

圣俗之间

思想之旅书系

孙尚扬 著



中国广播电视出版社

530152



530152

孙尚扬 著



中国广播电视出版社

北京广播学院

赠书

广播电视研究中心

图书在版编目(CIP)数据

圣俗之间/孙尚扬著. - 北京:中国广播电视出版社,
1999.8

(思想之旅书系)

ISBN 7-5043-3250-X

I. 圣… II. 孙… III. ①基督教-影响-儒家-哲学思想-研究②东西文化-对比研究 IV. G0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 07174 号

圣俗之间

作者:	孙尚扬
责任编辑:	王平
责任校对:	谭震
出版发行:	中国广播电视出版社
电话:	66093580 66093583 68013201
社址:	北京复外大街2号(邮政编码 100866)
经销:	全国各地新华书店
印刷:	地矿部保定地质工程勘察院美术胶印厂
开本:	850×1168毫米 1/32
字数:	170(千)字
印张:	9.125
版次:	1999年7月第1版 1999年7月第1次印刷
印数:	4000册
书号:	ISBN 7-5043-3250-X/B·82
定价:	15.00元

B91
SSY

(版权所有 翻印必究·印装有误 负责调换)

思想之旅书系

我是如何“误入歧途”的^①

(代 序)

壹 由中国哲学史转向中国 基督教史研究的历程

近年来，在大陆地区兴起了一个宗教研究的热潮，基督教的研究虽然不如佛教和道教那样如日中天，但较之1949年之后的三十多年间则可以说有了长足的发展和进步。目前的研究领域大体集中在以下几个方面：基督教哲学的介绍和研究（如赵敦华教授的《基督教哲学1500年》）、现代西方基督神学的介绍和研究（如在大陆出版的刘小枫著作《走向十字架上的真》）、汉语基督神学的建构（以刘小枫为代表，他目前虽定居香港，但他自认为其学术语境在大陆）、中国基督教史、基督教与中国文化的对话与会通等，目前也有几位博士生在做有关《圣经》的博士论文。

据说，港台及北美华人神学界对这种现象非常关注，其心情和态度也比较复杂，至少是忧喜参半。1996年下半年，海外华人神学界和宗教界早些时候对文化基督徒、中国亚波罗现象、SMSC (Scholars in Mainland China Studying Christianity, 中国大陆研究基督教的学者) 的描述和研究在大陆也引起了一些回响。北大宗教学系的一个研讨班就曾专门讨论过这个问题。就我个人而言，比较倾向于这样的看法，即：对大陆的 SMSC 的研究和评判应充分考虑 SMSC 的学术境遇或其他可能会对学术产生影响的各种因素，至少要有一种史学家陈寅恪先生所倡导的“了解之同情”。至于对这种现象做出终审式的判定，我以为为时尚早。我本人还认为，这种现象至少有一点值得肯定，即：它有可能使一门本不该被排斥却长期被忽视的学科在大陆得到稳固而又开放的确立和建设。

总之，不论是褒是贬，目前的基督教研究在大陆确已达到温热，虽然还只是温热，但我本人当年做博士论文时寂寞难耐要令人欣慰得多。

我是 1986 年进入北大哲学系中外哲学史博士班的，指导教师是中国哲学与文化这个领域里的著名学者汤一介先生。那时正是“文化热”时期，五四前后提出、后来未被彻底解决的一些文化问题重新被提出来进行讨论。这次文化热实际上是思想长期被禁锢之后的一次文化启蒙运动，表现了当时知识界在意识形态解魅之后对新的价值理念的探求。这次文化热的积极意义应当充分肯定。不过，

毋庸讳言的是，就学理而言，文化热也有失之浮泛、大而无当的地方。例如，我们发现，文化热中很多关于中西文化之异同的观点都可以在五四前后的有关论著中找到。梁漱溟先生把五四前后的观点重述多遍，仍然非常受欢迎。作为一名博士生，我当时在与同学和朋友的交谈中，觉得文化研究似乎陷入了怪圈，自己又难以超拔此种现状。于是，在与导师商议后，决定博士论文的选题定在西学输入的范围之内，后来又决定只做明末一段，最后决定只研究基督教与儒学的关系，其他问题如科学的输入及其与中国文化之间的关系不做重点讨论。这样做的目的是想“小题大做”，切切实实地从具体的历史个案出发，从研究中西文化、宗教之间第一次实质性的交流和冲突着手，一方面揭示出古代形态的中国传统文化与处于新旧之交的西方宗教文化之间的深刻差异，另一方面则试图揭示两种异质文化思想交流融合的可能性及其机制，从而为决定我们对传统文化与外来文化的态度提供一些历史经验和教训。

综上所述，我从中国哲学史转向基督教的研究实际上是从文化问题着手的。在后来的研究中，逐渐感到这是不够的，宗教之间的交流与对话并不能完全化约为文化问题。因此，当友人戏称我“误入歧途”时，大概有多种含义：一是说放下中国哲学这样的显学和正道，而去做中国基督教这样“不伦不类”、成不了大气候的边缘学科；二是说做出来的东西不伦不类，既不是纯宗教，又不是纯哲学。对此，我无言以对。只是希望，长期以来形成的对信

仰的冷漠不至于演变成对宗教研究的冷漠和无知；自己能争气做出一点像样的东西来，“虽不能至，心向往之。”

贰 对我前一阶段研究工作的总结

到目前为止，我在中国基督教史领域里所做的工作还是比较有限的。主要的出版物有《明末天主教与儒学的交流和冲突》（18万字，台湾文津出版社，1992年），《基督教与明末儒学》（20万字，是前者的大陆增订版，东方出版社，1994年，1996年），《利玛窦与徐光启》（11万字，新华出版社，1993年），与人合作翻译出版了美国汉学家史景迁（Jonathan Spence）的著作《利玛窦的记忆之宫》（30万字，辅仁大学出版社，1991年），另外还发表了一些论文。

成果有限的主要原因是，我在博士毕业之后，有一段时间脱离了中國基督教这个领域。1991年7月拿到博士学位后，我进入中国社会科学院哲学所从事研究工作，由于身处中国哲学研究室，我不得不调整自己的研究方向，回到中国哲学上来。在中国社会科学院的五年时间里，主要研究魏晋玄学和现代中国思想史，著有《汤用彤》（收入《世界哲学家丛书》，22万字，台湾东大图书公司，1996年），编有《国故新知论——学衡派文化论著辑要》（系与人合编，36万字，中国广播电视出版社，1995年），也发表了一些论文。1996年6月，我又回到母校，进入

北大宗教学系。现在可以心无旁骛地劳作于基督教这个研究领域了。当然，在中国哲学史领域的研究工作对中国基督教史的研究也很有帮助。

下面，我报告一下我在中国基督教史领域的研究体会，也总结一下教训，向各位讨教。我将主要围绕《基督教与明末儒学》这本书展开。

一、在方法上，我首先把这种研究视为一种语文—历史的科学，特别重视资料的搜集、整理和考辨。这也是北大学风对博士论文的要求。做了以下几项工作：1. 考定《辨学遗牍》后篇《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》的作者为徐光启，而非利玛窦。见该书页40~48。2. 考定冯应京并非像徐宗泽、方豪所说的那样是天主教徒，主要依据是《盱眙县志》，其密友曹于汴为其所撰之墓志铭。见该书页146~148。3. 考定《译几何原本引》的作者为徐光启而非利玛窦（虽然署名为利玛窦），《几何原本》有一序一引，作者皆为徐光启。史景迁在其《利玛窦的记忆之宫》中大量引证该引，以作为研究利玛窦的重要资料，是一大失误。见该书页179~180。4. 纠正了欧洲汉学家的错误，如有人认为利玛窦与莲池和尚（明末四大名僧之一）有通讯联系，实则没有。见该书页43。5. 最近，我又做了一项工作，考定《辟邪集》中《天学初微》和《天学再微》的作者（署名钟始声）实即明末四大名僧之一的蕩益智旭（主要依据其年谱和自传）。6. 注意史料的选择，《利玛窦中国札记》不太可靠，故依据台湾《利玛窦

全集》)。

其次，在方法上，我还努力把解释学的方法引入研究工作，注重前理解在文化互释中的作用；同时也试图摆脱历史决定主义的束缚，而认为传统精神与创造性精神之间的对话可以使文化交流、互释向综合与创造性的转化敞开。

二、《基督教与明末儒学》一书的结构与一些基本观点。该书分上下两篇。上篇集中研究利玛窦，因为他是当时传教士中最突出的代表。上篇主要研究利玛窦所确立的传教策略，他的儒学观及其在欧洲的影响，他在儒学和基督教会通方面所做的理论工作，还有他对儒学主要是宋明理学的批判及其原因和影响。下篇则研究明末士大夫对天学的反应，分为三类：中性的；积极接受的（徐光启、李之藻、杨廷筠）；排斥天学的。以下总结一下我在书中所阐发和最近思考所得出的一些结论：

1. 明末天主教与儒学的对话可以说是儒耶对话史上最典型的一例：对话双方或出于传教策略的考虑，或从中国文化的需要出发，努力创造了一种和平平等的对话氛围，在相互理解和阐释中，为汉语基督神学的发展和中國文化的自我反思与更新提供了颇多理论成果。其经验与教训值得今人认真总结。

2. 由于这次对话是儒耶之间第一次实质性的对话，双方对彼此的真精神真面目还缺乏准确的把握，故所作之会通多是拟同，即是因见表面之相同而作的调和。因而在

对对方的理解与阐释中，有不少出于无知或有意的误读与误释。但这些误读与误释并非全是消极的，很多都充满了创造性，它们至少廓清和拓展了对话双方的想象空间，使文化宗教之间的会通与综合成为可能，也使第一个儒学化了的汉语基督神学系统得以产生。

3. 就对话的影响而言，利玛窦等传教士对中国文化的理解、介绍和阐释为欧洲人塑造了一种较客观积极的“中国观”，也为后来欧洲的启蒙运动提供了充满理性精神的思想资料，而徐光启等中国天主教徒则出于对西方乐土的夸张性想象而确立了“会通以求超胜”的开放竞争观念，此种观念对于西方文化和基督教的输入是至关重要的条件之一。

4. 就对话的方式与特性而言，双方的对话与会通工作主要是在道德领域里进行的，对上帝观、灵魂观的阐发和接受都带有伦理色彩。这一方面说明双方确实有足够的人文主义思想资源展开深入的对话，另一方面，其客观影响则表明这种道德化过分迎合了中国的文化传统和思维习惯，使基督教与世俗文化之间的张力不够彰显，也使基督教的精神内核未能在当时得到实质性的表达和传扬。

5. 就基督教的接受方而言，应以异质宗教精神和文化，尤其应以其超越性的灵性维度为参照系，深入检视自身的生存经验与状况的缺欠。如果对其完满性充满自信，排除异者，必会导致自身不自觉的僵化和更深重的罪性。这是对基督教怀有本能反感或兴趣不大的中国人所当引以

为戒的。

6. 明末的儒耶对话还表明，会通中国文化与基督教思想，以中国人的原发性的历史生存经验和语言表述对基督的认信，进而创发本色化的中国基督神学，是神学发展的一种路向，不可以以境遇的现代性完全否认此种神学尝试——如果我们充分注意历史文化在现代境遇中的生命力的话。

三、不足之处。在研究中，最感吃力的是自己对基督教的理解不够（这大概也是大陆一些研究者中普遍存在的问题，港台神学界已指出这一点）。由于是中国哲学史专业出身，没有受过系统的基督神学与宗教哲学方面的训练，书中对基督教教义尤其是利玛窦时代的基督神学的了解与阐发可能有不够准确和深入的地方。这些都要请各位专家指正。此次来港的一个重要目的就是学习，虽然时间很短，但若能搜集一些研究资料，接受各位先生的指教，一定有助于本人日后的学习和研究。私心还有一个期望，即希望将来能有机会系统地进修或自修，弥补知识与理解方面的欠缺。上学期我就在与北大宗教学系的几位老师和博士生一起学习《圣经》希腊语，希望今后在这方面能有更多的时间学习。

叁 今后的研究计划

我的中长期研究计划是准备在十年内写一部较系统全

面的中国基督教史，主要描述中国基督教的发展，探讨基督教在不同的历史阶段与中国社会和文化的关系，希望能从中为今后中国基督教的开放性发展总结出一些经验和教训。近期的研究则主要集中于本世纪中国基督教的发展，尤其是基督神学的本色化问题。包括：基督教的本色化是否必要，有无可能，本世纪的中国神学家如赵紫宸、谢扶雅、徐宝谦、吴耀宗、吴雷川等人做了哪些工作，提供了哪些启示？等等。我对当代中国大陆知识分子皈依基督教的现象也很关注，这个话题虽然比较敏感，但我也准备花些精力，做点研究。^②由于我的研究主要关涉基督教与中国传统文化及当代文化的关系，因此，我将会花很多精力提高本人在中国传统文化与当代西方宗教哲学和基督神学方面的素养，这样才能增加本人及中国大陆基督宗教研究者与国际学术界对话的实力。这次来贵校希望在与各位先生的交流中，增长见识，提高水平。也希望在资料搜集方面有很多收获。

①本文为作者1997年2月在香港浸会大学的演讲，此次收入本书时略有修改。

②目前本人正在搜集资料，准备与人合作撰写《20世纪基督教哲学在中国》，思考的问题和运思的路向略有变化。

目 录

- 我是如何“误入歧途”的（代序） / 1
- 漫谈宗教对话 / 1
- 基督宗教的传人与中西文化的交流 / 9
- 儒耶对话中的误读及其创造性 / 28
- 皈依者的类型学分析 / 49
- 拟同与接受：“天学”的圣学化与实学化 / 60
- 差异的彰显与意义的阐释 / 71
- 冯应京是不是教徒 / 87
- 叶向高的疑怪与宽容 / 95
- 两个意大利人在中国的命运 / 102
- 利玛窦在中国的传教生涯 / 107
- 利玛窦论人性与道德 / 142
- 利玛窦与佛教 / 160
- 风风雨雨三百年：礼仪之争始末 / 181
- 宗教的情感化与现代中国知识分子的宗教冷漠 / 203

- 文化基督徒琐谈 / 211
- 在启蒙与学术之间：重估《学衡》 / 216
- 汤用彤学述 / 236
- 人文价值守望者的困境与精进 / 258
- 评陈来教授的《人文主义的视界》
- 角色的定位与意义的探寻 / 265
- 《东西交汇看澳门》述评
- 为中国而争吵的“洋人” / 271

漫谈宗教对话

1994年秋季，在美国首都华盛顿举办过一次主题为“统一性与多样性”（Unity and Diversity）的研讨班，主题虽然具有很强的哲学性，但由于与会的二十多位学者绝大多数都具有宗教背景，整个为期十周的研讨班便被染上了浓厚的宗教色彩。给人印象最深的是，来自欧美的基督徒学者总是希望那些“可怜的”，为数极少的无宗教信仰的学者以宗教话语进行思考、陈述，又总是希望那些具有其他宗教背景的学者们以基督教的话语进行思考和陈述。他们对话语权的控制使几位中国学者充分感受到了基督徒的虔诚的宣教精神或精神上的扩张性与排他性，也使对话几乎成为基督徒的独白或基督徒之间的辩论。彼时，作为与会者的我突然想起莱布尼兹（Leibniz）的倡议：应由中国人派遣教士向欧美人宣讲中国宗教。此一想法的冒出决非出于狭隘过时的民族文化优越感或民族主义，而是因为 I 深

感宗教对话当以相互了解为前提，而中国人对西方宗教、文化的了解似乎远远多于西方人对中国宗教、文化的了解。

宗教对话本身体现了当今时代多元化与和解之精神，因而在世界范围内日益引起关注。只要我们注意一下那些由宗教原因引起的冲突，再考虑一下由美国学者亨廷顿假想的 21 世纪文明冲突的前景（儒教国家与伊斯兰教国家联合起来同基督教国家进行对抗），我们就不能不认识到宗教间的对话和沟通是多么重要。但综观宗教对话、交流之历史及相关的研究著述，我们又不能不认识到：宗教对话不是没有原则的。对那些虔诚的基督徒来说，他们最不愿意见到的是宗教对话中无原则的迁就，或对基督教真理的放弃；而对那些来自在文化上一直处于防守地位的知识分子来说，他们最担心的则是后殖民时代通过拥抱施加的宗教征服及其本土文化传统的失落。因此，为宗教对话设立一些规范是非常必要的。但是，谁又能理所当然地处于立法者的地位呢？也许，历史经验和人类共通的理性能帮助我们共同探讨和建立宗教对话的规范和原则。

在宗教对话中，对话双方似乎应当首先承认对方宗教独立的价值和意义。如果双方都绝对地坚持自己的宗教真理和价值标准，并诉诸自己宗教经典（如《圣经》）和启示神学的权威，那么，对话从一开始就会陷入毫无希望的境地。独断主义者往往断定只有自己的宗教才掌握了全部真理，是通往救赎之路的惟一真教或普世宗教，并以此为

标准谴责其他宗教，要求其他宗教的教徒皈依自己的宗教。其结果是，他们要么只能以强力征服异教徒，要么招致对话或传教的全面失败。类似的教训可见诸天主教在华的传教史。明末天主教耶稣会士来华可以说为中国宗教与基督教之间第一次实质性的对话和交流提供了机会，但由于一些严苛的独断主义者过于坚持天主教的纯洁性，不能容忍中国教徒奉行祭祖敬孔仪式和以中国文化典籍中的上帝称述基督教的神（天主），结果使中国教徒面临着是做中国人还是做天主教徒的选择，也使教会内部陷入了长达一百多年的“礼仪之争”，最后以罗马教廷禁止中国教徒行中国礼仪、中国统治者禁止天主教在华传教而告终。一次颇有成效的宗教、文化对话因此而被人为地中断。相反，这次对话的开创者利玛窦神父则真正体现了宗教对话的精神。他对中国宗教、文化的独立价值和意义给予了充分的肯定，以高度赞赏的态度取代轻蔑，以理解取代漠视，以研究和对话取代严苛的宣教。他留下的一些中西文著作至今仍可用作进行宗教交流和对话的典范。对基督教神学家和宗教学家来说，利玛窦的以下观点也许仍不失其启发性：

（一）他把原始儒学与新儒学（主要指宋明理学）区分开来，认为原始儒学承认和崇拜一位最高的天神，并以天帝、上帝为其尊号，在原始儒学中还有灵魂不朽的观念。因此，他认为原始儒学是一种宗教，但他并不认为这种宗教是一种应该谴责、摒弃的异教。相反，他认为在欧

洲所知的所有异教徒教派中，没有什么民族在其古代的早期是比中国人更少犯错误的了。而且，原始儒教与天主教没有任何冲突，古儒所言之上帝即是天主教之天主。因此，中国天主教徒可以上帝称天主教之天主。利玛窦由此而找到了基督教在中国本土化的根基。对于新儒学，利玛窦虽曾作过一些批判，但他认为由于后世儒学皆以孔子为师，采用孔子的哲学，而孔子的哲学又是以自然律为基础的，故利玛窦对新儒学亦以理解、赞赏取代漠视和轻蔑。他认为新儒学与天主教之间没有根本相违的地方，二者是可调和的。换言之，儒学可以作为基督教在华本土化的基本接受体。利玛窦的这种态度不但使他赢得了中国知识分子的信赖，更使一部分士大夫皈依了天主教。今天，关于儒学是否是宗教，以及儒学与基督教之间的关系，中西学者都有争议。有的学者认为，如果像蒂利希那样把宗教的本质界定为“终极关切”，而“终极关切”的对象应是无限之绝对存在本身，是惟一至上的人格神，那么，甚至连原始儒学在根本上也不是宗教^①，因而，儒学与基督教乃是根本异质，难以调和的。但是，如果像汉斯·昆那样将宗教重新界定为“不仅仅是信仰上帝或神，也是而且特别是一种自我超越的努力，并同时为天、太极、真我或西方净土敞开心灵”，那么，不但崇奉上帝的原始儒学，就连新儒学也是宗教——哲人型宗教，而且与基督教之间存在着很多可供进行对话的共通性^②。汉斯·昆的观点可以说是利玛窦神父的宗教对话精神在当代基督教神学中的新发

展。(二)在处理中国人的祭祖礼仪时,利玛窦也采取了一种理解的态度。他的解释是:中国人的祭祖仪式并非偶像崇拜,而只是用来维系孝道这一世俗伦理规范的一种方式。因此,中国教徒既可以成为信仰天主的基督徒,亦可保持祭祖之风俗。此举被康熙皇帝称为“利玛窦规矩”,它使中国教徒克服了皈依基督教的最大障碍。(三)在回答中国人无限景仰的文王、孔子是否得救这一敏感的问题时,利玛窦神父的神学解释更具有现代性。他认为,中国古人凭自然理性也曾得到过上帝的真理,“可以希望无限慈悲的上帝,使许多按自然生活的古人得到救赎,得到上帝惯常赐予的特殊帮助。”^④在《梵蒂冈第二届大公会议文件》中,我们可以看到利玛窦上述观点的现代版:“那些不是因为自己的过错而不识基督福音或基督教会,但是依然以一颗诚挚之心,并受到恩惠感动的人们,似乎通过自己的良心趋向认识了恩惠,在他们的行动中遵从了他的意志,这些人可以得到永恒的救赎。”(第16条)由此可见,利玛窦神父在中国进行的宗教对话中所运用的方法、思想虽然被当时的罗马教廷所摒弃,却体现了当代宗教宽容和对话的精神,因而使天主教在其来华后的最初十多年的时间里能较顺利、成功地与中国宗教、文化进行和平、平等的对话。

其次,批判精神应当在宗教对话中得到充分的表现。此其原因乃在于任何一种宗教都并不是真理大全本身(用教徒的话来说,只有神本身才是真理大全),只有对话主

体间的相互挑战和自我批判才能使人处在走向真理大全的途中，也才有可能使双方都得到精神、思想升华之益处。此论亦可证诸中西文化交流史。

“五四”前后的新文化运动可以说是一场启蒙运动。由于西方思潮的大量涌入和中西文化的大交汇，中国青年知识分子开始以西方文化为参照系，对本土文化传统进行深刻的反省和自我批判。他们得出的结论是：应该从西方引进德先生和赛先生，以此对中国文化和国民性进行根本性的改造。十分有意味的是，当科学与民主的口号大行其道时（这是非常合理、有价值的），新文化运动的领袖人物之一、第一批马克思主义者陈独秀却发表了一篇题为《基督教与中国人》^④，主张把“耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊之坑中救起”。陈氏此论既建立在对中国传统文化自我批判的基础之上，亦建立在对西方世俗文化的批判的基础上。他认为中国社会麻木不仁之根由在于缺乏宗教精神和情感，而西方的民主和科学若无宗教精神和情感为其基础，即使输入中国也将是形式的、片面的。因此，他呼吁输入基督教的宗教精神、情感，而不仅仅是输入民主与科学。但陈独秀的疾呼似乎很少引人注意。

一个更被人忽视的事实是，陈独秀所作的自我批判在他之前三百多年就曾以一种更深刻的形式出现过。在与利玛窦神父的对话中，中国士大夫徐光启、杨廷筠——他们

都是明末著名的天主教徒——都曾对传统的儒释道展开过激烈的自我批判。杨氏认为，如果没有对上帝的宗教信仰作为生活之导引，人就不复为人，世俗的苦乐、人的生存都将失去意义。儒生的生活就处于这种无意义的状态。而徐光启则认为中国“古来帝王之赏罚、圣贤之是非”，都由于只建立在道德理性的基础上，缺乏对具有绝对性的上帝之信仰，因而不具备普遍性、有效性。在他看来，必须有外在道德至上神（上帝）以及由对这个至上神的崇奉所产生的宗教畏惧感作为终极依托，才有可能产生、建立一种具有绝对有效性、普遍性的伦理体系。儒学的伦理体系正是由于缺乏终极的宗教依托而显得缺乏绝对的约束力，有时甚至成为道德虚伪之渊藪。对于注重人的社会性和道德生活的中国人来说，徐光启的此种自我批判无疑为我们的道德重建提供了值得玩味的视角，或许也具有现代意义。

中国文化似乎较少主动向西方文化挑战，但 17 世纪通过传教士输向西方的中国文化却向西方宗教提出了严重的挑战，此种挑战又是通过启蒙思想家们对中国文化的创造性解释而完成的一种自我批判。神学家们认为，基督教是最合乎人性的宗教。举凡民主、平等、自由等价值都源自基督教，但中世纪却因基督教的绝对统治而被称为“黑暗年代”。启蒙时代的思想家正是借助“合乎自然理性”的中国思想对压抑人性的中世纪基督教展开了猛烈的批判，培尔、伏尔泰、莱布尼兹、沃尔夫等等，无不从中国

儒学中吸取富有理性思想的精神资料，进行对西方宗教的自我批判。因此，可以说，最初在传教士与中国士大夫之间展开的对话，通过启蒙思想家的创造性解释，结果大大促进了启蒙运动的推展。

以上两项对话原则——相互承认、赞赏及相互批判和自我批判——并不能穷尽宗教对话的全部规范，但我们认为，这是最基本、最重要的。只有相互承认、赞赏才有可能使对话得以展开，才能使对话的主体以求知求真的精神去发现新的精神世界，而只有批判和自我批判才能使对话结出硕果，有益于双方的升华与进步。

①参见刘小枫《走向十字架上的真》，第358~360页。

②参见 Julia Ching & Hans Kung, 《中国宗教与基督教》。

③《利玛窦全集》，第一册，第80页，台北，1986年。

④《新青年》，1920年2月的文章。

基督宗教的传入与 中西文化的交流

在古代及早期近代社会，战争、探险游历家、商人、传教心火甚高的传教士往往成为沟通各大文明的主要媒介，而其中以受过教育的传教士扮演的角色更加突出。长期平行行驶的中西两艘文明航船，最早正是通过基督宗教的传教士才得以相遇相知，乃至剧烈碰撞的。

唐元两代基督宗教的输入

早在唐朝，就有景教传入中国。景教意为光明正大之教，是被基督宗教正统派斥为异端的聂斯托利派，在教义上主张在基督里有神性与人性二性二位，否认玛丽亚为圣母。据《大秦景教流行中国碑》记载，自贞观九年（公元635年）传入中国后，由于唐朝几代皇帝的庇护，景教一度有“法流十道”、“寺满百城”之盛。但由于景教过分依

赖于朝廷，在理论教义诸方面又都未实现中国化，所以，当佛教遭遇会昌法难时（公元 845 年，唐武宗下令灭佛），景教因受到牵连而在中原基本绝迹。

元朝时，景教再度兴起，天主教也首次传入中国。但那时人们对基督宗教的各派不加分辨，统称为也里可温（意为“有福缘的人”）教，或十字教。元朝在礼部之下专设崇福寺管理景教事物，也里可温教徒受到善待。

在蒙古铁骑西征的嘶鸣声中，罗马教廷为避免使西欧遭受攻击，不得不多次遣使，与元朝皇室进行了长达一个多世纪的交往。1245 年，意大利方济各会士柏朗嘉宾受命东行，于次年受到贵由汗的接见，但未达到预期的目的，他的著作《蒙古史》使欧洲人对东方的风土民情略有所知。而意大利威尼斯富商波罗（Polo）一家对中西文化交流的贡献尤为卓著，他们一家三人于 1275 年抵达中国，受到元世祖忽必烈的礼遇。三人中的马可·波罗在中国生活了十七年，并曾在朝廷做官。由于他曾在中国各地游历，回欧洲后写出《游记》一书，在欧洲影响极大，是中古时代欧洲人了解中国的必读之书。1293 年，教宗尼古拉四世（Nicola IV）派遣的意大利方济各会士约翰·孟高维诺（Monte Covino）抵达泉州，然后北上大都，在那里受到元朝皇帝的礼遇，并获准在大都传教。至 1328 年逝世，孟高维诺在大都传教三十余年，修建了两座教堂，1305 年之前就已为六千多人施洗，他还曾将《圣经》的一部分译为蒙文。另外，还有鄂多立克等方济各会士到达

过元朝中国。鄂多立克撰写的《东游录》在欧洲的影响也很大。但是，在元朝灭亡后，蒙古人信奉的景教和天主教也随之销声匿迹，长达二百多年。

明末的天主教与中西文化交流

随着 15 世纪末叶新航路的发现，西方一些海上强国如葡萄牙和西班牙先后大兴拓殖浪潮，而在欧洲受到宗教改革运动冲击的天主教则随波逐浪，努力向海外扩张其势力范围，1553 年，享有东方保教权的葡萄牙强租了中国的澳门。此前一年，耶稣会士沙勿略（B. Franciscus Xavierus）登上了广东海外的上川岛，试图由此进入中国内陆，以天主教归化整个中国，但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹。1552 年底，沙勿略猝死于上川岛，弥留之际，这位绝望的传教士对着中国大陆叹道：“岩石岩石，你何时才能裂开?!”也是在这一年，利玛窦（Matteo Ricci）出生在意大利。他于 1582 年抵达澳门，并于次年与另一耶稣会士罗明坚一起进入广东。他们以贿赂地方官的方式使中国这块在他们看来“冥顽不化”的巨石得以裂开——获准在广东肇庆居留传教。

对于古老的中央帝国来说，几个隆鼻洋人入华不过是开了扇小小的窗户。但自此以后，上帝的使者与孔圣的贤孙之间将不得不展开第一场实质性的对话，中西宗教、哲学、科学及制度文明之间的实质性交流和冲突自此拉开了

序幕，而利玛窦神父则可以说是这次对话的主要发起人。

自进入中国之后，利玛窦就试图使天主教中国化，希望通过天主教与中国文化的调适而使中国归化。最初，他和罗明坚毫不犹豫地接受了明朝地方官赐予的和尚服装，以为这样就可以与中国的“本土教士”打成一片。稍后，通过对中国社会的敏锐观察，他发现，以传承、弘扬儒家思想为己任的士大夫才是中国社会和文化生活的中坚力量。于是，他说服上司，改换了儒服，行秀才礼。他还刻苦勤学儒家经典，积极与士大夫结交，争取士大夫的同情，这便是他所确立的合儒斥佛、走上层路线的传教策略。利玛窦发现，他从欧洲带来的西方科学技术对士大夫的吸引力远远大于天主教教义，于是便以西方科学作为传教手段。1601年，当他千方百计抵达北京，并因一座上贡给万历皇帝的常需修理的自鸣钟而获准在北京居留之后，他很快就在自己的周围吸引了一批好学的名公巨卿，如徐光启、李之藻等人。

利玛窦看到，见之于书籍的文字在中国较之于西方的雄辩术更有说服力和影响力。因此，他积极采用“哑式传教法”，撰写和印行了大量文字水平较高的中文著作，如《交友论》、《西国记法》、《天主实义》、《畸人十篇》等，宣讲西方伦理思想和基督教义。在介绍和解释基督教义时，利玛窦努力使基督教义儒家化。他力图向儒生们证明，基督教的惟一至上神天主就是儒家经典中的“上帝”，两者名异而实同；他还附会儒家的复古尊古史观，说明尊

奉上古时代中国人所崇拜的上帝才是儒家的正统；在证明灵魂不朽及天堂地狱之赏罚不可避免时，利玛窦努力把儒生们惯用的自然理性与托玛斯·阿奎那的神学理论和方法结合起来，而很少讲所谓启示真理，也不引用《圣经》，以免引起信奉儒经的儒生们的反感。同时，对后儒如宋明理学中的“太极生万物”及“万物一体”等观念，利玛窦也从基督宗教的立场进行了批判。他对儒学的态度是“附儒”、“补儒”、“超儒”，而其秘而不宣的最终目的则是试图以天主教取代儒学在中国文化中的主流地位。

在如何对待中国礼仪这一问题上，利玛窦显得较为宽容。他认为，祭祖只是中国人维系孝道伦理的习俗，不是偶像崇拜，不是非排斥不可的异教宗教仪式；祭孔则是为了表达儒生们对孔子及其教导的感激之情，没有宗教意义。因此，利玛窦允许中国教徒祭祖祭孔。后来，康熙皇帝很赞许地称之为“利玛窦规矩”。利玛窦对儒家文化的友好与宽容态度使天主教在明末部分士大夫中赢得了好感，他本人则被一些儒生尊称为“利子”，很多人都乐于与他结交。

西方的科学技术则成为利玛窦等传教士用来证明“天学”之权威性的有力工具，为此，利玛窦等传教士与徐光启、李之藻等人合译了《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《圜容较义》、《泰西水法》等大量科技书籍。这些西方科技的输入既满足了当时一些士大夫探求“实学”的需要，也在一定程度上促进了中国科学的公理化和系统化

及其与世界科学的接轨。利玛窦等传教士则因此而获得了博学的美誉，其传教工作也由此大获便利。当利玛窦于1610年在北京病逝时，内阁首辅叶向高力排众议，认为仅一部《几何原本》就足以让利玛窦在北京获得一块永久安息的墓地，万历皇帝果然答应了传教士和士大夫们赐葬利玛窦于北京的请求。

与此同时，利玛窦在中国的“精神狩猎”也小有“收获”。他病逝那年，全国约有教徒二千五百人，在北京、上海、杭州、南京、南昌、韶州等地都有教士传教。利玛窦自己指定的教务继任人龙华民(Nicolo Longobardi)于1613年派金尼阁(Nicolas Trigault)回欧洲活动，金尼阁在归途中将利玛窦的《基督教进入中国史》由意大利文译为拉丁文，并在欧洲出版，从而产生广泛的影响；他还在欧洲多方游说，为中国教会募捐，招募传教士来华传教。1620年，金尼阁与另外八名传教士携带七千多册西文书籍抵达澳门，这八人中有杰出的科学家邓玉函(Jean Terrenz)和后来名闻遐迩的汤若望(Joannes Adam Shall von Bell)，而这些书籍则为传播西学发挥了巨大的作用。

明末在接受、解释和传播西学或“天学”方面贡献卓著的士大夫有徐光启、李之藻、杨廷筠等人，徐李杨三人被传教士们誉为教内“三大柱石”。在与“天学”的比较中，他们对中国传统文化的缺欠与不足都有所反思和批判。徐光启认为“天学”中的修身之道和伦理规范较之于儒学更具有至上性和普遍有效性，能够带来实心实行，驱

除明末的玄虚学风；徐李二位都认为西方科技有助于富国强兵，有助于中国与日益强大的西方世界进行竞争，这种竞争观念产生于中国进入近代社会之前，闪耀着夺目的思想光辉；杨廷筠则认为信奉天主教能给人生带来真正的意义和价值。徐李二人与传教士一起合译了大量西方科技书籍，积极参与崇祯历法的修订工作，还曾在抵抗清兵入侵的一些战役中，积极引进西洋火器，为中国科学技术的进步做出了不朽贡献。1616年和1621年，南京两次发生部分士大夫反教排教的事件，徐李杨三人都曾积极护教，使“天学”避免了在明末就遭受灭顶之灾的命运；当然，明末的时局及思想界对西学西人的需要，也是传教士们在“教难”后仍能够继续留居的重要原因。

圣俗之间的对抗？

明朝消亡之后，原先为明朝服务的一些传教士为了传教的目的，立即转而效忠于清室。顺治元年，汤若望由于准确地预测了日蚀而被任命为钦天监正，这是耶稣会传教士首次在中国朝廷中担任高官。汤若望颇受皇室礼遇，屡受晋封，还曾得到“通玄教师”的赐号，天主教的声誉一度因此如日中天。传教士的传教事业也得到发展，1652年，由皇室资助的宣武门内的南堂修建竣工，听受福音者又多了个去处。

但好景不常。由于杨光先以一种宁可使中国无好历

法，不可使中国有西洋人的心态，嫉恨以西洋历法取代大统历和回回历，乃于 1664 年上疏礼部，参劾汤若望历法荒谬，邪说惑众，觊觎神器。汤若望、南怀仁等传教士被下逮入狱，各省传教士亦遭拘禁。汤若望甚至被定罪凌迟，因适逢北京地震而幸免一死。但天主教因此而遭受巨创：西洋历法被废止，传教亦遭严禁，汤若望则于 1666 年郁郁而逝。康熙皇帝亲政后，发现杨光先领导的历法工作错误迭出，于是令其与南怀仁比试测验，南怀仁屡试屡胜。杨光先因此被革职遣返，南怀仁则被任命为钦天监副，连死去了的汤若望亦被恢复名誉，北京南北两堂的宗教生活也得以恢复。由此可见，西方科学技术对传教士在中国的生死存亡发挥着异乎寻常的重要作用。

雄才大略的康熙皇帝对西方科学技术表现出极大的热情和兴趣。在繁忙的政务之余，他曾命传教士南怀仁、徐日昇、闵明我等人轮流进讲天文、地理、数学、音律等西洋科学，经常如饥似渴地演算习题至深夜。他还曾命南怀仁致书欧洲，罗致精通科学的传教士来华。1689 年，在中俄两国签订《尼布楚条约》时，康熙皇帝让徐日昇和张诚两位传教士参与了全过程。他们不辱使命，签订了中国与西方关系史上的第一个平等条约。1692 年，康熙颁布了准许传教士在中国人中传播天主教的命令，此即“康熙保教令”，天主教的传教事业因此得到较大发展。至 1701 年，中国已有一百三十名传教士在从事传教工作，教徒则多达近三十万人。

如果没有出现干扰，如果康熙皇帝的那种充满自信的开放心态能够长久保持下去，中国必可在与西方科学文化的交流和竞争中立于不败之地。但历史容不得假设，裂开了的“岩石”终于又合上了它的大门。而这一切都起因于礼仪之争。

礼仪之争的实质是天主教是否应中国化，争论的核心是如何翻译“造物主”及中国教徒是否可以参加祭祖祭孔等礼仪活动。争论肇始于天主教内部，后发展到教外，又从中国发展到西方，持续了一百多年，官司一直打到罗马教宗和中国皇帝之间。在中西文明交流史上，礼仪之争及其结果是一件影响深远的大事。

利玛窦曾在天主教的天主（陡斯，Deus）与儒家五经中的上帝、天之间画上等号，而他的继任人龙华民在利玛窦死后即反对此种做法。耶稣会内部的分歧导致1621年和1628年分别在澳门和嘉定举行两次教内集会，后且致书欧洲质询。17世纪30年代后进入中国的方济各会和多明我会火上浇油，将造物主的译名问题上交罗马教廷裁决。多明我会更反对“利玛窦规矩”，认为允许中国教徒祭祖祭孔是对“异教”的妥协，乃一而再向教宗控告耶稣会，致使教宗英诺森十世于1645年下令禁止中国教徒祭祖祭孔；耶稣会则派卫匡国赴罗马申辩，致使教宗亚利山大七世下令允许中国教徒祭祖祭孔。这两个互相矛盾的教谕后来竟然被教宗克莱门特九世判定为具有同等效力，使一些在华传教士无所适从。北京的耶稣会士不得不把官司

打到康熙皇帝那里，希望能从他那里得到权威性的说法。康熙皇帝的答复颇合利玛窦对中国礼仪之解释，他的结论被耶稣会士李明送呈罗马教廷，李明此举因把教内问题诉诸教外权威而遭到非议。1704年，教宗克莱门特十一世下令严禁中国教徒祭祖祭孔，并派遣特使铎罗赴中国宣示教谕。铎罗在北京未敢与接见他的康熙皇帝发生正面冲突，却在南京宣布教宗的禁令，从而惹恼了康熙皇帝。康熙坚决反对教宗干涉中国内部事物，下令将铎罗解押至澳门拘禁；同时宣布，只有遵循利玛窦规矩，并领取“永居票”、答应永不回欧洲的传教士方可在中国留居。1715年，克莱门特十一世发布《禁约》，重申前禁；康熙针锋相对，痛骂西洋人为小人，下令严禁传教，“免得多事”。雍正乾隆两朝对天主教禁教更严，天主教在中国因此而日趋式微。为了一个名词和要不要祭祖祭孔，天主教教内教外，从东方到西方，喋喋辩个不休，最后是搬起石头砸了自己的脚，也逼迫崇拜祖先的中国人重新关上大门。

礼仪之争持续了一百多年，它在欧洲掀起了一场空前的中国热，教内教外很多人都热衷于谈论此事，也增加了了解中国文化的热情。很多启蒙思想家借助于传教士翻译的四书五经及其撰写的介绍中国历史文化的概论性著作和大量辩论性著述，开始认识、解释和运用中国文化思想。他们有的以中国为例，说明一个由清一色的无神论者组成的社会是可能的，即宗教是无用的；有的则认为中国人实践理性发达，在理性的指引下过着良善和幸福的生活。总

之，中国文化成了启蒙思想家们用理性批判宗教，张大其军的重要思想资源。这真是“理性的狡狴”，也是传教士们万万没有想到的。

明清之际来华的天主教传教士是以传播西方宗教为根本目的的，但客观上却促成了中西文明之间第一次全面性和实质性的平等对话。这次对话既给中国带来了西方的宗教信仰、哲学思想、科学技术，又向西方开启了一个新的民族和她的文化，中学西渐的历程由此得以启动。

传教士与近代中国

如果说明清之际天主教的传人与中西文化的交流尚且具有和平平等的性质，而且确实促进了中西文化的相互沟通和了解，那么，近代基督宗教在华的活动则在多数时期伴随着国人的血泪、屈辱和抗争。虽然中国的近代化客观上与传教士们“改变中国”的努力有着千丝万缕的关联，但一部近代中国基督宗教发展史基本上是一部国人的屈辱史，对这些屈辱的集体记忆至今还影响着大多数中国人对基督教的心态。

基督教新教的人华，是英美等新兴资本主义国家向海外蛮性扩张的直接后果。

新教第一位来华的传教士是受伦敦会派遣的英国人马礼逊，他于1807年抵达广州，1809年起供职于澳门的英国殖民商业机构东印度公司，同时从事《圣经》的翻译工

作。1819年，马礼逊译完《新旧约全书》。他还曾以七年时间编撰了一部大部头的《华英字典》，在中英两种语言文化之间架设了一座便利的津梁。马礼逊按立的第一位中国牧师梁发著有《劝世良言》，该书为太平天国领袖洪秀全提供了革命的主要思想资源。

来华的第一位美国传教士是公理宗美部会的裨治文，此人于1830年抵达广东，他协助郭士立创办了中国境内最早的基督教中文期刊《东西洋考每月统纪传》，又创办了英文刊物《中国丛报》，成为英法等强国制定对华侵略政策的主要情报库。这些鸦片战争之前来华的传教士由于被中国法律禁止到内地传教，只得采用利玛窦式的“哑式传教法”，以中文著述传播基督教。他们还兴办学校和医院，其主要目的则是为本国的商业利益与传教服务的。在他们中间，有的人如奥地利传教士郭士立后来大力鼓吹以武力征服中国，为侵略战争搜集情报。后又充任英国侵略军头目义律的翻译官，在1842年签订使中国人饱受屈辱的《中英南京条约》的过程中，还充当了谋士的角色。而美国传教士伯驾、裨治文、卫三畏等人则为1844年签订的《中美望厦条约》效力不小，伯驾更大肆叫嚣“只有战争能开放中国给基督”，显得颇为狰狞。

鸦片战争爆发后，西方列强迫使中国签订了一系列不平等条约。英法美等国的传教士从这些不平等条约中大获其益，纷纷获准在通商口岸建造礼拜堂，这标志着清朝自康乾以来的禁教令已不可能维持下去。1846年，在法国

特使拉萼尼的压力下，道光皇帝的一纸上谕使康熙年间旧建的天主堂悉数被归还给天主教，只是以“外国人概不准赴内地传教”为萎顿不堪的中央帝国暂且保留了一点面子。但这块遮羞布很快就被得寸进尺的侵略者和传教士们彻底撕破。1858年和1860年，在英法等国组成的联军两次分别攻陷大沽口炮台和攻入北京后，清政府被迫与西方列强先后签订了《天津条约》和《北京条约》。有的传教士如卫三畏竟然把这种侵略战争看成其“传教工作的一部分”，他们趁机把“传教宽容条款”塞进这些不平等条约。自此以后，传教士们便可以一手持剑，一手拿着福音书，自由地在中国内地传教了。“天朝帝国”的单一的乡土社会结构和单一的主流意识形态控制，由于列强的瓜分和传教士们在中华大地上的任意驰骋田猎，再也难以继续低吟浅唱它那平缓的主旋律了，而只能像突然暴露在空气中的木乃伊一样迅速腐烂解体。

借助于不平等条约的庇护，天主教、新教及东正教的势力在19世纪后半叶都有较快的发展。天主教各修会几乎都进入内地传教，到19世纪末，已有传教士约四百人，教徒七十四万人；而新教在华的教会团体多达六十一个，传教士约有一千五百人，教徒约九万五千人。19世纪后半叶影响最大的传教士有英国的戴德生、李提摩太及美国的林乐知与丁韪良。戴德生创建了跨宗派和国际化的“中华内地会”，到19世纪末，已在中国各地乃至偏远山区建立了二百七十个传教点，吸收教徒约五千人。浸礼会的李

提摩太则相信：“要感化中国，没有比文字宣传来得更快的方法了”，因此，他与戴德生的传教方针不同，倡导走上层路线，主张文化传教。他曾主持创立于 1887 年的广学会长达二十余年。该会的宗旨是介绍新知，开发民智，以助通商与传教。广学会一共发行了二百四十六种七十三万册新书，其中李氏本人翻译的《泰西新史揽要》和林乐知编著的《中东战纪本末》等书，曾在清末思想界产生广泛而又深远的影响。此外，丁林两位美国传教士曾分别出任同文馆总教习和京师大学堂（北京大学的前身）总教习，林氏且曾创立东吴大学，主编《万国公报》多年。传教士们举办这些出版、新闻和教育事业，根本目的乃是为了按西方的模式从各方面改变中国。在戊戌维新运动中，传教士林乐知、李提摩太、李佳白等人通过与康有为、梁启超、谭嗣同等人密切交往，对他们的思想和行为施加过重要影响。他们提出了很多变法建议，后来大多成为戊戌变法纲领中的重要内容。可见，传教士们在改变中国制度（包括政治和教育制度）方面作了很大的努力。他们改造中国社会的努力使维新派知识分子对基督教的想法变得较为宽容和积极，这也正是传教士们求之不得的。

19 世纪后半叶与基督教有关的另一件大事是太平天国运动。1851 年，洪秀全在广西金田村发动农民起义。他把基督教的十诫改成“十款天条”，宣称自己是上帝之子、耶稣基督之弟，下凡人间，专来拯救世人，杀灭阎罗妖。他吸收基督教的某些组织形式和崇拜仪式，用来动员

和组织群众。1853年，洪秀全在南京建立了太平天国政权。对于太平天国运动，只有少数传教士表示支持，认为他们可以把上帝的国建立在地上。但多数传教士认为他们是异端邪教，为了传教士自身的利益，他们支持外国军队帮助清军剿灭太平天国运动。1864年，太平天国在中外势力的围剿中归于失败，其宗教也随之灭亡。但太平天国运动对清朝的统治却是一个非常沉重的打击，加速了清王朝的崩溃。

与此同时，在民间，反“洋教”的斗争此起彼伏。在不平等条约庇护下的传教本身就是不正当的，带有侵略性的；加上传教士和中国教徒良莠不齐，教会霸占房产土地，教徒挟洋人洋教以自重，乃至横行乡里，鱼肉百姓的事件屡有发生；而在纷繁的教民诉讼案中，各级政府迫于压力，往往只能保教抑民；更有文化深层的差异，使基督教的崇拜仪式与中国千百年以来形成的礼仪文明格格不入，凡此种种，均为酿成大量教民冲突即教案之原因。统计资料表明，从鸦片战争到义和团运动期间，一共发生大小教案约四百余起，国人的生命财产均遭受巨大损失，每次教案之后清政府都被迫赔银割地，丧权辱国。如1870年的天津教案之后，清政府被迫处死百姓二士人，向英法美等国赔付白银五十万两；1897年，德国人蓄谋制造巨野教案后，强租胶州湾九十九年，且享有建造胶济铁路和开采沿线矿产的特权。这些教案表明，传教士及基督教会是当时激化中外民族矛盾的主角之一。基督宗教在中国之

所以长期不能像佛教那样摆脱洋教的丑号，与它在历史上曾经充当过的角色是密切相关的。

巨野教案使民众的民族危机感进一步深化，民众自发性的反对瓜分中国、反对西方列强利用教会侵华的斗争浪潮也随之高涨，终于汇成 1900 年义和团反帝爱国运动的汹涌洪流。义和团高举“扶清灭洋”的大旗，从山东到直隶、山西，到处攻打教堂，杀死教士和教徒，发泄对洋教郁积已久的满腔仇恨。义和团攻入北京后，更将教堂和外国使馆一起作为攻打目标。慈禧太后本想借义和团发泄多年来受洋人欺压的愤懑，但在八国联军进攻北京时，她又仓皇逃向西安，并出卖了义和团。八国联军随后对义和团及无辜百姓进行了疯狂野蛮的报复，数十万民众乃至教民成为牺牲品。事后，西方列强又强迫清政府签订了空前屈辱的《辛丑条约》，使中国完全沦为半殖民地。联军及部分传教士较之于义和团残暴百倍的兽行使基督教有关爱上帝及爱人如己的说教显得苍白无力，使基督教成为大多数国人怀疑、警觉乃至产生本能之反感的对象。

20 世纪上半叶基督宗教在中国的发展

20 世纪上半叶是中国社会和文化变动最剧烈的时期，民国的建立、五四新文化运动前后启蒙话语和科学实证思潮以及马克思主义思想的输入、民族意识的彻底觉醒和反帝爱国主义运动水平的跃升，使基督宗教在中国面临着多

方面的冲击，不得不改头换面，采取新措施以求适存和发展。

天主教为适应新形势，极力推行“中国化”的方针。1919年，在五四运动掀起波澜壮阔的爱国热潮之后，教宗本笃十五世为适应新形势，下令要求在华的天主教各修会大力培养和起用中国籍的神职人员。其后，教宗庇护十一世又派遣刚恒毅为罗马教廷驻华专使。刚氏于1924年在上海召开了第一次全国性的天主教主教会议，要求各修会共同迅速建立一个正常的、自由的、中国化的天主教会。1926年，首批中国主教六人被从中国各地送到罗马，由教宗亲自为他们祝圣；中国籍的神甫人数也随之迅速增加。另外，早在义和团之后，天主教就开始限制传教士的活动，要求他们尽量不要卷入教民之间的诉讼争端；同时天主教还积极发展慈善和文化教育事业，开办了一些医院、孤儿院、养老院和育婴堂，又创办了震旦大学、天津工商学院、辅仁大学及相当数量的中小学。这些举措的目的都是为了改善形象，争取和感化民众。天主教因此而在20世纪上半叶获得了很快的发展，至1948年，全国的天主教徒已多达三百二十余万人。

20世纪上半叶，知识界的反基督教活动既有爱国主义的动机，更有启蒙话语与科学实证思潮的辅翼。1922年，世界基督教学生同盟拟于清华大学召开第十一届大会，作为新文化运动发祥地的北京大学率先发起反基督教运动，外地学生也起而纷纷响应，自发地成立了“非基督

