上教皇书》亦是礼仪之争中的一篇重要文献，见黄一农：《被忽略的声音：介绍中国天主教徒对“礼仪问题”的态度的文献》，载台湾《清华学报》，1995 年 6 月，第 25 卷，第 2 期；《明末清初天主教的“帝天说”及其所引发的论争》，载台湾《故宫学术季刊》1997 年，第 14 卷，第 2 期。在对礼仪之争中中国基督徒反应的研究方面，林金水的《明清之际士大夫与中西礼仪之争》（《历史研究》1993 年第 2 期）一文最早开启了这一方向。在此，对黄一农先生几次提供我有关研究材料，林金水亦给予帮助，对他们多次给予的帮助表示感谢。

② 陈垣编印：《康熙与罗马使节关系文书》。

意”(Ex quo singulari)的通谕,“因为它是对以往一系列教皇通谕的最终总结,史家把它视为礼仪之争结束的标志”^①。这个通谕指出:“中国的基督徒不允许主持、服务或参加在每年春分和秋分在孔庙组织的,按照中国风俗举行的祭孔和祭祖的活动,这些礼仪带有迷信成分。”^②同时这个通谕还规定了中国基督徒不准在自己祖宗的牌位前奉献供品,举行追悼先祖的各种礼仪活动。同时对入华传教士也提出了更为严格的要求。如通谕说:“根据此通谕,要求任何一个去传教或生活在中国或上面提到的其他国家和省份的传教士,都必须郑重宣誓:他将忠诚地、完整地、坚定地遵守本教宗的谕命和训令。”^③

因此,到1742年7月1日教宗的通谕后礼仪之争在中国实际上已经结束,但是直到1939年12月8日,教皇庇护十二世(Pius XII)才颁布了收回以往有关“祭孔祀祖”的禁令。至此,礼仪之争才最终解决。^④

二 礼仪之争与西方早期汉学的兴起

礼仪之争对中国和西方产生了完全不同的两种结果。在中国,由于罗马教廷不再遵守“利玛窦规矩”,这样从康熙到雍正、乾隆,逐步冷淡传教士,甚至出现全面禁教的情况,从而使已经取得显著成就的中西文化交流中断,在宗教形式下的西方科技、文化的

① 林金水:《明清之际士大夫与中西礼仪之争》。

②③ 100 Roman Documents Relating to The Chinese Rites Controversy, p.51, 53.

④ 关于礼仪之争的起因与结果直到今天西方不同的教派仍是有不同的看法,但不少学者认为由此而引起的“康熙皇帝的愤怒与失望无疑是中西关系史上一个重要而且意味深长的转折点”(美)孟德平(D. E. Mungello):《中国礼仪之争研究概述》,载《国际汉学》第5期第209页,大象出版社,2000年。

传播受到了直接的影响。虽然在清宫中始终有耶稣会士供职，但在对待传教士和西方科技文化的态度上，清政府已发生了很大的变化。康熙皇帝的那种宽阔的视野和大度气象，在乾隆时代已大大减弱，对他来说，西方科技的成果只是一种玩赏的玲珑精品，因而，许多传教士所介绍进来的西方最新的科技成果长期置于“冷宫”中，不再发生广泛的社会影响和作用。这里当然有中国社会经济文化的更深层原因，但礼仪之争的发生，教廷对中国传统习俗的蛮横无理的要求不能不是一个重要的外因。

然而，对西方来说，礼仪之争却产生了一个意想不到的结果：欧洲持续的中国热和汉学的兴起，从而使中国哲学和宗教传入西方。正如当时法国最大的史学家圣西门公爵在《人类科学概论》中所说的：“有关中国的争论在尊孔和祭祖等问题上开始喧嚣起来了，因为耶稣会会士们允许其新归化的教徒们信仰之，而外方传教会则禁止其信徒们实施之，这场争执产生了严重的后果。”^①

正是在礼仪之争中，来华的各修会传教士为维护自己的传教路线，多次派人返回欧洲，向罗马教廷和欧洲社会申诉自己的观点。他们著书立说，广泛活动，都将自己所了解的中国介绍给欧洲，以企图争取同情和支持。在考狄的书口中关于礼仪之争的著作就有 260 余部。这样，一个有辽阔的国土，悠久的历史，灿烂的文化的东方大国的形象一下子就涌现到了欧洲读者面前。“17 世纪欧洲关于中国的消息十分迅速地增长。”^②一时间谈论中国成为最热门的话题。中国对欧洲有了“一种特殊的魅力”^③，欧洲在礼

① 安卫朴、谢和耐：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，第 178 页，巴蜀书社，1993 年。

② E. J. Van Kley, *Chinese History in Seventeenth Century European Reports*, p. 195. Actes Du III colloques international De Sinologie VI, Paris, 1983.

③ 帕尔默等：《近现代世界史》，第 189 页，商务印书馆，1988 年。

仪之争之中了解了东方，了解了中国，“在几乎所有的科学部门中，中国变成论战的基础”^①。它为欧洲的启蒙运动直接提供了思想的材料。所以，欧洲是礼仪之争的受惠一方。

金尼阁是较早被派回欧洲的传教士，利玛窦托他带回的《中国传教史》，他在途中将其从意大利文改译为拉丁文，并于 1615 年在欧洲公开出版，书名为：*De Christiana expeditione apud Sinas* (Augustug, 1615)。这部书在欧洲产生了轰动性效果，被誉为“是欧洲人叙述中国比较完备无讹之第一部书”^②。是门多萨的《中华大帝国史》以后，在西方影响最大并产生持续影响的书。

以后被来华耶稣会派回欧洲“陈述传教会之需要”的是曾德昭，“他 1637 年在澳门登舟出发，1638 年在果阿完成其《中国通史》，于 1640 年安抵葡萄牙，1642 年至罗马”。《中国通史》又称《中华大帝国志》(*Histoire universelle de la Chine*)，是来华耶稣会士的第一部关于中国历史的著作。第一部分介绍了中国历史、地理等方面情况，第二部分介绍了中国的思想情况。

受同样使命返回欧洲的卫匡国也是来华耶稣会上中的早期的汉学家，他的《中国新地图志》(*Novas atlas Sinensis*)、《中国上古史》(*Sinicae hieoriarie decas prima res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia*)、《鞑靼战记》(*Histoire de La guerre des Tartaries Contre la Chine*) 更为详细地介绍了中国的情况。

柏应理(Philippe Corplet, 1624—1692) 1680 年返回欧洲，柏应理留居期间与“诸国研究华事之学者若克莱取(Anare Cleyer)、蒙采尔(Mentsell)、穆勒(Mulltr)、泰沃奈(Thevenet)、皮克物(Louis Picquet)等皆与给交”。他因“刊布其著述，留居欧洲甚久，影响人

① 利奇温著、朱杰勤译：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第 91 页。

② 费赖之：《在华耶稣会上列传及书目》上册，第 150 页，中华书局，1995 年。

心实深”。^①他在欧洲刊布的著作影响最大的当属《西方四书直解》, (*Confucius Sinarum Philophus*), 此书实际上是来华耶稣会士在教难期间会聚在广州共同完成的, 参与此事的人有殷铎泽 (Prosper Intorcetta)、恩理格 (Christian Herdericht)、鲁日满 (François de Rougemont) 等。这部书在欧洲产生了持久的影响, 被誉为“来华耶稣会士适应中国文化的最高成就”。它对欧洲人了解孔子和儒家思想产生了重要的影响。

安文思所写的《中国新志》由柏应理带回法国出版, 书名为: *Novelle relation de la Chine Contenant la description des particularitez les plus considérables de ce grand empire.* (Paris, 1690) , 他在书中详细地向西方报道了中国各方面情况, 尤其是对北京和清宫的介绍细致入微、引人入胜。

李明 (Louis le Comte, 1655—1728) 也是法国来华耶稣会士中奉命重新返回欧洲的人, 返回欧洲以后, 他直接参与了礼仪之争, 著有《中国现形势新志》 (*Nouveaux Mémoires Sur L'état présent de la Chine*), 此书站在护教的立场上, “致力于对中国的宗教的介绍”^②。李明虽然在华时间不长就返回欧洲, 他对中国的了解有限, 但由于当时正值礼仪之争, 所以, 书一出版立即有了强烈反响, 反对者有, 赞同者有, 告状者有, 一时成为争论的焦点。

白晋是来华法国耶稣会士的重要人物, 来华后深受康熙帝器重。1693年被康熙派回欧洲, 先后曾两度招收新人来华。白晋在欧期间也直接参与了礼仪之争, 著有“《中国语言中之天与上帝》, 是要证明中国古今书籍称真主曰天曰上帝, 并引古代典籍、……与

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第314页,中华书局,1995年。

② Lewis A. Maverick, *China A Model For Europe*, p. 17, paul Anderson Company, 1946.

俗谚以证之”^①。但他影响最大的书当属《康熙皇帝》。白晋将康熙帝与路易十四比较,书中对康熙帝充满敬重之情,这是欧洲第一本关于中国一个皇帝的传记书,在欧洲产生了广泛的影响。莱布尼茨将白晋此书收入自己的《中国近事》一书中,白晋也是与莱布尼茨保持通信的人之一,对莱氏的思想曾产生影响。

这些被派回欧洲的传教士在中国居住少则几年多则十几年,返回欧洲以后,有的重回中国,有的后来因各种原因再未返回中国,他们著书立说,介绍中国文化;他们广交社会名流,与当时欧洲思想界的许多重要人物如莱布尼茨、孟德斯鸠等都发生过各种关系,他们的这些著作和活动大大促进了当时欧洲对中国的了解。^②

在这些对中国的介绍中,除了将中国的风俗、物产、自然环境、政治制度等介绍到西方以外,“中国哲学文献最重要的著述得很好的译本”都在欧洲陆续出版。^③

传教士这方面的著作很多,不可能一一列举,仅举几本可略见一斑。道明会上闵明我在 1667 年当所有在华的传教士讨论礼仪之争时站在耶稣会的对面,拒绝在全体传教会上讨论的决议上签字。1669 年 12 月 12 日,他潜离澳门,乘船到欧洲 1673 年到达罗马,“到处演讲反对广州二十二人的结论书。1676 年,他在马德里出版他的《中国历史及宗教风俗概观》(*Tractados históricos, políticos, eticos y religiosos de la monarquia de China, Madrid, 1676—1679*)一书,这本书一出版,全欧骚然,天下从此多事了”^④。

宋君荣(Antoine Gaubil, 1689—1759)著有《中国天文学简史》

① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第 438 页,中华书局,1995 年。

② D. E. Mungello, *The Chinese Rite Controversy: its History and Meaning*.

③ 赫德逊著,王遵仲等译:《欧洲与中国》,第 301 页,中华书局,1995 年;(法)维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,商务印书馆,2000 年。

④ 罗光:《教廷与中国使节史》,第 95 页,台湾光启社,1987 年。

(*Histoire abrégée de l'astronomie chinoise*)、《成吉思汗与蒙古史》(*Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mongous, ses Successeurs, Conquerans de la Chine, Paris 1739*)、《大唐史纲》(*Abregé de l'Histoire de la Grande Dynastie T'ang*)；钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)著有《乾隆御制盛京赋》(*Eloge de la ville de Moukden et de ses environ. poème composé par K'ien-long en mandchou et en chinois*)、《满法字典》(*Dictionnaire mandchou-Français*)、《中国古史实证》(*L'antiquité des Chinois-provée par Les Monuments*)、《中国兵法考》(*Art Militaire des Chinois*)、《中国古今乐记》(*Mémoire sur La musi que des Chinois tant anciens que modernes*)。马若瑟(J. H. M de Premare, 1666—1735)著有《中国文法要略》(*Le principal ouvrage*)。

传教士有关中国的著作寄回欧洲后，大大激发了欧洲人对中国的兴趣，在欧洲先后也出现了三种有关中国的期刊，专门收集发表在华耶稣会教士们的通信和著作，从而进一步推动了中国文化的西传，这三本期刊是：

第一种是《耶稣会士通信集》(*Lettres Édifiantes et curieuses, Écrites des Missions Étrangères Mémoires de la Chine*)，由巴黎耶稣会总书记雷里主编，从1702年到1776年，共出了34册。此刊所载的传教的通信包括有南北美洲和印度的报道，但最引人注意的是有关中国的报道。《耶稣会士通信集》不同于《中华帝国全志》之处在于它保持了史料的原来面貌，不像杜赫德那样对材料做了精心的修改和编辑。

第二种是1735年在巴黎出版的由杜赫德(Jean-Baptiste Du Halde)主编的《中华帝国全志》，准确讲应是《中华帝国与鞑靼之地理的历史的年代的政治记述》(*Description géographique, historique, chronologique, Politique, et physique de l'Empire de La Chine*

et de Tartarie chinoise)。这部集刊是经过杜赫德精心选编而成的,收集了大量的耶稣会士的通信、著作、研究报告等等,据日本学者石田幸之助说,这本书所以被重视,一是因其内容,二是因此书第一次将中国的详细地图公布于欧。杜赫德的《中华帝国全志》“在西欧的中国研究史上,成为一种创时期的可以大书特书的工作”^①。

第三种是 1776—1841 年间出版的《中国杂纂》(*Memoires Concernant des Chinois*),准确讲应是《中国人之历史、学术、艺术、风俗、习惯等等的论考》(*Memoires Concernant l' Histoire, Les Sciences, Les Arts, les Moeurs, Les usages, &c. des chinois; Par Les Missionnaires de Peking*),书背上简称为 *Memoires Concernant des Chinois*,故译为《中国杂纂》。此书是接续着《耶稣会士通信集》的,因 1773 年教皇克来孟十四宣布解散耶稣会,在这种情况下《通信集》无法出版,那些在法国的耶稣会士们便另搞起了这一套书。^②

这三种期刊反映了从 16—18 世纪欧洲对中国认识的最高水平,它们在中国文化西传中,起到了非常重要的作用。也正如法国当代学者伊莎贝尔·席薇叶(Isabelle et Jean-Louis Vissiere)所说的:“这些书简是如同一种真正的、客观的和几乎天真的编年史而出现的,它使大众们产生了一种阅读他们所喜欢的文献的感觉。这批书简分散于四分之三的世纪中,它们使我们目击了传教区胜利的开端,其充满喜剧性或悲剧性事件的历程及其末日。它们清

① 石田幸之助著、张宏英译:《中西文化之交流》,第八章,商务印书馆,1930年,杜赫德的《中华帝国志》后被译成英文,下面我们还要介绍。

② 埃德蒙·帕里斯著、张加萍译:《耶稣会士秘史》,第 83 页,中国社会科学出版社,1990 年。

楚地说明了传教区的宗教、外交和科学等三种志向。”^①

正是在礼仪之争的这几百年间,在中国文化西传的过程中,中国的宗教和哲学作为其重要的内容传入西方。

三 礼仪之争与中国宗教习俗的西传

礼仪之争中的一个根本性问题就是如何看待中国人的祭祖祭孔。这时的祭孔主要是从宗教的角度来理解的,而不是从哲学的角度来理解的。在中国,对自己祖先的崇拜是中国民众宗教意识和社会生活的核心,正如孔子所说:“生,事之以礼,死,葬之以礼。”

如何理解中国人的祭祖祭礼,实质上是如何看待中国宗教的性质问题,为此,来华的传教士中分为两派意见,一种意见认为祭祖不是迷信,一种认为祭祖是迷信,有碍于天主教的一神教原则。

道明会赴罗马代表黎玉范(Morales Juan Bautista)1639年在澳门向耶稣会的巡按使李玛诺(Mannel Dias,1559—1639)提交了一份对礼仪问题的提问,希望他能给予解释,问题是:

“(1)耶稣会士有什么理由允许他们的基督徒参与祭祀偶像呢?

(2)为什么允许基督教徒官吏们每月两次前往先皇的偶像寺庙跪拜表示敬仰,甚至头触地并敬献神香呢?

(3)为什么允许官吏和文人前往孔庙去崇拜他,向他进献祭品并为他举行各种祭祀仪式呢?

(4)为什么允许基督教教徒接受和食用这些祭品的剩余物

① 安田朴、谢和耐著、耿升译:《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》,第15页,巴蜀书社,1993年。

呢？据中国文人的共同感情来看，这些供品只能对偶像和哲学家孔夫子表示崇拜时才能接受和食用，因为他们坚信参加这类祭祀的人会得到大量财富。

(5) 耶稣会士神父们有什么理由声称，无论是在府邸、墓地还是寺庙中都允许与文人一起祭祀他们的先祖，向先祖奉献供品，献祭馒头、肉、鱼并点燃蜡烛和神香呢？他们声称这一切可以由三种条件来完成：首先是绝不允许使用纸钱，其二是相信死者的灵魂能参加这些仪式，其三是不向死者祈求保佑和恩典。

(6) 耶稣会士们有什么理由参加不信基督教者们的吊丧或葬礼活动呢？因为其中可能会犯迷信和偶像崇拜的错误。

(7) 为什么允许在祭坛上供奉已死去的不信基督的文人之灵牌并以跪拜、点燃蜡烛和焚香而崇拜之呢？

(8) 为什么当别人询问他们孔夫子是否‘是地狱的人’时，他们回答得非常含糊呢？

(9) 为什么耶稣会士神父可以说他们在这些事情上所受的苦难微不足道呢？因为他们赦免了这样做的人之罪行。^①

黎玉范 1643 年 2 月抵罗马后，上书传信部，他又提出了 17 个问题：“‘守斋’、‘女人领洗和终传’、‘放债得利’、‘捐资修庙’、‘敬城隍’、‘敬孔子’、‘敬祖先’、‘事死如事生’、‘祖宗’、‘牌位’、‘向望教者应解释中国礼仪为迷信’、‘圣宗的称呼’、‘敬礼皇帝’、‘参加外教亲戚丧礼’、‘宣讲耶稣受难’。”^②

黎玉范的信无疑从一个角度揭示了中国宗教礼仪的一些内容和特点。特别是当耶稣会士曾德昭 1643 年在罗马出版了《中国风

安田朴、谢和耐著、耿升译：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，第 40—41 页，巴蜀书社，1993 年。

② 罗光：《教廷与中国使节史》，第 93 页，台湾光启社，1967 年。

俗和宗教大观》一书，介绍了中国民间的各种祭祀的仪式及庙宇的布局和特点以后，道明会充分利用了曾德昭的材料，说明中国的祭祖祭孔为宗教礼仪。

上面我们提到的道明会的闵明我（Fernandez Navarrete, Domingo, ? - 1689）^①返回欧洲后所写的《中国历史及宗教风俗概观》在欧洲引起大哗，中国人祭祖、祭孔的具体细节使欧洲人所知。

耶稣会内的反对意见的代表人物是龙华民，上面我们已经提到他。他实质上是引起中国礼仪问题争论的第一人。利玛窦在世时，他因“尊敬道长，不便批评”。利玛窦死后，他主持中国教务，很快他就表明了自己的态度，批评利玛窦的传教路线。对于中国宗教的西传产生影响的是他的《论中国宗教的几个问题》。这本书在欧洲影响较大。他在书的序言中说：“我逐渐认识到，以前的几位解释者（指利玛窦等人。——译者注）对上帝所下的定义与解释是极不相同的，是有背于神性的。……他们所做的解释可能是错误的。”^②

龙华民的著作原文为西班牙文，载于闵明我神父所写的《论中国君主制的政治策略》一书中，后被译为法文，由于龙华民很清楚当时流行于中国的哲学论争，所以，他从自己的立场对中国宗教和宋明理学十分明确地讲了自己的观点，从而在当时欧洲产生了重要影响，著名哲学家如马勒伯朗士（Malebranche）和莱布尼茨都对这本书产生了浓厚的兴趣。

来华耶稣会士李明，返回法国以后，从坚持利玛窦的路线出发，1696年在法国发表了《中国现形势新志》引起了极大的争议，

① 注意来华传教中有两个闵明我，一个是耶稣会的闵明我（Philippe Marie Grimaldi, 1639—1712），一个是道明会的闵明我，这里的闵明我指的是后者。

② Fernandez Navarrete, Domingo, *An account of the empire of China, historical, political, Moral and religious*, p. 183. In Churchill 1744.

于是李明 1720 年又写了《外国传教会关于中国礼仪问题上教皇之答辩》一书。李明深深卷入了欧洲的礼仪之争之中，但他的书从一个侧面介绍了中国宗教礼仪的特点，说明了它的性质。

礼仪之争表面上是有关中国习俗性质的一个判定问题，但实质上是对中国宗教特点与性质的认识问题，是对中国哲学、儒家性质的认识问题。我们所以重视礼仪之争的原因在于，正是通过礼仪之争，中国宗教与哲学的内容才全而传到西方。

在礼仪之争中，问题越闹越大，最后涉及到了清王朝和教廷关系问题，而教廷的圣谕和康熙的态度正反映了中西哲学宗教交流中两种文化和宗教的冲突。从中国哲学、宗教西传角度来看，罗马教廷的这些圣谕也扩大了中国宗教在欧洲的影响，反映了中国宗教已成为当时欧洲普遍关注的一个问题。

罗马教廷对中国礼仪的文件中，1704 年 11 月 20 日克来孟十一世公布的“自登基之日”(Ex illa die) 诏谕，这个文告虽当时未在欧洲公开发表，但却很有代表性。这个文告表示了西方基督教这种一神论宗教的强烈普世性要求，它从自己本身宗教的原则出发来理解中国宗教，他们根本无法理解中国社会的宗教特点，尤其是无法理解儒家这种以伦理代宗教的特点。同时这也反映了基督教的排他性和文化至尊主义。

从这段历史中我们可以看出以下几点：

第一，来华耶稣会士的护教一派，即坚持利玛窦路线一派，对中国宗教的理解上只看到了儒教的自然理性一面，利玛窦就是用一种“自然理性”的方法与儒家相接近，认为宋儒即当代儒家丧失了原儒的上帝崇拜，失去了神性一面，他通过恢复“原儒”来对“宋儒”进行补充，这样才需要以耶教来补儒教。

利玛窦、李明、曾德昭等人由于生活于中国之中，并熟悉中国文化，从而亲身感受到了儒家文化在宗教方面与基督教相比的不

同之处,提出祭祖祭孔并不是一种宗教仪式,而只是一种习俗。他们从文献与现实生活的对比中察觉到一种历史的变化。现在看来他们这两点理解是正确的,一是看到了“古今不同”,发现了儒家本身发生了变化;二是“今非昔比”,现实的中国礼俗已和文献中记载的原儒的宗教性不可同日而语。但他们对宗教的理解上仍存着严重的偏差。他们没有理解中国文化变迁的实质。中国文化奠基于殷周之际,孔子完成了从原始宗教向世俗伦理的过渡,以其高度理性主义精神形成了中国文化自身的特点。“子不悟怪力乱神”,在这个意义上,可以说儒教是“哲人之教”,或者像梁任公所说的,“儒教之教,乃教育之教,非宗教之教”。

中国文化走出原始巫教,走向成熟的路径与西方有很大的不同,它在实行了“哲学的突破”以后,并未出现“神人相分”,而仍是“天人合一”,用一种人文精神和理性主义旗帜把“天”大部分“内化”了。尤其当孟子提出“尽其者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养性,所以事天也”的思想被宋学所发挥以后,这条路线变得更加明朗。

在儒家思想中,“没有核心权威,没有专门的僧侣,没有言简意赅的信条,没有至高无上的仪礼,也没有要求所有人遵奉的原则,①且中国人中仍有天的信仰,有精神的超越。不过这种对天的敬畏更多不是表现在外在宗教礼仪上,而是体现在世俗政权上,忠君即敬天。这种精神的超越不是通过外在神灵的崇拜来实现的,而更多是体现在一种道德的内化上,伦理是神圣的。这便是儒家所说的“内圣外王”。② 这是中国宗教有别于其他宗教文化之

① 克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,第37页,中国华侨出版公司,1991年。

② 余敦康:《内圣外王的贯通:北宋易学的现代阐释》,学林出版社,1997年。

处。^①

所以,利玛窦等人的“今不如昔”的观点,以原儒批今儒的做法,说明他们虽然看到了中国宗教思想的变迁,但并未真正理解中国文化变迁后的实质,仍是以西方的宗教观来看问题的。

第二,中国文化在走出巫术期后没有像西方那样发生一种文明的断裂。“主宰人们头脑的巫教观念出现了深刻变化,在这种新的宇宙观中,有一个与人界截然不同的神”。张光直和余英时先生都说过,中国文明保持了自己的连续,巫教的表面形式虽不断变化,但其核心观念和模式却没有变化,“始终认为整个宇宙的所有组成部分属于一个有机整体,而且它们全部以参与者的身份在一个自发自生的生命程序之中互相作用”。^②

正因为这种继承性,中国宗教并没有完全的理性化,这样,中国宗教实际上是处于冷静的哲理思考和荒唐的巫教信仰之间的形态,我们姑且称之为“哲人——巫教型宗教”。这种特点决定了中国宗教内含着一种强大的张力:“一方面是反对过分的迷狂和淫乱,试图把宗教信仰尽力纳入礼制和理性的范围;另一方面又体现了原始宗教所具有的狂热性,对神的祭祀和崇拜毫无节制……”^③

正因为如此,中国文化又表现出强烈的宗教意识,“全体人民,莫不崇信天鬼;而且儒教的孔庙,佛教的庵院,道教的寺观,几乎无处不有”^④。

耶稣会的传教士们一方面是出于传教的策略上的考虑,为争取欧洲方面的支持,从而轻描淡写了中国的宗教性这一方面,但更

① 参阅张世英:《天人之际:中西哲学的困惑与选择》,人民出版社,1995年。

② 余英时:《士与中国文化》,第26—31页,上海人民出版社,1987年;参阅张光直:《考古史专题六讲》。

③ 高寿仙:《中国宗教礼俗》,第4—5页,天津人民出版社,1992年。

④ 王治心:《中国宗教思想史大纲》,第7页,东方出版社,1996年。

重要在于他们没有从根本上了解中国文化的形式和变迁，从而也无法解开民间宗教之谜。耶稣会士的这些理解深刻影响了欧洲思想文化界对中国的理解和接受。

第五章 儒、释、道在西方 的早期传播

一 儒家思想的两传

儒家思想何时传入欧洲,这是一个颇有趣味的问题,近年来有些学者对此已做了努力。● 前面几章我们已多次涉及到这一问题,未能系统论述,这里对这个问题做一初步梳理和研究。

“欧洲在大发现以前的年代里对中国的认识基本上是从陆地的旅行家、探险家的各种描述性的游记中得到的。”●著名的《马可·波罗游记》虽对中国的宗教生活有所报道,但对中国文化的主流——儒家思想几乎一字未提,难怪有人说马可·波罗只是以一个威尼斯商人的眼光来看中国的。●

对中国的深入认识是从大航海以后开始的。在耶稣会上到达东方以前已有葡萄牙人关于中国的一系列报道。葡萄牙首任赴华特使皮雷斯(Thomé Pires)在马六甲所写的《东方志》(*A Suma Ori-*

● 参阅杨焕英:《孔子思想在国外的传播与影响》,教育科学出版社,1985年;张立文、李平主编:《中外儒学比较研究》,东方出版社,1998年;儒学在东亚的传播,近年有很好的著作,如严绍璁先生的《日本中国学史》、《中国文化在日本》,相比之下,对儒学在西方传播的研究相对薄弱。

● D. F. Lach, *Asian in the making of Europe* p. 730, Chicago, 1977.

● 参阅杨志玖:《马可·波罗在中国》,南开大学出版社,1999年。

ental),托旺·维埃拉(Cristóvão Vieira)和加尔沃(Vasco Calvo)从广州狱中所写的信(Letter From Portugues Cative in Canton)都是大航海以后西方认识中国的重要文献。^①16世纪上半叶有三个人的一部重要著作把西方对中国的认识推向了一个新阶段,他们是巴洛斯(João de Barros, 1496—1570)的《亚洲三十年》(Década da Ásia Ⅲ),克鲁兹(Gaspar da Cruz)的《中国概说》(Tractado das Cousas da China e de Ormuz)^②,及上面讲到的门多萨的《中华大帝国史》。

最早向西方报道中国人精神生活特点的应是耶稣会的创始人之一沙勿略(Francois Xavier, 1506—1552)。他是第一个到东方的耶稣会士,于1542年5月6日到达印度的卧亚城(Goa),后经日本商人介绍辗转到日本。日本人对中国文化的敬仰使其感到震惊,而且日本人在反驳基督教时总是以“汝教如独为真教,缘何中国不知有之”而对。为此,沙勿略认为,“要使日人信服基督教,莫若先传福音于中国”。他在中国大门口徘徊数年,终不能入内,最后于1552年12月3日死于中国的上川岛。

虽然沙勿略没能进入中国腹地,但他在日本及中国附近呆了多年,并时常与中国人接触,对中国文化有所体悟,这正是他和商人出身的马可·波罗所不同的。他在写给欧洲的6封信中,对中国文化的特点做了概括。如在1552年1月29日的信中说:“据曾住中国的葡萄牙人报告,中国为正义之邦,一切均讲正义,故以正

① 万明:《西方汉学的萌芽时期——葡萄牙人对中国的记述》,《世界汉学》,第一期,第141—149页。

② 吴志良:《16世纪葡萄牙的中国观》,《世界汉学》,第一期,第150—161页。关于这一方面还可参阅吴志良:《东西交通看澳门》,辽宁教育出版社,1999年;金国平:《西力东渐》,澳门基金会2000年;《文化杂志》1999年夏季号;《16—17世纪伊比利亚文学视野中的中国景观文献选集》,澳门文化署,1997年。在此感谢吴志良先生赠送我一批有关这方面的重要文献和著作。

义卓越著称，为信仰基督教的任何地区所不及。就我在日本所目睹，中国人智慧极高，远胜日本人；且擅于思考，重视学术。”^①另一封信中说：“中国面积至为广阔，奉守法，政治清明，全国信于一尊，人民无不服从，国家富强。凡国计民生所需者，无不具备，且极充裕。中国人聪明好学，尚仁义，重伦常，长于政治，孜孜求知，不怠不倦。”^②沙勿略在这儿封信中虽未提到孔子和儒家，但对中国文化特点的概括还算准确。这是 16 世纪西方人最早对中国文化的评断之一。

中国哲学著作的第一个西传译本是范立本所编的《明心宝鉴》，书中有孔子、孟子、荀子、老子、庄子、朱熹等哲学家的论述和格言。翻译此书的是西班牙道明会士高母羨 (Juan Cobo)，西班牙文书名为：“*Beng Sim Po Cam, Espejo clar del Recto Corazón*”。^③他 16 世纪在菲律宾的马尼拉附近 Parian 的华侨区传教，以后于 1592 年经台湾海峡赴日，途中遇台风，漂至台湾，高母羨及其随行都被台湾当地人所杀。

这个译本的出版年代有 1592、1593、1595 年三种说法，出版地为马尼拉。这个译本一开始不广为人所知。后“此译本经 F. Navarrete 附于其名著 *Trantados* 之后，在欧洲流传，因而渐广”^④。此书 1959 年被 Carlos Sanz 配上中文后重新发表。高母羨虽不如利玛窦那样深入研究了中国文化，但他“毕竟是 16 世纪第一个把中国文献译成欧洲语言的人”，因此在欧洲汉学史上有特殊地位。

①② 方豪：《中国天主教史人物传》，第一册，第 61 页，香港公教真理学会。

③ 在此感谢姚宁大妇提供给我《明心宝鉴》的西班牙原文。

④ 王瑞：《明茫之际中学之西渐》，第 50 页，台湾商务印书馆，1977 年。从我手中的这个西班牙原文本看，出版时间应为：1592 年。高母羨另有《无极天主教真传实录》，这是 16 世纪中西文化交流的重要文献。

耶稣会士来华以后，将孔子和儒家学说向西方介绍按两种方法进行，一种是直接将孔子及其儒家的著作翻译成西文，或用西文写出研究性著作；另一种是在礼仪之争中，争论双方为中辩其立场，对中国礼仪风俗进行介绍，这中间自然会涉及到祭孔问题，孔子及儒家学说的内容也间接被介绍到了西方。

在中国本土第一个对儒家经典著作《四书》进行翻译的人是利玛窦。他在1594年11月15日致德·法比神父的信中说：“几年前(1591年。——作者注)我着手翻译著名的中国《四书》为拉丁文，它是一本值得一读的书，是伦理格言集，充满卓越的智慧之书。待明年整理妥后，再寄给总会长神父，届时你就可阅读欣赏了。”^①但不知何原因，这本重要的译著至今下落不明。利氏之后是金尼阁以拉丁文翻译了五经，并在杭州刊印，不过这个译本至今也未见到，不知落于何处。

曾德昭也是早期向西方介绍孔子和儒家的传教士。他的《中华大帝国志》或称《中国通史》(*Relatio de niagna monarchia sinarum, ou Histoire universelle de la Chine*)，共2卷。

曾德昭在这本书中谈到中国的教育制度时讲到了孔子。他认为孔子作为一个四处奔走的教育家和哲学家，总希望各国君主采纳他的哲学，尽管屡遭挫折，但孔子不屈不挠。曾德昭对孔子这种人格给予了很高的评价。他说：“孔夫子这位伟人受到中国人的崇敬，他撰写的书及他身后留下的格言教导，也极受重视，以致人们不仅把他当做圣人，同时也把他当做先师和博士，他的话被视为是神谕圣言，而且在全国所有城镇修建了纪念他的庙宇，人们定期在那里举行隆重仪式以表示对他的尊崇。考试的那一年，有一项主要的典礼是：所有生员都要一同去礼敬他，宣称他们是他们

① 利玛窦：《利玛窦通信集》，第143页。

的先师。”^①

曾德昭认为,孔子的主要贡献就是他写了“五经”,对于《四书》,他没有谈更多,但提到《四书》一部分来自孔子,一部分来自孟子,他认为《四书》是在强调一个圣人政府应建立在家庭和个人的道德之上。他说:“这九部书是全中国人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来供学生阅读或撰写文章的题目。”^②

在对孔子及其儒家世界观的介绍上,他基本遵循了利玛窦的路线,他介绍了儒家所强调的五种道德:仁、义、礼、智、信,介绍了儒家在处理父子、夫妻、君臣、兄弟、朋友之间关系的原则,这就是孟子在《孟子·滕文公上》中所说的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。虽然曾德昭注意到儒家的世界观表现为天、地、人三个方面,但他对儒家所强调的天人合一、天人相通的基本立场并不太感兴趣。

他所关注的和利玛窦一样是早期儒家的崇拜上帝和敬天的传统,他说:

“他们以孔夫子为宗师。他们不崇信浮屠即偶像,但承认有一个能奖惩的上天,即神祇。不过他们没有礼拜神祇的教堂,也没有他做礼拜的神职,或者念唱的祈祷,没有神父、教士为神祇服务。他们在书籍里很崇敬地记述和谈到他们的先师,把他当做神人,对他不可以有丝毫不敬的事,如我们的祖辈之对待他们的神灵。但因为他们并不完全清楚地认识真实的上帝,他们礼拜世界上

①② 曾德昭著、何高济译:《大中国志》,第 59—60、60 页,上海古籍出版社,1999

三样最著名的强有力的东西，他们称之为三才（San, Cai），即天、地、人。只有在北京和南京的宫廷才有祭天、祭地的壮丽庙宇，但这只属于皇帝，也只有皇帝本人才能献祭。……

至于来世的灵魂，他们既不期望，也不祈求，他们仍然要求今世的现实利益、财富，并能取得佳绩和成就。

他们以此去激发人们的信仰，因为他们把天地当做自然父母去礼拜，他们同样可以尊敬自己亲生父母；同时因为前代著名的圣贤得到崇敬，他们由此极力去仿效他们，又因他们去世的前辈备受祭享，他们可以学习如何孝敬活着的父辈。总之，在可能导致家庭内的治理、和谐、安宁、和平时，他们把一切都安排妥善，并实行德行。”●

曾德昭这里对儒家宗教信仰特点的介绍基本真实，尤其是对敬天以及如何祭祀的介绍较为具体，这些以后在西方产生了较大的影响。从社会伦理侧面来看，他认为儒教的敬主要在于教导人们对家庭中父亲的崇拜，对圣人政府的尊敬，从而演化成一种社会生活层面上的伦理实践。在这点上，曾德昭倒是看得比较准确。

曾德昭这本书的另一特点是对中国基督教史尤其是对明末南京教案的介绍。在这个报道中可使人们感受到在东方传教的困难与特点，使西方人进一步了解到儒家对基督教的态度以及它的宗教观念，同时这也是对中国明代社会的一个实际报道，使欧洲人进一步加深了对中国的认识。●

曾德昭以后是卫匡国，他在《中国上古史》一书中也对孔子及

●● 曾德昭著，何高济译：《大中国志》，第 104～105 页及第三部分，上海古籍出版社，1999 年。

其儒家思想做了介绍。他说孔子出生于周灵王二十一年（公元前551年），19岁结婚。父亲在宋国为官，孔子为追求自己的哲学和过更加自由、悠闲的生活离开了家庭。23岁时孔子向老子求教，以后他离开鲁国是因为自己的政治主张在鲁国无法实现。为了自己的政治理想，孔子开始周游列国，但各国诸侯都未采纳他的主张。孔子退而著书。卫匡国说，孔子在中国享有很高的地位，所有的帝王都尊重他，人们把孔子的话当做圣言，中国的每座城市都建有孔庙。

另外，他还介绍了儒家的经典著作“五经”和“四书”，他说《大学》是“中国全部哲学的基础”，同时他也把《大学》的第一段译成了拉丁文。这是继罗明坚后有关《大学》部分片段译文第二次在西方公开出版，因它在出版时间上早于柏应理等人的《中国哲学家孔子》，因而在中国哲学在欧洲早期传播的历史中，《中国上古史》仍占有一定的地位。

《中国上古史》的另一引人注目之处是他对孟子的介绍，他说孟子是一位“非常高尚和极有雄辩能力的哲学家”，说孟子在儒家中的地位仅次于孔子，占有十分显赫的地位。他还简略地将孟子与梁惠王的谈话转译成了拉丁文。相比较于孔子，卫匡国认为孟子“有些学说是碍于基督教的”^①。

由此看来，卫匡国的《中国上古史》是儒学西传史中的一篇重要文献。它至少有以下两点特殊的地位：第一，他较之以前更多地介绍了孔子和儒家思想，翻译了儒家思想的重要文献《大学》的片段。他的这个努力“对于欧洲了解关于中国的消息产生了重要的

① Melis Gioio, “Chinese Philosophy and Classics in the works of Martino Martini S. J. (1614—1661)”, *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400TH Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. j. in China*, p. 483, Taipei, 1983.

影响。”^①第二,他第一次将孟子及其著作和思想介绍到了西方,如果对比一下在其后出版的柏应理等人的《中国哲学家孔子》,就更体现出他的价值,因后者所谓的“四书直译”恰恰遗漏了《孟子》这篇重要文献。

继续卫匡国的的工作并直接从事儒家经典著作翻译的是比利时来华耶稣会士柏应理。费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中将《中国哲学家孔子》作为其主要代表作之一。其实《中国哲学家孔子》并非一蹴而就,也并非柏应理一人之作,而是经历了一个过程,实际上它是来华耶稣会士的集体之作。

柏应理 1659 年来华,后来在江西省建昌府传教三年。在这期间,他于 1662 年和同伴共同用拉丁文翻译了《大学》和《论语》的前五章,为书起名为《中国箴言》(*Sapientia Sinica*)。这里有几点需要说明,有的学者认为利玛窦最初的《四书》译稿已经丢失,有的学者认为利玛窦的《四书》译稿不是丢了,而是传了下来,作为一切来华的新的传教士的语言教科书,因而利氏的这个译本成为柏应理《中国箴言》及至以后成为《中国哲学家孔子》的蓝本。这说明柏应理最初的这两篇译稿很可能是在利氏的译稿上发展起来的。^②

其中的《大学》译文出自葡萄牙传教士郭纳爵(Ignace da Costa, 1599—1666),他 1634 年来华,这时他完全有这样的能力,费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中说:“拉丁文《大学》译本,雷慕沙云:《四书》译书首经欧罗巴人刊行者即为是本。”

① D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and Origins of Sinology*, p. 110, Stuttgart, 1985.

② D. E. Mungello, “Aus den Anfängen der Chinakunde in Europa 1687—1770”, Hartmut Walravens, *China illustrata das Europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16 bis 18 Jahrhunderts*, s. 68, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 1987.

《论语》第一部分的前五章,即“学而第一”的前五章的译文出自何人之手,此事至今没有定论。我认为,《论语》的这篇译者很可能是柏应理。因为“书的封面注有殷铎泽、郭纳爵同述的汉字”。而殷铎泽 1659 年才到中国,语言能力尚达不到这一程度。孟德卫教授也是这样认为,书的署名是柏应理,他不可能无功而名。所以,很可能《论语》的这五章出自他的手。

这本书是“木雕整板,用纸、体裁都是沿革中国风格,一方面用阿拉伯字注明页数,另一方面并用汉字注明”。^①书内有 2 页儒学书目,14 页《大学》译稿和几页《论语》译稿。

柏应理之后,殷铎泽在 1671 年返回罗马期间,在旅途之中翻译了《中庸》,书名为《中国的政治道德学》(*Sinarum Scientia Politic Moralis*)。书中除《中庸》译文外,还附有《孔子传》。这本书共有 3 个版本,即 1667 年广州版、1669 年果阿版和 1672 年巴黎版,这部书包括一个前言,54 页《中庸》拉丁文译稿,8 页儒学书目。^②

经过这两个阶段才产生了《中国哲学家孔子》一书。这部书实际上是来华耶稣会士的集体创作的产物。当时正值杨光先教案期间,来华的耶稣会士除汤若望以外,大都被集中于广州,正是在这期间,他们共同商榷,完成这本书的工作。

共有 17 名传教士参加此项工作,除了上面提到的柏应理、殷铎泽以外,还有:聂伯多(Pierre Cunevari, 1594—1675),热那亚人;何大化(Antoio de Gouvea, 1592—1677),葡萄牙人;潘国光(François Brancati, 1607—1671),意大利人;李方西(Jean-François Ronusi de Ferrariis 1608—1671),意大利人;成际理(Félicien Pacheco, 1622—1686),葡萄牙人;利玛弟(Mathias de Maya, 1616—

① 石臼幸之助著,张宏英译:《中西文化之交流》,第 96 页,商务印书馆,1930 年。

② 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,第 331—332 页。

1670), 葡萄牙人; 聂仲迁 (Adrien Greslon, 1614—1695), 法国人; 穆迪我 (Jacques Motel, 1618—1692), 法国人; 刘迪我 (Jacoques Le Favue, 1610—1676), 法国人; 洪度贞 (Humbert Augery, 1616—1673), 法国人; 鲁日满, 比利时人; 恩理格, 奥地利人。但 1687 年在巴黎出版时, 直接署名的只有殷铎泽、恩理格、鲁日满、柏应理, 书的副标题是用汉字形式出现的《四书直译》。

对这部书贡献最大的是柏应理, 书稿是由他带回欧洲, 由 Daniel Horthemels 出版。柏应理为此书写了一篇很长的序言, 对全书的重要内容做了介绍, 并附了一份 8 页长的儒家书目和一张孔子的肖像。在这篇序言中, 柏应理开宗明义说明这本书并不是为欧洲读者写的, 而是为了传播福音所做的, 为了使来华的传教士们使用的。为了这个目的, 他们从中国文献中挑选出这些内容, 以便使到中国的传教士对中国文化有所了解。如果一些外行人看这部书, 也应从传播福音的角度来加以理解。柯蓝妮 (Claudia von Collani) 认为柏应理的这篇序言“不仅是一个历史性的报告, 同时它对传教学的理论也有贡献。柏应理试图从写实主义的立场, 毫无偏见地探讨中国传统活动中的问题”^①。在这个序言中, 他继承了利玛窦的思路, 对新儒家展开了批评, 他提到了朱熹、二程 (程颢、程颐)、周敦颐、张载。他认为新儒家的根本问题在于脱离了孔子的传统, 在“本质上是一种唯物主义的哲学”。因为在他们看来, 在孔子那里是敬天的, 在孔子以前更是崇拜上帝的。而在理学那里, 中枢性的概念是“太极”和“理”。柏应理引用了《易经》中的“易有太极, 是生两仪, 两仪生四象, 四象生八卦”的话, 说在孔

① Claudia von Collani, “Philippe Couplets Missionary Attitude towards the Chinese in ‘Confucius Sinarum philosophus’” Jerome Heyndrickx, C. I. CM: *Philippe Couplet, S. J. (1623—1693) the Man who Brought China to Europe*, Steyler Verlag, 1990.

子那里“太极”并不是一个根本性的概念,而在新儒家那里,太极成了一个根本性的范畴。就新儒家的解释来看,太极就是万物之根,是原初的物体(*prime matter*)。

凡熟悉中国哲学的人都知道,“新儒家正式成立在北京。新儒家以古代儒家思想为本,而融合老庄思想、佛教思想及道教思想,更有所创造,以建成新的系统”^①。新儒家是儒家思想在中国古代发展的高峰,它将原儒的伦理化向一种抽象化、本体化方向发展。在朱熹那里,“太极”“理”并不是一种物质性的东西,他说:“自下推上去,五行只是二气,二气只是一理;自上推而下来,只是此一理,万物分之以为体。万物之中,又多具理,所乾道复处化,多正性命,然总只是一理”。^②

实际上朱熹的“理”“太极”,很类似于柏拉图的理念和黑格尔的“绝对理念”。但传教士们则把他理解成了德谟克利特或伊壁鸠鲁的学说。把孔子的思想解释成为一种自然理性,把新儒家判定为一种唯物主义学说,传教士的这两个基本点直接影响了17—18世纪的欧洲思想家,从而产生了完全意想不到的解释和结果。

在《中国哲学家孔子》一书中,柏应理除这篇长篇序言以外,还写了三篇历史年表:“第一表始纪元前2952年迄纪元初;第二表始纪元年迄1683年;第三表三皇系表,载2457年间黄帝以下86帝王世系”。

书中另有殷铎泽的《孔子传》和《大学》、《中庸》、《论语》的译文。据美国学者孟德卫研究,他们在对《中庸》、《大学》、《论语》翻译中并没有忠于原文的含义,而是从基督教的角度做了重新说

① 张岱年:《中国哲学大纲》,第20页,中国社会科学出版社,1982年。

② 朱熹:《朱子语类》,卷94。

明。但首次全译《中庸》，殷铎泽功不可没，而他的《孔子传》亦是西方第一本孔子的专题研究。

孟德卫把《四书直解》称为“耶稣会士在中国适应的最高成就”。这本书在欧洲产生了广泛的影响，由于柏应理在扉页上写的是“献给法王路易十四”，从而就得到了路易十四的支持。著名哲学家莱布尼茨也看到了这本书，并对他产生了影响。丹麦学者龙伯格在谈到这部书的影响时说：“孔子的形象第一次被传到欧洲。此书把孔子描述成了一位全面的伦理学家，认为他的伦理和自然神学统治着中华帝国，从而支持了耶稣会士们在近期内归化中国人的希望。”^①

柏应理等人的《中国哲学家孔子》一书 1688 年由法国人 Pierre Savouret 出版了法文的改编版“*La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*”(Amsterdam), 1691 年由英国人 Randal Taylor 在伦敦又出版了改写版的英译版“*The Morals of Confucius, A chinese philosopher*”。在这个英译版中孔子被描绘成一个自然理性的代表，传统文化的守护者。书中是这样介绍孔子的：

“在孔子的祖父去世以后，孔子自己专心于老子(Tcem-se)理论，他是孔子时代一位很有声望的学者。在这样一位博学大师的指导下，孔子对中国古代风俗习惯进行了系统地整理和研究，并取得了长足的进步。孔子为了获取这些知识耗尽了一生的精力。

有一天孔子同一个有权力的人谈话，这位贵族对中国的古书并不清楚，他对孔子说没有必要费时间去研究这些书。孔子说人们总是很草率地看待这些书籍，实际上一个人如果不读这些书，就无

① 龙伯格：《理学在欧洲的传播过程》，载《中国史动态》1988年，第7期。参阅龙伯格的《宋程理学在欧洲的传播》一文，见《国际汉学》，第5期，大象出版社，2000年。

法获得完善的知识。……孔子的批评很有效，那位贵族哑然无声。”^①

英译本的这个介绍虽然错误不少，但孔子的形象还是生动的。孔子的思想也对英国产生了影响，下面我们还要专章论述。

柏应理等人的《四书直解》出版后几十年，奥地利传教士白乃心(Jean Grueber, 1623—1680)于 1679 年在佛罗伦萨出版了他的《中华帝国杂记》一书，书后附《孔子传》及《中庸》译文。其中《孔子传》、《中庸》译文都是采用了《中国哲学家孔子》一书中的内容。

基歇尔在他的《中国图说》中也简要介绍了孔子的思想，他说：“在中国最古老、上生上长的是儒家，他们统治着这个王国，儒家有很多书，比其他学派的人受到更多的赞扬。他们承认孔子是其学派的奠基人，是第一位哲学家，正像埃及人对待 Thyt 那样。同样，中国的儒家不崇拜偶像，正像孔子所教导他们的那样，他们只尊崇一种神，他们称之为‘天’，也就是上帝。”^②

在当时对中国宗教、哲学思想的介绍中引起最大争议的是李明的《中国现形势志》(*Nouveaux Mémoire sur L'état present de la chine*)。这本书 1696 年在巴黎出版，它深深地卷入了“礼仪之争”之中，Sorbonne 神学院花了整整两个月时间开了三十多次会议对李明这部书进行了审查，有 160 个神学家发表意见，在后来的投票表决中有 114 人赞成出版，有 46 人反对，一时间这本书成为耶稣会护教的代表著作。

在这部书中，他用了 6 页纸的篇幅介绍宋代儒学，他向欧洲介绍了三个人，即周敦颐、邵雍、朱熹。李明并没有采用“新儒家的

① E. Letes, "Confucianism in Eighteenth Century England: Natural Morality and Social Reform", *Actes du II Colloque international de Sinologie IV*, p. 63, Paris, 1980.

