

Chine et
Christianisme

中国与基督教

中西文化的首次撞击

增补本

[法] 谢和耐 著
耿昇 译

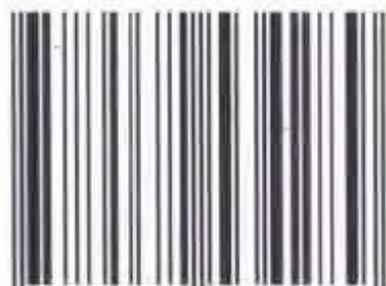
上海古籍出版社



本书为西方汉学界研究基督教文化与中国文化之交流的代表作。以翔实的史料、缜密的分析，对基督教在明清鼎革之际传入中国后产生的撞击与回应进行了深入的研究，并由此展示出中国与西方基督教世界在政治、历史、社会、思想、文化，尤其是在世界观和伦理方面的殊同。

K·477 定价：45.00 元

ISBN 7-5325-3428-6



9 787532 534289 >



Chine et
Christianisme

中国与基督教

中西文化的首次撞击

增补本

[法] 谢和耐 著
耿昇 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国与基督教:中西文化的首次撞击/(法)谢和耐著;耿昇译. —上海:
上海古籍出版社, 2003. 8

(域外汉学名著译丛)

ISBN 7—5325—3428—6

I. 中... II. ①谢... ②耿... III. ①基督教史—中国—16~18世纪
②比较文化—中国、西方国家—16~18世纪 IV. B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 022826 号

域外汉学名著译丛

中国与基督教(增补本)

——中西文化的首次撞击

[法]谢和耐 著

耿 昇 译

上海古籍出版社出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:guji@guji.com.cn

新华书店上海发行所发行经销 上海古籍印刷厂印刷

开本 787×1092 1/18 印张 25 $\frac{4}{18}$ 插页 5 字数 366,000

2003 年 8 月第 1 版 2003 年 8 月第 1 次印刷

印数:1—3,100

ISBN 7—5325—3428—6

K·477 定价:45.00 元

如有质量问题,请与承印厂联系, T:64063949

法国汉学界对于中西文化 首次撞击的研究

(代重版序)

明末清初入华耶稣会士与中西文化首次撞击的研究领域,始终是法国汉学界的重镇之一,专家辈出,成果丰硕,在欧美国家中始终居领先地位。本文拟就法国在该领域中的研究成果略作介绍,仅限于16—18世纪入华耶稣会士,对于清代中后期以及其他修会的传教士,尤其是新教传教士的在华活动,已不属于“首次撞击”范畴,本文概不涉及;对于中西文化首次撞击之外的活动,亦暂不论及。

笔者始终认为,在该领域的研究态度上,必须作出几种区别。首先要把鸦片战争之前入华的耶稣会士与鸦片战争之后,特别是在中外不平等条约签订之后的新教传教士区别开来。前者完全受中国政府控制,他们于在华传教方面是失败的,于文化传播方面却成绩斐然;即使在文化传播中,他们在向中国传播西方文化方面,也远不及他们在向欧洲介绍中国文化方面的成绩显赫。后者却依赖不平等条约和西方的坚船利炮,在半封建和半殖民地的中国为所欲为,不少人成了帝国主义和殖民主义的军事、经济与文化侵略的工具或马前卒。其次,动机和效果并非始终都是统一的。教廷和西方列强向中国派遣传教士,其目的,就是要传播福音和归化中国,希望用西方文化来改造中国文化。但早期传教士们入华后的所作所为,却与此宗旨不大相符,这也正是持续了两个多世纪的中国礼仪之争和耶稣会被强行解散的主要原因。再次,要对具体人员作出区别。后期有些传教士确实作恶多端,干涉中国内政,鱼肉乡民,从而激起民

愤,甚至被情绪激昂的民众打伤或打死,由此爆发了一系列“教案”。但也有一些传教士,甚至还可能是其中的多数人,对中国文化和中国人民怀有友好的感情,曾做过一些好事和善事,在中西文化的首次撞击中作出过贡献,甚至是很大的和他人无法取代的贡献。

法国学者们在对中西文化首次撞击的研究中,基本上还算是客观公正,对中国人民和中国文化甚为熟悉并充满友好感情,能够直面这股中西文化首次撞击与交流的浪潮。

法国学术界在本研究领域的代表人物,正是本书的作者,原任法兰西学院教授和现任名誉教授、法国金石和美文学科学院院士谢和耐(Jacques Gernet, 1921—)先生,他也是国际汉学界从事明清间入华耶稣会士与中西文化的撞击、交流和比较研究的一大权威。1982年,恰逢利玛窦入华400周年(1582—1982年)之际,谢和耐教授推出了享誉海内外的著作《中国与基督教》,此书先后被译成10余种文字(英、德、意、西、葡、瑞典、波兰、日、韩、荷等),也有笔者本人的中译本。谢和耐教授详尽地分析了明清鼎革之际中国与西方基督教世界在政治、历史、文化、社会、思想意识、世界观和伦理诸方面的殊同,进而得出结论:中国可以与西方基督教世界交流与接触;某些中国人,甚至是某些中国文人士大夫和精英分子,也可以受归化成为基督徒;基督—天主教可以作为中西文化撞击交流的一条主要渠道,中西双方可以在真正了解或误解的基础上,达成某种程度的表面共识。但是,中国永远不可能被“彻底基督教化”,也就是说儒家文化占统治地位的中国,绝对不可能像西方或其他某些国家一样,成为一个基督—天主教国家。中国始终在强烈地坚持自己那悠久的传统文化与伦理道德,儒家文化虽有开放性和兼容性,但其“同化性”却表现得更为强烈。先后传入中国的各种文化(佛教、伊斯兰教和犹太教),最终都被严重同化、“本土化”或“儒教化”了。耶稣会士们采纳了利玛窦等首倡并亲自试验实施的那种对待中国传统文化的“适应政策”。因此,基督教文化在中国不可避免地会“本土化”。于明清之际的中西首次文

化撞击中,西方所关心的是向中国传播基督宗教及其文化,而中国最感兴趣的却是西方相对先进的科学技术,这种文化交流实为一种“直面撞击”,双方各怀心计,各有打算。由于谢和耐先生此书出版之时,正值西方学术界纪念利玛窦入华400周年的高潮中,所以震动格外强烈。从总体上来讲,它在西方学术界的汉学家中赢得了很高的支持率、很大的荣誉和普遍的好评,特别是荷兰的许理和(Erik Zürcher)、丹麦的伦伯格(K. Lundbaek)、德国的柯兰妮(Glaudia von Collani)、澳大利亚的保尔·鲁尔(Paul Rule)和法国的鄂法兰(François Aubin)等,他们基本上都倾向于赞成和肯定谢和耐先生的观点。但在西方神学界的汉学家中,却也招致了不少激烈批评。由神学界汉学家们主办的尚蒂伊国际汉学讨论会,最初两届曾邀请谢和耐教授去主持大会,自此书出版后,甚至不肯邀请他与会了。反对最激烈者有美国旧金山大学的马爱德(Edward L. Malatesta)和普林斯顿大学的魏若望(John W. Wittek)、法国利氏学社的甘易逢(Yves Raquin)和顾从义(Claude Larre)等人。这些神父们出于其“天下归主”的坚定信念,当然会对谢和耐教授的观点提出异议和非难。为了捍卫自己的立场,谢和耐教授分别于1988年在《天主教与亚洲社会》的文集中发表了《17世纪基督教在中国的本土化问题》,于1993年在《欧洲在中国》的文集中发表了《中欧交流中的时空、科学和宗教》,于1998年在《中国研究》中发表了《再论中欧早期的文化交流》等雄辩的论文。他于这些力作中有力地捍卫并发挥了自己在《中国与基督教》一书中提出的许多论点。他再次强调,中国爱国的官吏和士大夫们都注意严肃伦理和正统精神,关心为国效力和为民造福。入华耶稣会上人们从事对行政管理、韬略、兵器、治水、农业或手工业生产的机器之研究和介绍,同时也主张严肃的伦理、注重实用科学技术、主张恢复正统。因此,在中国文化精英与传教士之间,便于很大程度上是相互误解的基础上,达成了表面的共识。基督教也通过“适应政策”而在中国找到了立足点和支撑点。但中西世界观或时空观相差甚殊:西方继将希腊哲学与基督教传统结合起来



之后，使感性与理性之间出现了原则性差异；对于创世和支配世界的上帝之信仰，是无上而不变的原則。基督教西方利用了斯多葛学说和新柏拉图主义所提供的内容，在有关父子圣体共存论、基督的人性和神性、亚里士多德主义和繁琐哲学的讨论中，在由文艺复兴和新教改革于天主教徒中引起的反响中，痛苦而缓慢地摆脱了黑暗的中世纪而进入近代。而中国的时空观是自《易经》和印度佛教继承而来的，它在中国产生了一种不稳定性，即无限宇宙的永久变化之思想。中国对于只有感性知识的一切都明显地不信任，不了解宗教权与世俗权之间的基本区别。所以，明末清初中西文化交流时的混乱和冲突是不可避免的。从文化角度来讲，西方列强企图让中国放弃和毁灭其遗产而全盘西化，这是完全行不通的。

谢和耐教授在1972年初版并分别于1988年和1990年再版的《中国社会史》(有笔者中译本)一书中，也设立专门章节论述了明清间入华耶稣会士与中西文化交流问题。他指出，耶稣会士们在天文学、算学和地图学等领域的贡献是不容置疑的，而且耶稣会士们是中国算学于17—18世纪复兴的主要促进人，他们在诸如农业和手工业等实学领域中也产生过影响。但西方在17世纪时，各方面都并不比中国占据优势，中西在这个时代有许多相互学习的机遇和内容。例如，当时中国的传统天文学要比利玛窦传人的天文学更为“近代”一些，利氏不了解欧洲天文学的最新成果，依然始终都忠于托勒密的天文学体系，而托氏理论又与中国人的思想和习惯互相矛盾。

谢和耐教授于1979年在《第欧根尼》(Diogène)杂志第105期中，发表了《17世纪基督徒与中国人世界观之比较》一文。文中指出，在入华耶稣会士传人中国的科学问题上，要避免两种错误倾向：第一种错误倾向是把入华耶稣会士们传人中国的科学，看得比它的实际情况要先进得多。第二种错误倾向是认为中国一切都要向西方学习，把传教士们的布教活动在中国所引起的批评与沉默，都归咎于中国人的愚昧、仇外和狭隘地坚持民族传统等因素。欧洲有一种根深蒂固的偏见，即认为起源于

西方的定律和原理都是最高明的。欧洲科学从16世纪末起传入中国,这主要不应归功于传教士们的积极性,而主要取决于中国人自己的需要,中国人主动地对西学表现出了好奇与兴趣。因为传教士们并不是为了讲授欧洲数学和天文学,而是为了传播其宗教才远涉重洋到达中国的。谢教授于1973年在《宗教社会学》杂志中发表的《中西文化首次撞击中的政治与宗教》一文中指出,中国人越来越熟悉基督教教理,最终不再受利玛窦所采取策略的欺骗了。他们认为传教士们的宗教与佛教具有明显的相似性,而这种相似性后来又成了辟基督教大论战的基础,即认为基督教仅仅是对佛教的粗暴歪曲和变种。利玛窦正是通过佛教与基督教之间的相似性,才在开始阶段于中国获得了成功。他后来被迫通过自己的“西儒”身份,才插足于中国文化潮流的总趋势之中。谢和耐教授于1976年在《第一届尚蒂伊国际汉学讨论会论文集》中发表的《16世纪末—17世纪中叶的中国哲学与基督教之比较》中指出,明末清初的人华耶稣会士与中国文人士大夫之间的对话很困难,他们出于各自文化传统的原因,没有也不准备互相理解。当时,中国人不理解纯属西方思想的抽象逻辑,欧洲对于中国思想也只具有一种肤浅的理解,而且是那些有碍于基督教传播的思想。所以,从哲学角度讲,明末清初的中西文化交流尚有许多障碍有待于克服。

谢和耐教授在他50多年的汉学生涯中,基本上是以中国社会史的大学科为中心而展开的。他当然会关注明清之际的中国乃至整个世界范围内大变迁的同步化,人华耶稣会士正好适得其时地充当了中西交流与撞击的媒介。他始终不间断地从事这方面的研究并且屡有新作发表。1994年,他的汉学论文集《中国的智慧》出版。在书中收入的25篇论文中,有关明末清初耶稣会士问题的专题论文共有6篇,分别从哲学、宗教、政治和观念诸方面,论述了16—18世纪人华耶稣会士在中西文化交流中作出的贡献、遇到的困难和阻力、造成的撞击、负面和正面影响等问题。

谢和耐教授是法国乃至整个西方汉学界,对16—18世纪

中西文化首次撞击研究的领军人物，也是一派学术观点的代表人物。值得向中国学术界全面介绍。

法国学术界在本领域中的另一位具有代表性的汉学家，是原任教于设在敦刻尔克的海滨大学和现就职于巴黎第8大学的迪代伊(Jean-Pierre Duteil)教授，法国的文学博士。他于1994年出版了其博士论文《上天的使命，人华耶稣会士的作用》之巨著。全书充分地利用了拉丁、葡、法、意、德、英和荷兰等文字文献，深入论述了从方济各·沙勿略(François Xavier, 1506—1552年)1552年客死于中国广东上川岛，到耶稣会于1774年被解散之间的220多年间，人华耶稣会士们在传播宗教和中西文化交流中，曾起过的作用，扮演过的角色。全书共分5篇14章，全面、深入、客观地论述了耶稣会士们入华的历史及其在华活动的梗概，并具有自己的独特见解。本书具有三大突出特点，其一是书中对于中国礼仪之争所经历的过程，作了详细阐述。当时基督教中国传教区中存在着两种完全不同的观念，即对于中国传统文化，究竟应该如同西方殖民列强于其殖民地中所实施的那样，采取“彻底摧毁”的政策，还是要运用由教祖依纳爵·罗耀拉(Ignace Royola)于其教谕中提倡，并于16世纪末—17世纪由利玛窦和范礼安等亲自实施的“适应”政策。后一种政策获得了某种成功，但却受到了其他修会和教廷的抨击，甚至在耶稣会内部也有异议。该书的第二大特点，是突出了葡萄牙人华耶稣会士所起的重要作用。迪代伊经过认真而仔细的研究，统计出葡萄牙籍入华耶稣会士于16世纪末是113人，1600—1650年是94人，1650—1700年是81人，18世纪为108人。除了在17世纪，法国以159人而超过葡萄牙的94人之外，在其余时段，葡萄牙在人数上始终占据优势，而且他们在文化、贸易和政治方面，也都做出过不平凡的业绩。该书的第三大特点是资料极其丰富。作者共参阅了近800名人华耶稣会士的档案、书简、年度报告，特别是他们有关中国和远东的著作。但令人遗憾的是，作者不如谢和耐先生那样精通中文、熟悉中文史料和了解中国的国情。故当他从中国一方着眼论述时，明显

有些难以驾驭。作者于第4和第5编中,分别从军事、外交、官制、科举、司法、婚姻、科学史、天文学、纪年学、语言语音学、舆地地图学、度量衡、医学、动植物学诸领域着眼,分门别类地论述了耶稣会士们在中西双向交流中所起的桥梁和媒介作用。作者在结论中指出,在18世纪上半叶,中国文化在莱布尼茨、马勒伯朗士、孟德斯鸠和伏尔泰的哲学体系形成中,曾起过重要作用。自1750年之后,无论是卢梭、狄德罗还是布丰,他们受中国的影响远不如先前那样明显了。欧洲根据耶稣会士们的书简和著述,“重塑”了一种中国形象。在旧制度时期(法国1789年之前的王朝)的最后几年间,人们理解了中欧之间的差异性超过其相似性,西人更多地不再是关注归化中国人的事业了。在18—19世纪的世纪之交,中欧之间的互不理解占据了突出地位。无论如何,欧洲的宗教信息是与科学同时传播的,传教士们只提供了一个有限时代的中国形象。

迪代伊教授对于葡萄牙人华耶稣会士格外偏爱。1996年,他又推出了葡萄牙人华耶稣会士曾德昭(Avarez Semedo, 1585—1658年)于1642年初版的《中华大帝国通史》的最新译注本。曾德昭在1620年之前的汉名叫作谢务禄。他于1613年入华,后与高一志(Alfonso Vagnone, 南京教案之前的汉名是王丰肃)一起,于1616年受沈淮策动的南京教案牵连,被放逐于澳门。1621年,他又以曾德昭的名字潜回江西,并出任传教区的中国副省长。曾氏在华共生活22年,是利玛窦“适应”政策的坚定支持者和忠诚实施者。他坚信要想归化全中国,必须首先归化中国皇帝及其有权势的亲信和心腹,然后才能造成“望风而归”的局面,以图在中国制造一个新的“君士坦丁大帝”。因为“君士坦丁大帝”(280—337年)是使基督教成为罗马帝国国教的奠基人。所以,曾德昭于1642年出版了其《中华大帝国通史》一书。此书虽美其名地冠以“通史”的书名,其实却是一部晚明史。该书原文用葡文所撰,最早却是以卡斯蒂利亚文(中部西班牙文)出版,后来被译成意大利文、法文和英文本,但其原著始终未以葡文发表。直到20世纪50年代,在澳门出版的葡文

本,仍是从其他语言翻译而来的。该书基本上是以利玛窦的《基督教远征中国史》为模式而写成的。全书分两大部分,第一部分是有关中国社会的概览,描述了中国的制度、风俗与日常生活,它证明了17世纪的西洋人已对中国有了一种明确的概念,它们形成了西方对中华世界的最早总结。第二部分论述了中国的宗教状态,重点是自利玛窦入华后的中国传教史。书中对于明朝皇帝、皇宫及各级官府的记载,尤为详尽和珍贵。

迪代伊于1999年,又推出了法国赴华和越南北部的耶稣会士罗历山(Alexandre de Rhodes,1593—1660年)的《交州王国史》一书的最新注释本。罗历山于1624—1645年间先后于广东、澳门和北部湾(交州)传教,但主要是活动于越南北部,是越南文字拉丁化的设计人。《交州王国史》一书是在他返回欧洲后于1650年用意大利文发表的,于1651年被译成法文,1652年又被译成拉丁文。他的其余7部有关中国、越南和远东的著作,也先后于1650—1653年间刊行。《交州王国史》一书共分两卷82章,对于缺乏详细文字记载历史的交州(东京湾或北部湾),则显得格外珍稀。它是西方研究17世纪中国南部、北部湾和越南的少有专门著作之一。

原为巴黎大学比较文学讲座的主持人、学贯西中的法国著名作家、政治评论家和社会学教授安田朴(René Etiemble,1909—2001年)先生,也是法国从事中西文化交流与比较的一代宗师。他于1965年就推出了一本《入华耶稣会士与礼仪之争》,成为法国60年代研究明末清初入华耶稣会士与中西文化首次撞击的重要历史性和理论性著作。该书以原始历史文献为基础,对于萦绕中西关系2个多世纪的中国礼仪之争事件的缘起、发展过程、后果及其影响,均作了颇有见地的探索。作者从这场在中国人自己一无所知的情况下,于欧洲爆发的以中国为对象的大争论中,得出了一种基本结论,即“宽容的哲学中国”和“不宽容的基督教西方”。由于控辩双方的激烈争论,一方面使中西文化交流从一开始就遇到了极大的撞击,使之受到很大的阻力和诸多的障碍;另一方面又在西方促产了大量有关中国

的论著,激起了西方 17—18 世纪的一场“中国热”风潮,使西方哲学家们得以利用中国形象而向欧洲守旧派、“无耻行为”和教权挑战。

安田朴先生多年在巴黎大学主持中西比较文学和比较文化的讲座,其讲义被编成了一部《哲学的东方》(与“基督教的西方”相对应),最终于 1988 年和 1989 年分上下卷,出版了《中国文化西传欧洲史》(此书有笔者中译本)。在这部两卷 54 章洋洋大观的论著中,从第 13 章开始便完全是以入华耶稣会士为主线而论述。作者主要追述了欧洲从 16—18 世纪的“中国热”风潮起,到鸦片战争之前的“仇华”过程。作者认为其主要原因是:“中国热”风潮完全是以西方学术界对中国的误解和本国需要为基础的,与西方殖民列强日益强盛和中国国势日渐衰落有关。书中特别指出,欧洲大思想家们更多的关心之处,是利用中国为他们的政治哲学增光或作为陪衬,完全不在于纯学术方面。他们对中国所作的评价,同样也取决于他们捍卫的论点和立场之需要,而并不是入华耶稣会士们勾勒出的中国的真实形象。入华耶稣会士们自己的言论也受到了约束,他们一方面要维护其身负的使中国福音化的职责,另一方面又致力于研究由发现中国而在欧洲激起的冲击波。拉摩特·勒瓦耶、马勒伯朗士、莱布尼茨、伏尔泰、达尔让斯、孟德斯鸠、魁奈和重农派(以杜果为代表),都深受中国的影响,他们对于西方接受中国文化起过重要的作用。

入华耶稣会士中有一批宫廷画家,有的成为中国皇帝的御用洋画师。他们将西洋画传入中国并向欧洲介绍中国画,在中西绘画和艺术交流中起过不可忽视的作用。法国学者中,研究入华耶稣会士画师的专家,主要是巴黎艺术博物馆的伯德莱(Michel Beurdeley)教授,他于 1971 年出版了《中国宫廷中的耶稣会士画家郎士宁》一书。书中首先介绍了意大利入华耶稣会士郎士宁(Giuseppe Castiglione, 1688—1766 年)的生平及其在华活动的历史,接着又分门别类地介绍了郎士宁作为建筑艺术家而在建筑圆明园中做出贡献、他奉敕命制作的 16 幅铜版画



《乾隆得胜图》(表现乾隆皇帝平定准葛尔盆地及附近回疆的武功图)、作为宗教画家的郎士宁(南堂的宗教透视画)、作为人物肖像画家的郎士宁(乾隆皇帝及其嫔妃们的画像)和作为山水动物画家的郎士宁(百骏图、飞禽和山水花卉画)。该书接着便论述郎士宁与其时代的中国画家(年希尧、张照、于敏中、钱陈群、钱载、沈德潜、唐岱、邹一桂、吴历等)的交往关系与学术切磋。全书最后介绍中国历代画家、文人、辞书、书籍和报刊杂志对郎士宁的评价。书中发表了郎士宁的书简及其主要绘画,它们现在分藏于法国、意大利、美国、日本以及中国北京、热河与台北等地的美术馆、博物馆和图书馆。作者认为,入华耶稣会士画家们所追求的是传播其宗教信仰,而不是将其文化强加于人。入华传教士们清楚地知道,他们将被视为中国皇帝的臣民并且很难再返回欧洲故里,很可能会客死丁异国他乡,所以他们极力学习并适应中国文化。正是出于这一原因,入华耶稣会士画家们才在保持其宗教信仰的同时,又采纳了中国的绘画技术;而吴历那样的中国传统文人和画家,在保持其中国绘画传统艺术的同时,却变成了一位天主教司铎。但传教士们对于中国画的论著,也有误解和偏见。他们从未将任何中国绘画的中文论著译成西方或寄往欧洲,而只是热衷于撰写有关历史、文学、音乐、瓷器等方面的论著。

伯德莱于1997年又出版了一部《18世纪的入华耶稣会士画家》。全书图文并茂,共分12章记述,发表了入华耶稣会士郎士宁、王致诚(Jean-Denis Attiret, 1702—1768年),艾启蒙(Ignace Sichelbarth, 1708—1780)、蒋友仁(Michel Benoît, 1715—1774年)以及遣使会士德理格(Téodorico Pedrini)、奥古斯定会士安泰(安若望, Jean Damascene)等画家,特别是在康乾皇帝宫中充任御用画师者的130多幅作品。重点论述了郎士宁与王致诚在宫中作画、耶稣会士们与乾隆合作、热河木兰围场秋猕图、版画《乾隆皇帝得胜图》的制作、建筑圆明园的艺术喷泉(大水法)与西洋楼、耶稣会士们的山水花鸟画与人物画。作者最后讲到耶稣会被解散之后,仍有几位原耶稣会士留在乾隆

末年的宫中,他们大都是对皇宫有用的人,包括绘画在内。这其中包括意大利籍入华耶稣会士潘廷璋(Giuseppe Panzani, 1734—1812年),他以乾隆皇帝的画像作为《中国杂纂》的卷首插图而名震法国。当时留在清宫中的洋画家还有贺清泰(Louis-Antoine de Poirot, 1735—1813年)和钱德明(J. J. M. Amiot, 1718—1793年)等。作者特别研究了在雍乾时代(1723—1795年),耶稣会士们为瓷器装饰而绘制的浅灰单色画,尤其是法国人华耶稣会士殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles, 1664—1714年)在瓷都江西景德镇的作品。这批绘画证明,18世纪的中国绝不是在西方所流传的那种负面形象:僵化、鄙视经商和利润或国际贸易、拒绝外国最新创造发明等。总而言之,由于这批入华耶稣会士画家主要是生活在康雍乾盛世时代,所以他们的绘画活动形成了中西艺术交流史上的一次高潮,也就是中西艺术文化首次撞击的明证。

中国艺术图案是由入华耶稣会士们传向欧洲的。法国17—18世纪的博韦壁毯中就出现了以中国图案作为背景装饰的技艺。欧洲瓷器中也出现了中国式的装饰图案,欧洲经销商也向中国瓷窑提供图案以生产定向销售的“订货瓷器”。法国圣迪埃(Saint-Dié)博物馆于1981年—1982年间举办了一次“1765—1830年法国东部瓷器制造中的中国式装饰图案”的展览,并为这次展览出版了一本精美的图文并茂的书。书中特别论述了中国装饰图案风靡欧洲的全过程:法国17世纪的异国情调风格绘画、1650—1800年欧洲的“中国式”装饰图案、1650—1830年欧洲采用中国装饰图案的实例统计表、中国装饰图案的断代等,特别是斯特拉斯堡、尼德维耶、阿佩里等地区的中国式图案,最后是有有关法国东部瓷器制造作坊中的“中国式”图案等问题。

意大利传教士马国贤(Matthieu Ripa, 1682—1745年)不属于耶稣会,但他在华期间与耶稣会士的交往甚密,所以在此略作介绍。马国贤于1710年1月2日到澳门,于1710—1723年在清宫为康熙帝做御画师、版画家和地图家,曾著有《清宫

13年》的回忆录。法国学者柯孟德(Christophe Commentale)于1983年在台湾欧语出版社出版了该书的法文译注本《马国贤——中国宫廷中的绘画家、版画家和传教士》。柯孟德还在法国和日本发表过多篇有关马国贤的论文。作者认为马国贤实际上是继承了利玛窦、艾儒略及利氏弟子倪一诚(Jacques Niva)和游文辉(Emmanuel Pereira)等传教士画家,特别是宫廷洋画家的世系。马国贤之前的耶稣会士画家形成了艺术家传教士入华的“第一次浪潮”,以纯传教为目的而关注绘画。“第二次浪潮”则以耶稣会上王致诚和郎士宁为代表,在宫中绘画,同时也注重版画。马国贤正处于这两次浪潮的转折点上。在第二次浪潮中,他们的代表作是1769—1775年的一组版画《中国皇帝得胜图》(《乾隆皇帝得胜图》),本是庆祝清朝皇帝平定厄鲁特人之武功的。在此期间,传教士们既必须服从皇帝的要求,又要从事归化中国人的事业。马国贤用绘画来表现一切内容,但他更喜欢的是人物画而不是风景画。马氏培养了许多中国弟子,如河北的殷若望、谷文耀,黄巴桐和江苏的吴露爵等,而表现承德避暑山庄36景的铜版画则为其版画代表作。马国贤的《清宫13年》一书,记述了他在华的全部活动。

在中西艺术交流与撞击的问题上,法国学者对于由入华耶稣会士们协助下,于1747—1768年间在乾隆皇帝的皇家园林圆明园中建造的西洋楼和长春园,作了大量研究,其成绩引起了世人的惊奇。法国汉学家毕梅雪(Michel-Pirazzoli-tS'erstevens)主持了一个专门研究组,其重点是研究西洋楼和御花园的建筑年代、建筑技术及其用途,考证1783年的西洋楼版画和其他“老照片”,建筑复原、植物鉴定与西洋建筑模式的应用。他们近年来已发表了一大批研究成果。如杜兰和若纳塘的《乾隆皇帝的京西休闲地》(1987年)、毕梅雪的《西洋楼的历史和传说》(1987年)、《郎士宁与乾隆皇帝的西洋楼》(1989年)、杜兰和萨里耶的《中国皇帝西洋楼版画》(1993年)、蒂里耶的《从1860—1940年的照片看圆明园的西洋楼》(1990年)、杜德兰的《圆明园西洋楼复原》、热耐斯特的《圆明园的西洋楼及御花园中的植

物》(1994年)、德罗盖的《乾隆皇帝的西洋楼及其意大利原型》(1994年)等。

入华耶稣会士曾在自然科学和科学技术领域中从事过许多活动。法国汉学界在谢和耐教授的推动下,从1984年起,组建了一个中国科技史研究小组。他们的研究重点是中国的数学、天文学、生物学和动植物学、医学等,同时也包括化学、烹饪学和语言学。因为,人们再不能继续像裴化行那样,只对“耶稣会士们的科学贡献”作简单统计了。他们将重点放在理解中国学者根据引进的内容和自己固有的传统,而形成某些新的科学体系、西方科学改变中国人的科学观念等问题上了。法国在本领域中的代表人物是法国国家科学研究中心的詹嘉玲(Catherine Jami)和马若安(Jean-Claude Martzloff)教授。詹嘉玲女士于1990年出版了其博士论文《三角速算法与精确圆周率,中国数学的传统与西方的贡献》。作者根据她于1985年在梵蒂冈图书馆找到的法国入华耶稣会士傅圣泽(Jean-François Fouquet, 1665—1741年)为康熙皇帝撰写的一批几何学与天文学著作手稿,重点论述了促使中国接受欧洲科学的诸因素。她尽力探讨数学观念传入中国的方式,特别是法国耶稣会士们向康熙皇帝授课的方式,进一步确定数学在文化生活中所占的地位。詹嘉玲还于1986年出版过一部《傅圣泽和中国科学的近代化,阿尔热巴拉新法》,“阿尔热巴拉”系法文algebre的对音,即代数学。马若安先于1981年出版了《梅文鼎的数学著作研究》,后于1987年出版了《中国数学史》。它们都涉及到了17—18世纪西方科学著作在中国的传播及其对中国科学发展的促进等问题。它们使欧洲数学与天文学传入中国的年代进一步精确了,同时也突出了中欧学者在这些科学领域中的独自工作与互相影响问题。如著名数学家梅文鼎以及曾于乾隆时代任钦天监监正的蒙古人明安图(Miangat),都直接或间接地触及过西方数学与天文学知识,并在此基础上,创建了他们各自的科学体系。

法国在这方面的研究,还有杜牧兰(Doumoulin-Genest)通过答辩的一部博士论文,是有关由耶稣会士(也包括商人和旅行



家)引入法国的中国植物在法国的风土驯化问题的:《中国植物于18世纪传入法国及其风土驯化》,1994年版。于雅尔(Pierre Huard)和明文长期以来从事有关中国科学技术通过入华耶稣会士在法国及欧洲的传播,曾于1966年发表《法国18世纪对中国科学和工艺的调查》等一系列著述。此外,法国学者对于耶稣会士在医学、天文学、舆地学诸方面的活动,都有不少上乘研究佳作。

法国神学界在该领域中从事研究的汉学家中,最具有代表性的人物是原入华耶稣会士荣振华(Joseph Debergne, 1903—1991年)神父,他于1936—1951年间,在北京和上海度过15年,主要在上海震旦大学教授法语、哲学,编辑学刊并著书立说。朝鲜战争爆发后归国,从此便在法国尚蒂伊耶稣会档案馆从事入华耶稣会士的研究,于1965年通过了其国家级博士论文《贝尔坦的两名中国人,1764年对中国工业的调查和法中技术合作的开端》。贝尔坦于1753—1780年间先后任法国省长、警察总监、税务稽核总长、国务部长和代理外长等职。他与曾任法国路易十四的财政部长和法国重农学派的主要代表人物杜果(A. R. Jacques Turgot, 1727—1781年)等人,利用由耶稣会士卜日昇(Jean Baborier, 1678—1752年)派往法国的中国修士高类思(Aloys Kao)和杨德望(Etienne Yang)回国的机会,给他们开列调查提纲,要求他们对中国的工业、科学技术和中国其他国情进行调查,并将资料陆续寄返法国,荣振华的这部长达800多页的打字影印本博士论文,正是论述这段历史的。由于有关这段历史的档案,大都收藏在耶稣会档案馆,所以惟有他这样的耶稣会档案馆的研究人员,才有可能撰写这种具有资料特征的综合著作。

荣振华教授的第二部有关该学科的著作,是他于1973年出版的工具书《1552—1800年在华耶稣会士列传》(详见笔者的中译本,中华书局1993年版)。书中介绍了自1552年死于上川岛的耶稣会教祖方济各·沙勿略开始,到18世纪末(1800年),在华的957名耶稣会士(包括少量受归化的中国从教人,特别

是澳门人)的列传。每篇小传中都详细列举了传主的诞生、受洗、晋铎、出发赴华、莅华、汉名、在华活动期、主要活动和职务、逝世的时间,同时还介绍了世界范围内直到当时为止有关传主的研究论著目录。书后所附各种资料,更有参考价值:人华耶稣会士中历任明清宫中钦天监正者、康熙大地图和《乾隆皇帝得胜图》的测绘与制作者、参与北京观象台建筑并设计和制造其仪器者、在明清宫中任官者、历任中国副省会长和传教区总会长者、历任传教区司库和巡按使者。此外还有历次教案统计表、人华耶稣会士们的汉名汉姓与教名统计表、不同时代与不同国家的传教士统计。总而言之,这是一部很有价值的工具书。

荣振华的第三部有关著作是他于1984年与澳大利亚国立高等教育学院教授、中国犹太教和伊斯兰教的研究专家李度南(Donald Daniel Leislle)联袂出版的《中国的犹太人》(此书有笔者的中译本)一书。自从利玛窦于1605年在北京会见开封犹太举子艾田之后,入华耶稣会士们便相信,中国自周代以来便存在着上帝子民和基督教信仰(有关开封犹太人的清康熙碑中有“教起天竺,周时始传于中国”的记载)。从此,基督教西方知道了在开封存在着一个中国犹太人的社团。这一发现被称为“中国民族史上的一大奇迹”。此外,由于西方基督教世界始终怀疑犹太教徒篡改过现今传世的《圣经》文本,所以他们绞尽脑汁地寻求最原始的,也就是未被犹太教徒篡改之前的《圣经》稿本。他们也将这种希望寄托在开封犹太人身上。西方宗教界、学术界、犹太人社团,甚至政界,都极力鼓励对开封犹太人进行调查研究,特别是寻找《圣经》的原始文本。入华耶稣会士们发动了持续2个多世纪的调查研究活动,搜集有关开封犹太人的起源、姓氏、信仰、礼拜、经书、拉比(掌教)的选择、饮食习惯、仕途、犹太教堂、改宗信仰伊斯兰教的过程等方面的资料,然后写成书简或报告,寄回西方,其中有许多始终未刊。该书中共发表了意大利入华耶稣会士骆保禄(Giampaolo Gozani, 1657—1732年)的7封书简、法国入华耶稣会士孟正气(Jean Domenge, 1689—1735年)的11封书简、法国入华耶稣会士宋君荣

(Antoine Gaubil, 1689—1759年)的8封书简、利玛窦与何大化(Antonio Gouvea, 1592—1677年)的调查报告等。有关18世纪之前开封犹太人的资料,基本上已经尽收其中了。

在本学科中,法国神学界的另一位汉学家,是巴黎外方传教会的沙百里(Jean Charbonnier, 1932—)博士。沙百里曾先后在我国台湾、香港以及新加坡华人区学习和工作过近30年,是名副其实的“中国通”。他于1992年出版了《中国基督徒史》(此书有笔者与郑德弟的中译本)一书。大凡国内外研究中国基督教的著作,都侧重于研究基督教传播史。沙百里此书却另辟蹊径,重点研究基督徒本身的历史,即研究自入华耶稣会士于明末清初开始布道传教以来,传教士与受归化的中国从教人的历史。他对于中国基督徒的基本组成及其在中国历史上的作用,特别是信徒与中国传统文化之间的关系,作了深入阐述。正如作者在为本书的中译本所写的序言中指出的那样,撰写中国基督徒史,重在揭示基督徒们对国家现代化的重要参与。当大清帝国的礼法使基督徒们参加科举的行动变得很困难时,注重学习和为其国家服务的许多信徒,都学习了外语并初步掌握了近代西方的科学和技术。他们与改革派联手为反对陈规陋习而斗争,为少女们开办学校,使卫生保健机构倍增,从大医院到偏僻乡村的小诊所,样样俱全。在诸如蒙古那样的偏远地区,他们也从事了大规模的发展水利和农业的工程。

法国从20世纪70年代起,推出了一套《启蒙时代的中国》丛书,其中绝大部分是有关入华耶稣会士与中西文化的首次撞击内容的。

这套书中的第1卷是1970年出版的《步中国后尘的亨利·贝尔坦(1720—1792年)》,此书由雅克·西尔维斯特·德萨西(Jacques de Silvestre de Sacy)著,由裴化行作序。无论是本书作者萨西家族,还是传主贝尔坦,都值得我们作一番研究,他们在法国汉学史上举足轻重。雅克·西尔维斯特·德萨西是18—19世纪初叶法国东方学界的代表人物安东尼——伊撒克·西尔维斯特·德萨西(Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, 1758—1838

年)的后裔。老萨西主要是从事阿拉伯文化研究,长期执掌法兰西学院的阿拉伯学讲座教席,但也对汉学产生过浓厚兴趣。正是在他的关注下,才得以于1814年出版了自1776年开始推出的《中国杂纂》第16卷,也就是最后一卷。也正是在他的关心下,才使法国教授大会于1814—1815年间,将汉学纳入法兰西学院的授课日程。当他在黄经局任职时,获得了宋君荣神父自中国寄回的两部手稿:一部是寄于1753年5月的《中国唐代历史纲要》,另一部是寄于1749年9月27日的《中国纪年志》。拉普拉斯(Laplace)公爵要求他负责刊布这两种论著。老萨西于是便以此为契机而与当时法国的汉学家雷慕沙(Abel Rémusat, 1788—1832年)建立了联系,从而也使他成为18—19世纪法国汉学的推动者与鼓吹者。雷慕沙成为法兰西学院汉学讲座的首位主持人,也得力于老萨西的鼎力推荐。宋君荣的《中国唐代历史纲要》和《中国纪年志》形成了《中国杂纂》第16卷的主要内容。事实上,老萨西继承了法国路易十五时代崇拜东方与中国的三大名星们的传统,这3个人就是传教士、企业家、法国东印度公司的代表、长期在印度和中国等国居留的远东大旅行家彼埃·普瓦夫尔(Pierre Poivre, 1719—1786年,正是他将胡椒和肉豆蔻等香料树运往法属非洲,进而销售欧洲,从而使法中文的“胡椒”以其名而命名);路易十四的财政大臣和法国重农学派的代表人物杜果(A.-R. Jacques Turgot, 1727—1781年);最后一位便是法国国务部长贝尔坦,曾在20多年间于法国政府内负责农业问题。贝尔坦认为发现中国对于法国和整个欧洲都至关重要。卷帙浩繁的1774—1776年《中国杂纂》有许多篇章便是出于他与在华耶稣会士们的通信,共达16卷之多。冯秉正(Joseph M. A. de Mailla, 1669—1748年)以朱熹《通鉴纲目》为基本线索编译的《中国通史》,也曾由他帮助出版。冯秉正为撰写此书共耗时6载,于1739年才寄达法国,他生前始终未能成功地出版此书。冯秉正于1748年逝世后,又过了许多年才于1777—1785年间分12卷本陆续出版。贝尔坦以这些渠道与法国汉学界建立了联系。此书介绍了贝尔坦的生平及政治与学术

活动，特别介绍了贝尔坦于 1793 年之前与北京耶稣会士们的学术通讯。书中最重要的内容，还是关于高类思和杨德望这两个中国人的：他们赴法的过程、在法国接受的培养、回国时所接受的对中国调查任务的提纲。

《启蒙时代的中国》丛书的第 2 卷和第 4 卷，系第 1 届和第 2 届尚蒂伊国际汉学讨论会论文集。我们于下文再论述。

这套丛书的第 3 卷是托玛斯·德·博西埃尔 (Yves de Thomaz de Bossière) 夫人所著的《17—18 世纪中国宫廷中的一名比利时官吏，安多传》，1977 年出版。据作者声称，她是安多家族的后裔。安多 (字平施, Antoine Thomas, 1644—1709 年) 是比利时人华耶稣会士，于 1662 年莅华，1686—1694 年间先后在清宫中出任钦天监监副与监正。他在华期间，亲眼目睹了中欧关系史中具有象征性意义的两大事件：其一是通过汤若望和龙华民而与利玛窦系统联系起来的南怀仁神父的逝世，南怀仁获得清朝皇帝特赐的墓地与葬礼，形成了人华耶稣会上在华地位的一大分水岭；其二是法国 5 位“国王的数学家”耶稣会士到达北京，他们后来几乎主导着中国和宫廷中耶稣会士的活动方向与准则。康熙 1692 年的著名诏书给予了人华耶稣会士一种正式承认的地位。此书共分 7 章，分别介绍了安多在比利时和法国度过的青少年时代 (1644—1677 年)、在葡萄牙科英布拉度过的中年时代 (1678—1680 年)、出发赴华和 1680—1685 年间在中国澳门的生活、1685—1691 年在中国内地生活的初期。安多于 1686 年根据满文文献编制了中国 14 个地区的日蚀表，同年又编制了汉满文的《行星运行表》。他自南怀仁逝世之后，又负责审定中国历书并为此从事大量的天文观察，从而将中国的天文历法知识传向西方。他首次全面而又详细地测绘了北京及其近郊地区的平面图和城墙图，然后又将这些资料寄往法国。安多在礼仪之争期间，以其护教著作向西方传播了中国的传统文化。最后讲到了他在北京宫廷中继南怀仁出任钦天监监正一事，特别介绍了康熙与宫中耶稣会士们的关系以及中俄签订尼布楚条约等问题。

《启蒙时代的中国》丛书第5卷,是同样由博西埃尔夫人所著的《殷弘绪与中国对18世纪欧洲的贡献》一书。法国人华耶稣会士殷弘绪(François Xavier d'Entrecolles, 1703—1760年)于1699年莅临中国厦门,1741年逝世于北京,主要在江西(九江、饶州、南昌、景德镇)和北京活动。他的贡献主要在四个方面。其一是译注中国经典书籍问题,有关创办义学、造福于民、钱币、习俗、对于中国礼仪之争中四项建议的看法、对于《书经》和《春秋》中有关中国人宗教信仰的考释、中国历史、中国传奇方面的著作;其二是作为技术家的殷弘绪,如他有关中国瓷器、丝绸、人造花和珍珠的制造术诸方面的著作;其三是殷弘绪在中医与保健技巧方面的工作,如他节译康熙三十六年出版的《长生》一书,对《本草纲目》的节译,特别是有关《濒湖脉学》的节译、种痘、人参、茶叶等方面的著作;其四是殷弘绪作为植物学家而搜集的某些中国植物:佛手、柿子、扫帚草、樟树、荔枝、柳絮、竹子等,最后是有关人参、茶叶和中药片剂方面的著作。殷弘绪将中国的这些国家瑰宝、丰富物产、古老技术和传统科学介绍到欧洲,对于欧洲向现代化的发展做出过贡献。

博西埃尔夫人的第3部入华耶稣会士传是1994年出版的《张诚传》。张诚(Jean-François Gerbillon, 1654—1707年)是法国17世纪来华的5位“国王的数学家”耶稣会士之一,于1687年经暹罗而莅华,1707年逝世于北京,曾任法国中国传教区的总会长,他是清朝前期入华的一位地位很高、学术成果最丰和影响最大的入华耶稣会士之一。张诚在华20年,先后8次赴鞑靼地区旅行,也曾参与中俄尼布楚条约的谈判,多次陪驾出巡。他共有两次赴鄂尔多斯:一次赴宁夏、一次赴归化城,一次赴喀尔喀部蒙古入中,另外5次主要是赴东蒙古,特别是赴蒙古喀喇沁、汪古、敖汉和乃蛮诸部之中。此外,该书中还通过张诚与欧洲的通讯,介绍了他于1690—1700年间在北京的生活;张诚于1690—1705年间,与在华的巴黎外方传教会会士之间的友好关系;教皇大使铎罗于1705—1706年出使中国及其与张诚的交往;张诚在北京度过的最后几个月。总而言之,耶稣会士们在北



京皇宫中基本上是不间断地存在了近2个世纪，在中国总共存在2个多世纪，教皇克莱芒十四世错误地于1773年7月21日解散了耶稣会，从而结束了他们在中国各地的活动，根本没有考虑耶稣会士们在那里冒着生命危险而作出的努力、坚持的信仰与勇气、经受的苦难和繁忙的外交活动，从而造成了中西关系中的一大悲剧。

法国有关人华耶稣会士的另外一部传记是叶利世夫夫人(Danielle Elisseeff-Poisle)于1978年出版的《弗雷烈传，18世纪一名人文主义者的中国观》的博士论文。尼古拉·弗雷烈(Nicolas Fréret, 1688—1749年)是法国18世纪学术界“中国热”风潮的一位推波助澜者，是法国金石和美文学科学院的常务秘书。他曾根据人华耶稣会士(诸如宋君荣等人)提供的资料，企图与傅尔蒙(E. Fourmont)联手，探索以儒学为代表的中国哲学，研究中国纪年，学习中国语言，特别是打算编写一部法—汉词典和一部汉语语法书。他们试图利用由耶稣会士派往法国的中国福建从教人黄嘉略(Arcade Hoang)完成这一切。总之，弗雷烈既非神学家，亦非空论家，而是继承了17世纪哲学家们的传统，更为关心诠释《圣经》中的历史事实。他更受由耶稣会士介绍的中国古老历史的影响。弗雷烈本人并未从其中国研究中获得很大的名声，但其同事傅尔蒙和学生德经(Joseph de Guignes)却成为名噪一时的中国问题研究专家。

叶利世夫夫人于1985年还出版了一本以黄嘉略、弗雷烈、傅尔蒙和路易十四为中心内容的小说体裁作品《我是黄嘉略，太阳王的中文翻译》。此书学术价值不高，但可读性很强，以第一人称介绍了黄嘉略在法国王宫以及与学术界“中国热”名流们的交往关系。叶夫人将深藏档案馆250余年的档案，公布于世，揭示了中法关系在18世纪的一段秘闻，应该说是—大功德。

法国于1992年出版了埃狄纳·迪尔科内(Etienne Durconet)的一部《利玛窦传》。作者开门见山地指出，1982年，利玛窦入华400周年之际，东西方对利氏一片赞扬声，被称为“学

者”、“人文主义者”、“汉学之父”、“中国教区的缔造人”、“适应政策的先驱”等等,溢美之词不胜枚举。他成了近代世界范围内最大的思想家之一,是中欧文明之间的一道真正桥梁。但人们似乎忘记了,利氏首先是作为传教士而于1582—1610年在华滞留并积极活动的。他的科学知识和技术技巧、神奇的记法、交友的手段,无不受其推动中国福音化事业之主体思想的支配,一切都是推行和维护其宗教信仰的“借口”。他在一切交往与关系中,都不会忽略这一点。至于其“适应”政策,它与今天宗教信仰与文化之间的关系同出一辙。利氏从未真心实意地落实过真正的“适应”政策,而仅仅是一种“创始”;其文化“适应”尝试仅限于宗教信仰的某些很有限的方面,如上帝的存在与灵魂的不死性等。他由于坚信在中国不可能实现众多归化,所以才采取“适应”政策。利玛窦的真正才能,表现在他对待儒学的态度以及与文士儒生们的交往中,他后期一方面与释老二宗为敌,另一方面又清楚地认识到,儒学拥有丰厚遗产并具有表现基督教某些信仰的能力。利玛窦在与儒教士大夫打交道时,能获得的最大成功之原因,并非是其《天主实义》,而是他有关伦理哲学的论著。利氏清楚地认识到,在中国传播福音,首先不应通过布道,而是应通过“关系”交友才能实现,所以他在其一切行动中都赋予“交友”重要地位。但无论如何,与16世纪的人华耶稣会士们相比,利玛窦总算是实现了一种革新。他采取的方针是在与中国人打交道时,首先要使自己成为“中国人”:适应中国社会、学习中国语言、沿用中国习俗、了解中国人的思想,他在这方面确为一名真正的先驱。方济各·沙勿略早就预感到了这些必要性,利玛窦最终将它们落实了。利玛窦也受时代的限制,如他在注重对儒学友善时,却粗暴地关闭了与释老二宗建立联系的大门,而罗明坚却始终坚信应对佛教一方寄托更多的希望。利玛窦由此失去了与中国释老宗教对话的机会,从而很难全面又深刻地理解中国人的内心世界,最终也为适应政策设置了障碍。“适应”并非是个别传教士的行为,由于在利氏的一种创新措施和具体实施条件之间存在着差距,所以便造成了一种紧张

局面,从而使利玛窦的计划很难如愿以偿地实施。总之,利玛窦在华所面对的是中国明帝国在政治上的大一统和经济上的闭关自守、儒释道三教并立的社会背景,又恰逢世界性大转变和欧洲向世界范围内开放的时代,从而造成了他向欧洲介绍博大精深之中国文化之机遇。全书共分4章。第一章是《佛教徒中的一名出家人》。主要介绍利玛窦早期以“洋和尚”的身份在肇庆的传教、布道的方法、天主十诫、最早的归化、有德有识的外国人、罗明坚神父的教理问答书、宣扬教理的对话、派遣教廷大使的必要性、在韶州改变布道方向和最终发现儒教。作者认为利玛窦在韶州与佛教决裂而转向儒家,是他能在中学西渐中扮演重要角色的关键。第2章是《儒林中的一文人》。作者介绍了“西儒”利玛窦与中国儒生结合的过程,全文以利玛窦奠定传信基础、朱熹的理学、利玛窦的儒学、《交友论》、利氏记法、南京的大辩论和北京的主教等为章节,详细地介绍了“西来孔子”利玛窦。第3章是全文译介利玛窦的中文名著《天主实义》8篇。作者首先认为这是一部护教著作,接着又追述了其写作与刊行过程。作者得出的结论是,《天主实义》本为一部试图使不同文化互相适应的著作。第4章是讲利玛窦在华的《最后年代》,文中依次谈到了利玛窦在《基督教教理问答书》、《二十五言》和《畸人十篇》中的儒家文化观,特别着笔于徐光启对利玛窦的影响。作者在结论中认为,正是利玛窦的在华传教政策,才造成了中学西渐的局面,从而造成了利氏在中西双方均受褒扬的结果。

法国人华耶稣会士的另一部传记性作品,是1970年由勒内·西蒙(René Simon)整理编辑出版,并由荣振华编制年谱和著作目录的《宋君荣北京书简集》的巨著,全书共1020页,发表了宋君荣342封详加注释的书简,大都是首次刊布。法国人华耶稣会士宋君荣(Antoine Gaubil, 1689—1759年)于1722年莅华,曾任法国北京传教区的会长,也曾费大力气归化镇国公苏努一家。他长期与法国的弗雷烈和德斯里尔(Deslile)保持通信联系。他于1745年筹建法国传教区北京天文台,1759年7月24

日逝世于北京。宋君荣一生研究中国古典文明,曾先后翻译过《易经》、《书经》、《诗经》和《礼记》等中国经典,著有《中国历史纪年》、《中国天文学史》、《中国大唐史纲》和《成吉思汗与蒙古》等传世名著,尤以在天文地理方面的研究引人瞩目。宋君荣的这批未刊书简,向西方详细地介绍了中国的历史(纪年)、天文(日蚀)、地理(测绘地图)、民族(犹太人)、政治、风俗等方面的知识。

李明(Le Comte, 1655—1728年)神父是1687年入华的法国耶稣会士。他于1688年2月7日到达北京,作为天文学家、自然科学家和地理学家而留在清朝宫中。他后来又先后在绛州、西安、广州和厦门活动。他在华期间,也正是礼仪之争在欧洲发展到白热化程度的时代。他为了替入华耶稣会士辩护,同时也为了忠实地反映中国人的政治、风俗、宗教等方面的实际情况,于1696—1698年写成了一部3卷本的护教性名著《中国现势新志》。此书以书简的形式抨击了当时那些敌视中国的人,捍卫了耶稣会士的立场并反映了中国的真实情况,促进了中国文化在欧洲的传播。法国学者图布勒—布耶尔(F·Touboul-Bouyeur)于1990年重版了此书,并于卷首写了很长的序言,详细地介绍了李明的生平、该书的出版过程以及它为中学西渐所作的可贵贡献。

由入华耶稣会士金尼阁(N. Trigault, 1517—1628年)翻译整理的利玛窦神父的回忆录《基督教远征中国史》(中译本拟名为《利玛窦中国札记》,并不太确切。因为这是一部史书,而并非是随笔札记),自1615年出版以来被译成多种文字并反复再版,其中包括多种法文版。法国学者贝西埃尔(G. Bossière)自利氏的原文本翻译了该书,于1978年在巴黎出版。鉴于这部十分重要的著作已有中译本(令人遗憾的是,它是根据金尼阁的修订本,而不是利氏原文翻译的),笔者就不再过多赘言了,它是有关早期入华耶稣会士与中西文化交流和撞击的奠基著作之一。

法国国立东方语言文化学院于1974年出版了原籍为中国

广东的法国华裔女学者陈艳霞的《华乐西传法兰西》(此书有笔者中译本)一书。人们一提到音乐,往往只会想到西洋音乐传入中国及其影响问题,对于中国音乐传入西方则所知甚少。事实上,久负“礼乐之邦”盛名的中国,在音乐、戏剧、乐器、乐理及有关论著方面,也曾为世界文明做出过重大贡献,黄钟大吕也曾响彻世界。陈艳霞女士的著作恰恰填补了这一空白。全书一共分5章。第1章是西方18世纪之前有关中国音乐的最早论述。中国古乐通过鞑罗思(俄罗斯)人的介绍和马可·波罗等西方旅行家的游记而西传,元朝军队的军乐早于13—14世纪时便为西方所熟知。最令西方感兴趣的是,中国将“乐”纳入到政府法律和道德礼仪的范畴中了。

在白晋神父于1697年在欧洲掀起“中国热”之前,勒尼雅尔(Regnard)就于1692年在意大利排演了一场名为《中国人》的戏剧,其乐曲并没有多大的中国特色。勒萨热(Le Sage)分别于1713、1723和1729年在圣一日耳曼的集市上演出了《中国皇帝的丑角》、《中国公主》和《卷毛犬、丑角、宝塔和医生》等有关中国的喜剧。人华耶稣会士马若瑟(de Prémare, 1661—1736年)最早曾翻译过中国的某些田园牧歌和天主教主祈经唱诗。特别是他根据《元人百种曲》而编辑的《赵氏孤儿》剧本,导致伏尔泰那名声赫赫的《中国孤儿》的问世。杜赫德(Du Halde)神父1735年在《中华帝国全志》中发表了耶稣会士对中国音乐的论述,特别是首次介绍了一曲《柳叶锦》,对中国乐器也作过初步描述。普雷沃(Prévost)修道院长于1784年的《游记通史》中,也发表过有关中国音乐的论著。波希米亚人华耶稣会士严嘉乐(Charles Slawiczek)具有渊博的音乐知识,他1735年在致巴耶先生的书简中,详细地记述了中国音乐问题。

该书第2章是介绍钱德明神父对李光地《古乐经传》的译本。对中国音乐西传欧洲做出的最大贡献的人是钱德明(Joseph-Marie Amiot, 1718—1793年)神父。他于1754年将李光地的乐理著作《古乐经传》译成法文并寄回法国出版,法国各种书籍刊物陆续转载并挑起了纠缠不休的辩论和五花八门的评

论。其中特别著名的书评分别是由拉莫(Rameau, 1760年)、阿尔诺(Arnaud, 1767年)、卢梭(Rousseau, 1768年)、鲁西埃(Roussier, 1770年)、德·拉博尔德(De La Borde, 1780年)、格鲁贤(Grossier, 1785和1820年)、甘格纳(Ginquené, 1791年左右)等人所作。钱德明神父后来又对这些人的批评作了自我辩护。一时间众说纷纭,十分热闹。这是中国音乐理论著作最早在欧洲的广泛传播,从而也形成了当时欧洲“中国热”中的一个重要组成部分。

第3章是《钱德明神父的论著〈中国古今音乐篇〉》。钱德明还于1776—1779年间写了一部有关中国音乐的论著,寄到法国后再掀轩然大波。书中详细地介绍了中国音乐史之后,又对中国的乐器(8种响体和8种乐器)、律准、古代中国人演奏五弦琴和七弦琴的方式、中国的音乐体系、律吕、律的相生法、三分损益法、七律、谐音等,都作了准确程度不同的论述。

第4章是《钱德明神父有关中国音乐的各种著作与资料》。钱德明搜集了大量有关中国音乐的文献、乐谱和乐器样品,翻译了中国古代某些与音乐有关的舞蹈著作,从而向欧洲提供了有关中国音乐的宝贵资料。他于1770年、1779年写成了《〈中国古今音乐篇〉补遗》、1779—1792年写成了《平定金川的鞞鞞—满族赞歌》、1788—1789年写成有关舞蹈和《股肱歌》的两篇论文、1779年搜集了一组中国乐曲,从1890年起将一批中国乐器运往法国。这一切都是华乐西传法兰西的重要途径。

第5章是《18世纪下半叶有关中国音乐的其他著作》。钱德明的著作不仅具有追述既往的意义,更重要的是首次向西方介绍了中国固有的独特音乐体系,打破了当时欧洲盛行的有关中国乐理衍出于埃及的神话。除了钱德明神父外,还有某些人华耶稣会士和学者也为中国音乐的西传做出过贡献。韩国英(P.-M. Cibot, 1728—1780年)于1780年写了一部《论中国的磬》,载《中国杂纂》第6卷中。德经(De Guignes)于1784—1801年在其《游记》中发表了《天子万年》的中国乐曲。英使马戛尔尼(Lord Macartney)及其随员巴罗(Barrow)于1729—1924年的人



华游记中也介绍过中国音乐，特别是介绍了歌曲《茉莉花》和六弦琴的乐曲，此外还介绍了一支纤夫曲。

总之，中国音乐在18世纪的法国，虽不及中国造型艺术、古玩文物和孔子的伦理格言那样普遍传播，或者是热极一时。但中国的礼乐文明，也曾使富有浪漫色彩的法兰西人所陶醉，成为早期中西文化交流与撞击的一个重要领域。

中西方各界，根据入华耶稣会士们的中国资料，各自形成了对于对方的看法。这一点始终是法国学者的研究热门。本文仅提及两本书，作为例证而加以介绍。

法国华裔学者丁兆庆的《1650—1750年间法国人对中国的描述》，于1986年再版（原版于1928年），原书由当时法国著名的汉学家马伯乐（Henri Maspero, 1883—1945年）作序。该书从各种法国著作中辑录了1650—1750年间法国的传教士、政界人物、商人、神学家、旅行家、航海家、自然科学家和社会科学家（尤其是哲学家）们论述中国的言论。实际上是对当时那场“中国热”风潮的一种全面再现。全书共分12章详细论述。

第1章是对1650年之前法国人有关中国知识的综述。其中第一部分论述了1650年之前的中欧关系，从上古时代的“赛里斯”人到汉代的“大秦”、唐代的景教、元代的方济各会士与其他使节、明代的旅行家与航海家，直到法国耶稣会士于明末入华。第二部分是讲1650年北京第一座教堂的建造以及康、乾、雍三帝时代的中法关系。第2章是讲1650—1750年法国人论述中国的史料来源，主要是入华传教士的著述，以及围绕着中国礼仪之争事件所出现的论战性著作。第3章是《教俗旅行家们论中国》。17—18世纪入华的法国教俗人士很多。传教士们一般都对中国大加赞扬，而那些世俗人却看到一种愚昧和卑微的中国形象。这是由于传教士们在中国生活的时间长，而且又肯下苦工夫去研究中国文化；世俗旅行家和商人们只是来去匆匆、无文化修养的过客，再加上他们与中国人作交易时难敌精明的中国人，自觉无利可图，故而形成了这种差异，造成了中国的负面形象。

第4章是《法国人论中国的历史》，主要罗列了当时法国人撰写、翻译和编译的大量中国史著作。第5章是《法国人论中国的地理》，主要介绍了法国传教士奉康熙皇帝的诏令而测绘中国地图的过程，特别是法国的地图测绘家宋君荣神父在华的活动情况。第6章是《法国人论中国的民族学》，重点介绍了中国的不同民族及其社会伦理状态，特别是巴多明有关“地理和气候形势对人类影响”的著名论断。第7章是《中国的文学在法国的传播以及博尔蒙研究中国的方法》。其中详细罗列了当时法国论述中国著作的刊本、在金石和美文学科学院宣读的论文、赫苍碧(J.-P. Hervieu, 1671—1764年)的《古文渊鉴》译本、马若瑟的《诗经》译本等一大批著作。第8章是《中国的戏剧在法国》，主要是介绍迪夫雷斯尼(Dufresny)有关中国狐仙鬼怪故事的戏剧，以及在集市中上演的实际上与中国没有任何关系的所谓“中国戏”，特别是有关纪君祥的《赵氏孤儿》和伏尔泰的《中国孤儿》之争。第9章是《中国的儒教在法国》，其中主要论述被认为是基督教先驱的孔子和被归于中国学者们的无神论。第10章是《中国的哲学在法国》，主要论述了中国皇帝对孔子的宠爱、传教士们将中国哲学中的民主和社会思想引入法国、传教士们的职业使他们无法接触中国知识界等。第11章是《中国在17—18世纪的法国》，主要论述当时法国获得几乎是完整的中国思想和形成中国形象的全过程。第12章是《理想化的中国形象在法国》，主要论述当时法国遇到了伦理和政治危机，意欲依靠中国例证和受中国启发而引人新思想，从而改造法国社会的美好愿望。总之，此书虽然是寻章摘句，难免有先人为主之嫌，但它毕竟较为全面地介绍了法国17—18世纪的“中国热”之风潮。

华裔法国学者齐安德(André Chih)于1969年出版了《中国人看基督教西方》一书。全书共分5章，详细论述了中国人在近代之前所形成的西方观。它与丁兆庆一书相映成辉，从不同角度论述了中国人通过西方旅行家、传教士与商人了解到的西方。中国人最早将欧洲人统称为“蛮夷”、“番”、“胡”和“洋人”，



甚至对于耶稣会士也一概如此称呼。中国人开始时始终坚持认为中华帝国是文明的中心，而蛮夷人都是残暴和不道德之徒。中国人当时关心并从事调查的西方国情是：调查西方的势力、军事技术和装备，对此所采取的对策是师夷之长，即学夷语和译夷书、派遣留学生和使节、学习西方的军事技术；调查西方聚财手段——贸易、交通、采矿、经济制度，中国人对此的应对措施是仿效西方，最终认识到了“西方文明是物质文明”；调查西方物质文明之源泉——实用科学、西方实用科学发达的原因，中国对此采取的态度是采用西方科学，但又不能因引入西学而在中国教育中激起混乱；调查西方对物质文明的制控手段——官府与组织，中国采取的决策是西方式的变法、改良或革命派。第3章讲到了中国因发现西方而爆发的一场大争论：中国是否应“夷化”、中国文明是否具有优越性、西方政治究竟是进步的还是保守的、对西方文明是否应批判、西夷的一切长处是否均源自中华帝国、经典是否具有永久性、西方精神文明与物质文明是否相结合，由此产生了一种黄金理论——中体西用，但在实施中却有很多困难。第4章论述基督教在西方物质文明中所起的作用，其中提出了中国是否忽略了基督宗教以及儒教之成见等问题。文中接着又讲到了西方生活在中国的影响：宗教生活、思维想象、教派与宗教之争、对待异教徒的态度、迷信教派；中国对西方的恩怨或仇恨、宗教作为西方侵略的工具、传教士们干涉司法以及提出的物质要求、中国人对于传教事业的想法、中国政府处理教务的措施、中国新闻界与中国文人有关基督教的观点。第5章论述中西方关系：中国人看到的西方日常生活、西方人的相貌、语言、烹饪、衣着、男女关系、舞蹈、婚姻、孝道与离婚、女子教育、住宿、街道、社会平等、医学、体育、新闻、艺术、戏剧和摄影、西人的性格、东西方之间的殊同、伦理差异、两种文明的特征。其结论部分讲到了礼仪之争后中国与西方世界的隔绝、中国寻求一种新文明的结果、西方对于中国的误解之原因、东西方文明的相会等。

德国哲学家莱布尼茨 (G. Wilhelm Leibniz, 1646—1716 年)

是欧洲 17 世纪末—18 世纪初叶极其多才多艺的学者,其学术涉及到了数学、哲学、神学、逻辑学、历史学、法学、力学、地质学、语言学诸领域。莱布尼茨在自然科学和人文科学的诸多领域中都受到了中国影响。研究莱布尼茨与中国的关系,通过莱布尼茨来研究中学西渐始终是一个重要课题。本文仅对法国近年来出版的 3 本有关莱布尼茨与中国关系的著作略作简介。

法国学者奥里维埃·卢瓦(Oliver Roy)于 1972 年在巴黎出版了《莱布尼茨与中国》。作者认为中国是世界上第一个未曾有蒙昧人居住过的国家。他通过莱布尼茨有关中国的论述,努力解释那个时代有关中国的神话。全书在对西方 17—18 世纪“中国热”的历史作了一番勾勒之后,重点介绍中西方思想的比较问题。然后又论述了中国人的玄学、语言和《易经》以及莱布尼茨对这 3 个问题作出的答复、莱布尼茨有关西方基督教与中国自然神论之间的吻合性、将汉语作为世界语和世界之政治统一等问题。

全书分 5 编 21 章。书末附有研究莱布尼茨与中国的详细书目。第 1 编是《莱布尼茨时代的中国与欧洲》。下设 4 章:《明清时代的中国》、《欧人进入中国》、《礼仪之争在远东》和《礼仪之争在欧洲》。这一编主要阐述了莱布尼茨研究中国的历史和社会背景。作者认为 17 世纪末至 18 世纪上半叶的中国达到了其鼎盛时期,与经过 16 世纪之前的“文艺复兴”和 17—18 世纪的“工业革命”之后的欧洲,各自屹立在欧亚大陆的两端,分别代表着东西方两大文明,势均力敌,双方于此时完全可以平等对话,故导致了欧洲“中国热”风潮的形成以及一大批研究中国问题专家诞生的环境与氛围。莱布尼茨就是在这样的背景中应运而生。但这两大文明毕竟差异很大,欧洲崇拜中国文明的精英人物层出不穷,对中国文明持异见者也不乏其人,故而在欧洲爆发了持续长达 2 个世纪左右的中国“礼仪之争”。作者认为这场争论主要集中于五大要点上:汉文中 Dieu(上帝、天、天主)的名称、康熙赐给北京耶稣会士的题额中的“敬天”二字(认为“天”具有物质与世俗之义,与神学不能相容)、中国人的祭祖

(迷信色彩)和尊孔问题(孔子与上帝的争宠之战)、祭祖灵牌问题(偶像崇拜)。中国“礼仪之争”在欧洲挑起了一些重大哲学和宗教问题的辩论,并最终导致了这些学科的发展。

第2编是《莱布尼茨与中国传教区》。主要论述了莱布尼茨的资料来源和著作、莱布尼茨的世界和平共处论与中国。莱布尼茨获得中国资料的主要渠道是与入华耶稣会士保持通讯关系,并在可能的情况下于欧洲会见他们,阅读入华耶稣会士的著作以及西人根据他们的著作编写的有关中国的著述。他特别阅读了祈尔歇(Kircher)的《中国图志》(1667年出版)、柏应理的《四书》译本及其《中国的哲学家孔夫子》(白晋于1707年寄给莱布尼茨)。另外还有一大批有关中国礼仪之争的著作,如李明的《中国现势新志》、龙华民的《论中国人宗教的某些问题》等。他特别是与白晋神父保持着长期的通讯关系。莱布尼茨有关中国的著作主要是《就中国哲学问题致雷蒙的信札》以及由他负责出版的《中国近事》,但他在诸多书简和各种著作中都谈到了中国。他意欲将其世界和平共处论运用到中国,以实现其世界统一的美梦。

第3编是《莱布尼茨与中国思想》。下分5章论述:《什么样的中国思想?》、《龙华民有关中国人寿数的论著》、《莱布尼茨与中国思想》、《莱布尼茨和中国礼仪之争的具体观点》、《莱布尼茨对汉文文献的注释》。当时在欧洲争论最激烈的问题之一就是研究中国思想的参照点。莱布尼茨同入华耶稣会士一样,都认为主要应参照中国的古文献,特别是参照《四书》与《五经》等儒家经典。外方传教会的会士们更偏爱于注疏而不是原著,耶稣会士们却认为儒家经典的注疏均遭道教徒和佛教徒所歪曲。所以,莱布尼茨极力推动将《四书》和《五经》等中国儒家经典译成西洋文刊行。这样便有力地推动了中学西渐。龙华民的《论中国人宗教的某些问题》是欧洲出版的第一部比较系统而又准确地论述中国宗教,特别是中国玄学的著作。但莱布尼茨却需要获得更具体的资料以评价中国的自然神论,他有关中国思想的主要观点都反映在他的《就中国哲学问题致雷蒙先生的

信札》中,该信札的目的是为了对柏应理和利安当的著作作出回应。其主要内容是:什么是第一本原、“理”是否合理、“理”是否为造物主。他虽然经常重复柏应理和利安当都一致同意归于中国人的“唯物论”和“一元论”,但却又认为中国人既不宣扬物质和精神之间的二元论,也不主张唯物主义的“一元论”。在礼仪之争中,莱布尼茨对上帝、神灵、精神和物质、精神和力量、神灵和祭祀、人类灵魂等问题上都持独特见解,并对这些名词的涵义作了不落俗套的诠释。

第4编是《莱布尼茨和汉语》。下设5章论述:《神学的偏见》、《莱布尼茨和世界语》、《莱布尼茨的汉文知识》、《莱布尼茨和可做为世界语的汉语》、《莱布尼茨用汉语充当世界语问题上的犹豫心态》和《汉语是否作为一种哲学语言》。神学家们有一种偏见,认为亚当的语言是一种神语,后来却被遗忘了,大家都在寻找其踪迹。莱布尼茨也认为存在着一种由上帝或亚当创造的“原始语言”,但他又怀疑这种语言不是世人所说的希伯来语。他通过对汉语、汉字和汉语语法的研究,认为汉字有一种非自然起源,被归于伏羲的创造,所以他力主汉语可以做为一种世界语。

第5编是《莱布尼茨与〈易经〉》,下分《欧洲对〈易经〉的介绍》、《白晋论〈易经〉》、《莱布尼茨论〈易经〉》和《〈易经〉中的科学》等专题论述。由于莱布尼茨在《易经》八卦与他的二进位数学之间发现了某种共性和联系,所以特别注重对《易经》的研究。

法国学者克雷斯蒂亚娜·弗雷蒙(Christiane Frémont)于1987年主持出版了《莱布尼茨有关中国人自然神学的论述》一书。全书共3部分,附有详细的注释、莱布尼茨的著作目录和年谱。

其中第1部分详细论述了莱布尼茨研究中国、中国人的宗教和著作的历史。第2部分是莱布尼茨有关中国神学的论述。其中发表了莱布尼茨为《中国近事》写的序言以及对此书所作的提要、莱布尼茨就中国哲学问题致雷蒙的信札全文。最后是



附录，主要是莱布尼茨就中国问题致韦尔朱思 (Verjus) 神父的 7 封信札、《论对孔夫子的世俗崇拜》、致白晋神父的两封书简、致德·博斯 (Des Bosses) 神父书简的节录等原始文献。所有这些著作均为莱布尼茨在欧洲推动传播中国文化的代表作，对于中学西渐起了相当大的作用。

莱布尼茨为了获得研究中国的资料，与入华耶稣会士们长期保持频繁的通讯关系。这批书简经里达·维德迈 (Rita Widmaier) 编辑和筛选，于 1990 年出版，这就是《莱布尼茨中国书简集》。该书前面附有维德迈介绍莱布尼茨对中国的研究及其与入华耶稣会士们保持通讯关系的背景、书简的内容和它们在西方产生的影响。编者对每封书简都作了详细注释，书末附有研究莱布尼茨与中国关系的书目及详细索引。这批书简大都是用法文写成的，只有少数系用拉丁语所写。

此书搜集了莱布尼茨与入华耶稣会士之间的 71 封书简，从 1689 年 7 月 1 日起至 1714 年 2 月 5 日止，长达 25 年之久。这 71 封书简中只有 12 封过去曾公布过。与莱布尼茨保持通讯关系的有入华耶稣会士闵明我、利国安、白晋、洪若翰、杜德美和刘应等法国会士。此外，该书也包括莱布尼茨与韦尔朱思、郭弼恩等一代欧洲文化名流们的交往书简。

总而言之，这 3 本书对于莱布尼茨有关中国的研究作了全面考察。它们成为研究 17—18 世纪中学西渐的扛鼎之作。

在中国文化西传的问题上，哲学方面表现得尤为突出，耶稣会士们也非常注重调查研究高度发达的中国伦理哲学，当时的西方人也爱谈论这一话题。法国在这方面有两本代表作。

法国学者维吉尔·毕诺 (Virgile Pinot) 的名著《中国对法国哲学思想形成的影响 (1640—1740 年)》于 1970 年在日内瓦重印。全书共 50 余万字，分上下两卷。上卷是作者的国家级博士论文，下卷是他为撰写博士论文而利用的《有关法国认识中国的未刊文献》。全书共分 3 编 6 章。现在已经成了一部研究中学西渐的经典著作，在国外享有很高声誉。本书有笔者的中译本。

该书的上卷第 1 编是《有关法国认识中国的起源》。其第

1章是《耶稣会士和巴黎外方传教会会士》。作者论述了17世纪远东的天主教传教区和法国派向暹罗的使节,这是法国认识中国和中学西渐的基本队伍。第2章是《中国礼仪之争》,详细介绍了礼仪之争的起因、发展以及对中西文化交流的影响,这是中学西渐的社会背景。第3章是《耶稣会士们有关中国的著作》,这些著作是法国认识中国以及中国在哲学方面影响法国的基本资料,这是中学西渐的渠道和手段。

第2编是《发现中国和对法国哲学思想的形成的影响》。第1章是《中国历史和纪年的古老性》。其古老历史远远超越了《圣经》的中国纪年,向《圣经》纪年和基督教提出了挑战,是中国震撼欧洲的一大原因。第2章是《中国人的哲学和宗教》。作者分别论述了法国传教士和神学家、哲学家、“索隐派”信徒对于中国哲学和宗教的不同看法,也就是中学对欧洲不同阶层人物的影响。第3编是《中国人的伦理和政论》。中学对欧洲影响最多的正是哲学、宗教、伦理和政治。

该书的下卷是人华传教士们与法国人通信的选集,完全是有关法国认识中国和中国对法国哲学思想的形成施加影响的书简。本文想重点介绍一下毕诺有关中国对法国哲学家们施加影响部分的论述。

培尔是出于反对路易十四排斥异己的行为,才转向关心中国问题,他从中国皇帝以最高礼遇接待传教士们的决策中看到了中国的宽容行为。培尔认为偏执狂和排他主义并非出自对宗教问题的冷淡,而是基督教的一种必然结果。他在1700年之前主要关心暹罗而不是中国。由于他是一位博览群书的作家,所以也关心耶稣会与巴黎外方传教会之间的争执,最终认为中国的尊孔并不是一种偶像崇拜。他不仅仅满足于阅读柏应理神父的《实用伦理学》,而且也阅读耶稣会士的三大名著和李明神父的著作。他甚至企图证明无神论要大大优于偶像崇拜,认为反击基督教独神论的最好例证就是中国,因为中国不仅是一个非常古老的民族,而且还具有非常崇高的伦理。中国的无神论使民族繁衍的时间比欧洲要长得多,它与伦理没有任何矛盾。由

目 录

法国汉学界对于中西文化首次撞击的研究(代重版序) …耿昇	1
第一版序言	1
中译本序	1
导论	1
史料来源	1
第一章 从同情到敌视	1
一项诱惑人的事业	1
利用中国的经典著作	11
错误与混乱	17
气氛的恶化	26
冒牌的儒教徒	33
科学和宗教	41
第二章 宗教态度与同化现象	47
儒教士大夫	47
佛教僧侣	55
平民百姓	64
第三章 宗教和政治	89
上帝和皇帝	89
作为邪教派别的基督教	95
颠覆的危险	108
第四章 中国人的伦理和基督徒的伦理	124
表面的相似性	124
身体与灵魂	129



人性与自我修身	132
因果报应	146
他们厌恶人生	152
使中国的圣贤和神祇堕入地狱	157
玷污中国的风化	164
第五章 中国人的天 基督徒的上帝	175
中国人的人	175
宇宙的动力(气)	182
创世	189
佛教徒的批判	194
化生	201
对原罪和神之完德的批判	211
语言和思想	217
参考书目	227
附录:	
论 16—18 世纪的中欧文化交流	233
再论中欧早期的文化交流	246
中西文化首次撞击中的政治与宗教	265
中欧交流中的时空、科学和宗教	294
17 世纪基督徒与中国人世界观之比较	305
16 世纪末—17 世纪中叶的中国哲学与基督教	
之比较	325
中欧国家观念的比较	336
17 世纪基督教在中国本土化问题	349
入华耶稣会士与中国明末社会	359
法国著名汉学家谢和耐教授小传及其主要汉学	
著作目录	370

第一章

从同情到敌视

一项诱惑人的事业

当第一批耶稣会传教士——意大利人罗明坚和利玛窦以一种最终成为定居的方式，于1583年在中国南方滞留时，由于海盗行为的长期威胁，以及当时的人对于16世纪中叶中国——日本的海盗（倭寇）的可怕入侵，尚记忆犹新，所以中国海岸受到了严密监视，具有好战本性的葡萄牙人和卡斯蒂利亚人（Castillans），在那里特别受人憎恶。这两名神父必须使人相信，他们与这些人没有任何直接或间接的关系。在此之前，其他修会的传教士们作出的企图立足中国的尝试，都由于缺乏谨慎或过分狂热而失败了。大家都明白，罗明坚和利玛窦成功地被获许在广州以西的肇庆（当时广东和广西的行政首府）定居时，他们非常注意不要授以人任何驱逐他们的口实。

罗明坚在1584年1月25日致耶稣会总会长的一封信简中写道：“在开始阶段，必须非常文质彬彬地与这一民族交往，不能以不谨慎的狂热行事。因为我们冒着非常容易丧失自己已取得成果之危险，我们不知道将来怎样才能重新取得这些成就。我讲述这一切是由于该民族非常敌视番邦异国人，特别害怕被他们认为是好战者的葡萄牙人和卡斯蒂利亚人……”^I

罗明坚在注明为同年5月30日的另一封信简中，再次强调了“文雅和巧妙”行事的必要，他害怕看到其他传教士进入中国，因为他们那粗野的急躁情绪，会面临殃及全部事业的危险^{II}。

耶稣会传教区的基本方向从一开始就被确立下来了：不要冲撞冒犯，循序渐进地行动并在必要时采取迂回道路。当他们

I 1584年1月25日的书简。载《利玛窦神父历史著作》，第2卷，第420页。

II 1584年5月30日的书简。载《利玛窦神父历史著作》，第2卷，第422页。

的目的是首先赢得最有文化修养阶层的友谊，以便一旦进入宫廷时，这些谨慎措施就显得格外必要了。他们认为，当中国皇帝受归化时，他们就算赢得了全局，因为整个中国社会是以等级关系为基础的。这种观点似乎已被日本的例证所证实，那里九州的大名（daimyō，日本封建时代的大领主）受归化之后，他的所有臣民均步他的后尘了。

罗明坚从他到达澳门的那一天起就写道：“归化中华帝国的最大困难，不在于那里存在着思想意识方面的反抗，因为他们对于理解有关上帝的事不会有任何困难，他们懂得我们的教法是神圣的和纯正的^I。最大的困难在于，他们根据级别而遵守互相听命和非常严格依附的关系，甚至直到皇帝都如此。这就是为什么全部事项都取决于皇帝是否有意和渴望把神父们召到其身旁，因为我不怀疑他很快就会恩准他们向所有那些愿意接受这种教理的人布教和传授教理。”^{II}

利玛窦稍后不久也想到，传教士们可能在某一日能够对皇帝和中国官府施加压力，使他们面对既成事实。

他曾写道：“当已经具有了相当数量的基督徒时，那就有可能向皇帝呈奏一道本章。由于皇帝的干预，至少可以获得允许基督徒根据其教法生活，因为基督教义并不与中国法律相违背。”^{III}

事实上，这是在基督教各修会都取得发展之后，才采纳的作法。

第一批入华的耶稣会士们也如同在日本一样，采纳了佛教僧侣们的称号和仪表，希望这样一来能更容易地进入中国并归化中国人。但他们非常惊奇地发现，传教士们在该国内没有他们在欧洲拥有的那样多的权威和威望。因此，他们要求变佛教僧侣的袈裟为儒士的长袍。直到那时为止，大家都在不同程度上把他们与佛教僧侣相混淆了，都把他们视为一种新的和尚。利玛窦掌握了中国经典。他在到达肇庆的12年之后，首次于1595年5月身着儒装露面。因为他终于明白了，如果自己确实希望受到中国上层社会的热情欢迎，那就不能以出家人的面目出现，而是应作为俗人和“西士”活动^{IV}。

利玛窦为了在这些阶层中受到尊重（正如他指出的那样，

I 有关中国人对传教士们的说教经常表示赞同的情况，请参见下文。

II 上引原译文书，第2卷，第403页，罗明坚写自澳门的书简（1581年12月12日）。

III 上引原译文书，第2卷，第381页。请参阅《基督教远征中国史》第40页。利玛窦于1609年致北京巡按使巴范济（Francesco Pansio）的书简。

IV 利玛窦可能很早就希望放弃僧侣们的袈裟，但他必须等待长上们的准许。然而，从1592年秋天起，他便决定不再使用“和尚”的名称了。一年之后，其教友郭居静（Lazzaro Cattaneo）向日本和中国的巡按使范礼安（Valignano）申请，允许传教士们留蓄长长的胡须和头发，并在正式拜访中穿儒生们的丝袍。但这一请求直到1594年方获准，利玛窦于1595年首次利用了这一特许。请参阅《利玛窦全集》第3卷，年谱部分，第25—26页。

这些阶层对于“宗教事务”没有任何好感),则必须以伦理学家、哲学家和学术渊博者的面貌出现。他首先极力向儒生们传授的是世俗者的说教,使用明末颇为流行的一种方法——讲学(哲学报告)。他本人确实于1596年的一封信筒中讲到:

既然我们从我们的自身中排除了“和尚”的称号,他们认为这就相当于我们之中“修士”的名称,但其意义非常卑劣和不光彩。所以我们在这开始阶段,既不开教堂也不开寺庙,而仅仅办一所讲学堂,正如他们之中最负盛名的讲学者所做的那样¹。

被利玛窦称为“讲学堂”的地方,就相当于汉文术语“书院”,我们今天一般均译作“学术院”或“科学院”。因此,利玛窦希望在中国的哲学家中装出一副哲学家的姿态,不想暴露他的真正身份——前来向异教徒布讲真正上帝的神父。

他在另外一封信筒中就曾写道:“我认为我们将再不会开设教堂了,而仅仅开设一个书院。我们在另一间小教堂中秘密作弥撒,虽然我们接待来访者的客厅暂时可作此用。因为通过对话会比说教更容易布教和能够取得更多的成果。”^{II}

当罗明坚和利玛窦于1583年到达肇庆的时候,他们首先关心的事之一就是在那里开设一座教堂。利玛窦后来则放弃了创建其他教堂的愿望。他们从1584年起就热衷于设法刊印一部教理书,此书受到了广州官吏们彬彬有礼的欢迎,这一切应归功于外来的新奇事物。当利玛窦更好地了解中国人的反应时,便决定仅向那些对基督信仰表现出中肯倾向的人揭示基督奥义。他研究了“儒教”的《四书》,“认为这是为了更好地帮助他编纂一部我们迫切需要的教理书。因为最早写的那部教理书,没有受到它本来应得到的那种欢迎”^{III},但新著《天主实义》却远不像一本教理书。

这种非常谨慎的策略为使利玛窦在文人阶层中获得成功起了很大作用。它也解释了为什么中国人用了如此长久的时间

1 上引汾屠立书,第2卷,第215页。大家还可以参见同一出处:“……我们使自己的名声如同神学家和又入讲学者的名望一样传播开了,因为我们毕竟是生活在他们之中。”

II 上引汾屠立书,第2卷,第211页。

III 《利玛窦全集》第1卷,第379页注释。

才理解了传教士们的真实意图，以及基督教信仰的排它性特点。中国人特别对传教士们的讲道与他们自己的书院传统之间的相似性敏感，某些大师赴书院对经典著作进行伦理和哲学诠释，正如许理和（E. Zürcher）先生所指出的那样，书院的气氛具有一种隆重的特点，而且几乎是神圣的。每次集会都以纪念书院的缔造人和孔夫子的仪式而开始。他们的院规准则被系统地编纂成了“会约”，其中往往包括由青年男子组成的乐队演唱的圣歌。我们会经常从中发现许多以口号的方式写成的非常精炼的伦理训言，诸如“四要事”、“两妄想”、“九忌讳”¹等。许理和指出，我们对耶稣会士神父们在这样的背景中感到悠闲自得就丝毫不会觉得惊奇了。

利玛窦在他于1595年11月4日写自江西首府南昌的一封信筒中，将他获得如此名声的原因作了如下归纳。所有原因中的首要者，便是他虽然是来自如此遥远国度的番夷人，但他能相当准确地讲汉语和写汉字。第二个原因是他拥有一种令人震惊的记法，能于心中牢记“儒教的《四书》”。其三是由于他在数学方面的知识。其四是他随身携来的奇异物（钟表、威尼斯的玻璃棱镜、宗教画、西方的书籍……）。其五是大家认为他所具有的炼丹术士的才能。最后一种原因才是他传播的教理。但他又补充说，“为此（基督教理）而来的人数量最少”。²

利玛窦以其长长的大胡子以及儒士服装³，引起了所有那些与他打交道者的赞赏。他的谦虚和谨慎、对中国习俗的尊重、使用汉语汉字、《四书》和其他中国经典的知识、论述伦理学的小著作、有关外国哲学的巨著及其数学知识，所有这一切都有助于他在中国文人和统治阶层取得成功。大家称他为“畸人”。许多人都热衷于拜访他并邀请他。利玛窦在一封信筒中抱怨，他不再有一点供自己支配的时间了，以至于他有时竟忘记了作弥撒⁴。

大家掌握的出自中国方面的最早有关利玛窦的资料之一，是由一位以其思想的独立性及其引起纷纷议论的著作而著名的哲学家李贽（1527—1602年）向我们提供的。他曾在南京多

1 许理和：《中国早期的基督教运动》，载《荷兰东方学报》，1971年，第193页。有关中国人的伦理与基督教伦理之间的相似性问题，请参阅下文。

2 上引汾屠立书，第2卷，第209页。

3 传教士们的体形似乎使中国人感到了惊奇。当艾儒略于1625—1639年首次在福建居住时，被黄河道（见《破邪集》）卷5，《辟邪解》，第19页）描述成“碧眼其髯”人。

4 上引汾屠立书，第2卷，第207—208页。

次会见过利玛窦。

他在致友人的一封信中说：

承公问及利西泰，西泰大西洋域人也，到中国十万余里，初航海至南天竺始知有佛，已走四万余里矣^I。及抵广州南海，然后知我大明国土先有尧舜，后有周孔^{II}。住南海肇庆几二十载^{III}，凡我国书籍无不读。请先辈与订音释，请明于《四书》性理者，解其大义；又请明于《六经》疏义者，通其解说。今尽能言我比间之言，作比间之文字，行比间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，虽对各得，傍不得以其间斗之使乱^{IV}。我所见人未有其比，非过充则过谄，非露聪明则太闷闷瞶瞶者，皆让之矣。

但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学，则又太愚，恐非是尔^V。

以上就是 一位中国大文豪于 1600 年左右对利玛窦的见证。我们同时可以从中看到作者对此人的一种很大的仰慕心情以及对于他到达中国动机的某种困惑不解。他记述的最后一点说明李贽从这名传教士身上感到了一种奇特的笃信热忱，但他不知所措的心情只能作这样的解释：利玛窦小心翼翼地不使人了解到他的真正意图。他仅满足于论述和引证中国经典著作，极力赋予它们一种有利于其论点的意义。

利玛窦于 1596 年写道：

当然，我们直到现在尚未解释我圣教信仰的所有奥义。可是，我们在为此打下主要基础方面已前进了。天地间的造物主、人魂不灭、奖善惩恶，这都是他们至今从未知道和从未相信过的事物。所有人都如此兴致勃勃和泪流满面地聆听我们的说教，以至于他们经常作出发自肺腑的真心赞扬，就如同所有这些说教都纯粹是我们的新发现一样。我们觉得，在此初期便开始了一些可以合乎情理地变得更

I 这些数字多少有些荒诞和令人难以置信。

II 这都是儒教的卫护保护主。

III 李贽的资本并不确切，利玛窦于 1583 年 9 月 10 日到达了当时广东和广西的首府肇庆，于 1589 年 8 月间离开那里前往广东北部的韶州。他于 1595 年 5 月最终离开了广东。

IV 大家从可以从中李贽记述的准确性感到惊奇。利玛窦自己也于其回忆录中，介绍了对一次这类集会参加者的惊奇，他在很长时间内被惊得目瞪口呆，之后便决定介入并说明他对讨论的情况丝毫也没有忽略。请参阅《利玛窦全集》第 2 卷，第 78 页。

V 《续焚书》卷 1，致友人的信，见北京中华书局 1975 年版，第 35 页。

圣实可靠的事情^I。

利玛窦在有关他的一部叫作《天主实义》的大作的问题上,也提出相同的看法。该书显得如同是中国人和佛教徒们对某些论点进行辩论的一部著作。他写道:“该著未论述我们圣教的所有奥义,这些问题只能向初学教理者和基督徒讲解。书中仅仅论述了几种要素,特别是那些能够以某种方式让自然理智证明和被天生的智慧之光所理解的要素……由于在宇宙中存在一个天主和由他长久控制的世界万物的缔造者、灵魂不死和由天主在来世中进行善恶报应、灵魂在其他人和牲畜身上转移论的谬误,所以本处的许多人都赞同这种信仰以及类似的某种事物。”^{II}

这部大论著一出版就获得了很明显的成功。它是用精辟的汉文写成的(利玛窦的朋友们非常注意这一点),经常参阅中国经典并设法利用新论据来攻击佛教。如果说该书中出场的“西士”在其中持一些奇特和不可理解的观点,那么这部著作至少则会因其好的方面,受那些仇视佛教影响和关心伦理的文士们推崇。利玛窦在其中随时都表现了他明显的力图采纳文士界的观点,虽然他有时也根据自己的传统而对此作了荒谬的诠释。数名文士都津津乐道地强调指出了他在辩论艺术中表现出的才能。无论如何,这样一种成就出自一名外国人。

然而,其他一些不太重要的著作却取得了更大的成功。这都是由利玛窦撰写的一些斯多葛派伦理(禁欲主义)的短著^{III}。此外还有熊三拔神父的一篇论著,其中为克服欲望而提出了一些可行的建议,这就是有关七种主要罪孽的《七克》。

但利玛窦仅仅表现为一名哲学家和一名伦理学家尚不足,他的全舆图以及他讲授的数学和天文学知识,至少也对他的名声起了同样大的作用。17和18世纪的人华耶稣会士们都奉他为楷模,而成为数学家、舆地学家、天文学家、机械师、医师、画师和乐师^{IV}。这样一来他们就找到

I 上引分属立书,第2卷,第225页,17世纪的中国人非常爱哭。

II 《利玛窦全集》第2卷,第291页。

III 《交友论》,1595年版;《二十五言》,1604年版;《畴六十篇》,1608年版。

IV 耶稣会士神父们在北京官方的科学、技术和艺术活动,在清代因皇帝们的邀请而变得多样化了。它们提出17和18世纪西方对中国的贡献和影响问题,这是一个内容广泛的问题,已超出了本论著的范畴,而且仅仅是其某些方面开始成为深入研究的内容。

耶稣会传教士们一开始就想通过西方的科学观念来吸引中国人,但他们引起的好奇心和超出了他们的所有希望。

在耶稣会传教士们传入中国的内容中,无疑有些是重要的新知识,如证明大地为球体的知识,传入中国的数学和天文学计算技术等新领域,比自14世纪以来行用于中国的那一套更为可靠和更为准确,因而它们在不同时代都在中国得到了支持和接受。但他们传入的一切并不完全都是新的,因为中国并非不具备科学传统,某些数学家们在由西方传入的和自汉或宋以来,就在中国传授的知识之间发现了相似性。事实与在20世纪上半叶流行的论点相反,在一个世人对中国科学史尚不太熟悉的时代,传教士们的传授没有任何能搞乱人们观念的内容。耶稣会士们向中国传授的任何内容,也都未带有近代科学的标志,也不能传播其实质,他们传授的知识始终都是与他们在科莫布拉或罗马学院中讲授的内容相符。无论是哥白尼还是伽利略,实际上都不可能为中国接受。耶稣会士们首先向中国人传授了过去于16世纪末曾流行于欧洲的天文学理论。当他们进入中国京师的钦天监时,他们仅限于向中国传入有利于他们目的的新知识,因此他们仅仅关心天际的和眼前的利益。

了首先把那些关心科学和技术的人吸引到自己一边来的方法，然后设法博得他们为之效劳的中国皇帝的青睐。此外，利玛窦及其教友们，从一开始就想利用中国人对自欧洲进口的某些物品的兴趣，他们有时也会向那些他们认为与之建立关系肯定有利可图的人送礼。钟表和绘画甚至还被作为贡品而奉献给皇帝。明末的一部北京方志^I，在由西方人携来的奇异物中提到：沙漏（中国人使用漏水壶和香炉钟来计时）、简平仪、龙尾车和望远镜。作者如此这般地描述了这种仪器：它酷似彼此套在一起的竹筒。当把它折叠起来之后，约有 30cm 左右，但一旦展开之后则可达 1.50m 左右。当把眼睛贴在上面观察时，那就会把小东西看大、把远东西看近。同一位作者还提到了我们现今钢琴的先祖——大琴。这张物品表远非完整，因为传教士也向中国运进在穆拉诺（Murano）制造的威尼斯棱镜，那里的玻璃制造业至今仍在持续发展（有两架这样的棱镜是由利玛窦交给宫中太监的，以让他们再转献给皇帝）。那些宗教画给中国人留下了非常强烈的印象，因为它们使人产生了一种立体画和有生命的活画之幻觉^{II}。此外还有一些精装并装饰以图案的欧洲书籍^{III}；带下摆和叶片的时钟，其惟一引人的地方仅在于它能报时，由此而被称为“自鸣钟”。它们实际上远不如漏壶准确，且经常出现故障^{IV}。

利玛窦曾承认，他在中国文人中的名望，大部分应归功于他的全舆图及其传授的科学（数学和天文学）知识。科学（但也包括技术）不仅把相当多的文人吸引到传教士一边来，它们也加强了传教士们的威望以及他们的社交往来。这是传教士们的敌对者与朋友都一致同意的观点，“西夷人”的主要成功之处来自他们的历法^V、他们能够以其天文仪器改革历书^{VI}、他们能够帮助铸炮……大家认为他们有利于国家和帝国的防务。因此，虽然在澳门和果阿（卧亚），由于这些世俗活动而在传教士中引起了纷纷议论，但所有企图结束这一切的尝试均未果，入华的神父们继续把他们的部分活动，用于讲授科学和从事科学工作^{VII}。

I 《帝京景物略》，上海 1957 年版，第 60、61 页。这部著作完成于 1635 及 1636 年，作者佚名，——亦即 1637 年的《西河内志》。见《明人传》辞典》总 969—970 页。

II 有关自鸣钟、望远镜等宗教画对中国文人的影响，详见下文。

III 我们应予以重视地说一下，中国的印刷术于明末达到了鼎盛时期，当时的文字印刷业具有精湛而多产的特点，这主要是由于其文字而不是其技术质量可题造之功。

IV 有关对自鸣钟的讨论问题，详见下文。

V 见《历史书》，在《破邪集》卷 6，第 20—25 页。其中讲述了自鸣钟（公元 141—187 年）以来的中国天文学和历法的历史。

VI 《破邪集》卷 1，第 7 页。

VII 事实上，很快便出现了在传教士之间进行角色再分配。那些在北京的传教士们，在宫廷中负责科学和技术；分散在各省的传教士们，则力使平民百姓们福寿化。

1614年，日本和中国的省会长瓦伦廷·卡瓦略（Valentim Carvalho）便授命阳玛诺（Manuel Dias）巡视当时已存在的所有住院，并在那里禁止“向中国传授数学或除了《福音书》之外的任何其他科学”¹。这是对利玛窦积15年之经验而承认其有效性的策略之否定。当时利玛窦确实认为，赢得中国人的兴趣和同情的最好办法，是把基督教说成是一种近似儒教的教理，并使之与传授科学结合起来。

卡瓦略的干预发生在一个传教士们对待中国人的手段产生了一定程度的强化的时代。当时大家都认为在让步的路上走得太远了。但这一命令很快就被拖延下来了。同样，当中国和日本巡按使班安德（Palmeiro）于1629年心情不安地发现，某些传教士放弃了宗教而从事科学时，也表示了他对此的否定和谴责。这一事件也未能产生结果²。当时绝不能禁止使传教士们在中国取得主要成就的致因。

几乎所有于17世纪初叶受归化的文人，都是被传教士们传授的科学知识吸引到他们一边的。他们与传教士们一起，把在耶稣会学院中使用的教科书译成汉文。这些文人中的第一位瞿汝夔，于1590和1591年间在韶州向利玛窦学习了数学。利玛窦最著名的弟子徐光启（1562—1633年）与他共同翻译了丁先生（克拉维尤斯，Clavius）的《欧几里得几何学》的前6卷（《几何原本》）、一部三角学论著（《勾股义》）、一部有关西方水利的小论著（《泰西水法》）……至于李之藻（1565—1630年），他从青年时代起就酷爱地理学，利玛窦全舆图的发现形成了一种决定性因素。但李之藻也是利玛窦的数学学生，曾与他合作翻译了一部几何学著作和一部数学著作。孙元化（1581—1632年）向徐光启学习数学，徐光启又向传教士们引荐他。他特别关心西方的火器。王徵（1571—1644年）从其一舅父处继承了对机械学的迷恋和天才。当他发现传教士们拥有图解机械学著作时，便被吸引到传教士们一方了，他与邓玉函（Johann Schreck）合作翻译了一部著作，他称之为《远西奇器图说》³。

与文士阶层相结合、以欧洲科学影响他们，由此从他们中

I 巴尔托利：《耶稣会史·中国》，罗马1663年版，1825年都灵再版，第150页。

II 见裴化行1945年于《华新学志》第10期发表的文章。

III 有关这些人物，请参阅上引裴化行和方豪书以及《明人传记辞典》。

获得前来中国传播真正上帝教义的人必不可缺的权威，学习他们的知识传统，以便能根据它们表现得与基督教真谛相吻合还是相悖，而利用之或反对之，这就是利玛窦从 16 世纪末年就开创的布教策略。这种策略是由于他既受文人们对宗教教理和信仰似乎不大关心的做法，又在很早就感到创建的那种“信仰基础”的必要性之启发而制订的。正如他曾写到的那样：“天地的造物主、不死的灵魂、奖善惩恶，所有这些至今对于他们仍是未知数和无法令人相信的。”

大部分中国人于 17 世纪初叶所犯的错误，无疑均由此来。利玛窦极力用一大堆论据在有关天主和灵魂方面所证明的，正是他自己的论点，而不是每个人都应该遵守的真谛。那些对于天主教理，仅懂得在为他们而写的著作中找到某些基本观点的文士，应用一段时间来理解其真正的实质：一种启示的、专断的和排他性的、以超越了人类理智的奥义为基础的宗教之实质。所以，我们在利玛窦的那部巨作中，只能发现有一处简单地提到了耶稣¹。此外，如果入华耶稣会士们在从事教育和世俗活动时，仅关心传播和保卫他们的教义，那么于他们是无关紧要的事，而对于中国人来说则完全不同，文士们所说的“西学”或“天学”，把科学、技术、哲学和伦理学都不可分割地结合在一起了。

17 世纪初叶的形势可能有利于利玛窦及其教友们，当时确实出现了耶稣会士们的布教与时代的趋势顺利结合的局面。那些仇视已深深渗透进文士界中的佛教影响的正统派的反应，自 16 世纪末年以来便得到了发展。这种反应既是政治方面的，又是哲学和伦理方面的。因为它很快就变得与一场在—批官吏和文士、皇宫和权势很大的人监之间对立起来的斗争不可分割了，官吏和文士们对于政治风气的堕落和国家的软弱无力感到非常不安。起源于江苏东林书院的这场运动，可能赢得了官府及士大夫中越来越广泛的一部分人的支持²。

出自 16 世纪初叶的大哲学家王阳明（王守仁，1472—1529 年）一派思想的亲佛教倾向，与佛教一起受到了攻击。15 和

1 《天主实义》第 628—629 页。

2 在有关东林书院和东林政治运动的问题上，现已变成经典性的一篇文章，系由海因里希·布希（Heinrich Busch）所作：《东林书院及其政治和学大意义》，载《华研学志》第 14 卷，1949—1955 年，第 1—163 页。

16世纪人研究学问的自私性,在社会和法制全面衰败时则被当作虚妄和不道德而遭到唾弃,社会精英们又重新发现了他们的社会责任的重要意义。同时重新出现了对“实学”的关心,也就是说关心具有实用价值的知识,鄙视功利主义的东西。世人在很长时间内都为了空谈而放弃了这种学问,它现在又与对伦理的关注结合在一起了。

利玛窦对已腐化堕落的佛教发动的攻击、对严守伦理的强调以及他的科学施教,所有这一切似乎都符合时代的需要和渴望。那种认为11—12世纪的理学不是古代的“真正儒教”^I,或至少有部分理学传统已受佛教影响玷污的思想,也已经在明末的环境中出现了,后来可能受到了清代某些哲学家与训诂学家们的发展和支待。我们在利玛窦的回忆录中,确实发现了他具有好感的反应,从而使他利用了一些支持儒教的言辞和对佛教的批判。在一次讨论中,某一位叫作李汝项的人则用引自“偶像教理”(也就是佛教)的论据来反对利玛窦,但此人被另外一名儒生指责为言辞轻率和不连贯。他说:“敢于妄驳孔夫子并追随外来的偶像教理则是在文人和儒学派的学堂中培养出来的中国人的耻辱。使人感到惊奇的是西泰(利玛窦的号)大师赞扬儒教教理,公开声称偶像教理是伪宗,在西方仅有很少的和地位低下的追随者。”^{II}

达尼埃洛·巴笃利(Daniello Bartoli)在他1663年于罗马出版的《中国耶稣会传教区的历史》中,强调了传教士们于明末在与东林党有联系的文人中交了大批朋友一事^{III}。这种沟通并非是由偶然事件造成的,我们掌握有许多说明东林书院或东林党成员仇视佛教的证据^{IV}。

因此,17世纪的最初几年,对于传教士们来说,是一个特殊时代。当时对基督教的批评尚很少,许多文人都被那名“西儒”(指利玛窦。——译者)所征服,他们欣喜若狂地认为,在他的教义与中国传统之间发现了相似性。中国人怎么会不欣赏他施行颇难学会的中国礼仪准则的作法、他的中国经典和文言文知识、他那令人震惊的记忆力^V、他对孔子的赞同、他对释道二教

I 这是传教士们讨论的一点,参见龙介民于1976年著第2部的《平天》,他就写道,“雍正派”(也就是宋代的理学派)都“受到了起源于印度的偶像派的影响”。

II 《利玛窦全集》第2卷,第74页。

III 参见《利玛窦全集》第2卷,第156—158页的注释。

IV 下面就是其中的一些多例证之一。在一部叫作《异端辨》的著作中,东林书院的著名复兴者之一高攀龙,对杭州的儒生们倾向于佛教感到愤怒。“乙巳(1605年)仲夏,余游武林,寓居西武,见彼中士人一旦从异教,心窃就之。何其异矣,皆曰连地。何其教,出所著书数种,多抑儒扬释。此唐原集于学宫,一旦叛入异教,已为名教所不容。而操戈反,不知圣人之教何负于彼,率序之教有何负于彼,身自修之,又欲胥天下而叛之,如此唾也。因摘其言,各别破之。又竭力专诋朱夫子者,另为一书,尚未得也”(《高子遗书》卷3,第52页以下)。

V 利玛窦用汉文写了一部论记忆术的著作《西国记法》,无疑是在1628—1631年间刊印的,背诵书籍的能力在中国颇受崇尚。

以及中国迷信的抨击、其斯多噶主义的伦理和格言、他随身携带的珍异物(绘画、书籍、钟表、天文仪器……)、他的数学知识和世界舆图呢?他的直接继承者们,则必须再从这张表中再增加比中国传统算学更为简便和更为可靠的计算方法、在铸炮和水利机械方面的新鲜事物……一切可以有利于帝国的基本利益和防务的东西。

利用中国的经典著作

利玛窦为了把中国文人们争取到他的一边来,必须学习他们的传统,从中寻找可能与基督教义相吻合,并能作为他草创其事业基础的内容,但形势显得并不太坏。其回忆录中叫作《论与我圣教相悖的中国各种教派》的一章是这样开始的:

在我们欧洲熟悉的所有异教民族中,我不知道有任何民族比上古时代的中国,还具有更少的与宗教事务相悖的错误了。事实上,我在他们的书籍中发现,他们始终崇拜一尊最高的神,他们称之为“天主”或“天地”(因为他们可能觉得天和地是一种有生命的东西,他们认为这种如同其灵魂一般的最高神,可以创造出一种活的生命来)……他们从来不相信我们罗马人、希腊人、埃及人和其他番邦夷族对天主和其他神祇、其使者和异乎寻常的事物之作法。由于上帝的巨大仁慈,我们可以由此而相信,他们的许多先祖是从自然教法中拯救出来的,特别是在得到了上帝习惯于向那些尽最大努力接受它的所有民族提供的帮助下才实现的¹。

利玛窦在他临死前一年(1609年)写的一封信筒中,有一段文字就是这部著作的反响:

我们从最初时的情况开始讲,他们在古代也如同在我们地区一样,忠实地信仰自然教法。在长达1500多年间,该

¹ 《利玛窦全集》第1卷,第108—109页

民族从未实施过偶像崇拜^I，他们崇拜的偶像并不像我们埃及人、希腊人和罗马人的偶像那样受人鄙视。某些神祇甚至非常合乎道德，并以其善行而享盛誉。事实上，在文人们的最古老的著作（最富有权威者）中，他们仅仅崇拜天、地及它们二者之主。如果我们仔细研究一下所有这些著作，那么我们会从中发现，只有很少的内容与智慧之光相悖，互相符合的内容却甚多，他们的自然哲学家们比任何人都不会逊色^{II}。

我们在这些文字中发现了“它们二者之主”的短语，这是由利玛窦作的旁注。他是为了作为在某些传教士身上表现出的不可抑制地向中国人（尤其是向古代中国人）推销他们个人观点的证据，才写下了这条注释。

第一批传教士们对于在最受中国文人崇拜的著作——经典中找到了“上帝”一名、祈天与诸如“事天”、“敬天”和“畏天”等术语而感到狂喜和陶醉。对于那些如此深信其宗教之普遍特征的人来说，认为不幸已变成无神论者的中国人，过去曾对真正的上帝有过某种了解的愿望很强烈。正如利玛窦所写道的的那样，他们至少也认为中国人是被“自然理智之光”照亮过。这些字面上的相似性，是由于最早既在中国一方，又在传教士们一方，都产生了严重混淆，某些分歧延存下来并且得到了发展，一直到礼仪之争时为止。传教士们对经典著作的引文促使他们在文士阶层中取得了初步成功。那些包括有“天”和“上帝”的段落，都根据他们的意图而被仔细抄录下来了。利玛窦本人于其大部头的辩论著作《天主实义》的第二篇中共引证了出现过“上帝”一名的 11 段文字。这是他的中国朋友们向他推荐，将该词作为“天主”的同义词使用，而“天主”则是从 1583 年起就采纳了的 Dieu 一词的汉译^{III}。利玛窦认为由此找到了逐渐把中国人引向基督教的一种手段。所以他毫不犹豫地于其著作中写道：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”^{IV} 1603 年在澳门举行的一次会议，批准了利玛窦的观点：中国经典最终可以为基

I 还是指佛教的一种说法。

II 汾屋立书，第 2 卷，第 386 页，1609 年教巡按使巴范尔神父的书简。

III 《利玛窦全集》第 1 卷，第 108 页注 1。

IV 《天主实义》，第 416 页。耶稣会传教士们在稍后不久可以发现，中国的犹太人也用“天”和“上帝”一类名词来翻译耶和華或雅赫维 (Yahveh) 的名称。例如，在 1489、1612 和 1663 年的河南开封犹太教礼拜堂的碑文中就有这样的记载。参阅《利玛窦全集》第 1 卷，第 108 页注 10。我们还应补充说明，在 19 世纪的新教徒传教士中，要求必须使用“上帝”一词来翻译 Dieu。

督教传入中国提供某些有益的因素。利玛窦早于 1595 年就写道：“在最近几年间，我在与一些良师诠释他们的著作时，发现了许多有利于我教内容的段落，如上帝的独一性、人魂的不灭性、上帝选民的荣耀等。”^I

但是，我们往往很难区别传教士中的两种情况：有意的暂时妥协、坚信应以迂回的道路行事；无意的混淆或真心地相信中国古代观念与《圣经》观念之吻合。他们的态度却根据各个人的具体情况，似乎差异很大，从全面否认在中国与《圣经》传统之间的任何相似性到坚信完全一致。在 18 世纪初叶的索隐派（旧约象征论者）中^{II}，这后一种观点已经渗透到最细微的情节中了。至少在利玛窦身上，肯定是“自然宗教”的思想以及对实际效果的注重：他认为创造万物和独一无二的上帝、天堂、地狱的存在，灵魂和身体的差异等都是可以通过理智而证明的真理。因此，如果至少可以在古代中国人中找到一些足迹，那也丝毫不会使人感到惊奇。古代中国人比近代人更容易受启发，尚未受佛教有害影响的腐化，但利玛窦是第一个参照中国经典中有关天和上帝名称的人。正如他所说的那样，他同时也企图“把文人宗派的主要人物孔夫子吸引到我们一方来，即按照有利于我们的观点来诠释他遗留下的某些令人争论不休的著作”^{III}

此外，他于 1604 年致耶稣会总会长的一封信简中，更为清楚地解释了他对待中国文献的方式：如果说他征引中国文献，那归根结蒂是为了用它们指称一些与其本意不同的内容。这封用拉丁文写成的书简涉及到了理学派的一个重要哲学观点，即“太极”的观点，系指宇宙的最早起源或宇宙形成时的全部能量，其中包括一种基本组织原则。利玛窦写道：“这种‘太极’的理论是新鲜的，是在 50 年前^{IV}形成的。在某些人看来，如果仔细地研究此事，那就会发现它与那些对上帝有一种比较正确的看法的古圣贤们互相矛盾。从他们的所说来看，我认为这完全是我们的哲学家们所说的第一性物质，因为这根本不是一种实体。他们所有的人甚至都异口同声地称太极不是第一物质，它在所有物质中就如同其组成部分一样。他们声称这不是一种精神物，它

I 上引书第三卷，第 2 卷，1595 年 11 月 4 日的书简，第 207 页

II 那些被称作索隐派或者白晋（Bouvet, 1687—1693 和 1707—1730 年间在华）、马若瑟（Prémare, 1698—1726 年在华）、傅圣泽（Fouquet, 1699—1720 年在华）和勒中传（Collet, 1700—1741 年在华），他们把中国经典看作是其中蕴涵着“有真义的犹太人诠释的《旧约全书》”。

III 《利玛窦全集》第 2 卷，第 296 页。

IV 这一时间明显是随心所欲的。“太极”一词首次出现在《易经》的附录《系辞》中，我们可以将之溯代为公元前 3 世纪。但“太极”的观念主要是从周敦颐（1017—1073 年）起，并在理学思想家中得到重大发展，这种观念在他的思想中占据了中心的位置。

没有理智。虽然某些人声称它是物质的理性，但他们没有把理智理解为某种实质性的和有理智的东西。这种理智更为接近建立在推理基础上的理性，而不是推理理性^I。最后，不仅仅他们之中的诠释千差万别，而且他们还讲了许多蠢话^{II}。所以，我们更加认为该书（《天主实义》）不是攻击他们之所说，而是使之更为与上帝的观念相吻合，以便使我们显得不是追随中国人的观念，而是按照我们的观点来诠释中国作家的著作。如果我们攻击这项原则（太极），那么统治中国的文人就会被严重激怒。所以我们必须作出极大的努力，以仅仅涉及到他们对这一原则的诠释，而不是这一原则本身。他们最终理解到了‘太极’是第一物质本原，既深奥又无限。我们一致认为，应该说这就是上帝，而不是任何其他。”^{III}

因此，这就致使利玛窦要向中国人上诠释经典和《四书》的课了，而这一切在数世纪中，都是中国大文豪们无数诠释的内容。

所以，据利玛窦认为，《论语》中的一句话“敬鬼神而远之”的意义为“吾不敢以此简吾上帝之尊也”^{IV}。在孝道问题上，他支持孝道三种义务的奇特论点：“凡人在宇内有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。”^V此外，他又批判了孟子所说的“不孝有三，无后为大者”（后嗣实际上是为确保家祭之持久性的第一项义务）。他还补充说“《礼记》一书多非论议，后人集礼，便杂记之于经典”^{VI}。

诠释经典的方法在传教上中很受重视，甚至在那些不赞成那种认为中国人过去曾知道真正上帝论点的人中也如此。所以，方济各会士利安当（Antonio de Caballero）撰写了一部著作，其中赋予了整整一大批引自《四书》中的章句一种基督教的意义^{VII}。总而言之，其目的在于使中国人相信他们误解了自己的传说。

但传教士们可能也会非常频繁地使用这一证据：中国的部分古老传说都毁于秦始皇于公元前 213 年下令焚书的大火灾中了，而这部分传说恰恰就是阐述天地间的造物主和无所不

I 有关“理”或宇宙秩序的原则问题，请参阅下文。

II 此外，利玛窦还指出中国人缺乏逻辑。我们于此触及到了一个语言和思想关系的基本问题。

III 收藏于罗马耶稣会档案馆的一封书简，手稿第21336号，由德礼贤在《利玛窦全集》第2卷，第297—298页注释中引证。

IV 《天主实义》第468页；《论语》第6篇，第22章。

V 《天主实义》第619页。

VI 《天主实义》第616页。

VII 这就是《天儒印》，我们可以把这一书名翻译作《论天主教和儒教之非常吻合性》。该著前面附有1664年的一篇序，转载于《天主教东传文献续编》第2卷，第989—1042页。

能的上帝、天堂和地狱的存在以及灵魂不灭问题的。传教士们的布教非常幸运地补充了中国经典传说中付阙如的这部分，这已经几乎就是利玛窦的论点了。他于其《天主实义》中向中士解释了为什么中国诸经典中对天堂和地狱只字未提，这是因为中国的圣人未能够使他们的全部教理流传下来。这其中或者是因为他们的某些说法未被记录下来，或者是由于这些传说虽被记录下来，但后来又失传了；或者是由于后代人因无知而不相信这些事，便将之删节了^I。我们也应考虑文献物资的易碎性而遭损坏。我们不能因为未能找到某种事物的踪迹，就说它根本未存在过。

除了古代传说的不足之外，还应在传教士们的说法中补充以下原因：这种传说由于偶像崇拜的邪恶影响而遭到了歪曲。佛教败坏和曲解了古人的正确教理，把迷信和无神论传到了中国。这就是为什么“近代的诠释人”或11—13世纪的理学哲学家、唯物主义诠释的传播者们都背离了古代经典的实质精神。严格地说，我们确实可以诠释说，古典文献中暗示天的地方均与天地间的造物主和无所不能的上帝有关。虽然这些文献对此只字未提，但宋代的疏注家们却使这样一种诠释变得不可能了。因此，第一批传教士们抛弃了疏注文，而采取了支持经典原文的立场。正如龙华民(Longobardo)所写道的那样，他们认为：“当文献对他们有利时，那么沿用文献中的观点则具有很大的益处。这样一来，他们就很容易与文士一派相结合，并由此而赢得中国人的心。”^{II}

因此，在耶稣会传教区内便形成了一种习惯，把与“自然宗教”(或更应该说是与《圣经》)相吻合的真正儒教，与被认为是对古代传说之背叛的近代观点对立起来了。所以，1698年在北京出版的一部叫作《人罪至重》的著作中，卫方济(Noël)神父赞扬了经典著作的教义，抨击了自汉代发展起来的异端。他把古代的“真儒”与近代的“俗儒”作了区别，俗儒讲“理”、“道”和“天”。但书中对于这些问题仅仅讲了一些空话^{III}。

然而，在这些对时机和策略的关注之外，在许多传教士中

I 《天主实义》第551页。

II 龙华民：《论中国宗教的某些观点》，巴黎1970年版，第18页。

III 其中所辟之异端本身就可以使人联想到，卫方济神父在很大程度上利用了一名受归化的中国人的帮助。

又增加了一种天真的信仰,即认为最古老的中国观念与《圣经》的观念相一致。他们认为,这种吻合性当然可以通过诺亚的后裔在洪水之后到达中国,并向那里介绍了真正的上帝的事实来解释。人类的全部历史都载于《圣经》中,中国人的先祖也只能出自犹太(Judée)。虽然批评越来越尖锐激烈,由中国和《圣经》传说的这种相似性而在欧洲引起的轰动,耶稣会士们很久以来就对放弃这种观点而感到厌恶。由于同时坚信其论点的基础以及它们能从某些中国人(无论他们是大文人还是平民)中获得的好处,白晋(Joachim Bouvet)神父于1697年还认为,“世界上最容易促进中国人思想和心灵受我圣教归化的办法,便是向他们指出,圣教与他们那古老原则及合理的哲学相吻合”^I。李明(Le Comte)神父在17世纪末就受到了指责,因为他写道:“该民族把真正上帝的知识保持了近2000年,以一种甚至可以成为表率 and 甚至会训斥基督徒的方式而崇拜它。”^{II}马若瑟(de Prémare)神父于1698—1726年间在华,后被教廷传信部召回,因为他“在赞扬中文《易经》的时候破坏了对《旧约》的崇拜”^{III};他认为“中国的宗教完全包括在经典中了。在其基本教理方面,我们可以从中发现古代中国人从诺亚的后裔那里获得的自然教义原则。它们指导那里的人了解和崇拜一尊上帝……”^{IV}1753年,孙璋(Alexandre de La Charne)神父在中国度过了24年之后,发表了一部叫作《性理真诠》的著作,这明显是一个具有理学派特征的标题。他在这部于1773年受到抨击的著作的序中,对《五经》的妙道精理大加吹捧。但他同时也指出:“《五经》之言,至理渊邃,浅尝者不能深究其义。”此外,他还补充说,许多文献在“秦火(公元前213年)而后,又皆残缺失序。虽代生贤喆,遵信而接续焉。然不过收什一于千百,而《五经》全旨,概乎不得复闻矣”。孙璋神父本人则由于“沉思静虑,殚尽心神”,因而成功地复原了《五经》的这种完整而又真实的意义。这就是天主教的五经,古代文人的真正教理就是基督教,它实际上是一种世界性的教理^V。

孙璋神父的这部著作发表的时候恰逢禁止中国礼仪之后,

I 白晋1697年8月30日的书简,由裴化行在《中国人的智慧与基督徒的哲学》中引证,天津1935年版,第145页。

II 见李明:《中国权势新志》,巴黎1696—1700年版,第2卷,致布雅(Bouillon)红衣主教的书简,第141页。还可以参阅同一部著作第146—147页:“大家没有注意到中国把真正上帝的知识保持了2000多年并实施了最纯洁的道德准则,而欧洲和几乎世界的所有剩余部分都处于谬误和腐化之中。”李明补充说,他是说“我们天主教诞生之前的2000年”。

III 荣振华(Dehergue):《1552—1800年入华耶稣会士列传》第209—210页。

IV 《耶稣会士书简集》第19卷,第48页,未标注时间的书简。

V 宋受颐:《明末清初耶稣会士为儒教观及其反应》,载《国立北京大学国学季刊》第5卷,第2期,1935年,第1—64页。

丁 如果说耶稣会士们当时对他们非偶像崇拜之与《圣经》中的造物主视为一体的“上帝”之某些幻想，那么他们却对当时中国人的观点从不作如此之幻想。从1581年起，后来在广东省成为耶稣会第一传教点的那位传教士（指罗明坚，——译者），就在11月12日的一封信发自澳门的书简（耶稣会档案馆第2卷，第402页）中指出：“这种观念失去了真正上帝与这个第一和最高的原则之意义，把一切事物都归于了被他们称作‘天’的苍穹，苍穹是他们所持有的观念中的最大者，他们声称天是其父，他们的一切均自天所得。这些人还崇拜地，声称地为其母，可以为他们生产其生活中所需要的一切。他们声称这一世界是由于偶然因素而自动形成的，其中所有的和受天命控制的东西也都如此，奖惩均出自天，惩罚是一和邪恶之世，奖赏为一种吉祥之世。”

