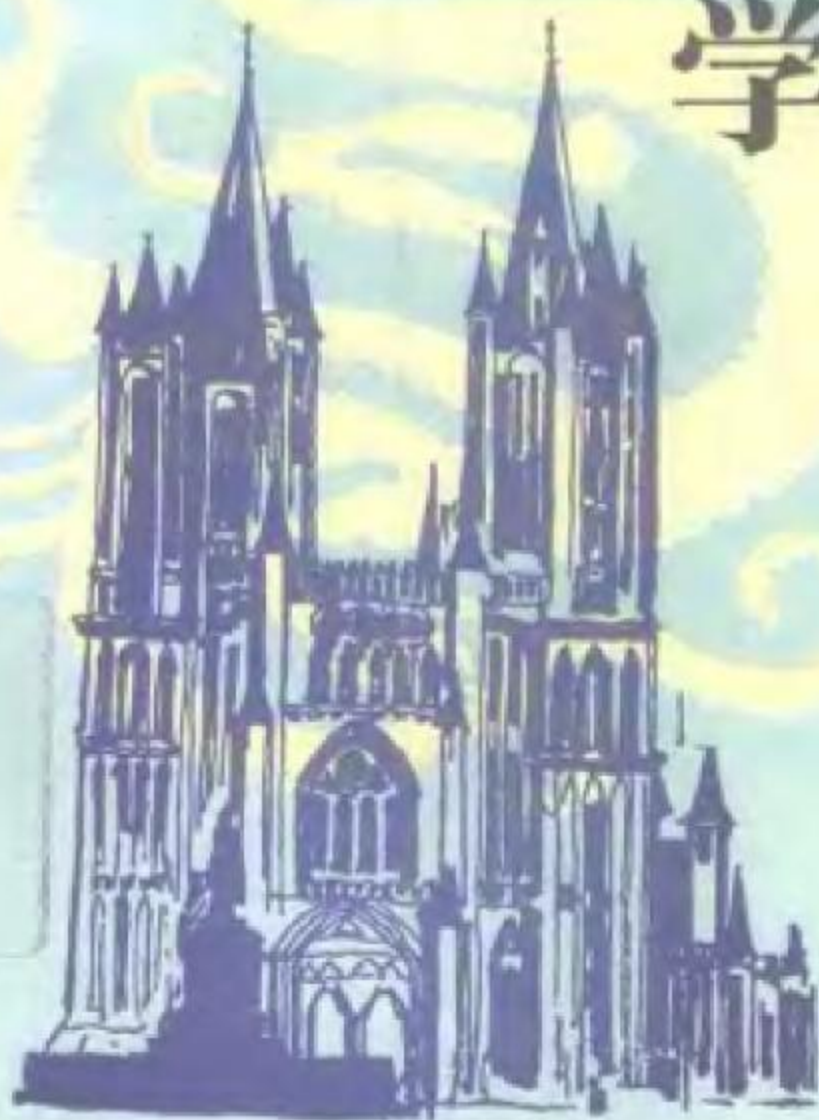


基督教与

明末儒学

孙尚扬 著



東方出版社

B978

5

基督教与明末儒学

孙尚杨 著



200131259

東方出版社

责任编辑：王 粤
装帧设计：曹 春
版式设计：赵迎珂
责任校对：唐桂珍

图书在版编目(CIP)数据

基督教与明末儒学/孙尚扬著.
-北京：东方出版社，1994.12
ISBN 7-5060-0496-8

I. 基…
II. 孙…
III. ①基督教-关系-儒家②儒家-关系-基督教
IV. B 97 B 222.05

基督教与明末儒学

JIDUJIAO YU MINGMO RUXUE

孙尚扬 著

东方出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街166号)

新魏印刷厂印刷 新华书店 经销

1994年12月第1版 1994年12月北京第1次印刷
开本：850×1168毫米 1/32 印张8.25
字数：200千字 印数：0,001-3,000册
ISBN 7-5060-0496-8/B·58 定价：8.80元

PHB/15

目 录

序一	汤一介	1
序二	杨 适	3
前 言		7
上篇 利玛窦研究		
小 引		13
第一章 利玛窦的传教策略		15
一 争取士大夫的同情		15
二 “利玛窦规矩”		19
三 学术传教		21
附：《辨学遗牍》作者考		40
第二章 解释与调和		49
一 利玛窦的儒学观		49
附：利玛窦的中国文化观在欧洲的影响		56
二 调和与附会		61
(一) 退化史观		64
(二) 神·灵·天堂与地狱		67
(三) 人性与道德		80
第三章 对儒学的批判		101
一 太极不能为万物本原		102
二 万物不可为一体		108
三 三教合一——“折断天下之心于三道”		117
四 人世与出世——“吾尝笑且惜彼经国之士”		122

五 “大伦”与五伦——“人有三父”.....	125
下篇 明末士大夫对“天学”的理解与反应	
小 引	133
第一章 士大夫与传教士的结交	137
一 “成与晋接”.....	138
二 宗教的整合.....	146
三 疑怪者的宽容.....	151
第二章 理解和接受	159
一 综合与竞争.....	160
二 从科学真理到“启示真理”.....	185
三 虔信者的迷失.....	200
第三章 拒斥和批判	223
一 “纵巧何益于心身”.....	226
二 “用夷变夏”.....	230
三 “反伦”与“裂性”.....	238
四 “诬天”.....	248
简短的结论	257
后 记	261

序一

外来文化大规模传入中国主要有两次：一次是由公元1世纪起印度佛教文化的传入，在此后长达一千年的历史中，印度佛教文化逐渐为中国文化所吸收，成为中国文化的组成部分；另一次是由16世纪末传入的西方文化，西方文化的传入中国到今天也有四百年了，这次西方文化的传入虽经种种波折，但它对中国文化的影响之巨大，则是无可否认的。特别是近百年中，在中国文化史上“古今中西”之争已成为这一时代文化讨论的主题。因此，对中国人来说就存在着三个互相联系的问题：如何对待原有传统文化，如何吸收外来西方文化，以及如何创造中国的新文化。而对此，可能有三种不同态度：一种是对传统文化采取否定的态度，这可称之为急进主义派；一种是对传统文化采取肯定的态度，这可称之为保守主义派；一种是对传统文化采取无可无不可的态度，这可称之为自由主义派。过去曾有一种观点，认为只有其中某一派对中国文化的发展有益，而其他两派则是有害的。我认为，或许这种看法是可以讨论的，也就是说并不正确。照我看，在文化的转型时期，这三种力量毫无疑问是并存同一框架之中，它们之间的张力和搏击正是推动文化(社会历史)发展的重要契机。

为了考察四百年来的西方文化的输入，以及中国人对它作出的种种不同的反应，我曾考虑写一本书叫《西学输入史论》，打算对西学输入中的一些关键性问题作些研究。1987年我写了一篇题为

《论利玛窦汇合东西文化的尝试》(刊于台湾《中国论坛》中), 在研究过程中, 我发现要深入下去有相当大的困难, 必须掌握大量文献材料, 并要细心阅读已有的研究成果, 这就不是一个人所能完成的。但是, 如果想要较好地解决中国文化的发展问题, 认真地系统地研究四百年来的西学输入中国史将是不可缺少的。正巧这时我招收了一批博士研究生, 于是我就让他们中的三位分别对西学输入中的一些问题, 作比较充分和系统的研究。孙尚扬选择了四百年前西学开始输入作为他研究的范围, 写成了这本书。另外两位同学, 一位选择了“由张之洞到胡适”(由“中体西用”到“全盘西化”, 即19世纪末到20世纪初的西学输入) 为题; 另一位博士论文是《金岳霖哲学思想研究》(即20世纪中叶的西学输入, 特别是关于西方哲学中的认识论问题)。我打算今后将继续招收一些博士研究生, 希望他们对西学输入的关键性问题逐个进行研究, 以期最后能有一全面系统的看法, 并作出相应的成果来。我发现, 我所招收的这批青年人有着敏锐的思考问题的能力, 而且非常勤奋, 并对学术研究有极大的兴趣, 如果他们能坚持不懈地认真研究, 一定会取得可喜成果, 孙尚扬的博士论文就是一例。

孙尚扬是我的博士研究生中最年轻的一个, 他的这部博士论文得到了很好的评价, 在这里我不想多介绍他的论文的内容, 因为读者自己都会看到。但我想说的只是, 他的论文所取得的成果放在对早期基督教传入中国的研究成果中毫不逊色, 而且有颇多独创之处。对此, 我作为他的导师, 是感到十分欣慰的。

汤一介

1991、12、10于加拿大

序二

孙尚扬君《基督教与明末儒学》一书，是一本颇有学术价值的专著。其特色为在平实中见功力，在迄今国内外有关此主题的论著中，我以为是相当出色的，而且可以说为此项研究提供了基础。作者不作耸人的片面之论，不曲附于出自各种因素之偏蔽立场，很实在地站在当代的水准和需要的高度，去总结这段历史经验，认真从史料的梳理、发掘和思考中，全面把握这一错综复杂的事件，对各个重要方面及其演变一一作出清理和分析，并由现象求本质，作出了颇有理论高度与深度的讨论。就我所见，前贤们对此一段历史虽有若干论著，但多数是从天主教传教的角度所做的回顾，亦有从中国知识界吸取西方科学思想的方面所作之探讨，虽皆有重要意义，总觉尚窄，且大多叙述故事多而分析不足，深入到中西宗教与哲学对比深处之作似更缺乏。因此，人们期待有一部更好的作品问世。孙君之作可说满足了人们这一期望。这是同他长期好学深思的切实努力以及比较厚实的中西哲学根底分不开的。孙君是位非常年轻的学者，并不沾染流行的虚夸风气，埋头实干学问，我以为很值得提倡。

明末这次中西文化交流，总的说来是和平的平等的，同清末时西方列强借武力、鸦片和不平等条约强加于我所引起的交流，情形很不相同。前者属正常的对话，不同文化可以平等讨论，取长补短，纵有尖锐争议，只要处理得当，皆可促进中西双方之收益，利于

文化之前进。而后者则为极不正常的对抗。现在我国重新独立强大起来,经济虽尚不如西方发达国家,亦已正在迅速腾飞,从而赢得世界的尊重,西方列强不能不改以往之骄横态度,对我刮目相看。此时我们再看中西文化交流问题,当可预见尽管仍不可避免会有不少对立甚至对抗(犹如明末及清康熙时罗马教廷与中国政府间关于伦理、礼仪之争那样),但总的是步入了又一个平等、和平的交流时期。新时期的中西文化交流,无论在内容上、方式上、范围规模上都不是以往任何时期可比的。但为了使我们的头脑更清醒,方针更适当,认真总结和吸取以往经验教训,尤其是明末那段,将极有启迪意义。

明末一段,虽交往人员不多,在上层教士与士大夫之间,但触及到中西传统文化之核心处相当深,此经验甚宜反复研讨,于今日亦甚有参考价值。孙君此书对天主教与儒学的交流和冲突之要长处,进行了重点讨论阐发。在对利玛窦和徐光启、李之藻、杨廷筠这几位中心人物作具体分析中,有力揭示了各自思想核心中的优长及其间的差异,从而阐明了他们彼此尊重、吸取、互释与融通的原因和机制。又指出了各自出发点上的重大分别。无论如何,利玛窦将作为比较能够正确对待中国文化的一位极其优秀的西方思想家榜样,而长存于历史;而就中国学者言之,徐李亦堪称楷模。书中有关他们的评述,我以为对今天的中士与西士都会是有益的。尤其对徐光启“以会通求超胜”,对李之藻的“藉异己以激发本来之真性,始虽若戾,终则相生”的光辉思想,作者的阐发颇有力度,这确实是必须大力发扬的。

此书末章亦颇有特色。作者在论及“拒斥”反应时,对其排外的错误倾向进行了重点批评,但并不片面,相反,还揭示了这种排斥反应中也包含着极富洞察力的正当方面。这是全面的研究态度和实事求是的学风。在上篇论及利玛窦对儒学的批评中,作者已

抓住了“大伦与五伦”这一耶儒之学差别、分歧之关键问题；到最后一章，通过思想上强烈的突出对比，进一步揭示了这一要点，从而把中国传统文化以人伦为本的核心昭示出来，并提出了以往中国人伦文化有宗法性缺点这一本质问题。我以为这是很对的看法，点明了要紧之处，值得引起人们的注意和进一步的研讨。

我出于对中西文化与人伦的比较研究之关心，对明末这段往事很有兴趣，但自己尚说不上作什么研究。有感于本书对我的助益和启发，就谈点粗疏之见，聊充序言，供读者参考，亦有抛砖引玉之意而已。

北京大学哲学系 杨适

1991.12.4.

前 言

近代以前，沟通中国与欧洲大陆的除了战争因素以外，媒体主要是探险家和传教士，其中又以传教士扮演的角色最为重要。这乃是由西方中世纪的宗教特性及中国封建社会的相对封闭性所导致的。唐元两代曾有基督教输入中国之事，但真正使中西哲学、宗教和科学的实质性接触——相互了解、认识、对话、融会和冲撞——成为可能的则是明末来华的天主教耶稣会士，梁启超将明末欧洲历算学的输入视作中国学术史上值得大书特书的公案。^①如果我们不否认客观历史，同时又自觉地与那些背景较为复杂的学者不甚单纯的研究区别开来，那末，我们对明末中西哲学、宗教之间的交流亦可作梁氏观。

对这一公案作历史性考察的结果是大量的传教史和传记体著作，近来有些具有宗教背景的中西人士开始从总结传教经验教训的角度注意到明末儒学和基督教的同异。本文不想为传教史著作再作量上的增益，也主要不是一部总结传教经验教训的“启示录”。我们关注的首先是以利玛窦为代表的传教士确立的传教路线中的策略性和理智分析性成分，以及在理论、教义上所作的儒学基督教化工作。

较早认识到儒学在东亚地区传教活动中不可忽视之作用的是另一传教士沙勿略(S. Franciscus Xaverius)。此人曾于嘉靖年间在日本传教，深受儒学影响的日本人向他问道：“如果你们的宗教

是真理，为什么作为一切智慧之源的中国人没听到它呢？”^②这个难以回答的问题使沙勿略萌发了一个念头：先以基督教归化中国人，进而影响整个儒家文化圈。为此，沙勿略决心进入中国传教。嘉靖三十一年，这位享有宗教钦使特权的传教士登上了广东海外的上川岛，但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹，在紧张的谋划和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略猝死于同年年底。死前，这位绝望的传教士曾对着中国大陆喊道：“岩石岩石，你何时才能裂开？！”沙勿略进入中国的梦想未能实现，但他寄往欧洲的信函极大地影响了耶稣会。此后的耶稣会开始将其“精神狩猎”的目标转向“文明鼎盛”而又神秘莫测的中国。万历七年，受耶稣会远东视察员范礼安之命，传教士罗明坚从印度驶抵澳门，着手实施进入中国内地的计划。万历十年，罗明坚进入广东肇庆。此人试图通过顺应中国文化达到传教之目的，但他确立了一条与佛僧认同的传教路线，剃发刮须，身着僧服。万历十一年，罗明坚引利玛窦入肇庆。在研习中国语言和文献的同时，利玛窦通过较敏锐的观察发现：必须与统治中国的儒学和士大夫寻求结合点和共同兴趣。为此，他改穿儒服，行秀才礼，并通过各种对士大夫有吸引力的手段与他们积极结交，争取他们的同情，进而使一些士大夫受洗入教。在理论上，利玛窦努力对中国的礼仪和儒家的经典分别给予世俗伦理和基督化的解释，并通过中文著作传扬其耶儒相合的宗教思想。同时，对儒学中
与基督教的根本教义相违的观念、思想给予批判。利玛窦的这些理论工作将成为本文上篇的主要研究对象。

本文上篇之所以主要以利玛窦为研究对象，乃是基于以下事实：利氏确立的适应中国文化思想的传教路线，他在理论上所作的附儒、补儒、超儒的工作，成为明末传教士在中国活动的主导路线。凡是当时士大夫能容忍的地方，必然是因为传教士们较彻底贯彻了这条路线，反之，他们便会遭到拒斥，并最终导致反“天学”的士

士大夫追根溯源地全盘拒斥利玛窦会通耶儒的理论成果，以及传教士输入的西方科学。利玛窦在早期传教士在华活动中的主导作用，他对当时一些杰出的士大夫如徐光启、李之藻等人的影响，他死后从反教士大夫那里遭受的系统批判，表明他是明末中西交通史中的核心人物。

具有更重要意义，因而更值得研究的是明末士大夫对“天学”的反应。传教士入华初期，主要由利玛窦造成的耶儒相合的表象，使他们得到的基本上是同情和士大夫出于各种目的与传教士所作的积极交游。万历三十一年，从徐光启始，陆续有一些名公巨卿受洗入教，这些士大夫崇尚“天学”并受洗入教是复杂的、各有特性的现象。他们中有的认为可以在“天学”中得到解决生死大事等问题的答案，或认为“天学”可以帮助儒学建立一种绝对至上，因而普遍有效的道德规范体系，有的则认为“天学”中的“因性”与“超性”之理，可以满足人们在形而上方面的理论需求和宗教需求，有的认为对天主教的信仰可以在理论和实践中解决生活、存在的意义问题，等等，不一而足。但他们对“天学”的接受和理解又具有相似的归趣，即最初努力寻求儒学与“天学”的结合点，又各各赋予“天学”以实学的意义。当然，他们赋予“天学”以实学之意义的角度各有不同，徐光启、李之藻等人在与传教士的密切交往中，通过对西方科学的积极接受和深入研究、传播，认为西方科学中条分缕析、步步推明的逻辑思维方法，以及以教为基础的定量分析方法，可以用来消除明末玄虚学风，广泛传扬之可以使人们走向崇实去虚的为学之路。他们还认为“天学”可以帮助人们在道德实践中产生实心、实行，使人们为善必真，去恶必尽；杨廷筠则主要赋予基督教的宗教生活方式以实学的意义。这些士大夫对“天学”的理解是值得一一分析的历史现象。值得注意的是，其中的先进之士如徐光启、李之藻在科学研究和实践中，较敏锐地产生了一种在各方面与理想

化了的西方竞争的观念,这使他们对“天学”的理解和接受具有追求富国强兵的现实感和爱国主义本质。全盘西化不是他们的理论归宿,在中西比较的基础上,通过对儒学、佛教的检讨而产生的补偏救弊并与西方竞争的观念,才是他们的真正的主张和目的,这又使他们对“天学”的理解和接受具有一定的历史合理性。

积极与传教士结交的有好异者,有倾慕利玛窦之人格品行和“博学”者。而最为传教士所倚重的则主要是东林党人和复社成员及与东林党接近的士大夫。他们或为传教士的中文著作撰序(如叶向高、曹于汴、冯应京等),或引传教士至各地传教(如叶向高、徐光启、杨廷筠等),或在一片排外禁教的声浪中通过自己的地位和影响使“稍宽其禁”(如蒋德璟)。东林党人以及“举复社而附东林”的复社成员在当时被很多人视为正统君子 and 清流,但他们对传教士和“天学”的态度却说明正统士大夫并非一律是社会生活中保守排外的主力。叶向高等人和顾宪成一样,视李贽等人的激进思想为冲决网罗的危险因素,但他们并不象排外的士大夫那样将同样的看法加诸传教士及其输入的“天学”,因而表现出相当的自信和开放性。明末后期积极倡导禁教排外的主要是一些好佛的士大夫、居士、僧徒,还有“素乏时誉”的沈灌,当然也有领导过抗击“红毛夷”的巨卿如邹维涟。导致这一现象的主要原因是利玛窦对佛教的严厉批判和排斥,利玛窦对儒学中一些核心观念、伦常规范的批判。利玛窦死后传教士实施的更严苛的传教路线,他们对中国社会生活稳定性的潜在和现实的威胁,加上欧洲海盗、殖民者的侵略,使一些士子僧徒从争正统和排除隐患的角度起而拒之。一部分士大夫对“天学”的否定性反应,既有少加分析的全盘拒斥,也有通过他们所理解和接受的儒学展开的对“天学”的理论批判。当传教士和一些中国教徒以各种方式证明天主教是唯一真理,尤其当传教士试图以天主教取代儒学(趋儒)并最终改变中国时,反教士

大夫对天主教的批判和拒斥便在客观上起着阻止中国中世纪化(基督化)的作用。但这种客观的合理性又最终湮没在他们全盘拒斥西学(包括科学)的排外声浪中。与李之藻、徐光启在实践活动中产生的“师夷制夷”,“会通以求超胜”的竞争观念相比,反教士大夫的全面排外活动又具有一定的盲目性和非理性特征。

以士大夫们对“天学”的反应判定他们是否具有近代意识,并不是有说服力的方法,原因不仅在于士大夫们与之进行对话的耶稣会士是反对宗教改革的产物,因而代表不了走向近代的西方文化,而且也由于当时中国的经济、思想文化具有自身的发展特性。思想家们在学术上的建树或工作是否具有顺乎历史发展的合理性这一问题,主要还是应当置于当时尚未与世界潮流发生根本性冲突、对立的中国历史背景中进行考察,才能予以回答。

比较、分析以及历史的考察因而将成为本文不可避免的方法。客观性将是本文努力追求的目标,史料的搜寻和爬梳因而也将成为一项重要任务。除如上所述之外,本文的另一目标将是在对史料的客观分析基础上,见出当时中西哲学、宗教对类似问题的解决方法 and 结论上的深刻差异,对一些貌似神离的问题将努力作审慎的考察和分析。

传教士在清初的活动,以及清初士大夫和最高统治者对西学的反应,也是饶有意味的历史现象。这一时期“礼仪之争”达到高潮,“礼仪之争”本身及其对欧洲思想界在某种程度上的影响也很值得研究,限于篇幅和时间,笔者只能将这些工作列入以后的研究计划。

本文在大多数地方使用天主教指称明末来华传教士输入的西方宗教,少数地方也使用基督教这一概念。实际上,基督教包括天主教、东正教和新教(抗宗)及其他崇拜耶稣基督的宗教派别。目前国内主要将基督教与新教等同使用,因而造成一定程度的混乱。

本文中的基督教指作为一种概念,即一般意义上的基督教,不是指新教。有些地方为了特指明末输入的西方宗教,只使用天主教这一概念。

注 释:

- ① 梁启超《中国近三百年学术史》,中国书店1985年版,第3页。
- ② A·H·Rowbotham, *Missionary and Mandarin*, P·46, Berkeley, 1942.

上 篇

利玛窦研究

小 引

在开始对利玛窦的研究之前，我们不妨先作如下的假设：如果明末沟通欧亚两个大陆的只是一支没有遭到明帝国拒绝的和平商队，那么，这支商队带来的也许只是可供商人们牟取暴利的西洋奇货，如自鸣钟、三棱镜、望远镜等等，而他们带回欧洲的则可能是中国瓷器、丝绸等工艺品。好事者也许会印行几部满足欧洲人好奇心的游记。在这种情况下，中西两大文明中深层的文化思想之间的隔膜也许还会持续更长的时间。

但历史却选择了天主教耶稣会士来沟通中西两大文明。商人的基本性格是谋利，耶稣会士的使命则主要是从事“赚取中国”的“精神狩猎”，^①即以天主教归化中国人。他们将这种使命自称为“以护教为中心、崇教为念”，“地不分遐迩，人不论文蛮”的“万里长征”，^②这种使命后面的背景则是欧洲的扩张及天主教反对宗教改革的运动。但当时欧洲扩张的实力决定了耶稣会士在中国的“精神狩猎”尚不能像19世纪的欧洲人那样在中华帝国广袤的土地上，挥舞着利剑，任意驰骋田猎。相反，他们面对的是一个备受海盗、

倭寇骚扰之苦,因而不无理由地戒备森严,国力虽在衰退,但还要维持半个多世纪专制统治的明帝国。这种历史条件决定了耶稣会士在华的传教工作只能是处心积虑地采取各种方式与中国人和中国文化进行和平对话,并在此基础上为他们的“福音书”争取听众和信徒。在这一部分里,我们之所以将研究范围主要局限于利玛窦,正是因为利氏最典型地反映了上述特点。

第一章 利玛窦的传教策略

一 争取士大夫的同情

当利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610, 意大利人)设法于1583年9月10日从澳门到达中国内地肇庆(广东)时,他和稍早到过肇庆的罗明坚(P. Michael Ruggieri, 1543—1607, 意大利人)面临的第一个问题便是寻找定居之所,以便自由传教。按照明代法律,只有在职的公使、伴随公使而来的商人,或仰慕中国文化、政治而来的外国人,才能得到进入内地和居留的权力^①。利玛窦等人于是以后一借口(仰慕中国文化)、并答应做中国皇帝(万历)的顺民而得以在肇庆建屋定居^②。这时的传教士们还只是初通汉语,对中国文化所知甚少。因此,当罗明坚等人于1583年年初先到内陆时,他们毫不犹豫地穿上了中国官员赐与的和尚服装,自称为僧。利玛窦9月随罗氏到达肇庆时,也沿袭此例。因为初来乍到的印象是:中国社会的本土“教士”是唐僧,传教士们以为着僧服,自称为僧便可以适合民情,同时也不会引起士大夫的反感。但经过一段时间的观察,利玛窦发现中国官方对和尚没有一点敬意^③,而且对中国社会的观察使利氏发现:通过科举考试而进入国家统治机构的士大夫是最受尊敬的阶层。这促使利玛窦着手改变从罗明坚那里沿袭下来的旧例,在离开肇庆转赴韶州时(万历二十三年),利氏说服了他的上司,换上了儒服^④。这是利玛窦积极改变旧的传教策略,制定和实施新的策略之第一步,即接近士大夫。

利玛窦采取的着儒服这一步骤除因以上考虑之外，另一原因还在于天主教的排他性。作为一名虔诚地执行其传教使命的天主教徒，他对佛教有一种本能的拒斥，他将佛教徒一概斥之为偶像崇拜者，有时甚至斥为人类的敌人——魔鬼，并在《基督教进入中国史》中着力向西方人渲染佛僧们在道德生活中的腐败。他并非没有认识到作为宗教的佛教和儒学相比，与天主教有更多的相似之处，如他认为二者皆信灵魂不死，都有天堂地狱之说，佛教还有某种形式的三位一体（即法身、报身、应身三身），强调独身，甚至在宗教仪式中也有一些相似之处^⑤。但利玛窦却拒绝与佛僧认同，因为他把佛教视作天主教在中国的对手。

佛教在明末的遭遇也是促成利玛窦采取排佛趋儒这一策略的原因。万历十五年（1587），万历皇帝应礼部之请，禁止士子在科举考试中引用佛经^⑥，但“习尚如故”。后来，曾与利玛窦有过密切交往的礼部尚书冯琦因受利氏影响，“复陈其弊，帝为下诏戒厉”^⑦。

法国学者谢和耐（Gernet）认为“利玛窦排斥佛教……是一个错误”，^⑧因为基督教与佛教有太多的相似之处，以至不能有力地批判佛教。谢氏之论主要是基于两种宗教在教义上的相似之处而作出的推断；利玛窦的做法则更多地基于这种策略的可行性。在《基督教进入中国史》一书中，利玛窦曾述及如下一件事以证明其策略的效用。1599年，当利玛窦到达南京时，由他的友人瞿太素安排，曾与在南京颇受人尊重的官员李汝祯（好佛者）展开一次辩论。当时工部主事刘斗墟亦在场，在听完李汝祯的佛教主张及利玛窦的言论后，刘斗墟当众大怒，大声喊道：“大家都是中国人，受的是孔门儒家的教育，居然有人反对孔子，信奉外来的佛教，实在是件可耻的事”。刘氏接着又说：“一位外国学者利西泰先生，却推重孔子的思想，公开说佛教是旁门左道”，^⑨李氏听后哑口无言。这件事给利玛窦留下的印象极深，使他再次认识到：要争取在思想界居

主导地位的士大夫之同情和理解，必须合儒斥佛。如果坚持天主教严格的排他性及其教义的“纯洁性”，对儒释道全盘排斥，或者与佛教教义附会，那将或者遍地树敌，寸步难行，或者达不到在士大夫中争取“福音书”听众或信徒的目的。

穿僧服还是穿儒服的问题，即是接近佛僧还是接近士大夫的问题。在这一策略性问题上，利玛窦与罗明坚是有分歧的。二者都认为必须使天主教适应中国文化，但罗明坚认为正是佛教（而不是儒学）才是天主教与中国文化最有前途的结合点。因此，罗明坚对中国官员赐与的僧服从未产生过改换的念头。在1584年刻印的《天主实录》（该书主要是罗氏所作）一书中，罗明坚甚至自觉地与佛僧认同，以西僧自称。利玛窦则敏锐地意识到这一问题的重要性：要想使整个中国皈依基督教，使基督教成为中国的国教，必须最大限度地使信徒成为在这个国家的社会文化生活中居主导地位的士大夫，而不是被官员们轻视的和尚。要想达到这样的目的，就不允许传教士以不太受人尊重的佛僧身分出现在中国。因此，利玛窦向他的上司范礼安请求换上儒服，并说服其上司召回了与他有分歧，而且行动“莽撞”（利玛窦语）的罗明坚。^⑩

穿上儒服后的利玛窦尽力多与有影响的士大夫结交，这便是利玛窦在传教工作中所选择的上层路线。他努力钻研儒家经典，向人们表明他既是神学家，也是儒者^⑪，以此增加士大夫对他宣讲的教义的认同感。其结果是：“显贵和官吏多喜欢和我们往来而不太容易和僧人交往，不但南京如此，中国其他各地也莫不如此。自我开始自称儒家以后，现在很少人再以僧人看待我们了。”^⑫利氏向西方人所作的这种描述显然带有夸张性。

最早与利玛窦过从甚密的士大夫是瞿太素。艾儒略（P. Julius Aleni 1582—1649，意大利人）在《大西西泰利先生行迹》中是这样介绍瞿氏的：“姑苏瞿太素，大宗伯文懿公之长子也。适过曹

溪，闻利子名，因访焉。谈论间，深相契合，遂愿从游，劝利子服儒服。”这位尚书的儿子，还利用其广泛的交游，在士大夫中不断宣扬利玛窦之名，而且经常将利玛窦引进不同的士大夫圈子中。在利玛窦来华初期，瞿氏对传教士的帮助最热忱，作用最大。利玛窦在寄往欧洲的书信及所著《基督教进入中国史》中经常感念地提到瞿太素。

在利玛窦看来，象瞿太素这样有地位、有影响的士大夫的作用，第一是为传教士在中国的活动寻求到了官方的支持(利氏称之为后台)^⑩，因而可以减少其活动的阻碍。第二是士大夫在道德生活、宗教生活中示范作用极大，争取一名士大夫信教，便可影响其周围的平民，“一名知识分子的皈依较许多一般教友更有价值”。^⑪因此，利玛窦在争取天主教徒的策略上选择的是“宁缺勿滥”的上层路线^⑫。在后来的活动中，李贽起到了第一种作用，他曾在山东帮助利玛窦实施进京计划^⑬。至于徐光启、李之藻、杨廷筠等名公巨卿，利玛窦等传教士则视之为教中支柱，他们不仅发挥了上述两种作用，而且在利玛窦死后，这些有影响的中国教徒还曾在传教活动受到排斥的困难时期起而护教。其他与传教士有过密切接触但未入教的士大夫如叶向高、李戴、邹元标、冯应京等人也多少起到了第一种作用。这可以说是利玛窦的传教策略所产生的直接后果。

在耶稣会来华传教士内部，并非所有人都采取这种策略。所谓“传教心火甚高”的龙华民(Nicolas Longobardi, 1559-1654, 意大利人, 1597年来华)就主张直接到广场, 到大街小巷宣讲“福音”, “从高官大员开始而乡下的愚夫愚妇, 都应该劝他们信教”。^⑭这种急于求成的直接后果便是不断的风波——中国百姓经常以各种理由向官府告状, 抵制、排斥他们的传教活动, 这是1598年利玛窦转赴南昌后在韶州的情形(时龙华民居于韶州传教所)。而早在1596年, 在致罗马耶稣会总长阿桂委瓦的书信中, 利玛窦就曾比较过两

种传教方法：“第一种是获得自由传教的准许，在很短时期内会有成千上万的人皈依基督；第二种是不顾上言的准许而公开去宣讲福音，其结果是将失去目前受洗的少数教友，因为外国人在大明帝国无不遭受猜疑，尤其是我们传教士，他们以为我们智慧超人一等，精神能力皆能成就大事。因此，我们一举一动必须谨小慎微，不敢造次。”^③

所谓第一种方法，即是争取士大夫同情和理解的上层路线，其最终目的是得到皇帝的批准。1601年利玛窦到达北京后，万历皇帝虽未明文批准他们自由传教，但实际上默许他们在北京自由活动。第二种方法即是龙华民常用的方法，它遇到的是重重困难，利玛窦显然反对这种方法。

利玛窦这种争取士大夫的上层路线是在其传教活动中，经过思考、比较、摸索而确定的，这一策略如上所述包括两个方面：其一是合儒排佛，其二是努力进入士大夫的生活圈子，进而影响、归化他们。

认为利玛窦传教策略的理论基础是他对儒学的评价，那只是似是而非之论。在我们看来，利玛窦对儒学的评价及他采用的在宣讲教义时与儒学附会的做法，更多地是建立在上述实用性策略基础上的。至于他对儒学的评价是否准确，他的附会儒学之法是否完满，则完全是一个解释性问题。我们在下文还要述及这个问题。

二 “利玛窦规矩”

改换儒服，只能换来“儒者”的外貌，即只能在外观上使士大夫们对传教士（一）不产生那种对佛僧的优越感或轻视，（二）增加一种认同感，或至少产生一种不排斥的同情。要在消极意义上尽量

缩短或消除心理上的距离，并因此减少中国天主教徒在宗教生活中的困难，还要适宜地对待另外一个重要问题，即对中国礼仪、风俗的态度问题。

利玛窦在这个问题上的态度是明确的，他认为中国人的祭孔祭祖等礼仪不是宗教仪式。关于祭祖，利玛窦向西方人作了如下的介绍和评述：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生、事亡如事存，孝之至也’（《中庸》）。他们并非认为死人会来吃上述东西，或者需要那些东西。他们说这是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”^⑧

利玛窦上述对祭祖习俗的评价包含两层意义：第一，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗。第二，从基督教的立场来看，它不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教宗教仪式。他只是希望中国人在皈依天主教后，“把这分孝心，改为对穷人的施舍，以助亡者之灵。”^⑨

关于祭孔，利玛窦也采用了类似的评价。他认为中国官员或士子到孔庙行礼“是为感谢他（孔子）在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样。”^⑩

历史地看，祭祖在中国传统中并不能象利玛窦那样一概而论，它是一种经历过变化、发展的礼仪。考古学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜的逐渐接近、混合，为殷以

后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜^②。这时的祭祖尚是具有一定宗教意味仪式，因为殷人深信他们的族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝之代表。他们认为上帝并不直接与下界人间小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝之前。^③周初人们还认为祖先的灵魂有降祸赐福的能力，因而要敬祖，《诗经·周颂·闵予小子》云：“念兹皇祖，陟降庭上，维予小子，夙夜敬止”。

周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础则转化为“志意思慕之情”，“报本返始”^④及“慎终追远，民德归厚矣”^⑤等世俗化的伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》，荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，同时在探讨礼的起源和意义时，他也否定了礼是“天秩”。^⑥他是这样解释礼的起源和功能的：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，欲制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也”。^⑦

这里的养有两种意义，即使情欲得到满足，而同时又使这种满足不致放纵，有所节制。这就是荀子的礼以养情说。这种礼以养情说用于丧葬，即是为了表达孝子的哀痛敬仰之情，“送死不忠厚，不敬文，谓之瘠”。用于祭祀，则是“志意思慕之情也。”^⑧这便是与“礼以养情”相关的“礼以成文”说。荀子进一步论述道：

“祭者，志意思慕之情也。

忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人为守，百姓以

成俗，其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。”^②

可以看到，荀子对礼仪（包括祭祖）的解释基本上是从伦理功能的角度着手的。祖先崇拜的宗教意义被忠孝等世俗伦理观念取代了。十分有意味的是，利玛窦这个天主教神学家对中国礼仪的解释，竟与荀子这个无神论者具有很多相似之处。我们有确凿的证据表明，熟悉中国典籍的利玛窦曾从荀子那里获得思想资料（下文还要论及这一点）。这里我们想指出的是，荀子的解释中还承认祭礼“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也，”这便是时人所说的祭礼中礼和俗（即上层社会与民间）两大脉络。^③在荀子看来，祭祀活动在民间具有宗教迷信之色彩，而利玛窦则不可能，也无必要注意到祭祖在中国历史上演变，也未注意到（或者故意忽视）祭祖活动的礼俗之别，因而一概而论，只在他的解释中赋予这种中国礼仪以一种世俗道德的意义。这也是一种与带有技巧性的解释相互关联的策略。我们在后面还要看到利玛窦经常采用这种解释策略，即：对儒学中于基督教核心教义貌似神离的因素，他尽力采用拟同的调和之法。对儒学中异于（首先是外观，表面上异于）基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则尽力消蚀其中的宗教（“异教”）意义，以便向西方人表明：中国的礼仪是可以容忍的。他必须这样做才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持。^④同时，也只有这样才能迎合中国人的习惯，虽然他曾声称这并不是向儒学谄媚。这一做法埋下了后来“礼仪之争”的种子。

利玛窦适应中国国情，分别将“敬孔”和“祭祖”解释为“敬其（孔子）为人师范”、“尽孝思之诚”的非宗教礼仪。在此解释基础上，尊重士大夫和平民的祭祀习俗。这样使得当时的中国教徒，特别是那些具有一定政治、社会地位的天主教徒，在需要参加“敬孔”

和“祭祖”仪式时不致产生宗教上的阻滞和困难；同时，利氏还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的“唯一真神”天主（这个问题后面讨论），后来的康熙皇帝将此称之为“利玛窦规矩。”^②

利玛窦死后，陆续来华的其他会派（如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会）的传教士，一再有人反对“利玛窦规矩”；被利玛窦指定为耶稣会中国省区负责人的龙华民也持反对意见，耶稣会内部另一会士庞迪我亦主张中国教徒禁绝敬孔、祭祖。“有从庞迪我者，则谓拜祀孔子之礼，实系祀神之礼。拜祀祖先之礼，亦属异端之条……故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣道之淳也。”^③当然，其他各会会士反对“利玛窦规矩”者更为激烈。从17世纪30年代起，开始了持续近一个世纪的“礼仪之争”。官司一直打到教皇和康熙皇帝那里。1704年，教皇克来孟十一世作出了禁止中国天主教徒“敬孔”、“祭祖”的决定，而此前两年（1702）教皇已派铎罗（Thomas Maillard de Tournon）为使者来华。铎罗于1705年年底到达北京，并受到康熙皇帝的召见。当康熙皇帝明白其意图是推翻“利玛窦规矩”时，他断然宣布：“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”^④不过，他仍允许那些“领票”的教士（遵“利玛窦规矩”者）留居中国。但由于罗马教廷坚执己见，于1720年再度派使者嘉禄（Carolus Ambrosius Medebacibus）来华重申其“禁约”，也由于中国地方官员屡请禁绝天主教，康熙皇帝乃下令全面禁教。他斥西洋人为“小人”、天主教“竟与和尚道士异端小教相同”，明令“以后西洋人不必在中国行教，禁止可也，免得多事。”^⑤雍正继位后，禁教更严，1724年，他批准礼部奏请，“将各西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门。”各地“天主堂改为公所”，“误入其教者，严行禁飭。”^⑥中国的大门自此紧闭，直到一百多年后，这扇大门才被洋枪洋炮轰开，近代史上的“传教”史也就变成一部中国人的屈辱史。

如果认为“礼仪之争”只是为了几个名词(天、上帝、天主)和几种礼仪的争议,而使第一批来华传教士惨淡经营的“成果”丧失殆尽,那只是很简单的论断。因为如果说利玛窦对中国礼仪的态度还主要是一个宗教范围之内的问题,即如何解释天主教的排他性的问题,那么,后来的礼仪之争则是以西方各国之间的政治、经济、外交斗争为背景的。16世纪末和17世纪初,西班牙、葡萄牙开始衰落,而荷兰、英国、法国则跃升为海上强国,他们以这种实力向外追逐经济和政治利益。曾经支持西葡两国耶稣会在海外传教的罗马教廷此时与法国的关系更加密切,他们支持法国争夺葡萄牙在中国所获得的“精神狩猎”之“成果”。法国传教士对中国礼仪的否定性态度自然也就获得罗马教廷的支持。忽略这一背景,就会难以说明为什么会产生“礼仪之争”及其后果。这一点也说明了“在宗教要求的背后,隐藏着同样多的政治与民族的角逐。”^②

“礼仪之争”也向人们表明,“利玛窦规矩”作为明末来华传教士对中国礼仪、习俗的最早解释,与其说是寻求中国礼仪在古籍及当时的历史生活中的原意,倒不如说它是为了解决传教士们在宣传基督教“福音”中所遇到的一系列困惑——这实际上体现了当代解释学的一些原则——正是在这种意义上,我们认为“利玛窦规矩”既有策略性成分,也有理智(分析)的成分。康熙皇帝接受利玛窦的解释,并以是否遵循“利玛窦规矩”作为决定传教士去留的标准,这一做法正好可以成为我们对利玛窦其人及其策略所作评价的注脚。

三 学术传教

争取士大夫同情和尊重中国习俗还只是克服传教阻滞的消极策略,积极的策略则是以西方的科学技术、伦理和宗教思想(所谓

学术)吸引中国士大夫,此即学术传教。其目的虽为传教,但客观效果却使中国输入了西方的一些文化。这里,我们分两方面讨论利玛窦的学术传教策略及其影响,其一是科学,其二是利玛窦的著作。

初来中国时,利玛窦发现最能引起中国人兴趣,并增加中国人了解西洋人之渴求的并非基督教的“福音书”,而是西方人的科学和技术。1595年11月4日,在写给罗马耶稣会总长的信中(时利氏在南昌),利玛窦总结了中国人访问其住所的五个原因:〔一〕他是从欧洲来的外国人,〔二〕他有惊人的记忆力,〔三〕瞿太素到处传扬他是位大数学家,〔四〕他带来一些东西,如三棱镜、地球仪、浑天仪、世界地图,〔五〕最后的原因才是想听教会的道理,并与其交换意见,但因这个原因拜访他的人最少。由此可见,其中两项实质性的原因乃是利氏向中国人展示的西方科学技术。⑧

还是在肇庆时(1585年),利玛窦发现他挂在墙上的有外文标注的世界地图既使中国人产生了极大的兴趣,也强烈地冲击了中国人的中国即天下的世界观。知府王泮见后亲自督印了这幅地图为第一个中文版(名为《山海舆地全图》)。王泮之举正中利玛窦下怀,利氏“立刻着手从事这项工作,其目的亦是开辟传教的另一途径。”⑨他一方面迎合中国人“华夏中心”的天下观,将中国画在地图正中,同时又念念不忘其传教目的,在图中注明各民族的宗教礼仪时,特别插入“普世性”天主教的道理,而不标注阿拉伯人信仰伊斯兰教,以表明天主教是世界上的唯一“真教”。这项工作还使他发现了中国人的一些心理弱点,即中国人夜郎自大,认为中国就是天下,但越是自大,当真相被揭穿后,就越是自卑,因此,当他们一旦发现外国的东西比中国更好时,就喜欢外国的东西更甚于自己的东西。应该说利玛窦对当时生活在封闭帝国中的中国人的思想状态的描述和把握,是较为生动和准确的。因此,当他利用这种心理弱点时,也就显得颇有效用。

这幅地图影响颇巨，流传很广，且一刻再刻，引起广泛兴趣。^④曾自制过地图的李之藻，在北京见到该图的新版后，立即接受了此图中的地理观，^⑤李氏并因此而成为传教士的密切朋友（详见下篇）。

这幅地图所展现的世界观可以说既包含了地理大发现的产物（《明史》卷三百二十六《意大利亚》以不疑的态度介绍了五大洲之说），也包含有中世纪的神学呓语（如九重天等）。过分强调后者的保守性，而忽略前者的意义，是不客观的态度。我们可以接受如下的假设：如果让当时先进的思想家、科学家来中国传播西方文化，那也许能促进中国尽早近代化，^⑥但历史却不容这类假设成立，它不容选择地让中国人以上述方式分享了近代西方文化的一些成就，历史已经带有必然性地如此发生了。

这幅地图于中国人来说，其意义在于引进了新的地理观（地圆、五大洲等观念），而于传教士来说，其意义则在于引人入教。在《基督教传入中国史》一书中，利玛窦以许胥臣之入教说明了这一点。许胥臣官至通政司，他曾坦率地告诉传教士王丰肃，当他读了利玛窦的《天主实义》一书后，他一点也不喜欢。王氏于是用他所喜欢的科学来吸引他（指许氏）。王氏替许胥臣做了一架浑天仪及一架地球仪，并赠送一幅《坤舆万国全图》。许氏见后，对西方科学颇为赞赏，这时王丰肃不失时机地劝告许氏：“到目前为止，你所学的，与天主教的信德奥秘相比，那真是雕虫小技而已。膜拜天主往往超过观赏星辰……”^⑦许胥臣因而被引入天主教神学领域，他接受了基督福音，成了当时新教徒中官阶最高的一位中国人。利玛窦不无骄傲地写道：“利用科学使中国学人入教，这是最好的例子。”^⑧

除了新的地理科学外，西方数学也成为吸引士大夫的重要科学。中外学者常常交相赞赏的莫过于徐光启与利玛窦合译的《几

何原本》。这里，我们只想交待一下翻译该书的缘起。据利玛窦记载，1605年8月27日，传教士们在北京找到了新的居所，搬进新居后，利氏开始从事一项“乍看起来与传教并没有直接关系，但实际上却对传教非常有利的工作，”^⑤这就是翻译欧氏几何。而已在1603年领洗入教的徐光启翻译此书的想法据说是，“做些研究欧洲文化的入门书，”^⑥以便引来大家的欢迎，亦说是“保禄博士(徐光启)一心设法叫我们本人和我们的学识受人敬重，以推动传教，他同利玛窦神父商议，翻译几册科学书，使中国士大夫看我们怎样尽心研究学术，怎样寻求确实的理由去证明。因此他们可以看到，决不是轻信盲从。在各种的科学书里，他们决定选一种最好的，那便是欧几里得的《几何原本》。”^⑦经过一年辛勤的工作，译完前六卷，“太史(徐光启)意方锐，余(利玛窦)曰：‘止，请先传此，请同志者习之，果以为用也，而后计其余’。”^⑧利玛窦所交待的未竟而止的原因似乎有其说服力，但清代梅文鼎仍提出其疑问：“言西学者以几何为第一义，而传只六卷，其有所秘耶？抑为义理渊深，翻译不易，而姑有所待耶？”^⑨其实，只要看一看利玛窦向西方人所作的坦率交待，就可以于其真实原因一目了然：“徐光启还想把剩下的几何翻完，利神父认为翻的已经不少，已经达到了目的”^⑩此目的大约是以数学真理向中国人表明天主教是“理性的宗教”，即是在逻辑推理的基础上建立的宗教，亦即“决不是轻信盲从”。既然认为已达到目的，自然可以不竟而止了。由此更可见科学在传教活动中的策略性作用了。

《几何原本》于万历三十五年(1607)刊行，它确实达到了利玛窦所预期的目的。在利氏死后，《几何原本》甚至成为他在北京得到墓地的重要理由，《大西西泰利先生行迹》对此有一段描述：“时(利玛窦卒后)，有内宦言于相国叶文忠(向高)曰：‘诸远方来宾者，从古皆无赐葬，何独厚于利子？’文忠公曰：‘子见从古来宾，其道德

学问，有一如利子者乎？姑无论其他，即其所译《几何原本》一书，即宜欲赐葬地矣。”^⑩由此可见《几何原本》一书在士大夫心目中的地位。

利玛窦还先后与士大夫译述过以下科学著作：《测量法义》一卷，万历三十五年徐光启从利氏译；《圆容较义》一卷，万历三十六年李之藻从利氏译；《同文算指》十卷，署万历四十一年西海利玛窦授，浙西李之藻演，次年刊行；《浑盖通宪图说》二卷，万历三十五年刻印，李之藻演；《经天该》一卷，李之藻笔述；《乾坤体义》二卷，利玛窦在《几何原本》译完后自著；此外，熊三拔(Sabbatino de Ursis, 1576—1620, 意大利人)受利玛窦之托与徐光启合译《泰西水法》，万历壬子(1612)刻印，是书被徐光启收入《农政全书》。

至于历法，更是传教士们赖以在中国立定脚跟的重要工具。修历之事虽主要在利玛窦死后，由徐光启在崇祯年间主持的，但利玛窦生前即以此为申请在北京居留的一个借口。在呈交万历皇帝的奏疏中，利氏写道：“又臣先于本朝忝预科名，已叨禄位。天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不吝疏微，命臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿，然而又不敢必也。”^⑪万历皇帝也正是因为地图、传教上的历算知识，还有一座常需修理的自鸣钟而默许利玛窦等人留居北京的。利玛窦在写给欧洲(罗马)上司的信中也经常要求派精通天文历算等科学技术的传教士来中国以科学传教。

当以利玛窦为代表的传教士以科学为传教工具时，他们不仅激起了部分士大夫对西方科学的兴趣，而且在某种程度上部分地满足了一些士大夫甚至皇帝的需要。正是这种需要与被需要的关系，才使以传教士和士大夫为中介的中西文明的和平对话成为可能，这个结论还会经常或显或隐地出现在本文中。我们将会看到，否认这一点同样是不客观的。

但也必须指出,传教士主要是“福音”的传播者,其次才在某种程度上是世俗文化(包括西方科学技术)的传播者。因此,在传播科学的态度和作法上,传教士们也是有变化的。如果说利玛窦在具体实施上述传教策略时(指科学传教),曾与其上司产生分歧,因而在以科学为传教手段时,走得太远,有所谓“以手段为目的”之嫌,^⑤那么,在范礼安(利玛窦曾与之有过分歧)和利玛窦死后(分别卒于1606,1610年),耶稣会的传教策略则转向以传教为根本,传播科学的热情有所消退。关于这一点,可以证诸徐光启和方以智的记述。利玛窦生前曾向徐光启介绍泰西水法,他针对中国“一遇水旱,则有道殣,国计亦涸焉,”颇为关心地对徐光启说:“有所闻水法一事,象数之流也,可以言传器写。倘得布在将作,即富国足民,或且岁月见效。私愿以此为主上代养天民之助。”言别后,有一日熊三拔与徐、利二人同在,利氏对徐光启说:“昨所言水法不获竟之,他日以叩之此公可也。”待徐光启服阙趋朝时,利玛窦已逝。徐只好以水法之事叩谕熊三拔,熊氏则“无吝色而有作色。”至于其原因,徐光启的揣度颇有洞察力,其言曰:“有作色者,深恐此法盛传,天下后世视以公输墨翟,即非其数万里东来,捐顶踵、冒危难,膺世兼善之意耳。”^⑥确实,包括利玛窦在内的传教士均不愿只被中国人视为公输墨翟式的能工巧匠甚或科学家,^⑦他们更希望的乃是让中国人知道他们是来传播“普世性的”基督福音的。鉴于《泰西水法》刻于万历壬子(1612年),我们可以说,从徐光启的猜测中可见,出于后一项目的(传教),在利玛窦死后两年已开始排斥科学传教手段。稍晚,这一变化更为明显,方以智在《膝寓信笔》中谈到崇祯十二年(1639)他与传教士毕方济(P. Franciscus Sambiasi, 1582—1649,意大利人)的交往时,颇有微词:“诣之,问历算奇器,不肯详言,问天事则答。”利玛窦在传播科学的态度上的终日乾乾,“随问随答”(李之藻语)与熊三拔、毕方济等人的“作色”、

“不肯详言”，是有区别的，甚至可以说比照鲜明。这种区别和变化是有原因的。其一是因为利玛窦更能适应中国情况，因而能更有效地利用科学这一传教工具，但最主要的还是因为耶稣会的本质决定了它在利玛窦这种个人因素不复存在以后，必然会较充分地暴露其排斥科学的本来面目。利玛窦死后不久，当阳玛诺代理视察中国诸传教所时(1614—1615)，就曾受命在各所宣布禁用数学及其他与“福音”无关的科学，亦不许参加中国的修历之事。^⑤

关于耶稣会输入中国的西方科学之性质及其对中国的意义，前文已略有所述，这里我们再作一简单概述。

首先必须指出的是，利玛窦在中国生活期间(1583—1610年)，正是近代之初，此时科学与哲学尚未完全分离，科学本身也尚未分化成众多的门类。^⑥近代科学初兴之时，中世纪信奉的一套希腊思想(亚里斯多德)与近代科学先驱在一种复古倾向中所信奉的另一套希腊思想(毕达哥拉斯精神)矛盾地共存于欧洲思想界中。^⑦因此，受过严格的神学教育，同时又吸收过一些人文主义学术成果的利玛窦等传教士传授给中国士大夫的科学中，既有中世纪托勒密体系中的天文学、宇宙观，如地球中心说，天有十重等，也有体现毕达哥拉斯精神的科学，如《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》，还有文艺复兴后期的地理学，如《坤輿万国全图》^⑧，也有从根本上改变了中国传统的近代天文学成果，如徐光启绘制的《见界总星图》^⑨等等。

其次，至少就利玛窦来说，尚无阻挠近代科学技术输入中国的明显意向。例如，可能发明于16世纪末17世纪初的望远镜^⑩，已由利玛窦携入中国^⑪。至于哥白尼于1543年在纽伦堡出版的《天体运行论》，利玛窦确未加以传播，因为“哥白尼的体系经过了大半个世纪才在科学思想中牢固地树立起来”，^⑫直到1632年伽利略发表其拥护哥白尼学说的名著《哥白尼和托勒密两大世界体系

的对话录》后，哥白尼学说才引起强烈反响。历史条件的限制使得卒于1610年的利玛窦生前只能“接触到那最新科学的边缘”^④，因而也就无从加以传播了。当然，我们可以假设，即便利玛窦生前对哥白尼学说有机会得到实质性的接触和认识，他也可能在罗马教廷的限制下不能在中国予以传播。事实上，当哥白尼学说在欧洲引起强烈反响并日益为人接受时，正在中国活动的传教士汤若望、南怀仁就未敢主张并宣传太阳中心说，直到18世纪中后叶，才有传教士蒋友仁明确主张并向中国人宣传哥白尼学说。不过，仍须指出的是，虽然在利玛窦死后，罗马传廷已明令禁用数学等科学传教，而且传教士传授科学的热情也确实有所减退，但一部分传教士为了巩固耶稣会在中国的地位，仍不得不向中国士大夫传授科学，而且“对于吸收当时最新的科学已经尽了最大的努力。”^⑤

第三，利玛窦等人输入中国并产生较大影响的科学主要还是希腊科学（数学、几何等），可以说与近代科学理论和方法差距甚远。但对于缺乏公理化、系统化、符号化的科学体系的中国士大夫来说，它确实颇有吸引力，而且影响不可谓不深远。这一点本文下篇还要述及，兹不详述。

因此，我们应将耶稣会士在主观上的意图（即传教）和做法（对近代科学的传播不甚充分、全面，而且对科学缺乏绝对信心）与其客观影响或对中国科学的意义区分开来。

下面，我们再考察一下利玛窦以中文著作传教的缘起及其著述情况。

以著作传教，即所谓“哑式传教法”，是与争取士大夫的上层路线相应的方法，这是利玛窦勤于中文著述的原因之一。

其二 在利玛窦看来，“哑式传教法”适合中国人的习惯，“因为所有教派多以书籍。而不是以口讲作宣传，获取高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得”。^⑥而且“中国人对于有新内容的

书籍十分好奇,又因为象形的中国文字,在中国人的心目中有一种特殊的力量及庄重的表达能力,”^⑧中国人还有以文会友的习惯,这种心理和习惯产生的后果便是:“在中国印在书上的东西都被认为是真理”,“关于基督教义,中国人比较相信书本,只是口头讨论是不够的”。^⑨

其三,利玛窦认为以著作传教效用极大。“在中国有许多处传教士不能去的地方,书籍却能进去,并且仗赖简捷有力的笔墨,信德的真理,可以明明白白地由字里行间,渗入读者的心内,较比用语言传达更为有效”。^⑩它甚至可以影响儒家文化圈中的日本、朝鲜、交趾。

正是基于以上原因,利玛窦在其生活于中国的近三十年中,其中文著作竟达近二十种之多。除前文介绍过的几种科学著作外,还有以下宗教、伦理等类的著作:

1.《交友论》,这是一部西人论友谊的格言汇集,收入了古罗马西塞罗及文艺复兴时期爱拉斯谟等人论友谊的格言,^⑪由此亦可见利玛窦确曾吸收过人文主义的思想资料——当然是于宗教无损的思想,其中也有若干条格言是利玛窦据他对中国人的思想的了解而编写的。该书是应南昌建安王之请而撰写的,初刻于1595年,1599年再版于南京,1601年冯应京刻于北京,先后曾被收入近十种丛书。在明末士大夫中风行一时,不少名人都曾在著作中引用《交友论》中的格言。利玛窦自述他“也因此而出名”。^⑫

2.《天主实义》,亦名《天学实义》。1584年,罗明坚曾与利玛窦编写《天主实录》一书。当时二人汉语不精,故此书是在翻译的帮助下完成的。经过研读四书五经以及翻译四书(译为拉丁文),利玛窦开始懂得如何适应中国传统哲学并与之调和。乃于1595年亲手撰写《天主实义》一书,一年完成,进京后曾作修改。是书初刻于1603年(万历三十一年),1605年第二版刻于广东,1607年第三版刻

于杭州,1629年收入李之藻编印的《天学初函》。该书是研究利玛窦思想最重要的史料之一。对于今天的神学家来说,其意义在于该书第一次系统地向中国人论证上帝存在、灵魂不朽、死后必有天堂地狱之赏罚,并向中国人指出个体救赎之路;对一般研究者来说,是书之意义在于它是中西文化史上第一部根据所谓自然理性以耶释儒,同时又以耶(天主教)批判儒释道的比较宗教学、哲学著作,本文将经常引用该书。

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

4.《畸人十篇》,篇名取意于《庄子·大宗师》语:“畸人者,畸于人而侔于天。”与《天主实义》一样是对话体著作。内容为基督教伦理,主要谈生死问题,共十篇。与利玛窦对话的十人及谈话时间依篇次顺序分别是:李戴,1601;冯琦,1603;徐光启,1604—1607;徐光启;曹于汴,1601—1607;李之藻,1601;吴左海,1599—1602;龚大参,1605;郭先生,1589;一富商,1595—1598。是书初刻于1608年(北京),1609年重刻于南京,南昌,收入《天学初函》。

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

6.《两国记法》,1596年撰于南昌,介绍记忆术。

7.《西琴曲意八章》,音乐作品,附在《畸人十篇》之后。

8.《斋旨》,短文,仅八百字左右,是《畸人十篇》第六篇的部分纲要。

9.《四元行论》，以气、火、水、土为构成宇宙万物的基本元素（质料），思想资料显然来自古希腊哲学。在《坤輿万国全图》的中文注解中，可见到这短篇文。

此外，还必须指出，利玛窦晚年撰写的《基督教进入中国史》一书虽非中文著作，但也是重要的研究资料。该书原文是用意大利文撰写的。1614年金尼阁将该书手稿从澳门携回罗马，途中在船上将其译成拉丁文，作了增删。1615年在德国奥格斯堡出版。该书在欧洲颇为畅销，七年里出了十七个版本。1942年加莱格尔(Louis J. Callagher)据拉丁文译成英文，大陆中华书局出版的《利玛窦中国札记》即据英文译出。但该书意大利原文手稿在本世纪初被人发现，1910年，汾屠立(Pietro Tacchi Venturi)神父将此书稿刊布，题名为《利玛窦神父历史著作集》(Opere Storiche de P. Matteo Ricci)。1942年，德礼贤(Pasqua le M. D'Elia)编印《利玛窦全集》(Fonti Ricciane)，对意大利文手稿详加注释，考证精审。本文主要采用台湾出版的《利玛窦全集》中的译本，因为它直接译自意大利文原稿。除利玛窦死后的情况是金尼阁所撰外，其他部分较少掺入金尼阁本人的意见，因而更能代表晚年利玛窦确定的观点。台湾版《全集》中收入的书信(作者为利玛窦、罗明坚、龙华民等耶稣会士)也是珍贵的研究文献。

在前述利玛窦的中文著作中，有一倾向非常明显，即利玛窦或者隐瞒来华的真实意图，或者在宣讲、传播基督教时尽量不谈那些为中国人难以接受的“启示神学”，而是采用托玛斯·阿奎那的神学理论和方法，对他所要宣传的教义进行说理性论证。这种策略对与之接触的士大夫影响亦颇大，后文中可以见到。