② Athanasius Kircher, *China illustrata*. 该书的中文译本不久将由大象出版社出版。

概念”，而是说他们是一个“哲学学派”。

在介绍他们的哲学观点时，他认为宋代哲学家主张自然以外不存在任何东西，而“理”则是自然中最根本的原则。李明说，中国人把宇宙比喻成一个大的建筑，在这个建筑中，“理”处于顶端，也就是这个理作为基本原则联结和支撑着构成这个结构的所有部分，维持着自然的整体。

李明还专门介绍了朱熹的《太极解义》。我们知道，《太极解义》是朱熹的重要著作，它是朱熹对周敦颐《太极图》及《太极图说》的解释，在这里，朱熹确定了“太极”的本体论基础。他说：“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。太极，形而上之道也；阴阳，形而下之气也。”这里朱熹说明了“本体是太极，动静阴阳是理（太极）借以表现的外在过程”。^①

李明认为，朱熹过分强调了原则，太极在周敦颐那里虽然是一个不依赖于其他的原则，但朱熹扩展了这个含义，使太极成为第一原则。显然，李明并不明白宋明理学从周敦颐经张载到二程最后到朱熹的演化过程。值得注意的是李明在这里对理学的介绍采取的是一种同情式的描述，并没有像龙华民那样对理学采取批判的态度。

龙华民的《关于中国宗教若干点之纪录》一书是来华耶稣会士向西方介绍中国哲学和宗教的重要代表著作之一。如果说利玛窦突出的是原儒，强调原儒与基督教的一致性以阐明传教的必要，那么龙华民突出的是新儒家，强调新儒家中的“唯物主义成分”，以说明祭孔是不应该的。龙华民的原文为西班牙文，载于闵明我（Femandez Navarette, Domingo, ? —1689）神甫所撰的《中华帝国的历史、伦理和宗教纲要》（*Tradados Historicos, politicos, Ethicos,*

① 陈来：《朱熹哲学研究》，第7页，中国社会科学出版社，1988年。

Y Religiosos de La Monarchia de Chine.)一书中,经西塞(De Cice)主教译为法文。后译为英文“ An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious”。龙华民认为利玛窦等人把“中国人的上帝等同于西方人的上帝……是错误的。”^①他认为中国哲学是自然主义的,是与基督教思想不同的,尤其是宋儒所说的“理”“太极”,实际上讲的是一种物质世界的本原,它们本身也是物质性的,而不是神性的。龙华民对理学的介绍引起了当时德国哲学家莱布尼茨的极大注意。以后莱布尼茨及其弟子沃尔夫专门深入地研究了理学和西方哲学的关系,开创了中西比较哲学之先河。^②

继柏应理等人以后,对孔子和儒家的介绍,一直成为来华耶稣会上的主要工作之一,从下列他们的著作表中就可以看出他们这种不懈的努力。

安文思:

(1)《中国之十二优点》,“历述中国之古事、文学、风俗、宫室、商业、工场、航务、政治诸门。”

(2)《孔子书注》,安文思用汉文写的著作,他自己“又曾撰有孔子书注,以备新莅此国者之需”。

殷铎泽:

(3)《孔子遗作全解》。

卫方济(François Noël, 1651—1729) ,

(4)《中庸》译本。

① Fernandez Navarrete, Domingo, *An account of the empire of China, historical, political, moral and religious*, p. 183, In Churchill, 1744.

② 儒家向西方的传播除了以上讲的这种方式以外,还有一种完全根据西方人自己的传统和文化对孔子和儒家思想做新的加工、改编和阐释的方式,法国入华耶稣会士巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741) 的《自然之码——孔子的诗》就是这种阐释方式的代表,见朱静所译的此诗,载《国际汉学》第 5 期,第 90—102 页,大象出版社,2000 年。

(5)《孟子》译本。

(6)《中国哲学》四开本,1711年在布拉格出版。

(7)《中国哲学简评》。

(8)《中国六部古典文学:大学、中庸、论语、孟子、孝经、小学》。

刘应(Claude de Visdelou,1656—1737) :

(9)《孔子第六十五代孙孔胤植传》。

(10)《中国〈四书〉之年代》。

(11)《中国七子赞》。

巴多明(Dominique Parrenin,1665—1741) :

(12)《自然法典》,此书是翻译孔子的诗篇^❶。

马若瑟(Joseph-Henry-Marie de Premare ,1666—1701)的《中国语言志略》虽是一部语法书,但书中引用了大量的中国古籍文献,儒家的主要著作从先秦到宋几乎都有所涉列,因而此书的意义限于中国语言,它也是中国儒学在西方传播的一部重要著作。

钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot,1718—1793) :

(13)《孔子传》。

(14)《孔传大事略志》。

(15)《孔门诸大弟子传》。

钱德明是在中国的最后一名耶稣会上,从利玛窦到钱德明,他们对孔子及儒家的研究日益加深,到钱德明时,他已经成为“一个研究孔子的历史学家”。

二 《易经》在西方的早期传播

《易经》本属儒家经典之一,欧阳修曾说:“孔子生于周末,文

❶ 朱静译为:《自然之码——孔子的诗》,朱谦子先生认为此书是伪书。

王之志不见于后世，而易专为占筮用也，乃作彖象，发明卦义……所以推原本主，而矫世失，然后文王之志大明，而易始列于文经矣。”这说明从孔子起，《易》就是儒家的基本文献。但由于《易》为五经之首，意义重大，传教士多次讲到它，故需专门加以研究。

门多萨在《中华大帝国史》中提到伏羲，但并未讲到《易经》，讲到占卜和各类迷信，但并未讲到以《易经》来占卜凶恶，预测未来。林金水先生认为，西方传教士最早学习《易经》的，可能要推利玛窦。当时的理学家邹元标专给其写信，谈学《易》一事：“门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异。吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳。门下取《易经》读之，乾即曰统天，敝邦人未始不知在，不知门下以为然否？”^①

那么，最早向西方介绍《易经》的是谁呢？据目前笔者读到的文献，我认为应是曾德昭。曾德昭在《中华大帝国史》中介绍儒家思想和其经典著作时，讲到了《易经》，他说：“这些书的第一部叫做《易经》，论述自然哲学，及事物的盛衰，也谈到命运，即从这样或那样的事情作出的预测，还有自然法则；用数字、图像、符号表示哲理，把这些用于德行和善政。”^②有一点应该注意，即曾德昭最早注意到北宋的新儒家们对《易经》的研究，他说：新儒家正是通过对《易经》的解释，来恢复他们所谓的“道统”。

意大利传教士卫匡国，也是西方早期汉学中较早介绍《易经》的人物。卫匡国对《易经》十分重视，在《中国上古史》中，他认为《易经》是中国最古老的书，并且依据中国上古史的年表和事实，

① 邹元标：《愿学集》，转引自《陈垣学术论文集》，第一册，第210页，中华书局，1980年。

② 曾德昭著，何高济译：《大中国志》，第59页，上海古籍出版社，1999年。

他提出,《易经》“是中国第一部科学数学著作”。他像后来的许多欧洲汉学家一样,被《易经》中的六十四卦的变化所深深吸引,在他看来,《易经》与数学知识的高度一致,表明了他从一种普遍性提升为一种更为抽象的普遍性。通过对《易经》的研究,他得出结论:中国古代的哲学家大都认为,“所有的事物都是从混沌开始的,精神的现象是从属于物质的东西的。《易经》就是这一过程的典型化”。●

卫匡国在易学西传中有两个重要贡献:第一,他第一次向西方指出了伏羲是《易经》最早的作者,他说伏羲作为最早使用易的人并不像现在人那样把《易经》看成数学模式,而是把它作为星占学。关于《易经》的作者,历代有不同说法。《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说,认为伏羲氏通八卦,周文王演为六十四卦,并做卦辞和爻辞,而孔子则作传以解经。虽然近人对文王演易之事提出质疑,但“伏羲画卦”说还是被大多数学者接受的。卫匡国基本接受了中国的传统说法,这对西方读者来说,确定《易经》的作者也是一件十分重要的事,卫匡国的价值在于此。

第二,他初步介绍了《易经》的基本内容。他向西方读者介绍说,“阴”代表着隐蔽和不完全,“阳”代表着公开和完全,“阴”和“阳”两种符号相结合构成了八个“三重的符号”(teigrams),这八个由“阴”和“阳”构成的“三重符号”分别代表着天、地、雷、风、水、火、山、泽。这八个符号反复相变又产生六十四种“六线形”(hexagram),它们分别象征和预示着自然和社会的各种变化和发展。尤其值得注意的是,卫匡国在这本书中第一次向欧洲公布了六十四卦图,从而使西方人对《易经》有了直观的理解。这个图要

● D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, p. 128—129, Stuttgart, 1985.

比 1687 年柏理应等人在《中国哲学家孔子》一书中所发表的六十四卦图要早 27 年。所不同的是，柏理应书中的六十四卦对每一卦都标出了卦名。

在中国学者看来，卫匡国的用语似乎不太准确，但实际上，“阴爻”和“阳爻”的“爻”，八卦的“卦”及八卦的卦名“乾”“坤”“震”“巽”“坎”“离”“艮”“兑”在当时西方语言中还找不到相应的词汇，《易经》较好的译本出现在二百多年以后，是由德国人卫礼贤 (Wilhelm) 所完成的。但卫匡国是第一个把八卦、六十四卦等《易经》基本内容及六十四卦图介绍到西方的人，这点功不可没。

对《易经》研究最为深入的是白晋和他的“索隐派” (Figurism)。白晋是法国神父，是路易十四派往中国的六位神父之一。入华以后，他很快取得了康熙帝的信任，在宫中为康熙讲授几何学。白晋在宫中熟读中国典籍，这在当时的传教士中是不多的。

索隐派 (Figurism) 又被称为形象派，有的干脆称之为易经派。白晋是这一派的创始人，其基本倾向在于从中国古籍之中尤其是《易经》之中寻找《圣经》的遗迹，从中国传统文化中寻求基督教的遗迹。这一派的产生本身是礼仪之争的产物，白晋等人反对对利玛窦路线的否定，因要想在中国生存下去，只能遵循中国祭祖祭孔这一习俗，尊重中国文化，但这同时又不能违背基督教的教义，这是一个二难的选择。白晋采取了西方神学历史上早有的索隐派的做法，从中国文化本身寻求与基督教的共同点，将中国文化说成是基督教文化的派生物，这样就可化解这一矛盾。一方面承认中国文化的合理性，从而使自己能在中国立足，能被清政府接受，因为他们很清楚康熙帝的态度。一个根本否认中国文化，不承认中国祭祖祭孔习俗的合法性的外国传教士是根本无法在中国呆下去的，更谈不上进入宫廷。另一方面，通过索隐考据的方法，将中国

文化归之于基督教文化,从而弥合了自身理论上的冲突,也能取得教廷的支持和欧洲社会对在中国传教的支持。

白晋的这一主张得到了来华耶稣会士中部分传教士的赞同或同情,从而形成了一定的力量。赞成这一观点的有纪理安(Bernard-Kilian Stumpf, 1655—1720)、马若瑟、傅圣泽(Jean-François Fouquet, 1663—1740);同情这一观点的有樊西元(Jean-Joseph-Simon Bayard, 1661—1725)、聂若望、卫方济等。

白晋等人认为,中国文化是基督文化的一支,是由诺亚的其中一个儿子 Shem 的后代所创立的,这样,在中国远古文化中就有西方文化的遗痕,而《易经》则更多的表现出同《旧约》中许多的沟通。●

白晋和傅圣泽●最初读《易经》是应康熙的要求开始的,康熙曾十分关心白晋、傅圣泽研究《易经》的情况,在梵蒂冈图书馆中还留有康熙有关白晋读《易》的圣谕,虽然只是只言片语,但却很反映问题。现抄录如下:

“上谕,七月初五日上问白晋所译《易经》如何了……”“奏稿,初六日奉旨问白晋,尔所学《易经》如何了,……臣系外国愚儒,不通中国文化……臣白晋同傅圣泽详加研究”“奏稿,有旨问白晋,你的《易经》如何,臣叩首谨奏:臣先所备《易》稿粗疏浅陋,冒渎皇上御鉴……”“奏稿,臣白晋前进呈御鉴,《易》学总旨即《易经》之内意与天教大有相同……”“旨,四月初九日,李玉传旨与张常注,据白晋说,“江西有一个西洋人曾读过中国的书,可以帮我;尔等传与众西洋人着带信去将此人叫来”。这是讲白

● Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S. J. : sei leben und sei werk*, s54—59, Steyler Verlag, 1985.

● John W. Witek, S. J., *Controversial ideas in China and in Europe: Fouquet, S. J. (1665—1741)*, Rom, 1982.

晋请康熙同意调傅圣泽共同读《易经》一事。“奏稿,臣傅圣泽在江西叩聆圣旨命臣进京相助臣白晋同草《易经》稿”。^①

目前索隐派的大量文献和手稿仍藏在西方的各种图书馆中,对于他们的理论我们尚不能深入介绍。但仅从下面藏于梵蒂冈图书馆的几本白晋关于《易经》的书目就可略知一斑。如:

《读易记》;《易引易考》二卷;《太极略说》;《释先天未变始终之数由天尊地卑图而生》;《易学外篇原稿》十三节;《易学外篇》八节;《易学总说》;《易经总说集》;《易稿》(古传遗迹论);《易钥》;《易钥白序》;《周易原义内篇》;《周易旨探目录理数内外二篇》等。

来华传教士对《易经》的研究始终投入了很大的热情。这种热情表现在两个方面,一方面是对《易经》的翻译,一方面是介绍中国经典中对《易经》的研究。

我们先看前者。直接着手翻译介绍《易经》的是法国传教士刘应,他被称为“昔日居留中国耶稣会士中之最完备的汉学家”。他著有《易经说》,此文附在宋君荣的《书经》译文之后,发表于波蒂埃《东方圣经》中。

法国传教士雷孝思(Jean-Baptiste Regis, 1663-1738)于1834年和1839年先后在斯图加特出版了两卷本的《易经》拉丁文译本,书名为《〈易经〉,中国最古之书》(*I-King, antiquissimus Sinarum liber*),实际上,这个译本是在耶稣会士冯秉正(Joseph-François-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748)和汤尚贤

① Yu dong, *Catalogo Delle opere cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica Vaticana*(XVI - XVIII ec.), p. 11, Citta Del Vaticano, 1996.

(Pierre - Vincent de Tartre, 1669—1724) 翻译的基础上完成的。据方豪先生介绍,该书分 3 卷,第 1 卷以 11 章讨论《易经》之作者、《易经》之价值及其内容,伏羲所创之卦与五经之价值。第 2 卷则为《易经》原文及注疏之翻译。第 3 卷为《易经》之批评。^① 丹麦汉学家克芬德·龙伯格说,这本书除了译文以外,包括大量注释、考证和各种长篇论述,其中掺杂有引征其他拉丁经典作家们的内容。他们讨论了《理性大全》以及周敦颐的《太极图说》和《通书》,张载的《西铭》和《正蒙》,邵雍的《皇极经世》等。^② 此书的价值在于它是《易经》的第一个西文全译本。

在雷孝思之后翻译《易经》的还有宋君荣,宋氏也属于来华传教士中的佼佼者。他在 1752 年 8 月 10 日致奥特拉耶的信中说:“余在此处所见《易经》译文,似有一主要部分未寄达欧洲,即孔子撰文王、周公两篇之注释。此注甚为重要;如巴黎有译文,余不知其出于何人手;如无译文,我有译本可以补其阙。”^③

对中国古典文献的研究翻译是来华耶稣会士的重要任务,他们向欧洲介绍翻译了五经的内容,而《易》为五经之首,成为他们翻译介绍的重点。由于这方面的作品较多,我们不能一一加以介绍,仅列出以下书目,说明耶稣会士这方面的工作,同时也看出《易经》在西方流传的一般情况。

巴多明 (Dominique Parrenin):

(1)《六经说》,法文本,共 6 卷。

马若瑟 (Joseph-Henry-Marie de Premare):

① 方豪:《中西交通史》下册,第 1050 页。

② Kund Lunback, “The First European Translation of Chinese Historical and Philosophical Work” Thomas H. C. Lee, *China and Europe*, p. 40—41, The Chinese University, 1991.

③ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》下册,第 705 页。

(2) 《六书析义》，法文译本。

(3) 《经书理解绪论》，手稿，二开写本，共 98 页，藏巴黎国家图书馆，法文编号 12209 号，书凡三篇。此手稿仅有一篇。

(4) 《中国经书古说遗迹选录》，拉丁文本。

(5) 《怎样应用〈五经〉和解决其中的问题》。

雷孝思：

(6) 《诸经说》。

傅圣泽：

(7) 《诸经研究绪说》。

以上传教士的著作大部收入了杜赫德所编的《中华帝国全志》中。

这里只是讲到《易经》在西方早期的传播，《易经》在西方的全部传播情况，林金水先生的论文《〈易经〉传入西方考略》已做了很好的研究。另外，这里仅是从传播学的角度讲的，至于《易经》在西方的接受史，我将在适当的地方加以研究。

三 道教及佛教的西传

根据 Lack 的研究，最早向西方报道中国老子、庄子、佛教和道教的是 1590 年在澳门出版的一本拉丁文著作，该书作者不详。它收入了进入中国内地的耶稣会传教士的一些报告，介绍了老子、庄子、佛教和道教的一些情况。以后这本书被 Hakluyt 译为英文，收入“Principal Navigation”一书中。^①

① Donald F. Lack, *Asia in the Making of Europe*, p. 809, Chicago 1977; see E. G. R. Taylor, *The Original Writings and Correspondence of the two Richard Hakluts*, London, 1935.

继金尼阁 1615 年把利玛窦的《中国传教史》以自己的名义用拉丁文发表以后,曾德昭 1645 年在巴黎出版的《中华大帝国史》是耶稣会士来华以后又一部以西方语言介绍道教和佛教的著作。

他在书中说,中国有三个宗教派别,除了儒教以外,还有基于哲学家老子思想上的道教和释迦牟尼的追随者佛教。但他实际上对道教并不太了解,最明显的表现是,他竟把道家的奠基人“老子”说成“道子”“Tausu”(英文译本是“其教主是一个叫老子的哲人”)^①,他实际上也未弄清道家 and 道教之别,而这两点是不能混淆的。曾德昭还介绍了道教的道士们的服饰和特点,说他们都是留着长发和长须,修炼特点也不同于其他两派。他说:“他们把最终的幸福寄托在肉体上,以求得安宁、平静的生活而无辛劳、烦恼。这一教派相信一位大神及别的小神都是肉身的。他们相信荣光和地狱;荣光不仅在来世,也在今世和肉体相结合。”^②

他认为道教的特点在于通过个人的修炼达到长生不老,并在修炼中使自己产生奇异的功能。他还介绍了道教在中国社会中的角色。他们擅长音乐,常常参加皇帝或官员们的祭奠活动,他还有声有色地介绍了 1622 年(明天启二年)北京大旱,道士搭台求雨不成反降冰雹的事,向西方展现了中国社会宗教生活的一些细节。

在说到佛教时,曾德昭说中国的佛教是从印度传过来的,他采用了和利玛窦相同的态度,沿用中国民间广为流行的传说,认为佛教是在东汉年间由汉帝感梦遣使去求法而进入中国的。他认为佛教是三教中惟一有偶像崇拜的宗教,对此他持一种批判态度。

在介绍佛教的信仰特点时,他说:“和尚的教派都指望在今世做忏悔,以求得来世的好报应。他们相信毕达哥拉斯的转世说,而且灵魂要堕入地狱。他们认为,地狱共有 9 层,在经历所有这些的

①② 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第 105 页。

地狱后,那些行善的人再转世为人,而另一些德行一般的人,则投胎为类似人的动物。但那些转生为禽鸟的情况最坏,没有希望在来世投生为人,而是立刻转为另一类生物,首先要经历另一生物之劫。”^①

相对于利玛窦对中国佛教的介绍,曾德昭较之前进了一步,这表现在以下几点:其一,曾德昭对佛教并不像利氏那样刻薄,他认为佛教在许多方面“并不完全是可恶可耻的,相反它是具有忍性的,温顺的和顺人的”。其二,他讲到了尼姑。他说:“中国也有尼姑,生活方式相同,她们剃光头,但人数不很多,也没有道院。”显然曾德昭这里有误,中国的尼姑是有道院的,但他毕竟提到了尼姑。其三,在佛教修炼理论上介绍的更为详细。^②他甚至还提到了明代时三教合一运动,并在介绍这个运动中对儒道释三派又做了进一步的概括。他说儒教的特点在于通过政府和家庭来控制人民;而道教与政府和家庭却没有关系,它关心的只是自己的身体和生命的长寿;佛教则否认身体而去追求灵魂,这样,“儒教提供了国家,道教提供了身体,佛教提供了灵魂”。三教合一运动则试图把三者统一起来。

此外,他还介绍了中国的穆斯林、基督教和犹太人,甚至还讲到了民间宗教白莲教。

基歇尔在《中国图说》中也介绍中国宗教情况,他坚持的是基督教的一神论的观点,完全否认中国的所谓“自然宗教”,不同意利玛窦所说的中国古代有敬上帝之说,他认为,在中国最有影响的应是埃及和希腊的宗教,显然这表现了一种封闭的基督教宗教观。

他也讨论了中国宗教的三部分,即儒教、佛教和道教。基歇尔并没有到过中国,只是对中国有着极大的兴趣,加之他本人又是卫

^{①②} 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,第108—109、109页。

匡国的老师,因而,他和来华的耶稣会士保持着密切的联系,但他对中国的认识是很肤浅的,这一点在对中国宗教的论述上表现得十分明显。

他认为,中国的这三种宗教和埃及历史的三种等级十分相似,即祭司和圣人;法律家;普通人。他说儒教是由类似埃及的祭司和圣人那样的人所构成的,道教则与埃及的普通人相类似;而佛教则和埃及的法律家相似。

《中国图志》的基本材料来源于利玛窦的《中国传教史》和卫匡国的《中国上古史》两本书,但在观点上,他对中国本土的道教和佛教持更多的批判态度。在讲到佛教时他说:“它相信灵魂转世,这个教派有两个方面,既有内在的教旨,也有外在的教旨;外在的教旨是崇拜偶像,这个教派说,死后灵魂的转世是对罪恶的惩罚。它禁止吃任何活物,是一种可笑的勇敢,被人们普遍拒绝。”^①

他认为它们属于偶像崇拜。他说,中国“佛教的所有错误,所有偶像崇拜都是从印度传到中国的”。而佛教本身则受到了基督教的影响。他以西班牙在华传教士在北京见到“三怪兽”为例来说明这是基督教“三位一体”的证明。

显然,他对佛教的态度更多的受到了利玛窦对佛教批判态度的影响。

基歇尔完全不知道教和道家之别,他在说到道教是一般人的宗教时,把老子的哲学也包括在其中,这显然是有误的。他在讲到道教时说:道教“起源于和孔子同时代的一位哲学家,他们说他们出生前在其母亲的子宫中生活了 80 年。这是这个哲学家被称为老子的原因。这一派的教旨是允许由精神与肉体构成的人们有一个天堂。在庙宇中,他们放置一些人的偶像,并且说这些人到了天

^① Athanasius Kircher, *China illustrata*, p. 162, Indian University, 1986.

国。他们指定一些训练,其中包括坐的姿势,祈祷的方法,甚至用药的次数。通过这些方法,他们使自己相信:他们在崇拜的诸神的帮助下能够长寿。这部分僧人的特殊任务就是用他们罪恶的祈祷来驱逐恶魔。他们用这两种办法来达到目的,一种是用黑墨水在黄纸上画出可怕的魔鬼形象,把这些魔鬼像贴在房屋的墙上,然后他们就满屋大喊大叫,以致他们自己似乎就是魔鬼。第二种办法是以符咒来使干旱的天气降雨”。● 无论是儒教还是道教、佛教,基歇尔都认为“中国宗教来源于埃及显然是无可怀疑的”。

为了解决中国编年史、宗教史早于《圣经》的问题,西方早期的汉学家们有的把中国人说成埃及的后代,这样便可以协调这个矛盾。基歇尔便是这样一种观点的代表人物之一,他认为中国是一个充满偶像崇拜的国度,偶像处处皆是,而这正表现出“中国是埃及的真正追随者和真实的模仿者”。为此,他提出三个理由,支持自己的观点:第一,中国文字和埃及文字十分相似,都属于象形系列;第二,中国的宗教仪式和埃及相似,因而中国的宗教很可能源于埃及,因为来华的西班牙传教士告诉他,在中国的庙宇中有希腊的维纳斯神、命运女神等;第三,在一般习俗上,中国和埃及也十分近似。●

柏应理在《中国哲学家孔子》一书的长篇序言中也讲到了佛教和道教,他说,中国在近三千年的历史中没有受到偶像崇拜和无神论的影响,从公元 65 年佛教进入中国开始,中国的情况发生了变化,以此,“中国才有了偶像崇拜和神像”。● 他认为佛教是未受

● Athansius Kircher, *China illustrata*, p. 165, Indian University, 1986.

● Athansius Kircher, *China illustrata*, p. 170—171., Indian University, 1986.

● Claudia von Collani, “Philippe Couplets Missionary Attitude towards the Chinese in ‘Confucis Sinarum Philosophus’”, *Philippe Couplet, S. J. (1623—1693) The Man who brought China to Europe*, p. 49, Steyler Verlag, 1990.

过教育的人的宗教,在谈到道教时他又说:“中国还有另一个极为重要的宗教——道教。它在中国的历史比佛教更早,普通纯朴的中国人,甚至受过教育的人也都是它的信徒。道教充满迷信,它的信徒们宣讲人活在世可以长生不老的道理。”^①

在卫匡国之后,来华传教士中对道教和佛教最为关注的应是刘应。他也是来华传教士中对中国文化有较深入研究的人,费赖之在其《在华耶稣会士列传及书目》中说:“应天资高而用力勤,尚有余暇研究中国书籍文字,且造诣甚深。”他被称为“昔日居留中国耶稣会士中之最完备的汉学家”。他还写了两本介绍佛教的书,即《婆罗门教简介》、《论中国婆罗门教派》,并写了一部四卷本的《中国哲学家之宗教史》。

刘应的这些著作国内至今未能有人系统研究,但法国研究中国基督教史的专家荣振华(Joseph Dehergre)向我们提供了一部分由刘应口授给他人的关于对中国佛教的评论,十分珍贵。耿升先生将其译出,现抄录如下:

我提到的第二个教派是中国婆罗门僧门的教派。他们自己就是这样称呼的,因为“婆罗门”是经过用汉文修饰之后的印度的 Brachman(婆罗门)教徒。

我于其中提到的第三个教派是道士们的教派,因为该派起源于中国,一般自称为道教。他们的伦理与伊壁鸠鲁派非常吻合。他们把一切都归咎于懒散,更确切地说是一种温和的冷漠,因为他们远没有和尚(佛教徒)们

① Claudia von Collani, “Philippe Couplets Missionary Attitude towards the Chinese in ‘Confucis Sinarum Philosophus’”, *Philippe Couplet, S. J. (1623—1693) The Man who brought China to Europe*, p. 49, Steyler Verlag, 1990.

那样严格。他们似乎在灵魂也会死亡这一观点上与哲学家们相吻合。道士们由此而得出结论，认为大家只应该支持无声无息和无忧无虑地度过一生。为了实现这一目的，则必须摆脱俗世的喧哗，而这种喧哗始终伴有厌烦和乏味。但他们认为结婚的好处比坏处要多，婚姻并不与他们的誓愿相矛盾。道士们的极乐在于变成神仙，也就是长生不老的人。因为他们认为技巧可以弥补天生的不足。他们为此而制订了成百种不同的炼丹术秘诀以及多种饮食制度。这些人在这方面特别吹嘘他们所说的运气术，主要在于使身体处于某种姿态并使其思想和视力集中于某一目标。他们的身体似乎与另外两个教派的人并没有多大不同，除非是一些名称问题。他们也承认人世间产品的流动。由此而使这些人自立为第四教派。企图吞并其他教派，其座右铭是“三教归一”，这三派仅在表面上互相斗争。在身体方面，我自信他们是有道理的，因为其他三派同样也都同意“万物归一”的第一本源。这就是说，因为每种生灵的实质或内容都是最早物质的一部分，完全如同其形式或其本质也是这种最早的普遍实质或形式的组成部分一样。按照他们的原则来看，这种被视为是物质的实质或形式者，实际上与他本为同一物。在伦理方面，他们的教理在多方面肯定会遭反对。^①

“中国共有三种道士。第一种不婚娶并仅仅从事炼丹术，他们认为使用仙丹就会长生不老。第二类也娶妻室。第三类是那些

● 安田朴、谢和耐著、耿升译：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，第152页，巴蜀书社，1993年。

前往各家各户中进行祈祷的人。第一类是一批在欧洲非常多见的以蔷薇十字会之名而著称的宗教狂。第二类则与普通人没有任何区别。第三类都是一些最善于耍花招的人，他们在耍手腕方面可以与那些最内行的街头卖艺人相匹敌。”

刘应在文中最后以小结的形式写道：

“最后两个派别(佛教徒和道教徒)招引了大批其他人。这两种毒恶之源分成了无数恶臭的小溪，它们以一种甚至比大禹从前把中国从中解放出来的那种有害的洪水更大的水灾淹没了这一辽阔的帝国。它们除了淹没整个大地(我是说肉体的腐化)之外再没有其他原则了。这类令人生畏的祸患每天还在制造很多能够使偶像崇拜骗人信仰构成新错误的骗子。除此之外，还在增加一系列的术士、巫师和职业骗子。他们在这里是依靠民众的轻信而生活，这些人都有权创建附属于两个主要派别的新教派。你们由此可以得出结论，认为中国已陷入了恐怖的深渊，惟有耶稣——基督无限的恩惠才可以把他们从中挽救出来。一点智慧的火花便会使哲学家一派看到这一大堆荒谬的观点在民众中的混乱。哲学家派别徒劳地用其教理的全部诱人之处来对抗这种思潮以阻止发展。自命不凡的无神论没有相当强大的武器以破坏偶像崇拜，它自己也被牵涉进去了。由于上帝的正确判决，它也往往发展到崇拜所有的神，而它过去却以不崇拜任何神而感到自豪。”^①

^① 安田朴、谢和耐著、耿升译：《明清间入华耶稣会上与中西文化交流》，第153页，巴蜀书社，1993年。

从耿升先生所译的这段文字中，我们可以对刘应做出如下两点结论：

第一，刘应基本接受了利玛窦的“合儒排佛、排道”的方针，对佛道两种宗教采取更多的批判态度。第二，他也介绍了佛道及三教合一等宗教教派，尤其是介绍了道教的一些基本情况，对道教的外丹术和内丹术都有所揭示。对道教的气功也有所介绍，这在当时都是很可贵的。以后的韩国英在这个方向上更有进展。

真正将老子的《道德经》译成西文寄往欧洲的应是比利时的传教士卫方济和傅圣泽。在费赖之列出的卫方济的著作表中，第十二本就是他所译的《道德经》；宋君荣神甫所译《唐书》卷 15, 480 页注有云：“老子所撰《道德经》，卫方济神甫曾有译文，当时曾将译文寄回法国”。在费赖之所列的傅圣泽书目中，第四条是“《道德经译注》，附有拉丁文及法文译注”。这两部译稿至今仍未公开发表，根据美国研究傅圣泽的专家魏若望博士考证，傅圣泽在《〈道德经〉的十二篇文献》中仅转载和诠释了卫方济交给他的著作之第一部分。●

不过傅圣泽本人也对《道德经》投入了很大的热情，据魏若望博士考证，至少现在保存有两部傅圣泽关于《道德经》的著作，一本是他学习研究《道德经》的笔记，上面写满了汉文著作引文以及他在阅读如《道德经》那样的汉文典籍时摘录的笔记。一本是现藏于大英博物馆的用拉丁文写成的《可以证明中国人从前就懂得化身的〈道德经〉文献》。

应该注意到，对《道德经》投入热情的大多属于“索隐派”。从

● John W. Wittek S. J. , *Controversia Ideas in China and Europe: A Biography of Jea Francois Fouquet, S. J. (1665—1741)* pp. 214—221, Rom, 1982.

白晋开始就在其《天主三论》中试图在《道德经》中寻找证明基督教三位一体意义的预言。马若瑟则试图在《道德经》中证明有耶和華的存在，这更是达到走火入魔的程度。

傅圣泽则认为，在上帝、天、道三个汉文术语中，“道”是最能表达上帝概念的。“‘道’字系指我们基督徒最高的神——造物主上帝。”^①“索隐派”的解释在今天看来是多么的牵强，但当年正是在这种思想支配下，他们把《道德经》传入了西方，这正是“无心插柳柳成荫”。“索隐派”的思想方法很类似于中国历史上的“西学中源说”，二者之间有很大的相似性。在接受一种文化的过程中，“误读”是正常的，但像“索隐派”的做法则反映了对异族文化的无奈和一种保守的文化心态。这是中西文化交流史上很有理论意义的一个问题，希望有同仁以后能就此专做一个研究。

韩国英和钱德明是来华耶稣会士中最后两名对道教进行专门研究的人。

韩国英的贡献在于他对道教内丹术的介绍。由于他本身体质较弱，因而对道教的气功十分感兴趣，他写的《说“功夫”》，发表于《中国杂纂》第4卷第441—452页，文后附图5幅。这是中国气功图第一次传入西方。近人在对韩国英的研究中，认为他所发表的5幅图代表了20种体态和呼吸方式。他们甚至认为西方体操的发明人P. H. 林（1779—1830年）、西方催眠术的发明人麦斯麦（Mesmer, 1734—1815年）都与韩国英所介绍的道教“功夫”有一定的关联。他们在评价道教的内丹术时说：“最大的艺术在于与被催眠者的灵魂建立联系。如果可以这样的话，那么也可以认为是使灵魂神化。道士们声称，当功夫师让那些练习催眠术者面对

① 安田朴、谢和耐著，耿升译：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，第154页。

面排成队列时，道士于是使念念有词地观察接受催眠术者的鼻根。这种做法可以使如潮水般的思想停止，使灵魂处于最深沉的安静之中，并为达到精神错乱的状态作准备，而这种状态正是与思想沟通的先兆和表现形式。”^①

气功和催眠术在历史实践和理论上有什么关系，笔者是外行，但气功的传入西方产生影响，这是无可怀疑的。

钱德明是最后一名耶稣会士。他对道教的印象并不很好，他说：“这曾是一个很出色的教派，可与儒生们的教派相比美。但该派今天已名誉扫地，最终地受到了所有高雅之士的鄙视。因为白教世纪以来，该派的信徒中仅包括中华民族中最为卑劣之徒。”^②他把道看成一种神秘学，一种巫术的理论和一种招魂术。

^{①②} 安田朴、谢和昉著、耿升译：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，第157、188页。

第六章 中国宗教和哲学对 法国文化的影响

以上几章我们论述了中国典籍和思想传入欧洲的情况，其重点是传播史，即传播的内容、过程、人物。现在我们进而看一下中国哲学典籍和思想在欧洲传播后所产生的影响，这实际上是一个文化接受史，即西欧思想文化界对中国文化的认同或批评的历史。

在中西文化交流史的研究中，文化传播史和文化接受史是两个相互联结而又区别的不同方面。只有弄清传播史，才能摸清文化交流基本脉络，但仅仅停留于此也是不够的，因文化交流，尤其是哲学思想的交流，它是同交流双方国家的思想史联系在一起的，文化接受史实际是从思想史的角度来看文化交流的传播，从而把文化交流史从一般性的历史描述深入到思想史的对比研究中和比较哲学研究中。当然，若不以传播史为基础，这种接受史的研究也无从谈起，没有历史便没有思想，历史是思想的摇篮。在这个意义上说，离开文化交流史、哲学交流史去搞所谓的比较文化研究和比较哲学研究，只具有纯粹抽象的意义，而不具有任何实际思想史的意义。因为两种文化、两种哲学的相互接受的实际历史过程几乎是和书面意义上的、纯理论的哲学比较完全不同的，这一点，在以下我们关于欧洲几国对中国哲学的接受的具体分析中便可以看出。

对文化接受史研究的根本原则是历史性，即必须把这种接受的过程放回到具体的历史空间之中，从接受国本身的思想变迁来

看这个接受过程,这样,这种对文化接受史的研究实际已属于该国精神文化史的一部分。理解这一点是十分重要的,例如西方汉学,它虽然是西方各国对中国文化的研究,但就其实质而言,决不能简单说它是中国文化的域外部分,尤其是西方早期汉学史更是如此,它实际上应属于西方学术史、文化史和思想史的一部分。

就启蒙时期的法国来说,在对中国文化的接受和理解上分为“颂华派”(Sinophiles)和“贬华派”(Sinophobes)。前者以伏尔泰为代表,后者以孟德斯鸠为代表,下面我们将对他们展开具体分析,“通过对伏尔泰和孟德斯鸠这两个最主要代表人物对中国解释的分析,不仅可以说明当时中国和欧洲在启蒙时期双方关系的问题所在,也可以从更一般的意义上看到不同文化间,这种文化相互解释的问题,以及说明这种文化间相互解释的哲学原则的作用”^①。

18 世纪法国的“中国热”

在介绍中国宗教和哲学在法国的影响以前,我们需要简要介绍一下当时法国文化思想的一般情况,了解一下当时的“中国热”及思想政治上变化的社会背景,这将为读者具体了解中国哲学在法国的接受过程打下基础。

1600 年至 1789 年是欧洲资本主义大工业的准备时期。这个时期虽然整个欧洲大陆在政治结构上仍处于封建制度之下,但此时封建的专制制度已经无法阻挡经济本身发展的步伐,带有资本主义性质的手工工场在欧洲各国不同程度的发展。

社会的经济生活的变动必然引起政治与思想上的变化。就政

① W. Watson, “Interpretation of China in Enlightenment: Montesquieu and Voltaire”, p. 17, *Actes Du II Collocoque international De Sinologie*, IV, Paris, 1980

治上来说,对社会政治制度的变革,成为中心的话题,对政教合一的体制的批判成为主要的内容。当时的法国,对社会的改革形成了两个派别,一种是自由主义者,赞成英国式的君主立宪制;另一派是新君主主义者,他们也反对贵族和教会的特权,但却对议会和民主不太信任,而希望出现一个开明的国君。

这样,新君主主义者在寻找自己改革的理论根据时就找到了中国,中国成为了他们的范例和根据。理由很简单:“在远东有一个与罗马同样古老的帝国,现在依然存在,人口和整个欧洲一样,没有世袭贵族及教会特权,由天赐的皇权通过官僚机构来统治”^① 尤其是中国的教育制度和官吏选拔制度,备受当时欧洲许多人的欣赏,因为官吏没有世袭的特权,官吏的主要成员来源于通过考试从下层选拔出来的优秀读书人。这对于官位世袭、贵族拥有极大的特权的欧洲来说,完全是另一种局面。

很自然,中国的政治制度成为理想的制度,正像波维尔(Poivre)在 1769 年所说的:“只要中华帝国的法律成为各国的法律,中国就可以为世界可能变成什么样子提供一幅迷人的景象。到北京去!瞻仰世上最伟大的人,他是上天真正完善的形象。”^②

就思想来说,自我意识的觉醒,理性的觉醒成为时代的主要特征,正像黑格尔在描述西欧近代哲学的特点时所说的,“在这以前,精神的发展一直走着蹒跚,进而复退,迂回曲折,到这时才宛如穿上七里神靴,大步前进。人获得了自信,信任自己的那种作为思维的思维,信任自己的感觉,信任自身以外的感性,自然和自身以内的感性本性;人在技术中、自然中发现了从事发明的兴趣和乐趣。理智在现世的事物中发芽、滋长;人意识到了自己的意志和成就,在自己栖身的土地上,自己从事的行业中得到了乐趣,因为其

①② 赫德逊著,王遵仲等译:《欧洲与中国》,第 292、293 页,中华书局,1995年。

中有道理,‘有意义’”^①。

崇尚理性必然引起对宗教的怀疑和动摇。自然神论或者说“自然宗教”成为一种时尚,正像斯宾诺莎的上帝那样,神已化解在自然万物之中;“道成肉身”的基督的那种人格神被淡化了。

而恰于此时,由耶稣会上从遥远的东方所介绍的孔子和儒家学说的自然神论表明,在孔子的学说中充满了一种理性的精神,准确地说,是孔子及儒家学说的世俗理性特点,这个充满了一种理性精神和道德实践精神而独没有基督教式的宗教形式和仪式的特点深深打动了欧洲的思想界。

正像在政治上把中国的文官制同欧洲的贵族世袭制相对立一样,在思想上,他们也把孔子及儒家的自然理性同基督教的宗教信仰相对立。正因此,当时欧洲发表了有关孔子和中国哲学的多部著作,这说明了当时欧洲对儒学的热情。伏尔泰歌颂孔子,魁奈歌颂孔子;“孔子学说成为时髦的东西,引起了欧洲一般知识界人士对于孔子著书的兴趣,大大耸动了人心”。^②

来华耶稣会处于一种奇妙的境地,他们介绍给欧洲的中国思想本为加强宗教的力量,推动在中国的传教事业,结果事与愿违。正如赖赫准恩(Adolf Reichwein)在《中国与欧洲》一书中所说:“那些耶稣会中人,把中国经书翻译出来,劝告读者不但要诵读它,且须将中国思想付诸实行。他们不知道经书中的原理,刚好推翻了他们自己的教义;尤其重要的,就是他们不但介绍了中国哲学,且把中国实际的政情亦尽量报告给欧洲的学者,因此欧洲人对于中国文化,便能逐渐了解,而中国政治也就成为当时动荡的欧洲时局一个理想的模型。当时欧洲人都以为中国民族是一个纯粹德性的

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,第4页,商务印书馆,1985年。

② 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,第189页,福建人民出版社,1985年。

民族了。”^①

这种思想上、政治上对中国文化的认同，逐渐形成了法国的“中国热”。首先是社会风尚、学术上的变化，这种变化或许是纯形式上的，但却为思想上的变化提供了一种社会氛围。

18 世纪的法国是启蒙的时代，理性是他们的旗帜，正如恩斯特·卡西勒所说的：“当 18 世纪想用这个词来表述这种力量的特征时，就称之为‘理性’，‘理性’成了 18 世纪的汇聚点和中心，它表达了该世纪所追求并为之奋斗的一切，表达了该世纪所取得的一切成就。”^②“怀疑”则是他们手中的武器，从笛卡尔开始的法国思想革命，都把怀疑一切作为思想的武器，“他们不承认任何外界权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判：一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利”^③。

以理性来抗拒宗教的愚昧，以怀疑来化解皇权的神圣。在这新旧时代与文化交替的时刻，法国的思想家们需要新的理解、新的视野、新的历史、新的事实来证明自己的理性，完善自己的理想。“在这种‘旧文化废而新文化兴’的转型期，法国人确实感到一种莫大的精神焦虑。正当他们从旧的神人关系向新的人人关系过渡，而急切需要寻求新的心理平衡时，中国文化恰恰被传教士们介绍了过来，这就为法国接受远东这种古老的文化创造了契机。”^④

中国哲学和文化正是在这种背景下被传教士介绍到了法国。在认识和理解法国启蒙思想家眼中的中国哲学时，我们也必须首先要弄清这一点，按照当代解释学的观点，对“解释者自身情况”

① 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 188—189 页。

② 卡西勒：《启蒙哲学》，第 3—4 页，山东人民出版社，1988 年。

③ 恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，第 56 页。

④ 罗凡、冯棠、孟华：《法国文化史》，第 453 页。

的研究正是伽达默尔的解释学区别于施莱马赫解释学的关键之处。解释学的方法对于我们理解中西哲学交流史的研究是十分重要的,只有借助于这个方法我们才能理解两种文化“视野融合”后所产生的一切。

二 培尔与中国

培尔(Pierre Bayle,1647—1706),法国启蒙运动时期的先驱者之一。他是笛卡尔哲学思想的重要继承者。众所周知,笛卡尔是西方近代哲学的始祖。“我思故我在”这一命题表明了“必须抛开一切假设,思想应当从它自己开始;以往的一切哲学理论,特别是从教会权威出发的理论,都被他抛开了”^①。黑格尔说,笛卡尔哲学的第一原则是必须怀疑一切。培尔正是坚持了笛卡尔哲学的这一原则,以怀疑论为武器,对基督教思想展开了激烈的批评。培尔生活于 17--18 世纪之交,他是一个承前启后式的人物,正如马克思所说:“比埃尔·培尔对 17 世纪说来,是最后一个形而上学者,而对 18 世纪说来,则是第一个哲学家。”^②

他出身于法国南部弗克森省利拉城的一个新牧师家庭,就学于柏克昂的新教学院。1669 年,到土鲁斯学习哲学,并在那里皈依了天主教,但第二年又重新信仰新教。学习结束以后,他在法国的色当担任新教学院哲学教授。后因路易十四迫害新教,他只好侨居荷兰,在鹿特丹大学讲授哲学和哲学史。他的代表性著作是《历史批判辞典》,这本书是一本有关历史和圣经人物的辞书,但培尔的着力处在于纠正前人的错误,这样,这本书实际成了他与天

① 黑格尔:《哲学史讲演录》,第四卷,第 66 页。

② 《马克思恩格斯全集》,第 2 卷,第 162 页,人民出版社,1957 年。

主教论战的工具，直接对中世纪的神哲学思想提出了挑战。所以，这本书 1696 年出版以后，风行法国和欧洲，一时洛阳纸贵，到 1760 年，这部书竟再版了 10 次之多，它对 18 世纪的法国思想产生了深远的影响。

培尔的哲学在法国思想史上的贡献主要在于以怀疑论批判宗教，倡导无神论思想。恩格斯说过：“中世纪只知道一种意识形态，即宗教神学。”天主教的教义成为不可动摇、不可怀疑的信条。培尔却反其道而行之，主张怀疑论。他说：“怀疑论对于那门神圣的学问（即神学。——作者注）是危险的，可是对于自然科学和国家似乎不过如此。”^①他认为，在思想上持怀疑论态度并不在实际生活中拒绝遵守国家的法则，并不是不坚持道德原则，所以，所有的哲学实际上都是像古希腊时的学院派和皮罗派一样，支持怀疑主义。谁害怕怀疑主义呢？只有宗教才对皮罗主义有所畏惧。宗教是应当以确实性为基础的。只要人们心理对它的真理失去坚定的信心，它的目的、效果、用途就应该完蛋了。

正是在这样的思想背景下，培尔开始逐渐对中国哲学感兴趣。培尔从中国文化汲取思想，主要表现在以下二点：一是宽容精神，一是无神论思想。

培尔一开始并未对中国问题特别的关注，他对中国的知识主要是从塔查尔神父和拉鲁贝尔的游记中获得的，在其 1697 年出版的《历史批判辞典》一书中，在“斯宾诺莎”的条目下，他写道：“古代的中国人承认万物之灵中，天为最灵，天能支配自然，即自然界中其他之灵非天不可。然诸灵的有相当之力，能以自力活动，形成和他灵不同的自相，引无数的小小非造物为大哲学家德谟克利

^① 转引自《西方哲学原著选读》下册，第 1 页，商务印书馆，1982 年。

特和伊壁鸠鲁所认为真理者，在东方这种思想却极其普遍发达。”^①

在“Sommona-Codon”的辞条下，他写道：“儒学尊重古说，认苍天之灵，而其他万物之灵，均为缺乏智力之一种动的物质，而将人类行动之惟一判断者归于盲目的命运，命运有如全智全能的法官，天网恢恢，福祸自如，而其结果自然合于天理天则。由此可见儒者毕竟和伊壁鸠鲁的思想不同，伊壁鸠鲁否认真理，肯定神的存在，儒者则肯定一种真理，而否定神的存在。”^②培尔对中国无神论思想的肯定是同他对宗教怀疑的态度联在一起的。在《历史批判辞典》中，他对《圣经》进行了批评，在培尔眼中，《圣经》再不是一种天条，他以“一种直率和生动的文笔，把《圣经》贬成了轻佻轶事的汇集”^③，而中国的思想材料有力地支持了培尔的这个观点。

宗教宽容精神是培尔思想的另一个重要特点，有的学者认为，这一思想在其整个理论中占据着核心地位，甚至可以说“培尔所有的理论都是围绕这一中心思想展开的”。在当时天主教一统天下，对其他教派残酷迫害的时候，培尔能提出这个思想是很了不起的，从历史角度看，它具有极大的进步意义。

正因为如此，他对耶稣会上所提供的有关中国对待各种宗教的宽容的材料十分感兴趣。

当时不仅是在中国，在暹罗也同样，国王都是热情地欢迎法国国王派人来到那儿传教，东方的这种宽容态度与西方基督教的那种宗教仇视形成鲜明的对比。当他读到南怀仁有关康熙皇帝允许基督教在中国公开传播的通信后在《文学界的新闻》一文中写道：“我不知道基督徒为什么会很少思考在那些异教徒王国中盛行的

①② 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 206 页。

③ 《西方著名哲学家评传》第 4 卷，第 274—275 页，山东人民出版社，1988 年。

宽容思想，它们已被我们公开认为是蒙昧和残暴的国度。”^①康熙皇帝人道地对待宫中的耶稣会士，使他感到东方的宗教宽容精神。这样培尔在他反对路易十四废除南特敕令的著作中提出了一个重要的原则，即必须承认新教徒的信仰自由和良心的自由。在他看来，这种对宗教信仰自由的要求并不是为了一个什么特殊的信仰，而是为建立一个普通的、纯粹哲学的原则，一个对任何信仰都有效的原则。这个原则就是宗教的宽容，反对强暴，任何因宗教的目的而进行的暴力都是不对的。正是在这个意义上，“对培尔来说，这确实是整个事件中最有说服力的一句话：中国人给我们上了一堂‘宽容’课。”^②

从反对基督教的宗教迫害出发，培尔对中国和东方国家所表现出的宽容精神给予了肯定。培尔从中国所汲取的这种宽容精神，深深地影响了他以后的启蒙思想家，在这个意义上，可以说培尔的“《历史批判辞典》成了整个启蒙哲学的真正武库”。

培尔真正对中国的深入研究和关注是在“礼仪之争”爆发以后。在 1695—1697 年前后，培尔几乎只知道《暹罗游记》（*De Royaume de Siam*, 1691），同时，他通过柏应理的《中国哲学家孔子》一书的序言对中国的宗教也只是略知一二。

不久，两派传教士的争论很快吸引了他。他在 1692 年致米努力托利（Mintoli）的信中说，他读《入华耶稣会士们的实用伦理学》的第 6 卷，觉得这一卷“比前两卷更为引人注目，因为此卷论述了中国对孔夫子的崇拜礼仪，以及多明我会上向耶稣会上挑起的争论。他们的敏锐而精明地主张和坚持认为，这种礼仪绝不是宗教，

① 维吉尔·毕诺著，耿升译：《中国对法国哲学思想形成的影响》，第 363 页，商务印书馆，2020 年。在此感谢耿升先生赠此书于笔者。

② 艾田蒲著，钱林森等译：《中国之欧洲》，第 315 页。

而是非宗教性的，大家可以按某些方式参与这种仪式而又不会导致偶像崇拜”^①。

培尔对“礼仪之争”的关注并不是只取有利于自己的材料，而是认真阅读争论双方的材料，从中鉴别材料的真伪和可靠性，他说：“与耶稣会士结怨甚深的传教士们对他们是毫不宽容的，既然对耶稣会士们所说的有关中国的一件事没有提出异议，那它肯定是事实。”^②

中国哲学思想对培尔的影响表现的另一方面是无神论。马克思在提到培尔时说：“比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学，从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础，他还证明，由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的。”“比埃尔·培尔对 17 世纪说来，是最后一个形而上学者，而对 18 世纪说来，则是第一个哲学家。”^③

马克思这里所说的由“清一色的无神论者所组成的社会”，可能就是中国。这正是培尔在研究“礼仪之争”后得出的结论。当中国“礼仪之争”爆发时，他正面临着他写的《论有关彗星的不同思想的争论》一书所引起的争论，因他这本书中曾试图证明无神论要胜过偶像崇拜。这自然引起了宗教方面的反对。实际上培尔关于中国儒教是无神论的观点正是他在与对手的争论中得出的。因为当时许多关于东西方的游记都想证明许多民族在远古时都有一神论的信仰，这可在全球范围内“从所有民族‘普遍赞同’的内容中得出结论，认为宗教是真实的，那就应该承认这样一种假设：‘如果某种天性具有普遍性，那就不可能是错误的。’”^④。显然，这

●● 维吉尔·毕诺著、耿升译：《中国对法国哲学思想形成的影响》，第 370、372 页。

① 转引自艾田蒂：《中国之欧洲》，第 313 页。

② 《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，第 162 页，人民出版社，1957 年。

种“普遍赞同”论是维护基督教的,培尔在他的《论有关彗星的不同思想的争论》一书中,对这种“普遍赞同”论进行了反驳,其中“最有说服力的例证就是中国了。这种例证令人信服,完全是由于中国是一个非常古老的民族,实施最纯洁的伦理。中国的无神论永远没有阻止中华民族的形成和生存下来,这种无神论似乎帮助它维持生存和繁荣昌盛”^①。他从入华耶稣会士的书信中找到了证据,这种证据即使是耶稣会的对手,巴黎外方传教会也承认,正如毕诺说的:“中国的礼仪之争于 1706 年为培尔提供了一种标准,可以使他对中国人的无神论作出结论。”^②

中国的事例的意义在于,中国不是一个小国,而是一个大国,她有悠久的历史,而无神论思想不是被少数人所接受的,而是中国的文人和哲人都同意的,而且他们是处于支配地位的派别。如果中国的事实成立,这无疑就动摇了天主教的理论,培尔用中国之例证动摇了天主教的权威。培尔对儒家思想的判定在以后产生了较大的影响,如在伏尔泰那里。

培尔从中国哲学汲取的第三点是伦理学问题。在基督教的理论中,伦理学是受神哲学支配的,人们的伦理道德是在天主教的范围内加以确立的。根据基督教的“原罪说”,人是天生有罪的,人类祖先的“原罪”使人一生下来就有罪,惟存在上帝而前不断忏悔,记住上帝的教诲,人类才能过上善良、道德的生活。这样就产生了一个问题,离开基督教,人们能否保持好的伦理道德?伦理与宗教是否像基督教神学所说的那样是不可分的?