教学生同盟”。北京的李大钊等众多学者和知名人士则将“非基督教学生同盟”扩展为“非宗教大同盟”，痛斥宗教为流毒于人类社会的洪水猛兽。此一反宗教运动的迅猛发展，使新教陷入空前的困境。为了摆脱困境，并求得新教在新形势下的发展，一些中国基督徒呼吁新教要“本色化”，要极力消除基督教作为“洋教”的丑号。为此，一些教内人士提出了教会要由中国自立、自养、自传的三自原则，并据此原则而创立了一些教会团体。当然，真正做到三自的团体极其罕见。

在启蒙思潮的冲击下，基督教的一些传教士开始附和启蒙话语，向青年学生大讲特讲“基督教与科学”，同时还在布道时谈论一些世俗化的话题，以求争取更多的听众。基督教也非常注重兴办医疗事业和文化教育事业，开办了多所教会大学，其中著名的有：上海圣约翰大学、杭州之江大学、苏州东吴大学、北京燕京大学、广东岭南大学、四川华西协和大学、湖南湘雅医学院等；基督教新教创办的中小学也相当之多。这些教会大学确实培养了很多各方面的专门人才，在客观上也推助了中国教育建制的近代化，这是需要实事求是地予以肯定的。但多数教会学校对学生进行强制性的宗教教育乃至灌输奴化思想，这也是不可否认的事实。在 20 年代的非基督教运动中，收回教育权成为该项运动的重要内容之一，这决不是毫无缘由的。

20 世纪上半叶，随着世俗化运动的迅猛发展及文明

交流手段的多样化和高效化，宗教在中西文化交流中的角色已不如它在古代那样重要和不可或缺。这预示着，基督宗教在中国生存发展的领域也许会更多地转向个体的灵性方面。

儒耶对话中的误读 及其创造性

文艺理论家哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）将诗的历史视作“诗人中的强者为了廓清自己的想象空间而相互‘误读’对方的历史”，^①并认为这种误读或多或少地带有创造性。不过，他涉及到的主要还是同一种语言（英语）中的误读现象。如果我们能接受“语言是存在的家园”这一哲学观念，那么我们便可以说有多少种语言便有多少种存在方式，语言及存在方式的多样性将世界导向文化的多样性。文化的交流实即多样性的语言和存在方式的相遇。进入交流过程的主体彼此都已先被他所属的语言、存在方式或文化传统所占有，人的存在的这种历史性说明人的理性不可能完全从历史或传统中独立出来，因而人对“他者”或对文化典籍的理解不可能从澄明无蔽的状态开始；相反，先见或前理解是人不可拒绝的历史存在，它是任何新的理解之先决条件。当带着这种“前理解”的主体在相

遇中步入“他者”的存在家园时，他能做到的首先可能是在拟同性的思维方式中误读对方。虽然误读的方式不尽相同，但几乎可以说，交流的深度、广度与误读的深度是成正比的。中国人对印度佛教的误读及在此基础上融创的佛玄、中国佛教在本土文化中的深远影响是一个最好的例证。不过，本文的任务则只限于考察 16 至 17 世纪的中西文化交流中的误读，并希望通过这一考察透露出一些启示。

一 传教士对儒学的误释

明代末年的中西文化交流是以来华传教士与士大夫为媒体的中西文化之间第一次实质性的对话，这次对话的创获是丰富的。仅利玛窦晚年撰写的《基督教进入中国史》（即《利玛窦札记》）一书“对欧洲的文学和科学，哲学和宗教等生活方面的影响，可能超过任何其他 17 世纪的历史著述。它把孔夫子介绍给欧洲，……它开启了一个新世界，显示了一个新的民族……”^②。至于中国人从这次对话中所受的积极影响则被梁启超视作值得大书特书的一段公案。当我们追溯这些积极结果的原因时，我们不能不首先考察一下以利玛窦为代表的传教士对儒家文化采取的策略。

来华传教士通过对明末中国的观察，首先认识到不能以武力为“归化”中国的手段，相反，他们必须以和平的

方式，通过宣讲基督教义来达到其“精神狩猎”的目标。利玛窦更认识到，必须争取在中国社会生活中占统治地位的士大夫的同情，通过上层路线方能达到“归化”中国的目的。为此，一方面他在实践中与士子广为交结，改穿儒服，行秀才礼，研读儒家经典，另一方面则在理论上与儒学调和，努力创造一种既能为中国士大夫接受，又不致招来欧洲人反对的基督教义和传教策略。

在儒家文化中，有一种历史悠久的传统，这就是敬祖。对这一传统，利玛窦为了传教的顺利进行，给予了并不准确的解释：他认为中国人的祭祖礼仪不是宗教仪式。关于这一点，他曾对西方人作过如下介绍和评述：“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……他们认为这是尽孝道，……他们并非认为死人会来吃上述东西，或者需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，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……无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信”。^③

利玛窦上述对祭祖习俗的评价包含两层意义：第一，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗。第二，从基督教的立场来看，祭祖不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教宗教仪式。

历史地看，祭祖在中国传统中并不能像利玛窦那样一概而论，它是一种经过变化、发展的礼仪。考古学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜的逐渐接近、混合，为殷以后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜^④，这时的祭祖尚是具有一定宗教意味的仪式。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝的代表。他们认为上帝并不直接与下界人间的小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界的代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝之前。周初人们还认为祖先的神灵有降祸赐福的能力，因而要敬祖。

周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为“报本返始”，“慎终追远，民德归厚”等世俗化伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》。荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，也否定了礼是“天秩”，他曾以“礼以养情”，“礼以成文”解释礼的起源和功能。关于祭礼，荀子论述道：

祭者，志意思慕之情也。

忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能也。圣人明知之，士君子安行之，官人成守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事矣。

可以看到，荀子对礼仪（包括祭祖）的解释基本上是从伦理功能的角度着手的，祖先崇拜的宗教意义被忠孝等世俗伦理观念取代了。有确凿的证据表明，熟悉儒家典籍的利玛窦从荀子的论述中吸收了思想资料，他对祭祖礼仪的伦理解释与荀子非常相似。但即便对荀子的论述，利玛窦也给予了误释，在荀子对祭礼的解释中，还承认祭礼“其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也”。这便是我们常说的祭祖礼仪中的礼俗（即大传统与小传统）两大脉络。在荀子看来，祭祖活动在民间具有宗教迷信色彩。而在利玛窦对祭祖礼仪的解释中，既未注意到它在历史上原初的宗教意义，也未注意到或者故意忽视祭祖活动的礼俗之别，只是一概而论，完全从世俗伦理道德的角度解读祭祖在儒家文化中的意义。这是利玛窦常常采用的一种策略，这种策略包括两方面：对儒学中
与基督教核心教义貌似神离的因素，他尽量采用拟同的调和之法；对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则尽量消解其中的宗教或异教意义，以此向西方人表明：中国的礼仪对基督教来说是可以容忍的。他必须这样做，才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持，同时，也只有这样做，才能迎合中国的习惯，不致因文化冲突引起中国人对西人西学的全面排斥。

古罗马哲学家卢克莱修认为原子在以自身的重量穿过空旷的空间时，如果不发生偏斜，就不会有任何撞击，也

就不会产生万物。布鲁姆在《影响的焦虑》一书中以此为喻，认为有意的偏离是误读的第一种类型。我们在这里想说明的是，如果说利玛窦对中国祭祖礼仪的解释属于一种基于缺乏了解和知识的误释，那么，他对儒经中“天”、“上帝”的解释，则完全属于一种有意偏离原意的误读。利玛窦曾大量摘引五经中谈及上帝的资料，以证明“吾天主，乃古经中所称上帝也”，“上帝与天主特异以名也”。为了证明“上帝”、天主的惟一至上性，利玛窦还曾批判具有权威性的朱熹《四书集注》。《中庸》引孔子语曰“郊社之礼以事上帝也”，朱注曰：“不言后土者，省文也。”利玛窦批驳道：“窃意仲尼明一之，以不可为二，何独省文乎？”在利玛窦看来，朱注不通，他还认为古儒典籍中的“天”也可解释为天主，因为“天者一大耳”，^④有惟一至尊至大主宰之意。

利玛窦非常自觉地迎合士大夫崇古的习惯，希望通过古儒典籍中“上帝”的渲染和基督化的解释，使士大夫投入天主的怀抱。但儒家经典中的上帝却大异于天主。确实，天神崇拜是中国最古老的宗教，“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’”，卜辞中，殷人以上帝或帝称天神，它既掌管自然天象，又主施人间祸福，这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的。^⑤但上帝或天神与基督教的惟一至上神是有本质区别的，不具备创造世界的实体性，更不具备道成肉身，亲来救世的人格。利玛窦并不细心辨析这

种原意间的差别，而只是借用儒生们熟悉的名号（上帝），通过有意的误读，试图唤醒士大夫对一种古老的宗教传统的新兴趣，并进而使之在与古人认同或崇古的基础上，了解并信仰与古教“无异”（貌似）的天主教。

正是在对原始儒学的误读基础上，利玛窦对儒学多有肯定和赞扬。他认为没有什么民族比中国人在其古代更少犯错误的了，儒学和基督教义没有什么冲突；虽然中国人现在已失去了其古老的宗教传统，但他们却依据孔子的教导，按照自然法则或在自然理性的引导下过着良善的生活。中国人的祭祖等仪式不但不是异教的偶像崇拜，相反，它具有重要的伦理功能。利玛窦上述的儒家文化观一方面为以后的“礼仪之争”埋下了种子，使得欧洲天主教会内部及传教士之间为了“上帝”与天主这两个名词及对中国礼仪的态度等问题喋喋不休地争吵了一个多世纪，另一方面又为启蒙运动时期的思想家们创造性地误读，借用中国思想提供了契机。

按照利玛窦等传教士的介绍，中国人都没有分享过基督福音的丝毫光明，即对启示神学毫无所知，但中国人却按照自然法则创造了良好的道德规范体系，而且其政治昌明为所有其他国家所不及，文化也很发达。这就说明，“由清一色的无神论者组成的社会是可能的，”也就是说，社会的发展可以不要宗教。这是被称做 17 世纪最后的一位形而上学家和 18 世纪的第一位哲学家培尔（Pierre Bayle, 1647 ~ 1706）在其著名的《历史的批评的辞典》中，以中

国为范例所作出的推论。培尔显然是借用传教士向西方输入的资料，以中国这个例证来贬低宗教的权威，提高理性的地位，从而为启蒙运动开了先河。

德国哲学家莱布尼兹（Leibniz, 1646 ~ 1716）最初曾接受与利玛窦有根本分歧的在华传教士龙华民的儒学观，以为中国人全是无神论者。后来由于与传教士白晋、闵明我的密切交往，他开始站在利玛窦派一边，并接受了利氏的中国文化观，成为当时欧洲对儒学了解最多的中国文化赞同论者。他称孔子为中国哲学家之王，认为中国人皆以理为神，是自然神论者，这种自然神论使中国人成为最有德性的民族。与中国人相比，欧洲人在实践哲学方面，即在生活与人类实际方面的伦理学及治国学说方面，实在是相形见绌了。中国人合乎理性的道德规范在他看来正是救治人类罪恶的良药。他甚至倡导“由中国派传教士来教我们（欧洲人）自然神学的运用与实践”。^⑦

莱布尼兹哲学的信奉者沃尔夫则将这种中国文化观作了进一步发展，莱氏尚是以善为标准来衡量、赞美中国文化的，而沃尔夫则以真为标准。他认为“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西，违背人类理性的自然性的东西不能被看做是真正的基础，它是伪”，“自身包含有基础的东西是真，自身不包含有基础的东西就是伪，运用这块试金石来判断，中国哲学的基础有其大真。”沃尔夫对中国人不依赖神的启示，只崇尚自身的理性力量这种生活态度极为赞赏。他认为这种生活态度使中国人的

行为“不是出于习惯，出于对主子的畏惧，而是出于个人自由意志”，因此，“中国人的行为包含有一种完完全全的自然权力，而在我们欧洲人的行为中，这种权力只有几分存在！”^③

客观地说，莱布尼兹、沃尔夫及启蒙时期其他思想家对中国文化和社会状况的赞美均带有明显的夸张和想象的色彩，他们心目中的中国形象无疑是通过利玛窦等人对中国文化典籍的误读及对中国人现实生活状况的描述而塑造造成的；他们对中国哲学、文化的肯定性理解、评价也许是不准确的，甚至可能完全是误释，但他们正是通过这种误释，借他们想象中理想化了的中国，讴歌人性，赞美理性和人的权力。历史的考察表明，孔子和儒家思想曾一度成为启蒙大师们的庇护神和向中世纪宗教冲击的有力武器。由此可见，两种异质文化之间的沟通、了解，不论其媒体的主观意图如何，它必然会在超出媒体本身的更大范围内引起建设性的传播、解释和运用。耶稣会传教士向西方人介绍的无疑是中国封建文化中的一些思想成分，它在客观上却为资产阶级上升时期的启蒙运动提供了充满理性思想的思想材料，这表明，异质文化之间的相互解释、运用只要是以彼此需要为出发点，而且交流的主体又充满敏感的创造性，那么，其客观意义将是难以预料的，它可能会在一定程度上推动一个新时代的诞生，促发一种新的思潮的发育、壮大。

二 士大夫对“天学”的理解和接受

传教士来华近二十年后（即17世纪初），才出现一些既接受、研究、传播西方科学，又接受天主教而且有一定地位和影响的士大夫，这类人为数并不太多。虽然《明史·意大里亚传》称传教士来华后，“公卿以下重其人，咸与晋接，”但诚如内阁首辅叶向高所言：“深慕笃信以为真得性命之学，足了生死大事者，不过数人。”^③这些人包括徐光启、李之藻、孙元化、王徵、杨廷筠等。其中徐、李、杨三位作用最大，他们被耶稣会士及中国教徒们称做明末“教中三大柱石”。这里，我们只想以徐光启为代表，看看他是如何从自己已接受的传统文化这一先见出发，来误读、理解和接受“天学”的。

时迄十六、十七世纪，在中国思想传统中，要找到一个与西方“宗教”相对应的纯粹概念是不太容易的事。士大夫们往往以“学”、“教”称颂先哲们创造传承下来的文化遗产，而“教”、“学”则是包容性很大的概念。徐光启也不例外地承继、使用这一概念，在他看来，“教”、“学”不仅包括形上之道，也包括为人轻视的末器之学。在《刻同文算指序》（1614年）中，他写道：“我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列于学官以取士，宾兴贤能，而官使之，孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室。使数学可废，则周孔之教蹶矣。”很明显，这

里的周孔之教包括六艺，数学当然不在周孔之教之外，“学”和“教”的这种包容性使它类似于今人所言之文化。徐光启力图恢复数学在圣学道脉中的地位，其目的是通过抬高在明末备受轻视的科学的地位，更深入、广泛地传播和运用他深信深爱的西洋科学成果。但当他和其他士大夫以“天学”来称谓利玛窦等输入的裹挟着科学的西方宗教时，他完全陷入了一种拟同式的误释，因此法国学者谢和耐指责徐光启等教徒接受和信仰的不是单纯的天主教教义，而是包括科学技术在内的“大杂烩”。我们认为，如果了解了中国的“教”这一传统概念对士大夫们的理智生活的影响，就没有理由指责这一误释。在此误释的基础上，徐光启将“天学”作了如下划分：“先生（利玛窦）之学，略有三种：大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象数。”^⑩即，天学包括：修身事天的道德、宗教，格物穷理的哲学以及科学。这种分类是以中国固有的概念“学”和“教”对西学的同化性理解和接纳，这种误释使他无需创造新的概念，比如纯粹的宗教这一概念。对“天学”中的“修身事天之大者”，徐光启也曾作过拟同性的解释：“间尝反复送难（按指与利玛窦），以至杂语燕谭，百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”以合忠孝大指概述天主教的重要教义，无疑更是被人责难的那种不纯正的对天主教的理解和接受，这种误释也带有为天主教及传教士辩护的色彩。

徐光启还接受了利玛窦将天主等同于中国典籍中的上

帝这一误读，他的这一接受是自觉的，因为根据龙华民的记载，徐光启对天主与上帝的差别有很清醒的认识。龙氏写道：“他（指徐光启）认为：皇天上帝不是我们的天主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么，但既然神父们出于善意称天主为上帝，那么中士就不得反对，而且由于这个称号留传下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完满。”^⑩这种误释的自觉性具有很深的意味，它至少说明徐光启对“天学”产生了理智上的、精神生活方面的需求，同时也说明他非常注意采取合宜的策略接受后来常常遭到正统士大夫攻击的“天学”。

徐光启曾自称他“生平善疑”，由于他深信天主教能解决他的终极关怀问题，使他“参透生死大事”，帮助他得到“身灵之保救”，更由于利玛窦将信奉天主教的“西洋邻近三十余国”夸张性地描述为“千数百年来以至于今，大小相恤，上下相安，久安长治”的乐土，徐光启便将他的怀疑批判精神的矛头转向中国传统文化。他非常渴望寻求到或建构一种在实践生活具有普遍有效性，使人“为善必真，去恶必尽”的伦理规范体系。他认为西方人由于心目中存念着一个具有生育救拯之恩的天主，而且天主的赏善罚恶之理明白真切，其威慑力量强烈得“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教道德情感“发于由衷”，天主教的伦理规范由此获得其普遍有效性。与天主教相比，中国的传统道德哲学不具备这种普遍有效性。徐

光启写道：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚，一法立，百弊生，空有愿治之心，而无必治之术……必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也。^②

在徐光启看来，道德理性已不再是完满自足的了。那种对人类道德理性的向善能力的乐观信念，在他心目中已让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的天主之虔敬恭奉，建立在道德理性基础上的“帝王之赏罚，圣贤之是非”，在他看来已不再是绝对有效的了。他认为必须有外在的道德至上神（天主）以及由对这个至上神的崇奉所产生的宗教畏惧感作为保证，才能产生“实心、实行”，即真实不伪的道德之心和行为。这是从世俗伦理向宗教伦理，从内在超越向外在超越的自觉转化。在徐光启看来，这种转化可以“补儒驱佛”或“补益王化、救正佛法”。

徐光启对中国传统文化的大胆批判汇入了明末的批判思潮，他批判的出发点是建立在对中国思想传统中的儒释道与西方中世纪宗教伦理及其被传教士宣扬的功能、效果的比较、反思的基础上的。他认为在“天学”中寻求到了令他满意的具有普遍有效性的伦理的规范体系，但这一切却又是以经验为基础的——以利玛窦等人描述的不那么真

实的西方乐土为检验天主教道德之效果、功能的标准，这一点决定了他对天主教的普遍有效性的理解完全是误释。但正是这种误释使他展开了中西哲学的深刻比较，并且廓清了他想象的空间，使他不再像那些颀硕的正统士大夫一样坚持认为华夏文明第一，中国的即世界的。相反，由于误释，他在想象中认为还有一个文化更先进、实力更强大的西方。国力正在衰退，文化正跌向玄虚无力的中华帝国必须虚心向西方学习，或“虚心扬榷，令彼三千年增修渐进之业，我岁间拱受其成”，^③这样才能迎头赶上西方。为了达到这一目的，徐光启倡导“会通以求超胜”，即会通中西文化、科学，最终超胜西方，这是一种非常可贵的竞争观念。勒文森曾认为“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”，因为“竞争的观念是国家主义的本质”^④。确实，只有当人们不再坚执华夏文明无不覆载的普遍性时，才有可能在对差别的认识基础上，将竞争的观念引入科学或思想文化的创造活动中。在这方面，徐光启是当之无愧的先驱。但徐氏与西方竞争的观念及他提出的一些具体措施在明清之际的思想界并没有引起特别强烈的反响，只有当中华帝国面对着更强大的西方因而“存亡续绝”成为当务之急时，这种观念才在近代爱国主义运动中以各种强有力的方式表现出它的生命力。

三 辨异与创造的中断

利玛窦和徐光启对中西文化的误读无疑为融会中西提供了创造性的契机，因此，可以说，“误读从历史的角度看是一种健康的状态，”然而，在某一特定的历史时期，误读就个人而言则可能被认为“是违背连续性的罪过，它违背了惟此惟大的惟一权威”，^⑥这一权威对利玛窦和徐光启而言便是纯正的天主教和中国儒家文化的“圣学道脉”。因此，当利徐二人对中西文化的误读遭受来自耶稣会内部与中国的士子僧徒的批判时，我们便不会觉得奇怪了。

利玛窦在华活动期间，耶稣会内部就曾有人反对他的传教策略。利氏死后，陆续来华的其他会派如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会的传教士，一再有人反对称天主为上帝、容忍祭祖敬孔的“利玛窦规矩”。其中耶稣会内部以龙华民、庞迪我为代表的传教士反对利玛窦最为偏激，他们认为中国儒家典籍中的上帝与天主有本质差别，不能混同。中国人“拜祀祖先之礼，亦属异端之条，故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣道之淳也”^⑦。传教士们对中西差异的坚执及其不妥协的态度引起了长达一个世纪的礼仪之争，官司一直打到教皇和清朝的康熙皇帝那里。1704年，教皇克来孟十一世作出了禁止中国教徒敬孔、祭祖的决定。1705年，教皇特使铎罗到达北京，并受到康熙皇帝的召见，当康熙皇帝明白其来华意图是推

翻“利玛窦规矩”时，他断然宣布“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去”^①。不过，他仍允许那些因遵利氏规矩而领票的传教士留居中国。但由于罗马教廷坚执己见，于1720年再度派使者嘉禄来华重申其“禁约”，康熙皇帝乃下令全面禁教，中西文化之间的和平交流因此被人为地中断。

在此之前，明末一些正统的士大夫及佛教僧徒已联合酝酿一场排外浪潮。1616年南京礼部侍郎沈淮接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱教士，并不点名斥责徐光启等人帮助传教士；1639年和1643年，分别有《破邪集》和《辟邪集》印行，其中汇集了一些士大夫和佛教徒批判西学的檄文。他们采用的方法有两种：其一是无限夸大传教士的传教活动对中国社会的危害，其二是辨异，即在理论上深挖中西文化之间的鸿沟。旨在说明输入与圣学道脉迥然不同的“天学”将会导致“用夷变夏”，帝国的优秀文明将会被蛮夷的“妖教”取而代之。

反教的士大夫们深知，辨明中西文化间的差异，深挖两者之间鸿沟可以成为他们排外的有力工具，其原因在于对不能纳入“道统”或圣学之内的域外奇谈的排斥，极容易激起同情与附和。

至明代，儒家文化已建立起世俗的、以人伦为本位的道德体系，它强调在日常生活中率性体道，修身养性，止于道德之至善，所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，正是儒家经典《大学》之旨。而传教士宣扬的天

主教的宗教道德则强调信仰上帝，经常默念死后天堂地狱之赏罚，以此克除一切背离上帝意志的不善之念。利玛窦及接受天主教的士大夫如徐光启、杨廷筠等都曾论证后者可以提供一种客观的、普遍有效的、至上的道德规范体系，而在一部分反教的士大夫看来，这种宗教道德本身鼓励的是舍弃对德性的修养，而追求后世之福，它的前提则是谄媚天主，以求后世之福这种非道德的行为动机，许大受写道：

宁其舍修德之外，别有修福之法哉？况夷所指善与不善，与圣贤相反……如虞公飨祀修洁，无救危亡，何尝为其不谄，而夷籍乃谓：若尔毕世为善，而不媚天主，为善无益；若终身为恶，而一息媚天，恶即全消。若是，则为天主者之着我着情，自私自利也，且百千倍于常人矣。^⑩

陈候光等人则对儒家伦理体系的完满性充满自信，他们深信，无须诉诸一个超越的人格至上神，即可满足对普遍有效的伦理体系的渴求，即所谓“下学上达……至下手捭机，更不求诸天而求诸己”^⑪。

对反教的士大夫们来说，圣人教人惟有人伦，生活的意义只在于此世“活泼泼之乐趣”，只在于在现世人伦中修德止于至善，他们既没有对死后的希望，也没有对死后的恐惧。而天主教却教人唾弃人世，求死后的至福永乐，那是对人生的鄙薄和背叛。黄贞就不理解天主教徒那种通过惩罚自己肉体（“无事而被刑枷，非罪而捶胸乞救”）以

求得灵魂的升华，并期望得到最终救赎的仪式具有什么宗教意义，相反，他认为那不仅是迷狂怪诞的行为，而且认为这种仪式已使活泼泼的生之乐趣荡然无存，因而与圣贤的苦乐观相背至极。^④

反教的士大夫之所以基于对以上差异的体认而拒斥天主教，在于他们敏于在各方面深化危机感：正因为天主教唾弃人世，鄙薄人生，心惟天主是逐，情惟天堂是系，接受、传扬这种宗教必然会导致对此岸世界的社会等级结构以及建立在这些结构之上的道德规范，包括礼仪、风俗的背离，即导致“反伦”。虽然利玛窦曾套用一些儒学的核心道德观念如仁、孝等，但他又通过基督化的解释赋予它们以完全不同的意义，其实质是以宗教神学意义消解儒家道德规范的世俗的、以人伦为本的意义。陈侯光在《辨学刍言》中对此一一作了辩驳，他写道：

今玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之、钦崇之，是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也……又曰：仁者乃爱天主，则与孔子仁者人也、亲亲为大之旨异……今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，尔悖伦莫大焉……^⑤

儒家道德体系和中国封建社会结构是家族内部的人伦关系和结构的放大，这决定它既等级森严，同时又具有一种基于血亲关系的亲合力。这种特征决定了儒家的道德行为对象只能紧紧地附着于尘世——地上的国，而代表尘世的则是君亲，因此，忠君孝父便是五伦中最重要道德规

范。而天主教第一诫便是要求人们专一地崇奉惟一至上神天主，它要求人们以子民身份委身于对一个外在的“大公之父”的崇奉，当这种宗教教义体现为宗教行为时，天国之诫律本质上最终必然与尘世的义务道德发生冲突。陈候光认为天主教“藉口孝天主”而悖伦逆常，可以说对这种冲突的根源作了较准确的概述。

许大受则着重强调天主教关于上帝面前人人平等的教义对秩然有序的儒教之纲五常危害极大，并将天主教教义概括为“反伦”，这正是从以血亲关系为其亲合力之基础的儒家伦理规范体系出发对以神为本位的宗教平等观的拒斥。

反教的士大夫们还辨析了儒学和基督教在人性问题上，及对“天”的解释的根本不同。他们的辨析在某些方面具有洞察力，并且较为准确，因而他们对天主教义的反驳有时甚至使“西士语塞”。

明末一部分反教士大夫排外的思维方式经过清初以杨光先为代表的士大夫的极端化发展，更由于传教士们坚持基于辨异的严苛的传教路线，至雍正年间终于导致事实上的全面禁教排外。这段历史时期较为可行的以传教士为媒体的和平而又平等的中西文化交流戛然而止。这使中国失去了实现由徐光启等人倡导的会通以求超胜，在与西方的竞争中超胜西方这一理想的机会。这一事实正好从反面说明：辨析两种文明的差异，并在此基础上顽固地排斥与自己不同的文化遗产，只会使双方失去求同存异、融会创造

的可能性。而那种对异质文化不甚准确的理解或误读，以及在此基础上在想象中展开的理智上的会通、创造活动，则会使交流双方均受益无穷。无论如何，对交流与对话的放弃，即意味着封闭、对抗及由此可能带来社会、文化滞后。

在结束本文之前，需要说明的是，我们没有理由把“误读的创造性”泛化为一个普遍性观念。中国人在意识形态激情泛滥的年代对马克思主义的偏执的误释给中国社会、文化带来的灾难性的后果，从经验上根本否定了误读具有普遍的创造性。本文只是陈述一个历史事实，没有奢望从一段历史时期中的一种特定的现象中确定一条所谓规律或普遍性原则。

①哈罗德·布鲁姆《影响的焦虑》，第3页，三联书店，1992年6月第2版。

②见《利玛窦中国札记》所附的1978年法文版序言，第651页，中华书局1990年第2版。

③《利玛窦全集》第一册，第85页，台湾辅仁、光启出版社联合发行，1986年初版。

④参见陈梦家《殷墟卜辞综述》，第561页，中华书局，1988年版。

⑤以上见《天主实义》，页122~126，圣路易斯大学，1985年，英汉对照本。

⑥丁山《中国古代宗教神话考·帝与上帝》。

⑦见《德国思想家论中国》第9页，江苏人民出版社，1989年版。

⑧同上书，第32~34页。

- ⑨叶向高《苍霞餘草》卷五《西学十诫初解序》。
- ⑩《增订徐文定公集》卷一《跋二十五言》。
- ⑪Longobardo, *An Account of the Empire of China*, in *A Collection of Voyages and Travels*, 1, P. 168, London. 1744.
- ⑫以上皆见《天主教东传文献续编》第一册《辩学疏稿》。台湾学生书局, 1986年第2版。
- ⑬《增订徐文定公集》卷一《简平仪说序》。
- ⑭勒文森《梁启超与近代中国思想》, 第148页, 四川人民出版社, 1986年。
- ⑮参见《影响的焦虑》第80页。
- ⑯樊国梁《燕京开教略》, 中篇, 第46页。
- ⑰许大受《佐辟》, 《破邪集》卷四。
- ⑱见《破邪集》卷五《西学辨五》。
- ⑲黄贞《尊儒亟镜》, 见《破邪集》卷三。
- ⑳《破邪集》卷五。

皈依者的类型学分析

明末来华传教士中最具代表性的人物利玛窦逝世于1610年，当时中国的天主教徒包括士大夫和一般信徒不过二千五百人左右，这在那时全国人口中所占的百分比是非常小的。而关于士大夫信教一事，曾任内阁首辅的叶向高有一描述：“深慕笃信以为真得性命之学，足以了生死大事者，不过数人。”^①当时士大夫教徒中最著名的徐光启、李之藻和杨廷筠，后来的天主教教内人士称他们为明末“教内三大柱石”。在明末中国基督教这个研究领域里，中西学者对此三人的记述和研究最多、也最深入，或传扬他们在中国基督教史上的声名与功绩，或表彰他们在中国科学技术史的贡献，或对他们所接受、理解的“天学”（明末士大夫往往对传教士输入的西方宗教与科学及其他世俗化的学术不加分辨，一体称之为“天学”或西学）给予定性分析或批评，等等，不一而足。这里，我们将首先

对他们的皈依作一些类型学的分析，然后在后续的两篇短文中，将他们三人置于明末社会、思想的历史背景中，探析他们是如何接受和理解“天学”的。我们要回答的最重要的问题是：他们是从什么样的思维方式出发来接受异质性的西方宗教文化的？又赋予这种异质性的宗教文化以什么样的意义？

关于皈依的类型，路易斯·兰博根据他自己的广泛观察和深入思考，概括出以下几种类型：背教（apostasy & defection），强化（intensification），强征（affiliation），体制型转换（institutional transition），传统转换（tradition transition）。兰博将上述最后这种类型界定为“个人或集体从一种大宗教传统转向另一种大宗教传统的运动，从一种世界观、礼仪体系、象征世界和生活方式转向另一种，这是一个复杂的过程，它通常发生在两种文化接触和产生冲撞的背景中”。并认为“这样的运动在整个历史上，尤其在十八、十九、二十世纪都曾出现过。那时由于欧洲的殖民扩张，无数人都被卷入了这种皈依之中”。^②准此，徐光启、李之藻、杨廷筠三人虽然程度不同地都是融合论者，但他们在皈依天主教时，都对自己曾浸润入其中的传统（儒教或佛教）展开过自觉的批判和反思，因此，他们在总体上属于传统转换这种皈依类型。不过，若就皈依的动因而言，这三人又都有所不同。因此，以下将对此三人作皈依动因（或动机）方面的类型学分析。

徐光启：理智型皈依

所谓理智型皈依，乃是“通过书籍…文章、讲座…寻求关于宗教或属灵问题的知识……其信仰总是产生于参加宗教礼仪或组织之前”。^③

徐光启（1562~1633）明显地属于这类的皈依者。徐氏1562年出生于上海一小商人家庭，后家境贫窘，童年饱受倭患之苦。1581年，二十岁的徐光启考中秀才。此后，一直在科举“烂路”上爬行，曾四次参加每隔三年举行一次的考试，皆不中。1595年，他教书设馆于其家的赵姓地主家中有一位叫赵凤宇的出任广西浔州府知府，赵氏请徐光启一同赴广西在家馆负责其子赵公益的教育。赴广西途中，他曾参访韶州的天主堂，那时利玛窦已不在韶州，主持韶州教务的是郭居静神父，两人有过交谈，据说“颇惬意”，徐还瞻仰了“天主像设”。1597年，徐光启获得赵家资助，随赵公益赴顺天府应乡试，命运之神戏剧性地向他露出了微笑。据说，最初，徐光启仍卷落孙山之外，但主考官焦竑在公榜前两日，仍以不得第一人为恨。分考官张五典从落卷中找到徐的试卷，送给焦氏审阅。焦氏得卷后，“击节称赏，阅至三场，复拍案叹曰：此名世大儒无疑也，拔置第一”，^④徐由此一跃而为“名噪南北”的名人。1598年，徐参加会试，落第后回到家乡上海。1600年，徐氏曾在南京与利玛窦邂逅，与利玛窦交谈后，

据说徐氏久久低头沉思，认为利玛窦是“海内博物君子”。可见，利玛窦给徐留下的印象是深刻的。据传教士柏应理在《徐光启行略》中的记载，徐光启初次见到利玛窦之后，归来做了一个异梦，“见一圆堂中，设有三台，一有像，二无像，既醒，不识何解，大以为异”。

1603年秋，徐光启怀着对利玛窦的旧情再次来到金陵古城，欲见利玛窦，但此时利玛窦已在北京传教。这时在南京主持教务的是郭居静、罗如望两位传教士，迎接徐的是罗氏。据柏应理记述说：罗氏引徐光启瞻拜天主像，向他讲述天主三位一体的教理，并指着画像说，这就是三位一体中的第二位降生为人之像。徐光启忽然回忆起三年前的那个异梦，惊异不止。罗氏还送给徐光启《天主实义》、《天主教要》等书，让他阅读。据说，徐拿着这些书，回到住处，“于邸中读之，达旦不寐，立志受教”，并连日到教堂观察教礼，学习教义，聆听罗氏讲解摩西十诫之理，然后于1603年1月15日从罗氏受洗，成为有举人功名的天主教徒，领洗后即回上海。柏氏还绘声绘色的描述徐受洗后立即添孙，逢凶化吉。这些“奇迹”的描述当然是为了收到宣传的效用。

从徐光启的皈依历程来看，他所经历的科举道路上的磨难也许是动因之一，但他接受天主教主要是通过阅读书籍及聆听利玛窦、罗如望等人的宣讲。因此，他可以归入理智皈依一类。至于柏应理对异梦的描述，主要是为了渲染。如属真实，则徐亦可归入“神秘皈依”一类；“神秘

皈依被认为是最典范的皈依，神秘的皈依通常是一种顿悟、是洞见的突然爆发，诱导这种爆发的是异象、异音和其他超自然的体验。”^⑤徐光启的异梦并未使他获得当下的顿悟，而是又隔三年后方有所悟。对于像徐光启这样一位好学深思的士大夫，恐怕还是将其归入“理智的皈依”这种类型为宜。

徐光启自受洗后，与传教士有密切接触，并因此成为一名在中国科技史上卓有贡献的科学家。这种时间上的先后使后人对其皈依天主教的动机多有猜测。如著名史学家黄节于1906年在《国粹学报》上发表《徐光启传》，立论以为徐光启“盖阳受其教而阴取其象数之学，以为己用……则其对于宗教所以信服而图益者可见”。这种认为徐光启入教只是为了更方便地获得西洋科学技术的论断是有一定原因的。因为传教士采用了科学传教的手段，并且希望用科学真理证明基督教的真理，将士大夫从科学真理引向启示真理。这种策略也容易使人们相信黄氏结论的正确性，故黄说在本世纪80年代之前在大陆都有强有力的回响。

然而，事实证明，徐光启确实是一名虔诚的天主教信徒，写于万历四十四年的两封家书可以为证。其一曰：“教中事切要用心，不可冷落，一放便易堕落矣”；其二云：“外公一病遂不起，闻之伤悼痛切……所幸已得进教！又不幸先生不在，临终不得与解罪，不知汝曾令吴龙与讲悔罪否？此事至急，凡临终时，即无先生在，不可不自尽

也。只要真悔，无不蒙赦矣”。^⑥这说明，徐光启很了解天主教教理，并很认真地尊奉之。另，也说明他坚定地相信人的罪性，并追求灵魂的救赎。徐氏在信仰方面的虔诚表明：他入教绝不只是为了得到西洋科技。对他入教的动因、动机不可作简单的概括。

李之藻：感情型皈依

在感情型皈依中，人际关系是皈依过程中的重要因素。被一个团体及其领袖人物所关爱、抚慰、养育这些直接的亲身的经历是这种人际关系的核心。李之藻可以说是这类激情、感念式的皈依的典型代表。

李之藻是杭州仁和县人，字振之、我存。万历二十二年（1594）中举，二十六年（1598）中进士第五名。他在仕途上不如徐光启显赫，官至工部水司郎中。他与利玛窦的接触始于1601年，“万历辛丑，利氏来宾，余从寮友数辈访之”。^⑦这次访问给他留下深刻印象的不是天主圣母像，而是利玛窦绘制的《坤輿万国全图》，还有利玛窦向他讲述的天文学理论和知识。从与传教士接触开始，李最感兴趣就是西洋科学。他生性明敏，吸收很快。利玛窦对其才华赞赏备至。据杨廷筠记载，利玛窦曾说过：“自吾抵上国，所见聪明了达之士，唯李振之、徐子先二先生耳。”^⑧在写给友人的信函中，利玛窦介绍了李在科学方面的成就，然后感叹道：“中国人能力之强，学到我的介绍

的科学之后，可以获得多大成果啊！”^⑧徐光启对李氏聪敏亦表佩服：“吾友李水部振之卓犖通人。”^⑨

1610年以前，李之藻的聪明才智主要用于吸收西洋科技，成果并不太多。1608年，他与利玛窦翻译了《圆容较义》。在宗教方面，只是为利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》写过序文。据方豪说，这些序文表明李之藻对天主教义非常了解。但李之藻却迟迟未接受洗礼。原因何在？因为他有妾。直到1610年，事情发生巨大变化。据艾儒略《大西西泰利先生行迹》记载：

李公我存，久习利子，服其器识。凡有所行，多与相商，觉从利子之言则顺，间有不从者，后必有悔也。厥后李公忽患病京师，邸无家眷。利子朝夕于床第间，躬为调护。时甚病笃，已立遗书，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际受洗，且奉百金为圣堂用，而李公之疾亦痊。^⑩

可见，病危之际，利玛窦对他的调护、关爱与劝导是他受洗入教的主要诱因，至于其动机，也许一部分是出于对利玛窦的感激。当然，一个已立遗书的危垂病人，也可能希望其信仰的确立能给他带来病愈的希望。把李之藻归入“感情型皈依”是可以成立的。

杨廷筠：试验型皈依

试验型皈依的发生有一前提：宗教自由和可以获得的

宗教体验的多样性。潜在的皈依者往往具有一种“让我试试”的心态，他倾向于这样思考宗教归宿：我会追求这种可能性，并要试试它会给我提供什么样的精神上的益处。可能的皈依者起初并不对新的宗教信仰作任何承诺，而只是有人劝他自己试试这种信仰的神学、礼仪及其组织，试试这种信仰体系是否是真教（也就是说，是否对他们有益）。^⑩杨廷筠大概可以归入此种皈依类型。

杨廷筠，字仲坚，号淇园，杭州仁和人，生于嘉靖36年。二十三岁成举人，二十六岁中进士。1602年，杨廷筠被召至北京，除湖广道御史。大概是在这一年，杨氏与利玛窦有过交往。据他自述，他对利玛窦所介绍的西洋科技一窍不通：“往予晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何圆弦诸论便不能解”。^⑪这也许是古代教育制度所导致的知识结构上的缺欠。虽然他与利玛窦论道颇相投契，但他对西学中的“名理”之论并未产生强烈的进一步探讨的兴趣。相反，自离京后他有几年都沉溺于传统儒家的章句之学中，治易颇勤，有多种著作。万历39年任江苏督学，同年称病告归。据丁志麟《杨淇园超性事迹》载：

其自督学解组归也，左右图书，手未尝辍；越抚朱公深相敬慕。将使都人士矜式，爰选西湖佳腾，籍皋比而推公讲席。公倡道学，结真实社，讨论勤修，遐迹知名。其优婆比丘，袭竺乾依钵之传者，恒以禅乘中之，于是公之门有礼僧之室。

这段记载很重要。说明明末，虽然没有现代的宗教超级市场供杨氏任意选购，但宗教信仰方面的相对自由使杨廷筠可以随心所欲地在儒教与佛教之间遨游。他对佛教的信仰在当时是相当真诚的。杨氏有《读无尽老师维摩无我疏有感》：

身世浮沤里，年华驹隙过。
了知神不灭，离却幻如何。
遂妄迷尘劫，耽空亦爱河。
西来秘密义，无复问维摩。^④

杨氏对佛教的信仰，还可见诸及天主教文献，如释行元在《破邪集》中著有《非杨篇》，破口大骂杨氏“徒自作阐提之逆种”，另有《为翼邪者言》骂杨氏“叛乎正教”。

杨廷筠受洗入教的经历颇有戏剧性。万历 39 年，李之藻于外间回籍，并邀郭居静、金尼阁至杭州开教。杨廷筠前往致吊，看见李氏毁泥木佛像，又不请僧道超度亡灵，信佛的杨氏颇感诧异。同时，杨氏见到了郭金两位传教士，由于以前曾与利玛窦“谈名理累日”，于是又向两位传教士“欣然叩其宗旨，既而恳覲主像，竦息瞻拜，恍若大主临而命之也。因延先生至家，厚礼之”。

《超性事迹》更曰：“公因乏嗣，故置侧室，公子二，由庶出。比公固请领洗，而先生未许。公踌躇且久，私谓我存公曰：‘泰西先生乃奇胜，仆从御史而事先生，夫岂不可，而不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是！’我

存公喟然叹曰：‘于此知泰西先生非僧徒比也。圣教诫规，天主颁之，古圣奉之；奉之德也，悖之刑也，德刑昭矣。阿其所好，若规诫何？’公忽猛醒，痛改前非，屏妾异处，躬行教诫。于是先生鉴其诚，俾领洗焉。”圣名弥额尔，号弥格子。

以上记载说明，郭金两位传教士坚执天主教教义和戒律，重视教徒的质量。而杨廷筠的怨言则说明士大夫的传统的生活方式经常成为他们入教的重要障碍。因此，他克服障碍入教的过程被教内人渲染得很有戏剧性和“感染力”。

杨氏后被称为“教内三大柱石”之一是有原因的：他曾在物质方面为传教士提供过帮助，捐赠过教堂，教士住屋，公墓；1616年教难中，公开抗争过反教活动的发起人沈淮，且与李之藻等人合作使郭居静、金尼阁、毕方济、龙华民、艾儒略、史惟真等传教士安全隐藏于杭州传教。另外，他还撰写印行了大量的传教、护教著作：《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》、《枭鸾不并鸣说》、《圣水纪言》、《西学十诫诠解》，还有一些序跋：《七克序》、《涤罪正规小引》、《张弥格尔遗迹序》、《西学凡序》、《同文算指通编序》等。其中前四种著作后来被艾儒略携入福建传教，流传甚广，推动了传教。

我们之所以判定杨氏属试验性皈依，乃在于他由儒入禅入耶的历程之根本宗旨，在于试图探求人生的真价值和意义，寻求至广至真之教，信儒信佛的两次试验均未使他

获得圆满之答案，最终的归宿方使他满意。另外，当他厚礼郭、金两位传教士时，大概只是以友道相处，两位传教士并未让他作出任何信仰方面的承诺。李之藻对他弃妾的劝告也有劝他试验新宗教信仰的意思，不是强迫。他最后的“醒悟”完全是自觉自愿的，既无人勉强，也不是出于获得科学技术的实用目的。

①叶向高《苍霞馀草》卷五《西学十诫初解序》。

②Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, pp. 13 ~ 14.

③同上书, pp. 14 ~ 15.