史料的考察，以及与其他传教士的比较，使我们可以看到：利玛窦的传教策略更具有灵活性，它在宗教上的宽容可以说已达到

天主教所能容忍的极限。因此，利玛窦的传教策略更能典型地体现耶稣会的本质，即为了传教这一功利目的，他们可以“到什么地方随什么地方，到犹太成犹太人，到希腊成希腊人，”到中国成中国人，“为的是能得到大众”。^②

以功利性说明这种传教策略的灵活性及其宽容性，诚然是最重要的原因。不过，如果我们注意一下耶稣会的历史，文艺复兴时期的影响也许是利玛窦传教策略之宽容性的原因之一。不是基督徒的哲学家罗素就曾较客观地说过：耶稣会“所施的教育在不夹缠着神学的时候，总是无可他求的良好教育。”^③这种良好的教育之内容包括无伤信仰和道德的人文主义学术研究和对新发展的科学的关注和吸收。^④利玛窦曾象人文主义者们那样以崇信的态度引用西塞罗、塞涅卡的著作，甚至引用15世纪末16世纪初著名的人文主义者爱拉斯谟的格言。如果我们不以绝对对立的观点来理解耶稣会、尤其是具体的耶稣会士与文艺复兴之间的关系，那么，我们也许会承认，人文主义者那种对人性（当然尚是抽象的人性），对异族异教文化的了解和同情的态度之影响，成为利玛窦传教策略的宗教底色上较为鲜亮的彩斑，同时亦成为其灵活性，变通性的思想原因。^⑤

利玛窦的传教策略之所以成为我们的研究对象，原因在于正是耶稣会士的儒冠儒服使得传教士和士大夫们于交往初期，在一种求同存异的认同感中开始了儒学与基督教的实质性对话，在这种对话中得到相互理解（包括误解），同时也使一部分士大夫认清其附儒本质后，对基督教产生拒斥和批判。正是传教士们采用的学术传教的上层路线，使得一部分上层士大夫以当时唯一可能的方式接受了西方的科学和宗教，并不甚准确地将科学以及与科学不相容的天主教统称为“天学”，而这种理解又成为士大夫们对西方宗教、哲学、科学产生积极和否定性反应的基础。

注 释:

小 引

- ① 龙华民语, 见《利玛窦全集》第四册, 台湾光启、辅仁联合发行, 1986年9月初版, 第521—522页。以下简称《全集》。
- ② 这是耶稣会创始人, 西班牙贵族依纳爵·洛耀拉(1491—1556)对教皇的宣言, 见朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》, 福建人民出版社1985年6月第1版, 第78页。

第一章

- ① 参见袁化行《天主教十六世纪在华传教志》, 第242页。
- ② 《全集》第一册, 第140—141页; 第三册, 第49页。
- ③ 同上书, 第232, 90页。
- ④ 同上书, 第232页。
- ⑤ 同上书, 第87—88页。
- ⑥ 见《神宗实录》, 第3115, 3155, 3548页。
- ⑦ 《明史》卷一百四《冯琦传》。关于利玛窦与冯琦之交往, 见《全集》第二册, 第365页, 及利玛窦《畸人十篇》中两人的对话。
- ⑧ David E. Mungello, *Curious Land*, Stuttgart, 1985, P.66.
- ⑨ 《全集》第二册, 第312页。
- ⑩ 关于利玛窦与罗明坚在传教策略上的分歧及罗明坚被召回欧洲的真实原因, Paul A. Rule在《孔子或孔夫子》(*K'ung-tzu or Confucius?*)一书中有较详细的考证和分析, 见该书第7—9页。
- ⑪ 《全集》第三册, 第202页。
- ⑫ 同上书, 第203页。
- ⑬ 《全集》第一册, 第207页。
- ⑭ 《全集》第四册, 第365页。
- ⑮ 同上书, 第265页。
- ⑯ 《全集》第二册, 第332页。
- ⑰ 《全集》第四册, 第521页。
- ⑱ 《全集》第三册, 第230—231页。
- ⑲ 《全集》第一册, 第35页。
- ⑳ 同上。
- ㉑ 《全集》第一册, 第86页。

- ⑫ 参见陈梦家《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第561页。
- ⑬ 参见洪德先《俎豆馨香——历代的祭祀》一文，载《敬天与亲人》，台湾联经出版事业公司1983年4月第2版。
- ⑭ 语见《礼记·郊特牲》，关于周末“人文主义精神”的兴起，参见徐复观《中国人性论史·先秦篇》第二章，台湾商务印书馆1987年8月第8版。必须指出的是，所谓中国人文主义是一个颇易引起争议的概念，笔者已另文专述，本文主要在思想、观念的以人为本的世俗性意义上，即与宗教的神本主义相对立的意义上使用这一概念。
- ⑮ 《论语·学而》。
- ⑯ 参见朱伯崑《先秦伦理学概论》第一章，第三节，北京大学出版社1984年2月第1版。
- ⑰ 《荀子》，中华书局1979年版，第308页。
- ⑱ 同上书，第330页。
- ⑲ 同上。
- ⑳ 参见上引《敬天与亲人》，第365页。
- ㉑ 美国学者史景迁(Jonathan Spence)说得更坦率，他认为传教士们以这种方式向欧洲人塑造中国的形象，主要是为了便于在欧洲募集更多的钱财，以便将更多的传教士送往中国。我们认为，这还只是形成传教策的背景之一。史氏的论述见其新著《文化类同与文化利用》(北大讲演录)，北京大学出版社1990年2月第1版，第21页。
- ㉒ 参见顾裕禄《中国天主教的过去与现在》上海科学出版社1989年第1版，第37页。
- ㉓ 樊国梁《燕京开教略》中篇，第46页。
- ㉔ 参见魏特著、杨丙辰译，《汤若望传》第一册，第190—197页。
- ㉕ 肖若瑟《圣教史略》第二册，第92页。
- ㉖ 同上书，第95页。
- ㉗ 《马克思、恩格斯论宗教》，人民出版社1954年版，第87页。
- ㉘ 《全集》第三册，第208—211页。
- ㉙ 《全集》第一册，第146页。
- ㉚ 台湾东海大学历史系林东阳在其长篇论文《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》中，详细考证了这幅地图的流传情况，分析了这幅地图中所包含的地理观、绘制方法与当时弗来明学派的关系，同时考察了该图在明末士大夫中引起的积极的与否定性的回

- 响，可资参考。见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》论文集，辅仁大学出版社1983年11月初版，第311—378页。
- ④① 《全集》第二册，第370页。
- ④② 这一假设可见于侯外庐《中国思想通史》第四卷下册第二十七章，人民出版社1980年版。
- ④③④④ 《全集》第二册，第530页。
- ④⑤ 同上书，第458页。
- ④⑥ 同上。
- ④⑦ 转引自罗光《利玛窦传》，台湾学生书局1983年7月第3版第143页。关于徐光启翻译《几何原本》的真实想法，下篇还要讨论。
- ④⑧ 《徐光启著译集》第五册，上海古籍出版社1983年10月第1版，线装，第6页。
- ④⑨ 见梅文鼎《几何通解》，参见方豪《中西交通史》下册，岳麓书社1987年12月版，第731页。
- ⑤① 《全集》第二册，第458页。
- ⑤② 见1918年陈坦校刊《辨学遗牍》、《大西利先生行迹》、《明浙西李之藻传》合订本中《大西利先生行迹》第7页。
- ⑤③ 《全集》第四册，第551页。
- ⑤④ 关于这一点，参见刘建《十六世纪天主教对华传教策略的演变》，载《世界宗教研究》，1986年第1期。
- ⑤⑤ 以上引文均见《增订徐文定公集》卷一《泰西水法序》。
- ⑤⑥ 《辨学遗牍·复虞铨部书》中，利玛窦言：“其以技巧见奖借者，果非知窾之深者也……”。见陈坦校刊本第2页。
- ⑤⑦ 参见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》六编，第203页。
- ⑤⑧⑤⑨ 分别见亚·沃尔夫《十六、十七世纪科学技术和哲学史》，商务印书馆1985年1月第1版，第5，8—9页。
- ⑤⑩ 参见注④⑩。
- ⑥① 潘鼐在《梵蒂冈藏徐光启〈见界总星图〉考证》一文中，令人信服地证明了《见界总星图》是近代恒星天文学理论和实践结合的产物。潘文载《文物》杂志，1991年第1期。
- ⑥② 见注⑤⑦、⑤⑧所引沃尔夫书，第90页。
- ⑥③ 明郑神夔撰《耳新》卷七谓：“番僧利玛窦有千里镜”，“玛窦死，其徒某道人挟以游南洲，好事者皆得见之”，参见方豪《中西交通史》下

册,第709页。

⑮ 见注⑮引沃尔夫书,第30页。

⑯ 朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社1985年版,第110页。

⑰ 同上书,第107页。

⑱ 《全集》第四册,第325页。

⑲ 《全集》第一册,第139页。

⑳ 分别见《全集》第一册,第220页,《全集》第二册,第531页。

㉑ “砸式传教法”一词及引语均见裴化行《天主教十六世纪在华传教志》,第261页。

㉒ 格言主要选自1590年出版于巴黎的*Sententiae Et Exempla*一书,《神学论集》第56期有专文考证格言之作者。虽大多准确,但因未见过原书,该文有些结论显系猜测或理证。笔者在北京图书馆见过利玛窦当年曾用过的那部格言集(拉丁文、希腊文对照本),其中确实少量地收有爱拉斯谟的格言,但未见收入蒙田的格言。

㉓ 《全集》第一册,第255页。

㉔ 参见裴化行《天主教十六世纪在华传教志》,第269页。

㉕ 语见罗素《西方哲学史》下卷,商务印书馆,1986年12月第4版,第43页。

㉖ 参见C·F·穆尔《基督教简史》,商务印书馆,1989年10月第2版,第274页。

㉗ 雅各布·布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》一书中曾讨论过意大利人的变通性,参见该书第422页,商务印书馆1983年2月第5版。关于耶稣会与人文主义关系,亦请参见Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha and Christ*, Newyork, 1986, P. 41。

附： 《辨学遗牍》作者考

崇禎二年(1629)，与明末来华传教士有密切接触的李之藻编辑刻印了一套介绍西学的丛书，名为《天学初函》。在《刻天学初函题辞》中，李之藻明言：“庐作理、器二编，编各十种”。理编中收入了《辨学遗牍》，题利玛竇撰。《辨学遗牍》前编为利玛竇复虞淳熙书，后编为利玛竇复祿宏和尚书，内容为辩《竹窗三笔天说》（祿宏著）。明末以李之藻为代表的教内人和西方传教士大都信《辨学遗牍》之作者为利玛竇，少有疑而问之者。近人陈垣先生注意到其中一些问题。一九一八年，在《重刊辨学遗牍序》中，陈垣先生认为《遗牍》后编《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》（莲池大和尚即祿宏）皆非利玛竇撰。因为按祿宏自叙，《竹窗三笔》刊于万历四十三年乙卯（1615年），而利玛竇已于三十八年庚戌（1610年）物故。如果复祿宏书确为利氏所作，那只能是《竹窗三笔》一书未刻而其说先出，利玛竇由是得而辩之。但《天说》四篇皆是《竹窗三笔》编末之文，而且复莲池和尚书显然是在《竹窗三笔》刊行以后所作。这证明以上假设不能成立。陈氏的结论是：“此必教中一名士所作，而逸其名，时人辗转传钞，因首篇系利玛竇复虞书，遂并此篇亦题为利著。”研究基督教在华传教史的专家方豪先生持论亦与此类似。

其实，在三百五十多年以前，也就是《天学初函》刊行后约六年，已有反基督教的士大夫提出了比陈垣先生更彻底偏激的疑问。

其代表人物为居士张广濬，此人自称为云栖即莲池和尚的弟子。张氏的疑问建立在一些相关事件的基础上。这里有必要对这些事件作些叙述。

据张广濬在《证妄说》（载《破邪集》卷七）中自述，崇禎八年（1635年），有位从四明来武林（杭州）的禅客拜访张氏，并出示天童和尚（密云圆悟）的辨天初说。“予（张广濬）因持往天教堂中，索其答辨，彼堂中称傅先生者出会，赠予《辨学遗牍》一帙……后有凉跋，予正骇且疑，适禅客复持闽中所刻遗牍，又增有弥格子跋……。”这里的傅先生指西洋传教士傅汛际，凉跋指李之藻跋（李之藻号凉庵），弥格子跋则指杨廷筠为《辨学遗牍》福建版所撰写的跋（弥格子为杨廷筠之教名）。

张广濬反对基督教颇为积极，在圆悟将《辨天初说》遍榜武林求辩而不得的情况下，张氏手持《辨天初说》进入教堂，欲与教士或教徒辩论，傅汛际接待了他，并赠以《辨学遗牍》一帙，但当时并未辩论，傅氏答应日后再论。三日后，张广濬再赴教堂，令他惊异的是，“司阁者拒之不复使入，乃曰：此僧（圆悟）去岁曾来会中与辩，不胜，发性而去，今又何必来辩？”（见圆悟著《辨天二说》，《破邪集》卷七页十四）。圆悟颇为气愤地写道：“夫余住天童不窳甬东者五载，其去岁不过武林，江南北之人涂知矣，岂来汝会中与辩不胜，发性而去者乎？”（同上）这件事大概增强了张广濬对教中人品行的怀疑。

在这种怀疑的基础上，张氏首先断言：《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》非利玛竇所作。理由的一部分与陈垣先生所述类似，兹不赘述。另外，张氏还列举了一些理由，兹摘录如下：

“弥格子跋云：‘予视沈僧《天说》，予甚怜之，不意味未及数月竟作长逝耶’。据此数句，彼亦自供《三笔》为先师（秣宏）临歿之书矣。夫乙卯（1615）前既无《竹窗三笔》，而庚戌（1610年）何有鬼策

之玛竇哉？”（《破邪集》卷七页三十二）张氏这里引用弥格子（杨廷筠）之跋作为证据，推论出1615年之前尚无《竹窗三笔》，应该说，不管事实如何，张氏之推论尚略嫌牵强，因为杨廷筠只是说在他看到《天说》之后“未及数月”，祿宏“竟作长逝”，这并非指《天说》是祿宏的“临歿之作”。

复次，张广濬认为杨廷筠是存心“欺世”。张氏写道：“弥格子跋又云：‘闻其（祿宏）临终自悔云：我错误矣，更误人多矣’。嗟嗟，先师无此语……先师临终一段光明，预期告灭，示寂之日，缙绅云集，僧俗环绕……予时亦在室中……弥格子于亲见亲闻之前，造此无根妄语，不知其欺心几许。况此跋刻于闽中，而浙板无之，盖谓可以欺千里外之闽人，而浙中之耳目难掩耳。先师西逝至今二十余年，而此辩牋始出，其不敢于当年而出于近日者，彼将谓亲炙者物故必稀，吠声者随波易惑耳。”

这里涉及到一些相关事件，杨廷筠所说的祿宏临终之语，亦非全系捏造，祿宏在《竹窗三笔序》中自谓：“兹度八旬，颇知七十九年之非，而自觉其心之未悄然也……”，杨氏所谓祿宏临终自悔，盖出于此语，当然也有些夸张，因为祿宏之序作于万历乙卯春（见《竹窗随笔、二笔、三笔》页五十七），而祿宏示灭之日则为是年七月初四日（见《破邪集》卷七页三十二），故祿宏之序却可证明，《竹窗三笔》及篇末《天说》（后者是批评天主教的专著）实刻于1615年。张广濬在上文中提到的《辨学遗牋》之福建版至今尚未见到，浙江版亦难见到，但可以肯定，《辨学遗牋》决不是在祿宏“西逝至今二十余年”始出。李之藻编刻了《天学初函》并收入了《辨学遗牋》，时在1629年，距祿宏灭寂才十四年。此前是否还有更早的《遗牋》之版，尚待材料之发现。

张广濬据上述一些相关事件而对传教士和当时的教徒的品行产生怀疑，并进而将这种怀疑普遍化，他不仅认为《利先生复莲池

大和尚之书》是托利玛窦之名的伪作，而且断言：“因知答虞德园先生之书，亦系乌有先生之作矣”。因此，张氏的结论是：整部《辨学遗牍》都是托利玛窦之名的“乌有先生之作”。

兹针对以上疑，详考史籍，提出笔者的意见。

利玛窦与虞德园(淳熙)是否有通信关系，这是我们首先必须考虑的问题。在《天主实义杀生辨》(见《破邪集》卷五页十二)一文中，虞淳熙自称：“利清泰玛窦书来，欲与余辩……”这段话可以使我们对以上问题得出肯定的答案。《云栖法汇·遗稿》(见该书第三十册)中有祿宏答虞德园铨部书，言“利玛窦回柬，灼然是京城一士大夫作……，”这里的“利玛窦回柬”亦指利玛窦复虞德园书(据祿宏答虞淳熙书的语气及内容所指可得出这一结论)。陈垣先生《重刊辨学遗牍》中亦持此论。荷兰莱登大学斯丹达尔特(N·Standaert)在其已出版的博士论文《杨廷筠的生平和思想》一书中，以祿宏的上面一句话推断利玛窦曾与祿宏通信，其做法是在翻译“利玛窦回柬”一语时，加了一个宾语“我”(me)，将这句话译为“Mr. Ricci has Written(me) a letter in reply。”(见该书第175—176页)这一做法实属语言功夫上的差错。

另外，在1623年刻印的《虞德园先生集》中，收入了《答西利泰》一信(见该书卷二十四)，这更可直接证明虞淳熙与利玛窦有过通信，利玛窦在其致耶苏会罗马总会长阿桂委瓦神父书中(见台湾光启辅仁联合发行的《利玛窦全集》卷四页三六九)有一段与此相关的叙述：“浙江省佛、道都很兴盛，有一位学者曾多年在北京朝廷中担任要职，日前返回故里，大力推动佛教，看了我的《畸人十篇》，给我写了一封长信，盛赞内容丰富，有益人生，但请我不要反对佛教，很客气地劝我，否则将有祸患产生。为回答他，我写了一封信，告诉他有关我们的立场对上主的依恃与对真理的执着……这位学者把上两封信印刷出版……”。

《辨学遗牍》中利玛窦与虞淳熙的通信内容与利玛窦上述对阿桂委瓦总长的报告如券斯合，亦颇符合虞淳熙本人情况（虞淳熙传见《浙江通志》）。

根据以上史料，我们可以断定：《利先生答虞铨部书》确系利玛窦所作，非张广滸所谓“乌有先生之作”。至于这次通信的时间，当在1607年底或1608年初，因为利玛窦致阿桂委瓦总长书署明的日期是1608年3月8日。从利氏的叙述，我们还可以知道虞淳熙还曾刻印过他与利氏的往还书信，也就是说《辨学遗牍》前半部分在利氏生前即已流行。这一事实或许尚鲜有人知。

至于《辨学遗牍》后篇《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》之作者问题，张广滸及陈垣先生的结论应该说是准确的。除了张陈所列举的理由外，还有旁证可以见诸是书之内。在《复虞铨部书》中，利玛窦以窦自称，而在复莲池书中，则以西士指称，有些地方还以西来人士指称，从语气看该信当系中国人所作。

陈垣先生的结论颇为精当：“此必教中一名士所作”。据该信内容来看，这位“教中名士”除接受因而非常了解天主教教义外，还必须符合以下条件：

第一，熟悉佛教教义及中国佛教史，该信作者曾谈到东晋以来佛教附会中国文化思想而广为流布的史实，其言曰：“盖自晋以来，人人老易，文籍必多，今皆泯没不传，则当时之立言尘论，汪洋恣肆之谈，微妙圆通之义，尽入佛经中矣”（见一九一九年版《辨学遗牍》页六）。言之所及，实指佛学附会玄学而中国化之情形，传教士们不可能如此详尽地熟悉中国佛教史，利玛窦主要关注并研究的乃是儒学，对于佛教，除了粗略知道佛教传入中国年代及佛教中不杀生、轮回等教义外，可能所知不多。实际上，在复虞淳熙书中，利玛窦拒绝了虞氏要求他研读佛经的建议，除非虞氏本人也研谈天主教经籍。

该信中涉及到的佛教教义，在在皆是，信的体例是先列祿宏天说中一条，然后予以辩驳，如此四端，构成全书，因而其中涉及到的佛教教义、理论是可以想见的。辩者自当谙熟佛理。

第二，作者须是精通西学者。这里的西学，除了天主教教义外，还包括当时输入的天文、地理等知识。信中谈到地球分五大洲、十二重天，与传教士有过接触的人大概都略知一二（见页五），但信中谈及的有些经验则非一般人所能知者，作者在辩驳佛教三千大千世界之说时，是以其科学的头脑思考问题的。其言曰：“若言三千大千，以佛眼见知，非常所识，是佛所说，当可据依，则此一天中事，佛尤宜识之，何诸经所说日月星宿度数一一不合，且自相舛错耶。”我们一眼即可见出，作者有过天文测试的实践经验。这是与传教士仅有过一般接触的人所难以得到的，非有研究、有实践者莫属。

信中尤令人惊异的是，作者未指书名地谈到了《经天该》一书，云：“西国分天文为五十二相，如大熊小熊之属，近黄道者十二相，如狮子宝瓶之属，其说有图有解，分列位次……。”徐朝俊刊行《高厚蒙求》，收入了《经天该》，他是这样介绍《经天该》的：“明有泰西利玛竇，作《经天该》，一名《经天诀》，又称薄子珏作，未审所撰何人。要皆句内有图，言中有象……。”复祿宏书中所言西国之说，实即《经天该》一书之内容。据传教士惠泽林及中土方豪先生考证，《经天该》一书系李之藻与利玛竇合译于1601年，书中西洋星图实出于利玛竇之手，而由李之藻将隋代丹元子《步天歌》中之星座星名，加于西洋星图之上。《步天歌》一书经如此改编后，乃被认作西洋天文书，又因当时不奉皇帝钦准，不能擅改天象图籍，故利玛竇与李之藻都秘而不付，至康熙三十三年（1694）方由梅文鼎之弟梅文鼎梓行（参见方豪著《李之藻研究》第七章）。因此，我们可以说：作此信者，因其谈到的天文学内容一当是与利玛竇、李之藻有密切

接触之人，他能分享二人“秘而不宣”的书籍。

第三，在辨别儒释耶之“是非”问题上，作者需有一贯之主张。在该信中，作者在论及辨儒佛之是非时说：“果欲辩是非，试觅彼人数辈，令尽持其经典以来，复觅此中才士数辈，共肆习翻译之，果否真伪，有无窜入，灿然自见（见页六）。”

符合以上条件者，在“教中名士”中当推徐光启。兹列述如下：

第一，徐光启对佛理之了解可证诸他的专著《辟释氏诸妄》。另，当时与作为教中三大柱石之一的杨廷筠过从甚密的福建晋江人张膺亦为我们提供了颇为可信的证据。在为杨廷筠《天释明辩》所作的序中，张氏写道：“吾以为深入禅理，其转入天学更弥精也。夫人不困幽谷，不知光天之天之尊。吾天会中玄扈徐相公及杨京兆，初时者等夙慧，博极群书，误入释门，久且深，因穷思反得天学，而亟归之恨晚……”（见徐宗泽《明清间耶稣会译著提要》页一一三）这里的玄扈徐相公即徐光启。

第二，徐光启对当时输入西学之精通在所谓“教中三大柱石”（徐光启、李之藻、杨廷筠）是最为出色的，从几何到数学、天文、火器、地理、水法，无不精通。从他和利玛窦、李之藻的亲密关系，亦可断定只有他才可能分享前二人秘而不宣的《经天该》一书中的知识。杨廷筠亦有可能分享《经天该》一书中的知识，但他对天主教的兴趣实强于对科学的兴趣，其原因可证诸他的自述：“往予晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何圆弦诸论便不能解”公叹曰：“自吾抵上国，所见聪明了达，惟李振之徐子先二先生耳。”（见《同文算指序》）。

当然，我们不能排除李之藻引述自己所翻译的《经天该》一书中的内容而作复莲池和尚书，但在众多的史料中我们尚未发现证明他精通佛理的证据，也很少见到他专为护教所作的文章，以李之藻为该信的作者不能满足以上三项条件，而且在《辨学遗牍跋》中，

弛自称是“偶从友人得此抄本，喟然感叹，付之剞劂”。从语意上看，此抄本之作者当系他人。

第三，对所谓辨别儒释耶之是非，徐光启向有一贯之主张。1616年，留都南京礼部侍郎沈淮上疏排教，徐光启毅然为天主教辩护。在著名的《辨学章疏》中，徐氏认为传教士所传事天之学，可以补益王化，左右儒术，救正佛法”（见王重民辑《徐光启集》，页四三二）。为了使万历皇帝相信他的主张，徐光启还提出三种试验方法。“其一，尽召疏中有名陪臣，使至京师，乃择内外臣僚数人，同译西来经传，凡事天爱人之说，格物穷理之论，治国平天下之术……一一成书，钦命廷臣共定其是非，果系叛常拂经，邪术左道，即行斥逐，臣甘受扶同欺罔之罪；其二，诸陪臣之言与儒家相合，与释老相左，僧道之流咸共愤嫉，是以谤害中伤，闻风流播，必须定其是非，乞命诸陪臣与有名僧道，互相辩驳，推勘穷尽，务求归一，仍令儒学之臣，共定论之，如言无可采，理屈辞穷，即行斥逐，臣与受其罪”（见《徐光启集》页四三四）。《辨学遗牍》后篇（页六）中亦力主定是非，且所论之法与《辨学章疏》亦颇相类。当然，杨廷筠在《鸚鸾不并鸣说》中，为辨明天主教白莲教之区别，亦曾提出类似方法，其言曰：“更或不信，试令一二解事人入于西教，令一二解事人入于白莲教无为等教，各与讲究推求，得其底里，如是而后分别邪正，孰当留，孰当去，甚易晰也。”（见《天主教东传文献续编》第一册，页四十五），但杨氏之法只是讲究推求，不象徐光启的主张那样一贯详细具体。徐氏的方法是：翻译、会贯、辨别。且若以杨氏为《辨学遗牍》后篇工作者，不能满足上述第二项条件。该信如果系杨氏所作，则杨氏当在福建版之跋中言明。杨氏在跋中谓“予读此书，津津有味乎，其辩之明，亦唯恐众生堕此（禅）危池耳”。杨氏作为一个虔诚的教徒，当不至于托利玛窦之名作书，而又自吹自擂。

徐光启之孙徐尔默在《徐文定公集引》中，对徐光启的著述作

了综述，其中录有《拟复竹窗天说》，《徐氏家谱·翰墨考》亦著录此书，此为又一有力之旁证，说明《辨学遗牍》后篇之作者当推徐光启。李之藻所谓“偶从友人得此抄本”，此友人当系徐光启或其儿孙或教内其他友人，但因后篇是拟复之书，徐光启便未署名，赐此抄本者亦未言明孰为作者，且附在利玛窦复虞淳熙书之后，李之藻便以为是利氏所作，未多加究问便付梓印行，由此而留下一大三百多年来尚未解开的悬案。今综核可见之史料，提出此说，恐亦能成一说耳。

第二章 解释与调和

如果说利玛窦的传教策略带有较多权宜性的功利色彩,那么,贯彻、实施其策略的一些具体做法,如在理论上对儒学的基督化解释,耶儒之间的适应与调和,以及对儒学中一些思想观念的批判,则是一项更需要理智分析和综合的精神劳作。这一章的主要任务却是考察利玛窦对儒学的总体评价、解释及在此基础上所作的儒耶调和与融会。

一 利玛窦的儒学观

在进入考察之前,必须指出两点,其一,利玛窦对儒学的整体评价虽可零星地见于其书信和中文著作中,但最系统的论述则见于晚年以意大利文撰写的《基督教进入中国史》一书中。因此,我们不能在时间先后的意义上说先有对儒学的评价,后有调和与批判。我们之所以认为这种系统的评价是利玛窦既适应儒学又批判儒学的基础,乃是因为见于这种评价中的基本态度与精神贯穿在他的全部工作中,虽然我们也会发现不一致的地方。

其二,我们不能奢望利玛窦会象诸如李约瑟那样的现代汉学家一样研究、评价中国文化——后者颇为自豪地认为他是具备客观研究中国文化、科学之条件的少数几个西方人之一。因为他既不是传教士,也不是商人,而且对中西文化、科学均有较为深切的

接触、理解^①——因为利玛窦首先是一位传教士，这决定了他考察和评价中国文化(首先是儒学)的参照系首先必然是基督教，其次才是与这种宗教相关的西方文化、哲学。我们将会看到，利玛窦尚未象西方中心主义者那样使用这一参照系。

传教士的身分决定了利玛窦首先必须向西方人交待他所面对的儒学的特性，是宗教性的？还是一种无神论的、世俗的思想体系？利玛窦对这个问题的回答有两个：儒学是一种宗教；儒学不是正式的宗教。

儒学之所以是宗教，因为(一)“在欧洲所知的所有异教徒教派中，我不知道有什么民族在其古代的早期是比中国人犯更少错误的了。从他们历史一开始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的天神，他们称之为天帝，或者加以其他尊号表明他既管天也管地。看来似乎古代中国人把天地看成有生灵的东西，并把它们共同的灵魂当作一位最高的神来崇拜。”^②(二)儒学(或儒教)也讲上天给坏人的惩罚和给好人的赏报。(三)关于灵魂不朽，中国古人似乎没有什么怀疑。^③也就是说，原始儒学或古儒具有宗教的核心观念：唯一至上神、灵魂不朽、以及神的赏善罚恶，因此，它是宗教——但这里的儒学指的是早期儒学。利玛窦对儒学的肯定性评价主要基于他对古儒的宗教性诠释、理解，他曾对虞淳熙明言：“门下所据，汉以来之圣贤，而竇所是者，三代以上之圣贤。”^④至于诠释和理解是否准确，则是我们下文还要讨论的另外一个问题。这里我们想指出的是，这个问题对利玛窦来说也许不是最重要的。

在利玛窦看来，儒学又不是正式的宗教，因为(一)“由于人性的腐朽”(这里或许运用了原罪观念)，“这些可怜的(中国)人逐渐丧失了原始的明理之光”^⑤。信奉儒教(古儒)的文人或者陷入了偶像崇拜(指佞佛)，或者走向了无神论；(二)有些文人认为在死后，

灵魂完全消失,不相信来世有天堂地狱。(三)没有祭祀阶层,即没有神职人员,没有正式经文,祭祀上帝只是皇帝的特权。(四)“真正的哲学家不提创世说”。^⑤

很显然,当利玛窦说儒教不是正式的宗教时,他指的是儒学的现实性品格、特征。他判别的标准则包括两方面的内容:内在的观念和外在的组织、行为、制度。这种判别方法在今天的宗教学仍可见到。其中有些具体的结论也可常见于马克斯·韦伯等人对中国宗教的研究著作中。

儒学就其现实性而言不是正式的宗教。但在利玛窦看来,基督教与儒学的关系则不能因此而象它和佛教的关系一样是对立排斥性的关系,因为儒学以孔子为师,后世儒学皆采用孔子的哲学,而孔子的哲学是以自然律为基础的,很少与天主教义相违背,或者说,“儒家的道理没有任何与天主教道理相冲突的地方。”^⑥

利玛窦的结论是:“儒教不是一个正式的宗教,只是一种学派,是为了齐家治国而设立的。(下面的引文不见于大陆版的《礼记》中,足见金尼阁在删改利氏原文时歪曲了利氏的重要思想)因此,他们可以属于这种学派,又成为基督教徒。因为在原则上,没有违反天主教之基本道理的地方,而天主教信仰,对儒家书中所关切的社会安宁与和平之实现,不但无害,反而大有帮助。”^⑦这一结论为利玛窦在不伤害士大夫或一般百姓的生活方式及其思想观念的情况下归化他们,大开了方便之门,同时也是他调和儒学和基督教的前提。

当利玛窦分析、评价儒学的基本特性时,其中也透露出他对儒学的态度主要是积极的肯定和赞扬。初来中国时,中国的科学、政治、思想文化都给他留下了深刻的印象。在1584年9月13日写给西班牙税务司司长罗曼的书信中,他由衷地赞扬了中国文化:“中国人的智慧,由他们聪明发明可以得知”,接着他历数了中国在文

字、医药、一般物理学、数学、天文学、艺术和机械各方面的成就，指出中国人从没有和欧洲交往过，“却全由自己的经验得出如此的成就，一如我们与全世界交往所有的成绩不相上下。”他甚至认为中国政府治国的能力超出其他所有的国家：“我看希腊的哲学家柏拉图，在政治理论方面也不如中国人。”^⑩次年，在另一封信中，利玛窦再次谈到中国的政治，认为“中国政治的良好，我发现较所传说的还要好，任何宗教的组织都比不上中国政治的阶级分明，各有所司。”^⑪利玛窦赞扬的中国政治，正是明末大政治家张居正着手改革并略有成效的政治，张居正死后，万历荒怠，朝政日趋腐败，但这并不影响利玛窦把中国描述为一个大花园，并在晚年将中国政体描述为理想的共和。^⑫只要注意一下，利玛窦来自一个政治生活中充满阴谋、暗杀，社会动荡不安的国度，我们对他如此赞赏高度集中而且较为稳定的中国政治就不会感到惊奇了。

至于中国的文化思想，也常常受到利玛窦的赞扬。如前所述，他认为儒学(孔子的哲学)是以自然律为基础的，不仅如此，他还认为许多西方哲学家无法与孔子相提并论^⑬。他认为四书所述的伦理犹如第二位塞尼加(Seneca)的作品，不次于古代罗马任何著名作家的作品。^⑭

来华多年后(1604年)，在徐光启请求与其共译天主教经书时，利玛窦还表达过他初来中国时的感受：“向自西来，涉海八万里，修途所经，无虑数百国，若行荆棘中；比至中华，获瞻仁义礼乐声明文物之盛，如复拨云雾见青天焉”。^⑮应该说，利玛窦那种如拨云雾见青天的感叹是真诚的。

但如果中国文明中的一切皆如上述那样美好，欧洲公众就会认为利玛窦等人的传教工作正如后来反天主教的士大夫所认为的那样是不必要的了。因此，在利玛窦对中国的评价中就不乏针砭，甚至产生前后不一致的看法。

利玛窦对中国人的迷信(如神仙方术)及道德生活中的腐败现象的批判是不遗余力的,他深恶痛绝地描述了明末的淫逸之风,与谢肇淛在《五杂俎》中所作的描述颇为相似。^⑭这种对中国人道德生活的描述正好可以向西方人表明天主教可以在中国完成淳化“异教徒”道德生活的“使命”,而又不致引起西方人对传教士适应儒学以使中国人归化基督教这种策略的反感。

但对于利玛窦对中国文化的评价中不一致的地方,则需作另外的解释。

如前所述,利玛窦初入中国时对中国科学成就多有赞扬,在1584年9月13日的那封信中,利玛窦认为中国人“计算出的日、月蚀非常清楚而准确,所用方法却与我们不同”,^⑮在后来所撰写的《基督教进入中国史》中,利玛窦则表现出西方人在天文学、宇宙观上的优越感。^⑯这种不一致或许可以用利玛窦对中国科学的认识之深入而加以解释。

但这种解释却不是普遍适用的,例如,在谈到儒学时,他认为其目的在于国家的和平与安定、家庭与个人的关系之良好,他断言这合于自然理性,也合于天主教的真理。^⑰他没有指出这种一致性何在,他只是向欧洲人断言这一点——写作《基督教进入中国史》显然不是想藏诸名山,而是“要给欧洲人看的”。^⑱但在1596年10月15日致高斯塔神父书信中,利玛窦则认为中国人“固然谈伦理道德,但只重国泰民安而已”,即不追求个人救赎,不问死后之事,由此而推,则儒学的目的不合天主教“真理”。1594年,利玛窦已将四书译为拉丁文,当他写上面这封信时,固然可以说他对儒学了解更深入了,但晚年的结论却与此信中的观点不一致,足见他对儒家的评价是有过动摇的。类似的事例还可以见到。在留给西方公众的书稿中,他认为西方许多哲学家都无法与孔子相提并论,在给私人的书信中,他却又认为中国没有真正的哲学家,没有伟大的哲学

家。^②这种动摇和不一致之原因乃在于公私之别，即对公众，他尽量介绍儒学与天主教相合的地方，并在此基础上肯定、赞扬儒学，以争取欧洲人对耶稣会传教策略的理解和支持；对个人，利玛窦则有保留地介绍二者不一致的地方，以说明在中国传教的困难，进而争取友人或上司的同情。

也就是说，在《书信集》中，我们更能见到真实的利玛窦。为了说明这一结论不是臆断，我们不妨再举另外一个例子，在留给欧洲公众书的书稿中，利玛窦对耶稣会在华传教的前景充满了乐观的估计，而在晚年（1608年8月23日）的一封信中，利玛窦却坦率地告诉他的友人法比神父：“假如以我的传教心火而言，我是如此的冷漠，使我一直觉得有‘白白地奔跑’之感。”^③这封信写作时间与他写作《基督教进入中国史》的时间几乎同时。但在经过多年努力并取得了今天西方人仍津津乐道的成果之后，其传教心火还如此真实地冷漠，其中所透露出的意味是较为丰富的。它或许可以说明，儒学以及信奉儒学的中国人难以概括、把握的特性决定了耶稣会士的传教工作只能在希望与绝望中苦苦挣扎，在尚未发生政治干预之前，这种苦苦挣扎的主要原因乃是基督教与儒学在宗教、哲学思想之间存在的深刻差异。

除了上述的“公私之别”以外，还有一种“中西之别”，即利玛窦对西方公众较多地肯定和赞扬儒学（批评的则主要是信奉儒学的中国人的道德生活），而当他在北京获得士大夫较为普遍的同情后，在与士大夫的交谈中，他对儒学中一些妨碍天主教传播的观念、思维方式则多有贬斥。明末一些思想家常以“俗儒”、“愚儒”、“拘儒”斥责王学末流，^④利玛窦在其中文著作中亦常以类似的语词加于儒学之上，而且是一种宽泛的使用，对王学末流与其他思潮并未加以区分。利玛窦认为中国人的认知缺陷在于只限于耳目感官之知，缺乏对无形的精神实体的想象与认识，所以不承认灵魂不

朽，不知有作为天地之主宰的上帝。他毫不客气地称之为“愚”。^④而面对西方公众，除多次谈到中国人缺乏逻辑推理以外，则较少象他对中国士大夫那样彰显中西文化中这种深层的差异——倒是反对利玛窦传教策略的另一传教士龙华民对西方人不遗余力地阐述了这种差异。利玛窦对儒学评价中的“中西之别”，一方面造成了西方人在“归化”中国人一事上盲目乐观的情绪，而这种情绪正是耶稣会在欧洲得到资助的重要基础，另一方面则成为反天主教的士大夫进行反批判的理论根据。

利玛窦的儒学观中确实存在着上述两种差别，即我们总结的“公私之别”与“中西之别”。这些差别的产生既有认识上的原因，也有策略上的因素。当他向士大夫布道时所谈论的天主教与儒学在思维方式上的深刻差异，也许是他更真切的想法，但他却较少向西人交待这种差异。想得到欧洲公众支持的企图使他避免这样做，这确实是策略性之举。但我们不可夸大这一点并进而认为利玛窦是一个无定见的传教士，在下面的讨论中，我们将会看到，那些构成利玛窦认为儒学是宗教的因素，以及利玛窦认为与天主教相一致的儒学中的观念、思想，正是他在中文著作极力予以肯定、调和的地方。而他向中国士大夫所彰显的儒学与天主教不一致的地方(差异)则成为他一贯比较、分析和批判的对象，或者说成为他意欲以天主教取代、超越的对象。

附： 利玛窦的中国文化观在欧洲的影响

万历二十二年(1594)，利玛窦经过数年的工作完成了《四书》的翻译(译为拉丁文)，随后将译本寄回欧洲。根据利玛窦自述，翻译四书是为了给日后的传教士用。^④因为在他看来，传教士欲华若不精通儒家经典，决不会有什么收获。同时，利玛窦也希望四书将受到欧洲人的重视。艾儒略《大西利先生行迹》云：“利子尝将中国四书译以西文，寄回本国。国人淡之，知中国古书，能知其原，不迷于主奴者，皆利子之力也”。^⑤利玛窦为四书之第一个西文译者，利氏死后来华的艾儒略等传教士可能从此译本中受益匪浅。

1615年，利玛窦的《基督教进入中国史》被金尼阁删改、增订、翻译后首次以拉丁文在德国印行，此后相继出现过三种拉丁文本，还有德文本、西班牙文本、意大利文本（这个意大利文本是根据金尼阁的拉丁文本转译回去的，不是利氏本人的原稿），短短七年里出了十七个版本。^⑥以该书的西文译本之多，即可见出其影响之一斑。正如该书的英文译者加莱格尔所说的一样：“除了对汉学家和中国史的研究者而外，金尼阁的书（实际应是利玛窦的著作——引者）比较不大为人所知，然而它对欧洲的文学和科学，哲学和宗教等生活方面的影响，可能超过任何其他17世纪的历史著述。它把孔夫子介绍给欧洲，把哥白尼和欧洲介绍给中国（利玛窦并未将哥白尼介绍给中国——引者注），它开启了一个新世界，显示了一个新的民族……。”^⑦

谈论17世纪中国科学对欧洲的影响是一个较有冒险性的课题。因为这时的欧洲科学已开始近代化，而中国科学正是从这个同时开始显出其落后趋势的。但中国科学在这时对促进欧洲科学近代化确实产生过一定作用，而且也许正是利玛窦的著作产生了这种作用。

如前文所述，利玛窦曾以一种优越感向西方人介绍过中国科学(主要是天文学)的缺陷。但使他产生这种优越感的不是近代哥白尼理论体系，而是中世纪托勒密的地心说体系。这一学说认为宇宙由许多以地球为中心的同心固体水晶球构成。利玛窦认为这一世界图式优于中国固有的宣夜说。后者认为天体飘浮于无限的空间。在1595年10月28日和11月4日的两封信中，利玛窦将这种优越感得以形成的原因总结为以下几点：

1. 中国人认为地平而方，天圆如盖，他们从未想到人在地球球上对蹴而居。

2. 只有一个天(而不是十重天)，天上空虚无物(而不是固体)，星辰在太空中运动(而不是固定在天穹上)。

3. 他们不知空气为何物，我们认为有空气的地方(指各水晶球之间的空间)，他们认为是太空。^⑧

见于私人信件中的这些批判性总结，介绍也许难以为欧洲科学界人士所知，但在1615年出版的那部书稿中，利玛窦也作了类似的描述(见《基督教进入中国史》卷四、第五章《南京讲学》、《札记》之述与此类似)。因此，利氏对中国科学的介绍也就随着那部流行的书稿而传播开来。但了解中国人这种科学观念的一些欧洲有识之士并未像利玛窦那样陶醉在同样的优越感中。如果说以利玛窦为代表的传教士“硬把一种基本错误的图式(固体水晶球说)强加给一种基本正确的图式(这种图式来自古宣夜说，认为星辰是浮于无限的太空)”^⑨，那么，欧洲的科学界则以这种较为正确的

图式加速了水晶球说以及欧洲中世纪的整个宇宙观的崩溃，成为对近代天文学的诞生及其传播有贡献的因素之一。关于这一点，可以证诸谢涅尔在1625年的评述：

“中国人从不在他们的无数出色的学院中讲授天是固体的说法；从他们过去两千年中任何时期出版的书来看，都可作出这一结论。由此可见，天是流体的理论确实十分古老，而且易于证明。此外，人们绝不能忽略一项事实，即这种理论似乎是为普遍进行的科学启蒙而提出的。据从中国回来的人说，中国人非常相信这种理论，因而把相反的看法（固体水晶球说）全视为无稽之谈。”^⑩

谢涅尔可能在汉语方面得到过金尼阁的帮助，引文中所说“从中国回来的人”显然指从中国返回欧洲的金尼阁等传教士。在金尼阁整理、翻译的那本书出版十年后（1625），谢涅尔写作上段文字时显然从《基督教进入中国史》中吸取了思想资料。但运用这些中国科学资料时，其旨趣却与利玛窦不同。这真是黑格尔所说的“理性的狡狴”。利玛窦等人的本意是在介绍中国古代科学时，使人相信欧洲中世纪宇宙观的优越性，其结果却是加速了赖以产生这种优越感的基础（水晶球说）的崩溃，增强了人们对新宇宙观的信念。

当这种“理性的狡狴”发生在哲学领域时，它对中世纪神学的破坏性及对近代启蒙思想的建设性意义就更大了。

我们在前文已经介绍过，利玛窦肯定并赞扬儒学（尤其是孔子哲学）在理论上的根本原因，在于他相信这种哲学符合自然理性或自然法则，即儒学不是一种正式宗教，而是建立在自然法则基础上的哲学（学派）。

自然理性或自然法则在这里是一个值得研究的概念。在利玛窦生活的时代，欧洲的宗教世界内部已经经历了以复活奥古斯丁主义为其理论基础的新教和以托马斯·阿奎那为正统神学理论的

公教(旧教)之间的尖锐斗争。我们虽然不能否认奥古斯丁对利玛窦思想的影响,但利玛窦所说的自然法则主要是一个托玛斯主义的概念。在托玛斯·阿奎那的学说中,自然法则指的是人合乎理性地参与、禀赋上帝的永恒法则,“自然理性是上帝的荣光在人身上留下的痕迹,是我们赖以辨别善恶的自然理性之光”。他认为人由此而对什么是正义和善具有足够的知识,并能以此规范自身的行动,人凭自己的理性能够趋向普遍的善,能够认识上帝的真理。^⑩“人具有一种认识关于上帝的真理的自然倾向。”^⑪托玛斯·阿奎那在改造性地运用亚里斯多德哲学时,引进了理性这个概念,其目的在于调和天启神学与自然科学之间的关系,其旨在于使人相信人既可以通过启示,也可以通过自然理性(由对天地万物和人事的观察和思考)得到关于上帝的“真理”。利玛窦基本上沿袭了这套神学理论。他认为中国人凭自然理性曾得到过关于上帝真理的认识,甚至认为像文王、孔子已得到救赎(进入天堂,后来艾儒略在福建对士大夫讲:“文王恐已入地狱”),他说:“因此,可以希望无限慈悲的上帝,使许多按自然法生活的古人得到救赎,那些尽力而为的人,得到了上帝惯常赐与的特殊的帮助。”^⑫

利玛窦之后,那些以其中国文化观对近代西方启蒙思想家产生过直接影响,以及那些与近代大哲学家如莱布尼兹有过密切交往的传教士大多直接接受了利玛窦的儒学观(反对利玛窦的龙华民等人除外)。他们的本意是想使西方人相信:适应儒学并与之调和的传教策略是合宜而正确的;中国人在自然理性指导下,按自然法则过着一种良善的道德生活,又有传教士的归化工作,一定能投向上帝的怀抱。

但17、18世纪的一些西方思想家在遵循西方思想自身发展的逻辑之同时,却根据传教士对中国哲学、宗教的介绍,推导、发展出与传教士们的一厢情愿完全相反的思想观念。

按照利玛窦等传教士的介绍，中国人都没有分享过基督福音的丝毫光明，^②即对启示神学毫无所知，但中国古人却曾按照自然法则过着良善的道德生活，而且其政治昌明为所有其他国家所不及，文化也很发达。既然如此，这就说明“由清一色的无神论者组成的社会是可能的”，也就是说，社会的发展可以不要宗教。这是被称作17世纪最后的一个形而上学家和18世纪第一个哲学家的培尔(Pierre Bayle, 1647--1706)在其著名的《历史的批评的辞典》中所作出的推论。^③培尔显然是借中国这个例证来贬低宗教的权威，提高理性的地位，^④从而为启蒙运动开了先河。

德国哲学家莱布尼兹(1646—1716)最初曾接受龙华民的儒学观，以为中国人全是无神论者。但后来由于与传教士白晋(P. Joach Bouvet, 1656—1730, 1687抵宁波)和闵明我(P. Philippus Maria Grimaldi, 1639—1712, 1669年来华)的密切交往，他开始站在耶稣会利玛窦派一边，并接受了以利玛窦为代表的耶稣会士的中国文化观，成为当时欧洲对儒学最有研究的中国文化赞同论者。他曾称孔子为中国哲学家之王，认为孔子之后的中国人皆以理为神，是自然神论者。这种自然神论使中国人成为最有德性的民族。通过比较研究，莱布尼兹得出如下结论：“谁人过去曾经想到，地球上还存在着这么一个民族，它比我们这个自以为在所有方面都教养有素的民族更加具有道德修养？自从我们认识中国之后，便在他们身上发现了这点，如果说我们在手工艺技能上相比不分上下，而在思辨科学方面要略胜一筹的话，那么在实践哲学方面，即在生活与人类实际方面的伦理学以及治国学说方面，我们实在是枉形见绌了。”^⑤

莱布尼兹对西方社会生活中的罪恶有切肤之痛的感受，而中国人合乎理性的道德规范在他看来正是救治人类罪恶的良药。^⑥

因此，莱布尼兹提出如下倡导：“我想应当学习他们(中国人)

的实践哲学及合乎理性的生活方式。鉴于我们道德急剧衰败的现实，我认为，由中国派传教士来教我们自然神学的运用与实践……是很有必要的。”^⑨

莱布尼兹哲学的信奉者沃尔夫则将这种中国文化观作了进一步发展。莱布尼兹尚是以善为标准来衡量、赞美中国文化，而沃尔夫则以真为标准。他认为“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西，违背人类理性的自然性的东西不能被看作是真正的基础，它是伪”。“自身包含有基础的东西就是真，自身不包含有基础的东西就是伪，运用这块试金石来判断，中国哲学的基础有其大真”。^⑩ 沃尔夫对中国人不依赖神的启示，只崇尚自身的理性力量这种生活态度极为赞赏。他认为这种生活态度使中国人的行为“不是出于习惯，出于对主子的畏惧，而是出于个人的自由意志”，因此，“中国人的行为包含有一种完完全全的自然权力，而在我们欧洲人的行为中，这种权力只有几分存在！”^⑪

客观地说，莱布尼兹和沃尔夫对中国哲学和社会状况的赞美均带有明显的夸张和想象的色彩，他们心目中的中国形象无疑是从利玛窦等第一代来华传教士开始在欧洲人心目中塑造的；他们对中国哲学的肯定性理解、评价也许是不准确的，甚至可能存在着误解，但他们的目的却是无可非议的：借他们想象中的理想化了的中国，讴歌人性，赞美理性和人的权力。

至于法国百科全书派，也都或多或少地借中国哲学、宗教思想批判西方宗教的虚伪性，以借去的中国哲学语言、口号，甚至以孔子为庇护神，为启蒙运动的发展作出了贡献（鉴于前人多有论述，这里不复赘述）。

对这一段历史，美国学者费正清曾作过较客观但又不无感伤的评述：“19世纪启蒙运动者（应为18世纪——引者）的这种中国观，是第二手的、理想化了的，它被日后通商口岸那些对哲学不感

兴趣的商人和领事的诽谤粗暴地粉碎了。”^④ 欧洲中心主义也正是在商人和领事们的诽谤中逐渐滋长起来的。

我们之所以在这里重述这段人们并不陌生的历史，目的在于说明以下问题：第一、两种异质文化传统（尤其是哲学思想）之间的沟通、了解，不论其媒体的主观意图如何，它必然会在超出媒体本身的更大范围内引起建设性的传播、解释和运用；耶稣会传教士向西方人介绍的无疑是中国封建文化中的一些思想成分，但它在客观上却为资产阶级上升时期的启蒙思想提供了充满理性精神的材料。^⑤ 这表明异质文化之间的相互解释、运用若能充满敏感的创造性，其客观意义将是难以预料的，它可能在一定程度上推动新时代的诞生。

第二，耶稣会的本质无疑是反对宗教改革的，但以利玛窦等人为代表的耶稣会士对作为所谓异教文化的中国哲学的宽容性解释和赞许性的介绍，^⑥ 在客观上无疑成为西方启蒙思想家们创造性地借用中国哲学的前提。他们向西方人塑造了一个政治昌明、文化发达、国力强盛的中国形象。这对那些想通过搜集关于中国的情报，最后以武力征服中国的殖民主义者无疑是一帖清醒剂。单是在这些意义上，我们也许应该说，利玛窦等人在人类文明发展史上应有其适当的地位。

第三，既然启蒙时代的思想家可以运用作为封建文化的中国哲学创造性论证、发展他们的思想观念，那么，当我们发现一些中国先进的士大夫竟能利用传教士输入的中世纪的西方宗教思想以及并非完全近代化的科学，作出有利于中国文化思想、科学发展的贡献时，也就不应该觉得难以解释了。

第四，当比较宗教学家们认为利玛窦对中国哲学、宗教的解释工作开了比较宗教学之先河时，^⑦ 我们似乎可以说，利玛窦对中国文化的态度是较难与西方中心主义相容的，或者说，它对西方中心

主义具有批判性的因素。比较宗教学的前提就是对任何一种文化中心论的拒斥(不论研究者们是否达到了这一点),它的倾向是文化价值多元论。19世纪西方中心主义者对中国文化的贬斥(包括黑格尔),虽然是东西方社会经济、政治发展不平衡的直接后果,但与下述事实不无关系:当时追随洋枪洋炮的传教士们“一手持剑,一手拿着福音书”,他们大都拒绝深入研究中国文化,这时的传教较少有人具有利玛窦时代的和平、平等的思想、文化交流的意义。中国以及她的一切也就只能任“商人和领事们”去粗暴地诽谤了。利玛窦曾认为中国在未与欧洲接触之前,已经发展出令人羡慕的文明,后来,由于禁教,亲华耶稣会之的报告不复存在,又由于欧洲人将中国、印度视为扩张的对象,早期的西方中心主义者便根据一些不可靠的报告,认为在中国,“人类思维的能力……陷入停滞不前的可耻状态”(孔多塞语),“这个国家今天的情况和我们所知道的古代情况是一样的,从这个意义上说,中国没有历史”(黑格尔语),“只有在欧洲,人类生活才真正具有历史,中国、印度和美洲的土族都没有真正的历史进步,有的只是停滞不变的文化。”^④ 19世纪后期和本世纪的西方中心主义者同样坚持这种中国历史无发展的观点。但更进一步地认为,“停滞不前,沉睡不醒的中国”,需要“充满活力,满载历史变化的西方,把它从无历史变化的不幸状态中拯救出来”,^⑤ 使之从无发展的传统社会走向近代社会。应该说,利玛窦认为中国社会、科学等有自身发展历史的观点,以及他对儒学的解释、评价与西方中心主义是有区别的。当然,利玛窦所代表的耶稣会也希冀以超自然的宗教补中国哲学之“不足”,甚至在某些方面取而代之,但如果我们把这种目的限定在宗教的排他性范围之内也许更为合适。

二 调和与附会

(一) 退化史观

利玛窦曾实际上向西方人肯定中国社会、科学有其自身进步的过程，而且这种进步是在与欧洲尚无交通的情况下取得的。但这种发展的观念并不妨碍他在理论上调和基督教与儒学中的退化史观，以适应儒学中国的国情和士大夫们的思维方式。

利玛窦在华活动期间，正是万历中后期，这时的欧洲正经历或已经历了宗教上的大分裂，“拉丁基督教世界的统一已经破裂”。在利玛窦的祖国意大利，政治长期“成为错综复杂的蜘蛛网，成为一座充斥各种阴谋诡计的迷宫。”^⑧ 16世纪20年代末(1527)，罗马曾遭受史无前例的屈辱的劫掠。与欧洲的纷乱和动荡相比，一体化的中国在利玛窦看来尚像个大花园昌明而又宁和，但明帝国实已呈衰象。官至刑部侍郎的思想家吕坤颇有代表性地意识到帝国内部的社会危机，曾言时势曰：“民心如实炮，捻一点而烈焰震天；国势如泼瓜，手一动而流液满地矣。”^⑨ 吕坤之言并非夸大之辞。当时，朝廷因财政上的原因，遣宦官为矿监税使，四处搜刮民财，客观上阻碍了新兴的生产因素的发展，并不断激起民变，民心与国势实已委顿而难以挽回。社会生活其他领域中亦危机四伏，士大夫们认为最重要的道德生活中腐风弥漫（实际可能是市民生活方式的影响在渗透扩大），学风亦在浮泛空虚中走向极端。稍后的宦官专权更使帝国在内耗中消尽了活力，终于在农民起义和外族侵略中灭亡了。“天崩地陷”、“天倾地裂”成为士大夫们普遍接受的陈述明末之势的痛切之论。

国势的衰颓，使一些士大夫更憧憬神话般的三代之治，就连徐光启也以唐虞三代为其政治、科学、军事实践所欲达到的社会政治

理想。^⑩在这种看似积极的理想和憧憬背后，实际上却隐含着一种表现为崇古的退化史观。这种历史观可溯源于先秦诸子百家，包括儒家的尊古理论。那时的思想家大都驰骛于三皇五帝不用甲兵的“至治之极”的幻想，^⑪借以批判现实生活中的暴力和纷乱，并以古代权威作为自己学说的根据。至宋代，邵雍的《皇极经世》更为基于尊古论的退化史观建立了哲学根据。^⑫退化史观的核心理念是认为“人类黄金时代在过去，不在将来，自从黄金时代过去后，历史的运动一直是逐步退化的运动，因此，拯救人类，不在于创新，而在于复古”。^⑬

基督教创世说中的历史观与儒学中的退化史观具有本质上的相似性。上帝从无中创造了世界，并按自己的形象创造了人，人类之祖亚当和夏娃最初居于乐园中，但因为他们偷吃了智慧之果，被愤怒的上帝逐出了乐园。人类历史便因此而成为堕落者寻求救赎的历史。在利玛窦时代的神学中，流行的神学史观认为历史在本质上是一个不断启示的过程，也就是上帝以“性教”、“书教”、“恩教”启示人类的历史。^⑭

基督教的神学史观为利玛窦在不违背教义的情况下调和儒学史观提供了便利，利玛窦的自觉调和首先是以他对士大夫的崇古思想的了解为前提的。在写给虞淳熙的信中，利玛窦就曾利用这种崇古思想批判、排斥佛教，并宣扬天主教的社会功能，其言曰：

“且佛入中国既二千年矣，琳宫相望，僧尼载道，而上国人心世道，未见其胜于唐虞三代也。每见学士称述，反云今不如古。若敝乡自奉教以来千六百年，中间习俗，恐涉夸诩，未敢备著……”^⑮

在与士大夫的交谈中，利玛窦还曾着力渲染现世之苦，并将现世之苦溯源于叛离上帝的原罪和每人在现实生活中的新罪，同时宣扬今不如昔的退化史观。在与徐光启的交谈中，利玛窦改变

了上述引文中对士大夫“今不如古”这一观念的引述和利用，变成对基督教神学史观的自觉宣扬：“子不见世愈降，俗愈下乎？父之世不如祖，生我世不如祖父，而我以后转之于益下者，孙也。人增咎，天增罚，不善之殃矣”。^⑤ 这里谈的退化尚限于道德领域，但这正是士大夫最关心的领域，因为泛道德化的思维方式使士大夫们认为道德与政治和整个社会生活是关系最为密切的。

在儒学中，退化史观与复古崇古本是相互关联的。利玛窦强调历史的退化正可以唤起部分士大夫对上古政治和文化思想的兴趣乃至渴慕和崇奉。而在利玛窦看来，在“古儒”中包含着他力图向士大夫们宣讲的关于上帝的“真理”。这样，诉诸古儒便成为利玛窦适应中国本土思想的必由之路——当然这只是调和方法中的一种。

但古儒的权威性在明末并非对所有士大夫都具有吸引力和可信性。这时的思想界已呈现异常活跃的气象，在我们所说的明末批判思潮中，圣人之道已或多或少地失落了它的庄严和伟力。与利玛窦有过密切接触的李贽便是一位重要代表人物，在讨论是非标准时，他对前三代存不论之态度，但反对以孔子之是非为是非。他写道：“前三代吾无论矣；后三代，汉唐宋是也，中间千百年独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳……夫是非之争，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今，又不知作何是非也”。^⑥ 对古代权威的怀疑成为李贽的精神特质之一，他的自述高度概括了这一特质：“学人不疑，是谓大病，唯其疑而屡破，故破疑即其悟”。^⑦ “疑”使李贽成为一位敢倡乱道的思想家。

明末各种思想活跃，使古儒对一部分士大夫不象它对徐光启、杨廷筠那样具有权威性和吸引力。单方面诉诸古儒、以使士大夫们在崇古、复古的氛围中，投向古儒经籍中的上帝之怀抱因此而成一种并非普遍有效的方法。当利玛窦与儒学调和时，他一方面

诉诸古代儒家经典,另一方面又通过他深信中国人具有的“自然理性”向士大夫们宣讲关于上帝的“真理”。在采用后一方法时,他首次向中国人介绍了古希腊和中世纪的一些哲学思想和思维方法。