培尔对此提出了批判。他说,从西方历史上来看,“一些无神论者和伊壁鸠鲁主义者在道德行为上胜过大多数偶像崇拜者”。

①② 维吉尔·毕诺著,耿升译:《中国对法国哲学思想形成的影响》,第 372、377 页,商务印书馆,2000 年。

从现实生活来看,人们所以遵循一定的道德规范,并不因为对上帝的畏惧和爱慕构成了人们行动的惟一动力,“还有一些别的原动力促使人们行动。对赞美的爱慕,对恶名的畏惧,多种气质上的倾向,官府规定的赏和罚,都对人心有很大影响”。^①

正因为如此,一些不信天主的人,或信其他异教的人“也做好事”,反之“倒有那么多人深信宗教的真理,却还是无恶不作”。

培尔的这个思想在中国哲学和文化中得到了印证,或者说中国文化所提供的例证使其更加坚信这一观点。

培尔认为,伦理与宗教相分是完全可能的,其根据就是中国。他提出了三点:第一,一位耶稣会士证明,中国人的纯实际的道德行为,即“习惯”对风俗的影响力往往胜于最为严厉的宗教。第二,因此,道德丝毫不从属于宗教;它更不仅仅从属于基督教……孔夫子留下了不少优秀的道德训诫,可他是个无神论者。谁要是这样说了,肯定有人会提出异议。第三,康熙皇帝是个英明的君主,“有这么一位皇帝,他坚信基督教是虚假的,与他和他的居民所信仰的宗教是截然不同的,不过,他并不让传教士们受苦,而是十分仁慈地对待他们”^②。

从这里可以看到,培尔对中国文化中的伦理特点把握还是可以的。中国文化一大特点是以伦理代宗教,伦理学发达,宗教观念淡薄,没有严格的宗教信仰,这正印证了培尔的宗教与伦理可以相分的观点。

培尔对中国的研究,扩展了他的视野,使他认识到无神论与伦理之间没有事实上的矛盾。这样,以中国在无基督教信仰下的高尚伦理生活来说明人们完全可以脱离基督教,而过一种完善的伦

① 《西方哲学原著选读》,第 8 页,商务印书馆,1982 年。

② 艾田薄著,钱林森等译:《中国之欧洲》,第 314 页。

理的生活，人的崇高与卑下并不是由上帝决定的。

三 马勒伯朗士与中国

马勒伯朗士(Nicolas Malebranche 1638—1715)，天主教教士，神学家和笛卡尔派别的主要代表人物。1638 年生于巴黎，是国王路易十三秘书的幼子。曾在拉·玛什学院和索邦神学院学习哲学和神学，1660 年毕业于法国索邦大学，1664 年被任命为教士。1715 年死于巴黎，享年 77 岁。他的主要代表著作有：《追求真理》(三卷本，1668—1678 年)、《论自然和恩赐》(1680 年)、《论道德》(1684 年)、《关于宗教形而上学的探讨》(1688 年)、《论对上帝的爱》(1697 年)、《一个基督教哲学家与一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》(1708 年)等。

1. 马勒伯朗士的哲学

马勒伯朗士是在偶然读到笛卡尔《论人》以后，才决心转向对物理学、数学和笛卡尔哲学的系统研究的。他和培尔一样，都是从笛卡尔的哲学开始自己的哲学运思的。因此，要摸清马勒伯朗士的哲学思路，不能不再讲一下他的思想导师笛卡尔。

笛卡尔在《方法论》中说：“当我愿意你这样想着一切都是假的时候，这个在想这件事的‘我’，必然应当是某种东西，并自发觉到‘我’思想，所以我存在这条真理是这样确定……”

正像罗素所说的：“近代哲学对问题的提法多是从笛卡尔接受过来的，只是不接受他的解答罢了。”^①

当笛卡尔提出“我思故我在”时，西方哲学从此发生了一个重

① 罗素：《西方哲学史》下册，第 87 页，商务印书馆，1982 年。

要的转向,旧有的存在的问题被置于第二位,而主体及思维的问题凸现了出来,这就是学者们所说的“认识论转向”。“笛卡尔以后的哲学家大多都注重认识论,其所以如此,主要由于笛卡尔”。^①

但笛卡尔在宇宙观上是个二元论者,他说:“我只承认两类事物,即:一类是思维的东西,另一类是与广延相联系的东西。”这样,精神的实体以其思维为惟一的本质属性。结果世界被二元化了,“思想是没有广延、不占空间的,广延的东西则不能思想,它们彼此是完全独立,不能互相产生,也不能互相作用的”^②。正如罗素所说的:“笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平等而彼此独立的世界,研究其中之一能够不牵涉另一个。”^③

当然,笛卡尔并非无奈地看着他演绎出的两个实体对峙,他还是想把它们统一起来,于是他想到了神。

科学的启蒙与经院哲学的桎梏构成了笛卡尔思想的两个来源,想迈出经院哲学大门的笛卡尔不能不受到中世纪教父哲学的影响。

笛卡尔认为:“在真实的天赋观念中,第一个主要的观念就是上帝的观念。因为事实上,我以许多种方式认识到,这个观念不是什么虚构出来或捏造出来的东西,仅仅依赖我的思想,而是一个真实不变的本性的映象。”^④笛卡尔不但不否认神,他还要借助于神手,完成两个世界的统一,正像黑格尔在分析笛卡尔的哲学思路时所说的,“(甲)从自身的确定性进到真理性,在思维概念中认识存在。在‘我思维’的那个思维中,我是个人;思维作为一种主观的

①② 罗素:《西方哲学史》下册,第87、91页,商务印书馆,1982年。

③ 陈修斋:《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》,第73页,人民出版社,1985年。

④ 笛卡尔:《形而上学的沉思》,见《16—18世纪西欧各国哲学》,第175—176页,商务印书馆,1975年。

东西浮现出来,在思维这一概念本身中并未显示出存在,进而并达到的是一般的二者分离。(乙)存在在这一否定面也同样在自我意识面前浮现出来,这个与肯定的‘我’结合在一起否定而,被设定在自在地结合在一个第三者神里面。在神里面思维和存在是统一的”^①。

神成了一个“绝对的纽带”,绝对的认识和被绝对认识所揭示的实在性之间产生了联系。这点正是笛卡尔和马勒伯朗士之间的联系,我们在这里讲清笛卡尔的这个思路是十分重要的。如黑格尔所说:“有一个马勒伯朗士,如果可以的话,我们也把他称为笛卡尔主义者……我们将会看到,他在 *Recherch ele la Vérité*(《真理的探求》)中,更加确定地表明了神的这个第一种属性是清楚明白的主观思维与客观性之间的纽带,讲得更加紧凑集中。”^②

顺便说一句,希伯来思想与希腊思想的结合使西方的思想史进入了宗教哲学或哲学的宗教阶段,它的伟大成果就是中世纪的经院哲学,但这个伟大的神也给哲学思辨带来了不少困难和困惑。从近代以来,自笛卡尔始,经斯宾诺莎、康德、谢林到黑格尔,所有这些智慧的头脑都在为如何安置这个“神”而绞尽脑汁,我们今天的西方哲学史研究对这个哲学理性的进程如何摆脱这个“神性”的纠缠研究不够,一部西方近代哲学史似乎成了理性自身演进的历史,宗教、神这个重要的背景被忽略了。在笛卡尔这儿,在下面的马勒伯朗士那里,我们看到当时的哲学家要想摆脱掉上帝是多么的困难。

马勒伯朗士是跟随着笛卡尔的思想进入哲学领域的,一开始,他是一个笛卡尔主义者,这在他的第一部著作《真理的探求》中表现得十分清楚,他承认物质实体的存在,认为“除非是疯了,才会

①② 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第83页,商务印书馆,1983年。

怀疑物体的存在”。这里,他认为有两个实体存在,即物质的实体和精神的实体。

马勒伯朗士和笛卡尔一样强调思维的作用,认为“灵魂不能从外界的事物得到它的各种表象和概念”,“形式是不可入的”。那么,思维怎样才能同有广延的东西结合到一起呢?他发挥了笛卡尔“神”这个枢纽性的概念。他说:“我们在神中看一切事物。”

这样,神成了我们与事物之间的联系,神就是事物与思维的统一,“神对一切具有观念,因为他创造了一切。神通过他们的存在与众多的精神极其紧密地结合在一起。所以,神是众多精神的所在地”^①。

如果说在笛卡尔那里神的出场是一种无奈,是在两个世界都已生成的情况下为沟通它们而搭起的一座桥,那么,在马勒伯朗士这里,神具有普遍性、根本性,它不是事后才出场的,而是一开始就被设定的。他认为,只有在上帝里面才能看见万物,这样“上帝不是在世界里,反而是世界在上帝里”。只因为有了“本质才能先于表象”,“除了通过神的照临,我们是不能说明精神如何认识抽象的、一般的真理的;神能够以无限的方式照亮精神”。^②

马勒伯朗士极大地扩大了笛卡尔哲学中神的观念和作用,上帝成了真正的中枢性概念,思维的世界和广延的世界都是由上帝决定的。

研究马勒伯朗士哲学的专家庞景仁先生认为,马勒伯朗士的哲学所以从笛卡尔的二元论退到宗教唯心论的一元论,这主要是受到奥古斯丁神学的影响,因他年轻时曾深入研究过奥古斯丁哲学。

但这里需要注意的是,马勒伯朗士是经过笛卡尔哲学洗礼后

●● 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第132、134页。

的哲学家,因而他的上帝观已和中世纪的上帝观有所不同,这点庞景仁先生讲得极为精彩,他说:“马勒伯朗士虽然也谈上帝,但他的上帝是抛掉了拟人观的上帝。正如康德所说,拟人观是惟一使上帝成为有神论即宗教神学的上帝的,抽掉了拟人观,同时也就抽掉了带有人格性的有神论……他的上帝不是有神论的上帝,而是理神论即自然神论的上帝。……”^①

对马勒伯朗士的这个哲学思想特点的介绍是十分重要的,只有在这个基础上我们才能理解他对中国哲学的态度。

2. 马勒伯朗士了解中国的途径

马勒伯朗士关于中国哲学的著作只有一部,即《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》。那么,他在写作这部书时,从哪里了解中国哲学的材料呢?据目前掌握的材料,有三条:其一,他读到了龙华民的《关于中国人宗教的几个方面》一书。在上一章中,我们曾提到龙华民这部著作,这是最早传回欧洲的山传教士所写的有关中国宗教、哲学问题的著作之一。龙华民在“礼仪之争”中站到了大多数耶稣会士的反面,直接反对了他的前任利玛窦所确定的传教路线。

龙华民在这部著作中对中国哲学作了如下的介绍:

(1)原儒和宋儒是有区别的。他说,在原儒那里,“好像说,有一个至高无上的君王,叫上帝”,他“统治着大千世界,奖善惩恶。可是,注释者们却把这一切都归于天,或归于普遍的物质和天理,他们称之为‘理’”。在孔子那里,承认“有各种神灵,他称之为鬼或神,或鬼神,它们主司山岳河流和尘世的其他东西;但是注释者

① 《西方著名哲学家评传》第4卷,第257页,山东人民出版社,1984年。

们却将之解释为自然原因”^①。

(2) 中国哲学缺少形而上学的抽象。从哲学角度说,中国哲学“从不了解有独立于物质的精神实体,只知道有一种分为不同层次的物质实体”。就宗教而言,则“中国人不仅毫不了解是由无限存在创造世界,而且也不知道什么叫世界的真正形成”。

(3) 基督教的“天主”的概念与“理”的概念不能混淆。在他看来,宋儒所讲的“理”类似于西方讲的“本原”,而且理是通过气而生万物的。由此,他得出结论说:“‘理’,不可能是一种精神实体,也不能等同于基督教的神。”从这个角度来看,“最富有才智的中国人都是无神论者”。

(4) 中国人没有西方基督教式的灵魂概念。他说,在孔子那里似乎还有近似于西方的灵魂概念,但“注释者们则普遍认为,灵魂不过是一种类似气或火的物质”。“所有文人都坚信不疑世界是偶然生成的,命运控制着世间的一切;人死后又回到本原之中,好人没有好报,恶人也得不到恶报”。因此,他的结论是中国人“很少有不陷入无神论”的。

其二,结识了梁弘仁(Artus de Lionne)。马勒伯朗士在书中说:“一位非常受人尊敬、真正值得信赖的人告诉我,由于他曾和中国儒士们交往,他知道了他们关于神的看法就像我阐述的那样,而且多次恳求我对这些看法予以驳斥,以便让他们接受真理,以纠正他们关于上帝本性的错误观念,因此我不得不遵命,希望我们的道理也许对于那些为了使这些人民皈依而工作的传教士们之用。”^②

这位“非常受人尊敬,真正值得信赖的人”就是梁弘仁。梁弘仁

①② 马勒伯朗士:《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话:论上帝的存在和本性》,载《中国哲学史研究》,1982年第3期。参阅艾田菲:《中国之欧洲》,见“An account of the empire of China, historical, political, moral and religious.” p. 183—224.

是法国巴黎外方传教会会士,在四川做代主教。在“礼仪之争”中,教皇为了了解来华传教士两派的意见,让两派各派代表来罗马申述其理由。耶稣会派了卫方济(François Noël)和 Kaspar Kastner 两人为代表,巴黎外方传教会则派四川代主教梁弘仁为他们的代表。

显然,梁弘仁在对中国哲学和宗教的理解上与来华耶稣会的理解相差很远。艾田蒲先生说他“是耶稣会的死敌”。这种派别、门户之见,使他们采取完全不同的传教路线。像巴黎外方传教会、多明我会、遣使会大都采取直接而向社会底层传教的路线,不像耶稣会那样把重点放在上层知识分子上面。但造成的直接结果,除耶稣会以外,其他来华修会的传教士大多数对中国儒家主流文化不甚了了。

例如,“礼仪之争”时,福建主教巴黎外方传教会的阎当(Carolus Maigrot)陪同教皇特使多罗觐见康熙帝,康熙问其御座背后的四个字,他只认识一个,而且只会说福建话,不会说官话。康熙大怒,斥责阎当“愚不识字,擅敢妄论中国之道”。几天后又下御批喻示多罗,“阎当既不识字,又不善中国语言,对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道,像站在门外,从未进屋的人,讨论屋中之事,说话没有一点根据”。^①

阎当这个被多罗特使认为精通中国文化的主教且如此,梁弘仁对中国文化的理解决不会高于阎当多少。

其三,结识了傅圣泽。傅圣泽是来华耶稣会士中的“索隐派”成员之一。傅圣泽虽然精通中国文化,但是理论主旨是要把中国文化纳入到基督教文化之中。在这一点上,他们和龙华民的观点相差无几,所不同的只是采取一种比附的方法,解释的手段,论证

① 陈垣编印:《康熙与罗马使节关系文书》,参阅罗光:《教廷与中国使节史》,第126页;陈支平主编:《福建宗教史》,第四编,第一章,福建教育出版社,1996年。

出“中国古籍中之某山，即是耶稣被钉于十字架之山。誉文王周公之词，即是誉救世主之词；中国之古帝，即是《圣经》中之族长”。^①由此可见，索隐派是在不动摇基督教文化的前提下肯定中国文化，在这种意义上他们似乎是中间派。

毕诺说马勒伯朗士曾接受过傅圣泽的来访，两人还建立起了友谊。正是傅圣泽要求马勒伯朗士写部有关批评中国文化的书。

这就是马勒伯朗士了解中国知识的背景，他自己后来在解释这本书时，概括了他对中国哲学的了解。这可以使我们来进一步来掌握这个问题。他说：“中国的儒家们，至少是那些把看法告诉我的人，谈过话的人们认为：（1）有两个存在，一个是理，或者至上的理性、法则、智慧、正义；另一个是气（物质）。（2）理和气（物质）是永恒的存在体。（3）理本身不能自存，不能独立于气。他们显然是把理看做一个形式，或者分布在气里的一种性质。（4）理既不明智，也无智慧，虽然它是至上的明智和智慧。（5）理本身并无自由，它之所以行动，只是由于它的本性的必然性，既不知道而且对它所做的一切也毫无意愿。（6）使适合于接受智慧、明智、正义的部分物质成为有智慧的、有明智的、有正义的。因为按照我说过的儒家们的话，人的精神不过是净化的，或者合理地被理所示知的，从而使之明智起来或成为能思考的物质。显然，就是为了这一点，他们认为理是照耀一切人的光，是在理中我们看到了万物。”^②

只有在了解马勒伯朗士本人的哲学态度和他所了解、接触到的有关中国哲学的情况以后，我们才能对他的《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》一书做出

① 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》上册，第 556 页，中华书局，1995 年。

② 马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话：论上帝的存在和本性》，载《中国哲学史研究》，1982 年第 3 期。

准确的判断。

3. 马勒伯朗士论中国哲学

马勒伯朗士对中国哲学的理解大部分是通过对话中的“中国人”之口说的,但也有部分是通过“基督教徒”米说的。归纳起来有以下几点:

第一,关于“理”的概念。他通过“中国人”之口说:“我们是在理中看到万物的,因为理是我们的光。它是至高无上的真理,也是秩序和规范。我是在理中知觉到无限的空间,这个无限的空间是在我所见到的天空之上的。”^①

在另一处,“中国人”还说:“我们在理中看到很多东西是我们无法理解的……但是我们确知有一个至上的智慧,一个至上的规范光照着我们,规范一切。”^②

在对话中,“中国人”总处于弱势,而“基督教徒”却滔滔不绝,实际上,这个基督教徒不仅在论证着基督教的哲学,也同时在转述着中国的哲学思想。关于“理”,基督教徒说:“如果把理理解为一个无限强大、无限明智、永远以一种前后一致的方式行动的存在体,一句话,一个无限完满的存在体,那就是毫无疑问的。”^③

第二,关于“理”与“气”的关系。理气关系是宋明理学中的重要内容,马勒伯朗士对此也做了解释。全书在开篇中,他就以“中国人”的口吻说:“天主是什么?我们不认识。只有明摆着让我们相信的事,我们才相信。这就是为什么我们只承认气(物质)和理的原故。理是永恒地存在于气中,它做成气并且把气安排在我们所见的这种完美的秩序之中,它也光照着这一部分净化的、有机化了的气这种至高无上的真理、智慧、正义,而我们就是由这一部分

①②③ 马勒伯朗士文,载《中国哲学史研究》,1982年第2期。

物质组成的。”^①

这里他强调了三點：其一，理在氣中，“理只能存在于氣（物質）中”；其二，氣是物質的，在此意義上，“氣（物質）是實體中最末的也是最可憐的東西”；其三，理對氣有着淨化的功能。但他在這點上也自相矛盾，又說如果理只是作為形狀與形狀之間的秩序的話，“理也沒有什麼了不起”，甚至理還不如氣，因為氣作為實體比作為“形狀”的理要“有價值得多”。

第三，中國哲學的實在性特徵。在談到上帝觀念時，馬勒伯朗士採用的是笛卡爾的論證法，從思維的無限性證明上帝的無限性，而“中國人”則認為：“我們否認這種無限是存在的，這是一種虛構，一種沒有實在性的幻想。”^②

當馬勒伯朗士反復論證了上帝作為無限完滿的存在以後，“中國人”仍然百思不得其解。這位“中國人”說：“說老實話，我承認我對你的無限存在體的證明是沒有可說的。然而，我並沒有心服。我總覺得在我想無限時，我什麼都沒有想。”^③

第四，中國哲學的靈魂認識論。我們的感覺、知覺來源於何處？如何解釋我們所經常獲得的各種感覺？馬勒伯朗士一開始就把中國哲學歸於唯物論，“中國人”在對話中說：“事情應該是這樣的，我們的知覺不過是氣（物質）的變化。因為，比如說，一個刺扎到我們的手指上，我們就感覺到疼，我們就感覺到疼是被扎了的手指上，這就肯定地說明疼是扎，疼是在手指上。”^④

“中國人”的這個觀點很快被“基督教徒”駁倒了，“中國人”只好承認氣（物質）能思維的問題是立不住的，但問題在於是什麼引起了我們的思維呢？是什麼使我們獲得各類不同的知覺呢？馬勒伯朗士認為，中國哲學的答案是“我們的靈魂是我們對物質所

●●●① 馬勒伯朗士文，載《中國哲學史研究》，1982年第2期。

有的这些不同的知觉的真正原因”。这就是说，是灵魂发生了作用，从而使我们获得了各种感觉。

稍有中国哲学常识的人都会感到马勒伯朗士对中国哲学、对宋明理学的理解相差太远，他从龙华民那里获得的间接性的材料使他无法把握中国哲学和理学的基本内容与特征。就“理”的概念来说，它是自先秦以来中国哲学就有的概念，孟子曾在《告子篇》中说：“心之所同然者何也？谓理也义也。”中国哲学发展到宋明理学时达到了它理论思维的高峰，“理”成了一个中枢性的概念，这在朱熹那里表现得最为明显。朱熹说：“宇宙之间一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生天地之间者，又各得之以为性；其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已。则自未始有物之前，以至人消物尽之后，终则复始，始复有终，又未尝有顷刻之或停也。”

理是万物之根，“实有是理，故有是人；实有是理，故有是事”。从本体论上看，理决不是一种实有的东西，朱熹谈到理的本质规定性时就说：“无极而太极，只是说无形而有理。”^①

但理也不是无，不是空，不像佛道哲学所说的那样，实际上，“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无”^②。“理”作为万物发展的内在规律，则“草木亦有理存在”。“阴阳五行错综不失条绪，便是理”。^③作为社会的内容，理则表现为伦理道德、仁义礼智。这就是朱熹所说的“五常是理”；“理便是仁义礼智”。

马勒伯朗士在对“理”的理解上惟一猜对的一点便是对理的功能的强调，说理“是至高无上的真理”，这个说法有些接近朱熹作为本体论的理的概念。但他马上就表现出了两个错误：其一，理

①② 《朱子语类》卷 94。

③ 《朱子语类》卷 1。

并不是脱离实物而存在的，像他讲的“这个无限的空间是在我所见到的天空之上的”。这样，理似乎是一种分离于有限时空之外的一种东西，这是不对的。朱熹说：“天下之理，至虚之中，有至实表存，至无之中，有至有表存。夫理者，寓于至有之中，而不可以目击而指数也。”^①马勒伯朗士所杜撰的这个理仍实际上保留有他自己哲学的痕迹。

其二，他根本没有看到理的伦理内容。中国哲学一大特点是伦理学发达而本体论不足，到宋明理学时，受佛教抽象思维特点的影响，开始把儒家伦理向理性化方向推进，把伦理学提升到本体论的高度，使其哲学化、思辨化。而马勒伯朗士对理学的这一特点，对中国哲学发展的这一脉络显然一无所知。所以，他对“理”几乎没有任何确切的了解。

在“理”、“气”关系的理解上，马勒伯朗士更是一塌糊涂。“理气论”是宋明理学的主要内容，几乎所有主要理学家都要讲理气关系，但强调的重点不同。张横渠在理气关系中强调气；而二程则强调理；朱熹则一方面主张理气相依不分离，另一方面，又发挥二程的思想，提出“气”依附于“理”的思想。他认为“理”、“气”不分，但并不是二者相提并论，在理气关系中，“理”是更根本的。在这个意义上他又提出“理”在先“气”在后的观点。

朱熹这两个思想看起来似乎有些矛盾，实际是针对不同问题而讲的，前者是从构成论方面讲的，强调理气不分；后者是从本源论上讲的，强调“理”先于“气”。而他在提出“理”先于“气”时，并不是从历时性讲的，而是一种“逻辑在先”的先，很类似于黑格尔《逻辑学》的“绝对观念”的地位。^②

① 《朱子语类》卷13。

② 陈来：《朱熹哲学研究》，第29页，中国社会科学出版社，1988年。

通过以上对理学的“理”“气”关系的简单介绍,我们可以看出,马勒伯朗士除了从龙华民那里抄来一句“理只能存在于气(物质)中”以外,没有讲出任何新的东西。他从根本上来说是完全不理解新儒家们所讲的理气关系论。这表现在两个方面:

其一,理作为观念的、逻辑的这种本体论地位马勒伯朗士完全没有认识到,因为“理”“气”相依,他就把“理”向“气”的方向推进,强调它受制于气的一面,强调它由于与气在一起所表现的物质性即广延性的一面。如他说的“理也没有什么了不起的”、“我们就是这一部分物质组成的”、“你们至上的智慧、规范、真理是有许多不同的实在性”、“理是永恒地存在于气中”。

他根本不知道朱熹那种作为本体的“理”的永恒性的思想,理气相依,但理是永恒的,“气”有生有灭,而“理”则不生不灭。

因为他受梁弘仁、龙华民的影响,从总体上认为中国哲学是无神论,因而他不可能理解到理学的这种观念本体论的特征,反之却尽量从“气”论和唯物论的角度来理解理气关系。

其二,马勒伯朗士贬低了“气”的概念。尽管在理气关系的理解上,马勒伯朗士用气来削弱、减低理的本体地位,但他对气的评价并不高,也不对。他说气是“最可怜的东西”。他显然没有看到“理”“气”关系中的那种互动性,没看到气在朱熹理学中的积极意义一面。朱熹说:“有理而无气,则理无所立,有气而后理方有所立。”^①但即使在这时,朱熹的“气”也并不能完全归并等同于笛卡尔的“广延性”,或西方哲学的“物质”概念。在宋明理学中,尤其在朱熹的哲学中,“理”与“气”决不是二元构架。因此,仅从广延性上去理解气是不对的。

马勒伯朗士把理学的认识论说成是灵魂的认识论,表现出了

① 《朱子语类》卷 94。

他对中国哲学独有的认识论特点缺乏认识。中国哲学最注重人生，认识论的问题非中国哲学之长。但在论天人关系、伦理关系、道德涵养时，必然涉及“闻道之方”“致知之方”，所以那种认为中国哲学完全没有知识论与方法论的观点，是错误的。但中国哲学的认识论的最大特征在于：知识论是在伦理学的范围中发生的，即这里讲的知识的获得，认识的发展并不像西方哲学那样是在对自然的认识中形成的，而是以道德的修养为基础的。如新儒家的张载把“德性”作为知识的重要来源；在朱熹那里，“格物穷理”主要也是一种道德践履，他所说的“穷理”也就是封建纲常伦理的道理，如他说：“顺要穷个根源来处。如为人如何便止于慈，为人子如何便止于孝，为人君为人臣如何便止于仁止于敬。”^①

因此，在中国传统哲学中，知识论是从属于道德论的，或者说它是一种道德认识论。因而那种拿西方认识论的范畴、框架套中国的道德认识论是一种很肤浅的做法。

马勒伯朗士对中国哲学的认识论囿于伦理学之中的基本特点一概不知，他通过“中国人”之口把中国哲学的认识论说成是“灵魂的认识论”，这纯属凭空所想，而他根据这个设定所展开的批判当然也成了唐·吉诃德与风车的大战，毫无任何理论意义。

在中国哲学的基本特征上，马勒伯朗士完全是个门外汉。一个深受西方文化传统熏陶的人很难理解和把握中国哲学的形而上学特征，马勒伯朗士如此，在中国生活了几十年的龙华民也是如此，即便对中国文化表示同情和有一定理解的利玛窦对此也不完全清醒。

哲学作为对世界终极把握的学问，在西方最初是一种宇宙本体论模式占主导地位，近代以后主客相分，认识和主体凸现。作为

① 《朱子语类》卷117。

对世界终极问题的把握与理解,在中国思想史上同样存在,哲学这种人类的精神追求的最高学问在中国同样存在。

《易传·系辞传》中说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这里明确揭示了哲学的形而上学特点。《老子》五千字,一言九鼎,“道”的本体论跃然纸上,其抽象性、终极性都与古希腊的大哲们丝毫不相上下,正如韩非在《韩非子·解老篇》中所说:“道者,万物之所以然也,万理之所指也。”

但自董仲舒以后,在中国思想史上占主流的是儒家,儒家的形而上学特征有别于道家,它所关心的是人与社会的关系问题,因而其哲学的思考向道德方向发展。这个思想奠基于孔子,发轫于《中庸》、《孟子》。《中庸》中说:“惟天下至诚为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”气势之大,探究之远,追索之深,足以显示出这种伦理本体论的特征。

经魏晋玄学之中转,儒家学说到宋明时,在伦理形而上学的探讨上已十分精细。朱熹明确提出,“凡有形有象者,即器也;所以为是器之理者,则道也”。朱子的理就是本根,就是无限,“理也者,形而上之道也,生物之本也”。

仅此就可以看出中国哲学同样具有形而上学,同样具有对无限的终极关怀,只是这个无限的终极关怀有别于西方罢了。从马勒伯朗士以后,西方许多哲学家都在重复他的观点,认为中国哲学不具备哲学的特征,没有思辨性。这在黑格尔那里表现得尤为明显,他在谈到中国时说:“我们在这里尚找不到哲学知识”,“所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外”。^①在谈到孔子学说时,黑格尔讲得更为刻薄,他说:“我们看到孔子和他的弟子们的谈话

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第97—98页。

(即《论语》。——译者)里所讲的是一种常识道德,这种常识道德我们在哪里都找得到,在哪一个民族里都找得到,可能还要好些,这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的。……”^①

直到今天,“中国没有哲学”仍是一些西方汉学家的观点,这个论点在西方学术界仍有一定的影响,而这个论点的源头之一就是马勒伯朗士。

4. 马勒伯朗士对中西哲学的比较

马勒伯朗士是最早自觉地进行中西哲学比较的人。他在“对话”中以“基督教徒”的口气说:“那么请你不带成见地把你们的学说和我们的学说比较一下吧。你的永恒的幸福必然取决于这个比较研究。”

显然,他这篇对话的目的不在于论述中国哲学本身,“对话”就是交流,就是比较,而他比较的目的在于论证上帝的存在和本性。他从三个方面比较了“上帝”和中国哲学“理”的概念。

上帝的无限性与理的有限性,这是马勒伯朗士提出的第一个观点。

上帝是什么?他认为,“上帝是其观念刻印在你们心中以及一切人心中的那个存在体”。这个存在体的本性或者说根本特征是什么呢?这是“把一切东西之中所有的实在性或完满性都包含在他们本质里的那个存在体,在全部意义上的无限存在体,一句话,存在体”。^②

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第119页。

② 马勒伯朗士:《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话:论上帝的存在和本性》,载《中国哲学史研究》,1982年第4期。

马勒伯朗士在这里揭示了上帝两个特点：其一，是一个存在体；其二，这个存在体是无限完满的。正因为上帝具有这种无限完满性，我们才能“感觉到不能究尽的无限空间”。

而理呢？理是永恒地存在于气中”。虽然他承认“理”的概念比起“君主”“帝王”的概念“更无限地接近于我们的上帝观念”，但由于“理”固于气中，而气是一种物质，一种可怜的东西，因而理不具有无限完满性。逻辑是这样展开的：“气”总是一个特殊的东西，有限的东西，在这种有限的、特殊的东西之中，怎能得到无限性呢？如他所说：“物质（气），不管你怎么净化吧，它怎么去表现它所不是的东西呢？特殊的、可以改变的器官怎么能表现常住不变的对一切人都是共同的真理和永恒的法则呢？”^①

这样，虽然“理”是“至高无上的真理”，但由于它在“气”中，它的无限性丧失了。正因此，中国人总是理解不了无限性，像“对话”中的“中国人”所说的，“我总觉得在我想无限时，我什么都没有想”。

在与万物的关系上，上帝和理也是完全不同的。这是他比较的第二点。马勒伯朗士认为，由于上帝是一个无限完满的存在，是一个惟一的存在体，这样，它与万物之间的关系是“这个存在体在本质的单一性包含着万物里边的全部有实在性或完满性的东西，而万物不过是他的本质的无限多的限制的一些分有，无限不完满的一些模仿”。^②

这就是说，上帝是一个无限的存在，这个无限的存在不是说它是由许多有限的实体组成的，恰恰相反，上帝同时就是这些个别的实体，这些实体只不过是分有了上帝。这样，上帝既是“一”，又是

①② 马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话：论上帝的存在和本性》，载《中国哲学史研究》，1982年第4期。

“多”，只不过“多”是对“一”的模仿和分有罢了。正如他所说的，“因为无限的存在体的一个特性是：他是一，同时又是一切东西，也就是说，他是完全单一的，决不是由许多部分，许多实在性，许多完满性组成的，他是可以由不同的东西以无限多的方式模仿和不完满地分有”。

而中国哲学在“理”与事物的关系上的观点在马勒伯朗士看来是很糟糕的。由于“理”只能存在于气中，它与气的区别在于，理构成了“世界的物体的各式各样的形状”。实际上，“理不过是形状与形状之间的秩序或安排”。这样，理似乎成为“形式”，而气成为质料。但这个“形式”和秩序并不独立，它只能“永恒地存在于气中”。

在马勒伯朗士看来，在中国哲学中，由于“理”离不开“气”，即物质，这样“理”与物的关系就远不如上帝与万物关系那么自由自如。因为如果理只不过是物体的形状和安排，那它就根本离不开物体，因为物体的形状怎么能离开物体本身而存在呢？他以实例来反驳“中国人”。他说，“比如说，一个物体的圆，肯定不过是这样方式的物体，圆并不知道它是什么”。

马勒伯朗士在讨论中常常从他自己的哲学来解释“理”，而这时这个“理”实际上就是上帝。他反对中国哲学的“理存气(物质)之中”的观点，他说：

“理并不存在于所以构成作品的各个部分的安排里，同样道理，也不存在于匠人大脑的各部分的安排里。理是对一切人的共同光明，而物质(气)的所有这些安排不过是一些特殊的变化。这些安排可以死灭，可以改变；不过理是永远不变的。”^①

① 马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话：论上帝的存在和本性》，载《中国哲学史研究》，1982年第4期。

这里的“理”实际就是“上帝”，这里“物质”是中国哲学的“理”。因而很清楚，他把理学作为无神论和唯物论来看。“理”和“上帝”的区别在于：理只存在于具体的气（物质）之中，从而是可以改变、可以灭亡的。而上帝则是永恒的智慧，它是一，又是大全，它创造了万物，它永不灭亡、不改变自己。

“理”的抽象和上帝的实在性，这是马勒伯朗士做出的第三点比较。

“中国人”认为理是一种“形式”，这种形式和品质是与本体不同的。也就是说“理”只是一种原则、品质，用现代语言解说是“规律”、“本质”。这种形式和它在其中所呈现出的实体是不同的，正如桌子中的理只是理，而不能把这个“理”和“桌子”等同起来。正像马勒伯朗士通过“中国人”之口所说的：“一个明智是明智的！这怎么行？使人明智起来的是明智，但明智本身并不明智。”●

马勒伯朗士认为，中国哲学的“理”只是一些抽象的形式和品质。“这些形式和品质并不是任何主体的形式和品质。有一个抽象的明智，一个抽象的公正，一个抽象的善良（仁），而它不是任何存在体的明智。”

相反，上帝是一个主体形式的存在，是一个存在体。一方面，上帝也是一个明智，一种形式，一种品质，但另一方面上帝本身就是这个明智本身，就是这个形式的表现，这种品质的载体。马勒伯朗士认为，在基督教神学中，上帝的这两个方面是统一的，上帝既是无限的完满性，无限的本质，同时上帝又是主体的存在，这种完满性，无限本质不是空洞的。“上帝在他们无限本质里看到一切

● 马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话：论上帝的存在和本性》，载《中国哲学史研究》，1982年第4期。

有限存在体的本质”，因为上帝是全能的完满性，“因此他能愿意并且从而创造这些存在体”。

上帝创造了万物的实体，这些实体本身就是上帝的表现。因而无限的本质和实体性的主体存在在上帝那里是一而二、二而一的事，如他说的：“既然上帝——无限完满的存在体——的无限本质包含有限万物里有真正实在性的一切东西，他在他本身中就卓越地包含着万物中的一切实在性和完满性的东西，从而能通过他的本质（不是绝对地，而是作为与物相对地）把万物表现给我们。”^①

从这个角度，他批评中国哲学，批评抽象的理的概念。他告诫“中国人”：“请你不要相信你的那些抽象吧，那是你们的博士们的一种虚无缥缈的不实之词。那些形式或者那些抽象的性质没有的。任何性质都是某些本质的存在方式。”^②

马勒伯朗士在这里把他所认为的中西哲学和宗教之别的特点讲得一清二楚。

怎样看待马勒伯朗士所做的这个中西哲学比较呢？总体来说，由于马勒伯朗士对中国哲学的了解有限，在这种有限基础上所做的比较肯定不得要领。

例如，他认为上帝具有无限的完满性，而“理”因囿于“气”中，呈现出一种有限性，这完全表现出了他对中国哲学的了解太少。“理”在中国思想上有一个不断发展的过程，春秋时期，“理”的概念主要指玉的“纹理”或人的行为活动的“治理”；战国时“理”则已演化为“义理”和“天理”；如《周易·说卦传》讲，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”；秦汉时，“理”则是“名理”，所谓的

^{①②} 马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话：论上帝的存在和本性》，载《中国哲学史研究》（1982年第4期）。

“审察名理”、“循名究理”；魏晋南北朝时，“理”则指“玄理”；隋唐时，“理”则与佛教相融演化成“圆融”、“相涵”；到两宋时，“理”才变为“天理”。^①

从马勒伯朗士掌握的材料来看，他所说的“理”主要是指宋明时“宋明理学”所讲的“理”。就理学来看，南宋的朱熹则在二程的思想上，把“理”的范畴进一步抽象化，提出“理无形体”；“形而上者，无形无影是此理；形而下者，有情有状是此器”。这里，朱熹已把“理”作为哲学本体的范畴。

尽管朱熹前后的思想有所差异，对“理”“气”关系论述的侧重点不同，但他把“理”置于形而上的地位则是无疑的，“理”具有一种高度的抽象性和无限性则是肯定的。因而，马勒伯朗士认为上帝的存在是无限的，而“理”则是具体的、有限的看法显然是不对的。

又如，在与万物的关系上，他认为上帝与万物之间是“分有”的关系，万物“分有”了上帝的完满性和模式，或者说上帝既是“一”又是“多”。而“理”则只在“气”中，它与万物的关系远不像上帝那样。

马勒伯朗士显然不知理学中的“理一分殊”的思想。在理与万物的关系上，朱熹继承了二程和佛教的理论，提出“理一分殊”的命题。所谓“理一分殊”即天理只有一个，但它通过分殊万物表现出来，这就是朱熹所说的“万物皆有此理，理皆同出一源”。“见天下事无大无小，无一名一件不是此理之发现”。理存在于万物之中，成为每一事物之根据，而理作为源、作为本仍然存在。

从理论上说，朱熹的“理一分殊”理论和马勒伯朗士的“分有说”有近似之处，所要解决的问题都是一种存在论上的问题，要回

① 参阅张立文：《理》，第 6—9 页，中国人民大学出版社，1996 年。

答本与末、源与流之间的关系,从而使本体得以论证和巩固。从这点看,中西哲学尽管在思考的内容上完全不同,差别极大,但所面临的理论难点却极为相近。因为任何哲学理论都要回答这个问题,如何从本源衍生出万物,如何说明万物与本源的关系,在古希腊是“一”与“多”的关系,发展到中世纪成为“上帝”与“万物”的关系问题。在中国理学所要解决的问题之一就是:理与万物之间的关系问题。

马勒伯朗士由于不了解中国哲学,他强调的是中西哲学之别,抬高西方哲学,批评中国哲学,而实际上在这点上双方是存在着共同性、相似性的。这说明中西哲学宗教之间并非只存在着差别和对立,同样二者之间也存在着相似性,此乃天下同理也。

马勒伯朗士对中西哲学提出的三条比较中并非完全的无意义,他在无意有意中还是看到了中西哲学之间的差别,作为最早自觉进行中西哲学比较的哲学家,他还是留下了一些启迪后人的地方。这就是他提出的第三条,即上帝存在的实在性和理存在的抽象性。

“上帝”是整个基督教信仰的核心,在基督教神学看来,上帝是整个宇宙和世界的创造者,他具有无限有的智慧、完善的道德,上帝是永恒的存在,无论过去还是现在。《圣经》中多次肯定了上帝的全面能力,他被称为“雅各伯的大能者”,是“万军之军的上主”、“大能、有力的上主”。

耶稣按希伯来语解说“天主拯救”。天主要拯救人类,他要借自己降生成人的永远圣子耶稣。这样,在耶稣身上,天主总结了整个救恩史,以造福人类。在福音书中,耶稣是在公元元年诞生于耶路撒冷以南约九公里的小城伯利恒。父亲约瑟是一木匠,母亲玛利亚感圣灵而孕育了耶稣。他 30 岁开始自己的传教生活,接受约翰施洗以后,在山野中禁食 40 天,战胜了魔鬼的诱惑。耶稣

让人们相信他是上帝的儿子，为救赎世人的“原罪”而“道成肉身”。耶稣的名字，表示了天主自己的名字临现在他降生成人的圣子身上，以致“在天下人，没有赐个别的名字，使我们赖以得救的”。

在基督教哲学中，尤其在中世纪托马斯·阿奎那的神哲学中，对上帝存在的论证是其理论的最重要内容。他们运用亚里士多德的哲学来论证上帝的实体性、惟一性、完满性、无限性、永恒性。

他在《神学大全》中提出的上帝存在的“五种后天证明方法”，就是从理论上说明上帝的存在，这个不断从哲学上论证的过程正是希腊哲学的理性主义融入希伯莱的神学精神的过程，它的结果就是中世纪的哲学。

自笛卡尔始，西方哲学进入了一个新的阶段，它决不是一般意义上的认识论转向，它同样具有本体论的价值和意义。“我思故我在”，主体显现出来了，哲学理性和启示理性开始分道扬镳。如黑格尔说的：“从笛卡尔起，哲学一下转入一个完全不同的范围，一个完全不同的观点，也就是转入主观性的领域，转入确定的东西。宗教所假定的东西被抛弃了，人们寻求的只是证明，不是内容。●

实际上，在笛卡尔哲学中，一方面，他承认上帝的存在，另一方面，他又用机械的自然观降低了上帝的地位，甚至包含了部分无神论的内容，如他所说的“地和天是由同一物质做的”。在笛卡尔那里，上帝仍然存在着，但在它完成了创世并推动物质运动以后，上帝就听任大自然的运转。“世界作为一部机器，它的一切运动都是机械性的，没有任何目的性。上帝作为造物主，在笛卡尔体系中

● 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第69页。

保留了下来,但既不是最高的善,也不是最终的目的。”^①

马勒伯朗士作为笛卡尔学派的右翼,他不像培尔那样直接举起无神论的大旗,而是在笛卡尔哲学的基础上向纯理性方向发展。所以,当马勒伯朗士在“对话”中反复论证上帝作为实体存在时,这个“上帝”并不是像托马斯·阿奎那理论中的上帝,更不是“道成肉身”后人格化的上帝之子——耶稣的存在,这个上帝实际上是理性本身,是“无限的抽象的主观性”。^②在他那里,神是事物与思维的统一。“神对一切具有观念,因为他创造了一切。神通过他的存在与众多的精神极为紧密地结合在一起。所以神是众多精神的所在地。”^③

我们通过以上对西方宗教哲学思想史的简要梳理,可以看出对上帝存在的论证,对实在性的证明一直是西方哲学、宗教思想的重要内容。到马勒伯朗士时,他的哲学虽沿着笛卡尔思想发展,但由于笛卡尔本人的哲学仍为上帝保存位置,加之马勒伯朗士自己向右翼发展了笛卡尔主义,因而他的这个“理性的上帝”仍带有启示理性的部分色彩。

在这个理论背景下,他无论如何也理解不了中国哲学中毫无信仰色彩的“理”的概念。理学中的“理”在抽象性上已达到相当程度,贺麟先生早年就认为朱子的“理”和黑格尔的“绝对观念”有不少相同之处,并想借用黑格尔的哲学对理加以改造,以西洋哲学来发挥儒家之理学是贺先生“新心学”的重要内容之一。张世英先生也认为朱子的“理”的概念近似于黑格尔和柏拉图,鉴于黑格尔哲学是西方近代哲学的代表,有主客之分理论,张先生更倾向于

① 吕大吉:《西方宗教学说史》,第223页,中国社会科学出版社,1994年。

②③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第69、133页。

将朱子哲学与柏拉图哲学相比较。^①

有一点贺麟先生和张世英先生是有共识的，即尽管朱子的“理”具有相当的抽象性，但这种抽象性主要是以伦理的形式表现出来的，它是一种伦理的本体论而不是一种理性和观念的本体论。除此之外，还有一点是不能忽视的，即“理”的概念毫无神的色彩，更没有人格神的任何痕迹，这一点恰恰是中国哲学和西方哲学的最重要区别。由于中国人本身宗教观念淡薄，因而在我们对西方哲学思想的梳理中，往往只注重观念、理性的发展线索，对于宗教和哲学的交织过程，尤其对于神学和宗教对其哲学思想的影响注意不够。全部西方思想若简言述之，则可以说是从希腊的理性走向神而后又走出神的过程，或者说是由希腊的众神走向一神，又走出一神的过程。前者形成了中世纪哲学，后者形成了近代哲学。

这样，我们才能理解笛卡尔哲学中的上帝，马勒伯朗士哲学中的上帝。只有把宗教与哲学一同考察，我们才能理解为什么马勒伯朗士不断批评中国哲学中“理”的概念是空洞的抽象，激烈地反对“理”的“抽象形式”。正是在这个意义上，我们才认为，虽然马勒伯朗士对中国哲学了解甚少，但他通过有限材料还是得出了“中国哲学不是宗教神学，中国哲学的‘理’并不具有‘上帝’的性质，而是具有像欧洲哲学史上称之为第一物质的‘那种性质’”的结论。^②就此而言，他提出的中西哲学的第三点不同，即上帝的实在性和理的抽象性还是具有启发意义的。我们在比较中西哲学的时候，宗教上的差异所带来的哲学上的不同我们必须给予考察，而不能仅把西方哲学作为一个纯理性的系统，把中国哲学仅作为一个纯伦理系统来比较双方。

① 张世英：《天人之际》，人民出版社，1999年。

② 焦树安：《谈马勒伯朗士论中国哲学》，载《中国哲学史研究》，1982年第2期。

5. 影响与反应

马勒伯朗士的“对话”在当时法国引起了反应,耶稣会士们在马勒伯朗士的“对话”出版以后,在其所主持的《特雷武论坛》上立即进行了反驳,而马勒伯朗士则又发表了《关于奥拉托孝士马勒伯朗士神父所著的〈一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话〉的声明》,对耶稣会士的批评进行了反批评。而耶稣会士则又对这个“声明”进行了反驳。一时间,关于马勒伯朗士的书闹得沸沸扬扬。

为什么马勒伯朗士的书会引起如此大的轰动呢?这涉及到欧洲思想内部的变迁与争论,即基督教思想与斯宾诺莎哲学思想的斗争。对此,我们必须进一步深入研究,才能真正弄清这个问题。

斯宾诺莎是荷兰的著名哲学家,他以其“自然神论”的理论奠定了他在欧洲哲学史上的地位。斯宾诺莎不同意笛卡尔的二元论的观点,在他看来,实体只有一个,广延和思想不过是这一实体的两个属性而已。这个实体是什么?“神或自然。”这个实体是“无须借助于别的事物的概念”。所以实体的另一称谓是“神”。“神,我理解为绝对无限的东西,亦即具有无限多的属性的实体,其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质。”^①

这个被称为“神”的实体与以往基督教、犹太教所讲的“神”已完全不同,如洪汉鼎先生所说的,这个“神具有物质的性质,神属于世界,不离开世界,或者说神就是世界,神既没有人格,又没有意志的理智,它既不会另创一个宇宙,使自然秩序改观,也不会秉行公正,奖善罚恶,它只是按照自己本性的绝对必然性而存在和动

① 《16—18 世纪西欧各国哲学》,第 244 页,商务印书馆,1975 年。

作”^①显然,这个“神”不是别的,它就是“自然”。如斯宾诺莎所说的,“所有的自然现象,就其精妙与完善的程度来说,实包含并表明神这个概念”。

斯宾诺莎的这种观点在当时的欧洲受到了批判,许多人把他作为“无神论”的代表,而“无神论”在当时被认为是种卑鄙无耻的学说,因为它强调肉欲、享乐,它是与一系列不道德行为联系在一起。这显然是宗教势力对无神论的污蔑。由于斯宾诺莎的学说动摇了中世纪的神学观念,他遭到了教会的迫害。

正当欧洲思想界展开教会的理论与斯宾诺莎的哲学的斗争时,耶稣会士们带来了中国宗教的消息。就耶稣会来说,它自然是中世纪神学的坚决维护者,这样,他们必然把中国说成是有神论的国度,采取利玛窦的说法,即中国人早期所信仰的就是西方的天主。只不过以后他们忘记了这个根源或者被佛教和理学破坏了。耶稣会的使命就是使中国回到原来的信仰上来。这种说法一方面可以加强欧洲对传教的支持,另一方面也打击了欧洲日益兴起的反宗教力量,如斯宾诺莎学说。

但是说者无意,听者有心。来华耶稣会士向欧洲所介绍的中国宗教和哲学的情况却使人们产生了不同的理解。艾田蒲说得好:“皮埃尔·培尔从中得到的是有利于斯宾诺莎主义与‘哲学’思想的论据,而马勒伯朗士却利用了那些材料,以更好地谴责《伦理学》与《神学政治学》的危害。”^②这就是说,培尔从中国宗教中得出证实斯宾诺莎哲学的东西,而马勒伯朗士则利用中国宗教的材料来反驳斯宾诺莎。