II 在这个下化的著名受归化者中，只有钟鸣礼的教名为若望，此人原籍为澳门附近的群岛，于1610年作为助理修士而加入耶稣会。我们不知道这位钟鸣礼（其葡萄牙文教名叫作 João Fernandez）于1610—1620年间是否在北京。他可能于1621年由于一种不明原因而被开除修会。请参阅方豪：《中国天主教史人物传》第1卷，第91页。

III 上引龙华民书的绪论部分。本书中的资料均引自这篇绪论。原文中作：“把我们著作中的意义强加给他们自己。”这与句子的其他部分是互相矛盾的，而且也是错误的。因此，这里系一错误。

从而使人不可能再坚持认为中国人于其传说中未保留任何好的东西，它挑起了一场普遍的愤怒，但它证明了对一种顽固思想的坚持，甚至可以追溯到传教区创建的伊始，即坚持认为在中国的经典内容和基督教之间存在着可能的或甚至是肯定的统一。

错误与混乱

直到利玛窦于1610年去世，大家尚不敢对中国经典中的“上帝”与基督徒们的造物主 (Dieu) 之间等同起来是否适当的问题提出质疑。利玛窦的全部策略，实际上是建立在中国古代的伦理格言与基督教教义之间的相似性，“上帝”与天主之间的类比关系上的。但在继1610年之后的几年中，某些传教士认为他们过分倾向自然宗教的思想了，他们于是便开始探讨这种策略的基础是否可靠的问题。这种策略可能会助长令人惋惜的混乱。龙华民神父是最早对下述情况感到担忧的传教士之一：中国人并没有把他们的“上帝”视为一尊被人格化的、独一无二的、天地间的造物主和无所不在的神，而相反是按照经典著作的传统诠释，把它看作是天道和天命的一种无形力量¹⁾。

1612年到达澳门的日本巡按使巴范济 (Francesco Passio) 神父也指出了“在由入华神父们用汉文所写的著作中类似异教徒那样的错误”。某些赴日本的传教士们也精通中国教理，他们坚信入华的神父们是在胡言乱语。在北京，龙华民发现熊三拔 (Sabatino de Ursis) 神父在“上帝”的问题上也采取与他同样的谨慎态度。他们就这一问题而请教了徐光启 (Paul Xu)、杨廷筠 (Michel Yang) 和若望 (Jean)²⁾ 等三位受归化的文人。这三个人建议神父们在中国经典著作内容有利于他们时就应坚持之，而应对那疏注文置之不理。但龙华民发现“中国基督徒文士一般都把他们著作中的意义强加给我们，并认为在他们的著作中发现了符合我们神圣教义的诠释”³⁾。那些主张进行深入研究的人获得了省会长瓦伦廷·卡瓦略、巡

按使弗朗西斯科·维埃拉 (Francisco Vieira), 以及一名曾长期居住在日本而又刚刚被从那里驱逐出来的传教士陆若汉 (João Rodrigues) ^I 的支持。这场辩论于 1618 年前后由维埃拉所作出的一项决议而结束: 针对有关上帝、天使和有理智的灵魂等内容, 而写了两部互相对立的著作。难道在中国科学中没有任何与这三种事物有关的内容吗? 庞迪我 (Pantoja) 和于卡肃 (Vagnone) 神父认为, 中国人具有这方面的某些知识。熊三拔神父则坚持认为: “根据中国人的哲学教义来看, 他们丝毫不了解与物质不同的精神实质……因而, 他们既不了解上帝, 也不知道天使和灵魂。” 龙华民则继续向基督徒和异教徒文人进行调查, 于 1623 年最终写成了一部拉丁文著作: 《孔夫子及其教理》。这是对在中国占统治地位的观念提供了系统思想的第一部西文著作。后来便以《论中国宗教的某些观点》为题而译作法文, 1701 年由外方传教会于巴黎刊印, 外方传教会把它作为反对耶稣会士们的一种武器。

龙华民清楚地看到, 那种参阅中国经典文献并赋予它们一种与文人们的传统格格不入的诠释策略的危险。他正确地指出, 经典文献颇为难懂, 有时甚至是含糊不清, 因而疏注文是必不可缺的。如果说中国人还必须借助于诠释, 那么外国人就更有理由这样做了。如果这些文献被解释得与其疏注文的意义不同, 那么“中国人就会认为我们没有阅读他们的全部著作, 或者是我们没有理解其真正的意义”。利玛窦的大作《天主实义》就遇到了这种情况。佛教法师株宏批评利玛窦未赋予经典著作真义是有情可原的, 因为他对这一切尚一窍不通。此外, 瞿汝夔 (太素) 于 1605 年受洗礼, 取教名依纳爵 (Ignace) ^{II}。他写了一部纠正神父们没有正确理解其内容的著作。中国人非常相信并欣赏他们的疏注文, 大家不能逆其道而行之 ^{III}。

中国耶稣会传教区内部在有关经典问题上发生的争论, 最终导致 1628 年在上海附近的嘉定举行了一次会议, 由 21 名传教士出席并有 4 名当时最大的归化者列席。他们在这次会议上决定禁止使用“上帝”一词作为基督徒们的 Dieu ^{IV} 的同义词。惟

I 陆若汉又叫译人 (Içuzu, 即日文本的 Teñji), 他从 1561 年起到达日本并于 1610 年被迫返回澳门。他是最强烈反对把中国古代传说与基督教传说相结合的人之一。

II 瞿汝夔出生于江苏的一个大家庭。他于 1589 年在今广东韶关附近的曹溪会见了尚身穿僧侣袈裟的利玛窦, 曾是利玛窦的第一名数学弟子, 是他建议利玛窦采纳儒生们的服装。

III 前引龙华民书, 第 19 页。

IV “上帝”一词除了难以符合一种与基督徒的造物主观念非常不同的另一种观念之外, 还具有指道教之神三玉皇大帝 (昊天金阙至尊玉皇大帝) 的常用名称之一的意义。这一尊号是由于 147—168 年执政的汉桓帝正式敕封的。

有在利玛窦神父的著作中例外，因为这些著作已在中国知识界取得了巨大成功。但方济各会上利安当后来于 1668 年指出，“借口利玛窦的观点未受批判而重新使用了‘上帝’一词，它经常出自某些耶稣会神父们的口中以及他们新近出版的汉文著作中”^I。大部分耶稣会上都反对放弃他们最有效的论据之一的作法再次表现出来了，以至于“天”和“上帝”等术语则在 1704 和 1715 年重新受到了教皇克莱芒(Clément)九世的抨击^{II}。

此外，龙华民于其论著中强调指出，受归化的文人事实上是何等不重视教理，在他们眼中一切都可以调和。他写道：“我们的基督徒文人向我们提出了这样一些建议，即我们要注重中国的经典文献，认为它们最为接近基督教论点，而不是去关心那些实际上都是无神论者的疏注家。这或是由于他们不理解在我们论述的内容中不犯任何错误该是多么重要，或者为了使他们不被指责为归化了一种外国教义。他们非常高兴地在我教中发现了某些符合他们教宗的内容，但当这同一批文人撰写有关经文的某些著作时，始终都按照疏注文行事。否则，他们将受到歧视，如同充满了错误和违犯了儒学派的基本原则一般。他们为什么要劝说我们从事他们自己也不想干的事业呢？”^{III}

虽然龙华民论著的译者是怀着损害耶稣会上们的意图而译制的，但没有任何理由怀疑其文的真实性，以及利玛窦的继承人进行调查研究的严肃精神。这部著作中包括有着非常多的确切资料，它们完全与我们通过其他史料而获悉的情况相吻合。龙华民提供的证据说明，当时受归化的最大文士之一杨廷筠也成了传教区的名人之一，但他又仅仅表面是基督徒。龙华民介绍说，杨廷筠于某日向北京的神父们出示了他所写一些论著，其一为《〈西学十诫〉注解》^{IV}。龙华民写道：“虽然这些解释中含有他从我们的神父处听到的某些正确内容，但其中也有许多引自文人教派的原则。所有这一切都会使人清楚地看到他们的感情是什么……他在序言中指出，所有东西都具有‘理’（宇宙能量内所固有活跃的组织之理）的实质，除了形状和偶然的质量之外，再没有任何区别。”^V据龙华民认为，杨廷筠不仅仅回

I 利安当：《论中国传教区的某些重要问题》，1701 年巴黎版，第 55 页。

II 在 19 世纪再版的传教士著作中，“天”和“上帝”等词一般都系统地被“天主”、“上主”、“主宰”等名词所取代，这同样也是引自经典著作中的一句含糊不清的术语。请参阅上引陈受颐 1935 年文。

III 上引龙华民书，第 21 页。

IV 这里是指《西学十诫注解》，方豪于其著作第 1 卷，第 138 页在杨廷筠的著作中提到了此书。这部著作从未广泛流传下来。

V 有关这些说法，请参阅下文第 5 章。

意中国的三大教派（儒、释、道）的目的是“奠定同一种宇宙之理”，但它们与传教士们的教义完全相符^I。正如大家将要看到的那样，杨廷筠是一种诸说混合论的支持者，基督教在其中的贡献则根据中国传说被重新作了诠释。

因此，天主教义的这名虔诚捍卫者的宗教知识，并不是十全十美的。

龙华民补充说：“杨廷筠进上在对第一诫的解释中声称，应崇拜天地。他在对第三种诫的诠释中声称，可以向我们的圣人奉献祭祀品，正如在中国向天、地、圣人和死人奉献的祭祀一样”^{II}。

我们从中可以看到一种建立在自然宗教思想和坚信中国古代人的伦理与宗教相吻合的信仰基础上的妥协策略。

方济各会士利安当在他那部很可能是写于他 1669 年去世之前数年的《论中国传教区的某些重要问题》一书中声称，他认为所有关于中国人是否在古代就知道真正上帝的讨论，都是徒劳无益和枉费心机的：

“古代中国人了解或根本不知道上帝的问题没有多大意义……我们来到这里是为了传播神圣的《福音书》，而不是想成为孔夫子的信徒。这不是难点，其真正的难点如下：当被严格分成等级的中国人信仰基督教时，都会害怕有人指责他们宣扬一种外来教义……以至于使这些人认为他们所说的‘天’、‘上帝’或‘鬼神’，实际上就是我们称之为造物主……和守护天使者。”^{III}

利安当对受归化文人的行为，作出了与龙华民相同的解释（他们害怕公开表示自己是基督徒）。这是为使人对他们真正是基督徒的真相提出质疑，因为利安当指责他们把基督教真途与中国人的错误大加混淆了。“……所有这些关系和这些结合都像是那布索多诺索尔的塑像，即银身泥足……在他们似乎是讲我们的天主和天使的地方，仅仅是像在模拟真谛，或者大家愿意的话，也可以说他们很像是孔雀，其爪有失其绚丽和鲜艳羽毛的体面”^{IV}。

当时的情况就如同经过一番全面的策划一般，在支持传教士们的文人和某些过分相信人类理智普遍性的传教士本人之

I 上引龙华民书，第 96—98 页。事实与龙华民于其论著中所断言的情况正好相反，杨廷筠并未始终都从好的方面讲佛教。这里仅仅是指“三教”所共有的论点，也就是“天地万物一体”的原则。对作为一种反社会的教理佛教的仇视，未能阻止文人在哲学观方面的某些借鉴和使它们具有相似性。

II 上引龙华民书，第 98 页。

III 上引利安当书，第 104 页。

IV 同上引书，第 105 页。

间，达成了一种默契，它使中国人和基督徒的世界观之间长期处于混淆状态：

当长期与利玛窦及其教友们保持关系的徐光启受到龙华民的质问时，惟有他承认基督徒们的造物主与中国经典中的上帝没有任何关系。但他认为如果能设法使人相信上帝具有传教士们归于天主的所有特征，那将是一种上策。龙华民写道：“徐保禄（徐光启）坦率地向我承认，他坚信上帝不可能是我们的天主，古今文人均对天主一无所知。但我们的神父们出于好意和特别是为了不使儒生们感到反感，认为应把天主称为上帝，如果把大家把归于真正天主的所有特征也赋予上帝，那同时也是很正确的作法。”^I

其他受归化的文人也提出了同样的妥协建议：“李之藻进士和孙元化举子坦率地承认，所有的近代文人都是无神论者，并且仅仅是以疏注者的诠释为基础的。但他们建议我们钻研那些有利于我们的文献，而又不使我们苦心钻研近代诠释者们之所说。”^{II}

为什么中国文人比耶稣会上们更有意把一切都调和起来呢？这是由于某些传教士们试图证明古代儒教就是基督教，而那些已受归化者和同情者却撰写了某些著作，以便证明传教士们的教义在各方面都与中国的传统观念相吻合。

正如龙华民所写的那样，17世纪初叶的中国文人，“非常高兴地在我教中发现了某些与他们自己的教派相吻合的内容”^{III}。那些受归化者和同情基督教者对由传教士们撰写的著作的评价，就证明了这种欣喜若狂的心情。思想一致的主题、儒教与天主教义之间极其相似的内容，是反复出现的说法。

17世纪初叶一名受归化者写道：“然西方人声音文字，与中土殊。殊而能同，盖心同理同。其学且周、孔一辙，故贤公卿大夫，日接而雅敬之云。”^{IV}

陈亮采说：“曩全年方垂髫，即于天主耶稣之教窃有闻也……其后二十余年，以待次都门，得交西泰利君，持所闻质之利君，辄大诧，因得毕闻其说。”陈亮采认为：“所谓《天主实义》、《畴人十篇》者，每阅卒编，余亦复大诧，谓与周、孔教会。”^V

I 上引龙华民书，第99-100页。

II 同上引书，第100页。

III 同上引书，第21页。

IV 李应试为利玛窦的《万国图志》1606年重刻本写的识语，这篇识语由方豪转见于该书第1卷，第160页。这名李应试被利玛窦称为葆璋（Paul），于1602年9月21日举行洗礼。当由平臣秀言率领的日本军队入侵朝鲜时，他正在朝鲜任参军。他和其他17世纪初叶受归化的其他人一样，是由于数学问题而被吸引到传教士一方的。请参阅《利玛窦全集》第2卷，第261-264页。

V 由庞迪我所著的《七克》一书的序，首次于1614年在北京刊印，由陈受颐1935年文引证。

一名叫作张瑞图(1576—1641年)的人在赠利玛窦的诗中也说：“著书相羽翼，河海互原委。孟子言事天，孔圣言克己。谁谓子异邦，立言乃一揆。方域岂足论，心理同者是。诗礼发冢儒，操戈出弟子。口诵圣贤言，心营锥刀鄙。门墙堂奥间，咫尺千万里。”^I

至于杨廷筠，他则认为“儒教教理在一切方面都很完美，如同上帝的教理一样十全十美”^{II}。

一篇序言的作者指出：“西国去中州十万里，有天有地而不能相通。通之自利子始……独深辟其教，所习为崇善重伦^{III}事天语，往往不诡于尧舜周孔大指……噫！世无二理，人无二心，事无二善，仰无二天，天无二主。”^{IV}

正如大家所看到的那样：由于利玛窦受到了在我们每个人身上都存在的“天”的影响，所以他就会自动地与中国古代圣贤们的观点相吻合。

我们还可以在撰写于17世纪中叶的一篇序中读到：“初闻之(利玛窦)，或以为臆说。细谛之，吾儒昭事之学，畏天之旨也……夫西国去中国数万里。开辟以来，重译未通，言语文字不同。一旦慕挾所怀来，译以中国之文，乃与古圣贤敬天畏天之旨。若为发明，若加真切，此从何处得之？正吾儒所谓天工造化之巧无不持载，无不覆畴，而西国所谓天主者也^V。”

同一位作者还作为权威证据而提到了一些人。他们“一惟天主之尊是敬是奉，而克己苦行，独复乐道；于名利声色之习，一切无所染，盖与西秦同轨同辙。第西秦入都，为都人士所喜，彼一时也，西秦没后，而人以私意揣摩夷夏起见，此一时也”。他提到了叶相国(叶向高，1559—1627年)、礼部尚书翁正春(1553—1626年)和陈司徒(陈民志)^{VI}。

当被问到参加基督教的原因时，福建的一名受归化者声称：“中国自仲尼之后，人不能学仲尼。天主人中国，劝人为善，使人人学仲尼耳。”^{VII}

1664年，柱下史许之渐^{VIII}在为一名受归化者的著作《天学传概》(1663年)所写的序中，非常正确地总结了受归化者以及同情传教士者们的著作和教义的基本态度。许之渐于其中揭示

I 由陈受畴1936年文引证。

II 上引老年民书，第97页。

III 这是指儒教心理口的“五伦”。

IV 王家楹为利玛窦的《晤人十篇》(1608年)所写的序，载徐宗译《明清间入华耶稣会士译著提要》第151页。

V 陈仅为艾儒略的《性学编述》(1646年)所作的序，载上引徐宗译书，第212—213页。

VI 上引徐宗译书，第212页。有关陈民志的情况，请参阅《利玛窦全集》第2卷，第172页注③。

VII 这是福建巡海道施地耀的告示(1637年12月16日)，载《破邪集》卷2，第330叶。我们还要重提一下，艾儒略神父在福州被其崇拜者称为“西来孔子”。

VIII 参阅其含义：《中国清代名人录》第876页。

了佛教对儒教伦理的有害影响，他认为传教士们相反却是儒教伦理的捍卫者。他引用《天学传概》一书作者自己的说法，宣称天主教“以昭事不雠为宗旨，克己、爱人为工夫，悔过、迁善为人门，生死大事有备无患为究竟”。他由此得出结论认为，他理解的天主教理是“其学何莫非吾儒之学也”^I。

在一部叫作《上帝考》的小书中，福建漳州的一名基督徒以一种完全是传统的方法，征引和诠释了出现过“上帝”一词的经典著作的某些段落^{II}。

据利玛窦的狂热崇拜者冯应京（1555—1606年）认为，《天主实义》的作者仅仅是希望重新向中国人提醒他们古老的宗教传说。他在这部著作的序言中写道：“古祀天地社稷山川祖祢，而今祀佛矣！”^{III}

传教士们利用了中国人恢复古代真正教理（这是已失传的有关社会和政治谐和的秘诀）的向往，信誓旦旦地保证他们将以“天学”之名而恢复古学。某些人甚至还说，这些教义是在中国最早君主之一的统治时代，自犹太地区传来的^{IV}。在17世纪初叶的归化者和天主教的同情者中，大部分人的目的都在于把曾鼓舞古人的宗教感情重新传到中国，并使之渗透到他们的所有活动中去。他们与中国人观点的差异仅在于一个简单的重点问题：西方人在中国人有关天的观念中，更清楚地区别出了物质和组织力各自的两种面目。我们上文已提到为艾儒略神父的一部著作写序的作者陈仪，也对此作了说明，他写道：“吾儒举其浑然者，则曰天；西士标其的然者，则曰天主。”陈仪坚信有些事“皆准而属天之主宰，此岂以漠漠苍苍言也”^V。

根据由基督徒文人为传教士们的著作所写的序来看，我们有时就应得出结论认为，这些受归化者仅仅在表面上如此，除非是像传教士们所作的那样，承认他们不敢公开宣布自己信仰基督教。如果那样的话，那就应该进一步进行掩饰。在由李之藻（1610年受洗礼）为利玛窦的《天主实义》1628年的重刻本所写的序中^{VI}，这位著名的从教人解释说，该书中包括有杰出的伦理教义，“大约使人悔过徙义，遏欲全仁”。利玛窦来自远邦，“自古不

I 《天学传概》，载《天主教东传文献汇编》第2卷第1050页。有关这部著作及其作者，请参见上引集丛丛书，第890页。

II 《上帝考》，载《天主教东传文献汇编》第1卷，第49—92页。

III 冯应京为《天主实义》所写的序（1604年），载《天主实义》第361页。

IV 上文已谈到了这一问题。

V 陈仪为《性学辨述》写的序，载上引徐宗泽书，第212页。

VI 载《天学初函》。

与中国相通,初不闻有所谓羲、文、周、孔^I之教,故为其说。亦初不袭吾濂、洛、关、闽^{II}之解,而特于小心昭事大旨。乃与经传所纪,如券斯合。独是大堂地狱,拘者未信。要于福善祸淫,儒者恒言”。

李之藻在承认利玛窦的观点与从周敦颐到朱熹的理学派疏注家们的观点相吻合,传教士们始终都坚持反对被认为是无神论和唯物主义的理学论点之后,于其著作中又承认利玛窦的观点“往往不类近儒”。他又补充说,相反,利玛窦的学说“而与上古《素问》(医书)、《周髀》、《考工》、《漆园》(庄子道教哲学)诸编,默相勘印,顾粹然不诡于正”^{III}。

我们将看到,这种如此令人震惊的伦理、宗教、科学和技术的混合物经常出现,传教士们的教义形成了一个统一的整体。

考虑到天主教如同一种中国人所熟悉的那类哲学潮流,其主要目的在于加强个人的伦理道德,所以基督徒文人们便根据当时的习惯而组成了“会”,拥有“会约”。许理和(E. Zürcher)指出,基督教在与围绕书院而形成的“会”相结合时,提请大家注意保存在巴黎国立图书馆的一种文献,这就是《仁会约》,仁会是由受归化者王徵完全为了中国式的慈善目的,而创建起来的一个会社^{IV}。

17世纪初叶,导致大批文人对传教士们表现出同情的原因,可以通过大部分反应清楚地表现出来。除了科学和技术、严格的伦理、遏欲、仁慈和敬天(这就是说,根据中国人的世界观要尊重天命,它同时出现在自然、社会和人类中)都是极好的事之外,那就是曾由文人传说宣扬的这一切,都被近代人过多地遗忘了。同样,传教士们也因为他们攻击正确教理敌人们的迷信、佛教和道教而受到了赞扬。

但事物是随着时代而发展变化的:在17世纪末叶,最支持传教士们的文士,也对他们的教理表示有严重保留。

17世纪最著名的文人之一黄宗羲(1610—1695年),在其一生的末年所写的一篇短文中,似乎也重复了传教士们的观点:其同胞们遗忘了“天”字的真正意义,激励古代人的宗教感情已经削弱。他们甚至用抽象的“理”的原则取代了“天”。他写道:“今夫儒者之言,天以为理而矣。《易》言天生人物,《诗》言天

I 这里是指伏羲、文王、周公和孔子,他们都是儒教的大圣人。

II 这里是指周敦颐(濂溪人)、程颢和程颐(洛阳人)、张载(关中人)和朱熹(福建人——关于朱熹籍贯,中国学者有争议。朱学称闽学者,以朱熹主要学术活动是在福建居住时进行的。编者。)他们都是11—12世纪的经典著作的理学大说法家。

III 上引徐宗泽书,第147页;《中国史学丛书》第23卷,第353—356页,该书提供了一个最好的文本。

IV 巴黎国立图书馆汉文特藏第7348号,其序言的时间为1634年。

请参同上引许理和文,第194页。

降丧乱。盖冥冥之中，实有以主之者，不然四时将颠倒错乱，人民、禽兽、草木亦浑淆而不可分擘矣。”黄宗羲继利玛窦之后（他可能阅读过利玛窦的著作）把古代（一直行用到他那个时代）的祭天视为天主存在的证据。但他补充说：“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像，记其事实，则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。”¹

清初的著名训诂学家张尔歧（1612—1678年），在赞扬声中也伴有类似的批评：

所言较佛氏差为平实，大指归之敬天主、修人道、寡欲勤学，不禁杀牲，专以辟佛为事。见诸经像及诸神鬼神像，辄劝人毁裂，所诋皆佛氏之粗者、诞者^{II}。有答虞德园僧莲池二书，颇会结舌^{III}，亦一快事。然其言天主，殊失无声无臭之旨。且言天堂地狱，无以大异于佛，而荒唐悠谬殆过之。曰申后，其徒为耶稣教会者，男女猥杂，几与白莲、无为等，大非利氏之旧矣。以此为辟佛助儒，何异于召外兵而靖内难乎？要之历象器算是其所长，君子固当节取。若论道术，吾自守吾家法可耳^{IV}。

同样，在1697年出版的一部杂文集的编纂者张潮看来，最强烈的崇拜也不能阻止持明确的保留态度，下面就是我们可以在他为由利类思（Buglio, 1606—1682年）、安文思（Magalhães, 1610—1677年）和南怀仁（1623—1688年）合作写成的一部小书《西方要纪》（1669年完成于北京）所写的序中读到的内容：

“其人则颖异聪明，其学则星历医算，其俗则忠信耿直，其器则工巧奇妙。诚有足令人神往者。天竺诸国土，亦名西方。焚修者往往愿托生其地。然不过清净寂灭而已^V，无男女居室之乐，无爵禄名位之荣，无饮食烹鲜之奉。此两西方应何所择乎？夫泰西之说，诚胜于诸教，惜乎以天主为言，则其辞不雅驯，流于荒诞。搢绅先生难言之，苟能置而不谈，则去吾儒不远矣。吾

I 《破邪论》，载《龙谷先生全集》

黄宗羲最小的儿子黄百家（生于1643年）于其《宋元学案》的序言（其父的大司农任中，经常引下毛郑韩会三行传八与郑的考订和天文学理论）特别是在他对张尔歧《正蒙》所作的评述（见6）中，引述如此

II 作者这里是指儒学，佛教之仁学（即天主教理学，所！然！，此也！一穿不译

III 这里是指黄宗羲（生于1612年）对利玛窦允许禁杀牲畜的批评（见《破邪论》卷5，第12—15页），见其《皇朝诗》卷之三《皇朝诗》（1614年）大学本《破邪论》卷7，第1—4页）。对这些批评的答复见《辨学遗书》为题，在利玛窦死后数年出版。

IV 《高唐回话》（1670年），卷1，《皇朝诗》卷之三《皇朝诗》第13页。有关张尔歧的情况，见《皇朝诗》卷之三《皇朝诗》，第34—35页

V 作者似乎把印度与极乐世界（Sukhāvati）相混淆了，极乐世界是位于西方的阿耨陀净土。

儒之言天者，在《书》则有曰惟皇上帝，降衷于下民；在《诗》则曰皇后帝；在孔子则曰获罪于天，无所祷也。在孟子则曰：天与贤，天与子，若是乎吾儒之言，天亦非仅虚空无物之状，若有神焉以主之？然初未尝言有母、有形及生前死后之事迹也。此吾儒与彼教之别欤。”¹

完全如同某些传教士认为中国文人具有爱好教义的感情一样，中国文人也认为一旦摆脱错误的思想，就如同摆脱对造物主的信仰一样，传教士们也可以成为相当杰出的儒教信徒。

气氛的恶化

当欧洲发动海上扩张的时候，中国和印度是世界上绝无仅有的两个作出了认真努力，以使传教士们适应于外国文明的国家。利玛窦对中国所起的作用，实际上应与罗伯特·德·诺比利(Roberto de Nobili)对印度所起的作用联系起来。他们二人都下了苦功夫学习这些文明古国的学术传统。在葡萄牙人和西班牙人以征服而强行介入的地方，形势则完全不同，福音化的事业在那里可以用比较专断的方式完成。这种形势也与日本的情况不同，那里是根据他们那些关心葡萄牙与澳门贸易的大名们的命令，而使许多日本人接受洗礼。赴日本的传教士们在该国所遇到的便利条件(据说那里在1600年左右，计有30万名受归化者)，解释了他们在判断中国所采纳的策略时的严厉态度。在罗明坚与利玛窦1583年定居肇庆之后的第一个四分之一世纪中，发展得相当缓慢。据熊三拔神父认为，在1605年，那里才勉强有千余名受洗的人。虽然当时在中国共有16名耶稣会士神父和4座大型住院，这就是南京、北京、南昌和韶州住院。五年之后，即到了1610年利玛窦去世时，估计中国受洗的人数共有2500名左右²。我们也可以理解澳门传教士们所作出的反应，因为这些人不知道利玛窦为了能使自己被文士阶层接受并赢得他们的尊重，而逾越的障碍。这些在澳门的传教士被基督教化的缓慢进程，以及与中国人打交道时所采取的谨小慎微的态度激怒了。

诺比利于南印度的马杜赖从事向婆罗门僧传播福音，他也

I 《西方要纪》，载《昭代丛书》甲，第5页。

II 荣振华(Joseph Dehergne):《中国明代(1581—1650年)的基督教》，载《华裔学志》第16卷，第1期，1957年。

如同利玛窦一样，最终导致力争掌握一些印度的宗教和哲学传统。他受到了其长上以及全部神职人员的强烈批评。这些人在果阿生活于一种殖民地的环境中，对于印度的现实只会有极端的误解，所以对于抨击任何似乎是对信奉异教的让步，都表现得非常敏感。在中国本地，不同宗教修会之间的竞争、民族和政治方面的争夺都使事态恶化了。从利玛窦死后不久，中国耶稣会传教区内部群情激动，于 1700 年左右在欧洲变成了一场大规模的有关中国仪礼的宗教、哲学和政治的大辩论。

分阶段地前进，不要过分害怕最初的让步，这就是为了使中国人接受自己所必须克服的困难而决定采用的手段。中国是一个具有高度文明的古国，但外国人在那里一般都会受到嫌疑，并会遭到某种傲慢态度的对待。大家认为福音化所取得的成功，可以使以后改变开始时的某些弊端或不可避免的失误。其他修会由于更为坚持原则，未能与中国文士界建立联系，尤其是嫉妒耶稣会士们所取得的成功，因为耶稣会士们希望把中国变成他们的禁猎地，所以其他修会未能表现出如此的灵活性。它们很少关心学习中国有文字记载的传说。

但从 1610 年左右起，出现了某些人华耶稣会士更为清楚地看到，由于过分仓促地使基督教与中国观念相结合，而引起的异教危险，所以不赞成某些妥协行为。他们认为过分迁就中国人了，应表现出更大的坚定性。出于非常奇怪的巧合，基本在同一时代、在西班牙征服的美洲领土上也产生了一种类似的反应，但太平洋两岸的背景相差甚殊。在中国，某些人对于受归化的文人所犯的错误感到不安，批评这些人那种被认为是过分谨慎的作法。但在美洲的印第安人中，似乎没有提出适应本地文化的问题，大家过多地期望洗礼能产生的神奇效果了。

约翰·德鲁莫（Jean Delumeau）写道：“在 16 世纪的下半叶，教会尚未对所存在的异教后果感到过分不安。印第安人接受了洗礼，他们逐渐采纳了基督徒们的宗教生活方式。但在 17 世纪初叶，特别是在秘鲁，大家已察觉到祭祖活动仍在不同程度上秘密存在，于是便在 1610 年开始了清教运动……”¹

1 约翰·德鲁莫：
《14—18 世纪西方的
恐惧》，巴黎法格尔出版社 1978 年版，第
260 页。

利玛窦于其逝世前的一年，仍强调了采取极其谨慎作法的必要性，以及首先在那里与上层人物建立联系的意义。他写道：“宁可少要几名好的基督徒，也不要一大批滥竽充数的人。”如果可能的话，那么则需要“一些上层文士和官吏，他们能够以其权威，而使那些对这一新事物感到担心害怕的人放心”¹。

金尼阁(Nicolas Trigault)于1610年莅华，于1613年离华返欧，他赞同利玛窦关于谨慎行事的建议。

他在一封书简中写道：“这里的关键问题是，中国人承认我们完全不会策划革命事件，我们也不追求任何物质利益，而是前来传播独一无二的教法，这种教法与帝国的利益在任何方面都不会对立……²这就是我们为什么毫不犹豫地在不抛弃任何人的情况下，追求受归化者的数量，但其数目在很少几年中就达到了5000人³。我们害怕举行人数众多的集会，以便不至于在一夜之间就丧失了数年来的成果……我们坚信，这就是为什么基督教于此地，是随着教义及其使者获得信任而发展，而随着以不合时宜的热忱扩大其数目而倒退。”⁴

然而，甚至就在利玛窦生前，尽管他反对过分仓促和过多地从事归化，某些传教士们也开始在民间布教。这就是龙华民于1597年在韶州、王丰肃从1605年起在南京、郭居静从1608年起在上海所着手的事业⁵。由此相当迅速地增加了受洗者的数目⁶。利玛窦在文人士大夫和统治阶层内所获得的同情，使人错误地认为他们能够在民间采取更为有效的行动。

事实上，17世纪初叶，在中国优秀儒生和高级官吏中有一些很著名的归化。这些归化主要是利玛窦的业绩，但也包括其教友及其直接继承人。当时最著名的受归化者（其中有些占据着重要官位）是徐光启（1562—1633年，1603年取教名保禄）、李之藻（1565—1630年，1610年取教名良）、杨廷筠（1557—1627年，1612年取教名弥额尔）、王徵（1581—

I 1609年2月15日的书简，载上引分属正书，第2卷，第381页。

II 有关中国缺乏这种西方的宗教和世俗之间根本差异的问题，请参阅下文第2章。

III 我们于上文已看到，对同一时间所提供的数字为2500人。这种差异证明了计算受洗者的具体数字之困难，在他们之中有些是危或弥留之中的人（儿童、老弱或病夫），背教者的人数似乎很多。

IV 金尼阁的书简，于1613年在安特卫普刊布。这封书简又由史省三刊布于《基督教远征中国史》的导言第20页中。

V 参阅由这三名神父分别用拉丁文和葡萄牙文提供的传教区报告。见《利玛窦全集》第2卷，第192—244和第484—529页。

VI 晚期表现出了与利玛窦的策略相反的根本变化。后来更注重受归化者的数量而不是质量，几乎全部受归化者均为平民百姓。对于17世纪末的情况，李明神父提供了如下数字：“……共有20多个教堂或私人小教堂……4名外方传教会士，基本是同样数量的多明我会神父，12或15名方济各会士，3名或4名奥古斯丁会士，所有这些人均是来自尼拉前来的西班牙人。”但当他于1691年离开中国时，那里主要有近40名耶稣会士，也就是说共有65名左右的神父。他补充说：“几乎每个人每年都为300—400人举行洗礼，这样在5年或6年内，便为5万名偶像崇拜者举行洗礼。此外，每年被遗弃在北京街头的4000—5000名儿童也都受了洗礼。”见上引书，第2卷，致拉雪兹(Le La Chaize)神父的书简，第355—356页。

1644年,1617或1618年取教名裴理伯)和孙元化(1581—1632年,于1621年取教名依纳爵)¹。这些具有影响的人物,特别是前三个人被称为“传播福音的三大台柱子”,在传教区所取得的第一批成就中起了很大作用。他们在各省和北京帮助并支持传教士们,推荐他们参与改革历法并在困难时期保护他们。某些同情传教事业的人,如首辅叶向高(1562—1627年),也给予了传教士们可贵的支持。

然而,在利玛窦死后的20年间,总的气氛已逐渐起了变化。文人和官吏各界首先认为传教士们是严肃的伦理学家,佛教的敌对者和孔夫子的虔诚崇拜者。他们特别记住了传教士们在施教中似乎与中国传统相吻合的内容。当他们更为清楚地了解到了天主教的内容,及当他们比较清楚地看到了传教士们追求的目的时,他们的态度也就改变了。首先引起他们不安的是,发现在民众中组成了一些由外国人主持的教会。从他们的观点看来,这是一种骚动和动乱的威胁。他们至少明白了传教士们来到中国并非都是为了在那里讨论伦理和哲学(性理学或辩学),或者是为了在那里讲授数学。1617年爆发的首次仇教运动的目的,就在于要求把传教士们遣回澳门(有些人躲藏起来或遭逐后又秘密返回了中国内地),他们的目的就是在南京组织一个民间的天主教会。

事实上,大约在1620年之后,耶稣会士们不再于大文豪和高级官吏中进行归化活动了。他们后来为之举行洗礼的任何人,都没有像徐光启或李之藻那样的名望和权威,甚至也没有像王徵和孙元化那样略为逊色一筹的人物。知识阶层全部变成仇视传教士及其教理的人上了。在大清时代,绝无仅有的一次著名归化是使一些皇家王公接受了天主教归化²。因此,传教士们当然会最终将其努力转向民间阶层,如农民和城市小职业主阶层。此外,随着被任命到钦天监就职的耶稣会士们进入北京宫廷,基本形势出现了变化。如果说他们那归化康熙皇帝(1661—1722年,他发现利用一些外国学者为自己效劳大有好处)的希望落空了,那么他们至少也有了采取行动以保护自己

1 有关这些人,请参阅上引,慕宣义和力豪书。

2 西人的游牧民游牧人的宗教态度可始终都有别于汉人的态度,尽管他们的汉化程度很深,李与神父于17世纪末所讲的一句话,可能就是影射这种原义的,李与神父断言“汉人比鞑靼人(也就是满族人)更为刚强和不容易受教化”中“在被诱惑时,他们的勇气要小得多,鞑靼人相反则是天生粗犷,在教义的约束下更难以使人屈服,但那些一旦圣宠于其身上获得的人,则具有一种能经受更大艰苦之考验的道德”,见上引李明书,第2卷,致拉普雷神父的书简,第360页。穆斯林教徒似乎比汉人更能正确地评价由传教士们撰写的基督教著作。利玛窦写道:“撒拉逊教派的许多人都购买《天主实义》一书,因为他们觉得该书更加符合他们的教理。”请参阅《利玛窦全集》第2卷第179页,参阅上引于释中征引的利玛窦书简:“有人对我说,该国摩尔人教派中的许多人都购买此书,因为觉得它比中国的其他书更好地传达了天主。”请参阅佩希和(P. Pellio)于《通报》第21卷1921—1922年第415页注②的解。伯希和引证了一部伊斯兰教著作,它似乎是《天主实义》的穆斯林式的译文。

那些分散在各省的教友们的可能性。他们此时不再被迫小心谨慎地与文士们打交道了。

在利玛窦时代，对其著作仅有的一些最著名的批评，出自沙门大师株宏（1535—1615年）和一名叫作虞淳熙的具有佛教倾向的文人。株宏于《一本笔记集》之末加入了对利玛窦之“天”道观的一段简短批驳。虞淳熙指责这名传教士鼓励宰杀牲畜，并断言牲畜与人类不同，没有不灭的灵魂。据基督徒杨廷筠认为，在这一时代和继此之后不久的数年中，整个中国上层社会都尊重利玛窦及其教友们，他们都为他的著作撰写序言和赞词。只是到了后来，事态才发生了变化^I。同样，福建文人陈仪在为艾儒略神父于1646年发表的一部汉文著作写的序中也指出，“第西泰人都，为都人士所喜，彼一时也”^{II}。

某位叫作黄贞的人写道：“昔日惟有虞德园（虞淳熙）先生与莲池（株宏）和尚力辟其邪。莲池老人至云吾留不惜老朽之躯，起而辟之。惜乎未几西归（1615年7月29日）。然当时莲大师与利玛窦未尝见面，未详邪说，未深辩击。且天主教书未甚多出，如文王（儒教的圣主）入地狱等语，亦未有知之者。今日天主教书名目多端，艾氏说有七千余部入中国，现在漳州者百余种”^{III}。

在稍后长短不同的时间内，许多人的态度发生了骤变，在这些有关资料中，我们可以引证福建泉州一名文人的例证。他于1638年介绍说，在他仅将传教士们视作从事历书和天文仪器工作的学者之漫长时期内，一直与他们交往，但一旦当他获悉传教士们“以汉哀帝时耶稣为天主”时，其观点则完全改变了^{IV}。

传教士们的数目在利玛窦死后得到了增加，在1617年第一次试图把传教士放逐到澳门之后，增加得更多了。

黄贞还曾写道：“万历间，宗伯沈仲雨（沈淮）驱逐之疏霁雳。未几，而此夷旋踵复入，千倍于昔。天下为其所惑。”^V传教士人数的增加也由致翰林蒋德璟的一份公揭所记载，其时间为1638—1639年冬季。传教士们于1617年遭逐，但他们却于天启（1612—1627年）初大批返回，他们当时比万历年间（1573—1620年）更活跃^{VI}。一篇辟基督教之短文的作者指出，在当时，

I 《代疑篇》（1662年），这一段文字已由陈受頌于1936年文中引证。

II 文中陈仪为艾儒略神父《性学概述》（1646年）所写的序。请参见上引徐宗泽书，第212页。

III 黄贞：《清颜茂猷（杜其）先生辟天主教书》，载《破邪集》卷3，第11叶。

IV 1622年的进士蒋德璟（卒于1646年）写的《破邪集序》（1638年），载《破邪集》卷3，第1叶。

V 《破邪集自序》（1639年），载《破邪集》卷3，第22叶。

VI 《撰夷报答公揭》，载《破邪集》卷6，第10叶。

“顾查《南宫署牒》(1616 和 1617 年),尔时狡夷入中国者才十三人耳,今则指不胜屈矣”^I。

这些外夷在文士中,甚至在乎民中的数目和活动,似乎形成了对公共秩序的一种威胁。因为他们具有占据和扰乱人之思想的伎俩,从而使这些人变得特别令人憎恶。甚至某些人还觉得那里的外国人之间有一种角色的分配,一部分人试图赢得那些关心欧洲伦理与科学的人文儒和高级官吏们的赞成和支持,另一部分人则坚持以永福的希望和对地狱的畏惧来诱惑民众。因此,我们面对的是诱惑和腐化中国之风俗与传统的多种形式的事业。在这些夷人中,有一种邪恶的伪善性。

1617 年的一份报告的作者写道,传教士们“对士大夫谈,则言天性;对徒辈论,则言神术。道路为之喧传,士绅为之疑虑”^{II}。这是一种事实。传教士在他们为文士阶层所写的著作中,主要是论述哲学和伦理学。一切具有神圣特点的内容,在他们向平民阶层传播福音的作法中,却占据着重要位置。

此外,闽南漳州的一名中国人写道:“一此夷藏奸为市忠,助铳令人喜其有微功,祈雨令人疑其有神术。自鸣钟、自鸣琴、远镜等物令人眩其有奇巧。且也金多善结,礼深善诱。惑一人转得数人,惑数人转得数万,今也难计几千亿万。”^{III}同一位作者还解释说,传教士们不可告人的目的是“绝我祖父,举我纲常”,也就是说要破坏中国的全部信仰及全部伦理和哲学传统。许大受写道,传教士们“且貌怯怯,而心耿耿。不论智、愚、男、女,而一概蛊惑之者乎?是不特儒门之介狄,而亦佛氏之毒魔也。噫!”^{IV}

在求雨的问题上,李明神父于《中国现势新志》中有一段很精辟的文字。他介绍了刚于 1678 年在宁波登陆的法国传教士们,在一次大旱时认为可以祈雨,当时向中国神祇奉献供物已无效。他们怎能摆脱这一切呢?该城的知府想出了一种不恰当的主意,即希望把他的祷告与传教士们的祈祷结合起来,并在此之前先祭祀龙神。尽管传教士们作了解释,说基督徒们的神是一种嫉妒的神;尽管他们作了告诫和指责,说具有深奥思想的人不会信仰民间的迷信,但面子却使这位知府无法收回他所下达

I 《罪言》,载《破邪集》卷 3,第 26 叶。

II 《破邪集》卷 1,第 22 叶。

III 《邪毒实揭》,载《破邪集》卷 3,第 33 叶。

IV 《杏辟》第 33 叶。

的命令。李明神父说：“虽然他并不强烈反对这些意见。”于是，某些神父便希望以圣·方济各·沙勿略(Saint François-Xavier)为榜样，面对魔鬼的这一胜利而进行一次交易，允许传教士们在城市中央竖起一根大十字架。作为交换条件，他们保证能祈求降雨，中国官吏们要推倒所有的偶像并承认基督徒们的独一无二的上帝。但其他神父们认为这种作法太冒险了。最后“他们仅满足于在其心灵的秘密处呻吟，祈求上帝不要降雨，而是扩散耶稣—基督过去携至大地上的天火，他本来希望所有的民族都被此照亮”^I。

一篇辟天主教的文章的作者写道：“人情之好异如此，所著《舆地全图》^{II}，及洗洋窅渺，直欺人以其目之所不能见，足之所不能至，尤可按验耳。真所谓画工之画鬼魅也”^{III}。

福建巡海道施邦曜^{IV}于1637年发表的一道告示中写道，利玛窦“巧词深辨，足新好异之听闻，细小技能，又足动小民之嗜好。于是穷乡僻壤建祠设馆。青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易”^V。

浙江绍兴的一名叫作王朝式的人也作了这样的分析。从他的观点来看，传教士们在进行诱惑人的事业。作者在巧妙地指责传教士们“布散金钱，蛊彼贪愚”之后，又强调指出：

——传教士们穷极机巧，动诸黠慧，发扬他们在艺术中的高度机巧，以此来吸引那些对这类事感兴趣和拥有这方面的学问(数学、天文学、各种仪器)的人。

——附持他们撰写的《七克》、《十戒》之文，以收好修之士。

——用他们有关天堂和地狱(这是他们盗用的佛教思想)的说教，而使其弟子们狂信之。在所有这些方面，夷人都懂得利用各种思想和每个人的态度^{VI}。

所有这些手段的目的就是为了诱惑中国人，以使他们更容易迷途和背离他们的传统。

杭州的释普润说，传教士们“外貌谦恭，内怀诡譎”^{VII}。

因此，开始时的友好相处，在利玛窦死后的几年中，却变成

I 上引李明书，第1卷，第54-55页。

II 有关这幅全舆图，请参阅由德礼异神父于其《利玛窦全集》中提供的参考书目。

III 《破邪集》卷3，第37叶。

IV 施邦曜(1585—1644年)于1621年中进士，当李自成的军队于1644年夺取北京时，他在北京服毒自尽。

V 《破邪集》卷2，第32叶。

VI 《罪言》，载《破邪集》卷3，第27叶。

VII 《诛左集缘起》(1634年)，载《破邪集》卷8，第21叶。

了中国文人和官僚阶层日益增长的怀疑和仇视。气氛的这种恶变无疑可以通过不同的原因来解释：在耶稣会士的策略中产生的僵硬和强化、他们希望尽快地去从事他们的本职工作、传教士人数的增加、他们在民间和文人中活动的发展、不仅局限于伦理著作的知识、反对佛教的辩论和科学等

冒牌的儒教徒

导致利玛窦于其汉文著作中，使用最佳文笔而不使用生造的某些新闻，以及使用通俗和与语言天才相反的方式，来表达自己思想的决定性原因如下：他决定首先接触上层社会的人。中国上层人士对于作家们的文笔风格很敏感，他们可能会不屑于阅读而抛弃那些写得很蹩脚的著作。利玛窦及其耶稣会士教友和继承人，始终都与文人保持着接触，而这些文人对于传教士们著作的最终修订，曾起过重要作用¹。

但使用一种参照与基督教完全不同的传说和观念的词汇，可能会导致误解。

利玛窦于其大作《天主实义》的一段文字中写道：“从欲者日众，循理者日稀。于是大发慈悲，亲来救世，普觉群品。”²

这一句简单的话，提供了任何译文都具有危险的一种典型例证。“人欲”（在人类面对事物和生灵的反应而发展起来的自私欲望）和“天理”（任何人性均是其反映）之间的对立，自11—12世纪以来，都在理学中得到了很大发展。利玛窦于此似乎就是指与基督教理相对立的这种哲学。至于其中的最后一句话，大家可能会根据其中的“觉”一词及其“大发慈悲”（“慈悲”系梵文 Maitri-kurana 的意译）一词组，认为它引自一卷佛经。在佛教中，拯救人类就是把他们引向“觉”（菩提），从而向他们揭示色界的虚幻特征，并使他们摆脱生死轮回。本处含糊不清的暗示与基督教教理相矛盾。利玛窦为了表达其看法，不知不觉地也使用了一种理学或佛学词汇，它使人联想到了与永远救度和赎罪观念水火不相容的论点。

正如新教牧师狄考文 (C. W. Matcer) 于 1908 年所写到的那

[1] 把西方书籍译作汉文的技术，要比公元8世纪所翻译印度著作的技术简单得多。该项技术在这一时代已变得很复杂了，由一些大规模的合作翻译语言的印度合作者和中国人小组进行，其中每个成员都有一种固定的任务。一般来说，对于那些出自传教士们的著作，口译之时似乎就要由文人整理，中国文人们在为著作的定稿和最后润色中起了关键作用。最后要获得耶稣会长的出版许可证。

[2] 《天主实义》第628页

样，他对于中国人经常犯的错误感到痛苦：“是否存在一种阐述不会引起赤裸裸的唯物主义的三位一体的教理之恰当方法呢？I？谁能幸运地发现一个指罪孽的词，又不会使我们陷人民事罪的龙潭虎穴，或者不使我们被陷入到前世罪孽报应的轮回中呢？无论你试以哪种形式来表达复活的思想，那些未受奥义者，都会理解作这里是指灵魂转世论。”II

利玛窦于其《天主实义》中，不仅希望运用“他自称是引自我们的神学博士们的大量道理和论据，而且许多权威论点均引自神父（指他本人，利玛窦）在阅读他们那些古书时所作的笔记，这就使这部著作具有很大的权威和影响”III。

但在他们津津乐道地引证中国经典，尤其是经典中出现过“上帝”和“天”等术语地方的时候，那种可能会发现文人们误解传教士们赋予这些词汇的意义之危险，是很大的。在耶稣会七莅华之前数世纪时，同样的命运也降临到了河南开封犹太人的身上。在采纳用以指自然活动方式的词“道”来翻译“上帝”时，“他们把一个由于其强烈的内在论色彩，而彻底改变了上帝的超验特征的词，留传给了自己教团的后代”IV。中国的犹太人也使用了“天”和“上帝”等词以指雅赫维（Yahvé，叶和华）。

语言本身就可以改变基督的使命，赋予他一些不同的汉文发音，会使之与其本意根本不相容。

福州的黄问道认为，毫无疑问，由于利玛窦经常援引汉文的表达方式和经典中的术语，所以它们把大量文人引向了歧途，使他们相信天主教理符合儒教传统。他阐述说，利玛窦受到了万历皇帝的友好接待，万历赏脸接受了利玛窦的礼物。“利玛窦欲倡其所为天主之说。语言不相通，音韵不相协，恐其旨与吾儒大相刺谬。于是延中国文人学士，授五经而咕哔焉。遗其扁V，剽其廓。遂阳著其说，似与吾儒尧舜周孔之学无大差讹，实阴肆其教，排佛、斥老、抑儒。驾其说于尧舜周孔之上。呜呼！是何言耶”VI。

他于稍后不远处又补充说：“余向意其慕吾道（也就是

I 盖尔森（Arthur F. Wright）于《中国的语言和外国思想》（载《中国思想研究》，由芮沃寿主编，芝加哥1953年版，第289页）中，提到了一个中国司铎的例证。此人希望用耶稣确实是上帝之子这一事实提供一非决定性的证据，但他除了人名本身之外，没有找到这种亲子关系的更好例证。他们二人均属于“叶”氏家族，因为叶一叫作“耶稣”（Jesus），另一者叫作叶和但（Jehovah）这一故事可以通过中国人赋予姓名本身和父子关系的重要性来解释。大家指出，19世纪的太平军认为天父与基督的关系，如同家庭关系，没想出了一个完整的神系家族：叶秀全为耶稣—基督的幼弟。

II 狄考文：《同官话翻译圣经的词汇》，载《中国纪事》，1908年11月，第608页。此文由上引芮沃寿书第291页提及。有关缺乏与“罪孽者”的基督教观念相对应的任何汉文词汇，以及有关中国的化生变化的问题，请参见下文第4和第5章。

III 《利玛窦全集》，第2卷，第295页。请参阅利玛窦于1595年11月4日内书简，载分署文书，第2卷，第207页：“由于我也想通过他们的书来证明我圣教上的内容，所以我近年来一直延请良师，讲解他们的典籍。除了《四书》之外，还有《六经》（经典），我抄录了许多页有助于我教事务的内容。”

IV 这是施德文（J. R. Stevenson）先生的说法，由上引芮沃寿书第32页注⑧引证。开封的犹太人社团要追溯到11世纪，它在第一个耶稣会传教区时代尚很活跃。

V 其意可能是指最深奥和最难掌握的学问。

VI 黄问道：《破邪集》，载《破邪解》卷5，第19页。

我们的哲学和伦理观念)而来,今乃知其窃吾道而叛。”^I

由传教士们在中国和基督教传统之间确立的相似性,使许多文人都鄙视天主教的实义,某些人可能还作出了一种真正努力以澄清问题。黄贞于其致颜茂猷(颜壮其)进士的信中介绍说,他必须向艾儒略神父进行深入的调查,以识破其教理对中国传统的危险性。

他写道:“迩来有天主教中人利玛窦、会友艾姓儒略名,到吾漳。而钝汉逐队皈依,深可痛惜。更有聪明者素称人杰,深感惑其说,坚为护卫,煽动风土,更为大患。贞一见即知其邪,但未知其详耳,乃稽自万历年(1573-1620年)以至今日,始知此种夷邪为毒中华不浅。贞不得已,往听讲数日,未能辨析破除之,几至大病。至四、五日以后,方能灼见其邪说所在,历历能道之。心神始为轻快。大端则有五者能为人世大害。余且未暇多指,恳祈师慈细察俯听。容贞缕析其凶毒,得以达于师台也。”^{II}

黄贞列举的五条原因,涉及到了对中国的哲学和伦理与宗教传统的威胁、传教士人数的增长、他们几乎插足于帝国的所有省份、忠于他们的教团的教规,这一切都形成了对中国独立地位的一种额外威胁。

从传教士们一方来看,他们的适应意愿、归化方法、无意识地向他们不懂其意的传统借鉴以及在中国扎根,所有这一切都被解释为来自许多出自中国人一方的双重性。明末一位作家认为,传教士们杜撰出了一种天主教,他们“先学此方声字,然后窃读三教群书,牵佛附儒,杜撰扭捏,创此邪教,以为感世诳民、蠹坏国运之本”^{IV}。

天主教理的主要内容,显得如同是佛教观念和被误解了的儒教观念的混合物。

18世纪末编写的有关利玛窦的一本小书《二十五言》的图书提要的作者认为,西方人以一种非常笨拙的方式剽窃了佛教^V:“大旨多剽窃释氏,而文词尤拙。盖西方之教,惟有佛书。欧逻巴人取其意而变幻之,犹未能甚离其本。厥后既入中国,习见儒书,则因缘假借以文其说,乃渐至蔓衍支离,不可究诘。自以

I 同上引书,第21页。

II 这是第一批耶稣会士们在华的时代。

III 黄贞致颜茂猷进士的信,载《破邪集》卷3,第8页。

IV 《天字再微》第95页。

V 《四库全书之目提要》卷125,有关《二十五言》的提要。

为超出三教上矣，附存其目，庶可知彼教之初，所见不过如是也。”

因此，这里涉及到的不仅仅是儒教。但在传教区的早期，则是他们赞同儒教而拒绝佛教的态度，使耶稣会士们在文人界中赢得了非常广泛的同情。正如大家已经看到的那样，传教士们故意在经典的文字与他们宗教的原则之间维系着一种混乱。他们所说的一切似乎都是重复了在中国最受尊重的著作中所讲的内容，但他们赋予其引文的意义则大相径庭。他们的意图实际上是歪曲中国的传统，并从内部改造之。同样的处理方法也被运用于他们绝对无法抨击的中国人的做法中了，如崇拜先祖。但应赋予这些事一种新义，可以与基督教义并存。所以赞同孔夫子，立即就成了支持传教士们的一种强大论据。

但这种策略却随着基督教观念被人们更加透彻地理解，而被越来越多的文人识破和揭露。由于那些士大夫最早仅仅把传教士们视为严肃的学者和中国传统的捍卫者，所以他们当时曾支持过这些人，但当他们更清楚地了解了传教士们的教理之后，便反戈一击转向反对他们了。

一部其序被断代为1643年的小册子的作者介绍说，他欣喜若狂地听说，西人攻击佛教并尊重儒教，一直到有人向他出示刊印于1609年的罗如望（怀中，João da Rocha）^I神父的一部小书《天主圣像略说》^{II}之日为止。他谈到此书后惊呼：“借儒术为名，攻释教为妄，自称为天主教，亦称天学。诸释子群起而后之。然适足以致其谤耳。”^{III}

我们早在1617年的一份报告中就已经读到：“若北有庞迪我等，南有王丰肃等。其名似附于儒，其说实异乎正。”^{IV}

杨光先写道，利玛窦“诋毁释氏，欲驾而上之。此其恒情，原不足为轻重。利玛窦之来中夏，并老氏而非之。士君子见其排斥二氏也，以为吾儒之流亚，故交赞之，援引之。竟忘其议论之邪僻，而不觉其为邪魔也”^V。

释普润也认为，赞成儒教仅仅是传教士们为受到中国文人的青睐，而采取的一种手段。

传教士们“且阳排释道以疑儒，阴贬儒宗而探学。斥率性^{VI}

I 罗如望神父于1591年到达澳门，1623年死于广州。

II 有关《天主圣像略说》一书，请参阅上引徐宗泽书第176页。

III 《辟邪记》序。

IV 《破邪集》卷1，第22页。

V 《辟邪论》第1129页。

VI 有关该术语的意义，见下文。

为非道(内在天理观),训事亲为不臧,怨禽兽以无灵,诬木石而有命”^I。

因此,如果说传教士们没有攻击儒教,那仅仅是一种策略。因为与中国最受尊重的传统正面对抗太冒险了,同时树敌过多也是不谨慎的。这也是利玛窦于1609年致巡按使巴范济的一封信简中所承认的事实:

“在本人撰写的著作中,我始终都以对他们(儒士们)的赞扬开始,以便能使我利用他们挫败其他人(佛教徒和道教徒),而又不直接驳斥他们,仅仅是诠释他们与我们的教义相悖的观点……一名为偶像派信徒们非常尊贵的人物,甚至把我当作是文士们的谄媚者……我非常重视其他人从这种角度来观察我因为如果我们要同时反对三教,那么我们要作的事就太多了。”^{II}

《佐辟》的作者许大受对上传教士们与中国人的伦理、宗教和哲学观念的根本对立,没有任何错觉:

或曰“彼极斥佛,恐夫斥儒也”。余曰:“贬太极仁义,是贬其理;贬孔子尧舜,是贬其人,犹谓其不斥欤?其所以未敢痛斥如佛者,徒以我中国户尊孔子,家慕尧舜,而不得不权傍其篱间耳。如者胡元时所列十等,以僧居第三,儒与娼丐同居八、九、十者,则彼之斥儒必更甚于佛矣。”今彼徒又言,孔子岂能及我艾先生之万一?^{III}

E启元于1623年写道:“天主之教,首先辟佛,然后得其入门;次亦辟老,亦辟后儒(理学)。尚未及孔子者,彼方欲交于荐绅,使其教伸于中国,特隐忍而未发耳。愚以为佛氏之说易知,而天主之教难测。有识之士,不可不预为之防也。”^{IV}

1635年,来自闽南漳州的一名过去曾与艾儒略保持着关系的文儒介绍说,他已收到了许多部基督教著作。但他似乎在阅读这些书时并未感到心悦诚服。他写道:“其言极肤浅,极虚诞,阳斥二氏之邪妄,阴排儒教之歧途。然其辟儒处,未敢十分启口者,窃欲借儒冠儒服者达其教于朝廷,得以肆其奸毒也。”^V

I 《谈花果缘起》(1634年),载《破心集》卷8,第21页。

II 1609年2月15日的书简。载《利玛窦书信》,第2卷,第387页。

III 《佐辟》第15—16页。作者于此是暗示艾儒略神父于1625和1639年在福建归化的弟子。

IV 《清署经谈》,由许大受于1936年又引出。

V 《深苑丛考》,载《破邪集》卷6,第2—3页。

因此，有些人未被利玛窦的策略所欺骗，其目的确实在于诠释而不是直接驳斥。

另外一名福建文人——《辨学刍言》的作者，一开口就强调指出了传教士们“以事天之学，其倡标于甚尊（敬天），其立言甚辩，其持躬甚洁”。此外，他还补充说，由于这些人“辟二氏而宗孔子，世或喜而信之，且曰圣人矣”。但如果仔细阅读一番他们的著作，那就会发现在他们的说教与孔子的教义之间存在着一系列的深刻分歧：

孔子言事人而修庸行，彼则言事帝而存幻想。孔子言知生而行素位，彼则言如死^I而邀冥福。孔子揭（指？）太极作主宰，实至尊而至贵；彼则判太极属依赖，谓最卑而最贱^{II}。其以时王之赏罚为轻也，则无君之罪甚于杨（杨朱，绝对重己主义的信徒）；其以亲之鞠育为小也，则无父之罪甚于墨（兼爱论的信徒）；其以理谓非性之本有也，则外义之罪甚于告子（人性无善恶论的信徒）^{III}。独托事天事上帝之名目，以行其谬说。呜呼！大西借儒为援，而操戈入室。如螟特附苗，其伤必多。乃崇其学者，半为贵人、为慧人。愚贱如小子，设起而昌言排之，则唾而骂者众矣。虽然孔子之道，如日中天，大西何能为翳？惟夷教乱华，煽惑浸众，恐闲先圣者，必愤而不能默也！^{IV}

福建泉州的一名叫作蒋德璟的人，阐述了他与传教士们的关系史。他过去曾帮助艾儒略神父刊布了一本叫作《西学问答》的小书。他当时仅仅知道这些人在历法方面的知识，以及他们在天文仪器方面的技术，而不知道这些人具有一种天主教。他写道：“比读其书，第知其窃吾儒事天^V之旨。以为天主，即吾中国所奉上帝，不知其以汉哀帝时耶稣为天主也。”但蒋德璟仍与这些传教士们保持联系，因为他赞赏他们那无可指责的行为。他写道：“其书可百余种，颛与佛抗。而迹其人未婚不宦，颇胜于火居诸道流。以是不与之绝。”他甚至向一名高级官吏游说，以

I “如死”系“知死”之误，这里系指《论语》第11篇、第12章：圣路曰孔夫子死，曰：未知生，焉知死”。

II 这里是暗示《天主实义》第407页中的一段文字，利玛窦于其中提及了“太极”的观点。

III 有关这段文字，请参阅《孟子》第6篇上。

IV 《辨学刍言》，由三山（即福建之福州）陈侯光著，载《破邪集》卷5，第1叶。作者所作的这些指控，初看起来似乎是恶意中伤，但通过分析便可以看到，从中国的传统和观点来看，它们都是可以成立的，是具有充分理由的。有关这一问题，请参阅笔者下文有关伦理部分的论述。

V 有关这一词组的意义，见下文第5章。

I 《破邪集》卷3, 甲1-2叶。但清德得以, 他对他们表现了宽宏大量的态度, 他自己在忏悔过其错误。“予有毛夫子罪, 予其赦。欲至于悔、愚、恶, 吾当自爱之, 所以昭救活于性”。

II 我们可以在《圣经·文德之命》和《诗经·大雅》的《大邦》诗中发现这样的表达方式。

III 参看《破邪集》卷3, 第10叶。

IV 参看: 《不忍不言序》, 载《破邪集》卷3, 第5叶。

V 《天主教义》第404—405页。

VI 同上引书, 第562—570页。

VII 同上引书, 第578页。

VIII 同上引书, 第418页。利玛窦在耶稣会早期对祭礼仪式上帝的祭祀。

IX 《天主教义》第417页。有关中国人把上帝与天理分离开来的情况, 请参看下文。

X 《天主教义》第552页。利玛窦对孔子所言《春秋》仅作“是非”而不讲利害一事, 曾回答说, 《春秋》事实上只论述了二等世俗利害之一, 而他利玛窦则是讲来世的利害。

XI 《破邪集》卷6, 第8叶。

XII 《天主教义》第564—565页。

XIII 《天主教义》第564—565页。

XIV 同上引书, 第578页。

XV 同上引书, 第578页。

XVI 同上引书, 第615页。利玛窦于此驳斥了孟子有关有官制之义务的说法。

XVII 同上引书, 第619页。利玛窦于其中阐述了“三父”(天主、国君、家君)的观点。

获准使1637年对传教士及其信徒们采取的措施得以缓和。但他在此时更好地理解天主教理以及它可能会对中国的传统、政治和伦理秩序产生有害影响。“而吾济黄君天香(黄贞), 以《破邪集》见示, 则若以其教为必乱世, 而亟为建鼓之攻。又若以予之斥其教而缓其逐, 为异于孟子距杨、墨之为者, 予谓孟子距邪说其峻。”^I

黄贞在他致进士颜茂猷的信中还写道:“彼窃附儒教‘昭事钦若’^{II}之说, 恣逞凶毒奸巧。陈水石兄谓其于吾教中做鼠入强出之贼。”^{III}

某一位叫作曾时的人在他写的《不忍不言序》^{IV}中指出:“诚不知其何解也。抑谓其教与儒合乎, 则《大学实义》一书, 已议孔圣太极之说为非^V, 子思(孔子的弟子)‘率性’之言未妥^{VI}, 孟氏‘不孝有二’之语为迂^{VII}, 朱子郊社之注不通^{VIII}, 程子形体主宰情性之解为妄^{IX}。凡此数则, 可谓其合儒乎?”

邹维琏在利玛窦的问题上也持与曾时相同的观点。利玛窦“不唯阿佛骂老, 且凌驾于五帝(上古时代的)、二王(最早王朝的缔造人)、周、孔之上。从来大变未有甚于此者。至孔子太极之训, 《春秋》^X之作、孟氏仁义之对、无后不孝之言, 皆见指摘。但云我以天主为父, 万民为子, 而仁孝转大”^{XI}。

我们实际上不能否认利玛窦全面地在实质问题上攻击了儒教, 他指出主宰人的是思辩能力, 而儒教徒们所说的“仁”、“理”、“义”和“智”则都居此之后^{XII}。当他把性善和性恶区别开时, 他断言与中国的性有本源的论点以及注重自发而忽略思考的观点相反, 天下无无意于为善而可以为善者^{XIII}。他宣称自我修养不是目的^{XIV}, 他声称我们的父母与天主相比仅为外^{XV}, 否认维持家世和使家祭连绵不断的意义^{XVI}, 认为孝服从于对天的义务^{XVII}。

我们尚没有论述到传教士们那种在于歪曲经典或它们主要疏注文意义的手段。

这种手段已被某些文人们识破了。他们由此而得出结论认为, 利玛窦在有意篡改。

李璨写道：“乃至借朱子（12世纪的儒教大师）云‘帝者，天之主宰’，谓与天主之义相合。删字牵文^I，深为可哂。”此外还有：“昔孔子对哀公曰：‘故君子不可以不修身，思修身不可以不事亲，思事亲不可以不知人，思知人不可以不知天’^{II}。非徒云：‘事亲不可以不知天也。’其书之一篇大旨，归重修身。吾身即亲之身也。知人知天，皆修身中事。”^{III}

基督教的论点是认为伦理源出于上帝。中国人的论点则认为，只能通过完成对其先祖的义务而开始达到知天命。中国人的伦理在于不断地修身，其出发点在于最直接的关系。经典的本意确实遭到了歪曲^{IV}。

杨光先也提出了同样的指控。他于其《辟邪论》（1659年）中写道：“……悖理叛道，割裂坟典之文而支离之。譬如猩猩鹦鹉虽能人言，然实不免为其禽兽也。利玛窦欲尊耶稣为天主，首出于万国圣人之上而最尊之。历引中夏六经之上帝，而断章以证其为天主，曰天主乃古经书所称之上帝。”^V

利玛窦及时地理解到，未经长期准备而向中国文儒们揭示基督教奥义会出现危险。所以，他在那些专为上层社会的人撰写的著作中，没有谈论基督教奥义，我们只能勉强在中国耶稣会传教区缔造人的大作中，发现几行有关化身的内容。此外，他本人也曾就这一问题作了解释：如果很快地提到耶稣，那就有可能使中国人感到惊讶和为难，从而导致他们向传教士们提出下述问题。他写道：“在这部著作之末，又解释了有关我们的救世主基督降世以拯救和教化世界的内容。这就导致中国人向神父们追问他们的真正教理，而在其他著作中则特别讲授了这一问题的。”^{VI}由于传教士们考虑到，其教理危险的传教会对社会秩序造成嫌疑，所以他们更愿意断言他自己没有传播任何新教义。下面就是我们确实可以在1616—1617年南京审判时发表的《拿获邪党后告示》中读到的内容：

夷人辨疏辨揭，俱称“天主”，即中国所奉之“天”，而附和其说者，亦曰“吾中国何尝不事天也”。乃彼夷自刻《天主

I 有关朱熹重复的程颢这句话的全文，见下文。

II 《礼记·中庸》，第14篇。

III 李璨：《辟邪说》，载《破邪集》卷5，第24—26叶。

IV 有关中国人的伦理与基督教的伦理之差异，请参阅下文第4章。

V 《辟邪论》第1122叶。

VI 《利玛窦全集》第297页。

教解要略》^I，明言天主生于汉哀帝某年，其名曰耶稣，其母“亚利玛”（玛利亚）是西洋一胡耳，又曰被恶官将十字枷钉死，是胡之以罪死者耳。焉有罪胡而可名天主者乎？甚至辨疏内，明言天主降生西国。其矫诬无礼，敢于欺逛天听。岂谓我中国无一人觉其诈耶？^{II}

利玛窦的长篇论著仅在于阐明“天主之义”，正如该书的作者所写的那样。除了这部著作之外，为了形成对天主教的一种看法，文士们仅有掌握某些伦理学著作。这就是为什么传教士们的顽敌杨光先建议，那些希望真正了解这一教理的人，应阅读一下专供新入教者和望教者们使用的著作，其中暴露了这种教理的真面目，而其本义则以中国方式被掩饰在伦理学和性理学著作中了。

杨光先写道：“盖其刊布之书，多窃中夏之语言文字，曲文其妖邪之说。无非彼教金多，不难招致中夏不得志之人，而代为之创润，使后之人第见其粉饰之诸书，不见其原来之邪本。茹其华而不知其实，误落彼云雾之中，而陷身于不义。故不得不反复辩论，以直捣其中坚。世有观耶稣教书之君子，先览其《进呈书像》及《蒙引》、《日课》三书后，虽有千经万论，必不屑一寓目矣。”这就是杨光先为他那些经常受骗的同胞们提出的建议^{III}。

杨光先还写道：“且其书止载耶稣救世功毕，复升归天，而不言其死于法。故举世缙绅，皆为其欺蔽。此利玛窦之所以为大奸也。其徒汤若望之知识卑暗于利玛窦，乃将耶稣之情事于《进呈书像》中和盘托出。”^{IV}

科学和宗教

对于明末的文士们来说，传教士们的说教（伦理、辩学、科学和技术诸领域）形成了一个完整的整体。这就是他们所说的“天学”或“西学”。著名从教人李之藻于1628年把出自传教士们的著作汇编成册。从我们的观点来看，这些著作属于各种差异甚殊的体裁。他编辑的《天学初函》实际上分成了属于“理”

I 这一书名未收入徐宗溥的书目中

II 《拿获邪党后告示》，载《破邪集》卷2，第22叶。

III 《辟邪论》第1118页。

IV 《进呈书像》这部带图像的书，于徐宗溥书第373页，在汤若望（Johann Adam Schall von Bell）神父的著作中提及。汤若望1592年生于科伦，1619年到达澳门，1666年死于北京。他于1630年致百进可以更好助改革历法。汤若望于1645年（即清攻入夺取北京的前一年）出任钦天监正。*《辟邪论》，第1129-1130页。

(正是这些著作论述了伦理学和哲学)的著作和属于“器”的著作(正是它们与科学和技术有关)。然而,“理”和“器”^I这两种观念,在当时的哲学中是密切地结合在一起的。但我们还掌握有中国人最早对传教士们施教的全面看法的证据:17世纪初叶受归化的大文士们,都肯定受到了中国有关弟子忠于师长传统的影响,当时的科学和技术与其余一切,形成了不可分割的整体,从而也形成了使他们赞成天主教理的重要原因之一。

我们对于由中国人在差异如此悬殊的领域中建立起的如此联系感到惊奇。但耶稣会士们自己对此应负一分责任,因为他们把自己的科学教义变成了一种引人宗教教义的序曲。利玛窦是第一个指出这条道路的人,后来又有许多人步他的后尘。巴多明(Parennin)神父于1735年还写道:“为了赢得他们的注意,则必须在他们的思想中获得信任,通过他们大都不懂并以好奇心钻研的自然事物的知识,而博得他们的尊重,再没有比这种办法更容易使他们倾向理解我们的基督教神圣真论了。”^{II}因此,科学充当了诱饵的作用。但科学同时也带去了更多的有关圣教真论的证据。基督教在理智方面是有根有据的。

正如我们已经看到的那样,这样的做法首先是为耶稣会士们服务的。如果说在17世纪初叶,大量文人对耶稣会士们表现出了尊重和赞赏,这同时也完全是由于他们传入的有益知识、由于他们伦理的严格性,以及他们似乎希望提醒中国人遵守自己的宗教传统之苦心^{III}。正如中国经典所说的那样,大家应该“事天”、“敬天”和“畏天”。但随着天主教教义和基本启示更好地为人所知和理解,变得越来越清晰起来了。因此,出现了这种奇怪的局面,耶稣会士们希望通过欧洲科学的威望来加强宗教的权威,中国人则拒绝了宗教而仅希望保留科学。

方以智(1611—1671年)的全部著作,几乎都写于满族军队于1644年进入北京之前。他是最早作出这种区别的人之一。当他引证由传教士们口授或撰写的科学著作时,便系统地删去了一切与宗教观念有关的著作。他就这样丝毫不考虑在这些著作中经常出现的论据:天命系创造万物和世界上最细微事物的组

I “器”具有容器或器皿的意义,我们不应把它与用来指宇宙动力的同音字“气”相混淆。

II 巴多明神父1735年9月28日的书信,载《耶稣会士书简集》第24卷,第23页。当时,最有教养的文化界却在传教士们的施教中区别开了科学和宗教。

III 文士们无疑把科学视为一种反对迷信的手段。利玛窦于其回忆录《利玛窦全集》第2卷,第55页)介绍了一名被派到他那里学习数学的青年人的情况,此人向他断言没有必要批驳偶像教派(佛教),他只要向他们传授数学就足够了。“所以,中国人懂得有关物质的地和天的真谛,他们自己可以发现偶像崇拜著作的虚伪性”。利玛窦又补充说:“事实上会出现下述情况:许多人在学会了我们的算学知识之后,便会嘲笑偶像教法和教理,声称它们宣扬许多无法相信的超自然和彼世事务中的错误。”利玛窦于《天主教义》第595页中提到了由佛教重复的印度神话内容,以作为伪科学和对所有事物之真正起因(也就是上帝)不了解的证据。

同样的手段也在稍后用来反对基督教。1861年到达天津的英国传教士艾约瑟(Joseph Edkins, 1823—1903年)的学生杨显吉,曾试图证明《圣经》与近代科学能证明的内容不相吻合,请参阅保罗·科恩(Paul A. Cohen):《中国反基督教的传统》,载《亚洲研究杂志》第22卷,第2期,1961年2月,第177—179页。

织者天主存在的证据。方以智肯定认为西方人“最适宜研究和探索,但无法深入理解宇宙微小的动力”^I。

在大清时代,已变成典范的做法,便是在传教士们的教义中作出两种区别:科学和技术的内容值得保存下来,一切宗教的内容均应排斥。这就是在 18 世纪末的大型书目提要《四库全书总目提要》(1782 年)中,对有关出自传教士之手的著作写提要的作者们所持的立场。

我们在有关李之藻于 1628 年出版的一部出自传教士的著作集的一条提要中读到:“西学^{II}所长,在于测算。其短则在于崇奉天主,以炫惑人心。所谓自天地之大,以至蠕动之细,无一非天主所手造,悠谬姑不深辨。即欲人舍其父母而以天主为至亲,后其君长而以传天主之教者,执国命。悖乱纲常,莫斯为甚。岂可行于中国者哉?”

“之藻等^{III}传其测算之术,原不失为节取,仍并其惑诬之说,刊而布之。以显与六经相齟齬,则慎之甚矣。”^{IV}

这条提要的作者补充说,于 18 世纪末汇编成的刊本和手稿著作大合集《四库全书》的编纂者,选择保留了李之藻文集中科学部分的 10 部算学著作。对于其他的那些著作,如在有关“理”(与“天命”有关的原则)类的著作中^V,他们仅保留了《职方外纪》一书,这是由艾儒略神父和杨廷筠于 1623 年共同编纂的寰宇志。余者全部遭到了查禁。他们也保留了李之藻写的一篇序,以使人了解其罪行,即他曾帮助过异教的罪行。

我们可以在另一篇提要中读到:“欧逻巴人天文推算之密,工匠制作之巧,实逾前古。其议论夸诈迂怪,亦为异端之尤。国朝节取其技能,而禁传其学术,具存深意。”^{VI}

下面是有关 1615 年刊印的一部天文学著作的提要:

前有阳玛诺自序,舍其本术而盛赞天主之功。且举所谓第十二重不动之天为诸圣之所居,天堂之所在。信奉天主者,乃得升之,以歆动下愚。盖欲借推测之有验,以证天主堂之不诬,用意极为诡谲。然其考验天象,则实较古法为

I 彼得松(W. J. Peterson):《方以智与西学》,载由狄百端(W. T. de Bary)主编的《理学的发展》,纽约哥伦比亚大学出版社,1975 年版,第 389~399 页。

II 正如我们于上文已指出的那样,从中国人的观点来看,“西学”形成了一个整体,其中汇集了传教士们的全部教义,既有宗教和伦理方面的,又有科学方面的。

III 这里是指 17 世纪初期那些关心西方科学和技术的文士。

IV 《四库全书总目提要》卷 134,对《天学初函》一书的提要。

V 有关由李之藻方以智传教士们为著作进行分类的办法,详见下文。

VI 《四库全书总目提要》卷 125,艾儒略(Francisco Furtado)的《寰宇图》(1628 年)一书的提要。

善。今置其荒诞售欺之说，而但取其精密有据之术，削去原序，以免荧听。其书中词涉妄谬者，刊除则文义不相续，姑存其旧，而阙其邪说如右焉^I。

但西方的科学本身也并非始终未受到过批评，因为没有任何一种科学不是以某种哲学推理和某种世界观为基础的。所以，那种认为宇宙是由数学和钟表一般准确的上帝创造的假说，启发了西方近代科学的发展。传教士们所传播的有关天球、一次成功地创世、时空的有限性等观点，都与他们的神学相吻合，但却与中国人的世界观背道而驰。我们通过比较则认为，当时中国人的世界观显得更为先进。当时的中国人认为天如同一个无限的空间，天体于其中漂浮，宇宙万物在漫长的发展变化中，在这一空间经过无所不在的宇宙力（气）的聚合或分散而形成和解体^{II}。

教会猛烈攻击过太阳中心说，因为这种学说对一种宇宙的形象提出了质疑，而教会又认为这种形象与其教义是不可分割的。在中国的情况也一样，因为对时空构造的解释，自自古以来就是皇权中的主要特权之一。一切有关历法和天象的问题，总之是一切有关天的问题，都属于一种禁区的范畴。

中国人认为天是社会和政治秩序的保证及楷模。南京礼部侍郎沈准于其 1616 年参奏让丰肃神父的本章中，提到了一种传统观点，把太阳比定为君主，把月亮比定为其皇后，把靠近大极的星辰比作百官，把其他众星比作八方民庶^{III}。然而，传教士们在中国人有关天的传说中制造了混乱，从中加入了七个“玉衡”（七个晶状天体），各自相当于日、月及其五曜的轨道，这就如同对天时的破坏。沈准反驳说只存在有惟一的同一个天，所有天体均于其中运转。他还补充说，“其为诞妄不经，感世诬民”^{IV}并且“暗伤王化”^V。这后一种指控清楚地说明，中国的天道观与政务思想相联系。

编制历法属君主的特权，这也是他治理天下的权力之最清楚象征。中国的藩属地区在收到中国皇帝的历书之后，便表

I 《四库全书总目提要》卷 106，对阳西若（Manuel Dias Le Jeune）《天问略》一书的提要。

II 这种理论在 11 世纪末张载的《正蒙》中作了发挥。宇宙万物在进化和增长发展的思想中，重新出现在一篇出自传教士的辟气论的又章中。

III 沈准：《南京署牍》，载《破邪集》卷 1，第 8 页。

IV 同上引书，第 7 页。

V 同上引书，第 8 页，有一种类似的事大大地刺激了中国人，这就是传教士们竟欲取消闰月，闰月本来可以使这种历法定期赶上阴历较阳历年的落后，这是一种会激起公愤的意图。中国人使用闰月的作法要追溯到最为远古的时代，而且也是由一整套传统所确认的，请参阅《历法论》，载《破邪集》卷 7，第 22 页。

示他们也赞成。因此，由私人制订历书也形成了对皇帝最高权力的损害，并会被视作篡夺最高权力。由明王朝的开国君主于14世纪末制订的大明律，严禁平民私习天象和制造天象仪。然而，1617年南京审判案件的记录之一记载说，夷人“明犯我禁，私藏另造浑天仪等器，甚至为七政七重大之说，举天体而欲决裂之。然则天下何事非可以颠倒诬惑者耶？无论百里不同风，千里不同俗，九万里（据他们认为，这是把中国与欧洲分隔开的距离）之外，晷影长短悬殊，不可以彼格此”^I。

另外一名作家重新提及禁止私习天象一事，但他在拒绝承认科学之外，又补充了其他一些原因。他如当时的许多中国人一样，也认为科学在天主教中占据着很重要的位置，他说：“据彼云国中首重天教，推算历数之学，为优为最。不同中国明经取上之科，否则非天主之教诚矣。不知私习人文、伪造历日，是我太祖成令之所禁，而非严劓鬻其书者也。假令我国中崇尚其教，势必斥毁孔孟之经传，断火尧舜之道统，废经济而尚观占，坏祖宗之宪章，可耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼国末技之夷风，乱我国天府之禁令，略而摘之？”^{II}换言之，科学（但本处所说的天文学与星相学颇为相近）背离了中国的主要事务，即生产和分配生活必需的财富以及善行。我们不禁会联想到，孔夫子的格言就是不必关心离自身过远的事，未来则是自己的学问力所不及的。

完全如同传教士们的科学贡献一样，技术方面的新鲜事物也引起了各种不同的反响，这并不仅仅是一个是否具有比较宽阔胸怀的问题，因为赞扬者和诋毁者都是以同样的准则行事，其最大的标志就是实用。那些最关心西方技术的人，也仅仅接受那些可以促进生产财富、避免民众之苦难或加强帝国防务的事物^{III}。那些仇视传教士们的辟文，相反却仅将此看作是徒劳的炫耀技能。他们在机械才华方面又重新提到，中国人根本不需要外国人来教训他们。他们指出这些夷人的禁止杀生与介入铸炮事业是特别矛盾的^{IV}。

为了激起中国人的好感，传教士们在各种新鲜物中，特别

I 《西报》卷2，第23页。在三二四四，是相关的天文仪器被作为审判的证物。参见：同上，第26页。

II 张作华：《西报摘要》，载《晚清史》卷5，第30页。

III 中国天主教神父艾儒略所著《西学东渐考》，出版于17世纪初期，首次刊于1562—1633年。在艾儒略(Diego de Pantoja)神父的口授下整理了一部《西学东渐考》，于1612年在南京印刷，并于1628年重新刊布于北京。《西学东渐考》中，后又收入徐光启的农业著作《农政全书》于1639年出版。王徵(1571—1644年)以青年时代对乾嘉之际的数学、他与耶稣会(Johann Schreck)神父合作写了一部叫作《西学东渐考》的著作。

IV 大家知道，在17世纪初耶稣会士们向中国皇帝进献了葡萄牙人购买火药所起的作用。艾儒略(Verneau)神父在大清王朝于北京开国之后不久，为在万里等铸小铸炮，所作出的努力。

是向中国引入了能报时的自鸣钟。这类钟表在那里取得了某种成功，因为中国人很快就开始自己制造这种产品了。但这些带杠杆和叶片的钟表，仅仅能比较准确地报时。真正的进步仅仅在稍晚于17世纪最后几年，采纳了惠更斯(Huygens)的平衡摆之后才取得的。所以，当时在中国出现了对这些“自鸣钟”的毁誉参半的反应。在1630—1639年发表的辟文《利说荒唐惑世》中，一名叫作魏济的批评者具体描述了自鸣钟的机械原理，指出了自鸣钟的力量越来越小，不可能与真正的时辰相吻合，因此必须不时地卷动其叶轮以便加快运动。每天必须定时卷轮，而且必须借助日晷为准。倘连日阴晦，则无从取定。作者又补充说：“其法简于壶漏耳。”¹

但最严重的批评则属伦理范畴，把时光耗费在无意义的事物上最为有害，惟民众的福利及其和睦才至关重要。

许大受解释说：难道大家没有听说应鄙视那些无益的创造吗？因为“彼理虽未必妙，人虽未必贤”。“与夫修浑沌之术者之见取于仲尼乎！纵巧，亦何益于身心？”然而，西方的制造物恰恰是故意炫耀技能：“彼自鸣钟不过定刻漏耳。费数十金为之，有何大益？桔槔之制，曰人力省耳。乃为之最难，成之易败，不反耗金钱乎？火车等器，未能歼敌，先已火人，此又安足尚乎？”²

1 《利说荒唐惑世》，载《破邪集》卷3，第39叶。

2 《先群》，第36叶。

第二章

宗教态度与同化现象

儒教士大夫

传教士们习惯于严守教义和坚定信仰，当他们在中文人中发现了对宗教的某种冷淡、在宗教感情上缺乏一种坚定的信念时，便被激起了反感。他们也抱怨中国人对各种形式的诸说混合论表现出了强烈兴趣。这是由于中国人确实觉得一切都可以被调和，真理只是一种约估的事，试图从各个不同方面达到真谛，接受能够在各种教理中发现的精华之启发是大有裨益的。事实上，达到真谛的办法无关紧要^I。

这种姿态与传教士们的态度是相对立的，传教士们希望向中国人灌输一种绝对的教义，他们本来就是赴华传播一种其教义、强制的信仰、伦理的强制性和仪轨都被作了明确限定的宗教。所以，利玛窦非常愤慨地发现，文人界的诸说混合倾向在他那个时代获得了巨大成功。

他写道：“今天，在那些自认为是最贤明者之中，最普遍的观点是声称这三教（儒、释、道）本为一体，可以同时遵守所有这三教的戒律。他们以此自我欺骗并在极大的混乱中欺骗别人。因为他们觉得，在这种宗教方面，论述它的方式越多，它就越会对帝国有利^{II}，其最终结果则与他们的期待相反。因为他们本想信奉所有的教义，最终却导致无法信仰任何一种宗教了，因为没有任何一种是他们衷心信仰的。所以，一部分人明确地承认了他们的轻率行为，余者则被荒谬的信仰所欺骗，因而出现了使大部分人仍停留于最严重的无神论之中。”^{III}

三教归一论以及更为常见的佛儒同一论，实际上在明末颇

I 这是大乘佛教的“方便”（upāya）观：达到目的方法是无数的，不应放弃任何一种，但任何一种本身都没有价值。这是由中国人的态度提出的真諦观的根本问题。超验性和不变性的真諦与中国人的思想格格不入。请参看下文有关语言和思想关系问题的论述。

II 宗教的“仪轨”和表现形式都可能会有益，没有任何应排斥的种类。

III 《利玛窦全集》第1卷，第132页。利玛窦于《天主实义》第599页中对这种三教归一的作法大受赞赏。

为时髦。这既是由于像株宏(1535—1615年)那样的佛教法师,又是由于像焦竑(1541—1620年)那样的大义豪造成的后果,利玛窦曾于1599年初在南京会见过焦竑¹。某一位叫作林兆恩(1517—1598年)²的人于福建创建了一种半民间性的宗教,其中把“三教”结合了起来,在江西、浙江和南京地区流行。我们发现他的庙中同时供有孔子、佛陀和老子的圣像。利安当(Antonio de Caballero)在其《论中国传教区的某些重要问题》的一段文字中提到了这些庙宇。他写道:“那里一般都把三教的三位缔造人(孔子、释迦牟尼佛和老子)的圣像供在专为他们设置的同一祭坛上,庙门上写有这样的题额:‘三教堂’……在从其顶峰可以遥望山东省府济南的一座山上,大家可以发现的正是这种庙宇之一。”³

缺乏任何教理体系和任何教义结构,却有利于借鉴和同化,尤其是他们缺少我们非常熟悉的那种思想:仅有一种真谛和仅有一种宗教可以占有它。况且对于中国各种宗教信仰派别的统计从来就没有多大意义,因为宗教派别的思想本身在那里也是不适用的。除了他们的经典造诣具有不同程度的深刻性之外,大部分文人在他们的一生中对各种学业都略有触及:佛教、道教和长寿术、占卜和阴阳学,经常从一种学问转向另一种,并故意把它们互相混淆在一起。虽然这可能会使正统派们感到惊奇,但各种教理之间没有任何不可逾越的屏障。虽然道教和佛教那星云般的混合物中有着不同的思潮和千差万别的面貌,但我们仍不能使之与我们那种具有固定教义的宗教相同化,这更应该是包括了各种哲学、伦理学、宗教学和有时也包括科学技术教义的统一整体。此外,17世纪的中国人也从同样的角度来看待传教士们的施教,赋予了这种教义一个非常笼统的名称“天学”,它既适用于科学和技术,也适用于伦理和宗教。此外,对于中国人来说,任何教理都具有政治牵涉。我们的范畴论,尤其是我们把宗教权与世俗权分别成两个不同范畴的作法,无法适用于中国的社会背景。

至于平民百姓,如果我们在他们之中发现某些信仰、某些

1 《利玛窦全集》第2卷,第65—66页。颜元(1635—1704年)于其《朱子语类评》中提到了17世纪的三教合一论的信徒鹿善继(1575—1636年)、孙奇逢(1585—1675年)和杜越(1596—1682年)。

2 参阅《明人传记辞典》第912—915页有关林兆恩的条目以及米迪恩·A·伯林的近作,《林兆恩的诸教混合论》,纽约哥伦比亚大学出版社1980年版,第348页。就在同一时代,高多教派在越南也受到了同样的诸教混合论的影响。

3 上引利安当书第4和第5页。作者曾于1660年初—1670年间在济南居住过。

修习和仪轨，那也不能说他们加入了某些特定的宗教，因为各种思潮和影响的混乱在这一方面更为突出。最常见的情况往往是不可能确定某种仪轨应归于农民宗教的最古老因素，或者是应归于佛教和道教那具有不同程度的学术价值的组成部分。

如果中国人普遍地表现出了非常明显的妥协和综合概括的倾向，那是由于对于他们来说，没有超越一切的和永恒的真谛，那种无从捉摸的教理思想是他们完全陌生的。龙华民在讲到受归化的儒生时写道：“他们不理解在我们论述的内容中，不出任何一点差错该是多么重要……”^I大部分中国人都认为，是传教士们自己，首先是利玛窦杜撰了天主教理。因此，大家可以在情况必要时，认真严肃地对此作出某些改进。顺治皇帝（1644—1661年）某一天回答力图使他受归化的汤若望（Schall）神父说：“尔等有道理，但你们实际上如何能希望世人都实施所有这些准则呢？你们可以删去其二三条最难实现的准则，然后大家可能会牵就其余者。”^{II}

这种事态从未由中国的基督教史学家们突出地指出过，受归化的士大夫认为，应该与基督教本身相结合。利玛窦最著名和造诣最深的弟子翰林徐光启所宣扬的，不是纯粹的基督教教理，而是一种儒教和基督教的大杂烩，与16世纪在儒教和佛教之间的混合物相类似。徐光启在他与熊三拔神父合作撰写的《泰西水法》（1612年）的序中写道：“余尝谓其教，必可以补儒易佛。”^{III}这里不像传教士们想像和认为的那样，指在纯世俗理论与宣扬超越一切真谛的宗教之间进行角色的分配，而是指在儒教那不太明确的世俗和宗教体系与传教士们的伦理、宗教和科学之间的结合。徐光启的这种看法不是也载于一部有关水法著作的序中了吗？而水法则是一个没有任何基督教特征的学科。

更有甚者，据以极其关心真理的态度而注重于分辨清楚异教徒和基督徒文人之正确想像的龙华民认为，这就是17世纪初叶最大的受归化者之一杨廷筠所想到的“四大宗教”之间的诸说混合论。

龙华民写道：“由于任何事物都是同一体^{IV}，这一准则是儒

I 上引龙华民书，第21页。

II 上引李明书，第2卷，致艾斯特雷红衣主教的书简，第228页。

III 上引徐宗译书，第308页。

IV 这是一种理学的术语：“天地万物一本”。

生、巫士^I与和尚教派所共有的。杨廷筠进士于其论著中用很长的篇幅讲述了这三种教派，试图证明它们的目的是确立宇宙的准则。它们在这一方面与我们的圣教相符，基本为同一事物。当有人反驳他说这些教派中有多种与我教相抵触的内容时，他便回答说，当各教派都遵循自己纯洁的教理时，这些谬论根本不会猖獗，诠释者们^{II}由于未取古代作家的本义而引入了这一切。这就是为什么他建议我们在自己的论著中以及在我们辩论的决议中，使用一些模棱两可和含糊不清的术语。它们可以使双方都得到满意^{III}，通过这种办法而使整个世界协调起来。这就是杨廷筠修士向我们提供的一个好建议，一种高明的传播福音的方式。”^{IV}

对于一名基督徒来说，相反却仅有一种宗教为真宗，这就是利玛窦于其《天主实义》中想使人理解的内容，极力证明“三教”混合的逻辑错误。他解释说，或者这三教均为真宗，在此情况下只有一宗即足够了；或者是其一为真宗，余者为伪宗。所以，应该摒弃这三者；或者是所有三宗均为伪宗，它们都应该被抛弃。但利玛窦又补充说，佛教和道教实际上都是伪宗。然而，如果将善（儒教）和恶（佛教和道教）相混合，其结果只能是灾难性的。一种真正的真宗则拒绝任何分享并要求全心全意地赞成。大家怎样才能调和各种不同的教理呢？诸如彼此之间相互无关地发展了1000多年的儒教和佛教那样^V。

中国的宗教崇拜是一种合乎习惯的事务。从绝对观点来看，需要知道真伪宗教的问题根本不会提出。只要这种宗教被传统认可，其教义就能加强公众的伦理，其仪轨于功效方面有助于维持全面的秩序。统治集团对待宗教的态度则取决于这些政治标准和背景。为反对被认为对社会安定秩序有危险的宗教运动，而采取的措施可能会特别严厉。“邪教”的情况即属此例，而这种宗教是在官府政权的控制之外发展起来的。基督教本身则在17世纪中叶之后，越来越经常被中国的邪教同化，它自己也受到这类教案之苦，尤其是从雍正（1723—1736年）和乾隆（1736—1796年）执政年间开始更加如此。但中国的不宽容则

I 龙华民是想以此所指道教徒。

II 传教士们就是这样称呼那些于11—12世纪为经典著作提供了新疏注文的理学哲学家的。

III 这似乎是指那些对下述问题采取反对态度的传教士们：“在与这三教有关的中国科学中，是否有过上帝、天使和灵魂。”请参阅龙华民论著的绪言。

IV 上引龙华民书，第97—98页。

V 《天主实义》第599—602页。

具有一种比坚信真理的持续不断的表现形式要动荡得多的状态。这并不是非常明确的宗教坚信启发了他。格罗特(J. J. M. de Groot)从前在试图证明中国人在宗教方面的宽容性时,提供了一种会使人联想到西方人思想态度的解释¹。这种解释当然也是传教士们的解释。他们把自己的使徒使命视为反对伪神和撒旦的一场无情斗争。

* * *

李明神父对于士大夫们前后不一致行为感到某种程度的惊讶。这些无神论者以“新学”(理学)的名义批判了迷信,但却像平民百姓一样跪拜偶像²。他们有时也确实会轻信自己在一般情况下要谴责的东西。但他们平时的行为,可以通过他们对严守仪礼以及他们不知道神鬼存在于哪里的犹豫不决的态度来解释。神鬼可能存在,但也可能不存在。在疑虑之中,最好的办法是小心谨慎并按陈习行事。

利玛窦在《天主实义》中写道:“今之论鬼神者,各自有见。或谓入地间无鬼神之殊;或谓信之则有,不信之则无;或谓如说有则非,如说无则亦非。如说有尤,则得之矣。”³

因此,据利玛窦认为,某些人完全否认存在有鬼神,而其他人仅认为它们存在于人的思想中。最后还有一类人,无疑也是人数最多的一类,他们认为惟一合适的态度是对它们不作任何肯定的回答。这种作法完全不会使传教士们感到满意。

当被问到儒生们的宗教时,杨廷筠于某一日回答龙华民说,他们向宇宙的天、地和山脉进行祭祀,以感谢它们的恩宠。至于鬼神,“他们不能断定这一切的存在,而仅仅根据可以对此作出的简单猜测行事。他们与天、地和山脉等一起崇拜之,就如同万物一般”⁴。

文人士大夫们对待传统信仰的态度,是以排除了任何亲疏关系的崇拜为基础的。孔子说:“务民义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”⁵

所谓孔子的“不可知论”,还可以通过《论语》中的其他说法来表示:“子不语怪、力、乱、神”⁶、“未能事人,焉能事鬼”⁷等等。

1 格罗特:《中国佛教派和教团》,7卷本,阿姆斯特丹1903年和1904年版。

2 上引李明书,第3卷,第2册序。

3 《天主实义》第452页。

4 上引龙华民书,第94—95页。

5 《论语》第7篇,第22章。

6 同上引书,第67篇,第21章。

7 同上引书,第91篇,第12章。

17世纪中国最伟大的思想家王夫之(1619—1692年),于他的一条读书笔记中写道,不应该断言有神鬼或无神鬼。如果断言有神鬼,那就是为所有的迷信人开大门并促使它们的发展;但如若断然否认它们的存在,那就是使对古典传统的祭祀失去了任何基础^I。这种立场是受了孔子谨慎态度的启发,我们觉得它不符合逻辑。因为从我们的观点来看,最重要的是真正知道是否存在着看不见的神鬼。如果我们像中国人一样不这样考虑问题,那就是说鬼神的存在问题是次要的,最重要的则是人类的行为。

方济各会上利安当在引证一篇经典文献的疏注文时宣布:“我们应注意不要从事自己力所不及的事,因为它们已超过了我们的能力,如揭示神鬼的秘密和探讨非常困难的事,而又忽视了适合我们的事业、我们力所能及的范围和可以使我们得到自我修养的事^{II}。在这种儒教观点中还应补充说明,如果我们不从事我们能正确理解和适合自己进行的事业,那么我们的行为就如同懦夫一样。”^{III}

“事天”就在于行那些既能不错误地布道(这将会表现出疏忽),也不能过分(这将失敬于天),并试图通过献媚而获得一些不应得到的东西。这就是王夫之也曾解释过的那种情况。他写道:“大过之初,隐小处下。履乎无位,其所承者……然而有味始者忘天,则亦有二本者主天矣。忘天者禽,主天者狄。”^{IV}我们也可能应将此看作是暗示草原地区游牧民的天神腾格里(Tengri)。这是在一部内容极其广泛的著作中少见的段落之一,王夫之在其中表明他熟知基督教,同时也证明了他对这种宗教并不感兴趣。

一篇辟基督教论点的论著的作者许人受提醒人家注意,儒教对于不可及事物持谨慎态度。孔夫子说:“未知生,焉知死?”^V《易经·系辞》说:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”至于朱熹(1130—1200年),他又以气化论之,秘其实义。这种谨慎态度到底是为什么呢?“吾儒手眼,只使人体识目前,绝不许人想前想后,所以前世后世,总不拈起。以绝人徼福免祸之私

I 《读通鉴论》卷3,第77页,1975年北京版。

II 有关把个人的修养作为人生最高目的的中国伦理问题,请参阅下文第3章。

III 上引利安当书,第131页。

IV 《周易外传》卷5,《系辞上》第8章,第189—190页,1977年北京版。

V 《论语》第11篇,第12章。

助,而专精伦物。若精研儒理,自信得及,不言佛道亦可也,佛典既明后世,必追前世。先言三际,后极一乘,以绝人自他有无之横计,而不滥外邪。即彼道家者流,虽以徇生滞有,虽张平叔叙悟真云。黄老悲其贪著,故以长生之术渐次诱之。是其极轨,亦未尝与吾儒之性理相背。故我高皇帝谓佛老,为阴扶圣教,暗助皇纲”¹。

文人们的全部宗教,可以概括为遵守仪礼和诚心诚意地完成仪礼:个人都应在自己的位置上完成属于他个人的义务,这就是必须既对生者和死者,又对不可见的鬼神应采取的行动。

此外,17 世纪初叶受归化的文人所讲的那些赞成天主教的话,都揭示了在中国人和西方人态度之间的差异:

——传教士们的教理以参照中国经典中的术语而著名,这种教理使他们很像是恢复古代的儒教。

——他们认为这种教理为良好政治秩序的秘方。如果所有人都遵守其格言(而且是中国人的格言:畏天和敬天),那么古代三朝(夏、殷、周)的黄金时代又会重新出现。

——他们建议试行这种教理,大家将会清楚地看到其成果。

——最后,他们把传教士们有关伦理、科学和技术的施教都纳入到“天学”的同一观念中了,所有这一切都有益于帝国。

正如大家已经看到的那样,受归化的大文豪李之藻于 1628 年出版了一部由传教士与中国文人合作撰写的著作集,他为这套文集取名为《天学初函》。如果研究一下其中所收入的著作,那么我们会发现其中未包括任何教理书,或者更笼统地说是没有任何有关宗教知识的著作。除了占据这本文集第二部分的科学和技术的著作之外,还有一部论述欧洲教育的著作、一部论述于西安附近出土的 781 年的景教碑的论著、三部由利玛窦撰写的有关伦理的著作、利玛窦的巨作《天主实义》(它主要是一部哲学辩论书,而不是宗教书)、一部对释株宏有关“天”的观念和文人虞淳熙对杀生之批评的答复、庞迪我有关七克的著名论著、最后是艾儒略神父的宇宙志。李之藻最喜欢保留下来的著作都是有关伦理、哲学、地理和历史等方面的,宗教本身并未

1 《佐辞》第 8 叶(此处是对原文的概述)。天主教曾被指责于其信徒中产生了不祥和焦虑。

于其文集中占据一席之地。中国的文化阶层丝毫没有高度评价他们无疑可能会诠释成迷信和巫术的著作。

我们觉得文人们的这种态度没有任何宗教特色。但正如大家将要看到的那样，“天”或“天理”则是一种宗教观念。这种观念与伦理、礼仪、社会和政治秩序有关。恰恰是在有关“天”的问题上，文人和传教士之间建立了一种以误解为基础的默契。在文人中有一种宇宙神秘论，在各个人身上的明显程度表现得不同，同时还对任何狂热都表现出了一种深刻的不信任。他们鄙视民众的信仰，对某些邪教信仰在民众中所取得的成就感到不安。他们认为，良好社会秩序的最大危险，莫过于宗教狂热了。他们对一切可能会有害于社会秩序的观念和与此不可分割的伦理观都很敏感。

尽管中国文人传统的神秘论之基础和性质，与基督教教义完全不同，但它们无疑也刺激和促进了归化。传教士们热衷于经常提到的经典中的“敬天”和“畏天”的术语，肯定不会在那些吹嘘它的人中产生对天主教的同情。一位曾提到过这件事的王启元强烈地仇视传教士们，他援引上帝来反对他们^I。同样，天主教的另一名敌人也指天为他决定反对夷人邪恶影响的证人。黄贞写道：“于是每拜天默祷曰：‘小子贞愿以无用之身，用报孔孟，用报君亲，用救天下万世生灵，勿为夷邪所害，共还中国衣冠。’”^{II}

他们认为宗教与“守礼”结合起来了，而“守礼”则是一个指社会和自然秩序的术语。文人们尚未准备好接受一种要求被彻底牵涉进去并使永远救度依赖其教法的宗教。

康熙皇帝经常有机会与为他效劳的耶稣会士神父们交谈，他非常奇怪地发现他们特别顽固地坚持基督教。他于某一日派人对他们说，你们难道可以始终都关注一个你们尚未到达那里的世界，又认为你们现在生活的这个世界没有任何益处吗？相信朕吧！每种事都有其时。你们应利用上天现在交给你们的一切，将那些仅仅对死者有益的一切关注，都推移到身后吧！他又开玩笑地说，至于朕，对所有这些彼世的事都毫不关心，朕不屑

I 《清署经说》卷15，由味受顾1935年文征云。

II 黄贞为《破邪集》所写的序，载《破邪集》卷3，第22叶。

费力去决断所有有关这些不可见神鬼的案件^I。

同一位康熙还发现传教士们的思想过分地顽固不化了。

你们为什么不像我们一样讲“上帝”^{II}呢？那样大家就不会如此强烈地反对你们的宗教了。你们称之为天主，我们称之为上帝。它们难道不相同吗？难道由于民众赋予了它一些错误的解释，就应放弃使用一个词吗？^{III}

传教士们从文人们的反应中，有时也会得出结论认为，在他们之中缺乏任何宗教感情。正如利玛窦从1585年就写道的那样：“在中国，大家很少关注拯救灵魂的事。”^{IV}但他们有时也感到已经很快接近实现其目的了，即归化那些高度肯定他们的布教及著作的异教徒似乎并没有多大困难，但当时受归化的人很少，受洗礼的人仅仅是那些与他们保持长期接触的人，这主要是他们在数学或欧洲其他科学领域中的弟子。

佛教僧侣

传教士们并不是到达了一块处女地，中国人相反却是非常丰富的一整套不同岁月和具有不同学术价值的启示传统的继承人，在这些启示之间产生了相互影响。佛教（其学问最渊博的形式是印度佛教）在修持方法和表现形式方面被深刻汉化了。完全如同中国古老的土地庙一样，佛教的寺院、舍利塔和佛教诸神都保护领土和僧众集团，佛教仪轨竟发展为能起到确保已故双亲的幸福之主要作用，这样就符合了中国有关孝道的根本需要。佛教是其寺院和僧侣、经书和仪轨在中国始终都为组织得最好和影响最大的宗教形态。道教曾向佛教借鉴了不少内容，而同时又保持其固有特点，扮演了一种次要的角色。所以，传教士们主要是攻击佛教，既把它看成了一种独特的教理，又看作是宗教传统的典型代表形态。

传教士在他们传播福音的事业中所遇到的困难，大都被归咎于佛教僧侣们的嫉妒心情。但僧侣和支持佛教的文人仇视基

I 上引李时书，第2卷，致江松红及三教的书简，第398页。

II 这里意指基督教徒们的上帝，中国人称之为宇宙的内存秩序（天理）相混淆了。

III 这句话是巧造教中斯上帝的信仰，有时也被称为“上帝”。见上引李时书，第2卷，致布雍（Bouillon）红衣主教的书简，第186页。

IV 利玛窦于1582年10月20日写于肇庆的书简，载上引涂屠立书，第2卷，第55页。但利玛窦则必须承认，在社会的上层人物中直到了一种孝道，他于1609年写道：“他们同样也注重孝道，正如我逐渐所了解的那样，虽然其他人可能会认为事实上正好相反。”请参看上引涂屠立书，第2卷，第385页。

基督教的原因，仅是这些传教士们对待他们和他们宗教的态度、传教士们发动的攻击，完全与他们对自认为是邪恶迷信的厌恶相吻合。此外，这类攻击还有助于提高他们在文人阶层的部分人中的正统和不屈不挠的伦理学家形象。但在他们最早交流时，僧侣们表明他们非常愿意与“洋和尚”们融洽相处。罗明坚、利玛窦和麦安东（Antonio D' Almeida）最早曾削发剃度并身披袈裟，受到了他们自认为与自己相似的人热烈欢迎，这些人把他们视为自己的同教教友¹。麦安东曾于1585年在浙江之行中陪同罗明坚，他在一封书简中这样描述了僧侣们于广东北部热烈欢迎他们的场面：

元月5日，我们来到了高岭城。我们这次沿江的航行就在那里结束。大家在那里作了弥撒。许多人都纷至沓来，我们简直无法应付了。一名偶像崇拜者（也就是说一名佛教僧侣）前来邀请我们。他在家中盛情款待我们，那里有很大的祭坛。许多“神父”，或者更应该说是僧侣在诵读愿文并举行仪式，他们这样友好地欢迎我们。我们与僧侣们共同进餐，他们对我们表现出了一种特殊的好感。我们向主人奉送了一本书和某些日课经文，所有人都轻而易举地被我们说服了^{II}。

他在另一处又写道：“我们被僧侣团团包围起来了，他们对我们友好相待。这些僧侣们每晚都来聆听有关上帝的事。直到今天——2月8日，我们无法应付集聚来拜访我们的大批人。我们向其中那些最重要的人炫耀我们的祭坛，他们向救世主的圣像顶礼。所有的高级官员和文士都来了，他们都喜形于色，声称他们再也不让我们离去。其中那些最重要的人物都邀请罗明坚神父赴宴，就在昨天，他在一名比岭西道（广东布政司的高级官吏）还高两级的官吏家中吃晚饭。这位官吏的母亲故去了，他便派其一名家人来请我们去参加葬礼。但神父回答说，我们的日课经对于不侍奉天主的人，没有任何益处。”^{III}

I 我们应提醒大家注意，佛教僧侣们穿的袈裟和削发的习惯，曾由在华耶稣会传教士们所采纳。直到1595年，也就是在利玛窦到达肇庆的12年之后，他们才换上了儒生的服装，蓄留胡须和长发。

II 《基督徒远征中国史》，齐省三的译，第32页。

III 同上引书。

世俗人于是把传教士们视为一种新的和尚。

利玛窦在他抵达肇庆时曾写道：“许多人也开始奉献神香以燻香祭坛、向神父们施舍以供他们的食月 and 祭坛前面的灯油使用。当时我们本来会很容易地从官吏们那里获得寺田中的某些地租，但神父们觉得最好是不要接受这种地租。”^I

因此，在最早接触时，中国人对待基督教传教士们的态度完全如同他们曾习惯于对待佛教出家人那样：向这些人提供灯油、向修士们施舍食物、允许他们收地租，这完全是世俗人为赞助佛教寺院而应做的善事。同样，文士和官吏们也奉献神香、依照习惯向圣像顶礼、希望传教士们也像佛教出家人或道教徒所做的那样参加葬礼。双方骤然间实现了同化。大家在与传教士交谈的之中，会感觉到一种礼貌与好奇的混合气氛，甚至是一种真正的同情。一切都说明，如果仅仅维持表面现象，那么这种从泰西传来的异国宗教信仰，可能会很容易地与中国的宗教活动结合起来。罗明坚写道：“许多人都希望与其亲属一道接受神圣的洗礼，他们断言我们的教理非常正确。”^{II} 罗明坚还在他写于高岭的书简中声称：“他们很容易被说服。”

一切似乎都有助于使基督教传教士与佛教僧侣相接近。利玛窦在他们的教理和仪轨中发现了大量相似之处。僧侣们承认一种三位一体^{III}、天堂和地狱的存在^{IV}。他们实施苦修、遵守不婚娶的单身生活的教规和使用布施。佛教徒们的礼仪会使人联想到基督徒们的弥撒：“他们诵经的歌声完全像是我们的单旋圣歌。”^V 利玛窦还指出了寺庙中的虔诚圣像和点燃的油灯，与基督徒神父们的帽子相似的头戴^{VI}。

在俗信徒应该遵守的佛教之五戒（不杀生、不撒谎、不偷盗、不奸淫、无所得或戒私财），这令人联想到了基督徒们的“十诫”。

但利玛窦和其他传教士们认为，这些相似性仅仅是由魔鬼设置的陷阱。

麦安东写道：“我于此地（高岭）看到，魔鬼是怎样模仿天主教派之神圣礼仪的。”^{VII}

I 《基督教在华历史》，第 26 页。

II 同上引书，导论部分第 33 页。有关把已传入的内容与中国宗教体系相结合的情况，见下文。

III 这里是指三宝：佛（Buddha）、僧（Samgha）和法（Dharma）。

IV 但佛教的天堂和天堂（极乐世界）是暂时居住地，而它们对于基督徒来说则是永恒的。

V 戴密微（Paul Demiéville）的著作：《远东佛教暨美术史论》，载《瓦尔普口·托斯拉克佛教研究论文集》，伦敦戈京，韦拉赛书店版。作者在其中论述了这种相似性以及由它提出的证据。

VI 参见同上引书，第 1 卷，123—124 页。

VII 《基督教在华历史》导论，第 32 页。

正如约翰·德鲁莫针对美洲的基督教传教区所指出的那样：“出自《圣经》的魔鬼特别具有欺骗性。所以传教士们并未被他们在土著人与基督徒的礼仪和信仰之间发现的相似性，留下多少印象，如守斋和节制饮食、女子修道院、酷似洗礼和领圣体仪式的仪轨、某些忏悔仪式、秘鲁宗教中的一种三位一体形式等。他们也讲魔鬼的‘滑稽模仿’和‘僭越’，惟有认为神希望促使美洲民众信仰真宗，让魔鬼们去设想其相似性吧。”^I

但正是这种虚假的相似性，成了传教士们在民间从事归化事业的得力手段，他们往往无法在教理方面作出任何区别，而首先关心的则是其礼仪的有效性。

僧侣与传教士们互相指控对方假装模拟，彼此之间互相指责以损害对方的宗教为代价而犯下了盗用教义的错误，以至于将之曲解到无法辨认的程度了。许多中国人则认为，基督教连同其地狱和天堂的观念，仅是佛教的一种拙劣赝品。天主教于其大部分观念中，都窃取了来自印度的宗教。但夷人不但不肯坦率地承认他们所欠下佛教徒的债，反而批评佛教徒在自己教派内部受到高度评价的内容。

一部辟基督教著作的作者写道：“又谓临终一刻，听从天主教法，也还翻悔得转，则与佛氏临终十念相滥。汝说要真，佛氏亦说要真。汝说要依十戒，佛氏亦说要依十戒。汝说从自己身心上实实作出来，佛氏亦说从自己身心上实实作出来。汝说要真心实意痛悔，力除后来不敢再犯；佛氏亦说要真心实意痛悔，力除后来不敢再犯。全偷佛氏之说，又非之。其不通者，十九也。”^{II}

相反的论据则认为佛教是基督教的一种蜕变形式。这种论据被已受了天主教归化的原佛教徒们利用，以为他们加入天主教而辩解。基督徒文人杨廷筠在受归化之前，曾是虔诚的佛教徒。他在一部著作中解释说，印度教理向基督教借鉴了许多内容，同时又对它作了歪曲，真正的教理则掌握在传教士们手中。他认为印度人在胡乱地诠释基督教的时候，使之丧失了一半真义；中国人在翻译印度经文时，又丧失了另一半真义。佛教

I 德鲁莫：《西方的恐惧》第256页。

II 《天学初微》，第921—922页。

的奇迹仅仅是一大堆荒诞的行为和谬论。恰恰相反,天主则通过日夜交替、产生和毁灭生灵、动物和植物界的存在,而显示出其强大威力。我们的五种官能来自天而不是出自佛陀。有些天神在世界上主宰着各种变化,天主向它们下达命令……杨廷筠认为观音菩萨(Avalokteçvara)仅仅是被歪曲了的圣母的形象,基督教归根结蒂是一种更为纯洁和更为接近其原形的佛教。^I

能够满足大部分非常虔诚地崇拜来自欧洲宗教之圣性的办法,可能是不作任何祭祀供奉。此外,某些人认为找到了把这一切都调和起来的方法,这就是把“天主”置于首位,这也是中国人那种很容易与“天主”相混淆的“上帝”的位置,同时又把中国那拼凑起来的万神殿维持于其下,如佛陀、菩萨、神祇和道教的仙人、文人传说中被神化的大人物以及其他无数的神。出于一种“分派”,每种神都奉命掌握天主全部权力中的一部分。这就是受归化者王徵所写的一篇想像中的对话录提出的观点^{II}。如果相信龙华民之所说话,那么这也可能是会引起平民好感的一种解决办法。

龙华民写道:“因为越是容易劝说中国人把天主作为君主而崇拜,那就越难于获得他们同意把所有的偶像从其神座上推下去,不对它们进行任何崇拜。因为他们不能容忍这些偶像不被置于上帝使者的行列之中,拒绝对它实行我们对自己的圣人所表示的那种崇拜……所以,当他们虔诚地接受我教之真谛以及该教的圣性时,他们无论如何还希望保持对他们从其先祖那里继承来的圣人之记忆。”^{III}

所有的宗教都可以合作以维持天道。

一篇辟基督教著作的作者也认为,天主必须分出其部分权力的做法,是势在必行的。如果天主不像在治理一个王国那样亲自解决所有问题和不使用代理人,那将是一种不正常现象。传教士们声称道教仙人和佛陀都是侵占者,从而拒绝承认他们有权获得天主分配的任何权力。严格地说,这是我们可以接受的一种现象,但我们难道对天主禁止崇拜和祭祀它自己创造的天、地和神灵,不感到奇怪吗^{IV}?