(二) 神·灵·天堂与地狱

1 “吾天主,即华言上帝”^③

当利玛窦在南京与僧(三淮)论道时(万历二十七年),他就确立了一条原则,即与中国人(僧人或士大夫)讨论所谓上帝的真理时,不引用《圣经》。因为他认识到,对持不同信仰的人来说,基督教的权威(《圣经》)是没有意义的。^④于是,要向中国人显示上帝的真理就只剩下两条途径:即诉诸上述的自然理性和古儒之经典。这样,所谓启示真理的奥迹在利玛窦的中文著作中也就不多见了。

在《天主实义》一书首篇中,利玛窦复申明其旨:“吾将译天主之公教,以征其为真教,姑未论其尊信者之众且贤,与其经传之所云,且先举其所据之理”。^⑤

利玛窦所据之理大部分是中世纪经院(或士林)哲学,尤其是托马斯·阿奎那的神学理论,其中也有一些奥古斯丁的神学思想。重述这些关于上帝存在及上帝创造世界的神学证明,至多只是将利玛窦从拉丁文译述为古代汉语的中世纪神学思想加以整理、诠释,这对我们来说并无太多的研究意义。我们不妨将考察的范围限于利玛窦所作的儒耶调和工作中那些引起明末士大夫兴趣(研究、吸收或批判)的做法。

中世纪基督教神学思想中,有一点与明末正统儒学颇为相似,这便是对道与技(或器)的看法。在基督教神学体系中,人文科学和自然科学是神学的奴婢。阿奎那将古希腊哲学家尤其是亚里士多德关于自然知识的理论与神学理论调和起来,使之成为神学大厦中的组成部分,但这个部分主要是工具性的。当利玛窦向明末士大夫绍述科学时,其目的无非是想以明晰的数学真理将那些对

西学感兴趣的人引向上帝的真理。一旦士大夫对后者产生兴趣时,利玛窦便强调获得上帝的真理的绝对重要性,因而得鱼忘筌,贬低前者(科学)的意义:“虽知天主之寡,其寡之益尚胜于知他事之多”。^②在与利玛窦论道的士大夫看来,技或器同样是在价值层次上处于低层:“修己功成,始称君子,他技虽隆,终不免小人类也。”^③这里的中西差异和其共同点一样都是明显的,同者在于天主教和正统儒学对技或器持轻视态度,异者在于中士强调修己以成圣,西士则强调“知天主”。利玛窦调和了当时中西轻视器这一深刻的共同点,而着力消弭成圣与知天主之间的差异,将中士引向“知天主”的宗教道路。这种调和不仅助长了明末部分反教的士大夫从不同于利玛窦的立场轻视技或器,同时也为他们全面拒斥西学(器与道)提供了逻辑方法,这种客观后果是利玛窦始料未及的。

“知天主”,实应是首先信奉天主存在。但利玛窦并不要求中国人先信仰再理解(先信后知),而是试图使士大夫先理解以便信仰。这种传教方法首先就与宗教要求无条件、无怀疑的献身和信仰的特性产生了一种紧张的张力乃至冲突,但对于理性——至于这种理性是思辨理性还是实践理性或实用理性则是另外一个问题——较为发达的中国士大夫来说,神学家们那种“因为我信仰,所以我理解”的盲从和狂热,不可能在士大夫与基督教接触伊始便令人产生同情和兴趣。相反,托玛斯·阿奎那从经验事实或自然事物出发证明上帝存在的方法,则有可能达到吸引并归化部分士大夫的目的。当利玛窦一再向西方人强调中国人自然理性发达时,他无疑已在与士大夫的接触及对儒家经典的研究中意识到了这一点。因此,利玛窦选择了阿奎那而不是别的神学家(如奥古斯丁)的方法向中士证明天主的存在及其唯一性,阐述基督教的创世说。在证明天主存在时,利玛窦采用了阿奎那五种证明方法(港台宗教界称为五路)中的目的论证明,即自然界无生命之物能够符

合规律地运动，必有一外在的“灵才”以助之，而那些有知觉的生命之物能够为着特定的目标活动并达到其目标，必“有尊主者默教之”。^④在阐述基督教的创世说时，利玛窦则将天主解释为万物生成的终极原因，他吸收亚里斯多德的四因论，认为天下无物不具四因：作者（动力因）、模者（形式因）、质者（质料因）、为者（目的因）。四因说在亚里斯多德那里是用来从自然事物自身内部说明其存在和运动变化的——当然，亚里斯多德最终也得出了存在着“不动的第一推动者”的形而上学的结论，利玛窦更从神学立场运用了这些思想，他向中士说明：只有模者和质者才是事物之“本分”（他特意指明阴阳二气是这种本分，但未说明阴阳二气是质料因还是形式因），而作者、为者则在物之外之先，讲天主是万物之所以然，即是说天主是作者、为者。^⑤这套神学理论虽然在外观上是从对自然和经验事实的观察与思考出发的，但仍有其先验的假设作为前提，即不能从自然和人事内部寻找说明它们生成变化和运动的原因，而必须从超自然的神那里方能寻求到终极原因。所有这些，对明末士大夫来说都是陌生的，人们熟悉的是以理、气这些不具超自然神秘色彩的范畴来说明宇宙之大化流行。因此，在论证天主存在时，利玛窦更注意适应士大夫喜以宇宙论、本体论为道德理论提供哲学根据的作法，他所作的论天主存在的第一个证明是在当时士大夫们所熟悉并非常关注的道德领域里进行的。这种伦理道德的论证仍采用了从自然理性出发的方法，具体地说，即从士大夫们熟知的良知良能出发：

“吾不待学之能，为良能也。今天下万国各有自然之诚情，莫相告而皆敬一上尊。被难者吁哀望救，如望慈父母焉；为恶者扪心惊惧，如惧一敌国焉，则岂非有此达尊，能主宰世间人心，而使之能自尊乎？”^⑥

人们遇难望救，行恶心惧，都是因为良能使人敬一上尊而然。

“凡为善者必信有上帝者理夫世界”，如果认为不存在天主，或承认天主存在但认为他不干预人事，则会“塞行善之门，而大开行恶之路。”^{②7}利玛窦明确地对中士指出，天主是“道德之源”。^{②8}

这种对天主存在所作的道德论证，实际上是从客观的道德现象出发，推论出一个神圣的道德律赐与者或颁布者，使之成为道德价值的依据和来源。它的目的虽然在于论证至上神的存在，但由于它强调道德律之来源的神圣性，这对那些不满于现实道德生活状况而又热切寻求具有普遍有效性的道德规范的士大夫来说，则提供了不同于理学的思考道德问题的新角度（徐光启的沉思是典型的一例）；但对于那些认为可以在人性或社会内部找到道德价值之依据及其来源的士大夫来说，他们在理论上完全不需要这样一位超自然的神圣的道德律赐与者或颁布者，道德问题对他们来说基本上可以在儒家道统的理论框架中予以解决。^{②9}无论如何，利玛窦的道德论证是士大夫们接受或拒斥的观念中较为重要部分。

在证明天主的唯一至上性时，利玛窦同样适应士大夫的思维方式。他首先采用了中国人惯常运用的直观比附的论证方法，这种方法往往是通过自然、人事的经验直观，再通过一定的理性思考，上升到具有一定形上意味的结论。利玛窦在深刻地了解这种思维方式的优点（合自然理性，容易接受）和缺点（缺乏逻辑力量）后，熟练地运用这种思维方式将中士引导到他需要证明的神学结论：“邦国有主，天地独无主乎？国统于一，天地有二主乎？”^{③0}“一家只有一长，一国只有一君，有二，则国家乱矣。一人只有一身，一身只有一首，有二，则怪异甚矣。吾因是知乾坤之内虽有鬼神多品，独有一天主始制作天地人物，而时主宰存养之”。^{③1}

在讨论中国人的思维方式时，日本学者中村元曾一再指出中国人在思考问题时常常抛弃无情的逻辑考察。^{③2}应该说，这种并无太多偏见的结论可以在历史上溯源于利玛窦。后者曾以其切身的

感受多次向西方人指出中国人的理论思考缺乏逻辑规则，他虽曾适应这种思维方式，但也曾试图予以补足，在论证天主的唯一至上性时，他引进了经院哲学中常用的逻辑证明，即，如果假设“物之本主有二尊，”则此二尊只能是或相等，或必有一微，二者必居其一。如果相等，则“一之已足，何用多乎？”若有一微，则“其微者自不可谓公尊”，因为“其公尊者大德成全”；又，如果此二尊不能相夺灭，“则其能犹有穷限，不可谓圆满至德之尊，如能夺灭，则彼可以被夺灭者，非天主也”。^⑭

如果撇开这种推理的结论不言，其中的推理之“精细”，对明末的士大夫来说是比较陌生的。利玛窦曾在私人信件中写道：“中国人对推理的精细赞佩不已”。^⑮确实，当时与传教士有过接触或阅读过利氏中文著作的士大夫大多对这种新异的推理留下了深刻的印象。李之藻后来翻译《名理探》实是有意引进这种新的思维、论理方法。

但对一部分士大夫来说，不论基于“自然理性”的结论多么合情合理，也不论逻辑证明多么新异而精细，它们给人的确实感远小于先圣之权威。“一个强调个别性和具体知觉的民族倾向于从过去的惯例和周期性发生的事实中，建立一套基准法则，即以先例作为先决模式，换言之，古代昔日经验的成果在中国人的心理上唤起一种确实感”。^⑯利玛窦自觉适应了部分士大夫这种依恋于过去事实的习惯，为了建立其神学结论的权威，他大量引用了五经中述及“上帝”、“天”的材料，对它们给予基督化的解释，以论证“吾天主，乃古经中所称上帝也”：

“周颂曰：‘执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇’……商颂云：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗’。雅云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝’。易曰：‘帝出于震’，夫帝者非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎？

礼云：‘五者备当，上帝其飨’……汤誓曰：‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正’……”

为了证明“上帝”，“天主”的唯一性，利玛窦还批评了朱熹的注释：“中庸引孔子曰：‘郊社之礼以事上帝也’，朱注曰：‘不言后土者，省文也’。窃意仲尼明一之，以不可为二，何独省文乎？”也就是说，朱注不通。

利玛窦的结论是，“历观古书，而知上帝与天主特异以名也”，并认为以天解上帝亦可，因为照字面意义来说，“天者一大耳”，^⑧有唯一至尊至大主宰之意。

引古经以树天主教之权威，诚然有适应士大夫崇古习惯的策略性成分，但也同样基于一种较为正确的理智判断，这种判断基于对上古中国文化中的宗教之认识。确实，天神崇拜是中国最古老的宗教，“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’；……”，卜辞中，殷人以上帝或帝称天神，它既掌管自然天象，又主施人间祸福。这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的。^⑨当然，在明末，这已经是一个早已衰落了宗教传统，《明史·焦竑传》载，焦竑出任皇长子讲官时，曾以“上帝降衷，若有恒性”问之，皇长子的解释是：“此无他，即天命之谓性也”。足见宋代以来的理学无神论对古经的注释早已取代了古人对天神（上帝）的宗教崇拜性理解。

为了说明明末儒学与基督教不可调和，谢和耐认为利玛窦断定古代儒士崇拜天地的主宰是一种臆想，是传教士强加给中国人的概念^⑩。如果就崇拜上帝这一宗教传统已经衰落而言，即就儒学的现实品格而言，谢氏的结论并非毫无道理。但利玛窦强调的是上古中国人的宗教传统，对上古中国人来说，崇拜天地的共同主宰上帝乃是历史事实。当然，见于儒家经典中的上帝与基督教的唯一至上神是有本质区别的，它至多是降祸赐福的功能神，不具奇

创造世界的实体性，^⑧更不负责使堕落的人类得到救赎。但利玛窦的旨趣并不是细心辨析这种原意间的差别，而是借用儒生们熟悉中的名号，通过对上述值得分析的事实的重述，试图唤醒士大夫们对一种古老的宗教传统的新兴趣，并进而使之在与古人认同或崇古的基础上，了解并信仰与之“无异”（貌似）的天主教。

2 灵魂与肉体·天堂与地狱

西方中世纪的典型特征是充满对立，“有僧人与俗人的二元对立，拉丁与条顿的二元对立，天国与地上国的对立，灵魂与肉体的二元对立等等”。^⑨较早论证灵魂不朽以及它与感觉世界（包括肉体）的对立的希腊人是哲学家柏拉图，以差别和对立为特征的世界观很容易使作为异教徒的希腊人成为基督徒，同时也很容易使它的哲学成为中世纪哲学的理论基础。而作为“异教徒”的中国人则对这种对立较为陌生。但灵魂与肉体、天堂与地狱的对立在天主教中又是至关重要的教义，甚至可以说是核心观念之一（“天主”当然最为重要），它们是灵魂得救这种终极关切以及赏善罚恶这种神圣道德的基础。《天主实义》第三篇云：“人魂为神，不容泯灭，此为修道之基”。利玛窦对这些教义的重要性，在他自己的中文著作中有清楚的阐述，对不了解这种重要性的中国人，利玛窦只好勉为其难，努力在附会儒学的基础上向士大夫们进行灌输。

确实，这种灌输仍具有鲜明的利玛窦（调和）色彩，导致中世纪僧侣苦修和禁欲主义的那种灵与肉的紧张对立在利玛窦的中文著作中虽然也不少见，但他更多地将注意力集中在向中士证明灵魂的存在及其不朽上，而这种证明同样是“因人事而证”，^⑩即不诉诸天启神学；而且尽量在儒家经典中寻求附会性证据。

在阿奎那的正统神学理论中，人乃是具有物质性身体和精神性灵魂的实体，而灵魂则是人的本质形式。在汉语中找到一个与理性灵魂相对应的概念并非易事。利玛窦或以精灵、或以人魂、

或以灵才称理性灵魂。确实，以魂称理性灵魂这种不死的精神实体是有冒险性的。在儒学中，魂与气是不可分的，《礼记·郊特牲》言人死后，“魂气归于天，形魄归于地”。朱熹曾主理先气后，人得理以有生。但魂在他那里仍不是理性实体，“气曰魂，体曰魄，人只有许多气，须有个尽时，尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣”。气魂主要还只是与知觉运动有关：“知觉运动，阳为之也”，^②它终有一散，因而又不是不死的永恒之体。利玛窦为了不致使中士突兀感太强烈，仍采用了魂魄这个概念：“人有魂魄，两者全而生焉”。这里的魄仍指形魄，人“死则魄化散为土，而魂则常生不灭”，^③魂则是理性灵魂，它兼含植物之生魂，动物之觉魂，且“能扶人长养及使人知觉物情，而又使人能推论事物，明辨理义”。^④

在《天主实义》一书中，利玛窦花了大量篇幅向中国人证明这种理性灵魂的存在及其不朽。

利玛窦一再强调，正是灵魂使人与禽兽区别开来，即“人魂为神，禽兽则否”。人之所以能顺公理之令，能以无形之事物为好恶——以超自然、超感官的事物为好恶之对象，能脱事物之形而形成抽象的观念，能明达鬼神及诸无形之性（如真与善），能认识自己，具有自我意识（“能反观诸己，明己之本性之态”）^⑤，都说明了这种使人与禽兽区别开来的理性灵魂的存在。

无疑，在这些证明中，存在着众多为士大夫不熟悉的异质哲学思想、观念，其内容之基础正是古希腊哲学中感官世界与抽象的理念世界的区别和对立。同时，利氏的证明也向中国人提出了一种较新异的哲学任务：认识自己——不只是作道德反省，而是认识自己理性灵魂的本质。利玛窦死后十四年，徐光启仍没有忘记这一任务，经传教士毕方济口授，徐氏翻译刻印了《灵言蠡勺》一书，以识亚尼玛（灵魂）之性，论亚尼玛之尊。徐氏无疑接受了从利玛窦到毕方济等传教士灌输的这种异质哲学思想，即“以认己（理性

灵魂之性)为世人百千万种学问根宗,人人所当先务也。”^⑧

如果说利玛窦对理性灵魂之存在所作的证明带有较多的哲学意味(当然主要是中世纪经院哲学中包含的希腊思想),那么,他对灵魂不朽所作的证明则带有更多的神学道德色彩。

利玛窦认为天下之物皆由火气水土五行相结以成,由于这四种元素的矛盾运动(相悖相贼),物皆有坏亡,而灵魂则属神性实体,与四五行无关,它是单一实体,因而不死。^⑨这一论证无疑取自柏拉图《斐多篇》中的哲学论证,但这种形而上的哲学论证并不是利玛窦全部论证的核心,占大量篇幅的仍然是或从经验事实出发或从道德出发的论证:人心之欲传播善名、忌遗恶声;人之冀爱长生且祈望来世之福;人心之难从现世事物得到满足;人性之惧死;善恶之报应与现报之不公平^⑩,均被利氏用作证明灵魂不朽的经验事实(其实主要是一些心理现象)。值得注意的是,在第一个证明中(人心皆欲传善名),利玛窦以中国人的祭祖习俗来证明灵魂不朽:

“彼孝子慈孙,中国之古礼四季修其祖庙,设其裳衣,荐其时食,以说考妣,使其形神尽亡,不能听吾告哀,视吾稽顙。知吾‘事死如事生,事亡如事存’之心,则固非自国君至于庶人大礼,乃童子空戏耳”。^⑪

这里,利玛窦认为中国人祭祖之礼的前提是承认灵魂不死,正因为灵魂不死,先祖才可“听吾告哀”,这种以贴近的生活现象证明玄远的神学结论(灵魂不死)的方法,也许会使部分士大夫较易理解、接受天主教教义。但对那些浸润于程朱理学中的士大夫来说,则不一定能收到这种效果。朱熹在为祭祖礼仪提供哲学理论基础时,曾作如下论述:“先祖次世远者,气之有无不可知,然奉祀者既是他子孙,必竟只是一气,所以有感通之理。”^⑫人之祭祖可以志意思慕之情,其前提即在于有此“感格之理”。人死无灵,

即使圣贤亦复如是，“若圣贤则安于死，岂有不散而为神怪者乎；如黄帝尧舜，不闻其既死为灵怪也”。^④

确实，对一个既没有绝对罪恶感，又没有对死亡的恐惧（追求存顺没宁），甚至不愿意了解、思考死亡（未知生、焉知死）的人或民族来说，灵魂不朽是新异而难以理解的教义。按朱熹的论述，它甚至相当于志怪之说。但这个结论不可绝对化，儒学中有较为彻底的现实的理性主义传统，也有基于这种理性主义而产生的怀疑批判先贤前哲的精神。明末思想界这种怀疑批判是较为活跃的，从所谓人文主义、启蒙思想对儒学传统所作的批判是时人常常论及的课题，但从宗教角度对传统所作的批判则较少有人注意。然而这种批判的确客观地存在过，利玛窦本人也曾多次谈到越来越多的士大夫对儒家不甚关心生死大事产生不满。^⑤确实，有不少士大夫正是因为关心生死大事，而又在儒学中找不到令其满意的答案才逃禅入佛的。宋代张商英（号无尽居士）就曾在一塔铭中表述过这一情况：“大抵出家人，本为生死事大，若生死到来不知下落，即不如三家村里省事汉……若梵行精洁，白业坚固，灵明廓彻，预知报谢，不惊不怖。”^⑥换言之，使出家人不同于普通人的正是前者渗透了生死大事之奥秘。明末逃禅出世之风亦盛，刘宗周门人董场称：“自文成而后，学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学。”^⑦艾略儒在与喜禅的士大夫之交谈中，坦率地承认佛教与基督教“大都各以生死大事为重耳。”^⑧那些既关心生死大事（个体关切），又寻求实心实学以兼济天下的士大夫则不愿与逃禅者为伍。正是他们，才是利玛窦的听众。这些为数不多的士大夫对来世的关切正好成为利玛窦证明灵魂不朽并使之信仰天主教的思想基础。

在证明灵魂不朽时，利玛窦从一开始便将它与天堂地狱之赏善罚恶联系起来。正是在这种联系中，利玛窦表现出他的以自然理性为基础的神学证明之不自足，并表现出这种不自足的神学证

明之混乱。为了证明灵魂不朽，利玛窦努力使中士相信，现世的善恶在现世中不可能得到充分完全的赏罚：“本世之报微矣，不足以充人心之欲，又不满诚德之功。”^⑧这样就必须等候来世之报，而来世的赏罚对象不是佛教所说的形身，而是不死的精神性灵魂，“修道者后世必登天堂，受无穷之乐……故知人之精灵常生不灭。”^⑨这里，天堂地狱的存在便成为“不证自明”的神学前提了。而当他与中士讨论死后天堂地狱之报时，利玛窦又以不能朽者(灵魂)为切，^⑩实即以灵魂不朽为前提，这显然是一种循环论证。它表明：试图将基督教义建立在所谓自然理性之基础上是不可能具有自圆其说的理论力量的，“二重真理”是难以调和的。

当人们指责利玛窦适应、迁就儒家思想时，其原因乃是因为他们认为利玛窦没有直接以圣经向中国人宣讲“福音”，因而使中国人了解的是一种不伦不类的宗教。确实，当利玛窦以大量篇幅谈论死后天堂地狱之赏罚时，他不仅使中士认为天主教只讲来世之利，不谋行为之“义”；而且有偏离正统的天主教教义之危险。利玛窦的所谓赏罚，主要是针对行为而言的，天主教虽然认为善功可以作为人得救的预备条件，“人子要在他父亲的荣耀里……照各人的行为报应各人”。^⑪但天主教并不象一些研究者所说的那样认为人仅凭善功即可得救，它同样强调对上帝的信仰是得救之根本。当利玛窦强调天堂地狱对人的行为之赏罚，而且尤其当一些士大夫主要是从这个角度理解和接受天主教时，现代教徒自然会指责利玛窦忘了宣讲关于信仰的教义。

但问题的意义不在于从某个角度指明这种指责是否公平，而在于指出利玛窦是如何自觉地选择这种有可能遭到两面(士大夫与纯洁派的教徒)批评的方法。确实，这是一种非常自觉的选择，而不是偶然的“失误”或疏忽。他曾明确指出，人行善之正当动机有三种：“下曰因登天堂免地狱之意，中曰因报答重蒙天主恩德之

意，上曰因翕顺天主圣旨之意”，^④也就是说，行善之最高动机是对上帝的服从（自然包括信仰），仅仅象宋儒那样相信“有天堂君子必登之，有地狱小人必入之”，因而自觉为君子仍然不够，还必须对上帝有信仰，“不信上帝，其君子人与？否与？”^⑤

但为什么要花绝对多数的篇幅谈论天堂地狱之赏罚，因而给中士留下言利不义的印象，并且因此而掩蔽了关于信仰的教义呢？利玛窦的回答非常干脆而且坦率：这完全是为了“曲就小人（包括士大夫？）之意”，“吾欲引人归德，若但举其德之美，夫人已昧于私欲，何以觉之乎？言不入其心，即不愿听而去，唯先怵惕之以地狱之苦，诱导之以天堂之乐，将必倾耳欲听而渐就乎善善善恶之成旨……”^⑥利玛窦甚至还引用“孔子入卫欲先富而后教之”一事，以证明他自己因材施教、宣讲教义的合理性。

以道德规范与宇宙秩序、规律的一致性来论证前者的客观普遍性及至上性，从而引申出主体的“戒慎恐惧”之伦理意识和情感是朱熹理学的一个特点。这种伦理意识具有一种准宗教的特性。利玛窦将天主教道德规范之践履建立在对地狱之苦的恐惧这种宗教心理情感上，客观上迎合了部分士大夫的道德意识。事实上，有的士大夫正是由于对利玛窦的“惧”（地狱之苦）与“诱”（天堂之乐）的思考而滋长对传统道德的怀疑与批判，并理解、接受天主教义的。

除了迎合士大夫的道德意识之外，利玛窦也同样附会古代经典论证灵魂不朽和天堂地狱的存在：

“盘庚曰：‘失于政，陈于兹，高后否乃崇降罪疾。’曰：‘何虐朕民？’……”^⑦

利玛窦的解释是：“盘庚者，成汤九世孙，相违四百禩而犹祭之，而犹惧之，而犹以其能降罪、励民劝民，则以汤为仍在而未散矣。”^⑧我们之所以说这种引儒经以证灵魂不朽是附会性的，原因在于利玛窦对祭祖的解释与他对西方人的介绍不尽相符。在《基督

教进入中国史》中，他认为中国人祭祖只是“志意思慕”的礼仪。这里，为了论证灵魂不朽，利玛窦却不失原意地认为祭祀对象(祖)能“降罪，勸民劝民”。按照这种解释，已死的祖先之灵至少扮演了神的角色。也就是说，祭祖是“异教”的宗教仪式。礼仪之争中站在耶稣会对立面的传教士较为客观地注意到了这种仪式原初的宗教意味，但未注意到这一仪式的流变，因而不予容忍。利玛窦对西方人的介绍与中文著作中的解释不能保持一致，也为礼仪之争埋下了伏笔。这也说明他为了达到论证、宣讲天主教义的目的，常常使用这种附会性的因而容易引起混乱的调和之法。

利玛窦也采用类似的引用五经的方法证明天堂地狱的存在，兹不赘述。

当代神学家对利玛窦的传教工作常有一种缺憾感：他向中国人展示的上帝(天主)只是哲学的天主，灵魂、天堂也只是哲学意义上的灵魂、天堂。也就是说，利玛窦的附会性证明、宣讲中“自然理性”色彩太浓，诉诸圣经和启示的地方太少。^⑥在他的中文著作中，关于“三位一体”、“耶稣受难复活”等启示真理很少见到。客观的研究者自然没有理由和义务总结利玛窦传教工作之得失并进而拟就更有效的布道、归化之方。重要的乃是透过这些现象考察其背后的原因。客观地说，利玛窦的做法既顺应了当时部分士大夫的宗教、道德意识和情感，同时也在某种程度上满足了部分士大夫在这方面的需求。在主观上，利玛窦也贯彻、体现了中世纪占统治地位的阿奎那神学理论。与阿奎那同时的一些经院哲学家如邓斯·斯科特坚持认为理性不是万能的。在他看来，不仅三位一体、道成肉身等教义，而且上帝的理智、预定、人的灵魂不朽都是理性无法加以把握和论证的，它们都是超理性的，属启示真理的范围。而托玛斯·阿奎那则强调上述教义虽是超理性的，但并不

违反理性。有些教义如灵魂不朽、上帝存在是可以通过理性认识并加以证明的。阿奎那尤其强调伦理的思辨价值，这些特点显然与对亚里斯多德哲学的运用有关，宗教史家认为正是这种所谓唯理智论构成了阿奎那神学经久不衰的原因。^⑩在认识到圣经的权威对中国人毫无意义后，利玛窦自觉地采用了“自然理性”（阿奎那）证明法和附儒合儒之法。

明末思潮、士大夫的精神关切及中世纪正统神学等因素，还有利玛窦主观上所作的一些判断，都是构成其传教方法的背景。只有了解这些背景，才能理解何以在其神学证明中出现混乱，并理解利玛窦的传教何以只能局限于“预备福音书”的范围之内。事实上，那些愈是带启示性的所谓神学真理，愈是容易引起士大夫们的反感和拒斥。毕竟，利玛窦面对的主要是一个理性较为发达并且执着于世界的世俗性的士大夫阶层。

（三）人性与道德

1963—1965年，罗马天主教会召开了第二届梵蒂冈大公会议。强调天主教与各种宗教之间的对话成为这次大会会议的主要精神之一。此后，一些神学家和宗教学家更积极地试图在天主教与佛教(学)之间寻求结合点。有些论者认为道德领域中的善恶问题是耶儒之间的最佳结合点，并认为基督教中有足够的人文主义与儒学人文主义展开深入的对话。^⑪对这些提法我们也许会有很多异议，但从中可以看出：随着形势的变化，天主教已不可能再保持它昔日较严格的排他性了。

客观地说，天主教中最早具有这种所谓宗教宽容精神并与儒学就人性和道德问题展开对话的当推利玛窦。利氏初来中国时即发现伦理学是孔子所代表的儒学之核心，士大夫们经常探讨人性问题更使他认识到这一问题的重要性。^⑫万历中期，士大夫中间曾发生过一场关于人性问题的论战，以管志道、周汝登、陶望龄为

代表的王学末流力倡阳明“无善无恶是心之体”。顾宪成、高攀龙等人则崇尚“实学”，以性善为宗，“于‘无善无恶’四字驳之甚力。”^①当时(万历二十七年)，利玛窦正在南京，在一次聚会上逢上这一争论在士子僧徒中之余绪，并从天主教神学立场表述了他的观点：“我们必须把天地之神看做是无限地善，这是不容置疑的，如果人性竟是如此之脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要值得怀疑了。”^②换言之，人性善是不容怀疑的。在向西方人介绍这次争辩时，利玛窦认为参加争论的士子僧徒缺乏逻辑规则，又不懂得自然之善与道德之善的区别，把人性中固有的东西和人性所获得的东西混淆起来了，更不知道人性怎样在原罪中堕落及上帝所施的神恩。^③这一争论促使利玛窦撰写了《天主实义》第七篇《论人性本善，而述天主门士正学》，上述对儒学既调和又批判的态度和方法在该篇中亦可见到。

一般地说，鉴于基督教强调人的堕落(原罪)，尤其是因为奥古斯丁强调人类始祖由于滥用自由意志而堕落，人性自此腐坏了，人类丧失了以自由意志选择善的能力，此后的自由意志只是选择恶的自由意志，人不能通过自由意志择善行获救，只有靠上帝的神恩——随意、神秘而又不可解的拣选才能使人获救。这种神学理论便极易使我们认为基督教主张人性恶。其实，罪与恶是值得辨析的两个概念，原罪说指的是人类始祖偷吃智慧禁果，从而一方面获得了识别善恶的能力(智慧)，同时又背离了上帝的意志，造成了人与上帝的分离，这便是人性中的原罪之最初的意义。也就是说，原罪说最初主要的还不是道德意义上的人性善恶论。当然，后来人们认为原罪使人性腐坏了，原罪说便演变成人性恶的道德命题，但这个命题指的是人的现实之性是恶的。据研究，利玛窦生活的时代流行的人性论认为人性包括三阶段：原初之性(Original nat-

ure),它是上帝按照自己的形象创造人类始祖时赋予的人性,善;堕落之性(fallen nature),恶;得到救赎之性(redeemed nature),是人因上帝之圣宠而得到新生的人性,善。^⑩从上段利玛窦对西方人的说明来看,他基本上接受了这种人性论,但这种论述主要见于他的西文著作中。

还必须说明的是,利玛窦时代占统治地位(在天主教内部)的阿奎那神学理论中的人论对利氏在中文著作中的论述影响颇大。阿奎那强调人是理性的动物,认为“人类行动的准则和尺度是理性,因为理性是人类行动的第一原理”,“力求按理性行事乃是人所特有的……理性是从一般原理出发以达到琐细的事项的。”^⑪我们将会看到,利玛窦的性善论正是从以上人性三阶段说与强调理性的托玛斯·阿奎那的神学理论出发的。

利玛窦将他的性善论建立在严格的定义基础上,他将性界定为“各物类之本体”。^⑫这里的本体很可能即是托玛斯·阿奎那的本质概念,后者认为只有形式与质料才能共同构成事物的本质,人的本质则是由灵与肉两方面构成的,但人与自然物虽然都是由形式与质料构成其本质的,却仍然是有差别的。人与物的差别在于形式之别,即实体形式与非实体形式之别。实体形式具有精神性,只有神、天使、人才具有实体形式。人的实体形式即是人的理性灵魂,它既具有精神性,也具有实体性,因而不朽不灭。而自然物皆属非理性存在,它们的形式是非实体形式,这种形式不具有实体性,只是与物相联系而存在,一旦构成物毁坏了,这种形式也就不再存在了。^⑬利玛窦基本上吸收了这种思想,他将具有非实体形式者译为依赖者,将具有实体形式者译为自立者。“物有自立者,而性亦为自立;有依赖者,而性亦为依赖。”^⑭其意谓具有实体形式者,其性(本体)亦能独立存在,具有非实体形式者,其性则不能独立存在。

利玛窦复将善界定为可爱可欲,这与《孟子·尽心下》所谓“可

欲谓之善”颇为相似。

在以上定义基础上，利玛窦阐述了他的性善论。他将人界定为：“生觉者，能推论理者”，人因为有生而区别于金石，因有觉而区别于草木，因能推理而区别于鸟兽。利氏断言：“能推论理者立人于本类，而别其体于他物，乃所谓人性也，仁义礼智，在推理之后。”其结论是：“若论厥（人）性之体与情，均为天主所化生，而以理为主，则俱可爱可欲，而本喜无恶矣。”^⑩利玛窦这里所阐述的人性论其实是就人与自然万物的区别而言的。所谓能推理实质是人的实体形式——灵魂的功能，除却其中的宗教因素不论，在一般意义上，能推理是人的类本质，利玛窦把它（能推理）界定为人性。在前引《札记》之语中，利玛窦谈到人性在原罪（堕落）中腐坏了，这表明他接受了当时认为人性就其现实性而言是堕落之性，即人性恶。但在中文著作《天主实义》中，利玛窦则以人的类本质为人性，并且在“原初之性”（Original nature）的意义上断定，这种能推理之性是“天主所化生”的，因而是善的。在整个第七篇（《天主教实》）中，利玛窦没有提及原罪问题，性善论是他论证的主题。

在儒学的历史上，荀子曾以为人之所以为人在乎人能辨能知，从而在知识论而不只是在道德理论的基础上将人与自然万物区别开来。但荀子并未因此而主张性善论，相反，他的人性论是众所周知的性恶论。^⑪因此，我们或许可以说，儒学史上很早就有人将人的本质与人性作过区分。曾经援引荀子思想资料的利玛窦对此不会一无所知。但利玛窦意识到人性问题对士大夫们来说是个敏感的问题，“因此，他对原罪的解释是模棱两可、含混不清的（原罪一词甚至未出现过），并只强调性善”。^⑫这种做法的意图显然是想与主张人性善的正统儒学调和。

但这种调和仍只是形式上的，其内容却与正统儒学大异其趣。朱熹试图从人性与宇宙的客观秩序、规律（天）的合一性出发，论证

道德规范的客观普遍性及至上绝对性。其论以为性即理，而“这个理在天地间只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰性，只是这理，在天则曰命，在人则曰性，”^④此性即仁义礼智。

利玛窦拒斥了这种性善论。在他看来，理是依赖之品，却不能独立存在，人的实体形式是灵魂，灵魂中有司明悟之能。正是灵魂这种实体形式的司明悟（能推理）之能，使人成为人，并因此而成为人性。而理作为不能独立存在的依赖之品（非实体形式）不能成为人性：“理也，乃依赖之品，不得为人性也”。^⑤关于理是什么，利玛窦并未作过明确解释，但从他对程朱理学的批判来看，他所理解的理也许是作为事物之本质、形式的理。其言曰：“无物之先，不得有理”，“有物则有物之理，无此物之实，即无此理之实”。^⑥从哲学意义上讲，利玛窦所论述的理物之关系也许更为正确，从中世纪经院哲学中，利玛窦似乎选择了一种温和唯名论的思想。

与“性”、“理”一样，“心”、“情”也是宋明理学中最常见最重要的范畴。利玛窦为了适应士大夫们的认知结构和语言及思维方式，对这些范畴实行全盘拿来主义。在讨论道德行为之善恶时，他将恶定义为善的缺乏，“恶非实物，乃无善之谓。”^⑦这无疑是奥古斯丁的宗教道德观念，后者认为“恶并非实体，而是败坏的意志叛离了最高的本体（天主）……而自趋下流。”^⑧利玛窦承袭了这一思想，但也作了根本性的修改。奥古斯丁只探讨恶的来源问题，因为在他那里，人由于原罪已丧失了以自由意志选择善的能力。利玛窦则以自由意志作为道德行为善恶（不只是恶）的原因：“至论其（性）用机，又由乎我，我或有可爱，或有可恶，所行异则用之善恶定焉”，“天下无无意于善而可以为善也，吾能无强我为善而自往为之，方可谓善之君子。”^⑨这里并没有自由意志这个概念，但关于行为之善恶源于自由意志的思想却是很明显的。不过，利玛窦并不满足于这种对奥古斯丁思想的承袭和修改，而是积极地、顺应性地

迷择和运用儒学的思想观念和语言。他本可以通过宣讲基督教关于自由意志的教义而详尽地探讨关于善恶之问题，但他却自觉地转向论“情”，以情为性之所发，为性之足。在他看来，本性自善，因为它是常存之良能，但情作为性之所发、性之足，时著偏疾，“性情之已病，而接物之际娱感而拂于理，其所爱恶、其所是非者，鲜得其正，鲜合其真者”。^④这里，正因为人性是作为人的类本质的能推论理之良能，人性之为善也就既具有知识论意义，同时又具有道德意义，因而性所发之情若著偏疾，就既会是非不真(认识)，也会爱恶不正(道德)，于是便产生误与恶。

如上所述，利玛窦在具体内容上拒斥了朱熹以仁义礼智为人性的性善论，但这并未排除他利用朱熹(理学)讨论问题的语言乃至一些观念。上述对误与恶的产生之探析中，利玛窦自觉或不自觉地吸收了朱熹理学中的思想内涵，或至少表现出与朱熹理学在某种程度上的相似性。在朱熹主敬穷理的心性论中，性为未发，情为已发，利玛窦亦以情为性之所发；朱熹倡心主性情，不然则会“昏了天性”，^⑤利玛窦则认为性情均会著偏疾；二者又均认为这种“昏”“病”无碍于称性为善；朱熹之天性是理，理只是善，利玛窦则认为性情已病，接物之际虽拂理，爱恶是非虽不正不真，但“亦无碍于称之为善”；朱熹的主敬穷理之心性论既可以提高人的精神境界，也为穷理致知准备了充分的主观条件。^⑥利玛窦的人性论和道德理论也包含这两方面的意义。另外，朱熹的道德哲学中存在着理与欲的对立(当然朱熹的目的是达到二者的和谐与统一)，利玛窦则以人心与兽心凸显这种对立。^⑦在《天主实义》末篇附带性地论述天主教成肉身之原因时(这是利玛窦在中文著作中讲述“启示真理”少数地方之一)，利玛窦干脆掂拾理欲这对范畴：“从欲者日众，循理者日稀，(天主)于是大发慈悲，亲来救世……”^⑧在论述理欲对立时，二者强调的都是作为道德规范的禁欲主义。但很显然，当

利玛窦几乎象一个理学家那样讨论理欲问题时，他却背离基督教关于灵魂与肉体对立的重要教义。因为既然理在利玛窦看来不是人性之内容，不是自立的实体形式，那么理欲这对范畴就不具有灵与肉所包含的宗教意义，“理欲”的对立不能等同于“灵肉”的对立。

我们已经指出，当利玛窦向士大夫证明上帝存在、灵魂不朽等基督教的核心教义时，他一方面诉诸自然理性，同时也诉诸古儒。而一当他讨论人性及道德问题时，他虽然试图坚持正统的基督教神学理论，但为了适应士大夫的认识结构和道德意识，利玛窦又不得不在语言、观念上附会宋明理学（当然也有拒斥），这乃是由于人性与道德问题的或多或少的世俗哲学的本性及理学在某些问题上的理论力量所决定的。认为利玛窦与中国文化调和的成功之处在于他自觉区分古儒与近儒，与古儒附会，全面批判拒斥近儒（宋明理学）^⑩，至少是有失偏颇的结论。确实，利玛窦曾在致虞淳熙的书信中强调他肯定、赞同的是三代之古儒，但事实上，利玛窦不仅附会古儒，也自觉适应近儒；不但批判近儒，也批判古儒（见下章）。也就是说，利玛窦对中国哲学（儒学）的批判和与儒学的调和带有全面性。

这种调和的复杂性及其所产生的混乱（如对基督教义的背离及对儒学的曲解）之原因乃是因为利玛窦常动摇于妥协与不妥协之间。儒家道德哲学的核心内容之一是性善论，如果利玛窦附会荀子的性恶论，而又坚持人的类本质是能推论，那在理论上将是很方便的，但他却基于对儒学性善论在儒学中的重要性之认识，在形式上选择了正统儒学中流行的性善论（妥协），而在内容上则坚持了托玛斯·阿奎那的人论（不妥协），同时却又不得不忽略了基督教的原罪说（妥协）；他本应坚持灵魂与肉体对立的教义，在强调这种对立中阐明基督教的禁欲主义，他也确实在某种程度上坚持了这一教义，《畸人十篇》中对现世感官生活之乐的鄙弃，对来世得救

灵魂之永福的铺陈均是例证。但当他借用宋明理学中的理欲这对为士大夫们所熟悉的范畴时，他又在与理学的附会中背离了基督教义。

在讨论良善与德善时，利玛窦的论述则表现为不妥协精神占了上风：他拒斥了儒学中的复性说。《天主实义》第七篇中士曰：“性本必有德，无德何为善？所谓君子，亦复其初也。”^⑧这是对朱熹复性说的表述。朱熹认为“义理身心所自有，失而不知所以复之”，“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”^⑨这种复性说在明末正统士大夫中仍很有影响，高攀龙就直接承袭了这种复性说。《高子遗书》卷五《会语一百则》程梦弼小引曰：“先生（高）之学主于复性……盖其得乎穷理者深矣”。而在利玛窦看来，理学中通过主敬穷理的修养方法所复之性只是良善（自然之善），“性之善为良善；德之善，为习善。夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉；我所谓功，止在习积德之善也”。^⑩利玛窦强调德善是人的“新知”，是人己之善功，如果善只是复其初，则人皆生而为圣人，这样便会忽视后天的道德努力。这里显然存在着对程朱理学的误解。所谓复性说之前提确实是人性善，理学也正是在此前提下承认人皆可为尧舜的。朱熹认为天命之性（善）堕入形气中便成为现实的人性，它已不全是性之体，所以人必须主敬穷理，变化气质，积久方能贯通，方能复初。这里并未排除后天的道德努力，相反倒是非常强调这一点。利玛窦则在误解的基础上批判这种复性说，认为人失其初（原罪？）已是大犯罪，今复之不足以为大功，人己之功在于自习积德之善。

对复性说的拒斥之基础是误解，这种误解有理论上的原因，理学所欲复之性乃是天命之性，这个理只是善，复性即是复本善，从而止于至善而不迁。^⑪而利玛窦的性善论中的性则是天主所化生的能推理之良能，这种性善论在形式上采用了人性三阶段说中的

原初之性(善)的观念,但其内容本身却不是一种道德境界,而只是一种潜在的能力。这种良能本来常存,无所谓复,退而言之,即便复之也属“无功”。相同的命题(人性善),不同的内涵,自然导致混乱及在此基础上的误解和拒斥。

拒斥复性说还有神学教义上的原因,如前曾指出过的一样,正统天主教既强调对上帝的信仰,同时也强调通过积累善功得到救赎,其流弊至于发售赎罪券,这也正是宗教改革的起因之一。利玛窦之区别良善与德善,并强调自习积德之善自然与此相关。确实,利氏坚持了善功赎罪这一教义,以善功为得救的基本条件之一。^④其言曰:“天主生我世间,使我独身于德业,常自得无穷之福,不烦外借焉。”^⑤正是善功赎罪这一教义构成利氏与儒学调和的神学理论基础之一。他强调修道、以理制欲,强调以人心克兽心,以形性从神性,强调克傲、克色欲,等等,均表明善功赎罪这一教义使他得到了与儒学调和的便利。如果他象新教那样过多地强调因信称义,强调信仰主义,那将会使他在士大夫中难以通过中文著作立足,甚至会寸步难行。

我们不曾奢望利玛窦对儒学的理解会非常准确,也不曾奢望他与儒学所作的调和完全能自圆其说,我们也有理由怀疑他在宣讲基督教义时会完全保持前后一致。如前所述,为了在基督教的宗教道德与儒家伦理哲学之间进行调和,利玛窦很便利地运用了善功赎罪这一教义,这种教义在利玛窦时代的天主教中颇为重要,而其前提则是阿奎那神学理论对理性的强调。在阿奎那神学理论中,意志是受理性支配的,而原罪并未使人完全丧失通过受理性支配的自由意志选择善的能力。因此,人可以通过积善接近上帝,并得到救赎。到上述讨论为止,利玛窦基本上坚持了这一思想,但在《天主实义》末篇中,为了强调天主在人的救赎中的绝对重要性,利玛窦又回到了奥古斯丁的神学理论,即强调原罪对人性的腐化,并

认为这种腐化使人难以通过自由意志选择善行并得到救赎。“世人之祖已败坏人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全，生而带疵……民善性既灭，所以易溺于恶，难建于善耳。”^②于是天主只好化成肉身，亲来救世。这里，为了强调救世主上帝的至上性，便否认了人易于以自由意志建善的能力。由此可见，中世纪经院哲学中在教义上的矛盾同样纠缠着利玛窦神父。利氏本人也许对这种矛盾有所意识，因此，他又对此矛盾作了调和，“虽然，性体自善不能因恶而灭（注意，上文中已言“民善性既灭”），所以凡有发奋迁善（上文已言“难建于善”），天主亦必佑之。”^③显然，利玛窦又向那些注意修德迁善的人作了可以进入天国的许诺（这显然是对注重修德的士大夫的“诱导”），奥古斯丁的绝对预定论于是又隐而不见了，教义的矛盾在尖锐的冲突中得到了些许的调解，但仍留下了斧凿之痕。

自马克斯·韦伯始，论者多以中西文化的差异之一为内在超越与外在超越之别。作为西方哲学精神之父的柏拉图和亚里斯多德将世界一分为二：一方面是超越的本体或真理世界，另一方面是现实世界。基督教更将这种二分法推展到极致：一方面是上帝统治的天国，另一方面则是渴望得到救赎的尘世，这是一种典型的外在超越型文化。而中国的超越世界（道、理）则没有走上西方型的外在化之路，它与现实世界的“人伦日用”之间处于一种不即不离的关系之中，人们试图在现世的“人伦日用”之中完成人格的发展，这是一种内在超越型的文化。^④应该说，这一论述有助于我们从宏观上了解中西文化的一些本质差异，或者至少提供了一种理解、研究的视角。利玛窦也许对这种差异有较为自觉的意识，只是其表达方式更为古老并富有中国化的意味。在讨论行善之正当动机时，利玛窦以为最上等的动机当是“翕顺天主圣旨之意”，并认为“德基于修身，成于事上帝”。而在士大夫们看来，古之学者为已，

“翕顺”之学无疑是为他之外学。利玛窦意识到这种差异的尖锐性，因而极力将这种外学装扮成内学：“吾所论学惟内也，为已也，约之以一言，谓成已也。”⁹⁹

为已之学是儒学中重要观念之一，它关切的是为学之归趋、目的，《论语·宪问》言：“古之学者为己，今之学者为人”。朱熹的解释是：“程子曰：古之学者为己，其终至于成物；今之学者为人，其终至于丧己。愚按：圣贤论学者用心得失之际，其说多矣，然未有如此言之切要者。于此明辨而日省之，则庶乎其不昧于所从矣。”其言以“学之为己”为圣贤论学最切要之论，足见此观念在理学中极为重要。对明末思想界影响颇大的泰州学派创始人王艮，则根据《大学》所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”而提出安身立本之说，其言曰：“格物，知本也；立本，安身也，安身以安家而家齐，安身以安国而罔治，安身以安天下而天下平也……”¹⁰⁰这也是论述为学之目的是成己（安身）成物（修齐治平）。

利玛窦将他谈论的宗教理论（包括道德哲学）装扮成为己之学，正是想与在儒学历史上及在当时（明末）极为重要的道德思想调和，以增强士大夫对“天学”的认同感。下面我们会看到，这种调和并不容易。

中世纪神学在凸显灵与肉的对立时，强调以神（灵）为贵，形（肉）为贱。修士们的禁欲主义的苦修无非是通过对感性欲望的压抑控制（“以身为仇，惩忿制欲”），以期达到灵性生活的升华。故利玛窦言：“吾侪本体之神，非徒为精贵，又为形之本主。故神修即形修，神成即形无不成矣。是以君子本业在于神，贵邦所谓无形之心也”。¹⁰¹此心（神、灵）是人之真己，神修即是成己，而神修成己之所以可能，在乎无形之神（灵魂）有三种功能（“三司”）：记含、明悟、爱欲，后两种功能最为重要，司明悟者判断是非善恶，司爱欲者则爱善欲善，恶恶弃恶。前者之功能在明义，后者则以仁为本而存之，

充分发挥(“成充”)二者之功能,则可谓“淑己”。淑己之君子以仁义为重:“但仁也者,又为义之至精。仁盛,则司明者滋明,故君子之学又以仁为主焉。”^④这里,利玛窦又将其性善论中认为后于“能推伦理”的仁义突出为成己的主要途径和规范。

以上面的论述作为为己之学,中士也许并不难以理解并予以接受。确实,在利玛窦尚未阐述仁的神学内容之前,以上论述虽有异质的思想成分(如神之三司),并包含一些牵强的比附(儒学中的心并不是不朽的灵魂),但其内容则主要是切近世俗生活的道德理论、观念。然而,当利氏断言:“学之上志唯此成己,以合天主之圣旨”时,中士便非常有理由地认为:“如是,则其成己为天主也,非为己也,则毋奈外学也”。^⑤

至此,宗法人伦的道德规范和人生哲学与宗教神学在这方面的教义之间的根本差异便显露无遗。儒学的为己之学虽然也追求成物的外在事功(外王),但这个目的并非系其一身于一个超越的外在实体,达到这个目的勿宁说是人的性体涵养之自然过程和结果。因此,在中士看来,儒学是为己之内学;而基督教虽然以其强调个体救赎而具有为己之学的色彩,但达到这个目的则全系于信徒之绝对顺从外在超越的人格神的绝对命令(“圣旨”),因此,它仍被中士视作“外学”。为了消弭这一尖锐的对立,利玛窦作了看似巧妙的解释:其一,为天主正是人赖以成己的根据,而且,既然孔子言仁者爱人,儒者不以为外学,那么,言仁者爱天主与爱人,亦不当视为外学;其二,“天主常在物内,自不当外。”^⑥

如果说这一调和性解释在表面上达到了消弭内学与外学之冲突的目的的话,它所包含的内在的更深刻的差异和矛盾就更具有危险性了。虽然利玛窦试图接近儒家仁学,断言君子之学以仁为主,但当他申明仁的内容首先是恭爱上帝,以上帝为成己之根据,并断言“人之中虽亲若父母,比于天主者,犹为外焉”时,^⑦便包含

着在一定程度上对儒学自觉道德的否定，同时更包含着以上帝之爱的宗教诫律对以血亲之爱为基础的儒家宗法人伦纲常的根本性否定，因为后者以孝悌为宗法人伦之本。其次，当他断言“天主常在物内”时，他便走向了神学中的内在论。这正是他在《天主实义》第四篇中曾予以批判的异端。对儒家宗法人伦的否定成为稍后正统士大夫全面拒斥、批判“天学”的重要原因（见本文下篇），利玛窦神学理论中些许的内在论色彩又使他可能遭到正统教徒的责难。这种遭遇正好说明求索东西（地域、民族性差异）天地（宗教与人伦观念）间，会合中西哲学、宗教是一项艰巨而又冒险的工作。作为中西文化史上的第一个尝试者，利玛窦所做的一切均具有开创性。传教士的身分以及这种工作的开创性决定了利玛窦所作的会合必然产生众多的混乱和矛盾。但根据利玛窦对儒学的误解乃至曲解及在某些方面对基督教义的背离，便根本否认儒学与基督教有相互理解、会合的可能性，将会像利玛窦认为儒耶根本没有冲突一样，都是片面无益的草率之论。前者只会导致拒绝深入了解中国或西方哲学、宗教、伦理思想并进而展开对话、交流的偏激之举。利玛窦死后纯洁派的传教士严苛的做法及中国方面正统的士大夫们对西学的全面拒斥均说明了这一点。后者则会导致对人类理性或信念的共通性的盲目乐观的想法，从而自觉或不自觉地掩盖表面相似性背后的深刻差异及可能由此而引起的冲突。明末少数士大夫如杨廷筠基于心同理同的乐观信念对“天学”少加选择的全盘接受，便是最好的例证。

利玛窦为代表的传教士与中国哲学、宗教、伦理思想（主要是儒学的）进行的对话、会合虽然是较为和平、平等的，但传教士作为输出、传播西方文化的主体。他们首先掌握了选择会合点的主动权。利玛窦曾经遍读儒家群经，当他引用四书五经以加强其论证的力量和权威时，他并非象明末一些士大夫认为的那样是来帮助

人们恢复已失落或被人误解的儒学道统的，相反，他是选择古儒中或多或少的宗教思想成分，以作“为我所用”的解释，即“把孔夫子这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句，通过解释为我所用”。孔子“敬鬼神而远之”诚然是一种不甚明朗的态度，利玛窦则利用这种模棱两可之处，对孔子的态度作一种完全基督化的解释：“仲尼曰：‘敬鬼神而远之’，彼福祿、免罪非鬼神所能、由天主耳。而时人谄渎（鬼神），欲自此得之，则非其得之道也。夫‘远之’意与‘获罪于天无所祷’同，岂可以‘远之’解无之，而陷仲尼于无鬼神惑哉？”^⑨孔子于是被涂上了有神论者的色彩，孔子敬鬼神而远之，是想从天（主）而不是鬼神那里得福祿、免罪，圣贤尚且如此，后儒更当从之。这才是利玛窦所欲向士大夫证明的结论。试图使一个缺乏宗教激情、狂热，实践理性（莱布尼兹语）较为发达的民族普遍接受这种在中西会合中铸造的宗教并非易事。

当利玛窦与士大夫探讨人性和道德问题时，他既附会古儒，也附会在明末仍具有较大的实践和理论力量的程朱理学中的一些观念。同时，他仍试图坚持其宗教教义，但由于他所讨论的问题具有一定的哲学性质（不完全是宗教问题），他所选择的会合点便是带有强调整理性这一特征的阿奎那经院哲学中的人论和儒学中与之具有一定可融性的观念、思想。在其较早的中文著作《交友论》中，他编撰的论友情的格言更具有非宗教的世俗性，《二十五言》更主要是以古希腊斯多葛派的伦理思想为核心的小册子。正是因为以上事实，利玛窦会合中西文化的立足点极易被认为是中西哲学中的人文主义。^⑩确实，利玛窦面对并试图深入了解的是儒学中以人为本的哲学、伦理思想，但这种思想体系的人本特征并不是文艺复兴时期的人文主义，而是以宗法人伦为核心、基础的道德教化、人生哲学体系。^⑪利玛窦在向士大夫传播西方科学、宗教、哲学思想时，也确实采用了文艺复兴时期人文主义者喜用的高雅的对话

文体(如《天主实义》、《畸人十篇》)和劝化性的雄辩术,并且颇受士大夫欢迎,这本身意味着他放弃了那种独断的宗教蒙昧主义(如德尔图良的“正因为荒唐,所以我信仰”)。他对中国人的自然理性的信念也说明了这一点。而且,他在《交友论》中讨论的虽然是交友之道,但其潜在的思想内涵则是以友道为人伦关系之首,在他尚未以上帝之爱否定五伦之前,这种隐含的思想却是颇有意味的。李贽与利玛窦有过多次交往,他很可能读过当时风行一时的《交友论》,在总结何心隐“交尽于友”的思想时,李贽在《何心隐论》中写道:“人伦有五,公舍其四,而独置身于师友圣贤之间”。以朋友关系为人类社会关系的极致,虽是可以讨论研究的观念,但它在等级制度森严的封建社会中至少有活跃思想的意义,李贽对这些观念的倡导褒扬是否受过利玛窦影响尚值得研究(何心隐的思想肯定具有独立性,没受利玛窦影响,他被杀于1579年,时利玛窦尚未进入中国),而它却表明利氏之论在某些方面的确成为与明末思想中一些观念较为和谐的曲调。但对这一结论不可过分夸大。利玛窦在写作中采用的文体,他对儒学耐心的研究及在此基础上与儒学进行的对话,他对中国礼仪的容忍,他的著作中一些非宗教的世俗化的思想、观念,也许在某种程度上体现了文艺复兴时期的精神氛围,但不能认为“他代表了文艺复兴的理想”。^⑩我们认为,将利玛窦上述思想、人格特征、传教方法限定在宗教宽容的范围内也许更为恰当。这种宽容表现为肯定“异教徒”的思想文化(儒学)的存在理由及其价值,甚至表现为对儒学在某些方面的赞美。^⑪作为一种态度,它确实受到了文艺复兴时期精神的影响。但利玛窦本质上不是人文主义者,他首先是一位传教士、神学家,他真正的意图是向中国人传播中世纪的神学思想,并最终使中国人皈依天主教。认为传教士可能直接促进中国近代化是一种过高的期望,但认为以利玛窦为代表的传教士是沟通中西哲学、宗教、伦理思想、科学的范

例，并认为士大夫可能从这种沟通中受益于一些西方思维方式和具体的科学技术成果，而且从西方哲学、宗教思想中得到反思本民族思想传统的新视角，在比较、深思和实践的基础上产生一种与西方竞争，从而使中国屹立于世界民族之林的新进观念，则是合理的结论。

注 释：

- ① 李约瑟《中国科学技术史》第一卷，第一册，第9—10页。
- ②③ 《全集》，第一册，第80、83—84页，这里的引文见大陆版《利玛窦中国札记》，第99页。
- ④ 《辨学遗牍》，第四页。
- ⑤ 《全集》，第一册，第81页。
- ⑥ 同上书，第85—86，83页。
- ⑦ 《全集》，第二册，第428，430页。
- ⑧ 同上书，第一册，第86页。
- ⑨ 同上书，第三册，第52—53页。
- ⑩ 同上书，第81—82页。
- ⑪ 同上书，第一册，第36页。
- ⑫ 同上书，第24页。
- ⑬ 同上书，第三册，第135页。
- ⑭ 徐光启《跋二十五言》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第329页，亦见《增订徐文定公集》。
- ⑮ 见《全集》，第一册，卷一第九章，及谢肇淛《五杂俎》卷八。
- ⑯ 同注⑨。
- ⑰ 《全集》，第一册，第24页。
- ⑱ 同上书，第86页。
- ⑲ 同上书，第4页。
- ⑳ 同上书，第四册，第393页，这封致阿桂委瓦的书信写于1608年8月22日，是年年底，利玛窦着手撰写《基督教进入中国史》。
- ㉑ 同上书，第398页，“白白地奔跑”一语出自《新约·加拉大书》第二章。
- ㉒ 参见陈宝良《明代文化历程新说》，陕西人民出版社1988年12月第1版，第166页。
- ㉓ 见《天主实义》第二篇，圣路易斯大学1985年印行的英汉对照版，第

128页,亦见台湾影印的《天学初函》本第418—419页。以下只注明前一版本之页码,该版是根据第一版(1603)参照第二版(1605)及第三版(1607)校点、翻译的。

- ⑳ 《全集》,第三册,第245页。
- ㉑ 见陈垣校刊本《大西利先生行迹》,第2页。
- ㉒ 版本数见史景迁《文化类同与文化利用》,第21页。
- ㉓ 见《利玛窦中国札记》所附的1978年法文版序言,下册,中华书局1983年3月第1版,第651页。
- ㉔ 《全集》,第三册,第178,209页。
- ㉕ 李约瑟《中国科学技术史》第四卷第二分册,第646页,这里的论述受惠于李约瑟对中西科学交流史的研究。
- ㉖ 同上书,第655页,下文所言谢涅尔在汉语方面受过金尼阁帮助,见同页注。
- ㉗ Summa Theologiae, I—II, 94. 2. Cf. Encyclopedia of philosophy, P. 112.
- ㉘ Summa Theologiae, Question XCI, 2nd Articles, PP. 748—750. 转引自《伦理学的伟大传统》, Great Traditions in Ethics, P. 117. 该书是有评述的资料集,美国西北大学出版社1984年第5版。
- ㉙ 《全集》,第一册,第80页。
- ㉚ 同上书,第95页。
- ㉛ 《马克思恩格斯全集》第二卷,第162页。
- ㉜ 关于培尔了解中国思想的资料来源,参见朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》,第204—206页。
- ㉝㉞ 莱布尼兹《〈中国近事〉序言:以中国最近情况阐释我们时代的历史》,见《德国思想家论中国》,江苏人民出版社1989年11月第1版,第4—5页。
- ㉟ 同上书,第9页。
- ㊱ 沃尔夫《关于中国人道德学的演讲》,同上书,第32—34页。
- ㊲ 分别见上书第40,42页。
- ㊳ 费正清《美国与中国》,商务印书馆1989年版,第113页。
- ㊴ 埃里克·夏普在《比较宗教学史》中很客观地提出了这一观点,上海人民出版社1988年8月第1版,第19页。该书译者将Matteo Ricci直译为马特奥·里西,似应按习惯译为利玛窦为宜。

- ⑭ 利玛窦曾在书信中称中国人为异教徒，天主的仇敌，这是他初入中国时的态度，以后较少这样称呼中国人，见《全集》第三册，第77页，1585年11月10日致拿坡里马塞利神父书。
- ⑮ 同注⑭。
- ⑯ 以上引语均见柯文《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》，中华书局1989年7月第1版，第46—47页。
- ⑰ 同上书，第45页。以“冲击——回应”，“传统——近代”，“帝国主义”等西方中心主义态度研究中国近代史的模式近来受到美国部分学者的严厉批判，柯文的著作对“中国中心观”的研究模式作了综述和肯定性评价。
- ⑱ 两句引语分别见帕尔默·科尔顿《近现代世界史》上卷，商务印书馆1988年版，第109、77页。
- ⑲ 吕知畏编刻《去伪斋集》卷五《答孙月峰》，吕坤撰此信时，利玛窦在南昌。
- ⑳ 徐光启《辨学章疏》，见《徐光启集》下册，第433页。
- ㉑ 参见丁山《中国古代宗教神话》，第205—207页。
- ㉒ 参见冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年2月第1版，第318页。
- ㉓ 同上书，第188页。
- ㉔ 利玛窦等人将这个启示过程以中文表达为“性教”、“书教”、“恩教”，杨廷筠等接受了这种观念，见《代疑续篇》，第2页，《我存文库》第七种，浙江正楷书局，1936年版，第2页。藏上海图书馆、浙江省图书馆。
- ㉕ 《辨学遗牍》陈垣校刊本，第3页。
- ㉖ 《畸人十篇》，台湾影印《天学初函》本，第140页。
- ㉗ 李贽《藏书·世纪列传总目前论》。
- ㉘ 李贽《焚书》卷四《观音问·答澹然师》。
- ㉙ 语见《天主实义》，第120页。
- ㉚ 事见《全集》，第二册，第316页。
- ㉛ 《天主实义》首篇，第68页。
- ㉜ 同上书，《天主实义引》第62页。
- ㉝ 同上书，首篇，第61页。
- ㉞ 同上书，第74页。
- ㉟ 同上书，第84页。

- ⑥⑥ 《天主实义》首篇，第72页。
- ⑥⑦ 同上书，第60页。
- ⑥⑧ 同上书，首篇，第94页。
- ⑥⑨ 关于上帝存在的道德论证，可参见约翰·希克的《宗教哲学》，三联书店1988年第1版，第65—68页。
- ⑦⑩ 《天主实义》，第56页。
- ⑦⑪ 同上书，第88页。
- ⑦⑫ 中村元《东方民族的思维方法》，浙江人民出版社1989年4月第1版，第224页。
- ⑦⑬ 《天主实义》，第86—88页。
- ⑦⑭ 《全集》，第三册，第210页。
- ⑦⑮ 前引中村元书，第127页。
- ⑦⑯ 以上引文均见《天主实义》，第122—126页。
- ⑦⑰ 见丁山《中国古代宗教神话考·帝与上帝》。
- ⑦⑱ 见谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，第15页。
- ⑦⑲ 张持平、吴震《殷周宗教观的逻辑进程》，载《中国社会科学》1985年哲学论文集《哲学探索集》，中国社会科学出版社1988年5月第1版，第269—288页。
- ⑧⑩ 罗素《西方哲学史》上卷，第377页。
- ⑧⑪ 《天主实义》第四篇，第182页。
- ⑧⑫ 《朱子语类》卷三。
- ⑧⑬⑭ 《天主实义》第三篇，第144页。
- ⑧⑮ 同上书，第150—156页。
- ⑧⑯ 《灵言蠡勺》引，见徐宗泽《提要》，第201页。
- ⑧⑰ 《天主实义》第三篇，第148页。
- ⑧⑱ 同上书，第158—166页。
- ⑧⑲ 同上书，第160页。
- ⑧⑳㉑ 《朱子语类》卷三。
- ⑨② 《全集》，第三册，第220页；第四册，第256页。
- ⑨③ 《大正大藏经》卷四七，《大慧普觉禅师宗门武库》，第947页。参见中华书局校点本《五灯会元》下，第1198页。
- ⑨④ 《刘子全书》卷四十《刘子年谱·万历四十年条》。
- ⑨⑤ 艾儒略《三山论学纪》，见《天主教东传文献续编》I，第435页。

- ⑨ 《天主实义》，第318页。
- ⑩ 同上书，第112页。
- ⑪ 同上书，第308页。
- ⑫ 《马太福音》，17:27。
- ⑬ 《天主实义》，第312页。
- ⑭ 同上书，第334页。
- ⑮ 同上书，第312页。
- ⑯⑰ 同上书，第171—176页。
- ⑱ 《神学论集》第56期，辅仁大学附设神学院编，第283页。
- ⑲ 参见前引《基督教简史》，第86—87页。
- ⑳ Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, P.30, P.73.
- ㉑ 《全集》，第三册，第315页；第一册，第23页。
- ㉒ 《顾端文公车谱》（万历二十六、二十七年）。
- ㉓⑳ 《全集》，第二册，第316页，这里的引文见大陆版《札记》下册，第367—368页，金尼阁的记述与利玛窦本人略有不同，但没有背离利氏本人的原意，故可用。
- ㉔ Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, P.75.
- ㉕ 分别见《阿奎那政治著作选》，商务印书馆，1963年第1版，第104、112页。
- ㉖ 《天主实义》，第348页。
- ㉗ 参见车铭洲《欧洲中世纪哲学概论》，天津人民出版社，1982年4月第1版，第92—93页。
- ㉘⑳ 《天主实义》，第348，350页。
- ㉙ 参见朱伯崑《先秦伦理学概论》，第98页。
- ㉚ 引语见Standaert, *Yang Ting yun*, P.143.
- ㉛ 《朱子语类》，卷五。
- ㉜ 《天主实义》，第350页。
- ㉝ 同上书，第110，112页。
- ㉞ 同上书，第352页。
- ㉟ 奥古斯丁《忏悔录》，商务印书馆1982年9月第3版，第130页。
- ㊱⑳ 《天主实义》，第352，354页。
- ㊲ 参见陈来《朱熹哲学研究》第二部分《心性论》。
- ㊳ 同上书，第129页。

- 0304 分别见《天主实义》，第150，446页。
- 0305 David Mungello, *Curious Land*, P. 18.
- 0306 《天主实义》，第354页。
- 0307 《朱子语类》，卷十三。
- 0308 《天主实义》，第356页。
- 0309 参见朱熹《四书集注》，岳麓书社1985年3月第1版，第3页。
- 0310 善功主要指教会中的“圣事”，如领圣餐，忏悔等，但也包括一般意义上的善行。
- 0311 《天主实义》，第358页。
- 0312 同上书，第446，448页。
- 0313 同上书，第446页。
- 0314 参见汤一介《论利玛窦会合东西文化的尝试》，载南京大学宗教研究所编《宗教》杂志，1988年第二期，余英时《士与中国文化·自序》，上海人民出版社1987年12月第1版。
- 0404 《天主实义》，第362页。
- 0405 《心斋王先生全集》卷三《答问补遗》。
- 0406 《天主实义》第366页。
- 0407 同上书，第368页。
- 0408 关于仁的内容见利玛窦《二十五言》第13段，其原语为：“仁之端在于慈爱上帝”；本段引言见《天主实义》，第368页。
- 0409 《天主实义》，第202页。
- 0410 保罗·鲁尔(Paul Rule)言：“利玛窦所做的工作是在欧洲人文主义传统和儒学人文主义传统之间建立联系”，见 *K'ung-tzu or Confucius?* 第21页。大卫·蒙杰罗(David Mungello)则明确声称：在利玛窦著作中，文艺复兴的人文主义传统非常明显，因为利玛窦喜欢用文艺复兴大师们常用的高雅的文体、劝化性的雄辩术进行写作；对话体是从柏拉图开始就受人欢迎的古典写作方式，许多文艺复兴时期的人文主义者均以这位哲学家反对亚里斯多德，利玛窦的重要著作如《天主实义》即由中士与基督教哲学家的对话构成……见 *Curious Land*, 第28页。
- 0411 参见杨适《人伦与自由——中西人伦的冲突与前途》，香港商务印书馆1990年版。
- 0412 David Mungello, *Curious Land*, P. 29.