④《徐光启集》，页 552，上海古籍出版社，1984 年。

⑤同上引 Rambo 书，页 15。

⑥见《徐光启集》，页 492。

⑦李之藻《刻职方外纪序》，见《增订徐文定公集》卷六附《李之藻文稿》，以下只注明《文稿》所收李之藻序跋篇名。

⑧杨廷筠《同文算指通编序》，载《天学初函》。

⑨《利玛窦全集》，册 4，页 357。

⑩徐光启《刻同文算指序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页 265 ~ 266。

⑪见陈垣校勘本，页 6。

⑫见上引 Rambo 书，页 15。

⑬杨廷筠《同文算指通编序》。

⑭载《天台山方外志》卷 28。

拟同与接受：“天学”的 圣学化与实学化

从一种传统转向另一种传统，接受一种异质的宗教信仰，本质上往往意味着接受一种新的世界观、认知架构和价值系统乃至生存方式。对传教士们来说，理想的皈依本质上应该是理智上的全面转换和灵性的彻底交付。但对耶稣会士来说，他们并不寻求这种理想和纯净的皈依类型，因为他们清醒地意识到：他们在中国所面对的乃是一种超稳定又有一定弹性而且相当有效用的文化传统。传教士的传教策略自然影响到中国信徒们对“天学”的理解，因此，“教中三大柱石”在接受“天学”时，最初无一不以一种拟同的态度将“天学”纳入他们自己原有的认知结构之内，然后各自赋予“天学”以自己的理解，或阐发信仰对他们各自的意义。

天学的圣学化

詹明信很赞赏耶稣会士善于在各种话语之间进行翻译和转换。^①耶稣会士的做法说明他们并不要求中国教徒整全地接受异质的基督教神学语言，因为他们可能意识到语言在人的理解、存在中具有巨大的惰性，构成理解的先见。语言，概念的这种惰性也反映在中国教徒对天主教义的理解和阐释中。

在明末，在中国的文化传统中，很难找到一个与两方宗教相对应的概念。士大夫习惯于以“学”、“教”称谓古圣先哲创造传承下来的文化遗产，这是两个包容性非常大的概念。士大夫们大都继承和使用这一概念，以天学称传教士输入中国的一切。1629年，李之藻编辑一套大型丛书《天学初函》。该书“胪作理器二编，编各士种”。但事实上，理编只有七种，包括以下书目：《西学凡》（艾儒略）、《畸人十篇》（利玛窦）、《交友论》（利玛窦）、《二士五言》（利玛窦）、《天主实义》（利玛窦）、《辨学遗牍》（利玛窦等）、《七克》（庞迪我）、《灵言蠡勺》（毕方济、徐光启译）、《职方外纪》。器编所收全为介绍西洋科技类书籍。虽然这种编辑体例表明李之藻承认西学有理有器，有体有用，较之后来的中体西用之说更为开放、准确，但它却说明，皈依天主教的士大夫从来就未曾把接受或信仰单纯的天主教作为惟一目的，他们所接受的乃是一个整

体——西洋文明、文化：这是一个综合体。因此，当谢和耐（Gernet）指责中国教徒接受的是一个大杂烩时，^②他实际上不了解中国传统的文化结构、认知语言迥异于西方那种将宗教与世俗截然两分的文化结构，诚如贺麟所说：“中国儒家数千年来的传统，是将宗教与政治及家庭生活打成一片，故仅有礼法之名，而非离政治而独立的宗教”。^③这种社会、文化结构使得士大夫们所崇拜的孔圣之学或孔教成为无所不包的一个有机文化体系。士大夫们正是从这种前理解出发，将传教士输入的宗教、科学一古脑儿纳入自己的概念格局——“学”之内的。

徐光启和李之藻都属于既接受西方宗教，又接西方科技的皈依者。为了说明这种接受的正当性、合法性，徐光启非常自觉地使“天学”圣学化。首先，他努力将西方科学纳入圣学的体系，使之圣学化。在《刻同文算指序》（1614年）中，徐氏说：“我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列入学官以取士。宾兴贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室。使数学可费，则周孔之教舛矣”。^④这里的意思很明显，即周孔之教包括六艺，数学不能排除在周孔之教之外。因此，接受、学习先进的西洋科学是正当的，因为它是圣学的一个组成部分。徐氏这样使西洋科学圣学化，有一原因：当时的士大夫因受王学末流之影响，蹈空谈虚，“土苴”科技，以之为无益于身心。徐光启在对“天学”分类时，同样采用了类似圣学中分类的做法。他说：“先生（利玛窦）

之学，略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象数”，^⑤即：修身事天的道德、宗教、格物穷理的哲学、科学，以及作为其绪余的象数（科学之一端）。这种分类分明是以中国固有的概念学、教对“天学”所作的同化性理解和接纳，无需创造新的概念以适应新环境。对“天学”中修身事天之大者，徐光启也作出过这种拟同性的解释：“间尝反覆送难，以至燕语杂谭，百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”^⑥以合忠孝大旨概述天主教之根本实质，完全是将“天学”圣学化。

众所周知，中国传统的政教关系模式是：宗教不能独立于政治，必须成为世俗政治建构的一个部分，置于普遍王权之下。皈依的士大夫也以同样的方法努力证明“天学”是符合这种传统模式的。徐光启非常真诚地证明：“天学”可以补儒驱佛，即补益王化，左右儒术，救正佛法；杨廷筠则力图证明，天学不同于白莲、无为教，不是反叛性宗教或邪教，无害于大一统的社会政治秩序。

皈依的儒生们还以利玛窦等人拟同、附会的口吻说明天主教的崇拜天主实即儒教的事天敬天。徐光启说：“盖其所学无所不窥，而其大者以归诚上帝、乾乾朝事为宗。”^⑦李之藻说：“昔吾夫子语修身也，先事亲而推及乎知天，至孟氏存养事天之论，而义乃綦备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也……”天主教中“小心昭事大旨，乃与经传所记，如券斯合”^⑧，所以，儒耶

相合。

将天学圣学化，认为儒耶相合，是否意味着皈依者没有认识到二者的差别呢？否！事实上，圣学化天学乃是一种文化策略。下列事实表明，他们对儒耶之别是有充分认识的。传教士龙华民反对利玛窦附儒的传教策略，他认为“应该坚持圣经的原意……不能曲解圣经，以迎合与之相反的哲学家，或迎合自然之光或良心的判断”。为了证明天主教的天主与儒家经典中的上帝根本不同，他曾处心积虑地设计过一种调查方法，即在询问士大夫对上帝的理解时，特意不让他们知道自己是在进行旨在反驳利玛窦的调查。据龙华民说：

“我也以同样的问题问及徐保禄博士。他的回答很直率，他认为，皇天上帝（the king of the upper region），不是我们的天主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么。但既然神父们由于善意称天主为上帝，那么，中士就不得反对，而且由于这个称号保留下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完满”。^⑨

龙华民为了坚持天主教的纯正性和严苛的传教策略，将徐、李等人描述成他本人观点的见证人和传教士的谋士。但龙华民之言表明徐光启等人认识到天主教的崇奉天主与中国人的敬天事天、崇拜天神是有本质差别的。也就是说，士大夫的将“天学”圣学化既是由于传统认知结构、语言对他们的限制，也是在清醒认识到二者差别的基

础上的一种自觉行为。他们这样做原因和目的可以列述如下：将天学圣学化可以使皈依产生一种理智上的完全感，因为中国人有一习惯：将一切权威诉诸圣学；将天学圣学化旨在避免儒生们视之为邪教、异端。

天学的实学化

明中叶以后，阳明心学在思想界影响颇大。由于阳明学以心即理的形式将道德规范的普遍性及其来源诉诸内心，因而对于人们从正统的程朱理学的桎梏中解脱出来，对解放思想有一定积极的意义。但衍至王学末流，则有诸多弊端。其中最严重的就是，蹈空谈虚，束书不观，空谈心性，这种玄虚之谈还吸收了佛教中的相关思想成分。有鉴于此，有一部分士大夫起而大倡实学，希冀以此振拔士风，挽救明末之颓局。

考之儒学历史，实学乃是一个含义相当宽泛、随意的概念。如宋代大儒朱熹就曾在《四书集注·中庸章句》中引程子之语，立论以为《中庸》为“孔门传授心法”，“放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。”明末东林党人顾宪成、高攀龙倡导的实学大抵都与朱子之说具有相似的意义，即主要是指道德领域里具有普遍性，又切实可行、真实不伪的学说和践履，偶尔也包括那些切于实用的末技之学。

明末皈依天主教的一些士大夫受时代精神之影响，亦

孜孜探求实学，而且常常将探寻的目光投向西人西学，在对天学的理解中，他们往往将“天学”实学化。

“教中三大柱石”每人都展开过对明末玄虚学风的批判。在《天释明辨》中，杨廷筠更将亦佛亦儒“直指心性之宗门”的王学末流视为“逃虚涉伪”的“性宗之贼”^⑩，对儒学的毒害极大。李之藻深恶痛绝的是，一些儒生逃禅出世，“诬惑世愚，而质之以眼前日用之事，大抵尽茫如也”^⑪。他对这种士大夫的精神风貌作过一种漫画式的描述和讽刺：“今士占一经，耻握从衡之算。才高七步，不娴律度之宗，无论河渠历象，显忒其方：寻思吏治民生，阴受其蔽。吁，可慨已。”^⑫在这种对时风时学的批评背后，表现出他对国计民生的极度关切。徐光启更是“博究天人而皆主实用”，在总结“算术之学特废于近世数百年间”的原因是，徐光启认为重要的一点就是“名理之儒士直天下实事”^⑬，其学玄虚不切实用，无效无实。他为学的目的就是要弃绝一切玄虚幻妄之说。

这些人都希望借助天学来补偏救弊，但他们在使天学实学化时，又都各有特色。徐光启、李之藻二人精通西洋科学，因此，这两人主要是从科学的角度赋予天学以实学的功用。在翻译介绍西洋数学、几何等基础科学时，有人认为这些东西不切实用，徐光启辩护道：“盖不用为用，众用所基”，这些理论性的基础科学乃是一切应用科学的基础：“况弟辈所为历算之学，渐次推广，更有百千万有用之学出焉。”“度数之用，无所不通”。^⑭他很注重将西学

中实证、定量的分析方法引入对科学和社会问题如宗祿问题的分析，他对西方几何学中那种“以前提为据，层层印证，重重开发”的方法异常着迷，读后“往往释然而后失笑”。^⑤他所欣赏的是其中“丝分缕解”，“分擘解析”的分析方法和精神，并热情洋溢地倡导运用这种新的治学方法和精神：“能精此书者（按指《几何原本》），无一事不可精；好学此书者，无一事不可学。”即：几何精神的运用和功能是没有界限的，被几何精神武装起来的科学头脑“无一事不可精，无一事不可学”^⑥。而这一切都有助于士大夫们从玄虚学风中超拔出来，“返本踏实”。在论述启蒙哲学的特征时，卡西勒指出：“18世纪……认定，只要把‘几何精神’理解为纯分析精神，它的用途就是绝对不受限制的，就可以把它运用于任何特殊的知识领域。”^⑦徐光启倡导的科学实学——或者说，当他将天学实学化时——他实际与他引入了一种启蒙精神。当他坚持几何精神和方法在功用上的无限性，并将这种精神应用于对传统文化思想、学术的批判或“分擘解析”，应用于一切实用科学时，他的理论工作确实具有文化思想和科学方法上的启蒙意义，此即高扬人类的分析理性（一种不同于中国实践理性的科学理性）。李之藻在天学实学化时，也具有类似的特点。首先，他对“数”非常着迷，在前引《同文算指序》（1613年）中，李氏说：“数于艺犹太于五行，无处不寓。耳目所接，已然之迹，非数莫纪。闻见所不及，六合而外，千万世而前而后，必然之验，非数莫推。已然必然，

乘除损益，诘诡莫掩，黷业莫可诳也。”也就是说，数具有普遍性，其作用是奇妙的。它无所不在，已经存在的事物或发生过的事件，没有数则不能予以记录；必然性的真知，没有数则无由验证，而数的确定性更是诡辩掩盖不了的。传教士的目的本来只是欲借数学真理将士大夫引向基督教的启示真理，而其客观效果却是使一部分士大夫将知识的确定性引入中国文化思想和士大夫的精神生活中，并从这个角度对语绝于无验的玄虚学风度展开批判。比较一下李之藻的做法与稍晚的笛卡尔和斯宾诺莎将数理的方法引入对真理的探求，我们便难以否认李氏工作的启蒙意义。

徐光启、李之藻二人在使天学实学化时，引入了一种尚未得到明确界定和系统阐发的科学——理性启蒙精神，这表明，我们不能以截然对立的观点看待宗教与科学的关系，更不能贸然断定传教士会阻碍近代科学在中国的传播和发展。事实上，诚如贺麟所说：“基督教或在中国的传教工作……鼓励了科学的研究和对技术的追求。”^⑥

杨廷筠在实学化天学时，因其知识结构上的缺陷，便只能偏于一隅，但也有其特色。虽然他也试图使科学实学化，但他无力讲出个所以然来。于是，他只能转向天学中的另一面。他认为：“西贤之行皆实行，其学皆实学也。”这种实行实学的内涵包括：

“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成己成物之功也；以十诫为约束，即敬主爱人

之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善降祥降殃之明训也。近之，愚不肖可以与能；极之，贤智圣人有所不能尽。时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐积，皆有实功。一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳。”^⑨

上述所谓实学的内涵实际上只是天主教的一部分教义和神操方式。在杨廷筠看来，天主教义学有所本，有律有诫，且循序渐进，步步踏实，故为实学。可见，杨廷筠所理解的实学虽然也是对空谈心性的玄虚之风的反拨，但其内涵基本上是一种宗教生活方式。

士大夫们之所以将天学实学化，乃是从现实功用的层面说明皈依“天学”，传播天学的正当性。如此既可迎合时代思潮的要求，也可以将天学纳入传统的实用理性的认知构之内，消解由天学的异质性所带来的心理张力。需要指出的是，实学化较之圣学化而言，其文化策略的成分或许要少一些，理智情感上的真诚也许要多一些。

①詹明信《晚期资本主义的文化逻辑》，页21，三联书店，1997年。

②参见谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，页64~76，辽宁人民出版社，1989年。

③贺麟《文化与人生》，页141，商务印书馆，1988年。

④徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页265。

⑤《增订徐文定公集》卷一《几何原本序》。

⑥⑦《跋二十五言》，见《明清间耶稣会士译著提要》，页328。

- ⑧李之藻《天主实义重刻序》。
- ⑨Longobardo, *An Account of the Empire of China*, in *Collection of Voyages and Travels*, London, 1774; I, p.168.
- ⑩杨廷筠《天释明辨》，见《天主教东传文献续编》（一），页414~415，台北，学生书局，1986年。
- ⑪李之藻《译寰有论序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页199。
- ⑫李之藻《同文算指序》，见《明清间耶稣会士译著提要》，页267。
- ⑬见《徐光启集》，页80。
- ⑭同上书，页497。
- ⑮徐光启《译几何原本引》，见《徐光启著译集》，册5，上海古籍出版社，1983年。
- ⑯《徐光启集》，页76。
- ⑰卡西勒《启蒙哲学》，页14，山东人民出版社，1988年。
- ⑱《文化与人生》，页161。
- ⑲杨廷筠《代疑续篇》，页43，我存杂志社，1936年。

差异的彰显与 意义的阐释

法国汉学家谢和耐为了论证中国人根本不可能接受纯正的基督教义，而只是综合后的产物——“大杂烩”，他的研究重点便主要集中于中国教徒如何同化“天学”；他也强调儒耶的根本差异，但那是为了反证中国教徒所接受的宗教的不纯正性，他忽略了中国教徒在拟同时，实际上也清醒地意识到了儒耶之异。实际上，当中国教徒赋予其信仰以新的意义时，其出发点或基础往往是对此种差异的认识。若从自我与他者的模式加以分析，则可以说，在价值层面上，他们判定自己所接受的信仰为善，在行为层面上乐于接近传教士，而且在认知层面上力求深入了解自己的信仰的真实意涵。

神法与人法

中国传统文化中不仅实用理性发达，而且实践理性发达。宗法社会的特性及孔子传承下来的人文教化使得我们这个民族极度关注人与人、人与社会之间的道德关系。这种心理定势也使得士大夫在接受“天学”时，往往以道德化的认知结构去理解、阐释天学的意义。但在这种阐释中，一部分士大夫却以比较的眼光，发展出一种对传统人伦道德的反思和批判精神。

1616年，南京发生以沈淮为首的士大夫排教反教的“教难”。徐光启挺身而出，以《辩学章疏》为传教士与“天学”进行辩护。这是中国基督教史上一篇非常重要的护教文献。其中为传教士辩护的部分这里暂不详论，仅讨论一些与本节主题相关的部分。其中最重要者是徐光启把天主教理解为一种道德和政治教化理论，并从这个角度来赋予天学的意义。他较为概括地将天主教教义申述如下：“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为人门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。”^①这里概述了天主教教义中几个重要的观念：作为崇拜对象的上帝，灵魂的救赎，天堂地狱之赏罚，神修等。当然，没有出现三位一体，耶稣受难复活等“奥秘”。他真诚地相信：天主教具有一种道德功能，“其法能令人善必真，去恶

必尽”。天主教为什么具有这种道德功能呢？“盖所言上主生育救拯之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使人爱信畏惧，发于由衷故也。”^②

上述分析的宗旨很显然是探讨天主教伦理规范在道德生活中的所谓普遍有效性问题。徐光启深信：由于西人心目中存念着一个具有生育救拯之恩的上帝，而且上帝的赏善罚恶之理，明白真切，因此，其威慑力量强烈到“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教和道德情感，不是虚伪地而是真实地发自内心，使人们“兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主”。天主教的伦理规范由此获得其普遍有效性，使人们“为善必真，去恶必尽”。“盖彼西洋邻近三十余国奉行此教，千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，其久安长治如此。”

徐光启对“西方乐土”的描述和不疑的态度显然是由于传教士们的夸张性宣传所致。但不论如何，我们可以看到：徐光启强烈地渴望寻求或建构一种在道德实践中具有普遍有效性，使人“为善必真、去恶必尽”的伦理规范体系。令人惊异的是，徐光启在比较研究的基础上竟得出了如下结论：他的目标在中国传统道德哲学中不能达到，他的渴望得不到满足。他写道：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺

诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术。必使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也。^③

这是一位在科举道路上耗费了近二十年时间的士大夫，在皇帝面前批判包括他本人在内的古来帝王之赏罚，批判被沿袭传承了几千年的圣贤之是非。徐光启曾自称“启生平善疑”，这种批判无疑是其怀疑精神的公开表现，实类似于晚明大哲李贽的非圣非贤。故吾人可以说徐光启的思想汇入了明末的批判思潮。当然，徐的批判角度不同，他的出发点是比较和反思中国传统思想中的儒释道与西方的宗教伦理及其功用、效果。换言之，他是以一个天主教徒的身份，从宗教的角度展开对儒学的批判的。而作为他检验儒学和天主教道德之效果的标准是一种虚假的现实——传教士们描写的虚幻的西方乐土。这种立论之法又使其批判具有非批判性，即轻信和盲从。但他在疏稿中如此直露地对传统与现实进行批判，是需要一定的理论和政治勇气的。

在徐氏对传统的批判中，充溢着了来自西方科学的分析精神。第一，他认为：传统儒家的伦理、政治规范虽然“至详极备”，其目的也许在于“破心中贼”，但其客观效果是，“只能及人之外行，不能及人之中情”，即只能约束人的外在行为，不能使人在内心产生真实无伪的道德情感和善良意志。相比之下，天主教的道德规范则能使人“爱信畏惧，发于由衷”，从而产生高尚的道德情操和善良意

志。第二，现实生活中的善恶无报，如颜回之夭，盗跖之寿，更使人怀疑帝王圣贤的赏罚是非的有效性与公正性，由此导致道德和政治社会生活中普遍存在的虚伪现象，“是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生”。而信奉天主教的西方千百年来已成为无“悖逆叛乱”的乐土。理想与现实之间的这种强烈反差，至少惊醒了徐光启对古来帝王圣贤之赏罚与是非的普遍有效性的迷梦。

从徐光启对儒耶伦理、政治规范的比较和思考中，我们还可以看到，在他那里，道德理性已不再是圆满自足了。那种对人类道德理性的向善能力的传统乐观信念，已经让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的上帝的虔敬恭奉了。或者说，在徐光启看来，前者至少需要后者的补充。从道德理性所辨别、认识的是非来约束人们的行为，使人趋善避恶，已不再被认为是绝对有效的了。在徐光启看来，必须有外在的道德至上神以及由对这个至上神的信仰所产生的宗教畏惧感作为保证，方能产生“实心、实行”，即真实不伪的道德之心和践履，这是从理性的世俗伦理向宗教伦理、从内在超越向外在超越的自觉转换。在徐光启看来，这种转换具有一种切实可行的政治功能：“补益王化，救正佛法”。徐氏思想中的批判性成分都包含在这种转换中。客观地说，这两种因素均是为补偏救弊所作的急切的探索之产物。这种探索中也许具有功利或实用主义倾向。

质言之，在上述对天主教的道德化理解中，徐光启将

天主教理解为具有绝对有效性和普遍性的道德规范体系的终极性来源和保障。李之藻在接受“天学”中的信仰时，最初也有类似的做法，即将“天主”理解为事亲等世俗伦理原则的根源和基础：“事天事亲同一事，而天其事之大原也。”又在李之藻看来，天堂地狱之说则只是理所必有的“训善坊恶”、“遏欲全仁”且有关“忠孝大旨”的道德教之理论基础。这也同样是希望为世俗伦理原则奠定一个坚实而神圣的基础。

杨廷筠也同样热衷于寻求道德规范的至上、神圣来源和终极性基础，有意味的是，他将自己寻求的答案表述为“神法”。他说：“世教皆人所立，不能无缺，惟主为真主，所立之教与人不同。”^④这种不同在于天主教是“耶稣所设，命是天主所定，自非思议所及，即不能通其理，天主有不可疑也”^⑤。换言之，天主之命如十诫等，即使超出理性理解的范围，亦不得怀疑。其言下之意是，世教（人法）不具备这种不容怀疑的绝对律令的性质，而天主所立之命则是不容怀疑的，其原因则在于“天主立法至善至严，与世间教法由人所立，自不同也”。这种不同主要表现在“世间教法多不合情，必天主予夺，方无参漏”^⑥。当杨廷筠如此这般地将教法的至上性、有效性诉诸绝对超越的人格至上神——天主时，他确实很自觉地实现了自律道德向他律道德的转换，在他看来，只有实现这种转换才能确保道德行为及其动机的真实无伪。

虽然徐、李、杨三位在这种转换中具有共性，但杨氏

却似乎在接受“天学”方面更具有全面性。其中一点就是他接受并阐述了天主教的自由意志理论（其他人士较少谈到这一点）。他虽然强调道德律令或广义上的教法受之于天主，耶稣之命具有“悚人心之敬信”的功用，但为了解决谁应对行为负责这个问题以及在何种情况下人才应对行为负责这个问题，杨氏引入了自由意志说。他认为，人与动物的根本区别就在于是否具有自由意志；“天主生人独异于万物，欲令其能自长也。自长者，所作善恶由己，可以功罪课之。不能自长者，所作善恶不由己，不得以功罪加之”。虽然，善的根源在于天主，但天主并不强迫人为善，如果强迫人为善，那将使人与物同贱。“天主生人，强令之善，乃与万物不自长等，是待之反薄，非造物主以从为贵之初旨也。”因此，人之作恶不行善“皆是自作，必须自受”^⑦。对道德行为负责的基础是自由意志，而方式则是最终受天堂之永福或地狱之永苦。由此可见，杨氏在基督教神学方面思考问题要广一些、深一些，或者说他接受“天学”要全面一些。

救赎与人生的终极意义

以上的介绍或探讨也许会给人这样一种印象：中国天主教徒由于传统的认知结构或思维定向，总是试图使外来宗教道德化，也就是说，他们主要是从道德角度接受天学，对于其他问题根本不关注。谢和耐就持这种观点，他

引用利玛窦早年的书信，断定：“在中国，拯救灵魂的事业极受轻视。”^⑧

事实真相如何呢？虽然有一部分中国教徒所接受、信仰的往往是他们所能接受和信仰的，而不是他们必须接受和信仰的，但也有一些知识分子信徒在信仰方面达到了相当深入整全的程度。这主要表现在以下几方面：

1. 以个体的灵魂救赎为终极目标

利玛窦的中文著作《畸人十篇》初刻于1608年，即在徐光启、利玛窦二人世之前，故其中的言论是真实可信的。书中第三四篇是徐、利二人探讨生死问题的对话记录。利玛窦的目的是向士大夫灌输灵魂不死、死后审判等天主教教义。据利氏记载，徐在听道后颇受刺激。利玛窦记述道：

“徐太史明日再就余寓，曰：子昨所举，实人生最急事，吾闻而惊怖其言焉。不识可得免乎？今请约举是事，疏为条目，将录以为自警之首箴。”^⑨

利玛窦在传道时对人死后永福的许诺以及对地狱永苦的渲染确实影响了徐光启，使他将“常念死候”视为人生最急事。这种对个体救赎的关切，曾在他的家书中真实地流露出来。他诚恳地告诫家人：“只要真悔，无不蒙赦矣。”^⑩

徐光启对个体救赎的关注热情，还表现在他对“天学”的翻译、介绍上。1624年，他以六十三岁的高龄与

传教士毕方济合译了一部宗教著作《灵言蠡勺》，在译著中论证亚尼玛（灵魂）是至妙的自主之体，是不死的“本自在者”，并倡导“以保救身灵为切要”。在该书的翻译过程中，徐光启费力颇巨。陈垣认为“其言博辩奥衍，玄妙新奇，而不近于人事”。^①可见，徐光启翻译此书时热情非常之高，一如其对西洋科技之翻译介绍。这是一件颇有意味的事，说明徐光启在繁忙的科学研究中，对个体的救赎是非常关注、孜孜以求的。

杨廷筠在“三大柱石”中宗教气质最鲜明，他对灵魂救赎也非常关注。虽然，他的表述方式有时也和徐光启一样，采用中国化的术语，即以“生死大事”，“生前、死后”来说明他的宗教关切，但他的切身体验更多。在比较儒、佛、耶三大文化、宗教传统的基础上，他认为天主教的救赎理论最有说服力、最为真切。他说：

“夫儒言持世，佛言出世。持世者言生前，而出世者言死后，持寻死后，其意未尝不善也。倘今学佛者明知生死事大，汲汲然就而问焉，则较之不信死后，而泛泛悠悠以至于尽者，定当胜之。惜哉，其不审于所向而究竟无着落也！”^②

很明显，曾经由儒入佛的杨廷筠对儒与佛在生存取向方面的差别有清醒的认识，即儒学只是一味入世，在俗世中寻求一切生活问题的答案和意义，而佛教则关心生死大事，其动机是可取的。与儒学只言持世、言生前相比，佛教徒至少关心人的最终归宿，不像儒生那样庸庸碌碌、泛

泛悠悠以至于尽。因此，就对宗教问题的关注而言，杨氏认为佛教较儒教更有可取之处。

但杨氏却将关心生死大事的佛教列入不真之言。为什么呢？“不审于所向而究竟无着落也”。他认为佛教的轮回、天堂地狱之说只是就人形而言的，因此，佛教不能满足他对生死大事、个体救赎的终极关切。对此，他作了明确、深入的阐述：

“吾所谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。盖佛氏所指二处，似乎肉身享受。不知人死不带肉身，止是一灵。一灵所向，境界与人世不同，受享绝与肉身各别。”

可见，杨关切的不是人死后形体上的苦乐，而是不死之灵魂的苦乐。在他看来，人死后，精神性的灵魂所得到的永乐或永苦是无尽的，比佛教所说的肉身之苦乐要深刻得多。天主教关于灵魂救赎、天堂永福的许诺，对他具有更为强烈的吸引力。因此，他满心欢喜地将天主教的禁欲主义，天主教对肉体欲望的遏制视作获取“超性之荣乐”的良药：“真心为生死者，得之如获异方。”^⑩

杨氏对灵魂得教的追求是他从天主教义中接受和自觉培养的一种异于儒释道的宗教渴望和热情。但对这种宗教热情的内涵的异质性不可过夸大。因为当他将这种最终归宿的意义上升到哲学层面时，他的理解又表现为传统中国哲学中的一种境界观，即“存顺殁宁，来去傖然，既不徒生，亦何畏死”的人生境界。^⑪这实际上是宋代大儒张载

的人生理想境界。当杨廷筠对其孜孜以求的宗教归宿作这种解释时，他所接受和倡导的天主教禁欲主义中那种灵与肉的紧张对立便消融在一种宁和的哲学境界和人生理想中了。也就是说，他的信仰中仍有儒家思想的成分在内，这是一种耶儒融合的产物。

2. 以信仰为人生意义的终极来源

儒学的现世性品格使儒生们以入世为实现人生价值、寻求人生意义的不二法门，但明末一部分由儒入耶的士大夫却将对天主教信仰表述为其人生意义的终极来源。杨廷筠是其中的典型代表。

确实，在接受天学的士大夫中，或许惟有杨廷筠可以被描述成“天生的天主教徒”^⑥。他首先是宗教信仰的接受者，他将信仰视为人生的支柱。在《代疑续篇·定基》一章中，杨氏引孔子之言曰：“人而无信不知其可也”，无疑，他将这个信字解释为信仰，而信仰的对象则是天主。在他看来，信仰是获得天主恩宠的前提，人世间的善与恶、苦与乐则只有在对天主的信仰的基础上方能各自获得其应有的意义。质言之，对天主的信仰才是人生意义的终极源头：“人不信天地之主，则已自绝于天主，即有他美，无可抵赎。”^⑦士大夫和佛教徒虽习苦克己，但由于没有“敬畏天主之心，虽苦亦徒苦”^⑧。正在这种虔信的基础上，杨廷筠接受了天主七天创世说、天主道成肉身、三位一体等天主教义。当他对这些神秘的启示真理难以一一以

语言道尽其奥秘时，他总是一言以蔽之曰：“不可得而思议”，“止可神会，难用舌传”^⑧。也就是说，对启示真理只能取“得意忘言”的态度。他对信仰的这种态度自然极受古今天主教徒的欢迎：“杨廷筠对三位一体的接受比他对三位一体的解释本身更为重要。”^⑨

3. 以天主教为普世真理

鉴于中国人在接受各种宗教信仰时，总是乐于且善于搞调和主义，将不同的宗教思想成分熔为一炉，很多西方学者便认为中国的天主教徒不会“从一种绝对的观点出发来评判一种宗教的正确与否”，^⑩这是有一定的事实根据的，明末的天主教徒确实都在不同程度上是不同传统的融和论者。但这个事实并不意味着当时的天主教徒不会从一种绝对的观点来判定天主教是普世性真理或最高级的真理。

以利玛窦为代表的传教士曾希望以西方科学真理将士大夫引向基督教真理的怀抱，他们传播西洋科学首先意欲表明：惟有基督教的文明世界方能产生这样的科学，次则欲说明基督教的真理是以科学理性为基础的，因而可信可靠。在“三大柱石”中，李之藻的皈依最符合传教士的这种愿望。他对“天学”的认知取向或皈依路径正是通过科学真理而达到启示真理，用他自己的话来说，即“由因性达超性”，也就是通过对自然之理的体察、认识和探寻达到对超自然之理的体认。他对“天学”中这种探寻真理的

途径、方法颇为服膺。其言曰：“缘彼中先圣后圣，推原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性，大抵有感必开，无微不破。有因性之学，乃可以推上古开辟之元；有超性之知，乃可以推降生救赎之理，要于以吾自有灵，以认造物主。”^②这里的意思是说：天学据自然理性使人可以推知宇宙必有始，必有造物主；而超自然的灵性则可以使我们推知天主降生的救赎世人的道理。这种对西方逻辑中步步推明的方法的着迷，使李之藻不同于徐光启在梦中通过启示达到对三位一体、天主降生救赎之理的体认和接受。

那么，李之藻对其所接受的此类因性、超性真理持何种看法呢？虽然他认定天学“要于知天事天，不诡六经之旨”，但他认为与儒释道相比，天主教乃是“最初最真最广之教”，即最原初、最真确、最普遍的宗教，而且是中国传统中“得未曾有”的。^③这里明显地包含着一种绝对的宗教真理观。

杨廷筠也有类似的看法。他认定天学不仅是实学，而且是真理。但他的特点在于认为，判定一宗教学说是否为真理的标准是看它是否具有永恒不变的特性：“尝观道理真者，岁久必不可变。”他将纷呈变异的学说视作无实据的不真之论，他说：

“二氏悠谬其说，原无确理。其法之弊，途径分歧。甲以为可，乙以为否。前之所是，后之所非。昔日神奇，异日朽腐。此方浅渚，彼方嘉羞。即一人之身，一家之

说，而且始终异态，不能坚执焉……所以其说屡易。夫说之屡易，非道之至当者也。”^②

在杨廷筠看来，学说变化不居，不是发展变迁的标志，而是不真的表现，持释道二说者尤其如此。在他看来，“西贤之学”才是恒久不变的真理，其“经典如是，敷教亦如是。初来如是，岁久亦如是。一人如是，俦众亦如是。原无希异，既不必迁就以从。原非欠却，亦无待更端以补”。^③传教士们宣讲教义时的众口如一，岁久不变，确实说明他们宣讲的宗教具有系统性和神学上一致性。而在杨氏看来，这正是其真理性完满无缺的外在表现。可见杨氏寻求的是一种一劳永逸，不需变更补足，不容迁就以从的最初最真最广之教，他认为天主教就是这样的“真理”。

接受天主教信仰的士大夫为了证明自己皈依的正当性、合法性，往往以拟同或同化的态度将天学纳入圣学的范围，证明二者相合。在中国这样的政教关系传统中，这种做法既有策略性因素，也可能与传统的泛道德化认知结构有关。研究者往往过多地关注这种宗教同化现象，但不可否认的是，士大夫中也有一部分皈依者相当清醒地认识到、辨别和表述了耶儒之间的差异，并将天主教认定为最原初、真确、普世的宗教，而且在他们对这种宗教的理解和接受中，达到了相当深入、整全的程度。否认这一点，同样是不客观公正的。至于这些教徒在信仰方面的虔诚，更是不容否认或亵渎的。任何信奉宗教信仰自由原则的现

代学者，都不会因一个古代信徒在信仰方面的虔诚而否认其在文化上的贡献，或认为彰显其信仰的虔诚会贬损其形象。

有些教徒还阐发了一些光辉的思想，如徐光启、李之藻等人在虚心接受、介绍、传播西学时，将竞争观念引入思想界。他们基于对中西文化、科学的比较、反思，认为中国要想在各方面超胜想象中文明、先进、强大的西方，必先学习西方，会通中西，此即“会通以求超胜”。这种思想观念之所以闪耀着夺目的光辉，乃在于其文化心态上的开放性和文化意识上的敏锐性。勒文森曾经说过：“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”，因为“竞争的观念是国家主义的本质”^①。而徐光启等人却突破了旧式文化主义那种华夏文明无不覆载的优越感，在对中西文化差别的深刻洞察和反省的基础上，将竞争的观念引入科学和思想文化的实践活动中，具有前瞻性，并且可以说将对天学的接受和信仰很奇特地与一种原始的国家主义结合起来了，因为它突破了文化取向的帝国政治观念体系，以军事强盛、科技发展、经济增长为重要取向。^②这种观念为 19、20 世纪中国人学习西学提供了一种原型。

①见《天主教东传文献续编》（一），页 22。

②③同上书，页 23~26。

④分别见杨廷筠《代疑篇》，页 613，页 510。

- ⑤同上书，页 612。
- ⑥见杨廷筠《代疑篇》，页 569。
- ⑦杨廷筠《天释明辨》，见《天主教东传文献续编》（一），页 365。
- ⑧谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，页 75。
- ⑨台湾影印本《天学初函·畸人十篇》，页 153。
- ⑩《徐光启集》，页 492。
- ⑪陈垣校勘本《灵言蠡勺·序》，1919 年。
- ⑫杨廷筠《代疑续篇》，页 23，我存杂志社，1936 年。
- ⑬见上引杨廷筠《代疑篇》，页 514、574。
- ⑭引语见《七克序》，徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页 53。
- ⑮Nicolas Standaert, Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought, p. 56.
- ⑯杨廷筠《代疑续篇》，页 25~26。
- ⑰杨廷筠《天释明辨》，《天主教东传文献续编》，页 368。
- ⑱见前引《代疑篇》，页 506。
- ⑲见前引 Nicolas Standaert 书，页 124。
- ⑳谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，页 69。
- ㉑《明清间耶稣会士译著提要》，页 199。
- ㉒李之藻《刻天学初函题辞》，《明清间耶稣会士译著提要》，页 286。
- ㉓《代疑续篇》，页 43。
- ㉔同上书，页 43~44。
- ㉕勒文森《梁启超与近代中国》，页 148，四川人民出版社，1986 年。
- ㉖参见爱森斯塔得《帝国的政治体系》，页 233，贵州人民出版社，1992 年。

冯应京是不是教徒

在明末的士大夫中，有两位与传教士有过密切交往，对天主教教义有较深入的了解，但既未接受天主教，亦未深究西方科学，他们是明末名重士林的冯应京与叶向高。他们对天主教、对传教士的态度颇具意味，值得深究。

冯应京，字可大，盱眙人，万历二十年成进士。冯氏耿介不阿，在任湖广佥事时（万历二十八年到任），与税监陈奉进行了坚决斗争，深得民心。但冯应京反被陈奉诬劾，二十九后就逮入诏狱，三十二年（1604）获释。冯氏反税监的活动曾得到东林党人的支持。

冯应京“学求有用，不事空言”，^①且喜交友。据利玛窦记载，冯应京在湖广任职时就曾派学生刘氏去江西、南京寻利氏为师，以研习数学，但未遇。被押入京时，他将这位学生亦带入北京，并派去见利玛窦。利氏乘冯应京尚未入狱，立刻去看冯氏，他们的友情至此开始。利玛窦称

冯应京为至友，因为冯应京曾自费刻印利玛窦的《交友论》并为之撰序（写于万历二十九年，楚臬司之明德堂），尊称利玛窦子、西泰子，利氏言此后无人敢用较差的称呼，因而对冯应京感念至深。另，冯氏曾为《天主实义》撰序（万历二十九年），为《二十五言》撰序（万历三十二年）。利玛窦言冯应京曾在狱中细读《天主实义》，很了解天主教教义，并每天敬拜利氏送去的救世主圣像，且令全家人（大陆版为仆人）都信了教。^②

徐宗泽称冯应京于“1602年皈依圣教”，^③方豪说冯应京“1601年偶读《天主实义》，大为感服，代为作序，次年受洗……”，^④陈守颐在进行分类研究时，亦将冯应京列入“教友”之属，皆言之凿凿，然未审其据何在。据利玛窦记载，冯应京并未受洗，利玛窦解释的原因是：冯应京出狱后只能在京逗留两三天，而此间冯氏忙于接待拜访他的大官，利氏没有找到机会让他领洗。当冯应京回到家乡后，南京的神父受命不失时宜地为冯应京补习教理并使领洗时，冯应京却突然去世了。^⑤总之，冯应京没有时间领洗。

利氏的记载证明徐宗泽、方豪的结论是臆断，没有根据。冯应京并不是天主教徒。现在的问题是，利玛窦解释的原因是否准确？

乾隆年间修订《盱眙县志》卷17《甲科》记载：冯应京卒于甲辰（万历三十二）年，即出狱当年。若然，则利氏之说或能成立。然《明史》称冯应京“出狱三年卒”，

即卒于万历三十四年。孰为可信？（黄宗羲《明儒学案·江右王门学案·金事冯慕岗先生应京》未注明生卒年）与传教士及徐光启有过接触、交往的东林党人曹于汴（《东林点将录》列为“天贵星小旋风”）为我们提供了较为可信的材料。在《冯慕岗先生年谱序》（冯应京字慕岗）中，曹于汴称“其门下上戴君任当冯子逝后，门户荒凉、交游星散之日，搜罗讎校，为之著谱，裹糗重趂，问关累千里问序于余”，^⑥年谱已不可见，但曹于汴却在冯应京门人所著的冯氏年谱（自当可信）基础上撰写了冯应京墓志铭，此铭亦是戴任“跋涉来都下”向曹氏索求的。兹将有关部分摘录如下：

余交于慕岗冯公也，在壬辰同弟之后……

（公）甲辰奉诏释还，杜门简出，足不涉公府，率族众举祖先之祀、田夫举乡社之约，而纂述不辍，暇则课少年歌诗，习礼习射。一日忽谓门人曰：“吾夜梦闻二语云，其流行者光辉，而其所以流行者散也，我将去矣。”越旬日腹疾作，谓亲友曰：“百年顷刻耳，宇宙即吾家，万物吾同气，所谓我身是私身也。生死公于天，吾何得私宰之？”病三日剧，密存不发一语，丙夜恭坐漏下，五更而逝，面色如生，天地晦冥者十许日，远近悲悼。是为万历三十四年丙午正月二十日，距生嘉靖三十四年乙卯五月二十一日年仅五十有二。^⑦

曹于汴与冯应京同年进士，有书信往返，且常以诗唱

和（《仰节堂集》卷十一有《复冯慕岗》一通，卷十二有《和冯慕岗年兄五诗》），两人关系甚是密切。铭中所记冯氏出狱后生活状况亦颇为说细，生卒年更是详尽无遗，根据既在于曹冯二氏之交往，亦在于冯应京门人所示之年谱，故颇为可靠，可见《明史》之载实不误也，梁家勉亦以冯应京卒于1606年（万历三十四年）。^④由是则利玛窦所解释的原因（忽然死去，没时间受洗）至少是不准确的，或许是一种一厢情愿而又无可奈何的托词。

但无可否认的是，冯应京与传教士有过较密切的关系，而且对天主教有较浓厚的兴趣。至于冯氏为什么没有受洗入教，其原因如上所述并不是没有时间，要究清其真正的原因亦非易事。更有意义的也许是探究一下他对天主教的理解视野和阐释。

前引《明史》言“应京志操卓犖，学求有用”，确实，冯应京属于探求国强民富的经世之士，“尝备员职方，见其（利玛窦）献图于上”，于是“序而传之”^⑤，嘱其门生程百二纂之。在为程百二所纂之《方輿胜略》所撰之序文中，师兴甫写道：“盱眙冯公历官职方……不惟志存天下，务而救民水火之中……”甲辰年十月十七日，冯应京获释出狱（出狱日期见《国榷》），徐光启往“晤之，未及穷苦”，冯氏辄殷殷以“顷者征缮日烦，茧丝遍天下，议者拳拳罢升榷，譬病痲疽，不遑念元气……调治之方，则无如重农”等语为言，徐光启叹为“仁人之言”^⑥。

在诏狱中，冯应京曾纂辑《皇明经世实用编》（有万

历刻本，藏北京图书馆善本部），后其门人戴任（即前述索铭于曹于汴者）“广而释之”，改题《月令广义》（藏北大图书馆善本室），内容按月分述政教、物候、授时、占候、摄生、杂记等事宜，基本以农事为主。在《皇明经世实用编》自叙中，冯应京倡经世之学，以为“夫古而今，今而后，绳绳不穷者世也；以天下之才与天下之治者，经世也。人认七尺为身，不知遍世皆身，知遍世皆身，则经世正所以修身矣。”冯氏力辟玄虚之学，倡经世实学，指出：“实之不存，虚将焉附？孔无乐乎空言，孟无取徒善，要归于尚实而已。”^①

冯应京将孔孟圣学理解为经世实学，关大力倡导，期冀以此振拨明末“不遑念元气”之颓局，这正是他理解“天学”的背景。冯应京对“天学”的理解和态度可以概述为以下几点：

其一，冯应京不像高攀龙那样认为孔孟之道本无欠缺，不需帮补，他以一种拟同的态度认为天学并非全异于圣学的新学，“语性则人大异于禽兽，语学则归于为仁，而始于去欲”，但“时亦或有吾国之素所未闻”者。^②因此，他主张中西并包兼用，“中国圣人之教西土固未前闻，而其所传乾方先圣之书，吾亦未之前闻。乃兹交相发明，交相裨益。惟是亦六合一家，心心相印，故东渐西被不爽耳”。他认为“直当视（天学）如家园谱牒，油然而兴并包之思”^③。

其二，受利玛窦中文著作之影响，冯应京将“天主”

理解为实有且载于六经之中的上帝，认为天主教是实学，可以帮助时人对症发药，救玄虚之病，而且有助于恢复古圣敬天事天之实学，其言曰：“天主何？上帝也。实云者，不空也，吾国六经四子，圣圣贤贤曰畏上帝，曰助上帝，曰事上帝，曰格上帝，夫谁以为空之说。”与高攀龙、顾宪成类似，冯应京认为佞佛是虚病之源，因而对佛教采取了批判态度：“佛家西窃闭他卧刺（按即 Pythagoras，这是利玛窦陈述的理论）劝诱愚俗之言，而衍为轮回，中窃老氏刍狗万物之说，而衍之为寂灭，一切尘芥六合，直超脱之，以为高中国圣远言湮，鲜有能服其心，而障其势。”由此而造成“或内乐悠闲虚静之便，外慕汪洋宏肆之奇，前厌驰骋名利之劳，后慑沉沦六道之苦”，古代圣贤之实学由此而丧失殆尽：“古倦极乎呼天，而今念佛矣；古祀天地山川祖祢，而今祀佛矣；古学者知天顺天，而今念佛作佛矣；古仁者寅亮天工，不敢自暇自逸以瘵天民，而今大隐居朝，逃禅出世矣。”^⑭而利玛窦所述之学，“要以陈得失之林，使众著于性之不可虚，而欲之不可肆，则所关于民用固甚巨已”，“倘诵斯言”，则可“对病发药”，使人“穆然动深长之思，一切重内轻外，上达于天德”。因此，冯应京认为《天主实义》一书“深诋谭空之误”，故以天学为谈实之论而欣然愿闻：“第目击空谭之弊，而乐夫人之谭实也。”^⑮

冯应京所理解和倡导的实学实是一种与逃禅出世相反的人世态度和精神，尚未包括科学在内，其具体内涵包

括寅亮天工、敬天事天、明性为实、欲不可肆、切于民用等等。

其三，冯应京确实具有一种由并包中西而产生的敬天事天的宗教情感。在他看来，佛教的盛行使这种古老的传统受到损害，应予以恢复。他的这种宗教情感不仅表现在他为利玛窦中文著作所撰写的序文中，也表现在他自己所纂辑的《唐明经世实用编》中。在评注明太祖《御制心法》时，冯应京认为如果有敬上帝的宗教情感，行事便能区别正邪，为正去邪：“对越上帝，物感一交，吾神应之，此时孰为正行，孰为邪径，昭然独照，正圣狂几希之介于此决之，其正者即不便我私，以其为帝载也，而毅然必为，其邪者即于我甚便，凛乎畏上帝而不敢欲也，慎斯以往，履康衢而臻圣域矣。”^⑩此处所言之上帝，实是道德行为之监督者，亦是道德原则之根源，具有“天听自我民听，天视自我民视”的意谓。但在另一处，冯应京所理解的上帝（“天”）亦具有人格神的意义。并且，他还倡导一种对上帝戒谨恐惧的宗教情感，其言曰：“畏之一字，万世帝王心法也。天至高而默尸予夺之柄，人至众而阴操向背之机，一或任情而恣，俯仰即弗畏而人畏矣，畏存于宴息，自无狎暱之非，畏存于朝堂，自无偏听之失。”^⑪

利玛窦曾希望通过附会古代儒学而唤起士大夫们对一种已经衰退的宗教传统（敬天事天）的兴趣和热情，以便使他们走向上帝（天主）的怀抱，这一希望至少在冯应京的思想中实现了。虽然方豪、徐宗泽等现代天主教徒未曾

注意冯应京《经世实用编》一书中的思想，但他们将冯应京引为“教友”（认为他曾受洗），也不是毫无根据的。

①《明史》卷 237《冯应京传》。

②《利玛窦全集》，册 2，而 368~369。

③徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页 142。

④《方豪六十自定稿》，页 211。

⑤《利玛窦全集》，册 2，页 370。

⑥曹于汴《仰节堂集》卷 1。

⑦同上书卷 5《湖广按察司佥事慕岗冯公墓志铭》。

⑧梁家勉《徐光启年谱》，页 82。

⑨程百二《方輿胜略·外夷》卷 1《总序》引冯应京语。

⑩徐光启《农政全书·农本编》附注，台湾影印《四库全书》册 731，参见梁家勉《徐光启年谱》，页 72。

⑪冯应京《皇明经世实用编》自叙。

⑫⑬冯应京《天主实义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页 144。

⑭程百二《方輿胜略·外夷》卷 1《总序》引冯应京语。

⑮见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，页 145。

⑯《皇明经世实用编》卷 1，页 2。

⑰同上书，页 10。

叶向高的疑怪与宽容

以利玛窦为代表的耶稣会传教士希望通过附会中国古代的宗教传统将士大夫引向上帝（天主）的怀抱，但这种希望在叶向高（明末政坛和士林中的重要人物）身上却落空了，后者是一位较为冷静的理性主义者。这里，我们只简单分析一下他对天主教的理解，并阐明他为何没有接受天主教。

叶向高，字进卿，福清（今福州）人，万历十一年进士，曾任万历、天启两朝之内阁首辅。《明史·叶向高传》称其“光明忠厚，有德量，好扶植善类”，为东林党人所倚重。《东林点将录》列其为“天魁星及时雨”，目为东林党魁。作为一名正统的士大夫，叶向高的政治态度与学术倾向均与东林党人高攀龙、顾宪成相似，顾、高二入曾从程朱理学的正统立场对阳明心学进行批判，他们目李贽、何心隐为王学末流，予以诋毁、驳斥。顾宪成言“何心隐

辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人，只缘他一点聪明”，^①又曰：“李卓吾大抵是人之非，非人之是，又以成败为是非而已，学术到此，真成涂炭。”^②他们认为王学及末流对封建伦常道德和社会秩序危害甚大，基于一种功利权衡，顾宪成阐明了他崇朱抑王的态度，《小心斋札记》卷三明言：“以考亭为宗，其弊也拘；以姚江为宗，其弊也荡。拘者有所不为，荡者无所不为。拘者人情所厌，顺而决之为易；荡者人情所便，逆而挽之为难。昔孔子论礼之弊而曰与其奢也宁俭，然则论学之弊，勿应曰与其荡也宁拘。”虽然朱王之学各有所弊，但荡之弊在于冲决罗网，难以收束，不若择朱学以维系社会之稳定。叶向高也唱过类似的论调，他视援佛入儒、贬抑朱学为孔孟圣学衰落之根本原因，其弊端流衍至于冲决圣学之准绳。《朱子语类叙》曰：“朱子之学行于世……天为之。近世之为新学者，好齟齬朱子，其始直朱子耳，浸淫不已及孔子，盖今日士大夫修瞿昙净土之业……孔子之道于是大厄。其原皆始于轻诟朱子以至于此。孔子以为约何也？为有途而可遵也，有规矩准绳而可守也。夫可遵可守，孔子之所谓约也，而今之所谓简易直截之言，甚可听也，而其实无可遵无可守。夫无可遵则其途歧，无可守则必荡然于规矩准绳之外。”因此，王学及其流变既与“孔子约礼之教判然苍素不相入”，也“悖天侮圣而畔高皇帝之功令”^③。由所谓“悖天侮圣而畔高皇帝之功令”，足见叶向高等东林党人为学之旨既在捍卫圣学道统，亦在于维系本朝之祖制，这正

是他们的“正统性”之所在。但叶向高与顾宪成略为不同，他既斥荡亦讽拘，因为荡则伪，拘则迂。他选择的是一条中庸之道，希冀以此既保持道统的神圣性，又不失应付时局的灵活性。叶向高对天主教作为一种有裨于世的道德理论的肯定性理解和赞赏，以及他对天主教中某些教义作为一种非理性主义的思想的拒斥，均是以他的正统立场及其些许的灵活性、开放性为出发点的。

叶向高对传教士的态度是宽容的，曾为利玛窦在北京获得葬身之地出力，归田时（1624年）他途经杭州，次年引艾儒略入福建传教，且与艾氏论道。后者将他们的讨论结果集书付刻，名为《三山论学记》，是书及叶向高为传教士著作所撰之序文成为我们研究叶氏对天主教的理解之主要材料。

如上所述，叶向高既斥荡伪，亦贬拘迂，因此他能以一种较为开放的态度对待西学。叶向高承认，“学之道多端”，肯定西来之传教士“皆绝世聪明之人”，“其技艺制作之精中国人不能及也”，^④承认“中国人耳目闻有限……昔张骞使西域，其足迹不能出葱岭天竺外，元人穷河源亦至昆仑而止。我朝陈诚郑和逾流沙、涉沧溟辘轳，所记皆在方以内”。而艾儒略之《职方外纪》“皆吾中国旷古之所未闻，心思意想之所不到”，“而其言皆凿凿有据，非汪洋谬悠如道家之诸天，释氏之恒河须弥穷万劫无人至也”^⑤。

对西学中的科技、舆地职方，叶向高采取了一种虚心

赞赏（然未能深究吸收）的态度；对天主教教义，叶向高予以肯定的东西则只限于能与儒学拟同的范围，对“西学十诫”，叶氏将其理解为“吾孔氏畏天命，戒慎恐惧之正学”，只是“世人习焉而不察”，而“西人能发明之”，由此可以证明，“东夷西夷，先圣后圣，其揆一也”；对天堂地狱之说，叶氏则认为“佛氏以报应言，西氏以义理言”，似乎可信，“如谓其渺茫无据，则余谓之精神所注，即成境界……岂有念念在天，其神不归于天者？”^⑥这是对天堂地狱之说不甚明确的肯定。

叶向高虽然曾以程朱理学中的太极生万物与艾儒略论道，而且最后似乎接受了天主生万物的神学理论。但他主要关心的是传统儒学最关注的道德善恶问题，而且承认天主教的灵魂不朽、天堂地狱之说可以发挥一定的道德功能。“人之灵神永在，不与世物同朽，善恶核之生前，罪福定之身后，斯善无遗恨，恶无漏网，可以压人心矣”，而且“于警醒人世，最为亲切”。^⑦这些都是叶向高在其“斥荡贬掬”的立场上能够肯定、接受的。在一种拟同或同化的认知结构中，他认为自己深得西学之旨，《赠思及艾先生诗》高度概括了他的观点：

天地信无垠，小智安足拟？
爰有西方人，来自八万里。
蹶躄历穷荒，浮槎过弱水。
言慕中华风，深契吾儒理。

著书多格言，结交皆名士。
傲诡良不科，熙攘乃所鄙。
圣化被九埏，殊方表同轨。
拘儒徒管窥，达观自一视。
我亦与之游，冷然得深旨。^⑧

但叶向高能肯定、赞赏并予以接受的只限于西学中的技艺、舆地以及作为劝世良言的天主教道德理论，对天主教义中三位一体等所谓启示真理，叶向高似乎难以理解和接受。

据叶向高自述，当时“教中三大柱石”之一的杨廷筠曾有意数次劝其皈依天主教。其言曰：“京兆淇园杨公时时为余言其（天主教）微指”，“又出其十诫示余”，其意向自然十分明显。艾儒略则在《三山论学记》中极力向叶向高证明天主教教义的真实可信，且在记末引叶向高之语，将叶氏描述成对天主教深信不疑的士大夫，其言曰：

“相国（叶氏）曰：‘天主之教，如日月冲天，照人心目，第常人沉溺旧闻，学者竞好新异，无怪乎岐路而驰也。先生所论，如披重雾睹青天，洞乎无疑矣。示我圣经，以便佩服’。”^⑨

艾儒略所引叶向高语是否可信很成问题。艾氏与叶向高论道时间在1627年，《明史》载叶向高与熹宗死于是年同月，而《三山论学记》之刻印则在叶氏死后。或曰此说属多疑之论，我们不妨举下例为证。

叶向高不能接受的是神秘的天启真理，其言曰：“天主化成天地万物，则造世者也。能造世，岂不能救世？而必躬为降生，何也？且其至尊无二，为天地万有之主，若复降为人，岂不甚衰？此于理自不可，自开辟以来，我中土未之前闻，书契肇兴，传载迄无可考，安知果曾降生也？”^⑩

又问：“（天主）何不降我中土文明之域，尤其广布，则不烦先生九成里之劳。”^⑪

艾儒略在灌输一番关于天主不可思议的神秘主义观念并列举关于天主降生可信的证明后，将叶向高描述成上文所述的深信不疑者，而叶向高在为《天学十诫初解》所撰序文中明言：

“惟天主降生其国，近于语怪。然圣贤之生皆有所自，其小而有功德于人者，犹必以山岳以列星，则其大而主宰造化，开万世之太平如尧舜孔子，非上帝所降生安得有许大量？”

叶向高将所谓启示真理列为语怪之类，然后将上帝降生解释成他可以理解的尧舜孔子之降生，以消除其中不可思议的天启真理的神秘成分。只是在这种理性主义者能够理解的范围内，他才予以温和的肯定。

叶向高之序收入他自选的《苍霞馀草》卷五，但传教士们在福建刻印《西学十诫初解》时，却将上引序文作了改动。兹摘录如下：

惟谓天主降生一节创开似异，然圣贤之生皆有所

自。其小而有功德于人者，犹必默有简异，又况大而主宰造化，开万世之太平若所称天主也者。则降生救世似异，而实情又奚容疑乎？^⑩

两相比较，差别极大，叶向高的观点完全被曲解，“怪”字不见了，存疑的态度被一种教徒式的虔信所取代，足见传教士们确实是想利用内阁首辅叶向高的地位和影响，以利其传教之开展。

叶向高的理性主义态度，或许正是他难以成为天主教徒的主要原因，他对包括天主教在内的西学的理解和态度，虽未能突破同化的思维方式，但在当时的历史条件下，却是较具独立性格的。

①《明儒学案·东林学案一》，页1388，中华书局，1985年。

②《顾端文公集》卷五。

③叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞徐草》卷五《朱子语类叙》。

④叶向高《西学十诫初解序》，《苍霞徐草》卷五。

⑤《职方外纪序》，《苍霞徐草》卷五。

⑥《西学十诫初解序》，《苍霞徐草》，卷五。

⑦《三山论学记》，见《天主教东传文献》，而444~453。

⑧《天主教东传文献》，页433~434。

⑨同上书，页493。

⑩同上书，页482。

⑪同上书，页488。

⑫转引自 Nicolas Standaert, Yang Yinyun, P. 187.