I 《天学初阶》,载《天主教东传文献选编》第1卷(1585年,广东省政史馆、广东省社会科学院和广东省图书馆编《从明传入中国梵语》(即佛经)已于1984年)的问题。有天主和耶稣教士们化装成僧侣而使中国人在基督教和佛教之间造成的最严重问题,见笔者著作:《传利玛窦的归化策略以及1600年左右的中国的政治和文化生活的发展》,载《中国的科学史、宗教史和革命运动》一书,傅若伦译,奥尔特基1975年版,第116-119页;《论1584年的第一部反文教但可答书的各种文本》,载《中国—蒙古研究》,威斯巴登弗勒兹·斯特纳1979年版,第409-410页。

II 《授天爱人权六》,巴黎国立图书馆汉文特藏第6868号,第18页。

III 《基督教传入中国史》第504页。

IV 《天学再教》,第919页。

这位作家写道：“今现见人之生也，天覆之，地载之，日月昭临之，父生之，母育之，国君统治之，鬼神昭鉴保护之。顾不知感其恩德，独推恩于漠无见闻之天主。”¹

大部分人都希望把基督教徒与中国人的信仰结合起来，他们非常遗憾地看到传教士们禁止他们这样做。一种佛教和基督教的混合论可能赢得了许多中国人的好感，我们至少掌握有实现这种做法的一个例证。冒险家、海盗和商人郑芝龙（1601—1661年）曾在年轻时于澳门行洗礼，他令人在他福建安平的城市中建一私人小教堂，那里把基督教与佛教的偶像并庙供奉²。

文士们最终认为，耶稣会士声称支持儒教仅仅是出于谨慎和为博得民众好感之愿望的需要，而天主教实际上仅仅是对佛教的拙劣模拟。一篇书目提要的作者针对利玛窦的《天主实义》一书写道：“知儒教之不可攻，则附会六经中上帝之说，以合于天主；而特攻释氏以求胜。然天堂地狱说与轮回之说相去无几，特小变释氏之说，而本原则一耳。”³

这样一种看法可能会使人感到意外，但它是真实的背景为基础的。事实上，在两种宗教之间，不仅仅具有纯粹是形式上的相似性（利玛窦曾在崇拜地点的布置和基本气氛方面发现的相似性），而且还有非常深刻的类比性。佛教和基督教是两种个人救度的宗教，它们阐述的是未来的报应。它们二者都宣称自己鄙视欲望和尘世，认为这是有害救度的迷恋之原因。基督教与自印度传来的宗教，肯定比纯粹的中国式和“儒教”式的观念具有更多的相似性，因为后者更表现为一种作为仪轨和等级活动，以及一种内在天理的表现方式。耶稣会士们既通过策略，又通过对一种敌对的宗教之天生反感，声称自己是佛教的敌人和儒教的朋友。

最早与传教士们友好相处的僧侣和同情佛教的文人，对自己成为这些番邦人的诽谤目标而感慨万分，这些夷人非常仓促地判断他们尚未肯下苦功理解的东西。利玛窦在他那部长篇著作中嘲笑灵魂转世论的信仰（它是因果报应的产物）、禁杀生和误解佛教之“无我”和“色空”的观念。他认为佛教的原理仅仅是

I 《天学再徵》，第942页。

II 韦思特（John E. Wills）：《从三桅到施琅时代的中国航海》，载《从明到清》一书，由史景迁（Spence）和韦思特所作，耶鲁大学出版社1979年版，第219页。

李夏元先生在1980年8月于台北召开的一次国际汉学讨论会上所作的报告中指出，某一位徐云（Xuyun, 1569-1618年，这是其报告中的专题人物）是道教、佛教和基督教混合论的支持者。

III 《四库全书总目提要》卷125有关《天主实义》一书的提要。

“空”，声称佛教仅以空为准则。这些攻击导致佛教徒们也攻击天主教理，17 世纪敌视传教士们的一大批著作实际上都出自僧侣和同情佛教的文士。所以，如果像大家有时所做的那样，把佛教和儒教作为两种定义明确的宗教对立起来，认为前者曾与基督教对立，后者则与之比较吻合，那却是过分简单化了。纵观全局，事实的真相可能恰恰相反，正如我们刚才看到的那样。此外，佛教在中国被如此严重本土化，以至于使它变得更为道教化和中国化，而不是印度化了。完全如同文士们深受佛教之影响一样，明末清初最著名的高僧也具有一种扎实的中国传统文化修养。他们的批评也往往是受儒学传统之禁戒而不是其宗教戒律的启发。

但是，除了教理问题之外，便是夷人的行为构成了不满的直接原因。中国人非常震惊地在传教士中发现了出乎意料的卑亢混合的感情，他们无不惊讶地看到，这些人完全没有儒教的互利观念。

雍正（1723—1736 年）皇帝于某一日对北京的耶稣会上神父们说：“如果朕向你们欧洲各教省派遣僧侣，那么你们的王公也会不允许。”事实上，大家不可能认为中国僧侣在 18 世纪赴欧洲宣传“无我”和“色空”的观点并传授导致解脱的道路。从基督教的观点来看，任何互利的思想都是不可设想的，真谛不能与谬误互相权衡比较。正如圣·奥古斯丁（Saint Augustin）所指出的那样，各民族的传统宗教都具有特殊性，因而也具有虚伪性。惟有建立在普遍理智基础上和由上帝揭示的真正基督教，才可以被称为是世界性的宗教^{1]}。启示真谛是无需讨论的，但中国人对这种权威的论据并不敏感。如果说他们之中的某些人被导致加入了天主教，那也并不是由于这一原因。

一部小册子的作者认为，传教士们在天主和耶稣问题上所断言的内容，并不比大家以同样方式在佛教问题上可以断言的内容，具有更多令人信任的理由。难道释迦牟尼（çākya - muni）不是降生到大地上的天主吗？为什么佛教经文是谎言，而天主的经文却是真谛呢？传教士们说佛陀也出现在西方地区，

1 雍正皇帝于 1727 年 7 月 21 日传葡萄牙使节入朝时，对北京为神父们所说的话。请参何家君荣（Antoine Gaubil）：《北京书简集》，日内瓦德罗兹台站 1960 年版，第 1189—1290 页。这次因话形成了中国文士对待基督徒的传统立场的精髓之结。

2 请参图《基督教远征中国历史》，麦高云写的书，第 47 页。

但那里没有任何人信仰他。我们对于泰西的耶稣，也可以这样讲¹。

佛教僧侣和同情佛教的士大夫，可能希望继续与传教士及受归化者们进行辩论。正如一名僧侣所说的那样，“有达到真谛的千条道路和万种方式”。但他们遭到了其对手们的鄙视和保持沉默。

1639年出版的用于辟邪教的文集《破邪集》中的两篇文献，介绍了宁波佛教大师释圆悟和株宏的一名世俗弟子，与杭州的传教士和受归化者之间的冲突，这些文献再现了那场辩论的气氛，指出了佛教徒与基督徒行为之差异。佛教徒谴责基督徒采取了鄙视态度，并拒绝进行任何平等的讨论。此外，佛教徒还指责基督徒们出于自己事业的需要，而故意扯谎。

圆悟叙述了释株宏大师的弟子——张广瀚，是怎样前往杭州寻找傅泛际（Francisco Furtado）神父（他于1625—1630年生活于该城），以向他出示自己写的一篇辟基督教的短文。傅泛际认为，可以轻而易举地驳倒僧侣们的论据，所以他从一开始就得意洋洋。他后来又表现得极为束手无策，因为他对于张广瀚交给他的那篇有关佛教哲学的著作一窍不通。正在布道的著名受归化者李之藻被召去助阵。但此人也羞愧满面，质问他为何不把该僧召到那里进行当面辩论呢？大家回答他说，此人在宁波（距那里有200公里），于是便建议他出书为辩。此后又过了一段时间，基督徒们散布流言蜚语，说圆悟觉已至杭州，他面对传教士及其朋友们的论据而承认失败。圆悟解释说：“余住天童，不踰甬东（定海，面对宁波的舟山群岛）者五载。其去岁下过武林，江南北之人涂知矣……故诬陷人以本未尝有之事，妄耶不妄耶？”圆悟又补充说：“故余谓汝所立之诫（十诫）、所述之言、所勒之书，皆妄也！”如果事实并非如此，那么为什么要采取所有这些防范措施呢？为什么会有所有这些秘密行为呢？圣贤之道、孔子六经均不以私其家，而是向所有人开放。5418部佛经的情况也如此。惟有在诸如闻香、白莲等邪教中，才会只有其信徒们被准许熟谙其奥义。

1 《天学再续》第949—952页。

圆悟又重新派遣张广瀚赴杭州向基督徒挑战，在那里张贴株宏(1535—1615年)¹的辟文，并在杭州教堂中反驳他们。这一次，夷人在回答时非常小心谨慎，当时出席的是一名范姓者，系基督徒杨廷筠的朋友。范君把株宏文藏入袖中竟不过目，他借口由于这两种教义相去甚远，难以达到一种统一的想法，拒绝进行任何讨论。但张广瀚自己却不明白为什么不让他们竞争，以看到哪一种宗教为最佳。为什么天主教要排斥佛教和毁坏寺院供像呢？范君回答说：“教门不同，自然要如此辟。”圆悟指出，这些人最好的对策是不作回答和拒绝讨论。他们最喜欢的办法是严守秘密，就如同他们向我们出示其“严城坚兵，无自而入者”一样。然而，“岂以从己者为私人，而彷徨于进退得失之间哉？夫余所以与天教辨者，非求胜之而使人之从我也。畏夫人之不知道而昧己也。昧夫己则逐夫物矣……夫佛者‘觉’也，觉尽本性而无余觉者也。故名‘大觉’，亦名‘正觉’。其觉也非一己之觉也。与万灵同禀是觉，而特先证其觉者也……鱼龙死生在水，而不知水。众生终日在觉，而不知觉，可不谓大哀耶！”圆悟认为一部普通教理书绝不能证明自己确实理解了其教义，有千条道路和万种方式达到真谛。西人仅仅试图超越其他人，而不肯阐述所有人都拥有真谛，以及所有人都可以达到圣性这一普遍真理。所有人都可以成为尧舜（古代的儒教圣人）。西人“一味诬人以显己，饰诈以警愚”。

受归化者范氏说佛教大师株宏在与利玛窦讨论时占下风。但株宏(云楼)从未见过利玛窦，因为利玛窦于1610年，早株宏五载而卒化。株宏于1615年春写下了批驳利玛窦观点的著作，于同年秋季入灭²。《辩学遗牍》是传教士们对株宏大师批评的答复，曾被人错误地归于利玛窦名下。但利玛窦怎能先写出一部答复他未能读过的辟教著作呢？此外，为《辩学遗牍》写跋尾的杨廷筠(弥格子)声称，株宏在临终前可能已忏悔并可能说了：“我错误矣，更误人多矣。”但株宏从未讲过这样的话。当时有过大量完全如同他曾预见过的那种事。张广瀚说，作为株宏的弟子，他逝世时“予时亦在室中”。此外，杨廷筠此跋刻于

1 有关株宏之情况，见《明人传记辞典》第322—324页；于天芳，《佛教的复兴：株宏和晚明的诸教混合论》。

2 这里系指致株宏著作第3卷《竹窗教笔》末的《天说》。德礼贤(d'Elia)神父于1615年《辩学遗牍》归于利玛窦。

《辩学易牍》的闽版中，而在浙版中付阙如。“盖谓可以欺千里外之闽人，而浙中之耳目难掩耳”（即不是株宏之死的无数证人）^I。

《佐辟》的作者许大受，也对传教士们想不作任何解释地把自己的观点强加于人的做法，感到吃惊。神父们认为天主是不可思议的，如果想试图思议之，那将是一种罪孽。但这名中国作家反驳说，不可思议有二种义。一谓众生界本不思议，也就是说时空无限的两种形式。二谓“若人造到佛之境界，始称妙不可思议”。这就是说“言语道断，心思路绝也”。但这里是指我们每个人中都存在的一种不可思议，我们自己可以达到这一境界。它绝不是“禁人思议为不可思议”。许大受还补充说，中国人面对传教士们那不合逻辑的说法感到惊奇：“乃彼于世^{II}出世法，凡有理碍词穷处，便谓‘我天主不曾说此道理’。最恶人思，甚谓此世界亘古至今只辟得七千年，前此更无世界等谬说。夫谓着我者可以造天，是七情在一性之先矣。谓七千年前无世界。是有今不许有昨矣。天主亦但有七千年寿。是禁人莫思而实可思，禁人莫议而实可议矣。而但吓愚流曰：‘不可思议’。此又譬之向黄口小儿说暗室有鬼，不可窥眴则祸人。稍稍有智者，炤之立破耳。”^{III}

平民百姓

传教士们可能与文士进行过长期讨论，力图反击那些早已确立并得到了丰富文献支持的颇有学问之观点。此外，他们还必须劝说文士们离弃其妄^{IV}。他们与平民百姓交往时却丝毫不会遇到这种情况。这些人自己也承认这一点：平民百姓最容易被说服。傅圣泽（Fouquet）神父于1701年在南昌写道：“在这里，我们可以按我主的榜样，使向贫穷者传授福音成为本传教区的特征。在中国就如在世界的其他地方一样，大家在平民中可以发现比在达官显贵和时代的强权者之中，更少通向拯救真谛的障碍和更多的驯服。”^V

在开始阶段，传教士们认为他们的任务比较容易：中国人自称同意他们的看法，他们欢迎传教士们的讲话，而似乎对于

I 参阅解圆悟的《辨天说》（1636年）和张广森的《证妄说》，分另载《敬邪集》卷7，第13—30叶和32—33叶。

II 本指“世法”

III 《佐辟》第23—24叶。

IV 某些文士仅仅在相当晚的时候才领受洗礼。所以瞿汝璈于1590年首次会见到利玛窦，但仅到1605年才受洗；李之藻于1601年首次与传教士们接触，但直到1610年才受洗。

V 傅圣泽神父于1701年发自南昌的书信。载《耶稣会士书简集》第5卷，第151页。

他们自己的神、他们的佛教和道教巫士们仅仅表现出了鄙夷。

罗明坚在一封被断代为1581年的书简中写道：“他们绝对不固执自己的教派，而相反却认为他们的神父（即他们自己教派的宗教人士）欺骗了他们，这些神父们像对待儿子一样地鞭笞他们。我怎样讲呢？他们极力鞭笞偶像本身，作为惩罚而将之抛入海内，对此没有任何顾忌。所以没有一个中国人不愿意接受对天主的信仰。统治者却说，为了改变教派和习俗，则必须获得皇帝的恩准。”¹

利玛窦在写于两年之后的一封信中也提出了同样的看法，作出了同样的结论：“由于中国人对他们的偶像没有任何信仰，所以，如果能够与他们讨论，那就会很容易地劝他们信仰我们的真宗……他们崇拜某些偶像^{II}，但当这些偶像不能赋予他们所要求的东西时，他们便会猛烈地攻击它们，最后才与之和平相处。他们就是这样崇拜魔鬼的，以便使之不殃及自身。他们这样一来就完全不遵守对神的信仰了，这些人的巫师都不大受人尊重。我们对于他们对我们这些人如此重视，而感到惊奇。”^{III}

罗明坚和利玛窦根据把中国人的某些仪礼作为对神采取鄙视态度的观点，得出的推论都过分草率了：“虐待偶像”绝不是意味着缺乏对它们的迷恋。

龙华民在他有关1599—1603年间韶州住院的报告中，也对中国人的良好倾向沾沾自喜。他认为中国人已准备好崇拜真正的上帝的形象，并放弃他们的偶像。他认为这“或者是由于我们教义的名望、或是由于该民族容易崇拜随便一尊什么神”的结果。这种结论是有可能成立的^{IV}。

李明神父于17世纪末满怀喜悦地描述了当民众不能从神祇处得到某种东西时，便会向它们发怒的情况。他们有时也对它说：“无益的神鬼，我们把你供在富丽堂皇的庙堂中、你被塑成金身、受到美食和香火的供奉。在我们对你如此敬仰之后，你怎能如此忘恩负义，而拒绝赐给我们所必需的东西呢……大家便将偶像用绳索绑了起来，并将之拉到大街上，于其身上涂满了污泥和各种污垢物。”^V同一位李明神父还提到了南京一位居

I 1581年11月12日的书简，见《澳门。截上引分屠立书，第2卷，第403页。

II 利玛窦很快就发现了中国神祇的丰富程度了。

III 1583年2月13日的书简。截上引分屠立书，第2卷，第28和31页。

IV 《基督教远征中国史》第493页。

V 上引李书，第2卷，致埃斯特雷拉主教的书简，第157页。

民的例证。他曾向法庭起诉一尊未能拯救其患病的女儿的神祇。虽然官吏们作出了调停的努力,但此人始终在固执己见,这一案件一直呈奏北京。此人赢得了这场官司,神像被放逐于它地,寺院被夷平,和尚们受到了惩罚^I。

这后一种例证由于其夸张和讽刺的特征,所以它特别能说明神人相近论以及他们之间的契约关系:礼尚往来(对于赠礼则必须以其他赠礼相报)。每一方都必须完成属于其范围内的义务。这些态度都明显是传统性的,我们在中国之外也可以发现许多其他例证。每种宗教都是根据其效果而被估量其价值的。平民百姓没有任何理由摒弃传教士们向他们推荐的新宗教崇拜和新仪轨,它们也可能会表现得比旧宗教更有效。

神祇不断地繁殖增长和更新,在岁月的流逝过程中不断地改变名称、标志、职能,甚至是其特征。其中的许多神都是古代真实的历史人物,甚至包括利玛窦本人,他是第一个向中国传人报时的自鸣钟的人,后来被神化成了上海钟表匠们的神圣保护主^{II}。对于一位传教士来说,被改造成佛教神则是一种奇迹。但它也揭示了一种把由传教士们传人的新鲜事物与中国传统相结合的强烈倾向。大家不能像传教士们所认为的那样,轻而易举地改变整整一个民族(就中国的情况而言则是一套文明)的传统和宗教敏感性。

利玛窦在其回忆录中写道:“有一种难以理解的现象,在该帝国中的偶像日益增多,不仅仅那些寺院里画满了偶像,因为大家在其中的某些寺院中供奉着数千尊偶像^{III};甚至在私宅中也如此,在一个专为它们保留的地方也供奉了一批偶像;在公共场合、街道上、山上和船上、公共建筑物中,大家也只能看到这种可恶的供像。事实上,只有很少的人相信世人所说的有关这些偶像的神通。他们仅仅认为,如果说这些偶像不会为他们带来福利,那么至少在表面上崇拜它们,也不会为自己带来任何灾难。”^{IV}

当时中国已有如此之多的神祇,可能无需再传人新的神祇了。一名作家害怕基督教的“百神”前来骚扰中国的“诸神”,这

I 上引李明书,第2卷,致埃斯特雷红衣主教的书简,第159—162页。

II 费赖之(Louis Pfister),《入华耶稣会士列传》第1卷,第30页。

III 这种看法使人联想到了那些画有佛教上人(罗汉)像的寺院,罗汉像的数目有时可达500身之多。在日本京都的33间庙中,供奉有1001尊千臂观音像,它们可能是镰仓时代(1185—1333年)的作品。

IV 《利玛窦全集》第1卷,第131页。

样便会使后者再也不能平安地各司其职了。他认为,当时在中国,就已经在佛教和道教这两种教理之间,出现了相当多的纠纷。如果再从中加入第三尊神,那么世人在那里就不得安宁了^I。

这名作家在提到基督教的“百神”时,可能是联想到了“天神”和圣人,但更可能是他根据自己所知道的宗教背景之模式,而想像基督教的。

当传教士与在他们鼓动下的最狂热的受归化者,开始破坏中国人和佛教徒的崇拜偶像时,某些中国人远没有因他们遭到的耻辱性对待而大动肝火^{II},而是认为毕竟应由神自己为这种亵渎行为进行报复。一篇辟基督教文的作者则对于这样一种无动于衷的态度表示愤慨。

他写道:“一有见夷辈之毁佛、仙及神祇等像,辄谓神灵自有冥诛,姑待其自毙,人安所用力乎?不知天地精英悉界之人,惟有忠诚义激者出,而后正气之神因相默护。人司阳,神司阴。阴阳合力,而后魔祟可火,安可坐视而悉听之神乎?此则亦无关疼痒之言,也可慨也。”^{III}

虽然中国人咒骂和冷待传教士们,但他们却尊重其神祇。这是由于它们属于同一家族或同一集团,爱得深,责得严。正如龙华民所指出的那样,新入教的人对于“摆脱其家舍中的小神感到厌恶。每个人都诞生和生长于这些小神中,把它们奉为自己的保护神。正如他们所认为的那样,自己不能以合乎礼仪的态度来对待它们”。传教士们使它们遭到的侮辱,严重激怒了那些亲眼目睹这一切的人。龙华民说:“所有这一切似乎并不像像是与异教徒们的言论无关,而完全是背离了任何人道主义的行为。”^{IV}

中国人使传教士们产生了一种相对脱离了其神祇的印象。但这仅仅是一种表面现象,是由不同的宗教敏感性造成的。他们已准备接受新的神祇,对基督教的宗教礼仪和圣像表现得很感兴趣。传教士们曾坚信中国人对圣教教义具有好感,中国人在宗教仪轨中采取的极其尊重的态度和堪称典范的谦恭,可使传教士们对此坚信不移。李明神父提出了这种正确的看法:中国人比欧洲人能更好地坚持弥撒^V。这是由于他们酷爱礼仪,而且从童

I 高彦休 1936 年文征引

II 有关破坏偶像的情况,详见下文

III 《十二溪概》,载《破邪集》卷6,第14叶。原文的时间为1636年。

IV 《基督教远征中国史》第504—505页,参因司书第495页

“……另外一名新教徒甚至促使他的一个朋友接受教理书了。但当有人前去要求他搬走其偶像时,却不能说服他如此不公正地对待这些偶像”。

V 上引李明神父,致拉雪兹神父的书简,第277页。

年时代就习惯了这种做法。韩国英(Pierre Martial Gibot)神父在他从北京(他于1760年到1780年去世一直在那里居住)寄出的一封书简中,描述了“在最虔诚和寂静中跪在那里”。他还补充说:“即使最小的儿童,也由于他们受到的良好教育及其民族固有的严肃态度,在那里表现出了令人钦佩的谦逊。”^{II}

此外,中国人对于圣像也表现出了特殊的虔诚。

由传教士们从意大利进口的宗教画,成了无论任何出身的中国人之自发的崇拜对象,这是一种习惯作法:一切神圣的东西都值得崇拜。所以,在肇庆去拜访罗明坚和利玛窦的人,觉得对基督教圣像的崇拜是很自然的事,就如同他们在中国或佛教神圣像面前所做的那样。这正是利玛窦回忆录在有关1583年最后几个月的一段文字所证明的情况:

前来拜访神父们的所有中国官吏、其他文人和平民以及偶像崇拜的使者(佛教僧侣),都崇拜我们置于祭坛上的这幅圣母及圣婴的画像,怀着极大的虔诚向它跪拜并以前额触地。他们同时也欣赏我们的绘画艺术^{III}。

利玛窦补充说:

实际上,过了不久,神父们又在圣母马利亚像的位置上,挂上了一幅救世主的画像。因为当他们看到祭坛上的圣母画像时,在尚未很快地向他们解释化身奥义之前,中国人就到处散布谣言说,我们崇拜的上帝是一个女子^{IV}。

龙华民在他为归化韶州(今广东北部的韶关)地区的平民百姓的做法中,非常正确地特别重视圣像并精心地作了装裱。这似乎受到了中国人特别高的评价。他向参加的人宣布“必须崇拜创造天地的独一无二的上帝,除了这一宗教的真谛之外,再没有任何救度了……”他背诵了教义中的十诫,以他能采取

I 韩国英神父于1727年出生于利摩日(Timoges),于1759年经里昂的热内当到达澳门。他是“机械师、植物学家和多种语言的字家”(转据:《1552—1800年入于耶稣会士列传》第176号)

II 韩国英神父致一北京的书简,时间不详,载《耶稣会士书简集》第30卷,第104页。

III 中国人对于西画的这种兴趣,也见罗明坚神父在1584年1月25日的一封信中提及。他于信中要求给他寄去“一幅这些中国先生们非常希望看到的精美的圣母与基督的画,及某些写有我教奥义的纸画,以便更容易地向中国人出示,因为他们对绘画特别感兴趣”。上引汾屠立书,第2卷,第420页。

IV 《利玛窦全集》第1卷,第193—194页。童贞马利亚首先被中国称为“圣母娘娘”。这可能是由于与海神妈祖婆相混淆的结果,妈祖婆也被称为“天妃”或“天后”但这其中也可能是与观音相混淆的结果。

的最为简单明确的方式作了解释。这一切完成之后，他又声称自己拥有最早将这种教义传给人类的画像。他然后便把这幅画像放在案子上或其他某一洁净的地方，以便供奉之，同时供有点燃的蜡烛和神香^I。该神父鼓动所有人在未来放弃偶像，因为它们是伪神的幽灵，而不是真正的神。众百姓不会有很多人拒绝这样作，这是由于我圣教的名望，或者是由于那里民间更热衷于崇拜任何一种神的原因^{II}。

太监马堂是第一个于1600年看到利玛窦准备献给万历皇帝西画的人。他在看到这一切之后，不由自主地产生了一种虔诚的思想。利玛窦写道：“他怀着极大的虔诚崇拜祭坛上的画像，屈身跪拜，向圣母许诺他将为她在皇宫中保留一席之地。”^{III}

利玛窦的回忆录可以使人追溯这些西画后来的历史，说明了中国人对意大利那带有阴影和立体感的绘画的看法中，明显具有现实主义特点。

利玛窦介绍了中国皇帝在看到他奉献于宫廷的宗教画时的激动和惊愕表情。他写道（无疑是根据一名太监的见证）：

在看到绘画之后，皇帝被惊得目瞪口呆，连声说：“这真是一尊活佛。”他就这样不知不觉地道出了一种真理，因为他们崇拜的其他所有神都是死神。直至今日，他们仍用此名来称呼我们的圣像，他们称我们的神父们为“活神的代表者”。但皇帝非常害怕这尊活神，他便将圣母像送给了其母后。皇太后也非常崇拜偶像（这就是说她是虔诚的佛教徒）。太后也对如此一种活生生的形象感到害怕，于是便派人把它们送往她的珍宝馆中。它们至今被收藏在那里，许多官吏都在看管珍宝馆的太监们的允许下前来欣赏之。太监告诉神父们说，皇帝经常对它们礼拜并向它们奉献神香和香料，将我们的总会长神父寄给神父们的救世主小画像保留在宫中。但我们对于这一问题无法知道更为可靠的信息^{IV}。

这段文献说明了中国人很随和地准备欢迎外来神，它由于

I 这里明显是指中国式的香炉，供奉圣像似乎更容易使观众在思想中，将此与中国的宗教仪式相比较。

II 《基督教远征中国史》第493页。

III 《利玛窦全集》第2卷，第110页。

IV 《利玛窦全集》第2卷，第125—126页。

其中所表现出来的佛教与基督教之混淆，而显得更有意义。从利玛窦书来看，万历很可能是讲了“这是一座活佛塔”，很可能是指“活佛”，皇帝是想通过这一切说明画像使人产生了一种活生生的感觉，并使人联想到了佛像。但由于利玛窦不知道在喇嘛教中存在有活佛，所以便把这句话作了完全是主观的诠释，把“活佛”或“佛的化身”一词理解作“活的神”。相反，很明显，从中国人一方来看，与佛教传统的结合则是彻底的和直接的。

传教士们曾注意到了中国人对绘画的装裱和装饰的重视，他们都习惯于佛寺的豪华排场。李明神父写道：“中国人甚至在宗教笃诚方面，也有某些使人产生强烈印象的作法。寺院中的华丽装饰、佛曲、出神仪式、钟声、乐器声以及仪轨，所有这一切都符合他们的嗜好，会把他们引向对神的崇拜中去。”^I

龙华民神父于17世纪初叶，居住在广东北部的韶州。他也提到了被他称为“宗教军队的武器”，在普通民众中所取得的巨大成功，如“念珠、小铜圣像或圣牌、被祝圣的蜡烛头或神圣的羔羊等”^{II}。

李明神父声称他始终注意“区别迷信在人不注意的情况下，会习惯于慢慢感化小民的情节”^{III}。当想到基督教义会被逐渐腐化之危险时，他便害怕对“圣像、圣物、圣牌、圣水……的虔诚”会蜕化成迷信。但我们似乎还不应该承认，它从一开始就可能会在平民的思想中，在传教士们认为是迷信的东西与非迷信的东西之间制造混乱。换言之，一些传统的作法可能会被认为是恩宠作用的明显证据。事实上，这一切都使人联想到，在基督教取得某种成功的地方，在有关这些外来巫师——传教士们的问题上、在有关基督教崇拜的物品和礼仪问题上，便会产生把中国的传统和行为，移植到基督教的圣性和神圣事物方面去。

事实上往往是由遥远地方传来的某种圣教和巫术，具有更大的威望并被认为最为灵验。

传教士们所提供的资料彼此之间都互相吻合：中国基督徒对所有可能具有巫术作用的东西，都表现出了强烈兴趣。李明神父写道：“这种对圣体圣事的虔诚心理也扩大运用到圣像、圣

I 李明：《利玛窦全集》第2卷，致拉雪兹神父的书简，第277页。

II 《基督教远征中国史》第493页。

III 同上引书，第278页。

物、圣牌、圣水上,进一步全面地运用到一切具有我教某些特点的东西方面了。”^I

殷弘绪(Dentrecolles)神父写道:中国人“向我索要圣物盒、圣牌、圣像和念珠。他们非常虔诚地把他们带去的圣水装在严密封口的容器中。当他们听到我向他们传授的使圣水永存的奥秘之后,简直陶醉了。笼统地讲,我们的新教徒都非常信仰圣水。这种可信的笃诚在他们之中,是由于圣水经常产生能治病的神奇效果而得以维持,上帝对他们这种信仰中的纯朴性给予了犒赏”^{II}。

事实上,传教士们的书简提供了大量有关圣水之神奇效力的例证。它具有治愈患疾者、挽救垂危者、为中魔者驱魔、为受魔鬼骚扰的住宅中驱鬼等作用。所以,当一名受拷问的基督徒承认,他“曾前往儿童医院并在那里向儿童们的头上洒圣水时念驱魔咒,以便为他们治病”^{III}。他也供认洗礼可以从母体中的胎儿身上驱除魔鬼^{IV}。此外,传教士们在这一点上,与他们试图争取到自己一方来的社会阶层的心理相吻合。他们相信魔鬼附身的真实性和洒圣水的有效性。

最早有关圣水产生奇迹的例证之一,是由罗明坚向我们描述的。他写道:

我也为此地(广东北部的韶关)的一名大文人的儿子举行了洗礼,因为他体质非常虚弱并严重残废。其父发现人间的药丝毫无济于事,祈祷和对他们先人的迷信也不起作用,为了使其子摆脱死亡,最后向我求援,非常真心实意地要求我送给他一点举行洗礼的水。我无法拒绝送给他这种东西,因为我看到了孩子所处的险境。这个孩子受到了洗礼,几天之后便病愈了。他一直活着,我很关注使他能得到有关教义知识的良好教育^V。

对于平民百姓来说,在很多情况下,洗礼似乎是具有巫术作用的一种治疗措施。它继承了在整个中国历史发展过程中都

I 《基督传记在中国史》。

II 殷弘绪神父 1726 年发自北京的书简,载《耶稣会士书简集》第 20 卷,第 65—66 页。

III 《1738 年四出帝國的宗教狀況》,载《耶穌會士書簡集》第 25 卷,第 242 頁。

IV 引自有关交州的某书简,载《耶穌會士書簡集》第 28 卷,第 277 頁。他可能对在那里搜集大量有关圣水产生的奇迹之例证,毫不感兴趣,因为他提供的资料缺乏明确性。

V 上引书简五号,第 2 卷,第 448 页。

存在的传统：“咒水”（即对水念咒语）和“圣水”（“圣水”也是对基督教中的祝圣水之称呼）。这种传统出现于民间、佛教或道教徒中。李德裕（787—849年）传中，也这样记载了一次使用圣水的著名事件，大家认为圣水对病人具有神奇的疗效，并可以成为进行大宗贸易的商品。这位唐朝的大宦出面干涉这一事件，停止由和尚们组织的这种交易^I。

传教士们也如同过去从西域或印度前来的佛教僧侣们一样，掌握着一些很灵验的巫术秘诀，使用一种神秘的和无法理解的语言。佛教的巫咒或“陀罗尼”（dharāni），在汉文中以相似的方式模拟了印度语原文的发音。欧洲传教士们的拉丁文祈祷经的情况也基本如此。龙华民就这样写了许多部小册子。他写道：“这些小册子首先都是一部祈祷书，可以派作各种用场。丧葬经文是用汉文方块字刊印的，但对于其拉丁文术语，则丝毫未作改变，除非是在语言上不允许这样做。这种作法使那些新教徒们感到极其满意，尽管他们尚完全不懂其意义。我们也在欧洲那些用拉丁文念日课经的人中，看到出现过同样情况，尽管他们对此毫不理解，但他们还往往怀着非常虔诚的心情诵读。”^{II}

但正如卫清心（Louis Wei）所指出的那样，对于19世纪来说，“拉丁语是一种大家都不懂的语言，人家还认为从礼拜祈祷文中看到了巫语和诅咒语”^{III}。这是仇视传教士们的文人之观点。但宗教史上的一种常见现象，就是神圣的或邪恶的事物那含糊不清的特点，在一些人心目中看来是吉祥的，在另一部分人看来则是邪恶的。

不仅仅是语言，而且还有物质性的经卷都有效力。占据或接触这些经文，便可以产生奇迹或归化。如果不是魔鬼介入的话，那么这肯定就是在一名中国青年身上出现的情况。龙华民神父确实介绍了一青年男子的故事，一旦当他把其朋友中的一名新教徒送给他的一本教理书捧在手中时，他立即就会感到浑身急骤颤抖。传教士们把这种现象解释为人类的敌人试图使他背离宗教的尝试^{IV}。

传教士们经常充当驱魔士的角色，无论是指驱逐骚扰某些

I 我们在公元2世纪末的黄巾军中，也发现了对咒水的最早记载之一。

II 《基督教远征中国史》第509页。

III 卫清心：《1842—1856年法国内在华传教政策》，巴黎1960年拉丁文新版本，第44页。

IV 《基督教远征中国史》第494—495页。

住宅的幽灵,还是治好癫痫或成群疯狂病患者的阵发都一样。

沙守信(Chavagnac)神父介绍说,有整整一个家庭的所有成员,都受严重的狂癫病的发作之苦,他们在经过一切试验无效之后,便求救于传教士们。传教士们要求他们首先毁掉一切符咒、道教经文和内部绘有肠子和内脏器官的塑像。他们成功地用洒圣水、十字架标志、挂在他们脖子上的念珠和他们让这些入念诵耶稣的名字而治好了这些魔鬼附身者。这种非常有效的疗法促使 30 人受归化了¹。

卫方济(François Noël)神父在 1703 年的一篇回忆录中写道,十字架和圣水在与巫术和魔鬼之害的斗争中,表现得很有效²。我们在传教士们的记述中发现了一大批有关病人、魔鬼附身者和疯人都被治愈的例证,产妇由于洒圣水、使用圣物、十字架、诵念“耶稣”和“马利亚”的名字……而得救。其情节一般都相同:在徒劳无益地使用医药和佛道驱魔仪轨之后,病人便向传教士们求救。有关人士有时会对由神父们所获得的良好效果而感得满意,接着又恢复了其异教信仰,其结果是病情复发,他们只能在重新向传教士们求救和永远放弃信仰邪神时,才能痊愈。

基督教的驱魔仪轨有时则比传统的驱魔更为有效,但仍属于同一类型。

虽然用基督教的形象取代中国的形象,会使传教士们感到高兴,但这种取代却不能证明中国人的心理状态发生了真正变化。所以圣母完全可以充当生育女神的角色,而又不使其观念发生丝毫变化。

龙华民于 17 世纪初叶介绍说:“另外一名新教徒于某日前来找我们的神父。他对其夫人发出了抱怨,她当时还为异教徒。她偷留下了一尊本应一并投入大火中焚烧的偶像³,因为她认为用这种偶像的办法可以更容易地分娩。神父命令不用她偷留下来的观音(Choim)⁴神像,而是供奉上了圣母像,女子每日七次祈祷天主和跪拜天使,以纪念同一位圣母的七乐。最后,女子要委身其夫。在分娩时,她会以令人惊讶的顺利程度产下

1 沙守信神父 1703 年写于福州的草稿,见《耶稣会士书简集》第 9 卷,第 345—357 页。我们在傅圣泽神父 1701 年从南昌发出的一封信笺中,也发现了一个类似驱魔导致受归化的故事。

2 卫方济神父的回忆录(1703 年),见《耶稣会士书简集》第 5 卷,第 94—95 页。

3 有关驱魔像的情况,见下文。偶像过去都是男性的。

4 这段原文见《利玛窦全集》第 2 卷,第 200 页。其中并未具体明确,指出她是国王的一名不想结婚的公主,后来变成了生育神,这里可能是指一位在不同程度上为神话国王的处女女神。处女由于拒绝结婚而受到惩罚并自杀。此神有时被与一尊千手观音相混淆了。但一般不被视为生育女神,见杜德桥:《有关妙世的传说》,牛津大学《东方论丛》第 1 卷出版,伦敦 1978 年版,金荣光:《中国史学研究》第 94—138 页;我对苏远鸣先生向我提供这些资料表示感谢。Coima 或 Choima 可能应像德礼贤所认为的那样系手稿之误,这一奇怪的名字中隐藏着“观音”之名。

…男婴。为了大家不怀疑她受到了谁的帮助，这次生产恰恰发生于圣母于其庙中出现的同一天……”¹

* * *

我们在有关基督教奇迹的记述中，发现了大量中国的圣徒传内容。我们在6—10世纪的高僧传或道教仙人传中，可以发现极其相似的情节。传教士们明显不知道这些先例，丝毫不关心研究由于中国传统之持久性和强烈程度，这些归化更多的是表面现象而不是真实情况。传教士们反对民间迷信，他们没有看到这些迷信就在他们眼皮下维持下来了。但这种情况是很明显的，我们只举一个很著名的例证。方德望（Faber）神父于1635—1657年间在陕南布教，他在死后被当作土地神而受到崇拜，而在不同程度上与菩萨联系起来。正如利玛窦后来的情况一样，他成了上海钟表匠们的神圣保护主。准确地预言自己死亡的时间、消灭虎狼豺豹和自然灾害、使一具尸体不会腐烂、以飞行渡河……这都是具有圣教表现形式的古代民俗内容。面对一名圣人，基督徒和非基督徒都会以同样的方式作出反应，这就是村庄中的所有居民都崇拜某位传教士圣物的基本情况。

在中国，大家根据其尸体甚至在死后数年都不会变腐的事实，承认一名圣人。其面目仍保持活人的好气色，有时会从其尸体中发出一种沁人心脾的香味。这是佛教上师和道教仙人传中的一种共同的内容。但传教士们不知道其古老历史。在摒弃平民百姓的迷信做法时，他们没有看到这一切继续对受归化者所起的必不可缺的作用。

据于17世纪末著书的巴笃利（Bartoli）认为，“当仇教的主要人物沈淮于1617年令人打开林斐理（Feliciano da Silva）神父的棺木时，使不信天主者们感到震惊，发现其尸体尚未遭任何腐烂并发出了一股香味。原来晴朗的天空突然被暴风雨般的乌云覆盖。正如他所希望的那样，这是异教徒们的看法，是对这种大罪的抗议……”²

此外还有另一种传统的内容：当出现特别激动人心的事件

¹ 《基督教远征中国史》第496页，请参阅《利玛窦全集》第2卷，第200页。类似取代的另一种例证：艾儒略神父在遭逐之后，又秘密返回福建，他把位于福建西北和正西边界地区的武夷山的两座佛寺，改造成“教堂”，其中的佛像均被基督像所取代。

这里是指一种常见的作法，它可以使非基督教的传统，在基督教的伪装下长期存在。又森·格罗尼在《印度的珍宝》第225页重新提到了白若比所引述的格里哥利大帝的一句话：“有人告诉奥古斯丁主教，考虑到英国人的情况，我采取了如下决定：不毁坏他们的庙宇，只把偶像涂掉。这些善意的作法可以促使这些人崇拜真正的上帝，以代替他们极其熟悉的神。”

² 上引费赖之书，第1卷，第84页，引自己笃利书。林斐理神父卒于1614年5月9日（《南官署牍》记载林斐理卒于1613年，与此不同。——译者），即在南京审判传教士的预审事件为两年之前。

时,天空经常会突然变成阴天或晴朗起来。这种奇迹在中国往往被认为是大自然面对英雄行为的“感应”,或表现出的特别圣性之明证。

费赖之(Louis Pfister)写道,卫匡国(Martino Martini)神父“的尸体在1679年被掘出,即在他被埋葬的18年之后,仍未腐烂,正如殷铎泽(Intorcetta)、柏应理(Couplet)和白晋(Bouvet)诸神父所介绍的那样。殷铎泽打开了卫匡国的墓,以将其尸体迁往他令人建造的新墓塚,过去他被埋在城内。当时其尸体没有任何气味、任何损坏、任何腐烂的标志,他那红润的面庞就如同活着时一样。服装本身也毫无损坏。当听到这一奇迹的消息后,便有大批人兴冲冲地赶到那里,不仅仅有基督徒、而且还有异教徒。有的人是出于好奇心而前来观看奇迹现象,另外一些人则是出于对宗教的笃诚和对信仰该教理的神父之尊重……继此之后,一直到最近,该神父的尸体始终保存于同样的状态中。每逢节日,基督徒们都习惯于前往其墓中,让他坐在安乐椅上,给他带上头发和胡子,然后再面对他而作祈祷。但异教徒便开始把他当作一尊神进行崇拜,并于其墓前焚香,其尸体慢慢地化成了尘埃”¹。

无论费赖之怎样讲或他转引的史料如何,非基督徒们的态度无疑与基督徒们并没有根本性的差异。所有人都认为卫匡国神父如同圣人,崇拜他大有好处。他传授的教理如何则无多大关系。

对于一具变得不再腐烂的尸体的关心,似乎显得很奇怪,但佛教出家人对木乃伊的崇拜,从3世纪到今天已得到了广泛的证实²。

一名圣人的尸体和圣物保持着一种神一般的作用,其墓地往往会变成一种进香朝圣的中心。在方德望(Etienne Faber)神父身上出现的正是这种情况,他在汉水上游一个偏僻的村庄中变成了“方土地”。方德望神父于1597年出生于阿维尼翁,1630年莅澳门。他又被遣往陕西地区,从1635年左右起直至他于1657年去世,一直在村庄中布道。其传记的所有细节都证明了

1 上引费赖之书,第1卷,第259页。作者语称从田美思(Delaplace)主教处获知了这些细节,田美思当时在浙江任宗座代牧主教。

2 请参阅读密微一篇资料非常丰富的论文:《远东的不朽伊》,载《学者通报》月刊300周年纪念号,巴黎1965年版,第144-170页。

这位传教士完全被视为中国的圣人，无论是佛教和道教的圣人，还是会治病的苦行僧和巫师，都一概如此。

我们可以断言他曾被“抛向空中以横渡河流”。在中国，这种奇迹被归于多少有点神话性的印度僧侣菩提达摩（达摩大师，Bodhidharma）。大家看到他在神鬼附身时会预言自己的死期和其他许多这类奇迹（中国的僧侣们能非常确切地预见其死期）^I。

李明神父于17世纪末向我们介绍了方德望神父，说他“在举行宗教仪式时带着襟带，穿白色法衣行路”，通过伴随洒圣水的祈祷来驱散蝗虫。但方德望神父在成功地驱蝗灾之后，则必须重新开始活动，中国人没有追随其教义，这样就导致了蝗虫的复出。正是由于他第二次驱蝗的奇迹，才成了在村庄中建立教堂的起因^{II}。

但最为引人注目的无疑是方德望神父死后，由其圣物产生的诱惑力。《天主教传教区杂志》证实说，方德望神父的村庄直到19世纪，仍为基督教信仰的中心^{III}。1873年，基督徒和非基督徒都前往他的墓前祈祷，形成了一支络绎不绝的队伍。当汉水发生洪水泛滥时，该坟茔地神奇地逃避了劫难^{IV}。据比较近期的一种资料证明，“民众现在（1935年）还在讲述由这名圣徒作出的奇迹。在羊肠小道和大道沿途的许多小塔中，大家可以发现该神父的塑像，在不同程度上被改造成了‘菩萨’，脚下踏一只虎”^V。人们确实还介绍说，当他最早于该地区旅行时，老虎都奇迹般地消失得无影无踪了。这也是一种传统的说法，该圣人能与畜类交谈，并具有驱散它们的能力。

由于纯粹是形式上的变化，可以在古人和新人之间进行某些移植，而又使传统的思想方式完整无损。传教士们可以坚信归化了一些基督徒，但大家可能对真正归化会引起的这种彻底的思想变化产生怀疑。

我们在来自福建泉州的一个天主教会的一篇文献^{VI}中，发现了对一名刚死不久又由于其功德而复活的中國基督徒，被传至“天庭”的故事之记载。这是对受佛教或道教启发的走阴司之

I 上引李明书，第2卷，致布雍（Bouillon）红衣主教的书简，第224—225页，参见上引费赖之书，第1卷，第202—207页，其中提到了“方土地”一名。

II 上引李明书，第2卷，第227页。

III 《天主教传教区杂志》第4卷，里昂1872年版，第701页。

IV 上引方德望书，第2卷，第33页。

V 《中国游记》，巴黎1935年版，第242页。现存有上引费赖之书第1卷，第207页提到的耶稣会士罗以礼（Rossi）神父有关方德望的两部著作：《方德望神父的事业》，徐家汇1904—1905年版；《方德望神父传》，同一出版地，1909年版。

VI 巴黎国家图书馆汉文特藏第688号，木刻本，标题叫作《天主审判明证》。

感化人的故事的有趣移植。天堂的天使于其中充当了阴曹（地狱）中的法官、审判官、执达官和衙役们的角色，我们从中还可以发现与传说故事中相同的官场气氛。其相似性涉及到了许多详细情节：由使者陪同死人游地狱（本处则是指天堂和基督徒的地狱）、对法庭的描写、存在着一种决定给予每个人的生命期限的功过簿、使用诸如修葺圣地或诵读经文抄本的虔诚行为。这种虔诚行为都是在佛教中受到高度推崇的功德行为，当为死者完成这些仪式后，便可以减轻惩罚。最后是地狱居民给予能幸运地还阳者的慈悲。下面就是该文梗概。

泉州教友颜魁宾介绍了他的一场幻觉。

泉州教友颜魁宾者，年及耄。崇祯庚辰（1640年）七月初十日染病，居朋岭馆中。至十四日午夜，见一天神呼之曰：“天主召尔。”魁宾闻命即往。天神曰：“胡不告尔子孙？”魁宾曰：“余久不预家政，生前死后之事，全赖天主。焉用告？”天神曰：“善。”即偕行，腾踏而上。乃见天主耶稣，正在高座，威严森肃。天主环卫甚众，时老少壮幼，待审判者，约以千数，俱此日去世者。各有一册，纪其功罪。总领天神弥额尔，奉主命代行审问。一一明晰罪恶者付地狱。魔鬼在傍，即从而肆虐。大德而升天者仅一，发炼罪所者二。天主见犯罪而受罚者多，若有悲容。至审判及魁宾，弥额尔扬声而言曰：“尔奉教多年，三大罪根¹未除。”魁宾曰：“罪人凡遇年月时季，俱求告解，未敢有失。”天神曰：“尔不自知耳。吾语汝，贪也，吝也，忿怒也。”魁宾曰：“是罪皆为贫致。”天神曰：“贪吝为贫，贪忿怒亦为吝耶？此根渐不可长，若不悔改，为害不小。速宜改图勿缓，准尔在堂中效劳，不谋利，不计功，朝夕功课无失。此一长可取。今尔有二十四日之灾，煅炼未满，善功多缺，姑放尔回，另日再召。宜定心立志，洗涤前愆，百倍前功，以为诸人倡。将今所见传之，以显扬天主全能。”魁宾曰：“我言轻，恐人不我信，奈何？”天神曰：“传说繇尔，疑信繇人。归与铎德²言之可也。”乃命

I “罪根”是来源于佛教的一个术语

II 铎德是 Sacerdote 的简称，可译作

值日圣人，指回原路。魁宾谢恩毕。

堂上有一圣人，下皆相见。乃曰：“自尔领洗，天主命我保护汝。汝知之乎？”魁宾曰：“圣人何名？”圣人曰：“乃第二崇徒^I，为天主致命者。汝生平颇有义气，我甚嘉之。兹幸放回，此天主洪恩，万中无一，亦圣母所赞成也。回后，切加勉励，勿空我名。施舍随尔力量，忿怒切宜耐忍。他日再会。”

言毕，即有值日圣人^{II}，前来指引。丰姿俊雅。魁宾问何名。答曰：“张弥格。”魁宾曰：“久饫芳名，今日幸晤。”张弥格^{III}曰：“幸君得回，欲附一信家叔处。令之速除三愆：一贪、一傲、一起灭是非。坚定前功，勿自暴弃。舍弟少，淫念须防。举家男女老幼，俱入教中，惜乎二母欠和。”魁宾曰：“尊翁何如？”对曰：“家父闽省之最，未免循俗耳^{IV}。”

行至中路，东有地狱，名曰：“求苦门”。不数步，有一狱，额曰：“锻炼所。”魁宾到门，见张尔谷^V。尔谷甚喜，欲开门纳之。张弥格曰：“无庸也！天主令我送之归耳。”尔谷大喜曰：“君回切传语吾儿与吾妻，托吾甥周味笃，转求众友，代诵三千八百经，救我出炼狱。”时教友赵默盎、白斯多^{VI}俱在内，愁苦无言。张弥格又问魁宾曰：“近王户我、黏医生^{VII}已获息止安所，须令其儿孙于丧服中再加意焉”。言讫忽苏。时鸡鸣矣！遂语其子颜维圣，称赞天主无穷仁慈，亟命请铎德告解，欲受圣德大恩。适艾老师来泉，越月，蒞后便道至馆慰视，魁宾疾稍愈，迎候道左。一望大哭，备述前事。艾老师曰：“此天神欲传天主之命，以启迪天下人也。”因命维圣录之以传。

崇祯十三年(1640)事也。

这一故事说明，中国人正如方济各会传教士利安当所担心的那样，可能会认为“根据第四诫而奉献供品，就可以使死者摆脱炼清地狱和地狱之苦”^{VIII}。我们确实从中发现了使用佛教的“功德转移”论。据这一理论认为，慈善事业可以拯救死者并缩

I 有一条注释解释说，这是指圣保禄，保禄是魁宾的教名。“第二崇徒”意指第二位使徒。

II 因此，在这一故事中有两名圣人相继出场，只有这第二位才是值日圣人。

III 原文在此有一条注释指出，这里是指泉州张氏，其教名叫作弥格。他是一名虔诚的基督徒，曾积累了大量善行，于1623年被召上天。现在有弥格奇迹的一套书，弥额尔和弥格均是Michel的音译。

IV 本意为：他尚未能避免随俗入行事。

V 原文中的注释说，此人是魁宾的教友，原籍泉州。卒于丁丑年(1637)。

VI 原文中的注释说，他们也是泉州人，数年前去世。

VII 原文中注释说，他们都是泉州人和虔诚的佛教徒。王户我卒于86岁，黏医生曾在20多年间奉基督教理。他们二人均于乙卯年(1639)寿终正寝。

VIII 上引利安当书，第140页。

短他们在邪恶生灵、饥饿或牲畜注定要遭受的恶运之期限,或者更应该说是使他们最终摆脱痛苦的生死轮回。

这一故事同时也证明了中国人对待生命有好感的成见。还阳是一种出乎意料之外的运气,即使短期也罢。这种向基督教借鉴的内容完全纳入传统的模式中了。

* * *

传教士们最经常的是从数字的观点来论述归化问题,如共为上帝赢得了多少灵魂、使多少灵魂摆脱了永久的地狱之火等。因此,必须拯救最多数量的人。在中国,为大量被遗弃和垂死的儿童举行洗礼一事,即由此而来,在与他们打交道时,不会冒似乎非常频繁的背教之危险。1699—1720年间在华的傅圣泽神父写道:“当我们归化的那些儿童在成年之后,认识到过分多的人都不大忠于自己获得的圣宠时,便会背教和改变信仰。这些弃婴在举行洗礼之后立即死去,必然会升天堂。”^I

我们在卫方济神父有关1703年中国传教区形势的一篇回忆录中,发现了一种类似的想法。他认为成年人的归化,“会招致很多重新堕入罪孽或偶像崇拜中的案例”。这与使垂死儿童的归化恰恰相反^{II}。

当时肯定有些传教士过分相信洗礼的作用了,他们匆匆忙忙地实施之,恰如在欧洲对那些强行归化的犹太人的态度一样。约翰·德鲁莫写道:“……现在存在着一种把犹太(Judas)的后裔从撒旦的控制影响之下拉回来的办法。教会中最为虔诚的人,对这种与被归于洗礼的巫术作用相联系的预防措施,怀有极大的希望。洗礼圣水能从犹太人的灵魂中驱魔,立即就使他们不会使人感到害怕,并且变得无害了。”^{III}

从信仰的观点来看,如果说洗礼形成了一种重要的和具有决定性的做法,那是因为它洗涤了原罪并从此创造了一个新人;如果说在堕入异教黑暗中的灵魂与由圣宠触及过的灵魂之间发生了彻底的决裂,那么历史学家则不能不探讨一番归化的内容。简单的数字是远不能圆满地满足史学家的需要的。例如,当方德望神父在陕西一个偏僻的村庄中,仅一年内就为2699名

I 傅圣泽神父的书简,载《耶稣会士书简集》第5卷,第232页。

II 卫方济神父有关1703年中国传教区形势的报告,载《耶稣会士书简》第6卷,第80—81页。

III 约翰·德拉莫:《西方的恐惧》第291页。

村民举行了洗礼。但大家可以怀疑，这个农民阶级是否真正理解了一种与中国传统具有深刻差异的宗教。因此，我们应试分析归化的结构，尽管我们只掌握有很少的资料。事态的这一方面事实上不会引起传教士们的关心。在他们看来，任何归化都是上帝圣宠的表现形式，并证明了其无限的威力。

李明神父写道：“如果不是耶稣—基督自己创造了奇迹，如果不是由于圣宠内部的和不可见的作用，而使圣灵弥补了其使者们的错误，那怎么会有如此的力量和如此的引力，得以在短时间就把一些具有如此不驯服的意志的人，吸引到像我教这样严厉的宗教的控制之下呢？”同一位李明神父还把中国讲得如同一个“尽管魔鬼竭力作怪，上帝还是经常受到赞美”的国家^I。

在与平民百姓打交道时，不可能深入进行教理细节的探讨，仅对教理书作一番简单概述就足够了。这就可能会产生许多混乱。

杭州的一名受归化的人介绍说，那些向往举行洗礼的人，应首先清楚地解释二三次教理的基本大义。他非常自豪地对释圆悟说：“敝教皈依者，必先与讲明天主大义。至再三，然后受教。其进若此之难，故其出教亦不易。不似学佛之徒，忽而进、忽而退。故彼欲化我，虽是好心，而我辈断断无舍天教而复皈依佛者。”这段话与我们所知道的经常发生背教的实况相矛盾，而且也不能说服圆悟和尚。他说“如谓必先讲明天主大义，至再至三，然后受教。其进若此之难者，则余又岂能测其讲明何义，而非私传暗授不可知之说者乎？”况且，佛教和儒教都没有这样的一种形式，“故非道莫导，非千岐而一致，万类而一得之道不可以为道”^{II}。此外，这种缺乏固定教义和形式的状况，是非常清楚地区别中国和基督教传统的特点之一^{III}。

由于1616和1617年于南京审判传教士及其信徒们的诉讼文件，我们可以了解到王丰肃神父于1609—1616年间在该城从事归化的某些情况。这些文件中提到，在由这位传教士归化的基督徒中，有一名糕点商人、一名书铺掌柜、偶而从事印刷书的人、一名制作草帽的人、一名园丁、一名木匠、一名修理钓

I 上引李明书，第2卷，致拉雷兹神父的书简，第272页。

II 《破邪集》卷7，第18和26页。

III 许多中国人都曾提及传教士们的教理要旨，以及他们拒绝进行任何讨论的态度。

鱼杆的人、一名镀金工、一名士卒、一名挑水工人。王丰肃不想过分引起人的注意，所以没有直接介入，但他利用了澳门的一名中国人作为教经先生（布道员），一旦当某个准备举行洗礼的人表示同意之后（无疑是指心中牢记基督大义者），王丰肃便为之举行涂圣油和淋圣水之仪式。如果遇到女子从教的情况，则由受归化的澳门人钟鸣仁代之^I。我们甚至还可以从钟鸣仁所说的话中，找到那些他试图归化的人。当钟鸣仁于 1616 年被捕下狱时，当地某一名叫作夏玉的糕点商人于其证词中宣称，他于 1612 年 10 月赴一名叫作曹秀的草帽编织匠家中，这名天主教的信徒对他说：“天主生天、生地、生万物，汝何不从之？”钟鸣仁和其他人于是便向他解释了这一教理的原则。夏玉又说：“既谓之天主，何以有像？”钟鸣仁反驳说：“当初天主化生，只有一男一女。自后百姓作业，不认得天主了。所以洪水泛滥，遭此大难。天主不忍，降生西洋国，以教化天下。至今共一千六百十五、六年。”^{II}正如大家所看到的那样，钟鸣仁相当荒谬地理解了别人向他们传授的教理知识。如果考虑到中国非常注意谨慎地记录诉讼中的证词，那么这些话就是作了非常准确的记载。

当王丰肃拜访一名书商周用时，在谈话中流露出了这样的语言：“你年纪老大，何不从天主教？日后魂灵可升天堂。”这些话足可以使周用下决心信教了。

民众中的某些受归化者在不同程度上都会读书。卖糕生理者夏玉的情况即如此，他曾从钟鸣仁处收到“夷教书十五本”^{III}。但民众中的大部分人，尤其是农村的人都仅仅是接受口传和受到了最基本的教育。这就可以解释很容易在基督教的观念和民间传统之间发生某些同化的原因了。

对于基督徒来说，宗教仅仅牵涉到他个人，因为它涉及到对其个人的救度。宗教是灵魂与天主的对话。因此，我们感到奇怪的是，这种从实质上来说是个人的行为，并在其灵魂和思想中导致入教的归化，在中国则经常是成批地举行。那里往往是包括仆人在内的全家人或整个村庄都要求受洗。这就会使人猜测到，其中个人的意愿并不起多大作用，对于这些集体入教行为，

I 《秘史集》卷 2，第 9-10 页。有关钟鸣仁及其同案证词的档案。

II 同上引书，第 9 页。

III 同上引书。

除了坚信之外,还有其他原因^I。宗教感受性实际上是随着社会而有差异。根本不存在普遍性的、对于历史上所有文明和所有时代都适用的心理作用。对于传教士们从16世纪末就与之建立了联系的中国人来说,宗教当然是集体事业,它涉及到了整个家庭、家族和村庄。在这一方面,最重要的是人的神圣行为以及礼仪方法的有效性。然而,由圣物所起的保护往往并不仅限于个人。大家已指出,始终都是一些被认为是神奇的事件鼓励民众们要求举行洗礼。

他们认为,任何宗教崇拜和任何宗教,都是对其灵验性的考验。因为大家期待宗教的一些明显可见的好处:对收成的良好影响、排除灾害、社会的太平、合家幸福、已故亲人的安逸。如果说佛教把个人救度的内容引进了中国,那么这一内容则从未在那里获得像对家族和地方的集体福利那样的重要性。一种宗教价值的标志,则是其神奇的功能。由此而产生了奇迹的重要作用。

非常优秀的情报搜集者李明神父告诉我们说,康熙皇帝本人(1662—1723年)也抱怨北京的神父们说,很少能看到他们创造奇迹:

当我们向皇帝呈奏天主在其他民族中产生的奇迹时,他有时便会指责我们。他说,难道朕比那些经常会看到其病人痊愈和死者复活的夷人地位还低下吗?为使我们的归化变得更加容易,我们应做多少事啊!尔等从世界的边缘来向朕布讲一种与理性相悖并高出于理智的宗教,难道朕仅仅根据花言巧语,就相信尔等是公正的吗?给朕制造一些能证明尔教之真谛的奇迹吧!朕将以对待我教的真诚来报答尔等^{II}。

李明神父补充说:“如果说我们在北京缺乏奇迹,那么在各个省的情况则完全不同。这种奇迹已在多处出现,王丰肃神父的奇迹得到了普遍承认,也很难拒绝承认之”^{III}。李明神父作为

I 根据关公与葡萄牙人进行交易的日本大名的命令,产生大批归化现象似乎并未使传教士们感到震惊,也并未导致他们思考这一问题。

II 上引李明书,第2卷,致拉雪兹神父的书简,第329页。

III 同上引书,第332页。

奇迹的例证而提到：

—— 幢受火灾威胁的房子，由于一名基督徒的祈祷，而避免了这一灾难的例证。该基督徒就这样改变了风向并导致一名背教者的府第失火^I。

—— 一幅被以跪拜尊崇的基督—耶稣像^{II}治愈了偶像崇拜者的整整一家人，他们在此之前却无益地求救于医生和僧侣们。这一奇迹促使他们全家人和邻居们都要求举行洗礼。但其中的某些人却制造了一些障碍，声称魔鬼在这一事件中未起任何作用，病愈是自然形成的^{III}。

—— 一名中了鬼邪的少女，受其母的催促，要求成为基督徒。她刚一受洗，病体便痊愈了^{IV}。

《耶稣会上书简集》也介绍了相当数量的奇迹。那些受归化的从教人声称，这就是“夷宝”的威力和成为基督徒的好处。奇迹具有能立即起到促进归化的效果，至少是鼓励平民们请求领洗。

洪若翰(de Fontancy)神父介绍了1702年宁波的一次火灾，但传教士们的住院却幸免了这场灾难。由于神父与基督徒们的祈祷，风向确实改变了。其邻居们断言，曾发现一个身材高大的白衣人站在屋顶上，正在驱散火焰。后来那些参观过传教区的人都说：“应该承认，这些欧洲神父们的神祇非常强大。”^V

赵圣修(Desrobert)神父介绍说，在一次类似的奇迹(一名基督徒的住宅幸免于火灾)之后，他在平民中做了大量归化。同一位赵圣修神父又补充说：“基督教理论在这一地区很著名了，所有的邻近地区都说，成为基督徒有很多好处。”^{VI}

但始终是强者能赢得胜利。一名病人宣布，假如他能痊愈，便准备接受归化。事实上却是由不信天主的人制造的一种药剂，才使他恢复了健康。他突然间放弃了接受归化，再没有比效果更具有说服力了^{VII}。

这同一实利主义观念也出现在李明神父介绍的一个感化人的故事中。一名垂死的人要求接受洗礼，因为他认为自己最好是成为基督徒而不是佛教徒。和尚们确实向他断言，他应转生为驿站马以便报答他受到的皇恩(他食国家俸禄)。他对李

I 上引李若翰，第2卷，致拉翁兹神父的书简。

II 有关崇拜圣像的情况，请参阅上引。

III 上引李明书，第337—340页。

IV 上引李若翰，第341页。

V 洪若翰神父1704年的书简，载《耶稣会上书简集》第8卷，第116—119页。

VI 赵圣修神父于湖北柏泉山写的书简，载《耶稣会上书简集》第11卷，第397页。

VII 殷弘绪神父于1715年写于饶州的书简，载《耶稣会上书简集》第329—330页。

明神父说：“他们劝我说，一旦当我取得这种新地位后，应尽力完成自己的义务，千万不要失足、不要恣睢子、不要咬人和伤害任何人。他们告诉我说应多跑、多吃和尽量耐着性子，你由此便可以博得众神祇的慈悲，它们往往会使一头好牲畜最终变成一个有本领的人、地位相当显赫的官吏……我有时在梦中也觉得自己被披挂马具鞍辔，准备在驿丞的第一鞭打下后就奔驰。我醒来后吓得浑身浸汗，处于精神半失常状态，不知道自己尚为人类还是已变成了马……有人告诉我说贵教的人丝毫不受这些苦厄，圣教中的人永远是人，他们在彼世就如同在本世一样。我请求你们接受我为你们中的一员。我清楚地知道贵教很难遵守，但即使它更为严酷，我也准备信仰它。无论我付出多大的代价，我更为喜欢成为一名基督徒，而不是变成一头牲畜。”¹

在平民中，支持一种宗教的最好论据就是其神效。此外，如果这种宗教表现得有好处和容易实施，那么它就能赢得所有人的赞成。所以那些批评外来宗教的人考虑的，正是其灵验的功效。

许大受写道：“往岁，武林（杭州）火灾，从邪者偶不火。辄诳人口，是夷实辟火之力。夫只辟八口火，而不为力灶饕，可谓‘爱人’（这是天主教中多次宣扬的名言之一）乎？及吾邑有严役者，首从彼教。而火其阖室，烬及三棺²。夷宝之灵又安在？而谓其不欺哉？”³

根据传教士们的见证，要求举行洗礼的大部分平民，似乎完全是由于外夷们的仪式之有效性，而造成的奇迹促成的，或者是由于他们个人的神圣行为而造成。这些受归化者可能仅仅是简单地学习了基督教之真谛，他们倾向于背弃其诺言。尽管他们人数很少，传教士们却成功地和比较全面培养了一批新教徒，这些人完全忠于传教士们，他们对于传统宗教崇拜的不调和态度，证明了一种不完全是表面的变化。在这一小批上帝选民中，似乎有一种共同的心理。这首先是致使他们有别于普通人的高傲，认为惟有他们才拥有升天堂的希望，与他们那些堕

1 上引李明书，第2卷，致布雅红衣主教的书简，第165—167页。

2 棺木系由彼此套在一起的三层棺组成，它们一般均被收藏在家宅中，以等待完成台语仪式，举行葬礼并择一良辰举行这种仪式。

3 《生祥》第31页。

入了罪恶的黑暗之中的大批同胞不同。他们甚至认为不能同意给任意一个什么人举行洗礼。浙江绍兴的基督徒于某一天，反对巴多明(Parrenin)神父为“土民”(即堕民。——译者)举行洗礼，“土民”系指居住在城中单独一条街道上的一类贱民。巴多明神父针对他们而写道：“只允许他们从事最卑贱和最微小的贸易，如出售田鸡和供孩子们吃的小糖块，将死人人殓时在他们面前吹唢呐。”^I

一位受归化的人向一名将其钱包交给其主人的中国人指出，仅仅“允许基督徒做出如此举动”，就他所处的地位而言，他的全部功德无法阻止他堕入地狱^{II}。

这些受归化的人有别于他人者，也正是他们对于采取严酷态度的热情。他们热衷于从事的和传教士们必须经常制止的过火行为，可能是传统的本性。我们在中国也如同在其他地方一样，有时会发现一种苦行生活的狂热。这种狂热性也会出现在某些异端宗教运动中。为双亲服丧，也可以促使某些人表现出一种在其他背景下同样可能表现出来的自我残伤的欲望。虽然佛教反对苦行，某些僧侣和佛教信徒有时也做这样的事，认为这样就可以以自身施佛。我们掌握有18世纪末一位传教士有关某些和尚实施苦修的证据。他说：“我们发现他们之中有人在脖子上拴有粗索链并将之拖上大街去，沿门化缘布施，声称只有经常向他们布施才能涤除罪孽。其他人还以头击石块或以皮鞭撕裂自身。我发现有的人因为守斋和节食，而显得如此瘦骨清风，以至于大家会把他们当作幽灵。”^{III}

这里并不是像传教士们所想像的那样，仅仅是指一种为了粗暴地诱导布施的表演，而同时也是布施功德的例证和一种对佛教的这种主要功德的鼓励。

李明神父也于17世纪末，描述了某些僧侣为了获得布施而必须实施的苦修。他们脚上和颈部都带有长链，用砖块击头。一名年轻的和尚被关在一顶轿子中，轿内密密麻麻地扎满了尖而长的钉子。施主们必须购买这些钉子，一共有2000多枚^{IV}。

中国那些最虔诚的受归化者，似乎也对苦修有着一种强烈

I 巴多明的书信，1735年写于北京，载《耶稣会士书简集》第24卷，第43页。

II 上引李明书，第2卷，致拉雪兹神父的书简，第311页。

III 方守义(François d'Ohères)神父的书简(1769年10月8日)，载《耶稣会士书简集》第30卷，第169—170页。

IV 上引李明书，致在麻红衣主教的书简，第170—171页。

的兴趣。

李明神父在讲到中国基督徒时写道：“他们的忏悔不仅仅伴随着眼泪（因为中国人比我们更为好哭），而且还有他们夜间在圣器室内的严酷纪律。”^I此外，他还描述了这些人“面部紧贴地面的俯伏、他们的呻吟和眼泪”^{II}。他还说，“他们除此之外，还对圣母表示崇拜。如果我们希望来解释这一问题，那就显得离题过远了。”^{III}

殷弘绪神父于18世纪初叶写道：“许多人每次都以在自己肉体上实施的神圣严酷惩罚，来结束其默祷。我有时被迫把他们从教堂中驱逐出去，以便强迫他们稍作休息。”^{IV}

纽若翰(Jean de Neuvialle)神父提供的资料最为珍贵：

“一般来说，我们所有的基督徒都非常热情地在心里牢记祈祷文。我们还发现他们之中有的人不会阅读，于是便出钱延聘先生教他们这些祈祷文。无论他们多么贫穷，也毫无困难地交付先生们每天所挣的东西^V。严酷的惩罚、铁链和其他所有刑具都是他们常用的东西。他们的生活可以被认为是持久的戒斋……此外，他们并不把这些苦行视为分外事。我们常常发现他们在忏悔之后进行祈祷，以迫使他们受戒斋和教律的惩罚。”^{VI}

福建泉州的著名归化者张虞的儿子在16岁时严重卧病，由于因其祈祷产生的奇迹而痊愈了。他于其房间帘子上看到了汉文金字（在中国，神谕往往不是以口头，而是以文字表现出来的）。艾儒略神父在受人询问时，便向他解释说，出现在他面前的那篇谜一样的经文的最后一句话，意味着他将在三年内升天堂，因此他应倍加努力。青年人于是便在虔诚的活动中表现出了极大的热忱。他感到筋疲力尽或饥肠辘辘，但他也不会误过一次弥撒，经常以鞭笞来折磨自己，以至于艾儒略神父必须进行干预以减缓其痛苦。他确实是满怀神圣感而于预定的时间死去了。大家于此时看到了天主的神圣面貌。这一切发生在1622年^{VII}。

I 上引李明书，第2卷，致拉雪兹神父的书简，第278页。

II 同上引书，第278页。

III 同上引书，第278页。

IV 殷弘绪神父于1712年写于江西修州的书简，载《耶稣会士书简集》第10卷，第200页。

V 这一详细情节使人联想到了抄写和诵读经文在佛教中所占的重要地位。

VI 纽若翰的书简，载《耶稣会士书简集》第26卷，第263页。从其内容来看，这封书简应被断代为该神父于1740—1746年在潮汕生活期间。

VII 上引方豪书，第1卷，第259页以下。

张公夏詹有子名识，字见伯，圣名弥格尔，年十七岁奉教。施得危病。病中默祷，神功无间。一日白昼，忽观异迹，有光明金字递现于帷幕间……张生骤观之下，魂飞魄动，惊喜交集。倏觉夙病顿除，不药而愈。乃赴三堂谢恩，并以所见告艾公。艾公曰：“未旬；三年当受予，意义甚显，必天主预示升天之期也；应加功行善，善备以待主召。”张生闻命，刻意精修。热爱之诚，直造到圣人地步。果然三年期满，正值现金字之日，泰然长逝。年十九岁。杨廷筠曾亲笔记其事。

这些有关几名受归化者极其虔诚的资料，又由与传教士们敌对的一方所证实。

1634 年的一部著作的作者——杭州释普润，这样描述了中国基督徒们的行为：

“故凡人其教者，斩祖宗之祀，唯谄祭一天主，火神圣之像。但供十字刑枷，废父母三年之丧，行渠魁七日之礼。大呼‘我主、我罪！’搥胸披发而号，暗洗圣水、圣油，弹指点额而诡，驾言却崇以行怪，假托授秘而诲媮，伤俗败伦，靡所不至，甚则蝼蚁佛祖。”^I

许大受写道：“其致敬彼主之状，则昏夜乞哀，或就无人处跪而呼曰：‘真主，救我！’夷经首祝语曰：‘我愿尔名成圣’等。夫其主已真，求真何谓？未尝被缚，须救何为？且彼既是至圣而无以加，又欲借吾人以圣之，不知何故。”^{II}

许多中国人都对某些受归化者的激情感到惊奇。许大受写道：“况古德谓，若人被一邪师，熏一邪种于八识田^{III}中。如油入面，永不可出。其罪最重，不知何日出头，而可言助扬佛法乎？”^{IV}

传教士们甚至懂得向其最佳新教徒们激发一种自我残毁的癖好。

李明介绍了一名受归化医生的故事，他以分发十字架和圣像的作法与杭州当局对抗。其侄儿也是基督徒，希望能救他免

I 《译东英译书》载《破邪集》卷 8，第 21 上，“弹指”（台文作 acchura）的台语作法是表示高兴或满意的心情，它起源于印度和佛教。

II 《传辟》第 34 页。

III 在佛经的经院哲学中，八识系指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识和如来识。

IV 《传辟》第 31 页。

受杖笞并愿代他受此刑。这其中有一种传统的故事梗概：往往是儿子为表孝心而要求代父受过，而叔侄关系与父子关系的性质相同。李明神父把这种慷慨的行为看作是受到了天主教义的启发，称这种行为是“天使赞赏的一种斗争，它使基督教变得甚至受偶像崇拜者们尊崇了”。他指出了受归化人的牺牲精神，以及这名医生行为的渲染作用，此人由于他的坚持而成功地接受杖笞^I。

这样一种行为并非是天主教信徒们所特有的。在中国人的邪教教派中，那些不敢自己实施信仰并被受刑之恐惧吓呆的人，会遭到众人的鄙视。颜元于1682年在其《唤迷途》中写道：“更有一等可恶的，听见传下禁旨，官府告示，反说是‘刮风里落病枣。’”“也把怕王法、归正道的好人，反说成是病枣不耐风。你们执迷不醒，不遵王法的倒是好枣，把王法比作狂风。”^{II}

受归化者杨廷筠在一篇叫作《鸱鸢不并鸣说》的小书中把天主教理与中国的邪教教派对立起来了。他于18世纪初叶写道，传教士们并不试图使人们产生一种不切实际的想法，如同中国的某些教派所做的那样^{III}。但天堂中无限真福的希望和对永久烈火的害怕、对基督教信仰来说都是强有力的手段，就如同在中国人和佛教徒观念中的报应，不再是必然会产生一样。

I 上引李明书，第2卷，致拉雪兹神父的书简，第388—393页。

II 颜元：《存人篇》卷2：《唤迷途》，载《丛书集成》版本，第989册第22页。

III 《鸱鸢不并鸣说》，载《天主教东传文献续编》第1卷。

第三章

宗教和政治

上帝和皇帝

由于中国皇帝拥有一种组织社会和天下以及时空间包罗万象的权力，所以宗教在中国不能成为一种独立的势力。宗教崇拜后来在中国形成了一种政治事务。中国的君主是根据“天命”而行使职权的。天或者是像古代文献中有时所说的那样，是“上帝”，在隆重的祭祀中获悉了某一王朝的开国¹。它是王朝稳定的保证。皇权从它与宇宙力的结合中，获得了其合法权力和威望的主要组成部分。皇帝以开国大典、颁发历书、赐授封号、对宗教信仰和神祇进行分类，颁降封册、对社会的全面组织来治理天下，以至于在其活动中表现为世俗的东西，实际上并不完全如此。那些具有宗教特点的内容，不会不具有除了宗教之外的其他目的和其他意义。中国皇帝把那些无法区别为世俗和宗教的职责与表现形态，都集于一人之身，中国的天命观是一种不允许进行任何分割的完整概念。

这些观念都受到了更为古老的传统之启发。王、侯、将、相、贵族和绅士，从远古时代起都各自祭祀与他们自己的级别相符合的神祇，宗教当时不仅仅是政治秩序的反映，而且也是其纽带。举行一种专供其上司使用的宗教仪式，则被视为篡夺政权，或者至少被认为是意图颠覆的证据。

由于基督教置身于中国的社会—政治范畴之外和之上，而不是像合法宗教所做的那样，是与它相结合并加强它，所以基督教就以破坏来威胁这种秩序。基督教由于置身于中国社会之外，又属于另一种性质的宗教，因而它趋向破坏一个社会和

1 参阅沙晚 (E. Chavannes):《司马迁的《史记》》卷28:《礼书》,有关皇帝祭祀天地的情况。

个国家的基础本身，而社会和国家又是以尊重一种不会有宗教和世俗对立的完整秩序为基础的。

对基督教的指责之一，就是煽动平民僭越皇帝的一种特权，也就是祭天的权力。天则是宇宙大天神中最为显著的一尊，是社会、政治和自然秩序的表现。

于1659年莅华并于1696年卒歿于杭州的殷铎泽(Intorcetta)神父写道：“绝不允许下等人祭祀上等神。如果他们这样做的话，那则是既不诚心，也没有遵守礼仪和成命，而是希望能获得某种东西，并会被视为是阿谀奉承。”^I

但利玛窦在他最早期的一封书简中就已经写道：“他们声称，惟有皇帝才能崇拜和祭祀这一上帝^{II}。如果其他人希望那样做，他们将作为僭越皇权者而受到惩治。”^{III}

许大受(误，应为蒋德璟。——译者)写道：“比吾筑家庙奉先，而西土见过，谓予‘此君家主^{IV}。当更有大主。公知之乎？’余笑谓：‘大主则上帝也，吾中国惟天子得祀上帝，余无敢干者。’”^V

但是，如果说祭祀一种高级神祇就已经不是平民的事了，那就更难接受他们将之与对其家祖的低微祭祀结合起来的做法了。然而，耶稣会传教士们有时也被迫允许祭祖，因为中国人非常注重这种家祭，以及孝道在民俗中所具有的重要意义。他们建议其弟子们在家庙中或在代替家庙的室内正堂中，崇拜上帝。一名作者对于把传教士们所说的无所不在的天地造物主上帝与普通的家祖乱供一处表示愤慨。

彼若言宜与天主并庙者，则不王不禘，从古有一定之大分。况彼所称之天主，又在圆丘方泽以上，从来主神器者所未曾采，而辄敢以庶人跻祀！^{VI}

这些做法说明那些夷人完全误解了中国人的礼仪以及产生这些礼仪的思想。

另外一名作者想批判传教士们的观点，便引证了中国的经

I 请参阅殷铎泽神父所著的《中国的哲学》一书，1662年刊印，由上引利安当书第130页征引。

II 有关“上帝”的观念，请参阅下文第5章。

III 《利玛窦全集》第1卷，第117页

IV 这里玩弄“主”字的字眼，它既指先祖牌位，又指一家之主。

V 《破邪集》卷3，第1叶。

VI 《佐辟》第20叶。

典著作之一《礼记》中的一段文字。“《礼》曰：‘天子祀天地，诸侯祀封内山川，大夫祀宗庙，上庶人祀祖祢。’^I”他又说：“以明天至尊，不容僭也，祀有等，不容越也。今欲人人奉一天主，塑一天像，日月祷其侧而乞怜焉！不其邀天、褻天、僭天、渎天者乎！”^{II}

另一位作者以类似的方式惊叹道：“吾儒谓物物一太极，天命之谓性，故人人可以成位于中。至于尊卑名位，则森然不乱。故天子事上帝，诸侯祭山川社稷，大夫五祀，士祭其先。今既谓天主至大至尊，又令家事而户奉之。与佛老二像何异^{III}？而妄自表彰，以为不同。其不通者，二十二也。吾故曰：阴辟佛而阴窃之，伪尊儒而实坏之者也。”^{IV}

在1616年南京审判传教士们的奏疏中，南京礼部侍郎沈准就已经表示了同样的愤慨与惊奇：“三代之隆也，临诸侯曰‘天王’，君天下曰‘天子’。本朝稽古定制，每诏诰天下，皆曰奉天。而彼夷诡称‘天主’，若将驾轶其上者。然使愚民眩惑，何以适从？”^V

许大受写道：“夫吾儒之教，君尊如天，故《春秋》（公元前8—5世纪）书法称君曰‘天王’，书称‘天命’、‘天讨’。佛道虽云出世，而梵宇中必设万岁牌。翘勤祝礼，佛以经法付嘱国王大臣，岂曰谄君，诚万古莫逆之义也。夷乃不称臣而称友，且欲一切国王之皆从邪说。”^{VI}

杨光先于1659年解释说：夷人在声称天应听命于上帝时，表明了他们不懂为什么古圣贤均称人类君主为“天子”。他们这样一来，就把自己的天主的一名低贱仆人，作为中国人的君主之父了^{VII}。

皇帝和教皇身负的政权与教权之区别，在西方是存在的，但在中国都显得是一种谬论邪说。

“据彼云，国中君主有二。一称治世皇帝，一称教化皇帝。治世者摄一国之政，教化者统万国之权。治世者相继传位于子孙，而所治之国，属教化君统，有输纳贡献之款。教化者传位，则举国中之习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国而二主也。无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲，一日变易其经

I 参阅《礼记·玉制》第31章，这一段文字与《礼记·曲礼》下第21章相似。

II 黄问道：《辟邪解》，载《破邪集》卷5，第20～

III 这种相似性明显没有涉及到独一无二的上帝的存在，因为佛教和道教中完全没有这一切。

IV 《天学再徵》，其不通者之二十二，第923页。

V 《两宫器续》，载《破邪集》卷1，第6～7页。有关当时被作为自然和自然组织原则的天，请参见下文第5章。

VI 《先辟》第35叶。君臣之子等出自天主的法儿，皇帝本人也必须服从之，有关基督教的平等性，详见下文。

VII 《辟邪论》第1125叶。传教士们实际上是把根据中国人的观念显得庄严的东西，都升格到了神圣，宣称它仅仅是一种天然的东西。

尝,即如我皇上可亦为其所统御,而输贡献耶?嗟夫!何物妖夷,敢以彼国二主之夷风,乱我国一君之治统?”^I

因此,中国的宗教问题与国事不可分割。某种宗教信仰只有在它正式被皇帝承认,并被纳入由皇帝保护的宗教崇拜之等级时,才能允许传播。所以,古代的佛教和道教崇拜都与文人传统的和由官方认可的崇拜结合了起来。皇帝向神就如同他向最杰出的臣民一样授尊号。

在中国,任何政治决议都是根据对先例的研究而作出的,基督教遭到了反对就是由于前朝从未承认过它。许大受写道:“彼天主教者,古未闻,今未见,上不命,而矫举以祭,非淫祀而何?”^{II}在此条件下,我们就可以理解,在传教士们及其信徒们看来,1625年发现的一通用汉文和古叙利亚文写成的双体碑文,该多么重要啊!该碑把西安景教教团的历史从631年叙述到了8世纪中叶^{III}。虽然聂斯托利(Nestorius)的景教异端于431年在以弗所(Ephèse)公会议上受到绝罚,西安府景教碑却证明了基督教在中国传播的古老历史,甚至由此加强了中国新基督徒的地位。在景教碑发现以后的8年中,某些受归化的人认为,最好是自称为“景教后学”^{IV}。

但甚至在西安府景教碑发现之前,传教士们就为支持基督教,而使用了一种以他们传入中国的舆地学新知识为基础的论点。他们声称这种教理受到了全世界的承认,惟有中国尚未听人宣讲过它。利玛窦在《天主实义》的一开始就开宗明义地宣称:“此天主教,非一人一家一国之道。自西徂东,诸大邦咸习守之。圣贤所传,自天主开辟天地,降生民物至今,经传授受无容疑也。但贵邦儒者鲜适他国,故不能明吾域之文语,谙其人物。”^V因此,中国在世界上形成了一特殊的例外,仅仅在世界上占有有限的地位。

但这种论据与那种作为中国整个社会一政治体系之基础的理念相悖,皇帝在中国拥有一直扩大到宗教领域的组织权力。

中国人不懂得世俗与宗教事务之间的截然不同,他们认为

I 《钦定四库全书》,见《畴庸集》卷5,第28叶。

II 《佐研》第20叶。我们经常会发现表示这种观点的证据,即认为传教士们自己创造了天主教,在《畴庸集》(《畴庸集》卷5,第23叶)中,李燾抱怨自己诞生于“后汉,孟数千年,后唐、程朱数百年,以至多明,又与阳明先生百余年”生于利说横行之时,他说最近听到了所谓“天主教”,“出于西国利玛窦幻入之言”。

III 我们可以在巴黎吉美博物馆看到781年雕刻的该碑的一份拓片,对该碑最全面的研究应归功于夏鸣雷(H. Havret)神父:《西安府基督教碑》,3卷本,徐家汇1895—1920年版,分别载《汉学论丛》第7、12和20卷。

IV 一名作者在为艾儒略神父的《圣梦歌》所写的小引中就是这样署名的。请参见上引徐宗泽书,第343页。有关中国的景教,见佐伯好郎:《中国的景教文献》,东京丸善书店1951年版。

V 《天主实义》第378页。我们应顺便指出,自汉至明,中国人对世界各部分的了解比西方还要多得多,因为他们的地理知识从日本一直扩大到地中海沿岸。

I 佛教就喉以和为引：佛教僧众是上一步累线身而受元了即是嗜资的人，这也在843—845年的回中主要原因

II 参阅《天竺人》第534页：“重七之益者，以轻死之也。轮回世之利而时在于争中，反又裂君，七之同也。使民以争心七之天，为政何有？”这一论说又由受归化者于家（1571—1644年）于其《隆庆条约论》第18页重复

III 记述这一段文字的著作是《辨学攷》，在利玛窦死后数年中写成，但其中的一些内容可能借鉴了利玛窦的著作。

IV 佛教于中国存在的最早的确切证据，只能追溯到公元1世纪

V 本意为“今不如古”。大家常常把中国王朝的在位期与日替于佛教，而这些朝代王朝的皇帝们又在行都是虔诚的佛教徒。这就是其不足为的证。转念（768—824年）在反对佛教的著名攻击中，便使用了这种传统的论点。

VI 《辨学攷》，见《天学初函》卷2，第647页

VII 这里引《西方图说》，我们在《华英辞志》第23卷（1964年）中发现了约翰·米什对该书的研究和译文：《欧洲中国形象的形成，艾儒略神父的〈西方问答〉》。

一种宗教可以脱离基本社会范畴并进而统治之，而不是与之相结合的观点，是无法令人接受的。对于官僚与文士阶层来说，宗教只有在下述情况下才能被接受：它能加强全面的秩序（这种社会秩序囊括了一切，包括宇宙、自然、政治和宗教），它能以其教义加强政治伦理、能为其帝国及其地区带来的恩宠而有助于国家的稳定和集体繁荣。在此情况下，它们可以受到鼓励和获得官方的承认，它们的信仰可以被纳入受国家保护者的等级系统。如果相反，它威胁到国家的基本利益¹、伦理和社会秩序的稳定，那么它们就会成为刑事法典的惩罚对象。优秀的神职人员是为国家服务并置身于国家的控制之下，恶劣的神职人员则由摆脱了国家控制的那些不值得称道的人组成。

传教士们注意使统治集团感到放心，他们常常强调指出其宗教不会威胁社会秩序的事实。但他们在采纳一种恰俗与中国人的关注相吻合的论据时，走得太远了：基督教具有政治作用和对风俗习惯的有利影响。基督教实际上是宣扬顺从。他们说，那些仅仅向往天堂和鄙视本世世俗财富的人，怎会起来反叛民权呢？他们就这样企图把基督教王国想象成一个和平与和谐的世界，这完全是一种引诱中国人的形象。利玛窦在回答一位同情佛教的官吏对他所作的批评时，重新提及^{II}：“且佛入中国，既二千年矣^{IV}。琳宫相望，僧尼载道，而上国之心世道，未见其胜于唐虞三代也。每见学士称述，反云今不如古^V。若做乡自奉教以来，千六百年，中间习俗，恐涉夸诩，未敢备著。其粗而易见者，则万里之内，三十余国，错壤而居，不一易姓，不一交兵，不一责让，亦千六百年矣。上国自尧舜来，数千年声名文物，悦以信佛奉佛者，信奉天主，当日有迁化，何佛氏之久不能乎？”^{VI}艾儒略神父的《西方问答》刊印于1637年，他也把欧洲想象成了一种田园诗般的形象^{VII}。

17世纪初叶最著名的受归化者徐光启，在一部著作中强调了采纳天主教理在政治上的好处。

他写道，这种教理“真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。盖彼西洋邻近二十余国，奉行此教千数百年，以至于今。

大小相恤，上下相安。封疆无守，邦君无姓。通国无欺谎之人，终古无淫盗之俗。路不拾遗^I，夜不闭关。至于悖逆叛乱，非独无其事、无其人，亦并其语言文字而无之，其允安长治如此。然犹举国之人，兢兢业业，惟恐失坠”^{II}。

因此，同一位徐光启还声称，如果中国采纳天主教，那它就能享受和平与无限的繁荣。他甚至还建议进行地方性的试验。他说：“可以理推，可以一乡一邑试也。”^{III}

在中国人看来，这样一种论据具有很大的分量。他们就是根据中国的传说而倾向于在伦理、政治和宗教之间建立密切的联系。

这也是作者在为他的一名受天主教归化的朋友所写的一部著作的序言中，提出的观点：

他写道，如果在其所有行为中，能畏天和事天，“则三代（夏、殷和周）何不可还”？^{IV}

这种认为基督教或天主教理可以使中国恢复黄金时代的思想，似乎特别可以被受归化的文士们接受，他们采纳了经某些传教士们发挥过的一种理论，基督教再附加某些内容，似乎就是孔子和中国上古时代的真正教理。所以在1711年的一部基督教著作的序中，一名叫作依纳子（Ignace）张星曜的人解释说，近代都是受佛教和道教影响的异教文化，而他张星曜则重新恢复了作为在上古时代呈现的大治盛景之直接原因的真正儒教。张星曜说：“奈世之人未知天教之即儒也，又不知天教之有补于儒也。”^V因此，惟有天主教才能使中国恢复教理的统一和风俗的一致，而这也又是政治和睦所必需的。它可以“将见一道同风，可复唐虞三代之治于今日矣”^{VI}。

据张星曜和徐光启看来，尽管受了归化，但古代的伦理范畴仍可保持不变，正统可以促进天下大治，这是由于它在伦理和政治方面的积极作用，大家才使用之。它们不会把世俗的现实领域与宗教领域分隔开来。

徐光启为传教士们的辩护主要有两点：他们所传人的一切都能利国利民，从他们对于“事天爱人”之所说直到历法、数学

I 这句话使人想起了伦理高尚的时代。

II 《辨学疏稿》，载《天主教东传文献续编》第1卷，第25—26页。

III 《增订徐文定公集》，上海1933年版，第1卷，第13页。

IV 由郑鄞（1594—1636年，与东林书所有联系的人）为其友王徵的《畏天爱人极论》所写的序。

V 天主教可以补充儒教中的那些已被中断的古代传说观点，这是由于公元前213年秦始皇焚书时造成的割裂。

VI 上引徐宗译书，第123页。有关张星曜（于1678年取教名依纳子）的情况，见上引方豪书第2卷，第99—104页。

以及农业和水利技术。此外,他们的说教均与儒教相符。徐光启建议传教士们与佛教徒和道教徒们进行一场辩论。如果传教士们败阵,那就驱逐他们^I。当时尚没有提出深奥的真谛问题。

传教士们在攻击起源于民间、佛教和道教的中国信仰的同时,便亲自动手或让人毁坏中国人的偶像。传教士似乎是赞成一种文人的传统,这种传统始终都仇视被它认为是有害于伦理和社会秩序的迷信。当统治阶层的许多中国人发现天主教理在民间传播时,也以这同一种传统的名义而对此作出了反击。

某些文献可以使我们看到基督教是怎样才得以适应中国的社会环境。一名亲基督教的官吏首先认为它是对传统伦理的砥励,絳州^{II}知州于 1635 年致其臣民的一件文告中,也重复了与他交往的传教士们的观点:古人的天或上帝是一种真正的神,怎能将之与物质的天相混淆呢?其大意如下:最愚蠢的人不是也讲天文、天命、天理、人的报应和惩罚吗?佛教徒和道教徒搞乱了大家的思想,使之趋向甚至崇拜祭天的地点了。基督教有益于反对中国的邪教教派,而邪教派则欺骗天、违背天理、大规模地攻击帝国的法律。他又补充说,非常庆幸的西儒高一志(Vagnone)^{III}认为最重要的事,是传授对君主的忠诚和对其家长的孝道^{IV}。这名知州首先关心的是社会秩序,他以对邪教教派的威胁而结束了其文告。

同样,《天学传概》^V的作者认为,基督教可以使人更为有效地反对邪教崇拜,并能纠正人的思想,以至于遵天命的基本原则。

作为邪教派别的基督教

在中国的统治阶层中,有一种古老的传统,它敌视以无法控制的方式在民间发展起来的宗教运动。中国历史上的所有大规模的起义,实际上都是这样爆发的。这些暴动全都受宗教教理和一种救世主之希望所鼓动。他们都希望看到一个新社会的出现,在这个社会中呈现和平、平等和正义。从汉末黄巾军的大起义直至 19 世纪中叶的著名太平军起义,从公元初的赤眉直

I 《解学原稿》,新、大三教东传又抄作《解》第 1 卷,第 29-30 页。

II 絳城位于晋南,传教士们把那里变成了晋天最为活跃的中心之一。

III 瓦士翁(Vagnone)于从 1617 年 5 月~1624 年 3 月间渡海由澳门返回中国内地之后,取汉名高一志,从 1624 年 12 月起居住在絳州。1633 年,他到了附近陝西省的鞏州,他于 1640 年死于絳州。

IV 该文告载于莱恩二世图书馆汉文档案第 6875 号(第 3 篇文献)。

V 巴黎国家图书馆汉文档案第 6875 号(第 1 篇文献),我们不应将此著与李之仪于 1663 年写成的著名《天学传概》相混淆。此书载晚,与福建人黄鸣乔撰。

至1900年的义和团运动,基本全都如此。中国的官府保护轻信和容易群情激昂的民众,镇压那些企图使他们脱离正路的人。一旦当传教士们违背利玛窦竭力提倡的谨慎建议,试图在民间建立基督教会的时候,那些固有的反应便会起作用,那些害怕诱惑的心情便会产生。1617年为反对传教士们而采取的第一批措施并无其他原因:由曾德昭(Semedo)和王丰肃神父在南京建立了一个天主教教会。此外,他们自作主张地于1611年在那里建了一座教堂。

在这一问题上,南京礼部侍郎沈淮仅仅是针对治安控制计划,于1616年5月写了一道奏疏,因为当时组成了一个不合法的教会。这道奏疏使其作者在耶稣会传教区历史上变得声名狼藉了,它是所谓中国首次迫害基督教的原因。沈淮于其参奏中,确实要求把生活在中国的传教士们都放逐到澳门,禁止这些番邦异国人作任何进入中国内地领土的新尝试。但这道奏疏的内容是什么呢?

沈淮要求调查传教士们的财物来源,以及他们没有得到官方文书而进入中国的方式。他指责王丰肃神父没有获得允许而在洪武墓之西起盖无梁殿,“悬设胡像”并狂诱愚民从其教。他也控告王丰肃神父恰恰在孝陵卫之前修建一所花园,这是对该王朝缔造人的一种亵渎行为。但这道奏疏所强调的却是他们成立一个民间教会。王丰肃可能对所有参加者“每人与银叁两”,完整地登录了其家庭人口的出生年、月、日¹。他们定期或不定期地召集会议,少则50人,多则200人。他们如此煽动民众,以至于某些人手执小黄旗,自言愿为天主死。“邪不干正,而左道惑众者必诛。夷不乱华,而冒越关津者必禁。方其萌芽窥伺,则以礼教防之而有余,及其党与勾连,则将干戈取之而不足。窃罔夷犯王丰肃等,诈言八万里之远,潜来南京,妄称天主教,煽惑人民,非一日矣”。沈淮最后对南京的传教士很快就知道了北京有关他们的批复感到震惊,因为官方驿站由国家所垄断,因而出现了泄露消息的情况。事实上,如果说那些著名人物未与他们友好相处,那么问题就不会太严重。但自20年来,他们与一

1 有关对这种收买人心的归化的经常性指控,见上文。在传教士中,掌握受归化者家庭档案的作法,似乎很常见。

大批人物建立了友谊，一旦当对他们实行法律制裁时，这些人便会保护他们^I。

沈淮无疑是最早把基督教各修会与中国邪教派别的会道门等同起来的人之一，如白莲教、无为教等。随着传教士们将其主要精力转移到在民间组织基督教堂区，这种同化的看法就越来越广泛了，这与利玛窦 1610 年死前的情形大不相同。所以，在 1637 年末发表的反对福建基督徒的两篇告示中，天主教与无为教的信徒被相提并论，把他们都作为危害公共伦理的会道门的信徒对待了^{II}。在次年发表的一篇短文中，某一位叫作黄廷筠的人（1619 年中进士）指控传教士们与无为、奶奶、天母、圆顿诸教有勾结。他解释说，在所有这些会道门中，无为教之惨更甚。它明与天主反，暗与天主通^{III}。

传教士们愤怒地看到他们的宗教就这样被沦至中国迷信的地位了。他们习惯于在属于神和属于皇帝的事物之间作出根本区别，未料到中国人对民间进行任何布教活动的政治影响都极端敏感。传教士们把指控他们煽动民情和目的在于颠覆企图的作法，仅看作是致使他们失败的一种借口。

传教士们为了反击他们已开始首当其冲地成为攻击目标的做法，从教人杨廷筠写了一篇在于证明天主教和民间教派没有任何共同之处的短著，他称这一短著为《鸱鸢不并鸣说》。杨廷筠认为，其同胞中的许多人过分仓促和肤浅地作出了评价，把传教士们的教理与中国的邪教教派视为一体。事实上，传教士们是公开活动的，他们不组织夜间集会^{IV}。邪教派是面向低下阶层的，传教士们则与中国上层社会、为他们的著作作序言与赞词的大文豪和官吏们建立了关系。邪教派的著作都很粗俗，不足以引起大家的重视，装饰以图画和解说。中国教派的首领们都各自谋求私利，他们极力获得数量尽可能多的新成员，要求他们发誓和绝对严守秘密。传教士们都不计私利，不会在他们之中接受随便一个什么人，而仅仅是希望接受笃信教义的信徒，他们不要求这些人保密。中国的教派使男女杂混；而“西儒”们则反对任何淫乱，他们的教理激发和赞扬贞洁。中国的教

I 《南官善译》，载《破邪集》卷 1，第 11—14 叶。沈淮于 1592 年中进士，曾于 1615 年被贬为南京工部侍郎。他参奏于工部（此人从 1605 年初在该城定居以来，便在中国发展基督教会口）的本章，为 1616 年 6—7 月和 1617 年 1 月。有关沈淮的传记，见《听人传记辞典》第 1177—1178 页。

II 1637 年 12 月 20 日福建提中按察司告示，载《破邪集》卷 2，第 36 页；福建福州府告示，1637 年 12 月 20 日，载《破邪集》卷 2，第 38 叶。

III 《邪毒冥报》（1638 年），载《破邪集》卷 3，第 33—34 叶（本处有误，《邪毒冥报》为苏及寓著，而黄廷筠则是《破邪集》中所《驱虎直言》的作者。本文系引自苏及寓的著作——译者）。

IV 当官中焦忠不安地看到天主教教会在民间日益增多时，这种防范措施就是势在必行了。

派会使人产生疯狂的妄想并迎合庸俗。传教士们相反却指点说，惟有良好的行为才能赢得本世之后的幸福，他们主张鄙视世俗的福乐并耐心地承受本世的苦厄。他们要求大家要逆当时的潮流而动，中国的教派大量地使用巫术，传教士仅仅讲伦理、日常行为、孝道、遵从君主和长上¹，杨廷筠最后解释说：西人教义的基本思想是我们古代的圣贤都知道天和天主，这就是为什么当时呈现出了良好的伦理和大治的政治秩序。但到了后来，大家便越来越崇拜佛教，直至把佛教置于我们的儒教之上。然而，天主教理又使我们恢复了古代儒教。

杨廷筠这篇小短文，写作于中国民间尚未被传教士们的布教活动广泛触及的时代。利玛窦经常强调的传教士们的主要目的，是通过最为广泛的手段，首先赢得上层社会的同情。传教士们于17世纪初叶基本达到了这一目的。但随着天主教理的内容开始被人透彻地理解和传教士们在民间发展他们那传播福音的事业，气氛也改变了。

把基督教与中国的邪教教派等同的做法，无疑是由沈淮1616年的上疏首次提出的²，它始终延续存在于中国基督教的整部历史中，直到当代³。从中国人的观点来看，它似乎并不缺乏根据。自从传教士们特别注重在民间创建“天主教会”的时候起，基督教就似乎成了一种模拟作法的受害者。它当然被纳入了在它传入之前就于中国存在的社会等级，也就是“邪教”的等级。具有颠覆趋势信仰的存在，是一种把宗教纳入政治范畴的典型中国传统不可避免的结果。因为当时存在着由国家确定的神祇和宗教信仰的等级、由皇帝册封的神、由地方官吏们参加的区域性宗教信仰，余者均为不合法并成为镇压措施的对象。然而，当时不可能把基督教与中国宗教的体系结合起来。基督教超然于世俗政权之上，拒绝了所有的异教崇拜，它必然会被认为是从事颠覆活动的教派。

此外，有许多特点使天主教会与中国非法的和在不同程度上是秘密的宗教会社，具有相似性：这是一种蔑视宗教等级的信仰（因为惟有皇帝才有权祭天）、把信徒们联系起来的兄弟般

1 《聘夷不并聘说》，载《天主教东传文献续编》第1卷，第29—37页。据上引方豪书第1卷，第132页认为，杨廷筠可能是于1617年撰写本短文，以回答沈淮于其上表中的指控，也准许基督教与中国白莲教和天力教等可起来了。

2 参阅《参远夷说》，载《破邪集》卷1。

3 请参阅上引格罗特书：《中国的教派和教案》。

的关系、围绕着他们集会问题的神秘行为、怀疑他们使用巫术、男女于同一地点集会、某些受归化者的宗教狂、宣扬殉教和许诺死后的天福。所有这一切似乎都落入了受法律打击的范围。因为正如1617年南京审判状之一，所提醒大家注意的那样，《大明律》“禁私家告天、书符、咒水、隐藏图像、烧香集众、夜聚晓散等”^I。

对崇拜先相活动的抨击或限制，以及禁止崇拜五种家神，形成了基督教与异端邪教之间的另一相似点。中国某些遭禁废的教派的信徒，也拒绝崇拜传统的家神和先祖^{II}。

完全如同秘密会社一般，基督教会是有组织的。18世纪中叶的一篇汉文文献，指控传教士们指派一些首领，各自负责每50名一组的基督徒，为了充任这些职务而选择了受归化者中的那些最坚定分子^{III}。此外，明末的一名作家写道：“人凡从之者，楣有鬻形标记。其徒之晋见者，必开三代贯籍，徼归夷落。与白莲等何异？”^{IV}当1616年于南京审判王丰肃神父时，中国当局指控从教人于其门上贴一些剪纸字以作为辨认的标志^V。

对基督徒集会的描述，也无意地重复了用于指被禁止的宗教信仰集会的传统术语。

许大受写道：

且巨则聚其徒于斯（天主堂），讲张浅之笑柄。夜则挟其光，混诸妇女。披发搥胸於斯，受秘密之真詮。传语被发而祭于野者，以为不祥。今无故而人人户户若此，祥耶？否耶？^{VI}

某些传教士以天的惩罚相威胁：“且曰‘若不蚤从，而待三年后，则天主亦怒，而不容之矣’。其煽惑何甚欤！”^{VII}

同一位作家还写道^{VIII}：“引诱人家好男好女。无缘无因，见神见鬼^{IX}，悉坏其本来之聪明，而倒置其万古之伦理。其罪真不容诛矣！夫新莽^X谦恭，至赴阙而诵功德者，八十余万人。莽之为莽奚若。”此外，同一作家在有关破坏中国崇拜偶像的问题

I 《耶稣耶可三教》，载《板示集》第2卷，第23叶。

II 南季尼所记：《存心集》卷2，《晚近述》，载《丛书集成》第989册，第22叶。

III 《耶稣会士可鲁集》第27卷，第283—284页。

IV 《俗弊》第19叶。

V 直川三丰可等人所记述，载《板示集》卷1，第22叶。

VI 《俗弊》第19—20叶。

VII 有关两世圣会的问题，见下文第4章。说披发是服装的符号，中国的基督徒在忏悔活动中都采取过这种行为。

VIII 《俗弊》第31叶。

IX 《俗弊》第35叶。

X 巫室彭巨所记载，天使布撒旦的存在（见下文）。

XI 竹白牧君著：《天主教建立的始末》（1699—1723年）的大新证明。

上,又写道:

夫小民之愚,有何底止。倘有人言,媚百神可获百福,则淫祀立兴。今彼言毁百神以媚天主,可获一莫大之福,则百神又立废。其余举废,又何当焉?」

中国同一个秘密会社的成员互为结义兄弟,往往是在一次盟誓仪式上歃血,以缔结这种兄弟间的友好关系。这种平等论传统一直持续到近代。在19世纪中叶,受新教传教士们影响的太平军,最喜欢的内容之一就是所有人都平等。但耶稣会传教士们也主张在上帝面前人人平等。

利玛窦写道^Ⅰ：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子。若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉。此伦不可不明矣。”他还说：“人之中虽亲若父母，比于天主，尤为外焉。”

从中国人的伦理观点来看，这一切都是一些可以引起纷纷议论的观点。基督教有关人类平等的论点，威胁了中国的一整套社会体系，因为归根结蒂，社会秩序赖以存在的人类行为、伦理、社会和家庭等级，都与上下级之间的角色分配有关。

陈侯光说：“今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉。”^Ⅱ

另外一名作家写道：“但云‘我以天主为父，万民为子，而仁孝转大，世间君父同为兄弟，何足事哉？’噫，逆亦甚矣。”^Ⅲ

《佐辟》的作者解释说，君臣之间的关系是以“敬”为基础的，父子之间的关系以“恩”为基础，昆弟之间的关系以“序”为基础，夫妻之间的关系以“别”为基础，而朋友之间的关系则以“信”为基础。其间各有取义，不可颠倒，不能使臣、子、妇和弟具有优先权。然而，“夷辈乃曰，彼国之君臣，皆以‘友’道处之”^Ⅳ。传教士们不顾中国对社会地位和年龄等级别的格外注重，而对平民说：“汝但从教，即某某大老，某某中贵，亦称曰教兄，礼为上客。”^Ⅴ

Ⅰ 《佐辟》第21页。

Ⅱ 《天主实义》第7篇，第378页。

Ⅲ 《辨学旨言》，载《破邪集》卷5，第4叶。

Ⅳ 见《破邪集》中部维琏的《辟邪管见录》，第8—9页，还可以参阅《佐辟》第21页：夷人“欲以‘友’之一字强平”君臣等之间的关系。

Ⅴ 《佐辟》第16—17叶。

Ⅵ 《佐辟》第18叶。

利玛窦于其大作《天主实义》的一段文字中,向中国人解释说他们共有三父:一谓公父天主,他是天地和人间万物的缔造者;二谓国君;三谓生养他们的家父。利玛窦又写道,但“其为子之者,听其上命,虽犯其下者,不害其为孝也”^I。以上是对田孝道这种基本道德(中国人认为是所有道德中居首位者)的一种奇怪的解释。从传统的观点来看,这就是煽动政治叛乱和逆孝道而行。这类罪行要由法律严加惩治。

某些中国人确实作了这样的解释:受归化者首先不再听从其父母的话了,尤其是当这些双亲拒绝接受归化时,更为如此。他们甚至也不服从官府,而仅仅听信于传教士及其天主。类似的反应也出现在日本。日本人法辩·不干在1620年的一部著作中写道:第一诫是“你应爱上帝‘而胜过一切’。因此,你应将他置于君主和父母之上,如果君主和父母的话与天主的意志不相吻合,你就应拒绝你的君主和父母的命令。这难道不是证明他们想破坏日本的宗教和国家吗”?不干问道:什么叫作“拒绝上帝的意志呢”?这就意味着“放弃基督教以加入佛教和日本的宗教。所以,日本基督徒奋起反叛其君主。如果君主命令他们恢复信仰佛教和神道,那么他们将准备牺牲其生命并接受所有的惩罚。因此,神父的命令要高于其君主和父母的家训”。^{II}

* * *

大部分有文化的中国人都不懂基督教的礼仪与教理的关系,他们仅仅把基督教的礼仪和圣事视为巫教活动。正如原中国的天主教司铎卫清心(Louis Wei)所指出的那样:“在19世纪时,中国的知识分子都把宗教的礼仪性装饰、圣像、圣牌和圣水……视为邪恶的和狂热的妖术。”^{III}

对妖术的指责,事实上也出现在自17世纪初叶以来的中国基督教史的全过程中。但我们在这一问题上应强调指出,由基督教礼仪在平民百姓思想中所起的关键作用。他们认为,这里往往也是指巫术,但正如人家已经看到的那样,这里是指颇为灵验的和好善乐施的巫术。如果不把一种统一的和模糊不清

I 《天主实义》第719页。

II 《破基督》第283页。不干是在其产中军政权从事将其控制权扩大到整个日本的时候,写此文的,他后来又导致取缔了基督教飞地。

III 卫清心:《1842—1856年法国在华的传教政策》,巴黎1960年的新拉丁文译本,第44页。

的现象中的这两种面貌彼此分开，那就既不可理解文人阶层的敌对情绪，又无法理解民众的归化。

1616年，由南京礼部侍郎沈淮起草的一道参奏王丰肃和曾德昭(Semedo)的本章重新提及，对于那些以邪教来扰乱社会秩序和在善行的借口下煽动民众者，存在有处死的刑律。他解释说，佛教和道教已完全适应中国的国情了，与儒教并驰。相反，则应严绝师巫小术，不使为愚民煽惑！

对基督教仪礼的不解，及传教士和基督徒被迫严守的秘密，解释了对使用邪教左道与巫术的指控。

黄贞在南京事件之后的20多年时写道：“如今日，妖夷淋圣水，擦圣油。运十字刑枷，以自桎梏其身心。暗招密诱，男女混杂。始为事天乎哉？”^{II}

同一位黄贞在致佛教出家人的书信（他为使其说法更明显而夸大了危险）写道：“然天下之人，智者寡而愚者众。计利妖之来不二世，海滨之民惑其说而从之。洗圣水，擦圣油。而乐为之死者，盖数十万户。”^{III}

福建福州的陈侯光基本于同一时代写道：“吾儒自有坦平途径。‘知我其天’，孔子言之矣^{IV}。而下学上达者，何事？所事以事天。”^V作者还引证了数段有关祭天和敬天的经典文献，传教士们曾使用过它们并赋予它们一种完全不同的意义。他得出结论认为：“舍此不务，而就玛窦所言钉死之耶稣，指为上帝。勤拜祷以祈祐，则惑矣。甚至入暗室，洗圣水，佩密咒^{VI}，如巫祝邪术。考之经书，是有乎？彼玛窦诸夷，真矫诬上帝，以布命于下^{VII}。固当今圣天子，所必驱而逐也。耳食者，徇‘事天，事上帝’之名，而不察其实。遂相率以从之，悲夫！”^{VIII}

福建芝城的某一位叫作谢官花的人写道：

况曰服咒水、画咒油，食酒为食天主之血，食面为食天主之肉。有一石置于案头，谓是天主之骨。人能服圣水、圣油者，虽平生为恶，天主恤其一念皈依，前恶全赦。夫天主即耶稣，因妖言惑众。且被法氏钉死，不能自救，焉能为人

I 《破邪集》卷1，第5—6叶

II 致颜茂郁的信，见《破邪集》卷3，第19叶

III 《不忍不言》，载《破邪集》卷7，第11叶

IV 《论语》第14章，第35节。凡有任何义务并尽最大能力完成个人义务的人，应从中得到满足，他正是为这种方式感到满意。他正是以这种行为事天的。

V 《论语》，同上，有关这种伦理观念，见下文

VI 指巫咒或密咒

VII 这句话借鉴于《圣经·申命记》。

VIII 《神学白吉》，载《破邪集》卷5，第8—9叶。

赦乎？^I

许大受也指责传教士们使用巫术：

彼天主教所裁，“在天我等父”云云。今日也求天主賜糧，明日也求天主免債。昏夜祝頌，捏造被神^{II}。

从基督徒们身处于其中的奥义、对基督教礼仪的不解，及他们的某些做法中产生的某些荒谬的看法，一直持续到当代。传教士们被怀疑用药品麻醉其信徒，以获得他们的绝对服从。

泉州地区的一名 1619 年中进士的文士写道：他们“皆以天主之说摇惑而并之也，说既谬而又佐以邪术。凡国内之死者皆埋巴礼院内，候五十年取其骨化火。加以妖术，制为油水，分五院收贮。有人其院者，将油抹其额，人遂痴然顺之。今我华人不悟，而以为圣油、圣水乎”^{III}。

同一名作家还断言，他熟知在其他国家发生的情况。他介绍说^{IV}，传教士们在吕宋 (Luçon) 惩罚那些被他们指责犯有“隐罪”的当地妇女，让她们日夜在耶稣(寮氏)面前解罪。传教士们择其有姿色者，罚在院内洒扫挑水等家务活，都幽禁于其住院内。至于男子，传教士们用白长衣将他们自头面罩至脚下，用小绳索五、六条，绳尾系以铁钉，勒令人自打于背上，血出满地，押遍五院乃止。这里无疑是影射在马尼拉的华人亲眼目睹到的一种火刑判决仪式。此外，这类鞭笞在菲律宾一直持续到当代。

利玛窦于其回忆录中介绍说，由于他拥有一种带耶稣像的十字架，故在他 1600 年赴北京的旅途中，几乎给他自己及其教友庞迪我神父造成严重麻烦。太监马堂发现了这一“木刻的并涂以血的耶稣受难像之后，觉得它好像是活的一般……于是便开始呼叫说，这是一种诡计（一种巫术），他们用来弑杀中国皇帝，任何使用这种手段的人都不可能是正直的人”^V。

马堂希望夺占由外国神父们带来的物品，从而找到一种诋毁他们的手段，他的真实用意难以确定。但他在脑海中出现的

I 《西法论》，载《破邪集》卷 6，第 22—23 页。

II 《俗僻》第 22 页。

III 《驱夷直言》，载《破邪集》卷 3，第 30 页。

IV 我们发现佩圣泽 (Pelisson) 神父的一封信简，证实了这种信仰。这封信写于 1700 年写于广州，载《耶稣会士书简集》第 1 卷，第 87—88 页；传教士白振指控用死人遗骸制造麻醉药以迷惑平民百姓，使他们盲目地追随自己。《西番汇报》（载《破邪集》卷 3，第 34 页）也强调指出使信徒们完全丧失了个人意志的邪术和麻醉药的作用。范洪若翰 (Fontaney) 神父 1740 年的一封信简（载《耶稣会士书简集》第 8 卷，第 96—97 页）认为，卜嘉 (Baboner) 神父于福建和江西交界处所从事的归化，因一人放风说，传教士们用煮死人肠子得到的圣水行洗礼而遭到破坏。他断言自己在曾度过三年的马尼拉，见过此事。

V 《驱夷直言》第 31 页。

VI 《利玛窦全集》第 2 卷，第 115 页；请参见《基督教远征中国史》第 450 页。

想法却是很自然的。这是他思想中的一种巫术作法，即用戳穿一种偶像的手段，来制死其敌人的办法。此外，利玛窦又补充说：“他确实认为这种带耶稣像的十字架是某种邪恶物。”

传教士们举行的临终涂油礼圣事和拾捡新生婴儿、在他们死前为之举行洗礼的作法，使人认为，这些人把死人的瞳孔作巫术使用，或者是为了制造望远镜。此外，我们在这一问题上掌握有许多资料^I。传教士们就这样被简单地怀疑和被指控吞噬他们捡来并让其宗教中成长的婴儿。

许大受写道：

且按《慕菴亟言》^{II}中，言彼夷残甚，数掠十岁以下小儿，烹食之。率一口金钱百文，恶少缘以为市。广人咸惴惴莫必其命。御史丘道隆、何鳌，皆疏其残逆异状等语。此固其诱婴孩以速死之本意，而可令其易种于我仁寿之域乎？^{III}

巴达维亚(雅加达)的一名华商向一位新教徒断言，传教士们是为了某些人命的机缘，而前来夺取中国人的灵魂，因为他们欧洲缺少灵魂^{IV}。

利玛窦从他人华的最初几年开始，便被怀疑从事炼丹术。正是由于认为他在这方面拥有特殊本领，瞿太素(瞿汝夔)才希望在此领域内拜他为师，并由此而变成了中国第一批受归化的文人之一^V。这种对炼丹术工艺的信仰，则由于传教士们财源的神秘特点，而得到了加强。中国人不知道这些人从哪处获得他们的津贴，于是便由此得出结论，认为他们会以巫术造钱。这种看法似乎被传教士们利用了。所以一名中国基督徒便设法将其一名朋友引向传教士们身旁，向他断言这些人掌握有用从死人身上挖下的眼睛炼丹的秘诀^{VI}。

有一种对传教士们的经常性指责，便是他们依靠人类的贪婪性，而吸引和归化他们。

一名作者于1636年写道，夷人表面谦恭有理。他说，大家欣赏他们那中国式的礼仪。但他们用黄金诱惑人以利其奸。他

I 对此请参阅傅圣泽主教于1701年发自南昌的书简，载《耶稣会士书简集》第5卷，第147—148页；少安信(Chavagnac)神父于1703年发自福州的书简，载《耶稣会士书简集》第9卷，第344—345页。有关19世纪的情况，见二五五页心书，第44页。

II 这部在其他地方未出现过的著作，论述了17世纪初叶的澳门。

III 《世铎》第26页。《佐辟》中的这段文字使人联想到，据传教士们认为，人类并不是专为这一下界而生的，其真正的故乡在天堂。

IV 殷弘绪(d'Entrecolles)神父的书简，于1715年寄自江西饶州。载《耶稣会士书简集》第13卷，第362页。

V 参阅《利玛窦全集》第1卷，第107页注⑦。瞿汝夔于1605年取圣名依纳爵(Ignace)。

VI 殷弘绪神父的书简，1715年发自江西饶州，载《耶稣会士书简集》第13卷，第363—365页。

们貌华而心夷，以财物眩惑人并以伪书迷其心^I。

据张广漑认为，他们以其礼物而逃脱了任何监视：

郅里利其多金，侯甲舍其重贿，而竟不疑其迹^{II}。

这种做法也由李明神父作了肯定的确认。他介绍说，为了使那些过分好奇或过分热心的官吏们缄口不语，“大家都试图以礼品来平息他们”^{III}。

但传教士们受到的最多指控，却是花钱收买人心，以接受归化。

亲佛教的文人虞淳熙是第一批挺身而出批判利玛窦之《天主实义》的人。他写道，如果传教士们把一个普通人争取到了他们教理方面去，那是由于他们犒赏了他。如果是一名文士，那么其犒赏会高达十倍；如果是一名官吏，那么犒赏将高达百倍^{IV}。

另外一种类似的指控也出现在《佐辟》中：

夷又为令曰：能劝百人从者，赏自鸣钟、自鸣琴各一，金帛称是；若得一背衫，准十人；得一缙绅，准百人^V。

据称，王丰肃于1616年在南京送每名从教人三两白银^{VI}。这是在民间反复流行的一种口头禅。这些指控一直持续到18世纪中叶。1746年刚刚到达澳门的尚若翰（Jean-Gasparde Chanseaux）神父很重视于此前不久发表的一篇中文著作，其中列举了中国人反对传教士们的怨声。它指出：“他们鼓励民众加入这一宗教，赠每名从教人两个埃居，使他们怀有对天堂的希望和对地狱的憎恶。”^{VII}

稍后不久，福建人张甌陶（1713—1780年）声称，传教士们每年为一个从教的平民花费十多两白银。如果是一名文人，那将多花数十倍^{VIII}。

一种葡萄牙文史料介绍说，穆亚立（Coelho）神父于1574年在日本，不惜花三锭左右的白银给一名基督徒，以让他极力劝

I 《十二策笈》，载《破邪集》卷6，第13叶。

II 《辟邪精要略以》，载《破邪集》卷5，第30叶。

III 上引李明书，第2卷，叙让松（Janson）红衣主教的书籍，第380页。

IV 《天主实义》卷生辨，载《破邪集》卷5，第15叶。虞淳熙于1583年中进士，卒于1621年。

V 《佐辟》第18叶。

VI 《破邪集》卷1第11叶和卷2第23叶。

VII 《耶稣会士书翰集》第27卷，《1746年的全面仇教》，由尚若翰神父作，第283—284页。

VIII 《澳门形势论》第7331页，《小万全斋地丛抄》卷12。

说其兄(原为一名佛教僧侣)受归化,正像他本人曾主动提议的那样。因为这名基督徒作为日本人,熟悉僧侣们的性格,懂得怎样与他们打交道,而又不致于触怒他们¹。

中国人常常对传教士们的财源来自哪里感到不安。传教士们为了避免任何激起众怒的现象,相反却非常注意使他们的财务来源不被人知道。许大受写道:“尝思其金从何来。或谓其繇于黄白,彼甚讳言。云是彼国急于度人,萃金来助。”^{II}但1616和1617年在南京从事调查时,王丰肃则被迫解释,他通过什么渠道将银钱从澳门运进内地。我们在当时调查的记录中读到:“王丰肃一切费用,俱自香山澳送来。其银自西洋国送入澳中,澳中商人转送罗如望(João da Rocha),罗如望转送到此(南京)。”^{III}

传教士们也被指控进行其目的在于使该教理更具有威望的欺骗活动。

一名中国作家强调了一篇用篆字体写的古碑文。它可能是在四川的一次山峰崩裂中发现的,其中介绍了耶稣的生平。他声称曾询问过四川之人。但他断言,任何地方的四川人都既未听说过石裂,也未听到过篆字之文。他愤怒地叹息道:“川人不知,而西夷之人独知之乎!此不过借《河图》^{IV}地不爱宝说以神鬼其教,而谬谓藏之石室耳。”^V

许大受还写道:

《家语》^{VI}载“西方圣人”一条,其果是孔子语否,且不必论。彼乃谎言,孔子所指之佛,正是彼徒。特僧辈窃之,以行其教耳。则岂有周之至圣而先誉汉之戮夷者^{VII}。

至于杨光先,他则对于他认为歪曲历史以欺骗民众的做法感到愤怒:这些人最可恶的地方,是声称有关耶稣的所有事件都由官方历史作了预见。历史是记载真实和可信内容的。

其最不经者,未降生前将降生事迹豫载国史。夫史以传信也。安有史而书天神下告未来之事者哉?从来妖人之

I 路易·弗罗伊斯(Louis Frois):《日本史》,自葡萄牙译出,采北锡1926年版,第463页,由艾利欧在《破上帝》(《破大字颂》)第37页引证。

II 《佐群》第19叶。

III 《破邪集》卷2,第6叶。罗如望于1591年到达北京,1623年卒于杭州。在1609—1619年的南京审判期间,他居住在南昌。因为他当时正在从澳门赴南京的途中,所以完全可以充作中介人。

IV 《河图》系一幅神话地图。据晚期的传说认为,它是由黄河之神带给大禹的。

V 《诛邪显据录》,载《破邪集》卷6,第18叶。

VI 这是在汉代撰写的一部伪作,但许大受认为它是真实的。同一个术语还出现在《列子》卷4中。请参阅戴维良(L. Wiger):《道教教派之祖师》,第118页。

VII 《佐群》第3叶。

惑众，不有所借托，不足以倾愚民之心。如社火、狐鸣、鱼腹天书^I、石人一眼之类，而曰史者愚民，不识真伪，咸曰：信真天主也。非然，何国史先裁之耶？^{II}

制造奇迹的人在中国始终都被认为是煽动民情和蛊惑人心者，但传教士们则把大量奇迹统统归于耶稣。杨光先认为，这就明显证明他们想煽动叛乱。此外，耶稣不是最终被认为反叛其国的法律，才变成罪犯了吗？他被控告欲篡夺王权，因为大家出于嘲讽而给他披上了一件破旧的红袍、头戴一顶带刺的皇冠和手扶一根权杖，以把他视为执掌最高权力者^{III}。

但正如大家已看到的那样，传教士们也在中国制造了许多奇迹。

文儒界对传教士们的仇视，又由于某些受归化者的虔诚，进一步加强了：这些人如同是神经错乱者一般，竟敢冒犯国家的权力。在中国的邪教中，那些不畏惧法律和不肯奉公守法者，被认为是邪恶之徒^{IV}。

从教人表现出的决心和传教士们在上层获得的同情，使基督教在某些人的心目中，成了一种比中国邪教更危险的教理，因为中国邪教一般均不会得到这样的支持。

黄贞写道：

白莲、无为^V等教，乃疥癣之疾，不足忧也。天主邪教入中华，天下无有辟之者。此真可为痛哭、流涕、长叹息者也^{VI}。

异端邪教教派的活动被与有损伦理的活动相提并论。在1700年左右编制的一种改革政府的广泛计划《平书》中，某一位叫作王源（1648—1704年）的人共区别出了八类有害于公共伦理的人。以其危害程度大小的递减顺序先后分别为：1，娼妓；2，艺人；3，佛教僧尼；4，道教仙人；5，中国邪教徒；6，西洋人（即基督教传教士）；7，穆斯林；8，盗贼和强盗。王源提议要迫使传教士们返回其国，断绝与他们的任何关系。颜元的弟子和《平书》

I 参阅《史记》卷48，《陈涉世家》。

II 《辟邪论》第1112—1113叶。

III 《辟邪论》第1113—1114叶；上引利玛窦书，第27章，第37页。

IV 哲学家颜元所抱怨的工具是这种脱离常识的现象。见《存人篇》中的《决迷途》第5节。

V 这是明末和清代受佛道影响的教派。

VI 黄贞致徐茂勳进士的书信，载《颜元集》第3卷，第11叶。

的出版者李榕，于其中增加了一批读者的疏注，在有关传教上的一条注释中补充说：“或留算法制器之人，而禁其教，不使行，亦可。”¹这种对有用(科学和技术)与有害(宗教)事物之间的区别，在17世纪甚为多见，在18世纪尚如此。