第三章 对儒学的批判

当利玛窦肯定甚至赞美儒学时，他肯定的是：（一）古代儒学经典中的宗教成分；（二）儒学中天主教宗教道德有些许相似性的世俗道德观念、规范，即所谓合乎自然理性者。这也是他在中文著作中表现出来的对儒学的宽容之界限。一旦儒学中的哲学、伦理思想超出这个界限，从而变得不能为天主教义或中世纪经院哲学所容忍时，利玛窦便放弃了调和、附会的方法，转而诉诸批判的武器。在向西方读者介绍《天主实义》这部中文著作时，利玛窦将该书描绘成一部供异教徒使用的用以了解基督教教义的预备福音书，并指出：“这本书还批判了中国的各种宗教派别，但以自然律为基础的宗教除外，这种以自然律为基础的宗教就是孔子的哲学，为后世学者所采用的儒家思想”，他阐述的不批判的原因即是儒家思想很少与天主教义相违背。^①这种介绍也许正是17、18世纪一些西方思想家从别的角度肯定、赞扬、运用儒家思想的原因之一，但这一绍述却与《天主实义》一书的实际内容相去甚远。事实上，在利玛窦的《天主实义》及其他中文著作中，对儒学的批判并不少见，利玛窦在向西方人介绍自己的中文著作时，无疑掩盖了这一事实。

如果事实上存在着的对儒学的批判只是以《圣经》或所谓启示真理为根据或出发点，那么，我们完全有理由肯定这种批判不会具备太多的理论意义，因而可以将这种批判排除在研究考察的范

围之外。但利玛窦对儒学的批判(我们将较少涉及他对佛道二氏的批判)并不完全是以启示神学为基础的武断批判,虽然其中包含着一些神学独断,但更多的则是根据经院哲学思想、方法对儒学展开批判。我们因此便可以在这种批判中见出中西哲学、宗教在一些相似的问题上如宇宙论、世界观、人生观上的思想差异,以及在这些观念背后思考问题的方法上的不同。更为重要的是,我们也许能将利玛窦对儒学的批判置于明末思想这样的大背景中,从一种比较的视野中或多或少地见出当时思想的一些特质,这也许应当成为研究历史的正当目的之一。

一 太极不能为万物本原

《旧约·创世纪》开篇即向人们描述了全能的上帝从无中创造宇宙、万物及人类的过程。中世纪正统的基督教神学家除了按照托勒密理论构造一个封闭的宇宙体系以外,较少从发生论或本体论的哲学角度探讨宇宙自身的生成、变化及其规律。如果只是简单地向士大夫宣讲这种创世说,利玛窦亦会拒绝进行这类哲学探讨。但他深知他所面对的是一个经过理学无神论洗礼的知识阶层,神秘的创世说是极难为人接受的。除了笼统地向士大夫谈及上帝最初开辟天地,生亚当夏娃(阍襍)为世人之祖外,他并不醉心于精细地描述那幅创世的画面。但即使再多地与中国文化妥协,他也不能放弃万能的造物主——上帝这一信仰对象。于是,除了批判理学的宇宙论,试图消除其影响并阐述造物主这一观念以外,利玛窦的确别无他法。

这种批判实即是有神论对无神论的批判,但它的意义却在于中世纪经院哲学与宋明理学的对话。

利玛窦曾采用类似于老子的负的方法对不可思议、不可说的

上帝(天主)作过描述:天主无始无终,无形无声,其能无毁无衰,其知无味无谬,其善纯备无杂,其思无所不及。总之,人的一切世俗力量的集中外化,构成了天主的全知全能。因此,当利玛窦基于肤浅的误解,认为佛道的以空无为本是以空无一物之虚无为本时,他便非常自然地遭到了中士的诘问:“但吾闻空无者,非真空无之谓,乃神之无形无声者耳,则于天主何异为?”^②按照佛教之义,利玛窦将空理解为空无一物是“恶取空”,因为空或从分析意义上讲,指事物之虚幻不实,或指本体之空寂明净,决非空无一物之空。道家的无则是就万物之终极本原毫无规定性而言,亦非空无一物之谓。利玛窦基于误解,除了简单地拒斥佛道的本体论或宇宙生成论以外,对中士的驳诘并无有力之回应,只能不了了之。但当中士提出太极(理)为万物之本原时,利玛窦则不得不小心翼翼地予以应付。一方面他不能接受宋明理学中以理为本的宇宙生成论或本体论,这是创世说的绝对排他性所决定的;另一方面,他又不能断然地全面否认“太极之说”的理论意义,这是其附会儒学、不伤害士大夫之策略所决定的。这便意味着他的批判将带有温和的色彩。

这种批判仍是以亚里斯多德的形而上学为基础的。利玛窦引进了抽象的存在论,他将“物”界定为存在:“物宇为万实总名,凡物皆可称之为物,”^③理是无形之物。这里自然尚未出现存在这个概念,但因为利玛窦所说的物既包括金石草木等有形之物,又包括声色气味乃至“理”等无形之物,这个作为万实总名的“物”显然是亚里斯多德哲学中的存在概念。以此为出发点,利玛窦更进一步将存在区分为自立者(实体)与依赖者(偶性),前者包括天地人神、金石草木等;后者则指五色、五常、五味等。他将“理”理解为事物之原理、形式,并归之于后者(偶性)。严格地说,利玛窦这里抛弃了亚里斯多德以形式为第一实体的唯心主义观点,而承袭了阿

途那的两种偶性观，即以色味等为实体的具体可感之偶性，以“五常”（关系）、“理”（形式）为实体的抽象一般之偶性。^④

为了全面说明程朱理学和陆王心学中的理均属依赖者（偶性），利玛窦作了不甚详尽的具体分析。

“中国文人学士讲伦理者，只谓有二端：或在人心，或在事物。事物之情合乎人心之理，则事物方谓真实焉；人心能穷彼在物之理而尽其知，则谓之格物。据此两端，则理固依赖，……二者皆在物后”。^⑤

所谓“理在人心”，“事物之情合乎人心之理，方谓之真实，”显然是指阳明心学而言，王阳明认为“夫物理不外吾心，外吾心而求物理，无物理矣”（《答顾东桥书》），并且以此心为良知。良知是事物真实存在之根据，草木瓦石天地若无人之良知，则不可为草木瓦石天地。阳明的理显然并不是依赖于物而存在的作为物这个实体的偶性，利玛窦未指明是就心理还是就理物的关系立论时，就断言理属依赖者，这显然是仓促轻率之论。但对他来说，最重要的是结论。

所谓“理在事物”，“人心能穷彼在物之理而尽其知，则谓之格物”，则可能是针对朱熹理学而言。朱熹曾在个别地方主张“才有物便有理”，“理在气中”，“理在事中”^⑥。利氏所谓之格物在文字上与朱熹《大学章句·格物补传》颇为相似。朱熹的理本有本源论和构成论两种意义，就构成意义而言，理随气具，这也许正是利玛窦所理解的理在物中。但就本源意义而言，理先气后，气（物）有生灭，理作为形而上的本质，规律（一般）则无生灭，能独立存在，甚至在物尚未产生之前即已存在。^⑦利玛窦则将朱熹的理界定为依赖者，从而否认其独立存在的能力，这至少表现为一种温和的唯名论。

在否认太极（理）独立存在的能力后，利玛窦进一步推论出他

努力证明的结论：“若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣；盖理亦依赖之类，不能自立，焉能立他物哉？”^⑧ 这里显然存在着一种过渡，即从本体论向宇宙生成论的过渡。其逻辑是：理作为依赖者，自身不能独立存在，也就不能作为他物存在的依据，因而也就不能为万物之原。应该说，这种对理学的批判继承了亚里斯多德形而上学中唯物主义成分，因而具有一定的合理成分，但其目的则是为了论证创世说这一神学结论。

利玛窦同样批判了理在物先。因为理既为依赖者，不能自立，无物之先，理只能赖空虚而立，则不免僵堕。理的依赖性表现在它与物的关系上：“有物，则有物之理；无此物之实，即无此理之实”。^⑨ 这种批判可以说是中西哲学中的唯物主义结合的产物。所谓理为依赖者源自亚里斯多德哲学，所谓理若先于物则不免僵堕则是纯粹中国化的哲学语言和观念，其源或可见于王廷相（1474—1544）、罗钦顺（1465—1547）的哲学思想中。如上章所述，在利玛窦与儒学所作的会合中有附带性的批判。这里则相反，在对儒学的批判中又有附带性的调和，批判与调和是相互结合的。^⑩

利玛窦还否认理有动静、有意、有灵觉，因而它不能根据自己的意志控制动静而生物，更不能生出有灵觉之物。这种批判同样遭到中士之驳诘。中士根据朱熹之理学指出，太极（理）并非动即须更生物，而是先生阴阳二气，然后化生天地万物；而且理动而生际，其间自然有灵觉。利玛窦的反驳则诉诸经验和终极因理论：既然理生阴阳后再生万物，今有太极理在此，为什么阴阳二气不生一至于此？理既无意志，此时之不生自然不是自己控制着自己不生；即使理有灵觉，它又从何而来？这种驳难、批判的理论前提仍然是先验的形而上学的命题：事物生成、变化及其性质之根本原因不在事物内部，只能从一个全能的作为终极因的第一推动者那里去寻找。这种超自然主义的世界观与中国士大夫们熟悉的有机的

自然观始终是格格不入的，士大夫们熟悉的解释宇宙生成变化的理论是理一元论或气一元论。气一元论姑且不论，即便是理一元论中的太极(理)，在中士看来它虽为形而上之道，具有一定的超越性，是生物之本，但它与形而下之器(气)仍不即不离。“天下未有无理之气，亦未有无气之理”。^①朱熹之理学已属较玄远的形上学了，尚且强调超越之道与形而下之器不即不离。我们可以想象，对固有传统的执著将会使士大夫们认为并不需要一个绝对超越的外在的神，以作为他们的宇宙观的最后依据。

“太极”(理)作为正统理学中的核心范畴，可以说类似于上帝(天主)在基督教教义中的作用。它是士大夫们用来解释宇宙、人性、道德的支柱，全面否定、拒斥这个范畴将意味着造成“天学”与儒学的全面、尖锐的对立。利玛窦对此有清醒的意识，因此，他又不得不作抽象的、语焉不详的肯定：“夫太极之理，本有精论，吾虽曾阅之，不敢杂陈其辩，或容以他书传其要也”。^②

但我们并未发现利玛窦以他书(中文著作)传太极之理的精要。颇有趣味的是，在《天主实义》刻印后一年，利玛窦写信给耶稣会总长(1604年)，对“太极之理”作了较为全面的解释：

“此种太极论是一种新的论说，它产生于50年前(年代显然有误——引者)。如果你仔细考察，它在某些方面同中国古圣人的说教是矛盾的，后者对上帝的概念。倘按时下所说，我认为太极不过是我们的哲学家所说的原动问题，因为它绝不是一种实体，他们甚至说它不是一种事物，它贯穿于万物。他们说它不是一种精灵，它没有悟性。尽管有人说它是万物之理，但他们所说的理不是某种真实的或智力的东西，而且与其说是一种理性的理，不如说是推想的理。事实上，问题不仅仅是他们各有各的解释，而且还有很多荒唐的说法。因此，我

们认为在这本书(《天主实义》)中,最好不要抨击他们所说的东西,而是把它说成同上帝的概念相一致,这样我们在解释原作时就不必完全按中国人的概念,而是使原作顺从我们的概念。同时,为了不冒犯统治中国的士大夫,我们宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理(太极)本身。而如果最后,他们终于理解太极是基本的、智力的和无限的物质原理,那么我们将同意说这正是上帝。”^⑬

这封信几乎道出了利玛窦对待儒学的实用主义态度中全部策略性秘密。确实,在与中士讨论太极之理时,他努力向中士证明太极(理)之说虽是探讨原动问题的,但太极(理)不是实体,没有理性灵魂、意志,即不能像上帝一样创造世界,化生万物。但当中士坚持太极(理)能动、有灵觉并化生万物时,利玛窦又妥协地作出让步:“如尔曰理含万物之灵,化生万物,此乃天主也,何独谓之理,谓之太极哉?”^⑭也就是说,利玛窦并非不同意将太极(中士所理解的能动、有灵的理)说成是上帝,如果赋予它类似于上帝的性质或功能的话。这样便使二者在貌似的一致中,达到了利玛窦“使原作顺从我们的概念”的目的,对理学的批判所达到的结果竟是一种奇特的妥协和调和。

对儒学的理解及批判成为利玛窦在儒学中国存在、活动的方式,而作为这种理解的先决条件的“先见”则是利氏本人在殊异的中世纪基督教欧洲中获得的特殊的历史存在状态。在利氏的“先见”中最重要的是存在于拉丁语(语言)中的一系列传统观念:作为信仰对象的全能的上帝、不朽的因而成为人们赖以得到救赎之基础的理性灵魂……等等。这种表现为传统的西方历史文化的“先见”预先占有了利玛窦神父的心智,成为他理解、批判儒学的“视界。”当他带着这种作为其特殊的历史存在状态的“视界”面对另一

个民族的哲学、文化典籍时，他既摆脱不了他自身的“先见”，同时又不能随心所欲地将自身的特殊存在形式（对西方基督教文化的理解和信仰）强加给具有另一种迥异之“先见”的士大夫。剩下的唯一途径（在儒学中国存在的方式）只能是在对儒学的历史文化政理解中达到与士大夫“视界”的融合，从而形成真正的彼此相互理解。这就是为什么上述利玛窦对儒学的批判竟以调和为结局的原因。^⑩这种结局也表明了儒学基督教化的可能性。

但可能性变成现实并非易事。利玛窦对儒学的理解固然可以持有“合法的先见”，也可以不追求把握儒学的原意，但当士大夫们也以同样的态度来对待基督教时，其结果便可能是：或是创造一种两种视界融合后的产物即儒学化的基督教，或者全面拒斥之（如果士大夫拒绝作这种融合的话）。

二 万物不可为一体

从发生学的意义上讲，中世纪基督教教义乃是希腊哲学中对立、差别的思维方式极端化之产物。天国与尘世、邪恶的肉体与不朽的理性灵魂的对立构成基督教徒宗教生活中的内心张力的基础。人的灵魂得到救赎之成为可能也正是由于有这种对立。被这种“先见”占有的利玛窦不可能、也不被允许将他的“视界”完全融入儒学典籍在宋明两代的解释者之“视界”中。后者的“先见”中最根本的一个观念——泯除一切差别的“万物一体”，于是成为不可融合的批判对象。

论者一般习惯于以天人合一涵括、标举儒学“以天地万物为一体”的境界观，至于其中涉及到的各种关系则在这种概括中难以彰显。利玛窦以其理智的分析意识到“万物一体”中包括以下几种关系：物与魂（鬼神）、天与人、天与物、人与物、人与人、物与物，并一

一辨析以上几种关系不能以“一体”论之的理由。

利玛窦曾向中士论证理性灵魂之存在及其不朽，魂神与人形合则立人于灵才之类，这里尚未涉及到魂与物之关系。但以朱熹《四书集注》为先见的中士则以气为鬼神灵魂，并由此阐发魂物关系：“阴阳二气为物之体，而无所不在，天地间无一物非阴阳，则无一物非鬼神也。”^⑧这显然是对朱熹《中庸章句》的引申。《中庸》称：“子曰：鬼神之为德，其盛矣乎！”“视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗也”。朱熹的注释是：“以二气言，则鬼者阴之灵也，神者阳之灵也。以一气言，则至而伸者为神，反而归者为鬼，其实一物而已。为德，犹言性情功效”。“鬼神无形与声，然物之终始，莫非阴阳合散之所为，是其为物之体，而物所不能遗也”。^⑨朱熹以气释鬼神及其德，同时亦以阴阳为物之体，所谓“无一物非鬼神”只是似乎隐含其中。但《朱子语类·卷三》称：“鬼神不过阴阳消长而已……精气聚而为物，何物而无鬼神！”朱熹并未将物与鬼神等同起来，而只是认为每一物皆有鬼神。利玛窦却借中士之口将其表达成“无一物非鬼神”，然后竭力予以批判。这里显然存在着对朱熹思想理解上的偏差。在此误解基础上，利玛窦反复指出，《中庸》所谓“体物不可遗”只是譬词，其意在言鬼神之德盛，若以之为实言则会紊物类之实名。^⑩利氏同样将其立论之权威诉诸古儒：古经中载有祭鬼神者，未闻有祭气者，可见鬼神不是气（其实，《礼记》亦以气释魂）。其次，魂（鬼神）之在物不同于魂之在人形。魂在人形立人于灵才之类，在物则只是天主用来诱导物达到其目的的方式，故不可谓魂与物为一体。利氏对魂与物为一体（无物非鬼神）的批判毋宁说仍是两种先见的相互对抗。朱熹既以鬼神为气为物之体，中士自然可以以此推论出“无物非鬼神”；利玛窦的灵魂（鬼神）则是行神实体，无知觉之物自然无灵魂，遑言与物一体。根本不同的概念当然不可能导致建设性的对话。由此亦可见出，不同民族的哲学、

宗教之间的相互理解，要达到解释学的所谓“视界融合”决非易事。

在讨论天人、天物之关系时，中士提出一种基督化了的儒学天人、天物合一论：

“吾古之儒者，明察天地万物本性皆善，俱有宏理，不可更易。以为物有巨微，其性一体，则曰天主上帝即在物内而与物为一。故劝人忽恶以玷己之本善焉，勿违义以犯己之本理焉，勿害物以侮其内心之上帝焉……”^⑧

此论实即“物物各具一太极”之改装，即以万物之性体是“宏理”（太极），故皆善，而且它是万物之内的天主——这是前述的以太极（理）为天、天主。此论实非古儒之论，而是朱熹思想的基督化形式。朱熹曾以“物物各具一太极”的命题提出万物之性都是禀受天地之理而来，因而天人、天物、人物一于理，其旨在于为儒家传统的性善论寻求本体论的根据。^⑨

但即便这种天人、天物合一论采取了基督化的形式，在利玛窦看来亦是异端之论。所谓天人一体是人心傲慢之邪见，天（主）能生万物，人则不能。至于天（主）与物合一论只能有以下三种形式：（一）天主即是其物，（二）天主在物之内而为其内分，（三）物为天主所使用。若以天主即是物，则会否认事物之间的差别，也就否认宇宙有万物，物物之间相互戕害之情亦无以解释；如果以天主为物之内分，则会导致万物之原小于其所生之物的小大于全的错误逻辑；物为天主使用则如物为工匠使用，亦不可一之。严格地说，这种对天人、天物合一论的批判并无多少理论意义，其前提是天（主）生物生人的创世说。

在考察人与物、物与物的关系时，利玛窦非常便利地采用了荀子划分物类的方法以证各类事物之差异：

“分物之类，贵邦士者曰：或得其形，如金石是也。或

另得生气而长大，如草木是也。或更得知觉，如禽兽是也。

或益精而得灵才，如人类是也。”^①

这里虽未指名，但所谓“贵邦士者”无疑即是荀子，因下文即是《荀子·王制》中的思想。利玛窦显然是在与古儒的附会调和中，将精神与物质的对立观引进人物关系中，同时强调自然万物之间的差异。确实，在古儒如孟荀的思想中，均曾突显人之异于禽兽的道德或类本质。针对告子所谓“生之谓性”，孟子曾加以反驳：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与！”^②这里既强调自然之物（牛、犬）的差别，也强调人物之别。荀子强调物与物、人与物的差异的思想更是明显（兹不赘述）。但天人合一、万物一体的观念在宋明各种形态的道学中均甚流行。作为注释古代儒家典籍的产物，宋明道学在处理人物关系上所阐发的观念不论具有何种意义（本体论或境界观），都是以或多或少地牺牲事物的特殊性、差异性为代价的，因而与古儒的“天地之性人为贵”（《孝经》引孔子语）迥异其趣。这种现象确实可以成为解释学研究的奇特的事例，它表明对经典的注释实际上并不总是寻求“原意”，解释者们总是在对经典的理解、注释中，试图从理论或实践上解决他们自身在具体的历史现实中面临的困惑。因此，理解以及对理解的应用便成为其存在的方式。

利玛窦对这种“理解”——万物一体的批判虽然采取了恢复古儒原意的外观，但其批判的实质仍是要解决他本人所面临的难题，即如何将精神与物质、灵与肉的对立观念引入士大夫的精神生活中。利氏本人曾对他的目的作过一种反讽式的阐述：“如吾于外国士传：中国有儒谓鸟兽草木金石皆灵，与人类齐，岂不令人大惊哉？”^③很明显，利玛窦的目的是要将道学家们赋予鸟兽草木金石之性（理）重新收回，以作人之特性，从而为其进一步展开论述人的灵性的宗教生活作好理论上的铺垫。因此，利玛窦将“万物一体”

这种观念作为一种除必求尽的障碍进行了全面的批判。

朱熹曾意识到，所谓人物各具一太极将与孟子以来儒家强调人物本性差异的传统发生尖锐的矛盾，为了克服这种矛盾，朱熹从理(性)同气异、理异气异等角度阐述过人物有差别的思想^④。在与二大夫的讨论中，利玛窦同样遇到了这种思想在士大夫中的影响。

“中士曰：虽吾国有谓鸟兽之性同乎人，‘但鸟兽性偏而人得其正，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。’”^⑤

换言之，人与鸟兽之性(理)同，但人与鸟兽仍属异类，因为鸟兽只得性(理)之偏与微渺，而人则得性(理)之正与广大(全)。这里并未涉及到人物之禀(得)性偏全的原因，即未探讨形气之不同如何导致这种禀赋之偏全，但这一论述无疑袭自朱熹人物之性理有偏全的思想。^⑥

在利玛窦看来，所谓正偏大小不足以区别物类，仅可以用来区别同类事物之等级。所谓大山、小山仍属山类；得性(灵)之大者智，得其小者愚，得其正者贤，得其偏者不肖，但智慧贤与不肖仍属人类。用今天的哲学语言来说，利玛窦意识到量的差别(禀赋之大小偏全)不足以将人与物从本质上区别开来，它只能成为区分同一类事物的标准。从本质上区分人与物、物与物的标准只能是有与无，即有形与无形、有生与无生、有伦理之能与无伦理之能，客观地说，虽然利玛窦以能伦理为人赖以区别于物的类本质仍是抽象的人性论，但他强调事物的特殊性、差别无疑不无合理之处。这种来自西方哲学的观念同时对朱熹以理为世界之本源、本体、并使之成为世界的统一性之基础的正统儒学也是一种挑战。

以气一元论为基础的天人合一、万物一体论也受到了利玛窦的批判。在批判之前，利玛窦借中士之口表达了自己对以气一元论为基础的万物一体论的理解：

“中士曰：虽云天地万物共一气，然物之貌像不同，是以各分其类。如见身只是躯壳，躯壳内外莫非天地阴阳之气，气以造物，物以类异。如鱼之在水，其外水与肚里之水同，鱖鱼肚里水与鲤鱼肚里水同，独其貌像常不一，则鱼之类亦不一焉。故观天下之万像，而可以验万类矣。”^②

这里只是突兀地提到万物共一气，而且主要阐发的并不是万物如何共一气，而是万物共一气之后如何观象验类。其意在于指出：儒学虽以共一气而谓万物一体，但对一体之万物仍可据其象而验其类，将万物区分开来。这无疑是对持万物一体（共一气）的儒者对坚持差别、对立原则的“西儒”的哲学挑战之回应。就其思想资料来源而言，这段论述似与张载、朱熹均有关系。张载之学以万物同属一气之变化，人物之性本来同一，因而我与物、内与外亦无间隔。^③另，张载曾有言曰：“气本之虚，则湛一无形，感而生则聚而有象。”又曰：“造化所成，无一物相肖者……”^④从义理上看，中士之论上半部与张载思想颇类似，只是张载更强调“万物虽多，其实一物”，而中士之论则强调万物虽共一气，实为一物，但仍可据象分类。但这段论述的下半部分的语言、比喻与《朱子语类·卷三》（贺孙录）的一段记录极似。在这段问答录中，朱熹为了说明阴阳相感都是鬼神，指出躯壳内外皆为阴阳二气，正如鱼外面与鱼肚里的水，鱖鱼肚里与鲤鱼肚里水都是水一样。这里仍强调同与一。中士之论则是借此比喻指出虽然躯壳内外莫非天地阴阳之气，物以气成，但因其象不同，因而可以据此辨明类的差异。但这里采用朱熹式的比喻仍是为了说明上半部分观象验类的思想，因此，我们可以认为“中士之论”的主要思想来源是张载的气一元论中的有关论述。

利玛窦亦不将重点放在批判万物共一气上，而是着力指出观象不足以验类，只有据性才能分物。^⑤这样做的意味是：既然气一

元论中的观象验类不能成立，则万物共一气之说本身亦不能成立，因而万物一体是错误的。当然，利玛窦也借用古希腊哲学家恩培多克勒的四根说，指出气只是构成万物的四种质料因（火、土、水、气）之一，因而万物不可能一体于气。故曰：“若知气为一行，则不难说其体用矣。”^⑩

阳明心学中的万物一体论也未能逃脱遭受利玛窦批判的命运。中士在讨论中提出人与万物皆一论，并将这种人物皆一论建立在阳明心学的基础上。在回答利玛窦的问题（在何种意义上人物皆一？）时，

“中士曰：‘谓同体之同也。曰：君子，以天下万物为一体者也；问形体而分尔我，则小人矣。君子一体万物非由作意，缘吾心仁体如是，岂唯君子，虽小人之心亦莫不然。’”^⑪

这一论述显然来自阳明《大学问》，只是略作改动而已。为了作一对照，兹将《大学问》中的相关文字摘录如下：

“阳明子曰：‘大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意也，其心之仁本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。’”^⑫

中士所谓“吾心仁体如是”即阳明的“其心之仁本若是”。阳明主心即理、即心自然固有之道德意识；其“至然粹善”者即是良知，人固有此良知，故有与天地万物为一体之仁心。所谓“其心之仁本若是”指与天地万物为一体是人心之本来状态，小人之所以为小人，在乎间形骸而分尔我，因而不能存养、扩展与天地万物为一体之本心。

利玛窦对这种万物一体之说并未全盘否定。他从道德意义上

肯定了此种学说之动机是前世之儒“翼愚民悦从于仁”，^⑤但此种一体应释为一原(天主)。如果真以为万物一体，反而灭仁义之道。利玛窦仍坚持西方哲学中主客体对立分离的思维方式，指出“仁义相施必待有二，若以众物实为一体，则是以众物为一物，而但以虚像为之异耳。彼虚像焉能相爱敬哉？故曰为仁者推己及人也”。^⑥也就是说，道德实践是以主客体的分离存在为基础的，必须有行为主体及受施之客体，道德行为(仁爱)才是可能的，尤其是当仁爱等道德行为由近及远时，这种分离、差别就成为更重要的前提。如果万物皆为一体，则道德行为之善恶赏罚由谁承担亦难以分清。而且，从美学意义上讲，物以多端为美，若万物均红，谁不厌之？若乐音皆宫，也就无所谓音乐。

利玛窦认为，天人合一、万物一体在理论和实践上的“危害”可以总结为以下几条：简上帝、混赏罚、除类别、灭仁义。

综上所述，利玛窦对宋明道学家中三种主要形态的天人合一、万物一体论进行了较为全面的批判。在这种批判中，尤其是在论述天人、天物的关系时，创世说的阴影几乎遮盖了所谓理性分析的明晰。当他考察人与物、物与物的关系时，他要回答的问题则是一个带有世俗性的哲学问题：实然的世界究竟是什么样子？他希望中士能接受他的分析解答：实然的世界充满了差别、对立，这种差别和对立使得事物非此即彼，也正是人与物，物与物，人与人的分离、差别、对立才使得道德行为成为可能，才使得世界能成为审美的对象。这种坚持差异和对立的知性思维方式成为利玛窦批判儒学的根本原则。当他坚持以这一原则批判“天人合一”、“万物一体”时，我们也有理由怀疑他是否真正理解了这一观念的思想内蕴。迄今为止，我们发现利氏主要将这一观念作为一种妨碍灵与肉、主与人的对立观深入士大夫精神生活的障碍——无差别的、有机和谐思维方式加以批判，只是在个别地方肯定这种观念的伦理动机是“翼

愚民悦从于仁”。换言之，他并未意识到或者也无法理解到他所批判并试图取代的乃是士大夫们孜孜以求的一种具有超越意义的人生境界。道学家并非不关心实然宇宙、世界是什么样的，他们自有各种理论解释宇宙的生成变化。但他们更关心的是作为宇宙之一员的人应该具有什么样的精神生活才能达到理想人格的完成。在他们那里，对应然世界的探求比对实然世界的分析考察具有更高的价值。张载这位伟大的哲学家在阐述他的气一元论时，他并非没有意识到实然世界是千差万别的（“造化所成，无一物相肖者”），但他最终仍回到“万物虽多，其实一物”上来。正是在这一结论的基础上，张载建立了他的气魄恢宏的人生理想，即通过大己之心，体天下之物，视天下无一物非我，从而混物我之别，合内外之异。如此则“知必周知，爱必兼爱，成不独成”。^⑧他的民胞物与、存顺没宁成为很多士大夫的生活极则。

这种境界或达到这种境界的生活（修道）诚然具有道德意义。王阳明在《答顾东桥书》中就曾说过：“夫圣人之心，以天地万物为一体……天下人之心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞”，因此凡人须去“有我之私”，克“物欲之蔽”，方能恢复与天地万物为一体之仁心。至于早于阳明心学的朱熹理学，哲学史家张岱年先生曾指出朱熹不喜讲“万物一体”^⑨，此说甚是。但朱熹反对的是“泛言同体者”，当他具体地谈论这个问题时，亦强调去私克己：“无私，是仁之前事，与天地万物，是仁之后事，惟无私然后仁，惟仁然后与天地万物为一体。”^⑩如前所述，利玛窦注意到了“万物一体”的道德意义，但当他以分析的态度强调道德行为“必待有二”时，他显然没有理解士大夫们追求的“万物一体”作为一种价值目标或应然世界显然具有的一种超越道德意味。这种超越性表现为一种合内外、混物我因而超凡脱俗的人生体验，程颢（伊川）所谓“仁者浑然与物同体”就是一种与物

无对的极乐之精神状态。以分析的态度来批判这种人生境界观，表现了西方哲学重差异的思维方式之特点，同时也说明利玛窦与这种人生境界有隔膜之感。作为一个正统的天主教徒，利玛窦对中世纪后期的那种强调宗教是一种内心生活、注重个人体验（由此从有差别的人的世界进入无差别的神的世界，并与上帝结合）的神秘主义异端（如内在论）亦持批判态度，^⑩这也许是上述隔膜之感的宗教原因之一。

客观地说，当利玛窦以分析的态度批判儒学中的“天人合一”、“万物一体”等核心观念时，尽管存在着理解上的隔膜，但将差别、对立的分析精神引入士大夫的认知结构中的努力却无疑是一项颇有意义的工作。当现代思想家们从这一角度重新审视中西文化之差异及中国传统文化的特征时，这一有意义的工作便又表明它的重要性。

利玛窦的分析精神实质上仅限于对实然的物质世界与道德行为的考察和探析。所谓“物以性分”、“施仁行义必待有二”均是限于实然的物质世界和道德行为的命题，虽然这些命题是以中世纪哲学的外观呈现给士大夫们的，但它们无疑有助于人们认清并克服儒家伦理学的一个缺点：即将事实与价值混为一谈，并最终以对价值的笼统描述和追求代替对事实的考察、分析。如果从这个角度审视利玛窦对儒学“天人合一”、“万物一体”的批判，也许能从中得到一些启示，从而能更清醒地考察传统儒家文化的特质，并决定我们的用藏取舍。

三 三教合一——“折断天下之心于三道”

绝对对立、排斥的观点在中国哲学、文化思想中一般是不多见的。“天人合一”、“万物一体”最能表现儒家是如何在充满差异和对

立的物质世界及道德实践领域里追求和诤的。同样地，在处理各种宗教的矛盾和对立时，绝对排他的观念也很少支配过某派教徒的精神生活。因此，所谓绝对真理、绝对唯一的真教也是士大夫们不熟悉、甚至难以接受观念。诚然，历史上有过儒释道的激烈冲突，利玛窦着力批判的宋代理学就是以批判佛老异端、继承儒家道统为旗帜的，^⑩但这并不妨碍道学家们在实质上吸收释老二氏思想以建立自己的体系，因而，矛盾和冲突常常是以貌离神合（表面的批判下实质性的理论融合）或公开标举的融合为结局的。

至明代，明初太祖御制《三教论》、《宦释论》对二氏表示宽容，又由于后来有阳明“一问三斤”之喻，三教融合又达到一个高峰。“三一教主”林兆恩所建立的三函教姑且不论，与林氏同时的明末那些影响很大的思想家也有一部分热衷于融合三教的理论工作。这些思想家中最突出的代表是焦竑、李贽，还有王学末流管志道等。

《明史·焦竑传》载，焦竑博极群书，对各家之说无不淹贯，生前士林即“颇以禅学讥之”。焦氏本人对此也许并不介意，他曾引张商英语云：“吾学佛而后知儒”。^⑪作为晚明心学殿军，焦氏偏爱佛学，力斥宋儒，其言甚是尖锐：“释之所疏，孔孟之精也，汉宋诸儒之所疏，其糟粕也”。^⑫在这种偏爱背后，作为焦氏立论之前提的却是一种颇为理性的宽容精神。他认为天下之道只有一个，不论哪一学派，只要它有识于此道，便应承认并吸取。

李贽是一位颇具独立性格的思想家，他考究各家，同时又不愿做任何一家的儿孙，而喜到处为客，不愿为主。^⑬即便如此，他仍主三教归一：“儒释道之学，一也，以其初皆期于闻道也。”^⑭可见，作为其综合三教的理论前提仍是天下只有一个道，各家皆能有所见识发明。为了将王学内部的末流与李贽等人的思想区别开来，论者以为李贽的异端思想具有反封建正统的性质，曾大有助于明末

之思想解放，而管志道等人倡三教归一则是为了张扬佛道空无之论。^④ 不论这种分别是否能够成立，三教合一论却受到了以复兴程朱之学为使命的另一派思想家的批判，其代表是东林党人高攀龙。

高氏批判三教合一是出于他对王学的态度。他认为王学以易简为心，实是异端之论，其流弊至于“今日虚症见矣”，“吾辈当相与稽弊而反之实”。^⑤ 他直接与之进行论战的对象是管志道，但实际上其锋芒所指却是整个王学。在批判三教合一时，亦复如是，其批判的目的是捍卫孔孟程朱之正统地位。他对“今之为儒者，于轩佛以轻儒”极为担忧，并表示出“是可忍孰不可忍”的愤激。^⑥ 与焦李二人相比，他不认为一道可由诸派见识发明，相反，他认为正统儒学完满自足：“孔子道无亏欠，本不须二氏帮补”。^⑦ 高氏之论倒表现出儒学一派的排他性。作为一位力倡实学的思想家，其论便与具有解放思想作用的李贽之论处于矛盾对立之中。同样具有一定积极意义的思想却彼此扞格不入，这也许是一种值得深思的思想现象，它至少表明对价值理想的追求总具有超现实因而脱离现实的潜在的危险性，而执着于现实的思想则往往会缺乏具有引导意义的超前性。

利玛窦对三教合一的批判适逢其时。姑不论其出发点如何，它至少是试图激发正统士大夫们在这个问题上的共鸣，而且在某种程度上还达到了这一目的。礼部侍郎冯琦在与利玛窦的交谈中，极力铺陈人世之苦，然后慨而叹之：“然则人之道人犹未晓，况于他道？而既从孔子，复由老氏，又从释氏，而折断天下心于三道也乎？”^⑧ 据利玛窦称，冯琦“大有志于天主正道……又数上疏，排空幻之说，期复事上主之学于中国诸庠”^⑨。这也许是利氏附儒排佛策略的一个小小的胜利。

所谓三教合一“折断天下心于三道”，也正是利氏所欲表达的观点。不过，他的出发点并非象冯琦那样担心从三教会招致折断

人心于三道的现世之苦，他的目的是论证天主教是至公至真的唯一真教。

在批判三教合一时，利氏自然不会具有焦竑李贽的那种道是天下公器的宽容精神，他非常熟练地运用了西方哲学中非此即彼的形而上学的思维方式：

“三教者，或各真全，或各伪缺，或一真全，而其二伪缺也。苟各真全，则专从其一而足，何以其二为乎？苟各伪缺，则当竟为却屏，奚以三海蓄之哉？使一人习一伪教，其误已已甚也，况兼三教之伪乎？苟唯一真全，其二伪缺，则惟宜从其一真，其伪者何用乎？”^⑩

基于这种非此即彼的逻辑，利氏称“三教合一”为妖怪：“夫前世贵邦三教各撰其一，近世不知从何出一妖怪，一身三首，名曰三函教……拜倒师之，岂不愈伤坏人心乎？”^⑪

此“妖怪”在利玛窦看来不仅在逻辑的形式上，而且在内容上都是不可调和的：

“三教者，一尚‘无’，一尚‘空’，一尚‘诚’、‘有’焉。天下相离之事，莫远乎虚实有无也。借彼能合有与无、虚与实，则吾能合水与火、方与圆、东与西、天与地、而天下无事不可也。”^⑫

将儒学与佛道二氏的矛盾描述为崇实（诚与有）与贵虚本无的冲突，这至少在形式上与顾宪成、高攀龙、徐光启等人从倡导实学出发而展开的对佛道的批判取得了一致，它或许也是很多士大夫以“天学”为实学并为之辩护的原因之一。同时，这也是利氏附儒排二氏的成功之一。

在陈述三教的矛盾冲突不可调和的理由之后，利玛窦自然不会向士大夫表明三教中只有儒学才是唯一的正道。在向西方人介绍评价儒学时，他曾指出儒学与天主教“真理”没有任何冲突，但与

士大夫言，利氏对儒学的真理性并不如此肯定。

“二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬。其不可崇，尚明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎？”^②

儒学崇有贵诚，真否正否？只是差不多之说罢了。这显然是一种温和的不得已的宽容或存疑态度。作为一名传教士，他不可能基于这种存疑态度甘让士大夫取儒之道。

“于以从三教，宁无一教可从。无教可从，必别寻正路，……不学上帝正德，而殉人梦中说道乎？”^③

这里隐含的命题是：只有学上帝正德才是唯一正道。在批判三教合一时，将士大夫们引向上帝怀抱，这非常自然地成为利玛窦的真正目的。但利玛窦在理论上达到这个目的的手段却是自觉地、适时地选择的结果。

“三教合一”的思想融合作为中国文化历史中特有的现象，表现了一些思想家的理性宽容精神。同时由于这种现象的公开性，它有时在客观上有利于突破封建正统文化之樊篱，这种积极意义在李贽的思想中表现得尤其突出。但以东林党人为首的思想家则从强烈的现实感出发，以其颇具战斗性的檄文声讨士大夫们贵虚本无、逃禅出世所导致的虚症，以此为他们力倡的“实学”、“实行”廓清理论上的障碍，这种工作的现实意义在于挽救国危民艰之颓局。思想界这种矛盾交错的现象使其具有一定的实质上的开放性，利玛窦对“三教合一”尖锐的批判因这种客观情势成为可能。也正是在这种意义上，我们或许可以说利玛窦至少在形式上参加了明末文化思想的重新分解和整合，这种形式上的参与使得一部分士大夫积极与利玛窦结交，并以“天学”为实学而接受之。

和批判“三教合一”的士大夫类似，利玛窦批判的重点主要是佛教。在《天主实义》这部对话体中文著作中，利玛窦专辟一章与

中士讨论、批判佛教。在对佛教的批判中，对儒学的温和态度完全被一种绝对排他性所取代，这构成后来全面拒斥、声讨天主教的主要是好佛的士大夫和佛僧的直接原因。利玛窦对孔子所谓“己所不欲、勿施于人”的道德原则曾钦佩不已并加以引用（这个原则亦可表述为康德式的律令：要只按你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动），当他以一种绝对的排他性对待佛道二教时，他无疑违反了“仁之范”（利玛窦语）。因此，他也就没有理由希望好佛的士大夫和佛僧们能将此“仁之范”加诸“天主正教”，行为与原则的悖离为利氏本人所传扬的宗教设下了受围的陷阱。

四 入世与出世——“吾尝笑且惜彼经国之士”

在对宗教进行类型化比较研究时，马克斯·韦伯曾认为儒学（教）“完全代表一种俗人的入世道德，其旨在于适应世界，适应世界的秩序与规范”。^⑤这种入世倾向同时是理性主义的，所谓治国平天下最能表明儒学的入世倾向，而“子不语怪力乱神”则表明儒学漠视神秘魔术的理性主义倾向。当然，这种理性主义和入世倾向都是非常不彻底的。

经过宗教改革后的新教则属于一种入世的禁欲主义，其特征是以介入世界的态度，借助日常生活的实际劳作作为一种禁欲方式而达到救赎。“对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的后果之一”。^⑥这种理论上的成果在清教徒那里表现为在实践中认为“唯有劳作而非悠闲享乐方可增益上帝的荣耀”，并且“更进一步将劳动本身作为人生的目的”。这样，“虚掷时光便成了万恶之首，而且在原则上乃是最不可饶恕的罪孽……时光无价，因此虚掷一寸光阴即是丧失一寸为上帝之荣耀而效劳的宝贵时辰。如此，则无为的玄思默想当是毫无价值，而如果它是以牺牲人的日常劳作

为代价而换来的，那末它必须遭到更严厉的谴责”。^⑧在马克斯·韦伯看来，这种以劳作为“天职”的观念构成资本主义精神之兴起在宗教伦理上的前提。

在利玛窦的中文著作中，我们同样可以发现他对时间的珍视态度，他同样以虚掷时光为罪孽。在与吏部尚书李戴的交谈中，利氏曾阐发这种对时间的宗教热忱：“君子为日有正用而恒自惜日。呜呼，世人孰有重视时，孰不轻一日容易弃掷焉，而乌知一日之功，吾可致无尽善，可免无量愆……”，“凡有日，不聊用寡汝过，不聊用长汝德。即此日也，可谓日之不祥”。^⑨珍惜时光，寡过增德至此并未暴露出天主教与新教和儒家伦理的根本冲突，甚至可以说以上论述包含着一些关于人生的真理之光。

但只此而已。一旦当利玛窦阐述关于珍惜时光的方式和目的时，天主教与新教和儒家入世伦理的根本冲突便暴露无遗。

“昔吾乡有一士，常默思对越天主，矜以行事仰合其旨，不得为俗所脱。一日，值事急，茫然一辰，忘而勿思，既而猛醒，即悔叹曰：‘嗟嗟，尽一辰弗念天主，如禽兽焉’。兹士一辰不思道，咤己为禽兽，有人终日无是念，期年忘之，奚不詈己为草木土石乎哉？”

默思天主，一时不可忘，一时忘思便为草木禽兽。这种珍惜时光的方式无疑会导致对俗事的否定。

“世人昏愚，欲于是为大业，辟田地，图名声，祷长寿，谋子孙……岂不殆哉？”^⑩

如马克斯·韦伯所述，新教认为无为的玄思默想毫无价值，尤其是当这种默念要牺牲日常劳作时，更应严厉谴责之。而利玛窦所宣扬的天主教则不惜以牺牲一切俗业为代价去存念默想天主之恩德，当俗事牺牲默念时，则必笑且惜之：

“吾尝笑且惜彼经世之士，谋安而溺于阨，努力攻苦

以立功增职，王法亦按颁功疏爵次第加之。谁知吾以苦市苦，朝廷亦以苦偿苦乎。今子（指龚大参）谋归田耶，归而能竟却人缘，专务一己生死大事，则得矣。”^⑧

这是对士大夫经世思想最鲜明而且根本性的否定和批判。为了存念天主并得到个人的救赎（“专务一己生死大事”），天主教不惜鼓动士大夫归田逃世，竟却人缘。中世纪修道院中的僧侣主义正是以这种方式出世禁欲的，它的本质是对世俗活动的根本否定。当利玛窦极力宣扬现世非本世而是禽兽之世，只有来世才是永恒的本世时，^⑨僧侣主义的本质更是表露无遗。

1609年2月15日，利玛窦曾致信耶稣会远东副省长巴范济神父，信中称他曾驳斥儒释道三教，同时对“本世纪（17世纪）有不遵循传统的士大夫提倡的新奇思想，我也不客气地加以驳斥”。^⑩这里的“新奇思想”可能既包括李贽等人的三教合一之论，也包括当时的经世实学。但何以士大夫们大多以“天学”为实学？这里涉及到对实学的不同理解。徐光启所谓实学既指道德领域中的实心实行，也指“天学”中可以用来经世致用的科学技术。而当李戴将利玛窦珍惜时光，寡过增德理解为“大获裨于行”的“西岸实学”时，^⑪其含义则仅限于道德领域。

当利玛窦以对天主和死后世界的沉思、批判，取代“新奇”的经世观念时，他无疑是去试图将经过宗教改革之前天主教的出世禁欲的生活态度和方式加诸中国士大夫。而士大夫们大多数都曾浸润于具有较为强烈入世倾向的儒学传统中，这就不能不形成世俗的生活取向与出世禁欲的宗教生活之间的冲突。对那些以个人主义精神寻求个体救赎的士大夫来说，这种冲突可以消弭于退出现世的生活方式中（如龚大参的“归田”），而对那些既注重个人救赎又企图经邦济世、拯拨晚明危局的士大夫（如李之藻、徐光启等）来说，这种冲突则构成社会生活与个体的精神生活紧张对立的原

因。

但如果因为传教士们宣扬过出世禁欲的宗教生活方式以及他们传播的主要不是近代科学而是古代科学，便认为他们阻碍了中国历史进程，那无疑是一种夸大之辞，而且隐含着另一种形态的西方中心主义。事实上，柯文等当代西方学者所倡导的“中国中心观”对研究明清之际的历史尤为适当：构成明帝国衰落的真正原因应当在当时中国自身的社会政治、经济制度、结构以及思想状况内部去探究，从外部寻找原因无疑是必要的、有意义的工作，但不应因此走向片面的外因论，更不应因此而最终导致“西方中心主义”。

五 “大伦”与五伦——“人有三父”

出世禁欲与入世的生活取向之间的冲突还具体表现在如何对待儒学中的封建孝道及王权这个问题上，第二章曾略述这个问题。由于这个问题最能表现天主教与儒学的根本差异，我们不妨详细探讨一下利玛窦在这个问题上通过对儒学的批判表现出来的态度。

天主教有一条根本的诫命，即爱上帝并且象爱上帝（天主）一样地爱人如己。但爱的本质意义在于爱上帝，如果不爱上帝，爱人如己便毫无意义。十诫中有一条是孝敬父母，但当这种血亲之爱与对上帝、耶稣基督的爱发生矛盾时，须毫无条件地将爱和生命献给上帝，献给耶稣基督。《马太福音》载：有一个门徒对耶稣说：“主啊，容我先回去埋葬我的父亲”。耶稣说：“任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！”耶稣还曾说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒……为我丧失生命的，将要得着生命”。^⑨这样，基督徒全部生活的意义便是信仰并爱上帝。孝敬父母、爱人如己等道德规范的遵守和践行，如果不是以对上帝

的信仰和爱为绝对的前提，便失去了价值和意义。对这一诫命即便现代神学家们亦仍然坚信不疑，詹姆士·里德写道：“企图把基督的伦理思想同他的宗教分开是令人费解的……割断了耶稣的伦理教导同他的信仰的联系，就割断了耶稣的伦理教导并赋予他的伦理教导以意义的生命线，耶稣的目的、耶稣的服从、耶稣的力量全部都来自他对上帝的信仰”。^⑧无条件的爱，才能赋予基督徒的生活以意义。

作为一名正统的天主教徒，利玛窦更不可能对这一绝对诫命有所偏离。如第二章所述，利玛窦曾明确申明“仁之大端在恭爱上帝”，为了强调信仰的绝对重要性，利氏借用“人伦”这一儒学伦理概念，在作为封建纲常的五伦之上加了一个“大伦”，这便是对上帝的认识与信仰。^⑨

宗教信仰和道德与儒学世俗的伦理纲常之间的冲突至此便达到极致。利玛窦对这种冲突并非没有充分的认识，《天主实义》开篇即谓：“平庸治理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二主谓也。五伦甲乎君臣，君臣为三纲之首，夫正义之主明此行此”。这是对三纲的明确肯定，徐光启所谓传教士“无一言不合忠孝大旨”，盖即由此而得。但这只是表面现象，当深刻的冲突凸现时，利玛窦并未表现出些许的妥协。

“同主于我相为君臣，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。”^⑩

“人主”之“大伦”于是便取代了五伦（此谓超儒）。这里显然包含着对王权和父权的根本性否定，而且，上帝面前人人平等的原则也呼之欲出了。

至于孝道，在利玛窦看来也并不是不能讨论的绝对原则。当他阐述了耶稣会士出家绝色不娶的各种理由后，他面临的任务是：

否定和批判由孟子首倡并支配中国人近二千年的孝道：“不孝有三，无后为大。”

这种否定和批判不可能具有多少理论意义，更多的仍是一种辩论术。

利玛窦在其中文著作中曾多次引用《孟子》之语以附会古儒圣贤之旨。但为了否认孝道，利氏则断言“不孝有三，无后为大”不是“圣人之传语，乃孟氏也”。^⑧即孟子之言不是圣人之传语，因而其言不可信。孔子是中国之圣人，但孔子并未传此语；而且孔子以伯夷叔齐为贤人，以比干为殷三仁之一，但此三贤仁之士咸无后裔，按照孟子的孝道，三人均属不孝之列。如此则孔孟不一致，因此，孟子之言断非中国先进之旨。^⑨对孟子的扬与抑充分表现出利玛窦附会古儒的策略性成分，亦表现出对孝道的批判中包含着诡辩。

稍有理论意义的是，利玛窦认为如果以有后无后为标准，则会造造成道德评价的不公正：

“譬若有匹夫焉，自审无后非孝，有后乃孝，则娶数妾，老于其乡，生子甚多，初无他善可称，可为孝乎？学道之士，平生远游异乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子，此随前论乃大不孝也……”^⑩

衡量孝与不孝的标准只能是内在的：“孝否在内不在外，由我岂由他乎？”^⑪所谓不孝的标准有三：陷亲于罪恶、弑亲之身、脱亲财物。有后无后不能构成衡量孝与不孝的标准。

但是，最大的不孝乃是逆天主大父之旨。天下有道，三父（天主、国君、家父）之旨不相悖，顺乎其一即兼孝三父；天下无道，三父之旨相悖，这时的选择应当是翕顺天主之旨。这样也许会犯国君之令，但仍“不害其为孝也。”^⑫这里便再度从对孝道的否定上升到对王权的否定。

在对明末思想家的分析研究中，如果我们可以认为何心隐的

“交尽于友”的观念包含着以平等的朋友关系为人的社会关系之首的原则,李贽的“异端”之论的底蕴是对封建纲常罗网的挣脱,顾宪成的所谓“是非者天下之是非,自当听之天下”意味着对封建专制的批判,那么,我们或许可以说,这些新进的观念所造成的精神氛围构成了利玛窦从神权、上帝之爱批判王权和孝道的客观条件。换言之,如果明末思想界不呈现出生动活跃的开放性,利玛窦对王权与孝道的批判将成为不可能之事。客观条件的许可,使利玛窦得以参加这种合唱,当然,他唱得并不那么和谐,他的基调是神权与上帝之爱。

对正统的士大夫来说,利玛窦所唱的“神曲”无疑是刺耳的。事实上,利氏对君臣父子等人伦规范的否定与批判成为稍后士大夫攻击天主教最重要的靶子。

当代神学家们常对以下问题迷惑不解,为什么作为外来文化的佛教成功地在中国文化中扎根、开花结果,而基督教却难以在中国立足?这自然是一个非常复杂的问题,很难从某个角度给予圆满的解答。但我们至少可以指出一点,即佛教之所以能成功地在中国完成其本土化并成为影响人们精神生活的经久不衰的因素,其原因不仅在于佛教进入中国后不断有高僧翻译阐述佛教经典,附会儒道传扬佛教教义,而且还在于佛教在与中国文化、政治传统中最重要的纲常发生冲突时,往往是以佛教的妥协而消弭这种矛盾的。例如,在孝道问题上,“佛教以立身行道,永光其亲,因而是最根本的孝道等等,来证明佛教的出家并不违背传统在家的孝道”。至于对王权的态度,慧远曾著《沙门不敬王者论》,其旨在以实际上对王权的服从,换取免去形式上的“形屈之礼”,这种妥协成为佛教能在中国扎根并得以发展的最重要条件之一。^④