马勒伯朗士在“对话”中多次把中国哲学和斯宾诺莎哲学作

① 洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第228页,人民出版社,1997年。

② 艾田海著、钱林森等译:《中国之欧洲》,第354页,河南人民出版社,1994年。

为“无神论”。他说：“我认为，在斯宾诺莎的无神论和我们的中国哲学家的无神论之间有很多相同之处。”正是在这里，我们再一次看出马勒伯朗士从右翼发展解释笛卡尔学说的特点。

实际上，马勒伯朗士是“旁敲侧击”，“项庄舞剑，意在沛公”。他在“对话”中对中国哲学的批评实际上是对斯宾诺莎哲学的批评。这点艾田蒲先生讲得极妙：“连马勒伯朗士自己也承认，不应把《对话》当做一部探讨中国的‘理’之概念的论著，而应把它视为驳斥不信教的斯宾诺莎的檄文。”^①因为他在给梅兰先生的一封信中说，他这篇《对话录》实际上在“寻找对斯宾诺莎泛神论的批判”^②。这样他并未在中国哲学上下工夫，实际上“对于中国哲学他所知甚少”。^③

从这旦，我们得出一个很重要的结论，16—18 世纪，欧洲对中国的理解和解释完全是服从于、从属于欧洲思想发展的本身进程的。也就是说，我们对中国文化的西传的理解首先要立足于西方文化变迁。中国哲学和宗教作为异族的文化极大地刺激了西欧文化的变化，它起到了一种外因的作用。正因此，他们对中国宗教和哲学的解释、理解一方面从局外的角度一下子抓住了其根本性特点，如无宗教性。这对于他们反思自己的文化是一个很好的镜子，可谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。另一方面，出于他们自身的考虑，他们必然产生一种“误读”。对中国文化的批评或颂扬都是十分激烈，对于这种评论我们必须冷静地将其还原到原来西方文化的语境之中去理解才能更好把握。培尔如此，马勒伯朗士也是如此，下面我们将要研究的伏尔泰、莱布尼茨等人也是如

① 艾田蒲著、钱林森等译：《中国之欧洲》，第 355 页，河南人民出版社，1994 年。

②③ 维吉尔·毕诺著、耿升译：《中国对法国哲学思想形成的影响》，第 383、382 页，商务印书馆，2000 年。

此。

还有两点要补充一下。其一，马勒伯朗士与斯宾诺莎哲学的关系。尽管马勒伯朗士在“对话”中借批中国哲学来指责斯宾诺莎，但他与斯宾诺莎哲学的联系、共同之处也是世人共知的。黑格尔认为，在对“神”的理解上似乎他“与斯宾诺莎主义并没有区别”。所以他说：“斯宾诺莎主义是笛卡尔主义的完成。马勒伯朗士介绍笛卡尔哲学时所采取的形式，是一种与斯宾诺莎主义站在一边的形式……这是另外一种虔诚的神学形式的斯宾诺莎主义”。^①也就是说，二人的共同点在于他和斯宾诺莎走向了自然，而马勒伯朗士则背道而驰，走向宗教唯心主义。所以，结果斯宾诺莎被批评为“无神论”，而马勒伯朗士则“没有被斥为无神论”^②。其二，斯宾诺莎与中国哲学的关系。斯宾诺莎在创立自己的哲学时是否受到中国哲学的影响呢？有的西方学者认为，斯宾诺莎哲学是受中国哲学影响的，因为 1639 年金尼阁的著作已在莱顿出版，斯宾诺莎在荷兰肯定可以很容易看到这些书。更有趣的在于斯宾诺莎的家庭教师也深深卷入了中国的礼仪之争中。

不过，在我看来，斯宾诺莎的哲学与中国哲学之间在自然主义上有共同之处，但这两种自然主义的区别仍是很大的。

四 伏尔泰与中国

伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)，法国启蒙运动的旗手和统帅，18 世纪法国的精神领袖。

伏尔泰原名为弗朗索瓦·马利·阿鲁埃特(François-Marie Arouet)，他出生于巴黎一个殷实的资产阶级家庭。伏尔泰所处的

①② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，第 132 页。

时代是经过文艺复兴运动以后，科学和思想在欧洲都取得重大进步的时代，在这种背景下，一批哲学家开始重新审视过去的一切，重新确定新的价值标准，他们著书立说，大声疾呼，直接向旧有的宗教势力宣战。正如黑格尔所说的：“法国哲学著作在启蒙思想中占重要地位，这些著作中值得佩服的是那种反对现状、反对信仰、反对数千年来的一切权威势力的惊人魄力。”^①

伏尔泰就是这批“启蒙思想家”的杰出代表，年轻时期他因写了《我曾看见》和《幼主》两首讽刺诗而得罪了法国摄政王奥尔良公爵，从而被投入巴士底狱。在狱中，他写下了他的成名剧作《俄狄浦斯》，影射摄政王的荒淫无耻，为此，伏尔泰成为“法兰西最优秀诗人”。1718年，当《俄狄浦斯》出版时，“伏尔泰”作为他的笔名第一次出现在法国文坛上。

1726年—1729年在英国期间，他考察了实行君主立宪制的英国社会政治制度，学习和研究了牛顿的最新自然科学，并受到了洛克经验论哲学的影响。“光荣革命”后的英国社会给予了伏尔泰一次思想的洗礼，正如莫利所说，当伏尔泰返回法国时，“他在自己的诗力已经成熟的同时，品尝到科学理性之树的果实；他已经注意到一切艺术和一切知识和社会差别的实质。一句话，他从一个作家转变成一位将军或战士”^②。在他以后的《奥尔良少女》、《查理十二世》、《路易十四时代》、《哲学词典》等一系列著作中，伏尔泰都高举着理性与启蒙的大旗，同封建制度和宗教迷信展开了不懈的斗争。

美洲新大陆和好望角新航线的发现是世界史上划时代的事

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第218—219页。

② 转引自谢应瑞：《法国启蒙时代的无神论》，第56页，厦门大学出版社，1994年。

件,它是世界进入近代时期的重要标志,这种新的发现不仅带来了新的商业机会,更重要的是极大地拓展了人们的视野,极大地冲击了欧洲传统的观念。当时关于中国、印度、北美等地的游记和报道不断发表,犹如一阵春风吹拂着古老的欧洲,给人们打开一个崭新的天地,一个个完全不同于欧洲文化传统的文化世界展现在人们的面前。“在事实面前,僵化的、被传统严格设限的思想渐渐向外打开了。在好奇心的驱使下,人们增加了对文化普遍性和相对性的认识,这无疑等于在基督教文化的绝对统治中注入了多元化的概念,使得欧洲人不得不重新审视人类的历史。”^①

在各类异国文化之中,中国文化是最富有特点,并且对欧洲文化冲击最大的。“在法国文化史上,自贝尔(即培尔。——作者注)以降的‘自由思想家’,几乎都从中国的历史存在中,在理论和事实两个方面,找到了支持‘文化普遍性’的依据。”^②伏尔泰是这些启蒙思想家中对中国文化历史介绍最多的一位。

1. 对中国历史的介绍

《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人类文明史纳入世界文化史之中,从而不仅打破了以欧洲历史代替世界史的“欧洲中心主义”的史学观,而且也开创了人类文明史或者说世界文化史研究的先河。他说东方的民族早在西方民族形成之前就有了自己的历史。我们有什么理由不重视东方呢?“当你以哲学家身份去了解这个世界时,你首先把目光朝向东方,东方是一切艺术的摇篮,东方给了西方一切。”^③正由于东方的历史早于西方的历史,所以他的人类文明史研究首先是从

①② 罗凡、冯笑、孟华:《法国文化史》,第101—102、454页。

③ 伏尔泰:《风俗论》上册,第201页,商务印书馆,1996年。

东方开始的,从中国开始的。在这部书中,伏尔泰对中国的历史给予了详细介绍。

伏尔泰认为中国人的历史是最确实可靠的,“因为,中国人把天上的历史同地上的历史结合起来。在所有民族中,只有他们始终以日食、月食、行星会合来标志年代……其他民族虚构寓言神话,而中国人则手中拿着毛笔和测天仪撰写他们的历史,其朴实无华,在亚洲是其他地方尚无先例的”。● 伏尔泰的这个结论是有根据的。因为他读到了来华耶稣会上宋君荣的书。宋君荣是法国来华耶稣会上,他的研究重点是中国天文学史,他写了《中国天文史略》,1729年在巴黎刻印。在这本书中,他附有五个附录,“(1)中国干支;(2)《书经》中之日食;(3)《诗经》中之日食;(4)《春秋》首见之日食;(5)纪元三十一年之日食”●。

伏尔泰在《风俗论》中提到宋君荣核对孔子书中记载的36次日食,显然他是在读到了宋君荣的书后得出的结论。“中国的历史,就其总方面来说是无可争议的,是惟一建立在天象观察的基础之上的。根据最确凿的年表,远在公元前2155年,中国就已有观测日食的记载。”●

伏尔泰还提到中国的伏羲氏和尧,他说尧在位约八十年,“帝尧亲自改革天文学……力求使民智开通,民生安乐”。在尧之前还有6个帝王,其中第一个就是伏羲氏。“他于公元前2500多年,即巴比伦已有一系列天文观测时在位;从此中国人服从于一个君主。中国境内有15个王国,均处于一个统治之下……”●

由于伏尔泰所依据的史料是耶稣会士的著作,这在事实上并不完全准确,但我们从中看到的是他开阔的学术眼光和对异族文

●●● 伏尔泰:《风俗论》上册,第208、207、208页,商务印书馆,1996年。

● 费赖之著,耿升译:《在华耶稣会士列传及书目》下册,第694页。

化的平等精神。正如他说的：“不该由我们这些远处西方一隅的人来对这样一个在我们还是野蛮人时便已完全开化的民族的古典文献表示怀疑。”^①

令我们感兴趣的是伏尔泰不仅是一般性的介绍了中国的历史，而且还提供了中国历史的不少数据，从而大大增强了西方人对中国历史的信任程度。

他说，根据中国最后一次人口统计的结果，能打仗的男人多达 6000 万人，而这个数字自然不包括 60 岁以上的老人、20 岁以下的年轻人和官员及出家人。根据这一基本数字，他推算“中国的人口似乎不会少于 1.5 亿”。伏尔泰还从另一个侧面证实这个推算，他说，在公元 1725 年雍正皇帝册封皇后时，依照传统，要由皇后赐赈给全国 70 岁以上的穷苦妇女，结果当时仅广州一省受赐的 70 岁妇女就有 98220 人，80 岁以上的有 40893 人，近 100 岁的 3453 人。伏尔泰感叹地说：“在这些已不算有用的女人当中，仅一个省便有 14.2 万人受到赏赐，那么全国人口应有多少！”^②

伏尔泰对中国历史的介绍并不仅仅是一个知识性的问题，它更是一个重大的现实问题。因为当时的西方社会以基督教历史作为整个人类史，以西方的历史作为整个世界史。这种历史观是中世纪基督教神学观的必然产物。随着 1500 年以后殖民主义的扩张，大量异国历史的消息反馈回欧洲，但最引起欧洲震动的是来华耶稣会上对中国历史和文化的报道。因为按照中国历史的纪年，早在《圣经》所记载的大洪水时期以前，中国的历史就已经存在了。按照《圣经》的说法，大洪水期在公元前 2349 年，可是按照当时的文字记载，伏羲在公元前 2952 年就已经存在了。显然，中国的历史纪年对西方的《圣经》历史观是一个严峻的挑战，中国历史

①② 伏尔泰：《风俗论》上册，第 209、211 页，商务印书馆，1996 年。

成为一个极敏感的政治、宗教问题。

来华的耶稣会士同样被这一问题困扰，但他们都仍然坚守着《圣经》的历史观，为了做到既符合《圣经》的历史观，又坚持利玛窦的传教路线，承认中国文化和历史，以便在中国扎下根，他们大体采取两种办法，一种是从西方文献中找解决的办法，他们发现了希腊本的《圣经》是公元前 2957 年，比拉丁本的《圣经》公元 2349 年早了五百多年，希腊本的《圣经》的历史纪年大体能和中国的历史纪年相符。中国历史上也有大洪水时期的记载，如大禹时期，这样可以把中国人看做诺亚的后代。但这样做也是前后矛盾的，因在中国的大禹时期，约在公元前 2357 年，这个和拉丁本《圣经》中记载的洪水期公元前 2349 年大体接近，而如果采用希腊本《圣经》的历史，人类的洪水期发生在公元前 2579 年，这点无法和中国历史相协调。用希腊本《圣经》的历史纪年可以和中国历史上的伏羲纪年相一致，但与中国的洪水期不一致；反之，用拉丁本的《圣经》的历史纪年可以和中国大禹时期相一致，但又无法说明伏羲为何早五百多年而存在？来华耶稣会士的这种理论矛盾在卫匡国的《中国上古史》、曾德昭的《中华大帝国史》等一系列关于中国历史的著作中都存在。

另一种方法是争取把中国历史说成《圣经》历史的一部分，这被称为“索隐派”。于是他们从中国古书中考证，说明中国人是诺亚的后代，中国的文字是埃及楔形文字的变种，而埃及的文字是可以和《圣经》相联系的。通过这种牵强附会的考证来解决他们所面临的这个矛盾。

伏尔泰在介绍中国历史时，对《圣经》的历史观和索隐派的观点进行了尖锐的批评。伏尔泰说，中国的历史是有文字记载所证明的，中国古代的“这些古籍所以值得重视，被公认为优于所有记述其他民族起源的书，就是因为这些书中没有任何神话、寓言，甚

至丝毫没有别的国家缔造者所采取的政治诈术”。● 显然这是批评以《圣经》为代表的历史,因为神迹是《圣经》历史的重要特征。伏尔泰认为,即使中国历史文献也有不足之处,例如:“伏羲氏自称看到他的法律写在有翼的蛇的背上”,即使如此,他认为,也“不该由我们这些远处西方一隅的人来对这样一个在我们还是野蛮人时便已完全开化的民族的古典文献表示怀疑”。这里,伏尔泰表现出了博大的胸襟和对待东方民族历史的敬仰态度。

他明确指出,虽然中国历史的记年不同于《圣经》历史的纪年,虽然中国历史在《圣经》上所说的大洪水时期以前已经存在,但中国的历史是可靠的。他说:“中国这个民族,以它真实可靠的历史,以它所经历的、根据推算相继出现过 36 次日食这样漫长的岁月,根源可以上溯到我们通常认为发生过普世洪水的时代以前。”●

不能以西方自己的历史来度量、纠正东方民族的历史。他说:“中国的读书人,除了崇拜信仰,他们尊崇正义公道。他们无法了解上帝授予亚伯拉罕和摩西的一系列律法,以及长期以来西欧和北欧民族闻所未闻的弥赛亚的完善的法典。”●但中国人的历史是无可怀疑的,在西方人还处在野蛮的偶像崇拜之中时,中国这个古老的国家早已“培养良俗美德,制订法律”,成为礼仪之邦。

对于索隐派的奇谈怪论,伏尔泰嗤之以鼻,他在《论中国》一文中,对索隐派的这种历史观做了介绍,他说:“在西方的一个省,过去叫克尔赫(即法兰西。——译者注)的那里,人们奇谈怪论竟然发展到说中国人仅仅是埃及的殖民地人,或者说是腓尼基的殖民地人。人们竟然还认为,就像证实许多事物一样,证实了一位埃

① 伏尔泰:《风俗论》上册,第 209 页,商务印书馆,1996 年。

②③ 伏尔泰:《路易十四时代》,第 597、593 页,商务印书馆,1997 年。

及国王被希腊人称做米那（传说中的埃及第一国王。——译者注）的就是中国国王大禹，亚托埃斯（埃及传说中的第二国王。——译者注）就是中国国王启，不过是更换了几个字母罢了。而且人们更进一步竟然这样推论：埃及人有时候在夜间点燃火炬，中国人也点灯笼，所以中国显然是埃及的一块殖民地。^①

伏尔泰对于这种言论的批评，一方面是根据来华耶稣会士的亲身经历来加以反驳。如他以来华耶稣会士巴多明的话作为证据。伏尔泰说每当巴多明听到这种比附时，都付之一笑，因为巴多明认为这种说法不符合常识，因为埃及人若去中国必经过印度，“当时印度是否有人？要是有的话，又怎么能让一支外国军队过境呢？要是印度当时还没有人的话，埃及人岂不就会留在印度了吗？那么他们本来也就可以在印度河和恒河肥沃的两岸开辟殖民地，还会穿越荒无人烟的沙漠和难以通行的山岳到中国去拓殖吗？”^②借用巴多明的观点显然是十分有利于伏尔泰的，因巴多明在华 25 年，精通华语，受中国皇帝器重。另外，巴多明熟悉中国历史，他曾以法文翻译了司马光的《资治通鉴》的部分内容。

另一方面，伏尔泰从当时所能看到的有关中国的书籍中寻找证明，从中国古书记载的日食中发现中国现存的古迹，如用长城来说明中国历史的悠久。

耶稣会中的“索隐派”用希腊本《圣经》代替拉丁本《圣经》的做法，伏尔泰认为是可笑的，他借用康熙皇帝的话，讽刺了他们，他在《风俗论》中说：“当他们指在华耶稣会士。——作者注）与贤明的康熙皇帝谈及拉丁文本《圣经》、希腊文本《圣经》和撒马利亚人的史书彼此有很大出入时，康熙说：‘汝等笃信之书，莫至自相矛盾。’”

①② 伏尔泰：《哲学辞典》上册，第 321 页，商务印书馆，1997 年。

伏尔泰的结论是，西方所编写的否认中国上古史的书都是错误的，因为耶稣会士所介绍的中国上古史证明了对西方“整个一个民族说：你们撒了谎！”^①

2. 伏尔泰对中国伦理的介绍

伏尔泰对中国的道德伦理给予了高度的评价。他认为，在中国，“他们完善了伦理学，伦理学是首要的科学”。伏尔泰敏锐地看到了中国伦理与政治法律之间的关系，他说：“中国人最深刻了解、最精心培育、最致力完善的东西是道德和法律。儿女孝敬父亲是国家的基础。在中国，父权从来没有削弱。儿子要取得所有亲属、朋友和官府的同意才能控告父亲。一省一县的文官被称为父母官，而帝王则是一国的君父。这种思想在人们心中根深蒂固，把这个幅员广大的国家组成了一个大家庭。”^②

在伏尔泰看来，中国的伦理是与法律分不开的，法律不仅仅是“用以治罪，而在中国，其作用之大，用以褒奖善行。若是出现一桩罕见的高尚行为，那便会有口皆碑，传及全省。官员必须奏报皇帝，皇帝便给应受褒奖者立碑挂匾”。

尽管伏尔泰从来华耶稣会士获得的材料有片面性，但他对中国伦理思想的理解还是大体准确的。泛伦理化是中国古代社会的一大特点，正如蔡元培先生说过的，在儒家看来，一切精神科学都属于伦理学范围，“为政以德，曰孝治天下，是政治学囿于伦理也；曰国民修其孝悌忠信，可使制梃以挹坚甲利兵，是军学范围于伦理也……我国伦理学之范围，其广如此，则伦理学宜为我国唯一发达

① 伏尔泰：《哲学辞典》上册，第 321 页，商务印书馆，1997 年。

② 伏尔泰：《风俗论》上册，第 216 页，商务印书馆，1996 年。

之学术矣”^①。

由于来华耶稣会士大都奉行利玛窦的“合儒”路线,因而他们介绍到西方的基本是儒家伦理思想,伏尔泰上面表述的就是儒家政治伦理学的基本特点。

儒家伦理学有两个基本点:其一,伦理原则与政治浑然一体。孔子所强调的四种人际关系中,首要的就是君臣关系,而父子、兄弟、朋友关系不过是君臣关系的延伸。其二,在政治与道德关系上,把道德放在首位,这就是孔子说的“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”。这两个根本点,伏尔泰都谈到了。他说:“这种道德,这种守法精神,加上对玉皇大帝的崇拜,形成了中国的宗教——帝王和士人的宗教。皇帝自古以来便是首席大祭司,由他来祭天,祭祀天上的神和地上的神。他可能是全国首屈一指的哲学家,最有权威的预言者;皇帝的御旨几乎从来都是关于道德的指示和圣训。”^②

这里,他点明了中国文化的另一个特点:伦理与宗教的合一;这点我们在下面关于他对中国宗教的介绍中再做深入研究。这里所强调的是伏尔泰准确看到了中国伦理的政治化特点,指出了统治者以礼、忠、信道德体系维持统治的特点,显然这是儒家伦理学的根本特征。“君使臣以礼,臣事君以忠。”(《论语·八佾》)伏尔泰对这点的理解还是正确的。

伏尔泰对中国传统伦理总的来说是赞扬的多,在《哲学词典》中,他曾写了一篇《中国教理问答》,他假设孔子的弟子穀傲和鲁公子虢作为对话双方,这篇对话十分有趣,其中多次谈到中国伦理,他认为,“慎以修身”、“和以养体”,这是中国伦理的重要原则,

① 蔡元培:《中国伦理学史》,第2页,东方出版社,1996年。

② 伏尔泰:《风俗论》上册,第217页,商务印书馆,1996年。

这种原则要求的“真正的品德是那些有益于社会的，像忠诚老实、宽宏大量、乐善好施、仁恕之道等等”。

这样他和孟德斯鸠相反，认为中国可以作为欧洲的榜样，孔子可以作为欧洲的思想导师。“对伏尔泰来说，孔子的传统表明了人类从过去迷信和虚假中摆脱出来的一个特殊的阶段，一个由简单的自然原则决定的确定性的阶段。”^①在伏尔泰眼中，中国民族的道德风尚是高于西方人的道德的，像热情好客、谦虚这些美德都很值得赞扬，他通过穀俶的口说：“我们孔子是多么大德至圣啊！种种德行给他设想得一无遗漏；人类幸福系于他的句子格言中；我想起一句来了，这就是格言第五十三‘以德报怨，以德报德’。西方的民族能够用什么格言、什么规则来反对这样纯洁完美的道德呢？孔夫子在多少地方要人谦逊哪！如若大家都实践这种美德，人世上也就永不会争吵了。”^②

显然，伏尔泰这里对中国伦理的赞扬是同他对欧洲基督教神学伦理的批判联在一起的，借中国之“火”来煮欧洲自己的“肉”。正因为伏尔泰的理论关注点是在欧洲，在法国，中国伦理只是他借用的一个批判武器，这样在他对中国伦理的介绍中不自觉地注入了自己的观点，也就是说他笔下所介绍的一些中国伦理学的内容有些并非完全是中国的，实际上不少是欧洲的，是当时欧洲启蒙思想家们的一些重要内容。

例如，他对友谊的介绍就很典型。他通过毓的口说：“友谊是生活中的止痛香膏，比化学家埃尔危的还好，也甚至比大拉奴的香囊还香。”穀俶在回答毓时说：“友谊本身是相当神圣的；永远不要

① W. Watson: “interpretation of China in Enlightenment: Montesquien and Voltaire” , *Actes Du II Collocoque International De Sinologie IV*, p. 34, Paris, 1980.

② 伏尔泰：《哲学辞典》上册，第 289 页，商务印书馆，1997 年。

用命令来规定;要心里觉着自由才行;而您若把友谊定为规则,不可泄漏的奥秘、教仪、礼节,就会有成千的和尚在宣讲和写作他们的思想时把友谊弄成庸俗可笑的东西了;不要让友谊遭受亵渎。”^①

显然,伏尔泰这里讲的友谊名为中国伦理,实为西方启蒙思想之内容。因为友谊在中国的伦理关系中并不十分重要,以自然宗法关系为基础的中国伦理,强调的是血缘关系,所谓“亲亲为上”,所谓“君子笃于亲,则民兴于仁”,都说明了儒家的伦理首先是“亲亲”之爱和“君臣”之义,孔子讲的“爱人”,讲的“仁”,都是建立在这个基础之上的。友情是末,亲情是本,这正是“君子务本,本立而道生,孝悌者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)

西方基督教神学讲“天主就是爱”,天主之爱不但相通于圣人之间,而且通过每个人爱天主而达到彼此相爱。伏尔泰是以批判基督教神学为使命,显然他在这里讲的友谊不是基督教的友谊观,他已经明确指出,不能把友谊规定为“规则”、“教仪”和“礼节”,这显然是批评基督教的友谊观。他突出的是“要心里得自由才行”。因而,实际上,伏尔泰这里讲的友谊既不是儒家的友谊,也不是基督教神学的友谊,而是启蒙精神的友谊。

既然把中国伦理当做自己的旗帜,他就必然为之而奋斗,对于一切攻击、贬低中国伦理思想的,他都给予回击。他以毅傲的话表达了自己的这个坚定信念。“我希望各国都懂得您的意思:因为有人跟我说真有些相当狂妄的民族竟敢说我们不懂真正的德行,说我们的善良行为都出于沽名钓誉,说我们需要他们的达拉般的教训来为我们制定善良的规范。这些可怜虫!他们只不过昨天才学会念书和写字,现在就要来教他们的老师啦!”^②

①② 伏尔泰:《哲学辞典》上册,第 279—280、280 页,商务印书馆,1997年。

总之,伏尔泰认为伦理学是中国得以骄傲的学科,“由于它是世界上最古老的民族,它在伦理道德和治国理政方面,堪称首屈一指”^①。

3. 伏尔泰对中国科学的介绍

作为启蒙运动的精神领袖,伏尔泰对理性、对科学倾注了自己全部的热情,这样,在对中国历史文化的介绍中自然也涉及到了科学。

他认为中国的金币和银币是“亚洲人工艺历史悠久的另一个证据”。他还介绍了中国的养蚕和织造丝绸的技术、中国的造纸和漆器技术。对中国印刷术的历史地位,他也给予了十分明确的肯定,因为很多西方人认为印刷术应是由德国人古登堡发明的,直到今天,这个声音在西方还能听到。伏尔泰明确地说:“我们知道,这种印刷术是在木板上刻字,就像古登堡 15 世纪在美因茨首先利用的方法。在中国,在木板上刻方块字的工艺更为完善。”^②

经过文艺复兴运动以后,西方的科学技术得到了发展,中国科学技术在许多方面的优势开始逐步被西方所取代。所以,伏尔泰以一种理性的眼光来看待中国科学的发展,他认为中国的科学技术虽然有着十分悠久的历史,但却未结出近代新的科学的成果。如中国在上古时期就会使用大钟,早于西方几百年,但中国却未产生出“优秀的物理学家”;中国发明了火药,但却只把它用来制造烟火,用于节日,没有产生出极大刺激社会发展的热兵器系列;中国人早就发明了罗盘,但这“对他们来说,只是纯粹的玩物”。相

① 伏尔泰:《路易十四时代》,第 594 页,商务印书馆,1997 年。

② 伏尔泰:《风俗论》上册,第 213—214 页,商务印书馆,1996 年。

比之下，西方的科学技术虽然起步晚，“但却迅速使一切臻于完善”^①。是什么原因造成中国科技的停滞不前呢？伏尔泰给自己提出了这个尖锐的问题。“人们要问，既然在如此遥远的古代，中国人便已如此先进，为什么他们又一直停留在这个阶段？为什么在中国，天文学如此古老，但是成就又如此有限？”^②

伏尔泰找到了两条原因，“一是中国人对祖先传下的东西有一种不可思议的崇敬心，认为一切古老的东西都尽善尽美；另一原因在于他们的语言性质”^③。从前者来说，他指的是孔子所代表的儒家所崇尚的复古精神。这个批评有一定道理，孔子言必称三代，以周礼为定国之本，虽然孔子的本意并不是要退回三代，而是要为转型期的社会确立一种理想的制度与观念，但以前世为楷模来批评今世的做法对以后产生了重要的影响。这样的历史观不可能不对科学的发展产生影响。伏尔泰的第二点原因基本上不能成立。因自中国文化传入西方以后，中国文字对于以拼音文字为传统的西欧来说始终是一个神秘的东西。

伏尔泰的答案并不重要，他的问题却是有价值的。有着悠久文化历史传统的中国为什么没有结出近代科学之果呢？李约瑟为解开这个谜，倾注了一生的心血。应该说“李约瑟难题”的源头在伏尔泰这里。

4. 评伏尔泰的中国观

伏尔泰对中国文化的认同，对儒教的赞扬，对孔子的肯定，在18世纪欧洲思想史上都是极为突出的。这的确是一个值得深入分析的问题，一个资产阶级思想革命的领袖为什么会一位封建意识形态的奠基人如此钟情呢？一个18世纪的人物为什么会

①②③ 伏尔泰：《风俗论》上册，第215页，商务印书馆，1996年。

一千多年前的古人如此感兴趣呢？一个西方启蒙思想的旗手为什么将东方圣人的思想作为旗帜？知识社会学和意识形态的历史观都无法理解这一问题。这个问题包含着很深刻的道理，需要我们从理论上加以深入探讨。

(1) 文化的超意识形态性

我们承认马克思如下的结论：“意识在任何时候都只能是被意识到的存在”，从这个前提出发，“道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的处理……不是意识决定生活，而是生活决定意识。”^①马克思也讲了意识形态的相对独立性，任何时代的意识形态都不可能是一一与其社会生产方式相对应的，社会意识的发展有其继承性。

从历史哲学的角度来看这是正确的，惟有此才能说明一个时代道德、宗教、文化的根基和性质。但这不足以解释全部人类精神史的过程，马克思则着重说明的是每一个时代生产方式对其社会意识的制约性，他并没有从整个人类精神史发展的角度，探讨其人类精神史和文化史的内在规律。伏尔泰对孔子学说的接受，无论从社会意识的继承性，还是从社会意识发展的不平衡性都不能给以圆满的说明。

如果从单纯的意识形态学说来看，伏尔泰对孔子学说的接受也是不可理解的，他们分别是两个完全不同时代的精神代表。这个事实表明，任何时代的文化，除受制于该时代的生产方式和意识形态这个特点以外，每个文化内核中都有超越其意识形态性、超越当代性的一面，所谓的文化继承，其基础就在于这种文化的超越性。把文化的全部归于意识形态，把文化的全部内涵都从当下的政治经济生活来加以解释，这是十分简单的。为此，我们民族曾付

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第30页，人民出版社1960年版。

出过沉重的代价。

这种超越性不仅使我们可以理解伏尔泰为何接受孔子，也可理解在 20 世纪的今天，我们为何仍不可能完全脱离本土文化而全盘接受外来文化。儒家文化毫无疑问是封建意识形态的文化，对其封建性的批判今天仍是一项重要任务，五四精英们提出的任务并未完成。

但另一方面，儒家文化还有超越其意识形态的一面。因为人类在面临自然的挑战、社会的进展时，有些思考是具有永恒性的，这些永恒性的内容就构成这一学说超越性的基础。儒家文化中的超越意识形态性为我们今天重新审视中国文化，从中吸取智慧与营养提供了基础，在这个基础上，我们就能创造性地把儒家文化中永恒性的一面与现代社会的发展相结合，为确立工业时代的新的价值体系提供一份答案。

同时，从这种超越时代的永恒性中，我们方可理解伏尔泰与孔子沟通的契机。这点雅斯贝尔斯在其“轴心说”理论中已经提出，从伏尔泰对孔子学说的接受中，我们可以证明这一点，当然，雅斯贝尔斯讲的一种历史的“纵向”，即寻求一种人类文化的原点，我们这里讲的永恒性，并不仅仅是历时性的原点，更强调的是一种横向的、各文化中共时性的内容。

(2) 解释的自足性

在文化交流中，任何一种文化对于外来文化的接受都有一个重新理解和重新解释的问题。任何外来文化与本土文化的融合都有一个变异、适应的问题。重新解释后的异族文化已经经过了解释者的加工，解释者依据自身的文化结构对外来文化进行了过滤。这种过滤、解释后的异族文化与原本的异族文化已经有较大的不同，在比较文学中，有些学者将其称为“误读”；从“哲学角度来说，这是一种正常的解释，它有其合理的根据”。这种“误读”，这种

“变异”，是有其自足性的。

这一点，当代解释学大师伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）已讲得十分清楚，我们在解释和接受任何历史知识时，我们本身的知识 and 境遇发挥着重要的作用，他称之为“偏见”。他说：“构成我们存在的过程中，偏见的作用要比判断的作用大。”^①这个观点是很有启发性的，人们在対任何文化、历史的理解中，已具有的“前见”起着十分重要的作用，正是这种“前见”决定着我们对新东西的接受，“我们是被某种东西所支配，而且正是借助于它我们才会向新的、不同的、真实的东西开放”^②。所以，偏见并不是什么错误的东西，如伽达默尔所说：“偏见并非必然是不正确的或错误的，并非不可避免地会歪曲真理。”^③

伏尔泰对中国文化的接受，对孔子的解释，正是在他的“偏见”支配下进行的，这种“偏见”是他无法避免的，他在法国高举启蒙的旗帜，反对宗教迫害，反对非理性的宗教狂热，此时耶稣会介绍到欧洲的儒学，正巧是一种宗教宽容的“儒教”，是一种道德理性高于非理性崇拜的学说，它自然会引引起伏尔泰的关注。这样，孔子成了伏尔泰眼中的孔子，中国宗教成了伏尔泰阐说后的中国宗教。所以“误读”几乎是不可避免的，对人类历史意识的认识，对人类精神变迁过程的解释，采用近代科学的认识论方法追求一种“无我”的认识主体，这几乎是不可能的，解释学正是由此而产生，这样，我们才能对人文科学的历史过程有一个合理的解释。这种方法也使我们対伏尔泰的“孔子崇拜”的原因有一个新的理解和说明。

从解释学的这种观点出发，我认为，正像伏尔泰对孔子的“崇拜”和黑格尔对孔子的“批判”都具有历史的合理性一样，西方汉

①②③ 伽达默尔：《哲学解释学》，第8、9、9页，上海译文出版社，1994年。

学家所以是一些“变色龙”，他们在各个时期对中国文化理解如此不同，恰恰是他们本身的原因。即使是在 20 世纪的今天，西方已出现一些很专门的汉学家，似乎已和中国本土的学问家们“完全一样”，但笔者认为仍不能说西方汉学是中国文化的域外部分，西方汉学的这种所谓“完全一样”，实际上是不存在的。西方汉学作为一门学科，有益于中国学术界，除其掌握一些国人没有的少数材料以外，主要在于他们同中国本土学术界的“不一样”。这种“不一样”中蕴藏着他们的方法和文化，这种“不一样”和西方的整个文化精神史有着内在的联系。

因此，对西方汉学的解读仅仅因为你是一位中国本土的学问家是远远不够的，必须同时也是一位西方文化的研究者，只有此解读才能更全面一些。

从另一方面来说，在对近代以来西方文化精神史的研究中，必须注意西方汉学家和中国文化。因为自大航海以后，尤其是耶稣会入华以后，中西双方思想都处在变化之中，思想的交流对双方各自文化都产生了影响。正像研究明清思想史不能脱离西方思想的影响一样，研究西方近代思想的变迁，也应注意东方，尤其是中国思想的影响。中国文化已成为西方近代文化形成重构的一个重要因素之一。这点在我们对西方近代哲学的研究中还未引起重视，伏尔泰的思想历程告诉了我们这一点。

(3) 理论上的一致性

如果有了前两个论点，我们就可以为伏尔泰与儒家文化之间的一致性寻找到了一个理论的根据，这种根据使我们对这种“一致性”有了理论上的说明。这种“一致性”是在“还原”后的一致性，是将中西两种文化的意识形态特点抛去，从其根源上来说的，因为只有从这种根源上讲，中国文化的“永恒性”一面才能显示出来。这种“一致性”是从解释者“偏见”的合理性出发的，这样，我

们才能看到这种“一致性”是如何被纳入到解释者本身的文化处境之中的。

对伏尔泰与孔子关系作过深入研究的孟华先生曾对伏尔泰和孔子之理论上的一致性概括了三点。第一，“孔子的现实主义契合伏尔泰的宗教观”；第二“儒家的‘仁’是伏尔泰人际关系的准则”；第三“‘仁政德治’为伏尔泰提供了‘开明君主制’模式”。这三点分别从宗教、伦理、政治三个方面揭示了伏尔泰与孔子在理论上的一致性。

笔者认为，这个分析是十分深入的。尤其值得注意的是，她通过对伏尔泰与孔子关系的分析，反观中国文化，对中国文化的转型期谈了自己的观点，很有见地。她说：“事实上，我们已经看到，18世纪的法国面临的许多大问题都与殷周之际的中国相类似。其中最主要的，就是由于神、人地位的变化而带来的一系列的转型问题；宗教的、道德的、政治的等等。孔子继承、总结和发扬了中国古代文化传统，以‘仁’为纲，先于法国两千多年，较完美地回答了这些问题，这是18世纪的欧洲和伏尔泰需要孔子的先决条件。”^①这就是说，中国文化早在殷周之际就完成了从宗教向世俗的转变，而欧洲自马丁·路德新教改革以后，从天国向人间的转变才开始。中国文化的早熟性带来了它的一系列优点和不足，同时也使我们找到了18世纪欧洲接受中国的理论原因。

这个结论使我们重新考虑、反思中国文化本身的特点，如殷周之际完成的神人转变，孔子所代表的世俗理性、理论的形成，儒家学说的价值，不仅要从中国文化本身的演进来看，还要重新从世界文化史的演进来看，在一种宏观的视角中，在一种比较文化的研究

① 孟华：《伏尔泰与孔子》，第146页，新华出版社，1993年。在本书写作过程中常常得到孟华先生的帮助，在此表示谢意。

中,我们才能认清自己的文化。

五 魁奈与中国

魁奈(François Quesnay, 1694—1774)法国重农学派的创始人。他成长在18世纪法国“中国热”之中,1749年他以法王御医的身份进入皇宫,很快受到了宫中“中国热”的感染,尤其是蓬巴杜夫人对中国的迷恋对他产生了很大的影响。他以《农业、商业、财政杂志》和《公民日志》作为阵地,以中国为榜样,形成了西方经济学史上第一个经济学派:重农学派。^①

1. 重农学派的基本观点

重农主义的基本思路是:自然法则是人类一切活动必须遵循的规律,它支配着人们的经济活动,人们只有遵循自然秩序才能获得最大的利益。农业最能体现自然秩序、自然法则,所以必须重视农业,因此人们说魁奈是“以一个最重视自然法的学者,而主张农学为人世最重要的学问,农业为社会最重要的职业”^②。

在重农学派看来,农业的重要性还表现在它是社会一切财富的根源,只有农业产品才是真正的“纯产品”,其他商业、运输等并未创造财富,因而租用土地的农场主,以及一切农产品的加工者都不应收税,而只征收“土地单一税”。这样农业产品作为惟一的“纯产品”成为税收的惟一来源,这种税收就表现为地租。由于农业是依靠自然秩序的行业,因而这种税收也并非是由君王所任意制

① 马克思说:“重农主义体系倒是资本主义生产的最早的系统的理解。”参见《资本论》第2卷,第387页。

② 谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,第271页,上海人民出版社,1998年。在这一节的写作中受启于谈敏先生的著作颇多,在此表示谢意。

定的。马克思则透过这种单一的土地税看到了重农学派革命性的本质,他说:“在重农学派本身得出的结论中,对土地所有权的表面上的推崇,也就变成了对土地所有权的经济上的否定和对资本主义生产的肯定。一方面全部赋税都转到地租上,换句话说,土地所有权部分地被没收了——而这正是法国革命制定的法律打算实施的办法,也是李嘉图学派的充分发展的现代政治经济学的最终结论。”^①

据说法国皇太子曾问魁奈:“如果你是国王,你会干什么呢?”魁奈说:“什么也不干(Nothing)。”皇太子又问:“那么谁来统治呢?”魁奈则说:“法则(the law)。”^②这段对话引出了或者说表达了重农学派的一个重要经济原则:自由放任、贸易自由。其实在理论上重农主义本身是前后一致的,既然自然秩序是人类社会所应遵守的基本原则,那管理经济的最好办法就应是遵循经济本身的规律,顺其自然。所以,“自由放任作为重农学派的口号,其主要涵义包括:经济生活受自然规律的调节,国家不得对经济事务进行干涉;国家应当实行自由主义的经济政策,让社会成员在追逐个人利益的过程中实现社会利益的最大化”^③。显然,这种顺其自然、使经济活动摆脱政府的干预的自由主义经济学说赢得了资产阶级的支持,魁奈也成为资产阶级经济学说史上“第一个系统地阐述了自由贸易学说”的人,而他的这套理论“在思想方面是为法国大革命开路的最有力的因素之一”^④。

由谁来保证这一套理论的实行呢?或者说人类社会如何才能在自然秩序的基础上展开它的运转呢?魁奈和重农学派的理论家

① 马克思:《剩余价值理论》第1册,第26页,人民出版社,1975年。

②③ 谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,第234、236页。

④ 赫德逊著、王遵仲等译:《欧洲与中国》,第297页。

认为只有“开明专制的制度”，只有“开明专制的君王”才能保证做到这一点。所谓“专制主义”，魁奈等人是承认君王的存在，而不是共和制，所谓“开明”在于这个专制和这种君王并不是独断专行的暴君。在魁奈心中理想的政治制度是开明君主制，他既反对民主选举制，也反对贵族政治的统治。重农主义的理论家们认为：“政权应当是统一的，……它应当集中在一个统治者的手里，他一个人拥有执行权。”

但这个一人握有大权的君王并不能随心所欲，因为整个社会的运转是自然法则所控制的，如果君王横征暴敛，自然秩序会最终发挥作用，推翻他的统治。其实君王的任务就是“无为而治”，保证社会按照自然本身的规律运转。保证这种“开明君主制”的另一面便是社会的教育，只有通过民众的持续不断的教育，人们才能认识到这种自然法则的意义，才能有了一个正确的行为准则。君王的重要任务就是推动教育，“教育主要是国家的一种利益，为了国家的福祉它要求它的臣民应当接受得到肯定的社会学说的教育”^①。

所有这一切都说明农业的重要，重农学派的理想就是农业社会，“如果没有农业，各种社会团体只能组成不完善的民族。只有从事农业的民族，才能够在一个综合的和稳定的政治统治之下，建立起稳固和持久的国家，直接服从于自然法则不变的秩序”^②。

魁奈为法国设计的这一套理论是崭新的，而且他和他的同伴们认为这套理论并不是一种空洞的、毫无根据的臆想，“有这么一个国家，看来似乎具备着这些以及许多其他种因素的，就是中

① 赫德逊著，王遵仲等译：《欧洲与中国》，第 299—230 页。

② 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 31 页，商务印书馆，1992 年。

国”^① 中国成了重农主义的典型例证，或者说他们从中国汲取了智慧和灵感，创立了自己的经济学说，实际上这是两个互为前提的判断。

我们只有揭示出魁奈的重农主义与中国的关系才能看出重农学派的全部秘密和思想的渊源。

2. 魁奈论中国

魁奈的《中华帝国的专制制度》首先是以连载的形式，从 1767 年春季起发表于《公民日志》上，以后被后人收入《魁奈的经济与哲学著作》之中。这本书是魁奈惟一专论中国的著作，被后人称为中国对西方经济学思想影响达到顶点的著作。^②

这里我们首先将对中国的一般性论述做一介绍，尔后我们将专门研究他对中国哲学和思想的论述。魁奈这本书共分八章，分别从总体、实在法、租税、权力、行政管理、政治统治的缺点、中国的法律同作为繁荣政府的基础的自然原则等方面对中国进行了全面的研究。在 18 世纪欧洲“中国热”中，它和伏尔泰的《风俗论》一样是较为系统地向西方介绍中国的著作。

中国的历史是对 17—18 世纪欧洲思想界影响最大的问题之一。早在门多萨的《中华大帝国史》、曾德昭的《中国通史》和利玛窦的《中国传教史》中都已经先后几次提到在公元前 2500 年甚至公元前 3000 年前中国就有了文字记载的历史。柏应理最早将中国的历史年表译成拉丁文在欧洲发表，继后卫匡国又专门写了《中国上古史》介绍了中国先秦直到基督诞生的历史，这样从公元前 2952 年到公元元年，中国历代君王有名有姓，代代相传，进一步证

① 利奇温：《18 世纪中国与欧洲文化的接触》，第 91 页。

② 谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，第 77 页。

实了中国历史的可靠性。从此以后，欧洲关于中国的争论越来越激烈了。问题的实质在于：《圣经》的历史观是否还有效？如果中国的历史记载是真实的，那么欧洲人长期确信无疑的《圣经》的历史记载就不能代表世界的历史，一旦这样，基督教的普世性就受到怀疑，上帝创世说就会发生动摇。

面对中国历史的挑战，欧洲的一些历史学家采取了两种手法来反击中国的历史观，一种是根本否认它，其理由是如果中国的历史真的那么久远，为什么欧洲人闻所未闻呢？为什么我们的先祖从未听说过中国人呢？这点如魁奈所转述的：“如果远古时代的中国真像它在若干世纪以后那样，是一个伟大而强盛的帝国，那么无论中国人多么沉默寡言，我们总会得到一些关于他们那时就很富有、强大和具有创造力的材料。波斯人在他们的帝国崩溃以前，应当知道有关中国的某些事情；同样，如果远古时代的中国人在世界上一直具有相当重要的地位，则艾罗多斯时代的希腊人也就不会对他们的存在漠然无知了。但是在亚历山大远征印度以前的史籍中从未提到过中国人，甚至连最起码的重要性也未曾提及。”^①

第二种办法是把中国人说成诺亚子孙们的后代。其办法是采用非正统的希腊本《圣经》，这样就可以说明中国人不过是大洪水以后诺亚的后裔而已。与这个论点大体相近的是中国人是埃及人的后代，而埃及人与西方人又有着历史关系，这样也可以说明中国历史。魁奈也引述了这一种观点：“吉尼侯爵重新提出的假设，认为中国人源出于埃及人。这位院士根据旁证材料来阐述他的观点，宣称中国古代文字与埃及的象形文字相似，实际上是一种按照埃及文字和腓尼基文字而构成的组合字体；他还进一步论证，中国最早的几位帝王就是底比斯和埃及的古代帝王。在吉尼侯爵看

① 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 31 页。

来，这种简单的推测似乎就证实了中华民族源出于埃及人的理认。”^①

对这两种否认中国历史纪年的观点，魁奈都明确地表明了自己的观点，对这两种观点提出了质疑和批评。针对第一种观点魁奈说：“根据以上论述，似乎存在着这种可能性：近代中国人也许篡改了他们的编年史，他们把那些来自他们祖先，根据传说而流传下来的有关宇宙观、人类创世、洪水故事等资料，后人都纳入中国的古代王朝纪事；他们还把六十甲子循环之法发明以前很久所发生的多种事件，编成甲子纪年。不过，我们的史学家最终认为应当在这两种截然相反的极端意见之间折衷一下，并且承认中国的古代历史肯定是有部分的真实性。”^②

他认为，虽然中国的历史纪年因久远可能有些失实，但“这些均不是以否定那些已为历代所证实、而且又为极其重要和非常可靠的遗迹所进一步印证的确凿事实”。

对于第二种观点魁奈反问他们“即使中国人与埃及人相同之说可以成立，那末为什么不能假定后者源出于中国呢？或者假定前后二者均出于同一渊源呢？”他认为这种比附的说法是牵强附会的，“所有这些纯粹的历史讨论，其成果都是微乎其微的”。

对于中国的自然资源和中国人的勤劳，魁奈给予了很高的评价，他说：“不论在哪个时代，都没有人能够否认这是世界上最美丽的国家，是已知的人口最稠密而又最繁荣的王国。像中国这样一个帝国，其大小与整个欧洲相同，宛如整个欧洲联合起来，置于一个君主的统治之下。”^③

入华耶稣会上的书信和著作是魁奈关于中国情况的主要来

①②③ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 32—33、32、39 页，商务印书馆，1992 年。

源,甚至可以说是惟一的来源,耶稣会士们的态度显然对魁奈产生了影响。李明在《中国现形势志》中说他到过的中国七八个城市,其中每一个都比巴黎大,中国又分 15 个省,即使最小的省份也十分富饶,一个广阔、富饶的中国形象呈现在魁奈的面前。在他的笔下中国有着肥沃的土地,无数的河流和湖泊,每条河流上都有着漂亮的、半圆形的拱桥。

中国的人口众多给魁奈留下了深刻的印象,因耶稣会士在通信中常提到在中国路边有弃婴。富饶的国度因人口众多,从而使不少人处于贫困之中,中国的这一现状成为他重农主义理论的一个见证。因为从重农主义的理论来看,人口与自然资源必须是协调的,一旦人口超过了财富,仅靠救济是无济于事的。所以他说:“中国的人口情况就是这样的,中国虽然地大物博,但只能保证居民大米和某些充作粮食的谷物。中国人是管理得很好的,没有战争,也不侵犯别的国家,他们的人口增长超过了耕种得很好的广大国土所能供给的生活资料,不过促使人口过分增长的这一情况,在别的国家是没有的。”^①

人口与资源的矛盾使中国人十分勤劳、勤俭,魁奈说,他们终日劳作于田间,但生活十分简单,晚上吃上米饭、蔬菜,喝上茶就十分满足。他们确信只要努力工作,辛勤劳动都可以有收入,因而不只农人们年复一年的扶犁于土地上,各种手工业者也走街串巷招揽活计,甚至连盲人也在从事力所能及的工作。魁奈说:“在这个帝国内没有一寸可以耕作的土地未被利用,在那里也没有任何人,无论是男女老少或聋哑之人,都设法去谋生。”^②于是世界上便产生一个很勤劳的国家;一个很俭朴和勤奋的民族!”^③

① 转引自谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,第 338 页。

② 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第 43 页,商务印书馆,1992 年。

中国的教育也引起了魁奈的注意，他在第二章的五六两节专门介绍了中国的教育与科举制度。他说，中国的小孩从小学就接受严格的教育，在学校里学习读写，培养正确的思维方法，一开始时读《三字经》，尔后读“四书”“五经”。特别引起他注意的是中国政府对教育的重视。“教育人民是官吏们的一项主要职责。每月的初一和十五，所有地方官吏都聚集在一起举行仪式，由其中一人向百姓发表演说，演说内容总不外乎父慈子孝，服从地方官吏，以及一切有利于维持安宁与和谐的事项。”^①

魁奈非常欣赏中国的科举制度，他详细介绍了中国这种考试用人制度的基本内容，从秀才、举人到进士的每一阶段的考试形式及其结果和效用。“魁奈也和他当时所有喜爱中国的人一样，非常欣赏这种制度，希望欧洲也有某种类似的东西。”其实当时整个欧洲对中国的科举制度大都很赞赏。从英国到法国，欧洲的文官考试制度是到 18—19 世纪才发展起来的，它受到中国科举制度的影响。^②

对魁奈来说中国的教育制度尤其是政府对教育的管理是他的自然秩序理论的一个体现。“魁奈认为，这种良好的教育使中国成为一个模范国家，完全符合于自然法则。……魁奈又叹息说，西方各国在这方面也是完全处于自然法则的蹊径以外。”^③

中国——一个历史悠久，幅员辽阔，政治开明，教育普及的国家，一个以农业为本的国家，一个有着勤劳的人民和富足的财富的国家。传教士们从遥远的东方寄回的书信展示了中国的一派繁荣美丽的景象，像法国传教士马若瑟在讲到珠江三角洲时所写的：