颠覆的危险

斯其心其势，不举我中国君师两大权，尽归之耶稣会里，大明一统之天下，尽化为妖狐一窟穴不止也²。

我们可以说(如果这种说法不是颠倒时代之错误的话)，在17和18世纪的中国人中，具有一种很强烈的“民族”敏感性。这是由于他们意识到自己属于一种古老而又伟大的文明，富有博学传统。某些中国人甚至清楚地觉察到，基督教观念的传播可能会对这一遗产造成危害。但中国人的这种敏感性，似乎由于大清王朝的建立，进一步加强了。

黄贞在致颜茂猷的信中，对作为天主耶稣之徒的“西之夷”(从天主耶稣之徒者)和“华之夷”作了区别，他想由此而说，这种灾难本身就是一个敏感问题，因为某些中国人弃绝了他们自己的文明，并使自身成为夷人。黄贞写道：“然夷固不即灭儒也！而其计先且用媚与窃，媚能显授人以喜，窃能隐授人以不惊。喜焉从而卑之，不惊焉遂即混之。爪牙备，血力强，一旦相与蹲素王之堂，咆哮灭之矣。予小子诚为此惧，虽然仲尼吾心之仲尼也，仲尼之道恶可得而灭焉，仲尼日月也。”³

黄贞于同一文中又强调指出，危险来自夷人“既窃读吾邦文字经书，复定爵禄之等，年月考选其人之能，开教于吾邦者，大富贵之，此其计深哉”！⁴

有一种内容经常出现在辟基督教大论战的著作中：这些无情义的夷人，前来扰乱中国的文化传统⁵，也就是中国最珍贵的遗产。他们用腐蚀和破坏来毁灭之。保护它们不受这一巨大危险，是他们爱国的义务，因为中国与其文明是相一致的。“忠君

1 《平书订》卷1

2 《罪言》，载《破邪集》卷3，第27叶

3 致颜茂猷的书信(1638年)，载《破邪集》卷3，第12叶。

4 同上引书，第13页。

5 常用的大语是“字脉”或“学术”。

爱国”启发了那些对这类危险感到焦虑不安的人^I。

儒生之礼有时会掩饰着对夷人的某种鄙视。这种鄙视一般都不表现出来,但它又解释他们的某些行为。现有写于1636年的一篇文章,其作者写道:“有忽彼小丑,以为无能,取其珍宝,以为无害,应其书札,为之吹嘘,使中国之上大夫,共相传说,称扬其美,因亦以书札为之往来,不知狡夷正欲假此以网尽中华……有陋其说,不为同流,但姑与之交接,聊示忧容,而不坚拒以明绝之,使彼得为夤缘要结之资……有颇明书史,自恃灵明,谓我神理廓然,本体自在,何至为小丑火没。见夫辟邪者,谓之杞人之忧,迂阔无当。不知邪教日兴,正教日混。”^{II}

这后一种看法相当适用于像王夫之(1619—1692年)那样的大文豪。他肯定知道由传教士们发表的著作内容,于其著作中从不提及天主教理。

传教士们也提到了中国人对于其他民族的这种鄙视态度。沙守信神父于1703年写道:

他们无法相信,非中国的东西也值得给予某种程度的重视。当世人认为已经说服了他们时,大家就认为他们已准备受基督教归化。他们回答我们说:“你们的宗教从未出现在我们的书中,这是一种外来宗教。难道在中国之外还有某种好的东西和我们不知道的真实东西吗?”^{III}

在1769年另一位传教士的著作中,也出现了带有其他看法的类似观点:

中国人对他们的良好看法、他们对任何东西都不能与其深刻思想相媲美的坚信、他们所迷恋的幻想、他们对恭维自己习性的一切作法感到特殊的沾沾自喜,最后是僧侣们欺骗这一可怜民族那令人惊奇的技巧等,所有这一切都使我们在没有天意奇迹的帮助下,敢于希望逾越他们的非常坚固的障碍^{IV}。

I 《十二原微》,载《破邪集》卷6,第16叶

II 《破邪集》卷6,第13-14叶,古译文无法确切表达这篇具有相当文学价值的著作的风格。

III 《耶稣会士书简集》卷9,沙守信神父的书简,1703年写于福建福州,第330页。

IV 《耶稣会士书简集》,方守义(François d'Oliver, Dollières)神父的书简,1769年10月8日写于北京,第172-173页

黄贞写道：

今日天主教书名目多端，艾说有七千余部入中国^I，现在漳州者百余种^{II}。纵横乱世，处处流通，盖欲扫灭中国圣贤教统。一网打尽，行其邪毒，而后快于心焉。微燃不息，炎炎可待，矧今已非微燃之势者乎？闻皆皈依^{III}，已称万数之人，九州播恶，实受无穷之害，岂可忍坐视而酿大蠹者耶！^{IV}

这种焦虑不安是可以理解的。因为从中国人的观点来看，哲学、礼仪、伦理和政治都是密切相联系的。

艾氏言会友^V二十人，来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶^{VI}、浙江、湖广武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州与泉等处，皆有天主教会堂。独贵州、云南、四川未有耳^{VII}。呜呼！堂堂中国，岂感乎夷邪！处处流毒行，且亿万世受殃。而今日缙绅、大老士、君子入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文。贞目视所及甚多，此其可患可愤者^{VIII}。

某些指控可能显得有点幼稚，但微小的变化往往都是未来骤变的迹象。一篇小文的作者愤怒地发现，夷人扰乱了中国的社会等级。因为夷人把第一等人视为最卑贱者，而将第九等人作为最高贵者。但在中国，等级范畴则始终相反^{IX}。作者也非常害怕，中国在习惯于看夷人“祭制冠裳皆用夷服，吾恐日习其所见，耳变其所闻”，自己也起了变化，使中国之道统、治统与“礼乐制度、人心、风俗一旦变于夷狄”^X。

黄贞写道：

今夷之言曰：“我等必教中华，尽尊我耶稣，而惟我是从，不然不能已也。”嗟夫！苟中华相率而从夷，吾知仲尼之微服适去也，必且有甚于当年之檀越^{XI}。予小子惟有赴东

I 这是指金尼阁所写的《西国传教士请旨疏》之后，携书回国的具有各种体裁的著作。

II 这一数字在后人写成的年代（1638或1639年）显得有点确实。

III 福建是传教士们付出心血，于17世纪初取得最大成功的北方。

IV 黄氏致耶稣会教会的书信，载《破邪集》卷3，第11叶。

V 指耶稣会教友。

VI 这就是说在南方和北方之间的西部。

VII 这一百名表于1639年时比艾氏为真贞时情况不甚熟悉。

VIII 黄氏致耶稣会教会的书信，载《破邪集》卷3，第10叶。

IX 中国人所尊之事都是片段的；耶稣被置上了上帝的右例，中国的基督，但在前，却保留给了引士“以然会被抽去上帝为魔鬼及其他者在圣内永久列名之中的。”（上引利玛窦书，第25页。请参周寄萍著：《中国的语言》，第300—301页。）

X 《破邪集》卷5，第17叶。

XI 这里暗示孔子生平中的一事件，即《论语·宪问》和《孟子·万章》中记载。



海而死耳。岂肯处夷世界以求活也哉？^I

因此，夷人的用意是腐蚀中国。为了达到这一目的，他们不满足于言辞，而是破坏圣像和中国人崇拜的祖宗灵牌。正如一篇辟基督教的文章的作者所理解的那样，夷人试图斩断把中国人与他们的历史及传统联系起来的一切因素。

同一作者又写道：

夫邪之浅者，难以举尽。最惨而毁圣斩像，破主^{II}灭祀。皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉，而扫尽者也。^{III}

传教士们坚信整部人类的历史都载于《圣经》中，所以他们力求根据犹太—基督教传统来重新诠释中国的历史。正如我们所看到的那样，他们认为中国毫无疑问是由诺亚的后裔拓殖的，尧帝时代泛滥的洪水只能是诺亚洪水。由此而产生了在中国人的年代和《圣经》的年代之间、很难实现的纪年之吻合，这一问题在 17 和 18 世纪使人泼费了很多的笔墨。

李明神父写道：“诺亚的后裔们分散在亚洲，最终进入了中国最靠西部的这一部分，现在称之为山西和陕西。”^{IV}我们只举大量例证中的一个。这种非常普遍的看法，与同样也广为流传的一种认为《圣经》观念在中国传播很早的思想同时发展。后一种看法解释了中国传统中最受尊重的文献里，出现了一些追述到了“天”和“上帝”的观念。但声称中国人是来自犹太居民的后裔、他们最古老的传说可以追溯到《旧约》等，那就使他们失去了其相似性。如果中国人接受这一切，那就会导致他们同时摒弃自己的传统和先祖。传教士们受美好愿望之鼓舞，其行事方式就如同殖民国法兰西教育非洲或亚洲的小学生说，他们的先祖就是高卢人一样。我们还将指出，澳门或其他地区的受归化者作为助理修士，帮了传教士们的大忙。这些人在他们接受洗礼时，不仅获得了一个基督教教名，而且还有一个葡萄牙文

I 黄大教册茂猷的信，载《破邪集》卷 3，第 13 叶。

II 本处似乎是传教士们禁止祭祀的一个例证。

III 《形毒实据》(1638 年)，载《破邪集》卷 3，第 330 叶。

IV 上引李明书，第 1 卷，第 257 页。

的姓，如费尔南德斯（Fernandes）、佩雷拉（Pereira）、芒德斯（Mendes）或莱托（Leitão）等。

杨光先在大清王朝于中国开创基业之后的几年中，对传教士们发动了攻击，其中最激烈的一次攻击是反对汤若望（Adam Schall）神父与一名叫作李祖白¹的中国从教人，汤若望煽动此人支持中国居民外来论。李祖白确实于1663年写了一篇《天学传概》，他于其中解释说，中国人是犹太居民的后裔。这其中就有背叛中国伦理传统及其文明缔造人的内容。

此文曾由一名叫作许青屿（之渐）的侍御作序。杨光先在1664年4月21日致许青屿的一封信中发泄了满腔的愤怒。他写道：

为邪教序，此非圣之书，此非圣之言也。先生过矣，寻复思之，是非先生之笔也。何以明之？先生读书知字，发身庠序为名，进士筮仕为名御史。其于圣人之道，幼学壮行，熟矣。非先王之法，服不致服，非先王之法，言不敢言。先生之所素定者，也肯屑为此非圣妖书之序哉？或者彼邪教人之谋，以先生乃朝廷执法近臣，又有文名。得先生之序，以标斯书。使天下人咸曰：“许侍御有序，则吾中夏人信为天主教之苗裔，勿疑矣。”妖言惑众，有鱼腹天书之成效。故托先生之名为之序，既是以摇动天下人之心，更是为邪教之证据于将来也。必非先生之笔也。不然，或先生之门人幕客，弗体先生敬慎名教之素心，假借先生之文以射自鸣钟等诸奇器，必非先生之笔也。再不然，近世应酬诗文，习为故套。有求者，率令床头捉刀人给之主者，绝弗经心，不必见其文、读其书也。况先生戴星趋朝，出即入召治世，退食又接见贤士大夫，论议致君泽民之术，奚暇读其书哉？使先生诚得读其书，见我伏羲氏以至今日之君臣士庶尽辱为邪教之子孙，《六经》、《四书》尽辱为邪教之余论，当必发竖眦裂，擲而抵其书于地之不蚤，尚肯为之序乎？此光先之所以始终为必非先生之笔也。光先之《辟邪论》、《距西集》²杀

1 李祖白卒于1665年。他曾在钦天监就职，由于这一原因而经常与耶稣会士神父们保持接触，这就可以解释他受洗礼的原因。他为罗雅谷的《哀矜行论》（1633年版）写了一篇序，见引徐宗译书，第70—71页。

2 《辟邪论》，载杨光先辟基督教内著作《不得已》中，但《配西集》似乎失传了。

胥¹五、六年矣，印行已五千余部，朝野多谬许之。而先生独若未之见、若未之闻，岂于非圣之书反悼目乎？必不然矣！于此愈信必非先生之笔也。虽然光先能信必非先生之笔，有位君子能信必非先生之笔，天下学人能信必非先生之笔²。

在1657—1664年间，杨光先同时向欧洲的宗教和科学发动了攻击。他在这两种情况下的批评都受到同一种焦虑的影响，都揭示了同一种手段：外国的宗教和科学对中国的优势提出了挑战，并希望把中国置于欧洲的控制之下，无论是指历书、为中国在地球上安排的位置、中华民族或者是它最古老宗教的起源均一概如此。在杨光先的身上表现出了一种中国的“文化主义”，这是其性格中的突出特点。这种对外邦人意图的敏感性，在中国中原于该世纪中叶落入满族人的大清政权之手以来，表现得更为强烈了。

* * *

传教区的目的是形成一个教会。传教士及他们那些最为坚信不疑的信徒，似乎在中国形成了一支外来大军，一个范围广泛的秘密会社，它存在的地位本身就迫使它必须采取秘密活动，其所有组成部分都互有经常性的交往和联络。此外，传教士们都与外国有联系。更有甚者，大家还发现他们从外国接受命令和获得津贴。中国的官府始终对这类事特别敏感。中华帝国所受到的海盗及其在中国本地同谋者活动的祸害，比其他任何国家都要多得多。

我们常常发现有人发表这样一种看法，即认为外国人传播其教理的目的仅仅是腐化民众，训练中国民众盲目地追随他们，形成一个始终都准备在时机来临时，有力支持外来进攻的“第五纵队”。其邻邦的先例似乎证明了这种分析。

沈淮于1616年写道：“……佛狼机（指法兰克人，这是阿拉伯人对葡萄牙人和西班牙人的称呼，后传入中国）人，其王丰肃，原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国主，

1 更为具体一点说，“杀青”一词指在纸张发明之前，用火烤干上面写字的竹筒或竹简之工序。

2 致许待御的信，见《不得已》卷上，第2篇文献，第1091—1096页。



而夺其地，改号大西洋。”¹

1638年的一名作家解释说，这些夷人托名贸易，在吕宋租借一地，渐诱吕宋土番各从其教，遂吞吕宋。他们的作法始终如一，而归化仅仅是占领的准备阶段。天文、历法、大炮、科学和技术都由于传教士们的媒介而在中国宫廷立足，实际上仅仅是他们在各省郡传播天主教的借口，传播其教理的目的是能使他们得以夺取中国。当时其党羽已占据了鸡笼和淡水等处^{II}。

我们在1638年福州地区多名人士签署的一份上翰林蒋德璟^{III}的攘夷报国公揭中读到：“夷狄……且吞我属国吕宋及咬嚼巴(Kelapa,指雅加达)、三宝颜(苏门答腊)和窟头朗(?)等处。复据我香山澳(澳门)、台湾、鸡笼、淡水,以破闽粤之门户。一旦外犯内应,将何以御?”^{IV}

杨光先在1664年致侍御许青屿(许之渐)的一封信中认为,当时面对着一个广泛的颠覆计划。传教士们活动的目的既是败坏中国的道德,又在于在那里建立一些时刻都在窥伺合适时机,以开始活动的队伍。据他认为,这项计划共分四点:一,他们到处散发其邪书以扰乱人的思想。二,他们在所有具有战略意义的要塞,都建立他们的天主教会,以便在预定的时间与外来的进攻者配合行动。三,他们以与高级官吏建立友谊的方法而与之暗通。四,他们煽动那些作为自己工具^V的恶徒,试图把帝国的所有人都争取到他们的事业上来。在这些人的真正“京都”澳门,他们共有万余人与外界保持秘密和经常性的联系^{VI}。

同样的说法也出现在1717年广州某名官吏的一道上表中:外国人的威胁扩大到了东亚的所有地区。基督教传入日本是为了“改变日本人心”,接着是夺取其帝国。这种做法几乎取得成功。此外,马尼拉也就是这样被征服了。传教士们花费了大笔金钱,他们集聚了大批人并绘制了地图^{VII}。

传教士们经常被怀疑从事间谍活动,尤其是怀疑他们是否随身携带地图或参与了绘制地图的工作。

许大受引证了由澳门地区的一名中国人写的一部著作,叫作《藜藿亟言》。此著记载说:“嘉靖间(1522—1566年),澳门诸

I 《破邪集》卷1,第16页。

II 《驱邪直言》,载《破邪集》卷3,第30—31页。鸡笼和淡水是台湾北部的两个港口,马尼拉的西班牙人曾占据过该地,但被自1624年起在台湾东海岸的台南立足的荷兰人从那里驱逐出去了。

III 蒋德璟原籍香江(闽南的泉州地区)。他于1622年中进士,官任礼部尚书,在崇祯(1628—1643年)时代为翰林(查蒋德璟为东瀛大学士,即首辅

·译者)。他卒于1646年,蒋德璟最早非常倾向传教士们,后来当他更好地了解他们的教理时,则反攻攻击他们。

IV 《攘夷报国公揭》,载《破邪集》卷6,第10页。

V 本意指他们的爪牙。

VI 杨光先致侍御许青屿的信(1664年),载《不得已》卷1,第1102页。

VII 《耶稣会士书简集》第14卷。冯秉正(de Mailla)神父发自北京的书简,其中提到了同年的一名叫作陈卯(Tchin Mao?)的官吏之上表。

夷(明显是指葡萄牙人),不过渐运木石驾屋,若聚落尔。久之独为船藪。今日高筑城垣,以为三窟,且分遣间谍峨冠博带¹,闯入各省直地方,互相交结。即中国之缙绅章缝,折节相从。数千里外,问候不绝,得其馈遗者甚夥。频年结连吕宋,日本,以为应援,凡我山川厄塞去处,靡不图之于室。居恒指画某地兵民强弱,帑藏多寡,洞如观火。实隐有覬覦之心,时时炼兵器,积火药,适且鼓铸大铕无虚日。意欲何为,此岂非窥伺中国。”^{II}

多种文献仅限于说明外国人使中国人面临的危险。

周之夔在他于1639年为《破邪集》所写的序中指出:“西洋本猾黠小夷,多技巧。能制玻璃,为千里镜。登高远望,视邻国所为,而以火炮伏击之。故他夷率畏其能,多被兼并,以此称雄于海外。若其为教,最浅陋无味,而人多从之,何哉?盖利欲相诱。夷先以金啖愚而贪者,虽士大夫非无欲,亦墮其术耳。”^{III}

另外一名作者写道:“到一国,必坏一国,皆即其国以攻其国,历吞已有三十余。远者难稽其踪,最近而吕宋。而米索果(?),而三宝颜(爪哇),而鸡笼,淡水,俱皆杀其主,夺其民。只须数人,便压一国。此其实实可据者欤?”^{IV}

国上要小得多的日本似乎比中国对外来威胁更加敏感。大家知道,正是这种敏感性引起了残酷的仇教,而中国人在长时期内则满足于把传教士们遣返澳门,或将他们放逐到广州。

日本的背教者法辨·不下写道:

他们派遣军队并夺取了吕宋和新西班牙诸国的政权。这些蛮夷地区的特征颇近兽性。但吾国之人则以其令人骄傲的勇敢精神而超过了其他人。由此而产生了他们将基督教理传到我们的所有地区并进而侵占我国之奢望。即使这一切需要千年,这种野心也一直浸入其骨髓中。但等待他们的该是一种多么黑暗的前途啊!由于他们的信仰,他们认为其生命是完全无关紧要的。他们称此为殉教。当一位昏君统治帝国时,便会奖善惩恶。当时最大的惩罚就是处死。但上帝的信徒^V丝毫不害怕被夺走他们的生命,不改

1 这都是一些传教士。曾从利玛窦于1595年获准以中国儒生的服装穿戴的时代起,所有的耶稣会传教士都采纳了这种习惯。

II 《世辟》第40叶。

III 《破邪集序》,载《破邪集》卷3,第67。

IV 《邪毒实报》,载《破邪集》卷3,第33叶。

其文的日期为1638年。

V 见又的《破邪集》。

变其宗教。这是多么可怕和令人恐惧的事啊！这种明显的邪恶从何而来呢？它明显起源于第一诫：“你对上帝的爱戴和崇拜超过了一切。”这种可恶的教理之发展完全是由于魔鬼在作祟^I。

据明末的一篇文献认为，使传教士们变得如此危险的原因，出自他们“上欺圣主，中结朝士，下惑愚民”。责怪他们是很危险的^{II}。

传教士们的大量敌人都抱怨他们在本地政权内部也得到了共谋。其中之一指出：“岂现前之冠儒冠、服儒服、受君命、俸君禄者，耳目、面颜之已往乎？”^{III}

李明神父于17世纪末写道：

当某一位地方官吏准备阻止传教事业的发展时，我们便试以礼物和在北京的神父们为我们谋得的推荐信，来平息之；甚至在必要时也必须使用皇帝的权威来对付他^{IV}。

传教士们可以自由地在全中国往来通行，而任何人又不会对此感到不安，也无人向他们收账。

目今流贼豕突，郡州县查异地奸细之人，严各家共坐之禁。即邻县隔郡，如越人之来往吴地者，仅尔一衣带水之间，尚根究其行踪，而各门盘诘，犹严面生可疑之辈。至于茫茫海外，孰知其乡之夷。遁形省郡，来莫之从，去莫之往，听其杂入四民之中。邻里利其多金，保甲贪其重贿，而竟不疑其迹。煌煌《大明会典》，罔顾华夷疆界之功令，不知果何相知相信之确若是乎？世道至此，人心已死，真堪痛哭流涕长太息之时^V。

20年之后，杨光先也发出了同样的抱怨。他指控传教士们从事间谍活动，根据他们是与有文化的人或平民打交道而显示

I 《破上帝》第283—284页。

II 《攘夷报国公揭》，载《破邪集》卷6，第10叶。这是1638—1639年冬致翰林蒋德璟的公揭。

III 《破邪摘要略议》，载《破邪集》卷5，第30叶。

IV 上引李明书，第2卷，致让松红衣主教的有关容教圣旨的书简，第380页。

V 《破邪集》卷5，第31叶。

两副面孔。他们让前者如同对学者一样地给予好评，利用此举赢得的上层社会的信任，以对地狱的恐惧和对天堂的许诺来煽动平民百姓。他们就这样秘密地扩大了其影响，对国家安全造成了一种严重威胁：

若望^I之流，开堂于江、宁、钱塘、闽、粤。实系有徒呼朋引类，往亲海上。天下之人，知爱其器具之精工，而忽其私越之于禁。是爱虎豹之文皮，而慕之卧榻之内，忘其能噬人矣^{II}。夫国之有封疆，关之有盘诘，所以防外伺杜内泄也。无国不然。今禁令不立，而西洋之人集中夏者，行不知其遵水遵陆，止不知其所作所为。唯以精工奇巧之器鼓动士大夫，天堂地狱之说煽惑我愚民。凡叛之者，必令粘一十字架于门上，安知非左道之暗号乎？……兹满汉一家，蒙古国戚，出入关隘，犹凭符信以行。而西洋人之往来，反得自如而无讥察。吾不敢以为政体之是也^{III}。

传教士们往往过分倾向于认为他们是置身于法度之上，从而为他们自己及其信徒们要求一种当时尚未形成的治外法权。这就是在1738年《耶稣会士书简集》中发表的一份刑部行文所提到的情况。该行文中说：

已被缉获并被带枷的刘二(Lieou cul?)轻率地参加了基督教。他完全不是欧洲那样的基督徒。难道控制那些加入了其教者们的权力应归欧洲人吗？正如他们向陛下呈奏的那样，如果刘二确实按照他们宗教的准则不受法律追究，那就不再允许官吏们审问受他们欺骗的我们中国人了^{IV}。

传教士们不是表现了大家可以期待他们的服从，因为他们声称承认中国皇帝的最高权力，所以他们都表现出了极其傲慢的态度。他们称其王国为“大西”国。然而，沈淮在他1616年的参奏本章中解释说，在普天之下，无论是在中国还是在中国之

I 汤若望(Adam Schall von Bell)于1592年诞生于伦，1619年到达澳门。他于明末出任北京的钦天监正，在大清三朝开国后也得以谋得了这一职位，故若望于1666年死于北京，当时他由于继杨光先的攻击之后，以谋害君主罪被判处死刑。

II 这里可能是联想到了——一种传统的口头禅：蒙昧社会和夷人社会之间的性质相同。

III 《辟邪论》，第1130—1132页。

IV 《耶稣会士书简集》第25卷，《1738年的中国宗教状况》，第267—268页。

外（溥海内外），惟我皇上为覆载炤临之主，是以国号为“大明”。传教士们既称归化中国，怎能以彼夷之“大西”来相抗我“大明”帝国呢！¹

如果传教士们从外部获得津贴并听从国外的命令，那么他们就完全与他们所说的情况相反，而不是忠实的臣民。然而，即使在教皇使者的干涉之前，我们也有多种理由怀疑他们的忠实。教皇的干涉被认为是可耻地插手帝国事务，这也清楚地证明了他们对外国政权的依附。在19世纪中，传播宗教与西方民族的统治、基督教与帝国主义之间事实上的联系，使得对传教士及其宗教的仇视更加强了²。

然而，在17世纪下半叶，传教士们在中国宫中和顺治与康熙皇帝面前都得到了支持。那些在北京的神父们都善于炫耀他们的天文学家和数学家的才能，有时也在那里占据官职。他们都被视为是替皇帝效力并置于他的个人保护之下。最能说明这种观念者，是1661—1722年在位的康熙帝的行为。那些属于其亲信的耶稣会士神父们，在长时间内都怀有归化他的希望。但正如伯希和（Paul Pelliot）所指出的那样：

这种谅解实际上是一种误解。康熙对传教士神父们表现出了好感，因为他希望利用他们的科学知识。传教士们撰写学术著作以获得一种使他们发展其布道的权威。这样一来，对于一方来说是重要的事，对于另一方则是无关紧要的琐事。但在由于民族嫉妒心和不同宗教修会之间的竞争而导致加剧冲突之前，他们双方曾和睦相处了几年³。

传教士们自己也清楚地理解到，他们只是由于自己可以对中国有利而得到了雍正（世宗）皇帝的宽容。宋君荣（Antoine Gaubil）在他于1726年11月6日发自北京的一封书简中指出：“皇帝并不喜欢基督教。他需要我们的耶稣会士神父们在钦天监、与莫斯科人的外交事务、科学仪器和其他来自欧洲的东西方面工作。”⁴

1 《破邪集》卷1，第6叶。

2 有关这一问题，见正清心：《法国的在华传教政策》；孔宝英（Paul A. Cohen）：《中国和基督教：1680—1870年的传教活动及排外情绪的增强》，哈佛大学出版社，剑桥大学藏稿，1963年版。

3 伯希和：《法国与中国关系的起源，安菲特立特号船首航中国》第80页，巴黎格特纳出版社1930年版，第22页。

4 宋君荣：《1722—1759年北京书简集》，由勒内·西蒙刊布，1970年日内瓦德罗兹书店版，第128页。

康熙帝具有高度的政治敏感性，他是一个变化多端的多面体人物。他注意同情每个民族或宗教集团的人：满族人、汉族人、蒙古族人、穆斯林、喇嘛教信徒、佛教徒和道教徒。他对于每种情况都能采取一种恰如其分的态度，毫无疑问，康熙也以同样的方式对待传教士们，因为他们不仅仅由于其科学知识，而且由于其各方面的知识而对他非常有用。依然毫无疑问的是，康熙把传教士们视为来自遥远王国的代表。在所有这些情况下，宗教几乎不占据任何位置。

1707年，当传教士们在中国的地位受到了礼仪之争的威胁时，康熙皇帝便意欲保护耶稣会士神父们。他们在某种意义上成了他的侍从。他宣布说：

倘教化王（教皇）听了多罗（Tou rnon 主教）的话，说你们不遵教化王的话，得罪天主，必定教你们回去。那时朕自然有话说，说你们在中国年久，服朕水土，就如中国人一样，必不肯打发回去。教化王若说你们有罪，必定教你们回去，朕带信与他，说徐日昇等在中国服朕水土，出力年久，你必定叫他们回去，朕断不肯将他们活打发回去。将西洋人等头割回去^I。

传教士与中国人观点之间的差异是很明显的。我们可以在李明神父为北京的神父们获得后来在欧洲被称为 1692 年的“容教圣旨”的上奏本章的介绍中，看得很清楚：

在作了虔诚的祈祷（向上帝求援）之后，他们秘密向皇帝呈奏了他后来要公开（通过礼部）^{II}而呈奏的表章。皇帝审阅了表章，未从中发现任何最能使中国人的思想中产生深刻印象的内容（因为表章中亦限于呈述有关宗教的神圣特征和真谛问题），他于是便亲自用鞑靼文起草了另一道表章，并退给神父们，但也允许他们自由地从中间删节或增补他们认为合适的内容^{III}。

I 康熙在苏州对四库全书所降的谕示，该文略属于在 1925、1928 和 1930 年间于北京古言中发现的一整套文献的组成部分，法国天主教大学（辅仁大学）校长陈垣影印发表：《康熙与罗马使节关系文书》，北京 1932 年。译者同原书：《有关 17 世纪天主教传教区历史的汉文文献》，载《新发现的有关传教区史的手稿》，1945 年，第 1 卷，第 1 册，第 39—43 页。

II 礼部介入了这一事端，这并不是由于涉及到了宗教，而是由于涉及到了外国人。

III 上引李明神父，第 2 卷，致让松红及三教的信函，第 407 页。

我们还应提醒大家注意，1692年著名的容教圣旨，除了阐述该宗教不是煽动叛乱性的宗教之外，几乎未包括其他任何有关宗教的内容。在康熙帝思想中，最起作用的因素是，传教士们可以为他效劳的地方。

外国人作为已归顺臣民才被接受在中国居住，他们都必须遵守中国法律。在北京的神父们都受到了康熙的保护，他们都对帝国有益，因而正符合这种特征。但居住在各省的传教士们的情况，则截然不同。这些人参与了蛊惑民情和组织会社的活动，这种区别是由康熙皇帝本人作出的，郭弼恩(Le Gobien)神父把下面一段话归之于康熙帝：“朕现在所做的是出于对他们(在北京的神父们)之爱护，丝毫没有涉及到其他人……但必须警告居住在各省的欧洲人，要格外谨慎活动，以便既不给民众制造动乱的机会，也不使官吏们在他们的宗教问题上参奏基督徒。”¹

传教士们根据他们对宗教的关心而解释了中国人的反应。他们倾向于把自己遇到的困难视为仇教者们的阴谋，把大家向他们表示的同情，视为开始受归化的标志。他们认为，一切均出自魔鬼的勾当，是上帝对他们的考验或圣宠，否则一切都会变得不可能。此外，他们习惯于一种武断地赐予宠爱和失宠的个人专断权的作法，而现在他们面对的却是一个中央集权的国家，那里的每种决议都依靠一种长期的法律审理过程，并会成为各种对立观点辩论的内容。对于他们来说，要求不对可以给他们带来福或祸的举止作出错误的解释，是一种全新的事务。

1688年3月11日，经过礼部的审议之后，为南怀仁神父举行了非常豪华隆重的葬礼，这是一种被认为是只有皇帝的贵宾和亲信才能享受到的待遇。但北京的神父们把这种政治措施看成了对神父及其宗教的尊重。李明神父写道：“据欧洲人来看，在一个异教的和迷信的帝国首都，这种待遇似乎是不可想像的。”²这类反应解释了，为什么传教士们始终都希望把他们以个人名义而获得的待遇，用于为他们的教会服务。南京礼部

1 郭弼恩：《中国皇帝容基督教圣旨的历史》，载李明神父的《中国现势新志》第3卷，第173页。

2 上引李明书，第1卷，第107页。

侍郎沈淮是 1616-1617 年审判南京耶稣会士神父们的发难人。他指出传教士们都希望获得中国人纪念利玛窦的那种纯粹是外交和个人的尊重，即当时受其朋友们鼓动的官府，允许拨一块地为他建墓，那里后来成了北京的第一个基督徒墓地。沈淮解释说，这是对一位著名外国人的礼貌待遇，符合于“柔远之仁”^I。这种恩赐与从前由永乐帝赐葬的 1408 年前来出使中国并薨逝于南京的淳泥王一样^{II}。但传教士们都想把这种恩赐手段，作为让中国接受他们的借口。沈淮写道：“若使淳泥王蒙恩赐葬，而淳泥国臣民，遂借为口实，因缘窃入，散布京省，成祖能置之不问否？”^{III}

无疑曾读到沈淮本章的许大受，也提出了类似的想法。

万历“三十八年（1610 年），利玛窦死，庞迪我等疏乞给地瘞骸，其辞绝楚，故姑听之。此圣朝柔远之法，自应如是”。但他们把接受利玛窦的事实，看作是尊重利玛窦的证据。他们逢人便说，利玛窦从前受到了皇帝的尊重^{IV}。

并非惟有宫廷才参照古代柔远之圣训，普通老百姓有时也引证之。

尽管释圆悟的朋友张广湑对传教士们怀有偏见和始终怨声载道，但他也曾说应怜悯这些人，“念彼离国远来，炼形摄养，欲人去恶为善，以敬天帝，亦无不可者”。但他又补充说：“而无奈执性颠倒，妄计邪因，不得佛意。”^V

为专辟基督教的大型文集《破邪集》写序的蒋德璟，一直与传教士们保持着关系，虽然他不赞成他们那有关诞生于汉哀帝时代的天主之思想。他介绍说，他个人曾为支持传教士们而介入过这一事件，重新提到最好是同情自遥远国家前来的夷人。他写道：

“未几（1637 年），当（福建）道檄所司逐之，毁其像、拆其居，而株擒其党。事急，乃控于予。予适晤观察曾公曰：‘其教可斥，远人则可矜也！’曾公以为然，稍宽其禁。”^{VI}

那些最为倾向传教士的官吏们的争辩如下：基督徒也与中国人一样敬天，中国的皇帝为天子，他于南郊祭祀这种宇宙的

I 这一短语借来自《书经·书典》。

II 利玛窦墓碑已于 1956 年在北京郊区发现。

III 《破邪集》卷 1，第 15-16 页。

IV 《龙胆》第 4 叶。

V 《破邪集》卷 7，第 37 叶。有关佛教徒对基督徒的批评，见下文第 4 章。

VI 蒋德璟为《破邪集》写的序，载《破邪集》卷 3，第 1-2 页。

统治者，它是所有神品中最杰出者。传教士们在宣称敬天并崇拜它时，似乎是突然间与中国的政治和宗教背景结合起来了。正是这种推论，使康熙帝为了向北京的传教士们证明他们已被置于他的保护之下，才向他们奉献了一块亲笔御题的带有“敬天”二字题额的牌匾^I。这两个字完全是出于好意地提到，康熙认为这两个字是基督教的实质，劝说他们同时遵守中国的天道、社会、政治和宗教观念。这句话没有任何新内容，因为大家在开封犹太教寺的大门之上也发现了它，共一组四个字“敬天祝国”。在该犹太教寺内，就如同在所有的佛寺中一样，于祭坛附近的显眼位置上供有“万岁牌”^{II}。

但那种倾向于把来自欧洲的异国番邦人及其教理纳入中国社会的解释，只有在下述情况下方为可能：传教士们不参与在民间发展信徒，并不过分强烈地强调他们将上帝置于皇帝本人之上的宗教之超越一切的特征。此外，这也是康熙皇帝本人向他们作的建议。他对他们说：“为什么你们不像我们一样讲上帝呢？那样大家就不会过分地反对你们了。”^{III}

在基督徒的观念中，宗教和世俗之间的区别是根本性的，任何人都同时可以具有自由的意识，又是身体和灵魂都必须服从其国家法律的人。人人都可以同时成为虔诚的基督徒和忠顺的臣民。人华传教士们往往都因为要求他们对皇帝的忠实信仰、驯服和忠诚提出抗议。他们说国家事务不属于他们的范围^{IV}，他们从来没有颠覆的意图，而世人有时却指责他们、声称他们煽动民众。他们则说仅仅是前来使中国归化真宗，而不是来扰乱该国的法制。正如冯秉正神父在回答一名要求驱逐传教士，并声称基督教是一种来自欧洲宗教的官吏的本章时写的那样：“上帝的圣教是普天下的一种普遍宗教。它触及到了民心，但未改变帝国的信仰。”^V这是由于在宗教所说的永久的现实与本世暂时的现实之间存在着根本性质的差异。同样，在人的永久灵魂及其可腐的尸体之间，并没有共性。在传教士们看来，这些区别显得非常自然，以至于使他们很难想象在中国人的思想中不会持同样的看法。当他们发现中国人中不存在这种观念时，便

I 这条题额被书于由耶稣会士们在中国建立的所有教堂中。在欧洲也因它而浪费了大量笔墨，因为某些人从中看到了可恶的偶像崇拜，即崇拜物质的天。

II 请参阅荣振华 (J. Dehergne) 和李渡南 (Donald D. Leslie):《从18世纪的耶稣会士的未刊书简看中国犹太人》，罗马耶稣会历史研究所和巴黎美文学出版社1980年版，插图7和第155页。

III 上引李明书，第2卷，致右雍红衣主教的书简，第186页。

IV 这至少是一种理论上的立场，因为当涉及到宗教的最高利益时，他们可以合法地介入国家事务。

V 答由官吏陈卯呈奏皇帝的本章，1717年，载《耶稣会士书简集》第14卷，第160页。

无法得出结论。他们只能承认自己的思想范畴没有任何普遍性，一些高度发达的文明，也可以在其他基础上建立起来。

第四章

中国人的伦理和基督徒的伦理

表面的相似性

入华传教士们于17世纪初叶，所取得成功的最肯定的原因之一，是他们出版的伦理学著作以及讲授数学知识。正如早已有人指出的那样，书院的隆重气氛和教育风格，使那里在明末集聚了一大批文人，这与传教士们布道的特征是互相一致的。文人们高度评价欧洲和我们上古时代的道德准则。他们在那里发现了与自己传统相似的内容。“克己”是见诸《论语》中的一个箴言^I。我们还于其中发现了一种与《福音书》相似的说法：“己所不欲，勿施于人。”^{II}这些相似性既吸引了传教士，又使中国文人感到吃惊。利玛窦在他于1593年致耶稣会上阿瓜维瓦(Acquaviva)的报告时，已开始阅读中国经典。他在书简中写道，在他看来，孔夫子就是一个赛内格(Sénèque)，《四书》就是优秀的伦理学文献^{III}。

利玛窦于1595年写成的第一部汉文著作，是一本有关交友格言的辑要，其中大部分均借鉴于我们上古时代的作者。这本小册子《交友论》是应南昌的一位明朝王公的请求而写成。利玛窦在1599年8月14日的一封信简中，曾针对这本小册子写道：“这部《交友论》使我与我们的欧洲获得了比我们至今的全部所得更多的荣誉。”^{IV}在另一部首次刊布于1608年的伦理学著作《畸人十篇》中，利玛窦也受到了希腊和拉丁作家们的启发。卫匡国(Martino Martini)神父仿效他的显赫前例，于1661年在杭州出版了另一部论述友谊的著作《逮友篇》，系用西塞罗(Cicéron)、赛内格和斯里巴尼(Sribani)著作的片断编辑而成。

I 《论语》第12篇，第1章：“克己复礼为仁。”

II 在1584年汉文教理问答书的第一种文本以及写于1581年的拉丁文本原文中，《西学简述》于第7篇中，一名世俗人非常高兴地发现基督教格言，“没有任何人敢违背教长”，即相当于《论语》第12篇，第2章中的“己所不欲，勿施于人”。该汉文大刻本现藏于耶稣会罗马档案馆的日本—口国档案第1卷，第189—190页中。

III 上引分属立书，第2卷，1593年12月10日的书简，第117页。

IV 分属立书，第2卷，1599年8月14日的书简，第248页。

但这并非是由于其基督教论点的原因，而是由于其伦理格言。利玛窦的大作《天主实义》才获得了某些文人的高度评价。利玛窦在他的一封信筒中介绍说，一些异教徒自己出资两次重刊该书，“他们觉得此书有益于舒适地生活”^I。当翰林黄辉（1562—？）评注利玛窦诸书时，“他赞同其中所讲的有关鄙视世俗和世俗乐趣之虚伪性的一切内容。但他却在那些与偶像崇拜（佛教）相矛盾的段落中，讲了该神父和我们的那些追随书中教理的文人的许多坏话”^{II}。

继由利玛窦撰写的那些伦理学著作之后，最受欢迎的著作之一是《七克》，由庞迪我神父与徐光启合作写成。为这部刊印于1614年的书，所写的序言数目之多，充分证明了它那令人震惊的成功^{III}。其中为反对七种主要罪孽，而提出了一些很实用的建议。王徵（1571—1644年）在阅读此书时，首先是被北京神父们的数学著作吸引向他们一边的，后又导致参加了天主教。

这些著作无疑具有新鲜事物的魅力，但他们也以其中追求的所有传统内容而倍受推崇。他们向中国人提到了他们有关伦理或“善术”的著作，这些著作在中国对基督教作出严厉反应的时代，却受到了欢迎。

中国人的伦理具有斯多噶主义（禁欲主义）的色彩。它宣扬应心安理得地接受命运的安排，满足于其命中注定的遭遇。我们在这一问题上还可引证许多经典文献。例如，孟子说：“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”^{IV}然而，由传教士们编纂的著作，往往都受古代禁欲主义（斯多噶主义）作家们的影响。他们当时在欧洲风靡一时，利玛窦的《二十五言》（1604年）是对埃比克泰特（Epictète）的《伦理手册》^V精心翻译和编纂。其中把属于我们与不属于我们的东西作了区别，完全如同在公元前300年左右的《孟子》中一样^{VI}。

与利玛窦同时代的人物高攀龙（1562—1626年），是著名的东林书院的两名复兴者之一。他在一篇叫作《身心说》的短论中发展了这种对立说。他于其中解释道，属于我心的东西就是我的身心，这与“外物”不同。高攀龙根本不必受传教士们的影

I 上引书信已书，第2卷，第459页。

II 《利玛窦全集》第2卷，第181页。

III 《七克》获得了汤汝筠、曹于汴（1558—1634年）的序。曹于汴于1592年中进士，是同悟东林党人的高级官吏。此外还有邵以伟和陈亮采的序，1601年的进士熊尔谦的引、王汝淳的跋和由一名叫作崔昌的人为每卷之前所作的序言。

IV 《孟子》第7卷上，第1章。

V 克瓦斯托斯·A·斯波拉廷（Christofer. A. Spolatin），《利玛窦对埃比克泰特观点的运用》，朝鲜传信馆1975年版。

VI 《孟子》第7卷上，第1章。

响。假如他阅读过传教士们的著作,那就可能会引证孟子,但他却参考了 11 世纪的哲学家程颢,提到了程颢有关抱怨时人注重追求身外物,而不是想到他们的自我修身养性的说法。高攀龙说,这种追求是浪费“精神”的原因。在随此而发生的纷乱中,身心都会屈服和堕落,生命则在来不及觉察到的时刻便会消逝。相反,应该将自己的精力转向学习,因为学习是满足和心情安定之源。以一生的学习而达到智慧者,能够把所有的外物都视为最坏的敌人之程度^I。

因此,我们可以理解利玛窦的《二十五言》的成功。据说,“其中仅仅讲到一生中以自然哲学为基础”的道德和善行^{II}。利玛窦提出了一种值得强调指出的看法,其书“被当时存在的所有教派的人,都怀着感激的心情阅读并受到欢迎”^{III},这就意味着,它甚至在佛教界和僧侣中也受到了好评。

在利玛窦把佛教及其僧侣视为他的主要敌人时,恰恰是伦理向佛教借鉴的内容与其教义最为相吻合时。佛教宣扬鄙视世俗和肉欲,这是贪生和转生的原因。完全如同基督教伦理一样,佛教伦理也是禁欲和具有苦修的倾向。那种认为每个人身上所固有的佛性、已被情欲和审慎的思想所玷污的论点,被 11—12 世纪的理学思想家们移植到儒教传统的术语中了。他们把每个人都分到一份的“天理”,与产生自私思想的“人欲”对立起来了。因此,据他们认为,孔子的最大目标是个人修善的努力,志在重新获得和发展这一天理原则的组成部分,要抑制有害于发扬五常(仁、义、礼、智、信)的欲望和想法。由此从非常不同的观念出发,又产生了与基督教世界伦理态度明显的相似性。

但还有比这些笼统的相似性更明显者:基督徒的思想反省,在 17 和 18 世纪的中国文士中也有其相应的做法^{IV}。那里以多种术语称呼之:“日省”、“慎独”^V,而更常见的则是“自省”^{VI}。我们已经讲到的杨廷筠(1557—1627)是 17 世纪初叶的三大著名从教人之一。他曾自我确定了每日省身的准则,根据当时一种丝毫不是借鉴自基督教的理学家的修习术而习之:“宜稍宁神,毋烦思索。”^{VII}

I 《高子遗书》,卷 3,第 17 叶。

II 上引分册立书,第 2 卷,1605 年 2 月(?)的书简,第 257 页。

III 同上引书。

IV 利玛窦在《天主实义》第 581 页中,解释了基督徒们的思想反省。

V 这句话出自《中庸》和《大学》:“君子慎其独。”

VI “自省”一词系由高攀龙所使用(请参阅《明人传记辞典》第 701 页);“慎独”出现于刘宗周的书,见上引慕恒义(Hummel)书,第 531 页。

VII 上引方豪书,第 1 卷,杨廷筠传。

I 三叔(1648—1710年)的传记载戴华的《解氏环记》(其序写于1869年)第8页。其中写道说,三叔由争辩改进了他许多坏习惯,于是便依颜元的方式“省身录”,其中记载了其行为和思想以便改正。

II 请参阅吴百益:《中国传统中的思想反省与忏悔》,载《哈佛大学东亚学刊》第39卷,第1期,1979年6月,第5—38页。吴百益在该文中,重新提到了在基督教传入之前流行于中国的口头或文字忏悔之古老历史。这些忏悔是向与神发出的,其中包括了严重忏悔的保证。吴百益先生认为,思想反省和慎独的作法,在1570—1670年间的士界中特别流行。然而,正是在这一时期,传教士们在这些社会阶层中,取得了最大的成功。另一位作者已强调指出过,明末在忏悔中表现出了犯罪感。大家都在寻找其隐蔽的罪孽和最秘密思想中无法承认的动机。吴先生认为,这类忏悔与基督徒的忏悔相差不大,而与宋代的三坛论则是水火不相容。II 世纪内穆勒和12世纪的朱熹都一致指出,古人的做法甚佳,但不宜过久地陷入内心之中。按照《论语》的说法,最重要的是“不二过”。明末比较明智的反省倾向,很可能应以王阳明(1472—1529年)以及出自他的思想流派的影响来解释。有关“善书”和“省身录”的情况,还可以参阅于春芳:《中国佛教的复兴,禅法与明代的诸说混合论》,第101—137页。

III 参阅上文吴百益文,据吴百益先生认为,记载“功过格”的做法起源于道教,但此种对善道和罪行之进行比较的思想却出自佛教。

有关记功过格最古老的著作之一,是李昌龄(938—1008年)的《太上感应篇》,这是一部非可著名和反复再版的著作。

IV 有关这种对证,请参阅下文。

V 这种正然的方法并不是黄绾独创的,因为某一位叫作权颢(1498—1541年)的人,也曾使用红墨和黑墨来记录其善恶行径。在中国,红色至少从汉代以来就是正数的颜色,黑色则为负数的颜色。

明代第一批重新尊崇这种做法的人物,是吴正(15世纪末叶—16世纪初叶)和袁黄(1533—1606年)。原文如此,实际上可能是指吴正人袁黄,吴正是袁黄的故乡,可能不是一个人名。——译者I,如果我们相信王夫之所说的话(《读通鉴论》卷3,1975年北京版,第80—81页),何焯原著作叫作《曰己录》。参阅《明人传记词典》第324页。

VI 黄绾:《明道篇》卷2,由吴外申的《中国思想通史》卷4下第930页引证。

VII 同上引书。

哲学家刘宗周(1584—1645年)也创立了一种“讼过法”,后来哲学家颜元(1635—1704年)的弟子李熾(1659—1733年)深受其启发^I。下面就是刘宗周的方法^{II}:

一炷香,一盂水,置之净几,布一蒲团座于几下,方会平坦。以后一躬就坐,交跌齐手,屏息正容,正严威间,羞溢有赫。

这一整套表演和暗示一种“心身说”的宗教气氛,解释了为什么利玛窦承认,中国文人中具有某种孝道。

某些叫作“功过格”的著作在明末深受大众的喜欢,它们对善道和恶行都作了记载。它们由于其功利主义观念、以及做法的无意识之机械特点,有时也受到了批评,但它们也受到了“省身录”和其他载有相似名称的手册或教科书的影响^{III}。

文士黄绾(1480—1554年)在年轻时有—名先生向他传授了记两部账的方法,其—是记“天理”,其二则是记“人欲”^{IV}。正确的思想和表率行为属“天理”,应以一个红圈点来表示,余者则以黑点表示^V。每10天计算一次各种标志、好的和坏的圆点整数,从而使入更好地制约其行为^{VI}。

但基督教又在中国发现了各种形式的日省己身的相应做法。那里并非不知道苦修的做法。同一位黄绾可能还曾据其师的叮嘱,而自我关闭于其书斋中,整日戒斋以便发展其“良知”。为了改正自己的错误,他必须自己用—条绳索自我系住双肩和双手,于其袖子里中藏有写着伦理格言的木牌,常检之以自警^{VII}。

这些做法没有任何特殊之处,与利玛窦及其继承人同时代的文人们,却更愿意使用苦修的做法,自我强行长时间内抑制自己的呼吸而静坐不动,这就是人

称为“静坐”的修习法，也就是向佛教出家人借鉴的瑜伽(yoga)法，其目的是为了静情和静心。某些文人有时也在避静期间自我隔离起来，在此期间以非常俭朴的方式生活，他们沉湎于这种修习。苦行的倾向从理学的一开始就出现了。黄宗羲介绍说，程熙的师傅胡瑗(953—1059年)曾由两个人陪同前往泰山，在那里从事静修生活，吃粗糙和淡而无味的食物，夜不入寝。就在同一时代，徐中行也强迫自己过同样的生活，“夏不扇，冬不炉，夜不安枕”。他自己搭了一间小棚子，整天身子直挺挺地呆在那里，完全保持静止¹。

指天和呼吁作出努力以战胜其习性和激情、关心自我反省和改正错误以及苦修之嗜好，所有这一切似乎都促使文人和传教士们更接近了。正如传教士们的朋友所称呼他们的那样，这些人都变成了“西儒”。所有这一切也足可以使人解释，传教士们的伦理说教在中国得到了反响。正如一篇叫作《罪言》的辟基督教短文的作者所指出的那样：“阳持《七克》(庞迪我有关克服七种主要罪孽的著作)和《十戒》(十诫)之文，以收好修之上”。“阴窃生天人狱之说，以坚从邪之志”²。类似的伦理态度无疑促进了对天主教教理的赞同。

但相似的东西并不一定相一致，中国人的关心之处，基本与传教士们的定见相反。利玛窦希望身内物与身外物的差别，能促使中国人关心拯救他们的灵魂。但高攀龙则认为，同一种区分的目的，仅仅是使人进入智慧之路，学会与宇宙的内在秩序相协调地生活。中国的文人并不是为了求天饶恕其过失而从事身省，而是为了更好地知道自己的过失并改正之。他们不一定要必须严格地苦修，以在上天面前自我羞辱，而是为了自我控制，以便能与“天理”相合。他们认为一旦深思及自我的思想之后，便会在自然、社会，甚至是自身中重新发现天理的明显存在。这是一种自我修养的思想，也是中国人伦理中的基本思想，而基督徒则仅仅会想到拯救其灵魂。基督徒战栗不安地害怕损害其永久的生命而堕入罪孽，他们向上帝诉说其痛苦，本世对于他们来说仅仅与彼世相比较才有意义。

I 《宋元学案》卷1，第25和44页，《国学基本丛书》版本。

II 《罪言》，载《破邪集》卷3，第27页。

身体与灵魂

在汉文中很难找到相当于基督教基本观念的术语，这一棘手问题，可以通过传教士们的犹豫不决表现出来。对于与身和情相对立的灵魂观念即如此。传教士们使用了“魂”一词，来指被中国人归于人类的两种灵魂的最易逝者。但这种灵魂与生命力是不可分割的，就如同二者中最明显者“魄”，是在死后一定时间内才消失的一样¹。这种观念与基督徒们在水生的灵魂和注定要消失的身体之间作出的区别，没有任何共同之处。“魂”的观念在中国的哲学观点中不起任何作用，过分缺乏稳定和坚实的基础，以至于使人家也使用了一个作亚尼玛(灵性)的拉丁文对音词。某些传教士们在利玛窦死后，又采纳了另一个术语“性”(人性)。自1613年起居住在中国的艾儒略神父即如此。《性灵说》的作者利类思(Lodovico Buglio, 1639—1682年在华)后来又沿袭了他的作法。其书中解释了灵魂是有智能的。但“性”这一术语是理学(新儒教哲学)中最重要的辞汇之一，所以这样做则具有进入与基督徒没有任何关系的方向之危险。使用该词时，最终造成了比使用那种指无意识的“魂”具有更大危险。

但当时必须使中国人理解到，灵魂(灵性)是由一种与身体和无灵性的物质完全不同的实体组成，这种灵魂是人类所特有的。这些观念与中国人的全部哲学都是相矛盾的。中国人认为，宇宙是由一种单一的物质组成的，那里的一切仅仅是组成和等级问题，用我们的辞汇来讲，世界上的现实事物在不同程度上都是精神的或物质的。所以，人的思想被认为比畜类更能洞察入微和更具有灵性，但并没有实质性的差异。利玛窦曾嘲笑过如此不可思议的一种思想。他写道：“如吾于外国上传：中国有儒谓鸟、兽、草、木、金、石皆灵，与人类齐。岂不令之大惊哉？”被利玛窦推出台的“中士”对此则如同任何一名中国人一样地回答说：“虽吾国有谓鸟兽之性同乎人，但鸟兽性偏而人得其正²。虽谓鸟兽有灵，然其灵微渺，人则得灵之广大也，是以其类异也。”³

利玛窦明显摒弃了这些观念，他回答说只能接受同一类别

I 葛洪于《抱朴子》(公元317年左右)已参照了道教中河古名传统，他共计算到了二魂七魄。

II “正”与“偏”或“不完整”相对。

III 《天主堂人》第463页。哲学家黄宗羲的儿子黄百家在针对天主教徒学本有的一段文字的解释中，引用三魂的西方理论作为支持自己的证据。他不是证明了人类与其他生灵的根本区别，而相反却是证明了各种生灵之间的连续性。请参阅《宋元学案》，《国学基本丛书》版本，卷2，第12卷，第32页。失集的一段文字如下：“且如一草一木，向阳便生，向阴便枯，它有好恶在衷。”黄百家认为西人分人魂二等，人有灵魂，动物有知觉，草木有生魂。

内部的等级。然而,人类与畜类的性质不同,因为人拥有属于他自己的特点(本分),这就是能“理论”的本领^I。

大家知道,利玛窦死后,在瓦朗丹·卡瓦略(Valentim Carvalho)省会长支持下,进行调查的目的,就是需要知道“在中国人的意识中是否有任何一点与上帝、天使和灵魂三者有关的成分”^{II}。某些传教士对这一问题作了肯定回答,因为他们自信在中国经典著作中重新发现了这些观念,他们认为当时的中国人已被佛教偶像、无神论和宋代的唯物主义哲学所腐蚀。其他的传教士则坚持同时代儒生们的一致观点,及由最有权威的疏注家们所作的诠释,否认中国人曾有过与这些观念相应的任何思想。在所有这些情况下,都应该使他们摆脱其谬论。利玛窦认为必须用其人作整整的两篇,根据最为广泛的证据来证明灵魂的存在及其不灭性。这就是《天主实义》中的第3篇(《论人魂不灭,大异禽兽》)和第4篇(《辩释鬼神及人魂异论,而解天下万物不可谓之一体》)。他于其中重新提到了亚里士多德对三魂的区别:草木的生魂、动物的觉魂与人类的灵魂,前两种在死亡中便会消逝,第三种相反则是不灭的。他强调指出了人身的双重性,宣称人有“二心”^{III},一为兽心,一为人心;因而也有二性,一乃形性,一乃神性。由此便可解释我们感情的矛盾性以及理和情之争^{IV}。

中国人实际上不仅不懂得魂与身的实质对立,据他们认为,所有的灵魂都必定要以快慢不同的程度消失^V,而且感性和理性事物之间的固有区别,也不为他们所熟悉。中国人从来不相信在人身上存在有一种极大的和独立的辩理能力。中国人对于基督教中的那种认为存在着一种有理智的、能自由决定从事善恶行为的灵魂之基本观念是陌生的。完全相反,他们把思想和感情、性和理都结合进惟一的一种观念——心的观念中了。他们把伦理观念与理智相混淆了。如果他们认为在人与畜之间有区别,那也既不属于纯粹的理智范畴,也不是它本身所固有的。最重要的是保留这种差异。但如果不注意,这种差异也可能会消失。

一篇辟文的作者写道,传教士们认为:

I 《天主实义》第463页。

II 上引龙华民书的序言部分。

III 这种说法在中文中一般均有一种不赞成的意义,它表示了一种双重性,但本处的情况当然并非如此。

IV 《天主实义》第434—435页。

V 这就是《天主实义》第458页中“巴士”所提到的内容。

谁人为有灵者。现见世之愚人，但念饮食淫欲，他无所知，与禽兽何异？现世有义犬、义猴，舍身殉主，诉官理究，与人何异？孟子亦云：“人之所以异于禽兽者，几希，庶民去之，君子存之。”^I岂可妄分一有终一无终耶？^{II}

由传教士们确定的差别都显得是人为的和武断的。

许大受写道：“乃利玛窦及艾、龙诸夷之称性，独不然，言‘诸性不同。禽兽之性，无前世，亦无后者’^{III}。何也？天主创生，杀则顿灭也。吾人之性，亦无前世，永有后世。何也？人魂亦系天主创造，一造以后，苦乐之报，皆无尽也。惟天主之性，生于极（太极）^{IV}前，贯于极后，而无始无终。何也？能造一切，更无一物能造彼也’。又言，‘上能包下。所以禽兽魂混有草木魂，人魂混有禽兽魂，天主魂又混有人、禽、木、石诸魂等’。其种种割裂，万万不通之论一至此。审如彼云：‘异类之魂顿空，而人魂独苦者。’则夷人未入政前，吾人之魂升者绝无，坠者无量。反不如禽兽之一杀永绝。是天主之爱禽兽，甚于爱吾人矣。”许大受接着又提出了这些他认为很棘手的问题：天主将它分给诸生灵的灵魂保存于何处？它所造之人魂是幻还是真？身体与灵魂是有别还是仅为一者？天主能亲手转移灵魂吗？他最后问道：为什么在那里有些东西，诸如由天主创造的人之灵魂等会有始而无终呢？^V

许大受还说，他曾向传教士们询问《信经》中的一条“我信尝生”。他们回答他说：“人之堕地狱者，魂虽不灭，与死一般……既云不灭，何可谓死？既本不死，何求尝生？呜呼！正是彼徒于无主中强作主，而千邪万过之所自开矣！”^{VI}

中国人指控传教士们，把这些本为魂与身的不统一现实强加在了人的身上，从而割裂了人性的统一（裂性，这也是《佐辞》第3辟的标题）。但在撇开不谈人的身体以及把人置于社会、自然和宇宙中的情况下，所能达到最高智慧则是不真实的。释通容写道，利玛窦“又以三魂作多方辩论，惑世诬民，其害不一。试以圣言量破之。孟子曰：‘形色，天性也！唯圣人然后可以践形’。^{VII}夫践形者，就其本体当然之理。全真默践，合乎天性为一

I 《孟子》第5卷I，第19章。

II 《天学再徵》第934-935叶。

III 这些术语和术语作者为参阅有关灵魂转世的佛教观念而使用。基督徒们因此对始祖和佛教的转世同化了。请参阅下文对耶稣生平的解释，他的一生经过了和、人、地狱、生灵、人产世的相继命运。

IV 有关“太极”的问题，见下文。

V 《竹辞》第9-10叶。

VI 同上引书，第25叶。

VII 《孟子》第7卷I，第39章。我对“践形”的译法（“按道理还其所身体”）仅是一种不做，因为“形”一词除了身体之外，还包含全部色采。



体。直是心身一如，身外无余。色心不二，神形靡间。而身前弗虑，死后不计。圣人于是了生死，通神明，亘古今而不磨，诚为大道之根本也。而玛竇不达圣人之道，妄以游扬魂虑为实运系人。望于大道已甚不可，何况更于一人计有三魂，曰灵魂，曰觉魂，曰生魂，谓生魂之与觉魂，百年都灭。而独灵魂百年不灭，夫有灭有不灭，则不能践形为一体。亦非合乎天性之道，唯有是欣厌取舍生灭边事”^I。

因此，这样一种教理是焦躁不安和痛苦的源泉。它促使人鄙视生命和由天理的平衡与正确的感情形成的智慧^{II}。

中国人不懂理与情之间的根本区别，他们无法设想心可以完全独立于情。哲学家高攀龙（1562—1626年）试图弄懂程颢大师（1032—1085年）通过“自家一个心身”所指的内容，最终找到了一种使他感到完全满意的解释。“心身”仅仅是讲身体的一种方式。高攀龙说，我对这种发现很高兴，因为在此条件下，心仅仅是“方寸”^{III}的一物，而全身方为心^{IV}。

人性与自我修身

如果说汉文字“魂”丝毫没有使人联想到有理智的和永久的灵魂的意义，也就是与身体（形）有别的纯精神实质，那么“性”则距此更远了。

利玛竇于1599年某日，在南京参加了一次文士之间举行的有关人性的讨论。他写道：

在宴会中，文士们开始讨论一个在中国学校中经常争论不休的问题，即人性本为善、恶或不善不恶。事实上，他们说，如果人性善，那么由它作的恶自何而来？如果人性恶，那么由它作的善由何而生？如果人性不善不恶，那么它自己作出的善恶又自何而来？由于他们没有逻辑和不懂得区别道德的善与性善、后天获得的善与由本性产生的善，由于他们更不太了解被原罪腐蚀的本性、上帝的保佑与圣宠，这一问题至今仍悬而未决和未能形成定论^V。

I 《原道辟邪说》，载《破邪集》卷8，第16叶。

II 这两种观点在下文得到了发挥。

III 这是中文中指“心”的一种传统方式。

IV 见 R·L·泰勒 (Taylor) 引文：《理学把培养圣人作为宗教性的最终目的，高攀龙研究选集》，安阿伯大学出版社1978年版，第122—123页。

V 《利玛竇全集》第2卷，第77页。

利玛窦指责中国人缺乏逻辑，他抱怨他们不懂基督教义。他似乎最终承认，伦理的基础问题在他们之中从未得到解决。但他们自己提出的问题，甚至他们提出这些问题的方式，都使他感到陌生。大家无法确切地知道他参加的这次讨论的内容是什么。他也可能重复了对《孟子》第6篇第1章的讨论。这也可能涉及到了在大理的性质与作为个人气质的人性之间的理学区别。在所有这些情况下，辩论应为学术性的，因为中国普遍接受在人类中存在有性善之禀性的观点，大家也承认这些禀性倾向是脆弱的，都需要发展。这就是公元前300年左右孟子的观点。他说：“由是观之，无恻隐之心，非人也。无羞恶之心，非人也。无辞让之心，非人也。无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端^I也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”^{II}中国人也像狄德罗（Diderot）一样认为，也可能更应该是狄德罗突然像中国人一样想问题了。他在致索菲·沃朗（Sophie Volland）的信中写道：“不，亲爱的朋友，人性不会使我们成为恶徒。使我们腐蚀的是坏的教育，坏的榜样和坏的法制。”^{III}

因此，孟子认为，中国人的伦理道德（仁、义、礼、智）最早扎根或萌蘖于人的本性之中，他正是在这一意义上才宣扬人性善。

中国人赋予“性”一词的意义可以由高攀龙（1562—1626）著作中的一段文字得到澄清：

“性也，曰性也，安得谓之气？曰养成之性也。性者，生理也。如草木焉，惟有性，故忽而根荄，忽而干叶，忽而花实也，实则成性而复生，或槁之，或戕之，则靡然萎矣。人之比于性也，亦然，养之畅茂条达，则其气浩然，塞乎天地，而性乃成。浩然者，人之花而实者也。”^{IV}

该文明显受《孟子》下面一段文字的影响：

“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也。斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉！牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。以为未尝有材焉。此岂山之性也哉。”^V人从自然获得的感情也如此。

I 指“开始”（焉）。

II 《孟子》第2章上，第6章。

III 狄德罗：《书信集》，1760年11月，由乔治·罗特于1957年在巴黎刊布，第226页。

IV 《离娄道书》卷3，第42叶。

V 《孟子》第6篇下，第8章。

因此，人的发展也如同有理性之生灵一样，被视为是自然发展与一棵草木的发展相同。本性与修养并不对立，后者必然要受前者的影响，也仅仅为前者的延续和发展。完全如同中国人关心整治自然环境一样，他们也希望通过仪礼之法^I来沟通理与情。以农作物和其他植物作比较，无疑并不像大家可以想象得那样武断。语言和技术史专家安德烈·G·豪德里古尔(André G. Haudricourt)提出了一种颇有吸引力和很可能是正确的看法，在牧业居民和像中国那样不懂大规模养殖的农业人口中，其主要活动不仅仅影响了传统的修饰隐喻和想象，而且还影响了人类活动的表现和观念^{II}。牲畜是在呼唤和棍棒的打击下起立和行进。人类的直接干涉和强迫手段，在人与畜类的关系中是必不可缺的。相反，在对待植物的问题上，则必须等待它逐渐成长。人类可以做的惟一事情是设法安排，使它具有最佳的生长条件，修整地面、松土、支撑苗木、锄草、浇水，人类不能逆自然规律而是应按自身规律行事。这些间接的活动方式，明显与畜群的饲养人和放牧人的直接活动方式背道而驰。无疑正是由此而产生了教育、伦理、宗教和政权观念，而这些观念在中国则与具有犹太—基督教传统的西方完全不同。犹太人和基督徒的上帝是牧民的上帝(我们可以联想到《圣经》中的隐喻)，它会高谈阔论、发布命令和提出要求。中国人的“天”则不会讲话，它仅满足于产生四时季节，并以其季节的规律性变化而持续地活动^{III}。豪德里古尔把“中国人的田原”与“地中海地区的牧草”对立起来了。他不无幽默地得出结论认为：“如果自我思忖，进行操纵的神、安排自然的伦理、可以超越一切的哲学，是否与绵羊有某种关系……可以解释一切的伦理和内在的哲学，是否与山药、芋头和水稻等问题有关，那是否会是荒诞的呢？”

我们无疑应避免作出过分仓促的结论，因为那些大文明都显然是非常复杂的。但我们可以肯定这种推断是正确的，中文资料证明了这一点。《四书》之一《中庸》中的第一句话就是“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^{IV}。《中庸》中所说的“率性”就是受本性之启发或指导(率)，不是压抑之，而是培养和疏

I 请参见葛兰言(Marcel Granet)的精辟论文：《从古典中国祭牲仪式来看表示痛苦的语言》，载《正南和病态心理学杂志》第19卷，第2期，1922年，第97—98页。该文后来重版于葛兰言先生的《中国社会学研究》一书，巴黎大学出版社1953年版，第221—242页。

II 豪德里古尔：《饲养牲畜、栽培作物和其他人类活动》，载《人类杂志》第2卷，第1期，1962年1—4月，第40—50页。

III 我们在有关中国人的天道观，以及它与基督徒们的上帝观之间的差异问题上，会再次遇到这一问题。

IV 《中庸》第1篇，第1章。

导之。

《孟子》的譬喻有口皆碑：任何人都不会顾及自己的行为可能会给他带来的荣誉或利益，匆忙奔去抢救一个即将落井的儿童。这就是一种天生的好施乐善的禀性，只要发扬光大之就可以了。同样，被奉为其他所有道德之楷模的孝道之出发点，是孩子对父母的自发的爱。社会的礼和义也被视为一种天理的表现。伦理出自人性中所固有的善之萌芽，它不仅仅出自人类，它客观上符合天理，正如哲学家张载（1020—1077年）所解释的那样。由天赐予的诞生秩序是主宰长幼、相继的辈分和被非常广泛地运用到中国社会中的原则。此外，由天赐予每个人的命运（由于人们在天才和能力方面的不等以及由此而引起的地位等级的差异）是等级顺序（秩）的起因，遵守它就形成了礼的意义。王夫之（1619—1692年）于其疏注文中得出结论说，尊长和尊贵是天理的全部表现形式^I。

因此，中国人的伦理，就如同天理在人身上和社会上的表现一般，但原则上的性善论并不是说人性始终为善。人性之善美并不属于绝对真理的范畴，而是属于相对真理。事实上，人类在其大量的生育活动中，有时可能会出现某些一事无成的人。

王夫之写道，自然界的“造化”活动是“无心”的（这就是说它完全是自发的），它会使生灵大量地产生，因此，在他们的形成（性合）过程之中，所有生灵在其体形方面并非是十全十美的^{II}。

然而，正如顾炎武（1613—1682年）在诠释孔子的“性相近也，习相远也”^{III}一句话时所解释的那样，身体的畸形与伦理的畸形属于同一类别。有时会出生一些非人类的魔鬼，但这却是罕见的例证。殷代末帝纣辛的情况即如此，他创造了令人毛骨悚然的酷刑；盗跖（柳下跖）每天杀死一个无辜的人。这是由于他们从诞生起就与众不同，甚至在体格上也如此：如有的人以其器官和骨骼而相似，但某些人生下来就畸形。我们怎能将例外作为普遍规律呢？一般的天性可以产生正常的事物，而人类也不会使心脏和身体变形。正如《论语》中所说的那样：“人之生也，直。罔之生也，幸而免。”^{IV}因此，顾炎武最终得出结论认为，

I 《读、四书大全，说》卷7，第466页，1975年北京版

II 《张载、正蒙，注》卷3，第5节，《动、静、性》。

III 《论语》第17篇第2章

IV 《论语》第6篇，第19章。

我们可以说人性善^I。

这些纯粹的中国观念，后来又由于佛教的影响而得以丰富和变化。事实上，佛教的题材与中国题材，在11—12世纪理学思想家们身上，重迭和结合在一起了。佛教题材认为众生都拥有佛性，只是被欲和对我与世界之现实的妄想掩盖起来了，并变得含糊不清了；理学的题材恰恰与这种内容相对应，它认为人性是天理的反映，基本为善，但往往被静思和自我的思想搅乱了。因此，必须恢复绝对寂静的固有状态，也就是我们的真正人性的原状，各类思想和感情都尚未产生的那种状态。因为我们自发向往善的启发，是从我们的这种本性中诞生的。为了达到这一目的，11—12世纪的中国思想家们，都推崇某些受在佛寺中行用的修习法启发的静坐技术。最流行的一种作法在于双腿交叉地盘起来，抑制着自己的呼吸。正如大家已看到那样，这就叫作“静坐”^{II}。因此，他们被导致区别出了两种人性。其一是完全的善性，它是天理的反映；其二则相当于个人的气质和身体特征，由此造成贪欲。他们希望驱逐“人欲”而恢复“天理”，由此产生了一种抑制性的伦理，它似乎具有基督教的色彩。但从基督教的观点来看，理学家们的论点同时是信奉异端和亵渎神明的，因为它们引起了上帝与其造物之间的混乱，上帝不是超越一切和置身于尘世之外的，而就是依附于人类本身。

利玛窦于其《天主实义》中，使一名坚持认为人性善（由于它是天理的反映）的中士出场。他解释说，我们因此便可以认为“天主上帝^{III}即在各物之内，而与物为一。故劝人勿为恶，以玷己之本善焉；勿违义，以犯己之本理焉；勿害物，以侮其内心之上帝焉”^{IV}。这些异教的论述激起了“西士”的愤怒，他咆哮说：“兹语之谬，比前所闻者愈甚。”他得出结论认为：“夫语物与造物者同，乃辘齐拂儿鬼傲语，孰敢述之欤？”^V

在同一部著作的另一段文字中，“中士”利用与佛教风格的比较而解释，说被欲玷污的思想会失去内心的上帝，就如同以油脂浸渍的宝石失去了其光泽一般^{VI}。

中国人的观念与基督徒的论点相差如此之远，以至于使许

I 《日知录》卷7，第21节。

II 请参阅读和耐：《静坐的技术，宗教和哲学，伦理学家们的静坐》。

III 这里把天主教术语与中国术语结合在一起了。

IV 《天主实义》第468—469页。

V 同上引书，第469—470页。

VI 同上引书，第474—475页。

多中国人在一开始便在传教士们教义的真正意义上犯了严重错误。所以,某一位叫作王家植的人,为了赞扬由利玛窦撰写的一本伦理学著作,认为在采纳在所有生灵中的天理相同的内容时,完全同意其作者的观点。

他写道:“谓利子之异,为吾人之常,岂不可乎?即木仲子所演十规,木仲子之心也,利子之心也,人人之心也,亦人主之心也。”¹这就是说上帝存在于我们每个人之中。

另外一名叫作李璵的人,为了驳斥传教士们的论点而写道:“夫圣贤之学,原本人心。故曰‘人者,天地之心’,未闻心外有天也。孟子不尝云事天乎?曰‘存其心,养其性’,所以事天也。所以云者,见天于此心此性焉尔。”李璵解释说,二者必居其一:“日不思所云天主者,渠且有心乎?无心乎?若云无心,则顽如木石;云有心,则天主复有主矣。其说之立穷,可不劳辨也。”²

这种论述是典型佛教式的,理被内在化并与心灵深处的奥秘同化了。

但无论佛教的影响多么深刻,其基本思想始终是中国式的。他们始终都参照了中国的经典。

所以,据中国所接受的理念来看,真正的善行是自发的,因为按照孟子的论点,它起源于所有人都具有人性的冲动。据佛教传统认为,法与众生的本性相一致,基督教则只能接受大性与道德的吻合,任何道德相反都会在自身导致一种战胜自我。真正的善行是受理智支配的。因此,利玛窦正确地坚持批驳中国人的伦理观念,而这种观念是以内在理的观念为基础,使自发性变成了最高的才华。他写道:“善恶德慝,俱由意之正邪。无意则无善恶、无君子小人之判矣。”³如果仅仅根据其自然禀性而孝敬父母,那么又会有什么功德呢?“则固须认二善之品矣:性之善,为良善;德之善,为习善。夫良善者,天主原化性命之德,而我无功焉;我所谓功,止在自习积德之善也”⁴。因此,利玛窦持与孟子相反的观点。他写道:

孩提之童爱亲,鸟兽亦爱之。常人不论仁与不仁,乍见

1 王家植为《西人十篇》写的序,见上引徐宗译书,第151页。正如我们在前文已指出的那样,汉字“心”字被译成了法文esprit,但其意义则要广泛得多,它同时指心、理、智和伦理等意义。

2 《辟邪说》,载《现代集》卷5,第24—25页。

3 《天主实义》第527页。

4 同上引书,第569页。

孺子将入于井，即皆怵惕。此皆良善耳。鸟兽与不仁者何德之有乎？见义而即行之，乃为德耳。彼或有所未能，或有所未暇视义，无以成德也^I。

福州的一名叫作黄紫宸的人于 1635 年左右写道：

夷教云：“子思子（孔子的弟子）曰：率性之谓道。”吾将曰：“克性之谓道。夫性体之未坏也，率之即已是道。乃今人之性也，亦尽非其故矣。不克之，又何以成道哉。”

辟曰：吾中国圣贤道脉，志之经传。凡一句一字，皆从心性流溢。岂犬羊所可妄议者？虽不屑与较，第恐无见识者，为彼所愚，不得不以笔舌明焉。夫率性之道，子思子举未雕未琢，与生俱来之性。顺而行之，莫非天则，少容拟议。便落情识，遂非真性。故曰“天命谓性，率性为道”^{II}。若曰“克性之谓道”，何以谓之性。孔子曰“性相近也，习相远也”^{III}。则性乃先天，习为后染。若云克习则可，而曰克性。则性非外来之物，又焉用克？性若克去，中藏何物？又曰：“不克之，又何以成道。”则道在中，而性反在外欤？不然又何必克性以成道哉？^{IV}

另外一篇文献则发展了同样论据：

董子（董仲舒，约为公元前 175—前 105 年）曰，道之大，原出于天。子思子（孔子的弟子）曰，“天命之谓性”。圣学何尝不言天？然实非夷之所谓天也。彼籍曰：“善皆天主使，恶皆尔之自为。”若是则人性皆恶，为天主者何从得此恶种，以蔓之人人。而人之为善，反成妖妄？彼天主者，又何苦自为而自赏之哉？且从古有敬天，无媚天。夷不用敬而用媚。迹其昼夜翘勤，似乎苦行。然其种子无非欲得妖妄之欢心，全不肯依素位之正愿，所谓尊天，实褒天耳……夷又曰，如《易》称“范围”^V，《中庸》称“参赞”^{VI}，犹非自当之语^{VII}。

I 《天竺实义》，第 569 页。请参阅《孟子》第 7 篇下，第 15 章：“人之所不学而能者，其良知也；所不虑而后知者，其良能也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也，敬长，义也。无他，达之天下也。”这种“良知”的观念，在王阳明（王守仁，1472—1529 年）的直觉主义哲学中占据中心位置，其影响在 17 世纪初叶尚很大。

II 这是《四书》之一的《中庸》中的第一句话。

III 《论语》第 17 篇，第 2 章。

IV 《辟邪解》，或《破邪集》卷 5，第 17 页。作者按照中国方式解释了基督教理：善存于我们之中。所以，如果能克性而成道，那就是说道也存在于我们之中，我们的性是外来之物。

V 《易经·系辞》上 4。

VI 《中庸》第 2 篇，第 22 章，参阅同上引书，第 2 篇，第 30 章：“能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

VII 《佐辞》第 7 叶。

魂与身(形与色)之间、对世界的义务与对上帝的义务之间的差别,在人身上引入了一种双重性,作为一种倾向于破坏这种心的天真或虔诚的双重性。从中国的观念来看,它可能影响了所有活动。真正的善只能是一种深思的结果,它只能出自对心的启发。

方济各会上利安当(Antonio de Caballero)比耶稣会士们更关心实现与中国古典传统的吻合,他得以发现了基督徒与中国人伦理之间的对立。

他在其 1668 年撰于广州的论著中写道:

我们所说的人类的智慧之光,被他们称为命运和天法^I。我们所说的对严守公正的天性之乐和对违背公正而行为的害怕心情,所有这一切在他们之中则被称为上帝的影响。冒犯天,这就是逆理而行;向天请罪,那就是自我忏悔,真心实意地使自己的言行,都恢复到应服从同一种天命和天理上来^{II}。

我们对于这种看法没有任何可以指责的地方。但利安当不可能对于这种中国伦理与宗教观念和态度所维持的关系,甚至对此不可分割的宇宙奥秘很敏感。所以,世俗和宗教活动在基督徒的观念中明显有别,它在中国则显得恰如同一种事实的两个方面。

* * *

因此,从本身就存的善恶萌蘖开始,而彻底发展人性^{III}的潜在性,这就是儒教伦理的关键。其基本思想则认为人类是可臻完善的。自我修养应为全部生活的目的。王源(1648—1710年)的一篇文章相当清楚地表达了人类的这种理想。

圣人谓人为天地之心^{IV},人渺焉尔且众。胡为天地之心,尝学《易》而得其说。乾也坤也,初交而生风雷,无形也。水火次之,形而虚。山泽又次之,实矣。由是草木生焉,鸟兽

I 这里明显是对中文词语“天命”和“天理”的译法。

II 上引利安当书,第 77—78 页。

III 这是《孟子》第 7 篇上的标题。A·C·格雷厄姆(Graham)清楚地指出,中国、有关人性的观念,并非有如此及如此的特征;相反,它是按照固有的倾向,而涉及到了发展的思想。请参阅《孟子人性论的基础》,载《清华大学学报》,新编第 6 卷,第 1—2 期(1967 年 12 月),第 215—271 页。

IV 心,这就是说同时指一切,思与心。



育焉。草木鸟兽不已竟乎，未竟也。草木不实，则草木之生未竟，而草木熄。天不生人，则天之生未竟，而天地之生熄。人者，天地之实也。故曰：“人为天地之心”，身岂心哉？心心尔，所谓仁也。天地不能为者，人为之。剥复否泰存乎运，而转移诸心。人苟不能斡旋气运，徒以其知能为一身家之谋。则不得为之人，何足为天地之心哉？¹

正如大家将要看到的那样，中国人有关圣明的观念与君主的观念结合在一起了，在其中产生了一种宇宙的、民族的、宗教的和政治的结合。那些特殊人物都被视为圣人，他们已使人性达到了日臻完美的程度，同时也与天理相结合并致力于完善之。这都是那些古代君主们的情况，他们的道德可以远距离地和在他们不知不觉的情况下，影响众生。他们使中国产生了其法制及其主要技术、修建田园并使大地变得可以居住了。“圣人”一词也适用于孔子本人，他被认为是一个无国之君，被比作中国文明的缔造者。后被晋升为儒教的保护主，“圣”这一尊号也被归予了历代皇帝和各个在位的王朝。

但罗明坚和利玛窦以及继他们之后的其他传教士们，从汉语中借鉴了“圣”字，以翻译一切神圣的东西。这样一来，“圣教”就被用于指基督教，“圣人”用于指教会中的贤士。因此，传教士们必须具体解释他们赋予该词的意义。

利玛窦在《天主实义》中把下面这些话算在了由他推出台的“中士”的账上：

上帝之德固厚，而吾人亦具有至德；上帝固具无量能，而吾人心亦能应万事。试观先圣调元开物，立教明伦，养民以耕凿机杼，利民以舟车财货。其肇基经世世，垂万世不易之鸿猷，而天下永赖以安。未闻蔑先圣而上帝自作自树，以臻至治²。

利玛窦在摒弃了这些令他气愤的论调之后，又在其著作的另一部分中解释了应赋予“圣人”一词的意义。

¹ 刘献廷（1648—1695年）的墓表，由王源撰写，载《广阳杂记》1957年上海版。

² 《天主实义》第470—471页。

他写道：“大西法称人以圣，较中国尤严焉，况称天主耶？大以百里之地君之，能朝诸侯得天下，虽不行一不义，不杀一不辜以得天下。吾西国未谓之圣，亦有超世之君，却千乘以修道，屏荣约处，仅称谓廉耳矣。其所谓圣者，乃其勤崇天主，卑谦自牧。然而其所言所为过人，皆人力所必不能及者也。”^I

利玛窦同时贬低了中国人的观念，而他本人又不理解这种观念的社会和宗教意义。

“诲人以人事，或以往者，或今有者。非但圣而后能之，有志要名者，皆自强而为焉。”^{II}他又解释说，仅仅由于天主或通过与它的关系才会有圣行：

若以上帝及未来之事训民传道，岂人力也欤？惟天主也。以药治病，服之即疗，学医者能之。以赏罚之公，治世而世治，儒者可致。兹俱以人力得之，不宜以之验圣也。若有神功绝德，造化同原，不用药法，医不可医之病，复生既死之民。如此之类人力不及，必自天主而来。敝国所称圣人者，率皆若此^{III}。

归根结蒂，在天主帮助下创造的奇迹，可以证明神圣性。

但在把耶稣与中国圣人相比较时，杨光先恰恰持与利玛窦相反的观点。他写道：

天主下生救之，宜兴礼乐，行仁义，以登天下之人于秦台，其或庶几；乃不识其大而好行小惠，唯以疗人之疾，生人之死，履海、幻食，天堂地狱为事^{IV}。

杨光先一一列举了中国古代大圣人们的功德，他以有利于自己的方式，将这一切与由耶稣创造的奇迹作了一番比较。

若稷之播百谷，契之明人伦，大禹之平水土，周公之制礼乐，孔子之法尧、舜，孟子之距杨、墨。斯救世之功也。耶

I 《天主实义》第629页。

II 这恰恰是法定的论点：所有圣人都可以成为尧舜，其条件是彻底发挥他们自身中人性的才能。

III 《天主实义》第630页。

IV 《辟邪论》第1116页。

稣有一干是乎？如以疗人之病、生人之死为功，此大幻术者之事，非主宰天地万物者之事也。苟以此为功，则何如不令人病、不令人死，其功不更大哉？夫既主宰人病、人死，忽又主宰人疗、人生，其无主宰已甚尚，安敢言功乎？故只以救世功毕，复升归天八字结之，绝不言毕者何功，功者何救^I。

* * *

中国人和基督徒的伦理之间具有根本性的差别。这不仅仅是由于基督教宣称人性受到了腐化，而且也是由于中国人不懂最高之善的思想，这样一来就使他们的行为彼此相反。基督徒的伦理涉及到了一个超越一切的上帝，因而按照中国人的判断来看是起源于最遥远和最不可及的事物，也就是上帝的至德。天主自我确定了十诫，只有由他自己创造或与他有关的善。其第一项义务就是不要爱父母，而是爱上帝。相反，按照中国人的观念，人类只有通过遵守礼仪方可发展其自身中的善之本性，甚至最小的事也是天理原则之反映。正如孔子在《论语》中所讲的那样，应从最低下的事开始学习，也就是从最普通和最直接的事开始学习，以达到最高的境界（下学而上达）^{II}。因此，自我修养是一切的基础，也是有助理于天理的手段。利玛窦相反则宣称“或学特以知识，此乃徒学；或以售知，此乃贱利；或以使人知，此乃罔勤；或以诲人，乃所为慈；或为淑己，乃所为智”。他又补充说：“故吾曰学之上志惟此成己，以合天主之圣旨耳。”^{III}

基督教的慈善与中国人的“仁”之道德，被传教士们混为一谈了，它们不可能具有同样的内容。基督教宣扬的“爱人”出自对上帝之爱，仅仅与上帝相比才有意义和价值，也就是说为了爱上帝而应爱人。中国人的伦理则相反，教诲人要富有人情味和慈悲感。如果人尚未被腐化的话，那么这一切本来就是人之天生固有的。人在发展其仁义和互相的本性时，才能接近天这种自发行为的典范，才会达到对天理的感知——真正的智慧。

在一篇叫作《辨学刍言》的短文中，有一段文字清楚地证明了中国和基督教观念在“孝道”问题上的对立：

I 《辟邪论》，第1127叶。

II 《论语》第14篇，第35章。

III 《天主安人》第577—578页。

客醉西教，逾夕复过而问曰：“子尊上帝而不敢僭、不敢渎，则闻命矣。然利玛窦谓天主化生天地万物，乃大公之父也。又时主宰安养之，乃无上共君也。人凡爱敬不忘者，皆为建祠立像。岂以大父共君而不仰乎？拜之？则亦至无忘至无孝矣。”^I东库居士曰：此真道在迩而求诸远者也。父兮生我，母兮鞠我，孝谁爱吾亲已矣。惟辟作虐，惟辟作威，思惟敬吾君已矣。爱亲仁也，敬长义也。天性所自现也。岂索之幽远哉？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。率天下而为不忠不孝者，必此之言夫^{II}。且余览玛窦诸书，语之谬者非一。姑摘其略以相正。玛窦之言曰：“近爱所亲，禽兽亦能之。近爱本国，庸人亦能之。独至仁君子，能施远爱，是谓忠臣、孝子与禽兽、庸人无殊也。”^{III}谬一。又曰：“仁也者，乃爱天主。”^{IV}只与孔子“仁者人也，亲亲为大”^V之旨异。谬二。又曰：“人之中虽亲若父母，比于天主，犹为外焉。”^{VI}是外孝而私求仁，未达一本之真性也^{VII}。谬三。又曰：“宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君。下父不顺其上父，而私子以奉己。若为子者，听其上命，虽怨其下者，不害其为孝也。”^{VIII}嗟乎！斯言心亦忍矣。亲虽虐^{IX}，必喻于道。君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆借口于孝天主，可乎？谬四^X。

由于基督教伦理把永恒拯救所依靠的宗教义务与世俗义务对立起来了，所以它不可避免地会成为冲击的根源。但从中国人一方来看，不可想象会有任何根本矛盾：在义务方面的任何冲突都可能会解决，因为它们都属于同一种天理。

基督教的伦理则是平均主义和抽象的，认为所有的人在上帝面前都平等。中国人的伦理则仅仅关心既是等级的又是互为补充的关系，而宇宙本身则似乎为此提供了例证：阴和阳、天和地都互相结合并互为补充。阴和阳、天和地、男和女、君和臣……之间的关系也相似。

I 本段资料也如利玛窦传中多文獻一样，说明了传教士如何“以化中国人，而使用了尊卑“孝”和“忠”这两大道德的手段。

II 把“忠”和“孝”只归于天主，必然会导致破坏它们作为社会和宇宙意义上的普遍表现的结果。

III 根据前后又出了不同意义，这使我们怀疑，玛窦把“仁”译作“仁慈”和“人道”。

IV 字面意义上“与天主相比，我们觉得他们是外人”。

V 人性是天理（有时也称为“天性”）之反映。

VI 所有这些引文均引自《天主实义》第7篇。

VII 有关基督教理念的广泛后果，上文也已论及。

VIII 《破邪集》卷5，第3-4叶。

许大受指出，他的某些同胞因基督教与中国格言之相似性，便被引向天主教一方，事实上，礼仪的目的是“领恶而全好”^I，然而，“彼之为教，亦无非导人为善耳。人莫过于无君臣、父子、夫妇。故人处一不善，小处之善，愆不盖也。有意为善，虽善亦私……彼籍《七克》，首贵克傲。只《曲礼》‘傲不可长’一句，足以尽之。安事彼不文不文之义，而多言繁称为？”^{II}许大受解释说，只要以孝人的姿态行事，就可以除去自身的任何傲气。因为“孝为百行之本”^{III}。

因此，夷人仅仅关心细节而忽略了本质。

黄问道写道：

其所谓七克者，曰骄、曰吝、曰色、曰怒、曰饕、曰妒、曰情。夫此数者，虽修身之条件，只克复之粗迹。夫子告颜子之旨，大不如此是。以仁为宗，以礼为体，仁存则不仁自退，礼复则非礼自除^{IV}。

对于以理为指南，以自决为公理的个人和内省的伦理来说，则必须克服会导致误解上帝的傲慢情绪。中国人则以一种品行和感情于其中相结合，并互相帮助的行为道德来与之对抗。对于基督徒在永久的灵魂和可腐烂的身体之间作出的区别，他们又以一种对于人的综合观念与之对抗，他们把人类视作社会的存在，将之置于一种各类关系的复杂背景中，而这种背景又被视为一种天理的后果与表现。传教士们在抽象的道德问题上进行争辩。利玛窦写道：“司明之大功在义。”^V但中国人仅考虑在具体活动中的社会实践，及“外”（品行）和“内”（感情）的关系^{VI}。“义”并非如利玛窦所想象的那样，是理智宣称为正确的东西，而是在君臣、父子、夫妇、长幼和朋友之间的关系中合适的全部行为。

中国人的传统承认人身上存在有善良的本性，只要保持（存，全）和发展（养，涵养）之即可。与中国人的乐观主义相对应的是基督徒的悲观主义，基督徒们既不承认人之善，也不相信

I 这句话引自《礼记·仲尼燕居》3。“全好”一词的意义更确切地说应为“保留和改进自身的善”。

II 《礼记·曲礼》卷1

III 《论语》第33叶

IV 《辟邪解》，载《破邪集》卷5，第20叶。

V 《天主实义》第575页。

VI 王夫之在他对《资治通鉴》（《读通鉴论》卷11，第351-352页，1975年北京版）所作的一其注释中，批评了杜预（222-284年）。因为杜预曾说，在礼仪方面，惟有感情最重要。他发展了外部的条件和态度对感情所起的作用，作为依据而引证了《礼记·檀弓》下中的一句话。

不费力的道德，利玛窦说，爱父母再容易不过了，因而这样做不会有任何功德，他就这样攻击了中国道德中居首位者——孝道，孝道是中国有礼仪行为的表率。

中国人与基督徒的伦理格言之间的相似性，只能是一种虚假的表面现象。因为在中国人的伦理中，没有对本世之外的天主的向往。恰恰相反，是那种强调在自身中找到并发展自身中人生的善之意义，因为这如同是“天理”的反映。社会成员中的每个人都修养至德是一切的基础，在这种自身修养的努力中，具有某种宗教内容。正如汉文文献所说的那样，这正是“事天”。行善在于正确地完成（以取代素位）¹个人的义务，其次是遵守主宰全部社会关系的符合礼仪的姿态。所以，人家要“与天地相似而不违”²，“赞天下之化育”³。礼以及礼仪为其表现形式的伦理，是人类达到适应天命、在自身上实现天命以及他们赞助天理的手段。因此，即使是最微小的行动，也要被置于一种天命之中，天命又使之具有了一种比它们表面上所表现得更为普遍和更为高尚的意义。利玛窦把儒教视为一种完全是世俗与政治性的教义，它实质上并非与基督教水火不相容。但这种继他之后经常被重新提到的思想，导致在基督教思想中的永久真理和社会现实、宗教义务与世俗义务之间发生了一种特殊的分裂。

孟德斯鸠（Montesquieu）无疑是西方第一位对中国风俗思想有过正确看法的人。他在读过传教士们的记述之后，确实感到中国社会现实的各不同领域之间的关系，比欧洲要密切得多。他写道：

中国的立法者……把宗教、法律、风俗和作风结合在一起了。所有这一切就是道德⁴。他希望让人理解孝道这种个人道德的政治、宗教和伦理意义。

孟德斯鸠解释说：

中国立法者们治国的主要目标，是保持帝国的平静稳定。他们觉得，服从是最适宜维持这种稳定局面的手段⁵

1 《中庸》第8篇：

“君子素其位而行”

2 《易经·系辞》4

3 《中庸》第30篇

4 《论法的精神》第19章，第17页

5 这种对维护社会秩序的关心，在1644—1911年可称为中国的封建专制时期，表现得更为明显。满族人作为异族，对于任何来自汉人一方的独立表示，都非常敏感

他们根据这种思想而认为应该鼓励尊敬父辈。他们为此而集中了其全部力量：确定了无数为在父亲生前和死后尊敬他的礼仪和仪式。那里根本不可能在父亲死后大加祭拜，而在他们生前又不尊重他们。对于死去的父亲的礼仪则与宗教具有更多的关系，而尊敬尚健在的父亲之礼仪，则更与法律、风俗和作风有关。但这仅仅是同一部法典的组成部分，而这部法典的内容又极其广泛¹。

立法者坚定意图的思想，确实为一种时代的思想，明显应该摒弃之。它否认祭祖同时具有很古老的宗教和政治起源。但孟德斯鸠的最大功德，便是觉察到了在中国人的礼仪体系中，宗教、政治、伦理、姿态、必需的行为和感情是如何交织在一起的。

因果报应

第欧根尼 (Diogènes) 对向他布道的祭师说，要使他的命令变成达到彼世幸福的手段，难道你不希望我认为像阿哲希洛和埃巴米侬达这样大的人物会可悲，而像你这样一个不值一文的人却会由于你是祭师而变成幸运者。——蒙田：《散文集》第2卷，第12节，七星诗社版第4242页，巴黎加利玛尔出版社（第欧根尼是希腊的一名哲学家，阿哲希洛和埃巴米侬达是两名希腊英雄）。我们应这样理解这段文字：第欧根尼回答鼓励他受自己宗教归化的巫士说：“你是否希望我认为像阿哲希洛和埃巴米侬达那样的大人物，在他们死后也很悲惨；而像你这样不值分文的人（蠢货），却会由于你是祭师而变得幸福呢？”

中国文士传统的一种不变的内容，是应从善而又不期待得到报赏。追求私利会使一种善行失去任何价值。

王夫之写道：

¹ 《论法的精神》，第19章，第19页。

善者非以赏故善也，王者以赏劝善，志士蒙其赏而伏耻之。小人则怀赏以饰善，而伪滋生，而赏滋溢。乃流俗复有隐德之说，谓可劝天下以善，而挟善以求福于鬼神，俗之偷也，不可救药矣。隐德之说，后世浮屠窃之，以诱天下之愚不肖，冀止其恶……河道遂变于人心¹。

《中庸》中说：“故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。”此外还有：“君子素其位而行，不愿乎其外。”^{II}

龙华民神父就是这样翻译的。他断言“中国人声称应让人采取行动，而又不关心其结果，既无惩罚，又无奖励”^{III}。

佛教向那些遵守其戒律和向僧侣们布施的人许诺一种最好的转世，它有时也被指控专门追求物质利益。所以，顾炎武（1613—1682年）批评了那些在晚年热衷于佛教或道教的文人（其修习被认为能延长生命）：

南方士大夫晚年多好学佛，北方士大夫晚年多好学仙。夫一生位宦，投老得闲，正宜进德修业以补从前之阙，而知不能及流于异端，其与求田问舍之輩，行事虽殊，而孳孳为利之心则一而已矣^{IV}。

我们可以理解，天主教也被指责想以无量极乐之诺言来吸引人，以地狱的永久烈火来恫吓他们，该教认为他们未来的整个命运都取决于这惟一的生命。这其中与佛教观念具有重大差别。据佛教观念认为，任何生命也仅仅是一条无限生死轮回链条中的一个环节，只有通过实现佛的状态方可以中断之。与由天主教宣扬的那种难以捉摸的恐惧相反，佛教中行为后果的无意识之自动特点，则具有某种可靠成分。僧侣们本人也清楚地理解了这种差异：

释圆悟写道：“彼欲以无穷极之威福眩吓愚民。”^V

传教士们往往对于发现中国文士如此大不关心彼世而感到惊奇。

I 《读通鉴论》卷3，第81—82页。

II 《中庸》第1章，第39和36章。

III 引文见同上，第99页。

IV 《日知录》卷3，第27节。

V 《辨无说》（1635或1636年），载《顾炎武集》卷7，第25—26页。同样一句话也出现在《宏辟》第10—12页中，利玛窦指责佛教徒们滥用了与波斯拉斯的灵魂转世说，以比来吓唬人。

利安当写道：

他们等待的既不是天堂，也不是地狱，更不是在彼世的惩罚和犒赏。因为中国人认为一切都要毁灭，所以他们既不害怕，又不希望任何东西^I。

此外，龙华民提到了中国儒生们的下述观点：户部尚书李松洛认为，在死后既无赏又无罚（指基督徒所理解意义上的赏罚），人将返回他们原来出自那里的空间。他摒弃那种认为存在着一个进行惩罚和犒赏的永存上帝，以及存在着天堂和地狱的思想。礼部官吏陈伦陆（Ching Lun Lu）认为不应该去为彼世而是应为本世辛劳^{II}。

这种对天堂和地狱存在的否认，不会引起认为根本不存在任何报应，而是报应要根据死者留下的美名或遗臭行为，就在本世或对其家族后裔施加影响。事实上，大部分文人都对命运保持着坚定自若的态度。

陆世仪（1611—1672年）写道：

或谓果如此言，则自古忠孝受殃，奸恶幸免者，将遂如是已耶？曰此气不齐者也。自有天地以来，气之不齐者多矣，何独于此致疑而必沾沾然责其报乎？且古之为忠臣孝子者，非以其必有果报而为之也。以果报而为，则其为忠孝也，亦薄矣。夫忠孝而受殃，奸恶而幸免者，气也。惠迪必吉，从逆必凶者，理也。气有时而胜理，而理必胜气。试观天地之间，忠孝获福者多乎？奸恶获福者多乎？忠孝获罪者多乎？奸恶获罪者多乎？得其正者常也，不得其正者千百之一二也，变也。常则人不以为讶，变则人皆怪之。故往往以为不平，而必快其意于果报也。要之果报非无，但皆在明中，未必如二氏之说耳。忠孝虽受殃，奸恶虽幸免，然事定之后，或易世之后，未有不表扬忠孝，追罚奸恶者。是即所谓果报也。岂藉于不可见闻之空言乎？^{III}

I 上引利安当书，第77页。

II 上引龙华民书，第85页。我们还应提一下，康熙皇帝因发现传教士们经常关心彼世，而感到十分惊奇。

III 《思辨录辑要》卷25，第9页。

正如宋代的一名文士所解释的那样：“天堂无则已，有则君子登；地狱无则已，有则小人入。”¹他就像这样批评那些在佛教中以“功德转移”论为已故双亲获得最佳转世的孝行。他的结论是认为，如若为已故双亲向佛陀祈祷，那就应把他们视为非君子²。

这句话又由利玛窦于其《天主实义》中重复，他把这些话归之于“中士”：“第先贤之书云：‘何必信天堂地狱，如有天堂，君子必登之；如有地狱，小人必入之，吾当为君子则已。’”这肯定是一句名言。但“西士”又回答说：“弗信天堂地狱之理，决非君子。”³

中国人和佛教徒观念中的善恶报应之自发特点，实际上使任何神的干预都变得无用了。这其中就含有在世俗现实与宗教真诠之间，缺乏任何区别的意义。虽然大家众说纷纭，但在佛教或中国人的观念中，在作为与对人类所犯错误相对应的对神祇所犯的错误中，根本不存在基督教意义上的罪孽者。同一个术语适用于各类罪行或违法行为，这就是汉文中的“罪”。正如19世纪末的一名新教传教士所写到的那样：“最幸运地发现了一个用于指罪孽者的名词，不会把我们投入犯刑事罪的龙潭，或由于前世所犯错误之报应的虎穴。”⁴这种看法是正确的，它证明了作者娴熟中国的实情。净土宗某些经文中曾长篇阐述过的“除罪”，与基督教罪孽者的赦罪没有任何共同之处。佛教中的“罪孽者”系指各种罪犯，既有宗教特征，又具世俗特点。对于佛教徒来说，它是指由于获得慈善行为所允许的功德，来减少业报的积累。

对于中国人来说，根据完全真诚的精神完成仪礼行为，则是“事天”和赞化天理的一种方式。从基督教观点来看，善行只有在教义的允许下，才具有价值和意义。正如尼科尔曾写到的那样⁵：“在从未传入慈悲思想的国度中，惟有在一个圣贤的国家中，才允许人们如此和平、安全和舒适地生活。”这是自尊心“模拟了慈善的主要行为”，产生“人类的正直性格”：谦卑、仁慈和节制。尼科尔在写下这些话的时候，可能是恰恰联想到了中国，耶稣会士们由于中国公众的安定及其风俗习惯的文雅，而把该国捧上了天。不懂上帝的人不能办好任何事，因为不存在除了上帝之外的善。

1 《活叶》第72。这句话载宋代文人的《呻吟语》中。

2 《思辨录辑要》，卷25，第9页。

3 《天主实义》第555页。

4 《圣经的形成》，载《中国纪事》，1890年，第454页。当高天寿（A. F. Wright）于《中国的语言和外来思想》第291页引证。

5 皮埃尔·尼科尔（Pierre Nicole）：《道德志》（1671-1678年），西埃米尔·布勒希埃（Emile Bréhier）引证：《哲学史》，巴黎田野出版社，1929年版，第2卷，第9页。

李明神父介绍了以下轶事：一名中国人将其钱袋交给其主，地方官吏决定令人刊印，并张贴对这种表率做法进行赞扬的文告。但一名受过传教士们完善教育的从教人，却对受到这种表彰的人说：“惟有基督徒才能作出类似行为，在你所处的情况下，你的全部道德都不能阻止你将会受到的审判。”^I

既由于在拯救与信仰之间存在的密切关系，又由于惩罚的永久性，基督教为报应问题，提供了一些使许多中国人都深感不快的解决方法。当基督教认为所有那些不懂启示的大众，都注定要受地狱的永久性烈火之苦厄时，它又向那些诚心诚意忏悔和熟悉宗教的人，确保赦免他们的全部失误。

1634年的一篇辟基督教短文的作者写道：

奸盗诈伪之徒，一造其室，遂登永乐之天。尧、舜、周、孔（中国古代的圣贤）之圣，不得其门，久锢炼清之狱。行人之不敢行，道人之不忍道。欺天侮圣，无父无君^{II}。

1635年左右，某一位叫作林启陆的人也同样写道：

所作善恶，俱听天主审判。而善恶无他分判，只是从天主教者为善。虽侮天地、慢鬼神、悖君亲，亦受天主庇而登天堂。不从天主教者为恶，虽敬天地、钦鬼神、爱君亲，竟为天主怒，而入地狱^{III}。

许大受写道：

古之圣贤，宁其舍修德之外，别有修福之法哉？况夷所指之善不善，与圣贤所指正相反……而夷籍乃曰：“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，且百千万倍于常人矣，又何以生天、生地，以为天之主哉？而谬欲以此为邀福免祸^{IV}之陋计也……彼认性外有天，故讥

I 上引李明书，第2卷，致拉雪兹神父的书简，第311页。

II 《诛左集续起》，载《破邪集》卷8，第24叶（应为第22叶。——译者），还可以参阅《天学初微》，其不通者之十二，第919页：“而今天主既可赎人罪过，则人便可恣意为恶，总待天主慈悲赎之”。

III 《诛夷论略》，载《破邪集》卷6，第2叶。

IV 本意为：“根据邀福免祸的事实。”

范围参配^I。其浅陋固不必辨。若使知我其天之天,如属夷所妄立之天主,是不社其畔援歆羨,其为怒尤特甚^{II}。

此外,由于天主教在家族内部造成了异教徒和受归化者的分裂,所以它伤害了中国的孝道。许大受写道:

且于父母之已歿,而生前未闻邪教者,即甚贤哲,必冤以炼净地狱,稍稍常流,即诬入炼罪永苦。其言以为纵有不孝子,媚我天主,得生天堂,然天怒最严,万难解免。虽存孝志,无益亲灵云云^{III}。

基督教中报应的最终性,似乎也如同在教义与拯救之间的关系一样荒谬。这种在错误与惩罚、功德与犒赏之间完全缺乏平衡的现象,违犯了中国人的司法和宗教观念中的一种根本原则,也就是罪行与惩罚、错误与报应之间完全相符的原则。此外,对入地狱者的永久惩罚,表现了天主的一种无比的强烈行为,这与那种赋予它的无限慈悲的道德背道而驰。相反,对错误和罪行的全面和绝对赦免,似乎是武断和不公正的。许大受写道:“曾不知如佛典所称,善恶既尽,则升沉自更。”^{IV}

在佛教中,地狱和极乐世界(天堂)属于六道轮回(六种可能的诞生)的组成部分,也就是分别转生成天神或地狱生灵。它们也如同其他的转世一样,本为临时性的。这类转世仅仅为行为的产物,形成纯粹的幻,因为它们属于相对体和复合体,本身为空。这些差别已由杨光先于《辟邪论》中逐一指出^V:

“天堂、地狱,释氏以神道设教,劝怵愚夫、愚妇,非真有天堂地狱也。作善降之百祥,作不善降之百殃。百祥百殃即现世之天堂、地狱,而彼教则凿然有天堂、地狱,在于上下。奉之者升之天堂,不奉之者堕之地狱。诚然,则天主乃一邀人媚事之小人,尔奚堪主宰天地哉?使奉者皆善人,不奉者皆恶人,犹可言也。苟奉者皆恶人,不奉者皆善人,抑将颠倒善恶而不恤乎?释氏之忏悔,即颜子(孔子的弟子)‘不二过’之学,未尝言罪自消也。而

I 这是暗示中国的经典:“范围”系指符合天和地的行为,引自《易经》;“参配”系指与天和地的行为合作,引自《中庸》

II 《佐辩》第7叶

III 《佐辩》第17叶

IV 《佐辩》第11叶

V 这些差异也由杨光先于其《辨天说》中指出,见《破邪集》卷7,第23-24叶。

彼教则哀求耶稣之母子，即赦其罪而升之于天堂，是奸盗诈伪皆可以为天人，而天堂实一大遁逃藪矣。拾释氏之唾余¹，而谓佛堕地狱中永不得出，无非满腔忌嫉，以腾妒妇之口。如真为世道计，则著至大至正之论。如吾夫子正心诚意之学，以修身齐家为体，以治国平天下为用，不期人尊而人自尊之，奈何辟释氏之非，而自树妖邪之教也？”¹¹

在日本背教者法辩·不干的著作中，其口气不太粗暴。他认为赦免罪孽者就如同一种可恶的事：

即使一个人犯有强盗和海盗罪，即使他弑杀了父母，犯下了法典中列举的六种不可赦之罪，即使他变成了叛国和反抗国家的罪犯，或者是犯下了其他大罪，如果神父们在听到了他的忏悔之后，便饶恕了他，他的罪行也被赦免了。这就是他们的主张。这确实是一种邪恶的教理……这些神父们由于他们支持强盗行为以及煽动叛乱和杀人犯，而应受烙刑¹²。

他们厌恶人生

在其敌人看来，基督教显得似乎是为了劝人相信他们面对可怕选择而折磨人，才创造的一种宗教。这种选择就是究竟要受永久的惩罚，还是最终的真福。其目的是为了增加他们对把天堂的欢乐与本世的各种苦难对立起来之不满，为了向人类中引进灵魂与身体的双重性理论，而使他们自我苦恼¹³。

在利玛窦的汉文著作中，有很长一段文字论述了人生的痛苦以及人类经常性的不满足。他认为这种灵魂的不安和这种对真福之无可遏制的渴望，证明了人是被流放到大地上的。他写道：“谁有安本分而不求外者？虽与之四海之广，兆民之众，不止足也。愚矣！”¹⁴但释通容批驳利玛窦说，一种声称我们真正的祖国是天堂，因而宣扬永不满足的宗教，很难指控人类无法满足其命运。他感慨万分地说：“此亦见玛窦自昧，全不知悟。盖伊既妄计心外有天主可慕、可修，可创业于彼，便是不循自己本分而向外驰求，终究无有了日。反说他人谁有安本分而不求外者，

[这是指责人否认佛教的天堂地狱思想的一种文雅的表达方式。

II 《辟邪论》第1111—1112页。

III 乔治·埃利祖：《破天主》第283页。

IV 雍正元年（1723年）的一道表章指出，传教士们教义的后果是煽惑民众。《中华帝国1738年的宗教形势》（载《耶稣会士书简集》第25卷、第263页）引证了这道表章：“愚民和无知之人听其教理，从其教，因而在思想与心中充满了缺乏任何微薄福乐的不安。”

V 《天主教义》第424—425页。

见倒惑生，理固然也。始不知人人所固有者曰本心、曰本性、曰大道。并形所由来者，今古圣贤莫不于此尽心性焉。故以斯道以觉斯民，百姓安而君王治……然则玛竇迷于本心，失于本性，理必悖，尝逆伦。致君为愚，使臣不忠，而上下不和。凡天下之事，悉皆倒置。必自利玛竇辈向外多事不循本分之故也！”^I

基督徒并不满足与其欲望作斗争，他们将其全部希望均寄托于来世，他们仇视的正是本世。

黄贞说：

妖夷不知真体所在，心惟天主是逐，不嫌尽此生而媚之。则生也，为抱妄想，生是虚生，志惟天堂是逐，不难舍此生而求之。则死也，为抱妄想，死是虚死^{II}。生死皆欲也。夫吾人之生死大事也。妖夷为孔孟理欲忘背如此，矧其他乎？……圣贤生之受用诚乐哉！如是则与狡夷之所谓灵魂者，生时如拘纆继中，既死则如当暗狱，教人苦生乐死也，毫不相干矣。盖狡夷不知真体所在，外执天主，内执灵魂，情著天堂。而谋所以登，无事而自被刑枷。非罪而捶胸乞救，活泼泼之趣何在，坦荡荡之宗奚存。狡夷与圣贤苦乐相背如此，矧其他乎？^{III}

许大受写道：“而经年重病，谓之天主爱我，福慧之谓何？诘之，则曰：‘病正所以福之而报在后世。’既曰后世，谁人见来？”^{IV}

利玛竇在《天主实义》中非常谨慎地介绍了一个故事，它使基督教在许多中国人的心目中，变成了一种“吊生庆死”的教理^V。

利玛竇写道：

又闻近古一国之礼（不知今尚存否）：凡有产子者，亲友共至其门哭而吊之，为其人之生于苦劳世也；凡有丧者，至其门作乐贺之，为其人之去苦劳世也。则又以生为凶，以死为吉焉。夫夫也，太甚矣！然而可谓达现世之情者也。现世者，非人世也。禽兽之本处所也。所以于是反自得有余也^{VI}。

I 《原道辨惑》，载《破邪集》卷8，第14—15叶。

II 类似的说法也出现在尼采（Nietzsche）的著作中：“当不是把生命的重心置于本世中，而是置于彼世，因而也是置于虚无之中时，那就会像从自己身上失去任何重心。”——尼采：《查拉图斯特拉如是说》，巴黎加利利尔出版社1974年版，第203页。

III 《辟邪亚镜》，载《破邪集》卷3，第16—17叶。

IV 《世说》第31叶。

V 请参同州警普间（1634年）的一篇短文《诛左翼妖起》，载《破邪集》卷8，第23页：“教之以避与趋凶，教彼甘心所赴难。吊生庆死，激其舍去以死。”同样的说法也出现在释成勇（1637年）的《辟天主教》中，载《破邪集》卷8，第24叶。

VI 《天主实义》第426—427页。



《佐辞》的作者也嘲笑这一内容。他说：

至其教法，第妄希他日之魂尝生。而今日之形莫急于求死。云彼国之遇生子者，亲友共至其门，哭而吊之。父母死，则共作乐而贺之。又曰：“此世界是禽兽之世界，故以死为天恩。非独不避，而且乐之。”人有失其二目者，谓是天主大恩，去其二怨贼等语。夫儒言不敢毁伤^I，固非离形而觅性。即佛言忘身为法，岂其欣果以戾因。而彼且言，为天主死难者，生最上天。以致日夜鼓舞愚民，人人敢死，不知其意果安在乎？^{II}

在有关为一个即将夭折的小孩举行洗礼的问题上，同一位作家又指出：

彼又谓地狱无多所^{III}，只有炼清、孩童、炼罪、永苦等四重。炼清以处我中国之圣帝、明王、圣师、豪杰，孩童以厚诸凶短折，炼罪永苦以驱天下之不从彼说者^{IV}。问彼孩童狱之义何居，答曰：天主以孩童之无知为可取，故以此薄炼其原罪。罪毕出世^V，身量永不长大。而自在快乐，靡有穷期。若孩童生前，曾遇彼徒灌圣水者，其乐更倍。于是簧鼓蚩氓，幸其子之夭亡，而悼其不曾灌圣水也。余恨其簧鼓。

诘曰：所谓孩童，以几岁限。彼曰“视黠痴，黠者既孩准长，痴者稍长准孩”。若是则人家生子，祝夭又祝痴，而眷顾明哲，反不如殇悼蔽蒙矣。有是理乎？^{VI}

我们觉得大家会在文人中发现，对佛教的一种类似的批评。所以，我们在颜元的著作中读到下述内容。他写道：

佛轻视了此身，说被此身累碍。耳受许多声、目受许多色、口鼻受许多味、心意受许多事物^{VII}，不得爽利空的去，所以将自己耳、目、口、鼻^{VIII}都看作贼。充其意，直是死灭

I 大家确实应感恩了其双亲、天和地（《孝经》中说：“身体发肤，受诸父母，不敢毁伤。”——译者）。

II 《佐辞》第25—26叶。

III 这与佛教的想象恰恰相反。

IV 有关地狱的情况，见下文，炼清相当于基督教所说的地狱的边境，其译文很难与“清罪”的译法相区别，清罪系指清除罪行的地狱（“炼清”，其意仿佛但丁《神曲》中的“净上”，即“天堂”与“地狱”的中间地带。——译者）

V “出世”使人联想到了佛教的解脱思想。作者把基督教思想移植到佛教概念中了。

VI 《佐辞》第23页。

VII 本意为“事情和东西”。

VIII 其中缺了触觉器官——身。

了,方不受这形体累碍。所以言圆寂,言涅槃,有九定、三解脱诸妄说^I。

但佛教的模式则既与把可以理解与可以感觉到的内容对立起来的希腊模式不同,同时也同把灵魂与身和情区别开的基督教模式相去甚殊:心或意(五根被作为一切念、色和想之源泉而遭到摒弃。审慎的思想本身就是理智,由于它只能涉及到相对,与已达到了深深的三昧状态、因而与处于推论之外的绝对是不相容的,心属于“六贼”之列,它会成为解脱障碍,也就是眼、耳、鼻、舌、身、心(意)这六根^{II}。

佛教伦理与基督徒伦理之间的相似性,不可能发展得更远。严守戒规的倾向也如此,它们在理学中是佛教对宋代思想家们影响的结果之一^{III}。

“天理”(传教士们把“理”译作了“理智”)和“人欲”之间的对立问题,12世纪的朱熹曾强调指出过,这种对立似乎与传教士们的教义相吻合。正如大家所看到的那样,这种对立绝不会引起与灵魂和身体之间差异相似的区别。更进一步说,如果在17世纪,在某些思想家中产生了一种反对被不恰当地称为理学“唯理论”的反应,也就是说反对把“天理”视为实体的倾向^{IV},他们从中发现了佛教对儒教真实传统的有害影响。王夫之曾写道:“离欲而别为理,其唯释氏为然。盖厌弃物则,而废人之大伦矣。今云‘然后力求所以循天理’,则是离欲而别有所循之理也,非释氏之诡辞哉!五峰(胡宏,1105—1155年)曰:‘天理人欲,同行异情。’^V 嗟哉!能合颜、孟之学而一原者,其斯言也矣。”“又如释氏之徒,至有闻蚁拽虫尸如人拽大木者,亦有三十年肋不粘席者,亦有一日三叹主人翁者,又岂不精细灵警,丝毫不走作,只他邪向虚寂上去,便是‘心不若人’。若一向醉生梦死,悠悠之徒,则与沉疴恶疾在身,不知恶之以求医者等,圣贤从无心情与此辈较量。”^{VI}“即此好货、好色之心,而天之以隐隔万物,人之以载天地之大德者,皆其以是为所藏之用。”王夫之得出结论认为:“使天礼以为则,则己亦何以克?使不与人欲之与天理同

I 颜元:《存人编》卷1,《唤迷途》第1,第二唤(1682年)。颜元的说法肯定是不能成立的,因为在不能摆罗生死轮回的长时期中,任何死亡都紧接着会有转世。

II 《入楞伽经》卷4

III 这种严守戒律的特征,肯定也与11—12世纪的社会政治变革有关。

IV 这些思想家都不是16世纪的先驱,他们与可以追溯到11世纪的、整套思想潮流联系起来。

V 《清四书大全说》卷8,1975年北京版,第515页。

VI 同上引书,卷10,第694页。

行者，即是以察夫天理。”^I王夫之害怕鄙视色界的人，也会鄙视天理。

王源（1648—1710年）根据同样的思想，但以最为肤浅的方式，把对欲的压抑和疏导对立起来了。“立法未有不尽人情，不乱天下者”。圣贤——文明的缔造者们的目的都在于立法，教人节其情。一切仪礼的行为都要受谴责的，“人皆曰圣人范我以礼，而初不绝其情，亦何苦必越乎礼，以于圣人之法哉？此王道所以本人情，万世可行也。立万人于此，豪杰数人耳，不肖者，尽然矣。佛以色与酒乱德也，禁之；鲜食伤生不仁也，禁之。豪杰邪从其教，相忘尔。不则，从其教而未能忘乎情，强制焉？妄焉？久且百倍于恒焉。语曰作法于凉，其弊犹贪；作法于贪，弊将若之何？所以僧尼之行，师弟之间，多不可问。而伤风湮伦纪，为王法之大蠹，而莫之禁也。韩文公（韩愈，768—824年）作《原道》，欧阳文忠（欧阳修，1007—1072年）作《本论》。皆斥其教之非，未究其害之至于此。欲明先王之道，修理义以胜之，而未深求乎去之之术。所以千数百年，以至于今，其道益大，行于天下。而老氏之徒，尤而效之。回回西洋，踵而接之。以至乡里小民倡左道以惑黔首者，莫不依仿佛氏而肆为无父无君之说。呜乎！佛法之乱天下如此。有志者奈何而不为之所矣”^{II}。

同样的批评又在18世纪由伟大的训诂学家戴震（1723—1777年）重复，他也反对过分严格地遵守戒律。他认为我们的基本需要是天理的一种表现形式。因此，我们不应鄙视之。完全如同不存在抽象的伦理之根一样，也不存在脱离身体的智慧。当最基本和最合理的需要尚未得到满足时，理或天理就不可能在社会和人类中占优势。戴震又重复了我们已在颜元书中发现的一种说法：希望抑制欲望就如同阻止江河流动一般危险。道德不在于刁难和抑制欲望，而应通过礼仪的办法来指导和疏导它^{III}。因此，想战胜天理是一种狂想。

利玛窦误解了孔子的话：“人能弘道，非道弘人。”^{IV}黄贞为此提供了一种符合中国伦理传统的解释：道为人之主宰也。这是我们的“良知”和“良能”^V。当人不顺道、不率性时，系自暴自

I 麦穆伦 (Iran Memoran):《王夫之和理学传统》,载《理学的发展》第445页,同时还可参阅第443—446页的综合论述。

II 《居业堂文集》卷9,第8页;《佛法论》。

III 在20世纪时,哲学家梁漱溟也把中国使欲望与社会和经济需要相适应的传统,既与近代西方个人的狂热和欲望的加冕行为,又与印度传统中的灭我和忘我对立起来了。

IV 《论语》第15篇,第29章。

V 这些名词载《孟子》,暗示人中所有的善举,其发展就是一种伦理义务。善和恶的“良知”变成了王守仁(王阳明,1472—1529年)的基本观念。

弃也。道是一切的基础。因此,岂能像利玛窦所做的那样(它解释说这一切属于偶性范围)的“依赖者”。“利妖”以其“白马”一词的论据而认为道为依赖者,道为可离。他甚至还说虽无其道,犹有其人。但《诗经》中说:“人而无礼,胡不遄死?”所以人卑于礼^I。受归化的士大夫所做的正是卑德性而尊耶稣,贱明诚而贵天主,轻仁义而重天堂^{II}。