利玛窦试图附会儒家文化传扬基督教义,但在对孝道和王权等最重要的问题上,利氏虽然在实践中容忍中国礼仪,但在理论上

却表现出一种不妥协的态度。利玛窦死后，那些在“礼仪之争”中对利玛窦的传教策略持否定态度的传教士更将基督教的排他性发展到极端，连利玛窦所作的些许的妥协（如允许中国教徒敬孔祭祖）也不能容忍。这样，基督教初入中国时便在它对教义“纯洁性”的坚执中，丧失了它在中国得以扎根、发展的最重要的条件，清初禁教便是基督教不妥协的排他性的直接后果。这种宗教、文化差异所造成的“障碍”今天已不那么顽强，但基督教在中国也许仍然只能进入少数人的精神生活中，因为它很难成为无神论者的必需品。而且基督教本身也已不象它在中世纪一样可以君临一切之上，人们可以不必以借重基督教的方式便能获得西方的科学技术、思想观念等等。当然，对基督教的研究兴趣也许会随着更深入地了解西方哲学、政治、法律的思想根源这一需要的增长而增长，但这是另外一个问题。至于从纯粹的个体情怀出发，通过对儒释道的全面反省、批判和否定，希望以“神圣天父”为存在的意义和价值寻求至上的形上根据，并为社会生活中的各种合理的规范提供绝对普遍有效的来源和基础，虽是一种浸润了各种现代思想的哲学、宗教的尝试，但并非创新之举，徐光启等人曾作过这种尝试。中西方的历史实践表明，那也许是一个饰有神圣光环的哲人之梦，换言之，这种宗教信仰的普世性是值得怀疑的。

注 释：

- ① 《利玛窦全集》，第二册，第428页。
- ② 《天主实义》第二篇，第106页。
- ③ 同上书，第114页。
- ④ 参见安东尼·肯尼《阿奎那》，中国社会科学出版社1987年版，第64页。
- ⑤ 《天主实义》，第110页。
- ⑥ 参见冯友兰《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第160—161页。

- ⑦ 参见陈来《朱熹哲学研究》，第22，26页。
- ⑧⑨ 《天主实义》，第110，112页。
- ⑩ 谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》一书更多地注意到利玛窦与中国文化所作的“不伦不类的调和”，忽略了利氏所作的批判。
- ⑪ 《朱子语类》卷一。
- ⑫ 《天主实义》，第120页。
- ⑬ 台湾中译本《利玛窦全集·书信集》未能收入此信，这里转引自谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》，第17—18页。
- ⑭ 《天主实义》，第118页。
- ⑮ 这种原因是作为存在论和认识论意义上的解释学的原因，指出这种原因是运用解释学理论的初步尝试。思想资料请参见利科尔《解释学与人文科学》，河北人民出版社1987年版，第64—78页。
- ⑯ 《天主实义》，第186页。
- ⑰ 前引《四书集注》，第41页。
- ⑱ 《天主实义》，第188，230页。
- ⑲ 同上书，第202页。
- ⑳ 参见陈来《朱熹哲学研究》，第58—59页。
- ㉑ 《天主实义》，第190页。
- ㉒ 《孟子·告子上》。
- ㉓ 《天主实义》，第194页。
- ㉔ 《朱熹哲学研究》第一部分第四章对此有较为详尽的探析，可供参考。
- ㉕ 同⑳。
- ㉖ 参见《朱熹哲学研究》，第61页。
- ㉗ 《天主实义》，第198页。
- ㉘ 参见张岱年《中国哲学史大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第338页。
- ㉙ 《正蒙·太和》，见《张载集》，中华书局1978年年版，第10页。
- ㉚ 具体论证见《天主实义》，第198页。
- ㉛ 同上书，第200页。
- ㉜ 同上书，第226页。
- ㉝ 《王文成公全书》卷二十六。
- ㉞③ 《天主实义》，第228页。

- ⑳ 《正蒙·诚明》，见《张载集》，第21页。
- ㉑ 《中国哲学史大纲》，第353页。
- ㉒ 《朱子全书》卷四十七。
- ㉓ 关于中世纪后期的神秘主义，参见G·F·穆尔《基督教简史》，第189—195页。
- ㉔ 参见楼宇烈《漫谈儒释道“三教”的融合》，载《文史知识》1986年第8期。
- ㉕ 《濂园集·答友人问》。
- ㉖ 《笔乘》，第229页。
- ㉗ 李贽《焚书》卷一《与李淮清》。
- ㉘ 李贽《续焚书》卷二《说汇》。
- ㉙ 参见侯外庐主编的《宋明理学史》下卷第二册，人民出版社1987年版，第569页。
- ㉚ 《高子遗书》卷四。
- ㉛ 《高子遗书》卷三。
- ㉜ 同上。
- ㉝ 利玛窦《畸人十篇》，袁州府天主堂印书局1930年第四版，第7页。
- ㉞ 同上书，第9页。
- ㉟ 《天主实义》，第402页。
- ㊱ 同上书，第400页。
- ㊲ 同上书，第404页。
- ㊳ 同上书，第98页。
- ㊴ 同上书，第404页。
- ㊵ Max Weber, Religion of China, The Macmillan Company, 1964, P. 152.
- ㊶ 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第60页。
- ㊷ 同上书，第123，124页。
- ㊸ 《畸人十篇》，第4，3页。
- ㊹ 同上书，第7页。
- ㊺ 同上书，第59页。
- ㊻ 见上书，第二篇与冯琦的对话。
- ㊼ 《利玛窦全集》第四册，第416页。

- ⑥① 《畸人十篇》，第2页。
- ⑥② 《马太福音》8：21—22；10：37—39。
- ⑥③ 詹姆斯·里德《基督的人生观》，三联书店1989年版，第20页。
- ⑥④ 《天主实义·引》，见该书第62页。
- ⑥⑤ 《天主实义》，第434页。
- ⑥⑥ 同上书，第428页。
- ⑥⑦⑧⑨ 同上书，第430页。
- ⑥⑩ 同上书，第434页。
- ⑥⑪ 这里的观点和材料主要引自楼宇烈《漫谈儒释道“三教”的融合》，载《文史知识》1986年第8期。

下 篇

明末士大夫对“天学”的理解与反应

小 引

在成为有个性或创造性的人之前，人们总是已先属于历史。因此，我们不得不承认下列论述的精辟性：“人们自己创造自己历史。但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”。^① 在我们看来，这里所说的从过去承继下来的条件，不仅包括既定的经济生活方面的物质条件，而且包括作为传统的历史文化。创造历史的主体受制于历史，这正是人的存在的有限性之本质所在。伽达默尔从解释学角度表达了一种与马克思上述思想并不矛盾的观点：“人类的有限性存在于他首先在传统的核心中发现他自身这一事实中”，“个体的成见，远远超过了他的判断而组成了他存在的历史现实。”^② 从人的存在的历史性肯定先见或成见在人的理解中的合法性，是伽达默尔解释学理论中的重要思想。其意义在于指出：人的理性不可能完全从历史和传统中独立出来，因而人的理性的理解不可能从一个没有由历史所形成、承传下来的先见或成见的澄明无蔽的状态开始（激进的全盘反传统也许正是由于过多地强调了理性的完全独立性）。相反，先见或前理解是人不可拒绝的历史存在，它是任何新的理解之先决条件，人必须从某种

已有的理解状态开始,才能敞开向新的理解发展的可能性。作为人的历史存在方式的诸先见中,最重要的便是语言的作用。语言并不只是表达思想的工具,在语言中保存着历史和文化传统。人们接受语言,拥有语言的同时,也正是接受历史和文化传统之时。这种构成人的历史存在的方式的先见或前理解是理解的起点。承认这一点,正是肯定理解以及人的存在的历史性。

肯定先见的“合法性”,因而承认人的存在、活动的历史性,有助于我们从理论上摆脱虚无主义。同时,也告诫我们:对在特定的历史环境中活动的人们进行史学研究时,不可作仓促的价值判断。但这种对历史性的肯定同样不应妨碍我们摆脱、拒斥宿命论式的历史决定论。如果因执着先见的合法性而全盘肯定历史人物的活动,那将会导致肯定历史的即是合理的错误判断。因此,不应把先见树立成一堵高墙,让它把具有制约性的历史与具有创造性的活动隔离开来。应该指出的是:“合理的东西仅仅来自于创造精神和传统精神的对话过程。”^③

明末传教士输入的西学,对今天的研究者来说,其本身的特性自然尚谈不上具有鲜明、完全的近代化色彩,但对当时的士大夫来说,则无疑是一种少闻少见的异质文化。因其“异”,故而“新”。如标题所示,本文第二部分研究的课题是明末士大夫对“天学”的理解和反应。在这方面,前人已作过一些探讨,如陈受颐曾将明末与传教士交游的士大夫分为四组:第一组既奉教也讲求科学,如徐光启、李之藻、王徵。第二组单奉教、不讲求或性不近科学,如杨廷筠。第三组单讲科学而不奉教,如方以智、周子愚。第四组是既不奉教也不讲科学、而偶然与西士往来但资博闻,如王肯堂、沈德符,^④这种类型学意义上的分析具有一定的价值,它甚至可以成为我们进一步探讨的起点,但其不足之处在今天看来也是明显的。因为,第一,这种分类不周详。明末颇有文名的虞淳熙曾与利玛窦交游,

并为其《畸人十篇》撰序，但后来却成为反天主教的代表人物之一，他显然应该属于另一类型。第二，陈氏之研究尚停留在现象描述阶段，这是不能令人满意的。同时也说明我们提出的课题不是没有工作可做。

法国学者谢和耐曾将他的研究重点放在中国士大夫对基督教的反应上，汉译本《中国文化与基督教的冲撞》(英译本名为China and the Christian Impact, A Conflict of Cultures)基本代表了他的观点和成果。谢氏的研究处于明显的优势。他可以声称他比中国人更能准确地了解基督教，但由于谢和耐对龙华民观点的偏爱，因而过分执着于中国文化与基督教的根本差别(这些都是事实，谢氏对这些事实的陈述一般都比较准确)。结果，他的优势竟因他的基本倾向而黯然失色。谢氏通过征引大量的中西文史料，努力向人们证明：以利玛窦为代表的耶稣会士向明末中国人宣讲的不是纯正的基督教义(因为有附会)。中国士大夫所接受的基督教因而成为一种不伦不类的大杂烩(“天学”)。除此以外，还有一部分士大夫对基督教进行坚决的驳斥和攻击。这一切都使谢和耐深信，中国人根本不可能接受纯正的基督教，这也正是谢和耐的结论。^⑤公正地说，如果强调宗教的纯正性，谢和耐的观点几乎可以说具有普遍正确性。因为历史经验已经证明，宗教或者更宽泛意义上的文化移植一定会受到本土文化的阻碍，在相互认识、了解、冲撞和吸收播、后，接受者所接受的大多是综合后的产物。

因此，问题的关键并不仅仅在于对士大夫的反应作类型学意义的描述，也不在于指出士大夫没有或不可能接受纯正的基督教教义这一事实。相反，这个课题的意义更多地在于指出当时的士大夫是如何根据他们的先见或视野理解、接受或拒斥西学(不只是基督教)的。而且，更有意义的工作是，指出具有相似的历史存在，即接受了类似的历史文化的士大夫，为什么会西学产生各异其

态的理解。也许，“有人群的地方就有左中右”这一训诫可以提供一种直观明了并具有普遍性的解释。不过，更重要的工作或许应该是作深入细致的历史分析和探究。

在明末士大夫对“天学”的各种理解和态度之间作一些比较或价值判断也许是不可避免的，但这种判断应当是审慎的，这将是我们努力坚持的原则。如果这些探究和判断能为今人所面临的理论和实践中的问题提供些许的启示，那么，我们的研究也就不是没有意义的了。

第一章 士大夫与传教士的结交

鸦片战争后，传教士们恃着利炮坚船，一手持剑，一手持福音书，深入中国各地进行经济、文化上的渗透。他们对中国人民的民族感情的粗暴伤害，对中国社会结构的侵扰，常常招致愤激迭起的教案，并使朝野震动，对中国社会的冲击效应极大。与此不同，明末来华传教士之目的虽然亦是进行宗教上的渗透，但当时的世界格局和经济军事实力的状况决定了传教士们的活动尚带有和平的文化传播、交流的色彩，而且影响的范围也不大。因此，他们的行动尚不足以象鸦片战争后那样常常引起巨大的震动，对士大夫、平民百姓在思想、物质利益方面的冲击因而也不是特别强烈的。这时的中国社会，思想文化仍在一种传统的形式中（在经济生活和思想领域中当然也有一些新异的积极成分）步入封建社会烂熟的晚期。借用《在中国发现历史》的作者柯文的话来说，这时的中国社会的发展是按照其自身的主旋律进行的。对朝野能产生直接影响的仍是中国社会内部产生的一系列问题，同时还包括来自北方少数民族的威胁（《万历十五年》一书为我们刻画了一幅较为生动的历史画面），来自其他方面的影响或冲击因而还退居次要地位。

但这时西方资本主义的发展正在冲决民族间的狭隘的樊篱（马克思语），传教士的来华因而使得带有西方情调的变奏汇入了中国社会发展的“主旋律”中（柯文语），^①虽然他们所携带的文化对中国尚未构成强烈的冲击，但在士大夫中却也产生了一定的影

前,波及的范围也并不十分狭窄。《明史·意大利亚传》称:利玛窦等来华后,因万历皇帝“烹其运来,假馆授浆,给赐优厚。公卿以下……咸与晋接。”

士大夫与传教士交游的原因及其态度殊异(对接受者与反对者的研究见下两章),且史料较多。近人陈垣先生曾指出:仅见于《天学初函》(李之藻编)这套丛书中的各家序跋就不下数十篇,“皆当时名人推许天主教之作,若并其他各书序跋,汇而辑之,可以作天主教之弘明集。”^②陈垣先生护教之态度,今人尽可议之,但其言其真,表明要对明末与传教士交游的士大夫一一加以研讨。不过,要想穷而尽之,是有一定困难的,或许,选择其中有一定代表性的人物及其言论加以分析探讨是较为恰当的。

一 “咸与晋接”

虽然利玛窦等人在私人信件和写给罗马教廷的报告中,屡屡铺陈他们在中国传教活动中所遇到的各种困难,但直到万历四十四年(1616)第一次反基督教“运动”之前,士大夫对传教士们的态度总体上还是温和的、积极接纳的,从《明史》所谓“咸与晋接”一语中诚可略见一斑。

与传教士交游的士大夫一般具有较为开放的胸怀。利玛窦曾在私人信件中抱怨中国人“对所有外国人十分敏感,好象所有外国人皆能强占他们的领土似的。”^③确实,由于常受到外族的侵扰,加上明代常有“倭患”,中国人对外国人非常警惕,这种警惕与华夏中心主义结合,在一部分士大夫中产生一种盲目的闭关自守、夜郎自大的心态,但当时与传教士交游的士大夫却大都突破了这种传统的樊篱,沈德符的议论具有一定的代表性,其言曰:“利玛窦,字西泰,以入贡至,因留不去……往时予游京师,曾与卜邻,果

异人也……若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣。”^④ 沈氏之言表明当时既有人怀疑西方人来华有侵略之意，也有人（包括沈氏）不抱此种怀疑。

在《天主实义》等书刊刻之前，利玛窦等传教士一直注意隐瞒他们来华传教并试图以天主教补儒超儒的目的，尤其注意不宣讲或少宣讲所谓启示真理。1596年10月13日，利玛窦在写给罗马耶稣会总长阿桂委瓦的信中说：“迄今我不曾把我们神圣信仰的奥迹讲给中国人听。”^⑤ 这使得一些士大夫对传教士来华的目的困惑不解。李贽曾在南京、山东临清与利玛窦有过多次数交往，他对利玛窦来华的真实意图颇觉费解。这位敢倡乱道、非圣非贤的思想家写道：“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。”^⑥ 李贽的猜测表明利玛窦初入中国时附会儒学、隐瞒真实意图的策略收到了一定的成效，同时也说明士大夫们在初与传教士们交往时并不相信周孔之学有被天主教取代的可能性。换言之，儒学在中国社会中的地位及其思想力量使一些士大夫消除了关于传教士来华会以耶代儒的疑忌。近代士大夫们在强大的西方面前所产生的存亡继绝的痛切的危机感这时尚未出现。

以上两种疑忌（军事侵略、文化渗透或取代）的阙如或消除成为一部分士大夫在上层社交生活中接纳传教士的心理背景，而士大夫们在尚未深入了解传教士的真实意图及“天学”的思想内容之前，他们对传教士的热情接纳首先主要是基于对利玛窦等人的品行、才能的认识和赞赏，也就是说，士大夫们首先是把传教士（尤其是利玛窦、艾儒略等人）作为域外奇人、有德之士予以接纳的。李贽之述最为生动，《续焚书·答友人》言：

“承公问及利西泰（按西泰为利玛窦之字），西泰大西域人也，到中国十万余里，初航海至南天竺始知有佛，已

走四万余里矣。及抵广州南海，然后知我大明国土先有尧舜，后有周孔。住南海肇庆几二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于四书性理者解其大义，又请明于六经疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，仇对各得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷瞶瞶者，皆让之矣。”

作为一位追求童心真性的思想家，李贽几乎将利玛窦描述成一种理想人格，而且品评的标准明显地带有李贽本人的个性特色：即更多地注重人的才能与灵性，而较少套用儒家伦理标准（当然也谈及儒家礼仪），其中可以见到《世说新语》臧否人物的影子。

宋石介《中国论》最能代表中国人在长期的历史发展中形成的文明优越感和对中国四周异族的轻视，其言认为“天处乎上，地处乎下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷，四夷外也，中国内地。”“夷”，自春秋以来，一直成为中国人对不知华夏文明、未受礼仪熏沐的少数民族的蔑称。有明一代，此种传统并未中断。与传教士有过密切接触的内阁首辅叶向高就曾撰写过《四夷考》，另外，叶氏还沿用这一称呼，略加变化，称侵扰中国海防的荷兰人为“红毛夷”。^⑦ 不过，由于来华传教士（多为意大利人）注意与荷兰人、西班牙人区分开来，更由于他们“大都聪明特达之士，意专行教，不求禄利，”^⑧ 而且由于利玛窦等人如李贽所说的那样“言此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪”，大部分与之交游的士大夫便以一种同化的认知结构，兼以儒家的文野之别的标准，将传教士们纳入“人”、“善人”、“异人”、“有道之人”乃至“至人”的范围，也就是说，不再以“禽兽”、“夷狄”视之。谢肇淛在《五杂俎》中的感叹颇有趣味：

“天主国在佛国之西，其人通文理。儒雅与中国无别。有利玛窦者，自其国来……与人言恂恂有理，词辩扣之不竭，异域中亦可谓有人也已！”

在谢肇淛看来，通文理、温文尔雅、知礼仪，是人之为人之所在（这也是士大夫们从儒学传统中获得的用来区别文野的标准），利玛窦兼合以上标准，且有辩才，故谢氏承认异域中也有人，并非全是“夷狄”禽兽之类。

李日华，万历壬辰进士（1592年），他被誉为万历、天启年间仅次于董其昌、王惟俭的博物君子^⑩，他曾为反天主教的虞淳熙文集作序^⑪，盛赞虞氏之品行和文才。此人性甚和易，他对利玛窦的赞赏比谢肇淛更甚：

“大西国在中国西……至世庙末年，国人利玛窦航海入广东，居广二十余年，尽通中国语言文字……见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。”^⑫

据李日华自述，他曾于丁酉（1597年）秋在南昌见过利玛窦。李氏称利玛窦为善人，并叹利氏之奇，云：“彼真以天地为阶阼，死生为梦幻者，较之达磨流沙之来，抑又奇矣。”^⑬奇者在于利玛窦“汗漫至此，不复作归计，”“浮世常如寄，幽栖即是家。”^⑭

《明史·利大里亚传》将“好异”视为当时士大夫与传教士交游的主要原因（“一时好异者咸尚之”）。确实，有一部分士大夫之乐于与西洋人交游，在于“但资博闻”，以异域奇闻炫耀于人，支允坚在《异林》中对《圣经》外观的描述（其言曰：“大西洋国利玛窦入中国来，……所挟异宝，不可缕数，最奇者有方金一块，长尺许，起之则层层可披阅，乃天主经也。”），张尔岐在《蒿庵闲话》中对利玛窦初入中国的行为之生动刻画（云：“玛窦初至广，下船，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺，摇首不肯拜，译言我儒也”），皆属猎奇之类。李日华虽免于以“夷狄”冠之于利玛窦，而称之为善人，然李氏之述

亦多属荒诞不经的奇闻,如以利玛窦有异术,因而航海东来能免于死;西洋纸如美妇之肌等^④,足见李氏亦属好异猎奇之文人。

但“好异”并不能全面表现、概括与传教士交游的士大夫的动因。实际上,如上所述,有相当一部分士大夫是以一种同化的认知结构将传教士纳入“大儒”、“至人”的范围而与之交游的。

黄景昉,复社成员,眉史氏《复社纪略》卷二称之为“宇内名宿”,与艾儒略有过交往,在《三山论学记序》中,黄氏写道:“以余所交,如思及(艾儒略)先生,恭慤廉退,尤伊然大儒风格,是则可重也。”^⑤周炳谟则将利玛窦称为至人,其所撰《重刻畸人十篇引》云:“余游于利先生,习其人,盖庶乎古所称至人也。”^⑥

称至人,呼大儒,原因在于利玛窦、艾儒略等人在天主教教义所要求的修省中严持教规,不婚不娶,绝色绝财,“恭慤廉退”,这本身是一种异质的宗教生活方式,士大夫们则以之为修德苛严、卓尔不群的大儒、至人风范。对传教士之操行,甚至连反对天主教的士大夫亦无由责以微词。福州陈候光在《辨学刍言叙》中说:“近有大西国夷,航海而来,以事天之学倡,其标号甚尊,其立言甚辨,其持躬甚洁……世或喜而信之,且曰圣人生矣。”^⑦从陈氏之言可知有人甚至称传教士(指在福州传教的艾儒略)为圣人。

造成士大夫与传教士认同的原因,一方面在于他们从儒学中承继的“君子”、“至人”等概念框架可以容纳传教士们的言行,另一方面则在于利玛窦等人“辟二氏而宗孔子”(陈候光语),自觉地附会儒学,因而迎合了士大夫们的同化性认知结构。这里的所谓同化是指认知主体将他的已有的概念格局应用于客体并赋予客体以意义的过程,这个过程不必要求主体自身产生变化就能适应它的环境,^⑧当我们使用概念格局这个概念时,实际上赋予它以类似于“先见”、“前理解”的含义,但因为概念格局在发生认识论中具有不断重建(建构)的性质,它比“先见”就更具有变动、发展的特性,更

适用于表达我们所欲阐发的思想(这里,我们试图将发生认识论与解释学结合起来予以运用,希望这种尝试不致太生硬牵强)。

最能表现士大夫们这种同化性认知结构的是邹元标致利玛窦的一封信。由于利玛窦曾附会五经证明天主即是华言之上帝,以天言天主亦可,邹元标这位明末理学名臣(《东林点将录》称之为天伤星武行者)在稍稍了解天主教后,便作出一种“古已有之”的判断,《答西国利玛窦书》云:

“得接郭仰老(按指另一传教士郭居静),已出望外,又得门下手教,真不啻之海岛而见异人也。门下二三兄弟,欲以天主学行中国,此其意良厚。仆尝窥其奥,与吾国圣人语不异,吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余,门下肯信其无异乎?中微有不同者,则习尚之不同耳,门下取易经读之,乾即曰统天,不知门下以为然否?”^⑩

这种古已有之,且“吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余”的仓猝判断,一方面既可以使士大夫们以一种较为奇特的方式满足其华夏民族文化优越感,同时亦使得他们不必对自己的知识结构、认知概念作任何调整,而只需在一种似乎已为人淡忘的古老传统(事天敬天)中挖掘拾掇一下,即可毫无扞格地与传教士们谈学论道。

另一普遍的现象是,相当一部分与传教士交游论道、乐于为传教士著作撰序作跋的士大夫都能为他们“求同”的做法寻求到哲理根据:即相信人性或理性的普遍性、共同性。渤海王家植在《题崎人十篇小引》中写道:“噫,世无二理,人无二心,事无二善,天无二主,谓利子之异,为吾人之常,岂不可乎?”^⑪与传教士有过接触和友善关系的士大夫,大都持这种“心同理同”的论调。陆九渊言:“东海有圣人出焉,此心同此理同也;西海有圣人出焉,此心同此理同也。”^⑫这一哲学命题竟成为明末士大夫与西学求同的根据。

只有相同的语言或类似的概念才可能在人或文化之间产生原

有的对话,因而最初的同化是不可避免的,利玛窦与儒学的附会及士大夫们对传教士基于求同而产生的接纳均说明了这种不可避免性。

但如果认为所有士大夫都坚执其“先见”,固守儒家传统文化,拒绝对其认知结构进行调整,以此证明中国文化或士大夫的顽固的封闭性,亦属仓猝的不公之论。事实上,明末有一部分与传教士交游的士大夫在认识到中学西学之差异长短之后,并不固守华夏文化之优越性。他们中有些人对西学(科学及天主教)也许没有太多的研究,但他们的心胸是健康的、开放的。樵川米嘉穗在为艾儒略《西方答问》(刻于崇祯十年,即1637年)所撰写的序文中表达了这样一种健康的思想和态度:

“吾人覩记所及,尝不若所未及。《中庸》语道之至,至人所不知,所不能,非其心思域之,抑亦耳目限之也,学者每称象山先生东海西海、心同理同之说,然成见作主,旧闻塞胸,凡纪载所不经,辄以诡异目之。抑思宇宙大矣,覩记几何?于瀛海中有中国,于中国有我一身,以吾一身所偶及之见闻,概千百世无穷尽之见闻,不啻井蛙之一窥,萤光之一熠也。乃沾沾守其师说,而谓六合内外,尽可以不论不议,此岂通论乎?”^②

与邹元标不同,米氏承认圣人之学并非无不覆载,由于经验的局限,至人亦有所不知,因此,对不同于旧闻的东西,不应简单地斥之为诡异,更不应沾沾守其师说,而应突破井底之蛙的局限性。

艾儒略《西方答问》主要介绍西方风土民情、教育、法制等,如果说米嘉穗的主要兴趣在于搜奇增闻,不拘于井蛙之隘,那么,孔贞时则在与西方科学粗浅的接触中,表现出一种清醒理智、知己知彼而不固步自封的胸怀。在《天问略小序》中,孔贞时写道:

“昔韦宗晤僭擅论议,因叹绝其奇,以为五经之外,冠

冕之表，各自有人，不必华宗夏土，亦不必八索九丘。旨哉斯言，固有奇文妙理，发于咫闻之外者，第吾人望步方内，安睹所谓奇人而称之。予于西泰书，初习之奇，及进而求之，乃知天地间预有此理。西士发之，东士睹之，非西士之能奇，而吾东士之未尝究心也……”^②

《天问略》乃传教士阳玛诺之著，刻于万历乙卯（1615年），李之藻收入《天学初函》。是书“于诸天重数、七政部位、太阳节气、昼夜永短、交食本原、地形粗细、蒙气映漾、矇影留光，皆设为问答，反复以明其义，未载矇影刻分表，并详解晦朔弦望、交食浅深之故，亦皆具有图说，指证详明。”^③孔贞时虽将其中一些理论拟同于王充、张衡的学说（“其言曰日蚀由月，似王充太阴太阳之说，其言月借日光，似张衡灵宪所什生魄生明之说”），但他对这种中世纪的天文学仍是以一种欢欣鼓舞的态度对待的，既叹其奇，以为“大有裨助”，也承认五经之外，亦有“奇文妙理”，且借韦宗赞叹南凉君主秃发傉檀之典，喻指“冠冕之表，各自有人，不必华宗夏土，亦不必八索九丘。”这里，丝毫见不到夷夏之别的藩篱。孔贞时既承认西学之所长，亦不盲目自卑，而且善于总结原因，认为“吾东士之未尝究心”是造成天文观测屡试不确的原因。

东林党人高攀龙有言曰：“孔子道无亏欠，本不须二氏帮补。”^④其旨在拒佛斥老，捍卫圣学道统的完满性。辟逃禅之虚病，本具有补偏救弊的历史意义，但其言论则表现出他所接受、理解的“孔子之道”的封闭性，相比之下，与西学有过接触的士大夫则肯定五经之外亦有奇文妙理，并突破夷夏之防，以为域外亦有人，亦有“吾东士未尝究心”之事理，且欲借为裨助，表现出一种较为健康的开放精神。

二 宗教的整合

上述之人,或志在搜奇以广见闻,或对域外风俗民情有了解之渴望,或欲知西方科学(中世纪天文学)而与传教士有过接触、交往,目前尚未发现更多的史料以证明他们与传教士有更密切之关系。在士大夫中,有两位与传教士有过密切交往,对天主教教义有较深入的了解,但既未接受天主教,亦未深究西方科学,他们是明末名重士林的冯应京与叶向高。他们对天主教、对传教士的态度颇具意味,值得深究。

冯应京,字可大,盱眙人,万历二十年进士。^⑤冯氏耿介不阿,在任湖广佥事时(万历二十八年到任),与税监陈奉进行了坚决斗争,深得民心,但反被陈奉诬劾,二十九年就逮入诏狱,三十二年(1604)获释。冯氏反税监的活动曾得到东林党人的支持。^⑥

冯应京“学求有用,不事空言”,^⑦且喜交友。据利玛窦记载,冯应京在湖广任职时就曾派学生刘氏去江西、南京寻利氏为师,以研习数学,但未遇。被押入京时,他将这位学生亦带入北京,并派去见利玛窦,利氏乘冯应京尚未入狱,立刻去看冯氏,他们的友情至此开始。利玛窦称冯应京为至友,因为冯应京曾自费刻印利玛窦的《交友论》并为之撰序(写于万历二十九年,楚臬司之明德堂),尊称利玛窦为利子、西泰子,利氏言此后无人敢用较差的称呼,因而对冯应京感念至深。另,冯氏曾为《天主实义》撰序(万历二十九年),为《二十五言》撰序(万历三十二年)。利玛窦言冯应京曾在狱中细读《天主实义》,很了解天主教教义,并每天敬拜利氏送去的救世主圣像,且令全家人(大陆版为仆人)都信了教。^⑧

徐宗泽言冯应京于“1602年皈依圣教”^⑨,方豪言冯应京“1601年偶读《天主实义》,大为感服,代为作序,次年受洗……”^⑩,陈守

辄在进行分类研究时，亦将冯应京列入“教友”之属，皆言之凿凿，然未审其据何在。据利玛窦记载，冯应京并未受洗，利玛窦解释的原因是：冯应京出狱后只能在京逗留两三天，而此间冯氏忙于接待拜访他的大官，利氏没有找到机会让他领洗。当冯应京回到家乡后，南京的神父受命不失时宜地为冯应京补习教理并使其领洗时，冯应京却突然去世了。^⑧ 总之，冯应京没有时间领洗。

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

乾隆年间修订本《盱眙县志》载：冯应京卒于甲辰（万历三十二年），^⑨ 即出狱当年。若然，则利氏之说或能成立。然《明史》称冯应京“出狱三年卒”，即卒于万历三十四年。孰为可信？（黄宗羲《明儒学案·江右王门学案·金事冯慕岗先生应京》未注明生卒年。）与传教士及徐光启有过接触、交往的东林党人曹于汴（《东林点将录》列为“天贵星小旋风”）为我们提供了较为可信的材料。在《冯慕岗先生年谱序》（冯应京字慕岗）中，曹于汴称：“其门下士戴君任当冯子逝后，门户荒凉、交游星散之日，搜罗讐校，为之著谱，褰襦重趂，间关累千里问序于余”，^⑩ 年谱已不可见，但曹于汴却在冯应京门人所著的冯氏年谱（自当可信）基础上撰写了冯应京墓志铭，此铭亦是戴任“跋涉来都下”向曹氏索求的。兹将有关部分摘录如下：

“余交于慕岗冯公也，在壬辰同弟之后……”

“(公)甲辰奉诏释还，杜门简出，足不涉公府，率族众举祖先之祀、田夫举乡社之约，而纂述不辍，暇则课少年歌诗，习礼习射。一日忽谓门人曰：‘吾夜梦闻二语云，其流行者光辉，而其所以流行者散也，我将去矣。’越旬日腹疾作，谓亲友曰：‘百年顷刻耳，宇宙即吾家，万物吾同气，所谓我身是私身也。生死公于天，吾何得私宰之？’病三日

剝，窹存不发一语，丙夜恭坐漏下，五更而逝，面色如土，天地晦冥者十许日，远近悲悼。是为万历三十四年丙午正月二十日，距生嘉靖三十四年乙卯五月二十一日年仅五十有二。”^⑤

曹于汴与冯应京同年进士，有书信往返，且常以诗唱和（《仰节堂集》卷十一有《复冯慕岗》一通，卷十二有《和冯慕岗年兄五诗》），两人关系甚是密切。铭中所记冯氏出狱后生活状况亦颇为详细，生卒年更是详尽无遗，其根据既在于曹冯二氏之交往，亦在于冯应京门人所示之年谱，故颇为可靠，可见《明史》之载实不误也，梁家勉亦以冯应京卒于1606（万历三十四年）。^⑥由是则利玛窦所解释的原因（忽然死去，没时间受洗）至少是不准确的，或许是一种一厢情愿而又无可奈何的托词。

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

前引《明史》言“应京志操卓犖，学求有用”，确实，冯应京属于探求国强民富的经世之士，“尝备员职方，见其（利玛窦）献图于上”，于是“序而传之”，嘱其门生程百二纂之。^⑦在为程百二所纂之《方輿胜略》所撰之序文中，师兴甫写道：“盱眙冯公历官职方……不惟志存天下，务而救民水火之中……”^⑧甲辰年十月十七日，冯应京获释出狱（出狱日期见《国榷》），徐光启往“晤之，未及穷苦”，冯氏辄殷殷以“顷者征缮日烦，茧丝遍天下，议者惓惓罢升榷，譬痍痂，不遑念元气……调治之方，则无如重农”等语为言，徐光启叹为“仁人之言。”^⑨

在诏狱中，冯应京曾纂辑《皇明经世实用编》（有万历刻本，藏北京图书馆善本部），后其门人戴任（即前述索铭于曹于汴者）“广

而释之”，改题《月令广义》（藏北大图书馆善本室），内容按月分述政教、事文、物候、授时、占候、摄生、杂记等事宜，基本以农事为主。在《实用编》自叙中，冯应京倡经世之学，以为“夫古而今，今而后，绳绳不穷者世也；以天下之才与天下之治者，经世也。人认七尺为身，不知遍世皆身，知遍世皆身，则经世正所以修身矣。”冯氏力辟玄虚之学，倡经世实学，指出：“实之不存，虚将焉附？孔无乐乎空言，孟无取乎徒善，要归于尚实而已。”^④

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

其一，冯应京不象高攀龙那样认为孔孟之道本无欠缺，不须帮补，他以一种拟同的态度认为天学并非全异于圣学的新学，“语性则人大异于禽兽，语学则归于为仁，而始于去欲，”但“时亦或有吾国之素所未闻”者。^⑤因此，他主张中西并包兼用，“中国圣人之教西土固未前闻，而其所传乾方先圣之书，吾亦未之前闻。乃兹交相发明，交相裨益。惟是亦六合一家，心心相印，故东渐西被不爽耳，”他认为“直当视（天学）如家园谱牒，油然而兴并包之思。”^⑥

其二，受利玛窦中文著作之影响，冯应京将“天主”理解为实有且载于六经中之上帝，认为天主教是实学，可以帮助时人对症发药，救玄虚之病，而且有助于恢复古圣敬天事天之实学，其言曰：“天主何？上帝也。实云者，不空也，吾国六经四子，圣圣贤贤曰畏上帝，曰助上帝，曰事上帝，曰格上帝，夫谁以为空之说”。与高攀龙、顾宪成类似，冯应京认为佞佛是虚病之源，因而对佛教采取了批判态度：“佛家西窃闭他卧刺（按即Pythagoras，这是利玛窦陈述的理论）劝诱愚俗之言，而衍为轮回，中窃老氏刍狗万物之说，而衍之为寂灭，一切尘芥六合，直超脱之，以为高中国圣远言湮，鲜有能服其心，而障其势”，由此而造成“或内乐悠闲虚静之便，外慕汪洋

宏肆之奇，前厌驰骋名利之劳，后慑沉沦六道之苦，”古代圣贤之实学由此而丧失殆尽；“古倦极乎呼天，而今呼佛矣；古祀天地山川祖祢，而今祀佛矣；古学者知天顺天，而今念佛作佛矣；古仁者寅亮天工，不敢自暇自逸以瘵天民，而今大隐居朝，逃禅出世矣。”^④而利玛窦所述之学，“要以陈得失之林，使众著于性之不可虚，而欲之不可肆，则所关于民用固甚鉅已，”“倘诵斯言”，则可“对症发药”，使人“穆然动深长之思，一切重内轻外，上达于天德。”^⑤因此，冯应京认为《天主实义》一书“深诋谭空之误，”故以天学为谈实之论而欣然愿闻；“第目击空谭之弊，而乐夫人之谭实也。”^⑥

冯应京所理解和倡导的实学实是一种与逃禅出世相反的入世态度和精神，尚未包括科学在内，其具体内涵包括寅亮天工、敬天事天、明性为实、欲不可肆、切于民用等等。

其三，冯应京确实具有一种由并包中西而产生的敬天事天的宗教情感。在他看来，佛教的盛行使这种古老的传统受到损害，应予以恢复。他的这种宗教情感不仅表现在他为利玛窦中文著作所撰写的序文中，也表现在他自己所纂辑的《皇明经世实用编》中。在评注明太祖《御制心法》时，冯应京认为如果有敬上帝的宗教情感，行事便易区别正邪，为正去邪：“对越上帝，物感一交，吾神应之，此时孰为正行，孰为邪径，昭然独照，正圣狂几希之介于此决之，其正者即不便我私，以其为帝载也，而毅然必为，其邪者即于我甚便，凛乎畏上帝而不敢欲也，慎斯以往，履康衢而臻圣域矣。”^⑦此处所言之上帝，实是道德行为之监督者，亦是道德原则之根源，具有“天听自我民听，天视自我民视”的意谓。但在另一处，冯应京所理解的上帝（“天”）亦具有人格神的意义。并且，他还倡导一种对上帝的戒谨恐惧的宗教情感，其言曰：“畏之一字，万世帝王心法也。天至高而默尸予夺之柄，人至众而阴操向背之机，一或任情而恣，俯仰即弗畏而入畏矣，畏存于宴息，自无狎暱之非，畏存于朝堂，自

无偏听之失。”^⑩

利玛窦曾希望通过附会古代儒学而唤起士大夫们对一种已经衰退的宗教传统(敬天事天)的兴趣和热情,以便使他们走向上帝(天主)的怀抱,这一希望至少在冯应京的思想中实现了。虽然方豪、徐宗泽等现代天主教徒未曾注意冯应京《经世实用编》一书中的思想,但他们将冯应京引为“教友”(认为他曾受洗),也不是毫无根据的。

三 疑怪者的宽容

但利玛窦的希望叶向高身上却落空了,后者是一位较为冷靜的理性主义者。这里,我们只简单分析一下他对天主教的理解,并阐明他为何没有接受天主教。

叶向高,字进卿,福清(今福州)人,万历十一年进士,曾任万历、天启两朝之内阁首辅。《明史·叶向高传》称其“光明忠厚,有德量,好扶植善类,”为东林党人所倚重。《东林点将录》列其为“天魁星及时雨”,目为东林党魁。作为一名正统的士大夫,叶向高的政治态度与学术倾向均与东林党人高攀龙、顾宪成相似,顾高二入曾从程朱理学的正统立场对阳明心学进行批判,他们目李贽、何心隐为王学末流,予以诋毁、驳斥。顾宪成言:“何心隐辈坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动得人,只缘他一点聪明,”^⑪又曰:“李卓吾大抵是人之非,非人之是,又以成败为是非而已,学术到此,真成涂炭。”^⑫他们认为王学及其末流对封建伦常道德和社会秩序危害极大,基于一种功利权衡,顾宪成阐明了他崇朱抑王的态度,《小心斋札记》卷三明言:“以考亭为宗,其弊也拘;以姚江为宗,其弊也荡,拘者有所不为,荡者无所不为。拘者人情所厌,顺而决之为易;荡者人情所便,逆而挽之为难。昔孔子论礼之弊而曰与其奢也宁俭,然

则论学之弊，勿应曰与其荡也宁拘。”虽然朱王之学各有所弊，但荡之弊在于冲决网罗，难以收束，不若择朱学以维系社会之稳定。叶向高也唱过类似的论调，他视授佛入儒、贬抑朱学为孔孟圣学衰落之根本原因，其弊端流衍至于冲决圣学之准绳。《朱子语类叙》曰：“朱子之学行于世……天为之。近世之为新学者，好齟齬朱子，其始直朱子耳，浸淫不已且及孔子，盖今日士大夫修罍县净土之业……孔子之道于是大厄。其原皆始于轻泐朱子以至于此。孔子以为约何也？为其有途而可遵也，有规矩准绳而可守也，夫可遵可守者，孔子之所谓约也，而今之所谓简易直截言之，甚可听也，而其实无可遵无可守。夫无可遵则其途歧，无可守则必荡然于规矩准绳之外”，因此，王学及其流变既与“孔子约礼之教判然苍素不相入”，也“悖天侮圣而畔高皇帝之功令。”^⑤由所谓“悖天侮圣而畔高皇帝之功令”，足见叶向高等东林党人为学之旨既在捍卫圣学道统，亦在于维系本朝之祖制，这正是他们的“正统性”之所在。但叶向高与顾宪成略为不同，他既斥荡亦讽拘，因为荡则伪，拘则迂。^⑥他选择的是一条中庸之道，希冀以此既保持道统的神圣性，又不失应付时局的灵活性。叶向高对天主教作为一种有裨于世的道德理论的肯定性理解和赞赏，以及他对天主教作为一种非理性主义的宗教的拒斥，均是以他的正统立场及其些许的灵活性、开放性为出发点的。

叶向高对传教士的态度是宽容的，曾为利玛窦在北京获得葬身之地出力，归田时(1624年)他途经杭州，次年引艾儒略入福建传教，^⑦且与艾氏论道。后者将他们的讨论结果集书付刻，名为《三山论学记》，是书及叶向高为传教士著作所撰之序文成为我们研究叶氏对天主教的理解之主要材料。

如上所述，叶向高既斥荡伪，亦贬拘迂，因此他能以一种较为开放的态度对待西学。叶向高承认，“学之道多端”，肯定西来之传

教士“皆绝世聪明之人”，“其技艺制作之精中国人不能及也”，^⑧承认“中国人耳目闻见有限……昔张骞使西域，其足迹不能出葱岭天竺外，元人穷河源亦至昆仑而止。我朝陈诚郑和踰流沙、涉沧溟辘轳，所记皆在方以内，”而艾儒略之《职方外纪》“皆吾中国旷古之所未闻，心思意想之所不到，”“而其言皆凿凿有据，非汪洋谬悠如道家之诸天、释氏之恒河须弥穷万劫无人至也。”^⑨

对西学中的科技、舆地职方，叶向高采取了一种虚心赞赏（然未能深究吸收）的态度；对天主教教义，叶向高予以肯定的东西则只限于能与儒学拟同的范围，对“西学十诫”，叶氏将其理解为“吾孔氏畏天命，戒慎恐惧之正学，”只是“世人习焉而不察”，而“西人能发明之”，由此可以证明，“东夷西夷，先圣后圣，其揆一也”；对天堂地狱之说，叶氏则认为“佛氏以报应言，西氏以义理言，”似乎可信，“如谓其渺茫无据，则余谓人之精神所注，即成境界……岂有念念在天，其神不归于天者？”^⑩这是对天堂地狱之说不甚明确的肯定。

叶向高虽然曾以程朱理学中的太极生万物与艾儒略论道，而且最后似乎接受了天主生万物的神学理论，^⑪但他主要关心的是传统儒学最关注的道德善恶问题，而且承认天主教的灵魂不朽、天堂地狱之说可以发挥一定的道德功能。“人之灵神永在，不与世物同朽，善恶核之生前，罪福定之身后，斯善无遗恨，恶无漏网，可以压人心矣”，^⑫而且“于警醒人世，最为亲切”。^⑬这些都是叶向高在其“斥荡贬拘”的立场上能够肯定、接受的。在一种拟同或同化的认知结构中，他认为自己深得西学之旨，《赠思及艾先生诗》高度概括了他的观点：

“天地信无垠，小智安足拟？
爰有西方人，来自八万里。
蹶屣历穷荒，浮槎过弱水。

言慕中华风，深契吾儒理。
著书多格言，结交皆名士。
傲诡良不矜，熙攘乃所鄙。
圣化被九埏，殊方表同轨。
拘儒徒管窥，达观自一视。
我亦与之游，冷然得深旨。”^⑨

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

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

“相国（叶氏）曰：‘天主之教，如日月冲天，照人心目，第常人沉溺旧闻，学者竞好新异，无怪乎岐路而驰也。先生所论，如披重雾睹青天，洞乎无疑矣。（请）示我圣经，以便佩服’。”^⑩

艾儒略所引叶向高语是否可信很成问题。艾氏与叶向高论道时间在1627年，《明史》载叶向高与熹宗死于是年同月，而《三山论学记》之刻印则在叶氏死后。^⑪或曰此说属多疑之论，我们不妨举下例为证。

叶向高所不能接受的是神秘的天启真理，其言曰：

“天主化成天地万物，则造世者也。能造世，岂不能救世？而必躬为降生，何也？且其至尊无二，为天地万有之主，若复降为人，岂不甚衰？此于理自不可，自开辟以

来,我中土未之前闻,书契肇兴,传载讫无可考,安知果曾降生也?”^②

又问:“(天主)何不降我中土文明之域,尤易广布,则不烦先生九万里之劳。”^③

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

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

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

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

“唯谓天主降生一节创开似异,然圣贤之生皆有所自。其小而有功德于人者,犹必默有简畀,又况大而主宰造化,开万世之太平若所称天主也者。则其降生救世似异而实情又奚容疑乎?”^④

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

叶向高的理性主义态度,或许正是他难以成为天主教徒的主要原因,他对包括天主教在内的西学的理解和态度,虽未能突破同

化的思维方式,但在当时的历史条件下,却是较具独立性格而且可取的。

注 释:

小引

- ① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第603页。
- ② 伽达默尔《真理与方法》英文版第244,245页,参见保罗·利科尔《解释学与人文科学》,第67页。
- ③ 同上书,第73页。
- ④ 陈受颐《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》,载《国学季刊》第五卷,第二号(1935年)。
- ⑤ 谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》,第32页。

第一章

- ① 参见柯文《在中国发现历史》,第11页。
- ② 《陈垣学术论集》第一集,中华书局1980年版,第210页。
- ③ 1596年10月12日利氏致罗马富利卡提神父书,见《全集》第三册,第218页。
- ④ 沈德符《野获编》卷三十《大西洋》。
- ⑤ 见《利玛窦全集》第三册,第231页。
- ⑥ 李贽《续焚书》,中华书局1975年版,第35页。
- ⑦ 见叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞涂草》卷五《平红毛夷序》。
- ⑧ 《明史·意大利传》。
- ⑨ 《明史·文苑四》,参见《浙江通志》卷一七九。
- ⑩ 见《虞德园先生集·李日华序》。
- ⑪ 李日华《紫桃轩杂缀》卷一,见《楛李遗书》第五册。
- ⑫⑬⑭ 同上。
- ⑮ 见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》(以下简称《提要》),第153页。
- ⑯ 同上书,第150页。
- ⑰ 《破邪集》卷五。
- ⑱ 参见皮亚杰《发生认识论原理·英译者序》,第8页。
- ⑲ 邹元标《吉水邹忠介公全集·愿学集》卷三。

- ② 《提要》，第151页。
- ③ 陆九渊，《象山全集》卷三十六。
- ④ 《西方答问序》，见《提要》，第300页。
- ⑤ 《天问略小序》，见《提要》，第278页。
- ⑥ 《四库全书总目》上册，中华书局1987年第四版，第895页。
- ⑦ 《高子遗书·与管东溟》。
- ⑧ 参见《明史》卷二三七《冯应京传》。
- ⑨ 参见许大龄《论明后期的东林党人》，见《明清史国际学术讨论会论文集》，天津人民出版社1982年版，第133页。
- ⑩ 同⑧。
- ⑪ 见《利玛窦全集》，第二册，第368--369页。
- ⑫ 见《提要》，第142页。
- ⑬ 《方豪六十自定稿》上册，第211页。
- ⑭ 《全集》，第二册，第370页。
- ⑮ 《盱眙县志》卷十七《甲科》。
- ⑯ 曹于汴《仰节堂集》卷一。
- ⑰ 同上书，卷五《湖广按察司金事慕岗冯公墓志铭》。
- ⑱ 见梁家勉《徐光启年谱》，第82页。
- ⑲ 程百二《方輿胜略·外夷》卷一《总序》引冯应京语。
- ⑳ 同上书，师兴甫序。
- ㉑ 徐光启《农政全书·农本编》附注，台湾影印《四库全书》第731册，参见梁家勉《徐光启年谱》，第72页。
- ㉒ 冯应京《皇明经世实用编》自叙。
- ㉓ 冯应京《天主实义序》，见《提要》，第114页。
- ㉔ 程百二《方輿胜略·外夷》卷一《山海輿地全图总序》引冯应京语。
- ㉕ 以上引语出处皆同⑲。
- ㉖ 冯应京《重刻二十五言序》，见《提要》，第329页。
- ㉗ 见《提要》，第145页。
- ㉘ 《皇明经世实用编》卷一，第2页。
- ㉙ 同上书，第10页。
- ㉚ 《小心斋札记》，见《明儒学案·东林学案一》，中华书局1985年版，第1388页。
- ㉛ 《顾端文公文集》卷五。

- ⑤0 叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞餘草》卷五《朱子语类叙》。
- ⑤1 叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞餘草》卷七《冯少墟先生语录序》。
- ⑤2 叶向高罢归时间，见《明史·叶向高传》，艾儒略入福建时间见《三山论学记》首页，见台湾学生书局影印本《中国史学丛书》第49种《天主教东传文献》（以下简称《文献》），第435页。
- ⑤3 叶向高《西学十诫初解序》，见全集《苍霞餘草》卷五。
- ⑤4 叶向高《职方外纪序》，亦见《苍霞餘草》卷五。
- ⑤5 同⑤。
- ⑤6 《三山论学记》，见《文献》，第444—453页。
- ⑤7 同上书，第477页。
- ⑤8 同⑤。
- ⑤9 见《文献》，第433—434页。
- ⑥0 同上书，第493页。
- ⑥1 见方豪《中国天主教史人物传》上册，第194页。
- ⑥2 《文献》，第482页。
- ⑥3 同上书，第488页。
- ⑥4 福建版及序文难觅，罗马教廷有藏本。这里请参阅 Standaert 的 Yang Tingyun 一书，第187页。

第二章 理解和接受

明末士大夫中既接受、研究、传播西洋科学，又接受天主教的人数并不太多。虽然《明史·意大利亚》谓传教士来华以后，“公卿以下重其人，咸与晋接”，“一时好异者咸尚之”；“然深慕笃信以为真得性命之学，足了生死大事者，不过数人”（叶向高语）。^①叶向高之语仅就信教人数而论，若就深究科学与宗教且具有一定影响者而论，则仅有以下凡人：李之藻、徐光启、孙元化、王徵、李应试等。而其影响最大者为李之藻、徐光启，还有欣羨西洋科学却限于知识结构而不得深究、但信教颇为虔诚的杭州仁和人杨廷筠。《明史》以一种批评的口气道出了徐李二人的作用：“一时好异者咸尚之，而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴。”传教士及教徒则将徐李杨三人列为皈依者之楷模，称他们为教中“三大柱石”。故在明清两代和现当代，中西人士对此三人的记述、研究亦颇为深入，或传扬他们在中国天主教史上的声名与“功绩”，或研究他们在中国科学技术史上的贡献，或批评他们所理解、接受的天主教义的非纯正性，等等，不一而足。我们欲做的工作则是在形形色色的研究基础上，将此三人置于明代社会、思想的历史背景中，探析他们是如何理解和接受西学的。即，他们赋予西学（或天学）以什么样的意义。不论对他们的宗教归宿持何态度，我们都将看到，这三人都或多或少地表现出一种求索东西天地间，进行综合、选择、转换的探索精神。因而，他们所做的工作也许能

提供一些启示和教训。

一 综合与竞争

就明末历史现实而言,接受“天学”者最可贵的观念是通过会通中西哲学、宗教、科学,以期达到富国强兵,并与想象中乐土般的西方竞争的目的。徐光启的哲学沉思及其所做工作是最光辉的范例。

徐光启(1562—1633),字子先,上海人,万历二十五年举乡试第一,又七年成进士,累官至礼部尚书兼东阁大学士。徐光启生当明季,外患内乱频仍,国势溃如烂瓜。改革以巩固朝政的需求,新兴生产因素在客观上造成的发展科学技术的要求,思想界改变学风、关注现实的呼声以及其本人对富国强兵之术的不倦追求,造就了徐光启这样一代伟人。他完全有理由被描述成一位伟大的爱国政治家、科学家。不过,他也有理由被描述成一位思想家,这一点也是无容置疑的。然徐氏人生之转折至少在时间上发生于他与西学有了实质性接触之后,这一点理应得到研究者的注意,事实上,人们已能客观地重视西学对徐光启的积极影响,并且不再否认他是一位虔诚的天主教徒,因而对他的宗教思想亦作了些许研究。^②但仍有人拒绝“把徐光启热情面对西方科学技术知识……同他信奉天主教直接联系起来”。^③其旨或在于避免因天主教徒们对徐光启宗教信仰的渲染而对徐氏的伟人形象产生污损。我们将会看到,这种担忧虽然合理却是不必要的。实际上,这位伟人的形象正如其历史贡献一样是丰富而又多面的,是有矛盾却又统一于一其身的。

(一)

徐光启早期的思想及对其后生涯的影响是一个颇为重要却较少引起注意的问题，探析这个问题有助于深入研究徐光启的思想之演变、发展。

徐光启早年受乃父思诚影响，“自六籍百氏，靡不综览而揽其菁华”。^④但阳明心学对他的影响颇大。十六岁时，徐光启师事黄体仁，黄氏曾私淑王守仁，致力心性之学，颇为器重徐光启。师生二人于甲辰（1604）年同成进士。《上海县志》载：“黄体仁，字长卿，万历甲辰进士时，馆李文节廷机家。廷机使试馆职，体仁谢曰：‘某老矣，不足以辱此选。有门人徐光启者，博学而贤用世才也，请以自代。’”徐光启因六十岁的黄体仁之荐而入翰林院，考选为翰林院庶吉士。

和一般士大夫一样，徐光启为谋取科举功名费时甚多，而且颇为坎坷。曾四次参加乡试，皆不中，与官学迥异的阳明心学对徐光启的影响也许是其坎坷的原因之一。晚年，徐氏在教示儿孙“少年科第”之法时，曾自嘲道：“我辈爬了一辈子的烂路，甚可笑也”，^⑤盖即指此而言。徐氏第五次应顺天府乡试（万历丁酉，1597），仍卷落孙山外。但这次的主考官为深得阳明心学之旨的名儒焦竑（号漪园，亦曾屡试不第，年五十始成进士），徐光启之子徐骥《文定公行实》言：“是年大司成漪园焦公典试，放榜前二日，犹以不得第一人为恨，从落卷中获先文定公卷，击节赏叹，阅至三场，复拍案曰：‘此名士大儒无疑也’，拔置第一”，^⑥徐光启于是“名噪南北”。从卷落孙山外到拔置第一，盖亦因为焦氏与徐光启同宗阳明心学也。此论或可证诸徐光启所撰《舜之居深山之中》（试题之一），其文开篇即曰：“圣帝之心，唯虚而能通也。夫深山之居，舜之心无心也，无心斯无所不通也”。此无心盖即无私，此心、私之意有三，一曰闻

见：“自知识之用起于有心，于是自有其闻见；而天下之闻见始与我接而不相入矣”。其二为人我、物我之待：“凡人未能无我，则在在皆有我之私”。其三曰意：“凡人未能无意，则时时皆意生之会”。因此，徐光启主虚，倡无为，主无我，倡去意，以期达到“不蔽于我”、“不滞于人”、“我与人相感”，“发于无端之内”，“虽一隅而已融为全体”的圣心之境。^⑦此融为全体的圣心之境实即王阳明《大学问》中去尔我之分、形骸之分所达到的大人与天下万物为一体的境界。所谓“无心斯无所不通”盖即阳明所引佛家之言“无所住而生其心”。^⑧徐光启之文如此立论，盖非焦竑不能将其拔置第一，且目为“名士大儒”。

七年后，徐光启成进士。在翰林馆课中，仍不改其对王学的偏爱。《甲辰翰林馆课》中收有徐光启所撰《赤子之心与圣人之心若何解》，可资为证。其论以为人之初“本与天为一耳”，“故曰赤子之心与圣人之心一也”，“率性之道，顺天之则，与天下大同谓圣人”，“一念之间，澄然无事，便觉天地万物，廓尔流通，此赤子之心露其倪，而圣人之心开其端也”。^⑨此澄然无事、廓尔流通的赤子之心盖即阳明“皦如明镜、略无纠翳”的“良知良能”，^⑩故徐光启明言：“孟之言赤子之心也，他日又申之曰：‘良知良能。’^⑪或谓徐光启所谓“赤子之心”即是李贽童心说之翻版，亦不失为一说。^⑫

值得注意的是，上文撰于1605年，距光启受洗入教（1603）已有两年。据艾儒略记载，光启“（万历）三十一年癸卯，又至南部，入天主堂，访论天学之道，至暮不忍离去，乃求《实义》诸书于邸中读之，达旦不寐，立志受教焉”，^⑬于是从传教士罗如望受洗。《天主实义》对徐光启入教之影响理当不小，其中利玛窦曾对各种形式的天人合一（包括王学）都进行过批判，而徐光启在受洗后仍坚执不放，足见他对阳明心学的偏爱。

晚年，徐光启曾盛赞王阳明之武功（时在天启七年）^⑭，称阳明

和焦竑之文章“兼长备美”。^⑮

阳明心学对徐光启的影响或许在于一方面造成了其科举道路上的坎坷,另一方面则类于心学对李贽等人的影响,即培养了一种怀疑批判的精神。成进士前,徐光启亦与其他士大夫一样,曾致力于章句之学,撰有《毛诗六帖》(作于1603年前),上述所谓怀疑批判精神在其章句之学中亦有所表现。唐国士《毛诗六帖序》云:“《诗六帖》乃徐太史玄扈先生下帷时所辑也”。“(余)深知是书妙处能补紫阳之缺略,阐笈传之精微者也。盖昭代尊崇紫阳传注外,一切抹杀……”^⑯从唐氏之言,足见光启之治学,亦有崇尚被官学“抹杀”之学的倾向。徐光启《毛诗六帖自序》亦云,是书“但求其所以然之故,求其故而不得,虽先儒所因仍,名流所论述,援因辩证,如云如雨,必不敢轻信所疑,妄书一字。”^⑰显然,徐光启对他有所怀疑的先儒之说(权威)并不盲目信从。

徐光启一生治学的基本精神之一是“疑”或“善疑”。在《毛诗六帖》中,他曾怀疑、批评孟子性善论的理论基础,且对后人之注提出不同意见。《大雅·烝民》云:“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”朱熹注曰:“有物必有法,如有耳目,则有聪明之德;有父子则有慈孝之心,是民所秉执之常性也,故人之情无不好此懿德者。以此观之,则人性之善可见。”^⑱徐光启之注则云:“孟子因见本文有物则字、好字、懿德字,遂引之为性善之证,此正是断章取义之法。若论吉甫当日作诗之意,何尝是说性善。后来不晓说此四句,亦用性善之意,便属谬误可笑。”^⑲这里所谓后来说此四句者,或亦包括朱熹。虽未见徐光启系统阐述自己的人性论,但他对性善论的批判说明他在教书(“下帷”)著述时,很可能对阳明四句教持赞同的观点。而且上述讨论中“善疑”,非圣非贤的治学精神亦灼然可见。万历三十二年(1604),在《跋二十五言》中,徐光启明言:“启生平善疑”,^⑳这委实是一种深刻的自我刻画。正是这种怀疑精神