① 魁奈译：《中华帝国的专制制度》，第 60—61 页。

② 邓嗣禹：《中国科举制在西方的影响》，载《中外关系史译丛》第 4 辑，第 200—231 页，上海译文出版社，1998 年。

③ 利奇温著、朱杰勤译：《18 世纪中国与欧洲文化的接触》，第 96 页。

“沿珠江而上，始看出中国真正的面目。两岸都是稻田，有如草地。在这无边的田间，交织着无数的河渠，帆船往来如梭，正像在草地上泛游。更远处，山峦林立，树木丛生，山腰间有人工开垦的田地，正像杜米利的花园。这中间有许多村庄，充满了田园风味，悦目怡情，只恨所乘的船很快地驶过去了。”^①

传教士们的书信和著作证实了魁奈及重农学派的理论，这块神奇的土地成为他们理论的见证。魁奈说：“中国的悠久、庞大与繁荣是来自遵守自然法则。”他们以中国为榜样，希望法国像中国一样，在魁奈的影响下，通过蓬巴杜夫人劝说路易十五模仿中国古代帝王的“藉田大礼”，终于 1768 年 6 月 15 日，在凡尔赛王宫举行了典礼，皇太子“亲自拿着用丝带装饰的耕犁模型在众人面前炫示”，这被后人称为“对‘重农主义’的流行性疯狂的一个贡献”^②。

3. 魁奈与中国哲学

中国学者李肇义说：“魁奈在他的《中华帝国的专制制度》中浸透着中国文明，使人产生这样一个印象：重农学派的全部理论均是中国哲学的产物。”^③

这是一个很重要的结论，他说出了魁奈及重农学派的思想根源，考察魁奈及重农学派就必须揭示出他们与中国哲学的关系。

对中国哲学的汲取，对孔子学说的崇拜，是魁奈及重农学派的重要的甚至根本的特征。利奇温说，魁奈“对中国哲学的估价高于希腊哲学。……魁奈很少引用希腊罗马哲学家的言论”^④。魁奈思想的独特性正在于他对中国哲学思想的汲取。对此重农学派

①② 转引自《陶宗临史学文集》，第 71 页，山西古籍出版社，1998 年。

③ 转引自谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，第 77 页。

④ 利奇温著、朱杰勤译：《18 世纪中国与欧洲文化的接触》，第 94 页。

的重要成员米拉波讲得最为明确:

“孔子的整个教义,在于恢复人受之于天,而为无知和私欲所掩蔽的本性的光辉和美丽。因此他劝国人信事上帝,存敬奉戒观之心;爱邻如己,克己复礼,以理制欲。非理勿为,非理勿念,非理勿言。对这种宗教道德的伟大教言,似乎不可能再有所增补;但最主要的部分还未做到,即行之于大地;这就是我们老师的工作,他以特别聪睿的耳朵,亲从我们共同的大自然母亲的口中,听到了‘纯产品’的秘坦。”●

我们从以下四个方面来说明魁奈与中国哲学的关系的论述。

第一,关于孔子及儒家的自然主义。

魁奈首先介绍了儒家的基本著作即“五经”“四书”,他把“五经”称为“第一级圣书或正经”,认为《易经》“神秘莫测”,直到孔子解释后,才引申出许多重要的政治、伦理的思想,使其成为“中国人的学问基础”。● 《尚书》是关于上古的传说,主要记载了尧、舜、禹的历史,魁奈说它所记载的历史真实性,“已为孔子以来的所有中国学者所公认”。

《诗经》为“各种颂词、歌谣和典雅诗作”,魁奈将《春秋》说成是《书经》的续篇则是错的;《礼记》主要是礼仪之书,涉及到家庭及“各种社会关系的一切礼仪习俗”●。

魁奈把“四书”等书称为“第二经书”,这里他讲到了《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》,他认为“第二经书”的最后一部

● 利奇温著、朱杰勤译:《18世纪中国与欧洲文化的接触》,第92—93页。

●● 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第55、37—38页。

是朱熹于 1150 年编的《小学》。这里魁奈讲的成书时间显然有误,朱熹出生于 1130 年,24 岁时才入李侗门下。朱熹和刘子澄所编的《小学》成书应是淳熙十四年(1187)。该书中精选了古人嘉言懿行,注重以“洒扫应对进退之节,爱亲敬长隆师亲友之道”教育儿童,也就是魁奈所说的“作者打算以此来造就年轻人的性格,鼓动他们实行善德”。

自罗明坚、利玛窦入华以后,来华耶稣会上像曾德昭、卫匡国、柏应理、利玛窦、安文思等人都在自己的著作中介绍过儒家的经典之作,魁奈的介绍大体是转述了他们的内容,并没有什么太新的内容。但整个介绍充满了钦佩之情,他对中国文化的认肯态度流露于字里行间,如他认为《论语》的道德格言“胜过于希腊七圣之语”,就是一例。

这种对中国文化的崇敬之情在他介绍孔子时表现得最为明显,他说:

“中国人把孔子看做是所有学者中最伟大的人物,是他们国家从其光辉的古代所流传下来的各种法律道德和宗教的最伟大的革新者。这位著名哲学家坚贞不渝,忍受着各种非难和压制,而这些非难和压制有时在哲人们的著述似乎旨在重新建立他们自己国家的秩序时,也会遭遇到。”

“这位贤明大师具有崇高声望,曾被推选出任鲁国大夫。他以明智的立法,使全国面貌为之一新,他革除积弊,重新确定商业信誉。他教育青年人尊重老年人,敬奉父母,即使在父母死后,仍旧敬奉如常;他劝导女子要端正淑贤,保持贞操;他要求在人民中间树立起公正、坦诚和一切文明风尚。”

在谈到孔子死后在中国所获得的声誉时,魁奈说:“他死时享年 73 岁,对于这位哲学家,中国人表达了最崇高的敬意。他被尊为该帝国的第一位教育家和学者;他的著作有如此权威,以致有人曾经建议对这些著作稍加修改,竟被视为犯罪而受到惩罚。一经引用他的学说中的一段话,便可削弱一切争议,连最固执的学者也不得不放弃他自己的见解。”^①

魁奈为什么崇儒?这和他的宗教观和经济学理论相关。“自然神学”是 17、18 世纪欧洲进步思想家的主要思想武器,其核心是把宗教信仰建立在自然理性的基础上,它并不否认上帝,但否认一切违反自然理性的启示神学。赫尔伯特(1583—1648)所提出的“自然真理”的五条很有代表性:1. 信仰一个至高无上的上帝;上帝是宇宙中一切存在物的第一因;是整个自然界一切事物没有个性的基础,上帝通过自然秩序的和谐与美妙显示了自己的存在;2. 人们应该崇拜上帝;3. 人们崇拜上帝的最好方式是过一种虔信的、合乎美德的生活;4. 人们对于自己违背道德的罪恶,必须忏悔改正;5. 人们相信上帝的赏罚,人的美德和罪过将在专日审判中得到应有的奖赏和惩罚。”^②

魁奈在论述“中国的基本法”和宗教问题时已明确表明了自己的自然神论立场,承认上帝的存在,反对其他的偶像崇拜,提倡道德生活,反对无神论。魁奈的经济理论的核心是“自然秩序”,强调一切经济活动要遵守自然法则。

无论是宗教的立场还是理论的取向,魁奈都在孔子的学说中得到了回应。他通过耶稣会士们的介绍认为“中国人的宗教主要

① 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第 37—38 页。

② 吕大吉:《西方宗教学说史》,第 252 页。

关心的是至高无上的上帝(Supreme Being);他们崇拜上帝为万物的本源,赋予他以“上帝”(Shangti)的名义,那意味着君主或皇帝”^①。

这个被叫做“上帝”的天是什么属性和功能呢?它既是特质的天,又是万物之主,人类之父。天是统辖苍穹的灵魂,而苍穹的完美无暇“使人们看到自然秩序的美妙和卓绝”。

天与人间是什么关系呢?他说:“在他们的经书中,据说皇帝是惟一一个被允许朝拜上帝的人;上帝接受皇帝作为他的儿子;皇帝是上帝的威严在人间的主要继承人。上帝赋予皇帝以他的权威,委托皇帝来行使他的指挥权,并且将各种恩惠都集中在皇帝一人身上。”^②

这里我们看到来华耶稣会士所介绍给欧洲的儒家思想和宗教信仰特点是经过他们改造的。因为中国文化经过殷周文化之变后,尤其到孔子时,中国已完成了从“神”到“人”的转变,其文化的重心已是世俗世界而不是天国的世界,^③当然此时在孔子那里“神”仍在,但已被“悬搁”起来,孔子是以一种更加理性的态度来看待神。“敬鬼神而远之”,“祭则在,不祭则不在”。孔子是中国文化转变的完成者,此时的孔子思想和 17 世纪的欧洲“自然神论”异曲同工,在理论上十分接近。

入华耶稣会士已感到了这一点,但他们抓住儒家“崇古”心态,努力附和原儒的思想,即殷周之变之前中国三代时的宗教观念,这在利玛窦的《天主实义》中表现得最为清楚。这样他们向欧洲介绍中国宗教信仰和儒家思想时,实际上不少是中国三代时的思想,并不完全是孔子的思想,更谈不上是宋明理学的思想。这点

①② 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第 49、50 页。

③ 参阅余英时:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社,1997 年。

在魁奈的转述中可以感受到这一点,如他说:“据说上帝具有无穷的智慧;他借助于我们的祖先,将我们肉体中的血液与物质原料加以混合,由此造就成我们的躯体;而他自己则赋予我们以具备思想能力的理智灵魂。”^①又如关于灵魂的论述也是这样。当然有些介绍也是符合中国情况的,如中国的政教合一,皇帝代表天行使世俗的权力。

魁奈的高明之处在于他并未完全受入华耶稣会士著作的影响,他直接从自然神论来理解儒家思想,解释孔子的言论,他在《孔子简史》中认为“孔子的思想是以宗教人性为中心”,认为“孔子不像希腊人,他从不沉浸于枯燥乏味的推理,孔子考虑的只是活生生的人,并且从中认识到人的本性”^②。这说明魁奈并未从人格神来理解中国的上帝观,而更多接受的是孔子的宗教观。所以,利奇温认为“孔子的《论语》,对魁奈是具有特别的重要性”^③。

第二,关于儒家的伦理思想。

魁奈认为人们只有依靠“区别于禽兽的理性之光,才能掌握自然法则”。这个理性之光就是伦理道德。在他看来“社会的基本法则是对人类最有利的自然秩序的法则。这些法则可能是物质的,也可能是道德上的。……作为整个国家管理工作的基础的基本道德法则,其含义被理解为显然是对人类最有利的自然秩序中的一切道德行为的正常趋向”^④。

将道德与自然法则联系在一起,这是魁奈的独创。正如谈敏所说:“他把道德秩序纳入自然规律的范畴,便是突破传统界限的一个显著标志。这意味着人类在道德领域也和其他一切自然领域

① 魁奈:《中华帝国的专制制度》,第 50 页。

②③ 谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,第 71、111 页。

④ 利奇温著、朱杰勤译:《18 世纪中国与欧洲文化的接触》,第 95 页。

一样，存在着完全独立于人们意愿的客观规律，如果违反道德规律，同样受到自然的惩罚。”^①

有些研究者认为魁奈这一思想受启于中国，受启于儒家伦理。也正因此，他在《中华帝国的专制制度》一书中对于儒家的伦理思想给予了特别的关注。他认为中国人热衷的学问不是思辨科学，而是政治、法律和社会伦理，伦理在中国具有至高的地位，诚实、信用、正直，“这是孔子伦理学的主要论题之一，而在这个帝国内，伦理就是法律”^②。基于此，他不同意有些到过中国南方的旅行者把中国人描绘成奸诈的说法，他认为那只是沿海个别人的行为。

从总体上看，他认为“中国的法律完全建立在伦理原则的基础上”，由此，他实际上赞成孟德斯鸠在《论法的精神》一书中对中国道德特点的描述，并在《中华帝国的专制制度》一书的第三章第一节中做了大段的转述。

应该说魁奈看到了伦理在中国社会中的重要地位是准确的，以伦理代宗教、代法律，道德的泛化这是中国古代社会的一个重要特点。这种道德的泛化与中国的自然经济、宗法社会的基本特点是联系在一起的，是中国哲学的“天人合一”的根本特点所决定的。

魁奈要追求一种以“自然秩序”为基础的社会，这样他对儒家这种天人相通、天道与人道一体的伦理思想给予高度评价是很自然的。

第三，关于中国的政治哲学。

对中国的政治制度的研究是魁奈《中华帝国的专制制度》一书的重点，从书名上就可以看出这一点。魁奈所以这样做，从直接

① 谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，第 140 页。

② 魁奈著、谈敏译：《中华帝国的专制制度》，第 70 页。

原因来说是为了反对孟德斯鸠关于中国政体的一些观点，从深层原因来说，是他自己的理论体系所决定的。

孟德斯鸠是 18 世纪法国思想家，是在法国率先批评中国的“贬华派”的代表人物。随着孟德斯鸠的出现，“在他之前的那股无保留地仰慕中国的主潮流不复存在了。虽然还不至于因此转向排斥中国，但他确实为此打开了道路”^①

孟德斯鸠认为，政体可分为三种：共和体、君主政体和专制政体，三种政体有三种不同的原则和性质构成。共和体的原则是品德，性质是人民掌握政权；君主政体的原则是荣誉，君主一人按照法律掌权；专制政体的原则是恐怖，属于一人掌权而不遵守法律。

按照他的这个理论他认为中国是专制政体，在《论法的精神》中他明确地说：“中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”魁奈虽然把中国也称为“专制制度”，但理解却不同，他说：“用专制一词来称呼中国政府，是因为中国的君主独掌国家大权。专制君主意指主管者或当权者，因此这个称呼可以用于执行法定绝对权力的统治者，也可以用于篡夺专制权力的统治者，而后者执政不论好坏，其政府都不受基本法则的保护。这样就有合法的专制君主与为所欲为的或不合法的专制君主之分。”^②

那么，中国属于哪一类呢？魁奈认为，“中国的制度系建立于明智和确定不移的法律之上，皇帝执行这些法律，而他自己也审慎地遵守这些法律”。

这样魁奈实际上认为中国是君主政体。他认为中国的皇帝并不是为所欲为，完全不为法律所约束的，中国有法律，有劝谏制度，

① 参阅许明龙：《孟德斯鸠与中国》，国际文化出版社，1989年；《欧洲 18 世纪“中国热”》，山西教育出版社，1999年。在此对许明龙先生所赠之书表示感谢。

② 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 24 页，商务印书馆，1992 年。

“世界上恐怕没有别的国家能像在中国那样更自由地对君主实行劝谏”^①。中国历史上也有残暴的皇帝，但魁奈认为是非常少的，因为“中国的基本法完全不受皇帝的支配”^②。

魁奈还具体反驳了孟德斯鸠的一些证据，如关于雍正皇帝迫害苏努一家的事。^③他认为这并不能证明中国是专制主义，因为在世界范围内宗教上的惩办都是得到法律认可的，事件的原因实际上是耶稣会士卷入了宫廷政治之中，所以，“这桩案件实际上与中国的专制主义无关，甚至不能认为这个帝国的统治者是不容异己，因为在那里几乎未曾发生过出于宗教原因的残酷迫害”^④。

魁奈对中国政体的这种评价根本在于他自己的一套经济理论，他认为中国的制度根本上是建立在“认识自然法则”的基础上的，他理想中的政体不应是暴君，也就应将权力给予贵族或民主，而只能是：“它应当集中在一个统治者的手里，他一个人拥有执行权，并且有权执行以下的工作：使公民遵守法律；保障每一个公民的权利，使其不受其他公民的侵犯；保护弱者，使其不受强者的欺凌；防止和消除国内外敌人的各种侵占、掠夺和压迫行为。”^⑤

这样的政体所以不是独裁式政体的根本原因在于人类社会的一切法则都是依自然秩序而定的，这种法则是客观的，人只有遵循这种自然法则才会获得财富。因此，法的目的在于确定政府的管理方式，“保证遵守自然法”。

国家的实在法如果遵守自然，君主遵守法律，保护农民，促进生产，那么社会就会增加财富，反之，如果不遵守自然法，独裁专政，横征暴敛，农民就无法承受，国家就会大乱，结果两败俱伤。因

①②③④ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 24、74、95、113—114 页。

⑤ 参阅陈垣：《雍乾之间奉天主教之宗室》，见陈垣等：《民元以来天主教史论集》，辅仁大学出版社，1985 年；朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995 年。

此，魁奈认为中国所以不是那种独裁专制的国家是由其自然法则决定的，他说：

“社会的自然法则，同时也就是那个为人们的生活、繁衍和安适所必须的支配财富不断再生产的物质法则。因此，人根本不是这些法则的创造者，这些法则确定自然的运行所遵循的规则，以及人类劳动所遵循的规则，而人类劳动必须与自然的力量是相互配合，才能再生产他们所需的财富。这整个安排都是一种物质的构造，这种构造形成物质的秩序，迫使组成社会的人们服从它的法则，而人们只有依靠自己的智慧和相互协作，同时遵守这些自然法则，才能够获得他们所必需的丰富的财富。”●

第四，关于中国的宗教。

魁奈讲到了宋代的理学，他说：“朱熹的学派根据万物本原的道理，坚持惟一的形而上学学说。”●对于理学从利玛窦时开始，入华耶稣会上大都采取批判态度，认为是无神论，这点我们在上篇中已做介绍。魁奈对理学的态度很接近莱布尼茨，他不同意把理学完全归为唯物论，他说：“这些真正的学者一直信奉古老的原则，而且完全与无神论无关。”●他认为理学所崇拜的天和上帝不是“物质的天”，而是一种道德原则的抽象，是以这样一种抽象的原则来表示对天的敬仰。

魁奈所接触的材料只能是传教士的书信，但他对耶稣会士所提供的材料并不是全部接受，他仍保留着一些自己的认识，他坚持把理学作为“惟一的形而上学”，作为“学者的宗教”就说明了这一

●●● 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第 106、106、104 页。

点。在这个认识上，魁奈比入华耶稣会士还更接近于真理。

对道教，魁奈评价不高。他说：“这些邪教中的一个，就是老子学派所建立的宗教。”^①这里他显然把道家和道教混为一谈。从魁奈的这些介绍中也可以看出入华耶稣会士和杜赫德等编纂入华耶稣会士著作的人对道教的态度。魁奈按照自己的理论，中国应是一个遵守自然法则的理性的国家，所以他对道教在中国有如此大的影响大惑不解，他自己的态度则是十分清楚：“我们完全不赞成这个观点。”^②

对佛教他同样持一种批评的态度，这很可能受耶稣会士著作的影响。他认为表面上看佛教的戒律是无可指责的，而且和尚们也天天告诫人们积德行善，但实际上并不是这样，他认为佛教的教义“只是纯粹的功利主义学说”，并且说：“实际上它所包含的仅仅是欺诈和诡计，以此来利用人们的轻信盲从。和尚们除了积聚钱财以外，根本没有其他的口的，尽管他们能够获得崇高的声誉，但他们只是这个帝国内一群最卑鄙无耻的人。”^③

从魁奈的这些态度可以看到，对中国儒道释三家他更钟情于儒家，无论是孔子的儒家学派还是朱熹的宋代理学学派，并把佛道都归为“邪教”之列。

六 孟德斯鸠与中国

孟德斯鸠是法国启蒙时期最有影响的作家、思想家，他以《波斯人信札》而一举成名，1748年出版的《论法的精神》则奠定了他在法国思想史上的地位。

①②③ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，第104页。

1. 孟德斯鸠了解中国的途径

像 18 世纪法国的其他文化名人一样,孟德斯鸠对于中国也特别关注。他对中国的了解的主要途径是靠阅读来华耶稣会士及一些到过中国的商人、游客所写的著作。他读过柏应理等人编译的《中国哲学家孔子》、德国基歇尔神父的《中国图说》,当然还有《耶稣会士书信集》、《中华帝国全志》等这些在欧洲有着广泛影响的书籍。孟德斯鸠死后,在他的私人藏书中还有门多萨的《中华大帝国史》、曾德昭的《大中国志》、卫匡国的《中国上古史》、西鲁哀特(Silhouet)的《中国政制和道德概述》以及《荷兰东方公司派驻中国的使节》等有关中国的书籍。^①

除了书籍以外,有两个人对孟德斯鸠的中国观产生过重要影响,一个是中国人黄嘉略,一个是来华耶稣会上返回欧洲的傅圣泽。黄嘉略在礼仪之争中随传教士到了欧洲,以后留了下来并定居巴黎,^②孟德斯鸠曾几次与他长谈,并留下了《我与黄先生的谈话摘录》的手稿。由于黄嘉略是中国人,他的谈话对孟氏产生一定的影响。

傅圣泽则是入华耶稣会士中“索隐派”的重要人物,因坚持其观点后被耶稣会召回欧洲。艾田蒲认为孟德斯鸠的中国观以结识傅圣泽为标志分为两个阶段,形成了他对中国认识的前后矛盾。^③

当然孟德斯鸠还结识过一些到过中国或对中国感兴趣的人,如马国贤(Mattheo Ripa)、弗雪莱(Nicolas Freret)等,但论其影响以黄、傅二人对他影响较大。如果说伏尔泰以颂扬中国文化为主,孟

① 许明龙:《孟德斯鸠与中国》,第 56 页。

② 许明龙:《中法文化交流的先驱黄嘉略》,载《社会科学战线》,1985 年第 3 期。

③ 艾田蒲著,钱林森等译:《中国之欧洲》下册,第 41 页。

德斯鸠则以批评中国文化为主：“在中西文化关系史上，孟德斯鸠虽然不是第一个批评中国的作家，但他却是从否定的方面将中国列入一种世界模式的第一人。”^①

2. 孟德斯鸠论中国政治法律

孟德斯鸠认为“中国是一个专制国家，它的原则是恐怖”^②，这种专制主义在他看来主要表现为皇帝一个人统治着国家，他对入华传教士听命于中国皇帝的专制感到很奇怪，他们怎么会如此安然地接受一个意志的统治呢？

在中国，皇帝处于最高的地位，握有生杀大权。他说：“中国的法律规定，任何人对皇帝不敬就要处死刑。因为法律没有明确规定什么叫不敬，所以任何事情都可拿来作借口剥夺任何人的生命，去灭绝任何家族。有两个编辑邸报的人，因为关于某一事件所述情况失实，人们便说在朝廷的邸报上撒谎就是对朝廷的不敬，二人就被处死。有一个亲王由于疏忽，在有朱批的上谕上面记上几个字，人们便断定这是对皇帝的不敬，这就使他们家族受到史无前例的恐怖的迫害。”^③

这里讲的证据就是巴多明在信中所写的关于雍正在位期间苏努家受害的事。但孟德斯鸠的论述有时并不一贯，他认为在一个大的帝国中由于疆土辽阔，若使政令通达，国家统一，那非有一个专制的机构不可，必须使皇帝有权威。^④中国是一个大国，按此逻辑中国有专制制度是合理的。

他又说：“因此，虽然由于中国的气候，人们自然地倾向于奴

① 钱林森：《孟德斯鸠的中国文化观》，载阎纯德主编：《汉学研究》第二集，第167页，中国和平出版社，1997年。

②③④ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第129、194、278页，商务印书馆，1997年。

求性的服从,虽然由于帝国幅员辽阔而会发生各种恐怖,但是中国最初的立法者们不能不制定良好的法律。而政府往往不能不遵守这些法律。❶

这样在孟德斯鸠笔下,“中国的皇帝时而像个暴君,时而又像个模范君主”❷。孟德斯鸠这种矛盾在于他实际上“只是从他自己的国家学说的观点出发去讨论中国”。他认为“共和政体的性质是:人民全体或某些家族,在那里拥有最高的权力;君主政体的性质是:君主在那里握有最高的权力,但是他依据即成的法律行使这一权力;专制政体的性质是:一个单独的个人根据他的意志和反复无常的爱好在那里治国”❸。若按此标准去衡量中国是很困难的,典型的一条便是在专制政体中是没有监督制度的,他把中国归为专制政体,但中国却有监察体系存在。所以孟德斯鸠在处理中国政体时很困难,他说:“我们的传教士们告诉我们,那个幅员广漠的中华帝国的政体是可称赞的,它的政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那末,我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了。”❹这样在孟德斯鸠看来,“中国并不是欧洲的榜样,在一般意义上它对任何国家都不应是榜样。”❺

3. 孟德斯鸠论中国宗教

孟德斯鸠认为“孔教否认灵魂不死”❶。但却从这一原则中引申出对社会有益的结论,反之,“道教和佛教相信灵魂不死”❷,但却从这个信仰中得出了一些可怕的结论。这里他对中国宗教的

❶❷❸❹❺ 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第283、19、127;下册,152页。

❶ 艾因潜著,钱林森等译:《中国之欧洲》,第37页。

❷ W. Watson, *Interpretation of China in Enlightenment; Montesquieu and Voltaire*, Actes Du II^e Colloque international De Sinologie, IV, Paris, 1980, p. 30.

认识是肤浅的，有时还表现出了西方人那种偏见与傲慢。例如在讲到中国的礼教时，他说：“礼教里面没有什么精神性的东西，而只是一些通常实行的规则而已，所以比智力上的东西容易理解，容易打动人心。”^①

这实际上讲的是儒教，这个看法和黑格尔后来对孔子的评价相差无几。^②文化的差异性在这里表现出来，西方人总是从他们自身文化来看东方文化，以希腊的理性和思辨来评判一切，他们很难理解儒家文化中这种平凡之中所包含的宗教精神，这种内心涵咏中的超越性理想。

儒家文化的“内在超越性”和“实用理性”是两个紧密相联的两个方面，孟德斯鸠（包括黑格尔以及当代一些西方哲学家）很难理解其第一方面，无法把握孔子思想这种于道德之中的哲学提升，但他对第二个方面的理解还较为实际。他说：“中国的立法者是比较明智的；他们不是从人类将来可能享受的状态去考虑人类，而是从适宜于履行生活义务的行动去考虑人类，所以他们使他们的宗教、哲学和法律全部都合乎实际。”^③这里说中国立法者不考虑将来是不对的，但说所有的宗教、哲学都合乎实际这是对的。

另外，他对中国礼教的特征的分析也表现出一个思想家的敏锐与深刻，他说：“他们把宗教、法律、风俗、社论都混在一起。所有这些东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规，就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。文人用之以施教，官吏用之以宣传；生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内，所以当人们找到使

①② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第 313、232 页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第一册，第 119 页。

他们获得严格遵守的方法的时候,中国便治理得很好了。”^①

这个判断符合中国文化的特点。“君子多以礼教自持,固未足以得此人心也。”(《列子·杨朱》)礼作为儒家的社会道德规范和生活准则,发挥着宗教的功能。中国文化所以宗教、法律、道德、风俗四者联为一体而不像西方那样宗教、科学、伦理有着清楚的界限,关键在于上古时期已确定了这个基础。^②孟德斯鸠这段议论至今对我们认识儒家哲学的性质与特点仍有很大的启示意义。

鉴于对中国文化的这种理解,他认为基督教在中国传播几乎是不可能的事,因为中国是政教合一的国家,如果让中国改变信仰,那实际上就是否认了王权,让人去推翻政府,去“推翻这个国家的风俗和习惯,同时也触犯它的宗教和法律”。基督教在中国生存惟有一条路,那就是彻底的本土化,使其成为“东方的基督教”。孟德斯鸠观点鲜明、用语尖刻,点出了问题的实质。

4. 孟德斯鸠论中国伦理

正像上面已指出孟德斯鸠认为中国的伦理与法律风俗是混淆在一起的,“他们的风俗代表他们的法律,而他们的礼仪代表他们的风俗”。

礼便是教,教亦是法,孟德斯鸠认为:“中国的立法者们主要的目标,是要使他们的人民能够平静地生活。他们要求互相尊重,要每个人时时刻刻都感到对他人负有许多义务;要每个公民在某个方面都依赖其他公民。因此,他们制定了最广泛的‘礼’的规则。”^③这种规则从家来说就是“孝敬父母”,这把孝提到了很高的

①② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,第313、315页,商务印书馆,1997年。

③ 李泽厚:《己卯五说》,中国电影出版社,1999年。

程度,孟德斯鸠对中国孝道的分析较为深刻:“他们制定了无数的礼节和仪式,使人对双亲在他们的生前和死后,都能恪尽人子的孝道。……敬奉亡亲的仪式,和宗教的关系较为密切;侍奉在世的双亲的礼节,则与法律、风俗、社仪的关系较为密切。不过,这些只是同一个法典的不同部分而已。”^①

他明确指出,中国的礼决非仅仅是礼貌,礼的价值远远高于礼貌,在家行孝,出门讲礼,人人都温厚待人,从而使天下太平。而在家信孝与在外忠君是紧密联系的,他认为恪守孝道,待人宽仁,这些“表面上似乎是最无关紧要的东西却可能和中国的基本政制有关系。这个帝国的结构,是以治家的思想为基础的。如果你消灭宗权,甚至只是删除对亲权表示尊重的礼仪的话,那么就等于削减人们对于视同父母的官吏的尊敬了”。

孟德斯鸠由伦理而推进到政体,应该说他抓住了中国伦理的本质所在,所以他说:“礼教构成了国家的一般精神。”^②当然,孟德斯鸠看走眼的地方也不少,仅仅根据几个到过中国做了一次生意的商人们的游记,他就说中华民族“是地球上最会骗人的民族”^③。另外把中国的人口众多的原因说成与中国的地理环境、气候有关也是无稽之谈。

以往人们对孟德斯鸠的中国观批评较多,或认为他对中国的问题大都是泛泛而论,或认为他将对中国仰慕与批评集于一身,这些都有其合理性,但同时应看到作为思想家的孟德斯鸠的有些分析确有独到之处,这点以往评论时注意不够。

^{①②} 孟德斯鸠:《论法的精粹》上册,第315页,商务印书馆,1997年。

^③ 转引自艾田蒲著,钱林森等译:《中国之欧洲》下册,第48页。

第七章 中国宗教和哲学对 德国文化的影响

一 莱布尼茨与中国哲学

戈特弗里·威廉·莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716), 17世纪至18世纪欧洲伟大的科学家和哲学家。他出生在德国莱比锡城的一个大学教授家中, 自幼聪慧。1661年进入莱比锡大学学习法律, 大学期间接触到了哲学家培根、康帕内拉, 科学家开普勒、伽利略等人的思想, 两年后, 他以《论个体原则方面的形而上学争论》的论文获得硕士学位。1665年又以《论身份》的论文获得法学硕士学位。1666年在完成了《论组合术》的论文后, 获得了在莱比锡大学讲授哲学的资格。以后他又在阿尔特道夫大学获得了法学博士学位。

在大学毕业以后的社会实践生活中, 对莱布尼茨影响最大的是他在1667年夏天结识的美茵茨选帝侯约翰·菲利普的宰相博伊内堡男爵。男爵非常喜欢和赏识莱布尼茨的才华, 邀请他到莱茵河畔的法兰克福市工作, 在此期间, 他在哲学、神学、逻辑学、数学、物理等几个方面的研究中取得了新的进展。

1672年—1676年间, 莱布尼茨作为美茵茨选帝侯的代表驻在巴黎, 并兼管着博伊内堡男爵儿子的教育事项。在巴黎期间, 他不仅学会了用法语写作与交流, 还结识了笛卡尔学派的重要传人马

勒伯朗士、著名物理学家惠更斯等人。在返回德国的途中,他还路经荷兰,见到了著名生物学家列文虎克、哲学家斯宾诺莎。

回到德国以后,他在汉诺威任职,担任汉诺威宫廷法律顾问兼图书馆馆长职务。在汉诺威的 40 年中,他完成了一生中最主要的发明,建立了自己独有的哲学体系。1679 年,他写了《逻辑演算诸原则》,提出了创立数理逻辑的伟大思想,并于 1684 年完成了微积分的研究论著作;1685 年写了《论形而上学》,开始构思自己的哲学体系,并在 1695 年和 1714 年分别写出了《新系统》和《单子论》,从而成为大陆唯理论哲学派别的最主要代表。

莱布尼茨是 17 世纪和 18 世纪之交的伟大思想家、科学家,是一位百科全书式的伟大人物,“是一个千古绝伦的大智者”。作为哲学家,他的哲学体系通常被称为“单子论”,或者如他自己所说的“前定和谐系统”。他的哲学思考主要是针对当时欧洲的一些哲学观点而出发的。在认识论上,他反对英国洛克的经验论,不同意把感觉作为认识的原则,“反对感性的存在,主张思维对象是真理的本质”。在本体论上,他不同意斯宾诺莎的实体说,与他反其道而行之,主张个体性是实体的根本的原则,反对斯宾诺莎把大地、人、神都融入一个实体概念的观点。

他所谓的“单子论”,就是世界是由无限的被称为“单子”的实体组成的。“实体是一个能够活动的东西;它或者是复合的,或者是单纯的;没有单纯的实体,就不能有复合的实体。这些单了就是单纯的实体。”^①显然,莱布尼茨强调一种个体性原则,如黑格尔所说的,“这种众多性的绝对的单子是独立的”。国内已故的研究莱布尼茨的专家陈修斋认为,在莱布尼茨的哲学中,其中心是“个体性和自由”,这是极为深刻的。每个“单子”都是独立的,“单

① 莱布尼茨:《哲学原理》,转引自黑格尔《哲学史讲演录》第 4 卷,第 169 页。

子”之间并不联系，它们之间的协调和一致是由在它们之外的另一种力量决定的，这就是神。“神预定了这一和谐——这就是大家所熟知的‘前定和谐’。当一个单子发生变化的时候，在另一个单子也发生与此相吻合的变化；这种吻合就是和谐，是由神规定的。”^①

莱布尼茨的哲学在西方哲学史占有重要地位，我们只有初步了解了他的哲学特点以后，才能理解他对中国哲学的接受和评论。

1. 莱布尼茨了解中国的途径

在欧洲“中国热”的年代里，莱布尼茨也对中国文化特别关注。他在 20 岁时就读到了施皮策尔在 1666 年出版的《中国文献评注》和基歇尔的《中国图说》。前一本书讲到了中国的文字，提到了《易经》、阴阳五行、算盘和炼丹术，后一本书则是当时流行欧洲的第一本图文并茂的介绍中国的书籍。他和当时德国以研究中国文字而著名的学者米勒教授 (Andreas Müller) 有着直接的联系，并一直想得到他关于中国文字结构的书。从 1685 年开始，他就在关注耶稣会在华的传教活动，正是在同来华耶稣会士的接触中，莱布尼茨进一步加深了对中国文化的了解。当礼仪之争发生以后，一些人批评入华耶稣会士的报道有误，但莱布尼茨却认为“与其对中国一无所知，不如说入华耶稣会士多讹误的介绍仍是好的”^②。

莱布尼茨接触到的第一个来华耶稣会士是闵明我 (Philippe-Marie Grimaldi, 1639—1712)，他是法国传教士，康熙帝“对明我宠

① 莱布尼茨：《哲学原理》，转引自黑格尔《哲学史讲演录》第 4 卷，第 183—184 页。

② Otto Frank, *Leibniz und China*, 转引自《中德学志》第一期，1943 年。

眷甚隆”，曾派他回欧洲办理与俄国的关系问题，在此期间，他在罗马与莱布尼茨相遇，两人多次交谈，过从甚密。从闵明我那里，莱布尼茨得知康熙皇帝生活节俭，言行公正，这给他留下了深刻印象。“他原以为四分五裂的世界必须联合起来，此时这种思想又开始在他心中激荡起来。这里有一个他一直未曾猜想过的世界，这里有一个科学和艺术在其中发挥着强大作用的好国家，尤其是这里有一个学者兼哲人的皇帝。他能分出时间与传教士们讨论各种问题。”^①东方开始强烈地吸引了莱布尼茨，中国开始成为他新的兴趣中心。以后两人建立了直接通信关系。闵明我向莱布尼茨提供了不少有关中国的各种情况。

白晋是与莱布尼茨有着密切联系的另一个耶稣会上。“白晋和莱布尼茨的第一次联系是经过维尔尤斯（Verjus）建立起来的。”^②白晋在1697年从中国返回欧洲时，在巴黎期间读到了莱布尼茨的《中国近事》，对莱氏十分敬佩。“所以他寄给莱布尼茨一本他新出版的《中国当朝皇帝传》（即《康熙传》）和一封信。这封信的日期是1697年10月18日。莱布尼茨12月2日通过维尔尤斯转交给白晋一封信，信中除了向他要一些有关中国语言、历史等方面的资料外，还请他允许在《中国近事》第二版时将《康熙传》收入其中。白晋高兴地答应了。”^③莱布尼茨对此十分感兴趣，将它从法文译为拉丁文后收入《中国近事》的第二版中。白晋回中国以后，两人继续保持通信联系，正是白晋所提供的有关《易经》的象数方面的情况，才进一步促使莱氏将《易经》与他曾设想的二进

① Rita Widmaier, “Leibniz and China: From Natural Theology to True Philosophy” p. 333, *Actes Du VI Colloque international de Sinologie* Chantilly, 1989.

② Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S. J. : sei Leben und Sein Werk*, s. 72 Steyler Verlag, 1985.

③ 孟德卫著，张学智译：《莱布尼茨和儒学》，第40页，江苏人民出版社，1998年。

制进行比较,从而最终确定了关于二进制论文的发表,这点下面我们还要详细介绍。

从莱布尼茨的著作和通信来看,同他保持有联系和他所提到的来华传教士还有:张诚、苏霖(Joseph Suarez,1656—1736)、安多(Antoine Thomas,1644—1709)、南怀仁、汤若望、邓玉函、李明、龙华民等。

由于他同来华传教士保持着密切的联系,他就直接或间接读到了许多有关中国的书籍,如金尼阁的《基督教中国传教史》(实际上是利玛窦的《中国传教史》^①),卫匡国的《中国的新地图》,柏应理的《中国哲学家孔子》,李明的《中国现形势志》,龙华民的《论中国宗教的几个问题》,对莱氏的认识有重要影响。

正因此,莱布尼茨在当时的欧洲知识界中成为“以最大的顽强精神和持之以恒地关心中国的人”^②,同时也是对中国十分友好的思想家。他在《中国近事》序言中说:“也许是天意要实现这样的目标:当东西方这两个相距最远而文明程度最高的民族携起手来时,生活于他们之间的那些民族便可能被引入到一种更加理性的生活。”^③正如艾田蒲先生所说的:“在1700年前后,关注中国的人之中,莱布尼茨无疑是最了解实情、最公平合理的一个,他的著作也是惟一一部我们今天还可以阅读的著作。”^④

2. 莱布尼茨有关中国的著作和文献

莱布尼茨生前发表的关于中国的著作就是《中国近事》。^⑤它的全名为: *Novissima Sinica; Historiam nostri temporis illustratura, in*

① 维吉尔·毕诺著,耿升译:《中国对法国哲学思想形成的影响》,第385页。

② C. W. Leibniz, *Das Neueste von China, Novissima Sinica*, s. 9, Köln, 1979. 在此感谢德中友好协会的 Dr. Zenstu Grahner 会长赠送我此书。

③ 艾田蒲著,钱林森等译:《中国之欧洲》上册,第385页。

quibus de Christianismo publica nunc primum autoritate propagato
missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europae-
arum ac moribus gentis & ipsius praesertim Monarchae, tum & de bello
Sinensium cum Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota expli-
cantur. Edente G. G. L. Indicem dabit pagina versa. Secunda Edi-
tion. Accessione partis posterioris aucta. Anno M DC XC IX.

莱布尼茨在序言中说：“在这本书中，我们将带给读者一份发
回欧洲的最近有关中国政府允许传播基督教的报告。另外，这里
还将告诉你们许多迄今为止鲜为人知的消息；关于欧洲科学在中
国的作用，关于中国人的生活习俗和道德观念，尤其是关于中国皇
帝本人的道德观念，以及关于中国同它的邻国俄国之间的战争与
媾和。”●

此书 1667 年出版，1669 年莱布尼茨又将白晋所写的《中国当
朝皇帝传》补入，并再版，还附了一幅康熙的肖像。全书共有 7 篇
文章，它们分别是：“(1) 葡萄牙传教士、北京基督教会士长苏霖关
于现今(1692) 在中国允许传播基督教的报告；(2) 比利时传教士
南怀仁在中国出版的天文学著作摘要——关于现今中国政府统治
者对天文学的研究状况；(3) 意大利传教士闵明我 1693 年 12 月 6
日从卧亚(Goa 印度地名。——译者注) 寄出的致莱布尼茨的信；
(4) 比利时传教士安多 1695 年 11 月 12 日发自北京的信；(5) 通
向中国的道路的简要描述，俄国歌唱团于 1693 年、1694 年和 1695
年曾途经此路；(6) 附录，法国传教士张诚 1689 年 9 月 2 日和 3 日
书信的摘要，寄自俄国统治下的中俄边境城市尼布楚，信中汇报了
中俄之间的战争和最终媾和的情况；(7) 法国传教士白晋所撰《中

● G. W. Leibniz, *Das Neueste von China*, *Novissima Sinica*, s. 7, Köln 1979.

国当朝皇帝传》(从法文译为拉丁文)。”^①

《中国近事》主要是莱氏编辑的著作,而他本人写作的著作主要是《论中国人的自然神学》,这是他在逝世那年(1716)法国政界要人奥尔良公爵的幕僚雷德蒙(N. Remond)将马勒伯朗士和龙华民、利安当的文章寄给了莱布尼茨,1716年2月左右他给雷德蒙先生回了这封长信,莱布尼茨生前未发表。此信的原文仍藏于莱布尼茨档案馆中。^②

这封信于1981年—1982年被庞景仁先生译为中文,分别发表在《中国哲学史》1981年第3、4期和1982年第1期上。1993年旅加拿大华裔学者秦家懿又将此信译成中文,并以《德国哲学家论中国》为书名在三联书店出版。

这些材料说明莱布尼茨像当时的欧洲启蒙运动者一样,追求一种普遍性的知识,从而对欧洲以外的知识格外关注。《中国近事》的出版说明莱布尼茨不仅是一个杰出的欧洲哲学家,而且也是一个“很好的汉学家”。^③

莱布尼茨关于中国的文献,还有200封信件尚未整理出版,1990年德国出版了由Herausgeben von Rite Widmaier整理出版的《莱布尼茨关于中国的通信(1689—1714)》一书,但仍有一些信件尚未公开出版。因此我们对莱布尼茨关于中国哲学宗教、文化的论述目前还不能全面把握,只能根据现已掌握的材料展开研究。

3. 莱布尼茨论孔子

莱布尼茨在《论中国人的自然神学》和长信中,多次谈到孔

- ① 安文铸等:《莱布尼茨与中国》,第102—103页,福建人民出版社,1993年。
- ② 孟德卫著,张学智译:《莱布尼茨与儒学》,第60—65页。
- ③ Julia Ching and Willard C. Oxtoby, *Moral Enlightenment Leibniz and Wolff on China*, p. 15 Steyer Verlag, 1992.

子。他根据的是龙华民和利安当提供的材料,加上其他材料,他也读到了一些孔子的言论。也有的学者考证,他读过柏应理的《中国哲学家孔子》一书,如果这样,除《孟子》外,“四书”中的其他书他都看过。但这仍避免不了错误,如他把《中庸》作为孔子的著作之一(见该信的七、八两段),但莱布尼茨对孔子的学说是怀有好感的。他极力从孔子学说中解释出与基督教神学相似之处,以批评龙华民把孔子定为对立面并作为批判对象的做法。

首先,他认为孔子是承认上帝存在的。他说:“中国某国君曾问孔子,在祀火神或较次一等的灶神之间,应作何种选择,孔子的答复是若人获罪于天,即上帝则也只可向天求恕。”^①这指的是《论语·八佾》中的一段话:“王孙贾问曰:‘与其媚于奥,宁媚灶。何谓也?’子曰:‘不然,获罪于天,天所祷也。’”,这段话反映了孔子的天道观,他认为天是不可得罪的。莱布尼茨从孔子这段话得出了孔子是信天的,天是独一无二的神,他说:“可见孔子与柏拉图一样,相信至高神惟一独尊,又像柏拉图一样,会适应民间拥有的偏见。”

这是莱布尼茨对孔子思想的一个重要判断。他基本同意利玛窦对中国文化的看法,同意他的“合儒”政策,因为利玛窦这种“适应文化”的解释使基督教和中国儒家思想达到了某种契合和沟通。莱氏采取了同样的立场,尽量从两种文化的相同点入手,沟通中西两种文化。

他提到了柏拉图的一神论思想。柏拉图晚期思想主要表现在《蒂迈欧篇》中,在这里,他开始向一神论思想转化,他认为凡是变化着的东西必有变化的原因,这个原因就是万物之父。凡是被创造出来的东西必是被一定的目的所创造,那么,“我们的这个世

① 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第100页,三联书店,1993年。

界,上至日月星辰,下至地上万物和人类自身,都是生成的,因而必定有一个生成万物的最终原因”^①。柏拉图的这个思想对以后新柏拉图主义和基督教哲学产生了深刻的影响。

莱布尼茨将孔子与柏拉图相比较是抓住了其相同的一面。笔者认为,在孔子思想中,“天”是占有位置的,说孔子是“无神论”显然是错误的。但中国思想到孔子时已基本完成了从神到人的转变,孔子理论的重点是人世的,不过,这并不意味着他完全放弃了“天”。正因此,他对“天”表现出极大的灵活性,“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》)。“天”在孔子的思想中仍有其地位,它是最终的依托,它是可望不可及的精神支撑。从孔子全部的思想来看,还不能说“天道”已完全内化于“人道”之中。人世虽然重要,他所追求的重点是从“人道”中寻“天道”,但外在于人的“天”依然存在,这点匡亚明先生解释孔子的天时较为客观。他认为,孔子“把天字喊出来,以便减少心灵上的负担,增加一点精神力量。天是人的宗教感情的寄托,可以给人以心灵上的慰藉,但是它的作用仅此而已,在孔子那里,它不再具有支配一切的神威了”^②。孔子和柏拉图显然有一定的共同性,但把柏拉图和孔子的这种相同性扩大也是不对的。二者在对待神的态度上也存在着明显的差别,柏拉图的思想是希腊精神走向一神论的开始,而孔子则是中国文化走出巫术期的鬼神崇拜的奠基人。显然,在这里,莱布尼茨的重点是考察二者的共同点。莱布尼茨对孔子的鬼神观的分析,进一步体现出了他对孔子思想的深入把握,开始触及到孔子思想的根本特点。

如何看待中国文化中的泛神论,这是使西方来华传教士很头

① 王晓朝:《希腊宗教概论》,第9页,上海人民出版社,1997年。

② 匡亚明:《孔子评传》,第212页,齐鲁出版社,1985年。

疼的问题。莱布尼茨不像龙华民那样批判这种泛神论，而是重新说明它，给予理解。在他看来，这不过是在众神的崇拜中表达了对最高神的崇拜。“个别事物的妙用表达的是一种伟大而独有的本原的功能，而且四季之神灵、山川之神灵都是治天的‘上帝’。”^①

从这个角度出发，他说明孔子为什么对泛神论持默许的态度，认为孔子这样做只是“认为我们在天之神灵中，四季、山川与其他生命的事物中只应崇拜至高的神灵，即是上帝、太极、理”^②。

孔子本人是这样的态度，但一般民众很难从对鬼神的崇拜中解脱出来，这样，孔子对弟子们“不愿多谈此事”，这就是子贡为什么说“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也”；为什么孔子在答子路时说“未知生，焉知死？”为什么会有“子不语怪、力、乱、神”。

龙华民不理解孔子这种态度，他认为孔子和中国的古人们一样是不信神的，“孔子的方法腐化了中国学者的心，并蒙蔽了他们，使他们只思考有形有体的事，并因而落入至恶之井——无神论”^③。

莱布尼茨不同意这种看法，一方面他表现了一种宽容和理解，认为孔子这样做，是他觉得一般老百姓有这种泛神论是正常的，这样的事没有必要，也“不愿意让弟子们研讨”；另一方面，莱布尼茨还是对孔子学说的性质做出了较为准确的判断，他的结论是：“孔子毫无否认鬼神与宗教的存在的意思想，他只是不要弟子们过分争论这事，而叫他们只在上帝与诸神的存在满足，并表示尊敬，又为取悦神们而作善。”^④

①②③④ 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第 109、110、112、77 页，三联书店，1993 年。

这个结论充分说明了莱布尼茨的智慧和眼力。孔子对“上帝”“神”是存而不论的,他并未最终取消神,使自己的学说完全的世俗化。在他的思想中,“天”“神”仍有一定的位置,但他的确像莱布尼茨所说的,神只要存在那里就满足了。

在对待孔子的天道观上,有两种错误理解:一种是以龙华民为代表的,认为孔子是无神论,完全否认了孔子学说中外在的“天”“神”的地位;或者认为孔子完全是“内在的超越”,他的学说仅仅是哲学而不是宗教,若有宗教作用也仅是从“内在超越”上讲的,外在的对天敬畏是不存在的。另一种则认为孔子的学说和基督教是完全一致的,利用上面孔子对天、对上帝的保留态度,扩大孔子学说中“外在超越”的部分,否认其伦理为主、世俗为主的特点,或者采取牵强附会的方法,证明中国儒教和基督教一致,中国人是埃及人的后代,是诺亚的后代。前者如利玛窦的解释具有这种倾向,后者在白晋等人的索隐派中则十分突出。

虽然这两种理解都有片面性,莱布尼茨的解释较为客观和冷静,他对孔子学说中神的地位和作用分析比较到位。他的观点也为我们进一步加深理解孔子学说中的天道观提供了一个好的范例。

4. 莱布尼茨论“理”的概念

莱布尼茨首先将龙华民和利安当文章中所介绍的中国哲学中“理”的概念加以梳理。他认为,他们“所提供的有关中国的权威性的学说,应是可靠的”。他认为,“理”的概念有以下特点:(1)理是“第一本原”,是自然之根,万物之律法,它是包罗万象的实体,它统治一切,存在一切,以天与地的绝对主宰的身份控制并产生一切。它纯粹、精微、无形无体。(2)理不仅是一切有形物体的“物质性之原”,也是一切德性的“精神性之原”,它本身不可见,但至

善至美,完善完美,换句话讲,理是至善的本体,是“至善之中,至善之善,至善之纯……它好得不能更好”^①。(3)理与万物的关系是“一是一切”的关系,即它本身是一,是不可再分的本体,同时,它是“世上所有要素,所可能有的要素的本原”。一切都在一中,一又是一切,这就是理与一切要素之关系。(4)理在空间上是无所不在的,“它充满一切,不留一点空隙。同时,万物的存在与秩序都由理来决定”。(5)理在形态上是“圆体”或“丸体”,即“它的中心无所不在,而它的圆边则并无所在”。

根据这个概括,莱布尼茨得出的结论是:“中国人的‘理’即是我们拜为至高神的至上实体。”^②但龙华民和利安当却反对莱布尼茨这个结论,他们认为不应被理的概念所迷惑,理并不是至高的神,“理即是我们的原始物质”。^③

于是,龙华民和利安当观点的批判成为莱布尼茨对理的概念的进一步阐发。莱氏对龙华民的五个理由逐一加以驳斥,以申明他对理的理解。

第一,理不是原始物质。

莱布尼茨首先反驳利安当,他认为,一方面承认理是至善,具有“至高神的特征”,另一方面又不承认理“有任何意识”,这是自相矛盾的。他从逻辑上推论,中国人不可能有这样的结论。理能洞察一切,是万物之本,同时又说理是生命的,这显然是说不通的。其次,理不可能是被动的。若把理看成是原始物质,那它必然是“被动性的,既无秩序又无形体的”。但实际上,理却是主动的,是一切行动的规范和形式之源。退一步讲,理若是原始物质,也是类似于斯宾诺莎的观点,它含有自动的原则。接着他又从西方本身的例子来证明这一点,西方人常说灵魂是至高神的一口气,这样讲