使中国的圣贤和神祇堕入地狱

——我的孩子们,现在告诉我,在所有那些于西班牙人尚未在那里布讲《福音书》之前诞生于大地上的人中,共有多少人被赎罪得救?多少人?多少人升天?——没有任何人——共有多少印卡人进入地狱?——所有人。多少王后?——全部是。因为他们在墓地中敬鬼。

——阿文达尼奥神父对印度人的布教,由约翰·德鲁莫引证(《西方的恐惧》第257页)。

居住在葡萄牙的飞地和堡塞澳门的传教士们,都大言不惭地宣称,儒教中的所有圣人,如尧、舜、禹、文王和孔子本人都是魔鬼^{III}。但在中国内地则必须更为谨慎一些,在那里发表这样的言论,则会使传教士丧失对他们的同情,有损于他们长期和困难地获得的成果。在那里根本不能谈论把中国文明的缔造者和儒教伦理最完美的表率人物,判作受永久的地狱烈火之苦。利玛窦对中国伦理留下了非常深刻印象,他更倾向于赞成拯救中国的圣贤们。孔夫子是一个值得拯救的圣贤。如果相信《诗经》的话,那么文王已在天堂。利玛窦把这一切都用来证明天堂的存在。中国传教区的创始人至少希望,“由于天主的极大仁慈,他们的许多占人都在自然教法中得到拯救,而且是在上帝习惯向所有那些尽其最大可能接受这种帮助的人,提供特殊帮助时完成的”^{IV}。他在1609年2月15日致巡按使巴范济的一封信简中写道:“一名非常杰出的人物,是偶像派的信徒。他在写

I 利玛窦的全部论证形是以本质与非本质的对立为基础而由中国人的论据相反认为非本质是建立在道德等级之基础上可

II 致颜茂猷的信,载《破邪集》卷3,第201--210叶。

III 同样,19世纪的新教牧师们也把孔夫子视为归化中国的最大敌人。请参阅孔宝安(Paul A. Cohen):《1900年的基督教传教区及其影响》,载《剑桥中国史》第10卷,第1期,剑桥大学出版社1978年版,第564-565页。

IV 《利玛窦全集》第1卷,第109页。请参阅上引游屠立书第2卷,第386页,利玛窦致巴范济(Frances Paus)的书简(1609年):“我们可以希望上帝的慈悲使他们的许多先祖在上帝以其无限的慈悲而赐予的帮助下,通过遵守自然教法而得到拯救。”

给我的一封信中甚至把我当作士大夫们的献媚者。他说这是因为我把某些古代文人置于天堂。”^I这不是为了讨他喜欢。他接着说，“如果我们要为反对三种教派（释、道、儒）而斗争，那么我们要做的事就太多了。”

但后来传教士们可能比他们更为自信，这些人很少会表现出宽容。当时占优势的意见是，在天堂与地狱之间采纳一种中间立场：儒教传统中的圣贤完全如同处在炼狱中的主教。

1584年刊印的第一部汉文教理问答书，仅仅提到了三种地狱。它们都位于大地的中央，就如同梨籽位于梨子的中心一样。罪犯的地狱，即所有那些从古自今违犯过天主之法的人，都要堕入那里；地狱的边界，那些尚不懂善与恶的暴卒儿童，都居住在那里；炼清地狱，在那里居住着尚未消除那些微小罪行的天主教信徒们。对于中国圣贤，没有为他们保留任何地方。但在半个多世纪之后，可能是在1648年修订过的同一部教理书的另一种文本中，则为他们而增补了第四个地狱，即神父们所说地狱边界。

大家在其中还可以读到，天主为人的灵魂创造了五种地狱^{II}。于大地中心有四个大穴。

“天主造有五所，以置人之灵魂。地心有四大穴，穴第一重最深之处，乃天主投置古之恶人及魔鬼之狱也。其次深者，古今善人炼罪者居之。盖善人死时，或其罪未及赎竟，则置之此所受苦。迨其罪尽消除，即获升天堂矣。又次则未进教之孩童居之。孩童未尝为善，不宜上天堂受福；亦未尝为恶，不宜下深狱受苦。第以元祖亚当，遗有原罪，故处之此所。虽无福乐，亦无苦刑。又次则古时圣人居之。夫论圣人功德，死后即可升天。但亦因亚当之罪，天门闭而不开，以故凡古圣死，其灵魂姑居此处，以待耶稣受苦之后降临取出，引导之使升天堂也。天堂之处，甚是清洁高耸。天主并诸位天神俱居于此。凡进教人在世守天主十诫，其死后灵魂到此处，与天神为侣，和顺相爱，眼见天主，昼夜光辉，无寒无暑、无饥无渴，无病无苦，甚是快乐而悠久受福矣。此乃天主赏善之所也”^{III}。

I 利玛窦1609年2月15日的书简，载上引分册立书，第2卷，第387页。

II 在中国人看来，其中似乎与佛教的六道轮回具有某种相似性。

III 这本教理书的第一种文本现收藏于耶稣会罗马档案馆中，中国—日本档案第1卷，第189和190页。第2种文本有数册收藏于巴黎国立图书馆中，中国档案第6815—6819号（指《天主圣教实录》。——译者）。

第2种文本中列举的四个地狱由最底层向上分别为，永久地狱、轻罪地狱、孩童地狱、炼清地狱。

然而，传教士们有时对于承认在儒教传统中最受尊重的人物的命运如何时，却犹豫不决。黄贞在1639年左右致颜茂猷的信中，介绍了他是怎样伪装成一名同情者，而接近艾儒略神父的，以大量诡谲和再三恳求，才获知了该传教士对儒教传统中道德的保护主义文王之命运的观点。他写道：

又彼教中有十戒，谓无子娶妾，乃犯大戒^I，必入地狱。是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主教狱矣。贞诘之曰：“文王后妃众多，此事如何？”艾氏沉吟甚久不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了解，皈依而无疑。”艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟其久，徐曰：“对老^{II}说，在人面前，我亦不说。文王亦怕入地狱去了。”又徐的其语曰：“论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”^{II}

无论文王获得了拯救或被判入地狱，而仅仅联想到这一事实本身，就会引起议论纷纷。

释普润写道：

奸盗诈人之徒，一造其室，遂登永乐之天。尧、舜、周、孔之圣，不得其门，久锢炼清地狱^{III}。

至于许大受，他则写道：

若我仲尼，袒述宪章，上律下袭。凡有血气，莫不尊亲。彼乃谓其与羲皇、尧、舜诸圣，同在地狱。据《藜藿亟言》所载，彼处夷人直名孔圣为魔鬼。岂具人貌者之所宜出口耶？时余面聆此语，不觉痛心而作色焉。艾、龙辈乃曰：“此一种炼清地狱，无甚苦事。”凡从彼教，而夫造其极者，亦入地狱。盖天堂之流亚云……彼曰：“从吾教则登，不然则

I 孝道的第一项任务就是确保家庭有男嗣，以便能使祭祀的香火不断，而祭祀只能由男子完成。

II 黄贞致颜茂猷的信，载《破邪集》卷3，第9叶。

III 《诤左集续起》（1634年），载《破邪集》卷8，第22叶。

否。”余曰：“然则民之登天堂者，每每有之，而孔子反堕地狱。则自有生民以来，未有盛于孔子之赞扬，亦当拔舌矣！汝判孔子在地狱，视孔子何卑！判汝辈同在此中，自视又何居欤。”^I

但如果说文士传统中的圣贤享受到了可减轻罪行的待遇，而仅被判入炼清地狱。那么对于佛教和中国神祇则不接受任何宽恕。他们注定要受地狱中永久烈火之苦厄。

“此其坏乱天下万世学脉者，一也。佛、菩萨、神仙，斥之曰魔鬼，谋必入地狱。彼书云，祭拜天地、日月、菩萨、神仙等物，皆犯天主大戒，深得罪于天主是也”^{II}。“谓《周易》多少不通，堪赴丙丁童子。诬禅宗自他俱误，全然乌有先生。谤太极仁义为贱，虚三藏教为谬。妄指胡女产之耶稣呼为上帝，罢德变之魔鬼名曰释迦”。

按照这种中国神祇必堕永久地狱之火的感召，它们的供像就应立即被判充作柴薪而焚烧。

对于基督徒来说，除了对天主、圣母及其圣徒的崇拜之外，任何其他宗教崇拜都是邪恶的。其教义要求摧毁所有泛神论的证据：因此，任何向往受洗的人都必须首先摒弃其家宅中的可以使人联想到迷信的东西：老释经书、占卜著作、神祇的供像和画像，这种习惯开始于传教区创建初期，正如利玛窦于1585年11月24日从肇庆写出的一封信所证明的那样：^{III}

另一名进行忏悔的人，为了完成其忏悔，很长时间以来就既不吃肉，又不吃鱼、蛋和奶^{IV}。因为他看过并仔细阅读了教理书^V，所以便将其偶像及书籍带给我们，以将这一切付之一炬。他跪在地下，以额头多次触地，请求我们使他成为基督徒。

某位叫作李应试的人于1602年受洗，他在堪舆^{VI}方面以及占星与历法的所有问题上，都是久负盛名的专家。利玛窦写道^{VII}：“他有一间很好的书斋，他必须用整整三天的时间仔细

I 《传译》第15叶

II 黄贞致颜茂猷的信，载《破邪集》卷3，第8—9叶。

III 上引分册立书，第2卷，第71页。

IV 本处是指一名世俗佛教徒（居士），传教士们在开始时，就是于他们之中作了一些归化。这是由于在佛教与基督教之间，存在明显相似性，促成了这些最初的归化。

V 这部教理书即《天主实义》，于次年在肇庆刊印。

VI 事实上，可能是与其名称会使人相信的那样相反，中国的堪舆术绝不是一种占星术，而是一种可以确定墓葬和宅基地的合适方位的学术。

VII 上引分册立书，第2卷，第262页。

检查一遍,以焚烧我们禁绝的所有著作,其数量特别多。尤其是那些有关这种占卜术的书,它们大都是稿本,是他以极大的热情并耗费巨资而搜集到的。”这位李应试被神父们游说得对基督教坚信不疑,如果他的占卜有时是正确的话,那应归功于魔鬼的帮助,以及不知不觉地与魔鬼建立的默契^I。

利玛窦回忆录中的另一段文字,介绍了一名向往受洗礼的人,在“他把偶像从其家中驱逐”出去时所遇到的困难。

利玛窦说:

当时(1601—1602年左右),最大的安慰就是在少数新参加的教徒中,有一名受了归化的军官,同时又有居住在南昌城中的另一名居民的死亡。这名军官是姓朱的一老人,年长78岁。他就居住在我们的住院附近,但他从未与我们的人交谈过。此人通过一名曾在其家中工作过的人的介绍,了解到了基督教的某些内容并被上帝所感动,所以突然间放弃崇拜偶像了,于是便向我们的住院派去了两名仆人,让神父们使他们成为基督徒。在他们举行洗礼之后,他便亲自前来,声称他也不想成为基督徒。

但当他开始从其家中驱除那些偶像时,魔鬼促使其子以言语和行动出来阻止他。因为当时是其子管家,父亲已把该家庭中多年来世袭的官职传给了其子^{II}。儿子劝说父亲,不应把已非常成功地供奉了如此之久的偶像抛出屋外^{III}。如果父亲希望成为基督徒,他完全可以自由行动;但儿子作为非从教人,则希望保留其神像。若无这一切偶像,那就使其朋友们觉得此家宅确实可能会成为一个坏地方,无论其妻子、儿女还是全家,都不能在没有这些神像的情况下生活。当他看到讲话不大有效时,便决定不允许他们搬走这一切。因为完全如同其父自己希望于其家中有上帝一样,儿子与其家庭也希望有他们的上帝。

因此,老翁感到束手无策,认为如果他不能迫使其子也成为基督徒,那么他就不能阻止他在其房间中保留偶

I 李应试于1559年生于北京,可能于1620年去世。他参加了1592—1597年抗击日本人的朝鲜战争,曾出任参军。请参阅《利玛窦全集》第2卷,第26页注^I。

II 本处是有关一种不太为人熟悉的口国做法的很有意义的资料;长子甚至在其父生前就升任家长,它似是与通行的习惯背道而驰,并于此又和职官的移交联系起来。正如本书的下文将要指出的那样,在儿子的家长权与孝道之间发生了冲突。

III 有关宗教的这种功利和实用观念,见上文第2章。

像，同时他也不能反对他在正堂中供养它的，因为其子已升为家长并主宰一切。尽管如此，父亲仍希望毫不迟疑地把偶像扔出其家门，这既是由于它可能会在基督徒中引起纷纷议论，害怕他们看到他的家中（尽管其子已成为家长）的这种事；同时也是由于他会因为这些偶像和他同意保留某些偶像，会冒着否认其信仰的危险。所以，这位可怜的老翁便处于极大的惶惶不安之中，每天来我们的教堂，要求接受洗礼，他以其仆人很决和很容易就受洗礼为根据，声称其年龄已使他不能再忍受任何拖延等待了，许诺他不再崇拜这些偶像。尽管大家可以从其子家中搬走某些偶像，但其子事后还可以购买或令人制造其他的偶像。

最后，在神父们的怂恿下，他自己决定将偶像抛出家门。他然后要求我们住院中的一名仆人帮助他那两名已成为基督徒的仆人共同采取行动。他命令这些人把所有偶像都搬走并把它们带给神父。这样一来，他们就面对那名无意以武力反抗其父的儿子，因为他看到其父很坚决。但他向完成这项微妙工作的三名仆从进行了报复。在他们停留的整个期间，他对他们破口大骂，但由于他们的人数很多，所以不敢阻止他们在骂声中成功地把所有偶像都带到我们住院中。因此，老翁怀着非常宽慰的心情，接受了他渴望已久的洗礼^I。

我们在汉文文献中发现了多处对这类破坏宗教崇拜的雕塑像和画像的反响。例如，在黄贞致进士颜茂猷的信中写道：

观音菩萨、关圣帝君^{II}及梓童帝君^{III}、魁星君^{IV}、吕祖帝君^V等像，皆令彼奉教之徒送至彼所。悉断其首，或置厕中，或投火内。语及此，令人毛发上指，心痛神伤。此贞亲见者。此其教人叛圣，残忍莫甚，大罪大逆者。^{VI}

实际上，任何一名基督徒都应把毁掉异教寺庙中的供像视

I 《利玛窦全集》第2卷，第247—249页。

II 关圣帝是公元3世纪初刘备的将军，后来变成了战神。

III 梓童是主宰个人命运的道教之神（读，“梓童”或梓童帝君，即文昌帝君，主文运，非主宰个人之命运。——译者）。

IV 魁星是大熊星座上的第一颗星辰。

V 吕祖是道教之神，唐代的人物。

VI 黄贞致颜茂猷的信，载《破邪集》卷3，第9页。

作他们的义务。这种做法与佛教具有明显的差别。因为佛教与地方宗教崇拜始终都是和睦相处，而仅限于排除带血的祭祀。《破邪集》中的一名作者说，佛教保护诸神、精灵和生灵，而传教士们的天主相反却要独霸一切，要垄断荣誉和利益^I。

逐其人，毁其书，禁天不下得存其像^{II}。

某些从教人在破坏神像中表现很积极，这样做可能符合某些无像教的传统^{III}。

许大受写道：

至若经传所定五祀，方社田祖等位，祀典所载。捍大灾，恤大患，死勤事，劳奉国等诸灵爽以上，及吾夫子之圣神，凡从夷者，概指为魔鬼，唾而不顾，以为谄天之妙诀，必督令弃之厕中。其有龛室者，令舁至本邑，戎首之家，所私设天主堂为杂烧之。嗟嗟以大圣大贤精忠仗义之神明，或受人彘之刑，或遭秦火之烈，何惨也！举历代我朝所褒崇之圣哲，即关公为神皇，近年所新加帝号之英灵。而恣意私戕，又何逆也？且私创庵院，律有明禁。不知彼所令民间人设一天主堂、户供一十字物，奉何教旨？^{IV}

过去曾是佛教大师株宏弟子的张广瀚，也强调了摧毁中国圣像圣庙一事，同时也指出祭祖仍是夷人所允许的。

据彼云，国中准尊崇一天主，不祀他神，不设他庙。随方建立天主堂，而供安其像。受其教者，皆得家延户祀。如别奉他庙他神，则犯天主之教诫，必先毁我宣尼之庙以及山川保社之坛，并废往古教建忠孝节义之祠。一如夷说，取其像而投诸粪窖之中。然后檄令省、郡、州、县各建一天主堂，以奉安彼刑架之罪夫。嗟夫！何物奸夷，敢以彼国独祀之夷风，乱我国万代之师表^V。

I 《不忍不言》，载《破邪集》卷7，第9叶。

II 《天学初微》，其不遵者之十四，第920页。

III 我们可以在某些邪教中发现一个佐证。这是更方倾向理论性的毁坏圣像的一种表现形式。戴密微在《中国反佛教的毁坏圣像》中论述了这一问题，载《亨利·夏尔·布什宗教史论文集》，高等实验学院第5系编，巴黎1974年版，第17—25页。

IV 《先畴》第20叶。

V 《辨邪微要略以》，载《破邪集》卷5，第29叶。

在这种激烈反对中国的宗教崇拜的斗争中，有些同时为不可理解并会引起纷纷议论的内容。

玷污中国的风化

我们知道欧洲于1700年左右爆发的中国礼仪之争的大事，它涉及到了两个当时被认为是关键的问题：是否应把中国经典中的“上帝”考证为《圣经》中的造物主？是否允许从教人祭祀祖宗和尊崇孔圣人？于1633年从马尼拉经台湾到达福建的方济各会士利安当（Antonio de Caballero Santa Maria）非常惊愕地发现，中国的基督徒祭祀其先祖和崇拜孔夫子，甚至崇拜城隍。他亲眼看到，异教徒和受归化者共同参加这些迷信活动。特别引起他愤慨的是，耶稣会士们最早曾禁止他们这样做过。在马尼拉发表的一部论著指出：“在中国传教区开始时，没有任何一名传教士能容忍任何一种世人讲过的礼仪。但后来为了排除拖延传教区发展的某些困难，便开始作为一种政治事务而允许他们这样做了。”¹他们的先祖确实在中国人的心中占很大的位置，对先祖的崇拜形成中国社会和政治制度的一种主要义务，以至于抨击这种礼仪就会殃及一切。出于类似的原因，由传教士们对印度种姓差别的攻击，在那里也引起了强烈反响。樊尚·克罗宁（Vincent Cronin）针对诺比利（Nobili）神父及其教友们在马杜赖（Maturais）被捕一案指出，这些人被下狱不是因为他们宣扬一种邪教，因为印度人认为任何一条通向真谛的道路都很好。实际上是由于葡萄牙人发动的战争，大家都把他们与葡萄牙人联系起来。此外还特别是由于某些传教士把各种姓的人混在一起了，他们白天向婆罗门僧布道，夜间则向不可接触者们传教²。

中国礼仪于1645年被教皇英诺森十世（Innocent X）禁止使用。但教皇亚历山大七世（Alexandre VII）在卫匡国（Martino Martini）神父出使罗马之后，曾允许行用中国礼仪。非常精明能干的卫匡国受耶稣会士们的委托，在教皇面前捍卫了他们的观点。利安当说他曾于1659年在杭州遇到过从欧洲返回的这位

1 上引利安当书，第47页，他引证了巴尔特莱米·德·罗伯尔多（Barthelemi de Roberto）的著作。还可以参阅《听人传记辞典》中“利安当”一条目。这种策略的变化已由中国人指出过了。请参阅我们下文即将引证的《佐研》第19页。

2 樊尚·克罗宁，《印度的珍宝》第249页。

卫匡国神父。卫匡国可能在此人面前坚持了这种论点：只要不忘记中国每种宗教礼仪的政治和民间特点，便可以通过这种美好的意图，而改正一种完全是异教的行为。利安当感叹地说：“如果允许这样做，那么传教士们就摆脱了他们面对的最艰难的工作，和最可怕的进退维谷之局面，这就是使受归化者们放弃公开崇拜他们的偶像的工作。所有的麻烦都会由此停止，这不仅仅是为了崇拜孔夫子和先祖，而且也是崇拜中国有关偶像的所有内容。任何一种法规和意图就可以拯救一切。”¹大家公认这是在读省会长的教谕

当耶稣会士的对手们于18世纪初叶获得胜利之后，中国礼仪又被作为具有迷信特征的行为，而相继被英诺森十一世教皇于1704年，1707年和1715年三次禁废，后来通过1721年的教皇使节嘉乐（Mezzabarba）的限制性很强的八项条件，而允许基督徒们使用中国礼仪。最后则通过1742年本笃十四世（Benoit XIV）的教皇通谕而被绝对和最终地禁止了²。

从其控告者们的观点来看，耶稣会士们可能表现出了一种极端的宽容。但这种宽容似乎又被汉文史料所否认，因为汉文史料中经常提到耶稣会士神父们禁止祭祖，而不是容忍实行这种做法。事实真相无疑应介于二者之间：如果耶稣会士们允许从教人继续崇拜他们的先祖，那是因为他们懂得，与组成中国社会、政治和宗教秩序基础的事物正面对抗，是很危险的，他们做法的实质是逐渐实现改变中国人的风俗与思想。然而，那些受教育最深和最坚定的从教人似乎确实停止祭祀其先祖了。此外，所有的传教士，甚至包括耶稣会传教区内部的人，似乎对这种崇拜都没有采取一种统一的态度。

我们已经提到过的张广溢指出：“受其教者（中国人），皆得家延户祀，如别奉他庙他神，则犯天主之教诫。”³许大受也强调指出了同一种宽容。他甚至愤怒地看到从教人中有在“圆丘方泽以上”的天主与先祖庶人跻祀并庙者，这是对礼仪等级的一种不可容忍的侵犯⁴。

从另一方来说，1637年12月20日，福建提刑按察司告示

I 上引利安当书，第50页。这里暗示的“普系原则”会使人联想到在卫匡国和其他入华耶稣会士中有一种类似耶稣会士的倾向。此外，他们之中的许多人都曾在荷兰布拉戎埃武拉学习过，著名的莫利那（Molina，1536—1600年）曾在那里执事席。

II 上引卫清心书，第33—34页。在18世纪初叶，允许受归化者崇拜他们的先祖，其条件是这种崇拜仅限于向在经历了六七世纪皇规定条件中一种感恩行为。请参阅本古翰（Fontaney）神父1704年发自伦敦的中文，该书简被收入《耶稣会士书简集》第8卷，第168页。

III 《耶稣会士书简集》，致《破邪集》卷5，第29页。

IV 《古韵》第20页。

中指出,由阳玛诺(Manuel Dias Le Jeune)和艾儒略归化的某些从教人,都“祖宗神主不祀”^I。我们知道,阳玛诺于1610年莅华,于1659年卒于杭州。他在其《天主圣教十诫真诠》^{II}中,主张坚决禁止中国的一切信仰。他写道:无论是你们的所有地神,还是你们的圣贤(你们如同对待圣教的使者和预言者一样,赋予了他们一种预见未来事务的能力)^{III},或者是你们的先祖,都未曾也不可能被上帝所接受。然而,你们却以最高的祭礼崇拜他们,如同在真正的上帝面前一样,跪拜在他们的面前……这是多大的错误啊!这该又是多大的迷信和大逆不道啊^{IV}。

南京礼部侍郎沈淮于1616年写道:

臣又闻其诳惑小民,辄曰:祖宗不必祭祀。但尊奉天主,可以升天堂免地狱。夫天堂地狱之说,释道二氏皆有之。然以之劝人孝弟,而示惩夫不孝不弟造恶业者。故亦有功于儒术耳。今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也^V。

因此,耶稣会士们的态度并未曾和始终都不曾与其他修会的神父们相去甚远。其他修会都严禁从教人继续祭祀其先祖。我们在1637年12月16日的福建巡海道施邦曜的告示中,找到了一种明证。他在其中提到了名字的传教士们都是自吕宋到达福安(福建东北部)的^{VI}。此外,我们还知道这里是指于1632年到达该地区的西班牙多明我会士们。施邦曜于其告示中宣布,天主教与其信徒们所断言的情况相反,与儒教背道而驰。因为它煽动人“亲死不事哭泣之哀,亲葬不修追六之节”。他举两名秀才(生员)为例。他们被带到法庭面前时,竟诬辱性地宣布祭祀先祖为“虚文”,惟有天主为真实。施邦曜对这些从教人的顽固不化感到气愤,这些人固执地拒绝“正人心”^{VII}。

在沈淮提出批评的40多年之后,杨光先文章中的批评口气变得更严厉了:

以父人君之天为役使之贱,无怪乎令皈其教者,必毁

I 《破邪集》卷2,第36—37叶。

II 该书于1642年北京第1版,1659年重版,1738和1798年再版,见徐寅译书,第361页。

III 占卜的才能并不是中国圣人的主要特点之一。有关“圣人”这个中国概念,上文业已论述过了。

IV 由上引利安当书,第124页引证。

V 《破邪集》卷1,第8叶。

VI 参阅荣振华:《1552—1800年入华耶稣会士列传》万济各会士利安当是通过在福建的多明我会士才从台湾到达那里,于1633年受到了欢迎,请参阅《明人传记辞典》第24页。

VII 《破邪集》卷2,第31和33叶。

天、地、君、亲、师之祀位可不供养也。不尊天地，以其无头、无腹、手、足，践踏污秽而贱之也；不尊君，以其为役使者之子而轻之也；不尊亲，以耶稣之无父也。天、地、君、亲尚如此，又何有于师哉？此宜圣木主之所以遭其毁也。乾坤俱泯，五伦尽废，非天主教之圣人学，固断不至此，宜其夸诩，自西徂东，诸大邦国咸习守之^I。而非一人、一家、一国之道也。吁嘻！早乎哉！自有天地以来，未闻圣人而率天下之人于无父无君者也。诸大国苟习此道，则诸大邦国皆禽兽矣^{II}，可况习守之哉？^{III}

杨光先把“耶稣之无父”与夷人的“不尊亲”彼此之间密切地联系起来。他具体解释说：“皈依彼教人，不得供奉祖父神主，是莫识父子先生。”^{IV}

允许从教人继续他们的祭祖活动，可能在任何情况下都应附有限制条件，而从中国的观点来看，这些条件也形成了明显的不孝之证。但对另一方来说，这种允许即使附有限制条件，它也可能使从教人对第四诫产生一种异教的解释^V。这也是利安当指出的情况，他引证了由一名新入教的中国人写的一本小册子。此书是为了捍卫基督徒经常受到了不敬双亲的指控而写成的。这本小册子的作者责备其同胞们习惯于向死者烧纸钱^{VI}，建议他最好是把食物分配给穷人而不是供奉死者。他补充说，求上帝保佑天福，这是正确和理智的做法，而不是崇拜祭祀先祖。利安当认为这也是耶稣会长老的明确立场，“因为这一切给人的印象是其做法得到了修会的允许”。

这些注意事项都是以十诫的第四诫为基础的，但其目的在于试使基督教适应一个孝道在其中被认为是基本道德的社会。利安当指出：“因此，中国基督徒冒着危险地认为，根据第四诫而祭祀先祖，可以使死者摆脱炼净地狱与地狱之苦。”^{VII}如果利安当对中国历史更为熟悉一些，那么他就可能会联想到过去自西域和印度传入中国的佛教，恰恰是在满足孝道需要的情况下，才适应了中国的社会背景。由于功德转移的佛教理论，慈善

I 这确实是个问题：西方煽动中国，说他们信，而经可说出的话指之一。杨光先说：“此天主教，古一、一家、一国之说，自古以来，诸十可说，可守之。”《天主教文》第378页。

II 十七年六月五日《孟子》第3章下，第10句的一句话，「国家学（Gouverneur）译文第454页：“无以于君，必食其也。”

III 《破邪集》第1125叶。

IV 杨光先1664年4月21日致待御书内与（许之渐）的信，载《不得己》，第1091页。

V 我们顺便可以指出，如果我在信里多明神父1727年的一封信中说，那么第四诫曾被汉族和满族基督徒作过非常广泛的新解释（《耶稣会士档案集》第19卷，第83页），他向清廷表示马尔森（Herrn）指出：“第四诫要求尊重君、父和母，东人、大人和所有系以对我们有影响的人物。”

VI 有关为死人烧纸钱和各种纸锭等的做法，以及台湾地区的这种信仰的形式，请参考侯爵郎：《冥钱及中国宗教中的冥宝观念》，巴黎1975年，《汉学研究所丛刊》之一，共238页。

VII 上引利安当的书，第139—140页。

事业（诵经和抄经、向僧侣布施、赞助修建寺庙和铸像等功德业……）都变成了帮助其死去的亲人、在他们死后如同在生前一样继续伺奉他们的手段，这也是《论语》中的说法。

在我们已引证过的 1640 年的一篇汉文稿本著作中，我们可以读到一个以基督教的方式下地狱的故事。其中一名被判入地狱的人委托人请其侄子为他诵天主经 3800 卷，以使他从地狱中解脱出来。这其中就有对佛教传统和观念的移植，它清楚地说明当时中国的基督教化仍停留于表面。

礼仪之争的反响一直传到了朝廷，传教士们甚至还提到康熙（1661—1722 年）皇帝的观点。当禁止祭祖和尊孔的教皇谕旨《禁约》的汉译本被呈奏皇帝时，康熙亲笔作这样的朱批：

览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者。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。比此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教。禁止可也，免得多事^I。

* * *

无论传教士们允许或不允许祭祖，中国人对于欧洲与中国风俗习惯的差异都非常敏感。

张广濬说：“据彼云，国中人父母死，不设祭祀，不立宗庙。惟认天主为我等之公父，薄所生之父母，而兄弟辈视之，不然则犯天主之教诫。将斩先王之血食，废九庙之大飨，以诏民从之耶？”^{II}

甚至传教士们的行为也证明他们缺乏孝道：

木本水源，惟夷不念。以故夷之初入，实教人皆不祀先。厥后被劾，又变其说。而今民间父祖，得与天主并庙。彼辈讳言前非，而云宜祀先者。何称？彼之亲死，皆不卜宅兆，见形家言，则非笑之，举而委之荒丘乎？又何为彼在我

^I 《康熙与罗马关系文书影印本》，第 14 件文书。

^{II} 《耶稣传要略议》，载《破邪集》卷 5，第 29 叶。

中国多年，曾不携其先夷之一主乎？！

此外，传教士在他们的著作中从来都不提孝道：

遍览其书，如所谓《七克》^{II}、《实义》^{III}、《畸人》^{IV}、《十二信》、《西学凡》^V，若经若戎；及《交友论》^{VI}、《几何原本》^{VII}等数万言中，曾不错写一“孝”字。而乃袭三教（儒、佛、道）诸子中皮毛，曰“克傲”、“克骄”，以文其陋。夫不爱吾亲而爱他人，不敬吾亲而敬他人者，未之前闻矣^{VIII}。

日本背教者法辩·不下认为，传教士们不仅仅是为了取悦日本人才撰写了第四诫：

所以，你们讲孝道，你们这些天主的信徒！孝行在本帝国中，就如同通向一切善的道路。你们由此而纯粹是在形式上赞同这种道德^{IX}。

李臻认为，利玛窦在远离其所有亲人之后枉谈孝道：

若利玛窦泛海数万里至中土，曾携父母妻子来乎？彼利氏者，吾不罪其泛海远来之不孝，而罪其离身言孝之为大不孝也^X。

利玛窦声称有时应不听从长上和父母的话，这里明显是指受归化者，他这样做本身就是一种不光彩的行为。但他的继承人，却一再无所忌讳地散布一些与中国人的伦理截然不同的言论。阳玛诺于其《天主圣教十诫真诠》（1642年）中宣称，如果听从与义务相悖的父母的命令，那是一种罪行，甚至在此情况下违抗他们的命令会有功德。

潘国光（Francesco Brancati）神父在他于1650年出版的一部有关十诫的著作中，对此作了更明确的解释。他说，如果父母

I 《佐神》第19
20页

II 庞迪我著《七克》
(1604年)。

III 利玛窦的《天主
实义》(1601年)。

IV 利玛窦的《畸人
一篇》(1608年)。

V 艾儒略的《西学
凡》(1623年)。

VI 利玛窦的《交友
论》(1595年)。

VII 利玛窦和徐光启
的《几何原本》(译自
1先生的《欧几里得
定律》第6卷，
1605年)。

VIII 利玛窦于《天主
实义》第568—570页
中解释说，爱父母未
有任何功德，但应
爱其他人。请参阅《佐
神》第34页。

IX 《敬上帝》第
282页。

X 《辟邪说》，载《破
邪集》卷5，第26页。

的命令不合乎情理，那就不应听从这种命令：如果这些命令与天主的命令相悖，那就应听从天主而不听父母之言¹，这就意味着，受归化的人应把他们的教义置于孝道之上，要服从传教士而不是其父母和官长的指令。

* * *

传教士们不但缺乏孝道，而且以中国人的标准来看，他们也既缺乏慈悲心，又没有羞耻感。

为了与禁止任何杀生的佛教徒相区别，传教士们必须把第五诫译作“毋杀人”。但张广溢指出，难道中国不是也有一条明令，必须把所有杀人犯都处死吗？何藉彼今日远来指出也？^{II}

许大受也作出了同样的反应：“且夷谓杀生无罪，但教人不杀人，人可杀乎？则戒又何必立乎？既曰不杀人，而盛谈兵学、火学，又何为乎？”^{III}

在一些佛教出家人和受佛教传统影响的文人们的著作中，经常重复的一种内容就是，天主教宣扬对牲畜不应有任何怜悯。利玛窦本人于其《天主实义》中也长篇大论地解释说，牲畜没有永久的灵魂，可以屠宰之。但许大受却认为，这些理论也与其他理论一样，其目的仅仅在于“令人杀生以恣口”。他写道：“则硬曰无轮回，曾不知如佛典所称，想不断则轮不休。安能硬无？彼欲以无穷极之威福，眩吓愚民。”^{IV}

释通容说：“将吾圣贤尽人尽物之性，一时迷没。且人分上计有二魂，已是迷妄。何况更裂禽兽不具灵魂，致人恣杀。宁非迷中又生迷，妄中复增妄乎？”^V

基督徒在肉和鱼之间所作的区别似乎是荒谬绝伦的：“又别水族异于牲牲，宜充素食者。与回回之单不食豚，自杀自食之可叹，有何异哉？”^{VI}

传教士们对众生灵没有任何怜悯心，他们也不遵守任何礼仪规则。他们不顾羞耻地接近女色，使男女混杂于其行列之中。

再没有比羞耻心和礼仪规则更变化无常的了。这是社会和时代的事。目光犀利的观察家李明神父曾指出，如果说中国人

I 这两段文字均引自乡渡素身《十诫在中国的发展》第11页。

II 《证妻后记》，载《破邪集》卷7，第38叶。

III 《佐辩》第30叶，清参活同上引书，第19叶：“有以如其决不杀人，因有以如其决不杀我，则火器一试，斃命两靡，又不知其于不杀人戒如何？”

IV 《佐辩》第10叶。

V 《深道破邪说》，载《破邪集》卷8，第16叶。

VI 《佐辩》第30叶。

非常关心在公共场合的仪表,但在私下却毫不拘束。他们“与朋友交谈时,几乎是赤裸全身,酷似我们,仅穿白色塔夫塔绸或透明丝的短褂”^I。相反,他们厌恶西方的裸体画¹。在男女授受不亲和应保持距离的问题上,中国与欧洲也不尽相同。中国的风俗习惯在这方面要求男女严格有别。男孩和女孩从7岁起就不能在一起受教育和成长了。

1616年,审判南京的王丰肃和曾德昭(Semedo)诸神父的原因之一,便是他们近女色,“擦油洒水,妇女皆然,而风俗之坏及矣”^{II}。

在中国人的眼中看来,传教士们的第十诫与他们的行为之间,并不相吻合。

“又其设戒丁丈夫妻子戒淫之外,复立一戒曰‘不视他妻’。至若从夷者之妻女,悉令其群居,而受夷之密教。为之灌圣水、滴圣油、授圣榘、啜圣盐、然圣烛、分圣面、挥圣扇、蔽绛帐、披异服,而昏夜混杂,又何欤?”^{III}

孟德斯鸠(Montesquieu)当时非常正确地洞察到,中国风俗为抗御基督教的传播而设置了障碍。他写道:

出比(改变中国人风俗习惯的困难性)产生了一种很难堪的现象,这就是基督教几乎永远不可能立足于中国。贞节的愿望与女子们教堂中集聚、她们与宗教使者的必要交往、她们参加圣事、亲耳听她们忏悔、临终涂圣礼、一夫一妻制的婚姻,所有这一切都打乱了当地的风俗习惯和礼仪举止,而且同时又打击到了宗教和法律。

基督教由于慈善机构、公开的礼拜仪式和参与同样的圣事,所以似乎要求全部人都密切地结合起来,中国人的礼仪则要求把全体人都分开^{IV}。

中国人的批评家们声称,传教士们允许与已成为其弟子的女子们有轻佻行为。但他们对从教人则表现出了极端的严肃,要求任何有意接受洗礼的人,都要从家中休掉其妾。然而,蓄妾

I 上引李的书,第1卷,第293页。这种赤裸体的害怕传统一直延存于今天。

II 《破邪集》卷2,第3册,该文的日期为1617年,但王丰肃并不是亲自为女子受圣事,他为此而使用了澳门一名受过洗的人。

III 《征辟》第18上。

IV 《论法的精理》,第19卷,第18页。上引正清心书第44页为证。19世纪时,中国人,在传教士与从教人之间的关系问题上,竟存在下这种不信任感。“当神父们在告解座中听取女基督徒的忏悔时,大众则怀疑这是为了诱惑女子。因为中国社会绝不允许男女相会和交谈,无论是私下的还是公开的都一概如此”。传教士们则必须为男女单独建造教堂。我们可以17世纪起就掌握有这方面的证据,但这里并不是讨论如一的别见。

则使拥有男嗣以延续世系和祭祖香火的义务变成合法的了。当时在富户人家中蓄妾则是常见现象，在平民中则要少得多。当贫苦人家没有子嗣的时候，为了确保后代香火，更多地则是采取收养子的方法。

李明神父写道：“归化中国人的障碍之一就是多妻制，至少在上等人家是如此。这种一夫多妻制的原因是由于在中国除了席宴和唱戏之外，缺乏任何其他娱乐活动，既无赌博，又无散步、狩猎和公众集会。某些人则采取闭门读书的办法来逃避这种现实，但大多数人则与其妻妾度过其全部自由支配的时光。传教士们允许从教人在正妻拒绝成为基督徒时娶一妾，但这种婚姻为当时法律所禁止。”¹法律实际上要惩罚没有正当理由而休正妻，并在她尚活着的时候与一妾再婚的人。巴多明神父的这篇论著，提供了中国上层社会人物生活方式的直接资料，而且它还证明了传教士们不大奉公遵守中国的法律。

当时的惯例是要求任何渴望接受洗礼的人，都首先要休掉其妾，现存在着有关这种习惯的著名例证。但一篇汉文文献却提醒人家注意，在那些有影响人物的例证中，传教士可能表现得比较随和迁就。许大受写道：“戒其徒勿视他妻，而夷则不妨近女。督其徒使出妾，而他高足之畜妾者至数人。”²

同一作家在重提礼书中严禁男女之间的交往和妇从人的传统观念之后，又批评传教士们在婚姻问题上的谬论：

夷辈乃曰，夫亦以妇为主，妇死夫亦为未亡人。虽无子而续娶者，不齿人类。甚而曰彼所经诸国，皆从其教³。从教后，则虽帝王之贵，只许一夫一妇。然则舜、文先为不齿之人，即所谓在炼清地狱者，亦不得已而未减之矣。有是理哉？余友周国祥，老贫无子。幸买一妾，举一子，才二岁。夷教之曰：吾国以不妾为贤，不以无后为大。周听而逐其子之母，今不知此子活否？⁴

张广漭则写道：

I 上引李明书，第2卷，致拉雷兹神父的书简，第321页。利玛窦在算学方面的第一名弟子徐光启，于1605年受洗礼取名依纳爵（Ignace）。他在澳门修士黄明沙（Francisco Martins）的鼓动下，重新与其妻之一结婚，请参阅上引方廉书第1卷，第92页。

II 《仿群》第30叶。

III 这种新言经常出现在传教士们用汉文所写的著作中。

IV 《仿群》第17—18叶。

据彼云，国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇。无嫔妃姬妾之称，不重无后为大之说。所以我国之圣人，尧、舜、禹、汤、文、武等，亦皆云不免于炼清之狱也。无论民庶，不得奢姬取妾，以犯彼二色之诫。即如《周礼》所载，国君之三宫九嫔，御妻夫人之属，宁亦悉令遣而出之。若四民之单妇只妻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我国圣尊之大典？^I

许人受写道：

且欲一切国王之皆从邪说，尽去其后宫妃嫔，而等于缙岷，然其自处，又延无智女流，夜入猩红帐中，阖户而点以圣法，授以圣水，及手按五处之秘牒状，男女之乱，曷以加诸。又古人君道，必严师道^{II}。

夷人违犯了男女有别的原则，企图把一种严格的一夫一妻制强加于人。他们还宣扬一种违犯人性的贞节观。18世纪中叶的一篇文献，指责传教士们煽动妇女放弃任何梳妆打扮，并鼓动少女们独身，“信仰基督教的少女与大人们，丝豪不再追求穿丝绸服装，丝豪不以鲜花和珠宝装饰其头冠。在少女中，有些人永远地放弃了结婚”^{III}。

单身生活同样在日本也受到了谴责。法辩·不下写道：“耶稣系由一对发誓守节的夫妇而生。这是一种什么样的道德理想呢？……普遍的规范是任何男子和女子都必须结婚。违背这一自然法则就不妥。”^{IV}

* * *

天主教最终使其敌人觉得如同是某种事物的颠倒，无论是伦理还是正确的情理。释成勇在1637年的一篇辟基督教的短文中说，这些人“弟父友君，吊生庆死。集怪诞以成书，其心叵测。布金钱而贾众，立意何为？包蓄异谋，寿张诡行，斩祀灭伦。”^V

I 《辟邪摘要》卷5，第29叶。

II 《佐辞》第35叶。

III 尚尚苦斯 (Jean Chausaume) 神父于1746年的全面传教的经验。载《耶稣会士与简史》第28卷，第284页。

IV 《破上帝》第279页。

V 《辟天主教辨》，载《破邪集》卷8，第24叶。

伦理作为一种社会现象，也取决于人生观和世界观。对于基督徒来说，惟有在这一世界之外，才存在任何一种真谛和善美。人类则应与其本性、身体和欲念进行斗争。因为惟有拯救灵魂方为重要。中国伦理则是以一种内在的天理思想为基础，它除了人本身之外，也了解宇宙和社会。因此，善行对于每个人来说，就在于发展本身中的善之天分并与天理相结合。如果不把人置于社会和世界的大背景中，那就不会有真正的善和真正的智慧。一种最高的价值被归于纯洁的自发性，即尚未被私念玷污的自发倾向。

第五章

中国人的天 基督徒的上帝

中国人的天

利玛窦首先关心的事，是试图在中国传统中重新找到可以与基督教义相吻合的内容。这样做不可避免地会把一些与中国毫无关系的伦理范畴应用于中国，必然会导致误解。耶稣会上们希望把中国人的天和上帝，与《圣经》中的天主相结合，并试图把一些互不调和的观念统一起来。

中国典章中所说的“敬天”和“畏天”，实际上也具有与利玛窦以及继他之后其他许多传教士们的看法不同的意义。这些人受一种“自然宗教”或把《圣经》启示运用到中国的幻想行为吸引，自认为可以赋予这些术语如此意义。它们并没有暗示一种独一无二的、无所不在的和天地间的造物主上帝，而是使人联想到了听从命运、宗教虔诚般地尊重礼仪、行为中的严肃和真挚感情等思想。至于“上帝”，它是下界君主对天神的想像之反映，其作用被认为与行使皇权有着内在的联系。公元前2000年未的甲骨文中，用于指“帝”的字最早可能是代表着一种祭祀。“帝”字自皇权统一以来，就是中国皇帝的尊号，过去曾用于指已故的先帝。上帝与礼仪和多神教的背景不可分割，其思想与犹太教截然不同。由于天与地相联系，所以上帝也与“后土”相联系¹。

基督教信仰与一个人格化和超越一切的上帝有关，纯粹是一种神灵。它把人类误认会有永久命运的本世以及与本世没有共同之处的彼世对立起来了。中国人的天则完全相反，它是一种把世俗和宗教表现形式融为一体的观念。在基督徒们看来，

1 据马伯乐(H. Maspero)《古代中国》第134页认为，“后土”是一尊阳神，系与土方相联系的神话，请参阅同一部著作第134—139页。

“天”字仅为一种指上帝及其天使、天堂及“上帝选民”的隐喻，而中国人则认为该词具有实际意义。它同时是神和自然、社会和宇宙秩序的表现。正如为一名传教士的著作写序的作家所写的那样，这是一种“浑”的观念。它处于宗教、政治、观察和计算科学、人和世界观念的汇合点。

天与地结合起来并与之形成一对，天产生了万物并确保其发展。天以其四时变化而主宰植物的生长周期，它提供了时间的概念，以其宫带而编制决定田间农活的历书。大家看到了这种宇宙力量，在一个农业已变成突出活动的文明中，所起的重要作用。

我们在此应重新提一下牧业和农业传统对人类活动观念的可能影响。基督徒们的上帝是一尊起干涉作用的神。它主动地创造了世界，赋予了每个人灵魂，在人生的长河中始终都要表现出来。中国人的天相反却仅以间接方式起作用，它的活动是沉默的、无意识的和持续不断的。在许多方面都与《论语》遥相呼应（“天不言……”）的《庄子》指出：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美，而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”^I中国和西方传统中的君权观念是大相径庭的。中国认为这不是天子行使的一种强制的权力，而是一种整顿世界和改造风俗的权力。中国的君主是最为完美无瑕的，可以被荣升至圣贤之尊号，能够于其不可见而又有效的行为中模拟天。一部中国经典指出，武王“垂拱天下治”^{II}。同样，上帝也与自然动力及其秩序和生成的力量结合起来了。它的活动一时一刻也不停止。杨光先针对化身而写道：“既称天主，则天上、地下、四海、万国，物类甚多，皆待天主宰制。天主下生二十三（谢和耐先生误作三十三）年，谁代天主宰其事。天地既无主宰，则天之不运行，地亦不长养，人亦不生死，物亦不繁茂，而万类不几息乎？”^{III}

在中国，天和最高权力之间的关系都很密切，最高权力是时空的组织者。在中国人的赤道天文学中，起重要作用的拱极星会使人联想到中国的皇帝夫妇、朝廷和政权^{IV}。观察天象和

I 《庄子》卷22，请参阅戴遂良（Leon Wieger）：《道教教派的仙师》第391页。

II 《书经·武成》，请参阅《易经·系辞下》，2：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”

III 《辟邪论》第1109页。

IV 这些资料在第3章就提到了。

历书的编制都是皇帝的特权。中国文明的缔造者——最早的君主们都懂得辨认天地之预兆，所以他们才可以根据宇宙准则而确定礼仪和社会制度。据古代传说认为，自然灾害和不正常的大象，都是君主缺乏德政的征兆，惟有天子应对治理天下负责，他应更弦易张，并通过忏悔行为而重建已受到损害的平衡。同样，也惟有皇帝才有权祭天。新王朝的开国要告天，君主是根据“天命”而行使职权的。

根据中国人的观念来看，没有任何办法能使人把可见天与作为天命的天分隔开来，这就是“体”和“用”。

大家已经看到，对于明末的大部分中国人来说，耶稣会士们传授的知识形成了一个整体，有关历书的算学、天文学、“敬天”和伦理。他们认为所有这一切都是作为一个整体而发展的，所以传教士们的贡献都往往被笼统地称为“天学”，这也是明末一位匿名作家在一本为天主教辩护的小册子中使用的术语。他认为，“天学”首先是由研究天本身组成的，传教士们都是一些天文学家。然而，天是时间的制约者，有关时间的数字则是天主造化活动的表现，每一个季节实际上都相当于一种特定的功能：春季相当于萌芽、夏季相当于生长、秋季相当于收获、冬季相当于养精蓄锐（蛰伏和恢复精力）。正是这些功能的连贯作用，才形成了天的活动特点。作者接着致力于对《易经》作发挥性阐述，《易经》被定为一部“天书”和“天学之祖”。天主教理仅仅是以另一种不同名称出现的《易经》中的教义。这部著作结束于用《易经》之卦对圣母和天主形象进行象征主义的荒诞解释。圣母是地卦（坤）的象征，“坤”就是圣母，所以她怀抱圣婴，天主是她诞生的儿子。天主的象征是“震”（雷）。按照《易经》的说法，“震”为天卦“乾”之象征的长子，它替天行使其权力。所以他手捧三种遭雷击的天木（？）。三位一体神就相当于震、坎、艮。这三者均由坤母诞生¹。

某些被称为“索隐派”（形象派）的耶稣会士们，同样也自认为在中国经典中找到了一整套基督教的象征，以及明确暗示基督教的内容。同样，这本小册子的作者也解释了他自认为根据

1 《天学论》，载《天主教东传文献续编》第1卷，第3—18页。

《易经》的象征而对天主教的理解，所有这一切都具有浓厚的中国色彩而不太是基督教式的。“天”在该文中不是作为人格化和创造万物的神出现的，而是作为以其持续的行动而确保自然变化和平衡的无名力量的面貌出现的。

杨光先经常因为他在天文学方面的抱负受到嘲弃和被指控居心叵测，他非常正确地感觉到中国人和基督徒（或者更广泛地说是西方）思维方式的区别。

利玛窦欲尊耶稣为天主……苍苍之天，乃上帝之所役使者，或东或西，无头无腹，无手无足，未可为尊，况于下地，乃众足之所践踏，污秽之所归，安有可尊之势？是天地皆不足尊矣^I。如斯立论，岂非能人言之禽兽哉？夫天万事、万物、万理之大宗也。理立而气（阴和阳）具焉，气具而数生焉，数生而象形焉。天为有形之理，理为无形之天。形极而理见焉……理之外更无所谓理，即天之外更无所谓天也……专言之则道也。分言之，以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾^{II}。此分合之说，未尝主于分而不言合也。专者体也，分者用也。言分之用，而专之体自在矣。天主教之论议行为纯乎功用，实程子（程颢，1032—1085年）之所谓鬼神。何得擅言主宰？朱子云：“乾元是天之性，如人之精神，岂可谓人自是人，精神自是精神耶？”观此，则天不可言自是天，帝不可言自是帝也。万物所尊者，惟天；人所尊者，惟帝。人举头见天，故以上帝称天焉。非天之上，又有一帝也^{III}。

中国人的论点是认为于世界之外再无情，无法把身与心分割开来。“道”仅仅通过其表现形式，在阴与阳的交替变化与互补中才能表现出来。圣贤就是从情的多样性中上升到理的独一无二性的人。王夫之（1619—1692年）说，在自然范畴内，大家声称天拥有道，人的本性是由道形成的。当人性表现出来时，大家便会了解道^{IV}。从相反的方向讲，我们也可以说思想能够发

I 《天主实义》第417—418页。这是一段经删节的引文。

II 这是经常引用的程颢的一段论述，传教士们于其中仅保留了第二句话：“以主宰谓之帝。”

III 《辟邪论》第1121—1124页。

IV 王夫之对张载《正蒙》的疏注，卷1《太和篇》第11节。

展人性、一直到它彻底表现出来。由于这种完美性，大家方可与道相结合并事天。

某一位叫作黎遂球(1620—1647年)的人在致朋友的一封信中，讨论了“天理”和人类完善其本性的问题。他写道：“乃近日天主之说，不知者以为近于儒，而实大谬，此仍不可不辨。夫儒者之所谓天，从历象推之，从人伦、物理观之，而知其有一定之宰耳^I。此岂谓有一人焉，如所谓天主者，以上主此天哉？古之生为圣贤，没为神明者固多，如五帝之神皆人，郊禘之配皆祖，然终不可谓天之主。乃西国人之人为之，当未有此人，天何所主耶？故既明儒者之所谓天，亟宜辨西学之所为天主。不然，于此可诬，将敬天之意皆为惑乱，而钦若敬授之旨顿殊，天如何能动，敬之如何能致福也？”^{II}

一篇辟基督教的文章的作者，揭露了传教士们把他们的天主与中国经典中的上帝视为一体的作法。据他认为，这种同化说明他们完全误解了中国观念。他解释说，儒教实际上把天理解作三种不同的意义，它同时表现为：

——天高明博厚。

——天统御世间，主善惩恶之天……“彼惟知此而已。此之天帝，但治世而非生世。譬如帝王治民而非生民也。乃谬计为生人产物之主”。

——天作为宇宙的永久源泉，也是把天理与气结合起来的源泉，既为体又为用，是自动的作用和反作用^{III}。

卒于1635年的邹维璉认为，把夷人的天主与中国人的上帝结合起来的作法，仅是欺骗中国人的一种巧妙手段。

他写道：“海外极西之国，有夷人利玛窦，号西泰者。万历(1573—1620年)初年，偕徒四、五人，流入中国，著《天学实义》(即《天主实义》。——译者)等书，自标天主教，梓以传世。其词意险怪，首尾矛盾。似深而实浅，似文而实陋。徒以利口喋喋，妄自尊大……谬以天主合经书之上帝，夫既明知上帝屡见于六经，郊社所以祀上帝，则至尊在上帝可见矣。昔者大儒释帝为人之主宰，盖帝即天，天即帝。故尊天即尊帝也。何云上天未可为

I 天理既表现在宇宙和自然中，又表现在人理和伦理中。

II 《莲须图集》卷2，出陈受颐1935年文引证。黎遂球是画家和诗人，当大津军队向赣南进军时，他死于赣州狱中。

III 《天学再考》第930—934页。

尊，并讳上帝之号而改为天主之号乎？始曰天主是理，继曰天主是神。终托汉时西国之凶夫耶稣，为天主应运设教。”¹王启元于1623年解释说：“况先天、后天、天德、天则，《易传》罔详之矣。夫天文也、天运也、天时而、天体也、犹曰外也，形而下也；至于天德也、天则也、先天也、后天也，则内矣，形而上矣。如人一身内外形神性命无一不全，而反自谓不足，不亦舛乎？此皆不能求，而厌常喜新，遂有所慕之过也。”²

可见的天与作为天理的积极因素的天之间不可分割的特点，及“体”和“用”观念之间的相互关系，是中国人的基本观念，与基督教观念中的造物主与其造物之间的关系一样。

黄贞也揭露了传教士们故意在一种与其造物不同的造物主的基督教观念，以及作为一种内在之理的天的中国观念之间制造混乱。他写道：

其最受朱紫疑似者³，莫若“上帝”、“天命”与“天”之五字。狡夷以为甚得计者在此。吾国吠声之夫与贪货之流，起而和之。各省皆有其羽翼，吠声无目者也，见声不见人也……忠孝节义之像，日受其斩。天道德性之宗，渐以不明。诚可为痛哭流涕者矣……圣贤知天事天，夷不可混说。子曰：“五十而知天命。”⁴知天莫若夫子矣！然其垂教大旨，惟有德性心学。尽吾至诚⁵无息之道而已矣。初不教人褻事帝天。盖天之所以为天，於穆不已之诚也。天即理也、道也、心也、性也。此道最灵而有权柄……是以吾儒惟有存心养性，即事天也。惟有悔过忤善，即祷天也⁶。苟舍是而别有所谓天之之说，别有所谓事之之法，非素王之旨矣。予读祷尔于上下神祇，子曰：“丘之祷久矣”⁷……是吾夫子、子路未尝不并言天地也⁸……是故夷妖混儒之言天言上帝，而绝不敬言地。不敢言祷于地祇，不敢言即吾心之道。不敢言即吾心之诚，岂非以其害于天主即耶稣之说乎哉？而我华人以夷之天主耶稣，为合吾儒之经书帝天也者。何异以鸟空鼠，即为合凤凰之音与欤⁹？

1 这种思想认为，利玛窦首先将天主教与中国人的上帝视为一体，其目的事实上在于排斥中国人的观念。

2 《辟邪管见录》，载《破邪集》卷6，第6叶。作者是一位邹维璉。他于1607年中进士。曾于其生命的末年任福建巡抚一职达两年，其著作很可能是在他居住在福建期间写成的。《破邪集》主要是搜集了出生于福建的一些人于1630—1640年间所写的著作。

3 《清署经史》卷15，第45页。由陈受颐1935年文引证。

4 见《论语》第17篇，第16章：“悉素（中国的颜色）之卒天（天然的颜色）也。”

5 《论语》第2篇，第4章。

6 本意为“诚心诚意”。

7 有关这种论理观念，见上文第4章。

8 《论语》第6篇，第35章。朱熹的研注文解释说，祈祷实际上仅仅是向善道发展并改正错误，以便获得神鬼的帮助。孔子说过，他一直在祈祷，为什么还会一直等到今天。

9 利玛窦声称祭地是后来于祭天（即《圣经》中的上帝）中充进去的内容。

10 《尊儒理镜叙》，载《破邪集》卷3，第14—15叶。

正如本文所提出的那样，天在人身上也有其反映，这就是天牛思想和任何人都固有的伦理思想。

我们在一本辟基督教的小册子中读到：

此吾儒之所谓天主也。而天下民物，各具一天主也。堂堂正正，英籍昭彰。何我辈尽弃弗顾，而反折于魑魅魍魉之教。削越祖宗，丢抛神主，排礼法、毁典籍、滴圣水、擦圣后、崇祀十字刑柩，而以碧眼高鼻者为天主乎？^I

龙华民的话也表达了同样的观点，但更为婉转一些：

礼部官吏——进士施莫鉴(Che Mo Kien?)曾读过利玛窦的书。他某一天询问我们对天主的理解，我们回答说我们把天主理解作一种活的和有智力的体，无始无终。它创造了一切事物，而又自天控制这些事物，就如同皇帝在朝廷中管理整个帝国一样。但他嘲笑我们并说我们使用了一些很粗俗的比较，因为天主或上帝肯定不会像一个活人一般坐在天上。它仅仅是控制和管理天的一种道德，存在于一切事物和我们自身之中，所以，我们可以说，我们的心就与天主和上帝一样^{II}。

1635年，某一名叫作林启陆的人写道：

即历代师儒亦各以“畏天命”之语，谆淳然相告诫也。且曰：天者，理也；帝者，以主宰而言也。夫天之生民，有物必有则。人能顺天理、协帝则，自可以主宰万物，统制乾坤。补宇宙之缺陷，正世代之学术。此吾儒之所谓天主也。而天下民物各具一天主也^{III}。

如果说17世纪像高攀龙或黄宗羲那样的某些文人报怨说，他们同时代的人都忘却了敬天，指责他们仅仅把天看成了

I 《读夷论略》，载《研经集》卷6，第2页。

II 上引龙华民书，第86页。龙华民把“心”字成了法文 *cœur*，既有心器，又指思想。

III 《读夷论略》，载《研经集》卷6，第2页。

一个有形的可见天或者是抽象的天理。但并不意味着他们突然间接受了传教士们的教理的归化，在传教士们的影响下获得一种存创世的神与其造物之间具有实质性差异的思想。事实可能恰恰相反，因为他们拒绝在可见物与神圣物、体与功之间作任何分别。高攀龙认为，天存在于人之本身之上，天理宗教感情的削弱，出自对这种根本真诠的遗忘。他写道：

今人所谓天，以为苍苍在上者云尔，不知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨髓以及六合内外，皆天也。然则吾动一善念而天必知之，动一不善念而天必知之，而天又非屑屑，焉知其善而报之善，知其不善而报之不善也。凡感应者，如形影然。一善感而善应随之，一不善感而不善应随之，自感自应也^I。

实际上是人与宇宙组成了一个统一体。程颢（1032—1085年）说过，君子认为“天地万物一体”，这句话经常被引证，他的弟子谢良佐（1050—1103年）也说，人的思想与宇宙本为一体，除此之外，别无他论。宇宙仅仅属于人的思想。黄道周（1585—1646年）认为身心基本上不是两种不同的东西，天下万物本为一体，不具任何二重性。日月、四季、神仙、天地也本为一体，不具任何二重性^{II}。

据龙华民引证的一名“中国进士”认为，“心与体没有任何区别，而是被以两种活动和控制方式观察的同一种实质”。“上帝”仅仅是“天的活动特征”^{III}。“体与心并非二物，而是被以两种方式观察的同一物”^{IV}。

宇宙的动力(气)

中国人的倾向是否认我与世界、心与身、神和宇宙之对立。但面对这些观念，某些传教士则认为，其古老经传可以使人想到，中国过去曾崇拜过上帝，但被佛教偶像崇拜以及“新疏注家”（11—12世纪的理学思想家）们的天神论和唯物论哲学腐

I 《高子遗书》卷3《知天说》，第16—17叶，有关报应的自动特点，见上文。

II 这些引文都已被阿尔弗莱德·福尔克（Alfred Forke）提到，见《中国新哲学史》，汉堡1938年版，第77页注⑤；第112页注③以及第353页注⑤和注⑥。

III 上引龙华民书，第86和79页。

IV 同上引书，第72页。

化了。但与传教士们同时代的中国人，拒绝在自然与其主宰世界以及生物的能力之间作出根本区别。这是由于他们从未做出过如此之区别，中国人的思想从未把感性和理性分割开，也未想到过“与物质不同的精神物”，更不接受存在于一个与表象的和瞬时的现实世界不同的永恒真理的世界。对于作为希腊思想和中世纪经院哲学继承人的基督徒们来说，这些区别相反却如此彻底、明显和自然，以至于使人对它们的历史特点以及它们与某些语言类别之间关系也察觉不到了。由于传教士们对“自然理智之光”坚信不疑，所以他们极力警告中国人注意被他们称为是判断错误的那些东西。这些人没有看到他们面对的是一种与他们自己根本不同的世界观和思维方式，而这些思维方式又与中国人的伦理、宗教态度、社会和政治秩序有关。中国人的哲学是建立在与我们不同的基础上的。因此，利玛窦必须在他那部大作中，几乎完全用于通过各种可能的论据来证明纯精神体的存在。他在用自己的语言表达中国人的观点时写道：“使(天)与其神同为一活体，岂非甚可笑讶者也。”^I

同样，汤若望(Adam Schall von Bell)神父在他发表于1626年左右的一部著作《主制群微》中也解释说：

或问“中学亦尊天，与主教何益？”曰：中学所尊之天，非苍苍者，亦属无形。第其所谓无形，卒不越于天，盖天之苍苍其形，而天之运用不测即其神也。运用不测之神，虽无形，不离于形，与天一体，是无心无主张者，非吾所称尊主也。吾所称尊主，虽曰不可见、不可闻，而非即以不可见不可闻为贵，盖与天地万物，其体绝异，至纯至灵，不由太极，不属阴阳，而太极阴阳并受其造。且一切受造，无不听其宰制者。神功浩大，人不能测，遂曰无心，岂真无心无主张者哉？^{II}

我们再举另外一个例证。艾儒略神父在他于1639年被驱逐之前在闽南布教，他极力向中国人证明他们的错误。黄贞用下面一段话概述了他的说教。黄贞写道：

I 《天主实义》第417页。

II 由陈受颐1935年文引证。

盖彼教独标生天、生地、生人、生物者，曰天主。谓其体无所不在、无所不知、无所不能。谓主赋卑灵魂于人，曰性^I。不可谓性即天，不可谓天即吾心。又谓天地如宫殿，日月似灯笼。更不可谓天地即天主。天地也，天主也，人也，分为三物，不许合体。以吾中国万物一体之说为不是，以王阳明先生良知生天、生地、生万物皆非也^{II}。此其坏乱天下万世学脉者^{III}。

传教士们同时揭露了中国人这些含糊和混同的观念，对中国人的唯物论作出了结论。

李明神父认为，“新疏注者们”（即11—12世纪的理学思想家）讲到了神，就如同神即自然本性一般，也就是说这种自然力或道德产生、安排和保留了宇宙的所有部分……这已不再是这一公正的、无所不在的、诸神中的第一位和一切造物的决裁者上帝了。我们从他们的著作中仅仅看到了一种精炼的无神论和对一切宗教信仰的背弃^{IV}。他攻击了“学者”（儒生）派别，“我们可以说他们仅仅在口头和嘴上崇拜神，因为他们不断地重复应尊崇天，听从其命，但他们的心则远离了天。因为他们赋予了这些话一种大不敬的意义，从而破坏了神并窒息了全部宗教感情”^V。

其他传教士们走得更远，甚至否认中国人可能曾经有过某种有关上帝的知识。

龙华民写道：“他们的神秘哲学是一种纯粹的唯物论。”^{VI} 他将其论著的第10章称为：“中国人从不知道与物体有别的精神物，而仅仅在不同程度上知道物质实体。”1607年被召进北京的熊三拔（Sabatino de Ursis）神父也持同样的观点。他说：“根据中国人的哲学原则，他们从来不知道与物质不同的精神物……因而，他们既不知道上帝、也不懂天使和灵魂。”^{VII} 耶稣会士神父何大化（Antonio de Gouvea）于1636—1677年在华。他在《中国的君主制》一书中认为，“中国人绝对不知道创世，也丝毫不相信灵魂不灭论。他们对人类的灵魂与畜类灵魂的区别，

I 这是艾儒略采纳的对“魂”一词的译法之一。

II 这是对王阳明（王守仁，1472—1529年）思想所作的一种佛教诠释。“良知”是思想处于最完整的静上状态时，所固有的一种伦理感情，它被视为佛教中的“法”。

III 这是霞摩（漳州、闽南）去感孚于黄贞的一封信，他请求其师颜升其（颜茂猷，1628—1644年的崇禎年间被皇帝特别恩中进士，也是一部《六经》又选的作者）辟天主教理。见《破邪集》卷3，第8叶。黄贞或黄天香是1639年春2月的一篇《破邪集序》的作者，也是为《破邪集》另一篇文献写的1638年的序和另两篇文献以及本书信的作者。

IV 上引李明书，第2卷，致布雅红衣主教的书简，第81页。

V 同上引书，第183页。

VI 上引龙华民书，第58页。

VII 见该书的绪论部分。

仅仅在于认为后者更粗俗，而前者则更为精明一些。他们既不承认天使，也不承认纯粹的和普通的神，而是承认可见的和有形的神……他们既不接受天堂和地狱，也不接受彼世的惩罚与报赏。因为他们认为一切都会自灭，所以他们对一切都不害怕，对一切都不抱希望”^I。

方济各会士利安当指出，祭祀上帝也就是皇帝祭天，“实际上是祈祷宇宙的物质本原，因而形成了一种明确的和真正的偶像崇拜”^{II}。

但从另一方面来看，据中国人的观点，真正的唯物主义者则是传教士们，因为传教士们企图使宇宙失去其不可见之力，并将之变成一种顽物，由外部操纵并失去了众生都会表现出的这种自发的灵性。

福州的黄问道提出问题说：“故以崇奉天主之故，指天地为不灵，日、月、星、辰为顽物，山川、社稷为邪魔，祖宗、考妣为不必祭。是有理乎？”^{III}

杨光先在阐述了传教士们有关创世和耶稣降世的说教之后，便惊叹：“噫！荒唐不诞亦至此哉！夫天二气（阴和阳）之所结撰而成，非有所造而成者也。子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。’^{IV}时行而物生，二气之良能也。天议为天主之所造，则天亦块然无知之物矣，焉能生万有哉？天主虽神，实二气中之一气，以二气中之一气而谓能造生万有之二气，于理通乎？”^V

总而言之，心与神仅仅是宇宙之力（气）的一种比较精明和比较微妙的形式，这种气通过既相对立又相辅相成的两种方式——阴和阳，成为世间万物之起源。

正如传教士们所做的那样，论述拜物教、偶像崇拜和唯物论，就是不惜花费一切分析的精力，更加深入地探讨中国人的观念，并试图理解其中所具有的比较新奇的内容。

中国人认为宇宙本身拥有它自己的主宰万物的机理和独立的创造力，因而他们坚持一种从经院哲学的论证来看必会引起纷纷议论的事理。这就是说“物质”本身就是有灵的，当然不是像我们一般所想象的那种有意识的和能够自我思考的智慧，

I 同上引利安当书第76页征引的一段文字。

II 同上引利安当书，第61页。

III 《辟邪解》，载《破邪集》卷5，第20叶。

IV 《论语》第17篇，第17章。

V 《辟邪论》第1106叶。

而是一种自发的灵性,可以使阴阳结合起来并主宰使这两种方向相反的动力无限止地结合^I。利玛窦在其著作中所摒弃的正是这种形式的初级灵觉。利玛窦推上舞台的“中士”说:“理动而生阳,陈乃自然之灵觉,或其然乎?”但利玛窦却认为,低级东西难以诞生高级的东西。纯洁的神——上帝可以创世,他认为“理”仅仅是一种普通的品质而非物质,所以它不能创世^{II}。

夷人想把造物主与造物、行为的主体与客体、活跃的思想与顽物对立起来,但宇宙实际上并不是根据这种模式而运转的。

黄贞写道:

故曰,天地之道,可一言而尽也。其为物不二。夫岂天主耶稣之所得而主宰,所得而七日造成乎?即此是物之道,万物皆从此诚而生。故曰则其生物不测,夫岂天主耶稣之所生物乎?^{III}

换言之,在自然机制中有许多自发性,因而使人很难从中看到一种类似工匠那样的深思和毫不拘束的意志之干预。

黄贞认为,道可以渗透进并熟悉世间万物,它影响了圣人和真正的贤哲、平民以及那些正在嬉戏中的牲畜。他说:“道贯天地人物……两间之水流、花开,总属此理之流行……然及门弟子犹不可得而闻,况妖灵辈今日可得闻此哉?……如今日利妖指天主降生为耶稣,耶稣复返为天主。地狱天堂有几重,始为知天乎哉!”^{IV}

为了向中国人证明他们观念的荒谬性,为了使他们回归正宗,传教士们在他们的论述中,经常使用亚里士多德的一些静止的观念:形式、物质、灵魂、实体和偶性……所以,他们正是在这些观念的帮助下,才尽力理解中国的哲学传统。但中国人则把宇宙视为一种发展过程,他们不懂存在与现象之间的对立,仅仅懂得动力观念。

龙华民希望解释中国人对内部和内在的秩序——理的观

I 我们无疑可以在文艺复兴时代出现在意大利的柏西图兰主义者中,特别是在康帕内拉(Campanella, 1568—1639年)的哲学中,发现能够使人联想到中国观念的思维方向。但这些思维方向则与占突出地位的思潮相反,因为它们在中国的传统中占绝对优势。

II 《天主实义》第411—412页。

III 《尊儒亟议》,载《敬邪集》卷3,第17页。

IV 同上引书,第18—19页。有关地獄问题,上文业已论述过了。

念之理解。他指出，“中国人将此理解作事物的存在，实质和实体，认为存在着一种无限的、永恒的、不是创造的和不会毁灭的、无始无终的实体，它不仅仅是天、地和其他有形物的自然本原，而且还是道德、习惯和其他精神物之伦理本原”^I。他警告那些想把这种观点与上帝的概念等同起来的人，“我想某些人可能会认为这种理或太极就是我们的上帝，因为大家可以赋予它一些仅仅适用于上帝的品质和完德。要谨防使你们受这种下面掩藏着毒药的貌似有理的称号之诱惑。如果你们能了解其实质和根基，那么你们将会看到这种理就是我们的第一性物质”^{II}。

莱布尼茨(Leibniz)通过龙华民的论著了解到中国观念。他相反却否认理可以是第一性物质。他写道：“我不理解为什么中国人会从第一性物质(正如我们的哲学家们在他们的学校中讲授的那样，它完全是一种消极的东西，既无规则又无形状)得出规则和形状之起源呢？”他写道，“我们尤其应研究他们的理或规则，这是其他事物的第一位创造者和本原。我认为它相当于我们的上帝”^{III}。

但不存在可能解决的办法：这种中国的观念不可能完全相当于第一性的物质，因为它“不是一种消极的、无规则的和无形状的东西”。它也并不完全相当于我们的上帝，因为它不具备智力。它不是以思辨能力，而仅仅是以一种癖性倾向和一种自然理性进行活动的^{IV}。

“理”字最早相当于整治大地的思想^V，似乎很早就获得了自然秩序的意思，它不是从外部强加的，而是本性所特有的。这就是我们可以在树木或石块的纹理中、或者是在一片叶子的脉络中所看到的情况。这是一种宇宙和生物固有发展之起源的思想。我们顺便提一下，16世纪最有影响的哲学家王阳明，因为想按朱熹的建议深入了解竹子生长的原理，坐在那里一口气观察了数日，所以病倒了^{VI}。由于与近代科学相类比，大家便建议把“理”字译作“纲要”^{VII}。但这种观念明显是直觉的，而不是科学的，它与另一种观念“气”是不可分割的。“气”既不是精神，又不

I 上引龙华民书，第74页。

II 同上引书，第78页。另参例上文已提到的理玛窦的书简，《天主堂义》第413页中也说：“如尔云，‘理奇乃物之本，气生万物’，气乃天造也。”

III 莱布尼茨致雷蒙(dre Remond)中法印一封有关中国哲学的书简，载《莱布尼茨全集》，社哲版第4卷，第12页。

IV 上引龙华民书，第77页。

V 请参见上引戴密微文。

VI 《明人传记辞典》第1408-1409页。

VII 这是由山口久一于《东方学报》中发表的一篇文章中提供的对应词，见1979年第57卷，第49页。

是物质,但也可能同时是二者。“气”是宇宙之力,是永存的和无所不在的,充满了它不可见的空间(无)或以可见体(有)的形状凝结而出现。其性是活跃而积极的,由于它被分为阴和阳以及导致阴阳结合的亲合作用,而成为不断发展的。气必然会凝结以形成实体和物体,其组成部分迟早必然会重新变成与宇宙无别的物质。不可见的变化和思想、人类智慧仅仅为宇宙力的比较细微和精炼的形状。可见物具有粗俗的形状,系由其积聚而产生^I。

龙华民与赋予了“无”和“有”等术语以“存在”和“虚无”之意义的利玛窦相反,他在对中国观念调查之后,对情况更为熟悉了。他理解到这两个术语适用于“宇宙物”所具有的两种面貌。他解释说,“有”是“具有坚实特征者”;“无”是指“看不见和摸不着者”,它很简单、很纯洁、很细微,正如我们其他人对精神物所想象的那样,但它不是精神物。“因为:一,它不能自我存在,仅仅是气的一种形状;二,它是所有物质的偶性之所缘,所以它形成了所有物的本质,它是体的本质;三,由于所有表现为精神的东西都被古今哲学家(特别是孔子)称作‘气’。弟子们曾询问孔子什么是心,他回答说心仅为气。”^{II}

龙华民又说:“中国人从不懂由无限的力量从无中所产生的东西。他们仅仅知道一种普遍的、无边无限的物体,太极即出于此,其中本身就包括普遍的物质。它有时以动,有时又以静取得不同特征和偶性,成为任何东西的直接物质。”^{III}

李明神父则写道:“他们在自然间仅懂得自然本身,确定了静和动的原则^{IV}。他们声称是由理产生了宇宙各不同部分的秩序,造成了所有的变化。”^V

除了世界之外再无他理,也没有与变化相对立的永久存在。

魏源(1794—1857年)写道:

天左旋,日月五星右转。一经一纬而成文,故人之目右明,手右强。人之发与蛛之网、縲之纹、瓜之蔓,无不右旋而成章。惟不顺天,乃所以为大顺也。^{VI}

I 这就是张载(1020—1077年)在《正蒙》中表达的论点

II 上引龙华民书,第48页。

III 同上引书,第47页。

IV 这里暗示阴和阳的惰性与活性阶段。

V 上引李明书,第3卷,第2版的序言。

VI 《魏源集》,北京中华书局1976年版,第1卷,第10页。

宇宙秩序只能是由于阴阳的变化和结合而造成的。因此，不存在不变的事实，也不存在传教士们所想像的那种天主，更没有不灭的灵魂。正如许大受所写的那样：

夷人说“‘我信尝生’。甚哉，其不知‘生’义也。夫儒曰‘生生’^Ⅰ，此据吾性之流行偏漏，如环无端者言之也。佛曰‘无生’，此据吾性之离过绝非，如空无迹者言之也。老氏明知天地不能长且久，而于根深蒂固下，着有‘长生’二字，正借‘长生’以见不如尝无尝之有妙窍，而欲人悟入耳。今彼邪说，乃改‘长生’为‘尝生’^Ⅱ。夫生者起也，起可尝乎？”^Ⅲ

归根结蒂，中国人对基督教观念的批评所涉及到的，是自希腊人以来就在西方人思想中起过根本性作用的思想范畴和对立类别：存在和变化、理性和感性、精神和实体……如果这不是面对另外一类思想，那又是什么呢？而这种思想又有它独特的表达方式和彻底的新颖特点。对语言和思想之间关系的研究，也可能提供了回答的开端。

创 世

传教士们把驳斥中国人的两种错误作为自己的任务：宇宙是一种永久的和无所不在的气之产物；世间的万物就如同宇宙本身一样，也是自然和自发的机制之产物。正如艾儒略神父在其汉文著作《万物真原》中所指出的那样：“论物皆有始，论人不能自生，论天地不能自生人物，论元气不能自分天地，论理不能造物。”^Ⅳ

这些荒谬的观念在一段时间内，无法抵抗传教士们符合逻辑的论证。此外，他们还自认为掌握有一种支持造物主存在的不容置疑的论据，这就是任何东西都不能自我形成，任何工程都需要做工的人或外为者。利玛窦写道：“凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。”^Ⅴ传教士们的所有汉文作品都重复和发展了这种论据。世界及其万物的秩序和完善，就是创造一切的上帝之存在的明证。还有一件

Ⅰ 这种表达形式也出现在《易经·系辞上》，运用阴阳的不断产生。

Ⅱ “长”和“尝”这两个字通假。

Ⅲ 《佐群》第25叶“起”字与“气”仅以声调相区别。

Ⅳ 这是《万物真原》的目录中的标题，见上引徐宗泽译书第173页。“分天地”是表示宇宙形成的一种传统表达方式。

Ⅴ 《天主实义》第384页。

奇怪的事,这一论据不但不能说服人,而且还显得滑稽可笑。龙华民神父写道:“当我们告诉他们,上帝是以我们所设想的方式创造宇宙时,他们只是发笑并嘲弄我们。他们非常坚定地确信,按照他们教派的原则,上帝就是天本身,或者是天的道德和能力,因此上帝不可能在天之前形成,而仅仅是诞生于天形成之时或之后。如果我们希望进一步推动这种讨论,以我们的方式证明工匠早于他建筑成的楼台房舍,那么他们就会打断我们并立即制止我们说:‘好吧!既然你们的天主就是我们的上帝,那么你们就无需向我们解释一番了,因为我们比你们更清楚上帝是什么。’”^I

制造是埋头苦干者的活动,它对于一种像主宰宇宙不停的造化活动的力量一样引人注目的势力感到气愤。利玛窦指出:“凡物不能自成,必须外为者以成之。楼台房屋不能自成,成于工匠之手。天地不能自成,成于天主等。”王徵曰:“工匠之成房屋也,必有命之成者。天主之成天地,孰命之耶?工匠成房屋,不能为房屋主。彼成天地者,又乌能为天主乎?”^{II}

许大受说,我们怎能诬天,以至于把天视为一位工匠,没有任何根据地把创造男女的功德归于了它。

把由人类的创造活动而引起的辩论,运用到宇宙和天理的领域,是很危险的。

且彼籍又曰,天之与地,及与天神皆彼天主,以六日六夜内自虚空中造成,如是则不如乾元多矣。乾以不疾而速,彼劳六日六夜,优劣何如也^{III}。

为了证明存在着一名造物主,利玛窦在《天主实义》中使用了亚里士多德的四因说。他解释说,上帝为最高的因,也是最有效和最终者^{IV}。在由基督教理的一名敌人撰写的一篇对话中,被推出台的一位从教人,为了给对方留下深刻印象,未经任何论证,就以亚里士多德的四因论来反对之:

I 上引龙华民书,第20页。

II 《天学再徵》第926—927页。

III 《佐辟》第6叶。

IV 《天主实义》第390页。

客曰：“凡物有作者、有模者、有质者、有为者，理甚明著。使无天主掌握其间，则天地万物，开始从何而成？”东庠居士曰：“阴阳纲纪，万物化生^I。何孰主宰而肇施是？虽神圣不得而名也，故强名太极。玛竇谓天主以七日创成世界，则已属情识，著能所矣。造化枢机，当不其然。”客歪而笑曰：“太极虚理，泰西判为依赖之品，不能自立^{II}。何以创制天地而化生万物耶？”东庠居士曰：玛竇历引上帝，以证天主，皆属附会影响。其实不知天，不知上帝，又安知太极？夫太极为理之宗，不得单言理；为气之元，不得单言气。推之无始，而能始物；引之无终，而能终物者也。玛竇管窥蠡测，乃云“虚空中理不免于偃蹇”，又云“始何不动而生物，后谁激之使动？”^{III}又云“今有车理，何不生一乘车？”^{IV}种种浅陋智能嗤之。即以此还诘天主，玛竇亦作何解？^V

从古代希腊继承下来的哲学观念与中国观念的差异，在此也明显地表现出来了。据亚里士多德认为，任何事物的正常状态都是静；中国人相反则认为，宇宙的动力为最重要者。太极或固有气的结合，本身就包括作为宇宙及其万物起源的理。利玛竇并不认为中国人的观念可能是动力观念，他认为太极是一种抽象概念，理则相当于柏拉图的理念论。

一名叫作黄问道的人，弃绝了那种认为世界可能是由一名人格化的上帝创造的思想。因为他觉得，这种思想与中国人的宇宙自动形成和自然而动的基本观念，是互相矛盾的。他说：

今阅客之书，大率以天主为宗旨，以七克为条件，以悔过邀福为祈祷，以天堂地狱为究竟。夫《道德经》有言：“有物混成，先天地生。吾不知其名，强名之曰道。”儒者犹以为其说属玄而不必道，恶至天之上，复加一主，有形有像，有谋有为。或隐于上清，或降于人世，或受罪而遭谗，或返魄而上升。夫普天之下，共一世界；则普地之上，共一天君也。天主既降生于彼国，欲救彼国之殃，则遗扁于他国，坐

I 这基本上是《易经·系辞下》4的引文。

II 本意为：凡是依赖者均不能自立。见《天主实义》第413页。

III 《天主实义》，第408页。

IV 同上引书，第409页。

V 《辨学台言》，载《破邪集》卷5，第6—7页。

安他国之虐，有是理乎？^I

他们拒绝的是一种作为世界之起源和主宰者，这是一种有意识的愿望，它与基督教观念的对立则出自传教士们自己的看法。利玛窦写道：“如果他们最终理解到太极为有实体的、有智慧和无限的第一性物质，那么我们就将同意说这就是上帝，绝非其他。”^{II}龙华民针对天理而写道：“由于它的活动，任何东西都以重量和尺度并根据它们的存在状态而被衡量。但它既无灵智，又无思维，仅仅是根据禀性之倾向和一种天命而行事。”^{III}汉文文献确实说天是“无心”地和非常公正地施加影响，它没有任何私心。正是这种因素才形成了它的高贵和伟大，它的行为完全是自发的和不具人格的。从中国人的观念来看，这其中就有一种高级的智慧形式。相反，这也是传教士们所否认的观点，他们把意志、思维和灵智紧密地结合起来了。

利玛窦希望批驳太极的理论，所以他在《天主实义》中写道：“视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝——万物之祖，古圣何隐其说乎？”^{IV}许大受对此回答说：“嗟嗟，甚矣！夷人之敢于非圣，而刻其书者之敢背先师也。盖《易》有太极，‘是生两仪，两仪生四象^V，四象生八卦^{VI}，然后化生万物’。此乃画前原《易》。夷辈此言，如生盲人，宁见天日。”^{VII}

由于这些观念使利玛窦觉得过分陌生了，所以他无法设想世界为一种发展过程的产物。利玛窦拒绝深入研究中国人的思想。

他说：“吾视夫‘无极而太极’之图（周敦颐），不过取奇偶之象言，而其象何在？”^{VIII}

一篇辟文的作者指出：

其言曰：“太极之说，不过理气二字，未尝言其有灵知觉明也。既无灵觉，何以主宰万化。”徵曰：“孔子不言《易》有太极是生两仪乎？”夫《易》即灵明知觉之本性也^{IX}。故无

I 《辟邪解》，载《破邪集》卷5，第19—20叶。

II 上文为已引过的利玛窦书简。

III 上引龙华民书，第77页。

IV 《天主实义》第404页。

V 其组合为00、01、10和11等。

VI 其组合为000、001、010、011、100、101、110和111。

VII 《佐辟》第14叶。

VIII 《天主实义》第405页。

IX “易”字意为“变化”。

思、无为，寂然不动，感而遂通。然正不必以此主宰万化，若万化定有主宰，则但化善而不化恶，但化乐而不化苦，圣人修道之教，反为无用矣！

一种人格化、具有感应性的和仁慈心的上帝创造了世界，主宰和介入了个人生活的具体进程。它有一部历史，因为它是在某一地区以及某一时刻表现出来。中国人与这种思想相对，又提出了一种非人格化的天之思想，它与天理融为一体，具有无限的生产能力。他们认为，在宇宙的运行中，具有某种神的内容，但这种神是世界之内在的；既无生灵，又无真谛能超越它。

许大受把基督教的创世思想与中国人的持续造化观念对立起来了：“而彼乃言创生各造，如前所驳者。余亦不必另生辨端。或曰然则造化之说非乎？曰造化以不造造，邪说以造不造，不造造者，公造也；造不造者，私造也，他造也。此性命之金针，而正邪之秦镜也。”¹

中国士大夫与传教士之间的不和，并不仅在于一些人宣扬存在着一种造物之天主，而另一部分人则认为宇宙是受在最低级水平上表现出来的内在天理之主宰，它还在于一些根本不同的宇宙观。一些人宣扬存在着一个静止的世界，是一劳永逸地造就的，受时空的限制，他们把这些观念与造物主存在的论点联系起来，另一方则认为世界相反仅为一种不停的发展之结果，其发展面和持续时间是无限的。

许大受说：

彼夷则谓天地只若干重（这是亚里士多德的晶体论）四方只几何大，古今可以死法拴牢。一切性殊，别无生活一线。譬如太虚空中而强设一断垣圮壁，以柴障之。太虚宁受耶？……甚谓此世界亘古至今只辟得七千年，前此更无世界等谬说……是有今不许有昨矣。天主亦但有七千年寿，足禁人莫思而实可思，禁人莫议而实可议矣²。

1 《天学再续》第945—946页。有关在自然运行中的错乱现象，见上文第4章；有时会出现魔怪和自然灾害。

2 《佞辟》第14叶。

3 《佞辟》第23—24叶。

不仅他们所说的这一天主比中国的所有大圣贤都更为圣明和更加强大，甚至一切诸佛也应辛苦六天六夜以创世，这就说明它的能力不大，而且也不可能占满空间。因为据传教士们的天文学观念认为，天主在亚里士多德的九重晶体之外，又留下了一半^I。

此外，这些夷人都对宇宙形成了一种可笑的想法：“又谓十二重天，如弹丸，尝著天主膝上。不知天主之身，又著在何处？又言人民所居之土，浮于水面，更属最小。天主慈悲，为人仅留此不尽漂没之丸泥，以使人庐耳。又谓渠从日边来，几乎灼死。此其言无稽且无理。”^{II}

中国人习惯于坚持，一个或数个宇宙是经长期发展而形成之观点的中国人，当然会对传教士们宣扬的如此之晚的创世断言感到惊愕。佛教僧侣一行于8世纪初叶，根据数字推理而计算出，本宇宙的起源应上溯到近9.7亿年^{III}。他们当然也会很正常地认为最后审判时的世界末日之说为信口雌黄。黄贞在致颜茂猷进士的信中，提供了一种无疑是相当忠实地反映了艾儒略神父之言论的说法：

至天地将坏时，天主现身空中，无数天神围绕。乃自上古以来，一切死者，皆悉还魂再生，一一审判。善者现成肉身，归天堂；恶者现成肉身，归地狱，永永无转变。此际虽有天，不能运转，而日月无光；虽有地，不能生发，而草木俱灭……此其妄诞邪谬之甚^{IV}。

人间天堂和亚当降世的故事，与中国人对艺术和人间秩序逐渐发展的思想，是背道而驰的。陈侯光说：“且洪荒以渐而平，民始得所。亦未闻初极乐而后反苦者也。立言先自矫乱，欲中华士，昧心以相从，吾子过矣。”^V

佛教徒的批判

耶稣在秘密地研究佛教，

I 《佐辟》，第37—38叶。

II 同上引书，第37—38叶。

III 李约瑟(J. Needham)《中国科学技术史》第3卷，第119—120页。

IV 黄贞致颜茂猷的信，载《破邪集》卷3，第9—10叶。但起源于佛教和道教的末世传论，却与最后审判的内容具有某种不大的相似性。请参阅许理和：《月亮王子》，载《古中世纪佛教的救世主说和末世说》，载《通报》第68卷，1982年。

V 《辨学台言》，载《破邪集》卷5，第6叶。

但他不懂其中蕴含的奥义。

《破上帝》(1648年,第231页)

传教士们仅仅希望把佛教看成一种粗俗的偶像崇拜,他们拒绝作出任何努力,以理解一种他们觉得是受了魔鬼影响的教理。利玛窦在答复劝他在未读佛典之前不要攻击佛教的虞淳熙的信中回答说:“入中国以来,略识文字,则是尧、舜、周、孔,而非佛,执心不易。”^I传教士们经常宣称不希望与僧侣们讨论,也不想与他们保持接触。金尼阁写道:“我们的人必须尽最大可能不与这一批令人讨厌之徒交往。”^{II}他们认为,这种宗教归结为崇拜偶像和愚昧地信仰灵魂转世论。但在佛教信徒中,在对待画像和雕塑像的问题上,尚没有欧洲基督徒中的拜物教信仰那样严重。“灵魂转世论”一词指一种认为同一灵魂会相继赋予不同的人体或畜类生命的信仰,根本就不恰当,因为佛教也否认人的实在性和永久灵魂的任何思想。这就是佛教中“无我”(Nirātman)的思想,众生永远只能是临时的结集。“灵魂转世论”一词更为适宜于翻译梵文词 Samsāra(轮回),它使人联想到生死之反复变化。但利玛窦及其教友们仅仅懂得毕达哥拉斯(Pythagore),他们认为毕达哥拉斯的思想从希腊传入了印度,从印度传往中国和日本。

事实上,他们完全忽略了佛教的哲学基础,在他们所认为纯粹是迷信的信仰背后,没有看到与作为基督教观念之基础不同的一种假设。

利玛窦在《天主实义》第2篇中,嘲笑了那些企图让生灵出自无或空之中的佛教观点,他指责佛教的目的仅在于无或空^{III}。他解释说“空”是“存在”的绝对对衬,因此,无论是性还是身,无论是存在还是体,它们均不能由空(正如佛教徒们所断言的那样)或无(如同道教徒们所主张的那样)发展^{IV}。

但佛教仅仅宣扬色界的空,认为存在一种超越了任何限定性并为众生之实体的法。众生中的每个人,在其思想的深处都拥有一种佛性。佛陀就是“觉者”,是第一个能够发现无我和色

I 《游学漫谈》,由陈受颐 1936年又征引。

II 《基督教传入中国史》第489页。有关传教士们拒绝与僧侣们讨论的问题,还可以参见本文第2章。

III 一种类似的判断也出现在黑格尔(Hegel)的著作中。他写道:“中国人的伦理卑劣之意见,表现在佛教广为流传这一点上,佛教人为它力最微妙和最绝对者,就如同上帝一样,它提倡鄙视个人就如同最高之美德一般。”(参阅黑格尔:《历史哲学教程》,桂林 1963年版,第103页。

IV 《天主实义》第401页。

空之错误信仰，并把众生维持在来世的幻想和苦难中之执著的原因者。色界既不能揭示有，也不能揭示无，它仅仅为幻（Māyā），缺少自我存在。它本为空（Ānāya）。至于道教徒们的“道”，它是一切差异和特殊现实的集中表现。它酷似佛教的“法”，因为它无任何特征（无）¹。

当众生陷入最深的三昧状态和任何差异都消失时，他们便可达到佛教所设想的“法”中。

基督教和佛教的圣像本身就能说明问题，并揭示了这两种宗教的根本对立。受难的基督或殉教的圣徒有时举目望天，佛陀则双目半闭以踟蹰状地坐在那里，目光转向了其本身内部，面部闪过一丝微笑。这就体现了两种思想和感情世界。对于基督徒来说，惟有在本世之外，在天国中才会有真谛、存在与永福。佛教则认为，法除了我们每个人自身之外，不再存在于其他任何地方。基督徒的狂欢，是希望和上帝结合的灵魂与要把灵魂囚禁起来的身体之间的悲惨斗争。与此相对应的则是佛教徒们的禅定三昧状态，我与法的区别在其中已自我消失。佛教宣称，我们每个人都是佛，只是不能自我知晓，法形成了我们天性的实质。所以基督徒们认为佛教是一种可怕的异教，它似乎想把每个人都变成上帝。但这是忘记了下述事实：在佛教中，法的实施恰恰是与坚持可能存在一个“我”或一种个人灵魂的虚幻，水火不相容。

一些近代作家们都强调指出过，佛教与基督教观念之间的差异。

阿部政尾说：“对于佛教徒来说，人格化上帝的思想是基督教中最难理解的内容。”²实际上，据泰国佛教徒菩提达萨认为，“在佛教的宗教语言中³，上帝既不是人也不是神，既不是身又不是识。它仅仅是一种失去自我的非人格化本性。它既无品质，又无形体和体积……它没有任何可以为它下定义的特征”。但基督徒们的这一创世的上帝则具有“一个人的性格、感情和思想”⁴。真正的“上帝”则是一种人类无法作任何描述的神秘力量，在创造有形世界中可能堕落了⁵。

此外，当基督徒们认为世界是一种惟一和真实的造物时，

1 这基本就是释普润子其《天学初辟》中所作的反驳，见《破邪集》卷8，第28叶。

2 阿部政尾：《基督教和佛教辩论之反响》，载《日本宗教》第4卷，第2期，1966年，第56页。本处与下文的参考资料均田亨利克·杜穆林（Heinrich Dumoulin）：《基督教与佛教的对抗》一书引证，伊利诺斯州阿萨尔1974年版。

3 这实际上是一种说法。

4 菩提达萨，《基督教和佛教》，曼谷1967年版，第80页。

5 同上引书，第83页。

佛教徒们则认为它不是创造的，也是不真实的，处于一种由于其无限增加而日益减弱的时空中。实际上存在有多种时空^I。

在佛教中，僧侣及该教的信徒们认为，世界无限地发展，是与一种仅限于本世的创世思想背道而驰的观点。释迦牟尼为世界提供了一种现代天文学家都无法否认的形象，因为其中提到了星辰的诞生、生存与消逝。他确实在其中解释说：“人地、人物及其鬼神，不因人证，本来是无始无终，全无间隔之差……故有成、住、坏、空之劫不同。至于纤悉之物，皆具此劫。又据理推之，世界有多多无尽。则此世界成，而彼世界坏；彼世界住，而此世界空。空而复成，成而复住，住而复坏，亦不期然，而然势之必然。非此世界坏而彼一切世界悉皆坏之也……譬如一州城市，自有方隅。据方隅中，俱有屋宅。毋论一隅屋遭回禄，一回禄后则屋又仍依袭始造……一州县中，城市屋宇，望之俨然，无有毁者及不毁者。喻之极空，所有世界终古象立，无有坏者及不坏者。此约同分，以明天地万物，无始无终也。”此外，通容还指责利玛窦以荒谬的方式，将其有关世界及其万物的推论和计算进行到底，而又仅仅使用推论性的知识和很明鲜的事实。他由此又解释了一些含糊和不可理解的观念，而他自己本人也无法对此自圆其说。由此又产生了他那无始无终的天主之错误假设，该天主可以创造宇宙及其万物^{II}。

不存在创造，因为造物始终都在那里，一切都是精神性的。对于那些能成功地理解了这一切的人来说，情和法仅仅形成了一体。

第一位曾答复利玛窦之攻击的佛教出家人是大法师株宏。他根据借鉴自佛教宇宙论的论据，批评了该传教士的观点：

一老宿言：“有异域人，为天主教者^{III}。子何不辨？”子以为教人敬天，善事也，奚辨焉？老宿曰：“彼欲以此移风易俗，兼之毁佛谤法。将士良友，多信奉故也。”因出其书示子，乃略辨一二。

彼虽崇事天主，而天之说实所未谕。按经以证，彼所称

I 张君基：《佛教的整体学说，华严宗哲学》，帕萨大学，西萨迪纳和伦敦 1971 年版，第 14 页。

II 《原道辟邪说》，载《破邪集》卷 8，第 6—7 页。

III 有关对这种传教士们“创造”基督教所信服状况，「」之第 1—2 章已有讨论。

天主者，忉利天王〔三十三尊神的天，或叫作怛利耶怛利奢 (Trâyastrimṣa) 的天，它是欲界 (Kâmadhātu) 六天中的第二天。那里是忉利帝释或忉利天王 (Çakra Devendra) 的住处，又称天主，即梵文 devapati 之意译〕^I，一四天下三十三天之主也。此一四天下，从一数之而至于千，名小千世界，则有千天主矣。又从一小千数之，而复至于千，名中千世界，则有百万天主矣。又从中千数之，而复至于千，名大千世界，则有万亿天主矣。统此三千大千世界者，大梵天王 (Brahmā) 是也。彼所称最尊无上之天主，梵天视之略似周天子视千八百诸侯也。彼所知者，万亿天主中之一耳。余欲界诸天，皆所未知也。又上尔色界 (rûpadhātu) 诸天，又上尔无色界 (arûpyadhātu) 诸天，皆所未知也。

又言天主者，无形、无色、无声。则所谓天者，理而已矣。何以御臣民、施政令、行赏罚乎？彼虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也！

我们还应补充说明，按照佛教观念来看，所有神（甚至是一尊最高的神）都必然低于佛陀，因为它们一直遵守灵魂转世论并属于受条件限制者。像神一样转世就属于可能的六道轮回：天、人、阿修罗 (Asura, 一种神)、地狱生灵、饥鬼和畜生 (傍生)。惟有诸神才能够摆脱受条件的束缚而越出生死轮回。

释圆悟^{II}应黄贞的邀请，以辟传教士们的论点。他指出这些人拥立了一个天主，然后又以它的名义反对佛教，而实际上根本不懂得什么是佛教。因此，他不明白有什么理由要驳斥他们，但由于这些人宣称，仅仅攻击佛教并批判救度众生的佛教誓愿，所以他才决定回答。

圆悟从传教士们的观念中，发现了一种执著错误思想的典型例证。事实上，“但以妄想执著不能证得。惟彼不能自证得，故执天主为天主，佛为佛，众生为众生，遂生迷倒。故有人我彼此是非之相，此乃彼之病根……苟彼不自执为天主，则自然不执佛为佛，不执一切众生为众生。方始识我佛之旨，亦识度尽众生

I 梵文 deva 指天神，曾被译作汉文的“天”。陈宏理解为“天主”之义，这是已赋予 Çakra Devendra 的尊号。欲界是人、畜和某些神的居住地，它从下到上共包括 8 个地狱、地和 6 个天。

II 《竹窗续笔》，见《天说》，载《破邪集》卷 7，第 1—2 叶。

III 圆悟是浙江宁波天童寺的名僧。他的《辨天说》带有 1636 年初的一篇序。

之义。今彼以妄想执著，而欲辟佛。是则自暴自弃、自辟自矣。经云：‘外道聪明、无智慧’，余固知其聪明，故聊示鞭影”^I。

圆悟在答复利玛窦指责佛教的基础为“无”或“空”时，便引证了洪武皇帝为《心经》(Hṛdayasūtra)所写的序。明王朝的缔造者在序中解释说，佛并非空，这都是一些空虚的现象。当排除了这些现象的不真实性时，那就是本性，也就是我们的佛性。圆悟补充说：“一切众生，所以轮转三界^{II}，流浪四生者，盖业感为其累也。业感之累，始于妄想之所因。妄想之所因，始于不达本性之故。以其不达本性，著于前境。”^{III}

佛教认为，色界的一切现实都没有自我。由于它们是不固定的和临时组成的，所以容易解体，同时也是造成苦厄的原因。惟一非组合的实在性是法，佛陀超越了义谛而经无数劫之后，才达到这种状态。涅槃是一种使生灵与法结合起来的寂灭。众生这样就可以摆脱痛苦的生死轮回，而生死轮回又是执著于义谛的产物。他们这样就最终被解脱了。基督徒则永远不能如此，因为他们是自信有我和色界之现实的受害者。他们断言存在有天主，并赋予了它一种意志和积极的品质。他们由此而表现自己深深地陷入错误之中了。

释通容觉得天主教是以执著相对为基础的一种粗俗的异教例证。既然夷人的天主具有人性和特定的道德(无所不在，无所不知，非常慈悲)，那就不能把它视作绝对。如果它无始无终而又赋予它某些意志，那就是矛盾的。他们的天主就如同剩余的一切一样，为其心念之返照。因为一切都是心念物，如植物、动物、天和地等……所有这一切都是人的识心分别之对象。但如果消除了这些识心分别，即为道，世界上物物全真，无始无终。对于那些能深入理解本世幻性的人来说，那就会由我们的思维活动，而产生我们的思想活动，色与法实际上仅为同一种物^{IV}。

杭州释普润也仅仅把天主教视为一种粗俗的异教。他解释说：“按其始，挟技以逢好事，捏微以启信邪。既而招来丑类，朋作伪书。今举其尤，余推以类。盖彼不达唯心，全迷一体，故执心外有法，谓万物皆生于天主。”^V

I 《辨天说》，载《破邪集》卷7，第12叶。

II 三界指欲界、色界和无色界。

III 《辨天说》，载《破邪集》卷7，第20—21和24—25叶。

IV 《原道证和说》，载《破邪集》卷8，第4—5叶。

V 《诛古集缘起》，载《破邪集》卷8，第21叶。

许大受认为,这些夷人盗用了佛典中的“不生不灭”(无始无终)的术语。佛家的“不生不灭”这一术语系指一种法,当体纯真。夷人的这一术语相反却导致了执着于本性的思想。或是这一“无始无终”若属理者,何为突生天主?纵许突生,已有前际。或者这一“无始无终”若属智,即人人虚灵本体,不应彼所独私。或者这一“无始无终”识情,则有能所,有能所则有时代,有何“无始无终”?又若彼是生成者,一切总是生成;若从修得者,一切总可以修得。其于独具全性之义,又何居焉?

在有关“一性三位”的问题上,许大受写道:“彼又遁之以一性三位,非同非异之说^I。未读佛书者,以为精微,殊不知此特窃法、报、化三身之意,而横成恶解,有何精微之有?”如果说天主拥有植物性的、有情感的和理智的三魂,那么这样一种混合就与所赋予它的至德互相矛盾^{II}。

日本背教者法辨·不干也提出了同样的批评。他又重新提到佛陀的法身已超过了一切分别^{III},因此,它高于外国人之天主,因为天主也具有实际的品质。汉文中的“天”(缺乏任何特征)是上帝(Deus)的信徒们永远无法理解的一个词。即使上帝具有智慧和道德,能表达爱憎,它也无法与佛教的“佛性”相提并论。如果说上帝因有某种品质而骤然间使它变得充满错误,那么后来的事实就是不可见、听不到、摸不着和无法表达的。各种分别即出自这种无分别。不干引证老子的《道德经》作为论据,这是道教最著名的经文之一:“道生一、一生二、二生三、三生万物。”^{IV}

大家常常强调指出,佛教影响在宋代的思潮中很明显,而17世纪的中国又继承了这种影响。11世纪的思想家们相反则肯定了文士传统的积极和实用特点,但他们未能摆脱在漫长的历史上浸透了中国传统的思想习惯,以至于不知不觉地向佛教借鉴,使佛教的基本观念与儒家经典中的观点结合起来。佛教中“法”的观念是一种完全不明确的内容,是分别智不能感觉到的,已与中国的“道”和“理”^V的观念融为一体。理学的基本论点之一,就是认为我们的思想在绝对静止的状态下,就如问无

I 有关三魂(灵魂、觉魂、生魂)的问题,见上文第4章。

II 《佐辞》第10页。

III 《被上帝》第265—266页。

IV 《道德经》第42章。

V 戴密微论述了“理”一词最早是怎样被用于表达整治和分配田地的思想,后来在道教以及佛教的影响下获得了新义,它在佛教中用于指“佛性”(Buddhata)。他写道,朱熹把“理”作为“一种天理,既是宇宙的、社会的,又是伦理的。但他同时又保留了它所具有的指我们每个人身上都有的,内在的玄学‘法’的佛教意义”。见戴密微:《汉学论文选》,英敦布里斯尔出版社,1973年版,第49—54页。

一般。其灵感适用于所有的背景，这恰恰就是由于它没有任何私欲，并完全是自发的。

儒生们的批评，又重复了佛教思想在驳斥能创世和人格化上帝的基督教观念中的一个论点：如果上帝是“法”，那么它就完全是无法确定的，没有任何特点。如果上帝具有品质和意志，那么它就不能是“至真”。此外，如果像传教士们所做的那样，认为面对的是佛教、道教和儒教等不同的哲学和宗教，那也是滥作了具体区别。佛教在中国正是根据儒教和道教的传统被理解和诠释的。由于缺乏任何教理思想，所以中国各种教派之间的隔阂比在西方更容易互相渗透。

化 生

对于中国人来说，最难接受的是，在万物化生之前，就存在一个在他们看来是矛盾的天主之本性。它既属于具有人格化的、感应性和慈悲心的上帝之希伯来观念，又属于一种已成绝对完美的永久生灵的希腊观念。

一篇辟基督教论点的著作的作家写道：“彼大主宰，有形质耶？无形质耶？若有形质，复从何生？且未有天地时，住止何处？若无形质，则吾儒所谓太极也。太极本无极，云何有爱恶？云何要人奉事听候使令？云何能为福罚？……未降生前居在何处？若在天堂，则是天主依天堂住。如何可说天主造成天堂？若言既造天堂，依天堂住。如人造屋，还即住屋。则未造天堂时，又依何住？若无所依，则同太极。不应太极依天堂住。福罚人间，亦不应太极降生为人。”^I

所以，一种具有至德和至善至美的生灵，当然会具有情和欲。

许大受说，如果佛理“稍有不尽，则其所挟以自雄，正如绿林、黄屋号弥尊，逆弥大耳。今按彼天主之分能分所，宛是外道。恣喜恣怒，宛是邪魔。又且赞杀诬天^{II}，倚君偶父，尚賂诲淫^{III}，谤经毁圣^{IV}，又宛是凡夫之有重过者。奚其尊？”^V

许大受又写道：“谓着我者可以造天，是七情在 性之先矣。”^{VI}他在此是指天理与七情相比居先，而七情正是性之不完

I 《天学初微》，其不通者之一和之七，第914—915和917—918页。

II 他把天贬低为一种顽物。

III 传教士们使男女同时混集于一堂。

IV 这里暗示利玛窦的批判和他对儒教圣贤的攻击。

V 《艺群》第22叶。

VI 《艺群》第24叶。

善的产物。

传教士们把中国远古传说中尧时代泛滥的洪水，比定为《圣经》中的诺亚洪水，这样就提出了一些很难解决的年代学问题，他们解释说这一灾难是由被人激怒的上帝制造的。同一作家又写道：“又谎言耶稣前，已有费略罢德勒之天主。尧时洪水，系彼怒喷，且无论上世淳庞，至德不怒，纵使有怒，岂有不怒于蚩雾桀风，而怒于尧天禹洛者？”¹

如果这些夷人的天主，仅仅接受以它自己的名义完成的善，仅仅那些信仰它的人才能得到拯救，那么这就证明“若是则为天主者之着我、着情、自私、自利也，且百千万倍于常人矣。又何以生天生地，以为天之主哉？”²

这种“着我”既与佛陀与菩萨的普遍慈悲相矛盾，又与中国传统中的天之绝对公正相悖。

日本人不干写道：

那些闪烁着巨大光芒者，绝不会将其光芒留据己有。大善不会在爱人方面，为自己保留任何东西。相反，我们听一下上帝之所说吧：“此颇符吾意。”这一上帝实际上是充满自我、充满人类之任性的生灵。它认为人之任性可以由天命来控制，则表现了一种无知的深渊³。

声称天主可以将其命令和警告转达给人类，这是自我贬低到了民间迷信的地位，并使用了一种粗陋的手段。

孔子说：“天何言哉？”⁴。孟子说：“天不言，以行与事示之而已矣。”⁵但他们也说过，在古代，天主自上界传来了十诫：“今言古时天主降下十诫，则与汉宋之《封禅》、《天书》何异？感世诬民，莫此为甚。”⁶

罗杰·巴斯蒂德(Roger Bastide)把化生看成了一种不可克服的因素，认为它有普遍意义，独立于任何文明。他写道⁷：

天主教是以化生的教理为基础的。因此，这里主要不

1 《传略》第3叶。

2 同上书，第7叶。

3 《破上帝》第284页。

4 《论语》第17篇，第17章。

5 《孟子》第5篇上，第5章。戴逵良译文第521页。

6 《天学初微》，其不通者之七，第917页。

7 罗杰·巴斯蒂德：《外因和内因》，载《社会学国际丛书》第21卷，第3期，1956年，第98页。

是指在传教区国家破坏现存的结构，而是赋予它新的意义，无疑是改造这一切，但却是从内部改造的。极言之，它也是指利用希腊罗马文明（西方基督教）中的化生，来创造一种非洲或亚洲式的基督教，正如现在已存在的那样。

事实可能并不如此简单。从汉文史料来看，大家也可能会思忖，化生的教理是否可以真正脱离犹太—希腊观念，是否必然会引起永久的超越与中期过渡（由此恰恰实现了冥想或静修）的对立。这种对立不为中国人所知，而且与他们的全部传统也是互相矛盾的。所以这其中必然会或导致对基督教观念的严重歪曲，或彻底改变其思维方式。非常引人注目的是17世纪的中国基督徒们的著作从来不提耶稣，而仅限于崇拜上帝。

我们已看到那些传教士们经常暗示天和上帝，从而为他们赢得了赞同。我们觉得这些从如此遥远的地方前来的人，完全像中国人一样表达其感情，他们对严格伦理的注重与当时的需要是相吻合的，但在归化方面却未作任何事，他们在很长时期内仅仅停留于此。中国人和传教士之间的误解仍毫无变化。中国习惯于一种宇宙所特有的天理思想，他们不会对一种神意的基督教思想感到吃惊。完全相反，许多中国人喜不自禁地看到，外国人也像他们一样思维并宣称应该敬天。在阐述基督教之实质性的奥义时，便开始出现了困难。中国文士们满腔欢喜地自以为在“西儒”们的教义与他们自己的传统之间发现了相似性，但他们在“被钉死的耶稣”以及他们觉得实为巫术的一切问题上，都持全面否定的态度，如洒圣水、敷圣油、仪礼咒语等。

李明神父于17世纪末写道：

有德之士和那些嘲笑科学的人，一般仅仅注意我传授的奥义。他们的思想特别反对三位一体和化生论。对于他们来说，一个有感受力和无生命力的上帝，不比犹太人对一种引起公愤的物品和一种荒唐事的看法更好¹。一个永久的、主宰一切的、无限正确的、无比强大的上帝的存在不

¹ 但中国人同样地拒绝接受存在一个有感情的人格化的上帝之犹太观念。

会给他们制造很多的痛苦，我向他们提供的明显例证，往往阻止他们在此问题上的争论殃及我本人^I。

巴多明(Parennin)神父在半个世纪之后，也提出了类似的看法：

当涉及到向大人物和文士传授这种观念时^{II}，一般都不拒绝以传授我圣教的奥义开始。一部分人认为这些奥义是荒诞无稽的，其他人则认为它们是不可设想的。他们坚信，外国人对于一种可以与他们的教理相媲美的宗教一无所知，这就使他们有时聆听我们的说教，但立即又把话题转向了另一内容^{III}。

同一位巴多明神父归于一名满族王公——雍正皇帝的堂兄苏努讲的话就可以证明这一点，此人得到了一些基督教书籍。他写道：

“我对这些论述的井井有条、明显易懂和坚实可靠性入迷了。它们证明了一个主宰一切和创造万物的上帝的存在^{IV}，以至使大家最后再无法想像更大和更好的事了。对其极佳品德的简单阐述，就使我感到了心满意足，以至于使我发现这种说教完全符合我们古书中的教理。但当我听到他们传播说上帝之子变成人的地方，我非常惊奇地发现这些高度开明的人，会在如此的真谛中掺入一种使我觉得很不真实的教理，它刺激了我们的清醒头脑。我越想这一问题，就越发现自己思想中难于接受这种说法……”^V

在中国，大家还记得曾听说过一种如此荒谬的说法：“《大明一统志》有载，上遣使往西域^{VI}，经天竺至天方国。此国人止只崇奉一天^{VII}。凡有灾福，望天祈祷，依然如中国之敬天也。亦未闻有天主钉死十字架上。”^{VIII}

一般来说，中国人并不理解基督教奥义超过了人类理智，想批驳它则是妄想。

艾儒略神父曾断言：“天主之来，独久，此即长于上古而不

I 上引李明书，第2卷，致拉雪尼神父的书简，第29页。

II 这就意味着，在与平民打交道时，情况将大为不同。

III 《耶稣会士书简集》第24卷，第22—23页，巴多明神父1735年9月28日的书简。

IV 苏努不大可能觉得这是一种从虚无中创世。巴多明让苏努像一个欧洲人一样讲话。

V 《耶稣会士书简集》第17卷第15页，巴多明神父于1724年8月20日自北京发出的书简。

VI 这是明代在15世纪初叶（1405—1433年）发动的海上远征，一直到达红海和非洲的东海岸。

VII 这与传教士们所断言的“天外天”之存在有别。

VIII 《历法论》，载《敬崇集》卷6，第22页。

为老之残颞也。”许大受责问他：“‘天主何人生？’彼曰：‘其母’余曰：‘有母则又有久焉者矣？’彼曰：‘此降生之天主耳，又有所自生者，实最久。’又进而问其是理是人？不答。又问天主于世界未生时，为无为有¹。又不答。‘则何据而言独久耶？’但曰：‘天主不可思议，若思议之，即获大罚。’”^{II}

文士们认为，耶稣于历史上在特定地点的存在，与上帝或天主的普遍特点毫无关系。

杨光先写道：“真以耶稣为天主，则天主亦人中之人，更不得名天主也。设天果有天主，则覆载之内，四海万国，无一而非天主之所宰制，必无独主如德亚（Judée，犹太国）一国。独主一国，岂得称天主哉？”^{III}

黄问道也认为，如果认为天主独降一国，而遗漏于他国之殃，是不公正的；如果说他只于某一时辰降生，在此前和此后都不降生，那也是不合逻辑的。他问道，那么在天主复升天之后，地上之殃，又谁续救之^{IV}？

一名中国作家以挖苦的口吻介绍了他与所认识的人之间进行的对话：

或曰：“天主降生，然乎？”曰：“此事狡夷传久，理未足信。天主者，主宰天地万物，化工无一息停。既降生三十三年，则百神无主，化工不久辍乎？天地万物不尽毁乎？甚不可解。”客曰：“天主仍在天，主宰造物。另一天主降生。”曰：“在天主宰一天主，降生复一天主，是二天主矣。又不可解。”^V

同一篇文献继续论述耶稣的生死问题：

客曰：“天主降生，不得已为救世，选十二宗徒敷教。时有掌教，原受正传，只袭外礼。心傲满，不恭敬天主，诬以谋图本国主位。讼于官，受木杖笞背、棘环笼首诸苦，至十字架钉死，入地狱，复生后升天^{VI}。天主受苦难，令受难者知甘心，故得救世、超地狱、升天堂。”曰：“此理大不可解

1 这就是说可到达只可以看见的和具有特征的，还是看不见的和完全不能确定的。

II 《佞辞》第23叶。

III 《辟邪说》第1108—1109叶。

IV 《辟邪解》，载《破邪集》卷5，第20叶。

V 这与杨光先所发挥的是同一种论调。

VI 本文的上下文不太清楚，也可能应理解为：天主在受刑的时候，使那些也受此刑的人学会心悔宽恕地忍受之。所以，他得以教人，使之自知升入天堂。

也。天主欲救世，岂不能生圣人、行天道以救之，何必自受难钉死也？”客曰：“天主言在事前，故意为之。”曰：“非也！天主固极诚无妄者，宁有无妄至诚之天，行故意之事乎？且天主至神灵，何误用非人不知？”^Ⅰ

救世同样也会制造困难。

另外一名文人写道：

又谓天主以自身赎天下万世罪过，尤为不通。夫天主既其至尊无比、慈威无量，何不直救人罪而须以身赎罪。未审向谁赎之，其不通者九也。又既能以身赎人罪过，何以不能使勿造罪，其不通者十也。又既云赎天下万世人罪，而今犹有造罪堕地獄者，仍赎不尽，其不通者十一也^Ⅱ。

夷人们的另一种不连贯的观点，就是他们对天主的看法。

陈侯光写道：

且上帝不可形形，不可像像。玛窦执彼土耶稣为天帝，散发披枷，绘其幻相。渎孰甚焉。夷书亦云道家所塑上帝^Ⅲ具人类耳。人恶得为天皇帝耶？在道家则讥之，在彼教则崇之，抑何相矛盾也^Ⅳ。

蒋德璟对一名传教士说：“天安有画像？即有之，恐不是深目、高鼻、一浓胡子耳。”蒋德璟接着又说：“西土亦语塞。或曰佛自西来，作佛像；利氏自大西来，亦作耶稣像。以大西抑西，以耶稣抑佛，非敢抗吾孔子。”^Ⅴ总而言之，据某些人认为，夷人仅仅是为了与佛教徒对抗，才绘其天主之像，这是大家可以为他们找到的惟一借口。

这种经验很快使传教士们获知，如果在未经长期准备的情况下，从一开始就向中国阐述基督教奥义，那是极不谨慎的。中国认为，耶稣根据其本国的法律而被处死的事实是一桩丑闻，

Ⅰ 本意为：不是这样。

Ⅱ 《天学初微》，载《破邪集》卷5，第10叶：“非人不知”明显是指犹太。

Ⅲ 《天学初微》，其不通者之九、十和十一，第918—919页。

Ⅳ 这里是指道教之神玉帝，它于汉代获得了“上帝”的正式尊号。

Ⅴ 《辨学方言》，载《破邪集》卷5，第2叶。

Ⅵ 《破邪集序》，载《破邪集》卷3，第1叶。

他们觉得耶稣受到的令人耻辱的刑罚，似与天主之最高尊严水火不相容。因此，大部分中国文士，尤其是17世纪初叶的那些人，他们仅仅掌握一些有限的天主教知识，也就是他们从传教士们所写的伦理学小书中汲取的知识。我们仅在利玛窦的那部著作的末尾，才发现了几行有关耶稣生平的记叙。但耶稣会士们在欧洲的敌人，都错误地指责传教士们不宣扬受难的基督，而仅仅宣扬荣耀的基督。为望教者和初入教的新教徒而撰写的那些小书及虔诚的圣像，都会使人对此深信不疑。但对于仇视传教士们的中国文士来说，这恰恰是他们之谬论和诡计的证明。杨光先设法搜集了一些用于基督教感化的著作和圣像，他指责这些夷人要两面派手法：利玛窦在书中，对于耶稣因违犯了其国法律而被不光彩地处死一事，保持沉默，只字不漏。他仅仅说耶稣“救世功毕，复升归天”^I。杨光先写道：

夫不尊天地而尊上帝犹可言也，尊耶稣为上帝则不可言也。极而至尊凡民为圣人、为上帝，犹可言也，胡遽至于尊正法之罪犯为圣人、为上帝，则不可言也。古今有圣人而正法者否？上帝而正法，吾未之前闻也。所谓天主者，主宰天地万物者也。能主宰天地万物，而不能主宰一身之考终，则天主之为之上帝可知矣！彼教诸书，于耶稣之正法，不言其钉死者。何事第云救世功毕，复升归天？其于圣人赞之大事亦太草草矣^{II}。

“以正法之钉死，而云救世功毕，复升归天。则凡世间凌迟、斩、绞之重犯，皆可援此八字为绝妙好辞之行状矣！妖书妖言，悖理反道，岂可一日容于中华哉？”^{III}

杨光先采纳了在《福音书》中被归于犹太人的一种论据。耶稣“不但不能救其云初，而且身陷人于大戮。造天之主如是哉？及事败之后^{IV}，不安义命，跪祷于天。而妖人之真形，不觉毕露。夫跪祷，祷于天也。天上之神，孰有尊于天主者哉？孰敢受其跪？孰敢受其祷？以天主而跪祷，则必非天主明矣”^V。

I 杨光先的看法是正确的，请参阅《天主实义》第628页

II 同上引书，第1117页。

III 同上引书，第1117页。

IV 这里暗示耶稣因企图篡夺王权而受审判一事。

V 《辟邪论》第1117页。

完全如同化生一样，纯洁受孕也成了杨光先对天主教进行诬骂讽刺的内容。

杨光先说：“若天主即是耶稣，孰抱持之而内于玛利亚之腹中？《齐谐》^I之志怪，未有若此之无稽也。‘男女媾精，万物化生’^{II}，人道之常经也。有父有母，人子不失之辰；有母无父，人子反失之荣。四生^{III}中，湿生无父母。胎、卵、化俱有父母。有母而无父，恐不可以为训于彼国，况可闻之天下万国乎？世间惟禽兽知母而不知父。想彼教尽不知父乎？不然何奉天父之鬼如此其尊也。尊无父之子为圣人，实为无夫之女开一方便法门矣。玛利亚既生耶稣，更不当言童身未坏而孕胎何事，岂童女怡然之所允从？且童身不童身，谁实验之？《礼》‘内言不出’，‘公庭不言妇女’^{IV}。所以明耻也。母之童身，即禽兽不忍出诸口。而号为圣人者，反忍出诸口；而其徒反忍鸣之天下万国乎？耶稣之师弟，禽兽之不若矣。若‘童身’二字，本以饰天父之嫌。不知弥盖而弥彰也。”^V