两个意大利人 在中国的命运

虽然历史也许不是任人涂抹的乖巧的小女孩，但并非每一历史事件和人物都能获得平等的机会走上前台，向当代人展示其自身，其命运往往端赖于今人衡量历史重要性和价值的尺度。在这种意义上，说“一切历史都是当代史”，可谓无可厚非。

有两位在中国生活过多年的意大利人，他们在中国的命运就曾受到上述尺度的播弄。一位是元代来华的探险游历家马可·波罗，这个名字在中国可谓家喻户晓。很多人都知道他曾遍游中国，还做过中国的地方官，回到祖国后曾在热那亚的监狱里口述过一部游记，这部《马可·波罗游记》成为当时欧洲人了解中国的热门书。虽然有西方学者怀疑他是否真正到过中国，是否只是一个想靠吹牛说大话博得声誉和地位的商人，但中国人大多深信他是中西文化交流的先驱，视其为意大利与中国友好往来源远流长的

象征。对他，很少有人薄情地说三道四、出言不恭；对他，我们完全像史家钱穆先生所说的那样附随了一种温情的敬意。这同样也是无可厚非的。而他的另一位同胞在中国就没有这么幸运了，此人个人“成分”是传教士，明末来华（1582~1610年），名叫利玛窦。由于近代传教士总是与中国人民的屈辱、血泪和抗争相依相随，所有传教士（不论是近代的还是前近代的）便都不加分别地被认为在中国犯有“原罪”。按照我们惯用的逻辑，利玛窦在相当长的一段时期内就不像商人马可·波罗那样“根正苗红”，受到史学家青睐了。由于利玛窦在华活动时期正好是西方拓殖浪潮初兴之时，他便被冠以殖民和文化侵略先锋的名号。

考之史实，利玛窦等耶稣会传教士确实曾把他们在中国的事业称做以基督教征服中国的“精神狩猎”。不过，正是这位传教士曾极力阻止当时已经以武力征服了菲律宾的西班牙人试图重演故伎、再以武力征服明帝国从而使中国基督化的尝试。不惟如此，他在中欧文化交流方面所做出的贡献，诚如梁启超所言，更是值得“大书特书”。他在晚年曾撰写过一部《基督教进入中国史》（即中华书局的《利玛窦中国札记》），与《马可·波罗游记》不同的是，该书不只局限于描述中国的风俗民情和介绍其他有“卖点”的一般概况，而是深入到中国文化较深的层次。他把明朝中国描绘成一个文明鼎盛、像花园一样美丽宁静的帝国，把明帝国的政治描塑成理想的共和，更以赞美的口吻

把孔夫子界定为可与柏拉图、塞尼加相提并论的大哲学家，把儒家学说说成是受自然理性指导、与基督教文明没有任何根本冲突的思想体系。他向欧洲“开启了一个新的世界，显示了一个新的民族”（见该书英译者序）。这些介绍不惟激起了稍后欧洲人对中国的兴趣和热情，乃至为欧洲的启蒙话语提供了充满理性精神的思想资源，而尤有深意的是：他在客观上为当时一些好战野蛮的殖民者提供了一幅清醒剂。两个世纪后，当亲华的耶稣会士写给西方人的书信和报告被通商口岸的商人和领事们的粗暴诽谤所取代时（费正清语），西方人心目中的中国形象便完全不同于利玛窦的形塑了；她愚昧、落后、肮脏、冥顽不化、陷入了停滞不前的可耻状态，只有充满活力、满载着历史变化的西方才能把她从没有历史变化的不幸状态中拯救出来，帝国主义的话语和实践便因此而获得了神话般的正当性。由此看来，利玛窦那种不失夸张的中国形象至少是无害的，它激起了当时欧洲思想家对中国文化的无限想象和富有创造性的误读，大有功于人类思想在和平平等的交流中走向富有创获的相互借鉴和融会。

利玛窦亲中国文化的态度，源于他对中国文化的人文主义式的研究。来华后不久，他改换儒服，行秀才礼，积极广泛地与士大夫交游，刻苦钻研中国文化。他是第一个把中国文化典籍“四书”翻译成拉丁文的西方人。尤其值得一提的是，在深入了解中国文化的基础上，他在传教工作中对中国人习久不变的祭祖、敬孔等礼仪采取了宽容的

做法，使其传教工作和当时的中西文化交流得以顺利展开。

对于欧洲文明之输入中国，利玛窦亦可谓功不可没。他把西洋地理学、望远镜介绍给中国士大夫，把西方天文学引入明朝宫廷，他与徐光启合译了《几何原本》，后者对于中国科学的贡献在明末就受到高度赞扬。他死后，朝廷为是否赐葬的问题争论不休，最后是内阁首辅叶向高一锤定音：仅以《几何原本》一书，就应赐葬利玛窦于北京。正是这本书，使他得以在车公庄获得了一席葬身之地。他还撰写印行了几部介绍西方伦理、天主教的中文书籍，风行一时。凡此种种，都深刻影响了明末部分士大夫，如徐光启、李之藻、杨廷筠等人，使他们认识到在华夏文明之外也有相当优秀先进的文明，并决心会通以求超胜，从而形成了一种具有前瞻性的与西方竞争的文化观念。此种观念对中国即天下的华夏中心主义无疑构成了第一波冲击，成为近代睁眼看世界的中国人论证其向西方学习的合法性的思想资源之一。

像利玛窦这样一位如此有功于中西文明交流的历史人物，似乎不应难于获得至少不低于马可·波罗所获得的评价。但随着衡量价值的尺度的变化，利玛窦在中国可谓命运多舛。他的墓碑曾被推倒，脸上被贴上各种丑号。在开放成为难逆之势后，他又开始引人注目，成为学者笔下的话头之一。但每当涉及对他的评价时，小心翼翼仍是首要原则，因为谁也不敢担保他的墓碑不被再次推倒。饶舌至

此，突然想起了鉴真和尚。照理说，他也是位“传教士”，中国佛教的传教士。在我们中国人的印象里，他是位伟大的文化使者，大有功于中日文化交流，但不知日本人是否对他亦存种种复杂心态。据媒体报道，不久前，供奉鉴真塑像的奈良东大寺突遭火灾，有一老僧冲入大火，救出了鉴真的塑像，虽然那并非原件，只是个复制品。

利玛窦在中国的传教生涯

一 裂开的“岩石”

虽然明代曾有过郑和七下西洋的航海壮举，但对狂热的基督徒们来说，没有“享受”基督福音的明帝国，仍是一块冥顽不化、拒不开放的顽石。嘉靖三十一年，负有宗教钦使特权的传教士沙勿略（B. Franciscus Xaverius）登上了广东海外的上川岛，试图由此进入中国内陆，从而以基督教归化中国，并进而归化整个东亚儒家文化圈，但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹。在紧张的谋划和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略猝死于同年年底。弥留之际，这位绝望的传教士曾对着中国大陆喊道：“岩石岩石，你何时才能裂开?!”

在沙勿略发出最后呼唤的前两月，意大利中部偏东的

小城马切拉塔的望族利启（Ricci）家中，迎来了一名新生儿，取名马特奥（Matteo）。命运之神将这名婴儿的生与沙勿略的死巧合地联系在一起，并在微笑中赐予他以沙勿略未能得到的幸运——钻入“裂开的岩石”，并从事一番艰苦的劳作。

沙勿略死前曾向欧洲人发回一系列报道，他告诫人们，要想以基督福音归化日本、交趾，必须首先归化当时为东亚文化中心的明帝国。日本人对儒家文化的不疑态度，使他坚定了这一信念。沙勿略的报道及其进入中国的梦想，极大地影响了欧洲天主教耶稣会。此后耶稣会士们开始将其“精神狩猎”的目标，转向“文明鼎盛”而又神秘莫测的中国。

耶稣会是由西班牙人洛耀拉·依拉爵于16世纪中期创立的，反对宗教改革的狂热激情是该会的特色。他们的口号是“以护教为中心、崇教为念”，组织“地不分遐迩，人不论文蛮”的“万里长征”，旨在为受到宗教改革运动冲击的天主教寻求新的信徒，并为欧洲的扩张服务。耶稣会的另一特色是注重选拔人才，重视对神职人员和传教士的教育。哲学家罗素认为耶稣会学校的教育是当时欧洲无可他求的良好教育。

利玛窦天资聪颖，在早年教育中练就了过目不忘的学习本领，九岁时进入耶稣会在马切拉搭创办的学校，成为颇受器重的优等生。十六岁，他父亲送他到罗马进大学攻读法律，望子成龙的父亲希望利玛窦能踏上仕宦之途，扬

名显祖。但年轻的利玛窦却颇受罗马神秘的宗教生活气息之感染，传闻中的沙勿略的“圣徒”事迹更唤起他对传教士们探险生活的向往，无穷的激情使得这位年轻人背弃了乃父之初衷，他扔下枯燥无味的法律条文，叩响了罗马耶稣会总院的大门，并顺利进入耶稣会的罗马学院，开始了其耶稣会士的生活。在他看来，尘世富贵的诱惑，远不及“上帝”在天国对“圣徒”的召唤。在罗马学院，利玛窦一面接受严格的神学教育，同时还吸收古典科学知识，他曾师从当时著名的数学家克拉委奥（Cristoforo Clavio），听受几何学。多年后，当他以这些科学知识吸引中国士大夫时，利玛窦常常感激地提到这位数学家，并称之为丁先生。有证据表明，利玛窦在罗马学院时还曾涉猎过当时的人文主义思想、书籍，在《交友论》中，利氏就曾引征过著名人文主义者爱拉斯谟的格言。或许正是由于当时人文主义思想氛围的感染，利玛窦在日后的工作中能采取实际并带有宽容特色的态度，较为冷静地对待被视作“异教”的中国文化。

终日被宗教和探险激情萦绕的利玛窦，终于得到机会将其梦想变成现实。1577年，受“保教者”葡萄牙国王之请，罗马耶稣会总长决定选拔一批传教士送往远东。二十五岁的利玛窦随同罗明坚（P. Michael Ruggieri）等人于次年从里斯本出发，航波梯浪，开始了其向往已久的“万里长征”。这些“波涛间的使者”，历尽艰辛，绕道非洲南端，经过半年的航行，到达印度果阿——葡萄牙在远东的

殖民地基地。资历甚浅的利玛窦，仍然奉命在果阿修道院进修神学。四年之后，也就是1582年，他奉远东教务视察专员之命，抵达澳门。其使命是学习中文，抓住一切机会，完成沙勿略未竟的事业。但饱受倭寇骚扰之苦并且担心殖民者入侵为患的明帝国依然实施严厉的海禁政策。传教士们要想钻入这块未曾裂开的巨大“岩石”，决非易事。

“岩石”是被凿开的，它毕竟不是无孔不入的。先期到达澳门的罗明坚使尽浑身解数，以西洋奇货贿赂广东地方官员，从而得到进入内地的机会。万历十一年，罗明坚引利玛窦入广东，得以在肇庆定居。

“岩石”裂开了。展现在利玛窦等人面前的是花园一般美丽而宁和的文明帝国。传教士们为岩石的裂开而欣喜若狂，更为归化中国的前景而充满热情和信心。但对传教士们来说，在将中国引向上帝怀抱的路上，并未撒满红罌粟，而是充满荆棘，有时甚至是无路可走。对古老的中央帝国来说，几个隆鼻洋人入华虽不过是开了扇小小的窗户，但自此以后，上帝的使者与孔圣的贤孙之间将不得不展开对话。中西宗教、科学、哲学之间的实质性交流和冲突自此拉开了序幕。

二 “精神狩猎”

那些经过古老的丝绸之路或航波梯浪由海路来到中国的异城商人，无一不以牟取暴利为其基本目的，而利玛窦

等传教士来华的根本目的则是从事以基督教赚取中国的“精神狩猎”。虽然偶尔会有外来的干预，或有时因策略上的原因而不得不有所偏离，但利玛窦在中国将近三十年的时间里，未尝须臾忘记这一根本目的。或者说，他在中国的一切活动都是以归化中国为中心的。西方人对他的其他希望，往往只是他活动背后的幕景——或隐或现。

利玛窦初来中国时，曾以花园来形容明帝国的美丽宁和，这意味着明帝国不像积贫积弱的近代中国一样，可以让猎手们耀武扬威，任意驰骋田猎。恰好相反，当时的明帝国虽然如吕坤所言一样，“国势如溃瓜，手一动而流液满地矣”^①，但它还有足够的力量维持半个多世纪的专制统治，单是利玛窦所见到的南京市民欢度元宵节时大放烟火，“在一个月中用去的硝磺，要比在欧洲连续作战三年用的还要多”^②，还有北京的城墙之宽可容三辆马车并驰，就使利玛窦认为欧洲“强大的舰队”，对中国来说是不能使用的。他后来甚至自觉反对在菲律宾涂炭生灵的西班牙人试图以武力征服中国的尝试。

长期的相对封闭状态，使中央帝国的臣民们养成了对外来事物包括外国人既好奇又惧怕的心理。至于那些使中国的社会结构得以维系的正统士大夫，则喜好从各方面夸大洋人洋教对社会稳定及圣学道脉的威胁。这就注定了以利玛窦为代表的传教士在中国的“精神狩猎”，决不是猎苑中的悠闲消遣，而是在希望和绝望之间的挣扎和苦斗。经常地，传教士们感到自己像被熟睡的上帝弃于荒野的孤

儿一样无助，他们只能在旷野上呼告，在荆棘中奔突。从肇庆到南昌，再从南京到北京，利玛窦走过的正是这样一条适者生存的坎坷之途。

当利玛窦和罗明坚最初试图获得在肇庆的定居权时，他们得知，明代法律规定：只有在职的公使、伴随公使而来的商人，或仰慕中国文化、政治而来的外国人，才有可能得到进入内地和留居的权力。自诩为文明中心的中央帝国，还不知道什么是平等的近代外交和贸易，更未曾平等接待过白肤隆鼻的西洋人。如果利玛窦等人声称来华的目的是以洋教取代孔圣的教化，帝国的官吏们将会予以当头棒喝，令其即刻打道回府。他们于是隐瞒来华的根本目的，而以仰慕中国文化、并答应做万历皇帝的顺民，方得以在肇庆建屋定居。当这些上帝的使者们在新建的教堂中忙于收获——以福音归化平民百姓时，新上任的广东巡抚刘节斋却为给自己建生祠而觊觎传教士们的教堂。巡抚的一纸命令使利玛窦从希望的巅峰跌入绝望的低谷：在得到少量经济赔偿后，限期离开肇庆回澳门。利玛窦知道，如果他接受经济赔偿，那将意味着他要永远失去苦心经营的肇庆传教所。于是，他严辞坚拒，但又惶惶然如丧家之犬，启程回澳门。滑稽的是，归途中的传教士却被反复无常的巡抚大人召回，原因据说是他一心拜佛的夫人做了个怪梦；一说是巡抚本人良心发现。总之，这些因素促使利玛窦被召回肇庆，跪在巡抚大人的面前，并得到新赏赐：转赴广东辖内的韶州。利玛窦等人虽然失去了惨淡经营初

具规模的肇庆传教所，仍满怀新的希望踏上了奔赴韶州的“征途”。时为 1589 年 8 月 15 日圣母升天节。

在韶州，他虽然得到了官府的护持和中国友人的帮助，使其得以新建传教所，并使几个中国人受洗入教，一切似乎都得到命运之神的佑护，但灾难还是无情地降临了。先是在当年阴历新年，憎恨洋教洋人的平民百姓以石头掷击传教士，似乎这是最好的新年礼物。其后，1593 年，炎热的 7 月烤沸了一群年轻人的热血，他们十余人结成帮伙，在一个深夜闯入教堂，用斧子砍伤了入华不久的传教士石方西的头。“上帝的使者们”终于抵挡不住尘世的长矛大刀，情急之中，利玛窦从一扇窗户跳进小花园，在那里呼喊求救。打劫者虽被吓散了，但他的脚却被扭伤了。从此以后，只要他走远路，就会一拐一瘸，疼痛难忍。利氏的肉体遭遇，似乎成了传教士们在以基督精神征服中国的道路上命运的象征：在儒学统治的中国，从事精神狩猎的传教士们注定只能蹒跚步履。

接下来的，是使利玛窦如坐针毡的教民之间的官司。知府在利氏报案后，通过逼供查出打劫者乃系韶州赌徒，于是严加惩处，判处为首者死刑，同伙全被判刑三年。这一判决大出利玛窦意料之外，他知道，若按此执行，韶州居民将会以敌意淹没传教士。惊吓之下，他又去官府为凶手们求情免刑，但知府似乎偏要显示他的铁面无私，执意着令送打劫者至肇庆按察司衙门，按察司也不听受利氏的求情，维持原判。幸好，广东都察御使巡按州县经过韶

州，利玛窦再次详述全案情节，作证赌徒们并未抢走任何东西，这才避免了人头落地的结局。近代教案中，常有中国教徒借洋人之威加害同胞者，更有传教士借其靠山肆意侵占中国民众财产、甚至夺民性命者。与此相比，利玛窦的态度可谓明智之举了。即便利氏如此适可而止，但那些只挨了二十大板便了结案情的赌徒及其家属们，对他们仍不依不饶。他们在都察御史启程离开韶州时，演出了一场成队跪呈状子，控诉传教士扰乱地方治安的闹剧。都察御史却以递呈状子迟于他刚到韶州之时为理由，拒不受理，并喝令驱散众人。中国历史上的第一场教民官司，这才了结，但双方都不同程度地丢了面子。

到此为止，利玛窦等传教士在官吏和少数上层士大夫那里得到的似乎主要还是好奇、同情乃至庇护；而在普通民众中，除为数不多的人受洗入教外，大多数人对传教士的反应则是好奇、猜忌和由纠纷导致敌意。因为在明末，少数几个洋人入华诚如平静的水面上掷来一块小石，官吏们可尽情地在岸边或船上观赏由小石泛起的涟漪，而民众的心理承受力只不过受到水上涟漪的轻微冲击罢了。他们不像官僚们那样，可以享用传教士们携来的西洋奇物，如三棱镜、时钟等，相反，他们只觉得村中的教堂和走街串巷的传教士，扰乱了他们千百年来习以为常的单一种族的尊严和令人酣醉的宁静。看来，这种文化上的差异，一旦导致官民一致，传教士们得到的不是令其神往的“丰收”，便是灭顶之灾。

利玛窦早就打定主意：进入中国朝廷。如果能使中国皇帝皈依基督，那就不愁“中华归主”了。为此，他一直梦想进入北京，韶州的遭遇更使他坚定了这一信念。1595年，希望之光在天边闪现。是年5月，已退休的兵部侍郎石星受命去北京复职，因丰臣秀吉发动的侵朝战争需要他领兵参战。石星进京时经过韶州，他早已听说过西来奇人利玛窦有惊人的记忆力，于是便想象他有别的异术，也许能治好他那患有精神抑郁症的儿子，于是令召利玛窦。利氏不失时机地对他说，治好他儿子的病需要时间，他本人愿陪石星北上，帮助他儿子治病。而兵部侍郎却只愿带利氏到江西省会南昌。最后，一只玻璃棱镜延伸了利玛窦的口舌能力：兵部侍郎答应带他去南京。赴北京的希望之光刚一闪现，便随即熄灭。

南京的遭遇，更令利玛窦沮丧。古城金陵并没有以鲜花迎接他，等待他的是驱逐令。原因很简单，战争期间南京不宜接待外国人。利玛窦只得拿着兵部侍郎发给他的护照折回南昌。据这位虔诚的传教士写道，当他在途中因心身交瘁而入睡时，他做了个梦。梦中上帝答应他，将在两座皇都（指南北两京）向他启祥。看来这位狩猎者在一无所获时，也只能靠美梦来支撑他的精神和意志了。

利玛窦从南京逆江而上，前往南昌故郡。在这座文化古都，他自然无心登临滕王阁，而只是渴求得到居住权和传教所。这里的士大夫和王室成员似乎都因好奇而对他敞开了友好的大门。巡抚陆万垓因听说利玛窦是石星的友

人，为了满足自己的好奇心便派人查找利玛窦的下落。那位当初收留了利氏的房主听说此事后，吓得当即将利玛窦扫地出门，以免连累自己。而陆氏召见利玛窦时的友好态度却大出利氏意外，在惊喜之后，他赶紧以讨好的语气道出机关：希望留在南昌，“多承教化”。巡抚大人却将责任推给知府大人王佐，而王佐自然不会轻易发放护照。利玛窦于是向巡抚大人献上一本介绍西方训练记忆方法的《西国记法》，还送上一只夜钟，一副星盘。西方奇器使利氏再次获益：他被口头允许留居南昌。时值1595年炎热的6月。

南昌的宁静并未平息利玛窦图谋进入北京的激情。1598年6月，利玛窦高攀上吏部尚书王忠铭，后者经南昌赴京为皇帝祝寿，利氏以向皇帝献礼为由要求与尚书大人同行。他向皇帝的献礼包括：一幅《山海舆地全图》，一座八音琴，还有自鸣钟、十字架像等。王氏见后大加赞赏。当然，利氏执意送给尚书大人的时钟更令他高兴，而且更难让他拒绝利氏的要求。利玛窦于是借着尚书大人这一保护伞，纳凉北上。

然而，这次北京之行仍然失败了。那位尚书大人虽因受厚礼而向他所熟识的太监转达了利玛窦等人的申请，但这也正是整个计划流产的原因：太监似乎总是成事不足败事有余的。虽然太监非常喜欢传教士们携来的西洋奇器，但当他得知利玛窦竟不能像传说中的那样将水银变成真银后，便对利玛窦等人撒手不管了。乘兴而来的利玛窦，只

得在三里河一带望着皇城兴叹。此次北京之行的惟一收获是：利玛窦证实了大契丹即中国，传说中的大城汗拔里即北京。但这一地理学上的收获，难以抵消利玛窦的绝望，他只能满怀新希望自叹道：“福音的光辉照亮北京城的时刻还未到来。”^④不过，利玛窦再次玩起故伎：进两步退一步，就像前次想去南京不成却到了南昌一样，他决定退回南京而不是南昌。1599年2月6日，利玛窦到达南京，住进了市中心的承恩寺。不久之后，他们从一位贵官那里买来一座据说常闹鬼的官邸，改为教堂。利玛窦此次受到南京要人的礼遇，在南京广为交游，与佛僧论道，与学者谈数学，还收受了一些信徒，可谓吉星高照，一切顺利。其根本原因不是上帝在南京向他呈祥，而是因为日本侵朝失败，那些但求无过的官员再也用不着为接待洋人而担心丢掉乌纱帽了。但利玛窦永远不会知道，他在南京的顺境，传教工作在南京的进展，同时却为日后传教团准备了葬身之由。那便是在他死后六年的“南京教案”。

利玛窦曾在南京陈列准备进献给皇帝的礼品，这便使利氏进贡之说广为流传。利玛窦趁热打铁，再次着手北上。1600年5月18日，利玛窦打点好贡品，带着传教士庞迪我和两位修士，搭乘一名进京的大监的便船，再度踏上进京的旅途。然而，这位太监却在临清将利玛窦一行交给了税使马堂，马堂是臭名昭著的太监，性情贪婪狡猾，他雁过拔毛，自然不会轻易放走身带奇物的洋人。马堂将利氏转往天津，在那里一方面向皇帝呈上进贡请求书，等

候北京方面的答复，另一方面却使利氏遭受了一次“大劫掠”。^④最后，因迟迟得不到皇帝的答复，马堂竟将利玛窦投入天津卫的监狱，任他们去请求上帝的恩典了。

上帝并未出现，皇帝却来帮忙了。据说，荒怠的万历皇帝突然有一天心血来潮，想起那份进献奇物的奏疏中提到的自鸣钟，于是一纸诏令使利玛窦得以出狱进京。利玛窦到达北京时已是1601年1月24日。

皇帝对西洋奇物的反应是惊喜交加。他迷上了那座自鸣钟。这可帮了大忙，因为利玛窦等人几经周折仍未得到礼部让他留居北京的文书，而那座常需修理的自鸣钟正好说明利玛窦等人不能离开北京。万历皇帝虽未明文准允利氏留居北京，但利玛窦等人却从他的沉默中得到非正式的准许。这样，利玛窦终于可以着手实现他那日思夜想的计划了。从此，他便利用各种手段在北京展开传教活动。他在这里拜访官员，讲授科学，以中文著书，宣讲教义。一直到他于1610年死去。

然而，利玛窦的梦永远不会实现。他根本未曾见到万历皇帝，当然无法让皇帝皈依基督，更无法以此使“中华归主”。他死后五年，中国的天主教徒人数为五千人，这便是在利玛窦主持下进行“精神狩猎”的“成果”。一些具有复杂背景的人，常以此表彰利玛窦，而在我看来，利玛窦的价值和意义恰恰在别的地方，其中最重要的便是他在文化冲突中所采取的态度和处理方式。

三 嚶鸣求友

在明末，一个公开宣讲基督教的普世性，并且坚执其排他性的传教士是难以在中国立足的。同样，一个选择不恰当的路径以适应中国民情的传教士，则会使其本身的特性丧失殆尽。利玛窦来华后不久，便发现他自己正是处于这样的二难困境。经过一段时间的观察和思考，他最终确立了一条较有成效的传教路线，其中之一便是首先争取士大夫的同情。

当罗明坚于 1583 年年初进入广东时，地方官员们视之为“番僧”，赐予他和尚服装。急欲保住留居权的罗氏毫不犹豫地穿上袈裟，并自称“西僧”。利玛窦于当年秋季到达肇庆时，也沿袭此例。因为他们初来乍到的印象是：中国社会的本土教士是佛僧，传教士们以为身着僧服，自称为僧便可以适合民情，不致引起士大夫反感。不久之后，利玛窦却发现中国官方对佛僧没有一点敬意，而通过科举考试进入国家统治机构的士大夫，才是最受社会尊敬的阶层。那些饱读四书五经的乡绅，在社会上也备受尊重。这促使利玛窦着手改变从罗明坚那里沿袭下来的旧例。1594 年，利玛窦在得到上司批准后，改换儒服，并自称儒生，行秀才礼。当他于次年离开韶州时，他满心欢喜地发现自己终于摆脱了在广东所得到的令他讨厌的和尚称号，而进入了被认作是有学识的阶层了，那些害怕跟不

合本国风俗的传教士交往会有失礼仪和儒雅风度的士大夫，也开始把耶稣会士们当做同侪对待了。据他说，当他熟读四书五经后，士大夫们更是钦佩他的学识和品德了，在他看来，这正是佛僧无法与之相比的。

穿僧服还是穿儒服的问题，实际上是接近佛僧还是接近士大夫的问题。在这一策略性问题上，利玛窦与罗明坚是有分歧的。二者认为必须使天主教适应中国文化，但罗明坚认为正是佛教才是天主教与中国文化最有前途的结合点（就连法国当代学者谢和耐也认为天主教和佛教有太多的相似之处，以致不能有力批判佛教）。因此，罗明坚对中国官员赐予的僧服从未产生过改换念头。而利玛窦则敏锐地意识到这一问题的重要性：要想使中国皈依基督，必须最大限度地使信徒成为在这个国家的社会文化生活中居主导地位的上大夫，而不是被官员们轻视的和尚。要想达到这一目的，就不允许传教士以不太受人尊重的佛僧面貌出现。因此，利玛窦向他的上司范礼安请求换上儒服，并说服其上司召回与他有分歧、而且行动“莽撞”（利玛窦语）的罗明坚。由此可见，在文化移植问题上，利玛窦的选择是以敏悟和洞察为基础的。在一般文化理论意义上，这种选择具有当代文化功能学派的特征。

穿上儒服后的利玛窦尽力多与有影响的士大夫结交，这便是他在传教工作中选择的上层路线。他还努力钻研儒家典籍，以便向人们表明他既是神学家，也是儒者，以此增加士大夫对他宣讲教义的认同感。其结果是：“显贵和

官吏多喜欢和我们往来而不太容易和僧人交往，中国其他地方莫不如此。自我开始自称儒家以后，现在很少人以僧人看待我们了。”^⑤

“嘤其鸣矣，求其友声”，在士大夫中尽可能多地寻求声同气合的教友成为利玛窦孜孜以求的目标。然而，心存异志的利玛窦要想得到完全志同道合的中国友人却绝非易事。

利玛窦的第一个较稳定而且有一定身份的友人是瞿大素。瞿氏是礼部尚书瞿景淳的儿子，他资质聪明，幼读群书，但不求功名。其父死后，他更沦为败家子（利玛窦语），将继承的大量遗产投入了以水银炼真银的熔炉。随后，便携妻带子周游各省，靠其父之友人的施舍生活。曾访刘节斋遭冷遇，至韶州以师徒大礼拜访利玛窦。他初来的动机仍是求炼金术，但据利玛窦，他并不泄露这一秘密，却潜心师从利氏学习数学、天算，并花了大量功夫了解基督教义。《在利玛窦中国札记》中，利玛窦说这位破落公子在学习方面是位天才。利玛窦在《札记》中经常提到瞿太素，是因为这位放荡不羁的公子以他的学识和其父亲的地位及影响，四处揄扬利玛窦的人品和学识，并且经常将利玛窦引入不同的士大夫圈子，使利氏在士流社会中名闻遐迩。他甚至将利氏在韶州的传教所置于自己名下，以便使之得到安全庇护，还经常为利玛窦献计献策，包括帮他打官司。就连利玛窦改换儒服也是他出的主意。这位居无定所的浪荡公子，最终以皈依基督作为他的归宿。瞿

氏并不是严格意义上的士大夫，但在利玛窦看来，像他这样有地位、有影响的知识分子的作用，甚是重大。第一，他可为传教士在中国的活动寻求到官方的支持（利氏称之为后台），因而可以减少其活动的阻碍。第二，中国知识分子在乡土中国的道德、宗教生活中，示范作用极大。争取其中一名入教，便可影响其周围的平民。“一名知识分子的皈依较许多一般教友更有价值。”^⑥由此可见，利玛窦在争取天主教徒的策略上选择的是“宁缺毋滥”的上层路线。

虽然利玛窦以这一路线在中国进行精神狩猎时遇到重重困难，但这些困难主要来自平民及其他非士大夫阶层，他选择的策略是颇有收益的。《明史·意大利亚传》言：利玛窦等进京后，因万历皇帝“嘉其远来，假馆授粢，给赐优厚，公卿以下，咸与晋接”。这些士大夫与利玛窦等传教士交游的原因及其态度各各不同，但他们给予利玛窦的友情都或多或少地促进了利玛窦的传教活动。近人陈垣曾指出：仅见于《天学初函》（李之藻编）这套丛书中的名家序跋就不下数十篇，“皆当时名人推许天主教之作，若并其他各书序跋，汇而辑之，可以作天主教之《弘明集》。”^⑦

一些士大夫在书信或游记中对利玛窦的介绍和描述也颇有趣味。沈德符言：“利玛窦，字西泰，以入贡主。因留不去。……往时予游京师，曾与卜鄰，果异人也。……若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣。”^⑧沈氏之

述，不仅传扬了利玛窦的异人之名，而且以他曾为利氏邻居的经历，试图消除人们对传教士的怀疑。这也许正是利玛窦求之不得的。不过，沈氏似乎对西来宗教并无兴趣。

与沈氏不同，李贽这位敢倡乱道的著名晚明思想家，对利玛窦来华的动机大惑不解：“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。”^④李贽的猜测表明，利玛窦隐瞒来华传教的真实意图及其合儒斥佛以争取士大夫同情的策略，收到了一定的成效。同时也说明，即便像李贽这样非圣非贤的士大夫，也并不相信天主教有取代周孔之学的可能性。也许正是出于这种自信，他们才慷慨赐予利玛窦以友情。李贽还曾在山东帮助利氏实施进京的计划，并大肆传扬利玛窦的人品和学识，誉之为“中极玲珑，外极朴实”的“极标致人”。

利氏与士大夫的友情甚至还深入到内阁，延续到他死后。他曾在南京赢得叶向高的友情，叶氏后来入京官至内阁首辅，利玛窦仍保持与他的友谊。在他死后，正是叶氏力主赐墓利玛窦。在北京的车公庄，今天还可以见到叶氏为利玛窦争来的那块葬身之地和墓碑。虽然叶氏曾以“天主降生其国，近于语怪”而拒绝受洗入教，但他赐给利玛窦的友情之价却是难以估量的。他甚至在1624年谢官归田时，还将另一传教士艾儒略引入福建传教。

利玛窦还从其他一些名公巨卿如李戴、邹元标、冯应京等人那里，得到了持久而且诚笃的友情。这些人出于各

种原因而难以将友谊引向完全志同道合的境地，一旦达到这一境地，士子们的友情之价就更高一筹了。如徐光启、李之藻，他们既信教，又传扬西方科学和文化思想。他们发挥了上述各种作用。不仅如此，他们在利玛窦死后天主教受到排斥的困难时期，还曾起而护教，在各方面帮助那些落难的传教士。这些都是利玛窦“友于士子”的上层路线的直接后果，在某种程度上证明了利氏传教路线的有效性。

四 在禁律面前

各有特色的民俗文化，往往成为民族或社区之间区别开来的重要标志之一，其中有些因素往往又会演变成禁忌。对于禁忌，除非以武力或革命改变之，或与严守禁忌的人群老死不相往来，剩下的途径便只能是“入乡随俗”。

利玛窦虽已改换儒服，但那还只能换来儒者的外貌，即只能在外观上使士大夫对传教士减少那种对佛僧的优越感或轻视，并增加一些认同感或至少是不排斥的同情。要在消极意义上尽量缩短或消除心理上的距离，并因此减少中国天主教徒在宗教生活中的困难，还要合宜地对待中国社会生活中的礼仪、风俗。

利玛窦可谓入国问禁。通过观察，他发现祭祖、祭孔在中国社会生活中是非常重要的而且沿袭已久的传统礼仪。对这些礼仪的态度，便成为上至皇帝下至平民百姓都非常

关注的焦点之一。利玛窦对此问题的态度是鲜明的。他认为这些礼仪不是宗教仪式。关于祭祖，利氏向西方人作了如下介绍和评述：“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……他们认为这是尽孝道。所谓‘事死如事生，事亡如事存，孝之致也’。他们并非认为死人会来吃上述东西，或者需要那些东西。他们说是因为不知道什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人；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，事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，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”

从利玛窦的上述评价来看，这位传教士不是那么坚决反对中国教徒祭祖的。因为他认为，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗；而且，从基督教的立场来看，它不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教宗教仪式。不过，他仍希望中国人在皈依基督教后，“把这份孝心，改为对穷人的施舍，以助亡者之灵”。

关于祭孔，利玛窦也采取了类似的评价。他认为中国官员或士子到孔庙行礼，“是为了感谢他（孔子）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”^⑩。

利氏对祭祖礼仪评论并不十分准确。在中国历史上，祭祖是一种经历过演变的礼仪。考古学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜逐渐接近、混合，这时的祭祖，尚是具有一定宗教意味的仪式。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝之代表。他们认为上帝并不直接与下界人间小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝之前。周初人们还认为祖先的灵魂有降祸赐福的能力，因而要敬祖。

周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为世俗化的伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》。荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，同时在探讨礼的起源和意义时，他也否定了礼是“天秩”。他以“礼以养情”、“礼以成文”说明礼的功能，以“祭者，志意思慕之情”解释祭礼的起源和作用。他对礼仪的解释基本上是从伦理功能的角度着手的。祖先崇拜的宗教意义被世俗伦理观念取代了。十分有趣的是，利玛窦这个天主教神学家对中国礼仪的解释，竟与荀子这个无神论者有许多相似之处，这显然得益于他从荀子那里所获得的思想资料。这里需要指出的是，荀子还承认祭礼“其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也”，这便是祭礼中礼和俗（即上层社会与平民）两大脉络。在荀子看来，祭祖活

动在民间具有宗教迷信色彩。而利玛窦则不可能，也无必要注意到祭祖在中国历史上的演变及细微的礼俗之别，而只是一概而论，只在他的解释中赋予这种中国礼仪以一种世俗的道德意义。这也是一种与带有技巧性的解释相互关联的策略，也是他常用的一种理论伎俩，即：对儒学中 with 基督教核心教义貌似神离的因素，他尽力地采用拟同的调和方法。对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则尽力消蚀其中的宗教（“异教”）意义，以便向西方人表明：中国的礼仪是可以容忍的。他必须这样做才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持；也只有这样做才能迎合中国人的习惯，虽然他曾声称这并不是向儒学献媚。这一做法埋下了后来“礼仪之争”的种子。

利玛窦适应中国国情，分别将“敬孔”和祭祖解释为“敬其（孔子）为人师范”和“尽孝悌之诚”的非宗教礼仪。在此基础上，他尊重士大夫和平民的祭祀习俗。这样使得当时的中国教徒，特别是那些具有一定的政治、社会地位的天主教徒，在需要参加“敬孔”和“祭祖”仪式时，不致于产生宗教上的阻滞和困难。同时，利氏还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的“惟一真神”天主。后来的康熙皇帝称之为“利玛窦规矩”。

利氏死后，陆续来华的其他会派如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会的传教士，一再有人反对“利玛窦规矩”，被利玛窦指定为耶稣会中国省区负责人的龙华民也

持反对态度，耶稣会内部的庞迪我，亦主张中国教徒禁绝敬孔、祭祖。这样，从17世纪30年代起，开始了持续近一个世纪的“礼仪之争”。官司一直打到教皇和康熙皇帝导师。1704年，教皇克来孟十一世作出了禁止中国天主教徒“敬孔”、“祭祖”的决定。此前两年（1702年）教皇已派铎罗为使者来华，此人于1705年年底到达北京，并受到康熙皇帝的召见。当康熙明白其意图是推翻“利玛窦规矩”时，他断然宣布：“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”^①不过，他仍允许那些“领票”即遵守“利玛窦规矩”的传教士留居中国。但罗马教廷固执已见，于1720年再度派使者嘉乐来华重申其禁约，又由于中国官员屡请禁绝天主教，康熙皇帝乃下令全面禁教。他斥西洋人为小人，天主教“竟与和尚道士异端小教相同”，明令“以后西洋人不必在中国行教，禁止可也，免得多事”。雍正继位后，禁教更严。中国的大门自此紧闭。直到一百多年后，这扇大门才被洋炮轰开，近代史上的传教史，也就变成一部中国人民的屈辱史。

“礼仪之争”还向人们表明，“利玛窦规矩”作为明末来华传教士对中国礼仪、习俗的最早解释，与其说它是寻求中国礼仪在古籍及当时的历史生活中的原意，倒不如说它是为了解决传教士们在宣讲基督“福音”中所遇到的一系列困惑。正是在这种意义上，可以说“利玛窦规矩”既带有策略性成分，也有理智分析的成分。在禁律面前，利氏的妥协是近代以前惟一可行的和平传教途径。康熙皇帝

接受利玛窦的解释，并以是否遵循“利玛窦规矩”作为决定传教士去留的标准，正好可以成为上述对利玛窦其人及其策略所作评价的注脚。

五 沉默的“福音”

一提到欧洲中世纪，人们便会联想到如下的画面：在大街小巷、在广场上，上帝的黑衣使者们手持圣经，向渴望得到救赎的人们宣讲福音。这些教士为了征服他们的听众，不仅要熟背圣经，还要经过若干年的雄辩术训练，以练就滔滔不绝的口才。在来华的传教士中，仍有人如龙华民不忍割舍他们的无碍辩才，主张直接到广场、到乡间向中国人宣讲“福音”，认为“从高官大员开始而乡下的愚夫愚妇，都应劝他们信教”。^②这种急于求成的直接后果便是不断的风波——中国百姓经常以各种理由向官府告状，抑制、排斥他们的传教活动，这是1598年利玛窦赴南昌后在韶州的情形，当时龙华民主持韶州的传教事务。

利玛窦既有过目不忘的惊人记忆力，也有口若悬河的辩才，而且思维清晰。这种能力就连李贽也非常佩服，他说利氏“数士人群聚喧杂，仇对各得，傍不得以其间斗之使乱”。^③但利玛窦却清醒地意识到，中国不是他表现口才的地方。与龙华民不同，他选择了一种以著作传教的方法，即所谓“哑式传教法”。

与龙华民一样，利玛窦也希望以“福音的光芒”照耀

神州大地，但他却有意使“福音”沉默下来，他相信，在中国，著作的力量大于他的三寸不烂之舌。而且，既然在中国传教首先只能采取士大夫的上层路线，那就应该实施相应的传教方法。

利玛窦还曾在其他方面为其“哑式传教法”进行辩护。他认为，这种方法适合中国人的习惯，“因为所有教派多以书籍，而不是以口讲作宣传，获取高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得。”^⑩而且，“中国人对于有新内容的书籍十分好奇，又因为象形的中国文字，在中国人心中有一种特殊的力量及庄重的表达能力”^⑪，中国人还有以文会友的习惯，这种心理和习惯产生的后果便是：“在中国印在书上的东西都被认为是真理”，“关于基督教义，中国人比较相信书本，只是口头讨论是不够的”。^⑫相信三不朽的传统又使书籍被神圣化，从而产生尽信书的心理习惯。

在利玛窦看来，以著作传教的效用极大。“在中国有许多传教士不能去的地方，书籍却能进去，并且仗赖简捷有力的笔墨，信德的真理可以明明白白地由字里行间，渗入读者的心内，较比用语言传达更为有效。”在十六、十七世纪的中国，大众传播媒体似乎仅限于口舌与文字，书籍的渗透力在当时确实是无可比拟的。利玛窦相信，“哑式传教法”甚至会影响儒家文化圈中的朝鲜、交趾及日本。

正是基于以上考虑，利玛窦在其生活于中国的近三十

年中，一直勤于撰述，其间他的中文著作竟达二十种之多。除了一些科学译著外，还有关于宗教、哲学、伦理等类的著作。

1. 《交友论》。这是一部西人论友谊的格言汇集，收入了古罗马西塞罗及文艺复兴时期人文主义大师爱拉斯谟等人论友谊的格言。由此亦可见利玛窦确曾吸收过人文主义的思想资料，当然这些资料是于其宗教无损的。其中，也有若干条格言是利玛窦据他对中国人的思想之了解而编写的。该书是应南昌建安王之请撰写的，初刻于1595年，1599年再刻于南京，1601年冯应京刻于北京，先后曾被收入近十种丛书。在明末士大夫中风行一时，不少名人都曾在著作中引用该书中的格言。利玛窦自述他也因此得名。

2. 《天主实义》，亦名《天学实义》。1584年，罗明坚曾与利玛窦编写《天主实录》一书，当时二人汉语不精，故此书是在翻译的帮助下完成的。经过研读四书五经以及翻译四书（译为拉丁文），利氏开始懂得如何附会并适应中国传统哲学并与之调和，乃于1595年着手撰写《天主实义》一书，一年完成，进京后曾作修改。是书初刻于万历三十一年（1603年），1605年第二版刻于广东，1607年第三版刻于杭州，1629年收入李之藻编印的《天学初函》（大型丛书）。该书是研究利玛窦思想最重要的史料之一。对于今天的神学家来说，其意义在于该书第一次系统地向中国人论证上帝存在、灵魂不朽、死后必有天堂

地狱之赏罚，并向中国人指出个体救赎之路；对一般研究者来说，此书之意义在于它是中西文化史上第一部根据所谓自然理性以儒释耶，同时又以天主教批判儒释道的著作。

3. 《二十五言》。由二十五节修身格言组成，1604年初刻于北京，同年再版，亦收入《天学初函》。

4. 《畸人十篇》。篇名取意于《庄子·大宗师》语：“畸于人而侔于天。”与《天主实义》一样，是对话体著作。内容为利玛窦同十人谈基督教伦理，主要讨论生死问题。此书1603年初刻于北京，1609年重刻于南京、南昌，收入《天学初函》。

5. 《辩学遗牍》。此书1629年收入《天学初函》。由三封书信组成，即《虞德园铨部与利西泰先生书》，《利先生复虞铨部书》，《利先生复莲池大和尚〈竹窗天说四端〉》。明末反基督教的士人曾对后两封信的作者提出疑问，认为均非利玛窦所作，系中士托利氏之名杜撰而成。经综核史料，并加以考辨，笔者认为《复虞铨部书》确系利玛窦所作；至于《复莲池大和尚书》，则可能是徐光启所作。

6. 《西国记法》。1596年撰于南昌，介绍记忆术。

7. 《西琴曲意八章》。此系音乐作品。

8. 《斋旨》。短文，仅八百字左右，是《畸人十篇》第六篇的部分纲要。

9. 《四元行论》。以气、火、水、土为构成宇宙万物的基

本元素(质料),思想资料显然来自古希腊哲学。等等。

还必须指出的是,利玛窦晚年撰写的《基督教进入中国史》(即《利玛窦中国札记》)虽非中文著作,但也是很有价值的研究资料,对研究明代社会的各方面都有重要参考价值。书中也包含了利玛窦本人对中国各方面的真实看法。^⑧

在上面介绍的利玛窦中文著作中,有一倾向非常明显,即利玛窦或者隐瞒来华的真实意图,或者在宣讲、传播基督教时尽量不谈那些为中国人难以接受的“启示神学”,而是采用托马斯·阿奎那的神学理论和方法,对他所宣讲的教义进行说理性论证。这种策略对与他接触的士大夫影响也很大,因为世俗理性精神较浓厚的士大夫难以接受“启示神学”中的“语怪之论”的,而更易理解基于推理的结论。

利玛窦的“哑式传教法”引起的反响是较大的。一些士大夫在阅读其著作后投入了“天主”的怀抱,而另一批士子僧徒在研读利氏中文著作后,感到“圣学道脉”有被“邪教”取而代之的危险,于是奋起批驳天主教。看来,在当时中国这块较平静的湖面上,要想激起波澜,还非得投进几部著作不可。

六 另一种“福音”

对于那些深切关注个体救赎的中国教徒来说,传教士

输入的天主教义也许确乎向他们展示了生活的真正意义。在超凡脱俗的宗教生活中，他们也许真的感受到了存在意义的天光。总之，天主教义成了他们的福音。然而，对当时的整个中国来说，对今天的历史沉思者来说，传教士们来华同样值得肯定的价值，在于他们携来了科学——中国文化的福音。

但必须指出的是，科学不过是传教士们的敲门砖。

初来中国时，利玛窦发现最能引起中国人兴趣的并非基督教的“福音书”，而是西方科学技术。1595年11月4日，在写给罗马耶稣会总长的信中，利玛窦列举了中国人访问其住所在五个原因：其一，他是从欧洲来的外国人；其二，他有惊人的记忆力；其三，瞿太素到处传扬他是位大数学家；其四，他带来了一些东西，如棱镜、地球仪、浑天仪、世界地图；其五，最后的原因才是想听教会的道理，并与之交换意见，但因这个原因拜访他的人最少。可见其中实质性的原因乃是利氏向中国人展示的西方科学技术。

早在他居于肇庆时，利氏就发现他挂在墙上的有外文标注的世界地图，使中国人产生了极大的兴趣，也强烈冲击了中国人“中国即天下”的世界观。知府王泮见后亲自督印了这幅地图的第一个中文版即《山海輿地全图》。王泮之举，正中利氏下怀，他“立刻着手从事这项工作，其目的亦是开辟传教的另一途径”。^⑨他一方面迎合中国人“华夏中心”的天下观，将中国画在地图正中，同时又念

念不忘其传教目的，在图中注明各民族的宗教时，特别插入“普世性”天主教的道理，而不标注阿拉伯人信仰伊斯兰教，以表明天主教是世界上的惟一“真教”。这项工作还使他发现了中国人的一些心理弱点，即中国人夜郎自大，认为中国就是天下，但越自大，当真相被揭穿时，就越自卑。因此，当他们一旦发现外国的东西比中国更好时，就喜欢外国的东西更甚于自己的东西。应该说，利氏对当时生活在封闭帝国中的中国人的心理描述和把握，是较为生动和准确的。因此，当他利用这些心理弱点时，也就显得颇有效用。

这幅地图影响颇巨，流传很广，且一刻再刻，引起广泛的兴趣。曾自制过地图的李之藻，在北京见到该图的新版后，立即接受了其中的地理观，李氏并因此而成为传教士的密切朋友。该图中所展现的世界观，可以说既包含了地理大发现的产物，也包含有中世纪的神学呓语（如九重天）。过分强调后者的保守性，而忽略前者的意义，是不客观的态度。我们可以接受如下的假设：如果让当时西方先进的思想家、科学家来传播西方文化，那也许能促进中国尽早近代化。但历史却不容这类假设成立，它不容选择地让中国人以上述方式分享了近代西方文化的一些成就，历史已经带有必然性地如此发生了。

除了新的地理科学外，西方数学也是利玛窦重点介绍用来吸引士大夫的一门科学。中外学者常常交相赞赏的莫过于徐光启与利玛窦合译的《几何原本》。据利玛窦记载，

1605年他开始从事一项“乍看起来与传教并没有直接关系，但实际上对传教非常有利的工作”，^⑩这就是翻译欧氏几何。经过一年的辛勤工作，译完前六卷。“太史（徐光启）意方锐，余（利玛窦）曰：‘止，请先传此，请同志者习之，果以为用也，而后计其余。’”^⑪利氏向中国人交待的未竟而止的原因似乎有说服力，而其真实原因决非如此：“徐光启还想把剩下的几何翻完，利神父认为翻的已经不少，已经达到了目的！”^⑫此目的大约是以数学真理向中国人表明天主教是“理性的宗教”，即是在逻辑推理的基础上建立的宗教。既然认为已经达到了目的，自然可以不竟而止了。由此可见科学在利玛窦传教活动中的策略性作用了。

《几何原本》在当时上大夫心目中地位极高，也为利玛窦赢得了应得尊敬。他死后，内阁首辅叶向高之所以为他力争墓地，也是出于利氏对中国文化的贡献。《大西西泰利先生行迹》对此有一段生动的记述：利玛窦卒后，“有内宦言于相国叶文忠（向高）曰：‘诸远方来宾者，从古皆无赐葬，何独厚于利子？’文忠公曰：‘子见从古来宾，其道德学问，有一如利子者乎？姑无论其他，即其所译《几何原本》一书，即宜钦赐葬地矣。’”^⑬

利氏还有以下科学著作或译著：《测量法义》一卷，与徐光启合译；《圆容较义》一卷，与李之藻合译；《同文算指》十卷，署万历四十一年西海利玛窦授，浙西李之藻演；《乾坤体义》二卷，利氏自著；《经天该》一卷，系利

氏与李之藻合译。

西洋历法也是利氏等传教士赖以在中国立定脚跟的重要工具。明末修历之事虽主要是在利玛窦死后，由徐光启在崇祯年间主持的，但利玛窦生前即以此为申请在北京留居的一个借口。万历皇帝也正是因为地图、传教士的历算知识，还有常需修理的西洋乐器及自鸣钟等，而默许他们留居北京的。利氏在写给欧洲上司的信中，经常要求罗马派精通天文历算等科学技术的传教士，来中国以科学传教。

客观的说，当以利氏为代表的传教士以科学作为传教工具时，他们不仅激起了部分士大夫对西方科学的兴趣，而且在某种程度上满足了一些士大夫甚至皇帝的需要。正是这种需要和被需要的关系，才使以传教士和士大夫为中介的中西文明的和平对话成为可能。否认这一点是令人难以接受的。当然，必须指出的是，传教士主要是西方宗教的传播者，其次，在他们将科技作为“敲门砖”时，才在某种程度上扮演了西方世俗文化包括科学技术的传播者。因此，在传播科学的态度和做法上，传教士们是有变化的。如果说利氏在具体实施科学传教的策略时，曾与其上司发生分歧，因而在以科学为传教手段时，走得太远，被认为有“以手段为目的”之嫌，那么，在利氏死后，耶稣会的传教策略则开始强硬化，传播科学的热情有所减退。例如，著名思想家方以智在《膝寓信笔》中谈到崇祯十二年他与传教士毕方济的交往时，就颇有微词：“诣之，问