①②③ 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第77页,三联书店,1993年。

时并不是说灵魂有了至高神的一部分，而只能说“灵魂实是至高神直接创造出来以此来看中国哲学家的理，当他讲事物发白‘理’，我们不可以立刻说他将‘理’变成事物的‘物质因’”。事物是理直接创造出来的，不能由此就认为理是万物的物质本原。最后“气之理”与“理”的区别。龙华民认为，中国哲学家说“鬼神都出自一理，所以理是万物的实体与普遍本体”。这样他认为理是物质的实体。莱布尼茨却不这样认为，他说当中国哲学家这样说时，旨在强调的是理是万物的实质、生命和力量。由万物所决定、派生出的理是“气之理”，即赋予万物中的“理”。莱布尼茨说：“这里的‘理’似是不指第一类精神实体而指普通的精神体或单了。”^①这个区别是很重要的，这是一个典型的西方哲学的分析方法。

龙华民弄不清“第一类精神实体”和“普通的单子”之间的关系。当理派生万物时，不是说理变成了物质性的东西，而是讲理与物质的结合，使物质、事物更完善。

因此，莱布尼茨说：“我认为他完全错了。”把理或秩序的理“认作原始物质是很不对的”。^②

第二，理是有智力的。

龙华民从基督教神学出发，认为至高的神——上帝是有爱恨、有智力的，它是一个人格神，“道成肉身”，耶稣基督成为上帝的代表，圣父、圣子、圣言三位一体。这样，他认为中国《书经》中所说的“天视自我民视，天听自我民听”。说明了理本身“并无活力，并无生命，并无沟通本能，又无知力”。

莱布尼茨认为，如果中国人认为理是无生命、无知识、无力量的，那只是因为在他们看来，生命、知识、力量都是具体的人身上的

①② 秦家慈编译：《德国哲学家论中国》，第 81、77 页。

品德和表现。这样,生命不过是人的活动,知识不过是由推想或经验得来的知识。力量不过是国王和官吏们进行统治的能力。

在中国人看来,理远比这些具体的品德和能力要完善、要高尚,具体形态的东西怎么能同万物之源的理相比呢?“受造物的生命、知识、力量只能算是仿造物的影了一般。”^①所以理是“比明智更为明智”。

至于他们说到天地是无知觉、无爱憎,那是因为他们认为天是受治于理,在无知觉、无爱憎的天地之上还有一个至善至美至全的“理”。

莱布尼茨显然想得出“理”和“上帝”具有相同一面的结论,这个努力的确有一定的价值。“理”并不仅仅是一个纯粹的概念抽象。在这个意义上,莱布尼茨把“理”解释为理智的,显然要比龙华民的解释更接近中国思想。当然,“理”这种伦理的能动性与人格神的上帝还有着原则的差别,莱布尼茨还无法弥合这种区别。不过,他在这里还是尽力从两者的共同性来展开的。

第三,理是必然的。

龙华民认为中国哲学所讲的“理”不具有自主的意志和判断,因而,“气”或事物从“理”中产生完全是偶然的。在他看来,万物的产生都应是偶然的,中国哲学的理产生万物的这种自然性和偶然性是不值得称道的。

莱布尼茨认为龙华民在这里犯了个错误,“必然性”并非要加入主观的意志,就是欧洲人也认为,“把意志理解为一种有主意、有思考的行为,或者首先不确定,以后再决定。这和上帝没有任何共同之处”。也就是说,龙华民对“必然性”的概念理解本身就存在问题,按照西方人对必然性、上帝的理解,龙华民的必然性概念

① 秦家骢编译:《德国哲学家论中国》,第 83 页。

也有问题。

龙华民把理描写为“理”是天的自然规律;通过它,万事万物各凭本身的重量、度量 and 状态,不需智力、反思,只因倾向和自然秩序而受治。莱布尼茨认为,如果理像龙华民描写的这样,那么,这样的理反而是很值得称道的,理凭着本身的完美使万物自然而然地产生了,理的这种特性,中国人对理的这种解释,“非但不应受责备,而且他们的事物因自然习性和预定规范而产生的这项理念,实在值得受人称扬”^①。

所以,莱布尼茨认为不能把理的这种自然性说成是偶然性的,即使从欧洲本身的理解来看,这样的自然性的理,才是真正的“必然性”。

第四,理并不变质。

龙华民提出理是易遭受多种多样变质的,容易采取各种各样的性质或偶然形式。莱布尼茨认为,这完全是一个错误的判断,因他在讲到这点时,并未提到作为本原的理,作为最高神的理,而是指的理的派生物——“气”和各种物质。显然,这是两类根本有别的東西。龙华民混淆了这二者,用气、物质的易变性来证明理是矛盾的变质的。莱布尼茨认为,龙华民的论点和论据本身是矛盾的,自然只能得出一个错误的判断。

第五,除理以外,没有任何非物质性实体。

龙华民认为,由于理总是和气在一起,结果世上的万物都必然是物质性的,而没有真正的精神体了。实际上,这是他批评宋明理学是唯物论,只承认物质的另一个说法。

莱布尼茨针锋相对地给予了反驳。他说:“中国人不承认任何分离开来的非物质性实体。在这方面,我认为他们是对的。”这

^① 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第 85—86 页。

就是说,不能因为新儒家主张理在气中,就认为他们否认了精神实体的存在。恰恰相反,任何精神实体都是不能脱离物体而存在的,正像灵魂必须和肉体结合在一起一样。在莱布尼茨看来,精神实体只能与物质相联系而存在,离开了产生万物的“理”,中国人不“承认任何非物质性的实体”。

龙华民所以弄不清这个问题,根本在于他弄不清“一”与“多”的关系。莱布尼茨说龙华民和利安当总是反复抓住“万物是一”这个理学的概念,来证明理是物质性的,在理学中“没有比物质性更多的什么东西”。其实,龙华民根本没有理解“万物一体”这个概念,他并不知道中国哲学的理并不是伊壁鸠鲁式的唯物主义,因为伊壁鸠鲁虽主张万物一体,但却根本“否认概念和普遍的东西是本质。一切产生都是偶然的结合,这些结合又都偶然地分解”^①。

新儒家的“万物一体”,是指万物都分有了“同一的理,同一的原始精神,也就是上帝。从而才有了灵魂、精神、单子”。所以“万物从‘理’出发,如同由一中心发出一般”。

从另一个角度来理解“万物一体”就是“一切即一”。这是说理充满着一切,理在“万物之内,而万物也在它之内。它同时是中心,又是空间”^②。

经过对龙华民五个论断的批评,莱布尼茨表述了他对中国哲学“理”的概念的理解,他认为:“我们实在不可将‘理’与我们(西方)哲学家的原始物质一般看待”,应该看做什么呢?他的结论是:“我们仍可将它当做第一形式,即世界的灵魂。”^③这样,他认为龙华民、利安当等人对“理”的概念的解释“完全错了”。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,第64页,商务印书馆,1985年。

②③ 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第89、88页。

了解中国哲学的人都知道，宋明理学本身发展的过程也并不完全一致，张载更多讲“气”，朱熹更多讲“理”，王阳明更多讲“心”。莱布尼茨这里所指的理更多和朱熹的理的概念相接近。莱布尼茨对理的这个理解较为准确，宋明理学尤其是朱熹的哲学是一种客观唯心主义的哲学。尽管理在社会内容上“五常是理”，以伦理形态表现出来，但在其抽象上，它是一种类似于柏拉图的客观理念。“宇宙之间一理而已”，当朱熹这样展开理时，如用西方哲学中的本体论去衡量，这完全是一种“唯理论”的本体论思路。贺麟先生曾将“理”与黑格尔的“绝对观念”相比较，认为二者有极大的共同性。作为唯理论哲学的代表人物，莱布尼茨很敏锐地看到了这一点，因为他认为“理支配世间的一切现象而丝毫不受它们的影响”^①。这显然和他本身哲学的倾向有内在联系。

5. 莱布尼茨论气和太极。

在弄清了“理”的概念之后，莱布尼茨对新儒家中的几个基本概念逐一做了梳理和确定，并进一步批评了龙华民等人的错误。

首先，他论述了气的概念。龙华民认为气由理所派生，理只是产生了气以后才有行动。莱布尼茨认为龙华民这种解释是矛盾的，“如果说理产生气，怎么能说理本身不经过气，没有任何行动呢？能够没有行动而产生什么东西吗？”他认为，如果比较中西哲学，“那么中国哲学比古希腊人的哲学更接近于基督教神学”，因为希腊哲学把上帝和物质看成是平行的，物质并不是上帝所产生的，而中国哲学虽然也强调理气都是永恒的，但强调理在先，气在后，若是把理等同于上帝，那么这倒更符合基督教的创始说。尚未走出神学藩篱的莱布尼茨思想上仍打着深深的中世纪哲学的痕

① 孟德斯：《莱布尼茨与儒学》，第73页，江苏人民出版社，1998年。

迹。理从何处产生？他认为，从中世纪神学来说是无法从理性来证明上帝的产生的，对“理”也是同样如此，而且中国人也没有讲明。但莱布尼茨很明确把“气”置于“理”之后，“气”不能和“理”平衡。正因为“理”比“气”更根本，产生了气，中国哲学才显示出比古希腊二元论的哲学更高明、更接近基督教哲学。^①

其次，关于太极的概念。龙华民对太极概念的解释是混乱的，对这同一个概念他有三种说法：其一，他认为太极是理的产物，理所达到的完满无缺的最后极限就是太极。这样，理与太极之间是先理后太极；其二，把太极与元气混同，说什么太极就是元气；其三，太极是理与气之组合，即“以理为灵魂，以气为物质实体，他们把这个实体称之为太极”。

莱布尼茨认为，龙华民对太极的解释是矛盾的和混乱的。龙华民一方面认为理先太极后，太极是理的产物，另一方面又说，“中国人的一切神或者他们赋予统治万物的神灵，归结一个，即理或太极”^②。莱布尼茨却能在龙华民混乱矛盾的表述中抓住问题的实质，他说：“我现在不去考察这种说法，我只注意一点，即理和太极被当做一个东西。”他认为理和太极只是表述的不同，实质为一个东西。

在太极与气的关系上，他认为应从中国人所说的“万物——太极”上去理解，也就是万物、气，都是从太极那里获得了实在性和完满性，这又明确了太极的本体论地位。这点，莱布尼茨认为“理一分殊”就是一个很好的说明，这说明理并不是由各分殊构成的，那样就如一堆沙子，而理作为“第一本原”为万物提供了根据。

① Vorgelet von Jong -Su Ahn, *Leibniz Philosophie und die Chinesische Philosophie*, s. 81—88, Konstanz, 1990.

② 莱布尼茨著、庞景仁译：《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》，载《中国哲学史研究》，1981年第三期。

同样，莱布尼茨不同意那种太极是“理加气”的说法。他说：“只要人们在古代中国经典作家那里不是很明显地找到这种错误，就不应该把错误强加给他们……”^①而且上面已经讲到，中国哲学认为理是万物之本原，一切物体都是由理所派生的。莱布尼茨说，如果按照中国人的这种观点，就更不应将气与理混为一谈。在他看来，理也就是西方人理解的上帝。

那么理、气、太极之间的关系应该是什么呢？莱氏对此做了很简洁明确的回答：“当龙华民神父说太极本身包含理和气时，不要把这话理解为它是由理和气组合成的，而只应理解为它包含理和气，就像一个结果包含它的前提一样，因为太极是理作用于气，从而以气为条件。”^②读到这里，我们真是敬佩莱布尼茨的理论抽象能力，用如此简洁的语言概括了中国哲学的一个复杂问题。

6. 莱布尼茨论中国人的灵魂观。

灵魂说是基督教神学的重要内容，它的基本要点是人肉体有灵魂之分，肉体是物质性的，灵魂是精神性的，它是直接由天主所造的。人的一切活动都是由灵魂所发动的，由灵魂所决定的，罪过和功绩都附在灵魂上。人的肉体随死亡而腐化于地上，而灵魂则是不朽的。但灵魂有两种遭遇，一是永远享福，一是永远受罪。享福的地方被称为天堂，而受苦的地方则被称为地狱。

耶稣会士来华以后，他们对中国人信仰的“魂魄”问题十分关注，在龙华民和利安当的信中对这点都做了详细的介绍。龙华民和利安当认为中国人的灵魂是完全不同于基督教神学的灵魂观的。他们认为，中国人认为人死后升了天，而这个天不过是物质性

①② 莱布尼茨著，庞景仁译：《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》，载《中国哲学史研究》，1981年第四期。

的天；他们认为灵魂之复归于‘上帝’，不过是灵魂分解在气的物质之中，它和粗笨的躯体一起，失去全部知识”。这就是说人死魂归天，灵魂完全分归于气中了。关于这一点，利安当表述得十分清楚，他说：“关于灵魂，中国人犯了几种不同的错误。有人认为灵魂不死而仅仅是转移，再生于各种不同的人或动物的身体之中给予它们生命；有人认为灵魂下入地狱，在那里过一段时间之后又出来。有人认为灵魂是不死的，它们在荒无人烟的山林中游荡，人们称之为‘神仙’，给它们修庙。儒家和最有学问的人认为他们的灵魂来源于天，是天的最稀微之气，或者天的天气；灵魂离开肉体时就复归于天。他们以天为归宿，由天而出，又混合于天。”这里，灵魂要么不是永恒的，要么不是精神的。显然，中国人所讲的灵魂与传教士们头脑中的天主教神学灵魂观相去甚远。

莱布尼茨则不同意龙华民和利安当对中国人灵魂观念的批评，他认为他们的解释与他们所介绍的中国人的看法很不相同，甚至他认为他们俩人的解释破坏了经典原文，把原文弄得荒唐不堪，矛盾百出，成为招摇撞骗的东西。决不能认为中国人的宗教仅仅是一出喜剧，中国人的宗教有其自己的特点，中国人的灵魂观有和基督教灵魂观的相近之处。他从以下几点对龙华民和利安当进行了反驳。^①

第一，“升天说”。根据龙华民和利安当的介绍，中国人认为人死后“魂气(或灵魂)升天，而魄(或肉体)入地。例如他们曾提到《性理大全》卷三十八中对鬼神的记载，书中说：“人，所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时，尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。人将死时，热气上出，所谓升也，热气渐冷，所谓魄降

① Vorgelet·Von Jong-Su Ahn, *Leibniz Philosophie und die Chinesische Philosophie*, s. 195—201, Konstanz, 1990.

也。此所以有生必有死，有始必有终也。”龙华民和利安当认为，灵魂升天以后分解在物质的气中，这样灵魂变成粗俗的东西而不存在了。莱布尼茨认为，他们的理解与中国人的原意是大相径庭的。因为如果说灵魂有升有降，这说明即便灵魂有时和粗笨的物体相结合，但灵魂也可和更高贵、更精细的物体相结合，这说明灵魂不灭，它是存在的。

按照中国人的观点，因人的死亡，天地从而相分，而天地气，属于天，复归于天就是复归天这种纯粹的物质性的东西，消失在气中，消失在火中。莱布尼茨认为这个说法很接近西方人的观点，因为《圣经》中说，“天使是火”，说明天使终究仍是“精神的东西”。所以他很惊讶地说，《书经》的作者好像读过《圣经》一样。

因而，“灵魂升天说”是可以理解的，在这点上古代的基督徒和非基督徒有相似性，“都相信精灵、天使、魔鬼。灵魂复归于天，这就是说它更能结合到处散布的天物质，更能符合上帝的意思，就像它所接近的天使那样”^①。

第二，“化身说”。中国儒家常把圣人看做是“天使的化身”，甚至有时把这些古代圣贤看成是上帝的化身。例如像中国历史上的尧、舜、禹、孔子等人都被看做天使或上帝的化身。

作为基督徒，莱布尼茨当然不同意将这些中国的圣贤说成是上帝的化身，因为在基督教看来，只有耶稣才是上帝的化身，这才有圣父、圣子、圣灵之三统一。因而，他批评中国的这种说法，但同时他又表现出了极大的宽容性，从中国人这种说法中找到灵魂永恒的根据。

莱布尼茨认为，“灵魂化身说”和西方思想是接近的，中世纪

① 莱布尼茨著，庞景仁译：《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》，载《中国哲学史研究》，1981年第一期

的神哲学家圣·奥古斯丁、近代哲学家斯宾诺莎也都主张人的灵魂里有上帝的一部分。另外，既然中国人认为人的灵魂是天使的化身，死后继续存在，那么如果说灵魂是上帝的化身，或分有了上帝的一部分，那么不更加证明灵魂是永存的吗？所以，中国人的说法是有些道理的，龙华民反对人们赞成中国人的观点是不对的。当然，中国人的观点也是变化的，现代的中国人和古代的中国人对灵魂的看法已很不相同了。

第三，“天堂、地狱说”。儒家学说中没有天堂地狱的内容，莱布尼茨也知道这一点，但若按灵魂永存不灭的观点推演，则必须有天堂和地狱，否则灵魂永恒说就不完整，理论上就是矛盾的。在基督教神学中，这二者是融为一体的，上面已经讲到这一点。但莱布尼茨在解释中国人的灵魂时，则很难处理，一旦他认为中国人是主张灵魂不死的，并做了类似基督教神学的解释，那么他就必须对“天堂、地狱说”给予说明，否则将进退两难。

莱布尼茨认为，中国人还是“隐隐约约”的承认天堂地狱说的。《诗经》中已有“文王在上，於昭於天。周虽归邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右”的说法，这似乎说明人死后，灵魂升天，圣人的灵魂入天堂，在帝身旁。从逻辑上讲，至上的神对鬼神世界的统治和治理一定会比世俗世界的治理要好得多。如他所说：“在这个伟大的主人的统治下的这个鬼神的帝国不应该如人类的帝国那样没有规律，从而道德行为必须受到奖赏，罪恶行为必须受到惩罚，而这在今生不是总能做到的。”^①也就是说，在理论上，中国人也是有天堂观念的。

关于天堂地狱，他说：“不错，中国儒家不谈地狱，也不谈炼

① 莱布尼茨著、庞景仁译：《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》，载《中国哲学史研究》，1981年第一期。

狱。不过他们中间有些人可能相信或已经相信游魂在山谷森林中到处游荡,就是一种炼狱之中。”^①显然,这个说法比较勉强。

二 莱布尼茨与《易经》

1. 莱布尼茨了解《易经》之过程

《易经》乃五经之首,它是中国哲学的重要内容,但由于莱布尼茨对《易经》的论述不仅仅局限于哲学范围内,这样,我们需作为一个问题专门加以论述。

根据有关专家研究,莱布尼茨在 20 岁时就知道了《易经》这本书,他是在阅读 G. Spizel 所编的《中国文学评注》一书时得知的,显然这并未给他留下深刻的印象。上面我们在讨论儒家学说在欧洲的早期传播时,曾讲到 1687 年在巴黎出版的来华传教士的集体之作《中国哲学家孔子》(confucius Sinarum philosophus)。这本书已提到《易经》,并附及《易经》六十四卦图与六十四卦之解说。这本书莱布尼茨虽然读过,但并未引起他对《易经》的特别关注。因为十年以后,在莱布尼茨所编的《中国近事》中他并未收录关于《易经》的有关译文,在该书的序言中也没有提到《易经》。

真正使莱布尼茨对《易经》感兴趣的是他同白晋建立了联系以后。白晋在来华传教士中是对中国文献比较熟悉的一位,尤其是在康熙的直接关心下对《易经》进行了长期的研究。在《易经》的研究中,历来有义理和象数两个方向。白晋数学好,他对《易经》的研究主要走象数派的路子。

白晋在 1698 年 2 月 28 日答复莱布尼茨问题的第二封信中就

① 莱布尼茨著、庞景仁译:《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》,载《中国哲学史研究》,1981 年第一期。

已经提到了《易经》，但较为详细地向莱布尼茨介绍《易经》的是他返回中国以后于 1700 年 11 月 8 日给莱布尼茨的一封信。在这封信中他说，《易经》是完全可以与欧洲哲学相比美的“一种纯粹的、健全的哲学”。白晋认为，他在《易经》中发现了“世界的始祖传授给后代的最古老、最杰出哲学的零碎而珍贵的残余，是因为时间销蚀并几乎完全模糊了那一哲学”。他认为，在这部书中体现了一种“计数的形而上学，或一种科学的普遍方法，十分完美，它的建立不仅是以数的三种得数规则为依据，而且还以几何图形和比例规则以及静力学规则为依据”。^①

白晋是索隐派的主要代表人物，任何时候都想从中国古籍中寻找出基督教痕迹，对待《易经》也不例外。在这封信中，他说：“几乎完整的一套圣教体系，即在其中……极大的神秘，如圣子的降生，救世主的身世与受死，以及他宣教的圣工（对世人）所起重大作用，这类似预言性的表现，在这些珍贵的古代中国巨著中，亦隐约有迹可寻。当你看到这无非是连篇累牍的虚无与象征的词语，或者真理新定律的谶语时，你的惊奇程度当不在我下。”

但由于路途遥远，莱布尼茨当时并未收到这封信，而他于 1701 年 2 月 15 日向白晋写了一封信，介绍自己研究的二进制的情况。白晋收到莱布尼茨这封信以后发现《易经》中的阳爻和阴爻与莱布尼茨的 0 与 1 十分相似，特别是六十四卦图的数码完全可以和莱布尼茨二进制中的数码相对应。1701 年 11 月 4 日，他十分兴奋地给莱布尼茨写信说：“你的新计数法，跟伏羲的体系，即‘les coha’（八卦）是一样的。您的‘二进制几何级数’一旦推到第 6 级，便可得出 2、4、8、16、32、64 等数，或者说 63，因为 63 加上级数起首的 0，还等于 64。简直是奇迹，伏羲推算的也正

① 转引自艾田蒲著、钱林森等译：《中国之欧洲》上册，第 409 页。

是 64 卦。可您,先生,您与《易经》不谋而合!我向您承认,那一古老的系统是我在世界科学领域看得最重的东西,而您的发明与这一古老的系统的不谋而合,大大地增加了我脑中对您本人已经存有的高度敬仰。”白晋深信,如果能将二进制与《易经》合为一体,那么人们就可以获得“对真正的自然体系与所有其他科学的了解,与人类的始祖所了解的相差无几”^①。在这封信中,白晋将邵雍的“六十四卦圆图方位图”寄给了莱布尼茨。由于白晋误将其当做伏羲的图,莱布尼茨也误认为这是伏羲的图。

1703 年 4 月 1 日,莱布尼茨收到了白晋的这封信,看到了伏羲(实为邵雍)的“六十四卦圆图方位图”,受到了极大的鼓舞,他二十多年所苦思苦虑的东西现在得到了证实,而且是被一个古老的文明所证实的,其喜悦心情可想而知。7 天以后,莱布尼茨就把论文寄往巴黎科学院请求发表,1705 年 5 月,莱布尼茨二进制的文章正式发表,题为《关于仅用 0 与 1 两个符号的二进制算术的说明,并附其应用,以据此解释古代中国伏羲图的探讨》。^②

2. 中西哲学交流的典范

莱布尼茨对《易经》从象数方面理解,发现《易经》在象数上的特点与二进制切合,从而促使他下决心公布了自己关于二进制的论文。莱布尼茨为此给予《易经》和邵雍的“六十四卦圆图方位图”高度的评价。实际上莱布尼茨强调《易经》与二进制的相似性。在他看来如果至今中国仍未知道二进制,那么应该将《易经》卦象的真正含义翻译出来,“在这个意义上,莱布尼茨

① 转引自艾田藩著、钱林森等译:《中国之欧洲》上册,第 410 页。

② Vorgele: von Jong -Su Ahn, *Leibniz Philosophie und die Chinesische Philosophie*, s55—73. Konstanz, 1990

期待这样一个结果：不仅中国人应该很好地感谢欧洲的科学和宗教，而且欧洲人也期待中国人对这一神秘的数字会有进一步更多的发现。”^①

《易经》所包含的哲理是很深刻的，这种以阴阳为基础的宇宙论，体现了中国先民对世界认识的二分法，按照日本中国自然科学史专家山田庆儿（1901—1988）的看法，“二分法在人类各种各样的文化中，乃是极普遍的思考方法。在气的哲学中，阴阳的原理即是二分法”^②。《易经》象数的特点是基于这个根本性观点之上的。

用“一”和“--”两个简易的符号演绎出一个世界图式，用 0 和 1 表示全部数的世界，这二者之间的确有一种契合性，这说明中西文化尽管形态有很大的不同，但作为地球之上的同类，所面临的人与自然、人与人的问题，有许多共同性。天下的学问其实是相通的。西学、东学，其实殊途同归，现代学术太强调分科，太强调专业性，结果导致学术视野狭小，尽管在局部问题上钻得很深，但无法思考全局。当代中国哲学研究中的中西分野尤为明显。正是在这个意义上，莱布尼茨对《易经》的研究对我们具有很大的启发意义。

莱布尼茨为我们提供了一个典型的范例。日本学者五来欣造说得好：“以 0 和 1 的单纯二数来表示一切数的理想，这是他的天才闪烁，就是《易经》；以阴阳两个记号显示天地万有，亦是天才的放射。这东西二大天才，借着数学底普遍的直觉方法，而互相接触，互相认识，互相理解，以至于互相携手，在这一点，莱布尼茨把东西文明拉紧了几步；他的二元算术和《易经》亦就是象征东西两

① Rita Widmaier, “Leibniz and China: From Natural Theology to True Philosophy” *Actes Du VI Colloque international de Sinologie*, p. 339, Chantilly, 1989.

② 山田庆儿：《古代东亚哲学与科技文化》，第 10 页，辽宁教育出版社，1996 年。

文明相契合之两只手掌。”^①

在理解和认识莱布尼茨对《易经》的解释这一问题上有两点也应注意。首先,不是中国人发明了二进制,而是莱布尼茨发明了二进制,并在《易经》上找到了一致性。近年来,虽有一些严肃的学者指出了这一点,但仍有人在这个问题上混淆视听。尤其是这些年来,“下一个世纪是太平洋世纪”;“下一个世纪的文化是中国文化”的说法十分普遍。为证明中国文化的恒古价值,《易经》所包含的二进制思想被一些人拿来作为证据。这个说法是很不严肃的,是违背基本历史事实的。

二进制的思想并不是莱布尼茨最早提出来的。魏格留斯最先将十进制改为四进制,这点莱布尼茨本人说得很清楚。而且莱布尼茨也明确指出,在他之前,二进制在《柏林要文集》中有人提到过,只不过未引起人们注意。

莱布尼茨本人则早在 1679 年 3 月 5 日就撰写了关于二进制的论文《进制算术》(De l'arithmétique Binaire),在这篇论文中,莱布尼茨对二进制算术作了相当详细的讨论,不但给出了用 0 和 1 表示一切数的规则,还给出了加、减、乘、除四则运算的规则,并对二进制和十进制作了比较,只是莱布尼茨没有公开发表。

1697 年 5 月,莱布尼茨和卢道夫·奥古斯特(Rudolphus Augustus)的一次谈话,重新使他对这个问题产生了兴趣,两年以后,在 1697 年元旦,他送给了公爵一枚有二进制内容的纪念币。

纪念币的正面是奥古斯特公爵的半身肖像,肖像的下面是公爵名字的缩写字线 A、F,在两个字母中间是希腊字母中加王冠,而这希腊字母从图像上看是 1 穿过。纪念币的背面是二进制从 0 到 17 的数表,其中,在几何级数前有重点符号 ※。在数表两边则是

① 王来欣造:《莱布尼茨的周易学》,载《学艺杂志》,第 14 卷第 3 号,1935 年。

各有二进制的运算例证，一个是加法，一个是乘法。

纪念币上端是莱布尼茨刻的座右铭。

2、3、4、5 等等	0	1
Omnibus	Ex. Nihilo. Ducendis	(SUFFICIET UWUM)
(一切)	(出自“无”)	(“壹”即足)

莱布尼茨在给公爵的信中解释说：“我们也可以将这行字简使地分为两部，因为字母之形间的区别与其间有的空处能够用以辨别两部，使人知道最后几个字 Sufficiet uwum（壹即足）是右边的主要字句。……在 Omnibus（一切）上面有 2,3,4,5 等数字（在‘零’上写 0 壹上写 1），使大家能够从这算术表上演绎到以上所引述过的那句话的意义。”^①

这封信中，莱布尼茨已经提到中国，说他要给闵明我写信，并把二进制的方法告诉闵明我，这样，“可能会格外为强大的中国国王（康熙帝）显现出来基督教信仰的优越性”。看来，此时莱布尼茨还未想到《易经》，也不知《易经》在象数方面与二进制的一致性。但这说明莱布尼茨在认识白晋以前，在他未得到邵雍的六十四卦图时，已经发现了二进制这种记数方法。

另外，即使他和白晋的通信，也不能说明二进制为中国人所发明。因为白晋全面向莱布尼茨介绍《易经》的是他 1700 年 11 月 8 日给莱布尼茨的信，这封信莱布尼茨并未立即收到，他热情地向白晋介绍自己的二进制的发现是 1701 年 2 月 15 日。写这封信时，莱布尼茨并不知道《易经》与二进制的关系。

白晋收到莱布尼茨 1700 年 11 月 8 日的信后立即发现了二者

① 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第 140 页。

之间的联系,并于 1701 年 11 月 4 日写信给莱布尼茨,随信寄上了邵雍的六十四卦图。这才有了莱布尼茨收到这封信几天以后就把论文正式发表,并于 1701 年 5 月 18 日给白晋写了长篇回信,谈了《易经》与二进制的关系。莱布尼茨在给白晋的信中讲得很清楚:“我向你承认,即使我自己,如果未曾建立我的二元算术的话,对伏羲图哪怕研读良久也未必能够理解。”^①

把二进制说成中国人发明的,这里除了有历史知识的不足以外,还有更深层的文化的的原因。这不仅仅反映了一些文化人、学者的浮骄之气,也是长期以来“西学中源说”的一个反映和表现。当代对《易经》象数方面研究的专家董光壁先生在他的《易图的数学结构》一书中讲得十分清楚,“其实易图不能算二进制数学,莱布尼茨也不是受易图的启发才发明二进制算法的。易图本身只不过可以译成二进制数码,但它以及它的演成都不蕴含二进制算法。……根据这个过程,虽然莱布尼茨发表他的论文《谈二进制算术》是在 1703 年,但不能认为是他受易图的启发发明二进制算术,而是他发现了易图结构和二进制算术的一致性。”^②

其次,莱布尼茨的索隐派思想。毫无疑问,莱布尼茨是一位伟大的科学家、哲学家,但他是基督徒,在当时,他的自然论思想已是一个进步,但上帝仍然存在。所以,他的二进制也有神学方面的考虑。他在给白晋的信中说:“您已充分体会到了它在宗教中的主要功用之一,亦即它是创世的无与伦比的象征,也是万物来源于惟一的上帝和无,没有什么先在的质料。”^③他认为 1 代表上帝,0 代表无,因此,二进制正是象征着上帝在虚无中创造世界。他在给奥

① 转引自《国际易学研究》第二期,第 3 页,1996 年。

② 董光壁:《易图的数学结构》,第 52—54 页,上海人民出版社,1987 年。

③ Julia Ching and Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment Leibniz and Wolff on China*, p. 64, Steller Verlag, 1992.

古斯特公爵的信中也认为，用如此简洁的数字是可以表示“造化之迹”的：“在这方面，世上没有比关于数字之源的理论更能够表示与证明这事，而这里指的，是简单而朴实用‘壹’与‘零’或‘无’来代表(创世的事迹)。”^①

如果仅到此，还可理解。进一步谈到中国文化时，谈到《易经》时，莱布尼茨就表现出索隐派的观点。

莱布尼茨认为，二进制和《易经》的相通，从宗教上说明了基督教的普世性，从历史上说明中国文化与基督教是一脉相承的。他说：“我相信中国的学者们，当他们了解了这些想法并且看到伏羲的所有创造都与我们一致，将会相当乐于相信这位巨人也乐于代表上帝，造物主以及上帝从无中创造万物的创世过程的。”^②这里，他认为伏羲是代表上帝的，显然已经暗示着中国文化是西方文化传播过去的一支的观点。

在谈到《易经》的八卦时，他的这个思想表现得更为明显，他说：“八卦，或八个线形符号，在中国人那儿是如此根本，使人相信好像伏羲本人在从一和无导出万物时心中想的就是创世，甚至还能与创世故事联系起来。因为 0 可以意指天地创造之前的虚空，然后是 7 天，每个符号标志着该开始时所存在的和已经被造的。在第一天开始存在 1，亦即上帝；第二天的开始，天和地已在第一天中被造，最后在七天的开始已经万物俱在，这也是为什么最后一个符号是最完美的，这一天也是安息日，因为一切都已完成和完满……只有用这种 0 和 1 的写法，才能看到这个神圣的第七天的完满，另一个令人吃惊之处是它的符号与三位一体的关系。”^③

这里莱布尼茨对八卦做了最典型的索隐派式的解释。“索隐

①② 转引自《国际易学研究》第二期，第 5 页，1996 年。

③ 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第 137 页。

派”是来华传教士中的一个极有代表性的思想派别，从今天来看，他们的观点似乎十分荒唐可笑，但若放在历史的境遇中，这恰恰反映了中西文化交流初期的那种文化碰撞，西方一神教的思想遭遇到悠久的历史中国文化后产生的一种困惑、彷徨和曲折。

索隐派虽正式源于白晋、傅圣泽、马若瑟等人，但早在利玛窦那里已有端倪。利玛窦在《天主实义》中就把中国人的“五行说”看成是亚里士多德的“四元素说”，说佛教是毕达哥拉斯学派之后的变种，就已经开启了索隐派的道路。

“索隐派”在文化问题上类似于中国的“中学西源说”，是西方文化初遇中国文化时的一种不成熟的表现。尽管莱布尼茨对中国文化怀有深深的敬意，但他也免不了受这种思想的影响。在这个意义上莱布尼茨的哲学“并不是完美的哲学”^①。我们在把握莱布尼茨的中国观时，应注意到这一点。

由此可见，“西学中源说”和“中学西源说”是在中西文化交流史中曾出现过的两种错误观点，其实质在于不能张开双臂接受外来文化，自持于自己原本的文化，都表现出了一种民族文化至上的观点。这种历史的教训是十分深刻的，值得我们今天深刻反思。但不管怎样，当时莱布尼茨“在德国处在对华文化交流的前列”^②。

三 沃尔夫与中国哲学

沃尔夫是莱布尼茨哲学体系的继承者。他把莱布尼茨的《单子论》和《神正论》演化成了一个系统的哲学体系。沃尔夫在德国

① Caudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S. J. sei Leben und sei Werk*, Steyler Verlag, 1985.

② Rita Widmaier, “Leibniz and China: From Natural Theology to True Philosophy,” p. 334, *Actes Du VI Colloque international de Sinology*, Chantilly, 1989.

哲学史上的贡献主要有两点：

第一，他是第一个用德文写哲学著作的人。莱布尼茨是用拉丁文和法文写作，而沃尔夫的著作是用德文写的。黑格尔认为，“这一点很重要”，因为在他看来，哲学是一种自我意识，如果这种自我意识不以自己的语言表达出来，这种自我意识就不能得到发展。海涅的评价更加明确，他说：“沃尔夫是个杰出人物，他不仅是把莱布尼茨的思想加以系统化，并且是用德语讲述了他的思想的杰出人物。沃尔夫的功绩既不在于把莱布尼茨的思想总结成为一个牢固的系统，也不在于用德语介绍他的思想，而在于激励我们用本国语言进行哲学的思维。”^①

第二，他使哲学成为德国理智的一部分。由于他首先用德语写作哲学，并在大学长期任教，这样，对于德国文化接受哲学这种形式起了很大的作用。黑格尔说：“沃尔夫为德国人的理智教育做出了伟大的贡献，不朽的贡献。他不仅第一个在德国使哲学成为公共财产，而且第一个使思想以思想的形式成为公共财产。”^②在这个意义上，黑格尔认为，“我们首先应当把他称作德国人的教师”，因为他“第一个使哲学成了德国本地的东西”。

当然，沃尔夫是不能和莱布尼茨同日而语的，他没有什么深刻的思想，他把哲学完全形式化和空洞化了。

1. 沃尔夫论孔子

沃尔夫关于中国的论述最主要的是他的一篇讲演《中国的实践哲学》。

沃尔夫了解中国哲学的途径主要是读来华传教士的译稿，一

① 海涅著、薛华译：《论德国》，第268页，商务印书馆，1980年。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，第185页，商务印书馆，1985年。

一个是柏应理等人所译的《中国哲学家孔子》，一个是卫方济的一些译稿。卫方济是来华传教士中对中国哲学着力较多的一位。他曾翻译了中国六部古典文献：《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《小学》。他还编有《中国哲学》四开本，摘录翻译了中国著名哲学家的学说。

沃尔夫在讲演中多次提到卫方济，称他为“一位饱学而德高望重的人”，并对他的译著给予了高度评价。他说：“他完成的巨作，也是百余年以来，在中国传教区成立后，有过许多人曾经试过，但是尚未做到的工程。”

他在介绍到孔子时说，孔子的地位在于他是中国哲学的重建者。他认为，中国哲学的创始人是伏羲，接着是神农、黄帝、尧、舜等人。他说：“中国哲学的创造者——在这光荣谱系上的第一位国王，被尊为国家的创始者与文化之父的，是伏羲。继承他的是神农、黄帝、尧、舜。他们都对伏羲开创的事业做过贡献。最后，夏、商、周三代的统治者也将政府与法则带到更进一步的完美境界内。”^①

在他看来，早在孔子之前，中国社会的发展已很完善，政治制度合理，因而在“道德实践上，君主与臣民们得以互和标榜”。那时的中国是理想的王国，君主们是哲学家，臣民们遵纪守法。以后，中国的发展遭到了破坏，君主们不再遵守先王的遗训，背离了他们的道德，臣民们也开始放浪作恶，整个民族都处在迷茫之中。

在这样的时刻，孔子出现了，他担当起了重建中国哲学的使命。他决心效法先王，坚信“国王应为臣民服务”，臣民应遵守道德。沃尔夫说：“就在多种患难中，上天为照顾世人而使孔子兴起，以他这位德高望重的博学者来从败坏中救他的国家。他并非

① 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第149页，三联书店，1993年。

出身于贵族显爵之家,又无权编纂与公布好的法律,或者使人民服从。他只是个老师,但是在自己本分内的事总是全力以赴。他既然不能行其所欲行,但至少行其所能行,他又尽其天赋之责,不但履行教职,并将之发扬光大。”^①

这样,在沃尔夫看来,孔子的主要工作是研究历史,并从中汲取对生活和行为有用的东西,并实践这些有益的东西,把它传授给后代。那么,孔子学说的结果如何呢?他认为孔子并未成功,君主们拒绝效法达到他的学说的高度或深度。

沃尔夫对孔子及其学说的介绍基本来自柏应理和卫方济的材料,通过这个介绍我们可以看出如下几点:(1)他对孔子本人的介绍大体正确。他说孔子非贵族出身,只是一个老师,主要从事历史编年工作,这三个基本点是符合历史事实的。(2)对孔子学说的基本特征概括得较为客观,孔子在政治上足“法先王”,《礼记·中庸》中说:“仲尼祖述尧舜,宪章文武。”孔子自己也说:“大哉,尧之为君也。”(《论语·泰伯》)他的弟子有子说:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美。”(《论语·学而》)所以,沃尔夫所说的孔子志在重建败坏的国家,强调正名、道德这大体是对的。当然,沃尔夫未说明孔子复古主义的性质,这个不可苛求。因这在中国学术界也是一个颇有争议的问题。(3)较为准确地揭示了孔子在中国的地位。他把孔子比于摩西、穆罕默德和基督,这显然是以西方的思维方法来讲的。孔子所创立的儒家学派虽不是宗教派别,但就孔子所处的地位来说,大体是可以这样比喻的。

沃尔夫这里明显的错误是关于中国哲学的创立问题。他认为中国哲学创立于伏羲,而孔子只是中国哲学的重建者,这个观点显然不对。中国文化成熟于西周,但春秋中期的贵族与卿大夫虽多

① 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第150页。

见闻而有卓识,但还谈不上哲学思想。张岱年先生说:“中国哲学之创始者,当推孔子。”其理由为:“一、孔子有自己的‘道’,而欲行其道于天下;二、孔子以其自己的‘道’把以前为贵族所专有的知识传授与一般人民。孔子是集过去时代之学问思想之大成的人,而又是一个新时代的开创者。”^①

沃尔夫在这里显然把中国历史和中国哲学的创立两个问题混为一谈,中国的历史可追溯到伏羲,但作为哲学思想,伏羲及三代时都不可能形成。

无论如何,沃尔夫这个介绍是非常简略的,在具体材料的运用上,他还不如伏尔泰和莱布尼茨,我们目前尚未读到柏应理和卫方济的译稿,但从沃尔夫这个介绍中,我们也可对他们俩对孔子学说的翻译和介绍有个大体的判断。

2. 沃尔夫论中国哲学

沃尔夫在介绍中国哲学时只讲到儒家,他没有提到道家、墨家等其他的中国学派。他从四个方面介绍儒家的伦理学的特点。

第一,中国哲学的理性特点。

沃尔夫认为:“中国人的第一原则,是小心培养理性,以达到明辨是非,为选择德性而行善,不为恐惧上司或追求报赏而行善的能力。”^②中国哲学是实践的哲学、道德的哲学,但这种德性不是为善而善,不是为个人利益而为善,而是从一种理性出发。这种理性“只能通过对于事物性质与理由的深入认识而达到”。这是一种道德理性,这是一种理性的自觉。一个人只有具有了这种理性时才能甘居人下,才能自觉地克制自己的欲望。而这种理性在中国

① 张岱年:《中国哲学大纲》,第10页,中国社科出版社,1982年。

② 秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,第160页。

人看来必须来自于对事物的性质与理由的检讨。

中国哲学的道德精神是一种自觉理性，是一种对独立完美人格的追求。“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁！”（《论语·卫灵公》）“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）李泽厚先生把中国哲学的这种理性精神概括为“实践理性”，也就是说在这种道德实践中，首要的是一种理性态度，没有对外在偶像的狂热，一切都立足于平实的生活，立足于对这种平实生活的思考与提升，以达到一种理想人格。

所以，沃尔夫说中国哲学第一要义是理性原则，这是对的，但这个理性不是他所理解的探求事物本原和真知的科学理性，而是立足于道德修养的实践理性。这两种理性是有着重大区别的。

“实践理性本身，也有其弱点和缺陷。它在一定程度和意义上有阻碍科学和艺术发展作用。由于强调人世现实，过分偏重与实用结合，便相对地忽视、轻视甚至反对科学的抽象思辨，使中国古代科学长久停留并满足在经验论的水平。……”^①这个看法是很深刻的。

沃尔夫显然只是从西方传统来解释中国哲学中的理性概念的，他完全不可能知道中国思想中的实践理性与科学理性两个不同方面的差别与不同，但他的这种误读是正常的，他强调理性正是一种启蒙精神在他身上的体现。

第二，中国哲学的非宗教性。

沃尔夫认为，人的德性是由不同的动机来决定的，一种是从自然宗教中找到德性的根据，即人的道德是因神的完美决定的，“从神思得到力量，并以之为自己的德性原则”^②。另一种则完全出于

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 37 页，人民出版社，1985 年。

② 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第 154 页。

人性本身，出于纯自然的力量。德性的确定是由于自身的追求而不是出于神的恩典和祈求。中国哲学属于本身力求行善的实践的哲学”。在他看来，中国人的道德动力不是从外而的自然宗教和神的启示得来的，而是他们只能反求于内心，“他们的所作所为，只发自行为性质的内在理由。从他们行为的榜样，我们也可见他们坚强的决心”。^①

中国哲学的知识论系统不发达，而且知识论是附属于道德论的。李泽厚把“心理原则”视为孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点，这是有道理的。所以，按照一种西方认识或知识论的框架来研究中国的认识问题，这完全是风马牛不相及的事。沃尔夫在这个问题上的感觉大体是正确的。

第三，中国人的教育原则。

中国人擅长伦理，注重道德，止乎礼仪，这根本在于中国的教育。沃尔夫认为，中国的教育分两部分，他称为“双层学校”。“第一层叫做‘小学’，专门教训灵魂上部而设立的。”^②小学的目标在于教育孩子服从，善于听从命令，而大学则在于教育学生善领导，善发命令，以身作则。小学教育突出的是遵守上司命令，孝顺双亲，而大学教育突出的是“解释事理，为自治治人而提出有用规则”。但无论小学还是大学，全部的教育在于“导向行善，不做任何违背这目标的事。……”

沃尔夫的这个介绍，说明他看到了传教士所翻译的有关中国教育材料。《大戴记·保傅》说：“古者八岁而外舍（小学。——作者注），学小艺、履小节；束发而就大学，学大艺、履大节。”这里说的“小艺”、“小节”就是指初级的文艺，即礼、乐、射、御、书、数；所说的“大艺”、“大节”，指的是高级的“六艺”，即《诗》、《书》、

①② 秦家慈编译：《德国科学家论中国》，第161、158页。

《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六种典籍。

在孔子以前，西周贵族子弟大体都要经过这两个阶段的由简到繁的学习过程。经过孔子的努力，中国教育开始走向平民化。沃尔夫认为，中国人的伦理道德与宗教无关，他说：“中国古人并不认识宇宙的创始者，并不相信自然宗教，更没有任何启示的宗教。他们是由与一切宗教无关的自然力量引导他们行善。”^①

沃尔夫这个看法基本正确。儒家思想特别是在孔子思想中，理性精神十分突出，“子不语怪、力、乱、神”，“未能事人，焉能事鬼”；“未知生，焉知死”，这都反映了孔子清醒的理性精神，在他的思想中没有给启示神以位置。“这样，也就不需要舍弃现实世间，否定日常生活，而去追求灵魂的超度、精神的安慰和理想的世界。正是这个方面，使中国在过去终于摆脱了宗教神学的统治。”^②

但怎样看待“中国人为内的善而行善”呢？沃尔夫说：“中国人的最后目的是为己为人追求至善。我在很久以前已经指出，这包含一切自然律的摘要，与我们所称为行为上的善。”^③怎样理解这种至善呢？沃尔夫没有回答。

其实儒家思想还有宗教性的一面，这点学者之间看法不一，唐君毅认为儒家就其内在超越性来说它是宗教的，这种宗教就是孔孟文化。李泽厚认为，儒家文化是半宗教，有宗教功能无宗教仪式。沃尔夫注意到了中国人追求至善，但他显然没有这样更深地思考。从沃尔夫来说，这样的议论在当时的欧洲已十分大胆，显然这包含了对神的不敬。也许正因此，沃尔夫这个讲演使其丢掉了饭碗。

第四，中国哲学的体验方法。

沃尔夫认为中国人在方法论上有其特点，这就是“中国人不

①② 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，第 154、164 页。

③ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 39 页。

用许多论证来说明这一切。他们缺乏目前仍然很少有的明辨事物的知识，而依非长久的体验来极力肯定他们得自古圣贤英雄德性核心不是传授知识，主要在于育人，他希望培养出的人“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也”。以教人为其目的，“行善避恶，这是惟一的”。沃尔夫还是基本上抓住了中国儒家教育思想的特点。

四 康德论中国文化

康德(Immanuel Kant, 1724—1804)，德国古典哲学的奠基人，早年受到莱布尼茨、沃尔夫哲学思想的影响，以后读到休谟的著作开始从沃尔夫哲学的“独断主义的美梦”中醒了过来。1780年开始了自己批判哲学时期，这是他学术的巅峰时期，在近十年时间(1781—1790)，他先后写下了《纯粹理性批判》(1781)、《实践理性批判》(1788)、《判断力批判》(1790)、《能够作为科学的任何未来形而上学导论》(1783)、《道德的形而上学基础》(1785)等著作，这些著作奠定了德国古典哲学的基础，马克思称他是“法国革命的德国理论”^①。

从18世纪90年代起，康德的兴趣转向社会政治，对东方思想也有了一定的关注。在他的《永久和平论》等著作中也偶尔涉及到中国，^②总的来说中国并不是他关注的重点，他惟一留给我们的关于中国的论文只有一篇口述，^③从这篇文字中可以看到，康德还是读到了不少关于中国的著作。虽然这是一篇一般性论述的文

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第100页，人民出版社，1956年。

② 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第351页，浙江人民出版社，1985年。

③ 康德：《中国》，见夏瑞春编、陈爱政等译：《德国思想家论中国》，第83—106页，江苏人民出版社，1989年。

字,但字里行间也透露出康德的中国观。因而,不少研究者都想揭示出康德哲学和孔子、孟子学说之间的关系。^①对此,我们应做深入的考察。

在对中国的总体介绍中,他讲到中国幅员辽阔,地域广大,人口众多,认为“它无疑是全世界人口最多、耕地面积最大的国家。据统计,中国的人口数量相当于整个欧洲人的总数”。对大运河的长度,长城的悠久,南京的报恩寺的美丽,康德都给予了赞美,认为大运河在世界上是“独一无二的”,认为报恩寺是东方最美的建筑物。在介绍中国人时,他的评价并不是很高,他说:“中国人报复心强,但他们总可以忍耐到适当的时机才发作。他们那里没有决斗的习惯。他们非常贪玩,可胆小怕事;他们勤勉、恭顺,奉承起人简直是天花乱坠。他们抱着传统习俗死死不放,对未来生活却漠不关心。”^②这个简短的评价倒也抓住了中国人区别于欧洲人的特点,如处事中庸,崇古传统,这些康德看得还是比较准确的。

关于中国的伦理与风俗,康德主要介绍了中国家庭中的孝道与婚姻伦理。康德认为孩子孝顺父母是中国伦理与法律中的头等大事,男女婚姻大事完全由父母决定,如果通奸将处以笞刑。另外,“服从和敬重上司”也是重要的法律原则。在康德所介绍的内容上没有什么新鲜之处,这是把中国伦理与法律混为一谈,这基本上是入华传教士们的观点,但不可否认他从入华传教士的大量著作中和众多游记中还是提炼出了中国法律和伦理的基本特征,中国伦理的本质性特征还是被康德言简意赅地表达了出来,这表现出了他的洞察力。

① Julia Ching and Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment Leibniz and Wolff on China*, p. 222, Steyler Verlag, 1992.