* * *

正如樊尚·克罗宁^{VI}所指出的那样，当传教士们在印度希望解释化生的历史特点时，他们遇到了根本性的困难。事实真相是，印度人认为，在这一表象世界之外以及整个色界均为幻（maya）。他们认为不可能会有我们所理解的那种历史。创世和化生作为历史事件是他们无法理解的，而这些事件在一个真实的和惟一的世界里仅仅出现一次。化生只能被视为神的化身，也就是如同神的一种不真实的表现、一种普通的戏耍和变化。从印度人观念的角度来看，耶稣的人格及其历史真实性是有限和不完美的象征。

我们在中国又发现了这种把耶稣的生平与一种神的化身同化的做法。一部辟基督教的小书中解释说，在有关化生的问题上，共存在两种可能的解决方法：或者是天主下界转生成人，在此情况下，天在这段时间内便失去了主宰；或者是天主作为人而留在天上，而仅仅以化身的形式出现在人世间。这其中可能是抄袭了佛陀具有法身（真身，dharmakāya）和化身（应身，

I 《齐谐》是田公元前3世纪的《庄子》提到的一部著作。

II 引自《易经·系辞下》4。

III 这是印度和佛教的分类法。请参阅《阿毗达摩俱舍论》(Abhidharmakośa)卷8 这四生是：卵生(anda-jā)、胎生(jarānu-jā)、湿生(samsvedā-jā)和化生(upapādika)。

IV 引自《礼记·内则》1.12和《曲礼》下5。

V 《辟邪论》第1110-1112页。

VI 樊尚·克罗宁：《印度的国王，罗伯托·德·诺比利的一生》第124页。罗伯托·德·诺比利出生于意大利的一个贵族家庭。他从1606年末起开始在印度南部的马杜赖传教，发展了一种适应印度社会背景的传教方法。从所使人联想到了利玛窦在中国使用的策略。

nirnânakâya)二身的佛教理论。“刚滥佛氏真应一身之说,而又不及千百亿化身之奇幻”¹。

释如纯认为,耶稣的生平不可能是一化身,它相反却证明了轮回转世论的普遍性。利玛窦写道,佛教徒们盗用了闭他卧刺(Pidagore,今译毕达哥拉斯)这一理论并用于恫吓人,在佛教传入中国之前,中国人从未听说过这种事,因而这是一件不值得笃信的事。释如纯曾针对这一点反驳说,轮回明显是业(Karma)和惑的产物,没有必要为此而引证闭他卧刺。如果说在佛教传入之前,大家没有听说过轮回转生,那是不真实的。因为在此之前的时代中,便有许多关于人变成牲畜的历史性例证,仅仅是不存在“轮回”一词,但有关其普遍实在性的最清楚的例证,就是夷人自己在耶稣问题上之所言。耶稣自天下界,出生于人中。他又从人界堕入地狱,他从地狱中再度转生为人,从人又复升天堂。如纯补充说,轮回转世即为思想不停的相承。为什么不能像利玛窦所希望的那样,会有轮回转世呢?为什么仅在“带角披毛”(即转生为牲畜)时才有轮回呢?²

我们应该知道,在佛教徒中,也就是在如纯的诠释中,耶稣也经过了六道轮回中的三道,即天、人和地狱生灵。另外三道为阿修罗(Asura)、饿鬼和傍生。因此,释如纯认为,耶稣也是受轮回转世之束缚的生灵。他尚未越出生死轮回之劫,因而要比已进入最终圆寂而无所保留的佛陀低级。

中国人与印度人相反,他们相信世界的真实性,在灵魂问题上持历史观点。因此,他们认为,耶稣的历史真实性并不成问题,成问题的是它的双重性。他们无法把化身视为永久解脱与暂时栖身于下界的过渡阶段,这种对立使他们觉得很陌生。最积极支持传教士们的中国士大夫的解决方法是,认为耶稣也如同孔子一样,是一个其圣性和道德使他与天理结合为一体的人。对化身的这种儒教解释,于1625年左右被一名中国文人作了恰当的表述。

龙华民写道:“进上陈林吾(Cien Lin-Vu?)是我们的朋友,他常常听我们的神父们讲述降世拯救的真正上帝除了具有孔夫子

1 《天学初阶》,并不通者之八,第918页。

2 《天学初阶》,致《破邪集》第8卷,第30—31和第34叶。

的思想之外,不可能再有其他任何意图了。因为中国人认为,只有一种天理:最为完美的人最能代表上帝的天性,他们的杰出行为与上帝相同,由此应理解作欧洲的耶稣就是中国的孔夫子和印度的佛陀。”龙华民解释说,欧洲人遵守上帝亲自制订的教义。同一位陈林吾(?)回答说,这种教义与孔子的教义一样。“因为这两位立教人与天和上帝本为一体”。龙华民本想驳斥他,但著名的从教人杨廷筠阻止了他。“因为杨廷筠害怕使其朋友感到难堪,主要是由于很难驳斥在中国具有如此权威的一种感情”^I。

传教士们的挚友并经常给予他们可贵帮助的首辅叶向高(1562—1627年),也表达了类似的看法。杨廷筠在其撰写的《卜诫真诠》中写道,据龙华民认为,天主曾多次以化身出现,托生于尧、舜、孔子和数位皇帝,甚至是数位平民身上。因此,他可以同样在西方成为转生耶稣,正如耶稣会士们所说的那样。因此,耶稣在西方就如同孔子或其他任何一位名儒在中国一样^{II}。

中国的士大夫肯定都是很随和好商量的。我们可以理解在17世纪几乎非常容易地形成的一种儒教和基督教的混合论。最具有远见和洞察力的传教士们以及天主教在中国的敌对者,都在坚持为证明对方论点的荒谬性而斗争。

我们在此还可以略作补充,说明一下耶稣的道教化身。中国的通灵术做法似乎是很古老的,而且还是根深蒂固的,它可以使活人与仙人和已作古的名人进行对话。此外,中国人在他们的传统中并没有幻觉的显现一类,如佛陀诸身的变化,而是拥有一些被认为是可以触摸到的实体并能被置于时空中的化身。这些有骨有肉的化身自称是某某神仙或某某历史人物。在19世纪中叶太平天国大起义时,西洋人由于相信了某些报告,而最早自认为太平天国人都基督徒,这是由于阅读《圣经》而产生的一大奇迹。但他们很快就明白真相了,曾采纳了大量基督教观念和做法的太平军之基督教,在某种程度上是邪教异说。他们的天王洪秀全自称为耶稣的幼弟,他以这种身分自称比耶稣更了解上帝的最后启示。因此,应由洪秀全来归化赴其宫廷的西方传教士们。洪秀全实际上与天父及其长子保持着经

I 上引龙华民书,第87—88页。

II 同上引书,第97页。在《明人传记辞典》第1567—1570页中有叶向高的传记。

常性的联系，这是由于他能直接获得使命以及通灵者们的集会，他或其教友们都是由此而出的。这样一来，洪秀全便在1848年4月—1852年1月间曾七次与上帝（新教传教士们对“天主”的译名）保持接触，三次与基督接触。洪秀全认为，基督是上帝的太子，但他还有其他兄弟。他本人不是上帝，享有比其天父略低一等的尊号。洪秀全某一日曾说：“我兄（基督）曾明确宣布只有一尊最高的上帝。那么为什么其弟子们后来犯下了声称基督为上帝的错误呢？”^I

对原罪和神之完德的批判

他因多种原因使其作品失败了。这名陶瓷匠仅对其业务一知半解，他向其陶瓷器和使他失败的制造物进行了报复。难道这里是为了善意而犯罪的吗？

尼采：《查拉图斯拉如是说》^{II}

那些批评天主教的人声称不可能不把创造万物和无所不能的上帝，视为其创世之错误的祸首

一位作者写道：“孔子曰：‘人能弘道。’又曰：‘为仁由己’^{III}……右如彼说，则造作之权，全归天主。天主既能造作神一人，何不单造善神—善人……且天主所造露际弗尔，何故独赐之以大力量、大才能？……且天地万物既皆天主所造，即应择其有益者而造之，择其有损者而弗造，或即造而即除之，何故造此肉身、造此风俗、造此魔鬼，以为三仇，而不能除耶？”^{IV}

一本小书的作者解释道，如果相信这种说法的话，那么人类就完全是由天主创造的。人类自己是万恶之源，但人类自己怎会作恶呢？因为天主是无所不能的。他们回答说，天主完全如同双亲希望其孩子们都能成为君子一般。如果孩子们作恶，那么其错误也不应归咎于其父母。这无疑是正确的，但父母并不是无所不能的。他们仅仅生下了孩子，却不能对孩子们的性格和天生禀性负责。对于天主则不然，它为什么不使人的性格和

I 请参阅博特曼(E. P. Boardman):《1851—1864年太平天国起义者思想中的基督教影响》，麦迪逊威斯康星大学出版社1952年出版。

1919年在越南创建的高僧教，是一种分别借鉴自基督教、道教和佛教内容而综合宗教，而且也是根据同一模式建立起来的。“高僧”最早由高僧创建人所行。二者，已表现在耶稣和佛陀身上。在西方的西北的西宁的该教大教堂中，同时崇拜孔子、老子、佛陀、耶稣—基督，再加上已成神的一名中国战将关帝，8世纪的一名中国诗人李白和观音菩萨。在举行通灵大会时，也召请圣女真德、西果、弗拉玛里雅、阿尔德和孙中山。

II 加利玛尔出版社1971年版，第282页。

III 《论语》第15篇，第29章（人能弘道）和第12篇第1章（为仁由己）。

IV 《天学初微》其不通者之二和之五，第915—916和916—917页。

天生稟性，始终都能阻止他们犯错误呢？^I

《辨学刍言》的作者也发表了同样的论说：

天主能造天地万物，无一不中其节。则初造生人之祖，自当神圣超群。何男曰亚党(亚当)、女曰厄袜(Eva, 夏娃)，即匪类若此？譬之匠人制器，器不适用，非器之罪也，必云拙匠。岂天主智能独巧于造天地万物，而拙于造人耶？我中华溯盘古氏^{II}开辟以来，如伏羲、神农、黄帝、尧、舜，世有哲王，以辅相天地。未闻不肖如亚党、厄袜……立言先自矫乱，欲中华士昧心以相存^{III}。

许大受指出，事实上是自魔鬼撒旦降临以来，便提出了天主的责任问题：

又问艾曰：“所谓魔鬼，安昉耶？”艾曰：“天主初成世界，随造三十六神。第一巨神曰辘齐弗儿(Lucifer, 魔王)，是为佛氏之祖。自谓其智与天主等，天主怒而贬入地狱，亦即是今之阎罗王^{IV}。然辘齐虽入地狱受苦，而一半魂神作魔鬼游行世间。退人善念，即天主亦付之谁何。”诘曰：“人类未生，阿谁系狱，而以佛主狱耶？”夷曰：“从贬之天神，其数无量，系狱者何虑无人？”曰：“以渠魁作王，而以胁从受罪，岂律也哉？”^V且正使佛所作之阎罗王，游行世界为天主者，但付谁何？可见其威灵超过天主。又天主有无穷之怒，为所怒者亦有无穷之寿，可见其力量与天主同。且所魔鬼者，非天主亲手制造耶？何为至于此。前云亚当、厄袜之不肖，尚是人也，或与天主稍隔，犹可言也。若辘齐是彼天主第一化生之神，而先见告焉？可见天主是万恶之源。还罪天主为是，岂不可为捧腹而喷饭乎？^{VI}

既然天主是极其慈悲的，那么它就应该在亚当和夏娃犯下不可挽回的罪孽之前，警告他们。

I 《天学再徵》第947页。

II 据某些传说认为，他是人类最远古的始祖。

III 《辨学刍言》，载《破邪集》卷5，第5—6叶。

IV 这是佛教和中国民间神话中的地狱之王。

V 《天学初徵》(其不通者之四，第916页)的作者也提出了同样的看法，辘齐弗儿(魔王)被打入了地狱，但它同时又在本世间诱惑人。

VI 《佐辞》第13叶。

释如纯写道：

天教云，天主者乃全能全智，造成天地万物，为之主宰者也。厥初生亚当、厄禄，此为人类之祖。其灵性、其形体本极备美备福。后一犯违圣命，恩泽悉堕。病患随至，情欲错出，天路隔焉。此祖宗之罪污，又遗传于人类。故人从受孕来，即皆体是污染。而凡后来罪恶，无不繇此根芽。

辟曰：然则天主赋命，唯善无恶。何不使亚当、厄禄，全其性善，绝其情欲，不为万代子孙清净之源乎？且当初生之人，情欲未及滋蔓，少展神功，俾渠克肖，岂不易易？况全能全智，则必洞彻万世之流弊。即盍去其方命者，并获后来人人善始善终，绝为恶之根倪，何不利哉？而乃恣其恋念，蔓延至今，以致污染不了。是何自遗恶本耶？盖斩莠必除其根，疗效必攻其本。而此人工犹穷委防微，何天主全能而反养痍蓄蠹如此焉？¹

受佛教影响的文士虞淳熙卒于 1621 年，他是利玛窦的最早反对者之一。他认为天主既是无所不能的，那就该设法使第一批人类不再需要任何警惕了。

又云“身体为外人，魂神为内人。虎狼鞏险外人而宁内人。卒有益于人。虎狼原不为害，忤逆上帝者招之”^{II}。不知虎狼何以知人之忤逆上帝耶？使生而知之，则虎狼胜于人。天主力能使之警人，何政力不能使人不待警耶？虎狼易化^{III}，而人难化。天寔为虎狼之魂神设耶^{IV}。

上帝不予干涉，而且任凭邪恶出现，这就证明上帝很少有慈悲。这也是日本人不干的想法。上帝未赐给亚当和夏娃任何保护以对付烙齐弗儿（魔王），这与保护人类对付恶魔的佛陀相反。它听任他们偷食禁果的行为，然后又把他们驱逐出人间天堂。现在，它想在地狱中烧死的不仅仅是亚当和夏娃，而是所有的人^V。

I 《天学初辟》，载《破邪集》卷 8，第 26 叶。

II 《天主实义》第 508 页。

III “化”具有改变、使变化和归化的意义。

IV 《天主实义杀步辨》，载《破邪集》卷 5，第 13 叶。

V 《破上帝》第 275 页。



释如纯写道：

若云天主彼时即欲灭之，但恐无传人种。然天主有生人不己之机，何不再生一个好人以传之耶？若谓其恶未甚，不忍遽绝。则稽天之浸，发于涓涓。燎原之焰，起于星星。天主忍坐视乎？^I

大家同样也不能坚持认为，天主想强行对它创造的人进行考验，放纵他们为所欲为，以便看一下他们是否能抵御作恶的吸引。由于上帝是无所不知和无所不在的，所以它应事先懂得亚当和夏娃已违犯其戒律。它肯定知道他们将堕入罪孽之中。因此，它的所作所为仅仅是为他们设置陷阱。自由仲裁的理论 with 造物主的无所不知之间，是无法相容的。

若谓已知其有生必有过犯，而听其自善自恶，以定赏罚，是罔民也^{II}。其所主谓何？其称全智全能谓何？则知所谓天主者，非能为天地人物之大主宰章章矣。吾人又胡彼之惑为？^{III}

恰恰是在有关出自天主的无所不知和无所不在的矛盾问题上，人们提出了大量批评。

法辩·不干解释说，无所不知的上帝，无法预料到它所创造的天使会堕入罪孽之中。如果它对此一无所知，那么说它无所不知就是荒唐的了。如果它知道这一点并依旧创造了他们，那么它就是一个邪恶和残酷的生灵，而不是像传教士们所说的那样充满了慈悲心。如果它无所不能，那么它为什么不创造一个没有任何罪孽的生灵呢？它为什么要创造一些作恶的魔鬼呢？它草率地完成了创世^{IV}。

一名中国作者以类似的方式解释说：如果它不知道格齐弗儿在从它处接受了如此之多的本领后即将反叛它，那么天主就是缺少智慧。如果它懂得这一点，那么它就是缺乏善心，

I 《天学初辟》，载《破邪集》卷8，第26—27叶。

II 这里是暗示《孟子》中有关罔民犯法的一段文字，第1篇下，第7章。

III 《破邪集》卷8，第27叶。

IV 《敬上帝》第273页。

因为它是这一切的缔造者。缺乏智慧和慈悲的人不能被称为天主^I。

许大受说：

凡人之智慧有限，所以不奈鬼何。以彼天主之威，魔鬼诱其血胤而勿能禁……凡小贤小善之人，其子不肖则诱之曰：其所不能者天也，以神圣如天主，笃生两人为最初继体，即海盗而为戎首，何神圣之为……神丛倚木，所以籍则神枯。彼既尊为天主矣，乃不怒耳？意云仍之万愆，而独怒冢子冢妇之一果，何其舛欤？且后人不肖曰亚当作俑，若更追亚当之不肖，作俑其谁？吾不知为天主何辞以对？^{II}

天主是没有任何慈悲心的。佛陀则表现了真正的慈悲心，因为它甚至希望拯救那些最可恶的罪犯。这些夷人声称，一旦堕入地狱，就会永远被囚禁在那里^{III}。

如果天主是无所不能的，我们就不明白为什么魔鬼会胆敢与它对抗。

如曰汉明帝（公元58—75年）所梦金容^{IV}，正是彼天主。魔鬼窃之以行佛教，夫天主威神无极，何物魔鬼而敢窃之？即暂窃之，亦当不旋踵诛之，而复以梦告？奈何瞌睡千余年，今日方醒^V？又何为当日肉身不为帝现而终戮尸，久死之后，始倡此言？且彼最恶佛之神通，梦非神通耶？^{VI}

正如法辨·不干在日本所指出的那样，在原罪中，错误和刑罚之间存在着极大的差异。

他于1620年指出：“一种神圣的法律禁止亚当和夏娃吃禁果(Maşan, 这个葡萄牙文术语在日本曾被用于指一种柿子)。这确实是荒谬绝伦！它就如同希望欺骗一老嫗或讨好一个顽童。一个柿子不可能成为一种像占有最高天或堕入地狱那样重大事件的直接或间接原因。无论是在佛陀五戒或十戒中，还是在佛教戒

I 《天学初微》，其不通者之三，第916页

II 《佐辨》第12—13页。

III 《佐辨》第27页。

IV 请参阅《后汉书·西域传》天竺国一条，即有关印度的记述，据传说认为，汉金人即佛陀。

V 传教士们把日子他们这些神父而获得天主之启示的当代，与中国人被陷入无知和谬误之中的古代，互相对立起来了。

VI 《佐辨》第27—28页。

律的所有条文中,我都从未见过要提醒人谨防柿子的格言。”^I

许大受说:“其人之先得轻罪,而使尽未来际之苗裔,皆罹重刑,与罪人不孥之意同,谬四。祖累子孙,远不如佛氏所称六道轮回,自作自受之乎明公恕。”许大受还引证了这样一个故事:秦国的相国和变法者商鞅曾许诺对运来大树的人重赏。这是一种没有任何益处的行为,但运树者也按照他的诺言受到了犒赏。许大受重新提到:“徙木之法,欲立信于通国耳。彼亚当夫妇鹑鹑两人,乃盗果深罚,不大无谓乎?”^{II}

利玛窦确实曾想反对中国那种有关善恶行为对家庭世系神秘影响的广泛信仰,特别强调指出了其不合理的内容^{III},但原罪的信条以其广泛性,在中国显得更为不合理。“玛窦云:‘我自为我,子孙自为子孙。若我所亲行善恶,天主必不舍其本身而子孙是报。’何今以元初祖先获罪于天主,乃令千百世子孙,共受其苦,姑勿论天主之罚太酷,得无与前说矣耶?”^{IV}

此外,出自原罪的惩罚并不是在所有人中平均分配的。从传教士们的说教来看,男人必定要靠辛勤劳动而食,而女子则必定要忍受娩身之痛苦。但“一世之生而富厚者,多不耕而食之人;无告之嫠,不育之妇,皆不受娩身之苦。岂独无原罪耶?”^V

在佛教中,行为的结果——业解释了社会不平等性和个人命运的差异。基督教似乎无法作出这样的解释。

许大受问艾儒略神父:

若无前世,为何有贫、富、贵、贱、寿、夭及种种天渊之别?艾曰:“如儒家言,气化之偶不齐耳。”余曰:“儒言圣人有所不能,天地有憾^{VI},故可属之气化^{VII}。若尔教言天主无所不能,天地皆繇彼造。”而气化复能为隔,是天主无全能矣^{VIII}。

此外,我们只知道大量地想像天主所创造的本世。我们是否应该赞扬它的创世呢?因为它使本世充满了完德;或者是对仅在那里发现灾难和痛苦而感到伤心呢?这两种互相对立的表现形式,实际上共存于传教士们的说教中。正如把一名从教人

I 《破上帝》第275页。

II 《佐辟》第12叶。

III 《天主实义》第546页:“非但王者,即霸者(公元前7世纪)之法,罪不及曾。”

IV 《辨学自言》,载《破邪集》卷5,第5叶。

V 《佐辟》第12叶,请参阅《天主实义》第545页。

VI 本意为:具有某种令人厌恶的东西。

VII 本意为:改变宇宙之动力。

VIII 《佐辟》第11叶。

推出台的陈侯光所提请人家注意的那样。

客曰：“子言忠君爱亲，皆善德耳。然赐我以作德之性者，非天主乎？中华第言修德，而不知瞻仰天帝，以祈慈父之佑，故成德者鲜。”东宁居士曰：“作德之性，未暇深信。即玛竇所说天主者，先自矫乱。余岂无徵而谭。一云天主生是天地万物，无非生之以为人用。如日月星辰，丽天以照我，五色悦我，五音娱我，诸味香以甘我，百端轻暖以逸我。故我当感天主尊恩，而时谨用之。”又云天主悲悯于人者，以人泥于今世卑事，而不知望天原乡以身后高上事。是以增置荼毒于此世界，欲拯拔之。夫既造物以养人，复造物以戕人，则天主之生杀相左矣！

语言和思想

印度、希腊和德意志的所有思想中奇特的流派面貌，都无法很好地解释。当具有语言的相似性时，那就不可避免地会有一种文法的共同哲学。我是想说同样的语法功能的突出作用，它主宰了能产生哲学体系的思想。这些哲学体系又以同样的方式发展并以同样的顺序而互相牵联，而其他某些解释其普遍的可能性之途径，均已被排除。我们完全有理由认为乌拉尔—阿尔泰的语言外貌（其中的主语观念最为不明显）的哲学，将以另一种目光观察世界，并走上与印欧和穆斯林们不同的其他道路。

尼采：《善恶的彼岸》¹¹

有关中国人对传教士们的论著和言论之反应的阐述，往往会揭示他们各自思想的类别和范畴的差异，无论是指政治和宗教事务的关系、反思的作用、伦理的自发性、精神体物的观念或世界和众生固有的天理……都一样。中国人思想的新奇特点，

1 《新学台言》，载《破邪集》卷5，第4—5页

11 亨利特尔版本，1971年，第38页

随时都可以表现出来。它特别表现在拒绝把现象与一种稳定的和与色界相分隔的真谛区别开来,把理性与感性相分开。

我们还需要知道,语言特点在基督徒和中国人的观念中表现出的明显差异中有什么影响。我们可以指出这个简单的问题:希腊哲学或中世纪经院哲学的发展,是否是可根据诸如汉语那样的中国语言来理解呢?大家事先可能会作出否定的答复,但为了证明这种直接印象,又能够提出什么证据呢?

19世纪和20世纪初叶的新教传教士们,都对他们为把基督教论点译成汉文时所遇到的困难怨声载道。他们中的一人叹息道:“汉语是一种如此不完善和如此臃肿的工具,以至于很难用它来传播神学真谛。”^I另一人说:“正如我们已有机会发现的那样,语言本身就是用于介绍新真谛的最方便的手段之一。”^{II}

例如,在汉文中,用于表示具体和特殊事物与抽象和笼统事物的差异(不是偶然的,而是基本的差异)之内容的困难,对于所有那些在历史的长河中,曾尽力把在诸如希腊文、拉丁文或梵文那样的具有思维特征的语言中形成的观念,译作汉文时都有某些障碍。因此,语言结构不可避免地提出了思维方式问题。传教士们惊奇地发现在中国人中,找不到他们所习惯的那种思想背景,于是便指责中国人缺乏逻辑。逻辑确实出自罗各斯(Logos)。

邦文尼斯特(Benveniste)写道:“我们仅仅懂得那些适合语言背景的思想……这就是说指那种确定和组织我们可以想象之内容的手段。语言提供了思想所承认的事物之特征的基本轮廓。”^{III}

邦文尼斯特还证明,亚里士多德的十类中,还包含着希腊思想中所特有的名词和动词种类。“亚里士多德向我们提供的有关全面和常见的等级统计表,仅是一种特定语言状态观念的反射”。他还补充了用于解释中国和西方世界观的全面差异的实质内容。“在亚里士多德的术语之外和在这种分类之上,出现了一个囊括一切的动词‘存在’(être),希腊文不仅仅拥有这样一个动词‘存在’(être,它绝不是任何语言中都必须有的),但它使该动词具有了一些完全特殊的用法……语言可以使动词存在成为一种客观性的观念,哲学思考可以像任何一种其他观念

I 《圣经的形成》,载《中国时报》,1890年,第454页,由芮沃寿引证,《中国的语言和外来的思想》,载《中国思想研究》,由芮沃寿主编,芝加哥1953年版,第287页

II 正三畏(S. Wells William):《中华帝国总论》,纽约1888年版,第370页;上引芮沃寿书,第302页注④。

III 艾米尔·邦文尼斯特:《思想的类型和语言的类别》,载《语言学研究》第4卷,1958年10—12月号,后又转载于《基础语文学问题》,加利玛尔出版社,1966年版,第63—74页。

乌尔曼(Ullmann)按照邦文尼斯特的意见,但以不太深入的形式(《法语语义学大纲》,伯尔尼弗兰尼1952年版,第300页)指出:“任何语言体系都包括一种对它所特有的外部世界的分析,它与对其他语言的分析不同。”还可以参阅卡西勒(Cassirer):《象征意识的精态》,载《心理学学报》,1929年,第29页:“世界不仅仅可以由人类以语言来理解和思考,其世界观和按照这种世界观而确定的生活方式都已由语言决定。”还可以参阅乔治·穆宁(George Mounin):《翻译的理论问题》,巴黎加利玛尔出版社,1963年版,第43—58页。本处的引文都引自该书。

一样来支配、分析和确定它”^I。

邦文尼斯特的分析说明了希腊(推而广之则是西方)思想的两种特点,而且它们又与希腊语和拉丁语的结构有着密切的关系。一方面是存在着范畴,其明显和必然的特征在于无意中使用语言的习惯;另一方面是在西方哲学和宗教思想中,“存在”观念的根本意义。西方在其整个发展历史中,都在通过表面现象寻找“存在”。我们由此可以得出结论认为,为了重复邦文尼斯特的话,那就是“哲学和精神实践的真理都不知不觉地附属于语言可以作出的分类,而这又仅仅因为它是语言和语言的象征物”^{II}。

在印度人的思想与其表述语言梵语的关系问题上,我们也可以提出类似的想法。梵语也是一种印欧语言,其基本结构酷似希腊文和拉丁文。语法学家、逻辑学家和哲学家们在印度社会中,彼此互相接近了。虽然印度思想是沿着与希腊思想完全不同的另一条道路发展起来的,但它也是建立在整套起源于语言学的范畴之上的,特别重视“存在”的观念。梵文中也有一个指“存在”的动词(词根为 *as-*)以及该动词的派生词:*sant*(真正的、真实的、正确的、好的)、*satya*(真、正)、*sattva*(存在、现实、思想)。*āstikya* 指信仰神灵的存在,*nāstikya* 系指否认存在、虚无主义和无信仰。

惟一的一种也保留了精确的哲学反思之重要证据和未曾使用一种印欧类语言的文明,即中国文明。但我们无法想象出一种比中国模式与希腊文、拉丁文或梵文更不同的语言模式了。汉语在世界语言中是一种拥有不具备任何语法范畴特点的语言,它以其词法而系统地有别于他者,汉语中的动词与形容词、副词与补语、主语与表语表面上没有任何区别。实在说,这些范畴在汉语中仅仅在含蓄地和武断地参照拥有它们的语言中才存在。汉文也没有表示存在的动词,没有任何理由使人可以允许把在希腊文中能够很方便地表达出来的这种“存在”或“实质”的观念,译成名词 *ousia* 或中性词 *to on*。所以那种作为稳定的、永久的和超越了可见事实的“存在”观念,在中国是不为人所知,这也是中国哲学家梁漱溟曾指出的情况;梁漱溟在

I 上引艾米尔·邦文尼斯特文,第71页。

II 邦文尼斯特:《圣约语言的新动词》,载《心理学报》,1954年,第1-2期;后又转载于《基础语言问题》,第6页。



1921年出版的一部著作中，正确地在这点上不仅仅把中国与西方，而且还与印度作了比较。他写道：

中国形而上学的问题与西洋、印度全然不同。西洋古代和印度古代所问的问题在中国实在是没有的。他们两方的问题原也不尽同，但如对于宇宙本体的追究，确乎一致。他们一致的地方，正是中国同他们截然不同的地方。你可曾听见中国哲学家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物的辩论吗？像这种呆板的静体的问题，中国人并不讨论。中国自极古的时候传下来的形而上学，作一切大小高低学术之根本思想的是一套完全讲变化的一绝非静体的。他们只讲些变化上抽象的道理，很没有去过问具体的问题^I。

我们仅仅可以补充说，据中国思想认为，惟一的永久现实就是“道”，也就是主宰一切变化的自发的理。如果考虑到语言的主要成分，那么梁漱溟在反对同时代的大部分中国史学家们的时候，则是正确的，他们都受到了西方哲学，特别是受到了马克思主义的简单化和教条的形式之影响。此外，这些近代的代表人物都很难把中国的思想家们划分成唯心主义者或唯物主义者，他们的犹豫证明了西方的框架不适用于中国的背景^{II}。

汉文中缺乏任何词形变化^{III}，而是用借助于数目很有限的一批词缀来证明词义相近术语的相似性、意义相反的术语的对立性、节奏和平行“词”的位置或语义单位以及关系类别，借助于这一切来驾御句子。但两个语义单位的无限结合便提供了取之不竭的词义库。在各种层次上，句子的意义均出自辞汇的组合。无疑也正是由此诞生了中国人思想中的相辅相成的结合，尤其是其基本相对论的突出作用^{IV}，一切只有在与其对立面相对中才有意义，一切都具有“位”和“时”的作用^V。这与我们在《易经》中发现的是同一种思想。《易经》这一古老经典曾长时期内在中国被用作哲学思辨的精神食粮。《易经》中的64卦完全

I 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海商务印书馆1929年版，第112页。这是由狄百瑞(W. T. de Bary)引用的一段文字，见《中国传统的起源》，纽约哥伦比亚大学出版社1960年版，第851页。

II 中华人民共和国的中国思想史学家们的分类和解释，实际上基本都是受到了马克思和列宁提出的一种论点的影响，仅仅存在有两种哲学：唯心主义和唯物主义，其一是为反动派服务的，其二是为革命服务的。其一陷入了主观主义和个人主义，其二则是客观和集体主义的。

III 在口语中，如果排除了某些音调的区别，那么某些普通词缀从9世纪起便出现了，但本处仅仅是讲文言。

IV 这种相对主义在道教思想家和公元前4-3世纪的诡辩学家中得到了发展，我们还应提到从公元5世纪起佛教中观学派的影响。但中观宗辩证法把一系列的肯定和否定对立起来了，因而无疑与中国的那种不排除对立面的传统有别。

V 在13世纪的中国数学家们的方程式中，惟有数字的位置才能说明它是按什么未知数、有多少未知数，其乘方和正负号。

如同是语言的一种高级和精炼的形式，它们在中国进一步促进了相对论和适时性的意义。

我们的哲学传统在很大程度上借鉴于“某些语法功能产生的启发”^I，以被认为是普遍性的范畴为基础，涉及到了一些抽象和稳定的概念。中国的思想仅仅懂得功能特征的分类和对立。它不论述是与非、有和无，而是论述互相连结、互相结合和互相补充的反义；它不是论述永久的实体，而是论述发展和衰退的潜在性、倾向与阶段；它更为喜欢的是发展模式的概念，而不是作为不变规律的法则概念。

缺乏我们认为任何一种理性思想的组成部分的伦理范畴，不会引起道德准则的低下，而是要导致不同的思维方式，其力量和灵活性似乎显得更具有优势。掌握汉语必然要运用其他思维技巧，并发展与西方特长不同的本领。比较和组成超过了逻辑上的联系。

由于传教士们在学校中习惯于掌握经院哲学的抽象概念，所以他们认为中国人不适宜推理思辨。

利玛窦说：“由于中国人没有逻辑，所以不懂得区别伦理的善与自然的善，也不会区别后天获得的善与由自然所赋予的善。”^{II}傅圣泽(Fouquet)神父则认为中国人“不大懂得辩证法的繁琐性”，虽然他们“大部分人都有很敏锐的思想”^{III}。

至于中国人，他们则指责传教士们进行“种种割裂”和“万万不通之论”^{IV}。

利玛窦在《天主实义》中，他实际上极力向中国人传授按经院哲学的规则进行思辨的方法。他把实物与不可调和的以及彼此互为排斥的性质对立起了：或生，或不生；或知觉，或不知觉；或有形，或无形；或成，或不成；或理论，或不能论理；灵魂和身体；物和有依赖者……所有这些区别都已在《物宗类图》中作了总结，它们于其中用于对世界万物进行分类^V。利玛窦利用了从古典时代和中世纪的经院哲学中继承下来的一整套逻辑：亚里士多德的四因说^{VI}、一种灵魂（生魂，即草木之魂；觉魂，即禽兽魂；灵魂，即人魂）论^{VII}，上物能含下物的三种形式（穷然包下之

I 尼采：《善恶的彼岸》，加利福尼亚出版社，第38页。

II 《利玛窦全集》第2卷，第77页。

III 傅圣泽神父的书简，1701年发自南京。载《耶稣会士书简集》第5卷，第165页。

IV 《佐临》第9页。

V 《天主实义》第462页。

VI 同上引书，第390页。

VII 同上引书，第430页。

体、浑然包下之性、天主含万物之性)¹、七种相同的形式(有始有终者,如可以毁灭的身体;有始无终者,如由天主创造的人类之灵魂;既无始又无终者,如天主)²。

在西方的思想史上,自立物与依赖物的关系是一种如此基本的关系,以至于必须做出巨大努力以摆脱之。这种对立中包含着由印欧语言同时提供的名词与形容词之间的对立。语言无疑于此也有助于构成永久的和理想的现实之存在,它们摆脱了感性的不稳定变化。但对于中国人来说,其语言中没有任何词形变化,体的抽象概念仅仅对于17和18世纪的欧洲传教士们来说,才具有同样在逻辑上的必然性之特征,而且使用这种语言的人一般都能区别形容词与名词,他们都是具有悠久历史的经院哲学传统的继承者。为了表达对于证明基督教真谛很重要的自立物与依赖物的观念(传教士们正是由于缺乏这种观念才认为任何正确思想都是不可能的),利玛窦则必须使用一些委婉迂回的说法。他把“实体”译作“自立者”,把“次要的事实”译作“依赖者”。从中国人的观点来看,这种区别完全是无根据和人为制造的,因为语言丝毫不会使人联想到这一切。

利玛窦想证实这些范畴类别,他提供了一个确实可以证明伦理范畴起源于语言的例证。他说:“且以‘白马’观之:曰白,曰马,马乃自立者,白乃依赖者。虽无其白,犹有其马;如无其马,必无其白,故以为依赖者。比斯两品,凡自立者,先也,贵也;依赖者,后也,贱也。”³

选择“白马”一词无疑是由于对诡辩家公孙龙(公元前320—250年)的记忆启发了利玛窦,或者更可能是利玛窦的中国合作者。公孙龙在其最著名的悖论之一中宣称“白马非马”⁴。但非常引人注目的是在论辩中,公孙龙认为“白”和“马”二字地位平等。他说,甚至在汉文中也如此,其一属于颜色,其二属于形状。公孙龙写道:“马未与白为马,白未与马为白。”我们认为这是不合逻辑的,或者是当我们不是参照我们自己的伦理范畴,而是参阅了他们所掌握的语言之特征,那么中国诡辩学家们的蹩脚和含糊不清的逻辑就会得到澄清。

1 《天主实义》,第411—412页。还可以参阅第481—482页,利玛窦于其中阐述了另外四种“含”。

2 同上引书,第483页。

3 同上引书,第406页,第6—9行。

4 《公孙龙集》卷1。见顾保司:《中国的两名诡辩家公孙龙》,巴黎大学出版社1953年版,第20—24和30—36页。

自立者和依赖者的区别,是利玛窦为提供一种在他看来是驳不倒的证据所必不可缺的,以证明思想的绝对独立性和灵魂的存在,这种证据恰恰就是思想的抽象力。利玛窦解释说,惟有“神”才可以想象神物。“我欲明物,如以己心受其物焉。其物有形,吾必脱形而神之,然后能纳之于心。如有黄牛于此,吾欲明其性体,则视其黄曰非牛也,乃牛色耳;听其声曰非牛也,乃牛声耳;啖其肉味曰非牛也,乃牛肉味耳,则知夫牛自有可以脱其声、色、味等形者之情而神焉者”^I。这就是对一种实体物的观念与一种有关牛的柏拉图主义思想的发展,它会使一名文人感到惊讶不已。

通过中国和西方史料的比较便可以证明邦文尼斯特的分析:印欧语言的结构帮助希腊社会以及继它之后的基督教社会,形成了超越一切和永远不变的现实之思想,与感性的和短暂的现实相对立。

韦尔南(J. P. Vernant)写道:“希腊哲学的世界与中国或印度思想家们的领域不同^{II}。希腊人认为存在与变异、理性和感性之间存在着根本性的二分法。他们不仅仅使用了在反命题术语之间存在的一系列对立。这些形成了鲜明对照的观念被分成一对对,彼此之间互相配合一致,以形成一种二律背反的完整体系,从而确定了两种互为排斥的现实之地位:一方面是存在、统一、不变、有限、正确的和稳定的知识之领域,另一方面是变性、多重性、不稳定性、无限性、迂回和犹豫不决的观点之领域。”^{III}

柏拉图指出^{IV}:

灵魂似乎与神的、不灭的、普遍的、不可分割的东西很近似,它们始终一样并始终与本身相似。身体似乎与人类的一切都相似;注定要死亡、并非不可理解、多种形状、可以分解的和永远不会与其自身相似的。

希腊人曾设想出了一种纯思想的和永久的天,人类世界仅仅为其一种粗浅和变形的形象。基督教思想后来在历史的发展过程中加深了上帝天国与人间、有灵性的和永久的灵魂与注定

I 《天主实义》第437页。

II 在印度和中国之间的比较是一种值得怀疑的内容。

III 玛塞尔·德狄埃纳(Marcel Detienne)和约翰·彼埃·马尔南:《智慧的诸神,希腊人的混杂》,巴黎共和马里昂出版社1974年版,第11页。

IV 《斐多篇》(Phédon),加尔尼埃版本,1965年,第134页。

要重新变成尘埃的身体、创世的神与顽物之间的对立。

但与变异和感性的观念相对立的存在和实体的观念绝对没有普遍性。当从一种文明转到另一种文明时，有些明显的特征便会不复存在了。汉文中的词并不反映静止的抽象，而是反映以相反相成而形成的活跃观念。中国思想家们所关心的不是永久的、由运用理智和论述而阐明的现实，而是指增减现象。中国人有关人性的观念使人联想到了一种合理的发展背景，所以孟子讲到了“尽情”，这就是由此说明人类应发展仅以可能的方式存在的善之倾向。同样，“理”的基本概念绝不是指一种静止的和处于众生与宇宙之外的法则，它相反却完全使人联想到了一种内在的组织和发展原则的思想。我们由此便可以理解利玛窦所犯的 errors 了，他把“理”视为一种实体或相当于柏拉图所说的“摹本”。

利玛窦为了嘲笑中国人的观念说：“譬如今日有舆人于此，有此车理具于其心，何不即动发一乘车？而必待有树木之质、斧锯之械、匠人之工，然后成车。何初之神奇能化天地之大，而今之衰敝不能发一车之小耶？”被利玛窦推出台的那名“中士”对此按照中国的传统观点作了回答：“吾闻理者，先生阴阳五行^I，然后化生天地万物，故生物有次第焉。使于须臾生耳，非其譬矣。”^{II}

利玛窦没有看到转引中国人论据之缺陷，因为他认为这是荒谬的，受“自然理智”启发的普通论辩，就足以使之化为乌有。世界的存在应有一种起因，而这种起因就是造物主上帝，但相反，事实上是那种认为世界可以由一名上帝创造的思想在中国人看来则是滑稽可笑的。中国人对自然现象的自发特点很敏感。他们不能在自己觉得普通的自然机制在起作用的地方，想象会有外来因素的作用。他们拒绝把赋予宇宙生命的宇宙之气与宇宙分隔开来，他们认为天理是自然所必需的。我们在此还可以思忖一下语言特征的启发作用。由语言在其词法、主语和动词补语中，以及在主动态和被动态中所表现出来的文明，可能更为适宜于发展行为的施动者和对象的对立，形成一种更为

I “阴阳五行”是由木、火、金、水和土力代表的。

II 《天主实义》第409页，冯友兰无疑过分受西方哲学的影响，在他提议把理—气这一对与亚里士多德的形和物的一对进行比较时，也犯了同类错误。见《中国哲学史》，卜德（Derk Bodd）的译本，普林斯顿1953年版，第2卷，第547页。

明确的人格和文明力量的思想，区别活跃的思想与顽物。我们在此至少还可以指出中国一方的——一种在语言和思想之间的奇怪相似性。在汉语中，主语仅仅是有关发表一种论点的主动者。通过词法可以清楚地看到，没有任何必然的关系把主语、谓语和补语联系起来。在任何一篇汉文文献中，都有一种无人称的基本语气。正如中国人所想象的那样，自然的行为是非人格的和公正的。天是“无心”地发生作用的。

因此，语言的结构和辞法似乎把中国和西方的思想导向了不同的方向，作为形成一个独立的、具有广阔背景的文化和宗教传统发展之基础。这并不是说他们之间的任何联系都是不可能的。利玛窦成功地用一种与其天资完全相反的语言翻译了16世纪的经院哲学。同样，在他之前很久，佛经的译师们就成功地用汉文表达了印度心理学和玄学的精华。公元7世纪时的中国伟大印度学家和梵文学家玄奘，与其时代最著名的印度大师们齐名。但具有深入理解外国思想形式之能力者，从来都是少数。个别人的例证，不会使人怀疑向基本对立那无可辩驳的特征提出质疑。我们的智慧并不比我们语言的文法更具有普遍性。

* * *

传教士们深入理解了在人道、伦理和哲学范畴以及天国与人间、永久的灵魂和可以毁灭的身体之间的对立，他们坚信存在有超世的真谛，所以才在欧亚大陆的另一极，与一种学识渊博和发达的文明建立了接触，而这种文明不是仅仅在某些方面，而是在一种悠久传统中，使人熟悉的所有方面都相差悬殊。那里不是一种分层次的基督教社会，而是一个统一的世界。其中各种事务——占突出地位的观念、伦理、宗教、政治等相互之间都有联系并且互相呼应。

当1700年左右爆发礼仪之争时，欧洲在激烈地辩论着有关中国礼仪是迷信的和与基督教信仰水火不相容的，还是纯粹是礼貌和政治性并与基督教教义可以并存的问题。这是非常武断地把一个属于非常广泛范围的问题局限在一个仅仅于西方



伦理范畴中才有意义的细节问题上。这就是需要知道，基督教是否可以与一种和基督教于其中发展起来的伦理及社会政治体系完全不同的背景相和谐。无论大家愿意与否，它与基督教是不可分割的。这是一种个别的归化（即使认为是彻底的和真正的归化）完全没有解决的问题。如果天主教教理会使大量中国人觉得如同一种反对中国最受尊重的传统、社会、伦理和国家的威胁，那就不可能仅仅是一种普通的排外情绪反应之作用，不会是像大家往往所想像的那样。我们不要过早拒绝他们的论据，可能值得下一番苦功夫向他们进行调查。

参 考 书 目

史 料 之 部

艾儒略 (Giulio Aleni):《西学凡》(1623年),载《天学初函》卷1。

利类思 (Buglio)、安文思 (Magalhaès) 和南怀仁 (Verbiest):《西方要纪》,北京1669年版。

达尼埃洛·巴笃利 (Daniello Bartoli):《耶稣会史·中国》,罗马1663年版,都灵1825年再版,第15—18卷。

杨光先 (1597—1669):《不得已》,载《天主教东传文献续编》卷3,第1071—1306页。

陈垣 (刊布人):《康熙与罗马使节关系文书影印本》,故宫博物院1932年版。

德礼贤 (Pasquale D' Elia):《利玛窦全集》,3卷本,罗马国家书局1942—1949年版。

宋君荣 (Antoine Gaubil)《1722—1759年北京书简集》,由勒内·西蒙 (Renée Simon) 刊布,日内瓦德罗兹书店1970年版。

李明 (Louis Le Comte):《中国现势新志》,3卷本。其最后一卷包括李明为其《中国现势新志》和《中国皇帝赞助基督教圣旨的历史》所写的序,巴黎1696—1700年版。

《耶稣会上书简集》,31卷本,巴黎1717—1774年版。

龙华民 (Nicolo Longobardo):《论中国人宗教的某些重要问题》,巴黎1701年版。

《辟邪集》(1643年左右),载《天主教东传文献续编》卷2。

第 905—960 页。

《辟邪论》(1659 年),载《不得已》。

《破邪集》(1639 年),8 卷本,1855 年日本翻刻本。

黄宗羲(1610—1685 年):《破邪论》,载《昭代丛书》乙集(第 9 函,第 15 卷)。

王启元:《清暑经谈》,16 卷,北京 1623 年版。

利玛窦(Matteo Ricci):《天主实义》,载《天学初函》卷 1。法译文载雅克(Ch. Jacques):《耶稣会上书简选》,布鲁塞尔 1838 年版,第 2 卷,第 1—179 页。

——《交友论》,1595 年版。

——《二十五言》,1604 年版。

——《畸人十篇》,1608 年版。

以上诸文均收入《天学初函》。

利玛窦和金尼阁(N. Trigault):《基督教远征中国史》,德斯科勒·德·布鲁韦(Desclée de Brouwer),1978 年版(1617 年里昂版的法译本的再版);加莱格尔(L. Gallagher)的英译本题为《16 世纪的中国,利玛窦的中国札记》,1953 年版。

罗明坚(Michele Ruggieri):《圣教天主实录》,耶稣会罗马档案籍,日本——中国档案集,第 1 卷,第 189 和 190 页,1584 年版(可能于 1648 年出了修订版);巴黎国立图书馆汉文特藏第 6815—6819 号。

利安当(Anthoine, Antonio Caballero Saint-Marie):《论中国传教区的某些重要问题》,巴黎 1701 年版(实为龙华民论著的译文)。

汾屠立(Tacchi Venturi):《利玛窦神父的历史著作》,2 卷本,马切拉塔 1911—1913 年版。

《天学初函》(1628 年),《中国史学丛书》版本,台北 1965 年版。

《天学初徵》,载《辟邪集》。

《大学再徵》,载《辟邪集》。

《天主教东传文献续编》,《中国史学丛书》本,台北 1965 年

版。

《天主审判明证》，巴黎国立图书馆汉文特藏木刻本第6881号。

王徵(1571—1644)：《畏天爱人极论》，附有郑鄠(1594—1638年)的序。巴黎国立图书馆汉文特藏木刻本第6868号，其文与序均刊布于1628年。

《鸱鸢不并鸣说》，载《天主教东传文献续编》卷1。

许大受：《佐辟》，载《破邪集》卷4。

论 著 之 部

狄百瑞(W. T. De Bary)：《理学发展史》，纽约哥伦比亚大学出版社1975年版。

戴密微(Paul Demiéville)：《中国和欧洲早期的哲学交流》，载《第欧根尼》杂志第58卷，蒙特利尔1967年版，第81—110页。

裴化行(Henri Bernard)：《利玛窦神父和当时的中国社会(1552—1610年)》，天津1937年版。

——《欧文著作的汉文编译》，载《华裔学志》第10卷，1945年，第1—57和309—388页。

欧仁·博德曼(Eugène Boardman)神父：《基督教对1851—1864年的太平军思想的影响》，威斯康星州麦地逊大学出版社，1952年版。

陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，载《国立北京大学国学季刊》第5卷，第2期，1935年，第1—64页。

——《三百年间的建立孔教论》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第6册，第2分册，1936年，第133—162页。

孔宝荣(Paul A. Cohen)：《中国的基督教传统》，载《亚洲研究学报》第20卷，第2期，1961年，第169—180页。

——《中国和基督教，传教运动和排外思想的发展》(1860—1870年间)，剑桥大学(玛萨诸塞)、哈佛大学出版社1963年版。

——《1900年的基督教传教区及其影响》，载《剑桥中国史》第10卷，剑桥大学出版社1978年版。

樊尚·克罗宁：《印度的国宝，罗伯托·德·诺比利的生平》，伦敦鲁贝尔·哈尔—大卫出版社1959年版。

荣振华 (Joseph Dehergne)：《明代中国的基督教 (1581—1656)》，载《华裔学志》第16卷，第1期，1957年，第1—136页。

——《1552—1800年入华耶稣会士列传》，耶稣会历史研究所丛书第36卷，罗马—巴黎1973年版。

荣振华和李渡南 (D. D. Leslie)：《从未刊的18世纪耶稣会上书简看中国的犹太人》，罗马耶稣会历史研究所和巴黎美文学出版社1980年版。

海因里希·杜牧兰 (Heinrich Dumoulin)：《基督教与佛教的对抗》，伊利诺斯州拉萨尔1974年版。

傅路德 (L. C. Goodrich) 和房兆楹：《明人传记辞典》(1368—1644年)，2卷本，纽约—伦敦哥伦比亚大学出版社1976年版。

乔治·埃利逊 (George Elisson)：《〈破上帝〉，占今日本的基督教形象》，剑桥大学藏书，哈佛大学出版社1973年版。

安田朴 (Etiemble)：《入华耶稣会士》，巴黎朱利亚尔出版社1966年版。

方豪：《中国天主教史人物传》，2卷本，香港公教正理学会1970年版。

谢和耐 (Jasques Gernet)：《论利玛窦的归化策略及1600年左右中国政治文化生活的发展》，载《中国的科学发展、宗教前景和革命运动》一书，佛罗伦萨奥尔斯基1975年版，第115—144页。

——《论1584年第一部汉文教理问答书的各不同文本》，载《中国——蒙古研究》，威斯巴登施泰纳1979年版，第407—416页。

——《16世纪基督徒与中国人世界观之比较》，载《中国科

学》第4卷,1980年,第1—17页。

—《静坐修习,宗教和哲学,论理学中的静坐》,载《法西远东学院学报》第65卷,巴黎1981年版,第290—305页。

乡渡元美:《十诫在中国的发展,中国基督教思想史研究》,载《东洋文库研究论丛》第37卷,东京1979年版,第1—31页。

格罗特(J. J. M. de Groot):《中国的教派和教难》,2卷本,阿姆斯特丹1903和1904年版,北京1940年重版。

慕恒义(Arthur W. Hummel):《中国清代(1644—1912年)名人录》,2卷本,华盛顿国家书局1943年版。

约瑟夫·詹内斯(Joseph Jennes):《日本基督教会史》,东京东方宗教研究所1973年版。

兰开希尔(D. Lancashire):《中国明末佛教对基督教的反应》,载《澳大利亚东方社会学报》第6卷,第1—2期,1968—1969年号。

约翰·米什(John Mish):《欧洲在中国的形象,艾儒略的〈西方向答〉》,载《华裔学志》第23卷,1964年,第1—87页。

大蝶圆一:《明末佛教和基督教综合批判》,载《大谷大学学报》第29卷,第2期,1949年和第3—4期,1950年。

庞敬仁:《有关17世纪天主教传教区的汉文文献》,载《传教区新杂志》第1卷,第1期,1945年。

伯希和(Paul Pelliot):《法国与中国关系之起源,安菲特立特号首航中国》,巴黎格特纳出版社1930年版。

费赖之(Louis Pfister):《原1552—1773年中国传教区耶稣会士传记和书目提要》,2卷本,上海1932—1934年版。

克里斯托夫·斯波拉坦(Christofer A. Spolatin):《利玛窦利用埃皮克提图》,倭馆(朝鲜)1975年版。

泰勒(R. L. Taylor):《理学的宗教智慧之修养,〈高子(1562—1626年)遗书〉研究》,安阿伯大学出版社,1978年版。

卫清心:《1842—1856年法国在华的传教政策》,巴黎拉丁文新版,1960年。

威恩韩(J. E. Wills)和史景迁(J. D. Spence):《中国明末清

初宗教的征服及其在 17 世纪的持续》，纽黑文耶鲁大学出版社 1978 年版。

芮沃寿 (Arthur F. Wright):《中国的语言和外来思想》，载由芮沃寿主编的文集《中国思想研究》，芝加哥大学出版社 1953 年版，第 286—303 页。

吴百益:《中国传统中的自我检讨与忏悔罪行》，载《哈佛亚洲研究学报》第 39 卷，第 1 期，1979 年，第 5—38 页。

徐宗泽:《明清间入华耶稣会士译著提要》，台北中华书局 1958 年版。

山口久一:《王夫之〈尚书引义〉的哲学》，载《东方学报》第 57 卷，1979 年，第 48—61 页。

于春芳:《中国佛教的复兴，祜宏和明代的诸说混合论》，纽约哥伦比亚大学出版社 1981 年版。

许理和 (Erik Zürcher):《中国的首次对基督教的仇教运动，1616—1621 年南京仇教》，载《荷兰东方学报》，由佩斯特曼主编，莱敦 1971 年版，第 188—195 页。

附录

论 16—18 世纪的中欧文化交流*

我首先对东方学会会员们邀请我参加你们的工作表示衷心的感谢,这是我最大的荣耀。对于我来说,这是一个与日本汉学家们再次进行交流的宝贵机会,我既钦佩你们如此众多的出版物,又崇仰你们如此高深的学术水平。

但我恳求诸位原谅。当我接到东方学会的请柬时,我正在完成一部中国通史的撰写工作,这部为法国大众所写的书整整占用了我 7 年的时间,从而完全使我无法从事对具体问题的研究。因此,我只能向你们介绍一些笼统的看法。在论述一些综合认识时,如果没有对所有细节中的关键问题进行过深入的研究,那就难免会有某些猜测之嫌。但我现在提出某些看法的这些问题,都具有最丰富和最复杂的内容。

我首先提一下戴密微(Paul Demiéville)教授于 1966 年 2 月在东京和京都大学所作的报告:《论中欧早期的哲学交流》^①。下面就是我对戴密微先生主要论点的简要概述。中欧于 17 和 18 世纪在哲学领域中的交流产生了巨大的影响,但这种影响是以间接的方式实施的。戴密微先生提请大家注意,由顾炎武开始的文献考证学的伟大改革运动,特别是这场运动在 19 和 20 世纪的延续,可能最早受到了从利玛窦起的耶稣会传教士们采纳的方法之鼓舞。耶稣会传教士们承认在宋学中占突出地位的哲学是无神论。在他们看来,中国古代经典文献中提到的“天”或“上帝”,只能是《圣经》中的神,他们承认宋代的哲学家们歪曲了原始儒教,但这种旨在抛弃宋学而又恢复文献本身和宋代之前诠释(汉学)的尝试,则是考证学的根本方法。

问题仍在于知道利玛窦在其中国合作者们的启发下,是否

* 这是作者于 1971 年 11 月 4 日在日本东方学会全体会议上作的报告,这次会议于东京国际文化会馆召开。该报告后又于 11 月 16 日在东京乐友会馆电视了一次,全文载该学会 1972 年的《通讯》第 21 期。

从未采纳过这种观点，但戴密微先生并未提出这个问题。他看到了传教士们对在 17 和 18 世纪出现的，关心经世问题和致用科学之伟大运动影响的另一种标志。实际上，引人注目的是考证学和大学者们，都受过科学培养并注重数学、天文学或其他科学。

但在 17 和 18 世纪的中欧交流中，还有另一个方面：当时甚至还很不完善地发现和了解中国，对 18 世纪欧洲哲学的形成施加过决定性影响，正是这种影响深深打动了法国大革命时期的那些思想家们。我尚不能断言，这个如此重要的问题在西方是否已作过充分的研究了。

我只能认为，戴密微先生在触及中欧早期交流的重要问题时，所采纳的谨慎态度是有道理的。中国和欧洲的文化史形成了如此庞大的一个整体，彼此都以极其根深蒂固和独具一格的传统为基础，以至于其相互影响只能是间接的。这往往都是一些微妙的和捉摸不定的迹象，甚至完全不可能追寻它们在两个方向产生影响的踪迹。

我想在此为这一观点提供一些证据，以试图再把这个问题纳入其历史背景中进行研究。因为毫无疑问，中国以及欧洲的历史变迁都应考虑在内。这实际上是一种根本方法问题，大家往往过多地倾向于把中国和欧洲这两种文明对立起来，而又不考虑在世界的这两部分地区所产生的相似发展。这个问题，在西方从 1830—1840 年起入侵中国的整个历史中，特别清楚，它是最荒谬的教条占统治地位的领域之一。对于 17 和 18 世纪来说，我们不应忘记，欧洲的思想和科学在 1600 年左右的利玛窦时代与 18 世纪末之间，发生了深刻的变化。同样，万历时代（1573—1619 年）与清初大哲学家们的时代以及戴震时代（1723—1777 年）之间的中国，也是完全无法比拟的。在第一批传教士进入中国的 16 世纪最后几年，与耶稣会传教区的最后一名神父钱德明（1717—1793 年）死于北京的时代之间，中国的政治、经济、社会形势以及道德风尚和思想潮流都发生了骤变。中国社会不再具有欧洲那样稳定和连续的特点了，因为社

会生活就是一种不断的创新。

因此，我提出的第一个问题就是，在具有一种外国文化和宗教的传教士与中国知识界的某些阶层之间，早期交流的社会—政治和文化背景问题。明末和特别是万历年间（1573—1619年），形成了中国历史上最为奇特的时期之一。我可以仅限于提及这个时代最典型的特点，人家把它们视为中国继宋代的伟人“复兴”之后的第2次“复兴”。

——以银锭为基础的商业经济的飞跃发展，这种发展又与从日本到暹罗和菲律宾的整个东亚海上贸易的巨大发展相吻合。

——所有领域（农业、纺织、瓷器、印刷术等）中的生产技术大发展。

——社会变革、城市生活的发展，由大小商人、山西的富裕店商和新安商人组成的城市小资产阶级的出现。

当时的知识更新，无疑与这些经济和社会问题相联系（我引证的这些著作仅是作为例证而说明）：

——短篇小说《三言》和《二拍》、长篇小说（1570年左右的《西游记》和1619年左右的《金瓶梅》）与戏剧的发展，这种发展在明末就出现了令人仰慕的新生。

——具有技术和科学特点的著作日益增多，我可以提及其中最著名者：1578年成书的《本草纲目》、朱载堉宗正有关平均律音阶的著作（《律吕新说》，1584年），类书《三才图会》（1609年），技术类书《天工开物》（1637年），徐宏祖（卒役于1641年）的舆地学著作。在语言学领域中，我们也可以提到陈第（1541—1617年）的历史语音学著作；从1543年起，梅鹗有关《古文尚书》的著作开始出版，他的著作可以使人确定《古文尚书》中的疑古特征。

很明显，明末是一个文化沸腾、创新、高度好奇和思想自由的年代。我觉得，为了理解在当时某些中国有文化教养的人中，对第一批耶稣会传教士传来的新科学、新技术和教理产生兴趣的同时，应考虑这一切。这种关心并不是自然地发生的，必须有

一定程度的对中国社会，至少是某些阶层或某些人上的感受性或接受性。我难以断言，耶稣会传教士们可能引起了他们16世纪初在王守仁时代到达中国时的那种兴趣。至于那些关心由传教士们传进的东西的人士，他们只能是一些不受约束的思想家。徐光启、李之藻、杨廷筠等人的情况确实如此，但也有诸如李贽那样试图在南京与利玛窦建立关系的人，他由于同情佛教徒而被利玛窦谢绝了。李贽的朋友之一——哲学家焦竑（1541—1620年）也属于同一阶层，曾高度评价利玛窦于1596年在南京出版的《交友论》。

如果传教士们引起了某些社会阶层的兴趣，那无疑是因为在1600年左右，中国形成了对一种因循守旧作风的反应，它也预示着17世纪下半叶大哲学家们的反响，如黄宗羲（梨洲）、王夫之（船山）、方以智、顾炎武（亭林）和颜元。至少在某些社会阶层中，这是一种对传统文化价值的破坏，从而有利于通俗长篇小说和佛教文献巨作的问世，产生一种对经世致用知识的新兴趣，以反对宋学的抽象思维和王守仁哲学的反省倾向，抨击一种专制的和过度集权的政治制度。这些新的倾向尚未完全定型，处于萌芽状态，但它随着使东林党和阉党对立的政治危机，特别是随着由满族人入主中原引起的一场严重思想危机，得到了蓬勃发展。事实上，最引人注目的是17世纪下半叶的所有大思想家们，均出自当时像东林党和复社那样的反对阶层。

如果这种解释正确，那就会导致我们贬低由耶稣会传教士们传入中国的新生事物对考据学的缘起和发展所施加的影响。这种影响应与17世纪中国文化生活的某些方面相一致。它可能仅仅增加了那些以各种形式形成的、可以由全部中国历史事实来解释的倾向。

现在对传教士们的贡献作何评价呢？我在此仍认为必须重新从历史角度来考察这些问题。事实上根本不存在抽象的西方科学和哲学。在利玛窦时代与18世纪末之间，在欧洲的科学和思想中发生了非常重要的变化。在1600年左右，欧洲的世界观和科学基本内容仍是中世纪的。利玛窦在其中国合作者们的帮

助下,试图在中国传播的是天文学、几何学、古代希腊—罗马的物理学、亚里士多德和托勒密的博物学。利玛窦时代的主要创新仅限于有关地球的知识、钟表和望远镜。在第谷·布拉赫(Tycho Brahe)主张使用赤道坐标和按照经纬度安装天文仪器(这都是中国人自古以来就使用的坐标和安装法,后又由近代天文学所采纳)时,利玛窦尚使用托勒密那种非常不方便的简单装配和坐标法。虽然那种认为太阳为宇宙中心的太阳中心论学说,从1543年起就由哥白尼阐述过,但由于教会的贬责,而使之事实上尚未能使人接受。这种学说甚至在1663年由教会判决伽利略(Galilée)而受到公开抨击,仅在1700年左右的牛顿(Newton)时代才为人所接受。利玛窦在其基本思想观念中仍忠于希腊—罗马的古代科学,认为天由晶莹的和透明的10个球体组成,星辰即固定于其中。至于行星,它们的运行轨道完全是圆形的,而不是如同开普勒(Kepler)于1609—1619年之间所证明的那样为椭圆形。利玛窦惊奇地在中国人中发现了五行,但他并不明白这五行事实上是自然变化的过程。他希望向中国人传播“四行”(火、气、水、土)的理论,据古代和中世纪的观念认为,这四行在物体的形成中结合在一起了。

正如李约瑟(Joseph Needham)所强调的那样,利玛窦的欧洲科学在许多方面尚不及其中国对话者们的科学先进。

如果我们转向历史观和人文科学方面,那就不仅仅是利玛窦本人,而且包括其耶稣会士的继任者们,都大大落后中国人的观念。事实上,不仅是由耶稣会传教士们,而是整个欧洲知识界,针对整个17世纪以及直至1740年左右的中國所提出的问题,那些最能引起当时欧洲知识界关注的问题,可能会使我们在今天感到完全幼稚可笑。这一点可以通过对《圣经》真谛的绝对信任来解释。对于这个时代的欧洲人来说,《圣经》中包括了对人类古代历史所知道的一切。但人们通过耶稣会传教士们为中间人而获悉的有关中国的情况,则与《圣经》大相径庭。

——《圣经》中没有讲到中国人。

——中国的纪年要上溯到诺亚洪水以前很久的时代。

——有关上古时代中国人的知识，提出了一个无法解答的问题，除非是承认这些知识是由《圣经》中的第一批使徒传向中国的。

——最后，中国人的智慧和道德也意味着，中国很早以前就了解了基督教的默启。

为了解决这些困难，欧洲人对于创世和洪水时代从事过非常复杂的计算。李约瑟提到了一种把创世确定于公元前4004年的某个清晨6点钟的计算。1708年，英国人惠士敦(Whiston)以精确的计算推断出诺亚洪水发生于公元前2349年11月18日。另外一种时间是由18世纪中叶的天文学家苏熙业(Souciot)神父提出的，即公元前2366年。如果我们这里重复提一番下述情况，那也并非无益：在18世纪中叶，如果对《圣经》的真谛提出了质疑，那仍会面临激起公愤的危险。例如，法国的大自然学家布丰(Buffon)，过去曾以为地球的年龄为74000年，后来在教会的压力下，于1751年被迫收回前言。

如果承认《圣经》是一种不容置疑的启示经文，那么为解释中国人从何而来就会感到束手无策了。某些人认为中国人是诺亚的后裔，将伏羲视为那些把他们从犹太地区携往远东的人之一。在18世纪末叶，德经(Joseph de Guignes, 1721—1800年)写了一部《论中国人是埃及移民》的著作。欧洲在很长时间内就认为，汉文方块字是由埃及象形文字衍生而来的。

宋学用纯属物理学的措辞提出了创世问题，并把“气之理”视为宇宙间一切实物的起源，这种观点比中世纪耶稣会士们的观念更为符合现代科学。这些耶稣会士们害怕在中国人手中找不到完全脱离了物质的精神要素，他们认为上帝和灵魂的概念符合原始真谛，而且在他们心目中，这也是全部哲学的基础。

西方仅在很晚的时候，才具有了中国的大哲学家们早在17世纪下半叶就已形成的历史观：人类社会就如同在自然力作用下发展的活的有机体之观点、一个时代的制度与社会的发展阶段完全相吻合的思想、政权的基本特点，对一种使用了一切可以掌握的史料和历史学的一切辅助学科(金石学、考古学、

历史语言学、历中地理学、口碑史学等)的科学史所下的定义。

欧洲人必须作出巨大努力,才能摆脱由一个对人类和自然界的一切事件都进行干预的上帝创世,并永久主宰世界的《圣经》观念。如果说利玛窦科学的实质仍为希腊—罗马的古代科学,那么从他逝世的翌日起,一些引人注目的和作为近代科学之起源的发展,很快就出现在欧洲了。这就是在数学方面的耐普尔(Napier)对数(1614年)、笛卡尔发明的方程式、由莱布尼茨(1684年)和牛顿(1687年)的著作而开始的微积分(1684年),在天文学方面是分别从17世纪中叶到18世纪初叶的开普勒、伽利略和牛顿的著作。为了使这些发展能在中国为人所知,则必须有一段时间。梅文鼎论述耐普尔的对数计算法的著作《筹算》,成书于1682年左右,以传教士们传入中国的知识为基础的有历法、音乐和数学计算的文集《律历渊源》,是从1713年开始写作的,于1723年成书。但这部著作大部分是以1631—1634年的《崇祯历书》为基础的,它提供了对徐光启、李之藻、李天经、龙华民和汤若望时代科学知识的综述。这些知识早就过时了,与欧洲的当代科学也不相吻合了。何国宗被迫于1737年提出修订该书中有天文的部分(他是在戴进贤神父的提示下才这样做的),因为其中的观察数据与计算之间已不相符了,所以一种比较新的版本于1742年问世,这就是《历象考成后编》,其中强调了喀西尼和牛顿的计算。但由于耶稣会上们要维护基督教的正统,所以这部著作在由哥白尼(Copernic)从1543年就提出、在18世纪由伽利略与牛顿以自由落体和万有引力定律而发展了的太阳中心论问题上,仍始终保持缄默。耶稣会的传教士们小心谨慎地避免向中国传播已由教会禁止的观念。此外,如果说传教士们并不始终都了解欧洲科学的最新发展,那也是正常现象。17和18世纪传教士中的最博学者宋君荣神父,是当时一些有关中国历史学、纪年学和天文学史的著名著作的作者,他于1752年致欧洲的一封信中,要求寄给他一点有关微积分的基础教材。这些基础教材是专为继他之后的传教士们而写的,“也可能仅仅是普通的二次

方程代数”。

在由传教士们传入中国的科学与17和18世纪欧洲科学的真正发展之间，存在的巨大差距，这是完全可以理解的。因为传教士们的主要关心之处，始终都是宗教领域。他们的目的是归化不信基督者和定居于北京，这些人在为能引起中国人的好奇心，并证明自己的天文学计算具有先进性的时候，才从事科学工作。当他一旦获得这样的成果，并感到在康熙宫中的地位比较稳定时，就不再需要下同样的功夫了。

另一种属于历史范畴的因素也应考虑在内。我提出一种假设，认为它们使传教士们关心的内容与一场反传统的运动相联系，而这场运动的特点则是批判当时占突出地位的传统，以及追求经世致用知识之情趣。这场运动似乎又由因满族入主和占据中国内地而引起的思想危机与民族反应，得到了加强和发展。但从清朝政权的巩固和出自晚明反对派中反对新政权者先后逐一消逝的时代起，基本气氛逐渐起了变化，作为17世纪特点的从事研究、追求新鲜事物、政治和社会批判精神，逐渐取代了正统和道德秩序的支配。新政权受到了它在对外政策和经济领域中成功的帮助。中国在18世纪初叶进入了一个辉煌的和兴旺发达的时代。由于在这个繁荣和强大的中国，反对和敌视正统的势力当然会受到严厉追究，所以对欧洲新鲜事物的兴趣暂时削弱了。值得注意的是，康熙仍关心数学与天文学，尤其是在宫廷天文学家与耶稣会传教士之间辩论的时候，更为如此。康熙具有科学才智，而乾隆仅仅爱好欧洲绘画、建筑术和音乐。我认为这不仅仅是由于他们个人的气质不同，而是由于当时的基本思想状态发生了深刻的变化。这并不是由于传教士们比他们在乾隆时代与诸如徐光启那样的人物更隔绝了，而是因为时代发生了剧变。

但我不能说乾隆时代的大学者们不关心科学了。我已经强调指出，他们几乎都是数学家和天文学家，关心科学技术史。但他们是作为史学家而关心这一问题的，对技术和科学的关心不再与反传统以及对政治和教育制度的批判相联系了。例如，戴

震就不再有 17 世纪下半叶哲学家们的那种改革热情了。一切就如同欧洲科学的新鲜事物已与中国的遗产相结合和被它同化了,这里已不再是现实,而是历史了。戴震在三角和策算方面所从事的工作,从其内容来看是科学事业;而从其影响来看,则是学术方面的工作。在梁启超归于方以智的三条研究原则(尊疑、尊证和尊今)中,戴震仅保留了前两种。在考证学取得胜利的时候,它已完全把目光转向了过去。某些人清楚地懂得两种态度之间的差异,其一转向现在,其二转向过去。所以颜元在其《存学》(撰写于 1669 年,刊刻于 1701 年)中认为,像顾炎武那样的学者完全如同宋学派学者们一样,是一种书本式、割裂式和过时性教育方式的捍卫者。17 世纪下半叶的典型思想家(爱好气象学、农艺学和方言等)刘献廷(1648—1695 年),也以同样的方式认为,像万斯同那样的明史专家以及像顾祖禹那样的历史地理专家,都是缺乏实际精神的人,他们的著作归根结蒂是无益的。

我现在就对本人仅仅做为简单的假设,向你们提出的这些非常笼统的看法,作一番总结:

我觉得在中欧之间的交流、影响和撞击的问题上,应高度注意历史的发展性和历史的连贯性。我毫不怀疑,17 和 18 世纪的中国人至少与欧洲人具有同等的科学才能,他们甚至还具有比欧洲人更为自由和更为开放的思想,不受欧洲人从中世纪继承而来的世界观和可怕障碍之羁绊。中国人的社会、历史和自然观念,比 18 世纪的欧洲人更要先进,他们的科学知识在 1600 年左右绝不比欧洲人逊色,但在中国缺乏促成欧洲科学和文化发展的那种动力,因为中国清朝政权的巩固反而窒息了革新倾向,并将之引向国学方面了。这种国学确实符合某些科学准则,它可以向哲学方向发展。但我们知道,考证学的大学问家戴震的哲学,在其时代并未产生任何影响。我们颇感兴趣地发现,恰恰是在西方科学和哲学取得决定性发展的时候,中国却对西方的兴趣减弱了,传教士们提供的内容也减少了。如果提出了科学和技术的欧洲与中国之间的发展差异问题,那也并

不是在 19 世纪，而应该是在很早以前提出来的。18 世纪历史演变中的差异尤为引人注目，因为欧洲向中国学习的东西，无疑要比它向中国传授的内容多得多，中国对于这个时代欧洲的伦理、政治和科学思想的变化绝非置之度外。中国的政治制度、国家组织机构、独立于任何宗教的道德观念、经济、占统治地位的哲学观念及其技术的例证，都强有力地影响了欧洲，向它提供了一种宝贵的贡献。但这是另一个研究和思考领域了。

做为这一论述的补充，我想在此介绍现存巴黎国立图书馆的一部汉文手稿，它应该是在 17 或 18 世纪被运到法国的，因为上面盖有皇家文库的藏书章。它是由明末的一名赞成基督教的著名人物写的一本小册子，此人就是王徵（1571--1644 年），原籍为陕西泾阳人，于 1594 年中举人，1622 年中进士。众所周知，王徵与耶稣会传教士、接受了基督教归化的儒生文士集团有关。他特别关心机械问题，人们把两部有关机械的著作归于此人。一部是有关由他改进农业机械的著作《诸器图说》（1627 年），另一部是有关欧洲机械发明的著作《远西奇器图说》（1627 年）。世人还把一部有关汉字发音指南的书归于此人，该书叫作《西儒耳目资》（1626 年），这是他与另一位原籍为山西的著名受归化的从教人韩霖之弟韩云合作写成的。王徵是中国最早学习拉丁文的人之一。他在得知李自成攻占北京和崇祯皇帝自缢的消息后，于 1644 年绝食而死。

这部书稿就是《畏人爱人极论》，在恒慕义（Hummel）的《中国清代名人录》中提到了它。全书包括正反共 56 页文字，其中前 6 页由郑鄮（号峯阳）所写的一篇序占据，他是当时的另一位名士，与王徵于 1622 年同榜中进士。郑鄮也如同王徵一样是魏忠贤及其阉党的反对者，但他似乎比王徵遇到了更多的困难。他写这篇序（如同正文一样，其时间为崇祯元年七月十五日：“崇祯元年七月之望，崇祯元年孟秋十有五日，书于景教堂”）的时间，应介于由于镇压东林党成员而使他被迫离开北京（他出发前往广州旅行）和返回故乡江苏之间。郑鄮的传记中说他曾由新皇帝召入北京，但他由于其父去世未能赴任。正在此时，王

徵任扬州令事，因此，巴黎的这部手稿可能是在江苏写成的，或在扬州，或在郑鄠的故乡武进城，即今常州，距扬州很近。

其序中的内容如下：古代人既畏天又敬天。“天者古之常谈，今之绝学”。但后来又有人说天为“理”，即一种如果对它作祭祀，则是很荒谬的自然法则；如果能“知天”和“能畏天”，“则三代何不可还？”

令人遗憾的是正文残缺5页，它表现得似乎是王徵和另一个人的对话。王徵的对话者问他为什么放弃了对经典和道教修持的研究，因为他在这方面已变得很博学了，而且这一切又均有利于一种洋教。《西儒耳目资》和《远西奇器图说》无疑均是有益和有价值的著作，但这并不能解释王徵对基督教的热忱，而正是这种热忱才使所有人都把他看得如同疯子一般，所以王徵追述了他受归化的历史。根据文献记载，应把他受归化的时间定于1614—1618年间，即在他两度进京以投考进士（在两次考试中均落榜不第）并在那里会见耶稣会传教士们的时代。他是在阅读孟子的《尽心》时获得启示的，其中讲到“仰不愧天，俯不作人”形成了君子的三乐之一。他发现这句话与庞迪我（Didace de Pantoja, 1575—1618年）于1614年发表的《七克》完全相符。《七克》是阐述基督教中的7种主要罪孽以及与之斗争方法的教科书。王徵就在这个时候前去拜访庞迪我，他与此人作过多次促膝畅谈，庞迪我向他阐述了基督教的原则：亚当和夏娃的创世、天堂、地狱和十诫等。王徵问庞迪我为什么“西儒”选择了“天主”一词以翻译天主教之神。庞迪我回答他说，单独使用的“天”字可能会与可见的和物质的人相混淆，而“上帝”也可能会与他们熟悉的中国明末的异教信仰相混淆，但事实上，“天主”、“天”和“上帝”完全是一样的，它们均指基督教徒们的神。文中最长的部分是对“畏天”和“爱人”内容的发挥，这是只有惟一的创世神以及拥有天堂地狱的合乎逻辑的原因。佛教徒们盗用了基督徒天堂和地狱的观念。欧洲有关三种不同灵魂的观念是：植物的生魂、动物的觉魂和人类的灵魂。但除此以外，所有的古代文献（如果可以释读的话）都证明，古人信仰惟一的



上帝和由这尊上帝作出的奖惩。我们在这部文献中发现了对于明末佛教文人的一种颇为引人注目的攻击。世人确实知道这类文人在当时广泛存在。王徵指控他们自身不合逻辑，因为他们表面上依靠经典，而事实上则同情佛教。

此文献除了仍遭禁之外，其意义在于强调了受归化的文人在基督教和儒教之间所作的综合，这就是于1700年左右震撼了欧洲整个宗教界的争论，即著名的“礼仪之争”的出发点。对于基督教来说，惟有犹太民族才是作为上帝的选民而从事拯救的人。所有的其他民族，包括那些过去不知道和现在仍不知道《圣经》中之上帝的民族，都应被判处永受地狱之苦厄。当涉及到了美洲的蒙昧人或非洲的黑人时，这一问题并不很难解决。人们很容易承认他们是要入地狱的人。此外，古代希腊—罗马的那些表现出崇高伦理道德的圣贤们的情况，也并不太严重，这里仅仅是指一种遥远的过去。但就那些不仅仅有崇高道德，而且还具有其中提到了“天”或“上帝”（它们只能是《圣经》中的神）之古文献的中国人的情况而言，则要使人困惑不解得多。实际上，相信存在着独一无二的上帝尚不够，因为在基督教中还应在上帝与人类之间为耶稣—基督说情。但如果相反，人家否认中国人怀有对上帝的信仰，并把他们视为无神论者，那么其困难也是很大的。因为这样一来，人们就被迫承认中国的道德、善政和繁荣可以与无神论相容，从而就会导致承认伦理道德是独立于宗教的，而这又是一名基督徒绝不可能接受的内容。当耶稣会传教士们在中国决定以“西儒”的面目出现时，曾在文人中从事过第一批和最重要的归化，这就是促进了欧洲无神论和哲学思想发展的那些争执之起源。事实上，我们可以提出一个需要知道中国文士是不是造成欧洲思想发展之主要原因的问题。我们确实觉得似乎是第一批耶稣会传教士们的中国文士合作者，才提醒他们注意经典文献中的“天”与“上帝”等术语，向他们解释了在宋学的诠释与经典文献（汉学）之间存在的对立。第一批受归化的人似乎是在摒弃了朱熹注疏的人中吸收的。因此，这样就又使我们回到了明末文化发展的问题上。

在以这部手稿结束本报告之前,我还想提醒大家注意一段颇有意义的文字,因为它涉及到了中国和欧洲的科学观念。我饶有兴趣地在《畏人爱人极论》中发现,耶稣会传教士们曾试图向中国人传授一种反科学的宇宙观,而同时又反对在我看来要比17世纪欧洲的世界观先进得多的中国人的宇宙观。王徵说过:“有指人为积气者,有指天地为气机之自动自然而然者。”“使人果积气乎?气即积久亦未有不散着……且日月星辰之昭垂者乎?其布置位列毫发不爽,从无一日一时之散乱错动也耶”。“就使为气机所重自然而然,借问起口使之自然而动者为谁?”王徵举风鸢为例,它会自动飞向空中,但仍需要有人制造它、有人牵线和有人助风鸢乘风飞行。

我认为本文完全能说明,西方在18世纪之前所特有的思想方式-这种思想与直到当时为止有关“自然而动”的观念相抵触。无论如何也需要有一种原动力、一种灵魂、一种能使“机械”动转的神。仅仅是从莱布尼茨(卒歿于1716年)时代起和在18世纪的哲学家中,才开始在有关自然的问题上,采纳比较接近中国人的观点。科学进步所必不可缺的这种发展,很可能受欧洲从这种非儒教哲学中学习到的内容促动。据李约瑟认为,莱布尼茨是第一位采纳一种以自然范畴内的观念为基础的哲学的哲学家,他是西方科学和哲学思想新方向的奠基人。

① 戴密微(Paul Demiéville):《论中欧早期的哲学交流》,载《第欧根尼》(Diogène)杂志第87卷,1969年版,第50—80页

(译自东京1972年出版的《亚洲学报》)

再论中欧早期的文化交流

我在此将重复于1982年出版的一部拙著^①中的观点，以使其基本论点显得更为清楚一些。中国的第一个耶稣会传教区（1583—1774年），过去已经是和现在依然是众多著作的研究内容。理所当然，正是传教士们的勇敢冒险精神、他们传播福音的著作及其科学知识和才能，过去曾经是和现在仍然是西方的主要研究内容。对这种前景的逆转并不容易，它会导致只根据中国的实际情况——中国对于来自欧洲的人员和新鲜事物的欢迎，来判断这些资料。基督教在当时仅为16—17世纪欧洲文明的一个重要方面，特别是由于它在反宗教改革时代的社会、政治制度、伦理与哲学观念中所扮演的重要角色，同时也是由于它对世界、人类、时间和空间所作出的描述，所以它恰如其分地成了这种欧洲文明的代表。此外，它也不再是需要注重的惟一方面，因为耶稣会士们有时是以很初级的，但始终却是与他们的布道职业及其基督教的世界和人文观密切相联系的形式掩饰下，也在中国传授了欧洲文明的其他许多因素，如数学、天文学、机械学、几何学的少许内容，以及有关欧洲的某些知识……现在尚存在的惟一问题是要知道，所有这些因素在中国是怎样被接受的^②。

我首先要重提一下那些人所共知的事实，但它们对于理解这段历史是必不可缺的。早期的葡萄牙冒险家们于1513或1514年出现于广东沿海，后于1543年又出现在日本南部的种子岛上。某些人于1557年长期盘踞在澳门，来自阿卡普尔科（Acapulco）的西班牙人于1571年占据了菲律宾。继他们之后，耶稣会、方济各会、奥古斯定会和多明我会等不同修会的多名

传教士,于16世纪下半叶曾试图自澳门进入广东,但却未能在那里滞留数月以上³。由于对海盗所采用的防范措施,同时又由于葡萄牙人和卡斯蒂利亚人的好战姿态所引起的不信任之原因,使中国成了外国人很难进入的国家。得以长期在那里栖身的寥寥无几的几位传教士,便是自1583年起的耶稣会上罗明坚(Michel Ruggieri)和利玛窦。

本处主要涉及到了传教士们于开始阶段遇到的问题,也就是自从他们在当时的两广首府——广州西部的肇庆立足之日开始。耶稣会士们的修会与嘉布遣会、方济各会、奥古斯定会和多明我会相比较的创新之处,便是真正地致力于适应他们打算归化的那些民族的文明,远东耶稣会传教区的伟大组织者范礼安(Alexandre Valignono)便是这种所谓“适应”政策的主要缔造人。他于1581--1583年间开始在日本首创这种布道政策,也就是在方济各·沙勿略(François Xavier)到达远东的32年之后,并且从一开始就使中国传教区采纳了这种布教政策⁴。因此,由于耶稣会士们的努力,特别是由于利玛窦的智慧和勇气,中国与欧洲开始不太困难地互相理解了⁵。耶稣会上们结束了欧亚大陆两极之间直到那时为止几乎是彻底的互相隔绝。

我们首先看一下,中国耶稣会传教区的奠基人利玛窦是怎样最终确定其归化政策的。当利玛窦及其教友成功地栖身于肇庆之后,便立即削发,因为这是当时所有宗教修会的习惯。此外,由于他们还是独身,所以他们立即被中国人视为一种新的佛教僧侣。由此在他们从非常遥远的地方前来传播的宗教问题上,产生了令人不可思议而又甚为遗憾的混淆⁶。但利玛窦又相当快地发现,佛教小和尚们在当时的社会中受到了鄙视,并且不享有任何威望。由于天主教传教区的目的是成功地归化皇帝,而且这被认为是归化其所有臣民们的必不可缺的先决条件,所以必须使耶稣会士们在文士和统治阶层面前获得某种权威。在他们不同程度上与佛教僧侣相混淆的漫长时期中,这一切都是不可能的。因此,在利玛窦莅华的12年之后,于1595年向其长上们提出要求,并获得了蓄须和穿文士服装的准许。他

于是便较容易地与中国绅士成员们建立了联系，他最后以从1601年到他去世的1610年间在北京立足而告结束。为了能在这些阶层中被人接受，他极力谋求获得广泛的一整套有关中国及其文明的知识，尽量遵循绅士们那繁褥礼节的准则，特别是从1593年起，便向中国老师们学习阅读中文经典著作。然而，这些在当时往往都未被作过很好研究与诠释的经典，却是培养任何优秀文士的基础。为了满足中国绅士们的好奇心，利玛窦也坚持证明他拥有自己的艺术、文学和科学传统，这就是他在罗马的耶稣会士们的重要教育机构罗马学院所学到的那种传统。因此，这就成了他根据欧洲传统而用中文传播宗教基础知识的伟大事业之缘起。由于他与其教友们具有受过双重培养的身分，所以在中国便以“西儒”之名称而名震遐迩。

事情远非那样简单，因为这里是指直到当时仍互不了解的两种文明之间的最早交流现象，它经过分析而显得格外复杂。事实上，为了理解中国人的态度和反应，两类事实值得给予考虑。第一类事实普遍受到了忽略，如果中国缺乏历史，而且其社会完全是停滞不动的，那么往往会被人忽略的这类事实，便是中国的形势在此类最早撞击时的发展。第二类事实则属于中国传统中最根本性的东西和与当时欧洲传统相比较的差异。

从16世纪末年起，中国进入了一个同时出现了政治、社会、伦理和文化深刻危机的时代，这种危机在北京陷落（这里是指李自成进京。——译者）前始终在日益加剧。首先是朝廷与常规性的地方政权之间出现了一种隔离，此种隔离虽然很早就出现了，但此时却越来越令人不安了。由于宫中太监们所扮演的角色，再加上万历皇帝在宫中越来越深居简出，所以这种隔阂被恶化了。皇帝甚至很快就不再见人和不再负责完成其例行公事了，使大量的职位空缺。由于使中日之间发生对峙的1592—1598年的朝鲜战争、宫中的奢侈开销以及维持出自帝国开国君主的大量宗室家族的生活，造成了不堪忍受的沉重负担，国库已经空虚。为了消除这种财政危机，万历自1596年就差派太监们巡视各地，以便在那里勒索豪门富户。这些钦差们成了某

些刚正不阿的地方官吏们参奏的罪大恶极的罪犯。除此之外，我还应该补充讲一下满族人在东北的推进，他们正威胁着北京地区；稍后从1627年起，又于1644年推翻明王朝的大规模农民起义发展起来了。然而，这个时代的许多政界要员都只想聚敛钱财，任何封官或升官都是一场场阴谋事件，派系斗争猖獗，使实施任何具有连续性的政策都变得望尘莫及了，腐败几乎是普遍现象。因此，第一批耶稣会士们恰恰是在一个大混乱和社会与国家解体的时代到达中国的。

但也恰恰是在这样一个时期，由于对风俗败坏和国家解体作出的反应，一场变法改良运动开始在某些文士和高级官吏中发展起来了。这些文士和高级官吏们都想到了，如果一切都每况愈下，那是由于人们不再遵守优良的传统了。对于他们来说，良好的政治秩序首先依赖于对伦理和文化之正统性的尊重。然而，至关紧要的是当时的人不再关注忠于理学传统了。理学要上溯到宋代，于15世纪初叶定型^①，佛教的影响在理学的形成中很明显，但这种影响自1500年左右起却恶化起来了，这是佛教徒文人陈献章（陈白沙）逝世的时间。自16世纪中叶起，最时髦的便是儒释道“三教合一”^②，16世纪最著名的理学大师们往往都根据佛教观念而诠释经典，但最极端派的思想家们竟然发展到抛弃传统伦理的程度了。他们认为，既然据佛教的论点，人人都具有一种佛性，那么只要摆脱社会强加的羁绊，便可以实现解脱。这样一来，从16世纪末年起形成的反抗之目的，则在于恢复正统，反对与佛教观念的任何混淆。

我还应该补充说明，这些爱国的官吏和文士们，都清楚地知道他们的社会责任，他们不仅注重伦理的严格性和正统精神，而且也关心为国家服务和有益于人民。这种关心符合佛教传统的主要目的之一。这就是为什么某些人在耶稣会上到来之前，也曾对于行政管理、韬略、兵器、治水、农业或手工业机器产生过强烈兴趣。

因此，首先是如同一种奇迹一般，在中国部分绅士的向往与传教士们传授的内容之间，产生了一种出乎预料的衔接点：

同样严肃的伦理精神、对于实用知识或实学的相同兴趣、对于恢复正統的相同愿望。传教士们在其言论和中文著作中，不断地征引中文经典作品，似乎是以此促使中国人回归儒教之本原。根据这些经典的一种说法认为，经典原文被认为是由孔子确定的，他们声称必须“畏天”和“敬天”，并驳斥佛教、道教和其他邪教教派。他们在数学、天文学、兵器和机械方面的知识，在帝国和民众处于一种悲惨状态的时候，受到了欢迎。所有这一切都基本上符合爱国的变法者们制订的纲领，这些人被耶稣会士们的伦理表现及其教义的实践、社会和政治方面的行为所吸引，但他们同时也被这些教义中那些符合宗教传统的一切因素所吸引。质言之，他们之中的大部分人都对基督教只有一种比较含糊的想法。自从利玛窦及其教友在广东省栖身之后，他们就确实实地理解到，在传播基督教的奥义之前，必须极其谨慎地行事，首先要赢得某些绅士成员们的信任和同情。对于一个被判处枷刑的最高上帝的任何暗示，似乎确实都会使中国人感到可耻，耶稣会上们始终都避免向未受奥义的人出示被钉在十字架上的基督像。但本处最重要的，则是必须注意到，在利玛窦的教义与当时的儒教之间具有吻合性。它们为历史上这一时刻的改良潮流提供了始料不及的支援。

大家知道以与宫中阉党勾结的腐败官吏为一方，以清廉刚正和爱国的官吏士大夫们为与之相对立的另一方之间，存在着严重的对抗，这个“派”（党派）的术语应取其泛义^②。与秘密警察及其监狱形成了一种“克格勃”（KGB）的太监们，曾是后一派的可怕敌人，他们于1624—1625年间消灭了这后一派的势力，屠杀了他们之中的最坚定者和最著名者。但由于传教士们必须在支持恢复严格的伦理、正統、强国的大文豪和高级官吏中获得最得力的支持，所以就不可避免地会出现耶稣会传教区的命运，在不同程度上与这场改革运动的成功和失败休戚相关了。这样一来，对于耶稣会上们来说，最吉祥的时代开始于1602年，也就是在利玛窦立足于北京之后的一年，当时中国的政治和文化形势发生了重要变化，李贽（李卓吾）这位著名文人显得

很像是无政府主义者，也最支持儒教与佛教之间的混同，他被捕后自杀于狱中。他的书是变法派们发泄强烈愤怒的对象，遭禁并被焚。在正式科举的卷子中使用佛教观念，就要受到严惩。然而，作为这些措施始作俑者的两名行政官吏——御史张问达和礼部尚书冯琦，却均为利玛窦和传教士们的朋友。次年，在北京朝廷出现了一场特大丑闻。那些过去经常出没于宫廷的僧侣们，继此之后便被从那里驱逐出去了。李卓吾的逝世与僧侣们被从宫中驱逐，均被利玛窦解释为上帝的干预和神的惩罚之结果¹⁰。从这一时间起，直到1624年太监及其党羽们的报复为止，改良派始终都施加了较大影响。

由于耶稣会士们的教义符合中国绅士中很大一部分人的需要与企盼，所以利玛窦及其教友们，从一开始就在中国成了崇拜的对象。许多文士和高级官吏，都认为这些“西儒”们的生活堪称表率，他们用中文写的伦理小书令人钦佩，他们在科学和技术方面带来的新东西利国利民。利玛窦的世界舆图、其令人惊讶的记法、伦理小册子、对佛教的驳斥都取得了巨大成功，远远超越了受归化人员的小圈子，而这些从教人都是传教士们的密友。但还有更多的原因。利玛窦公开声称：他们是佛教的敌人，自己属于儒家一派。他由此恰恰与时尚趋向合流了。

然而，尽管获得了如此之多的同情，但当耶稣会士们试图发展他们的归化活动时，却很快就在中国遭到了巨大困难。如果说他们在平民中受到了友好接待，那是因为平民被天主教信仰中最闪光的外表，以及这些人觉得具有神奇效力的一切所吸引，所以他们最终只在绅士成员中完成了很少的归化。人们一般都承认，他们在这个时代的中国取得了非常有限的成功，其主要原因是佛教僧侣们的敌视，耶稣会士们成了和尚们的主要攻击对象；早在1616年，帝国官府就为他们制造了许多障碍。因为官府对于在民间形成由洋人支配的基督教团（它们很快就被与秘密会社等同起来了）感到惶惶不安。孟德斯鸠是曾指出过如下内容的稀见法国作家之一：中国的风俗再加上佛教僧侣们的嫉妒或官府的纠缠骚乱，在这个时代到底该是在多大程度



上反对中国接受归化啊！但我很想在此强调一种可以使人进一步深入分析的假设，这其中是否有一种可以全面解释传教士们所遇到障碍的线索呢？他们的困难之缘起是中国社会的组织与这个时代的欧洲之间，具有不可逾越的思想架构之差异。事实上，大家似乎觉得可以在中国和西方的宗教观念以及在政治、社会和宗教之间，再次发现这些差异，直至在人生观和世界观方面也如此。我们就来看一下在具体问题中的事态吧！

最早入华的传教士们完全由于中国人的良好情绪而感到惊奇若狂，他们认为很容易归化中国人了。女士、僧侣与平民都高度心甘情愿地赞成他们所讲的一切，在他们自欧洲携来的宗教绘画前顶礼膜拜。中国人对这些宗教画采取了一种充满庄重和虔诚的态度，这也正是传教士们在举行仪轨时的心态。这并不是由于中国人对这种宗教的真谛心悦诚服了，而是由于他们认为宗教信仰都值得尊重，任何宗教都可能会有益。任何教条都是他们所陌生的，我可以为此提出许多证据。正如已经有人指出的那样，这就如同该时代的儒释道诸说混合论一样。17世纪初叶最著名的从教人杨廷筠（卒于1627年），甚至向龙华民（Longobardo, 1597—1655年在华）神父断言，这三教与基督教可以很融洽地共处。这名传教士对此感到愤慨至极，他在讲到中国人时写道：“他们不明白，在我们论述的内容中不犯最小的错误该是多么重要啊！”^①聆听过传教士们布道的许多中国人，可能更喜欢将基督徒的信仰与他们自己的信仰结合起来，并且非常遗憾地感到传教士们禁止他们这样做。著名的“国姓爷”（Coxinga）之父郑芝龙曾是一名腰缠万贯的冒险家和海盗，青年时曾在澳门受洗，令人在其海滨重镇中布置了一座小教堂，基督教与佛教供像于其中并庙^②。某些人还认为，大家可以对传教士们所传授的一切稍加改变。顺治皇帝（1644—1661年在位）曾对他们中的一人讲过：“众卿有理。但尔等希望朕实施所有这些格言吗？取消其中一二种最困难者，朕便可以对余者将就一番了”^③。我们面对两种互相反衬的论点：中国人已准备好接受宗教方面的一切，并对一切都采取调和的做法，耶稣会士

们相反却坚定地排斥除其信仰之外的一切。中国人没有那种只能存在一种真宗和其他宗教都是邪教的思想，他们也不会提出如下问题：要知道某种宗教是否真宗，是否灵验和对于风化、社会与自然是否有正面影响。

利玛窦在从 1593 年起与中国人士们共同阅读经典著作时，便发现其中提到了“上帝”的问题，而且还相当频繁地参照了“天”。上古时代的这些文献均为文士传统赖以为基础者。那些诸如“克己复礼”或“己所不欲，勿施于人”^[1]一类符合福音的格言，均载孔子的《论语》中。利玛窦立即由此看到了按照基督教的意义解释经典的可能性，正是这一点启发了他的归化方法。这一点值得我在此略微耽搁一点时间。他认为于此适宜直接参照这些文献，不再经过宋代理学疏注文的媒介作用。疏注文与经典不同，很快就被认为是无神论和唯物论的了。然而，中国的考证学在这个时代则出于完全不同的原因，开始对这些晚期注释的价值提出了质疑。某些文士甚至如同利玛窦那样，习惯于读经典，不再考虑其疏注文了。在这一点上，在行动中也有类似之处：诸如传教士那样的改革派文人，都坚信原始儒教的完美性。利玛窦取得成功的原因之一，就是他似乎促进了这些人返回他们自认为是儒教的本原。利玛窦在被称为“天主教”的基督宗教与原始儒教之间实施的这种同化，使他们觉得更为令人信服，特别是由于耶稣会士们代表着欧洲那些被视为是田园诗般的国家：没有战争、争斗、凶杀和盗窃^[2]。对于中国人来说，这是一种具有决定性的论据。既然这种教理是有效和有益的，因而也最接近于其古老传统。但这些观点实际上是有区别的，文人们都在寻求上古时代的社会、政治和宗教之良好秩序及其已失传的秘密，而那些曾认为在最古老的文献中找到了第一种启示之踪迹^[3]的传教士们，则希望利用这一切，以便向中国绅士们指出中国高度古老的历史本身及其普遍意义的同时，而将中国绅士们引向真正的信仰。由利玛窦首创的这种归化方法后来由中国传教区带有某些保留条件地采纳了。然而，它在该传教区内部以及在其他修会中和在欧洲，都激起了一股强烈的反

对,某些人理由充分地否认在中国人的“天”或“天主”与基督徒们的 Dieu(上帝)之间有任何关系。他们坚信中国人在上古时代懂得基督的第一项启示,耶稣会士们却没有看到,在承认儒教曾是一种纯世俗教义的同时,却有一种矛盾。正如利玛窦声称的那样,他们认为儒学是一种“科学,是为了良好治国而创立的”,因而它不会阻止文士们(至少是那些仍忠于孔子的文士)成为基督徒¹⁸。

这其中有一种含糊不清之处,它是由中国人形成的有关“天”或“天主”的思想造成的¹⁹,这种思想与一尊人格化的、独一无二的和创造天地的上帝之思想完全不同。人们应该得到上帝的慈悲并畏惧其愤怒,但在这种多神论的文明中,其情况始终如此,在基督徒与上帝之间的亲密对话,与中国礼仪要求的真挚和尊重的态度之间,也没有相似性。中国人认为“天”是一种无特色的宗教势力,对宇宙的基本秩序以及集体与个人的命运负责。正如经典中所说的那样,“畏天”和“敬天”系指不要犯下劣行,而是要平静地接受命运。他们认为劣行始终都会受到惩罚,而善行始终都会得到回报,其影响或在其本人身上,或者是由于家庭之宗教持续性的原因,而在其后裔身上发生作用。顾立雅(H. G. Greel)在对《论语》的研究中,便非常正确地看到了这一点,他的看法在有关整套传统中是正确的。他写道:“如果离开了对伦理、政治和整个生命的认识,那就根本不可理解孔夫子,因为这一切都与宇宙论和宗教学的背景分不开。”²⁰大家可以很好地理解礼仪之争,因为尊孔和祭祖既是宗教行为,又是伦理和政治行为。

因此,最重要的是严守中庸,既不应该摒弃任何信仰,也不应相反,而如同邪教教派所做的那样陷于极端。17世纪最大的思想家之一曾讲过一段话,我觉得它不大符合逻辑,涉及到了针对不可见世界而应遵守的行为准则:既不应该承认有鬼神,也不应该否认之。承认之便会打开通向迷信的大门,并鼓励其发展;断然否认它们的存在,也会使传统的仪轨与祭祀失去基础²¹。然而,传教士们在这一领域中似乎缺乏制约和

智慧。康熙皇帝对传教士们说：“为什么尔等始终关注一个众卿尚未置身于其中的世界？而将尔等所在的世界视为虚无呢？”²¹他们声称自己的宗教是惟一真宗，彻底抨击禁止中国人的宗教，捣毁中国人宗教信仰的一切偶像，猛烈抨击释老二宗。他们根本没有理解“有”和“无”的道教观念，也不理解佛教“无我”、“无相”和一切纯属业报的诸多论点，更不理解一切众生中均存在有佛性的论点。他们特别攻击业报和生死轮回的思想，认为这是借鉴自毕达哥拉斯(Pythagore)的一种谬论。他们仅允许从教人在某些限制下继续祭祖。在完全禁止这样做的时候，他们就根本不可能使人接受基督宗教了，因为这种信仰与中国的一整套社会、政治和宗教制度的联系过分密切了。

耶稣会士们坚信皇帝受归化将会导致其所有臣民受归化，所以他们怀有归化中国皇帝的远大抱负。但中国皇权恰恰具有一种与他们所熟悉的那种君主权完全不同的性质。中国皇权在其原则上并不被视为一种指挥权，而是一种制约世界、时空、社会以及一切宗教势力之秩序的基本权力。皇帝被称为天子(上天的儿子)，他经常要祭祀这尊宇宙间最高的和协调安排一切的神“天”，王朝的合法性即出自于此。根据礼部呈奏的本章，皇帝对神进行分类、赐予它们封号和封册，或者是从他们那里收回曾封敕的一切。宗教崇拜等级(皇朝、地方官府、私人)的古代思想始终都具有生命力。某些个人是无权祭天的，这是一种帝王特权。由此出现对于基督徒们的抨击，指责他们在敬大主时，是想篡夺这种特权。一切似乎具有宗教灵验性并符合中国人伦理的东西，都可以被纳入到官方宗教崇拜之中。这其中含有皇帝对外来宗教的一种庇护，它本身就是对存在于中国的外来教团的一种正式承认，礼部拥有涉及到外交关系的一切权限。当康熙皇帝给予那些向他传授数学、并在与俄罗斯的交涉中为他担任翻译的耶稣会士们保护时，他只不过是遵循一种很古老的传统而已。耶稣会士们获得了他的保护，正如外来宗教在其他王朝统治下的所获得那种保护一样，如11世纪的犹太教，或者是7世纪时自伊朗传来的宗教祆教、摩尼教和景

教。康熙向耶稣会士们赏赐了北京教堂的牌匾，上面有皇帝亲手御题的“畏天敬天”^②几个大字的题额。这是对他们在中国存在的一种正式承认的方式，而不是如同某些传教士们曾希望的那样是一种受归化的前兆。如若不是说明当时皇权是完全的、无分别的、世俗的和宗教的，它主宰着一种同样也既是世俗的和又是宗教的秩序，那么我们还能从中得出什么样的结论呢？在教皇的神权与国王的世俗权之间的区别，也就是在欧洲所存在的那种区别，当中国人获知这一切之后，他们会觉得它们均荒谬绝伦。

传教士们被某些高级官吏们指责想建立秘密会社而推翻国家，但他们将此仅仅视为纯属诬词，相反，基督教不是也宣扬对君主的驯服和忠诚以及对双亲之尊爱吗？因此，他们强调了世俗活动和宗教信仰在欧洲的根本区别，国家事务不属于传教士们的范围，他们仅仅是前来使中国归化真宗。世人完全可以同时成为优秀的基督徒和忠诚的国民，这其中没有任何矛盾。冯秉正(De Mailla)神父写道：“上帝的圣教是整个世界的根本教法。它触及到了民众之心，但它却未曾改变过帝国的法律。”^③这样一来，他们便将自己看来是触及到不死的灵魂和仅涉及到血肉之躯、属于上帝的一切与属于皇帝的一切之间做了区别。这种区分不仅为中国人所陌生，而且也与他们的一种基本秩序的观念相矛盾，我们既在他们的天道观又在他们的皇权观中，重新发现了这种观念。

正如利玛窦曾经指出的那样，中国与欧洲之间在伦理方面具有惊人的相似性。它解释了耶稣会士们的许多中文著作所取得的非常广泛的成功，恰逢一个已经令人感到了适应某种高度严格精神之需要的时代。如同基督教伦理一样，中国人的伦理也受到了斯多噶主义(禁欲主义)的启发，它宣扬在依附于我们与不依附于我们的一切之中，作出区别；主张接受命运，无论这种命运多么艰难。据利玛窦认为，孔夫子是另外一位赛内格(Sénèque)。中国人和基督徒们的伦理促使所有这两者都克服其倾向。正如利玛窦所指出的那样，中国人并不缺乏孝道。在人

们赞扬儒教及其缔造大师的书院中，笼罩着一片宗教气氛并执行一种严格的纪律。更有甚者，当时在中国广泛流传着一种“慎独”的习惯。这个时代的某些人甚至结社以互相鼓励行善。但这些表面的相似性掩饰了深刻的差异。中国文人认为任何修身的努力本身，就是一项虔诚事业。如果他们修身养性，那么其目的则是为了自我修正错误，以此而更好地与一种充满宗教特征的天理结合起来，我们可以在一整套同时为等级的和相辅相成的关系中，如在天与地、君与臣、皇帝在各省的代表与原住民、父与子、夫与妇、兄与弟之间重新发现这种秩序。人正是由于在其日常行为中尊重这些关系，才可以在其本身中发展追求善的自然禀性。最微不足道的行为都可能具有宗教意义，人正是通过这些行为开始行事。无论是对于尚健在的还是对亡故的双亲之尊崇都应该如此。孔子讲过：“下学而上达，知我者，其天乎？”⁸其矛盾是明显的。基督教相反却宣扬，君臣、父子等所有人在上帝面前都是平等的。出自最贴近生活的中国伦理，旨在尊重在宇宙间和社会中发现的被认为具有普遍性的标准；基督教的伦理之源是一个出世间的上帝，出自最高者，正如中国人所说的那样，必须战胜本性而不是遵照本性地行事。基督徒们要在思想上自省以请求上帝饶恕其罪孽，向上帝倾诉其苦难以拯救他们的灵魂。中国人在满怀自信地接受上天的善恶报应时，当他们获悉传教士们在信仰上帝与赦免过失之间确立某种联系时，便都会被激起反感。

正如大家已经看到的那样，利玛窦及其教友们致力于驳斥业果和转世的佛教理论。他们宣扬说，惟有人类才拥有一种有理智的和永久的灵魂，以此而反对创世的所有残余。完全相反，程颐（1033—1107年）的一句名言宣称“天地万物一体”。因此，人与天地也本为一体，由此产生了人类对其余一切众生采取慈悲为怀的义务。如同佛教那种在由众生均有附身的佛性与由愚和欲而生的污垢之间的对立一样，理学也使起源于宇宙的善之本性“天理”与“人欲”对立起来了。一旦摆脱了一世间积累的恶业，改变了由每个人在诞生时获得的诸根结合中的不平衡，人

性即会善。只要修持有善的良好倾向就足矣！如果存在着一种法，那么它就存在于人的内部而不是外部。

在宣扬由永久灵魂和可腐之躯体结合而成的基督教人生观的同时，耶稣会士们也向中国人传授说，在时空方面均有限的世界是在 5500 年前由上帝创造的^②，世界因而是完美的并符合永远不变的法则，做为原始物的天之运动完全应归于上帝。这种教义与中国人观念背道而驰，因为中国人所持宇宙之理气观，具有一种认为宇宙在数世纪的岁月中，会出现令人感觉不到而又不可避免地变化之思想^③。在他们看来，没有任何永久不变的东西，也没有世界的外动力，因为他们认为整个世界是由互相对立和互相补充的“气”之结合的产物。天和地都有一部历史，它们是在岁月的长河中形成的，因而必然有一天要进入其衰落期。此外，中国人还从印度继承了一种无量时空的思想。17 世纪的一位中国天文数学学家王锡阐（1628—1682 年）将时间的间隔视为数万亿年^④。天拥有一种调节性的、无个性的和公正的、既是神力又是物质的能力，它不会下命令，其行为是默默无闻的、令人感觉不到的和连续性的。孔夫子说：“予烦无言……天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑤利玛窦习惯于繁琐哲学的做法，其更新对于证明基督教真谛显得是必不可缺的，他抱怨中国人不懂在物质与其偶性之间做出区别^⑥。但耶稣会士们在其宗教或数学著作中所发挥的论述，使中国人觉得如同是一大堆无用的废话。正如马若安（Jean-Claude Martzloff）所写的那样：“据 17 世纪末为一部中国几何学著作写序的人认为，……中国人对于欧几里得几何学缺乏兴趣，是由于下述事实造成的：其论证说教具有神学、基督教或佛教空论的情调^⑦。据他们认为，一部几何学著作只应该包括明确的公式，从而能够在不陷入神学思辨中的条件下，回答实际问题。”^⑧

我讲到了一种能够解决复杂问题的办法，也就是可以使人将两大类观念对立起来的办法。这就是政权观念，社会与宗教、伦理、人与世界之间关系的观念。从欧洲一方来说，这便是有天

天国与人间的明确区别、对一尊创世和调节世界的上帝之信仰、永久灵魂和要消亡的身体之间的根本对立、对一个由上帝创造并由此而受不变法则支配的世界之信仰。我还可以把对于超越了表象世界的稳定而永久的现实之信仰、可见物和可以理解物之间的一种原则性对立、对于逻辑学和几何学推论的一种绝对信仰，都上溯到希腊文化的某些方面。从中国一方来说却相反，对于抽象讨论很少感兴趣，坚信讨论不可能触及事物的本质，缺乏任何绝对和一成不变的真谛，坚信人类是属于宇宙不可分割的组成部分，由此应遵循自然界的秩序，在世俗与宗教现实之间并无区别。在这两方中，出现了有关观念和形成体系的思想结构之统一整体。

如果说必须从永久灵魂和可毁身躯、人世与天国之间的基督教对立中得出所有结论，那么它们就必然会在中国导致一场真正的社会和国家革命。它实际上也招致了与一整套观念的决裂，这一套观念与基督教宣扬的那些观念同样具有连贯性。它也包含有将上帝置于君主和父母之上的义务。当君命和父母之命与上帝的意志相矛盾时，在必要的情况下则要拒绝君主的父母的命令。由于中国人不了解在宗教权和世俗权之间的截然区别，所以中国人都不能接受那种认为某种宗教不是与基本形势相结合，而得以脱离这种形势并主宰之的观点。

现在尚有待于研究归化的问题，重要的是将归化问题重新纳入到时代背景中去。大家不要忘记，根据一种最基本的神学箴言，将异教徒永远遗弃给永久地狱是一种严重的错误。即使领洗者们受到的教化很糟，他们也可以脱离地狱。这种关注解释了许多传教士们在中国仓促举行洗礼，尤其是为大批垂死儿童举行洗礼的情况。利玛窦比较忠于范礼安的指令，他希望仅培养一些优秀基督徒。他声称：“如果可能的话，那么几位高级别的文士，就可以以其权威而使那些害怕这种新宗教的人感到放心。”⁸⁰无疑，与耶稣会士们保持长期接触的中国绅士们，对于他们奉为其师的人充满钦佩。但一切都说明，在那些从教人思想中，产生了欧洲传入因素与中国传统之间的一种同化。

我在此仅想指出，一份悠久历史的遗产，该会使一种真正对话的双方彼此感到有多大的困难啊！中国人和传教士们分属于不同的社会，他们各自根据自己所熟悉的东西而解释陌生的东西。考虑到在社会、政治、伦理道德、宗教和文化传统方面的差异，混乱是不可避免的。译著会将双方导向他们各自传统的特有概念^①，我在这一个问题上将引证一名新教牧师于1908年所写的内容：“是否存着一种阐述不包含最初级唯物主义的三位一体神教义的合适方法呢？为了不会将我们投入民事罪的龙潭虎穴，或者是不会将我们吞没在前世错误之报应的漩涡中去，谁有幸会发现一个指这种罪孽的名字呢？你们将以某种方式来设法表达复活的思想，未接受奥义的人将会理解为，这里是指转世。”^②

基督教史在数世纪期间以一种长期的思考之深化为标志，它利用了斯多噶学说和新柏拉图主义所提供的内容、有关父子之圣体共存论、基督的人性和神性、亚里士多德主义和中世纪的繁琐哲学，最后是由文艺复兴和新教改革而在天主教徒中引起的反响。这其中有一整套与中国格格不入的传统。至于其中的社会、政治、宗教和哲学思想史，如果考虑到其过去的全部历史，那么它仍不失为丰富和复杂。但自20世纪初以来，特别是自20世纪50年来，继列强使他们遭受的耻辱之后，中国人便先是执意遗忘自己的遗产，其后又是破坏这种遗产，以便能向西方学习。此外，自17世纪以来，世界已经发生了变化，在欧洲就如同在中国一样。因此，这些问题在今天已不再可能以相同的方式产生。但谁又敢说，对于一个比较古老时代，这两个世界的比较所揭示的差异在今天已失去任何现实意义呢？

① 谢和耐：《中国与基督教》(Chine et christianisme. Action et réaction)，加利玛尔出版社1982年版，1991年再版本附有一个副标题《第一次撞击》(La première confrontation)。

② 有关这一问题的葡萄牙文、意大利文和法文文献很丰富，但也存在中

文文献，因为中国人也写过某些对传教士们的赞扬文和传记，为他们的著作写的序言、对他们教义的辩护和辟教的著作。耶稣会士们本人也在中国文人们的帮助下，用中文撰写了大量有关宗教、伦理、辩论、科学、宇宙学……的著作。我们因此便掌握了大量资料，不仅涉及到了在华的第一个耶稣会传教区。传教士们本人、传教区内部以及在耶稣会士和其他修会会士之间的争论，而且也涉及到了他们受到的欢迎以及中国人对他们各种教义的反响。我应该强调指出，由德礼安 (Pasquale d'Elia) 出版的《利玛窦全集》的意大利文本“基督教传入中国史”(Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, 国立图书馆, 3卷本, 1942—1949年罗马版) 对于中国人和耶稣会士的最早著述具有重要意义。该书本往往不为人所重视, 而是让位于金尼阁的修订本本加莱格尔 (L. J. Gallagher) 的英译本《16世纪的中国, 利玛窦 1583—1610年的日记》(China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583—1610年, 纽约兰登出版社 1953年版)。实际上, 其意大利文本包括大量有关人物的珍贵注释, 由德礼安在其《基督教传入中国史》第1卷第XVII页提及并向他致谢意的中国大学者向达的考订。这些人物以及某些意义很大的细节, 都不见诸于金尼阁的文本。

- ③ 《基督教传入中国史》第1卷, 第48页: “自 1555 到 1583 年, 共有 25 名耶稣会士、22 名方济各会士、奥古斯定会士和多米我会士打开了进入中国的大门。”
- ④ 范礼安在其对日本传教区的教谕中, 强调指出传教士们采纳佛教僧侣们的谨慎、谦虚和静修的态度, 以及日本人那极其干净和礼貌的习惯, 对于传教士们的威望来说是多么必不可少啊! 这些文告 16 世纪欧洲的人对于如此种种事务却很不熟悉。请参阅乔治·埃利松 (George Elison): 《上帝的失败, 基督教在近代早期日本的形象》(Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan), 哈佛大学出版社 1973 年版, 第 57—60 页。其中确实涉及到了一个征服这些地区并以武力将基督教强加于那里的问题, 正如在其他地区也曾经发生过的那样。
- ⑤ 曾有过陆路或经海路的产品与技术交流, 但这些交流是以间接的方式完成的, 主要是从中国到远东和欧洲。基督教随着其他来自伊弱的

宗教，甚至传到了中国的西北边陲，并且在7世纪时以景教（一种于431年在以弗所公会议上遭责贬的异端）的形式而传入长安。其代表人物似乎是操古叙利亚语的蛮人。我还知道，基督教国家也曾于1300年左右试图与蒙古人结盟，以反对伊斯兰教国家。当时在贝尔加湖以南的蒙古人的第一个都城以及北京，都有某些基督教传教士。如果说当时欧洲对于中国的这些基督教既往史有一种强烈的兴趣，难道还有比这一切更自然的事吗？在所有情况下，都是指非常边缘性的或者是过分短暂的关系，而未能留下深刻的烙印。

- ⑥ 有关这些混淆，请参阅谢和耐：《利玛窦的归化政策与1600年左右中国的政治和文化生活之演变》（“La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600”），载《中国的科学发展、宗教前景和革命运动》（*Sviluppi Scientifici, Prospettive religiose, Movimenti rivoluzionari in Cina*），由兰西奥蒂主编（L. Lanciot - ti），第115—119页。
- ⑦ 这里是指于1414年出版的3大文集：《四书大全》、《五经大全》和《性理大全》。
- ⑧ 在这些很难适应中国现实的术语所包含的内容中，再没有比这一切更少教条和更为错综复杂的了。
- ⑨ 像海因里希·布什（Heinrich Busch）在其著名论文《东林书院及其政治与哲学意义》[载《华裔学院》（*Monumenta Sericana*）第14卷，1949—1955年]中指出的那样，人们不应该将东林书院与被变法运动的敌对者们称之为“东林党”者相混淆。此外，如果传教士们在东林书院的成员与同情者中找到了朋友和支持，那么任何推而广之的做法都是过分武断的。
- ⑩ 所有这些事情都由利玛窦本人在其有关耶稣会传教区历史的回忆录中做了记述。该书由德礼贤神父发表，第2卷，第182—191页，1603年12月14日的“揭帖”事件导致了高僧沈达观立毙杖下和憨山（德清）遭逐的结果。我在《宗教社会学档案》（*Archives de science sociale et de religions*，第36卷，巴黎1973年版）中翻译了利玛窦回忆录中的整个这一部分。该译文以注释的形式转载于《中国的智慧、社会与思想研究》中（*L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*，加利玛尔出版

社 1996 年版), 第 231—234 页

- ① 龙年民:《论中国人宗教的某些问题》(Traité sur quelques points de la religion des Chinois), 巴黎 1701 年版, 第 21 页
- ② 请参阅韦思特(J. P. Wilke):《从正克到施琅时代的沿海中国》, 见《从所到清》(From Ming to Ch'ing), 由韦思特和史景迁(J. D. Spence)主编, 耶鲁大学出版社 1979 年版, 第 219 页。
- ③ 李明(I. E. Comte):《中国现状新志》(Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine), 3 卷本, 巴黎 1696—1700 年版, 第 2 卷, 致让松红衣主教的书简。
- ④ “克己复礼”见《论语》卷 12 第 1 章,“己所不欲, 勿施于人”见《论语》卷 12 第 2 章和卷 15 第 23 章
- ⑤ 同一内容很可能在日本也发展起来了。请参阅乔治·埃利松:《河上引书》, 第 53 页。有关日本从教人不干的情况:“大家过去都非常清楚地知道基督教国家的那些事实, 那里千年来既无战争, 又无叛乱。”
- ⑥ 请参阅德礼齐:《基督教传入中国史》版本第 1 卷, 第 108—109 页, 有关中国上古时代的宗教问题。利玛窦指出:“在自由聚会的地方, 崇拜最高的天和地, 只有生命的地中获取力量。”
- ⑦ 请参阅德礼齐:《基督教传入中国史》版本第 1 卷, 第 120 页。利玛窦补充说:“这样, 便可以试对这个书院成为基督教机构后, 其中未必扯反对天主教实质的内容作出解释了。他们既不影响也不离开该国。”
- ⑧ 这和模棱两可的特征也解释了由莱布尼茨在理学的“理”与“上帝”观念之间所作的等同。
- ⑨ 顾立雅(H. G. Creel):《论孔子的不可知论》, 见《通报》(T'oung Pao), 1932 年, 第 99 页。
- ⑩ 王夫之:《读通鉴论》, 载《船山全书》, 岳麓书社长沙 1988 年版, 第 3 卷, 第 114 页。
- ⑪ 李明:《中国现状新志》第 2 卷, 致让松红衣主教的书简
- ⑫ 耶稣会士们经常重复这句话的完整说法, 它应为“畏天敬天”
- ⑬ 《耶稣会士书简集》(Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus), 31 卷本, 巴黎 1717—1774 年版, 第 14 卷, 第 160 页。

- ②④ 《论语》卷 14, 第 37 章。
- ②⑤ 我们可以在 1584 年于肇庆刊行的一部教理书中读到：“自五千五百五十年以前之时，别无它物，只有一天主，欲制作天地人物，施元恩德。”有关直到 1660 年时为创世而提供的时间，请参阅惠特罗 (G. J. Whitrow): 《历史的时间》(Time in History), 牛津 1998 年版, 第 131 页, 由马若安在《17—18 世纪中国天文和数学文献中的时空》引证, 载《欧洲在中国》(L'Europe en Chine), 由詹嘉玲 (Catherine Jami) 和德罗绘 (H. Delahaye) 主编, 法兰西学院汉学研究所 1993 年版, 第 223 页注②⑥: “1660 年时, 根据《旧约》和通用方法, 为创世指定了不同的时间。”
- ②⑥ 马若安于上引书第 227 页中, 提到了中国人在天文学方面“微小而又可能是长期积累起来的混乱思想, 但长此以往便可能明显或不明显地影响确定星辰的方位”。中国人指责欧洲天文学是以过短的时间之观察和极少实验数据为基础的。
- ②⑦ 请参阅上引马若安文, 第 227 页。
- ②⑧ 《论语》卷 17, 第 18 章。
- ②⑨ 《历史》第 2 卷, 第 79 页: “在主次之间作出的区别。”
- ③⑩ 这里明显是指印度佛教哲学文献。
- ③⑪ 请参阅上引马若安文, 第 219 页。
- ③⑫ 利玛窦 1609 年 2 月 15 日的书简, 由汾屠立 (Tacchi-Venturi) 神父刊布于《中国评论》(Commentari della Cina) 中, 2 卷本, 马切拉塔 1913 年版。
- ③⑬ 我们顺便指一下, 沙勿略是在日本翻译的指导下, 将 Dieu(上帝) 译做“大日”(Mahāvairocana, 遍照护佛); Dieu(上帝) 又在日本被评为“佛”(Hotoke) 和“净土”(河弥陀极乐世界)。
- ③⑭ 瓦特尔 (C. W. Water): 《官吏们翻译的〈圣经〉之科学版本》, 载《中国纪事》(Chinese Recorder), 1908 年 11 月, 第 608 页, 由芮沃寿 (A. F. Wright) 引证: 《中国的语言和外来思想》, 载《中国思想研究》(Studies in Chinese Thought), 由芮沃寿主编, 芝加哥大学出版社 1955 年版, 第 291 页。

(译自 1998 年写的《中国研究》)

中西文化首次撞击中的政治与宗教

由欧洲传教士们传入东亚的宗教与信仰因果报应的宗教——佛教具有极大的相似性。这种相似性解释了从一开始就产生的混淆以及佛教—基督教之混合的长久倾向。在中国有一种有利于移植基督教的土壤，正如大家在日本所发现的那样，那里的传教士们由于不懂当地的具体情况，没有从一开始就理解致使这两种宗教对立的根本差异。

基督教在中国的演变则完全不同，耶稣会上神父们在那里遇到了困难：由于葡萄牙人的海盗行为而在中国产生的不信任感、中国的中央集权行政管理制度、中国人那不太强烈的宗教感情、对于一种似乎仅为佛教之变种的宗教之冷漠、在传教士和普遍遭鄙视的佛教僧侣之间经常出现的混淆。所有这一切都导致利玛窦更为接近儒士界，而且他们对欧洲的新奇物、科学和伦理表现出了强烈的好奇心。因此，为了适应中国的社会背景，利玛窦竟然发展到了首先把基督教说成是一种近似儒教的伦理和政治教理，与人类的理智相吻合。他所传授的欧洲科学知识以及他对佛教的公开仇视，又帮助他以其正统的教理赢得了文士界部分人的好感。

但为了理解这种相对的成就，则必须研究利玛窦的思想和布教活动，在1600年左右的中国到底占有什么样的地位和具有什么样的意义。因此，我们就必须研究中国16世纪的文化史。这部历史的典型特点，便是在大部分哲学派别中占突出地位的是一种激进的唯心论、一种辩学的流弊，但在那些宣扬目发主义并摒弃传统伦理的思想家中，却发现了某种极端主义倾向。因此，我们在整个这个时代的儒学中发现了佛教思想的全

面影响。但这种影响,尤其是禅的影响仅仅在佛教-基督教混合论的信徒中,才比较明显和受到了承认,这其中有一种倾向,其极端性的特点,于16世纪末引起了由政治发展得以加强的正统派的反应。这就是在宫廷与由一批清廉、关心伦理道德之严格性和政治行为、仇视玄学的极端行为、强烈反对佛教的官吏们组成的部分日常行政机构之间的矛盾。

正是这种特别有利于利玛窦关于在基督教和出自他个人对中国经典解释的儒教之间,具有相似性的论点之形势,使他更加坚信其归化政策的基础。

16世纪进入东亚地区的第一批欧洲人,面对着一种前所未有的并与基督教具有许多相似性的强大宗教。中国耶稣会传教区的创始人利玛窦^①本人,就曾在其回忆录中强调指出过这种相似性^②;天堂与地狱、忏悔、独身不婚、布施、寺庙里的供像和香火、司祭和头饰形式、和尚们的诵经方式等,都使人联想到了欧洲教堂中的单旋圣歌^③。因此,在缺少可以得到的其他任何参考资料之情况下,进入世界这些地区的第一批基督教传教士,当然便会与佛教界结合在一起,他们的宗教也被认为是佛教的一种变种。在日本、菲律宾、澳门和广东省、越南、暹罗,人们到处都称他们为“僧”。虽然他们无法采纳它,但这一名称却能最正确地反映他们的地位。在罗明坚于1581年撰写并于1584年在广州附近的肇庆刊布的第一部教理问答书中,天主教徒成了印度僧(天竺僧)。1588年,在利玛窦以教皇塞克斯都五世(Sixte Quint)的名义呈奏明朝皇帝的一道中文表章中,教皇成了“大僧”或“都僧”^④。教皇被称为“和尚王”,而“和尚”则变成了明代僧侣们的通称。在多明我会上高母羨(Juan Cobo)所写的致马尼拉的中国人的两本小册子中,以及在他致日本丰臣秀吉的一封信中,也自称“僧师”^⑤。此外,利玛窦写道:“神父们剃光了胡子到处行走,就如同你们这些神父和修士们在葡萄牙王国那样,也如同在我国(意大利)习惯于留短发一样。中国人无法相信他们不是和尚,因为这些人不要妻纳室、举行祭礼并居住在教堂中,这一切都与他们的和尚相似。”^⑥

在开始时出现了很大的混乱,尤其是在日本更为如此。那里的归化发展得很快,而且受归化人数很多。1552年,某位日本大名讲到,传教士们就如同“入宫的佛教僧侣”,允许他们建筑一座寺院和一处住院以便“传播佛法”,日本人首次将“上帝”译作“Hotok”(这是对佛陀的称呼)或“Dainchi”(遍照佛),把“天堂”译作“Jōdo”(净土,阿弥陀净土、西方的佛地)⁷。这就清楚地说明,基督教首先在日本被普遍视为一种非常近似佛教的宗教。第一批受归化者在那里似乎往往被视为僧侣或虔诚的佛教徒。同样,利玛窦在中国南方归化的第一批12位基督徒中,大部分曾是“按中国方式戒斋的苦修士,也就是说既不吃肉,也不吃鱼”。这种表达方式就是指以“斋公”而著称的“严格遵守斋的信徒”⁸。

某些宗教形象的相似性,可能促进了佛教—基督教混合论的发展⁹。这样一来,观音菩萨,日本的观音、救苦救难之神便与圣母马利亚结合在一起了,从而在日本诞生了马利亚—观世音的混合形象。在16世纪初叶到达中国的葡萄牙人曾认为,在送子娘娘观音身上发现了与怀抱圣婴耶稣的圣母马利亚之相似性。耶稣会上们试图传入东亚的第一种信仰,恰恰就是对圣母的信仰,而圣母正是整个反改革修会的最大崇拜者。这种信仰在广东省非常受欢迎。它可能在那里与海员们对女神妈祖的信仰结合在一起了,妈祖又以“天妃”或“天后”的名称而为人所知。耶稣会士罗明坚和巴范济(Pasio)神父于1583年在广州附近的肇庆建起来的小教堂,就是奉献给“天主圣母娘娘”的,广州人无疑在其中违背了传教士们的心愿,将她看作是“天后”的形象或其化身之一¹⁰。

这些资料还完全可以由16—18世纪的一种系统而又广泛的调查进行补充,它揭示了基督教和中国宗教传统之间经常存在的诸说混合之倾向。这种倾向在其他任何时候都没有在首次接触时那样强大,即当互不了解的各方处在一起,企图根据他们各自的思想传统对一些新事物进行分类和考证时,更为如此。在所有这些情况下,自欧洲传入的宗教不使用主要是由佛

教形成的形象、行为和宗教思想,就不可能在东亚各国立足。如果是指一种完全是自发的和与上著传统没有任何关系的现象,那么归化的机构就绝不会被人理解。尽管基督教自称是一种世界性的宗教和惟一真宗,但它仍然是西方历史和文明的特殊产物。对于外国文明(特别是中国文明)的发现,应该有助于说明这种基本矛盾,它长期以来都受信仰,同时也被不可避免的妥协、无意的歪曲、非故意的诠释错误和传教士们缓慢地进入社会各界等问题掩饰起来了。当传教士们在过分直率地反对他们希望归化的那些人之固有传统时,他们始终会冒险使在东亚采纳他们的宗教的任何作法,都变得不可能了;如果他们接受妥协,那也会冒险促进异教的发展。

中国早期基督教传教区的历史,可能与日本的情况不同,日本在经过初期幸运的一无所知之后,从1555年起,便对在佛教和基督教之间很容易出现的混淆作出了反应,为了更好地区别真伪宗教,于是便采纳了一种新的对音词汇,僧侣们很快就被做为基督教的主要敌人了。但第一批信徒非常不熟悉的新宗教所取得的广泛成就,只能用日本地区的政治和经济原因来解释。对于大名(日本封建时代的大领主)们来说,这里是指把澳门的葡萄牙商人吸引到自己一方来的行为^①。由德川幕府实现的政治统一以及新的商业竞争者们(从1600年起是荷兰人,从1613年起是英国人^②,那些为禁止任何宗教的热忱和对于宽容基督徒缺乏任何兴趣的新教徒),改变了有关这一问题的全部已知数,解释了征夷将军越来越仇视基督徒的政策。其他因素也向同一方向施加了影响:在林罗山(1583—1657年)时代,对儒教理学的复兴以及德川对神道的关心^③。

但日本的佛教信仰比中国要强烈得多,更会促进移植基督教。大量的归化确保了比较彻底的基督教化之继续,那里的教化从此之后便能持续进行,更加强了基督教各修会的团结一致。这样的情况则根本未在中国出现过,那里的政治背景和宗教形势则迥然不同。自从倭寇发动进攻以来,中国加强了对外国人的传统控制;葡萄牙人的粗暴习俗激起的中国人的不信任

感,从而使传教士们的处境变得更加困难了。利玛窦说道:“从现阶段开始,我们就必须与这些人谨慎行事,不要表现出不恰当的虔诚。因为我们很容易失去已取得的优势,我也不知道这种有利条件今后是否还会出现¹⁵。我讲这一切是由于这些中国人非常敌视外国人,特别害怕基督徒,因为他们发现自己被葡萄牙人和卡斯蒂利亚人(中国人认为他们是好战者)的这种宗教包围了。”¹⁶利玛窦在他从中国寄出的第一批书简中,就多次强调指出了其地位的不稳定性,似乎很害怕新来者的僭越,会因行事不谨而损害他千辛万苦地获得的成果。当时入华的传教士们人数很少¹⁷,处境孤立,他们根据范礼安的建议,努力学习当地语言并适应当地的风俗习惯。利玛窦与其教友们在一开始,便与普遍受鄙视的佛教出家人结合在一起了,所以只造成了很少人的归化。这个摸索和学习的阶段共持续了近12年,即占据了利玛窦于1583—1594年在广东省的全部居住期。但从1595年开始却发生了彻底变化,它们对整部耶稣会传教史以及中欧关系史都产生了关键的影响。利玛窦和其他耶稣会传教士脱下了他们的佛教袈裟,穿戴上了儒冠儒装,自取“道人”的名号,利玛窦把它译作“士大夫传教士”。

这种充满勇敢精神的决定,是中国的现实迫使他们这样做的。这是因为利玛窦于他在华居住的前12年中,从中国的政治、社会和宗教现实中所获得的知识,以及由于他有关中国人伦理道德的观点造成的。利玛窦的信念没有改变,他于确定其归化政策的1609年2月15日的书简中,再次提醒注意,如果在一开始就试图大量归化,那是徒劳无益的,甚至是危险的。在中国内地的基督徒们,事实上都被怀疑与澳门的葡萄牙人有勾结,因为他们从那里领取全部津贴。此外,中国对于新教理还非常不信任,因为他们可能有害于那里的政治伦理。因此最好是只有几名优秀基督徒而不是一大堆。如果可能的话,则需要归化一批“级别较高和居官的文士,他们可以以其权威而使那些怀疑这一新鲜事物的人感到放心”。如果日本的那种因归化大名(土邦王子)而导致其臣民接受归化的经验,无法轻而易举地

移用于中国（那里的一整套官吏制度阻止了直接接近皇帝，利玛窦和明代的传教士们都没有任何能见到皇帝的荣幸），那么至少可以从中国政治制度的所有现实中证明，一切均取决于统治阶层的意志和传教士们可以激起的同情感。

此外，利玛窦根据他在广东省的经验，而得出的结论认为，为了发展基督教信仰，绝不能在基督教传教士与普遍无知和受鄙视的佛教出家人之间，制造任何混淆。利玛窦认为，这些佛教徒“被认为是所有人中最卑微和最堕落的人。他们由于其出身也确实如此，因为他们是出身低贱和贫穷的阶级，在年幼时就被其父母出卖给和尚，然后又继承这些和尚们的事业；这同时也是由于他们既愚昧又无任何教养。他们既不识文断字，又不懂礼仪，惟有某些有才能的人通过学习才懂得了一定事理。虽然他们没有妻室，但却是最不守贞操的人；虽然在有关女子的所有问题上，他们都尽可能地秘密行事，以便不受官吏们的惩罚。如果官吏们表现得行事公正，那就会把他们投入监狱、鞭笞和处死他们，对他们没有任何尊重。”^⑩

利玛窦根据其朋友瞿太素（瞿汝夔）的建议，向其长上们提出请求，允许他们蓄须、留发并放弃僧侣们的名号与服装。“因为当时我们的人所采用的方式贬低了他们的身价，并使许多人有机会误认为他们是偶像崇拜者”。这样一来，传教士们就可以很容易地与文士界建立了联系。因为直到那时为止，“那些大人物们都不能超越我们的人以这样一种名义、习惯和仪表而强加给他们的限制”。他们在采纳文人儒士们的仪表时，实际上不仅仅是指应与和尚有别，而且也在于获得“一种很大的权威”^⑪。

但利玛窦接近中国上层社会人上，还有其他原因。当时佛教主要流传于民间，僧侣们一般都是文盲，而上流社会对于利玛窦向他们介绍的所有欧洲珍奇器物都表现出了强烈兴趣，如宗教画、书籍、棱镜、日晷和钟表等^⑫。利玛窦全舆图及其各种汉文版自1584年起取得了很大的成功。利玛窦发现上流社会的人一般都对宗教的东西很少感兴趣，他从中看到了这些奇珍异物是把他们吸引到自己身旁的手段，把他们引向圣教的诱

饵。利玛窦在他于1595年11月4日写给江西首府南昌的一封信筒中,这样总结了他取得好名声的原因。首先,虽然他是外国人和来自遥远的地区,但他能相当正确地读写中文;其二,他具有非凡的记忆力,能够牢记儒教的《四书》;其三,他在数学和天文学方面的知识;其四,他携来的珍物奇器;其五,世人认为他所具有的炼丹术才能;其六,也就是最后一项,这就是他传播的宗教所引起的兴趣。但他补充说,“那些为宗教前来的人最少”,跟随利玛窦学习数学的一名学生使利玛窦坚信,传播福音的最佳办法,是首先使中国人坚信欧洲科学的先进性。“此人知道我们传教士的意图,是消灭偶像崇拜的伪宗教和传播受祝福的基督教之真宗,所以他告诉神父说,没有必要反驳偶像崇拜教理,而应该致力于传播数学。事实上,中国人获悉了有关天地万物的真实情况,他们使自己会看到偶像崇拜之谬误。因为该宗教的创始人并不满足于成为神学家并宣扬了有关来世的许多谬论,他们也希望像哲学家一样说教,并讲述有关占星术和宇宙论的许多内容。”²⁰

其他的一些考虑也为1594年的彻底变化提供了某些补充论据。利玛窦阅读中文经典著作,特别是被他称为“文士教派”之基础的《四书》,这就使他坚信在中国的古代伦理与基督教伦理之间,存在着全面的相似性。因此,在这种教理和基督教之间不存在任何对立。受到全部中国传统崇拜的文献,似乎为他带来了证明中国人很早就知道基督教的启示,那些诸如“天”和“上帝”这类的术语,在此是否系指基督徒之造物主呢?