导致了他后来在中西哲学、伦理、宗教思想的比较中对圣贤帝王之是非赏罚的反思和批评。

但心学对徐光启的影响并未使他走上逃禅出世之路，这种影响大概只限于使他的思想具有基于善疑的开放性，从而使他既不拘于正统权威之说，亦不拘于自己已接受并较为偏爱的理论。因而能博采众长，³会通为己。在翰林院散馆前后，徐光启的治学精神和思想倾向及其实践有了更明显的变化。《农政全书·张溥序》（张为徐光启之门人，复社领袖）云：“公初筮入馆，即身任天下，讲求治道，博极群书。诗赋书法，素所善也。既谓雕虫不足学，悉屏不为，专以神明治律兵农，穷天人旨趣”。稍早，已开始“遍阅古今政治得失之林”，^①从致力于“章句、名帖、声律、书法”，转向经世致用之学。徐氏门人陈子龙撰《农政全书凡例》云：“徐文定公忠亮匪躬之节，开物成务之姿，海内具瞻久矣。其生平所学，博究天人而皆主于实用”。此语实为入馆后光启治学精神之高度概括。

成进士后，光启开始批判明末流行的玄虚学风，尤注意反省、清算佛老二氏对学风的影响。三十二年（1605）撰有《题陶士行运甍图歌》，云：“绝代风流是晋家，廷臣意气凌青霞。罪肩玄谈未终席，胡骑蹂人如乱麻。白玉尘尾黄金埒，甕间酒龙声嗑嗑，谁使神州陆沈者，空复新亭泪成血。”^②这是以诗言志，借古讽今，其旨在于说明“清谈误国”。同年，在翰林馆课中直接批判玄虚的心性之学，尤其是逃禅之流弊：“人习于欲必修以入圣，自然之势也。是不务而希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意妄成，如是以求赤子之心，去孔孟远矣。”^③该文上部分论赤子之心时有一部分思想资料取自王阳明，但这并未妨碍他批评明末王学中的逃禅之风。这也说明他偏爱的思想与其务实之精神在他思想转型期开始矛盾地共存一处。在另一馆课拟作《刻紫阳朱子全集序》中，徐光启在对佛老二氏及时风批判的基础上，提出了辨别治学优劣的标准，即有裨

与无用之别。其言曰：“今世之名为崇孔氏，黜绝异学，而定于一尊，乃二氏之说实深入人心，而浸淫焉欲窃据其上。此其是非邪正，深言之即更仆未罄，然而窃衷之以两言曰，有用与无用而已矣。”学之精在于有用，此即儒效：“夫学之精者以为身心性命，其施及于国家天下，……使居四民之业者人人得以从事，而天下已平已治，则儒效而已”。根据有用无用的辨学标准，则佛老二氏无益于世，而且消极作用很大，“二氏之精者能使贤智之士弱丧忘归。然综其实，试令横目之民，尽趋其途，能使人人仙佛乎？即人人仙佛，可为世道乎？吾有以知其必不能，则二氏者果无所用于世”。他认为朱熹之学是“继孔氏而称儒术者”，“其实行实功，有体有用”，能“俾天下国家实受真儒之益”。而时学则只是“逆取”，“近世学士横生途辙，谬欲桃而核之，曰吾独契圣宗，以上接洙泗为嫡传也，而实则阴用二氏之精者，以文文致博会其说，使后进之士波荡而从之，即紫阳一脉几欲蔽翳相视”。^②

该序文似乎颇类顾宪成、高攀龙对二氏及时学的批判，即似乎是为了捍卫程朱理学作为真儒的正统地位，而其旨实在于贯彻有用无用这种辨学标准。

此后，徐光启的治学一直是在求儒效，求富国强兵，求良好的道德政治，也一直坚持有用无用这一标准的普适性。在《致老亲家书》中，徐光启曾解释放弃一切文墨应酬的原因：“何者？今世作文集至百千万言者非乏，而为我所为者无一有，历虽无切于用，未必更无用于今之诗文也”。^③然而，徐光启却自认此论已违时俗，属狂僭之言，因而小心翼翼地提请老亲家：“此等事非老亲家风昔同志，岂敢发此狂僭之言？万惟秘之”。^④但国势之衰微，终于使“身任天下”的徐光启以痛切之论表现出这种“狂僭”之勇。崇祯皇帝于二年（1629）平台召对时，徐光启脱口而出：“若今之时文，直是无用”，反不如“周礼三物，德行为先，下致礼乐射御书教，亦皆是有用

之学”。^②徐光启批判、指责的是时文，何谓时文？《四库提要》有一界说：“明代儒生以时文为重，时文以四书为重。”^③时文盖指章句之学和八股文。光启在与先秦儒学的比较中，揭露时文时学的谬妄虚浮。这与利玛窦附会古儒（主要倾向）以拒斥、批判二氏和后儒具有外观上的一致性。但光启之论实更多地表现出一种借复古以求创新的批判精神，二者有重大区别。

万历四十六年，努尔哈赤兴兵，连陷抚顺、东州等地，继而大破广宁官军万余。国势危极，一时“中外张皇”，“建议纷纷”。^④时，光启致书乃师焦竑，发其肺腑之言：“时时窃念国势衰弱，十倍宋季。每为人言富强之术：富国必以本业，强国必以正兵。二十年来，逢人开说，而闻之者以谓非迂即狂。若迂狂之言早得见用，岂有今日哉！”^⑤其志可谓高远切实，其言可谓痛切之至，但其论不见用于世又无可奈何。

“善疑”（但不是“狂禅”）的批判精神，博究天人主实用的治学态度，富国强兵的高远之志，构成徐光启精神风貌的主要内蕴。这也是他理解和接受西学的视野和出发点。因为善疑，故能对自己曾浸润冥游其中的思想传统展开反思和批判；因为主实用、求富国强兵，故能突破夷夏之辩的思维框架，较为开放地面对西方文化，希冀取彼之长以补己之短，并会通以求超胜。

（二）

万历三十一年、三十二年是徐光启一生最重要的转折点。三十一年光启入天主教，此后与西方传教士过从甚密。次年成进士，这为他日后的政治、学术生涯提供了有利条件。如前所述，成进士前，光启的主要精力都耗费在教书谋生，谋取科举功名及传统的章句之学上，所做科学工作很少。只是在三十一年曾向上海知县刘一夔呈交过一篇关于水利工程的短文，即《量算河工及测量地埝

法》，其法甚是传统。客观的事实表明，徐光启的主要科学贡献皆成就于他与利玛窦等人有思想上的实质性交流之后。

时间上的前后关系很容易使人得出一种因果推论：光启入教完全是为了较便利地得到西方科学知识。这是一个很流行且历史悠久的观点。

1906年，黄节所撰《徐光启传》发表在《国粹学报》上，立论以为光启“盖阳尊其教而阴取其象数之学，以为己用……则其对于教宗所以信服而图益者可见”。黄氏之论是有感而发，因为彼时“借外族戕同种，得富贵以去者有之矣”。^④其持论之旨盖在痛斥崇洋媚外、甚且借外族害同胞，以此求富贵的恶劣现象。其释光启入教原因之论实在是为了解决令人痛心的现实问题，动机是无可厚非的。这种认为徐光启入教只是为了获得西洋科学技术的论断对今人亦仍有影响。确实，传教士们以科学吸引士大夫，希望将士大夫们从科学真理引向所谓启示真理的目的是彰明较著的。这种策略亦易使人相信上述结论的正确性。利玛窦死后，这种策略有所变化，传教士们不再那样热情慷慨地传授科学知识，方以智所谓“诒之，问历算奇器不肯详答，问事天则喜”，^⑤也至少说明上述结论反映了一些客观事实，即入教事天可能在获得历算奇器等科学知识方面得到便利。

对徐光启的宗教信仰，还有另一种态度和解释，这就是传教士及中国天主教徒的渲染，其目的自然不言而喻。柏应理(P. Philippus Couplet, 1624—1692, 比利时人, 1656年来华)曾撰《徐光启行略》，对徐光启入教过程及信教后的“福祉”作过详细描述。兹作部分摘录：

“庚子(1600)，(光启)再入南都，知利玛窦来自太西，因往候，略问其旨。归来得一梦，见一圆堂中，设有三台，一有像、二无像。既醒，不识何解，大以为异。癸卯(1603)，又至南都访利先生，时利

子已往都门，明坚罗先生出接，即引瞻天主像。罗子谓天主三位一体，兹则第二位降生为人之像，公忽忆前梦，始惊疑……”（以下述光启读《天主实义》及受洗过程，与艾儒略之述相似。又，出接光启的不可能是罗明坚，此人已于1588年回欧洲。）

柏应理更绘声绘色地描述徐光启入教后立即添孙，逢凶化吉，其母升天。柏氏等人之述显然是想利用“教中三杰”之一徐光启之声誉传扬天主教。给人的印象是光启似乎一开始便深受梦的启发，接受了三位一体之类的“启示真理”。至于后述之奇迹发生，自然是向新的福音听众许下的诺言，但却不自觉地徐光启的宗教信仰降到一种迷信水平。

关于徐光启入教的原因问题，似乎在更大的程度上是一个宗教心理学问题，解释的多样性及随意性正说明了这个问题的难度——对历史人物或事件的心理学研究确实不容易得到令人满意的解释。因此，如果我们转换一下研究的角度或问题的提法，也许更有意义。上文我们曾概述徐光启的治学态度和思想特征——这些特征有的在接触西学之前即已形成，有的是在与西学接触的过程中得到发展，有的则是明末一些士大夫共同具有的倾向，如求经世实学。因此，也许不存在循环解释的问题——现在的问题是，徐光启是如何在自己的视野范围内理解和反思中国传统文化传统和西学的？或者，他在自己的认识结构或概念格局内——这种格局不是凝固的，具有建构的特征——赋予西学以什么样的意义？

时迄明代，在中国思想传统中，要找到一个与西方“宗教”相对应的纯粹概念是不太容易的事。士大夫往往以“学”、“教”称颂先哲们创造传承下来的文化遗产。而“学”、“教”则是包容性很大的概念。徐光启也不例外地承继和使用这一概念。在他看来，“学”“教”不仅包括形上之道，也包括为人“土苴”的末器之学。《刻同文算指序》（1614年）言：“我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周

大备。周公用之，列于学官以取士，宾兴贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室。使数学可废，则周孔之教蹶矣”。^⑤很明显，这里的周孔之教，包括六艺，数学当然不在周孔之教之外。“学”和“教”的这种包容性使它类似于今人之文化。徐光启等人正是以这种概念来理解和接纳传教士们输入的“天学”的——因此，当人们发现徐光启等教徒接受和信仰的不是单纯的天主教教义，而是包括科学技术在内的“大杂烩”时，如果了解上述传统的影响，也就不会对此现象大觉惊异了——在徐光启看来，“先生（利玛窦）之学，略有三种：大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象数”。^⑥徐光启对“天学”所作的概括和分类或许可以用今人之语言表述为：修身事天的道德、宗教，格物穷理的哲学、科学，以及作为其“绪余”的象数（科学之一端）。这种分类是以中国固有的概念“学”和“教”对“天学”的同化性理解和接纳，因而无需创造新的概念。对其修身事天之大者，光启亦曾作过这种拟同性的理解：“问尝反覆送难，以至杂语燕谭，百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得”。^⑦以合忠孝大指概括天主教之重要教义，无疑是被责难的那种不纯正的对天主教的理解和接受，但却说明光启和其他士大夫一样也曾有一种拟同的倾向。他还曾接受利玛窦附会古儒，称天主为古经中的上帝的做法。其言曰：“盖其所学无所不窥，而其大者以归诚上帝，乾乾顿事为宗……以求所谓体受归全者……”^⑧但尽管如此，他的这种拟同的论述和利玛窦的附儒之法一样，都有一定的权宜性。因为实际上他对天主教的天主与中国古代典籍中的上帝二者之间的实质差别却是有所认识的。传教士龙华民反对利玛窦附儒的做法，他认为传教士们“应该坚持圣经的原意……不能曲解圣经，以迎合与之相反的哲学家，或迎合自然之光或良心的判断”。^⑨为了证明天主教的天主与儒家经典中的上帝根本不同，他曾处心积虑地设

计过一种调查方法，即在询问士大夫们对上帝的理解时，特意不让他们知道自己是在进行旨在驳斥利玛窦的调查。据龙华民说：

“我也以同样的问题问及徐保禄博士(按光启之教名为保禄)。他回答得很直率，他认为：皇天上帝(the king of the upper region)不是我们的天主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么。但既然神父们出于善意称天主为上帝，那么中士就不得反对。而且由于这个称号保留下来了，他断定我们将归给天主的特性归与‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完满。”^⑧

龙华民为了坚执宗教的纯正性和严苛的传教策略，将徐光启等人描述成他本人观点的见证人和传教士们的谋士。但龙华民之言却表明徐光启认识到天主教崇奉天主与中国古人敬天事天、崇拜天神(皇天上帝)是有区别的。龙华民之言是否可信？徐光启是否真的认识到了这种差别？我们可以在光启自己的著作中寻找答案。

天启癸亥(1623)年，西安人掘地偶尔发现唐大秦景教堂碑，徐光启曾为此撰《唐景教碑记》。其言曰：

“我中国之知有天主也，自利于玛窦来宾始也……利子以九万里孤踪，结知明主。以微言至论，倡秉彝之好，海内实修之士波荡从之。而信者什百千万不能胜疑者之一，何也？其言曰：‘西儒所持论，古昔未闻也！’呜呼，古人之前未有古人，孰能无创乎？天地万物皆创矣。仰中国之有天教已有一千余年，非创也，何从知之？以天启癸亥关中人掘地而得唐碑知之也。”^⑨

士大夫们以“古昔未闻”为理由拒绝接受天主教，而且一人之疑可胜什百千万人之信，这确实反映了那种崇古的同化性认识方式对人们的影响甚大。徐光启为了消除人们的怀疑，将天主教解

释成古已有之(实自唐贞观始)的非创之教。但通篇之论旨却在于肯定万物皆创,承认中国之知天主,自利玛窦来华而始。也就是说,他承认天主教对中国人来说是新创之教,当然不同于中国敬天事天之教。一个创字,表明他顺应和接受了一种异质的宗教。

但上述讨论除了说明徐光启不拘于“古昔之闻”并接受了“新异”的西方宗教外,并不能说明别的什么。这一点仍不妨碍人们坚信:徐光启在认识到儒耶之别的基础上接受异质宗教完全只是为了得到其小者(科学),因为他曾明言“余乃亟传其小者”。这里,有必要全面研读徐光启的论述。前引《几何原本序》在对西学进行分类后,徐光启云:“而余乃亟传其小者(指象数等西洋科学),趋欲先其易信,使人绎其文,想见其意理,而知先生之学,可信不疑。大概如是,则是书之为日用更大矣”。^⑩ 这里的意思很明显,“亟传其小者”的目的是通过译介士大夫们容易接受和相信的科学技术,证明“先生之学”不可疑,所谓“先生之学”自然包括“修身事天”之“大者”。

历史事实表明,徐光启的宗教信仰是虔诚的,而且这种信仰是通过怀疑而达到的。《跋二十五言》云:“启生平善疑”,但在了解“先生之学”之“大者以归诚上帝,乾乾昭事为宗”之后,“至是若披云然,了无可疑,时亦能作解;至是若游溟然,了亡可解,乃始服膺请事焉”。^⑪ 他还曾主动向利玛窦请求翻译天主教经义^⑫,曾在家书中告诫家人“教中事切要用心,不可冷落,一放便易堕落矣”^⑬,等等。

这一事实并不难为人们接受。问题是,徐光启赋予这种信仰以什么样的意义?他关切的是什么?

利玛窦曾将他与士大夫们论道之言汇成《畸人十篇》,并于1608年在北京刻印成书。由于该书刻于利、徐二人生前,故其中二人论道之言应当可信。书中第三篇、第四篇是徐、利二人探讨生死

问题的记录。利玛窦之旨是向士大夫灌输灵魂不死，死后审判等宗教观念。据利氏记载，徐光启听道后颇受刺激。利玛窦云：

“徐太史明日再就余寓，曰：‘子昨所举，实人生最急事，吾闻而惊怖其言焉。不识可得免乎？今请约举是事，疏为条目，将录以为自警之首箴’。”^④

天主教对人死后永福（登天堂）的许诺以及对地狱永苦的渲染确实影响了徐光启，使他将“常念死候”视为人生最急事。这种对个体救赎的关切，曾在他的家书中真实地流露出来。他诚恳地告诫家人：“只要真悔，无不蒙赦矣”。^⑤

艾儒略《大西利先生行迹》云：

“大宗伯徐公玄扈，博学多才，欲参透生死大事，惜儒者未道其详。诸凡玄学、禅学，无不拜求名师，然于生死大事究无着落……”^⑥

对照光启之家书，亦可见艾氏之言实不诬也。光启和明末江浙一带的其他士大夫一样，颇为关切生死大事。不同的是别人选择了亦儒亦禅或逃禅出世的道路，以解决生死大事等问题，光启则基于众多的考虑选择了天主教。

天启四年（1624），党祸殃及池鱼，杨涟、左光斗、魏大中、周顺昌相继攻劾魏忠贤之罪，均被魏党陷害。是年，徐光启拒绝了魏阉党羽魏广微让他升任礼部右侍郎兼翰林院侍读学士的荐举，旨到而不赴任。原因在于他痛恨党争，标榜中立，认为“党与二字，耗尽士大夫精神财力。而于国计民生，毫无干涉”，令人“望之却步”。^⑦不料次年魏党反以徐光启“不入牢笼”，“依墙靠壁”，具疏论劾。于是年（1625）降旨免光启礼部右侍郎等职。忙于科学研究的徐光启却在这时（1624）以六十三岁的高龄与传教士毕方济合译了一部宗教著作《灵言蠡勺》。在译著中论证亚尼玛（Anima，即灵魂）是“至妙”的“自立之体”，是不能死的“本自在者”。^⑧并且倡导“以保救身

灵为切要”。在该书的翻译过程中，徐光启费力颇巨。陈垣认为：“其言博辨奥衍，玄妙新奇，而不远于人事”。^④可见光启翻译此书热情之高。这是一件颇有意味的事，它也许不只是“穷则独善其身”的人生哲学之践履，而更可能是以一种异化的宗教方式寻求个体精神的安慰与自由。确实，“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”，“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”。^⑤如果承认这一论述的正确性，那么，我们或许可以说，这一结论的一定程度的普遍性也适合于描述在党祸中沉潜于宗教深思和著译中的徐光启的苦闷。他虽身居要职，标榜中立，但在高度集中而且腐败的明末专制统治中，仍避免不了丧失发挥自己才能或“再度丧失自己”的厄运。东林党人的悲惨结局更表明了现实世界的无情，徐光启既然痛恨党争，自然不可能象那些自诩为正统的东林党人那样进行勇决的政治斗争（虽然他与东林党人更接近）。剩下的方式便只能是不合作、不就职，并在退隐的宗教生活中去发现自己，以论证亚尼玛之至贵至妙的方式表明人的尊严，或表述无情世界的感情。

（三）

但试图“参透生死大事”，以期得到“身灵之保救”，在退隐的宗教生活中表述“自我意识和自我感觉”，是一种带有个人主义色彩的宗教思想和生活方式。这种色彩和特性只是矛盾但附属地存在于徐光启的宗教思想中。徐光启更关注的是经世，更关注的是达到良好的理想政治的方式和手段。正是这种急切的求索使他“补儒易佛”的功能意义赋予了天主教。

万历四十年，徐光启在与熊三拔合译《泰西水法》后，为是书撰序，其论以为传教士的“实心、实行、实学”是他们“诚信于士大

夫”的根本原因。且云：“其谈道也，以践形尽性、钦若上帝为宗。所教戒者，人人可共由，一轨至于至公至正，而归极于‘惠迪吉，从逆凶’之旨，以分趋避之路。余尝谓其教必可以补儒易佛。”^①这里，徐光启明确承认儒学需要补足。该序虽未全面详尽地指出儒学的不足之处，但从他的其他著述可以看出，徐光启认为儒学需要补充的不足在于：（一）道德、政治，（二）科学技术（下文再述），（三）个体救赎问题。关于第一点，徐光启所著《辨学疏稿》阐述得最为充分。

万历四十四年，南京礼部侍郎沈淮连上三疏，要求排天教、驱洋人。徐光启上疏为传教士和天主教辩护，该疏的辩护性决定了它免不了夸张和渲染。但《辨学疏稿》却是中国历史上最早在中西文化比较的基础上较系统地反思中国传统文化（儒释道）的文献，颇有研究价值。

在疏稿中，徐光启对传教士的品行及学识作了鉴定，其言曰：

“臣累年以来，因与讲究考求，知此诸臣最真最确。不止踪跡心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定。在彼同中亦皆千人之英，万人之杰。”^②

来华传教士一般都经过了严格的选拔，并受过多方面的训练，但徐光启称之为圣贤之徒，则显系夸张^③。这种夸张表现了他反对禁教（闭关）的急切之情。接着，徐光启介绍了他所理解的传教士来华之目的。他认为诸陪臣“所以数万里东来者，盖彼国之人，皆务修身以事上圣。闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证。欲使人人为善，以称上天爱人之志”。^④这种理解自然难以令人同意。事实上，传教士来华决非只是为了“来相印证”，也不止在“欲使人人为善”，他们的使命

是归化中国，为在欧洲受到宗教改革冲击的天主教寻找新的皈依者。这是作为当事者的徐光启在与传教士那样近的空间和心理距离之间难以一时全面认清的。至于“理相符合”，则主要是拟同性的辩护之词。

不过，《辨学疏稿》中最重要的思想是徐光启对天主教作为一种道德和政治教化理论的理解以及赋予这种理论的意义。他较概括地将天主教教义中述如下：“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。”这里的介绍包括天主教教义中最重要的几个观念：作为崇拜对象的上帝，灵魂得救，天堂地狱，神修等。他还认真地分析了天主教的道德功能及其原因，认为“其法能令人为善必真，去恶必尽。盖所言上主生育救拯之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使人爱信畏惧，发于由衷故也。”^⑤

上述分析的宗旨很显然是探讨天主教伦理规范（“法”）在道德生活中的所谓“普遍有效性”问题。徐光启深信：由于西人心中存念着一个具有生育救拯之恩的上帝，而且上帝的赏善罚恶之理，明白真切，其威慑力量强烈到“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教和道德情感，不是虚伪地而是真实地发自内心，使人们“兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主”。^⑥天主教的伦理规范由此获得其普遍有效性，使人“为善必真，去恶必尽”。“盖彼西洋邻近三十余国奉行此教，千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，其久安长治如此”。^⑦

徐光启对“西方乐土”的描述和不疑的态度显然是由于传教士们的夸张性宣传所致。但不论如何，我们可以看到：徐光启强烈地渴望寻求或建构一种在实践生活中具有普遍有效性，使人“为善必真，去恶必尽”的伦理规范体系。令人惊异的是，徐光启在比较

研究的基础上竟得出如下结论：他的目标在中国传统道德哲学中不能达到，他的渴望得不到满足。其言曰：

“臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术（中为对佛道之批判，略）。必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也。”^⑧

这是一位在科举道路上耗费了近二十年时间的士大夫，在代表至尊之儒学的九五至尊面前批判包括皇帝本人在内的古来帝王之赏罚，批判被沿袭传承了几千年的圣贤之是非。它是徐光启“善疑”的批判精神的再度公开表现，实类似于李贽等人的非圣非贤。因此，我们可以说，徐光启的思想汇入了明末的批判思潮。从统治阶级内部对圣贤帝王之是非赏罚，对时学的批判，以及求经世致用，“求精责实”的两种精神统一于徐光启的思想中。当然，徐光启批判的角度不同，他的出发点是建立在对中国思想传统中的儒释道与西方中世纪宗教伦理及其虚假的功能、效果的比较和反思的基础上的。换言之，他是以一个天主教徒的身分，从宗教的角度展开对儒学的批判的。而且作为他检验儒学和天主教道德之效果的标准是一种虚假的现实——传教士们描述的虚幻的西方乐土。这种立论之法使他的批判又具有非批判性，即基于信仰的轻信和盲从，这正是徐光启的失误之所在。但徐光启对古来帝王圣贤之是非赏罚的批判在当时是有一定的理论和政治勇气的，大异于他在党争中的委屈求全。不仅如此，他所作的批判带有从西方数学科学中得到的条分缕析的特色。可作如下概述：第一，在徐光启看来，传统的儒家伦理、政治规范（是非、赏罚）虽“至详极备”，其目的也

许在于“破心中贼”，但其客观效果是，“只能及人之外行，不能及人之中情”。相比之下，天主教的道德规范则能使人“爱信畏惧，发于由衷”；第二，现实生活中善恶无报，如颜回之夭、盗跖之寿，更使人怀疑帝王圣贤的赏罚是非的有效性与公正性。由此导致道德和社会政治生活中普遍存在的虚伪现象，“是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立、百弊生”。而尊奉天主一教的西方千百年来已成为无“悖逆叛乱”的乐土^④。对传教士宣传的轻信，或者对理想国的设计，以及理想(或关于西方的虚假的“事实”)与现实之间的强烈反差，至少惊醒了徐光启对古来帝王圣贤之赏罚与是非的普遍有效性的迷梦。

从徐光启对耶儒伦理、政治规范或体系的比较和思考中，我们还可以看到，在他那里，道德理性已不再是完满自足的了。那种对人类道德理性的向善能力的乐观信念，已让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的上帝的虔敬恭奉。或者说，在徐光启看来，前者至少需要后者的补充。以道德理性所辨别、认识的是非来约束人们的行为，使人趋善避恶，已不再被认为是绝对有效的了。在徐光启看来，必须有外在的道德至上神(上帝)以及由对这个至上神的崇奉所产生的宗教畏惧感(所谓“耸动人心”)作为保证，才能产生“实心、实行”，即真实不伪的道德之心和践履。这是从世俗的理性的伦理向宗教伦理、从内在超越向外在超越的自觉或不自觉的转换。在徐光启看来，这种转换可以“补益王化，敦正佛法。”徐光启思想中的批判性成分和非批判性因素都包含在这种转换中。客观地说，这两种因素均是为补偏救弊所作的急切的探索之产物。这种探索的产物具有那些对宗教的纯正性防守甚严的研究者所责难的功利或实用主义倾向。前述徐光启为了求得个人救赎的宗教热情只不过是冰山之尖顶，其厚实的基础乃是上述寻求良好的道德政治的现实感。这是一种不能从宗教的纯正性角度加以指责的探

索，而这种求索也正是徐光启赋予“天学”以较为重要的意义的基础。对这种求索予以肯定或批评的前提乃是对宗教的本质及其作用要有较为客观正确的认识。

(四)

肯定徐光启宗教思想(包括信仰)的客观存在及在当时的历史意义,并不意味着要片面地忽视或贬损他在科学方面的伟大贡献,事实上,更多地是后者使徐光启彪炳于青史。这些贡献包括他在天文、历法、数学、农学等领域里所作西学引进、介绍、会通和独立研究,也包括他在明末救亡运动中在军事领域里所作的技术引进和组织工作。这些卓越的贡献正是徐光启在与传教士建立实质性关系后,孜孜以传“天学”之小者的产物。详尽地探讨徐光启在这些领域里的具体贡献不是本文所能完成的任务。我们的课题乃是考察徐光启在当时的历史条件下对中西科学差别的认识,他赋予西方科学的方法论意义,他引进西方科学(包括前述的宗教信仰)的理想,以及这些工作在中国科学技术史和思想史上的意义。

传统的中国科学如数学、天文、历法虽与西方迥异,但也有过卓越的贡献和丰富的成果,这是连西方专家也不得不承认的事实。但由于种种原因,在明代出现了衰退落后的趋势。在天文方面,“在1400年到1500年年间,几乎没有一部值得注意的著作”。在数学方面,“当耶稣会传教士走上历史舞台时,甚至没有人能够把中国过去数学上的光辉成就告诉他们。”^⑩徐光启就曾因此而作过错误的判断,“吾辈既不及睹唐之《十经》,观利公与同志诸先生所言历法诸事,即其数学精妙,比于汉唐之世,十百倍之。”^⑪《十经》者,唐代立于官学之“十部算经”也,然久已失传,徐光启竟不得获见。虽然他曾将科学列为圣教之内容,但中国科学技术成就的传承绝对不具备形上之道——狭义圣学传承的有利条件,而与

工匠技艺之传承类似，往往容易成为绝学。徐光启的失误（即认为西方数学十百倍精妙于汉唐之世的仓猝判断）自然是可理解的了。

可贵的是徐光启以一种衷心欢迎的态度，决心借重西学以继绝学。尝言：“私心自谓：不言古学（这里指几何）废绝二千年后，顿获补缀唐虞三代之阙典遗义。其裨益当世，定复不小。因借二三同志刻而传之（指《几何原本》）。”^②

这种衷心欢迎还表现为对西方科学“从疑得信”的不疑态度，而这种不疑的态度又是以对西方科学的理智认识为基础的。他认为“先生之学”中的小者（科学）“——精实典要，洞无可疑，其分孽解析，亦能使人无疑”。^③西方数学的公理化演绎系统，即蕴含于其中的分析（“丝分理解”、“分孽解析”）方法给他留下了深刻的印象。

《译〈几何原本〉引》充分表述了徐光启对西方科学中这种分析精神的认识、赞赏和吸收。这里必须指明的是，《译〈几何原本〉引》虽署名为利玛窦书，但据利玛窦自述，其作者实为徐光启。其言曰：徐光启在刻印《几何原本》之前，“写了两篇序，第一篇序是以利玛窦的名义写的，其内容先讲到原著者，并称赞利神父的数学老师柯拉维神父（即丁先生）对前本的解释即小注……也包括难题的应用及定理，以及数学上的资料。第二篇序文是徐氏对欧洲科学及文学上崇高的景仰及赞颂。”^④利氏的诚实自述与该引之内容甚相符合，而且其中所论几何的十种功用即后来徐光启在《条议历法修正岁差疏》（崇祯二年）中所列“度数旁通十事”。又，在该引前部分中，徐光启初以利玛窦的口气“吾西国”自称，后又以“彼士”称利玛窦等西人，表现徐光启在撰写该引时未能统一人称，亦说明该引之作者实为徐光启。王重民辑《徐光启集》未收此引，梁家勉《徐光启年谱》亦未著录，罗光《利玛窦传》则更明言该引为“利玛窦自

己的序文”。^⑤美国学者史景迁曾在其所著《利玛窦的记忆之宫》中引该引中论兵之言,以为是利氏根据他在欧洲经历的兵乱所立之论,^⑥不知实为自幼即喜读兵书且在后来有过军事实践的徐光启的精要之论。以上情况之发生,皆因未注意利玛窦之自述。大陆版《利玛窦中国札记》一书的译者在注释中注明此事,但并未引起研究者的注意。^⑦本文将此引作为徐光启的作品加以研究。该引甚长,凡二千六百字,对西方科学的方法有较清楚准确的概述。该序开篇即阐明致知的方法在于“因既明推其未明”,此实即亚里斯多德三段论在中世纪西方神学和数学科学中的应用。其方法是从已知的大前提(“既明”)出发,演绎证明出一定的结论(“未明”),它与近代科学中由培根所提倡的实验归纳法甚是不同。但限于历史条件,徐光启只能接触到这种从希腊科学中发展而来的西方科学之精华,而且对这种方法推崇备至,认为“彼士立论宗旨唯尚理之所据,”因而能达到无疑的真知而不只是意见,所以使人读之“了无一语可疑”。^⑧在阐述这种演绎法在《几何原本》中的具体应用时,徐光启之言亦洋溢着对西方数学科学中严密的逻辑证明不疑的推崇:

“今详味其书,规摹次第洵为奇矣。题论之首先标界说,次设公论,题论所据。次乃具题,题有本解,有作法,有推论。先之所微,必后之所恃。一先不可后,一后不可先……初言实理,至易至明,渐次积累。终竟,乃发奥微之意。若暂观后来一二题旨,即其所言,人所难测,亦所难信。及以前题为据,层层印证,重重开发,则义如列眉,往往释然而失笑矣。”^⑨

徐光启虽未睹《十经》,但他对中国数学并非完全不了解。他将传统的中国数学缺乏理论基础(系统化、公理化)的缺点概括为“不知其所以然”:

“为几何之学者，其人与书信自不乏，独未睹有原本之喻。既阙根基，遂难创造。即有斐然述作者，亦不能推明其所以然之故。其是者，已亦无从别白；有谬者，人亦无从辨正……为其学者皆暗中摸索耳。”^⑩

正是在西方数学与中国传统数学的优劣长短的比较、分析的基础上，徐光启才以一种“释然而失笑”的欢欣鼓舞的态度去接受、运用、传播西方科学。他认识到数学基础理论也许暂时不切实用，但却是一切应用科学的基础：“盖不用为用，众用所基”。“况弟辈所为历算之学，渐次推广，更有百千万有用之学出焉。”^⑪在此后他领导的规模巨大、工程浩繁的修历工作中，徐光启也非常重视“度数之宗”的基础作用。《崇禎历书》凡一百三十七卷，而“法原”之部就有四十卷，几乎占三分之一。当同事对这种浩繁的理论奠定工作“似有畏难之意”时，他仍坚持其正确的看法，认为“理不明不能立法，义不辨不能著教，明理辨义，推究颇难，法立教著，遵循甚易。”^⑫

徐光启还重视将实证的定量分析引入对科学和社会问题的分析。他认为“凡物有形有质，莫不资于度数。”^⑬因而“度数之用，无所不通”。^⑭在有关明代宗禄问题的疏稿中，徐光启引入了这种“无所不通”的定量分析。他通过搜集数据，令人信服地证明明代宗室人口呈三十年增一倍的规律，宗禄之数亦因此呈现同样的增长率。若不以得力之法解决此一问题，将会沉重地增加人民负担，以致“竭天下之力，不足以贍哉！”^⑮徐光启的分析成为我国历史上科学的人口学中的珍贵文献。

更有意味的是，徐光启还曾以西方科学中“踏实返本”，“精实典要”的分璧解析之法为工具，着力批判明末思想界存在的玄虚学风。他曾对中国科学——首先是数学——落后的原因加以总结。所得结论有些与上引李约瑟之论类似，即“算术之学特废于近世数

百年间尔”；而“废之缘有二，其一为名理之儒士莠天下实事。其一为妖妄之术谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。卒于神者无一效，而实者亡一存……求业政事，尽逊于古初远矣”。^⑧前者虚，后者妄，其后果则是二而一的，即无效无实。求精、责实、求儒效的徐光启对这种学风深恶痛绝，并大力倡导实学，希望士大夫们能借习西洋实学将此种玄虚学风扫除殆尽，“绝去一切虚玄幻妄之说”。其言曰：“下学工力，有理有事。此书为益（指《几何原本》），能令学理者祛其浮气，练其精心，学事者资其定法，发其巧思。故举世无一人不当学”。^⑨ 20世纪的教育实践证明徐光启之论实属远见卓识。

徐光启倡导的“返本踏实”之学，汇入了明末的实学思想中。而且由于他借重的是与中国传统治学之道殊异的西洋科学，因而更有特性。徐骥《文定公行实》在概述乃父治学精神时，言徐光启“一事一物，必讲究精研，不穷其极不已”。这种“精研穷极”实际上就是表现在西学中的为徐光启欣羡的那种“丝分缕解”、“分擘解析”的分析方法和精神。如上文所述，徐光启对这种几何精神曾作过热情洋溢的倡导和精心的运用，曾言“能精此书者（指《几何原本》），无一事不可精；好学此书者，无一事不可学”。也就是说，在徐光启看来，几何精神的运用和功能是没有界限的。被几何精神武装起来的科学头脑“无一事不可精”，“无一事不可学”。^⑩ 在论述启蒙哲学的特征时，哲学家卡西勒曾指出：“十八世纪……认定，只要把‘几何精神’，理解为纯分析精神，它的用途就是绝对不受限制的，就可以把它运用于任何特殊的知识领域”。^⑪ 徐光启倡导的科学方法和精神可以说明显地具有这种特征。当他坚持几何精神之功用的无限性，并将这种精神应用于对传统文化、思想（“古来帝王圣贤之赏罚是非”）的“分擘解析”，应用于一切实用科学（如“度数旁通十事”）时，他所倡导的实学与明末其他思想家所倡导的实学

相比，确实具有鲜明的个性。这便是其中具有科学色彩的启蒙意义——既有科学方法上的启蒙意义，也有思想文化上的启蒙意义。虽然他的宗教归宿以及可能存在的科学与宗教绝对对立的观念也许会使我们在得出上述结论时犹豫不决。确实，徐光启接受的宗教信仰中包含有反理性的蒙昧主义观念，但它对徐氏的影响是有限的。被利玛窦指责为“无德”之士的庞迪我曾撰写过关于提高宗教修养的著作《七克》，首条即是克傲。其实质是将人类的理性力量和求知欲以一种神学独断论斥为人类的高傲，斥为人类堕落的原因。徐光启并未完全接受这种宗教蒙昧主义。在受到西方科学的刺激和影响后，他以一种既不同于上述宗教观念，也不同于中国传统哲学中的知识论的观点，强调和倡导对自然人事进行定量的、分析的研究，认为“一物不知，即儒者之耻”。^⑨他在各个领域里的科学活动和成就，均表明他是高扬人类理性力量的先进之士。

还必须指出的是，如果我们因为徐光启既以不疑的态度接受了传教士输入的西方宗教，又热情地吸收、传播西洋科学，便认为他是最早的全盘西化论者，那也将是一种非常轻率和危险的结论。这里有必要考察一下徐光启输入西学的做法和抱负。

在科学方面，徐光启虽以一种欢欣鼓舞的态度接受了传教士输入的西洋科学中分擘解析的几何精神及其他具体成果，而且有时由于对这种分析方法的着迷而达到一种几近盲从的地步。认为“大率与西术合者，靡弗与理合也；与西术谬者，靡弗与理谬也”，^⑩将是否与西方科学相符视为真理之标准。但在其一生的科学实践中，徐光启也有其独立思考的创造精神。他虽推崇西洋科学中的逻辑演绎和证明，同时也非常注重实验和实践。其子徐驥在《文定公行实》中称徐光启“于物无所好，惟好经济，考古证今，广咨博讯。遇一人辄问，至一地辄问，问则随闻随笔”。他曾亲自在天津等地屯田，试验种植多作农作物，《农政全书》正是在博闻和亲身实

践的基础上撰就的。在修历工作中，他虽重视西方数学、天文学基础理论的引进和介绍，但也非常强调观测的重要性。曾言：“千闻不如一见，未经目击而以口舌争，以书数传，虽唇焦笔秃，无益也……必当测候”。^④既重视理论基础的研究和引进，同时也强调实验、观测，徐光启实开启了一代新型科学之传统。他在中国科学技术史中的地位和影响实类于培根在西方思想史、科学史中的地位和影响。确实，徐光启等人的工作对以后的研究方法、学界空气均产生过影响。明清之际很多思想家都重视对天文历算的研究，盖亦受惠于徐氏等人造就的一种学术氛围。梁启超认为：“后此清朝一代学者，对于历算学都有兴趣，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利(玛竇)徐(光启)诸人影响不小”。^⑤此论亦颇精当。

徐光启曾著文明确反对数学等研究领域中的“闭关之术”，^⑥虚心接受西方科学成果。但并不亦步亦趋，而是抱有会通中西以求超胜的高远之志。尝言：“臣等愚心以为欲求超胜，必须会通，”^⑦“必若博求道艺之士，虚心物權，令彼三千年增修渐进之业，我岁间拱受其成”。^⑧这种博采众长，以会通求超胜的宏大理想若能在一种持续的和平、开放的交流中得到自觉的实现，中国近代史的命运也许不至那样困苦艰难。

徐光启在宗教上虽成为一名虔诚的天主教徒，但其目的则是欲借助他认为切实可行的天主教道德体系，“补益王化，左右儒术，救正佛法”，以期达到儒家理想中的三代之治。他曾建议并真诚地相信：“若以奉佛老者奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代之上矣”。^⑨这种理想的三代之治是一幅乌托邦式的画面：“法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗。圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣。”^⑩这种借耶补儒的方法及最终目的的传统特色，均表明他仍是在儒学的框架内接受、容纳西学的，而不是完全抛弃作为他赖以理解、接受西学的

前提的儒学。理解和创造的历史性决定了他不是一个盲目的全盘西化论者。但他在思想文化、科学上明确反对闭关,倡导虚心接受的态度,以及冷静的会通工作,则表现出他对异质的科学成果、思想方法和一些观念的敏锐的适应性,而且令人深思。他是一个能超越自己,善于而且敏于应付时局的科学家,思想家。现代无神论者尽可以拒斥、批判他的宗教信仰,但却不能不珍视并研究他对待外来思想、科学的思想方法及其具体贡献。

二 从科学真理到“启示真理”

利玛窦等传教士曾希望通过自然理性、科学真理将士大夫引向所谓“启示真理”,李之藻由儒入耶、接受“天学”的历程是上述传教策略成功的范例之一。当然,偶发因素也曾在李之藻的心路历程中发生过不可忽视的作用。

李之藻(1565—1630),字振之,又字我存,号凉庵、凉庵居士等。万历二十六年进士,官至工部水司郎中。

阮元《畴人传》言:“西人书器之行于中土也,之藻荐之于前,徐光启、李天经译之于后。三家者皆习于西人,亟欲明其术而惟恐失之者也”,^①阮元所作的区分较为精细。李之藻与徐光启的第一部公开发行的科学译著(均属与利玛窦合译之书,前者为《浑盖通宪图说》,后者为《几何原本》)虽同时刊于万历三十五年(1607),且徐著刊于是年春季,李著刊于秋季,徐著刊行略早,但李之藻却先于徐光启与传教士有科学工作上的实质性接触。徐光启虽于万历二十三年(1595)教学韶州时,曾访问过韶州教堂,但未遇利玛窦,只与郭居静有过交谈,给他留下印象的是悬于教堂中的天主像^②,此外所获不多。当徐光启在家乡忙于教学和科举考试的准备工作时,李之藻则已于万历二十九年,在利玛窦甫抵京城时,即已与之交

游。据李之藻自述：“万历辛丑，利氏来宾，余从寮友数辈访之”。^⑧这次访问给他留下深刻印象的不是天主或圣母像，而是利玛窦绘制的《坤輿万国全图》，还有利氏向他讲述的天文学理论和具体知识。当徐光启于万历三十一年在南京阅读《天主实义》，并从罗如望受洗时，充任福建学政、副考官的李之藻则已在北京与福建的往返途中测验西方天文学的真伪：

“昔从京师利先生，欧罗巴人也，示我平议，其制约浑，为之刻画重鬮，上天下地，周罗星曜，背缩颞箝，貌则盖天，而其度仍从浑出……旋奉使闽之命，往返万里，测验无爽”。^⑨

大概正是这种“测验无爽”的结果增强了李之藻对西方科学的兴趣和信心。万历三十三年，李之藻从利玛窦译《浑盖通宪图说》。而徐光启在三十二年成进士后，忙于翰林馆课，三十四年才开始与利玛窦合译《几何原本》。阮元在《畴人传》中将《李之藻传》置于《徐光启传》之前，且作李氏先荐、徐氏后译的区分，实有史实根据。有意味的是，李之藻受洗入教（1610）却要比徐光启晚得多。万历三十六年，利玛窦曾在一封信中说明李之藻未受洗的原因是因为李之藻有妾。^⑩艾儒略曾描述过李之藻受洗之经过：

“李公我存，久习利子，服其器识。……忽患病，京邸无家眷，利子朝夕于床第间，躬为调护。及病苦笃，已立遗言，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际而受洗，且奉百金为圣堂用，而李公之疾亦痊矣。”^⑪

李之藻于病笃时，“幡然”受洗，病愈后过了二十年天主教徒的宗教生活（当然也从政）。他的受洗虽不能完全归因于患病这一偶发事件，但对利玛窦的尊重和感激也许是一个并非不重要的因素。纯粹从心理学意义上探究李之藻接受西方科学早，而接受宗教晚的原因，也许亦属不易之事。如果我们考察一下李之藻赋予西方

科学和宗教以意义的方式，或他对此二者的理解，也许更有意义。

(一)

利玛窦曾对杨廷筠赞赏过李之藻与徐光启的才能：“自吾抵上国，所见聪明了达之士，唯李振之、徐子先二先生耳。”^⑤利玛窦的赞赏是真诚的。在写给友人的信函中，在介绍了李之藻在科学方面的成就后，利玛窦感叹道：“中国人能力之强，学到我们介绍的科学后，可以获得多大的成果啊！”^⑥徐光启与李之藻志同道合，可谓挚友，亦曾作过类似的赞扬：“吾友李水部振之卓犖通人”。^⑦

李之藻的“聪明了达”，“卓犖通人”的才干最初更多地运用在对西方科学的介绍和研究上。自“从寮友数辈访”利玛窦后，他做的第一件事就是刻印《坤輿万国全图》并为之撰跋(1602)。据利玛窦记述，李之藻青年时代即对地理等科学颇感兴趣，曾自制一张《天下总图》，内有中国十五省之地图，非常详细，“他以为这就是全世界了。等他看到了利玛窦的《山海輿地全图》，(在北京刻印时，改名《坤輿万国全图》)才发现中国只是世界的一小部分。因为他很聪明，很快就明白了，神父说的都是真的：地球是圆的，有多大；天有十层，太阳及星辰比地球大，及其他事情。”^⑧

确实，李之藻对西方地理学中一些新异成分是颇感兴趣的。他认为中国的统志、省志漏洞颇多，原因在于诸家之说“非凭纪载即访辘轳，然纪载止备讼革，不详形胜之全，辘轳路出于纡回，非合应弦步，是以难也”。他认为西洋地图中“海水附地，共作圆形，而周圆俱有生齿，颇为创开可骇”，西洋地理科学对地球南北东西距离的计算方法亦“皆千古未发之秘”。^⑨但他并未象利玛窦描述的那样轻易“相信神父说的都是真的”。实际上，在受洗之前，李之藻更多地是以一种拟同的思维方式去检验、批评、接受西洋科学的（对宗教也是这样）。在翻译《浑盖通宪图说》时，李之藻曾“间亦出其

(传教士输入的天文学)鄙薄,会通一二”。^⑤这种“出其鄙薄”的工作之基础自然只能是他曾接受过的中国古代自然科学知识。他认为西学“所言地圆形盖蔡邕《周髀》已有天地各中高外下之说;《浑天仪注》亦云地如鸡子,中黄孤居天内;其言各处昼长夜短不同,则元人测景二十所亦已明载”。^⑥因此,他认为西学与“最善言天”的“昔儒”“意与暗契”,“东海西海,心同理同;于兹不信然乎?”^⑦所以,学习西方科学不过是“礼失而求之于野”。^⑧李之藻与西学接触初期的这些拟同观念的深层基础仍是中国即天下,华夏文明即是世界文明的文化主义,虽然他已经知道就地理学意义而言,中国并非即是天下。勒文森曾认为“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”,因为“竞争的观念是国家主义的本质。”^⑨确实,只有当人们不再固执华夏文明无不覆载的普遍性时,才有可能在对差别的认识基础上,将竞争的观念引入科学或思想文化的实践活动中。

天启三年,(1623),李之藻在《刻职方外纪序》中没有再坚持那种华夏文明普周世界的观念,经过多年的科学研究和与传教士们在思想观念上的交流,他认识到“人识有限”,认识到“地如此其大,而其在天中一粟耳;吾州吾乡,又一粟中之毫末”,认识到不能以“彼国”(西方)之语为“荒诞弗收”。^⑩这种通过对传教士输入的地理观的反思而产生的文明观正是引进差别、竞争观点的出发点或基础。早在万历四十一年(1613),李之藻就已开始较系统地总结中西科学中的天文、历算的优劣之别。《请译西洋历法等书疏》概述了西学“言天文历数”而“我国昔贤未及者”十四事(不一一列举,请注意,他已放弃“昔儒最善言天”的观念)^⑪,这十四事的内容确实“没有超出经院体系之外,没有超出多勒米的体系之外。”^⑫但李之藻不可能象本世纪的研究者那样以近现代科学为基础品评西学之优劣。他只能以“我中国昔贤所未及者”为评判标准,比较的结

论是：

“凡此十四事者，臣观前此天文、历志诸书，皆未论及。或有依稀揣度，颇与相近，然亦初无一定之见。惟是诸臣（指传教士）能备论之，不徒论其度数而已，又能论其所以然之理。盖缘彼国不以天文历学为禁，五千年来通国之后，曹聚而讲究之。窥测既核，研究亦审，与吾中国数百年始得一人，无师无友，自悟自是，此岂可以疏密较者哉！”

这里不仅比较了中西天文、历算之优劣，即认为其差别不止在于疏密之别，更在于能否得其所以然之理，而且还总结了科学落后的原因，即政治对学术的禁锢，使得治历算者数百年始出一人，而且无师无友，自悟自是，因而不仅疏，且无一定之见，而且不能论其所以然之理。这种结论与两年前（1611）徐光启在《简平议说序》所作的总结极相似。徐李二人在共同的科学实践中对中西科学的优劣之别及中国科学落后的原因作了冷静而且较为科学的比较和反思。虽然勒文森所说的近代国家主义观念也许尚未在他们的思想中凸显出来，但他们两人都在差别观念的基础上，引进了一种敏锐的、极富远见的竞争观念。徐光启倡“会通以求超胜”、李之藻主张“并蓄兼收”，^⑧“藉异己之物，以激发本来之真性”，达到“终实相生”的创造性结果。^⑨《熹宗实录》载，天启元年（1621）十月，李之藻曾献“以夷攻夷”之策（惜已佚），但这些先进的与西方竞争的观念和具体策略在明清之际的士大夫思想中没有引起特别强烈的反响。只有当“存亡续绝”成为当务之急时，这种观念才在近代爱国主义运动中以各种强有力的方式表现出它的生命力。

（二）

李之藻在科学和宗教方面的思想与徐光启相比具有较为鲜明

的特色,这便是他的形而上学倾向。《李之藻文稿》中的每一篇序文,以及未收入其中的其他著述均具有此种倾向。他从不就事论事,总好由近及远,喜发玄远之论。在他的科学思想中,这种倾向不仅表现为上述力求事物之所以然的理论兴趣,也表现为他对“圆”和“数”的着迷和形而上的沉思。

万历戊申(1608),李之藻从利玛窦译《圆容较义》,并在北京刻印该书。甲寅(1614)年,李之藻为该书重刻本撰序。序中列举自然和社会生活中的众多事物,如天地、雨点雨花、月瞳耳窍、箫鼓轮辘等等,立论以为“天籁地籁人籁,声声触窍皆圆”,“凡其有形,惟圆为大;有形所受,惟圆最多”,“天圆地圆,自然必然”。^⑨李之藻当时(1608)对圆如此着迷、钟情,在于他接受了利玛窦的影响,认为“不识圆形”,“不足与窥乾象”。^⑩如果说这一想法尚基于科学工作之便利的话,那么,二十年后(1628),李之藻与传教士合译的《寰有诠》则更能解释李之藻为何对圆如此着迷。《寰有诠》卷三云:“据天体恒一不变,可知其体必圆,动必周也……天体贞一,不属受变,则其德无阙,其为无息,无息之动,惟周动者能之,则天动必为周动矣”。原来,李之藻由于受经院哲学思辨方法的影响,通过对事物以偏概全的观察和推论,一直在寻求宇宙中最完满的存在形式和最完满的运动形式。他认为最完满而且自然必然的存在、运动形式分别是圆形和圆周运动。这些结论无疑是经院哲学表现在中世纪科学中的先验假设,而李之藻在《圆容较义序》中则貌似凿凿有据地将它们建立在经验观察的基础上,从中亦透露出李之藻与传教士们不同的好测验的治学精神,只是这种测验、观察之法运用得不彻底。

李之藻对数的着迷也毫不逊色。癸丑(1613),李之藻撰《同文算指序》,云:“数于艺犹土于五行,无处不寓。耳目所接,已然之迹,非数莫纪。闻见所不及,六合而外,千万世而前而后,必然之验,非

数莫推。已然必然，乘除损益，诡谲莫掩，颛业莫可诳也”。对李之藻来说，数的普遍性及其作用是奇妙的，它无处不在，已经存在的事物或发生过的事件，没有数则不能予以记录；必然性的真知，没有数则无由验证；而且数的确定性更是诡辩掩盖不了的。传教士们的目的本来只是借数学真理将士大夫们引向所谓启示真理，但客观的后果却使一部分士大夫认识到数学确定性在治学中的作用。如果我们比较一下稍晚的笛卡尔(1596—1650)和斯宾诺莎(1632—1677)将数理科学的方法引入对真理的探求与李之藻在这方面的倡导和实践(下文再述)，我们就没有理由不承认李之藻(还有徐光启及他倡导的“度数旁通十事”)在中国思想史上的启蒙意义：将对知识的确定性的追求引入一部分士大夫的精神生活中，从而构成对语绝于无验的玄虚学风的批判因素。当然，这种启蒙性的观念又与李之藻追求形式完满性和普遍性的西方中世纪的形而上学倾向纠缠在一起，需要我们耐心的挖掘才能发现其价值。

形而上学的倾向极其注重宇宙存在、运动及知识体系的形式完满性，为此，他也深深地钟爱于“天学”(科学、宗教)中“步步推明”的方法。^②因此，他于天启七年(1627)始，花了数年时间与传教士傅汎际合译了我国历史上第一部介绍亚里斯多德逻辑学的《名理探》。该书为未竟之作，且邃奥艰深，在历史上没能发挥它应该发挥的促进中国科学向形式化、公理化、系统化迈进，并使人们自觉关注自己思维方式的作用。但它却表现了一代宗师李之藻已非常自觉地注意对思维本身的研究，并希冀通过引进西方“步步推明”的逻辑方法，为追求知识、思想的确定性提供理论基础。

如果因为强调李之藻思想中的形而上学倾向，便断定他的思想走向了明末反实学思潮的方面，那将是轻率的不确之论。确实，李之藻好发玄言，注重知识的形式性，而且他所钟爱的一些观念、方法大多未能跳出中世纪经院哲学中知识论的窠臼，除了少数观

念以外,多数均与近代科学格格不入,但一方面,李之藻钟爱的一些观念、方法之输入非常必要。另一方面,李之藻在科学研究和实践中并非将自己局限在形而上学的圈套里,并未走进中世纪经院哲学家在思辨中步入的玄虚不实的深渊。

李之藻参加了对明末空谈心性的玄虚学风的批判。他对好佛者“诬惑世愚、而质之以眼前日用之事,大抵尽茫如也”的学风深恶痛绝;^⑭他对沉溺于章句之学,不敢越雷池一步的“拘儒”亦持如是观。对这类士大夫的精神风貌及其治学之危害,他作过生动的刻画和批评,其言曰:“今士占一经,耻握从衡之蒜。才高七步,不娴律度之宗,无论河渠历象,显忒其方;寻思吏治民生,阴受其蔽。吁,可慨已。”^⑮在这种描述和批评背后,表现出李之藻对国计民生的极度关切。至于他对“历象”等科学的热忱,则源于一种正统的儒家观念,即认为“敬授人时”是“尧典之所首载”,是“国家第一大事”。^⑯

基于对玄虚学风的不满,李之藻大倡实学。“儒者实学……帝典敬授,实首重焉”。^⑰士大夫治实学之目标首先应是完善世界,不愧对忝辱天地:“吾儒在世善世,所期无负霄壤,则实学更自在”。^⑱对实学的急切寻求,对时学的强烈不满,也由于“古学既邈,实用莫窥”,^⑲也就是说,古儒近儒之学均不能满足他对实学的热切追求,这些因素很自然地使他将探寻的目光审视地投向西学。事实上,从实学的角度赋予“天学”以意义,至少是他接受“天学”的出发点或重要原因之一。在科学方面,他曾于万历四十一年上疏,如数家珍地列举西洋各种科学,如历算、水法、算法、测望、仪象、日轨、图志、医理、乐器、格物穷理之学、几何,他认为这些科学“多非吾国书传所有”,“总皆有资实学,有裨世用”,因而请求遍译西学。^⑳崇祯二年,徐光启在《条议历法修正岁差疏》中列举的“度数旁通十事”,既是对《译〈几何原本〉引》中的一些想法的更具体的引

中，也可能是对李之藻上述倡导的响应。只是徐光启列举得更为周详，包括数学在气象、军事、财政、会计、建筑等领域中的运用。如果徐李二人的倡导能付诸实施，组织人力对这些科学进行集体协作性的研究，最早的科学院将会首先出现在中国，而不是在西方（柏林学院建立于1622年）。^⑩但中国的封建专制统治在本质上是排斥这种系统的开放性科学研究的，这正如中世纪的神权统治需要愚昧予以维系一样。

对数的着迷使李之藻对传教士输入的西洋算法尤为珍爱，因为西洋算法的优点在于“不用算珠，落笔便成”。^⑪虽然其“加减乘除、总亦不殊中土”，但其“奇零分合，特自玄畅，多昔贤未发之旨；盈缩开方测圆，旧法最难，新法弥捷”。李之藻“喜其便于日用，退食译之，久而成帙”。^⑫此帙便是我国第一部介绍西洋算法的科技专著《同文算指》。李之藻翻译此书，不仅在于他“喜其便于日用”，更在于“其道使人心归实，虚骄之气潜消，亦使人跃跃含灵，通变之才渐启”。^⑬驱虚臆实，开发民智，这便是他介绍、研究和倡导西洋科学的重要目的。

我们可以据上述情况认为，李之藻的形而上学倾向与他对“便于日用”的实学的追求，并不互相排斥，而是以理论与实践相结合的形式表现为这样一位向西方追求真理的先驱的求实学风。

（三）

形而上学的倾向和兴趣同样表现在李之藻对“天学”中的宗教之理解和接受中。

据利玛窦自述，李之藻在万历三十八年受洗前即已接受天主教义。“关于天主教的事情，他知道的很多；本来要领洗，但神父发现他有妾，他已许下送出。他承认我们的宗教是真的，并向人宣传，劝人信教，就象他是个教友”。^⑭或认为李之藻在万历三十五年

所撰的《〈天主实义〉重刻序》中即表明他已是一个天主教徒。^④利玛窦等人陈述的也许是事实，但却未注意到李之藻受洗前后对天主教的_{理解是有细微差别的。这种差别类似于他对西方科学的理解}和认识过程，即从拟同到顺应差别而接受之。

万历三十年(1602)，李之藻撰写的《坤輿万国全图跋》将“天学”之要旨归结为“使人安秭米之浮生，惜隙驹之光景，想玄功于亭毒，勤昭事于顾諟，而相与谐之乎大道”。^⑤语虽玄远，并未涉及到天主教的实质内容。主要是对天、自然造化的一种中国式的玄想，并在此基础上得出“东海西海、心同理同”的结论。其旨在说明理性的共通性，或前述华夏文明的无不覆载的普世性。三十五年(1607)，李之藻撰《〈天主实义〉重刻序》，利玛窦试图通过附会古儒、排斥佛老以使士大夫接受天主教的希望在该序中再度变为现实。李之藻在序中列举了他所接受、理解的天主教教义，如尊天主为大父母，甚至认为“不事天主，不可为人”。又如行善以登天堂，并对天堂地狱之“实理”作了一番哲理论证，但他对这些教义的理解、接受主要是建立在耶儒相结合的基础之上的。徐光启曾立论以为“天地万物皆创矣”，我中国之知有天主也，自利玛窦来宾始也”，^⑥李之藻这时的理解则完全与之相反，他认为“天主之义，不自利先生剏(即创)矣”。^⑦因为“昔吾夫子语修身也，先事亲而推及乎知天，至孟氏存养事天之论，而义乃綦备。盖即知即事、事天事亲同一事，而天其事之大原也。说天莫辩乎易，易为文字祖，即言乾元统天，为君为父。又言帝出乎震，而紫阳氏解之以为帝者天之主宰。”由此可见，西方天主教中“小心昭事大旨，乃与经传所记，如券斯合”。^⑧李之藻这时的认识是：儒耶相合，儒学知天事天之说“綦备”，他虽未明言儒学“不须帮补”，但他对这种綦备之说是充分认同的，并且由此而产生一种事天之说源头在中国的优越感。但他并不排斥西来“天主之义”。相反，他正是在这种相合的优越感的

基础上理解并接受之。至于西来“天主实义”的功用甚至不在于帮补儒学，而只是与古学“默相勘印”，其言曰：“尝读其书，往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸编，默相勘印”。^⑧