历算奇器，不肯详言，问天事则答。”利氏在传播科学终日乾乾，“随问随答”（李之藻语）；与毕方济的“不肯详言”，是有区别的，甚至可以说比照鲜明。这种区别和变化是有原因的。这是因为利玛窦更能适应中国情况，因而能更有效地利用科学这一传教工具，但耶稣会的本质决定了它在利玛窦这种个人因素不复存在以后，必然会较充分地暴露其排斥科学的本来面目。利氏死后不久，当阳玛诺代理视察中国诸传教所时，就曾受命在各所宣布禁用数学及其他与“福音”无关的科学，也不许参加中国的修历之事。当然，这项命令不可能得到严格执行。

传教士们携来的是什么样的科学呢？

首先必须指出的是，利玛窦在中国生活期间（1583～1610年），正是近代之初，此时科学与哲学尚未完全分离，科学本身也尚未分化成众多的门类。近代科学初兴之时，中世纪信奉的一套希腊思想（亚里士多德）与近代科学先驱在一种复古倾向中信奉的另一套希腊思想（毕达哥拉斯精神），这两种思想矛盾地共存于欧洲思想界。^⑥因此，受过严格的神学教育，同时也吸收过一些人文主义学术成果的传教士，他们传播给中国士大夫的既有中世纪托勒密体系中的天文学、宇宙观，如地球中心说，天有土重等；也有体现毕达哥拉斯精神的科学，如《几何原本》、《同文算指》等；还有文艺复兴后期地理学，如《坤輿万国全图》，也有从根本上改变了中国传统的近代天文学成果，如徐光启绘制的《见界总星图》，等等。

其次，至少就利氏来说，尚无阻挠近代科学技术输入中国的明显意向。例如，可能发明于16世纪末17世纪初的望远镜，已由利玛窦输入中国。至于哥白尼于1543年在纽伦堡出版的《天体运行论》，利氏确未加以传播，因为哥白尼的体系经过了大半个世纪才在科学思想中牢固地树立起来。直到1632年伽利略发表其拥护哥白尼学说的名著《哥白尼和托勒密两大世界体系的对话录》后，哥白尼学说才引起强烈反响。历史条件的限制使得卒于1610年的利玛窦生前只能“接触到那最新科学的边缘”，因而也就无从加以传播了。

·第三，利玛窦等人输入中国并产生较大影响的主要还是希腊科学，可以说与近代科学理论和方法差距甚远，但对于缺乏公理化、系统化、符号化的科学体系的中国士大夫来说，它确实具有解放的意义，因而颇有吸引力。因此，我们应将耶稣会士在主观上的意图（传教）和做法（对近代科学传播不甚系统、全面），与其客观影响或对中国文化的意义区别开来。这样，我们便可客观而大胆地断言，利玛窦理应比他的那位探险家同胞马可·波罗在中西文明史上享有更崇高的地位。除却宗教因素不论，可以认为，利玛窦将作为比较能够正确对待中国文化并为之做出过贡献的优秀西方思想家而长存于历史，而且，这一结论不妨碍我们自觉地与那些背景复杂的利玛窦吹捧者区分开来。

1610年5月11日，利玛窦结束了他的天路历程，上

帝是否真的赐他以“圣徒”之号，那不是我们要特别关心的问题。他在中国近三十年的活动表明，他的传教策略更具灵活性，他对中国文化的宽容可以说已达到罗马教廷能容忍的极限。以功利性说明利玛窦的灵活性及其宽容性，诚然是最重要的原因，但我们还应注意，利玛窦曾像人文主义者那样以崇信的态度引用西塞罗、塞涅卡甚至著名人文主义者爱拉斯谟的思想。如果不以绝对对立的观点来理解耶稣会，尤其是具体的耶稣会士与文艺复兴之间的关系，那么，我们也许会承认，人文主义者那种对人性，对异族异教文化的同情了解的态度对他的影响，成为利玛窦传教策略的宗教底色上较为鲜亮的色彩。同时，也成为其灵活性、变通性的思想原因。当然，作为基督教人文主义者，他首先是位神学家、传教士。他的这种身份决定他将以自己的立场对中国文化尤其是对儒学作出评估、解释和批判。

①吕知畏编刻《去伪斋集》卷五《答孙月峰》，吕坤撰此信时，利玛窦在南昌。

②裴化行《利玛窦司铎和当代中国社会》，第一册，页129。

③《利玛窦中国札记》，页335，中华书局，1990年版。

④同上，页394。

⑤《利玛窦全集》，册4，页365，台湾光启、辅仁联合发行，1986年。

⑥同上，页365。

⑦《陈垣学术论文集》第一集，页210，中华书局，1980年。

- ⑧沈德符《野获编》卷三十《大西洋》。
- ⑨李贽《续焚书》，页35，中华书局，1975年。
- ⑩以上引语分别见《利玛窦全集》册1，页85，86。
- ⑪以上参见魏特著、杨丙辰译《汤若望传》册1，页190-197。
- ⑫《利玛窦全集》册4，页521。
- ⑬李贽《续焚书》，页35。
- ⑭同12，页325。
- ⑮《利玛窦全集》册1，页139。
- ⑯分别见《利玛窦全集》，册1，页220；册2，页531。
- ⑰中华书局版《利玛窦中国札记》译自加莱格尔的英译本，这个英译本又译自金尼阁在利玛窦意大利文原稿上加工过的拉丁文译本，多有出入。台湾版《利玛窦全集》中的译本译自意大利文原稿，更真实可靠。
- ⑱《利玛窦全集》册1，页458。
- ⑲⑳《利玛窦全集》，册2，页458。
- ㉑《徐光启著译集》，册5，页6，上海古籍出版社，1983年。
- ㉒见陈垣校勘本《辩学遗牍》、《大西利先生行迹》、《明浙西李之藻传》合订本，《行迹》，页7。
- ㉓见亚·沃尔夫《十六、十七世纪科学技术和哲学史》，页519，商务印书馆，1985年。

利玛窦论人性与道德

明末传教士来华使中西文明之间的第一次实质性对话成为可能。梁启超在《中国近三百年学术史》一书中指出这是值得大书特书的一大历史公案。确实，这次对话既使当时一些先进的士大夫分享了西方的一些科学技术成果，并在某种程度上了解了西方的宗教、哲学思想、观念，同时也使稍后的西方近代启蒙运动的大师们通过传教士的报告和介绍中国文化思想的著作吸取了中国哲学思想中有益的观念，为他们的自然神论、理性主义张大其军。这虽然与传教士们的主观意图相左，但世界文明却通过这种“理性的狡猾”（黑格尔语）获得了向前推展的动力。

第一批来华的传教士是耶稣会士，耶稣会是反对宗教改革的产物，其宗旨是为受到新教（抗宗）挑战的天主教寻求新的立足点和信徒。初来中国时，他们发现自己所面对的是一个具有悠久的文化传统、实力强大的帝国，因

此，他们放弃了在其他地区采用的武力征服和归化的策略，转而积极适应中国文化。其中最有影响的是意大利籍耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci, 1552~1610，字西泰），他放弃了稍早来华的罗明坚与佛教认同的策略，改穿儒服，通过科学技术吸引、结交士大夫，同时刻苦研读儒家经典，在此基础上撰写刻印了一些中文著作，如《交友论》（1595年），《畸人十篇》（1608年），《二十五言》（1604年）。这些谈论友情、道德的小册子使他赢得了“西儒”的文名，以及较为广泛的同情和赞扬，与利玛窦有过多次交往的著名思想家李贽曾作过如下描述：“（利玛窦）尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实。数十人群聚喧杂，仇对各得，傍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。”^①

本文的宗旨不是研究明末士大夫对西学的理解和反应，那是一个饶有兴味的课题，当另文专述。我们想考察的是利玛窦在《天主实义》这部更重要的中文著作（初刻于1603年）中如何在人性论和道德问题上与儒学进行调和的。如果这种考察能透露一些较有启发性的意味，本文的目的也就达到了。

初来中国时，利玛窦就发现伦理学是孔子所代表的儒学之核心，士大夫们经常探讨人性问题更使他认识到这一问题在儒学中的重要性。万历中期，士大夫中间曾发生过一场关于人性问题的论战，以管志道、周汝登、陶望龄等

为代表的王学末流力倡阳明“无善无恶是心之体”，此说之弊在于倡“释氏之所谓空”。^②顾宪成、高攀龙等人则崇尚实学，以性善为宗，“于‘无善无恶’四字驳之甚力”^③。时（万历二十七年）利玛窦正在南京，在一次聚会上逢上这一争论在一般士大夫中之余绪，在讨论中，利氏从天主教神学理论立场表达了他的观点：“我们必须把天地之神看做是无限地善，这是不容置疑的。如果人性竟是如此之脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要值得怀疑了。”^④换言之，人性善是不容怀疑的。在向西方人介绍这场争论时，他认为争论者（士大夫）缺乏逻辑规则，又不懂得自然的善与道德的善之区别，把人性中所固有的东西和人性所获得的东西混淆起来了，更不知道人性怎样在原罪之中堕落及上帝所施的神恩。^⑤这一争论促使利玛窦撰写了《天主实义》第七篇《论人性本善、而述天主门士正学》，上述对儒学的批判态度在该篇中得到贯彻，同时亦以调和的方法补充了上述严厉的批判态度。

一般地，鉴于基督教强调人的堕落（原罪），尤其是因为奥古斯丁过分强调人类由于其始祖滥用自由意志而堕落，从而使人类丧失了以自由意志选择善的能力^⑥，我们便有理由认为基督教是以人性为恶的。确实，奥古斯丁派认为人的本性便是罪，这种罪（sin）使人性腐坏了，此后人的意志自由只是选择恶的自由，人不能通过自由意志选择善行从而得救，只有上帝的神恩即随意而又神秘不可

理解的选择才能使人得到救赎，这便是奥古斯丁的绝对预定论。

但利玛窦时代占统治地位的神学理论是圣托玛斯·阿奎那的综合性的经院哲学体系。阿奎那强调人是理性的动物，认为“人类行动的准则和尺度是理性，因为理性是人类行动的第一原理”^⑦。利玛窦的性善论主要是以阿奎那带有理性主义色彩的神学理论为出发点的。

利玛窦的性善论以严格的定义为立论基础，他将性界定为“各物类之本体”^⑧，这里的所谓本体实即阿奎那的形式，阿奎那将人与自然物的区别判定为形式即实体形式与非实体形式的区别，人的灵魂是人的实体形式，它既具有精神性，也具有实体性，因而不灭不朽，而自然物则皆属非理性的存在，它们的形式是非实体形式，这种形式不是实体，只是物质形式，只与物质相联系而存在，没有自身独立的存在，在构成物破坏之后，这种形式就不再存在了^⑨。利玛窦将非实体形式译为依赖者，将实体形式译为自立者。“物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性兼为依赖。”^⑩其意谓具有实体形式者，其性亦能独立存在，具有非实体形式者，其性则不能独立存在。

利玛窦进一步将善界定为可爱可欲，这与《孟子·尽心下》所谓“可欲谓之善”颇为相似。

在以上界定的基础上，利玛窦阐述了他的性善论。他将人定义为：“生觉者，能推论理”者，人因为有生而区别于鸟兽。利氏进而断言：“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，”其结论是：“若论厥（人）性之体与情，均为天主所化生，而以理为主，俱可爱可欲，而本善无恶矣。”^①利玛窦这里所阐述的人性论其实是就人与自然万物区别而言的，所谓能推理实质上是人的抽象的类本质。在《利玛窦中国札记》中，利氏曾谈到人性在原罪中堕落了，这表明他接受了基督教中传统的性恶论，但在这里，利玛窦又以阿奎那所谈的人的类本质为人性。概念的混乱是明显的。

在儒学的历史上，荀子曾以为人之所以为人的本质在乎人能辨能知，但其人性论则是众所周知的性恶论。^②也就是说，儒学很早就曾将人的本质与人性作过区分。熟悉儒学历史的利玛窦或许不会对此一无所知，我们因此可以认为利玛窦所阐述的性善论是出于策略上的故意混淆，其目的在于附儒或与儒学调和。

正因为这种调和是人为的，利玛窦的性善论便与正统儒学中的性善论形同神异。朱熹试图从人性与宇宙的客观秩序、规律在本体论上的合一性出发，论证道德规范的客观普遍性。其论以为性即理，“这个理在天地间时只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰性。只是这理，在天则曰命，在人则曰性。”^③此性之内容即仁义礼智。

利玛窦排斥了这种性善论。在他看来，所谓理只是依赖之品，即非实体形式，人的实体形式是灵魂，理性灵魂中有司明悟（达是达非）者，正是灵魂这一实体形式的司明悟之能（能推理），使人成为人，从而构成人性，而理

作为非实体形式，不能成为人性：“理也，乃依赖之品，不得为人性也。”^⑬利玛窦所理解的理既不是朱熹所理解的作为阴阳动静和存在的根据的本体论意义上的理，也不是可以生气生物的本源意义上的理^⑭，而是作为事物的形式的理。在他看来，这种意义上的理是不能独立存在的，“无物之先，不得有理”，“有物则有物之理，无此物之实，即无此理之实。”^⑮从哲学意义上讲，利玛窦所谈的理与物之关系也许更为正确，但他对朱熹性即理的批判无疑是运用相同的范畴，而又赋予不同的意义（只是在作为事物的形式上与朱熹的理稍有类似之处）。这也许是一种异质的文化、哲学“入乡随俗”时必然会采取的方法：在顺应、套用本土文化中的语言、概念时，偷运新异的思想内容。这种顺应在客观上助长了士大夫们以已有的认知范畴衡量、同化异质文化的心理定势，从而也就构成了他们理解和接受新异的外来文化思想的障碍。当士大夫们初次接触这些似曾相识的外来思想时，也许会产生普遍的好感和同情，而一旦当他们了解到掩盖在相似的语言和范畴背后的貌似神离的思想后，只有那些能调适自己的认识结构的少数士大夫才会对之有基于较深刻的理解的同情和接受，而大多数人则会以异端攻之。这才是利玛窦调和方法中潜藏的真正所谓危险性，但像谢和耐（法国汉学家，著有《中国文化与基督教的冲撞》）那样夸大这种危险性，从而否定这种顺应本土文化的方法，同样会得出“危险性”更大的结论。利玛窦死后传教士们在坚持教义上的严厉及其

所招致的全面的禁止便是最好的说明。

以相同的范畴、概念向士大夫介绍迥异的宗教、哲学思想方法同样被利玛窦用来讨论道德行为之善恶及其目的等问题。

与“性”“理”一样，“心”“情”也是宋明理学中最常见最重要的哲学范畴，利玛窦对这些范畴实行全盘拿来主义。在讨论道德行为之善恶时，他将恶定义为善的缺乏：“恶非实物，乃无善之谓。”^⑦这无疑是奥古斯丁神学理论中的伦理思想。奥氏认为“恶并非实体，而是败坏的意志叛离了最高的本体（天主）……而自趋下流”^⑧。利玛窦承袭了这一思想，但也作了一些修改。奥古斯丁只探讨恶的来源问题（因为在他那里，人由于原罪而丧失了以自由意志选择善的能力），利玛窦则以自由意志作为道德行为善恶（不只是恶）的原因。至“论其（性）用机，又由乎我，我或有可爱，或有可恶，所行异则善恶无定焉”。“天下无无意于善而可以为善也。吾能无强我为善而自往为之，方可谓善之君子。”^⑨由于语言翻译上的困难，这里并未出现自由意志这一概念，但行为之善恶源于自由意志的思想是很明显的。

但利玛窦并不满足于上述对奥古斯丁思想的承袭和稍许的修改，使利玛窦成为利玛窦的还在于他对当时流行的中国思想及作为思想的物质外壳的语言之顺应性选择和使用。他本可以满足于自由意志这一理论解释善恶之产生，但对于更多地只谈自觉道德的士大夫来说，以自由意志决

定道德行为之善恶这一观念并不容易理解，利玛窦于是转而论“情”，以情为性之所发、性之足。本性自善，因为它是常存之良能，但情作为性之所发、性之足，它时著偏疾，“性情之已病，而接物之际娱感而拂于理，其所爱恶，其所是非者，鲜得其正，鲜合其真者。”^⑧这里，正因为性是作为人的类本质的推理之良能，它之为善也就既具有认识论意义，也具有伦理意义，因而它所发之情若著偏疾，则既会是非不真（认识），也会爱恶不正（道德），于是便产生误与恶。

如前所述，利玛窦拒斥了朱熹以仁义礼智为性的性善论，但这种具体内容上的拒斥并未排斥他利用后者讨论问题的语言方式乃至一些思想。事实上，上述对误与恶的产生之探析中，利玛窦自觉不自觉地吸取了朱熹理学中多方面的思想内涵，或至少在形式上表现出与朱熹理学某种程度上的相似性。在朱熹主敬穷理的心性论中，性为未发，情为已发，利玛窦亦以情为性之所发，朱熹倡心主性情（未发时），不然会“昏了天性”^⑨，利玛窦认为性情均可能著偏疾，二者又均认为这种“昏”“病”无碍于称性为善（朱熹之天性是理，理只是善；利玛窦则认为性情之已病，接物之际虽拂理，爱恶是非不正不真，“亦无碍于称之为善”）；朱熹的主敬穷理之心性论“既可以提高人的精神境界，也为穷理致知准备了充分的主观条件”^⑩，利玛窦的人性论如上所述也具有这两方面的内涵；朱熹的道德哲学中存在着理与欲的对立，利玛窦则以兽心与人心、形

性与神性凸显这种对立。在论述天主教成肉身之原因时，利玛窦索性摭拾“理”“欲”这对范畴：“从欲者日众，循理者日稀，（天主）于是大发慈悲，亲来救世。”^⑧（这种论述却背离了基督教教义，谢和耐已指出这一点）在论述理欲之对立时，二者强调的都是作为道德规范的禁欲主义。

当利玛窦向士大夫证明上帝存在、灵魂不朽等神学教义时，他一方面诉诸“自然理性”，同时也诉诸古儒。而一当他讨论人性及道德问题时，他虽然试图坚持正统的神学理论，但为了适应士大夫的认知结构和道德意识，利玛窦又不得不附会宋明理学（当然也有拒斥），这乃是由于道德问题或多或少的世俗性所决定的。西方有些学者认为利玛窦与中国文化调和的成功之处在于他区分了古儒和近儒，与古儒中的宗教性思想成分调和，全面批判近儒（宋明理学）^⑨。这种结论至少是草率的，事实上，利玛窦不仅附会古儒，也附会近儒，也就是说，利玛窦与中国文化的调和带有全面性。

这种调和的复杂性及其所产生的混乱（如对基督教义的背离及对儒学的曲解）之重要原因乃是因为利玛窦常动摇于妥协与不妥协之间。儒学的核心内容之一是性善论，如果利玛窦附会荀子的性恶论，而又坚持人的类本质是能推理，那在理论上将是很方便的；但他却在形式上选择了正统儒学中的性善论，而在内容上则坚持阿奎那关于人是理性动物的人论，同时又忽视了基督教的原罪教义；他本

应坚持灵魂与肉体的对立，在强调这种对立中阐明基督教的禁欲主义，他也确实在某种程度上坚持了这一教义，《畸人十篇》中对现实的感官生活之乐的鄙弃，对来世永福的铺陈均可作为例证。但当他借用宋明理学中理欲这对为士大夫们所熟悉的范畴时，他又在与理学的附会中背离了基督教义。

在讨论良善与德善时，这种妥协又不妥协的调和法则表现为不妥协的精神占了上风：他拒斥了程朱理学中的复性说。《天主实义》第七篇中士曰：“性本必有德，无德何为善？所谓君子，亦复其初也。”^⑧这是对朱熹复性说的表述，朱熹认为“义理身心所自有，失而不知所以复之”，“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学”^⑨。这种复性说在明末士大夫中仍有其影响，高攀龙就直接承袭了朱熹的复性说，《高子遗书》卷五《会语一百则》程梦旸小引曰：“先生（高）之学主于复性，不以敬为敬，而以敬即性，不以身而为身，而认身即天。盖其得穷理者深矣。”但在利玛窦看来，理学家们通过主敬穷理的修养方法所复之性（善）只是良善。“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。”^⑩利玛窦强调德善是人的“新知”，是人己之善功，如果所谓善只是复其初，则人皆生而为圣人，这样便会忽视后天的道德努力。这里显然存在着对程朱理学的误解。所谓复初之前提确实是人性善，理学也正是在此前提下认为人皆可为尧舜，但并不认为人人

生而为尧舜。朱熹认为天命之性（善）堕入形气之中便成为现实的人性，它已不全是性之体，所以人必须主敬穷理，变移气质，积久方能贯通，方能复初。这里并未排除后天的道德努力，相反倒是非常强调这一点。利玛窦则在误解的基础上批判这种复性说，认为人失其初已是大犯罪，今复之不足以为大功，人己之功在于自习积德之善。

对复性说的拒斥之基础是误解，这种误解有理论上的原因。理学所欲复之性乃是天命之性、是理，这个理只是善，复性即复本善，从而“止于至善而不迁”^⑧。而利玛窦性善论中的性乃是天主化生的能推理之良能，它本身尚不是一种道德境界，只是潜在的能力，此良能本来常存，无所谓复；退而言之，即便复之也属“无功”。相同的范畴，不同的涵义，自然导致混乱及在此基础上的误解和拒斥。

拒斥复性说还有神学教义上的原因。基督教认为人必须信仰上帝才能得救，但利玛窦时代的天主教同时也强调善功赎罪，其流弊至于发售赎罪券（这正是宗教改革的起因之一）。利玛窦之区别良善与德善并强调自习积德之善自然与此相关。事实上，利玛窦确实以善功为得救的基本条件之一：“天主生我世间，使我独勤于德业，常自得无穷之福，不烦外借焉。”^⑨正是善功赎罪这一教义构成利玛窦与儒家道德调和的神学理论基础之一。他强调修德、以理制欲，以人心克兽心，以形性从神性、克傲克色欲等等，均表明善功赎罪这一教义使他得到了与儒家道德调和

的便利，如果他像新教那样过多地强调因信称义，张扬信仰主义，那将会使他在士大夫中难以通过中文著作立足，甚至会寸步难行。《畸人十篇》、《二十五言》等论道德的书籍之所以那样受到士大夫的青睐，正因为它们迎合了士大夫们泛道德化的思想传统和思维方式。

我们不曾奢望利玛窦对中国文化的理解会非常准确，也不曾奢望他与中国文化所作的调和完全能自圆其说。同样，我们也有理由不相信他去宣讲基督教义时会完全保持前后一致。如前所述，为了将基督教的宗教道德与儒家伦理哲学附会调和，利玛窦很便利运用了善功赎罪这一教义，这一教义在利玛窦时代的天主教中颇为流行，而其前提则是阿奎那神学理论中对理性的强调。在阿奎那看来，意志是受理性支配的，原罪并未使人完全丧失通过受理性支配的自由意志选择善的能力，因此，人可以通过择善积德接近上帝。到上述的讨论为止，利玛窦基本上坚持了这一思想。但在《天主实义》末篇中，为了强调天主在救赎中的关键作用，利玛窦又回到了奥古斯丁的神学理论，即强调原罪对人性的腐化，并认为这种腐化使人丧失了通过自由意志选择善及由此获得拯救的可能性：“世人之祖已败坏人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全，生而带疵……民善性既灭，所以易溺于恶，难建于善耳。”^⑨于是天主只好化成肉身，亲来救世。这里，为了强调救世主拯救世界的至上作用，便否认了人易于以自由意志建善的可能性。由此可见，中世纪经院哲学中在教义上

的矛盾同样纠缠着利玛窦神父的心灵。利氏本人也许对这种矛盾有所觉识，因此，他又对于矛盾作了调和性的解释：“虽然，性体自善不能因恶而灭（注意，前文中已言‘民善性既灭’），所以凡有发奋、迁善（前文已言‘难建于善’），转念可成，天主亦必祐之。”^⑧这里，利玛窦又向那些注意修德迁善的人作了可以进入天国的许诺，奥古斯丁绝对预定论的神秘主义便被利玛窦温和地拒斥了。

自马克斯·韦伯始，论者多以中西文化的差异之一为内在超越与外在超越之别。作为西方哲学精神之源头的柏拉图和亚里斯多德哲学都将世界一分为二；一方面是超越的自体或真理世界，另一方面则是现实世界。基督教更将这种二分法推展到极致，罗素对此作过生动的描述，他认为西方中世纪的典型特征是充满了对立，“有僧人与俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上王国的对立，灵魂与肉体的二元对立等等。”^⑨解决这种对立的惟一方式似乎只能是牺牲尘世的现实的物质生活，在灵性的升华中得到上帝的拯救。这是一种典型的外在超越型文化。而中国的超越世界（道）则没有走上西方型的外在化之路，它与现实世界的“人伦日用”之间处于一种不即不离的关系，人们总是试图在现实的“人伦日用”中完成人格的发展。这是一种内在超越型的文化。利玛窦来华时，西方与中国文化的这种外、内之别基本上是天（宗教）地（世俗文化）之别。利氏本人对这种差异也许有较为自觉的意识，只是其表达方式更为古老并富有中国传统意味。

在讨论行善之正当动机时，利氏以为最上等的当是“翕顺天主圣旨之意”，并认为“德基于终身，成于事上帝”，在士大夫们看来，“古之学者为己”（《论语·宪问》），“翕顺”之学无疑是为他之外学。利玛窦意识到这种差异的尖锐性，因而极力将这种外学装扮成内学：“吾所论学惟内也，为己也，约之以一言，谓成己也。”^③

为己之学是孔孟之后儒学中的重要观念，它所关切的是为学之归趋、目的。《论语·宪问》言“古之学者为己，今之学者为人”，朱熹的注释是：“程子曰：古之学者为己，其终至于成物；今之学者为人，其终至于丧己。愚按：圣贤论学者用心得失之际，其说多矣，然未有如此言之切要者，于此明辨而日省之，则庶乎其不昧于所从矣。”其言以学之为己为圣贤论学最切要之言，足见此观念在理学中亦极为重要，对明末思想影响颇大的泰州学派创始人王艮则根据《大学》所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”而提出安身立本之说，其言曰：“格物，知本也；立本，安身也。安身以安家而家齐，安身以安国而国治，安身以安天下而天下平也。”^④这也是从另一角度论述学之目的在于成己（安身）成物（修齐治平）。

利玛窦在讨论道德实践的目的时，将其所论之学装扮成为己之学，正是想与在儒学历史上及在当时（明末）极为重要的道德思想调和，以增强士大夫们对“天学”的认同感。下面我们会看到，这种调和并不容易。

中世纪神学在凸显灵与肉的对立时，强调以神（灵）

为贵，形（肉）为贱，禁欲主义的苦修无非是通过对感性欲望的压抑控制（“以身为仇”，惩忿制欲）达到灵性生活的升华。故利玛窦言：“吾侪本体之神，非徒为精贵，又为形之本主，故神修即形修，神成即无不成矣。是以君子本业在于神，贵邦所谓无形之心也。”⁶⁶此心（神、灵）是人之真己，神修自然是成己；而神修成己之所以可能，在乎无形之神有三种功能（三司）：记含、明悟、爱欲。后两种功能最为重要，司明悟者判断是非善恶，司爱欲者则爱善欲善，恶恶恨恶，前者之功能在明义，后者则以仁为本而存之。充分发挥（“成充”）二者之功能则可谓“淑己”，淑己之君子以仁义为重，“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”。⁶⁷这里，利玛窦又将其性善论中认为后于“能推论理”的仁义突出为成己之本。

以上面的论述作为为己之学，中士也许并不难以理解，因为尽管其中包含有异质的哲学思想成分（如神之三司），但它仍或多或少地带有世俗道德的色彩，但当利玛窦断言“学之上志惟此成己、以合天主之圣旨”时，中士便非常自然地认为：“如是，则其成己为天主也，非为己也，则毋奈外学也。”⁶⁸

至此，世俗道德与宗教道德与道德实践的目的上的根本差异便显露无遗。儒学的为己之学虽然也追求成物的外在事功（内圣外王），但这个目的并非系其一身于一个绝对超越的外在实体，达到这个目的毋宁说是人的性体涵养

的自然过程和结果，因此，它是为己之内学；而基督教虽然以其强调个人救赎而具有为己之学的特性，但达到这个目的则全系于信徒之绝对服从外在的超越实体的绝对命令（利玛窦所言之“圣旨”），因此，它是外学。为了消弭这一冲突，利玛窦作了看似巧妙的解释：其一，为天主正是人赖以成己的根据；而且，既然孔子言仁者爱人，儒者不以为外学，那么，言仁者爱天主与爱人，亦不当为外学；其二，“天主常在物内，自不当外”^⑧。

如果说这一调和性解释在表而上达到了消弭内学外学之冲突的目的，它所包含的内在的更深刻的差异和矛盾则更具有危险性。当利玛窦申明“仁之大端在于恭爱上帝”^⑨，“人之中虽亲若父母，比于天主者，犹为外焉”^⑩时，便包含着以上帝之爱的宗教道德对以血亲之爱为基础的儒家道德纲常的根本性否定；其次，当他申言“天主常在物内”时，他便走入神学中的内在论，而这正是他在《天主实义》第四篇中曾予以批判的异端。对儒家道德纲常的根本性否定成为稍后正统的士大夫全面拒斥、批判“西学”的重要原因（见《破邪集》）；利玛窦神学理论中些许的内在论色彩（这是与儒学妥协调和的结果），又使他遭到现代西方学者如谢和耐的批评。这种遭遇本身（遭受中西双方的批评）正好说明求索东西天地间，会合中西文化是一项艰巨而又冒险的工作。作为中西文化史上第一个尝试者，利玛窦所做的一切均具有开创性，传教士的身份以及这种工作的开创性决定了利玛窦所做的会合必然会

产生众多的混乱与矛盾。

根据利玛窦对儒学的误解乃至曲解及在某些方面对基督教教义的背离，根本否认中西文化有相互理解、会合的可能性，将会像利玛窦认为儒学与基督教根本没有冲突一样，都是片面而无益的草率之论。前者只会导致拒绝深入了解中国或西方文化从而展开对话、交流的偏激之举，利玛窦死后纯洁派的传教士严苛的做法及中国方面正统的士大夫对西学的全面拒斥均说明了这一点；后者则会导致对人类理性的共通性的盲目乐观的信念，从而自觉不自觉地掩盖民族文化之间表面的相似性背后深刻的差异以及可能由此引起的冲突，明末少数士大夫（如杨廷筠）基于心同理同的乐观信念对“天学”少加批判的全盘接受便是例证。当明末中西文化进行平等对话交流的条件不复存在后，以上作为原型的态度之弊端便会暴露无遗。中国近现代史诚然不是“刺激—反应”这一研究模式足以进行详尽的描述的，但这一历史过程的结局或许可以从上述作为原型的各种态度中初见端倪。

①《续焚书》页 35，中华书局，1975 年。

②黄宗羲语，见《明儒学案·泰州学案》。

③《顾端文公年谱》（万历二十六年、二十七年）。

④⑤《利玛窦中国札记》下册页 367~368。中华书局，1983 年。

⑥参见《西方哲学原著选读》上卷页 220，商务印书馆，1982 年。

⑦《阿奎那政治著作选》页 104，商务印书馆，1963 年。

- ⑧⑪⑬⑭⑮⑯《天主实义》第七篇页 348、352、352、354、354、356，英汉对照本，1985 年。
- ⑰参见车铭洲《欧洲中世纪哲学概论》页 92 ~ 93。天津人民出版社，1982 年。
- ⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘《天主实义》页 348、350、350、358、362、362、366、368、368、368。
- ㉙参见朱伯崑《先秦伦理学概念》页 98，北京大学出版社，1984 年。
- ㉚《朱子语类》卷五。
- ㉛参见陈来《朱熹哲学研究》第一部分第一章，中国社会科学出版社，1988 年。
- ㉜《天主实义》第二篇页 110、112；第七篇页 352。
- ㉝奥古斯丁《忏悔录》页 130，商务印书馆 1982 年。
- ㉞参见陈来《朱熹哲学研究》第二部分《心性论》。
- ㉟同上书，页 129。
- ㊱㊲㊳《天主实义》第八篇，页 446、446 ~ 448、446 ~ 448。
- ㊴David Mungello, *Curious Land*, p.18。
- ㊵《朱子语类》卷十三。
- ㊶朱熹《四书集注》页 3，岳麓书社，1985 年。
- ㊷罗素《西方哲学史》上卷页 377，商务印书馆，1988 年。
- ㊸《心斋王先生全集》卷三《答问补遗》。
- ㊹利玛窦《二十五言》第 13 段。

利玛窦与佛教

史载西汉末年大月氏王使伊存已授《浮屠经》，如果此事非向壁虚造，则佛教在中国之流传自不始于东汉初叶^①。也就是说，当天主教耶稣会士于明末来华传教时，佛教在中国已经历了近 1600 年的传播和发展。这段漫长的历史长河足以使中国本土文化和外来文化中一切没有生命力的因子淹没无闻，反之，经历了这段历史长河之沙汰而仍未消失者，则可以说具有经久不衰之生命力。时间确实是最好的明证：佛教经过长期的与中国传统文化的冲撞和融合，一些宗派以其出色的本土化使其信仰和思想不仅渗透到中国百姓的精神生活深处，而且对中国精英文化及主流意识亦产生了深刻的影响，从而成为中国文化的一个有机组成部分。明末一些佛教徒甚至因此而不无自豪地断言：作为中国正统思想的宋明理学不过是佛教禅宗的副产

品^②。足以令当时的佛教徒们骄矜一时的还有明末四大名僧，他们或以人格伟大而令时人敬礼（憨山德清、雪浪洪恩），或以著作极多而使佛教于一段时期的衰落之后稍有振兴（藕益智旭），或以大倡净土而推动佛教之发展（雲棲株宏），他们作为明末佛教界的领袖，在佛教和佞佛的士大夫中都有示范性的影响。

以上陈述乃在于说明：至明末，佛教已深深植根于中国文化之沃土中。任何想撼动其根基或彻底消除其影响的尝试者，都不能不先考量自身的理论力量，尤其不能不考量由此种尝试可能带来的后果。

一 利玛窦对佛教的批判

利玛窦（Matteo Ricci, 1552 ~ 1610）对佛教的批判是经过充分的权衡的，可以说是深思熟虑之举。不过，在笔者看来，在利氏的考量中，策略性的考量居多，而且他批判佛教所产生的后果大概是他始料未及的。

利玛窦是在 1583 年 9 月 10 日从澳门到达中国内陆城市肇庆的，引导他人内陆的是另一位传教士罗明坚（P. Michael Ruggieri, 1543 ~ 1607）。彼时，二人还只是初通汉语，对中国文化所知甚少。因此，当罗明坚于 1583 年年初到内陆探路时，曾毫不犹豫地穿上中国官员赐予的和尚服装，自称为僧。利玛窦 9 月随罗氏到达肇庆时，也沿袭了此一旧例。因为初来乍到的印象是：中国本土社会的

“教士”是佛僧。传教士们以为着僧服，自称为僧便可以适合民情，同时也不会引起士大夫们的反感。但经过一段时间的观察，利玛窦发现中国官方对和尚没有一点敬意^④。而且，对中国社会的深入观察使利玛窦发现：通过科举考试而进入国家统治机构的士大夫是最受尊敬的阶层。这促使利玛窦着手改变从罗明坚那里沿袭下来的旧例，在离开肇庆转赴韶州时（1594年），利氏说服了他的上司，准其换上了儒服^⑤。这是利玛窦积极改变旧的传教策略，制定和实施新的传教策略之第一步，即接近士大夫，与佛僧们保持距离，使中国人不再把传教士与佛僧们混为一谈，而宁愿被中国人视作“西儒”，以便像儒生们那样在中国赢得人们的尊敬与认同。历史上，尤其是在两晋时期，作为外来宗教的佛教曾因名僧与名士之结合而得到深入广泛的传播^⑥。利玛窦的“合儒”策略可以说是不自觉地步了佛教的后尘，但其结果是否同于佛教则是另一个问题。

利玛窦采取的改僧服为儒服这一步骤除了因以上对中国情势之分析以外，另一原因也许还在于天主教的排他性。利氏从不认为儒学是一种正式的宗教，而认为可以与这种包含着自然真理的世俗思想趋合。但作为一名虔诚地执行其传教使命的传教士，利玛窦对佛教似乎有一种本能的拒斥（虽然最初他曾出于权宜之计而与佛僧混同），因为佛教是一种正式的宗教，而佛教徒在他看来都是偶像崇拜者，有时他甚至将佛教徒斥为人类的敌人——魔鬼，并

在《中国传教史》一书中着力渲染佛教徒们在道德生活中的腐败。他并非没有认识到佛教较之儒学与天主教有更多的相似之处，如他认为二者皆信灵魂不死^⑦，都有天堂地狱之说，佛教还有某种形式的三位一体（即法身、报身、应身），强调独身，甚至在宗教仪式中也有相似之处^⑧。但利玛窦却拒绝与佛僧认同，因为他把佛教这种正式的宗教视作偶像崇拜者的宗教，视作天主教在中国的对手。其他宗教如道教因其竞争力小而较少受到利玛窦的激烈排斥。

曾有人怀疑利玛窦之所以“是尧舜周孔而非佛”，且“执心不易”，乃是为了“佞孔以谄士大夫，而徐申其说”。对此，利玛窦申辩道：“中夏人士信佛过于信孔者甚多，何不佞佛以尽谄士大夫，而徐申其说也？实是坚于奉戒，直心一意，所是所非，皆取凭于离合。尧舜周孔皆以修身事上帝为教，则是之；佛氏抗诬上帝而欲加诸其上，则非之。”^⑨也就是说，利玛窦自以为其“合儒斥佛”之传教方针乃是以信仰和思想之离合为最终根据的，而不是为了谄媚士大夫。但前文已指出，利氏同样也发现佛教与天主教有很多相似之处，但他仍排斥佛教。因此，可以判定利氏的上述申辩实际上乃是为了掩盖其“合儒斥佛”的策略性成分。事实上，利玛窦考虑得更多的还是其策略的可行性。在《中国传教史》一书中，他曾述及下面一件事以证明其策略的效用。1599年，经其中国挚友瞿太素安排，利玛窦在南京与颇受人尊重的官员李汝楨（佞佛者）展开

过一次辩论。当时的工部主事刘斗墟亦在场，在听完李汝楨的佛教主张及利玛窦的反佛言论后，刘氏当众大怒，大声呼道：“大家都是中国人，受的是孔门儒家的教育，居然有人反对孔子，信奉外来的宗教，实在是件可耻的事。”刘氏接着又说：“一位外国学者利西泰先生却推崇孔子的思想，公开说佛教是旁门左道。”^⑩李氏听后哑口无言。这件事给利玛窦留下的印象极深，使他再次认识到：要想得到在思想界居于主导地位的士大夫之同情和支持，必须合儒斥佛。如果坚持天主教严格的排他性及其教义的“纯洁性”，全盘排斥中国文化，那将使传教士在中国遍地树敌，寸步难行；如果与佛教而不是与儒学附会，则将使传教士们被目为“西僧”，如此则不仅难以“徐申其说”，而且有可能在佛教外貌的掩盖下得不到尊敬，进而寂然无所凸现。

由于坚信“合儒斥佛”的可行性，利玛窦便抓住一切机会，对佛教不遗余力地进行批判。在其最重要的几部中文著作如《天主实义》（初刻于1601年）、《畸人十篇》（初刻于1608年）中，利氏都不时展开对佛教的批判。兹据笔者对文献的调查和理解，将利氏之批判总结列述为以下数端，并略加分析。

（一）佛教谓色由空出，以空为务，与天主创生万物之理大相刺谬。^⑪

（二）佛教讹经毒害甚大，使中国人误以为天主（上帝）即在各物之内而与物为一，误信佛氏无逊于上帝。不

知上帝乃全能之造物主，创生万物而与万物截然不同。佛氏肆然比附于天主之尊，适足以贱人丧德。^⑫

(三) 佛教从古希腊哲学家毕他卧刺 (Pythagoras) 那里窃取轮回说，加之六道，由是而成六道轮回说。实则人并无前身，所谓能忆前世之记载，不过是佛老之徒捏造之诳语。况魂有三品，即生魂、觉魂、灵魂。植物只有生魂，动物兼具生魂与觉魂，独人具生魂、觉魂、灵魂三魂。人之魂为神，一人之魂只托于一人之身，不可托于他人之身，更不可能转形而为动物，由此亦可见人不可与万物同体 (性体)。且人魂为神而无形，无需托于他人之身而转世。^⑬ 受赏罚者乃是无形之灵魂。

(四) 天主生天地万物皆以之为人所用，只有禁杀人者，无需戒杀生。^⑭

(五) 佛教入中国已近二千年，琳宫相望，僧尼载道，但中国之人心世道未见其胜于唐虞三代；亦不如信奉天主教之西方，可见佛教无助于人心世道之改善。^⑮

(六) 儒学与佛道二教之矛盾表现为崇有贵诚与尚空本无之间的根本冲突，因此，倡导三教合一只会产生一身三首的妖怪，只能导致“折断天下心于三道”的恶果。^⑯

以上所述，基本上概括了利玛窦对佛教所作批判之主要内容。从中可以见出，利氏对佛教的批判触及到了一些要害问题。其中既批驳了佛教的一些核心教义，如空观、轮回说，也驳斥了佛教的重要宗教行为，如戒杀生；既从社会功能的角度揭示了佛教之“无用”，也批驳了为当时

之佛僧与一些儒者共同分享的信念，如万物一体、三教合一。不过，需要指出的是，利氏所作之批判往往以其所虔信之天主教信条（如上帝创世、灵魂不朽等）为其立论之前提，凡与其信仰不合者则一概斥之为谬误或迷信。此种态度与他在与儒学进行对话时，立论皆从“自然理性”出发判然有别，表现出其在宗教上的独断性与排他性。另外，他对佛教的理解往往表现为一种无知的误读。这些都是他的中文著作成为佛僧或佞佛之儒者集中攻击之靶子的根本原因，也是明末排外浪潮的重要原因之所在。当然，需要指出的是，利玛窦对佛教所采用的态度和所作的批判并非只遭到反击，它在一部分士大夫中也得到了积极的回应。而且，此种积极的回应愈是深刻广泛，佛教徒们所感受到的威胁也就愈严重。

二 积极的回应

由于儒学鲜论死后之归宿，往往以“未知生，焉知死”的人世态度忽略死后之事，因此，一部分士大夫常常以逃禅入佛来寄托其对人生的终极关切。在这种意义上，可以说是佛教培养了他们的宗教情感，并在一定程度上满足了他们的宗教需求。

被明末天主教传教士誉为“教中三大柱石”中的徐光启、杨廷筠两位（另一位为李之藻）士大夫就一度深入释门，以期解决他们所关心的生死大事。据传教士艾儒略记

载：“大宗伯徐公玄扈博学多才，欲参透生死大事，惜儒者未道其详。诸凡玄学、禅学，无不拜求名师”^⑩。又据丁志麟、艾儒略《杨淇园超性事迹》记载，杨廷筠于万历三十七年居家时曾有“礼僧之室”。中方人士的记载则更明确，张赓云：“吾天会中玄扈徐相公、杨京兆，初时者等夙慧，博极群书，误如释门久且深”^⑪。但一旦当他们得到一种思想和信仰上的替代品之后，一方面，他们对所获得的替代性宗教之信仰将更为坚定、深刻，诚如张赓所说：“吾以为深入禅理，其转入天学更弥精也。夫人不困幽谷，不知天光之大之尊。”当他们在幽谷中因穷思而得“天学”后，反而会“亟归之恨晚，永归之无贰”^⑫。另一方面，如果他们把批判的目光投向皈依天学之前的所思所信，他们将更能从当时中国文化的需要出发，触及到佛教的最要害问题，或从自身最深切之体悟出发，通过比照而揭示佛教之弊端和“短处”。他们对佛教的批判可以说既是自觉之举，也是对利玛窦辟佛言论的积极回应。

徐光启是1603年受洗入教的。据说这年秋徐氏“又至南都，入天主堂，访论天学之道，至暮不忍离去，乃求《实义》（按即《天主实义》）于邸中读之，达旦不寐，立志受教焉”^⑬。于是从传教士罗如望受洗。能通宵达旦读完《天主实义》，说明利玛窦在该书中表述的一切对徐光启均有很大的吸引力。笔者在《基督教与明末儒学》一书中曾指出，徐氏之接收“天学”，既出于对生死大事或“身灵之保救”的终极关切，亦出于对“实学、实心、实行”的探

寻。此处要申论的是，徐氏对佛教的批判出于后一种原因的考量似乎更多；也许可以说，他继承和发展了利玛窦在《天主实义》等著作中从社会功能的角度批判佛教的思路。

徐光启在很多著述中都曾展开过对佛教的批判，《辟释氏诸妄》一书姑且不论，^④只要看看《甲辰科翰林馆课》中收入的徐氏著述，即可看出，徐光启于1604年成进士后，已开始自觉清除先前“困于幽谷”时佛教对他的影响。在《赤子之心与圣人之心若何解》一文中，徐氏断言明末士子僧徒们“希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意成妄”的逃禅之风，“去孔孟远矣”。^⑤在《刻紫阳朱子全集序》一文中，徐光启更提出了一条辨别学术思想之优长劣短的标准，此即“有用无用”。根据这条标准，徐氏判定佛道二教无益于世，而且消极作用极大；“二氏之精者能使贤智之士弱丧忘归。然综其实，试令横目之民，尽趋其途，能使人人仙佛乎？即人人仙佛，可为世道乎？吾有以知其必不能，则二氏者果无所用于世。”^⑥此种斥佛言论自然是为学博究天人而皆主于实用的徐光启之求实精神的充分表现，在明末一些追求实学的士大夫那里，或许也常常见到类似的言论。更能展现作为天主教徒的徐光启之思想个性的也许还是《辨学章疏》，这是一篇在1616年的“教难”中为天主教辩护的檄文，其中对佛教的批判似有更丰富之内涵。这里需要先指出的是，徐光启孜孜以求的实学中包括在实践生活中具有普遍有效性的道德规范体系。在徐光启看来，由于西方人心目中存念着一个具有生

育救拯之恩的上帝，而且上帝的赏善罚恶之理明白真切，其在宗教上的威慑力量强烈到“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧等宗教道德情感，不是虚伪地而是真实地发自内心，使人们兢兢业业，“惟恐失坠，获罪于上主”。天主教的伦理规范由此而获得了普通有效性，使人“为善必真，去恶必尽”^⑧。相反，中国则缺乏这种具有普通有效性的道德规范体系。徐氏的这一结论建基于中西比较及对中国传统文化中的儒释道的全面反思和批判之上。在徐氏看来，中国“古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备”，其动机未尝不纯正，其体系未尝不周详严密，但其效果却是“能及人之外行，不能及人之中情”。职是之故，“防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。”正是由于帝王圣贤们的赏罚是非（实即法律与道德规范）缺乏普通有效性，于是便有人在佛教输入中国后，力图“假释氏之说以辅之”。盖佛教“言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣”。事实却大非如此，“奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也”。原因何在呢？是因为“说禅宗者衍老庄之旨，幽翳而无当；行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理”，“道术未纯，教法未备”。最不能容忍的是，佛教“欲抗佛而加于上主之上”，与中国古帝王圣贤昭事上帝之旨相悖，从而使人无所适从，无所依据。一千多年的历史事实既然证明佛教如此无益无用，徒生诸多

弊端，而天主教与中国圣贤之教“理相符合”，且“彼西洋邻近三十余国奉行此教，于数百年来以至于今，大小相衅，上下相安，路不拾遗，夜不闭关，其久安长治如此”，因此，只有传教士们所传事天之学，才“真可以补益王化，左右儒术，救正佛法”。^⑤

从上面的绍述可以看出，当徐光启以中西比较之眼光对中国传统文化进行反思，并从道德功能这一角度展开对佛教的批判时，作为他检验天主教与佛教之社会功能的标准乃是这样的“事实”：中国社会中道德领域里的虚伪欺诈及西方乐土中的“为善必真，去恶必尽”。后者正是利玛窦在宣教时所作的描述，徐光启对此虽意识到是“诸陪臣自言”，却深信无疑。也许正是这一点使他对中国传统文化包括佛教的反思和批判在理论力量上受到削弱，因为其中包含着基于对天主教信仰的对传教士的轻信和盲从，而这正是一种非批判性的因素。换言之，如果经验事实中并不存在他想象中那样的“西方乐土”，则其对佛教之批判便失去了根基。

杨廷筠对佛教的批判另有特色，他不像徐光启那样以一种验之无证的虚幻“事实”为其立论之基础。杨氏的宗教气质似乎更强烈，他在万历三十九年（1611）受洗入教后，撰写印行了一系列宣教护教的著作，如《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》等。最意味的，是他对宗教信仰之重要性的理解。在《代疑续篇·定基》一章中，他曾引孔子之言“人而无信不知其可也”，然后给予全新的

宗教性解释，即认为人若无信仰则不可为人。在他看来，信仰是获得天主恩宠的根本前提，人世间的善与恶、苦与乐只有在对天主的信仰之基础上，才能各自获得其应有的意义。如果说徐光启将天主信奉为道德规范体系之普通有效性的来源，那么，杨廷筠则首先将对天主的信仰视作人生意义的来源：“人不信天地之主，则已自绝于天主，即有他美，无可抵赎。”^⑤正是基于对人生意义之最后源头和保障的探求和对宗教信仰在人生中不可或缺的重要性之体认，杨廷筠在皈依天主教后，还承认佛教之“意未尝不善”于儒学。因为儒学言持世，不“持寻死后”，不关心人之最后归宿。相比之下，如果“学佛者明知生死事大，汲汲然就而问焉，则较之不信死后，而泛泛悠悠以至于尽者，定当胜之”。^⑥但是，杨廷筠同时又指出，佛教虽关心死后，其言却远非真理（“独死后之说，二氏言而未真”^⑦）。正是从这一点出发，杨廷筠展开了对佛教的批判。在《天释明辨》一书中，杨氏分三十个专题，一一比较分析了“天学”所言如何为真，及佛教之论如何不真。限于篇幅，此处不能一一评价。这里，笔者只想探讨一下杨氏从其对天主教的灵魂、天堂地狱的理解出发，对佛教所展开的批判。

如上所述，杨廷筠认为惟有信仰天主之后，人在世界上的苦乐才能获得绝对的价值与意义。更进一步，他认为惟有灵魂的乐与苦才最深刻，而这正是天主教的“真理”之所在。相反，佛教则大谬不然。杨氏申论之曰：“吾所

谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。盖佛氏所指二处，似乎肉身享用。故境界现前，俱极粗浅，而福尽业尽。不知人死不带肉身，止是一灵。一灵所向，境界与人世不同，享受绝与肉身各别。升天堂者入至善之乡，止增其善，无福尽之期；入地狱者，处全恶之地，止增其恶，无业尽之理。”^⑧由于地狱、天堂只是佛教六道中之二境，因此，“地狱之下，有祸尽时，祸尽则乐”，“天堂之上，有福尽时，福尽则苦”，^⑨皆不免拘于轮回。如此，则居于天堂之天主亦不得不轮回。杨氏以为这是佛教“掇拾西教之绪言，又欲驾而出于其上，创为卑天尊佛之说，……全无理据”^⑩。因为按照天主教教义，天堂乃至善之乡，地狱乃全恶之地，受赏罚者之乐与苦于此无可再增。又，杨氏认为只有对灵魂的赏罚才是真赏罚，而佛教的天堂之乐不过是肉身之乐，仅“供耳目之玩”，其“地狱之刑，止于挫烧碓磨有形之粗具，难及性灵”。^⑪杨氏上述之比较分析或许在于让人引出以下结论：与天主教相比，佛教教义乃是浅薄的不真之言。

徐光启、杨廷筠对佛教的批判一者重社会功能，一者偏思想教义，各有特点。前者代表了明末部分士大夫追求实学、反思中国传统文化的思想倾向，后者则代表了一种向异质宗教求取安身立命之道的个体宗教情怀。又由于他们二人都曾佞佛，他们从天主教角度对佛教所作的批判便在一定程度上有从佛教内部击破堡垒的潜在力量，比利玛窦对佛教所作的批判似乎更有力量，也更能击中要害。他

们的言行使佛教界的领袖人物如雲棲株宏感到：天主教“邪说人人，有深信而力为之羽翼者，……以至名公皆为所惑”^③。此种威胁使他们不能不起而为佛教辩护，并对天主教的攻击进行反击。

三 “不得已”的反击

在佛教徒们看来，他们对天主教的反击实属不得已之事。诚如法国汉学家谢和耐所说：佛僧及其在士大夫中的支持者对天主教的敌意完全是由传教士们对佛教的态度引发的。确实，佛教徒们在天主教初入中国时，非常热情地接待了传教士。^④即使是在利玛窦等人撰文印书斥佛后，佞佛者仍希望传教士多了解佛义，少以言语相袭。佞佛的虞淳熙就曾致信利玛窦表达过此种愿望，利玛窦却严辞相拒。更令佛徒们恼怒的，是传教士们甚至拒绝与他们进行对话和辩论。^⑤据杨廷筠之门人、一姓范之中国天主教徒所说，传教士拒绝与佛教进行对话的理由是：“佛教与天主教原是不同的，必不可合者。”既不可合，则必辟之，斥佛之理由亦相似：“教门不同，自然要如此辟。”^⑥既以怨报德，拒绝与佛教相安无事、并行不悖，又坚持要辟佛斥佛，且有不少名公巨卿波荡而从之，这一切，再加上天主教徒们的傲慢与独断之排他性，使佛僧们及佞佛者终于“不忍不言”，^⑦起而鸣鼓击之。值得注意的是，本文开篇提到的明末四大名僧中有两位直接进入了“破邪”或“辟

邪”者的行列。雲棲株宏以《天说》四则反击利玛窦之斥佛言论，蕩益智旭则以《天学初徵》、《天学再徵》获得反天主教者的一片喝彩。有趣的是，也许是感到从儒学的立场“辟邪”之力作太少，蕩益智旭竟以俗名钟始声著文，且完全“主张理学”以“辟邪”，俨然一卫道之士大夫。他似乎还嫌此伎俩不够掩人耳目，乃以居士身份致书际明禅师，吁请后者护佛“辟邪”。际明禅师则表现出一种事不关己的超脱，且有感于“今时释子有名无义者多”，佛教几乎仅存其躯壳之现状，欲“藉此外难以警悚之”，如此一而再拒绝居士钟始声之辟邪吁请。考之史实，这个际明禅师、居士钟始声竟然是同一人，他就是蕩益智旭。^⑧这个不经细考则难以识破的小花招倒说明：当时的儒佛合流已经使人可以一身兼有两种身份，而此种二重性又可以和谐共处。这些名僧的出场，委实壮大了护佛排耶者的阵营。

在理论或教义上，既然利玛窦等传教士拒绝深入准确地了解佛教，佛僧们当然也会以其人之道还治其人之身。雲棲株宏在《天说一》中就完全根据佛经之说，“证彼所谓天主者，切利天王一四天下三十三天之主也”，按照佛教的逻辑推算，“则有万亿天主矣”，天主教“所称最尊无上之天主，梵天视之略似周天子视于八百诸侯也”。^⑨这完全是佛经教义与天主教教义之间的对抗，直如聋子相争，几无理据可言。如果说株宏之论目的在于贬低天主教之天主，释费隐通容则完全拒绝承认天主之存在。利玛窦曾以

所谓自然理性向中国人证明：“人谁有安本分而不外求者？”而向外探求之最终结果当然是无始无终之天主。此论实为中世纪基督教神学思想中寻求外在超越的典型表述。释费隐通容则从亦佛亦儒的立场针锋相对地批驳道：所谓无始无终者，不是天主，而是人的真如本心。此无始无终的“大道之元，人人具足，个个不无，在圣无增，处凡不灭”。利玛窦外执天主，那是本心迷失的结果。“玛窦妄自推穷计度，以心意识向天地万物上推穷计度到虚无深邃处，自家体贴不出来，便妄执有个天主，具无始无终之量”。他拒绝假求于外，如此便可否定天主之存在；又强调发明本心，尽心尽性，如此便可使人人成圣成佛。其理论前提则是：人性中一切具足，无须借助外在的人格神的道德律令或感化力，便可在尽心尽性的自修中止于至善，实现明心见性的人格理想，还可以达到修齐治平的外在事功。失掉那个无始无终的真如本心，向外求索，则会导致人心世道的混乱，这正是不安本分的恶果。^④费隐通容对利玛窦的批驳，对佛教真如本心说的阐发，主要表现为向内与向外、人道与神道的尖锐对立，其实质是以佛教和儒学中人道自足至备这一观念拒斥天主教关于上帝存在的证明，说明天主不过是意识向外推度之产物。

利玛窦曾断言佛教主张色由空出，以空为务。此论的确非常轻率，是对佛教教义的曲解。实则佛教之空对指现象无自性，因缘幻化，故名为假有，但空非“空无”。空亦指理体空寂明净。佛经又有所谓“色即是空，空即是

色”之说。利玛窦盖依此而认为佛经主张“色由空出”，把佛教对现象界的哲学思考曲解为一种宇宙生成论。费隐通容认为这是以“空无谤佛”，他认为，真正悟入实相常住之法者，决不会认为“目前色色物物皆由空出”。^④释如纯则认为利玛窦乃“耳食之徒”，根本不了解“妙无者不无，真空者不空”，乃是“妙有真空，真空妙有”之真谛所在。^⑤佛僧们的此番辩驳虽亦是以佛教教义为根本出发点，但鉴于佛教关于空的学说哲学思辨色彩很浓，故可以认为他们对利玛窦的驳斥具有说理性质。

佛僧们对三教合一、万物一体等观念亦深信不疑，所作的辩护亦相当深入。此处不一一赘述。至于中国教徒对天主教义的宣信，对佛教的批判，尤其是杨廷筠的所作所为，同样遭到了佛僧们的反击。释行元认为杨廷筠“袭玛窦之唾余，恢耶稣之诞迹”，实是“自作阐提之逆种”。中国教徒的护耶排佛，使他有“夷党滋蔓，人心鼎沸”，大厦将倾的危机感。因此，他“不咎天教之行于中国，而深咎中国人之行乎天教也”。^⑥在他看来，真正该谴责的是那些信天教，斥佛教的中国人。他对传教士的痛恨，对“翼邪者”的义愤，使他联想到万历四十四年排斥天主教的“辉煌”，恨不能悉数将其“或毙之杖下，或押出口外……永不许再入”。^⑦此种排外的思维方式及其中所表露的狰狞，在佛僧们的言论中似乎不多见。

需要指出的是，参加“辟邪”、“破邪”活动的佛僧大多来自江浙和福建，那里也正是明末天主教最活跃、信徒

最多的地区。此一事实表明：沿海的中国人对各种宗教都具有更强的开放性和需求。也正因为如此，各种宗教在这一地区争夺信徒的斗争也较其他地方更为激烈。

结 语

利玛窦的斥佛言论对耶稣会在华的传教活动所产生的影响似乎不应低估。就其“正面”效应而言，利氏对佛教的批判为一部分士大夫反思、审视中国传统文化和宗教提供了新的视角，也使某些士大夫如杨廷筠、徐光启等人感受到：天主教较之佛教能满足他们更深层次的宗教需求或最终极关切，亦能发挥更好的社会功能。这种受利氏影响而达到的认识使他们能较轻易地克服改宗的心理障碍，最终弃佛归耶。这也许是利氏批判佛教的根本目的。但利氏也许没有预料到：他斥佛的负面效应也是非常严重的。在明末，很多士大夫都深受佛教浸染，其思想和信仰往往是亦佛亦儒。利玛窦只是看到了中国官方对僧侣没有敬意，从而依据佛教政治势力的弱小而认为其“合儒斥佛”的策略具有可行性，却忽略了佛教在民间对中国人精神生活影响的深刻性。又由于他对佛教的批判往往出于独断和臆测，因此，他的言论不仅伤害了僧侣们的宗教感情，也惹恼了那些佞佛且对天主教认识很少因而尚未产生类似于杨廷筠的那种宗教需求的士大夫。一旦时机成熟，这些僧侣便会与佞佛的士大夫纠集在一起，合而排耶。前者享有在

中国影响最深的宗教，后者则拥有对主流意识形态的传承和解释权，他们若结合排斥天主教，无疑会使天主教的传播困难重重。从《破邪集》与《辟邪集》所收檄文的作者情况来看，他们大多是佞佛之士大夫与佛僧。他们的结合往往使排教活动能得到政治权力的支持，而此种支持又最具有灾难性，这是任何一种宗教都极力要避免的。

当然，本文的目的并非在于诊断传教士的策略，也不是想为其提供更合理可行的传教策略。本文的真正目的是想指出：宗教间的冲突是极需避免的。为避免冲突，使各种宗教和平相处，就应有平等对话的精神。为此，就应遵循一些规范。在即使是以批判的形式出现的宗教对话中，对话双方也不应该绝对坚持自己的宗教真理和价值标准，并完全诉诸自己的宗教经典或权威，那样只会使对话从一开始就陷入毫无希望的境地。利玛窦与儒学之间的对话基本上体现了平等对话的精神，但他对佛教的批判，则背离了此种精神。佛僧们的反击亦复如此，他们之间的对抗完全成了教义与教义之间的对抗，其结果当然只能是相互仇视。如果耶稣会士能与佛教展开建设性的对话，甚至在对话中各自进入自我反思，那么，他们不仅会在中国“并行不悖”，还会从对方的传教史中吸取扎根于异域他乡的经验。在这方面，佛教可供天主教获取的东西似乎更多。

①参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年，第15、20页。

- ②释如纯曰：“曾不知宋儒尽是禅宗流将出去者。”《圣朝破邪集》卷八《天学初辟》，见蓝吉富主编《大藏经补编》，华宇出版社，1986年，第28册，第361页。
- ③参见汤用彤《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982年，第305~306页。
- ④⑤《利玛窦全集》（以下称《全集》），台湾光启、辅仁联合发行，1986年版，第一册，第233页。
- ⑥参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第七章。
- ⑦实则印度佛教主张无鬼轮回，不信灵魂不死，传至中国后有很大的变化。
- ⑧见《全集》，第87~88页。
- ⑨见陈垣校勘本《辩学遗牍》，1919年，第3页。
- ⑩见《全集》，第二册，第312页。
- ⑪见蓝克实、胡国桢译注本《天主实义》，利玛窦研究所出版，1985年，第98页。
- ⑫同上书，第202~208页。
- ⑬同上书，第240~254页。
- ⑭同上书，第258页。
- ⑮《辩学遗牍》，第3页。
- ⑯《畸人十篇》，兖州天主堂印书局，1930年，第四版，第7~9页；《天主实义》，第440~404页。
- ⑰陈垣校勘版《大西利先生行迹》，第5页。
- ⑱⑲张麇《题〈天释明辨〉》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年版，第113页。
- ⑳艾儒略《大西利先生行迹》，陈垣校勘版，第5页。
- ㉑王重民认为该书是否果出于徐氏之手，仍待考证。见《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年，第110页。
- ㉒见《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年，第510页。
- ㉓同上书，第94~95页。
- ㉔㉕同上书，第432~433页。

- ②⑦⑧《代疑续篇》，我存杂志社，1936年，分别见第25~26、23、65页。
- ⑨《代疑篇》，收入《天主教东传文献》，学生书局，1982年，见第514页。
- ⑩⑪⑫《天释明辨》，收入《天主教东传文献续编》<一>，学生书局，1986年，分别见第252、253、248页。
- ⑬《雲棲遺稿·答虞德园铨部》，见陈垣校勘本《辨学遗牍》，第4页。
- ⑭ Cf. Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, 1986, pp. 73~74.
- ⑮释圆悟《辨天说》三则、佞佛者张广瀚《证妄说》（均收入《破邪集》）详细讲述了佛教徒求辩而不得的细节，见《大藏经补编》第28册，第328~340页。
- ⑯同上书，第361页。
- ⑰此为黄贞“破邪”檄文之标题，见《破邪集》卷七。
- ⑱钟始声与际明禅师之通信见《大藏经补编》第23册，第151~152页。关于二者同为一人的问题，可参见《八不道人传》（即满益智旭自传）及弘一大师所撰《满益大师年谱》，分别见《大藏经补编》第23册第458、425~432页。
- ⑲见《大藏经补编》第28册，第323页。
- ⑳以上引语及绍述见《大藏经补编》第28册，第343~344页。
- ㉑㉒分别见《大藏经补编》第28册，第347~348页。

风风雨雨三百年： 礼仪之争始末

康熙皇帝在 1692 年颁发的宽教令，以朝廷公文的形式确立了耶稣会士在中国自由传教的合法性。在华耶稣会士一时对以基督教归化中国的前途充满信心和希望，以欢喜雀跃形容当时耶稣会士的心情也许并不过分。然而整整一年后，即 1693 年 3 月 26 日，时任福建宗座代牧的巴黎外方传教会的教士颜当（Charles Maigrot）却以一项特殊的命令来“纪念”康熙宽教令发布一周年：他命令在自己所管辖的教区（福建）内严禁中国礼仪。此令一出，礼仪之争被推向高潮，基督教在中国的命运于是被播弄于各方人士之手，完全脱离了“上帝之手”的控制。其对近代中欧关系影响之深，可谓难以估量。

礼仪之争自不始于颜当之令，而始于 17 世纪 30 年代。狭义的礼仪之争指从 17 世纪 30 年代到 18 世纪 40 年

代一百余年发生的关于中国礼仪和译名问题的争论，广义的礼仪之争则在时间上跨越了从17世纪30年代至1939年三百余年的历史。礼仪之争的核心内容包括以下几个方面：是否应允许中国天主教徒尤其是士大夫教徒参加敬孔仪式？是否应允许中国教徒参加祭祖仪式？是否可以用中国典籍中的“天”、“上帝”及西文 Deus 之音译“陡斯”称呼天主教的天主？后者实际为译名问题，故礼仪之争的全称当是“中国礼仪与译名之争”。争论涉及到以下四方：对中国礼仪持宽容态度的耶稣会士和由天主教各传教修会皈依的中国信徒；反对耶稣会传教策略的其他修会，如多明我会、方济各会、奥斯定会、巴黎外方传教会；只能依据各修会的报告了解中国文化礼仪因而难以决断孰是孰非，但在各方压力下又不得不作出裁决的罗马教廷；捍卫自己文化传统和利益的中国皇帝。不论是就狭义还是就广义而言，礼仪之争都可以说日广日持久，其间多有反复，可谓翻云覆雨；就狭义的礼仪之争而言，其结局对以上四方都毫无收益可言。

问题的渊源与背景

众所周知，利玛窦是耶稣会早期在华传教方针的制定人。他对中国文和礼仪采取了一种基督教人文主义的态度。他像早期教父对待异教哲学家亚里斯多德一样对待中国人文始祖孔子的思想，并因此而容许中国士大夫天主教

徒敬孔；他深知祭祖是中国人习久不变、牢不可破的礼仪习俗之后，尽量消解其中的宗教成分，视之为维系道德伦理的世俗礼仪，而不认为它是宗教礼仪。同时，他认为中国典籍中的天、上帝就是基督教的惟一至上神，允许以天、上帝称呼天主。利玛窦的这些做法后来被康熙称为“利玛窦规矩”。

“利玛窦规矩”实际上是以理性灵活的态度来处理在传教活动中如何对待非基督教文化及礼仪这一跨宗教文化的实际问题，一旦将这样一个非常实际的问题提升到神学思辨的论域，理论与实在间的反差和距离就会彰显无遗。实际上，在耶稣会内部，在利玛窦生前就有传教士如龙华民、庞迪我等人对此持有异议。利玛窦在 1610 年去世后，生前服从利玛窦规矩的龙华民因身为耶稣会在华传教活动的负责人，此时已有能力表达他的立场了。由于他的坚持，有十一位耶稣会士在 1628 年 1 月召开了“嘉定会议”。这十一人是龙华民、金尼阁、郭居静、艾儒略、阳玛诺、高一志、鲁德昭、毕方济、费奇规、李玛诺、黎宁石。这次会议主要集中讨论译名问题，会议作出的决定具有妥协性：中国教徒仍可以敬孔祭祖，但废除利玛窦使用的天和上帝之名，只保留“天主”译名。这说明，会上坚决捍卫利玛窦规矩的会上如金尼阁等人发挥了作用。决定的妥协性还表现在：龙华民会后于 1631 年在北京撰写了《论反对使用上帝一名》一文，未敢发表，另一篇指斥中国士大夫全是无神论者的论文《论中国宗教的几个问题》

也在他生前秘而未发。后来的方济各会会士李安堂却在济南设法寻到了该书原稿，并将其译成西班牙文，带到欧洲出版，震动了欧洲思想界。龙华民因此成了仇视耶稣会者射向耶稣会的一把利箭。故后来有人认为龙华民是挑起礼仪之争的始作俑者，并非毫无理由。不过，在17世纪30年代之前，这种争论还只是局限于耶稣会内部，中国教徒对此所知甚少，更不用说参与争论了。

嘉定会议后不久，情况出现变化。原来，“在1585年，教宗格利高里十三世（Gregory XIII）应葡萄牙国王敦请，同时为了保证传教方针的一致性，授予耶稣会在日本和中国传教的特权。但是，在随后若干年，教宗保罗五世（Paul V）和乌尔班八世（Urban VIII）逐渐撤消该项限制。”^①17世纪30年代，方济各会和多明我会的会士从菲律宾抵达中国福建，并在那里设立传教总部。这两个修会到达中国之后，礼仪之争便很快由耶稣会内部扩展成修会之间的争执，而17世纪80年代抵达中国的奥斯定会 and 巴黎外方传教会（尤其是后者）更使礼仪之争白热化，使康熙皇帝不得不宣布禁教。

从修会的争执到罗马教会的模棱两可

一般认为，当修会间的争执爆发时才是礼仪之争真正开始之日。但究竟是多明我会还是方济各会率先挑起争端的？对这个问题目前尚有争议。徐宗泽及 Ray R. Noll 倾

向于认为是多明我会首先挑起了修会间的争端，Noll 断定是黎玉范（Juan Bautista de Morales）首开第一炮。^②罗光的《教廷与中国使节史》及李天纲的博士论文《“中国礼仪之争”：历史、文献和意义》（1997）则以方济各会为始作俑者。两说实际上各有所见，笔者认为应区别在何种意义上如是说，不可笼统而言。

继耶稣会之后，最先到达中国的其他修会是多明我会，1631年，该会会士 Angelo Cocchi “偶然”抵达福建后人福安^③。1633年，该会另一名会士黎玉范和李安堂（Antonio de Santa Maria Caballero，方济各会会士）亦进入福建传教。这两个人在早期的礼仪之争中作用甚大。

当时的福建是天主教最活跃的地区之一，因为耶稣会士艾儒略已遵循利玛窦规矩在此经营多年，教务开展顺利，艾氏本人甚至被当地人称为“西来孔子”。这表明，由于耶稣会士附儒传教，允许教徒敬孔祭祖，当地一些士大夫已完全将他们传播的天学纳入了圣学的体系而予以认可（当然，也有反教者），而初入中国大陆正在学习中文的方济各会会士李安堂对此自然不会熟视无睹。虽然据说他来福建之前已通过在马尼拉与当地华侨商人的接触对中国文化有所了解^④，但他对中国人的祭祀活动到底是何意尚不清楚，故以此问题求教于其中文老师王达窦，而后者在冥思苦想亦不知如何解释后，信口答道：祭祖如“天主教弥撒”。^⑤李安堂在震惊之余，带着疑问考察了当地中国人的祭祖活动，最后断言此为异教仪式，耶稣会容忍中国

教徒行此异端，是错误的。于是，李安堂专程北上南昌、南京，欲辩个明白。并于1635年9月与黎玉范联名致书艾儒略，要求这位耶稣会华南会长给出明确解释。在未得到艾氏答复的情况下，两人又一起亲赴福州，欲与艾氏辩论，又未遇。后适逢耶稣会副会长傅泛际在闽，乃约艾儒略共四人长谈，仍未得其要领，更未达成共识。

至此可见，是方济各会会士李安堂率先在中国挑起了与耶稣会之间的礼仪之争。他也曾试图将问题上交罗马教廷，但被马尼拉总主教菲尔南德阻止。后由于耶稣会总会长拒绝就礼仪问题进行合作，这位总主教乃决定将问题诉诸罗马教廷，但去罗马的却只有黎玉范神父。1643年，黎氏在罗马教廷传信部向耶稣会“开了第一炮；实际上，正是这一炮开启了礼仪之争”^⑥。因此，是黎玉范真正把礼仪之争扩大到欧洲。在这种意义上，也可以说是多明我会率先挑起了范围更广泛的礼仪之争，使在中国大陆内的修会之争扩大到欧洲。

黎玉范向罗马教廷提出了全面攻击耶稣会“利玛窦规矩”的十七项上诉。1645年9月12日，由罗马教廷的宗教裁判所组织的神学专家们据黎玉范的一面之辞，就中国礼仪问题作出了反对耶稣会的裁决，并得到了教宗英诺增于世的首肯。这一裁决是罗马教廷对“中国礼仪问题”的首号文件。该文件对黎玉范的十七项上诉一一予以回答，全盘否定了耶稣会对中国礼仪采取的做法，禁止中国教徒参加祭祖敬孔等仪式。

对此项禁令，罗马的耶稣会总会及中国的耶稣会士都感到震惊。他们惟恐半个多世纪以来苦心经营的“精神狩猎”成果会因此丧失殆尽，于是于1651年派遣在华耶稣会会士卫匡国专程赴罗马申辩。卫氏于1654年到达罗马，向传信部递呈了申诉报告。1656年3月23日，裁判所公布了由教宗亚历山大七世签署的一项谕令：允许中国教徒参加敬孔祭祖仪式。因为根据卫匡国的报告，“这些仪式似乎只是世俗性的或政治性的”^⑦。尤有意味的是，三年后，即1659年，在远东地区的三位新的宗座代牧就职时，传信部还加了一项命令，其中有言曰：“不要试图说服中国人改变他们的礼仪、风俗和生活方式，只要它们不公然抵触大公教和良善的道德。有什么比把法国、西班牙、意大利或任何其他国家输入到中国更愚蠢的吗？不要输入这些，只要输入信仰。这信仰并不拒斥或毁坏任何种族的礼仪和风俗，只要它们不是邪恶的。相反，这信仰意欲成全它们。”^⑧这是罗马教廷就礼仪问题发布的最宽容的一项谕令。如果争执到此结束，天主教在中国的命运以及中欧关系史也许会呈现为另一种完全不同的态势。

但历史容不得假设，事情还得以其自身具有的奇特逻辑开辟自己的轨道。还是在1659年，已回到杭州传教的卫匡国将上述两份文件的内容告知了途经杭州的李安堂，使后者尤为震怒。这位身为济南主教的方济各会会士开始“上穷碧落下黄泉，动手动脚找材料”。他在济南从一名与他见解相似的耶稣会士汪儒望（Jean Valat）那里了解到

30年代前耶稣会内部的分歧，并得到了龙华民留下的反对利玛窦规矩的遗稿。李氏如获至宝，亦信心大增，乃派遣在中国大陆仅有的另一名方济各会会士文都辣神父赴欧洲再度申诉，挑起争端。文氏后来招募了六名会士于1672年返华。

稍后，在华耶稣会、方济各会、多明我会因扬光先掀起的历狱而被集中在广州。三会会士二十三人利用这次难得的机会于1667年12月18日至1668年1月26日召开了著名的“广州会议”（三名多明我会士、一名方济各会士、余皆耶稣会士），会议旨在达成一致的传教方针。会上公布了42款决议，除了一名方济各会会士以外，余者皆在这份文件上签名表示同意。这份文件是民主、妥协的结果，其中第41条专门论述了礼仪问题。兹录述如下：

关于中国人崇敬其大师孔子及逝去的先人的礼仪，应完全遵守由教宗亚历山大七世在1656年签署的宗教裁判所的决定，因为它们是在建立在一非常可能确实的意见的基础之上的，没有什么相反的证据能反驳这种意见。^⑧

但曾在广州会议文件上签过字的方济各会会士 Domingo Fernandez Navarette 后设法逃离广州，回到西班牙，并于1676年出版了一部全面攻击耶稣会传教方针和中国礼仪的著作。这样，中国礼仪之争在被引入罗马教廷后，再度扩大到欧洲公众中间。

在广州会议决议公布后一年，有一名名叫鲍良高

(Juan Polanco) 的多明我会会士于 1669 年到达罗马，询问罗马教廷：1656 年亚历山大七世的谕令是否意味着宣告 1645 年英诺增十世的谕令无效？罗马教廷的反应是，于 1669 年 9 月 20 日颁布了一项旨在调停的谕旨：“1645 年 9 月 12 日依照那时呈报的疑问所作的规定，仍旧有效；也不因着在 1656 年 3 月 23 日所作的规定而受限制。但该根据疑问和环境以及一切对呈报所陈述的答案遵守。”^⑩

从这份文件可以看出，由于面对着多方压力，罗马教廷当时很难作出明确的决断，只得以模棱两可的说法来维持自己的精神权威。此令当然让在华的各会会士无所适从，各方教士对此也很难表示满意。

颜当、铎罗与康熙的出场

在正统与异端二分对立的思维传统极盛的天主教内部，教廷模棱两可的决定是难以维持太久的。前述巴黎外方传教会的传教士颜当率先宣布 1669 年的谕令无效。此人是法国巴黎大学神学博士，理论素养不可谓不深厚。1681 年，颜当来华，1684 年任教宗驻福建代表，1687 年任宗座代牧，管理福建教务。1693 年，他颁布一纸牧函，令其所管辖的福建教区内所有信徒均应遵守以下禁令：只能以“天主”称惟一的神，欧洲人用的“陡斯”及中文里的“天”和“上帝”一律不得使用；一律取消“敬天”匾额；教宗亚历山大七世在位时，由卫匡国呈报给教廷的报

告、问题是不诚实的，传教士不得信赖当时据此作出的容忍敬孔祭祖仪式的决定；传教士不得允许中国基督教徒参加每年若干次的敬孔祭祖仪式；如废除为亡灵设立的牌位有困难，至少应除去牌位上的“神”、“灵”、“神主”等字样；有些说法，如：“若适当地理解中国哲学，则其中并无与基督教相异的内容”，“儒家敬鬼神之礼是世俗的，而不是宗教的”等等，这些说法使不慎者误入歧途，并开启通向迷信之路，应禁止这些及相似的草率、错误的说法流传。^①

颜当的禁令直接导致了罗马教廷与康熙皇帝之间的冲突正式大爆发。1704年11月20日，教宗克莱门特十一世（Clement XI）由于反耶稣会势力的巨大压力，在颜当禁令的基础上，秘密签署了一项支持颜当、谴责中国礼仪的谕令，并派遣铎罗（Carlo Tommaso Maillard de Tournon）主教为特使赴中国颁布此项谕令。铎罗于1705年4月抵澳门，12月抵达北京。

这时的康熙皇帝实际早已知道礼仪之争的存在，并已表达过他坚决维护中国礼仪的立场，因为耶稣会士为了获得中国最高世俗权威对中国礼仪的解释（即证明中国礼仪不是宗教崇拜），曾向康熙递交请愿书，以求得到他的权威结论。该请愿书实际具有很强的“导向性”，内容如下：

治理历法远臣闵明我、徐日升、安多、张诚等奏为恭请睿鉴，以求训海事，远臣看得西洋学者闻中国有拜孔子及祭天祀祖先之礼必有其故，愿闻其详等

语。臣等管见，以为拜孔子敬其为人师范者，并非求福、祈聪明爵禄而拜也。祭祖先出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌位之上，不过抒子孙“报本追远”、“如在”之义耳。至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根源主宰，即孔子所云：“郊社之礼，所以事上帝也。”有时不称“上帝”而称天者，尤如主上不称“主上”，而曰“陛下”，曰“朝廷”之类。虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，亲书“敬天”之字，正是此义。远臣等鄙见，以此答之。但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿鉴训诲，远臣等不胜惶悚命之至。

康熙二十九年七月二十日奏

对此奏书，康熙批示曰：

这所写甚好，有合大道。敬天及事君敬师长者，系天下通义。这就是无可改处。^②

康熙的御批很明确，中国礼仪不可变。

铎罗抵京后，虽然怀里揣着罗马教廷尚未公布的谕令，但他对康熙的上述态度已很了解，康熙也知道铎罗使华的意图是想解决中国礼仪问题。但当他于1705年12月31日第一次召见铎罗时，铎罗对礼仪问题只字未提，仅说来华意在代表教宗向中国皇帝致敬问安，并感谢他对传教士多年来的礼遇和爱护。这显然是一种拖延战术。铎罗首次觐见康熙时，只提出一个带有实质性的问题，应由哪

个传教会主持中国教区的教务？康熙的反应很迅捷：应由一位久住中国、了解中国朝廷之事物和风俗民情的耶稣会士来担任此项工作。很显然，康熙不看重不了解中国的教士，甚至轻蔑、厌恶之。

1706年6月29日，康熙第二次正式召见铎罗。他向铎罗解释了中国礼仪的意义，请他转告教化王（教宗），中国礼仪不得改变，因为它与天主教道理并不相悖，若有西教士主张反对中国礼仪，则不得留住中国。铎罗不想与康熙发生正面冲突，未作正面回答，只说将引见通晓中国的主教颜当来继续讨论礼仪问题。一个多月后，康熙召见颜当。这位所谓中国通在康熙面前却一点也没有像耶稣会士那样显得通晓中国，他只会几句福建方言，不会官话，与康熙的谈话只能由康熙重用的耶稣会士巴多明充任翻译。康熙让他认四个汉字，他却只识得其中一个。于是龙颜大怒。康熙8月2日的御批曰：“愚不识字，擅敢妄论中国之道。”8月3日又谕示铎罗：“颜当既不识字，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。”可见康熙虽然是一开放之明君，但他在处理此一问题时，决不可能采取非华夏中心主义的立场。

铎罗于8月离开北京，12月抵南京。1707年1月25日，铎罗不顾耶稣会士的劝告，向全体在华传教士发表公函，此即“南京教令”。该函于2月7日正式公布，其内容是宣布罗马教廷已于1704年禁止中国教徒敬孔祭祖，

并宣称：教士如有胆敢违命者，将处以极罚。

康熙闻讯后大怒，下令驱逐颜当主教及另外几十名传教士，同时还利用多次南巡的机会，一方面安抚部分传教士，另一方面则传令传教士，只有遵守利玛窦规矩，领取“印票”，并发誓永不回复西洋的传教士，方可在华传教。至于铎罗本人，则被人从广东递解澳门拘禁，并于 1710 年在澳门病逝。

嘉乐使华与“八项允许”及康熙禁教

罗马教廷对 1704 年禁令及铎罗在华所招致的严重后果似乎还嫌不够，1715 年 3 月 19 日，教宗克莱门特十一世再次签署谕令《自登基之日》(Ex illa die)，重申前禁，并要求彻底结束礼仪之争。但他不得不考虑基督教在中国的前途，为此，他又于 1719 年 9 月任命亚历山大城主教嘉乐 (Carlo Ambrosius Mezzabarba) 为特使，出使中国，以改善与中国朝廷的关系。

1720 年 12 月 25 日，已在北京的嘉乐呈奏康熙，要求允许在华传教士及中国教徒遵守教宗有关礼仪的禁谕，并同意由罗马教廷直接管理在华传教士和教务。次日，康熙传旨，拒绝了嘉乐的两项要求。旨曰：“尔教王所求二事，朕俱俯赐允准。但尔教王条约与中国道理，大相悖戾。尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人，亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不

能回去之人，仍准存留。其余在中国传教之人，尔具带回西洋去。且尔教王条约，只可禁止西洋人，中国人非尔教王所可禁止。其准留之西洋人，着依尔教王条约，自行修道，不许传教，此即准尔教王所求之二事。此旨既传，尔亦不可再行乞恩渎奏。尔若无此事，明日即着尔陛见。因有此更端，故着尔在于拱极城且住。再颜当原系起事端之人，尔怎不带他回来？钦此。”^⑧

嘉乐见康熙立场如此鲜明、坚定，知道教宗的前几个禁谕决无在中国通行之可能。于是决定妥协。通过与耶稣会士的暗中谈判，拟定了八项准许：

1. 准许教友在家中供奉祖宗牌位，但牌位上只许写姓名，两边需加注天主教的有关道理。

2. 准许行纪念亡人的中国礼节，但需使其具有非宗教的性质。

3. 准许敬孔，孔子牌位若不书灵位等字，亦可供奉，且准上香致敬。

4. 准许在改正后的牌位前和死人棺材前磕头。

5. 准许在丧礼中焚香燃烛，但不得有迷信活动。

6. 准许在改正后的牌位及亡人棺材前供陈果蔬，但不得有流俗迷信之举。

7. 准许在春节和其他节日里，在改正的牌位前叩头行礼。

8. 准许在墓前焚香点烛，供陈果蔬，但应申明不从世俗迷信。

康熙见此“八项准许”，态度略有缓和，但仍坚持：不了解中国文化者，对中国道理不得妄论。在这两条原则基础上，康熙先后十三次接见了嘉乐，但在得知嘉乐怀揣着教宗克莱门特十一世于1715年3月19日颁布的通谕（《自登基之日》）后，康熙着人索取该禁约之底稿，令人译出。在禁约之中文译稿上，康熙愤然加以珠批谕旨：“览此告示，只说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一通汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士异端小教相同。彼此乱言者，莫可若何。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”此后，康熙虽然还多次接见嘉乐，但已不再涉及实质性问题。1721年2月22日，康熙最后一次接见嘉乐，同日交给嘉乐一部《嘉乐来朝日记》，以非正式文件的方式向罗马教廷表明自己的立场，康熙还遣耶稣会士由陆路向欧洲送回该日记的副本，当嘉乐于1723年抵达欧洲时，这个副本已在欧洲流传。

单就“八项准许”而言，嘉乐作为特使，固然有权批准、颁布，但其是否有效，最终还得由教廷裁决。1742年，教宗本笃十四世（Benedict XIV）再次颁布通谕（*Ex quo singulari*），全面回顾了礼仪之争的历史和历届教宗的决定，肯定了1715通谕，宣布嘉乐的“八项准许”因未获教廷允许而无效。该通谕还以严厉的措辞禁止中国教徒行中国礼仪，禁止再讨论礼仪问题。这一通谕最系统全面地阐述了罗马教廷对中国礼仪的立场，但它在实质上不过是对以前相关文件的

概述总结，因而并不是最重要的一份文件。

迟到二百年的“解决”

尽管本笃十四世的通谕希望最终一劳永逸地解决中国礼仪问题，但在此后近两百年的时间里，中国礼仪问题仍然不断困扰着来华的传教士和罗马教廷，因为问题并未消失，困扰自然会不断缠绕着当事者，在《关于中国礼仪的100个文件》中，我们可以看到很多事例。

历史的发展给问题的最终解决提供了契机，20世纪初，在外力和内部变迁的交互作用下，中国的社会制度、文化都在蕴育着激剧变化。1905年科举制度的废止，使敬孔成为历史（虽然后来还有反复），1911年，封建王朝的覆灭使祭天不复存在；启蒙话语的输入和勃兴使一些迷信活动成为科学的对立面，祭祖虽然远未消失，但已不像以前那样成为个体身分认同的绝对条件；信教自由亦载于民国宪法。同时，罗马教廷虽然仍持守其传统，但由于近现代神学思潮的冲击以及现代社会本身对天主教的影响，也不得不改变以前那种宗教裁判所的独断，而显得较为宽容，尤其是对异族文化的态度，已不像以前视一切异教为魔鬼。双方面的变化，使得“礼仪之争”的最后解决成为势所必然。

反讽的是，中国礼仪之争的最终解决并不是由中国问题引发的，而是由于日本问题导致的。在30年代初，日本政府通令全国各级学校的学生，都必须参拜神社，以强

化学生的民族自豪感。此令实质上是为其军国主义政策动员全社会。

1932年5月5日，发生了著名的“上智大学事件”。这一天，日本教会（耶稣会）学校上智大学的一些学生拒绝在靖国神社向亡灵鞠躬行礼。此事引起日本文部省和军部的谴责，导致教会与政府之间的紧张。

上智大学事件后不久，广岛主教在故纸堆中找到了一份有利于解决礼仪问题的罗马教廷文件，此即1258年的Cannon Law, no. 2，该令允许基督徒在一定情况下参加非基督教仪式。文件当然早于任何有关“中国礼仪之争”的谕令，这份文件的再现在礼仪问题史上乃一大事因缘，当时东京的红衣大主教Jean Alix Chambon因此而被说服，对日本政府的要求作出让步，日本教徒因此而暂时避免了因冲突升级而招致更多的困扰。不过，问题仍未正式解决。这年9月22日，Chambon致书日本政府，询问参拜神社是否有任何宗教意味？一周后，文部省作出正式回答：“要求高中、初中、小学学生鞠躬，除了表达爱国主义和效忠外，别无其他目的。”

次年，罗马派往日本的巡视员Edward Mooney向日本天主教签署了一项声明：“根据日本当局签署的声明，鞠躬只是表达对国家的热爱及对天皇的效忠。天主教郑重同意日本信徒向神社之灵鞠躬行礼。”^④

神社问题的解决耗时甚短，相当顺利，并且很快便触类旁通地影响到中国礼仪的解决。

“九·一八事变”后，东北三省为日军占领。日本在伪满洲国推行尊孔的宗教文化政策，当地的天主教徒被要求在各地的孔庙行敬孔礼仪。1935年2月25日，吉林主教 Augustine Ernest Gaspais 仿效 Chambon 的做法，正式致书伪满洲国政府，询问敬孔礼仪有无宗教意义。3月5日，伪政府作出回答：“敬孔礼仪只有唯一的一个目的，即把对孔子的尊敬外显于形，完全没有任何宗教性质。”^④

Gaspais 后来召集伪满洲国主教会议，统一了意见，然后将这些意见归纳为若干条，致书罗马传信部，建议容忍中国礼仪。1935年5月28日，在教宗庇护十一世 (Pius XI) 接见 Gaspais 后，传信部发布一项谕令：

1. 为了避免任何可能招致非议的事由，“满洲国”的所有主教务必据环境审慎行事，使众人皆明白，“满洲国”首脑最近写给 Gaspais 主教的信函已向他保证：敬孔礼仪“绝对没有宗教的性质”。

2. “满洲国”的所有主教在向信徒颁布规章时，必须受这一正式声明之指导。

3. 已发过反对中国礼仪口誓的教士们务必等待主教们的指示，以避免一切怀疑和争端。^⑤

这一谕令虽未最终解决问题，但表明罗马教廷对中国礼仪的立场已发生松动和重大转变。问题的最终解决则要延宕到 1939 年，这年 12 月 8 日传信部公布了前一日由教宗庇护十二世签署的通谕《众所周知》 (Plani compertum est)，该通谕被当代教会人士称做“中国的解放谕令”，

其主要观点实际已由前述的主教向教廷陈述过。该通谕的颁布意味着罗马教廷又回到了的原初立场，并结束了长达三百年的中国礼仪之争。故此，该通谕在中国基督教史上极其重要，兹据英译本全译如下：

传信部有关中国礼仪的某些仪式和誓言的通谕

众所周知，东方各国的一些仪式虽然先前与异教礼仪密切相关，但在若干世纪过去后，现在其习俗与人们的愿望均已发生变化，只是保留为一种对祖先的热爱之情，对爱国主义或对同胞的尊敬之情的世俗性表达。

职是之故，传信部在获得教宗庇护十一世之俯允后，于1935和1936年就此发布了新准则。依据22号通谕，新准则是对“满洲国”和日本的主教们发布的，这些准则和谐一致。

最近，领导传信部的枢机主教们于本年12月4日召开了全体大会，会上考虑了这样一个问题：在其他一些因时间的流逝而显然产生了类似的环境变迁的地方，类似的活动方式是否也应给予支持。

因此，在细心听取正反两方面的见解并咨询一些谨慎而又有丰富经历的人士的想法之后，与会的枢机主教们决定应公布以下声明：

1. 中国政府反复公开地声称：全体国民皆可自由信奉其喜爱的宗教，政府无意就宗教事务颁布法律

或命令。因此，中国当局举行或规定的敬孔仪式都不会以表示宗教崇拜的意图来执行，而只有一个目的：培养和表达对一位杰出人物的适当的尊敬和对祖先传统的应有的敬意。故此，天主教徒可以参加敬孔仪式，这些仪式或在孔子画像或牌位前，或在献给他的建筑物里，或在学校里举行。

2. 所以，不禁止天主教学校竖立孔子像或刻有孔子名字的牌位，或对孔子像鞠躬以示敬意。尤其当当局要求时，不应禁止。若担心会招致非议，则应表明天主教的本意。

3. 如果天主教的师生受命参加有迷信色彩的公众仪式，依据 1258 的指导性教令，只要他们保持被动状态，并且只是做出表示敬意、会被别人恰当地理解为世俗性的举动，亦可参加这样的仪式。若显然需要避免人们对其活动的误解，则应如上所述，表明其本来意图。

4. 在亡人或亡人像前哪怕是在只是刻有亡人名字的牌位前，鞠躬和行其他表示世俗意义的敬礼也是允许的，适当的。

此外，枢机主教们注意到，1742 年 7 月 11 日谕令 *Ex quo singulari* 要求所有在华和在与中国接壤或邻近中国的其他帝国和省份内的教士，都应就中国礼仪宣誓，此一谕令已不完全与此次圣会作出的决议相符，枢机主教们认为此种宣誓目前不必用作一种训练

方法。众人皆知，以前的中国礼仪之争已经解决。此外，传教士和其他教士，不必被迫以宣誓的方式来表达对教宗坚定而又忠实的服从。因此，枢机主教的决定，无论是在中国还是在任何其他仍在强制执行宣誓的地方，取消这项宣誓。教宗本笃十四世的通谕，特别是禁止讨论中国礼仪的谕令，只要没有新指示改变之，仍然有效。

在12月7日的觐见中，在本文件上签名的主教，罗马传信部枢机会议的首长将枢机主教们的决定呈交教宗庇护十二世陛下，蒙教宗俯准，完全批准了该决定。

发自罗马，传信部枢机会议，1939年12月
8日，值童贞女圣母玛利亚庆诞之日，
枢机主教 Fumasoni-Biondi
刚恒毅

罗马教廷的这一谕令标志着其对中国礼仪问题最终以妥协的方式彻底解决，它是对三百多年来天主教在华传教经验和教训的总结之产物。遗憾的是，该谕令颁布之后大概只对中国民众及海外华人还有一点实质性意义，可以减少其宗教生活中的障碍。此后中国的社会、文化都有巨大变化，知识分子若想成为天主教徒，大多已经不需要这样的“宽容”了。清初及稍后二百年中留意于“天学”的士大夫，才是这种“恩赐”和“宽容”的真正需要者。

以士仅综述了礼仪之争的来龙去脉，至于这一漫长的争执背后的原因，则至为复杂。既有神学背景（修会内

部)之争、现实利益之争,也有神权与王权(教廷与康熙)之争、文化的圣俗之争。诚如有的西方学者所指出的那样,描述“礼仪之争”的历史过程并非难事,困难的是如何对其作出解释。凡此,均当另文专述。

①100 Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645—1941), edited and introduction by Ray R. Noll, vii, University of San Francisco, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 以下简称为 100 Documents。

②见徐宗泽《中国天主教传教史概论》,页 232~233,上海书店,1990年。

③Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning, P. 121, ed. by D. E. Mungello, Institut Monumenta Serica, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994。

④同上,页 112, 118。

⑤参见李天纲尚未出版的博士论文,页 12。

⑥100 Documents, Vii-Viii.

⑦100 Documents, p. 5.

⑧100 Documents, p. 6.

⑨100 Documents, Viii.

⑩100 Documents, p. 7, 参见杨森富:《中国基督教史》,页 133~134,台湾商务印书馆,1978年。

⑪100 Documents, p. 9~10.

⑫转引自李天纲的博士论文,页 16。

⑬见《康熙与罗马使节关系文书》。

⑭以上引自 100 Documents, Xiii.

⑮100 Documents, XiV.

⑯100 Documents, P. 86.