所以,这些集聚成一体的原因,都受到了当时所知的中国现实之启示,从而使利玛窦以及继他之后的整个耶稣会在华传教区,都处于一种在其他任何地方都不会发现相同例证的奇特处境之中²¹。在利玛窦1594年所采取的决定中,还有名称和服饰的简单变化之外的其他内容:采纳了中国世俗人的长袍,同时又承认在基督教理和中国经典的教义中,存在着一种全面的相似性,这样一来,他并不是把重点放在基督教信仰、虔诚和无法形容的奥义上,而是置于明智之上。正如利玛窦所说的那样,

他希望“以我们的观点来解释儒教”。利玛窦无法避免使中国人认为基督教也有些被“儒教化”的局面，它首先在中国被视为一种也使用“自然哲学”的伦理。

中国文士无疑越来越熟悉基督教教理，最终不再受利玛窦所采取的策略之欺骗了。他们觉得传教士们的宗教与佛教之间的相似似乎是显而易见的，而这种相似性后来又成了辟基督教大论战的根据，即认为基督教仅仅是对佛教的一种粗暴歪曲²²。但在开始阶段和在不太熟悉情况的人群中，利玛窦所强调的基督教和儒教之间的相似性，却使他获得了某种成功。正是这一点似乎证明了根据1600年左右中国的文化思潮史而作出的分析。

利玛窦在华的全部行为都受他对待中国反应的一种非常正确的判断，和一种极其谨慎的做法之启发。他在把对与外国人神奇会见感兴趣的中國上层社会人士吸引到基督教一边来的努力中，非常注意不因为一种不谨慎的虔诚而引起反感。他在1596年10月13日的一封书简中写到，仅仅需要首先确立“基督教信仰的基础”，即承认存在着一种创造天地的造物主的本原、灵魂的不死、存在着公正者的天堂和作孽者的地狱。我们可以预料到其余者：基督奥义只能向那些长期准备接受它的人显示。利玛窦在同意对那些向他提出请求的人举行洗礼之前，曾长期犹豫不决。

第一批赴日本的葡萄牙传教士们，由于不懂当地语言而使用过某些翻译，曾被他们那些非常容易地取得的成就所迷惑。利玛窦与他们的做法不同，他不仅能够与其周围的人交谈，而且还学到了一定的中国文化知识，他从来不抱幻想，深知要使具有一种与欧洲文明有着极大深刻差异的文明的中国人受归化，必会遇到巨大困难。他在逝世的前一年曾毫不犹豫地写道，对于一名传教士来说，最重要的是熟练地掌握汉语并精通中国经典，这比他归化1万名基督徒还重要²³。他更为喜欢的是努力实现一种真正的理解，因为这是任何有效活动的基础，而不是

表面的和肤浅的归化

因为除了特殊情况之外，中国人都从不关心彼世的事，所以必须用迂回和循序渐进的方法行事，应非出基督徒至少在其基础上与自然理论以及经典文献相吻合；既然已证明欧洲科学是无法驳倒的真谛，那么欧洲宗教也只能是正确的真宗。利玛窦及其教友和继承人在这条路上前进时，可能得到了他们全部学识的帮助，因为耶稣会士们怀着满腹的经院哲学、拉丁文学和数学知识走出了校门，恰恰是他们的世俗知识才更好地被运用于他在中国的传教事业。这些知识不仅使利玛窦以一名精通天文学和数学的学者身分出现，这是众所周知的²⁴；而且还使他以伦理学家和哲学家的身分出现，这种身分同样也受到了当时文士界的好评。利玛窦承认，使他获得最大成功的汉文著作是他的《交友论》（1596年）和《畸人十篇》。第一种著作是一本小册子，其中汇编了取自拉丁作家们书中的100多条有关交友的至理名言。在明末，没有任何一个中国大文豪未曾阅读和高度评价过这部于1600年左右被重版多次的著作。至于《畸人十篇》，它于17世纪初年在北京刊行，这是一本论述生命的短暂性、财富的无益性和荣誉的虚伪性等方面的伦理格言的集子。最奇怪的是，甚至那些没有感到基督教具有任何魅力的人，有时也阅读利玛窦的《天主实义》这本小册子，它是一种阐述和捍卫基督教的论著。事实上，此书论述了伦理学，坚持了最普通的伦理法则，用非常优美的文笔写成。

这样一来，利玛窦就在中国知识界中获得了“西儒”的雅号，投身于当时文化潮流的总趋势中了。这主要是由于两种重要而又相辅相成的原因造成的：利玛窦及其某些教友们的部分布教活动，属于当时被称为经世致用的“实学”范畴。欧洲最早的算学、天文学、地理学以及后来的机械学、水利学和铸炮技术等要领的传入，又加强了这些学科支持者的潮流，它们被认为有利于帝国的防务和繁荣。某些人则更主张反对针对宋代哲学基本术语的“空谈”。此外，利玛窦自称完全忠于中国经典并以孔子的虔诚崇拜者自居，而又不谈论彼世的事，这就使在任何

方面都无害于中国文人。利玛窦及其教友们从而能够以具有正统倾向的伦理学家的面目出现。他们刻苦钻研中国的宗教信仰和所有迷信、堪舆、占星术、道教的长寿技巧、佛教的灵魂转世和因果报应的教条等，完全打扮成了一副唯理主义者的形象。他们特别批评了佛教，揭露了它那一直渗透到经典著作诠释文种的影响，从而附和了恰恰于这一时代在部分中国文人中形成的某些倾向，这种巧合值得作一番解释。

在汉语中再无法与之相媲美的儒教术语，实际上也适用于把经典文献以及与此有关的观念，作为自己研究内容的所有思潮，由此产生了非常错综复杂的以及有时甚至是互相对立的诠释。所以，16世纪几乎所有“儒教”派别中，都充斥着佛教唯理主义，即认为思想是所有实际行动的源泉和原则，有时更具体地指禅的思想。但佛教唯心论在被视为正统社会各界中的影响，一般都是不明显的。它特别笼统并被排除了可能会使人联想到它那具有非常古老起源（可以上溯到11—12世纪）的内容；它自从陈献章（1428—1500年）和王阳明（1474—1529年）之后，便得到了高度加强，以至于由它在中国思想史上引起的严重偏差竟未被世人觉察到。我们更应该说，那些从16世纪上半叶起就认识到这种有害影响的人，仅仅为例外。诗人和自然主义者王廷相（1471—1544年）及其朋友黄绾（1477—1551年），则是当时少有的几名这样的思想家；他们在当时占突出地位的思潮中，揭示了恰恰与古代经典传统对立的某种反理性主义的胜利。

但由王阳明作了非常清楚阐述的有关思想和以人性善为主的论点所导致的极端现象，又致使从16世纪末出现了由于政治发展而更加促进的一种反应。王阳明的思想则根据强调个人修养或个人天生智慧的不同解释，导致产生了明末的主要哲学派别。其中之一则以泰州学派之名而著称，该派很快就以其极端的论点、极端自由主义和异端的倾向而引人注目。这一派强调自发精神的价值，当这种自发性完善时，它就可以使人超越善和恶和世俗观念。它摒弃了传统的伦理道德，认为古人的

总则和格言是实行真正思想修养的障碍。在利玛窦于1595年到达南京的时代，这一派中最著名的代表人物之一是李贽（李卓吾，1527—1602年），他是中国思想史上最具有自由派色彩的思想家。李贽为某些因传统势力而蒙受耻辱的人物平冤昭雪，他十分重视不公正地受人鄙视的军事才能，肯定了以通俗言语写成的小说、戏剧的价值和功绩（当时这类题材被认为是有损于文人的尊严），主张男女平等，并认为生活中的惟一指导就是每个人在幼年时代都具有的“童心”，因为他受到的教育和眼前所看到的例证均遭到了败坏。李贽和泰州学派其他思想家们的特点，则是明显地爱好佛教文献，对于佛教（特别是禅）有着特殊的好感。与李贽相交甚笃的大文豪焦竑认为，佛经的诠释具有经典文献中最精华的内容，而汉代和宋代的诠释家则仅限于解释它们最粗浅的意义。焦竑认为，儒、释、道三学本为一体，他毫不犹豫地运用佛教“空”的观念和禅宗所特有的“顿悟”思想来诠释孔子的《论语》。但焦竑和李贽并非他们时代仅有的把经典传统与佛教结合起来的人。这些诸说混合的倾向，不仅仅是泰州派学者及其朋友们等的做法，如胡直（1517—1585年）、罗汝芳（1515—1588年）、管志道（1536—1608年）和周汝登（1547—1629年）等人。这一切在16世纪末的文人阶层的大部分人中，变得非常流行^②。佛教的时兴流传如此之广，以至于某些前往参加官方科举的应试举子，也都在他们的考卷中使用佛教术语，甚至竟敢把佛教与儒家经典传统作一番比较。在利玛窦入华的时代，恰逢佛教复兴的高潮中，佛教建筑日益发展^③，佛教哲学则由于株宏（1535—1615年）、紫柏（1543—1604年）和憨山（1546—1623年）等高僧而享有盛誉。紫柏和三学一体的虔诚信徒憨山，甚至还进入了皇宫以向皇后们施教。

尽管当时利玛窦有些成见，但他仍不失为1600年左右中国政治和文化生活的最真实的见证人之一。他的几乎全部资料都由中文史料给予了证实。利玛窦先后在南京和北京，与当时某些比较高级的官吏和比较著名的文士建立了关系。他结识了焦竑、李贽、佛教高僧株宏和紫柏。但利玛窦于其回忆录中却特

别提请大家注意，在他定居南京后不久，便产生了某些正统派的反应。1602年4月14日，给事中张向达向皇帝上表，在表中激烈地攻击李贽，弹劾他败坏社会风气和歪曲儒教。继这道参表之后，按照张向达的意愿，李贽被捕入狱，其书被没收和焚烧。李贽为了逃脱刽子手而于1602年5月7日在狱中自刎身亡。继张向达参奏之后，几乎立即又有礼部尚书冯琦上表弹劾一切有损于正统的行为，以及广为流传的把儒教与佛教相混同（直至在官场科举中也这样作）的习惯，此表被5月18日的皇帝诏令批准。最后，在李贽死后一年稍多一些的时间，1603年12月14日，在北京发生了一桩轰动一时的公案：这天早上，人们在皇帝及其宗室和数位高级大臣的住宅大门上，都发现了指控皇帝有意废除太子的揭帖檄文。这类揭帖在历史上被称为“妖书”，从而导致了一场控告和专横逮捕高潮，最后导致对宫中布道僧侣和数位明显同情佛教的高级官吏的大规模镇压。利玛窦对这些事件喜不自禁，他认为其中是天主显灵。当利玛窦先后到达南京和山东济宁的时候，他受到了李贽的朋友们的欢迎，因为他曾与泰州学派的这名大哲学家友好相交，但又对他的自杀表示欢呼。事实上，当时的风向已变，利玛窦清楚地知道他们面对的势力，于是便利用了政治的发展，公开地站在了正统学派一边，这一派从1604年起又集中于东林书院的内部和周围^②。

正如亨利克·布什（Heinrich Busch）非常正确地指出那样^③，东林书院和东林党是一个廉正官吏集团。一直到1624—1625年放逐其成员之前，他们发动了一场反对宦官权力的英勇斗争。他们诞生于宫廷与一整套日常行政机构之间长期存在矛盾的时代，或者用汉文术语来讲就是“内廷”与“外廷”之间的矛盾。内廷首先是皇帝的内阁，这是一个监督官僚机构，有时在那里集中一些官阶低下的人物，但他们实际上操纵着整个国家。正是这些人影响了皇帝的决策，包括宦官、皇后、嫔妃和可以入宫的佛道僧侣。在1572—1582（其死亡的时间）年间任首辅的张居正专权时代，这种冲突就已经表现出来了。但借助于

每3年一次的科举以便排列官吏名次的机会，以及自1596年宦官权力的增长以来，这种冲突就变得激烈起来了。因此，我们可以说，首先导致创建东林书院，后来又形成了反对势力，并被称为东林党的思潮，早在1604年之前就已存在了。东林书院的核心是由于以直言进谏而被罢官，或由于对当时政治风气的厌恶而隐退的旧官吏们所组成的。这就是一些“清流”，即一些严守戒规的人。他们写了一些抨击文章，揭露了时弊以及中央集权的专断性。他们的论点是将伦理和政治结合起来，使辩学从太空中落到了实地，从当代人的那种热衷于夸夸其谈的清谈而回归日常的现实中来，回到防务和经济的具体政策与任务上来。他们认为真正的问题不是社会制度。他们只是在稍晚时候才开始对社会制度的批判，即继1644年的严重危机和满族人入关以后，由一些诸如黄宗羲和工夫之那样的人发动的批判。东林书院成员及其朋友们认为，这仅仅是伦理问题，即“君子”和“小人”之争。但如果伦理能与政治结合起来，那么伦理和哲学也确实不能分开。他们认为，所有的异端形式都是风俗败坏的祸首。所有的哲学学派都强调“悟”而不是“学”，这是很危险的。但最危险和最为令人可恶的事，则是泰州学派的思想家们热衷于“自发性”并导致如同畜类一般生活的“当下”的理论（指现时的生活）。东林党人对于正统捍卫者佛教思想的敌对情绪，再加上他们对佛教僧侣和支持佛教者的深刻反感，这样在1600年左右，泰州派的思想家们公开宣扬当时非常时髦的佛教和儒教之混合论，这些思想家们都倾向于采纳禅宗的观点。佛教也是宦官、宫中嫔妃和东林党一大批对手们所钟情的宗教，但东林党人士仅仅抨击佛教最明显的影响。在哲学方面，该书院的某些成员严格地坚持王阳明的思想，就如它在尚未受到很大歪曲的情况下，坚持被称为“右派”的派别一样，而其他那些比较激进的人才摒弃了王阳明的理论，这是由于他的观念产生了偏差并宣扬恢复宋学。他们基本上是正统派，因为在他们那个时代可能非常关心实际行动和伦理而不是哲学。但大家清楚地看到了，当时的基本方向和这样抨击佛教影响而造成的后

果,也就是抨击自宋代以来的整套儒教思想和佛教影响。但这种抨击在明末尚仅仅为一些孤立的思想家们的做法,后来于清初成了作为东林党继承人的全部哲学家们的业绩。

在参奏将李贽下狱的张问达呈奏表章之后不久,礼部尚书冯琦又介入这一事件,要求全面镇压那些将儒教和佛教相混淆的人。他们二者均出现在1625年初公布的放逐东林党成员的名单中,本事件标志着宦官魏忠贤及其盟友们的胜利^②。这种巧合并不是偶然的。但我们却发现,自从利玛窦于1601年在北京定居之后,礼部尚书冯琦与利玛窦关系甚密。冯琦就如同传教士们希望与之建立关系的许多人一样,也从利玛窦那里获得了某些礼物,尤其是天文仪器、一个地球仪和一个石制日晷。冯琦为利玛窦及其教友们享受官员们的俸禄而作过干预,利玛窦曾与他讨论过伦理和宗教问题,他后来又将他们的一次谈话转载于《畸人十篇》中。更有甚者,据利玛窦的说法来看,冯琦被他说服得坚信有可能把对上帝的信仰传入中国,他在逝世之前就快要受归化而成为基督徒^③。至于张问达,如果说他于1602年与传教士们没有任何关系,那么大家知道他后来可能与传教士们建立了关系。他与王徵(1571—1644年)的原籍一样也为陕西泾阳城。热衷于机械学的文士王徵经常与北京的传教士们交往,在1614—1618年间受归化,王徵引荐张问达的亲生儿子张纁芳参加了基督教。最后,由金尼阁神父于陕西编纂的汉字读本《西儒耳目资》(1626年)的许多篇序言中,有一篇就是由张问达署名的,我们从中获悉他本人及其儿子都资助了这本书的出版。

但冯琦和张问达远不是惟一与耶稣会士神父们保持良好关系的东林党成员。他们都关心耶稣会士神父们的中文出版物,对于他们的教理和教义产生了某种好感。1583年中进士的郭正域(1554—1612年)可能于1599年首次在南京会见了利玛窦,1601年再次在北京会见了他们。他与利玛窦关系甚密并在传教士们成为攻击目标时捍卫了他们。韩云之兄韩霖是受基督教归化的学者,也是为耶稣会士们撰写的著作作序的作者,同

时又是第一部传教士传记集和第一部欧洲汉文书目录《圣教信证》的共同作者之一，但我们还可以举出1631—1632年的兵部尚书熊明遇的例证，他是熊三拔(Sabbathin de Ursis)的《表度说》一篇序的作者；礼部尚书兼东阁大学士叶向高(1559—1627年)对于传教士的保护是很有益的，他从1625年起曾在福建帮助过艾儒略(Aleni)神父；赐同进士出身吏科都给事中河东曹士汴(1558—1634年)，是熊三拔神父的《泰西水法》(1612年)书中一篇序的作者；首善书院(相当于无锡东林书院的北京分院)的创始人之一邹元标(1551—1624年)，在1619年之前写成的《原学集》中认为，儒教和基督教仅以由于习惯不同而造成的细小差异相区别。

已经有人指出了东林党运动与耶稣会传教士们之间的这些关系，大家在他们的问题上不会忘记引用巴笃利(Daniel Bartoli, 1608—1685年)有关亚洲基督教传教区的巨部著作中的一段文字^②。他在其中断言，利玛窦的3位弟子和合作者李之藻，徐光启与杨廷筠(这都是些受基督教归化的高级官吏)曾主持过东林书院的某些讲学。他还补充说，神父们都称赞这一书院，它对于基督教信仰颇为有益，因为“书院的几乎所有成员都对基督教表现出了极大的好感，基督教除了它神一般的道德之外，还传播和宣扬他们自己也准备实施的同类道德品质，虽然我们在更为杰出的事业中和另一种更为高尚的布教中才这样做”^③。仍然是据巴笃利认为，放逐东林党成员使基督徒们几乎失去了他们全部盟友和捍卫者，从而使他们暴露于偶像崇拜者们的攻击之下，偶像崇拜者们刊印辟基督教的小册子，还向皇帝上表以反对基督教徒。

但正如布什先生所提出那样(他非常注意把东林党与东林书院区别开来)，我们不能相信巴笃利之所说。巴笃利觉得利玛窦3位主要弟子似乎未主持过东林书院，也未在太湖、南京东部和东南部地区的其他附属书院讲学。同样，巴笃利有关“书院的几乎所有成员都对基督教表现出了极大的好感”之断言，明显是一种夸张。然而，如果不是研究传教士与东林书院而是与

整个这场东林党运动的关系，那么巴弩利就很难接近于真理了。当然，事情并不会像我们根据自己的思想习惯而想象得那样明显。如果把东林党的任何成员都看成是亲基督教的，那也有些过分武断了。事实上根本不存在我们所理解意义上的“党”，而仅仅是一批文儒、旧官吏和在职官吏，由共同的倾向和各种亲属或同事关系联系起来，而且这一片关系网又都是以同乡、同年和尊重共同的主子为基础的。但传教士们的主要敌人都投身于东林党对手们的派别中，而他们的主要盟友则在东林党人中。

我们应怎样评价这种非常全面的相互同情心理呢？因为它包括有不同的等级并允许有些例外。虽然巴弩利有夸张的错误，但当他写到东林党人（应该承认他是笼统地讲整个东林运动）和传教士互相接近，是由于他们尊重同样的伦理道德时，他完全说对了。人们赞扬的勇敢精神、在不幸和苦难中的坚强性以及伦理道德的严格性，既是东林党人所希望的善行，又是优秀基督徒们的行为。但我还应更进一步说，把东林党人与传教士联系起来的原因，似乎是他们的观点和利益的一致性。他们都与宦官、佛僧及其盟友们为敌。他们对于佛教一直向文士界发展而感到恼火，都反对与事实没有任何关系的空头哲学讨论，支持与他们有关绅士们的社会责任观相吻合的实用儒教，关心帝国的防务及其财政状况等。东林党人只会感到与传教士们意气相投。

利玛窦记述 1602—1603 年间的这些事件的著作，似乎可以使人相当清楚地回忆起当时在北京和皇宫中曾出现过的气氛，无疑相当准确地反映了中国的政治生活。我们透过现象似乎还可隐约看到各种敌对派别对峙的那些争夺权力的激烈斗争，当遇到某些事件时便会激烈起来的秘密而又不停的斗争，每一派都试图使力量的对比朝着有利于自己的方向变化。这样一来，就出现了政局的那些彻底而又无法预料的变化，而 1602—1603 年间的变化又提供了一种典型的例证。利玛窦及其教友们在李贽遭逮捕下狱前夕，感到处境非常困难，在出现

揭帖的翌日，一切都改变了固有的面貌，但从这些事件中还会得出另外一种教训，这就是文化生活无法摆脱由那些激烈斗争而在各个领域强加给人的全面“政治化”。利玛窦在他获得其汉名之前所介绍的那些事件中，就已提到了东林党，而东林党本身就是哲学、伦理、宗教和政治之间相互影响的产物。

传教士们自从插足于文士—官吏界以来就受中国政治生活的涨潮和落潮的推动，他们被某些人接受了，他们的教理和教义被当时中国的一整套文化知识和观念同化了。他们在中国文化史上取得了一种无疑是微不足道却又不能完全忽略的地位，而文化史又与政治生活中的偶然事件不可分割。所谓原始儒教可能承认存在着一个与基督徒们的造物主相同的上帝之说，实际上仅仅存在于利玛窦的想象中。但我确实觉得利玛窦的论点可能在某些文士和官吏中，产生了可以把一种“儒教”与佛教对立起来的思想。使东林党人接受耶稣会士神父们的观点和利益的一致性、他们对神父们的伦理所表现出来的赞赏情绪，都导致他们完全像利玛窦所肯定的那样，承认在中国经典教义和欧洲宗教之间没有任何不能兼容的因素，大家可以在中国经典文献中遇到的“天”和“上帝”等术语，则相当于欧洲人所崇拜的“天主”。利玛窦在南京的笃友之一——湖广金事冯应京曾揭露过宦官陈奉在武昌地区的敲诈勒索和其他罪行³³，冯氏编辑了一本在经典文献中曾出现过“天”和“上帝”等名词的辑录。冯应京在1601年2月3日为利玛窦的教理书《天主实义》所写的序中，把“天主”比定为“上帝”，将古人的伦理和宗教的正确性与近代人的谬误对立起来了。从前，大家都崇拜天并向天地作祭祀；今天则沉湎于佛教修禅，甚至直到皇宫大内也如此³⁴。

我们清楚地看到，促使利玛窦实施这种接近中国文士界（或者更应该说是接近文士界中那部分怀着对佛教的强烈敌视情绪、希望恢复比较正统和严格伦理的人）的因素，是另一种诸说混合论，它与在佛教和基督教之间发展起来的那种混合论不同，利玛窦曾以实际行动而抵制过这后一种做法。这种诸说混

合论，首先由始终都参阅传统观点的辞汇，以及利玛窦所采纳的主要在于强调相似性的策略所促进，其次又由许多与传教士为善的文人可能掌握的有关欧洲宗教的肤浅知识所促进。事实上，与中国人通常采纳的观念最对立者，正是这种中世纪的封闭世界观，认为世界受时空的限制，是由天主创造并在一切事物中都受天命神意的主宰。利玛窦及其教友们就是试图把这种世界观作为惟一正确者传入中国。无论是清末的大部分思想派别的激进唯心论，或是天生智慧的论点，还是宋代理学哲学的有机论（它认为世界是“气”和构成原理的产物，这二者均是永久的），都与基督教神学论有点水火不相容。为了奠定基督信仰的基础，该会遇到多大的困难啊！创世的内容与中国的传统格格不入，造物主上帝的观念在中国人看来也仅仅像“天”一样有限，它是无人称的和无尽的创造力，是整个人类和自然界的本原^⑤。但对于作为基督教根本法的人类命运之悲剧性观念，又该作何解释呢？堕入尘世的人类被原罪所玷污，他们在祈求上帝的宽恕时，没有运气逃避地狱的永久苦难^⑥。

其宗教敏感主要是由佛教形成的中国社会，尚没有准备好接受这样的神启。佛教实际上缺乏任何悲观的独特论调，它认为行为不可避免地要产生果，生死轮回不停地进行。众生的运气在其中从来也不会产生基督教中拯救灵魂的那种作用。

利玛窦在寻求“自然哲学”和“智慧之光”的支持时，通过一些新奇的科学知识、对他们欣赏的斯多噶派色彩的一种伦理的阐述，来吸引中国人。他这样做只能有助于维持某些模棱两可的歧义。因此，我们对于首先在利玛窦生前以及他死后不久在其教友中激起的反应，就不会感到惊奇了，这是一种过分自由的适应政策。嫉妒、视野的狭窄以及稍后不久在礼仪之争中不同修会之间公开爆发的敌对情绪，都不能解释这一切。

但有人会说，利玛窦以及支持其归化政策的教友们，不是也完成了某些彻底和真挚的归化吗？我们可以举出像杨廷筠那样大文豪的例证，这是一个具有狂热信仰性格的人，素性非常倾向忏悔和苦修。我们也不能怀疑徐光启和李之藻的宗教信

三，参见上引戴密微文，第94—95页。

- ⑧ 上引利玛窦书，第2卷，1585年10月20日的书简。
- ⑨ 这在学说混合论特别表现在基督教艺术中，它在其中一直沿存到近代。
- ⑩ 虽然“天妃”仅仅是民间宗教中的女神，但她与一种佛敎神没有任何区别。这种在圣母与海员神之司可能出现的可化，更多地是提出了在基督教和佛敎之外的其他宗教潮流之间的混合问题。我们觉得传教士们有时也与道教出家人结合起来了，这是由于道教徒们的驱魔和炼丹术才能。利玛窦在1583年2月13日的书简中提到，两江总督拥有“一间鬼的凶宅，他非常高兴地获悉利玛窦本人及其教友拥有降魔的本领。这位传教士有关他可以为中魔者驱魔或接受居住在闹鬼的凶宅中的谈话内容很多。此外，人家一般都认为传教士们具有随心所欲地制造银钱的能力。利玛窦最早的领主朋友之一翟文襄非常爱好道教修习术，利玛窦于1589年中期由于注重此人的炼丹术之名望，故试图与他建立接触。

但我们还应考虑中国社会中的外来宗教传统：伊斯兰教（扬州和北京）、福建的摩尼教、那些在大清时代无疑尚很活跃的传统宗教（尽管喇嘛教在那里占据突出地位）。

- ⑪ 参见范礼安1583年的著作，由鲁内斯在上引文第17页以葡文引证：“日本的领主们很贫穷，由于当船只进入他们的港口时，他们会从中赚到极大的利润，所以他们尽一切努力把外来船只引向他们的封地。由于他们坚信这些船只将会到达拥有基督徒和教堂的地方，也就是神父们希望它们抵达的地方，所以虽然日本领主们的许多人都不信基督教，但仍设法把神父们请到他们那里去，并使他们在那里获得教堂和受归化者。这些领主们认为这种办法可以获得神父们新的好意。由于日本人完全忠于他们的领主，所以当领主们命令这些人受归化时，这些日本人就会毫不犹豫地接受归化并认为这是他们的愿望。在开始时受洗的大部分人都是经过这道门可进入日本的。这样一来，我们从一开始便会在日本受到友好欢迎，并在许多地方开始归化基督徒。”
- ⑫ 日本的耶稣会传教区，可能从1592年起，也遇到了在马尼拉的西班牙人的竞争。

- ⑬ 参阅上引鲁内斯书,第4章。
- ⑭ 这主要是指两广总督对利玛窦和罗明坚的友好接待。
- ⑮ 见1584年1月15日利玛窦自澳门写给耶稣会会长的书信。
- ⑯ 如果排除那些居住在澳门的人,那么在利玛窦于肇庆落脚的1583年和能改变传播福音方法的1595年之间,在华耶稣会士有:那不勒斯人罗明坚,出生于博洛尼亚的巴范济、利玛窦,葡萄牙人麦安东,原籍为罗马尼亚的石方西(François de Petrus),最后是热那亚人郭居静(Lazare Cattaneo)。他们得到了原籍为澳门或广州地区的几名中国修士的帮助。已经有人指出,除了麦安东之外,这个时代的传教士们都是意大利人,他们一般都比葡萄牙人开明和更有教养一些。当时的中国传教区成了意大利人的事业,但在17世纪末又成了法国人的事业。
- ⑰ 上引利玛窦书,第1卷,第10章;上引德礼贤书,第1卷,第125—126页。
- ⑱ 上引利玛窦书,第3卷,第9章;上引德礼贤书,第1卷,第335—337页。官方的允许是于1594年11月15日颁布的,利玛窦首次于1595年5月在江苏(应为江西,——译者)的吉安以文士的面目出现。
- ⑲ 这就是利玛窦和罗明坚于1583年9月或10月在肇庆展览的物品。
- ⑳ 上引利玛窦书第4卷,第5章;上引德礼贤书,第2卷,第54页。
- ㉑ 然而,无论利玛窦的功德有多大,如果忘记了东印度巡按使范礼安对他的全面启发,那也是错误的。范礼安首先理解到了学习传教区所在国的语言和适应其风俗习惯及文化的意义。当时在耶稣会士中还没有一致同意,那种断然摒弃受魔鬼影响的全部土著传说的尝试,始终与妥协的倾向共存,西班牙人在一段时间内曾令人吃惊地试图动员菲利普二世国王的军队,以使用武力把基督教强加给中国。请参阅阿科斯塔神父的著作,此人于1539年左右诞生,1600年去世。他曾致力于证明,某些人希望西班牙国王对华发动战争,以便把基督教传入那里的想法是没有道理(该文于1587年3月15日写于墨西哥城,白汾屠立转载于《利玛窦神父书简集》第2卷,第450—455页)。传教士们的行为都根据他们的教养和气质而变化,意大利人似乎比西班牙人和葡萄牙人更普遍倾向于妥协。我们在这一问题上可以正确地比较弗朗西斯科·卡布拉尔与范礼安神父的态度。卡布拉尔任日本会长,是一个想

野而暴虐的人，非常仇视日本人，而这种仇视又仅仅是由于他们的习惯和文化，他要求日本人屈从欧洲的习惯。范礼安从1590年到达日本起，就要求遵守日本人的礼仪规则，并学习他们的语言和文明。当时在澳门行使职务的大部分传教士，都希望在他们的传教活动中禁止与宗教没有直接关系的一切内容。担任利玛窦的龙华民也认为，让传教士们学习世俗科学是不恰当的。请参阅裴化行：《天主教与中国文明》，载《世裔学志》第1卷，第1期，1935年版。在利玛窦去世的翌日便出现了一种反应，包括龙华民和1614年自日本来澳门的陆若翰在内的某些人，都猛烈攻击利玛窦的思想。据他们认为这些思想过分倾向中国人了。

- ⑳ 参阅上引戴密微文，第94—95页。此外，这种论据也可以赐以回报：利玛窦认为佛教是由圣·巴多罗买(Bartolomé)和圣·多默(Saint Thomas)在印度宣讲的一种基督教的变种。“三宝”(佛、法、僧)是对基督教“三位一体”的一种毁灭性的歪曲。此外，利玛窦在佛教中发现了希腊人古代影响的踪迹，它的四行(印度哲学中的较大成分)是向安佩多科尔借鉴的，而世界多样性的论点又是向德谟克利特(Démocrite)借鉴的，灵魂转世的理论是向毕达哥拉斯借鉴的。请参阅上引利玛窦书，第1卷，第10章；上引德礼贤书，第1卷，第123页。

- ㉑ 还可以参阅上引汾屠立书，该书简集中的最后一封书信。

- ㉒ 耶稣会士传教士们在中国和日本受到的非常不同的接待，对于欧洲科学向东亚的传播史并非毫无意义。从16世纪末直到清初，大批中国文人对欧洲科学和技术的兴趣是不可否认的。这种迷恋无疑可以由那里特殊的政治和文化形势来解释。但传教士们传入的东西只具有有限的价值，往往与中国的科学传统相差甚殊，而且在经世致用方面又无多大意义。从全面来看，这里是一种伽利略之前的科学，即16世纪和17世纪初的科学。由于神父们的原因，太阳中心论直到19世纪还不为中国人所知。此外，对于传教士们来说，科学仅仅是传播福音的一种手段，传教士们成了清朝宫廷的一种官吏，他们似乎不大关心科学知识的传播，科学著作的汉译本在1670年之后变得非常罕见，但这也是由于中国人的好奇心衰落了。耶稣会士们传入的内容倾向于与全部中国文化知识的同化和结合，如果承认耶稣会士们从未准备传播一种近代

科学的思想(这种发展只是埃斯的事),那么大家都应拒绝沿用埃斯的思想,见《中国思想史》第4卷下,第27章,第1189-1190页,北京1960年版。侯外庐完全把科学与基督教信仰对立起来了,这种对立仅于18世纪才在欧洲形成。

我们可以简单地说,中国人接触欧洲科学的时代太早了,当时这些科学刚从中世纪的传统中摆脱出来,日本的情况则完全相反,在“基督教世纪”(1549—1639年)中,传教士们将其精力仅局限于传播福音的活动。那里没有必要采纳科学的迂回方法,以至于在18世纪末,某些日本人便开始关心西方科学了,但这与在两个世纪之前引起中国文人兴趣的科学完全不同了。

- ②⑤ 见布什:《东林书院及其政治意义》,载《华裔学志》第14卷,1949—1950年。其中提到泰州学派的人一般都被称为“狂禅”,他指出王艮曾采纳过禅和灵魂转世的观念;罗汝芳年轻时曾研究过佛教和道教,他与佛教僧侣和道士们保持着关系。

- ②⑥ 利玛窦在其回忆录(第4卷,第10章)中写道:“在那些可以被认为是最有学问的人中,最通行的观点是认为这三大教派本为一体,可以同时信仰之。”这就是“三教归一”的思想。

- ②⑦ 嵇文甫:《晚明思想史论》,重庆1944年版。当时最大的一名建筑家是僧侣崔登(1540—1621年)。格灵塔埃在《民俗研究》(第4卷,1945年,第209页)和《华裔学志》(第13卷,1949年,第224页)指出,万历年间在察哈尔和大同进行过大型规模佛教建筑活动。这些参考资料均系由上引布什文提供。

- ②⑧ 有关对这些事件的叙述,见德礼贤版本的利玛窦书第4卷,第16章:

偶像崇拜教派当时正面临重大考验,而我们的教派由此被上帝摆脱了已出现的苦难。

当时在中国已有传说,认为我们的人来此是为了在这里传布《福音书》,而《福音书》又不容其他教派与之共存,特别是不接受任何偶像崇拜教派,他们利用每个机会,或用语言,或以文字,来攻击偶像崇拜教派,这种局面使宝塔派官吏们大为不悦,而且这类人在如此灾难时代的数量又很大。

其中有一位翰林院的成员,是一名大学者,非常热衷于这一教派,

直至抛弃了其妻子以遵循这种教理的美德。由于他的威望，他把其他许多人也拖上了这条路，此人原籍四川省，叫作黄辉。他为了更好地了解我们的意图，便通过蔡献臣（1601年初任礼部员外郎，提都会同馆主事少卿，利玛窦的朋友）询问利玛窦神父用汉文所写的一切内容。他为了自己不屈尊去拜访神父，便说服了利玛窦朋友中的另外一位官吏去拜访他。当时这位官吏正请神父赴宴，蔡献臣就这样如同偶然巧遇一般会见利玛窦。这一天，他与利玛窦神父畅谈许久，他自称精通一切，并扬言所有这一切都在偶像崇拜的书中讲到了。他对此毫不怀疑。事实上，他满脑子充满幻想和荒谬之想法。除了富丽堂皇的言辞之外，他无法回答神父向他提出的任何反驳意见。

他与某进士朋友之一——蔡献臣在兵部供职的弟弟，共同在利玛窦书的边页上写满了“评点”，他用黑墨写，另一人用朱笔书。虽然他在许多地方不得不赞同其中讲到的鄙视世俗承袭之虚荣。但他在那里与偶像崇拜教理相矛盾的地方，却讲了利玛窦和追随这种教理（基督教）的人许多谎言。他特别嘲笑该神父所说的存在有一个脱离我的灵魂的上帝之观点，因为这是偶像崇拜者们在有关造物主问题上所犯的主要错误。他还嘲笑神父有关太阳比地球大的说法。他的那位用朱笔作评点的朋友则要礼貌得多，此人写了许多赞扬神父的话，非常赞同这些著作中许多段落的内容，并表现得对此相当满意。但由于他是偶像崇拜者们的朋友，所以他企图把我们的观点与他们的看法调和起来。

一旦以这种方式诠释和贬斥了利玛窦的著作之后，此人又重新派蔡献臣去利玛窦神父处，以向他通告这些评点的作者。神父不想使一个在宫廷中如此身居高位和大权在握的人更加敌视他。利玛窦在《天主实义》的其他著作中又滔滔不绝地回答了他的问题，却又没有公开指出反驳的人之名字。

除了这些人之外，还应补充另外一名叫作李戴的高级官吏。他获悉我们的人诽谤偶像崇拜及其圣神，于是便义愤填膺，声称我们的人这样做是不妥的，既然如果天主在上天地位很高，那么偶像在大地上的地位也就很高。

但上帝突然以其神圣的天意帮助我们了，镇压了我们的敌手以及支持他们的人。

这一机会就是一名叫作李卓吾(李贽)的官吏退离官场,并散发为僧。此人名望很大,他希望其理论也能留下好名声,所以继续招收弟子并撰写了大量著作。为了阐述其理想,他在书中抨击了被认为是圣贤的中国古人,并赞扬那些被认为行为不端的人。由于这一原因,再加上他居住在北京附近一座城市内(通州,京东22公里)并怀着进入宫廷的愿望,他在那里受到了许多人的崇拜,官中的一位给事中向皇帝上表参奏李贽有许多劣行,并传播邪恶教理,要求皇帝惩办他并下令焚其书。

皇帝降旨将李贽锁链加身地带入北京,在其住处没收了大量用于刊印某书的木版。此人到北京后被下狱并战栗不安,他看到自己在晚年遭到如此奇耻大辱,因为他那时已70多岁(更具体地说是75岁)了,于是便在未遭任何审理之前,在狱中以了自然身亡,这样一来就悲惨地逃脱了敌人之手。

礼部尚书冯琦(1559—1603年)利用这一机会又向皇帝呈奏了一道非常重要的表章,抨击某些官吏和文人放弃了其先圣孔子之教法,信守偶像之法,从而在宫内出现了大丑闻的先例。上帝保佑该王匡之洪福。据说皇帝本人就是偶像崇拜者的朋友,曾亲手写过他们的一部教理文献。虽然其母后、皇后、宦官及全部亲属都信仰这一教宗,但皇帝还是以一道行文非常漂亮的圣旨,恩准了该奏章,其教令就如同由某位希望消灭该偶像崇拜的伪宗之基督徒所撰。这道圣旨作出结论说,如果宫中的官吏希望成为偶像的奴隶,那就有污于穿官服,烧可该到偶像存在的沙漠中去。礼部尚书利用这次有利的反击,下达了一道及时的命令,要求所有学校和决定文人等级的科场(礼部负责科举),都禁止在所有的著作中谈论偶像,惟有反驳这种宗教的文章除外,命令任何违犯这一规则的人都不能接受官衔。继这些措施之后,宫中的一切又恢复了正常。大家感到已是另一个时代了,所有的偶像崇拜者都低头走路并羞愧满面。由于这一原因,他们之中的许多人都离职并返回故里。黄辉与两个希望加害他们的人也都遭到了如此下场。

上帝的惩罚并未因此而告结束。事实上,宫中有大批和尚和偶像崇拜的大臣,他们以其很高的名望欺骗民众以及上层社会中的某些人,一直到宫中皇后,他们就只这些人以及太太益处获得很丰富的布

施,以便建筑大量寺院,和尚们的偶像,供养成千的善男信女。

其中最著名的人是其一位达观(兼枯),他当时已进入老耄之年;另一位叫慧山,与前者年龄相差不几,皇后们都奉他们为法师,正宫皇后还在宫内保留达观的圣像并崇拜之。但两人不能出宫,达观也不能进宫,因为当时严禁削发和崇拜偶像的大臣们入宫(更具体地说不能进入女眷们的后宫)。这和尚尚也希望皇帝奉他为国师并对他表示尊重。这是一个博学和积极的人,不仅仅在偶像崇拜教派中如此,而且在其他人中也如此。他无所一切,以便他赢得皇帝和皇后的恩宠。他希望与利西塞神父交谈,但希望神父前往其府上拜访他,并像所有人(甚至是高级官吏)那样跪在他面前对他以礼相待。但神父回答说,自己不想向他请教任何问题,如果他希望与自己交谈,那就应该到神父处拜访他。此人的傲慢(这是在该教派中养成的习惯)情绪如此之大,以至于所有具有判断力的人都憎忌他,这就是为什么宫中的一名给事中上表参奏他,但皇帝没有恩准。他因此而产生了更大的傲慢,认为自己在宫中的地位如此巩固,任何人都不能加害于他。

经过这些事件之后,在官中出现了一种“妖书”,攻击皇帝、皇后和其他上层人士,指控他们有意废除已立嗣的太子,剥夺他继承帝国皇位的权力,并想把帝国交给皇帝宠爱的次子。这种“妖书”以表章的形式出现,上面载有官中给事中的名字,在高度保密的情况下印刷和发行,一直送到了皇帝的起居室和主要官吏们的大门口,而直到目前人们仍没有掌握其作者的任何确切的情况。皇帝为此龙颜大怒,令人对该妖书的作者进行调查,当时在宫中制造了并不需要的那种紧张状态。逮捕了大批人并对他们滥施酷刑,出于任何一种想象中的迹象都可以这样作,由于无法侦破其作者,皇帝每天都申斥宫中的官吏,指责他们在这—事件中缺乏警惕性,这是从来未曾在宫内出现过的一次大混乱,每天都有大量无辜的人被下狱,任何人都不能出家门,也不敢议论这一事件,因为任何言语都会成为在宫中游荡的密探们的控告借口。皇帝悬重赏,甚至是以禄位犒赏揭发罪犯者。

那些最受怀疑的人员是和尚和偶像崇拜的大臣们。由于搜查他们的衣箱以查看其内是否有关妖书的某种迹象,但未找到妖书,相反却发现了使这些人成为罪犯的其他罪行,如用金钱为其朋友们谋求禄位

等。继此之后，他们之中的许多人都丢官，当时还发现一名独自拥有分引夫在各地的 12 名妻妾的和尚。人们在达理耶里发现了一封他与吟某个朋友的信件，信上中伤皇帝，指控他不大学拜偶像，不大尊重和孝敬其父，当皇帝获知这一切之后，便按国法惩罚了他。但由于刑部的官吏们对他怀有仇恨，于是便以酷刑拷打，以至于使他陷入狱便命危。官吏们曾对他大加羞辱，因为他自吹藐视其身体；当他后来遭到拷打时，又像所有世俗人一样呼天抢地。在埋葬他之后，又重新打开了其棺槨，因为害怕他使用某种诡计装死。其他那些崇拜偶像的大臣们，也都根据其罪行受到了惩罚并被驱逐出官，以羞辱这一教派的成员。慧山被流放到广西省，他在耶里居住在韶州地面，颇受某些人的尊重。后来，他又被流放到一个更远的地区。

这各大官吏的一位叫作李戴的亲属，也因此被牵涉进“妖书”案件中。皇帝立即罢免了他的一切职务并撤掉了其官职，然后把他流放到故乡，李戴也发现天主教在上天和地球上都很伟大，他自己的偶像却不能使他恢复自由，也不能使他保留职务。

至于“妖书”案件，他们在酷刑拷问下使一名罪犯招供，此人曾是“秀才”（官方科举的第一个等级）和官吏，他沉湎于营私舞弊，以其高超的本领欺骗他人。他招供之后，便被判处公斩，凌迟 1600 段，但又不要砸碎任何骨头和不要触及其头颈，以便他在被绑的柱子上亲眼看到这种酷刑。当完成对他处以凌迟之后，一个男子便抢去其头颅并逃走，沿途抛下了许多钱币以便耽搁其追捕者们，使他们不会赶上他。被处斩者的亲属，向为他们抢回死者头颅以安葬之的人，许诺了一大笔款项。

我们再回头来看已经讲过的偶像崇拜教派，由于这些事件而大大降低了他们的地位。我们那些生活在宫廷内外的基督徒及其朋友们都获悉了这些消息，指出这一切都有利于已在该帝国京师宫廷中开始传播的基督教，偶像崇拜派多年间在宫中很兴旺。

② 布牛：《东林书院的政治和哲学意义》，载《华裔学志》第 14 卷，1949—1955 年，第 1—163 页。

③ 见白乐日（E·Balazs）：《中国传统中的政治理论和政权实践》，伦敦大学 1965 年版。

- ① 请参阅李煊：《东林党籍考》，北京1947年版。我还要指出，冯琦（1559—1603年）死后被列入1625年的放逐者之列。这一事实无疑既可以从冯琦的政治态度，又可以用他与东林书院创始人的关系来解释。张问达的生卒年月不太清楚，但我们知道他于1583年中进士，与“向高和郭正域为同年，后两人都是支持传教士们的东林党成员。”
- ② 上引德礼贤书，第2卷，第156—158页，利玛窦在《畸人十篇》第2篇中使冯琦露面了。其标题为《人于今世惟侨寓耳》。
- ③ 巴驾利：《耶稣会历史》，第1卷：《亚洲的第3部分——中国》。参阅裴化行：《明代秘密哲学运动的起源》，载《北京天主教大学学报》第8卷，1931年12月，第67—73页。
- ④ 冯应京（1555—1606年）于1601年初在攻击宦官陈奉后被下狱并罢官，他于1604年被释放并于两年之后卒。他似乎并不是东林党成员，即使是，也只能会是被追认的，但他的行为却具有典型的东林官吏们的特点。此外还有另一件很著名的事实：冯应京非常仇视李贽，李贽被他从胡广驱逐出去并迫使他居住在南京。
- ⑤ 参阅上引德礼贤书，第2卷，第166页。
- ⑥ 创世的内容（幻想的现实）在佛教中遭到了贬低，其中佛地之无限增加则成了因重农而变成很平庸的一种奇迹。至于中国经典中的“上帝”，这是一种微不足道和极不稳定的形象，如果使它上升到造物主和无比强大的天主之行列，那就会使人感到天主是人造的了。

（译自巴黎1994年出版《中国的智慧》文集）

中欧交流中的时空、科学和宗教

本文属于马若安(Jean-Claude Martzloff)论文的延续。马若安先生使我了解到,为理解中国对西方天文学方面的大部分科学贡献表现出的欢迎,所必需的重要资料。他确实指出了使传教士与中国学者之间的联系变得确有可能的因素。首先,他们都认为时空是可测量和计量物的一种共同观念;其次,在预测天文学内容方面,惟一有效的标准,则是在计算和观察之间,尽最大可能地追求准确的对应关系之思想。由于传教士们从17世纪中叶起,就注意将宇宙论模式与涉及到的已揭示的真谛相区别,所以据传教士们认为,他们向中国人推荐的各种几何图像,除了使预报日蚀和其他天象更为准确之外,再无其他优势。

马若安的文章所提出的问题是要知道,如果根据基督教欧洲和中国的全部文化背景来考虑,那么这两种原则上的一致就并不仅仅是表象,而是成为事实了。换言之,这需要知道中国和西方的时空观是否具有根本性的差异。正如他指出的那样,中国人热情而又不带任何保留地接受了西方的数学知识,该学科在中国的影响相当大。但中国人同时也在由耶稣会上们传入的内容中,拒绝了与神学、宇宙论和逻辑推理有关的一切知识,这种区分无法通过被人们通常都归于中国人的务实和功利主义的思想来简单地解释,继16世纪的寂静主义和主观论倾向的过激行为之后,于17世纪尚存在着一种典型的反响。这种区别是对于可以用做“经世”(中国的整个17世纪都处于“实学”和“朴学”的影响之下)的一切所表现出的某种新兴趣,但它可以通过在中国人的观念与曾在欧洲占支配地位的传统之间的实质性矛盾来解释。因此,可能被学者们摒弃的,并非仅仅是整个

基督教神学，以及它在希腊和经院性繁琐哲学传统时代所带来的一切，而且还有做为西方经典科学发展之基础的观点，因为中国人的才能确实与众不同和格外新颖。

大家首先可能会仅限于作最显眼的对比。正如马若安先生曾强调指出的那样，如果中国人在研究由传教士们向他们推荐的多种简便的计算方法时，未遇到任何困难，那是由于他们自己未赋予行星运动的几何图像任何内涵意义。在历史发展的过程中，当计算结果与观察不相一致时，人们也不会改变其计算方法。但必须重新提一下，传教区在17世纪初叶创建伊始，耶稣会传教士们，以及所有传教士中的首位先驱利玛窦，甚至都把在16世纪的欧洲所接受的那种宇宙论，向中国指点和介绍说成是最终结论。这种宇宙论与中世纪末在《圣经》派、奥古斯丁派和亚里士多德派传统之间形成的彻底结合不可分割，它不应该受到质疑，除非是宗教信条同时也受到质疑。根据亚历山大·科伊雷(Alexandre Koyré)的说法，它意味着“从本体论的观点来看，存在着一个结构完善、等级严明和质量参差不齐的领域”。它在时空方面均受限制，天做为神和上帝的领域与人界相对立。由于系统地执行了不矛盾律，所以繁琐哲学的论证，就可以使人在该领域中从事整整一系列的分类和根本区别。由于本质完全不相同，所以灵魂与身体、生灵与非生灵、感性与非感性、实性与偶性……等，都是对立的。人类灵魂所特有的特性理智，既可以使人有条理地论述宇宙，又可以证明宗教之真谛。尽管对如下事实提出了抗议：根据由范礼安(Valignano)提倡并由利玛窦落实的方法，传教士们向中国人广施科学教育，以将他们吸引到自己一边，但仍有某种可以把科学与宗教统统结合起来的逻辑。

罗明坚(Michele Ruggieri)撰写的第一部汉文教理问答书刊印于1584年^①，它实际上将亚里士多德的天文学理论与《创世记》中的一种简单记载结合起来了。大家可以在其中读到，上帝在第二天“又作九重之诸天，上下相包如葱头然。若九重之天流行似箭之速，一日而周天一次；若第九之天既动，而下八重

诸天亦因之以俱动矣；若第八重之天，众星所居之天，星在天亦犹木节之地板也”^②。接着依次是土曜天、木曜天、火曜天、日曜天、金曜天、水曜天和月曜天。宇宙系由无所不能的上帝创造，它在空间方面受限制，由一系列的天体组成，完全静止的地球便位于这些天体之中。

同一部教理书指出：“自五千五百五十余年以前之时，别无它物，只有一天主，欲制作天地人物，施之恩德。”它还指出：“天主制作万物，分定各有所在，不然则其事乱矣……且观星宿，居于诸天之上，不得降于地下而杂乎草木，草木生于地之下，不得升于天上而杂乎星宿……且天主甚是灵通，何以知之？知其鱼游而处之水，鸟飞而处之木，走兽之类置之山野。”上帝的神意便与亚里士多德的“自然地”观念混合在一起了，这种“自然地”使每种事物都倾向于根据其本性而重新占上风，活动物种之数目以及人的数目，都是由上帝不可改变地确定下来的。

但是后来，当对繁琐哲学的这种模式提出质疑的最早征兆在欧洲出现时，教会便对于可能会给《圣经》真谛带来的损害感到惶惶不安。它早从1611年起就抨击了哥白尼（Copernic）学说，并于1633年迫使伽里略（Galilée）收回前言。诸如创世、处于宇宙中心而静止不动的地球、人间天堂、亚当和夏娃、原罪、洪水……，《圣经》中似乎包括了人类与世界的整部信史。传教士们一概忠于其教义，但他们却无法忽略欧洲天文学的发展为他们的精确计算所提供的宝贵帮助。因此，根据一种可以上溯到希腊人和在哥白尼时代尚很活跃的传统，则必须使新的几何模式只能作为可以使人实现最佳预测的虚构而被接受。除此之外，在中国与欧洲耶稣会士们的教义中，有一种无懈可击的持续性。在计算方法和天体几何学方面，中国人可以对他们提出的惟一批评，便是在他们早期作为最终定论而介绍的问题上自食其言。在17和18世纪时仍被接受和承认为正统的基督教纪年模式，实际上却完全是例外。正如它将上帝和上帝选民的居住地定位于天体之外和之上那样，它也使创世和最后的审判只限于数千年的宇宙和人类历史的时间，与上帝的永久性对立起

来了。这种模式在两种时空形式之间做了非常明确的区别，它对于中国人来说则是很陌生的，他们的古老观念（其中出自《易经》那发展与衰退的概念占据主导地位）与历史非常悠久的宇宙的最终形成，并在浑沌时代结束之后才重建的印度之传统结合起来。除了一种采纳了佛教宇宙论作为个人思想之创造的完整主观论（这是一大批理学思想家们的情况）之外，中国明清的文人都接受一种自然进化论和以无始无终的太极之存在为基础的宇宙悠久论。与利玛窦同时代的吕坤（1536—1618年）就认为万物之源太极是不灭的。我们还可以引证其他作家，诸如王廷相（1474—1544年）、吴廷翰（1490—1559年）或杨东明（1548—1624年），中国人认为整个宇宙均为阴阳之气的结合和融合的结果，这样就形成了包括天地在内的一切，它们都不可避免地注定要解体^③。吕坤说：“乾坤是毁的，故浑沌还成开辟，主宰者何？元气是也。元气亘万亿年终不磨灭，是形化、气化之祖也。”^④

在宇宙的灾难和自动再创世的同时，在传教士们散布由一个无所不能的上帝创造的世界之短暂性的时代，历史悠久的观点已在中国被普遍接受^⑤。正如马若安所指出的那样，天文数学家王锡阐（1628—1682年）认为，时间的间隔应以万亿年来计算。正如我们已经看到的那样，吕坤认为太极在万亿年间都不会缩小也不会消逝^⑥。因此，对于传教士们在有关天和地的问题上传播的内容之批评，可以通过拒绝它强加于时空的最大限定期来解释。一名叫做许大受的人在1639年左右写道：“彼夷则谓天地只若干重（这是亚里士多德的晶体论），四方只几何大。古今可以死法拴牢，一切性殊，别无生活一线。譬如太虚空中而强设一断垣地壁，以柴障之。太虚宁受耶？……其谓此世界亘古至今只辟得七千年，前此更无世界等谬说……是有今不许有昨矣。天主亦但有七千年寿，是禁人莫思而实可思，禁人莫议而实可议矣。”^⑦另外一种更为典型的佛教内容，也就是在一个无限空间中的无数重天的问题^⑧。在辟基督教的创世论时，一名佛教僧侣在一部大概应断代为1638年的著作中解释

说：“天地、人物及其鬼神，不因人证，本来是无始无终，全无间隔之差……故有成、住、坏、空之劫不同。至于纤悉之物，皆具此劫。又据理推之，世界有多多无尽。则此世界成，而彼世界坏；彼世界住，而此世界空。空而复成，成而复住，住而复坏，亦不期然而然，势之必然。非此世界坏而彼一切世界皆坏之也……譬如一州城市，自有方隅。据方隅中，俱有屋宅。毋论一隅。屋遭回禄，一回禄后则屋又依袭始造……一州县中，城市屋宇，望之俨然，无有毁者及不毁者。喻之极空，所有世界终占象立，无有坏者及不坏者。此约同分，以明天地万物，无始无终也。”⁹

如果说为使宇宙论摆脱《圣经》传统而作出的最早尝试，在欧洲应断代于17世纪初叶，那么仅仅到了18世纪，才开始使地球的真实历史摆脱《圣经》传统观念的束缚。1749年，布丰(Bouffon)被迫自食他将地球定为74823年之前的观点。他曾认为这是使地球变凉所必需的时间。当他于1778年出版其《自然史》时，为了避免著作遭禁，必须在卷首用10页文字解释说，他的观点可以与摩西的观点相调和。《圣经》是不容置疑的，当时最重要的问题仍是设法使世俗史实与《圣经》中记载的事件相吻合。所以，中国史赋予尧时洪水以及最古老文明君主的时代，都早于大家可以从《圣经》两种文本(指希腊文本与拉丁文本。——译者)中推断出的时间，这都是既在欧洲又在耶稣会传教区中形成一种巨大思想障碍的原因¹⁰。在凸隆地区存在化石的事实，很早就在欧洲以诺亚洪水为托词而被作了解释，中国人却接受了气候在非常古老时代的骤变和大地震的思想。我们应重新提一下沈括(1031—1095年)针对1080年左右在陕西北部的延安发现竹化石的问题上，所作的记载：“旷古以前，地卑气湿，而宜竹。”¹¹

从圣·奥古斯丁(Saint Augustin)的神学观点(这也是17世纪时博絮埃的观点)来看，“过去既非一范畴，又非一中性体。它是一种原罪，其历史时代与罪孽相联系，正是罪孽成了历史的发展动力。人类历史有一种意义，而这种意义只有在人们从上帝意志角度观察问题时，才会显示出来。它是……上帝希

望人类接受的一种考验”。圣·奥古斯丁直到19和20世纪时，仍对基督教史学家，甚至对从孔多塞（Condorcet）到黑格尔（Hegel）的唯理主义哲学——历史思想施加了影响^②。历史学直到18世纪才在欧洲恢复了独立性。中国摆脱了汉代时髦的五阶相继的宇宙题材要早得多。17世纪时，王夫之就非常清楚地知道中国自第2个千年纪以来所产生的神奇发展，当时中国尚处于部分蛮荒和蒙昧状态，许多诸侯遍布全国，每位王公于其领地中都以主人的身分实施统治。完全如同王廷相一样，王夫之也警告世人防止犯任何颠倒时代的错误，必须避免根据现代的形象来想象过去。王夫之的一句名言就是“古之诸侯，如今之士酋”。这句话又出现在刘献廷（1644—1695年）的《广阳杂记》中。在欧洲，兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886年）是第一位解释同一思想的人^③。虽然大家无法将王夫之作为一位史前史学家的先驱，但我们也应该承认，在文明时代开始之前，仍有未曾留下任何记忆的漫长时代，因为当时的人类颇接近于兽类。但据他认为，从文明退化到蒙昧和从蒙昧再退化到蛮荒，始终都是可能的。他认为人类有朝一日可能会倒退到动物状态。这一切不仅仅是时间问题，而且也是空间问题，蛮荒、蒙昧和文明在历史的发展过程中会同时存在。王夫之事实上是把人类世界以及宇宙，都想象成一个不断创造和破坏的场所。他声称“天地之化日新”，时间的差异性和持续不断地变化，才构成了万物。在他的思想中，绝非是指交替更迭和周期性轮回的时代，而是同时性的演变和变化不定的持续时间之多样性。

从伽利略开始，才提出了“惟一自然界”的假设，其法则对于大地就如同对于天界一样变化无常。但仅仅从19世纪开始，才在西方形成了那种认为人和动物均属于同一自然界的思想。中国在11世纪时便提出了一种认为“天地万物一体”的著名论点，它特别受到了利玛窦在其《天主实义》中的抨击，中国人关于在人和动物之间不存在任何对立的信念，同样也受到了利玛窦的抨击。对于这种根本对立的质疑，于19世纪时才随着物种进化论而出现在欧洲^④。

上帝的永久性从本意上就越出了人类和宇宙的时间范畴之外，它与人类和宇宙之间没有“公度”，排除了任何变化的思想，当感性世界仅具有短暂性并必然会遭受衰败时，上帝的真谛却是永远存在的^⑤。对于基督教欧洲来说，只存在有惟一的一种科学，也就是《圣经》和由上帝确立的不变法则之科学。即使是传教士们将各种有利于他们计算的不同几何模式，都说成是简单的假性虚构，他们也不可能怀疑正是永久的和不变的上帝法则主宰着宇宙。正是以欧洲所有思想家赞同的这种信念为基础，才创立了经典科学，在中国却从未出现过这样的情况。

在中国人的思想中，我觉得具有现代的因素，正是由于不受任何教条束缚的思想与被普遍接受的思想（一切都在变化，因而人们永远也只能达到假定性和约估性）之间存在着这种密切联系。一切都在发展，只存在有相对真理，而这些真理仅仅对于特定的时空才会奏效。马若安对于钱大昕（1728—1804年）论点所作的这段概述，十分清楚地揭示出，在中国人的观念与欧洲曾作为古典科学形成之基础的观念之间，根本互不相容。欧洲的天文学理论企求通过计算而再现某些古老天象发生的方位与时间。这一切之中均没有任何可能性，因为现今天文学预测理论仅是以对于现代才有效的数据为基础的。这样一来，大家便会理解，当方以智（1611—1671年）断言西人强于“质测”而弱于“通机”时，到底是想讲什么了。这个“机”字系指微观的变化，它们以其互通的影响而通过大范围的变化才反映出来^⑥。我们重提一下经常被人重复的《史记·太史公自序》中的一句话：“失之毫厘，差以千里。”

作为结论，大家显然都面对两种不同的时空观，这些观点均与文化传统有联系，而它们的历史也似乎可以被描述出来。在欧洲一方，继希腊与基督教传统结合起来之后，在感性与理性之间却出现了原则性的差异，对于现象之外的永久现实存在的信仰；消失于几何般的推论中；对于创造和支配世界的至尊上帝之信仰，是其能够对完美的和不变的法则（独立于时空，它们应该是支配宇宙的）进行研究的所有信仰。在中国一方，继

《易经》的中国传统与从印度传入的内容结合之后,便是一种根本性的不稳定和无定的宇宙之永久变化的思想,一种时空相对性的思想、一种对于仅有的感性资料之明显不信任。这些观念在中国一直活跃到19世纪。正如魏源(1794—1857年)的一种著作所说明的那样,他指出,自最古老时代以来,在宇宙和人世之间就产生了深刻变化:天文学古书记载的星辰已经再也看不到了,古代未见过的新星辰出现了,回归年的变化、地理变化、人类和风俗、农作物和社会制度等的变迁^①。中国人不懂实体的概念,将宇宙设想成了阴与阳基本之气经不稳定结合的产物,认为这些气的互相结合与反应同时解释了宇宙和生命的形成。按照王夫之的一种说法:“无芽无蕾,无蕾无花,无花无果,无果无芽。”^②如果进一步研究(生产链),如果阴阳不决定安排,那就会无根无茎;如不阳动阴应,那就无花萼与花房。因此,阴和阳不仅仅解释了生灵的形成与发展,而且还解释了它们的繁殖。这一切相反也包含着实体和绝对真理的思想,它在所有时代和所有地点均实用。相反,现代科学却只能继一系列的绝裂和对直到那时始终被奉为定论的神学观念与理论模式提出质疑之后,才能建立起来,由此产生了对同样被认为是最终性的新模式进行研究。

① 该书现存有一种修订本,可能应被断代为1648年。请参阅谢和耐:《论1584年第一部汉文教理问答书的不同版本》,载由鲍吾刚(Wolfgang Bauer)、维尔拉(F·S·Varlag)主编的纪念傅欧伯的《中国—蒙古研究论文集》,威斯1979年版,第407—416页。

② 罗明坚:《天主圣教实录》,巴黎国立图书馆汉文特藏,第6815—6818号,第4段。

③ 我们在张载(1020—1077年)的著作中,首次发现清楚地表达过这种观点。他很可能是受到了佛教“蕴”或“众”(skandha)观念的启发,这个词有时也被译作“聚”,该词在张载的书中恰恰与“散”相对,以指万物的分散以及回归太虚。

- ④ 《洪吕氏呻吟语全集》卷4,第8页。在宇宙自动演变的问题上,我们可以作为例证而引证吕氏的另一段字(《吕氏哲学选集》,北京1962年版,第77页):“问:天地开元之初,其状何似?曰:未易形。因指斋前盆石,令满贮带沙水一盆,投以瓦砾数小块,杂谷豆升许,令人搅水浑浊。曰:此时是混沌未分之状,待三日后再来看开辟。至日,而浊者清矣,轻清上浮。曰:此时天干于子,沉底浑浊,此是地辟于丑,中间瓦砾出露,此是山陵。是时谷豆生,月余而水中小豆浮沉奔逐,此是人与万物生于寅。彻底是水,天包乎地之象也,地从上下,故山上貌而下广,象量谷堆也,气化日繁华,日广侈,日消耗,万物斲而亡机微。天地虽不斲,至亥而又成混沌之世也。”唐甄(1630—1704年)于《潜书》卷2《博观》第29页又重复了世界之初无穷气的内容,他从植物和动物的方式想象出了一种与宇宙相可的繁殖:“人无人物,奚以不穷乎?天地之混沌矣,必有为混为辟者在其中,而后不穷于混沌也;物以绝续众矣,必有为绝为续者在其中,而后不穷于绝续也;人之死生多矣,必有非生非死者在其中,而后不穷于死生也。孟春中月之夜,为灯之初者,以纸为彩,景放于里,或扬旛而过,或鸣钲而过,何机之巧也!是非犹机之巧,出灯则过者皆止,置灯则过者如飞。其转而不穷者,有灯以鼓之也。混沌绝续死生之不穷,必有为之灯者。不然,形斲则已,精亡则已,气索则已,孰为传之而不穷者?”
- ⑤ 但我应该指出,在中国学者的观念与至福千年派教徒们的观念之间,存在着一种差距,它可以解释传教士们在最无学问的社会阶层中,传播的教义中那些能够接受的方面。世界末日及重新创世的印度题材,在其中确实与等待救世主的降临、世界和风俗全面的堕落思想、保留给少数信徒的拯救思想混合在一起而出现了。如同在佛法三阶理论中一样,其中的持续时间很自然地被压缩到了数千年。请参阅许理和(E·Zürcher)的《“月亮王”,中国古中世纪佛教中的救世和末世王》,载《通报》第68卷,第1—3期,1982年;穆瑞明(C·Mollier):《5世纪时的一部道教启示录——〈洞渊神咒经〉》,巴黎,《法兰西学院汉学研究所丛刊》第31卷,1990年。
- ⑥ 杨光先(1597—1669年)在其《辟邪论》卷上第20—21页中,批判了一种近期创世的《圣经》论点,他写道:“开辟甲子至明天启癸亥,以暨於

今,合计一千九百三十七万九千四百九十六年。”但这个微不足道的数字明显是出于生辰八字考虑的结果。

⑦ 《佐野》,载《破邪集》卷4《谢和研:中国和基督教》,加利玛尔出版社,1991年重校本,第288页。

⑧ 这一切确实出现在许多希腊和拉丁作家的著作中,甚至在中近东就被多次提及。世界多元论的内容,又重新出现于17世纪末的西方,也是在对《圣经》传统提出质疑之后,封特内尔(Fontenelle)的《有关世界多元论之对话录》被断代为1686年。

⑨ 通谷:《西道详说》,载《破邪集》(1639年),1855年日本翻刻本,卷8,第6—7页。

⑩ 这个问题特别是在宋君荣(Antoine Gaubil)神父的14封书简中作了深入探讨。该神父于1722—1759年生活在北京。见《宋君荣神父1722—1759年北京书简集》,白勒内·西蒙(Renée Simon)主编,日内瓦德罗兹书店1970年版。

⑪ 《参溪笔谈》卷21,第17页。

⑫ 依纳爵·梅耶松(Ignace Meyerson):《时代、回忆、历史》,载《心理学报》第53年第3期,1950年7—9月,第343页。

⑬ 同上引梅耶松文第349页。

⑭ 这种理论今天在美洲却仍会遇到反对。它可以追溯到发生于1925年的一场官司,在进化论与《圣经》创世论之间的争论,直至今日尚未能解决。创世论者们捍卫对《圣经》逐字逐句的释读,《创世记》中的记载应作严格的字面理解,特别是在有关创造男人和女人的问题上更为如此。事实上,据我认为:1. 宣扬根据上帝的形象及其外表而创造了人类,认为人类出自一种诸如猕猴那样的低级种类是令人讨厌的;2. 强行向学校的儿童传授一种违背家庭宗教信仰的教育是违背民主行为的。在1925年的那场官司中,这种教义被宣告不符合宗教与伦理,于是便要求禁废之。今天,人们仅仅要求平等对待两种教理,现已提出的理由如下:《圣经》中的记载形成了一种完全如同出自达尔文的观点一样的科学理论,自1925年以来,便在美国的学校教科书中出现了对进化论的排斥或至少经常性的淡化。请参阅1991年3月16日星期三的《世界报》第17版。

- ⑮ 我们重新提一下，希腊人认为，与尘世相对立的天界完美无缺和稳定不变，行星以一种匀速运动画出了几个很标准的圆（即使在托勒密的著作中，这种拱合已经变成纯属虚构性和最复杂的事了），人世间必然要衰亡，它相反却是一个不确切的、不可靠的或动荡不定的社会。
- ⑯ 它在中国是处于任何精确科学的范畴之外，从而使人联想到了自然科学的新进展。它们“搅乱了可以计算的与不可预料的事物、已定的和未定的事物、秩序与混乱之间的界限”。见伊瓦尔·埃克斯（Ivar Ekeland）：《计算和始科木及，从开普勒到汤姆的时间形象》，巴黎塞伊出版社，1984年版。
- ⑰ 《魏源集》，北京中华书局，1976年版，第47—48页。
- ⑱ 《松山遗书全集》，台北自由出版社，1972年版，第866页。

（译自巴黎1993年出版的《欧洲在中国论文集》）

17 世纪基督徒与中国人 世界观之比较

中国在近代曾是欧洲之外第一个接受西方科学成果的伟大文明古国^①。无论印度还是日本的第一批源出于西方的著作，均自中国传去并很快遭废禁^②，这就是说传教区的其他国家均未能很快地了解西方的科学。第一部西方几何教科书于1607年、第一部天文学论著于1614年在中国刊行。从1584年起，无疑是受奥特利马斯(Ortelius)地图(1570年)启发的一幅世界地图在中国石印，其纸本印版很快就在中国轰动一时，并传到了朝鲜和日本。维埃特(Viète)的代数符号、直线和球面三角、对数(当时叫作尼伯记算法)、亚里士多德的宇宙论和第谷·布拉赫(Tycho Brahe)天文计算法，也在17世纪传到了中国。

当时耶稣会上们为向中国传入某些欧洲科学的努力，令人赞叹不已，我们既不能否认传入的大部分知识对中国人来说都是新鲜的，又不能否认其重要意义。但在这一问题上，要避免犯两种错误。第一种错误在于把传入的科学看得比它的实际情况要先进得多。第二种错误在于认为中国人一切都要向西方学习，不要把传教士们的布教活动有时会在中国人中引起批评或缄默，都归在中国人的愚昧、仇外和狭隘地坚持他们的传统的帐上^③。那种认为起源于西方的定律和原理都要高明的思想，在我们之中是根深蒂固的。新鲜事物不仅仅在中国，而且在世界各地都会遭到顽强的抵抗。达尼埃尔·莫尔内(Daniel Mor-net)^④曾指出，直到1771年，人们发现在法国出现了某些地心学说，它们“动摇了哥白尼学说，并以某些计算不太繁琐的简练天文学说来取代之，虽然巴黎大学长期以来就放弃了批判伽利

略”。18世纪法国人接受了这些内容,为什么中国人不能也接受它们呢?虽然中国人的传统不同,而且也需要作出更大的适应努力。可能会引起世人惊奇的地方,并不是异议和批评,因为它们的存在是正常现象,而相反却在于大批中国文士接受传教士们向他们传授的知识以及对此作出客观判断的惊人能力。有的人对求证希腊几何学热情十足。著名的意大利耶稣会士利玛窦是第一位定居在北京的传教士。他1595年在《一个中国人的回忆》中,根据一种尚不够确切的译文而独自理解了欧几里得几何原理的第一本书,他指出“那些不想服从任何理智的人,都不会按欧几里得的方式行事”^⑤。

此外,“传入”一词并不能很好地反映现实:如果欧洲科学从16世纪末起就传入了中国,那主要并不归功于传教士们的积极性,而是出于中国人自己的要求。中国人自动地对西学表现了好奇和兴趣,他们是需求者,曾卓有成效地协助编译或翻译在罗马和科英布拉(Coimbre)耶稣会士学院中行用的教科书的著作^⑥。有人可能会错误地忘记了以下事实:传教士们并不是为了到中国去讲授欧洲数学和天文学的,主要是为了在那里传播他们的宗教,而且这也是时刻都有人注意提醒他们的地方。1614年,在日本和中国的耶稣会士们的省会长瓦朗丹·卡瓦略(Valentin Cavalho)发表了禁止向中国人讲授数学,或者是讲授除了《福音书》之外的任何其他科学的教谕^⑦。这道教谕很快就撤销了,但它证明了对此类世俗活动那原则性的敌视情绪。在华耶稣会士们自己也不放过任何机会,强调他们讲授科学与布教相比只占次要地位,惟有后者才涉及到了最重要的和最高的真谛。如果说编译和翻译事业在17世纪一直坚持下来了(主要著作确实是产生于这个时代),那仅仅是因为科学在中国成了耶稣会士们吸引最有学识的人、使他们之中的人接受归化、尽快定居到北京以及再在那里得以立足(即使在危机时期也如此)的最有效手段。除此之外,还有其他原因:已得到承认的西方数学和天文学的严格性和精确度可以加强宗教的权威。根据一种相当简单的推理,如果西儒们对于传教士们针对可见世界

之所说，在理论上已得到证实有理，那么中国人也应相信他们有关天使、魔鬼、地狱、天堂等不可见世界以及在造物主上帝存在问题上之所说^④。世俗科学与宗教可以互相支持。

1584年印制的第一部汉文教理问答书，在经过大大简化了的《创世记》的故事中，又搀和了亚里士多德的天文学观念，这就是在传教士们思想中把科学与宗教联系起来的明证（因为这部教理问答书中甚至还包括了对日月蚀的解释）。我们从中可以读到：“第二日之制作，亦有三般存焉。第一般者，绝顶高天之下，又作九重之诸天。上下相包，如葱头然。若第九重之天，流行似箭。”其后才出现了土星、木星、火星、日星、金星和月星诸天。宇宙是由威力无比的上帝创造的，它在空间有限并由一系列晶莹球体组成，我们的静止不动的地球就位于其中心^⑤。中国1614年印制的第一部天文学教科书把从大地到九重天的距离约估为323000000公里。但这一世界也受时间的限制，中国的第一部教理问答书中指出，“自五千五百余年以前之时，别无他物，只有一天主。欲制作天地人物，施之恩德。故于六日之日，俱各完成”。

“天主甚是灵通，何以知之？知其鱼游，而处之水；鸟飞，而处之木；走兽之类，而置之山野；又明普世人心……”

“天主制作万物，分定各有所在，不然则其事乱矣！且不谓之死矣！且观星宿，居于诸天之上，不得降于地下，而杂乎草木；草木生于地之下，不得升于天上，而杂乎星宿”。亚里士多德的轨迹观念（每种事物都因其本性而趋于达到这种轨迹）与天意的观念相混淆了。

传教士们提出一种以宇宙秩序的稳定等级观念为基础的世界形象。但由于系统地运用了矛盾的原理，繁琐哲学的理由可以使人作出一系列的分类。所以友谊和仇恨、敏感和迟钝、有形和无形、主要和次要、灵魂与肉体等都是绝对不可调和的对立。利玛窦的一部首次印刷于1604年的护教性巨著^⑥，几乎在每一页中都使用了繁琐哲学的范畴和推理。动力因、形式因、质料因和目的因，植物的、感觉的和理性的三种生命、恩培多克勒

的四大元素、三种内涵,七种同一形式等,所有这一套哲学用语都可以推断和呈现宇宙的一种合理的、结构严密的和最终的形象。同样的理智,即人类灵魂所特有的、与物质完全独立无关的能力,既可以用来系统地论述可见世界,又可以用来证明宗教的真谛。亚里士多德的神学、宇宙论、物理学以及天文学形成了结构非常严密的一个整体,要想从中寻找任何一点歧异之处,则是枉费心机。

但也可能会有人说,难道传教士们在16世纪末和1700年左右或更晚一些时间,在布教中没有发展吗?难道当时不正是开普勒、伽利略、笛卡儿和牛顿为近代科学奠基的时代吗?这是毫无疑问的,但这些发展只是在很晚的时候才触及到宗教团体,而且即使许多正直的人在18世纪初叶之前也不了解这一切,尤其是在所有可能会使《圣经》受到质疑的发展均遭禁废的时代。当布丰(Buffon)于1778年发表《自然时代》时,他还认为必须与摩西相调和。在中国本地,也要尽最大可能注意不要重新陷入很早被称为永恒真理的故辙^①。所以,耶稣会士们在中国的传教过程中,没有发生根本性改变,而仅仅在具体问题上稍有小异。大家长期以来一直认为,17世纪中叶左右的某些传教士向中国介绍了哥白尼学说。但经过审视研究,我们近来又发现支持这种假设的标志是不可靠的,无论是在出自传教士们的著作中,还是在当时的中国文献中,都找不到任何有关太阳中心论传入中国的明确证据。但这并不是说传教士们从未提到过哥白尼的名字,他们确实这样做过,不过丝毫没有讲到过哥白尼的学说,而仅仅把哥白尼(1473—1543年)看作是第谷·布拉赫(1546—1601年)的一个默默无闻的和受人尊敬的先驱。我也不是说他们从未讲过任何有关伽利略以其望远镜作出重大发现的情况,如月亮上的山脉、太阳上的黑子(中国人从公元初年左右就提到这一切了)、木星和土星的卫星等。但他们这样做的时候,却抹煞了这些发现的危险创新特点:这只不过是一些仅仅证明新仪器是能从事更清楚观察的新鲜物。耶稣会士们在中国天文学史上的惟一革新(内森·希文对这一领域作了

精辟的研究)²²，是从1630年起就引入了第谷·布拉赫的学说。该学说的优点在于使行星围绕太阳转时简化了计算，但它同时仍坚持相信地球那中心和静止方位的正统论断，1742年采纳了太阳和月亮（行星除外）的椭圆轨道的理论。仅仅是到1760年，在解散耶稣会的前14年时，才首次在中国阐述了哥白尼学说，《天体运行论》一书才从1757年的教廷禁书目录中删除。对于中国人来说，这是颇有意义的一种新模式。但它又一次说明，西方人无能力坚持一种已得到明确证实的观点。

因此，传教士们向中国传播了一种有关世界的新形象。如果我们使用亚历山大·库阿雷（Alexandre Koyré）的术语，那就可以说这种世界的形象是“结构完善的，从等级观念来看秩序井然；而从本体论观点来看，其性质则差异很大”。基督徒们认为宇宙就是这样的，近代物理学就是在它的废墟上建立起来的，即一种向无限空间开放的、统一的和受同样的普遍法则支配的世界，取代传统上完美的和异质的世界。因此，我不能声称第一个耶稣会士传教区向中国传入了现代科学²³，这种科学直到19世纪才传入到那里。但他们完成了值得我们赞赏的一项艰巨而重要的事业，即向中国人提供了在繁琐哲学时代。它信仰和知识结成一体的时代，欧洲观念的一种概况。

我们是否可以说，这些随着时代的后移，甚至使我们自己都会感到非常奇怪的观念，完全有理由会使中国人感到惊奇呢？那些经过选择的文献，大部分均属于中国和欧洲发生最早文化接触的时代，它们会使我们更好地理解当时基督徒和中国人的世界观之比较。

第一种具有重大意义的看法，是中国从未为了采用基督教文献中的形象，而认为宇宙是按照某位匠人一劳永逸地以制造一件物品的方式形成的。不能以一种创造活动，而是只以一种自然发展过程，才能解释现在的世界。在17世纪初叶，一位寻求解释可称为宇宙史的作家使用了一种简单的模式。当有人问：“天地开辟之初，其状何似？”吕坤便回答说：“未易形容。”然而，他指着其书屋前的一个池塘，令人用沙子和水把它填满。他

又令人往里投了许多碎石和瓦砾，然后又往里投了少量谷种和豆粒。他最后又令人翻挖并搅拌这一堆稀薄的和不成形的东西。吕坤就说：“此是混沌未开之状，待三日后再来看开辟。”那一天，出现了沉析，最轻薄的成分飘浮在表面上。他说：“此是天开于子。底沉浑泥，此是地辟于丑。中间瓦砾出露，此是山陵。是时谷豆芽生，月余而水中小虫浮沉奔逐，此是人与万物生于寅。彻底是水，天包乎地之象也。地从上下，故山上锐而下广，像量谷堆也。气化日繁华，日广侈，日消耗，万物毁而生机微。天地虽不毁，至亥而又成混沌之世。”^④

在中国人的观念中，天和地本身就对生灵施加了一种持续的和难以觉察的影响，正是这种作用才造成了它们的发展和衰落。这种作用也就是特别由植物的萌芽、生长、开花和萎蔫所表现。在中国占统治地位的是宇宙的活力思想，而不是亚里士多德的静止论观念（每种东西都有一个位置，每个位置上都有—种东西），更不是神意的思想。运动是维持宇宙所必不可缺的因素。17世纪的一位作者陆世仪讲过：“若不运旋，则乾坤毁。”^⑤一切都在运动，能量存在于运动之中。这两种观念被结合在一种中文术语中了，人们有时以“以太”来称呼之。这种以太（能媒）或宇宙的动力是普遍存在的，并拥有一种固有的秩序定律。它凝结起来就会形成可见体，当物体分解时又要回到它那里去。在宇宙间既不会损失任何东西，也不会产生任何东西。这就是我们在中国发现的一种惟一的自然理论，从11世纪起就被阐述得很清楚了。^⑥其余的一切都是数字游戏或以象征手段作出的解释，但自然、象征和数字论，却经常是互相联系在一起的。

“自天地之前，以至无天地之后，一气流行，瞬息不续而乾坤毁矣。草木自萌蘖之后，以至摧萎之前，一气流行，瞬息不继而荣枯决矣。飞潜蠢动之物，自胚胎之后，以至死亡之前，一气流行，瞬息不续而生机经矣。是天地万物所赖以常存者，恒古耳。”^⑦

我们在一位生活于1630—1704年的作家唐甄的著作中，

也发现了同样的无限宇宙力的理论,但表达方式不同。唐甄在一篇叫作《博观》的文章中,追述了由宇宙从混到辟和再由辟到混过程形成的神奇变化,以及生灵永远不停的和重复的链环。他解释说,这是一种不可能有尽头的现象,因此它必须有一种既不生又不亡的活力。他使用了这样一种富有诗意的比较:“孟春中月之夜,为灯之玩者,以纸为郭,景旋于里。或扬旆而过,或鸣钲而过,或甲冑荷戈而过,或乘马徒步而过,绵绵不绝,何机之巧也!是非独机之巧,出灯则过者皆止,置灯则过者如飞。其转而不穷者,有灯以鼓之也。混辟绝续死生之不穷,必有为之灯者。不然,形敝而已,气索则已,孰为传之而不穷者?”^⑧

17世纪比较著名的思想家之一王夫之则认为,我们对自然永久性的印象,来自物体功能而不是其本质的持续性。太阳以及在传统上与之相联系的月亮,在岁月流逝中始终都保持了其同样的形状,但在其实质上则不断反复变化:“江河之水,今犹直也,而非今水之即古水;灯烛之光,昨犹今也,而非昨火之即今火。水火近而易知,日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也,人所不知也;肌肉之日生而旧者消也,人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁,则疑今兹之日月为邃古之日月,今兹之肌肉为初生之肌肉,恶足以语日新之化哉。”^⑨

利玛窦错误地认为中国人是多神主义者:他们不去使由自然所固有的神力之普遍存在性,成为原始物质创造的宇宙富有活力,而是到处都会看到一种对生物周期、每年的季节周期施加影响的宇宙力之作用。他们认为物质与生灵一样,都是一种持续的创造过程,或者更应该是一种不停的变化。

天与地都有它们各自的历史。它们是在历史的发展过程中形成的,因而将来也必有一天会进入其没落时代。但是,它们还在一直不停地变化。由于在人的极其短暂的生命与这些变化那非常漫长的持续期之间,有一种不适应的状态,所以我们就不能亲自直接地看到这一切。但是,山岩的倾斜就证明了非常古老时代的崩坍,河谷的填塞也揭示了地势的缓慢侵蚀^⑩。这种宇宙发展的观念在思想上也有其对称处,即同样也存在着一部

人类发展的历史。我已经提到的王夫之就认为，远古时代的汉人与现今中国西南的苗族和瑶族人很相似。他又写道：最为古老时代的人“犹禽兽乎……所谓‘饥则响响，饱则余’者，亦直立之兽而已矣”²²。

惟有很长的发展过程方才可以与发展的思想相比。排斥这种长期发展过程的基督教神学，把创世的时间确定在基督降临的数千年之前。布丰于1749年因把大地的年龄定为74832年而出丑，他认为要使大地变凉则必须这么久的时间。19世纪的一篇中文文献，则把我们宇宙的形成上溯到2000万年之前²³，这种计算是根据数学理论而确定的。但那种认为宇宙是自动和逐渐形成的理论，似乎为所有中国人所赞同。佛教则在长时间内推动了宇宙无数劫和世界多样性的思想在中国传播。

13世纪末的邓牧曾写道：“且天地大地，其在虚空不过一粟耳，而沉大滌在天地间哉。虚空木也，天地犹果也；虚空国也，天地犹人也。一木所生，必非一果；一国所生，必非一人。谓天地之外无复天地，焉岂通论也。”²⁴

一位佛教僧侣在一部很可能是发表于1638年左右的著作中，抨击了基督教创世教理，并认为：“且据实约久尝而论，则虚空无终始，而世界亦无终始，众生亦无终始。并及天地鬼神、草木鸟兽悉无终始。觅其终始起伏，了不可得。以显虚空世界，一切众生及天地鬼神、草木鸟兽，同时同际，无分前后，永久尝存，炽生不息。盖亦不期然而然，非使之然也。然我土传说，谓盘古之时，始有天地人物等类。而盘古之前，无有天地人物一切等类者。此据理推之，系一切众生情分召感，以生成息始终大道。正我佛说随一切众生差别之性，故有成住坏空之劫不同。至于纤悉之物，皆具此劫。又据理推之，世界有多多无尽。则此世界成而彼世界坏，彼世界住而此世界空。空而复成，成而复住，住而复坏。亦不期然而然，势之必然。非此世界坏，而彼一切世界悉皆坏之也……譬如一州城市，自有方隅。据方隅中，具有屋宅。毋论一隅屋遭回禄，一回禄后则屋又仍依袭始造。据始造中又有最初第一始造之者，比一物之始生而后依袭多生。一物如是，亦物亦然……然各方隅中所有

屋宇,有遭回禄及不遭者。喻之劫数有住有坏……一州县中城市屋宇,望之俨然,无有毁者及不毁者。喻之极空:所有世界占象立,无有坏者及不坏者。此约同分,以明天地万物无始无终也。”^②这篇文献的作者,指责利玛窦荒谬地和顽固不化地坚持他对宇宙及其生灵的推断与计算,他抨击利玛窦仅仅使用了推论性的数据和简单肤浅的事实。他又指出,利玛窦由此产生了一些含糊不清和不可理解的观念,甚至也不能自圆其说。利玛窦由此得出了他那错误的假设,即认为存在着一个无始无终和能创造宇宙及其生灵的天主。

在传教士们的教义中,有一事件吸引了中国人,这就是他们传入了自然界那无限的、在他们看来也是根本性的和随心所欲的区别。这种缺陷在利玛窦的巨著《天主实义》中非常明显,该书首次于1604年刊印,后来一直到1938年都不断再版。该书是所有中文基督教著作中读者最多的一部,它在经常使用繁琐哲学手段的同时,又抨击中国文人界和佛教界的观念。利玛窦确实非常正确地看到,传播福音的最大障碍之一,是在中国被普遍接受的宇宙一体论观念。根据中国作家们不厌其烦地重复的“天地万物浑然一体”的说法,任何归化确实必然会导致,首先要说服中国人坚信存在着与物质完全独立无关的神魂和精神,要教会他们在造物和造物主之间作出根本的区别。然而,在中国人的传统中,没有任何思想与在感性和理性之间的根本对立性具有不同程度相似性的东西,也没有任何可以使人联想到具有活力的思想与天然物质之间的根本区别。中国人的全部思想却恰恰向相反方向发展。卒于1646年的哲学家黄道周认为,身和心并非完全不同的两个实体,中国辟基督教的大部分批评都是谴责传教士们于天外造天(正如他们所说的那样)。他们之中的一人宣称:“天没为天主之所造,则造天亦块然无知之物矣,焉能生万物有哉!”^③这就是说宇宙本身中不再包括它自己的调节原理,也没有它的造物动力。利玛窦在其论著中解释说,自然界的一种根本差异把人类与动物分隔开了。惟有人类除了拥有草本的植物性魂(生魂)和动物的感性魂(觉魂)之外,

还有第三种魂，即理性魂（灵魂）。利玛窦认为畜类仅具有神秘地导致它们完成天主之命令的智慧^⑤。正如 1670 年刊印的汉文书《教要序论》所提醒人们注意的那样：“灵魂不系于父母，乃天主所赋……所谓为男人四十日，天主赋灵魂成胎；为女人八十日成胎。”^⑥这就是在中国人心中表现为荒谬的差别和不可理解的繁琐。人与动物之间的根本区别则与中国人的传统性传说背道而驰。孟子在公元前 300 年左右曾说过：“人所以异于禽兽者几希。”这样就使人想起了这种细微差异的全部价值，它不仅取决于思辨能力，而且也在于道德观念以及由于教育而获得的发展。

任何繁琐哲学的思想都是以矛盾原则为基础的，当然还可以说繁琐哲学是自我重复论述，却又不自相矛盾的艺术，它与互相排斥的矛盾特征相对立。但中国人首先是关心变化的过程，仅仅懂得一些可以不同程度地互相结合、在它们所度过的各阶段期间不断增减的对立物。他们竭尽全力清楚而简单地理解宇宙的变化，设想出了两种根本的存在方式，即阴和阳，阴和阳的不断地结合则可以用来解释世间万物。

耶稣会传教士们传入中国的主要新鲜事物之一，便是一种行星系的几何图案。事实上，中国人过去始终坚持一种颇似巴比伦人那样的天文学，也就是说在漫长的岁月中，坚持记录天文学数据并建立一种对照体系。此外，他们只有一种初级几何学。他们所取得的最显著的进步是在代数方面，中国代数学的顶峰时期是 12 和 13 世纪^⑦。我甚至觉得，在中国人的传统中有一种拒绝任何几何模式的倾向。据他们认为，对于自然神秘法则的解释不能被简化成一个简单的直觉图像，这是某些反应所清楚地表明的一种根本态度的差异。在 11 世纪就已被人接受的大地为圆球的学说，当 1600 年左右重新传入中国的时候，也普遍使人感到了惊奇和反感^⑧。这并不纯粹是因为与当时已完全形成的宇宙几何图案大相径庭，而主要是因为它遇到了一整套同时涉及到了社会和宇宙的传统观念，高和低、动和止、如同人体那样的圆形物、如同居住空间那样可以用以直角切割的直

线而分隔开的地区等，所有这些对立都反映了两种主要的存在方式，它们的合作对于大人与人和是必不可缺的。这些传统观念没有阻止大部分有文化教养的人，尤其是那些关心西方天文学和地理学的文人们，采纳大地圆而不动的思想，大地连同其经纬度线就如同天体一般。传教士们最强烈的反对派之一杨光先，在撰写于1662年的一部著作中，却始终不相信西夷人的论点。如果沿用一部中文著作中的说法，那么这种观点就是：“西人以地形为圆球，虚悬于中，凡物四面蚁附。且以玛八作之人与中华人士足行相抵。”^②他认为的一种谬论：“未闻有横立、倒立之人也、惟螺虫能横立壁行……请以楼为率，予顺立于楼板之上，若望能倒立于楼板之下，则信有足心相对之国，如不能倒立，则东极未宫第三百六十度之伯西儿（巴西）……若西洋亦是顺立，则东极未宫第三百六十度之伯西儿，不知何以得与西极午宫第一度之伯西儿接也。此可见大地之非圆也。今夫水天下之至平者也，不平则流，平则止，流则溢，水之性也。果大地如圆球，则西旁与在下国土洼处之海水，不知何故得以不倾？试问若望，彼教好奇，曾见有圆水、壁立之水、浮于上而不下滴之水否……苟有在旁在下之国，居于平水之中，则西洋皆为鱼鳖，而若望不得为人矣。”此外，汤若望把西方国家置于这一球面的顶部，并把中国人置于几乎是相反的方向，头朝下。这样一来就把欧洲人置于君主的地位，同时又把中国置于君民的地位。他补充说：“此大地如球之所以为胡说乱道也。”^③但继这些通情理的论据和这次礼仪之争以后，我们在杨光先的著作中发现了一段奇怪的文字。他在承认大地为圆形之同时，又补充说：“请问若望，此小寰者是浮于虚空乎？是有所安着乎？如以为浮于虚空，则此虚空之大地，必为气之所鼓，运动不息，如天之行，日一周，方成安立。”这种出乎我们意料的结论，却与中国人的宇宙力思想相吻合。西方是根据推断出的一种宇宙几何模式，而认为大地必然会自转（这在过去也是由萨摩斯的阿里斯塔克和哥白尼所做过的事），中国的一贯思想恰恰与西方长期的作法相反，认为天体的运行证明了整个宇宙的运动特征，从而导致

杨光先得出结论认为：如果大地是圆形的，那么它就不应该是静止不动的，而是要自转。我们还应提醒大家注意，那种认为大地每年都向四方运动（这种运动与向上移动有关）的思想，从公元初就在中国存在了，而且又从未被彻底摒弃过^②。杨光先强调的这同一种宇宙力观念，早已经出现在11世纪的一名哲学家的著作中了。这位哲学家解释说，日月和五曜在它们的运行中，都程度不同地受大地之气的影晌，而这种气则是根据大地所含有阴阳力的大小而决定的^③。对于17世纪的一名非常了解西方天文学的中国作家王锡阐来说，他认为行星都受恒星的吸引，就如同一根针会被磁铁吸引一般^④。我们在此遇到的是一种天体彼此间远距离地施加影响的思想。在西方和中国，最早的情况则完全不同，即那种主张自然界因有—种宇宙力的思想，与—种几何模式，或者更确切地说是与—种由外力发动的机器之思想相对立。

但是，在17世纪传入中国的基督教世界观中所涉及到的问题，不仅仅是一幅宇宙几何图案，而且还有—种确定空间、时间、物种和人数有限论的综合观念。利玛窦在其巨作《天主实义》中区别出了如同有形物—样有始有终的东西、像灵魂那样有始而无终的东西以及无始无终者，而后—种特征只能属于天主^⑤。亚里士多德的宇宙论及其同心圆的天和关于宇宙进化的说法，也就是有关宇宙有限论的观念。这种观念似乎是无法使中国人接受的。他们中有一人曾说：“又谓十二天如弹丸，尝著天主膝上。不知天主之身又著在何处？”^⑥

另外—位作者写道，这些人“谓天地只若干重、四方只几何大，古今可以死法拴穿—切性殊，无别生活—线。譬如太虚中而强设—断垣圮壁以柴障之，太虚宁受耶？……曰天主不可思议，若思议之，即获大罚”。但他们从未想到过佛教徒们所说的无量。有两种无量：—种是超越讨论之外的法，佛陀经过无数劫之后才能达到这一境界；另—种就是时空论，因为时空是无尽的。尽管我们为之确定了界限，但它们始终都有超越的可能。“螭螟之睫，亦容国土。乃至黄梁烂木可，当此巨测，浮尖胜义。”

作者论及了时空的收缩和扩大的可能性，引证了中国的两个故事。其一是一名樵夫的故事，他长时间地深深沉醉于偶然听到的一位道士的欢乐，以至于使其斧柄具备了腐烂的时间。另一个是一名穷儒生的故事，他从神仙处获得一个枕头，这是那种远东传说的呈平行六面体状和不易变形的枕头，这个枕头可以使于其上睡觉者作世界上最美的梦。儒生于是便入睡了，而当时就开始煮小米（黄粱）饭。他首先梦见自己进入了枕中，然后又娶了一个漂亮而富有的小姐。他科举高中头名，成为一个地区的太守，在一场大胜中出名。他在30年间为官，有5个儿子均为国家效力，10个孙子都获得了美满的婚姻，他本人在80多岁时才死亡。当他醒来时，黄粱饭尚未完全煮熟。他问这是否是梦，道士回答他说世界上的事与此也相差无几。同一篇文章接着又继续说：西夷“甚谓‘此世界亘古至今，只辟得七千年。前此更无世界’等谬说。夫谓着我者可以造天，是七情在一性之前矣。谓七千年前无世界，是有今不许有昨矣……”他们还声称灵魂数目有限，于此之外再无生命线了^①。

我们从具有不同来源的这一批文献中，便可以得出一种结论，那就是中国人的观念，在一切事物中，都与传教士们所宣扬的那种观念背道而驰。中国人反对那种认为宇宙是稳定的、有限的和混杂的思想，用于反对它的则是坚持一种统一的、发展的和在时空方面均为无限的宇宙。近代物理学中的那种开放和统一的宇宙，肯定尚不致于像传教士们向他们宣扬的那种宇宙论一样，能激起中国人的反感。我们在中国没有发现由希腊人确立并由基督教继承下来的一种根本区别：一方面是一种永不变质的和完善的、完全符合几何法则的天体宇宙，另一方面是一种可能会腐烂和不完善的尘世、一个不太明确的宇宙。丰特奈尔(Fontenelle)曾非常精辟地指出，中国人不懂得这种区别。他在1686年出版的《有关世界多样性的对话录》中指出：“不久之前，我们的所有哲学家们都自信，根据经验而坚持认为苍穹和所有的天体都是永久不灭和不可能发生变化的。在此期间，地球另一端的其他人却发现，星辰正在成千上万地解体毁灭。

他们在这一点上的看法差异甚大。”^⑧我们是否还有必要重新提一下中国人很早就非常关心新星、星辰的升起和陨落、流星和太阳黑子的问题呢？

一般来说，中国人都根据他们自己的传统，来判断欧洲传教士向他们讲授的内容。他们比较容易接受那些似乎与这些传统相吻合，或者是可能比较容易地与之相融合的内容。他们对神学往往表现得迟疑不决，同时也能够承认欧洲在某些科学领域中的优势。在1782年之前不久出版的有关传教士们撰写的科学著作的书目提要中，也相当明显地表现出了对西学的不同反应。

其中有一条指出：“欧逻巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古。其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤。国朝节取其技能，而禁传其学术，亦具深意。”^⑨下面也是一节以对话形式写成的天文学著作（印刷于1615年）的提要：

“书前有阳玛诺自序，舍其本术，而尽称天主之功。且举所谓第十二重不动之天，为诸圣之所居，天堂之所在。奉天主者，乃得升之，以劝动下愚，盖欲推测之有验，以证天堂之不诬，用意极为诡谲。然考其天象，则实较占法为善。今置其荒谬售欺之说，而但取其精密有据之术，削去其原序，以免荧听。其书中间涉妄谬者，刊除则文意或不相续，姑存其旧，而辟其邪说于右焉。”^⑩

这种对基督教的仇视情绪不应使我们忘记，主要是在17世纪初叶，有些名儒既被欧洲的科学又被其宗教所折服。但我很难承认，这些人的归化（无论显得多么虔诚）能够一直发展到纯属于两种不同文明的思想之交流，而又不产生任何一点误解。1625年左右，利玛窦的继承人金尼阁曾希望窥探当时最著名的一位受归化的人之真正所想，他得以发现此人是一名非常虔诚的极端异教徒^⑪。此外，中国同情基督教的人，都用一些中文哲学术语来赞扬它，并赋予它一些纯属于中国人的观念。

中国人甚至在科学问题上，也拒绝了西学的一些哲学内涵。他们从西学中汲取的主要内容，便是计算技术和方法。西方

的数学知识甚至在两个世纪中，都导致了有关中国数学史的一场大运动。这些新鲜事物并没有动摇实质性内容，即他们自己的世界观^①。中国人过去从未曾有过行星系几何图像这种希腊的伟大创举，但他们却能理解它的实用价值。我们可以说，由于几何学代替了数据学，所以在某些热衷于天文学的文士中，在1700年左右形成了中国思想史上的一次小规模革命。然而，即使他们之中那些最有能力者，也能够评价西方人解释天体运动的本领。在此期间，他们都在努力改进理论，同时也坚信这些概念的不确切性。天文学家王锡阐写道：“西历善矣。然以为测候详可也，以为深知法意未可见。”^②他们常常表示了对西学的一种不满足情绪。17世纪的哲学家方以智曾说，西人善于探测，但却不能理解不可量之物^③。

正如某一位叫张潮的人针对传教士而说的那样：“其人则颖异聪明，其学则星、历、医、算，其俗则忠、信、耿、直，其器则工、巧、奇、妙，诚有足令人神往者……夫泰西之说诚胜于诸教。惜乎天主为言，则辞不雅，驯流于荒诞，缙绅先生难言之。苟能置而不谈，则去吾儒不远矣。”^④这是一种肤浅的评价，张潮如同当时的许多中国人一样，准备以不向他们传授天主为条件而受洗成为基督徒。但这种判断更为清楚地反映了他们拒绝西方世界观，包括在伦理和知识方面与之有牵连的内容，同时也执著于另一种价值和表现体系。

① 本文作者于1978年4月27日在法兰西学院的报告。

② 参阅井东太三朗：《德川幕府时代的禁教令》，载《东方文化研究所所刊《亚洲学报》第22卷，东京1972年，第36—61页。这种禁查措施自1630年起，便不加分别地行用于所有科学著作和宗教书籍中。

③ 这恰恰就是乔治·黄在他的《中国抵制西学》中所犯的一种错误，见《爱西斯神》杂志第54卷，第1期，1963年，第29—49页。作者甚至把中国人的犹豫不决归咎于“害怕西方工艺彻底统治中国社会”。无论是每天都要上发条和需要经常修理的几只钟表，还是几门由于偶然走火

也会炸死炮兵的大炮,都不足以证实这样一种畏缩情绪。

- ④ 迈尼埃尔·莫尔内:《法国 18 世纪的自然科学》,巴黎科林出版社 1911 年版。
- ⑤ 利玛窦:《基督教和耶稣会传入中国史》第 4 卷,第 5 章,其手稿由德礼贤刊布于《利玛窦全集》(2 卷本)中,罗马 1949 年版,第 55 页。《几何原本》只是由利玛窦在罗马学院的老师和《格里哥利历法改革》的作者克拉维尤斯(Clavius,丁先生)所作的一部几何学教科书。
- ⑥ 有关这些教科书的内容,见彼得森(Wilard J·Peterson):《中国晚明时期的西方自然哲学出版物》,载《美国哲学学会会议纪要》第 117 卷,1973 年 8 月版,第 295—322 页。
- ⑦ 《巴笃利中国著作集》,都灵 1825 年版,第 3 卷,第 63 章,第 158 页。据裴化行认为,这些都是“欧洲著作的汉文编译本” 见《华商学志》第 10 卷,1945 年版,第 1—57 页。当时日本和中国的巡按使班安德(André Palmeiro)本人,也可能在 1629 年对任何科学活动都表示了不赞成的态度。
- ⑧ 某些中国人似乎接受了这种推理。至少利玛窦的第一位数学弟子认为,科学的严格态度是反击佛教荒谬观点的最佳方法之一,见德礼贤:《利玛窦全集》第 2 卷,第 54 页。
- ⑨ 《天主教圣实录》,罗明坚(Michel Ruggien)著,现为巴黎国家图书馆汉文特藏第 6815—6818 号,§4。这部教理书第 1 版的两册收藏于罗马耶稣会档案馆,其中也包含有同样的详细记载。
- ⑩ 《天主实义》(其拉丁文名目叫《Dei Vera Ratio》),收入《天学初函》(1628 年),1965 年台北重版。
- ⑪ 有关在中国改变早期传教方式问题上的危险,请参阅费赖之(L·Pfister):《原中国传教区耶稣会士传记和书目提要》,上海 1932 年版,第 2 卷,第 551 页(由李约瑟引用的本书,载《中国科学技术史》第 3 卷,第 450 页)。1710 年,傅圣泽(Jean-François Fouquet, 1665 年出生于维圣勤,1741 年死于罗马)和其他人希望利用 1702 年在巴黎发表的拉伊尔(La Hire)的新星辰表,巡按使神父反对这项计划,“因为害怕会产生一种查禁我们的前人已艰苦地确立的星辰表的印象,或者是导致对圣教的新非难”。

在 1733 年左右的一封信中，宋君荣神父对某些传教士的不慎行为深表遗憾，这些人向中国人揭示了七十字译本和拉丁文译本的《圣经》之间的差异，他写道：“这和错误的做法在此已有 80 年了……您已看到中国人早就意识到了这一点。”见宋君荣《1772—1756 年北京书信集》，由勒内·西蒙(René Simon)夫人发表，1970 年日内瓦德罗兹书店版，第 335 页。