从弘治至万历年间，文学界曾出现过前后七子倡导的复古运动，这一运动对士风颇有影响。利玛窦附会古儒的策略与此运动具有形式上的相似性，李之藻在与传教士接触初期即成为利玛窦这一策略成功的范例，“天主之义”与古儒相合的观念成为他最初理解和接受“天学”的理论基础。次年（1608），在为利玛窦《畸人十篇》所撰写的序和跋中，他虽然承认西学“有中国儒先累世发明而未晰者”，但仍认为“天主之义”中“强半先圣贤所已言。”^⑨至于天堂地狱之说，虽属“经术所未睹”，但却是“理所必有”，而且很可能是由于“秦燬酷而其义不存”——焚书坑儒造成古学的残缺。因此，这时他稍微改变了关于天主教功用的看法，认为利玛窦通过对佛教天堂地狱之说的批判，“夺而归之吾儒，以佐残缺，而震聋聩”。^⑩而且认为“天学”是“砭世至论”，可以用作“救心之药”。^⑪正是在对天主之义的功用的认识中，李之藻关于耶儒之别的差别感开始表现出来，但还只是初露端倪，而且其立论之旨仍在于通过焚书坑儒说明古儒事天之学的筹备。这一时期，形而上学的倾向表现为李之藻将“天主”理解为事亲这一伦理原则的根源和基础（“事天事亲同一事，而天其事之大原也”）^⑫。而天堂地狱之说则只是理所必有的“训善坊恶”，^⑬“遏欲全仁”，且有关“忠孝大旨”的道德说教之理论基础。也就是说，神秘的启示“真理”——“超性”（超自然）的“真理”尚未成为他关注的重点，甚至可能尚未激起他的兴趣。对一个长期浸润于人本思想中的较为冷静的理性主义者来说，他所信仰的往往并不是他必须信仰的，而是他所能够信仰的。这时李之藻能够并且乐于理解和接受的尚属“因性”（非超自然）之

理,即科学知识和与儒学“相合”——实是貌似哲学、伦理原则。

受洗后一年(1611),李之藻丁外艰告归。1613年撰《同文算指序》,开始认识到利玛窦不远万里来到中国的目的不只是传播科学,而且更重要的是让人于《几何原本》、《天主实义》诸书中“缘数寻理”、“如第云艺数云尔,则非利公九万里来苦心也”。^⑨所指虽不明确,但表明他已认识到利玛窦等人来华更重要的目的是传其“天主之义”,其方式则是让人“缘数寻理”,即通过对科学真理的把握迈向“启示真理”的领域。对传教士来华目的的清醒认识并未使他产生距离感,相反,日后的李之藻开始更自觉地迈向“超性”之理。这一进程的基础不再是拟同,而是对差别的清醒的顺应。

天启元年,李之藻被谪为广东布政使左参政。是年,李之藻曾撰《〈代疑篇〉序》,其中的思想与以前殊异。他放弃了以前认为古儒中“易曰乾元统天”等是知天事天的“极备之道”的观念。其言曰:“夫谓道备于古,经尽于圣,则易书之后,不宜有他书矣,经史之作奚为!……此见义理原自为穷”。^⑩换言之,后儒著作的出现表明道不备于古,经不尽于圣,此其一。其二,李之藻虽未明确指出耶儒之间的具体差异,但承认差异的存在,而且就对耶儒之异同的态度作了一番抽象的阐发。其言曰:“一翻新解,一翻讨论,一翻异同,一翻疑辨,然后真义理从此出焉。如石击火出,玉斲而光显,皆藉异己之物,以激发本来之真性。始虽若戾,终实相生。安见大异者之不为大同也?”^⑪在李之藻看来,讨论、疑辨各种思想之异同更能见出真义理——借异己之物激发各自本来真性,这样大异将导致大同,即同于最终产生真义理。而且,厘清异同之后,还可以通过开放的思想产生另一种益处:“伪者之誉我,不若仇者之诮我”,“其真同者,存为前圣教之券,识东海西海之皆同;真异者,留悟后进步之灯”。^⑫这里,如果李之藻所欲凭藉之异者完全是文艺复兴时期后的近代新思想,我们一定会对他的开放、明智的态度大加赞

赏，或至少给予同情性的研究。但既然历史限定他只能接触到西方中世纪的宗教思想，李之藻借异己之物激发本来之真性的态度或许亦应予以某种肯定。

其三，李之藻的形而上学倾向这时开始表现为对宗教的所谓超性之理的认肯。其言曰：“惟拘守旧闻，自矜极教，妄谓世无域外之境界，人无超性之名理，局小心量，灵机不活，圣人复起，其以为然乎？”^④对极备之教和“自矜极教”、“自缚其灵才者”^⑤的批评和一定程度上的离异、否定，使李之藻承认域外之境界的存在，并最终使他投入“超性之名理”的怀抱。而对超性之名理的认同，则基于对中国古儒“天道远、人道迩”这种人本思想的否定。他认为近道非至道：“盖道之近者，非其至也，故曰及其至也，圣人有不知不能焉”。^⑥两年后(1623)，李之藻将此种论调发展到极端，导致他对“天学”理解中的自我矛盾。为了阐明人应“明乎造物主之于人独厚”，“克己昭事以期复命归根”，李之藻更进一步认定：“吾侪未闻天道，先语地员”，是先后颠倒的错误之举。^⑦

又五年(1628)，李之藻具体地阐发了这种天道观。他认为孔子论修身之旨在于使人认识到人之所以为人的根由，从而达到“无忝其亲，而又推本知本”。但他认为这里的天不是有形的自然之天象，也不是天理，而是“人所以然处”，是其妙其能其恩无限的“造物主”。然后，他颇为不满地展开了对儒学的批判。“儒者本天，然而二千年来，推论无微，漫云存而不论，论而不议；夫不议则论何以明？不论则存之奚据？蔽在蜗角雕虫，既积锢于俗辈，而虚寂怪幻。复厚毒于高明，致灵心埋没，而不肯还响本始，一探索也”。^⑧李之藻所阐述的天道观从本质上剥蚀了儒学中“天”的自然物质之天以及作为道德原则(天理)之源这两种非宗教的意义。同时，他也拒斥了对作为人之所以然处的天(主)不论不议的模棱两可的态度。由此可见，他走上宗教神学的道路与他积极介绍、研究西洋

科学一样，既受到了传教士们的影响，又自觉地作了思想上的调适和顺应。

前述所谓“自我矛盾”之处，在于李之藻一方面主张要先语天道，后语地员，即先求形上的天道，对天进行宗教的沉思和表述，后论世俗之事务和入道。但他更主要的倾向则是“由因性达超性”，即通过对自然之理的体察、认识和探寻达到对超自然之理的体认，这一点颇符合利玛窦对中国人的“自然理性”的评价。他对“天学”中这种探寻“真理”的途径、方法似乎颇为服膺。其言曰：“缘彼中先圣后圣，所论天地万物之理，探原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性，大抵有感必开，无微不破。有因性之学，乃可以推上古开辟之元，有超性之知，乃可以推降生救赎之理。要于以吾自有灵，以认造物之主”。^⑧非常明显，李之藻开始将他的宗教热情转向寻求天主“降生救赎之理”，并通过人有灵魂这一“事实”达到对上帝（天主）的承认和信仰。而在他看来，达到对这种超性之理的体认的途径应当是由有形入无形，由因性达超性的步步推明之法。这种对逻辑方法的着迷使他在本质上不同于徐光启在梦中通过启示而达到的对三位一体、天主降生救赎之理的体认。同时，也使李之藻陷入了对此前“先语天道、后语地员”的否定这一矛盾境地。

与此同时（1628年），李之藻曾撰写过《刻〈天学初函〉题辞》，立论虽然认为天主教“要于知天事天，不诡六经之旨”，但将天主教或天学称为“最初最真最广之教”，因为天学“显自法象名理，微及性命根宗，义畅旨玄，得未曾有”。很明显，在李之藻仍存在的温和的拟同倾向背后，潜藏着对差别（“得未曾有”）的认识及在此基础上对所谓“最初最真最广之教”的接受，并且再次将他的宗教热情倾注于天国的幸福：“若认识真宗，直寻天路，超性而上，自须实地修为，固非可于说书肆求之也。”^⑨这里所谓实修也成为他倡导的实

学中的伦理思想因素。

在对天主教的理解和接受中，李之藻同样也表现出一种奇特的独立综合创造精神。他接受了利玛窦等传教士宣传的天主教人性论，认为天主用恩，对人类最厚，人因有灵，能推理而成为人。在此基础上，他不甚明确地否定了万物一体、天人合一的传统中国思想，认为“人不与草木鸟兽同顽同朽”。^④ 但有意味的是，李之藻在这种宗教人性论基础上建立起一种知识进化论。其言曰：“原夫人禀灵性，能推义理，故谓小天地。又谓人能参赞天地，天地设位而人成其能。试观古人所不知，今人能知；今人所未知，后人又或能知；新知不穷，固验人能无尽”。^⑤ 这种知识进化论不仅导致了对天主教义的背离——天主教只认为神能无尽，“人能无尽”之说则是人类理性的傲慢，是一切罪恶之源——而且成为他在一定程度上离异、批评古儒和时学的理论基础。所谓“道不备于古，经不尽于圣”，正是这种“新知不穷”的演绎。至于李之藻所描述的明末儒生“质之眼前日用之事，大抵尽茫如也”，“才高七步，不娴律度之宗”，“象纬河山不知准望，躔度变合，不知步测……乃至稼穡耕获遭利医疗运气失调……”^⑥ 等等，则是人不肯用无尽之能，“不肯推论”的恶果。^⑦ 这种对古儒和时学，以及在某种程度上对“纯正”天主教义的悖离和批判，还有在此基础上对西方科学的积极吸收、研究，正是李之藻思想和实践中最具有创造性的积极成分。

万历四十六年，李之藻的门人冯时来等曾刻印过李著《颖宫礼乐疏》，^⑧ 该书被收入《四库全书》。是书被明末一些士大夫目为“用以鼓吹六经、羽翼圣化庠序之教”的著作。^⑨ 李之藻本人亦在是书《凡例》中将其中一部分内容概述为“备考圣祀，一切典礼沿革，悉从诸史纪志中检出。”^⑩ 由此可见，受洗入教后多年，李之藻仍对儒家礼乐规范抱有浓厚的兴趣，章句之学仍是他治学的一部分，但不能据此断定李之藻比徐光启更加具有儒家气质。根据前

文所作之分析,我们认为李之藻晚年(从天启元年始)的思想更多地表现出一种综合与创造,其归宿是亦儒亦耶,非儒非耶,这或许也是大多数与西方文化有过实质性接触、交流的士大夫在思想上带有一定普遍性的最终归宿。

卒前一年(1629),李之藻完成了他一生最大的一项工程,即编辑刻印了《天学初函》,这是中国历史上第一部全面介绍西学的丛书。其中的书目内容在这里不一一概述。使我们感兴趣的是,该书的编辑体例颇有意昧。是书被李之藻“胪作理器二编,编各十种”。理编中所有书籍不仅包括象《天主实义》这样的“预备福音书”,而且包括介绍西方学术概况、习俗、政治等情况的著作。器编则属介绍西方科学技术的书籍。这种分类法无疑仍是儒家“形而上者谓之道,形而下者谓之器”这类观念的体现,但它却暗示了李之藻承认西方文化是有道有器的整体。近代史上一些士大夫认为西学只是器的文明,而华夏文明则是道的文明,因而主张“中学为体,西学为用”,实质上否定了西方文化是有体有用的整体,反不如李之藻的认识清醒全面。至于对有体有用的西方文化采取什么样的态度则是另外一个巨大的问题,从上述对徐光启、李之藻等人的分析研究中,也许可以透出一些启示。

三 虔信者的迷失

一个立朝鲠骨刚正、算得上清流的正统士大夫身分并不妨碍他同时成为虔敬的或随俗的佛教信徒,但要从这种双重身分转换成一个虔诚的天主教徒则非易事。不论这种转换是以耶儒相合的形式出现,还是以拒佛入耶的纯洁姿态出现,都将会受到传教士或教内人的揄扬和赞美。杨廷筠的历程使他被教内人称为明末教中“三大柱石”之一,其思想转换过程及虔诚的信念同样值得置于当

时的历史状况中加以分析研讨。

(一)

杨廷筠(1562—1627),字仲坚,号淇园,仁和人,万历十二年与虞淳熙同年中举,二十年与沈淮同年成进士,累官至顺天府丞。

万历三十年(1602),杨廷筠被召至北京,除四川掌道事湖广道御史。^⑧大概正是在这一年,杨廷筠曾在京都与利玛窦有过交往。杨氏自述道:“往予晤西泰利公京邸,与谭名理累日,颇称金兰”,^⑨盖即指此时而言。因此,可以认为杨廷筠与李之藻几乎同时开始与传教士有一些接触。不同的是,李之藻自与利玛窦接触后,一直保持着对西方科学的浓厚兴趣,并于万历三十八年受洗。而杨廷筠则苦于自己的知识结构和能力的缺陷,难以就科学问题与传教士们进行实质性的交流。他自己也坦率地承认这一点:“与谭名理累日,颇称金兰,独至几何圆弦诸论便不能解”。^⑩虽然他与利玛窦论道颇相投契,但相当长的一段时间里,他对西学中的“名理之论”并未产生强烈的研究兴趣。相反,自离京以后,他一直象其他士大夫一样沉溺于章句之学中。他对易经、对历史的兴趣尤其浓厚,而且在这方面的著作很是丰富,共有二十多种。^⑪虽然这些著作绝大部分已经散失,而且年代多不可考,但我们可以认为其中大部分著作可能成书于他成进士(1592年)至受洗(1611年)之间。从史家对杨氏著作的评述中我们可略见杨氏治学精神之一斑。《四库提要》著录有杨氏《玩易微言摘钞》,并指出该书是“采诸家说易之言,汇集成帙,故曰摘钞”。^⑫其体例则有一部分是仿李鼎祚集解之例,可见该书纯粹是寻章摘句之著。朱彝尊(1629—1709)著《经义考》著录了杨氏《易显》(六卷,注存)和《易总》(一卷,注未见),并引孙枝芳言曰:“淇园先生《周易显义》不主一家,亦不拘于卜筮,所著有《易微》、《易总》、《易显》,皆以己意解易,不以训诂旧闻解

易。”^③由孙氏之述可知，杨廷筠喜创己说，以己意解易。不过，据《四库提要》之评注则可知杨氏不属“束书不观”，随意自创者之列。杨廷筠之父杨兆坊著有《杨氏塾训》（万历三十一年刻本，《四库提要》著录），亦属寻章摘句的道德教化之著。杨廷筠对其父亲的著作评价颇高，以之为恢复三纲五常等儒家圣教的典范。^④

受洗入天主教之前的两年时间里，杨廷筠曾对佛教产生过较浓厚的兴趣，与一些著名居士、僧徒如董其昌、袁宏道、冯梦祯等有过交往、接触。天主教徒张赓在《题天释明辩》中曾列杨廷筠为“深入禅理者”。^⑤丁志麟、艾儒略《杨淇园先生超性事跡》则对杨廷筠好佛的原因作过叙述：

“其自督学解组归也（按时为万历三十七年），左右图书，手未尝辍帙。越抚朱公深相敬慕，将使都人士矜式，爰选西湖佳胜，藉阜比而推公讲席。公倡道学，结真实社，讨论勤修，遐迩知名。其优婆比丘，袈竺乾衣钵之传者，恒以禅乘中之，于是公之门有礼僧之室。”

浙江在明代是文人荟萃之地，杭州更是东南文化之中心，佛教发达。“以病告归”而家居的杨廷筠在与士大夫、名僧的交往中较为自然地由儒入禅。杨氏之诗文更明确地表达了他对佛教的理解。《读无尽老师维摩无我疏有感》云：

“身世浮沓里，年华驹隙过。
了知神不灭，离却幻如何。
遂妄迷尘劫，耽空亦爱河。
西来秘密义，无复问维摩。”^⑥

是诗视人生为虚幻之“浮沓”，以耽空为爱河，意在逃空出世，既“深得禅理”，也表达了这位仕途坎坷的士大夫这时对人生的幻灭感。不过，这种出世倾向只是与他积极入世的实践生活互补的一个方面。在政治生活中，杨廷筠是一位“达则兼济天下”，积极造

取，关心国事民瘼的士大夫。他曾上疏反对万历皇帝四处派遣税监矿使，“尽发陈奉、马堂、陈增等奸状”。^⑧ 他的政治生命与东林党人亦密切相关，他曾捐银参加顾宪成修葺杨龟山祠院，筹建东林书院的活动。^⑨ 万历三十七年告归十余年后，又因东林党人“邹元标荐，即家起补河南按察司副使，迁顺天府丞”。^⑩ 在党争中，杨廷筠成为理所当然的政治牺牲品，只是还可以算得上善终，其结局不象杨涟、左光斗等人那样惨烈。“天启四年秋比，廷筠职提调，时魏忠贤用事，诸不快者日夜孽其短。遂以试日大雨、闭棘门稍迟，为职调者罪。而廷筠睹时事已变，遂乞归”。^⑪

如前所述，万历三十七年，杨廷筠曾因上疏请罢江南重税，“贵臣衔之，因以病告”，^⑫ 家居讲学时，走上了由儒入禅之路。但为时不长，三十九年，杨廷筠在其政治生涯的第一个低谷时期，戏剧性地受洗入天主教。是年，李之藻延郭居静、金尼阁入杭州开教。杨廷筠因吊唁李之藻之父，偶见郭、金两位传教士，“欣然叩其宗旨，既而垦觐主像，竦息瞻拜，恍若大主临而命之也，因延先生至家，厚礼之。”^⑬ 杨廷筠“固请领洗”，但因有妾而遭到拒绝，杨氏颇为苦恼甚至感到不满：

“公踌躇已久，私谓我存公曰：‘泰西先生乃奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可，而独不能容一妾耶？若僧家者流，必不如是’！”^⑭

金尼阁、郭居静对杨廷筠的恳求之拒绝表明他们对教义和戒律的坚执及对教徒“质量”的重视，杨廷筠的不满则说明士大夫们传统的生活方式经常成为他们入教的重要障碍。因此，这些最终成为有影响的教徒的士大夫消除这种障碍的过程和方式便成为传教士和天主教徒们大肆渲染的“超性事迹”：

“我存公喟然(对杨氏)叹曰：‘于此知泰西先生非僧徒比也。圣教诫规，天主颁之，古圣奉之，奉之德也，学

之刑也。德刑昭矣，阿其所好，若规诚何？’公（杨廷筠）猛醒，痛改前非，屏妾异处，躬行教诫。于是先生鉴其诚，俾领洗焉。”^⑧

杨廷筠之被颂扬为“开教三大柱石”之一，不仅在于他的受洗入教之过程富有“感染力”，也不仅在于他曾在物质方面为传教士提供过帮助（如捐赠房屋改建教堂），以及他曾自觉劝告别人奉教，而且更主要的是由于他在第一次排教活动中为传教士提供过帮助。他曾让一些传教士在其家中隐匿，并且与和他同年进士、有过私交的沈灌进行了公开抗争。据《杨淇园先生超性事迹》载：

“（沈）告公曰：‘西士之事，今置之矣’。公茫然曰：‘某却要公不置，犹且望于公代某亲之也’。”

杨廷筠在“三大柱石”中护教、传教著作最多，主要有《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辩》、《鸱鸢不并鸣说》、《西学十诫诠解》（不存）、《圣水纪言》（孙学诗辑杨廷筠论“天学”之言等）。杨廷筠对天主教的理解，以及他调和融会儒学与天主教的尝试，主要见于这些著作。分析和研究杨廷筠上述理解和尝试是本文的主要任务。在着手这一工作之前，必须指出：杨廷筠知识结构上的缺陷，他试图恢复古儒、纯化儒学的期望，他对个体生命意义的关切和探寻（包含在他对佛教的理解中），他在现实生活中积极投入的精神，及在政治、学术上与东林党人在一定程度上的一致，成为他理解和接受“天学”（主要是天主教）的重要背景，我们将会看到这些因素在他对天主教的理解中的影响。

（二）

杨廷筠的宗教热情极易使他被描述成一个“天生的天主教徒”，^⑨他接受天主教的过程也容易使人认为他“既不是通过科学，也不是由于渴望政治和社会改革（尽管他是东林书院的支持者），

他自始至终是一个宗教之士，一个真理的追求者”。^⑧确实，与徐光启、李之藻相比，杨廷筠更适合于被传教士、天主教徒和其他具有宗教背景的人作为一个理想的天主教徒加以颂扬。他拙于研究、传播西洋科学，只能将所有的热情倾注于对天主教的传扬上，而且这种传扬最重要的基础是信仰。如果说李之藻是从科学真理走向“启示真理”，那么，杨廷筠则迥然不同，他首先是宗教信仰的接受者。他将信仰视为人生的支柱。在《代疑续篇·定基》一章中，杨廷筠引孔子言曰：“人而无信不知其可也。”无疑，他将这个信字解释为信仰，而信仰的对象则当然是天主。在他看来，信仰是获得天主恩宠的前提，人世间的善与恶、苦与乐只有在对天主的信仰之基础上才能各自获得其应有的意义。如果说徐光启等人主要将上帝信奉为道德神，即伦理规范的来源，那么，杨廷筠则首先将对上帝（天主）的信仰视作人生意义的源头：“人不信天地之主，则已自绝于天主，即有他美，无可抵牾”。^⑨士大夫和佛教徒虽习苦克己，但由于没有“敬畏天主之心，虽苦亦徒苦”。^⑩正是在这种虔信的基础上，杨廷筠接受了天主七天创世说、天主道成肉身、三位一体等所谓启示真理。当他对这些神秘的启示真理难以一一阐明时，他总是一言以蔽之曰：“不可得而思议”，^⑪“止可神会，难用舌传”，^⑫这种神学独断式的蒙昧主义观念经常出现在他的著作里。对具有一定宗教背景的人来说，这种虔信自然是颇受欢迎的，“杨廷筠对三位一体的接受比他对三位一体的解释本身更为重要”，^⑬但对我们来说，杨廷筠对天主教的理解却更加重要，更值得探讨。

杨廷筠总试图将对天主教的信仰和解释与儒学调和会通，这种调和虽常露人工斧凿之痕，但他却真诚地相信天主教本来是中国的圣学道统。“儒者本天，故知天、事天、畏天、敬天，中华先圣之学也。诗书所称，炳如日星，可考饒已。自秦以来，天之尊始

分；汉以后，天之尊始屈。千六百年天学几晦，而无有明其不然者”。^⑧复古之论在杨廷筠思想中的作用是用来论证其天主教信仰的正统性，或者说是为他的宗教信仰奠定一种古已有之的安全感。

按照杨廷筠的逻辑，既然知天、事天、畏天、敬天，皆是中华先圣之学，他本可以因此得出类似东林党人高攀龙的结论，即孔孟圣学本无亏欠，不须帮补。但虽然他主张恢复古教，大倡“欲求学术，何不宗三代以前之学术也？欲立人品，何不师三代以前人品也？”^⑨他却并不抱持高氏古教完满无缺之论。他虽认为“西学以万物本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，与吾经典一一吻合”。^⑩但他又认为天主教“与仲尼知生死、畏天、达天之旨，不惟符合，而且详尽也”。^⑪

天主教的详尽自然反衬出古儒的亏欠。在杨廷筠看来，古儒的亏欠首先表现为对天的界说不明确：“古来经典，只教人钦天奉天，知天达天，未尝明言何者为天”。^⑫杨廷筠接受了传教士们对天的解释，自觉地放弃了中国哲学中天自然意义。他认为天不是苍苍形质，而是全能的造物主。这个全能的造物主有三位，即圣父、圣子、圣灵，虽是三位却成一体。这是“超性之理”，“言亦不能尽解，喻亦不能尽似”。^⑬如果说李之藻对所谓终极实在的关切和求得其宗教归宿带有“由因性达超性”、“步步推明”的哲学推理（阿奎那神学）的性质，那么，杨廷筠的信仰则带有更多的蒙昧主义色彩。

在杨廷筠看来，儒学不仅言天道有亏欠，而且言人道亦有不圆满之处，这种不圆满之处首先表现在儒学的人性论上。杨廷筠虽然较全面地接受了天主教的各种教义，但他较少提及原罪说，而更钟情于对性善论的论证。不过，他的论证不是诉诸自然主义的人性论，而是试图为人性寻求客观的外在的来源。在这一点上，他仍沿袭了从《中庸》到宋明理学中的天命这一传统概念，但他在对近

儒的批评中赋予了这个概念以不同的意义，其言曰：

“程子言人性以上不容说，后儒因止言性以下修道之事，而天命一语从无剖抉精微，揭而示之。不知程子之言，特形容天命之妙、不可轻拟。”^⑧

其实，所谓“性与天道不可得而闻”是儒学中从孔子便开始得到明确表述的一种传统，非特自程子始也。杨廷筠对这一传统是颇为不满的。他认为只言天命以下之事是拘于“有名可相、有耳可闻、目可见、口可言、心可思维”的下学。他要求“上达”、“明超”，^⑨因而对近儒们认为“不容说”的天命以上也要深究一番：“易曰穷理尽性以至于命，使可无说，则穷理尽性足矣，何以必至于命哉？今只就天命之谓性一句绎之”。^⑩杨廷筠对天命之谓性一句的解释颇为独特。一方面，他接受了《天主实义》中的说教，认为人性由天降，但他不象利玛窦那样只以天主所生的人魂的一种功能——能推理——作为人性，而是以整个受之于天主的灵性为天命，即人性。

“言人有性，从天降之……或问天命云何？曰：西儒言人为万物之灵，故所具亚尼玛，人与物迥然不同……亚尼玛译言灵魂，人之所以异于禽兽者，全在于此……天主造以予之……非深思、非明传，未易信而悟也。”^⑪

杨廷筠以亚尼玛（灵魂）为人性，诚然是对利玛窦以“推理立人于本类”之说的一种更宽泛的变通。虽有变通，仍是一种接受。作为一名曾耽溺于传统的章句之学的士大夫，儒学传统不可能使他完全满足于这种被动的接受，他的性善论最终不能不因此表现为一种综合的产物。他虽然认为灵魂受之天主，具有明悟、爱欲等功能，是永不散灭的精神实体。但他似乎觉得还不够，又加上一条，即认为天主“付万理以养人之灵性”。^⑫很明显，杨廷筠将“理”这个近儒中非常重要的范畴融进了他的人性论。关于这一点，杨廷筠还有更明确的申述：

“天主以灵性付人，原是极光明之物，光明中万理有。故云仁义礼智性也。天主所与我者，我固有之也。圣经谓之明德，儒者谓之良知，何尝有一不善赋在人身？”^⑧

作为儒家道德规范的仁义礼智被作为理融入杨廷筠的灵魂性善论。其旨之一或在寻求道德规范的客观来源，从而以一种先验的方法论证道德规范的至上性和普遍有效性。与明代颇有流行的阳明心学相比较而言，这是一种从自律道德向他律道德的转换。朱子之学的一个重要特征是将理建构为一个强大的客观性权威，为儒家伦理规范提供客观依据，同时，他亦将人知善识恶的能力说成受之于天的良知良能。^⑨在这一点上，杨廷筠在理论上的工作与之有相似之处，不同的是，杨廷筠将作为道德规范和人的道德能力的来源诉诸一个至上神。

杨廷筠融会天主教与儒学建立的灵魂性善论成为他寻求个体救赎的理论基础。这种对个体救赎的寻求本身明确地包含着一定程度的对中国传统思想的离异。在杨廷筠看来，缺乏对个体救赎的寻求与缺乏神学人性论（即不朽之灵魂是人受之于天主的灵性、天命）一样，都是儒释道的缺陷：

“今中国言人伦，言心性、言生前之事，铅槩不胜探，充栋不胜读矣。独死后之说，二氏言而未真。天载之微，先儒引而未发，即有聪明才辨，安能无据创为之言，西学独能言之详确且尽也。罕言之言，是为至言，有时乎必不可废矣。”^⑩

儒学中自孔子始“未知生、焉知死”的存而不论的态度，以及后儒对人论、心性所作的非超性、非神学的探讨，成为关心死后之事的杨廷筠着力批评的对象。而佛老二氏对死后之事的关切和探讨在杨廷筠看来则是不真之言。曾经喜好佛学的杨廷筠不可能不了解大多数由儒入佛的士大夫所关切的同样是生死大事。关于这一

点，杨廷筠曾以他自身的体验和理解为基础对儒学与佛教作过比较性论述：

“夫儒言持世，佛言出世。持世者言生前，而出世者言死后，持寻死后，其意未尝不善也。倘今学佛者明知生死事大，汲汲然就而问焉，则较之不信死后，而泛泛悠悠以至于尽者，定当胜之。惜哉，其不审于所向而究竟无着落也！”^⑩

很显然，曾经由儒入佛的杨廷筠对儒与佛的生活取向之差别（即持世与出世）有清醒的认识，并且认为后者出世、关心生死大事（即持寻死后）的动机是可取的，与儒学只言持世，言生前相比，佛教徒至少关心人的最终归宿（着落），不象儒生那样泛泛悠悠以至于尽。从这种比较可以看出，杨廷筠确实是一个宗教气质较为强烈的士大夫。

但杨廷筠却将关心生死大事的佛教列入不真之言。所以然者，在于他认为佛教的轮回、天堂地狱之论只是就人形而言的（其实，有些佛教流派也是以神不灭为轮回说之理论基础的），这对一个接受了天主教的灵魂不朽论并在此基础上建立了人性论的教徒来说，自然不能满足他对生死大事、个体救赎的终极关切。杨廷筠对此有明确的阐述：

“吾所谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。盖佛氏所指二处，似乎肉身享用。故境界现前，俱极粗浅，而福尽业尽。不知人死不带肉身，止是一灵。一灵所向，境界与人世不同，受享绝与肉身各别。升天堂者入至善之乡，止增其善，无福尽之期；入地狱者，处全恶之地，止增其恶，无业尽之理。”^⑪

杨廷筠关切的不是人死后形体上的苦乐，而是不朽灵魂的苦乐。在他看来，人死后，精神性灵魂所得到的永乐或永苦比佛教所

说的肉身的苦乐要深刻得多。天主教向信徒们所作的关于天堂永福的承诺，对杨廷筠具有强烈的吸引力。因此，他满心欢喜地将天主教的禁欲主义、天主教对肉体肉欲望的遏制视作获取“超性之荣乐”的良方：“真心为生死者，得之如获异方”。^⑧

对灵魂得救的孜孜以求使杨廷筠成为一个较为彻底的天主教徒，这种虔诚的寻求是他从天主教义中接受和自觉培养的一种异于儒释道的宗教渴望和热情。但对杨廷筠的这种宗教热情的内涵的异质性却不可夸大到极端化的程度。确实，他曾自觉地渲染不朽灵魂升入天堂时的极乐和永福，虔诚地相信天堂“无言美好，无所不有，世间无一物比之也”。^⑨但当他将这最终归宿的意义上升到一种哲学语言时，他的理解又表现为传统中国哲学中的一种境界观。他将天主教徒的宗教生活及其归宿表述为一种“存顺殁宁，来去翛然，既不徒生，亦何畏死”的人生境界。^⑩这是本文上篇曾提到的张载的人生理想境界。当杨廷筠对其孜孜以求的宗教归宿作这种解释时，他所接受和倡导的天主教禁欲主义中那种灵与肉的紧张对立便消融在一种宁和的哲学境界和人生理想中了。这种解释表明他曾经潜沉遨游其中的儒学虽然在他看来对死后之事言之不详或“秘之不言”，^⑪但却在某种程度上为他提供了使他眷念不舍的答案。

（三）

杨廷筠曾明言：“夫人之为道，孰有大于生死者哉？”^⑫他对灵魂得救的强烈渴望表明他确实一直将生死大事视作人生第一大事。而在他看来，“西贤之教，略生前而详死后……其义理超人性以上，”^⑬这自然可以满足他在精神上的宗教渴求。当他迷失在这种热烈的宗教归宿的寻求之中，倡导禁欲的生活方式，宣扬对世乐世功的鄙弃时——其言曰：“世人惟……忙忙碌碌，一生只照顾肉身，

而至尊至贵之灵性反撇却一边……岂不哀哉？”^②又曰：“纵议论高青天，事功揭白日，不过人世间作一名流，青史中标一显迹，谓于天德有成，天国有分，未敢许也”^③——他确实有可能由此走上出世禁欲的中世纪教徒生活之路。若然，耶稣会创始人洛耀拉的依纳爵所倡导的“精神训练”（或译“神操”）将成为他的生活之主要内容。《杨淇园先生超性事跡》言杨廷筠“砥砺笃修，至死不懈”；曾经婉拒杨廷筠荐举的隐士陈继儒在《白石樵真稿》中言：“我公（杨廷筠）居乡则淡泊宁静……讲学论道于湖山之下，出处无玷，心迹双清”。^④这些论述都从不同侧面反映了杨廷筠的宗教生活之面貌。但这还只是他作为天主教徒的生活之一面，作为一个受儒学影响至深的士大夫，即使在受洗入教以后，他也不可避免地具有实践和思想上入世的另一面。

出世禁欲的宗教生活排斥世功世福。如上所述，杨廷筠曾就此明确地阐述了他的观点，如果将这种宗教生活方式和思想一以贯之，他理应对有益于国计民生的科学技术采取鄙弃的态度，但与此相反，杨廷筠虽然拙于研究科学，却对其切于实用世福的功能予以高度赞扬。他曾指出数学的研究“勤靡世良，亦切矣”。然后，他引用曾经使他着迷的周易一书，将他的看法上升到一种哲学高度：“易曰：‘制而用之谓之法’，又曰：‘利用出入，民咸用之，谓之神法’，而不适于用，与用而不利于用，皆不足以尽神。是编（《同文算指》）所传，匪筹匪觚，唯冯三寸不聿，尽乎天地名物，律度量衡，准绳规矩，离合变化，因所见测所不见之用或无差忒，此所谓神也”。^⑤杨廷筠渴望获得具有普遍性应用功能的神法。徐光启曾批评过那种认为数可以知往藏来的神秘主义数学观，杨廷筠作为一个易学爱好者，受传统数学观影响颇大，认为数学是妙用无穷的神法，其言自然属于科学外行之论。不过，杨廷筠追求“利用出入，民咸用之”（《系辞上》）的神法这种动机却是值得注意的。

更有意味而且颇令人费解的是，杨廷筠从一种较为独特的角度将他接受的天主教解释成一种实学。在《代疑续篇》中，他曾专辟《踏实》一章阐述他的这种理解。

朱熹曾引程子之语，立论认为《中庸》为“孔门传授心法”，“放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也”。^④杨廷筠承袭了这种观点，认为“中庸之道无有不实，故谓之至诚，”后来之所以又教人以虚，不过是针对那些执着人世而不知变化者而言。至二氏流行，虚无作为义理之一则便成了“奸伪之渊藪”。“伪者借以立名，巧者因之取捷径，一唱有和，翕然从风，而遂成江河莫返之势”。^⑤在《天释明辨》中，杨廷筠将这种已成江河莫返之势的“直指心性之宗门”，视为“逃虚涉伪”的“性宗之贼”。^⑥

儒学本来“立诚慎独”、“踏实显行”，但因逃虚涉伪已成江河莫返之势，在杨廷筠看来，拨乱反正的不二法门便是“取西来天学与吾儒相辅而行”。^⑦因为“西贤之行皆实行，其学皆实学也”。这种实行实学的内涵包括：

“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成己成物之功也；以十诫为约束，即敬主爱人之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善降祥降殃之明训也。近之，愚不肖可以与能；极之，贤智圣人有所不能尽。时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐积，皆有实功，一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳”。^⑧

上述所谓实学的内涵实际上只是天主教的一部分教义和精神修炼之方式。在杨廷筠看来，天主教有所本（敬主爱人），有律有诫，且循序渐进，步步踏实，故为实学。由此可见，所谓明末实学思潮实在是一个内涵不甚明确的宽泛概念。如果说顾宪成、高攀龙倡导的实学主要内容是道德领域里切实可行而且真实不伪的理论和践履，徐光启等人理解的实学增加了以科学崇实黜虚的丰富内

涵,那么,杨廷筠所理解的实学虽然也同样是对“束书不观,空谈心性”的反拨,但其内涵则基本上是一种宗教生活方式。与他所批评的直指心性的“性宗之贼”相比,这种宗教生活方式的一个特点是渐修,其宗旨不是顿悟成佛而是获得灵魂的救赎。当然,不可否认的是,杨廷筠也不忽视切于庸世、利于民生的科学技术,也将爱人如己的天主教义以儒学化的方式理解为成己成物之功,甚至有时提到存养天主付人之心(实是灵魂)以“推之修齐治平”,^④但这些对他来说都不过是他借以达到灵魂救赎的条件和方式,不是宗旨。因此,我们在上文中所说的杨廷筠作为一名士大夫入世的一面最终仍淹没在他出世的宗教热情中,而他所理解实学之内涵则要比徐光启等人的理解贫乏肤浅得多。

杨廷筠认为天主教不仅实,而且真。他所执持的真理标准是区分学或教义是否具有永恒性:“尝观道理真者,岁久必不可变,”^⑤他将纷呈之异说视作无实据的不真之论。在这一点上,他与顾宪成在捍卫儒学的正统地位、批评李贽“是人之所非,非人之所是”时,所持之方法类似。不同的是,杨廷筠捍卫的是与古儒“……吻合”的天主教。其言曰:

“二氏悠谬其说,原无确理。其流之弊,途径分歧,甲以为可,乙以为否。前之所是,后之所非。昔日神奇,异日朽腐。此方浅渚,彼方嘉羞。即一人之身,一家之学,而且始终异态,不能坚执焉。既无实据,徒呈奇衮,质诸隐哀,亦不自安,所以其说屡易。夫说之屡易,非道之至当者也。”^⑥

学说变化不居,不是发展进步的标志。而是不真的表现,持释道二说者尤其如此,在杨廷筠看来,“西贤之学”则是恒久不变的真理,其“经典如是,敷教亦如是。初来如是,岁久亦如是。一人如是,传众亦如是。原无希异,既不必迁就以从。原非欠缺,亦无待

更端以补”。^④传教士宣讲教义时的众口如一、岁久不变，确实说明他们宣讲的宗教具有系统性和神学的独断排他性，而在杨廷筠看来却是其真理性的完满无缺的外在表现。所谓“杨廷筠自始至终是一个寻求真理的人”至少在字面意义上表现了杨廷筠本人的思想特征：他寻求的是一种一劳永逸，不需变更补足、不容迁就以从的最初最广之真教。至于他所求得的“真理”的本质则是不言而喻的西方中世纪的神学理论、教义和宗教生活方式，如果所有士大夫都信奉这种所谓最初最广之真教，儒学中国将被一个西方中世纪化的中国所取代，那将很难说是走向真理的进步。

杨廷筠所寻求和接受的所谓西贤之实学的宗教特性还表现在他对神法与人法的自觉区分和选择上。杨氏试图寻求道德规范的客观来源（前文已略述），他得到的最终答案便是神法。在论证天主教为普世性的公教时，杨廷筠曾提出十二条鉴别真伪的标准，其中第一条便认为“真主之教为真教”，其自注言：“世教皆人所立，不能无缺，唯主为真主，所立之教与人不同”。^⑤这种不同之一在于天主教是“耶稣所设，命是天主所定，自非思议所及，即不能通其理，天主有命不可疑也”。^⑥换言之，天主主之命如十诫等，即使超出思议、理解的范围，亦不得怀疑，言下之意则谓世教（人法）不具备这种不容怀疑的绝对律令的性质。而天主所立之命不容怀疑的原因则在于“天主立法至尊至严，与世间教法由人所立，自不同也”，这种不同主要表现在“世间赏罚多不合情，必天主予夺，方无参漏”。^⑦

当杨廷筠将教法（主要是道德规范和宗教诫律）的客观有效性诉诸绝对超越的人格至上神天主时，他确实很自觉地实现了从自律道德向他律道德的转换。在他看来，只有经过这种转换才能获得真教、实学并使之化为真实不伪的实行。就这一点而言，杨廷筠所理解的实学又容纳了一些与天主教义不可分割的道德内涵。

还必须指出的是,杨廷筠的转换仍包含有融会耶儒的成分,这种融会不仅表现在外观上类似于朱熹建立外在的强大伦理规范的尝试,而且表现在他接受了朱熹“心具众理”的思想,并在此基础上建立一种自觉道德。^④他虽然强调道德律令或广义上的教法受之天主,耶稣之命具有“悚人心之敬信”的功用,但他又认为礼根之于心,“非强世也”,^⑤这实际上是心具众理的具体表述。而前述所谓“天主赋万理以养人之灵性”则是这种观念的宗教表述方式,是利玛窦调和儒耶得出的结论。既然心具万理、人必须自觉择善,并对道德行为之后果负责,天主教的自由意志理论正是以这种会通耶儒的方式进入杨廷筠的思想中的。在杨廷筠看来,人与物的根本区别在于是否具有自由意志,“天主生人独异于万物,欲令其能自专也。自专者,所作善恶由己,可以功罪课之。不能自专者,所作善恶不由己,不得以功罪加之。”^⑥诚然,善的根源在于天主,“既识有天主,则赋吾明悟而知善之当为,赋我爱欲而随善之能力”。^⑦但天主并不强迫人为善,若然则人与物同贱,“天主生人,强令之善,乃与万物不自专等,是待之反薄,非造物主以人为贵之初旨矣”。^⑧因此,人之作恶不行善皆是自作,必须自受”。^⑨对道德行为负责的基础是自由意志(自专)理论,而其方式则是最终受天堂之永福或地狱之永苦。

杨廷筠自觉引进的自由意志理论实际上是对托马斯·阿奎那神学思想的儒学化表达,儒学中心具众理、为仁由己的自觉道德传统被融进了杨廷筠的宗教人性论和道德观念之中。如果因为强调杨廷筠寻求客观的外在道德规范之源(神法)而认为他和东林党人一样具有排斥意志自由的倾向,那是不符合杨廷筠本人思想的,也不符合东林党人(主要是顾宪成、高攀龙等人)的哲学思想之实际情况。

杨廷筠接受和理解的天主教颇为全面而且繁杂,本文只就杨

廷筠追求个人救贖、寻求人生意义之源和所谓实学等方面加以探究。目的在于说明杨廷筠作为明末最重要的天主教徒之一，是如何在某些方面偏离儒学，最终又不能不以耶儒调和的方式接受、理解天主教的，同时也欲图说明明末一些士大夫走向宗教归宿是值得分析、研究的历史现象。

注 释：

- ① 叶向高《苍霞余草》卷五《西学十诚初解序》。
- ② 参见吴德铎《试论徐光启的宗教信仰与西学引进者的理想》，载《徐光启研究论文集》，学林出版社1985年版。
- ③ 高健《试论徐光启的科学道路》，见上引《论集》，第30页。
- ④ 全天叙《寿怀西徐翁序》语，见《徐光启年谱》，第60页。
- ⑤ 《家书》，见王重民辑《徐光启集》，第496页。
- ⑥ 徐骥《文定公行实》，同上书，第552页。
- ⑦ 《舜之居深山之中》，同上书，第522页。
- ⑧ 王阳明《答陆原静书》，见《王文成公全书》卷二。
- ⑨ 《赤子之心与圣人之心苦何解》，见《徐光启集》，第509页。
- ⑩ 同注⑥。
- ⑪ 《徐光启集》，第510页。
- ⑫ 武仁《徐光启：中西科学的第一个交叉点》，见《徐光启研究论文集》，第34页。
- ⑬ 艾儒略《大西利先生行迹》，陈垣校刊本，第5页。
- ⑭ 《阳明先生批武经序》，《徐光启集》，第64页。
- ⑮ 1611年撰《焦氏澹园续集序》，同上书，第89页。
- ⑯ 《徐光启著译集》第12册《毛诗六帖序》，上海古籍出版社1983年版。
- ⑰ 《毛诗韵谱说》，同上书，第5页。
- ⑱ 朱熹《四书集注·孟子·告子章句上》。
- ⑲ 见《徐光启著译集·毛诗六帖·大雅》。
- ⑳ 《增订文定公集》卷一《跋二十五言》。
- ㉑ 徐骥《文定公行实》，见《徐光启集》，第552页。
- ㉒ 同上书，第536页。
- ㉓ 同上书，第510页。

- ②④ 以上引文皆见《刻紫阳朱子全集序》，见《徐光启集》，第94—95页。
- ②⑤ 《致老亲家书》，同上书，第197页。
- ②⑥ 同上。
- ②⑦ 《对讲三则》，见《徐光启集》，第441页。
- ②⑧ 《四库全书总目》卷三七《经部·四书类存目》，《四书人物考要》，见中华书局本第310页。
- ②⑨ 参见梁家勉《徐光启年谱》，第119页。
- ③① 《复太史焦座师》，见《徐光启集》，第154页。
- ③② 《国粹学报》，1906年1:10。
- ③③ 《桐城方氏七种遗书·膝寓信笔》。
- ③④ 《刻同文算指序》，见《徐光启集》，第80页。
- ③⑤ 《增订徐文定公集》卷一《几何原本序》。
- ③⑥ 同上书卷一《跋二十五言》。
- ③⑦ 同上。
- ③⑧ Longobardo, An Account of the Empire of China. 见A collection of Voyages and Travels, 伦敦1744年重印本, I. P. 153. 北京北京大学图书馆善本室。
- ③⑨ 同上书, 第200页。
- ③⑩ 《唐景教碑记》，《徐光启集》，第531页。
- ④① 同注③⑩。
- ④②④③ 同注③⑩。
- ④④ 《家书》，《徐光启集》，第489页。
- ④⑤ 台湾影印本《天学初函·畸人十篇》，第153页。
- ④⑥ 《徐光启集》，第492页。
- ④⑦ 陈垣校刊本《大西利先生行踪》，第5页。
- ④⑧ 《复周无逸学宪》，见《徐光启集》，第474页。
- ④⑨ 《天学初函·灵言蠡勺》，第1134页。
- ④⑩ 见陈垣校刊本《灵言蠡勺》陈氏序，1919年。
- ⑤① 马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第1—2页。
- ⑤② 《增订徐文定公集》卷一《泰西水法序》。
- ⑤③ 《辨学疏稿》，见《天主教东传文献续编》(一)，第22页。
- ⑤④ 利玛窦曾在致上司的报告中指责撰写过《七克》的庞迪我“表现不

佳”，“无德”、“又欠明智”。见《全集》，第四册，第323页。

- ⑤4 同⑤2。
- ⑤5⑤6 同⑤2，第23、26页。
- ⑤7⑤8⑤9 《天主教东传文献续编》(一)，第23—25页。
- ⑥0 李约瑟《中国科学技术史》第三卷，第111、343页。
- ⑥1 前引《刻同文算指序》。
- ⑥2⑥3 前引《刻几何原本序》。
- ⑥4 《利玛窦全集》，第二册，第459页。
- ⑥5 罗光《利玛窦传》，第164页。
- ⑥6 史景迁(Jonathan Spence)，《利玛窦的记忆之宫》，The Memory palace of Matteo Ricci. 笔者已与人合作将此书译成中文。史氏之论的具体出处见该书中译本，辅仁大学出版社，1992年9月版，第31页。
- ⑥7 《利玛窦中国札记》，下册，第518页。
- ⑥8⑥9⑦0 《几何原本引》，见《徐光启著译集》第五册。
- ⑦1 前引徐光启《致老亲家书》。
- ⑦2 《测候月食奉旨回奏疏》，《徐光启集》，第358页。
- ⑦3 《条议历法修正岁差疏》，同上书，第338页。
- ⑦4 《勾股义序》，同上书，第83页。
- ⑦5 《处置宗禄查核边饷义》，同上书，第13页。
- ⑦6 《刻同文算指序》，同上书，第80页。
- ⑦7⑦8 《几何原本杂议》，同上书，第76页。
- ⑦9 卡西勒《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版，第14页。
- ⑧0 前引《〈几何原本〉引》。
- ⑧1 前引《泰西水法序》。
- ⑧2 《日食分数非多略陈议据以待候验疏》，见《徐光启集》，第388页。
- ⑧3 梁启超《中国近三百年学术史》，北京市中国书店1985年版，第9页。
- ⑧4 前引《刻同文算指序》。
- ⑧5 《历书总目表》，《徐光启集》，第374页。
- ⑧6 增订徐文定公集》卷一《筒平仪说序》。
- ⑧7⑧8 前引《辨学疏稿》。
- ⑧9 阮元《畴人传》卷三十二《李之藻》。
- ⑨0 见前引徐光启《跋二十五言》。

- ① 李之藻《刻职方外纪序》(1623), 见《增订徐文定公集》卷六《附李之藻文稿》, 以下只注明《文稿》所收李之藻序跋篇篇名。
- ② 李之藻《浑盖通宪图说序》。
- ③ 《利玛窦全集》, 第四册, 第366页。
- ④ 陈垣校刊本《大西利先生行踪》, 第6页。
- ⑤ 杨廷筠《同文算指序》。
- ⑥ 《全集》, 第四册, 第357页。
- ⑦ 徐光启《刻同文算指序》。
- ⑧ 《利玛窦全集》, 第二册, 第370页。
- ⑨ 以上皆引自李之藻《坤舆万国全图跋》, 见禹贡学会重刻《坤舆万国全图》, 1936年。
- ⑩ 李之藻《浑盖通宪图说序》。
- ⑪⑫ 同⑩。
- ⑬ 同上, 其言曰:“六合之内论而不议, 理苟可拟, 何妨求野鬲象之昭昭也”。
- ⑭ 勒文森《梁启超与近代中国思想》, 四川人民出版社1986年版, 第148页。
- ⑮ 李之藻《刻职方外纪序》。
- ⑯ 见《皇明经世文编》卷四八三《李我存集》。
- ⑰ 侯外庐主编《中国思想通史》第四卷下册, 第1264页。
- ⑱ 李之藻《同文算指序》。
- ⑲ 李之藻《代疑篇序》, 见《天主教东传文献》, 第473页。
- ⑳㉑ 李之藻《圆容较义序》。
- ㉒㉓ 李之藻《译〈寰有诠〉序》。
- ㉔ 李之藻《同文算指序》。
- ㉕ 同㉔。
- ㉖㉗ 李之藻《浑盖通宪图说序》。
- ㉘ 同㉖。
- ㉙ 同㉖。
- ㉚ 沃尔夫《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》, 第81页。
- ㉛ 同㉚。
- ㉜㉝ 同㉚。
- ㉞ 《利玛窦全集》, 第二册, 第372页。

- ⑮ Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, P. 61.
- ⑯ 见禹贡学会重刻本《坤輿万国全图》，1936年版。
- ⑰ 徐光启《唐景教碑记》，《徐光启集》，第531页。
- ⑱⑲⑳ 李之藻《〈天主实义〉重刻序》。
- ㉑⑳ 李之藻《〈畸人十篇〉序》。
- ㉒ 李之藻《〈畸人十篇〉跋》。
- ㉓⑳ 同㉒。
- ㉔ 李之藻《〈同文算指〉序》。
- ㉕ 李之藻《〈代疑篇〉序》，见《天主教东传文献》，第474页。
- ㉖⑳⑳⑳⑳⑳ 同上书；分别见第472—473，481，473—474，481—482，471—472页。
- ㉗ 李之藻《〈职方外纪〉序》。
- ㉘⑳ 李之藻《译〈寰有诠〉序》。
- ㉙ 引语皆见李之藻《刻〈天学初函〉题辞》。
- ㉚ 李之藻《〈职方外纪〉序》。
- ㉛⑳⑳ 李之藻《译〈寰有诠〉序》。
- ㉜ 刻印此书的除冯时来外，还有林欲辑，此二人分别于万历四十年、三十五年成进士，见《福建通志》卷三十六《选举》。
- ㉝⑳ 分别见《频宫礼疏》林汉儒序及《凡例》，北京大学图书馆善本室藏有该书万历刻本。
- ㉞ 董其昌编《神庙留中奏疏汇要》兵部类收有万历三十一年十一月初九日《四川道掌道事湖广御史杨廷筠题为水西蕞尔疆界等事疏》，杨振鐸著《杨淇园先生年谱》列杨廷筠于万历三十二年任道御史，误。
- ㉟⑳ 杨廷筠著《同文算指通编序》，见《天学初函》。
- ㊱ Standaert详尽列举了杨廷筠的各种著作，见Yang Ting yun, *Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, PP. 17—21, P. 50，以下简称《杨廷筠》，不列作者名。
- ㊲ 《四库全书总目提要》，上册，第60页。
- ㊳ 朱彝尊《经义考》卷六十。
- ㊴ 见《杨廷筠》，第60页。
- ㊵ 见徐宗译《提要》，第113页。
- ㊶ 《天台山方外志》卷二十八。
- ㊷ 《杭州府志》卷三十《人物·风节》。

- ⑧ 光绪辛巳重刻本《东林书院志》卷十七，杨廷筠《上孙柏潭少宰书》。
- ⑨⑩⑪ 同⑧。
- ⑫ 丁志麟：《艾儒略与杨淇园先生超性事跡》。
- ⑬⑭ 同上。
- ⑮ 见《杨廷筠》，第36页。
- ⑯ Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius?* P. 66.
- ⑰ 杨廷筠《代疑续篇》，我存杂志社1936年版，第25—26页。
- ⑱ 杨廷筠《天释明辨》，收入《天主教东传文献续篇》（一），学生书局1986年第二版，见第333页。以下只注杨著页码。
- ⑲ 同上书，第367页。
- ⑳ 杨廷筠《代疑篇》，见《天主教东传文献》，第505页。
- ㉑ 《杨廷筠》，第121页。
- ㉒ 杨廷筠《刻〈西学凡〉序》，见台湾影印本《天学初函》第一册。
- ㉓ 《代疑续篇》，第21页。
- ㉔ 同上书，第15页。
- ㉕ 同上书，第11页。
- ㉖⑳ 同上书，第12页。
- ㉗ 《代疑篇》，第536页。
- ㉘ 《代疑续篇》，第11页。
- ㉙ 同㉗。
- ㉚ 《代疑篇》，第536—538页。
- ㉛ 《天释明辨》，第359页。
- ㉜ 同上书，第366页。
- ㉝ 分别参见陈来《朱熹哲学研究》，第352页；朱熹《四书集注·孟子章句·尽心上》。
- ㉞ 《代疑续篇》，第65页。
- ㉟ 同上书，第23页。
- ㊱ 《代疑篇》，第514页。
- ㊲ 同上书，第574页。
- ㊳ 《代疑篇》，第517页。
- ㊴ 杨廷筠《〈七克〉序》，见徐宗泽《提要》，第53页。
- ㊵ 《代疑续篇》，第2页。
- ㊶ 同上书，第27页。

- ①② 《代疑续篇》，第28页。
- ③ 《代疑篇》，第200页。
- ④ 同上书，第573页。
- ⑤ 杨廷筠荐举陈继儒之事见董其昌《神宗留中奏疏汇要》吏部类卷四《直隶巡按杨廷筠题为荐举隐逸真才等事疏》，陈继儒的婉拒见《陈眉公十种藏书·白石樵真稿·尺牍》卷三《上杨淇园侍御》及《答杨侍御》。
- ⑥ 杨廷筠《〈同文算指通编〉序》。
- ⑦ 朱熹《四书集注·中庸章句》，岳麓书社本，第29页。
- ⑧ 《代疑续篇》，第42—43页。
- ⑨ 《天释明辨》，第111—115页。
- ⑩⑪ 《代疑续篇》，第43页。
- ⑫ 《天释明辨》，第376页。
- ⑬⑭ 同⑩。
- ⑮ 《代疑续篇》，第43—44页。
- ⑯ 分别见《代疑篇》，第613，510页。
- ⑰ 同上书，第612页。
- ⑱ 同上书，第569页。
- ⑲ 朱熹哲学并不否认自由意志和自觉自择，关于这一点，参见陈来《朱熹哲学研究》，第348页。
- ⑳ 《代疑篇》，第566页。
- ㉑ 《天释明辨》，第365页。
- ㉒ 《代疑续篇》，第53页。
- ㉓⑲ 同⑲。

第三章 拒斥和批判

明末一部分士大夫对“天学”的否定性反应——拒斥和批判，比前述那部分士大夫对“天学”的肯定性反应——同情、交游、积极接受、研究和传播至少在时间上要晚得多。利玛窦在北京十年期间，一般士大夫和一些名公巨卿出于各种目的，以不同的方式创造了一种与传教士们友善晋接的气氛。即使偶尔有人(如黄辉)试图起而拒之，最终也受旁人的影响而撤销或至少保留了他们的不同意见或批判，虞淳熙与利玛窦的来往书信内容也只限于劝诫性的商讨。^①直到利玛窦死后六年(万历四十四年)，才有留都南京礼部侍郎沈淮接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱教士。是年年底，万历皇帝颁谕禁教，但并未产生实质性结果，只有宠迪我、熊三拔、曾德昭、王丰肃四人被驱，而且其中曾王两位传教士后又潜回内陆传教；其他传教士大多受所谓教中三大柱石之保护，隐匿上海、杭州等地。此后，陆续有一些士大夫、佛僧著文排斥、批判“天学”(祿宏《竹窗天说四端》则撰于万历四十三年)，其中有积极者遍邀士子僧徒著文破邪，其成果便是崇祯十二年(1639)由徐昌治订正印行的《圣朝破邪集》(亦题《破邪集》)，以及崇祯癸未(1643)序刻本《辟邪集》(收入《天主教东传文献续编》二)。

严格地说，上述士大夫的反应并不是一场反对天主教的“运动”。因为，其一，士大夫们讨论批判的不只限于天主教，而是整个“西学”；其二，其规模并不盛大，从传教士未招致毁灭性打击即可

见其一斑。反“天学”最激进的“去惑居士”黄贞的自述亦可使我们了解当时的一些情况。黄氏以破邪为己任，声称“粉身碎骨，我必无畏，”为此，他以“微寒”之身分广泛结集士子僧徒，“不论儒徒佛徒，是我非我，惟极力激劝，乞同扶大义，乃奔吴越之间”。但他的遭遇却令其沮丧：“然始也保守身家者多，敢辟者少，求之既如逆濠行舟，且高明特达者微，阻障者众，辩之又若分丝寻绪，每一回想，不觉泪下。”^② 黄氏自述表明，激进排斥者不多，而且他们不若与传教士结交的士大夫那样积极而又层次高。《破邪集》、《辟邪集》所收檄文之作者大多为一般士大夫、好佛的居士以及僧徒。士子中如沈淮、邹维琏、虞淳熙等人之行实易考，其他则大多难考。而且就是在这些士子中也有与一片破邪声不甚和谐的宽容之音，如蒋德璟，他是《破邪集》众位作者中地位最高的。《明史》载，蒋德璟天启二年进士，崇祯时，由侍读历迁少詹事，擢礼部右侍郎，崇祯十五年六月，“廷推阁臣，首德璟”。这就是为什么他的序言被置于卷三之首的原因（卷一卷二为沈淮等人的疏稿及会审南京传教士、教徒的记录）。《复社纪略》将黄道周、黄景昉、蒋德璟并列为福建复社名宿，而复社与东林党的关系（举复社附东林）则是众所周知的事实，正是这种关系决定了蒋德璟与东林党人对传教士态度的一致——温和。据他自述，最初与西士游，只知其历法，不知其有天主教（这可能是遁词），“未几当道檄所司逐之，毁其像，拆其居，而株擒其党，予适晤观察曾公曰：‘其教可斥，远人不可矜也！’曾公以为然，稍宽其禁。”蒋氏并将自己的态度告知破邪活动的组织者黄贞，在蒋氏看来，“以中国之尊，圣贤之众，圣天子一统之盛，何所不容？四夷八馆，现有译字之官，西僧七王，亦赐阐教之号。即近议修历，亦令西士与钦天分曹测室，聊以之备重译一种，示无外而已。原不足驱也，驱则何难之有？”^③ 蒋氏之论是传统士大夫以中国为中央大国而表现出的一种自信，同时，他对天学中的科学（主要是历法）也表

现出一种较为客观的态度，不盲目排外。福建、浙江等地由士大夫们自发倡导组织的破邪禁教活动因蒋德璟的影响而“稍宽其禁”。

在排外的士大夫中，有人对释老二氏持反对态度，但却伙同居士僧徒共同排斥传教士，邹维璉便是一例。他认为“今之士大夫舍吾儒日用常行之道不讲，而多谈二氏”，这是一大时弊，因而倡导去弊，^②与僧徒共排西洋传教士，大概是因为他认为传教士的活动危害更大。确实，邹氏的排外有其实践基础，《明史·邹维璉传》载，邹氏在代熊文灿巡抚福建的两年期间，曾亲自发兵击败“袭陷厦门城”而且大肆劫掠的“红毛夷”（荷兰人），这成为他的劳绩之一。

朱彝尊在谈到东林党人时，曾有一较客观的评价：“东林多君子，然不必皆君子，异于东林者，亦不必尽小人。”^③朱氏对东林党人的评论主要局限于道德上的价值判断，内涵虽不甚丰富，但其方法却是可用的，它适合于评价明末士大夫对西洋传教士、西学的态度，将反西学、倡导禁教的士大夫一概斥之为封闭颓废之士或斥之为爱国主义者，都是失之简单的结论。重要而且艰苦的工作是分析探讨他们排斥西学的立场、方法及其历史和现实基础。我们将会看到，反西学的活动之所以来得较晚，其原因是较为复杂的。主要的有以下几点：利玛窦死后，传教士们的传教策略日趋严厉，伤害中国风俗的行为取代了“利玛窦规矩”；中国教徒人数增多，在有的地方已威胁到乡土中国的原有社会结构；内乱外患频仍（郭白莲教起义、清兵的大举进犯、南华的海患等等）使一部分士大夫对外人的疑忌之心更甚；最重要的则是传教士以科学传教的真实意图及其教义的本来面目日益为人认识，天主教与儒学实质上的差异和冲突日益彰显、严重。传教士们对其教义纯洁性的坚决以及士大夫们对国家化的意识形态——儒学道统的捍卫使早期的融会融合淹没于一片攻乎异端的破邪声浪中，同情于是让位于仇视。