宗教的情感化与现代 中国知识分子的宗教冷漠

在启蒙理念将宗教与理性置于尖锐的对立之后，西方社会那种信仰与社会知识体系、教会与社会秩序高度整合和一体化的特性便难以抵御现代性的冲击而继续维持原样了，而宗教信仰的正当性论证也随之难以再采取中世纪那种天经地义式的独断主义话语了。在德国，康德试图在实践理性领域里为信仰保留地盘，这是一种调和理性与宗教信仰的尝试，影响甚巨；而一些浪漫主义神学家则以坚定不移的反启蒙立场，试图在人类精神生活的另一领域——情感里获得宗教信仰的正当性论证资源，其中最典型的代表便是施莱尔马赫（Schleiermacher, 1768 ~ 1834）。施氏拒绝把神圣者作为思的对象，也拒斥以道德解释宗教的启蒙宗教观，而主张“使宗教与形而上学和道德尖锐地对立起来”。在他看来，“宗教的本性不是思维和行动，而是直观

和感情。它想直观宇宙，它想聚精会神地从宇宙自身的表现和行动中来观察它……”卡岑巴赫（Kantzenbach）是这样概述施氏的宗教观的：“宗教不是道德和说教，而是直观和情感，‘是一种经验、一种神圣的本能、一朵最鲜艳的幻想之花’。宗教的真正本质在于，它是同宇宙神秘地一体化的神圣环节。宗教想唤起人们对无限的感应和审度。”^①这种浪漫主义神学具有鲜明的宗教审美主义色彩，其中贯注着一种把宗教情感化的运思路向，并将个体主体性和心理主义原则引入对宗教的奠基和重建工作之中。

本文关注的并非这种审美主义宗教观本身在西方语境中的优长劣短及其流变和沉浮，我们关心的是它的中国版对新文化运动时期中国知识分子宗教观的双重影响，并试图由此窥探现代中国知识分子的心性结构之端倪。

众所周知，在五四前后（1917～1921），中国知识界曾掀起一次宗教讨论热。此次讨论中，虽然间或出现过情绪化的偏激之论，但理性和冷静的学理论争是这次辩论的主调，以至连著名的基督教人士张钦士也称当时的讨论较之于1922年之后由北京大学起主导作用的情绪化反宗教运动而言，是国内“宗教思潮的黄金时代”^②。将这次宗教讨论推向高潮的是少年中国学会。1920年7月，该会巴黎分会会员曾琦提议不得吸收信仰宗教者为会员，此提议很快获得在北京的少年中国学会评议部的一致通过，但也很很快招致一些会员的反对。在日本留学的田汉以“信教自由载在约法”为据，断言这一决议过于草率武断，“思

之不能不令人愤慨”^③，要求少年中国学会取消关于“凡有宗教信仰者，不得介绍为本会会员……已入本会者，自请出会”的规定，否则他本人将退出该会。田汉的言论如一石激起千层浪，在少年中国学会内引起关于宗教问题的热烈讨论。该会会员在北京举办了三次宗教问题演讲大会，后又于1921年春在《少年中国》上专辟三期“宗教问题号”，发表了二十七篇中外人士撰写的讨论文章、演讲稿和通信。这些人士包括王星拱、梁漱溟、屠孝实、罗素（B. Russell）、恽代英、田汉、周作人、李思纯等；在此前后，蔡元培、陈独秀、谭鸣谦、李石岑也曾发表演讲或撰文表述其宗教观。综观此类文字，其中有趣且为本文所集中讨论的一个现象是，赞同和反对宗教的两方人士中都有人将宗教情感化，并由此得出完全相反的结论。

认为“人不能外宗教而生活”的李石岑在其《论宗教》一文中开宗明义地坦承道：“愚于自来论宗教者，最服膺诗来尔马哈（Schleiermacher）氏之说。”李石岑接着翻译了施氏的一段文字：“宗教者感情之事，非理性之事，亦非意志之事也。宗教实发于人之感情，而直观与感情合一。由感情而得确认神之存在，即由直观而得直接熟知神性。故宗教恃敬虔，即恃依存之感情，此点殆与把捉全体为目的之艺术相若。”李氏对这种建立在感情（依存感）基础上的宗教哲学还从功能论的角度作了进一步阐发，推演出一种以艺术为基础的宗教观。他说：“吾人不达依存之感情，不足以语安心立命。所谓依存，即吾小己与宇宙

相拥抱共呼吸之精神生活。质言之，化有限为无限，此乃宗教之最高功用。故宗教必伴以艺术之精神……艺术实为宗教之基本矣。”^④如果说施氏的浪漫主义神学还只是认定宗教与艺术（审美）相似，那么，它的中国版则几乎要取消二者的差异，而且几乎要从功能论的角度使宗教与艺术等同起来，甚至以此岸的、感性的审美体验和情感作为超世的宗教信仰之基础。

类似的把宗教审美化、情感化的论调在其他为宗教的存在辩护的论者中也屡见不鲜。谭鸣谦写道：“感情者，宗教之真髓也，其所以成立之根本也。”^⑤屠孝实则在征引施莱尔马赫的论述后断言：“直接的宗教经验，可以说是宗教的最后根据……这种经验，属于感情，不属于理智。”他认为：施氏以宗教为一种“绝对皈依的感情”之说最为切实。梁漱溟在讲演中说：“对于人的情志方面加以勸慰，可以说无论高低或如何不同的宗教所作皆此一事。”^⑥文学家周作人则“觉得文学与宗教确是相合的……宗教的根本精神……与艺术的存在同其寿命”。^⑦

这次宗教讨论的一个重要问题是：宗教的存在在现代社会是否合理，现代中国是否需要宗教？上述人士无疑是在宗教受到启蒙话语（尤其是科学主义）的冲击后，试图在情感—审美这一精神领域中为宗教存在的正当性辩护，很少涉及到制度层面的讨论。在他们的论证逻辑中，既然艺术的永恒性是自明的，则与艺术相似或以艺术为根本的宗教也应当具有永恒的生命力。然而，这种多少有些功能

论色彩的宗教审美主义离反宗教的审美主义却只有一步之遥。

早在1917年，曾在欧洲游学多年且极为赞赏德国教育哲学的蔡元培就提出了“以美育代宗教”说，其理论基础与那些为宗教的存在辩护的论者如出一辙：此即宗教的情感化和审美化。在他看来，初民的宗教包揽了人类精神生活的所有领域，使初民的智识、意志和情感皆附丽于宗教，宗教由此而具有特别之势力。但随着社会文化的进化，智识、意志逐渐从宗教中分化独立出来，获得自己的自主性。“于是宗教所最有密切关系者，惟情感作用，即所谓美感。”即便如此，就美育与宗教之关系而论，在近代社会也现出了主张分与希望合的两派。对于后一派，他认为：主张“美育之附丽于宗教者，常受宗教之累，失其陶养之作用，而转以激刺感情”，导致宗教狂热，弊害无穷。他的结论是，“鉴激刺感情之弊，而专尚陶养感情之术，则莫如舍宗教而易以纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见，利己损人之思念，以渐消沮者也。”在他看来，美具有普遍性，审美主体在审美活动中可以超越实际利害，可得无限愉快，还可以达到与宇宙大全（所谓至大至刚者）合为一体。审美因此可以在功能上取代宗教^⑧。虽然蔡氏的思想在1919年略有变化，认为“宗教之永不能为美学所占领者，曰信仰心”，但他仍坚持这种功能取代论：“美学以渐发展，则宗教之范围以渐缩小。”^⑨

蔡元培的以美育代宗教说在宗教讨论的高潮期影响甚巨，附合者颇多。王星拱在演讲中对此说曾予以发挥，他把宗教的功能和反功能（好处和坏处）加以区分，认为蔡氏所说的宗教中不能为美育所取代的信仰心实际上是“不经研究不经证明而信从之态度”，这种态度坏处多而好处少，应当抛弃；而宗教的正功能或好处，如鼓励人前进、减除人类的苦恼，则完全可以“用教育、美术去代替”。^⑨

李思纯在《宗教问题杂评》一文中，也持类似的观点。不过，他的表述具有更明确的功能论特色：“涵养高尚感情、优美品性，宗教与美术的效用是一致的”，因此，“我们若要宗教的真实品不须从科学里寻，哲学与美术的作用，便绰绰有余了。”在此基础上，他断言：“若科学代替了知的方面，艺术代替了情的方面，宗教的存在自然便是疑问。”^⑩

如果说西方近代审美主义是从感性与逻各斯、此岸与彼岸的二元张力结构中脱颖而出的，宗教审美主义的本质是“向此岸和此世的现代性转移”^⑪，那么，新文化运动时期中国知识分子中流行的这种宗教审美主义则主要是一种移植来的话语，其后果则是强化了中国知识分子那种传统的对宗教的冷漠感。在这一话语的移植过程中，宗教的本质论被置换成宗教功能论。当李石岑、屠孝实输入施莱尔马赫的宗教审美主义，试图通过宗教的情感化、审美化，为宗教寻求类似于艺术的恒久之生命力，或试图从功能论的角度推导出宗教的不可或缺性时，他们的对手却以

其人之道还治其人之身，蔡元培、王星拱等人为找到了宗教的功能替代品而欢呼。而且，在他们的替代论中，反宗教的审美主义忽视了“同一文化事项可以有多种功能”这一事实，如他们认为宗教仅有陶养性情、增进德性之功能，这种功能简化忽视了宗教在为人类的生存提供终极价值和意义资源上的作用。在通过情感化或审美化而对宗教的功能作了简化归约式的处理之后，他们便很容易发现：这种被简化过的“相同的功能可以为多种文化要素，以不同的方式来履行”^④。蔡元培找到了美育，王星拱找到了艺术和哲学，他们并且完全自得于在这种替代品基础上的生存样态，丝毫不觉得有任何欠缺。正如特洛尔奇在探究近代精神的本质时所指出的那样：近代“并不缺乏宗教的替代品……所缺乏的乃是宗教中最本质的部分，即敬畏感和个人献身精神”。^⑤

综上所述，施莱尔马赫的宗教审美主义在新文化运动时期的输入并未为中国语境中的宗教正当性论证提供强有力的理论支撑，反而被转化为一种反宗教的功能论的审美主义。由此可见，从功能论出发，既论证不了宗教的不可或缺性，同样也推导不出宗教的可缺性，宗教问题的讨论或许还必须深入到本质论的层面。约翰·希克在批评由蒂利希和兰德尔阐发的宗教审美主义和功能主义时，曾痛切地指出，从宗教的功效出发，而不是从宗教的真理性出发来为宗教的正当性辩护，实际上是一种倒退。此论不失为颇有理据的一家之言。^⑥

- ①以上分别见卡岑巴赫著、任立译《施莱尔马赫》，页63-64和页52，中国社会科学出版社，1990年。
- ②张钦士《国内近十年之宗教思潮·序》，燕京华文学校，1927年。
- ③田汉《少年中国与宗教问题》，《少年中国》第二卷第八期。
- ④李石岑《宗教论》，《东方杂志》十八卷十号，1921，5，25。
- ⑤《哲学对于科学宗教之关系论》，《新潮》一卷一号，1919，11。
- ⑥以上见二人之演讲稿，均载《少年中国》二卷八期，1921，4，5。
- ⑦《周作人先生的讲演》，《少年中国》二卷十一期，1921，5，15。
- ⑧以上均见《以美育代宗教说》，《新青年》三卷六号，1917，8，1。
- ⑨此为蔡元培对谭鸣谦《哲学对科学宗教之关系论》一文所作之短评，见《新潮》一卷一号，1919，11。
- ⑩见《少年中国》二卷八期，1921，4，15。
- ⑪见《少年中国》三卷一期，1921，8，1。
- ⑫刘小枫《现代性社会理论绪论》，页304，326，上海三联书店，1998年。
- ⑬以上引语均见帕森斯、莫顿著，黄瑞祺编译的《现代社会学结构功能论选读》，而18，台湾远流图书公司，1984年。
- ⑭Ernst Troeltsch, Religion in History, p. 265, Fortress Press, Minneapolis, 1991。
- ⑮参见希克《宗教哲学》，页175-176，三联书店，1988年。

文化基督徒琐谈

文化基督徒并非中国大陆的文化—宗教特产。虽然“文化基督徒”这个概念早已有之^①，但自刘小枫对这一现象作了界定和辩护性的分析与阐述后^②，其社会学的与神学的意义才得以更加明确地凸显出来。在此之前，港台教会人士似乎未觉其存在，至少未明确描述和界定存在于大陆的此一现象，更未感到此种现象会对基督宗教界产生何种危机。惟在此之后，港台教会人士对文化基督徒的责难之言日渐增多，似乎无之则安，有之反危——虽然他们怀着喜忧参半的复杂心情，在某种程度上也肯定文化基督徒现象对他们的积极意义^③。作为一位与文化基督徒在思想上有少许亲和性的人文学者，笔者无意亦无责任在神学思想方面就此现象高谈阔论。本文关注的是文化基督徒的社会—文化功能及其对未来中国基督教之发展走向的影响，另外还要评述一下刘小枫在建构汉语基督神学方面所

做的理论工作，提出一些问题以供讨论。

在神学界对文化基督徒的责难中，有一点是认为文化基督徒更感兴趣的是神学思想，而且往往不顾其所研究和阐发的神学家所属的信仰群体及神学传统^④。殊不知，文化基督徒正是以超越教派和教会之争相期许的。正是教会内部的各种信仰群体及神学传统之间的纷争导致了人们对基督教普世性的怀疑，有时，纷争的惨烈与冲突的血腥甚至使信徒们以及教外的犹豫观望者感到绝望。如果文化基督徒推助教会中立地发展出一种汉语基督神学思想体系，岂不有利于消解教会内部以及基督教与中国社会和文化之间的纷争与冲突，并增强人们对基督教之普世性的信念？

当神学界人士责难文化基督徒重神学而轻信仰时，他们实际上更关注的是基督徒的宗教行为或“外衣”，诸如是否接受洗礼、是否定期参加礼拜、是否拥有宗教团契生活，等等。但是，即便重神学思想，亦无可厚非。中国向来有重学反教的文化传统，外来宗教往往需要先把自已改造成“学”（学术思想），以理性的方式进入中国的学界乃至学统方能更有效地影响知识分子阶层，并通过他们向大众文化扩散此种影响。佛教（佛学）是如此，明末天主教最初亦是以“天学”的形式而被士大夫们所接受的。如果当代的文化基督徒能使基督教学术既得到建制方面的保证，又能有充满活力的思想来源，则必可使基督教在现代境遇中非常有策略性地得到发展——“学”的建立和发展决不会是毫无结果的。

大陆基督教学术的发展可以将超越性的灵性维度和运思维度引入知识界或思想界，从而使知识分子在反思自己的生存质素和文化传统时，意识到无罪感意识的危险和无神性维度的匮乏，进而使基督教学术思想成为知识分子精神生活或学术思考和著述中不可或缺的必需品。（这种现象并不罕见，例如，在与文化基督徒的代表人物刘小枫的思想交流乃至交锋中，蒋庆先生虽然由泛滥于诸家而终归于《春秋》，大唱政治儒学，成为迥出众流的新儒家劲旅，但基督教的政治神学却是他运思和著述的重要参照系。^⑤）事实上，有些文化基督徒的著作在大陆青年知识分子中，已在一定程度上发挥了上述的作用。

基督教的学术性的凸显，还可以产生类似于佛教史上的名僧与名士的结合（此种结合不惟推助了佛学的义计繁兴，促进了佛学的中国化，而且极大地推动了佛教的传播与发展。此种历史事实决不应该成为基督教嫉妒或不屑一顾的对象，而应当成为其吸取经验的资源），使著名的基督徒与精英知识分子充分结合。此种结合一方面可以突破大陆教会牧养者的局限性，另一方面更可以增强基督教学术在整个中国思想界的对话力量，使其得到发展的活水源头，尤其会提高传播基督思想之媒体的质量，也有可能的神学与人文学科的对话中发展出系统的汉语基督神学思想。那些自称只懂得《圣经》与基督教神学的专家型信徒，也许还会自诩为理想的教徒，但若指望他们突破其狭小的视域，指望他们哪怕是与任何一所现代综合性的大学

里的非信徒的大学生（他们往往占大多数）就宗教问题展开一次成功的对话——遵守人文科学的规范，不独断，不强加于人，以理服人——都有可能是一个太大的奢望。遑论其他！笔者无意深挖基督宗教界与人文学术界之间的鸿沟，惟愿彼等神学界人士在大陆人文学术界已充分向基督宗教界开放之现代境遇中，亦能投桃报李，充分向大陆人文学术界开放。一切自外于此种现代境遇的言行，都会令人油然而兴哀其不幸之感。

文化基督徒在建构汉语基督神学思想方面，已作了一些初步的尝试，至少已提出了一些构想。刘小枫其人其学即是典型的一例。在对其思想之广度与深度表示敬佩之余，笔者亦愿意提出一些疑问向其讨教。刘小枫的生存论神学之原点是“原初性的个体生存经验”，正是在这种生存经验中，个体会与圣言相遇。在笔者看来，“原初性的个体生存经验”是一个预设性的概念，也是一个或然性的概念，它并不必然导向对耶稣基督的认信，也可能会导向其他宗教归属。也正是从“原初性的个体生存经验”出发，刘小枫坚信认信只是个体性的事件，与民族文化无涉，因而拒绝与本土文化会通，拒斥本色化的神学。从心态而言，刘小枫实际上堵塞了汉语基督神学多元发展的道理，只留下了一条迈向神圣的通道。从理论方面而言，现代境遇中的认信之个体性固为事实，但个体存在或理解的先见也许不会对其认信毫无影响。正是这一点使思想间的对话及神学的本色化成为必要而且可能。把生存论神学以

外的各种神学尝试一概判定为非，为误区，多少有些独断色彩。

①参见许志伟《文化基督徒的近因与神学反思》，《维真学刊》，Vol. IV，NO. 1/1996。

②主要见刘氏著《现代语境中的汉语基督神学》，《道风》汉语神学学刊，1995年第2期。

③参见《时代论坛》第419~429期上香港神学界人士所发表的一系列关于“中国亚波罗”现象与香港神学界之九七危机的讨论文章。

④梁家麟《又是我们欠的债吗?》，《时代论坛》第421期，1995年9月24日。

⑤蒋庆《公羊学引论》，辽宁教育出版社，1995年。

在启蒙与学术之间： 重估《学衡》

“五四”前后的启蒙思潮是以标举冲决网罗、解放人性而逐渐获得其主流文化的现代性和合法性地位的。虽然接踵而至的救亡运动使得启蒙未能得到更丰富、更深刻的精神创获，但它却得到了鲜明的急于用世的现实性品格。这种品格终于使得科学与民主这一启蒙精神至少在抽象的意义上定于一尊。如果说新文化运动初期，“启蒙与救亡并行不悖相得益彰的局面”尚且延续了一段不太长的时期^①，那么，我们或许可以说，启蒙与学术从一开始就显得剑拔弩张，扞格不入。新文化运动的“总司令”陈独秀便曾以其偏激而又执著的启蒙情怀表述过他对“最后之觉悟”的渴求和对无用于世的学术之睥睨：“盖伦理问题不解决，则政治学术皆枝叶问题。”^②此后逐渐合流的启蒙、救亡与学术之间的张力更可见诸吴稚晖对挥之不去的国故

阴魂的抨击：“这国故的臭东西，他本同小老婆、吸鸦片相依为命……国学大盛，政治无不腐败……非再把他丢在毛厕里三十年（不可）（作者据现代文法加）……把中国站住了，再整理什么国故，毫不嫌迟。”^③

虽然国故或国学不足以涵括学术，但新文化运动健将们极富轰动效应的言论似乎已昭示现代中国学术的命运：或忍受主流文化的巨大压力，作为独立的潜流暗暗涌动；或附丽于主流文化的观念、意识，成为装饰历史战车的花朵，绚烂而难葆永久之鲜活。毕竟，学术之本在于它自己独立的园地和耕耘者的辛勤而又聪明的劳作。

新文化运动前后，最能体现上述第一种命运的便是标举论究学术的《学衡》杂志及学衡诸公的学术活动。自《学衡》创刊之初，便遭到新文化运动另一健将鲁迅先生的迎头棒喝，他在《估〈学衡〉》一文中写道：“夫所谓《学衡》者，据我看来，实不过聚在‘聚宝之门’左近的几个假古董所放的假毫光；虽然自称为‘衡’，而本身的秤星尚且未曾钉好，更何论于他所衡的轻重的是非。”^④鲁迅犀利的讥斥似乎是从学术立言的，而实质上则是因为这位新文化运动健将与其同仁一样不能容忍异于启蒙的其他声音。此后，在相当长的时期内，鲁迅之是非几为天下之是非。《学衡》杂志也因此而走向文化、学术的边缘。现在离《新青年》创刊已有两个半三十年，中国也已“站住了”一个半三十年。在经历了意识形态激情泛滥和文化、学术真空（此种现象是否间接或直接导源于新文化运动尚

待分析)之后,人们看到激烈的反传统已在激烈中渐趋疲软,也意识到被吴稚晖等人扔进茅厕的国故或国学原来是我们保守不住却也扔弃不掉的文化细胞。存在的历史性决定了我们的理解和创造活动不可能完全与历史和传统无涉,不可能从澄明无蔽的状态开始。虽然我们不能把理解的“先见”竖成一堵高墙,让它把具有制约性的历史与具有创造性的活动隔离开来,但我们同样不能再坚执创造的孟浪任性。共识终于达成:“合理的东西仅仅来自于创造精神和传统精神的对话过程。”^⑤共识似乎带来了国学的温热。我们无意为这股温热添薪,也无意以现代文化保守主义者或守成主义者自居。我们所庆幸的只有一点:终于可以冷静地调试启蒙与学术的秤星了。孔子之是非非天下之是非,鲁迅之是非或许亦非天下之是非。因此,我们斗胆来重估《学衡》。

—

《学衡》之灵魂人物当推吴宓。但创办这一杂志的理想则可溯源于由吴宓和《学衡》另一重要成员汤用彤于1915年冬在清华学校成立的“天人学会”(由汤用彤命名)。彼时新文化运动初兴,激进主义开始在思想界崭露头角。吴、汤等人亦本着民族主义热情,以“融合新旧,撷精立极,造成一种学说,以影响社会,改良群治”为“天人学会”之宗旨。吴宓更欲着手创办杂志以践履学会

宗旨。^⑥此后，吴、汤二人先后赴美留学，接受西方文化之洗礼，并与梅光迪、陈寅恪等人同在哈佛接触过新人文主义大师白璧德。陈、汤、吴被誉为“哈佛三杰”^⑦，梅氏则已经与同乡好友胡适就文学革命问题展开过多次交锋，并最终将胡适“逼上梁山”——推向激进的新文化运动阵营。

1921年5月，先期回国的梅光迪自南京致函远在哈佛的吴宓，告其已筹办“名曰《学衡》”的杂志，并称“此杂志之总编辑，尤非宓归来担任不可”。^⑧吴宓欣然归国，赴东南大学执教，并于1922年1月刊行《学衡》的创刊号。《学衡》不像“五四”前后一系列其他杂志那样短命，自1922年至1926年，它都能按月出版，发行了60期。1927年因战事停刊，次年改为双月刊复刊，至1929年底出至72期。1930年再度停刊，次年1月复刊，此后时断时续，直到1933年才因各种原因终刊，共出79期。在这十多年中，《学衡》主要撰稿人除吴宓外，还有梅光迪、胡先骕、汤用彤、柳诒徵、缪凤林、王国维、林宰平等。陈寅恪虽然仅在《学衡》上发表四篇文章，但这些文字（如《与妹书》、《王观堂先生挽词并序》、《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》）足以代表陈氏与《学衡》相通之精神、治学方法和文化理念。《学衡》的栏目除“文苑”、“杂缀”、“书评”外，最重要的是“通论”和“述学”。“述学”部分多收研究古代文史哲之论文、译文，“通论”部分则刊出大量介绍美国新人文主义的著述、译

文以及评介新文化运动的文字。其中也有少量批评社会主义、马克思主义、无政府主义的文章，但《学衡》的兴趣点不在时评，也不在政论，它与政治、现实保持着知识分子理应保持的距离，此乃思想独立之本。

《学衡》从学理立言的特点与其宗旨有关。《学衡》各期都标明其宗旨：“论究学术，阐求真理，昌明国粹，融化新知。以中正之眼光，行批评之职事。无偏无党，不激不随。”虽然“昌明国粹，融化新知”的口号已表现出与倡导欧化、反对传统的新文化运动迥然不同的文化守成主义旨趣，但《学衡》对新文化运动的检讨、批评大都能遵循慎思明辨、平情立言的学术精神，并竭力维护几为蔚为大流的新潮扫荡殆尽的“学问之尊严，学问家之人格”。^⑨

如果说新文化运动初期的守旧派大都是从儒家的传统主义出发抗拒启蒙新潮，他们对保存国粹只知其然，而不知其所以然，因而构成王权政治——文化对现代化要求和大势的反动，那么，以《学衡》为代表的新一代文化守成主义者则不仅大多超越了传统儒生对普遍王权政治的依赖（据陈寅恪《王观堂先生挽词并序》，王国维当属例外），更获得了能表述守成传统之所以然的新式学理，这便是当时在北美与胡适的精神导师杜威分庭抗礼的白璧德的新人文主义。

白璧德的新人文主义是西方现代思想史上最为奇特的文化守成主义。它不是贫弱之国的知识分子出于自卑而又要自卫的文化心理而产生的对自己可以引为自豪的传统之

精髓或情致的认同或显耀。毋宁说，它是生于富足逸乐而又常怀千年忧思的知识分子对近代西方功利主义和浪漫主义所带来的道德沦丧和人性失落的理智反思。它不能被简单地概括为对人类之初伊甸园的向往，它是人类精神田园上新的开拓。

白氏坚决拒斥自文艺复兴和启蒙运动以来将人文主义解释为无选择的同情、泛爱的人道主义，他认为惟有规训和纪律才是人文主义的真义。与人道主义不同，人文主义所关切的是个体的完善。在白氏看来，人道主义者过分相信人类理性的能力，他们鼓吹的只是广泛的知识 and 同情。这正是自培根以来的自然主义和自卢梭以来的浪漫主义的根本错误之所在。其弊在于导致扩张权力、机械麻木、任情纵欲，几至人性沦丧殆尽。白氏通过对人类思想文化史的观察及对现代资本主义弊端的洞察，提出与近代以来颓败之文明相对抗的新人文主义，主张以人性中较高之自我遏制本能冲动之自我，强调自律与克制^①。

白璧德又自称其新人文主义为实证的人文主义，这种实证性建基于他对人类文明传统的同情性评估。白氏并不主张复古，但他认为必须从传统中求取立身行事之道方可建构新人文主义的内省的思想文化体系。后者既要验之于经验事实，又要验之于古。其所以必须求之于传统者，乃因“彼古来伟大之旧说，非他，盖千百年实在经验之总汇也”。^②从传统中求取的规范又必须具有普遍性，不能偏守一隅。新人文主义者必须集一切时代、一切民族之智慧以

对抗近代崇尚功利的智慧。因此，新人文主义所称之传统及从传统中求取的规范应具有超越时空的普遍性和国际性。白氏精通梵文，对印度佛教造诣颇深，认为印度佛教最富批评精神。他对孔子思想尤为赞赏，认为孔子立说与亚里士多德在在不谋而合。他主张：“若欲窥历世积储之智慧，撷取普通人类经验之精华，则当求之于我佛与耶稣之宗教教理，及孔子与亚里士多德之人文学说，舍是无由得也。”^⑩

对中国正在发生的新文化运动，白氏一方面对“中国进步派之目的”深表同情，以为“中国必须有组织，有能力，中国必须具欧西之机械，庶免为日本与列强所侵略”，“中国亦须脱去昔日盲从之故俗，及伪古学派形式主义之牵锁”，另一方面又提醒道：“中国在力求进步时，万不宜效欧西之将盆中小儿随浴水而倾弃之”，“虽可力攻形式主义之非，同时必须审慎，保存其伟大之旧文明之精魂也。”^⑪

白氏之思想大旨可概括为：必须先能洞悉人类古来多种文化之精华，涵养本身使成一有德守之人文学者或君子。然后从事专门研究，并汇通各种文化中普通永恒之人文价值或精粹，建立与颓败的近代文明相抗衡的文化体系。中国人则必须深入中西文化并撷取其中之精华而加以实施，以求救亡图存，又不蹈西方之覆辙，并为解决全球之人文困境做出新贡献。

白璧德新人文主义对传统道德、人文教育的重视和倡导，对“以少数贤哲维持世道”的精英意识的阐发，对中

西印“伟大之旧文明之精魂”的推崇，对涵养人格以裨益世的身体力行，对近代西方崇尚功利的智慧之负面影响及其理论根源的抨击，不仅与吴宓等《学衡》诸公的思想有颇多契合之处，更为他们提供了思考文化、学术问题的国际视野。这种思想上的洗礼注定了《学衡》诸公决不可能再像民初的国粹派那样局促在偏狭的线装书世界里建构自己颞颥狭隘的文化学术理念。新一代的文化守成主义者在倡导守成时，诚然须臾不忘本民族文化之地位，但他们也会将视野投向同样具有悠久历史、同样不乏精华的西方、印度文化传统，从中获得全新的观点和参照系来重新评估本民族文化的传统。他们将不仅仅是民族文化传统的守成者，而且也是来自异域之人文价值的肩负者和诠释播扬者。

白璧德对在哈佛的吴宓、陈寅恪、汤用彤等人期望至殷，曾以“东西各国之儒者（Humanists）应联为一气，协力行事”相嘱。以吴宓、梅光迪、汤用彤等人为核心的《学衡》诸公不仅协力行事，在南京谱写了白（璧德）杜（威）辩论的中国版，而且在对新文化运动的评价和对“真正新文化”、“真学术”的构想和建设全面践履了新人文主义精神，《学衡》简章中便包含着这种精神。

二

启蒙与学术的张力，不仅存在于思潮、流派的对垒中，也存在于不同阵营中的成员的内在精神之中。新文化

运动健将胡适在倡导文学革命、提倡白话文之后，又提出“整理国故”。当他被讥斥为走到《学衡》那边去了时，启蒙与学术之间的张力便凸显出来。胡适乃机巧之人，以整理国故是为了“捉妖打鬼”来消弥这种张力，而实质上则是学术对反传统的主流思潮的附丽——他与主流思潮的合离不仅是其自由主义精神使然，也是此种张力之表现。

启蒙与学术的张力同样纠缠着《学衡》诸公的心灵。吴宓对《学衡》诸公在“中国适当存亡续绝之交、忧患危疑之际”，因“不附和新文化运动”，而被指斥为“漠心国事”，“不知近世思潮，不爱国”，^⑩颇感委屈。全力支持《学衡》杂志的东南大学副校长刘伯明在对“五四”和新文化运动的评价中则表现出白璧德式的同情。他认为“五四”乃是“精神舒展的爆发之表现，无论其缺点如何，其在历史上必为可纪念之事”。而新文化运动则“要求自由，致意于文化之普及，藉促国民之自觉而推翻压迫国民之制度”，“确有不可磨灭之价值”。^⑪凡此种种，均说明《学衡》诸公决非毫不关心国事民瘼的冬烘，亦非昧于时代精神，对新事物一概抹杀的偏激之徒。

然而，《学衡》诸公终未变成宣传家或革命家。相反，他们大都以坚守“智识贞操、学问良知”为己任，^⑫而对“新青年”们倡导、实施新文化的做法颇为不满。

“五四”运动的爆发，使启蒙运动与救亡合流，新思潮藉众多社团、杂志而得以广泛传播。平民主义运动确实极大拓宽了启蒙的普及面。《学衡》诸公对此种借运动群

众，“利用国人一时之意气感情，以自占地步厚植势力”的“商家广告之术，政党行事之方”，表现出基于学理的义愤。吴宓认为此种做法有违“论究学理，培植文化之本旨”。^⑮梅光迪则从精英意识出发，认为学术乃少数人之事。他并不反对实行平民主义，但他很学究气地坚持“平民主义之真谛”，即“提高多数之程度，使其同享高尚文化，及人生中一切希有可贵之产物……非降低少数学者之程度，以求合于多数也”。他认为文化学术的进步只能依赖少数精英分子，而不能一任听诸程度低下之群众。^⑯

欧洲的启蒙运动的根本精神，旨趣是求取被宗教宰制的个体之自由，人格之尊严。法国大革命使启蒙的精神得到广泛传播，而德国大哲人们戴着睡帽进行的哲学革命则使启蒙精神获得理论上的深刻性。中国的启蒙则从初期的倡导自由、平等走向唤醒民众、救亡图存。《学衡》诸公在对精英文化或贵族文学的坚持中，对新文化运动的平民主义的批评，包括对白话文学——唤醒民众最有力的工具——的批评往往被讥斥为“昧于时势”。如果我们了解法、德两种革命的互补性，了解启蒙的普及性与深刻性乃是相辅相成之关系，那么，我们便不能否认《学衡》诸公在对学术质量的坚持中包含着一些真理的因子，至少在抽象的意义上可以作如是观（具体而论，《学衡》诸公的文化理想则并不合于近代西方精神）——如果提倡新文化者能从这种批评中调整注意方向的话，启蒙便不至于在过分流俗化的倾向中走向肤浅平淡。从这个角度理解《学衡》

与新文化运动的贵族、平民之争也许较有意义。

不惟如此，《学衡》诸公更看出提倡新文化者运动群众可能会导致的另一种更大的危险。梅光迪便曾预言：提倡新文化者“固言学术思想之自由者”，但“彼等以群众运动之法，提倡学术，垄断舆论，号召党徒，无所不用其极。而尤借重于团体机关，以推广其势力”，必然会最终“不容他人讲学”，“养成新式学术专制之势”。^⑧

梅氏此论发表十一年后，易峻在《学衡》终刊号（即1933年第79期）上发表《评文学革命与文学专制》一文，严厉指斥胡适在“学术上运动之不足”后，“更思假政治权力来实行专制”。认为胡适虽自称自由主义者，却仍是“有思于学术上帝制自为者”。由此可见“吾国人专制观念之未泯，而民主共和前途之可慨也”。

启蒙使得少数服从多数的民主原则得以深入人心，但多数容忍少数的民主、自由原则却鲜为人知，更遑论实施了。如果我们不以成败论英雄，便似乎可以说，被挤向文化边缘的《学衡》在对学术专制的忧惧中实有其大真。20世纪的文学（文化）革命逐渐走向革命文学（文化），并最终回复到吞噬一切（如民主、自由、学术甚至人身）的“文化大革命”，使那些试图成为“历史”的把犁人的新文化倡导者及边缘人一并成为培育文化酸果的“历史肥料”，其中的必然性或许可从《学衡》诸公的忧惧中初见端倪。如果说历史进程的偏斜是“总司令”、“健将”们始料不及的，则《学衡》诸公对此便只能徒唤奈何了。他们虽早有

忧惧、早有先见之明，却不得不“诗意地栖居”在文化的边缘上。他们最大的责任是不该将“大有其真”的可贵思想包裹在令人望而却步的文言文中。

在启蒙与学术的对峙中将秤星移向学术一边是《学衡》诸公的共性。虽然此种学术取向未能、也必然不能起到斡旋时势的作用，《学衡》诸公仍知其不可而为之。他们不仅批评上述一切非学术的手段和方法，更严肃、虔诚地确立学术规范。

针对新潮汹涌而“实无学术”可言的现状，梅光迪吁请人们应使用培根的“科学求真之方法”，即审慎、客观。所谓审慎是指在考察事物时，“务统观其全体”，客观则指“以冷静之头脑、公平之眼光，以推测事理”。^②此即《学衡》宗旨的另一种表述方式。

《学衡》诸公在确立学术规范时，几乎无一例外地都以文化守成主义常常抱持的文化整体主义为基础。梅光迪所谓“务统观其全体”，吴宓所谓“文化者，古今思想言论之最精美者”（引安诺德言），都是此种文化整体主义的表述。汤用彤则在《评近人之文化研究》中将文化界定为“全种全国人民精神上之所结合”。^③这种文化整体主义就内容而言自然反对独取某族人民生活思想之一方面指为其特性的认知取向；而就时代而言，则尤其反对以近代西方文化代表整个西方文化的新潮时髦之论。在《学衡》诸公看来，这些都是“仅取一偏，失其大体”的谬言。^④他们批评提倡新文化者“于欧西文化无广博精粹之研究，故所

知既浅，所取尤谬”，^⑤都是基于这种文化整体主义。

这种文化整体主义既不满于新潮的偏蔽浅隘，也反对文化、学术讨论仅停留在时论、政论的水平上，或停留在现象描述、牵强比附的阶段。《学衡》诸公努力将文化、学术讨论引入科学的堂奥，汤用彤就为此提出了“文化之研究乃真理之讨论”这一命题。他要求论者精考事实，广搜精求中外文化之材料，探源立说，平情立言。^⑥以此求得对作为某民族之精神的结合体的文化之全面、准确的理解和阐释，并在现实与历史的对话过程中创生新的意义。这一命题即包含一种实事求是的学术态度，也是针对当时学界无序而又纷乱的状态提出的一种学术规范。此种规范虽未能像启蒙口号那样获得广泛认同，却是《学衡》诸公在学术活动中毕生遵循的圭臬。

三

文化整体主义不可避免地要包含着文化传统主义的学术取向，这一点在《学衡》诸公的文化、学术理想中可谓彰显无遗。

《学衡》诸公并不反对，倒是提倡建设新文化的。梅光迪言：“夫建设新文化之必要，孰不知之？”^⑦吴宓则称：“吾之所以不嫌于新文化运动者，非以其新也，实以其所主张之道理，所输入之材料，多属一偏……或驳吾为但知旧而不知有新者，实诬矣。”^⑧看来《学衡》诸公与新文化

运动的根本分歧不在“新文化”的名词之争，而在内容之别，实质之异。

“新青年”们以彻底与传统决裂、输入欧化为建设新文化的不二法门。此种偏激之举被《学衡》诸公看做鲁莽灭裂之法，或被看做方向错误的“内铄迁革”，是一种改革而不得其道的文化番达主义（Vandalism），足以破灭固有文化而又不利于创新。因此，《学衡》诸公或呼吁“正确吾国人估定文化价值之态度”，^②或要求“对于固有一切，当以至精审之眼光，为最持平之取舍”，^③或提倡“以欧西文化之眼光，将吾国旧学重新估值”。^④这里的“欧西文化之眼光”当然不是社会达尔文主义的进化论，也不是实用主义。《学衡》诸公是反对“急于用世”（梅光迪）的功利主义的，也不相信“人事之学”会像物质科学一样“循直线以进”。^⑤《学衡》诸公借重的欧西文化之眼光乃新人文主义。他们以此重估传统文化所得出的结论是：吾国文化延续数千年，其中“必有可发扬光大，久远而不可磨灭者在”^⑥。

《学衡》诸公的传统主义之不同于国粹派者首先在于他们不是以复古制，而是以“阐求真理”来“昌明国粹”、翼护传统的。他们探求的是传统文化中具有普遍、永恒性的人文价值。梅光迪早在1917年与胡适进行辩论时就曾阐述过这一观念：“我们今天所要的是世界性观念，能够不仅与任一时代的精神相合，而且与一切时代的精神相合。我们必须理解，拥有通过时间考验的一切真善美的东

西，然后才能应付当前与未来的生活。这样一来，历史便成为活的东西。”^④在《学衡》诸公看来，传统文化中此种普遍永恒、亘古常存的“活的东西”或在于“立国之人伦”（柳诒徵），或在于作为“抽象理想最高之境”、“具于白虎通”的“三纲六纪之说”（陈寅恪），或在于立国之“中道”（张其昀）。

对人类理性共通性和生活法则的统一性、普遍性的乐观信念及对西方文化的传统主义态度则使《学衡》既与国粹派，也与提倡新文化者区别开来。前者本诸成见，“间闻三数西人称美亚洲文化”，便“欣然相告，谓欧美文化迅即败坏，亚洲文化将起而代之”，他们不过是对欧美“作木偶之崇拜”的“守旧者”。后者则于“输入欧化亦卑之无甚高论，于哲理则膜拜杜威、尼采之流；于戏剧则拥戴易卜生、萧伯纳诸家。以山额与达尔文同称，以柏拉图与马克思并论。罗素抵沪，欢迎者拟之孔子，杜威莅晋，推尊者比之为慈氏”。^⑤质言之，《学衡》诸公反对此种仅从近现代西方思想中吸取材料以建设新文化的偏蔽之举。他们并不像旧学家一样偏守传统之一隅，他们也并不反对输入外来文化，但他们更倾向于从古希腊、罗马、印度思想文化中求取古典文化之精华。此种精华又应将那些“根据于西洋特殊之历史、民性、风俗、习尚，成为解决一时一地之问题而发”^⑥的部分排除在外，而应当是超越东西界限，含有普遍永久性质的部分。这便是与“吾国学术之根本”——孔孟之人本主义相合的柏拉图、亚里士多德之

学说和罗马精神。^⑧向西方文明之古典源头追溯的传统主义学术取向一方面使《学衡》在欧化问题上与新潮分道扬镳，同时也使《学衡》突破了传统的“体用”模式，因为此种取向的底蕴是承认西方文明也是有体有用的整体。吴芳吉所谓“创新之道，乃在复古欧化之外”，^⑨更集中表述了《学衡》试图超越中西古今之争的国际人文主义精神（当然，他们实质上仍表现出一种古典精神）。

在此基础上，《学衡》诸公勾画了一幅新文化的蓝图，并提出了一套具体实施的方案。吴宓一方面批评新青年倡导的新文化运动，一方面又“渴望真正新文化运动得以发生”，并认为“今欲造成中国之新文化，自当兼取中西文明之精华而镕铸之，贯通之”。具体而言，则“中国之文化以孔教为中枢，以佛教为辅翼；西洋之文化以希腊罗马之文章哲理与耶教融合孕育而成。今欲造成新文化……则当于以上所言之四者，首当着重研究，方为正道”。^⑩这种新文化理想实为当时新旧激荡，意气相通之后，必然会产生的一种妥协性产物。它的根本精神是一种基于文化渐进观的“推陈出新”，因而既是对自由派的“弃旧图新”的反拨，也是对激进派“破旧立新”的反动，^⑪更是对守旧派“泥古不化”的超越。

《学衡》诸公并未像“新青年”们一样以各种急于用世的手段去倡导、建设、实施自己心目中理想的新文化，他们拒绝在“窥时俯仰”、“顺应潮流”、满足社会需要的实践中丧失知识分子的特殊理想和独立性。他们的奋争仅

仅止于“着重研究”，仅仅止于“阐求真理”。如果说他们设计的新文化蓝图过于抽象、过于理想化，那么，他们在“研究”、“阐求”中，则给我们留下了丰富的方法论遗产，更在中国现代学术史上竖起了一座座我们必须攀援而又难以逾越的学术关隘。

新文化运动后期，也出现过整理国故的热潮。但自由派、激进派之整理国故是另有深意的，即或旨在“捉妖打鬼”（胡适），或旨在“解剖死尸”，以示传统之值得怀疑或无价值（毛子水）。此种“以仇恨死人为进道之因”的整理国故法自然免不了随意武断、“擅下断案，任立臆说”。^①有鉴于此，《学衡》诸公一方面倡导广搜中外文化之事实，或依赖“地下之学问”释证“纸上之学问”，即“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”，或“以西洋语言科学，为……比较之学”，以求“较乾嘉诸老，更上一层楼”，^②由此获得准确之历史知识；另一方面，他们又反对仅拘泥于“陈迹之搜讨”和“文字考证”，而更注重学术研究中的“心性之体会”、“同情之默应”。^③这便是陈寅恪倡导的“了解之同情”的研究方法和态度。此种方法要求研究者对可靠的史料具备艺术家的欣赏眼光和精神，求得对古人立说之用意与对象的真了解。所谓真了解，则要求研究有“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如此之苦心孤诣，表一种之同情”，在此基础上才能“批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论”。^④“了解的同情”及“同情的默应”作为一种学术

方法论，其文化哲学的意蕴也是十分丰富的。《学衡》诸公都认为可以通过对历史文化的研究，在人类发展起来的文化中展示人本身，或人存在的价值与意义。他们从不认为对历史文化的兴趣和研究会成为一种枷锁、限制。相反，他们认为历史文化恰好为我们提供了通向人生价值和意义的线索，对历史文化的研究不仅应该而且完全能够彰显由那些杰出的个体在对真理的追求中展示出来的人的尊严和价值。这也是他们文化研究的目的，即所谓“俾古圣先贤伟大之人格思想，终得光辉于世”。^⑥这种人文主义的学术方法和态度是作为学术、文化潜流的《学衡》派对现代中国学术所贡献的最光辉的思想。只要我们回顾一下从盲目疑古到本能式的仇恨古人，到破“四旧”、大批判，再到影射史学所导致的学术涂炭，我们便不能不佩服《学衡》诸公的卓识和坚持独立的学术研究的勇气和毅力。

《学衡》诸公在各个学术领域里的巨大贡献更是值得大书特书的。限于篇幅，我们不能详举。只要列出王国维、汤用彤、陈寅恪等几位“会通中外，熔铸古今”的学术大师的名字，就足以说明《学衡》绝非“假道学所发的假毫光”，而实为中国现代学术的中坚力量之一，更代表着一种不可偏离的学术路向。

* * *

关于《学衡》与新文化运动或启蒙之间的关系，可说的似乎还有许多。在结束本文前，我们只想强调一下：《学衡》诸公虽是以不甚和谐的声音参加建设新文化的大

合奏的，但他们的声音是独特的，绝不可一笔抹煞。现代中国学术从一开始便因启蒙的推展而处于尴尬境地。启蒙虽未能向纵深推展，甚至走向反面，但今人对启蒙的批评不应导向对启蒙精神的消解，而应导向对启蒙真义的探寻。学术虽遭涂炭，但对学术纯洁性的坚执不应导向文字游戏，导向哀怨嗟叹。肩负学者之使命的边缘人还应向文化中心进取。既向历史追寻，复向现实猛进，这便是我们重估《学衡》应得到的启示。

①参见李泽厚《中国现代思想史论》，第32页，东方出版社，1987年6月版，北京。

②陈独秀《宪法与孔教》，载《新青年》第2卷第3号。

③吴稚晖《箴洋八股化之理学》，见丁文江编《科学与人生观》下册，第450-451页，向学出版社，1977年版，台北。

④鲁迅《估〈学衡〉》，见《鲁迅全集》第1卷，第377页，人民出版社1982年版，北京。

⑤参见保罗·利科尔《解释学与人文科学》，第67页，河北人民出版社，1987年版，石家庄。

⑥参见吴学昭《吴宓与汤用彤》，见《国故新知：中国传统文化的再诠释——汤用彤先生诞辰百周年纪念文集》，第23页，北京大学出版社，1993年版，北京。

⑦以上参见孙尚扬编《汤用彤先生年谱简编》，见《国故新知》第3页。

⑧见吴学昭《吴宓与陈寅恪》第24页，清华大学出版社，1992年12月第2版，北京。

⑨⑩⑪⑫梅光迪《评提倡新文化者》，《学衡》第1期。

- ⑩cf. Irving Babbit, *Literature and the American College*, pp. 6~10, 1908.
- ⑪⑬胡先骕译《白璧德中西人文教育说》，载《学衡》1922年第2期。
- ⑫吴宓译《白璧德论欧亚两洲文化》，见《学衡》1925年第38期。
- ⑭见吴学昭《吴宓与陈寅恪》，第22页。
- ⑮⑯⑰⑱⑲吴宓《论新文化运动》，载《学衡》1922年第4期。
- ⑳刘伯明《共和国民之精神》，载《学衡》1922年第10期。
- ㉑㉒梅光迪《论今日吾国学界之需要》，载《学衡》1922年第4期。
- ㉓㉔梅光迪《评今人提倡学术之方法》，载《学衡》1922年第2期。
- ㉕㉖㉗载《学衡》1922年第12期。
- ㉘引文均见李思纯《论文化》，载《学衡》1923年第22期。
- ㉙胡先骕《论批评家之责任》，载《学衡》1922年第3期。
- ㉚转引自侯健《从文学革命到革命文学》第61页，中外文学月刊社，1974年版，台北。
- ㉛汤用彤《评近人之文化研究》，载《学衡》1922年第12期。
- ㉜梅光迪《现今西洋人文主义》，载《学衡》1922年第8期。
- ㉝参见吴宓《论新文化运动》（载《学衡》1922年第4期）及《吴宓与陈寅恪》第9页。
- ㉞吴芳吉《再论吾人眼中之新旧文学观》，载《学衡》1923年第21期。
- ㉟参见乐黛云《世界文化对话中的中国现代保守主义》，载《中国文化》创刊号，1989年12月。
- ㊱引语分别见汤用彤《评近人之文化研究》及张荫麟《评顾颉刚〈秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象〉》，张文载《大公报文学副刊》第8期。
- ㊲分别见王国维《最近二三十年中国新发现之学问》（载《学衡》1925年第45期），陈寅恪《王静安先生遗书序》（《金明馆丛稿二编》第219页）及《与妹书》（载《学衡》1923年第20期）。
- ㊳㊴汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，第634页，中华书局，1988年第2版，北京。
- ㊵陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，载《学衡》1931年第74期。

汤用彤学述

以研究文化守成主义而知名的美国汉学家艾恺先生引用乃师费正清之言曰：“自从与西方沟通后，中国历史稍微容易理解些。因为在接触后，中国人多少有些关于西方文化的认识，观念、思想上容易与西方人沟通。”^①此论虽隐含着令人莫可奈何的话语霸权，却也道出了一个不争的事实。然而，在这个轻飘飘的“稍微容易理解些”的背后，却是几代中国知识分子在心灵深处饱受由古今中西之争所带来的沉重的心理负荷——那既是思想学派的纷争，更是个体心灵的撕裂。

曾经有肯定古今中西之间的张力的必要性的么？积贫积弱、生死未卜的弱势族群似乎无暇亦无力消受这样的精神奢侈品。于是有形形色色的消弭张力之方案：或以中体西用的万灵药方将西方文明贬斥为有末无本、有用无体的物质文明，将华夏文明提升为根深本固的精神文明，乃至

以中国文化为人类文明的未来（虽然不是终极的）形态（如梁漱溟的《东西文化及其哲学》），以此为贫弱之国的文化价值作心理上的自卫，极端保守者甚至对国粹作孤臣孽子状；或干脆将中西文化的共时性的地域民族之异置换为历时态的古今之别（即农业文明与工业文明之间的差异），悬现代化即西化为鹄的。前者旨在给出保存“中”“古”的正当性，后者意欲证明“中”“古”已死或应当速死，如此方可保障作为民族共同体的“我们”再生（鲁迅先生就曾说过：“要我们保存国粹，须国粹先能保存我们”）。当然，两极之间总会有人出来“允执厥中”，因为据说中道精神正是国民性中最基本之质素。不过，行中道者也并非单色一调，其中比较诱人且难以企及的恐怕要算“熔铸古今，会通中西”了。

“在锡予先生身上，熔铸今古、会通中西的特点是非常明显的”。^②锡予即汤用彤之字。这里也许需要对以上论述略加阐发：汤用彤的“熔铸古今，会通中西”既包括他在文化问题上的理论尝试，更主要的则意指他在学术上所达到的造诣和境界。

一 真理与价值

汤用彤（1893～1964）对文化问题的思考始于在清华学校求学期间（1911～1917），《理学谹言》（1914年发表

在《清华周刊》上)是其早期文化观念的集中表现。彼时正是新文化运动的前夜,撰写此文的汤用彤虽然已在清华学校接受了几年洋化教育(当时清华的师资和教材主要取自美国),而且于融化新知用功甚勤,经常在《清华周刊》上发表文章表达他对西洋文学、史学、心理学和哲学的兴趣和理解,但他业已初步形成了一种特立独行的学习风格。对国故的眷念使他积极参加清华国文特别班的活动,一时与闻一多、刘朴、吴宓等人相互切磋,共同勤读国故典籍。又尝与吴宓发起成立了“天人学会”,该会宗旨是“欲融合新旧,撷精立极,造成一种学说,以影响社会,改良群治”。^③《理学谵言》则是这一时期汤用彤熔铸古今的初步尝试,但他的出发点显得比较传统。他把中国传统的道德主义与对现实问题的思考结合起来,断言当时思想界的时弊在于浮嚣放荡、愈闲破矩而不加检束,从而导致人们信从“不法律之自由,不道德之平等”。为补偏救弊,通过“救吾国精神上之弱”,达到挽救民族国家危机的目的,他倡导乞灵于理学。他相信:理学尤其是朱王之学中关于立志,关于存养与省察,关于为己、改过、克欲、格物、学道,俱精微深切,有体有用,适足为补偏救弊之良药,是驱浮去嚣的实学。故此,汤用彤立论以为理学是“中国之良药也,中国之针砭也,中国四千年之真文化真精神也”^④。他明确反对向外国寻求救国之方,也就是说,他实际上是站在新潮的对立面来思考现实问题的,虽然所用的方法都是借文化的途径以解决一切问题。

综观汤用彤在清华时期的著述，可知其早期的文化观念有以下特点。其一，抱持具有相对主义特色的文化多元论，他拒绝以西方文明为救国良药的原因是：从外国求得的东西不合国性。他甚至认为：“一国之国性只其国民能心会，能解释，能加以正当之评论。若异国人，则心性隔膜，持论类皆不得其正旨。”^⑤自启蒙运动以来，类似的文化多元论都是文化殊别主义，强调文化的民族特殊性，强调自己文化具有不可替代的精髓或情致，这也是任何一个曾面临高效率的、物质力量强大的外敌之威胁的国家的知识分子为了建立其民族的自信心，都曾使用过的一种精神武器。这种文化多元论的相对主义色彩愈浓，则其对本国传统的认同便愈深。在新旧相逼，中外相交之际，这种相对主义的文化多元论较之于当时的国粹派而言，可以说是心理防卫上的一种退却，也因其一定程度上的现代性而在理论上显得较为圆通。其二，倡导文化守成主义。他认为中国不患无学术，不患无高尚之学说，而患“勇于开山难于守成，勇于发扬而难于广大”，由此而导致国性丧失之后的虚弱浮嚣。在他看来，守成之价值与功效优于漫无定向的破坏和求新，传统文化中的有序状态优于新说纷纭所带来的无序与混乱。其三，在抱持文化多元论的同时，坚信六合之内存在着颠扑不破的普遍真理（兹不详述）。其四，坚执知识分子的独立自由意识。在《谈助》（发表于1916年）一文中，汤用彤力言“舆论专制之害”，并认为真正的自由不应剥夺少数人发表其独立之见解的权力。此

论之矛头虽然是针对当时控制着话语权的新潮而言的，但它至少在抽象的哲学层面上深得独立自由之真义。

汤用彤在清华时期初步形成的文化观念使他学衡时期(1922~1929)很容易分享了学衡派的共同理论资源——此即白璧德的新人文主义。早在哈佛大学留学期间，汤用彤便曾因思想学术旨趣的契合而与白璧德有过私人性的接触。1922年学成归国后，在南京东南大学执教的汤用彤成为《学衡》杂志的重要社员。他虽未像吴宓、梅光迪等人那样翻译介绍白氏的思想，但他无疑是以一个新人文主义者的姿态出现于学术界的。白氏的新人文主义是现代思想史上较为奇特的文化守成主义，它不是那种贫弱之国的知识分子出于自卑而又要自卫的文化心理而产生的对自己可以引以为自豪的传统之精髓或情致的认同或显耀。毋宁说，它是生于逸乐、常怀千年忧思的知识分子对近代西方功利主义和浪漫主义所产生的负面效应的一种反拨，或曰对现代性的一种反思。白璧德坚决拒绝自文艺复兴和启蒙运动以来将人文主义解释为无选择的同情、泛爱的人道主义，认为惟有规训和纪律才是人文主义之真义。与人道主义不同，人文主义最关切的是个体的完善，而不是人类的“进步”。在白氏看来，人道主义者过分相信人类理性的能力，他们鼓吹的只是广泛的知识 and 同情，^⑥而这正是自培根以来的自然主义和自卢梭以来的浪漫主义的根本错误之所在。其弊在于导致扩张权力，机械麻木，任情纵欲，几至人性沦落殆尽。白氏通过对人类思想文化史的考察及对

现代资本主义社会弊端的洞察，提出了与近代以来的“颓败文明”相抗衡的新人文主义，主张以人性中较高之自我遏制本能冲动之自我，强调自律与克制。白氏又称其新人文主义为实证人文主义，他认为新人文主义意欲建立的内省的思想文化体系必须从传统中求取立身行事之规范，这些规范既要验之于经验事实，又要验之于古。其所以必须求之于传统者，乃因“彼古来伟大之旧说，非他，盖千百年实在经验之总汇”^①。而且，从传统中求取的规范必须具有普遍性，不能偏守一隅。新人文主义必须集一切时代、一切民族之智慧以对抗近代崇尚功利的智慧。他主张：“若欲窥见历世集储之智慧，撷取普遍人类经验之精华，则当求之于我佛与耶稣之宗教教理，及孔子与亚里士多德之人文学说，舍是无由得也。”^②白氏之思想大旨可以概述如下：必须先能洞悉人类古来各种文化之精华，涵养本身使成一有德守之人文学者或君子，然后从事专门研究，并会通各种文化中普遍永恒之人文价值或精粹，建立与颓败的近代文明相抗衡的文化体系。中国人则必须深入中西文化并撷采其中之精华加以实施，以求救亡图存，不蹈西方之覆辙，并为解决全球之人文困境做出新的贡献。