- ⑫ 有关所有这些问题的，见内森·希文(Nathan Sivin)引文三日的论著和正释：《哥白尼在中国》，载《哥白尼研究》，华沙 1973 年版，第 63 页以下。
- ⑬ 这也是二引彼得森文中的观点。
- ⑭ 吕坤(1536—1618 年)：《吕坤哲学选集》，侯外庐等人版本，1962 年北京版，第 77 页。
- ⑮ 陆世仪(1611—1672 年)：《思辨录辑要》，由齐熙于 18 世纪初刊布，卷 4。
- ⑯ 那些有关宇宙力的积著不可避免地敏感之论点，主要是由张载(1020—1077 年)在其《正蒙》中提出来的。
- ⑰ 《吕坤哲学选集》第 46 页。
- ⑱ 唐甄：《潜书》第 29 篇。
- ⑲ 王夫之(1619—1692 年)：《思问录·外篇》，1866 年，卷 30，第 28—29 页。
- ⑳ 参阅王廷相(1474—1544 年)：《王廷相哲学选集》，侯外庐等人版本，北京 1965 年版，第 3 页。但我在文潞(1031—1094 年)的著作中也发现了同样的看法。
- ㉑ 王夫之：同上引书，第 44 页。
- ㉒ 杨光先(1597—1669 年)：“破不伦”，载《不得已》(一部辟传教士们的著作集)卷上，第 20—21 页：“千汉之元寿庚申，始今正顺治乙亥，才一千六百六十年尔，可开辟甲子至甲午岁癸亥以暨于今，合计一千九百三十七万九千四百九十六年……若耶稣即是天主，则汉夏以前尽是无天之日界”。
- ㉓ 见邓牧(1247—1306 年)文，由李约瑟在《中国科学技术史》第 3 卷，第 20 章，第 221 页引用。还可以参阅傅乐叔：《邓牧，被遗忘的中国哲人》。

- 家》，载《通报》第52卷，第1—3期，1965年，第60页。
- ②4 程通谷：《原道避邪说》，载《破邪集》（1639年），1855年日本的重刊本，卷8，第6—7页。
- ②5 汤光气：《辟邪论》，卷三，第19页。
- ②6 《天主实义》第465页。
- ②7 高本仁：《教要序论》，见徐宗泽在其《明清间耶稣会士译著提要》（台北1958年版，第162—163页）中的引文。在教会中的神父们看来，天主赋予的灵魂，不论所怀之胎是男还是女，都一律定为80日成胎。
- ②8 早在1300年之前，中国人就懂得了后来的帕斯卡三角，用来计算二项式系数，这是一种用于近似计算联立方程的办法（被称为和纳法），这种办法也用来解二元多次方程。他们发现了一种定理以解联立同余式。参阅希文：《东亚科学和工艺》，载《历史科学丛刊》，纽约1977年版，第209页。
- ②9 参阅《百科全书总目提要》第22册，总目，对熊三拔1614年著作《表度说》的提要：“是时地圆地小之说，初入中土，骤闻而骇之者众。故举其至易其明者，以示其可以信焉。”
- ③0 这句话出现在文应星（生于1587年）的著作中，见《宋应星遗书四种》，上海1975年版，第101页。
- ③1 《葑籍》，1662年夏作序，载《不得已》卷中，第67—72页。
- ③2 正如李约瑟在《中国科学技术史》第3卷第244页所指出的那样，这种观念也出现在公元前1世纪的一部文献中：“冬至地上北而西三万里，夏至地下南而东复三万里。春秋二分则其中矣。地运动不止，譬人在大海中而坐舟行，而人不觉也。”16世纪初叶的王廷相仍支持一种认为是地球绕太阳的移动而引起的气候变化之理论。
- ③3 张载：《正蒙》卷上，《参两篇》。
- ③4 希文：《哥白尼在中国》第74页，其中引证了王锡阐的观点。
- ③5 《天主实义》卷1，第389页。
- ③6 《佐辟》第4节，载《破邪集》卷4，第38页。
- ③7 同上引书，卷4，第23—24页。
- ③8 李约瑟在《中国科学技术史》第3卷第441页引证。李约瑟认为欧洲从中国观念中得到的反响促使自己摒弃了宇宙晶体论。他此外还于言书

第 442 页中引证了赛约一宗非常亲华的著作《马尔希纳的玫瑰花》(1630 年)第 4 卷、第 29 章(裴化行自拉丁文译作法文,载《华僑学志》第 3 卷,东京 1937 年版):“中国人在他们那无数和兴旺的书院中,仅仅传授过那种认为天是固体的理论,至少这也是我们可以从他们过去的 2000 多年来,于各个时代印票的著作中得出的结论。我们从中看到液体天的理论确实是非常古老的,而且也很容易得到证明。更何况,我们还应该承认由于自然启示,所有民族都这样称呼天。中国人热衷于坚持这种理论,以至于认为相反的观点则是完全荒谬的,正如从他们那里回来的人所告诉我们的那样。”

③⑨ 《四库全书总目提要》中对傅汎际的《寰有诠》(1628 年)一书的提要,总目卷 22。

④⑩ 同上引书对阳玛诺的《天问略》的提要

④⑪ 金尼阁:《论中国人宗教中的某些问题》,1701 年由外方传教会刊行于巴黎(这是向欧洲介绍理学哲学观念之基本思想的第一部著作,使英布乞茨颇受启发),第 96 页。当时中国最著名的受西化人之一杨廷筠(1557—1627 年)向北京的神父们出示了他用汉文撰写的著作,其中之一为《西学十诫初解》,龙华民写道:“虽然这书解释中含有他从我们神父那里听来的某些正确内容,但书中仍有许多内容系引自又士派别的哲理,它们可以使人清楚地看到这些人的感情是什么……他在序言中说任何事物都有一种惟一和相同的实质——理(宇宙所固有的秩序之原理),它们之间的惟一区别是其外表和次要的特征。”杨廷筠在同一篇序中说,中国的所有古圣贤都是转世天使。请参阅前文中的相同意义。在同一篇序中,他又指出:叶向高阁老(1562—1627 年,传教士们得力的保护人之一)认为天主曾在中国于尧、舜、孔子、几位国王和甚至是其他平民身上多次转生,所以,他同时也能在西方于耶稣的身上转生,正如耶稣会士们所说的那样。所以耶稣——基督在西方就如可孔夫子和其他著名文人在中国一样。杨廷筠于其书中还认为儒教教理在一切方面均臻于完善,与天主的教理一样。

④⑫ 我们一般都在中国一方发现一种把最容易吸收的外来因素纳入到中国传统的愿望。有关这种态度的一种最为引人注目的例证是由梅文鼎(1633—1721 年)本人向我们提供的,此人与王锡阐是当时最熟悉西

方以智的天文学家和数学家。请参阅梅文鼎关于苏州天文学之传说《畴人传》，由方元于1799年编历代天文学家和数学家们的传记，万有文库版本，卷39，第473页）：“问者曰：‘天道以久而明，历法以修而密，今所入，而尽变其法以存之，则前此之积候率，不足用乎？’曰：‘今之所新历也，乃兼其长，以补旧法之未备。’”

⑬ 《畴人传》卷34，第422页，万有文库本。

⑭ 方以智：《物理小识》卷1，第19页，万有文库本。

⑮ 《西方简要》序，该书是由利类思、安文思和南怀仁著，载《好代丛书》甲集，第5页。

（译自巴黎1979年出版的《第欧根尼》杂志第105期）

16 世纪末—17 世纪中叶的中国 哲学与基督教之比较

如果要评价耶稣会士与中国文人的交往以及由基督教传入中国所提出的问题，那么最好是参照从 16 世纪末到清朝初年这一阶段。当时他们之间的关系最为融洽，西洋文著作的中译本和编译本也主要是在这个时代完成的。后来再没有出现过像徐光启、李之藻、王徵那样的人物，他们都是受归化的著名文人、学者和猎奇者。伴随着清军入主中原和继此之后所产生的动乱，使中国知识分子们四散，并导致了思想界气氛的深刻变化。有许多文人，其中包括当时最杰出的思想家们都决定隐居，拒绝向异族政权作任何妥协。耶稣会士们在清王朝时代再也不能像利玛窦那样，有机会参加哲学家们的讲学了。此外，北京的传教士们在明代未能接近皇帝，那时皇帝们除了他们的宦官之外，再不召见其他任何人。但神父们在清代则很快就与当时权势最强大的人物康熙皇帝（1662—1722 年）建立了密切的关系。康熙帝满足了他们在开始建立传教区时就抱有的希望，他把他们留在自己身边以为他效劳，这样一来就赋予了他们一种类似包衣（booi，家奴）的地位。他们充当了提供信息和管家的角色，并去完成一些心腹使命^①。这种显赫的地位使他们脱离了文士界，从而又使他们不能同时去寻求其他人的支持了。从此之后，他们之中的任何人再也不会像利玛窦、其教友和他身后不久的继任者们那样，与文士界密切交往了。

其他的原因也促使我们参照这第一个时代，当时已确定了传播福音政策的基本轮廓，人们承认当时尚不存在中国经典教义与基督教义之间的主要矛盾。正如我们所知道的那样，当时

就已存在着从17世纪末震撼了欧洲，造成在华第一个耶稣会传教区衰落和失败的那场激烈的礼仪之争的萌芽了。所以，如果我们再思考一下，16—18世纪欧洲和中国的这两种彼此完全不同的思想界之间接触的观点，那也绝非无益。

明末的传教士们比我们具备很大的优越性，即他们可以与当时的中国文人直接交往，但我们不应对这样一种友好关系的特惠产生幻想。耶稣会士神父们从外部遇到了他们未能准备好理解的文化传统。毫无疑问，像利玛窦那样始终都关心进行调查研究的，延聘良师讲解中国经典和四书的人，肯定具备一种中国文化修养，从而使他得以在与中国文人的讨论中，体面地占有自己的位置。我们对于其教友和继承者中的某些人肯定也可以这样讲。但对于他们在欧洲的那些中间人来说，欧洲对于中国思想当然只有一种很肤浅的理解，仅仅了解了那些有碍于基督教的思想。在华第一个耶稣会传教区提供了这两种社会之间接触的大好机会，不仅仅是向欧洲介绍明末清初中国最著名的思想家了。它还向中国揭示了笛卡儿、莱布尼茨或孟德斯鸠的观点。利玛窦有幸于1600年左右多次会见当时最标新立异和最著名的思想家李贽（号卓吾，1527—1602年），他与李贽仅保持着一些礼尚往来的关系。在有关此人的问题上，他仅在思想和行为上响应他顽固坚持的消极观点。

很明显，我们今天有了更多的回旋余地，也有更加深入地研究中国文化史的方法了。16—18世纪的中国思想家们的观点，在今天已不会使我们感到比传教士中最了解情况者（如果他们确实了解这一切的话）更陌生了。自17—18世纪以来（由于利玛窦及其教友们所受的知识熏陶，故他们仍是16世纪的人），我们的世界观已经发生了深刻的变化。我们不应忘记，当时认为人类的整部历史都载于《圣经》中，17和18世纪所提出的有关中国历史的所有问题都载于《圣经》中，17和18世纪所提出的有关中国历史的所有问题，也都与《圣经》中表达的内容有关：中国人的纪年问题、中国人的起源、其艺术和文字的发

祥。因此，很明显，耶稣会士神父们曾认为在中国经典（对于“索隐派”学者们来说，又是在中国的文字本身中）重新发现了启示的踪迹。我们由此便可以得出这种结论（而且它对于福音化又显得非常有益和必要），即认为在中国人最古老的文献与来自西方的宗教之间，并没有根本矛盾。中文经典就似乎保留了对那时中国曾有过真正上帝的时代之追忆，这种追忆在岁月流失的过程中变得如此模糊，以至于使中国人终于崇拜起假上帝或沉沦入无神论中了。

但传教士们与之交往的正是这些已变质的中国人。据他们认为，正是由于错误的教理才使中国人变质。由此便出现了需要重新作出理解之努力的意义：在文士和传教士之间接触最为密切的时代，中国人活跃的文化生活的基本精神是什么？这些思想的主要内容是什么？

在一篇简单的论文中，不可能对明代思想界的各种不同派别进行一番总结，即使是最笼统的总结也罢。17世纪末的最佳史学家黄宗羲（1610—1695）共区别出了17个这样的学派。他考察了203名文人，我们可以注意其中的十几名具有很大影响者，或者是其观点具有很大新颖特征者。因为黄宗羲对诸如陈第（1541—1620年）、李贽与何心隐（1517—1579年）那样的哲学家们都不屑一顾，而任何一部近代中国哲学史都不能对他们保持沉默。此外，黄宗羲仅仅论述了文士界，即我们可以用一种适当却又不确切的术语“儒教徒”称呼的那些人。他对佛教思想和道教思潮史置之不理。

这种文化生活的丰富性和多样性，无妨我提出某些笼统的看法。我首先应指出与我们自己的哲学传统的一种巨大差异。中国思想家们的基本抱负，并不是根据对抽象观念的推论，而达到创立我们所说的哲学体系。它在明代比在其他任何时代都更为明显，是为经世致用的学问下一种定义，它既要考虑到古人的教义，又要考虑对这种教义最权威的诠释。它首先是通过反思、阅读、控制冲动和集中静思而形成的一种自我修养。这种实用学问中包含着一种世界观，并以玩弄观念和概念的字眼为

基础，观念和概念等又使世界观具有了一种更为广泛的基础，但却不是中国思想家们反思的惟一和最终目的。他们的哲学仍与伦理和政治上的定见有着密切的联系。在我看来，这些定见又使实学产生了一种肯定是功利主义的特征。甚至是在那些最倾向思辨的思想家中，哲学也不可能是非理性和非利己主义的。它的目的从来不在于单纯的认识。由此产生了更多的灵活性，但同时也导致了更多的不确切处。如果把一种与中国人风马牛不相及的教条归于中国人，那就是大错而特错了。此外，这也是西方每当谈到儒教正统性时的惯用伎俩。虽然明代各个派别的文士都仰仗古代学问的名望，但他们的情况极其复杂，甚至有些还处于激烈的对立状态。大部分人都向佛教广泛借鉴。我于下文不远处将要论述其观点的唯物主义学家们，似乎也是（也可能完全是合理的）以儒学真正捍卫者的面目出现的，甚至像李贽那样遭 17 世纪所有文士羞辱，并在 18 世纪时被完全遗忘的人，也都如此。

无论他们之间的分歧如何，明代的思想家们往往都首先注重于被宋代（960—1279 年）的哲学家们称为“理”或“天理”的内容。这种既属于自然又属于伦理范畴内的天理，既表现于宇宙和活动的有机体中，又表现在伦理和社会中。这种天理原则起源于任何人诞生时就拥有的善根。它是中国人构思的那种伦理的源泉：孝道、尊老、慈悲……在每个人身上都存在的这种原则，仅仅是由于其利己主义思想和欲望而使之黯然失色。他必须排除这些思想和欲望，方可到达一种彻底的公正和完全的寂静状态，这就是天的状态。一旦破除了在主客观之间、我与世界之间的人为区别之后，他就会实现“天、地、万物的三位一体”。这样一来，他就变得如同古代的圣贤一样，在一切情况下都可以自觉地按“天理”行事。根据这些基本论点，确实可以创立完全不同的哲学。我们还可以承认，利用文献、文化、努力学习、某些伦理态度（如在行为和思想中的某种庄重性，在行为、思想和语言方面经常是持久的注意力）都是必不可缺的，其重

点可以置于这些科目中的一两项上。他们认为最好是使用从佛教借鉴来的某些三昧修禅法，它可以帮助获得那种圣贤们所特有的思想上的安谧。他们认为这种内在的安谧是主要的，行为则是多余的。他们也坚持认为在理解中存在着不同阶段，天赋最少的人需要逐渐获得智慧，而能力最大的人则由于一种自发的灵感而骤然间获得智慧。更进一步发展，他们甚至声称人的“性本善”在每个人身上都有体现并存在着，他只要排除庸俗的羁绊，以及在常人身上表现出的错误的善恶观念，便可以达到这种超越了善恶的自发和高级的优良品德。明代的大部分思想派别的特点就是我即将论述的各种倾向，它们表现了一种绝非是无意义的思想之更新和解脱的努力。那种认为人类自身中就拥有一种能使他最终判断善恶之能力的想法，为在思想上更多地不受束缚开辟了道路。在晚期被指责（不是绝无道理）把明末的思想引向了一种主观论之危险道路的王阳明（1472—1529年），同样也坚持不懈地肯定直观认识要比传说重要得多。他声称自己心灵深处认为是虚假或邪恶的东西，那就应该毫不犹豫地坚持认为它是虚假或邪恶的东西，即使孔夫子本人认为它是好的或正义的也罢。我们还不应忘记像李贽那样的思想家，在其令人惊奇的独立思想的理论中，有许多向唯心论哲学和佛教哲学所借鉴的内容，而唯心论和佛教哲学则是16世纪整个哲学界的特征。

中国15和16世纪的基本倾向，似乎是越来越多地向佛教借鉴，即向佛教的三昧修持法、本性论、绝对和相对的辩证关系、向往智慧者中不同根的理论借鉴。在16世纪末，也就是在利玛窦到达中国的时代，甚至出现了普遍坚持儒、释、道三教完全一致的论点。但这同时又是在由满族人主中原而引起的理论危机期间，形成一种反应强烈的时代。这种反应反对向佛教借鉴，反对直到那时为止始终占支配地位的哲学寂静形态。在大清王朝时代，前朝的思想家们则成了这场灾难的肇事人，因为他们把整个中国知识界都引入了一条危险的绝境。他们由于过分追求思辨并希望达到一种难以行得通的学问，从而逐末舍

本，即忘记了主要内容：任何健康的哲学都有具体的社会和政治目的。他们那有关思想和人性的无益争论，取代了对政治制度、经济、防务、金石学、历史语言学、古文献考证等问题的思考和研究。学术气氛的这种深刻变化，在许多人身上都同时出现了，推翻了自13-14世纪由朱熹开始并自16世纪初叶以来由王阳明代表的论点。17世纪下半叶和18世纪，清代大部分最著名的思想家们都不再肯定自然秩序的原则——“理”的最高地位了，而是肯定了“气”至高无上的地位，“气”是最早的、非创造的和永久的能量—物质。

以上都是一场到17世纪上半叶表现出来的巨变的先兆。政治气氛的堕落、社会动乱和经济困难，从利玛窦时代起，就使文人阶层越来越广泛地觉悟到了其政治责任，并向往伦理的严格性。特别是由东林党人的运动以及他们在许多人中激起的同情感，表现出了更为混乱的动向，从而形成了有利于传教士们活动的因素。只要他们传播一种更加严格和更受限制的伦理，公开声称自己与佛教为敌，并传入一些有益于中华帝国的经济和防务知识。那些最受传教士神父们吸引的人物，自然倾向于在保留这些“西儒”们传授的知识中，按照时代背景和根据中国传统与他们自己的定见最为吻合的内容。

这种同情思潮和假设，存在着中国人的古代独神主义的做法，对于传教士们来说，都是希望的强大动力。他们也清楚地知道，在文士中进行某些归化具有可能性。但很明显，16和18世纪中国哲学的根本论点（无论是那种赋予了“理”高度权威的论点；还是另一种与此相反，认为“理”仅仅是动力—物质所固有的组织原则的论点）均与基督教的真谛无法相容。在社会和政治变革、满族人的入侵和建立政权的影响下，中国的学术气氛也得到了—次全面发展，其基本轮廓都清楚地显示出来了。在此背景下，某些文人的归化便形成了一种处于社会之外的和特殊的现象^②。事实上与大家经常强调指出的情况相反，如果说基督教与当时的儒教思潮相吻合的观点是表面现象，那么它们之间的分歧却是根本性的。

耶稣会士神父们（因而也是 17 和 18 世纪的欧洲人）似乎从未理解过，还存在着与自宋末和元代以来都重视天理观念的观点相悖的其他观点。所以，他们对于“理”的哲学之理解仍是非常初步的。利玛窦首先从中看到了实现基督教化的障碍，他极力批驳下述论点：“天、地和万物为一体”。当他用自己的语言翻译他非常陌生的观点时，又从这种“万物一体”中，推论出了人们彼此之间应有的仁慈义务。因此，所有人都可以变得如同上帝一般，因为他们都与它具有同样的本质^①。其遭到歪曲的反响一直传到莱布尼茨耳朵中，它仍是这种“理”的哲学。但我们掌握的证据说明，从利玛窦时代起，甚至在此之前，我们可以称为唯物主义的一种思潮受到了少数哲学家们的青睐。这些思想家们以一种比较科学的和强烈敌视受佛道启发的观点（它们也使当时的文士界受到了感染）之思想的表现方法，可以被视为 11 世纪的理学派哲学家张载的继承人和发展者。

在 16 世纪，这些思想家中在时间上名列前茅者，为著名诗人王廷相（1474—1544 年），他与王阳明是同时代的人。王廷相认为，从全面来看，宇宙起源于“气”的聚合，“气”（能量—物质）是一种云雾，它们在互相聚合时便产生了可见世界的所有现实。这种“气”是永存的，而不是创造的，宇宙本身则具有变化和衰落的倾向。我们的大地证明了非常古老的液体喷流和千年的侵蚀。同样，社会和风俗在岁月的流逝中也有了发展。人类在最远古的时代也与畜类很近似，但他们既征服了自然，同时又战胜野兽并日益繁衍起来了。性本善的理论以及一种天生伦理观的假设，都在王廷相的眼中变成了危险的蠢话。适应于社会生活之需要（由一种天理所表现）的伦理，在我们每个人身上都是教育和习惯的结果。

“或曰，人既为恶矣，反之而羞愧之心生焉，是人生本善而无恶也。嗟乎！此圣人修道立教之功所致也。凡人之性成于习，圣人教以率之，法以治之，天下古今之风以善为归，以恶为禁久矣。以从善而为贤也，任其情而为恶者，则必为小人之流，静言思之，安得无愧悔乎，此惟中人可上可下者有之。天愚昏瞶，不

惟行之而不愧悔，而又饰矣，此孔子所谓‘不移’也。君宋清更思之，然乎？否乎？仲尼曰：‘成性存存，道义之门。’伊伊曰：‘兹乃不义，习与性成。’是善恶皆性为之矣！古圣会通之见，自是致理，亦何必过于立异，务与孟子同也哉！”⁴

所以，王廷相强调了行为和知识之力量的益处，所有对善恶报应的信仰都受谴责，并成了非道德之本源，因为它们会使我们背离自己进行活动和认识的义务。

“南宋以来，独以理言太极而恶涉丁气，如曰‘未有天地，毕竟是有此理’；如曰‘源头只有此理，立乎二气五行万物之先’；如曰‘当时元无一物，只有此理，便会动静生阴阳’；如曰‘才有天地万物之理，便有天地万物之气’，嗟乎！支离颠倒，岂其然耶？万物皆出于气，无悬空独立之理。造化自有无，自无为有，此气常在，未尝渐灭。所谓太极，不于天利，未判之气主之而谁主之耶？故未判，则理存于太虚；既判，则理载于天地。程子所谓‘冲漠无月矣，万象森然已具’，正此谓耳。若谓只有此理便会动，动静生阴阳，尤其不通之论。理虚而无着者也。动静者气本人感也，阴阳者气之名义也。理无极发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆窒碍不通，率易无当，可谓过矣。嗟乎！元气之外无太极，阴阳之外无气，以无气之上，不可意象求，故曰太极；以天地万物未形，浑沦冲虚，不可以名义别，故曰无气；以天地万物既形，有清浊、牝牡、屈伸、往来之象，故曰阴阳。三者，一物也，亦一道也，但有先后之序耳。不言气而言理，是舍形而取影，得乎？”⁵

我们在与利玛窦同时代的吕坤（1538—1618年）的著作中，又重新发现了类似的观点。吕坤首先是朱熹和王阳明传统中的学生，他在其一生的中期开始反对正统哲学，发挥了那些非常接近张载的观点：宇宙及其万物都是同一种气的聚合与分裂运动的产物，在世界上不再存在其他任何东西了。我们宇宙的形成必然会引起气的破坏并恢复到混沌之中，因为惟一持续的和长久的现实才是气，而由气的聚合形成的物体自身中就包含有一种破坏的成分，正是这种气的持续和不停的活动，才确保了

我们宇宙间的临时凝聚力、动植物的生命：“一气流行、瞬息不续而生机绝矣，是天地万物所赖以常存在，恒故耳。”⁶

这些观念流传得也可能比我们想象的要广泛得多，吕坤的朋友之一杨东明（1548—1624年），由于其师而属于唯心主义的泰州学派，也持与吕坤相类似的观点。受归化的著名文人王徵（1571—1644年）所撰的一本基督教小册子，在一段文字中坚持对他们进行批驳。这里是指《畏天爱人极论》一书，于1628年写于扬州，现于巴黎国立图书馆收藏有一抄本。作者指出：“有指天为积气（该名词在《列子》中就已经出现了）者，有指天地为气机之自动自然而然者。”他又补充说，这些人把所有的善恶报应和所有的祸福都归于宇宙运行中预料不到的事件，他们或者是声称天并不自由而是受必然性的约束；所有的吉凶表现形式都是自然产生的，因为自然就是这样形成的。他们声称天是空的，在天中没有任何主宰宇宙的主义。王徵攻击那种认为天仅仅是积气而成的思想。他指出，若无积气，那就必然会产生分散。但他又指出，这却并不是我们所发现的情况⁷，我们应该怎样解释星辰的稳固和天象的基本规律呢？至于自然和自发的机理思想，他又以下述论据作出了反击：“借问起□使之自然而动者为谁？”他举自动飞向太空并自我消失的风筝（鸢）为例，这仍需要有人制造风筝和有人牵线。这些论据完全可以被唯物观的支持者们驳倒，我们这个宇宙的破坏是一个非常缓慢的过程，以至于使人类感觉不到；其次，创世者的存在，又提出一个需要知道谁是造物主的问题。这实际上就是我们可以在明末的第一部辟基督教小册子中发现的论点。

我现在可以作为结论而强调指出，在传教上与明末清初的中国文人之间，对话太困难了。他们由于各自的文化传统而彼此之间并不准备互相理解。利玛窦于某一日参加了一场文人之间举行的（当时的这种辩论非常多见）有关人性天生为善、为恶或不偏不倚问题的辩论，于是便发表了这样的看法：“由于他们缺乏逻辑和不懂得伦理之善和自然之善⁸，或者是由善根而积的善；他们更不懂由于天生的罪孽而腐化的本性、上帝的保佑

和恩惠。这一问题一直悬而未决，直至今天仍无法定夺。”事实上，中国人不懂得纯属于西方思想的抽象逻辑。他们不区别物体与其特性、实质和存在、永恒真理和短暂的事物，这后一种区别在整个基督教思想中则是最大的基本点。所以，在利玛窦及其教友们到达中国的时代，基本对立并不是唯物主义和唯灵主义之间的对立，而是向当时占统治地位的、并向道教和佛教借鉴了许多内容的唯心主义观念与唯物主义观（它在16世纪尚没有很多的支持者，但在17世纪时则流传得比较广了）之间的对立。对于由这些唯心主义观念所采取的极端形式，我们可以在佛教中找到：可感知世界不仅与个人意识同时存在，而且也与之共同消失。因此，它是我们思想的产物和纯粹的幻景。利玛窦与佛教大师三淮（黄洪恩）的一场争论，恰恰就证明了这两位对话者之间互不理解的情况^⑨。

该神父说：“在我们讨论其他事情之前，我希望您向我解释一下，您对天地与万物的缔造者和主宰者（我们习惯于称之为天主）有何感想？”三淮说确实存在有这样一位天地之主和缔造者，但它并不非常重要，因此每个人都与他平等，在一切方面并不比他差多少。他讲这一切时如此不谨慎，以至于使他觉得还有比天主更重要者^⑩。由于神父问他是否可从事天地之主所做的事，如果不能做，那就是瞎吹牛，所以三淮回答他说他也可以造天和造地。神父又对他说：“我不想使您花费那样的精力，现在就创造另一个天和另一个地，但我仅请您在此设法造出一个火盆，与那边燃烧着的那个相似。”说到此处，三淮便开始争辩说，他不能要求自己创造出如此的事物来。

归根结蒂，无论中国哲学的方向多么错综复杂，但我们都不明白建立在转世观念上的这样一种思想，怎样才能与那些相反都在于使人与宇宙结合起来，同时理解二者和以其中之一而理解另一者的观念相吻合。

- ① 参阅史宾氏(J. D. Spence):《曹寅和康熙皇帝,仁与主》耶鲁大学出版社,1965年版。
- ② 在天可实现的少量归化又提出了一些完全不同的问题。
- ③ 《基督教传入中国史》第1卷,第10章。对这种论点的比较是《天主教义》第4章的内容,《天主教义》成书于1596年。利玛窦在其解释中犯了一个基本错误:“天地万物一本”会形成一种谦虚而不是骄傲,一种伊甸的结合而不是普罗米修斯式的反抗。
- ④ 《王廷相哲学选集》,北京中华书局1965年版,第164页。
- ⑤ 《王廷相哲学选集》,北京中华书局1965年版,第170页。
- ⑥ 《吕坤哲学选集》,北京中华书局1962年版,第46—47页。
- ⑦ 这种伦理善和本性善之间的统一,实际上是电理学在“普遍的和内在的秩序原则中得出的善根之源时,确定时那种统一。善根存在于每个人中,这甚至是中国人的基本观点。
- ⑧ 《基督教传入中国史》第4卷,第7章。
- ⑨ 同上引书。保罗·A·鲁尔(Paul A. Rule):《耶稣会士们对儒教经典的诠释》,载《东方史档案》第6卷,1972年9月号,堪培拉澳大利亚国立大学版。请参阅其中有关这次于1599年在南京举行的辩论的记载,在佛教大师的唯心认识论与耶稣会士神父的亚里士多德唯实论之间的不可容忍。
- ⑩ 从佛教观点来看,基督徒们的上帝实际上只能是小神,因为它仅是10亿个已存在的世界之一,而这些世界本身又仅仅是虚幻的造物。

(译自巴黎1976年出版的《尚蒂伊第1届
国际汉学讨论会论文集》)

中欧国家观念的比较*

导 言

“中国的国家基础与界限”，这就是第3场报告的主题。但怎样才能不再回到已经触及过的老问题（因为这一切问题都能站得住），特别是怎样才不会就国家的性质本身提出疑问呢？

第一种看法可能会涉及到中国与西方政治经验的差异。我们西方的历史参照点与中国人并不相同。我们那全部出自希腊文或拉丁文的词汇（民主、君主制、专制主义、帝国、共和国……）都参照了欧洲的特有的现实与传统。一种诸如政治术语那样的基本名词的情况也如此，它们最早都暗示对于城邦中自由公民（也就是说既不包括奴隶，也不包括外国侨民）的共同利益以及在法律上平等的讨论。我们承认，这种模式一直持续地存在，直到今天仍存在于市政厅和议会制度中。此外，西方的整个制度都是以城邦和城市为中心的。罗马帝国是通过将公民权扩大到全部蒙昧族人口而形成的。从中国一方来看，西方的政治史显得完全新颖奇特，甚至可以说是具有异国情调。我是想说，它在任何方面都不形成一种据以判断所有社会的历史与组织原则的标准。事实上，中西方确实并非是在作为特有的机构和体制方面有别，包括我们在历史上形成的人文观念、思维范畴和思想本身都相差甚殊。例如，如果人们想起了基督教在政治和观念领域中的位置与影响，或者是联想到了我们历史中权力观念的重要性，或者是想到了城市特权、公民权和选举权……政权在西方始终是由权力决定的。我们西方的另一种具有异国情调的新奇之处，便是18和19世纪资产阶级个人自由的诞生与发展。这些如此众多的差异完全可以解释，为什么马克思主义的

* 本文是作者1986年10月3日在日喀会馆作的大报告

模式无法说明中国的已知问题，这就是为什么人们感到需要构思一些新词汇，诸如“亚细亚生产方式”或者是“东方专制主义”（可能是为了将此与“西方专制主义”相区别）这类词汇。这些术语同时反映了不能被列入到任何常用范畴中的一切，所导致的社会制度的思想与棘手问题。但这既是不重视人（他们的教育和思想方式中，可能具有新奇的地方），也是不重视没有任何常见特征的历史。

第二种看法似乎确实涉及到了中国的一种历史演变，我觉得这种演变似乎要比人们一般所承认的那样更重要和深刻得多。从任何观点来看，8世纪的唐代中国与16世纪的明代中国的差异，就如同查理大帝(Charlemagne)时代与根特人查理五世(Charles Quint)时代的欧洲之差异一样巨大。在中国就如同在其他地方一样，政治制度本都是活跃的，但它们在那里却受到了各种影响：经济和社会的变迁、对现实的关注与需要、对历史的参照、宗教与重大思潮。由非汉族的藩部人口提供的例证，隋唐两代继承了中国北方突厥—蒙古种族政权的遗产，它们是由一个汉人与突厥人的混血贵族创建的。当明王朝创建时，它又受到了蒙古帝国制度的影响。但人们只知道在10—12世纪之间所产生的政治制度以及社会、经济 and 思想的主要变化，皇权的大幅度增涨以及在皇帝与众臣民之间形成的天壤之别，都应断代于宋王朝。从16世纪末起，皇帝们都拥有一个很广泛的社会集团为自己服务，这就是文士家族，并且由此而出现了大批官僚机构。国家的这种变化、过去由贵族及其支持者强加给国家的这种不受束缚的状态，都与理学家们的大改革是同时代的，可能与这个时代的经济和技术巨变（科学地种植水稻和木版印刷书籍）是密切相关的。

* * *

我现在来讲中国的国家，而且我只能讲国家传统。这些国家传统可能是中国文明自公元前3世纪末以来的最显著特征。为了更好地理解这种新奇性，在17世纪末的法国与中华帝国的国家政体之间，作一种简单的比较就足矣。我想重提一番

以下事实,可能不会是没有意义的:在这个相对较晚的时代,史学家们都一致将法兰西王国视为世界史上第一种近代国家的形态。据研究路易十四时代的最佳专家之一认为,当时的法国是由一大批差异甚殊的省份、城市和领地组成,其中的某些甚至还保持着半独立状态,这一切都受一种年代和起源不同的法律、制度互相交错与重迭在一起的状态支配。这样一来,皇家的司法机构、地方王公的司法机构与教会的司法机构同时并存,或者是有时还会发生冲突。归根结蒂,君主制是以形成国家的不同集团(城市、省份、经济、团体、宗教机构、社会“阶级”)缔结的一整套契约为基础。为了使人接受和树立威望,皇权极力地(但从未完全达到目的)压缩贵族大派系的势力、某些省份的独立性、议会与皇家官吏及其公职占有人的反抗精神。作为回报,国王却尽量避免触及特权。因为作为最古老的一种自由形式,国王本来在理论上不受任何法律的制约。根据一种传统的说法“国王所喜欢的一切,都可用法律的力量来决定,国王却不受法律的制约”^①,这句话部分地取自肯定国王决定的一句话:“朕乐意如此行事。”^②

这种比较颇能说明问题:尽管17世纪的这个法国在王权方面取得了进步,但却仍然保持着对自前几个世纪继承下来的权力、习惯和法律的极大混合之犹新记忆。它是一个与同时代的中国具有深刻差异的世界,因为中国是一个中央集权的大帝国,受一种统一的行政制度的制约^③。该帝国很可能也是一部悠久历史的发展结果,最后令人可怕地变成了一个官僚帝国,其政权中充满着无益的形式主义的东西,习惯法在地方一级上起了很大的作用。但中国国家的基础,却与同时代的欧洲国家完全不同。在欧洲,还必须等待法国大革命才会看到出现类似秦王朝于公元前3世纪时建立的那种行政区域划分制(郡县制),才会看到建立了一种新的制度:公职不再是由君主赐予的利益或家庭遗产的产物,其中抽象的法则取代了国王与其臣民之间的个人关系和专断行为。中国是第一个设计出了公职人员化国家之准则的民族,这也是它用以征服的工具。由于公元前

4—前3世纪诸侯之间的战争，才使中国经历了许多衰落时期，但这种制度也得以改进而臻于完美，最终于公元9世纪达到了其发达的巅峰形式。其主要特征是在不同部院和专门机构之间，形成了一种符合逻辑的分工，组成了一支高级官吏队伍（从11世纪起，主要是通过科举而选拔），这些负责人要定期考核，或擢升或贬降，有时又外放其出生地省份，并且在两、三年内就必须调动一任，准确地划分其权限，通过一支拥有广泛权力的巡按官吏监督施政。所有这一切从宋代起便建起来了，形成了一种近代国家的结构。西方仅在一个很晚的时代才具有了与之相等同的机构：它并不像在路易十四时代的法国那样，仅为一种中央集权行政制度的雏形，而完全是一套发达的、复杂的和相对行之有效的制度⁴。最终可以使我们论述中国的国家因素者，则是一种具有严格等级制的、受法律⁵或条例和整整一套法学理论支配的政权。这就是在由中央政府国家机构的权力统治的辽阔领土上，都要普遍执行同样的条例。以至于“国家”一词必然是一个政体的同义词，无论是地方特权还是领土的割据（少数民族居住区形成了惟一的例外），政府采取的第一种行动，便是废除分封制与井田制，这无疑就是摧毁形成贵族家族的权势和阻止国家对居民直接控制的一切，新国家的目标是用国家政权的统一与合理秩序而取代一种不合理的秩序，因为后者是一种特权的悠久历史、法律和习俗的遗产，从而使国家面对自己那仅仅是纳税人的农民—士兵，并且将全部财富、劳力与兵力都集中在一个人之手。这是一种真正的革命，它以其反响和长期作用，而在东亚的历史上，占据着一种与希腊城邦国的建立在西方历史上相同的位置。

因此，在中国的国家概念与政治划分单位或社会世袭区域的各种形式之间，具有一种二律背反。其证据便是，国家的削弱始终会在历史的发展过程中导致周边地区的脱离或整个中国的分裂、形成独立的军队，复辟人们粗暴地定性为“封建”的社会和经济形式。例如，从汉末到隋统一中国、从唐末到宋王朝的建立、或者是从19世纪下半叶到中华民国的建立之间，情况都

是这样的。但非常引人注目的却是，中国始终都会重新恢复统一。这可能是由于中国的一种地理疆域的持续性，它与在其他地方似乎是促使政治分裂的区域划分，如在西欧或日本那样，形成了鲜明对照；同时也是由于统一在政治和经济上的有利条件而造成的^⑥；也可能是由于心理因素：属于同一种文明（受到了一种共同书面语言的促进）、分享同一部历史的意识，再加上对于中国在其统治之下曾经统一和强盛的诸大王朝的留恋。在各民族的历史上，对于过去的参照，始终都扮演着一种人们倾向于很难忘记其重要影响的角色。

个人从属关系的联系和职务的继承权，与中国国家制度的思想本身相矛盾^⑦。它们一发展，国家对于阻止它们就显得无能为力。因此，把中国的一种在基本原则上与封建制度完全相反、证明了一种政治组织的早熟和非常完美的社会制度，定性为“封建制”，至少是一种对语言的滥用。

* * *

孟德斯鸠(Montesquieu)认为，中国政府是一种专制主义的政府。“在那里既无法律又无条规，惟有一个人以其个人意志驱动一切”。他下的定义相反却更适合我们旧制度时代的君主制，而不是康熙的大清帝国。大家确实都非常确切地知道，中国皇帝们的权力受到了礼仪、习惯法和条例的一整套法律法规的制约，其官吏或官僚队伍则为这一整套法律法规的捍卫者和代言人。

利玛窦于1609年完成了他有关中国耶稣会传教区开始阶段回忆录的写作。他在这部著作中指出了中国政治制度的两大重要特征：皇帝几乎完全不可能亲自作决定，在其私人金库与国库之间存在着根本性的区别，家庭和皇室的特有服务与政府机构的服务有别。由一个明显是因对中国社会制度与欧洲社会制度之差异感到震惊的人写成的此书，可能值得于此引证：

“虽然我们已经讲过，中国政府的形式是君主制，但它无论如何也酷似共和国……事实上，虽然在政府中所做的一切，都必须由官吏们在他们需要做的——切问题而呈奏的折子中获得

御批，皇帝只会批准或否定大臣们向他呈奏的内容，皇帝从来不在有关大臣们就某一事件揭示的问题，尚未首先向他呈奏的情况下，做出任何事。这样一来，如果不是由大臣们向他提议某人值得获宠或失宠，那么他就不会使任何人受宠或失宠。平民百姓向他呈奏本章的情况很少见，因为所有的上本都必须经由主管本章的官吏们之手，并经由他们审阅。如果在平民上呈的本章中，皇帝希望做某种已向他要求或建议的事情，那么他就仅限于在奏折上作如下批示：“著有司官吏会审此事并向朕呈奏意见。”这是一种确实无疑的事，我非常小心谨慎地断言，如果没有某位官吏向他上奏，那么皇帝就不能对他希望使之获得赐恩的人送金钱礼物或其他东西，也不可以某种职务或提升级别来赐恩。但若不经某种古老的习惯法或某种法律准许，那么这位官吏也不能以任何方式提出这种要求。这并不是说，如果皇帝希望向其宫廷的太监或在场的某皇亲国戚的人以及向前来的某些高级官吏送礼，他也不能这样做。但这就如同对待每个平民百姓一样，那只能以皇帝个人的财产赏赐，而不是慷国库金钱之慨”。⁸

从该文中还可以看到已经指出的两大特点：一方面是不同有司衙门的职务活动的分工，另一方面是在施政方面的法律、法规和习惯法的突出作用，“若无某种古老的习惯法或某种法律，那么官吏们便不能以任何方式做出决定”。这就与“专制主义”一词使人联想到的那种皇帝的绝对自由决定完全相反，在中国形成了一种对君主专制行为和特权的巨大制约。皇帝也被迫遵守强加给他的法规准则和法律程式，一个官府要负责维护它们，而它们之间的竞争又是必不可缺的。对于礼仪和习惯法的侵犯，始终会引起强烈的反响和严重的混乱⁹。执著于传统和礼仪，便形成了一种强大的缓冲力，可能比立法机构更有效。在有关要求皇帝服从行政惯例的这种义务问题上，我们可以重提一下康熙在1692年的“容教”圣旨的著名事件中，曾采纳过什么样的行事准则。这条圣旨并不是由皇帝，而是由礼部拟定的。皇帝已经预先告知传教士们说，他们的举措具有难以

保证成功的风险，官府有权接受或拒绝他们的要求，直至修改他们的奏章，因为除了服从中国法律和习惯法的许诺之外，其中还包括许多愚蠢的言论，诸如宣称基督教具有世界性和优越性等，这可能会激起礼部的官吏们的反感^⑩。

对于 17 世纪中国与欧洲政治制度的比较，最终却突出了一种反常现象。中国的国家几乎完全控制着居民、军队、经济（利用税收、货币垄断、官办产业）、教会和宗教崇拜，这都是欧洲旧制度时代的君主制国家远没有控制的领域。然而，康熙虽然由于政治集权和辽阔疆土而拥有非常巨大的财政资源，但他在政务活动方面却没有路易十四自由。路易十四相反却经常缺钱，无法到处都令人服从他。在路易十四时代的法国，集权与其机构尚处于雏形，那时中国的行政制度就已经拥有一套很发达和很完整的组织机构了，而且由此也变得很臃肿不堪了。我们甚至还可以说，在 17 世纪时，法国还是一个新的国家，刚从作为中世纪之特征的分裂和多种政权中诞生而出；而中国已经是一个古老的帝国，正经受着一种过分的集权和官僚制的折磨。

但我还必须指出中国的另外一大特征。如果说国家机构在中国要对整个社会行使一种儿近于全面的控制，那么这种控制却明显远未达到近代国家所实施的那种控制水平。因为在 20 世纪之前的时代，现代国家是依靠一支无法想象的行政和治安官吏队伍来控制的。那些试图在帝国时代的中国看到我们时代的集权国家的一种预兆，那么他们就似乎是犯了一种时代错误。镇压手段在那里几乎不存在，或者始终是被很微妙地运用着。调动王师往往是一剂再糟不过的药了，以至于他们可以认为最好是与叛乱首领们妥协。尤其令人感到惊讶的是，通过与我们当代的比较，那便是当时中国整个行政官吏队伍的极端软弱^⑪。如果国家能成功地和不顾一切地强加于人，那么它就是一个嫁接在社会之上的机构，它利用了社会组织那合乎情理的正常形式。张崇礼过去曾指出，帝国州和县的官府政权那极其松散的网络，是怎样与另一个由旧官吏和占有高官显位者的家族形成的地域性网络，在清代互相结合起来了。这两个网络互相

补充,无法缺一不可。国家始终是使科举制具有荣誉与权威的惟一源泉^⑫。因此,确有政权的冲淡与漫射,甚至远远超越了由皇家官吏确保的基本官吏框架的范畴,但中国的国家同时使家庭、部族、城乡社团为自己服务。它极力鼓励社会心理方面的某些特征:责任意识和互助意识。这两种本能的反应又通过以“保甲”的名义在家庭集团内部和在“乡约”中的说教,而得以发展起来了,国家无法控制一切。顾炎武曾经解释过,国家的秩序是自下开始的。如果仅由皇帝维持秩序,那么禁令和酷役便会成倍地增加;如果相反,是集体竭力于其内部维持和平,那就可以免去惩罚。程颢于11世纪时写道,当民众在亲情之间的慈爱关系和邻居之间的友好关系中,获得和睦时,那就很少会有违法的情况。村长、族长、父母、兄长和师长都要在伦理上对依靠他们的人犯下的过失负责。风俗与教育归根结蒂是政治秩序的基础。人们有时会设想,儒学仅为其目的在于掩饰统治者的大儒主义的一块宣扬教化和虚伪的遮羞布^⑬。但相反,这难道不正是表现了一种长期的政治经验并回答了某些实际问题吗?事实上,当法律自古以来在西方便是城邦和国家组织的普遍性工具时,中国的法规便扩大到了私人,法律在中国始终仅为一整套刑法条款,它们可能被人认为是必不可缺的,但也被认为仅依靠它们却无力主宰天理。中国传统的原则之一,便是在私人关系中更喜欢裁决和妥协,而不是求助于法律。这条原则使地方官吏们避免了一大堆可能会使他们无法完成使命的诉讼。它不仅仅是毁灭性的,而且也使人耻于求助于司法公正来解释纠纷,这就证明在亲属与近邻之间并不呈现一种很好的互相谅解^⑭。

顾炎武写道^⑮：“法制、禁令，王者之所不废，而非所以为治也。^⑯其本在正人心，厚风俗而已。”施政便是施教。因此，中国赋予了大理与和解一种特权，而这是以争斗和攻击性为代价，这也是它面对其他国家而遭受失败的另一个原因。这些年轻国家已开始采用中国在它们之前设计出并使之日臻完善的中央集权国家制度。

*

*

*

但我不能在不提及皇帝本人的情况下,论述中国的国家。

完全如同希腊城邦的创建,形成了与一种相差甚殊的贵族社会类型的决裂一般,中国的帝国和帝国的统一,同样也造成了与政治、社会 and 宗教传统的整整一部历史彻底断裂。但是,其变革从未曾彻底到使过去时代的重要遗迹,不再遗留于人们的思想和风俗习惯中的程度。中国的国家诞生于公元前3世纪,甚至早于帝国的统一之前,诞生自一种政权和社会组织的世俗与正面的谨慎运用,而且皇帝将它变成了一种进行征服的工具。正是这种制度的出现,才可能以在其他地方从未有过的规模,增加了君主所拥有的权力和手段。它排除了任何世袭特权,不过还有一种非常重要的例外,也就是涉及到了君主及其上朝的例外。正是它使这种制度成为一种不同性质和不同时代的实际情况的奇特结合:一方面是一种权力和社会的组织,具有合理性特征,其目的在于最大限度的有限性;另一方面是一套观念、意识和形象,它们均与君主本人相联系,而且也早于“国家革命”。国家的这种混杂特征在广义上从秦代就出现了,当时的政权根据客观标准而使用了客观证据、算法和组织,但皇帝在其中只是一个其神圣特征使他完全孤立的人物。

一整套古老辞汇一直维持下来了,它涉及到了皇帝的职能。完全如同周代的国王一样,皇帝是天了,属于古代的那些荣誉尊号都是由他赐予的。在他与外国的关系中,他使用了这种非常古老的交往形式,交换贡品与礼物,而且在过去还伴以交换女子。唐代还将其公主赐婚下嫁突厥可汗或吐蕃赞普们。政治联盟引起了联姻与亲属关系。但完全如同古代的国王们一样,皇帝始终是一个神圣的人物,他的人格、名誉、敕令、御玺、文字、太庙、宫殿均由具有宗教特征的禁忌所保护。严重的刑罚与对这些“圣条”带来的所有损害有关,对于它们采取的态度有时也颇具启示性。例如,在接一道圣旨时,官吏们都要焚几炷香,并跪在盖有御玺的圣旨前面。

最高权力机构的这种宗教形态,可能会出现在所有这些文明中,西方也不例外。法国和英国的国王们也是神圣的、敷过圣

油的和拥有能以触摸治愈瘰癧的能力¹⁷，但他们还必须接受教会的认可。作为世俗人，他们只能通过其中介人而接触教皇陛下。他们具有双重的性质，既是神圣的，又是世俗的¹⁸。这种明确的区别并不存在于中国。皇帝的神圣性，在那里则具有深刻的差异，这是由于他们主宰着全部宗教事务，行使一种礼仪和宇宙间的功能，并且掌握一种并不真正属于指挥权，而是属于鼓动和协调的全面权力。这就是为什么他们不会自我屈尊到扮演主要是下达命令的下属官僚的角色。他通过具有象征性的行为、礼仪、名义的魅力和尊号的权威，而采取行动、建立其合法地位、复礼，确定社会和宗教等级等。由康熙皇帝和路易十四所承担的职能与角色，表面上似乎相似，事实上却有深刻的差异，尽管一名耶稣会士更乐于将这两位君主作全面比较¹⁹。当我们将中国皇帝比作我们古代或旧制度时代的君主们时，我们在此又成了自己传统和思维框架的受害者。

中国皇权的巫术—宗教特征是在历史上以不同程度的强迫性形成的，它从宋代起似乎已减弱了²⁰，这部历史无疑尚有待于去写，但这种特征在其不同形态中，却始终是根本性的。心态的演变使我们成为实证论者，从而使我们有危险忘记情感与不合理信仰在政权基础中的关键作用：若无这些情感和信仰，那么一切都将分崩离析。它们有助于形成中国帝国制度的持久性。

皇权的这种天赐特性表现得如此明显，以至于它一直扩大到了皇权的代表人物们身上了。正如周代的君主及其封臣们那样，各省的皇家官吏们都面南坐北。在汉代，他们都被认为要为其辖区的繁荣或天灾人祸负责，正如皇帝被认为是要为其全帝国范围内的这一切负责一样。直到大清王朝的末年，州府衙门官吏们还主持着由国家承认的地方宗教信仰，就如同主持在孔庙中举行的礼仪一样。与使人进入高级官吏行列的科举有关的全部民俗，都具有宗教色彩；为了获得最高官衔的最终考试，似乎形成了一种皇帝的御准手续，它使那些中举的人有别于社会的其他人员，从而在某种不太高的水平上实现了他们进入低

级官吏队伍的愿望。总而言之，随着官衔与官职级别由高到低的下降，这种与君权相联系的强大宗教光环，也似乎在逐渐地淡化。

但权力始终是一种触动人之感情的事，这绝不可能避开与某种礼仪和宗教的交往。纯属于中国政治制度的东西，则是其宗教并不像在基督教欧洲那样，在其中不会形成另一种性质的范畴或领域，相对分立和独立一些，而且这种宗教也不像在印度那样置身于世俗政权之上。皇帝在中国占据着一种真正的中心地位，他是一个一切事务都围绕着他而组织起来的中心人物。集权并不仅仅是政治性的，并非是我们一般所赋予该词的那种意义：伦理、宗教与政治现实结合在一起了，社会秩序同时被人设想和感受为宇宙的、社会的、政治和伦理的秩序。

这一切可能就会同时解释，中国有一种合理的和有效的行政实践之存在（以及书面传说的持续性）、帝制在经历了如此悠久和如此巨大的演变中，却表现出了其强大的生命力和持久性。与中国相比较，欧洲似乎是生活在更要脆弱得多的社会基础上的。

-
- ① 这里是指国王会借助法律而决定实施他喜欢的一切，也就是说国王并不受法律的约束。
- ② 有关所有这一切，请参阅彼埃尔·古伯尔(Pierre Goubert)：《旧制度》第2卷，阿尔芒·科兰出版社，巴黎1982年版。
- ③ 我们可以将最北部具有特殊地位的区域除外，如满州和蒙古，以及稍后纳入中国版图的新疆与西藏。但大清帝国恰恰具有将汉族与满洲社会制度结合起来的这种特征。
- ④ 有关18世纪中国行政机构施政之有效性的问题，请参阅魏丕信(Pierre-Etienne Will)：《中国18世纪的官制与灾荒》，木冬出版社，巴黎1918年版。这种有效性与传统的考生常谈恰恰相反。
- ⑤ 从秦代起，中国法典便赋予了行政法一种重要地位，正如近期发掘到的秦代文献、唐律以及晚期立法所证明的那样。

- ⑥ 这种统一可能更会有利于地方上层精英而不是平民。柳宗元(773—819年)和王夫之(1619—1692年)齐诸王国(也就是地方残暴的小诸侯)之间的战争的消逝,以及不再武断地使用死刑的事实,都归功于国家的统一。
- ⑦ 继明朝皇帝们为削减府一级皇家官吏们的权力和自主权,同时又加强控制和调节之后,从地方上选拔的助理县令的人等措施,形成了一些其职务由父子或兄弟世袭相传的王朝。顾炎武就是这样解释的(《日知录》卷8,吏序)。他然后又补充说:“今天下官无封建,而吏有封建。”
- ⑧ 《利玛窦全集》,德礼贤(J' Elia)版本,第1卷,第6章(罗马1942年版中的第1卷,第56页)。
- ⑨ 这类反应和混乱有一个典型例证:在万历年间(1573—1620年)产生的那些混乱,也就是继他努力回避依靠大内阁党来处理日常政务之后,以及继不正规地立太子之后出现的形势。
- ⑩ 请参阅李明(Louis Lecomte):《中国现势新志》,巴黎1769年版,第2卷。
- ⑪ 据《日知录》卷8《乡亭之制》。由于从其内部选择的负责人而组织民众的行为,在秦汉时代可能曾经非常激烈,但这种制度可能于公元6世纪末被隋朝废除。
- ⑫ 请参阅张中利:《中国的贵族》,西雅图1955年版。
- ⑬ 这是白乐日(Etienne Balazs)的论点。
- ⑭ 当中国人继日本人之后,认为国家强盛的秘诀在于在一切方面都模仿西方人时,他们采纳了主体法的观念,并且以西方模式为基础而建起了法院。但许多人不理解,在法庭上为属于私人范畴的诉讼而互相争执,并且还会冒险败诉而公开丢掉面子,为什么这恰恰正是一种进步呢?而本来有一名仲裁人便可以解决好一切,花费也很少,又照顾了双方的面子。这是钱志豪的看法,见《中国的法律》,法国大学出版社,巴黎1982年版,第24页。
- ⑮ 《日知录》卷8,《法制》,我们还可以引证其他许多著作。
- ⑯ 人们一般都将“治”一字翻译为 gouverner(施政),但该汉字的字义却要广泛得多。因为它使人想到了社会的和谐与政治良好秩序的思想,与指普遍的和持续的动荡的“乱”一词相对立。

- ⑮ 有关这一问题：请参阅马克·布洛奇（Marc Bloch），《魔术师国王》，斯特拉斯堡 1924 年版。西方国王和中国皇帝们的神圣特征，解释了惩罚缺君者的严厉程度，这种严厉性不能简单地通过将最高权力置于不受任何伤害的保护之下的愿望来解释。
- ⑯ 有关其性质的这种双重特征，请参阅坎托罗维奇（Ernst H. Kantorowicz）：《国王的双重性，对中世纪政治理论的研究》，普林斯顿 1957 年版。
- ⑰ 白晋：《中国皇帝的历史画像》，巴黎 1697 年版。
- ⑱ 这种特征在秦汉时代很明显，为了使度量衡、名称、制度与王朝的道德特征统一起来所作出的努力，将皇帝的妾媵说成一种神化，如同质兆其非常重要的作用所证明的那样……人们另外还将会发现，王朝缔造者们那合法性的神赐证据，在这种合法性可能会显得令人质疑的时候，则显得特别必要。福安德（Antonino Forte）分析过的一种著名的篡权（《中国 7 世纪末的政治宣扬与意识形态》，那不勒斯 1976 年版），便是帮助武则天篡权的这一次。他们将这个篡权者说成是一尊菩萨的化身，从而可以减轻由一个女子成为皇帝登基而造成的丑闻哄动。千年的信仰也在由朱元璋创建明朝中扮演了一种重要角色。清天的事件完全相反，它们促使人们将最高政权非神圣化，但始终会有些复活或重现。

（译自 1988 年东京出版的《日佛会馆学报》第 50 卷）

17 世纪基督教在中国的本土化问题

我想利用本届学术讨论会给我提供的机会，对于我在 12 年之前撰写的有关中国人对于明末与来自欧洲的基督教传教士初次撞击时的反应的著作¹，提供某些补充。首先，我必须解释一下，我是根据什么思想而命笔撰写此书的。据拙意看来，这项内容的意义，在于它提供了一个完全特殊的例证：这是两大文明首次进入交流与撞击，大家已经相当熟悉地了解了它们的历史、它们是怎样被彼此互相独立的方式发展起来的，然而，这些交流出现的方式，也可以相当清楚地为人所知。“撞击”一词可以最好地回答我所考虑的问题。因此，我的观点与人们在中国或在世界其他部分的基督教传教区历史问题上所普遍采纳的观点大相径庭。这就解释了许多读者的误解，他们都认为本书的主要内容是为解释传教士们在中国所遇到的困难。该书的标题确实不太一目了然，但这种误解的真正原因是由于下述事实：远东史中最使西方读者感兴趣的问题，则是与西方人在世界这部分地区的存在有关的一切。马可·波罗与耶稣会传教士们在欧洲和美洲，本来会在真正与远东史有关的问题上，取得更多的成就。在中国与基督教世界这两极之间，当然应将重点放在第二项上。但我们的日本同事们可能会持一种大相径庭的观点。

至于“撞击”的主题本身，我觉得最重要的是在此重提一下，这种撞击是通过第一批耶稣会传教士们为媒介而爆发的，因而它出现在中国历史上的一个具体时期，但也是欧洲和特别是基督教历史上的一个确指时期。它涉及到了有时是具有不同程度的差异，而有时又具有深刻差异的国家体制、政治传统、世

界形象、道德理想和思维方式。在这些不同的因素中，可能也有比较持续和比较深刻者，它们是由于我们西方文明的最早发展方向的原因，应该上溯到一部非常遥远的历史。但我们可以联想到，诸如家庭祭祀仪轨的持续性在中国的意义；在西方可以使人联想到在苏美尔人中发现的这种创世神概念；然后是在犹太教中发现的独一无二创世神的概念，这种概念在整个近东和地中海国家中取得了如此之大的成功，以至于人们同时在犹太教、基督教和伊斯兰教中都会发现它，而人们在中国却未找到与此相对应的概念。“上帝”从来都不是一尊创世神，它也没有独一无二神的任何特征。此外，创世的思想也没有任何世界性的特征，人们在中国也发现不了它。无论是从中国方面来看，还是从西方方面着眼，都应该考虑的是整部历史：社会实践与规范、伦理观念和哲学传统。

但在这种撞击中，也有一些完全是时代性的因素，也就是耶稣会传教区初期的两名最人的传教士利玛窦（1583—1610年）和艾儒略（1613—1649年）在华的时代。我在拙著中，仅仅是以断代为顺治和康熙年间的某些资料，补充了这个时代的内容。在16世纪末和17世纪，无论是中国人还是欧洲人，他们都不能与今天的同胞等同起来，这都不是同样的人。世界、社会和观念，自那个时代以来，都发生了巨变。基督宗教本身自1600年以来，也已明显地演变，以至于人们可以思忖，当时向反改革的传教士们提出的问题，今天是否大部分尚未完全过时。

但是，大家可以，也可能是必须在历史的准确性方面，追溯得更远一些。因为每个时代所特有的思潮和社会习惯，甚至是事件，都可以使人更好地理解撞击是怎样发生的，以及以具体的方式得以促进或阻止中国人与传教士之间关系的因素。中国的佛教史可以帮助人更好地理解这种现象。佛教在中国的本土化时期，也就是在公元2—5世纪期间，在当时传入中国的一批数目巨大的教理传统、具体修持、宗教知识、美学内容和制度中，某些因素则较其他因素更容易引起人们的注意。正是在所有这些因素与中国人所熟悉的那些因素之间，才具有更多的相

似性,并且使中国人觉得最为有益或最有意义。如气功或某些哲学理论,它们都在某些道教界受到了热烈欢迎;或者是一切具有巫术和奇迹特征的东西,都在民间受到了欢迎。宗教在其发源地之外扩散的历史中,人们不能仅仅考虑其中表现出的纯宗教内容。传教士们传入中国的一切具有技术性、科学性和艺术性特征的新鲜事物——机械钟表、光学仪器,以及在绘画、音乐和建筑方面的新内容,特别是在数学和天文学的传授方面,都不能借口它们不涉及宗教而不予理会,因为它们在对传教士们的欢迎中,扮演了重要角色。与他们的宗教说教相反,他们的数学教义,甚至对于清代的文化发展方向,都产生了不可否认的影响。一个像王夫之(1619—1692年)那样既有名望又学识过人的思想家,他对于传教士们的天文学观念了如指掌,但却对基督教具有一些离奇的想法。他认为基督徒们对于数字“+”具有特殊的偏爱,这是由于他们那呈十字形的十字架的原因^②。相反,对于与第一批传教士关系甚笃的徐光启和李之藻来说,数学与基督教不可分割,这一切均属于他们称之为“天学”的内容。因此,外来宗教不会表现得如同是任何部分都不能被孤立出去的完整整体一般,一种选择是在有关能激起最大兴趣、能被最容易地吸收和根据环境而变化的因素中进行的。这样一来,在中国便存在着佛教的许多学术形式和民间形式,对于基督教的最早适应的情况一概如此,这就是我希望借助于某些例证而说明的情况。

一种偶然性,使于1634年在西安写成的稿本最终流散到了巴黎国家图书馆。这部稿本被编为中国特藏中的第7348号。它被归于王徵(1571—1644年),一位著名的从教人,受洗后的教名为斐理伯(Philippe)。他是出于对机械学的兴趣,才被吸引到了北京的耶稣会上们身旁。此书写于西安教堂崇一堂中,书名叫作《仁会约》。“约”字一般用于指一个社或一个团体的成员应该共同遵守的基本原则。人们从11世纪起,便在《乡约》(Kyōyaku)中发现过它,指在发展方向的互相帮助意识和对伦理准则的尊重。众所周知,卒歿于1529年的王阳明,曾希望

恢复这种古老的机构。但各种性质的书院、社和会都有它们各自的《约》。因此，王徵是根据一种纯属传统的模式，创建了这个“仁会”。这同时也是一个受基督教启发的会。在该书的序言中，王徵声称受到了耶稣会士罗雅谷（Giacomo Rho, 1622—1638 年在华）的一部著作《哀矜行论》（于前一年，即 1633 年写于北京）的启发。此书共区别出了形哀矜七端和神哀矜七端。王徵宣称他在前七端中仅保留了二端，即食飢者、顾病者和埋死者。在受战争和饥荒蹂躏的该地区，这一切都是最紧急的任务。这一端在具有纯中国特征的会中是常用的，似乎在 17 世纪上半叶相当流行。所以，1604 年东林书院的复兴者之一高攀龙，于 1614 年又创建了一个同善会，其目的是救助寡妇和孤儿^②。哲学家陆世仪于 1641 年也可能创始了一个类似的会，名称也相同^③。由于张履祥的一条记载^④，我们对于这些会的运行方式有所了解，张履祥提到了崇祯年间（1628—1644 年）的一名叫张达的人，他抱怨民众为埋葬死人过分耽搁之事，棺柩有时停灵数十年，甚至有时会长达二、三代人，陈殓于露天中。他于是便与同村的 30 名穷书生相约建立一个“约会”，每个人都必须提供一小笔款，以帮助出现丧事的同会会友。张达“感时俗之人，怠于送死，至有亲死，数十年而不能葬者，甚则二世、三世，或暴棺于野，或停棺于家。因约同里贫士三十余人，立勤劬之会。有葬亲者，同会各以钱三钱佐之。有施报，而无先后，远近慕效之。”该会后来在整个地区都有人仿效。王徵所创的乡会之目的，也正是一种类似的互助作用。每个成员每天提供一厘白银，但该会向具有各种地位的人开放。当时他们决定“畏天爱人”，惟一的例外是对待那些被认为是过分自私的人——释老信徒。那些有能力这样做的人，可以多捐一些。王徵解释说，最小之捐，即使是微不足道，随着时间的推移，也会积累成一大笔财产，尤其是当入会的人日益剧增时更为如此。这些小额捐赠习惯于送人，它们也可以对思想和习俗产生一种有益的影响。本文的意义恰恰在于指出，在中国和基督教传统之间是怎样实施合二为一的。我认为，这是基督教得以在中国立足的惟一方式。佛教似乎

也是在社会实践的这一水平上,才真正被引进中国。

在传教士们的布教中,最强烈吸引中国文士界的内容,则是与伦理和自律法有关的一切。“修己”或“修身”在那个时代,确为诸多社、会和书院之大事,而社、会和书院均受到了王学(王阳明)那最正统传统的启发,或者是它们那将从官府中清除腐败分子的抱负与伦理改革的愿望结合起来了,正如与著名的东林书院有关的社会各界的情况那样。在这样的背景下,大家便会理解一部诸如《七克》那样的著作会激起的兴趣了,此书于1604年由庞迪我(Diego Pantoja)在北京刊行。为了使人更好地理解在传教士们的教义与这些文化界的关注之间,确实存在的密切关系,我将征引这些学社的条例之一。明末存在着大批此类学会,而且与书院颇为相似,这就是由冯从吾(1556—1627年?)在西安创建的宝庆寺的“学会”(日文作 gakkai)^⑥。其宗旨是在其成员之间互相鼓励严守道德,每个人都应该默默地逐点对此自省,以设法克服不足之处。如同在书院中一样,人们在那里举行有关伦理问题的报告会,根据《四书》或者是以诸如朱熹《近思录》的一条注释为起点。人们在学会中共同唱诗,以自辩或维持友好关系。在数十年后,由著名文人汤斌(1627—1687年)创建的另一个同类会中,其成员每月3次聚会,从事一种公开忏悔,坦诚地和无任何掩饰地叙述自己在前10日期间所做的善恶事。该会的28条会约之一解释说,第一个需要办的事是“克己”,因为自私和个人利益是获得一种真正伦理进步的最大障碍^⑦。正如我已经有机会在本人那本书中所指出的那样,“慎独”是明末的一种常见行为^⑧。我们正巧发现,人们掌握了利玛窦本人有关这些文社的见证。当他于1599年经过南京时,就曾指出:“当时的习惯是在整个南京城都要结成各种会社,人们在这些会社中举行有关伦理和道德化生活方式的讲学,其中集中了官吏和名流。”^⑨利玛窦于其回忆录的同一段文字中,还介绍了他是怎样应邀赴宴的,他还参与了这些文社的争论。辩论涉及到了传统的问题,即人性究竟是恶、是善,还是各有不同。利玛窦利用他很熟悉的术语记录了中国社会的现实。他认为,

“会”与“社”都是“修会”，将师徒们共聚在一座建筑物中的书院（人们在其中辩论对先祖的崇拜，那里呈现出一种几近于宗教的气氛）都是“布道院”，理学大师都是“神学家和布道文士”^①。1596年，利玛窦决定不是如同他到达广东时在肇庆时所做的那样开设一间教堂，而是一间“书院”，他声称这就如同最著名的理学大师们所做的那样。完全如同要用中文读传教士们的教义一样，在传教士们一方也用当时的西方术语来读中文文献。在这两种情况下，词汇本身便揭示了这些同化。我们不掌握其证据，但很可能是围绕着某些传教士而形成的、并且很可能是以教堂为中心的基督徒文士团体，诸如在杭州那样的情况，都是根据中国那些互相劝善的学会或学社的模式建立起来的，其中有许多都与书院有关系。有一部于1640年左右，在福建由一批平民出身的从教人写的著作，介绍了闽南多个由基督徒们建立的会，诸如被称为“圣母会”、“贞女会”、“主保会”、“善终会”等^②。

佛教在中国的适应史似乎证明，教理与修持和机构相比，只占据次要地位，教理受它们的牵连要比对它们的主宰多得多。由农民或市民之社为崇拜其社神而举行的斋局和节庆，于佛教传入中国之前很久就已经存在了。佛教僧侣们的行为，正如其中两名高僧的传记所指出的那样^③，仅限于鼓动民众在这些节庆之外，放弃带血的祭祀。这样一来，中国一种很古老的机构便得以从内部被改造了，古老的宗教崇拜场所以变成了佛教的阿兰若，素斋确为受佛教皈依的第一种行为。斋局也引起了凡夫俗子与教徒之间的一种合作，僧侣们密切地参与俗界的生活，最终使这种俗教人士的混合形成了大乘佛教的典型特征之一。最后，斋局不仅仅是一种圣餐，根据中国的一种应该是古老的宗教仪式，随之而举行的斋局与节庆，必然会引起每个人都为共同开支出分担一定的份额。然而，这种份额却同时具有宗教、经济和准法律的表象与意义，它造成了参加聚餐之间的联系。这种看法也适用于由王徽创建的仁会成员的捐额，仁会的会址很可能是设在西安的教堂中。同样，9—10世纪的敦煌写本向我们介绍的佛教之会，也将其会址设在该

地区的佛寺中。

素斋和对死者和祭祀可能曾是这样的两种惯例，佛教正是以此为媒介才得以在中国变成一大宗教。在满足中国社会中最不可推卸的两种要求（孝道与祭祀已故先亲）之一时，佛教才真正地征服了中国。正如福安德（Antonino Forte）在一条有关“大寺”（daiji）的词条中所指出的那样^⑬，有权使用修饰定语“大”的佛寺，在古代则是指由皇帝或皇室成员建造者，以供已故的王子、公主、王后和皇帝的安歇与后人祭拜。基督教在中国的最大障碍之一，便是它无法像佛教和道教曾做过的那样，不能很好地满足孝道的需要。

基督教与中国环境相同化的一个非常引人注目的例证，就是由17世纪中叶汉水上游一个农村环境中的村社向我们提供的。由于方德望（Etienne Faber）神父在消灭蝗虫的侵害与猛虎肆虐中制造了奇迹，他在死后变成了“方土地”。1935年出版的一部著作介绍说，人们在该世纪初，还可以在乡间小道和交通大路的沿途，发现在许多小塔中都奉着该神父的塑像，它们在不同程度上都变成了菩萨，脚下踏着一只虎。我们可以思忖，在类似的情况下，同化是否能很好地获得成功。在有关具有奇迹特征的所有活动中，这个问题才提出来了；在民间，既由传教士们又由受归化的从教人，创造过人们被经常提到的奇迹，并且是作为受归化的第一种和最主要的原因。传教士们在宣扬天主或上帝比魔鬼要强大得多的同时，却在平民中行使巫师的职能，酷似道教天师和佛教高僧们在传统中行使的那种职能。许理和（Erik Zürcher）在1985年发表的一篇文章中，研究了收藏于巴黎国家图书馆的一卷中文稿本中记载的基督教奇迹的故事。这部著作出自民间，或者是受艾儒略归化的半民间，即在1627—1639年期间福建的福州和泉州地区，它介绍了通过驱魔治病、显灵、暂时死后的复活、神奇拯救……一类故事。具有某种神灵功效的手段、咒语和物品，大部分均出自基督教：祈祷、圣水、念诵福音书、挂在受难者脖子上的圣物……但其中有时也混入纯粹是中国的技巧，如通过自动写字的手段而揭示神

奇文献：或者是使用“纸马”，它们在吸收了其有害气味之后都被毁掉了。我们非常惊讶地看到，在完全是传统的中国内容的故事中，它们又以高度顽强和准确的程度再现了：上帝以地狱之王阎罗的特征出现，如同官吏们一样坐在一个金案之后的玉石御座上^[3]。我重提一下，基督教艺术在中国就如同在远东的其他国家中一样，都受到了佛教艺术的影响。正如我在一种完全典型的例证中已经指出的那样，游天宫的故事使人很容易联想到陷人昏迷的人人冥的故事，就如同人们在早于1000多年前的中国文学中发现的那样。用拉丁语作的祈祷与用梵语念的咒语（曼陀罗，mantra）和陀罗尼（dhāraṇī，神咒）没有任何区别，后者的巫术有效性曾经使佛教僧侣们大发其财。基督教传教士们的行径却是完全正确的，他们相信着魔中邪的存在、撒旦（Satan）对人世间的介入。但他们也知道，并且还宣扬说，上帝始终比恶魔更加强大。尽管在他们的眼中看来，他们那驱魔士的行为和基督教的奇迹，不可能即使是一时间与中国人的迷信相混淆。在具有奇迹特征的信仰和行为的整个领域中，很难避免在中国传统与基督教传统之间产生混淆。类似的同化也曾在具有基督教古老文明的国度中产生过，因为那里的基督教被嫁接在了先前宗教传统的一种古老遗产上了。

在华第一个耶稣会传教区的最佳专家之一的荣振华（Joseph Dehergne）认为，介于16世纪末和1773年撤销耶稣会（其他修会于这一时期中也只有一种很有限的活动）之间的基督教的伟大时代，则应介于17世纪的上半叶。伴随汉一满新政权的建立而出现的动乱，确实导致了許多基督教教团的消失。但基督教在华的影响自17世纪中叶起的这种衰落，也可能还有其他更深层次的原因。明末是一个社会生活特别紧张的时代，各个性质的书院、社、学会和各种性质的会，在那里成倍地增涨。1644年的另外一位作家写道：“近代盛交游，江南益甚。虽僻邑深乡，千百为群，缔盟立社”^[4]。社会的繁衍、入党派的结盟与组成，这可能正是明末社会与政治史的重大事实之一。耶稣会传教区的第一批传教士们，似乎确实在这个时代的中国，

发现了特别有利于其教义及其著作传播的条件。这无论如何也是在利玛窦的书简与回忆录中、相当明显地出现的情况。从利玛窦到达南昌以及稍后到达南京起，他便跻身于文社中了，并且介入了一种很活跃的社会生活。新制度的建立，相反却产生了相当突然地结束这个时代的政治与社会那沸腾而又骚动的局面。于是便出现了群体上的人与个体的人全面的自我收缩，某些会社也只能以避难于山区的办法继续存在。由于新制度源出于异族，故而更加多疑。随着它扩大其控制，便建立了对居民的一种监视和控制，比中国自元代以来所经历的任何政权都更加严厉。就在何时，又产生了文化阶级的正统反应，他们将明末的结社与小派别、在这个时代居支配地位的文化无政府状态，视为该王朝崩溃的原因之一。尽管传教士们也得以置身于清朝宫中，但其地位在整体上却显得不太有利于一种被视为外来宗教的发展。

- ① 谢和耐 (Jacques Gernet): 《中国与基督教》，巴黎加利玛尔出版社 1982 年版。其英译本《中国与基督教的撞击》(剑桥大学出版社和巴黎人文科学会馆 1985 年版)，其中包括某些修正并附有索引。
- ② 《溪山书大全书》第 6 卷，第 365 页，北京中华书局 1975 年版。
- ③ 《明代人物传记辞典》第 704 页。
- ④ 《中国清代名人录》第 548 页。
- ⑤ 《言行卫国录》第 2 卷，第 4—5 页。
- ⑥ 请参阅《咸宁县志》卷 13，有关法政的段落。
- ⑦ 《召代丛书》庚集，卷 11，《大学会约》。
- ⑧ 请参阅吴百芬：《哈佛亚洲研究学报》第 39 卷，第 1 页，1979 年。
- ⑨ 《利玛窦全集》第 2 卷，第 74 页。
- ⑩ 利玛窦 1596 年的书简，由塔维拉 (Tacchi Venturi) 刊布于《利玛窦神父的历史著作》第 2 卷，第 215 页。
- ⑪ 《口铎口部》，巴黎国家图书馆中文馆藏第 7114 号。这是由玛理和先生向我提供的资料。

- ⑫ 《梁高僧传》卷 25, 第 657 页; 卷 27, 第 682 页。请参阅许和衡:《中国 5—10 世纪的寺院经济》, 法兰西远东学院研究 1956 年版 (1974 年巴黎再版), 第 246 页。
- ⑬ 《法宝义林》(Hōbōgim), 根据中日文史料而编写的佛教百科全书, 第 6 册, 巴黎—东京 1983 年版。
- ⑭ 许理和:《天主与魔鬼, 晚期基督教著作稿本中的奇异故事》, 载依道尔夫 (Naundorf) 等:《东亚的宗教与哲学, 斯坦因格尔纪念文集》, 维尔茨堡 1985 年。
- ⑮ 张履祥:《言行录》第 1 卷, 第 16—17 页。

(译自巴黎 1988 年出版的《天主教与亚洲社会》文集)

入华耶稣会上与中国明末社会

人家要求我论述一个相当广泛的题目：中国明末的社会、利玛窦所面对的中国之社会—政治背景、中国对待外国人的态度、当时双方的认识状况、哲学和宗教界等。这是一个庞大得令人望而生畏的题目。很明显，在尚不足一小时的时间内，我只能触及其中的某些问题，再对几个非常具体的问题作出某些说明。实际上，中国的史料与欧洲的史料一样复杂，而且其特点又不大为人所熟知。利玛窦时代的中国拥有一部具有各种传统的丰富多彩的历史，它经历了各种思潮、冲突和趋向，但它也有一部在1600年左右与欧洲不同的风俗、社会形态、思维方式和其其他基本观念进行交流的历史。

因此，首先要提出的问题之一是需要知道，当时中国人和欧洲人是否已经互相理解了；或者是他们自己认为是互相理解了，而实际上却根本互不了解。另一个问题涉及到了利玛窦到达中国的时间，当时是否在中国的政治和文化形势中产生了某些变化？我们将看到当时的情况确实如此，利玛窦懂得利用明末正在发展的局面。在他死后，形势发生了变化。在1644年于北京开国的大清王朝时代，我们又发现了正统势力的加强，对传教士们活动的控制更加严格了，因此，我们发现中国当时的政治和文化现实，甚至是中国在近1000年来的历史，都不会不对耶稣会传教区的历史产生重要影响。

对于利玛窦本人来说，我们应把他在中国的生活分成两个阶段：从他于1583年在肇庆定居并身着僧装起，直到他于1595年首次穿儒装在江西出现为止；另一个时代是从1595年起，到他于1610年死于北京为止。他在第一个阶段表现得似乎

特别令人失望，而在第2个阶段又很活跃，与中国知识界保持着经常性的接触。

我应该提一下利玛窦当时采取了什么方法：这种方法在于试图逐渐把上层社会中的某些人士（即使是少数人）引向宗教。他行事非常谨慎，我认为这是有道理的。我们在他1609年的最后书简之一中，发现了一句颇有说服力的话：“宁少勿滥”（宁可少要一些好基督徒，也不要一大批滥竽充数者）。他认为这些绅士们的表率行为具有影响社会上其余人的作用。因此，他必须适应这些文士和统治阶层、他们的习惯及其学术传统，以至于使他的全部中文著作都带有这种注意适应中国社会的特征。利玛窦的许多著作都是在写成以后，由其中国文人朋友们作过润色，其中包括他与不同人进行讨论的内容，或者是涉及到了一些恰恰在中国人看来是相当困难的问题，或者是它们试图反击那些流传很广、与基督教真谛相悖的观点和信仰。他的其他一些著作则在于满足儒学界对科学或伦理格言的好奇心。

为了说明利玛窦（我们决不要忘记，他在中国人中处于完全或几乎是完全的孤立状态）在何种程度上试图适应当时中国的习惯和具体实践，我将强调指出一个颇能说明问题的微小细节。当利玛窦到达南昌以及后来在16世纪最后几年中到达南京时，中国文士界的社会生活是相当活跃的。当时存在着大量书院、学派和思潮。当时的书院相当多，尤其是在南昌省（江西省）和南京本地。这些书院都由名师们讲学，深入论述某些伦理或哲学内容，经常引经据典或从事学术讨论。这些讲学的方式在当时非常时髦。但利玛窦1596年的一封书简（由汾屠立转载于其书第2卷，第215页中）说明，他本人也曾奉这些书院以及这些伦理和哲学的讲学为楷模。下面就是他所写的内容：“我们从我们的人中排除了僧侣的名称，因为在他们看来，僧侣就相当于文士的尊号，但却具有很低贱和不受尊重的身分（事实上，大部分佛教僧侣们都是文盲，受到了儒士和统治阶层的鄙夷）。我们在这些开始阶段既不应开设教堂，也不要开办圣殿，

而仅仅设一个祈祷院，就如同中国那些最有名声的讲学大师们所做的那样。”很明显，通过人们对这个时代的中国，尤其是从当时利玛窦所在省份的情况来看，利玛窦笔下的“祈祷院”就是对中文“书院”的译名。同样也很明显，当利玛窦在某种程度上与中国社会融合时，则以许多学派中的一名创立人的面目出现。他在诠释中国经典著作时，一开始就宣称自己赞同孔子，孔子的伦理表面上与基督徒相似，他赞同论述上帝以及提倡尊天的古书。

他同时又把传播科学与其对经典的诠释结合起来了，传播科学实际上并非与书院的传统格格不入。因为当时在书院中（实际上也确实非常罕见），也在讲述具有实用和实效特征的科学。

因此，利玛窦希望在中国人心目中成为一名“西儒”，这不仅仅是因为其服装，同时也是由于他讲学的方式以及他引据中国经典的做法。他的主要论点是，“天主教”（基督教或至少是他首先向中国文士们所介绍的那种宗教）与中国最古老的书籍中记载的情况相吻合。

因此，对于利玛窦来说，当时怀着一种适应中国社会的意愿，而这种适应对于能被人理解和使人倾听自己的说教，则是必不可缺的，但同时又不仅仅在讲学的内容中存在着差距。最引人注目的比较，则是利玛窦使用了从中世纪的经院哲学中继承下来的一整套论据，这是他在欧洲和罗马学院中学到的东西。他正是借助于这些繁琐的论证，试图说服与其交往的中国人。但中国人的写作、思维和论证的方式，都与他相差甚殊，他们甚至在最有说服力的仪表、行为和举止方面，也恰恰是格格不入的。

此外，利玛窦及其教友们都清楚地懂得这种差异。他曾在某处这样写道：“他们甚至对于某些东西与其制造者之间也不作区别。”事实上，在古中文中，既没有名词，也没有形容词，这样就使对这种对立的理解相当困难了。此外，利玛窦虽然在其中文重要著作中，非常广泛地使用了经院哲学的论证，但他又

解释说，由于中国人缺乏逻辑，所以没有必要用有严格逻辑的论据来说服他们，一些不精确的论述就足矣！

对于观念及其引起的差异，我尚有许多话要讲。例如，对于中文中的“心”字，我们有时译作法文 *esprit*（思想），有时又译作 *coeur*（心脏），它笼统地指全部心理和感情生活。虽然中国人把理智与情绪对立起来了（它同样也是自 11 世纪以来理学哲学的重要内容，这可能是在佛教的影响下形成的），但中国在可以理解的事物与可以感觉的事物之间，从未作出过像西方那样的根本性区别。同样，灵魂与身体、精神与物质之间的根本对立，也未在中国出现过，这些分歧实际上丝毫没有令人惊奇之处，因为中国和在西方思路的不同，是正常现象。

我们在中国最具有宗教性的文士中，发现了一种泛神论，或者是宇宙神秘论，因为它在任何方面都不会包含有上帝的思想。我可以举一例为证。1588 年，当一名哲学家感到其死期已近，于是便穿起礼服与长袍，戴上了我们在明代舞台上剧中看到的那种带翅的纱帽，然后再拜天、拜地和拜祖宗。他坐在其书院的正厅中，由其弟子们簇拥，写下了其精神遗嘱。他在遗嘱中解释说，“道”这种属于积极范畴内的原则是整个宇宙所固有的，它把每种生灵与所有生灵，甚至把过去与现在都联系起来。“道”不可能由语言来表达，“道”只能在把思想一心与其他任何个人思想分离之中和在完全忘我之中，被直观地理解。理学的主要论点之一，恰恰就是伦理义务和私人利益、无私和自私、宇宙固有的天理原则与个人愿望的对立。

我还可以举出另一个例证，即卒于 1645 年的哲学家刘宗周的情况，他在一部有关“慎独”的教科书中，解释了他是怎样行事的（利玛窦时代的中国文人经常使用思想反省，它使人联想到了基督徒们的做法）。他写道：“一炷香，一盂水，置之净几布，一蒲团座于下，方会平坦，以后一躬就坐，交跌齐手，屏自正容，正俨威间，鉴临有赫。”其他文献也记述了这种宇宙神秘论，其中最主要的代表人物是 11 世纪的哲学家张载，这是一种令人惊奇的祈祷天地和众生父母的做法。

这些宗教观点从来也不会完全不见诸理学家们的哲学中。事实与17和18世纪传教士们的想法完全相反，他们把理学当作一种唯物主义和无神论的理论。可能利玛窦除外，他最终想到了中国人不是完全缺乏孝道。

自11世纪以来，中国哲学家们的所有努力，都在于实现一种经学致用，它能被运用到日常生活中，既运用于家庭和社会关系领域，又运用于处理公共事务中。但为了使之具有一种实用价值，它仍不失为最高的追求目标。它当然就是中国上古社会中的圣贤们所掌握的那种知识，它被认为是在宇宙动力（气）中活动的一种组织原则的反应。我们在理学派学者中发现了各种不同形式的基本论点（我在公元前2世纪的《淮南子》中就已经发现这一点了，该文献被认为是受到了道教影响），就是人类在其安静和固有的纯真无邪状态中的本性（或其心），则属于宇宙范围内固有的原则（在利己主义和审慎考虑的思想产生之前）。那种能够在完全忘记自我之中恢复这种早期纯洁的人，则被认为能够自发地适应天理和彻底适应外部诱惑地行事。

这些似乎都是与主题无关的内容，其实则不然。因为它们证明，在与利玛窦交往的人中，按照我认为是典型的中国思想方式，在超验性永久真理的领域和人间领域之间没有区别，宗教界与世俗界、哲学界与实业界都密切地融为一体了。对于中国人来说，真理只能存在于我们仅为其组成部分和我们全力以赴地投入其中的世界上。我认为，这样一来就提出了某些问题，也就是利玛窦及其同时代的人既不能理解又无法剖析的根本问题。

我现在来论述利玛窦与佛教的关系问题。我们知道利玛窦曾站在儒教一方和置身于佛教的公开敌对者之列。恰恰从16世纪末年起，在中国文人界中产生了对佛教影响越来越广泛的仇视情绪，这种策略对利玛窦有利。事实上，利玛窦主要是把佛教当作了一种偶像崇拜，佛教的目的就在于崇拜偶像和令人可笑地信仰灵魂转世论。但利玛窦对中国哲学的形态似乎一无所知，仅限于在其主要中文著作中断言，佛教的目标是一切皆空

并以空为基础。当地一名具有佛教倾向的文人朋友虞淳熙，曾建议他为了了解情况而阅读某一部佛教著作。他断然拒绝，声称自己只研究和只想研究孔夫子。他对佛教论点的这种无知，说明他与僧侣们的讨论，原来只是聋子的对话。利玛窦在《耶稣和基督教传入中国的历史》中，介绍了他在南京与一名佛教僧人的辩论。僧人发挥了在佛教中非常流行的一种论点：一切都是精神的，色界仅仅为我们思想的一种投射。利玛窦认为事物与其表象是截然不同的两者，思想只能根据抽象来推论，所以把类似的观点作为荒谬和可笑而加以摒弃。利玛窦写道，就在同一次讨论中，同一名佛教僧人甚至得出结论认为：“上帝既不好也不坏，它可以化现为一种既可以好又可以坏的事物。”我们透过这种极其晦涩难懂的表达方式就可以猜测到，这是一种非常平庸的论点。据此认为，佛法不具备任何高雅，因而也没有任何二重性。任何特征都会包含有其反面，在我们处于定名领域的长期时代中，也就处于相对领域中。

利玛窦站在儒教一边以反对佛教的动机，与那些仇视佛教影响的文士和统治者毫无共同之处。对于后者来说，志在反对由这些影响传入经典诠释中的偏差，反对在16世纪占突出地位的诸说混合论倾向。但这并不妨碍文士们与僧侣们友好相处，并经常在寺院中组织他们的聚会。相反，利玛窦指责佛寺及其僧侣们为中国偶像崇拜的主要策源地。利玛窦无疑并未重复某些反佛教文士们的论点，如卒于1560年的湛若水。湛若水曾经认为，佛教追求一种私己的目的，它追求个人救度。为了实现个人救度，佛教要求人净化由六根引起的污垢，但六根是天生的。儒教圣贤们则与佛教徒相反，他们与天地非常和谐，没有任何个人目的，从不追求个人救度。

利玛窦与敌视佛教的中国文士暂时地以及为一时之需地结盟。他那个时代反对佛教和过分严格的反应之背景，则是在政治和文化上所下的赌注。这一切对他完全陌生，但也不会引起他的注意。当他的中国盟友们对于政局感到惴惴不安（他们确实从中看到了在伦理和正统方面的放任自流），希望恢复程

氏兄弟和朱熹的理学或恢复对王阳明(1472—1529年)观点的严格诠释的时代,利玛窦则追求着完全不同的目的。从他的观点来看,理学论点并不比佛教的迷信受到的攻击少,但它最好是与正统理学派们同流。正如他在某一封书简中解释的那样,他无法与整个世界相抗衡。

我将仅仅再次对于利玛窦时代的科学和技术(更确切地说应为实用科学知识)兴趣讲几句话。它很可能与在当时形成的反对16世纪的静修三昧(禅)和佛教徒的反应、调侃清淡之弊病有关,有一部分绅士也重新理解了他们的社会责任。我们在此又一次发现了一种表面一致而内在的分歧。

利玛窦企图证明欧洲科学的优势,再由此证明基督教欧洲之先进程度。几何学和宗教的原理都通过论证表现出来。我们恰恰在人类灵魂拥有理智这个问题上,辨认出了它的种种起源。我们是否可以用“有理性的灵魂”之名称来称呼它呢?但这些观念对于中国人来说,都相当陌生。这主要是出于在伦理、爱国和人道方面的考虑,它鼓舞着那些人关心欧洲科学和技术,至少是关心传教士可以向他们介绍的知识。他们将此看作是于民于国都有利的知识。他们在设法学习这一切的时候,都遵循佛教的真正传统,令人遗憾的是那些知识阶层都因为佛教和道教的影响,背离了儒学传统,释道这两种教理仅注重利己主义的目的。科学和技术在中国则传统上属于“经济”(这是今天用来翻译法文 *économie* 一词的汉文术语,但它也是“经世济民”的简称)。引人注目的是在利玛窦的第一批中国朋友中,就有两位是“经济”著作的作家,按照该词的中文意义则指农业、货币、税务、防务、水利……等,除了极其罕见的特殊情况之外,17世纪初叶与传教士们保持交往的所有大文豪们,都关心这些知识,有些人甚至还向这些传教士们学习过西方的科学和技术。某些诸如徐光启、李之藻或王徵那样的人,在与耶稣会士神父们合作翻译科学技术著作时,都表现得非常忠于儒教所特别要求的义务。这就是文士们有责任为民众幸福、为国家富裕强盛而做出贡献。

我已经讲过了在利玛窦时代大量存在的学会或书院。有一些学会或书院的目的在于互相鼓舞，以便公正行事和抑制激情。作为例证，我可以利用16世纪末在江西东南创立的一些学会的会约。江西是利玛窦自广东前来时进入的第一个省份。在这些学会中都要求控制内心反抗、克服欲望、遵守礼仪和彬彬有礼的方式、孝道、帮助和仁慈活动等。由于赌钱、戏剧、传奇故事、某些被作为思想腐化的行为、猖獗一时的酗酒、不正常的崇拜等均被禁止，所以要求严格的节俭、仁慈行为、鄙视财富、忠诚以及孝敬师亲。在一个于晚期创建而可能存在着最早模式的学会中，每个成员都必须每10天向其同事们忠实地汇报一次其善恶行径。此外，每日的反省、记载其活动和思想以便自我改正错误的功过格，在当时流传得非常广泛。当时大量书院的追求也正是这种伦理改革的目的，在书院中呈现出了一种几乎是宗教性的气氛，在那里举行仪式、隆重的演唱，向孔子以及受崇拜的大师牌位跪拜和敬奉供品等。

如同其他类型的会社一样，当时也存在着一些出于慈善目的的学社。它们恰恰流行于17世纪的前几年，即在战争和由于旱或水灾造成的流行疾病使难民和病人日益增多的时候。某些会社的目的是收养孤儿或帮助贫穷者、埋葬死者和提倡其他特殊赈济活动。所有这一切都可以使人理解中国文士能从欧洲的慈善活动中学习到的内容，这是由利玛窦指出的一种现象，这些问题引起了中国人的注意。利玛窦在其《基督教传入中国史》（此书是以第三人称的口气写成的。——译者）的重要论著中，就曾写道：“利玛窦神父在南京和北京宫廷中，为使我们的事务（也就是我们的宗教）赢得更大的信任，所采取的最方便和最令人满意的方式如下：当他与重要人物交谈时，便介绍基督徒土地上的良好习俗，如为伤残人、病员、孤儿、身患不治绝症的人以及旅行家或朝觐者修建医院、当铺，布施并提供仁慈的行业友情等。它们是为被监禁者或孤寡者和城市中的其他贫寒人士提供援助、追求完美道德和帮助其他人舒适生活（也就是说帮助其他人按照伦理法则生活）的宗教修会，具有多样性。”利玛

突提到欧洲医院一事,又导致我引证另一种稍晚些时期用汉文写成的文献,现藏巴黎国立图书馆(汉文特藏第7348号)。这是一部由一位非常著名的受归化的从教人王微所写的著作。王微酷爱机械学,在结识传教士们之前,就已经发明创造了一些机器,后来当他在北京与庞迪我(Diego de Pantoja)神父等人接触之后,便写了一本有关西方机械的论著。他也曾与金尼阁合作,翻译了一部用汉文对音译写的教科书,其时间为1626年。

这位王微写了一本小书,叫作《仁会约》,其序是在西安的一座教堂中写成的,载有1634年这个时间。该仁会为自己确定的任务是救助病人和残疾、帮助在该地区(陕西)安葬死人,因为那里的民众起义和官府镇压造成了许多受害者。王微在书中引证了罗雅谷(Giacomo Rho)的一部著作,罗雅谷是生活于1592—1638年的一名意大利传教士,其书用中文称作《哀矜行途》。这是1633年出版的一部著作,这一年正是王微的小说撰写成书的前一年。但在由王微引证的一段文字中,我们恰恰掌握有罗雅谷对米兰医院的描述。他解释说该医院拥有一座孤儿院、一座麻疯病院、一座普通病人医院、一座养老院、一座流浪者收容所和一座康复医院。

山西南部的一名归受归化者(应指韩霖。——译者),也提到过同一部著作,此人曾于1630年把王丰肃(Alfonso Vagnone)请到了其故乡城市。我顺便指出,这名受归化者曾向徐光启学习过战略并向王丰肃学习过铸炮术。因为有人声称,王丰肃希望他成为一个为其时代增光和有益于他本人的人,这就说明在部分文化界人士中,也注重把实用科学与慈善活动结合起来,这部分人甚至对传教士们表现出了极大的同情。事实上,致使罗雅谷著作成功的因素,就是他呼吁实施人道和怜悯心,还有他对米兰医院的描述,文士们从中发现了他们自己传统的反响。救助活动和机构,也由于佛教僧众而在中国广泛流传。这是由挂单和尚或寺院僧侣们提倡的,依靠被称为“悲田”(karunaksetra)的土地,这类活动从6世纪起就似乎日趋增加。我在这里所指的是布施汤饭、照料病人、医院、孤儿院、收容院、

帮助殡葬、免费提供墓地等。在843—845年没收佛寺财产之后，国家和平民都承担了一部分这类慈善活动。我们在此可以追述一下13世纪记载杭州的巨部著作《梦粱录》，以及马可·波罗面对中国孤儿院的作用而发出的赞叹。在16世纪有关北京的一部著作（恰恰刊印于利玛窦在中国的时期）中提及，1593年中有一条关于该京师养老院的记载。它叙述了这种原来运行得令人非常满意的机构，经过一次于中国经常出现的灾难（官府的舞弊）之后，便陷入一种凄惨处境的情况。

中国某些文士对于由传教士们（首先是利玛窦）传入的实用科学知识之好感，以及他们对欧洲慈善事业的赞赏态度，均与一种不太明确的观点相吻合。据这种观点认为，基督教如同一种原始儒教一样，具有政治功效并对风俗习惯产生有利影响。中国人实际上没有在宗教信仰、崇拜、伦理和政治之间作出过明确的区别。但传教士们恰恰是具有某种把欧洲描绘成田园诗般形象的倾向，而且这种形象与中国的一种古老信仰相吻合：泰西和大秦国似乎为一种具有高度道德的社会。利玛窦本人也重复了一种佛教的论据，中国自6世纪以来就经常使用这种论据。自从佛教传入中国以来，一切都每况愈下地恶化了，从此之后的历代王朝都变得较短命了。他声称：“相反，初看起来则很明显，因我自1600年以来就不敢夸扬我们的国家都变成了基督教之邦。彼此之间紧密交错的30多个王国共占地1万多平方里，不能说没有一次王朝的更迭、一次战争和任何一种纠纷。”数年之后，艾儒略（Giulio Aleni）也在《西方问答》（1637年）中为欧洲勾勒出了一幅比真容更美的形象。利玛窦的论述在他死后又由其主要弟子徐光启作了重复和发挥，他写道：“佛教东来千八百年，世道人心未能改易，则其言似是而非也……必欲使人尽为善，则（西洋）诸陪臣所传事天之学，非可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。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，路不拾遗，夜不闭关，其长安久治如此。”

在结束此文时，我还想提醒一下，大家要求我论述利玛窦

时代的中国社会。我已试图通过轻描淡写的几笔，阐明了与利玛窦交往者们的心理状况，别无更多的企求。但如果大家对此略感一点兴趣，那就会导致阐明他们的传统及其思想方式的新奇特点。

(译自巴黎 1984 年出版的《宗教学研究》杂志第 72 卷,第 1 期)

法国著名汉学家谢和耐教授 小传及其主要汉学著作目录

一、小传

法国金石和美文学科学院院士、法兰西学院名誉教授谢和耐 (Jacques Gernet) 不仅是法国当代最著名的汉学家,而且也名列当今世界上第一流的汉学大师之伍。

谢和耐 1921 年 12 月 22 日出生于当时法国的殖民地阿尔及利亚的首都阿尔及尔。其父路易·热尔内 (Louis Gernet, 1882—1962 年) 是古代希腊宗教和法律史的著名专家,曾任巴黎大学文学院院长。谢和耐在获得古典文学(法文、拉丁文、希腊文、语言学)学士学位和高等教育文凭之后,于美军 1942 年在北非登陆时应征入伍,参加了抵抗法西斯德国及其盟军的战争。3 年之后,他于 1945 年退役,于是转向中国研究,并于 1947 年获得了中文文凭,1948 年毕业于法国高等实验学院,1949 年—1950 年,他在当时设立于越南的法兰西远东学院学习。谢和耐此后成为法国汉学家和佛学家戴密微 (Paul Demiéville, 1894—1979 年) 的杰出弟子。他作为法兰西远东学院的成员,在河内居住两年,后来又多次赴中国和日本旅行并作学术访问。1951 年,他被任命为法国高等实验学院的导师(第 6 系,后来改建为高等社会科学院,系法国史学界著名的年鉴派的发源地与大本营),于次年获得文学博士学位(以《中国 5—10 世纪的寺院经济》为博士论文,1987 年甘肃人民出版社出版过笔者的中译本)。1957 年,他任巴黎大学中国语言和文明的讲师,1959 年任该校教授。他于 1969 年在巴黎第 7 大学创设了一个东亚语言和文明教学与研究单位,并一直主持其工作

到 1973 年。谢和耐教授于 1975 年被任命为法国最高学府法兰西学院的教授,主持中国社会和文化史讲座,从 1977 年到 1992 年退休,始终为法兰西学院远东诸研究所的常务主持人。1975--1992 年,他与荷兰莱敦大学汉学研究院前任院长许理和(Erik Zürcher)教授联袂出任创刊于 1890 年的国际汉学刊物《通报》的主编。1984 年—1992 年任法国国家科学研究中心有关中国、朝鲜和日本科学史的 GDR798 研究组的负责人,从 1992 年 10 月退休后,又成为法兰西学院的名誉教授。

谢和耐教授获得的荣誉称号与奖章有:

法国金石和美文学科学院院士

骑士荣誉勋章

一级教育勋章

东洋文库外籍院士、通讯院士(东京)

中央研究院院士、通讯院士(台北)

意大利中东和远东研究院通讯院士(罗马)

日本科学院外籍院士(东京)

金石和美文学科学院翟理斯(Giles)奖

金石和美文学科学院布杰(Budget)奖

金石和美文学科学院的儒莲(Stanislas Julien)奖

彼埃蒙特中东和远东研究中心的“都灵和东方”奖

二、谢和耐教授的主要汉学著作目录

1. 专著

1949 年:

《荷泽神会禅师(668--760)语录》,收入《法兰西远东学院丛刊》第 31 卷,河内,1949 年版,共 136 页;巴黎法兰西远东学院 1974 年再版。

1956 年:

《中国 5—10 世纪的寺院经济》,收入《法兰西远东学院丛刊》第 39 卷,西贡 1956 年版,共 348 页,10 幅图版;巴黎法兰西

远东学院 1977 年再版；中译本，耿昇译，甘肃人民出版社，兰州，1987 年版，台湾千华图书出版事业有限公司 1994 年再版；英译本于 1998 年出版。

1959 年：

《蒙古入侵前中国中原的日常生活》，哈切特 (Hachette) 出版社，巴黎 1959 年版，共 288 页；1978 年和 1990 年由同一出版社再版。英译本，伦敦阿兰 (Allan) 和昂温 (Unwin) 出版社 1962 年版；美国斯坦福大学，1977 年再版；匈牙利文译本，贡多拉 (Gondolat)，布达佩斯 1980 年版；中译本，中国文化大学，台北 1982 年版；意大利文译本，里佐利大学丛书，米兰 1983 年版；日译本，东方学会，东京 1990 年版；中文新译本，江苏人民出版社，南京 1996 年版。

1964 年：

《帝国形成之前的古代中国》，法国大学出版社，巴黎，1964 年版，现已 5 次再版。日译本、波兰文译本、英译本、意大利文译本已先后出版。

1970 年：

《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本目录》第 1 卷 (与吴其昱先生联袂编写)。巴黎辛格-波利尼亚克 (Singer - Polignac) 基金会，1970 年版，共 408 页。

1972 年：

《中国社会》，阿尔芒-科兰 (Anmand Colin) 出版社，收入《世界之命运》丛书，巴黎 1970 年版，共 766 页和 36 幅插图；由同一出版社 1980 年修订第 2 版，共 700 页；同一出版社 1990 年增订第 3 版，共 700 页。意大利文译本，埃诸迪，都灵，1978 年版；德译本，安塞尔·韦拉克 (Insel Verlag)，法兰克福 1979 年版；英译本，剑桥大学出版社 1982、1983 和 1985 年再版；罗马尼亚文译本，麦里丹娜 (Meridane)，布加勒斯特，1985 年版；朝鲜文本，汉城，1985 年版；西班牙文译本，巴塞罗那 1991 年版；中译本，耿昇译，江苏人民出版社 1995 年版；英译再版本 2000 年版。

1982年:

《中国与基督教》，伽利玛尔出版社，收入《历史文库》，巴黎1982年版，共342页；1991年同一出版社再版时加入了一个副标题：《首次撞击》，德译本，阿尔特米斯、苏黎世和慕尼黑1984年版；意大利文译本，马里埃蒂·卡萨列蒙非拉托1984年版；英译本，剑桥大学出版社和人文科学会馆出版社，剑桥—巴黎1985年版；西班牙文译本，经济文化基金会，墨西哥1989年版；中译本，上海古籍出版社，耿昇译，1991年版；日译本，2000年版。

1991年:

《唐甄的〈潜书〉》，译自中文，由谢和耐作序和注释。巴黎，伽利玛尔—联合国教科文组织版，收入《东方知识》丛书，1991年版，共346页。

1994年:

《中国的智慧，社会与心理》，伽利玛尔出版社，收入《历史文库》，巴黎，1994年版，共398页。

2. 论文

1951年:

《神会禅师传，禅宗史研究》，载《亚细亚学报》第239卷，1951年，第29—68页。

1952年:

《中国古代的行为》，载《经济、社会、文明年鉴》第7卷，第1期，1952年1—3月，第31—38页。

1954年:

《神会遗迹补编》，载《法兰西远东学院学报》第44卷，第2期，1954年，第453—466页。

1955年:

《汾山灵祐大师遗迹》，载《法兰西远东学院学报》第45卷，第1期，1955年，第65—70页。

《中国的经济和人为活动》，载《评论》杂志第103期，1955

年12月,第1092—1102页。

1956年:

《宋代城市中的商贾与工匠》,载《中国宋代的艺术》,巴黎塞尔努斯基(Cernuschi)博物馆1956年版,第10·11页。

1957年:

《从敦煌卖契(9—10世纪)看中国的专制制度》,载《通报》第45卷,第4—5期,1957年(1958年),第285—291页。

《中文中对颜色的表述》,载由梅耶松(Meyerson)主编的《颜色问题》,巴黎国民教育刊物出版与发行处1957年版,高等实验学院第6系《综合丛书》,为《世界百科全书》写的辞条:第295—299页。

1959年:

《唐代的经济和社会》,载由戴密微(P·Demiéville)主编的《中国的面貌》第1卷,巴黎大学出版社,1959年版,第81—85页(《吉美博物馆丛刊》,可供发售类图书第63卷)。

《唐代的中国在亚洲的影响》,载由戴密微主编的《中国的面貌》第1卷,法国大学出版社,巴黎1959年版,第85—89页(《吉美博物馆丛刊》,可供出售类图书第63卷)。

《中国的文献与历史》,载《心理学学报》第1卷,第1959年1—3月,第31—40页。

1960年:

《中国5—10世纪的佛教徒中的火焚自杀》,载《汉学研究论文集》第2卷,法国大学出版社,巴黎1960年版(《汉学研究所文库》第14卷),第527—558页。

《中国的铁器时代》,载《人文》杂志第1卷,第1期,1960年,第68—76页。

1962年:

《远东的历史》,载《历史学报》,1962年,第3期,第107—118页。

1963年:

《文字在中国的心理形态及其功能》,载由郭恩(Cohen)主

编的《各民族的文字和心理》，巴黎，阿尔芒·科兰 (Armand Colin) 出版社，1963 年版，第 29—44 页。

1964 年：

《中国和朝鲜于公元前 5—3 世纪的思想演变》，与韦尔南 (J. —P. Vernant) 合作，载《纪尧姆·布岱学会会刊》第 4 卷，1964 年，第 3 期，第 308—314 页。后转载于韦尔南的著作集：《古代希腊的神话和社会》，巴黎马伯乐 (Maspero) 书店 1974 年版；巴黎，新发现出版社 1988 年再版，第 81—91 页。

1966 年：

《敦煌写本文中的租骆驼旅行契》，载为戴密微先生祝寿的《汉学研究论文集》第 1 卷，法国大学出版社，巴黎，1966 年版（《汉学研究所丛书》第 20 卷），第 41—51 页。

1969 年：

《中国车辆小考》，载由 J. —P. 韦尔南主编的《古代希腊的战争问题》，海牙，木冬出版社，1969 年版，第 309—312 页。

《伊斯兰教鼎盛时期的中国城市考》，载由胡拉尼 (A. H. Hourani) 和斯泰恩 (S. M. Stern) 主编的《伊斯兰城市》，牛津大学卡西雷 (Cassirer) 书店，1969 年版，第 77—85 页。

1970 年：

《中国佛教》和《中国》(1840 年之前) 的辞条，世界百科全书出版社，巴黎，1970 年版 (1989 年版本) 第 4 卷第 399—403 页和第 5 卷第 510—532 页。

《中国的第 2 次“文艺复兴”》，载纪念奥德里古尔 (A. G. Handricourt) 主编的《语言、技术、自然和社会文集》，巴黎克林西克 (Klincksieck) 出版社，1971 年版，第 33—36 页。

1972 年：

《论 17 和 18 世纪的中欧交流》，载《亚洲学报》(东方文化研究所所刊，东京版) 第 23 卷，1972 年，第 1—21 页。中译文载《国际汉学》第 1 辑，北京 1994 年版，第 215—229 页。

1973 年：

《利玛窦的归化政策和 1600 年左右中国文化生活的演

变》，载《宗教社会学档案》第36卷，1973年，第71—89页。中译文载《国外中国学研究译丛》，西宁1986年版，第281—297页；《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，成都巴蜀书社，1993年版，第91—122页。

《中国文明中的占卜术和科学观念》(日文)，载《东方学报》第45期，1973年，第1—11页。

1974年：

为《世界百科全书，宝鉴一索引》所写的条目，巴黎，世界百科全书出版社，1974年版。在1900年版中，《黄巢》条载第1658页，《慧远》条载第1665页，《鸠摩罗什》条载第1923页，《李贽》条载第2026页，《玄奘》条载第3736—3741页。

《小偏差和大偏差——中国》，载韦尔南主编的《占卜与理性》，巴黎，塞伊(Seuil)出版社，1974年版，第52—69页。

《利玛窦的归化政策和1600年左右中国的政治和文化生活的演变》，载《宗教科学前景的发展，中国的革命运动》，佛罗伦萨，奥尔斯基出版社，1974年版，第115—144页。

1976年：

《中国社会和文化史讲座开课讲演》，1976年，共31页。

《16世纪末—17世纪中叶的中国哲学和基督教》，载《尚蒂伊国际汉学讨论会论文集》(17—18世纪的法国北京传教区，这次讨论会1974年9月召开)，巴黎，美文学出版社，1976年版，第13—25页。中译文载《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，成都，巴蜀书社，1993年版，第55—67页。

1977年：

为托玛斯·德博西埃尔(Yves de Thomaz de Bossière)夫人的《17和18世纪中国宫廷中的一名比利时官吏——安多(Antoine Thomas, 1644—1709年)传》写的序言，巴黎，美文学出版社，1977年版，第IV—X页。

1978年：

《论中国古代法律中的责任观念》，载《中国的法律》一书，佛罗伦萨奥尔斯基出版社，1978年版(《威尼斯文明研究丛书》

第34卷),第127—136页。

1979年:

《论1584年的第一部中文教理问答书的不同版本》,载鲍吾刚(W. Bauer)主编的《慕尼黑东方研究—中国中原和蒙古研究》(第25卷);《福赫伯(Herbert Franke)纪念文集》,威斯巴登,法兰兹·斯泰纳·韦拉克(Franz Steiner Verlag)出版公司,1979年版,第407—416页。

《戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979年)传》,载《通报》第65卷,第1—3期,1979年,第1—19页。

《在大海的附近》,载安田朴(Etiemble)主编的《神话》,巴黎迪迪埃知识出版社,1979年版,第87—88页。

《17世纪的基督徒和中国人的世界观》,载《第欧根尼》(Diogené)杂志,第105卷,1979年1—3月,第93—105页。经修订的英译文载《中国的科学》,费城,1980年版,第4卷,第1—17页。中译文载《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,成都,巴蜀书社,1993年版,第68—79页。

《敦煌写本中的一项缓税请状》,载由苏远鸣(Michel Soy-mié)主编的《敦煌学论文集》。日内瓦—巴黎,德罗兹书店1979年版,第45—47页。中译文载《敦煌译丛》,兰州,1985年版,第173—176页。

1980年:

为荣振华(Joseph Dehergne)和李渡南(D. D. Leslie)的《从18世纪耶稣会士们的未刊书简看中国的犹太人》写的序,巴黎美文学出版社,1980年版,第XV—XVII页。

《普实克(Jaroslav Prusek, 1906—1980年)传》,载《通报》第66卷,第4—5期,1980年,第266—269页。

《帝国观念是怎样在中国出现的》,载莫里斯·迪威热(Maurice Duverger)主编的《帝国的观念》一书,法国大学出版社,巴黎,1980年版,第397—416页。

1981年:

《论17世纪的中国历史》,载《经济、社会、文明年鉴》,1981

年5月—6月,第3期,第467—472页。

《静坐的技术、宗教和哲学,论理学派的静坐》,载《法兰西远东学院学报》第69卷(纪念戴密微的专刊号),1981年版,第289—305页。

《戴何都(Robert des Rotours, 1891—1980年)传》,载《通报》第67卷,第1—2期,1981年,第1—3页。

《人或文牍,唐甄(1630—1704年)的政治观一瞥》,载埃克梅(Eikemeier)和福赫伯主编的卡尔·宾格尔(Karl Bünger)纪念文集《东亚的国家和法律》,威斯巴登哈拉索维茨书局,1981年版,第112—125页。

1982年:

为德罗绘(Hubert Delahaye)、戴仁(Jean-Pierre Drège)和戴文葆的著作《长城》写的序言,巴黎,阿尔芒·科兰出版社,1982年版,第6—14页。

1983年:

《明末的中国社会》,载《东西方的一次撞击,利玛窦》,巴黎塞夫勒中心,1983年版,第33—43页。中译文载《北京图书馆馆刊》,1992年第1期。

1984年:

《利玛窦时代的中国文化形势》,载《利玛窦研究学术讨论会文集》,玛切拉塔,1984年版,第101—120页。

《马伯乐(Henri Maspéro)的生平与著作》,载《纪念马伯乐文集》,巴黎,辛格—波利尼亚格基金会,1984年版,第15—24页。

1985年:

《近代中国和传统中国》,载《中国研究》第4卷,第1期,1985年,第7—13页。

为施拉姆(S. R. Schram)主编的《中国国力的基础和极限》一书所写的导言,伦敦—香港,东方和非洲研究院,中文大学出版社,1985年版,第XXVIII—XXXIV页。

《敦煌写本中的碣户和梁户》,载《敦煌译丛》,兰州,1985

年版,第157—172页。

《敦煌写本中的一项缓税请状》,载《敦煌译丛》,兰州,1985年版。

《裸葬》,载《学者通报》,1985年1—9月,第3—16页。

《明代的传教士,评史景迁(J. Spence)的〈论利玛窦的记法〉》,载《时代文献补编》,1985年9月25日,第1059—1060页。

1986年:

《法国科学院士戴密微传记和著作》,载《金石和美学科学院报告》,1986年7—10月,第595—607页。

《中国16—17世纪的俱乐部、书院和会社》,载《金石和美学科学院报告》,1986年11—12月,第676—685页。

《利玛窦的归化政策与当时的中国政局》,载《国外中国学研究译丛》,青海人民出版社,1986年版,第281—297页。

1987年:

《论胡人的道德》,载《从苍穹到大地,从花园到炉灶》,吕西安·贝尔诺(Lucien Bernot)纪念文集,巴黎高等社会科学院,1987年版,第676—685页。

《中国的历史和农业》,载《东方经济社会史学报》第30卷,1987年版,第221—228页。

《论中国人的身心》,载《献给韦尔南的政治论文集》,高等社会科学院1987年版,第265—269页。

《在中国和反改革的欧洲之间首次撞击时他方的看法》,载《第4届哥伦布研究的国际学术讨论会文集》,热亚那,哥伦布基金会,1987年版,第265—269页。

《11—19世纪中国官府的组织、原则和实践》,载布罗什—莱内(F·Bloch-Lainé)主编的《为国家服务》论文集,巴黎高等社会科学院1987年版,第11—29页。

为施拉姆主编的《中国国家权力的基础和极限》写的导言,伦敦—香港,东方和非洲研究学院与香港中文大学出版社,1987年版,第11—29页。其法译文载《口佛会馆

学报》，1988年。

1988年：

《他方的形象，中国的史学与人类学》，载《文集》第27卷，1988年，第65—76页。

为马若安 (Jean-Claude Martzloff) 的《中国数学史》写的序言，巴黎，马松出版社，1988年版。

《基督教在17世纪的中国的本土化问题》，载由A. 弗雷斯特 (A. Forest) 和坪井主编的《天主教和亚洲社会》文集，巴黎—东京，阿尔玛塘—上智大学，1988年版，第35—46页。

《论儒教传统对中国社会的影响》，东京亚洲文化研究所和上智大学，1988年版，共17页（《亚洲文化研究所纪要》，第3卷，第32期）。

《17世纪中国和欧洲的国家比较研究》，载《日佛会馆学报》第50卷，1988年，第21—34页。

1989年：

《科学与理性，中国资料的新奇性》，载《科学史杂志》第62卷，第4期，1989年，第323—332页。

《中国思想概论》，载雅各 (A. Jacob)：《世界哲学百科全书》，巴黎，法国大学出版社，1989年版，第1591—1595页。

1990年：

《中国社会中儒教传统的影响》，载《思想杂志》第792卷，第6期，1990年，第50—56页。

为许理和 (Erik Zürcher) 的著作《佛教、基督教和中国社会》写的推荐文，巴黎，朱利雅尔 (Julliard) 出版社，1990年版（于法兰西学院所作的报告、论文和讲义），第7—10页。

为詹嘉玲的《对三角和精确圆周率的速算法 (1774年)，在数学方面的中国传统与从欧洲传去的因素》写的序言，巴黎，法兰西学院汉学研究所，1990年版，第79—88页。

《王夫之有关汉代法律的某些考证》，载由伊维德和许理和主编的《中国秦汉时代思想和法律》，莱敦不里尔出版社，1991年版，第70—72页。

1991年:

《应该怎样读史书,王夫之(1619—1692年)思想的一条小注》,载《日佛文化》第54卷,东京日佛会馆,1991年3月版,第70—72页。另一种文本载《东方学报》,布拉格,第59卷,1991年,第152—161页。

《中国17世纪的哲学家王夫之的智慧》,载格多夫尔(G. Gadoffre)主编的《世界的智慧》论集,巴黎,法国大学欧洲学院,1991年版,第97—104页。

《基督教在中国的首次同化尝试》,载许理和《文学和艺术论集》第123期,1991年9月14—15日,第67页。

《论儒教传统对中国社会的影响》,载由水口和汪德迈(L. Vandermeersch)主编的《儒教和亚洲社会》,巴黎—东京,阿尔玛塘和上智大学,1991年版,第27—37页。

为戴廷杰(Pierre-Henri Durand)的著作《文士与政权,中华帝国时代的一次文字狱》写的序言,高等社会科学院出版社,1991年版,第9—11页。

1992年:

为胜雅津(Harro von Senger)的《为了生存和继续生存的36计》写的序言,巴黎,联合出版社,1992年版,第V—VII页。

为《哲学百科全书,著作和辞书》所写的《戴震》、《王夫之》、《颜元》、《章学诚》和《张载》等条目,载第2卷,巴黎,法国大学出版社,1992年版,第4010—4011页、4053—4054页、4062—4063页、4068—4069页(其实际出版时间为1993年)。

1993年:

为詹嘉玲(Catherine Jami)和德罗绘(Hubert Delahaye)主编的《欧洲在中国,17—18世纪的科学、宗教和文化的相互影响》所写的导言,这是于高(Hugot)基金会组织的一次学术讨论会的文集(1991年10月14—17日),巴黎,法兰西学院汉学研究所,1993年版,第5—13页。

《中欧交流中的时空、科学和宗教》,载《欧洲在中国,17—18世纪的科学、宗教和文化的相互影响》,巴黎,法兰西学院汉

学研究所,1993年版,并载《中国科学》第11期,1993—1994年,加利福尼亚,洛杉矶大学中国研究中心(第92—102页英译文),第231—240页。

《易变与不变》,载《人文科学研究文集》第100卷,1993年12月,27—31页。

1994年:

《中国人的变化观念》,载《中国的变化观念和感知》,法兰西学院汉学研究所,1994年版,第1—12页。

三、谢和耐教授在法兰西学院主持的 中国社会和文化史讲座目录(1975—1991年)^①

1975—1976年

——唐甄(1630—1704年)对专制主义的批判。

——16世纪的中国唯物主义(第655—661页)思潮。

1976—1977年

——中国17世纪的一名具有现代思想的人刘继庄(1648—1695年)。

——中国人对基督教的最早反应(第617—627页)。

1977—1978年

——中国人对基督教的反应(续)。

——传教士们写的首批中文著作(第655—661页)

1978—1979年

——王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治。

——中国的自然哲学、张载的《正蒙》(第557—563页)。

1979—1980年

——王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治(续)。

——中国的自然哲学、张载的《正蒙》(续)(第631—639页)。

1980—1981年

——王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治(续完)。

——中国的对基督教的伦理与哲学批判(第 561—567 页)。

1981—1982 年

——中国的会社与书院。

——通过笔记文集看明代的社会(第 579—585 页)。

1982—1983 年

——中国书院的历史。

——明代的各种笔记文集(第 597—603 页)。

1983—1984 年

——中国的教育与社会。

——17 世纪的中国政治文献(第 649—657 页)。

1984—1985 年

——中国的教育和社会(续)。

——顾炎武(1613—1682 年)的经济和政治著作(第 565—576 页)。

1985—1986 年

——中国的教育和社会(续完)。

——顾炎武(1613—1682 年)的经济和政治著作(续)(第 559—565 页)。

1986—1987 年

——中国近代思想的起源,王夫之(1619—1692 年)。

——《续通鉴论》和《宋论》的文献(第 547—554 页)。

1987—1988 年

——王夫之(1619—1692 年)的哲学。

——李贽(1527—1602 年)的《焚书》(第 597—602 页)。

① 文中括号中提供的页码是引文在相应年份的《法兰西学院年鉴》中的授课报告中出现的页码。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国与基督教：中西文化的首次撞击

作者 =

页数 = 383

SS号 = 11115271

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文