② 康德:《中国》,见夏瑞春编、陈爱政等译:《德国思想家论中国》,第 62—63 页,江苏人民出版社,1989 年。

关于中国的宗教,康德说:“宗教在这里遭受冷遇,许多人不信上帝,即使那些信教的人也很少参加宗教仪式。这里,佛教教派为数最多。他们理解佛为神的化身,神灵附在居住于西藏布达拉宫的那位受人顶礼膜拜的大喇嘛身上,当他死后,神灵又转世到另外一个喇嘛。鞑靼人的佛教僧人叫做喇嘛,就是中国的和尚。从天主教传教士所描述的中国佛教的神祇来看,佛教实际上是一种由基督教变种而生的异教。据说,佛教的神分为二圣,第二圣立教法,并为人类流血牺牲。大喇嘛据说也主持以面饼和酒进行祝祷这样的圣事。中国人崇拜孔子,他是中国的苏格拉底。这里也居住着一些犹太人,他们就像马拉巴尔海岸的犹太人一样,公元前就迁居到这里,对犹太教已经知之甚少了。佛教的各种教派都相信灵魂能够转世,认为世间万物一切皆空,无始无终,因此在一段时间之内停止一切劳作,无欲无求乃是虔诚的举动。”^①

在这篇不到五千字的口述中,康德对中国宗教给予了特别关注,仅从篇幅上就可看出这一点,这段论述有几点应格外注意:第一,康德更多的是关心中国的佛教,有关的内容占了这段文字的80%。第二,对儒家的介绍只有一句,这和当时欧洲“中国热”时对儒家的一片赞扬形成反差。可以肯定他读过莱布尼茨和沃尔夫所编、所写的关于中国的书,但这里他一笔代过,说明在他看来,孔子及其儒学的宗教性远不如佛教,将孔子说成中国的苏格拉底,显然他认为孔子的学说主要是伦理学的。应该讲康德这里对儒家的性质和作用的评价基本上是符合事实的。第三,他一字未提道教。第四,他讲到了中国的犹太人,显然他读到了入华耶稣会士的有关报告,^②但

① 康德:《中国》,见夏瑞春编、陈爱政等译:《德国思想家论中国》,第66页,江苏人民出版社,1989年。

② 参阅荣振华、莱斯利著,耿升译:《中国的犹太人》,九州古籍出版社,1992年。

他未提基督教，未讲天主教在明代的发展，这说明要么他未阅读到有关书籍，如基歇尔《中国图说》等，要么作为一名启蒙思想家，他对基督教持有一定的批判态度，这在他的学说中可以得到证实。第五，他对佛教的理解受到了入华传教士的重大影响，如将佛教说成是基督教的变种，这是利玛窦在《天主实义》中和《中国传教史》等书中的基本观点。

康德在 1794 年的《所有事情的终结》(*Des Ende aller Dinge*) 中讲到了老子的思想，他说：“由于在老子的体系中所产生的这种不寻常的奇特观念，至善的教诲存在于虚无之中，也就是说存在的感觉被神秘的深渊所吞没了，人们惟一的只是为了能够进入永恒的寂静之中。这样方可达到老子所说的万物善的终结。虚无真正表述为这样一个概念，即所有的思虑都已泯灭，思想本身到达了它的终点”^①。有的学者认为，康德把老子看成了神秘主义者，看成了一个“被压抑的人”(broodingman)^②。但对老子“虚无”这个概念，康德还是猜到了几分。

五 赫尔德论中国文化

赫尔德(Johann Gottfried Von Herder, 1744—1803) 是德国近代狂飙运动的思想先驱之一，他是一位历史学家、哲学家和文艺批评家，他的主要代表作有《论语言的起源》、《关于人类历史哲学的思想》等。他对中国的关注不像康德那样漫不经心，而是自觉地将中国纳入自己的研究领域，这样在认识上要比康德更为深入。

①② Immanue Kant, *Das Ende alle Dinge* (1794), *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Vol, 8, s. 835; Julia Ching and Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment Leibniz and Wolff on China*, p. 222.

赫尔德关于中国的论述主要有两篇，分别是收入他《关于人类历史的哲学思想》（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*）第三卷中的《中国》和他独自撰稿出版的杂志《报应女神》中的《中华帝国的基督化》。前后两篇对中国的态度判若两人，前一篇站在欧洲中心主义立场上对中国进行了尖锐的批评，后一篇则成为中国的同情者，批评了罗马教廷的中国政策。但在这两篇指向不同的作品中，我们还是可以梳理出一个头绪。

对中国的批评他集中在两个问题上，一个是中国的人种问题。他认为中国所以停滞不前，“阻碍它发展的因素在于它的性质、它的居住环境以及它自身的历史。中国人是蒙古人的后裔，这从他们的教养、他们的陋俗或者说古怪的趣味，他们圆熟的虚伪以及他们文化最初的发源地上可以看出”^①。

人种的落后，从而无论怎么发展，历史怎么进化，尽管中国有着高度成熟的政治文化，有着精巧无比的工艺，有着独特的语言，这一切都无济于事，赫尔德说：“这个东北部蒙古人种民族不论以何种人为的方式，也都难以变更自己的那种延续几千年的自然教化”“他们的语言结构，国家政体、社会机构以及思维方式都具有自己的独特性。……他们在与其他民族的接触中至今仍还保持着自己的特点。这是一个在世界一隅形成了中国式奴隶制文化的蒙古人后裔。”^②

赫尔德的这个看法是典型的欧洲中心主义论调，从中感觉出欧洲第一次扩张中那种殖民主义的心态。如果说孟德斯鸠对中国的批评还依据着他自己的法学理论的话，那么赫尔德的批评则是赤裸裸的种族论。

另一个是中国的教育问题。他认为中国的教育是中国停滞的

①② 夏瑞春编、陈爱政等译：《德国思想家论中国》，第 85、86 页。

一个根源。中国的教育突出伦理,注重服从,因为中国社会是一个敬老的社会,但这种只讲顺从和道德的做法制约了中国的发展,压抑了人的个性的展开,他说:“孩童般的顺从无论在家里还是在处理国家事务中,都被当做所有德行的基础……在一个国家里,倘若孩童般的顺从没有限度,倘若人们硬要把这种只有未成年的孩子应尽的义务强加给那些已经成了孩子爸爸的成年男子汉……那将会出现什么样的情形呢?这种不顾人的本性而一味要求制造出一种人类新的心灵的做法除了使人心由真言变为虚假之外,还能够产生些什么呢?既然成年人必须像孩子那样顺从听话,那他也就不得不放弃大自然在他那个年龄赋予他的那种自我力量。”^①

这个批评十分尖锐,但的确也指出了中国传统教育中的问题,重集体而轻个人的发展,重伦理而忽视对自然的追求,敬老人而易压抑年轻人的成长,崇古代则是使中国缺少了开拓精神。读一读五四时期陈独秀、胡适、鲁迅等人对中国传统文化的批判,便可感到赫尔德的批评并非没有道理。

赫尔德是德国启蒙运动的奠基人,“启蒙运动坚信教育治人治国,坚信理性解决社会问题的能力。而狂飙突进运动重现的则是人的本性、情感及冲动。赫尔德对中国注重服从的教育方式的批判,正是体现了这一时代的特点。”^②

理解了这一点,我们对赫尔德下面这段尖锐的批评或许会从新的角度加以理解,赫尔德说:“拿欧洲人的标准来衡量,这个民族在科学上建树甚微。几千年来,他们始终停滞不前。我们能不对此感到惊讶吗?就连他们那些谈论道德和法令的书本也总是变

① 夏瑞春编、陈爱政等译:《德国思想家论中国》,第87页。

② 卞茂平:《中国文学对德国文学影响史述》,第84页,上海外语教育出版社,1996年。

着法儿,反反复复、详详细细地在同一个话题上兜圈子,千篇一律地吹捧那种孩童的义务。他们的天文学、音乐、诗歌、兵法、绘画和建筑如同千百年前一样,仍旧是他们永恒法令和千古不变的幼稚可笑的政体的孩子。这个帝国是一具木乃伊,它周身涂有防腐香料、描画有象形文字,并且以丝绸包裹起来;它体内血液循环已经停止,犹如冬眠的动物一般。”^①

对于中国宗教和哲学赫尔德还是下了一番功夫,尤其是晚年的《中华帝国的基督化》一文表明他曾长期关注“礼仪之争”,并系统读过一些关于中国宗教方面的书,因而这部分评论较《关于人类历史哲学的思想》一书中的论述有所改变,较为中肯平和。

关于中国宗教和哲学,他说:“中国的哲学,首先是中国的政治道德学在欧洲备受欢迎。德国的莱布尼茨、比尔芬格、沃尔夫都对它表示了关注,尤其是沃尔夫对它几乎表现出以往不曾有过的狂热。”^②

这对中国哲学性质的界定较为准确,在对中国哲学的评价上,虽然他仍坚持以往的一些观点,如儒家主要教人顺服,但已较过去的评价平和了一些。在《关于人类历史哲学的思想》一书中谈到孔子和儒家哲学时,他说:“对我来说,孔子是一个伟大的名字,尽管我马上得承认它是一副枷锁,它不仅仅套在了孔子自己的头上,而且他怀着最美好的愿望,通过他的政治道德说教把这副枷锁永远地加给了那些最愚昧迷信的下层民众和中国的整个国家机构。在这副枷锁的束缚之下,中国人以及世界上受孔子思想教育的其他民族仿佛一直停留在幼儿期,因为这种道德学说呆板机械,永远禁锢着人们的思想,使其不能自由地发展,使得专制帝国中产生不出第二个孔子。”^③

①②③ 夏瑞春编、陈爱政等译:《德国思想家论中国》,第89、97、91页。

但在《中华帝国的基督化》一文中谈到中国的思想特点时他又一次讲了儒家哲学的特点和影响,他说:“中国的一切事理都源于孩子般的顺服,上至皇帝的社会各阶层,甚至那些早已作古了的列祖先宗都在传播这种礼俗。他们所有的文字、格言警句,所有的经书典籍,所有家庭内部的和社会公共的风俗习惯以及他们所有的生活方式和治国方法统统都建立在这个原则的基础之上,并受其制约。”^①

显然这个评价要比上面的评价温和一些。如果说对孔子和儒家的评价只是在口气上有些变化,实质上变化不大,那么在关于西方文化如何对待东方文化的关系上,他则有了较大的变化。他不再像早年那样以一种欧洲中心主义的口吻,批评中国人种的落后,相反,他开始批评罗马教廷,认为他们在礼仪之争上缺乏宽容。

他批评巴黎外方传教会的阎当和罗马教廷派往中国的特使嘉乐(Giovanni Ambroyis Mezzabarba),认为他们的做法“违反了中华帝国的文化将会在礼仪问题上做得既不明智又缺乏常识”^②,相反地他赞扬了康熙皇帝对“罗马插手侵犯他的统治权表现出令人难以置信的忍耐”^③;乾隆皇帝“容忍北京的基督教活动,曾经几次下达圣旨为基督教徒在其他省份提供了便利”。

显然,在“礼仪之争”上他站在了同情中国的一边,而没有赞成罗马教廷的政策,他支持了入华耶稣会士的努力,而对道明会、巴黎外方传教会不尊重中国习俗的做法提出了批评。

其次,关于中国基督教史。赫尔德这两篇论文说明了“礼仪之争”在欧洲深入的程度,正如他说的:“现在,我们对中国的了解甚至超过对欧洲的一些国家。”^④这是“礼仪之争”在欧洲思想史上所引起的反映的一篇重要文献,正是通过这篇文章使人们知道

①②③④ 夏瑞存编,陈爱敏等译:《德国思想家论中国》,第95、95、94、96页。

了基督教在中国的发展，争论的焦点，以及中国政府和罗马教廷不同的态度。

六 歌德与中国文化

歌德(Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832) 德国近代文化巨人，狂飙运动的主要代表人物。歌德年轻时对中国并不太感兴趣，尤其当“中国热”遍及欧洲时，他对那种以异国情调为内容的矫揉造作的东西常加批评。

按照利奇温的考证，歌德于1781年1月10日“歌德日记中述及在读杜·赫德所撰的《中华帝国全志》中的一个剧本和一个故事，使他深感兴趣”^①。这个剧本就是马若瑟译的《赵氏孤儿》，就在这一天的日记中歌德还写下了“……公爵来过，读了关于宗教研究的书简。啊！文王！”^②也是在这一年的8月，歌德已开始了他著名的《埃尔佩诺》(Elpenor)的创作。

根据这个线索，德国学者彼德曼(W. F. V. Biedermann)认为歌德的《埃尔佩诺》受中国戏剧《赵氏孤儿》的影响，中国学者陈铨也持这种观点。^③但当代年轻学者卫茂平对此提出不同意见，认为彼德曼的证据不足。^④但歌德一生中，尤其是在1813年—1815年和1827年—1829年曾较深入地接触过中国文化，这是学界所普遍认可的事实。1813年他曾写道：“这里必须一提的是我的另外一个特性，每当政治上将发生可怕的大变动时，我往往自私地躲避托身于遥远无关的事务中。对这一点我必须记下来，在我由卡尔

① 利奇温著、朱杰勤译：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第97页。

②③ 卫茂平：《中国文学对德国文学影响史略》，第92、92—99页。

④ 陈铨：《中德文学研究》，第三章，辽宁教育出版社，1997年。

斯巴德(Karlsbad)回来以后,即专心研究中华帝国。……”●这年的11月10日他在写给朋友克内伯尔(Karl Ludwig von Knebel)时说:“最近一段时间,与其说是真想干点什么,不如说是为了散散心,我着实做了不少事情,特别是努力读完了能找到的与中国有关的所有书籍。我差不多是把这个重要的国家保留下来,搁在一边,以便在危难之际——像眼下正是这样——能逃到它那里去。即便仅仅在思想上能处于一个全新的环境,也是大有益处的。”●

歌德在他1827年1月31日—2月11日的日记中记下了他的工作内容,这些足以反映并证实当时中国在他思想中的重要性。

星期三,一月三十一日,艾克艺博士。后来同他讨论许多事情。关于中国诗的性质。

星期五,二月二日。研究中国诗。

二月三日。《花笺记》。晚上自修,续读《花笺记》。

二月四日。晚上《中国的诗》。

二月五日。同约翰。《中国女诗人》。

二月六日。抄写《中国女诗人》。

二月十一日。晚上艾克艺博士。给他读中国诗。

五月十四日至十九日,读雷慕沙所译的中国小说。

八月二十二日。续读中国故事。●

歌德作为一个文学家接触中国文化的切入点是文学,根据学术界的研究,歌德读过的中国小说有:《好逑传》、《老生儿》、《花笺记》、《玉娇梨》,另外收入杜赫德《中华帝国全志》之中的《今古奇

● 利奇温著、朱杰勤译:《18世纪中国与欧洲文化的接触》,第121页。

● 杨武能:《歌德与中国》,第36页,三联书店,1991年。

● 陈铨:《中德文学研究》,第92页,辽宁教育出版社,1997年。

观》中三篇小说《庄子休鼓盆成大道》、《怀私怨恨仆告主》、《吕大郎还金完骨肉》，歌德也都读过。^①另外歌德还从中国的《百美新咏》的英译本中选出四首译成德文，这就是他后来所说的《中国女诗人》，他在这些诗歌的引言中说：“下而从一本传记的书《百美新咏》摘录出来的笔记和诗，使我们相信，虽然在这个奇怪特别的国家有种种的限制，一般人仍然不断地生活，爱恋吟咏。”^②

“歌德与中国文化或文学接触而产生的最丰硕的成果恐怕是他的《中德岁时诗》（译《中德四季晨昏杂咏》）”^③。这组诗体现了歌德暮年的那种宁静心境和高远眼光，表现出诗人中国文化精神的一种理解。诗当然仍是德国的诗，也并非受到中国《花笺记》的影响，但这体现了他对东方的理解，从诗中我们能感受到“他的思想能够和中国的真精神，直接地深深吻合”^④。

歌德不仅是一位诗人、文学家，也是一位思想家，是德国思想启蒙的斗士：“歌德是对生活的一曲伟大的德国赞歌，他是用德语歌唱生活的一曲雅歌”^⑤。我们主要探索在他有关中国的作品和论述中所表现出的对中国哲学、中国传统思想的理解。

首先，歌德对中国伦理思想的理解。歌德在和友人谈及他对中国小说的看法时，对中国小说中所描写的青年男女主人公同住一室而保持高度的道德克制给予了注意。他说：

- ① 王丽娜：《中国古典小说戏剧名著在国外》，第 166 页，学林出版社，1988 年；顾彬（Kubin, Wolfgang）著、曹卫东译：《关于“异”的研究》，北京大学出版社，1997 年。
- ② 卫茂平：《中国文学对德国文学影响史述》，第 109 页；陈铨：《中德文学研究》，第 91—99 页。
- ③ 卫茂平：《中国文学对德国文学影响史述》，第 118 页。
- ④ 王礼贤：《歌德与中国文化》，见陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，第 281 页，台湾学生书局，1971 年。
- ⑤ 汉斯·尤尔根·格尔茨著：《歌德传》，第 210 页，商务印书馆，1995 年。

“有一对钟情的男女在长期相识中很贞洁自持，有一次他俩不得不在一间房里过夜，就谈了一夜的话，谁也不惹谁。还有许多典故，都涉及道德和礼仪。正是这种在一切方面保持严格的节制，使得中国维持到几千年之久，而且还会长期存在下去。”^①

这里歌德点出了中国伦理的一个重要特点，即礼教。自孔子起就强调礼，孔子说：“丘闻之，民之所由生，礼为大。非礼，无以节事天地之神也；非礼，无以辨君臣上下长幼之位也；非礼，无以别男女父子兄弟之亲，婚姻疏敦之交也。”（《礼记·哀公问》）在孔子看来只有“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政第二》）民众才能有耻且格，只有将这种外在的礼仪化为内心的仁，人才能真正达到一种道德的提升。男女之间更是强调“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊第十二》）。歌德通过中国小说敏锐地感觉到了这一点。

歌德在《威廉·迈斯特的漫游时代》中，也对中国的孝道做了介绍，卫礼贤曾对这一问题做了研究，把歌德的描写与中国的孝经做一对比，从中我们便可看出二者的显通与相似之处。

歌德的论述：

“孝是一切之本，因为有敬，所以人到底是个人。

始则以敬对在我们三上者。……就是在上有上帝，他在父母师长政府底身上，表示其意志。

中则以敬对在我们之下者。……若使他有罪无罪的

① 朱光潜译：《歌德对话录》，第 112 页，人民文学出版社，1982 年。

伤害了自己的身体，若使受到别人有意无意的伤害，若使他得了什么苦难，他要好好小心，要知这些苦难是伴他到死的。

末了我叫他们努力向着群众走，努力尽朋友之道，惟能和侪辈有密切联络的人能够向世界奋斗。”^①

《孝经》的论述：

“天地之性人为贵，人之行莫大于孝。(九)

夫孝德之车也，教之所由生也。(一)

夫孝始于事亲，中于事君，终于立身，

夫孝天地之经也，地之羲也，民之行也。

天地之经而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下，是以其教不肃而成，其政不严而治。(七)

身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。

君子之事亲孝，故忠可移于君；事是悌，故顺可移于长；……”

在儒家思想中伦理是其核心，如蔡元培先生所说：“我国以儒家为伦理之大宗，而儒家，则一切精神科学，悉以伦理为范围。……我国伦理学之范围，其广如此，则伦理学宜先为我国惟一发达之学术矣。”^②

歌德作为一名思想家其深刻在于他意识到中国文化中这种伦

① 卫礼贤：《歌德与中国文化》，见陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，第282页，台湾学生书局，1971年。

② 蔡元培：《中国伦理学说史》，第2页，东方出版社，1996年。

理的宗教属性,他在《印度及中国诗论》(*Indian and Chinese poetry*)中谈到中国戏剧时说:“很可能使人回忆起伊兰德的《老嫫夫》(*Iffland's Hagestolz*),所不同的是,在德国人,家庭及社会环境的空气和新异事物已经够剧中的需要,而在中国人的作品里,除具有这种本事外,还加有宗教和社会的礼文的点缀。”●

歌德肯定读过人华耶稣会士所翻译的中国哲学著作,如柏应理的《中国哲学家孔子》等书,他对中国哲学的认识虽少,但都很精确。如他和席勒合撰的《美术趣味史》(*Paralipomena on Dilettantism*)中说:“英人的艺术趣味以实用为基础,这点是法人所不理会的。英人趣味的摹仿性,具有有用的中国趣味的外表。”●这里讲的是园林艺术的特点,歌德点出了中国园林审美趣味的实用性,这从一个侧面猜到了中国人哲学思维的一个重要特点。

有些时候歌德虽未直接讲到中国哲学,但其精神则与中国哲学精神相通,最典型的是他晚年的重要诗篇《中德四季晨昏杂咏》。这首长诗中的几首中国味很浓,抄录一首如下,从中看出他对中国文化的看法:

第十一首

“我害怕那骗人的把戏，
讨厌的胡言乱语，
无一存留，一切无常，
你刚见到，已经消亡；
我陷入这令人担心的，
在线织成的网罟。
放心吧！不朽不灭，

●● 利奇瀚著、宋杰勤译：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第123页。

乃是永恒规律，
蔷薇、百合都按它开放。”

这里诗人通过歌颂大自然的“无一存留，一切无常”的现象，表达了一种万物皆变，川流不息的观点，而这正是中国哲学中所讲的宇宙是变易不息的大流的文化精神。如孔子说：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”（《论语·子罕》）老子曰：“大曰逝，逝曰远。”（《老子·上篇》）这种精神的暗合，陈铨有一个很好的表述：“不过顶有趣味，顶奇怪的，就是歌德越是从自身出发来写诗，他同中国人性接触越近，因为他能够从他个人，到世界的全体。如像他第十一首诗，讲宇宙上的万事万物，时时刻刻都在变易，但是在一切变易中又有不变易者在。我们看见世界上所有的东西都风驰云卷地飞去，我们忍不住害怕，但是我们一想变易是宇宙的基本原理，事物可变，宇宙的基本原理不变，那么我们又未尝不可以自慰，歌德对于宇宙人生这一种深刻的认识同中国的孔子老子，有许多共鸣的地方。孔子平生最用功的书，就是《易经》，《易经》中所讲的道理，同歌德这一首诗中所讲的道理主要的地方，完全一样。”^①

第二，歌德对中国哲学中“中和”精神的理解。

“中和”是中国哲学的重要精神，孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）“中庸”成为最高的道德原则。“极高明者道中庸。”道家则以人与自然的和谐为其最终目标，庄子说：“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天地和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（《庄子·天道》）这样无论儒还是道在理解没有什么不同，追求“中和”成为中国人精神的理想，由此才产生中国人性情宁静、沉稳、坦然的特点，才会有“道法自然”“天人合一”的追

① 陈铨：《中德文学研究》，第99页，辽宁教育出版社，1997年。

求。

歌德作为一个思想非常敏锐地警觉体悟到中国哲学的这一精神，感受到这一精神取向与西方文化的重大区别。歌德在 1827 年 1 月 31 日的日记中说：“在他们那里一切都比我们这里更明朗，更纯洁，也更合乎道理。在他们那里，一切都是可以理解的，平易近人的，没有强烈的情欲和飞腾动荡的诗兴，……他们还有一个特点，人和大自然是生活在一起的。他经常听到金鱼在池子里跳跃，鸟儿在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的，只是月亮不改变自然风景，它和太阳一样明亮。”^①

从歌德的阅读来看，他读到的几乎都是儒家的著作以及受儒家思想影响的文学作品，“所以歌德所看见的也只是孔子的世界，至于中国文化里道教佛教的成分，歌德没有机会接触”^②。但歌德这个体悟、感受对不对呢？应该说他体悟得很真切，他思想的锐利正表现于此。中国文学由于受儒家思想的影响，在文学作品中人物以中庸为名，因而“凡是受了孔子哲学影响最深配称儒者的诗人，都没有对无穷的渴望，也没有对女人浪漫的崇拜，没有似真似幻神秘的思想，没有绝对求真的冲动，一切诗歌都从安定的灵魂中抒写出来。”^③陈铨这段评语十分真切，恰如其分，并且也十分深刻。

歌德愈到晚年对东方的宁静淡泊的精神肯定越多。晚年在他所写的《设色论》（*Farbenlehre*）中说：

“文明发展程度虽然较低，但对于材料的某种区别，

① 朱光潜译：《歌德谈话录》，第 112 页。

②③ 陈铨：《中德文学研究》，第 15 页。

因而达到某种的纯洁性和前后一致，是可能的，这种技术是从传统中相沿而来的。因为这个缘故，所以我们在静态的文明的民族中，如埃及人，印度人及中国人，都可以看到高度完美的设色。静态的民族带以宗教精神纳入于他们的技术之中。……他们进行工作，像自然那样从容不迫，他们所制作的器物，是更文明的进步较速的国家所不能仿效的。”^①

这里他把中国人特点表述为“像自然那样从容不迫”可谓画龙点睛之笔。在《中德四季晨昏杂咏》中更是处处流露出渴望恬淡，追求宁静的思想。

第一首

“疲于为政，倦于效命，
试问，我等为官之人，
怎能辜负大好春光，
吏尘仆仆人消瘦；
梦魂一夜到江南，
暮色青青水色秀，
临流赋新诗，
踏青携美酒，
一杯复一杯，
一首复一首。”^②

这里我们仿佛看到李白的身影，辞官离长安，三月下扬州，放

① 利奇温著、朱杰勤译：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第126—127页。

② 这里采用的是杨武能先生译文，见杨武能：《歌德与中国》。

歌于庐山瀑布，举杯于明月下之轻舟。尤其是第八首禅意正浓，字里行间跳动着东方的谧静、安然、平和的精神。

第八首

“暮色徐徐下沉，景物俱已远遁，
长庚最早升起，光辉柔美晶莹，
万象摇曳无定，夜幕冉冉上升，
一池静谧湖水，映出深沉黑影，
秀发也似柳丝，嬉戏在青溪上。
柳荫随风摆动，月影轻盈跳荡。
透过人的眼帘，凉意沁入心田。”^①

所以，老年歌德对于中国哲学的中和精神，对天人合一、道法自然的思想有很深的体悟，如利奇温所说：“中国人公德所具有的温静而平衡的性质吸引了暮年的歌德。……在他暮年的全面见解中，东方世界愉快地进入了他的范围之内。”^②

歌德晚年对东方的向往在他著名的《东西方诗文集》中表现得更为突出，他写到：

“东西两大洲，不能再分离了，
谁是多识底人们呀，应明白这些吧！
两世界相互研究，即是我的希望，
东西互相联系，也是我的希望。”

这里他希望东西合璧，互相学习，打破壁垒，对歌德这种东方精神，海涅有十分精辟的概括，他说：

- ① 这里采用的是卫礼贤的译文，见陈翰《中国纯文学对德国文学的影响》，第261—267页。
② 利奇温，《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第128页，三联书店，1991年。

“歌德在《东西方诗文集》里把令人陶醉的生活享受谱成了诗句,诗句是这样轻快,这样巧妙,这样清新,这样缥缈……这本书的好处是难以言传的,它像是西方向东方献花,其中有多种奇花异草:肉红色的粉玫瑰,像裸身少女白净胸脯的绣花球,……但是这一献花礼意味着西方已经讨厌它那冰冷枯瘦的唯灵论,而想在东方健全的肉体世界中再次生息。”^①

在理解歌德的中国观时有两点应该注意:其一,歌德对儒家精神的认肯是 18 世纪“中国热”中的一个文化现象,正像我们上面讲到的伏尔泰、莱布尼茨一样,他们对中国儒家思想的认同,首先是从欧洲文化思想的现状出发的。而儒家所以被歌德等人喜欢并不能认为是这些启蒙思想家的过错,^②这恰恰反映了儒家文化中也具有普世性的东西,也具有为进步思想家所认可的因素,如非宗教性,自然神论的思想,注重人的道德修养,追求天人合一的理想等等。并不能因儒家作为封建意识形态,而整体将其否认,必须对儒家思想做理性的分析,而不能只求一味的批判。^③

其二,歌德对中国的兴趣已是晚年之事,历史已驶进 19 世纪,欧洲的“中国热”基本上已经降温,经过启蒙运动洗礼的欧洲在思想上已走出中世纪,欧洲的经济也呈现出发展的势头。虽此时中国综合国力仍比任何一个欧洲国家强,但已呈现出衰落之气象。歌德也已感到这一点,他在《近代德国宗教及爱国艺术》(Modern

① 海涅:《论德国》,第 70 页。

② 参阅杨武能:《歌德与中国》,第 46—47 页。

③ 参阅杜维明:《现代精神与儒家传统》,三联书店,1997 年;李泽厚:《论语今读》,安徽文艺出版社,1998 年;余英时:《中国哲学论集》,辽宁大学出版社,1998 年。

German Religious and Patriotic Art, 1816—1832 年文集) 一文中说: “为什么一个人不能完全设身处地地投入过去时代的精神, 和由其中探取精华的缘故, 是有艺术上及技术上、伦理上及机械上的种种理由的。……如顺举例, 就可以指我们的有高度文化的邻邦, 它在五十年前曾仿效中国建筑及绘画上的特异趣味, 也一样没有成功。”^①这里中国是“过去时代精神”的象征。下面这两段话将更说明问题。“罗马及希腊文学的研究也许将永远为我们高级教育的基础。……至于中国、印度与埃及的古学, 不过是新奇的事物而已; 如我们自己或世界能熟悉它们, 自然也不错, 但对于我们道德及美学上的教育贡献不大。”^②“我们不应该认为中国人或塞尔维亚人, 卡尔德隆或及伯龙根就可以作为模范。如果需要模范, 我们就要经常回到古希腊人那里去找, 他们的作品所描绘的总是美好的人。”^③

这些论述和歌德上面已介绍的思想并不矛盾, 它说明在歌德思想中主线仍是欧洲文化, 东方文化、中国精神对其是有影响的, 但只是作为外在的、次要的因素, 不应扩大这种因素。另外, 这也说明歌德已察觉到中国的落后, 在歌德看来“中国已是一个已经完成的世界, 而西方则正在发展变化中”^④。

①②③ 利奇温:《18世纪中国与欧洲文化的接触》,第124页。

④ 朱光潜译:《歌德谈话录》,第113—114页。

第八章 中国宗教和哲学在英国的传播和影响

一 中国文化在英国的传播

16、17 世纪世界的航海权控制在葡萄牙、西班牙和荷兰手中，1588 年(明朝万历十六年)英国联合尼德兰(荷兰)打败了西班牙的“无敌舰队”，从此英国海上力量逐步强大。1583 年时伊丽莎白女王“派遣商人约翰·纽伯里(John Newberry)山海路前往东方并交给他两封信，一封致印度莫卧尔皇帝，一封致中国皇帝，要求与东方开展贸易”^①。1596 年英王再次派本杰明·伍德(Benjamin Wood)携带她的亲笔信，乘三艘船出使中国。信中写道：“……敝国实现二国通商，有利无害，以其所有，易其所无，各得其所，何乐不为？互相扶植，利于吾民，想陛下必有同心也。今求陛下，凡我国人来贵国贸易者，务请赐以出入自由权，俾得与贵国人交易，在陛下仁慈治下，使其得享受自由特典及权利，与其他国人在贵国贸易所享受者，一无差等。”^②

这封信最终也未送到中国皇帝手中。

1684 年英国已在广州建立商馆从事对华贸易，18 世纪末，

① 何茂春：《中国外交史》，第 325 页，中国社会科学出版社，1996 年。

② 朱杰勤：《中外关系史论文集》，第 485 页，河南人民出版社。

1792 年英国政府以为乾隆皇帝 80 岁生日祝寿为名义正式派了马戛尔尼伯爵 (George Lord Macartney, 1737—1806) 为首的代表团, 中英政府间有了正式的交往。

在文化上随着葡萄牙人、西班牙人早期关于中国游记和入华耶稣会士的著作在欧洲出版, 英国也开始认识中国。这一时期英国人最早读到的三本关于中国的书是: 第一本书是由 Richard Willes 从意大利文翻译过来的, 英文书名为: “*Certayne Reportes of the Prouince China, Learned through the Portugalles there imprisoned, and by the relation of Galeotto Perera, a gentleman of good credit, that lay prisoner in that countrey many yeres*”, 这本书是收入到 “*The History of Trauayle in the West and East Indies and other Countrys Lying eyther way towards the fruitfull and ryche Moluccas*” 中, 于 1577 年在伦敦出版。第二本书是由 John Frampton 翻译的, 英文书名为: “*A Discourse of the Navigation which the Portugales doe make to the Realmes and Prouinces of the East partes of the Worlde and of the Knowledge that growes by them of the grest thinges which are in the Dominions of China*”, 中文书名可译为: 《葡萄牙人赴中国统治下的世界东方文明学识之邦的航海游记》, 这本书是 1579 年在伦敦出版的。第三本书是门多萨的著名的《中华大帝国史》, 其英文书名为: “*The Historie of the great and mightie kingdome of China, and the situation thereof: together with the great riches, huge cities, politike government, and rare inuentions in same*”[●]

还有其他一些书也陆续出版的, 例如 Michael Baudie 1635 从

● C. S. Chien (钱锺书), “China in the English Literatur of Seventeenth and Eighteenth Centuries”, 1945, p. 2. See *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography (New Series)* vol. 1 and Vol. 2 (1941)。

法文翻译的“*The History of the Imperiall estate of the Grand Seigneurs: their habitations, liues Titles, Qualities, Exercises, workes, Reaenewes, Discent, Ceremonies*”，1682年从法文翻译的“*The history of the court of the king of china*”，其中产生较大影响的是曾德昭的《大中国志》（*The History of that and Renowned Monarchy of china*），利玛窦的《中国传教史》已被收入一个包罗万象的关于中国的书中（*A discourse of the kingdom of china, taken out of Riccis (Ricci) and Trigautius, cohtayning the country, people, government, religion, rites, sects, chorclters, studies, arts, acts; and a map of china added, drawne out of one there made with Annotations for the understanding thereof*）。

该书的作者萨缪·波切斯（Samuel Purchas）以后又编了一个名为《东方旅行者》（*Pvrchas his pilgrimes*）的五卷本的关于中国的百科全书式的书，几乎收入了当时能收集到的所有关于中国的各种东方旅行游记，从马可·波罗到利玛窦的书都收在其中。这本书在当时英国受到广泛欢迎，成为以后文学创作的一个重要素材。

在这期间杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde（1674—1743））的《中华帝国全志》在英国的出版最受关注，这本书1735年出了法文版《中华帝国与鞑靼之地理的历史的年代的政治记述》（*Description géographique, historique, chronologàque, politique, et physique de l' Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*），当年9月英国的《君子杂志》（*The Gentleman's Magazine*）就预报了将出英译版的消息，11月《君子杂志》就发表了对此书的议论说：

“第一个提供中华帝国情况的是威尼斯人马可·波罗，他到过该国的大部分地区。可是他于13世纪末发表

的论述，当时人认为是个传奇，不是实录，因为那时欧洲人不相信在亚洲的极东部，隔着许多野蛮国家，会有一个伟大而有学术的民族，发展多种工艺美术以及商务，而且它的治国之道与沙龙（雅典政治家）、罗葛格斯（斯巴达法家）和努玛（罗马帝王）所订的法制同样贤明。到了 15 世纪末年，好几个欧洲人，特别是一些有学识而又热心的传教士，深入中国，后来又发表了报道。从这些报道来看，大家觉得马可·波罗所作的论述，不是向壁虚造；正相反，人们惊讶地认识到，一向被重视的信息得到了那些传教士的一致证实。”^①

在英国《中华帝国全志》出了两个版本，一个是由布鲁克斯（R. Brooks）翻译，由瓦茨（J. Watts）于 1736 年 12 月出版的，书名为：“*The General History of China Containing a Geographical, Historical Chrono-logical, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet. Including and Exact and Particular Account of their Customs, Manners, Ceremonies, Religion, Arts and Sciences. The Whole about with Curious Maps, and Variety of Copper plates.*”这是一个节译本，八开四册，书一出版在英国就引起反应，《文学杂志》（*Literary Magazine*）为它作了长达十页的提要，《学术提要》（*The Works of the Learned*）的译述则长达一百多页。^②另一个英译本是凯夫（Edward Cave）于 1741 年出的一个节译本，对折本，两册厚，书名为：“*Description of The Empire of China and Chinese-Tartary, Together with the kingdoms of korea and Tibet;*

①② 甄存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 57—58、59 页，上海外语教育出版社，1991 年。

containing The Geography and History (Natural as well as Civil) of Those countries. ”

杜赫德的书,李明的书,柏应理的书,一时间入华传教士的一些代表性著作大都有了英译本,更多的人从这些书中了解到遥远的东方发生的事件,从而对中国产生了兴趣。流行于欧洲大陆的“中国风”(Chinoiserie)也吹进了英国,人们厌倦了庄重、繁芜的巴洛克风格,而开始欣赏轻巧纤细、自然的罗可可风格,中国的园林、中国的家具、中国的艺术正成为当时英国罗可可风格的一种代表。

“房间里每把椅子,所有镜子的镜框,以及桌子,都必定是中国式的;四周墙壁贴着中国糊墙纸,上面的图案非人非兽,思虑周到生性慎重的人,一想到那些想像力丰富的妇女,便会禁止使用它们。另一个房间里,则是密密麻麻的东方宝塔与畸形怪兽的图案……房间一侧,几个龇牙咧嘴姿态怪异的瓷狮子被放在中国风格的小托架上,安置在同样瓷质的花树丛里,片片铜叶子涂成绿色,就像情人们躺卧在珂卡迪亚(位于伯罗奔尼撒山区的山园胜境)的山园风光里。呸,对中国建筑风格的爱好变得如此过分,以致如今猎狐狸的猎人,追逐猎物经过不是按东方情调修建的大门时,就会担心折断自己的一条腿,因为东方情调的大门四面八方只有少得可怜的树木。趣味优雅的美食鉴赏家,鉴别得一头从中国式牛槽里吃干草的牛,一口关在中国式猪厩里的猪,或关在同样风格鸡舍里养肥的鸡,他们能发现口味上的极大差别……中国趣味如今在这个城市时兴得这样厉害,以致哑剧演出中的小丑,都不得不从中国式的场景和角色里

去找噱头。”^①

前面我们在介绍中国文化在欧洲传播情况时已指出，风靡欧洲的中国园林之风就是首先从英国兴起的。以中国为主题的文学作品也成为一种时尚。钱锺书先生研究，在欧洲文学中最早注意到中国题材的是英国作家 Leigh Hunt，他在《论饮茶》（*The Drinking*）中说：“在我们端起茶杯饮茶时，我想，此时不仅使我们想起了武夷山的兄弟，还想起了整个中华民族，想起了他们全部的历史。”^②笛福 1705 年的《联合号》以及以后的《鲁滨孙漂流记》的第二部，即鲁滨孙到中国的旅行，都是以中国为其对象，尽管是抱着一种批评态度。

戏剧方面卡纳·塞特尔爵士（Sir Elkanah Settle, 1648—1724）的《中国之征服》（*The Conquest of China*）将卫匡国的《鞑靼战纪》东拼西凑地变成了一出戏，但在英国产生一定影响的是阿瑟·谋飞（Arthur Murphy）所改编的《中国孤儿》，这出戏 1759 年 4 月 22 日开演，获得很大的成功。^③

英国对中国的认识也并非完全沉醉于幻想之中，英国的科学家们与来华传教士进行着实际的联系。柏应理带到欧洲的中国人沈福宗到过英国，见到了当时英国的东方学家海德（Thomas Hyde）并进行了深入的交谈，英国皇家学会的斯隆（Hans Sloane）、莫蒂默（Cromwell Mortimer）、伯奇（Birch）则直接和在华的耶稣会士戴进贤（Ignace Kögler, 1680—1746）、徐懋德（André Pereira, 1690—1743）等人有直接联系。英国的《哲学汇刊》（*Philosophical Trans-*

① 张弘：《中国文学在美国》，第 31 页，花城出版社，1991 年。

② C. S. Chien（钱锺书），*China in the English Literature of Seventeenth and Eighteenth Centuries*, p. 3.

③ 范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第六、七两章。

actions) 则发表过一系列有关中国的活动与书评的文章, 在英国有着重要的影响。●

1792 年马戛尔尼伯爵率使团访华是 18 世纪末英国与中国政府的第一次正式接触, 英使团基本达到目的, 对中国的国力、政策、国情有了直接的了解。回国后使团中的约翰·巴娄爵士的《中国旅行记》和乔治·斯当东的《英使谒见乾隆纪实》、安逊的《英使访华录》等一系列关于使团访华的材料和书籍出版, 使英国对中国的认识开始回到一个平实的基础上。●

二 中国哲学的赞成者

16 世纪的英国社会经济生活已发生了很大的变化, ●以往中世纪的思想已成为一种束缚, 思想在迅速地发展, 现实生活、现实世界又成为思想关注的特点。“人获得了自信, 信任自己的那种作为思维的思维, 信任自己的感觉, 信任自身以外的感性自然和自然以内的感性本性; 人在技术中、自然中发现了从事发明的兴趣和乐趣。理智在现世的事物中发荣滋长; 人意识到了自己的意志和成就, 在自己栖身的地上、自己从事的行业中得到了乐趣, 因为其中就有道理、有意义。”①

黑格尔这段话非常生动地概括了当时欧洲思想的变化, 这种变化在宗教上首先就表现为“自然神学”的产生。“自然神学”就

① 韩琦:《17—18 世纪欧洲和中国的科学关系: 以英国皇家学会和在华耶稣会士的交流为例》, 载黄时鉴主编:《东西交流论议》, 第 141—165 页, 上海文艺出版社, 1998 年。

② 佩雷菲特著、王国卿等译:《停滞的帝国: 两个世界的撞击》, 三联书店, 1993 年。

③ 布罗代尔:《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》, 三联书店, 1992 年。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷, 第 4 页, 商务印书馆, 1985 年。

是用理性和自然重新解释中世纪的神学,在他们看来,在《圣经》中,在基督教神学中,凡是符合理性的就是符合信仰的,凡是遵循自然规律的就是符合神性的。启示只有符合自然规律者是完全的、可信的。在这里理性、自然成了重新解释基督教神学思想的基本原则。

“自然神学”发端于英国,而后传播到欧洲大陆。主张“自然神学”的哲学家可以开出一长串名单,如契伯神的赫季伯特勋爵(Lord Herbert of Cherbury)、托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes),也有人认为著名的哲学家洛克(John Locke)也应算入其列。但这里特别引起我们关注的是安东尼·科林斯(Anthony Collins,1676—1729)和廷得尔(William Tindal,1653—1733)、波林·布罗克子爵(Viscount Boling Bloe)等人。因为他们的自然神学观点是同他们的中国观紧密联系在一起的,或者说他们从儒家思想、从中国哲学中找到了支持自然神学的根据。

科林斯是洛克的好朋友,洛克说他是一位具有“为真理而爱真理”的“美德”的人,他的最著名著作是《论思想自由》,他认为人应有思想的自由,这种思想自由的基础就是理性与自然。他举例从古至今,关于《圣经》的解释有三万多本书,哪一本书是正确的呢?他认为“我们惟一可以依靠的,只能是理性的判断。除了用理性和证据,我们无法判断哪一本《圣经》的注释可以信得过,哪一本是伪书必须抛弃。”^①

科林斯关注中国,根据范存忠先生研究在科林斯的藏书目录中有曾德昭、柏应理、李明、莱布尼茨等人关于中国的书,通过这些书他了解到东方宗教的存在,由此得出基督教并不是惟一的宗教,

① 日夫吉:《西方宗教学说史》,第275页。

“西方崇拜的《圣经》不是颠扑不破的经典”^①。这样,东方宗教的存在打破了基督教的神话,为科林斯的自然神论提供了证明。

廷得尔的主要代表作是《基督教与创世同龄》,他认为真正神的启示应是在自然之中,自然是真正的上帝。他说世界上宗教很多,但它们“全部承认有一个自然规律,都不能不服从这个规律的命令,所以这种自然之光像太阳一样,是具有普遍性的,如果人们愿意睁开眼睛来了解它,不受别人的迷惑,他们就一定能够很快澄清错误的传统,或从对传统的错误中提出来的解释”^②。

廷得尔的上帝很像牛顿所说的上帝,鉴于这种理解,他亲近中国哲学,对孔子思想十分敬重,他甚至将孔子与基督相提并论,他说:“我并不认为孔子和耶稣基督的格言有何差异,我甚至认为前者的简单朴素的语录可以帮助我们阐明后者的比较晦涩指示。”例如《圣经》中既有宽恕人的记载,又有报复仇人的记载,二者之间在伦理上很难统一说明,廷得尔认为《圣经》中讲了那么多,其实孔子两句话就说得很清楚了。他引用了孔子两段话:“或曰:以德报怨,何如?”子曰:“何以报德,以直报怨,以德报德。”《论语·宪问》^③子曰:唯仁者能好人,能艺人。”《论语·里仁》廷得尔认为孔子与基督并论,甚至孔子的语气比基督还要简明,思想比基督还要清晰,这在当时的正统神学家看来是大逆不道的。

哥尔德斯密斯(Goldsmith, Oliver 1730—1774)是英国18世纪中叶杰出的文学家、诗人和戏剧家。他的代表作之一就是《世界公民》。如果说廷得尔、科林斯是从哲学的角度在中国哲学中找到自己理论的依据和证明,那么哥尔德斯密斯的《世界公民》则从

① 范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,第27页,上海外语教育出版社,1991年。

② 尹大贻:《基督教哲学》,第235页,四川人民出版社,1987年。

文学的角度表述了他对中国哲学的理解。在 1757 年时,何瑞恩·沃尔波尔(Horace Walpole)受孟德斯鸠《波斯人信札》的影响,写了一部《旅居伦敦的中国哲学家叔和致北京友人李安济书》,简称《叔和通信》(*A letter from Xo Ho*)。哥尔德斯密斯在《大众记事》(*public ledger*)报上也以《中国人的书信》为题,假托一个中国人李济安·阿尔打基(Lie chi·Altangi),以他的观点评论英国时政和社会现象,共写了 120 封信,后他将书信汇集成册,以《世界公民》为书名出版,赢得了好评,一时哥尔德斯密斯声名鹊起。^①

哥尔德斯密斯对中国的了解主要通过入华耶稣会士寄回欧洲的材料,像上面已讲过的郭纳爵所译的《大学》拉丁文本、殷铎泽用拉丁文所译的《中庸》、柏应理主编的拉丁文的《中国哲学家孔子》,以及李明、杜赫德的书他都参阅过。哥尔德斯密斯写《世界公民》的目的在于运用他掌握的中国材料批评当时的英国社会,他不像伏尔泰和莱布尼茨那样系统、深入地研究过中国文化,但他是亲近中国文化的,他像伏尔泰等启蒙时代的一些思想家一样,他把中国当做一个理想的国家,如他以李济安的口气说:

“一个帝国换了多少朝代,还是这个样子,最后虽给鞑靼人征服,但仍保持古代的法典、古代的学术。因此,与其说屈服于外国的侵略者,倒不如说它兼并了鞑靼。一个国家,论幅员可抵欧洲全部,但只服从一种法律,只听命于一个君主,四千年来只经过一度长期革命,这是它的特别伟大之处。因此,我觉得别的国家和它相比,真是微不足道的了。在他们这里宗教迫害是不存在的,人们

^① 史景迁(Jonathan D. Spence)著,廖世奇等译:《文化类同与文化利用》,第 34—49 页,北京大学出版社,1997 年。

的不同主张也没有引起战争。老聃（老子）的信徒，崇拜偶像的佛门弟子，以及继承孔子的哲学家，只是通过各自的活动来尽力表达其学说的真实而已。”^①

哥尔德斯密斯在对中国的介绍时就定下了自己的原则是不侧重于情趣方面，而侧重于思想方面，在 1762 年《世界公民》出单行本时，他在序言中说：“中国的家具、小玩艺儿和烟火当做时髦流行好久了，我想靠舶来的一小点中国道德试试好运气；如果说中国人在败坏我们的趣味上已有贡献，我倒想试试他们在帮助改善我们理性方面会有多大能力。”^②因而在书中他介绍了不少中国哲学思想和哲学家的故事。在讲到孔子时他说：“孔子讲过，读书人的责任在于加强社会的联系，而使百姓成为世界公民。”^③显然这是他自编出的孔子的话，但他还是认识到儒家思想长于伦理、固守中庸之道的特征。在第 42 封信中，他借中国礼部官员之口说：“他们（欧洲人）在造船、制炮、测量山脉等技术方面，也许比我们高明；但在那最伟大的艺术方面，在那治国安民的艺术方面，难道也比我们更高明吗？”^④在第 7 封信中还讲到了儒家的中庸思想，他通过李济安说：“我们要恪守那中庸之道，既不是无动于衷，也不宜悲伤自损；我们的企图不在绝灭情性，而在节制情欲；碰到悲伤事故，不是漠然无动，而在使每一灾祸化为有利于己的条件。”^⑤

除儒家思想外，他还介绍了道家、墨家的思想，介绍了杜赫德《中华帝国全志》中有哲理的故事。由于他常常以中国人的道德法来教训、批评英国人，以致别人称他为“英国的孔夫子”^⑥。

在赞同中国哲学方面，柏应理的《中国哲学家孔子》的英译本

①②③④ 范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 173、169、173、170 页。

⑤⑥ 张弘：《中国文化在英国》，第 46、47 页。

也是一个代表,英译本书名为:《孔子的道德哲学——一个中国哲学家》(*The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*)。这本书1691年出版以后,书中孔子的道德学说、追求理性的精神深深打动了一些英国人。特别是看到中国政府中的官员都是通过考试的文人,而不是世袭的,这对一些人很有触动。如当时由激进议员组成的“平均派”就很赞成中国的做法,他们认为每个人都有理性,都应具有自由参加选举的权利。人们对孔子的学说做出了不同的理解。●

三 中国哲学的反对者

18世纪中叶,英国人乔治·安逊(George Anso)的船队开始作环球旅行,路经广州,这次旅行给他们留下了不好的影响,他们发现中国并不像来华耶稣会士笔下写的那样光芒四射。返回欧洲后,这个船队中有四个人都写了书,中国的另一个形象开始出现在英国和欧洲。批评的声音开始出现。从哲学上来讲自然神论动摇了基督教的神学思想,必然遭到正统神学家的反对,威廉罗(William Law, 1686—1761)出版《从理性问题》批驳廷得尔,认为理性不能为宗教找到真理。一些哲学家坚决反对那种上帝创造完现实世界以后就不再干涉世界的自然神论的观点。

为批驳自然神论就必须抽掉他们的重要论据——中国哲学思想,威廉·沃顿(William Wotton)在他的《关于古今学术感想》一书中就对中国古代文明的昌盛表示怀疑,他也是通过耶稣会士所提供的材料,从中找出论证的例子。如卫匡国说过中国方块字有

● E. Leites, "Confucianism in Eighteenth Century England: Natural and Social Reform", *Actes Du II international De Sinologie*, p. 68—70, Paris, 1980.