白璧德新人文主义对传统道德和人文教育的重视与倡导，对“以少数贤哲维持世道”的精英意识的阐发，对“中国伟大之旧文明之精魂”的推崇，对涵养人格以裨救世的身体力行，不仅与汤用彤在清华求学期间的文化思想有颇多契合之处，也为日后汤用彤思考历史文化提供了更

为广阔的国际视野。白氏反对泛爱和普遍同情的观念也为汤用彤等学衡诸公将同情的目光主要投向贤哲或精英文化、乃至反对白话文提供了理论支持。

汤用彤在学衡时期的文化思想主要表述在短论《评近人之文化研究》（1922年发表在《学衡》杂志上）中。这一时期，汤用彤把对文化问题的思考建立在对文化的清晰界定之上，即认为“文化为全种全国人民精神上之所结合”，这明显的是将文明与文化区别开来，而以精神、观念形态的文化为其探讨之对象。这一定义里还包含着一种明显的取向，此即文化守成主义者常常抱持的文化整体主义，所以，他主张文化研究应该“统计全局，不宜偏置”。准此，他断言：“时学之弊，曰浅，曰隘。浅隘则是非颠倒，真理埋没；浅则论不探源，隘则敷陈多误。”他既对倡言西化者“仅取一偏，失其大体”颇有微词，对胡适等人的高论提出批评，也对主张保守旧化者无力回应新潮而兴哀其不幸之感。他希望把文化研究引入科学的堂奥，为此，他提出了“文化之研究乃真理之讨论”这一命题^①。在汤用彤那里，这一命题包含以下意蕴：要求论者精考事实，广搜精求中外文化之材料，探源立说，平情立言，以求得对某民族之精神的结合体的文化之全面准确的理解和阐述；据汤用彤在学衡时期的学术研究而言，他处处都是以独立自由地探求真理的精神来解释古希腊、印度及中国文化演进之动因的；将清华时期的文化多元论明确地表述为一种独特的文化真理观，即认为“世界宗教哲学各有真

理，各有特质”^⑩，此种文化真理观显然是以西方认识论中的融贯说为基础的。^⑪这一学理基础较之于他在清华时期的文化多元论而言，理性多于体悟，西方色彩也更浓厚一些。

1930年，汤用彤应北大文学院院长胡适之邀，出任哲学系教授，从此再未离开过北大，他的传世之作《汉魏两晋南北朝佛教史》及其在魏晋玄学这一领域里的大部分研究成果都最后定稿发表于这一时期，故自1930年至1949年可谓其学术思想的鼎盛时期。对中古时期中外文化关系史全面深入的研究，使他在反思文化问题时具有更成熟的“熔铸古今，会通中西”的特性，亦有更为厚重的文化历史感。

针对激进派破旧立新的断裂论式的主张，汤用彤断言：文化之发展只能是渐进，不能取骤溃创新之道，“夫历史变迁，常具连续性。文化学术虽异代不同，然其因革推移，悉由渐进”。^⑫此其原因则在于，“各民族各有其文化之类型”，“各种文化必有其特别具有之精神，特别采用之途径，虽经屡次之革新与突变，然罕能超出其定型”^⑬。换言之，文化精神积淀而成的定型或类型，不仅决定了其发展路向，更决定了它在屡经革新与突变之后，仍不能超出这种定型，不能产生文化上的基因漂变。这是一种较为奇特的文化精神或类型决定论，也是民族文化本位论的一种新样式。

当不同类型的文化相遇后，会发生什么样的情形呢？

汤用彤认为此即文化移植的问题，并在《文化思想之冲突与调和》（发表于1943年）一文中对此问题作了较深入的探讨。他认为，“必须先承认一个文化有它的特点，有它特别的性质。根据这个特性的发展，这个文化有它一定的方向”。只有确定这一前提之后，实即承认民族文化的本位性地位和作用之后，才能回答文化移植过程中所包含的两个问题：（1）外来文化移植到另一个地方是否可有影响？（2）本地文化和外方接触是否完全改变了它的本性，改变了它的方向？关于第一个问题，他认为答案是不言而喻的：只要相遇，其影响将是势所必至的。关于第二个问题，汤用彤通过引进西方文化人类学中的功能学派的观点，给出了自己的解答：两种文化接触，其影响是双向的。但汤用彤又强调，在这种双向影响中，外来文化决不至于完全改变本土文化的根本特性和方向。这是因为一种类型的文化思想往往有一种保守或顽固的性质，虽有外力压迫而不退让。这样，外来文化就必须在与拒不退让的本土文化的冲突中与之调适，以适应本地的环境。本土文化的顽固性导致冲突，适者生存的需要导致调和。他还从一般规律的高度，总结了外来文化与本土文化冲突调和的三个阶段：（1）因看见表面的相同而调和，（2）因看见不同而冲突，（3）再发现真实的相合而调和。^⑩调和意味着创造性的整合与转化，但决不意味着本土文化根本特性的丧失。这一结论自然包含着非常丰富的中外文化交流的历史内涵。

汤用彤在鼎盛时期的文化思想还发生了一点很有意味的变化，此即在目的上由探求真理到发掘人文价值的转型。对中西印三大文明全面深入的探究和思考使他得出以下结论：各种文化都可以表述为一种价值系统，而“宗教信仰为人类心理最深之需要而发生，各种价值往往以宗教为中心而成一系统。人生最后价值最后之保障，亦常在乎此”^⑧。从探求真理到发掘价值，此一转换使其文化多元论获得了自卫退却后的更为圆通的表述方式：“各种文化各有真理”，便可以置换为“各种文化各有价值”。这种文化自卫摆脱了各种区域中心主义在理论上的困难，具有现代语境中的修辞学效果。

二 圆融会通，不露斧凿

《汉魏两晋南北朝佛教史》和《魏晋玄学论稿》使淡泊功名的一代醇儒汤用彤获得了世界性的声誉。半个多世纪以来，这两部著作一直都是该领域里学人们必读的经典之作，由此可见其历久弥醇之生命力。而其生命力之源泉，则在于这位学术大师在“内感民族文化之衰颓，外感世界思潮之激荡”（陈寅恪语）的现代境遇中，在治学时既能会通中西以求学术之新运，又能熔铸古今而得学术之厚重精深。

贺麟在 40 年代就曾指出：“写中国哲学史最感棘手的一段，就是魏晋以来几百年佛学在中国的发展，许多写中

国哲学史的人，写到这一期间，都碰到礁石了，然而这一难关却被汤用彤先生打通了。”^④实际上，《汉魏两晋南北朝佛教史》一书主要是以两条线索来打通这一难关的，即一方面疏寻佛教思想之脉络及宗派之变迁，另一方面则随时留意于作为外来宗教文化的佛教与本土文化之关系。扼要言之：汉代为佛教初传期，佛教势力甚小，乃不能不依附中国道术而成为佛道。于教理则偏离印度佛教无我轮回之原旨，而主精灵不灭，倡省欲去奢，仁慈好施，于行道则附以禅法。职是之故，佛教乃被目为 96 种道术之一，在人华后相当长一段时间内，寂然无所闻见。汉魏之际，中华学术以清谈之渐靡而至玄风之飙起。此时佛教已拥有较多可资为据之汉译佛经，一方面乃脱离方术，另一方面则进而高谈清静无为，依附玄学而成为佛教玄学。初有支谦力探人生之本真，以神与道合为主旨。至道安时代，乃有异计繁兴之般若学，于释性空虽有六家七宗之异，然所论之问题则同属玄学之域，此即本末真俗有无之辨，且皆未尝脱离人生。及至罗什来华，大乘学义理昌明，三论大兴。其弟子僧肇解空第一，使玄学在理论上达到最高峰。南北朝时期，佛教呈现出南华北淳的学风之异。北方佛教重宗教行为，且与经学俱起俱弘，末期经论讲习之风大盛，下接隋唐之宗派。南方则偏尚玄学义理，上接魏晋之佛玄。陈隋之际的南北交通为佛教的统一奠定了基础。在经后人整理出版的《隋唐佛教史稿》一书中，汤用彤论述了隋唐佛教的发展。他认为，隋唐可谓佛教之鼎盛期，佛

教自身已具统一性、独立性、国际性、系统化等特点。宗派的确立使中国佛教呈现出多元竞起的极盛局面，一些宗派的完全中国化不仅使其获得了在中国本土扎根生长的生命力，更使其成为中国文化的一个有机组成部分，影响了此后中国主流文化的新生和发展。然而，盛极必衰，五代后的中国佛教因精神非旧，更受孔教复兴之排斥，而仅能存其躯壳。这幅中国佛教兴衰史的画面，既有辉煌壮观的气势，更有精细的局部雕镂。

至《魏晋玄学论稿》一书，则可以说清晰而又深刻地勾勒了魏晋时期中华学术思想自身的变迁发展之迹。在该书中，他一方面立论以为，汉魏之际，中国学术起盛大变化，另一方面则认为此种变化非骤溃而至，乃渐靡使然。他从分析《人物志》入手，说明该书中蕴含的社会思潮乃是汉学向玄学演进的中介。《人物志》一书是在汉代品鉴人物的时风中形成的名学之集大成者，以检定形名为中心。该书可谓上接汉代之清议，却又不同于正始年间之清谈，学理上尚限于循名责实，纯粹高谈性理及抽象原则并不多见。但谈论既久，由具体人事至抽象玄理，乃学问演进之必然趋势；而且《人物志》已采道家老学之旨，因而下启正始老学兴盛之风。所以，汤用彤称汉魏之际的名学为准玄学，认为形名之辨作为汉魏之际的时风为玄学的勃兴做了理论上的准备。

在上述分析的基础上，汤用彤更以其深厚的西方哲学素养和敏锐的理论洞察力，揭示了汉学与魏晋玄学的差异

之本质所在。他认为，汉代学术是儒家学说与阴阳家道家思想的杂糅，谈名教，重元气，对天地万物的总体观没有超出宇宙生成论（cosmology），以元气为宇宙生成之质料。而玄学则贵尚玄远，论天道则不拘构成质料，而进探本体存在，论人事则轻忽有行之迹，而专期神理之妙用。从哲学的高度来看，汉代思想向魏晋玄学的演进实质上是从宇宙生成论进展到本体论（ontology）。在他看来，以王弼为代表的贵无论和以向秀、郭象为代表的崇有论都以本末有无之辨为其学说之核心，皆属形上学。所不同的是，前者以无为最高本体，落实到人生学上则以反本为鹄，后又发展出越名教而任自然的激进思想；后者以有为真实（reality），在人事上则主张调和名教与自然。但二者都属有无之学或本末之学，皆为本体论。从哲学角度而言，玄学经历了从贵无到崇有（形上学）和从反本到逍遥（人生学）的演变历程；从思想资源的角度而言，则可以说汉魏之际名学较盛，正始时期老学较盛，元康时期庄学较盛，东晋时期佛学较盛。这样，汤用彤不仅最早揭示了玄学之为玄学的本质之所在，而且勾画了玄学演变的逻辑历程。

汤用彤还引人入胜地探析了玄学家们赖以建构其哲学体系的方法论——言意之辨。言意之辨源于名理才性之辨，后来，玄学中人普遍推广运用之，以之为一切论理之准则和方法。王弼以老庄解易，在《易略例·明象章》中唱得意忘言。他反对滞于名言，主张得意忘象，体悟言象所蕴含之玄理，把握言象之后的本体。王弼正是依靠这一

方法，将汉易中的象数之学一举而廓清之，由此奠定了使汉代经学转变为魏晋玄学的方法论基础。后此，举凡“忘言忘象”、“寄言出意”、“忘言寻其所况”、“善会其意”、“假言”等等，都袭自王弼之《易略例》或略有变通。它们与各期玄学家之思想有至为深切之关系。大体而言，玄学中人一般都将言意之辨用于（一）解经，开自由阐发己意之新风，（二）证解其形上学体系，（三）会通儒道二家之学，（四）建构人生哲学或立身行世之道。由此可见，言意之辨在魏晋玄学中确实具有普遍性的方法论意义。

此外，汤用彤对王弼在释大衍义时所得出的具有革命意义的太极新解，对玄学中人圣人观念的演变，对谢灵运《辨宗论》的意义等问题均有精研详析，兹不一一细述。

《汉魏两晋南北朝佛教史》和《魏晋玄学论稿》这两部传世之作，可以说珠联璧合，相互发明，既理清了佛教思想自身的演变之迹，亦揭示了中华学术思想自身发展的自主性、连续性，从而解决了中古时期印度佛教和中国文化的关系这一历史文化难题。关于这一点，汤用彤的结论是：“玄学与印度佛教，在理论上没有必然关系”；“反之，佛教倒是先受玄学的洗礼，这种外来思想才能为我国人士所接受”；“不过以后佛学对玄学的根本问题有更深一层的发挥”。^①此说允为的论。因此，当贺麟在 50 多年前评价汤用彤“基于对一般文化的持续性和保存性”，而阐发的关于“中国哲学发展之连续性”的“新颖而深切的看法”时，就曾指出：汤著中“宏通平正的看法，不惟可供研究

中国哲学发展史的新指针，且于积极推行西化的今日，还可以提供民族文化不致沦亡断绝的保证。而在当时偏激的全盘西化声中，有助于促进我们对于民族文化新开展的信心”。^⑩此论着实最精要深刻地揭示了汤用彤学术成果之根本价值与内蕴：取径于中古中外文化交流之经验，为 20 世纪身受西方思潮之激荡的中国知识分子昭示自处之道。

三 同情之默应与心性之体会

在学术方法论方面，汤用彤所作的“熔铸古今，会通中西”的尝试也相当引人入胜。其实质则在于一方面自觉脱除前朝经师之旧染，融西史之法于国学之中，另一方面则弘扬中国学术传统中的优秀方法，并通过赋予它们以现代精神而超胜之。

在完成《汉魏两晋南北朝佛教史》之后，汤用彤在该书的跋语中对其学术方法论作了以下总结：“佛法，亦宗教，亦哲学。宗教情绪，深入人心，往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古智慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，取譬虽近，而见道深弘。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者仅其糟粕而已。”^⑪透过以上论述，一种以负的方式表述出来的方法论思想便灼然可见：治宗教史、思想史者固然应重视史料之搜讨，但由于感情或心理因素在宗教中扮演

着非常重要的角色，故尤需有同情之默应，如此方可得先贤大德之心；超胜乾嘉的考证功夫固然必不可少，但由于一些宗教如佛教乃是一种智慧觉迷求解脱之哲学，还须有心性之体会，经过深契冥赏、体证会通，方可究得古哲思想之精髓及其深意。换言之，研究之目的在于开掘思想文化之真价值及其意义，而方法则主要在于同情之默应与心性之体会。以下将简要分析一下汤用彤提出此种方法论的背景，揭示其理论资源，阐述此种方法论之哲学底蕴，并略述汤用彤的学术成就与其方法论之内在关联。

汤用彤的方法论原则就其学术渊源而言，可谓其来有自。汤用彤“幼承庭训，早览乙部”，于史籍兴趣甚浓。其父雨三公教子，“虽谆谆于立身行己之大端，而启发愚蒙，则常述前言往行以相告诫”^④。汤用彤 1911 年自北京顺天学校考入清华学校后，虽浸淫于洋化教育长达七年之久，但他并未逐新潮之浪而去。对国故的眷念使他“寄心于玄远之学，居恒爱读内典”，更积极参加清华国文特别班的学习。此种训练和早年的庭训使其养成了一种尚友千古，于前圣往哲附随一种温情之敬意的情怀。

也许正是出于以上对传统文化的看法，汤用彤等人（包括陈寅恪、吴宓）于 20 年代初在哈佛求学时很自然地选择了白璧德的新人文主义作为后来学衡派的理论资源（上文已详述）。浏览一下汤用彤在美留学期间所撰写的数十篇论文（作业），还可以发现，他经常征引新康德主义者文德尔班的著作。40 年代，颠连南渡而止于昆明的汤

用彤还曾拟用文德尔班以问题为中心的哲学史框架撰写一部《魏晋玄学史》。凡此皆说明其思想与文德尔班亦有颇多契合之处。文氏认为哲学史既是一门语文—历史的科学，也是一门批判—哲学的科学。前一种性质决定了治哲学史者必须对历史资料作全面的检验、爬梳，后一种性质则要求治哲学史者不能以其个人的理论或哲学信念为批判之标准，而须用一种开明的历史远见静观历史上的思想著作，由于尊敬别人而克制自己，不去责怪哲学界的杰出之士对于后起之秀的才智茫然无知，那种从“当前的思想成就”出发，靠咒骂或鄙视古人思想过活的做法完全是愚蠢无知的骄傲。^②同情的原则在文氏的方法论中同样彰显无遗。此外，汤用彤对赫尔德尔等人的历史哲学及19世纪的文化历史主义也相当熟悉（兹不介绍其具体内容），在美留学期间尝有专文讨论此一问题。

指出汤用彤的方法论思想的背景及其理论资源并不意味着要遮蔽其综合创发性。事实上，综观其宗教史（《汉魏两晋南北朝佛教史》）、哲学史（《魏晋玄学论稿》、《印度哲学史略》）与文化批评等方面的著述，可以发现，汤用彤在其具体、广泛而又非常深入的文化史研究中，不仅创造性地综合了新人文主义和文化历史主义的文化理想、治史原则和方法，也创造性地综合并且表述了中西史观、治史原则和方法。兹简要列述如下：

1. 他吸取新人文主义和新康德主义重视文化及其人文价值、兰克学派之探求人类文化发展的道德动因的思辨

特性，将其与中国传统文化中道德主义整合为一种文化理想与治学原则，此即一方面从各民族之宗教、哲学传统的古典源头中求取指导规约现代社会生活的价值、道德规范体系，另一方面则据道德之优劣、社会环境与个体精神之自由与否求取文化思想的演变发展之动因。他对前者的表述是：“俾古圣先贤之伟大人格思想，终得光辉于世。”^②为达到这一目的，当然应对古圣先贤之伟大人格思想怀着一种同情和敬意。至于后者，则可说例证颇多。他曾以祭司道德之败坏为印度上古神威之坠及哲学玄思兴起的动因，又以僧德之高下为中国佛教盛衰之要因，更以精神之自由为印度哲学、魏晋玄学大兴之前提。

2. 同情原则在理论上被引入史学方法论乃是西方浪漫主义的伴生物，白璧德是反对无区别的同情原则的，汤用彤明显地选择了后者，自觉地以之为文化历史研究的治史原则，并将此表述为对古圣先贤（而非一切在历史上有迹可寻者）的同情的默应和心性的体会。此种原则之目的是力图通过心灵的直觉，设身处地地与古人处于同一环境、氛围，感受其愿望，思索其行动，体会其经历，希冀以此达到与古人的视野融合，从而得其行动、精神之真相，尽可能地建构可靠的历史文化原貌。诚如赫尔德尔所说的那样：“为领悟一个民族的一个愿望或行动的意义，就得和这个民族有同样的感受；为找到适合于描述一个民族的所有愿望和行动的字句，要思索它们丰富的多样性，就必须感受所有这些愿望和行动。否则，人们读到的就只

是字句而已。”^⑧对历史上那些留下过伟岸身影的人物及其思想，也应同样本着这样的原则进行研究。

3. 同情原则的哲学底蕴是耐人寻味的。在汤用彤看来，哲学是研究人生、宇宙、道德的整个意义的，或者说是研究人生和价值的。人生价值的真谛既可以通过哲学家的沉思和撰述得以昭示显明，尤其可以于人类历史文化中得以彰显。^⑨也就是说，他把历史文化文本看做一个开放的意义系统，从不认为对历史文化的兴趣会成为一种令人裹足不前的限制。相反，他认为历史文化为我们提供了通向人生价值和意义的线索。在他看来，历史文化不仅应该而且完全能够彰显由那些杰出的个体在对真理的追求中展示出来的人的尊严和价值。当然，需要指出的是，就同情原则的具体操作而言，它在实质上具有非理性主义的特征，但它所追求的客观真实这一目的是无可厚非的。而且，它与那种以仇恨死人为进道之因、本能地仇视古人、简单地斥责古人愚昧无知的治史原则相比，往往更具可靠性。

4. 设身处地地默应体会古人之思之行，并不意味着彻底丧失学术研究中的批判精神。同情既然是有选择性的，也就当然不是无条件的。综观汤用彤的多种论著，可知他所钦崇者有以下几类：或艰苦卓绝，风骨坚挺，弘法殷勤，乃至不惜牺牲生命；或特立独行，实行潜光，高而不名；或颖悟绝伦，见道深弘，孤明先发，开思想之新纪元。在同情褒扬之外，汤用彤也常有所针砭。凡和同风

气，依傍时代以步趋，即所谓寡德适时，名而不高者；凡陈陈相因，仅得佛理之皮毛，甚或借佛理为谈资以求闻世者；凡乏刚健之人格，身处山林而心向富贵者，均在汤用彤批评之列。其批评的标准既包括学术思想方面，也蕴含了道德人格于其内。

如前文所述，就具体的学术成就与贡献而言，《汉魏两晋南北朝佛教史》和《魏晋玄学论稿》这两部传世之作既勾勒了一幅清晰的中国中古思想发展变迁的壮观而又精细的画面，打通了一道长期令人望而生畏的难关，为解决中古时期外来文化与本土文化的关系问题提供了富有启发性的深刻论述，彰显了古哲先贤的思想和人格，也在史料的爬梳考据方面做出了令人心折其精审严谨的卓越成就。其超胜乾嘉传统考据之处一方面在于史学领域的扩展，另一方面也在于所取材料之更加丰富及史识之更加宏通。即以材料而言，不仅有对旧籍之广搜精求，对纸上遗文之辨证精释，亦有对新近发掘的地下实物的整理和运用，更有对异族故籍的译解和校勘（精通英文、梵文、巴利文、日文等多种外语无疑为他提供了会通中外的便利）。举凡正史、内典、上古逸史、周秦寓言、史地经籍、碑铭、诂文、佛史撰述、敦煌经卷、梵文和巴利文原典、传说、诗文，等等，无不成为其取材立论之对象。所涉及之问题则非常广泛，大到佛法东来之年代、路线，经籍之真伪，宗派之传承变迁，哲学家之学术思想渊源，僧人之生平，小到文本的一字一句之训读，人名地名之辨析，乃至佛骨之

长短，无一不成为其去伪求真、知微见著的考证对象。且其立论也客观平情，对于那些有利和不利的材料证据都搜罗殆尽，给出令人满意的解释，得出令人信服的结论，绝不任立臆说。而这一切又都服务于对民族文化史的建构和对前贤古哲的人格思想之表彰弘扬，不复像乾嘉之学那样拘于名物典章之繁琐考证。

关于汤用彤的学术贡献及其治学方法，近人多有论述。不过，如果我们过分强调其在考据方面的成就，似乎有可能使人误以为其学术地位端赖于此。此处之所以拈出其学术方法论中的重默应体会之一端，目的在于说明：其仅以精于考据而赞汤用彤之学术者，断难得汤用彤学问之全貌，亦难以知汤用彤学术之博大精深。职是之故，笔者略述汤用彤之方法论思想如上，以就正于大方，非敢自诩得其学术之真髓也。

①见《关于文化守成主义的对话》，《原学》第二辑页16，中国广播电视出版社，1995年。

②见《国故新知：中国传统文化的再诠释·序》，作者为季羨林先生，北京大学出版社，1993年。

③吴学昭《吴宓与汤用彤》，见前揭《国故新知》页30。

④以上引语皆出自《理学谠言》，见《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社，1991年。

⑤引自《谈助》，见《理学·佛学·玄学》，页49。

⑥Irving Babbitt, *Literature and the American College*, pp. 6~10.

- ⑦《白璧德中西人文教育说》，载《学衡》，1922年第二期。
- ⑧《白璧德论欧亚两洲文化》，载《学衡》，1925年第38期。
- ⑨⑩以上见《汤用彤学术论文集》，页182~185，中华书局，1983年。
- ⑪在稍后的油印讲义《哲学概论》（已收入《汤用彤全集》，即将出版）中，汤用彤明确地阐述过融贯说，并认为此说有理。
- ⑫见《汤用彤学术论文集》，页214。
- ⑬见《理学·佛学·玄学》，页315。
- ⑭以上参见《汤用彤学术论文集》页186~190。
- ⑮见《哲学概论》。
- ⑯⑰见贺著《五十年来的中国哲学》，页23，辽宁教育出版社，1989年。
- ⑱《汤用彤学术论文集》，页304。
- ⑲⑳㉑见《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，中华书局，1988年。
- ㉒见文德尔班《哲学史教程》上卷，绪论，商务印书馆，1989年。
- ㉓见卡西勒《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年，页225。
- ㉔有关论述见汤用彤的未刊稿《哲学概论》。

人文价值守望者的 困境与精进

——评陈来教授的《人文主义的视界》

五五行将步入耄耋之年，但五四的精神仍然鲜活。单是五四前后新文化运动中的激进派构塑的西方形象就一直都是国人思考文化问题的主导性参照系和精神资源：经过文艺复兴和启蒙运动的洗礼，西方已完全与宗教传统断绝，科学与民主等现代性理念已在西人的价值世界中定于一尊，成为其追求的绝对价值目标，西方之强大亦端赖于此；中国欲图富强，欲享用现代化果实，亦惟有与传统断绝，定科学与民主为终极性之价值目标。否认这些形成于新文化运动的理念对现代中国的积极意义，于理于史均会丧失正当性基础；但全面冷静地反思其得失也许并不意味着我们会背叛这份遗产，反倒有可能使之得到增益。

我们不妨先看看上面那幅中国人“西方主义”式的西

方画像是否会被西人普遍接受。这里，不妨以美国为例来加以说明。一般认为，美国是一个最能体现启蒙理念的自由的立宪政体。但是，美国学者贝拉却认为：美国政体从来就不是纯粹自由主义的，其政治制度中存在着自由主义和共和主义的纷争与妥协。这一点在公民宗教问题上表现得尤为突出。他指出：从自由主义政治思想的观点来看，并不需要、或许也不应该有公民宗教。国家是一台没有目标或价值的纯粹中性的法律机器，它的惟一功能就是保护个人的权利，也就是保护自由。而从共和主义的观点来说，公民宗教是必不可少的。一个共和国作为由踊跃参与的公民组成的积极的政治共同体，必须有一个目标和一套价值理念。在共和传统中，自由是一种肯定政治平等与民众政府之价值与尊严的积极的价值观念。一个共和国必须努力在积极的意义上合乎道德，并且诱导出其公民的道德承诺。由于这一原因，它不可避免地要迈向一种生存的终极秩序的象征化，在这种象征化中，共和的价值观和德行才有意义。此种象征化也许不过就是崇拜共和国本身，以之为最高的善；若以美国为例，它也许就是崇拜一种支撑着共和国力图去体现的价值标准的更高级的实在。在贝拉看来，培育维持美利坚共和国于不坠的所谓共和德性的土壤当在体制外去寻找，这就是教会与学校。贝拉甚至将此种传统一直追溯到美国的开国元勋们的共和理念那里^①。

贝拉所意欲守护和阐扬的乃是基督教价值传统在西方现代境遇中的意义（这种价值传统基本上被排除在五四前

后中国版的启蒙话语之外)，在美国这样一个文化价值系统呈现为多元互动局面的移民国家，贝拉之说自然会有人表示异议，认为贝拉断言在美国存在所谓公民宗教，实际上是无中生有。在美国尚且如此，在我们这样一个各方面均苦于发展不足的国度里，人文价值的守望者也许会陷入更深的困境，而陈来教授的近著《人文主义的视界》（广西教育出版社，1997年11月）则可以说是人文价值的守望者在困境中勇猛精进的结晶。

陈来教授在儒家思想这个领域里辛勤耕耘，著述颇丰。《朱熹哲学研究》、《有无之境——王阳明的哲学精神》、《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》等一批高水准的研究专著使他名重士林，赢得了世界性的声誉。《人文主义的世界》一书集中代表了他在多年来对儒家思想深契冥赏的基础上，透过儒家思想在近现代中国思想史上的沉浮升降，对儒学价值传统在现代境遇中的意义所作的深入思考。在发端于新文化运动的激进主义文化观已成为新传统，且长期把持着话语权的文化氛围中，试图守护儒学的价值传统，并为之辩护，是极容易被贴上文化保守主义的标签，并由此而陷入困境的。对此，他有着基于感同身受的清醒意识。在市场经济正在成长且已不可逆转的现代境遇中，作为人文价值的守望者或文化保守主义者（陈来教授的定义是文化上的反反传统主义和反泛功利主义，不过他并不乐于无条件地接受这个标签），一方面，他必须进行政治上的自辩，使那些持泛意识形态化思维定势的人

们明了，反反传统的文化立场并不是墨守现行社会政治现状的“社会政治的保守主义”，并不排斥对社会的改革意识与对传统的批判。另一方面，他还必须针对那些持传统与现代二分对立之观点的人们，为自己对现代性的立场进行自辩，使其明了：文化保守主义者实际上都是在追求和肯定现代化、甚至积极参与探求现代化的动力系统的态度下，坚持改善精神生活，以抑制个人主义和功利主义的泛滥，或只是在现代化的动力系统启动后，寻求一个有效而健康的掣制或调节系统，使社会不至处于完全失范无序的混乱状态之中。

将人文价值的守护者置于常常需要自辩的境地的，乃是新文化运动中形成的全盘反传统思潮在学理上的两大缺失：一是在功能坐标中判断人文价值，认为一切与政治经济无直接功效的人文文化都没有价值。二是不能正确了解近代文化中价值理性的意义。这种对文化激进主义的得失之检视，毋宁说是文化保守主义者在自辩之余，在理论上所作的主动出击。

但是，出击不是目的，根本的目的乃是为了有所建树。陈来教授对儒学价值传统的守护和阐扬，首先表现在他对其作了合理的定位。他不是就儒家自身思考儒家进一步发展的途径和方式，而是把它置于多元互动的整个中国文化现代建构中综合地设计它的发展。在他看来，一种新型的价值理性系统的建构，端赖于“配置合理的文化元素和获得一个良性的结构，使多元文化系统的合成指向较为

理想的方向”。在这项工程中，儒学作为摆脱了意识形态（政治化）角色的人文学派和价值理性的形态将会占有一席之地，决不会失去其存在的理由。从一种曾经占有话语权的主流意识形态，经过解政治化而甘愿退居为多元结构中的一个学派和价值形态，这是儒学价值传统的守护者在理论上的退却或噤嘴吗？毋宁说，这是一种富有现代精神的文化建构尝试，而且有其坚实的经验基础。对这样一个开放的多元文化结构，儒学可以贡献哪些具体的价值和精神质素呢？陈来教授指出：“就儒学的既定传统而言，其基本点不但通过个体表现为强烈的道德主义、积极的社会关切、稳健的中庸精神、严肃的自我修养，而且表现为人道主义、理性态度、传统忧患的整体性格，儒学哲学强调阴阳互补和谐与永久变易的自然主义以及天人合一的宇宙观念，它的实践精神体现为士君子人格的挺立与培养。”他深信，儒学价值传统中的这些精神质素将会作为一种深厚的精神气质对各种社会文化领域有所影响，并扮演积极建立和维护价值理性的功能角色。

像所有的人文主义者一样，陈来教授深信人文价值的连续性、超越时空的普遍性和稳定性。虽然他一再强调要把具有这些特性的人文价值（价值理性）与工具理性剥离开来，反对在经济功能的坐标中评判价值理性，反对类似于“唐诗宋词对经济现代化有何作用”这样可笑的设问方式，但这并不妨碍他积极回应著名的韦伯命题对儒学价值传统提出的挑战。在这方面，陈来教授以其精细的分析眼

光和敏锐的问题意识，屡陈精论。首先，他指出：韦伯关注的根本问题乃是儒家伦理能不能产生资本主义，而不是80年代以来，人们普遍关注的儒家伦理能不能在后发外生的现代化国家里适应、同化资本主义的问题。如果说对“产生”的问题可以答之以“否”，那么，对“适应、同化”的问题则应该答之以“是”，工业东亚的经验是这一回答的坚实的现实基础。其次，陈来教授指出，韦伯对儒家伦理的分析有一根本的缺失，当韦伯探寻资本主义在欧洲产生的心态原因时，他的着眼点不是专从教义（大传统）上研究新教与资本主义的相关性，而是从清教徒在日常生活中表现出来的伦理信念和态度（小传统）来加以考察的。而在考察中国宗教时，韦伯却背离了自己的方法论原则。即只是根据传教士们提供的材料，在精英儒学或教义（大传统）的层次上判断和批评儒学的社会功能。有鉴于此，陈来教授把关注的焦点转向世俗儒家伦理。而他的研究方法亦颇为独特，即通过中下层儒者所实施的蒙学教育来考察儒学价值传统渗透、伸展到民间，在社会中实际发生影响的路径，并精研详析民间大众所接受的价值在结构上的特性。在此基础上，他得出了以下结论：“儒家伦理透过普及读物而对人的日常生活所发生的作用，至少在理论上，与韦伯论述的新教伦理的作用，可以有相通之处。”具体而言，“在经济行为上，中国文化训练的人具有自我约束和勤俭执业的品质，在模拟现代化的过程中可以发挥积极的作用，而功利动机的合法化则为中国人提供了

心态的支持。”对韦伯命题的这种回应，至少在理论上有其精深独到之处。当然，这是一种在功能坐标中所作的回应。因此，陈来教授重申道：“儒家伦理，作为一种人文价值，即使它并不促进也不阻碍现代化的经济发展，与现代化不相干，也并不表示儒家伦理没有价值，因为判定人文文化的价值的尺度并不是某种政治经济功能。”他坚持的仍是纯学理的标准。

如果说社会理论存在着社会理解理论和社会批判理论的分野，文化理论似乎亦可作如是观。在我们这样一种长期以来只存在着文化批判理论与实践的一维一元的文化氛围中，文化理解理论与实践的长足发展，将有助于形成一种良性互动的多元文化结构。而文化理解理论要想向纵深推展，也需要一种“心态”的支持，这就是对古代文化典籍持一种同情的了解，乃至欣赏和阐扬的态度，而不是以仇恨死人为进道之因。此种研究的态度也正是人文主义最原初的意义之一。因此，陈著以《人文主义的视界》为题，盖亦有深意在焉。也许，陈来教授更乐于接受人文主义者这一“标签”吧。

①见贝拉《宗教与美利坚共和国的正当性》，译文载《道风汉语神学学刊》，1997年秋季号。

角色的定位与意义的探寻

——《东西交汇看澳门》述评

按照流行的说法，明朝中叶之后新的生产力因素的出现，商品经济的发展及市民阶层的兴起，使中国按照自身发展的旋律步入近代资本主义社会成为可能。这个假设性结论的前提是：如果没有异族的入侵，如果没有随着拓殖浪潮而来的帝国主义的蛮性扩张与掠夺的话。根据柯文在《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书中的划分，上述对中国近代史的分析采用的是帝国主义模式，实际上也是一种奇特的西方中心主义，因为此种模式一如“反应——刺激”、“传统——近代”等研究模式一样，总是从西方那里寻求中国近代史一切问题与解决这些问题的方式（包括革命）的总根源。在柯文看来，惟一切合的方法应当是从中国内部、以中国为中心来研究中国近代史。

然而，理论总是灰色的，生活之树常青，各种研究模式总难以涵括社会历史生活的丰富性。如果从儒学或其他传统的中国思想体系的认知结构与价值取向出发，也许在更长一段时间内，像近代化或现代化、工业化、理性化这类术语仍然还会是我们的异己之物，甚或被我们本能地拒斥。只是在中西两艘曾长期平行行驶的文明航船相遇之后，这些术语的内涵及其所代表的理想才为我们所知，并成为我们所追求的目标，有的甚至被写进共和国总理的政府工作报告。也只是在相遇之后，西方人才知道世界上还存在着一种难以被纳入其认知结构给予界定的异质的中国文化与社会结构，并在其后产生各异的态度：或赞美中国文化的人文精神与社会生活的安宁，或意欲将西方式的变化发展或“进步”强加于被认为是“长期停滞不前”的她。由此而产生形形色色难解难分的交流与冲突，使我们更深切地体知到什么是集体性的被宰割，什么是机遇，什么是光荣，什么是屈辱，什么是落后，什么是奋进，饱尝了民族沉浮的酸甜苦辣。但是，不论是身处困窘之中，还是在富强已见端倪而工业化的弊端亦给我们带来烦恼的现代性处境中，理智之士都不会因过往的艰辛而对沟通中西两艘文明航船的人、事、地采取非理性的态度。

澳门就是这样一个地方。从民族感情或民族大义出发，我们不能不为她的悄然离去而悲愤伤神，更不能不为她的即将归来而亢奋激动。而在情感宣泄之余，我们又不能不理智地面对她的历史与未来。吴志良先生的新作《东

《西交汇看澳门》可以说为我们提供了一个极好的范例。该书虽为学术随笔式的文集，但读后却决不会没有厚重感。吴先生曾是北京外国语学院的高才生，他熟悉我们的学术语境，与我们有共同的民族情感体验，在葡萄牙的留学经历和多年来在澳门知识界的工作经历使他对中葡关系史和澳门的历史掌故都了如指掌，澳门居民的身份使他对澳门前途的关切较之大陆学人又多了一些切身性，以《论澳门政治发展》为题的博士论文更表现了其在理论与史实方面的学术素养之深厚。《东西交汇看澳门》作为其博士论文的副产品，正是这些素质高度综合所得的精神创获。

如果笔者理解得不错的话，吴先生新作通篇之宗旨也许在于先为澳门在历史和现实生活中的角色作一准确的界定，然后在反思的基础上探寻澳门在未来中国乃至世界的政治、经济、文化生活中更积极的功能和意义。关于前者，吴先生并不满足于流行的一般说法，即认为澳门曾是中西文化交流的桥梁和窗口，而是通过对大量历史文献的分析，颇为具体入微地向我们展示了澳门在中西交通史上地位的升降及其由繁盛转向衰落的历程。就我们的一般理解而言，总以为澳门和香港无甚差别，皆为主权被侵占之殖民地。殊不知，这种肤浅的了解正是一些西方史学家曾力图予以证明的结论。实际上，澳门并非在武力压迫下主权被让渡之殖民地。最初，只是由于16世纪的广东地方官因接受葡萄牙商人的贿赂而允其在澳门展开对大陆的经济贸易。此后，虽然葡萄牙人上至国王，下至一般商人，

都曾以各种手段试图明确澳门的“法律地位”，但他们的能力与他们的野心统一不起来，故皆未得到令其满意的结果。即使到了19世纪后半叶，清廷在英国人的诱迫下与葡萄牙签定了《中葡和好通商条约》，承认葡萄牙“永驻管理澳门的权利”，亦仍未放弃对澳门的主权。这一点，就连那些能“站在超民族地位”的西方史学家如龙思泰也不得不承认。吴先生认为，在葡萄牙人无主权而驻留管理澳门的三百多年中（19世纪以前），他们似乎自觉不自觉地将澳门的角色定位于经济贸易与宗教传播的功能之上，澳门也正是因此而在中西文化之间发挥了桥梁与窗口的作用，并曾一度因此种地位的独特性而繁盛一时。我们知道，第一代耶稣会传教士罗明坚、利玛窦等人就是先在澳门接受中国文化的培训后而进入内陆的，他们的到来使得中西文化之间第一次实质性的和平平等的对话与会通成为可能。这些传教士把耶稣基督的教义带到中国，更把几何、西方的热兵器等科学技术传授给徐光启等新进的中国知识分子，由此而影响了明末清初的学风。他们还与在澳门生活过的葡萄牙人一起为欧洲人塑造了形形色色的“中国观”，把中国文化介绍给欧洲知识界。仅就这一点而言，澳门在中西文化交流史上确有其不可否认的重要地位。只是在英国人以武力在香港开埠之后，澳门的地位才被香港取代，从而走向衰落。应该说，吴先生对澳门在历史上的角色的定位是相当公允精当的，他对澳门主权问题的来龙去脉的梳理与所下之论断也是理智而又不可移易的。

鉴往在知来，吴先生更关注的是澳门在未来的角色意义。关于这一点，吴先生虽然较少直接探讨，着墨亦不多，但《东西交汇看澳门》一书的底蕴却正在乎此。他采用的方法仍是先向历史经验追溯，然后从中引发出理性的结论。吴先生主张，除了要重视澳门在中葡和中西关系史上的地位之外，还应注重从澳门内部来研究澳门。在文化学的意义上，澳门似乎代表着中西文化和平共处的一种独特的类型。如果仅从澳门佳肴等浅层次文化的中西融会来看，我们也许会贸然断定澳门的中西文化融合无间，实则不然。四百多年来，澳门实际上是一个双轨社会，华洋两个社会共处分治。但是，社会文化的双轨，道德和价值标准的双重性虽造就了一个潜在的文化冲突世界，却从未导致致命的冲突，吴先生认为其根本的原因在于双轨保持长期的均衡平行。正是在这一点上，澳门向我们昭示这样的信息，即亨廷顿所说的全面性的文化冲突也许是可以避免的。虽然在澳门中西文化会而不融并非文化交流的理想形态，但能达到均衡平行的状态也是有其示范性意义的。吴先生同时还承认，在澳门也有达到“血肉交融”程度的文化融合（如欧亚混血儿随处可见），但他更关注的还是观念形态的文化间的关系。针对澳门双轨单行的现状，吴先生提出了这样的问题：“如果双轨交叉或合一，澳门两种主流文化产生实质交融或冲撞，又会产生怎样的局面？”吴先生虽然没有给出明确的答案，但他无疑希望澳门能在这方面为我们提供一个范例。如此，则或可使澳门在文化

学方面的意义凸显出来。这里似乎还存在着另一个更有意义的问题，即：如果真像香港学者邓正来先生在本书的序言中所说的那样，澳门在本世纪 70 年代以前一直都未步入现代社会，那么，此前澳门社会文化的双轨关系就决不是传统与现代之间的关系。因此，是把中西文化之间的差异界定为地域差异，还是界定为时代差异，就不是一个能简单回答的问题了。

当然，澳门在未来的角色意义并不限于文化，她的意义和作用是否能显得更为重要，关键还在于她能否消除与香港之间此消彼长的关系，迈向经济文化的共同繁荣。这大概是我们和吴先生可以达到的一个根本的共识，为此，发展战略的确立以及吴先生所倡导的可以为发展战略提供资讯的澳门学的勃兴就成了当务之急。吴先生和他的同仁真可谓重任在身，而大陆学人似乎亦不该袖手旁观。

为中国而争吵的“洋人”

一生不知何谓吵架的谦谦君子并不多见，事后能对吵架本身加以思考的人更是凤毛麟角。有位名叫许理和（Zurch）的欧洲汉学家，虽然也许并不精于吵架，却善于反思吵架。他说：当你与你的邻居吵架时，你的语言和行为都会彰显你在平时不会表现出来的性格。不过，要略加说明的是，这位莱顿大学的教授并不像一部“文革”影片中讲解“马尾巴的功能”的那位教授一样，要“无聊地”大讲特讲“吵架的功能”，他是想以此设喻，说明中国文化在面对某种外来文化的冲击时，会更为明显地表现出其自身的特质。

如此看来，要界定你自己究竟是什么货色，最好找人大吵一架。而要认识中国，最好先研究中国如何与外国发生争执、冲突。于是，乾隆爷与英使马嘎尔尼之间那次著名的争执便时不时地成为热门话题。这事发生在1793年8

月 23 日至 28 日，英使马嘎尔尼希望觐见中国皇帝，以便获准在北京设立永久性的大使馆，并与中国发展“自由贸易”。这件足以让今日中国人乐颠的美事，却毫无结果。因为据说乾隆爷和（或）他的朝臣更看重的是礼仪，坚持英使在觐见时要行三跪九叩的大礼。而那位“傲慢无礼”的英使则提出，如果有一位地位与他相当的中国官员向英王的画像叩头，他便可以在乾隆爷面前叩下他那高贵的头颅。争来吵去，最后是不欢而散，双方都没有达到自己的目的。事情就这么简单，双方吵了一架。可又不那么简单，因为不到五十年，英人便以大炮的轰鸣取代了三跪九叩，着实让乾隆爷的后人吃尽了苦头。据英国人的一贯说法，那仍然是为了“自由贸易”。

未曾想到，乾隆爷与英使之间的争吵在两百多年后的今天，居然又引起几位美国汉学家之间的争吵。他们可没有白头宫女话玄宗的闲情逸致，倒是有那么一点路见不平一声吼的侠肝义胆。他们争吵的话题是：怎样解释这次争吵才是合适的、正确的？

满口“一派胡言，望文生义”的叫骂者或发难者是加州大学圣迭哥分校历史系教授周锡瑞（Joseph W. Esherick，著有《义和团运动的起源》），挨骂者是《怀柔远人：清代的宾礼与 1793 年马嘎尔尼使团》的作者何伟亚（James Hevia），以“充满恶意、小题大作”为口头禅的反击者是促成何著获得 1997 年美国亚洲学会列文森最佳著作奖的艾尔曼（Benjamin Elman，他是评奖委员会的主要

成员之一，代表作有《从理学到朴学》）和他的同事胡志德教授，为他们提供阵地的是《二十一世纪》（1997年12月号）。

比较而言，北美汉学家对文献考证、文本原意往往不如欧洲汉学家那样有乾嘉之风。最为明显的例子是，他们中一些人不喜逐字逐句地引用、解释中文文献，在非征引不可的时候，往往代之以大概其义的所谓概述，这样的概述又往往过于自由和离谱。对于自己的文言文工夫比较自信的周锡瑞就是从抓“硬伤”而开始他对何著的发难的，他在何著附录的词汇表中找到了“黄帝”（当为皇帝）、“一视同人”（当为一视同仁）等可笑的错误，又在正文中发现了一些他认为错误的译法，乃至断句错误。对此，艾尔曼只有招架之功，以错误的百分比小为何著辩护，或指责周锡瑞断章取义、误解何著对文献的全面译解。有趣的是，指责何著有断句错误的周锡瑞，在征引《大清通礼》中的同一段文字时，却犯了至少一个断句错误（见上引《二十一世纪》，页112），对此，艾尔曼似乎熟视无睹。

当然，看到这么多汉学家研究中国的历史文化，国人也许不会因其语言方面的缺失而讥笑之——谁能保证我们研究西方文化时不会闹出类似的笑话呢？对于这几位汉学家之间的争辩，我们尤其不可存坐山观虎斗的看客心理。重要的是，我们从他们的争辩中可以得到什么样的启示。

美国汉学界的特点是注重解释，汉学家们常为解释的高明而展开激烈的角逐。因此，解释的立场、阐释的模式

代谢极快，从“冲击—反应”模式、“传统—近代”模式，到“帝国主义”模式，再到“中国中心观”，你方唱罢我登场，各领风骚三五年。近来，赛依德的《东方主义》又为一些汉学家提供了新的阐释立场和模式。周锡瑞自称为美国传统的汉学家，他对“作为后现代主义的批评性感受力的产物”的何著大为光火。何伟亚的雄心是要“颠覆史料与解释之间的那种被认为是理所当然的关系”，周锡瑞认为，这实际上是要史学家放弃承担保证解释与史料相符的义务。按照史家的良知，对马嘎尔尼使团事件正确的解释应当是：坚持朝贡制度因而僵化地执著于礼仪的清廷非理性地、而且注定要最终失败地对抗由英使所代表的主权平等的近代国际关系准则和自由贸易原则，而后者都是理性（启蒙）精神的产物。更有甚者，周锡瑞似乎熟知帽子的威力，他把“政治挂帅”戴在何伟亚的头上。因为何氏认为，所有学术研究都是政治性的，在两种解释之间作出判断的主要标准是看它在与权力结构的关联中是否找到了自己恰当的位置。为了保持政治上的正确，何氏倾向于认为，上述被周锡瑞看做是正确的解释实际上是把西方的理论用于非西方的材料，并且暗示着满清政府既要为自己的崩溃负责，也要为西方的炮舰外交负责。因此，它是用来为帝国主义服务的。在周氏看来，这一切完全是何伟亚为贯彻政治挂帅而作出的没有建设性的破坏。

在艾尔曼为何著所作的辩解中，有一点是揭穿周锡瑞的“家底”。他指出，上述那个流行的解释乃是费正清等

人的创构，而周氏本人正是因为在其早年批评类似的学术观点而赢得学术声誉的，如今他却令人吃惊地成为这一观点的捍卫者。艾尔曼由此暗示了他对周氏学术“操守”的怀疑。针对周锡瑞对何伟亚的“颠覆”雄心的指责，艾尔曼认为周氏要么没有政治挂帅以外的崇高信仰，要么是误解了何氏的原意。他断言，何氏的真义是要警惕隐含在史料以及对史料的解释中的权力运作。针对有破无立的指责，艾氏辩解道：何氏批判修正了上述那个简单化的宏大叙述，这固然具有破坏性，但他同时又展示了一幅远为复杂的画面。例如，何氏认为，18世纪下半叶的中英两大帝国是两种并行的扩张性帝国意识的产物，双方均对自己充满自信，对对方有一种优越感。事实上，正是英国使团对清帝国的优越感，加之马嘎尔尼对中国的自然主义的观察，最终导致他们无法理解清廷的外交立场，并使谈判破裂。艾氏认为，这一解释毫无赞同清廷正确的意味，而是还历史以本来面目。它远比那种保守/先进、传统/现代的简单二分法更有说服力。最后，对周氏深恶痛绝的后现代主义（周文的标题是：《后现代式研究：望文生义，方为妥善》），艾尔曼也作了辩解。他嗫嚅道：后殖民主义至少应像其对手一样得到同样公正的对待。

对于这几位美国汉学家之间的争辩，中国学者有无充当裁判官的义务？周锡瑞为之辩护的解释是否旨在为现代性、启蒙乃至帝国主义高唱赞歌？何伟亚及艾尔曼等人是在寻求中国历史的自律，还是在以后现代主义消解国人急

需的现代精神、迎合流俗的民族文化认同感？在存疑之余，值得指出的是，在包括中国在内的第三世界成为西方学者学术投资风险小、收益大的市场的同时，很多汉学家学术上的真诚却不可一笔抹杀。美国的汉学著作最吸引人的地方，也许正在于其花样翻新的方法和模式能提供一些不俗的卓识和洞见。而其最让人感到茫然的地方，则是这些不同乃至针锋相对的解释往往会使人油然而兴历史研究无真理的幻灭感。也许，我们须从绝对真理的迷梦中惊醒过来，方能直面这样的学术现实。此外，这场争辩中饶有兴味的是，挨骂者并未出场，倒是评奖委员会的成员出来迎战。什么时候，喜好为人写序、连声称好的中国学者也能为那些著作的漏洞和错误负责呢？什么时候，中国学术界也能出现这样严肃、尖锐而且精彩的争辩呢？末了，也许该建议争论双方在鸣金收兵之后，更清楚地界定自己在这场争论中表现出来的学术性格，如此方不枉吵一“架”。

版权归作者所有

天主教在线
www.cccn.org