当然，传教士们对佛教的无情攻击也引起佛僧们的愤怒，这并不是一个可以忽略的因素。利玛窦《天主实义》中曾以大量篇幅批判佛教，引起佛僧不满。万历三十六年(1608)，利玛窦与虞淳熙(浙江著名文人、好佛)的来往书信虽彼此较少“胜气”(利玛窦语)，^③但明末四大名僧之一株宏在阅读他们的书信后，仍怒火甚炽，在复虞淳熙书信中咒骂利玛窦为“蠢尔么魔，”以利玛窦的长篇大论为“渔歌牧唱、蚊喧蛙叫”。^④天主教与佛教的尖锐矛盾，尤其是传教士们坚决的排他性，不仅使一些佛僧起而拒之，也使一些佞佛的士大夫，如自称“德清后学”的许大受等，参加了批评、排斥天主教的行列。但佛徒们从佛教教义对天学展开的批判不是本文论题所涵括的内容，只有当佛徒们在儒释相合的基础上，以儒学的思想批判天学时，本文才予以研究和考察。

一 “纵巧何益于心身”

如上所述，士大夫们排斥传教士及其天学本质上是以攻乎异端、捍卫圣学道统的形式出现的。虽然他们着力点主要是从各个侧面批判、排斥天主教，但由于有些士大夫认为圣学无所不包，传统的天文历算也就成为他们捍卫的目标，而西洋科学也理所当然地成为他们全面排斥的对象之一。

虞淳熙较早提及传教士输入的科学，在《与利西泰先生书》中，虞氏言：“越人君子，数为不佞言利西泰先生，非中国人，然贤者也，又精天文方技握算之术……”^⑤不过，虞氏后来又认为利玛窦等所携之西洋科学，虽然“礼厚于猷琛，”却“非华夏之乏也。”^⑥较为了解中国士大夫的利玛窦十分敏感地意识到，当他以“精天文方技握算之术”见称于士大夫时，实际上意味着他将以拙于通圣学义理而见鄙于士大夫。因此，利氏很有针对性地在复信中写道：“其以技巧

见奖借者，果非知窾之深者也。若止尔尔，则此等事，于敝国岸序中，见为微末，器物复是诸工人所造，八万里外，安知上国之无此，何用泛海三年，出万里而致之阙下哉？”^⑩利氏之言道出了一些真情，中世纪的科学确实只是经院哲学的奴婢，是“微末”之学。不过，当他权宜性地与中国“形而下者谓之器”的科学观相附会，并以深知事天至道自诩时，他却为士大夫们全面拒斥西学创造了一个极佳的凭藉。许大受贬斥西洋科学的理由与利玛窦借贬抑科学以标榜其高深的理由如出一辙，在许氏看来，“夷技不足尚，夷货不足贪，夷占不足信，”其理由是此类末技无益于至道，“纵巧何益于心身？”^⑪

微末西技虽然精巧，却无益于修身养性，而后者才是国家万年之计。按照《大学》之旨，齐家治国平天下均是修身止于至善的结果，儒学的这一传统成为一部分士大夫拒斥西学的前提和理由。因此，当传教士和天主教徒们以西人铸贡銃，大有功于圣朝为辩护理由时，林启陆断然拒之曰：“区区一銃，能为国家万年计乎？”^⑫而此前的徐光启等人则在清兵大举进犯的威胁面前，以亲身的实践经验证明了西方火器的优势。徐氏与李之藻、杨廷筠曾筹措款项，派门人赴澳门购西洋火銃。^⑬天启元年，徐光启上《谨申一得以保万全疏》，谓“多造火銃，如法建台”为“国家万世金汤之险，不止一时御寇之利，即奴贼闻之，决不敢肆行深入。”^⑭兵部尚书崔景荣亦于同年上疏备陈西器之利。^⑮崇祯三年，徐光启更以宁远残敌、京都固守、涿州阻敌三个成功事例为基础，立论以为“东事以来，可以克敌制胜者，独有神威大炮一器而已”。徐氏总结了西洋军事技术所以先进精巧的原因，其言曰：“至彼国人之所以能然者，为在海内外所当敌人如红毛夷之类，技术相等，彼此求胜，故渐进工也。”竞争使西洋兵器精巧无敌，因此，他主张：“西洋神器，既见其益，宜尽其用。”^⑯

同样是为了国家万年大计，徐光启等人对西洋兵器的偏爱甚至迷信建立在历史实践的基础上(他曾亲自负责练兵，参加北京城防)，而许大受、林启陆等人之论则是圣学道统之演绎，它缺乏现实感。保心身(道统)，失江山，不过是“纵巧何益心身”这种观念在实践中的结果。近代中国人民的屈辱历史更证明了林启陆高论的苍白无力。所谓国家万年大计恰恰与“区区一统”生死攸关。相比之下，徐光启的结论却具有预见性，军事技术的发展确实“不止一时御寇之利”。

将某些西洋科学技术视为无益于心身的区区末技，以此将其排除在圣学之外，是一部分士大夫拒斥西学的理由之一。对那些无法排除在圣学道统之外的西洋科学，士大夫们同样以在他们看来很有说服力的藉口予以排斥。李之藻曾以“敬授人时”为“尧典之所首载”，是“国家第一大事”，因而积极吸收研究西洋天文历算之学，并参加明末修历工作。林启陆未始不以历法为国家第一大事，但在他看来，传教士们输入西洋历法，用心险恶。其言曰：“此辈擅入我大明，即欲改移历法，此其变乱治统，觊图神器”。^⑭对清兵的武力进犯可以少忧，对治历改历之事则如此敏感，以致认为历法一改，神器将失。这同样也是以历法为国家第一大事的另一种演绎。其前提与李之藻等人完全相同，结论则完全相反。前者(李之藻)以历法为国家第一大事，故求精求准，后者则认为国家第一大事不得稍有变异，改即意味着失神器。

客观地说，士大夫们在天文历法上对传教士们的批判是一场争正统，捍卫“古帝王大经大法”的斗争，^⑮而这种斗争并非象唐古河德博击风车那样是以虚构对象为基础的。传教士们输入的西方天文历法尚不具近代性(世界性)，而是古代和中世纪的科学，这种科学与士大夫们捍卫的大经大法一样“总是不可磨灭地带种族的

测、改历在结论上大多是精确的，优于自元郭守敬以来通行的《大统历》，但“对于传教士们来说，重要的是它发源于基督教国家，这里有个暗含的逻辑，就是只有基督教徒才能够发展出这样的科学。因此，每一次正确的交食预报都被用来间接证明基督教神学是唯一的真理”。同时，它也就意味着一种对中国人在文化、思想上的基于优越感的统治。^⑨在这种意义上，当时的士大夫理所当然地要起而捍卫自己民族的道统。因此，沈淮在传统的天文历法基础上对传教士的改历工作进行了抨击，虽然他的分析略繁于林启陆的简单的逻辑推论，带有辩长短优劣的讨论性质，但最终的结论却与林氏相似。在他看来，将士大夫中“平素究心历理之人，与同彼类（传教士）开局翻译，”是令人深恶痛绝之事。因为借重传教士改历即意味着“举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者而欲变乱之”和“纷更祖宗钦定，圣贤世守之大统历法”。他质问道：“此为奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名目曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎？”^⑩

士大夫们赖以拒斥西方天文历法的理由在当时与传教士争正统的斗争中是值得分析和理解的，但存在于这种拒斥中些许的不合理性并不是普遍和永恒的。当他们将这种理由泛化，用以拒斥那些具有世界性的其他科学技术（新代数、军事技术——主要是热兵器），^⑪一概斥之为无益于心身的微末之技时，他们就失去上述些许的合理性。因为正是这些科学技术在当时（17世纪）日益使得民族间的隔绝成为不可能之事，它们已不再象以地心说为基础的两洋天文历法那样带有鲜明的民族或宗教烙印。当然，输入这些科学技术的媒体仍是传教士，但当一部分具有敏锐的竞争意识的士大夫如徐光启、李之藻、王徵等人积极投身入对这些科学技术的吸收、研究运用、传拓，以此达到补苴王化、富国强兵（而不是全盘西化）的目标时，沈淮等人却以此类“士君子信向之”（天学——包

括天主教和科学技术)为不祥之兆,那至少是一种不适当的危机意识的扩大化。

二 “用夷变夏”

在儒学传统中,不存在可以与国家政治生活相分离的道德教化,至于宗教,只有当它被认为有助于王化或至少无伤于王化时,它才能获得存在的可能性。换言之,宗教很难成为与国家政治相分离的独立力量,象西欧中世纪那种以宗教君临于政治之上的情况更是很少可能出现的情况。相反,在中国,宗教常常成为政治压迫的对象,这其中有一个重要原因便是平民常以宗教名义组织起义。天启二年,山东白莲教首领徐鸿儒就曾以宗教名义组织过起义,这就使得一些敏感人士将天主教与白莲无为等教视作同类。杨廷筠曾为此撰《鸛鸾不并鸣说》,从十四个方面将天主教与白莲教区别开来,其中重要的一点便是“邪教(白莲教)始于煽惑聚众,究竟图为不轨”,而天主教则以尊奉儒家人伦道德规范为人事之第一要务,不但不会对中国社会生活构成威胁,反而可以“补儒教之阙,可以正释老之误”。^④这是信教者的护教之论,这种辩护方法仍是以耶儒相合为理论基础。

传教士们初入中国时,以利玛窦为代表的附儒补儒方法确实取得了一定成功,这一点不仅可见于第二章所述信教者的文献,亦可见于反教者的文献。施邦耀在《福建巡海道告示》中,愤激地记录下了他对平民(“田野匹夫”)教徒黄尚爱的一段审讯对话:“本道庭问尚爱以从教之故,则云中国自仲尼后,人不能学仲尼。天主入中国劝人为善,使人人学仲尼耳”。^⑤在施邦耀看来平民黄尚爱之语表明借儒教之名“以乱圣道”的危险性已是客观的事实。士大夫们对这种危险性痛切的体认和重复雷同的强调则建立在他们对传

教上传教策略(附儒补儒超儒)的敏锐洞察之上,林启陆之论具有代表性:

“适逢崇禎八年,利妖之遗毒艾儒略辈入丹霞,送余有《天主实义》、《圣水纪言》、《辨学遗牍》、《鸱鸢不并鸣说》、《代疑续编》诸妖书等,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,窃欲藉儒冠儒服者,达其教于朝庭,使得以肆其奸毒也。”^⑤

林氏之论对传教士的策略可以说达到了极富洞察力的认识。这种认识产生于传教士来华近半个世纪之后,时间以及对传教护教著作的广泛研究是达到这种认识的基础。如果撇开其中对天主教的贬抑之词不论,我们可以说,利玛窦开创的传教策略的本质可以在林氏之论中洞见无遗:表面上贬斥佛道二氏之邪妄,骨子里对儒教亦具有排他性。但因为儒教是中国官方显学,对儒教的批判贬斥也就不能肆无忌惮,于是只能假借儒冠儒服,广交士子,以合儒补儒之论,“达其教于朝庭”。

林启陆的洞察尚未明确指出传教士们辟儒之内容,与林氏之论撰于同年(崇禎乙亥)的曾时《不忍不言序》则作了较全面而又明确的概述:

“抑谓其教与儒合乎?则《天学实义》一书,已议孔圣太极之说为非,子思率性之言未妥,孟氏不孝有三之语为迂,朱子郊社之注不通,程子形体之宰性情之解为妄,凡此数则,可谓其合儒乎?”^⑥

按《天主实义》亦名《天学实义》,曾时概述的内容大部分可见于本文上篇利玛窦对儒学的批判一章。利玛窦在与儒学妥协附会时,对天主教的根本教义却不能不坚执不放,故对儒学与天主教根本教义相悖离的观念、思想展开了批判。这种批判若发生在儒学

内部——以后学批判先贤先圣之论的方式出现——那将是学术涂炭的外在表现，何心隐、李贽等人的遭遇表明乱道叛常的士子是难以见容于正统道学的，更何况展开批判的是“蠢尔妖魔”-“胡妖”，那简直是狂僭，是用“夷”变夏，其方式和目的在士大夫看来是阴险可恨的：象挖墙脚或釜底抽薪一样毁坏儒教中国的道脉。钟始声（字振之）言：

“此胡妖耳，阳排佛而阴窃其糠秕，伪尊儒而实乱其道脉。”^②

一见天主教“即知其邪”的黄贞，因未能找到辨析破邪的系统见解而“几至大病”，在副心听艾儒略讲道数日后，“灼见其邪说所在，历历能道之，心神始为轻快。”^③他以一种富有文学夸张色彩的笔调表达了他对传教士们传教策略的认识，并以一种恐惧的心理描述了天主教在中国潜在的危害：

“然夷固不即灭儒也，而其计先且媚与窃，媚能显授人以喜，窃能阴授人以不惊，喜焉从而卑之，不惊遂而混之。爪牙备，血力强，一旦相与蹲素王之堂，咆哮灭之，予小子诚为此惧。”^④

在黄贞看来，这种媚儒窃儒的最终目的是灭儒，而且灭儒的主体不限于“西夷”，还包括“华夷”：“欲灭之者何物乎？西之夷，天主耶稣之徒与华之夷，从天主耶稣之徒者是也。”^⑤因为“华夷”——中国天主教徒不过是西夷培养的“爪牙”，一旦当他们羽毛丰满，就将咆哮而灭中国。因此，他认为天主教在中国之害将大于白莲无为等教：“白莲、无为等教，乃疥癣之疾，不足忧也；天主邪教入中华，天下无有辟者，此其可为痛苦流涕长叹息者也”。^⑥

士大夫们还善于将他们痛切的危机感建立在他们通过观察所得的事实基础上，以便向人们表明这种用夷变夏的危险性是迫在眉睫之事。

黄贞曾就文王死后之归宿问题与艾儒略进行讨论，按照天主教教义，一夫多妻者死后将入地狱。黄贞写道：

“贞洁问之曰：‘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：‘此事要讲议明白，立千古之大案，方能令人了解皈依无疑。’艾氏又沉吟甚久，徐曰：‘本不欲说，如今我亦说’，又沉吟甚久，徐曰：‘对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕入地狱去了。’又徐转其语曰：‘论理不论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。’……”^②

艾儒略的犹豫，表明他认识到这个问题在士大夫心目中的严峻性，最后的结论却表明利玛窦“媚儒”（认为文王已上天堂）的宽容策略已被严苛的教义所取代。黄贞断言：这是对儒家圣人的谤诬。谤与贬意味着取而代之：“利玛窦辈，相继源源而来中华也。乃举国合谋，欲用夷变夏而括吾中国君师两大权耳。”^③ 苏及寓之论与此类似：“最惨而毁圣斩像，破主灭祀，皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也”。^④

在君师所授之礼中，有几条沿袭了几千年的重要礼制，其中最敏感的便是祭礼。利玛窦曾认为它们只具有慎终追远的伦理功能，因而予以宽容。但后来的传教士们日益不能容忍这些在士大夫们看来在圣学道统中具有重要意义的礼仪。《破邪集》中的很多作者都对这个问题表示关切和义愤，沈淮写道：

“臣又闻其诬惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主……是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛。”^⑤

黄问道言：

“至以崇奉天主之故，指天地为灵，日月星辰为顽物，

山川社稷为邪魔，祖宗考妣为不必祭，有是理乎？礼曰：天子祀天地，诸侯祀封内山川，大夫祀宗庙，士庶人祀祖称，以明天至尊不容越也。今欲人人奉一天主，塑一天像，日日祷其侧而乞怜焉，不知邀天褒天僭天渎天者乎？”^⑥

对这类问题的关切常常重复出现在《破邪集》所收各种著作之中，这一现象正好说明了这类问题的意义——上述礼仪构成儒学道统中核心内容之一，它们是儒家伦常规范的外在表现。天主教对这些礼仪的破坏、伤害在士大夫们看来，无疑是试图使忠孝大义泯灭于人之内心；传教士们将祭礼视作偶像崇拜并日益不能容忍，这理所当然地引起一些以卫道为己任的士大夫对这类“诬惑小民”、伤害儒家礼仪的行为的极大愤慨。

士大夫们既捍卫他们所接受的圣学道统中的礼仪，同时也不容传教士们改易中国人的生活习俗。上文曾述及黄贞从“谤圣”的角度拒斥传教士（艾儒略）在为文王安排归宿（地狱）时对中国习俗的贬斥，张广漚则直接捍卫一夫多妻制，其言曰：

“（彼）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，不重无后为大之称。所以我国之圣人，如尧舜禹汤文武等，亦皆不免于炼清地狱也。无论民庶不得畜姬娶妾，以犯彼二色之诫。即如周礼所载之三宫九嫔，御妻夫人之属，宁亦悉令遣而乏之，若四民之单妇双妻耶？嗟夫，何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我至尊之大典？”^⑦

天主教所要求的一夫一妻制曾成为李之藻、杨廷筠等士大夫入教的障碍，这些士大夫及平民摒妾入教实即意味着生活习俗的移易。这在那些将其一夫多妻的生活习俗建立在孝道（不孝有三，无后为大）基础上的士大夫们看来，同样意味着以“夷”变夏——“以彼国一色之夷风，乱我至尊之大典”。

如果说反对“天学”的士大夫们对传教士合儒补儒超儒的传教策略的认识、批判还具有一定的洞察力的话，他们对本土文化中的礼仪、习俗的捍卫则较少具有认知色彩，更多的是一种对道统的本能的保护。其方法则与入教的士大夫类似，这就是将他们所欲保护的一切纳入“我国至尊之大典”，纳入古儒圣学的范围之内，以此保证他们所做工作的权威性。这种权威性由于建立在古儒圣学的基础上，它也就具有不言而喻的确定性。至于它是否合理这类问题，在士大夫们看来是不必进行分析的。同时，值得注意的是，当士大夫们将天主教的礼仪、习俗判定为“夷风”时，这里本身就包含着价值判断，这种判断的基础则是文野之别。当士大夫们将一夫多妻制这类风俗纳入《周礼》、《孟子》等古儒圣学之中时，他们便将它判定为文明的标志之一，所谓一色之夷风则显然是未受礼仪熏沐的野蛮人的习俗。周之夔甚至认为传教士与天主教徒不能被称为“夷狄”，而只能被视作禽兽：“夔愚每视天主教，与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼。”^②这种价值判断很难说具有理性分析的特性。所谓“一色之夷风”本来是私有财产获得相对发展的产物，“它的最后胜利乃是文明时代的标志之一”。^③而建立在孝道基础上的中国一夫多妻制则显然是专制社会中私有财产不具独立性、或非常脆弱的产物，这种习俗客观上具有一种非文明色彩。要求明末士大夫们具备这种认识是苛刻的，他们所能做到的只是将他们所欲捍卫的社会制度、礼仪、风俗诉诸君师两大权威。在谈到权威的本质时，恩格斯指出它意味着必要的服从。^④解释学则认为权威不是依靠理智的放弃和主观性，而是以承认和接受为基础的，这就是承认他人的判断和洞察力优于自己，也就是说他人的判断具有优先权，而这种承认则是以领悟到自身的局限性为基础的。在这种意义上，权威不是盲从，其基础就是承认。而最具有权威性的事物则是传统和习俗，留传下来的传统——不仅仅是那些有明显

根据的权威——总是对人们的态度和行为具有某种支配性权力。这一事实恰好表明人的存在的历史性。^⑩士大夫们捍卫道统时常常采用的诉诸君师两大权威的方法也正好说明对外来文化和传统文化的理解总是以先见为前件的，他们认为古来圣贤帝王的判断及传下的传统具有优于自己及外来文化的优先权，即便是那些接受天学的士大夫，也常常采用这种方法，所不同的是他们不认为权威的传统是至备无缺的，因而常常具有一种在外来文化与传统文化之间进行对话、选择、创造、融合的精神。而反天学、卫道统的士大夫们则较少检视权威的传统之缺憾，而更多地将他们的目光投注在两种文化的差别和冲突以及由此可能带来的对社会稳定性的危害上，对话与融合对他们来说是不必要的，也是不可能的。我们将在下文看到，即便反天学的士大夫们在进行中西哲学、宗教的比较和理论分析时，这种情况也常常发生，只是其中理性分析的色彩更浓厚些。

在反天学的士大夫们看来，天主教对中国社会结构稳定性的威胁或用“夷”变夏的危险性还存在于以下的事实中：教徒人数增加。尤其令人担忧的是，教徒中有相当一部分是具有一定影响的士大夫。黄贞言：

“艾氏言会友二十人来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州、兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。呜呼，堂堂中国，鼓惑乎夷邪！处处流毒行，且令万世受殃。而今日缙绅大老士君入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，贞目睹所及甚多，此其可患可愤者。”^⑪居士颜茂猷亦表达了类似的忧惧：

“不审此秋季，艾妖辈踵至吾漳，即已归人如市。又欲贾地构堂，几令人目击心怖。嗟嗟，夷变至是，不惟乱世

统，兼乱道脉；不特戕人类，并戕人性。”^④

反天学的士大夫的逻辑是：多一个天主教徒，少一个中国人。至于“青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易……甘作化外之徒，”^⑤甚至入其教者，“俱是名公巨卿，或进表章存于圣上，或作文章为之序跋，或遍地吹嘘，或随方拥护，为人维持靡所不周”，^⑥则更令人担忧。这是因为在乡土中国，士大夫们在社会生活中具有道德教化的示范性，他们是维系儒家道德规范和社会等级制度的中坚。一旦他们弃儒从耶，其后果将良可堪忧。在介绍“青衿儒士”信奉天主教之虔诚坚贞后，施邦耀写道：

“是何异教之令人信从，牢不可破如此。夫一人能鼓数十人之信从，数十人能鼓百人，即能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人。从其教者，人人皆坚信若斯，使之赴汤蹈火，亦所不辞，又何事不可为哉？”^⑦

对这种潜在的危险性的预估一旦与一些事实联系起来，那就似乎更能使人在有说服力的证据面前感到这威胁已是山雨欲来了。福州以李维垣为首的地方绅士在写给大学士蒋德璟的《攘夷报国公揭》言：

“且吞我属国吕宋及咬留巴、三室颜、窟头朗等处，复据我香山澳、台湾鸡笼、淡水，以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御？”^⑧

对反天学的士大夫来说，传教士与其他西洋人是没有差别的，其目的均在于待血力强后咆哮而灭中国。因此，他们认为对传教士应该“或毙之杖下，或押出口外，疏之朝庭，永不许再入，复悉毁其书，使民间咸知邪说之谬。”^⑨

三 “反伦”与“裂性”

利玛窦设计的附儒方法曾作为一块神秘的面纱掩饰、遮盖过中西哲学、文化思想之间的显著差异,但随着时间的流逝,这块面纱最终还是被反对“天学”的士大夫揭开了。他们日益清醒地认识到传教士们输入的以宗教为核心的西方思想与以儒学为核心的本土思想之间的本质差异。强调差异及由差异可能导致的冲突或危害成为士大夫们排斥西方宗教、哲学思想的重要方法。

欧洲中世纪的思想文化可以说是以神为本位的,世俗的一切事物和人类活动只有当它们是以绝对超越的人格神为本位时,才能获得其意义与价值。传教士们输入的正是这种与当时的人文主义思潮相悖离的神学思想,它不可能不与以宗法人伦为本位的儒家思想发生冲突。林启陆曾对他了解的天主教义作过如下概述:人死后,“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。虽悔天地、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”。^④严格地说,林启陆的概述有失简单化。天主教徒之从天主教,最根本的意义是得到个体救赎,即免除原罪,享受神所赐予的永福。但传教士们尤其是利玛窦了解中国人对善恶等道德问题的关注,因此,他们着重强调善恶与神(天主)的关系。利玛窦曾以天主为道德之源,并以奉天主为最大之善。这就使一部分反天主教的士大夫得出上述以善恶等问题为核心的天主教道德观。对这种以神为本位的伦理体系,反教的士大夫们只能以他们接受的儒家伦理体系予以检视、批判和拒斥。黄贞斥之为“卑德性而尊耶稣,贱明诚而贵天主,轻仁义而重天堂。”^⑤反教的士大夫从来不曾试图弭合宗教道德与世俗道德之间的深刻差异,相反,如前所述,深挖这种鸿

沟成为他们排教的有力工具。其间的原因在于对不能纳入圣学之内的域外奇谈的排斥，极容易激起同情与附和。

世俗的、以人伦为本位的儒家道德体系强调在日常生活中修身养性，止于道德之至善。所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，正是儒家经典《大学》之旨。而天主教的宗教道德则强调信仰上帝，经常默念死后天堂地狱之赏罚，以此克除一切背离上帝意志的不善之念。利玛窦以及接受天主教的士大夫如徐光启、杨廷筠都曾论证后者可以提供一种客观的、普遍有效的、至上的伦理规范体系。而在一部分反教士大夫看来，这种宗教道德本身鼓励的是舍弃对德性的修养，而追求后世之福，它的前提则是谄媚天主。以求后世之福这种不道德的行为动机。许大受言：

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

更有意味的是，当利玛窦等传教士和一部分士大夫从道德功能的角度理解、接受和传扬天主教教义时，他们却为另一部分士大夫拒斥天主教提供了理论上的前提。因为后者深信，无须诉诸一个超越的人格至上神，即可满足人们对客观、普遍有效的伦理体系的渴求。陈侯光写道：

“知我其天，孔子言之矣。而下学上达者，何事？所以事天，孟子言之矣；而存心养性者，何功？昭受上帝，书言之矣。而必曰小心翼翼，学问精微，孰过于此？至下手抠机，更不求诸天而求诸己。故易云：‘天行健，君子以自强不息’，书云：‘天作孽犹可违，自作孽，不可追’，又云：‘惟克天德，自作无命，……确然大学归本之消息

也。舍此不务，而就玛窦所言钉死之耶稣，指为上帝，勤拜祷以祈佑，则惑矣。”^②

许大受则从另一角度阐述了类似的思想。他认为儒学道统虽于生前死后，略而不言，但它并不需要通过死后永福或永祸的渲染引人为善去恶。相反，作为一种非宗教的道德体系，它仍可保证人们在现世的道德践履中绝除一切私虑——许氏对儒家伦理体系的完满性充满自信。其言曰：

“吾儒手眼，只使人体认目前，绝不许人想前想后。

所以前世后世总不拈起，以绝人邀福免祸之私萌，而专精伦物。若精研儒理，自信得及，不言佛道亦可也。”^③

士大夫们在理论上既拒绝为世俗生活的意义设置一个超越的外在来源，也反对为道德规范的客观有效性设置一个外在来源。对他们来说，传承下来的儒学道统之所以少言生前死后，少言性与天道，其旨正在于教人于现世人伦中修德止于至善。他们既没有对死后的希望，也没有对死后的恐惧。施邦耀之言最能体现士大夫那种完全入世的生活态度：

“粤稽古圣人治世，教人唯有人伦，自尧舜以来，未之有改。何忽有所谓天主教者，自利玛窦一人航海而来，阐扬其说，中国之人转相慕效，莫觉其非。本道细阅其书，大概以遵从天主为见道，以天堂地狱为旨归，人世皆其唾弃，独有天主为至尊……”^④

圣人之道，只关人伦。唾弃人世，求死后至福永乐，那是对人生的鄙薄，对士大夫们来说，生活的意义正在于此世“活泼泼之乐趣，”若抱着虚幻不实的幻想，则生是狂生，死是虚死。寻求宗教归宿正是对人生的背叛，因为圣人、君子正是在此世中致仁道之广大，尽精微，尊德性，而受用人生之乐的。黄贞写道：

“中国之儒无天学，惟有仁义而已，故生死皆不失其

正……妖夷不知真体所在，心惟天主是逐，不嫌尽此生而媚之，则生为抱幻想，生是虚生；志惟天堂是惑，不难舍此生而求之，则死为抱妄想，死是虚死……圣贤生之受用，诚乐哉，如是则与狡夷之所谓灵魂者，生时如拘縲絏中，即死则如出暗狱，教人苦生乐死也……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，无事而被刑枷，非罪而捶胸乞救，活泼泼之乐趣何在？坦荡荡之胸奚存？狡夷与圣贤苦乐相背如此，矧其他乎？”^⑥

对反教的士大夫们来说，天主教徒那种通过惩罚自己的肉体（无事而被刑枷，非罪而捶胸乞救）以求得灵魂的升华，并期望得到最终救赎的宗教仪式，并不具备所谓灵魂与肉体紧张搏斗的宗教体验意义。这对反教的士大夫们来说完全是陌生的经验，因而毫无意义。相反，他们只能从外观上的迷狂和怪异断定这种仪式已使活泼泼的生之乐趣荡然无存，离圣学相去甚远。

我们之所以作上述长篇摘引和述评，在于说明，第一，士大夫们已相当富有洞察力地体认到追求个体救赎的西方宗教与求此生之乐的儒家思想文化的深刻差异。黄贞之责备天主教徒非罪而捶胸乞救，表明原罪——绝对罪恶的观念在儒学中是付之阙如的。从这一差异导致诸多其他不同，如天主教苦生乐死，圣贤君子求此生之乐；天主教重死后之永福（救赎），而圣贤君子则重此世之德修，等等。士大夫们对这些差异的观察和概述是较为准确的，即便今人所作拯救与逍遥之别的概括，虽融进一些现代哲学思想，其内容实亦不能太多地超出明末士大夫们的体认。第二，在士大夫们对如上差异的概述和反思中，也可以见出他们对外来思想、观念的认知取向。当他们认识到西方宗教在根本上与儒家圣学道统相背离，因而不能纳入圣学之内时，他们便从纯洁、捍卫道统的立场出发，抛弃那些吸收外来思想、文化，以便为我所用的士大夫们惯常

采用的求同存异的方法，断然拒绝之，或斥之为异端而加以批判。

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

“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……玛窦之言曰：近爱所亲，禽兽亦能之；近爱本国，庸人亦能之，独至仁君子能施远爱，是谓忠臣孝子与禽兽庸人无殊也，谬一。又曰：仁者乃爱天主，则与孔子‘仁者人也，亲亲为大’之旨异，谬二。又曰：人之中虽亲若父母，比于天主犹为外焉。是外孝而别求仁，未达一本之真性也，谬三。又曰：宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君，下父不顺上父，而私子以孝己，若为子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。嗟乎，斯言亦忍矣。亲虽虐，必谕之于道，君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆藉口于孝天主，可乎？谬四。又曰：国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎。以余观之，至尊者莫若亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，尔悖伦莫焉，复云此伦之不可明者，何伦也？谬五。”^⑩

儒家道德体系和中国封建社会结构是家族内部的人伦关系和

结构的放大,这决定它既等级森严,同时又具有一种基于血亲关系的亲合力与感染力,所谓“仁者爱人,亲亲为大”最集中地体现了以上特征。这种特征决定了儒家所设定的道德行为的对象只能紧紧地附着于尘世——地上的国,而代表尘世的则是君亲,因此,忠君孝父便是五伦中最重要的道德规范。而天主教的第一诫便是要求人们专一地崇奉唯一至上神天主,它要求人们以子民身份委身于对一个外在的大公之父的崇奉,这种宗教教义体现为宗教行为时,天国之诫律本质上最终必然与尘世的义务道德发生冲突。陈候光认为天主教“藉口孝天主”而悖伦逆常,可以说对这种冲突的根源作了较准确的概述,只是天主教的“孝天主”不是藉口,而是神法。

许大受《佐辟·反伦》条则着重论述了天主教关于上帝面前人人平等的教义对儒家三纲五常的直接危害。其言曰:

“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友,虽是总属人伦,而主敬、主思、主别、主序、主任,其间各有取义……夷辈乃曰:彼国之君臣,皆以友道处之……审从其说,幸则为楚人之并耕,不幸则为子吟子覆辙……记曰:‘孝弟之德,通于神明’;孟子曰:‘尧舜之道,孝弟而已矣’,夷辈乃曰:‘父母不必各父母,子孙不必各子孙,且对地之天亦不足父母而同父天主’,其于父子大亲,但目为彼男彼女,生此男此女而也……”^⑦

天主教要求教徒们以天主的平等的子民身份彼此相爱,既爱人如己,或以友道处之,更要以这种身分爱天主。对一个虔诚的教徒来说,血亲之爱远远不象对上帝的爱那样重要。《马太福音》第十章中,耶稣基督言:“爱父母过于爱我的,不配作我的门徒,”这种平等观和神爱重于人伦之爱的教义无疑对秩然有序、等级严格(爱有差等)的儒家三纲五常具有极大的破坏作用。许大受将其概括为“反伦”,正是从以血亲关系为其亲合力之基础的儒家伦理规范

体系对以神为本位的宗教平等观的拒斥。

士大夫们之拒斥天主教具有一种坚强的世俗性，其立足点是现实生活中的人伦关系，但这些关系尚未被表述为17、18世纪西方启蒙思想中那种抽象的基于人的自然性的关系，也没有被表述为人们在现实生产活动中所结成的全部社会关系的总和，而是作为引导社会生活走向有序状态的封建宗教法制度中道德关系和规范——主要是三纲五常，而且这些关系基本上是家族血亲关系之放大。如果说人类文明“成文历史的内容”可以部分地表述为“以血族团体为基础的旧社会，由于新形成的社会各阶级的冲突而被炸毁”的历史，^⑤而近代人的解放之历史可以表述为人首先从神的宰制中挣脱出来，获得其独立自主的地位的历史，那么，我们就很难以同一种标准在明末士大夫所坚执的人伦规范以及他们所反对的以神为本位的天主教的平等观之间作一价值判断。将这种排教活动限定为两种相互陌生而且具有本质差别的文化接触后势之必然的冲突，也许更为恰当。对这个问题必须审慎的原因是，士大夫们排教反教的理论和实践活动，确实阻止了中国的中世纪化，但他们立论的基础，他们批判天主教的出发点仍不能避免遭受更高层次上的批评。

坚执三纲五常在圣学中的至尊地位，拒斥以神为本位的宗教思想和生活方式是士大夫们排教卫道的根本旨趣，而为他们的工作提供基础的则不仅包括表现为国家意识形态的儒学这种外在权威，也包括儒学中一系列深层的观念、思想。前者为反教的士大夫提供政治权威，后者则为他们提供理论权威，儒学中各种形态的心性论就曾在反教士大夫的著作中发挥过这种作用。士大夫们之所以花大量篇幅讨论心性问题，原因在于他们意识到对这个问题的态度直接关涉到对人伦的态度。

利玛窦曾将人性(主要指推理能力)解释成天主化生之物，朱

熹在注解《中庸》“天命之谓性”时，断言性是由天所赋之理。就二者从外于人的实体寻求人性的根源而言，利玛窦的人性论与朱熹理学取得了形式上的相似性。反天主教的居士钟始声从方法论上拒斥了这种向外求人性之源的宗教、哲学思想。他明确断言：“天命之谓性，紫阳之解甚谬。”天主教所谓“人心性命，原天主赋也”，亦是错误的。在他看来，可赋者，只能是有形之物，心性无形象，故不可赋。^⑨人性是人“本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名之为天，此乃天地万物之本原，名之为命。故《中庸》云：‘天命之谓性’，天非上帝之天也，命非淳淳之命，亦非赋异之解也。孔子曰：‘五十而知天命’，正深证此本性耳……”^⑩

坚持人性是人自己具有的本性，而不是由外在实体或力量所赋界的，即可直接导向对天主、上帝这样的至上人格神的否定。释费隐通容正是遵循了这样一条思路。利玛窦曾论证向外探求无始无终之天主是人的本性，立论以为“人谁有安本分而不外求者”，这是中世纪神学思想中寻求外在超越的最典型表述。费隐通容则从亦佛亦儒的立场针锋相对地驳斥道：所谓无始无终者，不是天主，而是人的真如本心。“此无始无终的大道之元，人人具足，个个不无，在圣无增，处凡不灭”。利玛窦外执天主，那是本心迷失的结果：“玛窦妄自推穷计度，以心意识向天地万物上推穷计度到虚去深远处，自家体贴不出来，便妄执有个天主具无始无终之量。”^⑪在费隐通容看来，利玛窦之论不仅在理论上是错误的，而且在实践中将会因迷失本性而导致“悖常逆伦”，其言曰：

“玛窦不循自己本分，而向外驰求，反说他人谁有安本分而不外求者，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，今古圣贤莫不尽于心性焉。故以斯道觉斯民，百姓安而君王治……如是则君安君位，臣安臣分，而百姓庶民悉皆安分。既皆

安分，则道流德化于其间，固不外乎当人自心与自性也，
则玛竇迷于本心，失于本性，理必悖常逆伦。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。”^⑩

这种亦佛亦儒，甚至容纳了郭象玄学思想因素的心性论，拒绝假求于外，强调发明本心，尽心尽性，便可成圣成佛。它相信人性中一切具足，无须借助外在的人格神的道德律令或感化力，便可在尽心尽性的过程中完成止于至善、或明心见性的人格理想，还可以达到修齐治平的外在事功。失本心本性，向外求索，则会导致人心世道的混乱，这是不安本分的后果。费隐对利玛竇人性论的批驳仍表现为向内与向外，人道与神道的尖锐对立。其实质是以儒佛人道自足至备拒斥天主教的神道，故其言曰：“夫明其心，尽其性，不假于外，则人道备”。^⑪

利玛竇曾以人有三魂(生、觉、灵)和二心(道心、人心)及二性(形性、神性)之论，解决道德行为的善恶在人性(灵)中的内在根据问题，其意谓人若从形性、人心、从生觉二魂，则会产生恶。德清后学许大受则持人性整体观，立论以为人性相近(善)，恶是习染的结果。因此，他拒斥利玛竇人有三魂、二性的观念，斥之为割裂人性。《佐辟》中有《辟裂性》条云：

“孔子曰：‘性相近，习相远也’……允为定论。利玛竇、艾龙诸夷称性独不然。言诸性不同禽兽之性，无前世亦无后世，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，苦乐之极皆无尽也，惟天主之性，生于极前，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，万万不可通之论

一至此。审如彼云，异类之魂顿空，而人魂独苦者，则夷未入以前，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。”^⑧

灵魂不灭论是天主教救赎理论(教义)的基础，而利玛窦对灵魂所作的划分(三魂)，以及对心性的划分(二心、二性)则是附会儒学，为天主教禁欲主义道德观念提供的心性论的理论基础。这种理论一方面被许大受从儒佛心性论的角度视作不能容忍的“裂性”之论，另一方面，从这种心性论出发建立的禁欲主义又被黄紫宸理解为不能容忍的“克性”。因为利玛窦附会儒学建立的禁欲主义理论表现为以道心、神性克服、控制乃至泯灭人心、形性，或以天主所赋之原性(original nature)战胜、消除堕落后人的现实本性(fallen nature)。黄紫宸以他理解、接受的儒家人性论驳斥了这种克性论，其言曰：

“夷教云：子思子曰：率性之谓道，吾将曰：克性之谓道，夫性之体未坏也，率之即已是道。乃今人之性也，亦尽非其故也，不克之，又何以成道哉？”^⑨

这里概述的实际上更多的是天主教的原罪理论，人在堕落前性体未坏，率顺此性，自是修道，但人既已堕落，则当克除堕落之性才算是修道。黄紫宸针锋相对地写道：

“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。夫率性之谓道，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，率性谓道。若克性之谓道，何以谓之性？孔子曰：‘性相近也，习相远也’，则性乃先天，习为后染。若云克习则可，而曰克性，性非外来之物，又焉可克”？^⑩

可以看到，天主教原罪说中的性恶论与儒学的性善论的对立在这里再次彰显无遗。通过对《中庸》“天命之谓性”的解释，黄紫宸将人性理解为人与生俱来之性，其内容则是天则——实即社会道德规范，这是性善论的一种表述形式。当然，黄氏并不拒绝探讨恶的来源问题，他认为恶是后天习染所成；因此，性善不可克，当克者只能是后天所染之习。天主教原罪说则强调通过对肉欲（形性）的克制，在灵与肉的搏斗中达到灵魂的升华，以最终获得救赎。儒学要求存心养性，发展人固有之善端；天主教要求战胜、克除人固有之罪性，二者大相径庭。一些士大夫敏锐地意识到了这种差别，在对这些差别的认识基础上，激进的反教者认为若任天主教邪说流布，不仅会败坏儒家之礼仪、习俗、道德规范，而且会使儒学心性论等系统理论——圣学道脉败坏无遗。因此，他们主张坚拒严排之。略微温和者则认为传教士们在心性之学等理论问题是“门外汉”，不配在此班门弄斧。^⑩

如果说释费隐通容亦佛亦儒的心性论以及钟始声对朱熹的批判与陆王心学更为接近，那么，当黄紫宸将人性的内容解释为天则时，他或许更多地接受了朱熹的心性论。但这些差别并不妨碍他们一起出现在破邪卫道阵营里，以最终消除从域外输入的与以各种形式出现的儒学存在着更深刻差异的“邪说”——一种全异而且危及圣学道统的宗教文化思想。

四 “诬天”

儒学经过宋明理学大师们的改造、发展，进入了更精致、系统的烂熟阶段，其中的非宗教色彩亦较古儒天论更为鲜明。受过理学洗礼的反教士大夫在反教檄文中花了相当多的篇幅，以他们所理解、接受的儒学对天主教最核心的教义——存在着一个超理性

的人格至上神，即天主或上帝——进行了激烈的批驳。

如前所述，反对利玛窦附会儒学进行传教工作的龙华民曾通过调查证明：中国人不了解任何与物质不同的精神实体，中国典籍中的上帝、天与天主教的天主在本质上是不同的概念，^⑩ 龙华民的结论是有相当的说服力的。反教的士大夫否认天主的存在正如龙华民反对利玛窦传教策略时一样，是从澄清天、上帝与天主的本质差别着手的。

在反教著作中，收入《辟邪集》的钟始声之著《天学初微》和《天学再徵》是从各个角度否定天主存在的最周全的批判性著作。针对利玛窦“吾天主，即所谓上帝也”的附儒之论，钟始声辨析了儒学中天的三种意义，旨在证明天、上帝不是天主，从而证明并不存在一个超理性的天主。钟始声的辨析可以概述如下：一，天是苍苍之天，实即与地相对的物质之天，它昭昭无穷；二，天是“统御世间、主善罚恶之天，即《诗》、《易》、《中庸》所称上帝是也”，但这个主宰之天只是“治世，而非生世，譬如帝王，但治民而非生民也”。利玛窦将此主宰之天解释成天主教中生人生物之天主，那是“大谬”不然之论；三，天是义理之天，它是人的灵明之性，是中、是诚、是良知、是心、是大道，是天地万物之本原，其特性是“无喜怒、无造作、无赏罚、无声臭，”但理气体用具足。钟氏认为利氏附儒之论是对儒学天论的曲解：“彼乌知吾儒继天立极之真学脉哉？”^⑪

仅就耶儒比较而言，钟氏之论是建立在对儒学传统和天主教了解之上的一种洞见，而且较为系统。林启陆《诛夷论略》中所阐述的天命观则是上述第二点（主宰之天）与第三点（义理之天）的综合，其言曰：

“即历代师儒亦各以‘畏天命’之语，谆谆相告诫也。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，此吾儒所谓天主也，而天下民物各具一天主也。堂堂正大，典籍昭彰。何我辈尽弃弗顾，而反听于魑魅魍魉之教？”^⑩

反教的士大夫并不否认天地万物有其主宰，但这个主宰不是人格神。当他们坚持天即理，物物各一太极时，他们自然引申出民物各具一天主（实即理）这种内在论的结论。通过这种解释，儒学中的天、上帝便不具备超理性、超越世界且有人格的特性。钟始声曾用较多的篇幅论证天主教之天主决不可能是纯精神性的人格神。其推论过程是：既然天主教说天主“无始无终，无处可以容载，而又无所不盈充，”那么，他就应该不仅遍在天堂，亦遍在地狱，不但遍在天地，亦遍在鬼神人兽草木杂秽等处，而且，他一定是有形有象的。^⑪总之，一个超自然、超时空、纯精神的实体在中国哲学中是个难以思议的观念，也是士大夫们竭力拒斥的观念。至于天主创世世界、人类与万物的教义则更是士大夫们难以接受的观念。因为他们可以在儒学中获得一种宇宙生成论和哲学本体论，不超越这个世界，而是在这个世界内部解决宇宙万物的生成、变化、发展及其规律等问题。

在对话体著作《辨学刍言》中，当辩者以传教士的思想方式问道：“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，则天地万物元初从何而成？”陈侯光答道：

“阴阳细蕴，万物化生，问孰主宰而成隆施是？虽神圣而不得名也，故强名太极。”^⑫

以阴阳二气之变化解释万物之生成的质料因，以太极为阴阳二气变化之不可名言的主宰，理学家对宇宙万物生成变化的这种解释对反教的士大夫们来说完全可以提供一种圆满的宇宙生成论。对陈侯光来说，“认得太极为生天映地生人生物之主宰”，便可以了解儒学“返本还源”的全部“秘密”，利玛窦不了解儒学的秘

密，其传扬之创世说不过是“诬妄支离”之论。^⑭

关于天主降生人世、道成肉身且有形象这类所谓启示真理，更是士大夫们难以理解、接受的“语怪”之论。蒋德璟以揶揄和调侃的口吻写道：

“比吾筑家庙奉先，而西士见过，谓予：‘此君家主，当更有大主，公知之乎？’予笑谓：‘大主则上帝也，余无敢干者。若吾儒性命之学，则畏天敬天，无之非天，安有画像？即有之，恐不是深目高鼻一浓胡子耳，西士亦语塞。’^⑮

对传教士来说，天主降生本是超理性的“超性之理”，是不可思议的，而士大夫们总试图对这类不该思议的神奇之事加以理性的思考；儒学的事天敬天之说是为“性命之学”提供的一种理论根据，既然传教士们“以为天主即吾中国所奉之上帝”，那么，它也应该是无声无臭、无形无象的。即便有形象，它也不应该象传教士一样，同属一个人种：“深目高鼻一浓胡子，”因为它应该具有普世性，不该只具有区域性特征。蒋德璟上述之论的意义是：所谓天主不过是西人按照自己的形象自造的神，这种诘问自然使“西士语塞”。

许大受更直接地批判了传教士们宣扬的天主不可思议之类的蒙昧主义观念。其言曰：

“又问天主于世界未生时，为有有无？但曰天主不可思议，若思议之，即获大罚……凡有理碍词穷处，便谓我天主不曾说此道理，最恶人思甚……此又譬之向黄口小儿说暗室有鬼，不可耳间目间则祸人，稍有智者，炤之立破耳。”^⑯

士大夫们对传教士所宣扬的“启示真理”的诘问和辩难表明虽然他们容易接受宇宙间有主宰这类观念，但只有当这些观念具有本体论或宇宙生成论的哲学意义时，他们才能理解并接受之。利玛窦深信的中国人所具备的自然理性并不那么容易将士大夫引向

启示真理的王国。恰好相反，“志尽于有生，语绝于无验”作为这种自然理性的特性正好妨碍很多士大夫去接受超理性、超自然的神学教义。

综上所述，我们认为：明末一部分士大夫对天主教的排斥不能简单地以仇外心理予以解释。对人生的不同体验和哲学思辨，对宇宙、世界和人事进行哲学思考时采用的不同思维路向，都是士大夫们反对天主教的重要原因。当然，完全以理性主义来概括明末反西学的士大夫的态度之本质，并不全然符合历史事实，因为造成他们全面反西学的更重要的原因是他们担心儒学道统有可能被心存补儒超儒之志的传教士以天学取代之。全面排外的士大夫们认为消除这种隐患的唯一方式便是闭关排外，消除危险的途径便是远离危险，将危险之源拒之门外。这种非此即彼的形而上学思维方式与李之藻“以夷制夷”及徐光启试图通过开放性的和平交流、最终达到“会通以求超胜”的远见卓识相比，其间高下灼然可见。经过鸦片战争后，今人对此定有更清醒的认识。

明末一部分士大夫基于一种夸大的危机感而产生的禁教排外思想——思维方式和具体措施——经过清初以杨光先为代表的士大夫的极端化发展，更由于传教士实施严苛的传教路线，至雍正乾隆年间终于导致事实上的全面禁教排外。这段历史中较为可行的以传教士为媒体的和平的中西文化交流嘎然而止。这使中国失去了实现由徐光启等人设计的会通以求超胜，在与西方的竞争中超胜西方这一理想的机会。和平的交流既然不可能，和平而稳定的闭塞也随着资本主义经济和帝国主义的拓殖浪潮对世界民族樊篱的蛮性冲决成为不可能之事，中国近代史也就不能成为假设中的偶然之事。从明末部分士大夫的排外思想中，我们或许可以见到这种历史必然性之端倪。

注 释:

- ① 参见《利玛窦全集》第四册,第369页。
- ② 黄贞《破邪集自序》,见《破邪集》卷三。
- ③ 蒋德璟《破邪集序》,同上书卷三。
- ④ 邹维藩《达观堂遗著二种·读史杂记》卷下《释老》。
- ⑤ 朱彝尊《曝书亭集》卷三二《上明史馆总裁书》。
- ⑥ 陈垣校刊本《辨学遗牍》,第2页。
- ⑦ 同上书,第4页。
- ⑧ 同上书,第1页。
- ⑨ 虞淳熙《畸人十篇序》,见《虞德园先生集》卷六。
- ⑩ 《辨学遗牍》,第2页。
- ⑪ 许大受《圣朝佐辟》,见《破邪集》卷四。
- ⑫ 林启陆《诛夷论略》,《破邪集》卷六。
- ⑬ 事在万历四十八年,参见《皇明经世文编》卷四八三《李我存集·制胜务须西銃乞敕速取疏》。
- ⑭ 见《徐光启集》,第175—176页。
- ⑮ 《神庙留中奏疏汇要》兵部类《制胜务须西銃,敬陈购募始末疏》。
- ⑯ 以上皆引自《西洋神器既见其益宜尽其用疏》,见《徐光启集》,288—289页。
- ⑰ 同⑬。
- ⑱ 沈淮语,见《破邪集》卷一《参远夷疏》。
- ⑲ 李约瑟《中国科学技术史》第四卷第二分册,第672页。
- ⑳ 同上书,第573页。
- ㉑ 同⑱。
- ㉒ 据李约瑟研究,传教士们输入的代数学是新代数学,见注⑱所引之书第643页。关于热兵器——主要是火銃、大炮,在当时的西方成为新兴资产阶级用来摧毁封建堡垒的最有力的武器,其近代性已是不争的事实。
- ㉓ 《鸱鸢不并鸿说》,收入杨振鐸《杨淇园先生年谱》,引语见《年谱》,第77—78页。
- ㉔ 见《破邪集》卷二。
- ㉕ 林启陆《诛夷论略》,见《破邪集》卷六。

- ②⑥ 曾时《不忍不言序》，见《破邪集》卷七。
- ②⑦ 《辟邪集·天学初微》，见《天主教东传文献续编》(二)，第914页。
- ②⑧ 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。
- ②⑨ 黄贞《尊儒亟镜序》，同上。
- ③① 同上。
- ③② 同②⑧。
- ③③ 同上。
- ③④ 同②⑧。
- ③⑤ 苏及寓《邪毒实据》，《破邪集》卷三。
- ③⑥ 沈淮《参远夷疏》，《破邪集》卷一。
- ③⑦ 黄问道《辟邪解》，《破邪集》卷五。
- ③⑧ 张广濬《辟邪摘要略议》，见《破邪集》卷五。
- ③⑨ 周之夔《破邪集序》，《破邪集》卷三。
- ④① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第四卷，第57页。
- ④② 恩格斯《论权威》，见《马克思恩格斯选集》第三卷，第3页。
- ④③ 参见《解释学与人文科学》，第70—71页。
- ④④ 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。
- ④⑤ 颜茂猷《破邪集序》，《破邪集》卷三。
- ④⑥ 施邦耀《福建巡海道告示》，《破邪集》卷二。
- ④⑦ 林启陆《诛夷论略》，《破邪集》卷六。
- ④⑧ 同④④。
- ④⑨ 《破邪集》卷六。
- ④⑩ 释行元引许大受语，《辟邪集》卷下《缘问陈心》。
- ④⑪ 同④⑩。
- ④⑫ 黄贞《尊儒亟镜》，《破邪集》卷三。
- ④⑬ 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四。
- ④⑭ 陈候光《辨学台言·西学辨五》，《破邪集》卷五。
- ④⑮ 同④⑬。
- ④⑯ 同④④。
- ④⑰ 同④⑩。
- ④⑱ 《破邪集》卷五。
- ④⑲ 《破邪集》卷四。

- ⑤ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第2页。
- ⑥ 钟始声《天学再徵》，见《天主教东传文献续编》(二)，第942页。
- ⑦ 同上书，第931页。
- ⑧ 释费隐通容《原道辟邪说》，《破邪集》卷八。
- ⑨⑩ 同上。
- ⑪ 许大受《佐辟·辟裂性》，《破邪集》卷五。
- ⑫⑬ 黄紫宸《辟邪解》，《破邪集》卷五。
- ⑭ 陈候光《辨学刍言》，《破邪集》卷五。
- ⑮ Longobardo, An Account of the Empire of China, in A Collection of Voyages and Travels, I, PP. 183—184.
- ⑯ 同⑮，第930—934页。
- ⑰ 林启陆《诛夷论略》，《破邪集》卷六。
- ⑱ 钟始声《天学再徵》，第929—930页。
- ⑲ 陈候光《辨学刍言》，《破邪集》卷五。
- ⑳ 同上。
- ㉑ 蒋德璟《破邪集序》，《破邪集》卷三。
- ㉒ 许大受《佐辟》，《破邪集》卷五。

简短的结论

文明的比较研究以及文化交流史的研究表明，当两种文明相互接触时，如果表现为外在物质形态或力量的文化之强弱难分轩轾，要想在潜存于更深处的思想、精神之间产生竞争观念并不那么容易。明末只有少数士大夫如徐光启、李之藻等人在实践中，尤其是在挽救明末危局的科学、政治、军事实践中，通过对中西科学、思想的深入比较、研究，才敏锐地产生了一种旨在富国强兵、推行良好的道德政治的竞争观念。但这种观念并不具备当时士大夫在道德、政治生活中所具备的那种强大的示范力量，相反，它只限于少数先觉之士中。使这种竞争观念深入人心的途径或许只能是保持较灵活而又有指导的开放性。但这种开放又必然会或多或少地冲击当时的社会结构、思想、道德规范乃至礼仪、习俗的现状。反教排外的士大夫们因此实质上担负着以其示范性力量调节、保持社会在各方面的稳定性这一任务，他们的作用是守成，而那些在实践中产生了竞争观念的士大夫则有可能担负创造、综合、发展的职能。在较为纯粹的文化理论意义上讲，这二者的职能本应相辅相成：既然人们存在的历史性决定了对外来思想、文化的理解以及综合、创造不可能在完全超越传统的前提下进行并完成，而发展则又意味着它不可能完全在不变的传统中开出自己的道路，那么，合理的路径只能是在传统与由自身内部产生的新异思想或外来文化之间进行对话，并由此产生基于比较所作的选择性吸收、综合、创造。

但历史却在—个重要阶段选择了守成派的思想，这种选择无疑保证了清代天朝帝国的稳定性，也避免了“多事”（康熙皇帝语）的传教士在“礼仪之争”中给统治者个人及中国传统的社会结构、道德规范乃至礼仪带来的烦扰和危胁，但保持这种稳定性的方式却是排外闭关。以至当西方列强以鸦片麻醉清代天朝帝国的意识，同时又以大炮轰炸这种封闭的稳定时，马克思虽然对备受其苦的中国人民深表同情，但也不得不暂时隐忍他的道德情感，作出—种冷峻的历史主义的理论总结：“与外界完全隔绝曾经是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力下被暴力打破的时候，接踵而来的必然是解体过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊—接触新鲜空气必然要解体—样”。^①

如果说上述历史主义的分析是探讨中国近代史变故之因的较有说服力的结论，那么，我们可以认为，与清代天朝帝国的隔绝状态被暴力打破相比，明末清初与欧洲建立的联系就较为可取了。诚然，当时作为联系之桥梁的是一些以传播基督教为要务的传教士，他们之进入中国也是殖民者的武力尝试失败后的另—种形式的尝试，但他们在中国立住脚跟却在事实上使用了一—种和平的文化—思想交流方式。为了巩固他们在中国的地位，传教士们在传播基督教的同时，向—些士大夫传授了—些世俗的文化—思想以及西方的科学技术。以徐光启、李之藻等人为代表的士大夫之所以对传教士们输入的西学采取积极吸收、接受的态度，在于他们通过细心的比较研究和对西方社会的夸张性想象，在西学中找到了他们认为可以解决令其困惑而又急欲解决的一—系列问题的答案。这些问题包括：政治道德的，个人救赎的、哲学思想上的，有关民众、社会福祉的，等等。他们无疑是把西学或天学视作—股清新的空气，以欢欣鼓舞的态度去吸收的。他们不完全具备现代学者将西方思想文化视作“他者”而予以客观研究的那种学术态度，他们更多的

是试图将西学纳入自己的传统之中或以自己接受的传统顺应异质思想文化，以解决自己所面临的理论和实践的困局。这正如西方一些思想家常常是在他们对自己处于其中的思想、文化产生困惑时，对中国文化、思想倾注较多的热情，并试图从中找到出路或退路一样，纯学理的兴趣是不存在的，相反，其目的及动机都是实用的。因此，我们实在没有必要苛责徐光启等人为什么没有对他们所接受的西学——与儒学相附会的中世纪西方宗教思想和古典科学——进行客观的定性研究和评估，要求处于几乎与西方中世纪平行的封建社会中的徐光启等人超越历史进行这种研究是一种非历史主义的态度。因此，我们也许更应赞赏他们吸收西学的动机和目的，即“补益王化”，“会通以求超胜”。这正如我们不能苛责17、18世纪的西方启蒙大师没能认清他们鼓吹、宣扬的中国思想是以宗法人伦为基础的封建文化思想，却从中吸收了他们赖以张大其启蒙旗帜的思想养料一样。实用的目的，不准确但却富有想象力和创造性的理解、甚至误解，往往可能导致对异质文化富有建设性的吸收、以及与本土文化的综合和在此基础上创造；而对差异较为准确的辨析和理解，对本土文化之完满性的过分乐观的信念，却往往可能导致对有益于自身发展的域外文化的全面拒斥。反天学的士大夫对天主教与儒学的差异之认识和辨析未尝不准确，他们对天主教的批判未尝不具有一定的说服力，因而常使“西士诺塞”，但由于他们的宗旨与徐光启等人迥异其趣——只是为了捍卫圣学道统的纯洁性、完满性，他们也就失去了吸纳综合的热情，失去了“信异己之物以激发本来之真性”的机会。如果将这种对外来宗教的态度泛化为对全部外来文化的态度，那就只能导致马克思所说的与外界的隔绝。正是这种隔绝，而不是徐光启怀着实用目的对西学的吸收，可能最终导致反“天学”的士大夫们试图通过拒斥外来文化使之得以完满保存的本土文化的解体，包括社会结构的解

体。虽然这种解体也许会导致新的组合，但其代价却可能是惨重的，也许和平而又有选择、制约的交流、对话所产生的综合、创造与组合更值得倡导。

注 释：

- ① 马克思《中国革命和欧洲革命》，见《马克思恩格斯选集》第二卷，第3页。

后 记

本书是在我的导师汤一介先生的精心指导下写成的。从选题到搜集资料，从写作到修改，作者无不受到汤先生的悉心指教和热情帮助。先生高屋建瓴的思辨力和敏锐的洞察力，使我在写作中不敢存侥幸过关之心理。虽然，书中或许仍有不少地方需要日后改进方能达到先生之要求。在本书出版之际，谨向先生深表谢意。汤先生和杨先生在序文中对本书褒扬有加，作者将视之为老一辈学者对自己的鼓励和鞭策。

作者还要衷心感谢朱伯崑先生、朱德生先生、楼宇烈先生、杨适先生、陈来先生、邝柏林先生、余敦康先生、蒙培元先生、萧万源先生，以上各位先生曾在本书的写作或修改过程中慷慨赐教于作者，使我获益良多。台湾辅仁大学前校长罗光先生、哲学系教授叶海烟先生曾向作者慷慨赠赐研究资料，在此一并申谢。

人民出版社的王粤老师热心提携年轻学人，为本书的出版做了大量辛苦的工作，谨借此机会向王老师表达作者诚挚的谢意。

孙尚杨

1992. 5. 10.

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org