六万左右，而且十分难认，一个人没有六七年功夫很难识别好中国的文字。沃顿就说，如果一个人光识字就花费了六七年，那他们还有多少时间从事学术研究呢？另外，中国的科学并不发达，只是简单的数理懂一些，一谈高深一些的科学中国人就不行了。他还说，“柏应理等人吹捧孔子的学说，其实，孔子的书谈来谈去无非是一些道德问题，而在这些问题上，凡是通情达理的而又有一点人世经验的人未尝不可以说出同样的话来。”^①孔子在沃顿那里失去光泽，其批评的内容和黑格尔对孔子的评价相差无几。

伯力特主教(Bishop Gilbert Burnet)在《我自己一代的历史》中认为中国的哲学是一种无神论的哲学。托马斯·布劳顿(Thomas Broughton)在《基督教不同于自然神论》一书中认为廷得尔所推崇的孔子学说对基督教神学思想危害极大。他认为“基督教重现神的启示，这是孔子学说里所没有的。难道因为孔子不谈启示，英国人就不要启示吗？启示原是一种恩典，不是人人都能得到的，中国人就没有得到，因为他们不是选民。难道因为中国人不是选民而得不到上帝的恩典，英国人就不当选民，而拒绝上帝的恩典吗？”^②

贝克莱(George Berkely 1685—1753)是著名的唯心主义哲学家，他不仅坚决反对自然神学的哲学理论，也对中国哲学及中国文化持有怀疑态度，他甚至不相信中国的历史有那么悠久，也不认为中国科学有什么高明之处，他说：“不管他们的内外环境和政治信条有可能造就他们多大的优势，用欧洲人的科学观点来看，他们并非如此博学和如此敏锐，如果我们相信金尼阁和其他作者的记叙，中国人的总的特点，是注意细微末节和轻信新奇事物，他们沉迷于寻找金石与长生不老药的徒劳中，沉迷于星象、算命与各种各样的预兆。很明显，他们缺乏自然科学与数学方面的知识，是耶稣会传

①② 范在忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 43、44 页。

教士给他们传授了大科学家的知识。”^①

批评中国的英国哲学家不仅有贝克莱，还有休谟（David Hume, 1711—1776），他在一篇题为《论艺术和科学的兴起和进步》的论文中探讨多个不同的国家艺术与科学进步与衰败的原因时，他讲到了中国，对中国思想的僵化、缺乏生机提出了尖锐的批评。他说：“在中国，似乎有不少可观的文化礼仪和学术成就，在许多世纪漫长的历史发展过程中，我们本应期待它们能成熟到比它们已经达到的要更完善和完备的地步。但是中国是一个幅员广大的帝国，使用同一语言，用同一种法律治理，用同一种方式交流感情。任何导师，像孔夫子那样的先生，他们的威望和教诲很容易从这个帝国的某一角落传播到全国各地。没有人敢于抵制流行看法的洪流，后辈也没有足够的勇气敢于对祖宗制定、世代相传、大家公认的成规提出异议。这似乎是一个非常自然的理由，能说明为什么在这个巨大帝国里科学的进步如此缓慢。”^②

休谟在宗教观上是与他的经验论哲学完全一致的，他反对宗教的神迹，在这个意义他也否认中国宗教与神迹。但休谟认为“在中国的孔夫子的信徒中，才会有惟一正规的自然神论者”^③，从否认一神论的角度，他以指出“多神论一般是主张宗教宽容的，它承认多民族和各教派的祀都有神性，它为多种不同的神，各种不同的宗教传统和仪式营造了和谐共处的气氛”^④。这里休谟实际又是对基督教以众多祀教派给予了一种宽容的理解。从这里看到休谟对中国的态度实际较为复杂。

① 张弘：《中国文化在英国》，第 37 页。

② 杨适等译：《人性的高贵与卑劣：休谟散文集》，第 47 页，上海三联书店，1988 年。

③ 析剑飞：《世界的中国观》，第 163 页，上海学林出版社，1991 年。

④ 周晓亮：《休谟哲学研究》，第 359 页，人民出版社，1999 年。

笛福(Daniel Defoe, 1660—1731), 英国近代文学和报刊的创始人, 1719年他根据航海家的记载所创作的《鲁滨孙漂流记》获得了极大的成功, 被誉为“世界性的书”。而《鲁滨孙漂流记·续记》就是鲁滨孙在中国的旅行, 在他的眼中中国人是一群贫困、奸诈、怯懦、自以为是的人, 中国庞大而又虚弱, 中华民族是一具僵尸, 古老、败落。从笛福开始, 中国就开始以另一种文学形象出现在欧洲, 虽然笛福从未到过中国, 但他通过鲁滨孙的历程却向西方人展示了中国的另一面。笛福在完成《鲁滨孙漂流记·续记》以后, 1720年又出了一本《鲁滨孙感想录》(*Serious Reflections of Robinson Crusoe*)。在这里他谈起了哲学, 直接批评了中国人的自然神论的宗教观, 笛福以鲁滨孙的口气说:“然而, 如果我们说到中国人, 被人们誉为天赋伟大的中国人, 我们很容易发现他们深陷于偶像崇拜的污泥中无法自拔。他们顶礼膜拜的偶像人狰狞可怕, 形态怪诞, 面无耳目, 既不能行走、站立、飞翔, 也不能视听、言说。这些丑陋狰狞的偶像的惟一作用, 就是将一大堆乌七八糟、可怕又可恶的观念装到偶像崇拜者愚蠢的脑子里。”^①

如果说笛福是在凭空编造着中国的故事, 那么马戛尔尼的出使中国则使西方人最终看清了这个庞大的帝国, 他们在中国的漫长旅行和等待使他们再也找不到以往传教士在中国的那种感觉。一个真正落后的中国真实地展现在西方人面前, 在经历了工业革命以后的英国人此时再看中国, 它已是老态龙钟。^②“由于这次使命失败, 它将使人看清真相, 并为下一世纪的武装对抗开拓了道

① 转引自周宁编著:《2000年西方看中国》下册,第628页,团结出版社,1999年。

② 斯当东著、叶笃义译:《英使谒见乾隆纪实》,上海书店1997年。

路”。^①

从此欧洲再不迷恋中国，中西关系翻开了新的一页，那是欧洲殖民主义在中国扩张的历史，那是大工业经济对农业自然经济必然胜利的历史，那是一个泱泱大国从未有过的百年耻辱的历史。

^① 佩雷菲特著、王国卿等译：《停滞的帝国：两个世界的撞击》，第 550 页，三联书店，1993 年。

结束语 寻找世界近代思想之源

中欧早期宗教和哲学交流是中西早期文化交流史的一部分，如果从 1583 年罗明坚、利玛窦正式入华，在肇庆建立了“仙花寺”为其起点，到 1840 年鸦片战争开始，中西早期文化交流史便告一个段落。

就西方宗教和哲学在中国的传播来说，在华耶稣会上向中国传播科学和技术的同时也将西方神学、西方哲学传入中国。长期以来对传教士传入的这部分内容重视不够，一是评价不高，认为这些内容基本上是中世纪的经院哲学，对中国思想没有起到多少作用；二是认真梳理不够，究竟传教士们介绍了哪些西方哲学思想，介绍到什么程度，往往大而化之。

鉴于此，上篇着力于基本文献的爬梳和介绍，并力图将传教士所介绍的思想与中国传统哲学做一比较和评述。因为这部分文献相当多，而且许多文献还藏于海外，国内学者还很难见到，因而这种梳理工作也仅仅是开始，还有许多工作有待深入研究。

从文化比较史来说，上篇侧重于传播学，而对于西方宗教和哲学对明清思想史的实际冲击与反应虽有所涉猎，但毕竟着墨较少。所以如此，有两点考虑：一是如将明清间中国对西方宗教和哲学思想的接受列入本书，那上篇实际成为明清思想史的一个方面，其内容非本书所能容纳，我想待以后有机会可将这一问题专门加以展开；二是 30 年代从陈受颐、方豪开始，历经陈卫平的《第一页与胚

胎》、林金水的《利玛窦与中国》、李大纲的《中国礼仪之争:历史、文献和意义》和孙尚扬的《基督教与明末儒学》等人不断开拓,这方面已有实质性进展,若没有新的文献发现,尤其是没有个案的深入研究,已显然不行,而一旦这样展开又和本书主题冲突。

西方文化在中国的命运与礼仪之争有着重要的关系,这一事件的发生暴露了自利玛窦以来天主教儒学化所包含的自身矛盾,当西方哲学与宗教面临着有其悠久文化传统和独特哲学表述的中国文化时,应该进行怎样的调整?中西文化相遇后如何找到“会通”之路?这是一个很大的挑战。但后来入华的传教士们并未解决利玛窦留给他们的矛盾,面对这份有着巨大价值的理论文化遗产,利玛窦的继承者们消化得并不理想,到康熙时入华传教士中“惟白晋一人稍知中国书义”,而白晋、马若瑟等人又走的是“索隐派”的路线,西学的式微应在必然之中。

同时,由徐光启、李之藻、杨廷筠、王征等人所开创的会通中西之路,虽在明末和康熙年间曾一度显示其巨大的价值,但当到雍正、乾隆两代采取的“节取技能而禁传其学术”的路线时,只能使西学归结为“技能”,形而上学和宗教被列为排斥之列,徐光启等人留给中国思想界的重大文化遗产同样未被清代的士人们消化好,当“西学中源说”正式登场时,西方宗教和哲学在中国的传播就失去了发展的空间。道光十八年(1838)拥有一技之长的传教士退出历局,“西学已被整个社会(包括帝王在内)遗忘得一干二净”^①。两年之后英国的大炮便轰塌了虎门炮台,一个新的时代便开始了。西方宗教和哲学结束了它在近代中国的第一次传播。

就中国宗教和哲学在西方的传播来说,从1592年高母羡将《明心宝鉴》译为西班牙文到1814年十六卷的《中国杂纂》,即《中

^① 陈卫平:《第一页与胚胎》,第274页,上海人民出版社,1992年。

国人之历史、学术、艺术、风俗、习惯等等的论考》(*Memoires Concernant L' Histoire, les Suences, les Arts, les Mocurs, les Usages, &c, des chinois; par les Missionnaires de Pekin*)出版,前后近二百多年,中国宗教和哲学思想,文化传统大规模地、系统地传入欧洲,中国文化成为催生启蒙运动的重要因素,中国宗教和哲学以其独特的思维方式,深邃的哲学思考,深深影响了欧洲启蒙时代的思想家。

尽管入华耶稣会士对中国的介绍有其理想化的一面,但基本材料还是真实的,18世纪的欧洲“中国热”并非像一些西方学者所讲是“一个神话”和“梦想”,也并不能把它归入今天的所谓“东方主义”。这是中西思想第一次相识以后,东方文化对西方文化的第一次大的冲击。在康乾年间中国的国力在世界上是第一位的。^①当时双方同时在向近代转化,而中国文化悠久于欧洲,国力也强于欧洲。因而形成这种“中国热”除有欧洲自身的原因以外,也是当时中西方的实际情况决定的。今天有些西方人完全忘记了这一点,或者说从“欧洲中心主义”出发不愿意接受这一点。赫德逊说得好:“由于1789年以后对中国的崇拜几乎完全消失,大多数欧洲历史学家都未能就中国对18世纪欧洲的影响给以公正的评价。他们一笔勾销了这种崇拜,认为它只是一种反常的风尚,或者只是假借中国之名的一种乌托邦式的空想,但与真正的中国或者它的文化毫无关系。”^②显然简单地用萨义德的“东方主义”来解释16—18世纪的东方观也不尽全面,因为在萨义德看来:“东方主义”是今日西方所构建的东方,这只是西方的“他者”,是“想像”的

- ① 当时各国人均收入如用1960年美元价格作计算:“惟独中国1800年的纪录228美元”,居世界先进水平。参阅布罗代尔《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》,第617—618页。
- ② 赫德逊著,王遵仲等译:《欧洲与中国》,第301页。许明龙:《欧洲18世纪“中国热”》,此书对这一问题有较深入的分析。

东方，而不是实际的东方。^①但这里指 19 世纪以后“欧洲中心”论形成以后的东方观，而不能套到 1500—1800 年间欧洲的中国观上。

16—18 世纪，甚至可以说是从 15—18 世纪，在西方第一次进行殖民主义扩张时，西方人也是第一次走出地中海，走出大西洋，他们面临着一个崭新的世界。如果说他们对南美洲是一种物质掠夺与精神文化扫荡同时进行的话，^②那么他们在东方则遇到完全不同的境遇，因为那是一个比西方还要强大的东方，一个比欧洲文明还要悠久的中国文明。因此，在东方面前，此时“欧洲中心主义”并未完全形成。更何况中国在经济上也是十分强大的。当时中国与欧洲的交往是平等的。这段历史至今仍未被充分研究，我们很容易习惯地接过 19 世纪以来中西方关系完全不对等以后的一些理论来解释这段历史，应看到西方的“中国观”是变化的“中国观”，在对待东方和中国的态度上，西方是典型的“变色龙”。

当 1793 年马戛尔尼使团访华以后，西方对中国的认识就开始发生了转变，^③黑格尔则是这种转变的完成。在黑格尔眼中中国哲学已完全失去了它的光环，孔子成了一个俗不可耐的糟老头。正因此，我没有把黑格尔列入本书研究范围，从中西宗教和哲学交流史发展的逻辑来说，他属于下一个阶段。中国到乾隆晚年已露出败相，当乾隆二十四年（1759）颁布《防范外夷规条》并关上中国大门时，中国就注定要失败了。此时，西方发生了科技革命，法国开始了轰轰烈烈的大革命，平衡开始被打破。欧洲人的世纪来了，这就是 19 世纪。此时“印度的神秘主义，夺取了中国哲学的地

① 爱德华·W. 萨义德：《东方学》，三联书店，1999年。

② 参阅普雷斯科特：《秘鲁征服史》，商务印书馆，1996年；贡德·弗兰克《白银资本》，中央编译出版社，2000年。

③ 许明龙：《欧洲 18 世纪“中国热”》，第五章有很好的介绍。

位;它在 19 世纪所起的作用,正如中国文化在 18 世纪所起的一样,但没有像后者受人注意而已。”●

1500 年—1800 年这三百年是近代世界史上最重要的三百年,长期以来对世界体系的研究受到欧洲中心主义的影响,今天当中国、当东方、当第三世界重新返回世界体系时,当经济真正开始了它的全球化时,1800 年—2000 年这三百年所形成的世界体系将被打破,●在文化上“欧洲中心主义”将被真正解构,就中国来说,历史仿佛又回到了它的起点:1500 年—1800 年,但这次西方遇到的是一个再次逐步强大的东方,一个迅速发展的中国,一个部分吸收了西方文化的东方文化。

19 世纪以来的文化结构必须被打破,中西双方应回到一个平等的起点上,重建世界体系,重新开始不同文化的平等对话。正是在这段历史中,我们看到“五四”以来所困扰中国思想界的“现代与传统”“东方与西方”的二元结构已被化解。

这段历史告诉我们:以基督教为代表的西方宗教哲学思想,的确包含着许多西方思想文化的精华,虽然在当时它是中世纪的官方意识形态,但正是通过它中国人知道了希腊、知道了罗马文化的重要内容。尤其是利玛窦所确立的“适应路线”更为文化的交流与融合开辟了一条新路,利玛窦的思想尽管有着内在的矛盾,但若同今日的“欧洲中心主义”相比,无疑是西方人的一份极其珍贵的思想遗产。就中国来说晚清所确立的“节取技能而禁传其学术”

① 利奇温著:《18 世纪中国与欧洲文化的接触》,第 132 页。

② 参阅贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》;王国斌:《转变中的中国:历史变迁与欧洲经验的局限》,江苏人民出版社,1998 年;王加丰:《扩张体制与世界市场的开辟》,北京大学出版社,1999 年;伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》,高等教育出版社,1998 年。在全球化的今天,“世界体系”问题日益引起人们的关注,以“欧洲中心主义”的立场所建造的“世界体系”必然要被打破,这将对重新说明中西关系产生重要的影响。

的路线无疑是一条将中国引向死路的路线。而徐光启等人则为我们今天吸收西方文化，尤其是吸收西方宗教和哲学思想方面留下一份宝贵的文化遗产。^①文化是可以沟通、相容、相互吸收的，中国文化对佛教文化的吸收就证明了这一点，对待西方文化也应走融合之路，会通之路。我们应拿出当年儒学吸收佛教之勇气，放开胸襟，立足本土，积极同基督教代表的西方文化、近现代西方哲学、政治文化展开对话，重建中国文化。

同时这段历史又告诉我们：中国的传统并不是完全与近现代社会相冲突的，中国宗教和哲学思想并不是与现代思想根本对立的，在我们的传统中，在我们先哲的思想中有许多具有同希腊文明一样永恒的东西，有许多观念同基督教文明一样具有普世性。只要我们进行创造性的转化，中国传统哲学的精华定会成为中国现代文化的有机内容。东方在世界体系中也并非无足轻重，在西方走向世界时，东方无论在思想上还是在经济上都起着不可取代的作用。同样，在西方近代思想的形成过程中，“欧洲中心主义”并不是其主流，在伏尔泰的《风俗论》中，他丝毫没有白种人的优越感；在维科的《新科学》中，民族平等是其基本准则，^②这说明我们应从更长的历史，从全球化新的视角，从近五百年来中西文化互动的历史中重新梳理世界近代思想的形成过程。

- ① 王晓胡：《基督教与帝国文化》第9章，中国现代文化学会主编：《东西方文化交融的道路与选择》；许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》。
- ② 伏尔泰说：“我们在其他篇章里，也曾一再指出，跟一个例如中国这样的民族争夺它那些名副其实的名望是何等鲁莽笨拙。我们以欧洲而论，没有哪一家名门贵族的古老程度能比得上中国的那些世家。”“我们不过是昨天的人，是刚刚开拓了荒野森林的凯尔特族的后裔。我们还是不要去打扰中国人和印度人，让他们安安静静地享受他们的锦绣河山和古老文化吧。”《风俗论》，第319、330页。

也正是在这个意义上,本书努力从中西两个方面同时研究,将“西学东渐”和“东学西传”作为一个整体,试图探讨世界近代思想形成的历史过程。在全球化的今天,我们如何理解和接受西方文化,如何理解中国文化在全球文化中的地位和作用,如何确立传统文化在现代化价值体系中的地位和作用,这已是一个十分紧迫而又重要的文化问题。本书的目的就在于从历史的视角揭示西方文化对中国文化的价值,中国文化对西方文化的价值,说明其“中西会通”的必要性。而这种论证和揭示不是立足于纯理论上的分析,而是立足于中西思想交流的实际历史过程。我们应从中西方第一次思想对话的历史中汲取智慧,因为思想从来不能离开历史的大地飞翔,轻视、无视历史的思想创造是注定要失败的,因为厚重的历史凝聚着一代代哲人的思考,绕过他们几乎是不可能的。

附录一

参 考 文 献

中文参考文献

1. 侯外庐等:《中国思想通史》,人民出版社 1980 年版。
2. 方豪:《中西交通史》,岳麓书社 1989 年版。
3. 永瑛等:《四库全书简明目录》,古典文学出版社 1957 年版。
4. 永瑛等:《四库全书总目》,中华书局 1995 年版。
5. 刘俊文等:《四库全书存目丛书·目录索引》,齐鲁书社 1997 年版。
6. 沈福伟:《中西文化交流史》,上海人民出版社 1995 年版。
7. 曹增友:《传教士与中国科学》,宗教文化出版社 1999 年版。
8. 李约瑟:《中国科学技术史·天文学》第二分册,科学出版社 1987 年版。
9. 江晓原:《天学外史》,上海人民出版社 1999 年版。
10. 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》,中国人民大学出版社 1992 年版。

11. 王萍:《西方算学之输入》,台湾精华印书馆 1980 年版。
12. 徐宗泽编著:《明清间耶稣会上译著提要》,中华书局 1989 年版。
13. 陶亚兵:《中西音乐交流史稿》,中国人百科出版社 1994 年版。
14. 费赖之著,耿升译:《在华耶稣会士列传及书目》,中华书局 1995 年版。
15. 吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社 1994 年版。
16. 尹大贻:《基督教哲学》,四川人民出版社 1987 年版。
17. 傅乐安:《托马斯·阿奎那传》,河北人民出版社 1997 年版。
18. 赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,人民出版社 1994 年版。
19. 利玛窦:《天主实义》。
20. 利类思:《超性学要》。
21. 罗明坚:《天主圣教实录》,《天主教东传文献续编》本。
22. 艾儒略:《万物真原》,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册,辅仁大学出版社 1996 年版。
23. 杨廷筠:《代疑篇》,见《天主教东传文献》第一册,台湾学生书局 1966 年版。
24. 艾儒略:《三山论学记》,见《天主教东传文献续编》,台湾学生书局 1966 年版。
25. 陈卫平:《第一页与胚胎》,上海人民出版社 1992 年版。
26. 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社 1994 年版。
27. 林金水:《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社 1996 年版。
28. 张恺:《庞迪我与中国》,北京图书馆出版社 1997 年版。

29. 何俊:《西学与晚明思想的断裂》,上海人民出版社 1998 年版。
30. 钟鸣凡:《杨廷筠——明末天主教儒者》,比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心 1987 年版。
31. 刘述先:《儒家思想意涵之现代阐释论集》,台湾中央研究院中国文哲研究所筹备处 2000 年版。
32. 黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆 1985 年版。
33. 李泽厚:《世纪新梦》,安徽文艺出版社 1999 年版。
34. 王阳明:《传习录》。
35. 朱熹:《朱子语类》。
36. 毕方济:《灵言蠹勺》,见《天学初函》。
37. 叶秀山:《前苏格拉底哲学研究》,三联书店 1982 年版。
38. 叶秀山:《苏格拉底及其哲学思想》,人民出版社 1986 年版。
39. 苗力田主编:《古希腊罗马哲学》,中国人民大学出版社 1989 年版。
40. 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆 1982 年版。
41. 范明生:《柏拉图哲学述评》,上海人民出版社 1982 年版。
43. 夏瑰琦编:《圣朝破邪集》,香港建道神学院 1996 年版。
44. 谢和耐著、耿升译:《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,上海古籍出版社 1991 年版。
45. 李泽厚:《论语今读》,安徽文艺出版社 1998 年版。
46. 李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1985 年版。
47. 李泽厚:《己卯五说》,中国电影出版社 1999 年版。
48. 杜维明:《现代精神与儒家传统》,三联书店 1997 年版。
49. 余敦康:《中国哲学论集》,辽宁大学出版社 1998 年版。
50. 梁启超:《中国近三百年学术史》,台湾中华书局 1958 年

版。

51. 肖萑夫、许苏民：《明清启蒙学术流变》，辽宁教育出版社 1995 年版。

52. 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

53. 罗光：《天主教教义》，台湾辅仁大学出版社 1985 年版。

54. 马清槐译：《阿奎那政治著作选》，商务印书馆 1997 年版。

55. 何怀宏：《良心论》，上海三联书店 1994 年版。

56. 何光沪：《多元化的上帝观》，贵州人民出版社 1991 年版。

57. 钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（1—4），辅仁大学出版社 1996 年版。

58. 利玛窦著，刘俊余、王玉川译：《中国传教史》，台湾光启社 1986 年版。

59. 利玛窦著，罗渔译：《利玛窦通信集》，台湾光启社 1986 年版。

60. 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局 1990 年版。

61. 朱谦之：《中国景教》，人民出版社 1989 年版。

62. 罗香林：《唐元二代之景教》，香港中国学社 1966 年版。

63. 方豪：《中国天主教史人物传》，香港公教真理学会 1970 年版。

64. 张奉箴：《福音流传中国史略》，台湾辅仁大学出版社 1971 年版。

65. 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1996 年版。

66. 史景迁著，廖世奇等译：《文化类同与文化利用》，北京大学出版社 1997 年版。

67. 张增信：《明季东南中国的海上活动》，台湾中国学术著作

奖助委员会 1988 年版。

68. 李天纲:《中国礼仪之争:历史文献和意义》,上海古籍出版社 1998 年版。

69. 周景谦:《中葡外交史》,商务印书馆 1998 年版。

70. 魁奈著、谈敏译:《中华帝国的专制制度》,商务印书馆 1992 年版。

71. 马启春:《中欧文化交流史》,辽宁教育出版社 1993 年版。

72. 李金明、廖大河:《中国古代海外贸易史》,广西人民出版社 1995 年版。

73. 门多萨著、何高济译:《中华大帝国史》,中华书局 1998 年版。

74. 张弘:《中国文学在英国》,花城出版社 1991 年版。

75. 包乐史著、庄国上译:《中荷关系史》,荷兰路口店出版社 1989 年版。

76. 利奇温著、朱杰勤译:《18 世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆 1962 年版。

77. 艾田蒲著、钱林森等译:《中国之欧洲》,河南人民出版社 1994 年版。

78. 许明龙:《欧洲 18 世纪“中国热”》,山西教育出版社 1999 年版。

79. 罗瓦、冯棠、孟华等:《法国文化史》,北京大学出版社 1997 年版。

80. 范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,上海外语教育出版社 1991 年版。

81. 曾德昭著、何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社 1999 年版。

82. 杜文凯编:《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社

1983 年版。

83. 博克舍编注、何高济译:《16 世纪中国南部行记》,中华书局 1990 年版。

84. 韩琦:《中国科学技术的西传及其影响》,河北人民出版社 1999 年版。

85. 陈受颐:《康熙几暇格物论的法文节译本》,见《中欧文化交流史论丛》,台湾商务印书馆 1970 年版。

86. 潘吉星主编:《李约瑟文集》,辽宁教育出版社 1986 年版。

87. 潘吉星:《中外科学交流史》,香港中文大学出版社 1993 年版。

88. 卫茂平:《中国文学对德国文学影响史述》,上海外语教育出版社 1996 年版。

89. 陈铨:《中德文学研究》,辽宁教育出版社 1997 年版。

90. 罗光:《教廷与中国使节史》,台湾光启社 1967 年版。

91. 陈垣编印:《康熙与罗马使节关系文书》。

92. 安田朴、谢和耐著、耿升译:《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》,巴蜀书社 1993 年版。

94. 石川幸之助著、张宏英译:《中西文化之交流》,商务印书馆 1930 年版。

95. 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社 1985 年版。

96. 楼宇烈、张西平主编:《中外哲学交流史》,湖南教育出版社 1998 年版。

97. 赫德逊著、王遵仲等译:《欧洲与中国》,中华书局 1995 年版。

98. 任继愈主编:《国际汉学》第一期,商务印书馆 1995 年版。

99. 任继愈主编:《国际汉学》第二、三、四期,大象出版社。

100. 伏尔泰著、梁守锵译：《风俗论》，商务印书馆 1996 年版。
101. 伏尔泰著、王燕生译：《哲学辞典》，商务印书馆 1997 年版。
102. 伏尔泰著、吴模信译：《路易十四时代》，商务印书馆 1997 年版。
103. 孟华：《伏尔泰与孔子》，新华出版社 1993 年版。
104. 谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，上海人民出版社 1998 年版。
105. 孟德斯鸠著、张雁深译：《论法的精神》，商务印书馆 1997 年版。
106. 孟德卫著、张学智译：《莱布尼茨与儒学》，江苏人民出版社 1998 年版。
107. 秦家懿编译：《德国哲学家论中国》，三联书店 1993 年版。
108. 夏瑞春编、陈爱政等译：《德国思想家论中国》，江苏人民出版社 1989 年版。
109. 杨武能：《歌德与中国》，三联书店 1991 年版。
110. 斯当东著、叶笃义译，《英使谒见乾隆纪实》，上海书店 1997 年版。
111. 佩雷菲特著、王国卿等译：《停滞的帝国：两个世界的撞击》，三联书店 1993 年版。
112. 维古尔·毕诺著、耿升译：《中国对法国哲学思想形成的影响》，商务印书馆 2000 年版。
113. 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社 1997 年版。
114. 中国现代文化学会主编：《东西方文化交融的道路与选择》，四川人民出版社 1993 年版。
115. 朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海人民出版社

1994 年版。

116. 许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社 2000 年版。
117. 《天学初函》。
118. 《天主教东传文献》。
119. 《天主教东传文献续编》。
120. 《天主教东传文献三编》。

外文参考文献

1. Lewis A. Maverick, “*China A Model For Europe*”, Paul Anderson Company, 1946.
2. Noel Golvers, “*The Astonomia European of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687)*”, Steyler Verlag 1993.
3. Peng Yoke Ho, “*China and Europe: Scientific and Technological Exchanges From the Sixteenth to Eighteenth Centuries*”; Thomas H. C. Lee, “*China and Europe*”, The Chinese University Press 1991.
4. Mayching Kao, “*Europe Influences in Chinese Art, Sixteenth to Eighteenth Centuries*”.
5. Ming Wilson & John Cayley, *Europe Studies China*, Han-Shan Tang Books, 1995.
6. Knud Lundaek, *Joseph de Prémare (1667—1736)*, S. J. *Chinese Philology and Figurism*, Aarhus University Press 1991.
7. John D. Young, “*Confucianism and Christianity*”, Hong Kong 1983.
8. Nicolas Standert, S. J. , “*The Fascinating God*”, Rom 1995.
9. D. E. Mungello, (ed,) “*Sino-Western Cultural Relation Jour-*

nal 1979—1998.

10. Charles E. Ronan, S. J. and Bonie B. C. Oh, “*East Meets West :The Jesuits in China 1582—1773*”, Chicago 1988.

11. Tiziana Lippiello and Rom Malex (eds), “ ‘*Scholar from the west*’ *Giulio Aleni S. J. (1582—1649) and the Dialogue Between China and Christianity*”, Nettetal 1997.

12. Gianni Griveller, “*Preaching Christ in Late Ming China*”, Taipei 1997.

13. D. E. Mungello, “*Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*”, Stuttgart 1985.

14. Pau A. Rule, “*Kung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*”, Allen & Unwin 1986.

15. Yu Dong, “*Catalogo Delle Opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apotolica*”, Vaticana 1996.

16. Kund Lundback, “*The First Traslation From A Confucian Classic in Europe*”; *China Mission Studies (1500—1800)*, Bulletin 1977.

17. J. S. Cummins, “*Jesuit and Friar in the Spanish to the East*”, London 1986.

18. A. Dudink, “*Matteo Ricci in the Footesteps of Chen Liang*”; *Le Marche e l’ Oriente una Tradizione Ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*”, Rom 1998.

19. George Minamik, S. J. , “*The Chinese Rites Controversy*”, Loyola University Press 1985.

20. “*100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1654—1941)*”, Translation by Donald F. St. Sur, S. J. The Ricci Institute for Chinese—Western Cultural History 1992.

21. E. J. Van Kley, "Chinese History in Seventeenth Century European Reports", *Actes Du III Colloques International de Sinologie VI*, Paris 1983.

22. D. E. Mungello (ed), "*The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*", Steyler Verlag 1994.

23 D. F. Lach, "*Asia in the Making of Europe*", Chicago 1977.

24. Melis, Giorgio, "Chinese Philosophy and Classics in Works of Martino Martini S. J. (1614—1661)", *International Symposium on Chinese—Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China*", Taipei 1983.

25. D. E. Mungello, "Aus den Anfängen der Chinakunde in Europa 1687—1770"; Hartmut Walravens, "*China Illustrata Das Europäische Chinaverständnis im Spiegel Des 16. bis 18. Jahrhunderts*", Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1987.

26. Claudia von Collani, "Philippe Couplet's Missionary Attitude Towards The Chinese in Confucius Sinarum Philosophy"; Jerome Heyndrickx, C. I. CM (ed), "*Philippe Couplet, S. J. (1623—1693): The Man Who Brought China to Europe*", Steyler Verlag 1990.

27. E. Letes, "Confucianism in Eighteenth —Century England: Natural Morality and Social Reform"; *Actes Du II Colloque International de Sinologie IV*, Paris 1980.

28. Claudia von Collani, "*P. Joachim Bouvet S. J. ; Sein Leben und Sein Werk*", Steyler Verlag 1985.

29. M. Henri Cordier, *L' Imprimerie Sinoeuropéenne en Chine*, Paris.

30. John W. Witek. S. J. , "*Controversial Ideas in China and Eu-*

rope: A Biography of Jean François Foucquet, S. J. (1665—1741)”, Rom 1982.

31. W. Watson, “Interpretation of China in Enlightenment: Montesquien and Voltaire”, *Actes Du II Collocoque International de Sinologie IV*, Paris 1980.

32. Rita Widmaier, “Leibniz and China : From Natural Theology to Ture Philosophy”, *Actes Du VI Colloque International de Sinologie*, Chatilly 1989.

33. G. W. Leibniz, “*Das Neueste von China (1697)*”; “*Novissima Sinica*”, Köln 1979.

34. Kulia Ching and Willar G. Oxtoly, “*Moral Enlightenment Leibniz and Wolff on China*”, Steyler Verlag 1992.

35. Vorgelet von Jong -Su Ahn , “*Leibniz Philosophie und die Chinesische Philosophie*”, Konstanz 1990.

36. Herausgegeben von Widmaier, “*Leibniz Korrespondiert mit China*”, Frankurt am Main 1990.

37. John W. Witek, S. J. (ed), “*Ferdinand Verbiest, S. J. (1623—1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*”, Steler Verlag 1994.

38. Iso Kern, “*Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*”, Bern 1992.

39. Matteo Ricci S. J. , “*The True Meaning of The Lord of Heaven (T' ien-chu Shih-i)*”, Translated with Introduction and Notes, Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S. J. A Chinese-English Edition edited by Edward J. Malatesta, S. J. , Paris 1985.

40. Macklerras, Colin, “*Western Images of China*”, Oxford University Press 1989.

41. Der Bodde, “*Chinese Ideas in the West*”, The United States of America 1972.

42. Erik Zürcher Nicolas Standaert S. J. Adrianus Dudink, *Bibliography of the Jesuit Mission in China 1580—1680*, Leiden University 1991.

43. CH’ IEN, CHUNG – SHU, “China in English Literature of the Seventeenth Century”, *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography, new series*, I(1940)

附录二

译名对照表

- 利玛竇(Matteo Ricci, 1552—1610)
庞迪我(Didace de Pantoja, 1571—1618)
熊三拔(Sabbathin de Ursis, 1575—1620)
阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior, 1574—1659)
邓玉函(Jean Terrenz, 1576—1630)
汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666)
南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)
蒋友仁(Michel Benoist, 1715—1774)
罗雅谷(Jacques Rho, 1593—1638)
艾儒略(Jules Aleni, 1582—1649)
安文思(Gabriel de Magalhaens, 1609—1677)
利类思(Louis Baglio, 1606—1682)
龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)
金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)
徐日昇(Thomas Pereira, 1645—1708)
德理格(Pedrini, Theodricus, 1670—1746)
郎世宁(Giuseppe Castiglione, 1688—1766)
王致诚(Jean - Denis Attiret, 1702—1768)

- 傅泛际(François Furtado, 1587—1653)
高 志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640)
陆安德(Andre - Jean Lubelli . 1610—1683)
托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1226—1274)
罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)
亚里士多德(Aristoteles , 公元前 384 — 前 322 C.)
奥古斯丁(Aurelius Augustinus. 354—430)
安瑟伦(Anselmus 1033—1109)
孙璋 (Alexandre DE La Charne . 1695—1767)
孟儒望(Jean Monteiao. 1603—1648)
利安当(Antonio de Santa Maria, 1602—1669)
柏拉图(Platon , 公元前 427—前 347 C.)
毕方济(François Sambiasi . 1582—1649)
西塞罗(Marcus Tullius cicero , 公元前 106—前 43 C.)
彼特拉克(Petrarca, Francesco . 1304—1373)
卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)
范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606)
门多萨(Juan Gonzalez De Mendoza, 1545—1615)
曾德昭(Alvare de Semedo, 1585—1658)
约翰·韦伯(Webb, John, 1611—1672)
巴耶(Bayer, Gottlieb Siegfried. 1694—1738)
宋君荣(Antoine Gabil, 1689—1759)
韩国英(Pierre - Martial Cibot, 1727—1780)
钱德明(Jean - Joseph - Marie Amiot, 1718—1793)
杜赫德(Jean - Baptiste Du Halde, 1674—1743)
戴进贤(Ignace Kögler, 1680—1746)
徐懋德(André Pereira, 1690—1743)

- 汤尚贤 (Pierre - Vincent de Tartre, 1669—1724)
 闵明我 (Philippe - Marie Grimaldi, 1639—1712)
 安东尼·科林斯 (Anthony Collins, 1676—1729)
 廷得尔 (Willian Tindal, 1653—1733)
 哥尔德史密斯 (Goldsmith, Oliver 1730—1774)
 贝克莱 (George Berkeley, 1685—1753)
 休谟 (David Hume, 1711—1776)
 笛福 (Daniel Defoe, 约 1660—1731)
 魁奈 (François Quesnay, 1694—1774)
 康德 (Immanuel Kant, 1724—1804)
 赫尔德 (Johann Gottfried von Herder, 1744—1803)
 歌德 (Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832)
 柏应理 (Philippe Couplet, 1623—1692)
 李明 (Louis Le Comte, 1655—1728)
 白晋 (Joachim Bouvet, 1656—1730)
 马若瑟 (Joseph-Henri-Marie de Premare, 1666—1735)
 沙勿略 (Efrancois Xavier, 1506—1552)
 殷铎泽 (Prosper Intorcetta, 1625—1696)
 聂伯多 (Pierre Cunevari, 1594—1675)
 何大化 (Antonio de Couvea, 1592—1677)
 潘国光 (François Brancati, 1607—1671)
 李方西 (Jean-François Ronusi de Ferrarjis, 1608—1671)
 成际理 (Felicien Pacheco, 1622—1686)
 利玛竇 (Mathias de Maya, 1616—1670)
 聂仲迁 (Adrien Greslon, 1614—1695)
 穆迪我 (Jacques Motel, 1618—1692)
 刘迪我 (Jacoques Le Favue, 1610—1676)

- 洪度贞(*Humbert Augery*, 1616—1673)
鲁日满(*François de Rougement*, 1624—1676)
苏霖(*Joseph Suarez*, 1656—1736)
安多(*Antoine Thomas*, 1644—1709)
马戛尔尼(*George Lord Macartney*, 1737—1806)
雷孝思(*Jean - Baptiste Regis*, 1663—1738)
冯秉正(*Joseph - François - Marie - Anne de Moyriac de Mailla*,
1669—1748)
刘应(*Claude de Visdelon*, 1656—1737)
恩理格(*Christian Herdtricht*, 1624—1684)
培尔(*Pierre Bayle*, 1647—1706)
马勒伯朗士(*Nicolas Malebranche*, 1638—1715)
沃尔夫(*Christian Wolf*, 1679—1754)
莱布尼茨(*Gottfried Wilhelm Leibniz* 1646—1716)
张诚(*Jean François Gerbillon*, 1654—1707)
卜弥格(*Michel Borm*, 1612—1659)
殷弘绪(*François - Xavier d'Entrecolles*, 1662—1741)
汤执中(*Pierre d'Incarville*, 1706—1757)
巴范济(*François Passio*, 1551—1612)
德礼贤(*Pasquale D'Elia*, S. J., 1890—1963)
郭纳爵(*Ignace da Costa*, 1599—1666)
阎当(*Charles Maigrot*, 1652—1730)
白乃心(*Jean Gruber*, 1623—1680)
卫方济(*François Noël*, 1651—1729)
巴多明(*Dominique Parrenin*, 1665—1741)
纪理安(*Bernard - Kilian Stumpf*, 1655—1720)
傅圣泽(*Jean - François Foucquet*, 1663—1740)

附录三

图 片



利玛窦与汤若望像



左图 利玛窦与徐光启像

左下图 身着青朝官服的汤若望

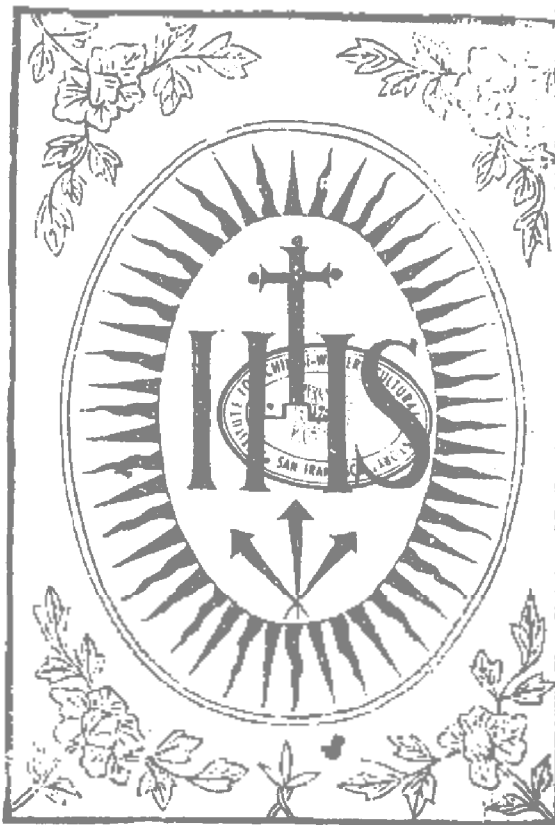
右下图 南怀仁像



天主聖教實錄

*compendium legis
divinae
a P. Joanne Thomeo
S. J.
1674. in 1. 54*

右图 罗明坚的《天主圣教实录》

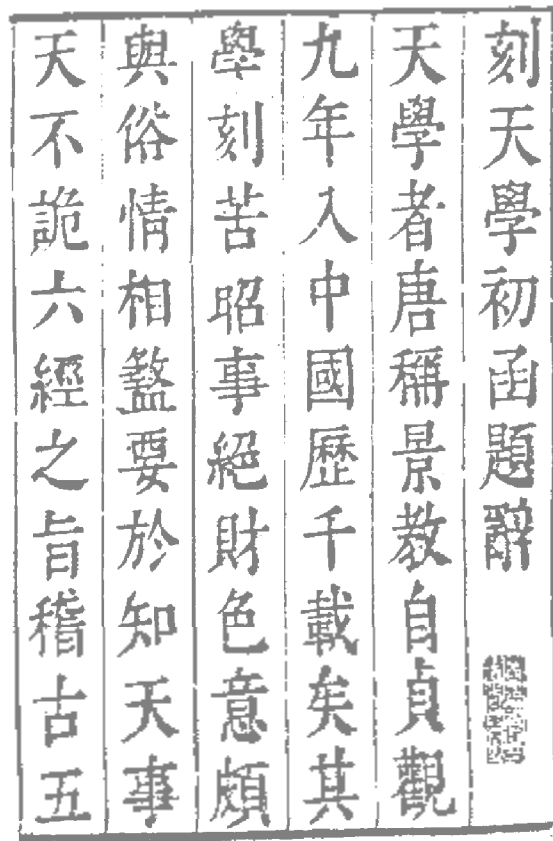


左图 此图为《天主圣教实录》中的插图



Bib. Sin. 2. 46
Dei Solida Pars.
Liber sinicus editus à Patre
Matthaeo Ricciò Soc. Jesu.

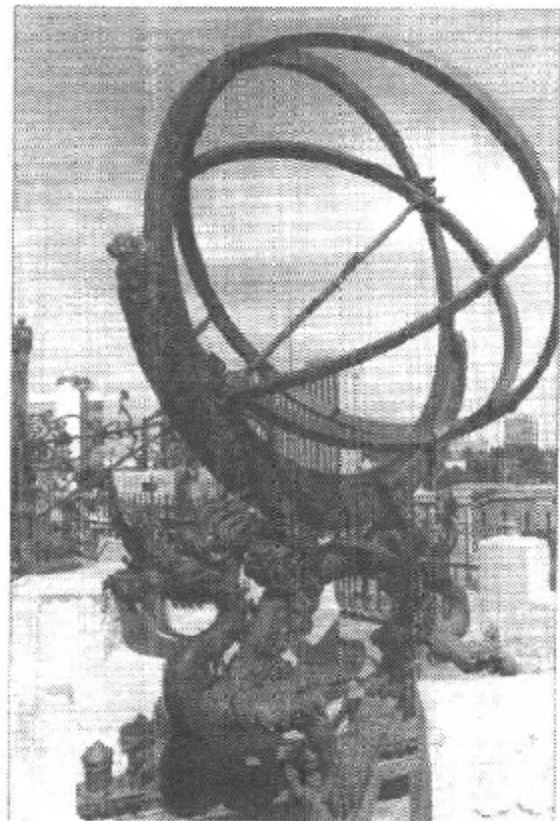
左图 利玛窦的《天主实义》



右图 《天学初函题辞》



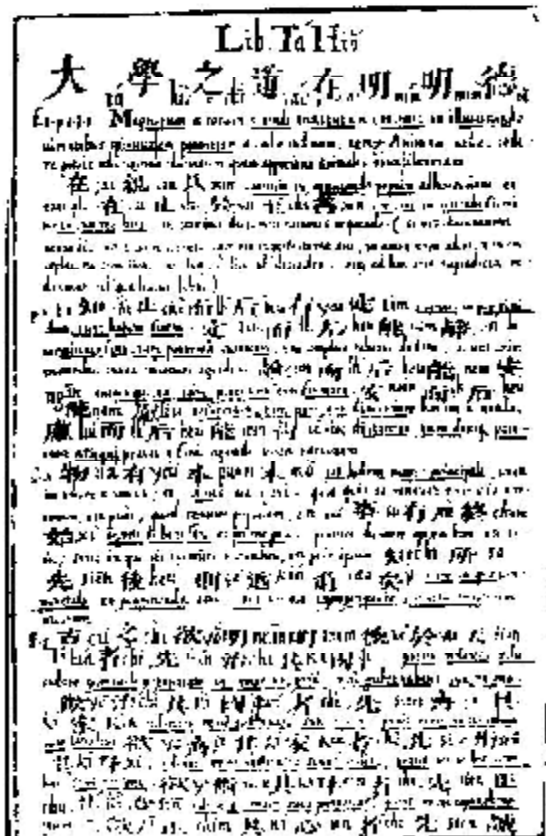
左图 艾儒略的《出像经解》中的插图



右图 北京古观象台上的南怀仁制的天文仪器



上图 L. J. 巴尔布绘的
16—17 世纪的中国地图



左图 罗明坚的拉丁文译
《大学》封页



左图 莱布尼茨
《中国新事》一书封面



右图 柏应理《中国哲学家孔子》一书中的孔子像



白晋《康熙皇帝传》一书中的康熙像

后 记

1990 年在任继愈先生的直接关照下，我调入了北京图书馆工作。1992 年在任先生指导下，我和几位同仁开始编辑《国际汉学》。在此期间我的学术方向发生了重要的转折，我开始对明清间的中西文化交流史产生了浓厚的兴趣，并进而开始在明清天主教史和西方早期汉学史两个相关的领域同时着力进行研究。正是任先生的支持和指导使我下定了决心，在以后的近十年中，耳闻目染，多方受启于任先生的教诲。在我完成这部书稿时，我首先感谢的是任继愈先生，正是在他的呵护与教诲下，我在工作和学术两个方面才迈出了新的步伐。如果说这本书在前辈学者的基础上还取得一些进展的话，这首先应归功于近十年来任先生对我的帮助和指导，这部书首先是献给他的。

近十年来对我学术方向产生重要影响的另一个人是德国汉学家、德国著名汉学期刊《华裔学志》原主编弥维礼（*Wilhelm K. Müller*）教授。最初经薛华老师介绍，我和杨煦生、崔灿、魏建平等几个朋友成为他和他的同事孙志文（*Arnold · Sprenger*）门下的德语学生，以后才逐渐知道了《华裔学志》的历史，陈垣早年关于中国基督教史的论文、张星烺的《中西交通史料汇编》、考狄的《汉学书目》等一大批中外文书籍经他的介绍很快出现在我的面前，一个新的学术方向渐渐清晰了。以后在他的指导下我系统检索了民国以来学术界对中国天主教史的研究，并利用工作之便对北堂藏

书做了一些初步的调查,这算初步完成了“辨章学术,考镜源流”。现在回想起来,若无弥教授的点拨,若没有他对我几年埋头基本文献、清理学术思路与成果做法的支持,我是很难这么顺利进入这个领域的。因此我的这部书也是献给他的,以感谢他多年来对我的支持与帮助。

1994 年末—1996 年初我在德国汉学重镇《华裔学志》研究所做了一年多的访问学者,研究所幽静的环境,丰富的藏书,广泛的学术网络,给我的研究提供了极大的方便。奥古斯丁教堂的钟声伴着夕阳落下而缓缓响起,科隆大教堂的雄姿倒映在莱茵河的碧波之中,正是在这个宁静的环境中,在每日迎着晨风,踏着厚厚的落叶散步的途中,我更加认识到这一学术方向的价值与意义,并初步定下了从中国和西方两个方面同时进行明清间中西文化交流史研究的方法,《华裔学志》的特殊地位和历史,更使我看清了明清天主教史与西方早期汉学的内在联系。当我完成这部书稿时,我特别感谢《华裔学志》的主编马雷凯(Roman Malek, S. V. D.)博士、巴佩兰(Barbara Hoster)女士以及研究所和“中国中心”的各位先生和女士,感谢他们给我的关心与帮助。

近年来几次到欧洲访问,走访了一些图书馆,拜访了一些学者,他们或提供资料,或发表高论,对我的研究都给予了不少帮助和启示,与美国一些学者的联系大多采取“以文会友”的办法,他们在书信往来中也给我提供了不少文献与书籍,对这些学者在这里一并表示感谢。他们是:荷兰莱顿大学汉学院的许理和(Erik Zürcher)教授、伊维德(Wilt L. Idema)院长、吴荣儿(Joyce Yung-tzu Wu)馆长,比利时鲁汶大学汉学系的钟鸣旦(Nicolas STANDAERT)教授、杜鼎克(A. Dudik)教授,鲁汶大学南怀仁文化协会的韩德力(Jerome Heyndrickx)主任、N. Golvers 博士,法国的沙百戛(Jean Charbonnier)博士、德保仁(De Broyn)博士,意大利的柯毅

林(Gianni Griveller)博士,罗马耶稣会档案馆的 Joseph de Cock S. J. 馆长,梵蒂冈图书馆的余冬女士,拿波里大学汉学系主任史华罗(Paolo Santangelo)教授,德国维尔茨堡大学的柯蓝妮(Claudia von Collani)教授,汉堡大学汉学系的余佩荷(Monika Übelhor)教授,德国国家图书馆的魏汉茂(Hartmut Walravens)博士,德国柏林自由大学汉学系的罗梅林(Mechthild Leutner)教授,波恩大学汉学系的顾彬(Wolfgang Kubin)教授和莫芝宜佳(Monika Motsch)教授,德国 KAAD 基金会的汉克杰(Heinrich Geiger)博士,慕尼黑图书馆东亚部主任杜亚风(Alfons Dufey)博士,德国资深的老汉学家傅吾康(Wolfgang Franke)教授,德国《华裔学志》(Monumenta Serica)研究所的雷立柏(Leopold Leeb)博士,德国特立尔大学原汉学系主任乔伟(Josef W. Chiao)教授,美国《中西文化交流史》主编孟德卫(D. E. Mungello)教授,乔治城大学的魏若望(John W. Witek)教授,美国玛利诺宗教与文化研究中心的魏扬波(Jean-Paul Wiest)博士、梅欧金(Eugenio Menegon)博士,加拿大维真学院的许志伟教授,特别是旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所已故的马爱德(Edward J. Malatesta)所长和现任所长吴小新(Xiaoxin Wu)博士给予我很多的支持,在这里对已故的马爱德先生表示深深地怀念,对吴小新博士表示感谢。明清间中西文化交流史的研究本身是一项开放性的国际学术事业,我希望通过这本不太成熟的著作与更多的朋友建立联系,以推动这项研究的发展。

在研究的过程中也得了国内学界前辈或同仁的支持,中华书局的谢方先生,浙江大学的黄时鉴教授,北京大学的严绍璦教授、孟华教授、刘东教授、荣新江教授、楼宇烈教授、杨保筠教授,清华大学的何兆武先生、王晓朝教授,北京语言文化大学的阎纯德教授,中国人民大学的杨慧林教授、米辰峰教授、李秋零教授,中国社会科学院历史所的张恺研究员、何高济研究员、耿升译审、万明副